

فارابی و ماکیاولی

دکتر سید حسن اخلاق *

چکیده

شاید کنار هم نهادن نام فارابی و ماکیاولی شگفت‌انگیز بنماید، اما ذات واحد فلسفه مبنایی برای نگاه تطبیقی به آن دو مهیا می‌سازد. مقاله حاضر می‌کوشد در پژوهشی جدید نگاهی تطبیقی به فلسفه سیاسی این دو فرد تاثیرگذار در فلسفه سیاسی اسلام و فلسفه سیاسی جدید غرب بیندازد. بدین منظور برخی آثار کمتر مورد توجه قرار گرفته فارابی و رساله‌های سیاسی اصلی ماکیاولی با رویکردی عینیت‌گرایانه بررسی شده‌اند. دو نکته دیگر نیز از ویژگی‌های رویکرد این تحقیق است:

۱. ارائه تصویری رئالیستی از فلسفه سیاسی فارابی؛

۲. ارائه تصویری فلسفی و بنیادین از تفکر سیاسی ماکیاولی.

خوانش فلسفه سیاسی فارابی در کنار بنیادهای تفکر سیاسی ماکیاولی بدان منظور است که از درانداختن گفتگو میان دو متفکر برجسته، روزنی برای ما گشوده شود، هم کارآیی مآثر بزرگ فکری ما دیده شود و هم در عالم واقع گام نهاده گردد. بدین منظور نخست همانندی‌ها و سپس تفاوت‌های تفکر سیاسی آن دو را نشان خواهیم داد. همانندی‌ها عبارت‌اند از: توجه به واقعیت‌ها، اهمیت دریافت تجربی، بیان بنیان سیاست و رابطه انسان‌شناسی و سیاست. تفاوت‌ها عبارت‌اند از: بسترهای دینی متفاوت، تأکید بر ذهنیت یا عینیت، نسبت سیاست و هستی، تمثیل پزشکی.

سرانجام پس از تحلیل همانندی‌ها و تفاوت‌ها دریافتیم که عقلانیت نهفته در فلسفه سیاسی فارابی، هنوز امکانات بسیاری برای شکوفایی و کارآیی بشر دارد، در حالی که بخت‌باوری و بدبینی نهفته در فلسفه سیاسی ماکیاولی، به شرارتی از خودمحوری و اتفاقات منفی‌ای می‌انجامد که جهان ما را با خطرهای مواجه کرده است. عقلگرایی فارابی بر مبادی تجربی استوار است، با اساس عالم مدرن و بنای آزادی و آگاهی آدمی‌سازگاری دارد، در نتیجه می‌تواند در این عالم نیز به کار ما بیاید، اما بیان ماکیاولی، بر اساس سوژه خودمختار و منفک از عالم است که ترس و وحشت را وضع طبیعی آدمیان بر می‌شمارد.

واژگان کلیدی: فارابی، ماکیاولی، فلسفه سیاسی، شهریار، سیاست تجربی، انسان‌شناسی، هستی‌شناسی.

مقدمه

فارابی به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی که به جمع میان نبوت و فلسفه کوشید و ماکیاولی به عنوان مبشر تفکر سیاسی مدرن، چه نسبتی می‌توانند با یکدیگر داشته باشند؟ شاید کنار هم نهادن نام فارابی و ماکیاولی بیش از اندازه شگفت‌انگیز بنماید، به ویژه آنکه در ساحت اجتماعی (و البته غیر متاملانه) فلسفه‌های این دو متفکر برجسته بانوعی بار ارزشی همراه شده است، اما می‌توان به راحتی از یک متعاطی فلسفه انتظار داشت که به وجه تاریخی طرح "ارزش‌ها" و ارزیابی مفاهیم فلسفی با آنها توجه نماید^۱ و از غلطیدن در دام ایدئولوژی‌ها هنگامه فلسفیدن احتراز ورزد. نمی‌توان انکار کرد که فلسفه ریشه در یونان باستان دارد و به قول برخی اندیشمندان: "فلسفه‌ای وجود ندارد که بالذات مابین و مغایر با فلسفه یونانی باشد" (داوری، ص ۳۵)؛ در این صورت دست کم، از جهت بازخوانی مبادی فلسفه یونانی توسط فارابی و انسان‌شناسی نهفته در آن^۲، می‌توان به مبادی تفکر ماکیاولی نزدیک شد، زیرا وی نیز نماد تفکر نوزایی و انسان‌شناسی خفته در آن محسوب می‌شود.

این مقاله نه درصدد تجلیل صرف از فارابی و گنجاندن او در عاج فیل است که تنها می‌تواند احساس تاریخی و تمنیات روانی ما را ارضاء کند، بلکه به دنبال کشاندن فارابی در متن زندگی ما و به پرسش کشیدن وی در برابر چالش‌های فراروی ماست. عظمت فارابی تنها در آن نیست که وی یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان تاریخ اسلام است، بلکه بیشتر از آن

بدان خاطر است که وی می‌تواند ما را به تعمق فلسفی فرا خواند و ما را جرئت اندیشیدن و فلسفیدن بخشد. نوآوری این تحقیق در آن است که معلم ثانی، ابو نصر فارابی را به زندگی و اندیشه معاصر فراخوانده، به طور زمینی با وی به گفتگو پرداخته و بدین منظور او را در کنار چهره‌ای کاملاً زمینی یعنی ماکیاولی نشانده است. تحقیق حاضر، بر *احصاء العلوم*^۳ (در مقابل کتب مشهور وی چون *آراء اهل المدینه الفاضله*) فارابی تأکید خاصی دارد. زیرا قصد از نگارش آن، نه دانستن ویژگی‌های مدینه فاضله فارابی، بلکه شناختن مبادی تصویری و تصدیقی وی در سیاست است؛ اینکه وی چه تصویری از حکمروایی و شهریاری دارد. تاریخ فلسفه و فلسفه فارابی هر دو به ما نشان داده است که فلسفه بیش از آموختن آراء و نظریه‌ها، آموختن اندیشیدن و فلسفیدن است.

نیوکولا ماکیاولی به طور شگفت‌انگیزی مورد سرزنش‌ها و ستایش‌های مفرط قرار گرفته است؛ چنانکه در یکسو نماد شیطنت، جاه‌طلبی، ریاکاری و جنایتکاری خوانده شده است و در سوی دیگر شهید راه آزادی، قهرمان وطن پرست، پیامبر وحدت ایتالیا و تقریباً قدیس (کاسیرر، ص ۲۱۸-۲۰۳؛ ردهد، ص ۱۲۱ و ۱۴۰). این اختلاف عظیم در ارزیابی، دست کم بیانگر دو نکته است: پیچیده و غامض بودن اندیشه وی؛ نو و بی سابقه بودن آن. اما پیچیدگی آثار ماکیاولی می‌تواند مورد شک قرار گیرد، زیرا وی دانشمندی اسکولاستیک نبود که برای پژوهشگران رساله بنویسد و آنها به شرح و تفسیر آن پردازند. این پیچیدگی یا ابهام، خود به نکته دوم، یا روحی باز می‌گردد که به تازگی ظهور و بروز می‌یافت و برای انسان قرون وسطایی به آسانی قابل فهم و پذیرش نبود. به همین دلیل برخی از اندیشمندان آثار وی را آینه تمام نمای آرمان‌ها، امکانات و محدودیت‌های دنیای مدرن دیده‌اند؛ یعنی اصولی چون بشرانگاری، طبیعت‌باوری، فردیت‌گرایی، سنت‌ستیزی، خردباوری، تجربه‌گرایی، ملیت‌گرایی، دنیوی شدن، خودمداری و بدینی (جونز، ۱۳۸۳، ص ۲۴-۲۵). ارنست کاسیرر در بحث از اثبات وقوع رنسانس بر آن است که نگارش کتاب گالیه با عنوان *گفتگو در باره دو علم جدید و شهریار ماکیاولی* دلیلی کافی بر صحت این ادعاست؛ زیرا هر دو شالوده نوع نگرشی نوین را می‌گذاشتند (کاسیرر، ص ۲۲۰)؛ "با ماکیاولی در آستانه جهان مدرن قرار گرفته‌ایم" (*همانجا*)، ماکیاولی نیز خود را چونان

فیلسوف تجدید حیات سیاست می‌دانست و دیگران، به‌رغم همه اختلاف نظرها، او را هنوز چونان مؤثرترین فیلسوف سیاسی رنسانس می‌شناسند (TCDDOP, M). پس خوانش فلسفه سیاسی فارابی در کنار بنیادهای تفکر سیاسی ماکیاولی، بدان منظور است که از درانداختن گفتگو میان دو متفکر برجسته، متفکرانی که بنیادهای سیاسی دنیای تاریخی ما و دوران مدرن را نمایندگی می‌کنند، روزنی برای ما گشوده شود، هم‌کارایی مآثر بزرگ فکری ما دیده شود و هم در عالم واقع گام نهاده شود. بدین منظور نخست همانندی‌ها و سپس تفاوت‌های تفکر سیاسی آن دو را نشان خواهیم داد.

همانندی‌ها

۱. توجه به واقعیت‌ها

هنگامی که از وجود به‌عنوان موضوع فلسفه سخن گفته می‌شود، می‌توان به جای آن واقعیت را گذاشت، چنانکه علامه طباطبائی این کار را کرده است.^۴ فیلسوف، فرد خیال‌پردازی نیست که صرفاً با تصورات ذهنی و خودساخته سروکار داشته باشد. او واقعیت را در مراتب و پدیدارهای مختلف آن بررسی می‌کند. یکی از این واقعیت‌ها وجود نظام سیاسی یا حکومت است (البته از همین آغاز باید به صراحت گفت که در زمان فارابی و ماکیاولی، هیچکدام، گستردگی امروزی در موضوع حکومت و سیاست و مفاهیم مرتبط با آن رخ نداده بود. با این حال، می‌توان بنیاد اندیشه‌های امروز در عالم سیاست را در آن ایده‌ها دید).

فارابی به‌عنوان یک فیلسوف با واقعیت حاکمیت سیاسی روبه‌رو می‌شود و پیرامون چستی و نحوه وجود آن به مذاقه می‌پردازد. سیاست در نگاه او به‌عنوان یک واقعیت عینی و به‌عنوان وجهی از وجوه زندگی یک موجود مهم و اساسی یعنی انسان نگریسته می‌شود. او با آنکه فیلسوفی، با فضیلت و در واقع سعادت‌گراست و حتی سیاست را بر مبنای اخلاق پایه می‌گذارد، با این‌همه در تحلیل اخلاق به واقعیت‌ها بیش از آنکه تصور می‌شود توجه دارد و به تحلیل ذهنی و انتزاعی محض نمی‌پردازد. مثلاً در فصل بیست و سوم فصول منتزعه، می‌نویسد که چگونه وضع ظاهری خانه و مسکن، بر خصلت و خوی ساکنان در آن تأثیر می‌گذارد؛ به‌عنوان نمونه چون بیابان‌گردان در خانه‌هایی ساخته شده از چرم و مو

می‌زیند بیداری و احتیاط بیشتری خرج می‌دهند و به شجاعت و گستاخی نزدیک‌ترند، حال آنکه ساکنان برج‌ها و کاخ‌ها، با ترس، امنیت‌طلبی و شکایت نزدیک‌ترند. شهریار نباید این نکات را از چشم دور دارد (فارابی، فصل منتزعه، ص ۲۶). واقعیت‌انگاری فارابی وی را به این تقسیم بندی ثنایی از شهرها و حکومت‌ها می‌کشاند:^۵

۱. مدینه ضروریه: شهری که بخش‌های گوناگون آن با یکدیگر همراه و همکارند تا نیازهای ضروری زندگی طبیعی آدمی را برآورده سازند. نیازهایی که بدون برآورده شدن آنها نمی‌توان به امور متعالی اندیشید. برآورده شدن این نیازها صرفاً آدمی را در بهره‌مندی از عالم پیرامونی توفیق می‌بخشد.

۲. مدینه فاضله: شهری که بخش‌های گوناگون آن با یکدیگر همراه و همکارند تا نیازهای اخلاقی و متعالی آدمی را نیز برآورده سازند. نیازهایی که به زندگی مادی صرف بسنده نمی‌کند و وی را از خود نیز بهره‌مند می‌سازد. چنین شهری معطوف به سعادت راستین است (فارابی، فصول منتزعه، ص ۳۲).

فارابی هر چند دل در گرو مدینه فاضله دارد ولی این دلدادگی موجب نمی‌شود که واقعیت‌های پیرامونی را فراموش کند. لذا برای اداره آن مدینه، بیش از آنکه طرحی جهان‌شناختی و سلسله مراتبی هستی‌شناختی، چونان که در قرون وسطی دیده می‌شود، در افکند متناسب با واقعیت‌های زمینی و عینی سخن می‌گوید و چهار صورت زیر را برای رهبر یا رهبران آن (به ترتیب اهمیت) متصور می‌بیند:

۱. رئیس اول یا شهریار (ملک) راستین: کسی که این شش ویژگی را داشته باشد سزاوار حاکمیت مدینه فاضله است: حکمت، خردپردازی کامل، توان اقناعگری، توان خیال‌انگیزی، توان بدنی بر مبارزه و نداشتن نقص جسمانی‌ای که مانع از مجاهدت وی شود.

۲. رئیسان نیک و با فضیلت: گروهی از متخصصان در فنون ششگانه فوق که با مشورت بتوانند کار راهبری جامعه را پیش برند.

۳. ملک سنت (شهریار قانونمند): فرد برخوردار از ویژگی‌های فوق که آگاه به سنت‌ها و آیین‌های شهریاری پیشینیان است و می‌تواند به استنباط قوانین جدید از اصول کهن بپردازد.

۴. رئیس‌ان سنت: گروهی که می‌توانند وظیفه شه‌ریار قانونمند را انجام دهند(همان، ص ۵۷-۵۶).

سخن بر صحت باورهای فارابی نیست، بلکه بر واقع‌نگری اوست. وی به خوبی نشان می‌دهد که هیچ یک از ویژگی‌های ششگانه فوق (که به گونه‌ای قابل تحویل به شه‌ود، تفلسف، برخورداری از پایگاه اجتماعی، هنروری، توان نظامی و عملگرایی‌اند) به تنهایی نمی‌توانند از عهده تدبیر جامعه بر آیند؛ یعنی راهبری سیاسی- اجتماعی صرفاً کاری نظامی، عاطفی، یا حتی فکری نیست، بلکه مجموعه‌ای از این ویژگی‌ها می‌تواند توان سیاسی ببخشد. از همین واقعیت‌نگری است که وی فصلی را بر ضرورت تخصص‌گرایی و در واقع الزام افراد به اقتصار بر یک صنعت اختصاص می‌دهد(همان، ص ۶۵).

فارابی با توجه به رویکرد عینیت‌گرایانه، بدان‌جا می‌رسد که گوید: "مراتب شه‌روندان مانند مراتب موجودات متفاوت است" (فارابی، *السیاسه المدینه*، ص ۲۱۷)؛ زیرا آنان از ویژگی‌های جسمانی، روانی، موهبتی و اکتسابی مختلفی برخوردارند؛ ولی این دید، سلسله مراتب نه غیر قابل تغییر است، نه قهری و طبیعی محض، بلکه هم قابل تغییرند و هم مصادیق قهری و هم مصادیق ارادی دارند. هر چند در یک نگاه کلی (با توجه به مبنای آگاهی و آزادی که خواهد آمد) مدینه فاضله با وحدت خویش در مقابل کثرت مدینه‌های غیر فاضله قرار می‌گیرد و ممکن است توهم غیر واقع‌بینی را به ذهن آورد ولی فارابی نهایتاً بر آن است که وحدت مدینه فاضله وحدت در روح و جان این مدینه است، نه وحدت در کنش‌ها و حتی شناخت‌ها؛ یعنی وی با واقع‌نگری و مبتنی بر پذیرش اصل تفاوت انسان‌ها، به این نکته می‌رسد که مللی که در مدینه‌های فاضله نیز یزیند ممکن است از نظر معارف و باورها با یکدیگر تفاوت داشته باشند، یعنی عده زیادی، حقایق را با صورت خیالی، نه عقلی بشناسند و "ایمان" آورند و چون خیالات است‌ها با توجه به وضع زندگی، احساس و سنت‌های آنها متفاوت است، در نتیجه زبان و حکایتگری آنها از سعادت مطلوبشان متفاوت باشد. او بدین‌گونه از کثرت‌گرایی در بیان حقیقت دفاع می‌کند(همان، ص ۲۲۶)، چیزی که در سخن فارابی از ویژگی‌های شه‌ریار اول به روشنی پیداست. وی در بحث از سعادت نیز، هم به تفاوت آن در شه‌روندان با توجه به تفاوت حالات و طبیعت‌های آنان توجه دارد(همان، ص ۲۱۱) و هم، چنانکه خواهد آمد، بر اینکه این

سعادت نمی‌تواند صرفاً در حالات انفسی و روانی حاصل شود، نه تنها جسم و بدن آدمی باید از آن بهره برد، که حتی جهان طبیعی نیز باید از آن اثر پذیرد!

فارابی و ماکیاولی هر دو در دنیای واقعیت‌هایی که آنها را در بر گرفته می‌زیند، لذا می‌خواهند به پرسش از چگونگی حکومت در روزگار پر تلاطم خویش پاسخ دهند. فارابی در هنگامی و در بستری به این پرسش می‌پردازد که اسلام به عنوان مهم‌ترین عامل زندگی مردمانی که با آنان می‌زیست مطرح است و مهم‌ترین مسئله کلامی برخاسته از آن دین، چگونگی و ملاک حاکمیت است. وی در چنین بستر و زمانی با اعتقاد به وحدت ذاتی فلسفه و نبوت، به یگانگی حکیم و حاکم می‌رسد.

پس نباید گرفتار این اشتباه رایج شد که فارابی سیاست را جدای از واقعیت‌های عینی، انضمامی و اجتماعی، در نوعی انتزاع محض عقلی و مبتنی بر مابعدالطبیعه (یا به بیانی گیراتر در نگاه به عین و مثال مدینه!) مطرح کرده و همین نکته فرق فارق آن‌دو شخصیت و به گونه‌ای سیاست کهن از سیاست مدرن است. حال آنکه فلسفه، صرفاً در کلنجار رفتن با واقعیت‌ها (facts) تطور و فربهی می‌یابد، در غیر این صورت خطر سقوط آن به توهم و خیالپردازی وجود دارد. نه فارابی و نه ماکیاولی، هیچکدام یوتوپست نیستند، اما چنانکه تاریخ نشان داده و در این نوشتار نیز خواهیم دید، فارابی نوعی ژرف بینی، انسجام و دقت فلسفی دارد که نمی‌توان مانند آن را در ماکیاولی دید؛ نکته‌ای که اولی را فیلسوفی درجه اول و از بنیانگذاران نحله‌ای مهم در جهان فلسفه می‌سازد ولی دومی را فیلسوفی درجه چندم می‌سازد و به نظریه پردازان سیاسی پیوند می‌دهد. با این همه چنانکه لئو اشتراوس می‌گوید:

"[ماندگاری و نامداری] ماکیاولی، خواه قابل سرزنش و خواه قابل ستایش، نمی‌تواند با توجه به سیاست صرف یا بر حسب تاریخ سیاست - مثلاً با توجه به حوادث سیاسی همزمان با عصر نوزایی ایتالیا- درک شود، بلکه باید با توجه به اندیشه سیاسی، فلسفه سیاسی و تاریخ فلسفه سیاسی فهم گردد" (اشتراوس، ص ۲۶۵).

ماکیاولی با واقعیت‌های روزگار خود، البته چنان یک متفکر توانا و ژرف سروکار داشت و از پس این رویدادها، جریانی که پیش می‌آمد را نه تنها دید که فریاد زد. او در زمانی می‌زیست که رنسانس، جهان تصورات، تصدیقات، علقه‌ها و علاقه‌ها را تغییر داده و اضمحلال، فساد و

تباهی حکمرانان و حکومت‌ها را فرا گرفته بود و مردم توان اداره خویش را نداشتند. لذا آنها را نیازمند قدرتی نیرومند و متحد می‌دید که بر آنها حکومت کند (جونز، ص ۱۸).

به نظر وی عصاره و جوهر فن سیاست، دانستن این نکته است که چگونه می‌توان قدرت فرمانروایی را تأمین و ابقا نمود، بی آنکه غیر از خود فرمانروایی، چیز دیگری (حتی هدف سیاسی خود فرمانروا) در ذهن باشد (همان، ص ۴۱). با این دغدغه، سیاست جدید به عنوان فعالیت خودپاینده‌ای که به آفرینش دولت‌های آزاد و مقتدر منجر می‌شود با ماکیاولی ظهور یافت (TCODOP, M). بی دلیل نیست که تنها نقل قول از کتاب مقدس هم در گفتارها و هم در شهریار، این سخن و پیرامون جباریت حضرت داود (ع) آمده است: "او گرسنگان را با چیزهای خوب سیر می‌کرد و ثروتمندان را دست خالی بر می‌گرداند"؛ زیرا قدرت مطلق و شایسته شهریاری باید همه چیز را از نو بنا کند (اشتراوس، ص ۳۹۵-۳۹۴). اما واقع‌بینی ماکیاولی به او می‌گفت که حفظ قدرت با تنها زور فیزیکی امکان‌پذیر نیست، بلکه زور وسیله‌ای بی‌کفایت و پرخرج برای حکومت است. وی از همین نقطه به بحث تبلیغات و مشخصاً احساسات مذهبی می‌پردازد که آنرا چون ابزاری اصلی برای بقای حکمرانی می‌داند، چنانکه به نظر وی چنین چیزی امپراتور روم را برای سالیان طولانی مانده‌گار ساخت (ماکیاولی، گفتارها، کتاب اول، فصل‌های ۱۱ و ۱۴). در نگاه وی به مذاهب، تنها می‌توان از نظر الهیات مدنی (Civil Theology) احترام گذاشت.^۶ کاسیرر می‌نویسد:

ماکیاولی به هیچ وجه طرفدار شهریارهای جدید یا حکومت‌های جبار جدید نبود و عیب‌ها و شرارت‌های آنرا می‌شناخت، اما در اوضاع و احوال زندگی جدید وجود این شرها را اجتناب‌ناپذیر می‌دانست (کاسیرر، ص ۲۴۱).

۲. اهمیت دریافت تجربی

مبنای تجربه‌گرایانه معرفت و فلسفه در تاریخ تمدن اسلامی غیر قابل انکار است.^۷ تا بدانجا که اسلام‌شناسانی چون هیو کندی و محسن مهدی گفته‌اند: فرایند خردورزی تاریخ تفکر اسلامی با بحث از چیستی حکومت (از اصول یا فروع باور دینی) و چگونگی تعیین و ویژگی‌های حاکم شروع شد، این روند به گونه‌ای ناسازگار با عموم جوامع انسانی، با شیوه‌ای تجربه‌گرایانه پی گرفته شد (دفتری، ص ۲۲-۲۱ و ۵۵).

فارابی نه تنها در حکمت نظری^۸، که در حکمت عملی و مشخصاً علم مدنی^۹ نیز بر اهمیت تجربه (به عنوان یکی از دو پایه فلسفه سیاسی) تأکید می‌ورزد. او نیروی سیاست را در دو چیز می‌داند: شناخت اصول کلی و تجربه سیاسی. وی همانند افلاطون، هم بر سرشت مساعد شهریاری جهت انتخاب فرمانروایان تأکید می‌ورزد و هم بر تعلیم و تربیت مناسب با این وظیفه (فارابی، احصاء العلوم، ص ۱۱۲). فارابی ادامه می‌دهد که اصول یک حکومت، محدود و کلی است، اما تجربه امری تدریجی، نامحدود و وابسته به شرایط است. بنابراین متناسب با مردم، زمان، مکان و رویدادها تغییر می‌یابد و نباید انتظار ثبات و مطلق بودن آنرا داشت (همان، ص ۱۰۹ و ۱۱۱). با توجه به اهمیت تجربه‌ورزی در شهریاری است که فارابی یکی از فصل‌های فصول مترعه خود را بدان اختصاص می‌دهد و نشان می‌دهد که تجربه‌آموزی با توجه به مکان تجربه‌گری و فرد تجربه‌گر متفاوت است، هر چند این کار در مدینه فاضله صورت گیرد. بنابراین باید آداب درست تجربه نمودن را نیز آموخت (فارابی، فصول مترعه، ص ۹۷-۹۶).

ماکیاولی خود تجربه طولانی مدیریت سیاسی داشت و اندیشه خویش را با توجه به واقعیت‌های سیاسی‌ای که تجربه کرده بود نوشت و در اعلام اندیشه‌اش به‌طور صریح در برابر تفکر غیر تجربی کلیسا قرار گرفت. او ستون فقرات سنت سیاسی اسکولاستیک را که نظام سلسله مراتبی بود شکست. وی فیلسوفی برجسته نبود تا استدلالی مابعدالطبیعی به سود ایده خود آورد. فیلسوفان قرون وسطی به پیروی از پولس قدیس، منشأ الهی دولت (Theocracy) را پذیرفته بودند و کسی در این قرون جرئت انکار آن را نداشت. ماکیاولی به این اصل حمله نکرد، بلکه فقط آنرا نادیده گرفت؛ زیرا تجربه سیاسی وی نشان می‌داد که قدرت سیاسی حقیقی و واقعی، همه چیز هست، اما الهی نیست (کاسریر، ص ۲۲۷). از نظر او امور واقع حیات سیاسی، یگانه استدلال‌های معتبرند. کافی است که به طبیعت امور اشاره کنیم تا نظام سلسله مراتبی کلیسا و نظام حکومت مبتنی بر آن بریزد. دیگر میان جهان برین و جهان زیرین فرقی نمانده است، هر دو اصول و قوانین طبیعی یکسانی را اطاعت می‌کنند و پدیده‌ها هم سطح‌اند.

"سیاست جدیدی که او بنیاد نهاد، معیارش را نه از آنچه آدمیان باید انجام دهند، بلکه از آنچه آنان انجام می‌دهند گرفت. در نتیجه مسئله شر چونان مسئله‌ای محوری رخ برگشود:

فعال سیاسی این حق را دارد که وقتی ضروری است، عمل شر انجام دهد " (ICDOP, M & CREOP, M). به دیگر سخن، ماکیاولی هر چند در فضای اومانیزم رنسانس نفس می کشید ولی چون با چشمان خویش می نگریست و تجربه باورانه می اندیشید، در هنگامه تنش و آشفتگی، جز آشوب و تنش درونی همروزگارانش نمی دید، لذا هیچ امیدی به نسل خود و کشورش نداشت. در نتیجه "نیک بودن فطری آدمیان" را توهمی اشتباه دانست؛ تاریخ سیاست و تمدن تأیید و ثابت کرد که مبنای حکومت این است: همه انسانها فطرتاً بد هستند و آنان هر زمان که فرصتی مناسب بیابند در نشان دادن طینت بد خود کوتاهی نخواهند نمود (گفتارها، کتاب اول، بخش سوم). این بد طینتی نه با قوانین، که با اعمال زور و خشونت قابل درمان است، چنانکه همه جهانداران نامدار (با تمام تفاوت های معرفتی و اخلاقی) چنین کردند (ماکیاولی، شهریار، ص ۴۷-۴۶). و البته باید توجه داشت که فارابی تحت تأثیر تعالیم اسلامی «نیک بودن فطری آدمیان» را انکار نمی کند.

۳. تبیین بنیان سیاست

تصور بنیادین فارابی پیرامون سیاست را می توان در کتاب *احصاء العلوم* یافت؛ زیرا او در این کتاب بر آن است که جایگاه، مبانی و اصول هر دانش را چنانکه باید مطرح سازد. در این کتاب سخن از علم مدنی می رود که به افعال و اخلاق ارادی انسانها می پردازد. از همان آغاز روشن می شود که وجه ارادی یا آزادی آدمیان، موضوعی است که دانش مدنی را معنا می بخشد؛ نکته ای که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. فارابی سپس می افزاید اعمال و احوال ارادی انسانها از آن جهت در این دانش به کاوش گرفته می شود که دانسته شود آنها چه اهدافی را دنبال می کنند، چه هنجارهایی از آنها به دست می آید، آنها چگونه شکل می گیرند و چگونه تغییر می یابند و نتایجی که از آنها به دست می آید با سعادت حقیقی هماهنگ است یا با سعادت خیالی. فارابی بدین گونه نه تنها بر آزادی انسانها در تحصیل سعادت تأکید دارد که بر اجتماعی بودن فضایل [شهروندی، چون سخن پیرامون شهر و شهرداری است] نیز تصریح می نماید: "راه ایجاد فضیلت در وجود انسان آن است که افعال و سنن فاضله پیوسته در شهرها و میان امت ها رایج و شایع باشد و همگان مشترکاً آنها را به کار بندند" (فارابی، *احصاء العلوم*، ص ۱۰۷). وی می افزاید که این کار تنها با

دوستداری مردم شهر امکان‌پذیر است و "پیدایش چنین حکومتی تنها با نیروی خدمت و فضیلتی امکان‌پذیر است که مورد قبول مردم واقع شود" (همان، ص ۱۰۷).

فارابی در یک تقسیم‌بندی کلی، حکومت‌ها را به دو گروه تقسیم می‌کند:

۱. حکومت فاضله: حکومتی که بتواند افعال، سنن و هنجارهای ارادی (که به سعادت

راستین رهنمون می‌گردد) را در مردم نهادینه سازد.

۲. حکومت غیرفاضله: حکومتی که میان مردم افعال و اخلاقی را نشر دهد که به

سعادت خیالی می‌انجامد (همان، ص ۱۰۸-۱۰۷).

سخن فارابی شفاف و روشن است. نفس نگاه منطقی به قسیم‌ها (فاضله و جاهله) نشان می‌دهد که فضیلت، فرع بر معرفت دانسته شده است، زیرا قسیم آن جاهله است و چنانکه در فلسفه مشائی وی روشن است، این دانایی لزوماً دانایی شهودی، فطری یا وجدانی نیست، بلکه همه تصورات و تصدیقات ما تنها از راه حس به دست می‌آیند و این دانایی، همان دانایی متعارف، اکتسابی و همگانی است. فارابی در ادامه حکومت فاضله را تنها بر یک نوع می‌داند ولی حکومت غیر فاضله را انواع گوناگون، که حتی می‌تواند زیر عناوین ارزشی‌ای چون عزت، کرامت و آزادی نیز فعالیت نماید. نوع تقسیم بندی فارابی (همان، ص ۱۰۹؛ فصول متنوعه، ص ۹۵-۹۲) نشان می‌دهد که دو اصل اساسی حکومت فاضله، آگاهی و آزادی است.

فارابی به تفصیل در دو صفحه (در همان کتاب که حجم و بحث مختصر) به این نکته می‌پردازد که اداره حکومت فاضله در سایه دو نیرو امکان‌پذیر است: قوانین کلی و تجربه کشورداری؛ همان‌گونه که پزشک تنها با شناخت اصول پزشکی و تجربه طبابت می‌تواند به درمان بپردازد. از این دو نیز آموختن اولی، پایان می‌یابد ولی آموختن دومی پایان‌ناپذیر است و بدین‌گونه فلسفه سیاسی به فن سیاست گره می‌خورد (همان، ص ۱۰۹-۱۰۸). به نظر او انحصار فرمانروایی بر تجربه (عدم استفاده از اصول و قوانین کلی) ویژگی حکومت جاهلی است؛ چنین حکومتی با تغییر فرمانروایان گرفتار تغییر خط مشی می‌شود، زیرا اصل و قاعده ثابت ندارد (همان، ص ۱۱۲-۱۱۱). این سخن فارابی، تقسیم مونتسکیو از اصل حاکم بر حکومت‌ها را به یاد می‌آورد.

ماکیاولی به‌رغم آنکه یک فیلسوف ممحض نیست ولی بنیادهای سیاست مدرن را اعلام می‌دارد. او در نامه‌ای به یکی از دوستانش پیرامون شهریار می‌نویسد: "محتوای کتاب نتیجه پانزده سالی است که من، بی آنکه لحظه‌ای از آن‌را به تن‌آسایی و بیهودگی گذرانده باشم، به مطالعه فن‌کشورداری وقف کرده‌ام" (جونز، ص ۱۹). سیاست مدرن هر چند اعلام جدایی خود از جهان‌شناسی و هستی‌شناسی می‌نماید ولی نمی‌تواند از انسان‌شناسی و اخلاق اعلام جدایی کند. او به‌رغم اینکه در نتیجه نگاه تجربی خود به مردم زمانش، امید چندانی ندارد و از این جهت، "به تولد دیگری در نسل ملت، که تحت زعامت یک رهبر موعود مسیحایی اداره شود، دل‌بسته بود"، اما در کل به "ارزیابی ظرفیت فعال بشر در تعیین سرنوشت خود" می‌پردازد و بدین‌گونه دنبال وضع قوانینی برای سلوک سیاسی است که "الهام‌بخش مردم در فراموش کردن خویشتن خویش شود و خوی/اجتماعی در آنها بیدار گردد". او از فرد به جامعه و از فضایل فردی به فضایل مدنی می‌رسد و دردش آن است که "شهریاران ایتالیا فضیلت شخصی را از دست داده‌اند. شهرهای ایتالیا فضیلت اجتماعی ندارند. بنابراین بازیکه‌ای محض در دست الهه سنگدل بخت هستند" (ردهد، ص ۱۲۹-۱۳۲).

ماکیاولی هیچگاه بر آن نیست که نسبت سیاست با اخلاق را بگسلد، بلکه می‌کوشد تا نسبت آن را با اخلاق متناسب با قدرت باز نماید و در واقع وی همچنان از فضیلت، سخن می‌گوید ولی نه فضایل مبتنی بر بنیان‌های اخلاقی صرف، بلکه فضایل مبتنی بر شناخت تازه‌ای از ذات قدرت؛ "فضیلت ماکیاولی عبارت است از نیروی به دست آوردن «حقیقت تأثیرگذار» (effective truth) بدون ملاحظه محسودیت‌های اخلاقی، فلسفی و الهیاتی" (TCODOP, M). آیا می‌توان فضایل برآمده از نگاه سیاسی را فضایل اخلاقی دانست؟^{۱۰} این همان پارادوکسی است که ماکیاولی راه‌گریز از آن ندارد. وی به تعریف افلاطون و ارسطو از فضیلت باز می‌گردد: چیزی با فضیلت است که تکلیفی را انجام دهد که ذاتاً بر عهده آن است. وی این تعریف را از زمینه اخلاقی و حتی متافیزیکی، به زمینه صرفاً سیاسی انتقال می‌دهد^{۱۱} و به این نتیجه می‌رسد که فضیلت سیاسی آن است که با هر وسیله ممکن، قدرت را حفظ نموده از تلاشی آن جلوگیری نماید؛ لذا سخن پیرامون دست

شستن از فضایل نیست، بلکه سخن پیرامون درست شناختن فضایل مطلوب و بایسته است.

این عبارت مشهور ماکیاولی تنها در این بستر معنای درستش را می‌یابد:

ناچار باید تصدیق کرد که طریق عمل بیش از دو راه نیست؛ یکی رفتار مطابق قوانین، دیگری اعمال زور. طریق اولی شایسته انسان است و طریق دوم در خور حیوان. اما چون طریق اولی، غالباً کافی نیست، پس ناچار باید از روی احتیاج، به طریق دومی متوسل شد. در این صورت برای بک شهریار لازم است طریق اعمال هر دو را به خوبی بداند، یعنی هم رویه انسان و هم رویه حیوان را... هرگاه تمام مردم خوب بودند، دادن این پند صحیح نبود لیکن از آنجایی که اغلب عاری از شرافت هستند و قول خودشان را نسبت به شهریار نگاه نمی‌دارند در عوض شاه هم نباید سر قول خود به آنها ایستادگی کند (ماکیاولی، شهریار، ص ۱۰۷-۱۰۶).

فهم درست این نگاه موجب می‌شود تا دریابیم چرا فیلسوف بزرگ و وارسته‌ای چون اسپینوزا^{۱۱}، برای زدودن لکه ننگ و رسوایی از دامان ماکیاولی تلاش می‌ورزد و وی را چونان قهرمان آزادی می‌شناسد (کاسیرر، ص ۲۰۶). اسپینوزا رساله سیاسی خود را با حمله بر فیلسوفان آغاز می‌کند، کسانی که تمایلات نفسانی را ذالت خوانده و بدین گونه سرشتی ناموجود برای بشر قائل شده‌اند؛ آنها انسان را نه آنچنان که هست، بلکه آنچنان که آرزو دارند باشد، تصور می‌کنند لذا آموزه‌های سیاسی‌شان بیهوده است. مقدمه کتاب او، آشکارا بر اساس فصل پانزدهم کتاب شهریار طرح ریزی شده است و اعلام می‌دارد: مادامی که بشر حیات دارد، رذیلت نیز وجود خواهد داشت (اشتراوس، ص ۲۶۹). ماکیاولی در نوشته کمدی‌اش *ماندراگولا* (La Mandragola) نشان می‌دهد که حیات بشر علاوه بر متانت (gravity)، که ویژگی باستانی انسان مطلوب بود، به سبکسری (Levity) نیز نیاز دارد و بدین گونه طبیعت آدمی را نه ثبات، که تغییرپذیر می‌داند. اگر در حیات واقعی بشر، سیاست نگریسته شود دیده می‌شود که آن در بهترین شکل خود برزخی میان انسانیت و حیوانیت است.

طرح مطالب فوق بدان خاطر بود که دانسته شود ماکیاولی می‌دانست که نمی‌خواهد تعالیم سیاسی برای اجرا دهد بلکه می‌بایست اصول سیاست را بر پای خود استوار سازد و بدین منظور به رابطه سیاست و اخلاق توجه نماید. ارنست کاسیرر پس از بحث مبسوطی پیرامون سیاست ماکیاولی، تفاوت اصلی آثار وی با رساله‌های سنتی پیرامون سیاست را در

آن می‌داند که دومی ها "رساله‌هایی تعلیمی بودند که برای استفاده‌ی شاهزادگان نوشته می‌شدند، اما ماکیاولی نه چنین آرزویی در سر، نه به چنین کاری امیدی در دل داشت. کتاب او در باره‌ی مسائل کاملاً متفاوتی بحث می‌کرد" (کاسیرر، ص ۲۴۷). کتاب او بیان بنیاد سیاست در دنیای جدید بود، نه دستورالعملی برای عمل فرمانروایان یا آیین‌هایی برای بازتاب عمل آنان.

۴. رابطه‌ی انسان‌شناسی و سیاست

پیوند سیاست با انسان‌شناسی امری روشن است، زیرا شناخت طبیعت، امکانات، محدودیت‌ها، آرزوها و ارزش‌های انسانی است که نوع و خط مشی بایسته‌ی حکومت را مشخص می‌سازد.

فارابی چنانکه در گزارش *احصاء العلوم* دیدیم، موضوع سیاست را افعال و احوال ارادی انسان می‌داند. وی در *آراء اهل المدینه الفاضله* می‌نویسد: انسان تنها موجود دارای اختیار است، یعنی تنها موجودی است که بر اساس اندیشه و تشخیص، دست به گزینش کاری می‌زند و آن را انجام می‌دهد. نیز انسان تنها موجودی است که می‌تواند معقولات نخستین خود را که مایه‌ی کمال نخستین او بودند، در جهت به دست آوردن کمال نهایی خود یعنی "سعادت" به کار گیرد. این سعادت با کار و کوشش ارادی - آن گونه که محصول فضایل اخلاقی باشند - به دست می‌آید (باب ۲۳). وجه ارادی انسان در زندگی اجتماعی تبلور روشن‌تری می‌یابد، او بر اساس عقل خود، برای رفع نیازهای خویش زندگی اجتماعی را بر می‌گزیند.

بخش دوم کتاب *السیاسه المدینه*، در فصلی معنون به *پیرامون انواع اجتماع می‌نویسد*: انسان از آن گونه‌هایی است که نمی‌تواند بدون زیستن در اجتماع، کاملاً نیازهای ضروری خود را بر آورده و به بهترین حالات خویش برسد. کوچک‌ترین این اجتماعات شایسته‌ی توجه، شهر است، زیرا جامعه‌ی روستایی، تا چه رسد به خانوادگی، ناتمام است (فارابی، *السیاسه المدینه*، ص ۱۴۵). بدین گونه وی اعلام می‌دارد که سیاست با توجه به زندگی اجتماعی و نیاز اخلاقی انسان به شکوفایی فضایل شکل می‌گیرد. دیگر نیازی

نیست که تکرار کنیم چگونه همهٔ سیاست وی حول سعادت‌مندی انسان و تصویری که وی از این سعادت‌مندی دارد می‌چرخد.

فیلسوفان جدید در تلاشی مضاعف کوشیده‌اند که از انسان‌شناسی خود نوعی سیاست انتزاع کنند. ماکیاولی در این راه از تحلیل احساسات و انفعالات روانی شروع می‌کند، هابز در ادامهٔ این مسیر از ترس از مرگ خشونت‌بار سخن می‌گوید، روسو به ارادهٔ کلی انسان متوسل می‌شود و کانت به عقل آدمی و بدین‌گونه انسانی و طبیعی شدن سیاست به فرجامین نقطهٔ خود می‌رسد، نقطه‌ای که کانت می‌تواند در آن بگوید: "اگر چه مشکل به نظر می‌رسد، اما معضل تأسیس دولت [یا نظام اجتماعی عادلانه] حتی برای جامعهٔ شیاطین نیز قابل حل است مشروط بر اینکه آنها دارای عقل باشند."

ماکیاولی در انسان‌شناسی خود تجربه‌گرایانه یعنی از راه بررسی وضع موجود و وضع مطلوب زندگی انسان‌های موجود عمل می‌کند. چنین رویکردی نمی‌تواند چندان خوش‌بینانه باشد زیرا: "مردم اغلب فریب خیر موهوم را می‌خورند و تباهی خود را می‌جویند... آنان که در مجالس مشورتی حضور داشته‌اند ملاحظه کرده‌اند که تا چه حد افکار آدمیان دچار لغزش است و اگر آن افکار به وسیلهٔ افراد برتر راهبری نگردد، مستعد آن است که در قطب مقابل عقل و منطق قرار گیرد" (گفتارها، کتاب اول).

ماکیاولی در تشخیص انگیزه‌های اصلی تعیین‌کنندهٔ رفتار آدمیان، به دو امر اساسی می‌رسد: عشق به نوآوری و دگرگونی و مهر و ترس. وی از همین منظر به عواطفی چون حسادت، آزادی‌خواهی و قدرت‌طلبی می‌پردازد و سرانجام از سیری ناپذیری تمایلات انسان‌ها، به ناخرسندی همیشگی آنان و در نتیجه خوار شمردن حال، ستایش گذشته و امید به آینده می‌رسد (گفتارها، کتاب اول و دوم). ماکیاولی با شکایت از نابسامانی، فساد و انحطاط روزگار نو و یأس از ظهور مجدد تقوا و صداقت روزگار کهن، به قدرت مطلقهٔ سلطنتی رو می‌آورد: "زیرا هر جا که اجتماع مردم چنان در فساد غوطه‌ور شده باشد که قوانین، قدرت منع و ممیزی خود را از دست بدهند، ضرورت ایجاب می‌کند که قدرتی مافوق، در کسوت پادشاهی و با قوای کامل و مطلق به وجود آید تا بتواند فساد و جاه‌طلبی برون از حد طبقهٔ قدرتمند را مهار کند" (همانجا). البته ماکیاولی می‌افزاید که خوی مردم،

بیشتر از خوی شه‌پاران نکوهیدنی نیست زیرا بدون حاکمیت قانون و قواعد، هر دو به یک اندازه مستعد خطایند.

دو عامل به طور هم‌زمان ماکیاولی را به نگرشی دیگر در باب انسان و سیاست مبتنی بر این شناخت تازه می‌کشانید؛ بشرانگاری نوستالوژیک رنسانس و بدینی الهیاتی (مسیحی) نسبت به انسان. رویکرد واکنشی نسبت به تفکر قرون وسطایی وی را از آسمان و ایدئال‌های دینی، دور و دل‌داده طبیعت‌انگاری ساخت. در نتیجه بهترین زندگی انسانی را زیستن در شهرت، برجستگی، سربلندی و نام‌آوری دانست. رسیدن به این اهداف قدرت می‌طلب و چنانکه خواهیم دید این قدرت‌خواهی صرفاً ابزارانگاره نیست بلکه از نوعی توجه به ابراز وجود و احساس وجود یافتن حکایت می‌کند.

خلاصه آنکه فارابی و ماکیاولی هر دو سیاستشان را بر تلقی خود از (احساسات، نیازها، عقل و انتخاب) انسان بنا می‌کنند و بر همانندی همیشگی انسان‌ها تأکید نموده، از همین جهت بر وجه آموزگاری و تکراری "تاریخ" اصرار دارند؛ زیرا انسان‌ها از عواطف همسانی برخوردار و متأثرند^{۱۳} (ماکیاولی، گفتارها، ص ۳۶). در نتیجه فارابی و ماکیاولی به شیوه مشابهی انسان‌شناسی نموده و به سیاست (اداره امور آدمیان بدان‌گونه که شایسته سرشت ویژه وی است) می‌رسند: یکی بررسی نیازهای عینی و زندگی تجربی انسان‌ها و دیگر استتاجی خوش‌بینانه (مورد فارابی) یا بدبینانه (مورد ماکیاولی) پیرامون سرشت آدمیان که البته هر دو نیز بی‌اثرپذیری از نگرش دینی هر یک نیست (این تأثیرپذیری خواهد آمد). آن‌دو همان‌گونه که به انسان (به شیوه‌ای تجربی، به عنوان موجودی دارای ذاتی واحد) می‌نگرند، به سیاست هم (به عنوان شیوه‌ای که یکی از دو پایه‌اش تجربه است و دارای ماهیتی مشخص) می‌نگرند.

تفاوت‌ها

۱. بسترهای دینی متفاوت

این سخن مشهور ارسطو که از هیچ، چیزی به وجود نمی‌آید، نه تنها در عالم وجود و ثبوت، که در عالم معرفت و اثبات نیز قاعده‌ای اساسی است. یعنی فیلسوفان نیز در خلاء نمی‌زیستند و همچنانکه بر فرهنگ بشری تأثیر گذارده‌اند، از فرهنگ زمان خود تأثیر

بپذیرفته‌اند و اندیشه‌های آزاد فلسفی آنان را رنگ و بوهای فرهنگ روزگارشان رنگین ساخته است، زیرا فلسفیدن آنها معطوف به مشکلاتی بود که در رویاروی خویش داشتند. از این جهت نمی‌توان از تأثیرپذیری فارابی از فرهنگ و فکر اسلامی غفلت ورزید، چنانکه نتوان از واکنشی بودن اندیشه‌های ماکیاولی نسبت به فکر و فرهنگ مسیحی چشم پوشید. خود ماکیاولی نیز بر این نکته واقف و مقرر بود.

ویژگی‌های قرون وسطایی حاکمیت چون باور به نمایندگی پاپ از جانب خداوند در زمین، حقارت ذاتی آدمی در برابر خدا، ماتسکده دانستن دنیا، ریشه‌داری گناه در علایق طبیعی جسمانی و جستجوی آرامش روح به عنوان محوری‌ترین دغدغه زندگی و آدمی همه مولفه‌هایی‌اند که در طرح ایده واکنشی سیاست ماکیاولی تأثیر می‌گذارند و حتی رگه‌هایی از آن چون بدینی فوق العاده به بشر، به‌رغم همه گسست‌ها، در وی باقی می‌ماند. ماکیاولی در فصل دوم، از کتاب دوم گفتارها (ص ۲۰۰) به صراحت علت افول جامعه از فضایل کهن به رذایل نوین را دیانت مسیحیت می‌داند. حال آنکه هیچ‌یک از چنین زمینه‌های واکنش برانگیز تندی در فلسفیدن فارابی دیده نمی‌شود. یعنی اگر نوع کرامت انسانی در اسلام و توجه این دین به اعتبار عقل و اراده انسانی به عنوان تنها راه‌های تحصیل ایمان نگریسته شود نمی‌توان حتی اخلاق باوری سیاست فارابی را با محوریت آموزش خواهی در سیاست توماس آکوئیناس^{۱۴} یکی دانست، بیشترین نوع همانندی طلبی تنها می‌تواند اشتراک لفظی را نشان دهد، نه اشتراک معنوی را. زیرا یکی با فطرت پاک، عقل سلیم و اراده آزاد آدمی شروع می‌کند و در چنین فضایی نظر می‌دهد، حال آنکه دیگری بر پایه طبیعت مخدوش، عقل ناقص و اراده گمراهگر پای می‌نهد و فلسفه سیاست بنا می‌دارد. با توجه به چنین تأثیرپذیری‌ای از دیانت است که فارابی به جمع بین آراء افلاطون و ارسطو وحدت آموزه‌های وحیانی و عقلانی می‌رسد،^{۱۵} اما ماکیاولی به استخدام دین در خدمت دولت.

۲. تأکید بر ذهنیت یا عینیت؟

فارابی چنان عموم فیلسوفان بزرگ پیش از دکارت به شکاف میان ذهن و عین باور نداشت. بر همین اساس فلسفه وی را نتوان سوژه‌باور دانست. در نتیجه فلسفه سیاست او

هرچند بر آگاهی و اراده آدمی تأکید دارد ولی وی را منفک از عالم و چنان معنابخش به گیتی نمی‌بیند. حال آنکه وجه سوپژکتویستی سیاست ماکیاولی به روشنی پیداست. آنجا که ماکیاولی مهیب بودن شهریار را بر محبوب بودن وی ترجیح می‌دهد، آشکارا دلیل مطلب را اعلام می‌دارد: محبوب بودن، به مخاطبان و دیگران بستگی دارد، حال آنکه مهیب بودن به "خود" شهریار بستگی دارد و شهریار عاقل بر اساس حساب "خود" و نه دیگری عمل می‌کند (ماکیاولی، شهریار، ص ۱۰۵).

به نظر می‌رسد تأکید فلسفه جدید غربی بر سوژه و سوپژکتویسم نهفته در آن بی‌ارتباط با واکنش فلسفه در برابر گناهکار انگاشتن سوژه در مسیحیت نیست. توجه واکنشی به غنای شخصیت فرد و استعدادهای عقلی و معنوی وی، زمینه را برای تفوق نوعی بشرانگاری باز می‌کند که اهمیت خدا را نسبت به او می‌کاهد و بدین گونه نسبت آدمیان با یکدیگر، اهمیتی فزون‌تر از نسبت انسان با خدا می‌یابد. هنگامی که کاسیرر می‌نویسد: مهم‌ترین چیز در آثار ماکیاولی، کشف راهکاری جدید متکی بر سلاح‌های ذهنی (نه ابزارهای فیزیکی) بود. راهکاری که از دو عنصر ترکیب یافته بود: ذهنی خونسرد، منطقی و روشن و تجربیات شخصی در امور دولت و شناخت عمیق از سرشت بشر (کاسیرر، ص ۲۵۹)، به این محوریت یافتن سوژه توجه دارد.

۳. نسبت سیاست و هستی

بنیاد سیاست نمی‌تواند جدا از تصویری شکل گیرد که از هستی آدمی وجود دارد، زیرا سیاست از توجه به وجه اجتماعی بودن آدمی برمی‌خیزد. فارابی و ماکیاولی نمی‌توانستند بدون نوعی هستی‌شناسی، سیاست خود را بنیاد گذارند. هستی‌شناسی فارابی آشکارتر است. عموماً گمان می‌شود که سیاست وی، به ویژه در طرح مراتب شهروندان یا افاضه عقل فعال بر شهریار نخست، صرفاً استنتاجی قیاسی از هستی‌شناسی وی است، این گمان از نص آثار وی حاصل می‌شود (فارابی، *السیاسة المدینه*، ص ۲۰۴-۲۰۳). ولی ما چون فارابی را تجربه‌گرا می‌دانیم نمی‌توانیم این قول را بپذیریم و در نتیجه آن‌را شایسته توجهی تازه و سازگار با بقیه آثار وی می‌دانیم. جایگاه و هدف از طرح عقل فعال، در فلسفه فارابی به تحقیق و نوشتار مفصل دیگری نیاز دارد ولی به نظر می‌رسد که مبنای فارابی چون همه

فیلسوفان مشائی با این طرح، به ویژه با این تأثیر گذاری جهان‌شناختی و معرفت‌شناختی سازگار نیست.^{۱۶} علیرغم توجهی که فیلسوف فضیلت‌مدار ما به ویژگی‌های سرشتی آدمیان (و در نتیجه نوعی مناسبت، مراتب و تفاوت وجودی دارد) دارد، اما (در فصول منتزعه) تصریح می‌کند که اولاً فضایل و رذایل اخلاقی، با کسب و تکرار انجام، تحقق و تمکن می‌یابند (فصل ۹)؛ ثانیاً فطرتاً هیچ موجودی با فضیلت با رذیلت آفریده نمی‌شود، بلکه حداکثر بیشتر مستعد چیزی از آن است (فصل ۱۰) که آنان نیز می‌توانند با مقداری مشقت و عادت، از وجه متضاد با استعدادشان نیز برخوردار شوند (فصل ۱۷)؛ ثالثاً عملاً (و نه لزوماً عقلاً) بسیار سخت است که کسی همه فضایل علمی و ارادی را داشته باشد، چنانکه نمی‌شود کسی مستعد همه فنون باشد (فصل ۱۱)؛ رابعاً مستعدی که با تکرار و عادت ساختن، بیشتر از دیگران، با فضیلت گشته، صرفاً برترین آنهاست و لذا شهریار راستین و از نظر پیشینیان، شایسته عنوان "خدایگون" (فصل ۱۲)؛ اما نباید از یاد برد که چنین استعدادهایی - که نادرند - ممکن است کاهش و حتی زوال و وجه متضاد یابند (فصل ۱۳). این همه نشان می‌دهد که این مراتب و همانندی وجودی میان مراتب هستی و سامان حکومت، امری متغیر، اصلاح‌پذیر و تجربی است.

فصل هشتم از بخش دوم *السیاسة المدنیة* نشان می‌دهد که اگر تحقق سعادت جامعه، هدف سیاست است، این سعادت باید در عالم انفس و آفاق روی دهد، یعنی سعادت صرفاً امری درونی نیست، هرچند نمی‌تواند تنها آفاقی باشد. به بیانی دیگر، هنگامی سعادت آنچنان که باید نمایان می‌شود که مدینه فاضله، نه تنها اعمال ارادی آدمیان را اصلاح نموده باشد که اصلاحگری خود را به عالم عینی و طبیعی نیز تسری داده از رنج‌ها، شرور و کاستی‌های دنیای طبیعی نیز بکاهد (فارابی، *السیاسة المدنیة*، ص ۲۲۵). این ایده شفاف و شجاعانه فارابی نشان می‌دهد که هستی‌شناسی وی صرفاً هستی‌شناسی انفعالی نیست، فیلسوف به عنوان شهریار مدینه فاضله می‌تواند در طرح عالم دخیل گردد و این دخالت یا تدبیر و تصرف در نظام عالم، خود جزئی از نظام این جهان است!

اما هستی‌شناسی ماکیاولی مضمحل در نوع گشت است که در رنسانس نسبت به وجود آدمی رخ داد. این گشت نسبت به انسان‌شناسی مسیحی و قرون وسطایی اتفاق افتاد. انسان گناهکار، عاجز و گرفتار فریب، اکنون به حرمت بازگشت به ادبیات باستان، نوعی غرور،

خودباوری، پاکی، بلندی و آزادی می‌یافت که نسبت خویش را با عالم طوری دیگری می‌دید. صیانت نفسی که قدرت آن را تضمین می‌کرد خود فرزند احساسی هستی‌شناختی است، احساس وجود داشتن (sentiment of existence) یا تجربه وجود. این احساس وجود، مبدأ تعلق خاطر آدمی به حفظ وجود و تمامی فعالیت‌های بشری شد. فلسفه سیاست ماکیاولی به دنبال ارضای خاطر این تمنای وجودی است، حتی فیلسوفان پس از او نیز چون روسو (به عنوان موج دوم مدرنیته) و نیچه (به عنوان سومین موج مدرنیته) در چنین بستری به فلسفیدن پرداختند و نگاه سیاسی خود را مطرح ساختند (اشتراوس، ص ۱۵۷-۱۴۶).

کاسیرر معتقد است که نظام جهان‌شناسی ارسطویی نوعی تمایز ماهوی میان دو جهان قائل بود و حتی بالاتر به گونه‌ای به مراتب سه‌گانه در نظام آفرینش قائل بود: ۱. محرک بدون حرکت که خود در سکون به سر می‌برد؛ ۲. جهان فوق قمر که واسطه محرک اولی با جهانی است که بزرگ‌ترین ویژگی‌اش حرکت است. این جهان واجد کمال آسمانی از ماده‌ای فسادناپذیر و معدوم ناشدنی یعنی از ائیر یا عنصر پنجم تشکیل شده و حرکتی جاودانه و دوری دارد؛ ۳. جهان زیر ماه، که محل کون و فساد است و هر حرکتی در آن به سکون می‌انجامد. این سلسله مراتب جهان‌شناسی ارسطویی توسط تفکر مسیحی در جهان سیاست نیز اطلاق گردید و به سلسله مراتب کلیسایی از پاپ، تا کاردینال‌ها، سراسقف‌ها، اسقف‌ها و... انجامید. همچنان که نیروهای تازه‌ای در هستی‌شناسی و جهان‌شناسی ظهور یافته بودند ظهور نیروهای تازه‌ای را ماکیاولی در جهان سیاست می‌دید و از این جهت آثار او گویای بنیادهای سیاست نوین است. که هر چیزی باید خاص و ویژه خود را یابد و شکوفایی بیابد.

فارابی هرچند نظام هستی‌شناسی، جهان‌شناسی و سیاست ویژه‌ای را طرح می‌کند، ولی هیچگاه وی بر اساس سلسله مراتب آسمانی، به تعیین سلسله مراتب زمینی و سیاسی نمی‌پردازد. تجربه‌گرایی وی به او اجازه نمی‌دهد که به یک آرمان‌پرداز جدا از واقعیات نسبی و انضمامی تبدیل شود. وی سیاست را نه بر مبنای جهان‌شناسی و اشتقاق از آن، که بر مبنای انسانی که متعلق و مرتبط با این فن است، می‌پروراند و خودبنیادی سیاست را می‌پذیرد. ولی برجستگی وی نسبت به ماکیاولی آن است که خودبنیادی سیاست، موجب نمی‌شود که این فن، از روح آدمی منفک گردد و مناسبت سیاست با دیگر وجوه هستی

آدمی مانند وجه اخلاقی، جهان‌شناختی، شناخت‌شناسی، هنری، اجتماعی و... بریده شود. یعنی وحدت آدمی همچنان مورد توجه و باور است. در واقع سیاست، جهان‌شناسی، اخلاق، خردباوری و... فارابی باعث نمی‌شوند که این فنون به تنهایی چنان پروریده شوند که پس از تبدیل شدن به غولی بزرگ، با یکدیگر سر مخاصمت بکشایند، مشکلی که در گسترش دانش‌های انسانی روزگار مدرن رخ نموده است. فارابی در گام نخست پرورش استقلالی سیاست را هدف قرار می‌دهد ولی کمال آن را در هماهنگی با پرورش دیگر دانش‌های بشری می‌بیند. در واقع او نه مانند قرون وسطائیان است که سیاست را به‌طور قیاسی و اشتقاقی از مابعدالطبیعه استنتاج نماید و نه مانند ماکیاولی و سیاست مدرن است که سیاست را صرفاً تجربی و جدای از وجوه متفاوت هستی انسانی لحاظ کند.

۴. شهریار و پزشک

فارابی و ماکیاولی هر دو برای تبیین ماهیت و وظیفه حکومت و حکمران به همانندی حکومت و طبابت اشاره می‌کنند. فارابی در همان فصل‌های نخستین فصول منترعه خود می‌نویسد: همان‌گونه که باید پزشک، اعتدال مزاج بدن را در نظر دارد و به دوام آن اندیشد، شهریار و حکمران (مدنی / ملک) نیز باید اعتدال اخلاق شهروندان (اهل‌المدینه) و ثبات آن را باید در نظر بگیرد (ص ۶). وی در فصل بعدی به تفاوت کار پزشک و شهریار در طبابت می‌پردازد؛ پزشک، تنها به فعالیت درست بدن توجه می‌کند، بدون آنکه بنگرد آن، در چه مسیر اخلاقی (خیر یا شر) گام می‌گذارد، حال آنکه شهریار می‌نگرد که آن نیرو برای چه هدفی به کار می‌رود، از این جهت، کار وی به معمار می‌ماند که برای مقصودی خاص، طرح می‌ریزد و جهت تحقق آن می‌کوشد (همان، ص ۷). بدین خاطر باید شهریار این شناخت‌ها را داشته باشد: انواع روان آدمیان، خوی‌های نیک، راه تغییر اخلاق و راه‌های نهادینه ساختن آنها به گونه‌ای که به بقا یا دوام آنها مطمئن گردد (همان، ص ۸).

ماکیاولی نیز هنر یک سیاستمدار را با هنر یک پزشک حاذق مقایسه می‌کند. هنر پزشکی شامل سه بخش است: تشخیص بیماری، پیش‌بینی دوره بیماری و درمان آن. از این سه بخش تشخیص به موقع مهم‌ترین است (ماکیاولی، شهریار، ص ۳۳). وی سیاستمدار ورزیده را کسی می‌داند که خطراتی را پیش‌بینی می‌کند که ممکن است شکل‌های مختلف حکومت در معرض آنها واقع شوند و وی برای دفع آنها چاره‌اندیشی می‌کند. او به

فرمانروا راه‌هایی را نشان می‌دهد که به بقا و تثبیت حاکمیت می‌انجامد و توطئه‌ها را از پیش می‌شناسد و خنثی می‌کند. همه این اندرزها، "فرمانهای فرضی" یا به قول کانت (در اصول بنیادین متافیزیک اخلاق) "فرمانهای مهارت" اند: "در اینجا این پرسش مطرح نیست که آیا هدف مورد نظر عقلانی و خوب است، بلکه مسئله این است که چه باید کرد تا به هدف رسید. برای پزشک "فرمان مهارت" این است که بیمار خود را تندرست کند و برای زهردهنده "فرمان مهارت" این است که مطمئن باشد که مرگ حتمی است. فرمان‌های مهارت در هر دو مورد ارزشی برابر دارند. هر فرمان مهارتی به کار می‌رود تا کاملاً به هدفش برسد" (کاسیرر، ص ۲۴۹).

این مثال به ظاهر همانند، ژرفای تفاوت میان نگاه فارابی و ماکیاولی را نیز نشان می‌دهد. اعمال سیاسی نزد ماکیاولی وصف حسن و قبح اخلاقی را بر نمی‌دارد. در این تحلیل فقط با درست بودن توصیف ارتباط داریم، نه با اموری که توصیف می‌شوند. حتی از بدترین امور نیز می‌توان توصیفی صحیح و عالی ارائه داد. ماکیاولی، اعمال سیاسی را به همان شیوه‌ای بررسی می‌کند که شیمی دان واکنش‌های شیمیایی را مطالعه می‌کند. شیمی‌دانی که در آزمایشگاه خود سمی قوی تهیه می‌کند، مسئول اثرات آن سم نیست. همین اشکال ماکیاولی است، یعنی تحویل وجود آدمی و مناسبات این وجود، به وجود طبیعی و مناسبات طبیعی صرف. فارابی در گام نخست سیاست را چنین بررسی می‌کند، ولی سپس می‌افزاید که طبیعت آدمی به بساطت واقعیت و طبیعت مادی نیست، یعنی نمی‌توان وجوه گوناگون وی صرفاً به نحو استقلالی و بی تناسب با دیگر وجوه به بررسی گرفت.

در واقع فن سیاست فارابی مانند فن سیاست افلاطون مبتنی بر شناختی (episteme) است که با اصول کلی‌ای پیوند می‌خورند؛ اصول کلی‌ای که نه فقط تئوریک بلکه عملی نیز هستند، نه فقط منطقی که اخلاقی نیز می‌باشند. یعنی گسست مدرن میان سوژه و ابژه و پاره پاره شدن وجود آدمی در اینجا معنایی ندارد. به همین دلیل، فارابی می‌تواند از حکومت مبتنی بر قانون دفاع کند، زیرا عقل جز شناخت قوانین و روابط نیست، حال آنکه ماکیاولی فن سیاسی‌ای ارائه می‌دهد که قانون‌مداری در آن تنزل می‌یابد؛ یعنی دولت قانونی و غیرقانونی به یکسان می‌توانند آن‌را به کار برند. همین گریز از شناخت مبتنی بر قانون است که ماکیاولی مدرن را به ستایش بخت و اقبال می‌کشاند.

ماکیاولی یکباره در شهریار، فصل ماقبل آخر را به بحث بخت اختصاص می‌دهد و چنین عنوان می‌گذارد: بخت و اقبال چه اثری می‌تواند در مقدرات بشر داشته باشد و چگونه ممکن است تا آخر با او مساعد باشد؟ (فصل ۲۵). چرا چنین فصلی در شهریار یکباره رخ می‌نماید؟ او چونان گاليله به اصل یکسانی عمل طبیعت معتقد است. اما پیش‌بینی ناپذیری انسان و پیش‌بینی پذیری طبیعت، علم بودن سیاست را با چالش و پرسش روبه‌رو می‌سازد. این چالشی بود که ماکیاولی را زمین‌گیر ساخت؛ به نظر او بر طبیعت، خرد حاکم است ولی بر انسان، بخت. تنها کاری که ماکیاولی می‌توانست این بود که به‌رغم سلطه بخت، به قدرت اراده آدمی پناه برد. لذا در برابر اسنیلای بخت، توانمندی آدمی را نیز مطرح ساخت، یعنی بخت یک نیمه واقعیت حاکم بر زندگی آنهاست، نیمه دوم همان اراده آنهاست. بنابراین شهریار هم باید ترسو باشد، هم دلیر، هم محتاط باشد و هم متهور (CREOP, M). آیا این درون انسان به خود و انهداده مدرن را نشان نمی‌دهد؟ به‌ر حال انسان، سیاست و جهان در ماکیاولی وجهی تاریک و وجهی روشن دارند؛ هویتی دوگانه و کنترل‌ناپذیر. چنان که فضیلت نیز در نظر او نیمی به بخت آسمانی بستگی دارد و نیمی دیگر به حال و هوای شخصی؛ "نوعی مردم‌شناسی و جهان‌شناسی طالب‌باورانه پیشامدرن و نظری‌های دوری پیرامون تاریخ که از آنها برمی‌خیزد، در بنیان فلسفه سیاسی وی وجود دارد" (TCDOP, M).

نتیجه

هرچند فلسفه سیاسی فارابی پس از وی متأسفانه چندان توسط دیگر فیلسوفان مسلمان جدی انگاشته و در نتیجه پرورانیه نشد، اما عقلانیت نهفته در آن تا هنوز امکانات بسیاری برای شکوفایی و کارایی بشر دارد، حال آنکه فلسفه سیاسی ماکیاولی متقابلاً بسیار جدی گرفته شد ولی نه تنها به نهادینه ساختن ماکیاولیسم انجامید که بدبینی‌ای که ماکیاول در آن کاشته بود به صورت شرارتی از خود محوری و شرپراکنی‌ای انجامید که جهان ما را با خطرهای مواجه ساخته است و بخت‌باوری‌ای که در آن نهفته بود اتفاقات منفی و جهانگشایی گسترده‌ای را موجب شد. ماکیاولیسم در سیر تاریخی خویش در تفکر و تمدن غربی، با رمانتیسیم قرن نوزدهم جان تازه‌ای یافت (کاسیرر، ص ۲۰۹ و ۲۲۳) و به مارکسیسم

اشتراوس، ص ۱۶۰؛ جونز، ص ۵۷) و فاشیسم قرن بیستم (اشتراوس، ص ۱۶۲) انجامید. هر چند می‌توان اقبال اندی از روشن‌اندیشان قرن هجدهم به ماکیاولی را دید اما ادبار گستره آنان به وی (کاسیرر، ص ۲۰۸) احتمالاً گویای آن است که عقل‌گرایی نمی‌تواند خود را با ماکیاولیسم کاملاً دمساز سازد، آیا این عقل‌گرایی ما را بیشتر به فارابی نزدیک نمی‌سازد؟ عقل‌گرایی‌ای که بر مبادی تجربی استوار است و با اساس مدرن ناسازگاری ندارد؟ در واقع بیان ماکیاولی، حدیث حال حکومت‌هایی است که مناسبتی با جهان عینی و آفاقی ندارند، بر اساس سوژه خودمختار و منفک از عالم به وجود آمده‌اند و در عالمی برای بقای خود می‌کوشند که پاره پاره شدن وجود انسان‌ها از مؤلفه‌های اصلی آن است (به همین خاطر بر آن است که می‌توان اخلاقی زیست، ولی در آن صورت باید منزوی و جدای از عالم سیاست بود). آیا کسی که آدمی را منفک از عالم می‌نگرد، می‌تواند جز ترس و وحشت وضع طبیعی‌ای برای آدمیان تصور کند؟ اما فارابی در عین توجه بنیادین به آزادی و آگاهی انسان، او را در موانست با عالم می‌نگرد و سیاستی را طرح می‌ریزد که با بودن آدمی در عالم، نه انفکاک او از عالم، مناسبت دارد؛ این سیاست دست و پای او را نمی‌بندد بلکه او را هم‌بازی عالم می‌سازد. آیا جز در موانست با عالم، می‌توان وضع طبیعی آدمیان را در اجتماعی زیستن و تلاش جهت تحصیل سعادت طبیعی و انسانی دانست؟

توضیحات

۱. برای دریافت روند و چگونگی پربها و جایگاه تازه مسئله ارزش در فلسفه جدید و امروز رک. وال، ص ۶۸۸-۶۶۷.
۲. نگارنده در این اثر به تفصیل انسان‌شناسی نهفته در مبادی فلسفه مشاء اسلامی را نشان داده است: رک. اخلاق، سنت روشن‌اندیشی در اسلام و غرب، به ویژه ص ۲۴۰-۲۲۳.
۳. برای اطلاع از اصالت، اعتبار، تأثیرگذاری شگرف شرقی و غربی آن رک. مقدمه مفصل مترجم فارسی آن در: فارابی، *احصاء العلوم*، ص ۳۵-۵.
۴. طباطبائی کتاب مهم فلسفی خود *نهایة الحکمة* را با رد سوفیسم و اذعان به تساوی وجود و واقعیت شروع می‌کند (نیز رک. شیروانی، ص ۵۹-۴۷) و در *اصول فلسفه* و روش رئالیسم و نیز تعلیقه بر *اسفار* نیز (در تقریر ویژه از برهان صدیقین) بر مرادفت

وجود و واقعیت تأکید می‌کند (طباطبائی، ۹۰-۸۹؛ اخلاق، گفتمان فلسفی اسلام و غرب، ۲۲۱-۲۲۰).

۵. فارابی در آثار متفاوتش تقسیم‌بندی‌های گوناگونی از انواع مدینه ارائه داده است که اندکی با هم متفاوت، ولی قابل تفسیر و سازگاری‌اند. مثلاً در *آراء اهل المدینه الفاضله* دو نوع فاضله و غیر فاضله (که خود بر چهار نوع جاهل، فاسق، دگرگون و گمراه تقسیم می‌شود؛ به ترتیب با این ویژگی‌ها: دانش و گزینش نادرست، دانش درست ولی گزینش نادرست، انحراف از دانش درستی که داشته‌اند، دانش نادرست) آمده است. اما در *السیاسة المدینه*، سه قسم در برابر مدینه فاضله، با عناوین جاهل، فاسق و گمراه آمده است (ص ۳۱۰-۲۶۱)؛ بنای این تحقیق با توجه به نکات پیش گفته و روش ویژه‌اش، تأکید بر دو کتاب *احصاء العلوم و فصول المنتزعه* است.

۶. اساساً ماکیاولی بر آن است که یک جمهوری (کمال مطلوب وی) تاب‌داندن جایی در خود فرمانروایی موفق است که شهروندانش متأثر از فضیلت مدنی بوده و فاسد نشده باشند. لذا او اثر بنیانگذاران سیاسی‌ای را قابل افتخار می‌داند که میان نهادها و قوانین جمهوری و بنیانگذاران مذهبی‌ای که میان خدا و میهن (*patria*) چنان امری واحد در قلب مردم اتحاد ایجاد می‌سازند (*CREOP. M*).

۷. تجربه گرایی علمی مسلمانان در همه کتب تاریخ علم مذکور است. برای اطلاع بیشتر رک. راسل، ص ۴۰.

۸. فارابی در *آغار التعلیقات* می‌نویسد: "همانا ادراک، کار نفس است... نفس، صورت‌های حسی را با حواس، و صورت‌های عقلی را توسط صورت‌های حسی آنها درک می‌کند، زیرا معقولیت این صورت‌ها را از محسوس بودن آنها می‌گیرد، لذا معقول آن صورت‌ها، مطابق با محسوس آن صورت‌هاست که در غیر این صورت، صورت عقلی آن محسوسات نخواهد بود [...] حصول معارف برای آدمی توسط حواس، ممکن است، چنانکه ادراک کلیات، با ادراک حسی جزئیات به دست می‌آید" (ص ۱۲۹-۱۲۸). برای اطلاع بیشتر از موضع فارابی در این مورد رک. مقاله نگارنده با عنوان "پیوند حس و عقل در فلسفه مشاء اسلامی" در *مجله ذهن*.

۹. دانش مدنی با اعمال و احوال ارادی انسان سروکار دارد. فارابی سه نوع اراده را از یکدیگر متمایز می سازد: اراده برخواستۀ از ادراک حسی، اراده برخواستۀ از ادراک خیالی و اراده برخواستۀ از ادراک عقلی. تنها سومی مایه تمایز آدمی از حیوانات است. به هر حال از نظر فارابی همه این اراده‌ها به حس باز می گردند (فارابی، *السیاسه المدینه*، ص ۱۸۱)، یعنی بدون ادراک حسی، اراده تحقق نمی یابد و یک پایه تجربه، تکرار ادراکات حسی است.

۱۰. البته ماکیاولی در دست برداشتن از فضایل صرفاً اخلاقی در بحث از نسبت اخلاق و سیاست معتقد است که دیگر فضایل اخلاقی را نباید (از زاویه دید سیاست) آن گونه دید که در آیین مسیحیت، فضایل شمرده می شوند، یعنی ماکیاولی ادعای بازگشت به فضایل باستانی (یونانی - رومی) را در مقابل فضایل مسیحی دارد.

۱۱. ماکیاولی خود به اقتضای کلام گاهی میان فضیلت (virtu) و خوبی (bonta) تمایز می نهد. بیشتر این تمایز توسط افلاطون و سیسرون صورت گرفته بود ولی اینک به حد تضاد می رسد.

۱۲. او با نهادن عنوان *اخلاق بر مهم ترین کتاب متافیزیکی خود می خواست نشان دهد که معرفت و متافیزیک بدون اخلاق وجهی ندارد*.

۱۳. بر همین اساس متخصص نام آور تفکر رنسانس و روشن اندیشی، ارنست کاسیرر می نویسد: "اگر بتوان پوست را از گوهر پدیدارهای تاریخی جدا نمود، آنگاه می توان دریافت که نیرویی که همواره و همه جا بر تاریخ فرمان می راند و آن را پیش می برد یکی است. این دیدگاه نسبت به تاریخ، نگاه نوعی در رنسانس، توسط ماکیاولی و لودیکو ویوس مطرح گردید" (Cassirer, p. 219). اما باید دانست که سیر تاریخ، از نظر ماکیاولی لزوماً عقلانی نیست: "اینجا تاریخ چونان محصولی مشترکی از فعالیت انسانی و فعالیت ادعایی آسمان‌ها، که به عنوان «علت عام» جنبش های آدمی در جهان تحت القمر شناخته می شود، دیده می شود. اینجا دیگر جایی برای حکومت مطلق خیرات، روحی قانون ساز و مشیت الهی نیست. پادشاهی‌ها، جمهوری‌ها و ادیان الگویی طبیعی ای از زایش، رشد و زوال را می پیمایند" (TCDOF, M).

۱۴. حتی سنت توماس آکوئیناس به عنوان قطب عقل‌گرای تفکر قرون وسطی، مسئله اصلی علم سیاست را تنها آن می‌دانست که سازمان و نهادی را کشف کند که امر آموزش روح را به بهترین نحو آسان کند (جونز، ص ۲۳).

۱۵. برای مطالعه پیرامون تأثیر نگرش اسلامی بر فلسفه سیاسی فارابی به ویژه در مسائلی چون صفات حاکم، اهمیت سعادت اخروی، توجه به آموزش و پرورش و بی‌توجهی به نگرش طبقاتی به انسان‌ها و... رک. یربی، ص ۸۰۹-۸۰۳.

۱۶. فارابی در معرفت‌شناسی به پیدایش طبیعی تصور و تصدیق تصریح کرده است و طرح این موجود، در معرفت‌شناسی بی‌نیاز و گرافی به نظر می‌رسد، رک. قوام صفری، ص ۱۶۳-۱۴۹؛ اخلاق، سنت روشن‌اندیشی در اسلام و غرب، ص ۱۵۸-۱۵۵. فیلسوفان غربی جهان اسلام باور داشته‌اند که: فارابی در تفسیرش بر اخلاق نیکوماخوس، تحصیل معرفت از طریق اتصال بی‌واسطه با عقل فعال را انکار کرده است (نصر و لیمن، ص ۲۱۸-۲۱۷). نویسنده نیز در کتاب مذکور نشان داده که اساساً معرفت‌شناسی فارابی بر اساس *التعلیقات* یا *رسالتان فلسفیان*، سامانی دیگر می‌یابد (همان، ص ۱۶۰-۱۵۹) و در نتیجه در بحث‌های عقل فعال و در تبیین نبوت باید تلاشی مجدد و تازه مبذول داشت. پیرامون سیاست نیز کتاب *فصول منتزعه و احصاء العلوم* چنین نقشی دارد.

منابع

- اخلاق، سید حسن، *سنت روشن‌اندیشی در اسلام و غرب*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۸.
- _____، *گفتمان فلسفی اسلام و غرب*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۷.
- اشتراوس، لئو، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجائی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
- جونز و. ت.، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ج ۲، قسمت ۱، ترجمه علی رامین، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۳.
- حسینی (اخلاق)، سید حسن، *اصول فلسفه روشن‌اندیشی و امکان تطبیق آن با مبانی فلسفه مشاء اسلامی*، [پایان نامه دوره دکتری]، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۸۷.

داوری اردکانی، رضا، فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.

دفتری، فرهاد [تهیه و تدوین]، سنت‌های عقلانی در اسلام، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه، ۱۳۸۰.

راسل، برتراند، جهان بینی علمی، ترجمه حسن منصور، تهران، آگاه، ۱۳۶۰.
 ردهد، برایان [مقدمه نویسنده]، اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو، ترجمه مرتضی کاخی و اکبر افسری، تهران، آگاه، ۱۳۷۷.

شیروانی، علی، ترجمه و شرح نه‌ایة الحکمه، ج ۱، قم، دار الفکر، ۱۳۸۶.
 طباطبائی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.

فارابی، ابو نصر، التعليقات، حقه و قدم له و علق علیه جعفر آل یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۱.

_____، السیاسة المدنیة، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۶.
 _____، فصول منتزعه، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۲.
 _____، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۱.
 _____، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، به کوشش علی ملحم، بیروت، مکتبة الهلال، ۱۹۹۵.

قوام صفری، مهدی، مابعد الطبیعه چگونه ممکن است، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

کاسیرر، ارنست، اسطوره دولت، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.
 ماکیاولی، نیکولو، شهریار، ترجمه محمود محمود، تهران، عطار، ۱۳۸۴.
 _____، گفتارها، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷.

نصر، سید حسین، لیمن، الیور، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.

وال، ژان، بحث در مابعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.

یثربی، سید یحیی، تاریخ تحلیلی-انتقادی فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment*, Translated by Fritz Koelln and James Pettegrove, Boston; Beacon Press, 1955.

The Cambridge Dictionary of Philosophy, Robert Audi (ed.), UK: Cambridge University Press , 2001, Briefly *TCDOP.M.* for Machiavelli, Niccolo in this Dictionary.

Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, Lon don, New York, Routledge, 2001, Briefly *CREOP.M.* for Machiavelli, Niccolo in this Dictionary.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی