

سیاست در حکمت عملی ابن رشد قرطبی

حسن مجیدی*

امید شفیعی قهفرخی**

چکیده

این مقاله با بررسی منشأ و ماهیت، غایت و اوصاف سامان سیاسی مطلوب در حکمت عملی ابن رشد، به گونه‌شناسی وی از انواع مدن، کارکردها و وظایف دولت و مدینه، حدود آزادی فرد و قدرت دولت، رابطه دولت و مردم پرداخته و نشان داده‌است که از نظر او، «حکمت» ملاک اصلی و تعیین‌کننده میزان مطلوبیت دولت و حکومت است. ابن رشد مهم‌ترین کارکردهای دولت را در محورهای عدالت اقتصادی، امنیت و وحدت و نیز فرهنگ و آموزش عمومی و خصوصی دنبال می‌کند. همچنین، آزادی فرد در ذیل عدالت و خویشکاری تعریف شده و با مقوله «وحدت» مرزبندی می‌شود. روش این مقاله توصیفی - تحلیلی و بر پایه مهم‌ترین نوشته‌های سیاسی ابن رشد و نظر برخی مفسران فیلسوف قرطبه است.

کلیدواژه‌ها: ابن رشد، حکمت سیاسی مشاء، اندیشه سیاسی اسلامی، مدینه فاضله، دولت.

۱. مقدمه

۱.۱ ابن رشد و حکمت مشاء

متفکران عالم اسلامی بنا به ضرورت‌هایی حرکت فکری یونانیان را اخذ کرده و روی آن مطالعه کردند؛ آن را مورد نقد قرار دادند و در این کار مقتضیات فرهنگی و زمان خودشان را

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه امام صادق(ع) majidi118@gmail.com

** دانشجوی دوره دکتری اندیشه‌های سیاسی دانشگاه امام صادق(ع) (نویسنده مسئول) omid.shafiai@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۱/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۲/۲۳

در نظر گرفتند. بدیع بودن مسائل فلسفه اسلامی و تأثیر آن در غرب مسئله‌ای است که از نظر برخی از مستشرقان دور نمانده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۲۹-۲۷). همچنین برخی از محققان به حکمت‌های ماقبل یونان و نیز نوآوری‌های فلسفی مسلمانان اشاره کرده‌اند (دهباشی، ۱۳۷۷: ۲۹-۳۰؛ اکبریان، ۱۳۸۶: ۳۷-۲۱).

در میان گرایش‌های مختلف فلسفی، سنت مشا، یکی از مهم‌ترین و نخستین سنت‌هایی بوده است که توجه فلاسفه اسلامی را به خود جلب کرده است. در عالم اسلامی، رویکرد اولیه به این سنت فلسفی بوده و بعداً گرایش‌های اشرافی پررنگ شده است، درحالی که در عالم مسیحی، قضیه عکس بوده است. برخی از محققان معاصر این را نشانه پسرفت عالم اسلامی می‌دانند و از این وضع (روی‌آوری عالم اسلام به تصوف و غیر آن) ناراضی‌اند (یثربی، ۱۳۸۳: ۳۶-۲۰). سابقه فلسفه مشاء به دوران قبل از اسلام برمی‌گردد (عابدی شاهرودی ۱۳۷۷: ۵۷-۶۰). این فلسفه از طرفی در معرض انتقاد متکلمان قرار گرفت و از نظر دینی مخدوش اعلام شد و از طرف دیگر تلاش‌هایی در جهت پاک‌سازی آن از عناصر نوافلاطونی به عمل آمد. مهم‌ترین فردی که در عالم اسلام این کار را برعهده گرفت، ابن رشد بود و برخی بر آن‌اند که این کار را بهتر از اسلافش انجام داده است (Davidson 1992: 257). در فلسفه اسلامی، معمولاً فلسفه مشاء را در مقابل فلسفه اشراق قرار می‌دهند. بررسی تشابهات و تمایزات این دو می‌تواند به درک بهتر این سنت فلسفی کمک کند. این دو فلسفه جوانب مشترکی دارند و جنبه مشترک این دو، به حکومت یک سری از اصول و مبادی آنها برمی‌گردد؛ اشتراکاتی مثل: اعتبار منطق صوری قدیم، اشتراک در برخی اصول فلسفی مانند عدم تناقض و... از سوی دیگر، این دو فلسفه در چند زمینه با یکدیگر تمایز دارند: غایت فلسفه مشائی عبارت است از یک غایت حصولی، درحالی که غایت فلسفه اشراقی، علاوه بر علم حصولی، یک نوع علم اشراقی است. تمایز دوم نیز در مبادی این دو فلسفه است؛ مبادی فلسفه مشاء صرفاً مبادی علمی است، در صورتی که فلسفه اشراق از مبادی سلوکی هم بهره می‌برد؛ سایر تفاوت‌ها نیز به مبانی و اصول این دو برمی‌گردد (عابدی شاهرودی، ۱۳۷۷: ۷۴-۷۲؛ نیز یثربی، ۱۳۸۳؛ رستگار مقدم گوهری، ۱۳۸۶). برای مطالعه بیشتر ← الجابری، ۲۰۰۱: ۱۸۳-۱۸۴).

فلسفه سیاسی مشاء دستگاهی فاضله، فکری از مفاهیمی است که در پیوند آنها معنا می‌یابد. از میان مفاهیم اصلی مانند سعادت، ریاست فاضله و مدینه، مفهوم سعادت دال مرکزی فلسفه سیاسی مشاء است (یوسفی‌راد، ۱۳۸۷: ۲۲).

ابن‌رشد احیاگر فلسفه‌ی مشاء به منزله‌ی تلاشگری برای خوانش دوباره‌ی ارسطو است. این امر با کناره‌نهادن تأویلات و تفسیرهای فارابی و ابن‌سینا از ارسطو است. این همان مأموریتی است که خلیفه ابویوسف یعقوب‌ابن عبدالؤمن به ابن‌رشد سپرد (عابدالجابری، ۱۳۹۱: ۱۱۰). دولت موحدون (یا شیفتگان وحدت خداوند) که ابن‌رشد در پرتو آن زیست، ثمره‌ی جنبش اصلاح‌طلبانه‌ای بود که ابن‌تومرت به‌پاداشت؛ جنبشی که به‌سرعت به انقلابی علیه دولت مرابطون منجر گشت (همان: ۱۱۰).

موحدون اعتقاد داشتند ابن‌تومرت مهدی منتظر است و این اقتدار مستقیماً از پیامبر به او رسیده است، بنا بر این از قبول خلافت عباسی امتناع ورزیدند و رئیس خود را خلیفه خواندند. آنها تفسیر خشک مرابطون را از شریعت مردود می‌دانستند (بلک، ۱۳۸۵: ۱۸۵). مشی مرابطون که نوعی حکومت تغلبی را بر اندلس حاکم کردند، اشعری و ظاهرگرایی بود. در مقابل، ابن‌تومرت عقل‌گرا و خواهان ترک تقلید و برگشت به اصول برای بازکردن باب اجتهاد بود (عابدالجابری، ۱۳۹۱: ۱۰۹).

ابن‌رشد از سیاست دینی موحدون حمایت می‌کرد و قاضی‌القضات آنان شد و حتی با معرفی ابن‌طفیل، جانشین وی، به منزله‌ی پزشک دربار سلطان ابویعقوب یوسف شد (بلک، ۱۳۸۵: ۱۸۷). سلطان یوسف بود که اعلام کرد ای کاش می‌توانستیم کسی را بیابیم که بخواهد تفسیری بر آثار ارسطو بنویسد و معنای آنها را به‌وضوح بیان دارد و آنها را برای مردم قابل فهم سازد (همان: ۱۸۸). ابن‌رشد گم‌شده‌ی او بود. با این حال، ابن‌رشد مطلب زیادی درباره‌ی خلافت نگفت. اما، می‌توان دیدگاه‌هایی را در آرای وی جست که توجیه‌گر حکومت سلطانی و مطلقه‌ی عصر او بود. به بیانی، می‌توان گفت:

ابن‌رشد اندیشه‌ی ارسطو را در جهتی اقتدارآمیز اقتباس نمود. برای انگیزش رفتار خوب در میان ساکنان شهرهای دارای تفکر سالم، رفتار قهرآمیز ضروری است. و این مستلزم سلطنتی مطلقه و قوی است. لذا، قدرت قاهر لازم بدین‌منظور در صورتی در فرمان یک انسان شکل می‌گیرد که شاه مطلق وجود داشته باشد (آنتونی بلک، ۱۳۸۵: ۱۹۶؛ به نقل از شرح ابن‌رشد بر اخلاق نیکوماخوس).

ابن‌رشد در شناخت ابعاد سیاسی فلسفه‌ی یونان فقط به کتاب *اخلاق نیکوماخوس* و جمهوری افلاطون دسترسی داشت. البته، به‌نظر می‌رسد وی در تلخیص جمهوری افلاطون، سه دفتر اول و آخر آن را به این دلیل که برهانی نیست حذف کرده و بخش‌هایی را که با ذائقه‌ی خود سازگارتر بوده و ضروری‌تر تشخیص می‌داده شرح کرده است؛ ضمن اینکه دسترسی

وی به کتاب/اخلاق نیکوماخوس، که وجوه مهمی از سیاست ارسطو را به‌خصوص در دو کتاب آخر نشان می‌دهد، وی را تا حدی از دسترسی به کتاب سیاست ارسطو بی‌نیاز می‌کرده است (← فی‌رحی، ۱۳۸۹). در هر حال، شرح و تلخیص وی از کتاب جمهوری، که آخرین اثر او بود، با مشرب‌ی ارسطویی صورت گرفته است، چنان‌که برخلاف دیدگاه افلاطون و نظریهٔ مُثُل وی، اعتقاد داشت اقدام سیاسی مؤثر به‌خصوص ارتقای فضیلت از طریق قانون‌گذاری، در عین حال نیازمند معرفت نظری و عملی است. در اینجا مانند سایر مهارت‌ها، انسان محتاج معرفت اصول و تجربه است. ... بنابراین، لازم است آنان که آرزوی حکومت دارند دست‌کم تجربه داشته باشند (بلک، ۱۳۸۵: ۱۹۳؛ به نقل از ابن رشد در *الضروری فی‌السیاسیه*). با این حال، احیای ارسطو به منزلهٔ تأیید تمام‌عیار وی از جانب فیلسوف قرطبه نبود. او به‌خوبی آگاه بود اصولی را که ارسطو در جست‌وجوی حقیقت به‌کار می‌برد، با مبانی اسلام همراهی ندارد (عابدالجبری، ۱۳۹۱: ۱۱۸). جابری در اظهارنظری غلوآمیز ابن رشد را نمایندهٔ عقل‌گرایی واقع‌بینانه و فارابی را نمایندهٔ عقل‌گرایی صوفیانه می‌داند و مدعی است فارابی با پذیرش نظریهٔ فیض، از عقل‌گرایی واقعی دور افتاده است (همان: ۱۲۸-۱۲۹). البته، دسترسی نداشتن ابن رشد به کتاب سیاست ارسطو موجب می‌شود بدون آنکه بخواهد در تلخیص یا شرح مختصر جمهور افلاطون همان راهی را برود که فارابی رفت. البته، می‌توان گفت که وی نظریهٔ سیاسی افلاطون را هم از صافی فلسفهٔ مشاء عبور داده است، چنان‌که حتی در تعریف سیاست نیز بر غایت تأکید می‌کند. در هر حال، ابن رشد نه تنها احیاگر فلسفهٔ بعد از حملهٔ خردکنندهٔ غزالی بود، که زنده‌کنندهٔ فلسفهٔ مشاء و از سوی دیگر جمهوری افلاطون بود.

در این مقاله با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی با تأکید بر آثار و نوشته‌های سیاسی ابن رشد و دیدگاه مورخان اندیشهٔ سیاسی، کوشیده‌ایم نحوهٔ پاسخ ابن رشد به پرسش‌های اساسی سیاست در حکمت عملی وی، مورد مطالعه قرار گیرد. از این رو، این مقاله به حکمت نظری و مباحث معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی ابن رشد وارد نمی‌شود و به پاسخ ابن رشد به مهم‌ترین پرسش‌های سیاست که به بیانی بیان علل اربعهٔ سامان سیاسی است، می‌پردازد.

۲،۱ مبانی مفهومی

سیاست: ابن رشد سیاست را تدبیر نفوس اهالی مدینه برای برآوردن غایتشان تعریف می‌کند

(ابن رشد، ۱۹۹۸: ۲۴۳). موضوع این علم بررسی افعال آگاهانه و ارادی افراد در امور عامه است (همان: ۷۴). علم مدنی از نظر ابن رشد علمی است که راه‌های چگونگی پذیرش سنن اجتماعی، ملکات و عادات رفتاری را بررسی می‌کند، به طوری که افراد برای بودن یا بهتر بودنشان بدان نیازمندند (سلمان، ۱۳۹۰: ۱۰۶).

اجتماع: ابن رشد اجتماع را مجموعه‌ای از افراد، گروه‌ها، اصناف، نهادها و ارزش‌هایی تعریف می‌کند که از آنها عرف، رسم، عادت، قانون و در نهایت اخلاق و سنت تولید می‌شود که برای تحقق بخشیدن به هدف‌ها و آرمان‌ها به وجود می‌آید (همان: ۸۸). وی اجتماع را هم به فضیلت‌محور و غیرفضیلت‌محور تقسیم می‌کند.

حکومت: حکومت در نظر ابن رشد یکی از صنایعی است که از جنس تدبیر نفوس برای اعضای شهر است. حکومت بیان‌کننده رابطه و نسبت زمامدار و مردم و سرزمین معین و حل و فصل‌کننده مشکلات اجتماعی است (همان: ۱۰۳).

مدینه: اگرچه در دوره جدید واژه دولت و حکومت برای تبیین سامان سیاسی رواج یافته، در میان فلاسفه اسلامی متأثر از افلاطون، واژه مدینه کاربرد بیشتری نسبت به دولت دارد. در عین حال، می‌توان گفت موضوع هر دو در موارد بسیاری یکسان است. لذا، «واژه دولت که در معانی نزدیک به «جامعه» (که در معنای جامعه مدنی، گروه‌های مستقل از دولت فهم می‌شود)، «جماعت» (که فاقد ویژگی احساس و غایت مشترک در جامعه است)، «ملت»^۱، «حکومت»^۲ و «حاکمیت»^۳ به کار می‌رود (وینسنت، ۱۳۸۱: ۴۴-۶۶)، در مواردی قابل انطباق بر مدینه است. پرسش از «منشأ و ماهیت دولت، غایت دولت، حدود آزادی فرد و اقتدار دولت و منبع مشروعیت قدرت سیاسی» (همان: ۷) که در مطالعه دولت امروزه پذیرفته شده، می‌تواند در مطالعه مدینه و دولت کامله نزد ابن رشد نیز به کار آید؛ به خصوص که ابن رشد ارسطویی اگرچه به کتاب سیاست ارسطو دسترسی نداشته، محتوای فکر سیاسی افلاطون را در قالبی ارسطویی ریخته و به عبارتی به علل اربعه مدینه، به خصوص غایت آن پرداخته است. این غایتمندی ابن رشد که مهم‌ترین علت را به تأسی از ارسطو علت غایی می‌داند، همچنان که گذشت، به تعریف ابن رشد از سیاست نیز سرایت کرده و آن را «تدبیر نفوس آدمیان برای رسیدن به غایتشان» تعریف کرده است.

مدینه فاضله: برخلاف تصور برخی، اصطلاحی اسلامی است. در ادبیات صدر اسلام، به افرادی که سواد خواندن و نوشتن می‌دانستند، فاضل گفته می‌شد که جمع آن افاضل می‌شود. در نزد متفکران مسلمان، مدینه فاضله شهری است که اداره‌اش بر عهده دانشمندان

است. افاضل در صورت نبود فیلسوف اداره شهر را عهده‌دار می‌شوند. فیلسوفان مسلمان به اعتبار نبی، فیلسوف کامل را هم تصور می‌کنند (فیرحی، ۱۳۸۹).
از نظر ابن‌رشد، اجتماع صورت فرد و حکومت صورت اجتماع است. در این مقاله به فراخور بحث و بهره‌گیری ابن‌رشد از واژگانی که گویای همه یا جوهی از سامان سیاسی است، از اصطلاح مدینه و دولت در تبیین سیاست در حکمت عملی ابن‌رشد بهره خواهیم گرفت.

۲. منشأ و ضرورت مدینه

پیش از ابن‌رشد، ابن‌باجه بیان کرده بود که برای انسان زندگی در دولت ضرورتی ندارد و انسان می‌تواند در برخی موارد خود را از جامعه به کنار بکشد و «بر خودشناسی که بدون معاونت جامعه و قانون نبوی او را به درک خداوند رهنمون خواهد ساخت تمرکز کند» (روزنتال، ۱۳۸۸: ۱۴۹). ابن‌رشد با این آموزه به شدت مخالفت می‌کند. از نظر او، میان نظام عالم و نظام عقل، تطابق وجود دارد و از طرف دیگر، مشابهت‌هایی میان نظام عالم و مدینه (واحد) قابل درک است (ابن‌رشد، ۱۳۸۴: ۲۲۵ و ۳۷۱). او در این میان، به انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات توجه کرده و با دیدی غایت‌مدارانه به ضرورت وجود دولت و اجتماع برای او حکم کرده است (همو، ۱۹۹۸: ۱۴۳-۱۴۲؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۴۷-۱۴۸). علاوه بر این، همین طبیعت و عقل انسانی، او را به مدینه رهنمون می‌سازد. از نظر او، انسان حیوانی مدنی بالطبع است که نه‌تنها برای رسیدن به کمالات و غایت خود به دولت نیازمند است، بلکه در همه‌اشیایی که برای زندگی او ضروری است، به تعاون و تعاضد با دیگران نیاز دارد. این امور ضروری در برخی موارد میان انسان و حیوان مشترک‌اند؛ مانند غذا و مسکن و لباس (به نحوی خاص) و قوای شهوانی و غیره.

ابن‌رشد حاجات انسانی را به سه نوع تقسیم می‌کند: ۱. ضروری: که قوام وجود انسان، متوقف بر آنهاست و انسان به‌تنهایی نمی‌تواند آنها را فراهم کند؛ ۲. حاجی: مواردی که برای رفاه و آسایش در زندگی به آنها پرداخته می‌شود؛ ۳. تحسینی: مواردی که جهت برتری و اضافه بر موارد قبل انجام می‌گیرد (همان: ۷۵؛ همو، ۲۰۰۲: ۶۸). بنابراین، از نظر ابن‌رشد، نه‌تنها زندگی بدون دولت موجب نقص انسان است، بلکه اصلاً امکان ندارد و نیازهای ضروری انسان را تأمین نمی‌کند. نکته قابل ذکر دیگر آن است که مردم برای رسیدن به کمالات بیشتر و بهتر و متناسب با طبایع خود، ناگزیر از آن کسی که کمالات برتر

و بیشتر دارد باید تبعیت کنند و اگر مدینه و دولت را به نفس انسانی تشبیه کنیم، این امر را می‌توان به پیروی قوای نفس از عقل تعبیر کرد (همو، ۱۹۹۸: ۷۶). این مسئله خواه‌ناخواه به تفاوت قدرت‌ها و ایجاد حالت رئیس و مرئوس می‌انجامد.

۳. غایت سیاست

۱,۳ سعادت و فضیلت

ابن‌رشد، همانند دیگر ارسطویان، دیدی غایت‌مدارانه به سیاست دارد. از نظر او، معرفت به غایت امری ضروری در سیاست است. از نظر ابن‌رشد، دولت بر مبنای طبع انسانی شکل می‌گیرد و از طریق فضایل، دستیابی به سعادت دنیا و آخرت را مدنظر دارد. انسان اشرف مخلوقات است و ضرورتاً باید درون یک دولت زندگی کند و لذا باید غایت او به‌عنوان پایه و اصل دولت و همچنین جزئی از دولت مدنظر قرارگیرد. از آنجا که نوع انسانی واحد است، باید منزلت همه مردم یکسان باشد، اما می‌دانیم که اولاً بعضی از فضایل و کمالات برای برخی دیگر از فضایل است و دوم اینکه همه مردم در رسیدن به کمالات به یک اندازه توانا نیستند؛ پس، باید عده‌ای پیشوای دیگران قرارگیرند و دولت را به سمت غایتش به پیش ببرند. ابن‌رشد می‌افزاید که برخی از مردم گمان می‌کنند که غایت انسانی، چیزی بیش از حفظ جسم نیست؛ اجتماع و دولت برای این‌گونه از افراد، اجتماعی «ضروری» است و غایتی که به سمت آن می‌رود، غایت ضروری است و در حد ضروریات زندگی متوقف می‌شود. برخی دیگر از مردم برای انسان غایت و هدفی فراتر از امور ضروری قائل‌اند. افرادی که این نظر را در مورد غایت انسانی دارند، به چند دسته تقسیم می‌شوند: برخی این غایت (فراتر از ضرورت) را در رفاه و آسایش می‌دانند؛ برخی در کرامت و برخی در لذت. آنانی که غایت را در لذت می‌دانند نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند: برخی آن را لذات حسیه می‌دانند و به نظر گروه اول نزدیک می‌شوند؛ برخی نیز آن را لذت حاصل از معرفت عقلی می‌دانند. گروه دیگری باقی می‌مانند که غایت انسان را سیادت و حکمرانی بر غیر و تسلط بر دیگران می‌دانند و می‌گویند که غایت انسان آن است که همه خوبی‌ها، از لذات و رفاه و کرامت و غیره را به خود اختصاص می‌دهد (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۴۴-۱۴۲؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۴۸-۱۴۷). خود ابن‌رشد، ضمن آنکه سعادت دوگانه (دنوی و اخروی) برای انسان قائل است (همو، ۱۸۵۹: ۱۱۸) (و از همین جا از ارسطو فراتر

می‌رود)، به بررسی ریشه‌های سعادت و غایت آدمی با امعان نظر به علم طبیعی می‌پردازد. فیلسوف قرطبه می‌نویسد:

همانا کمال انسان و غایتش ضرورتاً از افعال برآمده از نفسش برمی‌خیزد... برخی از افعال انسان... از صورت خاصه او برمی‌خیزد. آن چیزی که خاص خود انسان است، همانا قوه عاقله است که به دو جزء عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود و صورت‌های مشترک به منزله ماده برای این صورت خاص انسان هستند (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۴۶).

از نگاه ابن‌رشد، اگر اینها را بپذیریم و حسن و قبح را ذاتی اشیا بدانیم، ناچار خواهیم بود که بگوییم حسن و قبح در افعال خاص انسانی است و لذا سعادت و غایت او هنگامی خواهد بود که افعال خاصه صادره از او، در غایت نیکی و فضیلت باشد؛ در اینجا، طریقت فضایل برای سعادت انسانی شایان توجه است. نفس ناطقه به دو جزء علمی و عملی تقسیم می‌شود؛ پس کمالات را هم می‌توان به دو جزء علمی و عملی تقسیم کرد. بنابراین، کمالات بر سه قسم خواهند بود: فضایل نظری، فضایل خلقی و صنایع عملی. اما، صنایع عملی نیز ممکن است بر دو نوع باشند: نوعی که در آن نیاز به علم به کلیات صنایع نیست و نوعی که در آن باید به کلیات صنایع (بحث علمی‌ای که نحوه ارتباط جزئیات و کلیات را در آن مشخص می‌کنند) پرداخت. بنابراین، دو جزء علمی و نظری در اینجا قابل تشخیص خواهند بود و لذا فضایل به چهار دسته تقسیم می‌گردند: فضایل نظری، صنایع عملی، فضایل علمی و فضایل خلقی. برخی از این فضایل، برای فضایل دیگرند و امکان اینکه در همه اشخاص (همه فضایل) متجلی شوند، وجود ندارد و بنابراین، برخی از مردم مقدمه فضایل دیگران می‌شوند. لذا برخی از فضایل برای همه مردم مشترک است (مثل عفت)، اما بسیاری از فضایل در میان اصناف و طبقات مختلف مردم تقسیم می‌شود و می‌توان مردم را بر اساس این فضایل (خلقی) طبقه‌بندی کرد. این مسئله با ضرورت اجتماع و دولت برای انسان‌ها سازگار است، چراکه اگر برای هر فرد امکان رسیدن به همه فضایل باشد، آن‌گاه باید بگوییم که «طبیعت در اینجا به نحو باطلی عمل کرده» (و این مخالف عقل و طبیعت است)، زیرا در این صورت همه انسان‌ها سیادت و حکمرانی پیدا خواهند کرد بدون آنکه مرئوسی داشته باشند! لذا، باید گفت که هر صنف از انسان‌ها مناسب و مستعد صنفی از کمالات هستند (همان: ۱۴۸-۱۴۶)؛ بنابراین، مشخص است که چگونه فضایل، کمالات و سعادت فرد و دولت در هم می‌آمیزد.

ابن‌رشد در ادامه می‌گوید، از آنجا که بعضی فضایل برای برخی دیگرند، به فضیلتی

خواهیم رسید که همه فضایل برای آن است و این فضیلت برای چیز دیگر نیست، بلکه مطلوب لذاته است. این فضیلت «کمال اسمی و سعادت قصوی» نام دارد (همان: ۱۴۹). این فضیلت، فضیلت نظری است و سعادت ناشی از آن از ریاست، جزء معقول دولت بر جزء محسوس آن است (همان: ۱۵۲). واضح است که جزء نظری، ابتدا بالقوه موجود است و در صورتی به کمال اسمی‌اش می‌رسد که کاملاً بالفعل شود (در امور دنیوی و اخروی). این‌رشد نکته دیگری متذکر شده که در کنار توجه وی به سعادت اخروی و شناخت خدا، انسان را به حوزه شریعت می‌کشاند:

غایت قصوای علم سیاست، فقط معرفت به ماهیت فضایل نیست بلکه عمل به آن نیز هست؛ همانگونه که ارسطو به آن تصریح کرده (همو، ۲۰۰۲: ۷۲).

سعادت وجه تعیین‌کنندگی برای دولت دارد: پایه‌های مشروعیت آن را می‌ریزد، به آن اقتدار می‌بخشد و همچنین وظایف و تکالیفی بر دوش آن می‌نهد.

از نظر ابن‌رشد، در مدینه فاضله هر یک از افراد حاکم و افراد زیردست در رابطه‌ای دوجانبه یکدیگر را در وصول به سعادت یاری می‌کنند. این رابطه را اگر از بالا به پایین نگاه کنیم، می‌توان خدمت به عامه مردم و یا به زبان بهتر، سیاست و ارشاد آنان دانست (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۷۸؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۸۹). این نگاه به دولت و مردم، وظایفی را برای آن ایجاد می‌کند و از همین زاویه است که ابن‌رشد به این وجوه دولت نیز توجه می‌کند. یکی از وظایف حاکم و دولت از نظر او، رساندن بهترین خیرها و دفع بزرگترین شرور است.

۲,۳ قانون و شریعت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

از نظر ابن‌رشد، قوانین به همراه عادات و آداب و رسوم، نقش عمده‌ای در بقا و تحول انسان‌ها و دولت‌ها دارند (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۲۰۴؛ همو، ۲۰۰۲: ۲۲۵) و علاوه بر قوانین بشری، شریعت و وحی نیز دارای جوانب سیاسی هستند و برای زندگی سیاسی الزامی‌اند (روزنتال، ۱۳۸۸: ۱۰۸). او تأکید می‌کند که هدف شارع همان غایت دولت (سعادت مردم) است و شریعت همه امور عملی و علمی (معرفت نظری و معرفت علمی و علم حق و عمل حق) را به منظور کسب تقوی و سعادت پی می‌جوید و هدف او با هدف فلسفه (عقل انسانی) از نظر جنس و مقصد، یکی است (ابن‌رشد، ۱۳۸۴: ۳۶۶؛ همو، ۱۹۹۸: ۱۴۴؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۴۶-۱۴۷). او فلسفه را موجب سعادت فیلسوفان می‌داند، اما شریعت به منظور

اداره مردمان، رساندن آنان به سعادت است و از جهت فضایل، ضروری خواهد بود. از همین رو است که ابن رشد بر تعلیم عام (مبادی فقه و شریعت) برای صنف خاص (فلاسفه) تأکید دارد و شریعت را عامل سعادت عام و خاص می‌داند (همو، ۱۳۸۴: ۵۱۵-۵۱۷).

ابن رشد ضمن آنکه همکاری فلسفه با فقه را بیان می‌کند، به جدایی آن دو و لذا جدایی عوام و خواص و قانون دینی و دنیوی و بنابراین، لزوم دولت دنیوی نیز می‌پردازد. ویژگی اتصال حکمت و شریعت در نظر ابن رشد آن بود که عقل با تمام ظرفیت خود کار می‌کرد و همه شئون حوزه هستی انسان را از عمل تا نظر فرامی‌گرفت. بدین ترتیب، ابن رشد شریعت را نمونه اخلاق و نیز نماینده اعلائی عقل عملی به حساب می‌آورد و حکمت را (که از آن گریزی نیست)، نماینده عقل عملی. وی چنین برداشتی را از طریق نظریه اجتهاد خود عملی کرد. ابن رشد تعریف خاصی از اجتهاد ارائه داد، به طوری که همه مردم را دربرمی‌گرفت، زیرا باید فراگیری شریعت را (که نوعی حکمت عملی بود) نشان می‌داد. اما، او در این اجتهاد به یک تفکیک دست زد و آن، این بود که اجتهاد در حوزه عقل نظری مخصوص اهل برهان (فلاسفه) است و اجتهاد در عقل عملی برای همه مردم و هرکس به اندازه توان خودش (نسبی) است. حتی تأویلات فیلسوفان نیز که هدف سعادت انسان را دنبال می‌کند و به دنبال حضور عقل در نظام شریعت و زندگی است، گاهی «ناظر به کشف حقیقت نیست، بلکه به اعتبار شرایط ذهنی مخاطب است» (فیرحی، ۱۳۸۷: ۳۳۴). به عبارت دیگر، این تقریر از حکمت و شریعت و اجتهاد که علم جمهور را برای عمل می‌داند و علم خواص را برای علم و عمل (مثلاً، به برانگیزاندگی مبادی ضروری شریعت بر اعمال فاضله در متن ابن رشد دقت شود)، نوعی شکاف میان علم و عمل و فقه و فلسفه به وجود می‌آورد و مسئله را به جدایی دو نهاد دین و عقل (و لذا نهاد دین و دولت) می‌کشاند (← مجیدی و شفیعی قهفرخی، ۱۳۹۱: ۳۳-۳۶).

به طور کلی، می‌توان گفت تعامل سیاست با دیانت نه در خاستگاه، بلکه فقط در غایت و قلمرو است؛ بدین معنا که غایت مشترک هر دو تأمین شرایط زیستی و ارائه الگویی از کمال و سعادت مادی و معنوی است، اما تأمین شرایط امکان تحقق کمال چه فردی و چه جمعی قلمرو اختصاصی سیاست است که از راه عقل سیاسی حاصل می‌شود و تأمین سعادت اخروی بشر از راه نقلی که سازگار با عقل است، قلمرو اختصاصی دین محسوب می‌شود (سلمان، ۱۳۹۰: ۸۴). این تفکیک قلمرو سیاست و دین را می‌توان از نخستین رگه‌های فکری سکولاریسم در غرب عالم اسلامی تلقی کرد.

۴. دسته‌بندی مدن

از نظر ابن‌رشد، دولت‌ها و مدن در دو دسته کلی فاضله و غیرفاضله جای می‌گیرند. مدن غیرفاضله را نیز می‌توان در یک طیف‌بندی قرارداد. وی گوشزد می‌کند که اگرچه در نظر اول به نظر می‌رسد ضرورتی ندارد که عالم سیاسی دست به شناخت دولت‌های غیرفاضله بزند، این شناخت از ضروریات علم سیاست است و به‌مثابه شناخت سموم و طبایع در علم طب است و به فیلسوف کمک می‌کند تا شروری را که ممکن است دامن‌گیر دولت و مدینه فاضله شود، بشناسد و از فروپاشی و تحول آن جلوگیری به‌عمل‌آورد (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۶۵-۱۶۷؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۷۲-۱۷۴). وی در بحث از انواع دولت، از استعاره افلاطون در باب مدینه و جسم کمک گرفته و ضمن تشبیه مدینه به جسم، از قوای سه‌گانه نفس در بررسی اجزای مدینه و نیز بررسی انواع دولت‌ها بهره‌می‌گیرد. از نظر ابن‌رشد، انواع سیاسات مربوط به طبایع نفس هستند (قوة غضب مربوط به دولت کرامیه، قوة شهوت مربوط به جماعیه و عقل نیز مربوط به دولت فاضله است) (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۸۰-۱۷۹؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۹۳-۱۹۲). به عبارت دیگر، انواع دولت‌ها در اثر غلبه هر یک از طبایع در مردم شکل می‌گیرند و لذا نوع دولت، وابسته به تعلق مردم به هریک از موارد حکمت، غضب (در انواع مختلفش) و شهوت است (همو، ۱۹۹۸: ۲۰۵-۲۰۴؛ همو، ۲۰۰۲: ۲۲۷). واضح است که دل‌بستگی ابن‌رشد به حکمت است و لذت عقلی و ریاست عقلی را بالاترین لذت‌ها و ریاست‌ها می‌داند و مدینه فاضله‌اش را در آن پی می‌جوید.

ابن‌رشد هشت مورد از انواع مدینه‌ها را ذکر می‌کند: ۱. مدینه فاضله (ریاسه‌الملک)؛ ۲. اریستوکراسی (ریاسه‌الاخیار)؛ ۳. تیموکراسی (کرامیه)؛ ۴. اولیگارشی (ریاسه‌الرجال القله او ریاسه‌الخسه)؛ ۵. دموکراسی (ریاسه‌الجماعیه او مدینه‌الحریه)؛ ۶. دیکتاتوری (ریاسه‌الوحدانیه التسلط)؛ ۷. صاحبان شهوت؛ ۸. سیاست ضروریه. ابن‌رشد این دولت‌ها و سیاست‌ها را به دلیل تباین و تعدد اخلاق افراد، متباین می‌داند و این مسئله از بنیان علم مدنی بر اخلاق و اخلاق بر علم‌النفس و علم‌النفس از علم طبیعی در نزد او برمی‌خیزد.

ابن‌رشد شکل‌گیری مدینه فاضله و فیلسوفان متناسب با آن را ممکن می‌داند؛ البته این امکان، مطلق نیست و وابسته به شرایط زمان و مکان است (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۳۹؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۴۲). ابن‌رشد برای مدینه فاضله چهار صفت حکمت (علم به غایت که در فلاسفه ظهور می‌یابد)، شجاعت (ثبات رأی و تمسک به آن)، عدل (خویشکاری) و عفت (میان‌روی) را ذکر می‌کند (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۱۹-۱۱۶؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۱۸-۱۱۶). ابن‌رشد

در باب سرزمین و جغرافیای دولت، با بیان اینکه در تعیین مقدار این زمان و مکان هستند که تعیین کننده‌اند، بر آن است که سزاوار است برای هر یک از جماعات مدینه، مقدار معینی باشد؛ یعنی، هر جماعت در ذات خود دارای مقدار معینی باشد و هنگامی که برای هر یک از این جماعات، عدد و مقدار معینی مشخص گردید، باید با حدود و مساحت دولت سازگار باشد؛ یعنی، اینکه در دولت کامله، شهرهای دیگری با جماعات مختلف وجود داشته باشند. ابن رشد این مسئله را از زاویه اقلیم و طبایع مردمان نیز می‌کاود (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۱۱۳-۱۱۱؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۱۳-۱۱۰).

فیلسوف قرطبه ضمن آنکه مدن جاهله و غیرفاضله را عدیده و متنوع می‌داند، بیان می‌کند که دولت مطلوب (مدینه فاضله) او از دو حالت بیرون نیست: الف. دولت «ریاسه‌الملک» که در هنگامی است که امور دولت توسط یک شخص واحد سرپرستی شود (حکومت و دولت وحدانی / ملکی / دستوری)؛ ب. نوع دوم «ریاسه‌الاخیار» (ریاست نیکان / اریستوکراسی) است و این در حالتی است که دولت و حکومت توسط بیش از یک نفر، ریاست شود (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۱۲۳؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۲۳). ابن رشد در جای دیگر نیز تلاش می‌کند تا به شکل‌های دیگری از مدینه فاضله و به شیوه‌ای غیر از شیوه افلاطونی بپردازد. وی می‌گوید که گاهی اوقات مدینه فاضله‌ای شکل می‌گیرد که غیر از آن چیزی است که افلاطون آن را به بهترین وجه شرح می‌دهد. او دو شاخص برای تبدیل مدینه غیرفاضله به مدینه فاضله ارائه می‌کند: افعال فاضله و آرای فاضله. این دو تابعی از قوانین دولت‌ها در زمان‌های متفاوت و نیز تابعی از دوری و نزدیکی دولت‌ها به دولت مطلوب هستند. ابن رشد بر آن است که آرای فاضله به‌تنهایی نمی‌توانند سبب تحول آن دولت‌ها به دولت مطلوب شوند، بلکه اعمال صالح نیز لازم است. وی نوعی مدینه فاضله غیرافلاطونی را نام برده است که فقط در اعمالش (و نه آرائش) فاضله است و بر آن نام «مدینه امامیه» اطلاق شده است و برخی گفته‌اند که این شهرها در ایران (فارس) قدیم موجود بوده است (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۱۶۴-۱۶۵؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۷۱-۱۷۲). بدین ترتیب، ابن رشد به امکان دولت مطلوب و مدینه فاضله، بدون داشتن اعتقادات صحیح و اسلامی (و لذا برای دیگر ادیان و اقوام) معتقد است و سعادت را نیز تحت چنین دولت‌ها ممکن می‌داند.

ابن رشد می‌گوید که از نظر افلاطون تحول دولت‌ها در یک روند دوری جبری انجام می‌پذیرد، اما به این قول ایراد گرفته و می‌نویسد که «اراده» انسان، در تخالف با حتمیت و قطعیت است؛ بنابراین، طریقه ذکر شده توسط افلاطون در اکثر مواقع اتفاق می‌افتد و

نه در همهٔ مواقع (همو، ۱۹۹۸: ۲۰۳؛ همو، ۲۰۰۲: ۲۲۳). او پس از بررسی روند تحول دولت‌ها، به میزان دوری آنها از دولت مطلوب و مدینهٔ فاضله می‌پردازد. از این منظر، می‌توان دولت‌های بسیطه را به این ترتیب قرارداد: ۱. وحدانیه‌التسلط؛ ۲. جماعیه؛ ۳. قلّه؛ ۴. کرامیه؛ ۵. فاضله.

۵. کارکردهای مدینهٔ فاضله

۱,۵ عدالت در مدینهٔ فاضله

از نظر ابن‌رشد، عدل و ظلم در مدینه نمایان‌تر است تا در نفس فرد، و حقیقت عدل در واقع در مدینه فهم می‌شود (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۱۶ و ۱۸۰، همو، ۲۰۰۲: ۱۱۶ و ۱۹۴).

وحدت دولت و مدینه از بهترین خیرهاست و عدالت در دولت و بهره‌مندی همهٔ مردم از مضار و منافع آن (به یکسان)، ضامن آن به‌شمار می‌رود (همو، ۱۹۹۸: ۱۳۰؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۳۱). اساساً از نظر ابن‌رشد، «عدل، اساس حکومت و ظلم، آفت آن است، ولی عدل ثمرهٔ معرفت حقیقی است و ظلم ثمرهٔ جهل» (فاخوری و الجری، ۱۳۸۶: ۷۰۳). ابن‌رشد در بررسی مفهوم عدل دست به بررسی قوای سه‌گانهٔ نفس می‌زند: عدل در دولت آن است که هر یک از قوای سه‌گانه یعنی قوهٔ فهم (عقل)، قوهٔ غضب (شجاعت) و قوهٔ شهوت (عفت) آنچه را شایسته است، به مقداری که شایسته است و در وقتی که شایسته است انجام دهد. اگر این چنین بود، این دولت را می‌توان فاضله محسوب کرد (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۲۱؛ ابن‌رشد، ۲۰۰۲: ۱۱۱). از نظر فیلسوف قرطبه، عدالت سیاسی در صورتی کاملاً محقق می‌شود که همهٔ افراد مدینه عادل باشند و این بدین معنی است که هر یک از افراد مدینه، جز به کاری واحد قیام نکنند. به عبارت دیگر، ابن‌رشد نیز مانند افلاطون معتقد به خویشکاری است و به دنبال آن است که هر فرد، کار متناسب با طبع خود را دنبال کند و از اشتغال به امور دیگر بپرهیزد. از نظر او، اگر نگوییم تعلیم بیش از یک صنعت برای یک شخص غیرممکن است، دست‌کم نمی‌تواند به وجه احسن آنها را انجام دهد (همو، ۱۹۹۸: ۷۵ و ۱۱۹؛ همو، ۲۰۰۲: ۶۹-۷۰ و ۱۱۸).

از نظر ابن‌رشد، عدالت یکی از عوامل مهم در ایجاد رفاه در دولت است (روزنتال، ۱۳۸۸: ۱۹۹). او در موارد متعددی به مساوات و عدالت اجتماعی در رابطهٔ شهروندان و امور زندگی‌شان پرداخته است. از نظر او، در حق مالکیت تفاوتی میان جمهور مردم و

حاکمان نیست و حاکمان در هنگامی که می‌خواهند ثروتی را پخش کنند، باید مساوات را مدنظر داشته‌باشند (فخری، ۱۹۹۲: ۱۲۸). او به تفصیل به روابط اقتصادی در طبقه پاسداران می‌پردازد و آنان را از جمع اموال منع می‌کند. ابن رشد به‌طور کلی فقر را یکی از موارد مهم مضر برای مدینه برمی‌شمارد و در ادامه به ضرورت ایجاد مخزنی از برخی صناعات و محصولات آنها اشاره می‌کند. این مخزن به منظور آن است که در برخی صنایع ضروری، حاجات مردم را در مواقع نیاز و به قدر نیازشان برآورده گرداند. مدینه فاضله و دولت کامله‌ای که همه شرایط آن کامل باشد، دیگر به درهم و دینار در معاملات و غیره نیاز ندارد. او متذکر می‌شود که جمع‌آوری مال و ثروت و تجمل‌گرایی، باعث ضعف دولت می‌شود و در طول تاریخ دیده‌ایم که برخی جماعات که در فقر و با تجملات کم زندگی کرده‌اند، بر دولت‌های غنی و سالم غلبه کرده‌اند؛ مانند آنچه اعراب با سرزمین و امپراتوری پارس انجام دادند (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۱۰۶-۱۱۰؛ ابن رشد، ۲۰۰۲: ۱۰۶-۱۱۰).

۲,۵ امنیت در مدینه فاضله

واضح است که برقراری امنیت همچون به‌دست‌دادن حداقلی از رفاه و آسایش، یکی از وظایف مهم دولت‌ها محسوب می‌شود. ابن رشد علاوه بر آنکه بر «مجاهد» بودن حاکم تأکید کرده و جنگ را با تلفیق آن با مفهوم «جهاد اسلامی» توضیح داده (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۱۶۹؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۷۷؛ روزنتال، ۱۳۸۸: ۱۸۷)، همچون افلاطون به پاسداران و نگهبانی آنها از مدینه نیز پرداخته است. اصولاً، پاسداران باید دارای فضیلت شجاعت باشند و آن را به هنگام و به مقدار، از خود بروز دهند (ابن رشد، ۲۰۰۲: ۷۶). ابن رشد نگهبانی از مدینه و حفظ امنیت دولت را در دو عرصه داخلی و خارجی مدنظر داشته است:

الف. حوزه داخلی: از نظر ابن رشد، یکی از کارویژه‌های دولت و سیاست، غرس فضایل در نفوس اهل مدینه است. یکی از روش‌ها «اقناع» است که روشی طبیعی به‌شمار می‌آید، اما این کار در بعضی افراد کارگر نیست و باید طریق «اکراه» را به‌کاربرد. ابن رشد اگرچه در طول مدت قضاوت خود، حکم اعدام یا قطع دست و غیره نداد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴: ۷۹)، مقابله فیزیکی با افرادی را که قابل هدایت نباشند، لازم می‌داند. وی تذکر می‌دهد که برای فردی که تحت حکومت فاضله بزرگ شده، قهر و اکراه لازم نیست و طریق اکراه در مدینه فاضله نادره‌الوقوع است، اما اگر طرق مسالمت‌آمیز مؤثر نیفتاد، باید به اکراه و جهاد و اعدام و به بندگی گرفتن و غیر آن دست‌زد (ابن رشد، ۲۰۰۲: ۷۴-۷۶ و ۷۹؛ همو، ۱۹۹۸:

۸۰-۸۱؛ نیز ← ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۰۰؛ همو، ۲۰۰۲: ۹۹). فیلسوف قرطبه، در جای دیگر، به کشتن زندیق و افرادی که عقاید دینی مردم را باطل می‌کنند حکم می‌کند. وی می‌نویسد:

هرگاه چنین مردم [زنادقه] واقعاً قدرت این را بیابند که اعتقاد دینی را باطل سازند، هم متکلمان و هم فیلسوفان هر دو با هم آنان را می‌کشند، ولی آن‌گاه که آنان قدرت فعلی ندارند، بهترین دلایلی که بر ضد ایشان اقامه می‌توان کرد، همان است که کتاب عزیز حاوی آن است (همو، ۱۳۸۴: ۵۱۸ و مقایسه کنید با: همان: ۴۴۴-۴۴۵).

ب. حوزه خارجی: ابن‌رشد از این احتمال سخن به میان می‌آورد که مدینه فاضله و دولت کامله با دیگر دولت‌ها وارد جنگ شود. وی در هنگام درگیری دولت فاضله با دو دولت، پیشنهاد می‌کند که افرادی به سراغ یکی از آنها بروند و از طریق مذاکره از آنها کمک بگیرند و با آنها علیه مدینه دیگر متحد شوند و در عوض، آنان را از غنایم بهره‌مند سازند. ابن‌رشد با توجه به همین امور و موقعیت دولت به بحث بر سر میزان قلمرو دولت و تعداد شایسته برای پاسداران آن می‌پردازد (که بحث آن گذشت) و نتیجه می‌گیرد که میزان این امور باید در نسبت زمان و مکان و در مقایسه با دیگر دولت‌ها تعیین شود و به حدی باشد که بتوان امنیت را حفظ کرد (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۱۰-۱۱۳؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۱۰-۱۱۳).

ابن‌رشد در باب جنگ نیز تدابیر و قوانینی می‌اندیشد: زنان در همه شئون حراست و پاسداری، دوشادوش مردان باشند و منظور افلاطون از «اشتراک» نیز به همین امر برمی‌گردد. بنابراین، اگر مناسب بود که پاسداران فرزندان خود را به جنگ ببرند تا آنچه را می‌بینند فراگیرند (همان‌گونه که چنین کاری در صنایع دیگر نیز اتفاق می‌افتد)، همه خانواده همراه هم به جنگ می‌روند. فیلسوف قرطبه پس از بحث درباره اسرا و فراریان و پرهیزدادن از برداشتن اموال کشتگان (مگر در مواردی که به شمشیر یا دیگر ادوات نیاز است) و دفن کشتگان در مدافن مناسب و تعظیم شعایر و غیره، به ذکر این قول افلاطون می‌پردازد که قطع اشجار و سوزاندن خانه‌ها و اماکن برای هم‌زبانان و کسانی که هم‌جنس هم‌اند (امت واحده) جایز نیست، اما در میان دیگران جایز است (همو، ۱۹۹۸: ۱۳۱-۱۳۴؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۳۳-۱۳۵).

۳,۵ فرهنگ و آموزش در مدینه فاضله

ابن‌رشد فضایل علمی و عملی را پایه‌های دولت و سیاست به‌شمار می‌آورد و لذا تعلیم آنها را امری ضروری محسوب می‌کند. اما از نظر او، همه مردم به یک شکل و در یک سطح

نیستند و «تعیین برنامه تعلیمی برای همه مردم، به یک نحو [یعنی به طور یکسان]، هم مخالف محسوس است و هم معقول» (فاخوری و الجبر، ۱۳۸۶: ۶۶۰). او استدلال‌ها و همچنین مردم را به سطوح متفاوتی تقسیم می‌کند: ۱. شعری و خطابی؛ ۲. جدلی؛ ۳. برهانی شعر و خطابه، برای کودکان و جوانان به‌کار می‌رود؛ برهان برای فلاسفه و جدل، برای بالغان غیربرهانی (ابن رشد، ۲۰۰۲: ۸۲). از جهت دیگر، می‌توان گفتارهایی را که برای تأدیب مردم به‌کار می‌رود، به دو قسمت نظری و عملی تقسیم کرد. گفتارهای نظری بر دو قسم هستند: ۱. برهانی؛ ۲. جدلی و خطابی و شعری. اقوال شعری مخصوص کودکان است و هنگامی که بزرگ شدند، شایسته دیگر اقوال می‌شوند؛ تا هنگامی که شاید آماده دریافت اقوال برهانی شوند و به جرگه فلاسفه درآیند. اما، کسانی که طبعاً قادر به رسیدن به آن مرحله (برهانی) نیستند، از طریق همان راه‌های جدلی، خطابی و شعری تعلیم می‌یابند. گفتارهای برهانی عمدتاً به فلاسفه و کسانی که به علم الهی مشغول‌اند، برمی‌گردد و برای پاسدارانی که گمان می‌رود آماده آن باشند، به‌کار می‌رود. گفتارهای عملی هم گفتارهایی هستند که در باب امور عملی به‌کار می‌روند و از طریق تمثیل و محاکات بیان می‌شوند. ابن رشد ادامه می‌دهد که استفاده از تمثیل کاذب برای تأدیب و تربیت مردم سزاوار نیست و ضرر آن برای مردم و دولت زیاد و بزرگ است. همچنین، سزاوار است که تا حد توان از تمثیلات بعید دوری جست. اما، تمثیل قریب (نزدیک) قابلیت استفاده را دارد؛ مانند آنکه مبدأ اول و مبادی ثانی را به نظایر آنها در دولت (حاکمان) مُثَلِّ کُنِی و یا افعال قوای طبیعی را به نظایر آنها در قوا و صنایع تشبیه کنی و غیره، اما برای سعادت قصوی و آنچه نهایت فضایل انسانی است، از تمثیل آنچه نزدیک به سعادت است و گمان می‌رود که سعادت باشد، استفاده می‌شود (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۸۷-۸۶؛ همو، ۲۰۰۲: ۸۴-۸۲). بر همین اساس است که ابن رشد تمثیل سعادت به لذات حسی را امری نادرست و قبیح می‌داند و در تعیین محدوده محاکات (تمثیل و حکایت و نمایش و قصه و غیره)، خواننده را نسبت به بی‌ارزشی حکایات دروغین و وهمی اشعار عرب جاهلی و غیر آن و بی‌ارزشی فضایل برآمده از آنها (اموری که به اشتراک اسم، «فضیلت» می‌نامیم)، آگاه می‌کند. در همین راستاست که خود او نیز به شرح گزینشی از جمهور افلاطون دست می‌زند و از این اقوال (جدلی و افسانه‌ای) دوری می‌جوید (همو، ۱۹۹۸: ۹۳-۹۵ و ۲۰۷؛ همو، ۲۰۰۲: ۳۱-۹۱، ۲۳۰-۲۳۱).

ابن رشد، همان‌گونه که از تقسیم‌بندی‌اش برمی‌آید، راه عوام و خواص را در آموزش جدا می‌کند. او یک برنامه تعلیمی برای آموزش و آمادگی خواص برای اداره دولت و

پاسداری از آن طراحی می‌کند و در ضمن آن، با قول افلاطون در آغاز با ریاضیات در تعلیم فلسفه مخالفت کرده و منطق را اولی می‌داند (همو، ۱۹۹۸: ۱۵۸-۱۶۱). اما، برنامه‌تعلیمی او برای عوام هرگز به فلسفه راه نمی‌یابد. راه فهم خلقت و کسب فضایل، از نظر وی عقل است، اما جمهور مردم در سطحی نیستند که اقویل برهانی را دریابند و قادر به نظر برهانی باشند و تمثیلات و خطاب برای آنها کارساز است (همو، ۱۸۵۹: ۸۹). ابن‌رشد در اینجا دست‌توسل به برنامه‌تعلیمی جامعی به نام «شرع» می‌زند که حاوی انواع قیاس‌ها و برهان‌ها و اقویل است. او تصریح دارد که مقصود شرع، تعلیم علم حق و عمل حق است (همو، ۱۳۸۵: ۱۴۶) و در زمان ما، شریعت اسلام که پیامبر خاتم ارائه کرده، کامل‌ترین شرایع است و به مانند غذا، برای همه فراگیر است (همو، ۱۸۵۹: ۱۰۲) و فیلسوفان [که خواص و رؤسای دولت مطلوب‌اند] نیز باید به تعظیم شرایع پردازند و خود را درگیر فحص در مبادی آن نکنند (همو، ۱۳۸۴: ۳۶۶ و ۵۱۵). با این حال، ابن‌رشد هرگز نتوانسته این شکاف عوام و خواص (فلاسفه) را پر کند و این خواص هستند که تأویل بنیادی شرع را به طور انحصاری در دست دارند و اجازه افشای آن برای عوام را ندارند و در مقابل، این عوام هستند که باید با اکتفا به ظواهر شرع و بهره‌گیری از تمثیلات (مثلاً در باب معاد)، به کسب فضایل (که هدف تعالیم است) پردازند (ابن‌رشد، ۲۰۰۲: ۸۷؛ همو، ۱۸۵۹: ۶۲-۶۳ و ۱۲۱-۱۲۲؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۴۱-۱۴۴). بنابراین، برنامه‌های تعلیمی دولت، ناگزیر زیر نظر فلاسفه (که رؤسای دولت مطلوب و راسخون در علم هستند و مرز تأویلات را از یکدیگر بازمی‌شناسند) خواهد بود و بر اساس طبایع افراد به شکل‌های متفاوتی ارائه خواهد شد. این برنامه‌های تعلیمی و فرهنگی و غیره مقدمات کسب فضیلت را در تک‌تک افراد جامعه فراهم می‌کند و دولت را به سمت غایت خود (سعادت قصوی) به پیش می‌برد.

۴,۵ ترویج فضیلت آزادی

از نظر ابن‌رشد، انسان موجودی مختار و آزاد است؛ هرچند گرفتار زنجیره علیت است، از ظواهر آیات می‌توان آزادی و اختیار او را استنباط کرد. برای ابن‌رشد، این آزادی و اختیار در فضای اجتماع نیز از اهمیت برخوردار است. او حتی از فضیلت «حریه» سخن گفته است (ابن‌رشد، ۲۰۰۲: ۷۱). فیلسوف قرطبه در بحث از دو نوع از دولت‌ها، به آزادی توجه ویژه می‌کند: یکی جماعیه و دیگری دولت وحدانیه‌التسلط. وی در بحث از دولت دموکراتیک (جماعیه)، به ویژگی اصلی آن یعنی آزادی از قیود می‌پردازد، اما در ادامه تذکر

می‌دهد که این آزادی نمی‌تواند مطلق باشد، به صورتی که افراد به انجام هر کاری قادر باشند، زیرا در این صورت، شهوات انسان‌ها (به قتل و غیره) بر آنها غالب می‌شود. بنابراین، آزادی مطلق حتی در دولت دموکراتیک هم معنی ندارد (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۱۷۴؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۸۵-۱۸۶). وی آزادی‌های موجود در این گونه دولت‌ها را ناسالم می‌داند و می‌گوید که نظام اجتماعی‌ای که بر اساس آنها شکل می‌گیرد، مبتنی بر انساب و بیوت خواهد بود و نهایتاً به استبداد می‌انجامد. وی در این زمینه بلاد پارس را مثال می‌زند که در آنها مردم به دو قسمت عوام و سادات تقسیم شده‌اند و عامه مردم در استبداد سادات گرفتار آمده‌اند. او این امر را منحصر به سرزمین پارس نمی‌داند (همو، ۱۹۹۸: ۱۷۵-۱۷۶؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۸۶-۱۸۷).

فیلسوف قرطبه در بحث از دولت استبدادی نیز بار دیگر به مسئله آزادی توجه می‌کند. او دولت استبدادی را دورترین دولت از دولت کامل و مدینه فاضله می‌داند و مرد مستبد را نیز زیان‌دیده‌ترین و شرورترین فرد به حساب آورده و او را در دورترین فاصله با پادشاه فاضل، که سعادت‌مندترین است، می‌بیند؛ اما چرا؟ زیرا مدینه استبدادی در نهایت بندگی (به معنای منفی) و در دورترین فاصله با «حریه» (آزادی) قرار دارد. همین حالت برای فرد مستبد نیز صادق است. نفس چنین فردی پر از بندگی و خالی از آزادی است. در چنین شرایطی، قسمت‌های پست (مدینه و فرد) بر قسمت‌های صالح و شایسته حکم می‌رانند. در چنین حالتی، افراد تحت حکومت، یا نمی‌توانند آنچه را می‌خواهند انجام دهند و یا آن را به نحو حداقلی به انجام می‌رسانند؛ لذا، این دولت و مردمانش پر از حسرت و حزن خواهند بود (همو، ۱۹۹۸: ۲۰۱-۲۰۲؛ همو، ۲۰۰۲: ۲۲۰-۲۲۱).

به این ترتیب، ابن رشد بندگی موجود در دولت وحدانی التسلط را نمی‌پذیرد و اگرچه آزادی افراطی مدینه جماعیه را نیز ناپسند می‌دارد، آن را به وضع مدینه فاضله نزدیک‌تر می‌داند؛ چه بسا اجتماعات و افراد فاضلی در ذیل آن شکل بگیرند. اما، آزادی مطلوب ابن رشد چیست و چگونه نمود می‌یابد؟ باید گفت که آزادی مد نظر او در مدینه فاضله و دولت کامله و در ذیل مفهوم عدالت نمود می‌یابد. در شرایط «خویشکاری» است که هر کس به کار مناسب با طبع خود مشغول می‌شود و از مواهب آن بهره می‌گیرد و لذا نیاز به عرصه بیشتری ندارد. به عبارت دیگر، در شرایطی که عدالت حکمفرما باشد، آزادی (هر شخص در محدوده خود)، خودبه‌خود محقق شده است؛ در واقع، اینکه هر کس کار خود را انجام دهد، باعث می‌شود که مانعی بر سر راه دیگران متصور نباشد و بنابراین آزادی محقق شده باشد.

۵,۵ وحدت

فیلسوف قرطبه در تشبیه مدینه فاضله و دولت کامله به جسم چنین می‌گوید که دولت‌های دیگر، در واقع، متعدد و متشتت هستند، درحالی که این دولت و اجزایش، همگی مانند یک جسم، به مثابه یک کل به حساب می‌آیند و اجزای گوناگون آن برای دیگر اعضا به کار می‌پردازند؛ مانند دست و پا و غیر آن در بدن (ابن‌رشد، ۲۰۰۲: ۱۱۱؛ همو، ۱۹۹۸: ۱۱۱). علاوه بر این، در نزد ابن‌رشد، شباهت‌هایی میان مدینه و نفس وجود دارد و قوای عاقله، غضبیه و شهویه از یکدیگر قابل تمیزند (همو، ۱۹۹۸: ۱۲۰-۱۲۲؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۲۰-۱۲۲). ابوالولید در این‌گونه موارد، دیدی اندام‌وارانه و کارکردگرایانه از خود بروز می‌دهد و بنابراین حفظ چنین وضعی را امری حیاتی محسوب می‌کند. از نظر او، وظیفه رئیس دولت در درجه نخست، رساندن بهترین خوبی‌ها و دفع بزرگترین بدی‌هاست. او ادامه می‌دهد که برای دولت کامل هیچ سیاستی بدتر از آن نیست که موجب فروپاشی وحدت دولت شود و مدینه‌های متعدد به وجود آورد و هیچ سیاستی هم بهتر از آن نیست که وحدت دولت و مدینه حفظ گردد. در چنین دولتی، شیاع و تساوی در مزار و منافع مدینه برای اهل آن است که موجب همبستگی و وحدت می‌شود. اهل این دولت اگر زندگی کنند، همه با هم‌اند و اگر بمیرند، همه با هم؛ شادی‌های و غم‌هایشان، مشترک و برای همه است (همو، ۱۹۹۸: ۱۳۰؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۳۱). در چنین حالتی است که رئیس و رئیس دوطرفه به یکدیگر خدمت می‌کنند و همدیگر را در رسیدن به سعادت یاری می‌دهند (همو، ۱۹۹۸: ۱۷۸؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۹۰). اما، اگر اهل مدینه از یکدیگر دور شوند، امورشان درهم می‌ریزد و شادی برخی از آنها، غم دیگران می‌شود. چیزی بدتر از این در یک دولت و در میان مردم یک شهر نمی‌تواند وجود داشته باشد که در مورد مسئله‌ای بگویند «این برای من [و به من مربوط] است و این نه». اگر شهر و دولتی به چنین حالتی مبتلا نباشد، آن‌گاه است که شهروندانش مانند اعضای جسم واحد، در امور یکدیگر شریک‌اند. ابن‌رشد تذکر می‌دهد که مباحثی هم که در ذیل شیوع زنان و اولاد و اموال مطرح می‌شود، به منظور همین حفظ وحدت و برداشتن علت‌های نزاع و جلوگیری از ایجاد بغض و کینه و حسد در میان مردمان است (همو، ۱۹۹۸: ۱۳۰-۱۳۱؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۳۱-۱۳۲).

مباحثی که ابن‌رشد در باب قانون تأویل، منع فلسفه برای جمهور و اکتفا به ظواهر دینی برای آنان مطرح می‌کند نیز در راستای جلوگیری از تفرقه قابل بررسی است (همو، ۱۸۵۹: ۶۲، ۶۸-۷۱ و ۱۲۵-۱۲۶؛ ابن‌رشد، ۱۳۸۵: ۱۵۴-۱۵۷).

۶. ارکان مدینه فاضله

۱,۶ رئیس مدینه

مسلم است که هر نوع دولتی ریاست مخصوص به خود را می‌طلبد، اما آرمان اصلی ابن‌رشد آن است که همان‌طور که در جهان هستی، رئیس اول و سپس رؤسای دیگر قرار می‌گیرند و هر کس را به غایت خود می‌رسانند، در اجتماع نیز چنین شود و مدینه واحد و فاضله‌ای شکل گیرد و جزء معقول اجتماع، بر جزء محسوس آن حکومت کند (ابن‌رشد، ۱۳۸۴: ۲۲۵؛ همو، ۱۹۹۸: ۱۵۱؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۵۷). این جزء معقول همان فلاسفه هستند و وجود چنین افرادی از نظر ابن‌رشد محال نیست، بلکه در هر قومی یافت می‌شوند و باید برخی افراد هر جامعه را برای تعلیم فضایل نظری (فلسفه) جدا سازیم و پس از به‌بار آمدن یک فیلسوف حق و کامل، ریاست دولت را به دست او بسپاریم (همو، ۱۹۹۸: ۸۲ و ۱۳۹؛ همو، ۲۰۰۲: ۷۸ و ۱۴۲). این افراد که باید جامع نظر و عمل باشند (همو، ۱۹۹۸: ۷۸؛ همو، ۲۰۰۲: ۷۳) همان «راسخون فی العلم» هستند و تنها ایشان‌اند که نظر برهانی دارند (همو، ۱۳۸۴: ۳۹۲؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۳۶). ابن‌رشد برای رئیس مدینه فاضله شرایطی برشمرده است: ۱. اینکه بالفطره آماده تحصیل علوم نظری باشد؛ ۲. دارای حافظه قوی باشد؛ ۳. دوستدار تعلم باشد؛ ۴. دوستدار راستی باشد؛ ۵. دوری‌کننده از لذت‌های حسی باشد؛ ۶. دوستدار مال و ثروت نباشد؛ ۷. دارای نفس بزرگ و همت عالی باشد؛ ۸. شجاع باشد؛ ۹. در او استعدادی باشد که او را به سوی خیرات سوق دهد؛ ۱۰. خطیب فصیح باشد. ابن‌رشد در ادامه می‌گوید که صفات جسمانی‌ای که به آنها اشاره نشده (همچون قوت جسم و غیره) صفاتی است که مخصوص پاسداران است (همو، ۱۹۹۸: ۱۳۷-۱۳۸؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۴۰-۱۴۲). از نظر ابن‌رشد، عدل و ظلم در مدینه نمایان‌تر است تا در نفس فرد و حقیقت عدل در واقع در مدینه فهم می‌شود. ابن‌رشد در جای دیگری نیز صفات و شروطی برای ریاست دولت ذکر می‌کند، اما می‌توان همه آنها را در ذیل موارد دهگانه بالا جای داد و ذکر آنها در اینجا توفیری برای بحث ندارد (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۰۲-۱۰۳؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۰۱-۱۰۲). وی در بحث از انواع دولت‌ها نیز پس از آنکه دولت‌های فاضله را به دو دسته پادشاهی و اریستوکراسی (ریاسه‌الملک و ریاسه‌الاخیار) تقسیم می‌کند، به شرایط رئیس نیز می‌پردازد؛ در رئیس باید پنج شرط جمع باشد: ۱. حکمت؛ ۲. تعقل تام؛ ۳. نیکی و قدرت اقتناع؛ ۴. نیکی و قدرت تحیل؛ ۵. قدرت جهاد فیزیکی با بدنش و نبود مانع در انجام اعمال جهاد (نقص جسمی). ابن‌رشد ادامه می‌دهد که

اگر افرادی که جامع این شروط باشد یافت نشود، به مجموعه‌ای از افراد که روی هم‌رفته، جامع شروط می‌شوند روی می‌آوریم و هر یک از آنها کار مربوط به توانش را انجام می‌دهد. او ریاست نوع اول را پادشاهی علی‌الاطلاق و ریاست نوع اخیر را ریاست‌الاخیار یا ریاست‌الافاضل می‌نامند (همو، ۱۹۹۸: ۱۶۸-۱۶۹؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۷۶-۱۷۷). ابن‌رشد در جای دیگر، به برخی صفات همچون حکمت و تعقل و قدرت جهاد اشاره کرده است؛ اما او رابطه رئیس دولت و پیامبر را چگونه می‌بیند؟ او در جایی می‌نویسد:

درست‌ترین همه سخنان این است که: هر پیامبری حکیم بوده ولی نه هر حکیمی پیامبر بوده؛ ولیکن حکیمان، همان «عالمانی» بوده‌اند که در حق ایشان گفته‌اند که «ایشان وارثان پیامبران‌اند (همو، ۱۳۸۴: ۵۱۶-۵۱۷).

ابن‌رشد تا اینجا نصف راه را می‌رود، اما به این پرسش که آیا لازم است حاکم، پیامبر باشد و یا اینکه حکیم چقدر باید وابسته به شرع باشد، پاسخ نمی‌گوید. از نظر ابن‌رشد، مطابقت حکومت با شرع را خود حاکم در دست دارد و اجتهاد و تأویلات حکیمانۀ او از شرع، مبنای قوانین و سیاست دولت قرارخواهند گرفت. در اینجا نباید فراموش کرد که تأویلات شرعی انحصاراً در دست فلاسفه قراردارند و بر مبنایی کاملاً عقلانی انجام می‌شوند. مسئله دیگر آنکه ابن‌رشد اگرچه راستی را از خصایص پیامبران می‌دانست و آن را جزء شرایط رئیس مدینه فاضله هم آورد، در همراهی با افلاطون، به فیلسوف - شاه، اجازه دروغ‌گویی می‌دهد و آن را به مصلحت مردم و ضروری برای سعادتشان می‌داند (همو، ۱۹۹۸: ۹۱؛ همو، ۲۰۰۲: ۸۸).

۲,۶ طبقات و گروه‌های اجتماعی

ابن‌رشد در مواردی به تفاوت‌های مردم از نظر اقتصادی توجه کرده و بیشتر، عدم تعادل اقتصادی در مدینه‌های غیرفاضله را باز نموده و ضرر فقر اقتصادی و از طرف دیگر رفاه‌زدگی و جمع مال و نیز فاصله زیاد اقتصادی میان توده مردم و حاکمان را گوشزد کرده است (همو، ۱۹۹۸: ۱۰۵-۱۰۷ و ۱۸۵؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۰۴-۱۰۷ و ۲۰۰). با این حال، از نظر ابن‌رشد، در مدینه فاضله هر کس به کار خود مشغول است و نوعی مساوات صنفی وجود دارد و لذا چنین مسائلی پیش نخواهد آمد. او به‌طور کلی، برای تقسیم‌بندی مردم، مبنای دیگری را به پیش می‌کشد که برگرفته از ارسطو است، اما با رویکرد دیگری به کار گرفته است. ابن‌رشد بر اساس اینکه اعتقاد دارد طبایع مردم با هم متفاوت است و هر یک به درد

کاری خاص می‌خورد، مردم را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. افرادی که اهل حکمت و اقوایل برهانی‌اند. این افراد، همان حکما و فلاسفه هستند؛ ۲. افرادی که اهل جدل‌اند، که کلامیون‌اند؛ ۳. افرادی که اهل اقوایل خطابی و تمثیلی‌اند؛ که همان عامه مردم هستند. این تقسیم‌بندی که ناظر به اختلاف علما و جمهور در تفصیل و درجه علم است و نه در نوع (الجببری، ۲۰۰۱: ۱۱۶)، شکافی پرنشدنی و خطرناک برای تاریخ (علم و سیاست) به‌وجود می‌آورد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴: ۴۸۲-۴۸۳) و راه ارتباطی علما و توده را مسدود می‌کرد؛ هرچند ابن‌رشد می‌کوشید از طریق توجه به شریعت و عمومیت آن، همکاری آنان در سطح جامعه را تضمین کند (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۰۲؛ همو، ۱۸۵۹: ۵۱۵؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴: ۱۴۸-۱۴۹).

در دولت مطلوب ابن‌رشد، این اهل فلسفه و حکمت (جامع علم و عمل) هستند که به‌عنوان جزء معقول بر جزء محسوس (عوام)، لایق حکومت بر مردم هستند (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۱۶-۱۱۷ و ۱۵۱؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۱۶-۱۱۷ و ۱۵۷). در این بین، کسانی که اهل جدل‌اند، هنوز به سطح برهان راه نیافته‌اند و در حکم عوام‌اند. لذا، ابن‌رشد از نگاهی دیگر و با توجه به کارکرد افراد، مردم مدینه را به سه دسته فلاسفه، پاسداران و توده مردم تقسیم می‌کند. هریک از این طبقات، کارکرد و فضایل مخصوص خود را دارد و برخی از اقوام و نژادها اصولاً تناسب بیشتری با یکی از این طبقات دارند. ابن‌رشد کردها را مثال می‌زند که معمولاً قوه غضبیه بسیاری دارند و لذا مناسب پاسداری خواهند بود (همو، ۲۰۰۲: ۷۸). فضیلت حکمت فقط در اقلیت مردم که همان فلاسفه هستند یافت می‌شود، اما برخی فضایل دیگر عمومیت بیشتری دارند. مهم‌ترین فضیلت پاسداران شجاعت است و فضیلت‌های عدل و عفت نیز باید برای همه مردم فراگیر باشد (همو، ۱۹۹۸: ۱۱۶-۱۱۸؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۱۶-۱۱۸). ورود به هریک از این طبقات شرایطی می‌طلبد؛ مثلاً، پاسداران باید قوت جسم، سرعت حرکت، شجاعت و غیره داشته باشند. ریاضت و موسیقی برای آنان سبب می‌شود که به دو ویژگی مهم دیگر، یعنی محبت به خودی و اکراه نسبت به غیر نیز دست‌یابند. پاسداران همچنین باید افرادی صبور باشند و در حرکات و افعال خود دقت کنند و مثلاً در خنده افراط نکنند. بعضی از این صفات، طبیعی و فطری است و بعضی در اثر تمرین و اکتساب به‌دست می‌آید (همو، ۱۹۹۸: ۸۴-۹۰ و ۹۷؛ همو، ۲۰۰۲: ۸۰-۸۸ و ۹۶). لذا، ممکن است به مواردی بربخوریم که «از طلا، نقره بیرون آید و از نقره، طلا» و بنابراین، افرادی صفاتی را از خود بروز دهند که متفاوت با پدرانشان است و

متناسب با طبقه و صنف دیگر باشد؛ در این گونه موارد، امکان جابه‌جایی طبقاتی وجود دارد (همو، ۱۹۹۸: ۱۰۴؛ همو، ۲۰۰۲: ۱۰۲).

۷. نتیجه‌گیری

ابن‌رشد با نگرشی ارسطویی و غایت‌مدارانه، منشأ دولت را در طبیعت بشر جست‌وجو می‌کرد و به ضرورت وجود دولت و اجتماع برای او حکم کرده است. از نظر او، انسان حیوانی مدنی بالطبع است که نه‌تنها برای رسیدن به کمالات و غایت خود به دولت نیازمند است، بلکه در همه‌اشیائی که برای زندگی او ضروری است به تعاون و تعاضد با دیگران نیاز دارد. از نظر ابن‌رشد، نه‌تنها زندگی بدون دولت موجب نقص انسان است، بلکه اصلاً امکان ندارد و نیازهای ضروری انسان را تأمین نمی‌کند. همین نگرش غایت‌انگار، او را بدینجا می‌رساند که معرفت به غایت انسان به‌عنوان جزء تشکیل‌دهنده دولت، امری ضروری در سیاست است. فضیلت نظری، سعادت قصوی و کمال اسمی انسان است که در همراهی با اعمال فاضله، سعادت دنیوی و اخروی را تأمین می‌کند. دلبستگی ابن‌رشد به حکمت است و لذت عقلی و ریاست عقلی را بالاترین لذت‌ها و ریاست‌ها می‌داند و مدینه فاضله‌اش را در آن پی می‌جوید؛ بنابراین، «حکمت» ملاک اصلی و تعیین‌کننده میزان مطلوبیت دولت و حکومت است.

ابن‌رشد، مهم‌ترین کارکردهای دولت را در محورهای عدالت اقتصادی، امنیت، و فرهنگ و آموزش عمومی و خصوصی دنبال می‌کند. همچنین، آزادی فرد در ذیل عدالت و خویشکاری تعریف شده و با مقوله «وحدت»، مرزبندی می‌شود. وی مردم را از جهات کارکردی (حاکمان حکیم، پاسداران و عوام)، اقتصادی (غنی و فقیر و غیره)، و درجه علم و فهم (فلاسفه و اهل برهان، کلامیون و اهل جدل، عامه و اهل خطاب و تمثیل) تقسیم کرده است. مایه‌های عقلانی نظریات او در باب سیاست، همان‌گونه که در ابن‌رشدیان لاتینی مشاهده می‌شود، دستمایه‌هایی برای نظریات جدیدتر در این باب فراهم کرده است.

پی‌نوشت

۱. ناسیونالیسم نیاز دولت‌ها در ایجاد وحدت درونی را برآورده است؛ اما از طرف دیگر، وجود دولت‌ها وابسته به ناسیونالیسم نیست، درحالی که وجود ناسیونالیسم وابسته به وجود دولت است (← وینسنت، ۱۳۸۱: ۵۱-۵۴؛ هیوود، ۱۳۸۳: ۱۴۷-۱۴۹؛ بشیری، ۱۳۸۴: ۳۱-۳۳).

۲. مفهوم حکومت (Government)، معمولاً در چند معنی به کار می‌رود: ۱. شخص یا اشخاصی که عمل حکمرانی را در بازه زمانی خاصی انجام می‌دهند؛ ۲. قوه مجریه (در مقابل قوه مقننه)؛ ۳. «مناصب» اجرایی؛ ۴. گروه سیاستمدارانی که قانون را تصویب و اجرا می‌کند؛ ۵. کل دستگاه و نهادهای حاکم، من جمله مناصب و نقش‌های مختلف (وینسنت، ۱۳۸۱: ۵۵).
۳. حاکمیت (Authority) دلالت بر تفوق نهایی دارد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۷). «فلسفه مشائی؛ یونانی یا اسلامی»، در: محمدجواد صاحبی، گفت‌وگوی دین و فلسفه (مباحثات اندیشه‌مندان ایرانی در باب فلسفه اسلامی)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۴). درخشش ابن‌رشد در حکمت مشاء، تهران: طرح نو.
- ابن‌رشد (۱۳۸۴). *تهافت‌التهافت*، علی اصغر حلبی، تهران: جامی.
- ابن‌رشد (۱۳۸۵). «فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال»، در: صادق آئینه‌وند، *دین و فلسفه از نگاه ابن‌رشد با مروری به نظریه‌های فیلسوفان مسلمان*، تهران: نی.
- ابن‌رشد (۱۸۵۹). «الکشف عن مناهج الأدله فی عقاید الملّه و تعریف ما وقع فیها بحسب التأویل من الشبه المزیفه و البدع المضله»، در:
- Marcus Joseph Müller, *Philosophie Und Theologie Von Averroes*. München: In Commision Bei G. Franz.
- ابن‌رشد (۱۹۹۸). *الضروری فی السیاسه: مختصر کتاب السیاسه لافلاطون*، احمد شحلان، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.
- ابن‌رشد (۲۰۰۲). *تلخیص السیاسه لافلاطون (محاوره الجمهوریه)*. حسن مجید العبیدی و فاطمه کاظم الذهبی، ج ۲، بیروت: دار الطلیعه.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶). *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- اوروی، دمینیک (۱۳۸۷). *ابن‌رشد، فریدون فاطمی*، ج ۲، تهران: نشر مرکز.
- الاهوانی، فؤاد احمد (۱۳۶۲). «ابن‌رشد»، غلامرضا اعوانی، در: میان محمد شریف، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- آئینه‌وند، صادق (۱۳۸۵). *دین و فلسفه از نگاه ابن‌رشد با مروری به نظریه‌های فیلسوفان مسلمان*، تهران: نی.
- بشیری، حسین (۱۳۸۴). *آموزش دانش سیاسی*، ج ۵، تهران: نگاه معاصر.
- بلک، آتونی (۱۳۸۵). *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام از عصر پیامبر تا امروز*، ترجمه محمدحسین وقار تهران: اطلاعات.

حسن مجیدی و امید شفیعی قهفرخی ۱۶۹

الجابری، محمد عابد (۲۰۰۱). *ابن رشد، سیره و فکر، درسه و نصوص*، ج ۲، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.

الجابری، محمد عابد (۱۳۹۱). *خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس*، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: ثالث.

دهباشی، مهدی (۱۳۷۷). «فلسفه مشائی؛ یونانی یا اسلامی»، در: محمدجواد صاحبی، *گفت‌وگوی دین و فلسفه (مباحثات اندیشه‌مندان ایرانی در باب فلسفه اسلامی)*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

رستگارمقدم گوهری، هادی (۱۳۸۶). *آشنایی با حکمت مشاء و اشراق*، قم: مؤسسه بوستان کتاب. روزنتال، اروین آیزاک یاکوب (۱۳۸۸). *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه؛ طرحی مقدمه‌ماتی*، علی اردستانی، ج ۲، تهران: قومس.

سلمان محمد (۱۳۹۰). *اندیشه سیاسی ابن رشد*، قم: مؤسسه بوستان کتاب. صاحبی، محمدجواد (۱۳۷۷). *گفت‌وگوی دین و فلسفه (مباحثات اندیشه‌مندان ایرانی در باب فلسفه اسلامی)*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

عابدی شاهرودی، علی (۱۳۷۷). «اصول و ادوار فلسفه مشاء»، در: محمدجواد صاحبی، *گفت‌وگوی دین و فلسفه (مباحثات اندیشه‌مندان ایرانی در باب فلسفه اسلامی)*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. فاخوری، حنا و خلیل‌الجز (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، عبدالمحمد آیتی، ج ۸، تهران: علمی و فرهنگی.

فخری، ماجد (۱۹۹۲). *ابن رشد فیلسوف قرطبه*، ج ۳، بیروت: دارالمشرق. فیرحی، داود (۱۳۸۷). «روش‌شناسی اندیشه سیاسی در فلسفه غرب تمدن اسلامی»، در: داود فیرحی، *روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی (مجموعه مقالات)*، ج ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. فیرحی داوود (۱۳۸۹/۸/۲۹). «مدینه فاضله اصطلاحی اسلامی است نه یونانی»، گفت‌وگو با هفته‌نامه پنجره خبرگزاری رسا کد مطلب ۹۰۸۷۷ <http://www.rasanews.ir/Nsite/Fullstory>

مجیدی، حسن؛ و امید شفیعی قهفرخی (۱۳۹۱). «مقایسه رابطه دین و دولت در اندیشه ابن رشد و آکوئیناس»، *دانش سیاسی*، ش ۱۵.

مجیدی، حسن (۱۳۸۳). «بررسی مقایسه‌ای عقلانیت سیاسی در اندیشه ابونصر فارابی و توماس آکوئیناس». پایان‌نامه دکتری، دانشگاه تربیت مدرس تهران، دانشکده علوم انسانی.

محمود الخضیری، زینب (۱۹۸۳). *آثر ابن رشد فی فلسفه العصور الوسطی*، قاهره: دارالتحافه للنشر و التوزیع. وینسنت، اندرو (۱۳۸۱). *نظریه‌های دولت*، حسین بشیریه، ج ۳، تهران: نی.

هیوود، اندرو (۱۳۸۳). *مقدمه نظریه سیاسی*، عبدالرحمن عالم، تهران: قومس. یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۳). *فلسفه مشاء با گزیده‌های جامع از متون*، قم: بوستان کتاب.

یوسفی راد، مرتضی (۱۳۸۷). *مفهوم‌شناسی فلسفه سیاسی مشاء*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

Davidson, Herbert Alan (1992). *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Newyork and Oxford: Oxford University Press.