

بررسی زبانی نسبت دوستی و ریاست در اندیشه سیاسی فارابی

مرتضی بحرانی^۱

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

ابوالفضل شکوری^۲

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

در این مقاله تلاش شده است تا با بررسی زبانی آثار فارابی، رابطه میان ریاست و دوستی یا به بیان دیگر، میان شیوه حکومت (یعنی نوع نظام) و سبک روابط بین اشخاص، مورد بررسی قرار گیرد. دوستی از جمله مقولاتی است که در تاریخ اندیشه سیاسی، همواره جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. این مقوله از دیرباز در یونان با مقولات دیگری چون عدالت، برابری و برادری، جزء فضائل انسانی محسوب می‌شده است و در ساخت جامعه آرمانی مورد نظر اندیشمند سیاسی مورد توجه بوده است به نحوی که دوستی و پولیس با یکدیگر پیوندی تنگاتنگ داشته‌اند. همچنین، ریاست به معنای تدبیر و هدایت یک جمع براساس یک نظام از پیش تعریف شده است که غایت آن، رساندن افراد تحت رهبری به مقصدی است که بر سر آن تأمل فلسفی شده است؛ با استفاده از روش هرمنوتیک مؤلف-زمینه اسکینر، در اندیشه سیاسی فارابی، می‌توان گفت که میان ریاست و محبت نسبت مستقیم و ارگانیک برقرار است. به دیگر سخن، ریاست مدینه فاضله وقتی می‌تواند کارآمد و موفق باشد که در بین اتباع، اعضاء و طبقات مدینه رابطه دوستی حاکم باشد. از این منظر، رابطه دوستی یک رابطه یک‌طرفه نیست؛ دوستی رئیس نسبت به اتباع و به‌عکس و نیز دوستی اتباع نسبت به یکدیگر.

واژگان کلیدی: اندیشه سیاسی، دوستی، روش هرمنوتیک، ریاست، فارابی.

1. Morteza_Bahrani@hotmail.com

2. Shakoori@bonyadtarikh.com

مقدمه و طرح مسئله

بررسی رابطه متقابل زبان و سیاست (و به‌ویژه اندیشه سیاسی) موضوعی است که در دوران معاصر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. با وجود آنکه این رویکرد به اندیشه، عمر چندانی ندارد؛ پژوهش‌های صورت گرفته در این رویکرد می‌تواند ضمن ارائه راه‌ها و شیوه‌های پژوهش در آثار کلاسیک، دلالتی بر عمق و قوت این حوزه پژوهشی در قلمرو اندیشه سیاسی داشته باشد. زبان و سیاست هر دو به دنیای واقعی تعلق دارند و اندیشه سیاسی مبتنی بر زبان است؛ هم با زبان اندیشیده می‌شود و هم در پرتو زبان بیان می‌شود.

از میان چند گونه روش و رویکرد موجود و پرورده شده معاصر، از رویکرد زبانی «روزمره» با تمسک به ایده «کنش گفتاری» در قالب روش زبان‌محور اسکینر در بررسی اندیشه سیاسی فارابی می‌توان بهره برد و به‌واسطه آن به تفسیر اندیشه سیاسی فارابی پرداخت. هدف در این جا بررسی و فهم اندیشه سیاسی و به‌طور مشخص، نسبت دوستی و ریاست، به شیوه تحلیل زبانی است. اگر این گونه به اندیشه سیاسی فارابی نگریسته شود، او چه چیزی برای گفتن دارد؟ در این شیوه بررسی، تلاش می‌شود تا قصد مؤلف از آن چه گفته است، کشف و تبیین شود. پاسخ به این پرسش که فارابی آن چه را که نوشته برای چه نوشته است، یعنی خواندن فارابی بدان‌سان که خود می‌اندیشیده و قصد کرده است. این که، فارابی با چه کسی دارد گفتگو می‌کند، معنا و استلزام واژه‌ها و مفاهیم - و نه فهم موجود - در آن زمان چه بوده است. به دیگر سخن، برای فهم قصد فارابی از آن چه می‌نوشته است هم لازم است به هنجارهای متعارف دوران او اشاره شود و هم به عمل سیاسی و بار غیرزبانی‌اش.

بررسی زبانی آثار فارابی آشکار می‌سازد که میان سیاست و دوستی یا به دیگر بیان، میان شیوه حکومت (یعنی نوع نظام) و سبک روابط بین اشخاص، رابطه‌ای مستقیم برقرار است. در این جا در واقع مهم نیست که قدرت به چه نحو اعمال می‌شود، بلکه مهم آن است که اقتدار حاکم و رئیس یا بنا به فضایل است - از جمله عدالت - و یا به رذائل. از این رو، زندگانی اجتماعی برحسب شیوه اعمال حکومت تغییر می‌یابد. همین است که فارابی بحث تفکیک حکومت‌ها را در تمییز جوامع پی می‌گیرد.

لازم به ذکر است که فارابی، فیلسوف مسلمان قرن سوم و چهارم گرچه در در طبقه‌بندی علوم، لقب «معلم ثانی» به خود گرفت، اما در اموری چون تفسیر آثار ارسطو، تأسیس منطق اسلامی، و مهم‌تر از همه در تأسیس فلسفه سیاسی، در جهان اسلام اولین و شاید برترین است.



از دیگر سو، دوستی، نوعی رابطه و علقه میان دو یا چند فرد است. دوستی از جمله مقولاتی است که در تاریخ اندیشه سیاسی، همواره جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. این مقوله از دیرباز در یونان با مقولات دیگری چون عدالت، برابری و برادری جزء فضائل انسانی محسوب می‌شده است و در ساخت جامعه آرمانی مورد نظر اندیشمند سیاسی مورد توجه بوده است، به نحوی که دوستی و پولیس پیوند تنگاتنگ با هم داشته‌اند. همچنین، ریاست به معنای تدبیر و هدایت یک جمع براساس یک نظام از پیش تعریف‌شده است که غایت آن، رساندن افراد تحت رهبری به مقصدی است که بر سر آن تأمل فلسفی شده است؛ در نهایت این‌که، نسبت، معرف رابطه و پیوند میان دو مؤلفه است که ضمن تبیین ساخت واژگانی و معنوی آن دو، استلزامات آن‌ها را نسبت به یکدیگر آشکار می‌کند.

روش زبانی فهم اندیشه سیاسی

زبان ویژگی خاص نوع بشر و - به گفته لایپنیتس - بهترین آینه ذهن بشر است. (نوم چامسکی، ۱۳۸۰: ۲۴ و ۲۹). زبان ساحات متعدد دارد. در این‌جا نگاه فلسفی به زبان مدنظر است، نه بررسی زبان‌شناسانه. نگاه فلسفی به زبان، آن را مستعد تفسیر قرار می‌دهد. تفسیر یا هرمنوتیک، یعنی نظریه و عمل تأویل (واینسهایمر^۱، ۱۳۸۱: ۱۵). ریشه این واژه، چنان‌که پالمیر^۲ (۱۳۷۷) می‌گوید، در فعل یونانی «هرمینوین»، به معنای «تأویل کردن»، نهفته است (پالمیر، ۱۳۷۷: ۱۹). این کلمه خود اشاره‌ای است به «هرمایوس» یا «هرمس» که نام خدای پیام‌آور تیزپای یونان باستان است. یونانیان، هرمس را کاشف خط و زبان می‌دانستند و با توجه به اهمیتی که این دو در انتقال معنا و همچنین فهم انسان از آن دارند، نام هرمس را با «قابل درک و فهم کردن» هر آنچه برای آدمی نامفهوم است، پیوند دادند (ر.ک. همان: ۲۰).

خاستگاه هرمنوتیک، به صورت لغت‌شناسی، تفسیر و شرح در تأویل تمثیلی آثار هومر - در قرن ششم پیش از میلاد - است (واینسهایمر، همان). ما همواره با دو جهان متفاوت «متن» و «خواننده» روبه‌رو هستیم و از این رو نیاز به وجود واسطی چون «هرمس» که وظیفه قابل فهم نمودن متن را برای خواننده به نحوی شایسته به انجام رساند، یک نیاز دائمی است. انتقال معنا نیز خود تنها در دل زبان امکان‌پذیر است و از این‌رو زبان نیز در هرمنوتیک جایگاهی محوری

1. Weisenheimer
2. Palmer



دارد. این مسئله وقتی اهمیت خود را بیشتر نشان می‌دهد که ما متوجه امر «ترجمه» نیز باشیم. ترجمه، صورت خاصی از عمل تأویل است و در واقع نقش مهمی در «به‌فهم‌درآوردن» متن برای خواننده دارد. مترجم واسطی میان دو زبان متفاوت است. از سوی دیگر، «ترجمه ما را از این امر آگاه می‌سازد که خود زبان مشتمل بر تأویلی فراگیر از جهان است... ترجمه فقط به‌طور کامل تری ما را آگاه می‌سازد که کلمات چگونه نگرش ما به جهان و حتی ادراکات ما از آن را شکل می‌دهند.» (همان: ۳۵).

کوینتن اسکینر^۱ نیز از جمله دانشمندانی است که نظریه هرمنوتیکی خود را در همین چارچوب ارائه می‌کند. دغدغه اساسی اسکینر، پاسخگویی به این سوال است که در تلاش برای فهم یک متن، اتخاذ چه رویه‌هایی مناسب است؟ به گفته تولی^۲، مفسر آرای اسکینر، تقریباً از همان آغاز، فعالیت اسکینر حول سه محور شکل یافته است: تفسیر متون تاریخی، بررسی شکل‌گیری و تحول ایدئولوژیک و تحلیل روابط ایدئولوژی با کنش سیاسی تجلی‌بخش آن ایدئولوژی. علاقه اولیه او به روش‌شناسی از ناخرسندی وی از الگوهای تحلیلی لیبرال و مارکسیستی در باب این امور، و به‌ویژه سیاست آغاز مدرنیته، نشئت می‌گرفت. مهمترین اثر در خصوص روش اسکینری چهار مقاله‌ای است که توسط خود اسکینر نوشته شده و تولی آن‌ها را در مجموعه‌ای گرد آورده است. در متدولوژی اسکینر، تفسیر متن و فهم معنای آن با تکیه بر شیوه «عمل یا کنش زبانی» صورت می‌پذیرد. مطابق این شیوه، گفتار همیشه صرفاً برای بیان یک واقعیت به کار نمی‌رود، بلکه علاوه بر آن، برای انجام عمل و یا ایجاد تاثیر خاص در مخاطب نیز استفاده می‌شود که می‌توان آن را در زمره کنش گفتاری مقصودرسان دانست. مضمون اصلی این نوع کنش گفتاری آن است که گوینده یا نویسنده با گفتن یا نوشتن یک چیز، کاری را انجام می‌دهد و از انجام آن کار نیز مقصودی دارد.

مسئله مهم در تفسیر، کشف همین قصد و منظور است. از نظر وی، تفسیر همان فهم معنای متن است و به همین منظور است که یک متن مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. او، همانند هیرش و برخی دیگر از متفکران هرمنوتیک روشی، معتقد است که هر متنی حاوی پیام یا معنایی است و وظیفه مفسر نیز کشف همین معنا یا پیام است. اسکینر با فرق گذاشتن میان «قرائت درست» و «بهترین قرائت»، سخن گفتن از اولی را عوامانه و مانع بروز تفاسیر جایگزین



1. Quinn Skinner
2. Tolly

می‌داند؛ در حالی که با استناد به هیرش، دومی را راهی برای یافتن «بهترین معنا» معرفی می‌کند. البته نباید از این نکته غافل ماند که فرایند تفسیر یک متن اساساً با فرایند قرائت آن متفاوت است و باید از یکسان دانستن آنها به شدت اجتناب کرد؛ زیرا هدف اصلی مفسر اثبات معنای متن است که این معنا تنها از طریق قرائت متن به دست نمی‌آید، بلکه برای رسیدن به آن لازم است به «فراتر» و یا «فروتر» از سطح ادبی متن برویم (همان: ۶۹) و در پس آن، انگیزه‌ها و نیت مؤلف و زمینه اجتماعی و زبانی نگارش متن را جستجو نماییم.

به نظر اسکینر، دانستن انگیزه‌ها و نیت مؤلف، دانستن رابطه‌ای است که مؤلف، نسبت به آنچه نوشته است، در آن قرار می‌گیرد. فرض بنیادین اسکینر در اینجا این است که هر نویسنده‌ای، به‌طور طبیعی، درگیر یک عمل ارتباطی قصدشده است و متن نیز تجسم همین عمل است؛ لذا مسئله اساسی در مطالعه هر متنی این است که دریابیم نویسنده در هنگام نگارش آن، به دنبال بیان چه چیزی بوده است که برای بیان آن به برقراری این ارتباط با خواننده روی آورده است (اسکینر، ۱۹۸۸ (الف): ۶۳). اسکینر در اینجا لازم می‌بیند که به رد ادعاهای روش قرائت متنی، که نیت مؤلف را اساساً چیزی دور از دسترس می‌داند و تنها به مطالعه متن اکتفا می‌نماید، بپردازد که با توجه به عدم محوریت این بحث برای ما، از تفصیل آن خودداری می‌کنیم.

اسکینر میان انگیزه^۱ و نیت^۲ مؤلف تمایز قائل می‌شود و این تمایز، نقش مهمی را در پی‌ریزی متدولوژی وی دارد. بر مبنای این تمایز، انگیزه یک امر مقدم بر متن و خارج از آن است که با پیدایش متن مرتبط و با «علت» در علوم طبیعی متناظر است. انگیزه حداکثر در تبیین معنای متن (و نه فهم آن) یاریگر ماست (اسکینر، ۱۹۸۸ (ج): ۸۵)، در حالی که نیت، با اشاره به طرح مؤلف برای تألیف یک نوع متن خاص (نیت برای انجام X) و یا ویژگی خود متن و توصیف آن براساس تجسم یک هدف خاص (نیتی در درون انجام کنش X)، تعریف می‌شود (اسکینر، ۱۹۸۸ (ب): ۷۳). نیت امری درونی برای متن است و فهم آن معادل فهم کامل متن است (اسکینر، ۱۹۸۸ (ج): ۸۶). پس می‌توان مدعی شد که کنش گفتاری مقصودرسان و نیت مؤلف (و نه انگیزه او)، دو مؤلفه محوری در متدولوژی اسکینر است. اما اسکینر خود معترف است که ممکن است یک متن برای خواننده معنایی را دارا باشد که مؤلف هرگز آنرا قصد

1. Motive
2. Intention



نکرده است (اسکینر، ۱۹۸۸ (ب): ۷۰). بر پایه همین دیدگاه است که اسکینر مسئله اساسی خود را چگونگی کشف معنای واقعی و تاریخی یک متن قلمداد می‌نماید. کشف نیت مؤلف در تألیف متن، پاسخ این سوال را در بر دارد. اسکینر این پاسخ را یک قاعده هرمنوتیک عام تصور می‌کند که برای فهم معنای متن ضروری است.

به اعتقاد اسکینر، ما جز اینکه سوالاتی را درباره آنچه که هابز در حال انجام آن بود، مطرح کنیم و جز اینکه پاسخی را به وسیله مرتبط ساختن کتاب او با عرف و قواعد مسلط بر استدلال سیاسی زمان جستجو کنیم، امکانی برای فهم لویاتان نداریم و لذا تنها با در نظر گرفتن لویاتان در رابطه با زمینه اجتماعی و فکری مرتبط با آن است که می‌توانیم پاسخی برای سوالاتمان بیابیم و بر فهم خود از متن بیفزاییم. بنابراین، اگرچه هابز با جاه‌طلبی و مطلق‌نگری اثر خود را فراتاریخی نوشته باشد، اثر او خطاب به مخاطب محدود و دقیقاً قابل شناسایی نوشته شده است و در نتیجه هیچ مسئله دائمی و حقیقت عامی را نیز مطرح نمی‌سازد (اسکینر، ۱۹۸۸ (د): ۱۰۴).

اسکینر از یک سو فهم متن را معادل فهم آن چیزی می‌داند که مؤلف با نوشتن متن در حال انجام دادن آن بوده است و از سوی دیگر متن را به عنوان تجسم یک عمل ارتباطی قصدشده در نظر می‌گیرد و این دو را دو روی یک سکه می‌داند و معتقد است که آنها مکمل یکدیگرند. بنابراین فهم نیت مؤلف از نوشتن متن پیش از هر چیز، عملی ارتباطی است که به طیف کلی ارتباطاتی که می‌توانست به طور معمول درباره رویداد معینی حادث شود و همچنین ترسیم روابط موجود میان آن ارتباطات و زمینه زبانی گسترده‌تری که ابزاری برای کشف نیت واقعی یک نویسنده معین است، مربوط می‌شود. از این رو می‌توان گفت که متدولوژی اسکینر اساساً یک متدولوژی زبانی است که هدف آن مشخص نمودن عملی است که نویسنده در نوشتن متن در حال انجام آن بوده است (اسکینر، ۱۹۸۸ (الف): ۶۴). اسکینر، موکداً علاقه‌مندی خود برای تغییر نگرش به متن به صورت یک ابژه خودمختار به متن به عنوان اثری مرتبط با خالق آن را نشان می‌دهد و آنگاه بر آنچه که خالق احتمالاً در خلق اثر، در حال انجام آن بوده است، تاکید می‌کند (اسکینر، ۱۹۸۸ (ب): ۷۸).

از سوی دیگر، در متدولوژی اسکینر، مطالعه واقعیات مربوط به زمینه اجتماعی متن تنها می‌تواند به مثابه بخشی از یک اقدام زبانی گسترده‌تر در نظر گرفته شود که چارچوبی فراهم می‌آورد برای درک اینکه در یک جامعه معین، چه معانی و مفاهیم قابل شناسایی مرسوم می‌



موجود بوده که استفاده از آنها برای کسی که (مانند نویسنده) قصد برقراری ارتباط را داشته، ممکن بوده است. در توضیح این مطلب می‌توان گفت که معمولاً هر متنی یک عمل ارتباطی قصدشده در یک فضای فکری و اجتماعی خاص است که علی‌القاعده این فضا حامل مفاهیم و لغات و معانی خاصی بوده که آنرا در اختیار نویسنده قرار می‌دهد و در کنار آن پرسش‌ها و پاسخ‌های خاصی نیز در این فضا رایج بوده است؛ لذا تنها با بازسازی و بازآفرینی این فضا و قرار گرفتن در آن است که هم معنای متن و روابط بین عبارات مختلف درون آن فضا و هم قصد نویسنده از نوشتن متن - به‌عنوان یک عمل ارتباطی - را می‌توان دریافت. این فضا، یک فضای کلی و اساساً زبانی است که زمینه اجتماعی، جزئی از آن است. اسکینر تصریح می‌کند که پیامد منطقی این فرض، صرفاً این نیست که متون کلاسیک تنها مربوط به سؤالات خودشان می‌باشند و ارتباطی به سؤالات ما ندارند، بلکه این است که اساساً «در فلسفه هیچ سوال دائمی وجود ندارد: تنها پاسخ‌های فردی به سؤالات فردی وجود دارد و به همان میزان که سؤالات متعدد وجود دارند، سوال‌کنندگان متعدد نیز وجود دارند. در نتیجه، در بررسی تاریخ اندیشه‌ها، هیچ امیدی برای آموختن مستقیم از نویسندگان کلاسیک، با تمرکز بر تلاش‌های آنها برای ارائه پاسخ به سؤالاتی که فرازمانی می‌پنداشتند، نیست» (اسکینر، ۱۹۸۸ (الف): ۶۵).

در مجموع می‌توان گفت که بر طبق متدولوژی اسکینر، برای فهم اندیشه‌های سیاسی یک اندیشمند هم باید گفتمان سیاسی مسلط بر جامعه و زمانه وی را شناخت و هم باید قصد و نیت آن اندیشمند برای برقراری ارتباط در چنین گفتمانی را دریافت. شناخت گفتمان سیاسی مسلط بر هر جامعه در هر دوره تاریخی نیز مستلزم عوامل متعددی است که در نقش اجزای متشکله آن به شمار می‌روند. از جمله این اجزا می‌توان به مشکلات و پرسش‌های سیاسی مطرح‌شده در آن دوره و نیز پاسخ‌ها و راه‌حل‌های ارائه‌شده به آنها را نام برد. همان‌گونه که اشاره شد، از نظر اسکینر، آثار و گفتار هر متفکر، پاسخی است به سؤالات و مشکلات رایج عصر خود وی و از این رو، لازمه شناخت هر اثر سیاسی، شناخت سؤالات و مشکلات رایج آن عصر است. این دیدگاه تا حدودی مشابه نظرات توماس اسپریگنز می‌باشد که در کتاب خود، فهم نظریه‌های سیاسی (۱۳۷۰)، مشکلات و بحران‌های سیاسی زمان هر متفکر و نیز راه‌حل‌ها و پاسخ‌های آنها را مورد توجه جدی قرار می‌دهد و نظریه هر متفکر را پاسخی برای مشکلات و بحران‌های همان زمان می‌داند (اسپریگنز، ۱۳۷۰: ۴۶-۳۲). تفاوت روش اسکینری با روش اسپریگنزی در این است که دومی شرایط تاریخ و بحران‌های اجتماعی زمانه فیلسوف و اندیشمند را مدنظر



دراد و اولی زبان و قصد و معنای زبانی مفاهیم را در آن زمان. روش اسکینری در ادامه سنت فلسفه زبانی به پرسش‌هایی از این قبیل پاسخ می‌دهد که چگونه یک لفظ یا تعبیر زبانی معنا یا معنای خاصی دارد؛ یا مبهم است و کاربرد آن استعاری می‌باشد.

نظام فلسفی اندیشه فارابی

فارابی همچون هر فیلسوف دیگری، در باب هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی تأمل خاص داشته است؛ لذا او دارای نظامی توجیهی از خلقت است که در بخشی از آن نیز علم مدنی جای می‌گیرد. بدین معنا فارابی متفکر یا اندیشمند صرف سیاسی نیست، بلکه سیاست در نظام فلسفی او دارای جایگاهی طبیعی است. هر فیلسوفی دارای نظامی فلسفی است و اگر در باب سیاست بحث کرده باشد، سیاست او برگرفته از همین نظام است؛ 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 آراء مغایر افلاطون و ارسطو به وجود آورد. از دیدگاه فارابی 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، آراء متفاوتی را نسبت داد.

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. برای توضیح این ارتباط هیچ چیز گویاتر از نحو تشریح مدینه مورد نظر فارابی در کتاب‌های آراء اهل المدینه الفاضله یا السیاسة المدینه نیست. فارابی در هر دو کتاب پس از بحث مشرح در باب نظام خلقت و پیدایش اجسام آسمانی و شکل‌گیری افلاک، به پیدایش انسان و به تبع آن جامعه می‌پردازد و بر این اساس، درباره مدینه فاضله خود توضیح می‌دهد و مدینه‌های مخالف آن را تشریح می‌کند. نمونه‌ای از ارتباط یادشده در جمع‌بندی خود فارابی چنین است: «بنابراین از اجسام آسمانی و از اختلافات حرکات آنها نخست عناصر به وجود می‌آید. در مرتبت بعد اجسام معدنی و حجری و بعد گیاهان و بعد حیوانات غیرناطق و بعد حیوانات ناطق» (فارابی ۱۳۷۱: ۱۲۴).

فارابی متأثر از نظام فلسفی یونانی، تفاسیر نوافلاطونی و نیز علم‌النفس ارسطو نظام فلسفی خود را شکل می‌دهد. در این نظام، لازم است پیدایش کثیر از واحد توضیح داده شود. این



توضیحات کاملاً یکسان نیستند و حتی اجماعی در مورد تعداد عقول آسمانی یا مراتب زمینی آن وجود ندارد، ولی به طور کلی کافی است اشاره شود که در نظام فلسفی فارابی به تبع منابع یونانی و نوافلاطونی آن، از وجود باری یا مبدأ موجودات، عقل اول صادر می شود و سپس طبق توضیح فلسفی پیچیده‌ای، عقول و افلاک آسمانی بعدی صادر می گردد تا سرانجام به عقل دهم که امور زمینی را تمشیت می دهد، ختم می شود؛ عقل تمشیت دهنده امور زمینی (طبیعی) را با تفاوت تعبیر، «عقل فعال» هم نامیده‌اند. از طرف دیگر، فارابی تحت تأثیر علم النفس ارسطو، به نوعی سیر از دانی به عالی عقل در صحنه زمین معتقد است که در نهایت عالی ترین مرحله آن با عقل فعال ارتباط می یابد. مراتب عقل از پایین ترین مرحله تا مرحله مستعد پیوند با عقل فعال را تمیز می دهد. آنچه در فلسفه سیاسی فارابی اهمیت دارد آن است که با پیوند یا ارتباط عقل مستفاد با عقل فعال، دارنده آن قادر به دریافت آگاهی حقیقی از نظام عمومی خلقت و چگونگی شناخت سعادت و تحقق آن جامعه انسانی می شود. در این مرحله، فیلسوف و نبی با به عرصه فلسفه فارابی می نهند. البته پیوند فیلسوف و نبی با عقل فعال یکسان نیست. فیلسوف براساس قوه عقلانی با عقل فعال یا به تعبیری عقل قدسی پیوند می یابد و نبی براساس آنچه فارابی آن را قوه متخیله می نامد. از این رو، فیلسوف با برهان سروکار پیدا می کند، ولی نبی با محاکاه و امثله برای مخاطبان خود حقیقت بیان می نماید.

اکنون پرسش این است که در این نظام فلسفی، دوستی چه جایگاهی دارد و چگونه می توان آن را فهم و تفسیر کرد، به نحوی که مقصودرسان اندیشه فارابی باشد. این نکته دارای اهمیت است که باید به مفاهیم به کار گرفته شده توسط فارابی و حتی مفاهیم افلاطونی و ارسطویی او به مثابه «مفاهیمی» نگاه شود که دارای دلالت معین در زمان هستند؛ در غیر این صورت، خارج ساختن هر مفهومی از بستر دلالتی آن، به معنای کشتن و نفی آن مفهوم است. مفهوم فلسفی، شرایط حیات و بقای خود را با گذشت زمان حفظ نمی کند و مشکل فلسفی معنای خود را استمرار نمی بخشد مگر از طریق چالش و مسئله‌ای که تحت آن قرار گرفته بود. پس اگر از آن فضای پروبلماتیک خارج شود معنای دیگری می یابد؛ چراکه مسائل همیشگی و جاودان اساساً وجود ندارند. بر این اساس، برای فهم نسبت دوستی و ریاست، بر ما لازم است که وارد مدینه اسلامی آن زمان شویم. آن هم به مثابه سرزمینی که فعالیت مستقل خود را دارد. مفاهیم یونانی فقط نقل حرفی به سرزمین اسلامی داشته‌اند و سایر دلالت‌های آن مفاهیم مربوط به تاریخ و جغرافیای خاص دوران فارابی است. درست است که فارابی به مدینه فاضله اتویایی پرداخته



است، ولی آرمان‌نگری به معنی جدایی کامل از واقعیت نیست. حداقل این است که اندیشه آرمانی حکایت از فهم عمیق مؤلف آن از زمانه خود است که توانسته همتای آن را در سر بپرواند. (الفلسفه‌سیاسیه عند الفارابی، صص ۹-۱۰).

نسبت دوستی و ریاست در اندیشه فارابی

فارابی در اندیشه، ثنویت‌گرا است، و به گفته مدکور «شيفته امور متقابل است» (در: ناظرزاده کرمانی، ص ۱۷). بنابراین در تعریف امور همواره به اضداد متوسل می‌شود. مدینه فاضله در مقابل مدینه‌های غیرفاضله. اما در این متقابل‌اندیشی، همواره امر مطلوب با امر مذموم سنجیده و تعریف می‌شود. از این‌رو، در اندیشه فارابی اندیشه پیشرفت غائب است. جامعه و مدینه از آغاز، پیشرفته است. حضور فیلسوف و تعریفی که وی از سعادت ارائه می‌دهد جامعه را به امر فاضل بدل می‌کند. از این‌جا به بعد، برای جامعه امکان پسرقت وجود دارد. از این منظر، چون جامعه یک جامعه پیشرفته است، سیر صعودی ندارد، بلکه داری سیر نزولی است. در این‌جا فرض بر وجود رابطه دوستی و حضور رئیس در جامعه است. جامعه فاضله وقتی که بی‌رئیس فاضل و فاقد رابطه دوستانه شد، به سمت دشمنی و ریاست‌های غیرفاضله گرایش می‌یابد.

مدینه فاضله‌ای که فارابی ترسیم می‌کند و قرار است در آن انسان به هدف غایی خود، که سعادت است، پردازد، مطابق نظام فلسفی است که قبلاً تشریح کرده است. فارابی پس از تشریح نظام خلفت و پیدایش اجسام آسمانی و شکل‌گیری افلاک به پیدایش انسان و به تبع آن جامعه می‌پردازد و بر این اساس، درباره مدینه فاضله خود توضیح داده و مدینه‌های مخالف آن را نیز شرح می‌دهد. در راس مدینه فاضله، رئیس اول است که آگاه به خیر و مصلحت افراد جامعه است. وظیفه اوست که افراد جامعه را به سعادت، که عبارت از خیر مطلق می‌باشد، رهنمون کند. رئیس اول که قرار است انسان‌ها را به سوی سعادت رهبری نماید، خود لازم است که از فضایل اخلاقی، نظری و عملی برخوردار باشد تا شایستگی این جایگاه را داشته باشد.

در نتیجه این بحث، می‌توان گفت که از دید فارابی و با پیش فرض عدم انفکاک سیاست و اخلاق، غرض انسان رسیدن به سعادت است. اما این سعادت، جزء در جامعه یا مدینه محقق نمی‌شود. انسان در جامعه امکان رسیدن به کمال را می‌یابد. البته منظور فارابی این نیست که انسان باید مطیع جامعه باشد، بلکه می‌خواهد بگوید جامعه هدفی جزء کمال آدمی ندارد و



آدمی نیز جز از طریق جامعه به این کمال، که همان سعادت اوست، دسترسی پیدا نمی‌کند. بنابراین، همانطور که قبلاً نیز گفته شد، در دستگاه فلسفی فارابی اصلاً تصویری از جدایی سیاست و اخلاق نیز دیده نمی‌شود. هدف انسان سعادت است و رسیدن به کمالات. این امر نیز تنها در جامعه و از طریق سیاست و حکومت میسر است.

فارابی، محبت را به‌طور کلی، بر دو نوع می‌داند: محبت طبیعی و محبت ارادی. محبت طبیعی، همان محبت میان والدین و فرزندان است که از طبیعت آنها سرچشمه می‌گیرد. اما محبت ارادی خود بر سه قسم است: یا بر اساس اشتراک در فضیلت است، یا برای منفعت و یا لذت (فارابی؛ فصول منتزعه: ۷۰). محبت میان اعضای مدینه فاضله، براساس اشتراک در فضیلت است. محبت بر مبنای منفعت و لذت چندان مورد توجه فارابی نیستند و از این رو تنها به توضیح آنها در چند جمله کوتاه بسنده می‌کند و از آن می‌گذرد. اما محبت اعضای مدینه فاضله، باعث تعاون آنها برای رسیدن به سعادت می‌شود و همچنین موجب می‌شود که اعضای این مدینه، مختارانه و با عشق تمام به ریاست رییس مدینه گردن گذارند؛ چراکه رابطه میان رییس و اهالی مدینه نیز بر پایه محبت است و «این محبت اندامواره به حدی است که اگر نقصی بر یکی از اجزاء مدینه وارد آید، جور و رنج بر تمام اهل مدینه خواهد بود».

«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 هر کدام از آنها نیازهایی از نیازهای دیگران را برآورده می‌سازد و در نتیجه آن، تمام لوازم ضروری جامعه با تعاون اعضای آن فراهم می‌آید (فارابی؛ آرا اهل مدینه فاضله: ۹۶). 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، به‌عنوان کمال و خیر نهایی، است (همان: ۹۷)، 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 (فارابی؛ فصول منتزعه: همان). 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 «سعادت‌پنداری» 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 (ناظرزاده، همان: ۱۴۴).



وجود تعاون میان اعضای مدینه فاضله، معنای دیگری را نیز دربردارد و آن ردّ نظریه افلاطون مبنی بر کفایت وجود پادشاه فیلسوف در جامعه است. در نظام آرمانی افلاطونی که در کتاب جمهور به تصویر درآمده است، آنچه جامعه را به خیر و سعادت حقیقی نایل می‌کند، هدایت آن توسط حاکم حکیم و پیروی اعضای جامعه از وی است. در حالی که در نظریه مدینه فاضله فارابی، با آنکه وجود رییس فاضل اول، شرط اساسی تشکیل جامعه است، این جامعه بدون تعاون اعضای آن، راهی برای رسیدن به سعادت نخواهد یافت. در واقع، به نظر می‌رسد از دید فارابی، وجود یک فرد خیراندیش و مصلح و یا حضور جمعی از این افراد در جامعه، آن را به مدینه فاضله تبدیل نمی‌کند، بلکه این تعاون و همدلی یکایک اعضای جامعه در راه رسیدن به سعادت حقیقی مورد نظر است که جامعه را به فضیلتی بالاتر از دیگر مدینه‌ها نایل می‌سازد (فارابی؛ فصول منتزعه: همان) و رسیدن به کمال غایی مورد نظر ممکن می‌شود. اعضای این مدینه همگی از «فضلا و سعدا و اخیار» هستند (ناظرزاده؛ همان: ۱۵۰).

