

فارابی فلسفه را در آئینه سیاست می‌دید و می‌خواند. نسلی هم که بعد از او آمد به سیاست اهمیت می‌داد؛ اما سیاست دیگر پیوسته به فلسفه نظری و در تناسب با آن نبود. ابوالحسن عامری کتاب «الاعلام بمناب الاسلام» را نوشت تا اولاً برتری اسلام را بر ادیان دیگر اثبات کند و ثانیاً بگوید که سیاست، اجرای احکام دین است. او گرچه به فلسفه یونانی توجهی داشت نگاهش نیز به سخنان خردمندان ایران انداخته بود و مخصوصاً به آثار ابن مقفع نظر داشت. ابن سینا، که شاید به استثنای فارابی هیچ یک از اسلافش با او قابل قیاس نیستند، نه راه فارابی را ادامه داد و نه چون عامری و ابن مسکویه حکمت عملی یونانی را در کنار خرد جاویدان ایرانیان گذاشت. او گرچه به اختصار در اقسام سه‌گانه حکمت عملی یعنی اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن سخن‌هایی دارد، اما هرگز کتابی که بتوان آن را در ردیف «شفا» و «اشارات» و «دانشنامه‌های» قرار داد در حکمت عملی نوشت و سیاست را در فصل نبوت کتاب «الهیات» آورد. اینکه سیاست در فصل الهیات آمده است مطلب تازه‌ای نیست. فارابی هم در



چرا ابن سینا در حکمت عملی

اثر مستقلی تصنیف نکرده است؟

رضا داودی اردکانی

مقدمه همه آثار سیاسی اش مباحث الهی را به تفصیل نسبی یا به اختصار می آورد. ملاصدرا هم همین شیوه را داشت. در کتاب «الاعلام بمناب الاسلام» می خوانیم که: «اگر حکام از فقها روگردان شوند کشور و مردم را گرفتار فساد و تباهی می کنند، چه فقیهان و مجتهدان در استنباط احکام معاملات برای حل و فصل مشکلات و رفع خصومات و تدوین قراردادها مانند آن پزشکانند که پیش از ابتلا به بیماری داروهای شفا بخش برای درمان آنها فراهم آورده باشند. همان طور که خداوند مواد اصلی غذا را برای آفریدگان مهیا کرده و سپس آنان را هدایت فرموده است که در صدد تمییز و تشخیص آنها برآیند و به جهد و کوشش خویش طرز استفاده ویژه هر یک را پیدا کنند، در امر دین نیز اصولی جامع و فراگیر تشریح کرده و عقول صحیح به بندگان عطا فرموده است تا به مدد آن فروع را از اصول استخراج کنند».

از این قول نکاتی را می توان استنباط کرد:

۱. عامری دیگر به حکومت ایده آل نظر نداشته بلکه حکومت موجود در زمان خود را می دیده و معتقد بوده است که این حکومت باید از رأی فقیهان و از مرجعیت آنان برای تنظیم معاملات و معاهدات برخوردار و بهره مند باشد.

۲. عامری در جایی گفته است که: کسی که از عقل استوار برخوردار نباشد از سخن مقبول بهره ای نتواند برد. در گفته بالا هم این قول مضمهر است. پس او فقه را چیزی بالاتر از مجموعه احکام عبادی و معاملاتی دین می دانسته است.

۳. عامری در قیاس با فارابی که رئیس مدینه را نبی می دانست قدمی دیگر برداشته و فقه را قانون حاکم بر زندگی مردمان و دستورالعمل اهل سیاست و تدبیر دانسته است.

اگر بپرسند فرق عامری با ماوردی چیست که این یکی هم قانون و دستور عمل حکومت را شرح می دانسته است، پاسخ این است که عامری اهل فلسفه است و به این اکتفا می کند که بگوید حکومت چگونه قوام می یابد و دستور عملش چیست و حال آنکه ماوردی فقیه است و جزئیات احکام و دستور عمل حکام و مردمان را تدوین کرده است. پیش از این اشاره کردیم که عامری را می توان حد واسط میان فارابی و ابن سینا قرار داد. فارابی در تمام عمر و در بیشتر آثارش در اندیشه مدینه بود و فلسفه را که به نظر او عین دین حقیقی است، ضامن قوام مدینه فاضله می دانست و فکر می کرد که نه فقط رؤسای مدینه بلکه اهل مدینه باید پیر و آرای صحیح فلسفه و فلسفه صحیح باشند. او در هیچ جا قواعد و قوانین زندگی مردم را بیان نکرد. عامری گفت که قواعد حکومت و رسوم معاملات مردم در فقه معین شده است. ابن سینا همین را گفت. اگر

عامری و ابن سینا از این جهت به هم نزدیکند که هر دو قانون زندگی را فقه می دانند، فارابی و عامری توجه تام به امر سیاست نظری داشته اند اما ابن سینا با این دو از این حیث اختلاف دارد که به مباحث سیاسی اهمیت چندانی نداده است. یکی از محققان معاصر، این وضع را بر «امتناع تدوین اندیشه سیاسی» بر مبنای فلسفه نظری حمل کرده است. به نظر این نویسنده ابن سینا به این نتیجه رسیده است که سیاست نظری به صورتی که افلاطون و ارسطو تدوین کرده اند و فارابی در آثار خود آورده است با شرایط و امکان های زمان او تناسب نداشته است و به همین جهت او در ذیل الهیات و در مبحث نبوت و امامت به اشارهای اکتفا کرده است. در «اشارات» و «تنبیهات» (فصل چهارم از نمط نهم: فی مقامات العارفين) مجموعه الفاظ اشاره متعلق به سیاست، از نیم صفحه کتاب کمتر است. ابن سینا در این نیم صفحه، فصل پنجم مقاله دهم الهیات شفا را که آن هم بیش از پنج صفحه نیست (چاپ قاهره، ۱۹۶۰م، بدر قنواتی و سعید با مقدمه ابراهیم مذکور) به صورتی بسیار موجز آورده است.^۲ ترجمه این چند سطر این است: از آنجا که انسان نمی تواند به تنهایی و جز به مشارکت دیگران و با همکاری و مبادله ای که میانشان می گذرد زندگی کند و اگر هر کس خود بخواد همه امور را انجام دهد - به فرض اینکه چنین وضعی ممکن باشد - طاقت فرسا خواهد بود، به این جهت باید میان مردمان داد و ستد و عدالت وجود داشته باشد. معاملات و عدالتی که حافظ آن شریعت است و شریعت از سوی شارعی آمده است کسب نشانه های رسالت از سوی پروردگار را با خود دارد و به این جهت حکم او مطاع است (و او شایسته طاعت است) و باید نیکوکار و بدکار در نزد پروردگار قدير خبير جزایی داشته باشند. پس باید جزاهدنده و شازع را شناخت و در این معرفت چیزی است که آن را نگاه می دارد. به این جهت عبادات واجب شد و مردمان موظف به تکرار شدند تا یاد خدا زنده بماند و دعوت به عدل که قائمه زندگی مردمان است مستدام و مستمر باشد و البته علاوه بر نفع دنیوی، اجر جزیل در آخرت نیز به عبادت کنندگان داده می شود و برای عارفان واجد فایده ای است که خاص آنان است و آن اینکه آنها رو به سوی خدا دارند پس به حکمت بنگر، آنگاه به رحمت و نعمت نگاه کن و بارگاهش را بنگر که عجایب آن تو را خیره سازد، پس شرع را بر پای دار و در راه آن پایدار باش».^۳

به نظر بعضی از محققان معاصر بی توجهی یا کم توجهی ابن سینا به مباحث سیاست ربطی به علایق شخصی او ندارد. نه فارابی به حکم سلیقه و علاقه شخصی به سیاست توجه کرد و نه می توان گفت که ابن سینا چون به

مطالب سیاسی رغبت نداشت به آن نپرداخت. ابن سینا نمی‌توانست آنچه را که فارابی در سیاست آورده بود تفصیل بدهد. فارابی در قیاس با افلاطون کتاب «نوامیس» خود را نوشت و صرفاً اصول سیاسی مدینه فاضله را بیان کرد. شاید توقع بود که ابن سینا این مهم را به عهده گیرد و سیاست مبتنی بر فلسفه را تدوین کند، بخصوص که ابوالحسن عامری و ابوعلی بن مسکویه رازی قدم‌هایی در سازگار کردن اسلام و فلسفه برداشته بودند، تا آنجا که بر برخی نوشته‌های آنان می‌توان نام فلسفه دینی و حتی دین فلسفی داد. شاید بعضی از آنچه آنان در حکمت احکام دینی گفته‌اند در نظر ما کم‌اهمیت باشد، اما این مطالب مسلماً در تحکیم موقع نه‌چندان استوار فلسفه در عالم اسلام مؤثر بوده است. وقتی نوبت به ابن سینا رسید او پیامبر را مؤسس مدینه و سیاست دانست. او مثل فارابی نبی را واضع النوامیس یا واضع سنت‌ها خواند، اما به یگانگی فلسفه و دین تصریح نکرد و گفت که سیاستمداران (حاکمان) باید سنت الهی را اجرا کنند. این سنت صرف معاملات و قوانین حاکم بر روابط مردمان نیست، بلکه چیزی باید باشد که ضامن حفظ عدل در معاملات و در روابط میان مردمان باشد. ابن سینا شأن عبادت را این می‌دانست که یاد خدا را در مردمان زنده نگاه می‌دارد و این یاد موجب می‌شود که مردمان بر وفق عدل سخن بگویند و عمل کنند. افلاطون و ارسطو فلسفه را ضامن حفظ سیاستمداران و حکام از انحراف می‌دانستند. ابن سینا که دین را قانون سیاست تلقی کرده بود ضامن جلوگیری از فساد سیاستمداران را هم در دین جست‌وجو کرد. از آنجا که این نکته در نمط نهم «اشارات» آمده است می‌توان گفت که این تلقی از عبادت از توغل در مقامات عارفان برآمده باشد. (و مگر آنچه او در تقسیم عبادت‌کنندگان به عابد و زاهد و عارف گفته است مأخوذ از نهج البلاغه امام علی علیه السلام نیست؟) اگر سیاست در ضمن شریعت آمده است و سیاستمداران عاملان و مجریان قوانین و نوامیس الهی‌اند، پس قهراً سیاست از فلسفه مستقل می‌شود و بحث از آن در کتاب فلسفه مورد ندارد. ولی می‌بینیم که بعد از ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی کتاب «اخلاق ناصری» را نوشت و جلال‌الدین دواوی کتابی به نام «اخلاق جلالی» پرداخت و ملامهدی نراقی کتاب مفصل «جامع السعادات» را تألیف کرد (که البته این کتاب را در سلسله آثاری مثل «تهذیب اخلاق» و «اخلاق ناصری» و «اخلاق جلالی» نمی‌توان قرار داد). اگر دین و سیاست و حکمت عملی یونانی با ابن سینا پایان یافته باشد، پس اینها را که نام بردیم که بودند و آیا آثارشان در تاریخ حکمت عملی اسلامی اعتبار و اهمیتی ندارد؟ تصنیف کتاب «اخلاق ناصری» به یک اعتبار نشانه

کوششی برای تجدید تفکر سیاسی است و بعضی اشارات نصیرالدین گواه آن است که او می‌خواسته است در جنب اخلاق و سیاست شرعی، جایی هم برای سیاست فلسفی و حکمت عملی باز کند، چنان‌که در مقدمه «اخلاق ناصری» مصالح اعمال بشر را به دو امر متفاوت، یعنی طبع و وضع بازگردانده است. به عبارت دیگر او دو منشأ برای قواعد راهنمای عمل قائل است: یکی آنکه «تفصیل آن مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار، مختلف و مبدل نشود»^۴ و یکی دیگر به «تقلب احوال و تغلب رجال و تطاول روزگار و تبدیل ملل و دول بدل افتد» و مهم جمله‌ای است که خواجه نصیرالدین در پی این تقسیم می‌آورد: «و این باب از روی تفصیل خارج افتد از اقسام حکمت، چه نظر حکیم مقصور است بر تتبع قضایای عقول و تفحص از کلیات امور که زوال و انتقال بدان متطرق نشود و به اندراس ملل و انصرام دول مندرس و متبدل نگردد...»^۵

این سخن نصیرالدین از رأی فارابی و ابن سینا دور نیست. فارابی هم فقه را در ذیل حکمت عملی نیاورده بود و ابن سینا بیش از این نگفته بود که قانون زندگی مردمان در جهان اسلام را باید از پیامبر اسلام آموخت بلکه مهم این است که آیا دستورالعملی که از طبع برآمده است با آنچه اقتضای رأی بزرگی با حاصل اتفاق رأی جماعتی بوده است سازگاری دارد یا ندارد. اگر بخواهیم از کنار مسئله بگذریم به آسانی می‌توانیم بگوییم چگونه احکام و قواعدی که واضع آن مقام پیامبری داشته و احکام و قواعد موضوعه‌اش در زمره نوامیس الهی است با طبع ناسازگار باشد. خواجه نصیرالدین هم به این نکته متفطن بود، اما وقتی مطلب از صورت کلی خارج می‌شد حکمت عملی مندرج در «اخلاق ناصری» در جنب فقه و کلام (که اتفاقاً نصیرالدین در هر دو ید طولاً و مهارتی بسزا داشت) کم‌رنگ و گاهی بی‌رنگ می‌شد و شاید تعارضی هم پیش می‌آمد یا اعتراضی می‌شد که این حکمت عملی یونانی دیگر چه کار است و به آن چه نیازی داریم. ولی اگر این دو با هم بیگانه بودند چگونه در وجود یک شخص با هم جمع می‌شدند؟ مگر نه این است که نصیرالدین فلسفه را با فقه و کلام جمع کرده بود؟ اگر فقه با اخلاق ناصری نمی‌ساخت می‌بایست از یکی اعراض کند و همت در دیگری بندد. تا آنجا که قضیه در عقل عادی و حتی در عقل متجدد امروزی می‌گنجد میان مطاوی کتاب «اخلاق ناصری» که جامع همه اقسام حکمت عملی است و فقه و کلام تعارضی (جز در بیان بعضی آداب جزئی) پیدا نیست. ولی حکم در باب تاریخ فلسفه را به عقل عادی نمی‌سپارند. یکی از انتزاعی‌ترین

پرسش‌هایی که از لابه‌لای تاریخ فلسفه مطرح بوده و اخیراً در همه جا از آن بحث می‌کنند این است که آیا عقل و شرع با هم تعارض دارند؟ پاسخ‌هایی هم که به پرسش داده می‌شود متناسب با آن و به همان اندازه انتزاعی است. قضیه این نیست که جزء جزء کتاب «اخلاق ناصری» را با شرع بسنجند و بگویند با آن سازگاری دارد یا ندارد. مگر می‌توان گفت که عفت و شجاعت و حکمت بد است و نباید از آنها گفت و چرا نگوئیم که جمع این همه عدالت است. مشکل وقتی پیش می‌آید که بپرسیم هر یک از فضایل حکمت و شجاعت و عفت چیستند و از کجا می‌آیند و چگونه و در کجا قوام می‌یابند. اینها در کتاب‌های افلاطونی و ارسطو معنایی داشته‌اند و با اینکه صاحب‌نظران ما کوشیده‌اند این معانی را در متن فلسفه نگاه دارند و تفسیر کنند ظاهراً معنایشان قدری تغییر کرده است. برای اینکه آن پرسش انتزاعی را قدری ملموس و معنی‌دار کنیم آن را به این صورت درمی‌آوریم که آیا عقل مستقل از شرع می‌تواند احکام و قواعدی کلی و اساسی که در شریعت نیامده است وضع کند. اگر بگویند عقل به اقتضای طبع این قواعد را وضع می‌کند می‌توان پرسید که مگر در شرع رعایت طبع نشده است و اگر شده است از کلیات چیزی ناگفته نمی‌ماند که عقل به کشف و بیان آن بپردازد؟ شاید نصیرالدین طوسی که فیلسوف زمان خود بوده است تظن به این معنی پیدا کرده است که باید حکمت عملی را نه در مرتبه پایین‌تر نسبت به حکمت نظری، بلکه آن را در ذیل مجموعه‌ای از کلمات حکما قرار دهد که او صرفاً ناقل و راوی آنهاست و آنها را گرد آورده و نقل کرده است تا بر فضل و اطلاع مردمان بیفزاید. در این صورت دیگر تعارض آن با هیچ چیز مطرح نیست زیرا نه علم نظری است و نه دستورالعملی است که باید اجرا شود. بنابراین شاید این نظر بی‌وجه نباشد که نصیرالدین طوسی حکمت عملی مأخوذ از یونانیان را مرتب کرد تا ختم آن را اعلام کند، گویی او در واقع گزارشگر تاریخ حکمت عملی در ایران و در عالم اسلام بوده است. ولی قضایای تاریخ به این سادگی‌ها حل نمی‌شود. فارابی و ابن‌سینا و سهروردی و نصیرالدین به‌طورکلی همه فلاسفه اسلامی با این مشکل مواجه بوده‌اند که جایگاه فلسفه را معین کنند و دشواری کار آنان هنگامی بیشتر می‌شده است که به اخلاق و سیاست یونانیان می‌پرداخته‌اند. به گمان من اگر فارابی به سیاست و به قول خودش به فلسفه مدنی اهتمام تام داشت بدان جهت بود که می‌دانست مشکل وجود فلسفه در عالم اسلامی در همین جا باید حل شود و اگر ابن‌سینا به سیاست نپرداخت و آن را در پایان کتاب «الهیات» و در ذیل بحث نبوت و امامت آورد، هم فارابی و هم ابن‌سینا هر دو حق

داشتند. فارابی می‌اندیشید که فلسفه یک امر واحد است و در زندگی مردمان نیز وحدت پدید می‌آورد و در جایی که فلسفه به عنوان ادب درس آموخته می‌شود، ادب نفس نمی‌تواند با آن نامتناسب باشد، چنان‌که قواعد عمل و زندگی نیز با آن نسبتی کم‌وبیش پوشیده دارد. ابن‌سینا این معنی را خوب دریافته بود که گفت که امام «صاحب عقل اصیل و فضایل شجاعت و عفت و حسن تدبیر است و شریعت را بهتر از هر کس می‌شناسد...» و در سطور پایانی کتاب «الهیات شفا» این فضایل سه‌گانه را که متناسب با دواعی شهوانی و غضبی و تدبیری است، با همان فحوای یونانی‌اش بیان کرده است: «و رنوس این فضایل عفت و حکمت و شجاعت است که مجموع آنها عدالت می‌شود و این‌همه غیر از فضیلت نظری است و کسی که اینها را با حکمت نظری جمع کند سعادت‌مند است و آنکه با اینهمه به خواص و اوصاف نبوی فایز شود چه بسا که مریب نوع بشر می‌شود و... او سلطان روی زمین و خلیفه خدا در آن است».^۶

پی‌نوشت:

۱. الاعلام بمناب الاسلام، ص ۲۲۱، به نقل از: روال اندیشه سیاسی، طباطبایی، سید جواد، چاپ چهارم، ۱۳۸۳، صص ۲۲۸ و ۲۲۹.
۲. مقاله دهم شفا مشتمل بر پنج فصل است: ۱. در مبدأ و معاد، ۲. در اثبات نبوت و چگونگی دعوت نبی به سوی خدای تعالی و بازگشت به او، ۳. در عبادات و فواید آنها در دنیا و آخرت، ۴. در عقد مدینه و عقد بیت که همان نکاح و سنن کلی در آن است و ۵. در باب خلیفه و امام و وجوب فرمان‌برداری اینها و اشاره به سیاست‌ها و معاملات و اخلاق.
۳. فصل چهارم از نعت نهم اشارات.
۴. اخلاق ناصری، صص ۴۰ و ۴۱.
۵. همان.
۶. الهیات شفا، صفحه ۴۵۵.

