

نسبت سنجي خشونت و سياست در اندیشه سياسي فارابی بر اساس چارچوب نظری هانا آرنٹ

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۱۴
تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۴/۱۶

ایرج رنجبر*
محمد جواد صادقی متین**

چکیده

فهم دلالت‌ها و تضمینات سیاسی اندیشه فارابی با تکیه بر معیار تصمیمات مبتنی بر «گفتگو» و استوار کردن مفروضات سیاسی بر روابط میان انسان‌های آزاد و برابر در «حوزه عمومی»، مسئله مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد. نگارندگان با تحقیق در منظومه اصلی فلسفه سیاسی فارابی، بر این ادعا هستند که این فیلسوف مسلمان، با فضل تقدم «رئیس» بر «جامعه» و قائم نمودن شهر فاضله بر رئیس فاضل و قرار دادن وی در جایگاه فرد هنجارگزار و مجرای تشخیص خیر برین و سعادت نهایی، مصلحت عمومی و به تعبیری متأخر، «عرصه عمومی» را نادیده می‌گیرد. بدین سان، مقوله شهروندی، به همان معنای کلاسیک و ارسطویی آن، یعنی موجودیتی «مشارکت» جو، در اندیشه فارابی ممتنع می‌شود. در این پژوهش، نگارندگان نسبت اندیشه و سیاست را از منظری خاص و با اتکا به منطق علمی و چارچوب نظری هانا آرنٹ تبیین می‌کنند. از نظر آرنٹ، سیاست صرفاً محصول روابط انسان‌های آزاد و برابر در حوزه عمومی است؛ از این رو، انسداد حوزه عمومی و حاکم کردن مدارای سلسله‌مراتبی بر جامعه، نتیجه‌ای جز «خشونت» نخواهد داشت. لذا، این مقاله برای اثبات ادعای خود، با کاربست روش کیفی، به گردآوری دلایل و اطلاعات لازم پرداخته و به این نتیجه رسیده است که فارابی با وابسته کردن جامعه به رئیس اول، نوع خاصی از سیاست‌ورزی را در افق اندیشه اسلامی رواج می‌دهد که خشونت به معنای آرنٹی کلمه را توجیه می‌کند و راه گفتگو و ظهور شهروند آزاد و مشارکت‌جو را می‌بندد.

واژگان کلیدی: فلسفه سیاسی، قدرت، گفتگو، عرصه عمومی، خشونت.

*استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرمانشاه، کرمانشاه، (نویسنده مسئول).

iraj_ranjbar79@yahoo.com

**دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرمانشاه، کرمانشاه.

mohammad.matin71@chmail.ir

مقدمه

تبیین و فهمِ دلالتِ سیاسیِ فلسفه، یکی از دل‌مشغولی‌های جدی اندیشه‌شناسی است. وجه ممیزه فلسفه از ایدئولوژی، دست‌کم در ظاهر، نقادی در ساحت سیاست است؛ خصلتی که فلسفه سیاسی را به مقامِ داورِ نقادانه در خصوص ماهیتِ قدرت و فیلسوفان را به جایگاهِ افرادی که «یقیناً از ظلم، ستم و خشونت استعلا یافته‌اند» برمی‌کشد. با وجود این، به موازات چنین روایتی از نسبت فلسفه و سیاست، روایتی دیگر نیمهٔ پنهان و البته تاریک فلسفه در قلمرو سیاست و قدرت را افشا می‌کند. کارل ریموند پوپر، فیلسوفِ وینی در دفاعی ژرف و عمیق از دموکراسی در کتاب «جامعه باز و دشمنان آن»، سرچشمه عناد با دموکراسی و جامعه آزاد را در نظام فلسفی فیلسوفانی جستجو می‌کند که هر یک در قلمرو اندیشه سیاسی به نمادی از «حقیقت» جویی بدل شده بودند. هلن فرایا در کتاب خود، تبار «خشونت» را در تاریخ اندیشه فلسفی پی‌جویی می‌کند و ایوون شرآت در «فیلسوفان هیتلر»، فیلسوفان نامدار را به ضیافت هیتلر می‌برد و فلسفه آن‌ها را غسل تعمید و تطهیر و توجیه اقدامات خشونت‌آمیز نازی‌ها می‌داند. استوار بر این رویکرد و خوانش از نسبت فلسفه و سیاست، مقاله حاضر، میان فیلسوف و نظام فلسفی‌اش از یک‌سو و تجویزِ تعمیدیِ هنجارِ سیاسیِ مشخص از سوی فیلسوف و دلالت‌های سیاسی ناخواسته از نظام فلسفی وی از سوی دیگر، تمایز می‌گذارد. بدین معنا، تأثیر نظام فلسفی فیلسوفان «مؤسس» و «سرآمد پارادایم» در عصر خویش متوقف نمی‌شود و پیامدهای استنباطی از فلسفه آن‌ها در ساحت سیاست می‌تواند در اعصار مختلف جاری شده و منشأ تحولات و هنجارگزاری سیاسی در ادوار بعدی باشد. مبتنی بر این دعوی و استدلال، سنجش دلالت‌های سیاسی نظام فلسفی فارابی به مثابه فیلسوفِ «مؤسس» فلسفه در جهان اسلام می‌تواند گشاینده افق‌های تحقیقی جدیدی در این قلمرو باشد. آغازگر و مؤسس بودن فارابی از این جهت است که وی هرچند فیلسوفی ارسطویی و متأثر از فلسفه و عقلانیت یونانی بود، با این حال مقلد دست‌بسته این فلسفه نبود و در صدد برآمد تا با بهره‌گیری از تفلسف یونانی، فلسفه را به عنوان علمی اسلامی بومی کند و به آن مشروعیت بدهد و در عین حال بکوشد تا زمینه‌ای برای رهبری فیلسوفانه جهان اسلام فراهم آورد (کرون، ۹۸۳۱: ۳۹۲). با این حال، به جرأت می‌توان گفت که آنچه که نظام علمی و فلسفی فارابی را در جایگاهی ویژه و ابتکاری نسبت به دیگر فیلسوفان مسلمان می‌نشانند، تقسیم‌بندی وی از دانش‌ها و ایجاد معیاری برای تعیین حدود علوم در کتاب معروف «احصاءالعلوم» است. وی در تقسیم‌بندی خود از علوم، فقط به دانش‌های اصلی توجه کرده و دانش‌های فرعی را فروگذاشته است (شکوری،

۴۸۳۱: ۸۵۱). فارابی در تقسیم‌بندی علوم، به جای اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدِن ارسطو که شاخه‌های سه‌گانه حکمت عملی وی را تشکیل می‌داد، از علم مدنی، فقه و کلام نام می‌برد. از آن‌جا که فقه و کلام در اندیشه فارابی ذیل علم مدنی قرار می‌گیرند، می‌توان گفت که وی تقسیم‌بندی سه‌گانه ارسطو از حکمت عملی را به یک مورد، یعنی علم مدنی، تقلیل می‌دهد. فارابی درباره علم مدنی می‌گوید: «علم مدنی از انواع افعال و رفتار ارادی و از آن ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی که افعال و رفتار ارادی از آن‌ها سرچشمه می‌گیرند، بحث می‌کند» (فارابی، ۱۸۳۱: ۶۰۱). درباره مقام علمی ابونصر فارابی و جایگاه وی در عالم فلسفه اسلامی همین بس که غزالی که بعدها خواسته به انکار فلاسفه اقدام کند، در ابتدای کتاب تهافت خود می‌نویسد: «من در میان فلاسفه اسلام، چنان‌که همگان عقیده دارند، از ابونصر فارابی و ابوعلی کسی برتر نمی‌شناسم؛ از این‌رو در مباحث علمی فقط بر این دو اعتراض می‌کنم؛ زیرا اگر خطای این دو ثابت شد خطای دیگران به طریق اولی ثابت است» (فارابی، ۱۸۳۱: ۸۲). بدین‌سان، نسبت میان فلسفه و سیاست و به بیانی ساده‌تر دلالت‌های سیاسی فلسفه فارابی به عنوان فیلسوفی «مؤسس» می‌تواند تکلیف این نسبت در چارچوب فلسفه اسلامی را مشخص کند. مقاله حاضر، با اتکا بر این مقدمات در صدد بررسی نسبت سیاست و خشونت در نظام اندیشگی فارابی است. نویسندگان ضمن علم و اذعان به امکانات فلسفه «خیرمحور» کلاسیک و تقابل‌های جوهری با فلسفه «حق‌محور» مدرن، مسئله خود را با این فرضیه پی می‌گیرند که فلسفه سیاسی فارابی حتی در چارچوب سنت کلاسیک ارسطویی که سیاست را به مثابه «رابطه میان شهروندان آزاد و برابر» تعریف می‌کند، متضمن دلالت‌های سیاسی غربی برای بازتولید امر «خشونت» در قلمرو سیاست است. با عطف به این نکته که چنین فرضیه‌ای تنها در پرتو چارچوب نظری هانا آرنت از نسبت میان خشونت و سیاست پی‌گیری می‌شود.

۱. پیشینه و ادبیات پژوهش

ابونصر فارابی در سیر حکمت و فلسفه اسلامی فیلسوفی ایستاده در «آستانه» عصر ظهور تفلسف در جهان اسلام است. چنین جایگاهی، برخلاف کلیت جریان اندیشه سیاسی در اسلام، معلم ثانی را در کانون تحقیق و تتبعات این حوزه از مطالعات قرار داده است؛ تحقیقاتی که در دو دسته کلی «آموزشی» و «پژوهشی» قابل صورت‌بندی است. اغلب آثاری که به منظور معرفی اندیشه سیاسی و تفکر اجتماعی تمدن اسلامی-ایرانی در قالبی آموزشی تدوین شده‌اند، بخش مجزایی را به فارابی اختصاص داده‌اند. در قلمرو تحقیق و پژوهش نیز تکنگرایی‌های قابل اعتنائی

از سوی پژوهندگان این عرصه درباره اندیشه و نظام فکری فارابی به رشته تحریر درآمده است. با این حال، به تذکر باید گفت که قدر مشترک آثار مذکور، تأکید بر امتداد سنت فلسفه یونانی در اندیشه ابونصر و تلاش در راستای سازگاری اندیشه عقلی و استدلال برهانی فلسفه با زبان افغانی و مبتنی بر وحی شریعت اسلامی از سوی وی است. آثاری نیز به مناسبت ضمن این که نقطه شروع خود را بر همان مباحث پیشین استوار نموده‌اند، با انگیزه کاویدن ژرفنا و سویه‌های پنهان اندیشه فارابی در پرتو روش‌های جدید اندیشه‌شناسی به تبیین و تفسیر نسبت‌های مفهومی در هندسه اندیشگی ابونصر اقدام نموده‌اند. بر این نهج، «اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی» کتابی است که در آن سه موضوع مورد توجه قرار داده شده است: نخست، شناسایی، سنجش و نمایش زیربنای فلسفی نظریه سیاسی مدینه فاضله و دومین موضوع، شرح تفصیلی الگوی مدینه فاضله با رجوع به ساختار، اجزا و غایت قصوای آن، و سوم انجام یک بررسی تطبیقی به منظور تعیین میزان تأثیر اندیشه‌های افلاطون و ارسطو بر فارابی و فراهم آوردن منظومه‌ای از استدلال‌های نظری، منطقی و تاریخی در جهت اینکه نشان دهد کدامیک از آراء فارابی دارای اصالت و اعتبار ذاتی و زاده ذهن و ابتکار و ابداع خود او و کدامیک مقتبس و متأثر و متخذ از سلف یونانی است (ناظرزاده کرمانی، ۶۷۳۱). کتاب «اندیشه‌های سیاسی فارابی» قصد دارد شناختی دقیق و با نگاهی جامع و بنیادین از تفکر سیاسی فارابی ارئه دهد تا نشان دهد که اوضاع سیاسی و فرهنگی قرن سوم و چهارم چه تأثیری در اندیشه و شخصیت سیاسی فارابی داشت. نویسنده با بیان اصول و مبانی فلسفی فارابی در صدد است تا جایگاه سازمان سیاسی و حکومت در اندیشه سیاسی این فیلسوف مسلمان را نشان دهد (مهاجرنیا، ۰۸۳۱). در همین قالب و ژانر خاص، «فلسفه سیاسی فارابی و ارتباط آن با ولایت فقیه» اثر دیگری است که با تشریح جایگاه فلسفی فارابی او را مؤسس فلسفه اسلامی می‌داند و ضمن این دعوی که مدینه فاضله فارابی یک طرح کاملاً عملی است که از عقاید سیاسی-مذهبی شیعه گرفته شده، در پی تشریح و تأیید این فرضیه است که نظریه ولایت فقیه نظریه‌ای جدید نیست، بلکه در اندیشه سیاسی فارابی نیز نظریه ولایت فقیه قابل استخراج است. از این رو، در صدد بر می‌آید تا ارتباط اندیشه سیاسی فارابی را با نظریه ولایت فقیه نشان دهد (حسینی، ۹۸۳۱). مقاله «ثبات و تحول در جامعه‌شناسی فارابی» فلسفه سیاسی فارابی را از نقطه نظری جامعه‌شناختی مورد تأمل قرار داده و در ادامه تأثیر مؤلفه‌های موجود در اندیشه سیاسی فارابی را بر «کنش اجتماعی» مورد بررسی قرار می‌دهد (ابولحسینی، ۶۸۳۱). «اندیشه سیاسی فارابی و روش جستاری اسپریگنز» با کاربست روش هرمنوتیک زمینه‌محور اسپریگنز، به رابطه حکمت و حکومت در مدینه فاضله فارابی و

سپس مسائل مترتب بر جدایی این دو حوزه می‌پردازد. مبتنی بر این مقدمات، نویسندگان در ادامه راه برون‌رفت از نابه‌سامانی‌های ناشی از جدایی حکمت از حکومت را از منظر فارابی مورد بررسی قرار می‌دهند (برزگر و همکاران، ۵۸۳۱). «نسبت دوستی و ریاست در اندیشه سیاسی فارابی» مقاله‌ای است که شیوه حکومت و سبک روابط بین اشخاص در مدینه فاضله فارابی و سپس نوع رابطه میان اشخاص و رئیس اول را تبیین می‌کند. هدف مقاله این است که نشان دهد میان ریاست و محبت نسبت مستقیم و آرگانیک وجود دارد و اینکه ارزش هرکس به دوری و نزدیکی افراد به رئیس اول بستگی دارد (بحرانی و شکوری، ۷۸۳۱). همچنین، مقاله «سه قرائت از فلسفه سیاسی فارابی» که به بررسی تاریخی سه نحوه خوانش از اندیشه سیاسی فارابی، یعنی «نسبت فلسفه فارابی با فلسفه یونان»، «نسبت دین و فلسفه در اندیشه او» و توضیح «اندیشه فارابی بر اساس بحران‌هایی که فارابی با آن مواجه است» پرداخته شده است (inarhaB، ۴۱۰۲)، به خوبی مؤید دعوی نویسندگان مقاله حاضر در ابتدای این بند است؛ مبنی بر این که تمامی آثار موجود در خصوص توضیح و شرح اندیشه فارابی در قالب خوانش‌هایی معین در چرخش هستند و بررسی و تبیین تضمینات سیاسی و نسبت خشونت و سیاست در اندیشه معلم ثانی می‌تواند زمینه خوانش‌های جدیدی از فلسفه وی را فراهم نماید. از دیگر سو، اهمیت فارابی در تاریخ اندیشه فلسفی در اسلام به نحوی است که سایه سنگین وی در اندیشه‌ی متفکران بعدی از بن‌سینا و بوعلی مسکویه تا ابن‌رشد و دوانی در هر دو قالب نوافلاطونی و ارسطویی را می‌توان مشاهده کرد. تأثیری چنان ژرف که می‌توان هم‌نوا با غزالی گفت اگر خطای فارابی ثابت شد، خطای دیگران به طریق اولی ثابت است.

به موازات آثار و تحقیقات مذکور که با رویکردی تبیینی در صدد برآمده تا تصویری از کلیت هندسه فلسفی فارابی را ترسیم نمایند، می‌توان به تحقیقاتی اشاره کرد که هم‌داستان با دعوی مقاله حاضر به صورت مشخص به دلالت فلسفه فارابی در قلمرو سیاست پرداخته‌اند. با وجود تفاوت در روش و تمرکز بر نقاط متفاوت اندیشه فارابی، قدر مشترک تمامی این تحقیقات برکشیدن معلم ثانی در مقام فیلسوفی منتقد سیاست مبتنی بر «تغلب» و احیای خردورزی در قلمرو سیاست است. از این نقطه نظر، فارابی در قیاس با متفکرین پیش و پس از خود، نقطه آغاز و پایان خردورزی در «امر سیاست» است. به نحوی، «خردورزی در امر سیاست و تأمل در مدینه در جهان اسلام به گونه جدی توسط فارابی آغاز شد و دریغا که با او به پایان رسید» (خاتمی، ۹۷۳۱: ۵۵۱). همچنین در این تحقیقات که از بد حادثه تفسیر غالب در سنت علمی جامعه ایران نیز هست، اندیشه ابونصر به مثابه فلسفه‌ای دمکراتیک و ضد «اقتدارگرایی» تلقی

می‌شود که متفکرین پس از وی «به جای تأمل خردمندانه در امر سیاست به توجیه سیاست‌های خودکامه جاری و راندن آن به سوی نمونه ایران‌شهری پرداختند... و اندیشه‌ها بیشتر در جهت تبیین و توجیه سیاست جاری به کار افتاد و اگر خودکامگان به رعایت عدل و مردم‌داری توصیه شده‌اند، در واقع پیشنهادی بوده است برای ماندنی‌تر و کم‌ضررتر کردن نوعی از سیاست که خودکامه، مدار و محور آن است» (خاتمی، ۹۷۳۱: ۵۵۱). از منظر چنین خوانشی، تنها مسئله‌ی مهم فارابی برای پرداختن به سیاست «حکومت تغلب یا به عبارتی حکومت مبتنی بر غلبه و مشروعیت‌بخشی زور بود» (پولادی، ۰۹۳۱: ۴۷) که وی «با طرح یک حکومت آرمانی به طور غیر مستقیم به رد این حکومت‌های تغلب پرداخت» (پولادی، ۰۹۳۱: ۴۷) و در واقع، فارابی با مخالفتی که «با بسته شدن دایره نبوت» نشان داد، متوجه تلازم اندیشه بسته‌شدن دایره نبوت با طرح سیاست مبتنی بر تغلب» (طباطبایی، ۳۸۳۱: ۱۲۱-۰۲۱) شده بود، و چنین مخالفتی جز از رهگذر مخالفت با حکومت مطلقه قابل دریافت نیست. بدین‌سان، در سنت علمی جامعه ایرانی فارابی متفکری ضد سیاست غلبه و اقتدار تلقی می‌شود. مقاله حاضر در نقد چنین تفسیری و از نقطه نظر رویکردی که هانا آرنت نسبت به مقوله سیاست دارد، بر این دعوی است که اندیشه سیاسی فارابی اقتدارگرا بوده و با تقدم رئیس بر جامعه و بی‌اعتنایی به مصلحت عمومی و عدم اتکای هنجارهای اجتماعی بر مراودات برخاسته از عرصه عمومی/پولیس مستعد توجیه خشونت در قلمر سیاست نیز هست. نویسندگان مقاله حاضر ضمن التفات به تفاوت‌های بنیادینی که میان «اقتدارگرایی» و «توتالیتراریسم» و نسبت دومی با مقوله خشونت در اندیشه آرنت وجود دارد، برای تبیین خشونت و سیاست مفهوم «اقتدارگرایی» را به معنای عام در نظر گرفته که هر گونه اندیشه‌ای را که مبانی توجیه قدرت و مشروعیت را در نقطه‌ای غیر از سپهر عمومی جستجو کند، دربر می‌گیرد.

۲. چارچوب نظری

نظریه تبیین‌گر امر واقع است و رسالتی جز «کشف روابط ثابت میان متغیرها» و رسیدن به قانونی عام ندارد. حکمی که اگرچه در قلمرو علوم طبیعی مصداق و ایقان بیشتری دارد، با این حال، غایت نظریه سیاسی نیز دست‌کم در ساحت ایده، کشف قوانین ثابت و عام میان متغیرهای سیاسی و اجتماعی است؛ به گونه‌ای که با نیل به آن‌ها می‌تواند امکان «پیش‌بینی علمی» در قلمرو سیاست را مهیا نماید. استوار بر این استدلال، مقاله حاضر قبل از پرداختن به مسئله اصلی تحقیق، در صدد کشف نسبت ثابت محتمل میان سیاست و خشونت با ابتنا بر نظریه سیاسی هانا

آرنت است؛ بدین-معنا، آرنت وقوع خشونت را مستلزم پیش‌شرط‌هایی می‌داند که ظهور آن‌ها رخداد خشونت در عرصه سیاست را حتمی‌الوقوع می‌کند. آرنت با صورت‌بندی مقدمات نظری خود در قالب این گزاره که «انسداد عرصه عمومی با حذف مجاری ایجاد گفتگو مستعد تولید خشونت در قلمرو سیاست است»، نسبتی ثابت و فرمولی عام از نسبت خشونت و سیاست را ارائه می‌دهد. بدین‌سان، نگارندگان مقاله حاضر در صدد کار بست فرمول عام آرنتی در اندیشه سیاسی ابونصر فارابی هستند. بدین‌معنا، دلالت سیاسی اندیشه فارابی و ترسیم و تصویر نظام سیاسی و روابط نیروها در میدان سیاستِ مدینه فاضله وی چگونه قابل تبیین است.

نسبت خشونت و سیاست در نظریه آرنت با مفهوم «قدرت» پیوند و پیوستگی جوهری دارد که بدون آن راه بردن به درون اندیشه آرنت برای نسبت‌سنجی خشونت و سیاست امری دشوار می‌نماید. در دیدگاه وی، قدرت هرگز خاصیت فرد نیست، بلکه به گروه تعلق می‌گیرد. وقتی گفته می‌شود که کسی صاحب قدرت است، مراد عملاً این است که از طرف عده‌ای معین این قدرت به او تفویض شده است که به نمایندگی آن‌ها عمل کند. به محض آن که گروهی که این قدرت از آن سرچشمه می‌گیرد از میان برود، قدرت این شخص هم ناپدید می‌شود. قدرت از آن مردم است، پس بدون مردم یا گروه، قدرت وجود نخواهد داشت (آرنت، ۲۰۰۷، ۱۷: ۴۹۳۱). بنابراین، «قدرت به توجیه برای خود نیازمند نیست؛ چون از ذات جماعت سیاسی است؛ آنچه بدان نیازمند است «مشروعیت» است. کاربرد این دو واژه به صورت مترادف همان قدر گمراه‌کننده و موجب تشمت است که استعمال متساوی دو لفظ اطاعت و پشتیبانی. هر جا مردم گرد هم بیایند و متفقاً عمل کنند قدرت پدید می‌آید، ولی مشروعیت قدرت زاییده همان گرد هم آیی آغازین است نه هرگونه عملی که ممکن است بعداً به دنبال بیاید» (آرنت، ۲۰۰۷، ۱۸: ۴۹۳۱). در واقع، آن گرد هم آیی اولیه که قدرت توسط مردم در آن جا شکل می‌گیرد، باید بر یک مبنای اساسی باشد که مشروعیت بر آن استوار شود و به آن تکیه کند که مقبول عامه باشد. بنابراین، قدرت برای مشروعیت خود به گذشته متوسل می‌شود، و این گونه است که همواره قدرت نیازمند فضایی مسالمت‌آمیز و اعتمادسازی بین طرفین است. بدین‌معنی، قدرت در اندیشه آرنت دارای سرشتی اجتماعی است، و از اراده جمعی افراد به وجود می‌آید. در این راستا، اصل قوام‌بخش در ساخت قدرت، افراد و اراده آن‌ها برای انجام عمل مشترک است. بدین صورت، می‌توان گفت که سرچشمه اصلی قدرت مردم هستند که با اعتمادسازی بین آن‌ها قدرت شکل می‌گیرد و از آن‌جا که قدرت همیشه از انسان‌هایی بر می‌خیزد که با هم عمل می‌کنند، پس بر اساس این تعریف، انسان‌های منزوی بی‌قدرت هستند (آرنت، ۲۰۰۷، ۲۳: ۲۹۳۱). قدرت در جایی که به فعل در نمی‌آید،

