

## شیوه‌های زندگی انسان‌های فاضل در مدینه‌های غیرفاضله؛

### نگاهی فلسفی به یک وضعیت چالش‌برانگیز فرهنگی

مرتضی بحرانی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۹/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۲/۱۲

#### چکیده

اگر در مدینه‌های غیرفاضله، انسان‌های فاضل، منفرداً، بخواهند زندگی فاضلانه‌ای داشته باشند، چه سبکی از زندگی می‌تواند سنگ‌بنای زیست آنها باشد؟ فلاسفه اسلامی، با عطف توجه به یک چالش فرهنگی جهت زیست فاضلانه، در این خصوص نظریات مختلفی را داده‌اند. فارابی گزینه‌هایی چون: رفتن از مدینه غیرفاضله به مدینه فاضله؛ زیست غربیانه در مدینه غیرفاضله؛ و یا تسلیم مرگ شدن به جای زندگی در مدینه غیرفاضله را پیش می‌کشد. فارابی به جزئیات زیست در مدینه‌های غیرفاضله نمی‌پردازد. پس از او، ابن سینا، به نحو اجمال، تأسیس شهر فاضله را توسط خود فیلسوف در بیرون از شهر ممکن می‌داند. در مقابل، ابن باجه آن سعادت و حیات را در همان جامعه غیرفاضله پی می‌گیرد. ابن طفیل، با بیرون بردن انسان فاضل از مدینه غیرفاضله، سعادت او را در انزوا، و با اکتساب نوع خاصی از معرفت پی می‌گیرد. این دو برای انسان فاضل یک برنامه عملی پیشنهاد می‌دهند. مهم آن است که این افراد فاضل در هر وضعیت، شیوه‌ای از زندگی را اتخاذ می‌کنند که راهنمای آنها به سوی سعادت است. در واقع، در اینجا بحث از یک وضعیت چالش‌برانگیز فرهنگی و نحوه انطباق فرد با آن وضعیت، یا شیوه‌های برون‌رفت از آن وضعیت است؛ فردی که بیرون از قواعد جاری فرهنگ شهر، و در حالیکه امکان تغییر آن وضعیت برایش نیست، خواهان تحقق سعادت خود در این جهان است.

واژگان کلیدی: شیوه زندگی، مدینه‌های فاضله، فارابی، ابن سینا، ابن طفیل.

زیست انسانی و نحوه آن، محاط در فرهنگ حاکم بر هر قوم و جامعه است. فرهنگ، اگر چه پدیده‌ای چندوجهی و محیط بر همه شئون زندگی انسان است، ولی با آن در تعامل است (فی، ۱۳۸۳، فصل سوم). یکی از مؤلفه‌های زیست که با فرهنگ، تعامل جدی (مخرب یا سازنده) دارد، مقوله اندیشه و تفکرات یک قوم است که خود دارای محتوا و صورت‌های گوناگون است. در این میان، فلسفه و به‌طور خاص، اندیشه سیاسی در تعاملی تنگاتنگ با فرهنگ است. اندیشه سیاسی بنا به هنجاری بودن شکل و محتوای آن (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۷) با تأمل در بنیان‌های حیات بشری، سامان نیک سیاسی و زندگی سعادت‌مند انسانی را تجویز می‌کند. در چارچوب چنین معرفتی، اندیشمند سیاسی با رویکرد به تعریف خود از انسان و هم‌چنین راه رشد و شکوفایی استعدادها و توانایی‌های وی، «باید»ها و «نباید»های زندگی اجتماعی و یا فردی و نحوه آن را مشخص می‌کند. به تعبیری دیگر می‌توان گفت اندیشه سیاسی همانا فلسفه اخلاقی است که اجتماع مطلوب انسانی و مدینه فاضله‌ای را که اجتماعات موجود باید برای رسیدن به آن تلاش کنند توصیف می‌کند و حتی راه‌های دستیابی به این وضعیت مطلوب را نیز ترسیم می‌نماید. با این حال، همان اندیشه، در وضعیت نبود مدینه فاضله، حیات فردی را و نمی‌نهد؛ بلکه برای آن نیز وضع مطلوب تعریف می‌کند.

بر این اساس، اندیشه سیاسی نمی‌تواند از مقوله «فرهنگ» و الزامات پیوسته به آن بر حذر باشد. در این رابطه، فرهنگ «مشخصه و ماهیت پیوندهایی را نشان می‌دهد که اعضای یک گروه اجتماعی را به یکدیگر پیوند می‌دهد» (لین و ارسن، ۲۰۰۵: ۳)<sup>۱</sup> و فلسفه سیاسی، «فلسفه زندگی» است (پلامناتز، ۱۹۶۳: ۱۴)<sup>۲</sup> و «با زندگی سیاسی، یعنی زندگی غیرفلسفی و زندگی بشری، بیشترین نزدیکی را دارد» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲)<sup>۳</sup>. هدف این فلسفه، نشان دادن «معرفت» به امور سیاسی به جای «گمان» درباره آنها است. طی همین تلقی از اندیشه سیاسی، آنگاه که در خصوص امور سیاسی «گمان» جای خود را به «معرفت» دهد، فرهنگ جامعه نیز از وضع «شک و ظن و توهم» به وضع معرفت گذار پیدا می‌کند. یا به دیگر سخن حاصل فرهنگ معرفت‌خیز، اندیشه سیاسی معرفت‌زا خواهد بود. با این حال، گاه میان فرهنگ حاکم و اندیشه‌های هنجاری به حدی تضاد وجود دارد که رابطه آن دو به یک وضعیت چالش‌برانگیز تبدیل می‌شود. هرچند، درست در همین وضعیت است که اندیشه سیاسی اهمیت بنیادین خود را بازمی‌یابد.



1. Lane, J. & Ersson, A.
2. Plamenatz, P.
3. Stauss, L.

از این منظر، «آنچه می‌تواند یک فرهنگ سالم را اشاعه دهد، اهتمام به فلسفه و اندیشه و تأمل است... فلسفه همواره کج‌اندیشان را کج‌اندیش‌تر کرده و بیماران فرهنگی را به سوی بیماری بدتر سوق داده است... فقط سلامت یک فرهنگ آزاده این امکان را می‌دهد که فلسفه با حق کامل و به طور ثمربخشی به هستی خود ادامه دهد» (نیچه، ۱۳۸۴: ۸).<sup>۱</sup> در نبود چنین فرهنگی، وظیفه اندیشه سیاسی، و وظیفه انسان‌های فاضل برای گذران یک زندگی انسانی فاضلانه بسیار دشوارتر می‌شود.

رابطه تعاملی اندیشه سیاسی و فرهنگ زیست انسانی در وضعیت پروبلماتیک، طی رویکردهای گوناگون در فلسفه اسلامی پی گرفته شده است. نکته مهمی که در اینجا باید بدان توجه نمود، تنوع هنجارهای ارائه‌شده از سوی فلاسفه مسلمان در طول تاریخ است. همه فیلسوفان و متفکران، صورتی یکسان از شیوه مطلوب زندگی فردی و اجتماعی به دست نداده‌اند، بلکه در مقابل هر یک از آنها با ابتناء بر مقومات هندسه فکری خود، شکوفایی فرهنگی جامعه، و یا شکوفایی زیستی فرد را منوط به توجه به برخی هنجارهای خاص دانسته‌اند که در دوره‌های زمانی و مکانی مختلف، تفاوت داشته است. به رغم تنوع موجود در نظریات فلسفی در حوزه جهان اسلام، رد پای تعامل و تأثیر اندیشه یونانی بر عموم آنها آشکار است. ارسطو زمانی گفته بود که انسان با قوه نطق و با مدینه تعریف می‌شود و موجود بیرون از دولت، یا حیوان است یا خدا. در واقع دو سر طیف تمدن و نطق، تفرد و توحش است: آن که تنهاست خداست و آن که متوحش است، حیوان است. انسان، گریزی جز انسان بودن (ناطق مدنی بودن) ندارد؛ در این تفکر فلسفی، انسان نه می‌تواند حیوان شود و نه می‌تواند خدا شود. اما برای فلاسفه مسلمان، الزامات و استلزامات نطق، گاهی خروج از مدینه را توصیه می‌کند. به دیگر سخن، برخی از این فلاسفه، تحقق سعادت حقیقی را بیشتر به نحو فردی متصور دیده‌اند؛ زیرا نزد آنها، در مدینه‌های غیرفاضله، فضیلت انسان تهدید می‌شود. بر این اساس، اگر زمانی، جمعی از آدمیزادگان، متفقاً و ذیل رهبری یک دانای کل، بر آن شدند که مدینه خود را چنان سامان دهند که غایه‌القصوای آنها نه ثروت و لذت و کرامت و قدرت و اباحی‌گری و امور ضروری، بلکه چیز دیگری باشد که فی‌نفسه غایت است، آنگاه می‌توان گفت که مدینه‌ای فاضله از جنس فلسفی شکل یافته است که انجام فضایل، همه اعضاء و طبقات جامعه را به سعادت رهنمون می‌کند. در نبود چنین وضعیتی، هر مدینه‌ای، غیرفاضله خواهد بود؛ هر چند

1. Nietzsche, F.



که در آن مدینه، انسان‌های فاضلی وجود داشته باشند؛ در خصوص شیوه زیست چنین فرد/یا افرادی، فارابی گزینه‌هایی را پیش می‌کشد که بعدها توسط فیلسوفان دیگری چون ابن‌سینا و ابن‌طفیل، بسط می‌یابد. در همین زمینه است که مفهوم «نوابت» نیز، در دو معنای مثبت و منفی، شکل می‌گیرد. در این نوشتار و با هدف تبیین فلسفی آن وضعیت فرهنگی چالش‌برانگیز، ابتدا به مباحث فارابی و سپس به آرای ابن‌باجه و ابن‌طفیل در این خصوص پرداخته می‌شود.

## فارابی

### ۱. مدینه، انسان، سعادت

ابونصر محمد فارابی، حدود سال ۲۵۷ هجری قمری / ۸۷۰ میلادی به دنیا آمد. به سبب شرح‌هایی که بر آثار ارسطو نوشته است و نیز به دلیل ارائه یک تقسیم‌بندی از علوم، معلم ثانی خوانده شده است. او در بیشتر مباحث حکمت عملی و نظری دارای اثر است. فارابی، در سال ۳۳۰ هجری قمری / ۹۴۱ میلادی به دمشق رفت و به «سیف الدوله حمدانی»، حاکم حلب پیوست و در سال ۳۳۸ هجری قمری / ۹۵۰ میلادی در حدود سن هشتاد سالگی در دمشق وفات یافت (صفا، ۱۳۵۳: ۲۱؛ حکمت، ۱۳۸۶: ۷۶). فارابی در آثاری چون سیاست مدنی، آراء اهل مدینه‌های فاضله، فصول منتزعه، و المله به وضع انسان فاضل در مدینه‌های غیرفاضله می‌پردازد. او در کتاب سیاست مدنی، ابتدا به وجودشناسی می‌پردازد و مبادی و مراتب موجودات را برمی‌شمارد که از سبب اول شروع و به ماده ختم می‌شود؛ و این که «هر موجود ممکن بر حسب استحقاقی که دارد سهم وجودیش به او داده شده است» (فارابی، ۱۳۷۶: ۲۲۲). سپس به انسان‌شناسی روی می‌آورد و قوای انسانی را مورد بحث قرار می‌دهد. غایت‌مندی وجود و مقوله «کمال» باعث می‌شود که فارابی در ادامه بحث خود به «تعاون و اجتماع» پردازد که نه تنها در انسان، بلکه در «برخی حیوانات و گیاهان» نیز وجود دارد. اما «انسان از جمله انواع جانورانی است که به طور مطلق، نه به حوائج اولیه و نه به کمال می‌رسد مگر از راه زیست گروهی و اجتماع... بنابراین تشکیل مدینه، نخستین مرتبه کمال برای نوع انسان است» (فارابی، ۱۳۷۶: ۲۳۰).

از این جاست که فارابی به بحث از مدینه‌ها می‌پردازد و پس از بیان انواع جمعیت‌های انسانی «عظما، وسطا، و صغرا»، و تأثیر طبیعت و اجرام سماوی در پدید آمدن آنها، به انواع مدینه بر حسب خیر و شر عمل آدمی (یا فضیلت و رذیلت) می‌پردازد. نگاه فارابی به مدینه در



این‌جا، نگاهی اخلاقی است و خیر و شر از آن جهت در بررسی انواع مدینه‌ها ضروری است که نزد فارابی، انسان بسان هر موجود دیگری رو به سوی کمال دارد؛ کمال خاص انسان، همان «سعادت» است؛ و آنچه انسان را در تحقق سعادتش یاری می‌رساند خیرات است که در جامهٔ اعمال فاضلانه ظهور می‌یابد و آنچه انسان را از تحقق سعادتش باز می‌داد، شرور است که در قالب اعمال رذیلانه ظاهر می‌شود. بسته به این‌که به لحاظ نظری، هر یک از خیرات و شرور تا چه حد «محبوب» انسان‌ها قرار گیرد، مدینه به فاضله و غیرفاضله تقسیم می‌شود. فارابی با توضیح قوای ناطقه، نزوعیه، متخیله و حساسه در انسان، گرایش هر یک از این‌ها به امور خیر و شر (که اموری مطلوب و محبوب انسان‌ها هستند) را عامل نام‌گذاری مدینه می‌داند. اگر اعمال انسان برگرفته از قوه ناطقه باشد، به خیرات و فضایل دست یافته است و به سعادت می‌رسد و مدینه‌ای که شکل می‌دهد، مدینه فاضله خواهد بود که ریاستش با کسی است که «حدود اشیاء و کارها را بداند» و اعضای مدینه را «به سوی هدفی که سعادت باشد، راهنمایی کند و سوق دهد... تنها اینان هستند که می‌توانند به سعادت نهایی نائل آیند»؛ و اگر اعمال آدمی بر اساس قوای نزوعیه، متخیله و حساسه باشد، چون «هیچ‌کدام سعادت را در نمی‌یابند»، انسان از سعادت باز می‌ماند، و اجتماعی که شکل می‌گیرد، مدینهٔ جاهله نام دارد و حتی اگر بر اساس قوه نطق، «سعادت را به درستی شناخت، اما آن را غایت زندگی خود قرار نداد» مدینهٔ فاسقه شکل می‌گیرد. عده‌ای نیز هستند که قوه ناطقه آنها بالفعل نشده و اساساً تصویری عقلانی از سعادت ندارند و منابعی به جز عقل، اصول سعادت را برای آنها قلب می‌کند؛ اینان مدینهٔ ضاله را شکل می‌دهند (فارابی، ۱۳۷۶: ۲۴۶-۲۳۸) این مدینه‌ها، مضادات مدینه فاضله هستند (برای تفصیل این حالات ر.ک به بحرانی، ۱۳۸۸).

بر این اساس، نزد فارابی، بر اساس اعمال و ریاسات فاضله یا غیرفاضله دو نوع کلی مدینه فاضله و مدینه غیرفاضله شکل می‌گیرد؛ هر یک از این دو نوع، دارای «اضداد» خود هستند و ساکنان هر یک از دو مدینه هم دارای «اغیار» خود. هم مدینه‌های غیرفاضله دارای اضدادی است که با ریاسات و اعمال آن‌مدینه‌ها سر سازش ندارد؛ هم مدینه فاضله دارای اضدادی است که با ریاست و اعمال مدینه فاضله سر سازش ندارد. فارابی در بررسی‌اش در کتاب سیاست مدینه، به انسان‌ها و گروه‌های ناسازگار با مدینه‌های غیرفاضله می‌پردازد و در دو موضع درباره آنها بحث می‌کند. در یک موضع آنها را «غرباء» می‌نامد و در موضع دیگر آنها را «بهترین‌ها» (اخیار) می‌داند، کسانی که در این مدینه‌ها ظهور پیدا کرده و تربیت می‌یابند. این اختیار همان



انسان‌های فاضلی هستند که در وضع فرهنگی مغایر با اهداف و غایات خود محصور شده‌اند و به دنبال راهی به رهایی از آن وضعیت هستند.

## ۲. انسان فاضلی غریب (یا بهترین‌ها) در مدینه‌های غیرفاضله

وجود انسان‌های فاضل در مدینه‌های غیرفاضله، همان وضعیت چالش‌برانگیز فرهنگی را پیش می‌کشد. در میان یک فرهنگ ناسالم (به تعبیر نیچه) انسان‌های سالم چه شیوه‌ای را برای زیست می‌توانند و باید برگزینند؟ گفته شد که فارابی اغیار مدینه‌های غیرفاضله را (که در همان مدینه‌ها زندگی می‌کنند) به نام «بهترین‌ها» و «غریب‌ها» نام‌گذاری می‌کند. ویژگی این افراد غریب، پراکندگی آنها است؛ «این تفرق و پراکندگی یا بدان سبب است که هنوز پیش نیامده است تا خود اینان شهری به دست آورند و در آن گرد آیند و زندگی نمایند یا از این جهت است که به واسطه آفات و وقایعی ناگزیر شده‌اند از ترس قحط و امراض و یا دشمنان، دار و دیار و شهر خود را رها نمایند و ناچار، پراکنده شوند» (فارابی، ۱۳۷۶: ۲۴۷).

فارابی در سیاست مدینه بحث از انسان‌های غریب را به همین جا ختم می‌کند و دیگر توضیح نمی‌دهد که این افراد در مدینه‌های غیرفاضله چگونه می‌توانند سعادت‌مندی خود را حفظ کرده و استمرار بخشند. اما او در کتاب فصول متنزعه (یا مدنی) پس از اشاره به اینکه در نظام سیاسی خودکامگی (مدینه‌التغلب)، ارزش‌های انسانی از میان می‌رود، می‌گوید: «و بدین سبب بر انسان فاضل ماندن در نظام‌های سیاسی فاسد، حرام است و مهاجرت به مدینه‌های فاضله بر وی واجب است، اگر در زمانش وجود داشته باشند، اما اگر وجود نداشته باشند، آنگاه انسان فاضل در دنیا بیگانه (غریب) است و زندگیش بد است و مرگ‌برایش از زندگی بهتر است» (فارابی، ۱۹۸۶: ۵۶). با این حال او در کتاب المله نیز امکان سکونت ارادی یا غیرارادی افراد فاضل در مدینه‌جاهله را به رسمیت می‌شناسد و با نگاه ارگانیکی خود به جامعه، چنین جامعه‌ای را بسان حیوانی به توصیف می‌کشد که یکی از پاهای او (انسان فاضل) متفاوت از سایر پاهای او است «چنین انسانی در این مدینه غریب است» (فارابی، ۱۹۸۶: ۵۶).

فارابی در بحث از مدینه‌های ضروریه و جماعیه، بی آن‌که از عنوان «غریب» استفاده کند، بار دیگر به این افراد اشاره می‌کند و آنها را به «اخیار/ بهترین‌ها» متصف می‌کند. او ضمن قول به امکان ظهور مدینه فاضله از دل مدینه‌های غیرفاضله، از مدینه جماعیه سخن می‌گوید؛ مدینه‌ای که «مردم آن، همه رها و آزاد باشند و هر آنچه بخواهند انجام دهند و همه مردم آن در همه اعمال خود از تساوی کامل برخوردار باشند... و تنها آن کسی قابل ارزش است که



در جهت افزودن به حریت و آزادی آنها کمک کند». او سپس به انسان‌های فاضل یا اغیار این مدینه می‌پردازد و می‌گوید «ممکن است بعد از گذشت زمان‌های متمادی مردمی که از طبقه افاضل باشند [در این نوع مدینه‌ها] پدید آیند و حتی حکما و علماء و شعرا و خطبایی در این گونه‌مدینه‌ها تربیت شوند... و ممکن است که از بطن این گونه‌مدینه‌ها افرادی برای تشکیل مدینه فاضله بیرون آیند» (فارابی، ۱۹۸۶: ۲۷۲) اما «این نوع انسان‌ها بهترین دسته‌هایی هستند که در این گونه‌مدینه‌ها تربیت می‌شوند» (فارابی، ۱۹۸۷: ۲۷۲).

او در *التنبیه علی سبیل السعاده* نیز با در نظر داشتن قوای فکری انسان‌ها طبقه‌بندی‌ای را ارائه می‌کند که طی آن، انسان‌ها یا دارای نیک‌فهمی هستند و اراده به انجام نیک دارند که آنان را «حر» یا «افراد شایسته آزادی» می‌نامد و در مقابل، کسانی که آن ویژگی را ندارند که آنان را «انسان بهیمی» یا «افراد شایسته بردگی» می‌نامد؛ گروه سوم کسانی هستند که دارای نیک‌فهمی هستند اما توان انجام تشخیصات اندیشه را ندارند؛ اینان «طبعیتاً برده» نام دارند. بر همین قیاس چنان چه در میان مردمان، کسانی خود فاقد نیک‌فهمی و اراده به انجام نیک باشند، ولی کسان دیگری باشند که به این دو ویژگی متصف بوده و آنان را راهنمایی کنند، اگر آن دسته اول از این دست دوم پیروی کنند از دایره بردگی بیرون رفته و در بیشتر امور خود روی رستگاری را خواهند دید و الا، آنها نیز «بهیمی» هستند (فارابی، ۱۹۸۷: ۲۱۶-۲۱۷). او در ادامه این مباحث بیان می‌کند که «افراد آزاد» (احرار) نسبت میان لذت و الم را به نحو مطلوب برقرار می‌کنند اما افراد بهیمی، مانند کودکان، چون از خود، فهم و اراده ندارند می‌بایست که از سوی کسانی دیگر تدبیر شوند. فارابی در خصوص نحوه زیست این افراد توضیح دیگری نمی‌دهد؛ این که زیست غریبانه در مدینه‌های غیرفاضله با چه کمیت و کیفیتی پی گرفته می‌شود و به طور ملموس فرد فاضل با دیگران چه روابطی دارد، در طرح او غایب است. در مجموع، فارابی برای انسان‌های فاضل در مدینه‌های غیرفاضله، وضع بدی را به تصویر می‌کشد که یک سر آن تحمل زندگی سخت است و سر دیگر آن مرگ قرار دارد. در این میان گزینه خروج از شهر نیز حائز اهمیت است. از همین رو، ابن‌باجه و ابن‌طفیل به توضیحات بیشتری در این زمینه می‌پردازند که در ادامه به آراء آنها پرداخته خواهد شد.

## ابن‌باجه

### ۱. انسان تنها

ابن‌باجه، حدود ۴۷۸ قمری/۱۰۸۵ میلادی در حوالی اندلس متولد و در سال ۱۱۳۹/۵۳۳ میلادی



در شهر فاس بدرود حیات گفت. مدتی متصدی مقام وزارت بود (میان شریف و همکاران، ۱۳۷۰: ۷۲۴). شاید به علت تأثیرپذیری او از رازی باشد که عده‌ای او را خارج از دین و پیرو مذهب تعطیل دانسته‌اند: «ایمان از دل او محو شده بود» (ابن خلکان، بی تا: ۴۲۹) به گفتهٔ عبدالرحمن مرحبا، ابن‌باجه، دین و فلسفه را بی‌نیاز از هم می‌دانسته است: «ابن‌باجه در سکوت نسبت به نبی و وحی، حال خود را بدون مقال بیان کرده است» (مرحبا، ۱۴۱۳: ۴۳۷).

بررسی چالش میان فرهنگ غالب و اندیشه سیاسی، نزد ابن‌طفیل نیز بسیار حائز اهمیت است. او در کتاب *تدبیر المتوحّد*، و در خصوص نحوه زیست انسان فاضل، بر این است تا یک خلأ فکری را در فلسفه مدنی پر کند. این خلأ دو سویه است: از یک سو، فلاسفه پیشین در خصوص تدبیر مدینه و تدبیر منزل بسیار سخن گفته‌اند اما به طور خاص در خصوص تدبیر فرد سخن نگفته‌اند. ابن‌باجه چنین مسئولیتی را برعهده می‌گیرد. در واقع او به دنبال حل یک معما و معضل است: اگر سعادت در مدینه فاضله محقق می‌شود، و اگر مدینه فاضله خود محقق نیست، پس سعادت انسان در مدینه‌های غیرفاضله چگونه محقق می‌شود؟ به دیگر سخن، آیا امکان سعادت‌مندی برای انسان در مدینه‌های غیرفاضله وجود دارد یا خیر؟ اگر چنین امکانی وجود ندارد، فیلسوف به چه امیدی در این مدینه‌ها زندگی می‌کند؟ او با «نوابت» خواندن انسان‌های فاضل در مدینه‌های غیرفاضله، در پی آن است تا برنامه‌ای را برای زیست آنها ارائه دهد. این افراد متوجه شده‌اند که اقوال و اعمال موجود در مدینه‌های موجود، نادرست و ناصواب است. کسانی که از چنین تشخیصی برخوردارند، اگرچه در مدینه‌های غیرفاضله زندگی می‌کنند، اما در آن فرهنگ ادغام نشده و لذا، عضو مدینه‌های غیرفاضله نیستند چرا که با اعضای مدینه‌های غیرفاضله تفاوت ماهوی و تمایز فکری دارند: اعضای مدینه‌های غیرفاضله بر نادرستی آراء و اعمال خود وقوف ندارند در حالی که نوابت دارای رأی و عمل صوابی هستند که جامعه به آن باور ندارد. ابن‌باجه هویت «نوابت» را دارای ارزش می‌داند و قائل است که هر چه اعتقادات نوابت متفاوت‌تر از اعتقادات سایر اعضای مدینه باشد، نام نوابت بیشتر بر آنها اطلاق می‌شود.

نوابت در همه انواع مدینه‌های غیرفاضله وجود دارند و چون مدینه فاضله‌ای در عمل (و به گفته ابن‌باجه، در زمان وی) وجود ندارد، و همه مدینه‌ها غیرکامله هستند، پس شناسایی نوابت نیز از طریق شناسایی این مدینه‌ها و طبقات آنها ممکن است. از این نظر، طبقات ممکن در مدینه‌های غیرفاضله، حسب مطالب پیشگفته، علاوه بر مردم عادی، سه دسته‌اند: قضات، طبیبان





و نوابت. این سه طبقه چون اعمالشان هماهنگ با هم نیست، نمی‌توانند در مدینه‌های موجود پیام‌آور سعادت جمعی باشند؛ در نتیجه، اگر این امکان وجود داشته باشد که در این مدینه‌ها عده‌ای به سعادت برسند، همانا این سعادت، سعادت فردی است. حال چه این سعادت فردی شامل یک نفر شود یا شامل چندین نفر. با این حال او امکان این‌که سایر اعضای مدینه به نظر و عمل چنین افرادی گرایش پیدا کنند را منتفی نمی‌داند، چرا که اگر «یک امت یا مدینه بر رای صائب نوابت گرایش یابند»، سعادت از وجه فردی به سعادت جمعی و اجتماعی بدل می‌شود و «وجود آنها سبب حدوث مدینه کامله است». اما این‌که سعادت فردی در مدینه غیرفاضله به چه نحو به دست می‌آید وظیفه‌ای است که ابن‌باجه آن را برای خود تعریف کرده است و نام آن را «تدبیر» می‌گذارد.

## ۲. تدبیر

تدبیر شیوه زیست فاضلانه در وضع غیرفاضلانه است. از نظر ابن‌باجه، تدبیر شامل مجموعه‌ای از کردارها، جهت رسیدن به غایتی معین است و نه صرف اتخاذ یک کردار با هر پیامدی؛ او امکان تدبیر را بیش از آن‌که بالفعل بداند، به نحو بالقوه می‌داند: تدبیر بیشتر امری عقلانی و (و از همین رو، بالقوه) و نه تجربی (و در نتیجه، نه بالفعل) است. او نه تنها در رساله *تدبیر المتوحد* که در دیگر رسائل خود بیان می‌کند که سعادت تنها از طریق معرفت کامل محقق می‌شود (ابن‌باجه، ۱۱۱). امتیاز انسان بر حیوان نیز به همین است. تعقلی که انسان را به دلیل علم و اراده متمایز می‌کند. او در رساله *فی المتحرک* هم می‌گوید: اگر انسان بداند عملی خیر نیست و انجامش دهد، حیوان است (ابن‌باجه، ۱۹۸۶: ۱۳۷). به دیگر سخن امکان تدبیر منوط به این است که انسان نابت در ذهن و اندیشه خود چنین چیزی را به رسمیت بشناسد و بخواهد به سوی آن گام بردارد. تدبیر به دو نوع «درست و نادرست» تقسیم می‌شود. او این گمان که «تدبیر، قابل تقسیم به درست و نادرست نیست» را رد می‌کند. و «این امر بر کسی که کمترین وقوفی بر فلسفه مدنی داشته باشد، آشکار است». شاید هم تقسیم تدبیر به بالقوه و بالفعل و به درست و نادرست حکایتی از سختی تحقق تدبیر باشد: به همان سان که تدبیر مدینه و منزل که افلاطون و دیگران گفته‌اند، محقق نشده است، تدبیر فرد از مدینه‌های غیرفاضله که ابن‌باجه قصد توضیح آن را دارد نیز در عمل به سختی محقق می‌شود.

از نظر وی «اشرف اموری» که تدبیر بر آنها اطلاق می‌شود مدینه و منزل است. هرچند تدبیر منزل و نیز تدبیر جنگ را جزئی از تدبیر مدینه می‌داند. به گفته ابن‌باجه، افلاطون در



سیاست مدنی، تدبیر مدینه‌ها را تبیین کرده است و بیان کرده است که تدبیر صحیح کدام است و چه عواملی تدبیر را به وجه نادرست سوق می‌دهد. ابن‌باجه بر افلاطون خرده می‌گیرد که او در تبیین تدبیر مدن، به تکلف و سختی روی آورده است. تدبیر منزل نیز از آن جهت که جزیی از تدبیر مدن است، هم توسط افلاطون و هم توسط عده زیاد دیگری تبیین شده است. ابن‌باجه به نحو مختصر به تدبیر منزل و تدبیر مدینه اشاره می‌کند تا بتواند راه را برای طرح تدبیر فرد هموار سازد. نزد او با توجه به تقسیم تدبیر به درست و نادرست، «تدبیر منزل درست، تدبیر منزل فاضل است» و در نتیجه به جز تدبیر منزل فاضل، «سایر منازل، به منزله انواعی از بیماری و اقسامی از انحراف» تلقی می‌شود. تدبیر درست، مدینه را به مدینه فضیلت یا مدینه کمال ارتقاء می‌دهد. در مدینه فاضله همه آرای اعضای آن صادق است و نیز همه اعمال اعضای آن فاضل است. نه رأی کاذبی وجود دارد و نه کردار ناصوابی در جریان است. در مدینه فاضله یا کامله، نیازی به دو شأن اجتماعی «قضاوت و طبابت» نیست. چرا که محصول تدبیر درست، عمومیت یافتن محبت و دوستی بین همه اعضای مدینه است. در این مدینه هر کس کار خود را به نحو «درست» انجام می‌دهد؛ در نتیجه، در این وضعیت نه «برخوردی» بین آنها رخ می‌دهد و نه به دلیل وانهادن کارها (مثلاً سستی و عدم فعالیت) و یا انجام کار نادرست (به فرض کشاورزی نادرست) غذای مضری، تولید می‌شود. پس نه نیاز به قاضی است و نه نیاز به طبیب. نه نیاز به عدل است و نه نیاز به خمر (دارو). تدبیر نادرست، مدینه را به اقسام مدینه‌های ناقصه و غیرفاضله سوق می‌دهد. به میزانی که مدینه از مدینه کامله فاصله می‌گیرد، نیاز به طبیب و قاضی بیشتر می‌شود و این دو صنف در جامعه، اشرف مردم به حساب می‌آیند. و قول و عمل ناصواب نیز در آن جاری می‌شود. در واقع ابن‌باجه «تدبیر نادرست مدینه» از سوی دیگران را بهانه و دستمایه‌ای برای طرح «تدبیر درست فرد» از سوی خود می‌داند؛ «تدبیر درست، همانا تدبیر انسان منفرد است، خواه این انسان منفرد یکی باشد یا بیشتر از یکی... ما در این رساله قصدمان تدبیر انسان متوحد است... تدبیر انسان نابت منفرد به این معنی که او چگونه می‌تواند سعادت را باز یابد یا این که چگونه از خود اعراضی را دور سازد که او را از نیل به سعادت باز داشته است» (ابن‌باجه، ۱۳۹۸، ۱۹۷۸: ۴۳). ابن‌باجه در این جا اشاره می‌کند که فیلسوف به دو شیوه می‌تواند فرد نابت را سعادت‌مند کند: یکی از این طریق که هدف و غایت را به او بنمایاند و دیگری به این شیوه که او را با آنچه در نفسش استقرار پیدا کرده است آشنا سازد تا آنچه که برایش لازم است نگه دارد و آنچه برایش مضر است از خود دفع سازد.



انسان متوحد (درست همانند انسان مریض) از وضع طبیعی خود خارج گشته است و در کند (ابن باجه، ۱۹۷۸: ۴۳). وظیفه فیلسوف آن است که این متوحد وضع غیرطبیعی زندگی می‌ای که شایسته اوست دست یابد؛ ای تدبیر کند که به بهترین وجه به مراتب وجودی را به گونه گرداند. مدبر موحد، برسان که پزشک انسان مریض را به حال صحت اولیه برمی‌گرداند همان زمان بر عهده دارد: پزشک در کار خود به طبیعت انسان خلاف پزشک و قاضی، دو شأن را هم زمان هم به صناعت طبیعی و نظر دارد و قاضی به مدنیت انسان، و مدبر موحد (یا فیلسوف) هم هم به صناعت مدنی آراسته است. تدبیر متوحد، (درست همانند تدبیر مریض و تدبیر مشتکی های غیرفاضله رواج دارد) صرفاً که اولی کار پزشک و دومی کار قاضی است، و تنها در مدینه که مدینه از غیرفاضله به فاضله مبدل شود و به محض این‌های غیرفاضله محقق می‌در مدینه شود، چرا که همه‌اهمیت و نامعتبر می‌ارج و بی‌شد، این تدبیر نیز مانند پزشکی و قضاوت، بی‌های موجود است که با رفع آن نقص، و «کامل این تدابیر، ناشی از وجود یک «نقص» در مدینه شدن» مدینه، دیگر نیازی به آنها هم نیست.

او برای این‌که بتواند نظریه‌ای جامع برای اداره و تدبیر انسان متوحد ارائه دهد به شناخت‌شناسی، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی روی می‌آورد. نزد وی ادراک‌های نفسانی بر دو گونه‌اند: حس و تخیل. حس نخستین گونه ادراک و مقدم بر تخیل است. ابن باجه ضمن ناکافی بودن این دو نوع ادراک برای تحقق سعادت و نیز ضمن نقد معرفت صوفیانه (انزوی از خلق و غافل نبودن از یاد معبود) به معرفت فلسفی نقب می‌زند و آن را لازمه تدبیر می‌داند. در این نگاه، معرفت صوفیانه، معرفتی بالعرض است نه بالذات، و اگر هم بدان دست یافته شود، هیچ‌نظام‌سیاسی از آن پدید نمی‌آید. انسان، بعد از گذر از جسم و خیال، دارای صورت روحانی و مراتب آن می‌شود، سپس از راه آن به معقول می‌رسد، و سرانجام از رهگذر این معقول به عقل فعال می‌پیوندد. این عقل، واحد است نه متکثر. در این جا ابن باجه می‌افزاید که نگرش، بدین گونه، همانا زندگی آخرت و نهایت نیک‌بختی انسان متوحد است؛ و در این جاست که او آن منظر شگرف بزرگ را می‌بیند (ابن باجه، ۱۳۹۸، ۱۹۷۸: ۱۲۳).

ابن باجه برای این‌که نحوه تدبیر انسان نابت را ترسیم کند، به نوعی انسان‌شناسی نیز دست می‌زند. او ابتدا موجودات را به دو دسته جاندار و بی‌جان تقسیم می‌کند و بیان می‌کند «که همه جانداران در برخی امور با جمادات اشتراک دارند و از میان جانداران، همه انسان‌ها با نباتات و حیوانات غیرناطق در برخی امور اشتراک دارند. بنابراین انسان در مقام یک جاندار با یک سنگ



غیرجاندار از این وجه اشتراک دارد که هر دو مشمول قانون جاذبه زمین هستند و به سوی پایین سقوط می‌کنند و هر دو اگر به نحو قهری به بالا پرتاب شوند، به سوی بالا صعود پیدا می‌کنند و اشتراکش با نبات و حیوان غیرناطق در این است که از یک سو هر دو دارای نفس غاذیه و مولده و نامیه هستند و از سوی دیگر هر دو دارای قوه حس و قوه تخیل و قوه یادآوری (ذکر). تمایزش از حیوان و جماد نیز در این است که دارای «قوه فکری» و نیروی یادآوری و حافظه است که هیچ موجود دیگری دارای آن نیست».

او توضیح می‌دهد که انسان به دلیل اشتراک با جمادات، نباتات و حیوانات دارای یک دسته افعال ضروری است که اختیاری نیست. این دسته از افعال، افعال بهیمی انسان است که بالعرض، انسانی هستند. اما آنچه به طبیعت انسان برمی‌گردد و مختص سرشت فکری او می‌باشد، افعال اختیاری انسان است که از روی فکر انجام می‌دهد (چه این فکر، یقینی باشد و چه ظنی) در آن با هیچ موجود دیگری شراکت ندارد. «منظور من از اختیار، اراده‌ای است که محصول اندیشه می‌باشد» (ابن باجه، ۱۳۹۸، ۱۹۷۸: ۸۳). ابن باجه با ذکر این که وجه امتیاز انسان به نیروی تفکر است می‌گوید انسان علاوه بر افعال ضروری، افعال اختیاری نیز دارد. از همین رو فقط انسان است که دارای غایات است. عمده مباحث کتاب تدبیرالمتوحد مشعر به این است که انسان با حیوان متفاوت است و باید اندیشه کند و خارج از اعمال ضروری به اعمال اختیاری فکری و روحی پردازد. پرداختن به افعال روحانی ناشی از طلب و شوقی است که انسان به واسطه تفکر بدان دست می‌یابد. از نظر او حکمت، اکمل احوال روحانی انسانی است (ابن باجه، ۱۳۹۸، ۱۹۷۸: ۴۹ - ۸۵).

ابن باجه نیز از صعوبت اصولی که برای زیست فاضلانه ارائه می‌دهد آگاه است. از همین رو، او نیز در نهایت و پس از ارائه اصول نظری تدبیر، در عمل، به مرگ اختیاری، عزلت و مهاجرت نظر دارد. او تصریح می‌کند که نه تنها زندگی بدون اندیشه ارزشی ندارد بلکه مرگ بر آن فضیلت دارد. در چنین وضعیتی ترجیح مرگ بر زندگی یک عمل انسانی درست است. پس از یک سو انسان متأمل وجود دارد که به تعداد، اندک است و از سوی دیگر انسان‌هایی در مدینه وجود دارند که اهل اندیشه و تفکر نیستند اما در کمیت بسیارند. در این میان، تنها انسان متأمل (فیلسوف) است که طبق تعریف ابن باجه در نظر دارای هر سه بعد از عمل است: او به لحاظ جسمانی و اعمال معطوف به جسم، انسان موجود است و به واسطه اعمال روحانی انسان اشرف است و به لحاظ تعقل، انسانی الهی و فاضل است. «پس صاحب حکمت در مدینه غیر کامله، در



افعال هر طبقه با آنان شریک است آن هم در افضل اعمال آنان؛ اما غایت او این است که نه در افعال جسمانی و نه در افعال روحانی اقامت نکند بلکه با اهل علم مصاحبت کند. اما چون در بیشتر مدینه‌های غیرفاضله اهل علم وجود ندارند، او باید تا حد امکان از مردم اعتزال جوید و جز در امور ضروری یا به قدر ضرورت با آنها معاشرت نکند یا این که به مدینه‌هایی مهاجرت کند که در آنجا اهل علم حضور داشته باشند (ابن باجه، ۱۳۹۸، ۱۹۷۸: ۱۰۲-۱۱۸).

### ابن طفیل و زنده بیدار

ابن طفیل متولد حدود سال ۵۰۰ (۱۱۱۱م) و متوفی سال ۵۸۱ (۱۱۸۵م) است. او دومین فیلسوف مشهور در غرب جهان اسلام است که به دنبال ابن باجه و پیش از ابن رشد زندگی می‌کرده است. او فیلسوف، شاعر، ریاضیدان و منجم و طبیب بود و در دولت و دستگاه موحدان برای مدتی وزیر ابویعقوب یوسف اول شد (بدوی، ۱۴۲۰هـ/ ۲۰۰۰: ۶۹). ابن طفیل دارای تألیفاتی است که بیشتر آنها به دست ما نرسیده است. اثر فلسفی باقی مانده از او که از حیث حجم، مختصر است، *حی‌ابن یقظان* نام دارد.

*ابن طفیل در حی بن یقظان (زنده بیدار)*، به نوعی دیگر، حکایت انسان فاضل در جهان غیرفاضلانه را به بحث می‌گذارد. او در این کتاب، در ضمن داستانی رمزی، پیدایش، رشد، تعلیم و تعلم، تکامل و تعالی یک انسان تنها و منزوی را به نمایش می‌گذارد که کسب سعادت را مد نظر دارد. آنچه در اینجا در بررسی قصه حی‌ابن یقظان حائز اهمیت است، روش و موضوع حکمت اشراق است. اگرچه فرد اشراقی نمی‌تواند در جامعه غیراشراقی زیست کند، اما برای اشراقیون این امکان وجود دارد که سعادت خود را پی گیرند و حتی یک مدینه اشراقی تأسیس کنند. از این نظر، ابن طفیل، وضع انسان فاضل را بیرون از مدینه به بحث می‌کشد.

بنا به روایت او، در یکی از جزایر دورافتاده، انسانی تنها به نام حی ابن یقظان، از خاک (و بدون وساطت پدر و مادر) به وجود می‌آید» (ابن طفیل به ملاحظه عقیده کسانی که برای تولد انسان، وجود پدر و مادر را ضروری می‌شمارند پیدایش حی بن یقظان را به طرز دیگری نیز روایت می‌کند). آن بچه به تنهایی در آن جزیره بزرگ می‌شود و تنها به تفکر و تأمل می‌پردازد (ابن طفیل، ۱۳۶۰: ۲۳-۴۳). از این جا به بعد، ابن طفیل چگونگی رشد این طفل را تا آخرین مدارج کمال و بالاترین مراحل سلوک بیان می‌کند و آن را نمونه کامل و مثال اعلی برای سیر و صعود انسان می‌شناسد. در جزیره‌ای نزدیک به آن جزیره، یکی از پیامبران الهی، دینی را رواج



داده بود. او حقایق دین را از طریق مثال به مردم نشان می‌داد. در آن جزیره دو جوان نیکو بودند به نام‌های *ابسال* و *سلامان*. *ابسال* به باطن شریعت نظر داشت و *سلامان* به حفظ ظاهر شریعت می‌کوشید. *ابسال* عزلت‌گزید و چون وصف جزیره *حی ابن یقظان* را شنیده بود عزم کرد به آنجا رود؛ چون می‌دانست که در آنجا «به واسطه انفراد به مطلوب خود خواهد رسید». او در آنجا به عبادت و تفکر پرداخت و گه‌گاه نیز از جایگاه خود برای به دست آوردن غذای اندک بیرون می‌آمد. در یکی از روزها که *حی* نیز برای طلب غذا از جایگاه خود بیرون آمده بود ناگهان چشمشان به یکدیگر می‌افتد. *ابسال* پنداشت که *حی* مانند او عابدی گوشه‌نشین است اما *حی* هیچ ندانست که او چیست یا کیست. زیرا او بر شکل هیچ یک از حیواناتی که در آن جزیره بودند نبود. از این رو با شگفتی تمام به *ابسال* نگاه می‌کرد. *ابسال* پا به فرار نهاد و *حی* نیز به دنبال او روان شد. بعد از اندکی پا واپس کشید و خود را پنهان کرد. *ابسال* به نماز ایستاد و *حی* اندک اندک به او نزدیک شد تا آنجا که صدای تسبیح او را می‌شنید. در این حال او را مانند خود دید و به او نزدیک شد. *ابسال* و *حی* سعی کردند نسبت به همدیگر مأنوس گردند. *ابسال* با هر زبان که آموخته بود با *حی* سخن گفت اما او چیزی نمی‌فهمید. در این وقت *ابسال* قصد کرد که تکلم و علم و دین را به *حی* بیاموزد.



پس از مدتی *حی* داستان خود را برای او توضیح داد و *ابسال* دانست که دین او ظاهر چیزی است که *حی* به باطن آن راه یافته است. *ابسال* از وضع مردمان جزیره خود به *حی* خبر داد و تصمیم گرفتند که نزد آنان بروند تا حقایقی را که دریافته بودند به آنان بازگویند. چون به آنجا بازگشتند، *سلامان* که پادشاه آنجا شده بود، آنان را قدر نهاد. در آنجا *حی* پرده از اسرار و رموز حق برداشت اما آن مردمان از او دلگیر شدند. *حی* از اصلاح آنان ناامید شد و چون احوال بیشتر مردم را مانند حیوانات دید دانست که چرا پیامبرشان طریق سعادت را به شیوه تمثیل به آنها گفته است. آنگاه *سلامان* با *ابسال* به جزیره نخستین بازگشتند و هر دو به عبادت پرداختند تا مرگشان فرا رسید (ابن طفیل، ۱۳۶۰: ۱۲۹-۶۷؛ سجادی، ۱۳۸۲: ۱۵۴-۱۳۹).

در این روایت، ابن طفیل نیز چون ابن باجه، وضعیت چالش‌برانگیز دستیابی به سعادت در وضع غیرفاضلانه را مورد بحث قرار داده است؛ از نظر او تأمل نظری و دستیابی به معرفت، در انزوا، یکی از شیوه‌ها و شروط تحقق سعادت و زندگی فاضلانه است؛ او توضیح می‌دهد که *حی* بعد از این‌که به علوم و صنایع دست یافت به شناخت عالم روحانی و مراتب نفوس پرداخت و سپس به معرفت اسباب و علل نائل آمد و اجرام سماوی را شناخت و دانست که

این عالم حادث است، در پی شناخت صانع برآمد و به صفات او راه یافت. در این مسیر، حی ابتدا دانش‌های ضروری را یاد گرفت؛ دانش‌هایی که زندگی او را در میان حیوانات سامان دهد و سپس وقتی که با ابدال هم‌دم شد، دانش زبان را فراگرفت؛ پس از این بود که دانش اشراقی را یاد گرفت و به عمل بر اساس مقتضای آن پرداخت. ابن طفیل اعمال انسانی برخاسته از معرفت اشراقی را به سه دسته تقسیم می‌کند: «حی دانست که اعمالش بر سه وجه است: یا مطابق اعمال حیوانات است؛ یا مطابق اجرام سماوی است؛ و یا کاری را انجام می‌دهد که در آن به واجب الوجود تشبه می‌جوید... که در این صورت خدا در مقام گوش و چشم انسان می‌شود. او فهمید که همه این اعمال برای انسان ضرورت دارد؛ با این تفاوت که عمل اول موجب حجاب است و عمل دوم هم مشاهده حق را غیرخالص می‌کند، و تنها عمل سوم است که مشاهده خالص را برای انسان به ارمغان می‌آورد. اما این عمل سوم به عمل دوم و عمل اول به عمل اول وابسته است؛ از جمله اعمال دسته اول که ابن طفیل به آن اشاره می‌کند، خوردن غذا است که از درون انسان را حفظ می‌کند و نیز پوشاک و مسکن است که انسان را از برون حفظ می‌کند. اما حی دانست که در عمل اول می‌بایست حدودی را رعایت کند. از این جاست که می‌بینیم حی به دانشی دست یافته است که ترکیبی از شریعت و اخلاق است. «او فهمید که باید برای خود حدود و موازینی مشخص کند و از حد نگذرد: جنس غذا را و مقدار غذا و فاصله هر وعده غذایی را برای خود تعریف کرد. مثلاً گیاهی که هنوز نرسیده است و لازم است که از آن گیاهی دیگر پدید آید را نباید بخورد. از میان حیوانات یا بری بخورد یا بحری» (ابن طفیل، ۱۳۶۰: ۱۱۵ و ۱۱۷).

حی پس از این تصمیم گرفت تا اعمال دسته دوم، یعنی اعمال شبه آسمانی را نیز به انجام رساند: اقداماتی چون گرم کردن و سرد کردن درون خود؛ نور دادن به درون خود؛ لطیف ساختن و شفاف کردن درون خود؛ همه این‌ها از طریق انجام اموری چون: الف. کمک به گیاهان و حیوانات نیازمند و زیان‌دیده (مثلاً نور رساندن یا آب رساندن به گیاهی که از نور و آب بازمانده است؛ یا رها ساختن حیوانی که خاری در پایش خلیده است و سیر کردن آن)، ب. زدودن چرک از تن خود و غسل کردن و استفاده از عطر و ورزیده کردن تن از طریق تحرک و چرخ زدن، ج. و مهم‌تر از همه «تفکر پیوسته در واجب‌الوجود به نحوی که دو چشم بر هم می‌نهد و دو گوش را می‌بست و تا می‌توانست از پی خیال نمی‌رفت و تنها و تنها در وجود واجب فکر می‌کرد» (همان: ۱۲۰) میسر می‌شد. حی در نهایت عمل خود، به ریاضت



پرداخت و پیوسته در گوشه‌ای به استغراق در واجب پرداخت تا این که ندای حق را شنید و کلام او را فهم کرد. این مرحله برای حی چیزی شبیه لحظه پیامبری است. ابن طفیل این مرحله را زیاد توضیح نمی‌دهد «چه توان کرد که میدان عبارت در بیان این معنی سخت تنگ است». اما توصیه می‌کند که هر آن کس که بدین مرحله رسید به چند و چون عقل خود توجه نکند و عقل را گوید که «آرام نشیند و هیجان خود را فرونشاند و سخن تند نگوید و خویش را متهم دارد» (همان: ۱۲۴ و ۱۲۸ و ۱۲۹).

اگر چه آغاز و پایان داستان به مسئله «تنهایی و غربت» ختم می‌شود، اما این غربت، غایت نیست بلکه وسیله است. به نظر می‌رسد انزوای فرد بیشتر وسیله‌ای باشد برای تأمل و کسب معرفت؛ معرفتی که از آن به عنوان فلسفه اشراق یاد می‌شود و فرد را، به رغم حضور در مدینه‌های غیرفاضله، مستعد مشاهده حقیقت می‌سازد. به عبارت دیگر، انزوا بستری است برای شکوفایی عقل انسان و امکان ریاضت برای کسی که در این دنیا گرفتار آمده است؛ دنیایی که درون آن را مدینه‌های غیرفاضله پر کرده است. لذا ابن طفیل با این مسئله مشکلی ندارد که اگر در جامعه و مدینه کسانی باشند که معرفت اشراقی را بپذیرند، می‌توان در همانجا به مشاهده حقیقت نائل آمد. یا از زاویه دیگر، وقتی که او با ابدال به جزیره برمی‌گردد، دی‌گر آنها تنها نیستند، و این نشان از آن دارد که حی در جزیره خودش امکان اجتماع اشراقیان را منتفی نمی‌دانسته است.

### نتیجه‌گیری

تاریخ اندیشه مؤید آن است که دستیابی به نحوه‌ای زیست فاضلانه، همواره دغدغه انسان روی زمین و در میان جمع بوده است. آگاهی از وضع انسان در جهانی که فضایل در آن غایب هستند، آگاهی از حاکمیت شر و حکومت اشرار و آگاهی از این که انسان بخت خود را در این جهان تنها یک بار به آزمون می‌گذارد، باعث شده است تا وضعیت چالش‌برانگیزی برای تعامل فرهنگ و فلسفه سیاسی به وجود آید و در نتیجه، اندیشمندان به شیوه‌های مختلفی درباب امکان زیست فاضلانه تأمل و تحقیق کنند. در این میان فیلسوفان مسلمان نیز، در عین تأثیرپذیری از تاریخ فلسفه، و متأثر از آموزه‌های دینی، گزینه‌هایی را برای انسان منفرد پیشنهاد کرده‌اند تا اندکی از بار هستی را بر او آسان و سبک سازند و تضاد میان فرهنگ جامعه و زیست فردی را با ارائه یک راه‌حل، به سامان برسانند.





در این میان، فارابی، اگرچه تمام تلاشش معطوف به این بوده است که بتواند «ذیل» نظریه‌های مربوط به مدینه‌های غیرفاضله، نظریه‌ای در باب مدینه فاضله نیز ارائه دهد، اما خود نیز نیک می‌دانست که تحقق چنین چیزی، بسیار سخت و دور از دسترس است. لذا او نیز به امکان سعادت فردی اندیشه کرده است و پاسخ به وضعیت فرهنگی غیرفاضلانه را صرفاً به ابعاد مدنی محدود نکرده است؛ بلکه، در نهایت پرورش و تحقق، انسان فاضل منفرد را نیز مد نظر داشته است. همین نحوه از سعادت را پس از او فیلسوفان دیگری نیز پی گرفتند که در این تحقیق و جوهی از آن به بحث گذاشته شد. ابن‌باجه نیز در *تدبیر المتوحّد*، به اصولی نظری پرداخت که طی آن انسان می‌تواند با حفظ زندگی در میان جمع، زیست فاضلانه‌ای را از خود به نمایش بگذارد و به سعادت دست یابد. ابن‌طفیل در *حی‌بن‌یقطان*، نشان داد که چگونه می‌توان ذیل معرفت اشراقی، هم فردیت را حفظ کرد و هم جمعیت را؛ از این منظر اثر او، درآمدی بر مدنیت است. در واقع، او با تقسیم‌بندی اعمال انسان به سه دسته، نشان می‌دهد که این معرفت، در کنار انزوای لازم برای مشاهده حق، اختلاط با طبیعت و خلق و ضرورت اکتساب دانش‌های عملی زندگی را مهم می‌شمارد. به دیگر سخن، *حی‌بن‌یقطان* ابن‌طفیل «حد وسط دو تفسیر زندگی مدنی و غیرمدنی در مدینه و خارج از مدینه است. نکته مهم این است که انسان چه بسا در مدینه یا خارج از مدینه، تنها باشد، اما تنهایی برای انسان هدف نیست، بلکه توصیه‌ای است که طی آن انسان می‌تواند به مرجع خود بازگردد.

تقریباً برای همه این فلاسفه، دانش اشراقی (و شکل خام نوعی تصوف و عرفان) برای زندگی در مدینه‌های غیرفاضله حائز اهمیت است؛ انتساب آثاری چون فصوص به فارابی نیز ذیل همین دغدغه معنا می‌یابد. نزد ابن‌طفیل دانش اشراقی متفاوت از فلسفه صرف است؛ او تصریح می‌کند که از طریق آشنایی با آثار ابن‌سینا، غزالی و ابن‌باجه به تألیف این داستان دست زده است و چنان‌که گفته شد، چون به دنبال بیان حکمت اشراقی است، او بر ابن‌باجه مشاء خرده می‌گیرد و بیان می‌کند که «هرگز ممکن نیست که معلومات مکتسبه، در درجات مختلف، چنان باشد که صاحب آن علوم را از مرتبه پیشین خود جدا کند و به او معتقدات و علوم بی‌بخشد که از محسوسات و امور مادی اقتباس نشده باشد. بلکه حکمت اشراقی، هرگز محصول زندگانی طبیعی و حیات حسی نیست. این حالت الهی و یزدانی، ناشی از دوری از آلودگی حیات مادی است که خداوند به هر که از بندگان خود می‌خواهد، می‌بخشد». در نتیجه، ابن‌طفیل بر آن است که «رتبه‌ای که ابن‌باجه از آن سخن می‌گوید رتبه‌ای است که از راه علم



نظری و به طریق بحث و استدلال فکری می‌توان به آن رسید و هیچ شک نیست که او خود بدان درجه رسیده است ولی قدم فراتر نهاده [و به علم اشراق دست نیافته است]. و اگر او درجه اهل اشراق را انکار کند، و آن را نتیجه خیال و توهم بداند، باید به او گفت که «صفت شیرینی چیزی که نچشیده‌ای مگو، و سخن مردان حق را انکار مکن» (همان: ۲۳ و ۲۷).

نکته مهم نزد این فلاسفه این است که، حکمت اشراقی و محتوا و پیامدهای آن «قابل اثبات» برای غیر نیست، اما تا حدی «قابل انتقال» است. کسی که خود قدم در این راه نگذارد، نمی‌تواند از حقیقت اشراق چیزی بداند؛ این امری نیست که اثبات آن، طوری که مطلوب و منظور است، به نوشتن و گفتن میسر گردد و هر گاه کسی در صدد ایضاح آن به وسیله گفتن و نوشتن برآید حقیقت مطلب عوض می‌شود و آنچه شهودی و کشفی است به امور نظری بدل می‌گردد، زیرا وقتی امر شهودی را در لباس حرف و صوت جلوه دهند و به محسوس نزدیک کنند هرگز به حال نخستین خود باقی نمی‌ماند، بلکه دچار تعبیرهای مختلف می‌شود و قابلیت انحراف پیدا می‌کند. ضمن این‌که عالم شهود را نهایت نیست و بر ما محیط است و ما بر آن محیط نتوانیم بود (همان: ۲۸). با این حال می‌بینیم که ابن طفیل خود با تألیف «حی ابن یقظان» به این کار دست زده است. با این حال، وجه دراماتیک انسان تنها (چه در جزیره باشد، چه در مدینه) این است که باید به صورت تنهایی به معاد خود باز گردد. به دیگر سخن، حتی اگر انسان به لحاظ بودن، مدنی الطبع باشد، به لحاظ بازگشت، مفرد بالطبع است؛ بازگشتی که جزئی از بودن در این جهان است. آنچه در این میان مهم است، این است که این فلاسفه، برخلاف فلاسفه یونانی، ضرورتاً مدینه را در تحقق سعادت دخیل نمی‌دانند و نظریه‌های رستگاری در آرای این فلاسفه، ضرورتاً مقید به مدینه نیست. این نکته اگر چه از یک بعد، برای حکمت نزد مسلمانان یک نقطه قوت به حساب می‌آید، به نحوی که دستورالعمل آن در مواجهه با چالش فرهنگی، وجود تضاد در جامعه را، حداقل برای فرد، دستورالعملی عملی و امکان‌پذیر می‌سازد، اما از سوی دیگر، ایده «مدنی الطبع» بودن انسان نزد این فلاسفه با مشکل مواجه می‌شود؛ موضوعی که در جای خود قابل بحث و تدقیق بیشتر است.

از جهت تطبیق ایده‌های سنتی بر زندگی کنونی و الهام‌پذیری فرهنگی از آنها می‌توان به استلزاماتی دست یافت که هم در حوزه نظریه‌پردازی و هم در حوزه سیاست‌گذاری حائز اهمیت است. از این نظر، تلاش برای یافتن شیوه‌ای از زیست فاضلانه در مدینه‌های غیرفاضله، حکایت از مواجهه با یک «دیگری» فربه دارد که در سنت فکری اسلامی، در باب آن نیز تأمل



شده است. این دیگری، با عناوینی چون نوابت، اغیار و ... به بحث گذاشته شده است. بحثی که در دوره مدرن اهمیت خاصی یافته است (نساج، ۱۳۹۲: ۹۲). از این نظر، پرداختن به سنت فکری مسلمانان برای زیستن انسان‌ها در این دوره نیز حائز اهمیت است. در بحث از خود و دیگری، در واقع بحث از «هویت» نیز مطرح است (ایمان و روحانی، ۱۳۹۲: ۱۲۹). از آنجا که هویت، هم دارای مؤلفه‌های سنتی و هم مدرن است (رک به صدیق سروستانی و قادری، ۱۳۸۸)، آشنایی با شیوه‌های پیشنهادی فیلسوفان مسلمان، می‌تواند از یک سو به شفاف‌سازی هویت و از دیگر سو، به حفظ مؤلفه‌های نیک و فضیلت‌محور آن کمک کند.



## کتابنامه

- ابن ابی اصبغه، احمد (۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م)، *عیون الانباء*، بیروت: بی نا.
- ابن باجه (۱۹۹۴)، *تعالیق ابن باجه علی منطق الفارابی*، (تحقیق: ماجد فخری)، بیروت: دارالمشرق.
- ابن باجه (۱۳۹۸، ۱۹۷۸)، *تدبیر المتوحد*، (تحقیق و تقدیم: الدكتور معن زیاده)، بیروت: دارالفکر الاسلامیه.
- ابن باجه (۱۹۸۶)، *رسائل ابن باجه الالهیه*، (حقیقها و قدم لها ماجد فخری)، بیروت: دارالنهار للنشر.
- ابن باجه (۱۹۸۳)، *رسائل الفلسفیه*، بیروت: دارالاندلس.
- ابن خلکان (بی تا)، *وفات الاعیان*، جلد ۴، قم: شریف رضی.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۶۶)، *حی بن یقظان*، (ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی و به تصحیح هانری کرین)، چاپ سوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن طفیل، ابوبکر (۱۹۵۸)، *حی بن یقظان*، القاهره.
- ابن طفیل، ابوبکر (۱۳۶۰)، *زنده‌ی بیدار*، (مترجم: بدیع‌الزمان فروزانفر)، چاپ چهارم، نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، *فلسفه سیاسی چیست؟*، (مترجم: فرهنگ رجایی)، چاپ اول، تهران: علمی و فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار*، (مترجم: محمد حسن لطفی)، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
- ایمان، محمدتقی و علی روحانی (۱۳۹۲)، «هویت اسلامی و هویت‌های رقیب (هویت جهانی، ملی و قومی) مطالعه موردی: دانشجویان دانشگاه شیراز»، *تحقیقات فرهنگی ایران*، شماره ۲۱، صص ۱۲۷-۱۴۸.
- باسلامه، صالح (۱۹۸۹)، *ابن طفیل فی مواجهه السلف*، الطبعة الأولى، العصر الحدیث للنشر والتوزیع بیروت.
- بحرانی، مرتضی (۱۳۸۶)، «فرد مدنی و فردگرایی فلسفی در فلسفه سیاسی مسلمانان»، *علوم سیاسی*، شماره ۳۸، صص ۱۰۱-۱۳۰.
- بحرانی، مرتضی (۱۳۸۸)، *نسبت ریاست و محبت در فلسفه مدنی فارابی*، پایان‌نامه دوره دکترای تخصصی، اندیشه سیاسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۴۲۰هـ - ۲۰۰۰)، *موسوعة الفلسفة والفلاسفة*، الجزء الأول، مکتبه مدبولی القاهره.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۶)، *زندگی و اندیشه حکیم ابونصر فارابی*، چاپ اول، تهران: الهام.
- سجادی، ضیاء‌الدین (۱۳۸۲)، *حی بن یقظان و اسلامان و ايسال*، چاپ دوم، تهران: سروش.
- صدیق سروسستانی، رحمت‌الله و صلاح‌الدین قادری (۱۳۸۸)، «ابعاد فرهنگی، اجتماعی، سیاسی هویت دانشجویان بر مبنای مؤلفه‌های سنتی و مدرن»، *تحقیقات فرهنگی ایران*، شماره ۳۵-۳۶، صص ۳۵-۶۳.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۳)، *حکیم فاراب*، چاپ اول، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.
- عبدالرحمان مرحبا (۱۴۱۳)، *الفلسفه العربیه الاسلامیه*، بیروت: عزالدین.
- الفاخوری، حناو خلیل الجر (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، (مترجم: عبدالحمید آیتی)، تهران: علمی و فرهنگی.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۸۷)، *التنبیه علی سبیل السعادة*، (دراسة و تحقیق د. سبحان خلیفات)، عمان: الجامعة الاردنیة.



فارابی، ابونصر (۱۳۷۶)، *السیاسه المدنیه*، (ترجمه و شرح: حسن ملکشاهی)، تهران: سروش.  
الفارابی، ابونصر (۱۹۶۸)، *الملله و نصوص اخری*، (حقیقها و قدم لها و علق علیها، محسن مهدی)، بیروت:  
دارالمشرق.

فارابی، ابونصر (۱۳۷۱)، *سیاست مدنیه*، (ترجمه و تحشیه: سید جعفر سجادی)، چاپ دوم، تهران: سازمان  
چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ.

فروخ، عمر (۱۹۴۵)، *ابن باجۀ و الفلسفۀ المغربیة*، بیروت: مکتبه منیمه.

فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۴۴)، *ترجمه و مقدمه بر زنده بیدار*، چاپ اول، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.  
فی، برایان (۱۳۸۳)، *پارادایم شناسی علوم انسانی*، (مترجم: مرتضی مردیها)، تهران: پژوهشکده مطالعات  
راهبردی.

میان شریف، محمد و همکاران (۱۳۷۰)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، (مترجم: نصرالله پورجوادی و همکاران)،  
چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

محمود، عبدالحلیم (۱۹۸۲)، *فلسفۀ ابن طفیل و رسالته حی بن یقظان*، بیروت: دار الکتب اللبنانی.  
نساج، حمید (۱۳۹۲)، «دیگری فرهنگی، بنیانی برای تعاملات میان فرهنگی؛ مقایسه دیدگاه بیرونی با برتون»،  
*تحقیقات فرهنگی ایران*، شماره ۲۲، صص ۹۱-۱۱۲.

نیچه، فردریش (۱۳۸۴)، *حکمت در دوران شکوفایی فکری یونانیان*، (مترجم: کامبیز گوتن)، تهران:  
انتشارات علمی و فرهنگی.

Lane, J. and Ersson, S. (2005), *Culture and Politics*, England, Ashgate  
Publishing Ltd.

Plamenatz, J (1963), *Man and Society*, Longman.

Joep Lameer ( 1994), *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory  
and Islamic Practice (Islamic Philosophy, Theology, and Science)* Brill Academic  
Publishers.

