

אלפאראבי

מבחר מפתביו המדיניים



הסדרה לדת, לפילוסופיה ולתרבות האסלאם

עורך הסדרה:
פרופ' אבי אלקיים

חברי המערכת:
פרופ' בנימין אברהמוב
פרופ' מאיר מ' בראש
פרופ' יוסף ינון-פנטון

אלפאר אבי

מבחר מפתביו המדיניים

תרגם מערבית והוסיף מבואות והערות

יאיר שיפמן

הוצאת אדרא, תל אביב

Al-Fārābī

Selected Political Writings

עיצוב עטיפה: אבי אלקיים

מסת"ב: 978-965-7773-24-6 ISBN:

© כל הזכויות שמורות להוצאת אִדְרָא, תל אביב

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי – אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת מאת בית ההוצאה לאור שתינתן מראש ובכתב.

נדפס בישראל תשפ"א – 2021

© Copyright 2021 by Idra Publishing

Idra Press <IdraPublisher@gmail.com>

<http://idra.org.il/>

סידור, עימוד, לוחות והדפסה:
א. אורן הפקות דפוס בע"מ, שד' רוטשילד 109, תל אביב

תוכן העניינים

7 פתח דבר

ג'ואמע כתאב אלנואמיס לאפלאטון הביאור הקצר לספר החוקים לאפלטון

13 הקדמה

21 תרגום

פצול מנתזעה פרקים מלוקטים

65 דברי מבוא

74 פרקים מלוקטים

תחציל אלסעאדה השגת האושר

145 מבוא

149 ספר השגת האושר אשר חובר בידי המורה השני

187 רשימת מונחים

193 ביבליוגרפיה

197 מפתחות

פתח דבר

מחמד אבן מחמד אבן טרח'אן אלפאראבי, הידוע בקרב הפילוסופים הנוצריים בימי הביניים "אבו נצר", נולד בפאראב שבתורכיסטאן בשנת 870 בערך ומת בשנת 950. הוא למד לוגיקה בבגדאד אצל אחד המלומדים הנוצריים החשובים אבו בשר מתא (מת ב-940), אחד מממרגמי כתבי אריסטו לערבית, והיה מורו של יחיא אבן עדי (מת ב-974), אף הוא מתרגם חשוב של כתבי אריסטו. בגדאד היתה בזמנו היורשת העיקרית בעולם הערבי של המסורת הפילוסופית של אלכסנדריה, אחד המרכזים החשובים של לימוד הפילוסופיה היוונית במאה השביעית ובה תורגמו מרבית יצירות הפילוסופים היוניים והפריפטטים. הקשר של אלפאראבי עם המורים הללו היווה אחת החוליות הראשונות המקשרות בין הפילוסופיה היוונית ועולם האסלאם. אלפאראבי מכונה ע"י המוסלמים "אלמעלם אלת'אני", דהיינו המורה השני, אחרי אריסטו, ונחשב כמיסד הפילוסופיה הפוליטית באסלאם.¹ הוא עסק הרבה בלוגיקה, במטפיסיקה, בפסיכולוגיה ובפילוסופיה של הלשון. לענייננו חשוב להדגיש כי הוא השאיר אחריו כתבים פוליטיים חשובים ביותר, הן בכתביה מקורית שלו והן בפרשנויות לקודמיו, בהתבססו בעיקר על אפלטון.²

- 1 האמת היא שאלקנדי (801-873) קדם לו. אלפאראבי הכיר את כתביו אך השפעתו של אלכנדי, "פילסוף אלערב", הפילוסוף של הערבים כי היה ממוצא ערבי, על אלפאראבי היתה מועטת. השפעתו ניכרה בעיקר בצורה החיצונית, ה"רסאלה". מכל מקום, משנה מדינית סדורה לא הופיעה בהגות המוסלמית לפני אלפאראבי.
- 2 חשוב לציין כי למרות שהשפעת אריסטו על הפילוסופיה המוסלמית והיהודית היתה מכרעת הרי שבתחום המחשבה המדינית היתה דווקא לדיאלוגים הפוליטיים האפלטוניים השפעה מכוננת. אחת הסיבות לכך עשויה להיות האיחור בתרגום "הפוליטיקה" לאריסטו במאה ה-11 על ידי מלומדים נוצריים שהביאו את כתבי היד של חיבור זה מקונסטנטינופול למערב, כך שבתקופתם של אלפאראבי, אבן סינא, אלגואלי ועמיתיהם, והפילוסופים שלנו עד הרמב"ם, לא היה חיבור זה מוכר. אולי גם דמותו של המלך-הפילוסוף האפלטוני תאמה את דמות הנביא המחוקק ביהדות ובאסלאם כך שניתן היה "לתרגם" דמות זו למושגים דתיים מוסלמיים ויהודיים.

