



History of Islamic Philosophy

Home Page: hpi.aletaha

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

Contextual Analysis of the "Political Human" in the Thought of Abu Ali Miskawayh

Jalil Dara¹  | Mohammad Kamali Gooki² 

1. Associate Professor of Political Science, Tarbiat Modares University.

E-mail: j.dara@modares.ac.ir

2. Assistant Professor of Political Science, Faculty of Law, Political Science, and History, Yazd University.

E-mail: m.kamali@yazd.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 2024/09/28

Received in revised form
2024/12/11

Accepted 2024/12/11

Published online

2025/06/25

Keywords:

*Human, Miskawayh,
Human Rights, Buyid
Dynasty.*

ABSTRACT

Anthropology is one of the fundamental topics of philosophy and also political philosophy. Every (political) philosopher necessarily pays special attention to the discussion of man, and by studying the anthropology of a philosopher, one can better understand his political view and the effects of this view on society. In a sense, human knowledge has always been one of the most important human concerns in different ages. In the meantime, knowing the political dimension of man helps in better regulation of social relations. This issue has raised the attention to political anthropology in universities and research institutes of developed countries. The question that this article seeks to explain is, how human is the political man considered by the Islamic humanistic philosopher Moskowieh. In order to investigate it, it is done based on the context-oriented method of Quentin Skinner, in such a way that firstly, it is referred to the time of Ibn Maskowieh and why the attention to man is analyzed in the period of Al-Boyeh, and then the analysis of Moskowieh's political anthropology is done. The findings of the research show that the person considered by Moskoweh becomes the owner of political rights if he is virtuous.

Cite this article: Dara, J; Kamali Gooki, M (2025). Contextual Analysis of the "Political Human" in the Thought of Abu Ali Miskawayh *Al-Talwihat, History of Islamic Philosophy*, 4 (2), 177-208.

<https://doi.org/10.22034/HPI.2024.480864.1103>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.480864.1103>

Extended Abstract

Introduction

Anthropology is one of the foundational topics in philosophy, particularly in political philosophy. Every (political) philosopher inevitably devotes special attention to the question of human nature, and through the study of a philosopher's anthropological perspective, one can better understand their political views and the societal implications of these views. In this sense, the study of "human" has always been a central concern throughout history. Among these concerns, understanding the political dimension of human nature significantly contributes to improving the organization of social relations. This has led to increased attention to political anthropology in universities and research institutions, particularly in developed countries.

"Human" is the only being capable of self-reflection and striving for its own well-being. This unique ability distinguishes humans, granting them dignity and rights. The capacity for self-reflection has prompted thinkers throughout history to provide various answers to the question of why humans are distinct beings. Depending on their intellectual foundations, thinkers have articulated different reasons for what sets humans apart. The definition of humanity offered by each school of thought carries implications for the political rights of individuals.

In this context, the "political human" in this study refers to a person who, by virtue of possessing a particular characteristic, is deemed eligible to hold the right to govern.

Methods

This study seeks to analyze the "political human" in the thought of Abu Ali Miskawayh by situating his ideas within their historical and intellectual context. In the field of political thought analysis, various methods have emerged to interpret and evaluate the ideas of political philosophers. In the past, such studies were primarily descriptive, but modern approaches increasingly draw on innovative methodologies such as Spragens' reconstructed logic, Strauss' esoteric reading, and hermeneutical analyses. One prominent methodology is Quentin Skinner's approach, which is particularly relevant to the analysis of political thought.

Skinner's method combines text-based and context-based approaches. He successfully applied this method to analyze the works of Machiavelli, tracing changes in the trajectory of Western political thought. Skinner

posits that every political idea must be analyzed within the political action context of its time. He emphasizes that political theories are responses to the specific political challenges of their era, and that these theories can only be fully understood when situated within their social and political context.

For example, in his study of Machiavelli, Skinner demonstrates that the advice offered in **The Prince** to abandon virtue under certain circumstances was shaped by the political problems of Machiavelli's time. A key innovation in Skinner's methodology is his distinction between the meaning of a text and the author's intent. He argues that a comprehensive understanding of a text requires attention to both aspects: the meaning of the words and the author's purpose in writing them.

The present study adopts Skinner's context-and-text-based methodology to analyze Miskawayh's thought. This method not only critiques and interprets texts using contextual and textual readings but also considers the intellectual and social environment of the time (Skinner, 1988, p. 45).

Results

This study investigates the concept of the political human in the thought of Abu Ali Miskawayh, a prominent philosopher of the Islamic Golden Age. In Miskawayh's philosophy, reason and ethics are fundamental to humanity, and the virtuous individual—whom he refers to as **fa'izun** (the successful)—is central to his conception of the political human.

Miskawayh envisions a hierarchical structure for the political human, with virtue and ethics serving as prerequisites for holding political office. This philosophical perspective reflects a broader intellectual tradition within Islamic civilization, and a closer examination of such views provides a better understanding of the political human in contemporary Iran. Therefore, by analyzing the intellectual and historical context of Miskawayh's thought, one can better comprehend the rationale behind his perspective.

Miskawayh's ideas can be viewed as a unifying thread within the broader Islamic intellectual discourse on the political human, particularly in the Iranian-Shiite tradition. By studying the intermediary links in this chain of thought, a deeper understanding of this subject can be achieved. Miskawayh's philosophical language reveals an elitist perspective on the political human, which may have roots in the Shiite-oriented worldview of the Buyid dynasty. The Buyids viewed political rulers as individuals of virtue and moral character, believing that only a virtuous ruler could

establish a just society based on religious principles.

While Miskawayh does not explicitly discuss the theory of *Imamate* in political affairs, an analytical reading of his thought suggests that his concept of the virtuous and successful individual (*fa'izun*) aligns closely with the Shiite notion of the infallible Imam. This alignment highlights the philosophical underpinnings of Miskawayh's ideas and their resonance with the broader Islamic and Shiite intellectual tradition.

Conclusion

Miskawayh's political philosophy revolves around the idea of the virtuous human, whom he considers deserving of the right to govern. His emphasis on virtue and morality as prerequisites for political leadership reflects an elitist framework, rooted in the Islamic intellectual tradition.

In the context of contemporary Iran, this study identifies three distinct types of political humans:

1. ****The Traditional Political Human****: This perspective seeks to revive the ideal of the virtuous and complete individual envisioned by Miskawayh, ultimately leading to an elitist form of governance.
2. ****The Modernist Political Human****: This type follows the Western worldview and lifestyle, advocating for a secular democratic system of governance.
3. ****The Reformist Political Human****: This perspective strives to synthesize and reconcile the traditional Islamic viewpoint with Western modernity, aiming to create a hybrid political model.

Each of these perspectives carries its own advantages and challenges for contemporary Iran, and their detailed evaluation is left for future research.



تحلیل زمینه‌محور «انسان سیاسی» در اندیشه ابوعلی مسکویه

جلیل دارا^۱ | محمد کمالی گوکی^۲

j.dara@modares.ac.ir

kamali@yazd.ac.ir

۱. دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس.

۲. استادیار علوم سیاسی، دانشکده حقوق، علوم سیاسی و تاریخ دانشگاه یزد.

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴

واژگان کلیدی:

انسان، مسکویه، حق انسان، آل بویه.

انسان‌شناسی از مباحث بنیادین فلسفه و به‌خصوص فلسفه سیاسی است. هر فیلسوف (سیاسی) لاجرم به بحث انسان توجه ویژه‌ای داشته و با مطالعه انسان‌شناسی یک فیلسوف، بهتر می‌توان نگاه سیاسی او و اثرات این نگاه بر جامعه را فهم کرد. به تعبیری، شناخت انسان، همواره از دغدغه‌های مهم بشری در اعصار مختلف بوده است. در این میان، شناخت بعد سیاسی انسان در تنظیم بهتر مناسبات اجتماعی کمک شایانی می‌کند. این مسئله توجه به انسان‌شناسی سیاسی در دانشگاه‌ها و پژوهشگاه‌های کشورهای توسعه‌یافته را بالا برده است. سؤال اصلی این مقاله این است که انسان سیاسی مدنظر مسکویه، فیلسوف انسان‌گرایی اسلامی، چگونه انسانی است؟ برای تحلیل آن از روش زمینه‌محور کونتین اسکینر استفاده می‌شود؛ بدین‌صورت که ابتدا به زمانه ابن‌مسکویه رجوع و چرایی توجه به انسان در دوره آل‌بویه واکاوی می‌شود و سپس به تحلیل انسان سیاسی مسکویه‌ای در قالب آن زمینه پرداخته می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، انسان مدنظر مسکویه، در صورت فضیلت‌مندی، صاحب حق سیاسی می‌شود. این نگاه درس‌هایی پیش‌روی ما می‌گذارد که می‌توان در تنظیم مناسبات سیاسی از آن بهره برد.

استناد: دارا، جلیل؛ کمالی گوکی، محمد (۱۴۰۴). تحلیل زمینه‌محور «انسان سیاسی» در اندیشه ابوعلی مسکویه، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۴ (۲)،

[10.22034/HPI.2024.480864.1103https://doi.org/](https://doi.org/10.22034/HPI.2024.480864.1103)

۱۷۷-۲۰۸.

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.480864.1103>

© نویسنندگان.



مقدمه

«انسان» تنها موجودی است که در مورد خودش می‌اندیشد و برای بهزیستی‌اش می‌کوشد؛ همین ویژگی او را متفاوت، صاحب احترام و حق می‌کند. ویژگی اندیشیدن به خود، سبب شده است در تاریخ فکر بشر، اندیشمندان در پاسخ به این سؤال که چرا انسان موجودی متفاوت است، پاسخ‌های متفاوتی ارائه دهند. در تاریخ فکر بشر، اندیشمندان به تناسب مبانی فکری خود، ادله‌ای را برای وجه ممیزه انسان ترسیم کرده‌اند. تعریفی که هر مکتب و اندیشه از انسان ارائه می‌دهد، پیامدهایی را برای حق سیاسی انسان ایجاد می‌کند. بدین‌سان انسان سیاسی در این پژوهش، اشاره به انسانی دارد که به‌واسطه داشتن یک ویژگی خاص، صاحب حق حکومت می‌شود. این پژوهش سعی دارد با اتکا به زمینه و زمانه ابن‌مسکویه به تحلیل انسان سیاسی مدنظر او بپردازد. در مطالعات اندیشه‌شناسی سیاسی به بررسی روش‌های تحلیل و تفسیر اندیشه‌ها می‌پردازد. در گذشته، این مطالعات به‌صورت توصیفی انجام می‌شد، اما امروزه با بهره‌گیری از روش‌های نوین مانند منطق بازسازی‌شده اسپرینگز، پنهان‌نگاری اشتراوس و تحلیل‌های هرمنوتیکی، رویکردهای جدیدی در اندیشه‌شناسی مطرح شده است. یکی از این روش‌ها، روش‌شناسی کوینتن اسکینر است که بیشتر در حوزه اندیشه‌شناسی سیاسی کاربرد دارد. روش اسکینر ترکیبی از گرایش‌های متن‌محور و زمینه‌محور است. اسکینر این روش را به‌صورت موفقیت‌آمیز در تحلیل آثار ماکیاولی به‌کار برده و توانسته تغییرات جریان تفکر سیاسی در غرب را ردیابی کند. اسکینر معتقد است که هر اندیشه سیاسی باید در زمینه کنش سیاسی زمانه خود تحلیل شود. او تأکید دارد که نظریه‌های سیاسی واکنشی به معضلات سیاسی زمان خود هستند و تحلیل این نظریه‌ها تنها با قرار دادن آن‌ها در بستر سیاسی و اجتماعی زمانه ممکن است. به‌عنوان مثال، در بررسی ماکیاولی، اسکینر نشان می‌دهد که اندرز او در «شهریار» برای کنار گذاشتن فضیلت در برخی مواقع، واکنشی به معضلات سیاسی زمانه او بود. یکی از نوآوری‌های مهم اسکینر در روش‌شناسی، تمایز بین معنا و قصد نویسنده در متن است. او نشان می‌دهد که برای درک کامل یک متن، باید به هر دو جنبه توجه کرد: هم به معنای کلمات و هم به قصد نویسنده از نگارش آن. روش مورد استفاده برای بررسی اندیشه ابن‌مسکویه مبتنی بر روش

زمینه‌متن محور اسکینر است. این روش نه تنها به نقد و تفسیر متون از طریق دو روش‌شناسی قرائت زمینه‌ای و قرائت متنی می‌پردازد، بلکه همچنین به تحلیل فضای فکری و اجتماعی آن زمان توجه دارد (Skinner, 1988, p 45). برای درک بهتر دیدگاه ابن مسکویه در باب انسان سیاسی، ابتدا ضروری است که زمانه آن‌ها مورد بررسی قرار گیرد، سپس توضیحی در مورد متن اندیشگی آن ارائه شود و با اتکا به زمینه و متن فکری ابن مسکویه، انسان سیاسی مدنظر او تحلیل شود. اما قبل از آن اشاره‌ای به پیشینه پژوهش می‌شود.

پیشینه پژوهش

در مورد تحلیل اندیشه ابن مسکویه تاکنون پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است. اندیشه ابن مسکویه فیلسوف انسان‌گرای اسلامی که ملقب به معلم سوم است بیشتر در ابعاد اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی سنجیده شده است. برای مثال علی‌اکبر علی‌زاده در مقاله «بررسی تحلیلی چیستی فضیلت از منظر ارسطو و ابن مسکویه» نشان می‌دهد ارسطو و ابن مسکویه، اولین کسانی هستند که به اخلاق فضیلت پرداخته‌اند، و در مقایسه به این نتیجه می‌رسد که آن‌ها در برخی از مفاهیم مشترک‌اند؛ مانند اهمیت دادن به عقل و گنجاندن حد وسط در تعریف‌هایشان، هرچند در بیان حد وسط و چگونگی آن با هم تفاوت دارند؛ و دیگری اختصاصات تعریف‌شان است؛ به گونه‌ای که هر کدام تعریف خاصی از فضیلت دارند؛ نکات دیگری که نویسنده به آن اشاره می‌کند، تفاوت نگاه ارسطو به نفس و تقسیمات آن با نگاه ابن مسکویه، میزان تأثیرپذیری اخلاق فضیلت اسلامی از اخلاق فضیلت یونان، و چگونگی تأثیر ابن مسکویه از افلاطون و ارسطوست. مقاله حاضر به روش تحلیلی-توصیفی به این مهم می‌پردازد و زوایای مختلف تعریف فضیلت را از مباحث این دو فیلسوف استخراج و به مقایسه آن‌ها با یکدیگر می‌پردازد. از این دست مقالات بسیار است. برای مثال مقاله «مقایسه تحلیلی نفس‌شناسی ابن مسکویه و نظریه شخصیت فروید» نوشته رهام شرف، مقاله «علم النفس از منظر ابن سینا و ابن مسکویه» نوشته سید احمد حسینی، مقاله «چیستی لذت از منظر مسکویه» نوشته عین‌الله خادمی و مقاله «رویکرد گادامری به «کرامت انسان» در اندیشه ابوعلی مسکویه؛ درس‌هایی برای جامعه امروز»

نوشته‌ی محمد کمالی گوکی و ابوالفضل شکوری هر کدام از زاویه دید اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی به تحلیل اندیشه ابن مسکویه پرداخته‌اند.

وقتی مسئله را به بعد سیاسی اندیشه ابن مسکویه محدود می‌شود، پژوهش‌های محدودی صورت گرفته است. محسن مهاجرنیا در مقاله‌ای با عنوان «اندیشه سیاسی ابن مسکویه» به درستی تحلیل می‌کند که هیچ متفکری در دوره میانی اسلام نمی‌توانست در مورد زندگی سیاسی بی‌اعتنا باشد و این حکم در مورد ابن مسکویه به سبب مقبولیت ویژه‌ای که از دوران جوانی در دربار آل بویه کسب کرده بود، بیشتر از هرکس صدق می‌کند. مهاجرنیا در مقاله خود که بعدها آن را در قالب کتاب بسط می‌دهد، مدعی است که ابن مسکویه در سراسر آثارش لحظه‌ای از توجه به امور سیاسی غافل نمی‌ماند و حتی موضوعاتی را که در رسالات خود به شکل عقاید و آرای اخلاقی، تعلیم و تربیت، فلسفه و تاریخ مطرح می‌کند، باید از مسائل مربوط به سیاست شمرد؛ بنابراین برای درک درست جایگاه سیاست نزد وی، انسان به ناچار در برابر این سؤال‌ها قرار می‌گیرد که آیا به نظر معلم ثالث، سیاست و سازمان دادن به جامعه و حکومت و اداره مدینه، چیزی جز آماده ساختن، تعلیم و تربیت اخلاقی، تقوا و فضیلت سیاسی اداره‌کنندگان مدینه است.

آقای مهاجرنیا به درستی جایگاه سیاست در اندیشه ابن مسکویه را آشکار می‌کند. ایشان در مقاله‌ای دیگر با عنوان «مشارکت در فلسفه سیاسی مسکویه» نشان می‌دهد که چگونه ابن مسکویه مشارکت را، که امروزه یکی از مفاهیم اساسی فلسفه سیاسی است، در قالب مفهوم تعاون به نمایش می‌گذارد و با نقد انسان‌های زاهد و گوشه‌گیر، مشارکت انسان‌ها برای ساختن یک زندگی بهتر را توصیه می‌کند.

اگر بپذیریم در بعد سیاسی اندیشه ابن مسکویه مقالات بسیار محدودی نگارش شده‌اند، می‌توان با قطعیت گفت که تاکنون تحلیلی در مورد انسان سیاسی مدنظر ابن مسکویه صورت نگرفته است، به خصوص این که آن را در قالب روش متن‌زمینه‌محور اسکینری قرار گیرد. در ادامه به تحلیل این بخش از اندیشه ابن مسکویه می‌پردازیم.

۱. زمینه و زمانه؛ انسان محور اندیشه‌ورزی

اساساً اندیشه‌ها در خلأ شکل نمی‌گیرند، بلکه این محیط سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و حتی

اقتصادی است که در بستر آن اندیشه‌های خاصی برای اعتلای انسان به وجود می‌آیند. برای پی بردن به افق معنایی متون ابن‌مسکویه ضروری است، زمانه او را بررسی کنیم. قرن‌های سوم، چهارم و اوایل پنجم هجری قرونی است که به‌مثابه حلقه مفقوده^۱ اندیشه فلسفی اسلام شناخته می‌شود و طیف وسیعی از فیلسوفان و اندیشمندان در این برهه دست به اندیشه‌ورزی زدند و نقش پررنگی در اعتلای تمدن اسلامی بازی کردند. در این قرون میانی اسلامی، بزرگ‌ترین فیلسوفان، ریاضی‌دانان، ادیبان، منجمان و اندیشمندان حوزه‌های مختلف پا به عرصه گذاشتند.

در اینجا قصد بررسی این نکته نیست که آیا شرایط رقابت‌گونه و آزادانه فرهنگی، سیاسی، اقتصادی زمینه رشد چنین فیلسوفانی را فراهم کرد و یا برعکس وجود چنین اندیشمندان برجسته‌ای که در سیاست و قدرت هم دست داشتند، زمینه رونق تمدن اسلامی را فراهم کردند؟ در اینجا می‌توان در له یا علیه هر دو این سؤالات استدلالاتی را ارائه کرد؛ هدف ما در اینجا بررسی این مسئله نیست، اما آنچه که واضح است هر دو این عوامل، یعنی هم شرایط آزاد فرهنگی و اجتماعی بر رشد فلسفه و علم‌آموزی تأثیر گذاشت و هم وجود اندیشمندان برجسته در تساهل و دگرپذیری نقش داشت. البته باز در اینجا این سؤال پیش می‌آید که چرا جهان اسلام از قرن پنجم دچار رکود خردورزی شد که بررسی این مطلب نیز در مجال این پژوهش نمی‌گنجد.

به تعبیر محمد ارکون آنچه ما به‌عنوان اسلام سنی می‌شناسیم از قرن پنجم هجری و پس از تسلط سلجوقیان بر عالم اسلام رایج شد و برخلاف تصور رایج تا پیش از این قرن، رقابت میان نیروهای گوناگون اجتماعی و سیاسی برای بردن گوی سبقت در رهبری امت اسلامی جاری، جدی و تنگاتنگ بود (ارکون، ۱۳۹۵، ص ۲۷۰). در همین فضای رقابت زمینه رشد فرهنگ دانش‌دوستی فراهم شد. عمده کارهایی که در حوزه اندیشه‌شناسی فلسفی در این برهه تاریخی صورت گرفته، صرفاً به بررسی اندیشه دو فیلسوف برجسته

۱. معمولاً در بررسی فلسفه اسلامی به فارابی و سپس ابن‌سینا می‌پردازند و به فیلسوفان انسان‌گرای میان این دو که به تعبیر ارکون، نقش به‌سزایی در شکوفایی زمانه خود با برگزاری مجالس بحث و گفت‌وگو مانند ابوسلیمان، سجستانی، ابوحیان توحیدی و... داشتند، نمی‌پردازند.

این دوران یعنی فارابی و ابن سینا پرداخته‌اند و عموماً فیلسوفان میانه این دو که نقش بسیار برجسته‌ای در رشد و اعتلای فکر فلسفی اسلامی داشته‌اند، به محاق رفته‌اند. جاحظ، ابوسلیمان سجستانی، ابوحیان توحیدی، ابوالحسن عامری و سرانجام ابن‌مسکویه از این دسته بودند که به تعبیر ارکون اگر فارابی و ابن‌سینا در قله فلسفه اسلامی بودند، این فیلسوفان به مثابه دامنه آن قله بوده‌اند و عملاً این فیلسوفان ارتباط بیشتری با جامعه داشتند و به تبع آن تأثیر بیشتری بر زمانه خود گذاشتند.

ابوالقاسم امامی از مترجمین و شارحین بنام آثار ابن‌مسکویه در مورد سال‌های زندگی او می‌گوید: «نخستین کسی که درباره سال تولد مسکویه سخن گفته است مارگلیوٹ از خاورشناسان معاصر است که در پیشگفتار ترجمه انگلیسی دو بخش پایانی تجارب‌الامم سال تولد مسکویه را سال ۳۳۰ ق یا اندکی پیشتر دانسته است. اما بنا به استناد منابع دیگر و اشاره‌های غیرمستقیم خود مسکویه، تاریخ صحیح زیست او را می‌توان بین ۳۲۰ تا ۴۲۱ ق دانست. به‌خصوص با توجه به کتاب تجارب‌الامم می‌توان گفت که سال‌های زندگی‌اش از یک سده، کمتر نبوده است» (امامی، ۱۳۸۹، ص ۹). منابع متعدد دیگری هم با کمی اختلاف دوران زندگی او را در همین برهه دانسته‌اند. این بدان معنی است که ابن‌مسکویه یک قرن کامل در درخشان‌ترین ادوار تمدن اسلامی زیسته است.

قرنی که به گفته‌ی جرج کرمر و آدام متر، قرن نهضت فرهنگی و رنسانس اسلامی به‌شمار می‌رود و از آنجا که دولت آل‌بویه نیز در سال ۳۲۰ ق بنیاد گرفت، پس ابن‌مسکویه و این دولت، دو همگن‌اند که یک قرن کامل را با هم زیسته‌اند. قرنی که اوج توانمندی و شکوفایی این دودمان بوده است. از این رو، می‌توان گفت که ابن‌مسکویه سند یا منبعی است دست اول برای بررسی روزگاری که در تاریخ سیاسی و فرهنگی اسلام و ایران، ویژگی‌های برجسته‌ای دارد و عصر تجزیه فرمانروایی خلفای عباسی به حساب می‌آید و این به گفته مورخان تمدن، خود انگیزه‌ای برای تعدد مراکز علمی و سبب شکوفایی فرهنگی این مراکز و ظهور نوابغ علمی در دانشگاه‌های جهان اسلام آن روزگار بوده است؛ زیرا امیران مستقل زمان، به علت هم‌چشمی و تفاخری که در میان خود داشته‌اند، در جذب دانشمندان و ادیبان به دربارهای خویش با یکدیگر به رقابت برمی‌خاسته‌اند که در بستر این رقابت‌ها مردانی

برآمده‌اند همچون یحیی بن عدی (۳۶۴-۲۸۰ ق)، ابن‌الخمار (۳۳۱-۴۴۰)، ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق)، ابوسلیمان منطقی (آخرین دهه قرن چهارم ق)، ابوریحان بیرونی (۳۶۲-۴۴۰ ق)، ثعالبی (۳۵۰-۴۲۹ ق)، بدیع‌الزمان همدانی (۳۹۸-۳۵۸ ق)، ابوبکر خوارزمی (۳۲۳-۳۸۲ ق)، ابوحیان توحیدی (۳۱۰-۴۰۰ ق)، صاحب‌بن‌عباد (۳۲۶-۳۸۵ ق) و معاصر ارشدشان مسکویه، که هرکدام به گونه‌ای و در زمینه‌ای می‌درخشیده‌اند و محیط دادوستد فکری و فرهنگی آن زمان به وجود ایشان، گرم بوده است. مردان سیاست نیز خود از دانشمندان و ادیبان بوده‌اند و مسکویه با همگی‌شان، پیوند فکری و فرهنگی نزدیک داشته است (امامی، ۱۳۸۹، ص ۱۰-۱۵).

آنچه که مورخان و اندیشمندان متعدد در مورد این برهه تاریخی اتفاق دارند، و به این برهه القابی چون رنسانس اسلامی، اومانيسم اسلامی، عصر احیای فرهنگی داده‌اند؛ توجه ویژه به دو مقوله «خردورزی» و «انسان» است و اساساً بر همین اساس است که به این برهه لقب رنسانس اسلامی داده‌اند.^۱ برای این که زمانه ابن‌مسکویه در راستای سؤال اصلی انسان سیاسی بهتر مورد بررسی قرار گیرد، در ادامه با رویکرد تحلیلی به مقوله انسان پرداخته می‌شود.

۱-۱. چرا انسان؟

الکسیس کارل از پیچیده‌ترین مسائل معرفت‌شناسی را تعریف انسان می‌داند و هر مکتبی برپایه جهان‌بینی خویش تعریفی از انسان ارائه می‌کند (رضوانی، ۱۴۰۲، ص ۱۱). در همین راستا، از ویژگی‌های بارز دوران زندگی ابن‌مسکویه توجه ویژه به «انسان» است. توجه خاص فیلسوفان مابین فارابی و ابن‌سینا به انسان، آن‌قدر پررنگ بود که عده‌ای را ترغیب به نام‌گذاری این دسته از فیلسوفان به نام «اومانيست‌های مسلمان» کرد. الیور لیمن در ابتدای

۱. برای مطالعه بیشتر در این خصوص به منابع زیر می‌توان رجوع کرد: جوئل کرم، *احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی*؛ جوئل کرم، *فلسفه در عصر رنسانس اسلامی*؛ آدم متز، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*؛ محمد ارکون، *انسان‌گرایی در تفکر اسلامی*؛ الیور لیمن، *انسان‌مداری اسلامی در قرن چهارم*، در کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی و جواد هروی، تاریخ سامانیان: عصر طلایی ایران بعد از اسلام*، تهران: امیرکبیر.

فصلی از کتاب تاریخ فلسفه / اسلامی به همین امر تأکید می‌کند. او می‌نویسد: «گروهی از اندیشمندان [در قرن چهارم] که به مسکویه ختم می‌شوند کراراً معتقدان به انسان‌مداری اسلامی خوانده می‌شوند، یعنی فهرستی که عموماً ابوحنان توحیدی و استادش ابوسلیمان سجستانی و بسیاری از چهره‌های فرعی آن عصر را دربرمی‌گیرد. دلیل این‌که چرا چنین عنوانی برای این گروه به‌کار رفته است بیشتر با خصوصیت اندیشه‌ای که این اندیشمندان مطرح کرده‌اند، مناسبت دارد که ظاهراً از بسیاری آثار اسلاف و اخلاف ایشان جسورانه‌تر و بی‌پرده‌تر است. آن‌ها ظاهراً مقام دین و حتی مقام اسلام را خفیف شمرده‌اند البته بدون آن‌که اهمیت آن را انکار کنند و وظیفه خود را مبتنی بر تحلیل انسان بما هو انسان در تقابل با انسان بما هو مسلمان قلمداد کرده‌اند. آثار این فیلسوفان در موارد زیادی نشان می‌دهد که برای عقل محض اهمیتی فراتر از آنچه در نزد بسیاری از فلاسفه [مسلمان] یافت می‌شود، قائل‌اند. این اندیشمندان در زمانی مشغول به‌کار بودند که فرهنگ عالم اسلامی اعتماد به نفس بالایی داشت» (نصر و لیمن، ۱۳۸۹، ص ۲۶۵) اگرچه در مورد واژه اومانيسم اسلامی، مناقشه‌های بسیاری وجود دارد و بسیاری این واژه را داری ترکیبی متناقض می‌دانند. این دو صرفاً دارای یک اشتراک لفظی هستند و برای جلوگیری از اشتباه باید به تشریح آن پرداخت. همان‌گونه که الیور لیمن در فقره‌ای که در بالا به آن اشاره کرده است: گروهی از فیلسوفان در سده چهارم در اسلام وجود داشتند که بدون آن‌که از اهمیت مباحث دینی بکاهند، بیشتر هم‌وغم خود را صرف پرداختن به انسان، سوای از دین و مذهبش کردند و درصدد تعریف و برتری دادن به انسان در اجتماع و فراموش نکردن آن به نام دین و خدا بودند. با مطالعه آثار متفکرانی مانند سجستانی، توحیدی، عامری و بالاخره مسکویه می‌توان از نوعی انسان‌گرایی با تعریف خاص نام برد. این تعریف از نوع انسان‌گرایی مسکویه را به بررسی متن اندیشگی‌اش موکول می‌شود.

اما با این وجود در این قسمت در یک بیان کلی، می‌توان گفت: بررسی ادبیات فلسفی قرن چهارم هجری به ما این امکان را می‌دهد که از وجود رویکرد فکری در جهان اسلام سخن گفت که متمرکز بر «انسان» است و این همان چیزی است که می‌توان آن را انسان‌گرایی اسلامی نه انسان‌محوری اسلامی نامید. یعنی در آن روزگار شرایط فکری‌ای پیدا

شده بود که نه فقط به خدا بلکه به انسان نیز توجه داشت و هر گرایشی که انسان و مشکلات و دغدغه‌هایش را محور بحث خود قرار دهد گرایشی انسانی و عقلانی است. البته باید اذعان کرد، این اندیشمندان به هیچ‌وجه به انسان محوریت نمی‌دادند. به عبارتی دیگر، آن‌ها انسان را جانشین خدا می‌دانستند، نه جایگزین خدا.

ارکون هم در این زمینه اذعان می‌کند: «البته عقلانیت آن روزگار در مقایسه با عقلانیت مدرن غرب بسیار متفاوت بوده است، اما می‌توان آن را با انسان‌گرایی رنسانس در اروپا شبیه دانست که هر دو انسان را بزرگ می‌شمردند و محدودیت‌هایش را در نظر می‌گیرند و چون این نگره نوپا در عرصه اسلامی به‌خصوص با شرایط اجتماعی و سیاسی پیوند خورده بود، موفقیت و ماندگاری‌اش نیز موقتی بود. تفاوت اساسی تکامل تاریخی هر طرف نیز همین‌جا نهفته است؛ در یکی تکامل و پیشرفت تمدنی از حرکت بازاریستاد و در دیگری استمرار همه‌جانبه یافت. پیش‌برندگان این گرایش انسانی و عقلانی فقط آن فیلسوفان بزرگی نبوده‌اند که خاورشناسان غربی بیشتر پژوهش‌های خود را به آنان اختصاص داده‌اند - یعنی کسانی مانند فارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد و کندی و رازی - بلکه فیلسوفان کمتر مشهوری همچون مسکویه نیز در این مسیر گام برداشته‌اند» (ارکون، ۱۳۹۵، ص ۵۵۴).

چنان‌که ارکون بیان می‌کند، اگر انسان‌گرایی را به معنای توجه انسان به‌عنوان مهم‌ترین مخلوق و تلاش برای شناخت آن و تربیت اخلاقی‌اش در نظر بگیریم، این امر در سده‌ای که مسکویه می‌زیست به شدیدترین شکل مورد توجه بود.^۱ «ادب» در دوره مورد نظر دقیقاً معادل با «پایدا» در لغت یونانی است و متضمن شرایط لازم برای بار آوردن فردی آراسته، باوقار، مؤدب و فرهیخته است. در واقع، فردی که به‌خوبی با زندگی درباری عصر سازگاری داشته باشد آن هنگام که دیوان‌سالاری گسترده‌ی امیرنشینان به تعداد زیادی، کارمند منشی، کاتب و درباری نیازمند است. ممکن است پرسیم در این نوع تعلیم و تربیت

۱. مسکویه همواره در آثار خود سعی می‌کند نگاهی عقلانی به زندگی داشته باشد، حتی زمانی که در تنها اثرش *جاویدان* خرد از روایات استفاده می‌کند، آن‌ها را به صورت حکمت بیان کند، و هیچ سندی را به امامان یا پیامبر ارجاع نمی‌دهد. این نشان می‌دهد که در آن دوره فیلسوفان تا چه حد از ارتدکس رسمی فاصله گرفته‌اند. گویی مسکویه حتی روایات پیامبر را هم زمینی و این دنیایی می‌کند. این بزرگ‌ترین دلیل بر آزادی فیلسوفان در آن دوران است.

چه مجالی برای دین برجا خواهد ماند. شاید انتظار داشته باشیم پیروان مذهب «اصالت انسان» اسلامی بر اهمیت دین در پرورش فرد فرهیخته تأکید داشته باشند و البته دارند، لکن نه با آن شور و اشتیاق قلبی تامی نسبت به اسلام که طبقه «فقها» داشتند. در نگاه فیلسوفان انسان‌گرا به نظر می‌رسد اسلام بدین جهت مطرح است که دین زمانه است. پس از آن برای اعتلای اخلاقی انسان‌ها بهره می‌برند.

محمد ارکون در ادامه تشریح نظر خود در مورد انسان‌گرایی در اسلام می‌گوید: این تصور از دوران کلاسیک اسلامی غالب است که همه سرپیچی‌ها و نافرمانی‌ها با هدف دفاع از حقوق الهی صورت می‌گرفته و هیچ‌کس خواهان حقوق بشر به معنای امروزیین کلمه نبوده است. البته چنین چیزی در آن دوره ناممکن بود و در دایره نااندیشه‌ها جای می‌گرفت. اما با این وجود در میان اندیشمندان قرن چهارمی بدون آن‌که نامی از حقوق انسانی به معنای امروزیین ببرند، بارها در آثار خود از حقوق انسان دفاع کرده‌اند. البته این طرز تفکر تنها در قرن چهارم راه باز کرد و برای همین از وجود چنین جریانی تنها در این برهه می‌توان سخن گفت. البته این جریان انسان‌گرایی مؤمن هم هست و اساساً وجود جریان انسانی که کاملاً از دین و از خدا قطع ارتباط کرده باشد ممکن نبود و چنین چیزی تنها در اروپای پس از عصر روشنگری رخ داد (ارکون، ۱۳۹۵، ص ۵۶۶).

ارکون ویژگی‌های انسان‌گرایی در این دوره را بدین صورت دسته‌بندی می‌کند.

۱. گشاده‌آغوشی در برابر علوم غیربومی (این علوم در زبان کلاسیک فقها، علوم وارداتی خوانده می‌شد؛ نباید فراموش کرد که اینان همواره مسیری موازی مسیر انسان‌گرا می‌پیمودند). آنچه این گشاده‌آغوشی را محدود می‌کرد نه امور پیشینی جزم‌اندیشانه که نیازهای آن روز جامعه بود. جامعه اسلامی در قرن چهارم گشاده‌آغوشی‌ای بزرگ‌تر از آنچه به دست کسی مانند ابن‌مسکویه صورت گرفت را تحمل نمی‌کرد. همچنین باید موضوع نااندیشیده‌ها و اندیشه‌ناپذیرها در هر عصر و نسل را نیز در نظر داشته باشیم.

۲. عقلانی‌سازی پدیدارهای دینی و شبه‌دینی آن روزگار از راه نظارت بر آن‌ها و مهارشان. حتی برخی کار را به انکار معجزات و امور فراطبیعی و جادویی رساندند تا عرصه را برای تبیین علمی یا علّی پدیدارها باز کنند. این کم چیزی نیست به‌خصوص که بعدتر با پژمردگی تمدن عربی-اسلامی آن نیز پژمرده و ضعیف شد.

۳. اولویت دادن در توجه به مسائل اخلاقی-سیاسی [تا مسائل اخروی و الهی].
 ۴. رشد و پرورش کنجکاو علمی و حساسیت انتقادی؛ نکته‌ای که به شکل‌دهی نظام معرفتی تازه‌ای انجامید.

۵. پیدایش ارزش‌های زیبایی‌شناسی تازه‌ای مانند هنر، معماری و آیین‌بندی و صنایع دستی و نقاشی و موسیقی، که پیش از آن شناخته نشده بود (ارکون، ۱۳۹۵، ۵۶۵ ص).

علاوه بر این مواردی که ارکون در ترسیم شاخصه‌های انسان‌گرایی در عصری که ابن مسکویه می‌زیست نام می‌برد، می‌توان به موارد دیگری هم اشاره کرد که نشانی از انسان‌گرایی در این عصر است. از آن جمله توجه بیشتر به امور زمینی و علمی که به‌کار ترسیم زندگی بهتر کمک می‌کردند مانند شیمی، ریاضیات و مهندسی؛ عصیانگری علیه وضع موجود نابسامان و نقدهای صریح به حاکمان زمانه و تقدس‌زدایی از امر حکومت که دیگر آن را خلیفه و نماینده خدا نمی‌دانستند.^۱ یا محور دانستن انسان، و توجه به

۱. برای مثال اعتراض شدید ابوحنبل توحیدی به وضع زمانه و بیان خواسته‌های صرفاً مادی و دنیایی مردم از حاکم و آگاهی مردم از حقوق دنیایی‌شان، امری غریب در میان اندیشمندان مسلمان است. توحیدی در کتاب *الإمتاع والمؤانسة*، ص ۸۸ از باب موعظه و درس سیاسی به ابن‌سعدان وزیر چنین می‌گوید: «اگر رعیت بگویند: چرا به کار خویش نمی‌پرداز و چرا به غث و سمین ما گوش نمی‌سپری حال آن‌که بر ما مسلط شده‌ای و بر سرزمین‌مان سکنی گزیده‌ای و اموالمان را مصادره کرده‌ای و ما را از استفاده از زمین‌هایمان باز داشته‌ای، و در میراث با ما شریک شده‌ای و شیرینی زندگانی بر ما تلخ کرده‌ای و آرامش دل از ما گرفته‌ای که راه‌هایمان وحشت‌انگیز است و دیگران در خانه‌هایمان نشسته‌اند و زمین‌هایمان به اقطاع رفته و نعمت‌هایمان به غارت رفته و حریم‌مان شکسته شده و سکه‌هایمان تقلبی است و مالیات‌هایمان چند برابر است و رفتار با ما بد است، سربازها بدرفتار، محتسب‌ها منحرف، مسجدها خرابه، موقوفات مسجدها غارت شده، بیمارستان‌ها بی‌غوله است، دشمنان سرپنجه نشان می‌دهند، چشم‌هامان پر آب و سینه‌هامان پر خشم، بلا همواره بر سرمان است و از شادی خبری نیست. پاسخ شما به آنچه گفته‌اند و آنچه از ابهت تو و در هراس از صولت و قدرت تو گفته‌اند، چیست؟» چنان‌که در این فقره مشاهده می‌شود در نگاه توحیدی حاکم نه به‌واسطه این‌که حق حاکمیت الهی دارد، بلکه به‌واسطه خدمت به مردم، مُحقّق به حکومت است و وظیفه اصلی حاکم، تأمین مصالح عمومی مردم است. تمام خواسته‌های توحیدی از حاکم، زمینی، دنیایی و عملگرایانه است، نه الهی و اخروی. آیا در این فقره، نمی‌توان نمودی از انسان‌مداری دید؟

دغدغه‌های زمینی آن، که در آثار توحیدی و مسکویه مانند کتاب *الهوامل و الشوامل، الامتاع و المؤمنة* و حتی *تجارب‌الامم* مشهود است. این دو در آثار خود به مسائلی چون بدن انسان، راز شادی و عوامل غم و سایر احساسات طبیعی انسان می‌پردازند.

بدین ترتیب در یک جمع‌بندی کوتاه، می‌توان گفت: در سده چهارم و پنجم نشانه‌هایی از تولد سوژه انسانی بود که دغدغه‌اش استقلال و بصیرت آزادانه در عمل به مسئولیت‌های اخلاقی و مدنی و فکری‌اش بود. افرادی مانند توحیدی که به صراحت می‌گفت: «انسان سرگشته خویش است» و همواره به دنبال شناخت انسان در تمام ابعادش بود. این گفته او که «انسان، مهم‌ترین مسئله انسان است» (*الهوامل و الشوامل*؛ ص ۱۸۰) نشانه‌های بارزی از توجه به فلسفه فراتر از فقه را در این زمانه نشان می‌دهد.

آن زمانی که مسکویه با استناد به روایتی از پیامبر می‌گوید: «هیچ چیز نیست که از هزار تا مثل خود برتر باشد؛ مگر انسان» (تهدیب‌الاخلاق، ص ۴۵)، از توانمندی نوع انسان در تکامل خود در این دنیا سخن می‌گوید. این دو نه تنها، نمونه انسان‌گرانی گوشه‌گیر نبودند بلکه به عنوان تنها اندیشمندانی بودند که در این برهه به مسئله انسان می‌پرداختند. برگزاری مجالس بحث و گفت‌وگو که به حمایت صاحب‌قدرتانی مانند ابن‌عمید و عضدالدوله صورت می‌گرفت زمینه یک فلسفه انسان‌گرایانه‌ای را فراهم می‌کرد.

با توجه به کتاب *الفهرست* ابن‌ندیم - که در سال ۳۷۷ ق نوشته شد - دوران زیست ابن‌مسکویه، دوران «بازپخش معرفت» است. در این دوره هم در حوزه علوم عقلی یا بیگانه (*العلوم العقلیه / الدخیله*) و هم در علوم سنتی و اسلامی (*النقلیه / الدینیّه*) آثار بسیاری نوشته شدند. همچنین مناظره آزاد عقیدتی در این دوره در پی دو عامل شکوفا شد: تنش‌های اجتماعی-سیاسی و دیگری آزادی‌های شگفت‌انگیز اندیشه. در این دوره هرکس با هر عقیده امکان بحث و جدل داشت و دادگاه تفتیش عقاید و محکوم کردن افکار متفاوت با دستگاه حکومتی معنا نداشت؛ همین زمینه رونق فلسفه را فراهم کرد و برخلاف تصور بسیاری از شرق‌شناسان فلسفه‌ورزی در این دوره فقط مختص عده‌ای معدود نبود، بلکه در لایه‌های پایین جامعه هم حضور داشت و همین عامل ایجاد مجالس بحث و گفت‌وگو را فراهم می‌کرد. از همین رو بود که در این دوره آثاری همچون *تهدیب‌الاخلاق، الهوامل و الشوامل*،

السعادة و الاسعاد، المقابسات، صوان الحکمه و... تألیف شد، که ویژگی اصلی آن‌ها عمومی‌سازی و رواج دادن اصطلاحات دشوار فلسفی و حتی مواضع فکری عمیق بود که تا پیش از آن فقط میان نخبگان و تحصیل‌کردگان متخصص رواج داشت.

انتشار «فلسفه» و علوم دنیایی (علوم عقلی که مخالفان آن را علوم وارداتی می‌نامیدند)، در قرن چهارم در اثر عوامل گوناگونی نظیر سلطه قوم غیرعرب بر پهنه اسلامی و استفاده از نخبگان غیرعرب در حکومتداری رخ داد. وجه مشترک این نخبگان تعلق خاطرشان به فلسفه ادبی ایدئالیستی که جوهر آن «معرفت ابدی» یا همان حکمت‌الخالده است، بود. تلاش سه برادر بویه‌ای معزالدوله در بغداد و رکن‌الدوله در ری و مؤیدالدوله در شیراز برای تمرکززدایی حکومت منجر به رقابت فکری و تکثر مذهبی و فرهنگی در فضای ایرانی و عراقی شد. این امر تا زمان روی کار آمدن ترکان سلجوقی که مذهب سنی سستی را بر سراسر پهنه اسلام برقرار کردند و صداها را حذف کردند، ادامه داشت. رونق اقتصادی، طبقه بازرگانی‌ای را تشکیل داد که فرهنگ خاصی را با خود به همراه آوردند که جنبه این دنیایی و عقلانی بر آن غلبه داشت. در عرصه اجتماعی نیز در این دوره طبقه «کاتبان» یعنی تحصیل‌کردگان و ادیبانی به وجود آمد که مورد حمایت قدرتمندان و ثروتمندان بودند و بر گرایش‌های انسان‌گرایی در محیط شهری تأثیر گذاشتند. زبان واحد عربی، مجالس بحث و گفت‌وگو، حاکمان فرهنگ‌دوست از عوامل دیگری بودند که در آسمان پرستاره سده چهارم، متفکرانی را پرورش دادند که در طول تاریخ اسلام بی‌سابقه است. «از نویسندگان خوارزمی، بدیع‌الزمان همدانی، ابن‌عبّاد، ابن‌عمید، شریف‌رضی، ابوالفرج اصفهانی، ابواسحاق صابی، احمد بن یوسف و علی بن عبدالعزیز جرجانی و از فلاسفه ابوعلی مسکویه، فارابی، ابن‌سینا، ابن‌دُرید، ابن‌انباری، ابن‌فارس، آمدی، باقلانی، رازی، ابن‌حزم، ابن‌شهید، ابواحمد عسکری، ابو‌هلال عسکری، مرزبان، ثعالبی و بسیاری دیگر از جمله آنان هستند» (الصباح، ۱۴۱۱، ص ۳۹).

مقاله حاضر از بین فیلسوفان انسان‌گرای این دوره، یکی از برجسته‌ترین و پرکارترین آن‌ها یعنی ابن‌مسکویه را انتخاب کرده است و در ادامه به تشریح دیدگاه او بر مبنای سؤال اصلی مقاله پرداخته خواهد شد.

۲. انسان از منظر ابو علی مسکویه

ابوعلی مسکویه رازی^۱ (۳۲۰-۴۲۱ ق) به واسطه زمانه‌اش و اندیشه پیش‌روانه‌اش راهکاری برای شیوه زیست مطلوب ارائه می‌دهد. او به واسطه افق تاریخی‌اش، نمی‌توانست آن دغدغه‌هایی که بشر امروز برای انسان دارد را داشته باشد. ابن مسکویه با رویکردی ارسطویی مبنای انسانیت را داشتن «قوه عقلی» می‌داند، اما از آن‌رو که او در بستر اسلامی دست به اندیشه‌ورزی می‌زند، برای آن ملاکی در نظر می‌گیرد و آن ملاک «اخلاقی زیستن» است. بدین‌سان در نگاه ابن مسکویه انسان باید در دو بعد نظری و عملی که در طول هم هستند انسانیت خودش را ارتقا دهد. انسان به صرف ظاهری انسانی نمی‌تواند لایق صفت انسان باشد. نکته‌ای که در اینجا بسیار حائز اهمیت است این است که مسکویه انسان را صرفاً موجودی عاقل نمی‌داند بلکه آن را موجودی اخلاق‌مند هم برمی‌شمارد و انسان صرفاً به واسطه صاحب عقل بودن لایق وصف انسانی نیست بلکه باید از عقلش در جهت رسیدن به صفات نیک اخلاقی استفاده کند (مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۶۰). او به صراحت می‌گوید که برخی انسان‌ها صاحب عقل هستند، اما آن را در راه رسیدن به لذات حسی مورد استفاده قرار می‌دهند که این نه تنها انسانیت انسان را کامل نمی‌کند بلکه انسان را به درجه چهارپایان تنزل می‌دهد (مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۸۹).

در واقع اگرچه عقل وجه ممیزه انسان و سبب کرامت‌مندی اوست اما بهره بردن از قوه عقل صرفاً مرتبه اول انسانیت انسان است. آدمی باید از این قوه در جهت اخلاق‌مند شدن و

۱. در مورد شرح جزئیات زندگی مسکویه آثار متعددی نوشته شده است. از آن‌رو که کار اصلی این پژوهش تحلیل نگاه مسکویه به انسان است، به شرح زندگانی مسکویه پرداخته نمی‌شود و خوانندگان مشتاق و علاقه‌مند را به آثاری که با جزئیات تمام به این موضوع پرداخته‌اند ارجاع داده می‌شود:

- مسکویه، *فلسفه الاخلاقیه و مصادرهما*، نوشته عبدالعزیز عزت در دانشگاه قاهره در سال ۱۹۴۶م که نخستین اثر پژوهشی معاصر در زمینه ابن مسکویه است.

- *انسان‌گرایی در تفکر اسلامی*، نوشته محمد ارکون که در واقع رساله دکتری او در سال ۱۹۶۸م در دانشگاه سوربن فرانسه است و جامع‌ترین اثری که در مورد مسکویه تاکنون نوشته شده است.

- مسکویه، *زندگی و شیوه او در پژوهش‌های تاریخی*، نوشته قاسم حسن الشیخ که با استناد به منابع دست اول جزئیات زیادی در مورد زندگی مسکویه ارائه می‌دهد.

اخلاق‌مند کردن سایر انسان‌ها نیز بهره برد و با کرامت‌ترین انسان‌ها در این سلسله‌مراتب، انسان‌هایی هستند که هم خود اخلاق‌مندند و هم به اخلاق‌مند کردن سایر افراد جامعه می‌پردازند که مسکویه از آن‌ها به «فائزان» یاد می‌کند (مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۱۷۰). او حتی در جایی انسان‌های صاحب حکمت اما فاقد عمل نیک را که از آن‌ها به «موقنان» یاد می‌کند، در مرتبه پایین انسانی فضیلت‌مند می‌داند و فائزان را که آن حکمت و علم را در جامعه به کار می‌گیرند و به اخلاق‌مند کردن جامعه همت می‌کنند، بالاترین و کرامت‌مندترین انسان‌ها می‌داند. در ادامه بیشتر در مورد دسته‌بندی انسان‌ها از منظر مسکویه می‌پردازیم.

همین اعتقاد مسکویه به ظرفیت و استعداد عقل انسانی در تعیین سبک زندگی، موجب شده است که برجسته‌ترین شارح و مفسر اخیر مسکویه، محمد ارکون، وی را یک انسان‌گرا بنامد؛ یعنی بخشی از نهضت انسان‌گرایی کلی زمان وی که شامل توحیدی و سجستانی نیز هست (ارکون، ۱۳۹۴، ص ۴۰). از برخی جهات، این توصیف بسیار درخور و به‌جاست، زیرا اهمیت فکر مسکویه را درباره‌ی عقل و آنچه را که عقل می‌تواند به ما بگوید، در مقابل دین و تعلیمات دین، نشان می‌دهد. این جمله به این معنی نیست که او به تعلیمات دین بی‌توجه بوده است؛ مع‌هذا، علاقه اصلی او فلسفه است و حتی وقتی اعمال دینی را مطالعه و بررسی می‌کند گاهی اوقات برای آن‌ها دلیلی فلسفی و ابزاری می‌آورد.^۱ اما چنان‌که گفته شد، عقل ابتدا و اخلاق^۲ انتهاست و انسان باید از این قوه ذاتی که از آن برخوردار است، در جهت به‌کارگیری فضیلت‌های اخلاقی در جامعه بهره ببرد. انسان کرامت‌مند، انسانی اخلاق‌مند نیز هست و هرچه درجه این فضیلت‌مندی اخلاقی بیشتر باشد، کرامت‌مندی

۱. مقاله سوم و چهارم *تهذیب/اخلاق* به تشریح فضایل و رذایل اخلاقی کاملاً بر مبنای فلسفی می‌پردازد و محمد ارکون نیز در کتاب *انسان‌گرایی در تفکر اسلامی* (ص ۳۸۴-۵۰۶) به تشریح نگاه فلسفی مسکویه در مورد مسائل اخلاقی پرداخته است.

۲. اخلاقی که مسکویه از آن نام می‌برد اخلاق فلسفی و عقلی است نه اخلاق دینی، یعنی او در کتاب اخلاقی خود ضمن توجه به منابع دینی، تمام مباحث اخلاقی خود از رذایل تا فضایل را بر مبنای عقلی تدوین می‌کند. پس نباید زمانی که ابوعلی مسکویه کرامت‌مندی را منوط به اخلاق‌مندی می‌کند آن را به اخلاق دینی ارتباط داد و از این طریق تنها مسلمان را صاحب کرامت دانست و غیرمسلمانان از دایره کرامت‌مندی خارج کرد.

انسان بیشتر است. پس انسان‌ها در یک دسته‌بندی تشکیکی برای کرامت‌مندی قرار می‌گیرند که مسکویه آن‌ها را با چهار عنوان موقنان، محسنان، ابرار و فائزان نام می‌برد (مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۲۷-۳۸).

بنابراین پاشنه انسانیت در اندیشه مسکویه بیشتر بر مقوله اخلاق‌مندی می‌چرخد تا عقل؛ و عقل صرفاً وجه ابتدایی ممیزه انسان‌هاست. تفاوتی که نظر مسکویه با نظر سنت‌گرایان دینی دارد، این است که در اندیشه سنت‌گرایان دینی، انسان بما هو دین‌دار فرض می‌شود و عامل انسانیت او اتصال به مقام دین است و در صورت عدم رعایت اصول آن دین خاص، از زمره کرامت‌مندان خارج می‌شود. اما در نگاه مسکویه انسان بما هو انسان ملاک است و اصول اخلاقی نیز امور اخلاقیات جهان‌شمول است و او تنها انسان‌هایی را که به اخلاق اجتماعی ضرر می‌رسانند را از مدینه خارج می‌کند. در واقع اعمال و رفتار این قبیل انسان‌ها همانند انسان‌های تکامل‌نیافته است که در فرایند تکاملی حیات از مرحله حیات نباتی و حیوانی فراتر نرفته‌اند. از منظر مسکویه چون هدف از خلقت جهان، انسان و تکامل انسانی است، آنان که به این هدف پشت پا می‌زنند، مورد نکوهش قرار می‌گیرند و از حقوق اجتماعی محروم می‌شوند (مسکویه، ۱۳۹۶، ص ۳۴).

در آثار دیگر مسکویه نشانه‌هایی از این عمل‌گرایی مسکویه مشاهده می‌شود. مثلاً در کتاب *جاویدان خرد* که نمود نگاه جهان‌شمول مسکویه است می‌خوانیم: «فردی از قباد پدر کسری نوشروان سؤال می‌کند: چه کسی سعادت‌مند است؟ و قباد پاسخ می‌دهد: صاحب عقلی که توفیق عمل کردن به عقل خود را دریافته باشد و آن‌که طلب امر حقّی کرد و بعد از طلب آن، آن را دریافت و آن چیزی را که دریافت موافق آرزوی او بود» (مسکویه، ۱۳۵۵، ص ۷۷). در این فقره نگاه عمل‌گرایانه مسکویه در شناخت انسان کرامت‌مند و سعادت‌مند را نشان می‌دهد.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که مسکویه هر انسانی که ضداخلاق عمل می‌کند، بدون هیچ قید و تبصره‌ای از مقام انسانی خارج و به تبع، فاقد حق می‌داند. با مطالعه آثار دیگر مسکویه پی برده می‌شود که اگرچه مسکویه شرط اخلاقی زیستن را برای کرامت‌مندی مطرح می‌کند، اما اولاً آن را به نام «اجتماع سالم» مطرح می‌کند و ثانیاً این به آن

معنا نیست که فرد را زیر خیمه سنگین اجتماع به محاق ببرد، بلکه تنها افرادی را مستحق سلب حقوق می‌داند که از عقل سالم، تربیت صالح، اجتماع سالم و طب روحانی بهره‌مند بوده باشد (جمال البلوشی، ۲۰۱۸، ص ۲۱۰-۲۳۱). هرکدام از این موارد محقق نشده باشد حتی اگر فردی دست به عمل غیراخلاقی بزند، نمی‌توان آن را به نام اجتماع از حقوق محروم کرد.

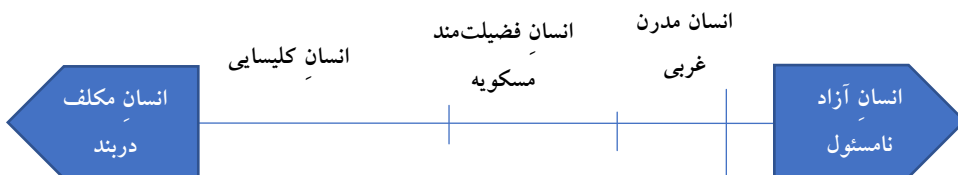
پس مسکویه چهار قید می‌گذارد: بحث عقل سلیم که مشخص است. در بحث تربیت صالح مسکویه معتقد است باید آن را از دوران کودکی آغاز کرد و از کودکی انسان را به فضایل اخلاقی آراست. بعد با حضور در اجتماع باید فضیلت‌مندی و رذیلت‌مندی انسان مورد سنجش قرار بگیرد. به تعبیری «اجتماع» محیطی برای سنجش انسان است. حال اگر خود محیط آلوده بود نمی‌توان، انتظاری از فرد داشت که سالم بماند، مسکویه در این بخش، بحث دولت را وارد می‌کند و در بحث دولت نیز از توجه دولت نه صرفاً به ضروریات زندگی که به امور مربوط به «حسن حال زندگی» و «زینت زندگی» هم نام می‌برد که تعبیر امروزی آن می‌شود «مصالح عمومی»؛ یعنی اموری که به معیشت و رفاه مردم یک جامعه مربوط می‌شود. اگر دولت این موارد را تأمین کرد، کمک بسیاری به تشکیل یک جامعه سالم و به دور از رذایل اخلاقی خواهد کرد. اما باین‌وجود انسان‌هایی ممکن است باز به سمت رذایل اخلاقی بروند، اینجاست که مسکویه، بحث «طب الروحانی» را مطرح می‌کند، که در واقع هدفش تربیت اخلاقی افرادی است که با وجود تربیت صحیح، برخورداری از عقل سالم و جامعه سالم باز مبتلا به رذایل اخلاقی شده‌اند (مسکویه، ۲۰۰۱، ص ۲۵۰).

پس در اندیشه مسکویه دولت‌ها نقش بسیار مهمی در اخلاق‌مند کردن و به تبع آن کرامت‌مند کردن و به تبع آن صاحب حق کردن انسان‌ها دارند. اگر فردی شرایط مناسبی برای بهره‌بردن از فضایل اخلاقی در جامعه نداشت این بدین معنا نیست که او صاحب کرامت نیست و از حقوق اجتماعی و سیاسی محروم است. دولت و اجتماع باید شرایط بهزیستی افراد را فراهم کنند، آن‌گاه اگر انسان‌هایی با وجود فراهم بودن شرایط مناسب برای اخلاقی زیستن، راه زندگی نابهنجار را انتخاب کردند، و همچنین در صورت درمان‌ناپذیری به‌عنوان شرط آخر، این افراد بنا به نظر مسکویه برای حفظ سلامت جامعه باید از جامعه

حذف شود؛ آن‌هم به شرط و تبصره‌هایی که مسکویه می‌زند، نه با هر بهانه ایدئولوژیک، انسان‌های غیرهمسو با خود را انسان‌های فاقد حق بدانیم. در واقع این همان رویکرد، سنت‌گرایان دینی است که در قالب گفتمان دیگری قرار می‌گیرند که متأسفانه در بخش غالبی از تاریخ، غالب بوده‌اند.

به عبارتی می‌توان دو مسیر را از هم تفکیک کرد. مسیر نخست، حرکت از دین به سوی انسان و جامعه است و مسیر دوم از انسان و جامعه به سوی دین. در مسیر اول، ما در متون دینی و ادبیات و تاریخ دین، گشت‌وگذار می‌کنیم و متناسب با ماهیت فرهنگی و زاویه دید خود، سرشار از باورها، فتاوا، اولویت‌ها، حساسیت‌ها و دغدغه‌هایی خاص می‌شویم و سپس آن‌ها را به انسان و جامعه عرضه و گاه دیکته می‌کنیم. این مسیر، راهی است که دین‌شناسی سنتی پیموده است. راه و روش دوم این است که نخست یا هم‌زمان، در انسان و رنج‌های او بنگریم و کاستی‌های دردآور جامعه را ببینیم و سپس به سراغ دین برویم تا برای آن دردها و رنج‌ها درمانی بیابیم. این مسیری است که مسکویه آن را طی کرده است. این دو مسیر، دو گونه دستگاه نظری متفاوتی را می‌آفریند. در دستگاه نخست، دین مسئولیتی در برابر انسان و جامعه ندارد بلکه تعهد او به فهمی است که از راه مطالعه متون یافته و همان را حکم خدا می‌شمارد. مسیر دوم می‌کوشد که باری از دوش انسان بردارد و گرهی از کار فروبسته او بگشاید و تعهد به خدا را در خدمت به انسان در این دنیای سرشار از درد و رنج و ناکامی می‌بیند.

البته راه سومی هم هست که برای ترسیم زندگی خوب آن را کامل به خود انسان وامی‌گذارد که آن راه تمدن سکولارزده غرب است که در زیر این سه نگاه ترسیم می‌شود.



۳. انسان سیاسی مسکویه

بحث انسان سیاسی، اشاره به آن ویژگی‌ای است که یک انسان را صاحب حق حکومت

کردن یا اداره جامعه می‌کند، اگرچه نمی‌توان به صراحت در ادبیات دوره ابن‌مسکویه نشانه‌ای از سخن گفتن در مورد انسان سیاسی یافت، اما بدیهی است با مطالعه نگاهی که یک اندیشمند به انسان دارد و دسته‌بندی‌ای که او از انسان‌ها ارائه می‌دهد، می‌توان از لابه‌لای بخش‌های سفید متون اندیشگی هر اندیشمند، انسان سیاسی مدنظر او را یافت. برای این منظور باید، ابتدا وجه ممیزه و برتری انسان در نگاه آن اندیشمند را دریافت و از این مهمل به انسان سیاسی صاحب حق حکومت مدنظر آن اندیشمند پی‌برد؛ بنابراین برای پی بردن به مبانی انسان، بایست به دنبال وجه ممیزه انسان از سایر موجودات که به او برتری می‌دهد بود. در گفت‌وگویی که با متون مسکویه صورت گرفت، وجه ممیزه انسان در اندیشه این اندیشمند مشخص شد.

مسکویه که فیلسوفِ عملگرایی است، برای انسان مورد نظرش دو ویژگی برمی‌شمارد؛ عقلانی و اخلاقی. عقل امر ذاتی در میان همه انسان‌هاست، و پایه تمایز انسان از سایر موجودات است، اما از آن عقل باید با حضور در اجتماع و عمل کردن بر مبنای اخلاق، استفاده کرد تا انسانیت بالقوه انسان، به فعلیت برسد. به عبارت دیگر، مسکویه کمال انسان را در دو مؤلفه می‌داند، عالمه و عامله. معنای این دو مؤلفه این می‌شود که انسان باید از «روی عقل بر مبنای اخلاق» عمل کند و بستر سنجش اخلاقی عمل کردن، اجتماع است. به تعبیری انسانی که در کنج عزلت، روزگار می‌گذراند، به تعبیر مسکویه نمی‌توان او را انسان والایی دانست، بلکه اگر در کنش با انسان‌های دیگر با فضایل اخلاقی عمل کرد، آن‌گاه این انسان کرامت‌مند است (مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۴۵-۸۰). اگر بخواهیم گفته مسکویه را براساس استدلالی تدوین کنیم، به شکل زیر خواهد شد.

- ملاک انسان کرامت‌مند، اخلاقی عمل کردن بر مبنای عقل است.

- هر انسانی موجودی عقلانی است.

- برخی انسان‌های عقل‌مند، اخلاقی عمل می‌کنند.

- پس؛ برخی انسان‌ها کرامت‌مندند.

بدین‌سان مسکویه اگرچه بر مبنای سنت ارسطویی انسان را موجودی عقلانی می‌داند، اما با پیش کشیدن شرط اخلاق، عملاً ملاک کرامت‌مندی انسان و از قوه به فعلیت در آمدن انسانیت انسان را در همین اخلاقی زیستن می‌داند.

براساس نوع نگاهی که مسکویه به انسان دارند، می‌توان نظریه انسان فضیلت‌مند را برای اندیشه او ترسیم کرد. با توجه به این که مسکویه انسانیت را امری قابل ارتقا و سلب و تشکیکی می‌داند، می‌توان از نظریه انسان فضیلت‌مند سخن گفت. معنای این نگاه این است که انسان‌ها به واسطه برخورداری از قوه عاقله، موجودی متفاوت از سایر موجودات‌اند، اما این قوه عقلی عامل کرامت‌مندی نیست، بلکه اخلاقی عمل کردن، ملاک و شرط کرامت‌مندی است، و لذا انسانیت انسان با عمل به فضایل اخلاقی، ارتقا می‌یابد و با آلوده شدن به رذایل اخلاقی از انسان سلب می‌شود (کمالی، ۱۳۹۸، ص ۱۰-۱۵).

مسکویه بر مبنای عقل و ملاک اخلاقی عمل کردن انسان‌ها را به چهار دسته تقسیم می‌کند. «موقنان» که عالمان بی عمل هستند، «محسنان»، که زاهدانی هستند آنچه می‌دانند برای خود عمل می‌کنند و «ابرار»، به سان مرشدانی هستند، که آنچه می‌دانند، دیگران را دعوت به انجام آن می‌کنند و در بالاترین درجه، «فائزان» هستند که به آنچه می‌دانند، هم خود عمل می‌کنند و هم دیگران را دعوت به عمل راستین می‌کنند (مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۱۷۰). در این دسته‌بندی که مسکویه انجام داده است، موقنان در پایین‌ترین درجه انسانی هستند، اما این به این معنا نیست که آن‌ها از درجه انسانیت خارج‌اند، بلکه آن‌ها دارای انسانیت بالقوه هستند؛ یعنی خیر را می‌شناسند، اما به آن عمل نمی‌کنند. براساس منطق تحلیل دسته دیگری نیز وجود دارند که در واقع مسکویه آن‌ها را از رده انسانیت خارج می‌کند؛ گروهی هستند که به خیر نه آگاهند و نه عمل می‌کنند. در واقع اگر بخواهیم طرح شماتیکی، نظریه انسانیت مسکویه را ترسیم کنیم به شکل زیر می‌شود.

- فائزان (عالمه و عامله/ به آنچه می‌داند هم خود عمل می‌کند هم دیگران را

دعوت به عمل می‌کند)؛

- ابرار (مرشد/ به آنچه می‌داند، دیگران را دعوت به عمل می‌کند)؛

- محسنان (زاهد/ به آنچه می‌داند، تنها خود عمل می‌کند)؛

- موقنان (عالم بی عمل/ به آنچه می‌داند عمل نمی‌کند)؛

- انسان‌نماها (خیر را نمی‌شناسند و به رذایل اخلاقی مبتلا هستند).

نظریه انسانیت
مسکویه

چنان‌که از این طرح مشخص است، مسکویه به نقش عمل، بسیار تأکید دارد. یعنی انسان صاحب عقل، هم باید خود عمل‌کننده باشد و هم دیگران را به عمل بر مبنای اخلاقیات، دعوت کند. تنها در این صورت است که هم خود به سعادت می‌رسد و هم جامعه را به سعادت می‌رساند. در همین چهارچوب انسان سیاسی نیز در این نگاه سلسله‌مراتبی قرار می‌گیرد و سیاست‌ورزی مختص انسان‌های خاص می‌شود. این دیدگاه بسیار به نگاه فقهی شیعه که حق حاکمیت را مختص امامان معصوم می‌داند، نزدیک است. امامانی که در واقع به درجه فائزون رسیده‌اند. این نگاه فلسفی ریشه در زمانه‌ی مسکویه دارد. چنان‌که تشریح شد، در زمانه او نگاه فکری و فلسفی به انسان بسیار پررونق شد، در عین حال هیچ‌کدام از فیلسوفان به دین نگاه تقلیلی نداشتند و به نوعی سعی داشتند که آنچه دین گفته است را با ابزار عقل تأیید کنند.

هم‌عصران مسکویه، مانند عامری و توحیدی بارها اذعان داشته‌اند، آنچه که دین گفته است، عقل تأیید می‌کند. مسکویه نیز که فیلسوفی عمل‌گراست، این ایده عقلی ارسطویی که انسان ذاتاً موجودی اجتماعی است را با محک دینی تأیید می‌کند. مسکویه به‌عنوان فیلسوفی اجتماع‌گرا، انسان را موجودی منفرد و تنها در جامعه نمی‌داند و برای انسان نقش ویژه‌ای در اجتماع قائل است. همان‌طور که در بخش قبل تشریح شد، ویژگی انسان کرامت‌مند، اخلاقی زیستن در اجتماع است که به آن‌ها لقب فائزان را می‌دهد. در نگاه او انسان تنها، انسانی ناقص است و کمال انسان با حضور در اجتماع ممکن می‌شود. تشخیص انسان فضیلت‌مند از انسان رذیلت‌مند تنها با حضور در اجتماع ممکن است. او در جایی تصریح می‌کند: «... انسان از میان همه جانداران، به تنهایی جهت تکمیل ذات خود کافی نیست و او ناچار به همیاری با گروه بسیاری است که به سبب آن زندگانی او خوش گردد. لذا انسان عاقل عارف چگونه برای خود تنهایی و گوشه‌نشینی را برمی‌گزیند... قومی که فضیلت را در زهد و ترک آمیزش مردم می‌بینند و از آن کناره می‌گیرند، هرگز در آن‌ها فضایل انسانی پدید نمی‌آید و این به دلیل آن است که هرکس با مردم نیامیزد و با ایشان در شهرها سکونت نگیرد، عفت و نجدت و سخا و عدالت در او ظاهر نمی‌گردد» (مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۸۲).

در این فقره بلند مسکویه به‌صراحت به تفرّد نقد می‌کند و معتقد است که فضیلت‌های

انسانی اموری ایجابی اند نه سلبی. پس انسان مورد نظر مسکویه باید نقشی فعال در جامعه بازی کند، نه منفعل. رذایل اخلاقی مانند حرص و حسد، کبر و غرور، در اجتماع از انسان‌ها بروز می‌یابد. در واقع اجتماع محیطی برای سنجش اخلاق‌مند بودن یا نبودن انسان‌هاست، و گرنه انسانی که در کنج عزلت باشد نمی‌توان تشخیص داد که او مغرور است یا متواضع.

او که فیلسوفی مسلمان است پس از بحث عقلی خود در مورد ضرورت اجتماعی و ارتباطی بودن انسان، در یک بیان زیبا از شریعت اسلام هم در تبیین دیدگاه خود استفاده می‌کند؛ آنجایی که می‌گوید: «این که شریعت، مردم را به دعوت کردن و جمع آمدن در مهمانسراها خوانده‌اند، برای این است که اُنس در آنان بیشتر شود. شاید علت آن که شریعت، هر روز پنج‌بار جمع آمدن در مسجدها را بر مردم یک محله واجب کرده و نماز جماعت را به نماز فردی ترجیح داده است، همین‌طور، همه اهالی محله‌ها و کوی‌ها هر هفته یک‌بار گرد می‌آیند، چنان که اعضای یک خانواده هر روز گرد می‌آیند و نیز صاحب شریعت، واجب کرده است که اهالی مدینه، با ساکنان روستاها و دهکده‌های اطراف، در سال دوبار، در مصلاهی وسیع، گرد آمده و نیز واجب کرده است که همگان، یک‌بار در عمر خود، در مکان مقدسی در مکه جمع آیند و زمان مشخصی برای این امر معین نشده است تا هر کس بتواند، خود، انتخاب کند و اهالی شهرهای دور، همچون ساکنان شهرهای نزدیک بتوانند، مانند آنان که هر سال، هر هفته و هر روز گرد می‌آیند، دور هم جمع شوند؛ آن باشد که این اُنس طبیعی مبدأ دوستی‌ها، که در انسان بالقوه است از قوه به فعل آید و از آن پس از راه باورهای درست که مایه جمع آمدن آن‌هاست نیرومند گردد و زمینه خیر و سعادت فراهم شود (مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۱۸۶).

بدین سان او با استناد به احکام شریعت اسلام در تقویت این دیدگاه خود بهره می‌برد. تأکید بر تفسیر فلسفی از ماهیت انسان و جایگاهش در اجتماع، در اندیشه مسکویه موضعی اصولی است چرا که همان‌طور که در بخش زمانه مسکویه گفتیم، تمدن اسلامی هنوز اسیر قشریت مذهبی نشده بود؛ بنابراین او اخلاق و نگاهش به انسان را بر شالوده‌ای از دریافت ویژه خود از فلسفه سیاسی طرح می‌کند. در اندیشه او انسان نه تنها به دیگری احتیاج دارد که دیگران هم به او احتیاج دارند، هر چند نمی‌توان به وجه ارتباطی انسان آن‌گونه که در

قرن بیستم توسط هابرماس مطرح شد، در اندیشه مسکویه اشاره کنیم، اما به سادگی نیز نمی‌توان در فقره زیر از نقش ارتباطی انسان گذشت: «چون خیرات انسانی و ملکات نفس او بسیارند و انسان نمی‌تواند به تنهایی به همه آن‌ها عمل کند، پس لازم است تا شمار بسیاری از مردمان به عمل به این خیرات و ملکات عمل کنند، به همین دلیل بایستی جمع کثیری از مردمان به همدیگر در رسیدن به کمال یاری رسانند. بدین‌سان، خیرات مشترک و سعادت‌ها میان آنان رایج خواهد بود و خیرات و سعادت‌ها چنان توزیع خواهد شد که هر کس سهمی از آن داشته باشد. در این صورت هر فرد به یاری دیگران به کمال انسانی و سعادت‌ها... دست خواهد یافت؛ پس هر فردی به‌منزله عضوی از اعضای بدن است و قوام انسان با تمامی اعضای بدن ممکن است» (مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۸۳).

چنان‌که از فقره بالا برمی‌آید، دریافت مسکویه از جامعه، در ارتباط آن با فرد، ناظر بر اصالت اجتماع است. مسکویه روابط اجتماعی را به اخلاق فردی فرو نمی‌کاهد. در واقع اخلاق مورد نظر مسکویه اخلاق اجتماعی است؛ یعنی این‌که اخلاق ناظر به اصلاح حال فرد نیست، بلکه به زندگی مدنی و سعادت انسان اجتماعی نظر دارد. به عبارت دیگر می‌توان گفت که اخلاق مسکویه اخلاق انسان اجتماعی است نه طریقه سیر و سلوک انسان عرفانی ضداجتماعی. فضیلت‌های انسان اجتماعی تنها در اجتماع تحقق‌یافتنی است و گرنه زاویه‌نشینی جز صورت دیگری از توحش نیست. او در همین راستا پیدایش تمدن‌های انسانی را در اثر دیگرش یعنی *الهوامل الشوامل* تبیین می‌کند: «از آنجا که تعاون امری ضروری است و اجتماع افراد متعدد برای بقای یک فرد، امری طبیعی است، لازم است برای آن مردم متمدن گردند، یعنی اجتماع کنند و کارها و شغل‌ها را توزیع نمایند تا از رهگذر ارتباط همه انسان‌ها این امر مطلوب یعنی بقا و حیات انسان به بهترین شکل ممکن حاصل شود (مسکویه، ۲۰۰۱، ص ۳۴۷).

بدین‌سان در اجتماع مدنظر مسکویه انسان سیاسی صاحب حق حکومت کردن کسی است که هم فضیلت را بشناسد، هم خود به آن عمل کند و هم دیگران را دعوت به عمل به فضیلت کند.

نتیجه

این پژوهش به بررسی انسان سیاسی در اندیشه متفکر برجسته دوره طلایی تمدن اسلامی، ابوعلی مسکویه پرداخت. در اندیشه مسکویه، عقل و اخلاق مبنای انسانیت تلقی شده و انسان فاضل که او فائزون لقب می‌دهد، محور انسان سیاسی در نظر گرفته می‌شود. در اندیشه مسکویه، مراتبی برای انسان سیاسی در نظر گرفته شده و فضیلت و اخلاق، شرط لازم برای تصدی مناصب سیاسی تلقی می‌شود. این دیدگاه فلسفی به نوعی نماینده مکتب فکری در تمدن اسلامی است که با بررسی دقیق دیدگاه آن‌ها می‌توان تحلیل بهتری از انسان سیاسی در ایران امروز ارائه کرد. به همین دلیل با تحلیل زمینه و زمانه فکری مسکویه بهتر به چرایی ارائه این نگاه پرداخته می‌شود. در واقع اندیشه مسکویه به مثابه نخ تسبیح تفکر اسلامی در مورد انسان سیاسی در اندیشه ایرانی‌شيعی است که با مطالعه حلقه‌های واسط می‌توان به شناخت بهتری در این زمینه رسید. مسکویه با زبانی فلسفی نگاهی نخبه‌گرایانه به انسان سیاسی دارد و این شاید ریشه در نگاه شیعیانه حاکمان آل‌بویه دارد که حاکم سیاسی را فردی با فضیلت و اخلاق‌مند می‌دانستند که تنها در صورت وجود حاکمی فضیلت‌مند، جامعه‌ای خوب مبتنی بر اندیشه دینی ایجاد می‌شود. مسکویه صحبتی از نظریه امامت در امر سیاسی نمی‌کند، اما با نگاهی تحلیلی می‌توان انسان فضیلت‌مند فائزون او را همان امام معصوم شیعیان دانست. در ایران امروز نیز می‌توان از سه نوع انسان سیاسی سخن گفت: انسان سیاسی سنتی: در واقع به دنبال احیای همان انسان کامل فضیلت‌مند مدنظر مسکویه است که منتهی به حکومت نخبه‌گرا می‌شود. انسان سیاسی تجددگرا که دنباله‌رو نگاه غرب و سبک زندگی غربی است و این نگاه منتهی به حکومت دموکراتیک سکولار می‌شود و سوم انسان سیاسی نوگرا که در تلاش برای بازسازی و تلفیق دو نگاه سنت اسلامی و مدرنیته غربی است. این سه نگاه هر یک فواید و پیامدهایی برای ایران امروز دارد که بررسی آن به پژوهشی دیگر واگذاشته می‌شود.

منابع و مأخذ

- البلوشی، حسن جمال (۲۰۱۸). *فلسفه الاخلاق فی الفكر الشيعی مسکویه انموذجاً*، بیروت، الطبعه الاولى.
- الصباح، محمدعلی (۱۴۱۱). *ابوحیان التوحیدی فیلسوف الادباء و اديب الفلاسفه*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- الطریق، احمد (۲۰۱۵). *نقد فلسفه الحداثه عند میشل فوکو؛ نقد النزعة الانسانية*، الدار البيضاء. أفریقیا الشرق.
- ادم متز (۱۳۹۳). *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، یا رنسانس اسلامی*، علیرضا ذکاوتی قراقرلو، تهران، امیرکبیر.
- ارکون، محمد (۱۳۹۵). *انسان‌گرایی در تفکر اسلامی*، احسان موسوی خلخالی، تهران، طرح نقد.
- پل، راس (۱۳۹۸). *اخلاق و مدرنیته*، ترجمه محمد کمالی گوکی، محمدجواد سلطانی، تهران، عقل سرخ.
- دیویس، تونی (۱۳۹۳). *اومانیسیم*، عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
- عزت، عبدالعزیز (۱۹۴۶). *مسکویه، فلسفه الاخلاقیه و مصادرها*، قاهره، مکتبه و مطبعه مصطفى الیالی الحلبی.
- کمالی گوکی، محمد؛ شکوری، ابوالفضل (۱۳۹۸). «رویکرد گادامری به «کرامت انسان» در اندیشه ابوعلی مسکویه؛ درس‌هایی برای جامعه امروز»، فصلنامه علمی *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، ۹(۲)، ۵۷-۹۱.
- لیمن، الیور (۱۳۹۴). «انسان‌مداری اسلامی در قرن چهارم»، در کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، حکمت.
- مارش و استوکر (۱۳۸۵). *روشن و نظریه در علوم سیاسی*، امیرمحمد حاجی یوسفی (مترجم)، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- ماری، پی‌یر (۱۳۹۰). *اومانیسیم و رنسانس*، عبدالوهاب احمدی، تهران، نشر اگه.
- مسکویه، ابوعلی (۱۳۵۵). *جواب‌ان خرد*، تصحیح بهروز ثروتیان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- مسکویه، ابوعلی (۱۳۸۱). *تجارب‌الامم*، تصحیح ابوالقاسم امامی، تهران، سروش.
- مسکویه، ابوعلی (۱۳۸۱). *تهذیب‌الاخلاق*، علی اصغر حلبی، تهران، نشر اساطیر.
- مسکویه، ابوعلی (۱۳۸۸). *الفوز الاصفی*، تصحیح مجید دستیاری، قم، آیت اشراق.

مسکویه، ابوعلی (۱۳۹۶). ترتیب السعادة، در مجموعه رسائل و مکاتب، تصحیح ابوالقاسم امامی، تهران، میراث مکتوب.

مسکویه، ابوعلی (۱۳۹۶). رساله فی النفس و العقل، در مجموعه رسائل و مکاتب، تصحیح ابوالقاسم امامی، تهران، میراث مکتوب.

مسکویه، ابوعلی (۲۰۰۱). الهوامل و الشوامل، تصحیح احمد امین، بیروت، هیئة العامه لقصور الثقافة.

منوچهری، عباس (۱۳۹۰). رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران، سمت.



References

- Al-Balushi, Hassan Jamal (2018). *The Philosophy of Ethics in Shiite Thought: Miskawayh as a Model*, Beirut, First Edition (in Arabic).
- Al-Sabbah, Mohammad Ali (1991). *Abu Hayyan al-Tawhidi: The Philosopher of Writers and the Writer of Philosophers*, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah (in Arabic).
- Al-Taribaq, Ahmad (2015). *Critique of Modern Philosophy in Michel Foucault's Thought: A Critique of Humanism*. Casablanca, Africa Al-Sharq (in Arabic).
- Arkoun, Mohammed (2016). *Humanism in Islamic Thought*, translated by Ehsan Mousavi Khalkhali. Tehran, Tarh-e Naqd (in Persian).
- Burke, Peter (1964). *The Renaissance*, Longmans. Macmillan International Higher Education.
- Davies, Tony (2014). *Humanism*, translated by Abbas Mokhber. Tehran, Nashr-e Markaz (in Persian).
- Ezzat, Abdul Aziz (1946). *Miskawayh: His Ethical Philosophy and Its Sources*. Cairo, Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Halabi (in Arabic).
- Kamali Gooki, Mohammad; Shokouri, Abolfazl (2019). "Gadamerian Approach to 'Human Dignity' in the Thought of Abu Ali Miskawayh: Lessons for Contemporary Society," *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 9(2), 57–91 (in Persian).
- Leaman, Oliver (2015). "Islamic Humanism in the Fourth Century," in *The History of Islamic Philosophy*, Tehran, Hikmat (in Persian).
- Manouchehri, Abbas (2011). *Approaches and Methods in Political Science*. Tehran, SAMT (in Persian).
- Marie, Pierre (2011). *Humanism and the Renaissance*, translated by Abdolvahab Ahmadi, Tehran, Nashr-e Agah (in Persian).
- Marsh, David, and Stoker, Gerry (2006). *Theory and Method in Political Science*, translated by Amir Mohammad Haji Yousefi, Tehran, Strategic Studies Research Institute (in Persian).
- Metz, Adam (2014). *Islamic Civilization in the Fourth Century AH, or the Islamic Renaissance*, translated by Alireza Zekavati Qaraqzlou. Tehran, Amir Kabir (in Persian).
- Miskawayh, Abu Ali (1976). *Javidan Khirad (The Eternal Wisdom)*, edited by Behrouz Sarvatiyan, Tehran, Tehran University Press (in Persian).
- Miskawayh, Abu Ali (2001). *Al-Hawamil wa al-Shawamil*, edited by Ahmad Amin, Beirut, Al-Hay'ah al-'Ammah li Qusur al-Thaqafah (in Persian).
- Miskawayh, Abu Ali (2002). *Tahdhib al-Akhlaq (The Refinement of Character)*, edited by Ali Asghar Halabi, Tehran, Nashr-e Asatir (in Persian).
- Miskawayh, Abu Ali (2002). *Tajarib al-Umam (The Experiences of Nations)*, edited by Abolqasem Emami, Tehran, Soroush (in Persian).
- Miskawayh, Abu Ali (2009). *Al-Fawz al-Asghar (The Minor Victory)*, edited by Majid Dastyari, Qom, Ayat-e Eshraq (in Persian).
- Miskawayh, Abu Ali (2017). *Risalah fi al-Nafs wa al-'Aql (Treatise on Soul and Intellect)*, in *Majmu'ah Rasail va Makatib*, edited by Abolqasem Emami. Tehran: Mirath-e Maktub (in Persian).
- Miskawayh, Abu Ali (2017). *Tartib al-Sa'adah (The Order of Happiness)*, in *Majmu'ah Rasail va Makatib*, edited by Abolqasem Emami, Tehran, Mirath-e Maktub (in Persian).

- Paul, Ross (2019). *Ethics and Modernity*, translated by Mohammad Kamali Gooki and Mohammad Javad Soltani, Tehran, Aghl-e Sorkh (in Persian).
- Quintin Skinners (1988). *Analysis of Politics*, in: James Tully (ed.), *Meaning and Context: Quintin Skinner and His Critics*, Princeton: University Press.
- Rezvani, Alireza; Akbarian, Reza (2023). "Explanation and Analysis of Human Vicegerency on Earth Based on the Views of Allameh Tabatabai." *History of Islamic Philosophy* , 2(5), 5–26 (in Persian).

