

وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه‌ی سیاسی مشاء

مهدی قربانی*، مهدی امیدی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۶/۲۳

چکیده

وحدت و کثرت یکی از مسائل مهم در تاریخ فلسفه‌ی سیاسی است که گرایش فیلسوف سیاسی به هریک از آن‌ها می‌تواند در تمام ابعاد فلسفه‌ی سیاسی‌اش تأثیرگذار باشد. در طول تاریخ، فیلسوفان سیاسی دیدگاه‌های مختلفی را در مواجهه با این دو مساله بیان نموده‌اند. جایگاه فیلسوفان سیاسی مشاء، هم‌چون: فارابی، ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی ما را بر آن داشت تا این مساله و پیامدهای سیاسی آن را در فلسفه‌ی سیاسی مشاء بررسی نماییم. فیلسوفان سیاسی مشاء اگرچه بر ضرورت وحدت در زندگی سیاسی تأکید دارند، ولی علاقه‌ای برای پذیرش کثرت از خود نشان نداده‌اند که مبتنی بر مبانی ایشان باشد؛ در مواردی هم که به بحث از آن پرداخته‌اند، معمولاً ناظر به حذف کثرت از مدینه‌ی فاضله بوده است تا پذیرش آن. هم‌چنین وقتی مولفه‌های مربوط به وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی نیز در فلسفه‌ی سیاسی مشاء مورد بررسی قرار می‌گیرد، آثار وحدت‌گرایی کاملاً مشهود می‌شود؛ به گونه‌ای که در مواجهه با مسائل مختلف سیاسی، مسیری را در پیش گرفته‌اند که در نهایت، وحدت مورد نظر در جامعه‌ی سیاسی را محقق سازد.

واژه‌های کلیدی:

وحدت‌گرایی، کثرت‌گرایی، فلسفه‌ی سیاسی مشاء.

سیاست‌متعالیه

- سال پنجم
- شماره هجدهم
- پاییز ۹۶

وحدت‌گرایی و
کثرت‌گرایی در
فلسفه‌ی سیاسی
مشاء
(۴۹ تا ۶۸)

* دانشجوی دکتری مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره): (mqorbani60@yahoo.com).

** استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره): (omidimah@gmail.com).

درآمد

فلسفه‌ی سیاسی دارای تاریخی کهن و پرجاذبه‌ای است که در بستر آن، فیلسوفان سیاسی توانسته‌اند تلاش‌های درخور ستایشی را در جهت ارائه‌ی مباحث تئوریک مربوط به اداره‌ی جوامع سیاسی انجام دهند. در فرایند شکل‌گیری این تاریخ پر بار، برخی تأملات فیلسوفانه‌ی متفکران سیاسی از اهمیت به‌سزایی برخوردار بوده است. در این میان، می‌توان از توجه به وحدت و کثرت - که ریشه در تأملات فلسفی در باب ثبات و تحول دارد - به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار در نحوه‌ی شکل‌گیری فلسفه‌ی سیاسی و تاریخ آن یاد کرد؛ به‌گونه‌ای که به تکوین دو دیدگاه وحدت‌گرا و کثرت‌گرا در فلسفه‌ی سیاسی انجامیده است.

در یونان باستان، نگاه خاص افلاطون به زندگی مدنی و مخالفت شدید ارسطو با آن، ظهور دو‌گونه تفکر سیاسی متمایز از هم و با آثار و پیامدهای سیاسی متفاوت را رقم زده است. همین تمایزات، در طول تاریخ، منشأ و اساس دو دیدگاه وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه‌ی سیاسی شده است.

در این‌راستا فیلسوفان سیاسی زیادی مجذوب هریک از دو رویکرد شکل‌گرفته در یونان باستان شده‌اند و هر کدام بخشی از مشخصه‌های فلسفه‌ی سیاسی افلاطون یا ارسطو را در اندیشه‌های سیاسی خود نمایان ساخته‌اند و متناسب با آن، نظم سیاسی خاصی را برای پیگیری اهداف و آمال سیاسی خود تجویز نموده‌اند.

تفاوت‌های نظام سیاسی مطلوب فیلسوف وحدت‌گرا و کثرت‌گرا در تمام ابعاد آن، اعم از ماهیت، مبانی، ساختار و مسائل، بسیار چشم‌گیر بوده و برای کسانی که به مطالعه‌ی تاریخ فلسفه‌ی سیاسی علاقه‌مند باشند، کاملاً محسوس است. با توجه به آثار و پیامدهای اساسی وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در تجویزات فیلسوف سیاسی برای زندگی مدنی، شناسایی نحوه‌ی مواجهه‌ی فیلسوفان سیاسی اسلامی با دو مقوله‌ی وحدت و کثرت در فرایند تأملات سیاسی، برای ما حائز اهمیت بوده است؛ زیرا معیار مناسبی برای ارزیابی گونه‌های مختلف فلسفه‌ی سیاسی اسلامی را از میان میان می‌توان استحصال کرد و نتایج حاصله از آن را به‌عنوان راهنمای مناسب برای تحلیل ابعاد فلسفه‌ی سیاسی اسلامی و پیشبرد عمل سیاسی در جامعه‌ی اسلامی مورد توجه همگان قرار داد.

از این‌رو، در مقاله‌ی پیش‌رو تبیین وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه‌ی سیاسی مشاء و پیامدهای سیاسی آن مورد توجه قرار خواهد گرفت.

فصلنامه

علمی

پژوهشی

سینا

مفهوم‌شناسی

پیش از پرداختن به تبیین مسأله‌ی اصلی مقاله، ابتدا مناسب است مروری بر مفهوم وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه‌ی سیاسی صورت بگیرد تا در ادامه با درک مفهوم آن‌ها به تبیین آن در فلسفه‌ی سیاسی مشاء بپردازیم.

۱. وحدت‌گرایی

مفاهیمی هم‌چون وحدت و کثرت از جمله امور بدیهی‌ای هستند که بی‌نیاز از تعریف می‌باشند (شهرزوری، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۵۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۳۸). از این رو، آنچه در تعریف وحدت و کثرت بیان می‌شود، بیش‌تر توضیح لفظ است تا بیان مفهوم. با این حال، وحدت عبارت است از: تجرید و العای تشخصات و خصوصیات از یک حقیقت؛ تشخصات و خصوصیات که در جهان عینی یا در قلمرو ذهن، آن حقیقت را احاطه می‌کنند؛ مانند تجرید تشخصات و خصوصیات از افراد انسان و دریافت یک حقیقت به نام انسان واحد و انسان کلی. (جعفری، ۱۳۸۸: ۱۰۹)

وحدت‌گرایی^۱ ابتدا در چارچوب نظریه‌های فلسفی مطرح شد؛ مدعای وحدت‌گرایی این بود که ریشه و منشأ عالم، یک جوهر یا یک ماده است. ریشه‌ی این نظریه‌ی فلسفی به یونان باستان برمی‌گردد. در یونان عده‌ای از فلاسفه اعتقاد به خاستگاه تک‌جوهری عالم، و گروهی دیگر اعتقاد به بنیاد چندجوهری نظام آفرینش داشتند. در این بین مونیست‌ها ضمن طرف‌داری از تک‌جوهری بودن و استواری عالم بر یک جوهر، عناصری را نیز در بیان مصداق جوهر واحد مطرح می‌کردند. (کالی، ۱۳۸۸: ۲۰۳) از همین زمان تقابل میان «وحدت و کثرت» شروع شد و در هر عصری با هر موضوعی شکل تازه‌ای به خود گرفته است.

با اقتباس از این نگرش فلسفی، وحدت‌گرایی در حوزه‌ی سیاست نیز درباره‌ی اندیشه‌هایی به کار برده شده است که به‌طور کلی علاقه‌مند به وحدت و همسانی در زندگی سیاسی می‌باشند و تمرکز قدرت سیاسی را برای تحقق نظم اجتماعی، امری ضروری قلمداد می‌کنند (ساتیندرا، ۲۰۳، ج ۳: ۵۱۱). این نگرش، حق حاکمیت را منحصر به دولت و اراده‌ی آن دانسته و معتقد است که تمام موسسات و افراد باید تابع دولت باشند (پازارگاد، بی‌تا: ۶۲). یکی از فیلسوفان مسلمان با تمرکز بر انحصار امور اجتماعی یا عدم انحصار آن به افراد یا گروه خاص، در توضیح مفهوم وحدت‌گرایی می‌نویسد:

1. Monism.

«در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی با این پرسش مواجه هستیم که کار در انحصار یک فرد یا یک گروه باشد، یا در اختیار چند فرد یا چند گروه؟ اگر ما چند فرد یا چند گروه را برای انجام کاری [در عرض هم] پذیرفتیم، این را پلورالیسم می‌گویند و در قبال آن اگر یک فرد یا گروه را پذیرفتیم، این را مونیسیم می‌گویند.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۴۹)

برخی نیز از منظر دیگری به این مقوله نگریسته و با تأکید بر مجموعه‌ای از قواعد مشخص برای تحقق وضعیت مطلوب، مدعی شده‌اند: وحدت‌گرایی به معنای آن است که ارزش برتر، یک شیوه‌ی عالی زندگی و یک مجموعه از قواعد برای دسترسی به آن‌ها وجود دارد (پایک، ۱۳۹۱: ۴۹). براین اساس، وحدت‌گرایی، یکتاگرایی و گرایش به سامان‌دهی فکری و ایدئولوژیک و طراحی سیستم و نظام سیاسی حول فکر و اندیشه‌ای است که در آن یک اصل بنیادین حاکم می‌باشد؛ به گونه‌ای که کثرت‌ها یا انکار می‌شوند یا مجازی به‌شمار می‌آیند و یا در پرتو اصل حاکم و واحد، مورد تفسیر، تحلیل و توجیه قرار می‌گیرند.

۲. کثرت‌گرایی

امروزه کثرت‌گرایی^۱ از واژگان پرکاربرد در فلسفه‌ی سیاسی محسوب می‌شود. در مباحث سیاسی یکی از مسائل مهمی که مورد تأمل اندیشمندان سیاسی قرار گرفته، موضوع: قدرت، نحوه‌ی توزیع آن، کیفیت رابطه‌ی حکومت با شهروندان و گروه‌های اجتماعی و میزان تأثیرگذاری آن‌ها در فرایند تصمیم‌گیری سیاسی است. نظریه‌های متعددی در این زمینه طرح و بسط یافته‌اند. فرض اصلی کثرت‌گرایی، تکثر و تنوع در سیاست است که در قالب به رسمیت شناختن تفاوت‌های اجتماعی - فرهنگی و ایجاد سهولت برای متفاوت‌بودن تبلور پیدا می‌کند. (مک‌لنن، ۱۳۸۵: ۱۵) کثرت‌گرایی در اساسی‌ترین معنای خود، به برتری نظری چندگانگی بر تک‌بودن و اولویت تنوع بر همسانی اشاره دارد (همان: ۴۷).

"آلن بیرو" در تعریفی، پلورالیسم سیاسی را چنین توصیف می‌کند:

«چندگرایی به‌زبان سیاست‌مداران عبارت است از سازمان‌دهی پیکر سیاسی یک کشور به‌نحوی که هر خانواده فکری - عقیدتی، هم امکان و وسایل حراست از ارزش‌های خود را بیابد و هم آن‌که به احقاق حقوق خود نایل شود و زمینه‌های لازم برای مشارکت فعالانه‌ی اعضای آن در صحنه‌های سیاسی فراهم گردد (بیرو، ۱۳۷۵: ۲۶۹).

مشابه توضیح فوق در کتاب فرهنگ سیاسی نیز بیان شده است. در این اثر تأکید می‌شود که پلورالیسم سیاسی به مفهوم نگرش و گرایش به کثرت، وفور، تعدد و افزایش کمی و کیفی احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌ها و تنوع آرا و عقاید در جهت مصالح جامعه و سرانجام تکثر قدرت در همه‌ی زمینه‌ها است. در پلورالیسم سیاسی، لزوم تحکیم مبانی امور فوق و تشویق، ترغیب و هدایت مردم جامعه به سوی تحزب، جمعیت‌ها و انجمن‌های سیاسی، اقتصادی، تعلیم و تربیت فرهنگی و نیز اتحادیه‌ها و سندیکاهای شغلی تأیید می‌گردد تا از طریق مشارکت چندجانبه‌ی مردم در امور عامه، مصلحت امور عمومی تأمین شود و اداره‌ی امور جامعه توانی بیش‌تر، گسترده‌تر و صعودی به‌خود بگیرد. تحمل آرا و عقاید، تساهل و تسامح و داشتن رفتار معتدل با احزاب و جمعیت‌ها، انجمن‌ها، اتحادیه‌ها، سندیکاها شرط لازم برای تحقق پلورالیسم است. (علی‌بابایی، ۱۳۸۲: ۱۶۳)

برخی نیز تلاش کرده‌اند تا از طریق برشمردن ادعاهای کثرت‌گرایان درباره‌ی جوامع پلورال، به‌مفهوم پلورالیسم و عمق معنایی آن رهنمون شوند. بر اساس این رویکرد، کثرت‌گراها معتقدند که در یک جامعه‌ی پلورال، ضمن توزیع گسترده‌ی قدرت، بین گروه‌ها و گروه‌های جدیدی که تشکیل می‌شوند رقابت پایداری وجود دارد. در این نظام‌ها تصمیمات، نتیجه‌ی چانه‌زنی بین گروه‌های پرنفوذ دانسته می‌شود و هیچ گروهی انحصار قدرت را در دست ندارد. حل و رفع تضاد از راه‌های بدون خشونت، به‌شکل تعامل و تدابیر مربوط به طرز کار، مانند برگزار کردن انتخابات عملی می‌شود. (آرن، ۱۳۷۵: ۴۳) در جامعه‌ی پلورال، سیستم سیاسی از ترکیب گروه‌های ذی‌نفع که برای به‌دست آوردن قدرت به‌صورت پایدار و منصفانه باهم رقابت می‌کنند، شکل می‌گیرد (تاور سارجنت، ۲۰۰۳: ۴۹) در این جوامع، حقوق و منافع خصوصی نیز حفظ می‌شود؛ زیرا هیچ گروهی قدرت مسلط را در دست ندارد، بلکه قدرت همیشه در حال تغییر است و خود افراد نیز می‌توانند از طریق فعالیت در یکی از گروه‌های قدرت در تصمیم‌سازی تأثیر داشته باشند. (ساتیندرا، ۲۰۰۳، ج ۳: ۵۷۹)

"آندرو هیوود" ضمن تأکید بر این نکته که کثرت‌گرایی به‌طور کلی ایمان یا تعهد به تنوع و تکثر میان بسیاری از مباحث موجود است، فرضیه‌های عمده‌ی کثرت‌گرایی را چنین بیان می‌کند:

«همه‌ی شهروندان در گروه‌هایی عضویت دارند و بسیاری نیز در گروه‌های متعدد عضو خواهند بود. برابری تقریبی میان گروه‌ها وجود دارد و هر گروهی به حکومت دسترسی داشته و هیچ گروهی موقعیت برتر ندارد. سطح بالایی از پاسخ‌گویی در درون گروه‌ها وجود دارد و رهبران در برابر

اعضای خود مسئول هستند. دولت در برابر گروه‌ها، بی‌طرف می‌باشد و مکانیسم حکومتی به حد کافی پراکنده است تا گروه‌ها بتوانند در برابر موضوعات متعدد نظر خود را اعمال کنند. اگرچه گروه‌ها برسر منافع با یکدیگر رقابت می‌کنند، ولی توافقی میان آن‌ها درباره‌ی ماهیت سیستم سیاسی و ارزش‌های آزادی و رقابت وجود دارد. (هیوود، ۱۳۹۱: ۲۱۳)

جایگاه وحدت و کثرت در فلسفه‌ی سیاسی مشاء

در نگاه فیلسوفان سیاسی کلاسیک، وجود اشیاء متکثر و تضاد میان آن‌ها در دنیای پیرامون ما و زندگی سیاسی؛ و هم‌چنین وجود منافع متنوع و متکثر و گاه متضاد که ناشی از تفاوت‌های آدمی در غرایز، سلايق و نیازهاست، در صورتی که تحت یک شرایط معقول و منطقی کنترل، مدیریت و به وحدت منتهی نشود، حرکت تکاملی انسان را برای رسیدن به سعادت قصوی با موانع عدیده‌ای مواجه خواهند کرد. از این‌رو، در فلسفه‌ی سیاسی مشاء، وحدت به‌عنوان یک اصل بنیادین مورد تبیین و توجیه فلسفی قرار گرفته، تا مدینه از مضرات روی‌آوری به اشیاء، تضادها و تنافزهای میان رفتارها، اعمال و افکار به‌دور ماند. فارابی تلاش می‌کند تا آرای مختلف برخی از فیلسوفان را باهم وفق دهد. وی به وحدت فلسفه سخت معتقد بود؛ به گونه‌ای که برای اثبات آن، براهین و ادله‌ی بسیاری ذکر کرد و آثاری نوشت که از آن جمله می‌توان کتاب: "الجمع بین رأی الحکیمین" را نام برد. فارابی معتقد بود که اگر حقیقت فلسفی واحد است، باید بتوان در میان افکار فلاسفه‌ی بزرگ به‌ویژه افلاطون و ارسطو توافقی پدید آورد. اساساً وقتی غایت و هدف این دو حکیم بزرگ، بحث درباره‌ی حقیقتی یکتا بوده، چگونه ممکن است در آرا و افکار باهم اختلاف داشته باشند (فارابی، ۱۹۶۶: ۳۷؛ همو، ۱۹۹۵: ۹۹). این رویکرد توسط فارابی در خصوص مسائل سیاسی نیز دنبال شده است. وی بر این باور است که اگر گروهی بر مبنای "فضیلت" اجتماع نمایند، میان آن‌ها جدایی و فساد پیش نخواهد آمد؛ زیرا هدف و غایت در فضیلت بیش از یک چیز یعنی "خیر" نیست و طریق رسیدن به آن نیز واحد است. بنابراین تا زمانی که هدف افراد یکی باشد، جدایی و اختلاف میان آن‌ها پیش نخواهد آمد؛ بلکه جدایی و فساد زمانی رخ می‌نماید که علاقه‌مندی‌ها و اهداف آن‌ها مختلف شود و چنین اجتماعی فاسد و شر خواهد بود (همو، ۱۴۰۵: ۱۰۱). فارابی در آثار خود از آرا و افعال مشترک میان ساکنان مدینه‌ی فاضله سخن گفته و حتی در این ارتباط اثر مستقلمی را نگاشته است. از آن‌جا که اساس تجمع در مدینه‌ی فاضله یکسانی و وحدت اندیشه و جهان‌بینی مشترک در این‌زمینه است و همین معرفت اساس تمایز ماهوی مدینه‌ی فاضله با دیگر

مدینه‌های موجود قرار می‌گیرد، فارابی کتاب خود را با نام «آراء اهل مدینه فاضله» عرضه کرده و ظاهراً عنوان «مدینه‌ی فاضله» کافی به نظر نرسیده است. از این سبب، ملوک مدینه‌های فاضله به منزله‌ی یک نفس و یک شخص می‌باشند؛ هر چند در زمان‌های مختلف و یکی پس از دیگری ریاست کرده باشند. همچنین اگر همه‌ی آن‌ها در یک مدینه و یا در مدینه‌های مختلف و در یک زمان ریاست نمایند، همانند یک پادشاه و یک فرد خواهند بود. این شرایط میان سایر شهروندان مدینه‌ی فاضله نیز برقرار است؛ به گونه‌ای که تمامی آن‌ها در حکم نفس و فرد واحد و دارای باورها و رفتارهای مشترک خواهند بود. (همو، ۱۹۹۵ الف: ۱۳۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۴: ۶۲-۶۳) وی می‌نویسد:

«بر مدیر مدینه و امت لازم است که در نفوس امت و مدینه، هیئت‌ها و افعال ارادی را ترسیم و به وجود آورد تا آن‌ها را به ائتلاف، ارتباط و همکاری عملی بین اجزا و ادار نماید و در نتیجه، امت و امت‌ها با همه‌ی کثرت انواع و اختلاف مراتب و کثرت افعال، همانند شیء واحدی بشوند که کار واحدی را برای رسیدن به غرض واحدی انجام می‌دهند.» (فارابی، ۱۹۹۱: ۶۵)

فارابی مبنای نظری نگرش خود را در عبارتی کوتاه بیان کرده و می‌نویسد:

«طلب‌کنندگان حق به مطلوب‌شان می‌رسند و به آن علم می‌یابند و در مورد آن با یک‌دیگر اختلاف پیدا نمی‌کنند.» (همو، ۱۴۰۵: ۱۰۱)

این مبنا توسط نصیرالدین طوسی مورد تأکید بیش‌تری واقع شده است. وی پس از بیان تقسیم‌های مختلف مدینه تأکید می‌کند که مدینه‌ی فاضله تنها دارای یک نوع است؛ چراکه: «حق از تکثر منزه باشد و خیرات را یکی طریق بیش نبود.» (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۸۰) همچنین یادآور می‌شود که «طریق العقل واحد» (همان: ۲۸۵). خواجه با بیان این نکات، رویکرد فارابی در جمع اندیشه‌های افلاطون و ارسطو و نیز اتخاذ هدف واحد و روش واحد را در مدینه‌ی فاضله موجه می‌سازد. بر این اساس، یکی از اصول مورد علاقه در فلسفه‌ی سیاسی مشاء، وجود حقایق ثابت و تغییرناپذیر است که همه‌ی شئون تدبیر حیات انسان‌ها به‌طور مستقیم از آن متأثر می‌شوند. البته اموری که می‌توانند نمودار و مجسم‌کننده‌ی این حقایق باشند، گوناگون‌اند و از این سبب، حقایق برای هر گروهی متناسب با توانایی‌هایشان شناسانده می‌شود؛ بدین معنا که شناخت حقیقت، گاهی برهانی و گاهی خیالی حاصل می‌شود. بنابراین، به دلیل تفاوت روش‌های شناساندن حقیقت، نوع معرفت افراد و گروه‌های مختلف از آن متفاوت خواهد بود؛ ولی نکته‌ی مسلم و مهم این است که شناخت حقیقت برای همگان ممکن می‌باشد. (فارابی، ۱۹۶۶: ۹۶-۹۸)

به‌طور کلی، فیلسوفان سیاسی مشاء از وحدت به‌عنوان یک عنصر ارزشمندی در مدینه نام می‌برند؛ به‌طوری‌که نصیرالدین طوسی کمال انسان و موجودات را با مفهوم وحدت مرتبط می‌داند. در نظر ایشان «کمال و شرف هر موجودی به‌حسب وحدتی است که بر او فائض شده است.» (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۵۹) از این‌رو، وی تألف بین همه‌ی اعضای اجتماع را ضروری قلمداد می‌کند؛ چراکه به‌باور ایشان، انسان بر اساس طبیعت خود کمال‌خواه و سعادت‌گراست. اساس خلقت و آفرینش او به کمالی متوجه است که بدون تألف در جامعه تحقق نمی‌یابد. با توجه به این‌که انسان‌ها به‌طور طبیعی کمال‌گرا هستند، اشتیاق‌شان به تألف نیز برای آن‌ها مقتضی طبع خواهد بود. وی می‌نویسد:

«چون مردم به یک‌دیگر محتاج‌اند و کمال و تمام هر یک نزد اشخاص دیگر است از نوع او و ضرورت مستدعی استعانت، چه هیچ شخصی به انفراد به کمال نمی‌تواند رسید. پس احتیاج به تألفی که همه‌ی اشخاص را در معاونت به منزلت اعضای یک شخص گرداند، ضروری باشد و چون ایشان را بالطبع متوجه کمال آفریده‌اند، پس بالطبع مشتاق آن تألف باشد و اشتیاق به تألف محبت بود.» (همان: ۲۵۸).

خواجه خاستگاه، ثبات و زوال دولت را نیز با محوریت مفهوم وحدت و کثرت توضیح می‌دهد. وی خاستگاه همه‌ی دولت‌ها را - اعم از حق و باطل - در اتحاد و اتفاق نظر مردم می‌داند که در قامت اعضای یک فرد ظاهر می‌شوند. برای نمونه، می‌نویسد:

«مبادی دولت‌ها از اتفاق رأی‌های جماعتی خیزد که در تعاون و تظاهر یک‌دیگر، به‌جای اعضای یک شخص باشند.» (همان: ۳۰۳).

وی تلاش می‌کند مدعای خود را بدین ترتیب مستدل نماید که هر کدام از شهروندان دارای توانمندی محدودی هستند، اما هر وقت باهم متحد شوند همانند یک شخص درآمده و توانایی‌شان چندین برابر خواهد شد. از این‌رو، اشخاص متعددی که دارای آرا و اهداف مختلف هستند نمی‌توانند بر اینان غلبه پیدا کنند؛ زیرا در صورت اختلاف آرا، توانایی هر شخصی فقط به‌اندازه‌ی یک نفر است درحالی‌که افراد متحد توانایی‌شان چندین برابر خواهد بود. از این سبب، وی اختلاف آرا و آمال را برای ادامه‌ی نظام سیاسی سودمند دانسته و نتیجه‌ی آن را چیزی جز زوال دولت نمی‌داند:

«اختلاف دواعی و اهو با عدم آن‌چه مقتضی اتحاد بود، مستدعی انحلال باشد.» (همان).

بنابراین، برای حفظ و بقای دولت لازم است گوناگونی‌ها و تنوع در اندیشه و اهداف به حداقل برسد که می‌توان آن را در مدینه‌ی فاضله‌ی فیلسوفان مشاء مشاهده کرد. در

مدینه‌ی فاضله‌ی موردنظر آنان: اشیاء، افکار، آراء، اعمال و رفتارهای متضاد و متعارض به وحدت می‌رسد و جامعه از حالت تضاد آرا و افعال، به جامعه‌ی متحد در اصول اساسی، مبدأ اولیه، غایت و رفتارهای شهروندی تبدیل می‌گردد. (همان: ۲۸۰-۲۸۱)

این دسته از فیلسوفان، پیرامون کثرت مطالب‌چندانی بیان نکرده‌اند و نمی‌توان شواهد متعددی را که برای تبیین جایگاه وحدت در فلسفه‌ی سیاسی مشاء وجود دارد، در تبیین دیدگاه آنان پیرامون کثرت نیز بیان نمود؛ بلکه علاقه‌ی چندانی برای طرح مباحث مربوط به کثرت در میان فیلسوفان سیاسی مشاء به چشم نمی‌خورد. در واقع فیلسوفان مشاء با مشاهده‌ی وحدت در هستی، انسان و همچنین امکان تحقق آن در ارزش‌ها، مجذوب و وحدت در آن‌ها شده‌اند؛ به طوری که تلاش نموده‌اند آن را به زندگی مدنی هم تسری دهند. همین امر باعث شده است که در فلسفه‌ی سیاسی مشاء، علاقه‌ی چندانی نسبت به کثرت شکل نگیرد و هر جا هم در خصوص کثرت‌ها سخنی گفته شده، معمولاً ناظر به چگونگی حذف آن از جامعه بوده است. در واقع، وحدت حاکم بر کل هستی، علائق آن‌ها را معطوف به خود کرده است؛ چراکه توانسته همه‌ی موجودات را در مسیر هدف واحدی هدایت نماید؛ به گونه‌ای که همانند شیء واحدی درآمده‌اند. (فارابی، ۱۹۹۵الف: ۴۹) از این سبب، در تبیین نظام مدنی نیز بیش‌تر جنبه‌های وحدت‌گرایانه‌ی هستی را الگوی خود قرار داده و توجه چندانی به کثرات موجود در آن نکرده‌اند. در هر صورت، فیلسوفان مشاء از اصل وحدت در عالم هستی به الگویی رسیده‌اند که بر اساس آن لازم است در عالم اعتباریات و موجودات ارادی نیز سازوکارهای مورد نیاز برای وحدت تدارک دیده شود (یوسفی‌راد، ۱۳۹۴: ۱۸۲). بنابراین در فلسفه‌ی سیاسی مشاء با وحدت‌گرایی مواجه هستیم و دلایل قابل‌قبولی برای کثرت‌گرایی وجود ندارد. در ادامه به تبیین آثار و پیامدهای آن خواهیم پرداخت.

آثار و پیامدهای وحدت‌گرایی در فلسفه‌ی سیاسی مشاء

وحدت‌گرایی در فلسفه‌ی سیاسی در بخش‌های مختلف مرتبط با سیاست، پیامدهای خاصی را به دنبال می‌آورد که برخی از آن‌ها عبارتند از:

۱. تأکید بر تمرکز و انسجام قدرت

تمرکز قدرت سیاسی می‌تواند به دو صورت نمایان شود. نخست این که تمام عرصه‌های قدرت سیاسی در دست یک فرد یا گروه خاصی باشد؛ و دوم این که قدرت میان افراد مختلف به صورت سلسله‌مراتبی توزیع شده، ولی منشأ آن، اراده و خواست یک نفر و در واقع از بالا به پایین باشد. در منظومه‌ی فکری فیلسوفان سیاسی مشاء، "رئیس

مدینه" مظهر قدرت و اقتدار در جامعه به شمار می آید. وی به دلیل شایستگی های معرفتی و اخلاقی، لیاقت تدبیر امور شهروندان را پیدا کرده است. (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۵۰۲) از این رو، حرکت بر مبنای اراده و خواست رئیس، تنها عامل تضمین بخشی است که می تواند زندگی مطلوب را برای ساکنان مدینه ی فاضله فراهم آورد و اگر کس دیگری نیز در فرایند اداره ی مدینه واجد قدرتی باشد، آن را مستقیم یا غیرمستقیم از رئیس مدینه دریافت می کند. در هر صورت، نکته ی حائز اهمیت این است که در چنین فرایندی، قدرت منحصرأ از بالا به سطوح پایین تر سرریان پیدا کرده و مردم در شکل گیری آن فاقد نقش مشروع تلقی می شوند. (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۱۱۶-۱۱۷)

ریاست مدینه ی فاضله و گونه های مختلف آن، یکی از مباحث مهم و اساسی در فلسفه ی سیاسی مشاء است. در یک تقسیم مشهور، اصناف مختلف ریاست در چهار حالت صورت بندی شده است که برای هر کدام از آنها چارچوب و شرایط خاصی در نظر گرفته می شود. ریاست حکمت، ریاست افاضل، ریاست سنت، ریاست اصحاب سنت، چهار صورت مورد نظر است. ریاست حکمت زمانی است که ملک علی الاطلاق در میان مردم حضور داشته باشد. حکمت، تعقل تام، توانایی اقتناع اهل مدینه و قدرت بر جهاد به عنوان ویژگی های ریاست حکمت در نظر گرفته می شود. ریاست افاضل در صورتی است که ملک علی الاطلاق در مدینه ی فاضله وجود نداشته باشد، ولی ویژگی های مذکور به صورت مجزا در چهار نفر یافت می شود. در این صورت، این افراد با همکاری یکدیگر به اداره ی امور مدینه می پردازند. در صورتی که حالت های دو گانه فوق مقدور نباشد، نوبت به ریاست سنت خواهد رسید که در آن، رئیس مدینه به سنت های روسای پیشین علم داشته و از قدرت استنباط امور مستحده، از سنت های مصرح نیز برخوردار است. هم چنین ایشان از توانایی بیان، توانایی اقناع و هم چنین قدرت بر امر جهاد برخوردار می باشد. به طور مسلم، منظور از ریاست سنت، ریاست فقیهی نیست که صرفاً به استنباط و استخراج قواعد جزئی حیات سیاسی می پردازد، بلکه رئیس سنت هم باید در سطحی پایین تر شأن حکیمانه و فیلسوفانه داشته باشد تا بتواند اصول و قوانین سعادت آور را تحصیل کرده، راه ها و ابزارهای تخلق به فضایل را شناسایی و آنها را در ریاست خود، در سیاست گذاری ها و نهادسازی های به کار گیرد. در نهایت، اگر اوصاف مربوط به ریاست سنت نیز در یک نفر جمع نشده باشد ولی تعدادی از افراد وجود داشته باشند که هر کدام واجد یکی از این شرایط باشند، در این صورت افراد مذکور با مشارکت یکدیگر به تدبیر مدینه خواهند پرداخت که از آن به ریاست اصحاب سنت نام برده می شود. (همو، ۱۴۰۵: ۶۶-۶۷؛ طوسی، ۱۳۸۷:

بنابراین، در فلسفه‌ی سیاسی مشاء اگر توزیعی هم در خصوص قدرت سیاسی صورت بگیرد به صورت طولی بوده و در نهایت، به رئیس مدینه منتهی می‌شود (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۸۷). البته توزیع طولی در واقع همان تمرکز قدرت است؛ چراکه معنای تمرکز قدرت این نیست که حاکم در اعمال و اجرای قدرت نیز مباشرت مستقیم داشته باشد؛ بلکه بدین معناست که همه‌ی قدرت در انحصار اوست و هرکس دیگری بخواهد از قدرتی برخوردار باشد، باید آن را مستقیم یا از طریق واسطه‌های طولی از او دریافت نماید. در فلسفه‌ی سیاسی مشاء چنین فرایندی تأیید شده است. در این چارچوب، معمولاً رئیس مدینه‌ی فاضله یک نفر است و اگر هم متعدد باشند، مثل نفس واحد خواهند بود که سایر ریاست‌ها نیز از آن‌ها انشعاب می‌شود. در پرتو این سلسله‌مراتب: نزاع، دشمنی، اختلاف و انشعاب از اجتماع دور خواهد شد و در واقع جامعه، هماهنگ، متحد و همسان شکل خواهد یافت. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۶۲، طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۹۷)

۲. تأکید بر منافع جمعی

در وحدت‌گرایی - با تأکید بر منافع جمعی - تلاش می‌شود تا میان شهروندان جامعه‌ی سیاسی، وحدت و انسجام اجتماعی - سیاسی برقرار گردد و در مقابل، کثرت‌گرایان با تأکید بر منافع فردی اعضای جامعه سیاسی و اصالت بخشیدن به آن، در صدد برآمده‌اند تا زمینه‌ی کثرت در جامعه را مهیا سازند. دیدگاه فیلسوفان مشاء پیرامون منافع جمعی و فردی با ویژگی‌های مدینه‌ی فاضله مرتبط است. در این نگاه، هدف از تشکیل اجتماع سیاسی رسیدن به سعادت همگانی است و از این جهت همگان موظف و مکلف‌اند برای تحقق آن با یک‌دیگر تعاون و همکاری داشته باشند. (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۲۸۰) بر مبنای این نگرش، عنصری را می‌توان در مدینه‌ی فاضله یافت که خیر آن متوجه همگان بوده و مصلحت همه‌ی شهروندان در آن تمرکز یافته باشد. این خیر، همان سعادت حقیقی و بسط نیکی‌هاست که حاکم موظف است شهروندان را با تعاون و همکاری خودشان در این مسیر هدایت نماید. چنین نگرشی به نظم سیاسی آرمانی، مجال وسیعی را برای منافع و مصالح جمعی می‌گستراند که بالقوه می‌تواند محدودکننده‌ی منافع فردی باشد.

در نگاه‌های فیلسوفان مشاء «غرض مدینه»، «نفع مدینه» و «مصلح مشترک» از مفاهیم کلیدی‌ای هستند که اشاره‌ی مستقیمی به جهت‌گیری‌های جمع‌گرایانه‌ی آنان در تبیین مسائل مربوط به مدینه فاضله دارد. بر این اساس، لازم است همه‌ی شهروندان با هر جایگاهی که دارند و متکفل هر فعلی که باشند، با تعاون و همکاری به دنبال تأمین و تحقق غرض مدینه باشند. (همو، ۱۴۰۵: ۴۱) مدبر مدینه نیز موظف است در پی‌گیری امور جامعه این نکته را مدنظر قرار دهد.

فارابی با مقایسه‌ی میان طیب و حاکم به تبیین بیش‌تر آن پرداخته است. در نظر ایشان، پزشک عضو مریض بدن را به گونه‌ای درمان می‌کند که از سلامتی آن، همه‌ی بدن و اجرای مرتبط منتفع می‌شوند؛ به همین ترتیب، مدبر مدینه باید به‌ترتیبی اجزای مختلف مدینه را تدبیر نماید که همه‌ی اجزای مدینه از خیر و منافع تک‌تک اجزا بهره‌مند شوند. از این‌رو باید مراقبت شود تا اگر خیری به یکی از اجزای مدینه داده می‌شود، از ناحیه‌ی آن ضرری به کل مدینه یا هریک از اجزای آن نرسد. حتی اگر برخی از اجزای مدینه فاسد شده باشند و بیم آن رود که فسادش به سایر اجزای مدینه سرایت کند، می‌بایست این جزء، از مدینه دور شود تا سایر اجزای مدینه سالم باقی بمانند. (همان: ۴۲-۴۳)

براین‌اساس، در فلسفه‌ی سیاسی مشاء خیر و منافع افراد بدون در نظر داشتن منافع سایر افراد مدینه بی‌معناست و حتی نمی‌توان نسبت به آن اطلاق خیر نمود؛ بدین‌معنا که اگر یک جزء از اجزای مدینه در استنباط افعال و اخلاق متوسط و معتدل که خیر محسوب می‌شوند، تنها شرایط خود را در نظر داشته باشد و به منافع کلی مدنی و سایر اجزای آن توجه نداشته باشد، در این‌صورت استنباط وی از افعال و اخلاق متوسط فاسد خواهد بود. (همان: ۴۴)

از این‌رو در مسائل خصوصی نیز توجه به مصالح مشترک ضروری است. ابن‌سینا چنین توجهی را به‌روشنی پیرامون ازدواج و طلاق توضیح داده و تأکید می‌کند با توجه به مصالح مشترکی که بر آن مترتب می‌شود، بر حاکم لازم است آن را تشریح نماید و طلاق آن‌ها به حاکمان سپرده می‌شود تا در صورت تشخیص آنان عملی شود. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۹۸-۴۹۹)

احتمالاً در فلسفه‌ی سیاسی مشاء، تعبیر «خیرات عامه» با در نظر داشتن جایگاه والای مصالح جمعی مطرح گردیده است که معادل مفهوم امروزی «مصلحت عمومی» است. در واقع، با طرح این مفهوم درصدد بیان یکی از تفاوت‌های اساسی میان ریاست فاضله و غیرفاضله برآمده‌اند. در ریاست فاضله، محور فعالیت‌ها تأمین خیرات عامه است؛ در صورتی که در ریاست ناقصه، محور فعالیت‌ها تأمین منافع شخص و گروه‌های خاص است. از خیرات عامه گاهی نیز از آن به خیرات مشترک تعبیر شده است. (فارابی، ۱۴۰۵: ۷۱)

۳. عدم تمرکز بر آزادی‌های سیاسی

در فلسفه‌ی سیاسی مشاء وجوهی از آزادی مورد توجه قرار گرفته است که از آن جمله می‌توان به آزادی اراده و آزادی اخلاقی اشاره نمود. یکی از مباحث مهم در فلسفه‌ی اسلامی بحث جبر و اختیار است. سوال اساسی در مسأله‌ی جبر و اختیار این است که حدود آزادی انسان در اعمال و رفتار خود چیست؟ آیا انسان در اعمال و رفتار خویش آزاد است یا خیر؟ محدوده‌ی اختیار انسان چیست؟ تأکید بر آزادی اراده‌ی انسانی در پاسخ به چنین سوالاتی صورت گرفته است که به توانایی تصمیم‌گیری دربارهِ شرایط فردی اشاره

می‌کند. از نظر فارابی، اراده «نزوع انسان به طرف مدرکات» است. اگر این نزوع، ناشی از احساس یا تخیل باشد، اراده نام دارد و در انسان و حیوان مشترک است؛ اما نزوع یا شوقی که پس از افاضه‌ی معارف اولیه از سوی عقل فعال بر قوه‌ی ناطقه حاصل می‌گردد اختیار نام دارد و از خصیصه‌های انسانی به‌شمار می‌آید (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۸). انسان‌ها حاکم بر اراده خود هستند و در این خصوص نمی‌توان آزادی را از آن‌ها سلب نمود. ابن‌سینا تأکید می‌کند که جبر در ساحت اراده‌ی انسانی روا نیست:

«انتظار عقل را که اثر فیض علم است همت خوانند و آن طلب را اراده

خوانند که بر وی اضطراب و جبر روا نیست» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۷).

فیلسوفان مشاء در آثار خود به آزادی اخلاقی نیز توجه داشته و مباحث نسبتاً مبسوطی را به بیان رذایل و چگونگی زدودن آن‌ها توسط افراد جامعه اختصاص داده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۶۷-۱۷۳).

با وجود این که آزادی اراده و آزادی اخلاقی در فلسفه‌ی سیاسی مشاء مورد توجه قرار گرفته و با اقبال مواجه شده است، ولی در پیوند میان آن‌ها و آزادی سیاسی که یکی از مولفه‌های اساسی کثرت‌گرایی در حوزه‌ی سیاست محسوب می‌شود، توفیق چندانی حاصل نشده است. فیلسوفان مشاء دیدگاه ایجابی پیرامون آزادی سیاسی بیان نکرده‌اند. آنچه را که با اطمینان می‌توان به آن‌ها نسبت داد این است که آزادی سیاسی موجود در مدینه‌های جماعیه توسط فیلسوفان مشاء مردود شمرده شده است. (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۱۲۹) چراکه این آزادی با وحدت موردنیاز برای مدینه سازگار نیست.

در مقابل مدینه‌ی فاضله، اقسام مدینه‌های غیرفاضله قرار می‌گیرد. مدینه‌های غیرفاضله در قالب جاهله، فاسقه و ضاله صورت‌بندی شده است و خود مدینه‌های جاهله نیز دارای شش نوع می‌باشند؛ مدینه ضروری، مدینه ندالت، مدینه خست، مدینه کرامت، مدینه تغلب و مدینه احرار، به‌عنوان شش صورت مدینه‌های جاهله نام برده شده‌اند. (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۸۹) بنابراین، مدینه‌ی احرار یا جماعیه در ذیل مدینه‌های جاهله قرار دارد. ویژگی اصلی این مدینه در تأکید بر آزادی است؛ به‌طوری‌که افراد مجازند بر اساس اراده‌ی خود عمل نمایند و تساوی میان اعضای آن برقرار است. در این مدینه، دیدگاه‌های مختلف و اهداف و علائق گوناگونی ظهور پیدا می‌کند. از این رو، گروه‌های متعددی شکل می‌گیرند که هر کدام برای خود رهبر و رئیسی دارند. در چنین مدینه‌ای حاکمان مجبورند بر مبنای خواست و اراده‌ی مردم عمل کنند. در مدینه‌ی احرار، خلق و خوی، اهداف و خواست افراد، متفرق و بسیار می‌گردد و ابزارهای لازم برای تحقق آن‌ها نیز متنوع می‌باشند. ریاست

روسای آن تابع خواست و اراده‌ی مردم است. همه‌ی این ویژگی‌ها از آزادی حاکم بر آن ناشی می‌شود. (همان: ۲۹۶-۲۹۷)

در آثار ابن‌سینا نیز به مباحثی از این دست در ذیل سیاست حریت و سیاست دموکراتیک پرداخته شده است. ظاهراً از میان فیلسوفان کلاسیک اسلامی، وی تنها فیلسوفی است که واژه‌ی دموکراسی را به کار گرفته و آن را وارد ادبیات سیاسی جهان اسلامی نموده است. ابن‌سینا تقریباً تمام ویژگی‌های مدینه‌ی جماعیه را برای سیاست حریت و دموکراتیک برمی‌شمارد و در نهایت تأکید می‌کند در جامعه‌ای که پایه‌ی آن بر آزادی گذاشته شده، جمع کردن میان آزادی و قانون امکان‌پذیر نخواهد بود. (ابن‌سینا، ۱۴۲۸: ۹۳)

بنابراین، تقسیم‌بندی مذکور و بیان مشخصه‌های مدینه‌ی احرار و سیاست دموکراتیک به‌وضوح گویای این نکته است که از نظرگاه فیلسوفان سیاسی مشاء، آزادی به‌عنوان مشخصه‌ی اصلی مدینه‌ی احرار و سیاست دموکراتیک، جامعه را به انحراف می‌کشاند؛ به‌گونه‌ای که گفته شده است «این مدینه معجب‌ترین مدن جاهلیت» می‌باشد. (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۹۷) هم‌چنین بیان‌کننده‌ی این واقعیت است که در فلسفه‌ی سیاسی مشاء، تنوع و تکثر موجود در مدینه‌ی احرار و سیاست دموکراتیک، مورد اقبال قرار نگرفته است. حاصل این که در فلسفه‌ی سیاسی مشاء به دلیل تحقق وحدت در جامعه‌ی سیاسی، آزادی که روی دیگر کثرت است، به بی‌اعتنایی رها شده است.

۴. تأکید ویژه بر وحدت غایت

غایت‌گرایی در تکوین ماهیت فلسفه‌ی سیاسی مشاء از نقش محوری برخوردار است. جهت‌گیری فکری فیلسوفان مشاء و همه‌ی اجزای فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها بر بحث غایت استوار است. در این دیدگاه، نظام هستی هدفمند بوده و به‌سوی غایتی در حرکت است. در زندگی اجتماعی نیز سعادت قصوی غایت‌نهایی تشکیل حکومت و مدینه‌ی فاضله است که همگان باید در مسیر تحقق آن باهم تعاون و همکاری داشته باشند. فارابی به‌طورجدی در دو رساله‌ی خود به‌نام‌های "تحصیل السعاده" و "التنبیه علی سبیل السعاده" به‌مقوله‌ی سعادت و چگونگی نیل به آن پرداخته و در رساله‌های دیگر خود، به‌خصوص "آراء اهل المدینه الفاضله" نگرش جوامع و نظام‌های سیاسی مختلف به‌مقوله‌ی سعادت را مبنای تقسیم‌بندی آن‌ها به نظام‌های مطلوب و غیرمطلوب قرار داده است. وی مدینه‌ی فاضله را مدینه‌ای قلمداد می‌کند که اولاً مردم و شهروندان آن، سعادت و راه نیل به آن را شناخته و با رفتاری مناسب و شایسته در آن مسیر گام برمی‌دارند؛ ثانیاً کامل‌ترین افراد در رأس آن مدینه قرار دارند؛ ثالثاً: سعادت واقعی را نه در کسب هرچه بیش‌تر لذات یا افتخارات و

اموال، بلکه در شناخت مبدأ و معاد و باور به نبوت و پیروی از احکام شریعت که سعادت ابدی را به دنبال دارد، تبیین می‌کند. فارابی همیاری مردم در مدینه‌ی فاضله را نیز جهت‌دار و مشتمل بر اموری می‌داند که موجب سعادت است. (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۱۱۳)

از طرف دیگر، وی با در نظر داشتن جایگاه سعادت، مدینه‌های غیرفاضله و جاهله را به‌عنوان مضادات مدینه‌ی فاضله معرفی می‌نماید. ویژگی مدینه‌های جاهله این است که شهروندان آن، راه سعادت را نمی‌شناسند و به جهل خود نسبت به سعادت واقعی آگاهی ندارند. توجه صرف به مواهب دنیوی، رفع ضروریات زندگی، گرفتار شدن در لذات حسی و خیالی، تکاثر هرچه بیش‌تر ثروت، تلاش برای کسب افتخار و کرامت، از مشخصه‌های برجسته‌ی مدینه‌های جاهله است. (همان: ۱۳۷)

بنابراین، سعادت حقیقی به‌عنوان تنها غایت مشروع زندگی مدنی است که فارابی در تعریف آن می‌نویسد:

«خیر و غایتی است که در ورای آن مطلوب دیگری نیست تا به‌واسطه‌ی آن، فرد خواستار سعادت شود.» (همو، ۱۴۰۵: ۱۰) «سعادت، خیری است که به‌خاطر خودش خواسته می‌شود و هیچ‌وقت به‌این‌دلیل مورد توجه قرار نمی‌گیرد که به‌واسطه‌ی آن به‌چیزی دیگری برسند. در ورای سعادت، چیز بزرگ‌تری نیست که انسان بخواهد به آن برسد.» (همو، ۱۹۹۵ الف: ۱۰۱).

همین تعریف با اندک تغییری در واژگان، مورد توجه و قبول ابن‌سینا نیز واقع شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۶۱). خواجه طوسی هم به تبعیت از فارابی و ابن‌سینا در تعریف سعادت می‌نویسد:

«سعادت هم از قبیل خیر است، و لیکن به‌اضافت با هر شخصی، و آن رسیدن اوست به حرکت ازادی نفسانی به کمال خویش» (طوسی، ۱۳۸۷: ۸۱).

سایر فیلسوفان مشاء نیز درباره‌ی سعادت، تلقی مشابهی داشته‌اند و چیزی غیر از آن را برای غایت زندگی مدنی، حداقل در تأملات فلسفی‌شان، در کانون توجه خود قرار نداده‌اند. با توجه به غایتی که برای زندگی مدنی لحاظ شده، شناخت و معرفی مسیر منتهی به آن، یکی دیگر از دل‌مشغولی‌های فیلسوفان مشاء است. مجموعه‌ی فضایل، عواملی هستند که می‌توانند انسان را به سعادت موردنظر برسانند و راهی جز این در جهت سعادت‌مندی انسان‌ها متصور نیست. ازاین‌رو، زمانی سعادت حاصل می‌شود که انسان بتواند با تهذیب نفس، انواع اخلاق پسندیده و فضایل انسانی را در خود به‌فعلیت برساند. (همان: ۸۳-۸۴) در فلسفه‌ی سیاسی مشاء؛ پیدایش و تأسیس مدینه‌ی فاضله در راستای همین دغدغه دنبال می‌شود. ازاین‌رو فلاسفه‌ی مشاء معتقدند باید فضایل و سعادت در جامعه و در ارتباط و

تعامل عادلانه و با سیاست و ریاست فاضله تبیین و ترویج شوند، تا این که ساکنان اهل مدینه بتوانند به سعادت نایل آیند؛ این امر محقق نمی‌شود مگر از طریق مدینه‌ی فاضله. (یوسفی‌راد، ۱۳۹۴: ۳۲۹) بنابراین نزد فیلسوفان مشاء، فلسفه‌ی وجودی مدینه‌ی فاضله، رساندن شهروندان به سعادت است. افزون‌براین هدف غایی رئیس مدینه‌ی فاضله نیز ایجاد اسباب و راه‌های تحصیل سعادت است. (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۷)

به‌طورقطع، غایت‌گرایی و تأکید بر غایت واحد، می‌تواند در سطح کلان تضمینی برای ایجاد هم‌سانی و وحدت در درون جامعه‌ی سیاسی باشد. نصیرالدین طوسی تأثیر غایت واحد را در وحدت مدبران مدینه توضیح داده و می‌نویسد:

«اگر چند این قوم یعنی ملوک و مدبران مدینه‌ی فاضله، به‌عدد بسیار باشند، چه در یک‌زمان و چه در ازمنه‌ی مختلف؛ حکم ایشان حکم یک شخص بود. چه نظر ایشان بر یک غایت باشد و آن سعادت قصوی است؛ و توجه ایشان به یک مطلوب بود، و آن معاد حقیقی است... اختلاف و عناد، جماعتی را تصور افتد که صورت پرست باشند، نه حقیقت‌بین.» (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۸۵)

ازاین سبب در فلسفه‌ی سیاسی مشاء از برخی غایت‌ها به‌صراحت انکار شده و به افراد اجازه داده نمی‌شود آن‌ها را در مدینه‌ی فاضله تعقیب نماید. این نکته به‌روشنی در خصوص نوبت و بهیمیون توضیح داده شده است.

فیلسوفان سیاسی مشاء در مدینه‌ی فاضله، علاوه بر پنج طبقه افاضل، مقدران، ذوالالسنه، مالیان و مجاهدان، از دو گروه دیگر نیز نام برده‌اند که گروه‌های نابهنجار اجتماعی-مدنی به‌شمار می‌روند و از آن‌ها به نوبت و بهیمیون یاد می‌شود. نوبت گروه‌هایی همانند علف‌های هرز مزارع گندم و خارهای محصولات زراعی می‌باشند که برای زراعت سودمند نیستند (فارابی، ۱۹۹۶: ۹۹). نوبت انواع مختلف دارد که پنج‌دسته در میان آن‌ها مهم‌ترند:

۱. جماعتی که غرضشان سعادت نیست، اما افعال فاضله را انجام می‌دهند. این گروه را «مراثیان» می‌گویند؛

۲. گروهی که به اغراض و غایات مدن جاهله تمایل دارند و ازاین‌رو، قوانین مدینه‌ی فاضله را طبق هوای خود تفسیر می‌کنند تا به مطلوب برسند. این دسته تحت عنوان «محران» شناخته می‌شوند؛

۳. افرادی که به حکومت فاضله راضی نیستند و هرگاه فرصتی برای ایشان پیش آید، مردم را از اطاعت آن بیرون می‌آورند. «باغیان» عنوانی است که برای اشاره به این گروه به‌کار گرفته می‌شود؛

۴. دسته‌ای که قصد تحریف قوانین را ندارند، اما آن را درست در نمی‌یابند و معانی دیگری از آن استنباط می‌کنند و در نتیجه، از حق منحرف می‌شوند. این گروه انحراف‌شان ناشی از عناد نیست. از این رو، می‌توان به هدایت و ارشاد آن‌ها امیدوار بود که به آن‌ها «مارقان» می‌گویند؛

۵. گروه آخر افرادی هستند که قدرت تصور کامل را ندارند و به جهل خویش هم معترف نمی‌شوند. در عین این که در جهل و سرگردانی به سر می‌برند، سخنان خود را در ظاهر به صورت مدلل عرضه می‌کنند و به همین دلیل به آن‌ها «مغالطان» گفته شده است (همان: ۱۲۰-۱۲۲؛ طوسی: ۱۳۸۷: ۲۹۹-۳۰۰).

نقطه‌ی مشترک در همه‌ی اصناف نوابت این است که با باورها و نظم حاکم بر جامعه‌ی سیاسی موافق نیستند. فارابی مجازات این عمل را اخراج از مدینه، حبس و امثال آن در نظر می‌گیرد (فارابی، ۱۹۹۶: ۱۲۳).

۵. عدم ارائه‌ی راهکارهای لازم برای مشارکت فعال

تیین مشارکت و چگونگی آن در مدینه‌ی فاضله، بدون درک درست از مراتب ریاست و طبقات مردم ممکن به نظر نمی‌رسد. فارابی در "سیاست مدینه" در باب مراتب ریاست‌ها و طبقات مردم معتقد است که مراتب مردم مدینه‌ها در ریاست و خدمت، برحسب فطرت و استعداد و همین‌طور برحسب عادات آنان متفاوت و متفاضل است. در این میان، رئیس اول آن کسی است که همه‌ی این گروه‌های متفاوت و متفاضل را با ترتیب خاص نظام دهد و هر فردی را از هر گروهی در مرتبتی که لایق آن است، اعم از مرتبه‌ی خدمت و ریاست، تربیت کرده و او را در آن جایگاه به کار گمارد. پس از این که رئیس اول این مراتب را سامان داد، هرگاه بخواهد درباره‌ی امری دستور و اندرزی بدهد که مردم یا گروهی از مردم مدینه بدان عمل نمایند و به‌سوی انجام‌دادن آن وادار شوند، باید به نزدیک‌ترین مراتب خود دستور دهد و سپس آنان به مرتبه‌ی نزدیک‌تر به خود و به‌همین ترتیب تا برسد به آن گروهی که برای خدمت تربیت شده‌اند. در این صورت است که اجزای مدینه به یک‌دیگر پیوسته و باهم سازگار می‌شوند. (فارابی، ۱۹۹۶: ۹۴)

در فلسفه‌ی سیاسی مشاء سلسله مراتبی میان شهروندان برقرار است که بر اساس آن، اداره‌ی جامعه‌ی سیاسی بر مبنای اراده‌ی طولی افرادی که در مرتبه‌ی بالاتر سلسله قرار دارند، صورت می‌گیرد. تعیین جایگاه افراد توسط رئیس مدینه و بر اساس برخی امور اکتسابی و غیراکتسابی صورت می‌گیرد. با این توضیح روشن می‌شود که در درون این سلسله‌مراتب، مردم در تعیین جایگاه افراد فاقد هرگونه نقش موثری هستند؛ به عبارت دیگر، شهروندان در تولید قدرت که یکی از ملاک‌های اصلی مشارکت سیاسی فعال است

تأثیرگذار به نظر نمی‌رسند. مشارکت مردم طبق این تصویر از طبقات مدینه و نقش آنها در فرایند اداره‌ی جامعه، مشارکت مبتنی بر اطاعت است که معمولاً از آن به مشارکت منفعل تعبیر می‌شود و چندان در شکل‌گیری تکثر در حوزه‌ی سیاست مهم به حساب نمی‌آید.

شایان ذکر است که از تأملات و تحقیقات برخی از محققان چنین برمی‌آید که در فلسفه‌ی سیاسی مشاء، حق مشارکت سیاسی معنادار به رسمیت شناخته شده است. طبق این نگرش، انسان در نزد فیلسوفان مشاء موجودی تدبیرگر طبیعی است که بر اساس آن، از ابتدای ورودش به اجتماع و زندگی سیاسی، جهت تأمین نیازمندی‌های طبیعی و فراطبیعی، سیاسی و غیرسیاسی، حق ورود به سیاست و تصمیم‌گیری سیاسی و تأثیرگذاری بر تدبیر زندگی را به خود می‌دهد و از آن دفاع می‌کند. بنابراین، انسان به‌طور طبیعی از حق مشارکت سیاسی برخوردار می‌باشد و چون طبیعی است و مدینه‌ی فاضله باید بر اساس ساختارهای طبیعی و تکوینی الگوگیری شوند، حق مشارکت سیاسی برای او و همه‌ی افراد جامعه در ساختار سیاسی مدینه‌ی فاضله پذیرفته شده است و باید ساختارهای نظام سیاسی بر اساس چنین ویژگی‌های طبیعی‌ای پی‌ریزی شود و راهکارهای لازم برای ورود همه‌ی افراد انسان در نظام تدبیری جامعه فراهم گردد. (یوسفی‌راد، ۱۳۹۴: ۲۶۳-۲۶۴) باوجود این، نگارنده برای نسبت‌دادن چنین دیدگاهی به فیلسوفان مشاء دلایل کافی پیدا نکرده است و بر این باور است تنها می‌توان این مطلب را با اطمینان به آن‌ها نسبت داد که تدبیر جامعه باید توسط کسانی صورت پذیرد که از ویژگی‌های خاصی برخوردارند و اتفاقاً برخی از این ویژگی‌ها غیرارادی هستند؛ اما این که همه‌ی مردم محق هستند در فرایند تدبیر امور جامعه‌ی سیاسی مشارکت فعال داشته باشند، نیازمند دلایل محکم‌تری است که در فلسفه‌ی سیاسی مشاء یافت نمی‌شود. حتی برخی دیگر از محققین فلسفه‌ی سیاسی فارابی از روشن‌بودن دیدگاه وی در خصوص عدم مشارکت مردم در سیاست سخن گفته‌اند:

«برای فارابی، این که سیاست معرفتی خاص است که جز معدودی نباید و نمی‌توانند به آن وارد شوند، ابهامی نداشت» (ناظرزاده، ۱۳۷۶: ۲۱۷).

نتیجه‌گیری

در فلسفه‌ی سیاسی مشاء، علاقه به وحدت به صورت مشخص، بیان شده و مباحث مربوط به آن مورد تأمل قرار گرفته است. فیلسوفان مشاء بر اهمیت وحدت در زندگی مدنی تأکید نموده‌اند و از این سبب، وقتی دیدگاه آن‌ها درباره‌ی هستی، انسان و ارزش‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد، می‌توان علاقه‌ی ایشان به وحدت را در این حوزه‌ها مشاهده کرد؛

درحالی که کثرات موجود در این عرصه جدی گرفته نشده و یا اساساً تأمل خاصی درباره‌ی آن‌ها صورت نگرفته است. این شرایط، در ساحت سیاست نیز آثار و پیامدهای مشخصی را به‌جای گذاشته است؛ به‌طوری که در مواجهه با مسائل و مباحث مختلف سیاسی دیدگاهی را اتخاذ نموده‌اند که در نهایت بتواند وحدت مورد نظرشان را تقویت و یا حداقل به آن آسیبی وارد نکند. درهرصورت، آنچه برای ما محرز می‌شود عدم علاقه‌ی فیلسوفان سیاسی مشاء به پذیرش کثرت است؛ به‌طوری که با در نظر داشتن ضرورت‌های زندگی سیاسی و اهمیت تنوع و پویایی در رشد و شکوفایی جوامع انسانی، الگوپذیری کامل از فلسفه‌ی سیاسی مشاء برای سامان‌دهی امور سیاسی جمهوری اسلامی ایران را با تردیدهای جدی مواجه می‌کند.

منابع

۱. باریبه، موریس (۱۳۸۶). مدرنیته‌ی سیاسی. ترجمه: عبدالوهاب احمدی. تهران: آگه.
۲. بیرو، آلن (۱۳۷۵). فرهنگ علوم اجتماعی. ترجمه: باقر ساروخانی. تهران: کیهان.
۳. بازارگاد، بهاء‌الدین (بی‌تا). مکتب‌های سیاسی و فرهنگ مختصر عقاید و مرام‌های سیاسی. تهران: اقبال.
۴. پایک، جان (۱۳۹۱). فرهنگ اصطلاحات فلسفه‌ی سیاسی. ترجمه: سیدمحمدعلی تقوی و محمدجواد رنجکش. تهران: نشر مرکز.
۵. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۸). هنر و زیبایی از دیدگاه اسلام. تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۶. سینا، ابوعلی (۱۴۰۰). رسائل الشیخ رئیس ابی علی الحسین بن عبدالله. قم: بیدار.
۷. _____ (۱۳۷۵). معراج‌نامه. تصحیح: نجیب مایل هروی. مشهد: آستان قدس رضوی.
۸. _____ (۱۳۷۶). الإلهیات من کتاب الشفاء. تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۹. _____ (۱۴۰۵). الشفاء: المنطق (الخطابة). تصحیح: محمد سلیم سالم. بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات الإسلامیة.
۱۰. _____ (۱۴۲۸). المجموع أو الحکمة العروضية. مصحح: محسن صالح. بیروت: دار الهادی.
۱۱. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۵). رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶). نهاية الحکمة. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۳. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). اساس الاقتباس. تصحیح: عبدالله انوار. تهران: نشر مرکز.
۱۴. _____ (۱۳۸۷). اخلاق ناصری. تنقیح و تصحیح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: انتشارات خوارزمی.

۱۵. فارابی، ابونصر (۱۳۷۱). التنبيه على سبيل السعادة. مقدمه: جعفر آل ياسين. تهران: انتشارات حکمت.
۱۶. _____ (۱۴۰۵). فصول منتزعه. مقدمه: فوزی متری نجار. قم: مکتبه الزهرا.
۱۷. _____ (۱۹۹۱). الملة و نصوص أخرى. تحقيق و مقدمه: محسن مهدي. بيروت: دارالمشرق.
۱۸. _____ (۱۹۹۵ الف). آراء اهل المدينة الفاضله و مضاداتها. مقدمه: علي بوملحم. بيروت: مکتبه الهلال.
۱۹. _____ (۱۹۹۵ ب). تحصيل السعادة. مقدمه: علي بوملحم. بيروت: دار و مکتبه الهلال.
۲۰. _____ (۱۹۹۶). السياسة المدنية. مقدمه: علي بوملحم. بيروت: مکتبه الهلال.
۲۱. _____ (۱۹۹۷). رسائل فلسفيه للكندي و الفارابي و ابن باجه و ابن عدی. مصحح: عبدالرحمن بدوی. بيروت: دار الاندلس.
۲۲. کللی، قیصر (۱۳۸۸). فرهنگ فلسفی و فلسفه‌ی سیاسی. تهران: نشر پایان.
۲۳. مسکویه، ابوعلی (۱۴۲۶). تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق. تحقيق: عماد الهاللي. قم: طليعة النور.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). پرسش‌ها و پاسخ‌ها. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۲۵. مک‌لن، گرگور (۱۳۸۵). پلورالیسم. ترجمه: جهانگیر معینی علمداری. تهران: آشیان.
۲۶. ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶). اصول و مبادی فلسفه‌ی سیاسی فارابی. تهران: دانشگاه الزهراء.
۲۷. هیوود، آندرو (۱۳۹۱). مفاهیم کلیدی در علم سیاست. ترجمه: حسن سعید کلاهی، عباس کاردان. تهران: علمی و فرهنگی.
۲۸. یوسفی‌راد، مرتضی (۱۳۹۴). مبانی فلسفه‌ی سیاسی مشاء. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
29. Satyendra, Kush, 2003, Encyclopaedic Dictionary of Political Science, New Delhi, Sarup & Sons.
30. Tower Sargent, 2003, Lyman, Contemporary Political Ideologies: A Comparative Analysis, Belmont, CA: Thomson Learning, Wadsworth.