



Political Naturalism: A Reading of Avicenna's Political Philosophy in Light of Aristotle's Thought

Zahra Amo Aghaei¹ Mustafa Zali²

Doi:

Doi: 10.30497/ap.2025.248268.1739



Abstract

Political naturalism is a foundational approach in Aristotle's political philosophy, manifested through three principal doctrines: the political nature of human beings, the natural existence of the political community, and the natural precedence of the political community over individuals. These doctrines significantly influence his other political teachings. Furthermore, due to this approach and the connection Aristotle establishes between nature and telos (purpose), politics in his thought is intrinsically linked with ethics and ethical ends. This study seeks to answer the question of whether a naturalistic interpretation of Avicenna's socio-political thought is possible—particularly in light of contemporary debates on Aristotle's philosophy—and in what sense. It becomes evident that although Avicenna does not explicitly reference Aristotle's three aforementioned political doctrines, by gathering his scattered remarks and extracting their implications, one can ascribe to him a form of political naturalism. Avicenna, too, considers the formation of political society to be rooted in a kind of necessity or practical compulsion among humans for mutual cooperation in fulfilling their needs. He regards the existence of a political community governed by law as a precondition for the realization of human existence, the survival of the human species, and the attainment of human perfections. Thus, if Aristotle's political naturalism is interpreted through a teleological lens—where the Greek *polis* is conceived as a plurality of citizens whose natural end (telos) as human beings is achieved only through self-sufficiency within such a community, and the political community is therefore deemed a natural entity prior to its individual members—then Avicenna's socio-political thought can be interpreted as an extension of Aristotle's political naturalism.

Keywords: Aristotle, Avicenna, Nature, Politics, Political Community, Natural End, Political Naturalism.

1. M.A. Graduate in Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran.

Zahra.amoaghaei@ut.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran
(Corresponding Author).

m.zali@ut.ac.ir

طبیعت‌گرایی سیاسی: خوانشی از فلسفه سیاسی ابن‌سینا در پرتو آراء ارسطو

زهرا عموآقائی^۱ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۰

مصطفی زالی*^۲

Doi: 10.30497/ap.2025.248268.1739

چکیده

طبیعت‌گرایی سیاسی رویکردی بنیادین در فلسفه سیاسی ارسطو است که خود را در قالب سه آموزه اصلی سیاسی بودن طبیعت انسان، وجود طبیعی اجتماع سیاسی و تقدم طبیعی اجتماع سیاسی بر افراد، نشان می‌دهد که بر سایر آموزه‌های سیاسی او اثرگذار است. همچنین به واسطه همین رویکرد و نسبتی که در اندیشه ارسطو میان طبیعت و غایت برقرار است، سیاست را به اخلاق و غایات اخلاقی گره می‌زند. پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که «آیا می‌توان از اندیشه اجتماعی - سیاسی ابن‌سینا، با توجه به منازعات معاصر درباره فلسفه ارسطو، تفسیری طبیعت‌گرایانه ارائه کرد؟ و این به چه معنا خواهد بود؟». به این منظور روشن می‌شود که هرچند ابن‌سینا در سیاست خود مستقیماً به سه آموزه مذکور سیاست ارسطو اشاره نداشته است، با کنار هم نهادن اشارات پراکنده وی و بیرون کشیدن استلزامات آن، می‌توان گونه‌ای طبیعت‌گرایی سیاسی را به او نسبت داد؛ چراکه او نیز تشکیل اجتماع سیاسی را ناشی از نوعی اضطراب یا ضرورت عملی در انسان‌ها برای همکاری متقابل جهت رفع نیاز می‌داند و وجود اجتماع سیاسی دارای قانون را شرط تحصیل وجود انسانی، بقای نوع او و کسب کمالات انسانی قلمداد می‌کند؛ از این جهت در صورتی که در تفسیر طبیعت‌گرایی ارسطو رویکردی غایت‌انگارانه اخذ شود و پولیس یونانی، کثرتی از شهروندان دانسته شود که تنها در آن، غایت طبیعی نوع انسان و خودبستگی در کسب این غایت محقق می‌شود و همچنین به همین معنا، اجتماع سیاسی موجودی طبیعی و مقدم بر افراد خود دانسته شود، می‌توان اندیشه سیاسی - اجتماعی ابن‌سینا را در امتداد طبیعت‌گرایی سیاسی ارسطو تفسیر کرد.

واژگان کلیدی: ارسطو، ابن‌سینا، طبیعت، سیاست، اجتماع سیاسی، غایت طبیعی، طبیعت‌گرایی سیاسی.

Zahra.amoaghaei@ut.ac.ir

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه تهران، تهران، ایران.

m.zali@ut.ac.ir

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

مقدمه

طبیعت‌گرایی سیاسی^۱ رویکردی فلسفی - سیاسی است که تلاش می‌کند پدیده‌های سیاسی و ساختارهای اجتماعی را براساس طبیعت^۲ انسان و قوانین طبیعی تبیین کند؛ نه صرفاً بر پایه قراردادها، سنت‌ها یا هنجارهای فرهنگی. پژوهش حاضر تلاشی است برای واکاوی این رویکرد بنیادین در آراء دو نماینده از سنت فلسفه مشاء، یعنی ارسطو و ابن‌سینا، در امتداد یکدیگر.

در فلسفه سیاسی ارسطو طبیعت‌گرایی سیاسی به‌عنوان یک مبنای فکری نقشی محوری ایفای می‌کند و سیاست او را به حوزه اخلاق پیوند می‌زند.^۳ بررسی و تفسیر صحیح مبانی طبیعت‌گرایانه ارسطو بستر فکری لازم را برای درک کلیت نظام فکری او در حوزه علوم عملی فراهم می‌کند؛ در این جهت شارحان ارسطو از گذشته تا کنون تلاش‌هایی برای تفسیر صحیح این آموزه‌ها داشته‌اند. در این میان می‌توان دو جریان تفسیری عمده را از یکدیگر تفکیک کرد. جریان اول به‌نماینده‌گی کیت (Keyt, 1991) در دوره معاصر، سیاسی بودن طبیعت انسان را در معنایی محدود مختص به انسان و به‌معنای توان خاص اقامت انسان در پولیس^۴ (اجتماع سیاسی) می‌دانند و وجود طبیعی اجتماع سیاسی را با نظر به‌معنای طبیعت در فیزیک ارسطو (داشتن علت درونی برای تغییر و حرکت شیء) تفسیر می‌کنند. این دسته ادعای تقدم طبیعی اجتماع سیاسی بر افراد را به‌معنای عدم امکان وجود انسان (در همان معنای انسان) در خارج از پولیس تفسیر کرده‌اند. در مقابل جریان دوم به نمایندگی میلر (Miller, 1995) سیاسی بودن طبیعت انسان را در معنایی موسع بر هر نوع حیوانی که واجد کارکرد مشترک با سایر افراد نوع خود است، اطلاق می‌کنند و وجود طبیعی پولیس و تقدم طبیعی پولیس بر افراد را با محور

1. political naturalism

2. phusis/ nature

۳. نسبت اخلاق و سیاست ارسطویی از سه حیث قابل بررسی است: اولاً غایت انسان و طبیعت او به‌عنوان دو مفهوم محوری در اخلاق و سیاست با یکدیگر معنای شونده؛ ثانیاً مسیر دستیابی طبیعت انسان به غایت، با نظر به مفهوم عدالت، از پولیس و قانون‌گذاری در آن می‌گذرد. پیوند سیاست و اخلاق ارسطویی نه صرفاً به‌نحو مفهومی، بلکه به‌نحو عملی و در پیمودن مسیر دستیابی به غایت نیز قابل تبیین است؛ ثالثاً بنابر تصریح ارسطو در معرفی دو علم سیاست و اخلاق، این دو علم نزد او به یکدیگر وابسته‌اند و دومی ذیل اولی دانسته شده است؛ براین اساس فهم غایت‌انگارانه و طبیعت‌گرایانه ارسطو از انسان، توأمان کلیدی برای فهم ارتباط سیاست و اخلاق با یکدیگر است.

4. polis

قراردادن منظر غایت‌انگارانه ارسطو توضیح می‌دهند؛ از همین روی در مقاله حاضر از این تفسیر با عنوان «تفسیر غایت‌شناختی»^۱ یاد می‌شود.^۲

جستار حاضر به دنبال بررسی این مسئله بنیادین است که آیا همان‌گونه که سیاست ارسطو طبیعت‌گراست، سیاست ابن‌سینا را نیز می‌توان طبیعت‌گرایانه تفسیرکرد و فهمی از آن در امتداد فلسفه سیاسی ارسطویی داشت؟ هرچند اصطلاح «طبیعت» در متون سیاسی ابن‌سینا مستقیماً به چشم نمی‌خورد، به سبب مباحث مطرح‌شده حول تشکیل اجتماع ازسوی او، همواره مدنی بالطبع دانستن انسان به او نسبت داده شده‌است. با توجه به نسبتی که میان سیاست سینوی و دریافت او از ماهیت و طبیعت نوعی انسان برقرار است، بازشناسی مفهومی طبیعت در سیاست او ممکن، و البته نیازمند بررسی و کاوش به‌نظر می‌رسد از آنجاکه مباحث سیاسی در فلسفه ابن‌سینا اغلب در ارتباط با مفهوم نبوت مطرح شده‌اند، بررسی آموزه‌های ابن‌سینا حول ضرورت، امکان و جایگاه نبوت در جامعه، می‌تواند به‌عنوان دریچه‌ای برای انتساب طبیعت‌گرایی سیاسی به او واکاوی شود.^۳

1. teleological interpretation

۲. در پژوهش‌های ثانوی از وجوه گوناگونی به طبیعت‌گرایی سیاسی ارسطو توجه شده‌است؛ مثلاً پژوهشی متأخر کوشیده‌است تفسیری از طبیعی بودن پولیس ارائه دهد که با دموکراسی قابل جمع باشد (Trott, 2013). تفسیری دیگر نیز با ارائه دریافتی هنجاری از مفهوم طبیعت، مسئله‌ای همچون الزام و مرجعیت سیاسی را به‌نحو سازگار با آن تفسیر می‌کند (Rosler, 2005). دسته دیگری از محققان ضمن بحث از نسبت اخلاق و سیاست ارسطویی، به رویکرد طبیعت‌گرایی ارسطو توجه دارند. برخی از این گروه ساختار اخلاق ارسطویی را به‌نحو سیاسی تفسیر می‌کنند (Frede, 2013) و برخی تلاش می‌کنند بنیادهای فلسفه سیاسی ارسطو را در کتب اخلاقی او بیابند (Copper, 1990) و برخی دیگر این منظر را دستمایه‌ی قرائتی سیاسی از اخلاق ارسطویی قرار می‌دهند تا بتوانند در پاسخ به مسئله ارسطویی مورد توجه در نیم قرن اخیر، یعنی چیستی و محدوده سعادت به‌عنوان غایت انسانی، کمک‌کننده باشد (Pangle, 2020). به این نگرش انتقاد نیز وارد شده و تلاش شده‌است با ارائه دریافتی محدود از آن، جایی برای اراده و عقلانیت عملی در اخلاق و سیاست باز شود (Berryman, 2019).

۳. در باب فلسفه سیاسی ابن‌سینا و بحث از طبیعت‌گرایی در آن، می‌توان به پژوهش‌هایی اشاره کرد که ذیل بحث از نبوت و دلایل ضرورت آن، به‌طور ثانوی به این موضوع نیز می‌پردازند. غالباً بحث ابن‌سینا درباره نحوه تشکیل اجتماع

برای پاسخ به پرسش اصلی این پژوهش آراء کیت و میلر به عنوان نمایندگان دو تفسیر معاصر از سیاست ارسطو، با یکدیگر مقایسه شده و تفسیری که آراء ارسطو در باب طبیعت گرایی را به نحو سازگارتری توضیح داده، مبنای بررسی آراء سیاسی ابن سینا قرار گرفته است تا از این طریق، به کمک تفسیری معتبر و مشخص از طبیعت گرایی سیاسی ارسطو، به این پرسش پاسخ داده شود که آیا مؤلفه های اصلی این رویکرد در اندیشه ابن سینا نیز قابل بازشناسی است؟ و اگر چنین است، این بازشناسی به چه معنا و تا چه میزانی ممکن است؟ حاصل آنکه تلاش شده است با اتکاء به عناصر اصلی تفسیر غایت شناختی از طبیعت گرایی ارسطو، تفسیری نو از اندیشه سیاسی ابن سینا ارائه شود.

۱. طبیعت گرایی سیاسی در اندیشه ارسطو

توجه به مفهوم «طبیعت» هم در آثار فیزیکی و متافیزیکی ارسطو و هم در آثار اخلاقی و سیاسی وی به چشم می خورد. بهره گیری از این مفهوم در کتاب سیاست^۱ همراه با ادعاهایی است که مبنای سایر آموزه های سیاسی او واقع می شوند و از این جهت حائز اهمیت اند. در ادامه با اشاره اجمالی به دو جریان تفسیری رقیب از هریک از آموزه های اصلی طبیعت گرایی در سیاست ارسطو، تفسیر غایت شناختی فرد میلر، به عنوان تفسیری سازگارتر از سیاست ارسطو معرفی شده و مبنا قرار می گیرد تا به کمک آن، فهم نسبتاً جامعی از طبیعت گرایی سیاسی ارسطو به دست آید.

۱-۱. معنای طبیعت گرایی در فیزیک و متافیزیک ارسطو

ارسطو در کتاب های فیزیک^۲ و متافیزیک^۳ به تعریف مفهوم طبیعت می پردازد و بیان می کند که

انسانی را تحت عنوان «اعتقاد به مدنی بالطبع بودن انسان» تفسیر می کنند؛ از جمله نظر شهید مطهری (۱۳۹۸) در کتاب فلسفه ابن سینا، و پژوهش هایی همچون «فلسفه سیاسی ابن سینا و تأثیر آن بر ادوار بعدی» (شکوری، ۱۳۸۴)، «اثبات ضرورت نبوت از دیدگاه فیلسوفان» (ایزدی تبار، ۱۳۹۰)، «پردازش ابن سینا از مسئله نبوت در مقایسه با جریانات فلسفی و کلامی» (توازیانی، ۱۳۹۰)، «مقایسه ضرورت نبوت از منظر فلسفه و عرفان با تأکید بر آراء ابن سینا و امام خمینی (ره)» (نصیری، حمید، نعمتی، سید جواد، و یوسف زاده، حسینعلی، ۱۳۹۴)، «مبانی کلامی جهت گیری دعوت انبیاء (ع)» (فرامرزی قراملکی، ۱۳۷۶) و «مقایسه و تحلیل دیدگاه متکلمان و فیلسوفان مسلمان در باب ضرورت دین» (عباسی، ۱۳۹۴).

1. Politics
2. Physics
3. Metaphysics

جواهر^۱ - یعنی موجوداتی که واقعیت نخستین دارند - بنابر طبیعت وجود دارند؛ یعنی واجد یک مبدأ تغییر درونی‌اند. طبیعت متضمن معنای موضوعی است که خودش ذاتی آن باشد؛ بنابراین این جواهرند که موضوع‌اند و طبیعت دارند (Phys. II 1 192b 32-3 / Met. VII 7 1032a 12-19). از نظر ارسطو یک جوهر طبیعی - که متشکل از ماده^۲ و صورت^۳ است - طبیعت یا علت درونی‌اش همان صورت آن است (Phys. II 1 193a 30- b18). همچنین در متافیزیک استدلال می‌شود که صورت یا ماهیت (= طبیعت) جوهر طبیعی، خود جوهر آن است (Met. VII 17 1041b 27-33).

موجوداتی که بنابر طبیعت وجود دارند و مصداق آن‌ها در کتاب فیزیک ارگانیسم‌های زنده است، به دلیل یک «علت غایی»^۴ عمل می‌کنند (Phys. II 8 199b 15-18). علت غایی در زبان یونانی معادل الفاظ «غایت»^۵ و «علت»^۶ است. ارسطو غایت را آن امری می‌داند که «شیء به خاطر آن است» و با خیر^۷ آن را معادل می‌گیرد (Phys. II 3 195a 23-5). علت غایی دو نوع است:

(۱) در افعالی که آگاهانه برای هدفی انجام می‌شوند، علت غایی همان صورتی است که در نفس فاعل انسانی وجود دارد (Phys. II 7 198a 19-20).

(۲) در فرایندهای طبیعی که نتیجه تفکر نیستند (Phys. 8 199a 26-30)، غایت همان صورتی در منبع (مثلاً درخت قبلی که دانه‌اش ماده درخت جدید شده) است و درواقع، استعداد و قوه‌ای است که برای رسیدن به آن صورت وجود دارد و نسبت به حاصل کار درونی محسوب می‌شود (DA II 4 415b 28 - 416a 18; PA I 1 640a 19-26).

پس اشیائی که بنابر طبیعت موجودند، برای حرکت یا تغییر واجد مبدأ درونی‌اند که آن‌ها

1. ousia/ substance
2. matter
3. form
4. final cause
5. telos/end
6. aitia /cause
7. agathon

را به سوی غایتی هدایت می‌کند؛ غایتی که مختص نوع طبیعی آن‌هاست.

۲-۱. سه وجه طبیعت‌گرایی در سیاست ارسطو

در ابتدای کتاب سیاست توجه ارسطو به مفهوم طبیعت درخور اهمیت است. وی که می‌خواهد پژوهش درباره سیاست و پولیس را از بررسی جریان رشد و ایجاد آن آغاز کند، ابتدا به نحوه شکل‌گیری خانواده، سپس روستا و بعد تکوین پولیس می‌پردازد (Pol. 1252a, 1252 b) و بیان می‌کند:

جامعه‌ای که سرانجام از فراهم آمدن چندین روستا پدید می‌آید، «پولیس» نام دارد که می‌توان گفت از لحاظ توانایی برآورد نیازهای خود (یا خودبسندگی)^۱ به غایت کمال رسیده‌است؛ یا دقیق‌تر بگوییم، اگر پیدایش پولیس برای زندگی است، وجودش برای زندگی خوب (بهزیستن) است؛ از این رو چون هر پولیسی (نمودار) کمال جوامعی است که به حکم طبیعت موجودند، خود نیز به حکم طبیعت وجود دارد و همه ویژگی‌های اجتماعات پیشین پدیدآورنده‌اش را داراست؛ زیرا پولیس غایت جوامع دیگر است و طبیعت هر چیز در کمال آن است؛ از این رو هرگاه چیزی، خواه انسان یا اسب یا خانواده، به مرحله کمال برسد، می‌گوییم که آن چیز طبیعی است (Pol. 1252b 30-1).

براساس این بیان ارسطو از طریق پیدایش اجتماع سیاسی و ماهیت امور پدیدآورنده آن (خانواده و روستا) نتیجه می‌گیرد که پولیس به حکم طبیعت موجود است و وجود طبیعی دارد؛ چنانکه در ادامه می‌گوید: «از اینجا آشکار می‌شود که پولیس پدیده‌ای طبیعی است.» (Pol. I 1253a 1-3).

روشن است که ارسطو نسبت پولیس و اجتماعات پدیدآورنده آن را نسبتی غایی می‌داند و پولیس را به عنوان امری که غایت این اجتماعات است، معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد خود این اجتماعات از جهت رفع نیاز انسان و کمک به او در جهت دستیابی به غایتش موضوعیت دارند و پولیس به عنوان غایت این اجتماعات قادر است انسان را به خودبسندگی در رفع نیاز و

1. self-sufficiency

دستیابی به غایت برساند؛ براین‌اساس ارسطو - که خانواده و روستا را اجتماعاتی طبیعی می‌داند و غایت هر امر طبیعی را نیز طبیعت آن امر معرفی می‌کند - نتیجه می‌گیرد که پولیس به‌عنوان غایت خانواده و روستا پدیده‌ای طبیعی است. این اولین وجه از وجوه طبیعت‌گرایی سیاسی ارسطو محسوب می‌شود.

در ادامه او - که وجود پولیس را طبیعی دانسته بود - سیاسی بودن انسان را نیز به حکم طبیعت نسبت می‌دهد و می‌گوید:

انسان به حکم طبیعت حیوانی سیاسی است و آن کس که از روی طبع و نه بر اثر تصادف بدون پولیس است، یا موجودی فروتر از انسان و یا برتر از اوست ... و به‌این‌شکل روشن می‌شود که چرا آدمی از زنبوران و جانداران دیگری که با هم زیست می‌کنند، سیاسی‌تر است؛ زیرا به‌عقیده ما طبیعت هیچ کاری را بیهوده انجام نمی‌دهد و از میان جانداران، فقط انسان است که توانایی نطق دارد ... و نطق در بازنمایاندن سود و زیان و درست و نادرست به‌کار می‌آید ... و اشتراک در شناخت این چیزهاست که خانواده و پولیس را پدیدمی‌آورد (Pol. I 2 1253a 1-18).

ارسطو در این ادعا سیاسی بودن را به طبیعت انسان‌ها نسبت داده و البته آن را منحصر در انسان نکرده و به جانورانی مانند زنبور - که زیست جمعی دارند - نیز نسبت داده‌است؛ بنابراین از نظر او و با توجه به مصادق آن، سیاسی بودن به‌معنای زیست جمعی و همکاری در جهت دستیابی به اهداف و غایاتی است که در طبیعت یک موجود نهاده شده‌است. ارسطو این مفهوم را بر انسان بیشتر از زنبور و سایر حیوانات سیاسی منطبق می‌بیند و دلیل این را تفاوت انسان و سایر حیوانات در قوه نطق^۱ می‌داند. از نظر او اجتماعات انسانی از طریق اشتراک‌گذاری مفاهیم حاصل از نطق، یعنی دریافت انسان از درست و نادرست و سود و زیان، پدیدمی‌آیند و این امری مختص به انسان است.

حاصل آنکه ارسطو در این عبارات دست‌کم یک دلیل برای سیاسی بودن طبیعت انسان

1. logos

می‌آورد و آن قوهٔ نطقی است که طبیعت در انسان قرار داده‌است. از آنجاکه ارسطو به این اصل باور دارد که طبیعت کار بیهوده نمی‌کند، وجود قوهٔ نطق در طبیعت انسان - که عامل ارتباط و تعامل او با سایر انسان‌هاست - نمی‌تواند بیهوده باشد و نشان‌می‌دهد که همکاری اجتماعی انسان نیز به حکم طبیعت اوست. ارسطو با اشاره به اینکه انسان بدون پولیس، یا فراتر از انسان یا پایین‌تر از اوست، بر گره‌خوردن سیاسی بودن انسان با طبیعت او و ذاتی بودن آن تأکید می‌کند. ادعاهای طبیعت‌گرایانهٔ ارسطو به دو مورد گذشته دربارهٔ پولیس و انسان ختم نمی‌شود و او ادعای سومی را دربارهٔ نسبت پولیس و انسان نیز مطرح می‌کند:

شهر بنا بر طبیعت بر خانواده و فرد تقدم دارد؛ زیرا کل به ضرورت [و به طبع] بر جزء تقدم دارد؛ چون اگر تن آدمی سراسر تباه شود، دیگر دست و پای او [از خودشان] وجودی ندارند، مگر در معنای تشابهی (مجازی). ... ماهیت همهٔ چیزها از وظیفه و کارکرد آنها برمی‌خیزد؛ به گونه‌ای که اگر دیگر نتوانند وظایف خود را انجام دهند، نباید آنها را همان چیزها بپنداریم، بلکه نام‌هایشان را باید به مجاز بر آنها اطلاق کنیم؛ به این گونه می‌بینیم که پولیس طبعاً بر فرد مقدم است؛ زیرا چون افراد نمی‌توانند به تنهایی نیازهای خود را برآورند، ناگزیر باید به کل شهر بپیوندند (Pol. 1253a 23-30).

تقدم طبیعی پولیس بر افراد ادعایی است که هم از جهت معنای تقدم و هم از جهت دلیل ادعا نیاز به بررسی دارد؛ اما قطعاً ارسطو در مقام ارائهٔ دلیل برای آن، از توضیح ارتباط کل و جزء بهره‌برده و پولیس را به مثابهٔ کلی برای افرادش دانسته‌است. همچنین او مفهوم کارکرد^۱ را به میان آورده و به نظر می‌رسد چون انجام‌دادن کارکرد خاص انسان و رفع نیازهای طبیعی‌اش را منوط به حضورش در پولیس می‌داند و از سوی دیگر، پیش از این پولیس را کلی خودبسنده در جهت غایت انسان معرفی کرده‌بود، بر همین اساس پولیس را به نحو طبیعی مقدم بر افراد دانسته‌است.

ارسطو پس از اینکه به وجود نوعی انگیزهٔ غریزی و پیشاتفکری در انسان برای زندگی

1. function

اجتماعی اشاره می‌کند و جایگاه خاص پولیس (وجودی طبیعی که بر افراد مقدم است) را به آن مستند می‌کند، بلافاصله تشکیل اولین پولیس را به انسانی نیکوکار نسبت می‌دهد که خیر بسیار بزرگی به انسان‌ها رسانده است:

... به این سبب انگیزه‌ای^۱ (غریزی) در همه آدمیان نهفته است تا این‌گونه با یکدیگر اجتماع کنند؛ اما نخستین کسی که جامعه را بنیان گذاشت، بزرگ‌ترین سود را به آدمیان رساند (Pol. 1253a 29-31).

پس هرچند ارسطو انگیزه غریزی برای زندگی اجتماعی را - که وجهی طبیعی در انسان دارد - عاملی برای شکل‌گیری وجود طبیعی پولیس می‌داند، در عین حال نقش عقل انسانی را در تشکیل پولیس به رسمیت می‌شناسد. طبیعی بودن وجود پولیس نزد او منجر نمی‌شود که آن را صرفاً حاصل امیال طبیعی پیشاتفکری بداند؛ چنانکه او در مقام بیان دلیل برای سیاسی بودن طبیعت انسان، به قوه نطق‌اش و تأثیر آن در شکل‌گیری تعامل میان انسان‌ها اشاره می‌کند. حاصل آنکه می‌توان در سیاست ارسطو سه ادعا یافت که براساس آن‌ها سیاست وی «طبیعت‌گرا» خوانده شود:

۱) افراد بشر بنابر طبیعتشان حیوان سیاسی^۲ اند؛

۲) پولیس بنابر طبیعت موجود است و مانند همه‌اشیایی که چنین‌اند، واجد صورت است و صورت آن، همان ساختار سیاسی‌اش^۳ است که به هر میزان که در شرایط طبیعی باشد، درست‌تر و عادلانه‌تر، و هرچقدر از شرایط طبیعی دور باشد، منحرف یا ناعادلانه خواهد بود (Pol. III 6 1279a 17-7 1279b 10/ 17 1287b 39-4)؛

۳) بنابر طبیعت پولیس مقدم بر افراد تشکیل‌دهنده خود است.^۴

1. horme

2. zōon politikon

3. constitution

۴. این سه ادعای ارسطو هریک در تقابل با دیدگاه‌هایی در فلسفه سیاسی قرار می‌گیرند. ادعای نخست او درمقابل دیدگاه‌هایی مانند نظریه قرارداد اجتماعی هابز قرار می‌گیرد که انسان را موجودی منفعت‌طلب، خودبنیاد و ضداجتماعی می‌داند و سیاست را صرفاً راه‌حلی برای مهار خشونت طبیعی می‌پندارد. ادعای دوم در برابر دیدگاه‌هایی مانند

داشتن دریافتی صحیح از این سه ادعا به نحوی که این سه و سایر متون مرتبط ارسطو، در ارتباط با یکدیگر فهمیده و دچار ناسازگاری درونی نشوند، ضروری است. پس در ادامه به بررسی اجمالی دو جریان تفسیری رقیب در این حوزه ذیل هریک از سه ادعای نامبرده می‌پردازیم تا با انتخاب تفسیر ارجح، هدف مذکور حاصل شود.

۱-۲-۱. سیاسی بودن طبیعت انسان

درباره معنای ادعای سیاسی بودن طبیعت انسان (Pol. I 2 1253a 1-3) دو نوع تفسیر محدود و وسیع براساس توجه به اشاره‌های گوناگون ارسطو در بسترهای مختلف متنی، ارائه شده است. بر مبنای تفسیر محدود (Keyt, 1991) حیوان سیاسی بودن انسان به این معناست که انسان حیوان مقیم در پولیس است یا می‌تواند باشد. مطابق این تفسیر فقط انسان می‌تواند حیوان سیاسی باشد و به این معنا برخی انسان‌ها همچون بربرها نیز سیاسی نیستند (Pol. III 9 1280a 23-4). همچنین شباهت انسان و برخی از جانوران همچون زنبورها در اجتماعی بودن است (Pol. I 2 1253a 7-9). از سوی دیگر، تفاوت انسان و سایر حیوانات در قوه نطق - که باعث تفاوت اجتماعات حیوانات و پولیس می‌شود - قابل جمع با ادعای دیگر ارسطو، یعنی وجود طبیعی پولیس، نیست؛ زیرا وجه تمایز انسان از سایر حیوانات - که به او اجازه می‌دهد تنها او جوامع سیاسی را تشکیل دهد - نطق به معنای «ادراک خوبی و بدی و عادلانه و ناعادلانه و امثال آن» است؛ چراکه «اجتماع در این امور خانواده و پولیس را می‌سازد» (Pol. 1253a 15-18).

قراردادگرایی لاک و هابز و همچنین ساختارگرایی مدرن قرار می‌گیرد که دولت را نه طبیعی، بلکه ساختاری مصنوعی یا قراردادی می‌دانند. ادعای سوم ارسطو نیز با فلسفه‌های فردگرایانه‌ای مانند لیبرالیسم کلاسیک، کانتیسم و لیبرتاریانیسم در تضاد است؛ چراکه این مکاتب فرد را واحد بنیادین هستی‌شناختی و اخلاقی می‌دانند و هرگونه تقدم یا اولویت جامعه بر فرد را نفی می‌کنند. از سوی دیگر به نظر می‌رسد در مقایسه با سیاست افلاطون، سیاست ارسطویی امکان گفت‌وگوی بیشتری با این گونه فلسفه‌ها دارد؛ چراکه افلاطون نماینده جمع‌گرایی شدید است و فرد را تنها در چارچوب نقش او در کل جامعه معنای می‌دهد؛ به طوری که در دولت آرمانی‌اش حتی مالکیت و خانواده برای طبقات حاکم حذف می‌شود؛ اما ارسطو اگرچه تقدم هستی‌شناختی پولیس را می‌پذیرد، جایگاه اخلاقی و غایت‌مند فرد را حفظ می‌کند و جامعه را وسیله‌ای برای شکوفایی فضیلت فردی می‌داند، نه هدفی مطلق که باید فرد در آن حل شود.

لازمه ادراک اخلاقی - که ارسطو آن را حداقل شرط لازم برای وجود پولیس می‌داند - این است که فرد لااقل تا حدی عادل و خوب باشد؛ نه اینکه کاملاً فضیلت‌مند باشد، اما کاملاً فاقد فضیلت نباشد چراکه در این صورت به لحاظ اخلاقی کور است (EN III.1.1110b28-30). از سوی دیگر، یک اصل مرکزی در فلسفه اخلاقی ارسطو این است که انسان‌ها به‌طور طبیعی خوب نمی‌شوند، بلکه از طریق عادت‌کردن تحت هدایت قانون و حکمت عملی فضیلت‌مند می‌شوند (EN II.1.1103a 18). این به این معناست که پیوندهای ناشی از ادراک عدالت - که اعضای یک پولیس را متحد می‌کند - برخلاف پیوندهای غریزی که زنبورها را در یک کلونی متحد می‌کند، پیوندهای عملی عقل‌اند، نه پیوندهای طبیعی؛ بنابراین پولیس یک موجود مصنوعی است و نه طبیعی (Keyt, 1991, pp.5-134). مطابق این تفسیر تمایزی که ارسطو بین یک پولیس و کلونی زنبورها قائل می‌شود، یا باید انکار شود، یا باید به عنوان پایه‌ای برای انکار طبیعی بودن پولیس پذیرفته شود.

در تفسیر وسیع از حیوان سیاسی بودن انسان (Miller, 1995) «حیوان سیاسی» یک مفهوم عام بیولوژیکی فهم می‌شود که علاوه بر انسان، بر برخی از گروه‌های حیوانات هم قابل اطلاق است؛ گروه‌هایی که بر اساس بخشی از کتاب «تاریخ حیوانات» ارسطو، عملکردشان به یک امر مشترک ختم می‌شود (HA I 1 488a 7-10). این معنا بیش از زنبور و مورچه و... بر انسان منطبق است. بر مبنای این تفسیر با استفاده از عبارت «سیاسی‌تر» در متن ارسطو (Pol. 1253a 7-9) این نکته قابل برداشت است که می‌توان تعریف «سیاسی بودن» (داشتن یک کارکرد مشترک و داشتن همکاری) را به میزان‌های مختلف واجد بود. به نسبت میزان تناسب عقلی اعضای یک گروه با فعالیتشان، همکاری آن‌ها صورت‌های پیچیده‌تر و مؤثرتری دارد؛ با این توصیف تفسیر دوم با طیفی و مشکک دیدن مفهوم سیاسی، وجه شباهت و تفاوت انسان و سایر موجودات را در خود این مفهوم می‌یابد (Miller, 1995, pp.30-31).

تفسیر مذکور میل و گرایش انسان به زندگی اجتماعی را، در کنار نطق، از دلایل ارسطو بر حیوان سیاسی بودن انسان در نظر می‌گیرد که هر دو بر یک پیش‌فرض مبتنی‌اند: غایت‌شناسی

طبیعی ارسطو و این فرض که «طبیعت کار بیهوده نمی‌کند.» (Pol. I 2 1253a 9). جمع این دو مؤلفه با هم، دلیل قانع‌کننده و کافی برای سیاسی بودن طبیعت انسان است. بر مبنای مؤلفه اول، طبیعت ظرفیت ذاتی لازم برای زندگی اجتماعی (نطق و داشتن درک اخلاقی و توان انتقال آن) را در انسان‌ها قرار داده و این امر نمی‌تواند بیهوده باشد. در این تفسیر صرفاً این فرض کفایت می‌کند که انسان‌ها ظرفیت درک اخلاقی را در سطح بالقوه داشته باشند؛ درحالی که سایر حیوانات از اساس چنین قوه‌ای ندارند. این گونه است که طبیعت خاصیت انسان را برای فعالیت سیاسی مناسب قرار داده است. همچنین این مؤلفه، به میل و گرایش غریزی (Pol. I 2 1253a 29-30) ضمیمه می‌شود که همچون میل ذاتی دانه برای تبدیل شدن به درخت، انسان را به زندگی اجتماعی سوق می‌دهد و نمی‌تواند چنین میلی توسط طبیعت بیهوده در انسان نهاده شده باشد. این مطلب مؤید دیگری نیز در کتاب سوم سیاست دارد؛ جایی که ارسطو به سه انگیزه برای زندگی سیاسی اشاره می‌کند: زندگی خوب و میل به زندگی با یکدیگر (Pol. III 6 1278b 17-30)؛ پس پولیس، هم یک انتخاب عقلانی در جهت دستیابی به غایت است و هم امری که لااقل تا حدی ناشی از گرایش غریزی انسان برای زندگی اجتماعی است (Miller, 1995, p.33-36).

۱-۲-۲. وجود طبیعی پولیس

این ادعا که پولیس پدیده‌ای طبیعی است (Pol. I 2 1252b 30) نیز به دو نحو تفسیر می‌شود: الف) تفسیر علت درونی (Keyt, 1991):

بنابر این تفسیر طبیعی بودن (یا وجود طبیعی داشتن)^۱ در فیزیک و سیاست به یک معنا به کار رفته است: شیء بنابر طبیعت موجود است، اگر و تنها اگر طبیعتی (به معنای منبع یا علتی برای حرکت کردن یا ساکن بودن) داشته باشد که درونی آن باشد (Phys. II 1 192b21-3)؛ براساس این معنای محدود از وجود طبیعی، در میان موجودات حیوانات و گیاهان وجود طبیعی دارند؛ چراکه رشد و حرکتشان ناشی از نفسشان است که به عنوان یک علت درونی عمل می‌کند.

1. esti phusei/ is (exists) by nature

همچنین ارسطو کتاب دوم فیزیک را با این بحث آغاز می‌کند که: «از میان اشیائی که موجودند، برخی بنابر طبیعت موجود می‌شوند و برخی از سایر علل». این عبارت به‌طور ضمنی به این نکته اشاره دارد که شیء تنها در صورتی به‌موجب طبیعت موجود است که به‌موجب طبیعت به‌وجودآمده‌باشد، نه توسط علل دیگر. کتاب دوم فیزیک به‌طور کلی از تمایز میان به‌وجودآمدن طبیعی (که مستلزم غایت‌شناسی است) و به‌وجودآمدن ناشی از علت‌های دیگر (همچون صنعت، شانس یا خودانگیختگی) بحث می‌کند. تفسیر علت درونی این معنا و استلزاماتش را دربارهٔ وجود طبیعی پولیس نیز صادق می‌بیند. براساس این تفسیر وجود طبیعی پولیس تنها با پذیرش ایجاد طبیعی پولیس قابل قبول است و این در استدلال ارسطو بر مبنای نحوهٔ تکوین پولیس از خانواده و روستا نیز مورد توجه است؛ اما این امر با شواهد گوناگونی در متون ارسطو که عقل عملی انسان را در ایجاد پولیس دخیل می‌داند، در تناقض است و موجودی که حاصل عقل انسان باشد، مصنوع اوست و نه موجودی طبیعی (Keyt, 1991, p.128-131).

ب) تفسیر غایت‌شناختی (Miller, 1995):

در این تفسیر برخلاف تفسیر علت درونی، مبنای نهایی برای ارسطو نه طبیعت پولیس، بلکه طبیعت انسان دانسته می‌شود. ادعای ارسطو دربارهٔ پولیس نیز باید در بستر منظر غایت‌شناختی او به انسان دیده شود. از این منظر انسان‌ها گرایش ذاتی به زندگی در پولیس دارند؛ چراکه زندگی سیاسی برای دستیابی به غایات طبیعی‌شان کاربرد دارد.

این تفسیر تلاش دارد در بحث از ایجاد و وجود طبیعی، همخوانی فیزیک و سیاست ارسطو را با اشاره به دسته‌ای از موجودات توضیح دهد که در فیزیک طبیعی دانسته شده‌اند، اما لزوماً عامل درونی برای حرکت نداشته‌اند؛ بلکه ناشی از چنین عاملی و در واقع ناشی از علیت غایی‌اند (مانند لانهٔ پرنده و تار عنکبوت) (Phys. II 8 199a 6-8, 29-30). این دسته از موجودات وجود و ایجادشان هر دو بنابر طبیعت است و با مصنوعات انسانی که ناشی از عامل درونی نیستند نیز متفاوت‌اند؛ پس در این تفسیر معنای وسیع‌تری از «وجود طبیعی» بر پولیس اطلاق می‌شود: شیء بنابر طبیعت موجود است، اگر و تنها اگر کارکردش دستیابی به غایات یک ارگانیسم

طبیعی باشد و به طور کامل یا ناقص، ناشی از ظرفیت‌ها و امیال طبیعی آن ارگانیزم باشد. بنابر این تعریف پولیس واجد هر دو شرط، و وجودش طبیعی است (Miller, 1995, p.40). معنای بالا با معنای دیگری از «طبیعت» که ارسطو در آثار اخلاقی و سیاسی‌اش به آن اشاره می‌کند، مرتبط است. او «طبیعت» را به معنای علت غایی یا آنچه شیء وقتی کامل می‌شود، هست نیز به کار می‌برد.^۱ در این معنا طبیعت نوعی استاندارد ارزش است؛ یعنی «آنچه بنابر طبیعت برای هر چیزی مناسب است، بهترین و رضایت‌بخش‌ترین چیز برای آن است.» (EN X 7 1178a5-6, EN I 9 1099b21-2). ارتباط سه معنای طبیعت در بحث حاضر این گونه است که: پولیس برآمده از طبیعت انسان (در معنای محدود آن، یعنی داشتن مبدأ درونی برای تغییر) است و برای تکمیل طبیعت انسان (در معنای غایت وی) ضروری است. این دو معنا در کنار هم، همان معنای موسّع از وجود طبیعی پولیس (معنای سوم که در تفسیر غایت‌شناختی موردنظر است) را به دست می‌دهند؛ بنابراین با در نظر گرفتن این تفسیر معانی «طبیعت» در این ادعا و ادعای طبیعت سیاسی انسان، نه یکسان، بلکه همسویند.

۱-۲-۳. تقدم طبیعی پولیس بر اعضایش

برای فهم ادعای ارسطو مبنی بر اینکه پولیس بر اعضایش تقدم طبیعی دارد (Pol 1 2 1253a 23-5) ابتدا باید به دریافت‌های گوناگون از «تقدم» در فلسفه ارسطو پرداخت:

(۱) تقدم در ایجاد: الف بر ب مقدم است، اگر الف از ب به نقطه شروع (نسبی یا مطلق؛ از جهت زمان، مکان، حرکت یا ...) نزدیک‌تر باشد؛

(۲) تقدم در معرفت: الف بر ب مقدم است، اگر شناخت الف برای شناخت ب لازم باشد، اما شناخت ب برای شناخت الف لازم نباشد؛

(۳) تقدم در کمال: الف بر ب مقدم است، اگر الف کامل‌تر از ب باشد؛

(۴) تقدم در انفکاک: الف بر ب مقدم است، اگر الف بتواند بدون ب وجود داشته باشد،

۱. بررسی دریافت‌های ارسطویی از طبیعت و امر طبیعی توسط – Irwin, 1985a, pp.17-416; Annas, 1993, pp.58-142; Schütrumpf 1991, p.209; Nichols, 1992, p.18, as cited in Miller, 1995.

اما ب نتواند بدون الف وجود داشته‌باشد؛ مثلاً یک کفش سقراط بر جفت کفش‌های او تقدم دارد (Met. V 11, Phys. VIII 7-9, Met. I 8, VII 1, 13, IX 8, XIII 2).
ارسطو در بخش‌های مختلف آثارش از معانی سوم و چهارم با عنوان «تقدم در جوهر» و «تقدم در طبیعت» نام می‌برد (Miller, 1995, p.46).

درباره تقدم طبیعی پولیس بر اعضایش دو معنای اول از «تقدم» منتفی‌اند؛ چراکه در معنای اول (تقدم در ایجاد) فرد و خانواده هر دو بر پولیس مقدم‌اند، درحالی‌که چنین ادعایی مدنظر نیست. نیز در معنای دوم (تقدم در معرفت) نه پولیس و نه فرد، تقدمی بر دیگری ندارند؛ چراکه همان‌طور که تعریف انسان، حیوان سیاسی است و ارجاع به پولیس دارد، تعریف پولیس (کثرت متعینی از شهروندان) هم ارجاع به فرد دارد (Pol. III 1 1274b38-1275a2, 6 1279a21).
بحث اصلی بر سر معنای سوم و چهارم است.

محور اصلی تفسیر وجود منفک (Keyt, 1991b) شباهتی است که ارسطو میان نسبت ارگانسیم و ارگان‌هایش از یک سو، و پولیس و اعضایش از سوی دیگر برقرار می‌کند و واسطه این دو، نسبت کل و جزء است. ارسطو علاوه بر اینکه در کتاب سیاست اعضای یک پولیس را با یک دست یا پا مقایسه می‌کند و به‌وضوح پولیس و اعضایش را نمونه‌ای از کل و جزء معرفی می‌کند (Pol. I 2 1253a 18-33) در آثار دیگرش نیز اشاره می‌کند که بدن بدون اجزایش می‌تواند وجود داشته‌باشد، اما اجزا بدون کل (بدن) و مجزا از آن نمی‌توانند وجود داشته‌باشند، مگر به‌صورت تشابهی (مجازی)؛ چنانکه انگشت مرده تنها مشابه انگشت زنده است (Met. 8-16 1040b 6-30, 2-11 1036b 30-5, 10 1035b23 VII)؛ بر همین قیاس پولیس هم بدون اعضایش می‌تواند وجود داشته‌باشد، اما اعضا بدون پولیس نمی‌توانند وجود داشته‌باشند. این استدلال بر ادعای وجود طبیعی پولیس مبتنی است و از آنجاکه خود این امر (اینکه فرد خارج از پولیس نمی‌تواند واجد موجودیت انسانی باشد) با مثال‌های نقض گوناگون خدشه‌پذیر و با اصول دیگر فلسفه ارسطویی در تناقض است، رد آن با رد ادعای وجود طبیعی پولیس همراه خواهد بود (Keyt, 1991, p.135-140).

درمقابل برمبنای تفسیر مبتنی بر معنای کمال (Miller, 1995, p.38; Aquinas, 2007, pp.50-53)، ترکیب پولیس و اعضایش، شامل یک کل کامل و خودبسنده در کنار افرادی است که جدا از پولیس کامل و خودبسنده نیستند. خودبسنده‌گی به عنوان خصیصه پولیس و نه افراد محور این تفسیر قرار می‌گیرد. ممکن است تصور شود که اگر خودبسنده‌گی مشخصه خوشبختی و سعادت است، پس یک شخص خوشبخت باید قادر باشد در شرایط کاملاً انفرادی هم خوشبخت بماند؛ چراکه خودبسنده شده است؛ اما ارسطو این مسئله را انکار می‌کند؛ زیرا از نظر او خودبسنده‌گی آن چیزی نیست که یک فرد منزوی را کفایت کند، بلکه آن چیزی است که والدین و فرزندان و دوستان و همه شهروندان را کفایت می‌کند. از نظر او انسان به حکم طبیعتش حیوان سیاسی است (EN I 7 1097b 8-13) و فقط در اجتماعات می‌تواند خودبسنده‌گی را کسب کند (Pol. I 2 1253a26-8; EE VII 10 1242a7-8).

در این تفسیر به شباهت پولیس و افرادش به کل و جزء از وجه وابستگی افراد به پولیس توجه می‌شود. مطابق این تفسیر استدلال ارسطو این گونه فهمیده می‌شود: هر چیزی بنابر کارکرد و ظرفیتش تعریف می‌شود و بدون آن‌ها نمی‌تواند همان چیز نامیده شود؛ مگر به صورت مجازی. یک جزء از یک ارگانیسم زمانی که کل نابود شود، نمی‌تواند کارکردش را اجرا کند (Pol. I 5 1254a 36-7)؛ در این صورت جزء خودبسنده نیست (EN I 5 1326b 29-30, Pol. VII 5 1364a 8-9, Rhet. I 7 1097b 14-15). این در حالی است که کل خودبسنده است و بنابراین از جهت کمال مقدم بر جزء است. فرد انسانی نیز همین نسبت را با پولیس دارد؛ پس پولیس از جهت کمال بر افرادش تقدم طبیعی دارد. معنای مورد نظر از «طبیعت» در این ادعا به وضوح در ارتباط با معنای موسع «طبیعت» در ادعای مبنی بر وجود طبیعی پولیس است.

۱-۳. ارتباط میان سه آموزه طبیعت‌گرایانه در سیاست ارسطو براساس رأی مختار

جریان تفسیری اول نمی‌تواند از سه آموزه طبیعت‌گرایانه دریافتی منسجم و سازگار ارائه دهد و در بهترین حالت، یکی از سه آموزه (وجود طبیعی پولیس) را نقد کرده و آن را با اصول فلسفی ارسطو غیرمنطبق دانسته است (Keyt, 1991, pp.118-120, 140). درمقابل تفسیر غایت‌شناختی

مدعی است که می‌تواند سه آموزه طبیعت‌گرایانه ارسطویی را به‌نحو منسجم توضیح دهد. از مزایای این تفسیر نسبت به تفسیر اول، این است که سهم مناسبی برای توجه ارسطو به غایات طبیعی انسان در نظر می‌گیرد و تأکید ارسطو بر اینکه پولیس در جهت خودبسندگی و بهزیستن است را ملحوظ می‌دارد. از طرفی چون برای گرایش طبیعی الزام علی ضعیف‌تری نسبت به وجود طبیعی پولیس در نظر می‌گیرد و آن را علت ناقصه می‌داند، در بحث ایجاد پولیس به تعارض مربوط به دوگانه طبیعت - صنعت دچار نمی‌شود و از آنجاکه همکاری صنعت با طبیعت در تولید چیزی ممکن است و صنعت می‌تواند کار طبیعت را تقلید و یا کامل کند (Phys. II 8 199a 15-17)، روشن می‌شود که در سیاست نیز آموزش و صنعت می‌توانند با پیروی از طبیعت آنچه را که در طبیعت کم است، تأمین نمایند (Pol. VII 17 1336b 40-1337a 3). این امر با به‌کارگیری فنّ سیاست توسط سیاستمدار ممکن می‌شود (Miller, 1995, p.41).

همچنین مزیت تفسیر دوم در بحث از تقدم طبیعی پولیس بر افراد، این است که این ادعای ارسطو که «همچنان که وقتی آدمی از کمال بهره‌مند باشد، بهترین جانداران است، آن کس که نه قانون را گردن می‌نهد و نه داد می‌شناسد، بدترین آنهاست.» (Pol. 2 1253a31-3) را بهتر توضیح می‌دهد؛ درحالی‌که براساس تفسیر اول اگر این مطلب پذیرفته‌شود، اصل ادعای تقدم طبیعی باید زیر سوال برود؛ بنابراین دستیابی به دریافتی درون‌سازگار و منسجم از طبیعت‌گرایی سیاسی ارسطو، با ارجح دانستن تفسیر غایت‌شناختی ممکن است.

براساس این تفسیر ارتباط سه آموزه طبیعت‌گرایانه ارسطو این‌گونه قابل توضیح است که: طبیعی بودن وجود پولیس و سیاسی بودن انسان مبتنی بر این فرض غایت‌شناختی است که «طبیعت کار بیهوده نمی‌کند.»؛ یعنی از یک سو طبیعت انسان اقتضای زندگی در پولیس را دارد و بدون زندگی در پولیس نمی‌تواند غایات خود را محقق کند و از سوی دیگر، پولیس به حکم طبیعت موجود است تا غایات طبیعی انسان در آن محقق شود؛ پس ادعای وجود طبیعی پولیس مبتنی بر ادعای سیاسی بودن طبیعت انسان است. همچنین چون انسان‌ها تنها در قالب پولیس است که به غایت طبیعی خود دست می‌یابند و واجد خودبسندگی می‌شوند، پولیس بر افراد

تقدم کمالی دارد (Miller, 1995, 53). مجموع این آموزه‌ها در ارتباط با یکدیگر طبیعت‌گرایی سیاسی ارسطو را توضیح می‌دهند.

تفسیر غایت‌شناختی از سیاست ارسطو می‌تواند افق تفسیری روشنی را برای دریافتی از سیاست سینوی باز کند که در امتداد سیاست ارسطو باشد. در ادامه به این مسئله می‌پردازیم.

۲. بازشناسی سه آموزه طبیعت‌گرایانه در اندیشه سیاسی ابن‌سینا

فلسفه سیاسی ابن‌سینا متأثر از اندیشه‌های فلسفه یونان و تعالیم اسلامی است و در ضمن آن، سیاست ابزاری برای تحقق سعادت به‌شمار می‌رود. مفهوم «طبیعت» هرچند در فلسفه ابن‌سینا موجود و در ارتباط با مفهوم ماهیت نوعی است، در بخش‌های سیاسی آثار او مستقیماً به‌کاررفته‌است؛ با این حال با توجه به نسبتی که میان سیاست ابن‌سینا و دریافت او از طبیعت نوعی انسان وجود دارد، بازشناسی مفهومی «طبیعت» در سیاست او ممکن است. در ادامه با مبنا قرار دادن تفسیر غایت‌شناختی از سه آموزه طبیعت‌گرایانه ارسطویی این مسئله در سیاست سینوی بازشناسی می‌شود.

۱-۲. سیاسی بودن طبیعت انسان

در آثار ابن‌سینا مباحث سیاسی در فلسفه وی در ارتباط با مفهوم نبوت مطرح شده‌است؛ پس نسبت دادن طبیعت‌گرایی سیاسی به او از طریق بررسی مباحث او حول امکان، ضرورت و جایگاه نبوت در جامعه ممکن است. بحث سیاسی یا مدنی بودن طبیعت انسان نیز ذیل اثبات ضرورت نبوت توسط وی قابل پیگیری است.

شیخ الرئیس (۱۳۸۱) در کتاب اشارات این‌گونه بحث از ضرورت نبوت را بر ضرورت زندگی اجتماعی انسان‌ها مبتنی می‌کند:

«... انسان به‌گونه‌ای نیست که به‌تنهایی و مستقلاً کار خود را انجام دهد، مگر با همکاری کسی دیگر از هم‌نوعان خود و از طریق معارضه [تبادل کار با کار مشابه] و معاوضه‌ای که میان آنان جریان پیدا می‌کند و هریک باری را از دوش هم‌نوع برمی‌دارد؛ زیرا اگر یک نفر عهده‌دار همه کارها باشد، مستلزم این است که کارهای بسیار بر دوش یک نفر باشد که در صورت امکان نیز دشوار است؛ از این‌رو باید میان مردم داد و ستد و عدالت باشد و شریعتی که به‌وسیله یک

شارع آورده شده است، حافظ آن عدالت باشد، و این شارع باید به گونه‌ای باشد که تنها او شایسته اطاعت باشد.» (صص. ۳۵۷-۳۵۶).

هرچند ابن‌سینا در این عبارات به اجتماعی و سیاسی بودن طبیعت انسان مستقیماً اشاره نمی‌کند، عدم خودبستگی در رفع حوائج را به نوع انسان نسبت می‌دهد و بر ضرورت تعامل اجتماعی تأکید می‌کند. او از همین امر ضرورت وجود قوانین عادلانه و اجتماع سیاسی دارای حکومت را نتیجه می‌گیرد. وی همچنین در الهیات نجات (و مشابه همین عبارات در مقاله دهم الهیات شفا (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، صص. ۴۸۸-۴۸۷) همین بحث را این گونه بیان می‌کند: همه می‌دانند انسان با سایر حیوانات تفاوت دارد و به تنهایی نمی‌تواند زندگی مطلوبی داشته باشد؛ به گونه‌ای که [بتواند] امور مربوط به نیازهای ضروری خود را بدون همکاری دیگران انجام دهد؛ بنابراین باید از افراد دیگر کمک بگیرد و خود نیز با آنان همکاری کند؛ برای نمونه چنین باشد که یکی، باری برای دیگری حمل کند و دیگری برای او نان بپزد... تا روی هم رفته نیاز همگی برآورده شود؛ از این رو انسان به زندگی دسته‌جمعی گردن نهاده و به ایجاد شهر و جامعه پرداخته است؛ پس اگر یکی از آن‌ها در ایجاد زندگی اجتماعی به شرایط لازم جامعه پای‌بند نباشد، تنها به همزیستی با افراد همانند خود بسنده می‌کند؛ در نتیجه به گونه‌ای زندگی بسیار ناهمگون با زندگی انسان دست‌خواهد یافت که کمالات انسانی را ندارد؛ باین همه این افراد نیز ناچارند به گونه‌ای به زندگی جمعی گردن‌نهند و خود را با مردمان اجتماعی و متمدن همانند سازند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص. ۷۰۹-۷۰۸).

براساس این عبارات ابن‌سینا مدنی بودن انسان و تشکیل جامعه را به اضطرار انسان در رفع نیازهای ضرورش برمی‌گرداند و این امر را وجه تفاوت انسان با سایر حیوانات می‌داند؛ به این معنا اجتماعی بودن می‌تواند فصل ممیز انسان از سایر حیوانات و یا عرض خاص انسان باشد و به این عنوان در تعریف انسان به کار رود؛ بنابر این قرینه که در ادامه او زندگی در اجتماع را با کمالات نوع انسان گره می‌زند، به نظر می‌رسد اجتماعی بودن با ذات انسان در ارتباط است که در این صورت می‌تواند فصل منطقی او محسوب شود؛ اما به هر روی این مطلب مورد اشاره

و تأکید مستقیم ابن سینا نیست؛ براساس همین تمایزگذاریِ او میان انسان و حیوان براساس اجتماعی بودن، می‌توان گفت که اجتماعی بودن از نظر او، برخلاف دیدگاه ارسطو، نمی‌تواند یک مفهوم عامّ بیولوژیکی فهم شود که با مراتب و پیچیدگی‌های گوناگون میان انسان و برخی حیوانات دیگر همچون زنبور مشترک است. ابن سینا برخلاف ارسطو سنخ تعامل اجتماعی انسان‌ها را با سایر حیوانات به‌طور کلی متفاوت می‌بیند و بنابراین از اجتماعی بودن و تشکیل اجتماع انسانی به‌عنوان ویژگی خاص انسان سخن می‌گوید.

وی زندگی نکردن در اجتماع انسانی و تحت قوانین آن را عاملی برای نداشتن زندگی مطلوب انسانی و نداشتن کمالات انسانی معرفی می‌کند؛ کمالاتی که اقتضای طبیعت نوعی انسان‌اند و دستیابی به آن‌ها معادل دستیابی به سعادت است؛ پس اگرچه ابن سینا انسان را با لفظ «مدنی بالطبع» توصیف نکرده، اجتماعی بودن در دیدگاه او از ضروریات رفع نیازها و نواقص ضروری انسان و دستیابی انسان به غایات طبیعی نوع اوست و ازاین‌جهت به طبیعت انسان بازگشت دارد. شاهد دیگر بر این مطلب این بیان ابن سیناست که: «همکاری (مشارکت) برای بقای نوع انسان و تحصیل یافتن وجودش ضروری است.» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۸۸؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۷۰۹).

پس بقا و تحصیل یافتن وجود انسان - که با طبیعت نوعی او پیوستگی دارد - وابسته به تعامل اجتماعی و در نتیجه وجود اجتماع است و به‌این‌معنا طبیعت انسان اجتماعی است؛ چنانکه شهید مطهری (ره) (۱۳۸۹) در شرح خود بر اشارات به شرح و تفصیل معنای «مدنی بالطبع بودن انسان» می‌پردازد و بیان می‌کند که نمی‌تواند به‌معنای این باشد که زندگی اجتماعی مقتضای طبیعت و غریزه انسان است؛ چنانکه درباره بعضی حیوانات چنین است؛ بلکه طبق سخن شیخ به این معنی است که انسان در طبیعت خود محتاج به زندگی اجتماعی آفریده‌شده و زندگی‌اش جز در اجتماع قابل بقا نیست. علاوه بر این، عواطفی هم در طبیعت او برای رفع این احتیاج قرارداده‌شده است. به‌اضافه اینکه انسان برخلاف سایر حیوانات استعدادهایی دارد که فقط در بستر اجتماع می‌توانند به فعلیت برسند (صص. ۱۲۰-۱۱۹).

«اجتماعی بودن» در معنای مورد نظر ابن‌سینا ارتباط وثیقی با سیاسی بودن و زندگی در اجتماع دارای قانون دارد؛ چنانکه او می‌گوید:

این امر (مشارکت اجتماعی) نیازمند دادوستد است ... و قانون باید بر این دادوستد حکم فرما باشد. [باید] برای قانون و عدالت اجراکننده‌ای باشد که بتواند با مردم سخن بگوید و آنان را به پذیرفتن قانون وادارد. نمی‌توان مردم را با عقاید و افکار مختلفشان رهاکرد، به‌گونه‌ای که هرکس منافع خود را مقتضای عدالت و زیان خود را ظلم بداند؛ بنابراین انسان به این قانون‌گذار و مجری عدالت برای تحقق وجود و بقای نوع خود، بیش از روییدن موی بر کناره پلک‌ها و ابروها و فرورفتگی کف پاها و چیزهای سودمند دیگر - که در بقای او ضرورت ندارند، بلکه به نوعی سودمندند - نیازمند است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص. ۷۱۰-۷۰۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۸۸).

براساس این بیان از نظر ابن‌سینا به همان میزان که تحصیل وجودی و نوع انسان به اجتماع وابستگی دارد، به وجود قانون و قانون‌گذار و مجری آن در اجتماع نیز وابسته است و بدون چنین اموری، طبیعت انسان به کمالات خود نمی‌رسد؛ پس نه فقط اجتماعی بودن، بلکه سیاسی بودن طبیعت انسانی نیز قابل‌برداشت است.

اما ابن‌سینا برخلاف ارسطو صراحتاً انسان را «مدنی بالطبع» ننمیده و دراین‌باره برهان مشخصی اقامه نکرده است. دو برهان ارسطو بر سیاسی بودن طبیعت انسان، یعنی وجود قوا و ظرفیت لازم برای تعامل اجتماعی (قوة نطق و توان درک و انتقال مفاهیم اخلاقی با عقل) و نیز میل ذاتی به زندگی در اجتماع، به‌طور مجزا در فلسفه ابن‌سینا قابل پیگیری است. درباره برهان اول ابن‌سینا همچون ارسطو به وجود قوة نطق در انسان به‌عنوان عامل درک‌کننده منفعت و عدالت و ظلم باور دارد و آن را در شکل‌گیری تعامل اجتماعی، دارای جایگاهی ویژه می‌بیند که همزمان هم منشأ اختلافات است و هم لزوم وجود قانون و قانون‌گذار را اثبات می‌کند؛ بنابراین او قوة نطق و قوای تحت کنترل آن را به‌عنوان ظرفیت‌هایی در طبیعت انسان که فعلیت آن‌ها با سیاست و تدبیر در جامعه ممکن می‌شود، می‌پذیرد؛ اما به‌نظر نمی‌رسد ابن‌سینا برای تشکیل اجتماع سیاسی صراحتاً به وجود میل ذاتی و نوعی گرایش پیشاتفکری در انسان قائل

باشد؛ چنانکه او در تشکیل اجتماع به بیان انگیزه‌های تفکری و عقلانی انسان‌ها جهت رفع نیازهای ضروری خود و دستیابی به کمالات انسانی اکتفا می‌کند؛ پس اجتماع سیاسی از نظر ابن‌سینا، برخلاف ارسطو، نمی‌تواند حاصل میل ذاتی انسان‌ها به اجتماعی زیستن، فارغ از نتایج این نوع زندگی باشد (مگر اینکه به‌طور غیرصریح اثبات‌شود که ابن‌سینا قائل به وجود میل غریزی و پیشاتفکری برای فعلیت‌دادن به هر قوه‌ای از وجود انسان است که البته در بحث حاضر مورد تأکید وی نیست). تأکید ابن‌سینا بیشتر بر ناگزیری و اضطرار انسان در تشکیل اجتماع است و از نظر او سیاسی بودن را تنها به این معنا می‌توان بر طبیعت انسان اطلاق کرد که منظور از آن، اقتضا داشتن زندگی سیاسی به سبب نواقص و عدم خودبستگی باشد.

۲-۲. طبیعی بودن وجود اجتماع سیاسی

در بحث از طبیعی یا قراردادی بودن اجتماع سیاسی به این پرسش پاسخ داده می‌شود که چرا نمی‌توان قراردادی بودن تشکیل اجتماع سیاسی را به ابن‌سینا نسبت داد؟ و به چه معنا مفهوم مقابل آن، یعنی طبیعی بودن وجود اجتماع سیاسی، به وی نسبت داده می‌شود.

ابن‌سینا از یک ضرورت عملی در شکل‌دهی به شهرها و اجتماعات و برقراری قانون در آن‌ها سخن می‌گوید؛ ضرورتی که برآمده از نوع و طبیعت انسانی است. توضیح آنکه بنابر عبارات شیخ در کتب نجات و شفا (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۷۰۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۸۸) وی یکی از وجوه تفاوت انسان با سایر حیوانات را در این می‌بیند که انسان به تنهایی و بدون تعامل با دیگران نمی‌تواند نیازهای خود را برطرف کند و زندگی مطلوبی داشته باشد و تحصیل یافتن وجود و بقاء نوع انسان به همکاری وابسته است. همین امر منجر به نوعی اضطرار یا ضرورت عملی برای تشکیل شهرها می‌شود و به این دلیل است که انسان به تشکیل جامعه گردن می‌نهد. ابن‌سینا برخلاف ارسطو، دربارهٔ بسط طبیعی اجتماعات خانوادگی و روستایی طی تشکیل یک اجتماع سیاسی بحثی به میان نمی‌آورد؛ بلکه از اضطراری سخن می‌گوید که ناشی از نوع انسان است؛ بنابراین قراردادی بودن وجود اجتماع سیاسی، اگر همراه با معنای انتخابی بودن آن و یا بی‌ارتباطی آن با طبیعت انسانی باشد، همان‌طور که با رویکرد ارسطو قابل انکار است، با رویکرد

ابن‌سینا هم سازگار نیست؛ اما همچنان می‌توان از معنای طبیعی بودن وجود اجتماع سیاسی از نظر ابن‌سینا پرسش کرد.

علاوه بر وجود اجتماع انسانی وجود قانون و مجری آن نیز به واسطه نسبتی که با اصل وجود شهر دارند و با توجه به اینکه هدف وجودی شهر، یعنی رفع نیازها، از طریق همکاری تحقق کمال انسانی و غایت نوع انسان را ممکن می‌کنند، به تبع خود شهر و به اضطراری که ناشی از بقای نوع انسان است، محقق می‌شود؛ چراکه بدون وجود قانون و عدالت و قانون‌گذار همکاری به درستی شکل نمی‌گیرد و هرکس منافع خود را عدالت و زیان خود را ظلم تلقی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۸۸) و نیازها به درستی پاسخ داده نمی‌شوند و کمال انسان محقق نمی‌شود؛ بنابراین از عبارات شیخ قابل برداشت است که رفع درست اضطرار عملی انسان، شرط لازم دستیابی او به کمالات نوعش است؛ چنانکه وی در بخش دیگری از الهیات شفانیز در بیان ارتباط اجتماع سیاسی با سایر اقوام و ملل، اشاره می‌کند که چه بسا قانون درست (و الهی) باید بر همه جهان تحمیل شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۵۰۵). این امر به طور ضمنی می‌تواند با این دلالت باشد که وقتی جامعه‌ای قوانینی دارد که می‌تواند مردم آن جامعه را سعادت‌مند و اصلاح‌کند، اقتضای طبیعی آن این است که جوامع دیگر (به این دلیل که آن‌ها هم انسان‌اند و نوع و طبیعتی یکسان دارند) باید با همین قوانین اصلاح‌شوند و به سعادت خود نائل آیند (یثربی، ۱۳۸۳، ص. ۲۵۹)؛ بنابراین فلسفه قانون حاکم بر شهر و به طور کلی فلسفه اجتماع قانونمند و سیاسی، دستیابی انسان به سعادت به عنوان غایت طبیعی و مشترک نوع انسان است.

نکته بالا با توجه به وظایف نبی به عنوان رأس و نماینده اصلی حکومت از منظر سینیوی نیز تأیید می‌شود؛ چراکه او قائل است یکی از وظایف نبی علاوه بر هدایت جامعه بر مبنای قوانین عادلانه، آشنا کردن مردم با معاد و سعادت و شقاوت اخروی و نیز اعمال و عباداتی است که منجر به سعادت می‌شود که بدون انجام این وظایف از سوی او، سعادت توده مردم محقق نمی‌شود؛ پس دستیابی انسان به غایت و سعادت، نه تنها به زندگی اجتماعی وابسته است، بلکه منوط به زندگی تحت حکومت آرمانی (حکومت نبوی) و قوانین درست (شریعت) است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص. ۷۱۱-۷۱۰). ابن‌سینا

به این مطلب در منطق شفا و در ضمن شمارش انواع نظام‌های سیاسی، این‌گونه اشاره می‌کند که نظام سیاسی مطلوبش تحت عنوان «سیاسة الاخيار» نظامی است که در آن، اهل مدینه در جست‌وجوی به‌دست‌آوردن سعادت این جهانی و آن جهانی کوشش، و با هم مشارکت می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ه.ق، ج ۴، ص. ۵۸) و تعامل و مشارکت اجتماعی در جهت غایت، ذیل بهترین نوع نظام سیاسی محقق می‌شود؛ باین توصیف اگر طبیعی بودن وجود اجتماع سیاسی را به این معنا در نظر داشته باشیم که طبیعت نوعی انسان در جهت دستیابی‌اش به غایت طبیعی خود، اقتضای تشکیل اجتماع سیاسی را دارد، چنین معنایی از دریافت سینوی قابل برداشت است؛ اما داشتن دریافتی بیش از این و وارد کردن این معنا که میل غریزی یا طبیعی انسان برای زندگی اجتماعی، علت وجود اجتماع سیاسی است، از بیان ابن‌سینا محتمل نیست.

پس در مجموع در مقام قیاس بین منظر سینوی و منظر ارسطویی، اولاً باید توجه داشت که وجود طبیعی داشتن اجتماع سیاسی به معنای داشتن علت و مبدأ درونی برای تغییر، نه در سیاست ارسطو قابل پذیرش است و نه شاهدی در اندیشه ابن‌سینا دارد؛ اما اگر مقصود از طبیعی بودن وجود اجتماع سیاسی این باشد که تشکیل چنین اجتماعی در جهت تحقق غایات طبیعی انسان به عنوان یک موجود طبیعی است و لااقل تا حدی و به عنوان علت ناقصه، ناشی از ظرفیت‌ها و قوای این موجود برای زندگی اجتماعی است، به نظر می‌رسد این معنا هم بر دیدگاه ارسطو و هم بر دیدگاه ابن‌سینا قابل انطباق است؛ بنابراین داشتن دریافت غایت‌شناختی در تفسیر این مسئله می‌تواند از اندیشه ابن‌سینا در قیاس با اندیشه ارسطو دریافتی مشابه به دست دهد.

۲-۳. تقدم طبیعی اجتماع سیاسی بر افراد

ابن‌سینا در آثار خود اشاره‌ای مستقیم به تقدم اجتماع سیاسی بر فرد یا فرد بر اجتماع سیاسی ندارد؛ اما اگر مراد از تقدم طبیعی اجتماع سیاسی بر فرد روشن شود، می‌توان به کمک بررسی دریافت سینوی از نحوه شکل‌گیری اجتماع و استدلال او بر ضرورت نبوت، اطلاق چنین ادعایی بر منظر فکری او را بررسی کرد.

اگر مقصود از تقدم طبیعی اجتماع سیاسی بر افراد را تقدم در انفکاک وجودی در نظر بگیریم،

به این معنا که وجود اجتماع سیاسی با فرض حذف برخی افراد قابل تصور است، ولی وجود فرد انسانی با فرض نبود اجتماع سیاسی محال است و انسان دور از اجتماع، در واقع انسان نیست و فقط شبیه انسان است، نمی‌توان این را در بیان ابن‌سینا ردیابی کرد و شاهدهی برایش یافت. توضیح اینکه ابن‌سینا از اضطرار و ضرورتی درباره تشکیل اجتماعات مدنی سخن می‌گوید که همه افراد را، ولو نخواهند، تا حدی تسلیم خود می‌کند. او می‌گوید:

اگر یکی از آن‌ها در ایجاد زندگی اجتماعی به شرایط لازم جامعه پای‌بند نباشد، تنها به همزیستی با افراد همانند خود بسنده می‌کن؛ در نتیجه به گونه‌ای زندگی بسیار ناهمگون با زندگی انسان دست‌خواهد یافت که کمالات انسانی را ندارد؛ باین همه این افراد نیز ناچارند به گونه‌ای به زندگی جمعی گردن‌نهند و خود را با مردمان اجتماعی و متمدن همانند سازند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۷۰۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶، صص. ۴۸۸-۴۸۷).

بنابراین ضرورت سطحی از همزیستی، ولو در اجتماعاتی کوچکتر از اجتماعات مدنی، همه انسان‌ها را دربرمی‌گیرد و باعث می‌شود انسان‌های خارج از این اجتماعات هم حداقل با افرادی مشابه خود همزیستی داشته‌باشند و لااقل از جهاتی خود را شبیه انسان‌های اجتماعی سازند؛ پس نمی‌توان انسانی را تصور کرد که خود را به‌طور کلی از این ضرورت خارج کرده و دچار چنین اضطرابی برای تعامل با دیگران نشده‌باشد و به‌همین خاطر نتوان او را «انسان» نامید.

همچنین این نکته نیز روشن می‌شود که انسان‌هایی که خارج از اجتماعات مدنی باشند، به‌نوعی از زندگی دست‌می‌یابند که کمالات انسانی را واجد نیست و آن‌ها را در جهت غایت طبیعی نوع انسان حرکت نمی‌دهد. با این بیان نیز، هرچند دستیابی به کمالات انسانی برای انسان منفک از اجتماع نفی می‌شود، وجود قوه‌های کمالات انسانی و حداقل‌های وجود انسانی از او نفی نمی‌شود و در چنین فردی تنها می‌توان تحصیل و تکامل وجودی و مشارکت در بقای نوع انسانی را منتفی دانست؛ پس اگرچه فرض انسانی که به‌طور کامل از اقتضائات زندگی اجتماعی به دور باشد، فرض دشوار یا ناممکنی است، بر فرض وجود و یا با در نظر گرفتن منزوی‌ترین حالت ممکن برای یک انسان، چنین انسانی در طیف مفهوم انسانیت قرار می‌گیرد و تعریف «انسان» بر او قابل اطلاق است و تنها

از درجات بالای انسانیت و کمالات آن بازمی ماند؛ باین توصیف پذیرش تقدم طبیعی اجتماع سیاسی بر افراد با تفسیر انفکاک وجودی، سازگار با منظر سنیوی نیست.

درمقابل اگر ادعای مذکور (تقدم طبیعی اجتماع سیاسی بر افراد) به معنای تقدم کمالی در نظر گرفته شود، به این معنا که زندگی در اجتماع سیاسی و در تعامل با دیگران و تحت قانون درست، تحقق بخش غایت طبیعی نوع انسان و کمالات انسانی است، درحالی که چنین چیزی برای تک انسان قابل تحقق نیست، به نظر می رسد که بر نظر ابن سینا قابل انطباق است؛ چراکه ابن سینا کمالات و تحصیل وجود انسانی و بقای نوع انسان را در قالب اجتماع و از طریق همکاری و البته با حاکمیت قانون و عدالت ممکن می بیند و انسان خارج از این ساختار را اگرچه انسان می داند، اما معتقد است زندگی اش کمالات انسانی را نخواهد داشت.

نتیجه گیری

طبیعت گرایی سیاسی - که در اندیشه ارسطو در قالب سه آموزه سیاسی بودن طبیعت انسان، طبیعی بودن وجود اجتماع سیاسی و تقدم طبیعی اجتماع سیاسی بر افراد، مبنایی برای تفکر سیاسی است - به انحاء مختلفی تفسیر می شود که براساس برخی از این تفاسیر وجه اشتراکی میان اندیشه سیاسی ارسطو و ابن سینا یافت نمی شود و یا گفت و گوی این دو اندیشه نیازمند تفاسیری ناسازگار از اندیشه ابن سیناست؛ اما به نظر می رسد با مبنا قراردادن تفسیر غایت شناختی می توان طبیعت گرایی سیاسی ارسطو را به گونه ای فهمید که سیاست ابن سینا با آن هم سو باشد. بر اساس این تفسیر تشکیل اجتماع سیاسی توسط انسان ناشی از امری در طبیعت اوست و به این معنا طبیعت انسان سیاسی است و اقتضاء بودن در اجتماع سیاسی دارد تا بتواند در آن، غایت طبیعی خود را محقق کند و از طریق تعامل و مشارکت با سایرین به خودبستگی برسد؛ از همین روی وجود اجتماع سیاسی به عنوان امر تحقق بخش غایت طبیعی انسان ها، وجودی طبیعی است و از جهت خودبستگی و کمال بر افراد تقدم دارد. این منظر به عنوان وجه اشتراک و برآیند رویکرد هر دو فیلسوف در سیاست، می تواند توجیه کننده نسبت دادن طبیعت گرایی سیاسی به ایشان باشد که با غایت انگاری اخلاقی هر دو فیلسوف در ارتباط است و نتایجی را در ارتباط میان دو علم سیاست و اخلاق به بار می دهد.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الاشارات والتنبیها (مجتبی زارعی، به تحقیق). قم: انتشارات بوستان کتاب (مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي).
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). الالهیات من کتاب الشفاء (حسن زاده آملی، به تحقیق). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ ه.ق.). الشفاء: المنطق. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي (ره).
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة (محمدتقی دانش‌پژوه، به تصحیح). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ایزدی‌تبار، محمد (۱۳۹۰). اثبات ضرورت نبوت از دیدگاه فیلسوفان. مجله معارف عقلی، ۶(۱۹)، ۴۸-۷.
- توازیانی، زهره (۱۳۹۰). پردازش ابن‌سینا از مسئله نبوت در مقایسه با جریانات کلامی و فلسفی. دوفصلنامه علمی-پژوهشی حکمت سینوی (مشکوة النور)، ۱۵(۴۶)، ۳۷-۱۷.
- شکوری، ابوالفضل (۱۳۸۴). فلسفه سیاسی ابن‌سینا و تاثیر آن بر ادوار بعدی. قم: عقل سرخ.
- عباسی، معصومه (۱۳۹۴). مقایسه و تحلیل دیدگاه متکلمان و فیلسوفان مسلمان در باب ضرورت دین. (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه شهید مدنی، آذربایجان، ایران.
- فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۷۶). مبانی کلامی جهت‌گیری دعوت انبیاء(ع). تهران: فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۸). فلسفه ابن‌سینا (جلد یک) (درس‌های اشارات و نجات). تهران: انتشارات صدرا.
- یثربی، سید یحیی (۱۳۸۳). فلسفه مشاء: باگزیده‌جامعی از متون. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- نصیری، حمید؛ نعمتی، سید جواد؛ و یوسف زاده، حسینعلی (۱۳۹۴). مقایسه ضرورت نبوت از منظر فلسفه و عرفان با تأکید بر آرای ابن‌سینا و امام خمینی(ره). فصلنامه علمی-پژوهشی اندیشه نوین دینی، ۱۱(۴۱)، ۶۲-۴۳.
- Aquinas (2007). *Commentary on the Politics* (Richard J. Regan, Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Aristotle (2013). *Politics: The Complete Works of Aristotle* (Benjamin Jowett, Trans.). London, England: Delphi Classics.
- Aristotle (2013). *Nicomachean Ethics: The Complete Works of Aristotle*, (W. D. Ross, Trans.). London, England: Delphi Classics.

- Aristotle (2013). *Eudemian Ethics: The Complete Works of Aristotle* (H. Rackham, Trans.). London, England: Delphi Classics.
- Copper, J. M. (1990). *Political community and the highest good*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Miller, F. D. (1995). *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford, England: Clarendon Press.
- Keyt, D. (1991). 'Three Basic Theorems in Aristotle's Politics', in *A Companion to Aristotle's Politics* (Keyt D. and Miller F., ed.). Oxford, England: Oxford University Press: 41–118.
- Berryman, S. (2019) *Aristotle on the Sources of Ethical Life*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Frede, D. (2013) *The political character of Aristotle's ethics*, The Cambridge Companion to Aristotle's Politics (M. Deslaurierr & P. Destree, ed.). Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Pangle, L. S. (2020) *The Moral Foundations of Aristotelian Political Philosophy*. Chicago, United States: University of Chicago Press.
- Rosler, A. (2005) *Political Authority and Obligation in Aristotle*. Oxford, England: Clarendon Press.
- Trott, A. M. (2013) *Aristotle on the Nature of Community*. Cambridge, England: Cambridge University Press.