

Research Article

A Critique of the Relationship between Authoritarianism and Farabi's Utopia¹

Seyed Mohamad Hadi Moqadasi¹
Mohsen Rezvani²

1. PhD. Student, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran (Corresponding Author). Smohamadhm11@gmail.com

2. Associate Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute; Member of the Association for Political Studies, Qom, Iran. Rezvani151@yahoo.com

Abstract

The purpose of this study is to analyze the arguments for the authoritarianism in Farabi's utopia. The most significant arguments by the supporters of this idea were mentioned relying upon three elements of hegemony, utopianism, and violence in Farabi's utopia. Using an interpretative method, it was attempted to derive the reasonings behind authoritarianism in Farabi's utopia in order to prove their inaccuracy based on the detailed exegesis of Farabi's texts. The results showed that although there is hegemony in the relationship between the members in Farabi's utopia, it is not authoritarian. Furthermore, the evidences revealed that his imagined community is free from utopian aspects as he has attempted to present a perfect society in the realm of real time and place not in the world of spiritual essences. Violence in the form mentioned by the supporters of the abovementioned idea has no place in Farabi's utopia.

Keywords: Authoritarianism, Hegemony, Utopia, Violence, Navabet (a Metaphor of Isolated Humans), Farabi.

1. **Received:** 2020/01/19; **Accepted:** 2020/05/04

Copyright © the authors

نقد نسبت اقتدارگرایی با مدینه فاضله فارابی^۱

سید محمدهادی مقدسی^۱

محسن رضوانی^۲

۱. دانشجوی دکتری، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

Smohamadhm11@gmail.com

۲. دانشیار، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛ عضو انجمن مطالعات سیاسی حوزه، قم، ایران.

Rezvani151@yahoo.com

چکیده

هدف این پژوهش ارزیابی استدلال‌های ایده اقتدارگرا بودن مدینه فاضله فارابی بود. مهم‌ترین استدلال‌ها از سوی صاحبان این ایده با تکیه بر حضور سه عنصر فرادستی، اتوپیاگرایی و خشونت در مدینه فاضله فارابی مطرح شدند. در این راستا و با روش تفسیری تلاش شد تا با استخراج استدلال‌های ایده اقتدارگرا بودن مدینه فاضله فارابی، نادرستی آن براساس تفسیر متون فارابی اثبات گردد. نتایج نشان داد که هرچند در روابط میان اعضای مدینه فاضله فارابی فرادستی وجود دارد، اما اقتدارگرایانه نیست. همچنین با ارائه شواهدی معلوم گردید مدینه فاضله او عاری از ابعاد اتوپیایی است، او تلاش کرده است تا مدینه‌ای را در افق زمان و زمین ترسیم نماید، نه در عالم مجردات عقلی. خشونت نیز آن‌گونه که صاحبان این ایده مطرح کرده‌اند، در مدینه فاضله فارابی وجود ندارد.

واژه‌های کلیدی: اقتدارگرایی، فرادستی، اتوپیا، خشونت، نوابت، مدینه فاضله، فارابی.

۱. مقدمه

در اوایل قرن بیستم، گونه جدیدی از نظام‌های سیاسی به نام اقتدارگرایی^۱ در برخی کشورها ظهور نمود که نه شباهتی با دیکتاتوری کلاسیک داشت و نه با دموکراسی. اقتدارگرایی، به حکومت «از بالا» تعریف شده است که در آن قدرت سیاسی بر جامعه، بدون توجه به رضایت مردم، تحمیل می‌گردد (هیوود، ۱۳۹۱: ص ۱۹۰). تفاوت اقتدارگرایی با دیکتاتوری کلاسیک در تغییر یافتن نقش و جایگاه مردم در سیاست است. در اقتدارگرایی اولاً، حکومت به چیزی شبیه قانون مقید است، و براساس آن عمل می‌نماید، و در نتیجه به مردم اجازه مشارکت سیاسی محدود داده می‌شود، و ثانیاً، حکومت با ابزارهایی که در اختیار دارد، علاوه بر «اطاعت»، از مردم «اعتقاد» را نیز طلب می‌کند. به عبارت دیگر، مردم از روی «اعتقاد» از حکومت «اطاعت» می‌کنند. پس از ظهور رژیم‌های اقتدارگرا، برخی محققان غربی به ریشه‌یابی آن در نظریات فیلسوفان سیاسی گذشته نظیر هابز^۲ پرداختند (کاپلستون، ۱۳۷۰: ج ۵، ص ۶۱). در جهان اسلام، نوظهور بودن اقتدارگرایی و عدم حضور این اصطلاح در متون کلاسیک فلسفه سیاسی اسلامی، سبب شد تا برخی محققان به بررسی نسبت آرای فیلسوفان اولیه از جمله فارابی با آن پردازند (فیرحی، ۱۳۷۸: ص ۳۲۶). در باور این محققان، اقتدارگرایی از ویژگی‌های اساسی نظام‌های سیاسی سنتی است (فیرحی، ۱۳۸۴: ص ۴۹). همان‌طور که در نظام‌های سلطنتی، «سلطان» از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، در مدینه فاضله فارابی نیز «رئیس» اصالت دارد. از این‌رو، در چنین نگرشی به سیاست، خصال قوی اقتدارگرایی وجود دارد (احمدوند، ۱۳۹۵: ص ۱۸۹) و در تبیین نظام‌های مدنی بیشتر جنبه‌های وحدت‌گرایانه مورد توجه قرار گرفته است (قربانی و امیدی، ۱۳۹۶: ص ۵۷). البته فارابی هم‌نوا با دیگر حکمای مسلمان، مدینه تغلب را یکی از گونه‌های ناشایست مدینه تلقی می‌نماید، و بنابراین، باید او را از منتقدان حکومت استبدادی دانست. شاید به همین جهت باشد که این نویسندگان واژه اقتدارگرایی را برای اتصاف آن به مدینه فاضله فارابی برگزیده‌اند. اگر فارابی

1. Authoritarianism.

2. Thomas Hobbes

استبداد را به عنوان حکومتی ناشایست پذیرفته باشد، آنگاه پرسش آن است که نسبت مدینه فاضله او با اقتدارگرایی به عنوان گونه‌ای نوین از استبداد چیست؟. پاسخ به این پرسش که مدینه فاضله به عنوان نظام مطلوب فارابی در ایستاری ایجابی از چه نوع ماهیت و ساختی برخوردار است، به مجالی دیگر نیاز دارد.

در این پژوهش، صرفاً استدلال‌های ایده اقتدارگرا بودن مدینه فاضله فارابی ارزیابی می‌گردند. مهم‌ترین استدلال‌ها از سوی صاحبان این ایده با تکیه بر حضور سه عنصر فرادستی، اتوپیاگرایی^۱ و خشونت در مدینه فاضله فارابی مطرح شده‌اند.

پژوهش حاضر با روش تفسیری بنا دارد تا با استخراج استدلال‌های ایده اقتدارگرا بودن مدینه فاضله فارابی، نادرستی آن را براساس تفسیر متون فارابی اثبات نماید. با توجه به نامطلوب بودن اقتدارگرایی در فرهنگ سیاسی زمانه ما، هرگونه بهره‌برداری از آرای فارابی منوط به اثبات نادرستی ایده اقتدارگرا بودن مدینه فاضله فارابی خواهد بود، وگرنه تنها باید از منظری تاریخی به دنبال اندیشه‌های او رفت.

۲. فرادستی

اقتدارگرایی در فلسفه سیاسی فارابی، در یکی از مهم‌ترین تحلیل‌ها، با تکیه بر وجود فرادستی^۲ میان اعضای مدینه فاضله صورت گرفته است. در این تحلیل، دو نکته اساسی وجود دارد که بررسی آن‌ها بایسته است.

نخست. فارابی نظام مدینه را بر نظام عالم مبتنی می‌کند که موجودات در آن به صورت سلسله مراتبی از بالا به پایین سامان گرفته‌اند. نتیجه آنکه رئیس مدینه در رأس هرم اجتماع قرار دارد و از ریاست اقتداری بر دیگران برخوردار می‌گردد (فیرحی، ۱۳۷۸: ص ۳۳۲).

1. Utopianism

۲. فرادستی را می‌توان از واژه «تفاضل» که در آثار فارابی وجود دارد، استفاده نمود (برای مثال، رک: فارابی، ۱۴۲۱ق: ص ۸۲، ۸۵، ۹۴). فرادستی superiority از اصول اقتدارگرایی و یکی از نظریه‌ها در باب توجیه اقتدار سیاسی است (همپتون، ۱۳۸۹: ص ۳۳). پوپر از فرادستی با عنوان اصل امتیاز طبیعی Natural Privilege یاد می‌کند (پوپر، ۱۳۸۰: ص ۲۶۷).

دوم. با پیروی نظام مدینه از نظام عالم، جایگاه همه مردمان در نظام سلسله مراتبی و عمودی همواره ثابت خواهد بود و اکثریت آنان بی‌آنکه سهمی از ریاست داشته باشند، همواره فرمانبردار هستند (همان: ص ۳۳۴-۳۳۵). حاصل آنکه، اهالی مدینه در یک نظام مدنی بسته جای گرفته‌اند که امکان جابجایی در آن وجود ندارد (نکته دوم)، و باید در همه امور از رئیس اطاعت نمایند. رئیس چون برخوردار از دانش است، صلاحیت دارد تا در همه امور بر دیگران ریاست داشته باشد (نکته نخست).

به نظر می‌رسد فرادستی حتی بدون ارجاع آن به نظام ماورای طبیعت، از واقعیاتی باشد که نتوان در وقوع آن در هر جامعه‌ای تشکیک نمود. به هر حال، حتی در مدینه‌ای که فارابی آن را ترسیم نکرده باشد، عده محدودی فرادست هستند، و سایرین فرودست. پس به صرف فرادستی نمی‌توان به اقتدارگرایی حکم نمود، بلکه بایستی کیفیت رابطه میان فرادست و فرودست را به‌منظور تعیین نسبت آن مدینه با اقتدارگرایی بررسی کرد. چه‌بسا فرودست توانایی فرادستی داشته باشد (فرادستی بالقوه)، اما در صورتی که مقهور فرادست باشد، فرودست محسوب گردد (فرودستی بالفعل). با تأمل در مبانی فلسفه سیاسی فارابی، می‌توان گونه‌ای از فرادستی را استنباط نمود که از فرادستی اقتدارگرایانه تمایز داشته باشد. برای اشاره به این‌گونه از فرادستی در این پژوهش از عنوان «فرادستی مثبت» بهره می‌بریم. فرادستی مثبت، از دو رابطه فرادستی طولی و عرضی سامان می‌یابد. فرادستی طولی براساس برتری یا پستی سنخ وجود انسان با دیگر موجودات حاصل می‌گردد، و فرادستی عرضی با توجه به مهارت‌های اکتسابی فرد در مقایسه با دیگر افراد. فرادستی طولی و عرضی دارای احکامی می‌باشند که براساس آن، فرادستی مثبت از فرادستی اقتدارگرایانه جدا می‌گردد.

فرادستی طولی بر بنیادهای حکمت نظری استوار است و ناظر به جایگاه آدمی در جهان هستی می‌باشد. براساس هستی‌شناسی فلسفی، پس از اولین موجود که توسط چیزی دیگر به وجود نیامده است، جواهر غیرجسمانی موسوم به «ثوانی» شامل عقل فعال، سپس جواهر جسمانی سماوی و در نهایت جواهر جسمانی زمینی قرار دارند. آدمی در دسته آخر جای دارد (فارابی، ۱۴۲۱ق: ص ۴۵-۵۳). اینکه نظام عالم از چنین موجوداتی سامان یافته است، بر براهین عقلی تکیه دارد، و نمی‌توان امور روبنایی را بدون خدشه در امور زیربنایی مخدوش نمود. در این صورت،

باید براهینی بر نفی وجود سلسله مراتبی از موجودات غیرجسمانی و جسمانی اقامه شود، مثلاً اینکه اساساً هستی از موجودات جسمانی صرف تشکیل شده است، و یا اینکه انسان فاقد ابعاد نفسانی می‌باشد. براساس تفسیر فلسفی فارابی از هستی، انسان از قبیل جواهر جسمانی زمینی است و قرار گرفتن او در این مرتبه از مراتب موجودات، ویژگی‌ها و احکامی را برای او پدید می‌آورد. برخلاف جواهر غیرجسمانی که می‌توانند وجود را به غیر خود افاضه کنند، انسان فاقد چنین ظرفیتی است، و برای انجام کارهای خویش به آلت نیاز دارد (همان: ص ۳۸). انسان در ابتدای پیدایش از همه کمالات خویش برخوردار نیست و برای تحصیل کمالات به محرکی از خارج نیاز دارد. کمال انسان در گروی اجسام سماوی و عقل فعال است. اجسام سماوی، ماده و صورت انسانیت را فراهم آورده و عقل فعال نیز معقولات لازم برای آدمی را به او می‌بخشد (همان: ص ۵۴-۵۵). رئیس برای اجتماع از آن جهت ضرورت می‌یابد که به دلیل اتصال او با عقل فعال، می‌تواند آدمی را به اموری که زمینه‌ساز رسیدن به سعادت است، ارشاد و راهنمایی نماید (همان: ص ۸۸).

فراستی طولی محدود و مطلق نیست، و محدوده آن با توجه به احوال فرودست، موسع یا مضیق می‌گردد، و از این‌رو اقتدارگرایانه نخواهد بود. فارابی پس از اشاره به اینکه تمامی انسان‌ها برای رسیدن به سعادت، صلاحیت اتصال با عقل فعال را ندارند، و از این‌رو به معلم و مرشد نیاز دارند، می‌گوید «رئیس» فقط در اموری که فرد به‌تنهایی نمی‌تواند آنها را انجام دهد، ریاست دارد. این مطلب از عبارت «فی ذلک الشیء» در این عبارت فارابی به‌دست می‌آید: «و من کانت له قوه علی أن یرشد غیره إلی شیء ما و یحمله علیه أو یستعمله فیه، فهو رئیس فی ذلک الشیء علی الذی لیس یکنه أن یفعل ذلک الشیء من تلقاء نفسه» (همان: ص ۸۷). در عبارتی دیگر، فارابی می‌گوید انسان‌ها تنها در شناخت سعادت و امور زمینه‌ساز آن به راهنما نیاز دارند، «بل یحتاج فی ذلک إلی معلم و مرشد». چه‌بسا یک فرد به راهنمایی اندک نیاز داشته باشد و فردی دیگر به راهنمایی بسیار (همان). در واقع، چون «رئیس» به‌منزله «راهنما» می‌باشد، حیطة «راهنمایی» و «ریاست» او با توجه به احوال فردی که به راهنمایی نیاز دارد، سنجیده می‌شود. بنابراین، احوال شخصی و حتی بخشی از احوال مدنی مردمان از حریم ریاست رئیس خارج است، و این گفته که رئیس از «ریاست اقتداری» بر دیگران برخوردار است (فیرحی: ۱۳۷۸، ص ۳۳۴)، و دیگران «در همه موارد» بایستی از رئیس

فرمانبرداری کنند (همان: ص ۳۳۵)، نادرست به نظر می‌آید، بلکه مردمان در «برخی امور» به رئیس مراجعه می‌کنند، و رئیس نیز «ریاست ارشادی» دارد، نه اقتداری. محدود بودن فرادستی طولی از آن‌رو می‌باشد که دسته‌ای از معقولات و دانستنی‌ها فطری هستند، و آدمیان بدون نیاز به معلم و مرشد، آن‌ها را ادراک می‌نمایند (فارابی، ۱۴۲۱ق: ص ۸۲). اغلب انسان‌ها به صورت فطری استعداد بیشتری نسبت به برخی فضایل و صنایع محدود دارند، و در نتیجه آن‌ها را با سهولت بیشتری انجام می‌دهند، و اگر بر اثر تکرار به آن امور عادت نمایند، در این صورت، هر فرد در برخی فضایل و صنایع خاص، کامل‌ترین فرد خواهد بود (فارابی، ۱۹۹۳م: ص ۳۱-۳۳). بنابراین، در اندیشه فارابی، انسان می‌تواند دسته‌ای از معقولات را صرفاً با تکیه بر فطرت و عادت به دست آورد، به گونه‌ای که از تعلیم و ارشاد دیگران بی‌نیاز باشد.

فرادستی عرضی بر بنیادهای حکمت عملی استوار است و ناظر به جایگاه آدمی در مدینه می‌باشد. در واقع، آدمیان براساس جنس صنعت و میزان مهارتی که در اشتغال به صنایع دارند، و اموری مانند آن، از یکدیگر متمایز می‌گردند. فارابی در سیاست مدنی شش گونه فرادستی و در فصول منتزعه سه گونه فرادستی از این قبیل را بیان می‌نماید. مثلاً صنعت اصلی بر صنعت آلی برتری دارد، و از این‌رو، فردی که ابزار جنگی تولید می‌نماید، بر افرادی که قطعات آن را جداگانه تهیه می‌نمایند، برتری دارد، و یا اینکه فردی که استعداد یک صنعت را به طور کامل دارا است، برتر از فردی می‌باشد که مهارت اندکی در آن صنعت دارد (فارابی، ۱۴۲۱ق: ص ۸۵-۸۶؛ همان، ۱۹۹۳م: ص ۶۷-۷۰).

چون در فرادستی عرضی، هرگونه انتقال و جابجایی از فرودستی به فرادستی امکان‌پذیر است، پس بایستی آن را از فرادستی اقتدارگرایانه متفاوت دانست. در دید فارابی، اغلب انسان‌ها از جهت طبع درونی استعداد کامل برای یک فضیلت یا صنعت خاص را ندارند، بلکه باید با استفاده از «عادت» استعدادهای خویش را تکمیل نمایند (فارابی، ۱۹۹۳م: ص ۳۲). فارابی فصل پنجم تحصیل السعاده را به «تعلیم و تأدیب» اختصاص می‌دهد. او «تأدیب» را به معنای ایجاد صناعات عملی می‌داند که از راه عادت حاصل می‌گردند (فارابی، ۱۹۹۵الف: ص ۷۱). با تکیه بر عادت، افزون بر آنکه انسان می‌تواند استعداد ناقص خود را تکمیل نماید، همچنین می‌تواند کارهایی که با فطرت اولیه خویش سازگاری ندارد را هرچند به سختی انجام دهد (فارابی، ۱۹۹۳م: ص ۳۶). شاهد دیگر

آنکه فارابی شهروندان را بر دو گونه خاصی و عامی می‌داند. شهروند خاصی کسی است که یا بالفعل صاحب مرتبه‌ای از ریاست در مدینه می‌باشد، و یا خود را برای تصدی ریاست آماده می‌نماید. حتی شهروندانی که گمان می‌کنند از صلاحیت ریاست برخوردارند مانند بسیاری از صاحبان صنعت و ثروتمندان، در نگاه فارابی در زمره شهروندان خاصی قرار دارند (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ص ۸۴). امکان جابجایی حتی در فرادستی طولی نیز وجود دارد. همان‌طور که بیان شد، رئیس مدینه فاضله چون با عقل فعال اتصال دارد، واجد صلاحیت ریاست بر دیگران می‌گردد (فارابی، ۱۴۲۱ ق: ص ۸۸). مسلم آنکه اتصال با عقل فعال یک اتصال نفسانی و روحانی است، نه جسمانی و بدنی، و این اتصال نه فقط برای رئیس، بلکه برای همه آدمیان امکان‌پذیر است. فارابی می‌گوید: «چیزی که جسم است یا در جسم می‌باشد، دارای جوهر معقول نیست. عقل فعال، معقولات را فعلیت می‌بخشد و آن‌ها را عقل بالفعل می‌کند، و از جایگاهی که در آن وجود یافته‌اند، به طبقه‌ای بالاتر از آنچه بر آن سرشته شده‌اند، ارتقاء می‌دهد». اساساً سعادت انسان در گرو اتصال با عقل فعال و هم‌تراز شدن با آن است، «فبهذا یصیر فی رتبة العقل الفعال» (همان: ص ۲۷).

کوتاه آنکه، فارابی به فرادستی مثبت باور دارد که دارای دو گونه طولی و عرضی است. فرادستی مثبت چون اولاً، محدود است (فرادستی طولی)، و ثانیاً، انتقال از فرودستی به فرادستی در آن امکان‌پذیر می‌باشد (فرادستی طولی و عرضی)، از فرادستی اقتدارگرایانه تمایز می‌یابد.

۳. اتوپیاگرایی

اتوپیا را اجتماعی برخوردار از کمال و هماهنگی در گستره‌ای وسیع می‌دانند که چون با واقعیت‌های زندگی عادی انسان‌ها سازگاری ندارد، غیرقابل تحقق می‌باشد، و بدین‌سان آن را اتوپیا به معنای «نامکان» می‌نامند (برلین، ۱۳۸۰: ص ۲۳۳). استدلال دوم بر اقتدارگرا بودن مدینه فاضله فارابی، اثبات آن از راه اتوپیا بودن آن است. این استدلال دو مقدمه دارد. نخست آنکه مدینه فاضله فارابی از قبیل اتوپیا است. در توضیح مقدمه اول، برخی نویسندگان بیان کرده‌اند که مدینه فاضله فارابی، «مدینه‌ای در عالم مجردات عقلی» و «شهری در سخن» و صرفاً به مثابه «افقی در برابر انسان برای سنجش مدینه‌های موجود» است (طباطبایی، ۱۳۸۳: ص ۱۵۶). اساساً فارابی به

افراد یا گروه‌های فاضله نظر دارد که در مدینه‌های گوناگون پراکنده‌اند، نه یک مدینه فاضله، چراکه خود او نیز به‌طور کلی برپایی مدینه فاضله را غیرممکن می‌داند (همان: ص ۱۶۵). این نویسنده در تحلیل دیدگاه فارابی، بر پیروی بدون اندیشه‌ورزی فارابی از فیلسوفان یونانی تأکید دارد. فیلسوفان یونانی با توجه به احوال دولت‌شهرهای بحران‌زده یونان در صدد برآمدن تا طرحی برای اصلاح آن‌ها ارائه دهند، اما فارابی بدون توجه به واقعیت‌های مدینه‌های دوره اسلامی، صرفاً حرف‌های افلاطون را تکرار کرده است (همان: ص ۱۶۶). از این‌رو، فلسفه مدنی فارابی نمی‌تواند وجوه واقع‌گرای اندیشه سیاسی یونانی را بازتاب دهد (همان: ص ۱۶۳).

مقدمه دوم آن است که اتوپیاگرایی^۱ به اقتدارگرایی می‌انجامد. در واقع، تمام رژیم‌های اقتدارگرا، اتوپیا را به هواداران خود وعده می‌دادند. مارکسیسم و کمونیسم (مک‌لین، ۱۳۸۷: ص ۹۹۰)، فاشیسم (موسولینی، ۱۳۷۶: ص ۲۳۸) و نازیسم (هیتلر، ۱۳۹۰: ص ۵۰۷) آرمان‌شهرهایی را وعده دادند که هیچ‌گاه تحقق نیافتند. اصول و ویژگی‌های یک دولت مثالی ممکن است مورد توافق همگان قرار نگیرد، و به حکومتی مقتدر نیاز دارد تا با اعمال زور زمینه‌های برپایی مدینه فاضله را فراهم آورد (پوپر، ۱۳۸۰: ص ۳۵۷). بنابراین، «آرمان‌شهرها، همیشه اجباری و اقتدارگرا بوده‌اند» (کامو، ۱۳۷۴: ص ۱۹۹). از این‌رو، برخی نویسندگان به فقدان مصلحت عمومی در مدینه فاضله فارابی (طباطبایی، ۱۳۸۳: ص ۱۸۲) و وجود عنصر خشونت در آن اذعان کرده‌اند (L'Arrivee, 2014). در این قسمت مقدمه اول، و در قسمت بعد مقدمه دوم ارزیابی می‌شوند.

هرچند برخی معتقدند مدینه فاضله فارابی در عالم مجردات عقلی جای دارد، اما می‌توان شواهدی برای زمینی بودن آن ارائه نمود. برای این منظور، بایستی وجوه واقع‌گرای مدینه فاضله فارابی را جمع‌آوری نمود. وجود شرور در مدینه فاضله، بهترین دلیل بر اتوپیا نبودن آن است. اگر مدینه فاضله در جهان مجردات جای دارد، شرور چگونه در آن سکنی گزیده‌اند. تقریباً فارابی در بیشتر آثار سیاسی خود ماهیت، اقسام و نحوه مقابله با شرور را تشریح کرده است. مهم‌ترین گونه از شرور که فارابی آنان را از دشمنان مدینه فاضله می‌داند، نوابت است. نوابت که در مدینه فاضله

1. Utopianism.

زندگی می‌کنند، کسانی‌اند که تخیل ناقص از سعادت دارند، و رسیدن به غایات مدینه‌های نامطلوب را پیگیری می‌نمایند، و به این دلیل تلاش می‌کنند تا کلمات واضح سنت در مدینه فاضله را به نفع هواهای نفسانی خود تحریف نمایند (فارابی، ۱۴۲۱ق: ص ۱۲۱). دومین نشان‌واره واقع‌گرایی مدینه فاضله، توجه فارابی به مسئله جنگ است. او جنگ عادلانه و ظالمانه را از یکدیگر تفکیک نموده و مصادیق آن دو را می‌شمارد (فارابی، ۱۹۹۳م: ص ۷۶-۷۸). روزنتال^۱ از پژوهشگران فلسفه سیاسی اسلامی، با توجه به وجود مقوله جنگ در فصول منتزعه، ایستار فارابی در آن کتاب را واقع‌گرایانه‌تر می‌داند (روزنتال، ۱۳۸۸: ص ۱۲۶).

یکی از نویسندگان معتقد است، مدینه فاضله فارابی چون بر فضیلت و سعادت توقف دارد، مدینه‌ای خیالی و غیرواقعی است (طباطبایی، ۱۳۸۳: ص ۱۵۶). اما چون فارابی میان کمال اول و کمال اخیر تمایز قائل می‌شود، نمی‌توان این نظر را صحیح دانست. در واقع، فضیلت نیز بن‌مایه‌های واقع‌گرایانه دارد. در دید فارابی، انسان دارای دو حیات است. برخلاف حیات دوم، انسان در حیات اول به اموری خارج از خود مانند اغذیه نیاز دارد. بنابراین، دو کمال برای انسان وجود دارد، «کمال اخیر» که در عالم آخرت حاصل می‌شود، و «کمال اول» که با انجام دادن فضایل و دوری از رذایل در عالم دنیا به دست می‌آید (فارابی، ۱۹۹۳م: ص ۴۵). از این‌رو، فارابی در تحصیل السعاده و در مقام شمارش انواع فضایل، آن‌ها را اموری می‌داند که به سبب آن، «سعادت دنیا» در حیات اول، و «سعادت قصوا» در حیات آخرت حاصل می‌گردد (فارابی، ۱۹۹۵الف: ص ۲۵).

نشان‌واره چهارم که از واقع‌گرایانه بودن مدینه فاضله حکایت می‌کند، توجه فارابی به شرایط و مقتضیات جدیدی است که در هر دوره زمانی برای مدینه حادث می‌گردد. توجه به امور مستحدثه ضمن آنکه ثابت می‌نماید مدینه فاضله از یک ساختار بسته و متصلب برخوردار نیست، خیالی بودن آن را نیز نفی می‌کند. در بینش فارابی، گاه مسائل جدیدی پدید می‌آیند که علاج آن‌ها براساس مجموعه قوانین و سنن جاری در مدینه فاضله امکان ندارد، و باید قانون و سنت جدیدی برای آن وضع گردد. در صورتی که رئیس اول در مدینه حضور داشته باشد، او قانون جدیدی

1. Erwin Isak Jacob Rosenthal

وضع می‌کند، و در غیر این صورت بایستی براساس قوانینی که از رئیس اول به یادگار مانده است، قانون جدید را استنباط و کشف نمود. فارابی کسی که واجد چنین صلاحیت باشد را «فقیه» می‌نامد (فارابی، ۱۹۹۱م: ص ۵۰). به تعبیر او، کارویژه علم مدنی تعیین قوانین و رسوم است. قوانین ثابت و پایدارند، اما رسوم با توجه به هر زمان تغییر می‌یابد و چون حاکم نمی‌تواند نسبت به آنها احاطه داشته باشد، می‌تواند تعیین رسوم را به‌طور ناقص رها نماید (فارابی، ۲۰۰۵م: ص ۱۰۴). اساساً فارابی از کاربرست تجربه در تدبیر مدینه فاضله غفلت نکرده است. او در فصل نود و سوم فصول منتزعه گونه‌های بهره‌برداری از تجربه یا «القوة التجریبیه» در صناعات را بررسی می‌نماید، و می‌گوید برای تدبیر صناعات در مُدُن فاضله باید از خصایص و ویژگی‌های مربوط به هر صنعت و نیز از تجارب خبرگان در آن صناعت آگاهی داشت. فارابی، کسی که از چنین تجربیات آگاهی دارد را «فاضل» می‌نامد و او را در کنار رئیس اول جای می‌دهد. به تعبیر فارابی «استعمال و تصرف» در تجربیات برعهده او است (فارابی، ۱۹۹۳م: ص ۹۳-۹۴). فارابی در احصاء العلوم دو قوه را برای «مهنه ملکیه فاضله» لازم می‌داند، یکی قوه‌ای که با آن حاکم بتواند قوانین کلی را وضع نماید، و دیگر قوه تجربی که به تدریج و با مشاهده و تکرار در اثر پرداختن به امور مدنی برای حاکم فاضل حاصل می‌گردد (فارابی، ۲۰۰۵م: ص ۱۰۳-۱۰۴).

شاهد پنجم تعریفی است که فارابی از علم مدنی ارائه می‌دهد. در تعریف او پنج نکته قابل تأمل است. نکته اول آنکه علم مدنی از افعال و سنن ارادی و اخلاق و سجایایی که از آنها ناشی می‌گردد، بحث می‌نماید. ارادی بودن افعال و سنن در حوزه امور مدنی با زمینی بودن آنها بیشتر تناسب دارد، تا آسمانی بودن آنها، چراکه سنت‌ها در عالم مجردات از اراده انسان پیروی نمی‌کنند. دومین نکته آنکه فارابی می‌گوید علم مدنی از غایاتی سخن می‌گوید که انسان با افعال ارادی خویش آنها را به‌دست می‌آورد. شیوه دستیابی و حفظ آن غایات در علم مدنی بررسی می‌گردد و چنین چیزی هیچ تناسبی با عالم مجردات ندارد، چراکه موجودات مجرد همه کمالات خود را از ابتدای پیدایش به‌دست آورده‌اند. عالم مجردات، عالم «بودن» است، نه «شدن». نکته سوم آنکه علم مدنی وظیفه دارد تا سعادت حقیقی و مظنون را برای طالبان آن علم تشریح نماید. مصادیق سعادت مظنون از منظر فارابی اموری مانند ثروت، کرامت و لذت می‌باشد که به تصریح او فقط در دنیای زمینی می‌توانند به‌عنوان غایت برای آدمیان تلقی گردند. چهارمین نکته آنکه با تکیه بر انسان‌هایی

که با افعال ارادی خود توانسته‌اند اخلاق فاضلانه را کسب نمایند، علم مدنی شیوه برپایی مُدُن و اُمم فاضله را نیز بررسی می‌نماید. هرگونه تأویل مدینه و امت در این عبارت به مدینه‌هایی در عالم مجردات عقلی با توجه به قراین موجود در کلام فارابی نادرست به نظر می‌رسد. آخرین نکته آنکه فارابی علم مدنی را در کنار علم فقه و در دسته پنجم علوم قرار می‌دهد، هم‌سانی علم مدنی و علم فقه با وقوع مدینه فاضله در عالم مجردات عقلی تناسب ندارد (فارابی، ۲۰۰۵م: ص ۱۰۲-۱۰۳). بنابراین، انصاف اقتضاء دارد تا صاحب‌نظران پیش از ارائه تحلیل درباره مباحث سیاسی فارابی، ابتدا احصاء العلوم را مطالعه نمایند تا از جایگاه علم مدنی از منظر او آگاه گردند.

ششمین شاهد آنکه فارابی گاه از زاویه جامعه‌شناسی به مباحث سیاسی می‌پردازد. او در فصل بیست و سوم فصول منتزعه به بررسی تأثیرگذاری جغرافیا بر اخلاق می‌پردازد، همان‌طور که منتسکیو نیز چنین کرده است (منتسکیو، ۱۳۴۹: ص ۳۹۰-۴۸۴). مثلاً فارابی می‌گوید صحرانشینان بیشتر از ملکات اخلاقی نظیر حزم و شجاعت برخوردارند، و قلعه‌نشینان ترسان و سازش‌کار هستند (فارابی، ۱۹۹۳م: ص ۴۰).

کوتاه آنکه اگر پذیرفته شود اتوپیاگرایی لزوماً به اقتدارگرایی منجر می‌گردد، با توجه به شواهد شش‌گانه‌ای که از آثار فارابی ارائه گردید، اثبات می‌شود که مدینه فاضله فارابی از قبیل شهرهای آسمانی و خیالی نیست، بلکه فارابی مدینه‌ای را در افق زمین و زمان ترسیم می‌نماید که تحت تأثیر انسان و طبیعت است. هرچند بایستی اذعان نمود که همواره اتوپیا ایستاری اقتدارگرایانه ندارد.^۱

۴. خشونت

یکی از ویژگی‌های اساسی حکومت‌های اقتدارگرا، کاربست خشونت در روابط میان حاکمان و مردمان است. ارباب خونین و شدید در چنین حکومت‌هایی، برای نابود کردن مخالفان و

۱. هیچ استلزام علی معلولی میان «اتوپیا» و «اقتدارگرایی» وجود ندارد و اتوپیاگرایی لزوماً به طرفداری از دولت کاملاً قدرتمند منجر نمی‌شود، همان‌طور که رابرت نوزیک در کتاب «آنارش، دولت، و اتوپیا» تلاش کرده است تا یک دولت حداقلی را براساس استدلال‌های اتوپیاگرایانه توجیه نماید.

امکان‌ناپذیر ساختن هرگونه عمل مخالفت‌آمیز (آرنت، ۱۳۹۴: ص ۲۶۵) و در نهایت به‌عنوان ابزاری برای کنترل مردم به کار می‌رود (اونیل، ۱۳۸۵: ص ۱۶۴). یکی از پژوهشگران غربی معتقد است، فارابی مجازات‌های لازم و اجباری برای جرایم فجیع را رد نمی‌کند (L'Arrivee, 2014: P.441). در این تحلیل دو نکته وجود دارد که بررسی و ارزیابی می‌گردند. نخست آنکه، همانند دیگر نظریه‌پردازان اتوپیا، فارابی قبول دارد که گاه خشونت برای محافظت از جامعه سیاسی ضروری است. از این‌رو، او درباره نوبت^۱ که گروه‌های متنوعی از مخالفان مدینه فاضله هستند، اموری مانند حبس، مجازات و به‌کارگیری آنان به کارهای اجباری را پیشنهاد می‌دهد. البته حاکم می‌تواند برخی از آنان را با آموزش صحیح به جمع شهروندان مدینه فاضله بازگرداند، اما در صورت ناکامی در تربیت بایستی انواع گوناگون خشونت را نسبت به آنان به‌کار گرفت (Ibid: P.442-443). دوم آنکه فارابی درباره دسته‌ای دیگر از افراد مخاطره‌آفرین با عنوان بهیمیون^۲ می‌گوید می‌توان اقامت‌گاه‌های آنان را غارت کرد و آنان را مانند درندگان نابود نمود (Ibid: P.444). او در نهایت نتیجه می‌گیرد مدینه فاضله فارابی، شهری جنگی است (Ibid: P.445).

وجود افرادی که با آرمان‌ها و هنجارهای پذیرفته شده در مدینه ناسازگاری داشته باشند، از ویژگی‌های هر مدینه محسوب می‌گردد، و از این‌رو فارابی نیز درباره اوصاف و چگونگی علاج آنان تأمل نموده است. او مخالفان مدینه فاضله را در دو گروه «نوبت» و «بهیمیون» قرار می‌دهد و احکام جداگانه‌ای برای آنان صادر می‌نماید. نوبت افرادی‌اند که آراء و اندیشه‌هایی مخالف با آرای اهل مدینه فاضله دارند، و بهیمیون مانند درندگان بوده که خطرهای عملی برای اهل مدینه به بار می‌آورند (فارابی، ۱۴۲۱ق: ص ۹۹، ۱۲۰). در اینجا، احکامی که فارابی درباره نوبت و بهیمیون صادر نموده است را بررسی می‌نماییم تا میزان حضور خشونت در آن احکام سنجیده گردد.

درباره احکامی که فارابی درباره نوبت صادر کرده است، توجه به دو نکته ضروری است. نخست آنکه، فارابی دو بیان درباره برخورد با نوبت دارد. در سیاست مدنی چهار گزینه برای

1. Weeds.

2. Beasts.

برخورد با نوبت مطرح می‌نماید، اخراج از مدینه، عقوبت، حبس و اشتغال به کارهای اجباری (فارابی، ۱۴۲۱ق: ص ۱۲۳). در فصول منتزعه دو راهکار برای مقابله با شهروندان شرور پیشنهاد می‌دهد، تربیت و اخراج از مدینه (فارابی، ۱۹۹۳م: ص ۳۵). در آرای اهل مدینه فاضله اصناف معاندین را برمی‌شمارد، اما هیچ اشاره‌ای به چگونگی برخورد با آنان نمی‌نماید (فارابی، ۱۹۹۵ب: ص ۱۴۴-۱۴۶). به نظر می‌رسد تنها کلام فارابی در سیاست مدنی بر اعمال خشونت نسبت به نوبت دلالت دارد، اما اولاً، فارابی گونه‌های متعددی برای نوبت در این کتاب ذکر می‌کند و تصمیم‌گیری نهایی درباره حکم هر دسته از نوبت را با توجه به مصالح آنان به رئیس مدینه واگذار می‌نماید. به عبارت دیگر، فارابی دستور به حبس و عقوبت نوبت نداده است، بلکه آن را به رئیس مدینه واگذار نموده و منوط به تشخیص مصلحت دانسته است، اما صاحبان ایده اقتدارگرا بودن مدینه فاضله فارابی از کلام او چنین استفاده کرده‌اند که فارابی چنین حکمی صادر نموده است؛ ثانیاً، معضل بسیاری از گونه‌های نوبت با تربیت و آموزش مرتفع می‌گردد. اساساً بیشتر نوبت از بیماری‌های فکری و روانی رنج می‌برند و برای مثال به تحریف اصول عقیدتی پذیرفته شده در مدینه اقدام می‌نمایند. برخی دیگر با مدینه فاضله دشمنی ندارند، بلکه جویای حقیقت هستند و به ارشاد نیاز دارند. در این صورت، بایستی گزاره‌هایی که اقناع آنان را فراهم می‌سازد، در اختیارشان قرار داد. تنها یک دسته از نوبت می‌باشند که خواهان پذیرش آرای اهل مدینه فاضله نیستند، و با کاربست نوعی ایستار منافقانه، سودای دستیابی به قدرت را در سر می‌پروراندند. شاید در نگاه فارابی، عقوبت و حبس تنها به این دسته از نوبت اختصاص داشته باشد، وگرنه آن‌گونه که فارابی وضعیت نوبت را ترسیم کرده است، آنان اغلب در حیرت و سرگردانی به سر می‌برند و با تربیت و آموزش می‌توان مشکل آنان را چاره نمود.

دومین نکته آنکه، شمارگان نوبت همواره اندک بوده و آنان جمعیتی انبوه از مدینه فاضله را تشکیل نمی‌دهند. فارابی با توجه به عبارت «فهؤلاء هم الأصناف النابتة فی خلال أهل المدینة و لا تحصل من آرائهم مدینة أصلاً و لا جمع عظیم من الجمهور، بل یكونون مغمورین فی جملة أهل المدینة» (فارابی، ۱۴۲۱ق: ص ۱۲۵)، می‌گوید نوبت در میان شهروندان جای دارند و آراء و اعمال آنان هیچ‌گاه مورد پذیرش اکثریت اهالی مدینه قرار نمی‌گیرد. نکته مهم در تفسیر اندک بودن شمار نوبت و بهیچون آن است که اگر آنان دارای جمعیت بسیاری در مدینه باشند، اساساً آن مدینه را

دیگر نباید مدینه فاضله به شمار آورد، بلکه به یکی از مدینه‌های فاسقه یا مبدله تبدیل شده است (همان، ۱۴۲۱ق: ص ۱۱۹؛ ۱۹۹۵الف: ص ۱۲۹).

درباره احکامی که فارابی درباره بهیمیون صادر کرده است نیز بایستی به دو نکته توجه نمود. نخست آنکه فارابی هیچ‌گاه به اعدام آنان تصریح نکرده است. در دید فارابی، برخورد با بهیمیون به دو صورت می‌تواند باشد:

۱) در صورت امکان، این افراد برای تأمین نیازهای شهر به کار گرفته شوند، و از آنان برای رفع حوایج مدینه استفاده شود؛

۲) آن دسته از بهیمیون که هیچ خدمتی به منافع مدینه انجام نمی‌دهند و یا خطرهای زیان‌هایی را برای مدینه موجب می‌شوند، بایستی با آنان همان‌گونه برخورد شود که با حیوانات وحشی برخورد می‌شود، «و من كان منهم لا ينتفع به أو كان ضاراً، عمل به ما يعمل بسائر الحيوانات الضارة» (فارابی، ۱۴۲۱ق: ص ۱۰۰). از عبارت فارابی می‌توان هم تربیت و رام نمودن این افراد را برداشت نمود، و هم نابود کردن آنان، زیرا با حیوانات و درندگان مزاحم یکی از این دو برخورد صورت می‌گیرد، اما رابرت لاریوی^۱ از پژوهشگران معاصر غربی که به دیدگاه او اشاره شد، اعتقاد دارد از کلام فارابی تنها اعدام بهیمیون استفاده می‌شود. او حتی غارت اقامتگاه‌های بهیمیون را نیز از کلام فارابی برداشت نموده است (L'Arrivee, 2014: P.444) که اساساً بدون دلیل و پشتوانه می‌باشد. راهکار اول فارابی آن است که این افراد به استعباد و استعمال در خدمت منافع مدینه گماشته می‌شوند، «فمن كان منهم إنسيا و انتفع به في شيء من المدن ترك و استعبد و استعمال كما تستعمل البهيمه» (فارابی، ۱۴۲۱ق: ص ۱۰۰). لاریوی با ارجاع به این کلام فارابی، دستور به غارت اقامتگاه‌های بهیمیون می‌دهد، اما همان‌طور که مشاهده می‌شود در این عبارت هیچ اشاره‌ای به این مطلب نشده است. دیدگاه لاریوی در برداشت از کلام فارابی مبنی بر دستور به اعدام بهیمیون نیز خالی از اشکال نیست. کلام فارابی هیچ صراحتی در اعدام ندارد، بلکه می‌گوید همانند درندگان با آنان برخورد شود. هرچند کلام فارابی می‌تواند ظهور در اعدام داشته باشد، اما همان‌طور که نصیرالدین طوسی گفته است، این مسئله میان فلاسفه اختلافی است، اما در دید او، اظهار آرای حکما در این

1. Robert L'Arrivee

مسئله، منتفی بودن اعدام است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷: ص ۳۰۷). دستور نصیرالدین طوسی برای بهیمیون آن است که باید آنان را تحت ریاضت قرار داد تا تربیت شوند و در غیر این صورت باید همانند حیوانات اهلی، آنان را به کارهای مدینه گماشت (همان: ص ۲۸۹). عبارت کشفی دارابی نیز شبیه عبارت نصیرالدین طوسی است (کشفی، ۱۳۸۱: ص ۹۰۵). جلال‌الدین دوانی نیز می‌گوید: «اگر قابل فضیلت باشند، شاید که به تربیت فضلا به کمالی رسند، و الا ایشان را به اعمالی که سبب مصالح تمدن است، مرتاض باید داشت» (دوانی، ۱۳۹۱: ص ۲۴۸).

دومین نکته آنکه بهیمیون از شهروندان نیستند. فارابی می‌گوید: «البهیمیون بالطبع لیسوا مدینین». اگر نوابت از اهالی مدینه فاضله بودند، ولی در اقلیت قرار داشتند، اساساً بهیمیون در شمار شهروند محسوب نمی‌گردند و اجتماع آنان را نمی‌توان از قبیل «اجتماع مدنی» دانست، بلکه آنان مانند چهارپایان و درندگان گاه به صورت انفرادی در بیابان و گاه دسته‌جمعی در حومه شهرها زیست می‌نمایند (فارابی، ۱۴۲۱ق: ص ۹۹).

بنابراین، مقابله با شهروندان شرور را نایست ایستاری اقتدارگرایانه دانست، بلکه باید آن را اقدامی در دفاع از سایر شهروندان و محافظت از منافع عمومی تلقی نمود. دستور فارابی در برخورد با شهروندان شرور از دو جهت اقتدارگرایانه نیست. نخست، در تعیین شهروندان شرور؛ و دوم، در نحوه برخورد با آنان. فارابی، دایره شهروندان شرور را بسیار ضیق و تنگ می‌داند و هیچ‌گاه مجازات اعدام را برای آنان تجویز نکرده است. در نگاه او، رئیس مدینه باید تلاش کند تا این دسته از انسان‌ها نیز بتوانند به جمع شهروندان مدینه فاضله وارد گردند، و در صورت ناکام ماندن این تلاش‌ها، قدر متیقن از کلام او آن است که باید آنان را از مدینه اخراج نمود. عقوبت و حبس منوط به احراز و تشخیص مصلحت از سوی حاکم می‌باشد، و این احکام تنها درباره آن دسته از شرور صادر می‌گردد که مخاطرات عملی برای مدینه ایجاد می‌نمایند (بهیمیون)، نه اینکه از عقایدی مخالف با عقاید اهل مدینه فاضله برخوردار باشند (نوابت).

به‌طور کلی، تحلیل هدف اقتدار سیاسی از منظر فارابی، در نسبت مدینه فاضله او با اقتدارگرایی راهگشا است. فارابی، سعادت قصوا را هدف آفرینش آدمی می‌داند و تقریباً در همه آثارش چگونگی دستیابی به آن را واکاوی می‌کند. سعادت قصوا از منظر او در اتصال عقلانی و روحانی با عقل فعال پدید می‌آید، هرچند طبیعت انسان به‌گونه‌ای است که بدون بهره‌گیری از

ابزارهای جسمانی نمی‌تواند به سعادت عقلانی دست یابد. بنابراین، سعادت بدنی مقدمه وصول به سعادت عقلانی است. به هر حال، مسلّم آن است که در دید فارابی، معقولات و تصورات هستند که زمینه سعادت قصوا را برای آدمی فراهم می‌آورند. ریشه اقتدار سیاسی را دقیقاً در این مطلب باید جست که هرچند آدمی می‌تواند دسته‌ای از معقولات را بدون یاری گرفتن از انسان دیگری و صرفاً از صقع نفس خویش به دست آورد، اما دسته‌ای از معقولات هستند که فعلیت آن‌ها در نفس آدمی به تعلیم نیاز دارد. منشاء اقتدار فیلسوف، برخورداری از فضایل نظری و عملی و همچنین توان ایجاد آن فضایل در امت‌ها و مدینه‌ها به قدر امکان است. فارابی ملازمه‌ای میان «دانش» و «ریاست» و به عبارت دیگر میان «فیلسوف» و «ملک» برقرار می‌کند. در دید او، اقتدار تام به اشیاء خارجی تعلق نمی‌گیرد، بلکه با برخورداری از صناعت و فضیلت که مستلزم برخورداری از معرفت و فکر است، قوام می‌یابد. از این‌رو، اولاً، هر اقتدار و تسلطی که عاری از ریشه‌های معرفتی و فکری باشد را نمی‌توان اقتدار علی‌الاطلاق دانست و دست‌کم آن چیزی بیشتر از اقتدار ناقص نمی‌باشد؛ و ثانیاً، فرمانروای علی‌الاطلاق را باید همان فیلسوف دانست، «فلذلک، صار الملک علی‌الاطلاق هو بعینه الفیلسوف» (همان، ۱۹۹۵ الف: ص ۹۳). اما نباید از نظر دور داشت که ملازمه میان «دانش» و «ریاست»، مطلق و نامحدود نیست، بلکه ریاست فرد (الف) بر فرد (ب) هنگامی ثابت می‌شود که فرد (ب) در موضوعات معینی از دانش برخوردار نیست، و در صورت برخورداری از دانش، ریاست (الف) بر (ب) منتفی می‌گردد و اساساً مراجعه فرد (ب) به فرد (الف) یک مراجعه آگاهانه و اختیاری است. شاهد آنکه، فارابی پیش از تعریف مدینه فاضله به مدخلیت اراده و اختیار در خیر و همچنین شرور تصریح می‌کند، و تحقق مدینه فاضله را در هر ناحیه‌ای ممکن می‌داند، «ولما کان شأن الخیر فی الحقیقة أن یكون ینال بالاختیار والارادة... فلذلک کل مدینه یمکن أن ینال بها السعادة» (همان، ۱۹۹۵ ب: ص ۱۱۳). به عبارت دیگر، فرض فارابی که شاید کمتر آن را آشکار می‌گرداند، آن است که انسان‌ها با «اختیار» خویش و با هدف وصول به سعادت و برای تکمیل علوم و معارف ناقص‌شان، به فیلسوف مراجعه می‌کند. از این‌رو، ریاست در مدینه فاضله از قبیل «ریاست ارشادی» است.

۵. نتیجه‌گیری

در این پژوهش، استدلال‌های ایده‌اقتدارگرا بودن مدینه فاضله فارابی ارزیابی گردیدند. حضور سه عنصر فرادستی، اتویپایی و خشونت در مدینه فاضله او مهم‌ترین استدلال‌ها برای اقتدارگرا بودن آن است. پاسخ آن است که هرچند فرادستی در مدینه فاضله فارابی موجود است، اما اقتدارگرایانه نیست، زیرا محدود بوده و جابجایی و انتقال از فرودستی به فرادستی امکان‌پذیر است. همچنین مدینه فاضله فارابی عاری از ابعاد اتویپایی است، و او تلاش کرده است تا مدینه‌ای را در افق زمان و زمین ترسیم نماید، نه در عالم مجردات عقلی. توجه فارابی به مسائلی چون مقابله با شرور، جنگ، مقتضیات زمان و استفاده از قوه تجربه در تنظیم امور از جمله شواهدی‌اند که با اتویپایی بودن مدینه فارابی سازگاری ندارند. خشونت نیز آن‌گونه که صاحبان این ایده مطرح کرده‌اند، در مدینه فارابی وجود ندارد. چراکه فارابی برای مقابله با شرور در مدینه فاضله بیشتر بر اقداماتی نظیر تربیت و آموزش پافشاری نموده، و اموری مانند اخراج از مدینه را منوط به ناکامی در تربیت آنان دانسته و تصمیم‌گیری درباره آن را به رئیس مدینه واگذار کرده است.

منابع

۱. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۳م). فصول منتزعه. تصحیح فوزی متری نجار. بیروت: دارالمشرق.
۲. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۵الف). تحصیل السعاده. تصحیح علی بوملحم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۳. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۵ب). آراء أهل المدينة الفاضله و مضاداتها. تصحیح علی بوملحم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۲۰۰۵م). احصاء العلوم. تصحیح عثمان امین. پاریس: دار بیلون.
۵. فیرحی، داود (۱۳۸۴). نظام سیاسی و دولت در اسلام. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی در دانشگاه‌ها.
۶. احمدوند، شجاع (۱۳۹۵). قدرت و دانش در ایران دوره اسلامی. تهران: نشر نی.
۷. اونیل، پاتریک (۱۳۸۵). مبانی سیاست تطبیقی. ترجمه سعید میرترابی. تهران: نشر قومس.
۸. آرت، هانا (۱۳۹۴). توتالیتراریسم. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر ثالث.
۹. برلین، آیزا (۱۳۸۰). چهار مقاله درباره آزادی. ترجمه محمدعلی موحد. تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۰. پوپر، کارل (۱۳۸۰). جامعه باز و دشمنان آن. ترجمه عزت‌اله فولادوند. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۱. دوانی، محمد بن اسعد (۱۳۹۱). اخلاق جلالی. تصحیح عبدالله مسعودی آرانی. تهران: اطلاعات.
۱۲. روزنتال، اروین (۱۳۸۸). اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه. ترجمه علی اردستانی. تهران: نشر قومس.
۱۳. طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۳). زوال اندیشه سیاسی در ایران. تهران: انتشارات کویر.
۱۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۲۱ق). السیاسة المدنیة. تصحیح علی بوملحم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۵. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۱م). الملة و نصوص أخرى. تصحیح محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
۱۶. فیرحی، داود (۱۳۷۸). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نشر نی.
۱۷. قربانی، مهدی؛ امیدی، مهدی (۱۳۹۶). وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه‌ی سیاسی مشاء. سیاست متعالیه، شماره ۱۸: ص ۴۹-۶۸.
۱۸. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۰). تاریخ فلسفه. ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم. تهران: انتشارات سروش.
۱۹. کامو، آلبر (۱۳۷۴). انسان طاغی. ترجمه مهبد ایرانی‌طلب. تهران: نشر قطره.
۲۰. کشفی، جعفر بن ابی اسحاق (۱۳۸۱). تحفه الملوک. تصحیح عبدالوهاب فراتی. قم: بوستان کتاب.
۲۱. مک‌لین، ایان (۱۳۸۷). فرهنگ علوم سیاسی آکسفور. ترجمه حمید احمدی. تهران: نشر میزان.
۲۲. منتسکیو، شارل لوئی دوسکوندا (۱۳۴۹). روح القوانين. ترجمه علی‌اکبر مهتدی. تهران: انتشارات امیرکبیر.

۲۳. موسولینی، بنیتو (۱۳۷۶). فاشیسم. در: خرد در سیاست. ترجمه عزت‌اله فولادوند. تهران: طرح نو.
۲۴. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۷). اخلاق ناصری. تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۵. همپتون، جین (۱۳۸۹). فلسفه سیاسی. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
۲۶. هیتلر، آدلف (۱۳۹۰). نبرد من. ترجمه عنایت. تهران: دنیای کتاب.
۲۷. هیوود، اندرو (۱۳۹۱). مفاهیم کلیدی در علم سیاست. ترجمه حسن سعیدکلاهی و عباس کاروان. تهران: علمی و فرهنگی.
28. L'Arrivee, R. (2014). Discrimination and Violence in Alfarabi's Virtuous City: A Response to Alireza Omid Bakhsh. *Utopian Studies*, 25(2): P. 432-449.

استناد به این مقاله

DOI: 10.22034/sm.2020.120374.1500

مقدسی، سیدمحمدهادی؛ رضوانی، محسن (۱۳۹۹). نقد نسبت اقتدارگرایی با مدینه فاضله فارابی. *سیاست متعالیه*، ۸ (۳۰): ص ۲۷-۴۶.