

# درآمدی بر جامعه سیاسی

کد موضوعی: ۳۳۰

شماره مسلسل: ۱۴۵۷۸

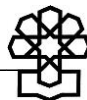
آذرماه ۱۳۹۴

دفتر: مطالعات بنیادین حکومتی

## به نام خدا

### فهرست مطالب

۱.....	چکیده.....
۲.....	مقدمه.....
۳.....	فصل اول - مبانی و کلیات.....
۱۲.....	فصل دوم - جامعه سیاسی از ارسطو تا نظریه قرارداد اجتماعی.....
۲۴.....	فصل سوم - فارابی.....
۳۰.....	نتیجه‌گیری.....
۳۱.....	منابع و مآخذ.....



## درآمدی بر جامعه سیاسی

### چکیده

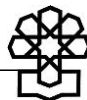
در این گزارش، جامعه سیاسی به‌عنوان مفهومی بنیادین در عرصه زندگی جمعی مورد بررسی قرار گرفته و تلاش شده است که تحول مضمون آن در سه دوره تاریخی مهم یعنی یونان باستان (با تأکید بر ارسطو)، دوره اسلامی (با تأکید بر فارابی) و سنت قرارداد اجتماعی مدرن پیگیری شود. طبیعی بودن جامعه سیاسی، سنتی طولانی را در تحلیل این مفهوم بنیان نهاد که از ارسطو تا فارابی ادامه یافته است. سنت قرارداد اجتماعی مدرن با رد طبیعی بودن جامعه سیاسی، حکم به مصنوع بودن و ارادی بودن آن داده است. جامعه سیاسی به‌مثابه ظرفی برای عمل انسان سیاسی عمل می‌کند و شهروندی، تجلی ورود چنین انسانی به عرصه جامعه سیاسی است. جامعه سیاسی تاکنون اشکال گوناگونی را از شهر و مدینه گرفته تا واحدهای بزرگ‌تر و کلان‌تر را شامل شده است. در نظریه سیاسی برخاسته از سنت قرارداد اجتماعی، انسان‌ها در قبال جامعه سیاسی تنها مکلف نیستند بلکه حقوقی طبیعی نیز دارند. در تفکر جان لاک از آموزگاران اصلی جوامع سیاسی مدرن و مشروط به قانون، جامعه سیاسی مکلف به تأمین حقوق و مالکیت افراد بود و در صورت نقض آن، اعضای جامعه سیاسی دارای حق مقاومت خواهند بود. فارابی در سیر فکری خود اگرچه از مدینه و انواع آن شروع می‌کند اما به آن محدود نمانده و از واقعیتی جدید به نام امت فاضله سخن می‌گوید. امت فاضله نمودار نوآوری او

در فلسفه سیاسی است، زیرا گسترش مرزهای سرزمینی اسلام، شهر یا مدینه را به مثابه یک اصطلاح برای توصیف جامعه سیاسی ناکافی جلوه داده بود. امت فاضله از مجموع مدینه‌های فاضله و در گستره‌ای وسیع‌تر پدید آمد و برای توصیف جامعه سیاسی مطلوب و ایدئال که عمل به فضایل و شناخت سعادت هدف اعضای آن باشد به کار می‌رود.<sup>۱</sup>

### مقدمه

بشر از سالیان بسیار طولانی شاهد زندگی در واحد خاصی به نام جامعه است. این نوع از زندگی جمعی به دلیل نیاز شدید انسان به همکاری و تعاون ایجاد شده است، اما جامعه سیاسی حداقل از نظر مفهومی، واژه‌ای متأخرتر بوده که نخستین بیان نظری آن در کتاب سیاست، ارسطو به ثبت رسیده است. جامعه سیاسی چه در سطح نظری و چه در بُعد عملی دربرگیرنده انسان سیاسی به عنوان کنشگر چنین جامعه‌ای است. به عبارت دیگر، انسان سیاسی اجزای تشکیل‌دهنده کلیت بزرگ‌تری به نام جامعه سیاسی است. پس هر نوع زندگی جمعی نشانگر وجود جامعه سیاسی نیست، زیرا پدیدار شدن جامعه سیاسی نیازمند واقعیتی به نام انسان سیاسی است. جامعه سیاسی با خود مباحث چالش‌برانگیز گوناگونی را گشود که تفکر بشری هنوز هم در حال جواب دادن به آن است. برای مثال: آیا جامعه سیاسی امری طبیعی است یا ساختگی؟ مشروعیت جامعه سیاسی از کجا ناشی می‌شود؟ رابطه آن با سعادت، فضیلت و انسان سیاسی چیست؟ آیا می‌توان به طوری ارادی جامعه سیاسی را بر هم زد؟ تعهد اعضای یک جامعه سیاسی به

۱. این سلسله گزارش‌های اجمالی درباره انسان و جامعه سیاسی برای آشنایی با ادبیات این مطالعات بوده و نگاه اثباتی و ردی به موضوع ندارند.



چه چیزی تعلق می‌گیرد؟ به عبارت دیگر آیا عضو جامعه سیاسی متعلق به کشور و ملت خود است یا تعهدات او فراتر از مرزهای ملی و در گستره‌ای جهانی قابل طرح می‌باشد؟ در صورت تعارض میان این دو افراد جامعه سیاسی کدام‌یک را باید انتخاب کنند؟ این پرسش‌ها از دیرباز ذهن اندیشمندان مختلف را به خود مشغول کرده است. بدیهی است که هر پاسخی به این پرسش‌ها، نوع متفاوتی از عمل سیاسی را ایجاب می‌کند.

جامعه سیاسی مکان تلاقی عرصه‌های گوناگون حیات شهروندان است. نظم شهروندی خود وابسته به تأسیس جامعه سیاسی می‌باشد. در فلسفه سیاسی جدید پیش‌فرض‌های کهن درباره جامعه سیاسی بالاخص طبیعی بودن آن به چالش کشیده شده و تحول مضمون جامعه سیاسی در دوران مدرن نقطه‌های شروع گسست میان سنت و مدرنیته است. این تحول مضمون جهانی را که بشر در آن زندگی می‌کرد از بنیان دگرگون ساخت.

## فصل اول - مبانی و کلیات

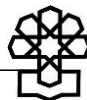
جامعه سیاسی از مفاهیمی است که در حوزه نظر و عمل واجد اهمیت فراوان است. این مفهوم کانون اتصال مفاهیم گوناگونی مانند انسان سیاسی و نظم سیاسی بوده و جزء واقعیت‌های بدیهی و روزمره تعداد زیادی از افراد انسانی است که در گوشه و کنار جهان در جوامع سیاسی مختلف زندگی می‌کنند. بشر اگرچه از دوران بسیار کهن واجد نوعی از زیست‌جمعی بوده است، اما پدیدار شدن مفهوم جامعه سیاسی موضوعی متأخر بوده و نهایتاً به دولت - شهرهای یونان بازمی‌گردد. اگرچه فلسفه سیاسی با سقراط آغاز می‌شود، اما فلسفه پیشاسقراطی دربرگیرنده مباحثی بود که در سیر بعدی تحول مفهوم جامعه سیاسی مؤثر واقع شد. برای مثال اگرچه جهان‌شناسی اولیه (پیشاسقراطی) تحت تأثیر

ایده وحدت جهان هستی بود اما آنها با واقعیت تعدد، تکثر و گوناگونی مواجه شدند و تلاش کردند تا میان تکثر مشاهده شده با اصل وحدت آشتی برقرار کنند.<sup>۱</sup> همچنان که در ادامه خواهد آمد ضرورت وحدت یا کثرت برای جامعه سیاسی از اختلافات اساسی میان افلاطون و ارسطو بود.

شایان ذکر است که بیان اهمیت سخن معقول به عنوان ابزار ارتباط میان شهروندان در یک جامعه سیاسی به دوره پیش از سقراط بازمی‌گردد. از نظر هراکلیتوس، سخن معقول، چیزی است که ما برای فهم معنای جهان نیازمند یادگیری آن هستیم.<sup>۲</sup> می‌توان هراکلیتوس را آغازگر بحث درباره بنیان تضاد محور هستی دانست. اگرچه بیان تضاد به عنوان اصل حاکم بر هستی ابتدا در فلسفه هراکلیتوس آمده است اما او زمینه مساعدی را برای دیدگاه‌های بعدی فراهم کرد که پایه جامعه سیاسی را تضاد و نه نظم می‌دانستند. در واقع ظهور جامعه سیاسی در حیات انسانی نمودار مرحله‌ای مترقی و رو به جلو بود که زندگی انسان را در جنبه‌های مختلفش تغییر داده و آن را با مراحل قبل از دولت - شهرها متمایز کرد. جامعه سیاسی در این لحظه تاریخی به مثابه ظرفی عمل کرد که انسان سیاسی در آن به کنش پرداخته و از مجرای آن به شهروند تبدیل می‌شد. پس جامعه سیاسی پیوند تنگاتنگی با انسان سیاسی داشت و هر دو که نموداری از پیشرفت مدنیت بشری بودند از لوازم تحقق دیگری به حساب می‌آمدند. باید تأکید کرد که انسان سیاسی جز در بستر جامعه سیاسی قادر به کنش و دخالت در امورات همگانی نبود و جامعه سیاسی نیز متقابلاً در لحظه تأسیسش جز به مثابه ایدئالی برای دربرگرفتن انسان سیاسی و قوام گرفته بر بنیان آن تصورناپذیر می‌نمود. در واقع شهروندی برونداد ظهور چنین انسانی در جامعه

1. Frederick Copleston. A History of Philosophy, Vol 1, Double Day, 1993, P:77.

2. Catherine Osborne, Presocratic Philosophy, Oxford University Press, 2004, P.92.



سیاسی بود که از مجرای آن به شهروند تبدیل می‌شد. شهروندی، نظام معقول و بسامانی است که بیانگر اراده همزیستی جمعی و متقابل شهروندان در یک جامعه سیاسی می‌باشد. جامعه سیاسی مورد تأمل نظری اندیشمندان و فلاسفه مختلف قرار گرفته است. می‌توان ادعا کرد که بخش مهمی از تاریخ تفکر بشری به اندیشیدن درباره ریشه‌های تشکیل جامعه سیاسی، اهداف آن، پیامدها و دلایل انحطاط جوامع سیاسی اختصاص یافته است. در این باره نظریه‌های گوناگونی ذکر شده است: برای مثال هابز، هدف از تشکیل جامعه سیاسی را پایان دادن به هرج و مرج و جنگ داخلی می‌داند و معتقد بود که برای خروج از وضع طبیعی که وضع جنگ همه علیه همه است باید به تشکیل دولتی مقتدر مبادرت ورزید که در آن مردم حقوق خود را به حاکم تفویض کنند تا او وظیفه خود مبنی بر استقرار امنیت را به خوبی ایفا کند. نبود امنیت جانی و مرگ فجیع به دلیل فقدان اقتدار، نمودار وضعیت انسان در مرحله پیش از تشکیل جامعه سیاسی می‌باشد و غلبه بر مرگ فجیع در وضع جنگ همه علیه همه دلیل افراد برای حرکت به سوی تشکیل جامعه سیاسی بوده است.<sup>۱</sup>

جان لاک برخلاف هابز وضع طبیعی پیش از تشکیل جامعه سیاسی را نه وضعیت جنگ همه علیه همه، بلکه وضع صلح می‌داند. از نظر او هدف از تشکیل جامعه سیاسی، تضمین بیشتری برای آزادی‌ها و مالکیت موجود قبل از تشکیل جامعه سیاسی است و کارکرد دولت را نیز صیانت از مالکیت و آزادی افراد می‌داند.<sup>۲</sup> پس هر نوع از تجاوز به مالکیت افراد و حقوق آنها بعد از تشکیل جامعه سیاسی با اهداف تشکیل این نوع خاص از جامعه انسانی ناسازگار بوده و ما را به مرحله قبل از تشکیل جامعه سیاسی برمی‌گرداند. دو رهیافت بالا نمایانگر دو رهیافت مسلط در پرداختن به بحث جامعه سیاسی

1. See, Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed by Edwin Curley Chakett, Indiana Polis, 1994.

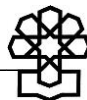
2. See John Locke, *Second Treatise of Government*, Indiana Polis: Hacket Company, 1980.

می‌باشند: در حالی که اولی طرفدار غلبه دولت بر جامعه و انحلال حقوق شهروندان (جز حق صیانت ذات) در مرحله ما بعد تشکیل جامعه سیاسی است، دومی طرفدار نظریه‌ای خاص است که می‌توان آن را «جامعه سیاسی حداکثری - دولت حداقلی» نامید. مطابق با چنین نظریه‌ای افراد در مرحله تشکیل جامعه سیاسی به هیچ وجه همه حقوق خود را به حاکمانشان تفویض نکرده و تجاوز به حقوقشان به منزله نقض غرض از تشکیل جامعه سیاسی است.

ژان ژاک روسو، تلاش کرد نظریه‌ای برای خروج انسان از وضع طبیعی و تشکیل جامعه سیاسی ارائه کند. او بنیان تشکیل جامعه سیاسی را دروغ و فریب می‌دانست. برخلاف دو نظریه قبلی که تشکیل جامعه سیاسی را ناشی از ضرورت‌ها و الزام‌های انسان برای خروج از وضع طبیعی می‌انگاشتند، روسو تشکیل جامعه سیاسی و پذیرش آن توسط افراد اجتماع انسانی را ناشی از فریب خوردن فرودستان توسط قدرتمندان می‌دانست.<sup>۱</sup> براساس چنین رهیافتی، جامعه سیاسی بنیان تباهی و انحطاط را در میان انسان‌ها قرار داده و رواج خودخواهی و سودجویی در میان انسان‌ها پیامد تشکیل جامعه سیاسی در میان آنهاست. معنای این عبارت آن است که انسان طبیعی موجودی درستکار و پسندیده بود که با تشکیل جامعه سیاسی از این وضع معصومیت دور شده و به طرف تباهی و دروغ میل کرد. پس انسان سیاسی به‌مثابه نقطه مقابل انسان طبیعی فاقد نیکی طبیعی است. روسو همه تمدن‌های زمان خود را چه در شرق و خاورمیانه و چه در غرب و اروپا در اوج فساد و تباهی می‌دانست.<sup>۲</sup> باید تأکید کرد که خروج انسان از وضع طبیعی و عبور به

1. See, Rousseau, The Social Contract and its Dissourses, New York: Dutton and Company, Inc, 1950.

2. Arthur M. Melzer, The Natural Goodness of Man, Chicago University Press, 1990, p. 290.



مرحله جامعه سیاسی بنیان این فساد و تباهی را از نظر او در همه تمدن‌های زمانه‌اش ریخته بود.

نظریه قرارداد اجتماعی از هابز تا روسو مهمترین نظریه سیاسی در دوران مدرن برای توضیح چگونگی تشکیل جامعه سیاسی و گذار انسان از وضع طبیعی بود. اگرچه پاسخ‌های متفاوت و متضادی در درون این نظریه به ریشه‌ها و پیامدهای تشکیل جامعه سیاسی داده شد اما هنوز هم این نظریه اوج پرداختن به بحث جامعه سیاسی در فلسفه مدرن و قرار گرفتن از وضع طبیعی است.

در میان متفکران اسلامی از جمله کسانی که بحث درباره جامعه سیاسی، ریشه‌ها و دلایل زوال آن پرداخته‌اند می‌توان به ابن‌خلدون، اشاره کرد. او در کتاب مقدمه، کوشید تا نظریه‌ای در باب ظهور جوامع، اقتصاد، علمی بودن تاریخ و ارزیابی تمدن‌های مختلف ارائه دهد. مفهوم عصبیت در نظریه او جایگاه مرکزی برای تحلیل جامعه سیاسی دارد. همچنین مفهوم عصبیت برای ابن‌خلدون در خدمت پندآموزی از گذشته برای پیشرفت در آینده است، زیرا برای مسلمانان عمل به آموزه صحیح و پایه‌گذاری روابط قوی مبتنی بر عصبیت برای شکوفایی مجدد و بنیانگذاری دوباره تمدن اسلامی ضروری است.<sup>۱</sup>

نظریه ابن‌خلدون برای توضیح وضعیت عقب‌ماندگی در میان بخش‌هایی از جوامع اسلامی امروز نیز قابل کاربرد است.<sup>۲</sup>

از تغییرات هم پیوند با پدیدار شدن جامعه سیاسی، ظهور دوگانه‌های متضاد بود.

---

1. Ibn Khaldun's Theory of Asabiyyah and its Application in Modern Muslis Society, Asyqtin Abdul Halim and Other, Middle East Journal of Scientific Research 11(9): 2012, p. 1236.

2. See, M. Umer Chapra, Ibn Khaldun's Theory of Development, the Journal of Socio-Economic 37, 2008.

دوگانه ثبات - بی‌ثباتی، نظم - هرج و مرج و وضع طبیعی - وضع سیاسی با ظهور و تثبیت جامعه سیاسی خود را به‌عنوان واقعیت‌های مسلط و گاه دردناک برای بیشتر انسان‌ها نشان داده است. شاید بتوان ادعا کرد که دوگانه وحدت یا کثرت، چالش برانگیزترین دوگانه ممکن برای جوامع سیاسی بوده است. به‌عبارت دیگر، پرسش از اینکه جامعه سیاسی را بر پایه کثرت اعضای گوناگون آن تعریف یا بالعکس تلاش کرد تا همه تفاوت‌های موجود در یک جامعه سیاسی را زدود هنوز هم در تعریف جامعه سیاسی و انواع آن، پرسشی اساسی است.

ارسطو در کتاب سیاست، به‌دلیل طرح وحدت‌گونه استادش افلاطون از جامعه سیاسی آن را نقد می‌کند و وحدت گسترده برای جامعه سیاسی را نه تنها سودمند بلکه مضر می‌داند.<sup>۱</sup>

تمایز میان دو طرح مختلف افلاطون و ارسطو برای برقراری وحدت در جامعه سیاسی، دو سنت متفاوت و در عین حال ریشه‌دار در نوع نگرش به ثبات یا تغییر در جامعه سیاسی را سبب شد:

**نگاه اول، افلاطون** [و طرح وحدت‌گونه او از جامعه سیاسی را] پایه‌گذار واقعی سنتی انقلابی می‌داند که در جستجوی وحدت میان نظر و عمل و عقل و واقعیت است.

**نگاه دوم، محافظه‌کار** است که از ارسطو شروع می‌شود و تا مونتسکیو و آدموند برک ادامه می‌یابد و کاملاً به تلاش برای اصلاح سیاست مطابق با نقشه و برنامه‌ای عقلانی مضمون است.<sup>۲</sup>

شایان ذکر است که تلاش برای دگرگون کردن جامعه سیاسی مطابق با اصول

1. Aristotle, Politics, Ernest Barker, Oxford University Press, 1995.

2. Political Philosophy, Steven B. Smith, Yale University Press, 2012, p. 60.



عقلانی فرض شده به بروز انواع مختلف ایدئولوژی منجر شد که طرفدار مهندسی اجتماعی است یعنی جامعه سیاسی را به مثابه ماشینی تلقی می‌کنند که با طرح‌های پیشینی می‌توان آن را دگرگون و ایده‌های دلخواه را به آن تحمیل کرد. از نظر بعضی از محققان نظام‌های تمامیت‌گرا و جنگ‌طلب در قرن بیستم مخصوصاً شوروی و آلمان کاملاً در پیوند با ایده مهندسی اجتماعی بوده‌اند.<sup>۱</sup>

البته جامعه سیاسی در خود مضمون گذار از وضع موجود به وضع مطلوب را داراست. اگرچه بیشتر تلاش‌ها برای دگرگون کردن آن مطابق با طرح و نقشه‌ای پیشین ناکام بوده اما از بدو پیدایش جامعه سیاسی انسان‌ها واجد آرمان‌هایی برای آنچه مدیریت بهتر آن تصویر می‌کردند، بودند. در واقع تأسیس جامعه سیاسی با پیدایش نوعی از فضاهای عمومی و عرصه عمومی به‌عنوان حوزه‌ها کنش متقابل میان شهروندان همزمان بود. این عرصه عمومی گشوده شده به روی شهروندان یک جامعه سیاسی متضمن پیدایش و گسترش شهرنشینی بود. فرآیندهای فوق‌نشانه‌ای از رشد مدنیت انسان بودند که مسائل و مشکلات زندگی جمعی خود را از طریق سخن و گفتگو (و نه زور و ارباب) در عرصه عمومی جامعه سیاسی که متعلق به همگان بود و هیچ‌کس حق انحصاری بر آن نداشت حل می‌کرد. آگورا،<sup>۲</sup> در واقع جزء نخستین مکان‌های عمومی برای پرداختن به مسائل و مشکلات پدیدار شده در یک جامعه سیاسی بود که در دولت‌شهرهای یونان، عمده تصمیمات مهم در درون آن گرفته می‌شد. در این دولت‌شهرها شعبه‌های قضایی و قانونگذاری حکومت مردم‌آئن بودند که هم در مقام افراد (متعلق به جامعه سیاسی) در امورات اجرایی خدمت می‌کردند

---

1. Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton university Press, 1966.

2. Agora

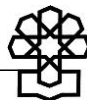
و هم در مقام یک گروه نیز به‌عنوان مجریان ارشد هر سال انتخاب می‌شدند.<sup>۱</sup> باید تأکید کرد که جامعه سیاسی، اخلاق متفاوتی را می‌طلبد. بدین معنی که زیست‌جمعی و کنش شهروندی در یک جامعه سیاسی، متضمن اخلاق مدنی است. نمی‌توان در یک جامعه سیاسی زیست اما از آموزش مدنی و اخلاق مدنی غفلت کرد. جامعه سیاسی به‌عنوان جامعه‌ای متمایز با دیگر انواع اجتماعات بشری، مستلزم آموزش مدنی و اخلاق مدنی شهروندانش است. مسئولیت‌پذیری از لوازم زندگی در یک جامعه سیاسی است. زیرا انسان‌ها از طریق آن می‌توانند در سرنوشت خود سهیم بوده و با مشکلات پیش‌رویشان که جز از طریق همکاری گروهی قابل حل نیست، روبرو شوند. هر نوع از انفعال، گوشه‌گیری و احساس بی‌قدرتی در میان اعضای یک جامعه سیاسی که منجر به مسئولیت‌گریزی می‌شود، بقای جامعه سیاسی و یا عملکرد صحیح آن را دچار خطر می‌کند.

نقش شهروندان در یک جامعه سیاسی ما را به مسئله دیگری در این باره رهنمون می‌کند و آن هم واکاوی بنیان مشروعیت یک جامعه سیاسی است. در واقع رابطه میان جامعه سیاسی و مشروعیت بر ضرورت توجیه وجود و استقرار جامعه سیاسی استوار می‌باشد.

روسو، منتقد شدید استقرار جامعه سیاسی در میان انسان‌ها بود زیرا پایه‌های تأسیس آن را دروغ و فریب خوردن فرودستان توسط زورمندان می‌دانست. به همین دلیل، جامعه سیاسی به‌طور مرتب باید ضرورت وجود و تداوم خود را توجیه کند. غلبه بر آنارشی و هرج و مرج و نیز تأمین بیشتر حداکثر نیازها و خواست‌های انسان از طریق تأسیس جامعه سیاسی از دلایل مشروعیت‌بخشی برای استقرار جامعه سیاسی بوده است. رابطه میان

---

1. Mabel L. Lang and Other, *The Athenian Citizen: Democracy in the Athenian Agora*, American School of Classical Studies, 2004, p. 9.



جامعه سیاسی با سازمان متکفل قدرت اجرایی در آن دیگر موضوع مهمی است که از بدو تأسیس جامعه سیاسی محل بحث و منازعه بوده است. جوامع ممکن است دارای دولت یا فاقد آن باشند. اگرچه امروزه دیگر تصور جامعه سیاسی ای که همراه با دولت به عنوان سازمان متکفل قدرت اجرایی آن باشد ممکن نیست، اما در طول تاریخ جوامعی بوده اند که فاقد دولت بودند.

### جدول ویژگی‌های جوامع فاقد دولت و مقایسه آن با جوامع دارای دولت<sup>۱</sup>

جوامع فاقد دولت	جوامع دارای دولت
سازوکارهای غیررسمی حکومت کردن	دستگاه سیاسی یا نهادهای حکومتی از سایر سازمان‌های جامعه تفکیک شده است
فقدان مرزهای مشخص برای جامعه	فرمانروایی بر جمعیت و قلمروی مشخص اعمال می‌شود
گروه‌های خانوادگی یا خویشاوندی و یا ساختارهای بزرگ قبیله‌ای که یک رئیس در رأس آن قرار دارد و یک شورا از او حمایت می‌کند روابط و کارها را عمدتاً آداب و رسوم تعیین می‌کنند	تقسیمات نهادی در حکومت (مثلاً قوای مجریه، خدمات کشوری و ارتش) به‌طور رسمی هماهنگ می‌شوند

شایان ذکر است که با ظهور دولت‌های ملی جدید، ماهیت جامعه سیاسی نیز دستخوش تغییرات اساسی شدند. برای مثال رابطه میان شهروندان از رابطه چهره به چهره و مشارکت مستقیم مانند آگورای یونان به مشارکت غیرمستقیم تغییر یافت. در واقع گسترده شدن قلمرو جغرافیایی جامعه سیاسی و پدیدار شدن تکنولوژی‌های جدید امکان

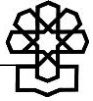
۱. دیوید هلد، شکل‌گیری دولت مدرن، عباس مخبر، آگه، ۱۳۸۶، ص ۳۳.

تداوم ابزارهای ارتباطی پیشین در داخل جامعه سیاسی را غیرممکن می‌کرد. دولت‌های ملی جدید نیز خود را به‌عنوان متکفلان حیات سیاسی جوامع تثبیت کردند. می‌توان ادعا کرد که با پدیدار شدن مدرنیته و به‌تبع آن دولت‌های ملی جدید، جامعه سیاسی دیگر حیات مستقل و خودکفای خود را از دست داد، زیرا دولت‌ها روزبه‌روز بیشتر جنبه‌های گوناگون جامعه سیاسی مانند مشارکت شهروندان را تحت کنترل خود درآورده‌اند. کانال‌های نهادی و اداری مختلفی را نیز که دولت‌های جدید برای اداره جامعه سیاسی و مشارکت شهروندان گشوده‌اند، خود به منزله درهم‌شکستن کلیت پیکروار جامعه سیاسی قبل از ظهور دولت‌های ملی جدید است.

## فصل دوم - جامعه سیاسی از ارسطو تا نظریه قرارداد اجتماعی

### ارسطو

ارسطو، فیلسوف و معلم اول، نخستین کسی بود که به شکلی جامع تلاش کرد تا نظریه‌ای در باب جامعه سیاسی ارائه کند. او تلاش کرد تا جدای از جامعه سیاسی آتن دیگر جوامع سیاسی را نیز با تأکید بر قوانین آنها مورد بررسی قرار دهد. وی بحث درباره جامعه سیاسی را به مسائل مختلفی مانند طبیعی بودن شهر، انسان سیاسی، فضیلت و سعادت و نیز علم سیاست مربوط می‌داند. به همین دلیل جامعه سیاسی به‌مثابه چارچوبی کلی دربرگیرنده آرای مختلف او است. برای او انسان بودن صرفاً با زندگی در جامعه سیاسی معنی می‌دهد و گرنه هر آنچه که بیرون شهر یا جامعه سیاسی باشد، یا فراتر از انسان است یا فروتر از او. یعنی تنها فراتر و فروتر از انسان می‌تواند در خارج از جامعه سیاسی زندگی کند. او شهر یا دولت‌شهر را همان جامعه سیاسی می‌داند که انسان‌بودگی انسان در درون



آن تحقق می‌یابد.

کتاب سیاست به شرح مفصل دیدگاه‌های ارسطو درباره جامعه سیاسی می‌پردازد. او کتاب را با تعریف جامعه سیاسی شروع می‌کند و دولت‌شهر را جامعه خاص می‌داند، از آنجایی که هر جامعه‌ای به خاطر کارکردهای سودبخشی بنیان نهاده می‌شود، جامعه‌ای را که واجد بیشترین اقتدار بوده و دربرگیرنده عالی‌ترین هدف‌ها باشد، جامعه سیاسی یا همان دولت‌شهر خطاب می‌کند.<sup>۱</sup> ارسطو بلافاصله نابرابری را خصلت جامعه سیاسی تعریف کرده و به مخالفت با کسانی می‌پردازد که معتقدند «مقام سیاستمدار، پادشاه، صاحبخانه و سرور بردگان یکسان‌اند». مقامات مختلف در جامعه سیاسی واجد شأن‌های متفاوت بوده و نمی‌توان آنان را با همدیگر یکسان و برابر تلقی کرد. ارسطو جامعه سیاسی یا دولت‌شهر را در میان اموراتی می‌داند که به‌طور طبیعی وجود دارند و به همین دلیل آن را با موجود انسانی که به‌طور طبیعی حیوانی سیاسی است مربوط می‌داند. عبارت فوق او را به این نتیجه می‌رساند که هرکسی در بیرون جامعه سیاسی باشد یا فراتر از انسان است یا فروتر از او.<sup>۲</sup> او چنین انسانی که در بیرون جامعه سیاسی باشد را مصداق حرف هومر در ایلپاد می‌داند که (بی‌خانمان، بی‌قانون و بی‌تبار) است.<sup>۳</sup> ارسطو از نظر طبیعی جامعه سیاسی را مقدم بر خانواده و تک تک افراد می‌داند. زیرا کل ضرورتاً مقدم بر اجزا می‌باشد.

مطابق با نظر ارسطو جامعه در ابتدا از روستاهای منفردی تشکیل یافته که آن‌گاه به مرحله خودکفایی کامل رسیدند دولت‌شهر یا جامعه سیاسی را تشکیل می‌دهند. البته صرف رسیدن به مرحله خودکفایی برای تشکیل یک جامعه سیاسی کافی نیست. زیرا بشر

---

1. Aristotle, Politics, Translated By C.D.Creeve, Hackott Publishing, 1998, p. 1.

ارجاعات بعدی به کتاب سیاست همگی از روی نسخه فوق می‌باشد.

2. **Ibid**, p. 4.

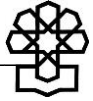
3. Homer, Iliad, IX. 63-64.

در طول تاریخ شاهد تشکیل اجتماعات خودکفای متعددی بوده که به مرحله تأسیس جامعه سیاسی نرسیده‌اند. مطابق با تعریف ارسطو اگرچه کارکرد یک جامعه سیاسی می‌تواند زندگی صرف باشد اما یک جامعه سیاسی بیش از هر چیز برای هر چه بهتر زیستن است.<sup>۱</sup> پس غایت تشکیل جامعه سیاسی نه بقای صرف اعضای آن بلکه تلاش برای هر چه بهتر زیستن اعضای آن است. این غایت ما را به بُعد دیگری از فلسفه وجودی می‌رساند که بحث شهروندی و رابطه آن با فضیلت است رهنمون می‌کند. از نظر ارسطو و در ادامه آن فلاسفه قدیم، فضیلت معیار تعریف شهروندان نیکو در یک جامعه سیاسی است.

عمل به فضایل و تقلید از آنها حتی معیار تعریف بهترین نوع از مدینه برای فارابی است. او در کتاب فصول منتزعه در تعریف مدینه فاضله در نزد ارسطو و فلاسفه یونان پیش از خود می‌گوید: «مدینه فاضله نزد آنها، مدینه‌ای است که اعضای آن برای رسیدن به کمال که همان سعادت قُصوی (غایی) باشد تلاش می‌کنند پس لازم است که اعضای این مدینه صاحب فضیلت‌هایی باشند که اعضای دیگر مدینه‌ها فاقد آنند».<sup>۲</sup> پس از نظر فارابی به‌عنوان فیلسوف اسلامی، عمل به فضایل و تلاش برای رسیدن به آن معیار تمایز مدینه فاضله از مدینه‌های جامعه است. این پیوند میان جامعه سیاسی، شهروندان تشکیل‌دهنده آن و فضیلت تشکیل‌دهنده سنتی بود که از یونان تا قرون میانه تمدن اسلامی ادامه پیدا کرد. شایان ذکر است که سنت پیوند میان فضیلت و اخلاق مدنی لازم برای زندگی در جامعه سیاسی در دوره تجدد مردود شمرده شد. در رد سنتی که ارسطو هسته آن را تشکیل می‌داد، روشنگری مدرن ادعای توانایی نظام اخلاقی جدیدی بر پایه

1. Politics, p. 3.

۲. فارابی، فصول منتزعه، ترجمه از متن عربی، نشر سروش، ۱۳۸۸، ص ۳۲.



## علم واقعی و عقلانیت را کرد.<sup>۱</sup>

روشنگری مدرن در رد سنت ارسطویی ذکر شده به یک مسئله اساسی بی توجه ماند و آن هم رابطه میان جامعه سیاسی و قوه ناطقه انسان در تعریف ارسطویی جامعه سیاسی بود. در واقع پرداختن به جامعه سیاسی برای ارسطو و فلاسفه قدیم ناظر بر اهمیت طبیعت به عنوان سامانی غایتمند بود. در این نگاه، طبیعت چیزی را بدون اشاره و راهنما باقی نگذاشته است مانند اینکه در میان همه جانداران تنها انسان واجد قوه ناطقه است.<sup>۲</sup> این قوه ناطقه در جامعه سیاسی کارکرد اساسی دارد که ناظر بر تمایز میان امر سودمند و امر مضر و نیز تشخیص میان عدالت و بی‌عدالتی است. از نظر ارسطو تنها انسان در مقایسه با دیگر جانداران واجد قدرت تشخیص تمایزهای فوق است. براساس چنین رهیافتی قوه ناطقه ابزار تشخیص عدالت و بی‌عدالتی و یا سود و ضرر در درون یک جامعه سیاسی است. اعضای چنین جامعه‌ای از طریق قوه ناطقه‌شان قادر به مشارکت مستقیم در اموراتشان بوده و می‌توانند بر مسائل مرتبط با شهر (که در تعریف ارسطویی جامعه سیاسی مشترک است) تأثیر بگذارند. مفهوم ارسطویی جامعه سیاسی از یک طرف ناظر بر طبیعی بودن آن بوده و از طرف دیگر ناظر بر امکان تمایزیابی میان عادلانه و ناعادلانه یا سودمند بودن و مضر بودن افعال در درون آن است. به عبارت دیگر سخن گفتن از عدالت تنها در درون جامعه سیاسی به عنوان امر طبیعی امکان‌پذیر است. ما در بیرون از چنین جامعه‌ای که متعلق به خدایان یا جانوران است تمایز روشنی میان آنچه که منصفانه و ناعادلانه باشد، با آنچه که غیرمنصفانه و ناعادلانه باشد، نداریم.

---

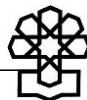
1. Susan D. Collins-Aristotle and the Rediscovery of Citizenship-cambridge University Press, 2006, p. 9.

2. Politics, p. 4.

با توجه به آنچه گذشت در یک جمع‌بندی کلی باید گفت که جامعه سیاسی مطابق با ارسطو، گروهی خودکفا از افراد آزاد و نسبتاً برابری از نظر حقوق مدنی است که فرصت مشارکت در بحث‌های عمومی و منظم درباره چپستی قوانین و سیاست‌هایی که فعالیت‌های آنان را تنظیم می‌کند داراست و چنین افرادی قادر به چرخش منظم در حکومت کردن یا تحت حکومت واقع شدن مطابق با اصولی مرتب و شناخته شده می‌باشند.<sup>۱</sup> در این جامعه سیاسی، شهروندان باید چنین امکانی را بیابند که در تعویض مقامات حکومتی مشارکت داشته باشند، پس هر کدام از اعضای چنین جامعه‌ای بالقوه قادر است که روزی به مقام حکمروایی شهر برسد. سیاست برای ارسطو تنها در چنین جامعه‌ای امکان‌پذیر بوده و شهروندی نیز جزء تجلیات درخشان آن است. جامعه سیاسی ارسطو بسیار متمایز از جوامع استبدادی زمان خودش بود که بر اصل تغلب و چیرگی و نیز عدم مشارکت مستقیم اعضای آن قرار داشت. این نگاه ویژه به جامعه سیاسی حتی در تضاد با رویکرد مدرنی است که جامعه سیاسی را در تعریف با آنچه که حق مشروع و انحصاری دولت برای استفاده از قوه قهریه در درون یک کشور<sup>۲</sup> می‌خواند، قرار دارد. معنای این عبارت آن است که جامعه سیاسی ارسطو برخلاف نوع مدرن آن فاقد سازمان صاحب اقتداری مجزای از شهروندان آن بود. درواقع جامعه سیاسی ارسطویی به‌عنوان کلیت پیکرواری تلقی می‌شد که زیبایی و عملکرد صحیح آن به‌دلیل تکه‌تکه نشدن آن بود. یعنی روند بعدی پدیدار شدن دولت‌های ملی مدرن که مدعی حق انحصاری خشونت مشروع در درون یک جامعه سیاسی بودند، قبل از هر چیز جامعه سیاسی را دچار انشقاق کرده و طبیعی بودن چنین جامعه‌ای مطابق با تعریف ارسطویی آن را مردود می‌انگاشت.

1. Bernard Yack, *The Problems of Political Animal*, California University Press, 1993, p. 7.

2. Max Weber, *Politics as a Vocation*, Translated by H. Gerth and Other, Free Press, 1946.



در نگاه ارسطو، مسائل مرتبط با جامعه سیاسی مانند انسان سیاسی، قوه ناطقه، آموزش مدنی، نظام شهروندی و نابرابری طبیعی مجموعه‌ای واحد و در پیوند نزدیک با هم را تشکیل می‌دادند. تلاش برای بهتر زندگی کردن تا حد ممکن به‌عنوان غایت تشکیل جامعه سیاسی جز در پرتو عملکرد توأمان مسائل فوق امکان‌پذیر نمی‌باشد. خیر مشترک<sup>۱</sup> دغدغه اصلی اعضای جامعه سیاسی مطابق با تعریف ارسطو بود. این خیر مشترک به‌عنوان دغدغه اعضای جامعه سیاسی از معانی زیر استنتاج شده است.

۱. خیر مشترک سعادت همه شهروندان است؛

۲. خیر مشترک به‌عنوان شرط پسندیده شبکه‌ای از فعالیت‌ها و اقدامات مشترکی

است که تشکیل‌دهنده زندگی اجتماعی می‌باشد؛

۳. خیر مشترک، سعادت همه شهروندان در معنای کلیتی جدایی‌ناپذیر و به هم

مربوط است؛

۴. خیر مشترک، سعادت شهر است.<sup>۲</sup>

تعریف ارسطویی جامعه سیاسی و مسائل همپيوند با آن تنها به یونان باستان منحصر نماند و وارد قرون میانه تمدن‌های دیگر نیز شد. در ادامه به تعاریف مختلف جامعه سیاسی در معانی مختلف آن در دوره قرون وسطی غرب می‌پردازیم. بدیهی است که این پژوهش تنها دربرگیرنده کلیات بحث جامعه سیاسی طی قرون وسطی در غرب بوده و بسط و تفصیل آن مجال فراخ‌تری می‌طلبد.

---

1. The Common Good

2. Cambridge Companion to Aristotle's Politics, Cambridge University Press, 2013, p. 182-187.

## قرون وسطی

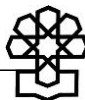
در قرون وسطی غرب عمیقاً درگیر مسئله‌ای بود که می‌توان آن را مسئله الهی - سیاسی خواند. این مسئله قبل از هر چیز ناظر بر تضاد میان فلسفه و دین و به تبع آن دستگاه کلیسای کاتولیک با شاهان و امیران بود. از نظر مفسران تاریخ اروپا، مسئله الهی - سیاسی کلید توسعه و پیشرفت این قاره را تشکیل می‌داد.<sup>۱</sup> آنچه که در سایه غلبه مسئله الهی - سیاسی بر تاریخ غرب تا قرن‌ها مکتوم ماند بحث درباره جامعه سیاسی در معنای عرفی آن بود. در واقع مسیحیت اولیه نمی‌توانست جامعه سیاسی در معنای ارسطویی آن را بپذیرد. شهر خدای سنت آگوستین<sup>۲</sup> اگرچه تلاشی برای فهم نوافلاطونی کتاب مقدس و آموزه‌های دین مسیح بود اما به دلیل تمایز میان تاریخ قدسی و تاریخ عرفی قادر به پذیرش جامعه سیاسی در معنای ارسطویی آن نبود. تمایز میان تاریخ قدسی با تاریخ عرفی را می‌توان از طریق دو روایت گوناگون فهمید: نخستین مورد روایت الهام گرفته از پیامبران است در حالی که دومی چنین نیست.<sup>۳</sup> آگوستین جامعه سیاسی را محصول گناه اولیه انسان و هبوط او می‌دانست از نظر او زندگی در جامعه سیاسی، طبیعت ما انسان‌ها را دگرگون یا کامل نمی‌کند.<sup>۴</sup> او در چارچوب اندیشه مسیحیت اولیه قائل به آن بود که رستگاری تنها در درون کلیسای کاتولیک امکان تحقق دارد و لذا هر اندیشه‌ای که به انسان امکان رسیدن به رستگاری و سعادت در درون مرزهای یک جامعه سیاسی و به صرف زیستن مطابق با قواعد آن را بدهد مردود است.

1. Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism*, Princeton University Press, 1995, p. 4.

2. Augustine, *The City of God*, Translated By Marcus Dods, 2009.

3. R. A Markus, *Saeculum: History and Society In the Theology of ST. Augustine*, Cambridge University Press, 2007, p. 14-15.

4. Jean Betkhe Elshaintain, *Augustine and the Limits of Politics*, Norte Dame university Press, 1995, p. 22.



توماس آکویناس، برخلاف آگوستین تلاش کرد تا بر مبنای پذیرش عرف و عقل در درون مسیحیت فضای بیشتری را برای جامعه سیاسی در معنای ارسطویی آن بگشاید. از مواردی که آکویناس متعرض تفسیر الهیاتی آگوستین می‌شود بحث گناه اولیه و رستگاری انسان بود.

همچنان که دیدیم آگوستین طبیعت انسان را آلوده به گناه اولیه می‌دانست و به همین دلیل به امکان رسیدن انسان به سعادت بر مبنای زندگی در جامعه سیاسی بدبین بود. آکویناس اما در «جامع الهیات» لطف مسیح را بزرگ‌تر از گناه آدم می‌دانست.<sup>۱</sup> او با ذکر ناامیدی به‌عنوان گناهی بزرگ، به نوعی ایده آگوستین قبل و لوتری بعد از خودش مبنی بر رادیکال بودن مفهوم گناه اولیه و در نتیجه تلقی جامعه سیاسی به‌عنوان محصول هبوط چنین انسانی را رد می‌کند.

آکویناس در شرحش بر سیاست ارسطو دو نوع جامعه را از هم متمایز می‌کند: نخست جامعه سیاسی و دوم خانه. نظام سیاسی به‌عنوان نوع نخست جامعه سیاسی، نظامی است که حاکم قدرت الزام‌آور را مطابق با قوانین خاص جامعه سیاسی داراست.<sup>۲</sup> آکویناس با فرق نهادن میان خانه و جامعه سیاسی می‌خواهد منطق متفاوت جامعه سیاسی و اداره آن را نشان دهد. جمله معروف آکویناس مبنی بر آنکه لطف، طبیعت را نسخ نمی‌کند.<sup>۳</sup> بلکه آن را کامل می‌کند گام مهمی در درون الهیات مسیحی برای پذیرش عرف به‌عنوان یک مبنای اصلی در کنار شرع بود. او تلاش کرد تا با ایده نسخ‌ناپذیری طبیعت توسط لطف به ستیز با عقاید متصلبی در درون کلیسا برخیزد که هر نوع جامعه

1. Nature and Grace: Selection from the Summa Theologica of Thomas Aquinas, 2003, p. 21.

2. Thomas Aquinas, Commentary on Aristotle's Politics, Translated by Richard J. Regon, Halckett Publishing Company, 2007, p. 1.

3. ST 1.1.8 ad 2.

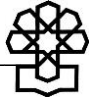
سیاسی و سازمان‌یابی آن را عملی معصیت‌بار خطاب می‌کردند. او در این راه تا آنجا پیش رفت که گفت خداوند هیچ چیزی را برخلاف طبیعت انجام نمی‌دهد<sup>۱</sup> بی‌شک باز کردن این فضای وسیع برای (طبیعت) در درون الهیات مسیحی توسط کسی که توماس قدیس خطاب می‌شد نقش مهمی در تغییر مثبت نگرش کلیسای کاتولیک به جامعه سیاسی ایفا کرد. باید تأکید کرد که با پذیرش مشروعیت حاکمیت دنیوی در عصر تحت حاکمیت کلیسا، آکویناس آغازگر فرآیندی از عرفی شدن بود که در نهایت قدرت فکری و ایدئولوژیک کلیسای کاتولیک را تخریب کرد.<sup>۲</sup> در این فرآیند تغییر مضمون جامعه سیاسی نقشی اساسی ایفا کرد. رد اولیه آن به دلیل تصور جامعه سیاسی به عنوان محصول هبوط انسان‌هایی بود که دامن آنها به گناه اولیه آمیخته شده است. طبیعی انگاشتن جامعه سیاسی در کلام تدوین شده توسط آکویناس و تمایز نهادن آن با خانواده در ادامه تفکر ارسطویی، تلاش نظری سترگی بود که آکویناس در درون مسئله الهی - سیاسی مسلط بر قرون وسطی انجام داد و بدین‌وسیله بر مشروعیت جامعه سیاسی برابر با مبانی الهیات مسیحی افزود.

### نظریه قرارداد اجتماعی

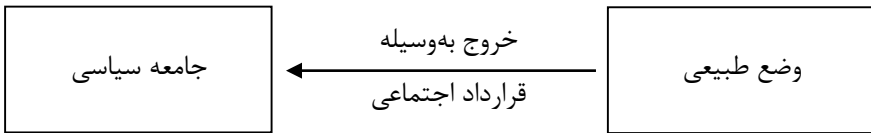
قرارداد اجتماعی یکی از مهمترین تلاش‌های نظری برای تبیین چیستی جامعه سیاسی و چگونگی تأسیس آن بود. فیلسوفانی مانند هابز، لاک و ژان ژاک روسو در درون چارچوب‌های این نظریه اندیشیده‌اند. قرارداد اجتماعی در توضیح خاستگاه‌های جامعه سیاسی با پیش‌فرض‌های این بحث در فلسفه ارسطو و قرون وسطی مخالفت می‌کند. بنیاد

1. Aquinas, Political Writings, Cambridge University Press, 2002, p. 67.

2. The Cambridge Companion to Aquinas, 1993, p. 219.



قرارداد اجتماعی بر این فرض استوار بود که انسان پیش از تشکیل جامعه سیاسی در وضع طبیعی زندگی می‌کرد. وضع طبیعی به دلایلی توسط انسان‌ها نامطلوب تلقی شده و به این فکر افتادند که از وضع طبیعی عبور کنند. مطابق با نظریه قرارداد اجتماعی، انسان‌ها از طریق قراردادی که با هم بستند جامعه سیاسی را تأسیس کردند و از وضع طبیعی خارج شدند. پس جامعه سیاسی وضعیتی جدید در زندگی بشر بود که نمایانگر مرحله مابعد وضع طبیعی است.



بدیهی است که بر مبنای چنین نظریه‌ای تأسیس جامعه سیاسی بر اساس (اراده) انسان‌ها بوده است. ارادی بودن تأسیس جامعه سیاسی در خود سه پیش‌فرض مهم را مکنون دارد:

**اول:** مخالفت با طبیعی بودن شهر یا جامعه سیاسی در اندیشه ارسطو،

**دوم:** مطلوبیت جامعه سیاسی. انسان‌ها چه به دلیل ترس از وضع طبیعی باشد یا به دلیل تضمین بیشتر حقوقشان در جامعه سیاسی، عبور از وضع طبیعی را به‌طوری ارادی و به دلیل مطلوبیت جامعه سیاسی انتخاب کرده‌اند.

این پیش‌فرض در تضاد با تفکر حاکم بر مسیحیت اولیه بود. که جامعه سیاسی را وضعیتی نامطلوب و نشانگر هبوط انسانی که دامانش به گناه اولیه آلوده شده می‌دانست.

**سوم:** ارادی بودن تأسیس جامعه سیاسی که می‌تواند امکان برهم زدن ارادی آن را

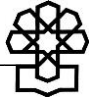
نیز به اعضایش بدهد. پیش‌فرض سوم به‌طور مستقیمی در تضاد با نظریه حق الهی پادشاهان بود. زیرا امکان مقاومت و شورش را به اتباع یک جامعه سیاسی می‌داد.

رابرت فیلمر، در قرن ۱۷ از مخالفان سرسخت نظریه قرارداد اجتماعی بوده و ارادی بودن جامعه سیاسی و امکان مقاومت اعضای آن را به‌شدت رد کرد. نظریه پدرسالار او برخلاف نظریه‌پردازان دیگر تفاوت میان خانواده و دولت را رد کرده و استدلال می‌کرد که حاکمان حقی پدرانه بر اتباعشان دارند، همچنان که حق و توان یک پدر بر فرزندان بر خاسته از رضایت آنها نیست پس قدرت پادشاه نیز ناشی از رضایت اتباعش نبوده بلکه تنها از خداوند ناشی می‌شود.<sup>۱</sup> وی به‌درستی تشخیص داده بود که رضایت اتباع بنیان مشروعیت در سنت قرارداد اجتماعی است. چنین رضایتی از نظر او در نهایت حاکمان یک جامعه سیاسی را در مقابل اتباعش وادار به پاسخگویی می‌کند. اما همچنان که یک پدر در مقابل فرزندان پاسخگو نیست پس یک حاکم نیز در مقابل اعضای جامعه سیاسی الزامی به پاسخگویی ندارد همچنان که در فصل اول توضیح داده شد هابز، لاک و روسو اگرچه هر سه در درون نظریه قرارداد اجتماعی می‌اندیشند اما توضیح‌های متفاوتی برای تأسیس جامعه سیاسی ارائه می‌کنند.

هابز مبنای تأسیس جامعه سیاسی را ترس انسان از مرگ فجیع در وضع طبیعی به‌دلیل جنگ همه علیه همه می‌دانست. در وضع طبیعی، ترکیبی از فشار رقابت، عدم اعتماد به نفس و افتخارجویی انسان‌ها را به جنگ همه علیه همه می‌کشاند و باعث زندگی‌ای آمیخته با فقر، انزوا، زشتی، خشونت و زودگذری می‌شود.<sup>۲</sup> انسان‌ها برای خروج از وضعیت توصیف شده به تأسیس جامعه سیاسی همت می‌گمارند و حقوق خود را به حاکم مقتدر لویاتان تفویض می‌کنند.

1. Robert Filmer, *Patriarch and other Writings*, Cambridge University press, 1991, p. ix.

2. *Cambridge Companion to Hobbes*, Alan Ryan, 1996, p. 222.



جان لاک نیز اگرچه در سنت قرارداد اجتماعی می‌اندیشید اما برخلاف هابز از اقتدار مطلقه حاکمان بر اعضای جامعه سیاسی حمایت نمی‌کرد. وی بر «حقوق طبیعی» اعضای جامعه سیاسی و نه [وظایف یا الزامات طبیعی] آنان تأکید می‌کرد.<sup>۱</sup> او چرخش از وظایف به طرف حقوق طبیعی مالکیت و آزادی انسان را جزء حقوق طبیعی اعضای یک جامعه سیاسی می‌دانست که انسان‌ها تنها برای تضمین بیشتر آنها به خروج از وضع طبیعی رضایت داده‌اند. معنای این عبارت آن بود که جامعه سیاسی‌ای که نتواند مالکیت و آزادی اعضای خود را پاس بدارد، عملی برخلاف دلیل وجودی خود انجام داده است. پس دو گرایش متفاوت درباره غایت تأسیس جامعه سیاسی در درون نظریه قرارداد اجتماعی وجود داشت:

**نظر اول:** غایت تشکیل جامعه سیاسی را تأمین نظم و اقتدار از طریق حاکمی مطلقه می‌دانست. چنین نگاهی به جامعه سیاسی حق مقاومت اعضای آن را غیرمشروع تلقی می‌کرد.

**نظر دوم:** غایت تشکیل جامعه سیاسی را تضمین حقوق و مالکیت افراد تلقی می‌کرد. مطابق با این نظر، تشکیل جامعه سیاسی نمی‌تواند بهانه‌ای برای نقض حقوق طبیعی اعضای آن باشد. این نگاه، حق مقاومت برای اعضای تشکیل‌دهنده جامعه سیاسی را مشروع قلمداد می‌کند.

---

1. See Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago University press, 1953.

## فصل سوم - فارابی

فارابی به‌عنوان کسی که بنیانگذار فلسفه سیاسی در اسلام است،<sup>۱</sup> تلاش کرد تا از منظر فیلسوفان بحث اجتماعات و انواع مدینه فاضله یا غیرفاضله را مشخص کند. وی تشکیل مدینه را نخستین مرتبه کمال برای نوع انسان می‌دانست و معتقد بود که انسان از جمله انواع جانورانی است که به‌طور مطلق نه به حوائج اولیه و ضروری زندگی خود می‌رسد و نه به حالات برتر و افضل مگر از راه زیست گروهی و اجتماع گروه‌های بسیار در جایگاه و مکان واحد و پیوستگی به یکدیگر.<sup>۲</sup> تشکیل مدینه به‌عنوان نخستین مرتبه کمال برای نوع انسان نیازمند هدایت و راهنمایی عقل است.

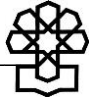
از نظر فارابی برای رسیدن به چنین کمالی، هر انسانی نیازمند همنشین و مجاورت با دیگر انسان‌هاست.<sup>۳</sup> باید تأکید کرد که وی صرف ضرورت محض را عامل تشکیل جوامع نمی‌داند. او میل به فضیلت و اعمال فاضله را نیز جزء ویژگی‌های مدینه مطلوب خود قرار می‌دهد و انسان مدنی را موجودی می‌داند که از چرایی و چگونگی غایتی که انسان برای آن ساخته شده می‌پرسد. این غایت، کمالی است که جز در پرتو زیست‌جمعی انسان‌ها و در پیوند با هم امکان ظهور و بروز را ندارد.

علم مدنی نیز در خدمت دانستن اموری است که شهروندان یک مدینه از طریق اجتماع سیاسی به سعادت می‌رسند، به‌طوری‌که وضع فطری و درونی‌شان زمینه رسیدن

1. See Mahsin Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago University press, 2001.

۲. فارابی، سیاست مدنی، ترجمه سیدجعفر سجادی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۹، ص ۲۳۰.

۳. فارابی، تحصیل السعادة، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۵، ص ۴۶.



به چنین سعادت‌تی را برایشان فراهم کند.<sup>۱</sup> معنای این عبارت آن است که فارابی سعادت را غایت مهم تشکیل اجتماع سیاسی می‌داند و از نظر او اجتماعات سیاسی‌ای که رسیدن به سعادت هدف شهروندان آن نباشد جزء مدینه‌های ضاله به حساب می‌آید. فارابی علم مدنی را ابزار کسب دانش درباره شیوه‌های رسیدن به سعادت می‌داند. چنین علمی باید قادر به فراهم کردن زمینه لازم برای تحقق سعادت در یک اجتماع سیاسی باشد. اجتماعی که فاقد چنین علمی باشد در شناخت سعادت دچار خطا می‌شود.

از نوآوری‌های مهم فارابی تقسیم‌بندی اجتماعات انسانی بود. او در یک دسته‌بندی کلی دو نوع مدینه فاضله و غیرفاضله را از هم تشخیص می‌دهد. از نظر او پادشاه حقیقی کسی است که غرض و مقصود او از حرفه‌اش که با آن شهر و مدینه را اداره می‌کند، رساندن خود و دیگر اعضای شهر یا اجتماع سیاسی به سعادت حقیقی باشد و غایت و مقصود از حرفه سیاست نیز جز این نیست. پس لازم است که حاکم و سیاستمدار چنین مدینه فاضله‌ای از همه اعضای آن سعادت‌مندتر باشد. زیرا خود تسهیل‌گر مردمان یک اجتماع در وصول به سعادت است.<sup>۲</sup> معنای عبارت فوق آن است که برای فارابی سیاست به‌مثابه یک حرفه در خدمت رساندن اعضای یک اجتماع سیاسی به سعادت است. اجتماع سیاسی نمی‌تواند جز بر مبنای غرض و مقصودی که از نظر او رسیدن به سعادت است تشکیل شود. در این حصول به سعادت حاکم و سیاستمدار چنین جامعه‌ای نقش اساسی ایفا می‌کند. به عبارت دیگر اگر در رأس اجتماع حاکمی قرار گیرد که خود عاری از فضیلت باشد، پس اعضای جامعه نیز در رسیدن به سعادت ناکام می‌مانند. فارابی اعتدال و میانه‌روی را در رسیدن به سعادت برای یک اجتماع سیاسی صفتی مهم ارزیابی می‌کند.

۱. فارابی، تحصیل السعادة، ص ۴۶.

۲. فارابی، فصول منتزعه، ترجمه از متن عربی، نشر سروش، ص ۳۴.

او حتی اهمیت اعتدال برای یک اجتماع سیاسی را از اهمیت آن برای نفس انسان قیاس می‌گیرد و می‌گوید: همچنان که سلامتی بدن وابسته به اعتدال مزاج آن است و مریضی بدن هم دوری از چنین اعتدالی می‌باشد بدین شیوه سلامتی شهر و اجتماع سیاسی و پایداری‌اش وابسته به اعتدال اخلاقی مردمانش بوده و بیماری‌اش نیز تفاوتی است که در اخلاق (معتدلشان) پدیدار می‌شود. همان‌گونه که در صورت برهم خوردن اعتدال بدن، پزشک آن را به حالت سلامت اولیه برمی‌گرداند، در صورت رویگردانی یک شهر یا اجتماع سیاسی از اعتدال، سیاستمدار کسی است که آن را به حالت سلامت اولیه برمی‌گرداند.<sup>۱</sup>

باید تأکید کرد که تشابه برقرار کردن میان پزشک و سیاستمدار در تحلیل فلسفی فارابی از اجتماع سیاسی واجد معانی متعددی است. در اندیشه او، سیاستمدار تنها وظیفه اداره امور را برعهده ندارد بلکه او همانند پزشکی است که دردهای یک اجتماع سیاسی را درمان می‌کند. همچنین ذکر اعتدال به‌عنوان صفت اصلی اجتماع سیاسی نشانگر اهمیتی است که فارابی برای این صفت در یک اجتماع سیاسی سالم و استوار قائل است. هر نوع از حرکت به طرف افراط و تفریط و دور شدن از آن توسط اعضای اجتماع سیاسی به‌عنوان مرضی نگاه می‌شود که وظیفه سیاستمدار و حاکم جامعه سیاسی است که هم خود از آن بپرهیزد و هم جلوی اعتدال‌گریزی اعضای اجتماع سیاسی را بگیرد.

فارابی به‌عنوان آموزگار مدینه فاضله، اعتدال را یک فضیلت تلقی می‌کرد و دوری از آن را یک رذیلت. در چنین اجتماع فاضله‌ای، اعضا در پیوند متقابل با هم بوده و بنیان این اجتماع جز در پرتو همکاری متقابل اعضا امکان‌پذیر نیست. وی که مرتب از افلاطون



سخن می‌گفت، او را تدوین‌گر علم سیاست معرفی می‌کند و می‌گوید که او سیره عادلانه و معاشرت اجتماعی را تبیین کرده و مزایای آن را توضیح داده و فساد را که حاصل اعمال رهاکنندگان و معاشرت و همکاری اجتماعی است روشن ساخته است.<sup>۱</sup> با توجه به چنین دریافتی، فارابی به‌عنوان بنیانگذار فلسفه سیاسی در اسلام، فساد را در معنایی غیرفردی و اجتماعی به‌کار می‌برد. به‌عبارت دیگر او اگرچه سلامت نفس انسان و اجتماع سیاسی را از هم قیاس می‌گیرد اما فساد را بر وضعیتی اطلاق می‌کند که اعضای یک اجتماع سیاسی معاشرت اجتماعی را رها کرده و از همکاری با هم دوری کنند.

از نظر فارابی فساد و تباهی مؤلفه مشترک همه مدینه‌های غیرفاضله است. این مدینه‌ها از نظر او همگی جاهله بوده و به ۶ نوع اجتماعات ضروریه، اجتماعات نذاله، اجتماعات خسیه، اجتماعات کرامیه، اجتماعات تغلیبیه و اجتماعات حریه قابل تقسیم‌اند.<sup>۲</sup> شش اجتماع فوق از نظر فارابی انواع مختلف مدینه‌های جاهله را تشکیل می‌دهند. او در کتاب اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، مدینه جاهله را مدینه‌ای می‌داند که مردم آن، نه سعادت را شناخته و نه حتی به ذهن آنان خطور کرده باشد و اگر به‌سوی آن ارشاد شوند نه فهم کنند و نه بدان معتقد شوند و تنها از خیرات قسمت‌هایی از آنها را که در ظاهر گمان رود که خیراتند می‌شناسند.<sup>۳</sup> شش اجتماع جاهله فوق واجد ویژگی مشترکی‌اند و آن هم عدم شناخت سعادت و بی‌اعتقادی به آن است.

فارابی شناخت سعادت و اعتقاد به آن را جزء مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده اجتماع سیاسی

---

۱. فارابی، جمع‌بندی اندیشه‌های دو حکیم، رسائل فلسفی فارابی، مترجم سعید رحیمیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰، ص ۷۰.

۲. سیاست مدینه، ص ۲۵۶.

۳. فارابی، اندیشه‌های مدینه فاضله، ترجمه سیدجعفر سجادی، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴، ص ۳۷۸.

نمی‌داند و همچنان که ذکر شد از جوامعی سخن می‌گوید که فاقد شناخت سعادتند، او به مثابه فیلسوفی که بر تنشی میان امر واقع و امر ایدئال نظام فکری‌اش را بیان می‌کرد اما از ضرورت هدایت اعضای اجتماع سیاسی به فهم و شناخت سعادت و عمل به فضیلت توسط حاکم یا سیاستمدار سخن می‌گفت. او که اجتماع را تنها واسطه وصول به کمال فطری‌ای می‌دانست که فطرت طبیعی برای انسان به ودیعه گذاشته است،<sup>۱</sup> مانند ارسطو انسان را موجودی مدنی بالطبع تعریف کرده و معنای این عبارت آن است که فارابی مانند ارسطو و در تضاد با سنت بعدی قرارداد اجتماعی، اجتماع سیاسی را برای انسان، «طبیعی» قلمداد می‌کرد.

فارابی اگرچه مانند ارسطو شهر یا مدینه را با اجتماع سیاسی همسان می‌دانست اما برخلاف ارسطو از مدینه فراتر رفته و از امت فاضله نیز سخن می‌گوید. بدیهی است که گسترش مرزهای اسلام و رونق تمدن اسلامی، فارابی را با واقعیت جدیدی مواجه کرده بود که همانا پیدایش (امت) به‌عنوان گستره بسیار وسیع‌تری از اصطلاح معمول شهر یا مدینه در توصیف اجتماع سیاسی بود. فارابی برخلاف ارسطو نمی‌توانست مرزهای یک اجتماع سیاسی را محدود به دولت‌شهرهای معمولاً کوچک تقلیل دهد. به همین دلیل وی اگرچه از مدینه فاضله آغاز می‌کند اما به آن محدود نشده و در انتها از امت فاضله نیز سخن می‌گوید. به نظر او آن مدینه که مقصود حقیقی از اجتماع در آن تعاون بر اموری بود که موجب حصول و وصول سعادت آدمی است، مدینه فاضله بود و اجتماعی که به واسطه آن برای رسیدن به سعادت تعاون حاصل شود اجتماع فاضل بود و امتی که همه مدینه‌های آن برای رسیدن به سعادت تعاون کنند امت فاضله بود و همین‌طور معموره،<sup>۲</sup> فاضله آن هنگام تحقق پذیرد که همه امت‌هایی که در آن زندگی می‌کنند برای رسیدن

۱. همان، ص ۲۵۱.

۲. به معنی عمران و آبادانی.



به سعادت تعاون کنند.<sup>۱</sup>

در جهان اسلام علیرغم اینکه معمولاً فارابی را با بحث درباره مدینه فاضله می‌شناسند اما همچنان که از عبارت فوق می‌توان فهمید او از مدینه فاضله به طرف واقعیت کمتر شناخته شده‌ای به نام امت فاضله حرکت می‌کند. این امت فاضله که از اجتماع مدینه‌هایی حاصل می‌شود که همگی برای رسیدن به سعادت تعاون می‌کنند به نوعی رؤیای فارابی برای تشکیل امت اسلامی بود که مرزهایش روزبه‌روز در حال گسترش بود. این امت فاضله بر بنیان شناخت سعادت، اعتدال به‌عنوان مهمترین صفت اجتماع سیاسی، عمل به خیرات و پرهیز از شرور نهاده می‌شود. باید این نتیجه را گرفت که گسترش قلمرو اجتماع سیاسی از نظر فارابی بحث وصول به سعادت را منتفی نمی‌کند، بلکه آن را در سپهر بزرگ‌تری با نام امت فاضله قرار می‌دهد. پس امت فاضله نوعی از مدینه فاضله در ابعاد بزرگ‌تر و وسیع‌تری است که می‌کوشد ایده ارسطویی فضیلت و سعادت را با گسترش قلمرو سرزمینی و جغرافیایی تمدن نوظهوری که بر پایه دین ابراهیمی (اسلام) شکل گرفته بود، آشتی دهد. مفهوم امت فاضله در واقع اوج فلسفیدن فارابی برای آشتی میان خرد یونانی با آیین اسلام با توجه به محدودیت‌های مفهوم کهن اجتماع سیاسی بود.

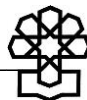
---

۱. فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، صص ۲۵۵-۲۵۶.

## نتیجه‌گیری

جامعه سیاسی به‌مثابه مفهومی بنیادین در فلسفه، علم سیاست و علوم اجتماعی مضامین متفاوتی را در دوره‌های گوناگون تجربه کرده است. این مفهوم از طبیعی بودن جامعه سیاسی نزد ارسطو و فارابی تا ارادی بودن و قراردادی بودن آن در سنت قرارداد اجتماعی مدرن، دلالت‌های معنایی متفاوت و حتی متضادی را به‌خود گرفته است. بی‌شک پدیدار شدن جامعه سیاسی در تاریخ بشر نمایانگر پیشرفت اساسی بود. چنین اجتماعی بر مبنای رشد مدنیت و اهمیت یافتن قوه ناطقه برای ارتباط میان انسان‌ها امکان‌پذیر شد. اگرچه دولت‌شهرهای باستان نخستین تجلی واقعی جامعه سیاسی بودند، اما جامعه سیاسی شکل‌های متفاوت دیگری را نیز به‌خود گرفت. مفهوم امت فاضله در اندیشه فارابی ناظر بر پیدایش نوع جدیدی از اجتماع سیاسی بود که با گسترش قلمرو مرزهای سرزمینی و جغرافیایی دیگر شهر یا مدینه قادر به توصیف آن نبود. باید تأکید کرد که جامعه سیاسی از بدو پیدایش خود تاکنون تنها کارکرد توصیفی را نداشته است. این مفهوم در خود نوعی از حرکت از وضع موجود به وضع مطلوب را نیز دارا بود. زیرا بیانگر حالتی ایدئال برای هرچه بهتر سازمان دادن امورات مربوط به زندگی جمعی نیز است. اگرچه در دوره جدید مخصوصاً از لاک تا روسو بر امکان مقاومت اعضای جامعه سیاسی تأکید شده، اما در تفکر فلسفی ارسطو و فارابی، اعضای یک جامعه سیاسی قادر به برهم زدن آن نیستند. زیرا چنین نظامی نه ارادی که طبیعی است.

تأسیس جامعه سیاسی و قوام آن جز از مجرای انسان سیاسی امکان‌پذیر نیست. معاشرت اجتماعی و تعاون اعضای جامعه سیاسی و نیز داشتن سیاستمداری فرهیخته لازمه سلامت و استواری جامعه سیاسی است. همچنان‌که فارابی بارها تأکید می‌کرد یک اجتماع سیاسی نیز مانند بدن انسان می‌تواند دچار مریضی شود. بازگرداندن جامعه



سیاسی به حالت سلامتی جز از طریق رئیس اول که فرهیختگی و اعتدال صفات او می‌باشند امکان‌پذیر نیست.

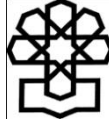
### منابع و مأخذ

۱. دیوید هلد. شکل‌گیری دولت مدرن، عباس مخبر، آگه، ۱۳۸۶.
۲. فارابی. اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه سیدجعفر سجادی، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴.
۳. فارابی. تحصیل السعادة، دارومکتبۃ الهلال، ۱۹۹۵.
۴. فارابی. جمع‌بندی اندیشه‌های دو حکیم در رسائل فلسفی فارابی، مترجم سعید رحیمیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰.
۵. فارابی. سیاست مدنی، ترجمه سیدجعفر سجادی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۹.
۶. فارابی. فصول منتزعه، نشر سروش، ۱۳۸۸.
7. Alfarabi, The Attainment of Happiness, Translated by Muhsin Mahdi, Free Press, 1962.
8. Aquinas, Political Writings, Cambridge University Press, 2002.
9. Aristotle, Politics, Ernest Barker, Oxford University Press, 1995.
10. Arthur M. Melzer, The Natural Goodness of Man, Chicago University Press, 1990.
11. Bernard Yack, The Problems of Political Animal, California University Press, 1993.
12. Cambridge Companion to Aristotle's Politics, Cambridge university Press, 2013.
13. Cambridge Companion to Hobbes, Cambridge University press, 1996.
14. Catherine Osborne, Presolvatic Philosophy, Oxford University Press, 2009.
15. Cricc Joseph, Ethic and Political Theory, Maryland, University of America, 2000.

16. Frederick Copleflon, A History of Philosophy, Vol 1, Doubleday, 1993.
17. Homer, Iliad, Hackett Publishing, 1947.
18. Ibn Khaldun's Theory of Asabiyyah and its Application in Modern Muslim Society, Asytqin Abdul Halim and Others, Middle East Journal of Scientific Research II (9): 2012.
19. Jean Betkhe Elstain, Augustine and the Limits of Politics, Norte Dame university Press, 1995.
20. John Locke, Second Treatise of Government, Hackett Company, 1980.
21. Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, Princeton university Press, 1966.
22. Kenneth Minogue, Politics, Oxford University press, 1995.
23. Leo Strauss, Natural Right and History, Chicago University press, 1953.
24. Mabel L. Lang and Other, The Athenian Citizen: Democracy in the Athenian Agora, American School of Classical Studies, 2004.
25. Maurizio Viroli, Jean Jacques Rousseou and the Well Ordered Society, Cambridge University press, 1988.
26. Max Weber, Politics as a Vocation, Translated by H. Gerthard and Other, Free Press, 1946.
27. Michael Oakeshott, Hobbes on Civil Association, Liberty Fund, 1975.
28. Michael Zuckert, Natural Rights and the New Republicanism, Princeton University press, 1994.
29. Muhsin Mahdi, Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy, Chicago University press, 2001.
30. Nature and Grace: Selection from the Summa Theologica of Thomas Aquinas, 2003.
31. Nicholas Wolterstorff, John Locke and the ethic of Belief, Cambridge University press, 1996.
32. Pierre Manent, An Intellectual History of Liberalism, Princeton University Press, 1995.
33. Pierre Rosanvallon, Democratic Legitimacy, Princeton University Press, 2011.
34. Political Philosophy, Steven B. Smith, Yale University Press, 2012.



35. R. A. Markus, *Saeculum: History and Society In the Theology of ST. Augustine*, Cambridge University Press, 2007.
36. Robert Filmer, *Patriarch and other Writings*, Cambridge University press, 1991.
37. Rousseau, *The Social Contract and its Discourses*, Dutton and Company, Inc, 1950.
38. Susan D. Collins-Aristotle *And the Rediscovery of Citizenship*, Cambridge University Press, 2006.
39. *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University press, 1993.
40. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Politics*, Translated by Richard J. Regon, Halckett Publishing Company, 2007.
41. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Edited by Edwin Curley Chakett, Indiana Polis, 1994.
42. Thomas L. Pangle, *Political Philosophy and the God of Ibrahim* John Hopkins University press, 2003.
43. Tom Sorell, *Hobbes and History*, Routledge, 2000.
44. Umer Chapra, *Ibn Khaldun's Theory of Development*, *The Journal of Socia-Economics* 37, 2008.



مرکز پژوهش‌ها  
مجلس شورای اسلامی

شماره مسلسل: ۱۴۵۷۸

شناسنامه گزارش

عنوان گزارش: درآمدی بر جامعه سیاسی

نام دفتر: مطالعات بنیادین حکومتی (گروه بنیادین حکومتی)

تهیه و تدوین: خالد شیخ‌الاسلامی

ناظر علمی: سیدیونس ادیانی

متقاضی: ریاست مرکز

سرپرستار: حسین صدری‌نیا

واژه‌های کلیدی:

۱. جامعه

۲. سیاست

۳. فضیلت

۴. طبیعی بودن

۵. قرارداد

۶. امت فاضله



تاریخ انتشار: ۱۳۹۴/۹/۱۷