

Comparative Study of the Moral State in the Political Philosophy of Mencius and Farabi

Ali Aghajani*

Assistant Professor, Assistant Professor of the Department of Political Science, Research Institute of Hawzeh and University, Qom, Iran.

Abstract

intellectual traditions, namely Confucian-Chinese philosophy and Islamic-Iranian philosophy, who had basic reflections on the nature and functions of the state and how to moralize it efficiently. The basic question of the article is the attitude of these two political philosophers towards the fusion of ethics and politics in the state and how to draw the moral state. The hypothesis is based on the elaboration of ethics and politics in the concepts of utopia, prosperity, legitimacy and justice and the formation of the moral state from the perspective of Mencius and Farabi and their major similarity in the general approach, which, based on the comparative research method, has many commonalities and noteworthy differences. Government, essential good, continuity and unity of ethics and politics, instrumental and maximal government/comprehensive social security/providing security-welfare-virtue, Hakim-Shahriar government, relationship between religion, politics, spirituality and ethics, happiness is a multi-faceted and multi-dimensional matter/achievement Happiness is a relative matter, the legitimacy of the heavenly and earthly duality, moderation and middle ground/opposition to its excess and immorality/and comprehensive justice are the commonalities of these two. Establishing a balance between the elitist and populist approach by Mencius, more clarity on the instrumentality of the state/and in terms of the right of revolution, more emphasis on the duties of the government/servant government, empirical-rational-detailed description, comprehensive happiness between nature and will, the role of the people Beyond Farabi's theory/the voice of the people is the voice of God, and more emphasis on political justice, the differences between Menisos and Farabi in the field of moral government can be enumerated.

Mencius, a great thinker and philosopher of East Asia, and Farabi, a thinker and a high-level philosopher of West Asia, are two examples of treasures that

* Aghajani@rihu.ac.ir

How to Cite: Aghajani, A. (2023). Comparative Study of the Moral State in the Political Philosophy of Mencius and Farabi. *State Studies*, 9(34), 99-135. doi: 10.22054/TSSQ.2023.72077.1381

the explanation of their opinions in the field of government can increase the connection between these two rich and deep traditions. In this research, an attempt has been made to analyze the fields related to ethics and politics, which are the components of the term called political ethics, and based on this, to clarify the similarities and differences between the two. Mencius, like Farabi, who is the second teacher in the philosophical tradition of Islam, can be called the second teacher in the Confucian tradition. He explained and explained and of course invented and theorized in the school of Confucius and is considered the closest interpreter of Confucius to him.

Like Aristotle, Mencius and Farabi believed that man is a political animal and can only fully expand these relationships when he is inside the state and society. He considers the government to be a moral institution and they believe that its head should be a moral leader. According to these two philosophers, the distribution of charity among all the members of Madinah is based on the eligibility of people. Charities include officials and positions, security, health, dignity and status, sanctity, property, wealth and the like. Therefore, all citizens have rights, and everyone has the right to have a job and work suitable to their social personality.


Unlike today's political philosophy in the West, Farabi does not believe in the separation of public and private spheres and considers them to be the same. The similarity between Al-Farabi and Mencius is the special prominence of political philosophy in the thoughts of these two. But in this field, the difference between the two is also clear. While Farabi follows political philosophy in the form of political wisdom in theory. Mencius seeks political wisdom in the public arena.

According to Mencius and Farabi, a good, efficient and superior government is the result of the combination of ethics and politics. Based on this, the work of a good government should start from the people and go up, not from the ruling class and go down. People are not only the root but also the last judge of the government. Utopia, which is an ideal society, is realized when ethics and politics are combined. Happiness is multifaceted and multidimensional. Learning the benevolence of the community and the people is the extension of justice. Justice is realized when people have the ability and power to exercise sovereignty and can criticize the government and, if necessary, criticize it or correct it. In response to this question, Mencius considers the government a moral institution and believes that its head should be a moral leader.

Keywords: Mencius, Chinese Political Philosophy, Farabi, the Relationship Between Ethics and Politics, Moral Government, Benevolent and Servant Government.



بررسی تطبیقی دولت اخلاقی در فلسفه سیاسی منسیوس و فارابی

علی آقاجانی *  استادیار علوم سیاسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

چکیده

منسیوس (Mencius) و فارابی نمایندگان برجسته دو سنت فکری مهم شرقی یعنی فلسفه کنفوسیوسی-چینی و فلسفه اسلامی-ایرانی هستند که تأملات اساسی درباره ماهیت و کار ویژه‌های دولت و چگونگی اخلاقی کردن کارآمد آن داشته‌اند و می‌توانند نقاط ضعف یکدیگر را پوشش دهند و الگویی امروزی با ارجاع به سنت تمام شرقی پدید آورند. سؤال اساسی مقاله نحوه نگرش این دو فیلسوف سیاسی نسبت به همجوشی‌های اخلاق و سیاست در ساحت دولت و چگونگی ترسیم دولت اخلاقی است. فرضیه مبتنی بر مفصل‌بندی اخلاق و سیاست در مفاهیم مدینه فاضله، سعادت، مشروعیت و عدالت و تکوین دولت اخلاقی از منظر منسیوس و فارابی و شباهت عمده آنان در رویکرد کلی است که بر پایه روش بررسی تطبیقی دارای اشتراکات فراوان و افتراقات قابل‌ذکر و نقاط قوت و ضعف هستند. دولت، خیر ضروری، پیوستگی و یگانگی اخلاق و سیاست، دولت ابزاری و حداکثری/تأمین اجتماعی جامع/تأمین امنیت-رفاه-فضیلت، دولت حکیم-شهریار، ارتباط میان دیانت، سیاست، معنویت و اخلاق، سعادت امری چندجانبه و چندبعدی/دستیابی به سعادت امری نسبی، مشروعیت دوپایه آسمانی زمینی، اعتدال و حد وسط/مخالفت با اغلب و غیراخلاقی بودن آن/و عدالت جامع اشتراکات این دو است. برقراری تعادل میان رویکرد نخبه‌گرایانه و توده‌گرایانه از سوی منسیوس، صراحت بیشتر بر ابزاری بودن دولت/و لحاظ حق انقلاب، تأکید بیشتر بر وظایف دولت/دولت خیرخواه و خادم، توصیف تجربی-عقلانی-جزئی، سعادت جامع میان فطرت و اراده، نقش مردم فراتر از نظریه فارابی/صدای مردم صدای خدا، و تأکید بیشتر بر عدالت سیاسی از تفاوت‌های منسیوس با فارابی در عرصه دولت اخلاقی می‌توان برشمرد.

۱۰۲ | فصلنامه دولت پژوهی | سال نهم | شماره ۳۴ | تابستان ۱۴۰۲

واژگان کلیدی: منسیوس، فلسفه سیاسی، فارابی، رابطه اخلاق و سیاست، دولت اخلاقی، دولت خیرخواه و خادم.

مقدمه

اندیشمندان قاره کهن اندوخته‌های فراوانی برای ارائه به انسان‌ها دارند تا آن‌ها را از ورطه جنگ و خشونت و سرگشتگی به صلح و سلم و همدلی و پویایی درآورند. جای تأسف آن است که ما در این سوی قاره کهن (غرب) اطلاعات اندکی از سنت‌های فکری و دینی و فلسفی آن سوی دیگر (شرق) داریم. حال آنکه هر دو سنت بسی ریشه‌دار و عمیق‌اند. اما امروزه شناخت بسیار کمی نسبت به یکدیگر دارند. به‌ویژه در حوزه فلسفه سیاسی که زمینه تعامل و شناخت بسیار است. اخلاق سیاسی در ساحت دولت یکی از مفاهیم کهن و بسیار گسترده در عرصه مسائل ذهنی بشر و فلسفه سیاسی است که منسیوس و فارابی بدان پرداخته‌اند.

"Mencius" فیلسوف مهم چینی، لاتینی سازی از "Mengzi" چینی به معنای استاد منگ است. دسترسی اصلی ما به تفکر منسیوس از طریق کتاب او شامل دیالوگ‌ها، و گفته‌های او (Mencius: ۱۹۷۰) است که برگردانی فارسی از آن‌هم موجود است (منسیوس، ۱۴۰۰). این اثر احتمالاً توسط شاگردان او یا شاگردان شاگردان او گردآوری شده است. منسیوس در نیمه دوم سلسله ژو (حدود ۱۰۴۰ تا ۲۲۱ قبل از میلاد) زندگی می‌کرد که دوره‌ای از جوشش‌های اجتماعی و فکری بزرگ بود و اوج درگیری‌های سلسله‌ای و سیاسی بود. وی شرح و تبیین و البته ابداع و نظریه‌پردازی در مکتب کنفوسیوس را برعهده گرفته و نزدیک‌ترین مفسر کنفوسیوس به او محسوب می‌شود.

فارابی نیز مهم‌ترین فیلسوف سیاسی اسلامی-ایرانی است که نوآور است و محصولات جدید و عمیقی را ارائه می‌دهد. او آثار فراوان دارد اما مهم‌ترین و مشهورترین اثر وی در موضوع مقاله «آراء اهل المدینه الفاضله والسیاسة المدنیة» است. فارابی در اواخر عمر بغداد را به قصد دمشق که حاکم آنجا سیف‌الدوله حمدانی شیعی مذهب بود، ترک کرد. برخی آن را به سال ۳۲۹ و علت آن را ورود توزون به بغداد و قتل خلیفه دانسته‌اند (غالب، ۱۴۲۱ ق: ۱۲). به نظر می‌رسد که فارابی تابع تشیع فلسفی و نه فلسفه شیعی بوده است. همان‌گونه که برخی صاحب‌نظران نیز چنین اعتقاد دارند (داوری، ۱۳۸۲: ۲۴۷؛ طباطبائی، ۱۳۷۷: ۱۵۵).

بر این اساس اگر پرسش شود که علت بررسی تطبیقی این دو متفکر و نه بررسی یکی از آنان چیست و چه نقصی در اندیشه دولت اخلاقی منسیوس با فارابی بوده است که با دیگری جبران شود پاسخ آن است که منسیوس (۳۷۲-۲۸۹ پ.م) و فارابی (۲۵۹ ق/ فارابی-۳۳۹ ق/دمشق) نمایندگان برجسته دو سنت فکری مهم شرقی یعنی فلسفه اسلامی-ایرانی و فلسفه کنفوسیوسی-چینی‌اند. این دو سنت فکری وجوه تقارب زیادی به‌ویژه در موضوعات یادشده و اخلاق دولتمندی در پارادایم خردمداری دارند. این تقارب و شباهت امکان مقایسه را فراهم می‌آورد تا تفاوت‌ها نیز امکان پردازش و برجسته‌سازی یابد. دیگر آن که این دو متفکر در مسئله اخلاقی سازی دولت تأمل داشته‌اند. هم‌چنین منسیوس را همچون فارابی که معلم ثانی در سنت فلسفی اسلامی است می‌توان معلم ثانی در سنت کنفوسیوسی نام نهاد. هر دو متفکر در طلب علم و تجربه مسافرت‌های بسیار داشته‌اند و از جهت وضعیت زمانه، هر دو در عصر بحران می‌زیسته‌اند. تأمل مستمر و قوی در بنیادهای اخلاقی دولت و سیاست وجه اشتراک آن‌هاست و بدین روی امکان و روایی مقایسه دارند و فرآورده افکارشان برای امروز نیز می‌تواند مفید باشد. به‌ویژه برای جوامعی همانند ایران که می‌خواهند بر پایه حفظ سنت‌های دیرین به سیاست ورزی و دولت‌داری دست یازند. بر این پایه این چنین تطبیق‌هایی به آشکارگری نقاط ضعف دو متفکر و نیز نقاط ضعف اندیشه و رفتار امروزی در ساحت دولت می‌تواند منجر شود و دستاوردهایی برای امر دولتمندی با توجه به نقاط ضعف و قوت دو اندیشمند داشته باشد.

