

پیوند اخلاق و سیاست در تفکر اسلامی*

دانیل اچ. فرانک**

مسعود صادقی علی آبادی***

چکیده: نظریه‌های فلسفی اخلاق در اسلام ریشه در نوشته‌های اخلاقی افلاطون و ارسطو دارد. تلقی عقل‌گرایانه افلاطون و ارسطو از خیر انسانی که سعادت را وابسته به فعالیت نظری فلسفی می‌دانند و تلاش می‌کنند برای مشارکت فعالانه فیلسوف در جامعه توجیه و محملی بجویند در آرای اخلاقی فیلسوفان مسلمان نیز منعکس شده است.

در این نوشتار، دانیل فرانک با بررسی دیدگاه‌های چهار فیلسوف مسلمان، فارابی، ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد، ضمن اشاره به توافق آنها بر این نکته که حکمت نظری در رأس دستاوردهای انسان قرار دارد و سعادت حقیقی نیز در آن

* این مقاله ترجمه‌ای است از کتاب:

Frank, Daneil H., Ethics, in S. H. Nasr and O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1990, vol. 2, pp. 959-968.

** دانیل اچ. فرانک در دانشگاه‌های کالیفرنیا، کمبریج و پیتزبورگ تحصیل کرده است و اکنون در دانشگاه کنتاکی (The University of Kentucky) به تدریس اشتغال دارد. وی در حوزه‌های فلسفه یونانی، فلسفه قرون وسطای اسلامی و فلسفه یهودی صاحب تألیف است.

*** عضو هیأت علمی گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

نهفته است، دیدگاههای متفاوت آنان را در باب ارتباط حکمت و سیاست بیان کرده است.

اخلاق اسلامی را باید در طیف وسیعی از منابع یافت؛ از تفاسیر قرآنی گرفته تا متون کلامی، از شروح فلسفی بر آثار ارسطو گرفته تا متون عرفانی صوفیانه. بررسی تاریخی‌ای می‌توان ارائه کرد که بر حسب نوع نظریه به بخشهای فرعی‌تر تقسیم شده باشد. جدیدترین و جامعترین بررسی درباره این موضوع، دقیقاً به این شیوه انجام گرفته است. فخری (۱۹۹۱) اخلاق اسلامی را طبق روایتی که از این موضوع به دست می‌دهد به چهاربخش تقسیم می‌کند: اخلاق برآمده از کتاب مقدس،* اخلاق کلامی، اخلاق فلسفی و اخلاق دینی. با این همه، در نظر دارم که این کار را به شیوه‌ای نسبتاً متفاوت انجام دهم؛ یعنی شیوه‌ای که با اجتناب از تاریخ اندیشه‌ها به سود رهیافتی گزینشی‌تر، دیدگاههای برخی فیلسوفان بزرگ اسلامی را در باب یک مسأله فلسفی - ماهیت خیر انسانی و پیوند آن با نظام سیاسی - تا اندازه‌ای روشنتر می‌سازد. این مسأله بی‌شک مهمترین مسأله در سنت اخلاقی - سیاسی‌ای است که فیلسوفان اسلامی را باید در آن جای داد؛ یعنی سنت فلسفی اخلاقی یونانی. بنابراین برای یافتن مبانی شرح و تفسیرهای بعدی مسلمانان، در سده‌های میانی، باید به این سنت مراجعه کرد.

پیش زمینه یونانی

اگر اخلاق را پیش از هر چیز بحثی درباره خیر انسانی، سعادت و حصول آن بدانیم، شیوه خاصی در پرداختن به این موضوع در پیش گرفته‌ایم؛ ولی لازم است بدانیم این تنها شیوه ممکن نیست. می‌توان به جای بحث از آنچه بهترین نوع زندگی انسان را می‌سازد، به بحث از پایه‌ریزی و در پی آن تأسیس معیاری برای ارزیابی (انواع) خاصی از افعال پرداخت یا می‌توان به جای بحث از پیدایش نوعی منش اخلاقی یا نگرش اخلاقی به مباحث فراتر نظری درباره ماهیت گفتار اخلاقی پرداخت. به طور کلی می‌توان اخلاق را به جای مشغله‌ای عملی، مشغله‌ای نظری دانست. اما

* Scriptural morality.

چنین دیدی نسبت به اخلاق با روش سنتی پرداختن به اخلاق تطابق ندارد. برای ارسطو، اخلاق دانشی عملی است، یعنی دانشی است در خدمت غایتی عملی؛ این غایت که چگونه می‌توان خوب زیست و به خیر انسانی نایل آمد. می‌توان رساله‌ای مانند اخلاق نیکوماخس* را اثری در نظریه اخلاقی دانست، اما باید بدانیم که از نظر ارسطو این رساله، اثری نظری، دست کم آنگونه که او فهم می‌کرد، نیست. از نظر او رساله‌هایی مانند درباره آسمان**، فیزیک و آثار متعدد زیست‌شناسی آثاری نظری‌اند که به دانش از آن جهت که دانش است [و نه از آن جهت که در خدمت غایتی عملی است] اختصاص دارند. اما در اخلاق «مراد ما از تحقیق این نیست که بدانیم فضیلت چیست، بلکه مقصود این است که چگونه می‌توانیم صاحب فضیلت شویم» (اخلاق نیکوماخس: ۱۱۰۳b). آن غایتی که یک علم در پی تأمین آن است، تعیین‌کننده ماهیت آن علم است و با توجه به این امر، تقسیم‌بندی ارسطو از علوم این اجازه را به ما نمی‌دهد که اخلاق و فلسفه سیاسی را علوم نظری بدانیم. حتی هنگامی که این غایت، [رسیدن به] کمال نظری است اخلاق و فلسفه سیاسی بیشتر علوم عملی هستند، یعنی در خدمت غایتی عملی‌اند، دانش برای رسیدن به سعادتند.

دیدگاه یونانیان مبنی بر اینکه اشتغال فلسفی به اخلاق***، غایتی عملی دارد، در سرتاسر قرون وسطی پذیرفته شد. ابن سینا، ابن میمون و اکویناس با حفظ تقسیم‌بندی مشابهی از علوم، اخلاق را از نوع علوم عملی می‌دانستند و مسائل اصلی آنها در اخلاق، همان مسائل اسلاف بزرگ یونانی آنان بود. البته برخی موضوعات خاص، مانند رابطه دین با فلسفه، هیچ ارتباط روشنی با آن فیلسوفان کافر ندارد. اما حتی چنین موضوعاتی را فیلسوفان قرون وسطی با عنایت به مقولات فلسفی یونانی مورد بحث قرار داده‌اند و همچنین طرف خطاب آنها در این موضوعات صرفاً کسانی بوده‌اند که تربیت فلسفی داشته‌اند.

بنابراین برای درک سهم مسلمانان در بحث خیر انسانی، نخست باید فهمی از پیش زمینه یونانی این بحث به دست آوریم. سقراط آغازگر تأمل فلسفی درباره خیر انسانی بود و زندگی (و

* Nicomachean Ethics.

** de caelo.

*** moral philosophizing.

مرگ) وی سبب شد که افلاطون، یاد معلمش را در مکالمات جاودانه سازد. برای این منظور مهمترین مکالمه مربوط به خیر اعلیٰ*، جمهوری است. این مکالمه مهم، که در سرتاسر قرون وسطی در اسلام از فارابی تا ابن رشد شناخته شده بود، سقراط را در رقابت با دو هموارد جوان نشان می‌دهد که از او می‌خواهند که به رغم ظواهر، از زندگی و قفب عدالت دفاع کند. این دفاع نهایتاً روشن می‌کند که انسان حقیقتاً عادل فیلسوف است که به خلاف توده عوام، به واقعیت‌های نامحسوس و متعالی آگاهی و التزام همیشگی دارد. به این ترتیب هم بر حسب بیش معرفتی و هم شیوه زندگی** ناشی از آن، فیلسوف در تقابل با توده‌های عوام قرار می‌گیرد. اما به نظر می‌رسد چنین دل بستگی‌ای به واقعیت‌های نامحسوس و غیردنیوی، مستلزم بریدن فیلسوف از دنیا و به طور کلی از انسانها و از نظام سیاسی باشد؛ بنابراین مشکلی عمیق و همیشگی پدید می‌آید. با چه استدلالی می‌توان فیلسوف، آن یگانه سعادت‌مند را متقاعد ساخت که در سیاست مشارکت جوید؟ افلاطون، استدلالی در جمهوری، (۷:۵۱۹ II) دارد که به نظر من چندان قانع‌کننده نیست، این استدلال می‌خواهد فیلسوف را ترغیب کند که به غار یعنی به قلمرو سیاسی بازگردد. اما مطلب شایان توجه در اینجا ضرورت استدلالی است که فیلسوف را متقاعد به بازگشتن کند. به نظر می‌رسد تأمل فلسفی و زندگی اختصاص یافته به چنین فعالیت‌هایی به خودی خود مستلزم هیچ دلمشغولی اخلاقی یا سیاسی نیست. بنابراین برای نخستین بار در تفکر غربی است که به بیان مفصل و دقیقی از ماهیت خیر انسانی و اینکه آیا با اخلاقیات و سیاست تناسبی دارد یا نه، برمی‌خوریم.

در گذر از افلاطون به ارسطو در واقع از متفکری اهل ایجاز به متفکری نه این چنین؛ یعنی از خارپشت به روباه گذر می‌کنیم. ارسطو برای نخستین بار بین انواع مختلف دانش، یعنی نظری، عملی و تولیدی تمایز نهاد. از نظر او آموختن چگونگی بهتر زیستن، موضوع اصلی علم عملی اخلاق است. با توجه به ماهیت عمدتاً عملی این موضوع نزد ارسطو، می‌توان انتظار داشت که چنین فیلسوف اخلاقی ضد نظریه پردازی، زندگی اساساً عملی‌ای را - به معنای مورد نظر ما از این واژه - به عنوان الگو برگزیند و با این تلقی است که خواننده از قسمت اعظم اخلاق

* Summum bonum.

** modus vivendi.

نیکوماخس سرخورده نمی‌شود.

در این کتاب، ارسطو دربارهٔ فضیلت انسانی از دیدگاهی خاص، طرح کلی‌ای ارائه می‌کند که مبتنی بر طبیعت انسانی است و متضمن پرورش فضایل اخلاقی چون شجاعت، خویشتن‌داری و سخاوت است. به نظر می‌رسد خیر انسانی را می‌توان با اصطلاحات کاملاً عملی تعبیر کرد. تقابل دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو دربارهٔ خیر انسانی شایان ذکر است. هرچند افلاطون خیر انسانی را در زندگی‌ای می‌داند که به تأمل فلسفی اختصاص یافته است و در مرحلهٔ بعد (و از روی اکراه) به فعالیت اخلاقی و سیاسی توجه دارد، اما اینکه بگوییم ارسطو فعالیت عملی را بر فعالیت نظری ترجیح می‌دهد، نتیجه‌ای است بسیار عجولانه. در کتاب آخر اخلاق نیکوماخس، این دیدگاه دیگر جایگاهی ندارد. در فصل‌های هفتم و هشتم کتاب دهم، ارسطو آشکارا زندگی اختصاص یافته به تأمل فلسفی* را در مرتبهٔ بالاتری نسبت به زندگی‌ای که وقف فضیلت اخلاقی و سیاسی است، قرار می‌دهد. بر اساس دلایلی چون خودبسندگی، فعالیت مستمر و لذت (نوعی)، تأمل فلسفی بر فعل فضیلت اخلاقی برتری می‌یابد. در تحلیل آخر، اختلاف اغراق‌آمیز بین افلاطون آن جهانی و ارسطوی واقع‌گرا کم‌رنگ می‌شود.

این بدین معنا نیست که آرمان تأمل** مستلزم زندگی راهبانانهٔ دور از جماعت عوام است. ارسطو آگاه است که ما نمی‌توانیم بدون خانواده، دوستان و مانند آن خوشبخت باشیم؛ حتی سقراط مستقیماً درون دولت‌شهر*** فعالیت می‌کرد. با این حال، این وجوه «مادی» سعادت انسانی، شرایط (صرفاً) مقدماتی برای امکان دستیابی به خیر انسانی (حقیقی) هستند.

پیش از آنکه به برخی از فیلسوفان مسلمان که قطعاً تحت تأثیر مفهوم یونانی کمال انسانی**** بوده‌اند بپردازیم، باید نتیجه‌ای را متذکر شویم که از مفهوم پیش‌گفتهٔ کمال انسانی به دست می‌آید. اگر سعادت مبتنی بر تأمل عقلانی، فعالیت عالی‌ترین مرتبهٔ عقلی باشد، سعادت انسانی پاداشی است که فقط برای عدهٔ قلیلی قابل حصول است. بر اساس الگوهای افلاطونی و ارسطویی، تنها نخبگان فکری می‌توانند حقیقتاً سعادتمند باشند و فقط آنها می‌توانند به

* theoria (philosophical contemplation).

** contemplative ideal.

*** the polis.

**** human flourishing.

بالاترین درجه کمال دست یابند. برای کسانی که از چنین فعالیت عظیم تعقل ناتوانند، مرتبه دوم کمال انسانی امکان پذیر است. اما باید خاطر نشان ساخت که حتی در اینجا نیز نوعی نخبه گرایی آشکار وجود دارد، زیرا برای اینکه بتوان به فضیلت اخلاقی (ارسطویی) پرداخت، باید تا حدودی از رفاه مادی جهت موفقیت برخوردار بود. نمی توان بدون داشتن سرمایه کافی و مانند آن، آزاداندیش بود. خلاصه آنکه مفهوم یونانی کمال انسان به لحاظ محتوایش آشکارا اشرافی* است. چه بالاترین فضایل عقلانی را مقدم بدانیم و چه فعالیت اخلاقی و سیاسی را، در سعادت انسانی (حقیقی) به روی عده قلیلی باز و به روی بسیاری بسته است.

بنابراین از خیر انسانی نزد افلاطون و ارسطو روایتی عقلگرایانه داریم که همراه است با دیدگاههای متفاوتی درباره ارتباط آن با حیات اخلاقی و سیاسی و گرایش نخبه گرایی آشکار. هنگامی که به برخی فیلسوفان مسلمان می پردازیم، بهتر است این نکات را مد نظر داشته باشیم. باید ببینیم آنها چگونه به نحو بدیعی دیدگاههای کلاسیک یونانی را با زمان و مکان خودشان تطبیق داده اند. فیلسوفان مورد بحث فارابی، ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد هستند.

مباحث اسلامی درباره خیر انسانی

چندان تعجب آور نیست که فارابی (۲۵۹/۸۷۲ - ۳۳۹/۹۵۰)، شاگرد مشتاق جمهوری افلاطون و اخلاق نیکوماخس ارسطو در بحثهایش راجع به خیر انسانی تحت تأثیر اسلاف یونانی اش باشد. عبارت «بحثهایش راجع به خیر انسانی» را به صورت جمع به کار بردم زیرا همان طور که گالستون (۱۹۹۰) اخیراً اشاره کرده است فارابی در آثار مختلفش دیدگاههای بسیار متفاوت درباره خیر انسانی ارائه می کند. در واقع، دیدگاههایش در طیفی در نوسان است؛ از یکی انگاشتن خیر انسانی با فعالیت سیاسی تا یکی دانستن آن با صرف فعالیت نظری تا سرانجام وابسته دانستن آن به نوعی از ترکیب این دو. اما به گمانم منصفانه است که بگوییم این دو مورد آخر در آثار موجودش بسیار برجسته تر است و شاید این به سبب تأثیرپذیری از اسلاف یونانی اش باشد، چنان که اینگونه نیز هست.

بنابراین، در آثار فارابی به طور کلی دو دیدگاه رقیب درباره سعادت انسانی می یابیم، یکی

منحصراً نظری در المدينة الفاضلة و السياسة المدنية و دیگری دیدگاهی که تلاش می‌کند به شیوه افلاطونی فلسفه را با سیاست پیوند دهد، در تحصیل السعادة دیدگاه اول بر آن است که سعادت انسانی را باید وابسته به فعالیت آن بخشی از نفس عقلانی دانست که از بدن جداست یا به هر حال جدایی‌پذیر است. چنین فعالیتی در بالاترین و جهش، شکل اتصال به عقل فعال را پیدا می‌کند. عقل فعال جوهری متعالی و منبع بلاواسطه برای امکان تعقل انسانی است.

در اینجا نمی‌توانم درباره ماهیت چنین اتصالی شرح و بسط دهم، اما تنها باید خاطر نشان سازم که در آن جاهایی که بر اتصال [به عقل فعال] به عنوان سعادت حقیقی انسان تأکید می‌شود، فارابی از این رهگذر مفهومی کاملاً غیر سیاسی از خیر انسانی اختیار می‌کند. چنین دیدگاهی درباره آرمان انسانی متضمن نخبه‌گرایی عقلی (مُلهم از یونانیان) است که سعادت حقیقی را فقط برای عدهٔ قلیلی امکان‌پذیر می‌سازد. در واقع نخبه‌گرایی فارابی هنگامی آشکار می‌شود که وی (مثلاً در سياسة المدينة) دین را به ضرس قاطع از فلسفه متمایز می‌سازد و اظهار می‌دارد که اکثر انسانها در پی سعادت خیالی (صرفاً ظاهری) هستند و نه سعادت در اصل نظری. مشهور است که از نظر فارابی دین تصویری از حکمت حقیقی، یعنی فلسفه است. دین به (صرفاً) تصاویر در قالب داستانها و حکا بتهای می‌پردازد و چنین «ظواهری»* ابزارهایی هستند که از طریق آنها تودهٔ عوام به چنین سعادت، چنان‌که توان آن را دارند، دست می‌یابند و هرچند فارابی سهیم بودن تودهٔ عوام را در سعادت از طریق دین تضمین می‌کند آشکار است که تحسین و تمجیدش را برای آن عدهٔ قلیل، یعنی فلاسفه، نگاه می‌دارد. از نظر فارابی، دین در برابر فلسفه به مثابهٔ بصیرت فلسفی در برابر باورهای ناآگاهانه غیر فیلسوفان نزد افلاطون است.

اما همان‌طور که ذکر شد، فارابی آرمان انسانی دیگری نیز دارد. در مورد تمام آنچه سبب شده وی آرمان نظری غیر سیاسی را ترجیح دهد، در تحصیل السعادة اعلام می‌دارد:

هنگامی که علوم نظری جدا افتند و دارندگان این علوم را توان بهره‌گیری از آنها به سود دیگران نباشد، آن علوم فلسفهٔ ناقصند. فیلسوف حقیقتاً کامل کسی است که هم واجد علوم نظری باشد و هم توان بهره‌گیری از آنها را به سود دیگران، در حد امکان آنها، داشته باشد. اگر در امر

* phenomena.

فیلسوف حقیقی بنگریم بین او و حاکم اول فرقی نمی‌یابیم. زیرا کسی که این توان را دارد که از آنچه امور نظری متضمن آن است به نفع دیگران بهره‌گیرد، هم این توان را خواهد داشت که این امور را معقول گرداند و هم آنها را که مبتنی بر اراده‌اند، تحقق بخشد و هرچه توانش برای تحقق بخشیدن بیشتر باشد فلسفه‌اش کاملتر است. بنابراین فیلسوف حقیقتاً کامل کسی است که با بصیرت یقینی اولاً واجد فضایل نظری باشد و در ثانی فضایل عملی.*

(ترجمه انگلیسی تحصیل السعادة: ۳۹).

این فقره به همان اندازه که روشن است، مهم نیز هست. در مقابل آرمان نظری‌ای که در بالا ذکر کردیم، این فقره تصویری جمع و جورتر از فیلسوف به عنوان نبی و از فلسفه به عنوان نبوت ارائه می‌کند. در حالی که تصویر پیشین هیچ توجهی به اهمیت و در واقع ضرورت برگرداندن نظریه به عمل نداشت. این تصویر چنان پیوند مهمی بین این دو می‌بیند که فلسفه (حقیقی) را به‌طور تحت اللفظی به حاکمیت سیاسی روشنگرانه تعریف می‌کند. تذکار دهنده افلاطون، فیلسوف حقیقی و حاکم سیاسی یکی هستند یا باید یکی باشند.

هرچند این الگو از آرمان انسانی به گمانم با آرمان کاملاً نظری تفاوت دارد؛ دست کم در یک نکته با آن توافق دارد و آن اینکه نخبه‌گرایی فکری که ذاتی الگوی نظری است در مورد این تصویر از حاکم اول اسلامی نیز صادق است. گرچه او به غار باز می‌گردد و عهده‌دار مقامش در این جهان می‌شود اما تنها اوست که توانایی لازم را دارد تا رهبری را بر مبانی نظری مبتنی سازد.

* اصل متن عربی این نقل قول در پی می‌آید:

«و اذا انفردت العلوم النظرية، ثم لم يكن، لمن حصلت له، قوة على استعمالها في غيره، كانت فلسفة ناقصة. و الفيلسوف الكامل على الاطلاق هو ان تحصل له العلوم النظرية، و تكون له قوة على استعمالها في كل من سواه بالوجه الممكن فيه. و اذا تأمل امر الفيلسوف على الاطلاق لم يكن بينه و بين الرئيس الاول فرق، و ذلك ان الذي له قوة على استعمال ما تحتوى عليه النظرية في كل من سواه اهل هو ان تكون له القوة على ايجادها معقولة و على ايجاد الارادية منها بالفعل. و كلما كانت قوته على هذه اعظم كان اكمل فلسفة؛ فيكون الكامل على الاطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية اولاً، ثم العملية ببصيرة يقينية.»

(کتاب تحصیل السعادة لأبي نصر الفارابی، قدم له الدكتور علی بوملحم، بیروت: مکتبة الهلال، ص

بنابراین بدین معنا وحدت بنیادین عمیقی در اندیشهٔ فارابی دربارهٔ سعادت انسانی و امکان حصولش به وسیلهٔ بشر به طور گسترده وجود دارد.

در این مقام نمی‌توانیم دیدگاه‌های فارابی را دربارهٔ خیر انسانی بیشتر از این مورد مذاقه قرار دهیم، اما باید خاطر نشان سازیم که وی نقطهٔ آغاز بسیار خوبی است. تمام تأملات فلسفی بعدی در باب خیر انسانی در سده‌های میانی اسلامی و امدار اوست. تا آنجا که وی غالباً نیاز میرم به برقراری توافق بین فلسفه و سیاست می‌دید، وی افلاطونی‌ترین فیلسوف مسلمان دورهٔ میانه است و واکنش‌های نقادانه نسبت به دیدگاه‌های او ممکن است ناشی از وضعیت کاملاً تثبیت شدهٔ فلسفه و فیلسوفان در نسل‌های بعدی باشد.

ابن باجه و ابن طفیل

حدود دو قرن بعد وقتی از شرق به غرب می‌آییم، به دو متفکر مسلمان اسپانیایی برمی‌خوریم که نتایج خاصشان دربارهٔ خیر انسانی با دیدگاه‌های فارابی تقابلی آشکار دارد. در مقابل فارابی، که با یکی انگاشتن سعادت و نبوت فعالیت اخلاقی و سیاسی را در خیر انسانی می‌گنجانند، ابن باجه (وفات ۵۳۳ / ۱۱۳۸-۱۱۳۹) و ابن طفیل (وفات ۵۸۰ / ۱۱۸۵) هر دو، هر یک به شیوهٔ خاص خود، بر ناسازگاری فلسفه و سیاست تأکید می‌کردند. از نظر آنها خیر انسانی تنها شامل فعالیت (نظری) فلسفی می‌شود. اگر بخواهیم با اصطلاحات افلاطونی سخن بگوییم، ابن باجه و ابن طفیل، بازگشت به غار را آن‌چنان خطرناک و نگران‌کننده می‌دانند که هر دو با کمی اختلاف به فردی که خواهان سعادت است، توصیه می‌کنند که در انزوا زندگی کند. در حکایت تمثیلی حیی بن یقظان، چنین انزوایی دقیقاً تصویر شده است.

ابن باجه در تدبیر المتوحد به وضع و حال فیلسوف در جامعهٔ ناکامل یعنی جهان واقعی توجه می‌کند. چنین انسان‌هایی، آنگونه که ابن باجه آنها را می‌نامد خودرویان* جدا افتاده (نوابت) هستند. آنها با جوامعشان هماهنگ نیستند. در حالی که افلاطون با مشکل ارتباط فیلسوف با وضعیت (فضیلت‌آمیز) کامل مواجه است و همان‌گونه که ذکر شد به این نتیجه می‌رسد که فیلسوف هرچند به اکراه باید به غار بازگردد، ابن باجه دلمشغول جهانی آرمانی نیست

* weeds.

و از این رو خود را با وظیفه اخلاقی بازگشت به جامعه مواجه نمی‌بیند. نوابت ابن باجه در انزوای از جامعه‌ای که در آن هستند زندگی می‌کنند و از این رو «فقط سعادت فرد منزوی را می‌توانند کسب کنند» (تدبیر، ترجمه انگلیسی برمن: ۱۱). از این نظر، اینان بیشتر مانند فیلسوف افلاطونی (سقراط) همواره با جامعه‌شان در تضاد خواهند بود. افلاطون درباره وی می‌گوید: «او مانند انسانی است که از ترس طوفان غبار یا تگرگ به دیوار کوتاهی پناه می‌برد و انسانهای دیگر را و یلان و سرگردان می‌نگرد، فیلسوف اگر در زندگی کنونی‌اش تا حدی از اعمال ناعادلانه و کفرآمیز مبرا باشد و با امیدی زیبا و با پاکی و رضایت خاطر این دنیا را ترک کند، خرسند است» (جمهوری: 6.496 de). از نظر افلاطون و ابن باجه (و ابن طفیل چنان‌که خواهیم دید)، برنامه کار و مجموعه اولویتهای فیلسوف با حکومتهای موجود مغایر است. در نتیجه فیلسوف باید در انزوا زندگی کند، دست‌کم تا حدی که به هیچ‌وجه در اهداف کشوری که در آن ساکن است، مشارکت نکند. از نظر ابن باجه، ناپته در میان مردم ساکن است؛ اما از طریق کامل کردن طبیعت روحانی خود و دوری جستن از «کسانی که غایتشان مادی است و کسانی که غایتشان روحانیتی آمیخته با مادیت است» (تدبیر: ۷۸) می‌تواند خود را به کمال برساند.

حکایت تمثیلی حئی بن یقظان ابن طفیل را می‌توان به عنوان شرح و بسطی بر اساس اندیشه سلف خود، ابن باجه، خواند و فهم کرد. همان‌طور که ذکر شد، ابن باجه فلسفه و سیاست را سازش‌ناپذیر یافت و به این نتیجه رسید که فیلسوف باید جدای از توده عوام زندگی کند. این دقیقاً درسی است که حئی، قهرمان حکایت ابن طفیل، می‌آموزد جز اینکه در مورد او این جدایی و انزوا تمثیلی نیست. حئی می‌آموزد که برای رفاه خودش و رفاه انسانها به‌طور کلی، که هر دو اهمیت برابر دارند، باید جدا و به لحاظ فیزیکی دور از مردم زندگی کند؛ زیرا در تلاش برای متقاعد ساختن حتی بهترین مردم بر مبنای حکمت (فلسفی) حقیقی «آنها از ترس اندیشه‌هایشان خود را پس می‌کشند و اذهانشان را می‌بندند... [و] هرچه تعلیم او بیشتر شود، آنها بیشتر احساس انزجار و تنفر می‌کنند» (حئی بن یقظان، ترجمه انگلیسی گودمن: ۱۵۰) به دلیل این ناکامی مایوس‌کننده، حئی منزوی به جایی که آمده بود باز می‌گردد و درمی‌یابد که دلسوزی ناشی از بی‌تجربگی، که او را از جزیره‌اش بیرون کشیده بود، متأسفانه بیجا بوده است. وقتی دریافت که «بیشتر مردم هیچ بهتر از حیوانات دور از عقل نیستند» (۱۵۳) از قلمرو سیاسی کناره

می‌گیرد تا به جستجوی حکمت پردازد.

درسی که حی به نحو بسیار دردناکی آموخته است این است که تنها عدهٔ قلیلی می‌توانند حقیقتاً سعادتمند باشند، سعادتی که به وسیلهٔ فلسفه به دست می‌آید؛ تنها عدهٔ «قلیلی می‌توانند به طور آشکار حقیقت را دریابند». برای دیگران، که اکثریت هستند، حقیقت باید در حجاب و داستانها و حکایت‌های شرع پوشیده باشد. نخبه‌گرایی در اینجا هویدا است. تنها فیلسوف می‌تواند به رموز شهودی* نایل آید و برای رسیدن به این حقایق وی باید این درس دردناک را بیاموزد که این رموز را غالباً در این جهان نمی‌توان اظهار کرد. فلسفه و سیاست ناسازگارند و این در واقع هم به زیان فیلسوف است و هم به زیان غیر فیلسوف؛ زیرا فیلسوف باید در انزوا زندگی کند و غیر فیلسوف نمی‌تواند آگاه گردد. کاملاً برعکس فارابی که برای وی فلسفه اگر قابل برگرداندن نبود ناقص بود. ابن طفیل (و ابن باجه) کمتر نگران ماهیت غیر عملی فلسفه‌اند، طبق دیدگاه بدبینانه آنها، نوع بشر نمی‌تواند تغییر کند. در نتیجه سعادت انسانی را باید در انزوا یافت.

بنابراین تا اینجا دیدیم که فیلسوفان مسلمان دیدگاه‌های متفاوتی در باب مسألهٔ ناسازگاری فلسفه و سیاست اتخاذ کرده‌اند، فارابی دیدگاه (افلاطونی) بسیار خوشبینانه‌ای در باب این مسأله داشت و ابن باجه و ابن طفیل به این مسأله چندان خوشبین نبودند. اما همگی توافق دارند که حکمت نظری در رأس دستاوردهای انسانی قرار دارد و سعادت انسانی در آن نهفته است. در این اعتقاد، فیلسوفان مسلمان سده‌های میانه به اسلاف یونانی‌شان ملحق می‌شوند. افلاطون و ارسطو نیز هر دو دربارهٔ ماهیت نظری خیر انسانی توافق دارند. در نتیجه، بحثی که به نظر می‌رسد دلمشغولی همهٔ این متفکران اخلاقی و سیاسی باشد، لوازم نخبه‌گرایانهٔ این دیدگاه شد. اگر تنها عدهٔ قلیلی می‌توانند به سعادت حقیقی برسند، پس چه امری اجتماع را متحد می‌کند؟

ابن رشد

ابن رشد (وفات ۵۹۵ / ۱۱۹۸) آخرین فیلسوف سنت فلسفی مورد بحث ماست. ابن رشد، مفسر آثار افلاطون و ارسطو، در بسیاری وجوه یادآور فارابی است. فارابی، ابن باجه و ابن طفیل همگی به بحث دربارهٔ خیر انسانی و ارتباطش با قلمرو سیاسی می‌پردازند. اما تنها فارابی است

* illuminative mysteries.

که تسلیم ناامیدی نمی‌گردد. هرچند او معتقد است که تنها عدهٔ بسیار قلیلی می‌توانند به خیر اعلیٰ نایل شوند؛ اما مصرّ است که چنین آرمانی باید در خدمت غایت سیاسی باشد و در غیر این صورت ناقص است. به نظر می‌رسد ابن رشد به سهم خودش در این دیدگاه که فیلسوف باید راهی برای خدمت به اجتماع بیابد، شریک باشد. در شرحش بر جمهوری افلاطون که در واقع تفسیری از آن است، با صراحت تمام اظهار می‌دارد که بهترین کمال (۲۶:۶۴) این است که به عنوان فیلسوف در جامعه‌ای که قدردان وی‌اند، شرکت جوید. در واقع برای ابن رشد مانند همتای یهودی‌اش، ابن میمون، و همچنین فارابی این حاکمیت روشنگرانه، نشانهٔ نبی است و نبوت به معنای رهبری روشنگرانه، آرمان است. از نظر ابن رشد این آرمان به واقع ریشه در شرع دارد. کتاب مشهورش فصل المقال کاملاً آشکار می‌سازد که شرع، کسانی را که توان انجام آن را دارند به مطالعهٔ فلسفه الزام می‌کند (فصل المقال: ۱-۲) و با فرض اینکه شرع قرار است رفاه کل جامعه را از جمله آنهایی (غیر فیلسوفانی) را که نیازمند تعلیمند تأمین کند، این الزام به مطالعهٔ فلسفه به ناچار باید کاربرد عملی داشته باشد.

آنچه ابن رشد را در نظریه‌ای که پرداخته مهم و کاملاً بی‌نظیر می‌سازد، اشتیاق وی است برای اینکه فلسفه و مطالعهٔ آن را بر مبنای شرع استوار سازد. فیلسوفی که مقید به شرع است در بین مردم همچون پیامبر زندگی می‌کند و به دلیل برتری‌اش در حکمت فلسفی ملزم به حکمرانی است. ضرورتی که او را وادار به حکمرانی می‌کند، نتیجه‌ای نسبتاً شسته و رفته برای این بحث پیش روی ما می‌گذارد. در نظر افلاطون تردید و اکراهی را که فیلسوف در بازگشت به غار داشت، متذکر شدیم. فیلسوف که زیبایی و نظم مورد رؤیت عقلی‌اش وی را مستغرق خود ساخته است، دشوار است که انگیزه‌ای برای بازگشت به قلمرو سیاسی داشته باشد. ظاهراً، عقد بین فلسفه و سیاست شاید مبنای دیگری داشته باشد، اما بر مبنای فلسفی نمی‌تواند به کمال خود برسد.

این مبنای برای ابن رشد وجود دارد و از این لحاظ است که شرع چنین نقش اساسی‌ای را در نظریه پردازی او ایفا می‌کند هرچند شرع در نظریه پردازی دیگر متفکران مسلمانی که بحث کردیم اهمیت چندانی ندارد. تنها شرع است که می‌تواند این مبنای را فراهم سازد؛ یعنی استدلال بر اینکه چرا فیلسوف باید به غار بازگردد. ظاهراً ابن رشد بر این عقیده است نفع شخصی غالب خواهد شد و فیلسوف بازنگشتن به غار را ترجیح خواهد داد. البته آنطور که برخی از متکلمان

مسلمان گمان می‌کنند این بدان معنا نیست که ابن رشد در نهان معتقد است که نفع شخصی باید غالب آید و در نتیجه فلسفه و سیاست تلفیق نمی‌شوند. زیرا این امر این واقعیت آشکار را که ابن رشد مسلمان بود نه مرتد نادیده می‌گیرد. از نظر او شرع الزام‌آور است و مطالعه فلسفه و عمل بر اساس آن را برای همه کسانی که توان آن را دارند به خاطر سود کل جامعه الزام می‌کند. بنابراین، خیر انسانی در دیدگاه ابن رشد حقیقتاً هیچ تفاوتی با دیدگاه پیشینیان وی ندارد؛ خیر انسانی مستلزم مطالعه فلسفه است. ابن رشد همان قدر نخبه‌گراست که هریک از دیگر متفکران مورد بحث. اما چرخشی که او به بحثش درباره خیر اعلی می‌دهد، جایگاه ذاتاً شرعی آن است. انسان برای رسیدن به خیر انسانی باید به غار بازگردد. بدین‌سان نگرانی افلاطون درباره ناسازگاری فلسفه و سیاست برطرف می‌شود.

منابع فارسی

- ۱- ابن باجه. (۱۹۶۹). *تدبیر المتوحد*. ویراسته م. اسین پلسیوس. مادرید و گراندا.
- ۲- ابن رشد. (۱۹۳۰). *تهافت التهافت*. ویراسته م. بویژه. بیروت.
- ۳- ابن رشد. (۱۹۵۹). *فصل المقال*. ویراسته ج. هورانی. لندن.
- ۴- ابن طفیل. (۱۹۸۳). *حی بن یقظان*. ترجمه ل. گودمن. لوس آنجلس.
- ۵- فارابی. (۱۹۶۹). *تحصیل السعادة*. ویراسته و ترجمه م. مهدی. ایتکا.
- ۶- فارابی. (۱۹۶۴). *السیاسة المدینة*. ویراسته ف. نجار. بیروت.
- ۷- فارابی. (۱۹۸۵). *المدینة الفاضلة*. ویراسته ر. والتزر. اکسفورد.

منابع لاتین

- 1- Averroes. (1969). *Averroes' Commentary on Plato's Republic*. F. I. J. Rosenthal (ed.). Cambridge.
- 2- Averroes. (1974). *Averroes on Plato's Republic*. Trans. R. Lerner. Ithaca.

- 3- Butterworth, C. E. (ed.). (1992). **The Political Aspects of Islamic Philosophy.** Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi. Cambridge: Mass.
- 4- Calston, M. (1990). **Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi.** Princeton.
- 5- Fakhry, M. (1991). **Ethical Theories in Islam.** Leiden.
- 6- Leaman, O. (1988). **Averroes and his Philosophy.** Oxford.
- 7- **Medieval Political Philosophy.** (1963). (a Source book). R. Lerner and M. Mahdi (eds.). Ithaca.