עיקר הגותו של אלפאראבי הוא מימוש האידיאל האפלטוני בהשגת שלמותו של האדם. שלמות זו היא בכוח ומטרת האדם היא לממש את הפוטנציאל המגולם בו, דהיינו להשכיל. ההשכלה אינה אלא הפשטת מהות המידע המושג על ידי החושים. זאת כי החושים הם המתווכים בין האדם לבין האובייקטים אותם הוא משיג והאינטלקט הוא המעבד את נתוני החושים ותופס את מהותם. תהליך זה מהווה צעד חשוב בדרכו של האדם לזכות בשכל הנקנה ולדבוק בשכל הפועל. הזירה המאפשרת לאדם לבצע תהליכים אלו בצורה המיטבית היא הזירה הפוליטית אשר עליה מנצח השליט שהוא פילוסוף, מחוקק ואמאם. כמונותאיסט מוסלמי מוסיף אלפאראבי לפילוסוף של אפלטון את הנביא. הוא אינו מתרכז בהיבט ההכרתי של הנביא, כלומר כיצד הוא קולט את דברי נבואתו. הוא עוסק יותר בצד הפוליטי, כלומר כיצד הוא מביע את השגתו הפילוסופית-הנבואית באופן המשפיע על קהל שומעיו. זאת באמצעות מסירת הגותו לציבור באופן דיפרנציאלי משום שלא כל אחד מסוגל להבין את המסר באופן זהה. לכן, בנוסף ליכולותיו האינטלקטואליות הגבוהות הוא ניחן בכישוריו הרטוריים והפואטיים המאפשרים לו למסור מסר זהה בצורות שונות לפי יכולת תפיסתם של ציבורים שונים.³

אנשי הערים נחלקים לשלוש קבוצות:

1. הפילוסופים היודעים את מהות הדברים.
2. ההולכים בעקבותיהם, אלו המקבלים את החלטותיהם ללא בקרה אישית.
3. ההמון, אלו היודעים דברים בדרך של דימויים בדרגות שונות, כל אחד – לפי רמתו.

על המושל להעביר לכל קבוצה את המסר כפי יכולת השגתה. כך ישרת המסר את הכלל באופן מיטבי. להמון עדיף לתת דימויים וסמלים של האמת במקום הצגה רציונלית שלה, אותה אין הם מסוגלים להשיג. אלו מוצגים באמצעות החוק האלוהי המשמש בבואה של האמת ונועד להמון. החכמים הם אלו אשר הפנימו רציונאלית את המסר הפילוסופי. מכאן, שהדת הנחותה מהפילוסופיה היא כלי להמון.

העיר, היחידה המדינית הקטנה ביותר בהשראת הפוליס היוונית, היא הזירה

3 פרטים על סגולותיו של מנהיג העיר המעולה ראה דעותיהם של אנשי העיר המעולה, תרגום מערבית אחמד אלאגבריה, תל אביב תשס"ז, פרק כט, עמ' 149-152. להלן, דעותיהם.

הפוליטית בה יוכל האדם להגיע לידי שלמותו. זו היא העיר המעולה ("אַלְמְדִינָה אֶלְפֶּאצְ'לָה") אשר אנשיה יודעים מהו האושר שהוא מצב נפשי בו משתחרר האדם מכבילותו לחומר ופונה בהגותו אל עבר הישם המושכלים המופשטים. אנשים אלו פועלים להשגתו באופן רציונאלי, מתמיד ותוך סיוע הדדי ומעמידים אותו כיעד לחייהם. רק הם יגיעו לשלב של השכל הנקנה ולחיים אחרי המוות. בניגוד לעיר המעולה עומדים שלושה סוגי ערים: העיר הבורה⁴ ("אַלְמְדִינָה אֶלְג'אֶהֶלֶה") שאנשיה אינם יודעים מהו האושר, העיר החוטאת ("אַלְמְדִינָה אֶלְפֶּאסְקָה") שאנשיה יודעים מהו האושר אולם נוהגים כאנשי העיר הבורה, והעיר הטועה ("אַלְמְדִינָה אֶלְצ'אֶלָה") אשר בעבר ידעו אנשיה את דרך האמת אולם בהנהגת מנהיגם סטו ממנה והולכים אחריו שולל בדרך נלוזה.

השליט הוא פילוסוף, נביא ומחוקק. הוא מקבל רשמים באמצעות החושים ושומרם בזיכרון, מנתחם רציונאלית, מצרף את רשמי החושים ויצור מהם תמונה מורכבת ובעקבותיהם מחוקק חוקים ומגיש אותם לחלקי הציבור שלו באופן דיפרנציאלי באמצעות כשרון החיקוי שלו. חוקים אלו חשובים לא רק למען תקינות החיים המדיניים אלא אף למען שלמותם המוסרית של אנשי העיר. זאת משום שהרגלת תושבי העיר לחיות בהתאם למערכת חוקים יציבה מקנה להם הרגלים המתפתחים ברצף הזמן למידות, ושלמות המידות מהווה תנאי לשלמות השכלית.

המלך-הפילוסוף האפלטוני הוא שליט אשר אין שום סמכות מעליו. הוא בעל היכולת השכלית לתפוס את מהות הדברים ובעל דמיון הדרוש לו כדי ליצור ממנו את התמונה המורכבת הרלוונטית לקונטקסט הקיים בנקודת הזמן הנתונה. הפילוסופיה היא הכלי החשוב ביותר לייסוד העיר המעולה באשר היא מעניקה לה את יעודה ותכליתה. הנבואה הכרחית כדי לתרגם אותו יעוד פילוסופי לשפת המציאות בנקודת הזמן הנתונה.

אין לנתק, אליבא דידו של אלפאראבי, את הישות המדינית מהבנת העולם ומהפסיכולוגיה של האדם. לכן גם בחיבוריו המדיניים עוסק אלפאראבי בנמצא הראשון, או הסיבה הראשונה, דהיינו האל, לקיומם של שאר הנמצאים. בעקבותיו הוא דן בסיבות הראשונות – החומרית, הצורנית, הפועלת והתכליתית, ובהמשך בנפש ובכוחותיה – הזון, המרגיש, המדמה, החושב והמתאווה.

הזן הוא הכוח הוגטטיבי והגנרטיבי, המגדל והמוליד. המרגיש, דהיינו החושים, הוא המקשר בין האדם והעולם החיצוני ודרכו קולט האדם מידע על העולם.

4 זו נחלקת לשישה סוגים. ראה דעותיהם, עמ' 153-154.

המדמה הוא הזיכרון, דהיינו זכירת העצמים לאחר הינתקם מהחושים, כלומר הניסיון המצטבר שלנו. הוא גם מאפשר לנו, על סמך הזיכרון, ליצור דמויות חדשות ולהרכיבן זו בזו, לחקות מצבי רוח, רגשות ושאיפות ואף מציאות בלתי חומרית. כך מסביר אלפאראבי את הנבואה והגדת העתידות. הנבואה לדידו היא חיקוי של האמיתות הידועות לאדם ע"י השכלתו הפילוסופית.⁵ הנביאים נִיחְנוּ בנוסף להשכלתם הפילוסופית גם בכוח מדמה חד. הם קולטים מושגים מהשכל הפועל ובעזרת דמיונם יוצרים מהם חיקוי לצורות מוחשיות המובנות יותר ע"י האדם הפשוט שאינו מיטיב להבין הפשטות פילוסופיות. המתאווה הוא הכוח המניע, מקור הפעולות של האדם. אלפאראבי מדבר אף על החוש המשותף, דהיינו החוש התופס את כל הצורות הנתפסות ע"י יותר מחוש אחד וגם אלה שאינן נתפסות ע"י שום חוש, כגון תפיסת הזמן, התנועה, הגודל, המספר. אלפאראבי נמנע מציטטות קוראניות, מהחדית' או ממקורות דתיים אחרים. אפלטון ואריסטו אינם זרים לדידו לאסלאם. נקודת מוצאו היא פוליטית ולא דתית.

5 החיקוי, מימוזיס, אליבא דאריסטו, מבוסס על עלילה הכוללת דברים טיפוסיים בעלי משמעות כללית כפי שהיו אשר אותה מחקה המחקה. היא כוללת גם אירועים כפי שמסופר עליהם, כפי שהן נראו או כפי שהם צריכים להיראות. משמע, שהחיקוי אינו חייב להיות תיאור מדויק של דברים כהויותם. ראה בעניין זה: נתן שפיגל, תורת הפיוט לאריסטו, מימוזיס וקאתאריזם, ירושלים תשל"ב.

גְּוֹאֲמַע פְּתָאב אַלְנוֹאֲמִים לְאַפְּלָטוֹן

הביאור הקצר לספר החוקים לאפלטון





הקדמה

ה

חוקים", אשר בצד "המדינה" לאפלטון, מהווה אחד מספרי היסוד במחשבה המדינית של אלפאראבי בפרט ושל הפילוסופיה המדינית המוסלמית בכלל, הוא הדיאלוג האחרון, הארוך והמפורט ביותר של אפלטון. בדיאלוג זה, בו לוקחים חלק אורח מאתונה, קליניאס מכרתים ומגלוס מספרטה, מדבר אפלטון על הקמת מדינה. המניע לדיאלוג זה היה הניסיון להקים פוליס חדשה בכרתים כאשר אורח אתונאי שמזדמן למקום במקרה מציע לפני איש כרתים ולפני אורח אחר מספרטה מערכת חוקים לפוליס החדשה. ברור הוא, כי בניגוד ל"המדינה" של אפלטון אין מדובר כאן במדינה אידיאלית. פירושו של אלפאראבי על "החוקים" לאפלטון הוא הפירוש היחיד בכל ימי הביניים על חיבור זה. עיסוקו בחיבור זה כבשאר חיבוריו הפוליטיים הוא של פילוסוף ולא של איש מדינה ובכך שונה הוא מאבן רשד. לא היה לו כל מגע עם "הפוליטיקה" לאריסטו¹, כך שכפילוסוף פוליטי, כשאר עמיתיו המוסלמים, הוא מושפע יותר מאפלטון מאשר מאריסטו.²

ב-1952 פרסם פרנצ'סקו גבריאלי טקסט זה לראשונה לפי כ"י לידן 133. ב-1974 פרסם עבד אלרחמאן בדוי מהדורה נוספת של טקסט זה ע"פ אותו כתב יד. כותרת החיבור לפי גרסת גבריאלי היתה "תִּלְחִיץ נְאֻמִּים אֶפְּלָטוֹן", כאשר "תלח'יץ" משמעו ביאור אמצעי. עוד אָבֵן אַצְיִבְעָה כינה את החיבור "ג'וֹאֲמֵע", דהינו באור קצר, ויש בכתבי היד סימוכין להנחה זו.³ אלפאראבי אינו מזכיר כלל את שמות המשתתפים בדיאלוג ואת שמות

- 1 הפוליטיקה לאריסטו תורגם רק במאה ה-13 ע"י מלומדים נוצרים שהביאו אותו מהספרייה של הקיסרות הביזנטית בקונסטנטינופול ותרגמו אותו ללטינית.
- 2 ראה מאמרו של אברהם מלמד, 'הפוליטיקה' לאריסטו במחשבה היהודית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, פעמים, 51 (תשנ"ב), עמ' 27-69.
- 3 ראה מהדורתה של תרו אן דרואר: Le sommaire du livre des "Lois" de Platon (Ġawāmi' Kitāb al-Nawāmīs li-Aflātūn) par Abu Nasr al-Fārābī, Édition critique et introduction par Thérèse-Anne DRUART, Bulletin d'Études Orientales, 1998, pp. 109-155 עמ' 110, הערה 8. להלן: דרואר.

הפולאיס מהם באו. זו נקודה חשובה, שהרי לכל פוליס היתה שיטה מדינית ומשטר שונים אשר בביאור אמצעי לבטח היה אלפאראבי מעמת ביניהם. כל השיטה הדיאלוגית המאפיינת את החיבור אינה באה לידי ביטוי בפירושו של אלפאראבי. נראה כי לנגד עינו של אלפאראבי לא עמד החיבור בשלמותו אלא קיצור שלו. זו אף דעת שמואל הרוי.⁴

תרו אן דרואר פרסמה חיבור זה ב־1998 תחת הכותרת: "ג'ואמע כתאב אלנאמיס לאפלאטון", כלומר הביאור הקצר לספר החוקים של אפלטון, בהתבססה על שלושה כתבי יד: ליידין 133, קאבול 217, אסקוריאל 888 ועל פי מהדורתה, כולל העימוד והחלוקה לקטעים, תרגמתי את החיבור. החיבור תורגם לאנגלית ע"י צ'רלס בטרבורט' ב־2015.⁵

כבר במבוא מודיע אלפאראבי כי מאחר שאפלטון כותב בלשון אזוטריה שאינה מובנת לכל אחד הוא ינסה להציג את רעיונותיו באופן שיטתי כדי שיוכל הקורא לרוץ בקריאת הטקסט.⁶ הוא קובע כבר בראשית חיבורו כי מקור החוק הוא זאוס. מעבר לכך, הוא אף משתמש במונח "שריעה" בדברו על חוקי זאוס ואפולו.⁷ כך יוצר הוא נקודת השקה בין חוק הפוליס ובין חוק המדינה המוסלמית שהרי אף לפי חוקי האסלאם מקור החוק הוא האל.⁸

4 שמואל הרוי מציג את השאלה האם הטקסט המקורי כולו עמד לפני אלפאראבי או תרגום שלו. הוא מביא את עמדותיהם של חוקרים שונים בנושא זה ומגיע לידי מסקנה כי אין לשאלה זו תשובה מוחלטת. נראה לו כי לפניו עמדה פרפרזה של החיבור או סיכום שלו, אולם לא הטקסט המקורי במלואו. ראה שני מאמריו: "Can tenth century Islamic Aristotelian help us understand Plato's Laws?" *Plato's Laws: From Theory into Practice*, Proceedings of the VI Symposium, Selected Papers, Edited by Samuel Scolnicov and Luc Brisson, Academia Verlag, Sankt Augustin 2003, pp. 320-330; "Did Alfarabi Read Plato's Laws?" *Medioevo, Rivista di storia della filosofia medievale* 28 (2003), pp. 51-68. גם אלפאראבי מעיד על עצמו בחתימת חיבורו: "אלי ה'ד'א אלמוצ'ע מן ה'ד'א אלכתאב וצל אל'ינא" (עמ' 152), דהיינו: עד כאן [פירשנו את] מה שהגיע אלינו מספר זה. יש בכך משום רמז לעובדה שלא כל הספר במלואו עמד לנגד עיניו כאשר כתב את הפירוש.

5 *Alfarabi, The Political Studies*, Vol. II, Summary of Plato's Laws, Translation, Commentary and Introduction by Charles E. Butterworth, Cornell University, 2015. להלן; תרגום.

6 הקדמה/2. המספר 2 הוא מספר הקטע בהקדמה, וכך אף להלן: האות תסמן את מספר המאמר והמספר – את הקטע.

7 ראה 9/א והערה 59 על אתר.

8 ראה 1/א, 9/א והערה 59 על אתר. מעניין שהוא רואה שתיית יין לפי החוק כחויבת אולם ההשתכרות שלילית – א/12. זה מזכיר כמוכן את עניין איסור ההשתכרות באסלאם

חקיקת החוקים היא אבן היסוד להקמת המדינה. הרציונל העומד ביסודם הוא אנושי ולא דתי, דהיינו מטרתם היא קיום חברה תקינה והבאת אזרחיה להשגת המעלות האנושיות והאלוהיות, כאשר האלוהיות עולות במעלתן על האנושיות. השימוש ב"אלוהיות" נשמע ניטראלי מבחינה דתית ויכול להתקבל הן ע"י היוונים והן ע"י המוסלמים. ברם, כאשר הוא מדבר על כך שמטרתם היא לחזות בנועם האל ולזכות בגמולו ובחיי העולם הבא הרי שיש כאן "זליגה" של תפיסה מוסלמית המאפיינת את אלפאראבי ולא את זו של אפלטון.⁹

מאחר שבין האזרחים קיימים אנשים בעלי השכלה נמוכה, חסרי יוזמה ומידות טובות הרי שהם זקוקים לשלטון.¹⁰ משום כך על החוק להיות דיפרנציאלי, דהיינו לכל קבוצת אוכלוסין לפי יכולתה.¹¹ אין שוויון בין המעולים לנחותים ובין האדון לעבד.¹² על האדם הפשוט להיזהר מחלקת לשונם של הדמגוגים בעלי הכישרון הרטורי. אלו עלולים להשפיע על שומעיהם ללכת בדרך נלווה, ולכן יש לבדוק כל עניין לגופו.¹³

המחוקק הוא אדם אשר זכה למתת האל אשר הכשירו לכך.¹⁴ יש לו מעמד אלוהי וקיים קשר בין מעלתה של המדינה ובין אלוהיותו.¹⁵ עליו כמובן לפתח את כישוריו שהרי בור אינו יכול לחוקק חוקים.¹⁶ אין אלפאראבי מזכיר את הנביא בהקשר זה, מה שמאפיין את גישתו בכתבים אחרים שלו.¹⁷ בחוק יש אמת מוחלטת וקביעותיו מחייבות למרות הקושי ביישומן.¹⁸ מאידך גיסא, אין

- יש בו נאסח' ומנסוח', דהיינו פסוק מאוחר המבטל את חלות קודמו. ראה קוראן סורה 91-90/5, 19/2.
- 9 ראה א/7. כאשר הוא מדבר על האלים הוא משתמש במילה הערבית "אאלהה". ברור שהמשמעות במילה זו אינה אסלאמית שהיא אין באסלאם אלים פרט לאלה. מאידך גיסא, כאשר הוא מדבר על "לחזות בנועם האל" הוא אומר: "אֲבַתְעֵאָא וְגֵה אֵלֵה עֵן וְגֵל", ביטוי מוסלמי שרשי. הוא משתמש בתואר "אלוהי" כדי להצביע על מעלה גבוהה של הנפש או החוק. יש להתפלל לאלים למען ההצלחה וכאשר מצליח האדם זה סימן שאורח חייו מעולה בעיני האלים. ראה ה/1.
- 10 ד/4, 6, ה/10 והערה 90 בדבר חוטי השתי והערב.
- 11 ב/1, 4.
- 12 א/7, 14, ט/2.
- 13 א/17. אזהרתו זו של אפלטון ברורה על רקע השפעתם השלילית של הדמגוגים על הדמוקרטיה באתונה שהיתה אחד הגורמים למפלתה.
- 14 א/14.
- 15 ד/1, 7.
- 16 א/15, 19.
- 17 ראה לדוגמה דעותיהם, עמ' 144-152.
- 18 א/21.

לקבל חוק ללא ביקורת, בניגוד לספרטנים.¹⁹ אלפאראבי מקבל את הגישה בדבר ויכוח ודיאלוג מתמידים המבררים את טיבו ומשמעותו של החוק. עדיף ציות לחוק מתוך הבנתו על פני ציות מתוך בורות.²⁰ החוק נעלה בזכות עצמו וטיבו אינו נבדק על פי השבחים או הגינויים שיקבל או על פי הניצחון או התבוסה בשדה הקרב.²¹

החוק, עם כל היותו מחייב, הוא זמני וניתן לשינוי הן בשל התפתחויות בתוך המדינה עצמה והן בשל לחץ חיצוני. אף המחוקק, עם כל כישוריו, אין הוא יוצר יש מאין אלא הוא מסתמך על תקדימים ואף חוקיו ישמשו תקדימים לבאים אחריו.²² החוק קובע במה על האזרח להאמין, באיזה חינוך יחנך את ילדיו ואפילו יכול הוא להתערב בהבעת הדעה של האזרח.

החוק שם לעצמו כיעד את חינוך האזרח הן ברמה האינטלקטואלית, הן ברמה המוסרית של פיתוח מידות ותכונות והן כדי לפתח אזרחים צייתנים.²³ קיומו קודם להבנתו, חשוב ממנה ועשוי להביא את האזרח החי לפי החוק לא רק להבינו אלא קיום החוק ירכיש לו מידות לאורך זמן.²⁴ ההנחה העומדת ביסוד קביעה זו היא כי הצד ההתנהגותי בחינוך קודם לקוגניטיבי ומרכיש אותו. טיבה של המדינה קשור קשר בל יינתק בטיב החינוך של אזרחיה. השכל אשר בו ניחן האדם, הוא פוטנציאל שיש לממשו, דהיינו לפתח את הכישרון הלוגי הטמון בו ולהשליט את כוח הרצון על הכוחות הבהמיים.²⁵ כאן חשוב מקומם של המוסיקה, הריקוד והנגינה.²⁶

אין בפוליס הנדונה, בניגוד ל"המדינה", חלוקה למעמדות. לכל משפחה יש רכוש, בית ולבעל הבית יש מקצוע.²⁷ יש פיקוח על הרכוש כדי למנוע קיטוב כלכלי, שלאחד לא יהיה יותר מדי ולשני מעט. הבחירות פתוחות לכל האזרחים, מלמטה למעלה, בניגוד ל"המדינה" בה השליטים, החיילים והשומרים נבחרים מלמעלה. החינוך ושמירת הדת מוטלים על הפוליס. עונש חמור לכופר, לעיתים אף מוות.

19	א/10 והערה 61.
20	ב/1.
21	א/13.
22	ג/1, 2; ז/2-1.
23	א/22, ב/9, ד/2.
24	ב/8; ה/6; ח/6.
25	א/18, 20; ח/7.
26	ב/1, 4, 8.
27	ח/10.

במהלך דבריו משתמש אלפאראבי לא אחת במונחים מתחום האסלאם:

- א. המונח "שריעה", ההלכה המוסלמית, משמעו בחיבורנו חוק, לאו דווקא דתי. למשל: במאמר השביעי, קטע 2 מדבר אלפאראבי על תהליך החקיקה ללא כל קונוטציה דתית במילים "תשריע שראיעהם"²⁸. הוא הדין במאמר השני, קטע 8 "אחכאם אלשריעה" כאשר מדובר על חוקי המדינה בנושא הריקוד והנגינה.²⁹ לעומת זאת במאמר הרביעי, פסקה 12 "אחכאם אלשראיע" עוסק בחוקים הקשורים בקבורת המת, שיש להם משמעות דתית, אולם לא מוסלמית.³⁰ במאמר הראשון, פסקה 9 במילים "אחכאם שריעתהם" של זאוס ואפולו יוצר כאן אלפאראבי נקודת השקפה בין חוקי האלים היווניים ובין החוק המוסלמי.³¹
- ב. כאשר מדבר אלפאראבי על המלחמה הוא משתמש בדרך כלל במילה הערבית "ח'רב".³² קיים אף שימוש במילה "ג'האד", לבטח לא במשמעות המוסלמית.³³
- ג. במאמר שישי, קטע 17 מדבר אלפאראבי על המיסים שיש להטיל על התושבים וכותב: "מת'ל אלזכואת ואלח'ראג'את ואלג'זיה". אלו הם מיסים שהוטלו על תושבי המדינה המוסלמית, כאשר המוסלמים שילמו זכאת, מס הצדקה לפי חוק השריעה, ואלו הלא מוסלמים שילמו ח'ראג', מס קרקע, וג'זיה, מס גולגולת. תרגמתי על אתר: מס צדקה, מס קרקע ומס אישי. אין לסיווג זה של מיסים כל איזכור ב"החוקים" (עמ' 191).³⁴
- ד. כאשר מדבר אלפאראבי על מקדשים הוא משתמש במונחים שונים:

- 28 ראה עמ' 145 במקור הערבי ועמ' 53, הערה 108 בתרגום.
- 29 ראה עמ' 132 במקור הערבי ועמ' 34, הערה 76 בתרגום.
- 30 ראה עמ' 138 במקור הערבי ועמ' 42 בתרגום.
- 31 ראה עמ' 127 במקור הערבי ועמ' 26 בתרגום.
- 32 ראה למשל מאמר ראשון, קטעים 5, 6, עמ' 126 במקור הערבי, עמ' 24 בתרגום; מאמר שלישי, קטע 14, עמ' 135 במקור הערבי, עמ' 39 בתרגום; מאמר שישי, קטע 4, עמ' 142 במקור הערבי, עמ' 49 בתרגום, ועוד.
- 33 ראה מאמר שמיני, קטע 2, במקור הערבי, עמ' 147, בתרגום עמ' 167; מאמר שישי, קטע 20, במקור הערבי עמ' 154, ובתרגום עמ' 163.
- 34 ראה עמ' 144 במקור הערבי ועמ' 51 בתרגום.

"הַיֵּאֱכֹל"³⁵, "בֵּית אֱלֻעֲבָאֲדָת",³⁶ "בֵּית אֱלֻקְדָּס"³⁷. שלושת אלה הם מושגים ניטראליים מבחינה דתית, דהיינו ניתן להשתמש בהם לגבי דתות שונות. לעומת זאת "מִסְאָג'ד"³⁸ הוא מושג מוסלמי שלבטח לא עלה על דעתו של אפלטון.

ה. כאשר מדבר אלפאראבי על החוקים הוא משתמש בשלושה מונחים: קְנָאֲנִין (ריבוי של קָאֲנֻן),³⁹ נְוָאֲמִיס (ריבוי של נְאֲמוּס),⁴⁰ סְנֵן (ריבוי של סְנָה).⁴¹ קָאֲנֻן אינה מילה ערבית במקורה ואין לה שימוש דתי. משמעותה היא החוק המקובל אשר נחקק ע"י בני אדם. הוא הדין באשר לנאמוס. סְנָה היא המסורת בע"פ באסלאם על כל מערכת החוקים הכלולים בה. כאשר משתמש אלפאראבי במילה "סנן" ניתן לעיתים לתרגמה כחוקים מקובלים, מסורתיים אך לבטח לא בהקשר אסלאמי כלשהו. מכל מקום, אלפאראבי משתמש ברוב המקרים בשתי המילים סנן ונאמיס, ללא כל הבדל ביניהן. למשל: במאמר ד, קטע ג,⁴² המחוקק הוא "וְאֶצְעֵ אֶלְסָנִין" ובסוף הקטע הוא "צֵאֲחָב אֶלְנְאֲמוּס". אלפאראבי משתמש ב"נאמוס" וב"סנן" באותו הקשר באותה משמעות. במאמר ה, קטע 17⁴³ מכנה אלפאראבי חקיקת חוקים בנושא מידות ומשקלות כ"סנן". ברור שאין כאן כוונה לחוק שנמסר

- 35 ריבוי של "הֵיפֵל", מאמר ב, קטע 1, עמ' 130 במקור הערבי, עמ' 31 בתרגום.
 36 מאמר ט, קטע 3, עמ' 150 במקור הערבי, עמ' 59 בתרגום; מאמר ט, קטע 9, עמ' 151 במקור הערבי, עמ' 60 בתרגום.
 37 מאמר ט, קטע 2, עמ' 150 במקור הערבי, עמ' 59 בתרגום.
 38 מאמר ה, קטע 13, עמ' 150 במקור הערבי, עמ' 58 בתרגום.
 39 מאמר ח, קטע 8, עמ' 149 במקור הערבי, עמ' 57 בתרגום, בו הוא מדבר על החוקים המקובלים; מאמר ט, קטע 1, עמ' 150 במקור הערבי, עמ' 59 בתרגום. המשמעות של מילה זו דומה וגם מקבילה לנואמיס, דהיינו חוקים שחוקקו ע"י בני אדם.
 40 מאמר ו, קטע 6, עמ' 143 במקור הערבי, עמ' 48 בתרגום; מאמר ו, קטע 10, עמ' 144 במקור הערבי, עמ' 50 בתרגום; שם, קטע 17, עמ' 144 במקור הערבי, עמ' 50 בתרגום, ועוד.
 41 מאמר ה, קטע 17, עמ' 141 במקור הערבי, עמ' 46 בתרגום. כאן מופיעה המילה "סנה" ביחיד במשמעות של החוק המסורתי והמילה "סנן" בריבוי במשמעות החוק המקובל. במאמר ו, קטע 3, עמ' 142 במקור הערבי, עמ' 48 בתרגום, משתמש אלפאראבי ב"סנן" וב"נואמיס" באותה משמעות של החוק המקובל. במאמר ח, קטע 5, עמ' 148 במקור הערבי, עמ' 56 בתרגום, משתמש אלפאראבי במונחים "אלסנן אלנאמוסיה" במשמעות של החוקים המקובלים.
 42 מאמר ד, קטע 3, עמ' 150 במקור הערבי, עמ' 40 בתרגום.
 43 מאמר ה, קטע 17, עמ' 141 במקור הערבי, עמ' 46 בתרגום.

במסורת. מאידך גיסא, במאמר ח, קטע 1⁴⁴ משתמש אלפאראבי ב"סנן" וב"נואמיס" במשמעות של החוקים המסורתיים והאקטואליים כאשר הוא מדבר על משמעות החגים שמטרתם השגבת האלים וכיבוד החוקים. בהקשר זה החג המסורתי מקבל משמעות אקטואלית.⁴⁵

"החוקים" הוא ספר קשה לקריאה מאחר שלא קיים קשר פנימי במהלך הדיונים בו. הוא מרבה במילים ואף לא אחת חוזר על עצמו והדבר ניכר אף בפירושו של אלפאראבי.

ב"המדינה" עומדת במרכז התבונה הטהורה המתגלמת במלך-הפילוסוף ואילו ב"החוקים" עומד החוק במרכזו. ה"המדינה" משרטטת את המדינה האידיאלית אשר אינה ניתנת להשגה במציאות. "החוקים" לעומתה מציב את המדינה האקטואלית, שלב מאוחר בהתפכחותו של אפלטון מהדגם האידיאלי אשר בהיעדר החוק אינו ניתן למימוש בהתחשב בחולשות הטבע האנושי. החוק הנוצר בידי האדם הוא פרי הניסיון הנע מתקדים לתקדים, המתאים כללים למקרים, כאשר החוק האקטואלי אשר ירש מקודמיו מהווה תקדים לבא אחריו. בצד העובדה שהוא מחייב את האזרחים הוא נתון אף לדיונים ולוויכוחים באשר אין אפלטון מבקש צייתנות לשמה אלא רק כאשר היא מהווה תוצאה של הפנמת משמעות החוק. בנקודה זו אלפאראבי, המקבל תיזה זו כנתינתה, "מותח" במקצת את התפיסה המדינית האסלאמית שאינה פתוחה כל כך לדיונים על משמעות החוק אלא מחייבת את קבלתו, מה גם שאליבא דידו כמוסלמי הוא לא יקבל את זאוס כמקור החוק או את האדם המחוקק אלא את מפרש החוק שירד משמיים. התיזה האפלטונית בדבר חקיקה דיפרנציאלית, באשר לקבוצות שונות יש להתאים חקיקה שונה, אותה מציג אלפאראבי ומקבלה במשתמע, אינה מכבשונו של האסלאם הדוגל בחוק אחד לכול.

אלפאראבי אינו מקבל את החלוקה המעמדית הקשוחה של "המדינה", אולם גם ב"החוקים" קיים חוסר שוויון בין המעולים לנחותים ובין האדון לעבד. לפחות בין המעולים לנחותים אין החלוקה קשוחה שהרי לעבד יש להעניק כבוד ככל אדם. גישה זו אינה הולמת את התפיסה המדינית האסלאמית הן באשר למעמדו

44 מאמר ח, קטע 1, עמ' 147 במקור הערבי, עמ' 55 בתרגום.

45 דוגמה נוספת: במאמר ח, קטע 3, עמ' 148 במקור הערבי, עמ' 56 בתרגום, מדבר אלפאראבי על "אלסנן אלנאמוסיה". הוא מדבר על כך שאל לתושבי המדינה להתמכר להנאות מהחגים בצורה שתחרוג מהחוק המקובל. השימוש בשני המושגים נועד לתת לחוק האקטואלי המחייב משנה תוקף כחוק המסורתי.

של העבד והן באשר להבדלים השבטיים או בין מוסלמים ללא מוסלמים שאינם מעניקים כבוד לשונה.

מאיך גיסא ניתן למצוא מספר יסודות משותפים בין פירוש אלפאראבי ל"החוקים" ובין כתבים מדיניים מוסלמיים. שניהם פותחים באל כמקור החוק. שניהם קובעים כי הכרת מבנה הקוסמוס והתאמתו לישות המדינית עשויה להביא את האדם לחקיקת חוקים נאותים ולהשגת האושר. השמירה על החוק שמקורו אלוהי לא רק מרגילה את האדם למעשים נכונים אלא אף מרכישה לו תכונות אופי רצויות. הנפש, שאינה ישות גופנית, נפעלת ומתעצבת ע"י פעולות חוזרות ונשנות. הביהיוריסטי מתנה את הקוגניטיבי. שניהם מכוונים לאושר בהנחה שהוא מצוי מעבר לעולם הזה.

שימושו של אלפאראבי במונחים מעולם האסלאם אינו מעלה כל קונוטציה דתית מוסלמית, מה גם שהוא נמנע מציטוט פסוקי קוראן, מהזכרת שמו של מחמד, מאירועים מההיסטוריה המוסלמית או מחיבורי הוגים מוסלמיים שקדמו לו.