بر این پایه سؤال اساسی مقاله نحوه نگرش این دو فیلسوف سیاسی نسبت به همجوشی‌های اخلاق و سیاست در ساحت دولت و چگونگی ترسیم دولت اخلاقی بدین معناست. فرضیه مبتنی بر مفصل‌بندی اخلاق و سیاست در مفاهیم مدینه فاضله، سعادت، مشروعیت و عدالت و تکوین دولت اخلاقی (البته متفاوت بامعنای هگلی) از منظر منسیوس و فارابی و شباهت عمده آنان در رویکرد کلی است که بر پایه روش بررسی تطبیقی دارای اشتراکات فراوان و افتراقات قابل‌ذکری هستند.

سابقه پژوهش

هیچ‌گونه سابقه‌ای در عنوان و مسئله پژوهش در بررسی تطبیقی میان این دو متفکر در هیچ‌یک از زبان‌های فارسی، انگلیسی و عربی وجود ندارد و تاکنون اثری که به شکل تطبیقی به این موضوع - اخلاق سیاسی دولتمندی - پردازد نگاشته نشده است. بر این اساس عنوان پژوهش سابقه‌چندانی ندارد، با این حال به مقاله «دال سیونگ یو» (۱۳۹۴، ص ۱-۲۱) در مجله دولت پژوهی می‌توان اشاره داشت. اما به صورت مجزا و غیر تطبیقی پژوهش‌هایی در کلیت فلسفه سیاسی منسیوس یا فارابی وجود دارد. بدین لحاظ بررسی مقایسه‌ای برخی مؤلفه‌های اندیشه‌ای آنان در مفصل‌بندی اخلاق و سیاست ذیل دولت (دولت اخلاقی) و دریافت احتمالی شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها از جنبه‌های نوآورانه این پژوهش است.

نسبت به فلسفه سیاسی منسیوس کلاً آثار اندک است با این حال در سوی فلسفه سیاسی کنفوسیوسی به فلسفه «الاخلاق و السیاسه عند کنفوسیوس» (ابوالفتح احمد، ۲۰۰۰م) و مقاله مفهوم جامعه از دیدگاه کنفوسیوس (جعفرزاده، ۱۳۸۴)، سانگمون کیم (Kim، ۲۰۲۰) و اصول مشروطیت در کنفوسیوسیزم (Kim، ۲۰۱۱) و کتاب نوردن (Van Norden، 2017) و اخلاق و فرزاندگی از منظر فارابی و کنفوسیوس (رستمیان، ۱۳۹۱) می‌توان اشاره داشت.

در سوی فلسفه سیاسی فارابی به گالستون (گالستون، ۱۳۸۶ : ۳۰۳) و عابد الجابری می‌توان توجه نمود. جابری محقق است که مدینه فاضله فارابی را دارای مضمون ایدئولوژیک می‌داند (الجابری، ۱۳۷۷ : ۷۲). کتاب دولت در اندیشه سیاسی فارابی (مهاجرنیا، ۱۳۸۰) نیز به موضوع دولت از دیدگاه او می‌پردازد. همچنین کارهای «محسن مهدی» هم در مقام مصحح و هم مؤلف شایان توجه است (Mahdi, 1968, Mahdi, 2007). از نظر مهدی، کشف دوباره فارابی کلید سعادت در جهان معاصر خواهد بود، زیرا فارابی تأکید کرده است که «علم و شیوه زندگی از عوامل لازم برای سعادت هستند». یعنی نگاه علمی به دین در چارچوب معرفت سیاسی عرصه حیاتی لازم برای همزیستی فکر و عقیده را باز می‌کند. در برخی آثار ارکون مانند نقد عقل اسلامی (۱۳۷۹) و کریشنا کرונה مانند اندیشه

سیاسی اسلامی قرون وسطی (Crone, 2005) و دولت و اسلام، شش قرن از اندیشه اسلام در قرون وسطی (Crone, 2005) نیز اشارات خوبی به فارابی شده است. بر این پایه نوآوری مقاله در نگرش و مفصل‌بندی تطبیقی و بررسی شباهت‌ها و تمایزات دو متفکر در مسئله مورد نظر است.

چارچوب روشی

چارچوب روشی مقاله مطالعه تطبیقی است. مطالعه تطبیقی عملی برای مقایسه دو یا چند چیز باهدف کشف چیزی درباره یک یا همه چیزهایی است که باهم مقایسه می‌شوند. مارش و استوکر نیز عقیده داشتند راه آزمون نظریات، استفاده از روش تطبیقی است تا با ذکر تفاوت‌ها، نقص‌ها و خصوصیات احصا شوند (مک کی، ۱۳۹۰: ۲۸۷/۶).

مقایسه دو یا چند پدیده (موضوع یا مسئله) در دامنه مشخص (تعیین محورهای بررسی در میان ابعاد مختلف آن پدیده) برای کشف نقاط اشتراک و اختلاف آن‌ها، برای رسیدن به هدف تحقیق (دستیابی به شواهد بیشتر، یا دست‌یابی به نقطه مرکزی یا نقطه شروع حرکت، یا تعیین جهت حرکت و تصمیم‌سازی برای عکس‌العمل در برابر آن پدیده) است. مطالعات تطبیقی، شناخت یک پدیده در پرتو مقایسه است که با توصیف و تبیین نقاط اشتراک و نقاط اختلاف انجام می‌پذیرد. در مطالعات تطبیقی، صرف مقایسه کردن هدف نیست بلکه از کشف موارد تشابه و اختلاف باید به ملاک تشابه یا اختلاف رسیده شود و بر اساس آن مسئله‌ای حل شود. در مطالعات تطبیقی، باید ابتدا مقایسه‌پذیری مواردی که قصد بررسی آن‌ها را داریم اثبات شود. یافتن یک ضلع مشترک میان مواردی که قصد تطبیق آن‌ها را داریم، قدم اول در فرآیند عملیاتی تطبیق است (Heidenheimer, Heclo & Adams, 1983: 505، فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵: ۲۹۳).

مطالعه تطبیقی، چند فرآیند دارد: تعریف مسئله، مشخص نمودن دامنه تطبیق، فهرست کردن تمام تشابه‌ها و تمایزهایی که به نظر می‌رسند (بین مبانی، مسائل، فرضیه‌ها، لوازم، زمینه‌ها، تعریف‌ها، توصیف‌ها، روش‌ها، مراحل، فرآیندها، ابزارها، مثال‌ها، نتایج، توصیه‌ها و...)، بررسی علت وجود شباهت یا علت اختلاف، و تلاش برای حل مسئله تحقیق (غفاری،

۱۳۸۸، فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵: ۲۹۹). در این پژوهش بسیاری از این فرایندها به شکل صریح یا مضمحل به‌ویژه تشابهات و افتراقات منسیوس و فارابی در نظر گرفته شده و برخی نیز فرو گذاشته شده است.

مفاهیم

۱. تعریف سیاست

سیاست از واژگانی است که تعریف آن سهل و سخت است؛ سیاست در لغت به معنای اداره کردن امور مملکت، مراقبت امور داخلی و خارجی کشور، اصلاح امور خلق و مردم‌داری آمده است (عمید، ۱۳۷۹: ۱۹). در اصطلاح، سیاست همچون مصداقش تعاریفی گوناگون دارد. فیض کاشانی در «الوفی» سیاست را استعمال عقل عملی و تهذیب اخلاق چه سانس از خارج باشد مثل سلطان و چه از داخل باشد مثل حسن تدبیر نفس می‌داند (فیض کاشانی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۲۶). ابونصر فارابی در آثار خود رابطه فرماندهی و فرمان‌بری و خدمات دولت و حکومت خوب را سیاست می‌داند (فارابی، ۱۳۴۸: ۱۰۷-۱۰۸).

ریمون آرون سیاست را تصمیم‌گیری درباره رویدادهای ناگهانی در جامعه می‌داند. راسل آن را با قدرت معادل دانسته و قدرت را پدید آوردن آثار مطلوب تعریف کرده است (راسل، ۱۳۶۱: ۲۱۷). ما در این پژوهش این تعریف را که سیاست اعمال نفوذ به‌منظور تأمین اهداف اجتماعی است به دیده قبول می‌نگریم و برمی‌کشیم.

۲. تعریف دولت/دولت اخلاقی

دولت به معنی وضعیت و موقعیت در انگلیسی state و از واژه لاتین status گرفته شده است. و به معنی فردی است که صاحب موقعیت و در پی آن صاحب مال و منالی است (وینست، ۱۳۷۶: ۴۳). در تعریف آن گرچه اجماعی وجود ندارد اما می‌توان آن را اصطلاحی ناظر بر مجموعه‌ای مشخص از نهادهای سیاسی واجد اقتدار غیر انتزاعی و پایدار و دارای حق انحصاری به کارگیری قدرت مشروع برای اعمال حاکمیت بر مردم سرزمینی معین و معرف

تمامیت سیاسی-اجتماعی آن کشور نامید (وینسنت، ۱۳۷۶: ۵۷). بهره‌گیری از واژه state در مفهوم امروزی به ماکیاولی (به‌ویژه در کتاب شه‌ریار) برمی‌گردد.

دولت از حیثیات مختلف تقسیماتی دارد. دولت اخلاقی یکی از این تقسیمات است. این مفهوم تعاریف و رویکردهای مختلف دارد. دولت اخلاقی در کلان دو معنای عام و خاص دارد. در معنای عام دو معنای اخلاقی بودن کارگزاران و اخلاقی بودن قوانین و ساختارها را در بر دارد که کاربرد آن در مقاله بیشتر بدین معناست. سه رویکرد در نسبت دولت و اخلاق وجود دارد. دولت مقید به اخلاق؛ دولت در کنار اخلاق؛ که بی‌طرف است و به‌منزله ابزاری در اختیار حکمرانان قرار می‌گیرد. دولت حاکم بر اخلاق؛ که دولت هر چه را اراده کند اخلاقی و نیک است و انسان‌ها فقط باید تبعیت کنند.

اما در معنای خاص هگل دولت را به سه معنا به کار می‌برد که در واقع سه وجه از یک حقیقت واحد است. ۱. دولت بیرونی (مجموعه منظمی از قوانین)؛ ۲. دولت سیاسی (دولت برحسب نهادهای خاص حکومتی)؛ ۳. دولت اخلاقی (معنای کامل و فراگیر موردنظر هگل). دولت اخلاقی، فرآیندی اجتماعی است که در آن جوهر آگاهی و اراده فردی در نهادها عینیت می‌یابد. و دولت «فعلیت اندیشه اخلاقی» است که به سمت دولت اندام‌وار کشیده می‌شود. از این منظر تنها با عضویت در دولت است که فرد از عینیت، حقیقت و زندگی اخلاق‌گرایانه برخوردار می‌شود (مهرنیا، ۱۳۹۰. به نقل از هگل، ۱۹۹۱، بند ۲۵۸).

