

## اندیشه‌ی سیاسی ابن طفیل

تاریخ دریافت: ۹۷/۸/۲۸

تاریخ تایید: ۹۷/۱۱/۱۸

میثم عباسی فیروزجاه \*

محمد مهدی اسماعیلی \*\*

هدف پژوهش، بررسی اندیشه‌ی سیاسی ابن طفیل در منشور فلسفی رساله‌ی «حی بن یقظان» است. روش این پژوهش، توصیفی-تحلیلی است و با استفاده از روش «هرمنوتیک قصد» کوئنتین اسکینر، مراتب سیاست را از دیدگاه ابن طفیل مورد بررسی قرار داده است. "بررسی نقش فیلسوف در تدبیر زندگی سیاسی"، "مقایسه‌ی مقام فقیه و فیلسوف" و نیز "ارتباط‌سنجی میان فقه و فلسفه" مهم‌ترین مسائل مورد بحث بوده‌اند. نتایج حاکی از آن است که هدف ابن طفیل در رساله‌ی حی بن یقظان حل رابطه‌ی دین و فلسفه بوده و عمده‌ی توجه خود را بر بحث فقه، فلسفه و عرفان قرار داده است. اولین بعد سیاسی رساله‌ی ابن طفیل به "نظام دانایی تمدن اسلامی" بازمی‌گردد. علم فقه در تمدن اسلامی جایگاهی ممتاز داشته و اخراج فلسفه و فیلسوف از متن اجتماع، از پیامدهای سیاسی مهم حضور همه‌جانبه‌ی فقه در زندگی انسان مسلمان بوده است. از دیدگاه حی بن یقظان، باهم‌بودگی فقه و فلسفه امکان‌پذیر نیست. ابن طفیل، در راستای مبانی فکری دولت موحدون، با تدوین رساله‌ی حی بن یقظان، به فیلسوفان هشدار می‌دهد که دست از تعرض به عقاید مردم بردارند و شریعت را محترم بدانند.

**کلیدواژه‌ها:** فقه سیاسی، فلسفه سیاسی، رساله‌ی حی بن یقظان، هرمنوتیک قصد، ابن طفیل، عصر موحدون.

\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (meysam.abbasi@ut.ac.ir).

\*\* استادیار علوم سیاسی دانشگاه تهران (m.m.esmaeli@ut.ac.ir).

ابن طفیل به دوره‌ای از تاریخ تعلق دارد که به عصر موحدون (۶۶۸-۵۱۵ق) معروف است. دولت موحدون از جمله دولت‌های بزرگ اسلامی در غرب جهان اسلام بود که به دست علمای دینی بربر تاسیس شد؛ دولتی که به تعصب دینی شهرت دارد. بنیان‌گذار و چهره‌ی شاخص این دولت، فارغ‌التحصیل مدارس نظامیه‌ی بغداد و شیفته‌ی غزالی، محمد بن تومرت است. دولت موحدون نتیجه‌ی حرکت گسترده‌ی او در قالب امر به معروف و نهی از منکر علیه دولت مرابطون در مغرب بود. سرانجام مبارزات سیاسی و فرهنگی ابن تومرت و شاگرد او عبدالمومن، به ایجاد جنبشی فراگیر در سراسر مغرب انجامید (پاک، ۱۳۸۱، ۴۱). این جنبش با طرح شعار «العظمة و الدین و التجدید» و با مطرح‌ساختن اصولی هم‌چون: امر به معروف و نهی از منکر، ترک تقلید، بازگذاشتن باب اجتهاد و بازگشت به اصول و در نهایت برپایی فرهنگ اصیل اسلامی؛ گام بلندی در راه شکست دولت مرابطون و برپایی دولت موحدون برداشت. رساله‌ی «حی بن یقظان» در چنین زمانه‌ای تالیف شده است.



ابن طفیل در ابتدای رساله‌ی «حی بن یقظان» پس از آن که فارابی، ابن سینا، غزالی و ابن‌باجه را مورد انتقاد قرار می‌دهد، به نقل قصه‌ای فلسفی می‌پردازد که می‌خواهد از طریق آن، فلسفه‌ی عصر خود را با سبکی خاص، آن‌طور که از ابن‌سینا - صاحب رساله‌های رمزی و تمثیلی - الهام گرفته، تشریح کند. وی سپس به این نکته اشاره می‌کند که هدف، سعادت است و چگونگی کسب سعادت برین را از طریق تجربه‌های قهرمان فلسفی داستان خود، «حی بن یقظان»، نشان می‌دهد. وی در ضمن این داستان، مسائل مهم فلسفی را به وجهی خاص بیان می‌کند. ابن‌طفیل، درباره‌ی معرفت و نحوه‌ی ادراک آدمی سخن می‌گوید و در این راستا، به بررسی رابطه‌ی فلسفه، دیانت و سیاست مبادرت می‌ورزد. او این کار را بر مبنای شخصیت‌های اصلی داستان خود (حی بن یقظان، سلامان و ابدال) انجام می‌دهد.

رساله‌ی «حی بن یقظان» درصدد پاسخ به چند پرسش سیاسی است: نقش فیلسوف در تدبیر زندگی سیاسی چیست؟ فقیه مقامش بالاتر است یا فیلسوف؟ چه رابطه‌ای بین فقه و فلسفه وجود دارد؟ و کدام‌یک باید بر جامعه حکومت کنند؟ در این مقاله سعی می‌کنیم با استفاده از روش هرمنوتیک قصد کوئنتین اسکینر، به سوالات فوق پاسخ داده و مراتب سیاست را از دیدگاه ابن‌طفیل مورد بررسی قرار دهیم.

## ۱- روش‌شناسی

در این مقاله با استفاده از روش هرمنوتیک قصد کوئنتین اسکینر<sup>۱</sup> به بررسی اندیشه‌ی سیاسی ابن‌طفیل خواهیم پرداخت. اسکینر، هرمنوتیک را رهیافتی برای تفسیر و فهم متون تلقی نموده و هدف اصلی مفسر را اثبات معنای متن می‌داند. وی معتقد است باید متن‌های مورد بررسی خود را درون چنان بافت فکری و چارچوب گفتمانی‌ای قرار دهیم که بتوانیم این نکته را دریابیم که مولفان متون هنگام نوشتن آن‌ها چه می‌کرده‌اند (اسکینر، ۱۳۹۳، ۱۱). او با توسل به نظریه‌ی کنش‌گفتاری<sup>۲</sup> سعی می‌کند تا از عادت‌های رایج نظیر متن‌گرایی<sup>۳</sup> و زمینه‌گرایی<sup>۴</sup> انتقاد کند و از رویکردی به تاریخ اندیشه دفاع نماید که بیش‌تر بر تاریخ‌اندیشی مبتنی باشد. اسکینر درباره‌ی هسته‌ی اصلی استدلال خود می‌نویسد:

«هسته‌ی اصلی استدلال من این است که اگر می‌خواهیم تاریخ فلسفه‌ای با روحیه‌ای حقیقتاً تاریخی نوشته شود، باید یکی از تکالیف اصلی خود را این بدانیم که متن‌های مورد بررسی را بر آن زمینه‌های فکری‌ای قرار دهیم که به ما این امکان را می‌دهند که از آن-چه مولفان‌شان با نوشتن آن‌ها انجام می‌دادند، سر درآوریم» (همان، ۲۳).

با استفاده از روش هرمنوتیک قصد می‌توان گفت که فلسفه در اندلس رابطه‌ی نزدیکی با تحولات سیاسی و اجتماعی در «دوره‌ی گذار» از عصر مرابطون به موحدون داشته است؛ از این‌رو، پیوند تاریخی بین فلسفه‌ی اندلسی و وضعیت سیاسی را نباید کم‌ارزیابی کرد (اووی، ۱۳۷۵، ۱۴). در واقع، زمینه‌های سیاسی و اجتماعی به‌عنوان «عامل محرک» برای طرح‌کردن مسائل فلسفی در اندلس عصر موحدون شده است. نکته‌ای که بیان‌گر درهم‌تنیدگی استدلال فلسفی و دعوی‌های مربوط به قدرت اجتماعی است. فیلسوفانی مانند ابن‌طفیل، که ایدئولوگ دولت موحدون محسوب می‌شوند، ایدئولوژیست‌های نوآوری هستند که وظیفه‌شان موجه جلوه‌دادن صورتی از رفتار اجتماعی در دوره‌های «بی‌قراری» است که تردیدپذیر به نظر می‌رسد. در راستای تحقق این هدف، وی واژه‌های توصیفی-ارزشی را برای انجام‌دادن کاری به‌کار می‌برد و این موضوع اهمیت ایدئولوژیک فوق‌العاده‌ای به این واژه‌های ارزشی-توصیفی می‌بخشد.

1. quentin skinner.
2. Speech Act Theory.
3. Textualism.
4. Contextualism.



این ایدئولوژیست‌های نوآور با وظیفه‌ی خطابی دشوار، اما واضحی روبه‌رو هستند. هدف آنان موجه نمایاندن صورت‌های مشکوک رفتار اجتماعی است (اسکینر، ۱۳۹۳، ۲۶۴). او در صدد دست‌کاری و دخل و تصرف در واژگان هنجاری است؛ واژگانی که مربوط به اخلاق رایج در جامعه و معلول نیازهای اجتماعی هستند. در رساله‌ی «حی بن یقظان» نیز ابن‌طفیل می‌خواهد تا کنشی<sup>۱</sup> را با استفاده از واژه‌های ارزشی-توصیفی به اجرا درآورد. نکته‌ی مهم این است که کیش موحدون از هم‌گرایی چندین جریان ناهمگن شکل گرفته بود و به‌همین خاطر گفته شده است که حتی قرارداد آن در سنت اسلامی به آسانی امکان‌پذیر نیست. در رساله‌ی «حی بن یقظان»، ابن‌طفیل با «دخل و تصرف در معیارهای مربوط به کاربرد مجموعه‌ای از واژه‌های ستایش‌آمیزی که موجودند» برای توجیه یک شیوه‌ی مشکوک زندگی استفاده می‌کند تا این که توانسته باشد ایدئولوژی روزگارش را نیز توجیه کرده باشد. لذا موضوع به پیوندی برمی‌گردد که میان «دگرگونی زبانی و اجتماعی» در فضای فکری آن دوره به‌طور عام، و در رساله‌ی «حی بن یقظان» به‌طور خاص، وجود دارد.

بنابراین، یکی از کارهای عمده در ضمن بحث «تغییر معنا در مشاجره‌ای ایدئولوژیک»، تاکید بر روی آن دسته از کلمات «قوی» و «برانگیزاننده» (حی، سلامان و ابسال) خواهد بود که عقاید و ارزش‌ها را دربر می‌گیرند. البته توجه ما نه صرفاً بر روی «معنا»ی واژگان و مفاهیم، بلکه بر روی نحوه‌ی «کاربرد» این واژگان خواهد بود؛ واژگانی که به‌منزله‌ی ابزارهایی برای مشاجرات ایدئولوژیک در عصر موحدون تلقی می‌شوند. بنابراین، برای درک اندیشه‌ی سیاسی ابن‌طفیل نیازمند «بازآفرینی» محیطی هستیم که رساله‌ی «حی بن یقظان» در درون آن محیط به تصنیف درآمده است.

## ۲- محتوای رساله‌ی حی بن یقظان

ابن‌طفیل اندلسی (۵۸۱-۵۰۶ ق) قصه‌ی سلامان و ابسال ابن‌سینا را با داستان «حی بن یقظان» او در آمیخته و با تصرفات بسیار، اثر فلسفی و کلامی ویژه‌ای خلق کرده است. او داستان را بر مبنای این فرض آغاز می‌کند که «حی بن یقظان» در جزیره‌ای دورافتاده از جزایر هند، با هوایی معتدل و مناسب، از خاک پدید آمده است؛ اما ابن‌طفیل بنا بر برخی

1. Illocution.

ملاحظات، پیدایش این انسان را به شیوه‌ی دیگری نیز روایت می‌کند. وی حکایت می‌کند که در جزیره‌ای، خواهر پادشاه ستمگر و سرکش که پادشاه نسبت به او حساس بود و خواهر را از اختیار شوهر برحذر می‌داشت، با مردی به نام یقظان، به دور از چشمان برادر خود ازدواج کرد و از او آبستن شد. از بیم برادر، حاصل این ازدواج را در تابوتی قرار داد و به دریا افکند و آب دریا پسر بچه را به جزیره‌ی مقابل که خالی از سکنه بود، بُرد. در آنجا ماده‌آهوئی که بچه‌اش را عقاب ربوده بود، ناله‌ی طفل را شنید و به او شیر داد و از او مراقبت کرد.

این طفل، اندک‌اندک، در تنهایی بالید و پرورش یافت و در میان جانوران، دور از تاثیر و تهذیب انسان رشد کرد. تامل در احوال موجودات جهان او را از شناخت عوالم محسوس، به فهم و ادراک حقایق معقول کشاند و عالم محسوسات و مجردات را آن‌گونه که فلاسفه و حکمای یونان و اسلام گفته‌اند، ادراک کرد و دستوره‌های زندگی و روش‌های درست اخلاقی را راساً از طریق استدلال، کشف کرد و معارف ربوبی و اصول عقاید شرایع الهی را برمبنای نظر و برهان درک نمود و به ذات و صفات حق معرفت یافت و به ریاضت و تامل، آن‌چه را در تعالیم انبیا آمده است و او از آن‌ها خبر نداشت، از طریق استدلال و مکاشفه درک کرد (دینانی، ۱۳۷۱، ۶۸؛ امین، ۱۳۸۳، ۴۹). ابن طفیل در ادامه توضیح می‌دهد که در کنار این جزیره، جزیره‌ی دیگری نیز وجود داشت که شهروندانی در آن‌جا ساکن بودند. در آن جامعه‌ی شهری، سیاست و دیانتی وجود داشت که حقایق را از طریق ضرب‌المثل بر مردم آن دیار باز می‌نمودند. در آن جزیره دو جوان خیرخواه فضل‌دوست به نام سلمان و ابدال حاکم بودند که ابدال «در باطن شریعت ژرف‌بین‌تر و داناتر و از معانی روحانی آگاه‌تر و در تاویل طامع‌تر بود» و دوست او سلمان «به حفظ ظاهر شریعت مایل‌تر و از تاویل دورتر و در تصرف و تامل محتاط‌تر بود» (ابن طفیل، ۱۳۹۱، ۱۳۹). اما در نهایت، کار این دو دوست به اختلاف و جدایی کشید. ابدال مردی دین‌دار و اهل تاویل بود که به ظواهر دین قناعت نمی‌کرد؛ به همین جهت با دوست خویش سلمان که اهل ظاهر بود، ترک صحبت کرده و به جزیره‌ی «حی بن یقظان» آمده بود. «حی بن یقظان» با ابدال آشنایی یافت و صحبت با او را غنیمت شمرد و از او، دین و زبان و آداب اجتماعی را فرا گرفت (همان، ۱۴۴).

در این‌جا ابن طفیل توضیح می‌دهد که آن‌چه ابدال از طریق تعلم در باب شریعت فراگرفته است، با آن‌چه حی بن یقظان، پیش از این، از راه اعتبار و تفکر دریافته بود،



مطابق است. حی بن یقظان با ابدال به جزیره‌ی مجاور که محل اقامت سلامان و ابدال بود و ابدال به جهت آزاداندیشی و عدم توجه به قیود ظاهری آن را ترک بود، رفتند تا حی بن یقظان، معنی و حکمت تشریح قوانین زکات و حج را که مربوط به اجتماع است، ادراک کند. زیرا او هر چند از طریق تفکر و اعتبار به اصول و مبانی شریعت رسیده بود، اما از مسائل زندگی اجتماعی آگاهی نداشت و آن‌ها را به حس و عیان درنیافته بود و لزوم حفظ سنت و شریعت و ضرورت وضع قوانین مربوط به معاملات را نمی‌دانست. هنگامی که به آن جزیره رفتند و با مردم معاشر شدند، دریافتند که حفظ ظاهر شریعت و اجتناب از تاویل در عقاید و قوانین، برای مصلحت جامعه و خلق ضروری است؛ ولی حی بن یقظان و ابدال چون زندگی در میان خلق را با فراغ خاطر می‌کردند و به جزیره‌ی خلوت خویش بازگشتند (دینانی، ۱۳۷۱، ۶۹؛ امین، ۱۳۸۳، ۵۰). در ادامه، پس از بحث درباره‌ی مشکله‌ی فکری عصر ابن‌طفیل، اندیشه‌ی سیاسی وی را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

### ۳- ابن‌طفیل و مشکله‌ی فکری عصر موحدون

از آن‌جا که محیط سیاسی و شرایط اجتماعی در پیدایی و تکامل یک فکر فلسفی تأثیر به‌سزایی دارد، باید اذعان کرد که این رساله‌ی رمزی با مسائل زمان حکومت موحدون در مغرب اسلامی ارتباط داشته و جمع میان عقل و نقل، عمده‌ترین هدف آن را تشکیل می‌دهد. موحدون اولاً، مدعی پیروی از مشرب غزالی بودند و به اعتقاد خالص به وحدانیت خداوند شهرت داشتند و عقاید مشبیه در نظر آنان کفر صریح بود. ثانیاً، بر اثر القانات ابن‌تومرت، بنیان‌گذار سلسله‌ی موحدون، طرف‌دار رعایت دقیق ظواهر و شعائر دین بودند و «فقه ظاهریه» اساس مذهب رسمی ایشان را تشکیل می‌داد. ثالثاً، به‌عنوان میراثی از ابن‌باجه، فلسفه را نوعی حقیقت باطنی می‌دانستند که مخصوص خواص مطلع و بصیر است؛ هم‌چنین معتقد بودند که به توده‌ها که از نیل به معرفت خالص عاجزند، نباید بیش از معانی تحت‌اللفظی آیات مربوط به علائم زنده و مجسم قیامت، چیزی دیگری آموخت. محتوای معرفتی رساله‌ی حی بن یقظان نشان می‌دهد که برخی از عقاید موحدون در لابه‌لای این داستان فلسفی موجود است. با توجه به توضیحات فوق چنین می‌نماید که زمینه‌ی ذهنی ابن‌طفیل را عمدتاً مذهب رسمی موحدون فراهم آورده است و حی بن یقظان، چیزی جز دفاعی از نحوه‌ی مواجهه‌ی موحدون با مردم و فلاسفه نیست (شریف، ۱۳۶۲، ۷۵۵).

تأثیرپذیری فکر فلسفی در اندلس از شرایط سیاسی و اجتماعی آشکار است و ابن طفیل نیز در رساله‌ی حی بن یقظان درصدد است میان دین و فلسفه یک نوع سازگاری ایجاد کند؛ چراکه اوضاع زمانه چنین ایجاب می‌کرد قلمرو فلسفه و قلمرو شرع مشخص شود. به‌خصوص که فلسفه به‌شدت از طرف فقها تحریم شده و فیلسوفان تکفیر می‌شدند؛ لذا لازم بود که فیلسوفان به دفاع از حکمت پردازند و نشان دهند که عقل ضد نقل نیست. به‌نظر می‌رسد طرح مطالب مذهبی و تطبیق آن‌ها با مبانی عقلی به دو جهت بوده است: یکی برای آن‌که عامه‌ی مردم و مسلمین آن سرزمین (تونس و مراکش و اندلس) که از فلسفه ریمیده بودند و به حکما به‌نظر تحقیر و مخالفت با دین می‌نگریستند، شاید متوجه شوند که در حقیقت میان شرع و عقل اختلافی نیست و عقل روشن‌بین سرانجام به همان نتیجه می‌رسد که از راه شرع و مذهب بدان منتهی می‌گردند و اعمال مذهبی به همگی و تمامی، مبتنی بر نکات و لطایفی هستند که حکمت نیز آن را تایید می‌کند. با این تفاوت که حکمت برای خواص است و از این‌رو حقایق در تعالیم فلسفی، صریح و روشن بیان می‌شود. خطابات شرع هم که متوجه همه‌ی طبقات است، به ملاحظه‌ی اکثریت، که قصور در فهم دارند، در لباس تشبیهات و امثال آمده است. دیگر آن‌که تا آن عده از حکمت‌پژوهان که تنها حوزه‌ی خود را در نظر می‌گیرند و از محیط بزرگ‌تر و عمومی غافل می‌گردند و گاه نیز به آرای حکما و نظم منطقی کلام آنان چنان دلباخته می‌شوند که حقیقت را در نظرهای محدودشان منحصر می‌شمارند و تندروی آغاز می‌کنند و به روش اهل سلوک و اصحاب کشف خرده می‌گیرند، از این پندار و خواب‌ناکی به عقل و هوش باز آیند و از روی تامل در کلام خاصان حق و طرز تعلیمات‌شان نگاه کنند و متوجه باشند که تربیت عامه‌ی ناس جز به آن طریق، که مخالف اصول عقلی هم نیست، میسر نمی‌گردد (فروزانفر، ۱۳۹۱؛ ابن طفیل، ۱۳۹۱، ۱۵۳-۱۵۴). چنین تغییری از سازگاری فلسفه و شریعت را می‌توان در انسان‌شناسی سیاسی مسلمانان در عصر کلاسیک یافت که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

#### ۴- انسان‌شناسی سیاسی ابن طفیل

فلسفیدن در حوزه‌ی امر سیاسی با بحث درباره‌ی «انسان» آغاز می‌شود. همه‌ی فلسفه‌های سیاسی با این پرسش بنیادین روبه‌رو هستند که «انسان چیست؟». اکنون اگر وجوه سیاسی رساله‌ی حی بن یقظان را برجسته کنیم، باید در جست‌وجوی پاسخ به این پرسش باشیم که این وجوه سیاسی مبتنی بر چه نوع انسان‌شناسی‌ای است و حی بن



یقظان، انسان را چگونه شناخته است. در واقع برداشتی که حی بن یقظان از انسان دارد، در درون انسان‌شناسی کلاسیک جای می‌گیرد. دنیای کلاسیک عمدتاً انسان را با امیال و گرایش‌هایی که دارد تعریف می‌کند؛ به این صورت که انسان مجموعه‌ای از قوای ناهمخوان و ناهماهنگ است. برای برقراری اعتدال در نفس انسان لازم است که هر یک از این قوا به وظیفه‌ی خود عمل کنند و مطیع نیروی خرد باشند. از طرفی، در ادبیات کلاسیک «انسان مدنی بالطبع» است؛ چرا که حیاتش تنها با تمدن و تعاون امکان‌پذیر می‌گردد و اساس شکل‌گیری شهر و تمدن نیز احتیاجات بشری است. لذا وجود انسان به افراد ممکن نیست؛ پس «اعداد متفرقه و احزاب مختلفه و انعقاد بلاد در تعیشش ضرور» است. به‌طور کلی فیلسوفان مسلمان برای فطرت بشر دو ویژگی عمده قائلند: نخست، ماهیت اجتماعی-مدنی فطرت بشر؛ و دوم، ناسازگاری درونی و ناستواری ذاتی فطرت قوای درونی خود نیست، حتی نمی‌تواند امورات شهری را که در آن زندگی می‌کند، سامان بخشد.

در این دیدگاه گفته می‌شود آن چیزی که قادر است تا هم قوای درونی انسان و هم نیازهای مختلف جامعه را به شکلی مطلوب، منسجم و منظم کند، نیروی خرد است. این در حالی است که خرد اکثریت مردم «نابسند» است و فرد انسانی، ذاتی ناخود سامان‌گر دارد. پس این انسانی که توانایی تنظیم قوای خود را ندارد، چگونه می‌تواند اداره‌ی سیاسی یک شهر را بر عهده بگیرد؟ در این‌جا ما شاهد شکل‌گیری دو تئوری کلان‌جهت اداره‌ی زندگی سیاسی هستیم که از سوی فیلسوفان مطرح گشته است. نخست، تئوری حکومت فلاسفه است و دیگری تئوری حکومت نبی نام دارد.

افلاطون به زیبایی هرچه تمام‌تر نشان داده است که تئوری حکومت فلاسفه، علی‌رغم مطلوب بودن آن، در هیچ شهر زمینی امکان وقوع ندارد. او با طرح ایده‌ی «نقاشی انسان و شهر کامل» (افلاطون، ۱۳۹۰، ۳۱۴) بیان می‌کند که رسیدن به این کمال مطلوب [حکومت عقل] در این جهان مقدور نیست. بنابراین، حکومت و شهری که او تاسیس می‌کند، شهری «آسمانی» و «در قلمرو سخن» است که نمونه‌ی آن در آسمان موجود است تا «هرکس بخواهد، بتواند آن را مشاهده کند و در استقرار حکومت، نفس خود از آن سرمشق گیرد» (همان، ۵۴۸). برای افلاطون وجود خارجی چنین حکومتی دارای اهمیت نیست و یا حداقل او از وجود خارجی چنین حکومتی، با مرگ سقراط و سفرهای بی‌نتیجه‌اش، ناامید می‌شود. لذا او نیاز به یک نیروی کمکی بیرونی (قانون‌گذار الهی) که بتواند شهر و شهروندان آن را سامان و سازمان بخشد، ملتفت می‌گردد (افلاطون، ۱۳۵۷،



۶۲۴). بنابراین، افلاطون وجود یک قانون‌گذار الهی را برای تاسیس و اداره‌ی یک شهر ضروری دانسته و به لزوم وجود او اشاره می‌کند و از زبان فیلسوف آتنی متذکر می‌شود کسی که معتقد به قوانین خدایی است، با اطاعت از آن‌ها هرگز عمداً مرتکب گناه نمی‌شود و کلامی غیرقانونی بر زبان نمی‌راند (آربری، ۱۳۵۸، ۴). این توضیح افلاطون درباره‌ی ضرورت وجود قانون‌گذار الهی بر فیلسوفان مسلمان، از جمله ابن‌سینا و ابن‌طفیل، تأثیرگذار بوده است؛ به‌گونه‌ای که فیلسوفان شرق و غرب، هر دو، گفت‌وگو درباره‌ی سیاست و سامان‌دهی زندگی سیاسی را به‌عهده‌ی اصحاب فقه و مجتهدان، به‌عنوان جانشینان و میراث‌بران نبی، واگذاشته‌اند. بدین ترتیب، ابن‌طفیل با مبنا قراردادن انسان‌شناسی سینوی<sup>۱</sup> به این نتیجه می‌رسد که فلاسفه باید تدبیر زندگی سیاسی را تماماً در اختیار رقیب خود، یعنی فقها و مجتهدان قرار دهند و خود به «تدبیر المتوحد» مشغول شوند. با واگذاری تدبیر سیاسی به عهده‌ی اصحاب فقه، در سیاست مدن، شریعت اصل و سیاست فرع می‌شود. از این‌رو، ابن‌طفیل در بخش دوم رساله‌ی خود این پرسش را مطرح می‌کند که چه کسی باید زمامدار باشد؟ فقیه یا فیلسوف؟

۱. ابن‌سینا در کتاب‌های مهم خود یعنی شفا، نجات و اشارات بر ضرورت وجوب نبوت استدلال کرده که تا به امروز نیز به‌عنوان مهم‌ترین و رایج‌ترین برهان ضرورت نبوت از سوی فیلسوفان پس از او ارائه شده است. شیخ در نمط نهم کتاب الاشارات و التنبیهاات بیان مهمی در اثبات شریعت و نبوت دارد که روشن‌کننده‌ی مطالب قسمت دوم کتاب حی بن یقظان، در بیان ضرورت وجود نبوت و شریعت است. او در این نمط، در بیان حاجت به نبوت، این‌طور استدلال می‌کند که: ۱. انسان فطرتاً و ضرورتاً ماهیت اجتماعی-مدنی دارد و حیات آدمی منوط به تعاون و اجتماع است و مسیر زندگی جویندگان خدا تنها از مسیر زندگی اجتماعی می‌گذرد و در جامعه، که محل مشارکت آدمیان است، این جویندگی امکان‌پذیر می‌گردد. ۲. مشارکت متوقف بر معامله است و معامله نیز نیازمند قانون و عدالت است؛ وگرنه کار مردم به هرج و مرج و شورش می‌کشد. ۳. از این‌رو باید میان مردم دادوستد و عدالت باشد و شریعتی که به‌وسیله‌ی یک شارع آورده شده، حافظ آن عدالت باشد، و این شارع باید به‌گونه‌ای باشد که تنها او شایسته‌ی اطاعت باشد. ۴. برای استمرار حیات نوع بشر لازم است که نیکوکار و بدکار نزد خدا جزا و پاداش داشته باشند؛ شیخ‌الرئیس به «مجازات» و «پاداش» به‌عنوان عواملی بازدارنده توجه می‌کند و با عطف‌نظر به «ختم نبوت» بر فایده‌ی «بقای شریعت» تأکید می‌کند که باعث بقای اعتقاد مردم به مبدأ و معاد و معرفت آفریدگار، با دور شدن از زمانه‌ی پیامبر می‌شود و به‌همین جهت بر لزوم وجود عبادات و رسوم در داخل شریعت می‌نگرد؛ چراکه «نبی برای بقای شریعت باید تدبیر عظیم داشته باشد». بنابراین، برای جلوگیری از مخالفت شرع، ثواب و عقاب اخروی و معرفت ثواب‌دهنده و عذاب‌دهنده لازم است. از این‌رو عبادت مکرر در اوقات متوالی، مانند نماز و روزه و غیر این‌ها واجب است (ملکشاهی، ۱۳۶۳، ۴۳۲؛ روزنتال، ۱۳۸۸، ۱۴۰).

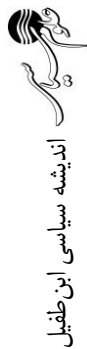
## ۵- چه کسی باید زمامدار باشد؟

پرسش اساسی‌ای که در این‌جا مطرح می‌شود این است که ابن‌طفیل حق حکمرانی و هدایت مردم را از آن چه کسانی می‌داند؟ فقیه یا فیلسوف؛ کدام‌یک باید تدبیر اجتماع سیاسی را به‌دست گیرند؟ رسم معمول نزد فیلسوفان مسلمان این بوده است که سیاست را به تدبیر فقها واگذارند و خود چندان توجهی به فلسفه‌ی مدنی نداشته باشند. آنان با وجود شریعت، چندان نیازی برای ورود به مباحث سیاسی ندیده‌اند. از طرفی، طرح مدینه‌ی فاضله از سوی ایشان بیش از آن‌که ناظر به موضوع سیاسی واقعی باشد، نوعی راه‌حل فکری-روانی برای نخبگان آشنا به فلسفه تلقی شده است. «سیاست» نزد آنان، صرفاً فن تدبیر زندگی فردی فیلسوف در یک جامعه‌ی غیر ملتزم به فلسفه است که به تعبیر ابن‌باجه، فیلسوفان در آن جامعه زیستی غریبانه داشتند و برای جبران غربت خود به تاملات فلسفی می‌پرداختند (فیرحی، ۱۳۸۹، ۳۲۸-۳۲۹). حی بن یقظان ابن‌طفیل را نیز باید در راستای آثاری هم‌چون *تدبیر/المتوحد* ابن‌باجه درک کرد. او همانند ابن‌باجه تاکید می‌کند که جمهور، خطری بزرگ برای متوحد محسوب می‌شوند (غالب، ۱۹۸۳، ۱۶).

ابن‌طفیل توضیح می‌دهد که سازگاری حکمت و ظاهر شریعت در جزیره‌ی دوم (که کنایه از جامعه‌ی اندلس است) امکان‌پذیر نیست و این دو جزیره نسبت «تباين» دارند: نه جمهور می‌توانند حکمت را درک کنند و نه حکیم می‌تواند آنان را هدایت کند و از سیطره‌ی حکومت باور و اعتقاد خارج ساخته و آنان را به زیر حکومت خرد درآورد. در یک جزیره، فلسفه حکومت می‌کند و فیلسوف حاکم است و در جزیره‌ای دیگر، باور و اعتقاد است که رکن اساسی جامعه را تشکیل می‌دهد و فقیه حاکم است و همواره بین این دو، یعنی فقیه و فیلسوف، معرفت و اعتقاد و در نتیجه، بین این دو جزیره تنش‌ی همیشگی وجود دارد. این همان «راه دوگانه‌ی حقیقت» است که از سوی ابن‌تومرت مطرح گشته بود. لذا ابن‌طفیل، دولت موحدون را از تدریس فلسفه برای جمهور برحذر می‌دارد؛ اما آموزش و تدریس آن را برای خواص و افراد مستعد و خوش‌ذوق می‌پذیرد. او معتقد است که دین برای توده‌ها و عوام است، اما فلسفه امتیاز نخبگان و خواص است و قلمرو آن دو از هم جدا است. بدون شک، دین اگر درست فهمیده شود و تنها به ظاهر آن توجه نشود، با فلسفه یکی است (اتفاق فلسفه و باطن شرع). هر دو از دو راه به حقیقت می‌رسند و آن‌ها نه‌تنها در روش و میدان عمل، بلکه در درجه‌ی خوشبختی و سعادت‌ی نیز که به پیروان خویش می‌بخشند، متفاوت‌اند.



در رساله‌ی حی بن یقظان دو نوع گرایش وجود دارد: حی در گرایش نخست سعی می‌کند با رهایی از محدودیت‌های جهان حس و تجربه، وارد عالم معقولات شود. گرایش دوم بیانگر توجه آن به جهان محسوس و تلاش برای سامان‌دادن و عقلانی‌نمودن آن است. همه‌چیز به شکاف میان این دو برمی‌گردد؛ شکافی که بین نظام سیاسی مناسب عوام با علایق فلسفه‌ی سیاسی وجود دارد و این شکاف و تعارض حل‌ناشدنی است. بنابراین نمی‌توان از نظام سیاسی‌ای سخن گفت که مبتنی بر علایق فلسفی باشد و تحقق عینی داشته باشد. لذا ابن‌طفیل به این نتیجه می‌رسد که سیاست را محتوای اندیشیدن فلسفی قرار دادن، خطرناک است؛ چرا که افق فلسفه، «حقیقت» است و جولانگاه سیاست، میدان «قدرت»: «تضاد میان فلسفه و سیاست ناب‌چیدنی است» (پیش، ۱۳۵۲، ۱۱۸).



برطبق نظر ابن‌طفیل، جامعه‌ای که در آن فقط ظاهر شریعت حاکم است و توفیق میان حکمت و شریعت ممکن نیست، از نمونه‌های بارز مدینه‌های غیرفاضله محسوب می‌شود. فیلسوفان گفته‌اند که بر انسان فاضل حکیم واجب است در مدینه‌ای که شایسته‌ی اوست، «مهاجرت» کند و به کار سیاست بپردازد؛ منظور از این مدینه، مدینه‌ی کامله است که نه نیاز به طبیب و نه نیاز به قاضی داشته باشد. اما اگر چنین مدینه‌ای موجود نبود، «فرد دارای فضیلت در دنیا غریب خواهد زیست؛ زندگی او تباه خواهد شد و برای او مرگ از این زندگی بهتر است» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۱۱۶۴). نکته‌ی مهم در همین غربت و هجرت نهفته شده است. فرد منفرد و متوحدی که ابن‌باجه و ابن‌طفیل از آن سخن می‌گویند، کسی نیست که واقعاً در خلوت و عزلت و به‌دور از هیاهوی اجتماع زندگی کند، بلکه منظور از متوحد کسی است که به‌لحاظ فکری متوحد است. بنابراین، این افراد صاحب فضیلت در مدینه‌های ناقصه به‌منزله‌ی «نوابتی» محسوب می‌شوند که برخلاف عرف عوام و آداب و رسوم مستقر، به‌شکل خودرو و خودساخته درصدد هستند تا به سعادت برسند.

پرسش محوری این است که این فرد متوحد در مدینه‌ی غیرفاضله چگونه می‌تواند به سعادت برسد؟ متوحدی که روح او گرفتار جهان زندانیان و غارِ ظلمت است، چگونه می‌تواند در این جهان ناساز و ناهمخوان با او، به سعادت قصوی دست پیدا کند؟ ابن‌طفیل، متأثر از مذهب موحدون و اندیشه‌ی ابن‌باجه، سعی دارد این موضوع را با تحلیل جایگاه «سعادت» در نسبت میان انسان‌شناسی و فلسفه‌ی سیاسی بیان کند.

حکیم اندلسی توضیح می‌دهد هنگامی که حی وارد جزیره‌ی شریعت‌مداران شد، از



ظاهرسازی‌ها و انحرافات پدیدآمده در شریعت متحیر گشت و با مشاهده‌ی این انحرافات که به نام ظاهر شریعت انجام می‌گرفت، دلش به حال مردم سوخت و درصدد برآمد تا به هدایت و اصلاح مردم بپردازد؛ چرا که معتقد بود اگر مردم حقیقت دین را بفهمند، از این امور باطل بی‌بنیاد دوری می‌گزینند و روی به یقین و حقیقت می‌آورند و از تکالیفی که شرع بر آنان بار کرده، بی‌نیاز می‌شوند. در چنین حالتی «کسی مالک مالی نخواهد بود تا از او زکات مطالبه کند یا به واسطه‌ی سرقت آن، دست‌ها را ببرند یا به سبب غارت و آشکار بردن آن نفوس بسیار تلف شوند» (ابن طفیل، ۱۳۹۱، ۱۴۷).

این بخش از رساله، سفر متوحد به اجتماع را برای اصلاح و هدایت خلق نشان می‌دهد. این سفر، یک سفر سیاسی است که به منظور حاکم کردن علایق فلسفه‌ی سیاسی در مدینه انجام می‌شود؛ این سفر هنگامی رخ می‌دهد که حی بن یقظان به اشتباه فکر می‌کند که همه‌ی مردم صاحب فطرت پاک و ذهنی تیز هستند و از نقصان فهم، بداندیشی و ضعف عزم آنان آگاه نبوده و نمی‌داند که مانند چهارپایان یا گمراه‌تر از آنان هستند. بنابراین، حی بن یقظان به جزیره‌ی مقابل سفر کرد تا آرزوهای سیاسی خود را در جهت خیر و سعادت جامعه عملی سازد. اما او به‌زودی دریافت که بین او و جمهور هیچ‌گونه تفاهم و هم‌سخنی‌ای وجود ندارد و آنان نه تنها با او همدل نیستند، بلکه ضد تفکرات او هستند و از پذیرش سخن او امتناع می‌ورزند. بنابراین، امید حی بن یقظان به اصلاح خلق و رستگاری آنان قطع شد. ابن طفیل می‌نویسد: «دریافت که بهره‌ی عامه از منافع دین فقط در همان زندگی دنیوی است، تا امر معاش آنان مرتب شود و دیگری به حدود و حقوق‌شان تجاوز نکند. و نیز فهمید که از میان عامه‌ی مردم جز عده‌ای اندک و نادر به سعادت اخروی نمی‌رسند» (همان، ۱۵۰-۱۵۱).

توضیحات فوق به‌وضوح تمام عقیده‌ی ابن طفیل را درباره‌ی شکاف میان فلسفه و اجتماع نشان می‌دهد و این که سعادت حقیقی و برتر در درون اجتماع به‌دست نمی‌آید؛ بلکه در بیرون از عالم قدرت و سیاست به‌شکل بهتری می‌توان به آن رسید. این همان تدبیر «تدبیر المتوحد» ابن‌باجه است که به فکر چاره‌جویی برای بیگانگان و یا نوابتی است که در مدینه‌ی ناقصه گرفتار شده‌اند؛ مدینه‌ای که در آن فقط ظاهر شریعت حاکم است. حی بن یقظان، آن‌گاه که احوال مردم را در جامعه‌ی دینی فهمید، دانست که توفیق میان جمع فلسفه و آن‌چه پیامبران به زبان شریعت سخن می‌گویند، در چنین جامعه‌ای ممکن نیست (فیرحی، ۱۳۸۲، ۷۵). «بنابراین، حی بن یقظان دریافت که اکثر مردم، که دارای

فطرت ناقص و عقول تاریکی هستند، به چهارپایان شباهت بیش‌تری دارند تا به انسان؛ پس متوجه این نکته شد که حکمت و هدایت و توفیق در راهی است که پیغمبران از آن سخن گفته‌اند و در شریعت آمده است و جز آن امکان ندارد» (ابن طفیل، ۱۳۹۱، ۱۴۹).

حی پس از آن که متوجه شد نجات شریعت‌مداران میسر نیست، پی برد که ادامه‌ی دعوت او نه‌تنها سودی ندارد، بلکه پیامدهای سنگینی نیز به‌بار خواهد آورد. از یک‌سو این احتمال وجود دارد که اگر بیش‌تر پرده‌داری کند و ذخایر حکمت خود بر روی این زمین بی‌حاصل بیفشاند، جان خود را به خطر افکند؛ چراکه «وقتی حی بن یقظان اندکی از ظاهر فراتر رفت و بیش از آن‌چه که درخور فهم‌شان بود با آنان سخن گفت، از او دل‌گیر و رمیده‌خاطر شدند و تنها به ملاحظه‌ی غربت او و رعایت حق دوست‌شان اقبال به‌ظاهر اظهار خشنودی می‌کردند؛ اما در باطن آن سخنان حی را ناخوش می‌پنداشتند» (همان). از آن مهم‌تر، از آن‌جا که حی در تلاش بود تا باورها و اعتقادات موجود در جامعه را نقد و اصلاح کند، ترسید که مردم به فرجام بد گرفتار شوند و رشته‌ی امورشان بگسلد. در واقع، او نگران بود که با نقد باورها و اعتقادات یک جامعه، که رکن اساسی جامعه محسوب می‌شود، ثبات آن جامعه به‌خطر افتد. پس حی بن یقظان در رهبری مردم به‌سوی رستگاری و سعادت شکست خورد و آرزوی سیاسی او برای نجات مردم به سرانجام نرسید (همان، ۱۵۲-۱۵۳).

## ۶- مراتب سیاست در رساله‌ی حی بن یقظان

همان‌طور که گفته شد، حی بن یقظان نه‌تنها موفق نشد که حکومت عقل یا مدینه‌ی فاضله‌ای ایجاد کند، بلکه متوجه شد حتی امکان هم‌روی فلسفه و فقه نیز وجود ندارد و او همان‌گونه که انسان‌ها را برحسب طبایع به چند دسته تقسیم کرده بود، برای سیاست نیز مراتبی قائل می‌شود که بی‌شباهت با آرای امام محمد غزالی نیست.<sup>۱</sup> غزالی در کتاب/حیاء

۱. یکی از متفکران مهمی که ابن‌طفیل در مقدمه‌ی حی بن یقظان از آنان نام می‌برد، امام محمد غزالی است؛ کسی که او را به‌عنوان «پدر کیش موحدان» دانسته‌اند. بنابراین، اشاره‌ی مختصر به نظریه‌ی غزالی درباره‌ی «مراتب سیاست» از دو جهت واجد اهمیت است: یکی به‌خاطر تأثیرگذاری اندیشه‌های غزالی در مغرب تمدن اسلامی است که این تأثیرگذاری از طریق ابن‌تومرت به‌عنوان یک موج فراگیر در دولت موحدون به‌رسمیت شناخته شد. و دیگری به‌خاطر توجه ویژه‌ای است که ابن‌طفیل، به‌عنوان ایدئولوگ دولت موحدون، به آرای غزالی درباره‌ی سیاست دارد.





علوم دین به سیاست از دریچه‌ی چشم مذهب می‌نگرد و ملهم از تعالیم اسلامی خود، میان «دنیا» و آن چیزی که «آخرت» نامیده می‌شود، ارتباطی اصولی و تحولی منطقی می‌یابد (قادری، ۱۳۷۰، ۹۴). وی در جزء اول کتاب فوق می‌نویسد «سیاست» در استصلاح مردمان و نمودن ایشان به راه راست و نجات‌دهنده در دنیا و آخرت است، و آن چهار مرتبه است:

«مرتبه‌ی اول که اعلی مراتب است، سیاست انبیاست و حکم ایشان هم بر خواص است و هم بر عوام؛ هم در ظاهر است و هم در باطن. مرتبه‌ی دوم، سیاست خلفا و سلاطین و ملوک است؛ حکم ایشان هم بر خواص و هم بر عوام است، لکن در ظاهر، نه در باطن. مرتبه‌ی سوم سیاست، آن علماست که به خدای عزوجل - و به دین او عالم‌اند، و ایشان وارثان نبوت‌اند و حکم ایشان بر بواطن خواص است و فهم عوام بدان درجه نرسد که از ایشان اقتباس توانند کرد و قوت ایشان بدان حد نه انجامد که در ظواهر عوام، به منع و الزام تصرف کنند. مرتبه‌ی چهارم، سیاست واعظان است و حکم ایشان بر بواطن عوام است و بس» (غزالی، ۱۳۶۴، ۴۴-۴۵).

اکنون پس از اشارات فوق می‌توانیم مراتب سیاست را در رساله‌ی حی بن یقظان بیان نموده و به توضیح آن پردازیم.

#### ۱-۶- مرتبه‌ی متوحد

عالی‌ترین نوع سیاستی که ابن‌طفیل به آن اشاره می‌کند، سیاستی است که می‌تواند سعادت برتر را برای انسان به ارمغان آورد؛ وی این مرتبه را سیاست متوحد (یا سیاست فیلسوف عارف) می‌نامد. متوحدانی که نخست به سیاست نفس می‌پردازند و خود را اصلاح می‌کنند و سپس به اصلاح دیگران مبادرت می‌ورزند. حی بن یقظان می‌گوید که هر کسی که به خدا نزدیک‌تر است، سعادت‌مندتر و شادمان‌تر است. این شخص باید زمینه‌ای را ایجاد کند تا مردم بتوانند زمینه‌ی کسب سعادت دنیوی و اخروی را به‌دست آورند. اما بر او واجب است که قبل از این که به سیاست خلق پردازد، به سیاست نفس خود پردازد و به تکامل برسد تا بتواند دیگران را نیز به تکامل برساند. حی بن یقظان، سالک راه حق، به میان مردم باز می‌گردد و هم اوست که بیش‌تر از هرکس دیگری می‌داند که صلاح مردم در چیست. یکی از حوزه‌های مهم ارتباط معرفت‌شناسی و تفکر سیاسی در فلسفه‌ی اسلامی در همین نقطه است؛ یعنی آن‌جا که انسان‌ها برحسب میزان معرفت نسبت به عالم حضور و عالم غیب، دارای شان وجودی می‌شوند. مشخص است که انسانی که در

این میان به اوج قله‌ی معرفت رسیده است «خلیفة الله» خوانده می‌شود و خلاق نیازمند هدایت و رهبری وی هستند (فیرحی و فدایی مهربانی، ۱۳۸۶، ۵۱).

حی بن یقظان گرچه گوی سبقت را در زمینه‌ی شناخت از دیگران ربوده است، اما در حوزه‌ی سیاست قادر به سبقت‌گرفتن از دیگران و تاسیس حکومت نیست. تنها اراده‌ی مردم است که می‌تواند قدرت و سیاست را برای حی بن یقظان، که از مشروعیت الهی برخوردار است، بالفعل کند. بنابراین، او نمی‌تواند اقتدار را از حوزه‌ی معرفتی به حوزه‌ی سیاسی و اجتماعی بسط دهد. حی بن یقظان آسایش و آرامش روحانی را بر خود حرام می‌کند و به زندان غار و عالم محسوسات ورود پیدا می‌کند تا موجب راحتی خلق در دنیا و آخرت شود. اما او تنها موعظه می‌کند و اندرز می‌دهد و مردم اگر تیزبین و نیک‌فهم باشند به اندرزهای او گوش فرا می‌دهند و خود را از غار محسوسات و زندان تن می‌رهانند. اما به‌رحال، حی بن یقظان «اجباری» در متقاعدکردن مردمان ندارد. این نوع سیاست و حکومت، گرچه نوع مطلوب است و تاسیس آن یک خیر بزرگ محسوب می‌شود، اما امکان واقعی تشکیل چنین حکومتی وجود ندارد و نمونه‌ی چنین مدینه‌ی فاضله‌ای تنها در آسمان یافت می‌شود و فرد فاضل متوحد با مشاهده‌ی چنین حکومتی، در استقرار حکومت نفس خود از آن سرمشق می‌گیرد.

این وجه از اندیشه‌ی ابن طفیل قبل از هرچیز به نظام دانایی فیلسوفان کلاسیک برمی‌گردد؛ چراکه تغییر قهرآمیز روابط و مناسبات اجتماعی و سرنگونی قدرت سیاسی در تفکر قدیم جایی ندارد و به این علت است که به‌طور کلی آرمان‌خواهی فیلسوفان سیاسی، مدینه‌ی فاضله‌ای - یعنی ناکجاآبادی - بیش نیست و کاربردی در واقعیت و متن جامعه ندارد. از این دیدگاه می‌توان گفت که نویسندگان «مدینه‌ی فاضله» توجهی به واقعیت اجتماعی واقعاً موجود نداشته و صرفاً به تصویر افق فاضله‌ای پرداخته‌اند که انسان با سیر در جهت آن می‌تواند سعادت‌مند گردد (طباطبایی، ۱۳۶۵، ۵۸).

ابن طفیل نیز در درون همین سنت کلاسیک، فلسفه‌ورزی می‌کند. وی به نوعی از روان‌شناسی اخلاقی به فلسفه‌ی سیاسی می‌رسد که عالی‌ترین نوع آن، سیاست فیلسوف‌عارف است که حکومتی مبتنی بر نیروی خرد و دانش تشکیل می‌دهد که هیچ نسبتی با آداب و رسوم جامعه ندارد. اما از آن‌جا که امکان عملی تاسیس چنین سیاستی وجود ندارد، بر متوحد و غریب واجب است که از مدینه‌ی ناقصه هجرت کند و در استقرار سیاست نفس خود از چنین مدینه‌ای پیروی نماید. علاوه‌بر این، در این نوع سیاست نفس، نیازی



به وجود پیامبر نیست و حی بن یقظان به تنهایی می‌تواند به سعادت و رستگاری نائل آید. این همان نکته‌ای است که در ابتدا و انتهای این داستان به آن برمی‌خوریم.

حی بن یقظان بهترین نظم سیاسی را نظمی می‌داند که در آن، قدرت سیاسی تابعی از دانش باشد؛ دانشی که مبتنی بر تلفیق حکمت بحثی و ذوقی است. بنابراین، ابن طفیل ریاست مدینه را از آن حکیمی می‌داند که هم واجد بحث و هم واجد کشف، هر دو، باشد. عقل‌مداری و عشق‌مداری، دو ویژگی بارز این حکیم محسوب می‌شود. در نزد ابن طفیل مشروعیت حکومت حکیم وابسته به پذیرش مردم نیست، اما اراده‌ی بالفعل این نوع حکومت منوط به خواست مردم و پذیرش از سوی آنان است. به همین خاطر است که این حاکم علی‌رغم شایستگی برای هدایت خلق، ممکن است ناشناخته بماند و مردم از تدبیر و ریاست او بی‌نصیب گردند. از آن‌جا که به تعبیر افلاطون «رفتاری که شهرها با مردمان دانشمند می‌کنند به اندازه‌ای ناپسند است که هیچ‌کس در جهان چنین رفتاری نمی‌بیند» (افلاطون، ۱۳۹۰، ۳۴۲)، شخص حکیم ناگزیر است که دست از هدایت خلق و چاره‌جویی کار آنان بردارد. حی بن یقظان درمی‌یابد که حضور فیلسوف در جامعه، هنگامی که اوضاع نامساعد و روزگار، روزگارِ «نارحمتان» و «دنیاخواهان» است و مردم توان درک او را ندارند، خطری بزرگ محسوب می‌شود؛ این خطر بیش از آن‌که متوجه متوحد باشد، متوجه جمهور است. بنابراین، اگر فیلسوف در جامعه حضور ندارد، گناه او نیست؛ این عدم حضور تقصیر کسانی است که از او استفاده نمی‌کنند.

## ۲-۶- مرتبه‌ی علما

مرتبه‌ی دوم سیاست، اختصاص به عالمانی [مانند اربابان] دارد که برای ادراک حقیقت نیازمند نبوت هستند؛ اما این علما تنها دانا به ظاهر شریعت نیستند، بلکه کسانی هستند که «در باطن شریعت ژرف‌بین‌تر و داناتر و از معانی روحانی آگاه‌تر و در تاویل طامع‌تر» هستند (ابن طفیل، ۱۳۹۱، ۱۳۸). به تعبیر غزالی در /حیاء علوم دین، این گروه کسانی هستند که وارثان نبوت‌اند و حکم ایشان بر بواطن خواص است و فهم عوام تا بدان حد نیست که بتوانند از ایشان اقتباس کنند؛ قوت عالمان نیز به حدی نیست که در ظواهر عوام، به منع و الزام، تصرف کنند (غزالی، ۱۳۶۴، ۴۵). علما که بر طبق حدیث «العلماء ورثة الانبیاء»، جانشین و میراث‌بر برحق پیامبر محسوب می‌شوند، دست‌شان از اعمال قدرت و دخالت در سیاست کوتاه است. بنابراین، علما را توان تصرف در ظاهر نیست و آنان نیز ناگزیرند تدبیر جهان سیاست را به اهلش واگذار کنند و میدان سیاست را ترک گویند. این عالمان، که



نماینده‌ی باطن دین محسوب می‌شوند، همانند فیلسوفِ عارف می‌بایست به سیاستِ نفس بپردازند و برای حل تعارضاتی که در شریعت وجود دارد، به فیلسوف رجوع کنند و به او اقتدا جویند.

### ۳-۶- مرتبه‌ی فقها

مرتبه‌ی دیگر سیاست، سیاستِ فقها و متشرعان [مانند سلمان] است که قدرت نفوذ آنان بر ظواهر عوام و خواص است. این گروه «به حفظ شریعت مایل‌تر و از تاویل دورتر و در تصرف و تامل محتاط‌تر» هستند (ابن طفیل، ۱۳۹۱، ۱۳۹). برطبق عقیده‌ی ابن طفیل، شریعت، ظاهر و باطنی دارد و میان این ظاهر و باطن نوعی ناسازگاری و تعارض وجود دارد. او این تعارض بنیادی را با نشان دادن سفر ابدال به جزیره‌ی حی بن یقظان به‌خوبی نشان می‌دهد که چگونه این دو دوست در شریعت اختلاف نظر داشتند و این اختلاف نظر، سرانجام به «جدایی» آن دو انجامید. آنچه که تحت‌عنوان اختلاف سلمان و ابدال در این داستان فلسفی مطرح می‌شود، در واقع چیزی جز همان اختلاف میان باطن و ظاهر شریعت نیست.

با توجه به «انسان‌شناسی» ویژه‌ای که در این داستان عرضه می‌شود، ابن طفیل می‌گوید که نظم اجتماعی مطلوب و ممکن برای انسان، نه با تکیه بر توان‌مندی‌های ذاتی او، بلکه از بیرون طبیعت وی و صرفاً از طریق عنایت الهی و نظام نبوت ممکن است. به‌همین سبب، وی هم‌سخن با جماعت فیلسوفان مسلمان به این نتیجه می‌رسد که اگر در دنیا امید خیر و سعادت‌ی بوده باشد، تنها باید از دین و تربیت دینی امید داشت. از آن‌رو که جمهور، صاحبان فطرت ناقص و عقول تاریک، پیرو فقها هستند، وی عنان سیاست را به‌دست فقها می‌سپارد و متوجه می‌شود که امکان اصلاح مدینه‌ی ناقصه (مدینه‌ای که در آن تنها به ظاهر شریعت اکتفا می‌شود)، با سلاح عقل، نه امکان‌پذیر است و نه جایز است به چنین کاری دست زد.

منظور ابن طفیل از مراتب سه‌گانه‌ی فوق، تقسیم‌بندی اقسام مردم به عوام و خواص با توجه به ظرفیت‌های وجودی آن‌ها در درک و فهم مسائل صورت گرفته است. وی با غفلت‌آلود دیدن زندگی توده‌ی مردم، عوام را، که اکثریت یک جامعه را تشکیل می‌دهند، صاحب برداشت‌های کاملاً سطحی از دین و سیاست می‌داند. فیلسوف اندلسی بهترین و عالی‌ترین نوع سیاستی را که تشخیص می‌دهد و می‌تواند نظم سیاسی درست و به‌سامان را به‌وجود آورد، سیاست «فیلسوفِ عارف» است؛ اما طبیعت و ماهیت زمانه امکان برقراری



این نوع سیاست را از بین می‌برد. بدیل و جایگزین این سیاست اعلی چیست؟ سیاست علما. اما در این جا یک مشکل اساسی وجود دارد؛ این که علما را توان تصرف در ظواهر نیست. پس راه حل در چیست و چه نوع سیاستی می‌تواند جامعه را سازگار و به‌سامان کرده و مردم را به هدف خویش برساند؟ ابن‌طفیل همانند ابن‌سینا و غزالی (و اغلب متفکران دوره‌ی میانه) پاسخ می‌دهد این شریعت است که می‌تواند با نمایندگانی به‌نام فقیه یا سلطان، تدبیر زندگی خلق را برعهده گیرد. در حالی که غزالی کوشش می‌کرد تا با تشبیه‌سازی سازمان سیاسی از نوع دوم به سیاست اعلی، دست علما را از سیاست و قدرت کوتاه نکند و به‌طور کلی حوزه‌های اعمال نفوذ سیاست اعلی در دیگر مراتب سیاست و عاملان آن را (سیاست خلفا، ملوک، علما و وعاظ) با توجه به مقتضیات هر یک منتشر کند؛ ابن‌طفیل با توجه به این که فقه ظاهریه، مذهب رسمی موحدون بوده است، حوزه‌های اعمال نفوذ سیاست اعلی را در دیگر مرتبه‌ی سیاست (سیاست شرعی) می‌بندد و نشان می‌دهد که سازمان سیاسی مناسب برای عوام نمی‌تواند هیچ نقطه‌ی اشتراکی با علایق فلسفه‌ی سیاسی داشته باشد. به‌بیان روشن‌تر، او در نگاه به خلق، از غزالی نیز ناامیدتر بوده است.

### نتیجه

هدف ابن‌طفیل در رساله‌ی «حی بن یقظان»، حل رابطه‌ی دین و فلسفه است. روش او در حل این رابطه مبتنی بر معرفت‌شناسی موحدون است. اندلس در عصر ابن‌طفیل یک «دوره‌ی گذار» را سپری می‌کرد؛ به این صورت که دولت موحدون جایگزین دولت مرابطون گردیده و این تغییر و جابه‌جایی صرفاً در عرصه‌ی قدرت نظامی محدود نمی‌شد؛ بلکه در کنار آن، تغییرات مهمی نیز در عرصه‌ی اندیشه و جهان‌بینی پدیدار گشته بود. آن چه در این تغییر و تثبیت و ساختن این جهان‌بینی واجد اهمیت است، ستون‌های اصلی این نظام دانایی، یعنی فقه و فلسفه و عرفان است. به‌همین جهت ابن‌طفیل، عمده‌ی توجه خود را در این رساله بر روی این مفاهیم کلیدی قرار می‌دهد که در قالب اشخاص خیالی، عهده‌دار نقش «تاریخی» خود باشند.

همان‌طور که از محتوای این داستان فلسفی برمی‌آید، این دانش فقه است که تدبیر زندگی سیاسی و هدایت خلق به‌سوی سعادت را به‌دست می‌گیرد و دانش فلسفی به حاشیه می‌رود. در این جا فلسفه‌ی مدنی از حضور در جزئیات زندگی سیاسی محروم می‌شود و فقه، جایگزین مسلم و مطلق حکمت مدنی در جوامع شریعت‌مدار می‌گردد. این

وجوه سیاسی رساله‌ی ابن طفیل را می‌بایست از دو جهت مورد مطالعه قرار داد. جهت نخست به نظام دانایی در تمدن اسلامی برمی‌گردد. چنین می‌نماید که علم فقه در تمدن اسلامی جایگاهی ممتاز، همانند جایگاه فلسفه در تمدن یونان را داراست؛ دانشی تعیین‌کننده، محوری و مرکزی در تمدن اسلامی که بیش‌ترین تاثیر را بر روی زندگی انسان مسلمان داشته است و هم‌چنان نیز دارد. این حضور همه‌جانبه‌ی فقه در زندگی انسان مسلمان پیامدهای سیاسی خود را نیز به‌دنبال داشته است و یکی از این پیامدها، اخراج فلسفه و فیلسوف از متن اجتماع است. اتفاقی که در داستان حی بن یقظان رخ داده، این است که حی بن یقظان متوجه می‌شود باهم‌بودگی فقه و فلسفه امکان‌پذیر نیست و لذا تصمیم به ترک میدان سیاست و اجتماع گرفته و هدایت خلق و رهبری آنان را به سلامان، که فقیه آن دیار بود، واگذار می‌کند. مشخص است که میان شهر معنوی حی بن یقظان و شهر زمینی سلامان «نسبت تباین» وجود دارد؛ همان‌طور که این نسبت بین نفس و بدن انسان نیز قابل تشخیص است. وجود «دو جزیره» در این داستان حکایت از این نسبت (نسبت تباین) دارد.

بُعد دیگر از وجوه سیاسی رساله، به عادات زبانی و مکانی‌ای برمی‌گردد که ابن طفیل در آن شرایط زیست می‌کرد. یکی از ویژگی‌های مهم در بررسی این عادت‌واره‌ها،<sup>۱</sup> به حضور نیرومند فقه ظاهریه در اندلس برمی‌گردد. عصر ابن طفیل مصادف با شکفتگی علم فقه در روش ظاهری است. موحدون به مذهب ظاهری توجهی ویژه داشتند و مردم را به ظاهر قرآن و حدیث دعوت می‌کردند. در قرن ششم، مذهب ظاهری در غرب عالم اسلام، در اسپانیا و آفریقای شمالی، به‌صورت یک معضل خود را نشان داد. در حالی که جمهور برطبق خطوط دقیق مذهب ظاهری عمل می‌کردند، خود آن مذهب از هر سو مورد حمله واقع می‌شد. فلسفه و فیلسوف نیز گرچه پیروانی در میان طبقه‌ی حاکم داشتند اما از سوی فقها و پیروان‌شان مورد طرد و رد واقع شده و از مشکلات بسیاری رنج می‌بردند. در قسمت دوم رساله‌ی حی بن یقظان تصویر روشنی از مذهب ظاهری ارائه شده است. ابن طفیل با کمک گرفتن از آرای ابن تومرت، ابن سینا، غزالی و ابن‌باجه تصویر بسیار روشنی از آن محیط به‌دست می‌دهد: متوحدان و اندیشمندانی معدود در میان انبوهی از مردم عامی زیست می‌کردند؛ مردمی که توانایی تفکر را نداشته و تنها ظاهری محسوس

از زندگی دنیا را می‌فهمیدند. جزیره‌ی دوم در این داستان فلسفی وضعیت زندگی مردم اندلس را به تصویر می‌کشد و می‌توان گفت که ابن طفیل هم می‌خواهد چنین روشی از زندگی را نقد کند و هم از ضرورت وجود چنین نظامی از زندگی دفاع نماید. بنابراین، توجه به این نکته مهم است که ابن طفیل، در راستای مبانی فکری دولت موحدون، این رساله‌ی فلسفی را صرفاً در جهت دفاع از فیلسوفان و همراهی با آنان ننوشته است؛ بلکه حتی خواسته به این طریق هشدار به فیلسوفان نیز داده باشد که دست از تعرض به عقاید مردم بردارند و شریعت را محترم بدانند. این همان هدفی است که از سوی ابن تومرت مطرح گشته و به عدم معارضه‌ی بین عقل و شرع حکم کرده بود؛ با این قید که نقش عقل را در حوزه‌ی شرع باید محدود ساخت. این همان «راه دوگانه‌ی حقیقت» است که ابن‌باجه، ابن‌طفیل و ابن‌رشد نیز این راه را پیموده‌اند.



## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۷۱-۱۳۷۰). ابن طفیل. مقالات و بررسی‌ها، (۵۱ - ۵۲)، ۴۷-۹۲.
- ابن طفیل (۱۳۹۱). *زنده‌ی بیدار*. (فروزانفر، بدیع‌الزمان، مترجم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.
- ابن طفیل (۱۹۹۳م)، *حی بن یقطان*. بیروت: دارالمشرق.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳). *بینش‌های علم سیاست*. (ج ۱). (مجیدی، فریبرز، مترجم). تهران: انتشارات فرهنگ جاوید.
- افلاطون (۱۳۵۷). *قوانین*. (لطفی، محمدحسن، مترجم). تهران: خوارزمی.
- افلاطون (۱۳۹۰). *جمهور*. (روحانی، فؤاد، مترجم). تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ سیزدهم.
- امین، سیدحسن (۱۳۸۳). *سلامان و اابسال*. تهران: دایره‌المعارف انسان‌شناسی.
- اوروی، دومینیک (۱۳۷۵). *ابن‌رشد*. (فاطمی، فریدون، مترجم). تهران: نشر مرکز.
- آبربی، آی. جی (۱۳۵۸). *عقل و وحی در اسلام*. (جوادی، محسن، مترجم). تهران: امیرکبیر.
- پاک، محمدرضا (۱۳۸۰). *تحول اندیشه‌های فلسفی-کلامی در دوره مرابطین*. *تاریخ اسلام*. (۸)، ۴۵-۷۰.
- پیشت، گئورگ (۱۳۵۲). *فلسفه و سیاست*. (وزیری، هوشنگ، مترجم). *فرهنگ و زندگی*. (۱۱)، ۱۱۸-۱۲۳.
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۷۶). *ابعاد سیاسی فلسفه اسلامی*. *حکومت اسلامی*. (۵)، ۲۷۷-۲۸۷.
- روزنتال، اروین (۱۳۸۸). *اندیشه‌ی سیاسی اسلام در سده‌های میانه (طرحی مقدماتی)*. (اردستانی، علی، مترجم). تهران: قومس.
- شریف، میان محمد (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه در اسلام*. (پورجوادی، نصرالله، مترجم). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۶۵). *منحنی تحول اندیشه سیاسی غزالی*. *فلسفه و کلام*. (۹)، ۵۵-۷۸.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۷). *زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران*. تهران: کویر، چاپ هشتم.
- غالب مصطفی (۱۹۸۳م). *فی سبیل موسوعه فلسفیه*. بیروت: منشورات دار و مکتبه الهلال.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۴). *احیاء علوم‌الدین*. (جلد ۱). (خوارزمی، مویدالدین محمد،

- مترجم). (خدایوجم، حسین، به‌کوشش). تهران: علمی و فرهنگی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۲). روش‌شناسی اندیشه‌ی سیاسی در فلسفه‌ی غرب تمدن اسلامی. علوم سیاسی، ش ۲۲، ۶۷-۹۶.
- فیرحی، داود (۱۳۸۹). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نشر نی.
- فیرحی، داود (۱۳۹۲). فقه و سیاست در ایران معاصر. تهران: نشر نی.
- فیرحی، داود؛ فدائی مهربانی، مهدی (۱۳۸۶). پیوند عرفان و سیاست از منظر عزیزالدین نسفی. پژوهش سیاست نظری. (۴)، ۴۷-۷۴.
- قادری، حاتم (۱۳۷۰). اندیشه سیاسی غزالی. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- ملک‌شاهی، حسن (۱۳۶۳). ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات. تهران: سروش.

