

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴: ۱-۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

«نوابت» در فلسفه فارابی و ابن‌باجه

مرتضی بحرانی*

چکیده

نوابت (استعاره‌ای از انسان‌های منفرد) از جمله مفاهیمی است که در فلسفه اسلامی کاربرد داشته است. هم فارابی و هم ابن‌باجه این مفهوم را در فلسفه خود به کار برده‌اند. در این مقاله با استفاده از روش تحلیل فلسفی در پی پاسخ به این سؤال هستیم که اصطلاح نوابت در آرای فارابی و ابن‌باجه، چه مصداقی دارد. یافته مقاله حاکی از آن است که در تبیین هر دو فیلسوف، نوابت، انسان‌هایی منفرد هستند؛ اما مصداق نوابت برای یکی، فیلسوف و برای دیگری، غیر فیلسوف است. نوآوری مقاله در طرح این نکته است که حسب نگاه فلسفی و اجتماعی مدرن، در یکجا بحث از نوابت به «غیریت» کشیده می‌شود و در جای دیگر، بحث به «هویت» می‌انجامد. استفاده از این سنت فکری می‌تواند در بحث‌های کنونی درباره سیاست هویت و تمایز، افق‌هایی را پیش رو نهد.

واژه‌های کلیدی: نوابت، فیلسوف، غیر فیلسوف، هویت و غیریت.

مقدمه

رشد علم و معرفت در هر حوزه‌ای، تا حد زیادی منوط به طرح ایده و مفهوم‌پردازی آن است. در قلمرو فلسفه و فلسفه سیاسی نیز این موضوع اهمیت دارد. این موضوع با پرسش‌های سترگ همراه است و عموماً طرح برخی از پرسش‌های فلسفی، مفهوم‌سازی نیز به دنبال دارد؛ همین مفاهیم نشان از پیش‌فرض‌ها و حکایت از استلزاماتی دارد که عمل فردی و کنش جمعی را ایجاب می‌کند. در این میان، فلاسفه مسلمان نیز از این قاعده مستثنی نبوده‌اند. فارابی و ابن‌باجه، در مقام دو نفر از فیلسوفان مطرح در جهان اسلام، از میان سایر مفاهیم موجود در دستگاه فلسفی خود، مفهوم «نوبت» را طرح و بسط داده‌اند. این مفهوم‌پردازی، دو پرسش اساسی را در فلسفه این دو و بلکه همه فیلسوفان مسلمانان، برجسته می‌کند: یکی دغدغه «مدینه فاضله» و چگونگی استقرار و استمرار آن و دیگری دغدغه «فرد فاضل» و چگونگی تحقق سعادت برای او، «داخل» و یا حتی «خارج» از مدینه‌های غیر فاضله. فارابی با در نظر داشتن مدینه فاضله، «نوبت» را کسانی می‌داند که مدینه فاضله را به سمت غیر فضائل می‌کشانند. او در پی ارائه راه‌کار برای برخورد با آنهاست. در مقابل، ابن‌باجه با در نظر داشتن فرد فاضل، نوبت را کسانی می‌داند که در مدینه‌های غیر فاضل به دنبال سعادت فردی هستند و تلاش می‌کند دستورالعملی برای آنها تهیه کند تا بتوانند به تدبیر امور خود در مدینه‌های غیر فاضله بپردازند.

به نظر می‌رسد این دو رویکرد به انسان و مدینه، پیش‌فرض‌ها و استلزاماتی داشته باشد که با خوانش کنونی بتوان طی آن، مفهوم نوبت را با دو مفهوم دیگر پیوند داد؛ دو مفهوم درهم پیچیده‌ای که هر چند بنیان اجتماعات را در طول تاریخ پایدار یا ناپایدار نگه داشته است، اما امروزه در کانون مباحث فلسفه سیاسی مدرن قرار داد. از یکسو، مفهوم «هویت» به معنی تأکید بر اشتراکات و از سوی دیگر مفهوم «غیریت» به معنی توجه به دیگربودگی‌ها و طرد و نفی است. در بررسی فلسفه سیاسی و (درون آن) در بررسی انسان‌شناسی و مدینه‌شناسی این دو فیلسوف می‌توان برحسب اینکه هر کدام چه پیش‌فرضی از سرشت انسان و نوع جامعه در ذهن و ضمیر داشته است، برداشت‌هایی متناظر با دغدغه‌های کنونی جوامع انسانی داشت و به گرایش معرفتی هر یک از آن دو به سمت هویت یا غیریت پرداخت. در حالی که می‌توان با تفسیر مباحث

«نوابت» در فلسفه فارابی و ابن‌باجه / ۳

فارابی درباره نوابت در مدینه فاضله، «غیریت» را برداشت کرد، گویی چنین است که ابن‌باجه با استمداد از همان مفهوم، در مدینه غیر فاضله در پی نوعی «هویت‌یابی» است؛ در حالی که فیلسوف فارابی که ضد نابت است، مرکز‌نشین و مخدوم است و از آنجا به تدبیر امور مدینه می‌پردازد، فیلسوف ابن‌باجه که همان نابت است، پیرامون‌گزین است و در مرکز شهر جایی ندارد و خود خادم و مخدوم خود است.

با این توضیح مقدماتی، اکنون به بحث و تحلیل فلسفی آرای این دو پرداخته می‌شود. هر چند درباره آرای این دو فیلسوف پیش از این بحث شده است، تمرکز بر موضوع نوابت از منظر تطبیق آن با مفاهیم جدید، وجه نوآورانه این مقاله محسوب می‌شود. از این نظر، در این تحلیل ابتدا به آرای فارابی و سپس به آرای ابن‌باجه درباره «نوابت» و مفاهیم پیوسته به آن پرداخته می‌شود و در جمع‌بندی نیز به مقایسه و بررسی انتقادی رویکرد این دو به این مفهوم اشاره می‌شود.

فارابی و پرسش از نوابت

فارابی (۲۵۷هجری قمری/۸۷۰ میلادی تا ۳۳۸ هجری قمری/۹۵۰ میلادی) در طرح مفهوم نوابت با پرسش اساسی «چیستی ثبات» و «چگونگی تغییر» در مدینه روبه‌رو بوده است. به عبارت دیگر، این پرسش که چه چیزی طرح فیلسوف برای تحقق سعادت را مخدوش می‌کند و ثبات مدینه فاضله را به خطر می‌اندازد؟ و از درون کدام تغییر و تحول می‌توان از مدینه‌های غیر فاضله به مدینه فاضله رسید؟ توجه به جغرافیای مفهومی طرح مفهوم «نوابت» در آثار فارابی، ما را به این موضوع رهنمون می‌کند.

جایگاه مفهومی

فارابی در دو کتاب «سیاست مدنی» و «آرای اهل مدینه‌های فاضله» به مفهوم نوابت 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 اینکه «هر موجود ممکن بر حسب استحقاقی که دارد، سهم وجودی‌اش به او داده شده است»

۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ _____
 (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۲۲). از میان موجودات، انسان مرتبه‌ای خاص و قوای ویژه‌ای دارد. دو مقوله «غایت‌مندی» و «کمال» باعث می‌شود که فارابی در ادامه بحث خود به «تعاون و اجتماع» پردازد که نه تنها در انسان، بلکه حتی 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 زیست‌گروهی و اجتماع... بنابراین تشکیل مدینه، نخستین مرتبه کمال برای نوع انسان است» (همان: ۲۳۰).

از اینجا است 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 برحسب 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. آنچه انسان را در تحقق سعادتش یاری می‌رساند، خیرات هستند که در جامعه اعمال فاضلانه ظهور می‌یابند و آنچه انسان را از تحقق سعادتش باز می‌دارد، شرور هستند که در قالب اعمال رذیلانه ظاهر می‌شوند. بسته به اینکه هر یک از خیرات و شرور تا چه حد «محبوب» انسان‌ها قرار گیرد، مدینه به فاضله و غیر فاضله تقسیم می‌شود. فارابی با اشاره به 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 و به سعادت می‌رسد و مدینه‌ای که شکل می‌دهد، مدینه فاضله خواهد بود که ریاستش با کسی است که «حدود اشیا و کارها را بداند» و اعضای مدینه را «به سوی هدفی که سعادت باشد، رهنمایی 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 باشند، چون «هیچ‌کدام سعادت را در نمی‌یابند»، انسان از سعادت بازمی‌ماند، و اجتماعی که شکل می‌گیرد، مدینه جاهله است و اگر بر اساس قوه نطق، «سعادت را به درستی شناخت، اما آن را غایت زندگی خود قرار نداد»، مدینه فاسقه

شکل می‌گیرد^(۱). عده‌ای نیز هستند که قوه ناطقه آنها بالفعل نشده و اساساً تصویری عقلانی از سعادت ندارند و اصول سعادت را از منابع و مراجعی به جز عقل، استخراج کرده‌اند؛ اینان مدینه‌های ضاله را شکل می‌دهند (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۳۸-۲۴۶ و ۲۵۵). این مدینه‌ها، مضادات مدینه فاضله هستند. از همین جاست که فارابی به طرح غیریت و تمایز در دستگاه فکری خود و متناسب با ضرورت شکل‌گیری مدینه فاضله می‌پردازد.

غیریت و تمایز

تقریباً تمامیت طرح سیاسی فارابی برای تشکیل مدینه، مبتنی بر غیریت و تمایز استوار است. در طرح کلی فارابی، هم مدینه و هم رؤسا و ساکنان مدینه، ضد و غیر دارند. همچنین غایات هر یک از مدینه‌ها متضاد با هم هستند و بر همین اساس، اعمال و رفتار اهالی مدینه نیز در تمایز با یکدیگر قابل شناسایی هستند. نزد فارابی بر اساس اعمال و ریاسات فاضله یا غیر فاضله، دو نوع کلی مدینه فاضله و مدینه غیر فاضله شکل می‌گیرد. هر یک از این دو نوع، دارای «اضداد» خود هستند و ساکنان هر یک از دو مدینه هم دارای «اغیار» خود هستند. هم مدینه‌های غیر فاضله دارای اضماداتی هستند که با ریاسات و اعمال آن مدینه‌ها سر سازش ندارد^(۲) و هم مدینه فاضله دارای اضماداتی است که با ریاسات و اعمال مدینه فاضله سر سازش ندارد. او در ضمن بررسی اضمادات مدینه فاضله (مدینه‌های سه‌گانه جاهلیه، فاسقه و ضاله)^(۳) از دو گروه یاد می‌کند که از خود مدینه‌ای ندارند و سر سازش با مدینه فاضله هم ندارند؛ یکی «گروه‌های نوابت درون مدینه فاضله» (النوابت فی المدینه الفاضله) و دیگری انسان‌های دارای سرشت حیوانی و فاقد درک (بهیمیون بالطبع من الناس) بیرون و اطراف مدینه فاضله، که هیچ‌کدام با مدینه فاضله سر سازش ندارند (فارابی، ۱۳۷۱: ۷۴). این دو گروه برخلاف اضمادات مدینه فاضله، به حد مدینه نمی‌رسند بلکه شامل افراد انسانی و یا حداکثر، «گروه‌هایی» انسانی هستند (فارابی، ۱۹۹۱: ۲۲۷). در همه این مباحث، فارابی از طریق مفاهیمی چون اغیار و اضمادات، در پی غیریت‌سازی در مدینه است. در اینجا به ناسازگاران مدینه‌های غیر فاضله پرداخته نمی‌شود، بلکه تمرکز بر ناسازگاران مدینه فاضله است.

اول: بهیمیون

بهیمیون یا اغیاری که از بیرون مدینه فاضله ممکن است برای آن ایجاد خطر کنند، بر اساس طبقات آنها قابل شناسایی هستند. بهیمیون بر اساس چند معیار تقسیم‌بندی می‌شوند. بر اساس میزان شباهت آنها با حیوانات، به سه دسته تقسیم می‌شوند: ۱- دسته‌ای که خلق و خوی حیوانات اهلی [سازگار با انسان] دارند. ۲- دسته‌ای که مانند حیوانات وحشی [گریزان از انسان] هستند. ۳- دسته‌ای که مانند حیوانات درنده [خطرناک برای انسان] هستند. گفته شد که بهیمیون، در مدینه سکنی ندارند. از این‌رو بر اساس این معیار سکونت، آنها چندین دسته‌اند: ۱- دسته‌ای که در بیابان منزل گزیده‌اند و به صورت پراکنده زندگی می‌کنند. ۲- پاره‌ای که در بیابان زندگی می‌کنند اما نه به صورت پراکنده، بلکه به صورت گروهی زندگی می‌کنند. ۳- دسته‌ای نیز نزدیک و در کناره‌های شهرها مسکن گزیده‌اند. بهیمیون بر اساس معیار تغذیه نیز به چند گروه تقسیم می‌شوند: ۱- برخی گیاه‌خوارند. ۲- برخی خام‌خوارند. ۳- دسته‌ای نیز چون حیوانات درنده، گوشت‌خوار هستند. معیار چهارم در طبقه‌بندی این موجودات، نوع رفتار با آنهاست. از این نظر، رفتار با این بهیمیون نیز انواعی دارد. او توصیه می‌کند که «نظامی که درباره این قبیل انسان‌ها اعمال می‌شود، باید در حدود حیوانات باشد»: ۱- دسته‌ای که در حدود انسانی بهره‌برداری می‌شوند، در شهرها به صورت برده درآیند و مانند حیوانات اهلی از آنها بهره‌کشی شود و ۲- دسته‌ای که مفید نیستند، بلکه زیان‌آورند. باید با آنها و حتی با فرزندان آنها همان کاری شود که با حیوانات زیان‌آور می‌شود (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۵۵-۲۵۶).

او در «تنبیه علی سبیل السعاده» نیز به بحث از بهیمیون می‌پردازد. در آنجا با در نظر داشتن قوای فکری انسان‌ها، طبقه‌بندی متفاوتی را ارائه می‌کند. در این طبقه‌بندی، انسان‌ها یا نیک‌فهمی و اراده به انجام نیک دارند که آنان را «حر» یا «افراد شایسته آزادی» می‌نامد و در مقابل کسانی که آن دو ویژگی را ندارند که آنان را «انسان بهیمی» یا «افراد شایسته بردگی» می‌نامد. گروه سوم کسانی هستند که نیک‌فهمی دارند، اما توان انجام تشخیصات اندیشه را ندارند. اینان «طبیعتاً برده» نام دارند. بر همین قیاس در میان مردمان اگر کسانی بودند که خود فاقد نیک‌فهمی و اراده به انجام نیک باشند، ولی

کسانی دیگری باشند که به این دو ویژگی متصف باشند و آنان را راهنمایی کنند، اگر آن دسته اول از این دسته دوم پیروی کنند، از دایره بردگی بیرون رفته و در بیشتر امور خود، روی رستگاری را خواهند دید و گرنه آنها نیز «بهیمی» هستند (فارابی، ۱۹۸۷: ۲۱۶). 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، باید از سوی کسانی دیگر تدبیر شوند.

دوم: نوابت

نوابت نزد فارابی عبارتند از کسانی که منزلت آنها بسان «علف‌های هرز در مزرعه گندم یا بسان خاری در بین گیاهان و یا بسان گیاهان بی‌فایده یا مضر» است [که بین گیاهان و درختان] سودمند است» (الفارابی، ۱۹۹۴: ۱۲۲). اقسام نوابت ساکن در مدینه فاضله، برحسب تقریر کتاب «سیاست مدینه» به شرح زیر است:

۱. گروهی که به افعالی تمسک می‌جویند که موجب سعادت حقیقی است (یعنی افعال فاضلانه)، اما قصدشان از این تمسک، رسیدن به سعادت نیست، بلکه رسیدن به اموری چون کرامت و ریاست و ثروت است. اینگونه افراد را شکارگر نامند^(۴).
۲. گروهی که نه به افعال بافضیلت بلکه به غایات اهل مدینه‌های جاهله گرایش دارند و قانون مدینه فاضله (شرائع و ملت مدینه فاضله) را مانع اهداف خود می‌بینند و دست به تأویل آن قوانین برای رسیدن به اهداف خود می‌کنند. اینگونه افراد را محرفه نامند.
۳. گروهی که قصد تحریف ندارند، اما به دلیل قصور فهم و عدم درک هدف قانون‌گذار، قوانین را واژگونه می‌فهمند و هدف رییس مدینه در تحقق سعادت را دنبال نمی‌کنند. اینگونه افراد را مارقه نامند.
۴. گروهی که نسبت به سعادت، معرفت خیالی دارند و چون به سعادت قانع نشده‌اند، برای تحقق آن نمی‌کوشند؛ بلکه به وسیله بیانات خود معرفت راستین نسبت به سعادت را هم مخدوش می‌کنند، هم برای خود و هم برای غیر خود.

- البته این کار را از روی عناد با مدینه فاضله نمی‌کنند، بلکه طالب حق هستند و می‌خواهند راهنمایی شوند. اینان خود سه دسته‌اند: الف) کسانی که خوش‌بین و خوش‌فکر هستند و می‌توان آنها را (به نحو تمثیلی یا برهانی) قانع کرد، به نحوی که در نهایت به استقرار عقیده و ثبات رأی می‌رسند. ب) کسانی که معرفت خیالی خود نسبت به سعادت را به دلیل شک و تردید، دائم باطل می‌کنند. ج) کسانی که معرفت خیالی خود نسبت به سعادت را نه به دلیل شک و تردید، بلکه به دلیل ضعف نیروی ذهنی و معرفتی، دائم باطل می‌کنند.
۵. کسانی که از روی بدبینی امکان رسیدن به هرگونه درکی از سعادت را ناممکن و ناموجه می‌دانند و گمان می‌کنند که هیچ‌یک از مدرکات انسانی، حقیقت ندارد و همه مردم در مدعای خود درباره فهم حقایق و تحصیل سعادت دروغگو هستند و فریب خورده‌اند. اینان افراد سرگردان و حیران هستند، در حالی که به آنچه می‌گویند یقین ندارند^(۵).
۶. دسته‌ای وجود حق و امکان معرفت به حق را معترف هستند، اما گمان برند که حق عبارت از امری است که برای هر فردی از افراد حاصل شده و بدان معرفت حاصل کنند.
۷. دسته‌ای که هر چند قائل به وجود حق و معرفت به حق هستند، گمان برند که حق تاکنون در جهان شناخته نشده است.
- گویی در نظر فارابی این دو دسته از افراد، وجودشان در تغایر با رییس مدینه است. چون در جایی که رییس مدینه، حق را تشخیص می‌دهد و بر اساس آن سعادت را برای اعضای مدینه تعریف می‌کند، اگر کسی منکر آن شود یا هر کسی نظر خود را حق بداند، گویی از نظر ریاست مدینه تخطی کرده است.
۸. دسته‌ای که هر چند قائل به وجود حق و معرفت به حق هستند، گمان برند که آنها به دلایل گوناگون از درک آن عاجزند و در حالی که دیگران به آن رسیده‌اند، دائماً در حسرت و اندوه، ناامیدی و حسد هستند. اینان خود دو دسته‌اند: الف) دیگران را متهم می‌کنند و خود هم به غایات جاهلی روی می‌آورند، باشد که توجه به هزل و لهو و لعب، آنها را راحت‌بخش باشد تا آنگاه که مرگشان فرارسد و از رنج و دردی که گرفتار آنند راحت شوند. ب) غایات

جاهلی را نیکو می‌شمارند، نه تنها خود بلکه سعی می‌کنند دیگران را نیز به آنها متمایل کنند.

نوعی گروه‌بندی شبیه به همین نیز در کتاب آراء اهل مدینه فاضله آمده است. فارابی در آنجا و در گفتاری با عنوان «امور مشترک بین مردم مدینه فاضله» بدون آنکه نامی از نوبت ببرد، از گروهی یاد می‌کند که «قهرماً نباید در زمره مردم مدینه فاضله محسوب شوند». این گروه، بر اساس عناد، جهل، بدبینی و ضعف درک، دست به عمل می‌زنند، همان ویژگی‌هایی دارند که در بالا ذکر شد (فارابی، ۱۹۹۱: ۱۲۷).

فارابی به شیوه برخورد با نوبت نیز می‌پردازد و بر این اساس آنها را در چند طبقه جای می‌دهد. به گفته وی، ریاست مدینه فاضله لازم است «همه افراد نوبت را جست‌وجو کند و حالات آنها را بررسی نماید و درباره آنها یکی از امور زیر را که متناسب حال آنهاست جاری سازد و آنها را اصلاح و معالجه نماید: ۱- اخراج از مدینه؛ ۲- عقاب و کیفر آنها؛ ۳- گماردن اجباری به کاری و شغلی؛ ۴- زندانی کردن آنها» (همان: ۲۷۷-۲۸۱).

از نظر فارابی (در سیاست مدنی)، نوبت تا وقتی که به عنوان اغیار ساکنان مدینه فاضله در همان مدینه زندگی می‌کنند و نتوانند بر ساکنان مدینه فاضله غلبه و فزونی یابند، امکان تأسیس یک مدینه برایشان فراهم نیست. اما در کتاب «آرای اهل مدینه فاضله»، وقتی که از مدینه‌های متبدله صحبت می‌کند، آن را شکل تغییر یافته مدینه فاضله می‌داند و تلویحاً توضیح می‌دهد که نوبت بر افاضل غلبه و فزونی یافته‌اند و از این رو کل مدینه نیز دچار تحول اساسی شده است. اینجاست که با تبدل همه یا اکثریت افاضل به نوبت، مدینه مبدله می‌شود. بر همین اساس است که خواجه نصیرالدین طوسی نیز بیان می‌کند که «در میان مدن فاضله هم مدن غیر فاضله تولد کند، از اسبابی که... آن را نوبت خوانند» (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۸۰).

با توجه به اینکه نظام فکری فارابی بر تمایز و غیریت استوار است، او نه تنها میان نیکان و بدان، بلکه میان خود بدان نیز تمایز برقرار می‌کند. تمایز میان بهیمیون و نوبت و تمایزگذاری میان اقسام آنها، از همین روست؛ برخی از این موارد، بدین قرار است:

۱۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

۱. نوابت درون مدینه فاضله هستند و بهیميون بیرون از آن. به دیگر سخن، نوابت مدنی هستند اما بهیميون مدنی نیستند.
۲. بر اساس تدبیر فیلسوف، در حالی که نوابت از شهر بیرون رانده می‌شوند، بهیميون به داخل شهر کشانده می‌شوند.
۳. بهیميون تا حد قتل نیز تأدیب می‌شوند، در حالی که بیشترین تدبیر نوابت، اخراج از مدینه یا حبس در مدینه است.
۴. از سوی دیگر، از *آرای* هیچ کدام مدینه حاصل نمی‌شود و نیز از جمعیت هیچ کدام مدینه حاصل نمی‌شود، جز اینکه تحول جمعیتی اساسی صورت گیرد که در این صورت تنها از غلبه نوابت (و نه بهیميون) امکان تبدیل مدینه فاضله به غیر فاضله وجود دارد.

ابن‌باجه، جایگاه بحث و نوع پرسش

پرسش ابن‌باجه (حدود ۴۷۸ ق/۱۰۸۵ م تا سال ۱۱۳۹/۵۳۳ م) معطوف به یک خلأ است. او در «تدبیر المتوحد» بر این است تا یک خلأ فکری را در فلسفه مدنی پر کند. این خلأ، دو سویه است: از یکسو، فلاسفه پیشین دربارهٔ تدبیر مدینه و تدبیر منزل بسیار سخن گفته‌اند، اما به طور خاص دربارهٔ تدبیر فرد سخن نگفته‌اند. ابن‌باجه چنین مسئولیتی را برعهده می‌گیرد. از سویی دیگر، این خلأ معطوف به مسئلهٔ سعادت است. 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 چگونه محقق می‌شود؟ به دیگر سخن، آیا امکان سعادت‌مندی برای انسان در مدینه‌های غیر فاضله وجود دارد یا خیر؟ اگر چنین امکانی وجود ندارد، فیلسوف به چه امیدی در این مدینه‌ها زندگی می‌کند؟ و آیا می‌توان با ارائه یک تدبیرنامه، فیلسوفان متحیر در مدینه‌های غیر فاضله را «هویت‌بخشی» کرد به نحوی که به نام انسان فاضل در پی سعادت باشند؟

ابن‌باجه برخلاف فارابی که پس از طرح انواع مدینه‌ها به مفهوم نوابت می‌پردازد، در آغاز با طرح این مسئله که بسیاری به تدبیر مدینه و منزل پرداخته‌اند اما از تدبیر فرد وامانده‌اند، به مفهوم نوابت می‌پردازد. او فرض را بر این گذاشته که مدینه غیر فاضله

امری محقق شده و موجود است و مدینه فاضله، امری ناموجود. نزد او در وضعیت فقدان مدینه فاضله، امکان سعادت جمعی و اجتماعی نیز منتفی است؛ در نتیجه در جوامع موجود غیر فاضله، تنها و تنها سعادت فردی ممکن است محقق شود، 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 منتفی نمی‌داند، زیرا اگر «یک امت یا مدینه بر رأی صائب نوابت گرایش یابند»، سعادت از وجه فردی به سعادت جمعی و اجتماعی بدل می‌شود. اما اینکه سعادت فردی در مدینه غیر فاضله به چه نحو به دست می‌آید، وظیفه‌ای است که ابن‌باجه آن را برای خود تعریف کرده است. از همین رو مفهوم پیشین «نوابت» را در معنایی جدید پیش می‌کشد؛ یعنی کسانی که در مدینه‌های غیر فاضله رأساً به دنبال سعادت هستند و نظم غیر فاضله مدینه‌های موجود را بر نمی‌تابند. نحوه گذر از سعادت موهوم موجود به سعادت حقیقی موعود را ابن‌باجه «تدبیر» می‌نامد. در ادامه به شرح آن پرداخته خواهد شد.

هویت‌بخشی به نوابت

ابن‌باجه، انسان‌های عضو مدینه فاضله را انسان‌های فاضل می‌داند و انسان‌های عضو مدینه‌های غیر فاضله را غیر فاضل می‌نامد. اما در این میان به این نکته اشاره می‌کند که چه بسا در میان انسان‌های موجود در مدینه‌های غیر فاضله، کسانی باشند که متوجه اقوال و اعمال نادرست و ناصواب اعضای آن بشوند و بدانند که در این مدینه‌ها کارهایی انجام می‌شود یا دانش‌هایی یاد داده می‌شود که ناصواب هستند. کسانی که چنین تشخیصی دارند، هر چند در مدینه‌های غیر فاضله زندگی می‌کنند، عضو مدینه‌های غیر فاضله نیستند، زیرا با اعضای مدینه‌های غیر فاضله تفاوت ماهوی فکری دارند: اعضای مدینه‌های غیر فاضله بر نادرستی آرا و اعمال خود وقوف ندارند. «پس کسی که در مدینه غیر فاضله به عمل صوابی دست زند یا به دانش درستی دست یازد که در مدینه موجود نمی‌باشد، برای چنین کسانی اسمی نیست که همه آنان را در برگیرد»؛ از همین جا ابن‌باجه راه را برای هویت‌بخشی به این افراد و اطلاق نامی خاص برای آنان هموار می‌کند (ابن‌باجه، ۱۳۹۸/۱۹۷۸: ۴۴). «پس کسانی که رأی و عمل صوابی داشته باشند که

۱۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴
جامعه به آن باور نداشته باشد، نوابت نامیده می‌شوند» (ابن‌باجه، ۱۳۹۸/۱۹۷۸: ۴۵). او منشأ این نام‌گذاری را برگرفته از تجربه کشاورزی می‌داند. از این نظر، نابت چون «گیاهی است که به صورت سرخود، در میان سایر گیاهان رویش کند» (همان).

ابن‌باجه بیان می‌کند که نام‌گذاری‌های غیر فلسفی نیز درباره این افراد شده است و صوفیه این دسته از افراد را «غربا» نامیده‌اند، زیرا آنان «اگر چه در وطن و سرزمین خود و بین خویشان و نزدیکان خود زندگی می‌کنند، اما به لحاظ داشتن آرای بی‌متفاوت، غریب هستند. این افراد با افکار و اندیشه‌های خود به مراتبی دیگری سفر می‌کنند که برای آنها حکم وطن اصلی‌شان را دارد» (همان).

ابن‌باجه، هویت «نوابت» را دارای ارزش می‌داند و قائل است که هرچه اعتقادات نوابت متفاوت‌تر از اعتقادات سایر اعضای مدینه باشد، نام نوابت بیشتر بر آنها اطلاق می‌شود. از این منظر، برخی کمتر و برخی بیشتر، نوابت هستند. ابن‌باجه به این دلیل که این اسم از گیاهی گرفته شده است که به صورت سرخود در میان باغ روییده باشد، می‌گوید که هر چند «نام نوابت به طور خاص بر کسانی اطلاق می‌شود که دارای آرا و اعمال صادق هستند و در میان مدینه‌های غیر فاضله زندگی می‌کنند، اما می‌توان به طور عام این نام را بر هر کسی اطلاق کرد که در وضعیتی قرار دارد که مخالف باورها و اعمالش است». در نتیجه «نابت به کسی گفته شده که نظرش و عملش مخالف رأی و عمل اهل مدینه است، خواه او صادق باشد یا کاذب». اما ابن‌باجه این تعمیم را به یک دلیل بسیار مهم نمی‌پذیرد و بر نام‌گذاری خاص خود تأکید می‌کند که «نوابت کسانی هستند که دارای رأی صادق هستند» و از این‌رو به نظر وی، مدینه فاضله دارای نابت نیست؛ زیرا در این مدینه، رأی کاذبی وجود ندارد تا عده‌ای بر آن رأی کاذب باشند و نوابت نامیده شوند، جز اینکه مدینه فاضله قلب ماهیت پیدا کند و اساساً به مدینه غیر فاضله بدل شود. از اینجاست که او در نام‌گذاری، موضعی خلاف فارابی اتخاذ می‌کند.

در مقابل، نوابت در همه انواع مدینه‌های غیر فاضله وجود دارند و «وجود آنها سبب حدوث مدینه کامله است». چون مدینه فاضله‌ای در عمل (و به گفته ابن‌باجه، در زمان وی) وجود ندارد و همه مدینه‌ها غیر کامله هستند، پس شناسایی نوابت نیز از طریق

شناسایی این مدینه‌ها و طبقات آنها ممکن است. از این نظر، طبقات ممکن در مدینه‌های غیر فاضله برحسب مطالب پیش گفته، سه دسته‌اند: نوابت، قضات و طبیبان. 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» (ابن‌باجه، ۱۳۹۸/۱۹۷۸: ۴۵).

تدبیرنامه نوابت

از نظر ابن‌باجه، تدبیر شامل مجموعه‌ای از کردارها، برای رسیدن به غایتی معین است، نه صرف اتخاذ یک کردار با هر پیامدی. او امکان تدبیر را بیش از آنکه بالفعل بداند، بالقوه می‌داند: تدبیر بیشتر امری عقلانی و (و از همین رو بالقوه) و نه تجربی (و در نتیجه نه بالفعل) است. به دیگر سخن امکان تدبیر منوط به این است که انسان نابت ابتدا در ذهن و اندیشه خود چنین چیزی را به رسمیت بشناسد و بخواهد به سوی آن گام بردارد. از نظر او نیز «اشرف اموری» که تدبیر بر آنها اطلاق می‌شود، مدینه و منزل است. هر چند تدبیر منزل و نیز تدبیر جنگ را جزئی از تدبیر مدینه می‌داند. به گفته ابن‌باجه، افلاطون در سیاست مدنی، تدبیر مدینه‌ها را تبیین 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 را نیز از آن جهت که جزئی از تدبیر مدن است، هم افلاطون و هم عده زیاد دیگری تبیین کرده‌اند. ابن‌باجه به تدبیر منزل و تدبیر مدینه اشاره مختصری می‌کند تا بتواند راه را برای طرح تدبیر فرد هموار سازد.

از نظر او در مدینه فاضله یا کامله، نیازی به دو شأن اجتماعی «قضاوت و طبابت» نیست؛ زیرا محصول تدبیر درست، عمومیت یافتن محبت و دوستی میان 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 فعالیت نکردن) و یا انجام کار نادرست (به فرض کشاورزی نادرست)، غذای

۱۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ —————
 مضرى تولید می‌شود. پس نه نیاز به قاضی است و نه نیاز به طبیب. نه نیاز به عدل است و نه نیاز به خمر (دارو). 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. در واقع ابن‌باجه «تدبیر نادرست مدینه» از سوی دیگران را بهانه و دستمایه‌ای برای طرح «تدبیر درست فرد» از سوی خود می‌داند. فردی که از او به عنوان «نابت» یاد می‌کند.

آنچه مقوله تدبیر را با مقوله نوابت پیوند می‌دهد، مسئله سعادت است؛ زیرا در مدینه‌های غیر فاضله، امکان سعادت‌مندی تنها به صورت انفرادی ممکن است. این سعادت فردی ناشی از تدبیر درست است. «تدبیر درست، همانا تدبیر انسان منفرد است، خواه این انسان منفرد یکی باشد یا بیشتر از یکی». با این حال در نظر ابن‌باجه سعادت جمعی نیز ممکن است. او پیش از این گفته بود که «نوابت، سبب حدوث مدینه فاضله (کامله) هستند»؛ اکنون توضیح می‌دهد که «اگر همه اعضای یک امت یا مدینه به رأی و عمل صائب نوابت گرایش پیدا کنند»، در آن صورت سعادت از وجه فردی به وجه جمعی و اجتماعی تبدیل می‌شود (ابن‌باجه، ۱۳۹۸/۱۹۷۸: ۴۵).

تدبیر انسان متوحد همان مسئولیتی است که ابن‌باجه برای خود در رساله «تدبیر المتوحد» تعریف می‌کند: «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 اینکه چگونه از خود اعراضی را دور سازد که او را از نیل به سعادت باز داشته است» (همان: ۴۶). ابن‌باجه در اینجا 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 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 وضع غیر طبیعی زندگی می‌کند. وظیفه فیلسوف آن است که این متوحد را به گونه‌ای تدبیر کند که به بهترین وجه به مراتب وجودی که شایسته اوست دست یابد. تدبیر متوحد (درست همانند تدبیر مریض و تدبیر مشتکی که اولی کار پزشک و دومی

کار قاضی است و تنها در مدینه‌های غیر فاضله رواج دارند)، صرفاً در مدینه‌های غیرفاضله محقق می‌شود و به محض اینکه مدینه از غیر فاضله به فاضله مبدل شد، این تدبیر نیز مانند پزشکی و قضاوت، بی‌ارج و بی‌اهمیت و نامعتبر می‌شود؛ زیرا همه این تدابیر، ناشی از وجود یک «نقص» در مدینه‌های موجود است که با رفع آن نقص و «کامل شدن» مدینه، دیگر نیازی به آنها هم نیست.

ابن‌باجه برای اینکه بتواند نظریه‌ای جامع برای اداره و تدبیر انسان متوحد ارائه دهد، به شناخت‌شناسی، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی روی می‌آورد. نظریه‌های شناخت، روان و جهان که ابن‌باجه ارائه می‌دهد، به طور کلی ارسطویی است؛ انسان‌شناسی و نظریات سیاسی وی غالباً ملهم از افلاطون و ارسطو، آمیخته با نظریات نوافلاطونی و به‌ویژه اندیشه‌های فارابی است. هر چند بخش دوم که بخش مفصل کتاب «تدبیر المتوحد» است، به نحوه تدبیر می‌پردازد، در همین جا باید اشاره کرد که «تدبیر المتوحد» ابن‌باجه، نوشته‌ای ناتمام به نظر می‌رسد؛ از این‌رو آنچه دربارهٔ تدبیر ارائه می‌شود، شاید شامل همه آرای او نباشد. با این حال در اینجا به نحو خلاصه تلاش می‌شود «نظریهٔ تدبیر» او در چند مقوله ارائه شود. در واقع ابن‌باجه در ضمن ارائهٔ تدبیر، فلسفه را به طالبان آن آموزش می‌دهد.

ابن‌باجه برای اینکه نحوهٔ تدبیر انسان نابت را ترسیم کند، 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 غیر ناطق در برخی امور اشتراک دارند. بنابراین انسان در مقام یک جاندار با یک سنگ غیر جاندار از وجوه زیادی اشتراک دارد. اما تمایزش از حیوان و جماد در این است که دارای «قوه فکری» و نیروی یادآوری و حافظه است که هیچ موجودی دیگری دارای آن نیست. انسان به دلیل اشتراک با جمادات، نباتات و حیوانات دارای یک دسته افعال ضروری است. این دسته از افعال، افعال بهیمی انسان است که بالعرض، انسانی هستند. اما آنچه به طبیعت انسان برمی‌گردد و مختص سرشت فکری او است، افعال اختیاری انسان است که از روی فکر انجام می‌دهد (چه این فکر، یقینی باشد و چه ظنی باشد) و در آن با

۱۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

هیچ موجود دیگری شراکت ندارد. ابن‌باجه با ذکر اینکه وجه امتیاز انسان به نیروی تفکر است، می‌گوید انسان علاوه بر افعال ضروری، افعال اختیاری نیز دارد. از همین‌رو فقط انسان است که دارای غایات است. عمده مباحث کتاب «تدبیر المتوحد» مشعر به این است که انسان متفاوت از حیوان است و باید اندیشه کند و خارج از اعمال ضروری به اعمال اختیاری فکری بپردازد. پرداختن به افعال روحانی ناشی از طلب و شوقی است که انسان به واسطه تفکر و حکمت بدان دست می‌یابد (ابن‌باجه، ۱۳۹۸ / ۱۹۷۸: ۴۹-۸۵ و ۹۷).

از نظر او، در گذر از افعال حیوانی به انسانی و سپس الهی، افراد کمی قرین توفیق‌اند. این تنها فلاسفه‌اند که طبق تعریف ابن‌باجه در نظر دارای هر سه بعد از عمل‌اند: او به لحاظ جسمانی و عمل معطوف به جسم، انسان موجود است و به واسطه اعمال روحانی، انسان اشرف است و به لحاظ تعقل، انسانی الهی و فاضل است (همان: ۱۰۲). غایت او این است که در افعال جسمانی و روحانی اقامت نکند، بلکه با اهل علم مصاحبت کند. اما چون در بیشتر مدینه‌های غیر فاضله 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 اینکه به مدینه‌هایی مهاجرت کند که در آنجا اهل علم حضور داشته باشند (همان: ۱۱۸).

جمع‌بندی و بررسی تطبیقی

۱. تأثیر تاریخ فلسفه: به نظر می‌رسد فارابی و ابن‌باجه در طرح مفهوم نوبت مانند سایر مفاهیم دستگاه فلسفی‌شان، متأثر از تاریخ فلسفه باشند. از این نظر، گویی نوبت فارابی با سوفسطاییان افلاطون شباهت دارند. افلاطون هم در کتاب «جمهور» هم در هم‌پرسه‌های «مرد سیاسی» و «سوفسطایی»، به کسانی که نظم پیشنهادی فیلسوف مدنی برای مدینه را بر نمی‌تابند، بلکه خود به نظمی جدید توجه دارند، اشاره کرده است. او در «جمهور» می‌نویسد «تربیتی که [ما فیلسوفان مدنی] به شما داده‌ایم، به مراتب بهتر و والاتر از تربیت آن مردان خودرو است» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۶۲). افلاطون در هم‌پرسه «مرد سیاسی»، ضمن تعریف خود از سیاست، پس از اینکه آن را قلمروی انسانی می‌داند و خدایان را از ورود به آن دور می‌کند و نیز پس از خارج کردن صاحبان صنایعی که ممکن می‌بود ادعای شراکت در سیاست را داشته باشند (صاحبان وسایل نقلیه، ظروف،

مواد غذایی، معماران، بافندگان، تزیین‌گران، آهنگران و تفریح‌سازان که از آنها به عنوان علل فرعی هنر سیاست یاد می‌کند)، بار دیگر به این افراد خودرو اشاره می‌کند و «جانوران عجیبی را پیش روی خود» می‌بیند «که با انبوه عظیم خود به کارهای دولتی و سیاسی می‌پردازند» و آنان «زیرک‌ترین، ماهرترین و نیرنگ‌بازترین سوفسطاییان» هستند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۶۲، ۱۵۰۶ و ۱۵۱۱).

طبق رساله «سوفسطایی»، سوفسطایی شکارچی‌ای است که «خود را به پول می‌فروشد و مدعی است می‌تواند از راه گفت‌وگو، مخاطب خویش - جوانان - را صاحب فضیلت سازد». او «عمده‌فروش دانش»، «فروشنده دسته اول دانش‌ها»، «استاد در هنر مباحثه» و «آموزشگر مباحثه درباره قوانین و امور سیاسی» است. و چون «به چندین شکل درمی‌آید»، هدف رساله، «افشای چهره‌های مختلف اوست». افلاطون در این رساله آشکار می‌کند که «سوفسطایی درباره همه چیزها، دانش دروغین (خیال و پندار) دارد، نه دانش حقیقی» و کار او تقلید است: «او جادوگری است که تصویر چیزهای واقعی را می‌سازد و بنابراین او از لاجووها صحبت می‌کند؛ همان‌سان که سخن دروغ ممکن است» (همان: ۱۳۹۲-۱۴۰۵).

عباراتی که افلاطون برای سوفسطاییان به کار می‌برد، با نام‌هایی که فارابی برای نوابت به کار می‌برد، بسیار مترادف است. در نتیجه گویی فارابی در بحث از نوابت، آرای افلاطون درباره سوفسطاییان را تداوم بخشیده است؛ با این تفاوت محسوس که اندیشه مدینه‌مند افلاطون می‌پذیرد که - در کنار برخورد با کسانی که نظم مدینه را بر نمی‌تابند - اگر کسی به «کوشش خود، تربیت یافته و به مقام فیلسوفی رسید، بی‌آنکه نظام سیاسی جامعه در این راه به آنان یاری کرده باشد، چون وامی به دیگران [مدینه] ندارد، بدیهی است که نباید چیزی بپردازد» و حتی دیگران «قادرند از هر دو شیوه زندگی بهره بگیرند» (همان: ۱۰۶۲) و هم سعادت پیشنهادی فیلسوف مدنی و هم سعادت پیشنهادی فیلسوف خودرو را به محک تجربه بگذارند.

از نوابت ابن‌باجه نیز در کتاب «جمهور» افلاطون یاد شده است. نزد افلاطون «جمع کوچکی که از روی شایستگی از وصال فلسفه برخوردارند و از میان اینان تنی چند که

۱۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

فطرتی شریف دارند و از تربیت [تدبیر] درست بهره‌ورند و به سائقه استعداد طبیعی به فلسفه وفادار می‌مانند، مجبور به جلای وطن می‌شوند و در غربت روزگار می‌گذرانند تا از خطرهایی که در کمین فیلسوفان است در امان بمانند... و به جز به حرفه حقیقی خود [فلسفه‌ورزی و تفکر] به هیچ کاری دیگری دست نمی‌زنند... و زندگی را در پاکی و بی‌آلایشی به سر می‌برند و چون دم مرگ فرارسد، با دلی شادمان و آکنده از امید، زندگی را بدرود گویند». باز با این تفاوت که اندیشه افلاطون چون مدینه‌مند بود، این تبصره را می‌افزاید که سعادت چنین افرادی «سعادت کامل نیست. زیرا نتوانست در جامعه‌ای متناسب با استعداد طبیعی‌اش در راه سعادت خود و کشورش گامی بزرگ بردارد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۳۱-۱۰۳۳).

۲. **تدبیر المتوحد و تدبیر المجتمع:** آیا تدبیر ابن‌باجه می‌تواند در تدبیر مدینه، دخیلی داشته باشد؟ به نظر می‌رسد تدبیری که ابن‌باجه از آن سخن می‌گوید فقط متوجه فرد فلسفی است (که آن نیز چنان‌که به آن اشاره خواهد شد، در عمل، پارادوکسیکال است) و برخلاف این گفته که «تدبیر المتوحد باید اسوه تدبیر سیاسی دولت کامل باشد» (کوربن، ۱۳۸۴: ۳۲۸) و نیز اینکه امکان نمونه‌گیری دولت کامل از تدبیر المتوحد وجود دارد» (فاخوری و خلیل‌الجر، ۱۳۷۷: ۶۰۸)، تدبیر المتوحد ابن‌باجه نمی‌تواند بیرون از رابطه فرد با خودش گام نهد. اساساً تدبیر المتوحد در پی «تأسیس» یا «تدبیر» «رابطه یا روابط» نیست. کسی که از پیش و به دلیل نوع تفکر فلسفی‌اش در وحدت و تنهایی قرار دارد، رابطه‌ای برایش متصور نیست تا بتوان از آن الگوگیری کرد و آن را در سطح شهر و دولت کامل تعمیم داد. از همین‌روست که ابن‌باجه در «تدبیر المتوحد» به مدینه که می‌رسد، می‌گوید که افلاطون تدبیر مدینه را تبیین کرده است (ابن‌باجه، ۱۳۹۸/ ۱۹۷۸: ۳۹). به گفته لمبتن، چون در نظام فکری او سعادت توسط فرد محقق می‌شود (که این نیز محل بحث است)، او کمتر سراغ دولت و حاکم رفته است (لمبتن، ۱۳۷۹: ۴۹۵). او سر آن ندارد که سخنی از برنامه سیاسی تدبیر دولت به میان آورد. از این‌رو تدبیر، حکایت از ناتوانی و میسر نبودن تحقق برنامه سیاسی نزد ابن‌باجه دارد. اساساً (و با استنباط از آرای ابن‌باجه) اگر تدبیر دولت و مدینه ممکن می‌بود، دیگر نیازی به تدبیر

فرد، آن هم فرد متوحد نمی‌بود. تدبیر مدینه یا دولت کامل، همان تدبیر فرد مدنی است؛ تدبیری که ابن‌باجه از آغاز آن را به کناری می‌نهد و هدف خود را تدبیر فرد متوحد فلسفی می‌داند. انسان نابت در نظر ابن‌باجه، هویتی مستقل از مدینه دارد. در واقع وقتی ابن‌باجه در کنار واژه نابت، صفت متوحد را هم اضافه می‌کند و او را «انسان متوحد» و «نابت مفرد» می‌نامد، دلالتی بر آن دارد که تدبیر، وجه غیر مدنی دارد. به بیانی صریح‌تر، «تدبیر المتوحد» یعنی «تدبیر امور یک فرد تنها که در آن فرد متوجه می‌شود تدبیر امور [جامعه] و جهان شدنی نیست جز اینکه فرد خودش را نجات بدهد. یعنی اینکه فارابی گفته بود این رییس مدینه است که مدینه را فاضله می‌کند و ابن‌باجه به این نتیجه رسیده بود که آن فرد جز اینکه خودش را نجات دهد، چاره‌ای ندارد. از این نظر، کلمه تدبیر که به کار می‌بریم و تصور می‌کنیم که سیاسی است، در واقع بحث الهیاتی است و فردی و نه سیاسی. کلمه تدبیر در درجه اول، واژه ثلاثی مجرد دبر است به معنای پشت و عاقبت. تدبیر یعنی به عاقبت امور اندیشیدن، یعنی به معاد اندیشیدن. پس تدبیر متوحد در واقع کارش تدبیر معاش دنیا نیست بلکه تدبیر معاد است» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۴).

۳. پارادوکس نظر و عمل: در نهایت آیا تدبیری که ابن‌باجه ارائه می‌دهد، مفید غایت و موجب سعادت برای فرد متوحد است یا خیر؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی باشد. چون ابن‌باجه نیز همانند فارابی میان دو مصداق فرد (مدنی و فلسفی) تمایز برقرار می‌کند؛ فرد فلسفی کسی است که کارش فلسفیدن است و فرد مدنی کسی است که خادم فرد فلسفی است و برای تحقق سعادتش، شخصاً و مستقلاً نیازی به فلسفه ندارد. در نتیجه تدبیر او حتی برای فرد فلسفی که همان متوحد است نیز موجد سعادت نیست؛ زیرا فرد فلسفی با یک پارادوکس مواجه است. او در حالی که در عالم نظر، اصل مدینه را بستر کمال انسان می‌داند، به لحاظ عملی، کمال فیلسوف را در حالت نبود مدینه فاضله، به حاشیه یا بیرون از مدینه می‌راند. او از یکسو، مدینه فاضله را مقتضی طبیعت انسان می‌داند و از سوی دیگر، انسان نابت را در وضع غیر طبیعی به تصویر می‌کشد.

فلاسفه مسلمان به رغم پذیرش ایده مدنی‌الطبع بودن انسان، به لوازم آن پایبند نبوده‌اند و رابطه‌ای میان دو مقوله انسان مدنی و انسان ناطق برقرار نکرده‌اند. فرد ناطق،

۲۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

فقط می‌تواند برای نیازهای ضروری با افراد مدنی درآمیزد، نه برای تحقق قوه نطق و شکوفایی آن. در این تلقی، حتی افراد مدنی نیز سعادتمندان را از مدینه نمی‌گیرند، بلکه مشروعیت سعادت اینان نیز به فلسفه و حضور فیلسوف است، نه زیستن در مدینه. به عبارت دیگر چون نظام مدینه با طرح نظری فیلسوف سازگاری ندارد، او خود را بیرون و غیر متعلق به شهر می‌بیند: از این لحظه به بعد، دیگر نه او در اندیشه شهر است و نه شهر در اندیشه اوست. در مقابل، فرد مدنی هم به یافته‌ها و بافته‌های فلسفی فیلسوف توجهی ندارد، چون فرد مدنی، مدینه را بر فلسفه ترجیح می‌دهد.

اکوایناس نیز در نقد خود بر ابن‌باجه و البته از منظری دیگر، بر آن است که تئوری دانش تأملی (اسپکیولیتیو) ابن‌باجه به سعادت رهنمون نمی‌شود؛ زیرا فرد ضمن تفکر تأملی، جواهر مفارق را جدای از محسوسات درک می‌کند. در اینجا البته به یک وجه امتیاز باید اشاره کرد: ابن‌باجه در نهایت به انزوای تصوف نمی‌گراید، بلکه در نظر ابن‌باجه، منطقاً پیامد اجتماعی تعقل در مدینه غیر فاضله، انزوا و دوری از دیگران است. او فیلسوف را به توحید توصیه نمی‌کند، اما فلسفیدن، فیلسوف را در مدینه غیر فاضله تنها می‌سازد. فرد مورد نظر ابن‌باجه، فردی فلسفی است که تنهاست و چون تنهاست باید تدبیر شود، نه اینکه تدبیر می‌شود تا تنها شود. فرد فلسفی، توحید در درون دارد و تنها باید آن را تدبیر و مدیریت کند تا از توحید فاضلانه خود به تکثر غیر فاضلانه مدینه مایل نشود. به دیگر سخن، این تدبیر ابن‌باجه هر چند به همه سعادت (حتی در وجه فردی آن) رهنمون نمی‌شود، به انزوا هم توصیه‌ای نمی‌کند.

به طور خلاصه مفهوم نوابت در فلسفه مسلمانان، نزد دو فیلسوف طرح شده است. فارابی، نوابت را برای کسانی به کار برده است که اغیار ساکنان مدینه فاضله بوده، نظم آن مدینه را به هم زده، سعادت اعضای آن مدینه را با خطر مواجه می‌سازند. او در پی تدبیر مدینه فاضله است. از این‌رو طرح مسئله نوابت از سوی فارابی در جهت تدبیر المجتمع است؛ بدین منظور او دست به غیرسازی می‌زند تا با برجسته کردن تهدید عده‌ای که سعادت اعضای مدینه فاضله را در معرض خطر قرار می‌دهند، طرح فلسفی خود برای سعادت را برجسته سازد. خواجه نصیرالدین طوسی نیز با همان روش فارابی، نوابت را اغیاری می‌داند که نظم مدینه فاضله را به هم می‌زنند (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۳). در ادامه همین تفکر، جاحظ نیز با استفاده از مفهوم نوابت دست به غیرسازی می‌زند (ر.ک:

جاحظ، ۱۴۱۱/۱۹۹۱). در مقابل، ابن‌باجه استفاده فارابی از مفهوم نوابت و نام‌گذاری عده‌ای به این نام را نام‌گذاری عمومی و غیر دقیق می‌داند و نام‌گذاری خود را نام‌گذاری خاص و دقیق می‌داند. او از مفهوم نوابت برای گروهی استفاده می‌کند که در مدینه‌های غیر فاضله به دنبال یافتن هویتی مشترک هستند تا بتوانند به سعادت فردی دست یابند و در بالاترین سطح، تا شاید از تعدادی از آنها انتظار رویش یک مدینه فاضله ممکن شود. به طور خلاصه نوابت فارابی و خواجه نصیر و جاحظ، «دیگری» ای است که با برجسته کردن آن تلاش می‌شود ضعف یا فقدان «هویت خودی» تعلیل شود و نوابت ابن‌باجه، «خودی» ای است که با برجسته کردن آن تلاش می‌شود سلطه «غیر هویت دیگری» تعلیق شود. سخن بر سر این است که در مواجهه «خود و دیگری» که امروزه در جهان به امری بسیار رایج بدل شده است، شاید بتوان از سنت اندیشه فلسفی نیز برداشت‌هایی متناسب با زمانه داشت. یا حداقل اینکه با نوعی نگاه آسیب‌شناختی، از پیامدهای سوء اندیشه سنتی برای زمان حاضر جلوگیری کرد. هیچ بعید و غریب نیست که در جهان اسلام، فلسفه خود به یکی از موانع رشد و توسعه بدل شود. با همین دغدغه است که با عطف توجه به پیامدهای «نابت‌اندیشی» در زمانه حاضر، این سؤال مطرح است که آیا فیلسوف مسلمان امروز (اگر چنین مصداقی وجود داشته باشد)، خود را نابت زمانه و مدینه می‌داند، یا دیگران را نابت می‌داند؟ آیا روح فلسفه فارابی بر چنین کسانی حاکم است، یا روحیه اخلاقی ابن‌باجه در این افراد دمیده شده است؟

پی‌نوشت

۱. درباره اینکه محبت چگونه مبنای تقسیم‌بندی مدینه‌ها واقع می‌شود، رک: بحرانی، مرتضی (۱۳۸۸) نسبت ریاست و محبت در فلسفه مدنی فارابی، تهران، تربیت مدرس، (پایان‌نامه دوره دکترای تخصصی).
۲. فارابی در بررسی خود در کتاب «سیاست مدنی»، به انسان‌ها و گروه‌های ناسازگار با مدینه‌های غیر فاضله می‌پردازد و در دو موضع از آنها بحث می‌کند. در یک موضع، آنها را «غربا» می‌نامد و در موضع دیگر، آنها را «بهترین» (الاخیار/خیر) کسانی می‌داند که در این مدینه‌ها ظهور پیدا کرده و تربیت می‌یابند (غربا و اخیار فارابی همان نوابت

ابن‌باجه هستند و بالعکس).

۳. فارابی در کتاب آرا، در کنار مدینه‌های سه‌گانه جاهلیه، فاسقه و ضاله، مدینه متبدله را نیز اضافه می‌کند. در واقع مدینه متبدله، چهارمین ضد مدینه فاضله نیست بلکه یکی از همان اقسام مدینه‌های مضاد مدینه فاضله است، جز اینکه در آغاز و در گذشته، «آرا و عقاید آن عیناً همان آرا و افعال مدینه فاضله بوده است» و اکنون بر اساس تعریفی که از سعادت ارائه می‌کنند، به یکی از آن سه مدینه تبدیل یافته است (فارابی، ۱۹۹۱: ۲۳۴).
۴. خواجه نصیر نیز در اخلاق ناصری، نوبت مدن فاضله را به چند صنف تقسیم می‌کند و آنها را با نام‌هایی ذکر می‌کند که گاهی با آنچه فارابی انجام داده مطابقت دارد و گاهی نیز متفاوت است. خواجه، گروه یادشده را «مرایی» می‌نامد (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۲۸). او همچنین از گروهی از نوابت یاد می‌کند که «باغیان» نام دارند و «ایشان جماعتی باشند که به مُلک فضلا راضی نشوند و میل به مُلک تغلبی کنند... و عوام را از طاعت رییس فاضل بیرون آرند» (همان: ۲۲۹).
۵. خواجه نصیر طوسی اینان را «مغالطان» می‌نامد (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۲۹).

منابع

- ابن‌باجه الاندلسی (۱۳۹۸/۱۹۷۸) تدبیر المتوحد، تحقیق و تقدیم الدكتور معن زیاده، الاولى، بیروت، دارالفکر الاسلامیه.
- افلاطون (۱۳۸۰) مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ سوم، تهران، خوارزمی.
- بحرانی، مرتضی (۱۳۸۶) «فرد مدنی و فردگرایی فلسفی در فلسفه سیاسی مسلمانان»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره سی و هشتم، تابستان، صص ۱۰۱-۱۳۰.
- (۱۳۸۸) نسبت ریاست و محبت در فلسفه مدنی فارابی، تهران، تربیت مدرس، (پایان‌نامه دوره دکترای تخصصی).
- جاحظ، ابوعثمان (۱۹۹۱/۱۴۱۱) رسائل الجاحظ، تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، المجلد الاول، الاولى، بیروت، دارالجيل.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۰) «متفکری با زبان بینابین»، مهرنامه، شماره ۱۲، خرداد، صص ۱۴۲-۱۴۶. (برگرفته از سایت: <http://www.mehrnameh.ir/article/2343>).
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۳) اخلاق ناصری، به تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ پنجم، تهران، خوارزمی.
- فاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۷۷) تاریخ فلسفه در جهان اسلام، عبدالحمید آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۷۱) سیاست مدنی، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، چاپ دوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ.
- (۱۹۸۷) التنبيه على سبيل السعادة، دراسة و تحقیق د. سبحان خلیفات، عمان، الجامعة الاردنية.
- (۱۹۹۱) آراء اهل المدينة الفاضله، قدم له و علق عليه، البير نصری نادر، بیروت، دارالمشرق.
- الفارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۴) السیاسه المدنیه، (قدم له و بوبه و شرحه، علی بوملحم)، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- کورین، هانری (۱۳۸۴) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، چاپ چهارم، تهران، کویر.
- لمبتن، آن (۱۳۷۹) دولت و حکومت در دوره میانه اسلام، علی مرشدی‌زاد، تهران، تبیان.