

## علم اخلاق در جهان اسلام<sup>[۱]</sup>\*

(مروری بر مسئله خیر بشر و نظام سیاسی)

دانیل هـ فرانک \*

ترجمه یاسر میردامادی\*\*

علم اخلاق را در جهان اسلام می‌توان در گستره عظیمی از مطالب یافت، از تفسیر قرآن گرفته تا کلام، و از شرح و حواشی فلسفی بر ارسطو تا متون صوفیانه. می‌توان مروری تاریخی بر علم اخلاق اسلامی داشت که بر اساس نوع نظریه موجود در آن به زیر مجموعه‌هایی تقسیم شده است. آخرین و جامع‌ترین اثر در این باب از همین روش پیروی کرده است. فخری (۱۹۹۱) در روایت خود از علم اخلاق اسلامی، آن را به چهار بخش تقسیم می‌کند: اخلاق نقلی<sup>۱</sup>، کلامی، فلسفی و دینی. اما قصد ما در این مقاله، پیروی از روشی حدوداً متفاوت است. در این روش، به نفع رویکردی گزینش‌گرانه‌تر، از ورود به تاریخ اندیشه پرهیز می‌کنیم و با اندکی تفصیل، نظرگاه برخی از فیلسوفان برجسته مسلمان را درباره مسئله فلسفی واحدی برجسته خواهیم کرد: سرشت خیر بشری<sup>۲</sup> و ربط و

\* استاد گروه فلسفه دانشگاه پردو (Purdue University) - آمریکا.

\*\* مؤسسه مطالعه تمدنهای مسلمان (ISMC) - لندن.

۱ . scriptural morality

۲ . the human good

و نسبت آن با نظام سیاسی<sup>۱</sup>. این مسئله، بی‌شک مهم‌ترین مسئله در سنت اخلاقی - سیاسی است که فیلسوفان مسلمان را نیز باید در آن جای داد، یعنی سنت فلسفه اخلاق یونانی. بدین ترتیب، می‌بایست با مراجعه به این سنت، مبانی پیچیدگی‌های بعدی اسلام قرون میانه را دریافت.

## پیش‌زمینه یونانی علم اخلاق اسلامی

برای فهم علم اخلاق، به منزله بحثی که اساساً درباره خیر بشری، سعادت و دستیابی به آن است، توجه به این نکته بایسته است که این نوع بحث از اخلاق، صرفاً شیوه‌ای خاص از پرداختن به این موضوع است [و نه یگانه شیوه آن]. به جای درگیر شدن در این بحث که چه چیزی روی هم‌رفته بهترین حیات بشری را رقم می‌زند، می‌توان به طرح و بسط معیاری جهت ارزیابی (انواع) فعلی خاص پرداخت. یا به جای آنکه دل مشغول بسط نظرگاه یا گرایش اخلاقی خاصی شد، می‌توان به بحث‌هایی فراتر از<sup>۲</sup> درباره سرشت گفتمان اخلاقی پرداخت. به طور کلی، می‌توان اخلاق را فعالیت نظری دانست و نه عملی. اما چنین منظری نسبت به اخلاق، اتخاذ رویکردی غیر «کلاسیک» به اخلاق است. علم اخلاق در نزد ارسطو علمی عملی است، و این بدان معناست که به کار غایتی عملی می‌آید، یعنی به این کار می‌آید که چگونه باید خوب زندگی کرد تا به خیر بشری نایل آمد. چه بسا فرد، متمایل باشد که اثری همچون اخلاق نیکوماخوس را اثری در در زمینه نظریه اخلاقی بداند، اما توجه به این نکته بایسته است که این رساله به نظر ارسطو، دست کم به معنای ارسطویی کلمه، اثری نظری نیست. به نظر ارسطو رساله‌هایی مانند فیزیک، اجرام سماوی<sup>۳</sup> و

۱ . the political order

۲ . meta-theoretical

۳ . De Caelo

آثار متنوع زیست‌شناختی، که آثاری نظری‌اند، اختصاص به شناخت صرف دارند. اما در علم اخلاق «ما برای شناخت اینکه فضیلت<sup>۱</sup> چیست دست به پژوهش نمی‌زنیم، بلکه برای خوب شدن به پژوهش می‌پردازیم» (اخلاق نیکوماخوس، ۸۱۱۰۳-۸۱۱۰۴). غایتی که یک علم در صدد رسیدن به آن است، بیانگر سرشت آن علم است. بنابراین، تقسیمی که ارسطو از علوم ارائه می‌کند، مانع از آن می‌شود که علم اخلاق و فلسفه سیاسی جزء علوم نظری به حساب آید. حتی زمانی که هدف، کمال نظری است، علم اخلاق و فلسفه سیاسی تا حدود زیادی از جمله علوم عملی‌اند که به کار غایتی عملی می‌آیند: غایت شناخت در جهت دستیابی به سعادت.

غایت عملی داشتن علم اخلاق، که مَهر فلسفه‌ورزی یونانی در حوزه اخلاق را بر خود داشت، در سراسر قرون میانه پذیرفته شد. ابن‌سینا، ابن‌میمون و آکویناس، به پشتوانه تقسیم مشابه و نه البته یک‌سانی از علوم، همگی علم اخلاق را از انواع علم عملی دانستند و مسایل عمده آنها در این علم همان مسایل پیشینیان برجسته یونانی‌شان بود. در حقیقت، تنها موضوعات خاصی، چون نسبت دین با فلسفه، بود که ربط و نسبت واضحی با فیلسوفان مُشرک<sup>۲</sup> نداشت. اما حتی بحث و گفت‌وگو درباره این موضوعات نیز با عطف نظر به مقولات فلسفی یونانی انجام می‌شد و علاوه بر این صرفاً کسانی مخاطب این سخنان بودند که تا حدودی تربیت فلسفی داشتند.

از این رو، برای درک سهم اسلام در بحث از خیر بشری، نخست می‌بایست تصویری از پیش‌زمینه یونانی این بحث داشته باشیم. سقراط آغازگر تأمل فلسفی در باب خیر بشری بود و این حیات و (مرگ) سقراط بود که موجب شد افلاطون در مکالمات، بزرگ‌داشت «معلم» اش را آغاز کند. نظر به اهداف ما در

۱ . virtue  
 ۲ . pagan

این مقاله، مهم‌ترین مکالمه مرتبط با خیر اعلی<sup>۱</sup> جمهوری است. این مکالمه مهم، که در سراسر قرون میانه اسلامی، از فارابی گرفته تا ابن رشد، شناخته شده بود، سقراط را به مصاف دو تن از مخالفان جوانش می‌فرستد که از او می‌خواهند از زندگی ای دفاع کند که علی‌رغم رنگ و لعاب [دنیا] خود را وقف عدالت کرده است. به وقت مقتضی، دفاعیه نشان می‌دهد که عادل واقعی فیلسوف است، کسی که به‌خلاف توده مردم، از حقایق فرا - حسی و متعالی آگاه است و بدانها سرسختانه تعهد دارد. بنابراین، فیلسوف چه از نظر بصیرت معرفت‌شناختی و چه از نظر شیوه زیست<sup>۲</sup> حاصل از آن، در مقابل توده‌های اهل دنیا قرار می‌گیرد. اما به نظر می‌رسد که این چنین وابستگی به حقایق فرا - حسی و آن‌جهانی مستلزم رهایی کلی از قید جهان خاکی و بشریت، و نیز سیاست است و بنابراین، مسئله‌ای عمیق و پایا رخ می‌نماید. چه دلیلی می‌توان به کار گرفت که فیلسوف، این فرد به‌غایت سعادت‌مند، را بر آن دارد که در سیاست شرکت کند؟ افلاطون، در فصل هفتم جمهوری (۵۱۹ به بعد) استدلالی دارد، که اگرچه به نظر من چندان قانع‌کننده نیست، در صدد است فیلسوف را به بازگشت به «غار» یا همان حوزه سیاسی ترغیب کند. نظر به اهداف ما در این مقاله، آنچه شایسته یادآوری است، این است که استدلال مذکور جهت قانع‌ساختن فیلسوف برای آن‌چنان بازگشتی، لازم و ضروری است. ظاهراً ژرف‌کاوی فلسفی و زندگی‌ای که وقف چنین فعالیت‌هایی می‌شود، به خودی خود دغدغه اخلاقی یا سیاسی به دنبال نمی‌آورد. از همین رو برای نخستین بار در تاریخ تفکر غرب، ما شاهد تبیین اندیشمندانه سرشت خیر بشری و قیاس‌پذیری یا قیاس‌ناپذیری آن با اخلاقیات<sup>۳</sup> و سیاستیم.

۱ . Summum Bonum

۲ . modus Vivendi

۳ . morals

سیر از افلاطون به ارسطو، سیر از متفکری موجزنویس تر به سوی متفکری است که کمتر چنین رفتار می‌کند، سیر از خارپشت به روباه است.<sup>[۲]</sup> ارسطو نخستین کسی بود که تمایزهای به‌جایی میان انواع مختلفِ ایپستمه<sup>۱</sup> و میان معرفت نظری، عملی و موگد<sup>۲</sup> نهاد. به نظر او، موضوع اصلی علم عملی اخلاق عبارت بود از فراگرفتن بهترین شیوه زندگی. اگر ارسطو سرشتی آشکارا عملی برای اخلاق قایل است، چه بسا بتوان از چنین فیلسوف اخلاق ضدنظری‌ای انتظار داشت که «عملی»ترین زندگی را، مطابق فهم ما از این واژه، به‌منزلهٔ اُسوه برگزیند. در واقع این انتظار خواننده (متعلم) در بخش عمدهٔ اخلاق نیکوماخوس بی‌پاسخ نمی‌ماند. در آنجا، ارسطو بر اساس سرشت بشری، دیدگاهی را دربارهٔ کمال انسانی ترسیم می‌کند که به‌وضوح، تحقق بخشیدن فضایل اخلاقی در آن گنجانده شده است، فضایی مانند شجاعت، میانه‌روی و سخاوت<sup>۳</sup>. چنین می‌نماید که خیر بشری با عباراتی کاملاً «عملی» تعبیر و تفسیر می‌شود و به‌نظر می‌رسد که تفاوت دیدگاهها در مسئلهٔ خیر بشری میان افلاطون و ارسطو باید یادآوری شود. در حالی که افلاطون خیر بشری را در زندگی‌ای می‌یابد که وقف ژرف کاوی فلسفی شده، و صرفاً به‌نحو ثانوی (و با دودلی) صرف فعالیت اخلاقی و سیاسی می‌شود، ظاهر امر چنین است که ارسطو عمل را بر نظر ترجیح می‌دهد. اما این برداشت از ارسطو بسیار شتاب‌زده است. در کتاب آخر اخلاق نیکوماخوس چنان دیدگاهی دیگر جایی ندارد. در فصل هفت و هشت از کتاب دهم، ارسطو آشکارا زندگی‌ای را که وقف تئوریا<sup>۴</sup> شده است، بر زندگی‌ای که وقف فضیلت اخلاقی

۱. episteme (معرفت یا علم)

۲. productive

۳. liberality

۴. theoria (ژرف کاوی فلسفی)

شده، ترجیح می‌دهد. بر اساس بنیانهایی همچون استغناء<sup>۱</sup> دوام کنش و لذت (آن هم لذتی خاص و یگانه)، تئوریا آشکارا بر کنش ناشی از فضیلت اخلاقی فائق است. در تحلیل نهایی، تفاوتی که درباره آن بسیار داد سخن داده‌اند، یعنی تفاوت میان افلاطون «آن جهانی» و ارسطوی «واقع‌گرا» اندک می‌شود.

این بدان معنی نیست که لازمه [رسیدن به نقطه] ایدئال ژرف‌کاوی و تدبّر، زندگی راهبانه بریده از عوام کالانعام است. ارسطو آشکارا بیان می‌دارد که نمی‌توان بدون خانواده، دوستان و غیره سعادت‌مند بود؛ حتی سقراط فعالیت خود را مستقیماً در درون پولیس<sup>۲</sup> [دولت شهر] پیش می‌برد. با این حال، چنین جنبه‌های «مادی» سعادت بشری (صرفاً) شرایط را برای میسر شدن دستیابی به خیر بشری (حقیقی) مهیا می‌سازند.

پیش از آنکه به برخی از فیلسوفان مسلمانی بازگردیم که به طرز سرنوشت‌سازی تحت تأثیر این تلقی یونانی از سعادت انسانی بودند، لازم است به یکی از پیامدهای طبیعی تلقی مذکور از سعادت انسانی اشاره کنیم. با این فرض که سعادت منوط به ژرف‌کاوی عقلانی، یعنی بالاترین مرتبه عقلانی است، سعادت بشری تبدیل به پاداش دست‌یافتنی برای صرفاً عده اندکی می‌شود. بر اساس هر دو الگوی افلاطونی و ارسطویی، تنها نخبگان فکری می‌توانند حقیقتاً سعادت‌مند باشند و فقط آنها می‌توانند به بالاترین مرتبه عقلانی راه یابند. برای آنان که ناتوان از شاه‌کارهای تدبّر عقلانی<sup>۳</sup> اند، [نیل به] مرتبه دوم سعادت انسانی میسر است. اما لازم به ذکر است که حتی در این مرحله نیز قدری نخبه‌گرایی<sup>۴</sup> قابل مشاهده است، زیرا برای آنکه فرد قادر باشد

۱. Self Sufficiency

۲. polis

۳. ratiocination

۴. elitism

به فضیلت اخلاقی (ارسطویی) ورود یابد، سطحی از رفاه مادی برای موفقیت ضروری است. فرد نمی‌تواند سخی باشد مگر اینکه در آمد کافی داشته باشد و اموری از این دست. کوتاه سخن اینکه، تلقی یونانی از سعادت انسانی در مقصود و هدف خود آشکارا اشرافی است. سعادت بشری (حقیقی) چه در پیشی گرفتن در متعالی‌ترین فضایل عقلانی و یا در کنش اخلاقی و سیاسی، به روی برخی از افراد گشوده است و به روی بسیاری، بسته.

بدین طریق، ما با در نظر گرفتن اینکه افلاطون و ارسطو (اولاً) هر یک به نحوی از ارتباط داشتن خیر بشری با حیات اخلاقی و سیاسی ناراضی‌اند و (ثانیاً) هر دو گرایش بی‌پرده‌ای به نخبه‌گرایی دارند، شاهد برداشتی عقل‌گرا از خیر بشری در آنهایم. پیش‌نهاد من این است که وقتی به سروت فیلسوفان اسلامی باز می‌گردیم، این نکات را در ذهن داشته باشیم. خواهیم دید که این فیلسوفان چگونه به نحوی خلاقانه دیدگاه‌های کلاسیک یونانی را با زمان و مکان خود سازگار می‌سازند. فیلسوفان مسلمانی که از آنها بحث خواهد شد عبارت‌اند از فارابی، ابن‌باجه، ابن‌طفیل و ابن‌رشد.

## مباحث اسلامی درباره خیر بشری

### فارابی

چندان جای شگفتی ندارد که فارابی (۲۵۹ ق/۸۷۲ م - ۳۳۹ ق/۹۵۰ م)، این متعلم مشتاق جمهوری افلاطون و اخلاق نیکوماخوس ارسطو، در مباحث خود درباره خیر بشری از پیشینیان یونانی خود تأثیر پذیرفته باشد. به این نکته توجه شود که من در اینجا تعبیر «مباحث فارابی درباره خیر بشری» را به کار بردم [و نه «بحث فارابی درباره...»] زیرا، چنان‌که گالستون (Galston ۱۹۹۰) اخیراً گوشزد

کرده است، فارابی در آثار مختلف، آرای متفاوتی درباره خیر بشری دارد. در واقع، دیدگاههای او در این باب، طیفی را تشکیل می‌دهد که از یک‌سان‌نگاشتن خیر بشری با فعالیت سیاسی گرفته تا یکی دانستن آن با فعالیت نظری محض و سرانجام یک‌سانی خیر بشری با ترکیبی از هر دو، در نوسان است. با وجود این، فکر می‌کنم انصاف این است که دو رویکرد اخیر وی در میان آثار به‌جا مانده او برجسته‌ترین‌اند، و با فرض تأثیر پیشینیان یونانی فارابی بر او، احتمالاً همین‌طور هم باید باشد.

بنابراین، به‌طور کلی، دو دیدگاه رقیب درباره سعادت بشری در فارابی مشهود است، دیدگاهی صرفاً نظری که در *المدينة الفاضلة* و *السياسة المدنية* قابل رؤیت است و دیدگاهی که به سبک و سیاق افلاطونی می‌کوشد فلسفه و سیاست را با هم تلفیق کند و در *تحصيل السعادة* قابل پی‌گیری است. دیدگاه نخست، این رأی را پیش می‌نهد که سعادت بشری با کنش آن بخش از نفس ناطقه<sup>۱</sup> یگانه است که جدا از جسم است، یا در هر حال، جداشدنی از آن است. چنین کنشی در جنبه متعالی‌اش صورت اتصال با عقل فعال را به خود می‌گیرد، اتصال با وجودی متعالی که منبع بی‌واسطه<sup>۲</sup> ممکن شدن تعقل<sup>۲</sup> در آدمی است.

در اینجا نمی‌توانم سرشت چنین اتصالی را شرح و بسط دهم اما تنها این نکته را متذکر می‌شوم که در جاهایی که بر اتصال به منزله سعادت حقیقی بشر به‌جد تأکید می‌شود، فارابی از طریق آن، تلقی‌ای کاملاً غیرسیاسی از خیر بشری اختیار می‌کند. چنین دیدگاهی درباره ایدئال بشری، نخبه‌گرایی فکری‌ای (ملهم از یونان) را به همراه دارد که سعادت حقیقی را تنها برای عده بسیار اندکی مجاز می‌دارد. به واقع، نخبه‌گرایی فارابی زمانی آفتابی می‌شود که او (به‌عنوان نمونه در *السياسة*، ۵۶) تمایز سخت و محکمی میان دین و فلسفه می‌نهد و اظهار

۱ . rational soul

۲ . intellection



می‌دارد اکثریت مردم در پی سعادت موهوم (و صرفاً ظاهری) اند و نه سعادت‌تی که دارای بن و بنیاد نظری است. به نظر فارابی، چنان‌که مشهور است، دین، صورتی<sup>۱</sup> از خرد حقیقی، از فلسفه است. دین با صورتها (ی صرف) در قالب داستانها و مثلها سر و کار دارد، و این «پدیده‌ها» حکم وسیله‌هایی را دارند که توده مردم به واسطه آنها، به قدر توانایی خود، به چنان سعادت‌تی نایل می‌آیند. گرچه فارابی می‌پذیرد که توده مردم به واسطه دین سهمی از سعادت می‌برند، به وضوح ستایش خود را مخصوص گروه اندک‌شمار فیلسوفان می‌کند. به نظر فارابی، فلسفه در قیاس با دین همان وضعی را دارد که به نظر افلاطون، بصیرت فلسفی در مقابل باورهای عامیانه<sup>۲</sup> غیر فیلسوفان دارد.

اما، چنان‌که ذکر شد، فارابی آرمان بشری دیگری نیز دارد. با وجود تمام ترجیحی که فارابی برای امر نظری، یعنی آرمان غیرسیاسی قایل است، در تحصیل السعادة اعلان می‌دارد که:

زمانی که علوم نظری جدا بیفتند، و صاحب آن علوم این توانایی را نداشته باشد که از آنها به‌سود دیگران بهره‌برداری کند، آن علوم فلسفه نام‌آم‌اند. فرد برای آنکه فیلسوف حقیقتاً کاملی باشد، می‌بایست هم صاحب علوم نظری باشد و هم این توانایی را داشته باشد که از آن علوم، به‌قدر توانایی آنها، به‌سود دیگران استفاده کند. وقتی فردی با نمونه یک فیلسوف حقیقی مواجه می‌شود، تفاوتی میان او و رهبر اعلا نخواهد یافت. زیرا آن کس که این توانایی را دارد که از آنچه مشتمل بر موضوعات نظری است به‌سود دیگران استفاده کند، این توانایی را هم دارد که این نوع موضوعات را فهم‌پذیر سازد و نیز این توانایی را دارد که بخشهایی از آن موضوعات را که مبتنی بر اراده است، تحقق عینی بخشد. هر چه توانایی او در انجام این کار

۱ . image

۲ . unenlightened

بیشتر باشد، فلسفه او کامل تر است. بنابراین، آن کس که حقیقتاً کامل است، بی‌شک صاحب بصیرت است، چنین فردی نخست صاحب فضایل نظری است و در پی آن، فضایل عملی. (السعادة، ۳۹، ترجمه مهدی؛ تأکیدها از من است)

این عبارت، به همان مقدار که واضح است، اهمیت دارد. به‌خلاف آرمان نظری‌ای که پیش‌تر ذکر شد، این عبارت تصویر «جامع» تری از فیلسوف به‌منزله پیامبر و از فلسفه به‌مثابه نبوت ارائه می‌دهد. در حالی که تصویر پیشین، به‌اهمیت، و در واقع ضرورت «انتقال» نظر به ساحت عمل توجهی نداشت، این تصویر چنان رشته پیوند مهمی میان این دو ساحت می‌بیند که فلسفه (ی حقیقی) را دقیقاً رهبری سیاسی روشن‌بینانه تعریف می‌کند. به‌مانند رأی افلاطون، فیلسوف حقیقی و رهبر اعلا یکی‌اند، و یا باید باشند.

گرچه من فکر می‌کنم این مدل از آرمان بشری، قیاس‌پذیر با مدلی تماماً نظری از آرمان بشری نیست، دست‌کم یک نقطه مشترک در آن دو وجود دارد. پیش‌تر به‌نخبه‌گرایی فکری ذاتی موجود در این الگوی نظری اشاره کردیم، اما نمی‌توان انکار کرد که چنان‌نخبه‌گرایی‌ای، همچنان در این تصویر از رهبر اسلامی اعلا باقی‌است. گرچه رهبر به‌غار باز می‌گردد و در جایگاه خود در این جهان قرار می‌گیرد، تنها او (پیامبر) است که ظرفیت لازم برای بنانهادن رهبری بر بنیانهای نظری را دارد. بنابراین، به‌این‌معنا به‌طور کلی، وحدت زیربنایی عمیقی در اندیشه‌ورزی فارابی در باب سعادت بشری و امکان دستیابی بشر به آن وجود دارد.

در این فرصت نمی‌توانیم بیش از این دیدگاه‌های فارابی درباره‌ی خیر بشری را مورد مذاقه قرار دهیم، اما باید خاطر نشان کنیم که فارابی نقطه آغازی عالی در این باب است. تمام تأملات بعدی در موضوع خیر بشری در اسلام قرون میانه و امدار اوست. فارابی احتمالاً افلاطونی‌ترین فیلسوف قرون میانه در اسلام است، تا آنجا که اغلب، احساس نیاز مبرمی به این می‌کند که فلسفه و سیاست را

قیاس‌پذیر سازد، و واکنشهای انتقادی به دیدگاههای او چه بسا به‌خاطر وضعیت کم‌ثبات‌تر فلسفه و فیلسوفان در نسلهای بعدی است.

### ابن‌باجه و ابن‌طفیل

وقتی از شرق به غرب می‌رویم و حدود دو قرن به جلو حرکت می‌کنیم، به دو متفکر اسپانیایی مسلمان برمی‌خوریم که استنتاجهای خاص آنان دربارهٔ خیر بشری در تقابل آشکار با استنتاجهای فارابی است. به‌خلاف فارابی که، چنان‌که دیدیم، اغلب سعادت را با نبوت یک‌سان می‌انگارد و از این طریق، خیر بشری را شامل فعالیت اخلاقی و سیاسی می‌سازد، هم ابن‌باجه (متوفای ۵۳۳ق/۱۱۳۸-۹م) و هم ابن‌طفیل (متوفای ۵۸۰ق/۱۱۸۵م)، هر کدام به شیوهٔ خود، به‌جدّ قایل به قیاس‌ناپذیری فلسفه و سیاست‌اند. به نظر آنان، خیر بشری صرفاً شامل فعالیت فلسفی (نظری) است. اگر بخواهیم با تعبیرات افلاطونی سخن بگوییم، به نظر ابن‌باجه و ابن‌طفیل، بازگشت به غار، چنان خطرناک و ملامت‌آمیز از سوء تفاهم‌های احتمالی است که به فرد خواستار سعادت توصیه می‌شود در انزوا بزید؛ و در حکایت تمثیلی<sup>۱</sup> ابن‌طفیل، موسوم به حیّ ابن یقظان، چنین انزوایی به دقت تصویر می‌شود.

ابن‌باجه در تدبیر المتوحد خود به فیلسوف در جامعهٔ ناکامل، یعنی جهان «واقعی»، می‌پردازد. ابن‌باجه چنین انسانهایی را گیاهان (نوبت) جدا افتاده لقب می‌دهد. آنان با جامعهٔ خود همساز نمی‌شوند. در حالی که افلاطون با مسئلهٔ ربط و نسبت فیلسوف با مدینهٔ کامله (فاضله) مواجه بود و، همان‌طور که گذشت، چنین نتیجه گرفت که فیلسوف باید به غار بازگردد (گرچه با بی‌میلی)، ابن‌باجه سودای جهان آرمانی را ندارد و بنابراین با فردی که مکلف به بازگشت به اجتماع است، مواجه نیست. گیاهان ابن‌باجه علی‌رغم جامعه‌ای که در آن

۱. allegorical

ساکن اند، زندگی می‌کنند و از همین رو «صرفاً سعادتِ شخصی منزوی را کسب خواهند کرد» (تدبیر، ۱۱، ترجمه برمان). از این جهت، آنان تا اندازه‌ای شبیه فیلسوف افلاطونی (سقراط) اند که دائماً با جامعه‌اش ناهمخوان است، کسی که افلاطون از طرف او چنین می‌گوید:

همچنان که آدمی از توفانِ گرد و خاک یا باران سیل آسا به زیر دیواری پناه می‌برد، خردمند نیز گوشه‌امنی می‌گزیند و از آنجا تماشا می‌کند که دیگران چگونه هر روز لگام گسیخته‌تر می‌گردند و قوانین را پای مال می‌کنند؛ و به همین خرسند است که خود از فساد و ستم‌کاری برکنار بماند و زندگی را در پاکی و بی‌آلایشی بسر برد، و چون دم مرگ فرارسد با دلی شادمان و آکنده از امید، زندگی را بدرود گوید.<sup>۱۳۱</sup> (جمهوری، ۶.۴۹۶d-e؛ ترجمه گروب)

هم به نظر افلاطون و هم ابن‌باجه (و چنان که خواهیم دید ابن‌طفیل)، برنامه و مجموعه اولویتهای فیلسوف و مدینه‌های واقعی موجود، با یکدیگر همخوانی ندارند. در نتیجه، فیلسوف باید در انزوا بزید، دست‌کم به آن مقدار چنین بزید که در اهداف مدینه‌ای که در آن زندگی می‌کند، به هیچ روی سهم نگیرد. به نظر ابن‌باجه، این گیاه در میان آدمیان رشد و نمو می‌کند، اما خود را با پرورش سرشت معنوی خویش تکامل می‌بخشد و «با کسانی که غایت آنها مادی<sup>۱</sup> است و یا غایتشان معنوی است که به غش مادی آمیخته شده است» مراد نمی‌کند. (تدبیر، ۷۸، ترجمه برمان)

حکایت تمثیلی ابن‌طفیل موسوم به حی بن یقظان را می‌توان به حق در حکم تفصیل اندیشه سلف او، ابن‌باجه، خواند و فهمید. چنان که گذشت، ابن‌باجه فلسفه و سیاست را قیاس‌ناپذیر می‌داند و چنین نتیجه می‌گیرد که فیلسوف باید در «عزلیت» از توده مردم بزید. این درست همان درسی است که حی، شخصیت

اصلی داستان ابن طفیل، می آموزد؛ با این تفاوت که در مورد وی [تعبیر] «عزت»، در انزوا زیستن، امری استعاری نیست. حی می آموزد که برای سعادت و بهروزی خودش و، به همان درجه از اهمیت، به خاطر بهروزی کل بشریت، باید در عزت، یعنی از نظر جسمی جدا بزند. زیرا تلاش او برای آنکه بر اساس حکمت (فلسفی) حقیقی حتی بهترین مردمان را مجاب کند، موجب آن گردید که «آنان وحشت زده از اندیشه‌های او گریختند و در ذهنشان را بستند ... [و]»<sup>۴</sup> او هرچه بیشتر به آنها آموخت، بر حس دل زدگی آنان افزوده شد» (حی بن یقظان، ۱۵۰، ترجمه گودمن). به سبب این شکست حزن‌انگیز، حی خلوت‌نشین با دریافتن این نکته که دل‌سوزی‌ای که او را از جزیره خود به سوی اجتماع روان کرد، که زاده بی‌تجربگی او بود، به طرزی اسفناک نابه‌جا بوده، به همان‌جایی باز می‌گردد که از آنجا آمده است. حی با دریافتن اینکه «اکثر مردم بهتر از حیوانات بی‌عقل نیستند» (۱۵۳) از قلمرو سیاسی جدا می‌شود تا در پی حکمت روان شود.

درسی که حی به این شیوه دردناک آموخت این است که تنها عده اندکی می‌توانند حقیقتاً سعادت‌مند شوند، سعادت‌ی که با فلسفه ایجاد می‌شود؛ تنها افراد اندکی می‌توانند حقیقت را بی‌هیچ حجابی درک کنند. برای دیگران، یعنی اکثریت، حقیقت می‌بایست در لفافه داستانها و حکایات شریعت پوشانده شود. [اینجاست که] نخبه‌گرایی آشکار می‌شود. تنها فیلسوف می‌تواند به اسرار روشنگر دست یابد و با دریافت این حقایق، او باید این درس دردناک را بیاموزد که نمی‌توان آنها را به جهانیان منتقل کرد. فلسفه و سیاست قیاس‌ناپذیراند، و به واقع پیوند آن دو هم به ضرر فیلسوف است و هم غیرفیلسوف. زیرا فیلسوف می‌بایست در انزوا بزند و غیرفیلسوف نمی‌تواند روشن‌بین شود. درست به‌خلاف فارابی، که در نظر او فلسفه‌ای که [به زبان عامه مردم] ترجمه نشود، فلسفه‌ای ناتمام است، ابن طفیل (و ابن‌باجه) کمتر درگیر سرشت غیرعملی فلسفه شده‌اند.

به نزد این دو، که گویا نظر بدبینانه‌ای [به سرشت انسان] دارند، نوع انسان متحول نمی‌شود و در نتیجه سعادت بشری به ناچار در انزوا یافت می‌شود.

بنابراین، تا به اینجا دیدیم که فیلسوفان مسلمان موضع متفاوتی در مسئله قیاس‌پذیری فلسفه و سیاست اتخاذ می‌کنند: در حالی که فارابی خوشبینانه‌ترین (افلاطونی‌ترین) موضع را در این مسئله داشت، ابن‌باجه و ابن‌طفیل به وضوح کمتر چنین بودند. اما همه آنان در این نکته هم نظر بودند که حکمت نظری، رسیدن به اوج کامیابی بشری است، و سعادت بشری وابسته به آن است. باور به همین نکته است که فیلسوفان مسلمان قرون میانه را با پیشینیان یونانی‌شان هم‌منشین می‌سازد. به همین منوال، افلاطون و ارسطو در باب سرشت نظری خیر بشری هم‌نظراند. نتیجه آنکه به نظر می‌رسد موضوعی که دغدغه تمام این متفکران حوزه اخلاق و سیاست است، استلزامات نخبه‌گرایانه این دیدگاه است. اگر تنها اندکی می‌توانند به سعادت حقیقی نایل آیند، چه چیزی اجتماع را وحدت می‌بخشد؟

### ابن‌رشد

ابن‌رشد (متوفای ۵۹۵ ق/۱۱۹۸ م) در انتهای سنت فلسفی‌ای واقع می‌شود که ما از آن بحث می‌کنیم. او که هم شارح افلاطون و هم ارسطوست، در بسیاری جهات یادآور فارابی است. فارابی، ابن‌باجه و ابن‌طفیل جملگی از خیر بشری و نسبت آن با قلمرو سیاسی بحث می‌کنند. اما در این میان تنها فارابی است که تسلیم یأس نمی‌شود. گرچه او معتقد است که تنها عده بسیار اندکی به خیر اعلا می‌رسند، اما تأکید می‌کند که چنین ایدئالی می‌بایست به کار غایتی سیاسی بیاید، و اگر نیاید، ناتمام است. به نظر می‌رسد که ابن‌رشد، به سهم خود، با این دیدگاه همراه است که فیلسوف باید راهی بیابد تا به کار اجتماع بیاید. ابن‌رشد در شرح جمهوری افلاطون خود، که در واقع تحریر جمهوری است، به صراحت تمام اعلام می‌دارد که «بالاترین درجه کمال» (۲۶: ۶۴) شرکت‌جستن در مقام یک فیلسوف در جامعه‌ایست که قدر چنین شخصیتی را بداند. در واقع، به نظر

ابن رشد، مانند فارابی و همتای یهودی ابن رشد، ابن میمون، چنان رهبری روشن‌بینانه‌ای نشانه نبوت است و نبوت به همین معنای رهبری روشن‌بینانه، همان آرمان است. به نظر ابن رشد، این ایدئال در واقع، بر اساس شریعت بنا شده است. او در اثر مشهور خود فصل‌المقال کاملاً روشن می‌سازد که شریعت، کسانی را که قادر بر رهبری روشن‌بینانه‌اند موظف کرده است تا فلسفه بیاموزند (فصل‌المقال، ۱-۲) و از آنجا که شریعت آمده است تا بهروزی قاطبهٔ اجتماع را تضمین کند، از جمله سعادت آنانی (غیرفلسوفانی) که محتاج هدایت‌اند، الزام به آموختن فلسفه می‌بایست ضرورتاً کاربستی عملی داشته باشد.

آنچه ابن رشد را در روایتی که گفتیم بسا مهم و کاملاً منحصر به فرد می‌سازد، تمایل او به مبتنی‌ساختن فلسفه و فراگیری آن بر شریعت است. فیلسوف ملتزم به شریعت، همچون پیامبری در میان مردم می‌زید و به سبب کمالش در حکمت فلسفی بر او واجب است تا رهبری کند. ضرورت رهبری فیلسوف، نتیجهٔ نسبتاً روشنی در کل موضوعی که پیش روی ماست به بار می‌آورد. در افلاطون، دودلی‌ای برای بازگشت به غار وجود داشت. از آنجا که فیلسوف غرق در زیبایی و نظم و سامان بینش عقلانی خود است، برانگیختن او به بازگشت به حوزهٔ سیاسی دشوار است. ظاهر الامر، فلسفه و سیاست را با [صرف] بنیانهای فلسفی نمی‌توان پیوندی تمام و کمال زد. اما شاید بنیانهای دیگری وجود داشته باشند.

به نظر ابن رشد، چنین بنیانهایی وجود دارند. و این است علت آنکه چرا در نظریه پردازی ابن رشد، بسا بیشتر از نظریه پردازی هر متفکر دیگری که از او سخن گفتیم، شریعت، حیاتی است. تنها شریعت است که می‌تواند آن بنیانها را فراهم آورد و دلایلی بیاورد که چرا فیلسوف باید به غار بازگردد. به نظر می‌رسد که رأی ابن رشد این باشد که اگر فیلسوف به حال خود رها شود، خودخواهی چیره خواهد شد و او از بازگشتن به غار تن می‌زند. دشوار می‌توان قایل به این رأی شد، چنان‌که پاره‌ای از الهی‌دانان شده‌اند، که ابن رشد گویی در

نهان باور داشته است خودخواهی باید چیره شود و در نتیجه فلسفه و سیاست با یکدیگر آمیخته نمی‌گردند. زیرا چنین نظری این حقیقت آشکار را نادیده می‌گیرد که ابن‌رشد یک مسلمان بود و نه یک مرتد. به نظر او شریعت الزام‌آور بود و از فراگیری و به‌کار بستن فلسفه سود می‌برد، زیرا که فلسفه به سود قاطبه جامعه است.

بنابراین، خیر بشری در نظر ابن‌رشد واقعاً تفاوتی با نظر پیشینیانش ندارد. خیر بشری در نظر ابن‌رشد مستلزم فراگیری فلسفه است. او نیز به‌قدر دیگر متفکران مورد بحث نخبه‌گراست. اما پیچ و تاب‌ی که او به بحث خود از خیر اعلا می‌دهد، شأنی ذاتاً شرعی دارد. برای دستیابی به خیر بشری بر فرد واجب است که به غار باز گردد. [به این شیوه] دغدغه افلاطونی درباره قیاس‌ناپذیری فلسفه و سیاست رفع می‌شود.

## پی‌نوشت‌ها

۱. ترجمه مدخل Ethics از:

Nasr, Seyyed Hossein and Leaman, Oliver (eds.) (۱۹۹۶). History of Islamic philosophy. London: Routledge.

ترجمه این مقاله توسط آقای احسان جباری با متن اصلی مقابله و ویرایش شده است، و با کسب اجازه از نویسنده، آقای دانیل فرانک، منتشر می‌شود.

۲. تعبیرهای خارپشت و روباه، برگرفته از ادبیات یونانی، به ترتیب به معنی کسی است که تنها یک چیز مهم را می‌داند و کسی که چیزهای بسیار می‌داند. این تعبیر در ادبیات فلسفی با کتاب آیزایا برلین، مورخ اندیشه و فیلسوف معاصر، موسوم به "خارپشت و روباه: جستاری درباره دیدگاه تولستوی در باب تاریخ" شیوع یافت - م.

۳. برگرفته از ترجمه محمدحسن لطفی در افلاطون، دوره آثار افلاطون (تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰)، ج ۲ ص ۱۰۳۲. (با برگرداندن ضمائر و تغییر رسم الخط) - م.

۴. قلاب از متن اصلی است - م.



## منابع دست اول

١. al-Farabi, al-Madinah al-fadilah ("On the Perfect State"), ed. R. Walzer (Oxford, ١٩٨٥).  
[فارابی، ابونصر محمد (١٩٨٦م). آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصرى نادر. بيروت: دارالمشرق.]
٢. \_\_\_\_\_ al-Siyasa al-madaniyyah ("The Political Regime"), ed. F. Najjar (Beirut, ١٩٦٤).  
[\_\_\_\_\_ (١٣٦٦). السياسة المدنية، تحقيق فوزى مطفى نجار. افست تهران: انتشارات الزهراء.]
٣. \_\_\_\_\_ Tahsil al-saadah ("The Attainment of Happiness"), ed. And trans. M. Mahdi (Ithaca, ١٩٦٩).  
[\_\_\_\_\_ (١٤٠٣ق). تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين. بيروت: دارالأندلس.]
٤. Averroes, Averroes' Commentary on Plato's Republic, ed. E. I. J. Rosenthal (Cambridge, ١٩٦٩).
٥. \_\_\_\_\_ Averroes on Plato's Republic, trans. R. Lerner (Ithaca, ١٩٧٤).
٦. \_\_\_\_\_ Fasl al-maqal ("The Decisive Treatise"), ed. G. Hourani (Leiden, ١٩٥٩).  
[ابن رشد، ابوالوليد محمد (١٩٩٥م). فصل المقال، تقديم و تعليق ألبير نصرى نادر. بيروت: دارالمشرق.]
٧. \_\_\_\_\_ Tahafut al-tahafut ("The Incoherence of the Incoherence"), ed. M. Bouyges (Beirut, ١٩٣٠).  
[\_\_\_\_\_ (١٩٩٨م). تهافت التهافت، تقديم و شرح محمدعابد جابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.]
٨. \_\_\_\_\_ Averroes' Tahafut al-tahafut, trans. S. Van Den Bergh (Leiden, ١٩٥٤).
٩. Ib Bajja (Avempace), Tadbir al-mutawahhid ("The Governance of the Solitary"), ed. M. Asin Palacios (Madrid and Granda, ١٩٤٦).
١٠. Ibn Tufayl, Hayy ibn Yaqzan, trans. L. E. Goodman (Los Angeles, ١٩٨٣).

[ابن طفیل (۱۳۵۱). زنده بیدار (حی بن یقظان)، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.]

۱۱. Medieval Political Philosophy: a Sourcebook, eds R. Lerner and M. Nahdi (Ithaca, ۱۹۶۳).

### منابع دست دوم

۱. Butterworth, C. E. (ed.), The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi (Cambridge, Mass., ۱۹۹۲).
۲. Fakhry, M., Ethical Theories in Islam (Leiden, ۱۹۹۱).
۳. Galston, M., Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi (Princeton, ۱۹۹۰).
۴. Leaman, O., Averroes and his Philosophy (Oxford, ۱۹۸۸).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی