

دستیابی به سعادت و نیکبختی، دغدغه کانونی و مشترک همه فیلسوفان سیاسی اسلامی است. با این همه، آنها بر سر چگونگی رسیدن به نیکبختی با یکدیگر اختلاف نظر دارند. بیشتر فیلسوفان سیاسی اسلامی بر این باورند که تنها راه رسیدن به نیکبختی و کمال، زیست اجتماعی و سامان سیاسی است. اما شمار اندکی، ایستار اجتماعی بودن انسان را نپذیرفته و بر این باورند که نیکبختی و کمال آدمی در گرو دوری گزیدن از سامان سیاسی و زندگی به گونه فردی و تنهاست. در میان فیلسوفان سیاسی اسلامی، ابن‌باجه و ابن‌طفیل دو فیلسوف نامدار و پرآوازه غرب تمدن اسلامی هستند که از نگرش فردگرایانه دفاع می‌کنند. آنها بر این باورند که انسان می‌تواند به دور از سامان سیاسی و تربیت مدنی، زندگی فردی داشته و با تکیه بر عقل و ادراکات عقلی، به سعادت و نیکبختی دست یابد. البته نسبت «اصالت فرد» و «فردگرایی» به ابن‌باجه و ابن‌طفیل مفروض مقاله نیست، بلکه مقاله در صدد بررسی و تفسیر ماهیت این نسبت و مقایسه میان فردگرایی دو فیلسوف سیاسی است. مدعای مقاله این است که هرچند مطالعه اولیه و ظاهری متون و عبارات این دو فیلسوف نشان می‌دهد که دستیابی به سعادت و نیکبختی انسان، مبتنی بر اصالت و ترجیح «زندگی فردی» بر «زندگی مدنی» است، اما فهم دقیق و تفسیری آن، بیان می‌کند که فردگرایی این دو فیلسوف، نه امری ذاتی بلکه امری عرضی و مربوط به شرایط مدنیت غیرفاضله است. بنابراین، در این مقاله تلاش شده تا نگرش‌های فردگرایانه این دو فیلسوف سیاسی اسلامی مورد بررسی و مقایسه قرار گیرد.

مفهوم شناسی

از آنجایی که فهم درست اندیشه فیلسوفان سیاسی، متوقف بر فهم واژگان و مفاهیمی است که اندیشه آنان در آن چارچوب تحلیل و تفسیر می‌شود، لازم است پیش از بررسی نظریه اصالت فرد از منظر ابن‌باجه و ابن‌طفیل، به مفهوم‌شناسی دو واژه «اصالت» و «فرد» و منظور مقاله از ترکیب «اصالت فرد» بپردازیم.

۱. اصالت: این واژه، دست‌کم در سه معنا و سه حوزه مختلف کاربرد دارد: اصالت به مفهوم فلسفی، اصالت به مفهوم حقوقی و اصالت به مفهوم اجتماعی. در نگرش فلسفی، اصالت در برابر «اعتباریت» به کار می‌رود. «اصالت به معنی عینیت در مقابل اعتباریت و ذهنیت است» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۶۰). در مفهوم فلسفی، اصالت به معنای «وجود حقیقی» در برابر «وجود اعتباری» است؛ بدین معنا که کدام یک از فرد و جامعه، وجود حقیقی و کدام یک از آنها وجود اعتباری دارد (مصباح، ۱۳۷۲، ص ۴۶). مفهوم حقوقی اصالت «اولویت» و «تقدم» است. در نگرش حقوقی، مراد این است که در

بررسی نظریه اصالت فرد در فلسفه سیاسی اسلامی

کسب سیدیحیی موسوی / کارشناس ارشد علوم سیاسی جامعه المصطفی العالمیه

Yahyamosavi58@Yahoo.com

محسن رضوانی / استادیار گروه علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Rezvani151@Yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۴/۰۱/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۵/۲۴

چکیده

ابن‌باجه و ابن‌طفیل با ایستار فردگرایانه، از سنت و گفتمان غالب فلسفه سیاسی که مبتنی بر «اصالت اجتماع» است، فاصله گرفتند و نیکبختی انسان را نه در «زندگی اجتماعی»، بلکه در «زندگی فردی» می‌دانند. فردگرایی آنها مبتنی بر خوداتکایی و بی‌نیازی از سامان سیاسی و اجتماعی است. آنها بر این باورند که انسان می‌تواند به دور از سامان سیاسی و تربیت مدنی، زندگی فردی داشته و با تکیه بر عقل و ادراکات عقلی، به سعادت و نیکبختی دست یابد. این مقاله، با نگرش تفصیلی به شرایط اجتماع فاضله و غیرفاضله و تفکیک فردگرایی ذاتی و عرضی، به بررسی و تحلیل ماهیت فردگرایی این دو فیلسوف سیاسی اسلامی می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: اصالت فرد، نیکبختی، ابن‌باجه، ابن‌طفیل، فلسفه سیاسی.

شرایط یکسان، حقوق و مصالح کدام یک از فرد و جامعه مقدم است و در هنگام تعارض، حقوق و مصالح کدام یک از این دو، بر دیگری اولویت دارد(همان، ص ۴۰). اصالت در مفهوم اجتماعی، به این معنا است که کدام یک از فرد و جامعه، متأثر و متکی به دیگری است، به گونه‌ای که بدون اتکای به دیگری، بقاء و کمال برای آن یکی، یا ممکن نیست و یا بسیار سخت و دشوار می‌نماید (همان، ص ۴۳). اگر انسان برای دستیابی به کمال و سعادت به «فردیت» متکی باشد، اصالت از آن فرد است و اگر به «مدنیت» متکی باشد، اصالت از آن اجتماع خواهد بود. مراد ما از مفهوم «اصالت»، مفهوم اجتماعی است؛ بدین معنا که انسان برای دستیابی به سعادت و کمال، آیا باید متکی بر فردیت و زندگی فردی باشد، یا باید بر مدنیت و زندگی اجتماعی تکیه زند؟

۲. فرد: مفهوم «فرد» نیز از منظر روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و فلسفه سیاسی تبیین شده است که به جهت اختصار، به تبیین اخیر می‌پردازیم. فرد به معنای «موجود واحد انسانی» است که بیش از آنکه وجه اشتراک وی با دیگران مدنظر باشد، وجه ممیزه وی مورد توجه است. در تعریفی آسان، فرد یک واحد انسانی مستقل و معنادار است که در خویشتن خود هویت دارد و از دیگران متمایز و یگانه است(هیوود، ۱۳۸۳ ص ۵۱). بنابراین، منظور از «اصالت فرد» در فلسفه سیاسی، یعنی انسان مختاری که در انتخاب امور متأثر و متکی به اجتماع خاصی نباشد. در این مقاله نیز بدین معناست که انسان برای دستیابی به کمال و سعادت، متکی به هویت انسانی خویش بوده و متأثر از اجتماع و زندگی اجتماعی نباشد. همچنین، در این مقاله «اصالت فرد» و «فردگرایی»، به معنای واحد و به صورت مترادف به کار رفته است. این مقاله نشان می‌دهد که تا چه میزان، ماهیت فردگرایی/ابن‌باجه و ابن‌طفیل، مبتنی بر چنین مفهومی از اصالت فرد است.

فردگرایی ابن‌باجه

محمدبن یحیی بن سائغ (۴۷۵-۵۳۳ ق)، معروف به ابن‌باجه، نخستین اندیشمند سه‌گانه آندلس اسلامی است که بذر اندیشه‌های فلسفی را در آن سامان نشاناند و خوشه‌چینی آن را به ابن‌طفیل و ابن‌رشد واگذارد. آثار پژوهشی متعدد نشان می‌دهد، در میان فیلسوفان سیاسی اسلامی، ابن‌باجه نخستین کسی است که به فیلسوفی فردگرا مشهور شده است (ر.ک: روزنتال، ۱۳۸۷، ص ۱۴۹؛ قادری، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲؛ علیخانی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۶). روشن‌ترین دلیل این شهرت، نوشته‌ی وی به نام *تدبیر المتوحّد* است؛ اثری که برخی از پژوهش‌گران غربی را بر آن داشت تا فلسفه سیاسی ابن‌باجه را «انحراف فردگرایانه» یا «خودفرمانی فیلسوف منزوی» بنامند (روزنتال، ۱۳۸۷، ص ۱۵۰).

برای بررسی نظریه اصالت فرد/ابن‌باجه، تکیه اساسی ما بر رساله *تدبیر المتوحّد* خواهد بود؛ زیرا *تدبیر المتوحّد*، مهم‌ترین نوشته ابن‌باجه است که در آن آشکارا از «تفرد» و «توحّد» سخن به میان رفته است. هدف ابن‌باجه از نگارش رساله *تدبیر المتوحّد*، رهایی انسان از چنگال «خودبیگانگی» و نجات وی از فرو رفتن در ژرفای نابسامانی‌های فکری و روحی سامان سیاسی غیرفاضله است. وی در آغاز رساله، هدف خویش را این‌گونه بیان می‌کند: «ما در پی تدبیر انسان تنهایی هستیم که گرفتار امری غیرطبیعی شده است (قد لحقه امر خارج عن الطبع)، تا به او نشان دهیم که چه تدبیری را در پیش گیرد تا به برترین جایگاه هستی خود برسد» (ابن‌باجه، ۱۹۹۱، ص ۴۳).

ابن‌باجه می‌گوید:

همان‌گونه که یک پزشک برای به‌دست آوردن سلامتی بیمار، به وی سفارش می‌کند تا چگونه تدبیری پیشه کند و از دیگران دوری گزیند تا تندرستی خود را بازیابد؛ چنانکه جالینوس در کتاب *حفظ الصحه* به آن پرداخته است، من نیز برای انسان «نابت» و «متوحّد»، راهکارهایی دارم تا چگونه به نیک‌بختی (سعادت)، که در نظام‌های سیاسی غیرفاضله وجود ندارد، دست یابد، یا چگونه هواها و آشوب‌های نفسانی را که بر وی عارض شده و او را از دسترسی به نیک‌بختی و یا آنچه زمینه رسیدن به نیک‌بختی را فراهم می‌کند، از میان بردارد (همان).

ابن‌باجه دریافت که زیست انسان اندیشمند و جویای نیک‌بختی، در سامان سیاسی غیرفاضله، به «خودبیگانگی» وی می‌انجامد. از این‌رو، راهکاری که پیش می‌نهد تلاش و کوشش در راه پاکیزه نگاه‌داشتن اندیشه، جان و روان آدمی از رهگذر تنهایی، تفرد، توحّد و کنارگیری فکری از اجتماع و سامان سیاسی غیرفاضله است. برای فهم بهتر فردگرایی ابن‌باجه، ضروری است به تعریف و تبیین چند مفهوم بنیادین در فلسفه سیاسی وی که عبارتند از «تدبیر»، «متوحّد» و «نابت» بپردازیم.

۱. مفهوم تدبیر

یکی از واژگانی که در فلسفه سیاسی ابن‌باجه اهمیت زیادی دارد، اصطلاح «تدبیر» است. وی در آغاز رساله خویش، «تدبیر» را این‌گونه تعریف نموده است:

در زبان عربی واژه تدبیر معانی بسیاری دارد که زبان‌شناسان عرب آنها را برشمرده‌اند. مشهورترین معنای آن بالجملة عبارت است از: نظم و ترتیب و سامان دادن کردارها به سوی هدف مورد نظر. از این‌رو، این واژه در مورد کسی که تنها یک کار انجام می‌دهد تا به هدفی برسد، به کار نمی‌رود. ولی کسی که باور دارد کارش چندگانه است و آن را از این‌رو، که دارای پیوستگی و ترتیب است در نظر می‌گیرد، چنین ترتیبی، «تدبیر» نامیده می‌شود. از

این‌روست که خداوند را «مُدبِّر» جهان می‌نامند. تدبیر می‌تواند بالقوه یا بالفعل باشد، ولی دلالت آن بر امور بالقوه بیشتر است. از سوی دیگر، روشن است که «ترتیب»، اگر درباره امور ممکن یا بالقوه باشد، انگیزه آن تأمل و اندیشه است؛ زیرا تدبیر زاینده اندیشه است. از این‌رو، تدبیر تنها برای انسان ممکن است و اگر این واژه در مورد موجود دیگری هم به کار می‌رود، به لحاظ تشبیه آن به انسان است (همان، ص ۳۷).

از نظر ابن‌باجه، تدبیر در جایی معنا دارد که انسان با گزینش‌های گوناگون مواجه شود و به کردارها بیندیشد، نه کرداری یگانه؛ زیرا کردار یگانه‌ای که از پیش روشن بوده و فاعل آن می‌داند که چرا، چگونه و چه زمانی باید آن را انجام دهد، نیازی به تدبیر ندارد.

ابن‌باجه تدبیر را به دو گونه عام و خاص تقسیم می‌کند: «تدبیر عام، به همه کارهای انسان گفته می‌شود. بدین‌سان در مورد همه پیشه‌ها، هنرها و صنعت‌ها به کار می‌رود» (همان، ص ۳۸). ولی تدبیر به معنای خاص راه، تنها ویژه «تدبیر مُدُن» و «تدبیر منزل» می‌داند. به باور ابن‌باجه، مسائل این دو حوزه، از مهم‌ترین و شریف‌ترین مسائلی هستند که نیاز به تدبیر دارند: «برترین و شریف‌ترین اموری که به‌گونه‌ای ویژه برانزده تدبیر است و به آن تدبیر به معنای خاص گفته می‌شود، سامان‌دهی مدینه و منزل است» (همان). با این حال، ابن‌باجه توضیحی مختصر درباره تدبیر مدینه و تدبیر منزل ارائه می‌کند و بیان می‌دارد که «فلاطون، مباحث تدبیر مدن را در سیاست مدینه خویش تبیین نموده است و مباحث تدبیر منزل هم جزئی از تدبیر مدینه است» (همان، ص ۳۹). این مطلب، نشان می‌دهد که مقصود ابن‌باجه از تدبیر در رساله *تدبیر المتوحد*، معنای عام (تدبیر همه امور) و معنای خاص (تدبیر منزل و مدن) نیست، بلکه تدبیر به معنای اخص یعنی تدبیر فرد متوحد در جامعه غیرفاضله است (همان، ص ۴۳).

۲. مفهوم متوحد

«متوحد» معمولاً به کسی گفته می‌شود که از جامعه دوری گزیده و در خلوت خویش، به تنهایی زندگی می‌کند. چنین کسی هم از نظر جسمانی و هم از نظر روحانی، از جامعه خویش بریده و به انزوا و اعتزال می‌خزد. آیا منظور ابن‌باجه از متوحد چنین کسی است؟ رگه‌های چنین تفسیری را می‌توان در پژوهش‌های برخی از اندیشمندان غربی مشاهده کرد. برای نمونه، *اروین روزنتال*، دریافت خود از انسان متوحد ابن‌باجه را این‌گونه بیان می‌کند:

اعتزال، تنها راه پرهیز از آلودگی به ماده‌گرایی، ناپاکی و مضار اجتماع ناقص است. این معنای واقعی «متوحد» ابن‌باجه است که خود را در تدبیرش، یعنی خودفرمانی، جدا می‌سازد و در

صورت ضرورت به‌طور کامل از زندگی اجتماعی کنار می‌کشد. وی بدین ترتیب، به نفی کامل حیوان سیاسی می‌رسد (روزنتال، ۱۳۸۷، ص ۱۶۱).

چنین تفسیر افراطی، دست‌کم با ظاهر گفته‌های ابن‌باجه چندان سازگار نیست. انسان متوحد، کسی است که از نظر فیزیکی و جسمانی، با جامعه و در جامعه زندگی می‌کند و فردی منزوی نیست، ولی از نظر فکری و عقلانی از جامعه و مردمان آن بریده و به سیر و سیاحت عقلانی و اندیشه‌ورزی می‌پردازد. جسم وی در میان افراد و روحش در جهانی دیگر سیر می‌کند و سودای سامانی دیگر را در سردارد. به گفته یوحنا قمیر «متوحد در اینجا به معنای متوحد اجتماعی نیست که در گوشه‌ای خلوت و به‌دور از مردمان زندگی کند، بلکه مقصود، متوحد از نظر فکری و عقلی است» (قمیر، ۱۹۸۵، ص ۱۷). سخن ابن‌باجه، خود آشکارا بر این مطلب گواهی می‌دهد:

آن کسانی را که ما «متوحد» و یا «نابت» نامیده‌ایم همان کسانی هستند که صوفیان آنان را «غربا» نام نهاده‌اند. زیرا آنان گرچه از نظر فیزیکی در میهن خود و در میان همگان، همسایگان و همشهریان خود زندگی می‌کنند، ولی از نظر اندیشه و باور، در اجتماع خود بیگانه‌اند. از این‌روی به سفرهای عقلانی و فکری پرداخته و جهانی دیگر را برای خود ساخته‌اند که به مثابه میهن و وطن آنان شمرده می‌شود (ابن‌باجه، ۱۹۹۱، ص ۴۳).

اگر تفسیر *روزنتال* از متوحد ابن‌باجه، تا حدودی افراطی است. اما برخی از پژوهشگران فلسفه اسلامی، در تبیین مفهوم «متوحد» راه تفریط در پیش گرفته و گفته‌اند:

زمانی که ابن‌باجه سخن از متوحد می‌گوید، منظورش فرد به صورت فرد نیست، بلکه مقصود او فرد و کثرت و جماعت در یکپارچگی قوا و یکپارچگی اعمال انسانی است که به یک‌جهت، یعنی به کمال و از آنجا به سعادت گم‌گشته متوجه باشد (فاخوری و جر، ۱۳۸۶، ص ۶۰۸).

اما نوشته‌ها و دیدگاه‌های ابن‌باجه چنین تفسیری را هم بر نمی‌تابد؛ زیرا وی به هیچ‌روی هدف و کنش فرد «متوحد» را با هدف و رفتار اجتماع، یگانه و یکپارچه نمی‌دانست، بلکه به عکس، بر این باور بود که اندیشه‌ها، رفتار و هدف اجتماع، با هدف و اندیشه فرد متوحد، بسیار تفاوت داشته و هر یک به سویی روان‌اند. اساساً هدف ابن‌باجه نشان دادن همین ناهمگنی و ناهماهنگی میان اندیشه، رفتار و هدف فرد، با هدف و رفتار آن اجتماعی است که فرد متوحد در آن زندگی می‌کند. بنابراین، دو نگرش افراطی (متوحد به معنای منزوی اجتماعی) و تفریطی (متوحد به معنای یکپارچگی انسانی)، چندان موجه به نظر نمی‌رسد، بلکه مقصود ابن‌باجه، نگرش تفصیلی یعنی متوحد به معنای حضور اجتماعی و سلوک فکری است.

۳. مفهوم نابت

در فلسفه سیاسی ابن‌باجه، «نابت» نام دیگری برای «متوحد» است. پیش از ابن‌باجه، فارابی نیز مفهوم «نابت» را به‌کار برده بود (فارابی، ۲۰۰۰، ص ۱۲۰). ولی باید توجه داشت که «نابت» در فلسفه سیاسی فارابی، معنایی نکوهیده و منفی داشت، درحالی‌که ابن‌باجه از آن معنایی ستوده و مثبت را در نظر دارد. فارابی، برای افراد ناسازگار با مدینه فاضله، از اصطلاح «نابت» استفاده می‌کند. افرادی که هر چند اصناف متعدد را شامل می‌شوند، اما همگی تربیت‌ناپذیر و مضر مدینه فاضله هستند (همان، ص ۱۲۰-۱۲۵). اما ابن‌باجه نابت را در معنایی متفاوت به‌کار برده است. از نظر وی، نابت کسانی هستند که در مدینه‌های غیرفاضله، برخلاف باورهای رایج سامان سیاسی، در پی نیک‌بختی بوده، و به‌گونه‌ای خودرو به آن دست یافته‌اند. فرد خودرو کسی است که در سامان سیاسی غیرفاضله دگراندیشی را پیشه خود ساخته و کمال و نیک‌بختی را ورای اندیشه‌ها، باورها و رسم اجتماعی جست‌وجو می‌کند. ابن‌باجه، در تبیین اصطلاح نابت می‌نویسد:

در مدینه‌های غیرفاضله، اعمال و رفتاری پیدا می‌شود که انسان بالطبع به آن گرایش می‌یابد، یا از دیگری آموخته و به آن عمل می‌کند، و یا باور و اندیشه نادرستی یافت می‌شود که فردی به نادرستی آن پی می‌برد. اگر کسانی به باور و اندیشه و دیدگاهی درست دست یابند که در آن سامان سیاسی یافت نمی‌شود، یا شهروندان به نقیض آن اندیشه و دیدگاه باور دارند، در این صورت چنین کسانی را می‌توان «نابت» نامید. این نام، به گونه کلی بر هر کسی گفته می‌شود که دارای باوری غیر از باور عموم شهروندان است؛ چه آن باور درست و چه نادرست باشد. این نام از نام علف‌هایی که خودبه‌خود در میان علف‌زارها و کشتزارها می‌رویند، به ایشان داده شده است. ولی ما این نام را به کسانی که دارای اندیشه‌های راستین باشند اطلاق می‌کنیم (ابن‌باجه، ۱۹۹۱، ص ۴۲).

بدین‌سان، در فلسفه سیاسی ابن‌باجه، «نابت» نام دیگری برای انسان «متوحد» است؛ یعنی انسانی که دارای باورها و اندیشه‌های راستین است. و ازاین‌رو، با جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، ناهمگن و ناهماهنگ بوده و برخلاف آن حرکت می‌کند.

اصول فردگرایی ابن‌باجه

۱. اصل خرد: ابن‌باجه جستار درباره انسان را از نیروی خرد و اندیشه آغاز می‌کند:

هر موجود زنده‌ای در اموری با جمادات اشتراک دارد، هر حیوانی تنها در برخی امور با موجود زنده اشتراک دارد و هر انسانی در اموری مانند احساس، تخیل، حافظه و افعالی که زاینده اینها

و وابسته به نفس بهیمیه است، با حیوان غیرناطق اشتراک دارد. ولی برتری و امتیاز انسان نسبت به همه موجودات دیگر، داشتن نیروی «خرد» و «اندیشه» است. (همان، ص ۴۵).

بنابراین، از آنجا که ممیز اصلی انسان از سایر موجودات، خرد و عقل اوست، یگانه وظیفه راستین انسان «متوحد»، وظیفه عقلانی و خردورزی است و تا اندازه‌ای که صورت‌های مادون عقلی در تکمیل این وظیفه شرکت دارند، ارزش آن را دارند که انسان به آنها پردازد و آن را پی‌جویی کند.

۲. اصل اختیار: یکی دیگر از اصول فردگرایی ابن‌باجه، اصل «اختیار» و آزادی عمل است. به باور ابن‌باجه، همه افعالی که انسان بر اساس خرد و نه غریزه خود، انجام می‌دهد، اختیاری است. هر فعل اختیاری که در انسان دیده می‌شود، در سایر انواع موجودات و اجسام غیرانسانی نمی‌توان یافت. هر فعلی را که انسان با اختیار انجام می‌دهد، فعل انسانی است، و هر فعل انسانی نیز فعل اختیاری است (ابن‌باجه، ۱۹۹۱، ص ۴۶). پس، شرط انسانی بودن فعل این است که اندیشه موجب آن شده باشد. به عبارت دیگر، فعل انسانی، فعلی است که پس از اندیشه و تأمل پدید می‌آید. منظور ابن‌باجه از اختیار، «اراده پدید آمده از روی اندیشه و تأمل» است (همان، ص ۴۶). ابن‌باجه به انسان متوحد هشدار می‌دهد که اگر خواهان دستیابی به کمال و نیک‌بختی است، باید از فعل و رفتار غریزی که مرز مشترک وی با حیوان غیرناطق است، فاصله بگیرد و در پرتو خرد و عقل گام بردارد.

نمود اصل «اختیار انسانی» و «آزادی عمل» را می‌توان به روشنی در انسان «متوحد» مشاهده کرد. پیش‌تر گفته شد که همه کوشش ابن‌باجه رهایی انسان متوحد از چنگال «خودبیگانگی» است. پرسش این است که فرد متوحد چگونه می‌تواند از این گونه دام‌ها رهایی یابد؟ ابن‌باجه می‌گوید: با اختیار انسانی و آزادی عمل؛ انسان خودبیگانه طبق خواست و اراده دیگران زیست می‌کند و فرمان‌بردار سامان سیاسی و اجتماعی موجود بوده و از باورهای توده مردم پیروی می‌کند. ازاین‌رو، وی نشان می‌دهد که انسان متوحد، چگونه می‌تواند با بهره‌گیری از اختیار انسانی و آزادی عمل و در پرتو هدایت‌گری خرد، از سامان سیاسی غیرفاضله جدا گشته و جهانی انسانی و عقلانی را فراروی خود بسازد؛ جهانی که در آن، رفتار غریزی و حیوانی فرمانروایی نکرده، انسانیت انسان با اختیار و خرد وی شناخته می‌شود.

۳. اصل سعادت: کانون فلسفه سیاسی ابن‌باجه، سعادت و نیک‌بختی فرد متوحد است. فارابی

شالوده نظام سیاسی خود را بر بنیان اجتماع بی‌ریزی کرد و تنها راه نیک‌بختی فرد را نیز در هماهنگی با اجتماع دانست. اما ابن‌باجه، فلسفه سیاسی خود را از فرد آغاز می‌کند و نیل به نیک‌بختی انسان متوحد را در تفرّد و پیروی نکردن از سامان سیاسی موجود می‌داند:

انسان متوحد در هر فعلی برترین آن را برمی‌گزیند، و با هر گروهی در برترین احوال مختص آنها مشارکت می‌کند، و در برترین و گرامی‌ترین افعال تفرد اختیار می‌کند، و چون به هدف نهایی دست یابد، آنگاه است که می‌تواند عقول بسیطه را تعقل و درک نماید. انسان متوحد می‌تواند به همه این سعادت دست یابد، بی‌آنکه در سامان سیاسی مطلوب (مدینه کامله) زیست کند (همان، ص ۷۹-۸۰).

به باور ابن‌باجه، انسان متوحد می‌تواند بدون هماهنگی با سامان سیاسی و بدون اینکه از اجتماع و باورهای رایج آن پیروی کند، به نیک‌بختی برسد. اما متوحد، چگونه می‌تواند به مقام نیک‌بختی برسد؟ ابن‌باجه راهکاری را مطرح می‌کند و وظیفه انسان متوحد را بیان می‌کند:

انسان متوحد باید با دانشمندان هم‌نشین شود، ولی دانشمندان در برخی سامان سیاسی اندک‌اند و در برخی بسیار، و در برخی شاید هرگز پیدا نشوند. از این رو، بر انسان متوحد واجب است در آن سامان سیاسی که دانشمندان یافت نمی‌شوند تا اندازه‌ای که ممکن است از همه انسان‌ها کناره‌گیری کند و جز در کارهای ضروری و به اندازه ضرورت با آنها معاشرت نداشته باشد، و یا به سامان سیاسی مهاجرت کند که در آن دانشمندان پیدا می‌شوند (همان، ص ۹۰).

این مطلب نشان می‌دهد که تفرد ابن‌باجه مربوط به شرایط اضطراری است و در صورتی که با مهاجرت بتوان هم‌نشین دانشمندان شد، بر تفرد فردی اولویت دارد.

هرچند ابن‌باجه به توحید باور دارد و به فردگرایی استدلال می‌کند، اما توجه به این مطلب ضروری است که فردگرایی وی نه ذاتی، بلکه عرضی است. توضیح اینکه از آنجایی که اجتماع انسانی به لحاظ ارزش‌گذارانه به «اجتماع فاضله» و «اجتماع غیر فاضله» تقسیم می‌شود، فردگرایی انسان نیز به لحاظ ارزش‌گذارانه به «فردگرایی مذموم» و «فردگرایی ممدوح» تقسیم می‌گردد. در حالی که در اجتماع فاضله، فردگرایی مذموم است، در اجتماع غیرفاضله فردگرایی، نه تنها ممدوح، بلکه لازم و ضروری است. مؤید این مطلب، عبارتی است که ابن‌باجه به صراحت در پاسخ به اشکالی که ممکن است بر نظریه فردگرایی وی وارد شود، بیان می‌دارد. به نظر ابن‌باجه:

تفرد و اعتزال با آنچه در دانش سیاسی (علم مدنی) یا دانش طبیعی گفته می‌شود که انسان مدنی بالطبع است منافات ندارد. درست است که در دانش سیاسی بیان شده که تفرد و اعتزال شر است، اما باید دانست که تفرد و اعتزال بالذات شر است ولی بالعرض خیر است. مانند نان و گوشت که بالطبع خوراک و سودمندند و تریاک و حنظل که بالطبع زهر کشنده‌اند. ولی گاهی تن آدمی دچار حالات غیرطبیعی می‌شود که تریاک و حنظل برای آن سودمندند و ناگزیر است از آنها استفاده کند، در حالی که خوراک طبیعی زیان‌آورند و ناچار است از آنها پرهیز کند (همان، ص ۹۱).

بنابراین، خیربودن فردگرایی ابن‌باجه نه ذاتی و دائمی، بلکه عرضی و مربوط به شرایط اجتماع غیرفاضله است.

فردگرایی ابن‌طفیل

محمدبن عبدالملک (۵۰۶ - ۵۸۱ ق) معروف به ابن‌طفیل، دومین فیلسوف غرب تمدن اسلامی است که در نوشته‌های وی نیز می‌توان اندیشه فردگرایی را مشاهده کرد. ابن‌طفیل در راهی گام نهاد که پیش‌تر، سلفش ابن‌باجه آن را برایش هموار نمود. همه زوایای اندیشه فردگرایانه ابن‌طفیل، به روشنی در رساله *حی‌بن یقظان*، بازتاب یافته است. از این رو، پیش از طرح هرگونه بحث تحلیلی، نخست باید نگاهی گذرا به محتوای داستانی این رساله داشته باشیم.

حی‌بن یقظان، داستان انسانی به نام «حی» است که در یکی از جزایر هند زاده شد. ابن‌طفیل درباره چگونگی زاده شدن حی، دو دیدگاه را پیش می‌نهد: نخست اینکه حی، مانند هر انسان دیگری از پدر و مادری زاده شد. دوم اینکه وی بدون پدر و مادر، از خاک پدید آمد. از آنجا که خوانش نخست، طبیعی‌تر به نظر می‌رسد، بر مبنای آن به بررسی دیدگاه‌های فردگرایانه ابن‌طفیل می‌پردازیم.

جزیره پهناوری وجود داشت که پادشاهی بر مردم حکومت می‌کرد. پادشاه آن سامان، مردی غیرتمند بود و خوهری بسیار زیبا داشت، اما از آنجایی که می‌پنداشت هیچ‌کس شایسته همسری وی نیست، از ازدواج او منع می‌کرد. پادشاه، خویشاوندی به نام *یقظان* داشت که به گونه پنهانی خواهر پادشاه را به نکاح خود درمی‌آورد و از این پیوند نوزادی پدید می‌آید. خواهر پادشاه، که از برملا شدن این راز نهمان سخت نگران است، نوزاد را در صندوقی می‌گذارد و به دریا می‌افکند. جریان آب دریا، صندوق را به جزیره دیگری می‌برد و آن را در جنگلی فرود می‌آورد. هنگامی که گرسنگی بر نوزاد فشار می‌آورد، گریه سر می‌دهد. در این هنگام، گریه او به گوش ماده آهوایی که به تازگی بچه خود را از دست داده، می‌رسد. ماده آهو، صدای گریه را دنبال می‌کند و به صندوق می‌رسد و با سُم خود آن را تکان می‌دهد و صندوق باز می‌شود و چشم آهو به نوزاد می‌افتد. آهو با مهربانی پستان خود را در دهان نوزاد می‌نهد و به او شیر می‌دهد و پس از آن، نگهداری کودک را به عهده می‌گیرد. کودک در آن جزیره رشد و پرورش می‌یابد. راه رفتن آغاز می‌کند و صدای حیوانات و پرندگان را تقلید می‌کند. حیوانات جزیره با او انس می‌گرفتند و وی نیز آنها را دوست می‌داشت. نخست، محسوسات را شناخت و سپس، در ذهن خود صورت اشیاء را حاضر می‌کرد و نسبت به برخی میل و نسبت به برخی دیگر، نفرت داشت. با کمک عقل و مشاهدات تجربی، به قوای نفسانی و تفاوت آن با جسم انسانی پی

می‌برد. به سیر و سلوک خویش ادامه می‌دهد تا حدی که به بالاترین معارف انسانی دست می‌یابد. بنابراین، از منظر *ابن طفیل*، حی انسان تنهایی است که خارج از سامان سیاسی و بدون مربی بشری به صورت فردی به تربیت خویش می‌پردازد و مسیر کمال را سپری و به نیک‌بختی می‌رسد.

در جزیره مجاور، که در واقع زادگاه حی است، شمار زیادی از انسان‌ها به گونه اجتماعی زندگی و از قوانین و مقرراتی پیروی می‌کنند. تربیت، فرهنگ، هنر و سبک زندگی مردم درگرو موجودیت سامان سیاسی است. مردم طبق آیینی زندگی می‌کنند که تنها در عالم محسوس کاربرد و ضمانت دارد. در میان این مردم، دو نفر دارای ویژگی خاصی هستند که *ابن طفیل* آنها را «سلامان» و «ابسال» می‌نامد. سلامان، که مظهر روحیه عملی است، با ظاهر دین و آئینی که رواج دارد، موافق است و بر مبنای آن، به اداره مردم جزیره می‌پردازد. ولی *ابسال* که مظهر باطن دین و دارای سرشتی ژرف‌اندیش است، نمی‌تواند خود را با محیط پیرامونی سازگار نماید و به گونه‌ای خویشتن را در آن اجتماع تنها احساس می‌کند. *ابسال* تصمیم می‌گیرد که به جزیره مجاور هجرت کند؛ چراکه می‌پندارد آن جزیره خالی از سکنه است و می‌تواند آسوده و به دور از دغدغه‌های اجتماعی و قوانین دست و پاگیر، به تفکر و سلوک معنوی بپردازد. اما هنگامی که *ابسال* وارد جزیره می‌شود، با انسانی برخورد می‌کند که حدود پنجاه سال سن داشت. نخستین برخورد آن دو بسیار سخت و دشوار بود و در آن بی‌اعتمادی دوسویه موج می‌زد. با این حال، پس از اتفاقاتی با یکدیگر آشنا می‌شوند. حی یافته‌های خود را به *ابسال* گزارش می‌دهد و *ابسال* نیز حقیقت دین را به حی توضیح می‌دهد. هر دو متوجه می‌شوند که میان یافته‌های عقلانی و الهامات وحیانی، سازش و هماهنگی وجود دارد و آنچه را *ابسال* در جزیره مسکون و زندگی اجتماعی آموخت، حی به گونه ناب و زلال در جزیره نامسکون و زندگی فردی یافت.

پس از آن، به پیشنهاد حی و تردید *ابسال*، هر دو برای هدایت مردم به جزیره مسکونی بازگشتند. مردم جزیره هنگام ورود، آن دو را با نهایت احترام پذیرفتند، ولی به تدریج، تلاش حی و *ابسال* با بدگمانی مردم مواجه شد و محبت جای خود را به نفرت داد. آن دو، به تجربه دریافتند که عموم مردم از درک حقایق عقلانی عاجزند. در واقع، بیماری عقلانی و معنوی اجتماع بشری درمان‌ناپذیر است. همچنین دریافتند که تکامل و رسیدن به نیک‌بختی جز برای شمار اندکی از مردمان ممکن نیست و عقل انسان متوحد، به تنهایی و به دور از زندگی اجتماعی می‌تواند به فهم حقایق و کمال معنوی دست یابد. بنابراین، به جزیره نامسکون بازگشتند و در تفرد به سلوک معنوی خویش ادامه دادند (ابن طفیل، ۱۹۹۳ و ۱۹۸۶ و ۱۳۸۸).

رمزها و نمادهای داستان

در داستان *حی بن یقظان ابن طفیل*، سه شخصیت داستان یعنی *حی*، *ابسال* و *سلامان*، هر کدام نماد و رمزی هستند که بیانگر بعدی از فلسفه سیاسی *ابن طفیل* به‌شمار می‌روند. فهم و شناخت درست این رمزها و نمادها، می‌تواند به تحلیل ماهیت فردگرایی *ابن طفیل* کمک کند. از این رو، ابتدا به دلالت هر یک از این رمزها و نمادها و سپس، به ویژگی‌های هر یک از شخصیت‌ها اشاره خواهیم کرد.

۱. «حی»، نماد و نشانه نفس طبیعی نوع انسان یا عقل بشر است که از هرگونه سلطه فکری و معرفت پیشین آزاد بوده و در قواره یک شخص نمایان گشته است (شریف، ۱۳۶۲، ص ۷۵۷؛ بدوی، ۱۳۷۲، ص ۴۶). این عقل بشری، از رهگذر شناخت محسوسات و امور جزئی، به درک و اتصال عقل فعال می‌رسد. البته عقلی که با کلمه «حی» به آن اشاره می‌شود، آن‌چنان گسترده است که در متن جهان طبیعت نفوذ کرده و از طریق تمثّل به گونه‌های مختلف و متناسب جلوه‌گر می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۰). همچنین، «یقظان»، نماد و نشانه ذات باری تعالی، واجب‌الوجود و یا عقل الهی است. این مطلب، به آیه ۲۵۵ سوره بقره اشاره دارد که می‌فرماید: «لا تأخذ سنة ولا نوم»؛ خداوند را نه چُرت فرا می‌گیرد و نه خواب. بنابراین، *حی بن یقظان*، به گونه رمزی اشاره دارد که عقل آدمی از خداوند نشأت گرفته و استعداد درک حقیقت را داراست (شیخ، ۱۳۶۹، ص ۲۱۸-۲۱۹).

حی بن یقظان، از ویژگی‌هایی برخوردار است: (۱) بسیار خردگراست؛ (۲) گرایشی فطری به دانایی دارد؛ (۳) سخت به برهان و استدلال بها می‌دهد؛ (۴) دین قشری و عرفی را نمی‌پذیرد؛ (۵) دغدغه سعادت و نیک‌بختی دارد؛ (۶) اجتماع و سنت‌های غیرعقلانی را مانعی برای رسیدن به نیک‌بختی می‌داند؛ (۷) گرایش شدیدی به تنهایی و تفرد داشته و از اجتماع گریزان است؛ (۸) تنهایی و تفرد را تنها بستر تفکر و اندیشه‌ورزی می‌داند؛ (۹) توده مردم را ناتوان از تفکر و درک نیک‌بختی می‌داند؛ (۱۰) تنها راه رسیدن به نیک‌بختی را در تنهایی و تفرد جست‌وجو می‌کند (ابن طفیل، ۱۹۸۶، ص ۹۵-۹۷).

۲. «ابسال»، نشانه و نماد طریقه گوشه‌گیران و اصحاب تأویل است که چندان به ظاهر رفتار مبادرت نمی‌ورزند و تفکر و فهم باطنی را بر اعمال ظاهری مقدم می‌دانند. *ابسال*، به هر چیزی با دیدی ژرف نگریسته و در معانی روحانی غور می‌کند (بدوی، ۱۹۸۴، ص ۷۵). برخی از ویژگی‌های *ابسال* عبارتند از: (۱) از شریعت شناخت درست دارد؛ (۲) در سرشت وی گرایش به تنهایی وجود دارد؛ (۳) تمایلی به هم‌نشینی و پیوند با توده مردم ندارد؛ (۴) درباره دین به تفکر و اندیشه می‌پردازد؛ (۵) گرایش به تأویل احکام و واجبات دین دارد (همان، ص ۸۹-۹۰).

۳. «سلامان»، نشانه و رمزی برای مسلک کسانی است که تمسک به ظواهر شرع را قولاً و فعلاً لازم دانسته و هم‌نشینی و ملازمت با افراد اجتماع را بر تنهایی و انفراد ترجیح می‌دهند. سلامان، به‌عنوان حاکم جزیره مسکون، دارای ویژگی‌هایی است: ۱) از دین آگاهی دارد، ولی شناخت وی ظاهری و سطحی است؛ ۲) توده مردم را به انجام اعمال و تکالیف دینی ملزم می‌کند؛ ۳) درباره دین به تفکر و اندیشه ژرف نپرداخته و از اندیشیدن به دور است؛ ۴) دوستدار هم‌نشینی و پیوند با توده مردم است (همان).

تحلیل فردگرایی ابن طفیل

یکی از اهداف مهم ابن‌طفیل و پیام بنیادین داستان *حی بن یقظان*، رسیدن انسان به کمال و نیک‌بختی به صورت منفردانه و به دور از ساختارها و سنت‌های اجتماعی است. بررسی داستان *حی بن یقظان*، ما را به این نتیجه رهنمود می‌کند که ماهیت تفرد «حی» و میل به زندگی فردی، می‌تواند مؤید و ترجیح‌نگرش فردگرایانه بر نگرش اجتماع‌گرایانه باشد. نشانه‌های بسیاری در داستان، به‌ویژه در شیوه زندگی *حی بن یقظان* وجود دارد که می‌تواند این دیدگاه را تأیید کند: ۱) چشم باز کردن در جزیره‌ای که انسان دیگری در آن زندگی نمی‌کند؛ ۲) رشد کردن به تنهایی و پرورش خود بدون پیروی از سامان سیاسی، اجتماعی، آموزشی و فرهنگی؛ ۳) دست یافتن به کمال و نیک‌بختی از رهگذر فهم و کشف حقایق روحانی؛ ۴) ورود به اجتماع انسانی و بازگشت‌شکننده به جزیره نامسکون و ادامه زندگی فردی. بنابراین، فردیت *حی* را می‌توان در دو دوره زمانی و به دو گونه متفاوت تحلیل کرد:

الف. فردیت جبری: دوره‌ای که *حی* کودکی تنهاست و در جزیره نامسکون به دور از انسان‌ها زندگی می‌کند. در این دوره، آهو به فریاد وی می‌رسد و او را رشد و پرورش می‌دهد. *حی* در گزینش این دوره از فردیت هیچ نقشی ندارد. همه چیز به‌طور غیراختیاری و جبری دست به‌دست هم می‌دهند تا وی در جزیره نامسکون به تنهایی زندگی کند.

ب. فردیت اختیاری: این دوره از فردیت و تنهایی را *حی* در دوران بزرگسالی اختیار می‌کند؛ دورانی که *حی* به تربیت و کمال رسیده، تصمیم می‌گیرد که رشته تنهایی و تفرد را بگسلد و همراه *ابسال*، رهسپار اجتماع انسانی شود و زندگی در کنار هم‌نوعان خویش را آغاز کند. ولی هنگامی که پای در دایره اجتماع انسانی می‌گذارد، زندگی اجتماعی را سخت و آمیخته با چالش‌های معرفتی و معنوی می‌یابد. جهالت و نادانی بر اجتماع انسانی سایه افکنده و مردم امور واهی را نیک‌بختی می‌پندارند. از آیینی پیروی می‌کنند که نه از مبدأ آن آگاهی درست دارند و نه از محتوای آن چیزی می‌فهمند. تنها به

ظاهر اعمال دینی دلخوش نموده و قشری‌گری را پیشه خود ساخته‌اند. از این‌رو، *حی* به جزیره نامسکون برمی‌گردد و بار دیگر، به زندگی فردی روی می‌آورد.

هرچند دلایل و مؤیدات فردگرایی *ابن‌طفیل* روشن‌تر و برجسته‌تر از فردگرایی *ابن‌باجه* است، اما ماهیت هر دو یکی است. اصالت فرد *ابن‌طفیل*، همانند *ابن‌باجه*، «اصالت فرد ذاتی» نیست، بلکه «اصالت فرد عرضی» است؛ بدین معنا که از منظر *ابن‌طفیل* نیز فردگرایی فی‌نفسه مطلوبیت ندارد، بلکه به دلیل شرایط نامناسب اجتماعی است که انسان ناگزیر است «فردیت» را بر «مدنیت» ترجیح دهد. درست است که *حی بن یقظان* در «فردیت جبری» هیچ‌گونه اختیار و انتخابی ندارد، اما در «فردیت اختیاری»، تمایل طبیعی و ذاتی وی حضور در اجتماع انسانی و زندگی مدنی است؛ تمایلی که به دلیل شرایط نامطلوب اجتماع انسانی، جای خود را به انزوای اجتماعی و زندگی فردی می‌دهد. مقصود *ابن‌طفیل* از تمثیل «حی» و «ابسال» نیز اولویت زندگی فردی بر زندگی اجتماعی در شرایط فقدان مدینه فاضله است. همانگونه که انسانی مانند *حی*، بدون حداقل تربیت بشری و زندگی اجتماعی می‌تواند به والاترین معارف و کمال انسانی دست یابد، به طریق اولی انسان‌هایی مانند *ابسال*، که از معرفت دینی برخوردارند و تاکنون در زندگی اجتماعی غیرفاضله زندگی کرده‌اند، می‌توانند با اختیار و انتخاب زندگی فردی، به کمال و سعادت انسانی دست یابند. بنابراین، ماهیت فردگرایی *ابن‌طفیل*، همانند فردگرایی *ابن‌باجه*، امری عرضی و مربوط به شرایط فقدان مدینه فاضله است.

با این حال، شیوه تحقق فردگرایی *ابن‌طفیل*، متمایز با فردگرایی *ابن‌باجه* است. درحالی‌که خیریت فردگرایی *ابن‌باجه* بهره‌مندی از مواهب طبیعی زندگی اجتماعی و دوری از معاشرت انسانی به شیوه فکری است، خیریت فردگرایی *ابن‌طفیل*، محرومیت از مواهب طبیعی زندگی اجتماعی و دوری از معاشرت انسانی، به شیوه فیزیکی است. فردگرایی *ابن‌باجه*، مجازی و فکری است، اما فردگرایی *ابن‌طفیل*، واقعی و فیزیکی است. متوحد *ابن‌باجه* برای دست‌یابی به سعادت و کمال، صرفاً باید منزوی فکری باشد و ضرورتی به انزوای فیزیکی ندارد. درحالی‌که متوحد *ابن‌طفیل* برای دست‌یابی به سعادت و کمال، حتماً باید انزوای فیزیکی اختیار کند و انزوای فکری تنها کافی نیست.

نتیجه‌گیری

ماهیت فردگرایی *ابن‌باجه* و *ابن‌طفیل* نه ذاتی، بلکه عرضی و به دلیل فقدان مدینه فاضله است. در فلسفه سیاسی *ابن‌باجه* و *ابن‌طفیل*، «سعادت» و نیک‌بختی انسان «اصالت» دارد، ولی راه رسیدن به آن همواره از طریق مدنیت و زندگی اجتماعی نمی‌گذرد، بلکه گاهی فردیت و زندگی فردی می‌تواند

انسان متوحد را به سعادت و نیک‌بختی برساند. اصالت و مطلوبیت «فردگرایی»، به دلیل فقدان مدینه فاضله و عوارض اجتماع غیر فاضله است. از این‌رو، در فلسفه سیاسی ابن‌باجه و ابن‌طفیل، فرد سعادت‌مند و نیک‌بخت اصالت دارد و زندگی اجتماعی یا زندگی فردی امری اعتباری و مبتنی بر شرایط و ویژگی خاص است. یکی از نتایجی که از نگرش فردگرایانه ابن‌باجه و ابن‌طفیل به‌دست می‌آید، این است که پذیرش و اطاعت از سامان سیاسی، نه امری اولی و ذاتی، بلکه امری ثانوی و عرضی است. این مطلب، بدان معنا نیست که آن دو «گرایش آنارشستی» داشتند، بلکه به عکس در پی گونه‌ای از نظم سیاسی بودند که انسان را به کمال و نیک‌بختی حقیقی برساند و چون سامان سیاسی موجود را بسنده و شایسته نمی‌دانستند، راه دوری گزیدن از اجتماع و زیست فردی را پیش نهادند. نتیجه دیگری که از فردگرایی ابن‌باجه و ابن‌طفیل به‌دست می‌آید، به حاشیه راندن نظام تربیت اجتماعی است. این امر، به ویژه در نگرش تربیتی ابن‌طفیل برجسته و بنیادین است. ابن‌طفیل، بیش از آنکه به تربیت مدنی باور داشته باشد، به تربیت طبیعی استدلال می‌کند. با این حال، مبانی و شیوه فردگرایی این دو فیلسوف، در برخی جنبه‌ها متفاوت است. ابن‌باجه بر خرد و عقل تکیه می‌کند و یافته‌های عقلانی را تنها راه رسیدن به حقیقت و نیک‌بختی می‌داند، درحالی‌که ابن‌طفیل، همانند هم‌عصرش شیخ شهاب‌الدین سهروردی، در کنار عقل، بر حس و تجربه و کشف و شهود عرفانی نیز اعتماد می‌کند. ابن‌باجه، به حضور فیزیکی و غیبت فکری و متافیزیکی فرد در اجتماع باور دارد. اما ابن‌طفیل، به تفرد و انزوای فیزیکی و متافیزیکی فرد از اجتماع دفاع می‌کند.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۷، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو.
- ابن‌باجه، محمدبن یحیی، ۱۹۹۱، «تدبیر المتوحد»، *رسائل ابن‌باجه الالهیه*، حققها و قدم لها ماجد فخری، بیروت، دارالنهار.
- ابن‌طفیل، محمدبن عبدالملک، ۱۳۸۸، *زنده بیدار*، ترجمه بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۹۸۶، *حی‌بن یقظان*، قدم و علق البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق.
- _____، ۱۹۹۳، *حی‌بن یقظان*، قدم و علق علی بو ملحم، بیروت، دارالمشرق.
- بدوی، عبدالرحمن، ۱۳۷۲، «حی‌بن یقظان»، ترجمه محمدعلی اژه‌ای، *مشکوٰه*، ش ۳۸، ص ۲۷-۴۸.
- _____، ۱۹۸۴، *موسوعه الفلسفه*، بیروت، الموسسة العربیة للدراسات و النشر.
- روزنتال، اروین آی. جی، ۱۳۸۷، *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه*، ترجمه علی اردستانی، تهران، قومس.
- شریف، میان محمد، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه در اسلام*، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شیخ، سعید، ۱۳۶۹، *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران، خوارزمی.
- علیخانی، علی‌اکبر و همکاران، ۱۳۹۰، *اندیشه سیاسی متفکران مسلمان*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فانخوری، حنا و خلیل جر، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر، ۲۰۰۰، *السیاسة المدنیة*، قدم له و بویه و شرحه علی بو ملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- قادری، حاتم، ۱۳۸۶، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، سمت.
- قمیر، یوحنا، ۱۹۸۵، *ابن‌طفیل*، ط الثانیة، بیروت، دارالمشرق.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۲، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- هیوود، اندرو، ۱۳۸۳، *مقدمه نظریه سیاسی*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، قومس.