

## فلسفه سیاسی در فرهنگ اسلامی (قسمت دوم)<sup>۱</sup>

هانس دایبر<sup>۲</sup>

عبدالمعظیم عنایتی<sup>۳</sup>

چکیده: نگارنده، با تحلیل و ریشه‌یابی مفاهیم سیاسی که از تأثیر و ترکیب آموزه‌های یونانی و اسلامی ایجاد شده‌اند، روند شکل‌گیری و تکوین فلسفه سیاسی در فرهنگ اسلامی را نشان می‌دهد و به فلسفه سیاسی نزد متفکران بزرگ اسلامی نظیر «اخوان الصفا» و «مسکویه» و «ابن سینا» و «ابن باجه» و «ابن طفیل» و «ابن رشد» می‌پردازد.

شایان یادآوری است که نویسنده با احتمال قریب به یقین ابن رشد را همچون غالب متفکران مغرب زمین «خاتم الفلاسفه» در حوزه فرهنگ اسلامی می‌داند و به همین دلیل فلسفه سیاسی را در حوزه فرهنگ اسلامی تا فیلسوف بزرگ ابن رشد پی می‌گیرد و به فیلسوفان مسلمان - نظیر «شیخ اشراق»، «میرداماد» و «ملاصدرا» و دیگر

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Hans Daiber, "Political Philosophy", Chapter 50, **History of Islamic Philosophy**, London: Routledge, 1990, Vol 2, PP. 841 - 881.

۲. هانس دایبر تحصیلاتش را در هایدلبرگ به انجام رسانده است و اکنون در دانشگاه فرانکفورت به تدریس مشغول است. صاحب آثاری در زمینه اندیشه عربی - یونانی، فلسفه و کلام اسلامی و تاریخ علم در اسلام است.

۳. نویسنده و محقق.

فیلسوفان متأخر اسلامی بخصوصی در حوزه فرهنگ اسلامی شیعه - بعد از ابن رشد نبرد داشته است.

اخوان الصفا برخلاف نظریه غیبت شیعه معتقدند که مردم همیشه یک امام دارند حتی زمانی که منکر وجود او باشند. امامان خلفایی هستند که در شخص خود شئون نبوت و شهریاری را با هم تلفیق کرده‌اند مثل داود پیامبر<sup>(ع)</sup>، سلیمان<sup>(ع)</sup>، یوسف<sup>(ع)</sup> و محمد<sup>(ص)</sup> (که البته امام نیست) ولی اخوان الصفا آگاهند از اینکه یک حکومت نبوی مثل حکومت پیامبر هنوز باید به مرحله اجرا درآید. آنها تحت نفوذ امامت شیعه و فلسفه سیاسی افلاطونی - ارسطویی فارابی فکر یک حکومت آرمانی یعنی مدینه فاضله روحانیه، در تضاد با «حکومت مردم شریر» را پروردند و بسط دادند. این حکومت آرمانی از مردانی با فضیلت، خردمند و صادق تشکیل می‌شود که در یک نظام سلسله مراتبی مشتمل بر «پیشه‌وران»، «رهبران»، «پادشاهان» و «روحانیان» دست در دست هم می‌نهند تا به سعادت نهایی در آخرت نائل شوند. مردم، یعنی پیشه‌وران نیازمند به هدایت شریعت، یا ناموس، هستند چون انسان مجموعه‌ای مرکب از چهار نفس؛ یعنی نفس نباتی، حیوانی، ناطقه و ملکی است که مراحل چهارگانه راه انسان را به سوی کمال منعکس می‌کنند و امکان این را فراهم می‌کنند که بین خوب و بد نوسان کند. نفس ناطقه او، طبق استعداد طبیعی (جبلت) متغیر انسان که شامل عقل او نیز می‌شود او را به کسب معرفت، به اطاعت از شریعت آن‌طور که به پیامبر وحی شده و توسط امامان آموزش داده شده و به تحقق بخشیدن «مدینه فاضله روحانیه» وادار می‌کند. گروه اخوان الصفا، در دیدگاهشان در باب حکومت کامل آرمانی، خوش‌بینی‌ای در باب باورشان به پیشرفت بشر و تحولات انقلابی [یا رجعی] دوری از خود نشان می‌دهند. امور اولاً و بالذات به این جهت در حال حرکت و تحول هستند، که انسان بتواند با اراده خود و با معرفت روزافزون خود به «سیاست پیامبرانه» (السیاسة النبویة) و «سیاست شهریارانه» (سیاسة الملوکیة) و «سیاست عمومی» (السیاسة العامیة) که مرتبط با حاکمیت بر توده مردم است و سیاست خصوصی (السیاسة الخاصیة) یعنی اقتصاد، و «سیاست شخصی» (السیاسة الذاتیة) یعنی اخلاق انسان محیط خود را شکل دهد. اما در عین حال استعداد طبیعی او به ساختار بدن او، به محیط جغرافیایی، پای‌بندی‌اش به (منقولات دین) و به احکام

تنجیمی (طالع بینانه) وابسته است. ظاهراً فلسفهٔ سیاسی اخوان الصفا ملغمهٔ پیچیده‌ای از وضع سیاسی آن عصر و اندیشه‌های فارابی در باب مدینهٔ فاضله در درون نظامی است که به سوی معادشناسی سنتی اسلامی و مفهوم نوافلاطونی نفس جهت یافته است. در مدینهٔ فاضله که در آن از شریعت پیامبر یا جانشینانش پیروی می‌شود، نفس خود را از [بند] تن آزاد می‌کند و بدین ترتیب به سعادت نهایی در آخرت نائل می‌شود. نخستین مرحلهٔ آغازین یک جامعه مبتنی بر اخوت در دنیا است، جامعه‌ای که در اثر اطاعتش از شریعت متحد باقی می‌ماند و بدین ترتیب با همکاری اعضایش در راه «صلاح دین و دنیا» می‌کوشد.

اخوان الصفا در بحثهایشان در باب جامعه، فرمانروا و رعیت آن، به فرد و رفتار اخلاقی او توجه خیلی زیاد نکردند. غرض عمده رسایل اخوان الصفا تعلیم و تربیت جامع انسان برای آگاهی جدیدی بود که باید او را قادر سازد تا از پیروی کورکورانه از فرمانروایان پلید اجتناب کند، رأی مستقل (اجتهاد) پیدا کند، و بدین ترتیب با معرفت فزاینده به «امور عقلاتی» طریق نیل به سعادت نهایی را بیابد چون عقاید سیاسی اخوان الصفا در رسایل نسبتاً پراکنده است، آنها بر نویسندگان بعدی تأثیر چندانی نداشتند، اگرچه با فارابی در باب کلیت نبوت به مثابه منبع اصلی معرفت بشری، نابرابری انسانها، و مفاهیم فرمانروا و رعیت، که اندیشه‌هایی اصالتاً اسماعیلی‌اند، سهیم بودند.

رهیافتی جدید در عقاید مسکویه (متولد ری در حدود سال ۳۲۰ هجری / ۹۳۲ میلادی، و بنا به نقل، متوفای ۴۲۱ هجری / ۱۰۳۰ میلادی) می‌توان یافت، که - همچنانکه نشان داده خواهد شد - بر «سیاست شخصی» تأکید کرد (اصطلاحی که توسط اخوان الصفا مورد استفاده قرار گرفت؛ به مطالب قبلی رجوع کنید) و الگویی اخلاقی از فرد در جامعه پرورد و بسط داد. تهذیب الاخلاق او، مثل اخوان الصفا، قصد دارد تا انسان را در جهت اعمال خیری که مبتنی بر فضایل اصلی افلاطونی است و بر طبق علم، یعنی «حکمت» که با تهذیب نفس انسان از «امور طبیعی» و «شهوات جسمانی» او را به «امور روحانی»، «سعادت» و «آرامش نفس» هدایت می‌کند آموزش و پرورش دهد. بنابراین مسکویه اخلاق خود را نیز کتاب الطهارة نامید. در این کتاب نیز، مانند آرای افلاطون و بالاتر از همه آراء ارسطو فضایل به عنوان حدّ وسط (اعتدال) بین دو حد افراطی تعریف می‌شوند. بدین ترتیب عدالت انسان نسبت به خدا، به همشهریانش و

به نیاکانش نقش مهم و اساسی در اخلاق مسکویه بازی می‌کند فضایل توسط حکمت، شریعت، و سنت تعیین می‌گردند. مسکویه معتقد است که شخصیت انسان می‌تواند با ممارست (عادة، تدرب) شکل گیرد، منتهی به خاطر نابرابری مردم انسان به کمک همشهریان خود نیازمند است. و باید همه با او در عین محبت و صداقت زندگی کنند. مضافاً، نابرابری انسانها دلیل واقعی این است که چرا هر کسی باید در جستجوی سعادت خودش، از طریق یافتن خُلقِ کامل (الکمال الخُلُقِ) باشد. در اینجا صلاح فرد، «خاصه» بر صلاح «مدینه» برتری پیدا می‌کند.

مسکویه، با تلفیق سنتهای عربی، فارسی و یونانی، عمیقاً بر نویسندگان بعدی مثل راغب اصفهانی (متوفی احتمالاً ۵۰۲ هجری / ۱۱۰۸ میلادی)، غزالی (متوفی ۵۰۵ هجری / ۱۱۱۱ میلادی) ابن ابی الزبیع (در ۶۵۵ هجری / ۱۲۵۶ میلادی قلم می‌زد)، نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲ هجری / ۱۲۷۴ میلادی)، دوانی (متوفی ۹۰۸ هجری / ۱۵۰۲ میلادی) و حتی محمد عبده (متوفی ۱۳۲۲ هجری / ۱۹۰۵ میلادی) تأثیر گذاشت. ما در اینجا باید توجه ویژه‌ای به همشهری جوانتر مسکویه اهل اصفهان، راغب اصفهانی بنماییم. او در کتاب جامع و مفصل خود در باب *الذریعة الی مکارم الشریعة* آرای اساسی مسکویه را با آرای اساسی فارابی و رسائل *اخوان الصفا* با هم ترکیب کرد و ترکیب واحدی از قطعات قرآنی که اخلاق فلسفی او را تصدیق می‌کنند عرضه کرد. به دلیل نابرابری انسانها، که — همچنانکه در *رسائل اخوان الصفا* دیده می‌شود (به مطالب قبلی رجوع کنید) — می‌توان آنان را به طبقه‌های نخبگان و عوام و طبقه میانه تقسیم کرد، مردم به همدیگر احتیاج دارند؛ همانگونه که در آرای مسکویه هماهنگی میان مردم مبتنی بر محبت، دوستی و عدالت است. مضافاً راغب از فلسفه سیاسی فارابی پیروی می‌کرد که مبتنی بر حاکم تحت الهام الهی است؛ مردم به انبیا احتیاج دارند، چون «بیشتر مردم قادر به کسب معرفت به آنچه که برای آنها در آخرت مفید و یا مضر است نیستند». نظر مسکویه درباره شریعت به مثابه «مکارم الشریعة» و «اشرف العبادات» و به عنوان علم و عمل که با همدیگر تزکیه نفس را ایجاد می‌کند و انسان را خلیفه خدا می‌گرداند، مشخص می‌شود. راغب به آیات ۳۰ سوره بقره و ۱۶۵ سوره انعام قرآن کریم اشاره می‌کند و نظریه فارابی و نوافلاطونیان درباره حکومت را به مثابه «تشبه» به خدا بسط می‌دهد: خلیفه بودن یعنی تشبه به خالق در حکومت متناسب با توانایی بشر یعنی با اعمال اوصاف شریف شریعت. پیش شرط خلافت و عبادت تحصیل

معاش انسان است، که بر طبق قرآن (سوره هود آیات ۶۱ الی ۶۴) به عنوان «آبادان کردن زمین» (عمارة الارض) طبقه‌بندی شده است. بدین ترتیب وظیفه انسان در جامعه عمارة، عبادت و خلافت می‌شود. فرجامین غایت سعادت فرد در آخرت است که بدون همکاری همشهریان قابل حصول نیست؛ و سعادت در دنیا در یک اجتماع قرین هماهنگی، محبت و دوستی است. آراء راغب عمیقاً بر غزالی (در میزان العمل و احیاء علوم الدین) تأثیر گذاشت و بدین وسیله در جهان اسلام شهره آفاق گشت. غزالی ترکیب فضایل صوفیانه ناشی از عشق به خدا، اخلاق قرآنی و آموزه ارسطویی فضیلت به عنوان میانگین (قاعده) طلایی، را در نظر داشت. طریقت عرفانی شخص مؤمن که در درون یک جهان‌بینی ذاتاً معادشناسانه - قرآنی به شریعت اسلامی ملتزم می‌ماند، تنها راه کمال و سعادت در آخرت است. این اندیشه عقیده فارابی را درباره جامعه به عنوان وسیله نیل به سعادت شهروندان به پس زمینه می‌راند؛ و تحول و رشدی را نشان می‌دهد که پس از فارابی به نحو فزاینده‌ای موارد تأکید نوینی به فلسفه سیاسی داد؛ و شبیه به آرمان اپرگمون و بیوس<sup>۱</sup> فیلسوف نوافلاطونی است که ترجیحاً از مدینه انزوا می‌جوید. قبلاً نویسندگان رسائل اخوان الصفا عرفان را در فلسفه‌شان گنجانده بودند و با تبیین علمی و فلسفی‌شان از تصوّف به عنوان وسیله‌ای برای تزکیه نفس انسانی بر فیلسوف بزرگ ابن سینا تأثیر نهاده بودند.

ابن سینا (۳۷۰ هجری / ۹۸۰ میلادی الی ۴۲۸ هجری / ۱۰۳۷ میلادی)، اهل بخارا، در داستان رمزی خود با عنوان حی این یقظان و در شعر خود «در باب جان» اوصاف رمزی راهی که نفس از تخته‌بند تن و از ظلمات ماده، در قیاس با نور ملکوتی عقل الهی محض، باز می‌رهد. بنابراین پیامبر یک صوفی است که شرایع را به مثابه راهی به طریقت عرفانی اعلام نمود، که نفس ناطقه را از بند تن آزاد می‌سازد و به مشاهده خدا رهنمون می‌گردد. او ادراکات و شهوداتی من‌عندی دارد و بر این اساس عالی‌تر از فیلسوف است و با فیلسوف شاه، امام و رئیس اول فارابی یکسان نیست؛ او زندگی بشر را در دنیا و در آخرت اداره خواهد کرد. معذالک انسان «به تنهایی به مثابه یک شخص منفرد قادر نیست به حیات صحیح نائل گردد» او احتیاج به مدینه دارد، و به خاطر ساختار سلسله مراتبی مدینه، اعضای آن به همدیگر وابسته هستند - همان‌گونه

که افلاطون در باب جامعه معتقد است که جامعه را می‌توان به حاکمان و پیشه‌وران و نگهبانان تقسیم نمود. پس باید بین انسانها عدالت و روابط اجتماعی وجود داشته باشد؛ انسان با انجام وظایفش نسبت به خدا (عبادات) و انسانها (معاملات) باید از شارع، یعنی پیامبر، اطاعت کند. شریعت اسلامی، برخلاف توامیس افلاطون، تنها طریق زندگی انسان در دنیا و در جهت آخرت است.

زندگی در دنیا به عنوان پیش شرط زندگی در آخرت علاقه ابن سینا را به سیاست مُدُن بیان می‌کند بدین ترتیب، در آثار ابن سینا، خیلی بیشتر از آنکه بتوان در آراء فارابی یافت، جامعه به مثابه محیط و بافت زندگی انسان پیش شرط کمال انسانی است؛ بنابراین «چون شهروندان نیکو خلق شده‌اند به همین دلیل شهرها می‌توانند وجود داشته باشند» در حالی که «از نظر فارابی، شهرها وجود دارند تا انسانها را نیکو سازند» علاوه بر اظهارات موجود در کتابهای ابن سینا به نامهای *فی اقسام العلوم العقلیة و فی اثبات النبوت* و بالاتر از همه *الالهیات شفا* در رساله *فی السیاسة المنزلیة* او هم می‌توان شمه‌ای از فلسفه سیاسی‌اش را یافت او، بر طبق تقسیمش از فلسفه سیاسی به سیاست مُدُن، تهذیب نفس، و تدبیر منزل در کتاب *اقسام العلوم العقلیة*، ابتدا نابرابری انسانها را که به رئیس احتیاج دارند به بحث می‌گذارد و به دنبال آن از تهذیب نفس بحث می‌کند و در نهایت به بحث درباره تدبیر منزل می‌پردازد. او تدبیر منزل را با تقسیم آن به اجزای کوچکتر، یعنی، به ترتیب، اداره امور مالی، زنان، بچه‌ها و خدمتکاران به بحث می‌گذارد. ابن سینا از اقتصاد<sup>۱</sup> برسیون منتهی با ترتیبی اندک متفاوت، صورتبندی‌های جدید و مثالهای اسلامی پیروی می‌کند. ابن سینا مستقلاً به منابع مورد نظر خود مراجعه می‌کند و ملاحظات جدیدی به آنها می‌افزود: برای مثال در *الهیات شفا*، به مراقبت از بیماران و ناتوانان و آنهایی که قادر به تحصیل معاش نیستند توصیه می‌کند. او توضیح می‌دهد که اگر خلیفه پرهیزگار دارای قدرت و هوش کمی است قیام حتی بر ضد او هم جایز است. در اینجا قدرت سیاسی ظاهراً مهم‌تر از تقوای یک خلیفه پرهیزگار اما ضعیف است. معذالک این نگرش واقع‌بینانه با ضرورت هماهنگی بین دین و دولت منافات ندارد.

شارع باید در فضایل اصلی، یعنی اعتدال، حکمت عملی (مربوط به اعمال دنیا) و شجاعت،

که با هم منتج به عدالت، یعنی حدّ وسط طلائی (وساطة) می‌شود سرآمد دیگران باشد. اگر با آن «حکمت نظری» را از طریق پژوهش فلسفی توأم گرداند «سعادت‌مند است»؛ و اگر او، علاوه بر اینها، خصایل نبوی داشته باشد خلیفه خدا در زمین می‌گردد. اگرچه ممکن است «قوانین ستوده» (سنّة حمیدة) دیگری وجود داشته باشد، قوانین الهی و حیانی (السنّة النازلة) باید بر هر قانون دیگری ترجیح داده شود و حتی با جنگ بر دیگر مُدُنّ تحمیل گردد، البته در صورتی که این امر بتواند «اوضاع و احوال مدینه‌های فاسده را به صلاح آورد». در اینجا ابن سینا تفاوت انسانها در دین را مفروض می‌گیرد که ما را به یاد نظیر این سخن از ابوریحان بیرونی می‌اندازد: بنا بر گفته ابوریحان بیرونی معاصر ابن سینا، هندوها، مسیحیان و مسلمانان همدیگر را به خاطر تفاوت دینشان نمی‌توانند درک کنند اگرچه ممکن است برابری عمومی بین انسان و انسان و باور مشترک به خدا وجود داشته باشد. مثل فلسفه سیاسی فارابی رئیس آرمانی همچنان پیامبر یا کسی با خصایل نبوی است. او نه به واسطه «حکمت نظری» اش بلکه به واسطه اعمال دیگرش به عنوان قانونگذار و حاکم کامل می‌شود؛ آنها باید انسان را در مسیر زندگی اش در اجتماع در این جهان رهنمون شوند و بدین ترتیب راه یعنی طریقت عرفانی، را به سوی حیات اخروی اش، به سوی جهان روحانی عقل هموار کنند. کسی که بدین صورت در طلب خداست زاهد می‌شود، کسی می‌شود که خدا را با شعائر دینی عبادت می‌کند (عابد) و در نهایت خدا را می‌شناسد (عارف) نتیجه نهایی این آموزه، یعنی انزوای کامل از اجتماع، هنوز استنتاج نشده است و برعهده فیلسوفان اندلسی - ابن باجه و هم عصری جزائرش ابن طفیل - می‌ماند.

ابن باجه<sup>۱</sup> در ساراگوسا<sup>۲</sup> متولد شد و در سال ۵۳۳ هجری / ۱۱۳۸ میلادی وفات یافت و با افلاطون و ارسطو و فلسفه سیاسی فارابی آشنایی داشت. معذالک او علاقه کمتری به مباحث پیشین در باب سلطان و رعیت، در باب قانون، عدالت، و رفاه جامعه دارد. او معتقد است که مردان با فضیلت، به مثابه «عرفا» می‌توانند حکومتهای ناقص را بهبود بخشند زیرا روابط اجتماعی (للمعاشره) که حکومت را کامل می‌کنند، می‌توانند به واسطه فضایل اخلاقی (الفضائل الشکلیه) بهبود یابند. اما جامعه و حکومت دیگر پیش شرطهای نیل فرد به فرجامین سعادت نیستند. یا از سرگرفتن نظریه فارابی در باب انسان فضیلت‌مند و فیلسوف که گاهی تحت

1. Avempace

2. Saragossa

حکومت فاسدی زندگی می‌کند و «مثل یک غریبه در جهان» است، اندیشهٔ فیلسوف منزوی، یعنی صوفی، مورد تأکید قاطعی واقع می‌شود: چنین کسی می‌تواند نه تنها به واسطهٔ فضیلت اخلاقی به مثابه فرجامین غایت بلکه منحصرأ در انزوای از جامعه، به عنوان مُتَوَحِّد، از طریق تدبیر نفس و تفکر درباره حقیقت در طلب فرجامین سعادت باشد. اگرچه مردم در یک حکومت به اقتدار «عرفا»، یعنی امیراتی که دانش فلسفی دارند محتاجند، مفارقت از جامعه ممکن است تحت شرایط خاصی (بالمعرض) خوب باشد بخصوص در حکومت‌های ناکامل، که فرد را برای نیل به سعادت یاری نمی‌رسانند. عروج عرفانی به صور عالی تر علم، به رهایی نفس از ماده، و به اتصال عقل فعال الهی که یکی از فیضانات الهی است، تنها برای افراد مُتَوَحِّد (تنهازی) امکان‌پذیر است. معذالک چنین کسی ممکن است از دیدار و مواجهه با دیگران و از تلاش در جهت نیل به کمال عقلانی در مدینه فاضله با رقابت با همدیگر سود ببرد. پس مدینه فاضله برای حصول سعادت ضروری است - البته نه به عنوان ضمانت‌گر زندگی مادی بلکه به عنوان مکان «مواجهه، که مساعدتی برای بهره‌مندی [فرد] است». کاملترین مدینه مدینه امامیه است که بر ارزش سالاری (مدینه الکرامه) و مردم سالاری (المدينة الجماعیه) و استبداد (مدینه التغلب) برتری دارد. به گفته ابن باجه این مدینه‌ها اغلب توسط حکومت کسانی که از تبار مرفهین و مترفین و یا از تبار اشراف‌زادگان هستند فاسد می‌شوند. اما چه بسا در میان آنها افرادی وجود داشته باشند که «آراء صادق» دارند، که آنها را ابن باجه با نوابت فارابی و با الغریاء صوفیه یکسان می‌شمارد. ابن باجه آنها را طبقه جداگانه‌ای اضافه بر قضات (حُکَّام) و اطبا محسوب می‌کند.

در پی «مواجهه یاری‌گرانه» پیش گفته، که «مواجهه سیاسی انسانی» (اللقاء المدني الانسانی) نیز نامیده می‌شود مواجهه با عقل (اللقاء العقلي) به خاطر تعلیم و تَعَلُّم و مواجهه با خدا (اللقاء الالهی) که علم نظری عرضه می‌کند، می‌آید. در اینجا، همان‌گونه که فارابی گفته است، انسان ظاهراً نیازمند به کمک افرادی تحت الهام الهی، یعنی انبیاء، هست که به او علم ارزانی می‌دارند. اگر انواع مواجهه پیش گفته در جامعه ممکن نباشند او باید از جامعه انزوا بگیرد. او می‌تواند چنین کند چون به او اختیار مبتنی بر تأمل ارزانی شده است. او می‌تواند به «صور روحانیه» مختلف دست یابد، بسته به «عقاید» و فضایل اخلاقی خود، آنطور که آنها را در یکی از این صور چهارگانه مدینه‌ها بسط داده است. عالی‌ترین صورت علم روحانی را در مدینه امام، یعنی مدینه



فاضله، می‌توان یافت که می‌تواند به علم و سعادت فزاینده انسان به نحوی بسیار کامل کمک کند از این رو مدینه‌ای لازم و ضروری است. برخلاف قول افلاطون شهروند در خدمت جامعه نیست. معذالک جامعه‌ای ممکن است فرد را در نائل شدن به علم روحانی کمک کند.

ابن طفیل فیلسوف اندلسی (متوفی سال ۵۸۰ / ۱۱۸۵ یا ۱۱۸۶ میلادی) هم عصری جوانتر ابن باجه مدعی ابن باجه درباره فیلسوف منزوی را در زمان فلسفی خود، *حی ابن یقظان*، دنبال کرد. ابن طفیل داستان «حی» را که در یک جزیره، بدون کمک جامعه، خود را در جهت تأمل عرفانی در باب خداوند آموزش و پرورش می‌دهد روایت می‌کند، و از نظرات عرفانی قصه رمزی *حی ابن یقظان* ابن سینا شدیداً الهام می‌گیرد (در باب *حی بن یقظان* ابن سینا به سطور بالا مراجعه شود) ظاهراً علم عرفانی او در باب خدا با معنی باطنی صور نمادین خیالی‌ای که دین توحیدی در یک جزیره نزدیک به آن جزیره پدید آورده است یکسان است. این اجتماع متدین، که سلامان به آن تعلق داشت، به تفسیر ظاهری دین ملتزم بودند ولی آسسال درباره معنی باطنی آن مذاقه کرد. او و *حی* نمی‌توانستند این معنای باطنی را به «ظاهر گرایان» تعلیم کنند و، از این رو، به جزیره *حی* بازگشتند، معلوم شد که ابن طفیل شدیداً طردکننده جامعه است. او به معنایی خیلی دقیقتر از ابن باجه از فارابی فاصله گرفت، چرا که ابن باجه مدینه فاضله را به مثابه یاری‌کننده به کسانی که متفردانه در پی علم روحانی الهی هستند پذیرفته بود. ظاهراً به گفته ابن طفیل تنها صورت ممکن جامعه اجتماعی دینی (امت) است که به معنی باطنی نمادهای دینی پی نمی‌برد ولی می‌تواند به پیروی از احکام عبادی دین اکتفاء ورزد، معلوم است که این نسخه بدلی از فلسفه است، مطابق با مشرب فارابی. تنها «فیلسوف» گوشه‌نشین دسترسی به معنی باطنی نمادهای دینی دارد اما او نمی‌تواند آن را به امت بیاموزد. مع هذا جامعه نمی‌تواند کمکی به طالبان علم الهی بنماید. فلسفه شخص انزواطلب و دین امت با همدیگر منافات ندارند مع الوصف نمی‌توانند همدیگر را یاری دهند و از همدیگر مستقل هستند.

رهیافت ضد مکتب فارابی ابن طفیل را ابن رشد هم عصری وی که بیست سال از او جوانتر و اهل قرطبه بود (۵۲۰ هجری / ۱۱۲۶ میلادی - ۵۹۵ هجری / ۱۱۹۸ میلادی) قبول نداشت. وی، در رساله خود در باب *امکان اتصال با عقل فعال* بیان داشت که «سعادت با مطالعه تنها یا با عمل تنها به دست نخواهد آمد بلکه با هر دوی اینها، با هم، سعادت حاصل خواهد شد؛ و تنها

در زندگی دنیوی قابل حصول است». مع ذلک انسان، چون در زندگی دنیوی جزء جامعه است، می‌تواند به سعادت برسد و به «علوم نظری» دسترسی پیدا کند که «در حقیقت برای عمل مفید و ضروری» هستند و در قوانین به منزله اراده خداوند منعکس شده‌اند مادام که اجتماع از این امر جلوگیری نکند. انسان برای حیاتش به جامعه نیازمند است ولی تنها مدینه فاضله مَدَدی در جهت نیل به سعادت است. پس نه سعادت شخص گوشه‌نشین وجود دارد آنگونه که توسط ابن باجه و ابن طفیل پیشنهاد شد و نه سعادت در مدینه فاضله آنگونه که فارابی گفته است. به زعم ابن رشد سعادت جاودانگی نفس است که می‌تواند در اتصال فزاینده علم مکتسب انسان با عقل فعال، رشته اتصال دهندهٔ بین بساطت مطلق و ازلیت علم خداوند و کثرت علم اکتسابی به جهان محسوس و فانی حاصل آید. ارتقاء انسان از علم به علم منتهی به اتصال با عقل فعال، یعنی منتهی به سعادت، می‌شود و ابن رشد آن را وظیفه [خطیر] بشریت می‌شمارد. دانش فلسفی و سعادت دیگر غایت شخص منفرد محسوب نمی‌شود خواه فیلسوف شاه که تحت الهام عقل الهی است (از نظر فارابی) خواه فیلسوف گوشه‌نشین منزوی (نظر ابن باجه و ابن طفیل). سعادت فرد به منزله فرجامین غایت انسان به وسیله علم کلی بشر تعیین می‌گردد چون نفس انسان که در حال تلاش برای جاودانگی است تنها به واسطه صورتش می‌تواند به اتصال خود با عقل فعال دست یابد؛ و این صورت به نظر ابن رشد یک عقل مادی کلی است، یعنی یک بالقوگی و استعداد برای اتصال دادن علم اکتسابی با عقل فعال. فلسفه عالی‌ترین شکل معرفت کلی بشری به حقیقت دینی است آنگونه که در شریعت منعکس شده است. منتهی ابن رشد نیز مثل فارابی، ابن سینا، ابن باجه و ابن طفیل بر این عقیده بود که این امر قابل حصول برای هر کسی نیست؛ و حتی فیلسوفان ممکن است اشتباه کنند.

این نگرش واقع‌گرایانه در تفسیر ابن رشد از رساله جمهور افلاطون انعکاس یافته است، که در آن او به اخلاق نیکوماخوس ارسطو، ابن باجه و بالاتر از همه به فارابی نیز اشاره دارد. ابن رشد هم، مثل فارابی (به مطالب پیش گفته رجوع شود)، رئیس با فضیلت را به منزله شاه، فیلسوف، شاعر و امام و دارای فضائل فکری و اخلاقی وصف می‌کند. نقطه شروع بحث تنوع مردم است که به فرمانروا و رعیت قابل تقسیم‌اند؛ این تنوع اتحاد مردم با هم و شکل‌گیری یک جماعت را در جامعه، آنطور که افلاطون پیشنهاد می‌کرد، ایجاب می‌نماید. در اینجا، ابن رشد

اذعان می‌کند که: «چه بسا غیر ممکن» باشد که «تنها یک طبقه از انسانها در یک شهر» وجود داشته باشد؛ بنابراین تنها بعضی از مردم می‌توانند «همه یا بیشتر [کمالات انسانی] را به دست آورند. در جایی دیگر این موضوع با فقدان تسلیم شهروندان به فرمانروا و «عیب و نقص بیشتر آنها که خود را تسلیم حکمت کرده‌اند» توضیح داده شده است. در اینجا ابن رشد شهر زمان خودش را مدنظر دارد که در آن فیلسوف حقیقی مثل انسانی «در میان حیوانات خطرناک» است و بنابراین «به عزلت متوسل می‌شود و زندگی در انزوا را برمی‌گزیند». نقش مدینه به یک امر «ضروری برای وجود انسان»، به یک «انجمن بالاضطرار» محدود می‌شود. ابن رشد، براساس نظر فارابی، بین حکومت فضیلت‌مند، حکومت اشرافی (تقدّم شرف) گروه سالاری (تقدّم اراذل، عشق به پول)، مردم سالاری (تقدّم اجتماع افراد کثیر و عشق به آزادی) و استبداد (عشق به قدرت) تمایز قائل می‌شود. به عقیده ابن رشد تنها در زمان پیامبر اسلام و خلفای راشدین اعراب «به حکومت فضیلت‌مند تشبّه می‌جستند» که مبتنی بر شریعت بود. پس فقط تشبّه به حکومتی فیلسوفانه بهترین حکومت اسلامی است، که ابن رشد آن را چیزی دربرگیرنده کل بشریت می‌دانست.

ابن رشد بر این باور است که پس از خلفای راشدین در زمان معاویه مسلمانان به اشرافیت روی آوردند همچنانکه در دوران خودش نیز، یعنی دوره سلسله موحدین و جانشینان این سلسله یعنی مرابطین، همین‌طور شد و در نهایت (پس از ۵۴۰ هجری / ۱۱۴۵ میلادی) آنها در قوطبه حکومت مردم‌سالارانه را به استبداد کامجویانه تغییر دادند. بنابراین ابن رشد می‌توانست بگوید که «شهروندان امروزی هیچ سودی از حکیمانی که حقیقتاً حکیم هستند نمی‌برند». این امر احتمالاً این عقیده او را تأیید کرده است که «ترقی انسان از علم به علم» یکی از وظایف کل انسانهاست نه فقط ملل یا اشخاص خاص. ابن رشد نیز، مثل فارابی، معتقد است که چنین وظیفه‌ای ممکن است جنگ را به نیت به اومغان آوردن حکمت برای کسانی که نمی‌توان آنان را با استدلالهای خطایی و شعری یا برهانی متقاعد کرد و بدین ترتیب نمی‌توانند جز از طریق توسل به زور و اعمال فشار فضایل را بپذیرند توجیه کند. نظریات ابن رشد بر فلسفه سیاسی ابن خلدون (۸۰۸ هجری / ۱۴۰۶ میلادی - ۷۳۲ هجری / ۱۳۳۲ میلادی) آن گونه که در مقدمه‌اش انعکاس یافته است قویاً تأثیر گذاشت مبارزه برای تفوق و حاکمیت بر دیگران جنبه‌ای از

عصبیت، یعنی «همبستگی» اجتماعی، مفهوم محوری در فلسفه حکومت ابن خلدون شد. مضافاً، همبستگی در قبایل مبتنی بر اشتیاق انسانها به ارتباط با دیگران است، که در بردارندهٔ میل به معاشرت، همکاری و دوستی است. پس جامعه انسانی و تحوّل و رشد آن در همبستگی آن با محیط نیازمند وجود یک اجتماع، مدینه<sup>۱</sup> و دولت است. اگر در دوره «عدم تحرک» زندگی اجتماعی آسانتر شود و تجمّل افزایش یابد جامعه ممکن است ضعیف شود و بمیرد.

در ابن خلدون نیز مانند فارابی، ابن سینا و ابن رشد تمایز میان نخبگان (خاصّه) و توده‌ها (عامّه) را می‌یابیم؛ ابن خلدون مانند فارابی، معتقد است که رئیس مدینه فاضله و مستکی بر قانون (که پس از ظهور سلسله بنی‌امیه راه عدم در پیش گرفت) باید پیامبری دارای حکمت عملی و از جمله حکمت سیاسی و حقوقی باشد. بنابراین علم سیاست به رفتار انسان به مثابه جزوی از خانواده و مدینه «بر حسب الزامات فلسفی و اخلاقی به منظور هدایت توده‌ها به سوی رفتاری که به صیانت و بقای نوع [انسانی] منجر خواهد شد» مربوط می‌شود. پیامبر باید به بشر شریعت را تعلیم دهد، یعنی آنچه که برای بشر بهترین چیز است و او را حفظ می‌کند.

آنچه در اینجا قابل ملاحظه است این نگرش جهانشمول است. مدینه فاضله تحقق یافتنی نیست؛ ولی معیاری می‌شود که هدف دائمی بشر است. اینجا پیام پیامبر که شارع است، تبدیل به فلسفه‌ای برای بشر می‌شود که باید انسان را راهنمایی کند و منجر به اصلاح بشر شود. در قالب «قوانین سیاسی» این فلسفه نه تنها به مصالح دنیوی بشر مربوط می‌شود بلکه به صلاح آخرتشان هم مربوط می‌شود. این بیان ظاهراً سازشی است که مصالح اجتماعی و فردی را با هم جمع می‌کند. حکومت آرمانی الگویی برای رفتار انسان در جامعهٔ دنیوی است؛ در عین حال احکام دینی پیامبر فرمانروا به سرمشقی برای سعادت اخروی تبدیل شد. دین و احکام آن همچنان ابزاری ضروری برای اجتماع‌اند؛ رفتار فردی را تنظیم می‌کنند و منطبق با اخلاق که نخستین قسمت فلسفه عملی است و موافق با لوازم علم سیاست، که بخش دوم آن است، می‌سازند. حکمت اخلاقی و حکمت فرمانروا (و از جمله تدبیر منزل، یعنی مدیریت خانواده) منتهی به امور شریف یعنی به سعادت انسان در جامعه می‌گردد. بدین نحو، فیلسوفان اسلامی با شکل دادن به آگاهی انسان، به شکل‌گیری جامعه اسلامی و قدرتهای حاکم بر آن، یعنی خلفا،

سلاطین، وزراء، قضات و متکلمان، کمک کردند. آنان در تفکر سیاسی لاتین تأثیری نداشتند؛ و با جهان بینی مابعدالطبیعی خود پیوند سنتی اسلامی بین دین و سیاست را تأیید کردند. این پیوند مشروط است به مبنایی علمی و عقلانی که جهانشمولی ارزشها را پیش فرض می‌گیرد این فیلسوفان در تصوّر جدیدی که اسلام از خود پیدا کرده است احیاء می‌شوند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی