

مقدمه

هرچند ایده ارتباطات در دوران نوین در تمدن غربی، به ظهور نظریه «ارتباطات» منجر شده، اما شناخت ماهیت، چیستی و چگونگی ارتباطات انسانی همواره دغدغه متفکران در همه تمدن‌های بشری بوده است. در تمدن غربی، دانش ارتباطات در یک قرن اخیر، در چند مسیر اصلی تداوم یافته و مکاتب و سنت‌های فکری متعددی را شکل داده است (گریک، ۱۹۹۹، ص ۱۳۲). این تنوع نظریه‌پردازی حاکی از چندبعدی بودن پدیده «ارتباط انسانی» است. نگاهی انتقادی به مکاتب، سنت‌های نظری ارتباطات موجود را نشان می‌دهد. نظریه‌پردازی در این حوزه، در یک محیط سکولار و بر اساس اندیشه‌های لیبرالیستی و سکولاریستی صورت گرفته است و حاصل آن نگاهی تقلیل‌گرایانه به ارتباطات بوده است. ارتباطات از منظر دین، عرفان، فلسفه و حکمت اسلامی، با نگاه امروزی علم ارتباطات در غرب کاملاً متفاوت است (مولانا، ۱۳۸۸، ص ۱۱). از این رو، ضرورت دارد ارتباطات با رویکرد اسلامی و از منظر متفکران مسلمان نیز بازخوانی شود. مطالعه و بازخوانی اندیشه ارتباطی متفکران مسلمان برای تولید نظریه‌های بومی در حوزه ارتباطات، اهمیت فراوانی دارد و همان‌گونه که مولانا معتقد است، مطالعه ارتباطات از منظر اسلام و متفکران مسلمان، مثل مولوی، ابن‌سینا، فارابی همه نظریه‌های متداول ارتباطات در غرب را به حاشیه می‌راند (مولانا، ۱۳۹۰، ص ۱۲). در این میان، اندیشه‌های فارابی به‌عنوان فیلسوف مؤسس فلسفه اسلامی اهمیت ویژه‌ای دارد. بررسی میراث فکری فارابی نشان می‌دهد که یکی از موضوعات مهم در نظر او، «ارتباطات انسانی» بوده است.

در این مقاله، با مسلم دانستن اندیشه ارتباطی فارابی - هرچند تاکنون اصلاً محل توجه نبوده - تلاش شده است نظریه ارتباطی معلم ثانی به زبان امروز - دانش ارتباطات، صورت‌بندی شود. از این رو، به دنبال پاسخ به این پرسش اصلی است که در اندیشه فارابی، ارتباطات انسانی چگونه ممکن است؟ بدین منظور، از روش‌شناسی «مطالعات تحلیلی» (Analytical Studies) استفاده شده است. «تحلیل» در لغت، به معنای «بازخرد کردن»، و در اصطلاح، عبارت است از: «دستیابی به کارکرد واحدهای کوچک‌تر درون واحد بزرگ‌تر»؛ یعنی چیزی را که قبلاً سرهم و به مجموعه‌ای تبدیل شده بود، دوباره خرد کنیم تا نقش اجزا و کل را شناسایی کنیم. البته روش‌های تحلیل بر اساس دانش زمینه‌ای و گونه‌های مطالعه، بسیار متنوع است و شامل روش‌هایی همچون معناشناسی، کاربردشناسی، روایت‌شناسی، نشانه‌شناسی، تحیل گفتمان، تحلیل شخصیت، تحلیل معنایی، و تحلیل منطقی می‌شود. اما بنیان همگی بر اساس روابط سه‌گانه «معناشناختی»، «جای‌شناختی» و «تراکمی» میان اجزاست (پاکتچی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۶). در

ارتباطات برهانی بنیان فرهنگ و جامعه فاضله در علم مدنی فارابی

islamitanha@yahoo.com

اصغر اسلامی‌تنها / دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۳/۴/۱۳

چکیده

فیلسوف فرهنگ جهان اسلام، فارابی، در علم مدنی خود، با رویکرد عقلی به بررسی حیات اجتماعی انسان و ابعاد گوناگون آن - از جمله ارتباطات - پرداخته است. در اندیشه فرهنگی - ارتباطی فارابی، چرایی ارتباط انسانی همانند چگونگی آن اهمیت دارد و پرسش از چیستی، چرایی و چگونگی ارتباطات انسانی و مطالعه تحلیلی آثار او نشان می‌دهد «معنا» در کانون توجه او قرار داشته و «ارتباطات» هنر ساختن و به‌کارگیری نشانه‌ها برای تفهیم و مبادله معنا بین «خود» و «دیگری» است که سازنده نظام معنایی یا ملت (فرهنگ) و تعیین‌بخش ساختار اجتماعی یا امت (جامعه) است. از این رو، او بین ارتباطات، فرهنگ و جامعه پیوند برقرار نموده، تحول‌گویی ارتباطی را موجب دگرگونی فرهنگی و اجتماعی می‌داند. فارابی گونه‌شناسی جوامع را نیز مبتنی بر الگوی ارتباطی دانسته، دغدغه اصلی‌اش در علم مدنی، ترسیم بهترین نوع جامعه انسانی است. بدین‌روی، او با شناسایی کامل‌ترین «معنا» - یعنی معنای یقینی - و تبیین بهترین شکل ارتباط - یعنی ارتباط برهانی - چنین جامعه‌ای را تصویر می‌کند.

کلیدواژه‌ها: معنا، نشانه، ارتباط، برهان، امت، ملت، فارابی.

این جستار، از آن رو که هدف تحقیق دستیابی به نظریه ارتباطی فارابی است، محقق می‌کوشد با شناسایی اجزا و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده «ارتباط» و الگوی ساخت (انتخاب و ترکیب) آنها، اساس روابط معاشناختی در نظام فکری فارابی را به دست آورد.

۱. علم مدنی فارابی: تحلیل عقلی اجتماع، فرهنگ و ارتباطات

در میان متفکران مسلمان، بی‌شک *ابونصر محمدبن محمد فارابی* (۲۵۹-۳۳۹ق) فیلسوف فرهنگ است (داوری اردکانی، ۱۳۸۱)؛ چراکه نه تنها شکل‌گیری شخصیت علمی‌اش، در فضای خاص ارتباطات میان‌فرهنگی ایران قرن سوم و چهارم هجری رخ داده است و در این فضا با اندیشه‌های فلسفی افلاطون و ارسطو آشنا شده، بلکه به سبب اهمیت ویژه «معنی»، «فرهنگ» و «اجتماع» در نظام فلسفی‌اش، بخش وسیعی از آثار او به‌ویژه *آراء اهل المدینه الفاضله، کتاب المله و کتاب الحروف* را به تحلیل عقلی مفاهیم مربوط به آنها اختصاص داده است. *فارابی* دانش بررسی عقلی اجتماع انسانی و ابعاد و عناصر آن را «علم مدنی» می‌نامد. این علم یکی از شاخه‌های حکمت عملی است که موضوع آن «جهان اراده انسانی» است؛ زیرا الهیات یا حکمت نظری، که شامل متافیزیک، علوم ریاضی و علوم طبیعی است، به کاوش برهانی در وجود یا موجوداتی می‌پردازد که با صرف نظر از اراده و عمل انسانی یافت می‌شوند. اما حکمت عملی با شیوه‌ای برهانی، به موضوعاتی می‌پردازد که از مسیر اراده و عمل انسانی تحقق می‌یابند. این موضوعات در سه سطح فردی، گروهی و اجتماعی محقق می‌شوند و دانش‌های «اخلاق»، «تدبیر منزل» و «علم مدنی» (سیاست مُلّان) را شکل می‌دهند. از نظر *فارابی*، علم مدنی در حقیقت، علم به مصالح جماعتی است که بر مبنای تعاون و بهتر کردن زندگی خود در شهر و سرزمینی اجتماع کرده‌اند. علم مدنی همان «دانش سیاست» یا «دانش شهرنشینی» ارسطو است که در دوران معاصر، دیلتای آن را «علوم انسانی» و اگوست کنت «جامعه‌شناسی» نام نهاد (دیلتای، ۱۳۸۹، ص ۱۵۹). بدین‌روی، موضوع علم مدنی «افعال انسانی» در همه اشکال، زمینه‌ها و سطوح آن است و اعم از دانش سیاست امروزی است و - همانگونه که در ادامه خواهد آمد - این علم به بررسی فعل و کنش ارتباطی انسان می‌پردازد.

۲. ماهیت ارتباطات انسانی در علم مدنی

بررسی نظریه‌های ارتباطات انسانی نشان می‌دهد دغدغه اصلی نظریه‌پردازان ارتباطی تبیین چگونگی تکوین ارتباطات انسانی بوده است. آنان برای پاسخ‌گویی به این پرسش بنیادین که «چگونه فرستنده با گیرنده یا "خود" با "دیگری" ارتباط برقرار می‌کند؟» با توجه به زمینه‌های نظری خود، پاسخ‌های

متفاوتی ارائه کردند. کریگ در طبقه‌بندی سنت‌های نظری ارتباطات، پاسخ‌های هفت سنت اصلی ارتباطات را خلاصه کرده است (گریگ، ۱۹۹۹، ص ۷۴-۷۵). یکی از ابعاد مهم و بنیادین ارتباطات پرسش از چرایی ارتباطات است: «چرا انسان با هم‌نوع خود ارتباط برقرار می‌کند؟» تکوین ارتباطات علاوه بر ماده، صورت و فاعل، نیازمند علت غایی نیز هست، به‌ویژه آنکه ارتباط کنش اختیاری و ارادی انسان است و از این رو، غایتی دارد. گریفین با اذعان به این نکته، معتقد است: «انگیزه» (motivation) یکی از مفاهیم اصلی ارتباطات است. او ضمن نقل انگیزه‌ها و اهداف تصویر شده در نظریه ارتباطی معاصر، مثل نیازهای اولیه اجتماعی به برقراری پیوند (Affiliation)، موفقیت (Achievement)، کنترل (Control). علاقه فراوان به کاهش عدم اطمینان (Uncertainty)، نگرانی (Anxiety)، و مانند آن، در پایان تأکید می‌کند که اگر تمام ارتباط‌های یک انسان به خاطر این اهداف است به نظر بسیار خودخواهانه می‌آید؛ زیرا مفاهیمی مانند «مسئولیت» یا «مقاومت» را به کلی کنار می‌نهند (سریفین، ۲۰۱۱، ص ۴۷۴-۴۷۵). ریشه این امر را باید در مبانی انسان‌شناسی این نظریه‌ها جست. بر این اساس، نخستین جزء نظریه ارتباطی *فارابی* را باید در فهم چرایی ارتباطات در علم مدنی جست‌وجو نمود.

الف. چرایی ارتباطات در علم مدنی

فارابی هرچند در علم مدنی، خود متأثر از افلاطون است، اما درباره علت تشکیل زندگی اجتماعی، نسبت به او نوآوری دارد. افلاطون می‌گوید: «شهر بدین علت پیدا می‌شود که هیچ‌کس به تنهایی نمی‌تواند همه‌ی مایحتاج خود را آماده کند، بلکه ما همه به یکدیگر نیازمندیم.» او سپس - به ترتیب - نیاز به خوراک، مسکن و پوشاک را به‌عنوان نیازهای اساسی انسان در تشکیل زندگی اجتماعی‌اش مطرح کرده، به توضیح آنها می‌پردازد. پاسخ‌گویی به نیاز جنسی نیز بی‌تردید بنیان کوچک‌ترین واحد اجتماعی، یعنی «خانواده» است (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۸۶۸-۸۶۹). در حقیقت، از نگاه افلاطون، غریزه گرسنگی و جنسی محرک کنش ارتباطی انسان‌هاست. شبیه این تحلیل البته با افزودن یک عامل تعیین‌کننده دیگر، که ماهیت تحلیل فلسفی *فارابی* در این زمینه را کاملاً از نوع افلاطونی آن متمایز می‌سازد، در کلام معلم ثانی وجود دارد. او می‌گوید:

هریک از آدمیان بر سرشت و طبیعتی آفریده شده‌اند که هم در قوام وجودی خود و هم در نیل به برترین کمالات ممکن خود، محتاج اموری بسیارند که هریک به تنهایی نمی‌تواند متکفل انجام همه امور باشد، بلکه در انجام آن، به گروهی احتیاج است که هریک از افراد آن باید متکفل انجام امری از مایحتاج آن گردد، و هریک از افراد انسانی نسبت به هریک از افراد دیگر بدین حال و وضع است. بدین سبب است که برای هیچ فردی از افراد انسان وصول بدان کمالی که فطرت طبیعی‌اش برای او نهاده است ممکن نمی‌گردد، مگر به واسطه اجتماع (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۱۷).

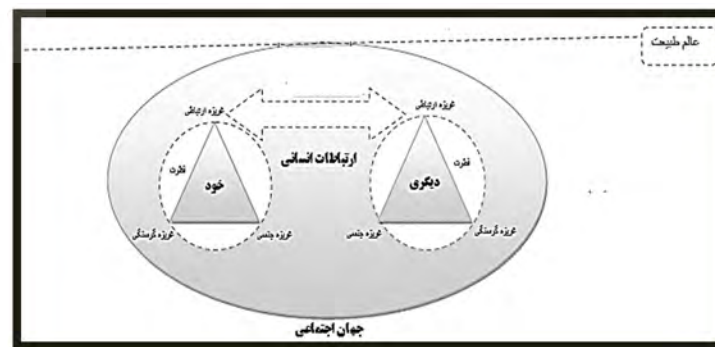
ب. چگونگی ارتباطات در علم مدنی

پس از روشن شدن چرایی ارتباطات، برای تبیین چستی آن، باید فرایند ارتباطی نیز تحلیل شود. فارابی در تبیین چگونگی ارتباطات، به نخستین صورت ارتباطات یعنی ارتباطات شفاهی (کلامی) توجه کرده و به تحلیل عقلی چگونگی پیدایش زبان پرداخته است. البته در این مرحله نیز او از مبانی انسان‌شناختی خود بهره می‌گیرد و می‌گوید: کنش انسانی این‌گونه تحقق پیدا می‌کند که کنشگر براساس «فطرت»، که به مثابه سرمایه ذاتی با خود به همراه دارد، «تحرک خاص» دارد؛ یعنی حرکت کنشگر در جهت ایجاد اعمال متناسب با آن و با استفاده از نیروهای جسمانی و نفسانی خود است. حرکات جسمانی و نفسانی کنشگر نیز پیوسته برای تحقق بخشیدن به آنچه آسان‌تر است صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، اعضا و جوارح و حتی نیروهای روانی بر اساس فطرت ذاتی و در پرتو اصل «انتخاب اسهل»، حرکات طبیعی و ارادی خود را انجام می‌دهند. تکرار آن تحرکات کنشگر را به «اعتیاد» یعنی درونی‌سازی و نهادینه شدن (رسیدن به ملکات علمی و خلقیات روانی) می‌رساند (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۳۵).

الف. ظهور نشانه‌ها و نظام نشانه‌ای: فارابی پیدایش زبان را با ملاحظه اصول چهارگانه «فطرت»، «تحرک خاص»، «انتخاب اسهل» و «اعتیاد»، براساس «توجه» فرد به «دیگری» و احتیاج به اظهار آنچه در ضمیر افراد انسان است، تبیین می‌کند. این امر ابتدا با اشاره و سپس با ایجاد صوت انجام می‌شود. ریشه این نیازمندی در فطرت انسانی است؛ یعنی فرد معنایی را درک می‌کند و علاقه دارد آن را به دیگری بفهماند و او را نیز در درک معنا با خود سهیم کند؛ زیرا گرایش به دیگری در فطرت او وجود دارد و رسیدن به کمالات وجودی‌اش نیز اقتضای اشتراک معنایی و زندگی جمعی را دارد. از این رو، فرد برای معنایی که در ضمیرش حادث شده است و می‌خواهد به دیگری بفهماند، ابتدا از اشاره استفاده می‌کند - در صورتی که مخاطبش به او توجه کرده، او را ببیند - سپس نشانه صوتی را به کار می‌برد. شونده بعداً نیز هنگام تخاطب با او، از همان نشانه او استفاده می‌کند و به تدریج، توافق بر سر نشانه‌های دال بر معانی و تفهیم و تفاهم شکل می‌گیرد. نشانه‌ها جهان پیرامون کنشگران را نشانه‌گذاری می‌کنند (همان، ص ۱۳۶-۱۳۷). دقت در بیان فارابی نشان می‌دهد مقصود او از معنا (ما فی ضمیره أو مقصوده) ابتدا معانی محسوس است. کنشگر ابتدا چیزی را دیده یا شنیده یا استشمام کرده یا چشیده یا لمس کرده است. برای بیان این معنا، به دیگری توجه می‌کند؛ ابتدا به اشارات و سپس برای دلالت، از علامات بهره می‌گیرد. به تدریج، علامات (حروف و الفاظ اولیه) جایگزین اشارات می‌شود و به تدریج، نشانه‌های دال بر معقولات (معانی کلی) شکل می‌گیرد.

تقی زاده داوری در تبیین این تفاوت می‌نویسد: امتیاز تحلیل مزبور نسبت به تحلیل افلاطون در این است که فارابی در تعلیل شکل‌گیری کنش اجتماعی و زندگی اجتماعی انسان، علاوه بر نیاز طبیعی بشر، که از آن به مایحتاج تعبیر کرده است، به نیاز فطری انسان‌ها به هم نوع خود، که از آن به «کمال‌خواهی» و «کمال‌جویی» نام برده نیز تصریح دارد. افزودن عامل مزبور بدین سبب است که از نظر فارابی، حیات جمعی انسان‌ها تنها مستند و منبعث از نیازهای صرفاً جسمانی و حیوانی و غریزی آنها نیست، بلکه همچنین در تمایلات دگرخواهانه، بشردوستانه و کمال‌خواهانه آنان نیز ریشه دارد (تقی‌زاده داوری، ۱۳۸۵).

در حقیقت، فارابی براساس مبانی انسان‌شناختی خود، فطرت (خلقت ویژه انسانی) را بستر شکل‌گیری کنش اجتماعی و ساخت جهان اجتماعی می‌داند. به عبارت دیگر، او جامع نیازهای برخاسته از غریزه گرسنگی و غریزه جنسی و غریزه دیگرخواهی (غریزه ارتباطی) یعنی فطرت را علت برقراری ارتباطات انسانی می‌داند. تأمین نیازهای مادی ضروری زندگی انسان بدون ارتباط و اجتماع ممکن نیست. اما این ویژگی، منحصر به زندگی اجتماعی انسان‌ها هم نیست، بلکه برخی موجودات اجتماعی دیگر (مثل زنبورها) نیز با زندگی اجتماعی می‌توانند نیازهای حیاتی‌شان را تأمین کنند. اما ویژگی گروه انسانی در میان موجودات زنده، آن است که رسیدن به کمالات وجودی آنان جز در جمع امکان ندارد. توجه به کمال‌جویی در تبیین زندگی اجتماعی نشان می‌دهد در نگاه فارابی، ارتباطات از خویش‌شن و شناخت خویش آغاز می‌شود. انسان با آگاهی از اینکه کمالی دارد و راه رسیدن به آن تعامل اجتماعی است، به برقراری ارتباط با دیگری کشیده می‌شود. از این رو، انگیزه ارتباطات خودخواهانه نیست، بلکه کنشگر به سبب احساس مسئولیتی که نسبت به خود و دیگری در مسیر کمال‌یابی می‌کند، به برقراری ارتباط کشیده می‌شود. در این تحلیل، ارتباطات درون‌فردی - که در خودآگاهی تجلی می‌یابد - زیربنای همه سطوح ارتباطی است.

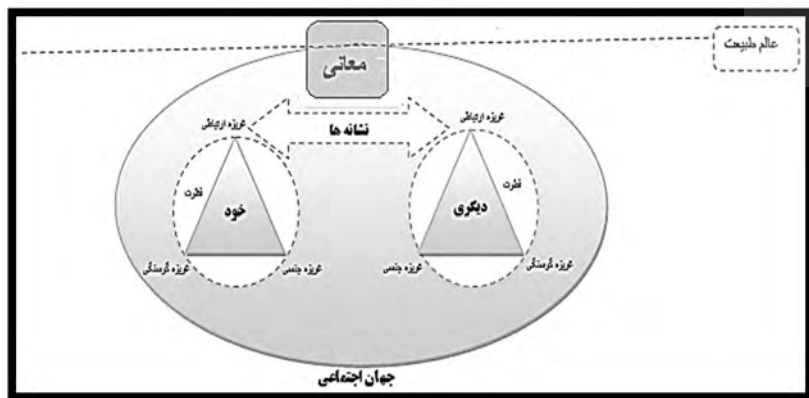


نمودار (۱): ارتباط خود با دیگری

می‌کوشد با صناعتی نشانه‌ای تولید کند و همان معنا را به «دیگری» تفهیم نماید. البته این گونه نیست که صنعت تنها در فرایند مبادله معنا حضور داشته باشد، بلکه با مبادله معنا و تکوین نظام نشانه‌ای در درک معنا نیز صنعت می‌تواند حضور داشته باشد و نقش آفرینی کند. تبارشناسی واژه «صناعت» نشان می‌دهد که این واژه برگردان «تخنه» (Techne) یونانی است که به معنای «هنر» است و با مفاهیم «متیس» (Metis) (عقل فعال) و «دولیس» (Dolis) (فریب) رابطه دارد. «تخنه» از ریشه «تک» (Tec) به معنای «ساختن» است و واژه «تکتون» به معنای «درودگر» با آن هم‌ریشه است، اما «تخنه» در ادبیات اسطوره‌ای یونان، صرفاً ساختن نیست، بلکه ساختنی همراه با ایجاد فریب و حيله است؛ حيله نه به معنای منفی آن، بلکه نوعی چاره‌اندیشی. از این رو، «تخنه» در اسطوره‌های یونانی از یکسو، بر مهارت و توانایی در استفاده از ابزار (قالب یا فن) دلالت دارد؛ و از سوی دیگر، بر وهم، خیال و نیز عقل فعالی که قادر به ایجاد اعجاب و حیرت در ذهن مخاطبان است (بلخاری، ۱۳۸۹، ص ۲۲).

فارابی واژه «صناعت» را به همین معنا به کار می‌گیرد و معتقد است: صنعت با مهارت، قوت و تحصیل زیبایی و نفع پیوند دارد (آل‌یاسین، ۱۴۰۵ق، ص ۳۲۱). صنعت با عقل فعال نیز مرتبط است. البته تفسیر فارابی از عقل فعال با تفسیر یونانی (ارسطویی) آن متفاوت است. بر این اساس، می‌توان گفت: در اندیشه ارتباطی فارابی، ارتباطات هنر ساختن نشانه برای دلالت بر معناست؛ یعنی در کنار عناصر چهارگانه توجه، اعتماد، نشانه و معنا، صنعت نیز حضور دارد. بر این اساس، باید گفت: در نگاه فارابی «ارتباطات هنر ساختن و به‌کارگیری نشانه‌ها برای تفهیم و مبادله معنا بین "خود" و "دیگری" است، به گونه‌ای که «دیگری» همان معنایی را درک کند که «خود» درک کرده است».

نمودار ذیل الگوی ارتباطی فارابی را ترسیم می‌کند:



نمودار (۲) الگوی ارتباطی فارابی

اما علامات محدودند و برای دلالت بر همه معانی - به‌ویژه معانی معقول که از معانی محسوس انتزاع شده‌اند - کفایت نمی‌کنند، به تدریج با ترکیب آنها، نشانه‌های ترکیبی شنیداری (کلمات و جملات) تولید می‌شود و با کاربست و توسعه آن بر اساس اصول چهارگانه «سرمایه ذاتی»، «تحرک خاص»، «انتخاب اسهل» و «اعتیاد»، سرانجام به تکوین نظام نشانه‌ها (زبان امت) می‌رسد. علت اختلاف زبان‌ها نیز بر همین اساس است (همان، ص ۱۳۶-۱۳۷).

در حقیقت، در اندیشه فارابی پیدایش زبان ریشه در ماهیت فطری ارتباط انسانی دارد. انسان‌ها بر اساس نیاز طبیعی و فطری با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند؛ بدین صورت که فرد برای بیان معنا و تسهیم آن، به دیگری توجه می‌نماید و علامتی را تولید می‌کند. دیگری نیز با توجه متقابل به او، همان علامت را در ارتباط بعدی به کار می‌گیرد. پذیرش آن علامت توسط دیگری اعتماد متقابل آنها را موجب می‌شود و علامت تبدیل به نشانه شده، زمینه تداوم ارتباط را فراهم می‌کند. بدین سان، «خود» و «دیگری» در درک «معنا» و «نشانه دال بر آن» به اشتراک می‌رسند. فرایند ساخت نشانه‌ها به‌طور مستمر ادامه می‌یابد و در این میان، با رشد وضعیت اجتماعی انسان‌ها، فرد یا گروهی به نظم‌بخشی آن می‌پردازد که از آنها به‌عنوان «واضعان زبان» یاد می‌شود. این افراد نشانه‌های جدید را وضع می‌کنند. تبیین فارابی نشان می‌دهد نشانه‌ها به‌طور بین‌الذهانی ساخته می‌شود و نظام نشانه‌ای ساخته شده به صورت بین‌الذهانی توسعه می‌یابد. کارکرد اصلی نشانه در زندگی انسانی روزمره، فراهم کردن زمینه تفهیم و تفاهم است.

به بیان دیگر، آغاز ارتباطات انسانی با «توجه خود به دیگری» و «توجه متقابل دیگری به خود» برای مبادله معنا صورت می‌پذیرد و بدون چنین توجهی، ارتباطات آغاز نمی‌گردد. «اعتماد» نیز شرط تداوم ارتباطات است. از این رو، می‌توان با ملاحظه اهمیت مؤلفه‌های «معنا، توجه، اعتماد، نشانه» در تحلیل ارتباطی فارابی، تعریف او از ارتباطات را این‌گونه بازسازی کرد: «ارتباطات یعنی: توجه و اعتماد متقابل "خود" و "دیگری" برای تفهیم معنا به کمک نشانه‌ها».

بر این اساس، ارتباطات فرایند ادراک معنا (علم) و تفهیم آن به دیگری با کمک نشانه‌ها برای رسیدن به اشتراک است. بی‌شک، اشتراک کامل وقتی حاصل می‌شود که «دیگری» همان معنا را درک کند که «خود» درک کرده بود و از طریق ساختن نشانه می‌کوشید به او تفهیم کند. از این رو، چگونگی ساختن نشانه‌ها نیز اهمیت پیدا می‌کند.

فارابی در تبیین سیر تحول جامعه انسانی نیز به نکته مهمی اشاره می‌کند که به رویکرد ارتباطی او عنصر دیگری اضافه می‌کند. در نگاه او، ارتباطات نوعی صنعت هم هست. از منظر فارابی، سکه ارتباطات دو رو دارد که عبارت است از: دانستن و ساختن. «خود» به معنایی علم پیدا می‌کند و

ب. درک معنا و مراتب آن: همان‌گونه که گذشت، در اندیشه فارابی، ارتباطات با درک معنا آغاز می‌شود و با تسهیم و مبادله آن تداوم می‌یابد. درک معنا و نیاز به مبادله آن تولید نظام نشانه‌ای را موجب می‌شود. از این‌رو، علاوه بر فهم چگونگی تکوین نشانه‌ها، باید فرایند درک معنا نیز تبیین شود تا درکی جامع از چرایی و چگونگی ارتباطات انسانی فراهم شود.

فارابی در تبیین پیدایش زبان، به این امر اشاره نمود که ما از نشانه‌ها (مصوت و مکتوب) برای تفهیم چیزی استفاده می‌کنیم از سنخ لفظ و نشانه نیست، بلکه در درون ما (ما فی‌الضمیر) و ذهن ماست؛ یعنی نشانه‌های تولیدی ما بر چیزی غیر خود دلالت می‌کنند. این امر شهودی و ارتکازی بهترین شاهد بر وجود چیزی به نام «معنا» است که نه از جنس صوت و کلام است و نه امری مکتوب، بلکه حقیقتی است که نشانه لفظی و کتبی بر آن دلالت دارد. تصدیق و پذیرش وجود معنا در حقیقت، اذعان به تفکیک میان سه عالم «معنا»، «نشانه» و «واقعیت خارجی» است.

فارابی همچون ارسطو معتقد است: انسان علاوه بر نفس نباتی و نفس حیوانی، دارای نفس ناطق نیز هست. نفس حیوانی خود دارای دو قوه محرک و مدرک است و قوه مدرک نفس حیوانی محسوسات و معانی جزئی را با حواس ظاهری و باطنی درک می‌کند. نفس ناطق نیز توان درک معقولات و معانی کلی را دارد. در حقیقت، فارابی سه گونه معنا را شناسایی کرده است: معنای محسوس، معنای خیالی، معنای عقلی.

فارابی درباره ویژگی‌های این معانی و فرایند پیدایش آنها در حیات انسانی معتقد است: پس از تولد انسان، نخستین قوه‌ای که در او پیدا می‌شود «قوه غاذیه» است که امکان تغذیه را به او می‌دهد. پس از آن قوه حواس رخ می‌نماید و انسان به کمک حواس ظاهری، معانی محسوس را درک می‌کند. این معانی جزئی بوده و مشروط به حضور ماده و تماس آن با عضو ادراکی است. از این‌رو، هنگام غیاب ماده، معانی محسوس را قوه دیگری حفظ می‌کند که «متخیله» نام دارد. قوه خیال با ترکیب و تفصیل معانی محسوس، معانی متخیله و ادراکات خیالی (صادق یا کاذب) را فراهم می‌کند (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۸۲).

بی‌تردید، برخی اشکال ارتباطاتی با معانی محسوس مرتبط است. از این‌رو، دانستن حقایق بنیادین درباره حواس، برای شناخت چگونگی تولید معانی محسوس ضروری است. ارسطو حواس ظاهری و متعلقات آن را این‌گونه ذکر می‌کند: باصره و مبصر، سامعه و صوت، شامه و بو، ذائقه و طعم، لامسه و ملموس (ارسطو، بی تا، ص ۴۵).

فارابی در *فصوص الحکم*، هماهنگ با روش ارسطویی، به بررسی حواس می‌پردازد (فارابی، ۱۳۸۱،

ص ۶۵) اما در *آراء اهل المدینه الفاضله* خلاف ترتیب مذکور را دارد (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۸۲). ترتیب نخست اشاره به این حقیقت دارد که در مملکت حواس انسانی (همان، ص ۸۴)، بزرگ‌ترین قلمرو به حس بینایی اختصاص دارد؛ حقیقتی که نظریه ارتباطی امروز نیز به آن اذعان دارد؛ یعنی برای انسان تمام اشیای دور فقط «اشیای دیداری» هستند هنگامی که نزدیک تر می‌شوند به «اشیای شنیداری» هم تبدیل می‌شوند و پس از آن به «اشیای بویایی» و در نهایت، به «اشیای لامسه» ای هم تبدیل می‌شوند. در نهایت، اشیا می‌توانند وارد دهان شوند و به «اشیای چشایی» تبدیل شوند (کوبلی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۱۲). ترتیب دوم نیز به فرایند رشد حواس اشاره می‌کند؛ به این معنا که ابتدا انسان در بدو تولد، معانی محسوس را از طریق حواس چشایی و لامسه و بویایی درک می‌کند و سپس توان درک مسموعات و مبصرات را پیدا می‌کند.

اهمیت ارتباطی شناخت جایگاه و قابلیت‌های هریک از حواس در آن است که برخی متفکران تمایز و حتی تقابل جوامع و فرهنگ‌ها را به سلطه یک از حواس نسبت داده‌اند. دونالد لو تاریخ اروپا را بر اساس سلسله‌مراتب ادراک حسی به پنج دوره تقسیم می‌کند و دوره چهارم را «جامعه بورژوازی» می‌داند که با بسط و توسعه بینایی همراه است (والکر و چاپلین، ۱۳۸۵، ص ۴۶).

مک لوهان معتقد است: درگیری فرهنگ شرق و غرب در حقیقت، درگیری چشم و گوش، درک شفاهی و درک کتبی، فرهنگ دیداری و فرهنگ شنیداری است (مک لوهان، ۱۳۷۷، ص ۱۴). البته فارابی جایگاه برتر را به قلب، که منبعی بالاتر از حواس ظاهری و باطنی است، نسبت می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۸۴) و جوامع را بر اساس قلب رتبه‌بندی می‌کند. در مدینه فاضله او، حکیم (نبی یا فیلسوف) قلب جامعه است.

جایگاه معانی محسوس را «حس مشترک» دانسته‌اند؛ یعنی معانی حسی درک‌شده توسط حواس ظاهری در حس مشترک جمع می‌شوند و خیال نیز مخزن حس مشترک است. اما درباره معانی کلی و معقولات، دو نظریه وجود دارد: افلاطونیان بر اساس اعتقاد به «مَثَل»، با قرائت‌های متعدد، قایلند که موطن آنها خارج از نفس انسان است؛ اما ارسطوییان معتقدند: در درون ذهن و نفس آدمی موجودند (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۸۶). افلاطون معانی محسوس را «معانی سایه‌ای» می‌داند و معانی کلی و معقولات در عالمی بالاتر وجود دارند که می‌توان با عروج روح به آنها رسید (افلاطون، ۱۳۶۰، ص ۳۹۵-۴۰۱).

ارسطو عقل را محل معقولات می‌داند، اما برخلاف افلاطون، معقولات را موجودات بالفعل نمی‌داند، بلکه آنها را اموری می‌داند که از ماده محسوسات و مخیلات تجرید و تولید می‌شود و عقل

نیز در ضمن آنکه معقولات بالفعل را پدید می آورد، خود نیز تحقق و فعلیت می یابد. در اینجا نیز برای تحقق تولید بر طبق اصل کلی ارسطویی تمایز قوه از فعل و ماده از صورت، باید به دو جنبه عقل باور داشت: یکی عقل منفعل و دیگری عقل فعال. البته سخنان ارسطو در این باره مبهم است. برخی شارحان به سبب اصل «تمایز ماده و صورت» معتقدند: این باید دو همراه نفس باشند. به بیان دیگر، نفس عاقل دارای دو بعد است: یکی عقل منفعل که به وسیله آن، نفس متأثر می شود، می فهمد و معرفت پیدا می کند. اما چون عقل منفعل قوه محض است و بنفسه نمی تواند چیزی را بیندیشد، بلکه باید تحت معقولات فعلیت یابد و معقولات نیز متعلق عقل منفعل هستند و خود وجود بالفعل ندارند پس ناچار باید برای نفس، عقل دیگری باشد که معقولات را از اشیای حسی و تصاویر خیالی بیرون آورد و فعلیت آنها را تحقق بخشد. این همان «عقل فعال» است. به عبارت دیگر، عقل فعال نورپرداز عقل منفعل است. اوست که به معقولات عقل منفعل معنا می بخشد. برخی دیگر همچون فارابی، ابن سینا عقل فعال را خارج از نفس انسان و جوهری مستقل می دانند. آنان از تمثیلی که ارسطو ذکر نموده و عقل را نسبت به معقولات همچون نور نسبت به الوان شمرده، در تأیید نظر خود، بهره جسته اند در بیان این تمثیل، می گویند: منظور ارسطو آن است که رنگها در تاریکی فقط وجود بالقوه دارند و بر عهده نور است که وجود بالقوه آنها را فعلیت بخشد. بدین سان، عقل فعال نیز جدای از نفس و معقولات است. معقولات نیز فقط دارای وجود بالقوه بوده و برای فعلیت بخشیدن به این معقولات، عقلی لازم است که می توان آن را «عقل فعال» نام نهاد و چون نور از الوان جداست، با آنها متحد نیست. از این رو، عقل فعال نیز جدای از نفس و معقولات است (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۲۸۱-۲۸۴).

فارابی نیز همانند ارسطو عقل فعال را خالق و مولد معانی معقول می داند و آن را پس از الله و ثوانی (عقول تام)، سومین مبدأ از مبادی مدینه فاضله می داند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۶). به بیان دقیق تر در جهان شناسی او، در یک تقسیم بندی کلی، دو عالم از هم تفکیک می شوند: یکی عالم روحانی یا ملکوتی که شامل موجوداتی است که از ابتدای موجودیت خویش به همه کمالات خود دست یافته اند و موجوداتی تام و عقلانی هستند، و دوم عالم مادی شامل موجودات ناقصی که به تدریج می توانند نقص خود را جبران کنند و به کمالات متناسب با ذات خود نایل شوند (همان، ص ۳۴). فارابی عالم عقول را بر فرشتگان الهی تطبیق می کند و عقل دهم یا عقل فعال را، که نقشی اساسی در تدبیر امور عالم ماده بر عهده دارد، همان «روح الامین» یا «روح القدس» (جبرئیل) می نامد و آن را این گونه معرفی می کند: کار عقل فعال عنایت به مردم است و اینکه آدمی را به نهایت مراتب کمال ویژه خود برساند و

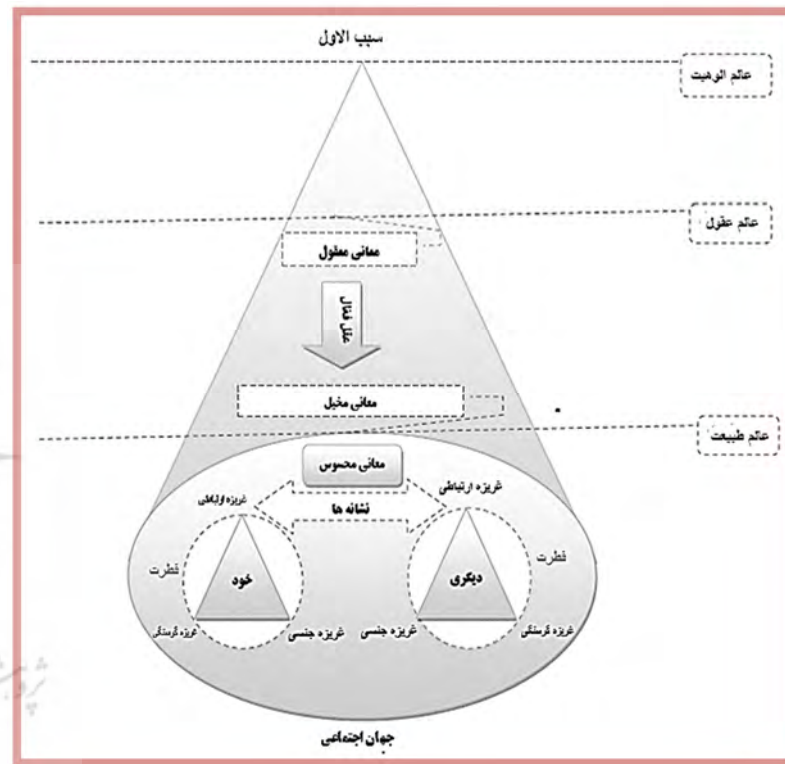
آن رسیدن به سعادت نهایی و کامل است. رسیدن به مرتبت عقل فعال زمانی است که مدارج کمال را طی کند و این امر آن گاه میسر می شود که به واسطه تشبه به روحانیات و قطع علائق از مادیات، مفارق از اجسام شده، در قوام و پایداری خود، نیازمند امور جسمانی مادی و عرضی نباشد. عقل فعال همان موجودی است که می توان آن را «روح الامین» یا «روح القدس» نامید و از لحاظ رتبه، می توان آن را «ملکوت» و «امثال» آن نامید (همان، ص ۲۳).

فارابی با بیان اینکه عقل فعال، هم عاقل است و هم معقول، یعنی هم ذات خود و هم ذات سبب اول (خدا) و هم ذات همه عقول دیگر و همه اشیایی را که بالذات به امور مفارق اجسام گفته می شود تعقل می کند، درباره سازوکار معنابخشی آن به «قوه ناطقه انسانی» می نویسد: «قوه ناطقه» یعنی آنچه مقوم انسان است، و انسانیت انسان به آن است، نه در گوهر ذات خود؛ عقل بالفعل است و نه بالطبع، لکن عقل فعال آن را به مرتبت عقل بالفعل می رساند و امور معقول را معقول بالفعل وی می کند، تا آن زمان که قوه ناطقه کمال یابد و عقل بالفعل شود، و در آن زمان است که در اثر تجانس و شبیه شدن به مفارقات عقلیه، هم ذات خود را ادراک می کند و هم ذات غیر، و معقولیت او برابر ذاتش عین عاقلیت و عین معقولیت او می شود، و جوهر عاقل عین جوهر معقول شده، عقل عاقل و معقول یکی می گردد. در اینجاست که قوه ناطقه به مرتبت عقل فعال می رسد و این همان مقامی است که هرگاه آدمی بدان رسد به سعادت ممکن و مطلوب خود رسیده است (همان، ص ۲۶-۲۸).

در حقیقت، فارابی فرایند ادراک معنا را بر اساس قاعده اتحاد عقل و عاقل و معقول تبیین می کند. به عبارت دیگر، از نگاه او، آنچه در فرایند ارتباط انتقال می یابد نشانه است و معنا در فرایند ارتباط تولید می شود؛ یعنی فرستنده و گیرنده با کمک نشانه ها با معانی متحد می شوند و آن را آشکار کرده، به زمان و مکان خود وارد می کنند. به بیان دیگر، در نتیجه تحقق زوجیت ارتباط گران در فرایند ارتباط، معنای متحد شده، متولد می شود. «تولید» در معنای سنتی آن، به معنای «حرکت از امر غیر آشکار به آشکار و یا آمدن اشیای پنهانی در قلمرو ادراک حواس انسان» است. معنای دیگر آن «به بار آوردن و آفریدن» است. بر این اساس، معنا امری پنهان است که در فرایند ارتباط به ثمر می رسد و در زمان و مکان آشکار می شود.

فارابی با نظریه «عقل فعال» درصدد تبیین عالی ترین صورت ارتباطات انسانی، یعنی ارتباط بشر با خداوند است. عالی ترین کمال انسان از طریق اتصال به عقل فعال میسر می شود انسان متصل به عقل فعال به بالاترین مرتبه کمال و درک معانی دست یافته است. چنین انسانی، که وی آن را «رئیس اول»

می‌خواند، کسی است که با اتصال (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۲۶) و اتحاد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۹) و هم‌رتبه شدن (همان، ص ۳۲ و ۳۵) با عقل فعال (رسانه و میانجی وحی) مجموعه معانی حقیقی را که برای سعادت انسان‌ها و رسیدن به کمال لازم است، دریافت می‌کند. بر این اساس، با توجه به مراتب معانی فرایند درک و مبادله آنها، الگوی نهایی ارتباطی فارابی بدین صورت است:



نمودار (۳): الگوی نهایی ارتباطی از منظر فارابی

ارتباطات و پیدایش فرهنگ (ملت) و جامعه (امت)

فارابی با نظریه «عقل فعال» درصدد تبیین عالی‌ترین صورت ارتباطات انسانی، یعنی ارتباط انسان با خداوند است. رئیس اول (نبی) با اتصال به عقل فعال (رسانه وحی)، مجموعه معانی حقیقی را، که برای سعادت انسان‌ها و رسیدن به کمال لازم است، دریافت می‌کند. این نظام معنایی دریافت شده را فارابی «ملت» می‌نامد. این کلمه ریشه قرآنی دارد و به معنای «دین و آیین زندگی» است؛ یعنی آن تعلیماتی که فرستادگان به‌عنوان درستی الهی به امت خود عرضه می‌دارند. فارابی با استفاده از واژه‌های

قرآنی «ملت» و «امت»، هویت دینی این کلمه‌ها را حفظ کرده و آنها را وارد دستگاه فلسفی عام خود ساخته است. او در رساله *الملة* در تعریف «ملت» می‌نویسد: «ملت» عبارت است از آراء، عقاید و فعالیت‌های معین و مقید به شرایطی که رئیس اول برای جمع ترسیم می‌کند تا با به‌کارگیری آن جمع، به هدفی برسند. البته این جمع ممکن است یک عشیره یا یک شهر یا یک ناحیه یا یک امت بزرگ یا چندین امت باشند (فارابی، ۱۹۶۸، ص ۴۳).

این مجموعه عقیدتی و الگوی عملی، که رئیس اول ترسیم می‌کند، برای مردم هدف مشترک تعیین نموده، افکار و رفتار مردم را به سوی آن هدف معین سوق می‌دهد و روش زندگی آنها را مشخص می‌کند. از این رو، «ملت» در بیان فارابی همان فرهنگ است. که صورت اولیه آن همان نظام معنایی و حیانی یا دین حق است. البته ممکن است به تدریج، تحریف گردد و فاسد شود و حتی افراد فاسدی خود را در جایگاه «نبی» قرار داده، منصب رئیس اول را غصب نمایند و ملت فاسد و تحریف‌شده‌ای را برای امت ترسیم نمایند. این بیان نسبت دین و فرهنگ را در اندیشه فارابی نشان می‌دهد. شاید پیل تیلیش نیز با بیان اینکه «دین جوهر فرهنگ و فرهنگ صورت دین است» (تیلیش، ۱۳۷۶، ص ۵۰)، به این حقیقت اشاره دارد. از این رو، فارابی به صراحت، از «ملت صحیح» و «ملت فاسده» نام می‌برد (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۵۳).

ملت قوام‌بخش امت نیز هست. به عبارت دیگر، نظام معنایی و مجموعه قوانین و قواعد نظری و عملی (ملت) با نهادینه شدن و درونی شدن آن توسط عموم، «امت» شکل می‌گیرد. فارابی با وجود به‌کارگیری فراوان اصطلاح «امت»، به تفصیل و تصریح، تعریفی از آن به دست نمی‌دهد، اما ویژگی‌هایی برای آن بیان می‌کند. آل‌یاسین معتقد است: در اندیشه فارابی، امت با خلق طبیعی و شیم طبیعی و شیء سوم وضعی، که مدخلیتی در دو نمونه گذشته دارد، یعنی زبان که با آن تعبیر انجام می‌شود، مشخص و متمایز می‌شود (آل‌یاسین، ۱۴۰۵، ص ۳۱۳). البته فارابی واژه «مدینه» را نیز برای اشاره به جامعه فراوان استفاده می‌کند. دقت در کاربرد دو واژه «امت» و «مدینه»، نشان می‌دهد هرچند این دو واژه گاهی مترادف هم به‌کار رفته‌اند، اما واژه «امت» معنایی اعم دارد که شامل مدینه‌ها می‌شود. در حقیقت، در نگاه فارابی، اجتماعات کامل بشری به سه شکل بزرگ، متوسط و کوچک (عظما، وسطا و صغرا) است. «معموره» شکل بزرگ، «امت» شکل متوسط آن و «مدینه» اجتماع کوچک است و از به هم پیوستن مدینه‌ها «امت» شکل می‌گیرد و امت‌های متحد می‌توانند معموره (جامعه آباد جهانی) را شکل دهند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۳).

ارتباطات و تحول ملت (فرهنگ) و امت (جامعه)

فارابی تحول و رشد جامعه را نیز بر اساس الگوی ارتباطی آن تبیین می‌کند. او معتقد است: پس از تثبیت نظم اولیه اجتماعی، فرایند رشد جامعه آغاز می‌شود، بدین صورت که در جامعه ابتدایی، با توجه به نیازهای اولیه، تنها معانی حسی ادراک شده و نظام نشانگانی (زبان) مناسب بر اساس اصول چهارگانه سرمایه ذاتی، تحرک خاص، انتخاب اسهل و سرانجام، اعتیاد شکل گرفته است. از این رو، می‌توان گفت: در جامعه اولیه، همه معانی حسی و خطایی است؛ زیرا با نگاه اولیه و ابتدایی بوده؛ یعنی با تکیه بر ابزارهای اولیه حسی، معانی حسی را دریافت کرده و برای مبادله این معانی، نشانه‌های آن هم در تخاطب و ارتباطات کلامی ایجاد شده است.

بر اساس رویکرد ارتباطی فارابی، افراد جامعه ابتدایی (نازل‌ترین جوامع) تنها مهارت درک معانی حسی را داشتند آنان این مهارت را در فرایند ارتباطات کلامی اولیه و جریان تخاطب به دست آورده بودند. این طرز اندیشه و طرز تعبیر کنشگران ابتدایی وقتی به کمال خود رسید «صناعت خطابه» خوانده می‌شود. هنر خطابه، هم از نظر محتوا و هم از نظر قالب نزد ساده‌اندیشان، یعنی در مرحله عاری از اندیشه علت و معلول اعتبار عام می‌یابد.

پس از آنکه با کمک نیروی حواس در میدان تخاطب زبان (نظام نشانه‌ها) به وجود آمد و نظام معنایی حسی خطبی (فرهنگ جامعه ابتدایی) را شکل داد، فرایند رشد آن با نیروی خیال صورت می‌گیرد؛ بدین صورت که پس از شکل‌گیری نظام نشانه‌ها و رشد مهارت به‌کارگیری نشانه‌ها (صناعت خطابه)، نوبت به تصرف نیروی تخیل در عالم ذهن و در قلمرو زبان می‌رسد و صورت تازه‌ای برای ترکیب و تألیف معانی و تعبیرات زبانی آنها به وجود می‌آید؛ چراکه فطرت انسانی علاقه‌مند به نظم دادن به هر چیزی است. این نظم‌بخشی به نشانه‌ها برای دلالت بر معانی، در حد کمال خود، «صناعت شعر» نام دارد (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۴۲).

طبق ملاک‌های فارابی، هنر شعر نیز مثل هنر خطابه و شاید بیش از آن، به جامعه‌ای که خلاق آن است اختصاص دارد. در پرتو این دو هنر ذهنی، سه صنعت عینی نیز به وجود می‌آید: جمع‌آوری اخبار و وقایع و خطب و اشعار، تقویت و توسعه زبان، و ایجاد دانش‌های مربوط به آن، از لغت‌نویسی گرفته تا قوانین و قواعد گوناگون زبان و وضع اصطلاحات وابسته به آن (همان، ص ۱۴۳-۱۴۸). فارابی جامعه‌ای را که به این مرحله از تکامل رسیده «جمهور» و به عبارت دیگر، «عوام» می‌نامد (همان، ص ۱۴۹). مراد از «جمهور» و «عوام» توده بی‌سواد یک جامعه نیست، بلکه مقصود معنای اصطلاحی آن،

یعنی نوعی از جامعه است که به ترتیب مزبور و تا این حد رشد پیشرفت کرده و به نوبه خود و بر اساس دید اولی و در پرتو دو هنر عمومی «خطابه» و «شعر» و در چارچوب نیروی ذاتی، تحرک و انتخاب اسهل و اعتیاد، قوانین و قواعدی را برای نظام زندگی و اجتماع و ترتیب جسمی و روانی افراد وضع کرده باشد.

این در حالی است که برجستگان و سران چنین جامعه‌ای از خود جمهور، که در زمره جمهور محسوب می‌شوند، به مرتبه خواص نمی‌رسند (همان، ص ۱۴۹). این نام‌گذاری از دو جهت دارای اهمیت است. نخست آنکه سیر تکاملی جوامع را به لحاظ مراتب وجودی - و نه الزاماً تاریخی - نشان می‌دهد و از این لحاظ، درست با جامعه یونانی تا زمان فلاسفه پیش از سقراط منطبق است، و دیگر آنکه فارابی در ورای ارزش منطقی مواد خطابی و شعری، جدل، سوفسطایی و برهانی آنها را ملاک تحلیل جامعه و میزان تفسیر تکامل تاریخی آن قرار داده است (فلاطونی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۸) که نشان از شیوه بدیع تحلیل فرهنگی - ارتباطی فارابی از گونه‌شناسی جوامع دارد. در نگاه فارابی، «خطابه» و «شعر» دو صنعت عامی‌اند. عوام با به‌کارگیری این دو الگوی ارتباطی، جامعه خود را به مرحله جمهور می‌رسانند همین که جامعه به سر حد کمال مرتبه جمهور رسید، به بررسی درباره علل پیدایش جهان و انسان و جلوات این دو می‌پردازد. فارابی می‌گوید: «شروع این علت‌یابی در آغاز، به کمک الگوی ارتباطی خطابی صورت می‌گیرد؛ به این معنا که افراد در تخاطب با هم، در جست‌وجوی علل هستند. (این روش علت‌یابی نیز از نظر تاریخی، بر شیوه فلاسفه پیش از سقراط منطبق است).

در هر صورت، پیشرفت این روش، منجر به پدید آمدن آراء گوناگون نسبت به یک موضوع واحد می‌گردد، در حالی که هر صاحب رأی به صحت نظر خود معتقد است. از اینجا، تضاد آراء به وجود می‌آید و کوشش هر کسی متوجه اثبات عقیده خود و رد عقیده دیگران می‌گردد. از این کوشش، الگوی ارتباطی نوی به ظهور می‌رسد که در مرحله کمال خود، «هنر جدل» نام می‌گیرد. و در صورت تجاوز از راه صحیح، خصلت «سوفسطایی» و «مغالطه» می‌یابد.

از نظر سیر فکری و سیر اجتماعی متکی بر آن، به عقیده فارابی، شیوه جدل و الگوی ارتباطی مجادله در زمان افلاطون به نقطه کمال خود و جامعه زمان افلاطون به سر حد کمال رسیده است. ولی شیوه جدل هرچند هم قوی و درست به کار رود باز از سرحد ظن بالاتر نمی‌رود. نارضایتی از این امر منجر به کشف شیوه برهانی یعنی تنها شیوه یقین‌آور می‌گردد. فقط صاحبان این شیوه‌اند که «خواص» نام دارند، و فقط جامعه‌ای که دارای این‌گونه صاحب‌نظران است، به کمال نهایی خود از

نظر اندیشه رسیده است. از نظر فارابی جامعه یونان زمان ارسطو دارای چنین خصیصه‌ای بوده است. ادوار پیش از آن از فلاسفه پیش از سقراط تا پایان دوران افلاطونی، از یک سو، متعلق به جامعه جمهور است، و از سوی دیگر، مقدمه برای جامعه کمال یافته ارسطو، و از این نظر، حالت بینابینی دارد (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۵۱-۱۵۲).

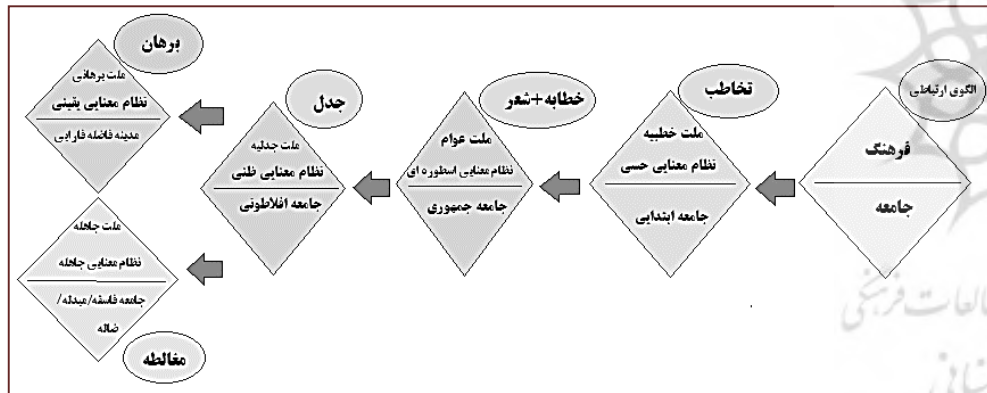
این بیان در حقیقت، نظریه ارتباطی - فرهنگی فارابی درباره مراتب جامعه بشری است، به این معنا که فارابی مراتب تکاملی جوامع را بر اساس الگوی ارتباطی آن تبیین می‌کند. از نگاه فارابی، مراتب تکامل جامعه مبتنی بر رشد «صناعت ارتباطی» آن بوده است. ابزار حواس تنها می‌توانست معنای حسی را برای انسان‌ها تولید کند. تخاطب و نیاز به مبادله معانی آنان را ناگزیر به تولید نشانه‌ها نمود این نشانه‌ها در ابتدا، همگی نشانه‌های صوتی بودند. نظام معانی حسی اولیه و نظام نشانه‌ای صوتی «فرهنگ حسی شفاهی» را به وجود آورد و ساختار جامعه ابتدایی را شکل داد.

با شکل‌گیری جامعه ابتدایی، فرایند رشد آن آغاز می‌شود. در گام نخست، نیروی خیال به کمک نیروی حواس می‌شتابد تا افزون بر معانی حسی، معانی خیالی نیز تولید شود. این کار ابتدا با پیشرفت مهارت به‌کارگیری نشانه‌ها در تخاطب و شکل‌گیری صنعت خطابه انجام می‌شود و استعداد و گرایش فطری انسان به نظم‌دهی و توان تخیل و صورتگری به تدریج، معانی مخیله را در قالب نظم نشانگانی موزون و متناسب (شعر) می‌ریزد. استمرار این الگوی ارتباطی در صید معانی، نظام معنایی شعری را شکل می‌دهد که صورت جدیدی از فرهنگ شفاهی است. نظام معنایی شعری و نظام نشانگانی آن در قالب ساختار اجتماعی جامعه عوام یا جمهوری ساخت می‌یابد. در جامعه جمهوری، تلاش خطبا برای اثبات عقیده خود و اقناع عموم به تولید روابط نابرابر قدرت و تکثر معنایی می‌انجامد. استمرار روابط نابرابر خطبا و مستمعان و کثرت‌گرایی معنایی ممکن است به فروپاشی نظام معنایی و ساخت اجتماعی آن منجر شود. از این رو، نیاز به تعیین بخشی معنا احساس می‌شود.

از این رو، الگوی ارتباطی خطیب - مستمع جای خود را به الگوی مجیب - سائل می‌دهد. پرسشگری مستمر و جای‌گزینی مداوم مجیب و سائل، تنور ارتباطات اجتماعی را داغ می‌کند و صنعت «جدل» را شکل می‌دهد. اما از آن‌رو که همه معانی صید شده (حتی با الگوی پیشرفته جدل) ظنی است و هیچ‌یک بر دیگری برتری ندارد، باید چاره‌اندیشی شود؛ چراکه شعله‌ور شدن تنور ارتباطات اجتماعی ممکن است جامعه را بسوزاند. دموکراسی و تعیین نظام معنایی، که مقبول اکثریت است، یک راه‌حل عملی است. پذیرش این الگو فرهنگ و جامعه دموکراتیک را شکل می‌دهد. هر چند ممکن است با

تکیه بر این روش، ساخت جامعه را حفظ نمود، اما از مسیر حرکت و سرانجام آن نمی‌توان اطمینان داشت. از این رو، خواص به سطح معنایی مظنون رضایت نداده و در جست‌وجوی روشی برای صید معنای یقینی برمی‌آیند که شرافت ذاتی داشته باشد. تلاش نظری خواص (ارسطو) به کشف صنعت «برهان» منتهی شد.

در حقیقت، برهان الگوی صید معنای یقینی است. با صید معانی یقینی، می‌توان به نظام معنایی یقینی رسید. البته شرایط دقیق این الگوی ارتباطی ایجاب می‌کند تنها برخی خواص صلاحیت صیادی معنای برهانی را داشته باشند. با تولید و مبادله معانی یقینی، نظام معنایی برهانی شکل می‌گیرد. به‌کارگیری این نظام معنایی در عمل، ساخت جامعه برهانی را شکل خواهد داد. البته ممکن است برخی با نداشتن شرایط یا نقصان آن، به‌جای صید معانی یقینی، معانی ظنی و وهمی را در قالب نظام نشانه‌ای برهانی جای دهند و ساختار جامعه فاضله‌ای را ترسیم کنند که در حقیقت، جامعه جاهله است. نمودار ذیل این فرایند را ترسیم می‌کند:



نمودار ۴: الگوی ارتباطی و تحول فرهنگ و جامعه در علم مدنی فارابی

ارتباط برهانی و ساخت واقعیت اجتماعی مدینه فاضله

دغدغه اصلی فارابی در علم مدنی، تأسیس «مدینه فاضله» است. از نظر فارابی، «مدینه فاضله» جامعه‌ای است که الگوی ارتباطی آن برهانی است. در تبیین این امر، باید به مثلث «مدینه فاضله»، «ریاست فاضله» و «سیاست فاضله» در علم مدنی توجه نمود. فارابی با بیان این نکته که علم مدنی در حقیقت، علم به مصالح جماعتی است که برای رسیدن به سعادت در سرزمینی اجتماع کرده‌اند، معتقد است: سعادت دو نوع است:

الف. سعادت ظنی و پنداری؛ یعنی اموری که گمان می‌رود سعادت است، اما در واقع، سعادت نیست، بلکه خیراتی است که می‌توان برای رسیدن به سعادت از آنها بهره برد؛ اموری همچون: ثروت، لذت، آزادی، و مقام که اگر جامعه‌ای آنها را سعادت بداند، جامعه جاهله خواهد بود.

ب. سعادت یقینی و حقیقی؛ یعنی امری که مطلوبیت ذاتی دارد و برای رسیدن به غیر نیست، و آن خیر علی‌الاطلاق و همان سعادت قصوا و نهایی است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۶).

بر این اساس، *فارابی* می‌گوید: اگر مقصود از وجود انسان رسیدن به سعادت حقیقی و نهایی است، او باید ابتدا سعادت را بشناسد و آن را هدف و نصب‌العین خود قرار دهد، و در مرحله بعد، وسایل دستیابی به هدف را بشناسد؛ آنچه را باید برای رسیدن به سعادت بدان عمل کند. اما انسان‌ها به گونه‌ای آفریده نشده‌اند که خودشان به‌تنهایی سعادت و اسباب آن را بشناسند، بلکه در این امر، همه نیازمند تعلیم و ارشادند؛ برخی کم و برخی زیاد. برخی به صرف دانستن عمل می‌کنند و برخی نیروی افزون‌تری برای عمل مطالبه می‌کنند. از این رو، هر انسانی نیاز به معلمی دارد که او را به سعادت رهنمون سازد. البته هر کسی نیز توان ارشاد و ترغیب دیگری را ندارد. از نظر *فارابی*، هر کس توان ارشاد دیگری را داشته باشد «رئیس» است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۷). او با نظریه «ریاست»، ساخت اجتماعی مدینه فاضله را ترسیم می‌کند.

مدینه فاضله *فارابی* ساختار هرمی دارد و افراد بین دو سطح «خدمت محض» و «ریاست مطلق» توزیع شده‌اند. مبنای این توزیع با توجه به تفاوت افراد در خلقت و تربیت، «مرتبه وجودی» انسان‌هاست. از این رو، ساختار مدینه فاضله شبیه ساختار عالم هستی است (همان، ص ۹۴). در رأس هرم، کسی قرار دارد که مئوس کسی نیست، و در قاعده هرم، کسانی قرار دارند که تنها خادمند و بر کسی ریاست ندارند. البته این ریاست به معنای قدرت بر حکم نیست، بلکه قدرت بر تعلیم و ارشاد است. *فارابی* رئیس را کسی می‌داند که توان ارشاد دیگران را داشته باشد. از این رو، کسی که قدرت بر ارشاد هیچ‌کس ندارد در پایین‌ترین مرتبه قرار می‌گیرد و «رئیس» نیست. کسی هم که نیازمند ارشاد کسی نیست و همه علوم و معارف را داراست «رئیس اول» یا «رئیس مطلق» است و آنان که در مراتب دیگر قرار گرفته‌اند از یک سو، معلم و مرشد مرتبه پایین‌تر از خود هستند، و از سوی دیگر، تحت ریاست مرتبه بالاتر. بر این اساس، ساختار مدینه فاضله بر اساس آموزش، ارشاد و تعلیم تعیین می‌یابد (همان، ص ۸۷-۸۸).

ساختار مدینه فاضله *فارابی* نشانگر جهان‌شناسی شیعی و قرآنی اوست؛ زیرا در اندیشه شیعی رتبه‌بندی بر اساس علم، بهترین رتبه‌بندی است؛ چراکه علم برترین شرف (آمدی تمیمی، بی تا، ص ۴۸۱)

و ریاست علم نیز شریف‌ترین ریاست است (همان، ص ۵۸۹) و مؤمنان در مدینه فاضله با توجه به مراتب وجودی و درجات علم و ایمان، همدیگر را به نیکی امر می‌کنند و از زشتی نهی می‌نمایند.

در این ساختار هرمی، همه تلاش می‌کنند به معانی یقینی (اعتقاد مطابق با واقع غیر قابل زوال) برسند و عمل خود را بر اساس آن تنظیم کنند. دستیابی به این معانی یقینی، یا از طریق قلب و دریافت حضوری از عقل فعال ممکن است، چنانکه حضرت یوسف برهان ریش را در لحظه خطر شهود می‌کرد (یوسف: ۲۴)، یا از طریق ذهن و دریافت حصولی برهانی هر دو مسیر افراد مدینه (جامعه) را به نظام معنایی برهانی خواهد رساند. به همین سبب، *فارابی* برای رئیس مدینه فاضله دو شرط «فلسفه‌ورزی» و «ارتباط با مبدأ وحی» را ذکر می‌کند. *فارابی* صفت اول را از فلاسفه یونان گرفته، ولی صفت دوم از ابتکارات خود اوست.

رئیس اول به یمن اتصال به عقل فعال و طی مراحل رشد عقلی، از عقل هیولایی به عقل بالفعل و سپس عقل بالملکه شدن و در نهایت، رسیدن به مقام عقل مستفاد، به درجه‌ای می‌رسد که همه معارف، بالفعل برای او حاصل می‌شود و دیگر به راهنما و رئیس نیازی ندارد و کامل‌ترین فرد جامعه است. رئیس اول از این نظر که در عقل نظری به کمال رسیده و از عقل بالفعل بودن به عقل مستفاد باریافته، و با اتحاد و اتصال به عقل فعال، همه معارف عقلی را در خود جای داده، حکیم است، و از این نظر که به واسطه کمال قوه متخیله خویش توانسته است از طریق این قوه به عقل فعال متصل شود و علم به جزئیات حقایق و اخبار غیبی پیدا کند، نبی مرسل است. از این رو، *فارابی* تصریح می‌کند که رئیس اول باید نبی یا امام باشد (فارابی، ۱۴۰۱ق، ص ۸۹) تا با اتصال به عقل فعال، نظام معنایی برهانی را برای اهل مدینه فاضله به ارمغان آورد و به آنها تعلیم دهد و در مسیر سعادت رهبری‌شان کند.

از نظر *فارابی*، امام مدینه فاضله، که حکیمی بصیر، طیبی حاذق (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۴)، معلمی دلسوز، مربی‌ای آگاه، و انسانی سالم، خوش فهم، خوش حافظه، زیرک و خوش‌بیان است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۲)، قلب مدینه فاضله است. استعاره «قلب»، هم به محل نزول معرفت و آگاهی اشاره دارد و هم بر منبع جوشش محبت و مهربانی (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۸۹). چنین قلبی هرچند در رأس هرم اجتماعی قرار گرفته است، اما هرگز آن‌گونه که محسنیان راد تصویر کرده، مستبد نخواهد بود (ر.ک: محسنیان راد، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷).

پس از رئیس اول، شهروندان مدینه فاضله قرار دارند. او آنان را به پنج دسته «افاضل»، «ذوواللسنه»، «مقدرون»، «مالیون»، و «مجاهدون» تقسیم می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۶۵). گروه «افاضل» حکیمان،

متعقلان، ذو‌الآراء و فقیهان هستند که وظیفه دارند بر اساس حکمت نظری و عملی، اصول و قوانین مدینه فاضله را ترسیم کرده، جامعه را به سوی سعادت رهنمون شوند. «ذو‌الالسنه» یعنی خطیبان، سخنوران، شاعران، هنرمندان، و نویسندگان نیز وظیفه ترویج اصول و قوانین مدینه فاضله را در میان مردم، اعم از کارشناسان، کارمندان (مقدرون)، کشاورزان، تاجران (مالیون) و نظامیان و انتظامیان (مجاهدون) بر عهده دارند. از نگاه فارابی، رئیس اول (حکیم مطلق) با کمک گروه افاضل و ذو‌الالسنه «سیاست فاضله» را در «مدینه فاضله» تنظیم و اجرا می‌کند تا اعضای مدینه به «ملت صحیحه» برسند و مدینه فاضله را بنا کنند. مقصود از «سیاست فاضله» سیاستی است که سیاستگذار (سائس) با آن، سیاست‌شوندگان (مسوسین) را در زندگی دنیوی و حیات اخروی به بیشترین فضیلت ممکن برساند (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۵).

دقت در ساختار «ریاست فاضله» نظام ارتباطی مدینه فاضله فارابی را به خوبی ترسیم می‌کند. در مدینه فاضله فارابی، الگوی ارتباطی انسان‌ها الگوی «معلم- متعلم» است؛ الگویی که در روایات شیعی نیز بدان تصریح شده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴). این الگو مستلزم برگزیدن و برگزیده شدن است. از این‌رو، رابطه‌ای دوسویه است؛ زیرا معلمی در معنای عمیقش فراگیری است. او از یک‌سو، باید از معلمی فراگیرد تا به دیگری یاد دهد، و از سوی دیگر، باید از دانشجوی‌اش نیز یاد بگیرد که او چگونه فهم می‌کند، در چه سطحی قرار دارد و... تا بتواند به او تعلیم دهد به همین سبب، فارابی کسی را که توان یاد دادن به دیگران ندارد در پایین‌ترین سطح قرار می‌دهد. چنین شخصی رئیس کسی نیست.

نظریه ریاست فارابی الگوی «خبرگی» را نیز بر نظام ارتباطات اجتماعی این مدینه می‌گستراند. بدین‌رو، فاضل‌ترین مردم، که برخوردار از حکمت‌اند و وظیفه تنظیم و تدوین سیاست‌ها و ارشاد و تربیت جامعه را برعهده دارند، در مرتبه نخست قرار می‌گیرند. آنان باورها و مشترکات نه‌گانه (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۴۲) مدینه فاضله را با برهان و بصیرت خویش می‌شناسند؛ چراکه در قوه ناطقه و متخیله، به حد کمال رسیده و به عالی‌ترین مرتبه انسانی نایل آمده‌اند. از این‌رو، آنان معرفت حضوری به آراء و معارف مشترک دارند، ولی سایرین با تبعیت از افاضل یا از طریق مفاهیم و تمثیل به این مشترکات، معرفت حصولی یافته‌اند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۴۲-۱۴۳).

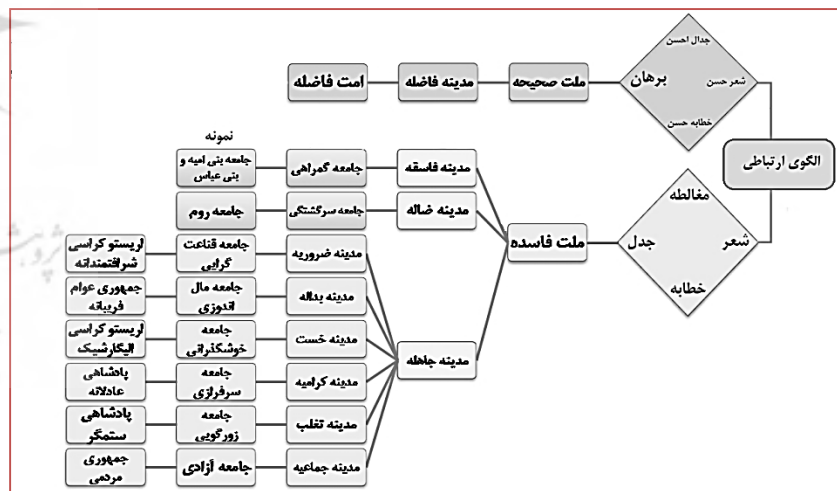
متعقلان و نظریه‌پردازان نیز بر اساس حکمت نظری و عملی، بهترین مشاوره‌ها را در امور خانوادگی، مدنی، اجتماعی و سیاسی به رئیس اول ارائه می‌دهند. نقش ذو‌الالسنه نیز در مدینه فاضله برجسته است؛ زیرا آنان با زبان نوشتار و گفتار و بهره‌گیری از صناعات شعر، خطابه - البته

مشروط به حکیمانه و حسن بودن و بلکه در صورت جدال احسن بودن - اهل مدینه فاضله را با مشترکات فاضله آشنا و به تبعیت از سیاست فاضله ترغیب می‌کنند.

از این‌رو، مدینه فاضله فارابی جامعه نمونه‌ای است که در آن گروهی از افاضل و اخیار و سعادت تحت ریاست رئیسی حکیم، گرد آمده و یکدیگر را در عرصه زندگی، برای رسیدن به کمال مطلوب و سعادت حقیقی، یاری می‌کنند. رئیس حکیم با ارتباط برهانی و اتصال به عقل فعال، همه معارف حیات‌بخش و مصالح امت را دریافت کرده، از طریق ساختار ریاست فاضله به جامعه منتقل می‌کند تا اعضای آن سعادت حقیقی را بشناسند و برای رسیدن به آن با یکدیگر همکاری فکری و عملی کنند و مدینه فاضله را تحقق بخشند. بدین‌رو، در مدینه فاضله فارابی، آگاهی از مصلحت عمومی نه از طریق الگوی ارتباط جدلی (پرسش و تبادل نظر) - آن‌گونه که در مدینه فاضله افلاطونی تصویر می‌شود - بلکه از طریق اتصال به عقل فعال با الگوی ارتباط برهانی انجام می‌شود؛ چراکه با الگوی جدل و سؤال و جواب مستمر و داوری کمیت (دموکراسی) تنها «علاق عمومی» روشن خواهد شد و نه «مصالح عمومی». در حقیقت، نگاه سکولار به جهان انسانی در اندیشه یونانی موجب شده است خلأ ارتباطات عمودی و برهانی در مدینه فاضله فیلسوفان یونان وجود داشته باشد. مقصود از ارتباط عمودی نه ارتباط فرودست و فرادست، بلکه ارتباط دو مرتبه وجودی هستی، یعنی خدا با انسان، و عالم با جاهل است. از این‌رو، طبیعی است که آنان با روی‌گردانی از آسمان، به دنبال کشف مصلحت عمومی در زمین و جهان کثرت با الگوی جدل باشند و مدینه‌های فاضله‌ای را تصویر کنند که از نظر فارابی مژدن جاهله‌اند؛ زیرا از نگاه فارابی، «مدینه جاهله» جامعه‌ای است که الگوی مسلط ارتباطی آن شعر، خطابه، مغالطه و در بهترین حالت، جدل است. در چنین جوامعی، جای معانی برهانی و حقیقی خالی است؛ زیرا انسان کثرت‌بین در جهان منجمد توان رسیدن به آن معانی را ندارد. در نتیجه، هرگز به ملت صحیحه نخواهد رسید. به همین سبب، همه مدینه‌های فاضله و غیر فاضله افلاطونی و ارسطویی از نگاه فارابی، مژدن جاهله‌اند. مدینه فاضله‌ای که افلاطون در مرحله نخست پی‌ریزی می‌کند با تفاوتی اندک، همان مدینه جاهله ضروریه فارابی است. جامعه فاضله مرحله دوم نیز اگرچه فراتر از آن است، ولی حکیم بودن حاکم در آن جامعه، به معنای توان‌کشورداری و اداره جامعه است (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۱۱۵-۱۲۸)، نه حکیم بودن به مفهومی که فارابی مدنظر دارد (نبی یا امام).

بدون شک، هر مدینه‌ای که الگوی ارتباطی آن برهانی باشد ملتی (نظام معنایی) برهانی خواهد داشت و مدینه فاضله خواهد بود، و چون مدینه فاضله به دنبال یقین به حقیقت است و حقیقت و یقین

مساوق وحدت است و برهان تکرربردار نیست - دو متخاصم نمی‌توانند هر دو برهان بیاورند، به‌خلاف جدل - مدینه فاضله وحدت‌گراست. از این رو، از نظر فارابی، مدینه‌های فاضله می‌توانند از طریق ارتباطات فرهنگی با یکدیگر، توسعه یافته، به امت فاضله تبدیل شوند. اشاعه فرهنگ فاضله در میان مدینه‌ها، زمینه اشتراک و به هم پیوستن مدینه‌های فاضله و سرانجام، پیدایش جامعه آباد جهانی (المعموره من الارض) یا امت واحده را موجب خواهد شد که امامی فاضل آن را رهبری خواهد کرد و بشریت در آن هنگام، به کمال نهایی خود دست خواهد یافت (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۶۹-۷۰، ۱۱۸، ۱۳۶). به بیان دیگر، اتحاد مدینه‌های فاضله امت واحده را شکل خواهد داد و امام امت واحده مأمور است با اقامه عدل و قسط، بین اهل تیغ و خیش، قلم و قدم با همه تنوعات نژادی و زبانی، وحدت ایجاد کند و آنان را با توجه به سلسله مراتب آگاهی‌شان، با اقتدار مجبانه در مسیر ساختن جهان اجتماعی قدسی رهبری کند؛ جهانی که در آن ذهن خداگرای با واقعیتی الهی و عینیتی خداپسند با ذهنیتی خداشناس همراه می‌گردد و قلمرو زندگی و هستی انسان از شرک و پراکندگی پیراسته و با وحدت و یکپارچگی آراسته می‌شود. نمودار ذیل ترسیم‌کننده این امر است:



نمودار (۵): سرانجام هر یک ملت‌های صحیح و فاسد

دگردوستی مبنای جذب متقابل انسان‌ها به یکدیگر و بنیان ارتباطات انسانی است، و «ارتباطات» هنر ساختن و به‌کارگیری نشانه‌ها برای تفهیم و مبادله معنا بین «خود» و «دیگری»، به‌گونه‌ای که «دیگری» همان معنایی را درک کند که «خود» درک کرده است. الگوی ارتباطات، که فارابی با عنوان «صناعت» از آن یاد می‌کند، به همین بعد مهارتی و هنری اشاره دارد.

بر این اساس، «معنا» در کانون توجه فارابی قرار دارد. او فرایند ادراک معنا را بر اساس قاعده «اتحاد عقل و عاقل و معقول» تبیین می‌کند. از نگاه فارابی، «معنا» در فراگرد ارتباط آشکار می‌شود؛ یعنی افراد متناسب با الگوی ارتباطی خود، با معانی متحد شده، آن را آشکار کرده و به زمان و مکان خود وارد می‌کنند. به بیان دیگر، در نتیجه تحقق زوجیت فرستنده و گیرنده، در فرایند ارتباط، معنا متولد می‌شود. او معتقد است: ارتباطات انسانی محدود به عالم طبیعت نیست. از این رو، با نظریه «عقل فعال» درصدد تبیین پیچیده‌ترین صورت ارتباطات انسانی در عالی‌ترین سطح وجودی، یعنی ارتباط بشر با خداوند است. انسان متصل به عقل فعال به بالاترین مرتبه کمال و درک معانی دست یافته است. چنین انسانی، که وی آن را «رئیس اول» می‌خواند، کسی است که با طی مراحل رشد عقلی، از عقل هیولانی به عقل بالفعل و سپس عقل بالملکه شدن و در نهایت، رسیدن به مقام عقل مستفاد، به درجه‌ای می‌رسد که با اتصال به عقل فعال، همه معارف و معانی سعادت‌آفرین را دریافت می‌کند. او، که کامل‌ترین فرد جامعه است، وظیفه دارد نظام معنایی دریافت‌شده را از طریق اقتناع برای مخاطبان ترسیم کند. مخاطبان نیز با دریافت معانی و درونی و نهادینه کردن آن، با یکدیگر پیوند یافته و یک ساختار اجتماعی را شکل می‌دهند که «امت» نام دارد. در حقیقت، فارابی ارتباطات را سازنده نظام معنایی (ملت یا فرهنگ) و تعیین‌بخش ساخت اجتماعی (امت یا جامعه) می‌داند. فارابی تحول فرهنگ و جامعه و نیز گونه‌شناسی جوامع را بر اساس ارتباطات تبیین می‌کند. از نظر او، سلطه هر یک از صناعات برهان، مغالطه، جدل، خطابه و شعر به‌عنوان الگوی ارتباطی غالب مدینه، تعیین‌بخش فرهنگ (ملت) و جامعه (مدینه / امت) خاصی می‌شود؛ زیرا هر الگوی ارتباطی نظام معنایی خاصی را تولید می‌کند. و ساخت اجتماعی ویژه‌ای را تعیین می‌بخشد. از نظر فارابی، «مدینه فاضله» اجتماعی است که الگوی ارتباطی آن برهانی است در نتیجه، فرهنگ و ملتی یقینی دارد و ساخت و جامعه‌ای فاضله.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بررسی آثار فیلسوف فرهنگ شیعه، فارابی، نشان می‌دهد او با رویکردی عقلی، در نظام فکری خود، بین ارتباطات، فرهنگ و جامعه پیوند برقرار نموده است. در اندیشه ارتباطی فارابی، کمال‌خواهی و

منابع

کوبلی، پل، ۱۳۸۷، *نظریه‌های ارتباطات*، ترجمه شاهو صبار، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی. کلینی، محمبن یعقوب، ۱۳۷۲، *نقد و تفسیر*، تهران، اسوه. محسنیان راد، مهدی، ۱۳۸۷، *ریشه‌های فرهنگی ارتباط در ایران*، تهران، چاپار. مک لوهان، هربرت مارشال، ۱۳۷۷، *برای درک رسانه‌ها*، ترجمه سعید آذری، تهران، سروش. مولانا، سیدحمید، ۱۳۸۸، *دین در عصر رسانه*، ترجمه علی عامدی و همکاران، قم، دفتر عقل. والکر، جان و سارا چاپلین، ۱۳۸۵، *فرهنگ تصویری مبانی و مفاهیم*، ترجمه حمید گرشاسبی و سعید خاموش، تهران، اداره کل پژوهش‌های سیما.

Griffin, Emory A, 2011, A first look at communication theory, McGraw-Hill, New York.
 Craig Robert T, 1999, "Communication Theory as a Field," Communication Theory, Vol. 9, pp. 119-161.

آمدی تمیمی، عبدالواحد بن محمد، بی تا، *غرر الحکم و درر الکلم*، نجف، دارالتقافه العامه. ارسطو، بی تا، *فی النفس*، مقدمه و تحقیق از عبد الرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم. افلاطون، ۱۳۸۰، *قوانین جمهوری*، ترجمه محمدحسن لطفی، چ سوم، تهران، خوارزمی. -----، ۱۳۶۰، *جمهور*، ترجمه فواد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب. آل یاسین، جعفر، ۱۴۰۵، *الفارابی فی حدوده و رسومه*، بیروت، عالم الکتب. بلخاری، حسن، ۱۳۸۹، *آشنایی با فلسفه هنر*، تهران، پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی. پاکتچی، احمد، ۱۳۹۱، *روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع). تقی زاده داوری، محمود، ۱۳۸۵، «بررسی اشتراکات و افتراقات در فلسفه اجتماع افلاطون و فارابی»، *پژوهش-های فلسفی - کلامی*، ش ۲۷، ص ۱۳۱-۱۵۹.

تیلش، پل، ۱۳۷۶، *الهیات فرهنگ*، ترجمه مراد فرهادپورو فضل الله پاکزاد، تهران، طرح نو. حسین زاده، محمد، ۱۳۸۶، *منابع معرفت*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۸۱، *فارابی فیلسوف فرهنگ*، تهران، ساقی. دیلتای، ویلهلم، ۱۳۸۹، *مقدمه بر علوم انسانی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، ققنوس. طاهری، اسحاق، ۱۳۸۸، *نفس و قوای آن از دیدگاه ارسطو، ابن سینا و صدرالدین شیرازی*، قم، بوستان کتاب. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۱، *تحصیل السعاده*، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دارالاندلس. _____، ۱۴۰۵، *فصول منتزعه*، تهران، الزهراء. _____، ۱۴۱۳، *الاعمال الفلسفیه*، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل. _____، ۱۹۹۱، *آراء اهل المدینه الفاضله*، بیروت، دارالمشرق. _____، ۱۹۹۶، *السیاسه المدنیه*، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت، مکتب الهلال. _____، ۱۴۰۸، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق و مقدمه از محمد تقی دانش پژوه قم، مکتبه آیه الله المرعشی. _____، ۱۹۸۶، *کتاب الحروف*، مقدمه و تحقیق و تعلیق از محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق. _____، ۱۹۶۸، *کتاب المله و نصوص آخری*، تحقیق د. محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق. _____، ۱۳۸۱، *فصوص الحکمه و شرحه*، شرح سیداسماعیل غازانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. فلاطوری، ۱۳۸۲، *در درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی*، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، کویر.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی