

تبیین زمینه‌های انسان‌شناختی دخالت حداکثری دولت در حوزه تربیت با تأکید بر آراء افلاطون و فارابی

علی علی‌حسینی^۱، محمود فلاح^۲، فهیمه قائمی^۳

چکیده

در میان نظریات گوناگونی که درباره رابطه انسان و دولت وجود دارند، اندیشه‌هایی وجود دارند که معتقدند برای به سعادت رساندن انسان، دولت می‌باید با هدف تربیتی به کنترل مناسبات انسان و روح او بپردازد؛ اعتقادی که از یونان با افلاطون آغاز شد و در حوزه اندیشه اسلامی بستر مناسب یافت و توسط فارابی شرح و تعدیل داده شد. افلاطون و فارابی در طرح نظریه سیاسی خود، تربیت را به عنوان مفهوم اساسی تلقی نموده و دولت را بدون تحدید و تقید، موظف به تحقق آن نمودند؛ اما از مهمترین سوالاتی که برای زمینه‌شناسی این اندیشه‌ها مطرح می‌شود آن است که چه تصویری از انسان، نیازها و توانایی‌های او مفروض گرفته شده است که براساس آن، چنین الزاماتی برای نیل به کمال، در قالب نظریات سیاسی - تربیتی تدبیر و توجیه گردیده است؟ این تصویر به ظاهر، عدم اطمینان آنها از توانایی انسان برای اعتلای خویش و نابرابری انسان‌ها در استفاده یا بهره‌مندی از عقل است. ارائه تصویری از انسان در دیدگاه متفکران معتقد به دخالت دولت در تربیت، با تکیه بر فهم انسان‌شناسی نمایندگان برجسته آن - افلاطون و فارابی - با هدف تحصیل درک صحیحی از تدابیر سیاسی - تربیتی آنها می‌باشد. شرح مقایسه‌ای دیدگاه انسان‌شناسی این متفکران و تاثیر آن بر نظریات سیاسی - تربیتی ایشان، پس از ارائه خلاصه‌ای از اندیشه‌های سیاسی و تجویزات تربیتی افلاطون و فارابی آورده می‌شود و مشخص می‌سازد که اعتقاد به نابرابری انسان‌ها در بهره‌مندی از عقل و قوای نفسانی، بی‌اعتمادی به فطرت و تربیت‌پذیری متفاوت انسانها، لزوم هدایت یا کنترل آنها را ضروری می‌سازد که پیگیری آن به صورت وسواس‌گونه موجبات نظرات افراطی اصلاح و تصفیه انسان‌ها را در پی دارد.

واژگان کلیدی: انسان‌شناسی، تربیت، فطرت، دولت، دخالت حداکثری، افلاطون، فارابی.

۱. استادیار علوم سیاسی دانشگاه اصفهان. ali.alihosseini@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع). fallahmahmood@gmail.com

۳. کارشناسی ارشد علوم سیاسی. fghaeimi@gmail.com

مقدمه

عقاید درباره تربیت و نگرانی درباره زندگی خصوصی و عمومی، قدرت فردی و سیاسی، مشغله همیشگی فلسفه‌های سیاسی است که در قبال آن مواضع گوناگونی اتخاذ شده است. (Brooke and Frazer, 2010-2013:1) دخالت گسترده و مستقیم دولت در تربیت در نظریه‌های سیاسی غالب امروز چندان جایگاهی ندارد و حتی اگر مبنای عمل دولت‌ها باشد در نظر انکار و نکوهش می‌شود. با این حال اندیشه‌هایی از گذشته وجود داشته‌اند که بر اساس منطق فکری خاص و غایاتی که برای انسان و دولت مترتب می‌دارند، این دخالت را به عنوان وظیفه دولت مجاز می‌پندارند و به راحتی قابل نسخ و طرد نیستند. برای آنکه درک و قضاوت صحیح از این اندیشه‌ها حاصل شود، نمی‌توان به ظواهر این اندیشه‌ها اکتفا کرد؛ بلکه باید در پی ریشه‌ها و مبانی که اندیشه بر آن شکل گرفته است، رفت. از جمله مهمترین این مبانی، زاویه نگاه به انسان است.

البته آراء معتقد به دخالت گسترده و حداکثری دولت در تربیت انواع گوناگونی دارند. آنچه منظور پژوهش حاضر است، اندیشه‌هایی با هدف نهادینه کردن فضایی برای سوق دادن انسان به سوی کمال است که بیشتر در اندیشه‌های یونان باستان و در اندیشه‌های اسلامی مشاهده می‌شود. نمایندگان مطرح این نوع نگاه، افلاطون فیلسوف یونانی و همچنین فارابی فیلسوف مسلمانی است که با طرح مدینه فاضله‌ای مانند آرمانشهر افلاطون، فیلسوف شاهی را به اداره آن می‌گمارد و وظایف تربیتی و ارشادی برای آن تعیین می‌کند. آراء هر دو فیلسوف نمونه‌ای برجسته برای مقایسه جهت فهم اندیشه‌های دخالت دولت در تربیت است. البته آشنایی فارابی با آثار یونانی در نظر عده‌ای او را به صورت مقلد صرف این آثار و به ویژه افلاطون نشان داده است. از این زاویه مقایسه این دو غلط و نتیجه حاصل از مطالعه آنها بی‌اعتبار است؛ زیرا مطالعه دو امر شبیه مانند مقایسه متفکری با خودش، امری مهم است. (Sartori, 1991:246) اما از نگاه دیگر فارابی فیلسوف مسلمانی است که با وجود تاثیرپذیری از یونان، به بحث حاکم و مدینه و رابطه آن دو، با

نگاهی شریعت‌گرایانه که متناسب با اندیشه‌ها، باورها و مقتضیات جوامع اسلامی می‌باشد، پرداخته است. (علی‌حسینی، ۱۳۸۴: ۶۶-۶۷) از سوی دیگر تاثیر فارابی از یونان تنها منحصر به افلاطون نیست. او با تعمق در آثار ارسطو و تجمیع اندیشه او با افلاطون و بهره‌گیری از بدایع نوافلاطونیان و تفاسیر و شروحاتی که برای آنها آورده است القاب معلم ثانی و موسس را شایسته خود نموده است، (داوری اردکانی، ۱۳۶۲: ۴۷-۷۳) که او را از افلاطون تمییز می‌دهد و مجوز نشانیدن او در مقابل افلاطون می‌باشد، تا از این طریق به فهم زوایای ناپیدایی که در اندیشه این دو موید دخالت حداکثر دولت در تربیت است، کمک کند. یکی از مهمترین و موثرترین این زوایا، انسان‌شناسی این دو فیلسوف می‌باشد.

به عبارتی هر اندیشمند سیاسی تربیتی قبل از آنکه طرح اندیشه خود را بریزد یک تصویر جامع از انسان طرح نموده است و بر اساس آن در مورد مسائل دیگر تصمیم می‌گیرد و نظریه‌پردازی می‌کند. شباهت و تفاوت در فلسفه سیاسی تربیتی تا حد زیادی با شباهت و تفاوت در نگاه انسان‌شناسی هماهنگ است. البته اندیشه‌های سیاسی- تربیتی به ویژه اندیشه‌های افلاطون و فارابی را نمی‌توان تنها متأثر از مبانی انسان‌شناسی دانست بلکه با دیگر مبانی مانند هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، ارزش‌شناسی و غایت‌شناسی نیز پیوند دارد. اما تکیه اصلی این نوشتار بر این است که در پی جویی نگاه انسان‌شناسانه آراء دو حکیم، پاسخ دو سوال اساسی نمودار شود. ابتدا اینکه چرا در مسئله مهم تربیت و شکل‌دهی به روح و جسم، انسان غیر خود بسنده و نیازمند کمک شناخته شده است؟ و دوم اینکه چرا دولت باید مرجع رفع نیاز او باشد؟

آراء افلاطون و فارابی از جنبه فلسفی سیاسی صرف یا از جنبه‌ی تربیتی تاکنون نظر بسیاری را به خود جلب نموده که از شاخص‌ترین آنها دکتر رضا داوری اردکانی، فرناز ناظرزاده کرمانی، محمد حسن میرزا



محمدی^۱ هستند، اما در هیچ کدام تمرکز بر رابطه دخالت دولت در تربیت نبوده است. برای حاصل شدن مقصود پژوهش در روند مقایسه‌ای باید ابتدا منظور از اندیشه‌های حداکثر دخالت در آراء افلاطون و فارابی و سپس مبنای نظری انسان شناسانه دو فیلسوف فهم شود و در آخر تاثیری که این مبنا بر اندیشه داشته مشخص شود.

۱. اندیشه‌های سیاسی افلاطون و فارابی و بحث دخالت حداکثری دولت

در تربیت

افلاطون فیلسوفی ایده‌آل‌گرا است که تربیت موضوع محوری تمامی اندیشه‌های سیاسی او در رساله «مردسیاسی» و کتاب‌های «جمهور» و «قوانین» است. او که در سال ۸-۴۲۷ ق.م در خانواده اشرافی در آتن زاده شد در بیست سالگی به فلسفه و شاگردی نزد سقراط دل بست که با اعدام او توسط نظام سیاسی موجود از سیاست روز قطع امید کرد و راه سفر و دیدار دیگر مواطن را درپیش گرفت. بعد از بازگشت به تعلیم فلسفه پرداخت. او درباره افکار خود می‌گوید:

«در اثر تفکر و تحقیق بدین نتیجه رسیدم که امروز همه جامعه‌ها به طرز بسیار ناپسندی اداره می‌شوند و این وضع دگرگون نخواهد شد مگر آنکه در معالجه آنها روشی خارق‌العاده پیش گرفته شود و بخت و اقبال نیز از یاری دریغ نوزد. و برای اینکه حق فلسفه را ادا کرده باشم، فاش می‌گویم که تنها فلسفه می‌تواند زندگی خصوصی و اجتماعی آدمیان را سامان بخشد و از این رو آدمیان هنگامی از

۱. آثار داوری‌اردکانی، رضا از جمله: (۱۳۶۲) فارابی موسس فلسفه اسلامی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی. ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶) فلسفه سیاسی فارابی: شرح نظریه مدینه فاضله با تطبیق بر آراء افلاطون و ارسطو، تهران: انتشارات دانشگاه الزهراء. میرزا محمدی، محمد حسن (۱۳۸۱)، «بررسی مقایسه‌ای اهداف تعلیم و تربیت از دیدگاه افلاطون و فارابی»، مجله روانشناسی و علوم تربیتی، سال ۳۳ ش ۲. میرزا محمدی، محمد حسن (۱۳۸۳)، «بررسی مقایسه‌ای اندیشه‌های فلسفی افلاطون و فارابی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز سال ۴۷، ش ۱۹۱

بدبختی‌رهایی خواهند یافت که یا فیلسوفان راستین زمامدار جامعه شوند، یا کسانی که زمام امور جامعه را بدست دارند و به فلسفه روی آوردند و در آن به اندازه‌ی کافی تعمق کنند.» (افلاطون، ۱۳۶۷: نامه شماره هفت: ۱۹۷۰)

اما این فلسفه مد نظر افلاطون، سراسر نظریه تربیت «برای ساختن انسانی والاتر بر اساس معیار انسان آرمانی» است (یگر، ۱۳۷۶: ۳۵). او پس از دو بار سفر به سیراکوز برای برپایی نظام فیلسوف‌شاهی و شکست تلاش او، در سال ۳۴۸ جهان را وداع گفت. (یاسپرس، ۱۳۵۷: ۱۳-۱۷؛ Hummel, 1994: 1-2)

افلاطون در «جمهور»، «مرد سیاسی» و «قوانین» آشکارا به امر سیاست پرداخته است. در نظام فکری افلاطون راه سعادت از عالم محسوسات و از داخل اجتماع می‌گذرد و احتیاج فرد تنها در پیوند و همکاری برآورده می‌شود. به نظر افلاطون با آن که تشکیل اجتماع انسانی برای رفع نیاز اولیه مادی بوده و موجب فرمانروای پاسداران شده است، (کاپلستن، ۱۳۶۲: ۳۰۸-۳۰۹؛ افلاطون، ۱۳۹۰: ۱۱۳-۱۲۵) اما نیاز واقعی انسان نیل به کمال از طریق شناخت و دستیابی به فضایل فی‌نفسه می‌باشد که مهمترین آن عدالت و فراتر رفتن از ظلم و بیداد است. این هدف افلاطون را به ایده‌ی نیک متبلور در جهان مثل می‌رساند که روح انسان‌ها برای زندگی خوب باید با کمک عقل به جای محسوسات به سمت آن خو کند. از آنجایی که خیر انسان در جامعه تحقق می‌یابد بنابراین جامعه نیز باید در جهت کمال با تعلیم و تربیت بر فضایل منطبق شود. اما ابتدا زمامدار جامعه باید فضایل را شناخته و کمال را درک نموده باشد و این تنها ویژگی فیلسوفی است که از جهان مثل بازگشته تا این مسئولیت به نفع افراد جامعه بر عهده گیرد. به همین دلیل افلاطون در مرد سیاسی، فرمانروایی را هنر می‌داند، زیرا به بیان بلوم^۱ «هنر به نفسه باید نفع و مصلحت موضوع را در نظر گیرد». (بلوم، ۱۳۷۳: ۹۰) فیلسوفان یا باید خود به تربیت افراد در جهت سعادت بپردازد که مدینه‌ی حاصله از این طریق

۱. Wiliam t. bluhm نویسنده و پژوهشگر آمریکایی.



آرمانشهر است؛ یا قوانین تعلیم و تربیت تنظیم کنند و به انجام آن مراقب باشد که توضیح آن در کتاب قانون آمده است. در ساختار فکر افلاطون نظام روح انسانی، نظام جامعه و نظام هستی به هم پیوسته هستند و او جامعه را متشکل از سه سطح می‌داند و عدالت قرار داشتن هر کس در جای شایسته‌ی خود است.

فارابی فیلسوف مشایی در وسیع واقع در فاراب به سال ۲۵۹ق/۸۷۲م، به دنیا آمد. پدر او از صاحب منصبان نظامی بود. فارابی تمامی عمر خود را صرف آموختن و تعلیم نمود. از بین وقایع زندگی او، عزیمت و تعلیم و تعلّم درحوزه فلسفی بغداد و قبول دعوت حاکم شیعی مذهب حلب از جهت تاثیر بر اندیشه سیاسی او قابل تامل است. (ناظرزاده، ۱۳۷۶: ۷) او پس از اقامت در حلب زمانی را صرف سفر کرد و سرانجام، در دمشق، به سال ۳۲۹ ق / ۹۵۰ م وفات یافت. (al-Talbi, 1993: 1-2)

جواد طباطبایی درباره مبانی و اندیشه‌های فارابی معتقد است: «فارابی با اقتدای به افلاطون ساختار نفس انسان و عالم و نیز مدینه را به عنوان سه مرتبه از عالم وجود عین یکدیگر می‌داند و بر آن است که اهداف واحدی بر آنها فرمان می‌راند...». (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۶۱). در نگاه فارابی اگر این سه عالم عین یکدیگر نباشد اما ساختار و عملکرد مشابهی دارند و او در این راستا با استاد خود هم نظر است. (فارابی، ۱۳۸۸: ۲۶ و ۹). فلسفه مدنی فارابی در «آراء اهل مدینه فاضله» و «سیاست مدینه» آمده است. که در آنها فارابی، فلسفه خود را با گفتاری در مراتب موجودات و از مبدا اول و کیفیت صدور آن تا پایین‌ترین مرتبه آغاز می‌کند. انسان را جانور مدنی که در حواشی اولیه، همچنین نیل به حالات برتر و افضل به تعاون نیازمند است، می‌داند. انسان‌ها، در اجتماعات از لحاظ کمی و کیفی متنوع زندگی می‌کنند. هدف از مدینه کسب سعادت است که تنها عقل فعال با فیضان معقولات و معارف اولیه آن را به انسان‌ها اعطا می‌نماید. واسطه دریافت این فیض رئیس نخست انسانها یعنی کسی که وحی الهی را دریافت می‌کند (فیلسوف، نبی)، است. این رئیس خود مراتب کمال را پیموده و دارای ویژگی‌های خاص خود است باید بر اساس این فیوضات امور

مدینه را تدبیر کند و به ویژه «هر فردی را از هر گروهی، در مرتبه‌ای که لایق آن است تربیت کرده به نظام آورد؛ حال در مرتبت خدمت لایق بدان یا در مرتبت ریاست لایق به آن» (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۹۶) رئیس مدینه فاضله باید مردم مدینه را به سمت افعالی ارشاد و هدایت کند که همه خیر مطلق باشد از این طریق سعادت حاصل شود و اینگونه مدینه فاضله شکل می‌گیرد. بنابراین فیلسوف باید با ترویج فضایل به شکل بخشی افراد در جهت سعادت پردازد، زیرا هر جامعه ویژگی مردم آن را داراست و این به خوبی در مدینه‌های غیر فاضله فارابی نمود می‌یابد. از جمله ویژگی‌های خاص فلسفه سیاسی فارابی این است که او بین پادشاه آرمانی، نبوت و امامت جمع نمود و با تکیه بر نتیجه آن نظریه مدینه فاضله را مطرح کرده است. او کانون تحلیل خود را به جای تحلیل واقعیت سیاسی و اجتماعی، ساختار درونی نظام‌ها بر راس هرم اجتماعی یعنی رئیس مدینه قرار داده است و به اندیشه سیاسی ایرانشهری نزدیک شده است. همچنین او با ارائه مفهوم متفاوتی از شهر (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۵۲-۱۸۶) و توصیف مراتب نظام هستی و عقول، متأثر از ارسطو، از افلاطون، متمایز می‌شود.

اما آنچه در این نوشتار مهم است، آن است که هر دو فیلسوف برای اصلاح امور انسان‌ها آرمان شهری، طرح می‌ریزند و برای تحقق آن به شکل بخشی به روح انسان توسط دولت و رئیس آن فیلسوف شاه معتقداند. افلاطون حتی زمانی که در کتاب قوانین به حکومت قانون به جای فیلسوف شاه رضایت می‌دهد و فارابی هنگامی که به حکومت سنت‌ها می‌رسد (فارابی، ۱۳۶۰: ۲۷۵)، از نظریه تربیتی خود چشم پوشی نمی‌کنند. در این نظریات افلاطون نظام کامل و مدونی را طرح می‌کند و به جزئیات و فروع می‌پردازد و آشکارا فیلسوف را به امر تربیت بدون هیچ مرز ملزم می‌دارد، درحالی که فارابی به کلیات می‌پردازد و بیشتر آراء و الزامات سیاسی تربیتی را غیر مستقیم طرح می‌کند، آنچه در هر دو فیلسوف مشترک است مشخص کردن پیشنهادات و سیاست‌های تربیتی که مسئولیت تدبیر و اجرای آن به طور کامل بر عهده نهادهای دولت و حاکمان است و در این اندیشه‌ها که تمامی ابعاد وجود

انسانی را در بر می‌گیرد و تفکیک عرصه خصوصی و عمومی زندگی افراد بی‌معناست. اندیشه مشترک این دو در دخالت حداکثری دولت در تربیت روح و جسم انسانها از رسیدن فردی به ماوراء (عالم مثل یا پیوند او با عقل فعال) آغاز می‌شود. فرد که از این طریق ماموریتی الهی یافته است. (یگر، ۱۳۷۶: ۳۳؛ ناظرزاده، ۱۳۷۶: ۳۷۷) به سوی مردم باز می‌گردد تا آنها را برای رسیدن به آنچه او خود تجربه کرده تعلیم و تادیب کند. بنابراین دولت و تربیت در آسمانها پیوند می‌یابند و در زمین تداوم می‌یابد.

آنچه در ادامه لازم می‌نماید ارائه دلالت‌هایی از اندیشه دو فیلسوف مبنی بر دخالت رادیکال و حداکثری می‌باشد. اولین نشانه هنگامی است که افلاطون و فارابی میان معلم و سیاستمدار و رئیس مدینه تفاوتی نمی‌گذارند. در نتیجه گفته گمپرتس که «جامعه و دولت برای افلاطون سازمان تربیتی و اخلاقی است» (۱۳۷۵: ۱۱۷۹) در مورد فارابی نیز صدق می‌کند. (فاخوری، ۱۳۸۶: ۴۳۵-۴۳۸). اعتقادات دیگر آن دو که نشانه‌های کنترل محتوی تربیت است، آن است که فیلسوف‌شاه را ملزم می‌داند هنر و ادبیات از لحاظ تاثیرات تربیتی تحت کنترل و نظارت قرار دهد و به عنوان ابزاری برای پرورش افراد بکار گیرند (افلاطون، ۱۳۹۰: ۱۳۲ و ۱۴۳-۲۰۶؛ فارابی، ۱۹۸۱: ۱۳۷۱-۲۰۰؛ فارابی، ۱۳۸۸: ۵۶) مفاهیمی که درباره اخلاق، دین و خدا و درباره مرگ ارائه می‌شود را مواظبت می‌کنند. (فارابی، ۱۳۸۸: ۸۰-۸۲؛ افلاطون، ۱۳۹۰: ۵۵۳-۶۰۵) درباره کنترل این مفاهیم و محتوی تربیت به صورت نمونه، افلاطون در جمهور بیان می‌کند:

«ما به ندرت اجازه خواهیم داد، کودکان کشور در تاثیرپذیرترین سن، عقایدی مخالف آنچه در بزرگی باید داشته باشند به ذهن خود راه دهند... سازندگان حکایات را تحت مراقبت قرار داده اگر داستان خوبی ساختند آنها را بپذیریم و اگر بد ساختند رد کنیم، سپس باید پرستاران و مادران را وادار کنیم که فقط حکایاتی را که پذیرفته‌ایم برای کودکان نقل کنند.» (۱۳۹۰: ۱۳۰)

چگونگی حدود و کم و کیف تربیت بدن و روح، از طریق ورزش یا بازی و موسیقی تحت نظارت دولت قرار می‌دهند. (افلاطون، ۱۳۵۴: ۲۲۳-۲۲۷)

al-Talbi, 1993:9، فارابی، ۱۳۸۹: ۶۶-۶۸، فارابی، ۱۳۷۵: ۵۶۱-۵۶۵). سیاست‌های تربیتی افلاطون عرصه خصوصی و خانواده را نیز فرا می‌گیرد، او با اهداف تربیتی در خصوصی‌ترین مسائل زندگی افراد حتی عشق و زناشویی شهروندان به ویژه طبقات بالاتر مدینه برای به دست آوردن بهترین فرزندان وارد می‌شود و برای آن قانون زمان مشخص و حتی تعیین طرف‌های ازدواج را به نهادهای قضایی دولت می‌سپارد. فرزندان نامشروع از بین برده می‌شوند و فرزندان که به طور مشروع در طبقات بالاتر متولد می‌شوند اما مناسب آن زندگی نیستند به طبقه پیشه‌وران تنزل خواهند یافت. (افلاطون، ۱۳۹۰: ۲۸۶-۲۹۵) و «کودکان باید از مادران جدا در پرورشگاه دولتی پرورش داده شوند و مادران تحت کنترل بچه‌ها را ملاقات کنند» (Lines, 2009:43) با وجود اینکه فارابی در عرصه خصوصی و خانوادگی مانند افلاطون وارد نمی‌شود. اما همسان او معتقد است که دولت می‌تواند با اهداف تربیتی به زور و تبعید و مرگ و حتی تصفیه نوزادان با هدف اصلاح نژاد متوسل شود. او اعتقاد به تصفیه خود را درباره نوابت مدینه فاضله این گونه بیان کرده است:

نظامی که درباره‌ی این قبیل انسانها اعمال می‌شود باید در حدود حیوانات باشد یعنی از آنها که در حدود انسانی می‌توانند مورد بهره‌وری قرار گیرند در شهرها به صورت برده در آیند... و درست به مانند حیوانات از آنها بهره کشی شود. آن دسته که اصولاً مفید نمی‌باشند و یا حتی زیان آورند باید با آنها همان کاری شود که با حیوانات زیان‌آور می‌شود و قهراً نسبت به فرزندان این گونه افراد یا حتی فرزندان همه‌ی مردم مدینه که از لحاظ فکری در حدود حیوانی باشند باید بدین سان عمل شود (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۰۰-۲۰۱)

و در جای دیگر روش تربیت آن‌ها اینگونه بیان می‌کند:

... حال به هر وسیله‌ی اخراج از جامعه و مدنیه و یا عقاب و کیفر، و یا گماردن به کاری و شغلی؛ هرچند که کاری مفیدی انجام ندهند و برای آن کار مناسب نباشد و یا به زندان و حبس افکند. (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۲۲)



بر این اساس این گفته که افلاطون نظام آموزشی را سخت در لگام دارد (رده، ۱۳۷۳: ۳۶) به صورت کلی‌تر و متعادل‌تر در مورد فارابی نیز صدق می‌کند. تمامی این تجویزات که جنبه تربیتی و اصلاحی دارند، بنابر ادعای دو فیلسوف برای سعادت انسان است؛ اما در نظر آن‌ها این انسان، چه خصوصیتی دارد که برای ارتقای آن در نظام هستی‌شناختی خود به نظریه‌پردازی و تجویز دست زده‌اند؟ چه کاستی‌ها و ظرفیت‌هایی در انسان دیده‌اند که او را برای دست یافتن به کمال خود وابسته دانسته‌اند و برای کمال او بر چنین فلسفه سیاسی تاکید دارند؟ فهم این امر با غور در انسان‌شناسی این دو متفکر ممکن است.

۲. مقدمه‌ای بر انسان‌شناسی^۱

علم نفس (به تداول قدما) یا انسان‌شناسی «به کلیت انسان و سوالاتی اساسی برای شناخت انسان می‌پردازد به گونه‌ای که بسیاری از مباحث و مطالعات مربوط به انسان تحت تاثیر و متوقف به نحوه پاسخی است که به این پرسش‌ها داده می‌شود. آدمی در انسان‌شناسی در پی یافتن تصویر جامع و کامل از خود است تا با آن بتواند درباره سایر امور مربوط به خود تصمیم‌گیری نماید. بر این اساس هر اندیشمندی طبیعت یا ماهیت را در مفهوم یا محدوده قالب خاصی طرح کرده و از بعد و جهتی ویژه به ساختار بنیانی وجود انسان نگریسته است». (واعظی، ۱۳۷۷: ۱۲) انسان‌شناسی نه تنها به ما می‌گوید «طبیعت از انسان چه می‌سازد» بلکه علاوه بر آن می‌گوید که «او به منزله‌ی موجودی عمل‌کننده از روی اختیار از خود چه می‌سازد یا می‌تواند بسازد یا باید بسازد» (دیرکس، ۱۳۸۰: ۳۱) «انسان‌شناسی فلسفی همان چیزی است که فلسفه‌های گوناگون (حتی اگر بصراحت مدعی تفکر درباب انسان‌شناسی نباشد) درباره‌ی انسان از آن جهت که انسان است، می‌گوید. انسان‌شناسی عاملی بنیادی برای فلسفه است که متفکران بر اساس آن به نظریه‌پردازی

1. Anthropology.

پرداخته‌اند. هر یک از این آرای فلسفی جنبه خاصی از انسان بودن را (مثلاً ذهن، روح، حیوان ناطق، حیوان مدنی، حیات، غریزه، موجودیت^۱ و غیره) برجسته می‌سازد و این آراء بر اساس همین زوایای مختلف نگرش به انسان و نیز روشهای مختلف بررسی و محتواهایشان از یکدیگر متمایز می‌شوند. (دیرکس، ۱۳۸۰: ۴)

۳. مبانی انسان‌شناسی اندیشه افلاطون و فارابی

۳-۱) انسان در نگاه افلاطون

افلاطون در رساله «مردسیاسی یا سیاستمدار» انسان را نوعی جاندار بی‌پر، بی‌شاخ، بی‌سم، رونده بر روی دو پا در خشکی، می‌داند که به صورت گله زندگی می‌کند و با غیر هم نوع خود نمی‌آمیزد و دارای طبیعتی قابل پرورش و تربیت است. (۱۳۶۷: ۱۵۶۵-۱۵۷۵). آنچه این انسان را از سایر حیوانات تمیز می‌دهد، خرد است. انسان واقعیتری مرکب است از روح و جسم است. روح جوهری غیر مادی و با وجودی غیر وابسته به بدن به عنوان جز اصیل انسان قبل از خلق شدن و تعلق به بدنها وجود داشته و مبتنی بر وجود مثال، جاودانه است. افلاطون به رسم همیشگی خود برای فهم نفس انسان که آن را «کاری سخت و خدایی» می‌داند از تمثیل استفاده نموده و روح را به ارابه‌ای با دو اسب بالدار و یک ارابه‌ران تشبیه کرده است. «ارابه‌ران عقل است. یکی از دو اسب، جاوید است که همواره اوج می‌گیرد و بالا می‌کشد و برای راندنش سخنی و نوازشی کافی می‌باشد. دیگری مرگ‌پذیر و باله‌ایش شکنند و به زمین می‌گراید و برای راندن این اسب چموش مهمیز و شلاق لازم است.» (۱۳۴۶: ۱۳۹-۱۴۵) در واقع، این دو اسب نشان دو بخش قسمت نازل روح در بدن است؛ یکی اراده‌ی مطیع و منقاد عقل (ارابه‌ران) است و دیگری شهوات جسمانی. در این مثال سه جزء یا قوه در روح انسان باز شناخته می‌شود: (افلاطون، ۱۳۹۰: ۲۴۱-۲۶۱ و تیمائوس، ۱۳۶۷: ۱۸۹۲)

1. Existing.



- نخست جزء عقلانی که جایگاه آن سر است. جزء جاودانه روح و وجه تمایز انسان از حیوان است. به عنوان جزئی الهی شایستگی و حق طبیعی برای حکومت کردن دارد.

- دوم جزء همت و اراده و خشم که در قفسه سینه قرار دارد و جزء برتر قسمت جسمانی روح و مطیع و یاری رسان عقل است و حالات انسانی را با کمک عقل از شهوات باز می‌دارد مگر آنکه بر اثر سوء تربیت فاسد شده باشد.

- سوم جزء شهوانی که افلاطون آن را واقع در زیر «حجاب حاجز» مربوط به خواهش و امیال بدنی می‌داند.

این سه جزء در کنار یکدیگر تمامیت نفس که اعمال از آن سرچشمه می‌گیرد را شکل می‌دهند. نکته دیگر در مثال، نگاه دوانگارانه‌ی افلاطون به انسان است. به اعتقاد او «در آن واحد نسبت به موضوع واحد در انسان دو تمایل مخالف وجود دارد. و این به دلیل دو جنبه شهوت و عقل است دو حرکت متضاد در روح به سمت لذت ویژه خود پدید می‌آورد، و اراده در جایگاه نزدیک به شهوت از عقل جانب‌داری می‌کند. «لذت جسمانی چیزی جز رفع الم نیست. لذت عقلانی که لذت راستین و حقیقی باز بسته علم است که انسان طالب خیر و سعادت باید تا حد ممکن جویای آن باشد.» (پاپکین، ۱۳۷۴: ۱۲-۱۵) این خیر با «تصفیه نفس» از لذت‌های و آلودگی‌های جسم که نتیجه آن دستیابی به معرفت مثل است، ممکن می‌باشد. اما مردمانی که همواره به فرمان جسمند، فقط سایه‌ای از تقوا بهره دارند اگر هم از برخی لذایذ چشم پوشند، به علت دلبستگی به لذایذ دیگری است. (ورنر، ۱۳۴۷: ۹۰)

افلاطون دو امر را در تعیین ویژگی‌های نفس موثر می‌داند. اول با قائل شدن به تمایز ذاتی بین نفس و بدن، از اعمال تاثیر احتمالی بدن - یا به واسطه‌ی بدن - بر نفس، چشم نمی‌پوشد. «تأثیر بد و حتی گاهی درمان‌ناپذیر تربیت و عادات بدنی شرارت‌آمیز و تعلیم و تربیت ناقص یا محیط عیبناک مسئول اغلب بیماری‌های نفس‌اند که می‌توانند به اسارت نفس منتهی شوند.» (کاپلستن، ۱۳۶۲: ۲۸۴؛ افلاطون، ۱۳۹۰: ۱۷۹-۱۹۶) گاهی این تاثیر تا حدی می‌داند که بیان می‌کند «هیچ کس از روی اراده خواهان شر و بدی نیست؛ انسان بد و

شریر به علت عادت نکوهیده و عیناک بدن و بر اثر پرورش نادرست و ابلهانه بد و شریر می‌شود و اینها شرور ناگواری هستند که گریبانگیر هر انسانی می‌شود بدون آنکه او آنها را خود انتخاب کرده باشد.» (تیمائوس، ۱۳۶۷: ۸۶) بر این اساس باید اختیار عادات خود را بیابد و به تربیت آن اراده کند. اما نیاز به قوت عقل دارد که در همه یکسان نیست.

عامل دیگری تعیین کننده در نفس «فطرت» است. چرا که طبیعت در همه‌ی افراد استعداد مشابهی خلق نکرده است. بر اساس کم و کیف قوا در انسانها فطری غلبه می‌یابد و از طریق توارث از والدین منتقل می‌شود. در نتیجه در جمهور و تیمائوس سه دسته انسان شناخته می‌شوند. (۱۳۹۰: ۴۳۶-۴۵۶، ۱۳۶۷: ۱۸۹۲)

۱- انسان‌هایی استعداد برتر عقل با نهاد سرشته به «طلا» شامل حکام، قضات هستند که لایق حکومت بر دیگران می‌باشند. بنا بر طبیعت برای اشتغال به فلسفه و حکومت خلق شده‌اند تا حافظ قوانین و سنن شهر باشد. اینان در گله انسانی متصور در ذهن افلاطون حکم چوپان را دارند.

۲- انسان‌هایی با استعداد نگهبانی که در سرشتشان «نقره» به کار رفته شامل سربازان، با ویژگی‌های جسمانی خاص برای نگهبانی و جنگ در اطاعت اوامر فرماندهان جهت حفظ امنیت آرمانشهر هستند. (روحانی، ۱۳۷۹: ۱۲۰) افلاطون کار اینان را با سگ گله قیاس می‌کند.

۳- انسان‌هایی با استعداد پست با سرشتی از «آهن یا برنج» شامل کشاورزان و سایر پیشه‌وران هستند که توده مردم را شامل می‌شود. اینها محدود امیال نفسانی هستند. در نظر افلاطون حکم گوسفند را دارند که پی حوائج خود چشم به زمین دوخته‌اند.

افلاطون تاثیر فطرت بسیار برجسته می‌نماید و معتقد است با توارث تداوم می‌یابد امکان تحرک بین طبقات وجود ندارد. و معتقد است هر کس متناسب با جایگاهش تربیت شود. او تاثیر فطرت را تا حدی می‌داند که درباره تاثیر تدابیر سیاسی خود و پذیرش سخنان حکیمان توسط مردمان برای رهایی از اسارت محسوسات امید زیادی ندارد. حتی ممکن است حکیمان را مورد



تمسخر و تخاصم قرار دهند (افلاطون، ۱۳۹۰: ۴۰۰). «مردم زمانه به کسی اطمینان می‌کنند که تملقشان را بگویند و اغلب زمام اختیار خویش را به دست چوپانان بدسرشتی که کشور را به نابودی می‌کشانند، در حالی که حکیمان بی‌شرمانه کنار گذاشته می‌شوند.» (ورنر، ۱۳۴۷: ۹۵؛ افلاطون، ۱۳۹۰: ۳۴۲-۳۵۱)

او با وجود ناامیدی، به تربیت با دیده امید می‌نگرد تا آنچه افراد را در این حال نگه می‌دارد، تغییر دهد. «فضیلت تنها به آموختن حاصل نمی‌شود زیرا مستلزم توافق جنبه غیر معقول روح است با جنبه‌ی معقول آن تاثیر در مرتبه دانی روح نه از راه آموزش نظری بلکه از راه کسب عادت و تمرین میسر است» (ورنر، ۱۳۴۷: ۹۲؛ افلاطون، ۱۳۹۰: ۴۰۲-۴۱۰) زیرا ممکن است فرد خیر را بشناسد اما به آن عمل نکند که علت آن همان گرایش دوگانه روح انسان است که گاهی امیال نفسانی بر عقل چیره می‌شوند. افلاطون معتقد است با وجود غلبه فطرت اما امیدی هست که با تزکیه و تصفیه نفس و تأمل محض جدا شدن از محسوسات اصلاح حاصل شود. «اهل هر طبقه می‌توانند به طبقه بالاتر برده شوند و اگر به ردیلت گرایند به طبقه پایین‌تر می‌افتند» (صناعی، ۱۳۳۶؛ فدروس: ۸۴)

از آنجایی که در نظر افلاطون اجزاء روح و طبقات جامعه بر هم منطبق‌اند بنابراین آنچه برای تربیت اولی انجام می‌شود برای دومی نیز صادق است. در نتیجه با نگاهی به کتب «جمهور» و «قوانین» مشخص می‌شود که نظام تربیتی او سه نوع تربیت را شامل می‌شود که عبارتند از: ۱. تربیت عالی حاکمان و فیلسوف شاهان ۲. تربیت تخصصی مخصوص نگهبانان شهر ۳. تربیت عمومی عامه مردم است. (نصرآبادی، ۱۳۷۴: ۹۴) افلاطون در رساله جمهور خود دولت و جامعه را مثال و تصویر بزرگ شده‌ی می‌داند بر حالت روح انسان است.

۲-۲) انسان در نگاه فارابی:

از نظر فارابی انسان حیوانی است، بالاتر از نباتات و سایر حیوانات که به واسطه ناطق بودن بالطبع خادم سایر موجودات نیست به جز در نوع خویش. انسان ناطق با وجود آن که توانایی برای زندگی انفرادی را داراست. اما برای

رفع کامل نیازها و کسب سعادت و کمال برتر (که به نظر فارابی انسان موجودی است که به نیک بختی میل دارد) (فارابی، ۱۳۹۰: ۴۹) باید بر اساس تعاون در اجتماع کامل مدنی زندگی کند. (سجادی، ۱۳۷۱: ۳۸ و ۱۷۹) «انسان موجودی مرکب از جسم و روح است که روح او اشرف از بدن اوست» (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۴) روح انسان ذاتا قابلیت جدایی از ماده و حرکت به سوی کمال را داراست اما قوام آن به بدن است. فارابی نفس را در تندرستی و ناتندرستی به کالبد آدمی همانند می‌کنند. فضیلت ویژگی و حالت نفسانی است که آدمی به میانجی آنها نیکی‌ها و کردار زیبا رو می‌آورد. (فارابی، ۱۳۸۸: ۶) خیر و شر ارادی از انسان صادر می‌شود که توضیح آن و کسب فضیلت در دیدگاه فارابی با سلسله مراتبی قوای نفس انسان وابسته است که توانایی هر کدام آنها انسان‌ها متفاوت است که عبارتند از:

۱. قوه‌ی غذایی: وظایفی نظیر هضم، نمو، ولادت، جذب... را به عهده دارد که عامل تداوم بقای فرد است.
۲. قوه‌ی حاسیه: به وسیله حواس پنجگانه، محسوسات و لذت و الم ادراک می‌کند، و بعضی افراد تنها با این حس بر انگیخته و حتی فهم می‌کنند.
۳. قوه‌ی متخیله: به تجزیه و تحلیل رسوم محسوسات بعد از غیبت آنها می‌پردازد. کار ادراک سود و زیان و خوشی و ناخوشی را دارد. عده‌ای دیگر از افراد تنها با این قوه در می‌یابند و بر انگیخته می‌شوند.
۴. قوه‌ی نزوعیه: منشا تکوین اراده است که شوق یا کراهت نسبت به شی از آن مشتق می‌گردد. به نظر فارابی، هر احساسی یا تخیل یا تعقلی، با اشتیاق یا نفرتی ملازم است.
۵. قوه‌ی ناطقه: این قوه را رئیس و برترین قوای بدن انسان و مقوم و وجه تمایز انسان از حیوان می‌باشد و ذاتا «نه بالفعل است و نه بالطبع بلکه عقل فعال آن را بالفعل می‌کند و آنگاه موجود الهی می‌شود.» (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۴۰) که به دو نوع نظری و عملی تقسیم می‌شود و نیروهای برای ادراک دانشهای نظری و امور عملی است. (ناظرزاده، ۱۳۷۶: ۱۶۹-۱۷۰، فارابی، ۱۳۷۱: ۱۳۶-۱۴۰)



نفس انسان بالفطره که توانایی دریافت یا گرایش دو سویه به فضایل و رذایل فکری و خلقی دارد. اما این فطرت غیر اکتسابی به خودی خود موجب انجام کاری نخواهد شد، به عبارت بهتر، خنثی است. اما همواره این‌گونه نمی‌ماند. از آنجا که علت آفرینش فطرتی خاص در نهاد انسانها برای آسانترساختن آن کار برای آنهاست، و از این رو هرگاه فردی به حال خود گذارده شود و از تاثیر عوامل خارجی ضد فطرتش آسوده باشد «خود به خود به سوی انجام همان کاری که معد برای آنست کشش پیدا می‌کند و اگر یک عامل و محرک خارجی دیگر وی را به سود ضد آن کار تحریص کند، قهراً به سوی آن ضد گروش یابد و آنرا انجام دهد، لکن با سختی و دشواری و اضطراب» (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۸۸).

اما انسان برای کمال نمی‌تواند منتظر تصادف و جبر باشد بنابراین باید فطرت خویش را در جهت خیر شکل دهد که لازمه آن فضایل فکری (قوه تشخیص نیک یا جودت رای) و فضایل خلقی (افعال و ملکات نفسانی نیک) است. در کتاب التنبیه (فارابی، ۱۳۹۰: ۶۸-۶۹) انواع انسان برحسب جودت رای و قدرت اراده بر کارها سه دسته کلی تقسیم می‌شوند:

۱. آزاده «حر»: کسانی که هم جودت رای دارند و هم قدرت اراده. این مردمان که دارای فطرت سالمند مشترکی هستند که به وسیله‌ی آن فطرت مشترک سلیم، معارف و مقولات نخستین را پذیرا می‌شوند و به سوی کارهای مشترک در جهت سعادت در حرکتند (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۸۷).

۲. بنده «عبد»: که خود دو نوع است: کسانی که جودت رای دارند اما از قدرت اراده بی بهره‌اند و بالطبع بنده‌اند و دیگری قدرت اراده برای انجام کارهای بزرگ دارند ولی جودت رای ندارند. اینان باید به صاحبان جودت و اراده اتکا کنند و بنده و مطیع گردند تا کامیاب شوند و از آزادگان شوند در غیر این صورت به زمره‌ی سوم می‌پیوندند.

۳. جانورخویی «بهیمی»: کسانی که از این دو خصلت بی بهره است. اما به غیر از فطرت عوامل غیر فطری محیط طبیعی (اجسام آسمانی، سرزمین، آب‌وهوا، اقلیم، آمیزش شرایط بدن) و عادات (تعلیم معارف و

معلومات و تربیت) در خصائل انسان مهم است. از این بین عادات اکتسابی است که پس از این مرحله آغاز می‌شود به گونه‌ای است که تنها یکی از دو امر شایست و ناشایست از آن صادر می‌شود.

ممکن نیست انسانی در سرشت دارای استعداد تمامی کنش‌های برتر یا همه فرومایگی یا همه پیشه‌ها باشد. اما اگر چنین فطرت‌های در زمانی یافت شد و خوی و ملکه مطابق با آن یافت و به وسیله عادت در او درونی شد چنین کسی در داشتن برتری و فضیلت‌ها از بیشتر مردم برتر است و «انسان الهی یا خداگونه» نامیده می‌شود و کسی که آمادگی همه‌ی پلیدی‌ها را دارد و عادات و ملکات مطابق آن را نیز بیابد از دایره پلیدی انسانی خارج و نام «انسان ددگونه» می‌یابد. گونه اول هر جا باشد پادشاه حقیقی و گونه دوم هر زمان که باشد باید از همه شهرها بیرون شود (فارابی، ۱۳۸۸: ۱۷-۱۸).

فارابی در رابطه با فطرت و قابلیت تغییر آن با عادت موضعی میان افلاطون و ارسطو اتخاذ کرد (فاخوری، ۱۳۸۶: ۴۰۷). افراد در گرایش به معارف و معلومات، و در کمیت و کیفیت فهم همچنین در توانایی‌های بدنی متفاوت و مختلف‌اند. او فطرت‌ها را خنثی می‌داند که با عادت به ضد آن دگرگون می‌شود. اما تغییر مقتضیات فطرت‌های مطبوع افراد انسانی به ویژه اگر عاداتی مطابق با آن نیز یافته باشند سخت دشوار می‌باشد و در بسیاری محال خواهد بود؛ مانند کسانی که از آغاز تولد مرضی بر آنها عارض شده باشد و به صورت امری مزمن و طبیعی در ذهن آنها رسوخ کرده باشد؛ و همه‌ی این فطرت‌ها با همه‌ی حالاتی که بر آن حالات محتاج به ریاضت و تمرین و تقویتند به وسیله‌ی اراده، تا به وسیله‌ی ممارست بر کارهایی که معد انجام آنها می‌باشد آزموده و آموخته گردند؛ تا اندازه‌ای که این فطرت‌ها نسبت به انجام مقتضیات خود، به کمال نهایه‌ی و یا نزدیک بدان برسند» (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۸۸-۱۸۹). همچنین باید توجه شود که فطرت‌های نیک به وسیله امور معد پرورش و کمال یابد و از تربیت نامناسب و پست دور باشد در غیر این صورت بعد از مدتی استعداد نهفته باطل و تباه گردد بنابراین صرفاً فطرت نیک کافی نیست.

فارابی محرک فرد به انجام نیک و بد را لذت و الم معرفی می‌کند. و همان را ابزار نفوذ در فطرت و تربیت او می‌داند. او با دسته‌بندی (آشکار و پنهان) که از لذایذ و الم به دست می‌دهد^۱ معتقد است باید از الم علیه لذایذی که به بد فرا می‌خوانند استفاده کرد. مردمان آزاده هرگاه بخواهند به خوبی از این روش استفاده می‌کنند. «اما دیگر مردم تنها هنگامی می‌توانند بر لذتهای خود غلبه کنند که الم آشکاری در پیش چشم داشته باشند... . البته شاید با تشویق و تحریک (از طریق قوه متخیله یا لذت حسی) بتوان افرادی را از بد واداشت و به سمت مخالف سوق داد که روشی مناسب برای تربیت و پرورش کودکان است. در غیر این صورت باید از طریق ایجاد الم محرکی برای ترک عمل بد و گرایش به ضد آن ایجاد کرد. الم پنهان (عذاب وجدان، ترس و...) و آشکار (مجازات قانونی) و شدت و ضعف بخشیدن به آن شیوه شایسته برای تدبیر و تربیت جانورخویان و کسانی که شیوه انگیزش برای آنها کارگر نمی‌افتد است. گروهی از جانورخویان هستند که تنها المی که احساس می‌کنند، الم حسی است. که شدیدترین آن مربوط به حس لامسه و پس از آن حس بویایی و چشایی و دیگر حواس است (فارابی، ۱۳۹۰: ۶۸-۷۱). بدینسان آدمی می‌تواند طریق جلب نیکی و دفع شر از خود و دیگران را بر خود آسان کند. که فارابی آن را به علم سیاست وامی‌گذارد. «غور و خوض بیشتر در این زمینه نیازمند عطف نظر به علم سیاست است که این مسئله در آنجا به تفصیل بررسی می‌شود» (فارابی، ۱۳۹۰: ۷۱).

فارابی مباحث سیاسی تربیتی خود را در آراء سیاسی خود با تمرکز بر انسان‌شناسی حاکم و رؤسا پی می‌گیرد. فطرت‌ها (دریافت‌ها، قدرت‌ها) و تربیت‌ها در ارشاد و تعلیمات متفاضل و گوناگونند و در هر انسانی نیروی ارشاد و الزام تحریک مردم به انجام اعمال را ندارد. قهراً آنان که در این جنبه‌ها کاملتراند بر فروتر از خود ریاست دارند. هر کس این نیرو را نداشته باشد و صرفاً عمل‌کننده به راهنمایی و ارشاد باشد، اینگونه افراد نمی‌تواند رئیس

۱. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به فصول ۱۱ تا ۱۵ التنبیه.

باشد و مرئوس‌اند. حال اگر مرئوسی افراد دیگری را در مرتبه پایین‌تر هدایت کند بر آنها رئیس است. تربیت و فطرت هر دو برای رئیس لازم است اما اگر تنها یکی در شخصی وجود داشت فرد با تربیت ارجح‌تر است (۱۳۷۱: ۱۹۰-۱۹۱).

فارابی در آسیب‌شناسی انسانهای مدینه فاضله گروه خودسر و نوابت را به چند گروه تقسیم می‌کند: گروه‌های شکارگر (متظاهران)، محرفه، مارقه (منحرفان نادان) و گروه‌های جاهلان نادان و گمراه‌اند که دارای مشکل معرفتی و در تعارض اصول مدینه هستند. گروهی از آنها نه معاند، بلکه طالب حق و راهنمایی‌اند. که باید بسته به فهمشان با مراتب گوناگون استدلال‌ات و محاکمات و متخیلات در مقام تربیت و راهنمایی آنان برآمد و «موارد شک و ایراد و عناد آنها مرحله به مرحله رفع کرد تا زمانی که قانع شوند و حقایق بدانها تفهیم شود و قهراً استقرار رأی و عقیده یابند» (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۲۱-۲۱۹) و گروه دیگر هر سطح و گونه‌ای از تلاش تربیتی را پس می‌زنند و ابطال می‌کنند؛ که دلیل آن توجه و گرایش آنها به هدفهای و اغراض جاهلی است. اینان حقیقت و دانایان را به دلیل عدم فهم خود انکار می‌کنند. در مرتبه بعد فارابی گروه‌های اقلیت از مردمان برمی‌شمرد که به ترتیب به حکم طبیعتشان حیوانات انسان‌نمای بیشعور و حیوانات وحشی و حیوانات درنده هستند. که معمولاً در حاشیه‌ی شهرها و مناطق آباد زندگی می‌کنند؛ (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۰۰) حال اگر تعداد هر کدام از این‌ها در مدینه‌ای اکثریت یابند ماهیت مدینه را دگرگون می‌کنند.

۴. تأثیر مبنای انسان‌شناسانه بر اندیشه دخالت حداکثری دولت در تربیت: افلاطون و فارابی انسان‌شناسی را مبنای سیاست قرار می‌دهند و بر اساس آن مسئله مهم تربیت و شکل‌دهی به روح و جسم انسان را تحت کنترل انحصاری دولت، قرار می‌هند. زیرا در نگاه انسان‌شناسی آنها، اکثریت انسان‌ها ناقص‌اند. توانایی و یا فطرت آنها گوناگون و متفاضل است و عده‌ی قلیلی از لحاظ فطرت و تربیت مدارج کمال را طی نموده‌اند و همین افراد اندک شایستگی حکومت و هدایت عموم را یافته است. انسان‌ها از لحاظ کیفیت و کاربرد اجزاء (افلاطون)



یا قوای (فارابی) نفس با یکدیگر تفاوت دارند و همین امر توجیه ریاست برخی آدمیان بر برخی دیگر در جنبه‌های گوناگون از جمله تربیت است. اعتقاد این دو فیلسوف به اینکه بعضی از فطرت‌ها توانایی راه‌یابی به سوی کمال را ندارند موجب می‌شود که دولت را در این امر دخیل و واجد وظیفه بدانند. بر این اساس در نگاه هر دو «رابطه‌ی میان آدمیان، رابطه‌ی ناقص و کامل است نه رابطه‌ی میان افراد آزاد و برابر» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۶۴). آنچه در تمامی اندیشه‌های حداکثر دخالت دولت در تربیت آن دو قابل درک است، نظریه‌پردازی و چاره‌سازی براساس این نقصان و کمال فطری و اکتسابی است که در طی آن فروتران را تحت لوای فراتران به سوی کمال رهسپار می‌نمایند. جزئیات انسان‌شناسی این دو فیلسوف، جزئیات سیاست‌های تربیتی آنها را تعیین می‌کند.

افلاطون و فارابی انسان‌هایی که قوه عقل را به کار نمی‌برند یا از آن بی‌بهره‌اند را در زمره حیوانات قرار می‌دهند. افلاطون اکثریت مردم را مانند گله گوسفند، اسب، زنبور و... می‌داند که از خرد آن گونه که باید بی‌بهره‌اند و به زندگی بسیار بدی خوی گرفته‌اند. (مرد سیاسی، ۱۳۶۷: ۱۵۷۳) در نتیجه این گوسفند صفتان به چوپان (انسان عاقل) نیاز دارند تا امورات آنها مانند کار پرورش گوسفندان تدبیر کنند. این نگاه سازنده ذهن او برای کنترل خانواده، امور زناشویی، تداوم نسل و تصفیه و اصلاح نژاد انسان‌ها توسط گله‌بان و پرونده آدمیان است.

«زیرا چوپان هم به گله خود خوراک می‌دهد و هم طبابت آن را بعهده دارد و چون ماده‌گاوها آبستن شوند و هنگام زائیدنشان فرا رسد به کار مامایی نیز می‌پردازد. بعلاوه اگر یکی از افراد گله‌اش در برابر موسیقی حساس باشد، او وظیفه موسیقیدان را نیز انجام می‌دهد و...» (مرد سیاسی، ۱۳۶۷: ۱۵۷۶) «حتی‌المقدور، افراد نخبه‌نر و ماده بیشتر و افراد پست کمتر جفت شوند همچنین لازم است که فرزندان دسته اول پرورش یابند نه فرزندان دسته دوم، تا بدین طریق ممتاز بودن گله کاملاً حفظ شود.» (افلاطون، ۱۳۹۰: ۲۸۷)

فارابی نیز نوابت را سلسه حیوانات انسان‌نما، وحشی و درنده می‌نامد که باید آنچنان که در خور است، با آن‌ها رفتار شود. (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۰۰) بنابراین این نگاه به افراد به عنوان حیوانات فاقد اراده و عقل، ضرورت تحکم بر آنها برای تربیت و ارشاد را فراهم می‌نماید. اما در اینجا باید به تفاوتی در اندیشه دو متفکر توجه داشت که افلاطون از عموم مردم به عنوان طبقه گسترده از جنس آهن صحبت می‌کند و فارابی از اقلیت افراد جانورخوی زیرا اکثریت با تربیت اصلاح یافته‌اند.

بنا بر نظریات افلاطون و فارابی فطرت‌های متنوع، ابزار و سیاست‌های تربیتی متنوع می‌طلبند. آن دو راه‌های تربیت و اصلاح را منطبق با سلسله مراتب انسان‌شناسی پیشنهاد می‌کند. حتی فارابی درباره نوابت مدینه که نیروی فطرت را در آنها غالب می‌داند معتقد است:

«بر ریاست مدینه فاضله لازم است که همه‌ی افراد خودرو و خودسر را جستجو کرده و بیابند و حالات آنان را بررسی نمایند؛ و هر دسته‌ای از آنان را به راهی که مناسب با حال آنهاست معالجه و اصلاح نمایند» (۱۳۷۱: ۲۲۲-۲۲۳)

این ابزارها عقل، تخیل و تحریک، لذت و الم است. بنابراین اول علوم نظری و عملی تحت نظر دولت قرار می‌گیرد. هر دو فیلسوف بر گفتگو و استدلال عقلانی اقناعی و انفعالی، برای شناساندن حقیقت و مراقبت از افراد که توانایی شناخت فضیلت و خیر را ندارند تاکید دارند تا تعلیمی نیابند که فطرت خوب آنها را تباه کند یا فطرت بد را در آنها تثبیت کنند. همچنین از تخیلات و القاء مفاهیم به ذهن افراد جهت تحریک و تشویق استفاده می‌کنند، مخصوصاً برای کودکان. آن دو تاثیر این دسته گفتارها و حتی آواها که با قوه متخیله انسان سرو کار دارد به حدی می‌دانند که محتوای آنها حتی اگر غیر واقعی یا نادرست باشد، برای انسان واقعی و درونی می‌نمایند و انسان را در جهت آن بر می‌انگیزاند. در نتیجه به سانسور و استفاده از هنر و ادبیات شعر و موسیقی توسط دولت برای اهداف تربیتی و گرایش دادن افراد به خیر حکم می‌کنند، تا محتوی آنها موجب عدم امنیت، بروز رفتارهای غیر اخلاقی و اثر زیان‌آوری



بر نفس مانند بر هم زدن تعادل آن نباشد و یا به گفته فارابی سعادت پنداری را حقیقی ننماید. این ابزارها بیشتر در جهت آموزه‌های اخلاقی و دینی است. ابزار تربیت دو حکیم در مورد فطرت‌هایی که با عقل و تخیل ارشاد نمی‌شوند، به ویژه برای پیروان هواهای نفسانی، لذت و الم است. چگونگی و شدت و ضعف استفاده از آن را نوع فطرت و میزان تربیت ناپذیری مشخص می‌کند. فطرت‌های پست و حیوانی باید تنبیه، تفکیک و جدا نگه داشته یا دور شوند یا در درجه آخر نابود شوند. (فارابی، ۱۳۷۰: ۲۰۱) یعنی الم آشکار یا مجازات قانونی برای دسته‌ای غیرقابل انعطاف و تغییر که نهایت تلاش برای تربیت آنها صورت گرفته و از آنها قطع امید شده است و اکنون تنها به سایر افراد دارای فطرت سالم جامعه می‌اندیشند. «زیرا این افراد هرزه زیان آورند و موجب فساد و تباهی اخلاق عمومی مردم می‌شوند و بنابراین راه اصلاح دیگر برای اینان وجود ندارد». (سجادی، ۱۳۷۱: ۲۲۳) این انسان‌ها را جز درد و الم هیچ چیز آگاه نمی‌کند که به نظر هر دو فیلسوف باید مواظب بود که بقیه اجتماع را تباه نکند. زیرا اجتماع مانند (روح یا بدن) انسان است وقتی عضوی فاسد یا در روح تعلق جسمانی یا رذایل ایجاد شد، می‌تواند کل اعضا یا روح را از سعادتش باز دارد. بنابراین باید به تهذیب و تصفیه (افلاطون) یا قطع عضو (فارابی) پرداخت تا مانع کل بدن نشود و این هنگامی است که آنها از اصلاح و بهبودی نا امید شده است.

با اعتقاد هر دو متفکر به تاثیر خصائص محیطی و احوالات بدن در روح انسان، توجه به تربیت بدنی در زمره‌ی وظایف دولت قرار می‌گیرد تا بر حفظ تعادل روحی افراد مراقبت نمایند. به ویژه در نظر افلاطون زیادت در امور بدنی به خشونت، و بی‌توجهی به آن نرم‌خویی افراطی را موجب می‌شود. فارابی بازی را برای ایجاد سعادت پنداری در فرد و بازیابی انگیزه و قوا لازم می‌داند اما زیاده‌روی موجب سستی و دور شدن از سعادت حقیقی می‌داند.

افلاطون و فارابی با اعتقاد به تاثیر وراثت در انتقال فطرت انسانها «جانورخوی جز جانورخوی نمی‌زاید»، و با ارجح دانستن صلاح جامعه بر فرد و نا امیدی از تاثیر تربیت بر بعضی فطرت‌های که با وراثت منتقل می‌شود، به

اجبار به اتخاذ سیاست تصفیه رای می‌دهد. افلاطون برای آنکه مجبور به تکرار فرایند هزینه بر (مادی و معنوی) تربیت نباشد و برای تحقق قطعی جامعه ایده‌آل خالی از نقصان به کنترل ازدواج و اصلاح نژاد می‌پردازند و این نشان موثرتر دانستن فطرت (ویژگی‌های نفسانی) بر تربیت در نگاه او (برای فرزندان جانورخویان) است. این دو برای آنکه مدینه فاضل جاودان باشد عوامل مخل (تداوم و جاودانگی بد فطرتان) از بین می‌برند.

اما پاسخ انسان‌شناسانه اینکه چرا هر دو فیلسوف دولت را مسئول تربیت و اصلاح افراد جامعه می‌دانند، آن است که تنها انسانهای کامل توان تربیت و ارشاد دارند و در نظام تفکر سیاسی آن دو کاملترین انسان در راس دولت است. این انسان یا فرد حاکم که شایسته هدایت است، یا خود راه کمال را پیموده و یا در طی تربیت حاکم فاضل به کمال رسیده است. در حالت عام در روش زمامداری و تربیت افلاطون و فارابی، ارشاد و راهنمایی بر زور و غلبه رجحان دارد و این مقابل نظر هابز و ماکیاولی است (اشتراوس، ۱۳۷۳). سرانجام در تعریف افلاطون و فارابی از سیاست یا زمامداری به ویژه در مردسیاسی و احصاءالعلوم، انسان و تربیت دو اصل و مفهوم محوری است.

نتیجه‌گیری

مقایسه‌ی رویکرد اندیشه سیاسی افلاطون و فارابی، ضمن حکایت از شباهت آراء این دو متفکر در خصوص حداکثر دخالت دولت در تربیت، همچنین عقاید آنها در مورد انسان و مناسبات او نشان می‌دهد که مبانی نظری انسان‌شناسانه اندیشه آنها تاثیر مستقیمی بر نوع موضع‌گیری آنها نسبت به حداکثر دخالت دولت در تربیت دارد.

افلاطون و فارابی برای انسان دو بعد روحانی و جسمانی با قوای متعدد در نظر دارند. دو متفکر با اندک تفاوتی در آراء به شناخت قوای انسانی می‌پردازند و در نتیجه این شناخت انسان را دارای قوایی گوناگون چون عقل و قوای شهویه دانستند که همگی در کنار یکدیگر تمامیت نفس انسان (فطرت) که سرچشمه اعمال او است را می‌سازد. بنابر قوت و ضعف هر کدام از این قوا،



نفس انسانی ویژگی خاصی می‌یابد که موجب اعمال متفاوت و متنوع او می‌شود. این ویژگی‌های نفسانی یا فطرت انسانی از ابتدا در انسان وجود دارد و افلاطون و فارابی با وجود اختلاف نظرهایشان پیرامون ثابت یا قابل تغییر بودن آن، در آخر به امکان تغییر این فطرت با تغییر عادات و تربیت اعتقاد دارند. هر دو بر اساس اینکه در ابتدا کدام قوا در انسان برتری یافته است و چگونگی ارتباط قوا با یکدیگر و روند رو به بهبود یا رو به زوال فطرت در جریان تربیت، انسان‌ها را در سلسله مراتبی از نقصان و کمال قرار می‌دهند.

این عقیده‌ی نقصان و کمال دو فیلسوف توجیه کننده‌ی ریاست برخی آدمیان بر برخی دیگر در جنبه‌های گوناگون از جمله تربیت است و ایجاب می‌کند که دولت در تربیت دخالت کند. در این دسته اندیشه‌ها در هر جامعه انسان کامل موظف است در ارتقاء هموعان بکوشد و وظیفه اخلاقی و الهی را بر دوش بکشد. این اندیشه‌های آنها در رسته نظریات حمایت‌گری دولت قرار می‌گیرند که هیچگاه نمی‌تواند به طور کامل رها شود حتی کارل پوپر که افلاطون را از لحاظ اصالت فرد و آزادی کامل مورد نقد قرار می‌دهد با طرح بحث تربیت، معتقد به اصالت و آزادی کامل نیست و درصدی از مداخله دولت را تأیید می‌کند. پوپر می‌گوید فرض کنیم می‌خواهیم نوجوانان از گزند غفلت محفوظ بمانند تا بتوانند در آینده از آزادی خویش دفاع کنند، در این صورت نظارت دولت در امر آموزش و پرورش تا اندازه‌ای ضروری است ولی نظارت بیش از حد دولت در تعلیم و تربیت خطری مرگبار برای آزادی است. (پوپر، ۱۳۶۴: ۲۸۸-۲۹۰) بنابراین سیاست‌های تربیتی افلاطون و فارابی بنیابی محکم، هرچند قابل نقد دارند. نوع نگاه این دو حکیم به انسان مبنایی است که اندیشه این دو فیلسوف بزرگ بر آن بنا شده است. از این رو نمی‌توان به راحتی بدون تامل و درباره اندیشه‌های مبتنی بر چنین مبانی تصمیم‌گیری و آنها را به سادگی نفی نمود؛ اندیشه‌های یونانی و اندیشه‌های اسلامی معتقد به دخالت دولت در تربیت، دارای چنان دستگاه منظمی و عمق فکری هستند که نتوان با نگاه سطحی به رد آن دست زد؛ زیرا آنچه در تمامی اندیشه‌های حداکثر دخالت دولت در تربیت آن دو قابل درک است، نظریه‌پردازی و

چاره براساس نقصان و کمال فطری و اکتسابی است که در طی آن فروتران را تحت لوای فراتران به سوی کمال رهسپار می‌نمایند. اما بنابر آنچه ذکر آن آمد جزئیات در انسان‌شناسی این دو فیلسوف وجود دارد که جزئیات سیاست‌های تربیتی آنها را تعیین می‌کند که در چارچوب‌های اندیشگی گوناگون توجیهات دقیق و قابل پذیرشی برای آنها در دست نیست. انسان‌شناسی افلاطون و فارابی علاوه بر شکل دهی اندیشه‌ی آنها درباره ساختار قدرت و حکومت، اعتقاد آنها را درباره سیاست‌های تربیتی مربوط به جنبه‌های گوناگون زندگی آدمی مانند کنترل نسل و خانواده، تصفیه و اصلاح نژاد، راههای تربیت و اصلاح انسان و ابزارهای آن و حتی چگونگی تربیت بدنی را نیز شکل می‌دهد. در نگاه آنها باید در خوی و خصلت انسان‌ها باز بینی شود و آثار سوء فطری و تربیتی مرتفع گردد، اما اصرار در این امر آنها را به تندروی‌ها و افراط‌گری‌ها کشانده است. بنابراین برای کسانی که قصد به کمال رساندن انسان را دارند چنین نگاهی به انسان، ترتیبات سیاسی تربیتی ای جز آنچه افلاطون و فارابی اتخاذ کردند را ایجاب نمی‌کند. در نتیجه برای گذار از این ترتیبات سیاسی تربیتی و برای کمک به این دست اندیشه‌ها و سازواری آنها با حیات انسانی، این مبانی اعتقادی مطرح شده، نیازمند بررسی مجدد دارد و تدقیق بیشتر بر احوالات انسان و طرح آنها بر اساس مبانی محکمی را می‌طلبد. فهم و نقد این نگاه‌ها، با فهم و نقد نگاه‌های مقابل آنها به انسان میسر می‌شود از این طریق دیدگاهی نزدیک‌تر برای شناخت روح انسانی بدست داده می‌شود.



منابع

۱. اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. افلاطون (۱۳۳۶)، چهاررساله: منون، فدروس، تهتوس، هی‌پپاس بزرگ، ترجمه محمود صناعی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳. _____ (۱۳۵۴)، قوانین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: صفی‌علیشاه.
۴. _____ (۱۳۶۷)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد سوم، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
۵. _____ (۱۳۹۰)، جمهور، فواد روحانی، چاپ سیزدهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. بلوم، ویلیام تی. (۱۳۷۳)، نظریه‌های نظام سیاسی، جلد اول، ترجمه احمد تدین، تهران: آران.
۷. پاپکین، ریچارد هنری، آروم استرول (۱۳۸۹)، کلیات فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران: حکمت.
۸. پوپر، کارل (۱۳۶۴)، جامعه باز و دشمنانش، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
۹. داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۲)، فارابی موسس فلسفه اسلامی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی.
۱۰. دیرکس، هانس (۱۳۸۰)، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران: هرمس.
۱۱. ردهد، برایان (۱۳۷۳)، اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو، ترجمه مرتضی کاخی و اکبر افسری، تهران: آگاه.
۱۲. طباطبایی، جواد (۱۳۸۹)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، چاپ نهم، تهران: کویر.
۱۳. علی‌حسینی، علی (۱۳۸۴)، «فلسفه‌گرایی افلاطون و شریعت‌گرایی فارابی»، نامه فلسفی، جلد یک، شماره دو، صص ۶۷-۸۳.
۱۴. فاخوری، حنا و خلیل جر (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. فارابی، ابونصر (۱۳۶۰)، آراء اهل مدینه‌ی فاضله، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: انتشار.

۱۶. _____ (۱۴۰۵)، فصول منتزعه، حَقِّه و قدم له و علق علیه فوزی متری نجّار، ایران: المکتبه الزهرا.
۱۷. _____ (۱۳۷۱)، سیاست مدنی، ترجمه سیدجعفر سجّادی، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۱۸. _____ (۱۳۷۵)، موسیقی کبیر، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. _____ (۱۳۸۸)، فصول منتزعه، ترجمه حسن ملکشاهی، چاپ دوم، تهران: سروش.
۲۰. _____ (۱۳۸۹)، احصاءالعلوم، ترجمه حسین خدیوچم، چاپ چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. _____ (۱۳۹۰)، فارابی و راه سعادت: کاوشی در اخلاق فضیلت از نگاه فارابی، ترجمه نواب مقرّبی، تهران: صدرا.
۲۲. کاپلستن، فردریک (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه، جلد اول، ترجمه جلال‌الدین مجتوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵)، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد دوم، تهران: خوارزمی.
۲۴. ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶)، فلسفه سیاسی فارابی، تهران: دانشگاه الزهرا.
۲۵. نصرآبادی، حسنعلی بختیار (۱۳۷۴)، انگاره‌های جدید در فلسفه تعلیم و تربیت، مجموعه مقالات در زمینه فلسفه و تفکر انتقادی، قم: سما قلم.
۲۶. واعظی، احمد (۱۳۷۷)، انسان‌شناسی از دیدگاه اسلام، تهران: سمت.
۲۷. ورنر، شارل (۱۳۴۷)، حکمت یونان، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران: زوّار.
۲۸. یگر، ورنر (۱۳۷۶)، پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد اول، تهران: خوارزمی.
29. Al-Talbi, Ammar (1993) Al –Farabi, Prospects: the quarterly review of comparative education, Paris, UNESCO: vol. XXIII, no. 1/2, p. 353-372
30. Brooke Christopher and Frazer Elizabeth, (2010) Introduction: Political and Philosophical Perspective on Education, Oxford Review of Education, part 1: vol36, no.5, pp. 521-525. Brooke, Christopher and Frazer (2013) Ideas of Education: Philosophy and Politics from Plato to Dewey, Rout ledge.



-
31. Hummel, Charles (1994) Plato (428-348 B.C.), Prospects: the quarterly review of education, Paris, UNESCO: vol. 24, no. 1/2, p.329-42.
 32. Lines, Patricia M. (2009) Shackling the Imagination: Education for virtue in Plato and Rousseau, National Humanities Institute, Volume XXII, Nos. 1 and 2
 33. Sartori, Giovanni (1991) Comparing and Miscomparing, Journal of Theoretical Politics 3(3): 243-257.

توضیح المجالات الانثروبولوجية (المعرفة الإنسانية) في التدخل الأقصى للدولة في مجال التربية من خلال التأكيد على آراء افلاطون والفارابي

على العلي الحسيني^١

محمود فلاح^٢

فهيمة القانمي^٣

الخلاصة:

مما لا شك فيه فإن هناك نظريات وآراء بين النظريات المختلفة التي تتحدث عن وجود العلاقة والآصرة بين الإنسان والدولة تعتقد بأن على الدولة أن تعمل بكل الأساليب والطرق التربوية المتاحة لكي تستطيع من الحد والسيطرة على تركيبة الإنسان وروحه لأجل حصوله على السعادة المنشودة وجاء هذا الاعتقاد من اليونان بواسطة افلاطون وقد وجد له الأرضية المناسبة والمناخ الملائم في الرؤية الإسلامية حيث عمل الفارابي على شرحه والقيام بإجراء التعديل عليه. وقد طغت العملية التربوية بعنوان مفهوماً أساسياً في النظرية السياسية التي طرحت من جانب افلاطون والفارابي والتي ألزمت الدولة ومن دون أي تقيد وتحديد على تحقيق ذلك وإنزله على أرض الواقع ولكن السؤال الذي يطرح على السطح في مجال معرفة هذه النظرية هو ماهو التصور المطبوع عن الإنسان حتى يتم على ضوء ذلك فرض احتياجاته وقدراته ومن ثم يتم عن طريق ذلك إلزام الدولة بالتدبير والتوجيه وبالتالي نبه الكمال في قالب النظريات السياسية - التربوية؟ وبالطبع فإن مثل ذلك التصور وحسب الظاهر ينم على عدم وجود الإطمئنان والإعتماد من جانب افلاطون والفارابي على قدرة الإنسان للإعتلاء وطى مراتب الكمال ووجود التفاوت والأختلاف بين بنى الإنسان في الإستفادة من العقل ومجالاته. أن طرح التصور عن الإنسان في النظريات التي جاء بها المفكرون الذين يعتقدون في حق تدخل الدولة في القضايا والأمور التربوية من خلال الإعتماد على فهم الانثروبولوجية (المعرفة الإنسانية) والذي رفع لوائه كل من - افلاطون والفارابي - كان الهدف منها هو الوصول الى الدرك الصحيح والمناسب بحيث شكلت نوع من أنواع المعالجات السياسية والتربوية لهم. ومن الواضح فإن شرح مقايسة نظرية الانثروبولوجية (المعرفة الإنسانية) لهؤلاء المفكرين وتأثير ذلك على النظريات السياسية - التربوية لهم حصلت بعد طرح خلاصة من الرؤى والنظريات السياسية والمعالجات التربوية لافلاطون والفارابي ويوضح بأن الإعتماد بعدم المساواة بين الإنسانية في الإستفادة من العقل والقوى النفسانية ينم عن عدم الإعتماد على الفطرة والتربية المختلفة للإنسان مما تجعل لزوم هدايته أو السيطرة عليه من الضروريات الحتمية حيث ان متابعتها تكون بصورة هواجس وشكوك ووساوس وبالتالي توجب بروز نظريات اصلاحية إفرطية وتنقية الإنسانية.

المصطلحات المحورية: الانثروبولوجية (المعرفة الإنسانية)، التربية، الفطرة، الدولة، التدخل الأقصى، افلاطون، الفارابي.

١. استاذ مساعد في قسم العلوم السياسية في جامعة اصفهان. ali.alihosseini@gmail.com

٢. طالب في مرحلة الدكتوراه في قسم العلوم السياسية. fallahmahmood@gmail.com

٣. طالبة في مرحلة الماجستير في قسم العلوم السياسية. fghaeimi@gmail.com

An Elaboration on the Anthropological Grounds for Maximum Involvement of the Administration in Education with a Focus on Plato's and Farabi's Views

Ali Ali-Hosseini¹

Mahmood Fallah²

Fahimeh Qaemi³

Abstract

Among miscellaneous views on the relationship between people and the state, there are some that believe the state must control the relations between the human and the soul with an educational purpose to bring about prosperity for human beings; a belief, which was developed by Plato in ancient Greek and was explicated and moderated by Farabi on the grounds he set for its development in Islamic thought. In proposing their political views, Plato and Farabi considered education as an essential concept and thought of the state as obliged to make it come true without any limitation. However, of the important questions that are posed to investigate those views is how the human and his needs and abilities are pictured, on the basis of which requirements are taken into account and justified in the form of politico-educational views to reach perfection. Apparently, that picture shows lack of sureness about humans' ability to elevate themselves and inequalities among them in using or taking advantage of reason. The purpose of picturing the human being from the standpoint of the thinkers that believe in the involvement of the state in education with a focus on anthropological understanding of the leading pioneers of that view, i.e. Plato and Farabi, is to gain a better appreciation of their politico-educational measures. A comparative elaboration on the anthropological standpoints of those thinkers and their impact on their politico-educational views will follow a short introduction to Plato's and Farabi's political thoughts and educational prescriptions. This paper will show that the belief in inequality of human beings in using their reason and sensual faculty, distrust in nature and different levels of educability of human beings will necessitate their guidance or control that will result in extremist views on the correction and purification of the human being if followed meticulously.

Keywords: anthropology, education, nature, state, maximum involvement, Plato, Farabi

1. Assistant Professor of Political Sciences, Isfahan University
(ali.alihosseini@gmail.com)

2. PhD candidate in Political Sciences (fallahmahmood@gmail.com)

3. MA student in Political Sciences (fghaeimi@gmail.com)