

مقاله پژوهشی - فصلنامه علمی **رهافت**

سال هفدهم، شماره ۶۵، زمستان ۱۴۰۲
صفحه ۲۱۹ تا ۲۳۶

جایگاه قدرت در اندیشه اسلامی و دولت مدرن:

مطالعه موردی فارابی و فوکو

ناهید ناصری / دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی، گرایش اندیشه سیاسی، واحد آشتیان، دانشگاه آزاد اسلامی، آشتیان، ایران. Kamandlo75@yahoo.com

ابراهیم آقا محمدی / دانشیار گروه روابط بین الملل، دانشگاه اراک، اراک، ایران (نویسنده مسئول)
e-aghahammadi@araku.ac.ir

فرا تک سیدی / استادیار گروه جامعه شناسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران
F.sayydi521@yahoo.com

چکیده

قدرت به عنوان یکی از مولفه‌های مهم امور مدنی، عموماً موضوع تأملات نظری اکثر فلاسفه سیاسی و اجتماعی بوده؛ پرسش از چیستی و چگونگی قدرت و منشأ و مشروعیت آن در این تأملات تئوریک مورد توجه واقع می‌شده است. در همین راستا، پرسش اصلی این پژوهش آن بوده که قدرت چه جایگاهی در اندیشه اسلامی و دولت مدرن دارد. این تحقیق برای این منظور، دو متفکر از دو گستره تمدنی و زمانی متفاوت را بررسی مقایسه‌ای کرده است. فرضیه تحقیق بر آن بوده که اگرچه مفهوم قدرت در دستگاه معرفتی این دو متفکر جایگاه قابل توجهی داشته ولی نوع برخورد و نحوه پردازش مفهومی آن تابعی از میانی فکر متفاوت آن دو است. غایت قدرت در نظام سیاسی مدینه فاضله فارابی، با توجه به مبنای افلاطونی-ارسطویی فلسفه او، سعادت حقیقی است و در نظام سیاسی غیرفاضله تغلب. در حالی که برای فوکو، قدرت ماهیتی اجتماعی دارد و بیش از آن که ذاتاً معطوف غایات مدنی باشد روابط و شبکه مناسبات مختلف اجتماعی را در تمام سطوح تحلیل می‌کند؛ و به بدیل سیستماتیک آن، مقاومت، نیز می‌پردازد. معهداً در اندیشه فارابی نیز نوعی از مقاومت در نظریه نوابت طرح می‌شود که اگرچه برای او منفی است اما قابل بازخوانی در بستر رویکرد قرائت انتقادی است. روش پژوهش تفسیری و جمع‌آوری داده‌ها کتابخانه‌ای و اسنادی بوده است.

کلیدواژه: قدرت، سعادت، مقاومت، فارابی، فوکو، تبارشناسی، آپاراتوس، قرائت انتقادی

تاریخ تأیید ۱۴۰۲/۰۹/۱۷

تاریخ دریافت ۱۴۰۲/۰۶/۰۲

مقدمه

وقتی انسان‌ها در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و تشکیل «جامعه» می‌دهند، این پدیده مستعد آن است که ذاتاً سلسله مراتبی و هرمی بشود و بنابراین، افراد در جایگاه‌های فرادستی و فرودستی قرار بگیرند. از همین رو هر جامعه‌ای در بنیانهای خودش تابعی از «قدرت (power)» است. از قدرت تعاریف مختلفی ارائه شده است که عام‌ترین و مقبول‌ترین آنها این است که قدرت «توانایی تحمیل اراده یک فرد بر دیگران، حتی برخلاف میل آنها» است.

اما قدرت سیاسی هم اخص و هم اعم از قدرت است. اخص است چرا که با اضافه شدن وصف سیاسی در واقع به قلمرویی خاص محدود می‌شود، و اعم است چرا که قدرت سیاسی همه عرصه‌های حیات بشری را در بر می‌گیرد، تا جایی که امروزه بر این باورند که قدرت سیاسی همه شئون زندگی شهروندان را فرا می‌گیرد و حتی روابط اتاق خواب‌شان را هم تنظیم می‌کند، فی الواقع «مفهوم قدرت، مفهوم اساسی نظریه سیاسی جدید است.» (عالم، ۱۳۷۹: ۸۸). شکل حقوقی قدرت سیاسی را اقتدار (authority) می‌گویند و پرسشهای متعددی را در باب آن طرح می‌کنند از جمله اینکه اقتدار سیاسی چه زمانی مشروع است؟ غالباً اینها سؤالات اساسی فلسفه سیاسی‌اند که مورد توجه فیلسوفان قرار می‌گیرند. بسته به اینکه شخص اقتدار سیاسی را چگونه می‌فهمد، این سوال ممکن است مانند این باشد که چه زمانی اجبار توسط دولت مشروع است؟ یا اینکه چه زمانی وظایفی برای اطاعت از دولت داریم؟ یا چه زمانی و چه کسی حق دارد از طریق دولت حکومت کند؟ (Christiano, 2020)

اما از نظر ساختاری، یکی از جدی‌ترین مولفه‌هایی که می‌تواند ماهیت نظام سیاسی، شیوه‌های اداره در آن جامعه، سازوکارهای تمثیت مقتدرانه روابط جمعی انسانها و مانند اینها را نشان دهد، مفهوم قدرت است. قدرت از جهاتی محصول رابطه سیاسی است؛ از همین رو، اساساً برای درک اندیشه سیاسی هر جامعه‌ای باید جوهره آن را که همانا چگونگی درکش از مفهوم و مضمون قدرت است، تحلیل کرد و به واسطه چنین تحلیل و تبیینی پرتوی نوری بر تاریخخانه سیاست آن جامعه انداخت. کما اینکه تمام جنبشهای سیاسی نیز باید تعریفی کاربردی از چگونگی استفاده از تعریف قدرت داشته باشند. تا آن را مبنای کنش سیاسی/مدنی قرار دهند. شاید بتوان به جرات ادعا که تصویری که یک نظام سیاسی از مفهوم قدرت دارد، آینه تمامی نمای همان اندیشه سیاسی است که شاکله فکری ساختار و نهادهای حکمرانی آن جامعه را تشکیل می‌دهد. در کانون تحلیل الگوی قدرت، چارچوبی قرار گرفته که اضلاع آن

را پرسش از منشاء قدرت، مشروعیت آن، سازوکارهای توزیع قدرت، و چگونگی انتقال آن، تشکیل می‌دهد (رحمانی، ۱۳۹۹: ۳).

بنابراین فهم ماهیت و سازوکار نظم سیاسی در هر جامعه‌ای نیازمند درک الگوی قدرت در آن جامعه است. این تحلیلی جامعه‌شناختی است. در الگوی نظری و تئوری محض نیز، فهم جایگاه قدرت در دستگاه مفهومی یک اندیشمند سیاسی می‌تواند معیاری باشد برای درک کلیت الگوی نظم سیاسی در تفکر آن اندیشمند. به همین منظور در این تحقیق کوشش شده تا با بررسی جایگاه قدرت در اندیشه دو متفکر برجسته اسلامی و غربی، راهی به سوی فهم بهتر دستگاه معرفتی آنان پیدا کرد.

البته باید توجه داشت که این مقایسه بر مبنای رویکرد «قرائت انتقادی» انجام می‌شود. این نوع قرائت را به تعبیر ژیزک می‌توان «اتصالی» نامید، یعنی مقایسه و قرائت دو دستگاه فکری که به طور معمول ربطی به یکدیگر ندارند، ولی برای فعال‌سازی ظرفیت انتقادی آنها، مفسر بین متنهایشان «اتصالی» برقرار می‌کند: «اتصالی زمانی روی می‌دهد که جریان برق در شبکه‌ای بر اثر وصل شدن اشتباهی به یک شی هادی غیرمرتبط مختل یا متوقف شود - «اشتباهی» البته از منظر کارکرد آرام و بدون دردسر شبکه. بنابراین آیا شوک ناشی از «اتصالی کردن» یکی از بهترین استعاره‌ها برای قرائتی انتقادی نیست؟ (ژیزک، ۱۳۹۷: ۱۳)».

جایگاه قدرت در فلسفه سیاسی فارابی

فارابی به تبع مبنای فلسفه قدمایی، جامعه را وضع طبیعی زیست انسانی می‌داند که آدمی بنا بر ماهیت مدنی‌الطبع خودش باید در آن زیست کند «انسان از جمله انواع جانورانی است که مطلقاً، نه به حواجیح اولیه و ضروری زندگی خود می‌رسد و نه به حالات برتر و افضل، مگر از راه زیست گروهی و اجتماع گروههای بسیار در جایگاه و مکان واحد و پیوستگی به یکدیگر». (قادری، ۱۳۸۸: ۹۴). این اجتماع را فارابی مدینه می‌نامد: «وهر یک از آدمیان بر طبیعتی آفریده شدند که هم در قوام وجودی خود و هم در نیل به برترین کمالات ممکن خود محتاج به اموری بسیارند که هریک به تنهایی نتواند متکفل انجام همه آن امور باشد و بلکه درانجام آن احتیاج به گروهی است که هر یک انجام امری را متکفل شوند. هریک از افراد انسانی نسبت به هریک از افراد دیگر بدین حال و وضع بودند و بدین سبب است که برای هیچ فردی از افراد انسان وصول بدان کمالی که فطرت طبیعی او برای او نهاده است، ممکن نبود مگر به واسطه اجتماع، اجتماعات و تجمع گروههای بسیاری که یاری دهنده یکدیگر باشند؛ از همین جهت

است که افراد انسانی در هر منطقه فزون شده‌اند و در قسمت معموره زمین، انسانهای بسیاری استقرار یافته‌اند و در نتیجه جمعیت‌های انسانی تشکیل گردیده (فارابی، ۱۹۹۱: ۱۶۶).

در اندیشه سیاسی فارابی مدینه یا شهر (Polis)، اولاً ساختاری سلسله مراتبی دارد و در ثانی رئیس مدینه بر مدینه تقدم بالشرف دارد چرا که «حکیم فیلسوف و مُتَعَقِّل علی التمام [خردورز کامل]» است؛ فارابی در کتاب آراء اهل مدینه فاضله پس از بررسی نیاز انسان به زندگی و اجتماع و همکاری آنها با یکدیگر و نیز پرداختن به نیاز جامعه به رئیس یا حاکم، در فصلی با عنوان «القول فی العضو الرئیس» درباره حاکم و ویژگیهای او سخن گفته؛ او پس از تشبیه مدینه و اعضای آن اولاً به بدن و اعضای آن؛ و سپس تشبیه به کل هستی و اجزای آن گفته: «رئیس مدینه فاضله نمی‌تواند هر کسی که پیشامد باشد بلکه انسان باید دارای شرایطی باشد تا صلاحیت رهبری برای ریاست بر مدینه را داشته باشد.»

دوازده خصلت مورد اشاره فارابی برای امام مدینه عبارتند از: «۱- نداشتن نقص عضو ۲- خوش فهم بودن ۳- حافظه قوی داشتن ۴- با ذکاوت بودن ۵- نیکو کلام بودن ۶- سخت کوشی در راه کسب علم ۷- پرهیز از پرخوری و دوری از لهو و لعب ۸- راستگویی ۹- پرهیز از کارهای ناپسند ۱۰- بی توجهی به پول و مادیات ۱۱- عدالت پروری و دشمنی با ستمگران ۱۲- اراده قوی داشتن و قاطعیت در انجام امور جاری.»

این التفات به رییس اول مدینه ناشی از مبنای متافیزیکی فارابی است که در تحصیل السعاده، نبی را چنین توصیف می‌کند: «هرگاه حلول عقل فعال در هر دو جزء قوه ناطقه یعنی جزء نظری و جزء عملی آن و سپس در قول متخیله حاصل شود، در این صورت، این انسان، همان انسانی است که به او وحی می‌شود و خداوند به واسطه عقل فعال به او وحی می‌کند، پس هر آنچه از ناحیه خدای متعال به عقل فعال افاضه می‌شود از ناحیه عقل فعال به واسطه عقل مستفاد به عقل منفعل این انسان افاضه می‌شود و سپس از آن، به قوه متخیله او افاضه می‌شود. چنین انسانی از آن نظر که فیوضات را از طریق عقل فعال به واسطه عقل مستفاد و عقل منفعل دریافت می‌کند، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل نامیده می‌شود و از آن نظر که فیوضات عقل فعال به قوه متخیله او افاضه می‌شود، نبی و منذر است از آینده و این انسان در کامل‌ترین مراتب انسانیت است و در عالی‌ترین درجات سعادت. این چنین انسانی به تمام افعالی که به واسطه آنها می‌توان به سعادت رسید واقف است و این نخستین شرط از شرایط رئیس است (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۷۰). همین حاکم متصل به نور نبوت است که می‌تواند مدینه را به فضایل اخلاقی و متعاقباً نیل به سعادت رهنمون کند «راه ایجاد فضیلت در وجود انسان آن

است کہ افعال و سنن فاضله پیوسته در شهرها و میان امتها رایج و شایع باشد و همگان مشترکاً آنها را بہ کار بندند» (روزنتال، ۱۳۸۸: ۵۱). بنابراین تحقق سنتهای فاضله در شهرها در پرتو حکومتی فاضله امکان پذیر می گردد: «پیدایش چنین حکومتی تنها با نیروی خدمت و فضیلتی امکان پذیر است کہ مورد قبول مردم واقع شود و خوی فرمانبرداری را در دل آنان پایدار سازد. این خدمت عبارت است از پادشاهی و فرمانروایی (و تلك المهنة هي الملكية والملک) یا هرنام دیگری کہ مردم برای آن انتخاب می کنند و حاصل این خدمت را سیاست می گویند.»

داوری بہ درستی نوشته «به بیان مقام و صفات رئیس-فیلسوف» اکتفا کرده، درواقع، و اندیشه اش جز بہ تحلیل رأس هرم اجتماع انسانی نمی توانسته پردازد. تقدم رئیس بر مدینه، کلاً با مبانی فلسفه سیاسی ارسطو، چنانکہ در اخلاق نیکوماخسی و سیاست آمده، مابینت دارد. اگرچه سیاست ارسطو بہ زبان عربی ترجمه نشد، اما در مکتوبات این دوره اشاراتی بہ دفتر اول آن اثر کہ متضمن بحث در تقدم مدینه بر شهروندان است آمده، بہ نظر می رسد در این بحث، فارابی بہ طور عمده بہ «افلاطون الہی» اقتدا کرده و بہ تفسیر نوافلاطونی و مسیحی نوشته های افلاطون صیغہ ای اسلامی داده است. (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۲۰۷)

خاستگاه حاکمیت چنین امامی اتصال بہ عقل فعال و مشکات نبوت است و مقبولیت اجتماعی در ثبوت ولایتشان تأثیری ندارد؛ خواه مقبول عامه باشد یا نباشد، کسی از آنها اطاعت بکند یا خیر، کسانی آنها را یاری کنند یا نہ. در هر صورت آنها از مشروعیت حکومت و حاکمیت برخوردارند. این گونه رهبران از ناحیه خداوند، وحی دریافت می کنند و از مقام «نبوت» و «واضع النوامیس» برخوردارند و بر این اساس از قدرت مطلق نیز بهره مندند. چنین رهبری بہ «حکمت» آراسته و دارای چهار فضیلت نظری، فکری، خلقی و عملی است کہ در فلسفه فارابی با عناوینی چون «رئیس اول»، «نبی مندر»، «فیلسوف»، و «واضع النوامیس» از آن یاد شده؛ در تحصیل السعاده با اشاره بہ حاکمیت برتر و اقتدار آن می نویسد: عنوان ملک دلالت بر سلطه و حاکمیت و اقتدار دارد و اقتدار تام عبارت است از اینکه او از حیث قوت و قدرت، برترین اقتدار را داشته باشد و نفوذش بر امور تنها از جهت خارجی نباشد، بلکه فی نفسہ از قدرت فراوان برخوردار باشد و صنعت و ماهیت زمامداری و حکومتش و فضیلت خود حاکم مبتنی بر اقتدار باشد و این میسر نیست مگر آنکہ از فضایل چهارگانه یاد شده برخوردار باشد و گرنہ از اقتدار و حاکمیت برتر بهره مند نخواهد بود. (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۸).

فارابی، بہ نوعی، فرد را مقدم بر مدینه می داند و بحث خود را با «انسانشناسی» و حتی «روانشناسی» آغاز می کند و او با آغاز نمودن بحث خود با انسانشناسی، تقدم مدینه بر فرد را،

که شالوده دریافت فیلسوفان یونانی از سیاست بود، نفی کرده و انسانشناسی یا به عبارت دیگر بحث اخلاقی را مبنای سیاست می‌داند. فارابی جمع میان پادشاهی و نبوت کرده و با تکیه برنتایج این بحث به طرح مدینه فاضله می‌پردازد. این گونه فارابی رییس را تالی نبی می‌داند و جامعه را سلسله مراتبی می‌کند. این نگاه «نخبه‌گرا (Elitist)» و ذومراتبی (hierarchical) موجب می‌شود تا قدرت شکل هرمی بگیرد و از بالا به پایین اعمال شود؛ تا جایی که حتی برخی از گروه‌ها را از اعداد «انسان» خارج کرده و به دایره «حیوانات» هول می‌دهد: «نظامی که درباره این قبیل انسان‌ها اعمال می‌شود باید در در حدود حیوانات باشد، یعنی آن دسته از آنها که در حدود انسانی می‌توانند مورد بهره‌برداری قرار گیرند در شهرها به صورت برده درآیند و مورد بهره‌برداری قرار گیرند و درست به مانند حیوانات از آنها بهره‌کشی شود و آن دسته که اصولاً مفید نمی‌باشند یا حتی زیان‌آورند باید با آنها همان کاری شود که با حیوانات زیان‌آور می‌شود و قهراً نسبت به فرزندان این گونه افراد و یا حتی فرزندان همه مردم مدینه که از لحاظ فکری در حدود حیوانی باشند باید بدین سان عمل شود (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۵۵)».

اما این امر برخلاف نظر شریعتنامه‌نویسان به توجیه سیاست تغلیبه منجر نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۲۲۰)، بلکه، مبنای سیاست فارابی، ربطه فاضله است و نه زور و غلبه و بنابراین فارابی به فرد بافضیلتی که نتواند به ارشاد پردازد، توصیه می‌کند که شهر و مردمش را ترک گوید (مهدی، ۱۳۷۸: ۶۹۹). مدینه فاضله به اعتبار وجود یونانی هم نیست، زیرا مردم مدینه فاضله فارابی، به ضرورت، شهروندان یک مدینه واحد نیستند، بلکه می‌توانند درمدینه‌های گوناگون پراکنده باشند. بنابراین فارابی به گروه‌های فاضله پراکنده نظر دارد و نه به مدینه فاضله که تحقق آن را به طور کلی غیرممکن می‌داند (فوزی و مرادی، ۱۳۹۵: ۱۳).

جایگاه مقاومت در اندیشه فارابی

یکی از پرسش‌هایی که درباب اندیشه فارابی می‌توان طرح کرد جایگاه مقاومت در تفکر اوست. اگرچه ظاهراً او از تحلیل سیاسی انضمامی می‌کاهد فلذا از اندیشه یونانی، حتی از روایت افلاطونی‌اش، فاصله می‌گیرد. چراکه افلاطون با توجه به تحول تاریخی یونان و بویژه آتن از نظام‌های سیاسی نامطلوب سخن می‌گوید؛ حال آنکه تحلیل مدینه‌های نامطلوب فارابی با تکیه بر واقعیت تحول مدینه‌های دوره اسلامی انجام نمی‌گیرد (قادری، ۱۳۸۸: ۹۶)؛ و از همین رو، می‌توان «نظریه قدرت» فارابی را گسسته از واقعیت و در عالم انتزاعیات عقلی دانست که ضرورتاً تطبیقی با وضع موجود ندارد، فلذا امری هنجاری است تا تحلیلی؛ اما با این حال، بعضاً تحلیل‌های رئالیستی از قدرت نیز داشته؛ مثلاً در زمان غیاب «امام فاضل»، حاکمیت به

حاکمانی واگذار می‌شود که پیرو سنت و شریعت رهبری گذشته هستند و از اختیار وضع شریعت و جعل ناموس، قانون و تغییر آن محرومند (امام مفضول- روسای تابعه). اما با قرائت انتقادی متون فارابی می‌توان یک «نظریه مقاومت» را در اندیشه او بازسازی کرد.

اساساً الگوی نظری فارابی در تحلیل روابط قدرت با طرح بحث‌های انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی به این صورت به دست می‌آید (آزادارمکی، ۱۳۸۲: ۲۰۲): اول، تطبیق عالم کبیر با عالم صغیر مدینه (کائنات سلسله مراتبی است پس جامعه هم این چنین است)؛ دوم، تضاد فقط به عالم طبیعت تعلق دارد و جهان انسانی باید بری از تضاد باشد (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۵۷)؛ سوم، فهم ارگانسمی جامعه به تبع نگاه افلاطونی (و تقسیم کار ناشی از آن که طبقات و اقشار مختلف جامعه را تعیین می‌کند)؛ پنجم طرح الگوی انتزاعی مدینه فاضله و مضادات آن.

فارابی، برخلاف متفکران مدرن، مانند مارکس یا فوکو، تعارض را امری ذاتی اجتماع نمی‌داند، او نزاع را به لحاظ وجود افراد غیراجتماعی در سطح خرد تا کلان، از منظره انگیزه افراد مطرح کرده، فلذا از نظر او جامعه می‌تواند بدون تعارض باشد؛ زیرا افراد از نظر او در اثر وجود نظام تربیتی مناسب اصلاح می‌شوند. و اگر تعارضی باشد، برای رفع این تعارضها که منجر به شقاق در قدرت مدینه و رییس آن می‌شود (و معمولاً توسط «نوابت» یا شخصیت‌های غیرمدنی نظم‌ستیز انجام می‌شود)، تنها راه تبعیت از امام فاضل و حکمت و فضیلتی است که او ترویج می‌کند. در واقع تربیت سیاسی و جامعه‌پذیری مدنی می‌تواند رافع فضای خشونت‌بار باشد. «پس منشأ قرارداد اجتماعی در مدینه فاضله ناشی از نیروی امام و پیشوا و یا حکیم و رئیس مدینه است». (ناظرزاده، ۱۳۷۶: ۵۱). تاکید بیش از حد بر وحدت فضیلت‌مندان اجتماع مدینه و تعریف دیگر (other)ی به «نوابت» در واقع طرد سیستماتیک هر نوعی از دگربودگی و دگراندیشی است که اساساً در فلسفه فارابی اجازه تکوین «نظریه مقاومت» را نمی‌دهد. فارابی می‌نویسد: «کسانی هستند که استعداد و هیئات نفسانی‌شان به صورت عادی به سوی شرور و بدیها گرایش دارد، به طوری که نزدیک است از همه بدیهای انسانی بالاتر روند.»

فارابی آشکارا دگراندیشی نوابت را محکوم می‌کند: «پاره‌ای از اینان (نوابت) گمان برند که حق، عبارت از امری است که برای هر فردی از افراد حاصل شده و بدان معرفت حاصل کنند و حقیقت هر امری، همان است که هر فردی از آن در می‌یابد. اینان همواره در غم و اندوهند و رو به رهایی ندارند. به دنبال توهم برای تشفی هستند. نه از آرای آنها می‌تواند مدینه‌ای جداگانه حاصل شود و نه از لحاظ تعداد، جمعیتی بزرگ و قابل توجهند. آنها در خلال مردم مدینه فاضله پراکنده‌اند (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۲۰)». از همین رو «نوابت» ماهیتاً در

تعارض با گفتمان و رژیم حقیقت حاکم هستند و فعالیت‌های آنها باید در وحدت مونیستی آپاراتوس قدرتی که توسط رییس مدینه اعمال می‌شود مضمحل گردد.

از نظر فارابی نوابت مدینه فاضله چند گروه‌اند: اول، کسانی که به افعال مؤدی به سعادت حقیقی تمسک دارند، اما قصد آنها از ارتکاب آن اعمال، سعادت نیست، بلکه به دنبال کرامت، ریاست، ثروت، و مانند اینها هستند. او این دسته از افراد را شکارگر (متنقص) می‌نامد؛ گروه دوم به اهداف مدینه‌های جاهله‌گروش دارند، اما چون سنت‌های مدینه فاضله، مانع قصد آنهاست؛ به ناچار تکیه بر کلمات و الفاظ قانون‌گذاری می‌کنند و کلمات قانون‌گذار را مورد تأویل قرار می‌دهند. این گروه، محرفه نام می‌گیرند؛ گروه دیگر، قصد تحریف ندارند، اما به واسطه قصور فهم، سوءفهم دارند (مارقه). گروه دیگر، معرفت خیالی به سعادت دارند، اما قانع نمی‌شوند و با بیان خود، اقدام به بطلان حقایق می‌کنند هم برای خود، هم برای غیر، اما عناد با مدینه فاضله ندارند. آنها افراد مرددند که باید در مقام تربیت و راهنمایی آنها برآمد؛ و در نهایت گروهی از نوابت‌اند که دائماً متخیلات خود را ابطال می‌کنند. مهم این است که ریاست مدینه - مدینه‌ای که ظاهراً هنوز فاضله است و غیرفاضله نشده است - همه «افراد نابت را جست و جو و حالات آنها را بررسی کند و معالجه، اصلاح، اخراج، عقاب و حبس کند» (بحرانی، ۱۳۸۶: ۱۲۶).

فارابی ناسازگاران با مدینه فاضله را نوابت یا علفهای هرزه اجتماع می‌داند و آنها را با جانوران یکی می‌پندارد. فارابی معتقد است اینان مردمانی بی‌شعورند که در طبیعت حکم حیوان را دارند و پایبند اصل مدنی نمی‌توانند باشند. بنابراین، با آنان باید همچون حیوان رفتار کرد (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۵۵). این گرایش تند عامل ایجاد خشونت است؛ چراکه جامعه مورد نظر فارابی در نهایت کمال است و هر ناسازگاری، هرچند ناچیز، این کمال را مخدوش می‌کند. از این رو، سختگیری و خشونت همچون راه یگانه جلوگیری از ناهمگنی و برای حفظ نظام و سامان شهر آرمانی، ناگزیر می‌شود (رنجبر و صادقی متین، ۱۳۹۷: ۱۱۷).

در اینجا می‌توان برای بازسازی اندیشه فارابی بر مبنای روش قرائت انتقادی دست به خطر زد. در خوانش عادی و معمول متون فارابی باور بر این است که اساساً نمی‌توان قائل به چیزی همچون مقاومت در مدینه شد. اما اگر با روش ایجاد اتصالی بین یک متن قدیم و جدید آن را بازسازی کنیم، می‌توان قرائتی انتقادی و معاصر به دست داد. برای این منظور باید فرض مخالف را دنبال کرد. یعنی آن که فارابی وجود نوابت را مطرح، ولی آن را محکوم می‌کند. حال چگونه می‌توان آن را به عنوان نیروی مقاومت بازتفسیر کرد؟

به نظر می‌رسد فارابی با چند پیش فرض به این استدلال می‌رسد که هر نوع شقاقی در مدینه را باید با انگ علف‌هرز محکوم کند. اولاً او قائل بر وحدت است و نمی‌تواند تعارضها را بپذیرد. ثانیاً نظریه معرفت او یک نظام عمودی بالا به پایین است؛ و در نهایت، او نگاهی نخبه‌گرا به رهبری جامعه دارد و سلسله‌مراتب اجتماعی را بر مبنای زعامت رییس اول چینش می‌کند.

برای آن که قرائتی انتقادی از متن به دست داده شود و پتانسیل پنهان متن فعال شود، نکته اول آن است که صرف طرح موضوع نوبت در اندیشه فارابی یعنی آن که حداقل او به وجود گروه‌هایی متفاوت باور داشته است، و دست کم پذیرفته که یک «دیگری» در وحدت مدینه آرمانی او وجود دارد. نکته دیگر این که آیا در همین افق فکری-تمدنی (اسلامی) خوانشهای بدیل دیگری از این مفهوم مطرح شده یا که خیر. این ظرفیت خوانش بدیل در همین افق فکری را می‌توان در رساله تدبیر المتوحد ابن باجه جستجو کرد. ابن باجه به افرادی اشاره می‌کند که در مدینه غیرفاضله آرمانهای فاضله دارند. «پس کسی که در مدینه غیر فاضله به عمل صوابی دست زند یا به دانش درستی دست یازد که در مدینه موجود نمی‌باشد، برای چنین کسانی اسمی نیست که همه آنان را در برگیرد» از همین جا ابن‌باجه راه را برای هویت‌بخشی به این افراد و اطلاق نامی خاص برای آنان هموار می‌کند «پس کسانی که رای و عمل صوابی داشته باشند که جامعه به آن باور نداشته باشد، نوبت نامیده می‌شوند (بحرانی، ۱۳۹۴: ۱۲)».

بنابراین مشاهده می‌شود که اساساً مفهوم «نوبت» دارای یک بار معنایی حرکت در جهت مخالف است. نوبت کسانی هستند که همیشه در برابر گفتمان مسلط مقاومت می‌کنند و به دنبال بر هم زدن وضع موجود هستند. نوبت اساساً «دیگری» مدینه‌اند. از همین رو، می‌توان بی‌توجه به ارزشگذاری متفاوت فارابی و ابن‌باجه (که یکی اولی تصویر منفی و دومی مثبت از آنها به دست می‌دهد)، این خوانش بدیل را پیش کشید که نوبت در واقع سوژه‌های مقاومت‌اند.

مفهوم قدرت در اندیشه فوکو

میشل فوکو، در خصوص مفهوم و چیستی قدرت، درک سلسله‌مراتبی ساده را رد می‌کند و معتقد است قدرت یک مفهوم ساده ابلاغی از بالا به پایین و دستوری نیست، بلکه در شبکه‌ای از روابط در هم پیچیده، ساری و جاری است. همان چیزی که ساختار جامعه را تعیین و آن را مشروع می‌کند. قدرت در این مفهوم ریشه در لایه‌های مختلف تعاملات اجتماعی و زبانی

(مفاهیم) دارد. به عبارت دیگر اعمال قدرت به شکل یک بردار خطی رو به پایین اجرا نمی‌شود بلکه به اصطلاح در یک ظرف گفتمانی شکل می‌پذیرد و معنی می‌یابد. در اندیشه فوکو «مساله قدرت» در همه جا جاری است، در نسبت‌ها و اهمیت یافتن مناسبت‌ها، در روابط و تعاملات زبانی و کلامی میان افراد، طبقات و گروه‌های اجتماعی که به روش‌ها و منش‌های گوناگون ابراز می‌شود. و آن چه باعث باز تولید نظم موجود می‌شود، گره خورده با آن نظامی است که مجموعه مفاهیم را در خرد جمعی جامعه تولید می‌کند و مشروعیت می‌بخشد (نوابخش و کریمی، ۱۳۸۸: ۲۸). فوکو تحت تاثیر اندیشه‌های مارکس که بر روابط قدرت و اندیشه تاکید می‌گذاشت؛ نیچه که ارتباط میان دانش و اراده معطوف به قدرت را بررسی می‌کرد؛ و فروید که به پیوند امیال و معرفت علاقه‌مند بود؛ قرار گرفته است. بنابراین، اصلی‌ترین کانون توجه فوکو مفهوم روابط قدرت و تحلیل آن است و برخی از مفسرین مهمترین دستاورد فوکو را تحلیل روابط قدرت و معرفت می‌دانند (میرزایی، سلطانی و قاسم زاده ۱۳۹۱: ۵۹).

فوکو قدرت را مساوی با کردار و عمل دانسته و در همین راستا تحلیلات قدرت (analytics of power relations) را به جای نظریه قدرت (theory of power) قرار می‌دهد. قدرت زمانی می‌تواند تبدیل به کردار شود که بتواند دانش و گفتمان ایجاد نماید. در واقع بدون برقراری رژیم حقیقت یعنی گفتمان، قدرت نمی‌تواند به صورت کردار تبلور یابد. قدرت می‌تواند انقیاد، سلطه، استراتژی به‌هنجارسازی و یا قدرت مشرف بر حیات شود. قدرت، گفتمان را می‌سازد تا سوژه و ابژه خلق کند (تاجیک و رضازاده، ۱۴۰۱: ۹۳). به نظر فوکو، برای درک فرایند چگونگی تبدیل شدن به آنچه که اکنون هستیم، نیاز به نظریه قدرت نداریم، بلکه «تحلیلات (analytics)»ی ضروری است تا سازوکار فناوری‌های قدرت و دانش، از دوران باستان تا حال را افشا کند و نشان دهد که در چارچوب‌های ملموس و تاریخی، این دو - قدرت و دانش - همیشه در هم تنیده بوده‌اند. تحلیلات قدرت نشان می‌دهد که چگونه فرآیندهایی که به موجب آن برخی افراد دیگران را نظم می‌دهند یا بر آنها حکومت می‌کنند، اغلب با رویه‌های هویت-برساخت (procedures of identity-constitution) و تولید دانش (knowledge-production) مرتبط هستند. مساعی افلاطونیان، رواقیان و مسیحیون برای تسلط بر خود و خودشناسی، که اغلب از طریق مداخله یک استاد انجام می‌شد، و در ابتدا محدود به نخبگان بود، اما پس از آن، با ظهور دولت مدرن (فوکو، ۱۳۷۹: ۳۵۰)، تقویت و تعمیم یافت و کل جمعیت را شامل شد. از طریق فنون اعتراف و سلوک زاهدانه، ایمان و تجربه‌گرایی، و

خوداندیشی و واقعیت روزمره، عقلانیت‌های سیاسی غرب، در قالب فناوری‌های ترکیبی کلی‌سازی و فردی‌سازی، انضباط را بر دیگران تحمیل می‌کند، همان‌طور که به همه توصیه می‌کند خودانضباطی نیز داشته باشند (Deacon, 2002:89).

مبنای تحلیل قدرت در اندیشه فوکو ریشه در تبارشناسی نیچه‌ای دارد و برای فهم بهتر آن توجه به این مبنا ضروری است. مشهورترین استفاده نیچه از تبارشناسی در کتاب تبارشناسی اخلاق انجام شده است. او در این کتاب با ترسیم تاریخ اخلاق، نقدی رادیکال از اخلاق ارائه می‌کند. نیچه به رد ارزش‌های اخلاقی به‌ظاهر ازلی و ابدی مسیحیت پرداخته و این کار را با نشان دادن اینکه چنین اخلاقیاتی به لحاظ تاریخی از صفات روانشناختی بردگان سر برآورده‌اند، انجام داده است. اخلاق مسیحی در اصل اخلاق بردگانی بود که صفاتی را که مجبور به داشتن آن بودند، به ارزش‌های اخلاقی تبدیل می‌کردند: فروتنی، افتادگی، انکار خود و مطیع بودن. اخلاقی که نیچه از آن دفاع می‌کند اخلاق اربابان است. ارزش‌های آنها (غرور، شکوه و قدرت) برای بردگان ناخشنود چونان تکبری گناه‌آلود به نظر می‌رسد، اما برای نیچه مثبت هستند و تأییدکننده زندگی.

گرچه روش‌های فوکو و نیچه در مؤلفه‌های کلیدی مهم مشترک هستند (مانند استفاده از تاریخ به‌مثابه نقد) تبارشناسی فوکو اقتباسی وفادارانه از اندیشه نیچه نیست و نباید آن را چنین خواند. برای نمونه، فوکو برخلاف نیچه از تبیین‌های روان‌شناختی یا نژادی استفاده نمی‌کند، بلکه عمیقاً اهمیت سوژه منفرد و ویژگی‌های روان‌شناختی او را به پرسش می‌کشد. او همچنین تصریح کرده که بیشتر علاقه‌مند است که از نیچه برای اهداف خود استفاده کند، نه اینکه وفادارانه راه او را ادامه دهد (او کسالا، ۲۰۱۴:۳۷). فوکو در مقاله «نیچه، فروید و مارکس» می‌نویسد: «تبارشناسان سویه درونی پدیده‌ها را رها می‌کنند و به رمز و راز موجود در بیرون پدیده‌ها می‌پردازند و، برخلاف نگاه افلاطونی، عمیق‌ترین مسائل و امور را حقیقتاً سطحی می‌یابند. کسی که خود را به لایه‌های عمیق مسائل و پدیده‌ها مشغول می‌دارد ناگزیر از حقایق و رویدادهای ملموس اطراف خویش غافل می‌ماند. تبارشناس به تاریخ نیازمند است تا هیولاهای شتر-گاو-پلنگ خاستگاه را بتاراند، تا اندازه‌ای به شیوه فیلسوف پارسایی که نیازمند مرشدی است تا سایه نفسش را از میان بردارد. او باید قادر به تشخیص وقایع تاریخ باشد، تکانه‌هایش، شگفتی‌هایش، پیروزی‌های ناستوار و شکست‌های ناگوارش - اساس همه شروع‌ها و رجعت‌ها توارث‌ها. به همین سان، او باید قادر به تشخیص بیماری‌های بدن، شرایط ضعف و قوت آن، تلاشی و مقاومت‌های آن باشد، تا در موضع قضاوت درباره گفتار فلسفی قرار گیرد. تاریخ بدن

ملموس و غیرانتزاعی یک تحول است، با مراحل شدتش، لغزش‌هایش، دوره‌های طولانی آشفته‌گی تب آلودش، افسون‌های رو به زوالش؛ و تنها فردی اهل ما بعدالطبیعه روانش را در آرمانی بودن بعید خاستگاه خواهد جست (فوکو، ۱۳۸۵: ۴۵).

طبق نظر فوکو، قدرت یک نهاد اجتماعی نیست بلکه سلسله روابط و نسبت‌هایی است که در یک ساختار شکل پیدا می‌کنند. اگر این ساختار نتواند خودش را ترمیم کند و خودبقا نباشد و نسبت‌ها نتوانند تکافو کنند، آن‌گاه قدرت به ظهور نمی‌رسد. لذا قدرت وابسته به ساختار است نه فرد و نهاد. فرد نمی‌تواند اهل قدرت باشد. بلکه فرد عامل قدرت و مجری آن است. بنابراین، در نزد فوکو، قدرت یک نهاد اجتماعی نیست، بلکه هیئتی است که از کنار هم قرار گرفتن نسبت‌ها شکل می‌گیرد و با تشکیل این نسبت‌ها است که قدرت تعیین می‌یابد. به همین ترتیب، فرد سیاست‌مدار نیز مجری قدرت است و ساختار قدرت است که همه چیز حتی حقیقت را برمی‌سازد.

قدرت نسبتی از نیروهاست، یا به عبارت بهتر، هر نسبتی از نیروها یک «نسبت قدرت» است. نخست باید بفهمیم که قدرت یک شکل نیست، برای مثال شکل-دولت؛ و اینکه نسبت قدرت میان دو شکل همانند دانش نیست. دوم باید بفهمیم که نیرو هرگز مفرد نیست و اساساً در نسبت با نیروهای دیگر است، به نحوی که هر نیرویی پیشاپیش نسبت، یعنی قدرت است. نیرو ابژه یا سوژه‌ای غیر از نیرو ندارد.

در ادامه قدرت شکلی ریزوم‌وار و خرد پیدا می‌کند و ابژه خود را در کالبد انسانی می‌جوید و بر بدن‌ها اعمال می‌شود تا نوع جدیدی از سیاست - قدرت مشرف بر حیات (biopolitics) - را ایجاد کند که به دنبال تکنولوژیهای سیاسی انضباط است: بر خلاف انضباط که بر بدن‌ها اعمال می‌شود قدرت غیر انضباطی جدید بر انسان به مثابه بدن اعمال نمی‌شود. بلکه بر انسان زنده، انسان به مثابه موجود زنده، و اساساً بر انسان به مثابه گونه‌ها اعمال می‌شود. به طور خاص‌تر، می‌توانم بگویم انضباط می‌کوشد بر جمع کثیری از انسان‌ها چنان حکمرانی کند که کثرت آنها را بتوان و باید در بدن‌های فردی تربیت پذیر، قابل نظارت، قابل استفاده و اگر لازم بود قابل مجازات حل کرد. تکنولوژی جدیدی که مستقر می‌شد جمع کثیری از انسان‌ها را هدف قرار می‌داد، اما آنها را صرفاً بدن‌هایی منفرد نمی‌انگاشت بلکه برعکس، آنها را توده ای جهانی می‌دید که تحت تأثیر فرایندهای سراسری خاص تولد، مرگ، تولید، بیماری و غیره‌اند. بنابراین، پس از نخستین مرتبه‌ی تسلط قدرت بر بدن به شیوه، فردی شاهد دومین مرتبه‌ی تسلط قدرت هستیم که فردی نیست بلکه به تعبیری فراگیر است و

هدف آن نه انسان به مثابه بدن بلکه بدن انسان به مثابه گونه است. پس از سیاست کالبدی بدن انسان که در طول قرن هجده شکل گرفت، در پایان آن قرن شاهد پیدایش چیزی غیر از سیاست کالبدی بدن انسان هستیم که می‌توان آن را «زیست-سیاست» نژاد انسانی نامید (فوکو، ۳۰۹:۱۴۰۰).

فوکو می‌گوید که «قدرت برخلاف نظر مارکس و پیروان او، تنها در حوزه اقتصادسیاسی متمرکز نیست، بلکه بر کلیه روابط اجتماعی در همه سطوح حکمفرماست.» از نظر فوکو قدرت در کلیه سطوح جامعه حلول دارد و هر عنصری هر قدر ناتوان فرض شود خود مولد قدرت است. از این رو، به جای بررسی سرچشمه‌های قدرت، باید به پیامدهای آن توجه کرد. وی قدرت را منحصراً در اختیار شخص، گروه، و یا طبقه‌ای نمی‌داند که آن را به صورت یک‌طرفه اعمال کنند. از نظر فوکو، قدرت چنین نیست که در دست حاکمان و در تملک شخصی آنان باشد، بلکه حالت رابطه‌ای و شبکه‌ای دارد که مانند سلسله اعصاب در جامعه پخش می‌شود. قدرت از نظر وی ماهیت نرم‌افزاری دارد و مشاهده‌شدنی نیست. به باور فوکو، قدرت لزوماً با ابزار خشونت‌آمیز اعمال نمی‌شود بلکه یک سخنرانی، نوار کاست، کتاب، اندیشه، و نظایر آن می‌توانند منابع قدرت باشند. این نمود از مظاهر قدرت، که در همه سطوح جامعه پخش شده است، اگر به وحدت برسد، چنان نیرویی به وجود می‌آورد که هیچ ارتشی را یارای مقابله با آن نیست (قادرزاده، نوری و نعیمی، ۱۳۹۱:۱۰۷).

تره‌های بزرگ فوکو در مورد قدرت، چندان که تا کنون دیدیم، تحت سه عنوان بسط می‌یابد: قدرت اساساً سرکوب‌گر نیست (زیرا قدرت «ترغیب می‌کند، برمی‌انگیزد، تولید می‌کند»؛ قدرت اعمال می‌شود، پیش از آن که تصاحب شود (زیرا قدرت فقط در شکلی تعین پذیر، یعنی طبقه و در شکلی متعین، یعنی دولت، تصاحب می‌شود)؛ قدرت به همان اندازه از تحت سلطه‌ها می‌گذرد که از سلطه‌گران (زیرا قدرت از تمام نیروهای دارای نسبت با یکدیگر می‌گذرد). بدیهی است این شکل از تحلیل قدرت عمیقاً متأثر از نیچه است.

قدرت/مقاومت: فارابی و فوکو

قدرت در فلسفه فارابی امری هنجاری (normative) است. یعنی به دنبال آن است که توصیه کند و وضعیت ایده‌آل مدینه را توضیح بدهد. قدرت به صورت هرمی (pyramidal) و از بالا به پایین اعمال می‌شود، و از همین رو، جامعه یا مدینه را سلسله مراتبی (Hierarchical) می‌کند. افراد مدینه با سلسله مراتب موجودات ارتباط دارند: «زیرا رئیس مدینه از همه برتر و مخدوم مطلق است و خادم هیچ کس نیست و حال آن که اعضای دیگر خادم رئیس‌اند،

هرچند که مخدوم بعضی دیگر از اصناف اهل مدینه باشند» از همین رو، کسانی که می‌خواهد این نظم را بر هم زنند، نوابت یا گیاهان هرزند (روزنتال، ۱۳۸۸: ۱۳۰).

قدرت در فلسفه فارابی از یک سو ریشه در امری استعلایی (transcendental) دارد و از سوی دیگر الزاماً با رأس هرم مدینه در ارتباط است. رابطه استعلایی قدرت در اندیشه فارابی ارتباط مستقیمی با فهم و درک او از «سعادت» و «سیاست» دارد. سعادت برای فارابی مسئله‌ای فلسفی است که به دلیل بیان برترین منزلت و غایت کمال تعقل آدمی پیوسته توجه فیلسوفان را به خود جلب کرده است. سیاست فعل و تدبیر رئیس مدینه فاضله است و این تعریف بر اساس تعالیم دین که در نهایت تمام افراد مدینه را به سعادت می‌رساند، شکل گرفته است. از منظر فارابی عواملی چون تعقل، قوه ناطقه و عقل فعال، بنیان فلسفی سیاست را پی می‌نهد و لذا به سعادت منتهی می‌شود. مدینه فاضله نیز طبق دیدگاه وی با تکیه بر رئیس آن شکل می‌گیرد. او به مدد دانایی، ارتباط با عقل فعال و شناخت حقیقی، وظیفه رساندن مردم را به سعادت عهده‌دار است. فی الواقع علمی مدنی فارابی به بررسی افعال و اخلاق می‌پردازد تا این نکته را تبیین کند که گسترش هنجاری اخلاقی در میان مردم با حکومتی امکان‌پذیر است که تنها با نیروی خدمت و فضیلت دست به چنین کاری می‌زند. حاصل این خدمت سیاست است و هدف علم سیاست، سعادت عملی آدمی است. پس سیاست سعادت انسان را رقم می‌زند (تورانی و عمرانیان و مرتضوی، ۱۳۹۱: ۱۰۷).

بدیهی است وقتی قدرت منشا و مبدائی استعلایی داشته باشد و از بالا به پایین اعمال شود و بخواهد جامعه را بر مبنای یک الگوی عقلانی مهندسی اجتماعی کند، بی تردید تضادهایی در جامعه شکل می‌گیرد و ایجاد تعارض و تنش می‌کند. نظریه تضاد فارابی را می‌توان بدین صورت مطرح کرد: (۱) افراد ذاتاً با یکدیگر در حال تعارض نیستند. (۲) همه افراد در صورت حضور در جامعه به کمال می‌رسند. (۳) کمال افراد در وحدت و سازگاری تا تضاد است. (۴) به لحاظ زیاده طلبی، بعضی از افراد به تعارض با دیگران تمایل پیدا می‌کنند. (۵) افراد زیاده طلب، طبیعی نیستند، بلکه نیروهای هرزه و مزاحم جامعه می‌باشند. (۶) جوامع نیز اساساً با یکدیگر در حال تعارض نیستند. (۷) عامل اصلی در تعارض جوامع در گسترش قلمرو است. (۸) عامل اصلی اتمام تعارض بین جوامع نیروی انتظامی قوی و یا قدرت آمرانه پیشوا و یا قرارداد اجتماعی است. و (۹) تعارض بین ملتها به لحاظ تمایل به کمال، رفع شدنی است (آزادارمکی، ۱۳۸۷: ۲۳۷). در همین نظریه تضاد (Conflict theory) است که اصلی‌ترین وجه افتراق تفکر

فارابی و متفکر مدرنی همچون فوکو به دست می‌آید، و در همین نقطه است که می‌توان یک قرائت انتقادی، ایجاد اتصالی، و فعال کردن پتانسیل‌های بدیل متن را دنبال کرد.

قدرت در اندیشه فوکو، برخلاف فلسفه فارابی، نه عمودی بلکه اساساً افقی است. قدرت افقی اعمال می‌شود و در نهایت یک جامعه انضباطی و بدن‌های مطیع را می‌سازد و کلیت این مناسبات است که به شبکه قدرت شکل می‌دهد. منظور فوکو از جامعه انضباطی جامعه تحت انضباط یا کاملاً، انضباط یافته نیست، زیرا هیچ انضباط و قدرتی بدون مقاومت پیش نمی‌رود. منظور از جامعه انضباطی جامعه‌ای است که در آن مکانیسم‌های انضباط در سراسر پیکر جامعه پخش و منتشر می‌شوند. در این رابطه فوکو از «شبکه حبس» سخن می‌گوید که درون آن زندانها، موسسات خیریه، پرورشگاه‌ها، مراکز تربیت اخلاقی و غیره قرار دارند. نظارت، مراقبت، ایجاد امنیت، کسب دانش و اطلاعات و منفردسازی نیازمند دانش مربوط به تشخیص بهنجار و نابهنجار و مستلزم معاینه و نظارت است. در همین رابطه فوکو از «قدرت مشرف بر حیات (بایوپالیٹیکز)» سخن گفته است. قدرت مشرف بر حیات دو بعد دارد: یکی اعمال تکنیک‌های قدرت بر حیات فرد به منظور افزایش تواناییها و سودمندی اقتصادی بدن فرد و تضمین فرمانبرداری سیاسی؛ دوم اعمال تکنیک‌های قدرت بر پیکر جامعه از طریق نظارت بر بهداشت، اخلاقیات، تولید مثل و اداره جمعیت؛ که این موضوع به ویژه در تاریخ جنسیت بررسی می‌شود (بشیریه، ۱۳۷۹: ۲۹). بنابراین ما در تاریخ اندیشه غرب شاهد تحولی در اعمال قدرت بوده‌ایم که در طی آن، قدرت نخست در طی سده‌های هفدهم و هیجدهم از شکل حاکمیت، دولت و سرکوب، به شکل قدرت مشرف بر حیات درآمد و در سده نوزدهم به شکل آناتومی سیاسی بدن ظاهر شده است (بشیریه، ۱۳۷۹: ۳۰).

قدرت برای آن که همه جا حاضر و فراگیر باشد، غیر از انضباطی کردن جامعه این است که با اتکای بر رژیم حقیقت سوژه خودش را بسازد. بنابراین دومین کاری که قدرت انجام می‌دهد آن است که هم سوژه ساز است و هم ابژه ساز. سوژه چیزی جز قدرت نیست. قدرت در همه جا هست و سوژه را شکل می‌دهد و خود از طریق سوژه عمل می‌کند. از این رو، چنین تصویری نادرست است که برخی فرمان دهند و دیگران فرمان برند. فرمان دادنی که جنبه منفی دارد و خواهان محدود کردن رفتار افراد است. از این رو، تحقق آن محتاج سرکوب به مثابه شکل اصلی قدرت است (شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۱۰).

اما یکی از اصلی‌ترین مفاهیمی که از نظریه قدرت فوکو بر می‌آید، شق بدیل آن، یعنی «مقاومت» است، مفهومی که عموماً در اندیشه قدمایی غایب بوده است. فی‌الواقع توجه به

حوزه مقاومت‌های صورت گرفته در برابر قدرت، ما را در فهم هرچه بهتر روابط قدرت یاری می‌دهد. به اعتقاد فوکو، «هیچ قدرت و یا اقتداری نمی‌توان یافت که در برابر خود مقاومت نیافریند». در واقع، قدرت تنها در جریان مبارزه‌ها، واکنش‌ها و مقاومت‌هایی جریان می‌یابد که انسان‌ها جهت به هم ریختن روابط قدرت صورت داده‌اند. از این رو، توجه به اشکال مقاومت صورت گرفته در برابر قدرت، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر محسوب می‌شود. فوکو، هدف خود را در مطالعه دقیق‌تر قدرت، ارائه نوعی تحلیل تجربی‌تر از قدرت می‌داند که در آن، جای تحلیل قدرت از منظر عقلانیت درونی آن و نظارت عقل بر قدرت به اشکال مقاومت در برابر انواع مختلف قدرت به عنوان نقطه عزیمت توجه می‌شود. از این رو، ایستادگی در برابر قدرت را در اشکال زیر به عنوان نقطه عزیمت خود برمی‌گزیند: زنان در برابر مردان، فرزندان در برابر والدین، بیماران روانی در برابر روان‌کاوان و نظایر آن. فوکو، این مبارزات را «سراسرجهانی» می‌داند که محدود به کشوری خاص نیست، دارای ماهیتی مبارزه‌طلبانه و اقتدارگريزانه است و در مخالفت با اثرات قدرت صورت می‌گیرد (قادرزاده و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۲۰).

نتیجه گیری

از جهاتی فارابی یگانه فیلسوف سیاسی جهان اسلام است که بعد از او کسی پیرو و رهرو تفکر او نشده است چرا که فلسفه سیاسی در تمدن اسلامی به زوال و انحطاط افتاده است (طباطبایی، ۱۳۹۶). طرح بحث‌های انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی فارابی متکی بر اصول زیر است: در مطالعه انسان و جامعه باید به سلسله‌مراتب توجه کرد. از دیدگاه فارابی فطرت تعیین‌کننده سلسله‌مراتب اجتماعی و گوناگونی‌هاست و نه ثروت و زور؛ کشمکش و تضاد فقط به عالم طبیعت تعلق دارد که علت این تضاد به افلاک سماوی برمی‌گردد؛ در عالم انسان‌ها یا مدائن هیچ‌گونه کشمکش و تضادی وجود ندارد؛ مغز، سر، سینه و دو دست و پای انسان برای فارابی تمثیل فهم امور و درک سلسله‌مراتب اجتماعی است، که در علوم اجتماعی به ارگانسیم تعبیر شده است؛ معرفت به مفاهیمی که در آن عصر به کار گرفته می‌شدند و در علوم اجتماعی جدید، نیز کارایی دارند، مانند افعال و رفتار ارادی، افعال و سنن، امت، حکومت، سیاست و مدینه جنگ و جهاد و مانند اینها دارای اهمیت است (آزادارمکی، ۲۰۲: ۱۳۸۲).

با همه این اوصاف قدرت برای فارابی، اولاً خاستگاهی استعلایی دارد. ثانیاً دارای یک متصدی اصلی است که همانا رییس مدینه فاضله است. ثالثاً از بالا به پایین (descending) اعمال می‌شود و عمودی است. رابعاً ساخت اجتماعی را هرمی شکل (pyramidal) می‌کند و

سلسله مراتب مشخصی از طبقات و اقشار اجتماعی را می‌سازد. خامساً با مفهوم سعادت و فضیلت همبسته است، از همین رو، دارای ابعاد هنجاری (normative) است. اما در درون مدینه یک شکاف رادیکال وجود دارد که نظم مسلط را به چالش می‌کشد و آن هم وجود نوابت هستند که می‌توان بر مبنای قرائت انتقادی از آنها یک «نظریه مقاومت» را در اندیشه فارابی بازسازی کرد. چرا که هر «غیری (other)» اصولاً بخشی از «نوابت» است. نوابت در واقع مطرودین مدینه‌اند. گروه‌های خودسر و خودرو در مدینه فاضله که حکم علفهای هرزه (کرون، ۱۳۸۹:۳۰۹) مزارع و یا مقام خارهایی که در بین کشت رشد می‌کنند را دارند و یا در حکم گیاهان غیرسودمند و زیان آور به زراعت یا درخت هستند. بنابراین اگرچه هر مقاومت و یا دگربودگی در مدینه به اسم نوابت طرد و نفی می‌شود، ولی خوانش بدیل با فرض وجود نوابت می‌تواند این خوانش را ارائه کند که نابته در اصل سوژه مقاومت است. کسی که نظم مسلط را به چالش می‌کشد.

اما قدرت در اندیشه فوکو، اولاً مبنای عینی و جامعه‌شناختی دارد. ثانیاً متولی خاصی ندارد و هر کسی در هر جایگاهی به شکلی از قدرت متصل است. ثالثاً عمودی نیست و در تمام سطوح ساخت اجتماعی منتشر است. رابعاً با یک رژیم حقیقت در ارتباط است. خامساً خرد و میکرو است. سادساً با بدن در ارتباط است و در شکل نامرئی‌اش به دنبال انضباط است. و در نهایت، مهمتر از همه، که وجه افتراقش با نظریات قدمایی قدرت مانند فلسفه فارابی است، متضمن «مقاومت» است. همین دوگانه قدرت/مقاومت است که به متفکرانی همچون جیمز اسکات اجازه می‌دهد (اسکات، ۱۳۹۶) کنش سیاسی ریز و خرد طبقات فرودست را تحلیل کنند و نشان بدهند که چگونه کنش‌های خیلی حداقلی هم می‌توانند نظم سیاسی مستقر و آپاراتوس قدرت را به چالش بکشند. اسکات با تمایز میان نمایش عمومی (public transcript) و روایت نهانی (hidden transcript) نشان می‌دهد که همه جوامع در تنشی رادیکال میان قدرت و مقاومت در سیلان‌اند و متفکر باید بتواند این تنش را توضیح دهد.

منابع و مآخذ:

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۷)، **اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان**، تهران، سروش
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۲)، **تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام**، تهران، انتشارات علم
- اسکات، جیمز (۱۳۹۶)، **سلطه و هنر مقاومت**، ترجمه خاکباز، تهران، نشر مرکز
- اوکسلا، یوهانا (۱۴۰۲)، **چگونه فوکو بخوانیم**، ترجمه جمشیدی، تهران، شوند
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶)، **ماجرای فکر فلسفی**، تهران، طرح نو.
- بحرانی، مرتضی (۱۳۸۶)، **فرد مدنی و فردگرایی فلسفی در فلسفه سیاسی مسلمانان**، **مجله مطالعات علوم سیاسی** ۱۳۸۶ شماره ۲۸
- بحرانی، مرتضی (۱۳۹۴)، «نواب» در فلسفه فارابی و ابن باجه، **پژوهش سیاست نظری** پاییز و زمستان ۱۳۹۴ شماره ۱۸، ص ۲۸-۴
- بشیریه، حسین (۱۳۷۹)، **مقدمه مترجم**، در **دریغوس و رابینو (۱۳۷۹)**، **میشل فوکو**، ترجمه بشیریه، تهران، نشر نی، صص ۱۳-۴۱
- تاجیک، محمدرضا؛ رضازاده، خسرو. (۱۴۰۱). تحلیل قدرت مولد فوکویی از منظر گفتمان (مطالعه موردی: تبیین سیاست خارجی ج.ا. **رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی**، ۱۳(۴) - تورانی، اعلی، عمراتیان، نرجس، مرتضوی، ام‌البنین. (۱۳۹۱). رابطه سعادت و سیاست از دیدگاه فارابی. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۷(۱۰)، ۱۰۷-۱۲۰.
- داوری، رضا (۱۳۷۴). **فارابی**، تهران، طرح نو
- ژیزک، اسلاوی (۱۳۹۷)، **مقدمه بر کتاب کوتاه‌ترین سایه**، نوشته زویانچچ، ترجمه نجفی، تهران، هرمس
- رحمانی تیرکلایی، حسین. (۱۳۹۹). تبیین مفاهیم علوی در الگوی قدرت سیاسی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای. **رهیافت انقلاب اسلامی**، ۱۴(۵۲)، ۳-۲۰.
- رنجبر، ایرج؛ صادقی متین، محمد جواد (۱۳۹۷)، نسبت سنجی خشونت و سیاست در اندیشه سیاسی فارابی بر اساس چارچوب نظری هانا آرنست، **مجله مطالعات رهپافتهای سیاسی و بین‌المللی**، زمستان ۱۳۹۷، شماره ۴، صص ۹۴-۱۲۰
- روزنتال، اروین (۱۳۸۸)، **اندیشه سیاسی اسلام**، ترجمه اردستانی، تهران، قومس.
- شیرازی، محمد (۱۳۸۸)، «دیرینه شناسی و تبارشناسی فوکو به عنوان روشی در مقابل روش‌های تاریخی»، **پژوهشنامه علوم اجتماعی**، سال سوم، شماره چهارم، صص ۱۲۷-۱۰۱. ب.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۱). **آراء اهل المدینه الفاضله**، بیروت، دارالمشرق.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۷۱). **سیاست مدینه**، ترجمه سجادی، تهران، وزارت فرهنگ.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۷۶). **القول فی التالیف و التناسب**، بیروت، مطبعه دارالکتب
- فوزی، یحیی؛ مرادی، روح‌الله (۱۳۹۵). **بررسی تطبیقی نظریه عدالت اجتماعی در اسلام و غرب**، پژوهشکده امام خمینی
- فوکو، میشل (۱۴۰۰)، **باید از جامعه دفاع کرد**، ترجمه نجفزاده، تهران، اختران
- فوکو، میشل (۱۳۸۵)، **نیچه فریود مارکس**، در **کتاب زرتشت نیچه کیست؟**، گزیده و ترجمه خنایی کاشانی، صص ۳۹-۶۷
- فوکو، میشل (۱۳۷۹)، **سوژه و قدرت، در دریغوس و رابینو (۱۳۷۹)**، میشل فوکو، ترجمه بشیریه، تهران، نشر نی
- قادری، هیرش، نوری، هادی، نعیمی، عباس. (۱۳۹۱). **بازشناسی مفهوم قدرت در اندیشه فوکو. غرب‌شناسی بنیادی**، ۳(۲)، ۱۰۷-۱۲۷.
- قادری، حاتم (۱۳۸۸). **اندیشه‌های سیاسی در اسلام**، تهران، سمت.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۹)، **بنیادهای علم سیاست**، تهران، نی
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۶)، **زوال اندیشه سیاسی**، تهران، مینوی خرد
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۲)، **تأملی در ترجمه متنهاى سیاسی**، تهران، مینوی خرد
- کروون، پاتریشیا (۱۳۸۹). **تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام**، ترجمه جعفری، سخن.
- میرزایی، حسین؛ سلطانی، سعید؛ و قاسم‌زاده، داود (۱۳۹۱)، **عاملیت و ساختار در اندیشه فوکو، مطالعات جامعه‌شناسی**، سال پنجم، شماره ۱۷، ۱۳۹۱، صص ۶۹-۵۵
- مهدی، محسن (۱۳۷۸). «مدینه فاضله فارابی»، در **مجموعه مقالات سمینار تاریخ علم در اسلام**، به کوشش شعاعی و حیدرینا، نشر الهدی.
- ناظرزاده، فرناز (۱۳۷۶). **فلسفه سیاسی فارابی**، تهران، دانشگاه الزهراء.
- نوابخش، مهرداد؛ کریمی، فاروق (۱۳۸۸)، **واکاوی مفهوم قدرت در نظریات میشل فوکو، مطالعات سیاسی بهار ۱۳۸۸** Christiano, Tom. "Authority", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2020 Edition). Edward N. Zalta (ed.)
- Deacon, R. (2002). **An analytics of power relations: Foucault on the history of discipline. History of the Human Sciences**, 15(1), 89-117. <https://doi.org/10.1177/0952695102015001074>