

رابطه اخلاق و سیاست از دیدگاه ابن سینا

سیدعلی طالقانی*

چکیده

ذیل عنوان ارتباط اخلاق و سیاست، پرسش‌های متعددی قابل طرح است که از آن میان، ما تنها به دو پرسش پرداخته‌ایم. پرسش نخست این است که حکمت اخلاقی و حکمت سیاسی چه نسبتی با یکدیگر دارد؟ و پرسش دوم این است که آیا رعایت اصول اخلاقی در حوزه کنش سیاسی ممکن است؟

بحث جدی بر سر امکان رعایت اصول اخلاقی در عمل سیاسی، با ماکیاوکی آغاز شده است. ماکیاوکی گفت که پیروی از اخلاق، همیشه طریق عقل نیست، بلکه به عکس، هر کوشش یک‌نواخت برای «عمل کردن به هر آنچه آدمیان به علت آن خوب دانسته می‌شوند»، سیاستی مخالف عقل و تباه از کار در می‌آید. برخی از شارحان ماکیاوکی، او را نخستین نویسنده شجاعی دانسته‌اند که واقعیت عمل سیاسی را چنان که هست، نه چنان که باید باشد، توصیف کرده است و به همین دلیل، فلسفه سیاسی او را انقلابی در تاریخ فلسفه سیاسی خوانده‌اند. غالباً ادعا می‌شود که ماکیاوکی سرآغاز واقع‌گرایی (realism) در فلسفه سیاسی است. بدین ترتیب، از نظر مدعیان واقع‌گرایی سیاسی، غالب فیلسوفان سیاسی گذشته، فلسفه‌ای

* حوزه علمی قم؛ پژوهشکده فلسفه تحلیلی پژوهشگاه دانشهای بنیادی (IPM) - تهران.

پرداخته‌اند که بر تصویری خیالی و خودساخته، و نه واقعی، از انسان بنا شده است و از این رو بی‌فایده است.

ما در بخش نخست مقاله توضیح داده‌ایم که ابن‌سینا حکمت اخلاقی و حکمت سیاسی را در مبادی و غایات، مشترک می‌داند، و در بخش دوم مقاله، تلاش کرده‌ایم نشان دهیم که اولاً ابن‌سینا معتقد است عمل سیاسی می‌تواند اخلاقی باشد و ثانیاً ابن‌سینا با وجود این اعتقاد، یک واقع‌گرای سیاسی باقی مانده است، و یک آرمان‌شهرخواه (utopianist) نیست.

واژگان کلیدی

حکمت اخلاقی، حکمت سیاسی، واقع‌گرایی سیاسی، آرمان‌شهرخواهی، ابن‌سینا، ماکیاوولی.



درآمد

ذیل عنوان ارتباط اخلاق و سیاست، پرسش‌های مهم و دشوار متعددی قابل طرح است که از آن میان، ما تنها به دو پرسش می‌پردازیم. پرسش نخست این است که دانش اخلاق و دانش سیاست، و به بیان دقیق‌تر حکمت اخلاقی و حکمت سیاسی، چه نسبتی با هم دارد؟ و پرسش دوم این است که: آیا عمل سیاسی می‌تواند اخلاقی باشد؟ این پرسش، را ما مسئله واقع‌گرایی سیاسی می‌خوانیم.

گویا تا پیش از رنسانس، پاسخ عموم فیلسوفان به پرسش دوم مثبت بوده است؛ اما پس از ماکیاوولی، بسیاری از فیلسوفان سیاست در دادن پاسخ مثبت به این پرسش تردید جدی کرده‌اند. برخی از شارحان ماکیاوولی او را نخستین نویسنده شجاعی دانسته‌اند که واقعیت عمل سیاسی را چنان که هست، نه چنان که باید باشد، توصیف کرده است. به همین دلیل، فلسفه سیاسی او را انقلابی در

تاریخ فلسفه سیاسی خوانده‌اند. (فولادوند، یک؛ اسکینر، ۶۰ به بعد) غالباً ادعا می‌شود که ماکیاوولی سرآغاز واقع‌گرایی در فلسفه سیاسی است. بدین ترتیب، از نظر مدعیان واقع‌گرایی سیاسی، غالب فیلسوفان سیاسی گذشته، فلسفه‌ای پرداخته‌اند که بر تصویری خیالی و خودساخته، و نه واقعی، از انسان بنا شده است و از این رو بی‌فایده است.

فلاسفه، تمایلات نفسانی را به منزلهٔ رذیلت تلقی می‌کنند. آنان با تمسخر یا اظهار تأسف از تمایلات نفسانی، سرشتی ناموجود برای بنی‌بشر قایل می‌شوند و آن را ستایش می‌کنند؛ آنها انسان را نه آن‌چنان که هست، بلکه آن‌چنان که آرزو دارند باشد، تصور می‌کنند. بدین جهت آموزش‌های سیاسی‌شان کاملاً بی‌فایده است. اما مورد مردان سیاسی کاملاً متفاوت است. آنها از طریق تجربه دریافته‌اند مادامی که بشریت حیات دارد، رذیلت هم وجود خواهد داشت. بنابراین، تعلیمات سیاسی آنها بسیار ارزشمند است. (اشتراوس، ۲۶۸)

ماکیاوولی در شهریار (۱۳۷۵، ۱۰۲) گفته است:

مرا سر آن است که سخنی سودمند از بهر آن کس که گوش شنوا دارد پیش کشم، و بر آن‌ام که به جای خیال‌پردازی، به واقعیت روی کنم. بسیاری جمهوری‌ها و پادشاهی‌هایی در خیال آورده‌اند که هرگز نه کسی دیده است و نه شنیده. شکاف میان زندگی واقعی (آن‌گونه که مردم زندگی می‌کنند) و زندگی آرمانی (آن‌گونه که مردم باید زندگی کنند)، چندان است که هرگاه کسی واقعیت را به آرمان بفروشد (و نحوهٔ زندگی مردم را به نفع زندگی آرمانی رها کند)، نابودی خویش را به‌جان خریده است. هر که بخواهد در همه حال پرهیزکار باشد، در میان این همه ناپرهیزکاری جز ناکامی نصیب نخواهد برد. [با اندکی ویرایش ترجمه]

ماکیاوولی بر خلاف اندرزنانه‌نگاران معاصر و پیش از خود، که تأکید می‌کردند «طریقهٔ عادلانه‌ای که شهریار باید در پیش بگیرد، همان طریق اخلاق است، و در

اثبات این نکته آن چنان قوت استدلال به خرج دادند که سرانجام این معنا زبان زد خاص و عام شد که «صداقت، بهترین سیاست است» (اسکینر، ۶۹)، گفت که «پیروی از اخلاق، همیشه طریق عقل نیست، بلکه به عکس، هر کوشش یک نواختی برای «عمل کردن به هر آنچه آدمیان به علت آن خوب دانسته می شوند»، سیاستی مخالف عقل و تباه از کار در می آید.» (همان، ۷۱)

اگر شخص، طرز تلقی خود را بر این بنا کند که انسان چگونه باید بر اساس فضیلت زندگی کند، منطقاً جامعه سیاسی پرورده او، خیالی خواهد بود. فیلسوفان کلاسیک دقیقاً به چنین راهی کشیده شدند. (اشتراوس، ۲۷۰-۲۶۹)

از این سخنان چنین بر می آید که گویا ادعا می شود نه تنها لازم نیست عمل سیاسی اخلاقی باشد، که اساساً نمی تواند اخلاقی باشد.

این ادعا بدین صورت سخت دچار ابهام است. آیا اعمال سیاسی، مشمول احکام و ارزش های اخلاقی نیست؟ یعنی آیا اعمال سیاسی، اساساً فاقد ارزش اخلاقی است، و لذا نه خوب است و نه بد؟ اگر آری، چرا؟ مگر عمل سیاسی، چه ویژگی خاصی دارد که فاقد ارزش اخلاقی است و مشمول احکام اخلاقی نمی شود؟ و اگر نه، این ادعا که عمل سیاسی لازم نیست اخلاقی باشد، به چه معناست؟ آیا به این معناست که عمل سیاسی لازم نیست از نظر اخلاقی، خوب باشد؟ اگر آری، چرا؟ چگونه ممکن است یک عمل از نظر اخلاقی بد، ولی در عین حال، اخلاقاً مجاز باشد؟ آیا ادعا این است که اعمال سیاسی اگر هم از نظر اخلاقی بد و غیرمجاز باشند، اما خواهش زندگی و تمایلات نفسانی اقتضا می کند که به احکام اخلاقی آن بی توجه باشیم؟ یک خوانش معقول از ماکیاوولی، همین شق اخیر است؛ یعنی در تنازع بقا چاره ای جز زیر پا گذاشتن اصول اخلاقی نیست. بیان موجه تر این ادعا چنین است:

عمل سیاسی باید اخلاقی باشد، اما ممکن نیست اخلاقی باشد.

یعنی حفظ اصول اخلاقی، با واقعیت های زندگی در تضاد است. به بیان دیگر، عملاً نمی توان اخلاقی زیست. هر کس بخواهد اخلاقی زندگی کند،

زندگی اش را از دست می‌دهد، چنان‌که سقراط از دست داد. و اگر همگان بخواهند اخلاقی زندگی کنند، بشریت نابود می‌شود. معقول نیست که برای حفظ اصول اخلاقی، اساس انسانیت نابود شود. اخلاق برای انسان است، نه انسان برای اخلاق؛ پس در تعارض آنها جانب انسان را می‌گیریم. هر چند ادعای اخیر گویا از ناسازگاری درونی، رنج نمی‌برد، به‌هیچ‌وجه پذیرفتنی نمی‌نماید، و لااقل خلاف شهودهای اخلاقی و زیستی ماست. به‌دلیل همین مشکلات است که خوانش‌های مختلفی از ماکیاوولی سر برآورده و احتمالاً برمی‌آورد.

در هر حال، ما تلاش کرده‌ایم موضع ابن‌سینا را در قبال این مسئله بجوییم و ببینیم اولاً آیا از نظر ابن‌سینا عمل سیاسی می‌تواند اخلاقی باشد و ثانیاً او در تفکیک فیلسوفان سیاسی به دو گروه رئالیست و ایدئالیست (یا آرمان‌شهرخواه)، در کدام گروه قرار می‌گیرد، و چگونه. اما پیش از ورود به بحث اصلی، نخست پیشینه و منابع اصلی بحث را مرور می‌کنیم.

پیشینه و منابع اصلی بحث

به‌طور کلی، پژوهش‌های صورت گرفته در باب فلسفه سیاسی ابن‌سینا چندان‌دک و کم‌برگ است که برخی از نویسندگان (خاتمی، ۱۲۸) را به این توهم انداخته که: «بوعلی با همه بزرگی، حتی زحمت تأمل فلسفی در سیاست را به خود نداد.» این تصور ناصواب، البته افزون بر فقدان پژوهش‌های درخور در این موضوع، ریشه در خود آثار ابن‌سینا دارد؛ زیرا که حجم آثار او در حوزه فلسفه سیاسی با حجم آثار وی در حوزه‌های فلسفی مادر، مانند متافیزیک و نفس، قابل مقایسه نیست. با این وجود، هر کس بداند که ابن‌سینا از محدود فیلسوفانی است که اهل کنش سیاسی بوده، و مدتی را در کسوت وزارت و مدتی را به اتهام سیاسی در زندان گذرانده است، به نحو پیشینی خواهد دانست که او در باب سیاست اندیشیده است. او نه تنها در باب سیاست اندیشیده، که قلم زده است؛ وی علاوه بر رساله‌ای مستقل که در این باب با نام

«رسالة في السياسة» نگاشته، در لابه‌لای دیگر آثار خود نیز در این باب سخن گفته است. آثار مهم وی در این زمینه عبارت است از: الاهیات شفاء، به ویژه مقاله دهم، فن ششم از طبیعیات شفاء (علم النفس)، فن الخطابیه از منطق شفاء، رساله‌های «الحکمة العروضية»، «اثبات النبوة» و «فی علم الاخلاق».^۱

پیوستگی معرفتی اخلاق و سیاست

ابن‌سینا در طبقه‌بندی علوم، دانش اخلاق و دانش سیاست، یا به ترتیب، الحکمة الخلقیة و الحکمة المدنیة، را خویشاوند و در کنار الحکمة المنزلیة (دانش ادراة منزل)، سه شاخه حکمت عملی به شمار آورده است.^۲ از نظر او دانش سیاست و دانش اخلاق در عین استقلال کامل، به هم پیوسته بوده، غایات مشترک و مبادی مشترک دارد.

از نظر ابن‌سینا حکمت خلقیه یا دانش اخلاق، دو فایده مترتب بر هم دارد: فایده نخست، عبارت است از شناخت فضایل و رذایل نفسانی، و چگونگی کسب فضایل و پرهیز از رذایل، و فایده دوم، عبارت است از تهذیب و تطهیر نفس. حکمت مدنیة یا دانش سیاست نیز دو فایده مترتب بر هم دارد: فایده اول، شناخت چگونگی مشارکت جمعی انسانی است و فایده دوم، تعاون بر مصالح ابدان و بقای نوع. (ابن‌سینا، ۱۹۸۰ م، ۱۶) پس، دو فایده مترتب بر هم حکمت خلقی و مدنی، به ترتیب، شناخت، و استکمال قوه عملی نفس است. به‌طور کلی، حکمت عملی دو غایت مترتب بر هم دارد: در وهله اول استکمال قوه نظری نفس به وسیله شناخت اعمال، و در نهایت استکمال قوه عملی نفس، به وسیله تخلّق به فضایل اخلاقی و رفتار نیک.

و أنّ العملية هي التي يطلب فيها أولاً استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري و التصديقي بامور هي بأنّها اعمالنا ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالاخلاق. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق. — أ،

به بیان دیگر، اخلاق به معنای عام کلمه، غایت تمام شاخه‌های حکمت عملی است.

و أنّ العملية هي التي يطلب فيها ... استكمال القوة العملية بالاخلاق.
(ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق. - ا، ۱۱)

توضیح این‌که «اخلاق» (جمع خُلُق) در اصطلاح ابن‌سینا دو معنا دارد: معنای عام، که عبارت است از ملکات نفسانی که مبدأ رفتارهایی است که بدون تأمل از انسان سر می‌زند، و البته غالباً در مورد ملکات فاضله به کار می‌رود:

انّ الخُلُق هو ملكة يصدر بها من النفس افعالٌ بسهولة من غير تقدّم
روية. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ۴۷۰)

خُلُق، عبارت است از ملکه‌ای که به آن افعال، به آسانی و بی‌نیاز از فکر کردن، از نفس صادر می‌شود.

و معنای خاص، که عبارت است از آن دسته ملکاتی که منشأ اعمالی است که جنبه شخصی دارد.

حال، در حکمت خَلْقیه آن بخش از ملکات فاضله مدّ نظر است که منشأ اعمالی است که جنبه فردی دارد، در حکمت منزلیه آن بخش از ملکات فاضله مورد نظر است که منشأ اعمالی است که مربوط به خانواده و اداره آن است و در حکمت مدنیه آن بخش از فضایل مدّ نظر است که منشأ اعمالی است که مربوط به اداره جامعه است. بدین ترتیب «فضایل اخلاقی» مفهوم کانونی حکمت عملی و تخلق به آن فضایل، غایت علوم سه‌گانه آن است.^۳

حکمت خَلْقیه و حکمت مدنیه، علاوه بر غایت، در مبادی نیز مشترک است.

و مبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الالهية، و کمالات حدودها تستبين بالشريعة الالهية، و تتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم و باستعمال تلك القوانين في الجزئيات. (ابن‌سینا، ۱۹۸۰ م، ۱۶)

مبادی اقسام سه‌گانه حکمت عملی بر گرفته از شریعت الهی است و کمال حدود آن به شرع دانسته می‌شود؛ سپس قوه نظری انسان دست

به کار می‌شود و قوانین عملی را از آنها شناسایی کرده، آن قوانین را در موارد جزئی به کار می‌گیرد.

ابن سینا در این عبارت به صراحت تمام، از ابتدای حکمت عملی، و از جمله حکمت خُلقی و مدنی یا اخلاق و سیاست، بر شریعت آسمانی سخن گفته است. وی مبادی حکمت اخلاقی و سیاسی و احکام اخلاقی و سیاسی را مستفاد از شریعت دانسته است. گو به همین دلیل، وی متکفل اصلی این مباحث را فقه دانسته، از بحث تفصیلی در این حوزه‌ها پرهیز کرده است. بدین ترتیب، از منظر ابن سینا اخلاق و سیاست با دین ارتباطی وثیق دارند و بر پایه‌های آن بنا می‌شوند. این موضوع مهم و حیاتی، از محل بحث ما خارج است و ما در اینجا تنها از جهت ارتباط اخلاق با سیاست به آن می‌پردازیم.

توضیح این سخن ابن سینا نیازمند بیان دو امر است: نخست بیان بخشی از مبانی علم شناختی او و دوم توضیح اصطلاح «شریعت» و تفکیک سینوی آن به «مکتوبه» و «غیرمکتوبه».

مبادی هر علم عبارت است از تصورات و تصدیقاتی که اثبات مسایل آن علم متوقف بر دانستن آنهاست. تصورات متوقف علیها، «مبادی تصویری» و تصدیقات متوقف علیها «مبادی تصدیقیه» خوانده می‌شود. مبادی تصدیقیه، خود به دو بخش تقسیم می‌شود: «اصول متعارفه» و «اصول موضوعه». «اصول متعارفه» عبارت است از قضایای بدیهی و خودآشکاری که در آنها ثبوت محمول برای موضوع نیازمند حد وسط و لذا اقامه دلیل نیست. و «اصول موضوعه» یا «مصادرات»، عبارت است از قضایای نظریه‌ای که در آنها ثبوت محمول برای موضوع نیازمند حد وسط و لذا اقامه دلیل است، از این رو نخست در یکی از علوم اثبات می‌شود، و سپس در سایر علوم، مورد استفاده قرار می‌گیرد. بر این اساس، می‌توان اصول متعارفه را «مبادی تصدیقیه مطلقه» و اصول موضوعه را «مبادی تصدیقیه مقیده» خواند؛ زیرا اصول متعارفه، به طور مطلق و برای تمام علوم، مبدأ به شمار می‌رود ولی اصول موضوعه، به طور نسبی و مقید، مبدأ

شمرده می‌شود: نسبت به علمی که در آن اثبات می‌شود، از مسایل است و نسبت به سایر علوم، مبدأ است و بی‌نیاز از اثبات. (مصباح یزدی، ۳۳۱-۳۳۰) حال، از نظر ابن‌سینا مبادی تصدیقی علوم برهانی، ضرورتاً صادق و نقیضشان کاذب است، اما صدق مبادی تصدیقی علوم غیربرهانی، همچون جدل و خطابه، ضروری نیست، بلکه مبادی تصدیقی جدل و خطابه، ضرورتاً مشهوره هستند. (همان، ۳۳۲-۳۳۱)

از نظر ابن‌سینا مبادی حکمت عملی، باید مشهوره باشد. و احکام شرعی، نیز مشهوره است. بر این اساس است که وی مبادی تصدیقی حکمت‌های خَلْقیه و منزلیه و مدنیه را برگرفته از شریعت الهی است.

روشن است که شریعت، اعم از الهی و غیرالهی، تأمین‌کننده مبادی مشهوره تواند بود. از این رو اکنون پرسش این است که چرا ابن‌سینا شریعت را مقید به الهی کرده است، در حالی که مشهوره بودن مبادی حکمت عملی را شرایع غیرالهی و باطل هم می‌تواند تأمین کند. از این گذشته، مبادی برهانی نیز می‌تواند مشهوره باشد، بنابر این وجه اختصاص ندادن مبادی حکمت عملی به مبادی برهانی چیست؟

علی‌الظاهر ابن‌سینا با تقييد شریعت به «الهیة» خواسته است هم مشهوریت را تأمین کند و هم صدق را. روشن است که شرایع غیرالهی، نمی‌تواند ضامن صدق مبادی حکمت عملی باشد. اما سرّ عدم اختصاص مبادی حکمت عملی به مبادی برهانی مشهوره، گویا آن است که ابن‌سینا، عقل نظری را قاصر از ادراک مستقل حسن و قبح افعال می‌داند؛ گذشته از آنکه مبادی حکمت عملی، تنها اخبار از حسن و قبح افعال نیست، بلکه انشائیات و اوامر و نواهی (مبتنی بر مصالح و مفاسد نفس‌الامریة) نیز هست، و عقل قادر بر انشاء و امر و نهی نیست. توضیح این پاسخ، به چنان بسطی نیاز دارد که از حوصله این مقاله خارج است، و ما به همین اجمال بسنده می‌کنیم.

بدین ترتیب، مبادی تصدیقی شاخه‌های سه‌گانه حکمت عملی، و از جمله دانش اخلاق و سیاست، مشترکاً برگرفته از شریعت الهی است؛ و از این رو دانش اخلاق و سیاست هم در غایت و هم در مبادی، پیوسته و مرتبط است.

اخلاق و عمل سیاسی

پیش از ورود به بحث، لازم است روش‌شناسی مطالعه را مرور کنیم. برای بررسی رابطه اخلاق و عمل سیاسی در نظر یک فیلسوف، از جمله ابن‌سینا، بررسی دو موضوع لازم است:

الف) توصیه‌های فیلسوف به کنش‌گران سیاسی.

ب) موضع وی درباره ثمرات رفتار سیاسی و عنصر مصلحت.

با بررسی این دو موضوع، پاسخ دو پرسش مرتبط با هم، روشن می‌شود:

۱. فیلسوف ما در عرصه سیاست، اخلاق‌گراست یا نااخلاق‌گرا یا ضداخلاق‌گرا؟ اگر فیلسوف ما توصیه‌های اخلاقی کند، اخلاق‌گراست، اگر نکند، نااخلاق‌گراست، و اگر توصیه‌های ضداخلاقی کند، ضداخلاق‌گراست.

۲. فیلسوف ما واقع‌گراست یا آرمان‌گرا؟ اگر توصیه‌های فیلسوف ما برای انسانهای متعارف، که مجمع‌رذایل و فضایل هستند، و در بسیاری از موارد رذایلشان بیش از فضایلشان است، قابل اعمال باشد، فیلسوف ما واقع‌گراست و در غیر این صورت، آرمان‌گراست. به بیان دیگر اگر توصیه‌های او انسانهای واقعی را که عموماً سخت‌گرفتار رذایل هستند، هدف قرار داده باشد، واقع‌گراست، اما اگر انسانهای آرمانی را که مهذب و وارسته هستند، هدف قرار داده باشد، آرمان‌شهرگرا یا ناکجاآبادخواه است.

ثمره بسیار مهم این بررسی، هرچند نسبت به موضوع بحث ما فرعی است، می‌تواند پاسخ به این پرسش باشد که: آیا فیلسوف سیاسی اخلاق‌گرا می‌تواند به‌نحو سازگار، واقع‌گرا باشد؟ به بیان دیگر اخلاق‌گرایی سیاسی با واقع‌گرایی سیاسی قابل جمع است؟ یعنی آیا می‌توان در عین التزام به اخلاق، عمل سیاسی و نظام سیاسی‌ای داشت که می‌تواند با انسانهای متعارف، که مجمع‌رذایل و

فضایل هستند، و در بسیاری از موارد ردایلشان بیش از فضایلشان است، تعامل داشته باشد؟

بررسی موضوع نخست (أ)، به ما برای پاسخ گفتن به هر دو پرسش کمک می‌کند. از این رو ما باید توصیه‌های فیلسوف را از دو جهت مورد بررسی قرار دهیم: نخست از جهت اخلاقی و غیر اخلاقی بودن، و سپس از جهت عملی بودن و نبودن برای انسانهای متعارف؛ به بیان دیگر، بررسی اینکه توصیه‌های او تکلیف مالا یطاق است یا نه.

بررسی موضوع دوم (ب)، متمم بررسی موضوع نخست (أ) است. توضیح اینکه عملی بودن توصیه‌های فیلسوف برای انسانهای متعارف، هر چند برای واقع‌گرا دانستن وی شرط لازم است، اما شرط کافی نیست؛ زیرا کاملاً متصور است که التزام سخت‌گیرانه به برخی دستورهای اخلاقی قابل عمل و طاقت‌پذیر، منجر به نتایج فوق طاقت برای جامعه و نهایتاً فروپاشی اجتماعی شود. به بیان دیگر، تکلیف‌گرایی اخلاقی و بی‌توجهی به مصالح و مفاسد عمومی، یا ثمرات و نتایج اعمال در عرصه سیاست، لااقل در نگاه نخست، نوعی آرمان‌شهر‌گرایی جلوه می‌کند؛ در حالی که نتیجه‌گرایی اخلاقی، به واقع‌گرایی نزدیک‌تر می‌نماید. گویا تکلیف‌گرایی اخلاقی سخت‌گیرانه در عرصه سیاست، احتمال نابود شدن سیاست‌مدار و جامعه را بالا می‌برد، حال آنکه نتیجه‌گرایی اخلاقی و توجه به مصالح و مفاسد عمومی چنین نیست.

بنابر این، ما مفهوم غنی‌تری از «عملی بودن» را در نظر داریم. مراد ما از «عملی بودن» توصیه‌های فیلسوف، عملی بودن آنها در عرصه سیاست و در سطح کلان جامعه است و نه عملی بودن آن به‌طور مطلق، که با عملی بودن در عرصه زندگی شخصی و یا خانوادگی هم تحقق‌پذیر است. به بیان دقیق‌تر، «عملی بودن» یعنی: «امکان وقوعی، بالقیاس الی اهداف عقلایی پیدایش جامعه سیاسی». پس ما از «عملی بودن»، به تعبیر فنی، نوعی امکان وقوعی بالقیاس، اراده می‌کنیم. چنان‌که می‌دانیم در سنت فلسفی ما «امکان وقوعی» و

«امکان بالقیاس» واژه‌های فنی جاافتاده‌ایست. به نظر ما برای تعریف دقیق و فنی مفهوم «عملی بودن» در بحث حاضر، می‌توان از ترکیب این دو نحوه امکان سود جست: «امکان وقوعی بالقیاس». چنان‌که می‌دانیم، امکان وقوعی الف، یعنی وقوع الف، مستلزم محال نباشد. و امکان الف بالقیاس الی ب، یعنی الف نسبت به ب ممکن باشد. حال، مراد ما از «عملی بودن توصیه‌های فیلسوف» این است که «وقوع توصیه‌های او با در نظر گرفتن اهداف عقلایی پیدایش جامعه سیاسی، مستلزم محال نباشد».

بدین ترتیب، برای تعیین واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی فیلسوف سیاسی، باید تعیین کرد که توصیه‌های او، «عملی»، به مفهوم مورد نظر ما، هست یا نه، و به بیان دیگر وقوع آنها با در نظر گرفتن اهداف عقلایی پیدایش جامعه سیاسی، مستلزم محال هست یا نه.

برای روشن‌تر شدن موضوع، باید مراد از دو تعبیر کلیدی را ایضاح کنم. نخست تعبیر «توصیه» است و دوم تعبیر «اهداف عقلایی پیدایش جامعه سیاسی». مراد ما از «توصیه»‌های فیلسوف، در بحث حاضر، توصیه و سفارش به معنایی چنان موسع است که شامل وظایف سیاسیون و فرمان‌روایان، و ارزشهای اساسی سیاسی، چون عدالت و آزادی، به معانی مورد نظر فیلسوف، نیز بشود. به بیان دیگر مراد ما هر آن‌چیزی است که فیلسوف در عرصه عمل سیاسی، مطلوب می‌داند، چه آنکه به معنای متعارف، به آن توصیه کرده باشد و چه نکرده باشد؛ به بیان دقیق‌تر توصیه‌های بالفعل و بالقوه او.

تقید اهداف به قید عقلایی^۴، نیز برای احتراز از اهداف خاص فردی یا گروهی، و به تعبیر دیگر دل‌خواهی است. روشن است که عموماً شکل‌گیری جامعه سیاسی، محصول نیازها و خواسته‌های عقلایی و غالباً مشترک است. هر جامعه سیاسی، برای تأمین نیازها و خواسته‌های عقلایی، مثل تأمین نظم و امنیت عمومی، شکل می‌گیرد.

بدین ترتیب، چنانچه تحقق توصیه‌های اخلاقی بالفعل یا بالقوه فیلسوف، به نتایجی بینجامد که تحقق اهداف عقلایی پیدایش جامعه سیاسی را ممتنع سازد، ما آن فیلسوف را آرمان‌شهر خواه و ناکجا آبادجو می‌دانیم و اگر چنین نباشد، او را واقع‌گرا خواهیم دانست.

با این مقدمه روش‌شناختی، به بررسی ابن‌سینا می‌پردازیم.

ابن‌سینا در الاهیات شفاء لاقول هشت وظیفه اصلی برای حاکم اصیل (نبی)^۵ برشمرده است که ما در اینجا به تناسب مقام، آنها را مرور می‌کنیم:

(ا) آموزش عمومی معارف مربوط به مبدأ و معاد.

از نظر ابن‌سینا این نخستین وظیفه حاکم و سنگ‌بنای قانون‌گذاری و عدل‌گستری است. به دیگر بیان، فرهنگ‌سازی نخستین و مهم‌ترین وظیفه حاکم اصیل است؛ زیرا از این طریق می‌توان مردم را به اطاعت از قوانین پای‌بند کرد. در واقع، ابن‌سینا درونی کردن قوانین، یا جامعه‌پذیری را بهترین راه برای اجرای قانون و گسترش عدالت معرفی کرده است. در اینجا ابن‌سینا بر مراعات توان ادراکی عامه مردم تأکید بلیغ می‌کند و به تفصیل توضیح می‌دهد که در آموزش معارف باید از پرداختن به ظرایف و دقایق پرهیز کرد؛ زیرا موجب تشویش ذهن و سرگردانی فکری و نهایتاً گم‌راهی توده مردم خواهد شد. ابن‌سینا برای آموزش همگانی معارف، رعایت چند امر دیگر را نیز لازم دانسته است، که از ذکر آنها درمی‌گذریم.

(ب) واجب کردن عبادات.

از نظر ابن‌سینا پس از فرهنگ‌سازی، مهم‌ترین وظیفه حاکم اصیل، بسترسازی و تدبیر برای حفظ و استمرار تعالیم فوق و فرهنگ ساخته شده است. به اعتقاد وی، واجب کردن عبادات، مهم‌ترین عامل استمرار فرهنگ نبوی است. عبادات دو کارکرد مهم دارد: در دنیا ضامن حفظ و بقای قوانینی است که حاکم اصیل وضع کرده است و در آخرت، ضامن سعادت ابدی عبادت‌کنندگان.

ج) مدیریت اجتماعی، از جمله وضع قوانین در حوزه‌های اقتصاد کلان، رفاه اجتماعی و خانواده.

سومین وظیفه اصلی حاکم اصیل، وضع قوانین اجتماعی، به معنای عام کلمه، است. سازمان‌دهی مشاغل، مبارزه با بی‌کاری، ممنوع‌سازی تمام فعالیت‌های اقتصادی مضر و نیز فاقد مصلحت و فعالیت‌هایی که منجر به خیانت و آسیب می‌شود، نفی مطلق بهره‌کشی و استثمار، و تحریم حرفه‌هایی که مانع یادگیری مهارت‌های نیازمند مشارکت است، در این بخش جای می‌گیرد. افزون بر این، تأسیس صندوقی برای حمایت بیماران و از کارافتادگان و وضع قوانین مربوط به ازدواج و طلاق و سرپرستی و تربیت فرزندان، از جمله وظایف حاکم اصیل پس از فرهنگ‌سازی و تمهید حفظ و استمرار فرهنگ مورد نظر است.

د) وضع قوانینی در ارتباط با جانشین خود.

چهارمین وظیفه اصلی حاکم اصیل، عبارت است از: واجب کردن اطاعت از جانشین خود، واجب کردن مبارزه با شورش‌گران علیه جانشین مشروع، واجب کردن عبادات اجتماعی، که به تحکیم اقتدار جانشین کمک می‌کند و مشروط‌سازی صحت برخی معاملات به مشارکت جانشین.

از نظر ابن‌سینا دو راه برای تعیین «حاکم تابع» (جانشین پیامبر) وجود دارد: نصّ، و شناسایی (کشف) اجماعی اهل‌السابقه و اعلام آشکار آن؛ که از این میان، نصّ بهترین طریق است؛ زیرا از تفرق و اختلاف جلوگیری می‌کند. حاکم تابع، باید واجد چهار ویژگی باشد: ۱) استقلال سیاسی، ۲) اصالت عقل، ۳) اخلاق شریف، شامل شجاعت، عفت و حسن تدبیر، ۴) اعلی‌ت مطلق به شریعت.

ه) وضع قوانین مربوط به مخالفان.

ابن‌سینا عملاً مخالفان را به دو گروه اصلی تقسیم کرده، برای هر کدام، وضع قوانین ویژه‌ای را لازم دانسته است. گروه نخست، دشمنان بد سیرت تعالیم و سنت حاکم اصیل هستند و گروه دوم، مخالفان نیکوسیرت سنت پیامبر. از نظر

ابن سینا گروه اول را نخست باید به حق فراخواند، اما در صورت مقاومت، چاره‌ای جز توسل به زور نیست. در صورت امکان، باید آنها را به کارهای خدماتی واداشت و در غیر این صورت، جنگ و از میان برداشتن آنها آخرین راه حل است. اما گروه دوم را باید به حال خود وا گذاشت، مگر در شرایط خاصی که تأدیب، وضع غرامت، و در مواردی جنگ ضرورت پیدا کند.

(و) وضع قوانین جزائی.

به اعتقاد ابن سینا آموزش‌های عمومی درباره معاد و آخرت، برای بازداشتن تمام انسان‌ها از قانون‌شکنی و مخالفت با شرع، کافی نیست و از این رو وضع مجازات برای قانون‌شکنان و بزهکاران ضروری است. ابن سینا در این جا بر رعایت اعتدال در میزان مجازات‌ها و به مناسبت، مجدداً بر ضرورت حفظ اعتدال در عبادات واجبه تأکید می‌کند.

(ز) اعطای اختیارات به جانشین و جمع مشاوران، برای قانون‌گذاری در حوزه معاملات و چگونگی اداره جامعه.

به اعتقاد ابن سینا هر دوره و زمان، احکامی ویژه دارد که نمی‌توان آنها را منضبط و قاعده‌مند کرد، از این رو نه می‌توان پیشاپیش برای هر زمان، قوانین خاص و جزئی وضع کرد و نه می‌توان با پرهیز از جزئیات، قوانین کلی وضع کرد که مناسب تمام زمان‌ها باشد. پس باید چگونگی اداره جامعه را به جمع مشاوران باصلاحیت واگذار کرد.

(ح) وضع قوانینی که به پیدایش ملکه عدالت فرامی‌خواند.

از نظر ابن سینا آخرین وظیفه اصلی حاکم اصیل، وضع قوانینی است که به گسترش فضایل اخلاقی در جامعه کمک می‌کند. به اعتقاد وی، سه دسته محرک و سائقه نفسانی عمده وجود دارد: محرک‌های شهوانی، غضبی و تدبیری. فضیلت هر سائقه نفسانی، نیز میانه‌روی آن سائقه و پرهیز از افراط و تفریط است. از این رو سه فضیلت اصلی وجود دارد: عفت، شجاعت و حکمت

(عملی). بدین ترتیب، سرجمع و عصاره تمام فضایل اخلاقی، ملکه عدالت و میانه‌روی است.^۶

مرور و ارزیابی این وظایف، به وضوح نشان می‌دهد که توصیه‌های ابن‌سینا انسان‌های واقعی و جوامع متعارف را هدف قرار داده و برپایه آراء فلسفی خود در متافیزیک، انسان‌شناسی و فلسفه اخلاق، نظام و عمل سیاسی مطلوب خود را متناسب با انسان‌های متعارف طراحی کرده است. بدین ترتیب، آشکارا می‌توان دید که ابن‌سینا در عین پیوسته‌دانستن اخلاق و سیاست، واقع‌گرا (realist) باقی مانده است و به ورطه ناکجا آبادخواهی (utopianism) درنغلطیده است.

البته باید یادآور شویم که ابن‌سینا در فن الخطابه از کتاب منطق (۶۳-۶۲) به گونه‌ای از آرمان‌شهر سقراطی علاقه نشان داده است. او به مناسبت، از شش گونه نظام سیاسی ذیل سخن گفته و به اختصار آنها را معرفی کرده است:

- ۱) حکومت یکه‌سالار اقتدارطلب (السیاسة التعلیئة)
- ۲) حکومت یکه‌سالار نیک‌خواه تملق‌خواه (السیاسة الکرامة)
- ۳) حکومت اشراف (سیاسة القلة)
- ۴) لیبرال دموکراسی (السیاسة الاجماعیة و الحریة و الیدمقراطیة)
- ۵) حکومت نیکان (سیاسة الأخیار)
- ۶) حکومت حکیمان (سیاسة الملک)

او حکومت نیکان و حکومت حکیمان را حکومت سقراطی شناسانده و در توضیح این دو حکومت گفته است:

سیاسة الأخیار و هی أن یكون أهل المدينة متشارکین علی طلب السعادة العاجلیة و الآجلیة، کلّ له مقامٌ محمود بحسب فضیلته فی نوع صنعته و جنسها، فهو دون من فوقه إن کان، و فوق من دونه إن کان، و کلّ له عمل یعود بصلاح المشاركة؛ و فیهم رئیس واحد أو رؤساء کنفس واحدة، یذعن له أو لهم الآخرون، طوعاً لا عن إجبار، و یرؤسهم الرئیس استحقاقاً، لا لاتفاق. ثم تتشعب تحته ریاسات بحسب

الصناعات إلى آخر الناس، لا نزاع بينهم و لا خصام و لا اختلاف و لا انشعاب.

فإن كان الرئيسُ فيها حكيماً، و كان له مع الفضيلةِ المدنيةِ فضيلةٌ نظريةٌ، كان بالحرى أن تكمل هذه السياسة.

سپس گویا ناموجه بودن یکه سالاری اقتدار طلب را مفروض گرفته، به اشکالات سه حکومت نیک خواه تملق خواه، اشراف سالاری و مردم سالاری اشاره کرده است.

در مجموع از عبارات ابن سینا در این بخش چنین بر می آید که بهترین نوع حکومت را حکومت حکیمان می داند. حال مطلب حایز اهمیت در بحث ما این است که ابن سینا علی رغم علاقه و تمایل به آرمان شهر سقراطی که در آن شهروندان، طوعاً بر ریاست حکیم، گردن می نهند و در طلب سعادت دنیا و آخرت می کوشند، در مقام بنیان گذاری فلسفه سیاسی خویش، جانب واقع گرایی را فرونگذاشته و تلاش کرده است برای جوامع بر ساخته از انسان های متعارفی که گرفتار رذایل اخلاقی هستند، راه کارهایی ارایه دهد که در نهایت می تواند به جامعه مطلوب او نزدیک شود.

پی نوشت ها

۱. برای منبع شناسی توصیفی آثار ابن سینا در زمینه فلسفه سیاسی ر. ک. به: شکوری، ۲۸۲-۲۳۵ و عباس مراد، ۱۷-۱۸.
۲. درباره فلسفه سیاسی ابن سینا علاوه بر دو اثر بالا می توان به کتاب یوسف موسی و مقاله گالستون (Galston) مراجعه کرد.
۳. ن. ک. به: ابن سینا، ۱۹۸۰م، ۱۶-۱۷؛ همو، ۱۴۰۴ق. - ا، ۱۱-۱۲؛ همو، ۱۴۰۴ق. - ب، ج، ا، "المدخل"، ۱۲ به بعد.
۳. ن. ک. به: مصباح یزدی، ۴۲.
۴. خواننده آگاه، به تفاوت «عقلایی» و «عقلانی» توجه دارد.
۵. ابن سینا عملاً حاکم را به اصیل (نبی) و تابع (وصی) تقسیم کرده است؛ از این رو ما در این مقاله از دو اصطلاح «حاکم اصیل» (برای پیامبر) و «حاکم تابع» (برای جانشینان شایسته پیامبر) استفاده می کنیم.
۶. نیز ن. ک. به: ابن سینا، ۱۹۸۹م، ۱۵۲.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). الالهیات من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن زاده آملی. قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۲. — (۱۴۰۴ ق - ا). الشفاء: الالهیات، تحقیق الأب القنوتی و سعید زاید. افسست قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۳. — (۱۴۰۴ ق - ب). "الخطابه". تحقیق محمد سلیم سالم. فی حسین بن عبدالله بن سینا، الشفاء: المنطق، ج ۴. افسست قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۴. — (۱۹۸۰ م). عیون الحکمه، تصحیح عبدالرحمن بدوی. کویت: وكالة المطبوعات، بیروت: دار القلم.
۵. — (۱۹۸۹ م). "رسالة فی علم الأخلاق". فی حسین بن عبدالله بن سینا، تسع رسائل فی الحکمة و الطبيعيات. قاهره: دار العرب للبستانی.
۶. اسکینر، کوئنتین (۱۳۷۵). ماکیاوگی، ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: طرح نو.
۷. اشتراوس، لئو (۱۳۷۳). فلسفه سیاسی چيست، ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. خاتمی، سید محمد (۱۳۷۹). آئین و اندیشه در دام خودکامگی (سیری در اندیشه سیاسی مسلمانان در فراز و فرودهای تمدن اسلامی). تهران: طرح نو.
۹. فولادوند، عزت الله (۱۳۷۵). مقدمه بر ماکیاوگی، از کوئنتین اسکینر، ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: طرح نو.
۱۰. ماکیاوگی، نیکولا (۱۳۷۵). شهریار، ترجمه داریوش آشوری. تهران: نشر مرکز.
۱۱. — (۱۳۸۰). شهریار، ترجمه محمود محمود. تهران: انتشارات عطار.
۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶). شرح الالهيات شفاء، ج ۱، تحقیق و نگارش محمدباقر ملکیان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

منابع برای مطالعه بیشتر

۱. شکوری، ابوالفضل (۱۳۸۴). فلسفه سیاسی ابن سینا و تأثیر آن بر ادوار بعدی. قم: عقل سرخ.
۲. عباس مراد، علی (۱۹۹۹). دولة الشريعة: قراءة في جدلية الدين و السياسة عند ابن سینا. بیروت: دار الطليعة.
۳. یوسف موسی، محمد (۱۹۵۲). الناحية الاجتماعية و السياسية في فلسفة ابن سینا. قاهره: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية.
۴. Galston, Miriam (۱۹۷۹). "Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy." *The Review of Politics*, vol. ۴۱, no. ۴: ۵۶۱-۵۷.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی