

## فارابی

## زندگی و آثار

ابونصر محمدبن فارابی را مؤسس فلسفه اسلامی نامیده‌اند. منظور از فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است که در میان مسلمانان شکل گرفته و رشد و نمو یافته است؛ البته «کندی»، نخستین فیلسوف عرب و مسلمان، بر فارابی مقدم بود؛ اما گسترش و عمق فلسفه فارابی وی را برتر از کندی یا برخی دیگر که پیش از او به فلسفه روی آورده بودند قرار می‌دهد. فارابی بلندآوازه‌ترین فیلسوف مسلمان است که به فلسفه سیاسی عنایت خاصی داشته است. فلسفه‌ای که فارابی آن را طرح و تدوین کرد همواره بر فلسفه و فیلسوفان بعدی مؤثر بود و به رغم موافقت یا مخالفت، نادیده گرفتن افکار وی امکان‌پذیر نبود. با این حال، جالب توجه است بدانیم که فارابی با وجود شهرت در فلسفه سیاسی، خود از زندگی سیاسی برخوردار نبود و اصولاً اطلاعات ما درباره زندگی وی اندک و گاه با تردیدهایی نیز آمیخته است. برای مثال، تاریخ دقیق تولد وی در دست نیست. تولد وی بین سالهای ۲۵۷-۲۵۹ ق ذکر شده است. او پس از عمری طولانی در سال ۳۳۹ ق در دمشق درگذشت. تاریخ و علت فوت وی نیز چندان روشن نیست. با وجود روایتی که وی را مقتول به دست گروهی از اشرار در عسقلان می‌داند، بیشتر روایات وفات او را به مرگ طبیعی و در دمشق ثبت کرده‌اند. در باب پدر فارابی و اینکه ایرانی‌الاصل بود یا ترک نژاد نیز اختلاف نظر وجود دارد؛ ولی روایتی که پدرش را دارای شغل سپاهیگری و سرداری می‌داند قابل اعتماد ذکر شده است. در مورد نیمه اول عمر او نیز اطلاعات چندانی وجود ندارد. او بظاهر تعلیمات ابتدایی را در زادگاه خود فاراب (اترار بعدی که امروز در ترکستان واقع شده) گذرانید و مدتی نیز به شغل قضاوت اشتغال داشت؛ سپس عازم بغداد شد و مدتی طولانی در آن شهر اقامت گزید. او در بغداد منطق آموخت و در

این زمینه نام‌آور شد. شهرت وی در این علم جدای از علم‌آموزی و تبحرش در رشته‌های ریاضیات، طبیعیات، مابعدالطبیعه، اخلاق و سیاست بود که بعدها آثاری در هر یک از این زمینه‌ها به جای گذاشت. فارابی به سال ۳۳۰ ق به دربار سیف‌الدوله، سلطان شیعه مذهب دمشق، رفت و تا آخر عمر در همین شهر و تحت توجهات سلطان بزیست. او در ظاهر به مصر نیز سفر کرده است. همچنین وی تمام آثار خود را در نیمه دوم عمرش، یعنی هنگام اقامت در بغداد و دمشق، به رشته تحریر درآورد. زندگی او در دمشق توأم با زهد و عزلت‌گزینی بود.

آثار مهمی از فارابی بر جای مانده است که در باب برخی از آنها همچون فصوص الحکم که دارای مایه متصوفانه است، تردید وجود دارد، ولی دیگر آثار او که فلسفه‌اش بر پایه آنها طرح‌ریزی شده از این تردید مصون است. کتابهای آراء اهل المدینه الفاضله، السیاسة المدینه و تحصیل السعاده در زمینه سیاست اهمیت بسیار دارد. هر چند فهم فلسفه سیاسی او بدون توجه به برداشت و تلقی‌اش از فلسفه به مفهوم عام امکان‌پذیر نیست. سبک فارابی متمایل به ایجاز است. آشنایی او با زبانهای فارسی، ترکی و عربی مسلم است، اما در باب آگاهی وی از زبانهای سریانی یا یونانی اطمینانی وجود ندارد. فارابی را به دلیل آشنایی با فلسفه یونان زمین، بویژه آراء افلاطون و ارسطو و شرح وی از نظریات این حکما معلم ثانی لقب داده‌اند.

در باب فارابی و نسبت وی با اندیشه یونانی مباحثات بسیاری صورت گرفته است. در اینکه فارابی از فلسفه یونانی و آراء افلاطون و ارسطو تأثیر بسیار پذیرفته جای تردیدی نیست، بلکه بحث بر سر میزان آشنایی وی با فلسفه یونان و همچنین ابداعات و اضافات اوست. مسلمانان پس از تصرف شامات و مصر بتدریج با فلسفه یونان، بویژه مکتب «اسکندرانی» آن، آشنا شدند. رساله‌هایی از حکمای یونانی به عربی ترجمه شده بود که بیشتر به واسطه زبان سریانی و عمدتاً از سوی غیرمسلمانان صورت گرفته بود. نام تعدادی از این رساله‌ها در منابع تاریخی آمده است؛ اما اشتباهات مهمی نیز در نسبت این آثار به پدیدآورندگانشان وجود دارد که از مشهورترین و چه بسا مهمترین آنها، نسبت دادن اثری است به نام اثولوجیا به ارسطو یا کسی که شاگرد ارسطو تصور می‌شد، یعنی فرفورئوس<sup>۱</sup>، در حالی که این اثر در اساس گزیده‌ای از بخشی از آثار

1. Porphyrius

فلوطين بود و فرفور يوس نيز در واقع شاگرد فلوطين بود که به سال ۳۰۴ م در گذشت. نام ائولوجيا، تحريف «تئولوگيا» به معنی فلسفه اولی یا الهیات بود.<sup>۱</sup> نکته مهم آن است که فارابی، مانند ديگر مسلمانان، اثر ياد شده را منتسب به ارسطو می داند و براساس آن سعی در جمع آراء فلسفی افلاطون و ارسطو دارد. فارابی کتاب الجمع بين رأی الحكيمين را با اين هدف نگاشته است که به خوانندگان نشان دهد میان فلسفه افلاطون و ارسطو در اساس مغایرتی وجود ندارد.

بجز برخی اشتباهات انتسابی از اين دست از کم و کیف منابع یونانی ترجمه شده به زبان عربی اطلاع دقیقی در دست نیست. به تعبیر یکی از پژوهشگران، بیشتر درباره آشنایی با اين منابع بحث شده است تا در دسترس بودن آنها؛<sup>۲</sup> از اين رو، به رغم اشارات فارابی به برخی از آثار افلاطون و ارسطو یا نام آوری آنها از سوی ديگر شارحان و نویسندگان احوال و آثار فلاسفه در زمانهای گذشته، معلوم نیست آثار افلاطون و ارسطو تا چه میزان در اختيار فلاسفه مسلمان قرار داشت. پس تا اینجا به دو مشکل اشاره کردیم:

الف) درهم آمیختن آثار افلاطون و ارسطو با برخی از آثار؛

ب) عدم آگاهی از کم و کیف ترجمه اين آثار.

با اين حال، می توان اطمینان داشت که فارابی با بخش قابل توجهی از آثار سیاسی و اخلاقی افلاطون و ارسطو، همچون کتابهای جمهور و نوامیس (قوانین) افلاطون، یا اخلاق نیکوماخوس ارسطو، آشنایی داشته است. در باب کتاب سیاست ارسطو و ترجمه آن، تردید بسیار است. از ديگر آثار مهم افلاطون که نظر متفکران را به خود جلب کرده رساله تیمائوس (طیماوس) است که در آن در باب پیدایش خلقت سخن گفته است. اين رساله و همچنین کتاب متافیزیک یا مابعدالطبیعه ارسطو و ديگر آثار مشابه در ایجاد و پرورش بحثهای مربوط به کیهان و خلقت اثر بسزایی داشته اند.

۱. فلوطين (۱۳۶۶)؛ دوره آثار فلوطين؛ ج ۱، ص ۱۱-۱۲.

۲. داوری، رضا (۱۳۷۴)؛ فارابی؛ ص ۷۷.

در مورد انعکاس افلاطون در ادبیات عرب (اسلام) و از جمله ترجمه تلخیص نوامیس (قوانین) افلاطون به عربی ر. ک. بدوی، عبدالرحمن (۱۳۵۳)؛ افلاطون فی الاسلام؛ مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل (شعبه تهران).

همچنین برای آشنایی با چگونگی انعکاس سقراط در ادبیات عرب (اسلام) ر. ک.:

Alon, Ilal (1991); *Socrates in Medieval Arabic Literature*; Leiden/ Jerusalem: The Manger Press, The Hebrew University.



در باب ابداع و نوآوری فارابی در فلسفه، نظریات متفاوتی وجود دارد. برخی از پژوهشگران غربی بیشتر تمایل دارند فارابی را شارح فلسفه یونانی بدانند؛ در حالی که در آثار فارابی، اعم از مباحث فلسفه عام یا فلسفه سیاسی یا تقسیم‌بندی علوم، تفاوت‌های آشکاری با فلسفه یونانی به چشم می‌خورد؛ بفرض، فارابی در فلسفه احتمالاً اولین کسی است که وجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند<sup>۱</sup> یا در تقسیم‌بندی علوم، به جای اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن ارسطو که اجزای حکمت عملی وی را تشکیل می‌داد، از علم مدنی، فقه و کلام نام می‌برد. نکته مهم دیگر این است که درباره ترتیب آثار فارابی، اطلاع دقیقی در دست نیست و تنظیم آثار وی از سوی شارحان بیشتر حالت حدسی دارد و از این رو بسادگی نمی‌توان سیر اندیشه فارابی را مشخص کرد.

با توجه به این توضیحات بهتر است پیش از شرح فلسفه سیاسی فارابی به تقسیم‌بندی علوم از نظر وی اشاره کنیم. فارابی در کتاب *احصاء العلوم* که در پنج فصل به نگارش در آمده است، علوم را به علم زبان، منطق، تعالیم (ریاضیات)، علم طبیعی و الهی (فیزیک و متافیزیک، طبیعت و مابعدالطبیعه) و سرانجام علم مدنی، فقه و کلام تقسیم کرده که بالطبع مباحث سیاست در همین فصل آخر و با علم مدنی آمده است. وی در باب موضوع علم مدنی می‌نویسد: «علم مدنی از انواع افعال و رفتار ارادی و از آن ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی که افعال و رفتار ارادی از آنها سرچشمه می‌گیرند بحث می‌کند»<sup>۲</sup> و سپس در ادامه به بحث درباره سعادت و راه نیل به آن می‌پردازد که در مباحث بعد به آن اشاره خواهیم کرد؛ بدین ترتیب، معلوم می‌شود که فارابی علم مدنی را هم شامل اخلاق و هم شامل حکومت می‌داند و شاید به همین دلیل است که اخلاق نیکوماخوس ارسطو را نیز اثری سیاسی تفسیر می‌کند. او علم مدنی را به دو جزء نظری و عملی تقسیم می‌کند: در قسمت نظری به شناسایی سعادت و در قسمت عملی به نحوه تحقق این سعادت که در جامعه امکان‌پذیر است، می‌پردازد. بدین سان، میان فضایل خلقی و عملی رابطه تنگاتنگی به وجود می‌آورد و آنها را در جامعه مدنی لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند. اما برای اینکه بدانیم این سعادت چیست و چه نسبتی با انسان و جامعه مدنی دارد باید با فلسفه به طور عام و اصولاً مقام فلسفه در نظر فارابی آشنایی اجمالی یابیم.

۱. داوری (۱۳۷۴)، ص ۵۳.

۲. فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۴)؛ *احصاء العلوم*؛ ص ۱۰۶.

## نظام فلسفی و فلسفه سیاسی

فارابی همچون دیگر فیلسوفان، دارای نظامی توجیهی از خلقت است که در بخشی از آن نیز علم مدنی جای می‌گیرد. بدین معنا فارابی متفکر یا اندیشمند صرف سیاسی نیست، بلکه سیاست در نظام فلسفی او دارای جایگاهی طبیعی است و تا آن نظام مشخص نباشد نمی‌توان از فهم سیاست یا علم مدنی فارابی صحبت کرد. اصولاً تمیز میان فیلسوف سیاسی و دیگر کسانی که به کار سیاست، هر چند نظری، می‌پردازند از همین طریق امکان‌پذیر است. هر فیلسوف دارای نظامی فلسفی است و سیاست او برگرفته از آن نظام است؛ ولی کسانی که به کار سیاست می‌پردازند، نیازمند تأسیس نظام فلسفی یا باور آشکار و روشن به آن نیستند. فارابی نیز مانند افلاطون و ارسطو معتقد است فلسفه معطوف به حقیقت نابی است که اساس خلقت را بیان می‌کند. این امر، یعنی توجه به حقیقت یکتا و واحد فارابی را بر آن داشته تا جمعی میان آراء مغایر افلاطون و ارسطو به وجود آورد. از دیدگاه فارابی و بخصوص در کتاب *الجمع بین رأی الحكیمین*، یک حقیقت واحد بیشتر وجود ندارد و به همین علت نمی‌توان به افلاطون و ارسطو، دو فیلسوف برجسته، آراء متفاوتی را نسبت داد. برای کسانی که در عصر حاضر با برخی مباحث هرمنوتیکی آشنایی دارند، بدیهی است که با فرض وجود یک حقیقت ثابت نیز می‌توان قرائتهای مختلفی به دست داد، ولی در باب فارابی این قرائتها محل اعتنا نیست. فارابی نظام مدنی خود را در راستای همین توجه به فلسفه سازماندهی می‌کند. نظام مدنی نمی‌تواند منفک از نظام عمومی عالم به کار خود ادامه دهد و مدعی حقانیت نیز باشد. سیاست فارابی جزء جدایی‌ناپذیر مباحث *مابعدالطبیعه* اوست. برای توضیح این ارتباط هیچ چیز گویاتر از نحوه تشریح مدینه مورد نظر فارابی در کتابهای *آراء اهل المدینه الفاضله* یا *السیاسة المدینه* نیست. فارابی در هر دو کتاب پس از بحث مشروح در باب نظام خلقت و پیدایش اجسام آسمانی و شکل‌گیری افلاک، به پیدایش انسان و به تبع آن جامعه می‌پردازد و بر این اساس درباره مدینه فاضله خود توضیح می‌دهد و مدینه‌های مخالف آن را تشریح می‌کند. نمونه‌ای از ارتباط یاد شده در جمع‌بندی خود فارابی چنین است: «بنابراین از اجسام آسمانی و از اختلافات حرکات آنها نخست عناصر به وجود می‌آید. در مرتبت بعد اجسام معدنی و حجری و بعد گیاهان و بعد حیوانات غیرناطق و بعد حیوانات ناطق»<sup>۱</sup>.

۱. فارابی، ابونصر محمد (۱۳۵۸)؛ سیاست مدینه؛ ص ۱۲۴.

فارابی متأثر از نظام فلسفی یونانی، تفاسیر نوافلاطونی و نیز علم النفس ارسطو، نظام فلسفی خود را شکل می‌دهد. در این نظام لازم است پیدایش کثیر از واحد توضیح داده شود. این توضیحات کاملاً یکسان نیستند و حتی اجماعی در مورد تعداد عقول آسمانی یا مراتب زمینی آن وجود ندارد، ولی به طور کلی کافی است اشاره شود که در نظام فلسفی فارابی به تبع منابع یونانی و نوافلاطونی آن، از وجود باری یا مبدأ موجودات، عقل اول صادر می‌شود و سپس طبق توضیح فلسفی پیچیده‌ای، عقول و افلاک آسمانی بعدی صادر می‌گردد تا سرانجام به عقل دهم که امور زمینی را تمشیت می‌دهد، ختم شود. عقل تمشیت دهنده امور زمینی (طبیعی) را با تفاوت تعبیر، «عقل فعال» یا «عقل قدسی» هم نامیده‌اند. از طرف دیگر فارابی تحت تأثیر علم النفس ارسطو، به نوعی سیر از دانی به عالی عقل در صحنه زمین معتقد است که در نهایت عالی‌ترین مرحله آن با عقل فعال ارتباط می‌یابد. مراتب عقل از پایین‌ترین مرحله تا مرحله مستعد پیوند با عقل فعال، شامل عقل بالقوه (هیولانی)، عقل بالفعل و سرانجام عقل مستفاد می‌شود. عقل بالقوه، پذیرنده‌ی صور محسوس است و عقل بالفعل، معقولات را تمیز می‌دهد. آنچه در فلسفه سیاسی فارابی اهمیت دارد آن است که با پیوند یا ارتباط عقل مستفاد با عقل فعال، یا به تعبیری فیضان عقل فعال به عقل مستفاد که آخرین مرحله تکاملی عقل در عالم انسانی است، دارنده آن مجتهد به دریافت آگاهی حقیقی از نظام عمومی خلقت و چگونگی شناخت سعادت و تحقق آن در جامعه انسانی می‌شود. در این مرحله فیلسوف و نبی پا به عرصه فلسفه فارابی می‌نهند. البته پیوند فیلسوف و نبی با عقل فعال یکسان نیست. فیلسوف براساس قوه عقلانی با عقل فعال یا به تعبیری عقل قدسی پیوند می‌یابد و نبی براساس آنچه فارابی آن را قوه متخیله می‌نامد؛ از این رو، فیلسوف با برهان سروکار پیدا می‌کند، ولی نبی با محاکاة و امثله برای مخاطبان خود حقیقت را بیان می‌نماید. شارحان فارابی در باب ارجحیت نبی و فیلسوف بر یکدیگر یا اینکه آن دو بیانهای متفاوت یک حقیقت هستند با هم اختلاف نظر دارند. کوربن، از اسلام‌شناسانی که در باب نظامات تفکر اشیعی آگاهی‌های وسیعی دارد، معتقد است دعوی ترجیح فلسفه بر دیانت یا فیلسوف بر نبی در نظر فارابی، تفسیری نادرست بیش نیست.<sup>۱</sup> با توجه

۱. کوربن، هانری (۱۳۷۳)؛ تاریخ فلسفه اسلامی؛ ص ۲۳۰-۲۳۱.