از میان می‌رود و تاریخ سرشار از نمونه‌هایی است که نشان می‌دهند بیشترین ثروت مادی هم نمی‌تواند این فقدان و زیان را جبران کند. بنابراین، قدرت تنها در جایی به فعل در می‌آید که کردارها نه برای خشونت و تخریب بلکه برای برقرار کردن روابط و خلق واقعیت‌های تازه به کار می‌روند (آرنت، ۵۰۳: ۰۹۳۱). بر این اساس، قدرت محصول رضایت و گفتگو و اندیشیدن میان انسان‌هاست؛ اسناد چنین خصلتی به مفهوم قدرت، از نگاه ویژه آرنت به این مقوله نشأت می‌گیرد که آن را از نسبت فرمان‌روایی و فرمان‌برداری فراتر می‌برد. در این نگاه، قدرت محصول به حساب آوردن دیگران به مثابه انسان است؛ چرا که قدرت وسیله رسیدن به هدف نیست، بلکه شرطی است که می‌تواند امکان اندیشیدن و عمل کردن را با عنوان کردن هدف‌ها و وسایلی به یک گروه بدهد (اسپیکتور، ۳۷: ۲۸۳۱). بدین معنی، «قدرت شایستگی انسان برای عمل کردن به نحو هماهنگ است» (اسپیکتور، ۵۷: ۲۸۳۱). در این راستا، سیاست در اندیشه آرنت بسیار متأثر از مفهوم قدرت است؛ چرا که سیاست نیز در نظام فکری وی هدفی فی‌نفسه بوده و برآیند رابطه میان انسان‌های آزاد و برابر است.

سرچشمه چنین تلقی از قدرت و پیامدهای آن در قلمرو سیاست عملی را باید در نظام مقوله‌ای خاص آرنت جستجو کرد. «حوزه‌ی عمومی»، «سیاست» و «عمل» سه گانه مفهومی آرنت هستند که در عین حالی که با هم تطابق دارند، یکسان نیستند. «زحمت»، «کار» و «عمل» سه پایه این طرح مفهومی را تشکیل می‌دهند. نخستین تمایز میان آن‌ها این است که زحمت و کار هر دو حالت‌هایی از فعالیت هستند که در آن‌ها انسان بر روی محیط طبیعی عمل می‌کند، حال آن که عمل در واقع عمل متقابل میان انسان‌هاست. آرنت به اصرار می‌گوید که زحمت و کار یکی نیستند. زحمت در واقع امر نه عملکردی ویژه انسان، بلکه عملکردی بیولوژیک است. فعالیتی که در خدمت این عملکرد است فعالیت موجودی است که وی آن را «حیوان زحمت‌کش» می‌خواند؛ فعالیتی فرو‌بشری که حیوانیت انسان را ایجاد می‌کند و در آن انسان‌ها کم‌ترین آزادی را دارند. کار هر چند مانند زحمت شامل کنش و واکنش با محیط طبیعی است، اما عملی خلاق و کاملاً انسانی است. از این نظر، حوزه کار قلمرو آزادی بیشتر است، اما نه قلمرو بیش‌ترین آزادی ممکن برای انسان. انسان سازنده در واقع آزادانه عمل می‌کند، اما «شریک» فعالیت او طبیعت است، طبیعتی که زیر نفوذ قوانین ضروری است. بنابراین، هر چند در حوزه کار بر خلاف حوزه زحمت، دایره «ضرورت» به نفع دایره «آزادی» محدودتر می‌شود، با این حال، به این معنا، کار کاملاً فارغ از ضرورت نیست. بیش‌ترین و بالاترین آزادی‌ها را انسان در جایی می‌یابد که هر دو طرف قضیه آزاد، یا به عبارت دیگر، انسان هستند. این همان چیزی است که

آرنت آن را «عمل» می‌نامد. از نظر وی، «بهترین نمونه عمل، فعالیت انسانی است»؛ پس نتیجه می‌گیریم که سیاست والاترین جایگاه آزادی انسان است. به کلام خود آرنت، «علت وجودی سیاست، آزادی است» (لسناف، ۵۸۳۱: ۶۰۱-۹۹). در یک هم‌سنجی می‌توان گفت «عمل بر خلاف ساختن هیچ‌گاه در انزوا نیست، در انزوا بودن یعنی محرومیت از قابلیت عمل کردن، عمل و سخن همان قدر محتاج حضور پیرامونی دیگران‌اند که ساختن نیازمند حضور پیرامونی طبیعت برای ماده و مصالح خویش و حضور پیرامونی جهان است که محصول تمام‌شده را در آن جای دهد» (آرنت، ۱۹۲: ۹۳۱). بدین‌سان، عمل انعکاس‌دهنده اساسی‌ترین جنبه انسانی وضع بشری، یعنی «تکثر» است؛ چرا که به نظر آرنت دنیا جایگاه انسان نیست، بلکه جایگاه انسان‌هاست. تکثر انسانی، هم «هم‌سانی» و هم «تمایز» را ایجاد می‌کند، تلفیقی که هم لازم‌هاش این است که انسان‌ها با هم سخن بگویند و هم آن‌ها را بدین کار قادر می‌کند (لسناف، ۵۸۳۱: ۶۰۱). اگر انسان‌ها هم‌سان نبودند، نه می‌توانستند یکدیگر و نه پیشینیان‌شان را بفهمند و نه می‌توانستند برای آینده طرح بریزند و نیازهای پیشینیان‌شان را پیش‌بینی کنند. اگر هم متمایز نبودند، یعنی اگر هر فردی متمایز از آن کسانی که هستند یا بودند یا خواهد بود، نبود، آنگاه نه نیاز به سخن داشتند نه نیاز به عمل تا خود را به فهم دیگران درآورند (آرنت، ۹۳۱: ۸۷۲). از این‌رو، به نظر وی، سیاست به شرطی که به هنجار بنیادین تکثر وفادار بماند، می‌تواند نجات‌بخش عمل و حتی خود وضع بشری شود (لسناف، ۵۸۳۱: ۷۰۱).

البته آرنت می‌گوید اگر به بحث‌هایی که درباره خشونت انجام یافته است نگاه کنیم، به زودی متوجه می‌شویم که در میان صاحبان نظریه‌های سیاسی، اعم از چپ یا راست، اجماعی وجود دارد مبنی بر این که خشونت چیزی جز واضح‌ترین جلوه قدرت نیست (آرنت، ۷۵: ۴۹۳۱). اما وی به اصرار می‌گوید که قدرت سیاسی، اگر به درستی فهمیده شود، از خشونت سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه از عمل هماهنگ افراد نشأت می‌گیرد (لسناف، ۵۸۳۱: ۸۰۱). لذا یکی از برجسته‌ترین تفاوت‌هایی که اجازه می‌دهد قدرت را از خشونت تمیز دهیم، این است که قدرت همیشه نیاز دارد به شمار هر چه بیش‌تری از آدمیان متکی باشد، در حالی که خشونت می‌تواند تا حدودی از آن درگذرد؛ زیرا برای تحمیل خود می‌تواند متوسل به ابزارهایی شود (هلن، ۱۹۳۱: ۱۱۲). مبتنی بر این مفروضات، می‌توان با یقین و اطمینان بیشتری به این نکته اشاره کرد که آرنت درکی از قدرت ارائه می‌دهد که در اصل مبتنی بر رابطه فرمان‌برداری و فرمان‌روایی نیست؛ چرا که از نظر وی «همانند کردن قدرت و خشونت ناشی از آن است که حکومت را، سلطه انسان بر انسان» (آرنت، ۴۹۳۱: ۲۸) می‌دانند. این امر نشان می‌دهد که آرنت قدرت عمل کردن

هماهنگ را مستلزم عرصه عمومی و فارغ از مطلق‌گرایی دانسته و آن را به قول و قراردادهای دو جانبه وابسته می‌کند؛ چرا که سیاست مبتنی بر تکثر انسانی و رابطه‌ای میان افراد و شهروندان برابر در عرصه عمومی است و هر نوع مطلق‌گرایی سیاسی، هر نوع خودکامگی، هر نوع سلطنت و سروری، تحریف سیاست است.

۳. نظام فلسفی فارابی

کاربست نظریه آرنت در قلمرو نظام فلسفی و اندیشه فارابی در راستای تبیین نسبت خشونت و سیاست در هندسه تجویز هنجار سیاسی توسط این فیلسوف مسلمان قبل از هر چیز ضرورت نگارش و ارائه مقدماتی را ایجاب می‌کند که ابونصر فلسفه سیاسی خود را بر آن‌ها استوار کرده است. ابونصر محمدبن اوزلغ، معروف به فارابی را می‌توان بنیان‌گذار فلسفه اسلامی به حساب آورد؛ فیلسوفی که توانست شیوه‌های افلاطونی و ارسطویی و نوافلاطونی را با شیوه‌ها و مبادی اعتقادی اسلامی هماهنگ کرده و طرح نوینی در فلسفه دراندازد. هر چند «کندی»، نخستین فیلسوف عرب و مسلمان، بر فارابی مقدم بود، اما گسترش و عمق فلسفه فارابی وی را برتر از کندی یا برخی دیگر که پیش از او به فلسفه روی آورده بودند، قرار می‌دهد. وی فیلسوفی سیاسی و چندرگه است. سویه سیاسی وی نه به اعتبار زندگی سیاسی، بلکه ناظر بر این است که مقدمات فلسفی وی دارای نتایج سیاسی و سیاست‌وی قائم بر مقدمات فلسفی است. خصلت چند وجهی و چندرگه‌ای این فیلسوف مسلمان، در واقع بدین معنی است که فلسفه فارابی آمیزه‌ای از حکمت ارسطویی و نوافلاطونی است که رنگ اسلامی و به‌خصوص شیعی اثناعشری به خود گرفته است. او در منطق و طبیعیات ارسطویی است و در اخلاق و سیاست افلاطونی و در مابعدالطبیعه فلوطینی و قبل از هر چیز، حکیمی است التقاطی و تلفیقی و مؤمن به وحدت فلسفه و مدافع آن در هر حال (فاخوری و همکاران، ۲۰۰۴: ۳۹۳۱).

فلسفه سیاسی وی جزئی از یک کل به‌هم‌پیوسته در فلسفه او است که بدون شناخت این کل پی‌بردن به فلسفه سیاسی معلم ثانی امری بس دشوار است. از این رو، فارابی با توجه به تأثیری که از فلوطین پذیرفته، در جهان‌بینی خود قائل به نظامی فلسفی است که حول محور وجود اول می‌گردد. فارابی، هستی را سلسله‌مراتبی می‌بیند و به یک نظام سلسله‌مراتبی باور دارد. هستی از نگاه وی دو سیر دارد: اول، سیر نزولی که از موجودات کامل شروع می‌شود و به ناقص ختم می‌گردد و مختص نظام ملکوتی (آسمانی) است؛ دوم، سیر صعودی که از موجودات ناقص شروع می‌شود و به کامل ختم می‌گردد و مختص نظام ناسوتی (زمینی) است.