اهل مدینه فاضله بر پنج قسم هستند: «افاضل» که همان حکما و صاحبان اندیشه هستند؛ «ذووالسنه» که شامل خطبا، بلغا، شعرا، کاتبان، مفسران و موسیقیدانان و امثال آنها است؛ «مجاهدون» که جنگاوران و پاسداران مدینه را دربرمی‌گیرد؛ «مقدرون» که مهندسان و پزشکان و منجمان می‌باشند و «مالیون» که اعم از تجار و کشاورزان و هر کسی است که با امور مالی سر و کار دارد (فارابی؛ فصول منتزعه: ۶۵). به نظر فارابی، آنچه این افراد را در کنار یکدیگر جمع می‌کند و عامل ارتباط آنهاست، «اشتراک نظر» درباره «اشیای مشترکی» است که سبب بروز «افعال مشترک» می‌شوند. «یعنی علم و عمل به اشیای واحد، خصیصه مشترک اهل مدینه است» (ناظرزاده؛ همان: ۲۸۰). سلسله مراتب اعضای مدینه براساس نظام رییس-مرئوس است. یعنی در این شهر، افراد یا رییس دیگر افراد هستند و یا مرئوس آنها (فارابی؛ همان: ۶۷). این شهر همانند بدن انسان است که در آن رییس اول، همانند قلب که اولین عضو بدن، اتم و اکمل اعضا و سبب وجودی و فرمانده و حافظ آنهاست، به تعمیم و کنترل فضایل انسانی در میان اعضای جامعه اشتغال دارد و همو سبب وجودی مدینه و واسطه جریان حیات بخش مسیحایی فیض الهی است (ناظرزاده؛ همان: ۲۲۵). یادآوری این نکته لازم به نظر می‌رسد که شباهت مدینه با بدن انسان، تنها در این نکته خلاصه نمی‌شود، بلکه باید به یاد داشت که لزوم تعاون میان اعضای مدینه نیز چون لزوم تعاون اعضای بدن می‌باشد؛ چراکه «بدن سالم کامل، آن است که اعضایش برای متمیم و حفظ آن با یکدیگر تعاون دارند» (فارابی؛ آرا اهل مدینه فاضله: ۶-۵۵)



و به همین شکل، اعضای مدینه فاضله، برای رسیدن به کمال، با یکدیگر تعاون دارند. آنچه اعضای مدینه و مراتب آنها را با یکدیگر پیوند می‌دهد، «محبت» است (فارابی؛ فصول منتزعه: ۷۰). در حالی که «عدالت» و روابط عدالت‌محور، ضامن بقا و عامل حفاظت از مدینه و اعضای آن است، محبت، عامل ائتلاف و ارتباط اعضای مدینه است. در واقع «عدل، تابع محبت است» (همان). از نظر فارابی، عدالت بی‌دوستی ناممکن است؛ چراکه عدالت قبل از هر چیز در تقسیم خیرات مشترک جلوه‌گر می‌شود. (فصول، ص ۷۱). از دیگر سو، دوستی هم مجاللی برای عدالت باقی نمی‌گذارد. در جایی که دوستی جاری و ساری است، دیگر نیازی به معیار عدالت در روابط انسانی نیست. (حتی اگر بخواهیم از کلیت اندیشه سیاسی فارابی عدول کنیم، گویی دوستی نه‌تنها عدالت، بلکه ریاست را هم بی‌وجه می‌کند؛ حداقل ریاست در امور جزئی و نه در وضع قوانین و کلیات). محبت میان اعضای مدینه، اساساً منتج از اشتراک نظر اهل مدینه در «آرا و افعال» است. آرای مشترک اعضای مدینه فاضله، که میان آنها محبت به وجود می‌آورد، بر سه قسم است: «اتفاق آرا در مبدا»، «اتفاق آرا در منتهی» و «اتفاق آرا در میان این دو». اتفاق آرا در مبدا، اشتراک نظر درباره الله و ابرار و مبدأ حیات انسان و همچنین مراتب اجزا عالم و نسبت آنها با ذات الهی و فرشتگان است. منتهی یا همان غایتی که محبت را میان اعضای مدینه به وجود می‌آورد، «سعادت» است و آنچه میان این دو است، افعالی است که به‌وسیله آنها به سعادت نایل می‌آیند. این اتفاق آرا و افعال میان اهل مدینه که برای رسیدن به سعادت در میان آنها وجود دارد، وجود «محبت» را میان آنها ضروری می‌سازد (همان: ۱-۷۰). در نهایت این که دوستی با طبیعت بشری موافق و مطابق است.

نتیجه‌گیری

نزد فارابی هر جامعه‌ای با نظم سیاسی اش تعریف می‌شود. مدینه فاضله، نظام و انتظام خود را با حضور فیلسوف به‌مثابه واضع قانون و مجری آن، قوام می‌بخشد. در این مدینه همه چیز ذیل مفهوم سعادت شکل می‌گیرد؛ سعادت که تحقق آن شرایط و لوازم خاصی را می‌طلبد. برای فارابی، سعادت، آستانه بی‌در نیست. این‌گونه نیست که هر مسافری با خط سیری که از گام‌های خود بر جای می‌گذارد نویدبخش سعادت برای شخص خود باشد. پایداری چنین خطوطی، بسان خط موجی است که قایقی از خود بر روی آب برجا می‌گذارد؛ چیزی نمی‌گذرد که مقهور عظمت دریا می‌شود. از این جاست که همه‌چیز و همه‌کس باید تابع دریای عقل و بحر



فلسفه باشد. این فیلسوف است که سعادت را برای افراد مدینه تعریف می‌کند و تحقق چنان سعادت نیز بسته به وجود فیلسوف در مدینه و ریاست او بر مدینه است. یکی از مؤلفه‌های اساسی در تعریف سعادت از سوی فیلسوف، ضرورت تعاون میان اعضای جامعه است. از دیگر سو، فرض فیلسوف بر این است که تعاون مبتنی بر دوستی است. پس دوستی هم تعاون را ممکن می‌کند و هم امر ریاست را تسهیل می‌بخشد و هم این که در نهایت، اتباع مدینه را به سعادت رهنمون می‌کند.

در نتیجه، این که با استفاده از روش هرمنوتیک مؤلف-زمینه اسکینر، در اندیشه سیاسی فارابی، می‌توان گفت که میان ریاست و محبت نسبت مستقیم و ارگانیک برقرار است. به دیگر سخن، ریاست مدینه فاصله وقتی می‌تواند کارآمد و موفق باشد که در بین اتباع و اعضای و طبقات مدینه رابطه دوستی حاکم باشد. از این منظر، رابطه دوستی یک رابطه یک‌طرفه نیست: دوستی رئیس نسبت به اتباع و به عکس و نیز دوستی اتباع نسبت به یکدیگر. از دیگر سو، نزد فارابی دوستی / تعاون چندان هم امری ارادی نیست. حتی می‌توان فرض را بر این گذاشت که نزد فارابی علم مدنی همان علم دوستی و تعاون است؛ لذا نمی‌توان این مقوله را در مدینه‌های غیر فاصله هم پی گرفت. دوستی با مؤلفه‌هایی چون سعادت، عدالت، تعاون، برابری و مدنی‌الطبع بودن (در نسبت با ریاست) ارتباط می‌یابد و با توجه به این که اجتماع ذی‌مراتب است و ارزش هر کس به نسبت دوری و نزدیکی به ریاست متفاوت است، دوستی افراد نیز وجوه متعددی پیدا می‌کند. نزد فارابی نخستین مرتبه کمال انسان، تشکیل مدینه است و مدینه وسیله نیل به سعادت یا شقاوت؛ سعادت خیر نهایی و معیار سایر افعال آدمی، و آنچه انسان را به سوی سعادت می‌کشاند، خیر و خلاف آن شر. در چنین حالتی است که دوستی یک خیر محسوب می‌شود (چون مدرک افراد به سوی سعادت است)؛ لذا در مدینه‌های غیر فاصله چون به واسطه شرور از سعادت حقیقی فاصله می‌گیرند، نمی‌توان از دوستی سخن گفت. ضمن این که فارابی ریاست را در مدینه فاصله پی می‌گیرد که از این زاویه نیز بررسی دوستی در مدینه غیر فاصله منتفی و بی‌وجه است.



منابع

ارسطو (۱۳۷۸) / اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو.
اسپرینگز، ت. (۱۳۸۲) *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات آگه.
اسکینر، ک. (۱۳۸۰) *ماکیاولی*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات طرح نو.
اشتراوس، ل. (۱۳۷۳) *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
افلاطون (۱۳۳۲) *پنج رساله*، ترجمه محمود صناعتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
پالمر، ری. (۱۳۷۷) *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات هرمس.
طوسی، خ. (۱۳۶۰) *اخلاق ناصری*، به تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی.
الفاخوری، ح. و الجری، خ. (۱۳۵۸) *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: کتاب زمان.
منوچهری، ع. (۱۳۸۳) «دوستی، بینادهنیت و همبستگی»، در *فرهنگ اندیشه*، سال سوم، شماره دوازدهم، صص ۸۹۱-۳۸۱.

_____ (۱۳۸۴) «دوستی در اندیشه سیاسی» در *پژوهش علوم سیاسی*؛ دوره -، شماره ۱، صص ۳۱-۹۰۱.

ناظرزاده کرمانی، ف. (۱۳۷۶) *اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی*، تهران: انتشارات دانشگاه الزهرا.

نیچه، ف. و دیگران (۱۳۷۷) *هرمنوتیک مدرن: گزینه‌ی جستارها*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر، محمد نبوی، تهران: نشر مرکز.

وایسنهایمر، ج. (۱۳۸۱) *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس.

یوسفی‌راد، م. (۱۳۸۰) *اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی*، قم: بوستان کتاب قم.

ابن سینا (۱۳۳۵ قمری) *جامع البدائع*، چاپ اول، مصر: مطبعه السعاده.

عامری، ا. (۱۳۳۶) *السعاده و الاسعاد*، به کتابت و مباحثت مجتبی مینوی، ویسبادن آلمان، انتشارات دانشگاه تهران.

فارابی، ا. (۱۴۰۵ قمری) *فصول منتزعه*، الطبعة الثانية، ایران: مکتب الزهراء.

_____ (۱۳۸۴) *سعادت در نگاه فارابی* (ترجمه دو کتاب تحصیل السعاده و کتاب التنبيه على سبيل السعاده)، ترجمه علی اکبر جابری مقدم، قم: دارالهدی.

_____ (۱۳۷۱) *سیاست ملانیه*، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ.

چامسکی، ن. (۱۳۸۰) *دانش زبان، ماهیت، منشا و کاربرد آن*، علی درزی، تهران: نشر نی.

Skinner, Q. (1988a) "Meaning and Understanding in the History of Ideas," in James Tully, *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton: Princeton University Press.

_____ (1893) *Nicomachean Ethics*, Trans. by F. H. Peters, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

_____ (1988b) "Motives, Intentions and the Interpretation of Texts", in James Tully, *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton: Princeton University Press.



- _____ (1988c) "Social Meaning and the Explanation of Social Action", in James Tully, *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1988d) "Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action", in James Tully, *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton: Princeton University Press.
- Carpenter, E. (1935) *An Anthology of Friendship*, U.S.A: Cornwall Press.
- Cicero, M. (1887) *On Friendship*, Trans. By Andrew P. Peabody, Boston: Little Brown and Company.
- Dallmayr, F. (1999) "Derrida and Friendship, in: Critical Review of International Social and Political Philosophy", in *The Challenges to Friendship in Modernity*, Vol. 2 (4):105-130.
- Derrida, J. (1997) *The Politics of Friendship*, Trans. by George Collins, London & New York: Verso.

