

## تأثیر فلسفه سیاسی ارسطو بر فیلسوفان مسلمان تا ابن رشد

مهدی حسین‌زاده\*

### چکیده

با آغاز نهضت ترجمه، آشنایی مسلمانان با آراء فلاسفه یونان شروع شد. می‌توان گفت ارسطو بیش از هر فیلسوف دیگری مورد توجه قرار گرفت. اولین فلاسفه اسلامی مانند کندی و فارابی با میراث یونانی آشنا بودند و تأثیرپذیری آنان از ارسطو در شاخه‌های مختلفی همچون منطق، متافیزیک (فلسفه اولی)، طبیعیات و مباحث علم‌النفس و اخلاق آشکار است؛ اما می‌بایست توجه داشت که علم سیاست تنها موردی است که آشنایی مسلمانان با آثار ارسطو در آن، مشکوک و محل بحث است. این مسئله هرگونه سخنی در مورد تأثیرات ارسطو در سیر اندیشه سیاسی حکمای اسلامی را مشکل می‌کند و در حاله‌ای از ابهام قرار می‌دهد. برخی محققین تأثیر میراث یونانی در دانش سیاست دوره اسلامی را منحصر به افلاطون و برخی فلاسفه پیش از او می‌دانند و اساساً منکر تأثیر ارسطو در این زمینه بر اندیشه متفکران مسلمان می‌شوند. از آن‌جاکه موضوع این نوشتار مستقیماً منوط به حل این مسئله است، ابتدا بحثی تاریخی را در این باره سامان می‌دهیم و در ادامه با پذیرش تأثیر ارسطو بر اندیشمندان اسلامی، این تأثیر را تا زمان ابن رشد در مورد برخی از فلاسفه شاخص مسلمانان که تا حدودی و هرچند بسیار کم وارد مباحث سیاست شده‌اند، مورد جستجو و تحقیق قرار خواهیم داد.

**کلیدواژه‌ها:** فلسفه سیاسی، ارسطو، فارابی، ابن سینا، ابن باجه سرقسطه‌ای، ابن طفیل وادی آشی، ابن رشد.

### مقدمه

درباره ترجمه آثار ارسطو به زبان عربی، به استثنای کتاب سیاست، کمتر اختلاف نظر وجود دارد. برخی محققان ترجمه این کتاب را به عربی انکار کرده‌اند. فرانتس روزنتال، سید جواد طباطبایی، لئو اشتراوس از این جمله‌اند.

\* دانشجوی دکتری دانشگاه علامه طباطبایی.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۶/۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۸/۱

بعضی صرفاً اشاره کرده‌اند که در هیچ‌یک از تاریخ‌های موجود ذکری از سیاست ارسطو نشده است (Pines, 1986: 146). عده‌ای جهل مفسران اسلامی به سیاست ارسطو را منشأ اثرات شگرفی در سیر تحول اندیشه فلسفی و سیاسی دوره اسلامی دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱۱۷). اما، از سوی دیگر محققانی هستند که از تأثیر ترجمه این کتاب بر تفکر سیاسی مسلمانان سخن گفته‌اند. استفان پلوسی، محسن مهدی، حمید عنایت و دبیح‌الله صفا را می‌توان از زمره این محققان دانست.

در این میان، برخی محققان دچار تردید یا تناقض شده‌اند. عبدالرحمن بدوی، محقق شهیر فلسفه اسلامی، در حالی که در کتاب *الاصول اليونانية* خود منکر ترجمه سیاست ارسطو شده (بدوی، ۱۹۵۴: مقدمه) و اساساً تأثیر مباحث سیاست ارسطو بر فلسفه سیاسی دوره اسلامی را انکار می‌کند، اما در *دائرةالمعارف* فلاسفه اسلامی در مباحث مربوط به فارابی، برخی آراء این فیلسوف مسلمان را در مباحث مدینه فاضله ناظر به کتاب سیاست ارسطو می‌داند! (همان، ۱۳۸۷: ۱۱۸-۱۲۵) معلوم نیست، این مسئله را باید به حساب تناقضی در آراء بدوی گذارد یا تغییر رأی و تجدیدنظری از او. در صورت پذیرش فرض دوم با توجه به تأخر کتاب *الاصول اليونانية* باید آخرین نظر او را انکار چنین ترجمه‌ای دانست. در هر حال، چه از نظر تاریخی مسئله کتاب سیاست ارسطو را بپذیریم و چه آن را انکار کنیم، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که آیا اساساً تأثیر ارسطو در سیاست فقط موقوف به ترجمه کتاب سیاست است؟ به عبارتی، در صورتی که بپذیریم کتاب سیاست ارسطو ترجمه نشده آیا سایر آثار او در مباحث آمیخته با سیاست، برای آشنایی فلاسفه اسلامی با آراء سیاسی ارسطو کافی نبوده است؟ به‌ویژه، با توجه به این نکته که اساساً برخی از اندیشمندان فلسفه فصل پایانی کتاب *اخلاق نیکوماخوس* را که در ترجمه آن به عربی در آغاز نهضت ترجمه تردیدی نیست، مدخلی برای سیاست ارسطو دانسته‌اند (کلباسی، ۱۳۸۰: ۳۶). باید توجه داشت کتاب *اخلاق نیکوماخوس* نه فقط اخلاقی، که آمیزه‌ای از اخلاق و سیاست است. روزنتال هم در تحقیق خود درباره تفکر سیاسی سده‌های میانی اسلام معتقد است: حتی اگر بپذیریم اندیشمندان اسلام از کتاب سیاست بی‌خبر بوده‌اند، آشنایی آن‌ها با *اخلاق نیکوماخوس* این مسئله را جبران می‌کند (Rosenthal, 1994: 114).

بنابراین، به نظر می‌رسد اظهار نظر برخی محققان که با انتفاء ترجمه سیاست ارسطو تأثیر او را نیز منتفی دانسته‌اند کمی عجولانه است. (برای نمونه، نک: طباطبایی ۱۳۶۷: ۱۱۷؛ بدوی، ۱۹۵۴: مقدمه) با توجه به اخلاق سیاسی نظریه مدینه فاضله و زمینه‌های آشکار تأثیر ارسطو سستی این رأی آشکارتر خواهد شد.

## تأثیر تفکر سیاسی ارسطو بر اندیشمندان مسلمان

### فارابی

#### ۱. مقدمه

همان‌طور که می‌دانیم فارابی را پدر فلسفه سیاسی در عالم اسلام دانسته‌اند. اما بعد از فارابی، حکمای اسلامی بیشتر به دیگر ساحت‌های اندیشه و به‌خصوص متافیزیک (الهیات) و علم‌النفس، پرداخته‌اند و کمتر وارد مباحث علم سیاست شدند. لذا بحث از تأثیر تفکر یونانی، به‌خصوص سنت ارسطویی، بعد از فارابی کمتر مجال طرح می‌یابد. بی‌جهت نیست که استراوس، از مؤلفین کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی* در بخش مربوط به فلاسفه سیاسی مسلمان، تنها فارابی را مورد بحث قرار می‌دهد (Strauss, 1981, introduction). درباره بیشتر فلاسفه متأخر فارابی می‌توان گفت یا اصلاً وارد مباحث سیاست نشده‌اند یا نظریاتی ارائه کرده‌اند که محققین بر سر تفسیر سیاسی از آن، اختلاف نظر دارند.

در آثار سیاسی فارابی آنچه در نظر اول جالب و بسیار بدیع می‌نماید شیوه بهره‌گیری او از آراء ارسطو و افلاطون و سازش و ترکیب آراء به‌ظاهر متضاد این دو فیلسوف است. فارابی دستگاه جدیدی را سامان می‌دهد که هم زمان ابداعات و نوآوری‌های مشخص وی را نیز دربردارد. این مسئله‌ای است که نه‌فقط در فلسفه سیاسی او، بلکه در تمام زمینه‌های متافیزیک، علم‌النفس، اخلاق و سایر حوزه‌ها صادق است. (فارابی، ۱۴۰۵). از این‌رو تعجبی ندارد اگر می‌بینیم در پاسخ به این سؤال که فارابی مشائی است یا اشراقی و یا به تعبیر دقیق، ارسطویی است یا افلاطونی، پژوهشگران دچار تردید و تزلزل‌های بسیار می‌شوند. در این میان برخی وجود سازش و ترکیبی بدیع را از آرای ارسطو و افلاطون در کارهای فارابی نمی‌پذیرند و او را به‌حسب حوزه‌های مختلف ارسطویی یا افلاطونی می‌دانند؛ مثلاً، برخی مایلند فارابی را در زمینه متافیزیک و منطق، ارسطویی و در سیاست و اخلاق، افلاطونی بدانند (نعمه، ۱۳۶۷: ۴۰۸). البته معدودی هم شاید کمی در این‌باره راه تفریط پیموده‌اند و اصولاً فارابی را نه‌تنها صاحب نظامی ترکیبی از آراء این دو فیلسوف بزرگ نمی‌دانند بلکه او را معجون درهم‌ریخته و آشفته‌ای دانسته‌اند که نه ارسطویی کامل است و نه افلاطونی. (فاخوری و دیگران، ۱۳۶۶: ۴۰۸).

ما در این نوشتار به زمینه‌های تأثیر ارسطو در تفکر سیاسی فارابی می‌پردازیم. با توجه به مسائلی که در این باره مطرح خواهد شد همراه با دیدگاه محققانی همچون: سید حسین نصر، محسن مهدی به نظر می‌رسد فرآورده فکری فارابی در زمینه سیاست در نهایت محصولی است که با اصل افلاطونی و ارسطویی اش متفاوت است و حتی، همواره همراه با ظرافت‌ها و نوآوری‌هایی در ترکیب نظام است. منتها در مجموع به حدی نمی‌رسد که بتوان آن را اساساً «تأسیس» نامید و واژه تألیف برای کلیت آن مناسب‌تر است؛ ضمن آنکه ابداعات هوشمندانه شخصی فارابی را در جای‌جای نظام سیاسی‌اش نباید مورد غفلت قرار داد.

اصل و هسته اولیه طرح سیاسی فارابی به اتفاق ساختاری افلاطونی - در کتاب جمهوری - دارد؛ منتها این هسته اصلی آن‌گاه که برای تکمیل طرح سیاسی ناگزیر از ورود مباحث انسان‌شناسی، اخلاق و علوم اجتماعی به عرصه مباحث سیاست می‌شود. *آراء ارسطو*، هرچند بسیار پنهان، تأثیر مستقیم و غیرمستقیم خود را بر *آراء سیاسی* فارابی نشان می‌دهد. همان‌طور که خواهیم دید به نظر می‌رسد ترکیب *آراء ارسطو* و افلاطون در نظام سیاسی فارابی پیچیده‌تر و ظریف‌تر از آن است که بتوان کلیات آن را یا بخش‌هایی معین از آن را ارسطویی یا افلاطونی دانست. حتی والزر در مقدمه‌ای که بر کتاب *آراء فارابی* نگاشته و اصرار دارد منشأ اقتباس جزء به جزء نظام سیاسی او را از میراث یونانی روشن کند، اذعان می‌کند: «علی‌رغم اینکه کار فارابی از عناصر از پیش ساخته شده ترکیب یافته، ساختار آن به نحوی منطقی، متناجس و هم‌خوان است». (walzer, 1986:10) و از همین روست که برخی اندیشمندان بر استقلال اندیشه فارابی تأکید دارند: «در اینکه فارابی کلیت آثار خود را از فلاسفه یونان اخذ کرده اختلافی نیست و خود او هم به این معنا اذعان داشته است اما به‌عنوان یک محقق چنان اجزاء را در یک هیئت تألیفی و سیستم قرار داده که به حق او را مؤسس فلسفه اسلامی و معلم ثانی خوانده‌اند». (داوری، ۱۳۵۴: ۱۶۷).

با توجه به این مطالب، این پرسش مطرح است که روش ظریف و هوشمندانه فارابی در جمع و ترکیب دیدگاه‌های به‌ظاهر متضاد افلاطون و ارسطو در زمینه مباحث سیاست چگونه بوده است؟ محققان به مواردی جداگانه از تأثیرات ارسطو یا افلاطون اشاره کرده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد اگر قرار باشد یک طرح کلی از نحوه جمع شدن *آراء* به‌ظاهر متضاد ارسطو و افلاطون در فلسفه سیاسی فارابی ارائه دهیم بهترین بیان، حرکت محتاطانه فارابی بین اصل هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه و به‌دنبال آن روش‌شناسانه

«مثل» افلاطونی و اصل روش‌شناسانه «حد وسطی» ارسطویی است به‌نحوی که ترکیب حاصل در طرح مدینه فاضله با آراء هردو فیلسوف متفاوت است. توضیح آنکه بنابه مقتضای ایده مثل و یا ملهم از آن، افلاطون همواره در کتاب جمهوری اصالت را به «امر کلی و مطلق» و حالت آرمان‌گرایانه و ایدئال هر مسئله‌ای می‌دهد. تأثیر این طرح در سراسر طرح پولیتیا آشکار است. جزئیات، فروع و سراسر آرمان‌شهر در خدمت فیلسوف - پادشاه افلاطونی و رسیدن او به خیر مطلق قرار می‌گیرد و سعادت طبقات دیگر کمتر لحاظ می‌شود و اساساً آن‌ها جنبه طریقت برای سعادت حاکم را دارند. هم‌چنین، در طرح افلاطون، جزئیات و امور معیوب به نفع «امر کامل» مصادره می‌شود. مثال آن مسئله پاکسازی نژادی در کتاب جمهوری است که بعدها دست‌مایه انتقاد و حمله بسیاری از متفکران غربی به افلاطون شد.

فارابی اما، تاحدودی، در برخی قسمت‌های مباحث مدینه، مشی ایدئال‌گرایانه افلاطونی را اتخاذ می‌کند؛ مثلاً مدینه را به دو قسم عوام و نخبگان تقسیم می‌کند؛ هم‌چنان که نقش رئیس اول را در طرح مدینه بسیار محوری قرار می‌دهد به‌نحوی که عملاً تمام نظام مدینه فاضله حول او می‌چرخد. تأثیر اصل مثل افلاطونی در این مباحث آشکار است. علی‌رغم نظر برخی محققین، که مدینه فاضله فارابی را عاری از طرح‌های خشن و افراط‌های افلاطون در کتاب جمهوری می‌دانند (عنایت، ۱۳۸۲: ۱۸۸). فارابی در طرح خود کسانی که نمی‌توانند پایبند مدینه فاضله و اصول مدنی باشند را در ذیل عنوان «نوابت» قرار می‌دهد و قائل است باید با آن‌ها مثل حیوانات برخورد شود؛ یعنی، اگر امکان بهره‌برداری از ایشان هست، می‌بایست از آن‌ها استفاده کرد و گرنه هم‌چون حیوانات زیان‌آور با آن‌ها برخورد شود. در مرحله بعد، این حکم را به فرزندان این گروه نیز تعمیم می‌دهد. فارابی در حکم عجیب دیگری نفوس مردم مدینه جعلیه را محکوم به فنا می‌داند و خلود را متعلق به کسانی می‌داند که از معرفت برخوردارند. فهم همه این مسائل جز با توسل به همان مسئله «اصالت امر مطلق» میسر نیست.

البته، موارد فوق، بدین معنا نیست که سراسر طرح فارابی متأثر از اصل مثل افلاطونی است. او در بخش‌های بسیاری از طرح مدینه، متأثر از مبانی فلسفی خود و آموزه‌های دینی یا نظریات ارسطو، راهی متفاوت از افلاطون پیش می‌گیرد. مثلاً فارابی به سعادت سایر طبقات نیز توجه کافی دارد و اصولاً برخلاف سیاست افلاطون، هدف و غایت مدینه نه فقط سعادت گروهی از نخبگان، بلکه کمال همه طبقات و پیشرفت آن‌هاست. (فارابی، ۱۹۵۹: ۹۶).

هم‌چنین، مسئله انعطاف‌پذیری طبقات در مدینه فارابی که برخی محققان آن را واکاوی کرده‌اند (عنایت، ۱۳۸۲: ۱۸۹)، می‌تواند نشانی از ورود اصل «حد وسطی» ارسطویی باشد، که همواره در میان طیف افراط و تفریط جانب میانه و حد وسط می‌گیرد. همان‌گونه که اشاره شد، با ورود مباحث انسان‌شناسی، اخلاق، علم‌النفوس و مباحث اجتماع به طرح مدینه فاضله، فاصله فارابی از اصل مثل افلاطونی بیشتر می‌شود و به اصل «حد وسطی» می‌گراید. مواردی چون، نظریه اعتدال، انعطاف‌پذیری طبقات، راهکارهای تعیین‌کننده جان‌نشین دوم، همه از مواردی است که تأثیر ارسطو را نشان می‌دهد. ما در این‌جا در ابتدا اصول موضوعه و مبادی فلسفه طرح سیاسی مدینه را عنوان می‌کنیم و در ادامه تأثیر ارسطو در روش تحقیق فارابی، ساختار مدینه، مفاد مدینه و غایت آن را تبیین و بررسی خواهیم کرد.

## ۲. اصول و پیش‌فرض‌های مدینه فاضله فارابی و اندیشه ارسطو

### ۲.۱ اصل «حد وسطی»

ارسطو اصل حد وسطی را ابتدا در منطق مطرح می‌کند که به معنای حد مشترک صغری و کبری در روش استدلال قیاسی است؛ حد اوسط، واسطه بین دو مقدمه و دلیل وصول به نتیجه قرار می‌گیرد. این اصل بعدها الهام‌بخش تفکرات دیگر ارسطویی در سایر ساحت‌های اندیشه می‌شود. این اصل، که دیگر آن را می‌توان اصلی روش‌شناسانه به‌شمار آورد، در اخلاق ارسطویی به شکل نظریه اعتدال ظهور می‌کند؛ از این‌روی نظریه رفتار صحیح انسانی، در نقطه میانه و حد اوسط طیف افراط و تفریط معرفی می‌شود. برخی محققان ردپای این اصل را در کتاب اخلاق نیکوماخوس بررسی کرده‌اند (ویل دورانت، ۱۳۸۶: ۷۳؛ کاپلستون، ۱۳۸۶: ۳۸۳-۳۸۶).

این اصل را در بدنه تفکر سیاسی ارسطو هم می‌توان دید. شاید دلیل اینکه وی بعد از ذکر فضائل آریستوکراسی بلافاصله به آن حمله می‌کند و در نهایت بین دو الگوی پادشاهی و آریستوکراسی، راه سومی و حد اوسطی می‌جوید (ارسطو، ۱۳۶۴: ۷۸-۹۵؛ کاپلستون، ۱۳۸۶: ۴۰۶)، از همین اصل مهم ناشی شود.

### ۲.۲ اصل عمل ارادی (اختیار)

ارسطو وضعیت اولیه انسان را فی‌نفسه نه خوب و نه بد می‌داند. این اراده است که انسان را در اثر تمرین و تکرار صاحب هیئت نفسانیه «فضیلت» می‌کند که به مفهوم غایی سعادت می‌انجامد (اخلاق نیکوماخوسی، b ۱۱۴۳ و a ۱۱۴۴).

فارابی، این آراء معلم اول را تأیید می‌کند. او نیز معتقد است: «هیئت طبیعی نه فضیلت تام دارد و نه تقیسه؟» (فارابی، ۱۹۵۹: ۱۱۰). او معتقد می‌شود هرکس قادر به انجام فعل ارادی باشد فی‌نفسه می‌تواند هم به‌سوی خیر و هم به‌سوی شر گام بردارد. (همان: ۱۱۵-۱۱۳).

هم‌چنین آن‌گونه که در بحث از مفاد اخلاقی مدینه خواهد آمد، پس از آن‌که فارابی سعادت را غایت مدینه معرفی می‌کند، آن‌گاه راه رسیدن به آن را کسب ملکات نفسانیه پسندیده می‌داند که آن‌هم حاصل نمی‌آید مگر به‌واسطه عمل ارادی. (فارابی، ۱۹۵۹: ۸۶).

### ۳. نظریه عقول

در نظام فلسفی فارابی، در رأس سلسله مراتب وجود، سبب اول (واجب‌الوجود) جای می‌گیرد و پس از او عقول دهگانه که آخرین آن‌ها همان «عقل فعال» است که به مثابه واسطه اتصال عالم مادی با عالم مجردات می‌باشد. این نمای کلی تصویر فارابی از عالم هستی است. از طرف دیگر، او عقل انسانی را شامل سه مرحله بالقوگی، فعلیت و بالاخره عقل مستفاد می‌داند. به‌واسطه عقل فعال است که سیر تکاملی عقل انسان تا مرحله «مستفاد» که مرحله ادراک معقولات و اتصال به عالم مجردات است، طی می‌شود. (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۵۸-۱۷۵).

تأثیر این نظام فلسفی در مباحث ساختاری مدینه و شاکله آن کاملاً آشکار است. رئیس اول مدینه فاضله فیلسوفی است که تحت فیض عقل فعال با عقل مستفاد خود قادر به ادراک حقایق عالییه و آنچه سبب «سعادت» مدینه است، می‌شود. این امر، کلید پیوند نظام فلسفی فارابی با نظام سیاسی‌اش است: «حاکم در حقیقت کسی است که می‌تواند درباره‌اش گفت به او وحی می‌شود. پس خدا به‌واسطه عقل فعال به او وحی می‌کند. خدا به عقل فعال فیض می‌رساند و عقل فعال این فیض را توسط عقل مستفاد او، به عقل منفعلش می‌رساند... پس به‌سبب رسیدن این فیض به عقل منفعل او، حکیم و فیلسوف کاملی می‌شود...» (فارابی، ۱۹۵۹: ۱۰۴).

توجه به این مهم ضروری است که برخی محققان نظام عقول فارابی را برگرفته از ارسطو و تفسیر نوافلاطونی از ارسطو می‌دانند. (الفاخوری و دیگران، ۱۳۶۷: ۴۱۸-۴۱۹).



#### ۴. روش پژوهش فارابی و ارسطو

روش (متد) پژوهش فارابی همان قدر که از روش دیالکتیکی افلاطون فاصله می‌گیرد به ارسطو نزدیک می‌شود. محسن مهدی به گرایش فارابی به نکوهش روش دیالکتیکی اشاره می‌نماید و معتقد است فارابی به جای آن از اصطلاح ارسطویی «هنر اثبات» استفاده می‌کند (Mahdi, ۱۹۶۹: P.III). برخی از اندیشمندان معاصر نیز معتقدند فارابی در کتاب *آراء* مدینه روش استدلالی ارسطویی را به کار می‌برد. (نصر، ۱۳۶۱: ۱۶-۱۷).

البته، به نظر می‌رسد در مباحث سیاست، فارابی برخلاف ارسطو، که در مواد قیاس بیشتر از تجربه و مشاهده کمک می‌گیرد، در ماده قیاسات خود غالباً به مفاد نظام فلسفی خویش، که فراتر از تجربه قرار می‌گیرد، نظر دارد. ارسطو کمتر به تصویر آرمانی یک دولت شهر و بیشتر به گزارش واقعیات سیاسی انواع حکومت‌های زمانه خودش و معایب و مزایای هریک می‌پردازد. شاید از همین روست که ارسطو این اصل معروف و اندیشه بنیانی افلاطون که می‌گوید فلاسفه باید بر دنیا حکومت کنند را رد می‌نماید. ارسطو در این‌جا به تفاوت میان کاربرد نیروی عقل و برهان بشر در شئون نظری و عملی توجه دارد:

«...معرفت علمی که امتیاز ویژه فلاسفه است، گرچه اینان را به درک عمیق اصولی که حاکم بر آفرینش طبیعی است قادر می‌سازد ولی هیچ‌گونه معرفت خاص نسبت به اصولی که باید حاکم بر شیوه رفتار بشری باشد نصیبشان نمی‌کند. پس معرفت علمی نمی‌تواند به‌عنوان امتیاز خاصی، دارنده خود را شایسته حکومت بر مردمان سازد. در هر موقعیت فردی، دانستن این مطلب که کار درست و مناسب کدام است، و از این‌رو، داشتن قدرت راهنمایی دیگران به‌سوی بهترین هدف‌ها با نشان درست‌ترین شیوه رفتار به آن‌ها، موضوعی است که به علم و دانش بستگی ندارد بلکه مرهون قضاوت شخص عامل است. این نوع استعداد را با تحصیل و مطالعه نمی‌توان به‌دست آورد بلکه برای به‌دست آوردنش انضباط اخلاقی، عمل و تجربه لازم است.» (فاستر، ۱۳۷۶: ۲۰۴-۲۰۵).

در این میان فارابی در سراسر بحث خود کمتر به جزئیات و فروع مدینه اشاره می‌کند. حتی می‌توان گفت مدینه او برپایه نظامی از معقولات فلسفی بنا نهاده می‌شود و نظری به تجربه ندارد. به نظر می‌رسد اساساً او روش عقلی را بهتر و فراتر از روش تجربی می‌داند. نمونه آن را می‌توان در مسئله مدیریت مدینه جاهلیه مشاهده نمود. فارابی می‌گوید ریاست مدینه‌های جعلی طبق نظام عقلی نیست و بر مبنای خواسته‌ها و هواهای مردم سامان می‌گیرد و به تدبیر و حيله‌گری بسته است (فارابی، ۱۳۴۵: ق. ۵: ۸۸).



وی هم‌چنین معتقد است کسانی که ریاست جاهلی دارند [یعنی، حاکم مدینه‌های جاهلی هستند] لازم نیست مقام سلطان داشته باشند؛ زیرا در تدابیر خود نه به فلسفه نظری نیازی دارند و نه عملی... بلکه به کمک تجربه به هدف خود دسترسی پیدا می‌کنند؛ تجربه از طریق ممارست. (همان: ۲۸۰-۲۸۳)

به نظر می‌رسد این فقره و موارد مشابه، آشکارا متد عقلی فارابی را در مواد قیاس مباحث سیاست روشن می‌کند. با دقت در بیان فارابی می‌بینیم که طریقه حکومت رئیس مدینه فاضله از نگاه او مبتنی بر مبانی فلسفی و عقلی نظام مدینه است؛ ولی در مورد مدینه جاهلیه، که چنین پشتوانه عقلی‌ای وجود ندارد، ناچار رئیس آن در مورد شیوه حکومتی و تصمیم‌گیری‌های کلان به متد «تجربی» تن در خواهد داد. با توجه به تبیین فوق، شاید این دیدگاه که اساساً طرح مدینه فاضله فارابی طرحی فلسفی است و نه سیاسی، دیگر تعجب‌برانگیز نباشد (کوربن، ۱۳۷۳: ۲۲۷).

البته تا آن‌جا که استقرا نموده‌ایم تنها یک مسئله است که می‌توان گفت فارابی به‌وضوح از آرمان‌گرایی افلاطونی و روش برهانی عقلی عدول می‌نماید و به متد مبتنی بر تجربه نزدیک می‌شود. این مسئله، تعیین جانشین مرحله دوم و سوم است. توضیح اینکه فارابی معتقد است افرادی که واجد ویژگی‌های لازم برای رئیس اول باشند بسیارند. سپس این سؤال را مطرح می‌کند که در صورت عدم وجود فرد جامع‌الشرایط؛ «اگر کسی ۶ شرط از شرایط یا ۵ شرط [اصلی] از آن‌ها را داشته باشد، بدون آنکه او را از جهت قوه متخیله ندی بود، رئیس او بود» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۷۴) و یا اینکه «اگر یک فرد انسانی که واجد همه این شرایط باشد یافت نشود و لکن دو فرد انسان یافت شوند که یکی حکیم و در دیگری باقی شرایط وجود داشته باشد در این صورت آن دو بالا اجتماع در مدینه فاضله بوند و ریاست کنند...» (همان: ۲۷۷)؛ یعنی، فارابی حتی به حکومت شورایی و یا افرادی نزدیک به شرایط ایدئال نیز راضی شده است. او در هر شرایطی به فکر تحقق ریاست فاضله یا چیزی نزدیک به آن است.

## ۵. ساختار مدینه فاضله و تأثیر ارسطو

### ۵.۱ رئیس اول

رئیس مدینه در نظام فارابی، عامل سامان‌دادن مدینه و مؤسسه‌های آن است. او کامل‌ترین جزء مدینه است. در راستای تشبیه فارابی - آن‌جا که مدینه را به بدن انسان تشبیه می‌کند -

جایگاه رئیس چون قلب است. رئیس مدینه عامل ایجاد ملکات ارادی برای اجزای مدینه و حصول «سلسله مراتب» در آن است (فارابی، ۱۹۵۹: ۱۲۰). فارابی برای تشخیص رئیس اول، دوازده ویژگی را برمی‌شمرد؛ مانند: تندرستی، قدرت بیان، زیرکی و هوشیاری، شوق علم‌آموزی. فارابی در کتاب *تحصیل السعاده* به‌طور مکرر به این خصوصیات اشاره می‌نماید و تصریح می‌کند: «این همان شروطی است که امام‌الفلاسفه در کتاب *جمهوری* خود آورده است» (فارابی، ۱۹۸۳: م، ۷۹). با توجه به این مطالب در نگاه نخست به نظر می‌رسد در بحث‌های مربوط به رئیس اول فارابی ناظر به افلاطون بوده است و نه ارسطو. ولی با تعمق بیشتر در بیانات فارابی درباره رئیس اول می‌توان ردپای تأثیر ارسطو را در این مبحث نیز آشکار کرد، این تأثیر حداقل در دو مورد است:

۱. ۵.۱ تشبیه رئیس اول به سبب اول در راستای نظام معقولات فارابی و مباحث او درباره سلسله مراتب وجود است که رنگ ارسطویی و فلوطینی دارد.

۲. ۵.۱ بحث فضایل چهارگانه: پیش از برشمردن صفات دوازده‌گانه فارابی چهار فضیلت را برای رئیس لازم می‌داند: فضایل نظری، فکری، خلقی و عملی. فضیلت نظری شامل: شناخت منطقی، الهیات، ریاضیات و طبیعیات می‌شود. این چنین یادآور رتبه‌بندی معروف ارسطو از علوم است. فضیلت فکری نیز به‌کارگیری اراده برای تعیین مصادیق سعادت و فضیلت خلقی به‌معنای دارندگی سجایا و ملکات و بالاخره فضیلت عملی قدرت اعمال یافته‌های نظری در جامعه است. برخی محققان توجه فارابی به فضیلت فکری، خلقی و عملی را تاحدی یک عنایت ارسطویی دانسته‌اند (قادری، ۱۳۸۷: ۱۴۵).

در مورد رئیس اول می‌بایست توجه داشت که وی به‌واسطه اتصال به عقل فعال، به مرحله عقل مستفاد رسیده تا سعادت مدینه را با همه اعضایش در عالم معقولات درک کند. او از یک سو «حکیم و فیلسوف» و از سوی دیگر، «نبی منذر» است (فارابی، ۱۹۵۹: ۱۰۴).

برخی از فیلسوفان معاصر جایگاه رئیس اول در نظریه سیاسی فارابی و رابطه آن با شریعت و همچنین ریشه‌های یونانی آن را چنین تحلیل می‌کنند:

«اگر رئیس را در صورت پیغمبر منظور کنیم که از راه مخیل به عقل فعال می‌رسد، معلم ثانی، با توجه به فلسفه افلاطون و نظریه ارسطو درباره رویداد خیال و پیشگویی و حکمت افلوطنین، صورت خاصی از مدینه و رئیس مدینه تصور کرده است. به قسمی که سامحه می‌توان گفت او به ماده ای که از ارسطو و افلوطنین گرفته، صورت افلاطونی فلسفه اسلامی بخشیده است.» (داوری، ۱۳۵۴: ۷۸-۷۹).

## ۵.۲ طبقات مدینه

فارابی مدینه را به پنج طبقه افاضل، سخنوران (شامل خطیبان، شعرا و موسیقی‌دانان)، مقدران (ریاضی‌دانان، اخترشناسان و طبیعی‌دانان)، جنگاوران و بازرگانان تقسیم می‌کند. برخی از محققان معتقدند آنچه فارابی در مباحث مربوط به خصایص طبقات مدینه و انواع مدینه‌ها آورده، چندان از محدوده مطالبی که افلاطون در کتاب جمهوری، مقاله هشتم ذکر کرده، بیرون نمی‌رود (بدوی، ۱۳۸۷: ۱۱۶-۱۲۸). البته ارسطو در کتاب سیاست از سپاهیان، طبق مالیه و صاحبان صناعات نام می‌برد (۲۵۳ b) ولی بعید به نظر می‌رسد فارابی در این قسمت به آراء او نیز نظر داشته است.

هرچند تقسیم‌بندی طبقات مدینه به شیوه افلاطونی است اما به نظر می‌رسد طبقات مدینه خشکی و انعطاف‌ناپذیری روابط بین طبقات و رئیس اول در پولیتیای افلاطونی را ندارد (عنایت، ۱۳۸۲: ۱۸۸). شاید دگماتیگ بیش از حد افلاطون در تقسیم‌بندی‌های طبقات و مجال ندادن به طبقات زیرین، همان اعتقاد عمیق او به نابرابر بودن طبع انسان‌ها و عدم تأثیر تربیت در تغییر رفتار انسانی است و این چیزی است که با دیدگاه اسلام‌گرایانه و برابری طلبانه فارابی هم‌خوان نیست. هم‌چنین طرح‌های افلاطون برای خلوص نژادی طبقه فرمانروایان و خلاصی از فرزندان معیوب یا عقب‌مانده ذهنی برخی طبقات و هم‌چنین ساختار طبقات اجتماعی کانت‌گونه او مورد پذیرش فارابی واقع نمی‌شود.

## ۵.۳ انواع مدینه

همان‌طور که می‌دانیم، فارابی در طرح کلی مدینه فاضله جهت معرفی نقطه مقابل آن، و هم‌چنین شناخت بهتر مدینه، مدینه‌های متقابل با مدینه فاضله را بدین ترتیب برمی‌شمرد: جاهلیّه، فاسقه، متبدله و ضالّه. سپس به تعریف هریک و قوانین حاکم بر این مدینه‌ها می‌پردازد. در این‌جا نیز آنچه آشکار است، تأثیر افلاطون می‌باشد.

محققان تقسیم مزبور فارابی را برگرفته از محاورات افلاطون می‌دانند (بدوی، ۱۳۸۷: ۱۱۶)، هرچند برخی پژوهشگران تفاوت‌های ظریفی را میان این دو فیلسوف آشکار ساخته‌اند (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۳۷۴) [در این تقسیمات نیز تأثیر مستقیمی از ارسطو دیده نمی‌شود. چنان‌که قبلاً هم اشاره شد، در بیشتر مباحث ساختاری مدینه فاضله، افلاطون بیشتر حضور دارد تا ارسطو. البته بحث‌های مربوط به اخلاق در انواع مدینه‌ها،

که به نظر می‌رسد در توصیف‌های دقیق فارابی از اخلاق مردمان مدینه‌های غیرفاضله تا حدودی تأثیر ارسطو وجود دارد از این امر استثنا است؛ مثلاً، فارابی برخی از مردمان مدینه‌های غیرفاضله را بیمارانی می‌داند که از برخی خودآگاهی ندارند، (فارابی، ۱۹۵۹: ۱۱۷) ارسطو نیز قائل به پدیده‌ای به نام «مرض روح» است. انسان‌هایی که به چنین مرضی گرفتار شوند توانایی تشخیص مصادیق خیر دقیقی را از دست می‌دهند.

## ۶. مفاد اخلاقی مدینه و تأثیر ارسطو

از یک منظر کلی، به نظر می‌رسد هرچه ساختار مدینه فاضله به طرح پولیتیای افلاطون نزدیک می‌شود محتوایش از آن فاصله می‌گیرد و به ارسطو می‌گراید. آنچه درباره هر سه فیلسوف مشترکاً دیده می‌شود عجزین بودن مباحث اخلاق و سیاست است. فارابی این آمیختگی را در آراء مدینه به اوج خود رسانده و از این‌روست که در متون سیاسی او پیاپی مباحث اخلاقی به طرز تفکیک‌ناپذیری گنجانیده شده است. برخی معتقدند فارابی مباحث اخلاق و سیاست را به هم آمیخته و چنین نگرشی همانند دیدگاه ارسطو و افلاطون است (بدوی، ۱۳۸۷: ۱۱۶-۱۲۳). از همین‌روست که در بحث از نظرات سیاسی فارابی در مدینه فاضله گریزی از طرح مباحث اخلاقی گنجانده شده در آن نیست.

افلاطون پس از طرح‌ریزی بدنه کلی آرمان‌شهر یونانی، روح اخلاقی خاصی در آن می‌دمد که فارابی بر طبق مبانی فلسفی و دینی خود آن را در کلیتش بر نمی‌تابد و ناگزیر طرح بدیعی برای اخلاق مدینه فاضله‌اش ارائه می‌کند. دقیقاً از این‌جاست که ردپای آراء ارسطو در واضح‌ترین شکلش را می‌توان دید. فارابی برای تکمیل طرح اخلاقی خود، برخی اصول و نظریه‌های اخلاقی ارسطو را می‌پذیرد و آن را مطابق با مبانی عقلی خود و هم‌چنین آموزه‌های اسلامی می‌یابد. علاوه بر این، هرچند افلاطون غایت آرمان‌شهر را «عدالت» دانست اما فارابی مفهوم «سعادت» ارسطویی را به مثابه غایت مدینه معرفی می‌کند و لازمه رسیدن به این سعادت را تحصیل ملکات و سجایای اخلاقی ارادی، از راه تمرین و ممارست می‌داند.

این نظرگاه همخوان با اخلاق ارسطویی و دقیقاً نقطه مقابل نظریه افلاطونی است که قائل به وجود طبایع پیشین در انسان و محال بودن، یا دست‌کم دشوار بودن، تحصیل ملکات و غلبه بر عادت است. ارسطو فضایل اخلاقی را نتیجه عادت می‌داند و فضیلت را

هیبتی که بر اثر تمرین و تکرار در نفس مستقر می‌شود. افلاطون مفهوم خیر مطلق را محور احکام اخلاقی کتاب جمهوری قرار می‌دهد که در مقام تحقق کمتر دست یافتنی و بسیار آرمانی است. شاید توجه به آموزه‌های کاربردی اسلامی است که فارابی را وامی‌دارد از این نظریه مطلق‌گرایانه افلاطونی فاصله بگیرد و باز «راه وسطی» در نظریه اخلاق بجوید. این جاست که نظریه اعتدال ارسطویی را قالب مناسبی برای نظریه اخلاقی مبتنی بر آموزه‌های فلسفی و اسلامی خود می‌بیند. نظریه اعتدال پس از آنکه درباره انواع سجایای اخلاقی دو مرز افراط و تفریط را در دو سوی طیف رفتار انسانی قرار می‌دهد، رفتار اخلاقی صحیح را در نقطه اعتدال این طیف، یعنی حد وسط آن معرفی می‌کند.

## ۷. غایت مدینه و تأثیر ارسطو

مفهوم سعادت در اخلاق مدینه و نیز در غایت مدینه نقشی اساسی و تعیین‌کننده را ایفا می‌کند. فارابی غایت مدینه را «سعادت» می‌داند. هرچند ارتباط مفهوم «سعادت» با ساختار مدینه فاضله و مباحث اخلاقی آن از ابتکارات شخصی فارابی است اما او این ماده اولیه، یعنی غایت دانستن سعادت، را از ارسطو اخذ کرده است. ارسطو معتقد است:

«سعادت پیش از هر چیز باید غایت محسوب شود. زیرا ما به‌جای هر دلیل دیگری آن را به‌خاطر خودش برمی‌گزینیم و عموماً با افتخار، لذت، علم و فضایل خیر دیگر ماهیتاً متفاوت است [چون] ما آن‌ها را به‌خاطر سعادت انتخاب می‌کنیم. به‌سبب اینکه باور داریم این‌ها می‌توانند ابزاری برای تحصیل سعادت باشند. از طرف دیگر [می‌بینیم که] هیچ‌کس سعادت را به‌سبب آن‌ها بر نمی‌گزیند.» (ارسطو، ۱۳۶۸: ۹۷).

مفهوم سعادت پس از ورود به ساحت فلسفه سیاسی فارابی، رنگ و بوی نظام فلسفی او را می‌گیرد. توضیح آنکه مفهوم سعادت در ارتباط مستقیم با سلسله‌مراتب وجود و نظام کائنات فارابی قرار می‌گیرد. انسان که بالفعل در موقعیت نازلی از مراتب وجود است. بالقوه توانایی طی مراحل مختلف و صعود به مراحل بالاتر را دارد. در نظام فلسفی فارابی، همان‌طور که بیان شد بالاترین درجه برای انسان رسیدن عقل او به عقل مستفاد است که با اتصال به عقل فعال به ادراک معقولات حقیقت نائل می‌آید. این سیر صعودی همان سیری است که برای سعادت انسان در مدینه فاضله تصویر می‌شود. (فارابی، ۱۳۴۶ ق: ۷-۶). «و در این مقام در جایگاه عقل فعال قرار می‌گیرد و این رتبه، چنانچه انسان به آن برسد، (نهایت) سعادت او خواهد بود.»

هم‌چنین، ورود مفهوم سعادت به نظام فلسفی فارابی و ارتباط ظریف آن را با نظریه مقول در این فقره می‌توان به‌وضوح دید:

«سعادت آن است که نفس انسانی به‌حدی از کمال وجودی برسد که در تشخیص و قوامش به ماده نیازی نداشته باشد؛ یعنی، از زمره اشیاء مجرد از ماده گردد و همواره در این حال بماند. این همان مرتبت عقل فعال بوده و با افعال ارادی حاصل می‌گردد» (فارابی، ۱۹۵۹: ۸۶-۸۵).

نکته مهم این‌جاست که این سعادت، چنانچه در فقره مزبور آمده، جز با اعمال ارادی و کسب ملکات پسندیده نفسانی به‌دست نمی‌آید (همان: ۸۶) و ملکات پسندیده هم فقط از طریق اعتدال اخلاقی در روح انسان مستقر می‌شود. این نقطه کلیدی پیوند نظریه اخلاقی فارابی با غایت مدینه فاضله است که تأثیر ارسطو در هر سه رکن آن (مفهوم سعادت، مفهوم عمل ارادی و نظریه اعتدال) آشکار است.

البته، در این‌جا نیز فارابی استقلال خود را از ارسطو حفظ می‌کند. او از طرفی محقق شدن چنین سعادت را موقوف به ورود عنصر «رئیس اول» قرار می‌دهد، و از سوی دیگر، از نسیت‌گرایی ارسطو در مفهوم سعادت فاصله می‌گیرد و شخصی‌بودن آن را نمی‌پذیرد و برای تبیین ابژه‌بودن سعادت این‌گونه توضیح می‌دهد که سعادت همان معرفت به حقایق معقول عالم غیرمادی است (فارابی، ۱۳۴۶ هـ ق: ۷). به نظر می‌رسد این امر بدیع‌ترین و ظریف‌ترین ترکیب فارابی از نظریات ارسطو، افلاطون و فلوطین باشد؛ یعنی، جمع میان سعادت سوپراکتیو ارسطویی و خیر مطلق ابژکتیو افلاطونی.

## ابن سینا

ابن سینا را نمی‌توان، فیلسوف سیاسی، به‌معنای کامل آن دانست. اساساً قلت آراء سیاسی او، علی‌رغم جامع‌الاطراف بودنش، در شاخه‌های گوناگون دانش، یکی از ابهامات پرونده علمی درخشان وی است. در سراسر آثار او تنها بخش‌هایی پایانی از کتاب *الهیات شفا* مشتمل بر معدودی از آراء سیاسی است (ابن سینا، ۱۹۶۰: ۴۳۵-۴۵۷). برخی محققان معتقدند همین آراء محدود را می‌توان در دو محور مهم بازشناسی کرد: اولاً، مسئله نسبت عقل و نبوت و جایگاه هر یک از این دو در نظام فلسفی و اجتماعی؛ ثانیاً، مسئله مهم و اصل معروف «مدنی‌الطبع بودن آدمی». این دو محور مکمل یکدیگرند؛ به‌عبارتی، در آن از یک‌سو، ارتباط انسان با عالم روحانی تعریف می‌شود و از سوی دیگر ارتباط او با

هم‌نوعانش در اجتماع انسانی مدنظر قرار می‌گیرد (قادری، ۱۳۷۸؛ ۱۵۸-۷). خلاصه نظریات ابن سینا در *پایان الهیات شفا*، این است که وی با اشاره به خصلت اجتماعی انسان، وی را برای بقا نیازمند مشارکت می‌بیند. در این مشارکت انسان‌ها به ملاک عدل نیاز دارند و در نتیجه به کسی نیاز است تا ملاک عدل را، که آدمی به عقل خود از درک آن عاجز است، به او بیاموزد. (ابن سینا، ۱۹۶۰: ۴۳۵).

هرچند برخی محققان مباحث نبوت را مهم‌ترین عرصه طرح دانش سیاست در میان فلاسفه سیاسی اسلام می‌دانند (داوری، ۱۳۵۴: ۴۴) اما به نظر می‌رسد جنبه کلامی و اعتقادی این مباحث لااقل درباره ابن‌سینا بسیار بیشتر از بعد سیاسی آن است؛ مثلاً، وقتی او در *الهیات شفا* پس از ترسیم شاکله اجتماعات انسانی، جایگاه نبوت را نشان می‌دهد به نظر می‌رسد در صدد اثبات کلامی آموزه دینی است (ابن سینا، ۱۹۶۰: ۴۴۳-۴۴۱)، هرچند برخی محققان آن را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که لزوماً حاوی آراء سیاسی ابن سینا باشد. (قادری، ۱۳۷۸: ۱۵۸).

باین وجود، به نظر می‌رسد نظریه نبوت ابن سینا در کتاب *الهیات شفا* بیشتر بار کلامی دارد تا سیاسی و حتی استفاده‌های مکرر او از اصل مدنی‌الطبع بودن انسان در مباحث پایانی *الهیات* نیز به‌عنوان مقدمه‌ای برای مباحث کلامی و اعتقادی نیاز انسان به نبی است و نه به شیوه ارسطویی و افلاطونی که آن پایه‌ای برای مباحث مربوط به انواع نظام‌های سیاسی و احکام هریک قرار می‌گیرد. چنان‌که برخی شارحین هم در تبیین آراء سیاسی ابن سینا این فقرات را به مثابه مقدمه اثبات نبوت آورده‌اند. روش طرح مسائل سیاسی و اجتماعی در فصول پایانی *الهیات* نیز مؤید دیگری بر این مدعا است. ابن سینا می‌گوید: «فلا بد فی وجود الانسان و بقائه من مشارکه و لاتتم المشارکه الا بمعامله و لابد من ان یکون هذا بحیث یحوزان الناس و یلزمهم السنه و لابد ان یکون هذا انسانا» (ابن سینا، ۱۹۶۰: ۴۳۵). هرچند توضیحات و مقدمه ابن سینا با اصل مدنی‌الطبع بودن انسان آغاز می‌شود ولی در پایان به‌سوی یک بحث کلامی T یعنی اثبات انسان بودن نبی و از جنس بشر بودنش پیش می‌رود.

با توجه به این مطالب می‌توان گفت ابن سینا نیز مانند ارسطو، انسان را موجودی مدنی بالطبع می‌داند. «هذه الفکره، ان الانسان مدنی بالطبع نجدھا قبل ابن سینا لدى الفلاسفه... و کذلک عند الارسطو فی المقالہ الاولی من کتاب السیاسیہ» (یوسف موسی، ۱۹۵۲: ۳۵).



نکته دیگری که توجه به آن ضروری است مشابهت نظر ابن سینا با ارسطو در عدم قبول مالکیت عمومی افلاطون است (همان: ۳۶). در این جا تعبیر به «مشابهت» و نه تأثیر «پذیری» کردیم؛ زیرا به نظر می‌رسد از آن جا که نظریه مالکیت عمومی با آموزه‌های اسلامی در تضاد است، ابن سینا بیشتر زیر تأثیر این آموزه‌ها به رد آن می‌پردازد.

### ابن باجه سرقسطه‌ای

هر چند ابن باجه به نظام بزرگ فلسفی فارابی تأسی جست و در باب مراتب وجود و نظریه عقول و هم‌چنین عقلانی دانستن سعادت از او پیروی کرد اما چندان به مباحث سیاست روی خوش نشان نداد تا بتوان اثر میراث فارابی - ارسطویی را در کتاب‌هایش ردیابی کرد. مهم‌ترین اثر او *تدبیر المتوحده* را بسیاری از محققان اثری در فلسفه سیاسی نمی‌دانند. شاید فقط ردی از مفهوم عقلانی «سعادت» ارسطویی در آن به چشم می‌آید. با این وجود، به نظر می‌رسد در بخش‌هایی از کتاب اصلی ابن باجه *تدبیر المتوحده* می‌توان رگه‌هایی از مباحث فلسفه سیاسی را آشکار ساخت و حتی اساس کتاب او را در بررسی طبقه خاصی از نظام‌های سیاسی، به نام متوحدين و جایگاه ایشان در نظام سیاسی - اجتماعی جوامع بشری دانست. شاید به تعبیری بتوان شروع فلسفه سیاسی ابن باجه را از نقطه پایان فلسفه سیاسی فارابی و ارسطویی دانست. ابن باجه نیز انسان را چون فارابی و ارسطو حیوان اجتماعی یا سیاسی می‌داند؛ اما این انسان در نگاه ابن باجه در شرایط خاصی دارای خصال روان‌شناختی عقلی‌ای می‌شود که ناگزیر در عین اینکه بخشی از اجتماع است، دچار تنهایی و بیگانگی شود. این جاست که بحث از روش زندگی چنین طبقه عقلی خاص در اجتماع پیش می‌آید که ابن باجه از این روش به «تدبیر» و از آن گروه به «متوحدين» به معنای تنها ماندگان، نام می‌برد. به دیگر سخن، فارابی معتقد بود: بر انسان فاضل، ماندن در نظام‌های سیاسی فاسد حرام است و مهاجرت به مدینه بر او واجب، اما اگر مدینه فاضله‌ای وجود نداشت زندگی‌اش تباه است و مرگ برایش بهتر از زندگی است؛ اما گویا ابن باجه به این حکم فارابی قانع نمی‌شود و با نگارش *تدبیر المتوحده* سعی کرده تکلیف چنین شخص تنهایی را روشن کند.

«این اصطلاح [متوحده] از عرفان قدیم اخذ شده و از طریق احادیث امامان شیعی، در قصه غربت غربی وارد شده و در اندیشه ابن باجه مبین این امر است که فلسفه در اسلام به دشواری از عرفان قابل تفکیک است.» (کرین، ۱۳۶۱: ۳۲۹).

ابن باجه پس از توصیف عقول سه‌گانه (بالقوه، بالفعل و مستفاد) و بررسی مراحل رسیدن انسان به «غایه‌القصوی»، که همان اندیشیدن به مقوله‌های بسیط جوهری است، چنان‌که ارسطو در مباحث متافیزیک ذکر کرده، در پایان حکم می‌کند انسان «متوحد» می‌تواند به این مراحل برسد حتی اگر در مدینه فاضله نباشد (ابن باجه، ۱۹۶۸: ۷۸-۸۰). این را می‌توان مهم‌ترین جدایی ابن باجه از ارسطو و فارابی دانست؛ چراکه این دو سعادت را پیش از این، در گرو زیستن در متن اجتماع دانسته بودند. (فارابی، ۱۹۵۹: ۹۶).  
باید توجه داشت:

«این متوحدان کسانی هستند که با عقل فعال اتصال دارند و به همین دلیل می‌توانند دولتی فاضله ایجاد کنند که در آن نه نیازی به پزشک خواهد بود، زیرا اهل آن مدینه به‌شیوه‌ای مطلوب تغذیه خواهند کرد و نه نیازی به قاضی، زیرا هر فردی به عالی‌ترین کمالی که در توان وجود انسانی است، خواهد رسید. اکنون در همه دولت‌های ضالهای که متوحدان زندگی می‌کنند درحالی‌که پزشکی جز خدا ندارند می‌کوشند تا به عناصری از مدینه فاضله تبدیل شوند و آنان همچون نهالهایی هستند که باید نظام مورد نظر ابن باجه فیلسوف آن‌ها را بارور سازد و به سعادت متوحد هدایت کند. بنابراین، اصطلاح متوحد به فرد تنها و گروهی از افراد اطلاق می‌شود زیرا تازمانی که جماعتی به اخلاق این متوحدان درنیامده باشند، کسانی خواهند بود که ابن باجه با اقتدای به فارابی و صوفیان آنان را غریب در خانواده و دیار خود می‌خواند؛ زیرا آنان اهل مدینه‌های فاضله‌ای هستند که تهور روحی آنان بر حدوث آن مدینه‌ها سبقت گرفته است». (کرین، ۱۳۶۱: ۲۲۸).

ابن باجه در ادامه به راهکارهای سعادت چنین طبقه‌ای از تنها ماندگان و جدا افتادگان می‌پردازد. انسان «متوحد» نباید جز با اهل دانش هم‌نشین شود و از آن‌جا که اهل دانش در برخی نظام‌های سیاسی - اجتماعی اندکند و در برخی اصلاً یافت نمی‌شوند، وظیفه انسان متوحد، از منظر ابن باجه، «انزوای کامل» است. وی نباید جز در امور ضروری با مردم معاشرت کند یا جوامع دیگری که اهل دانش در آن یافت می‌شود را لازم نمی‌داند و معتقد می‌شود متوحد می‌تواند خود به تنهایی و در انزوای کامل به سعادت برسد (ابن باجه، ۱۹۶۰: ۸۰).

جالب آنکه او این عقیده خود را با اصل مدنی الطبع بودن انسان که فارابی و ارسطو بر آن تأکید کرده‌اند، در تناقض نمی‌بیند و برای توجیه این مسئله اموری را مثال می‌زند که: اولاً و بالذات شر هستند ولی ثانیاً و بالعرض، در شرایط خاص به خیر تبدیل

می‌شوند. (همان: ۹۰-۹۱) وی برای توضیح بیشتر گوشت و تریاک و حنظل را مثال می‌زند که در وهله اول تریاک و حنظل برخلاف گوشت که مفید است، برای انسان معمولی بسیار خطرناکند ولی گاه انسان دچار شرایط جسمی - روحی خاصی یا در بیماری بسیار نادری قرار می‌گیرد که گوشت برای او در نهایت ضرر و تریاک و حنظل نهایت فایده را دارند. آن‌گاه از این تشبیه نتیجه می‌گیرد چنان‌که در علم سیاست گفته شده «انزوا» شر است و در اجتماع زیستن به حکم مدنی الطبع بودن آدمی «خیر»، منتها در شرایط خاصی، هم‌چون شرایطی که برای فرد متوحد پیش می‌آید؛ حکم این‌دو عوض می‌شود: سعادت فرد در «فرار از اجتماع» و هلاکت او در «زیستن درون جامعه فاسد زمانه‌اش» قرار می‌گیرد. (همان: ۹۱).

### ابن طفیل وادی آشی

مهم‌ترین اثر ابن طفیل، پزشک و فیلسوف دربار موحدان اسپانیا، داستان عرفانی - فلسفی حی بن یقضان است.

عنوان این کتاب برگرفته از رساله‌ای به همین نام از ابن سیناست؛ ولی محتوای آن کاملاً مستقل است. دغدغه مهم او در این رساله، بررسی نسبت عقل و دین در ادراک حقیقت است. این نسبت در قالب داستان زندگی فردی به نام «حی» مطرح می‌شود که در یک جزیره تنها زندگی می‌کند و به‌وسیله عقل خود مستقلاً به ادراک حقایق نایل می‌آید. در ادامه پس از ارتباط با افراد جزیره مجاور که پیرو دینی الهی هستند متوجه می‌شود دین همان حقایقی است که او مستقلاً به عقل خود درک کرده است.

در نگاه اول هیچ مبحث سیاسی در این کتاب دیده نمی‌شود. بی‌جهت نیست روزنتال در تحقیق خود درباره تفکر سیاسی مسلمانان، در حالی که به این باجه عنوان مستقلاً را اختصاص می‌دهد، در باب ابن طفیل از واگذاری چنین جایگاهی خودداری می‌کند. برخی معتقدند این داستان اساساً در توجیه مذهب و مراسم رسمی موحدان اسپانیا بوده است (شریف، ۷۵۵). هرچند برخی دیگر اصرار دارند که از این رساله برداشتی سیاسی داشته باشند. اگر چنین برداشتی را بپذیریم و تمایل حی در پایان داستان به تربیت و هدایت مردم را برخاسته از «طبع سیاسی» وی بدانیم، روشن است که مفاد سیاسی این

رساله نه‌تنها نشانی از تفکر سیاسی مبتنی بر اجتماع فارابی و ارسطو را در خود ندارد، بلکه به تعبیر برخی محققان به سود انزوای فرد متوحد ابن‌باجه و نه تصویر فارابی و ارسطو که سعادت را در گرو زندگی اجتماعی می‌دیدند، رقم می‌خورد (قادری، ۱۳۷۸: ۱۶۱). کربن در این باره معتقد است «...حی‌بن‌یقظان، نزد ابن‌طفیل، مبین عقل فعال نیست بلکه غریب (یا متوحد) مطابق نظر ابن‌باجه است که تصور آن تا حد نهایی بسط داده شده است» (کربن، ۱۳۶۱: ۳۳۸).

### ابن رشد اندلسی

ابن رشد از مهم‌ترین فلاسفه اسلامی و از شارحان معروف آثار افلاطون و ارسطو به‌شمار می‌رود. «او بر اغلب آثار ارسطو، شرح‌هایی نوشته، چه غایت حیات فلسفی وی، احیای اندیشه راستین ارسطو بود. بر برخی از رساله‌های ارسطو سه شرح اکبر، اوسط و تلخیص از ابن رشد باقی مانده است» (همان: ۳۴۴). روایت ابن رشد از ارسطو با نگاه فارابی و ابن‌سینا تفاوت‌هایی دارد؛ وی برخلاف سایر فلاسفه متأخر از فارابی، مانند: ابن‌سینا، ابن‌باجه و ابن‌طفیل تفسیر فارابی از ارسطو را برنتابید و از این روی در کتاب *تهافت/التهافت*، که در رد اشکالات غزالی بر فلسفه نگاشت، هم‌زمان به نقد فارابی و ابن‌سینا نیز همت گمارد. نظام فلسفی ابن رشد در موارد ملهمی چون نظریه عقل، چگونگی اتصال عالم مادی به عالم مجردات (رابط دوگانه عقل مستفاد - عقل فعال در نظریه فارابی و ابن‌سینا) و مسئله صدور کثیر از واحد جدا می‌شود. با اینکه او به‌طور جداگانه به شرح کتاب سیاست ارسطو و جمهوری افلاطون پرداخته، اما آراء سیاسی او بسیار اندکند. اساساً، محققان در فلسفه سیاسی جایگاه چندانی برای او قائل نیستند. شاید بتوان علت این امر را در این دو نکته جستجو کرد:

۱. ابن رشد بر شروح خود بر آثار افلاطون و ارسطو از حد تفسیر ایشان فراتر نرفته است؛ به گونه‌ای که دانتی درباره او می‌گوید که ابن رشد شارح بزرگی بود (همان، ۱۳۶۱: ۳۴۴)؛ برخلاف فارابی که نظامی ترکیبی و بدیع برپایه نظریات سیاسی، اسلاف یونانی طرح‌ریزی کرده است.

۲. تعلق فلسفی محض ابن رشد، که حتی گاه به آن حد می‌رسد که برخی از مقولات سیاسی ارسطو نزد او رنگ و بوی متافیزیکی به خود می‌گیرد. برخی محققان دلیل این

رویکرد را تفاوت بنیادی جوامع ابن رشد و ارسطو و تفاوت طرز تلقی از سیاست در زمان ابن رشد با زمان ارسطو می‌دانند (بدوی: ۱۳۸۷: ۱۷۱). به هر حال، آراء سیاسی ابن رشد اندک است و از جمله آنان می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. ۲- اصل معروف مدنی بالطبع بودن انسان که ابن رشد هم به بررسی نقش آن در اجتماعات و سیاست‌های انسانی، به تبع ارسطو، می‌پردازد؛
۲. ۲- ترجیح نظام جمهوری افلاطون بر سایر نظام‌های سیاسی؛
۳. ۲- توجه ویژه ابن رشد به مفهوم عدالت انسانی (همان: ۱۶۹-۱۷۱).

چنانچه آشکار است همین معدود محورهای سیاسی که برخی محققان در آثار ابن رشد بازشناسی کرده‌اند غالباً افلاطونی است.

## منابع

- ابن باجه، محمدبن یحیی ۱۳۸۹. *تدبیر المتوحد، تحقیق المحسن زیاده، بیروت: دارالفکر.*
- ابن باجه، محمدبن یحیی ۱۹۶۸. *رسائل ابن باجه الالهیه، تحقیق ماجد فخری، بیروت.*
- ابن سینا ۱۹۶۰. *الشفاء (الالهیات)*، ج ۲، تحقیق الدكتور ابراهیم مدکور، قاهره: الیهیة العامه للمطابع الأمیریة.
- ارسطو ۱۳۶۸. *اخلاق نیکوماخوس، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.*
- ارسطو ۱۳۶۴. *سیاست، ترجمه حمید عنایت، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.*
- افلاطون ۱۳۶۸. *جمهور، ترجمه فواد روحانی، انتشارات علمی و فرهنگی.*
- افلاطون ۱۳۶۷. *دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.*
- بدوی، عبدالرحمن ۱۳۸۷. *فلسوف جهان اسلام، شرق و غرب، ترجمه دکتر غلامرضا کاشی، نشر فراگفت.*
- داوری اردکانی، رضا ۱۳۵۶. *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، تهران: انجمن فلسفه ایران.*
- داوری اردکانی، رضا ۱۳۵۴. *فلسفه مدنی فارابی، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.*
- شریف، میان محمد و همکاران، *تاریخ فلسفه در اسلام، ۱۳۶۱-۱۳۷۰.*
- طباطبایی، سیدجواد ۱۳۶۷. *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل.*
- عنایت، حمید و همکاران ۱۳۸۲. *«تقابل افلاطون و ارسطو در اندیشه سیاسی فارابی»، درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی، زیر نظر محمد کریمی زنجانی اصل، ترجمه علی مرتضویان، تهران: کویر.*
- الفاخوری ۱۳۶۷. *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.*
- فارابی، ابونصر محمد ۱۴۰۵ ق. *الجمع بین رأی الحکیمین، افلاطون الالهی و ارسطو طالیس، البیرنصری نادر، ایران: المکتبه الزهرا.*
- فارابی، ابونصر محمد ۱۳۴۶ ق. *السیاسات المدنیة، حیدرآباد: دکن، مطبوعه مجلس دائره المعارف العثمانیه.*

- فارابی، ابونصر محمد ۱۳۶۱. اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: کتابخانه طهوری.
- فارابی، ابونصر محمد ۱۴۰۳ ق. ۱۹۸۳. تحصیل السعاده، بیروت: دارالاندلس.
- فارابی، ابونصر محمد ۱۳۶۱. سیاست مدینه، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، تهران: کتابخانه طهوری.
- فارابی، ابونصر محمد ۱۹۵۹. مبادی آراء اهل‌المدینه‌الفاضله، البیر نصری نادر، بیروت: المطبعة الکاتولیکیه.
- فاستر، مایل ب. ۱۳۷۶. خداوندان اندیشه سیاسی، مترجم جواد شیخ‌الاسلامی، ج ۱، تهران.
- فلوطین ۱۳۶۶. دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی.
- قادی، حاتم ۱۳۷۸. اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، نشر سمت.
- کاپلستون، فردریک ۱۳۸۶. تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، ج اول، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلباسی، حسین ۱۳۸۰. سنت ارسطویی و مکتب نوافلاطونی، اصفهان: کانون پژوهش.
- کرین ۱۳۶۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله بشری، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مدکور، ابراهیم ۱۳۶۲. «فارابی» تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه محمدعلی کاردان به کوشش م.م. شریف، ج اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- موسوی‌بجنوردی، کاظم و همکاران ۱۳۶۹. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، نشر مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- موسی، محمدیوسف ۱۹۵۲. الناحیه الاجتماعیه و السیاسیه فی فلسفه ابن سینا، منشورات العهدالعلمی الفرینی للاتارالشرقیه بالقاهره.
- ناظرزاده کرمانی، فرناز ۱۳۷۶. اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی، انتشارات دانشگاه الزهرا.
- نصر، سیدحسین ۱۳۶۱. سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- نصر، سیدحسین ۱۳۵۹. علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات خوارزمی.
- نعمه، عبدالله ۱۳۶۷. فلاسفه شیعه، ترجمه سیدجعفر غضبان، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- والترز، ریچارد ۱۳۶۷. فلاسفه اسلامی: تاریخ فلسفه شرق و غرب، جلد دوم: تاریخ فلسفه غرب، ترجمه جواد یوسفیان، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ویل دورانت ۱۳۸۶. تاریخ فلسفه، ترجمه عباس ذریاب خوبی، تک جلدی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- H. Enayat 1975. Plato Versus Aristotle in Farabi's, Political Thought, Tehran.
- Mahdi, 1969. Al farabi's Philosophy of Plato and Aristotle, tr. With intord revised ed, New York: Cornell University Prss.
- Rosenthal 1994. Franz, The Classical Heritage in Islam, Oxford Univresity Press.
- Rosenthal. F. and Walzer 1943, R. Alfarabi' s De Platonis Philosophia, eds, Corpus Platonicum Medii, Avei, Plato Arabus,II, London.
- S.Pines, 1986. Aristotle's Politics in Arabic Philosophy, Studies in Arabic Versions of Greek Text and Mediaeval Sciences, vol.1. Leiden.

- Strauss 1981. Land Crospey I. History of Political Philosophy, 2nd ed. , Chicago: Rand Mc Nally.
- Walzer, R 1986. AL-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr Alfarabi Mabadi' Ara' Ahl Almadina Al-Fadila, a revised tent with intord, tr, and comm. Oxford: Clarendon. Press.