از این تقسیم‌بندی می‌توان دریافت که فارابی بین دو نظام ملکوتی و ناسوتی، تفاوت قائل است (میراحمدی و همکاران، ۵: ۳۹۳۱).

بنابراین، در اندیشه فارابی، سبب اول به عنوان مبدأ موجودات که همانا خداوند است، در نظر گرفته می‌شود. اما برای شناخت خداوند در اندیشه فارابی، راهی جز شناخت موجوداتی که از او صادر می‌شوند، وجود ندارد. به بیان دیگر، شناخت ما نسبت به موجودات صادره از او، استوارتر از شناختی است که نسبت به ذات واجب داریم. همه چیز از وجود اول صادر می‌شود و علم او عبارت از قدرت عظیم اوست و چون او درباره ذات خویش تعقل می‌کند، عالم از او صادر می‌گردد. اما آنچه فلسفه فارابی را معتبر می‌کند، پیروی از قاعده فلسفی صدور واحد از واحد است. فارابی، بیان می‌دارد که فلاسفه می‌گویند: خدا واحد و یگانه و بی‌همتا و از طرفی بسیط و غیرمرکب است، یعنی از ماده و ترکیبات آن منزّه است و فارق و جدا از ماده قرار دارد. پس بنا بر اقتضا ذات معلول او نیز باید واحد و فارق از ماده باشد؛ زیرا مادی از مجرد صادر نگردد و چون که لازم مبدأ اول (خدا) یگانگی در ذات است و نیز لازمه یگانگی ذاتی یگانگی از تمام جهات است. به بیان دیگر، فارابی ضمن حفظ این قاعده فلسفی نشان می‌دهد چگونه در هستی‌شناسی وی خداوند که امری واحد و بسیط است، موجودات متکثر به وجود آمده‌اند (میراحمدی و همکاران، ۶: ۳۹۳۱). بدین‌گونه، فارابی بیان می‌کند که به صورت سلسله مراتبی همه چیز از وجود اول سرچشمه می‌گیرد تا مرحله‌ای که به نیستی منتهی شود. بنابراین، از نظر فارابی، عقل فعال آخرین سلسله‌مراتب عقل و آخرین موجود مجرد در عالم آسمانی است. این عقل را فارابی به عنوان اداره‌کننده عالم زمینی و ناسوتی معرفی می‌کند و این‌گونه است که از نگاه فارابی در عالم ملکوتی، سیر نزولی در جریان است. وی معتقد است که در عالم زمینی، سیر نزولی به سیر صعودی تغییر جهت می‌دهد. فارابی در هستی‌شناسی خود، این عالم را مبنای سه عقل شرح می‌دهد که عبارت‌اند از: عقل بالقوه، عقل بالفعل و عقل مستفاد؛ که مقصود از «عقل بالقوه» صرف استعداد و در ادبیات فلسفی، هیولانی است و این استعداد در سیر تحول و تطور خود به موجودات مختلف تبدیل می‌شود. از نظر فارابی، انسان موجودی است که عقل بالقوه‌اش کامل شده است. او می‌گوید: «این‌گونه موجودات عبارت از اسطیقات‌اند، یعنی آتش، هوا، آب و زمین و آنچه مجانس آن‌ها بود، از قبیل بخار، لهب و جز آن‌ها و اجسام معدنیه، مانند سنگ و اجناس آن معدنیات و سپس حیوان غیرناطق و بالاخره حیوان ناطق». در مرحله بعدی که فارابی آن را «عقل بالفعل» می‌نامد، استعداد به مرحله فعلیت رسیده و می‌تواند بیندیشد. اما در این مرحله، انسان هنوز توانایی ارتباط با عالم آسمانی را ندارد. فارابی عقلی را که از چنین توانایی برخوردار

است، عقل مستفاد می‌نامد. به عبارت دیگر از نظر فارابی، عقل مستفاد توانایی استفاده از عقل فعال و معارفی را که از آن صادر می‌شود، دارد. فارابی این عقل را مختص به فیلسوف و پیامبران می‌داند (میراحمدی و همکاران، ۸، ۹: ۳۹۳۱).

در واقع، عمل عقل فعال عنایتی است که به حیوان ناطق می‌یابد و قصد او از این عنایت این است که وی را به بالاترین مراتب کمال برساند و تحصیل سعادت قصوی را برای او نماید. این سعادت در حصول مفارقت از ماده به حد امکان و تحصیل صور معقوله و وصول به مرحله عقل مستفاد است؛ پس بالجمله کار عقل فعال این است که انسان را به مرحله‌ی عقل مستفاد برساند و برای وصول بدین مرحله نخست باید از قوه به فعل مرور کند، و این معنی جز بدین وسیله که معقولات نیز از حال قوه به حال فعلیت در آید میسر نیست، باید صوری از عقل فعال به جهان زیرین افاضه شود که به سبب تعقل به ماده ناچار در ابتدا معقول بالقوه است و از آن پس، با عبور از مراحل احساس و تخیل و تعقل معقول بالفعل می‌شود و عقل را نیز با خود به فعلیت در می‌آورد و سرانجام آن را به مرحله عقل مستفاد ارتقا می‌دهد. پس باید گفت که اصلاً سبب افاضه صور از عقل فعال به مواد این جهان نیز ایصال انسان است به مرحله‌ای که حد سعادت و کمال است. در این مرحله، انسان می‌تواند با عقل فعال اتصال و اتحاد پذیرد و صور معقول را مستقیماً و بدون احتیاج به طی مراحل انتزاع از مخزن عقل فعال به دست آورد. این مرحله، یعنی حلول عقل فعال در انسان، عالی‌ترین مرحله‌ای است که در زندگانی این جهان می‌توان بدان رسید. کسی که این مقام را به کمال و تمام به دست آورد، یعنی از حیث تمام قوای خود مانند عقل نظری و عقل عملی و قوه متخیله با عقل فعال یگانه شود، مقام نبوت دارد و وحی جز بدین معنی نیست که عقل انسان صور اشیاء را از عقل فعال اخذ کند بی‌آنکه محتاج اکتساب آن از مواد جزئی باشد. بدین ترتیب، عقل فعال به منزله ملک وحی یعنی روح القدس یا روح الامین است که مستفیض از مبدأ اول و مفیض به فرد اکمل انسانی است و این فرد اکمل کسی است که حائز صفات ریاست بر مدینه و ارشاد مردم در تحصیل سعادت است (داودی، ۵۵۲، ۶۵۲: ۹۴۳۱).

بدین‌سان، این سلسله‌جنبان در تفکر فارابی به این امر رهنمون می‌شود که فارابی را فیلسوفی غایت‌گرا بدانیم و جهت‌گیری فکر او و همه اجزای فلسفه وی را بر اساس غایاتی استوار بدانیم. او در کنار توجه به هستی و معرفت، به حقایقی مانند کمال، سعادت، خیر و فضیلت اعتقاد دارد و در نظام هستی همه چیز را هدفمند می‌بیند که به سوی غایتی در حرکت است. فلسفه فارابی غایت خویش را بر معرفت خالق بنا نهاده است و فی‌نفسه نهایت هستی و سعادت انسان نیل به خداست (مهاجرنیا، ۸۳۱: ۰۴۱).

۴. انسان‌شناسی فارابی

انسان‌شناسی فارابی از این جهت مهم است که هر فیلسوف نظام‌ساز، همواره از گذرگاهی وارد جهان تفکرات فلسفی خویش می‌شود و این گذرگاه مبادی و اصول فلسفی او را نشان می‌دهد. فارابی، این مسیر را از مدخل الهیات و مراتب وجود در عالم، آغاز می‌کند (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۹۵: ۶۷۳). مهمترین اصل انسان‌شناسانه فارابی، اصل نابرابری انسان‌ها در درک معقولات است. فارابی به سه دسته از انسان‌ها اشاره می‌کند که هر یک از آن سه دسته، به وجود آورنده مدینه‌ای مخصوص به خود هستند. دسته اول، تولیدکننده مدینه جاهله، دسته دوم تولیدکننده مدینه فاسقه و دسته سوم به وجودآورنده مدینه فاضله هستند. فارابی معتقد است که انسان‌هایی که توانایی درک معقولات یا کلیات زندگی را ندارند یا به عبارت دیگر، عقل بالفعل به عقل مستفاد در آن‌ها تبدیل نمی‌شود و در نتیجه توانایی اتصال به عقل فعال را ندارند، به وجودآورنده مدینه جاهله هستند. به اعتقاد وی، «نفوس مردم مدینه‌های جاهلیه [جاهله] همچنان در نقصان بمانند و راه کمال را نگذرانند و چون چیزی از رسوم حقیقی معقولات جز رسوم معقولات اول مطلقاً در نفوس آنان مرتسم نشده است، به ناچار در بقا و دوام و قوام وجودی محتاج به ماده بودند»؛ از طرفی، کسانی که توانایی درک معقولات زندگی و به تبع آن اتصال به عقل فعال را دارند و برخلاف درک خود عمل می‌کنند، از نظر فارابی، به وجودآورنده مدینه فاسقه هستند. مدینه فاسقه‌ای که نتیجه منطقی آن، چیزی جز شر نیست. به دیگر سخن، زمانی که قوه عاقله، سعادت را به خوبی درک کند، ولی آن را هدف زندگی قرار ندهد و به جای سعادت حقیقی، هدف دیگری را در زندگی پیش گیرد و از قوای دیگر خویش برای رسیدن به آن سود ببرد، در این صورت آنچه حاصل شود، جز شر نیست. فارابی در این باره می‌گوید: «مردم مدینه فاسقه در وضعی دیگرند؛ زیرا آن هیئت و ملکات نفسانی که از راه اعتقاد به آرا و عقاید فاضله کسب کرده‌اند، نفوس آنان را از قید ماده و هیئت نفسانی پستی که از راه افعال ناپسند و پست کسب کرده‌اند، رهایی بخشید. پس این‌گونه هیئت، مقترن به هیئت و ملکات نوع اول شود و در این صورت هیئت نوع اول مکدر و آلوده گردد و با آن‌ها مضادت کند و در نتیجه از مضادت این هیئت با آن ملکات، آزار و رنجی بزرگ به نفس پیوندد و برعکس از مضادت آن هیئت با این ملکات، رنج بزرگ دیگری بر نفس عارض گردد. پس از ناحیه این دو امر [دو مضادت] دو اذیت و رنج بزرگ بر نفس وارد شود». در نهایت انسان‌هایی که می‌توانند معقولات را به واسطه ارتباط با عقل فعال درک کنند و هم از درک خود استفاده نمایند، ایجادکننده مدینه فاضله هستند (میر احمدی و همکاران، ۱۳۹۱: ۳۱، ۲۱).