رویکردهای اندام‌واره و ابزاری به دولت (حداد، ۱۴۰۱) و نیز دولت حداقلی و حداکثری از جمله این تقسیمات است که با دولت اخلاقی نیز مرتبط است. در بحث دولت حداقلی و حداکثری بحث کارکردهای دولت و گستره وظایف و اختیاراتش مطرح است که چه گستره‌ای در حوزه‌های مختلف را در بر دارد و در موضوع پژوهش، آیا محدوده اخلاق و فضایل و آداب را هم دربر می‌گیرد یا نه و آیا دولت از نظر اخلاقی بی‌طرف است یا خیر. در نظریه اندام‌واره، دولت همانند ارگانسیم نیست، بلکه خود موجود اندام‌واره پیچیده‌ای است (بشیری، ۱۳۸۱: ۸۰). از این منظر فرد، همواره در جمع زیسته است و خارج از آن نه فردیتی داشته و نه هویتی. این دولت نیست که در خدمت فرد است، بلکه این فرد است که سعادت آن در خدمت به دولت رقم می‌خورد. افلاطون و «هگل» مدافع رویکرد اندام‌واره

شمرده شده‌اند (سیونگ یو، ۱۳۹۴: ۱-۲۱). اما در نظریه ابزاری، دولت محصول عمل ارادی انسان است؛ ابزاری است که انسان‌ها برای رسیدن به اهدافی خاص آن را ساخته‌اند. دولت نتیجه قرارداد اجتماعی برای تأمین چیزی است که طبیعت تأمین نکرده است (بشیریه؛ ۱۳۸۱: ۸۱). دولت حداقلی و حداکثری نیز به وظایف و اختیارات دولت و محدوده دخالت‌های آن در امور بازمی‌گردد. بر این اساس پژوهش می‌بایست دیدگاه منسیوس و فارابی درباره نوع هم‌نشینی اخلاق با دولت و غایت تجویزی آن و گستره تسری اخلاق به دولت و رویکرد دولت در اخلاق را مشخص سازد.

دولت اخلاقی؛ همجوشی‌های ترابط اخلاق و سیاست در آرای منسیوس و فارابی

به نظر می‌رسد می‌توان مفاهیم چهارگانه مدینه فاضله، سعادت، مشروعیت و عدالت را به‌عنوان مهم‌ترین مفصل‌بندی‌های ارتباط اخلاق و سیاست و تصویرهایی از دولت اخلاقی در مفهوم عام و به معنای دولت اخلاق‌گرا (و نه در معنای هگلی) که ناظر بر در هم تنیدگی و نقاط تلاقی این دو مفهوم است در نظر گرفت. این چهار مفهوم به لحاظ منطقی نمی‌توانند عاری از دو گانه اخلاق و سیاست باشند. ضمن آن که در آثار این دو متفکر و فیلسوف سیاسی نیز این مفاهیم آکنده از اندماج اخلاق و سیاست است.

۱. مدینه فاضله (Utopia)

۱-۱. مدینه فاضله در دولت اخلاقی منسیوس

یکی از نقاط تلاقی مهم اخلاق و سیاست در قلمرو دولت، مفهوم مدینه فاضله است. از مجموع مباحث منسیوس این‌گونه به دست می‌آید که در رهیافت او جامعه آرمانی وی هنگامی تحقق می‌یابد که اخلاق و سیاست توأمان باشند و این وقتی است که نیک‌خواهی و انسانیت و نوع‌دوستی در عرصه سیاست و اجتماع گسترش یابد. مدینه فاضله‌ای که منسیوس ارائه می‌دهد، کاملاً عینی‌گرا و دور از معیارهای ذهنی‌گرایانه صرف به نظر می‌رسد. از

دیدگاه منسیوس نیک خواهی صفت مشخصه نوع بشر است که وقتی به واسطه عمل انسان صورت خارجی به خود می گیرد طریقه یا تائو نامیده می شود. در چنین جامعه ای حتی با موجودات زنده نیز با مهربانی رفتار می شود (چن، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۲۵). چند رکن مهم گفتمان منسیوس در مدینه فاضله، نیکی سرشت و فطرت انسان، اصالت اخلاقی بودن بشر و دولتمردی حکیم، عمومی بودن و عمومی بودن کلیه خدمات، استمرار اصلاح اجتماعی و اهمیت نهاد ملت است.

۱. در مدینه فاضله منسیوس برخلاف گرایش «هسون تزو» انسان دارای فطرت پاک و موجودی اخلاقی است که می تواند ویژگی های عالی را در خود پرورش دهد و به کمال نائل آید. از نظر وی انسان ها باهم برابرند و حکیمان بزرگ روزگار باستان انسان هایی بودند که فقط استعدادهای ذاتی شان را به طور کامل پرورش داده بودند. در مدینه فاضله او، انسان حقیقی نمی تواند با ثروت فاسد شود و در انقیاد قدرت در آید و یا زیر تأثیر فقر قرار گیرد.

۲. در رهیافت منسیوس رئیس دولت در مدینه فاضله انسان کامل یا انسان برتر است. این مفهوم در عبارات منسیوس فراوان دیده می شود. از نظر منسیوس انسان کامل نقطه تلاقی والاترین کمالات اخلاقی و سیاسی است. می توان گفت که پادشاهان حکیم (فیلسوف شاه) در نظر او همان انسان کامل است که دولتش از راه تعلیم و تربیت اخلاقی اداره می شود. توجه او به پادشاهان حکیم عهد باستان (یو-لان، ۱۳۸۰: ۱۰۰) و الگوسازی از ایشان مؤید همین معناست.

۳. در چنین مدینه فاضله ای مردم عالی ترین و مهم ترین رکن جامعه محسوب می شوند و دولتمرد می باید در خدمت آنان قرار گیرند و با کسب فضایل اخلاقی و تهذیب نفس در جهت رفاه و آموزش و پرورش مردم گام بردارد. امر آموزش، مختص به طبقه ای خاص و یا افرادی خاص نیست، همه طبقات و همه افراد باید بتوانند به آموزش مناسب دست یابند. در مدینه فاضله منسیوس این اصل اساسی که آنچه برای خود می پسندی برای دیگران هم پسند و آنچه برای خود نمی پسندی برای دیگران هم پسند سرلوحه همه چیزها و کارها قرار می گیرد.

۴. در مدینه فاضله منسیوس اصلاح اجتماعی به صورت مداوم صورت می‌گیرد و آن تطبیق عناوین با واقعیت و حقیقت آن عناوین است. در این اصلاح اجتماعی واژگان سود، نفع شخصی، ثروت و قدرت به وسیله قرار دادن آن‌ها در یک مبحث اخلاقی با تأکید بر فیض معنوی، درستی، روحیه همگانی و رفاه تغییر می‌یابد. در چنین مدینه فاضله منسیوس با سود مخالفتی ندارد. ولی به اربابان فئودال تذکر می‌دهد که پیوند مشترکی را با کارگزاران، کارکنان و توده‌های مردم برقرار کنند. او آنان را به گسترش خیرخواهی تشویق می‌کند و به آنان هشدار می‌دهد که این برای حفاظت از آنان و خاندانشان حیاتی است. این چنین است که در مدینه فاضله منسیوس اخلاق در تلازم با سیاست و سیاست امری اخلاقی است.

۱-۲. مدینه فاضله در دولت اخلاقی فارابی

به نظر گالستون در شرح‌های فارابی از اهداف مدینه‌های فاضله، اختلافات و ناسازگاری‌هایی وجود دارد (گالستون، ۱۳۸۶: ۳۰۳) که البته به نظر وی برخی از این ناسازگاری‌ها را می‌توان حذف نمود. مدینه فاضله شهری است که هدفش از طریق اجتماعی برآورده می‌شود و همکاری اجتماعی و اخلاقی برای چیزهایی است که با آن‌ها سعادت حقیقی از طریق کسب فضایل به دست آورده می‌شود. این نزدیک به هویتی از شرح مدینه فاضله است که فارابی در فصول منتزعه به سقراط، افلاطون و ارسطو نسبت می‌دهد (فارابی، ۱۹۷۱: ۴۶). فارابی اصول غایی موجودات، سلسله‌مراتب میان موجودات، سعادت، ریاست برتر مدینه فاضله، سلسله‌مراتب در چارچوب ریاست و کنش‌های ارزشمند را شش موردی که نیاز ساکنان مدینه فاضله است در نظر می‌گیرد (فارابی، ۱۹۶۰). اهل این مدینه برحسب اشتراک در خون و سرزمین و قوم و آداب و مکتب و منافع مجتمع نگردیده‌اند (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۴۸). زیرا در مدینه فاضله هیچ‌یک از این عوامل اسباب برتری یا دارای اهمیت نیست. بلکه عامل ائتلاف و ربط مدینه، اشتراک نظر درباره اشیاء مشترکی است که سبب افعال مشترک گردیده است.

تبیین و بسط مفهوم مدینه فاضله بر اساس سه شاخص اهداف، کارکرد و نوع رهبری و ریاست دولت امکان‌پذیر است. در «السیاسة المدنیة»، مدینه فاضله برحسب عاملش رئیس اول

علی الاطلاق و نه برحسب عملکرد یا هدفش تشریح شده است. رئیس اول علی الاطلاق به نوبه خود با هنر و ریاستی که کنش های مردم را به سمت سعادت، هدایت می کند حکومت دارد (فارابی، ۱۹۶۰: ۷۹).

در این مدینه رهبری حکومت می کند که افضل انسان هاست و سیاست او نیز سیاست فاضله ای است که تنها در فضای همین مدینه امکان تحقق می یابد. به این ترتیب رابط رهبر و مدینه از نوع جعل نیست بلکه رابطه ای ترکیبی با پیوستگی ماهوی است. رئیس مدینه فیلسوف حکیم متعقل و یا نبی منذری است که تعلیمات و القانات عقل فعال یا حقوق مشترک را از دو طریق برهان به قوه ناطقه حکمای مدینه، و خطابه و مثالات و حکایات به قوه مخیله اهل مدینه انتقال داده است. اهل مدینه گروهی انسان واجد اختیارند و مدینه مرکز نمایش اختیار آن ها و تجلی فعلیت آن است. زیرا دو عامل تعاون میان اهالی و اختیار هر یک از آن ها، به مدینه شایستگی نیل به کمال می بخشد. اهل مدینه با صفات علم و اختیار، هدف غایی سعادت را برای خویش برگزیده اند و با عشق تمام به ریاست مدینه گردن گذارده اند تا آنان را با راهنمایی ها و قوانین خویش به سوی مطلوب راهبر گردد. آنان به خوبی واقف اند که برای تحصیل سعادت دو گونه تکلیف از سوی رئیس بر آن ها محول گردیده، یکی تکلیف عمومی جزئیت در مدینه که مشترک میان اهالی است و دیگر تکلیف خاص مربوط به هر رتبه و هر پیشه. علم و عمل به این تکالیف دو گانه راه را برای نیل به سعادت برای آنان می گشاید. فضیلت اخلاقی این اجزا چیزی جز علم و عمل به این تکالیف و مداومت در آن ها نیست.

رهیافت فارابی اجتماع مدنی را وسیله ای برای رسیدن به سعادت و کمال نهایی انسان می شناسد. این مدینه اجتماعی است که گروهی هم رأی و همکار به قصد و عمد خواهان نیل به سعادت برای خود و دیگران اند. فارابی شهروندان را به کسانی که جوایب ضرورت هابند و کسانی که معطوف به فضیلت اند تقسیم می کند. بر این اساس مدینه فاضله، شهری است وقف ترویج سعادت از طریق ترویج فضیلت. از دو طریق عقلانی و اخلاقی.

این تفسیر اصلاح طلبی یک مصلح و گروهی از خیراندیشان را کافی و وافی تحقق مدینه نمی داند. بلکه برای رأی مردم البته در حکومت پس از رئیس اول اعتبار ذاتی قائل است و

برداشتن گام‌های عملی یکایک شهروندان از ضروریات تحقق چنین مدینه‌ای است. به این ترتیب فارابی احساس مسئولیت جمعی و عملی ساکنان را در بهبود اوضاع مادی و رفاهی در نیل به غایات مدینه شرط لازم می‌شمارد. نیز سرنوشت اهالی ساکن مدینه فاضله به هم مرتبط است. در یک اجتماع موفق مدنی ممکن نیست که گروهی در رفاه و نیکبختی به سر برد و اکثریتی برهنه و تیره‌روز باشند. به این ترتیب ادعای فضل و دارا بودن مکارم اخلاق در جامعه‌ای غیر فاضل و غیر اخلاقی ممکن نیست.

گفتمان فارابی در مدینه فاضله، قهر و غلبه و فتح و شمشیر را چاره کار ساختن فرهنگی خلاق نمی‌یابد. او غلبه را با هر وسیله‌ی اعم از زور یا ریا، دشمن شرافت و کرامت انسانی و چاره‌ای نا کارساز برای مدنیت به مفهومی که او می‌بیند می‌یابد. از نظر فارابی محبت عنصر اصلی در میان اهل مدینه است که مبدأ آن آگاهی به مبدأ و معاد مدینه یعنی خداوند و سعادت است. نوع محبت اعضای مدینه از نوع محبت ارادی است که این محبت از اشتراک در فضیلت، در منفعت و در لذت حاصل می‌شود. از نظر فارابی محبت ضرورت و لازمه معرفت و از تبعات آن است و فضیلت رابطه و تألیف میان معرفت و محبت است.

عابد الجابری که مدینه فاضله فارابی را دارای مضمون ایدئولوژیک می‌داند (الجابری، ۱۳۷۷: ۷۲) بر آن است که فارابی تلاش کرده است تا آگاهانه اندیشه‌های همه نیروهای اجتماعی روبرو رشد زمان خویش و خواسته‌ها و نگرانی‌هایشان را بیان کند (همان: ۸۰). او به درستی مدینه فاضله فارابی را خلاصه‌ای از فلسفه سیاسی-دینی او و برآیند آمیختن متافیزیک سیاست در یک سیستم، تربیت هر می شکل و ترکیب و تلفیق عالم عقول مفارقت از یک سو و عالم انسان به مثابه نفس و بدن از سوی دیگر و عالم جامعه مدنی از سومین سو می‌شمارد.

بدین ترتیب در بررسی مدینه فاضله فارابی و رؤسای آن می‌توان گفت که با سه عنصر نو روبرو می‌شویم: ۱. ضرورت وجود فلسفه به مشابه بخشی از ریاست. ۲. ضرورت رهبری گروهی جامعه زمانی که شخص واحدی که دارای همه شرایط و در رأس آن فلسفه است وجود نداشته باشد. ۳. سازگاری آرا و افعال (عقیده و شریعت) رئیس اول با تغییرات زمانه از سوی رؤسای دوم؛ حتی اگر انجام چنین امری به تغییری اساسی در شریعت او منجر شود.

بر این اساس سیاست اخلاقی سیاستی جامد و ایستا نیست بلکه سیاستی پویا، متحرک و پاسخ‌دهنده به ضرورت‌ها است.

۲. سعادت (Happiness)

۲-۱. سعادت در دولت اخلاقی منسیوس

سعادت در رهیافت منسیوس امری چندجانبه و تلفیقی است. در نگرش او انسان سعادت‌مند کسی است که در تمام امور زندگی بر اساس طریقه راه پیماید. طریقه‌ای که با آسمان هماهنگ است (چن، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۲۳). زیرا عمل بر طبق طریقه است که انسان را سعادت‌مند می‌سازد. او معتقد است که انسانی به سعادت می‌رسد که قوانین لی و جن را به‌راستی و درستی انجام دهد (همان، ۱۳۷۳: ۷۴۲). بر این اساس روشن است که منسیوس سعادت را ماتریالیستی و مادی معنا نمی‌کند. بلکه آن را معنوی و متافیزیکی می‌بیند.

از نظر منسیوس فرد، پایه محوری اصلاح است. اگر فرد اصلاح شود جامعه اصلاح می‌شود و به سعادت می‌رسد. پس سعادت افراد موجب سعادت جامعه می‌گردد. بر این پایه سعادت پیوندی با سیاست می‌یابد. وظیفه سیاستمدار در وهله اول تهذیب نفس و تقوا و فراگیری خردمندی است تا خود به سعادت نائل آید. آنگاه می‌باید وسایل تأمین سعادت برای افراد و جامعه را فراهم آورد. دستگاه سیاسی می‌باید همان‌گونه که به امنیت و ثروت می‌پردازد به امر تعلیم و تربیت اخلاقی-سیاسی مردم برای رسیدن به سعادت بر پایه نگرش معنوی دست یازد و در امر آموزش هیچ‌گونه تبعیض میان طبقات و افراد جامعه نگذارد.

دستگاه سیاسی دولت باید بیشترین تلاش را برای غنی ساختن افراد جامعه به کار گیرد و برای افزودن بر ثروت و رفاه مادی آن‌ها خدمت نماید. اما دولت باید همه این‌ها را برای ترویج نیک‌خواهی به کار گیرد. زیرا در نگرش منسیوس، فضیلت ریشه است و ثروت شاخه. از این رو است که می‌گوید مکتب و افتخار جزو آرزوهای انسان‌هایند. لیکن اگر از راه درست نتوان به آن‌ها رسید نباید این آرزوها را داشت (همان، ۱۳۷۳: ۲۲۹).

بر این پایه منسیوس سعادت را زیستن همراه با اجتماع و تلاش برای تهذیب نفس خود و اصلاح دولت و جامعه می‌شمارد. انسان سعادتمند کسی است که میان آرزوهای خود و دستورات آسمان، میان طبیعت و ماورای طبیعت اعتدال را حاکم می‌سازد. چنین فردی انسان کامل است و انسان کامل، نمونه‌ای از انسان سعادتمند است. بدین گونه اصل میانه‌روی، نیز در اینجا خودنمایی می‌کند. اعتدالی که منسیوس معتقد است که انسان می‌باید در ارتباطات خویش لحاظ کند.

۲-۲. سعادت در دولت اخلاقی فارابی

در نظریه فارابی، سعادت هم غایت اخلاق است و هم غایت سیاست و هر دو ذیل علم مدنی قرار می‌گیرند. از این رو سعادت، مهم‌ترین مفهومی است که این دو را به هم پیوند می‌دهد. سعادت از دیدگاه فارابی غایت مطلوبی است که همه انسان‌ها مشتاقانه خواهان آن هستند و با تلاششان به سوی آن حرکت می‌کنند. زیرا سعادت، کمال و برترین خیر است و همه انسان‌ها خیرخواه و کمال‌طلبند (فارابی، ۱۴۰۳: ۵۲). او عناصر مؤثر بر وصول به سعادت را عقل فعال، کمال قوه ناطقه، تعقل، دین، فلسفه، هنر، اجتماع و دولت و رئیس فاضل می‌انگارد.

شاید فارابی سعادت را بر دو گونه می‌داند. سعادت حقیقی و سعادت ظنی (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۱۴۸ - ۱۴۷). سعادت حقیقی به جهت ذاتش طلب می‌شود و برای توسل به غیر نیست. این سعادت در دنیا نیست بلکه در آخرت است که به سعادت قصوی نیز موسوم است (فارابی، ۱۳۷۸: ۵۲). سعادت ظنی که خیرات مشترک مانند ثروت، لذت، کرامت و مقام است اگر غایت عمل قرار گیرد از نظر فارابی مردود است. به باور فارابی، سعادت نه تنها به افعال آدمی بلکه به آراء او هم مربوط می‌شود. فارابی شناخت مفهوم سعادت را از طریق علم نظری امکان‌پذیر می‌داند (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۸۷).

فارابی مفهوم سعادت را هم در بعد اعتقادی و هم در ارتباط با اجتماع مدنظر قرار می‌دهد (فارابی، ۱۹۶۰: ۳۵). وی سعادت را امری غیر فطری و ارادی می‌شمارد (فارابی، ۱۹۷۱: ۱۰۰) اما دست‌یابی به سعادت را امری نسبی می‌داند. زیرا انسان‌ها طبعاً در مراتب انسانی،

متفاضل و ذو مراتب هستند. از این رو سعادت‌های حاصله برای مردم مدینه فاضله هم از لحاظ کمی و هم از لحاظ کیفی متفاوت است (فارابی، ۱۹۶۰: ۳۹) و این تفاوت و تفاضل ناشی از تفاوت در کمالات حاصله است.

ارائه تعریف دقیق فارابی از سرشت سعادت، فوق‌العاده مشکل است و انظار متفاوت است. با این حال گالستون، سه فهم جایگزین از سعادت را از نظر فارابی ارائه می‌دهد؛ سعادت همچون فعالیت انحصاراً نظری، فعالیت انحصاراً سیاسی و ترکیبی از فعالیت سیاسی و نظری که جنبه‌های سیاسی و نظری هر دو، نسبتی از جوهر یا تعریف ساختار سعادت هستند (گالستون، ۱۳۸۶: ۱۱۵).

فارابی سعادت انسانی را در سه اثرش همسان با کمال نظری شرح می‌دهد (فارابی، ۱۹۷۱: ۴۶). بر اساس فهم جامع از سعادت، هدف خاص انسان شامل ترکیبی از فضایل است. شخص برای دستیابی به سعادت هیچ‌گاه نمی‌تواند ویژگی دوگانه آن را از دست بدهد. فارابی تدبیر را که بخشی از سعادت است سیاسی می‌بیند. سیاستی که مستلزم نظم زندگی دیگران است و نه صرفاً شیو زندگانی فردی فیلسوف. کمال عملی دربرگیرنده فضایل عمومی و خصوصی است. در عین حال کمال عملی دربرگیرنده تدبیر در معنی زمینی آن نیست. تدبیر به معنی نظم دادن به باورهای دیگران و کنش‌ها تا جایی که آن‌ها را قادر سازد سعادت را تا حد ممکن به دست آورند. چه به وسیله دولتی معطوف به کمال، یا دینی مصروف کمال، یا تربیتی که هدفش پیشبرد کمال در جماعتی خاص باشد تحقق می‌یابد.

در مجموع فهم فارابی از سرشت سعادت باید با توجه به پس‌زمینه فهم او از معنی کمال نظری و کمال عملی انسان به‌عنوان دو بدیل اصلی دیده شود. او کمال نظری را گسترش می‌دهد تا شامل فلسفه عملی یا علم سیاسی شود، همچنین فلسفه عملی را از نو تعریف می‌کند. از نظر فارابی دولت مطلوب و سعادت‌مند دولتی است که نیل به کمال نظری و عملی توأمان خود و شهروندان غایت آن باشد.

۳. مشروعیت (Legitimacy)

۳-۱. مشروعیت در دولت اخلاقی منسیوس

مشروعیت یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها در مباحث سیاسی-اخلاقی است. پرسش اساسی در بحث مشروعیت آن است که منشأ حقانیت دولت و حکومت و ملاک اخلاقی فرمان‌بری مردم از دولت چیست؟ به نظر می‌رسد که منسیوس نسبت به وراثت دیدگاه مثبتی ندارد. چراکه او حکمت را شرط کمال حاکم دانسته و بر آن است که حاکم حق ندارد تخت و تاج را به کسی واگذار کند (چن، ۱۳۷۳، ج ۲: ۷۴۲).

اگرچه برخی برآنند که او کاملاً به مشروعیت مردمی یا قراردادی میان مردم معتقد بوده است (چن، ۱۳۷۳، ج ۲: ۸۲۱). برخی دیگر ظاهراً بیشتر بر مشروعیت آسمانی دولت از نظر منسیوس رأی داده‌اند و معتقدند که منسیوس در تعالیمش می‌گوید که چگونه قدرت سیاسی بافرمانی که از جانب رب الارباب یا همان آسمان داده می‌شود، مشروعیت پیدا می‌کند. بااین حال به نظر می‌رسد که منسیوس به نوعی مشروعیت دوپایه قائل بوده است. او برای رئیس دولت شخصیت خاصی قائل است که حتی الامکان باید حکیم باشد. ازاین‌رو بر نظریه دولت کارگران و یا عامه مردم خرده می‌گیرد. از طرف دیگر چنین فردی باید حکم آسمان را نیز دریافت کند و از سوی آسمان شایسته حکومت گردد (چن، ۱۳۷۳، ج ۲: ۷۴۲). از سوی دیگر منسیوس پذیرش و مقبولیت مردم را شرط اساسی دولت می‌شمارد و در این جهت بر آن است که حکم آسمان در اراده مردم متجلی می‌گردد. آسمان آن‌گونه که مردم می‌بینند، می‌بیند و آن‌گونه که مردم می‌شنوند، می‌شنود (چن، ۱۳۷۳، ج ۲: ۷۴۲).

در رهیافت منسیوس راز حکومت بر یک مملکت تکیه کردن بر تقواست نه قوه قهریه و به دست آوردن عشق و احترام مردم است نه سرزمین آن‌ها. منسیوس رئیس دولت متقی را به ستاره قطب شمال تشبیه می‌کند. ستاره‌ای که مکان خود را نگاه می‌دارد و تمامی ستارگان به سویش برمی‌گردند. بر این اساس منسیوس معتقد است روش دولت می‌تواند به دو گونه باشد. دولت (Wang) و دولت (Pa). دولت (Wang) دولتی است که قانون، تقوا و آداب در آن رعایت می‌شود و «طریقه شاهانه» نامیده می‌شود. سه خط افقی حرف Wang در چینی

نمایانگر آسمان زمین و انسان است و خط عمودی نمایانگر حلقه پیوند طریقه‌های آسمان و زمین و انسان است (چن، ۱۳۷۳، ج ۲: ۶۳۴). در مقابل، دولت (Pa) دولت کسب قدرت از طریق زور و غلبه و ستم است. منسیوس اعتقاد دارد وقتی فردی دیگران را با تغلب مطیع می‌کند قلباً به او تسلیم نمی‌شوند بلکه این تسلیم به علت نداشتن قدرت کافی برای مخالفت است. اما وقتی کسی آن‌ها را با تقوا مطیع سازد از ته دل خشنود می‌شوند و صادقانه تسلیم می‌شوند (چن، ۱۳۷۳، ج ۲: ۶۳۵).

در گفتمان منسیوس، حکومت غیر متغلبانه و مبتنی بر رضایت و مشارکت سیاسی اجتماعی ملت، شادابی و طراوت و تحرک فعال آنان را در پی دارد به گونه‌ای که حتی اگر ایشان را به قتلگاه بفرستند شکوه نمی‌کنند (چن، ۱۳۷۳، ج ۲: ۳۶۷) و حتی به شایستگی‌اش نمی‌اندیشند. و حضور متکلفانه دولت و حکومت را احساس نمی‌کنند. از این منظر دولتی که به طریقه استبداد عمل می‌کند حتی وقتی که مغایر طبیعتش رفتار می‌کند و عملی خوب انجام می‌دهد، کارگر نمی‌افتد چراکه منظورش از عمل خیر مطیع ساختن آن‌هاست نه پرورش آن‌ها.

تصرف مهم منسیوس در تعالیم کنفوسیوسی و بسط آن؛ در مقوله حق انقلاب و بازستانی مشروعیت متبلور است. کنفوسیوس گرچه بر حقوق مردم تأکید می‌ورزید اما نظرات او را منسیوس تکمیل کرد و حق طغیان و انقلاب را برای آن‌ها در نظر گرفت که مشهور به پس گرفتن فرمان (Koming/ Geming) است. او بر آن بود که کشتن ستمگر مصداق شاه کشی نیست چون فرد ستمگر دیگر لیاقت حکمرانی ندارد (چنگ، ۱۳۸۱: ۱۲۵). منسیوس برای آزادی ارزش قائل بود و دریافت که دولت قدرت مطلق نیست و حتی اگر دولت به نحوی صلاحیت مدیریت خرد همه جنبه‌های زندگی را داشته باشد، انجام این کار غیراخلاقی خواهد بود.

۲-۳. مشروعیت در دولت اخلاقی فارابی

چگونگی اعمال اقتدار یکی از وجوه اخلاق سیاسی دولت است. درباره دیدگاه فارابی با توجه به گستردگی آثار و آراء، نظرات همسانی وجود ندارد اما می‌توان گفت که فارابی

درباره مشروعیت دولت، نسبت به دولت رئیس اول و دولت رؤسای تابعه، تفاوت قائل است و در هر نوع دولت ابتدا به مشروعیت آن توجه دارد. در آراء اهل المدینه الفاضله بر این باور است که رئیس دولت با دو ویژگی استعداد فطری و طبیعی و ملکه ارادی مستعد دریافت فیض الهی می‌شود. در «السیاسة المدنیة»، چنین انسانی را اهل قوه فائقه که با عقل فعال و فرشته و حیانی در ارتباط است می‌داند و او را انسان الهی می‌نامد (فارابی، ۱۹۶۰: ۷۹). این انسان از راه تقویت قوه ناطقه و قوه مخیله فیوضات الهی را دریافت می‌کند (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۲۱۹). بنابراین از این نظر هم حکیم است و هم نبی و هم واضح النوامیس و ملک. از این رو دارای مشروعیت الهی است. اگرچه در خارج ممکن است ریاست و دولت نداشته باشد. چنین کسی تنها با قطع ارتباط و حیانی و از دست دادن ویژگی حکمت، مشروعیت خود را از دست می‌دهد. بر این اساس دولت تا زمانی که حاکم حکیم دارد مشروع است و هرگاه شرط حکمت از او زایل گردد پایه اقتدار آن از بین می‌رود و در معرض زوال قرار می‌گیرد. این نوع مشروعیت بیش تر متوجه رئیس اول و رئیس مماثل و دولت آنهاست.

اما فارابی منبع مشروعیت رؤسای تابعه را که ویژگی رؤسای اول را ندارند و از استعداد فائقه و فیض اتصال به عقل فعال محروم‌اند، برگرفته از فقه و شریعت رئیس اول می‌داند. فارابی در مدینه فاضله بیشتر نخبه‌گرا به نظر می‌رسد و منبع مشروعیت را بیشتر در اوصاف رئیس مدینه جستجو می‌کند. البته می‌توان گفت که فارابی با اعتراف به نقش اساسی مردم در تحقق نظام سیاسی آن را به دو بخش مشروعیت الهی و مقبولیت اجتماعی تقسیم می‌کند (فارابی، ۱۴۰۳: ۹۴-۹۳).

۱. مشروعیت الهی، دولت با اتصاف به حکمت و اتصال به منبع فیضان الهی عقل فعال در رئیس اول و منبع فقه در رئیس تابع، حق حاکمیت برای آنها از طرف خداوند در مقام ثبوت از نظر فارابی مشروع است. اما این که با این مشروعیت می‌توان در مقام اثبات اعمال حاکمیت کند فارابی در تردید است. فارابی بر این باور است که به صرف داشتن مشروعیت الهی نمی‌شود بدون اراده مردم به آنها حکومت کرد. منشأ الهی دولت شرط ثبوت است نه شرط اثبات. بنابراین نه مشروعیت الهی سبب تحمیل دولت بر مردم می‌شود و نه مردم نقشی در مشروعیت الهی دولت در مقام ثبوت دارد. در اینجا فارابی می‌گوید ملک و امام از راه ماهیت

و صنعتشان امام هستند خواه مقبولیت اجتماعی داشته باشند یا نداشته باشند. و خواه مردم از آنان اطاعت کنند یا نکنند؛ در هر صورت امامت امام و فلسفه فیلسوف با فقدان قدرت و ابزار حاکمیت از بین نمی‌رود (همان: ۲۹۷).

۲. مقبولیت اجتماعی: پس از آن که دولت در مقام ثبوت، مشروعیت الهی پیدا کرد در مقام اثبات و تحقق خارجی آن نیاز به اسبابی است که بدون آن‌ها دولت که مسبب است محقق نمی‌شود. فارابی برای این خاستگاه هفت سبب را شمارد. ۱. اشتها به صنعت و تدبیر، دولت سیاسی باید به تدبیر و سیاست و رهبری مشهود باشد؛ امکانات قدرت؛ مقبولیت اجتماعی؛ اطاعت شهروندان؛ سلطه و حاکمیت: یکی از اسباب تحقق دولت، سلطه و حاکمیت بالفعل درجات است؛ تکریم و احترام دولت توسط شهروندان؛ قدرت مالی (فارابی، ۱۹۷۱: ۵۰). اگر این موارد جزو شرایط ثبوت دولت تلقی شوند دولت مطلوب فارابی به غیر فاضله مبدل خواهد شد. بنابراین دولت، متکی بر آراء و خواست عمومی است. یعنی اگر عموم مردم با دولتی که حتی از مشروعیت الهی هم برخوردار است مخالفت کنند در حقیقت اسباب تحقق آن را که مقبولیت اجتماعی است از آن سلب کرده‌اند و طبیعی است که مسبب بدون سبب در خارج محقق نمی‌شود.

۴. عدالت (justice)

۴-۱. عدالت در دولت اخلاقی منسیوس

در زبان چینی کلمه Ping به معنای برابری و عدالت و صلح است. که ریشه هر نزاعی را می‌توان در فقدان Ping جستجو کرد. در فلسفه سیاسی منسیوس عدالت به عنوان امر اخلاقی در همه ابعاد به‌ویژه در دو رهیافت عدالت سیاسی و عدالت اجتماعی باید پیگیری شود.

اگر عدالت را قرار دادن هر چیزی به جای خود بدانیم می‌توان گفت که یکی از اصول اساسی که منسیوس بدان اهمیت فراوان می‌دهد، تداعی کننده همین مفهوم است و آن مبحث اصلاح نام‌هاست که محتوی این گزاره است که هر کس باید در جایگاه خود قرار گیرد نه فروتر و نه فراتر (چن، ۱۳۷۳، ج ۲: ۷۳۷) و هر کسی می‌باید وظیفه خویش را به بهترین نحو

انجام دهد تا عدالت محقق شود. بحث اصلاح نام‌ها گرچه مفهومی عام است؛ اما کاربرد سیاسی و اجتماعی آن بیشتر است. اصلاح نام‌ها و عناوین، بدان معناست که هر کس نام و عنوان و جایگاه واقعی خود را داشته و مطابق آن به درستی و راستی به وظایف خود عمل کند؛ هیچ فرومایه‌ای در جایگاه بزرگان ننشیند و هیچ بزرگ و مرد بافضیلتی در رتبه پایین قرار نگیرد. در واقع اصلاح نام‌ها آن است که تعریف مشخصی برای عناوین اجتماعی و سیاسی وجود داشته باشد و هر که در مقامی قرار می‌گیرد هم شایسته آن مقام باشد و هم حد و حدود خود را بشناسد وظایف و اختیارات خود را به درستی بداند و عمل کند. در اصلاح نام‌ها افراد با مشخصات واقعی پست خود تطبیق داده می‌شوند تا میزان شایستگی آن‌ها سنجیده شود. در همین راستا می‌توان استخدام افراد شایسته و لایق را که باید دارای استعداد و تقوا باشند ذیل این عنوان دانست.

از این منظر دولت عبارت است از تعریف و اصلاح که خود دال بر عدالت، نزاکت و درستی است. به این دلیل وقتی القاب و مقام‌ها به درستی تعیین گشتند، حکمران می‌داند چگونه باید حکمران باشد و وزیر چگونه وزیر. هر یک بدون تجاوز قلمرو خود را نگاه می‌دارد و شرح وظایفش مشخص و رفتارش مدام با وظایفش تطبیق داده می‌شود.

از زاویه دیگری در گفتمان منسیوس فراگیری نیک‌خواهی همان بسط عدالت است. نیک‌خواهی متضمن تهذیب نفس و عشق به دیگران است. در این صورت افراد برای دیگران تلاش می‌کنند و از محبت به آن‌ها دریغ نمی‌ورزند. زاویه دیگری از عدالت را می‌توان در طریقه یافت که معیار عمل در فلسفه منسیوسی است. در سیاست نیز این طریقه، طریقه شاهانه یا حق (Wang) است که متضمن دولت مهرورز و عادل است که متضمن رعایت ۹ قانون معیار در دولت است. دولت عادلانه هنگامی محقق می‌شود که حکمران از حمایت نابجای خویشاوندان خود دوری جدید و تنها افرادی را به کار گیرد که توانا و شایسته‌اند و این افراد خدمت کردن به مردم و رفاه آن‌ها را به عنوان وظیفه بپذیرند؛ و خردمندان طبقات فرادست و فرودست مردم افرادی منصف باشند.

در رهیافت منسیوس عدالت وقتی محقق می‌شود که مردم توانایی و قدرت اعمال حاکمیت داشته باشند و بتوانند به نقد حاکمان و دولت حاکم بپردازند و در صورت لزوم بر آن بشورند و یا آن‌ها را اصلاح نمایند.

وجه دیگری از عدالت دولت در نگرش منسیوس عدالت اجتماعی و اتخاذ سیاستی است که مردم به راحتی بتوانند خانواده تشکیل دهند، مکان زندگی مناسب داشته باشند و به صورتی شایسته زندگی کنند؛ آن‌هایی که نمی‌توانند از خود نگهداری کنند توسط دولت نگهداری شوند (چن، ۱۳۷۳، ج ۲: ۸۸). استعداد‌های انسانی کاملاً مورد استفاده قرار گیرد و جای پشیمانی از بابت جابجا شدن اشتباه جایگاه هیچ‌کسی وجود نداشته باشد. از نظر منسیوس در دولت عادلانه از نظر اقتصادی باید بتوان از تمام منابع بهره‌برداری کرد و از خاصیت همه چیزها کمک گرفت و توزیع اجناس و کالاها را گسترش داد. تمام مردم و منابع مادی باید وقف بهره‌مندی مشترک نوع بشر گردند و نباید برای استفاده شخصی عده‌ای خاص تخصیص داده شود.

۲-۴. عدالت در دولت اخلاقی فارابی

عدالت مفهومی به هم آمیخته در دستگاه سیاسی و اخلاقی فارابی و از مفاهیم کلیدی شمرده می‌شود. هم‌کنشی عدالت در منظومه سیاسی و اخلاقی فارابی ناشی از نگاه سلسله‌مراتبی و همگن به سطوح و کارکردهای گسترده و مختلف عدالت از نظام هستی تا روابط اجتماعی است. از نظر فارابی برای برقراری نظام فاضله و عادلانه باید مردمان یا گروهی از ایشان با عدل آشنا شوند و عدل در وجودشان تحقق یابد و عمل و اعتقادشان یکی شود. از دیدگاه وی کمال اخلاقی انسان و جامعه وضعیت و هیئت از هماهنگی و اعتدال میان امیال متضاد است و در هر چیزی یا امری وضعیت یا نقطه اعتدالی وجود دارد و این حالت نشان از وجود عدالت در آن چیز یا امر است. به عبارت دیگر عدالت تمام فضیلت است. از سوی دیگر نظام خلقت در نگاه فارابی نظامی مبتنی بر عدل است. به‌طور کلی از نگاه فارابی چند چیز موضوع سلسله‌مراتب عدالت است:

۱. عدالت در وجود و جهان (فارابی، ۱۹۹۱: ۲۷۶)؛ ۲. نفس انسانی به مثابه موضوع عدالت (فارابی، ۱۳۷۱ ص ۵۵-۵۴)؛ ۳. مدینه به مثابه موضوع عدالت: توزیع مساوی کلیه خیرات عمومی و مشترک بین این اعضا و ایجاد اعتدال بین آنها بر اساس اهلیت آنها (فارابی، ۱۹۷۱: ۱۴۲-۱۴۱). موضوع اصلی عدالت در اینجا حق و ذی حق و عطای حق به ذی حق است به گونه‌ای که تعادل و اعتدال در جامعه برقرار گردد. زیرا عدل موجب تداوم بقای مدینه است (فارابی، ۱۹۷۱: ۱۴۰). فارابی در این مفهوم عدل را با حق در معنای وجودی پیوند می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۱: ۶۷). ۴. قانون به مثابه موضوع عدالت: عدالت از دیدگاه فارابی حامل معنی امنیت هم هست که توسط قانون تأمین می‌گردد. ۵. عدالت فضیلتی در اخلاق فرد (همان: ۱۴۴).

بر این پایه فارابی در آثار خویش به گزاره‌ها و تعاریف سلسله مراتبی از عدالت دست می‌یازد که قابل توجه است: **عدل به مثابه ناموس هستی**: در رأس سلسله مراتب هستی واجب‌الوجود مطلق است که عین کمال در همه زمینه‌ها است. او جز به عدل رفتار نمی‌کند و مبنای خلقت و تدبیرش را عدل تشکیل می‌دهد. عالم متکثر مادی نیز به سبب عدالت الهی در نظامی عادلانه به سوی کمال در حرکت و صیوروت است.

عدل به مثابه کنش فردی یا اجتماعی انسان ترسیم شده و مترادف بافضیلت است (فارابی، ۱۹۷۱: ۷۴). این مسئله در ادامه گزاره اول است. بنابراین عدالت نه تنها شأن و وجود عالم هستی و انتظام آن است بلکه شأن مدینه و جامعه و زندگی مدنی و انتظام آن نیز هست. البته زمانی این موضوع فعلیت می‌یابد که افراد تشکیل‌دهنده جامعه مدنی مصادیق عدالت را به مثابه افعال فضیلت‌مندانه‌ای به کار گیرند تا انطباق بین هدف (سعادت حقیقی) و راه (زندگانی مدنی) به وجود آید.

اهلیت: که گاه به مثابه لیاقت و شایستگی یاد می‌شود بنیاد عدالت را تشکیل می‌دهد. اهلیت دارای دو بعد است یکی اهلیت یا شایستگی استعدادی (بالطبع یا بالقوه) و دیگری اهلیت بالفعل یا کارآمدی. فارابی عدالت را توزیع خیرات بین تمام اعضای مدینه بر اساس اهلیت انسان‌ها می‌داند. خیرات عبارت از مقامات و مناصب، امنیت، سلامتی، کرامت و

مراتب، حرمت، احترام، شخصیت، اموال، ثروت و مانند این‌هاست (فارابی، ۱۹۷۱، ص: ۷۱؛ عبدالعالی، ۱۹۸۶).

توازن و تناسب و اعتدال: فارابی گاه عدالت را رعایت توازن و تناسب و اعتدال و در نظر گرفتن حد وسط در امور تعریف می‌کند. به این معنا که هر فعل و خلقی می‌تواند افراط و تفریط داشته باشد که هر دو مغایر عدالت است. بدین‌سان اگر افعال و کنش‌های انسان در اعتدال و استوا قرار گیرند اخلاق شایسته و نیکو حاصل می‌شود. در نظر فارابی عدالت تابع و مرتبط با محبت است که پایه دیگر استواری جامعه است. محبت یا بالطبع است مانند محبت پدر و مادر به فرزندان و یا ارادی است که یا بر اساس فضیلت، یا بر پایه جلب منفعت و یا لذت است. که در مدینه فاضله محبت بر اساس فضیلت است. پس از این منظر عدالت بدون دیگر نگرانی، دیگر دوستی و محبت به دیگران نمی‌تواند پابرجا باشد.

در نگاه فارابی بدترین مدینه از مدینه‌های متضاد با مدینه فاضله مدینه تغلبیه است که خصلت بارز آن رابطه مبتنی بر تغلب و به تبع آن وجود شکاف‌های طبقاتی و سیاسی است. در مقابل برجسته‌ترین خصلت مدینه فاضله، عدالت‌گستری و دادگری است. رئیس مدینه فاضله که به مثابه وجود قلب در بدن انسان است با عقل فعال اتصال یافته و تبدیل به انسان عادل و کامل شده است. چنین انسانی بر مسند ریاست جامعه فاضله به سبب شایستگی تکیه می‌زند تا مردمان به کمک پیشوایی عادل به فضیلت و عدالت دست یابند.

از نظر فارابی اگر عدالت در مدینه‌ای بر اساس طبیعت افراد آن باشد چنین عدالتی عدالت طبیعی است (فارابی، ۱۹۹۱: ۱۵۷) که در آن قانون به مقتضای تنازع بقا، خودخواهی و جلب منافع و دفع مضار است، و روابط بر اساس غلبه بنا می‌شود. فارابی این عدالت طبیعی را به شدت رد کرده و مدینه فاضله خود را بر اساس عدالت ارادی مبتنی بر فضیلت قرار داده است.

اشتراکات منسیوس و فارابی در دولت اخلاقی

اشتراکات و شباهت‌های متعددی میان دو فیلسوف سیاسی در موضوع پژوهش

قابل احصاست. نقطه اشتراک نخست آن است که در دیدگاه هر دو هدف اخلاق و سیاست در گستره دولت یکی است و اخلاق و سیاست موضوع و غایت واحد دارد و غایت مشترک اخلاق و سیاست، سعادت است. بنابراین کار ویژه دولت تأمین سعادت جامع انسانی است. در اندامواری یا ابزاری بودن دولت کمابیش می‌توان هر دو را معتقد به دولت ابزاری دانست. در نتیجه هر دو دولت اخلاقی در معنای هگلی را بر نمی‌تابند. گرچه منسیوس تأکید بیشتر و شفاف‌تری بر ابزاری بودن آن دارد. همچنین هر دو فیلسوف با تفاوت‌هایی در طیف دولت حداکثری قرار می‌گیرند و تأمین سعادت جامع و پرورش فضایل را از وظایف و کار ویژه‌های دولت می‌شمارند.

نقطه اشتراک دیگر آن که از نظر این دو فیلسوف همان اصول کلی حاکم بر اخلاق بر سیاست و دولت نیز حکمرانی دارد. در انگاره منسیوس «لی»، «بی» جن، چونگ و شو، تائو و اصلاح‌نامه‌ها و قوانین ارتباط در تمامی این حوزه‌ها جاری است و هدف و کارکرد یکسانی دارد و به نحو مشترک و همسان بر این حوزه‌ها اشراف دارند. منسیوس به صراحت اخلاقی کردن حوزه سیاست و دولت را هدف مهم خود می‌شمرد و منشأ دولت را بر پایه ارتباطات انسانی می‌داند. چنان‌که فارابی نیز در هیچ‌یک از آثار سیاسی‌اش از تأکید در مورد غایت اخلاقی دولت خودداری نکرده است.

بر این اساس از نظر فارابی و منسیوس حوزه اخلاق فردی از حوزه اخلاق اجتماعی و دولتمندی منفک نیست و اصول حاکم بر آن‌ها و اهداف و غایات هر دو مشترک است. هر دو حوزه از یک منبع تغذیه می‌شوند. البته هم به نظر فارابی و هم منسیوس، موضوعات آن‌ها تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند و پیچیدگی مسائل اجتماعی بیشتر از مسائل فردی است اما این نمی‌تواند اخلاق متمایزی را به وجود آورد.

مشخص است که فارابی و منسیوس تفکیک اخلاق از سیاست و غیر اخلاقی بودن ساحت دولت را بر نمی‌تابند. همچنین آنان تبعیت اخلاق از سیاست به معنی نسبی‌گرایی و نسبی بودن اخلاق را نمی‌پذیرند. از دیدگاه آنان اخلاق دوسطحی نیز منتفی است و اصول حاکم بر هر دو عرصه اخلاق و سیاست و دولت یکسان است. از این رو هر دو به همسانی اخلاق و سیاست به معنای تبعیت سیاست از اخلاق (به معنای ضوابط اخلاقی همساز) معتقدند. فارابی و

منسیوس بدین شرح در مبادی اخلاقی سیاسی دولت با هم مشترک‌اند و اختلاف و حتی تفاوت قابل توجهی با هم ندارند.

اشتراک دیگر در دولت حکیم-شهریار است که حکومت و دولتی تراز و ایدئال است. هر دو فیلسوف چنین دولتی را دولت مطلوب خود قلمداد می‌کنند. در چنین دولتی ارتباط میان دیانت، سیاست، معنویت و اخلاق برقرار می‌شود که نتیجه آن تأمین سعادت فرد و دولت و ملت است. در نظر منسیوس همانند برداشت سوم از آرای فارابی سعادت امری چندجانبه و چندبعدی است و البته از درون جامعه می‌گذرد. همچنین از نظر منسیوس سعادت قدم گذاشتن بر اساس طریقه است که آن نیز با آسمان هماهنگ است. بر این پایه منسیوس نیز همانند فارابی سعادت را جامع می‌بیند و مادی تفسیر نمی‌کند. بلکه آن را متافیزیکی نیز می‌شناسد. اما هر دو دست‌یابی به سعادت را امری نسبی می‌دانند. زیرا انسان‌ها طبعاً در مراتب انسانی، متفاوت و ذو مراتب هستند. از این رو سعادت‌های حاصله برای مردم مدینه فاضله هم از لحاظ کمی و هم از لحاظ کیفی متفاوت است

از نظر منسیوس عدالت در همه ابعاد باید پی‌گیری شود چراکه مظاهر و ابعاد گوناگونی دارد. اصلاح نام‌ها یکی از مفاهیم متضمن عدالت در دولت است که بر اساس آن هر کس می‌باید در جایگاه حقیقی خود قرار گیرد و وظایف خود را به بهترین نحو انجام دهد، در عدالت سیاسی مردم باید توانایی و قدرت اعمال حاکمیت داشته باشند فارابی نیز عدالت را بدون دیگر‌نگری و دیگر دوستی پابرجا نمی‌داند. در بعد سیاسی فارابی نیز همانند منسیوس بر مخالفت با راه تغلب و زورمداری و تحمیل در دولت تأکید دارد و آن را غیراخلاقی می‌شمرد.

بر این اساس دولتی موفق و کارآمد است که علاوه بر نیازهای تن، نیازهای روحی و معنوی را نیز فراهم آورد و به آموزش و تربیت نفوس در جهت انسانیت و اخلاق گام بردارد و ساحت قدرت را به معنویت آغشته سازد. این دو اگرچه هر کدام دستورالعمل‌های اجرایی خاص نیز می‌دهند اما هدفشان اخلاقی کردن سیاست بر مبنای بنیادهای معنوی و آسمانی و مؤلفه‌های دینی است.

افتراقات منسیوس و فارابی در دولت اخلاقی

منسیوس برخلاف فارابی که سعادت را ارادی و نه فطری می‌داند آن را جامع میان فطرت و اراده می‌شناسد. تمایل فارابی بیشتر به سمت اکتسابی بودن اخلاق است و این دیدگاه با دیدگاه ارسطو همسان است. منسیوس در این مسئله برخلاف فارابی و ارسطو بیشتر گرایش به اخلاق فطری و فطری بودن اخلاقی دارد. اگرچه بسیار بر امر آموزش و نیز عادت یا می‌فشارد و بر آن تأکید می‌ورزد. همچنین عنایت الهی را نیز در نظر دارد. اما باین حال منشأ اخلاقی را در این سطح، فطری می‌انگارد. بر این اساس منسیوس وظیفه دولت و دستگاه سیاسی را تعلیم و تربیت اخلاقی مردم برای رسیدن به سعادت بدون هیچ‌گونه تبعیضی می‌داند. امری که به نظریه دولت خیرخواه و خادم می‌انجامد و رسیدگی به رنج مردم و حل و تقلیل مشکلات زندگی آنان سرلوحه رفتار آن است. مدینه فاضله فارابی منظم‌تر و بسامان‌تر است و وجوه گوناگون را مدنظر داشته است و مراتبی را برای آن در نظر گرفته است. در حالی منسیوس در احصا و تبیین ویژگی‌های دولت و حکومت خوب بیشتر به جزئیات و مسائل تجربی بهاداده است. از این رو به مسائل کارکردی ورود بیشتری نسبت به فارابی دارد که در پی در انداختن نظام واره نظری فلسفه سیاسی خویش است.

فارابی بیشتر دارای رویکرد غلیظ نخبه‌گرایانه است؛ از این رو در بحث مشروعیت شرط اعمال اقتدار را در رئیس اول و رئیس مماثل، حکمت و فیض الهی می‌داند. وی منبع مشروعیت رؤسای تابعه و رده‌های بعدی را نیز منبعث از تفقه و شریعت رئیس اول می‌داند. البته در پایگاه مشروعیت رؤسای تابعه برخی معتقد به مشروعیت الهی و مقبولیت اجتماعی از دیدگاه فارابی شده‌اند و او پرهیز جدی از تغلب در مدینه دارد.

نظر منسیوس نسبت به مشروعیت و نقش مردم در آن کمی فراتر از نظریه فارابی است. گرچه برخی بر آنند که او کاملاً به مشروعیت قراردادی معتقد بوده و حتی او را پیش‌قراول لیبرالیسم هم انگاشته‌اند. برخی دیگر او را مدافع مشروعیت الهی (آسمانی) پنداشته‌اند. در مجموع می‌توان وی را طرفدار مشروعیت دویایه دانست که در آن قدرت از سوی آسمان است و پذیرش از سوی مردم است و اصالت با تلفیق هردو است و مردم توان عزل، مجازات

و نظارت بر دولت را دارا هستند. مشروعیت دوپایه بدین معناست که دولت برای حقانیت خود نیاز به حکم و لطف آسمان و پذیرش و تبعیت و همراهی مردم به صورت توأمان دارد و فقدان هر یک موجب زوال مشروعیت او می‌شود. وی را از این جهت می‌توان مدافع نظریه صدای مردم صدای خداست شمرد. اما فارابی چنین صراحتی ندارد.

نتیجه

منسیوس و فارابی دو نمونه از گنجینه‌ای هستند که تبیین آرای ایشان در عرصه دولت می‌تواند پیوند این دو سنت غنی و ژرف را نشان دهد. و به فراخور برای امروز نیز می‌تواند نکاتی در پی داشته باشد و از آنجا که این دو فیلسوفانی در سنت خردگرایی محسوب می‌شوند که تأملات اساسی در دولت داشته‌اند می‌توانند نقاط ضعف یکدیگر را پوشش دهند و الگویی امروزی با ارجاع به سنت تمام شرقی پدید آورند. دولت اخلاقی در تعریف پژوهش، دولتی است که از همجواری و هم‌نشینی نهاد اخلاق و نهاد دولت پدید آمده و روش و غایات اخلاقی، مندمج در اهداف و کار ویژه‌های دولت است و این اندماج در مفاهیمی چون مدینه فاضله، سعادت، مشروعیت و عدالت متبلور است. منسیوس و فارابی به‌عنوان فیلسوفان سیاسی عصر قدیم در این معنا رویکردی هم‌جهت و متقارن با اشتراکات حداکثری و افتراقات مهم اما حداقلی دارند و در مفصل‌بندی ذکر شده با وجود دوری از عصر مدرن شاید بتوان از تجارب فکری و نقاط قوت و ضعف آن‌ها پیام‌های قابل تأملی برای اندیشه و کنش سیاسی امروزی آموخت.

وجه تشابه میان فارابی و منسیوس برجستگی خاص و نمایان فلسفه سیاسی در اندیشه‌های این دو است. اما در همین حوزه وجه افتراق آن دو نیز مشخص می‌شود. در حالی که فارابی فلسفه سیاسی را به صورت حکمت سیاسی در نظریه دنبال می‌کند. منسیوس در پی حکمت سیاسی به صورت فنی است. بر این اساس می‌توان چنین انگاشت که نقطه ضعف فارابی تکیه بیش از اندازه بر حکمت نظری و کمتر پرداختن به وجوه فنی و عینی است. ضعف منسیوس نیز در درانداختن نظام واره کاملاً منسجمی است که تلفیق مناسب و متناسبی از وجوه تئوریک و فنی فلسفه سیاسی ارائه دهد. این دو امری است که در تمام اجزای ساختار فلسفه

اخلاق و فلسفه سیاست این دو متفکر قابل مشاهده است و به نظر می‌رسد که تلفیق این دو پیامدهای مثبتی برای ساخت امروزی دولت داشته باشد.

اگر چهار الگوی پیوستگی، گسستگی، تبعیت اخلاق از سیاست و اخلاق دو سطحی در روابط اخلاق و سیاست با دولت قائل شویم این دو متفکر از قائلان پیوستگی و یگانگی‌اند. منسیوس و فارابی دولت را یک‌نهاد اخلاقی می‌شمارند و معتقدند سرپرست آن باید یک رهبر اخلاقی باشد. اما در این تأکید، دولت تبدیل به‌غایت اخلاق نمی‌شود بلکه اخلاق به‌عنوان معیاری بیرونی غایت دولت را برمی‌سازد. از این‌رو دولت نه اندام‌وار که ابزاری است. این معنا اگر در فارابی با مقداری غموض و دو پهلویی مواجه است اما در منسیوس امری شفاف به نظر می‌رسد که آشکارا حق انقلاب را نیز رسمیت می‌بخشد.

منسیوس و فارابی نیز مانند ارسطو بر این باور بودند که انسان حیوان سیاسی است و فقط زمانی می‌تواند به‌طور کامل ارتباطاتش را گسترش دهد که درون دولت و جامعه باشد. در رهیافت این دو فیلسوف، توزیع خیرات بین تمام اعضای مدینه بر اساس شایستگی انسان‌هاست. خیرات عبارت از مقامات و مناصب، امنیت، سلامتی، کرامت و مراتب، حرمت، اموال، ثروت و مانند این‌ها است. بنابراین همه شهروندان صاحب حق هستند و هر کس حق دارد دارای شغل و کار مناسب با شخصیت اجتماعی داشته باشد. با این حال منسیوس تأکیدی جدی‌تر و روشن‌تر نسبت به عدالت سیاسی در مقایسه با فارابی دارد.

اشتراکات منسیوس و فارابی

دولت حداقلی و حداکثری	دولت اندام‌واره و ابزاری	رابطه اخلاق و سیاست	ماهیت دولت	عدالت	مشروعیت	سعادت	مدینه فاضله	شخصیت / معیار
حداکثری / تأمین اجتماعی جامع/ تأمین امنیت- رفاه- فضیلت	ابزاری	پیوستگی و یگانگی- عدم انفکاک حوزه اخلاق فردی از حوزه اخلاق اجتماعی	خیر ضروری -دولت خیرخواه و خادم	اعتدال و حد وسط/مخالف ت با تغلب و غیراخلاقی بودن آن/عدالت جامع	مشروعیت دوپایه آسمانی زمینی	سعادت، غایت مشترک اخلاق و سیاست/ سعادت امری چندجانبه و چندبعدی/ دست‌یابی به سعادت را امر نسبی	دولت حکیم- شهریار ارتباط میان دیانت، سیاست، معنویت و اخلاق	منسیوس
حداکثری تأمین اجتماعی جامع/ تأمین امنیت- رفاه- فضیلت	ابزاری	پیوستگی عدم انفکاک حوزه اخلاق فردی از حوزه اخلاق اجتماعی و یگانگی-	خیر ضروری	اعتدال و حد وسط/مخالف ت با تغلب و غیراخلاقی بودن آن/عدالت جامع	مشروعیت دوپایه آسمانی زمینی	سعادت، غایت مشترک اخلاق و سیاست/ سعادت امری چندجانبه و چندبعدی/ دست‌یابی به سعادت را امر نسبی	دولت حکیم- شهریار ارتباط میان دیانت، سیاست، معنویت و اخلاق	فارابی

منسیوس و فارابی برخلاف فلسفه سیاسی امروز در غرب به تفکیک حوزه‌های عمومی و خصوصی اعتقادی ندارند و آن‌ها را در طول هم می‌دانند. دولت خوب، کارآمد و برتر در نگرش منسیوس و فارابی ثمره امتزاج اخلاق و سیاست است. بر این اساس کار دولت خوب باید از مردم آغاز شود و بالا رود نه آن‌که از طبقه حاکم آغاز کند و پایین بیاید. مردم نه تنها ریشه‌اند؛ بلکه آخرین داور دولت نیز هستند. البته تأکیدات منسیوس در این جهت نیز بیشتر و صریح‌تر در تثبیت نهاد ملت است. مدینه فاضله که همانا جامعه آرمانی است، هنگامی تحقق می‌یابد که اخلاق و سیاست توأمان و عجین باشند. سعادت امری چندجانبه و چندبعدی است. فراگیری نیک‌خواهی حکومت و مردم همان بسط عدالت است. عدالت وقتی محقق می‌شود که مردم توانایی و قدرت اعمال حاکمیت داشته باشند و بتوانند به نقد دولت پردازند. البته منسیوس در صورت لزوم با صراحت از حق اصلاح دولت و حق انقلاب علیه آن توسط مردم سخن به میان می‌آورد. هر دو متفکر بخصوص منسیوس بدون آن‌که در دام تصلب و تغلب گرفتار آیند کار ویژه‌های دولت را حداکثری دانسته آن را محدود به تولید امنیت یا ثروت نکرده و عدالت جامع سیاسی و اجتماعی و فضیلت و تربیت شهروندان را نیز با رعایت آزادی از وظایف اخلاقی دولت می‌شمارند. گرچه معیارهای منضبط و شفاف و عینی چندانی در این باره ارائه نداده‌اند.

افتراقات منسیوس و فارابی

شخصیت / معیار	مدینه فاضله	سعادت	مشروعیت	عدالت	ماهیت دولت	رابطه اخلاق و سیاست	دولت اندامواره و ابزاری	دولت حداقلی و حداکثری
منسیوس	توصیف تجربی - عقلانی - جزئی	جامع میان فطرت و اراده	نقش مردم در فراتر از نظریه فارابی / صدای مردم صدای خدا	تأکید بر عدالت سیاسی	تعادل میان رویکرد نخبه گرایانه و توده گرایانه	فاقد تفاوت	صراحت بیشتر بر ابزاری بودن / حق انقلاب	تأکید بیشتر بر وظایف دولت / دولت خادم
فارابی	منظم تر و بسامان تر / توصیف فلسفی - عقلانی - کلی	سعادت ارادی و نه فطری	نقش مردم فروتر از نظریه منسیوس	تأکید بر عدالت فلسفی	تأکید بیشتر بر رویکرد نخبه گرایانه	فاقد تفاوت	تمایلاتی به دولت اندام وار	تأکید کم تر بر وظایف دولت / دولت باغبان

منسیوس در تأکید بر خرد به عنوان پاسخی انعطاف پذیر به موقعیت های پیچیده، پرورش فضیلت بر قواعد هدایت کننده عمل، و بحث های ظریف در مورد تفاوت های بین فضایل اصیل و ظاهر یا تقلبی از آنها، شبیه به برخی از اخلاق شناسان اصلی فضیلت مانند ارسطو و فارابی به نظر می رسد. باین حال، تفاوت او با فارابی و ارسطو در آن است که آنها ارزش زیادی برای تأمل نظری صرف قائل هستند که منسیوس معمولاً آن را فاقد ارزش ذاتی می داند.

Resources

- Abul Fatah Ahmad, Hale, (2000 AD) Philosophy of Ethics and Politics in Confucius, Egypt, Cairo, Dar Qaba Publishing House. [In Persian]
- Ahmadi Tabatabai, Seyyed Mohammad Reza, (1387), Ethics and Politics, first edition, Tehran: Imam Sadegh University. [In Persian]
- Erkun, Mohammad, (1379), Criticism of Islamic Reason, translator: Mohammad Mahdi Khalji, Tehran, Ide. [In Persian]
- Iver, Mak, (1344), Society and Service, Ebrahim Ali Keni, Tehran: Book Translation and Publishing Company. [In Persian]
- Bashirieh, Hossein (1381); Teaching political knowledge (fundamentals of theoretical political science), Tehran: 2nd edition of Negah Masahez publication. [In Persian]
- Parivan, William, (1381), the evolution of political thought in the ancient East, Tehran, side. [In Persian]
- Tohidfam, Mohammad; (2008), Discourse of ethics and politics in the paradigm of modernity and postmodernity, Journal of Faculty of Law and Political Science (Tehran University) Winter - No. 54, 29-54. [In Persian]
- Jai, Chu and Weinberg Jai, (2007), History of Ancient Chinese Philosophy; A. Pashaei, Tehran, Maziar, first edition. [In Persian]
- Jafarzadeh, Youssef, (2014), the concept of society from the point of view of Confucius, analytical philosophy, article 2, period 2, number 3 (5 consecutive), November 2014, 41-79. [In Persian]
- Chen, Li Fu, (1373), The Way of Confucius, Vaziri Gate, Mashhad, Astan Qods Razavi Publications, first edition. [In Persian]
- Ching, Julia, (1383), Religions of China, Hamid Reza Arshadhi, Tehran, Center for the Recognition of Islam and Iran, first edition. [In Persian]
- Haddad, Gholamreza, (1401), rentier pseudo-capitalism; The outcome of the paradoxes of the organ, instrumental and rentier government in the Islamic Republic of Iran, State Research Quarterly, 8th year, number 31, 113-144. [In Persian]
- Davari Ardakani, Reza, (1382) Farabi Philosopher of Culture, Tehran, Saghhi Publishing House, first edition. [In Persian]
- Russell, Bertrand (1361), Power, Najaf Daryabandari, Tehran: Khwarazmi. [In Persian]

- Rajaei, Farhang, (1372) The evolution of political thought in the ancient East, Tehran, Quds. [In Persian]
- Rostamian, Mohammad Ali, (2019), Ethics and Wisdom from the perspective of Farabi and Confucius, Ethic and Ethics, first year, number 2. [In Persian]
- Siong Yu, Dal, (2014), Comparative study of the metaphysical foundations of political theory in ancient Iran and China, State Studies, Volume 1, Number 1, Page 21-1. [In Persian]
- Tabatabayi, Seyyed Javad, (1377) Decay of political thought in Iran; Tehran, Kavir, second edition. [In Persian]
- Alam, Abdurrahman, (1377), Ancient Chinese Political Thought, Tehran, Office of Political and International Studies. [In Persian]
- Abd al-Ali, Abd al-Salam, al-Falsafah al-Siyasiya And al-Farabi, Beirut: Dar al-Tali'ah, Ch2, 1986. [In Persian]
- Ghalib, Mustafa, (1421 AH), al-Farabi, Beirut, Lebanon, Dar al-Maktab Al-Halal. [In Persian]
- Ghazali, Ahmad, (1368), Revival of Uloom al-Din, Moyed al-Din Khwarazmi, Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]
- Ghafari, Gholamreza (2018), The Logic of Comparative Research, Iranian Journal of Social Studies, Winter, Second Volume - Number 4, 119-99. [In Persian]
- Farabi, (1348), Ihsa al-Uloom, Torba Al-Husseini Khadiojam, Tehran: Farhang Iran Foundation. [In Persian]
- Farabi, (1368) Al-Tanbiyah Ali Sabeel Al-Saada, research: Dr. Jafar Al-Yasin, Tehran, Hikmat, 1371. [In Persian]
- Al-Farabi, (1907) Rasala fi ma'ani al-ul-Aql, Najafi and Mohammad Amin, Al-Khanji, Egypt, Al-Saada Press. [In Persian]
- Al-Farabi, (1960) Al-Siyasa al-Madani, research by Dr. Fouzi Metri-Najjar, Beirut, Kathologia Press. [In Persian]
- Farabi, (1971) Abstract Seasons, Research, Fuzimetric Najjar, Beirut, Darul Mashreq. [In Persian]
- Farabi, (1991) Opinions of Ahl al-Madinah al-Fazlah, Dr. Albir Nasri Nader's research, Beirut, Dar al-Mashrek. [In Persian]
- Farabi, (1378) Al-Molla, translated by Mohsen Mohajernia, Political Science Quarterly, Bagheral Uloom University, second year, vol. 6. [In Persian]
- Faramarz Qaramelki, Ahad, (2006) Methodology of Religious Studies, Mashhad, Razavi University of Sciences, 4th edition. [In Persian]

- Kirill, H.J. (2010), *Confucius and the Chinese Way*, first edition, Tehran, Soroush. [In Persian]
- Confucius, (1375), *Conversations*, translated by Kazemzadeh Iranshahr, Tehran, 6th edition, scientific and cultural. [In Persian]
- McKay, Tom and Marsh, David (2010); *Comparative method*, taken from the book *Theory and Method in Political Science* by Marsh and Jerry Stoker, translator: Amir Mohammad Haji Yousefi, Tehran: Research Institute of Strategic Studies, Volume 6. [In Persian]
- Mencius, (1400), "Book of Mencius", translator: Ehsan Dostmohammadi, first edition, Phoenix. [In Persian]
- Mohajernia, Mohsen, (1380), *State in Farabi's Political Thought*, Tehran, Contemporary Cultural Institute of Knowledge and Thought. [In Persian]
- Mehrania, Hossein (2013); *The relationship between religion and the state in Hegel's philosophical system*, *Wisdom and Philosophy Quarterly*, 7th year, 1st issue, 109-136. [In Persian]
- Vincent, Andrew; (1376) *theories of government*; Hossein Bushriyeh, first edition, Tehran, Ni publication. [In Persian]
- Yu-Lan, Fang, (1380), *History of Chinese Philosophy*, Farid Javaher Kalam, Tehran, Ch1, Farzan. [In Persian]
- Yao, Xinzong. (2000), *An introduction to Confucianism*. Cambridge: Cambridge
- Berthrong, (2000), John H. and Evelyn Nagai Berthrong; *Confucianism; A short*
- Crone, Patricia, (2005). *gods rule. government and islam. six centuries of medieval Islamic. political thought*.
- Crone, Patricia, (2005). *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, New Ed edition. ISBN 0-7486-2194-6
- Frankfort, Henry (1961), *before philosophy*, London, Pelican.
- idenheimer, Arnold J.; Hugh Hecllo; Carolyn Teich Adams, (1983), *Comparative Public Policy*. St. Martin's Press.
- Kim, Sungmoon, (2011), *Confucian Constitutionalism: Mencius and Xunzi on Virtue, Ritual, and Royal Transmission*, Vol. 73, No. 3 (SUMMER 2011), pp. 371-399
- Kim, Sungmoon, (2020), *Theorizing Confucian Virtue Politics: The Political Philosophy of Mencius and Xunzi*, Publisher: Cambridge University Press

- Mahdi, Mohsen, (2007), *Farabi: Foundation for Islamic Political Philosophy*, Princeton.
- Mahdi, Mohsen, (1968), *Alfarabi' sphilosophy of plato and Aristotle*, tr. Mith trodRerised end (New) ourk: Cornell unive prss.
- Menius, (1970), *the works of Mencis*. James Legge. New Yourk. University Press,
- Van Norden, Bryan (2017). Mencius. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, ed.
- Yo-Lan, Fung, (1948); *A short history of Chinese philosophy*, New Yourk The Macmillan press.
- Yu-lan, Fung, (1952), *a history of Chinese Philosophy*, eng, Trans, Derk Bodde, London: George Allen and Unwin.Thome, Fang (1980), *The Chinese view of life*, Taipei: Linking Publishing co, Ltd
- introduction. Oxford One world*, .Confucius. (1955), *The sayigs of connfucius. translated by James R. Ware*. New York: Mentor.

استناد به این مقاله: آقاجانی، علی. (۱۴۰۲). بررسی تطبیقی دولت اخلاقی در فلسفه

سیاسی منسیوس و فارابی. *دولت پژوهی*، ۹(۳۴)، ۹۹-۱۳۵. doi:

10.22054/TSSQ.2023.72077.1381



The State Studies Quarterly is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.