لازم است یادآوری کنیم که این نویسنده نظریه مدینه فاضله فارابی را به معنای جدید کلمه سیاسی و برنامه سیاسی نمی‌داند. ر.ک.: همان؛ ص ۲۲۷.

به بعضی ویژگی‌های رئیس اول در نظر فارابی که مسئولیت مدینه فاضله را بر عهده دارد و شرح آن در ادامه می‌آید و اینکه فارابی در نزد «سیف الدوله»، که شیعه بود یا دست کم تمایلات شیعیانه داشت، سالهای پایانی خود را گذراند، از فلسفه سیاسی او نوعی روایت شیعیانه به دست داده می‌شود. اینکه میان فلسفه سیاسی فارابی و اندیشه‌های شیعیانه اشتراکاتی وجود دارد، انکارناپذیر است؛ اما باید دانست که این تشابهات یا امکان تفاسیر مختلف از آراء فارابی بدون توجه به مبادی اندیشه وی احتمال اشتباه را فراهم می‌آورد. داوری، پس از ذکر جملاتی از فارابی که بیانگر تقدم زمانی فلسفه بر دیانت است و مقایسه آراء سیاسی فارابی با نظریه امامت و در انتقاد از کورین و کسانی که بدون توجه به مبادی اندیشه فارابی عقاید او را تفسیر می‌کنند، این جمع‌بندی را به دست می‌دهد: «ظاهر اقوال فارابی در امامت با آنچه شیعه در این مسأله می‌گوید یکی نیست. باطن و معنای اقوال او را هم باید با توجه به اصول و مبادی مورد قبولش تفسیر کرد و این اصول و مبادی از دیانت اخذ نشده است»<sup>۱</sup>.

### فیلسوف، رئیس اول

در نظر فارابی فیلسوف با عقل فعال، دانای به سعادت انسان شده، شایسته هدایت جامعه به کمال مقصود می‌گردد. او سعادت را عبارت از خیر مطلق و آنچه را در راه رسیدن به این خیر سودمند می‌گردد، خود خیر می‌داند، امانه بالذات، بلکه به علت همیاری در تحقق خیر مطلق یا سعادت است که خیر چنین منزلتی می‌یابد.<sup>۲</sup> از این دو، مدینه فاضله فارابی

۱. داوری (۱۳۷۴)، ص ۲۷۲.

۲. فارابی (۱۳۵۸)، ص ۱۴۴.

بحث سعادت در اندیشه سیاسی فارابی مورد توجه پژوهشگران غربی بوده است. لئو اشتراوس، ویراستار تاریخ فلسفه سیاسی، از میان فلاسفه مسلمان تنها فارابی را در جمع فلاسفه مورد بررسی کتاب خود قرار داده است. مقاله فارابی را محسن مهدی، نگاشته است.

Strauss, Leo and Joseph Cropsey (Eds.) (1981); *History of Political Philosophy*; Chicago/London: The University of Chicago Press.

برای بحث عقل و کمال (سعادت) فارابی ر. ک.:

Galston, Miriam (1990); *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi* Princeton: Princeton University Press.

روزنتال هم در تحقیق خود فارابی را در میراث بری از اندیشه افلاطون و در عالم اسلام بنیانگذار می‌نامد:

- Rosenthal, Erwin (1962); *Political Thought in Medieval Islam*; ch. VI.

در گرد این فیلسوف یا به تعبیر دیگر «رئیس اول» در سلسله مراتب اجتماعی، شکل می‌گیرد. مدینه فاضله فارابی، برخلاف مدینه آرمانی افلاطون، در مجموع در عالم معقولات جای دارد و فارابی ترجیح می‌دهد به جای پرداختن به جزئیات و فروع مدینه مورد نظر، بیشتر بر شایستگی رهبر آن که فیلسوف است تأکید کند. این امر را به چند طریق می‌توان توجیه کرد: اول آنکه جایگاه فیلسوف یا رئیس اول در مدینه و در سلسله مراتب نظم کیهانی به گونه‌ای است که وی را شایسته تشخیص فروع و گرفتن تصمیمات متناسب می‌سازد و نیازی نیست او را به جزئیاتی مقید کنیم که ممکن است گمان ثبات را به اذهان متبادر سازد؛ دوم آنکه فارابی احتمالاً نگران آن بود که در صورت ورود به جزئیات درگیر منازعات بسیاری شود که اصل فلسفه وی را مخدوش جلوه دهد؛ سوم آنکه تمایل وی به ایجازنویسی در پرهیز از پرداختن به فروع مؤثر بوده است؛ به هر حال، معلوم می‌شود که نظام مدینه با توجه به نظام خلقت و براساس تفسیری عقلانی موضوعیت می‌یابد. فیلسوف یا رئیس اول یا در تعابیر دیگر، واضع النوامیس و ملک فارابی در پیوند با عقل فعال مشروعیت حاصل می‌کند و دیگر نسبت‌های لازم به تبع آن برقرار می‌شود. مشروعیت رئیس اول را نباید به شکل بالفعل، یعنی در حالت پذیرش مردم و تحقق عینی حکومت وی، تفسیر کرد. وی صرف نظر از اینکه در عمل قدرت را در جامعه به دست داشته باشد یا خیر، نمونه‌اعلای کسی است که از عقل مستفاد برخوردار است و شایسته زعامت جامعه خواهد بود. چنین تفسیری از مشروعیت رئیس اول، با تفاسیر شیعیانه در باب امام همخوانی بسیار دارد. در تشیع، به استثنای روایت زیدی آن، مشروعیت امام در گرو پذیرش مردمان قرار ندارد. فارابی هم در باب رئیس اول چنین نظری دارد. با قطع ارتباط مشروعیت فرد مورد نظر فارابی با مردم و تفکیک وی از قوه «متخیله» و همچنین با توان تصرفات در طبیعت تحت عنوان معجزه و مانند آن، این مشکل پیش می‌آید که چگونه چنین شخصی مورد پذیرش یا به تعبیر بهتر شناسایی مردم قرار می‌گیرد. به نظر می‌آید که فلسفه سیاسی فارابی، مانند افلاطون، به طور طبیعی به بن‌بست نحوه ارتقای عملی فیلسوف به زعامت جامعه می‌رسد. نباید فراموش کرد که فیلسوف برای نیل به قدرت، در نقش یک جبار و متغلب ظاهر نمی‌شود. فارابی هنگام بحث در باب مدینه‌های مخالف مدینه فاضله بشدت از مدینه متکی بر تغلب و زور انتقاد می‌کند.

فیلسوف یا رئیس اول دارای فضایل چهارگانه‌ای است. این فضایل در هم تنیده



عبارتند از: فضایل نظری، فکری، خلقی و عملی. فضیلت نظری در اساس داشتن علم به موجود از حیث موجود است و آگاهی از منطق، الهیات، ریاضیات و طبیعیات را دربر می‌گیرد؛ به تعبیر دیگر، این فضیلت نظری، معادل حکمت نظری در مباحث ارسطوست. فضیلت فکری، استخدام و به کارگیری اراده برای تعیین مصادیق سعادت یا به تعبیری علم به قوانین است. فضیلت خلقی، دارندگی سجایا و ملکات لازم است و فضیلت عملی، به تعبیر ساده، قدرت تحقق بخشیدن و اعمال یافته‌های نظری در جامعه و نسبت میان افراد است. توجه فارابی به فضیلت فکری، خلقی و عملی تا حدی یک عنایت ارسطویی است؛ بدین معنا که دست رئیس اول در تشخیص مواضع و حالات خاص باز است و وی به تعدادی فضایل ثابت مقید نمی‌شود. رئیس اول موظف است این فضایل را در جامعه مطلوب تا حد امکان گسترش دهد. در این مرحله برخی مستعد برهان می‌گردند و می‌توانند به مراتبی از فضیلت‌های فکری و نظری دست یابند و بیشتر مردم با تمثیل و تقلید، از فضایل متناسب بهره‌مند می‌شوند. این فضایل چهارگانه را می‌توان با تسامح به دو دسته فضایل نظری و عملی نیز تقسیم کرد.

رئیس اول علاوه بر این فضایل باید دارای خصلت‌های عدیده‌ای باشد که شامل دوازده خصلت است؛ البته این خصال در اساس ریشه در همان فضایل دارد، ولی به طور مشخص در قالب خصال رهبر یا رئیس اول تبلور می‌شود. براساس رأی فارابی، رئیس اول باید تندرست و کامل الاعضاء باشد، قدرت فهم و تصور نیکو داشته باشد، زیرک و هشیار، خوش سخن، دوستدار تعلیم، بزرگووار و دوستدار کرامت باشد، در اجرای امور عزمی استوار داشته باشد، دوستدار راستی و دادگری و دشمن دروغ و ستمگری باشد، دارای حافظه قوی و نیکو باشد، بر خوردنیها و نوشیدنیها و منکوحات آزمند نباشد و سرانجام درهم و دینار در نزد او خوار باشد.<sup>۱</sup> رئیس اول فارابی بیشتر یادآور انسانی آرمانی و کامل است؛ البته او بلافاصله اضافه می‌کند یافتن کسی که دارای چنین خصلتی باشد، کاری بس مشکل است. به همین دلیل، حاضر است در صورت نبود کسی که جمع این خصایل را یکجا در خود داشته باشد به پاره‌ای از آنها رضایت دهد. پیش از توجه به این تعدیل که ناشی از دشواری بودن یافتن چنین شخص آرمانی‌ای است، لازم است بینیم رئیس اول فارابی بر چه جامعه‌ای قرار است حکومت کند.

۱. فارابی، ابوالصغر محمد (۱۳۶۱)، اندیشه‌های اهل مدینه فاصله؛ ص ۲۷۲-۲۷۳.

برای طرح جامعه از نظر فارابی و در نهایت جامعه آرمانی‌ای که آن را مدینه فاضله می‌خواند باید بر این نکته وقوف داشت که او انسان را موجودی مدنی الطبع می‌داند که سعادتش در گرو فعالیت‌های اجتماعی است. این نظر فارابی به آراء حکمای یونان باستان شباهت بسیاری دارد. غرض انسان رسیدن به سعادت است، اما این سعادت جز در جامعه یا مدینه متحقق نمی‌شود. انسان در جامعه امکان رسیدن به کمال را می‌یابد. منظور فارابی این نیست که انسان باید مطیع جامعه باشد، بلکه می‌خواهد بگوید جامعه عنایتی جز کمال آدمی ندارد و آدمی نیز جز از طریق جامعه به این کمال که همانا سعادت وی است دسترسی پیدا نمی‌کند. پیش از ادامه بحث، این سؤال پیش می‌آید که رئیس اول مطلوب فارابی نیز شامل این حکم هست یا خیر و اگر چنین است چگونه ممکن است از اجتماعات ناقص، افراد کامل پا به عرصه وجود بگذارند.

پاسخ این سؤال آسان نیست و به تعبیر دیگر نمی‌توان پاسخ شایسته‌ای به آن داد. در اینکه در نظر فارابی جامعه انسان را از خود اشباع نمی‌سازد بحثی نیست، بلکه سؤال این است که رئیس اول چگونه رشد و نمو می‌یابد. بظاهر وی به رغم وضعیت موجود جامعه به این مقام دست می‌یابد؛ اما اگر چنین است، چرا نمی‌توان برای دیگران چنین احتمالی را قائل گردید؟ این سؤال شبیه سؤالی است که در نظریات افلاطون هم پیش آمده بود. در دیدگاه افلاطون هم چگونگی پیدایش فیلسوف با توجه به مباحث جامعه چندان روشن نبود. بیان فارابی بیشتر حواله به نوعی تقدیر است. وی در پیدایش چنین اشخاصی می‌نویسد: «اشخاصی که به این سجا یا سرشته شده باشند یافت نشوند، مگر یکی پس از یکی دیگر و وجود این گونه انسانها در میان مردم دنیا بسیار کم و نادر بود»<sup>۱</sup>.

#### مدینه - مدینه فاضله

در مورد منظور فارابی از تأکید بر روی «مدینه» می‌توان گفت او براساس نیاز انسان به وجود روابط اجتماعی برای رسیدن به سعادت دنیوی و غایی، یک تقسیم‌بندی از جوامع به دست می‌دهد: جوامعی که در آنها نیازهای کمی انسانی برآورده می‌شود و جوامع بسیار کوچکی که توان برآوردن نیازهای انسان را ندارد. جوامع گروه اول خود به جماعات عظمی یا بزرگ، وسطی یا متوسط و صغری یا کوچک تقسیم می‌شود. منظور

از جماعت عظمی یا بزرگ جماعتی است که در بخش معموره زمین سکنی گزیده باشند و منظور از جماعت صغری یا کوچک جماعتی است که در مدینه جای گرفته باشند. بدیهی است جماعت وسطی یا متوسط هم در بین این دو جمعیت قرار می گیرد. مدینه از نظر فارابی کوچکترین واحد اجتماعی است که توان برآوردن حوایج و نیازهای انسانی را دارد. واحدهای کوچکتر از آن مثل قریه، کوی و منزل، توان رفع نیازهای آدمی را ندارند و از این رو، شایسته رسانیدن وی به کمال وجودی اش نیستند. بجز این گونه مناسبات، انتخاب مدینه برای مدینه فاضله، بی تأثیر از مدینه یا دولت شهرهای یونانی نیست. مدینه فارابی معادل «پلیس»<sup>۱</sup> در یونان باستان و در آثار افلاطون و ارسطوست، ولی باید توجه داشت که مدینه در یونان باستان واقعی و وجودی است، اما در نظر فارابی واحدی «فرضی» است؛ به همین دلیل، جدای از استدلال نظری، برای پایه قراردادن مدینه در سلسله مراتب اجتماعات کامله سهم اقتباس را نباید نادیده انگاشت. حال با این توضیح باید اضافه کرد مدینه فاضله دربرگیرنده جمعیتی است که از رهبری رئیس اول یا دست کم فرد یا افرادی که دارای مجموعه مطلوبی از خصایل یاد شده هستند برخوردار است و تمام مردم یا بیشتر آنان چنین نظامی را پذیرفته اند. مردم قابلیت‌های متفاوتی دارند و تعلیم و تربیت می‌تواند برای رشد و شکوفایی آنان یا دست کم باوراندن نظام مطلوب به آنان مؤثر واقع شود. براساس یک تقسیم‌بندی، مردم مدینه فاضله شامل پنج گروهند:

۱. بزرگان که منظور فلاسفه و شایستگان قدرت است؛
۲. سخنوران که خطیبان، شعرا، موسیقیدانان و نظایر آنان را دربر می‌گیرد؛
۳. گوشه‌نشینان که شامل ریاضیدانان، اخترشناسان و طبیعیدانان می‌شود؛
۴. جنگاوران که وظیفه‌شان حراست از مردم مدینه است؛
۵. سربریران، یعنی برزگران، بازرگانان و عامه، کسانی که به کار خود مشغولند و به اصطلاح توده مردم را تشکیل می‌دهند.<sup>۲</sup>

مدینه فاضله فارابی دارای نظام منسجمی است و از شخص رئیس اول که مخدوم صرف است و نیاز ندارد به مقامی خدمت کند آغاز می‌شود و به خادمان صرف، یعنی

1. Polis

۲. شریف (۱۳۶۱-۱۳۷۰)، ج ۲، ص ۱۷۷.

کسانی که مورد خدمت فردی واقع نمی‌شوند ختم می‌گردد. این نظم، به نظم کیهانی شبیه است؛ یعنی از واجب‌الوجود تا هیولی. همان‌گونه که آمد، فارابی در باب روابط برقرار شده و مسائل فرعی مدینه فاضله‌اش توضیحی نمی‌دهد. همه چیز بر گرد رئیس اول به گردش در می‌آید و فضیلت فکری توضیح داده شده در کار قانونگذاری جامعه موضوعیت می‌یابد. مدینه فاضله فارابی مانند هر مدینه کامل که حالت آرمانی می‌یابد، با شرح مدینه‌های مغایر با آن و در مقایسه با نمونه‌های ناقص و مخالف بهتر فهمیده می‌شود. اما پیش از توضیح در باب مدینه‌های مغایر با مدینه فاضله لازم است به برخی احتمالات در مورد مدینه فاضله اشاره کنیم. در مدینه فاضله فارابی دوگونه تغییر و تحول وجود دارد که یکی در رهبری و ریاست آن ایجاد می‌شود و دیگری به آحاد مردم برمی‌گردد. بدیهی است فارابی نمی‌تواند برای رئیس اول مطلوب خود و بنیانگذار مدینه فاضله عمر جاودانه پیش‌بینی کند؛ از این رو به این بحث وارد می‌شود که پس از وی کسی که شرایط رئیس اول را داشته باشد تحت عنوان خلیفه‌وی قدرت را در دست می‌گیرد و به هدایت مدینه فاضله می‌پردازد. اما «خلیفه» نامیدن وی نباید این تصور را به ذهن متبادر سازد که او صرفاً جانشین است و موظف است نوامیس (یا قوانین) وضع شده از سوی رئیس اول را رعایت کند، بلکه هرگاه لازم بدانند می‌تواند نوامیس را تغییر دهد. همچنین تغییر نوامیس را نمی‌توان به مفهوم اشتباه رئیس اول دانست، بلکه این تغییر ناظر بر تحول شرایط و مقتضیات است. به گونه‌ای که اگر رئیس اول هم می‌بود، چنین تغییری را روا می‌دانست. دادن چنین جایگاهی به خلیفه جامع‌الشرایط برای رئیس اولی، با مفهوم سنتی خلافت و جانشینی در میان مسلمانان تفاوت دارد. فارابی در این برابری فرضی، از دیدگاه عمومی خود که حقیقت، گوهر واحدی است پیروی می‌کند. البته اگر چنین جانشینی یافت نشود، کسی که حداقل خصال، از جمله حکمت را داراست زعامت جامعه را بر عهده می‌گیرد. چنین کسی فقط حافظ سنن و نوامیس وضع شده از سوی رئیس اول است و تنها مجاز است در مواقعی که رئیس اول حکمی را وضع نکرده، به استنباط حکم مناسب بپردازد. در این مقطع، «صناعت فقه» پا به عرصه می‌نهد. جانشینی که همتای رئیس اول نیست، یعنی رئیس دوم، در مجموع پاسداری از سنت را بر عهده دارد. رئیس دوم لازم است که دارای شش ویژگی باشد: اولین و مهمترین ویژگی داشتن حکمت است؛ دوم اینکه وی باید دانای به شرایع و سنتهای رئیس اول باشد؛ سوم اینکه او باید منطبق با روح روشن و نوامیس سلف خود در مواقع لازم به استنباط



موضوعات و نیازهای حقوقی جامعه پردازد؛ ویژگی چهارم از جهاتی به ویژگی سوم نزدیک است، یعنی یافتن احکام، ولی این احکام از زمره مستحدثات است و در طول زمان پیدا می‌شود و در ظاهر وجه تفاوت این دو ویژگی این است که در ویژگی سوم پرکردن نیازهای حقوقی، برای تکمیل قوانین اوست، ولی ویژگی چهارم ناظر بر مستحدثات و پدیدارهای زمانی است؛ ویژگیهای پنجم و ششم توان وی برای هدایت فکری و گفتاری مردم و مباشرت در اعمال جنگی و ثبات قدم است.

فارابی پس از ذکر این ویژگیها به این مطلب توجه می‌کند که ممکن است یافتن چنین فردی بسیار سخت باشد؛ از این رو، آماده است با پذیرش ترکیبی از ویژگیها در افراد مختلف به جمع مطلوبی دست یابد. این افراد می‌توانند، به تعداد محقق ویژگیها دو نفر یا بیشتر باشند؛ اما نکته‌ای که از نظر فارابی غیر قابل اغماض است این است این ویژگیها بدون حکمت مشروعیت ندارند و مدینه بدون پادشاه (ملک) می‌ماند و طولی نخواهد کشید که راه تباهی را خواهد پیمود؛ بدین ترتیب، بار دیگر با تأکید بر حکمت، متوجه نقش عقل و میزان بهره‌مندی آن از عقل فعال می‌گردیم.

### مدینه فاضله و مدینه‌های غیر فاضله

تحول احتمالی‌ای که به مردم مدینه فاضله برمی‌گردد دو حالت دارد: اول آنکه تعدادی از مردم به دلایل مختلف پذیرای نظام موجود نباشند که فارابی اینان را «نوابت» یعنی گیاهان خودرو که شامل ترتیب و نظم نمی‌شوند می‌نامد؛ دوم اینکه تحول کیفی کلی در مردم مدینه حاصل شود، به طوری که وضعیت عمومی آنان را متبدل سازد؛ در چنین حالتی، مدینه فاضله با استحاله پیدا شده به مدینه «متبدله» تبدیل می‌شود که از انواع مدینه‌های مغایر با مدینه فاضله است.

فارابی بحث نوابت را ملحق به مردمان بی‌شعوری می‌کند که به طور طبیعی در حکم حیوانند و نمی‌توانند پایبند مدینه و اصول مدنی باشند و از این رو، اجتماعات آنان نیز مدنی تلقی نمی‌شود. در اینجا فارابی یکی از شدیدترین احکام خود را صادر می‌کند. وی در دفاع سرسختانه از نظام مدینه فاضله و برای دفاع از اصول برقرار شده، نوابت یا همان گیاهان هرزه و اجتماعات غیر مدنی را در «حیوانی» قرار می‌دهد و معتقد است که با آنها باید مانند حیوانات معامله کرد؛ یعنی آنهایی را که امکان استفاده از آنان می‌رود به صورت برده مورد بهره‌برداری قرار داد و با آنهایی که دارای حداقل فایده هم نیستند،

همان معامله‌ای را کرد که با حیوانات زیان‌آور می‌شود. او پس از چنین حکم قاطعی، با برداشتن گام نهایی، حکم خود را به فرزندان این گونه افراد که در مرتبت حیوانی تشخیص داده شده‌اند، تعمیم داده، فرزندان مردم مدینه فاضله را هم در صورت عدم استعداد، مشمول این رفتار قرار می‌دهد.<sup>۱</sup>

ارزیابی اخلاقی حکم فارابی در مورد این گروه از افراد مانع آن نیست که چنین دیدگاهی را با اساس فلسفه وی در پیوند قرار ندهیم. فارابی جویای سعادت است و انسانها به میزان تعلقشان به عوالم معقول از این سعادت برخوردار می‌شوند و هر کسی که نتواند چنین ارتباطی را، هر چند اندک، از خود ظاهر سازد، وجودش نه تنها بی‌معنی، که مضر تشخیص داده می‌شود و ادامه بقای وی ضرورتی ندارد. او در راستای همین نظر هنگام بحث از خلود نفس، برای انسانها، به یکسان پذیرای جاودانگی نمی‌گردد و آشکارا، نفوس مردمی را که آنان را «جاهلیه» می‌خواند محکوم به فنا می‌داند؛ چرا که این مردم به دلیل جهلشان دارای حداقل شایستگی خلود نیستند. خلود متعلق به کسانی است که از معرفت برخوردارند. اما این جاودانگی نیز یکسان نیست. جاودانگی گروهی با نعمت در پیوند است و گروهی نیز محکوم به حیات معذب هستند. آنانی که معرفتشان را به اعمال نیکو تبدیل کرده‌اند، در زمره گروه اول هستند و کسانی که به رغم معرفتشان فاسق بوده‌اند در گروه دوم جای می‌گیرند و سزاوار است که عذاب متناسب را شاهد باشند. فارابی در امر خلود نیز در پی پیوندهای عقلانی است.

در وجوه شباهت برای فارابی می‌توان بر تقسیم‌بندی افلاطون در رساله تیمائوس تأکید داشت. در آنجا افلاطون آدمیان را به نسبت معرفت و عملشان تقسیم‌بندی می‌کند و شایسته خلود مناسب می‌داند. در همین جا می‌توان به نظر فارابی در مورد آن گروه انسانهایی که از شایستگیهای عقلانی برخوردارند ولی گرفتار مدینه‌های غیر فاضله شده‌اند اشاره کرد. او معتقد است آنان باید خود را به مدینه‌های فاضله منتقل کنند و متأثر از نظام فلسفی - اجتماعی خود، برای نوابت و کسانی که از مدنیت بی‌بهره‌اند چنین محکومیتهایی را تجویز می‌کند. نظر فارابی در عالم عمل ممکن است دستاویز فجایع بسیار شود. علاوه بر توجیه فلسفی فارابی در باب اشخاص یاد شده، این نکته نیز شایان ذکر است که در یونان بردگی توجیه طبیعی داشت و این امر برخاسته از طبع متفاوت

۱. فارابی (۱۳۵۸)، ص ۱۶۸-۱۶۹.

آدمیان بود. در شرایط زمانی فارابی هم بردگی به شکل موضوعه و به دلایلی عمدتاً نظامی، پدیده ناشناخته‌ای نبود.

گفته شد که فارابی این احتمال را هم در نظر دارد که ممکن است مردم مدینه فاضله تحت شرایط و به دلایل متفاوتی دچار استحاله شوند و مدینه‌شان به مدینه‌ای متبدله تبدیل گردد که از انواع مدینه‌هایی است که در نقطه مقابل مدینه فاضله قرار می‌گیرد. دیگر انواع مدینه‌های غیرفاضله، مدینه‌های جاهلیه، فاسقه و ضاله هستند. مردم مدینه جاهلیه اصولاً تصویری از سعادت حقیقی ندارند و وجه مشخصه‌شان جهلشان است. مردم مدینه فاسقه خیر را می‌شناسند و به سعادت عارفند، اما عامل به آنچه می‌دانند، نیستند. مردم مدینه ضاله دارای عقاید باطله و آراء فاسد هستند و به رغم همسانی عمل و نظر، به لحاظ فساد نظری، اعمال شایسته ندارند. مدینه ضاله، مانند مدینه فاضله، تحت زعامت فردی است که مدعی پی بردن به حقیقت است، اما حقیقت فرضی وی یک گمراهی بیش نیست. به تعبیر فارابی، چنین شخصی به غلط گمان وحی بر خود دارد.

مدینه جاهلیه دارای انواع مختلفی است. فارابی هنگامی که به شمارش انواع مدینه جاهلیه می‌پردازد، دچار اشتباه می‌شود. در حالی که در جایی شش نوع مدینه جاهلیه را شناسایی می‌کند. در جایی دیگر پنج نوع را نام می‌برد.<sup>۱</sup> اما انواع مدینه‌های جاهلیه عبارتند از:

الف) مدینه ضروریه که هدف مردم آن اکتفا کردن به ضروریات زندگی، همچون خوراک، پوشیدنیها و منکوحات است. تعاون مردم برای فراهم کردن این موارد ضروری است. نیازهای این مدینه، حداقل بوده و به نیازهای حیوانی شباهت دارد؛

ب) مدینه بداله (یا در ضبط دیگر نذاله) که دارندگی ثروت و توانگری هدف غایی مردم آن است؛

ج) مدینه خست و شقوت یا با نام دیگر سقوط که هدف اصلی مردم آن لذتجویی و تلذذ از خوردنی، نوشیدنی و منکوحات است. تفاوت این مدینه با مدینه نوع اول در این است که در آن لذتجویی هدف است، در حالی که در مدینه ضروریه، پرداختن به خوردنیها یا منکوحات، از جهت ضرورت است؛

د) مدینه الکرامیه که مردم آن نیل به بزرگی و مورد اکرام شدن را برترین هدف می‌دانند. به این مدینه، «وجاهت» هم گفته می‌شود و وجه تسمیه آن در مطرح شدن و مورد تمجید قرار گرفتن نزد دیگران است؛

ه) مدینه تغلیبه که در آن غلبه یابی اهمیت بسیاری دارد و مردم آن ستایش زور و استفاده از آن را اصل اولی می‌دانند. مدینه تغلیبه از لحاظ تعداد افراد متمایل به غلبه به گونه‌هایی که در آنها همگی خواهان غلبه هستند و گونه‌هایی که در آنها یک یا چند نفر چنین مطلوبی را جستجو می‌کنند تقسیم می‌شود. علاوه بر این، از این لحاظ که آیا غلبه، فی نفسه لذت است یا وسیله، نیز تقسیم‌بندی فرعی پیدا می‌کند. تناسب بحث ایجاب می‌کند که غلبه، هدف فی نفسه و خود سامان باشد؛

و) مدینه جماعیه یا احرار که اعضای آن آزادی خود و استفاده از آن را پاس می‌دارند و این امر را هدف نخستین می‌دانند. به تعبیر فارابی اینان مانعی را برای هوا و هوس خود بر نمی‌تابند.

تعدادی از مدینه‌های غیر فاضله، آشکارا با تقسیم‌بندیهای مدنی افلاطون و ارسطو همخوانی دارد؛ بفرض، مدینه جماعیه منطبق بر نظام دموکراسی است؛ یعنی نظامی که در آن مردم تحت زعامت فیلسوف به سر نمی‌برند. این مدینه را به لحاظ مباح دانستن خواسته‌های انسانی، «اباحیه» نیز می‌نامند. بدیهی است فارابی، همچون افلاطون، مردمی را که زیر نظر فیلسوف یا تعابیر نظیر آن به سر نمی‌برند، اسیر هوا و هوس خود تلقی می‌کند. به همین ترتیب، می‌توان مدینه تغلیبه را هم همان حکومت تیرانی یونان باستان دانست؛ البته ضرورت ندارد که تقسیمات فارابی از هر لحاظ با تقسیمات افلاطون و ارسطو سازگاری داشته باشد.

با توجه به فلسفه سیاسی فارابی می‌توان برای مدینه «فاسقه» نیز تقسیم‌بندی مشابهی قائل شد. دیدیم که مردم مدینه فاسقه دارای آگاهی بودند، ولی آگاهی خود را به رفتار سعادت‌آمیز منتهی نمی‌ساختند؛ از این رو، موارد و گونه‌هایی چون جامعه بداله، خست، کرامه و مانند آن ممکن است گونه‌هایی از مدینه فاسقه باشد. اما در باب مدینه ضروریه چنین نیست. مردم مدینه ضروریه تصور فراتر از رفع حوایج خود ندارند، در حالی که فرض بر آن است که مردم مدینه فاسقه و زیرمجموعه‌هایش از آگاهی اولیه بهره‌مند هستند.

فلسفه سیاسی فارابی که دربرگیرنده نظام اخلاقی وی نیز هست از سوی دیگر



متفکران مسلمان مورد بحث و گفتگو و محل توجه بوده است؛ برای مثال، اصطلاح نوابت را به تعبیر «غربا»، ابن باجه هم به کار برده است - هر چند اساس فلسفه وی با فارابی متفاوت است. همچنین فضایل مورد نظر فارابی و نظام اخلاقی او مورد عنایت اندیشمندانی چون خواجه نصیرالدین طوسی قرار گرفته است. بحث عقل و بهره‌گیری از عقل فعال، در نزد فلاسفه مشاء، از جمله ابن سینا، بازتابی جدی داشته است؛ به این ترتیب، باید گفت فارابی به رغم زندگی غیرسیاسی خود، طراح فلسفه سیاسی‌ای بود که در سطوح و قرائتهای مختلف مورد بحث دیگر اندیشمندان واقع شد. هر چند مبادی فلسفه فارابی برگرفته از فلاسفه یونان باستان، بویژه افلاطون و ارسطو، البته با قرائتهای اسکندرانی و نوافلاطونی بوده است، همان‌گونه که اشاره شد، نباید تمام فلسفه وی را اقتباسی کامل دانست. وجه مشترک فلسفه و فلسفه سیاسی وی با حکمای یاد شده، در حقیقت واحد ریشه داشتن است.

## ابن سینا

## زندگی

زندگی ابن سینا، برخلاف فارابی، آکنده از سوانح سیاسی است و آنچه در وهله اول عجیب می نماید قلت آثار و آراء سیاسی وی نسبت به فارابی از یک سو و درگیریهای سیاسی بسیار وی از سوی دیگر است. در این فصل ابتدا درباره زندگی و سپس به اجمال در باب اندیشه سیاسی وی و سهم کمتری که نسبت به فارابی دارد مطالبی ذکر خواهیم کرد. در باب زندگی ابن سینا شرح احوالی از خود او که شاگردش، جوزجانی، آن را تکمیل کرده در دست است.<sup>۱</sup> ابن سینا زندگینامه نویسی را عملی متعارف نمی دانست. نام وی حسین و کنیه اش ابوعلی و سینا نام نیایش بود. او در مجموع با نام ابوعلی سینا، یعنی ترکیبی از کنیه و نام نیایش شهرت یافته است. وی به سال ۳۷۰ ق در افشنه، نزدیکی بخارا به دنیا آمد. پدر او از سوی امیران سامانی عامل قریه خرمیثن بود. ابن سینا در کودکی به همراه خانواده اش به بخارا رفت و آموزشهای مقدماتی را در علوم متعارف زمانه و سپس منطق و پزشکی بسرعت طی نمود. در همان اوان، معالجه نوح بن منصور، امیر سامانی، به او فرصت داد تا از کتابخانه امیر استفاده کند. با تزلزل قدرت سامانیان و اوج گیری قدرت غزنویان و همچنین با فوت پدرش، او ابتدا به خوارزم و سپس به گرگان رفت و در همین شهر بود که با جوزجانی، شاگرد نامورش، آشنا شد. وی چندی بعد، در همدان، شمس الدوله، امیر دیلمی را معالجه کرد و به وزارت وی منصوب شد؛ اما توانایی وی در اداره وزارت همپای تبحر پزشکی یا آگاهیهای فلسفی و منطقی اش نبود و سپاهیان به دلیل مسائل مالی بر وی شوریدند. او ناگزیر مدت کوتاهی را در زندان به

۱. قفطی (۱۳۷۱): تاریخ الحکماء؛ ص ۵۵۵ به بعد.

سر برد؛ اما دوباره با معالجه شمس الدوله امیر به مرتبت وزارت دست یافت. پس از مرگ امیر و جانشینی پسرش، سماء الدوله، ابن سینا حاضر شد همچنان در مقام وزارت ابقا شود و ترجیح داد با علاء الدوله، حاکم اصفهان، به طور محرمانه مکاتبه کند. سماء الدوله رنجیده از عمل ابن سینا وی را در دژ فردجان به زندان انداخت؛ اما سرانجام وی توانست خود را از زندان آزاد کند و به اصفهان بگریزد و همراه علاء الدوله پیروزمندانه به همدان برگردد. ابن سینا در سال ۴۲۸ ق بر اثر همان بیماری که با معالجه آن در نزد

امرای سامانی و دیلمیان به ذروه مقامات سیاسی رسیده بود، یعنی قولنج، درگذشت. ابن سینا، برخلاف فارابی، در گذران زندگی سرخوشانه، احتیاطی نداشت. در نگاهی اجمالی مشخص می‌شود که وی تا چه حد برخلاف فارابی که عزلت‌گزینی و دوری از سوانح سیاسی را پیشه خود ساخته بود، به درگیریهای سیاسی توجه داشت و از پذیرش وزارت روگردان نبود. اما همان‌گونه که در ابتدا آمد، آثار وی در زمینه سیاست با فعالیتهای وی سنخیتی نداشت و کتاب مستقلی در زمینه سیاست از وی در دست نیست؛ البته اگر رساله *السیاسة (فی السیاسة)* را که از آن در ذیل مصنفات ابن سینا یاد کرده‌اند از فارابی دانسته یا دست کم متعلق به ابن سینا ندانیم. اثر بزرگ و مهم ابن سینا که نسبت قابل توجهی با کار سیاست نیز دارد، *الشفاء* است، که در چهار بخش کلی تنظیم شده است: منطق، طبیعیات، ریاضیات و الهیات. در بخش اخیر به اجمال نکاتی در باب سیاست آمده است.

ابن سینا را فیلسوفی دانسته‌اند که دارای یک نظام فلسفی است. وی با استفاده از همواری کامل فلسفی ناشی از اقدامات و تلاشهای اسلاف توانسته بود نظامی فلسفی را طراحی کند که آشکارا سهم عناصر غیرسیاسی و بویژه معرفتی آن تفوق بسیار داشت. منابع تأثیرگذار در ابن سینا بجز فارابی که تأثیر و تقدم وی انکارناپذیر است، چهار گروه ذکر شده است: اول، تحقیقات و تبلیغات فلسفی در جهان اسلام و بر اساس سنت ارسطو، که از آن به مشائیان تعبیر می‌شد، در کنار دیگر آگاهیها از حکمت یونان باستان و تفاسیر بعدی بر آن؛ دوم، فلاسفه و اندیشمندان معاصر ابن سینا، مانند مسکویه (متوفی ۴۲۹ ق) و عامری (متوفی ۳۸۱ ق)؛ سوم، تعالیم اسماعیلیه، همچون تفسیر و تأویل از شیعیگری. در همین راستا باید متذکر شد که پدر ابن سینا اسماعیلی مذهب بود و بالطبع وی با این آموزه‌آشنایی داشت. برخی از آراء ابن سینا به تأویلات شیعیانه نزدیک است؛ چهارمین و آخرین منبع مؤثر در ابن سینا، که برخلاف تصور نقش و اثری سیاسی

نداشت، ابوریحان بیرونی بود که چند سال پس از ابن سینا (به سال ۱۱۰ ق) دار فانی را وداع گفت. گفته می‌شود که فهم اندیشه ابن سینا بر اساس مواجهه آراء فلسفه، بویژه بخش طبیعی آن، با بیرونی بیشتر میسر است.<sup>۱</sup>

در این مورد که چرا ابن سینا به رغم آثار عدیده و مفصلی که در زمینه‌های فلسفه، منطق و طب بر جای گذاشته در امر سیاست این قدر کم دست به قلم برده است، فرضیاتی ارائه شده است. یکی از این فرضیات به تأثیرپذیری او از فارابی اشاره دارد. نظام فلسفه سیاسی فارابی، در حدی طرح شده بود که گذر از آن بسادگی ممکن نبود و بنابراین خلأ آثار سیاسی ابن سینا را باید با فارابی پر کرد. اشتغالات عملی و درگیریهایی سیاسی ابن سینا نیز - عاملی نه چندان تعیین کننده - همچون فرضیه‌ای دیگر برای قوت توجهات ابن سینا به امر سیاست، بیان شده است. ابن سینا نمی‌توانست هنگامی که به کار سیاست و وزارت می‌پرداخت، تأملات سیاسی گسترده‌ای را ایجاد کند؛ چرا که اگر این تأملات جنبه ایدئالی و مطلوب را داشت. آشکارا با نظامهای موجود در تعارض قرار می‌گرفت و اگر هم شرح و بسط آراء و تفکرات موجود در جامعه بود با توجه به دیگر اشتغالات وی همچون یک فیلسوف نیازی به پردازش مجدد آن احساس نمی‌شد؛ البته این فرضیه نیز مطرح شد که تمایلات شیعیانه ابن سینا، در کنار فعالیت شدید در جامعه‌ای سنی، او را به احتیاط وامی‌داشت؛ به هر حال، حاصل این فرضیات به این ختم می‌شود که ابن سینا را نباید همچون فارابی فیلسوفی سیاسی تلقی کرد، هر چند بدون تردید، نظام فلسفی وی و فارابی در وجوه مهمی از اشتراک برخوردار است.

نظام فلسفی ابن سینا و معرفت‌شناسی پایه آن، در راستای سنت فلسفه یونان و تأملات برخاسته از فضای اسلامی و سعی بر وحدت و جمع آنها قرار داشت - هر چند به تعبیر یکی از محققان ابتکارات و روح نابغه‌وار ابن سینا سبب شده بود که نظام فلسفی او «نشان اشتباه نشدنی شخصیت» او را با خود داشته باشد؛<sup>۲</sup> به هر حال، بودشناسی ابن سینا، مانند بخش اعظم متفکران مسلمان تابع فلسفه یونان و بویژه تفسیر نوافلاطونی آن، بر «صدور» یا «فیض» استوار بود و همچنان بر پیدایش عقل و مراتب بعدی آن تأکید داشت تا جایی که حلقه و اتصال میان طبیعت و مابعدالطبیعه برقرار می‌گردید؛ به

۱. Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein (1992); *The Political Aspects of Islamic Philosophy*; pp. 153-155.

۲. شریف (۱۳۶۱-۱۳۷۰)، ج ۱، ص ۶۸۴.



تعبیر دیگر، وی سعی کرده بود مسأله توجیه کثرت از وحدت را بدین نحو پاسخ دهد. با توجه به بحث سیاست، باید به دو تفاوت مهم ابن سینا و فارابی اشاره کرد: اول آنکه ابن سینا در توجیه عقلانی نبوت، آشکارا، جایگاه نبی و ارتباط وی با عقل قدسی را برتر از فیوضات متوجه فیلسوف می‌داند و از همین رو، آراء سیاسی وی در راستای نبوت شکل می‌گیرد و شرع اهمیتی می‌یابد که در نظام فلسفی فارابی، اثری از آن نیست؛ دوم آنکه ابن سینا به خلود نفس همگانی معتقد است و برخلاف فارابی که خلود را در پیوند با برخورداری کامل از عقل توجیه می‌کند و قابل قبول می‌داند، بر خلود نفس عامه مردم تأکید دارد. وی با تفسیری که از عقل بالقوه و جایگاه آن به دست می‌دهد عقل بالقوه در انسان را جوهری لایتجزئی، مفارق (غیر جسمانی) و باقی می‌داند که به این تعبیر با بقای عقل انسان به طور عام، بقای وی نیز تضمین می‌شود. باید اضافه کرد که تا اینجا ابن سینا به اثبات بقای عقلانی شخصیت انسانی اهتمام دارد، ولی بعث و حشر جسمانی آدمیان را براساس گفته شرع، یعنی نقل، پذیرفتنی می‌داند. میزان نفوذ آموزه‌های اسلامی در ابن سینا در مقایسه با فارابی با توجه به این تفاوت روشنتر می‌شود.

ابن سینا، مانند دیگر فیلسوفان عقلگرا، سعادت را در لذت‌های عقلی می‌بیند - هر چند لذات افراد عادی به حس و تعلقات حسی محدود می‌شود. بر همین اساس، پیامبر و نبی از دیدگاه او کسی است که می‌تواند به لحاظ عقلی، به عقل فعال یا به گونه‌ای دیگر، عقل قدسی متصل باشد و از دیگر سو، دارای تخیل نیرومندی است تا حقایق و مفاهیم عقلانی را در قالب صور و نماد به آدمیان عرضه دارد. سیاست ابن سینا از یک سو با عقل و توضیح جایگاه نبوت در پیوند است و از دیگر سو در تشخیص مدنی الطبع بودن آدمی نهفته است؛ به بیانی دیگر، هم ارتباط انسان با عالم قدسی و متعالی برقرار می‌شود و هم خصلت اجتماعی انسان و نیاز به همکاری و همیاری مورد تأکید است.

در باب نسبت اول، یعنی تعیین جایگاه نبی و در مورد ساحت‌های مختلف چنین شخصی می‌توان سطوح بحث در آثار ابن سینا را به چهار سطح تقسیم کرد: <sup>۱</sup> اولین سطح، جنبه عقلانی نبی است. وی کسی است که در بالاترین امکان، با حقیقت در ارتباط است و این ارتباط باید بدون تعلیم خارجی و در نحوه پیوند نیروی عقلانی نبی با عقل قدسی واقع شود. بدیهی است اگر نبی نیازمند تعلیم خارجی و معلم باشد، آنگاه می‌توان از این

معلم مفروض، انتظار داشت وظایف نبی را بر عهده گیرد؛ سطح دوم، قوه تخیل نبی است. این تخیل را نباید با خیالپردازی مرسوم میان عوام یکسان دانست. همان‌طور که آمد این تخیل می‌تواند نبی را به بیان صوری و نمادی مفاهیم عقلان برای عوام مجهز سازد و سطح سوم وجود او را تدارک ببیند؛ سطح سوم بحث نبوت در جنبه اعجاز و قدرت امتناع‌کنندگی نبی ریشه دارد؛ سطح چهارم، توان زعامت سیاسی - اجتماعی نبی در هدایت مردمان است که در این سطح نظریه سیاسی ابن سینا با دیگر اصل مورد وثوق وی یعنی جامعه مدنی در پیوند است. فلسفه نبوت ابن سینا بوضوح تأثیرپذیری وی از فلسفه یونان و نیروی عقل و مابعدالطبیعه متکی بر عقل را در پیوند با الهام فضای اسلامی جلوه گر می‌سازد؛ به این ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که نبی یا پیامبر با توجه به تمام خصوصیات یاد شده، بویژه سطح چهارم تحلیل، سیاستمداری راستین است.<sup>۱</sup>

ابن سینا در مقاله دهم الهیات شفا، که شامل پنج فصل است، در فصل دوم، تحت عنوان «فی اثبات النبوة و کیفیت دعوة النبى» در جملاتی موجز ولی روشن و در اشاره به خصلت اجتماعی انسان چند نسبت را برقرار می‌سازد. وی بقای انسان را نیازمند مشارکت می‌داند و از مشارکت، لزوم معامله میان آدمیان را نتیجه می‌گیرد. در معامله به سنت و عدل نیاز است؛ در نتیجه کسی باید سنت و عدل را به آدمیان بیاموزد و از آن پاسداری کند. در اینجا اساس اندیشه سیاسی ابن سینا کامل شده، مؤلفه‌های بحث از دو سو به هم گره می‌خورند. منظور از مؤلفه‌ها، ارتباط نبی و کیفیت عقلی وی برای ارتباط با عقل قدسی و همچنین خصلت اجتماعی انسان و نیاز به آموزه‌های سنت و عدل و برقراری تأسیسات لازم برای حفظ اجتماع است که از طریق آن سعادت انسانها قابل حصول می‌گردد. چه در بحث فارابی و چه در بحث ابن سینا مدنی الطبع بودن آدمی به مفهوم لزوم همیاری و خصلت اجتماعی زیستن است، نه چون زندگی برخی از موجودات که جمع آنها خالی از تزاخم است. اوج این بحث در اندیشه ابن خلدون طرح می‌شود؛ انسان هویتی اجتماعی دارد، ولی منحل در آن نیست، بلکه اجتماع وظیفه فراهم کردن سعادت انسانی را بر عهده دارد.

ابن سینا در فصل پنجم مقاله یاد شده، تحت عنوان «فی الخلیفه و الامام و وجوب طاعتها و الاشارة الی السياسات و المعاملات و الاخلاق»<sup>۲</sup>، چکیده آراء سیاسی

۱. همان؛ ص ۷۱۲. ۲. ابن سینا [بی‌تا]؛ الشفاء (الالهیات)؛ ص ۴۴۱ به بعد.

خود را در باب نگرش به نبوت و مدنی الطبع بودن انسان می آورد (عنوان فصل یاد شده بدین دلیل آورده شده که ارتباط اجزای بحث وی با هم بخوبی نشان داده شود). ابن سینا با قرار دادن خلیفه و امام همچون جانشین نبی و در سلسله زعمای جامعه، الهامات اندیشگی فضای اسلامی را منعکس می سازد. هر چند بیدرنگ برای چنین شخصی قوه «عقل» را یادآور می شود. خلیفه مفروض پس از قوه عقل، لازم است که از لحاظ اخلاقی دارای شجاعت، عفت و حسن تدبیر باشد. توجه به این نکته مهم است که ابن سینا حسن تدبیر را در مقوله ویژگی اخلاقی خلیفه یا امام مورد نظر می آورد و این امر به دلیل نحوه نگرش به نفس انسانی و تقسیم بندیهای ساختی آن است که از حیثه بحث ما خارج است. وی برای شخص مورد نظر، عارف و مطلع بودن از شریعت را نیز لازم می بیند. در این ویژگیها آشکارا آمیزه‌ای از تعلقات دوگانه ابن سینا جلوه گر می شود. وی همچنین خردمندی و «حسن ایالت» را در زمامدار ارجح می داند و معتقد است در صورت فراهم آمدن این ویژگیها، متوسط بودن دیگر صفات خدش‌های به موضوع وارد نمی سازد؛ یعنی اداره جامعه بر خصوصیات خلقی زمامدار ارجحیت دارد.

ابن سینا بدون اینکه وارد بحث تفصیلی نحوه جایگزینی زمامدار شود، طریقه «نص» را مناسبترین طریقه ذکر می کند؛ چرا که از ایجاد آشوب و چند دستگی دیگر ممکنات جلوگیری می کند. پذیرش «نص» برای امام و خلیفه از عمده آرائی است که ابن سینا را به آموزه‌های شیعیانه متمایل می سازد. هر چند وی با اشاره به همکاری عمر و علی (ع) در صدر اسلام، بر الزامات اداری جامعه تأکید دارد. بحث نص ابن سینا به نگرانی اهل سنت نسبت به تشتت صفوف مسلمانان و نزاع بر سر جانشینی پاسخ مثبت می دهد؛ اما باید اضافه کرد که وی، برخلاف بسیاری از علما و فقهای سنی مذهب، جلوس فرد متغلب بر سریر قدرت را نمی پذیرد و دفع وی را برای مردم واجب و موجب رضای خداوند می داند. ابن سینا در حالی که بر دفع متغلب یعنی کسی که با استفاده از قدرت می خواهد بر منصب خلافت و امامت بنشیند تأکید دارد، در عین حال این امر را امکان پذیر می داند که اگر کسی که بر ضد خلیفه مستقر خروج کرده بتواند ناتوانی وی را در اداره امور و در مقابل، ویژگیهای مثبت خود را به اثبات رساند، این شخص از حالت خروج کننده خارج شده و مردم موظف می شوند که او را یاری دهند. ابن سینا در فصل یاد شده به اختصار به وظایف اجتماعی و اخلاقی حاکم و حفظ شرع به وسیله او اشاره می کند که نکته جدیدی را دربر ندارد؛ ولی لازم است به تقسیمات اجتماعی مردم در

فصل چهارم مقاله مذکور (مقاله دهم الهیات شفا) اشاره شود. وی سه گروه اصلی را در جامعه شناسایی می‌کند که در مجموع نظام مدینه را شکل می‌دهند: گروه اول مدیران یا همان اداره کنندگان جامعه هستند. رئیس مدیران با سر در انسان مقایسه شده است (رأس جسد). این رئیس یا تلویحاً همان امام جامعه موظف به رعایت سنن و شرایع است و با آشنایی با عدل و سنت، هدایت رعیت را بر عهده دارد. دفاع از مرزها و نظارت بر معاملات دیگر مسائلی است که رئیس جامعه باید به آنها توجه کند. ابن سینا باز بودن دست این فرد را در سیاست مورد تأکید قرار می‌دهد. اگر چه مشورت را نفی نمی‌کند. گروه‌های دوم و سوم، صنعتگران یا پیشه‌وران و نگهبانان هستند که فیلسوف ما چندان توجهی به آنان ندارد و مانند فارابی و عامه اندیشمندان، عمده تلاش نظری در سنجش سیاست را متوجه رهبری جامعه می‌کند. در واقع موضوع اصلی این است که چه کسی باید حکومت کند.

ابن سینا در اندیشمندان پس از خود، اعم از موافق و مخالف تأثیرات گسترده‌ای داشت. فلسفه وی در قرون وسطای مسیحیت تأثیر بسیاری گذاشت و آراء وی برای نحله ارسطویی مسیحیت دارای اهمیت بسیاری بود. مخالفان فلسفه نیز همتای موافقان آن به اصول نظری و معرفتی ابن سینا توجه داشتند. گفتنی است که غزالی در ردیه مهم خود بر فلسفه، یعنی تهافت الفلاسفه، یکی از لبه‌های تیز حمله را متوجه ابن سینا ساخته است. اندیشه‌های متصوفانه ابن سینا و رسایلی چون حی بن یقظان یا حکمت مشرقیه، که از این دومی تنها فقراتی باقی مانده، در عالم عرفان نیز اثر بلند مدتی بر جای نهاد؛ با این همه، نظریات سیاسی وی هیچ‌گاه همچون فارابی منظومه گسترده‌ای را تشکیل نداد. اگر چه این امر مانع مطالعه اندیشه سیاسی وی نگردید. روزنتال، که یکی از معتبرترین آثار در زمینه فلسفه سیاسی اسلامی قرون وسطی را به رشته تحریر درآورده، در بخش میراث افلاطون، پس از فارابی که او را بنیانگذار می‌خواند، به ابن سینا همچون ترکیب کننده اشاره دارد.<sup>۱</sup> در این فصل ما نیز شاهد تلاش ابن سینا در ترکیب فلسفه یونان بویژه تفسیر نوافلاطونی آن با آموزه‌های اسلامی، و برخی تمایلات شیعیانه او بودیم.<sup>۲</sup>

۱. همان؛ ص ۴۵۱ به بعد.

2. Rosenthal (1962), pp. 143-157.

## فلسفه سیاسی در اسپانیای اسلامی

مسلمانان در همان دهه های اول و در راستای گسترش سرزمینهای تحت سلطه توانستند از طریق شمال آفریقا تا حاشیه جنوبی اسپانیا پیش روند و بتدریج بین سالهای ۹۱-۹۳ ق به فتح شهرهای مهم اسپانیا نایل شوند یا اینکه با حکام محلی آنها به انعقاد قراردادهایی دست یازند. پس از سقوط امویان، یکی از افراد این خاندان که موفق شده بود از چنگ عباسیان بگریزد، تحت عنوان عبدالرحمن اول، سلسله مستقل امویان را در اسپانیا، یا آن گونه که اعراب می نامیدند در اندلس، بنیانگذاری کرد؛ به این ترتیب، در حالی که در بخش اعظم سرزمینهای اسلامی عباسیان حکومت می راندند، در اسپانیا، امویان همچنان عهده دار قضایا بودند؛ البته این جدایی مانع ارتباطهای اقتصادی - فرهنگی اسپانیای مسلمان با دیگر نقاط سرزمینهای اسلامی نبود. اسپانیای مسلمان در زمان عبدالرحمن سوم، که در سال ۳۱۷ ق خود را خلیفه خواند، به اوج قدرت رسید و این امر مدتی نیز به درازا کشید تا اینکه سرانجام در قرن پنجم ق با زوال امویان، امرا و حکام در نواحی مختلف اسپانیا سربلند کردند. از این پس اسپانیا در معرض اختلافات داخلی، نفوذ و گاه قدرت گیری سلسله های مسلمان در این کشور، همچون مرابطین که در اصل از شمال آفریقا بودند و تلاش امرای مسیحی برای رخنه در اسپانیا و بازگرداندن آن به وضعیت گذشته قرار گرفت. اسپانیا در این دوران در اشاعه فرهنگ و تفکر اسلامی تأثیر بسزایی داشت و بویژه پلی ارتباطی میان مسلمانان و اروپای غربی برای انتقال دانش یونانی - اسلامی محسوب می شد. در اسپانیا نیز همچون دیگر سرزمینهای اسلامی، علوم اوایل که منظور همان علوم فلسفی - منطقی یونان بود در کنار علوم فقه و حدیث پا در عرصه پیشرفت نهاد و به رغم واکنشهایی که در برخی از ایام نسبت به این روند روی می داد،



این سرزمین شاهد پرورش اندیشه و اندیشمندان چندی گردید. سه نفر از شخصیهایی که تقریباً پس از هم بر صحنه تاریخ ظاهر گشتند و در پیشبرد اندیشه‌های فلسفی و در قیاس کمتر، سیاسی، اهمیت بسیار یافتند. ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد بودند که در این فصل به اختصار به امهات آراء سیاسی و اهمیت آنان اشاره می‌شود.

### ابن باجه

ابوبکر محمد بن صائغ، معروف به ابن باجه<sup>۱</sup> (باجه)، مهمترین فیلسوف «فردگرای» عالم اسلام است. از زندگی وی اطلاعات چندانی در دست نیست. همین قدر روشن است که او برخلاف توصیه‌هایی که در فلسفه‌اش در مورد «انزوا» کرده، زندگی‌ای پرحادثه و گاه تجملاتی داشته است. گفته می‌شود که وی بتناوب مقامات بالایی از جمله وزارت را در نزد امرای اسپانیا بر عهده داشته و چند بار نیز متهم به الحاد شده است و براساس یک روایت با زهر مسموم گردیده و به سال ۵۳۳ ق در گذشته است.<sup>۲</sup>

شاید بتوان گفت هرج و مرج و تغییرات قدرتی گسترده در روزگار ابن باجه، او را در توصیه به انزوا در مهمترین اثرش یعنی تدبیر المتوحد<sup>۳</sup> راسختر ساخته بود. او علاوه بر فلسفه، در علوم طبیعی، ریاضی و موسیقی نیز دست داشت؛ اما امروزه نام وی بیش از هر چیز با اثر ناتمامش تدبیر المتوحد<sup>۳</sup> آمیخته است.

فلسفه ابن باجه متأثر از حکمت یونان و شارحان و فیلسوفان مسلمان پیش از او، بویژه فارابی بود. وی نیز، مانند عامه فلاسفه، سعادت را در بهترین حالت، عقلانی می‌دانست و در باب نحوه ارتباط و اتصال عقول از عقل بالقوه (هیولایی) گرفته تا مراتب بعدی می‌اندیشید. وی امتیاز انسان را بر حیوان در قوه عقل او و حرکات و رفتارهایش از روی اختیار و شناخت می‌دانست. رفتار غیرارادی یا به تعبیری ظاهری (صوری) که میان انسان و حیوان مشترک بود، همان رفتار متکی بر غرایز بود که برای مقام انسان معتبر شناخته نمی‌شد. نظر و اراده، دو مقوله‌ای بود که خاص آدمی شناخته می‌شد.

1. Avempace

۲. در مورد زندگی و فلسفه ابن باجه علاوه بر منابعی که بعد بدانها اشاره می‌شود ر. ک.: موسوی بجنوردی، کاظم و همکاران؛ دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ ذیل «ابن باجه». و شریف (۱۳۶۱-۱۳۷۰)، ج ۱، فصل ۲۶.

۳. ابن باجه الاندلسی (۱۳۹۸ ق)؛ تدبیر المتوحد؛ تحقیق الدكتور محسن زباده؛ بیروت: دارالفکر.

اگر بخواهیم در باب تدبیر المتوحد، اثر به جا مانده از ابن باجه، از روی ظواهر قضاوت کنیم بدشواری می توانیم آن را در زمینه فلسفه سیاسی بخوانیم؛ چه در این اثر در مورد رژیمهای سیاسی، فرمانروایان، قوانین، یا اهداف و اغراض «مدینه» مطلبی نیامده است؛<sup>۱</sup> با این حال، با نگاهی تحلیلی و با توجه به جایگاه «سعادت» در نسبت میان انسان و فلسفه سیاسی، به رگه‌هایی برمی‌خوریم که با آنچه ظاهر اثر حکایت می‌کند تفاوت دارد. تدبیر به اعمالی اشاره دارد که با هدف و غایتی انطباق داشته باشد و تدبیر برخاسته از فکر فقط نزد انسان تنها (متوحد) امکان‌پذیر است؛ اما تدبیر متوحد را می‌توان نمونه‌ای برای تدبیر سیاسی دولت کامل هم دانست<sup>۲</sup> احتمالاً به همین دلیل، حنا الفاجوری با کمی مسامحه متقاعد می‌شود که مقصود از «متوحد»، فرد به صورت فرد نبوده، بلکه فرد و کثرت و جماعتی است که یکپارچگی قوا در آنها تحقق یافته است.<sup>۳</sup> با وجود امکان نمونه برداری دولت کامل از متوحد برای نیل به «سعادت» نباید فراموش کرد که مسأله اصلی ابن باجه این نبود و وی نمی‌خواست رساله‌ای در باب دولت کامل بنگارد. شاید بی‌توجهی پژوهشگران فلسفه سیاسی به کار ابن باجه نیز برخاسته از عدم تمایل او به پردازشهای سیاسی باشد. برای توضیح بیشتر می‌توان به جایگاه «نوابت» در نظر ابن باجه توجه کرد. گفتیم که فارابی برای افراد ناسازگار با مدینه فاضله، از اصطلاح «نوابت»، یعنی گیاهان خودرو، استفاده کرده است؛ گیاهانی که مشمول تربیت ریشی نمی‌شوند و هرزه بار می‌آیند. ابن باجه این واژه را در معنایی متفاوت به کار برده است. از نظر او نوابت کسانی هستند که در مدینه‌های غیر فاضله و برخلاف عرف جامعه و روابط مستقر، به شکل خودرویان‌های به کمالاتی از عقل و سعادت متکی بر آن دست می‌یابند.<sup>۴</sup> به این اعتبار، مسأله ابن باجه برگرفته از اوضاع زمانه‌اش بود - هر چند بسهولت نمی‌توان این مسأله را به مورد و ایام خاصی محدود ساخت. نگرانی ابن باجه این بود که سعادت در مدینه غیر فاضله چگونه به دست می‌آید. باید یادآوری کنیم که ابن باجه متأثر از فارابی مدینه‌ها را فاضله و غیر فاضله می‌دانست.

1. Sachedna (1992), p. 206.

۲. کورین (۱۳۷۳)، ص ۳۲۸.

۳. الفاجوری، حنا و خلیل الجبر (۱۳۵۸)؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی؛ کتاب زمان، ج ۲، ج ۱، ص ۶۰۸.

4. Sachedna (1992), p. 208.

در پاسخ به این سؤال است که ابن باجه از فارابی فاصله می‌گیرد. از دیدگاه فارابی سعادت با ارتباطات و نسبت‌های برقرار شده در مدینه فاضله قابل حصول بود و اصولاً فلسفه سیاسی او بر پایه تأکید بر اصالت، هر چند صرفاً عقلی، مدینه فاضله قرار داشت و شناخت این مدینه و مدینه‌های متضاد در قیاس با یکدیگر امکان‌پذیر بود؛ در حالی که ابن باجه نمی‌خواهد از نو مدینه فاضله‌ای را در اندیشه‌اش شکل دهد، بلکه متأثر از اوضاع زمانه‌اش و البته برخلاف زندگی پرتحرکش، جویای این است که در صورت نیافتن مدینه فاضله، این افراد خاص که وی از آنها به نوابت و همچنین «بیگانگان» تعبیر می‌کند، چه باید انجام دهند. نوابت در نظر ابن باجه، به دلیل نامأنوسی و عدم پذیرش رسوم و آموزه‌های رایج جامعه‌شان همانند بیگانگانند. پس سؤال ابن باجه متوجه وضعیت ناخواسته‌ای است که «متوحد» در آن گرفتار آمده است. بدیهی است اگر امکان پیوستن به مدینه فاضله وجود داشته باشد باید چنین کرد، ولی چون در عالم امر چنین نیست و در اساس مدینه فاضله مدینه‌ای است متحقق در عالم عقلانیت، ناگزیر فرد مورد نظر باید با دوری جستن و انزوای هر چه بیشتر و ممکن از نسبت‌های موجود در جامعه، به سعادت نسبی و نزدیک به مطلوب دست یابد.<sup>۱</sup> این همان «تدبیری» است که ابن باجه برای متوحد خود در نظر می‌گیرد. باید به آنچه گفته شد این نکته را هم افزود که ابن باجه تا اواخر رساله‌اش در باب اینکه فرد «متوحد» همان فیلسوف است چیزی نمی‌گوید و رابطه این همانی را برقرار نمی‌سازد. برای این تصمیم ابن باجه دو فرضیه را می‌توان ارائه کرد: فرضیه اول آنکه وی بنا بر احتیاط و برای دوری‌گزینی از تبعات سیاسی چنین توجهی این کار را به تأخیر می‌اندازد و فرضیه دوم که جنبه «تربیتی» چنین حالتی است، اینکه ابن باجه برای آنکه خواننده رساله خود را گام به گام برای پذیرش و تحول لازم آماده کند، نیازی نمی‌بیند که از همان ابتدا با نامیدن متوحد به فیلسوف، او را آشفته‌خاطر سازد. هر دو توضیح ریشه در نامحبوب بودن فلسفه در روزگار ابن باجه دارد.<sup>۲</sup>

### ابن طفیل

ابوبکر محمد بن طفیل، معروف به ابن طفیل<sup>۳</sup>، پزشک و فیلسوف دربار موحدان (موحدین) اسپانیا در اوایل قرن ششم هجری قمری، احتمالاً به سال ۵۰۶ ق به دنیا آمد و

1. Rosenthal (1962), pp. 166-167.

2. Sachedina (1992), p. 220.

3. Abubacer

به سال ۵۸۱ ق هم در گذشت. وی در دربار ابویعقوب یوسف حاکم، معزز بود و امکان معرفی «ابن رشد»، نامی ترین فیلسوف اسپانیا را به این دربار فراهم ساخت. اثر مهم به جای مانده از ابن طفیل داستان عرفانی - فلسفی حی بن یقظان است. گفته شده است که نگارش این داستان در توجیه مذهب و مراسم رسمی موحدان بوده است.<sup>۱</sup> سلسله موحدان به جای المرابطون به سال ۵۴۲ ق بر اسپانیا تسلط پیدا کرد. این سلسله به وسیله «ابن تومرت»، که مدتی در نزد غزالی تلمذ می کرد و خود را «المهدی» می دانست، تأسیس شده بود و آشکارا از برخی آموزه های فاطمیان مصر پیروی می کرد؛ البته این امر مانع آن نبود که آنان ساحت عرفانی آراء غزالی را در کنار پذیرش فقه ظاهریه پایه حقوقی دولیشان قرار ندهند. فقه ظاهری منتسب به داود بن علی، فقیه برجسته (۲۰۲ - ۲۷۰ ق) به اسپانیا راه یافته بود و مدت زمانی برتر از چهار مذهب اصلی اهل سنت، یعنی حنفی، شافعی، حنبلی و مالکی مورد توجه حکام آن دیار قرار گرفت. در این فقه بیشتر از شافعی و به طریق اولی حنفی به نصوص و ظواهر توجه شده بود. این توضیح از آن رو ذکر شد که مشکلات فلسفی آن دیار بهتر درک گردد. فلاسفه و بویژه ابن رشد که بعداً به آن خواهیم پرداخت ناگزیر از تجربه چنین فضایی بودند.

«حی بن یقظان» به معنی زنده پسر بیدار است. پیش از این ابن سینا رساله ای به همین نام تدوین کرده بود که در آن تمایلات صوفیانه بسیار و نوعی گرایش به آنچه حکمت «مشرقیه» نامیده می شود مشاهده می شد. شیخ اشراق نیز در داستان عرفانی - فلسفی *قصة الغربة الغریبه*<sup>۲</sup>، در ادامه کار ابن سینا و براساس مشرب (اشراقی) خود رساله ای را نگاشته بود. ابن طفیل نام رساله داستانی خود را از ابن سینا گرفته است و حتی اسامی شخصیت های آن را نیز وامدار اوست؛ ولی اساس رساله او با رساله ابن سینا به طور کامل متفاوت است. ابن سینا در رساله خود، که به هنگام حبس در همدان نگاشته بود، طی داستانی تخیلی - عرفانی، از سیر و سیاحت فردی به اتفاق دوستانش در بیرون شهر سخن می گوید که پیری با او برخورد می کند و وی را به سلوک به سمت نور و سعادت معنوی دعوت می نماید. داستان ابن سینا آکنده از معانی رمزی است؛ بفرض،

۱. شریف (۱۳۶۱-۱۳۷۰)، ج ۱، ص ۷۵۵.

۲. ترجمه ای از رساله ابن سینا و شیخ اشراق به همراه ترجمه حی بن یقظان با مشخصات ذیل چاپ شده است: ابن طفیل (۱۳۶۰)، زنده بیدار؛ بدیع الزمان فروزانفر؛ چاپ چهارم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب. رساله های ابن سینا و شیخ اشراق به صورت جداگانه هم چاپ شده است.

منظور از دوستان، نیروها و قوای وجودی شخص است؛ اما ابن طفیل در رساله خود می‌خواهد اثبات کند که فرد متوحد با توجه به عقل و مستقل از وحی می‌تواند به دریافت حقیقت نایل شود. سپس طی ماجرابی درمی‌یابد که دین نیز با زبان تمثیل و اشارات همان حقایق را در فهم مردم عرضه داشته است؛ به این ترتیب، او رساله عقل و وحی یا فلسفه و نبوت را دو روی سکه باز یافت حقیقت می‌داند. رساله ابن طفیل، مانند رساله ابن سینا دارای معانی رمزی بسیاری است، ولی آشکارا، واضحترا از آن نگاشته شده است.

در مورد حی بن یقظان ابن طفیل، مانند تدبیرالمتوحد ابن باجه، این سؤال مطرح شده است که آیا از ساحت فلسفه سیاسی برخوردار است یا خیر. روزنتال که در تحقیق خود از تفکر سیاسی مسلمانان در قرون وسطی، کتابی شایان ارج نگاشته، در حالی که به ابن باجه، عنوان مستقلی را واگذار می‌کند، در باب ابن طفیل، از واگذاری چنین جایگاهی خودداری می‌نماید؛ با این حال، برخی از پژوهشگران مایل بودند که از این رساله برداشتی سیاسی داشته باشند و به همین دلیل بر برخی از ویژگیهای «حی» و همچنین تجربه‌های هدایتی و تربیتی وی تأکید داشتند.<sup>۱</sup>

گفته شد که ابن طفیل رساله خود را در راستای مذهب و آموزه‌های نظری موحدان نگاشته است. وی در مقدمه اثر خود، به خرده‌گیری بر ابن باجه، ابن سینا و غزالی پرداخته است، ولی بعد روشن می‌سازد که منظورش از این نقد، جمع متناسب آراء آنان است؛ به تعبیر دیگر، او برای اینکه رساله‌ای در جمع عقل و امور شرع به رشته تحریر درآورد، به گونه‌ای که به مذاق حکومت وقت نیز خوش آید، ناگزیر کار خود را با نقد و زدودن آنچه نارساییهای نظری افراد یاد شده می‌داند، آغاز می‌کند تا هسته اصلی تفکرات آنان را گرد هم آورد. او در توضیح روش خود می‌نویسد: «و آن حقیقت که ما در یافته‌ایم و کمال علمی ماست حاصل نشد، مگر به تبع شخص غزالی و شیخ ابوعلی و توجیه آنها به وسیله یکدیگر و آمیختن آن با عقایدی که در این روزگار شهرت یافته».<sup>۲</sup>

حی بن یقظان داستان فردی است به نام «حی» که در جزیره‌ای بتنهایی رشد می‌کند. ابن طفیل در باب پیدایش «حی» دو فرض را مطرح می‌کند: الف) پیدایش

1. Sachedina (1992), p. 250.

۲. ابن طفیل (۱۳۶۰)، ص ۳۷.



خود به خودی «حی» از تحولات مواد و املاح زمینی، ب) اینکه «حی» در خانواده‌ای حکومتی به دنیا آمده، ولی تحت شرایطی در نوزادی به آب سپرده شده و از این جزیره سر برآورده است. کسانی که به جنبه سیاسی موضوع علاقه‌مندند، روایت دوم را با علایق خود منطبق می‌یابند. سپس «حی» با تغذیه از شیر آهو و مراقبت او رشد می‌کند و در مراحل بعدی با استفاده از عقل و مشاهدات تجربی خود به قوای نفسانی و تفاوت آن با جسم آدمی پی می‌برد. پس از آن با سیر در آسمانها مراحل باز یافت حقیقت را ادامه می‌دهد. تا اینجا، ابن طفیل می‌خواست بگوید که عقل منفرد و انسان متوحد بی‌نیاز از وحی، قادر به فهم حقیقت است؛ اما تلاش او به این مرحله ختم نمی‌شود. او می‌خواهد همسویی عقل و دین را نشان دهد؛ از این رو، با تغییر صحنه، از جزیره‌ای در نزدیکی جزیره محل سکونت «حی» صحبت می‌کند که در آن مردمان زندگی عادی خود را می‌گذرانند و دو نفر از این جمع به نامهای «آبسال» و «سلامان» با هم رفاقتی دیرینه دارند. «آبسال» نماینده کیفیات معنوی و عقلی دین حاکم بر جزیره است و «سلامان» نماینده ظواهر و تشریفات شرع. «آبسال» در راستای عرفان خود و برای سیر و سلوک معنوی به جزیره محل سکونت «حی» می‌رود. طی سوانحی، او و «حی» از وجود هم آگاه می‌شوند و پس از اینکه «حی» زبان آدمیان را می‌آموزد از یافته‌های خود به «آبسال» گزارش می‌دهد. «آبسال» نیز درباره حقیقت شرع به «حی» توضیحاتی می‌دهد و در نهایت هر دو متوجه می‌شوند که عقل و وحی چگونه با هم سازگارند.

تلاش ابن طفیل تا بدین جا و در قالب یک داستان در اثبات همراهی عقل و وحی که سؤال مهمی در میان فیلسوفان و اهل شرع بود به نتیجه می‌رسد؛ اما رساله او در همین جا خاتمه نمی‌پذیرد و ادامه آن گمان احتوای رساله بر ساحت سیاسی را افزون می‌کند. «حی» و «آبسال» برای هدایت بهتر و عمیقتر مردم جزیره محل سکونت «آبسال» به آن مکان برمی‌گردند. «سلامان» از آنان استقبال می‌کند؛ اما تلاش آنان جز بدگمانی عامه مردم که به ظواهر شرع دلخوش کرده بودند چیزی به همراه ندارد؛ از این رو، در نهایت هر دو به جزیره محل سکونت «حی» می‌روند و ایام عمر را به آرامی سپری می‌سازند.

بازگشت آن دو به جزیره محل سکونت «حی» در نظر طرفداران بار و معنای عرفانی - فلسفی رساله، حکایت از این دارد که عوام از درک حقایق عقلانی بی‌بهره‌اند و باید با آنان به زبان شرع که راهی به سوی حقیقت، اما در قالب تمثیل و اشارات است،

صحبت کرد. اما به لحاظ فلسفه سیاسی، علاوه بر هدف یاد شده می‌توان تمایل «حی» به تربیت و هدایت مردم را برخاسته از «طبع سیاسی» وی دانست و با توجه به ناکامی قهرمان داستان نشان داد که نظام سیاسی مناسب عوام، نمی‌تواند با علایق فلسفه سیاسی و بحث از معقولات و عالم عقلانیت، آن‌گونه که در نزد فارابی و اخلاف وی موضوعیت داشت، سازگاری داشته باشد. داستان به این اعتبار به سود انزوای فرد متوحد این باجه و نه تصور فارابی که سعادت را با زندگی اجتماعی در پیوند می‌دید، رقم می‌خورد. داستان حی بن یقظان ابن طفیل را که در باب موجودی طبیعی در شرایط نبود نسبت‌های اجتماعی است می‌توان از جهاتی با انسان طبیعی تحلیل شده در اندیشه‌های اصحاب قرارداد اجتماعی، همچون هابز، لاک، روسو یا رولز<sup>۱</sup> مقایسه کرد؛ اما نباید این مقایسه به تمام وجوه، از جمله بنیادهای بحث، تسری یابد. در نزد اصحاب قرارداد اجتماعی، تحلیل انسان در وضع طبیعی برای استخراج تأسیس اجتماع و بنیادهای حکومت و نسبت میان جامعه و حکومت و مسائلی از این دست است؛ در حالی که رساله ابن طفیل در راستای فلسفه محض و مسائل مابعدالطبیعی نگاشته شده است و از همین رو می‌توان تأمل نمود که چرا بنیادهای متفاوت، به رغم شباهت‌های صوری، به نتایج متفاوتی دست می‌یابد.

### ابن رشد

هنگام بررسی در مورد فیلسوفان مسلمان به طور عام یا فلاسفه اسپانیا به طور خاص نمی‌توان نام ابن رشد<sup>۲</sup> را به میان نیاورد. ابن رشد از مهمترین فلاسفه و از معتبرترین شارحان اندیشه‌های افلاطون و ارسطوست که در ایام پس از خود، بویژه در فلسفه کلام مدرسی و آراء اشخاصی چون «آکویناس» قدیس، تأثیرات گسترده‌ای داشته است.

ابوالولید محمد بن احمد بن رشد، معروف به ابن رشد، در سال ۵۲۰ ق و در خانواده‌ای ریشه‌دار در علم فقه و قضاوت به دنیا آمد و به سال ۵۹۴ ق درگذشت.<sup>۳</sup>

۱. جان رولز فیلسوفی امریکایی است که در قرن بیستم در احیای اندیشه قرارداد اجتماعی و وضع طبیعی اولیه در چهارچوب تفکرات نوکانتی، کتابی با مشخصات ذیل نوشته است:

Rawls, John (1991); *A Theory of Justice*; Oxford University Press.

2. Averroes

۳. در مورد زندگی و فلسفه ابن رشد به منابع ذیل رجوع کنید: الفاخوری (۱۳۵۸)، ص ۶۳۶ به بعد. و شریف (۱۳۶۱-۱۳۷۰)، ج ۱، ص ۷۷۳ به بعد. و اوروی، دمینیک (۱۳۷۵)؛ ابن رشد؛ فریدون فاطمی؛ تهران: نشر مرکز.

همان طور که در شرح احوال ابن طفیل آمد، وی بود که ابن رشد را به دربار ابو یعقوب یوسف معرفی کرد و حاکم اسپانیایی از وی خواست که آثار ارسطو را شرح کند. از این پس، ابن رشد از نزدیکان دربار ابو یعقوب بود و پس از ابن طفیل مقام پزشک دربار را نیز یافت. ابن رشد همچنین به سمت قاضی اشبیلیه و سپس قاضی القضاتی اسپانیا نایل شد و از این رو در میان فلاسفه کار قضاوت و فلسفه را با هم جمع نمود. پس از فوت ابو یعقوب، ابن رشد در دربار پسر ابو یعقوب، المنصور، ماندگار شد، اما پس از مدتی به دلیل تحریکات برخی از درباریان و فشار افکار عمومی که با فلسفه و فیلسوف سر سازگاری نداشتند، از دربار طرد و تبعید شد. هر چند پس از مدتی دوباره به دربار دعوت گردید. به گزارش یکی از پژوهشگران ابن رشد، در روزگار وی منزلت فیلسوفان شناخته نشده بود و فقط فقها با وزرا از ارج و قرب لازم برخوردار بودند.<sup>۱</sup> شاید به دلیل همین نگرش بود که نام و آثار ابن رشد عمدتاً به وسیله فلاسفه یهودی و سپس مسیحی به عالم غرب و اعصار بعد منتقل شد و حفظ گردید؛ از جمله به وسیله ابن میمون، فیلسوف یهودی که از مهمترین این اشخاص بود. آثار ابن رشد به لحاظ تعداد و حجم بسیار است. شروع وی بر ارسطو که به شرح اکبر، شرح اوسط و شرح تلخیص اشتهار دارد، از این جمله است. همچنین وی با نگارش کتاب تهافت التهافت به پاسخگویی دعاوی غزالی بر ضد فیلسوفان پرداخت و از این رو در سرزمینهای غربی عالم اسلام، احیاگر فلسفه شناخته شد. اثر دیگر ابن رشد، فصل المقال فی مابین الحکمه والشریعة من الاتصال است. همان گونه که از نام این کتاب برمی آید، وی نیز مانند بسیاری دیگر از فلاسفه سعی در اثبات سازگاری میان حکمت (فلسفه) و شریعت دارد. او در این اثر حکمت را دوست و خواهر رضاعی شریعت می نامد.<sup>۲</sup> وی برای پرهیز از مخالفتهای اهل شرع، معتقد بود که فلاسفه نباید تأویلات خود را بی پرده در اختیار عوام قرار دهند و به بیانی گونه های مختلف مردم را به لحاظ قوه درک و گیرندگی شان دسته بندی می کند. ناگفته پیداست که این کار در زمان ابن رشد امکان پذیر نبود، چه برسد به امروز که در فوران اطلاعات و ارتباطات امکان تشکیل جمعهای بسته فلسفه به پایین ترین سطح ممکن می رسد.

ابن رشد برای نشان دادن سازگاری میان فلسفه و شریعت و در پاسخ به حملات غزالی در کتاب تهافت التهافت خود را ناگزیر می بیند که به نقادی ابن سینا و فارابی، دو

فیلسوف برجسته که اثرشان مورد توجه غزالی بوده است، پردازد. وی معتقد بود که فارابی و ابن سینا به درک درست آراء ارسطو و افلاطون نایل نشدند؛ از این رو، نتوانستند حق مطلب را ادا کنند. یکی از موارد انتقاد ابن رشد، مسأله صدور که همان نحوه پیدایش کثیر از واحد است و چگونگی اتصال عقل مستفاد به عقل فعال است که از نظر فلاسفه یاد شده متضمن راهیابی به چشمه‌های معرفت و به تبع آن سعادت است. چگونگی نگرش ابن رشد نسبت به عقل و تفاوت وی با فارابی و ابن سینا موضوع تحقیقات جداگانه‌ای است.<sup>۱</sup>

ابن رشد هنگام شرح آثار افلاطون و ارسطو، به شرح نوشته‌های سیاسی این دو فیلسوف نیز مبادرت می‌ورزد. وی به دلیل عدم دسترسی به آثار ارسطو ابتدا کتاب جمهور افلاطون را شرح می‌کند و سپس در فرصت بعدی به شرح سیاست ارسطو می‌پردازد. آراء سیاسی ابن رشد اندک است و در شرح‌های یاد شده خلاصه می‌شود؛ او، مانند فلاسفه یونان، انسان را «مدنی الطبع» می‌داند، با تأسی بر نقش عقل، کمال را عقلانی توصیف می‌کند، تحت تأثیر جمهور افلاطون، نظام «جمهوری» را نظام برتر می‌داند و شیوخ را که در نظر او معادل فلاسفه و حکما هستند، برای این نظام مناسب تلقی می‌کند؛ البته تمامی این مطالب در قالب شرح آثار یاد شده مطرح می‌شود. به همین اعتبار، وی به عدالت که یکی از محورهای برجسته کتاب جمهور افلاطون است، توجه خاص دارد و این مقوله را پایه حکومت قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که عدل ثمره معرفت حقیقی است و این معرفت در دسترس فلاسفه قرار دارد.

روزنتال تلاش ابن رشد را نوعی برگشت به شیوه افلاطونی ارزیابی می‌کند.<sup>۲</sup> هر چند که بعد متذکر می‌شود، با توجه به مقتضیات زمانه و نحوه زندگی ابن رشد، شیوه افلاطونی در بهترین حالت پس از حکومت شرعی جای می‌گیرد.<sup>۳</sup>

با توجه به مشرب افلاطونی ابن رشد و اینکه آراء سیاسی او در حاشیه ایضاح فلسفه افلاطون و ارسطو آمده، می‌توان گفت وی در فلسفه سیاسی مقام خاصی ندارد و هیچ‌گاه به پای فارابی نمی‌رسد. تعلقات فلسفی محض ابن رشد سبب گردیده بود «کاربرد» برخی از مقولات ارسطو که بسیاری از نویسندگان و شارحان غربی آنها را در

۱. در کتاب ذیل مفهوم عقل در آراء فارابی، ابن سینا و ابن رشد به طور تطبیقی به بحث گرفته شده است.

Davidson, Herbert (1990); *Alfarabi, Avicenna, Averroes, on Intellect*, Oxford University Press.

2. Rosenthal (1962), p. 175.

3. *Ibid.*; p. 192.

زمره سیاست آورده بودند، در رده دیگری جای گیرد؛ بفرض، یکی از مهمترین مقولات، «خطابه» بود که ابن رشد به اهمیت عملی آن در سیاست کمتر پرداخته بود و بیشتر تمایل داشت آن را در حیطه «منطق» محدود سازد.<sup>۱</sup> دلیل این امر، تفاوت بنیادی جوامع و طرز تلقی از سیاست در زمان ابن رشد و حکمای یونان بود. در آن زمان سیاست وسیعترین قلمرو را در اذهان به خود اختصاص داده بود و بالطبع منظر سیاسی مقوله‌ای چون خطابه که در مواقع داوری یا مخاطب قراردادن مردم برای تشویق آنان به فعل سیاسی کاربرد گسترده‌ای داشت، از نظر دور نمی‌ماند. این وضعیت آشکارا با واقعیت وجودی جوامع مسلمان متفاوت بود؛ پس تا حدی طبیعی است که ابن رشد جنبه نظری مطلب را وجه اول تأملات خود قرار دهد. همان‌گونه که در مقدمه این بخش آمد، فلاسفه مسلمان با استثنائاتی چون فارابی بیشتر در صدد توضیح نسبت فلسفه با شریعت از یک سو و ایضاح سعادت عقلانی از سوی دیگر بودند و کمتر فرصت یا علاقه پردازش جدی‌تر مقولات سیاسی را داشتند.

1. Sachedina (1992), p. 262.

بی‌توجهی اندیشمندان مسلمان به اهداف و جهات سیاسی بودن خطابه در منبع ذیل مورد تأکید قرار گرفته است:

Rosenthal, Franz (1994); *The Classical Heritage in Islam*, p. 10.



## خواجه نصیرالدین طوسی

### زندگی

خواجه نصیرالدین طوسی چه به لحاظ اندیشه و آثارش و چه به لحاظ رویدادهای زندگانی اش بسیار مورد توجه پژوهشگران واقع شده است. زادگاه وی در طوس، نامش محمد، کنیه اش ابوجعفر و لقبش نصیرالدین بود. او به خواجه نصیرالدین طوسی یا در بعضی از متون شیعی به خواجه نامبردار است. خواجه به سال ۵۹۸ ق در خانواده‌ای شیعی مذهب به دنیا آمد و پس از عمری زندگی پرتلاطم به سال ۶۷۲ ق در گذشت. در باب اوان زندگی وی اطلاع کمی در دست است، جز اینکه در خانواده و محافل مرسوم با علوم زمانه و البته با گرایشهای شیعیانه آشنا شد. وی در جوانی به قهستان در نواحی خراسان رفت و به دستگاه ناصرالدین ابوالفتح عبدالرحیم بن ابی منصور، فرمانروا یا محتشم اسماعیلی منطقه راه یافت. خود وی این راهیابی را از روی «اضطرار» توصیف کرده است. وی در قهستان مطالعات خود را با توجه به منابع مهمی که اسماعیلیان در قلاع خود جمع کرده بودند، در زمینه‌های مختلف از جمله نجوم، ساماندهی کرد و به درخواست ناصرالدین به نگارش کتاب اخلاق ناصری پرداخت که در مورد آن بتفصیل صحبت خواهیم کرد. او پس از مدتی به دلیل کدورتی که ناصرالدین از وی پیدا کرده بود به قلعه الموت، جایگاه اصلی اسماعیلیان منتقل شد. دلیل این انتقال، بظاهر مکاتبه خواجه با «ابن العلقمی»، وزیر خلیفه عباسی، المستعصم بود که تمایلات شیعیانه داشت. خواجه تا سال ۶۵۴ ق که قلعه الموت به هولاکو، سردار مغول، تسلیم شد به زندگی و مطالعات خود در آنجا ادامه داد. گفته می‌شود که وی در ترغیب فرمانروای الموت به تسلیم قلعه به مغولان نقش فعالی داشته است. خواجه در خدمت هولاکو در لشکرکشی مغولان به سوی بغداد و تصرف

آن و قتل المستعصم، آخرین خلیفه عباسی، در سال ۶۵۶ ق نیز نقش داشت. اگر چه با وساطت نزد هولاکو باعث رهایی گروهی از شیعیان و علما و محفوظ ماندن میراث علمی بغداد گردید. یک سال بعد، هولاکو امکانات تأسیس رصد خانه مراغه به گرداندگی خواجه را فراهم ساخت و خواجه تا پایان عمر در کار رصد و تألیفات مختلف و بدون حادثه مهمی که با سوانح قبلی زندگی اش قابل مقایسه باشد، روزگار گذرانید.

از خواجه آثار بسیاری در زمینه های مختلف باقی مانده که بیانگر گستردگی فعالیت های فکری - علمی اوست. بخش قابل توجهی از آثار او به زبان فارسی است که در غنای این زبان و در فعالیت های فکری - فرهنگی مؤثر بوده است. علاوه بر آثار خواجه در زمینه های نجوم و طبیعیات می توان از کتاب تجرید الاعتقاد او نام برد که جزء مهمترین کتاب های مورد وثوق کلام شیعی است و یکی از شاگردان مشهور خواجه، علامه حلی، شرحی بر آن نگاشته است؛ کتاب یاد شده که نوشته خواجه و شرح علامه حلی است، جایگاه منحصر به فردی در کلام شیعه دارد.<sup>۱</sup> رساله تصورات یا روضة التسلیم خواجه نیز در دست است که یک دور فلسفه و باور مذهب اسماعیلی است و حاصل سال های اقامت وی در نزد آنان و اسماعیلیه شناس مهم روس، ولادیمیر ایوانوف، آن را به چاپ رسانده است. وی رساله اوصاف الاشراف را به درخواست جوینی، وزیر مغولان و با مضمون تصوف - عرفان و در توضیح مقامات و اصطلاح سیر و سلوک به رشته تحریر در آورده است. بجز کتاب اخلاق ناصری که به آن اشاره شد، کتاب اخلاق محتشمی هم از خواجه به یادگار مانده است. این کتاب برخلاف اخلاق ناصری، با هدف کاربردهای عملی اخلاقی و نوعی اندرزنامه نویسی نگاشته شده و با زمینه نظری و اهمیتی که کتاب اخلاق ناصری دارد نباید یکسان پنداشته شود. خواجه در اخلاق محتشمی، در چهارچوب و در موضوعات مختلف اخلاق، همچون صبر، شکر، حسد و غیظ ابتدا به آیات مناسب اشاره کرده و سپس تحت عنوان کلام «حکماء و دعاة» منقولاتی را افزوده است. آوردن واژه «دعاة» بیانگر زمینه شیعیانه کتاب و فضای اسماعیلی آن است. یادآوری می شود

۱. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۶): کشف المراد (شرح تجرید الاعتقاد)؛ شرح از علامه حلی؛ ترجمه شیخ ابوالحسن شعرائی؛ چاپ چهارم، تهران: کتابفروشی الاسلامیه.

که داعیان اسماعیلی یا به تعبیری همان «دعاة» در توسعه فرهنگ و آموزه‌های اسماعیلی نقشی اساسی داشتند.<sup>۱</sup>

### اخلاق ناصری

گفته شد که کتاب اخلاق ناصری به درخواست محتشم قهستان تحریر شد - هر چند خواجه بعدها مقدمه آن را تغییر داد و گذر خود به دیار اسماعیلیان را از روی «اضطرار» نامید. در باب حضور خواجه در پیش اسماعیلیان یا نقش وی در سقوط بغداد، صحبت بسیار است. در مورد آنچه به مسأله اسماعیلیان برمی‌گردد. نظریات متفاوتی ارائه شده است؛ بفرض، شیعیان امامی تمام مسأله را اضطراری بیش نمی‌دانند، در حالی که گروهی دیگر، رویدادهای مذکور را مثبت ارزیابی نمی‌کنند. مجتبی مینوی در مقدمه چاپ اخلاق ناصری توضیح قابل تأملی آورده که براساس آن با رد نسبت اضطرار برای حضور خواجه در قلاع اسماعیلیه می‌گوید که وی از روح آفرینندگی و ابداع بسیاری برخوردار بود و مانند بسیاری کسان در این اوضاع به حمایت‌های یک دستگاه حکومتی نیاز داشت تا به مطالعات و آفرینندگی خود جامه عمل بپوشاند و در «پهنه خراسان تنها دولتی که می‌شد به آن امیدوار بود تا با او در این باب یاری کند دولت اسماعیلیه بوده و چاره‌ای جز این نداشت که به ایشان پناهنده و پشتگرم شود».<sup>۲</sup>

به هر حال، علاوه بر انگیزه و قضاوت در مورد افعال خواجه، نقش و آثار وی در فلسفه، کلام، منطق و ... از جایگاه خاصی برخوردار است. کتاب اخلاق ناصری با الهام از کتاب تهذیب الاخلاق مسکویه رازی - یا به تعبیری ابن مسکویه، حکیم و مورخ مشهور - نگاشته شده است. مسکویه کتاب تهذیب الاخلاق را در راستای این سنت فلسفی که اخلاق بخش غیر قابل انفکاک حکمت عملی است و نیز با تأسی از اخلاق نیکوماخوس ارسطو، تحریر کرده بود. علاوه بر طبیعیات و مابعدالطبیعه ارسطو، اخلاق نیکوماخوس او در نزد مسلمانان جایگاه خاصی داشت. می‌دانیم که ارسطو در تقسیم‌بندی حکمت

۱. طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۱)؛ اخلاق محتشمی؛ تصحیح محمد تقی دانش پژوه؛ چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.

در پایان این کتاب سه رساله منسوب به خواجه هم آمده است که یکی از آنها ترجمه رساله الادب الوجیز للولد الصغیر ابن مقفع است.

۲. طوسی، نصیرالدین (۱۳۵۶)؛ اخلاق ناصری؛ ص ۳۱.

عملی، سه جزء یا مؤلفه را برمی شمرد: اخلاق، خانواده و جامعه که البته مهمترین محور زندگی در آتن جامعه بود. در بررسی اندیشه سیاسی غرب باید این مسأله که چگونه جامعه، سیاست و علم مدنی در پیش یونانیان باستان در هم تنیده می شود و از هم برمی خیزد مورد توجه قرار گیرد. اخلاق به نفس، قوای نفسانی و چگونگی تحت ضابطه در آوردن آنها برای فرد توجه دارد. اخلاق نیکوماخوس در حالی که با سیاست، به گونه ای که یونانیان تصور می کردند، در پیوند کامل قرار داشت، به فلاسفه و اندیشمندان مسلمان فرصت می داد تا به طور مستقل درباره آن بحث کنند و بی علاقه‌گی یا ناتوانی خود را به گسترش موضوع به سیاست، که نتیجه منطقی آن بود، محدود کنند و یا از این طریق آن را مهار نمایند.

مسکویه در کتاب خود با توجه به این سنت فلسفی مبانی نظری گسترده‌ای را برای این جزء از حکمت عملی طرح کرد و به رغم توصیه‌ها و اندرزهای اخلاقی، زمینه کتاب کاملاً «حکمی» است. منظور از حکمی یا فلسفی، بحث نظری اخلاق است. در این بحث علم النفس یا نفس‌شناسی طرح می شود و قوای مختلف در نفس آدمی و نسبت‌های آنان با یکدیگر مورد بررسی قرار می گیرد. معمولاً تقسیم‌بندی رایج، تقسیم‌بندی نفس یا تعابیر مشابه آن شامل عقل که نیروی هدایت کننده است، قوای شهویه یا میلی و همچنین قوای غضبیه می گردد. در این بحث نظری، به تشخیص فضایی چون حکمت، شجاعت و اعتدال پرداخته و در مقابل انواع ضد آنها بیان و مفسدت حاصل از آنها آشکار می شود؛ به این ترتیب، روشن می شود که بحث معرفة النفس، با اوامر و نواهی اخلاقی متفاوت و به بیانی مقدم بر آن است. این پایه نظری، آن توصیه‌های عملی را موجه می سازد. مسکویه در کتاب خود همین شیوه را در پیش گرفته است؛ یعنی بحث نظری‌ای که پایه توصیه‌های عملی است. خواجه نیز در مقاله اول کتاب اخلاق ناصری به کاری مشابه پرداخته است. مسکویه مانند فلاسفه، به سعادت انسان توجه خاصی مبذول داشته و در مقاله سوم اثر خود خیر و سعادت را از هم تفکیک کرده است و در حالی که خیر را در نسبت با کل تعریف می نماید سعادت را در اضافت به «صاحبها»، یعنی انسان، توصیف می کند و در ادامه مختصری در مورد دیدگاه فلاسفه از جمله افلاطون و بویژه ارسطو، توضیح می دهد.<sup>۱</sup> دیدیم که در نظر فلاسفه،

۱. این مسکویه، احمد [بی تا]؛ تهذیب الاخلاق؛ ص ۷۸ به بعد.

زندگی مدنی به دلیل همین سعادت توجیه‌پذیر بود. مسکویه در قسمت آخر اثر خود تحت عنوان «علاج الحزن» مطالبی را متذکر می‌شود که از همان آغاز شکل‌گیری حکمت در میان مسلمانان مورد اعتنا بود. کندی، که گفته می‌شود نخستین فیلسوف عرب است، رساله‌ای در همین مقوله یعنی «دفع الحزن» نگاشته است. دفع یا علاج حزن از مهمترین نکات مورد تأکید «حکمت عملی» بود.

خواجه در مقدمه کتاب اخلاق ناصری با اشاره به اینکه محتشم قهستان خواهان ترجمه فارسی اثر مسکویه بود، می‌نویسد که او پیشنهاد کرد دو بخش حکمت مدنی و تدبیر منزل نیز به تهذیب اخلاق اضافه شود و بر همین اساس کتاب اخلاق ناصری نگاشته شد. این کتاب شامل یک مقدمه و سه مقاله است. مقاله اول «ترجمه و شرح تهذیب الاخلاق» مسکویه است - هر چند خواجه رنگ و بوی دیانتی آن را بسیار کرده و از افزودن اصطلاحات اسلامی خودداری ننموده است. مقاله دوم به «تدبیر منزل» اختصاص دارد و مقاله سوم به «سیاست مدن»؛ به این ترتیب می‌توان گفت تقسیم‌بندی ارسطو در حکمت عملی، اسوه اقدام خواجه در بسط کتاب مسکویه واقع شده است.

### تقسیم‌بندی علوم و حکمت

خواجه در مقدمه کتاب اخلاق ناصری ابتدا تعریفی از حکمت به دست می‌دهد و سپس تقسیمات آن را برمی‌شمارد. وی حکمت را «دانستن چیزها چنانکه باشد و قیام نمودن به کارها چنانکه باید، به قدر استطاعت» تعریف می‌کند و هدف آن را رسانیدن انسان به کمال می‌داند؛<sup>۱</sup> پس حکمت شامل دو قلمرو نظری و عملی است. خواجه در چهارچوب سنت فلسفی، حکمت نظری را به مابعدالطبیعه، که الهیات هسته اصلی آن است، و ریاضیات و علوم طبیعی تقسیم می‌کند و در حکمت عملی هم سه مؤلفه تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن را می‌گنجانند. وی در این مقدمه دو نکته را متذکر شده است که یکی در مورد منطق است و دیگری در مورد فقه. وی منطق را براساس سنت منطقی - فلسفی، مدخل دیگر علوم یا به تعبیری «علم به علم» معرفی کرده، توضیح می‌دهد که چرا در این تقسیم‌بندی به آن اشاره نکرده است. اما در این مورد که چرا فقه را زیر مجموعه حکمت عملی قرار نداده است توضیح دیگری دارد و آن اینکه حکمت عملی



در برگیرنده مقولات بنا بر «طبع» است، در حالی که فقه همچون آداب و رسوم، به «وضع» اشاره دارد؛ پس فقه وضع از روی نوامیس الهی است و نیازی نیست که آن را در بحث از «طبع» قرار دهد. «فقه» وضعی است متعلق به جامعه اسلامی که شمولیت پیدا نمی‌کند. در بحث خواجه در مقاله اول کتاب اخلاق ناصری؛ یعنی «تهذیب نفس و اخلاق»، در اساس جدای از آنچه ارسطو در اخلاق نیکوماخوس یا به تعبیر خواجه «ینقوماخویا» نوشته یا مسکویه در تهذیب الاخلاق خود آورده است، نکته تازه‌ای وجود ندارد؛ البته تفسیر خواجه رنگ و بویی دینی و گاه شیعیانه یافته است؛ برای مثال، وی هنگام بحث درباره عدالت، برداشت خود را از عدالت در نزد ارسطو آورده و آن را منوط به سه مؤلفه دانسته است: قاموس الهی، حاکم انسانی و دینار. بحث قاموس الهی وی، آشکارا، شکل دینی شده تعابیر ارسطوست و سپس آیه ۲۵ سوره حدید را که به فلسفه انزال رسل اشاره دارد در مقایسه و مشابهت آن می‌آورد.<sup>۱</sup>

مقاله دوم کتاب اخلاق ناصری که افزوده خواجه به کتاب مسکویه است به «تدبیر منزل» اختصاص دارد. منظور از منزل، مسکن نیست، بلکه اجتماع و اهل مسکن است. این مقاله پنج فصل دارد و چهار چوب اصلی آن با تلقی جزء یا مؤلفه دوم حکمت عملی ارسطو یعنی خانواده منطبق است. خواجه در سال ۶۶۳ ق پس از فصل چهارم این مقاله، بحثی در باب حقوق پدر و مادر به متن اصلی اضافه کرده است (یادآوری می‌شود که اقدام نسخه‌ای که از اخلاق ناصری در دست است تاریخ ۶۳۳ ق را دارد). وی در توضیح تکمله خود در این مقاله توصیه برخی از آشنایان را در مورد اضافه کردن چنین مطلبی آورده است. اما باید دانست که با این افزوده، بحث خواجه از سیاق و سنت حکمت عملی و تدبیر منزل، به گونه‌ای که میان یونانیان و فلاسفه مسلمان رایج بوده خارج شده است. تدبیر منزل در نزد ارسطو و براساس نمونه یونانی آن شامل تدبیر اموال، یا به تعبیری «اقتصاد»، و زن، فرزندان و بندگان می‌شد. این مقولات با تلقی خواجه که آمیزه‌ای از حکمت عملی و اخلاق اسلامی است، در مقاله دوم لحاظ شده است.

خواجه پس از توضیحاتی در فصل اول در باب منزل، در فصل دوم به سیاست و تدبیر اموال می‌پردازد. در یونان باستان اقتصاد امری مستقل تلقی نمی‌شد، بلکه آن را در چهارچوب مقوله منزل یا خانواده قرار می‌دادند؛ با این توجیه که اقتصاد، فرد را از قید

معاش آسوده کرده، با ایجاد «فراغت» برای او، وی را مستعد فعالیت‌های اجتماعی (سیاسی) می‌سازد. این دیدگاه با تلقی امروز در باب اقتصاد تفاوت بنیادین دارد. خواجه نیز سیاست اموال را در «تدبیر منزل» جای می‌دهد و سپس در فصل سوم به سیاست زن که آکنده از طرز تلقی عرفی - اخلاقی مسلمانان در مورد زن است، اشاره می‌نماید. در فصل چهارم، در باب سیاست اولاد و در نهایت در فصل پنجم در مورد «خدم و عیید» بحث می‌کند. لازم است تذکر دهیم که در یونان باستان، بندگی عمدتاً امری «طبیعی» شناخته می‌شد، در حالی که در اسلام بندگی و بردگی حالتی «وضعی» داشت. خواجه با توجه به این تفاوت، بدون ذکر بردگی، در تمایز میان بندگان یا همان خدم و عیید، آنان را به سه دسته تقسیم می‌کند: اول کسانی که به «طبع» حر هستند و باید با آنان معامله فرزند را نمود؛ دوم گروهی که به «طبع» عبید هستند و رفتار حیوانات سزاوار آنان است و سوم کسانی که عبد شهوتند و در باب آنان عمل براساس حاجت و به مقتضای اوضاع است. با اینکه خواجه در این فصل از «طبع» و «حریت» طبع یا عبودیت «طبع» سخن می‌راند، نباید آن را دقیقاً بندگی «طبیعی» مورد نظر ارسطو دانست. خواجه به سیاق تأملات رایج، امور و اشیاء را از روی «طبع» می‌سنجد، بدون اینکه حاضر باشد همچون یونانیان بردگی را «طبعی» تلقی کند و به این حد قناعت می‌کند که این طبع را به سرشت اخلاقی این دسته از آدمیان محدود سازد و چون یونانیان به تقسیم طبیعی انسانها که برخی را «خواجه» و گروهی را «بنده» می‌ساخت و در اساس وجودی آنان نهفته بود گردن نهد.

### سیاست مدن

مقاله سوم کتاب اخلاق ناصری، یعنی «سیاست مدن»، دارای هشت فصل است. خواجه در این مقاله متذکر شده که بیشتر مطالب طرح شده را از فارابی اقتباس کرده است.<sup>۱</sup> وی در فصل پنجم این مقاله با فاصله‌گیری از حکمت مدنی فارابی و تأسی از «آداب» ابن مقفع، از سیاست خدم و آداب اتباع ملوک بحث نموده است. منظور او از «آداب» ابن مقفع عمدتاً دو رساله ادب الکبیر و ادب الصغیر فرد مذکور است؛ اما باید اضافه کرد که بحث مورد نظر خواجه بر ادب الکبیر متمرکز است. رساله الادب الوجیز للولد الصغیر

ابن مقفع نیز به خواجه منسوب است. در فصل هشتم این مقاله خواجه «وصایای افلاطون» به ارسطو را آورده که گرچه این رساله منحول است؛ نشان می‌دهد که در میان مسلمانان در مجموع چگونه افلاطون و ارسطو، در «سلسله» حکما قرار می‌گرفتند و نقش «وصی» در تداوم این سلسله چیست؛ بنابراین، می‌توان گفت مقاله سوم کتاب اخلاق ناصری ترکیبی از نظریات فارابی و به تبع وی، ارسطو و افلاطون و همچنین ابن مقفع است که البته اضافات و توضیحات خواجه را باید بر آن افزود.

اساس سیاست مدن خواجه که همان کار «حکمت مدنی» را می‌کند، تازگی ندارد. او حکمت مدنی را «نظر... در قوانینی کلی که مقتضی مصلحت عموم بود از آن جهت که به تعاون متوجه باشند به کمال حقیقی»<sup>۱</sup> تعریف می‌کند و چون فارابی و دیگران سعادت را در صورت مدینه متحقق می‌بیند و به تقسیم مدینه به فاضله و غیرفاضله مبادرت می‌ورزد. خواجه ابتدا انسان را نیازمند معاونت و به تعبیری اجتماع می‌داند و از این اجتماع، تمدن و «مدینه» را استخراج می‌کند: «پس نوع انسان بالطبع محتاج بود به اجتماع و این نوع اجتماع را که شرح دادیم تمدن خوانده و تمدن مشتق از مدینه بود و مدینه موضع اجتماع اشخاصی که به انواع حرفتها و صناعتها تعاونی که سبب تعیش بود می‌کند»<sup>۲</sup>. وی در ادامه به چهار نوع سیاست اشاره می‌کند: نوع اول، سیاست ملک است که همان سیاست فضلا و تحقق فضیلت محسوب می‌شود. او این نوع سیاست را «سیاست سیاسات» می‌نامد که بیانگر اهمیت آن است. این سیاست در واقع همان سیاست مدینه فاضله است که یکی بیش نیست، چرا که «هر حق از تکثر منزّه است»<sup>۳</sup>. نوع دوم سیاست، سیاست غلبه است که نوع پست سیاست (اُخس) است. نوع سوم، سیاست «کرامت» نام دارد که شرح آن در بررسی اندیشه فارابی آمد. نوع چهارم سیاست مورد نظر خواجه، «جماعت» نام دارد. منظور وی از این نوع سیاست، تدبیر فرق مختلف براساس قوانین و نوامیس الهی است خواجه با گنجاندن نوع چهارم سیاست، آشکارا، از علم مدنی فارابی فاصله گرفته، آن را با برداشتی «دینی» درهم می‌آمیزد. تقسیم‌بندی خواجه از سیاست به تمامی با تقسیم‌بندی مدینه انطباق ندارد. در قسمت «سیاست» بحث بیشتر ناظر بر ملکداری و تدبیر امور است، در حالی که در «مدینه» نسبت میان افراد و اهداف لحاظ می‌شود. تقسیم‌بندی او از مدینه مانند تقسیم‌بندی

فارابی است و ناظر بر مدینه فاضله و غیر فاضله، که مدینه غیر فاضله به جاهلیه، فاسقه و ضاله تقسیم می‌شود. چه در بحث سیاست نوع اول و چه در بحث مدینه فاضله، خواجه متوجه کسی است که شایسته اداره چنین مدینه‌ای یا اعمال چنین سیاستی است. وی ابتدا به شاخصیت این فرد اشاره دارد و اطلاقات مختلف را بر او حمل می‌کند: «و در تقدیر احکام به شخصی احتیاج باشد که به تأییدی الهی ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسر شود و آن شخص را در عبارت قدما ملک علی الاطلاق گفته‌اند و احکام او را صناعت ملک، در عبارت محدثان او را امام و فعل او را امامت و افلاطون او را مدیر عالم خواند و ارسطو انسان مدنی؛ یعنی انسانی که قوام تمدن به وجود او و امثال او صورت بندد»<sup>۱</sup> خواجه در این فقره می‌کوشد با این توجیه که حقیقت واحد است، جمعی میان فیلسوف، امام و ملک به دست دهد. تأیید الهی هم متضمن فره ایزدی است و هم بیانگر بحث «اتصال» در میان فیلسوفان که عقل مستفاد را به عقل فعال مرتبط می‌ساختند و در نهایت در برگیرنده بحث «نص» امامت شیعی است. ضرورتی ندارد که چنین شخصی از سوی دیگران به رسمیت شناخته شود؛ به تعبیری شایستگی او در گرو فعلیت حکم او نیست. استحقاق این فرد به «ملک علی الاطلاق بودن از باب دارندگی خیل و حشم یا ملک نیست، بلکه مراد آن است که مستحق ملک او بود در حقیقت و اگر چه به صورت هیچ کس به او التفات نکند»<sup>۲</sup>.

خواجه پس از بیان وضع «ملک علی الاطلاق» و توضیح مدینه‌ها، ارکان مدینه فاضله را برمی‌شمارد که شامل پنج رکن است: رکن اول اهل تدبیر مدینه، یعنی افاضل هستند که بدیهی است رئیس اصلی آنان همان «ملک علی الاطلاق»، در صورت وجود، است. رکن دوم کسانی هستند که مردم را به آراء گروه اول دعوت می‌کنند؛ یعنی فقها، شعرا و ... که خواجه آنان را «ذوی الالسنه»، یعنی صاحبان سخن می‌خواند. موضع‌گیری او در «قهستان» و اشاره به «داعیان» در این فقره آشکار می‌شود. رکن سوم متشکل از مقدران، یعنی نگاهدارندگان عدالت در صحنه علم و محاسبه همچون محاسبان، اطبا و منجمان است. رکن چهارم مجاهدانند که وظیفه و هدف وجودی آنان روشن است. رکن پنجم مالیان هستند؛ یعنی ارباب حرف و صنایع، اعم از پیشه‌ور و ...

تقسیم‌بندی خواجه از ارکان مدینه فاضله از یک سو بیانگر توانایی و تقسیم‌کار

در مدینه است و از دیگر سو نشان‌دهنده توجه به تفاوت مردم براساس قوه درکشان. کسانی که از قوه «عقل» به طور مطلوب برخوردارند در رأس قرار دارند و عوام مردم در پایین‌ترین مرتبه. خواجه چون فارابی، آفات مدینه فاضله را در «نوابت» می‌داند. وی برای نوابت دلایل چندی را برمی‌شمارد و در مجموع به پنج‌گونه از آنان اشاره می‌کند؛ ولی تذکر می‌دهد که ممکن است «عدد نوابت» بیش از اینها باشد.<sup>۱</sup> این پنج‌گروه از نوابت بیانگر وضعیت اخلاقی و رفتاری از روی فساد یا جهل مردم غیرفاضل است: گروه اول «مراثیان» نام دارند که عمل آنان از روی ریا و به قصد لذت یا کرامت است؛ گروه دوم محرفان هستند که به غایات مدینه فاضله جاهلند و از روی هوای خود تفسیر مطلب می‌کنند؛ گروه سوم باغیانند، یعنی کسانی که آماده‌اند در صورت برآورده نشدن خواسته‌شان طغیان کنند؛ گروه چهارم گروه مارقان هستند که باز به اصل غایات جاهلند و به گونه‌ای از حق انحراف می‌جویند، اما امکان ارشاد ایشان وجود دارد؛ گروه پنجم مغالطان هستند که با غلط‌گویی مردم را گمراه می‌کنند و چون خواهان بزرگی هستند به جهل خود اعتراف نمی‌کنند.

اخلاق ناصری خواجه به رغم بهره‌گیریهای اساسی از فارابی و حکمت عملی ارسطو و همچنین ابن مقفع، در اعصار بعد از خود به کتابی پایه و مرجع تبدیل گردید. یکی از مهمترین اقتباسهایی که از کتاب خواجه صورت گرفت، لوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق معروف به اخلاق جلالی، تألیف جلال الدین دوانی (۸۳۰-۹۰۷ یا ۹۰۸ ق) است. دوانی، که گرایشهای اشراقی گسترده داشت و از سهروردی، شیخ اشراق، متأثر بود، به درخواست اوزون حسن، فرمانروای زمانه‌اش، به بازنویسی اخلاق ناصری پرداخت، اما با دیدگاه اشراقی و به زبان فارسی. چهارچوب کتاب اخلاق جلالی براساس اخلاق ناصری است؛ اما استفاده گسترده از آیات، احادیث و سخنان عرفا طرز نگرش خاصی به آن بخشیده است؛ با این حال، باید اذعان داشت که اخلاق ناصری جایگاه خود را همچون کتابی کلاسیک تثبیت کرده است.