به نظر فارابی، انسان موجودی انسی و مدنی بالطبع است و حیات بشر بدون تعاون باقی و پایدار نمی‌ماند. به عبارت دیگر، انسان نمی‌تواند تنها زندگی کند و برای تأمین وسایل حیات ناگزیر است که با دیگران در تعامل باشد. ولی این قول بدان معنی نیست که انسان از جهت بی‌نیازمندی، جماعت و مدینه تأسیس کرده است تا به مصالح و اغراض خود دست یابد. این‌گونه توجیهات در نظر فارابی جزو آرا اهل مدن غیرفاضله است. احتیاجی که فارابی از آن دم می‌زند، از نوع حاجات لغیزه نیست، بلکه احتیاجاتی است که وسیله نیل به کمال است؛ چنان‌که می‌نویسد: «هر فرد آدمی در راه نیل به کمال فطرت به اموری احتیاج دارد که در تنهایی قادر به اقدام و قیام با آن‌ها نیست و فقط در اجتماعات و به وسیله تعاون می‌تواند با آن به کمال برسد» پس نه‌تنها تأسیس جماعت ناشی از طبع بشر است، بلکه جماعت هم غایتی جز کمال آدمی ندارد. پس رأی فارابی را با آنچه علمای اجتماعی و انسانی امروز در باب اجتماعی بودن انسان گفته‌اند و می‌گویند، نباید اشتباه کرد. انسان در نظر فارابی تابع جامعه نیست، بلکه جماعت تابع تصویری است که او از ماهیت انسان دارد و بنابراین رأی، همه انحای دیگر توجیه تأسیس و پیدایش جماعات بشری را منسوب به اهل مدن مضاده می‌کند. تذکر این نکته لازم است که طبیعت و فطرت در آثار فارابی چنان‌که بعضی از متجددان با توجه به معانی جدید این الفاظ می‌پندارند، متقابل با عقل نیست، بلکه زندگی طبیعی عبارت است از حیات مدنی بر طبق نظام معقول؛ زندگی در جماعت و مدینه بر خلاف آنچه اهل بعضی از مدن جاهلیه می‌پندارند، بشر را از طبیعت و فطرت دور نساخته و وجود طبیعی آدمی چیزی جز آنچه هست، نبوده است (داوری، ۴۵۳۱: ۵۰۱-۴۰۱). بنابراین، تشبیه تن به جماعت هم مؤید این معنی است؛ جماعت در حکم جسد بزرگ است و تن جماعت کوچک است و چنان‌که همه اعضای بدن مقام و موقع خاص دارند و در فعل خود تابع قلب (عضو رئیس) باشند اهل مدینه هم تابع احکام رئیس اول هستند. در تفسیر این تشبیه و تمثیل نباید شتابزدگی کرد و نسنجیده قول فارابی را با ارگانیسم دوره جدید نباید قیاس کنیم؛ زیرا فارابی هرگز نگفته است که نظام مدنی تابع نظام تن است، بلکه به نظر او هر دو محکوم یک حکم هستند و اگر در کل عالم و در تن آدمی و در مدینه نظر کنیم، در همه‌جا نحوی ائتلاف و انتظام و تعاضد می‌بینیم و به همین مناسبت فارابی در پایان کتاب «المله»، رئیس اول مدینه را با مدبّر عالم قیاس می‌کند و شأن او را تشبیه به خدا می‌داند؛ زیرا باید بتواند ملکات و خیرات ارادی را در مدینه و در میان امت ایجاد کند تا اهل مدینه و امت به وسیله آن به سعادت نائل شود؛ اما همه جماعات و مدینه‌ها و امم فاضل نیستند و مدن غیرفاضله هم انواع دارد (داوری، ۴۵۳۱: ۶۰۱-۵۰۱).

از نظر فارابی، «رابطه میان آدمیان، رابطه میان ناقص و کامل است نه رابطه میان افراد آزاد و برابر، اما جالب توجه این است که این امر فارابی را به خلاف نظریه شریعت‌نامه‌نویسان، به توجیه سیاست تغلبیه سوق نمی‌دهد. مبنای سیاست فارابی، رابطه فاضله یعنی ارشاد و راهنمایی است و نه زور و غلبه و از این‌رو، فارابی به فرد بافضیلتی که نتواند به ارشاد و راهنمایی بپردازد، توصیه می‌کند که از مدینه هجرت کند و اهل آن را ترک گوید» (طباطبایی، ۳۸۳۱:۴۶۱).

۵. سیاست در اندیشه فارابی

فارابی، سیاست را به مثابه خدمت و هدایت مردم می‌داند. این تفکر اساس رمزگشایی حکومتی در فلسفه سیاسی اوست. فارابی، فلسفه سیاسی را شناخت چیزهایی می‌داند که براساس آن‌ها ارزش و زیبایی برای شهروندان به دست می‌آید. او اغلب در آثار خود دانش مدنی و حکومتی را دانش سعادت‌شناسی نامیده است (ادیانی، ۹۸۳۱:۲۱۱). فارابی، فلسفه مدنی را بر دانش سیاسی برتری داده و در رساله «سیاست مدینه» سه نوع از سیاست (سیاست در قبال زبردستان، سیاست در قبال رئیسان و سیاست در قبال هم‌سطح) را طراحی کرده است.

مبنای فلسفه سیاسی فارابی از ساختار فلسفه اولی او دانسته می‌شود. اگر کسی راز و رمز فلسفه هستی‌شناسی او را نشناسد، چیز زیادی از فلسفه سیاسی فارابی نمی‌داند. او مدعی است آنچه از خدای متعال به عقل فعال بخشیده می‌شود، از ناحیه عقل فعال به عقل منفعل و سپس به نیروی خیال افزوده می‌گردد. علت کمال حکیم، فیلسوف و خردمند در پیوند عقل فعال به عقل منفعل است. او از این انسان به کامل‌ترین مراتب انسانی و عالی‌ترین درجات سعادت بشری یاد کرده است. این سعادت در وضعیت عملی با عقل فعال پیوستگی یافته و پیوستگی نخستین، شرط از شرایط لازم رئیس اول است. در واقع، فارابی اصطلاح فلسفه سیاسی را اولین بار در کتاب «التبیه علی سبیل السعاده» بیان کرده و آن را دو بخش دانست: اول، فلسفه نظری که شامل علم تعلیم، طبیعی و مابعدطبیعی می‌شود؛ دوم فلسفه عملی که دارای دو بخش صناعت خلقی و فلسفه سیاسی است (ادیانی، ۹۸۳۱:۴۱۱، ۳۱۱).

فارابی نیز مانند افلاطون و ارسطو معتقد است فلسفه معطوف به حقیقت نابی است که اساس خلقت را بیان می‌کند. این امر، یعنی توجه به حقیقت یکتا و واحد، فارابی را بر آن داشته تا جمعی میان آرای مغایر افلاطون و ارسطو به وجود آورد. از دیدگاه فارابی و به خصوص در کتاب الجمع بین رأی الحکیمین، یک حقیقت واحد بیشتر وجود ندارد و به همین علت نمی‌توان به افلاطون و ارسطو، دو فیلسوف برجسته، آرای متفاوتی را نسبت داد.

برای کسانی که در عصر حاضر با برخی مباحث هرمنوتیکی آشنایی دارند، بدیهی است که با فرض وجود یک حقیقت ثابت نیز می‌توان قرائت‌های مختلفی به دست داد، ولی در باب فارابی این قرائت‌ها محل اعتنا نیست. فارابی نظام مدنی خود را در راستای همین توجه به فلسفه سازمان‌دهی می‌کند. نظام مدنی نمی‌تواند منفک از نظام عمومی عالم به کار خود ادامه دهد و مدعی حقانیت نیز باشد. سیاست فارابی جزء جدایی‌ناپذیر مباحث مابعدالطبیعه اوست (قادری، ۱۴۱: ۸۸۳۱). بنابراین، فارابی متأثر از نظام فلسفی یونانی، تفاسیر نو-افلاطونی و نیز علم‌النفس ارسطو، نظام فلسفی خود را شکل می‌دهد. در این نظام لازم است پیدایش کثیر از واحد توضیح داده شود (قادری، ۲۴۱: ۸۸۳۱).

وی نخستین فیلسوفی است که تلاش کرد فلسفه سیاسی کلاسیک را با آموزه‌های اسلامی مواجه، مرتبط، و تا آن‌جا که ممکن است هماهنگ کند. اما فارابی برخلاف سیسرون، با مشکل معرفی فلسفه سیاسی کلاسیک در فضای فرهنگی کاملاً متفاوت مواجه بود، که می‌بایست آن را حل می‌کرد. همچنین برخلاف آگوستین، از محیط آزادی برخوردار نبود تا فلسفه سیاسی کلاسیک بتواند بدون چالش مورد استفاده قرار گیرد، بلکه می‌بایست با ادعاهای متعارض فلسفه سیاسی و دین مواجهه و آن را حل می‌کرد (رضوانی، ۵۹: ۹۳۱۰).

اساساً نگاه فارابی به هستی و جامعه و سیاست سلسله‌مراتبی است. او قبل از هر چیزی نظام جهان هستی و مبادی موجودات را مرکب از شش دسته می‌داند که به ترتیب عبارت‌اند از: (۱) سبب اول در مرتبه اول؛ (۲) سبب دوم در مرتبه دوم؛ (۳) عقل فعال در مرتبه سوم؛ (۴) نفس در مرتبه چهارم؛ (۵) صورت در مرتبه پنجم؛ (۶) ماده در مرتبه ششم. او پس از ترسیم ساختار سلسله مراتبی از جهان هستی، جهان مادی را نیز مرکب از شش عنصر مستقر در پایگاه‌های سلسله مراتبی توصیف می‌نماید که عبارت‌اند از: (۱) اجسام آسمانی؛ (۲) حیوان ناطق؛ (۳) حیوان غیر ناطق؛ (۴) نبات؛ (۵) جسم معدنی؛ (۶) عناصر چهارگانه. این نظام سلسله مراتبی در اندام انسان نیز وجود دارد. کالبد آدمی از پاره‌های گوناگون فراهم شده است که برخی برتر و برخی پست‌تر در کنار هم به گونه‌ای ویژه و با پیوستگی خاص مرتب‌اند و هریک در دیگری کنش پدید می‌آورد و از جملگی کنش‌های آنان همکاری برای دست زدن و رسا شدن یک هدف برای کالبد آدمی پدید می‌آید. به نظر فارابی در میان عناصر اندام انسانی نیز یک عضو است که رئیس اول است و آن قلب است و در رأس همه قرار دارد و پس از آن هر یک از عناصر به ترتیب نسبت به آن قرار می‌گیرند و به واسطه قوتی طبیعی که در آن‌ها نهاده شده است کار و نقش خود را بر وفق خواست و غرض آن عضوی که رئیس است، انجام می‌دهند و این سلسله مراتب از رئیس اول

(قلب) شروع می‌شود و به عناصری ختم می‌شود که مطلقاً هیچ‌گونه ریاستی ندارند. فارابی پس از ترسیم نظام سلسله مراتبی در جهان غیرمادی و مادی به ترسیم ساختار حیات اجتماعی با همین رویکرد می‌پردازد. او معتقد است در رأس هرم ساختار اجتماعی رئیس اول قرار دارد و بعد از او افرادی قرار می‌گیرند که بر وفق هدف و خواست او عمل می‌کنند و این ترتیب افعال ادامه می‌یابد تا بدان حد که به پست‌ترین کارهای لازم مدینه انجام می‌شود. فارابی مبنای سلسله مراتب اجتماعی را بر اساس شاخص شریف یا پست بودن افعال صادره از افراد می‌داند و معتقد است آنانی که در رأس هرم قدرت و ساختار اجتماعی قرار دارند کارهای فی‌نفسه شریف و اشراف انجام می‌دهند و آن‌هایی که در مراتب فروتر قرار می‌گیرند، اقدام به افعال پست‌تری می‌کنند. شرافت یا پستی کارها نیز گاه از جهت موضوعات آن‌هاست، اگر چه ذاتاً از نوع کارهایی پرسود باشند، و گاه از جهت کم سودی آن‌ها است و گاه نیز از جهت سهولت و آسانی آن‌ها خواهد بود. طبیعی است که نگرش سلسله مراتبی از نظر فارابی در ساختار سیاسی نیز وجود دارد. فارابی می‌گوید: هر بخشی از بخش‌های شهر، سرپرست و رئیسی دارد که بالاتر از آن سرپرست و رئیس در آن گروه نیست و هر بخشی از بخش‌های شهر خدمت‌گذاری دارد که او بر هیچ فردی از افراد جامعه آن شهر سرپرستی ندارد و در هر بخشی از بخش‌های شهر هم کسی است که نسبت به افراد جامعه پایین خود سرپرست و نسبت به افراد جامعه بالای آن خدمت‌گذار است. لذا جامعه دارای رؤسا یا رئیس اول و نیز رؤسا یا رئیس دوم است. رئیس دوم آن گونه رئیسی است که انسان دیگر بر او ریاست دارد و او نیز بر انسان دیگر ریاست دارد (ابوالحسنی، ۱۲، ۲۲: ۶۸۳۱). «البته از نظر فارابی در برخی از امور ریاست گروهی و در برخی فردی و در برخی نیز دو گونه ریاست تحقق می‌یابد مانند زراعت، بازرگانی و پزشکی. بنابراین، در سلسله مراتب (قدرت)، مراتبی وجود دارد که نزدیک به مرتبت رئیس اول است، و هم مراتبی وجود دارد که کمی دورتر از مرتبت اوست، و مراتبی وجود دارد که بسیار با مرتبت رئیس اول فاصله دارد، و بدین صورت مراتب ریاسات منظم است و این مراتب به طور متنازل از عالی‌ترین مرتبت متدرجاً فروتر می‌شود تا آن‌جا که مرتبت و مراتب خدمت تنزل می‌یابد، تا آن مرتبتهای از مراتب که نه پایین‌تر از آن می‌تواند مرتبتهای باشد و نه جنبه ریاست در آن وجود دارد (ابولحسنی، ۲۲، ۳۲: ۶۸۳۱).

در مقایسه با فلاسفه یونانی، می‌توان گفت همان‌طور که افلاطون در زمان خود فلسفه را در رابطه با یک پرسش سیاسی بنا گذاشت، فارابی نیز فلسفه اسلامی را در رابطه با یک پرسش سیاسی بنیان‌گذاری کرد. پرسش سیاسی پیش روی افلاطون که با اعدام سقراط، استاد افلاطون، برای او طرح شده بود این بود که چگونه می‌توان جامعه‌ای ساخت که در آن

بین انسان خوب و شهروند خوب تعارض نباشد. مسئله‌ای که پیش روی فارابی قرار داشت حکومت تغلب، یا به عبارتی حکومت مبتنی بر غلبه و مشروعیت بخشی زور بود که ذهن بسیاری را با گرایش‌های مختلف سیاسی و دینی به خود مشغول می‌داشت. فارابی، با طرح یک حکومت آرمانی به طور غیرمستقیم به رد این حکومت‌های تغلب پرداخت. او که نمی‌توانست خلافت ظاهری و حکومت‌های مبتنی بر سلطه را در اندیشه فقیهان اهل سنت بپذیرد، با الهام از اندیشه‌های شیعی به طرح یک دولت آرمانی پرداخت (پولادی، ۱۳۹۳: ۴۷)؛ به این صورت که «فارابی مثل فلاسفه یونان که سرچشمه الهام او هستند، طرح خود را از وجودشناسی آغاز می‌کند. فارابی به شیوه فیلسوفان نوافلاطونی آفرینش را به صورت صدور فیضان درک می‌کند. بنا به این نگرش، عالم هستی از منشأ واحدی به صورت فیضان و در یک خط سیر سلسله مراتب نزولی پدید آمده است. پس هستی به صورت سلسله مراتبی است که منشأ نخست یا عالی‌ترین جوهر وجود شروع می‌شود و پله پله تا پایین‌ترین مرتبه یعنی ماده امتداد می‌یابد. همین سلسله مراتب از حیث استعداد بین انسان‌ها وجود دارد. به عبارت دیگر، سلسله مراتب انسان‌ها از حیث استعداد با سلسله مراتب آفرینش همسان است. به سبب کششی که از عالم‌های پایین به سمت عالم‌های بالا وجود دارد، انسان به سوی اتصال با عقل کیهانی کشیده می‌شود. فارابی این اتصال را رستگاری یا سعادت به حساب می‌آورد. پس سعادت عبارت است از سیر نفس در صعود به عالم بالا. عرفان، این سیر و لذا رستگاری را فردی درک می‌کند، اما فارابی معتقد است که رستگاری فقط در جامعه (مدینه) میسر می‌شود. برای سعادت‌مند شدن باید جامعه‌ای درست (مدینه فاضله) ساخت. مدینه فاضله به نوبه خود بر مبنای یک نظم درست ساخته می‌شود. نظم درست آن است که هر چیزی در جای خود باشد. تنها در این صورت است که نظم عالم صغیر (جامعه) با نظم عالم کبیر (کائنات) انطباق پیدا می‌کند. نظم درست جامعه این است که مستعدترین و تواناترین کسان که بیشترین فیض را از عقل کیهانی برده‌اند بر جامعه حکومت کنند و جامعه را به سمت رستگاری هدایت کنند. چنین جامعه‌ای به جامعه فاضله تبدیل می‌شود. هر جامعه دیگری جامعه غیرفاضله است که به میزان فاصله‌ای که از این نظم مطلوب دارد، به درجات مختلف فاسد است» (پولادی، ۱۳۹۳: ۶۷، ۵۷).

وقتی فارابی از مدینه و سیاست فاضله بحث می‌کند، معنایی از سیاست مراد می‌کند که با معنای متداول سیاست، مناسب ندارد. حتی نمی‌توان گفت که سیاست امروزی، سیاست جاهله به معنایی است که فارابی مراد کرده است؛ زیرا اگر در ظاهر بتوان تمدن امروزی را با سه مدینه از انواع مدن جاهله فارابی، یعنی مدینه‌های بداله، خست‌وشقوت و تغلب قیاس کرد یا آن را جامع

این هر سه مدینه دانست، توجه به یک نکته اساسی اهمیت دارد و آن این که در همه سیاستی که فارابی بیان می کند، تصرف در اجتماع و تربیت افراد به قصد استیلای بر عالم و آدم، به هیچ وجه نمی تواند مطرح باشد و عمل در نظر او به پراکسیس تبدیل نشده است. ایجاد فضایل در آرای اهل مدینه هم به معنی تغییر دادن وجود آدمی نیست. بلکه غرض از آن رساندن آدمی به ذات خویش است. به نظر فارابی در شأن آدمی است که به ذات طبیعت خود بازگردد و فرق است میان مفهومی که از ذات آدمی دارد و تصویری که متجددان از آن دارند. فارابی حتی به فضلا و ابرار توصیه نمی کند که درصدد تغییر مدینه ها برآیند، بلکه مقتضی می داند که اگر یکی از اهل مدینه فاضله در مدینه غیر فاضله باشد به مدینه فاضله هجرت کند. پس اگر بخواهیم در آرای فارابی، دستورالعمل سیاست بجویم و آن را راهنمای عمل قرار دهیم، به جایی نمی رسیم و از مقصود او دور می مانیم. بنابراین، فارابی توجهی به تصرف و تغییر در مدینه های موجود ندارد و نظرش معطوف به تأسیس مدینه فاضله براساس وحی و فلسفه و بیان ماهیت این مدینه است (داوری، ۱۳۶۲:۰۳۶۳). او حتی مانند اخوان الصفا که معاصر او بودند، توصیه نمی کند که وقتی یکی از اهل مدن فاضله در مدینه جاهله یا فاسقه یا ضالّه باشد به تمهید حیل به قصد اصلاح دیگران بپردازد؛ چه رسد به آنکه از جای دیگر به این مدینه ها برود و در میان اهالی که همه بیمار یا در حکم بیمار هستند، مستعدترین را برای علاج برگزیند و به این طریق یکی یکی اهل مدینه را علاج کند (داوری، ۱۳۰۳:۰۳۶۳).

فارابی متأسفانه در سیاست بیشتر از حیات واقعی دور می شود. فارابی شرقی بود، از این رو گمان برد که باید معانی جمهوریت افلاطون در وجود شخص سلطان فیلسوف خلاصه شود؛ در حالی که نمی دانست یا توجه نداشت که سخنان افلاطون نه درست بود و نه عملی، چه حتی او نیز شکست خورد و کاری از پیش نبرد (حلبی، ۱۳۹۱:۰۹۷۱).

بنابراین، سیاست او بر مجموعه روانشناسی و جهان شناسی او مبتنی است و از آن قابل تفکیک نیست؛ به همین دلیل مفهوم مدینه فاضله او، همه ارض مسکون را شامل می شود. مدینه فاضله، برنامه سیاسی امروزی نیست. فلسفه سیاسی او را می توان به عبارتی بهترین فلسفه نبوت نامید (کوربن، ۱۳۹۱:۰۳۹۱).

«در نگرش فارابی، هرگاه رهبری فاضلانه در اثر فقدان رهبر حکیم تداوم خود را از دست بدهد، سامان حکومت فاضله دچار گسست می شود. در این صورت، ارزش های حکومت فاضله وارونه شده، رذایل سیاسی که به منزله بیماری های سیاست فاضله هستند با رهبری غیر حکیمانه فضایل سیاسی تلقی می شود؛ لذا پیوند حکومت با حکمت قطع شده، سیاست

عاری از خردورزی می‌شود. وقتی حکومت عاری از حکمت شود، زوال سیاسی فراگیر می‌شود. فارابی در احصاء‌العلوم، پایداری مدینه فاضله را منوط به پیروی زمامداران از شرایط واحد دانسته و هشدار می‌دهد که نباید در توالی فرمان‌روایان نیک‌روش انقطاع و فترت پیش آید. به تعبیر او، فرمان‌روایان فاقد حکمت هرگز شایسته فرمانروایی نیستند؛ زیرا آنان در هیچ یک از احوال و کردار سیاست خود، به فلسفه نظری یا به فلسفه، عملی نیاز پیدا نمی‌کنند. فرمان‌روایان جاهل با تقلید از روش فرمان‌روایی هم‌تایان خود در گذشته، در پی هدف‌های خودخواهانه‌شان مانند لذت، شکوه نمایشی و... هستند» (برزگر و همکاران، ۵۸۳۱:۲۶). اگر پایداری یک نظام سیاسی به زبان امروزی مشروعیت، مقبولیت و کارآمدی در نظر گرفته شود، این‌گونه به نظر می‌رسد که حکمت مورد نظر فارابی، به مانند «قانون عقل جهان‌داری»، سه پایه مشروعیت، مقبولیت و کارآمدی را برای نظام سیاسی محقق می‌کند؛ از طرف دیگر، او با تأکید بر وظایف حکومت در قبال شهروندان و تأکید بر عدالت مدنی و تقسیم کار تخصصی در صدد قاعده‌مند کردن قدرت سیاسی برای کارآمدی نظام سیاسی است (برزگر و همکاران، ۵۸۳۱:۴۶). اما این تعاون در واقع تحقق عرصه عمومی نیست. «تعاون» از جمله لوازم بنیادین برای بقای مدینه است و این امر اختصاص به مدینه فاضله ندارد. اساساً اجتماع جایی است که در آن جماعت کثیری از مردم، که با یکدیگر تعاون دارند، گرد هم آمده‌اند و هرکدام از آن‌ها نیازهایی از نیازهای دیگران را برآورده می‌سازد و در نتیجه آن، تمام لوازم ضروری جامعه با تعاون اعضای آن فراهم می‌آید. آنچه مدینه فاضله را از مداین غیرفاضله جدا می‌سازد، چیزی است که اعضای جامعه، برای رسیدن به آن تعاون دارند، یعنی در حالی که تعاون اهل مدینه فاضله برای رسیدن به سعادت به عنوان کمال و خیر نهایی است، اعضای مدینه‌های غیرفاضله برای رسیدن به اهدافی چون لذت و تمتع، با یکدیگر تعاون دارند و از این رو نیازی به کسب جمیع فضایل در این راه ندارند. علاوه بر این‌ها، اعضای مدینه‌های غیرفاضله، در واقع، انسان‌هایی «متوحد» اند که روابط آن‌ها صرفاً مبتنی بر تعاون نیست، بلکه هر فردی به دنبال آن است که «سعادت پنداری» خویش را به دست آورد. در حالی که «تعاون» تنها رابطه موجود میان اهل مدینه فاضله است و غرض واحدی که از سوی همه اعضای جامعه دنبال می‌شود، همانا رسیدن به سعادت حقیقی است (بحرانی و همکاران، ۷۸۳۱:۳۵۱). اما نکته‌ای که در اینجا حائز اهمیت است این است که در قاموس اندیشه سیاسی فارابی اساس اختلاف بر جهل استوار است؛ زیرا اختلاف‌گران از نظر فرهنگی به مراتب علمی قوی نرسیده، در نتیجه با اختلاف‌انگیزی می‌توانند ابراز وجود نمایند؛ و گرنه بحث و استدلال علمی این همه

جنگ و دعوا و تکفیر و تهدید نباید داشته باشد. فارابی منشأ اختلاف را نه استدلال علمی، بلکه ضعف معرفت می-داند. اما با وجود این، این دیدگاه فارابی خود زمینه‌ساز خشونت است، چون هیچ گونه تفاوت در اندیشیدن را نمی‌پذیرد و در این صورت دیگر نیازی به گفتگو وجود ندارد. فارابی به دنبال وحدت معرفتی است؛ به گونه‌ای که همه شهروندان باید به یک استدلال علمی تمسک جویند. حال آن‌که این امر در واقعیت امکان تحقق ندارد، بلکه یک نظریه آرمان‌گرایانه است (برزگر و همکاران، ۴۷: ۵۸۳۱).

۶. خشونت و سیاست در اندیشه فارابی

پیش شرط وجودی مدینه فاضله در اندیشه فارابی ظهور رئیس فاضل است؛ رئیسی که فضل و معرفت‌اش برآیند کنش در اجتماع انسانی نیست، بلکه از مقوله صدور فیض از وجود اول به حساب می‌آید. به اعتقاد فارابی، رئیس کامل‌ترین و برترین افراد است و شهر با او شهری خواهد بود که در آن کمال به دست می‌آید و ضعف‌ها اصلاح می‌شود. افرادی که تابع رئیس هستند هم در چگونگی و رتبه متفاوت‌اند و کارهای متباینی دارند و غرض همه آن‌ها در راستای غرض رئیس شهر و خیر شهر است (قمیر، ۴۹۳۱: ۷۵؛ فارابی، ۱۶۳۱: ۷۵۲). بدین‌سان، رئیس مدینه فاضله از حیث رتبه و شأن و مقام از همه برتر است. او مخدوم مطلق است و خادم هیچ‌کس نیست و حال آن‌که اعضای دیگر مدینه خادم رئیس اول‌اند، هر چند که مخدوم بعضی دیگر از اصناف اهل مدینه باشند. رئیس در مدینه درست مانند قلب در تن است و چنان‌که قلب اشرف اعضاست، در مدینه هم کسی به شرف رئیس نیست و اهالی مدینه مطابق نظام مقرر، بی‌واسطه یا باواسطه، به او خدمت می‌کنند. شرف اشخاص در مدینه بسته به این است که تا چه اندازه قُرب به رئیس دارند. پس صنفی از اهل مدینه که از رئیس دورتر است، مخدوم هیچ‌کس نیست و شأن‌اش این است که صرفاً خدمت‌گزار باشد (فارابی، ۱۶۳۱: ۱۶۲؛ داوری، ۹۸۳۱: ۷۵۱). واضح است چنین تلقی‌ای از رئیس اول در مقام حاکم مطلق مدینه فاضله، وجوه همسانی در عین تمایز شهروندان سیاست‌مدنظر ارسطویی را نادیده می‌گیرد؛ چراکه در مدینه فارابی با روابطی از فرمان‌روایی و فرمان‌برداری مواجه می‌شویم که رابطه میان آنها کامل و ناقص است و تکثر انسانی را نمی‌پذیرد. بدین معنا، سیاست در اندیشه فارابی هدفی فی‌نفسه نیست؛ چون نه محصول اندیشیدن، رضایت و روابط افراد آزاد و برابر است و نه حاصل عمل انسان با انسان در گستره عرصه‌ی عمومی، بلکه «ابزاری» برای هدایت و ارشاد جامعه به سوی سعادت و خیر برین است. ابزارگرایی‌ای که

سیاست را به قلمرو سلطه انسان بر انسان بدل و آن را با خشونت عجین می‌سازد.

به این ترتیب، در حالی که قوام مدینه به رئیس است، رئیس لازم نیست قائم به مدینه باشد و در واقع باید بالفطره و بالطبع و با ملکه ارادی و مواهب فطری، استعداد این امر را داشته باشد و صاحب عقل کامل و تخیل قوی باشد و با استفاده از مددی که عقل فعال به قوه ناطقه و متخیله‌اش می‌رساند، حکیم و فیلسوف یا نبی منذر باشد و چنین کسی به بالاترین درجه‌ی سعادت رسیده است (داوری، ۹۸۳۱: ۸۵۱). به طور کلی، در نظام فکری فارابی بقای مدینه به بقای رئیس مدینه وابسته است؛ رئیسی حکیم که علت مُبْقِیة مدینه است و بدون او طولی نخواهد کشید که مدینه در معرض تباهی و فنا قرار خواهد گرفت.

استوار بر این، فارابی معتقد است از آن جایی که انسان موجودی مدنی‌الطبع است، سیاست در درون اجتماع تحقق می‌یابد و از سویی دیگر، در هرم اجتماعی مستتر در جامعه تدوین شده توسط فارابی، تحرک‌های فردی و راه‌های دستیابی به نقاط و مقام‌ها یا مواضع اجتماعی درج شده در این هرم با معیارها و ضابطه‌هایی مشروط (فیضان، تحصیل) و یا مسدود می‌شوند. بدین ترتیب، در چنین فضایی عرصه عمومی محقق نمی‌شود؛ چرا که شهروندان در صورت حرکت در مسیرهایی مخالف با آنچه از پیش تعیین یافته است، از حیطة جامعه فاصله خارج می‌شوند و این جامعه از پذیرش چنین اعضای سر باز می‌زند. در واقع، وی خواستار جامعه‌ای یکپارچه است و همواره به دو ویژگی «تعاون» و «غایت‌مداری» در جامعه مورد نظرش تأکید می‌کند. وی قائل به اصالت ماهیت برای جامعه است، از این رو، بر این باور است که اجتماع هم غایتی «معیشتی» دارد و هم از غایتی «اخروی» برخوردار است. از این رهگذر، بحث تعاون به میان می‌آید. لذا تعاون و همکاری میان افراد جامعه برای وصول به غایت واحد جامعه ضروری است. فی‌الواقع، این تعاون به معنای پذیرش مخالف نیست؛ بلکه به این دلیل است که افراد برای حفظ بقای خود نیاز به همکاری و تعاون دارند. همچنین اگر بیان می‌کند تعاون برای اموری است که موجب دستیابی به سعادت می‌شود منظور او «تعاونی» است که سازگار با رأی و منویات «رئیس اول» باشد، در غیر این صورت به سعادت منجر نمی‌شود و مدینه فاصله خلق نمی‌گردد.

فارابی، رابطه میان آدمیان را رابطه میان ناقص و کامل می‌داند نه رابطه آزاد و برابر و به همین دلیل افراد جامعه از آزادی بیان و آزادی انتخاب در مورد آنچه سرنوشت آن‌ها را رغم می‌زند برخوردار نیستند و صرفاً باید آنچه را که رئیس اول به وسیله عقل فعال برای سعادت جامعه دریافت و به جامعه امر می‌کند، اطاعت صرف کنند. در اینجا است که فارابی فرد (رئیس اول) را مقدم بر مدینه می‌داند. اما باید به این نکته توجه داشت که معلم ثانی با نادیده گرفتن

آزادی در عرصه عمومی، برای پیش‌برد جامعه بر حسب دستورات از پیش تعیین‌شده، باعث نابودی فردیت در جامعه می‌شود.

در واقع، فارابی فیلسوفی است که از مجرای بحث وجود به وجود سیاسی رسیده و هدف اولیه او تحصیل سعادت است. فارابی سعادت را امری فردی نمی‌داند، بلکه معتقد است که تحصیل سعادت نیازمند دانش و اعمال دیگران است که یکی از مهم‌ترین اجزا آن سعادت است. بدین ترتیب، فلسفه کلی فارابی که به سعادت معطوف است، لاجرم او را به بحث مدینه و سیاست رهنمود می‌شود؛ چون تحصیل سعادت تنها از مجرای فضیلت ممکن است و فضیلت نیز امری مدنی است. بنابراین، نیل به سعادت تنها از طریق اجتماع به دست می‌آید. فارابی در کتاب «آراء اهل مدینه فاضله» معتقد است انسان برای بقای خود و نیل به کمالات انسانی نیازمند اموری است که نه تنها از عهده آن بر نمی‌آید، بلکه نیازمند گروهی است که هر یک بخشی از آن را تحقق بخشند؛ لذا نیل به کمال فطری بشر تنها از خلال تعاون و اجتماع میسر است. از این رو، سعادت و فضیلت را نیز نمی‌توان منحل در فرد کرد. از نظر فارابی، سیاست بدون اخلاق و اعتقادات بنیاد محکمی ندارد. حتی کتاب «آراء اهل مدینه فاضله» نیز مبین آن است که مدینه فاضله قائم به اعتقادات اهل مدینه است؛ به ویژه قیاس مدینه با عالم طبیعت به فارابی این امکان را می‌دهد تا به خوبی از رئیس اول بحث کند. فی‌الواقع، او نظمی برای عالم قائل است که مدینه نیز تابع چنین نظمی است؛ همان‌گونه که موجود اول رئیس عالم است، رئیس اول هم حاکم مدینه است. البته این رئیس اول هر حاکمی و حتی هر فیلسوفی نمی‌تواند باشد، بلکه حاکم باید با حکمت مبالغه آشنا باشد و با آن انس داشته باشد و چنین کسی نمی‌تواند اخلاق را از سیاست جدا بداند (احمدوند، ۵۸۱، ۶۸۱: ۵۹۳۱).

بنابر آنچه گفته شد در کل دستگاه فلسفی فارابی و به خصوص فلسفه سیاسی او وجود اول در کانون تحلیل و رأس هرم قرار دارد. همه موجودات از موجود اول حاصل می‌شوند و نظام خلقت از کامل‌ترین مرتبت وجود آغاز می‌شود و تا ناقص‌ترین مرتبت که مرتبه بعد از آن نیستی هست ادامه می‌یابد. این گونه نظم دادن به موجودات عامل سبب اقتدار در دستگاه فلسفی وی می‌شود. بدین-ترتیب، در نظام سیاسی اندیشه فارابی، قدرت به صورت سلسله مراتب و شکلی هرمی از بالا به پایین است و در آن هیچ گونه انعطافی قابل تصور نیست؛ چرا که در آن هیچ‌گونه گفتگویی برای انتقال قدرت وجود ندارد و ما به جای گفتگو با مسئله خیر عمومی سر و کار داریم و مرجع تشخیص این خیر و تصمیم‌گیرنده آن کسی است که در رأس هرم قدرت قرار دارد. «در چنین نظم سلسله مراتبی، «مردم» فاقد جایگاه نظری‌اند

و در ادنی درجات مدینه قرار دارند» (احمدوند، ۹۸۱:۵۹۳۱). بنابراین، در گفتمان فارابی، دخالت مردم در حکومت، انحرافی از مدینه فاضله تلقی می‌شود (احمدوند، ۶۹۱:۵۹۳۱).

همین نظام سلسله‌مراتبی اقتدارگرا بنا به شرایط وجودیش کژروی و ناسازگاری با نظامات مدینه فاضله را بر نمی‌تابد. ناسازگاران با مدینه فاضله را نوابت یا علف‌های هرزه‌ی اجتماع می‌داند و آن‌ها را با جانوران یکی می‌پندارد. فارابی معتقد است اینان مردمانی بی‌شعورند که در طبیعت حکم حیوان را دارند و پای‌بند اصل مدنی نمی‌توانند باشند. بنابراین، با آنان باید همچون حیوان رفتار کرد. باید آن گروهی را که می‌شود مورد بهره‌برداری قرار داد، در شهرها برده کرد و با آنان که زبان آورند و برای جامعه بی‌سود، کاری کرد که با حیوان‌های زبان‌آور می‌کنند و نیز با فرزندان آنان نیز چنین رفتاری باید کرد. این گرایش تند عامل به وجود آورنده خشونت است؛ چراکه جامعه مورد نظر فارابی در نهایت کمال است و هر ناسازگاری، هر چند ناچیز، این کمال را مخدوش می‌کند. از این رو، سخت‌گیری و خشونت همچون راه یگانه جلوگیری از ناهمگنی و برای حفظ نظام و سامان شهر آرمانی، ناگزیر می‌شود (اصیل، ۳۵۱:۳۹۳۱).

چنین اندیشه «تکثر» گریز، «یکتائنگار» و «هم-سان» ساز معلم ثانی ریشه در باور وی مبنی بر «تقدم فرد بر مدینه» دارد، باوری که «تقدم مدینه بر فرد»، که شالوده‌ی دریافت فیلسوفان یونانی از سیاست بود را نفی می‌کند. بر اساس چنین باوری، توجیه ریاست برخی از آدمیان بر برخی دیگر از این دیدگاه انجام می‌گیرد که توانایی‌های انسانی یا فطرت آنان گوناگون و متفاوت است و رابطه میان آدمیان، نه رابطه میان انسان‌های آزاد و برابر، بلکه رابطه میان ناقص و کامل است (طباطبایی، ۳۸۳۱: ۴۲۱). بدین معنی، کمال مدینه در گرو استقرار رئیس کامل است. رئیسی که کمال او نه برآیند آرای متکثر و متنوع در سپهر عمومی و مدینه، بلکه برخاسته از معرفت نسبت به سعادت قصوی در عالم مجردات عقلی است. معرفتی که رئیس فاضل را در مقام معیار تشخیص و تجویز «خیر و مصلحت» مدینه برمی‌کشد و جایگاه دیگران تنها بر مدار تبعیت از چنین هنجاری تعین می‌یابد و عدم تبعیت، آن‌ها را به ورطه نوابت می‌راند؛ افرادی که به دلیل سرپیچی از هنجار حاکم به مثابه گیاهانی هرز تلقی می‌شوند که باید از قلمرو مدینه حذف شوند. در پرتو چارچوب نظری آرنت، یکتائنگاری در قلمرو حکومت و بی‌توجهی به تکثر برای هنجارگزار عمومی، در عمل هموارکننده راه تولید خشونت است. بنابراین، با ابتناء به آنچه گفته شد، خشونت همواره به عنوان بخشی از کارویژه دستگاه حکومتی طراحی شده توسط فارابی است برای هدایت جامعه به سمت سعادت و جلوگیری از انحرافات که ممکن است به وقوع بپیوندد.

نتیجه‌گیری

با توجه به دستگاه فلسفی فارابی که قائل به وحدت است، وجود اول (خدا) در رأس آن قرار می‌گیرد و جهان هستی را به دو جهان زیرین و زیرین تقسیم می‌کند. در این تقسیم‌بندی انسان متعلق به جهان زیرین است و از آن جایی که انسان در ماهیت خود گرایش به سعادت دارد، باید خود را به جهان زیرین متصل کند تا از این طریق از برکت وجود اول بهره‌مند شود و به سعادت نائل گردد. بدین ترتیب، عقل فعال که حلقه متصل‌کننده این رابطه است، این وظیفه را بر دوش دارد؛ اما هرکسی نمی‌تواند به مرحله عقل فعال برسد و تنها نبی و فیلسوف شایسته این مقام هستند و از آن جایی که فارابی معتقد است که سعادت تنها در اجتماع امکان پذیر است، لذا افراد برای سعادت‌مند شدن راهی ندارند جز این که با تعاون و همکاری نیازهای یکدیگر را تأمین کنند و اجتماع تشکیل دهند. زمانی که این اجتماع شکل گرفت با توجه به این که در فطرت انسان‌ها میل به سعادت وجود دارد اما نیاز به رهنما و هدایت‌گر دارند، باید همگی از رئیس اول (فیلسوف یا نبی) تبعیت کنند، رئیس اول با استفاده از عقل فعال با وجود اول رابطه برقرار می‌کند و بعد از طریق این فیضان و سیلان فیض الهی، دستورات لازم برای سعادت‌مند شدن را به جامعه می‌دهد. از این رو، بر اساس این سلسله مراتب که سیری از بالا به پایین دارد، امور بشری باید سامان پیدا کند. هرچند که فارابی بیان می‌کند که تعاون و همکاری مردم لازمه تشکیل مدینه فاضله است، اما این تعاون به عنوان مبانی حقانیت عرصه عمومی نیست؛ بلکه اگر می‌گوید تعاون خوب است، آن را از عالم زیرین می‌گیرد نه عرصه عمومی. در نتیجه، عرصه عمومی عیار تولید حقانیت نیست. از همین مبانی فلسفی می‌توان نتیجه گرفت که در اندیشه فارابی خیر بر حق تقدم دارد؛ زیرا رئیس اول قرار نیست از عالم زیرین کمال چیزها را دریافت کند؛ بلکه برای رسیدن به مطلوب به عالم زیرین رجوع می‌کند؛ چراکه حقانیت کلام خود را از جامعه نمی‌گیرد. بنابراین، توجهی به عرصه عمومی ندارد. بدین‌سان، در اندیشه سیاسی فارابی قدرت نه از توافق افراد جامعه بلکه از وجود اول حاصل می‌شود و انسان‌ها در جامعه با یکدیگر برابر نیستند؛ لذا گفتگویی برای شکل دادن قدرت انجام نمی‌گیرد، چراکه حوزه تفکر و اندیشیدن از افراد گرفته شده و عرصه عمومی نابود می‌شود. با توجه به اینکه قدرت در مدینه فاضله بدون توافق توسط شهروندان ترسیم شده است، به جای گفتگو در روابط شهروندان مدینه فاضله، زور و غلبه امور آن‌ها را سامان می‌دهد. در واقع، سیاستی که از سوی فارابی طراحی می‌شود، به هیچ وجه مخالف را نمی‌پذیرد و با شدت با مخالفان برخورد می‌کند و در صدد حذف آنها برمی‌آید. در نتیجه، سیاست دائماً با خشونت همراه است و خشونت پایه ثابت مناسبات حکومت با شهروندان است.

منابع

- آرنت، هانا. (۱۳۹۰). **وضع بشر**، ترجمه مسعود عليا، چاپ دوم، تهران: انتشارات ققنوس.
- آرنت، هانا. (۱۳۹۲). **توتالیتاریسم**، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات ثالث.
- آرنت، هانا. (۱۳۹۴). **خشونت و اندیشه‌هایی درباره سیاست و انقلاب**، ترجمه عزت‌اله فولادوند، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- آرنت، هانا. (۱۳۹۵). **انسان در عصر ظلمت**، ترجمه مهدی خلجی، نسخه pdf.
- ابوالحسنی، سیدرحیم. (۱۳۸۷). **ثبات و تحول در جامعه شناسی سیاسی فارابی، فصلنامه سیاست**، تابستان ۱۳۸۷، شماره ۲.
- احمدوند، شجاع. (۱۳۹۵). **قدرت و دانش در ایران (دوره اسلامی)**، چاپ اول، تهران: انتشارات نی.
- ادیانی، سید یونس. (۱۳۸۹). «**تئوری شهر انسانی، رمزگشایی فلسفه هستی**»، چاپ اول، تهران: انتشارات نقش جهان.
- اسپکتور، سیلن. (۱۳۸۲). **قدرت و حاکمیت در تاریخ اندیشه‌های غرب**، ترجمه عباس باقری، چاپ اول، تهران: انتشارات نی.
- اصیل، حجت الله. (۱۳۹۳). **آرمانشهر در اندیشه ایرانی**، چاپ سوم، تهران: انتشارات نی.
- بحرانی، مرتضی؛ شکوری، ابوالفضل. (۱۳۸۷). **بررسی زبانی نسبت دوستی و ریاست در اندیشه سیاسی فارابی، فصلنامه تحقیقات فرهنگی**، زمستان ۱۳۸۷، شماره ۴.
- برزگر، ابراهیم؛ عباس تبارفیروز‌جاه، حبیب‌اله. (۱۳۸۵). **اندیشه سیاسی فارابی و روش جستاری اسپرینگز، فصلنامه پژوهش حقوق و سیاست**، پاییز و زمستان ۱۳۸۵، شماره ۲۱.
- پولادی، کمال. (۱۳۹۴). **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام**، چاپ پنجم، تهران: انتشارات مرکز.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۱). **تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز**، چاپ اول، تهران: انتشارات زوآر.
- داودی، علی مراد. (۱۳۴۹). **عقل در حکمت مشاء (از ارسطو تا ابن سینا)**، چاپ اول، تهران: انتشارات دهخدا.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۹۱). **فلسفه، سیاست و خشونت**، چاپ سوم، تهران: انتشارات هرمس.

- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۹). **فلسفه مدنی فارابی**، چاپ اول، تهران: انتشارات مرکز مطالعات هماهنگی فرهنگی شورای عالی فرهنگ و هنر.
- رضوانی، محسن. (۱۳۹۰). **محسن مهمدی و بسط فلسفه سیاسی اسلامی در غرب، فصلنامه معرفت سیاسی**، بهار و تابستان ۱۳۹۰، شماره اول.
- ژیرک، اسلاوی. (۱۳۹۵). **خسونت (پنجنگاه زیر چشمی)**، ترجمه علیرضا پاکنهاد، چاپ ششم، تهران: انتشارات نی.
- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۸۳). **زوال اندیشه سیاسی در ایران؛ گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران**، چاپ چهارم، تهران: انتشارات کویر.
- فاخوری، حنا؛ جر، خلیل. (۱۳۹۳). **تاریخ فلسفه در اسلام**، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- فیرحی، داود. (۱۳۹۴). **قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام**، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات نی.
- قادری، حاتم. (۱۳۸۸). **اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام**، چاپ دهم، تهران: انتشارات سمت.
- قمیر، یوحنا. (۱۳۹۴). **فارابی: فیلسوفان مسلمان**، ترجمه سید مرتضی حسینی، چاپ اول، تهران: نشر پارسه.
- کوربن، هانری. (۱۳۹۱). **تاریخ فلسفه اسلامی**، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر.
- لسناف، مایکل. ایچ. (۱۳۸۵). **فیلسوفان سیاسی قرن بیستم**، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ اول، تهران: نشر ماهی.
- مهاجرنیا، محسن. (۱۳۸۰). **اندیشه سیاسی فارابی**، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- میراحمدی، منصور؛ قهرمان، میثم. (۱۳۹۳). **امکان سنجی تحلیل پارادیمی در فلسفه سیاسی فارابی**، فصلنامه پژوهش سیاست نظری، بهار و تابستان ۱۳۹۳، شماره ۱۵.
- ناظرزادهکرمانی، فرناز. (۱۳۷۶). **اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی**، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه الزهرا.
- هلن، فرایا. (۱۳۹۱). **خسونت در تاریخ اندیشه فلسفی**، ترجمه عباس باقری، چاپ دوم، تهران: فرزانه روز.