

# نظریه عدالت در فلسفه سیاسی ابوعلی سینا

دکتر بهرام اخوان کاظمی



مفهوم کانونی عدالت دارای اهمیتی کم نظیر در عرصه‌های نظری و علمی سیاست و اجتماع بوده و در واقع از جامع‌ترین غایت‌های دینی و سیاسی است. لذا پژوهش این واژه بنیادین در تفکر هر اندیشمند سیاسی در خور اهمیتی والا است و ما را با سایر جوانب اندیشه‌ورزی فلسفی آشنا می‌کند. فیلسوف گرانمایه ایرانی یعنی ابوعلی سینا هم مباحث مستوفایی را به بررسی مفهوم عدالت اختصاص داده است. بنابراین با توجه به اهمیت این اصل در اسلام و اندیشه‌های سیاسی، این مقاله قصد دارد ضمن توضیح نظریات ابوعلی در این زمینه به این موضوع نیز بپردازد که موضع اندیشمند مزبور در قبال حکام جائز و متغلب چگونه بوده و آیا خودکامگی و میزان روزافزون آن در عصر ایشان، نظریات عدالت او را از خود متأثر ساخته و او را به انفعال نظری و علمی در این وادی کشانده است؟ و آیا اساساً ابوعلی شورش و طغیان علیه حکام ستم‌پیشه و جائز را حق می‌دانسته است؟ یا خیر.

الف. عصر و زندگی سیاسی ابن سینا

شرف‌الملک، حجة‌الحق، شیخ‌الرئیس ابوعلی حسین بن عبدالله معروف به ابن سینا

(۴۲۸-۳۷۰ هـ) یکی از نوابع عالم، بزرگترین حکیم مشایی و از علمای طراز اول جهان اسلام است. استناد به آراء و اقوال وی در اختلافات و معضلات فلسفی، سنت رایج کتب و مباحثات عقلی محسوب می‌شود. بزرگترین حکمای جهان اسلام همچون محقق طوسی و صدرالمتألهین شیرازی بر آثار او شرح و تعلیق نگاشته‌اند. ابن سینا زبردست‌ترین شارح فلسفه ارسطوی است، و در این وادی صاحب ابتکارات و تقریرات نو و آثار منحصر به فردی است که در فلسفه یونانی سابقه نداشته است.<sup>۱</sup> شرح مناقب و مرتبت علمی ابن سینا بی‌نیاز از توضیح است. وی پیروی از مذهب شیعه دوازده امامی را برگزید.

عصر شیخ‌الرئیس توأم با سستی کار خلافت بنی‌عباس و پیدایش شاهان محلی در بخش شرقی یعنی ایران بود. امپراطوری اسلامی به دولت‌های کوچکی که غالباً با هم در حال نزاع بودند تقسیم شده بود. در سال ۳۳۴ هـ آل‌بویه با سپاهی از دیلمیان وارد بغداد شده و با تسخیر آن، خلیفه عباسی را از سریر قدرت براندختند و در حقیقت خلافت بازبچه دست معزالدوله، یکی از سران این خاندان که خود را سلطان می‌نامید شد و با بالاگرفتن کار آل‌بویه خلیفه مطیع فرمان آنها گردید. در سال ۴۴۷ هـ دولت آل‌بویه منقرض گشت. پیش از این، حکومت سامانیان در خراسان تشکیل شده بود و به روزگار ابن سینا نیز امیران سامانی در ماورالنهر قدرت داشتند و وی در عهد سامانیان و دولت نوح بن منصور به دنیا آمد. در همین عصر نیز محمود غزنوی بر شرق ایران و تا حدود ری و جبال تسلط یافت و اگرچه وی با تعصب ورزیدن بر مذهب تسنن، و برای خوش آمد خلیفه انگشت در جهان می‌گردانید و قرمطی می‌جست و بردار می‌کرد اما در عمل فرمانروایی مقتدر بود که خلیفه جز دلخوش بودن به دوستی ظاهری او کاری نمی‌توانست بکند.

به علاوه سامانیان و غزنویان، در گوشه و اکناف ایران، امیران بازمانده از دودمان‌های صفاری و بویوی و زیاری فرمانروایی داشتند. در مصر هم فاطمیان خلافت محدود و تضعیف شده عباسیان را به چالش می‌کشیدند، خلافتی که بخش صوری و به اصطلاح الهی آن از آن خلیفه، و بخش زمینی و واقعی از آن شاهان محلی بود.

«ابوعلی سینا در محیطی این چنین زیست، اما وی به رغم فارابی انزوا انگزید، بلکه در متن رویدادهای سیاسی قرار گرفت و حتی منصب وزارت هم پذیرفت.<sup>۲</sup> او به قضایا و رویدادهای سیاسی و موضوع قدرت از دریچه تجرید فلسفی نمی‌نگریست بلکه سیاستمداری تجربه کار بود که مطالعات نظری را با تجربه درآمیخته بود و مرز میان رؤیا و واقعیت را می‌شناخت. از این رو در پی دست نیافتنی‌ها نبود. با وجود این، اندیشه او از

محیط سیاست روزگارش فراتر می‌رفت و در مقام حکیمی فرزانه به «آنچه هست» خرسند نبود و آنجا که از بهترین حکومت‌ها سخن می‌گوید، گرایش آرمانی او آشکار می‌شود.<sup>۳</sup>

### ب. مقام سیاست نزد بوعلی و نحوه و نوع نگرش وی به آن

فارابی نخستین فیلسوف عالم اسلام بود که به سیاست پرداخت، و فلسفه خود را فرع آن قرار داد. «از این رو این حکیم در این زمینه، مرجع همه حکمایی است که پس از او آمده‌اند. ابن سینا نیز از زمره کسانی است که پیروی از معلم ثانی را وجه همت خود ساخته است و در مسایل سعادت و شقاوت قلمفرسایی کرده است و در سیاست - یعنی مجموعه صفات و اخلاقی که هر انسان در اجتماع باید بدان آراسته باشد تا در زندگی خوشبخت باشد - داد سخن داده است.»<sup>۴</sup>

بدین ترتیب «از پیروان فارابی می‌توان ابن سینا را یاد کرد که در *اقسام العلوم و رساله نبوت* و *پایان شفا و النجاة* از مدینه عادلّه جستجوی کرده است، همانکه فارابی شالوده آنها را ریخته بود.»<sup>۵</sup>

ابن سینا «به اندازه‌ای که در علوم و فلسفه بحث مستوفی و عمیق کرده، در سیاست مطلب تازه‌ای نیاورده است. چه او نیز کم و بیش در آرزوها و خیالبافی‌های فیلسوفان اسلامی و اشتیاق آنها به ساختن مدینه فاضله شریک بوده است. اما حق این است که به اندازه فارابی و ابوالحسن عامری پای‌بند عالم مثل و مجردات نبوده است. این شاید بر اثر ورود خود او در امور سیاسی زمانش بوده که او را اندکی به واقعیت‌های دور و بر خوش آشنا ساخته بود. به عبارت دیگر ابن سینا به نظام اجتماعی کاملی، که با آن همچون افلاطون، فارابی و ابوالحسن عامری فلسفه غیبی خود را تکمیل کند نپرداخته است.

البته کتابی به نام *السیاسة* یا *فی‌السیاسة* به نام او یاد کرده‌اند<sup>۶</sup> که برخی هم این انتساب را قابل تردید می‌دانند اما مسلم آن است که او در بخش الهیات کتاب *شفا* در *الاشارات و التنبيهات* و *اثبات النبوه* به سیاست اشاره‌هایی دارد.

بوعلی فلسفه یا حکمت را به نظری و عملی بخش می‌کند. حکمت نظری دارای سه بخش است: علم الهی، علم ریاضی، علم طبیعی. حکمت عملی نیز دارای سه بخش است: اخلاق، تدبیر منزل، و سیاست مدن.<sup>۷</sup> در واقع ابن سینا، بحث سیاست را به گونه‌ایی مستقل مانند فارابی مطرح نمی‌کند بلکه سیاست را از مباحث فرعی نبوت به شمار آورده و همه را در الهیات مطرح می‌کند. فارابی با طبقه‌بندی علوم مشایبان و نو افلاطونیان فاصله گرفت و

علم مدنی را در استقلال آن، طرح کرد و برای آن اجزایی همچون فقه و کلام قرار داد که با طبقه‌بندی دیگر فیلسوفان دوره اسلامی که پس از انتشار آثار ابن‌سینا رواج پیدا کرد، تفاوت اساسی دارد. فارابی استقلال سیاست و تقدم آن بر اخلاق را در درون علم مدنی مطرح می‌کند. برعکس ابن‌سینا که از معرفت نفس و سیاست آن آغاز می‌کند فارابی راه دیگری را پیش می‌گیرد. از اعم به اخص روی می‌نهد. پس نخست از رؤساء و سپس از اکفاء و همسران و آنگاه از آن‌ها که در رتبتی فروتر جای دارند سخن می‌گوید، و در آخر به سیاست نفس آدمی می‌پردازد.

ابن‌سینا ترجیح می‌دهد که نخست درباره نفس آدمی سخن بگوید، زیرا معتقد است که اصلاح اجتماع وابسته به اصلاح هر فرد است و هر کسی اول باید خود را اصلاح کند و بعد به اصلاح دیگران پردازد. از آنجا که آدمی مرکب است از نفس ناطقه و جسد مادی، باید که اصلاح نفس را که افضل از جسد است پیش دارد. زیرا چون عقل سیطره یافت دیگر کارها اصلاح پذیرد.<sup>۸</sup>

لازم به ذکر است که در باب موضوعات، سیاسات و ریاسات و اجتماعات مدنی فاضله و ضاله، ابن‌سینا راجع به چگونگی بقا و زوال هر یک از این نظام‌ها، به آثار افلاطون و ارسطو اشاره می‌نماید و سعی می‌کند بحث نبوت و شریعت را با آن تلفیق کند.<sup>۹</sup>

### ج. تعاریف عدالت و مقام آن در فلسفه سیاسی بوعلی

اما بوعلی سینا در باب عدالت، و در موضوع سیاست به معنای امروزی یعنی مطالعه و تحقیق در ماهیت حکومت و انواع آن و طرز اداره اجتماع و بررسی بنیادها و نهادهای اجتماعی آرایبی دارد که جامع‌ترین آن را در پایان کتاب شفا می‌توان یافت گرچه این مطالب بیشتر فلسفی و پراکنده است و در دو فصل به نامهای «فی الخلیفه و الامام و وجوب طاعتها و الاشارة الی السياسات و المعاملات و الاخلاق» و «فی عقد المدینه و عقد البیت» آمده است. در این دو فصل تأثیر عقاید افلاطون و ارسطو به چشم می‌خورد ولی در برخی مواضع، وقایع عصر و تأثیرات آنها به نحو بارزی در استدلالات سیاسی او مشاهده می‌شود. اشاره اجمالی به برخی اندیشه‌های سیاسی ابن‌سینا در بردارنده نظرات وی در مورد عدالت نیز هست که برخاسته از همان نظرات قرآنی و اسلامی در همین باب است.

وی به تعاریفی از عدالت از جمله «عطاء کل ذی حق حقه»، «وضع کل شی فی موضعه»، اعتقاد داشته و عدالت را به معنای برابری مطلق نمی‌داند بلکه در زمینه استحقاق‌های

متساوی، تساوی و نفی تبعیض را لازم می‌داند. ابن سینا بجای «برابری مطلق» و «تغالب»، به «تفاوت» و «تعاون» در بین انسان‌ها عقیده مند است. برخی از اندیشمندان مانند خدوری، عدالت مورد ادعای شیخ‌الرئیس را «عدالت عقلی به عنوان تجلی و تعبیری از قرارداد اجتماعی»<sup>۱۱</sup> عنوان نموده‌اند. اندیشه بوعلی دربارهٔ جامعه مدنی بر این فرض عقلی استوار است که جامعه بشری محصول تقسیم کار اجتماعی است انسان مانند جانوران تخته بند غریز خود نیست و برای برآوردن نیازهایش به درک و اندیشه نیازمند است، تقسیم کار اجتماعی بدان سبب پدید می‌آید، تا هر کس بنا به شایستگی خود، بخشی از نیازهای گوناگون آدمیان را برآورده سازد. مردم در قابلیت همانا نابرابرند و این نابرابری با حکمت خداوندی سازگار است زیرا بدون این نابرابری، زندگی اجتماعی هستی نمی‌یابد و اگر همه آدمیان در قابلیت‌ها برابر بودند، هر آینه هلاک می‌شدند.<sup>۱۱</sup> پس انسان‌ها به واسطه نیازهای متنوع عقلاً محتاج تقسیم کار و اجتماع و تعاون هستند و به تعبیر بوعلی: «و این تعاون نیز ممکن نمی‌شود مگر با تفاوت و اختلاف در کفایت‌های آنان. این تفاوت و اختلاف‌ها نیز به ذات خویش 'حکمتی الهی' است زیرا اگر مردمان همه پادشاه و امیر باشند همدیگر را هلاک کنند، و نیز اگر در فقر و نیازمندی یکسان باشند از رنجوری و تنگدستی بمیرند، و اگر همه بی‌نیاز باشند هیچ کس دیگر را بزرگ نشمارد و خدمت نکند و به دلیل بی‌نیازی و ادعای برابری، از کار و کوشش سرباز زنند و بدین سان نظم مجتمع یا مدینه مشوش شود. بنابراین در مسؤلیت اجتماعی، تفاوت و اختلاف لازم است تا تعاون و همکاری مردم صورت پذیرد.»<sup>۱۲</sup>

از نظر ابن سینا برابری مطلق، مخل عدالت و نظم اجتماعی و باعث نیستی جامعه و رواج سلطه‌طلبی و تغلب و جدال و تجاوز در جامعه می‌شود. وی در کتاب *السیاسة* می‌نویسد: «جامعه یکسان و بی‌طبقه و فاقد اختلاف و تمایز، که همه افراد آن در وضعیت یکسان و برابر باشند، سرنوشتی جز اضمحلال و نابودی ندارند، چه همه افراد این جامعه، مرفه و توانمند و غنی و مسرور و با قدرت باشند، و چه همگی در حال فقر و ناتوانی و ضعف به سر برند. در حالت اول، روابط افراد و اقشار جامعه، در اثر حسادت و رقابت منفی و جدال و تجاوز به حقوق یکدیگر و سلطه‌طلبی به فساد کشیده خواهد شد، و در حالت دوم، فقر و تنگدستی جامعه را به نیستی خواهد کشانید.»<sup>۱۳</sup>

مدینه عادلانه سینایی مبتنی بر همین تفاوت‌ها و تعاون‌ها در بین مردم است. جامعه ناهمگونی که از مظاهر رحمت و حکمت و تدبیر و لطف الهی است ره‌آورد آن چیزی جز سعادت و عدالت نخواهد بود. به تعبیر دیگر «از دیدگاه این فیلسوف توانمندی‌ها و کارآییها و امکانات

مادی و معنوی در میان مردم یک جامعه، در حقیقت به منزله تقسیم کاری است که برای نظم دادن به یک مجموعه بشری گریزی از آن نیست. هنگامی که این اختلافها و تمایزها و نابرابریها مورد رضایت همگان باشد، ره آوردی جز سعادت و عدالت نخواهد داشت، و همه به نصیب خویش راضی و نسبت به یکدیگر همدل و خیرخواه و خشنود خواهند بود و آرمانهای بزرگ سیاسی چون: صلح، امنیت، احترام به رأی و اندیشه دیگران، در پناه عدالت جامعه عمل خواهد پوشید، و عوامل مخرب مانند: تجاوز، ظلم، جنگ و ویرانی از میان رخت بر خواهد بست.<sup>۱۴</sup>

بدین ترتیب «سعادت و کمال نیکبختی در سایه همکاری در اجتماع حاصل می شود مشروط بر آنکه آدمی در زیر لوای قانون در سایه معدلت زندگی کند و بتواند با تعاون و همکاری نیازهای خود را برآورد و به شرط اینکه مقررات درست و عادلانه در آن جامعه برقرار باشد. از آنجا که جامعه سیاسی منشاء الهی دارد، به این معنا که خداوند متعال انسان را موجودی سیاسی و مدنی الطبع خلق نموده، بهترین مقررات هم همان است که خداوند وضع نموده و از طریق پیامبران به بشر نازل گردیده است تا با طبیعت بشر سازگار باشد.<sup>۱۵</sup> عدالت از دید ابن سینا مأخوذ از شریعت و حافظ آن است. لذا برداشت های شخصی از عدالت مانند «تعریف اقربا» از آن پیش روی او رنگی ندارد و باطل است. لذا چون عدالت ریشه و حیانی دارد و نه مردمی و انسانی، «با این استدلال طبعاً ابن سینا نمی تواند هوادار حکومتی که ناشی از مردم است باشد و وضع قوانین را هم به نمایندگان ملت واگذار کند و یا افرادی متصدی این کار گردند، زیرا اگر میل و خواهش افراد که نفس اماره بر آنها مسلط است قانون وضع کنند و منافع خود را منظور دارند با اصول عدالت مغایرت پیدا می کند. قانونگذار باید در رتبه ای متعالی از اراده افراد باشد و بنابراین تنها ذات احدیت است که باید احکام را تشریح نماید و مقررات ازلی و ابدی در جهت خیر دنیوی و اخروی انسانها داشته باشد و از همین نقطه بعثت انبیاء ضرورت پیدا می کند زیرا کسی باید شایسته و لایق دریافت وحی و پیام الهی و احکام باشد و به مردم ابلاغ نماید.»<sup>۱۶</sup>

حال جای این سؤال است که آیا در برداشت ابن سینا از عدالت، تعبیر «قرارداد اجتماعی» نهفته است؟ خدوری معتقد است که گرچه ممکن است فارابی به طور غیر مستقیم در طرح مدینه فاضله خویش، ایده قرارداد اجتماعی را طرح کرده باشد اما این ایده در الگوی مدینه عادلانه ابن سینا به وضوح بیان شده است. زیرا هیچ فیلسوف مسلمانی قبل از او تصریح نکرده است که نظم سیاسی براساس یک قرارداد به وجود می آید، قراردادی که بر طبق مقیاس

عدالت و سنت - که مورد توافق طرفین است - مشروط و منعقد می‌شود.<sup>۱۷</sup> حقیقت آن است که مفهوم قرارداد اجتماعی اسلامی در مکتوبات ابن‌سینا وجود دارد. از نظر وی بشر محتاج تقسیم کار است که بدون اجتماع و مشارکت صورت نمی‌پذیرد. همچنانکه اجتماع و مشارکت هم بدون عقد قرارداد شکل و ابتناء نمی‌یابد. مبنا و مقیاس این قراردادها سنت و عدل است و برای تشریح و اجرای سنت و عدل نیز، قانونگذار عادل نیاز است. بیان شیخ‌الرئیس در شفا در این باره چنین می‌باشد:

«بدین‌سان، بدیهی است که انسان در وجود و بقای خود، نیازمند مشارکت با دیگران است و برای تحقق این مشارکت، قراردادهایی ضرورت دارد (ولاتم المشاركة الا بالمعامله)، همچنانکه علل و اسباب دیگری نیز در این امر ضرورت دارد، برای قراردادها نیز سنت و عدل و برای سنت و عدل نیز قانونگذار و اجراکننده عدالتی ضرورت دارد. این شخص، به میان مردم می‌رود و سنت خود را بر آنان جاری می‌کند. پس، باید انسانی وجود داشته باشد که اجازه ندهد تا مردم با توجه به نظرات خود عمل کنند، زیرا در این صورت، نظرات گوناگون پدید خواهد آمد و هر یک از آنان، آنچه را که به نفع اوست، عدل و آنچه را که به ضرر اوست ظلم تلقی خواهد کرد.»<sup>۱۸</sup>

فیلسوف ایرانی در ادامه این نقل قول بر ضرورت وجود چنین انسانی برای وجود و صیانت نوع بشر پای فشرده و آن را از اساسی‌ترین ضروریات شمرده است.

در کتاب‌الاشارات و التنبيهات تاکید دارد که باید «بین انسان‌ها معامله (قرارداد) و عدل وجود داشته باشد»<sup>۱۹</sup> و در شفا آورده است، «عدالت و عدل است که قوانین شرع را حفظ می‌کند» و یا «در معاملات و امور اقتصادی، به ناچار باید از سنت و عدل پیروی کنیم».<sup>۲۰</sup>

در بحث تکوین و ایجاد مدینه عادلانه، شریعت از دید شیخ‌الرئیس به صورت امری ضروری مطرح می‌شود و اساساً تأکید ابن‌سینا بر مرکزیت شریعت در جامعه از بیشترین اهمیت در منظومه سیاسی وی برخوردار است. برای اجرای شریعت در جامعه مدنی احتیاج به قانونگذار یا سنت‌گذار (سان) و مجری قانون یا دادگستر (معدل) می‌باشد. شریعت و عدالت به نظر ابن‌سینا ممیز اجتماع مدنی از اجتماع طبیعی است و تحقق مدنیت به تحقق سنت و عدل است که توسط سنت‌گذار و دادگستر صورت می‌گیرد. در نظر او سنت‌گذار همان است که اجتماع بشری را از اجتماع طبیعی به سوی اجتماع مدنی انتقال می‌دهد و آن را کامل می‌کند. «ناچار برای تحقق سنت و عدل، احتیاج به سنت‌گذار (سان) و دادگستر (معدل) داریم و اینان به حکم ضرورت اجازه دارند که ضمن آنکه مردم را مخاطب قرار می‌دهند، آنان را ملزم به رعایت و ضرورت سنت نمایند.»<sup>۲۱</sup>

بنابراین نظریه، مدینه عاده و اجتماع مدنی با نبی شارع آغاز می‌شود و مرتبط با بحث اساسی نبوت است. «سیاست، از نظر ابن‌سینا، جز از مجرای قانونگذاری برای تأسیس مدینه فاضله (عاده)، امکان‌پذیر نیست و بارزترین و عالی‌ترین نمونه این قوانین، قانون شریعت و واضع آن پیامبر است.<sup>۲۲</sup> به همین دلیل ابن‌سینا، بحث سیاست خود را به دو بخش سیاست به معنای دقیق کلمه، یعنی ریاست سیاسی و اداره امور مدینه، و نبوت یعنی بحث در تشریح تقسیم می‌کند. با ارتحال پیامبر شارع، شریعت معتبر بوده و هادی می‌گردد. هدف شریعت این است که یک نظم سیاسی مبتنی بر عدالت را برقرار ساخته و انسان‌ها را قادر سازد که در دنیا و آخرت به سعادت برسند... نیل به سعادت در روی زمین، مسئله اصلی مورد توجه مدینه عاده ابن‌سینا است، که در آن به منظور تحمیل عدالت برای همه، نوع ساختار جامعه عاده و نظم سیاسی و اقتصادی آن تا جای ممکن به صورت نسبتاً مفصل ذکر می‌شود.<sup>۲۳</sup>

ابن‌سینا برخلاف فارابی، مدینه عاده خود را جزء جزء تشریح می‌نماید. در مدینه عاده مبتنی بر تفاوت و تعاون، طبقات و جایگاه و مناصب افراد برحسب شایستگی‌ها و استحقاق‌ها و قابلیت‌های متفاوت آنها، تعیین می‌شود و این نوع تعیین، متناسب با نظم سیاسی مدینه عاده می‌باشد. وی مانند افلاطون ساکنان مدینه عاده را بر سه طبقه تقسیم می‌کند: مدیران یا رهبران، پیشه‌وران یا صنعتگران و اهل حرف، نگهبانان یا پاسداران.<sup>۲۴</sup> ابن‌سینا ضمن شرح این سه طبقه جایگاه صفت عدالت در نزد رهبر جامعه عاده را نیز تبیین می‌نماید.

«شیخ‌الرئیس»، نظام سیاسی و حاکمیت را با نظم‌دهی گروه‌ها، قابل تحقق می‌داند، هیچ فردی نباید از حوزه ریاست صنفی خارج باشد، افراد «معطله» باید از جامعه طرد شوند و در صورت مقاومت باید مجازات شوند.<sup>۲۵</sup> زیرا کار و شأن مخصوص خود را نشناخته و در موضع آن قرار نگرفته‌اند. در نتیجه نظم و «کار عمومی» را مختل و نامنجم نموده‌اند.

ابن‌سینا درباره مدیر یا رهبر جامعه معتقد است آنها باید عادل و مخلّق به فضایل باشند، زیرا آراستگی به اخلاق و ارزش‌های والای آن، بیش از همه برای کسانی ضرورت دارد که رهبری و تدبیر امور دیگران را برعهده گرفته‌اند. آنها باید قبل از آنکه به کار سیاست پردازند، نخست خود به سیاست خویش همت گمارند و خود را به صفات نیک و فضایل اخلاقی متخلّق گردانند.<sup>۲۶</sup>

ضرورت عدالت رهبر و مدبر از دید بوعلی اینگونه ثابت می‌شود که اساساً فرض از



ابن سینا از واژه تدبیر در زمینه‌های اجتماعی، مقارن است با آنچه از طریق عدالت انجام می‌پذیرد.<sup>۲۷</sup> از سوی دیگر «فرمانروایی که کشور دل را به فضایل (همچون عدالت) بیارآید و دیو و دد را از درون خویش بیرون راند، به آسانی می‌تواند کشوری را آباد و مردمی را هدایت و دولتی را رهبری نماید.»<sup>۲۸</sup> از دید ابن سینا فلسفه حکومت، فلسفه بعثت انبیاء است که بدون اتصاف به عدالت و بدون هدف تحقق عدالت قابل تصور نیست. انبیاء اصلاح دنیای محسوس و عادی مردم را با تدبیر و سیاست حکیمانه برعهده دارند و هدف دیگرشان ایجاد و تکمیل عالم عقلی انسان‌ها با علم و فرزانگی است. بدیهی است تحقق این اهداف و وصول به سعادت به عنوان هدف نهایی و آرمانی مدنیت عادلانه سینایی بدون عدالت و عادل بودن مدبر قابل تحقق نیست. بوعلی درباره مدبر و شرایط وی از جمله عدالتش می‌نویسد:

«برای مدینه مدبری لازم است تا سنت‌ها و شرایعی را برنهد، و او به منزله «رأس جسد» یا سرور تن است. از بایستگی‌های مدبر این است که سنت و عدل در او جمع باشد. پس وظیفه اوست که رعیت را نخست به راه خدا راه نماید و آنان را به عبادت برانگیزد، و از شرشان دور سازد، و با نیروی عدل و داد، حق هر خداوند حقی را محفوظ دارد. نیز از اوست که برای حراست مرزها ابزار جنگ فراهم کند و دخل و خرج امور مدینه را ضبط کند. این مدبر همچون خلیفه باید در آنچه می‌کند، مطلق‌الاراده باشد، و در سیاست آزاد و دستش باز. و از طرفی باید به شریعت عالم، و عقیف و شجاع باشد، و در برابر سیاستگران تباهاکار مقاوم و پایدار، و میان علم و عمل جمع نماید.»<sup>۲۹</sup>

ابن سینا در توضیح صفات اخلاقی مدبر، تعریفی نیز از عدالت در اخلاق عرضه می‌دارد. لذا در جای دیگر گفته است:

«رتوس این فضایل، عفت و حکمت و شجاعت است که مجموع آنها عدالت را به وجود می‌آورند. اینها خارج از فضایل نظری‌اند. و کسی که علاوه بر این صفات از حکمت نظری نیز برخوردار باشد، به راستی فردی سعادتمند به شمار می‌رود و هرکس، علاوه بر اینها به خواص نبوت نیز مفتخر شود، شاید بتوان او را ریی انسانی دانست و عبادت او پس از خدا جایز است. چنین کسی سلطان عالم و خلیفه روی زمین است.»<sup>۳۰</sup>

بدینسان پیامبر پایگاهی والاتر از حکیم می‌یابد. ابن سینا می‌داند که رهبری پیامبر رخدادی است نامکرر. بنابراین پس از پیامبر جانشین شایسته وی باید زندگی سیاسی و اجتماعی مردم را سامان دهد. چنین جانشینی در مفهوم اسلامی آن «خلیفه» یا امام است. نظریه ابن سینا، در اعتبار نص، و لزوم عصمت و افضلیت [و بالتبع عدالت] خود از دلایل قطعی بر شیعه امامی بودن اوست.<sup>۳۱</sup> وی با وجودیکه نصب خلیفه از طریق نص را به صواب نزدیکتر

می‌داند اما سایر راه‌های انتخاب خلیفه را شرح می‌دهد و معتقد است که وی باید دارای فضایل و خواه‌ناخواه صفت عدالت باشد زیرا قبلاً بیان شد که بوعلی عدالت را فضیلت تام و جامع کل فضایل می‌داند به نظر او:

بر قانونگذار است که اطاعت از جانشین خود را واجب کند. نصب خلیفه یا از سوی قانونگذار انجام می‌گیرد و یا با اجماع ریش سفیدان (باجماع من اهل السابقه) به گونه‌ای که آنان، در حضور جمهور مردم، گواهی می‌دهند که قدرت سیاسی، تنها به شخص مورد نظر تعلق دارد و همدارای عقل سلیم و فضایل اخلاقی از قبیل شجاعت، عفت و حسن تدبیر بوده و بیش از هر شخص دیگری به شریعت آگاه است .... بر قانونگذار است که بر ریش سفیدان معلوم کند که اگر آنان دستخوش اختلاف رأی بوده و یا پیروی از هوی و هوس یا یکدیگر به نزاع پردازند و کسی را به خلافت انتخاب کنند که اهل فضیلت نیست، به خداوند کفر ورزیده‌اند.<sup>۳۲</sup>

#### د. گام نهادن بوعلی در راه 'واقع‌گرایی'

اینکه ابن‌سینا در مرتبه نازله‌تری، انتخاب خلیفه را به اجماع یا طرق دیگر پس از نصب الهی مطرح می‌کند و پاره‌ای دیگر از نظرات وی نشان می‌دهد که او در راه 'واقع‌گرایی' گام برداشته است. از جمله آنکه وی در مورد صفات امام، بیشترین توجه را به دو صفت خردمندی یا عقل و حس سیاست و یا حس عدالت معطوف می‌دارد.

'و آنچه در خلافت بیشتر بدان اعتماد و تکیه می‌توان کرد خردمندی و حس عدالت است، پس هر کسی در باقی صفات متوسط بوده باشد ولی از آنها بیگانه هم نباشد و به اعداد آنها متمایل نباشد، و در این صفت مقدم باشد، او بدین سمت سزاوارتر از کسی است که در این دو صفت مقدم نباشد هر چند که در باقی صفات مقدم بوده باشد .... پس عالم‌تر آن دو را لازم است که با عاقل‌تر همکاری کند و او را یاری دهد، و عاقل‌تر را بایسته است که از عالم‌تر یاری بگیرد و به او رجوع کند مانند آنچه عمر و علی کردند ....<sup>۳۳</sup>

'واقع‌گرایی' مصطلح، ابن‌سینا را واداشته تا ساینس‌تر بودن - آنها هم در امور دنیوی - فرد را بر اعلی‌ت وی در خلیفه شدن ترجیح دهد و به قول ابن‌ابی‌الحدید، بوعلی در کتاب شفا به این مطلب تصریح نموده و با ساینس‌تر خواندن خلیفه دوم وی را برای خلافت بر افضلیت علی (ع) ترجیح داده و بدین ترتیب مانند کسانی دیگر، حقیقت فضیلت علی را نشناخته است.<sup>۳۴</sup>

با همه احوال از خصوصیات مهم حاکم از دید بوعلی میانه‌روی است. به عبارت دیگر

حاکم باید در تمام اعمال خود معیاری برای عدالت داشته باشد که مبتنی بر اصول میانه‌روی و رعایت حد وسط است که همان اصل اعتدال می‌باشد و این اصل باید به عنوان یک قاعده کلی حاکم بر رفتار همه شهروندان، در امور شخصی و عمومی‌شان تلقی گردد. هدف اصل اعتدال و میانه‌روی آن است که شهروندان را قادر سازد تا عالی‌ترین فضایل لازم را برای تحقق عدالت در خود پرورش دهند.<sup>۳۵</sup>

### هـ رویکرد بوعلی در مواجهه با حکام خودکامه و جاثر

در شرح حال بوعلی گفته شد که وی زندگی پرفراز و نشیب و پرحادثه‌ای را پشت سر گذاشته است و گرچه در معدود ایامی مناصب وزارت و مشاورت سلاطینی را به عنوان پاداش طبابت و امثال آن داشته است ولی در زمان‌های بسیاری هم از ترس جان و از خوف حکام ستمگر در به در و در حال فرار و تبعید بوده و حتی زندانی هم گشته است. و بی دلیل نیست که طرح مدینه عادلانه و آرمانی توسط وی ترسیم گشته است.

ابن سینا در کتاب الحکمه العروصیه مسلک افلاطون و ارسطو را پیموده است، آنجا که به اجمال موضع خود را درباره اوضاع زمان و نظام و سیاست‌های حاکم بر آن، مشخص می‌کند می‌گوید: «به درستی که سیاست موجود در بلاد ما، ترکیب یافته است از سیاست تغلب با سیاست کرامه؛ و باقی آن مرکب است از سیاست جماعیه و به طور خیلی کم می‌توان سیاست نیکان را هم در آن یافت ...»<sup>۳۶</sup> «شیخ‌الرئیس معتقد بود که نیازمندترین مردم به اصلاح رؤسا هستند، زیرا ایشان به سبب غفلتشان از خود و تملق‌گویی مردم، و اندر زناپذیری، و امتناع مردم از اظهار بدیهاشان و آگاه ساختن آنان بر عیوبشان، از صالحان فاصله بسیار دارند.»<sup>۳۷</sup>

همانطور که روزتال عقیده دارد «ابن سینا به همان نسبت که هوادار رهبر آرمانی با فضیلت است از فرمانروایان زور سالار (متغلبه) بیزار است و برای آنان، آرزوی مرگ می‌کند و کشتنشان را به دست کسانی که توان این کار را دارند، روا می‌شمارد. چنین کسانی، اگر از کشتن فرمانروای زورسالارتن زمند خود باید مجازات شوند.»<sup>۳۸</sup> چرا که کشتن چنین فرمانروایانی، پس از باور به پیامبری محمد (ص) بیش از هر عمل نیک دیگری موجب تقرب به خداوند است. وی همچنین بر این باور است که هرگاه کسی بر رهبر ناشایسته بشورد، بر مردم است که اگر شورشگر را در خرد و تندرستی برای خلافت مناسب بیابند، ولو سه شرط دیگر را نداشته باشد به یاریش برخیزند.<sup>۳۹</sup>

ابن سینا تنها خروج بر حاکم متغلب و جائز را روا می‌داند و معتقد است که در قانون مدینه عاده این عقاب باید به صورت قانون درآید و اجرای این امر مایه تقرب الهی است. بیان او چنین است:

«باید در قانون ذکر شود که هرکس به مال یا به قهر بر خلیفه خروج کند، مبارزه با او و کشتن او، بر همگان لازم خواهد بود. اگر مردم بتوانند به این امر مباشرت کنند، اما اگر از آن ابا نمایند، آنان، مرتکب گناه شده و به خدا کفر ورزیده‌اند و لازم است که در قانون ذکر شود که پس از ایمان به پیامبر اکرم، هیچ امر، بیشتر از کشتار این جبار، انسان را به خدا نزدیک نمی‌کند.»<sup>۴۰</sup>

بدین صورت واضح است که بوعلی فرد خروج کننده بر مدینه عاده را جبار و متغلب می‌خواند و در هر حال همچنان همه را به مبارزه با تغلب و ستمگری و تعدی فرا می‌خواند. گفته شد که ابن سینا با تأسی از یونانیان، در کتاب *الحکمه العروضیه* نظام‌های سیاسی زمان خود را تقسیماتی نموده و بیشتر آنها را غیرفاضله و غیرعاده می‌داند. افرادی مانند رضوان سید به نوعی به تنزل ابن سینا از آرمانگرایی به واقع‌گرایی عقیده دارند و نظر وی را در کتاب مزبور به زمان آرمانگرایی و جوانی و یونانی‌زدگی او می‌دانند وی در این باره می‌نویسد:

«و لذا حتی وقتی به اشاره کوتاه او به تقسیمات یونانیان که در کتاب *الحکمه العروضیه* درج است می‌رسیم باید آن را به حساب برداشت‌های جوانی یونانی زده بگذاریم که هنوز در موجهای عظیم سیاست غور و تعمق نکرده است. و این، موقعی است که او رهسپار بخارا می‌شود و به سوی خراسان می‌شتابد»<sup>۴۱</sup> ... از این رو، ابن سینا در سیاست کتاب *شفا* از آنچه در *الحکمه العروضیه* بطور کوتاه گفته برگشته است.<sup>۴۲</sup>

## استنتاج

ابوعلی سینا در مقوله مهم عدالت نظریه‌پردازی کرده و آراء ارزشمند او در این باره مشابه نظریه‌های اسلامی عدالت پیشینیان و پسینیان بعد از خود اوست و به ویژه در این وادی وام‌دار آراء فارابی است. البته این اندیشمند آرمانگر، بیش از فارابی واقع‌گرایی پیشه کرده اما با این حال هنوز مرام جورستیزی خود را حفظ نموده است. البته ابن سینا تنها خروج بر حاکم متغلب و جائز را روا می‌داند و هرگونه خروج دیگر را مستوجب مرگ می‌شمارد و معتقد است در قانون مدینه عاده این عقاب باید به صورت قانون درآید. گرچه برخی هم بر این باورند که این نوع مواجهه بوعلی و غیرعاده خواندن بیشتر نظام‌های سیاسی زمانه توسط وی مختص دوره آرمانگرایی و جوانی و یونانی‌زدگی اوست و در حقیقت با گذشت زمان و

افزایش خودکامگی و سرکوب حکومت‌ها، افزایش عدم احتمال موفقیت و تأثیر قیام و ...، آراء وی در تقابل با نظام‌های جائر ملایم‌تر گشته و صبغه واقع‌گرایانه‌تری یافته است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. محسن کدیور، دفتر عقل، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۷، صص. ۲۵۰ - ۲۴۹.
۲. ابوعلی سینا در حیات خویش پاره‌ای را پذیرفت. تنها او بود که نوح بن منصور سامانی را مداوا کرد و به همین خاطر مقرب درگاه وی شد و مدتی برای تدوین آثار خود در دربار آل سامان زیست. بعد از آن حدود ده سال در خوارزم در دربار این پادشاه در امنیت بسر برد و به تالیف پرداخت. وی از پذیرش دعوت سلطان محمود غزنوی امتناع کرد و از بیم جان گریخت و در ترکستان و خراسان آواره بود و بعد از مدتی به معالجه شمس‌الدوله پرداخت و به عنوان پاداش مدتی وزارت او را پذیرفت ولی در آنجا مغضوب و زندانی شد و در زندان کتاب شفا را تالیف کرد و پس از مدتی حبس و به جرم زندیق بودن تکفیر و به اصفهان رفت. سپس به دربار علاءالدوله برده شد و طبیب و مشاور سلطان گردید و در سفری همراه علاءالدوله به همدان در سال ۴۲۸ هـ به بیماری قولنج در سن ۵۸ سالگی درگذشت.
۳. حجت‌الله اصیل، آرمانشهر در اندیشه ایرانی، تهران: نشرنی، ۱۳۷۱، ص. ۱۰۸.
۴. حنا الفاخوری، خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج. دوم، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: کتاب زمان، ۱۳۵۸، ص. ۵۰۹.
۵. محمدتقی دانش‌پژوه، فرهنگ «اندیشه کشورداری نزد فارابی»، کتاب دوم و سوم، بهار و پاییز ۱۳۶۷، ص. ۱۵۹؛ فارابی در احصاء العلوم (فصل ۵، ص. ۱۰۸) این گونه مدینه فقهی را که بر پایه فقه و کلام است اندیشه برخی از متکلمان می‌داند و آن را با «مهنهٔ ملکیه فاضله» که بر پایه علم مدنی فلسفی گذارده شده، که در همین فصل بدان اشارت کرده است (ص. ۱۰۳) یکی نمی‌بیند، همان، ص. ۱۵۹.
۶. علی‌اصغر حلبی، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلامی، تهران: بهیمنی، ج. اول، ۱۳۷۲، ص. ۳۱۵.
۷. میرعبدالحسین نقیب‌زاده، درآمدی به فلسفه، تهران: کتابخانه ظهوری، ج. دوم، ۱۳۷۲، ص. ۱۶۰.
۸. الفاخوری، پیشین، ص. ۵۱۰.
۹. علی‌اصغر کاظمی، اخلاق در اندیشه سیاسی «اسلام در عرصه عمل»، تهران: قومس، ج. اول، ۱۳۷۶، ص. ۱۸۱.
10. Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, Baltimor and London: The Johns Hopkins University Press, 1984, p. 88.
۱۱. علی‌اصغر حلبی، فلاسفه ایرانی، تهران: انتشارات زوار، چاپ دوم، ۱۳۶۱، ص. ۳۴۴.
۱۲. یازجی و کرم، اعلام الفلسفه العربیه، بیروت، ج. ۱، ۱۹۶۵، صص. ۵۳۴-۵۳۵، و ر.ک. به: ابن‌سینا، الشفاء «الالهیات»، به کوشش الاب قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۹۶۴، صص. ۲-۴۴۱.
۱۳. عمید زنجانی، مبانی اندیشه سیاسی اسلام، ص. ۱۷۳، (به نقل از کتاب السیاسة، ص. ۳)
۱۴. همان، صص. ۱۷۵ - ۱۷۴.
۱۵. سید جلال‌الدین مدنی، مبانی و کلیات علوم سیاسی، ج. اول، تهران: نشر علامه طباطبایی، ج. دوم، ۱۳۷۴، ص. ۲۷۹.
۱۶. همان.

17. Khadduri, *op, cit.*, pp. 88-89

۱۸. ابن سینا. الشفاء، «الالهيات». صص. ۲-۴۴۱.
۱۹. ابن سینا. الاشارات و التنبيهات. ج. چهارم. مع الشرح نصیرالدین محمد بن محمد الحسن الطوسی و شرح الشرح قطب‌الدین محمد بن محمد بن ابی‌جعفر الرازی. تهران: دفتر نشر کتاب. ۱۳۶۲. ۱۴۰۴. ص. ۶۱.
۲۰. ابن سینا. الشفاء، «الالهيات». ج. ۲. پیشین. ص. ۴۴۱.
۲۱. همان. و ابوعلی سینا (النجاة). النجاة فی الحکمه منطقیه و الطبیعیه و الالهیه. ج. ۳. تهران: مرتضوی، ۱۳۶۴. ص. ۳۰۴.
22. E. I. j. Rosenthal. *Polittical Thought in Medieval Islam*. Cambridge, 1962, p. 147.
23. Khadduri, *op, cit.*, p. 90.
۲۴. ابوعلی سینا این سه طبقه را با ابن و اژه‌ها نام برده است: ۱- مدبرین ۲- صناع ۳- حفظه.
۲۵. عمید زنجانی. پیشین. ص. ۱۷۶.
۲۶. همان. ص. ۱۷۵ (به نقل از ابوعلی سینا. کتاب السیاسه. ص. ۷)
۲۷. رضوان سید. سیاست و جامعه مدنی نزد شیخ ابوعلی سینا، تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی. ج. اول. ص. ۹۷ (به نقل از «الهیات» شفا. ج. ۱. ص. ۴۵۵)
۲۸. تیسیر شیخ‌الارض. اعلام الفکر العربی (ابن سینا). بیروت. دارلشرق الجدید. ۱۹۶۲. ص. ۱۵۱.
۲۹. یا زجی و کرم. پیشین. ج. اول. صص. ۵۳۵-۵۳۴.
۳۰. همان. ص. ۹۰.
۳۱. عبدالله نعمه. فلاسفه شیعه. ترجمه سید جعفر غضبان. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷. ص. ۱۵۵.
۳۲. ابن سینا. الشفاء، «الالهيات». ج. دوم. الاب قنواتی. پیشین. صص. ۲-۴۵۱.
۳۳. بوعلی سینا. الشفاء و الالهيات. قاهره. بی‌جا. ۱۹۶۰ م. ۱۳۸۰ هـ. ق. ص. ۲۵۴.
۳۴. ابن ابی‌الحدید. شرح نهج‌البلاغه. ج. دهم. تحقیق ابوالفضل ابراهیم. ط. ۲. بیروت: دارالاحیاء الکتاب العربیه، ۱۳۸۵ هـ. ق. ۲۲۲.
35. Khadduri, *op, cit.*, p. 92.
۳۶. رضوان سید. پیشین. صص. ۸۰ و ۷۹. (به نقل از ابوعلی سینا. الحکمه العروسیه. نشره محمد سلیم سالم، ۱۹۳۵ م. ص. ۴۲)
۳۷. الفاخوری. پیشین. ص. ۵۱۱.
38. Rosental, *op, cit.*, p. 155.
39. *Ibid*, pp. 153, 154.
۴۰. ابن سینا. الشفاء، «الالهيات». الاب قنواتی، پیشین. صص. ۲-۴۵۱.
۴۱. رضوان سید. پیشین. ص. ۸۱.
- مقایسه شود: با مصطفی جواد. «فرهنگ عقلی و وضعیت اجتماعی در عصر شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا». یادواره ابن سینا. تهران: ۱۹۴۵، صص. ۲۸۴-۲۸۰.
۴۲. همان. ص. ۸۲.