

بررسی مدینه عاده از منظر ابن سینا با تطبیق بر آرای فارابی^۱

طیبه زارعی^۲

سعید رحیمیان^۳

چکیده

ابن سینا از جمله فیلسوفانی است که با تکیه بر میراث فارابی، نبوت و سیاست، عقل و وحی، و فلسفه و شریعت را به هم پیوند می‌زند و راه تجات جامعه را در استقرار نظام سیاسی برآمده از شریعت و دین عقلانی می‌داند. وی بر این اساس حکومت مطلوب خود را پایه‌ریزی می‌کند و جامعه‌ای را که با چنین حکومتی اداره می‌شود مدینه عاده می‌نامد.

با بررسی مدینه عاده از منظر ابن سینا و تطبیق آن بر آرای فارابی از سویی تأثیر و تأثر و نیز مواضع خلاف و وفاق دیدگاه ایشان آشکار می‌شود و از سویی دیگر نقش و جایگاه اندیشه سیاسی ابن سینا مشخص می‌شود. در مواردی نظیر مدنی بالطبع بودن انسان، هماهنگی نظام مدینه با نظام هستی، ابتدای مدینه بر پایه فضیلت، اخلاق و عدالت، و منحصر بودن حاکمیت به صاحبان معرفت به حقایق عالم اعلی، بین دیدگاه ابن سینا با آرای فارابی شباهت‌هایی وجود دارد. در حالی که در مبحث رئیس مدینه و صفات او و نیز مراتب مدینه و جزئیات آن، راه این دو فیلسوف از هم جدا می‌شود.

واژگان کلیدی

اجتماع مدنی، مدینه عاده، نبوت، سیاست، رئیس مدینه، نظام هستی، فضیلت و اخلاق

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۲/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۸/۲۵

۲. کارشناس ارشد دانشگاه شیراز و مدرس دانشگاه آزاد واحد مرودشت (نویسنده مسؤول)

۳. دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز

طرح مسئله

پیشگامی و برجستگی فارابی در حکمت عملی و فلسفه سیاسی در بین فلاسفه اسلامی محرز است. گرچه تأثیر آرای فلاسفه یونانی به ویژه افلاطون و ارسطو در فلسفه اسلامی انکار ناپذیر است، اما صحیح نیست منشأ همه آرای فلاسفه‌ی اسلامی را در بین آثار یونانی جستجو کنیم؛ چنان که از این تأثیرات نمی‌توان نتیجه گرفت مدینه فاضله‌ای که فارابی طراحی می‌کند، افلاطونی یا ارسطویی است. در حالی که توجه به این مسئله برخی از پژوهشگران را بر آن داشته است تا با تطبیق نظریه مدینه فاضله بر آرای افلاطون و ارسطو، ابداع و خلاقیت و استقلال اندیشه فارابی را در این زمینه اثبات کنند.

از طرف دیگر نقش ابن‌سینا را در فلسفه سیاسی نمی‌توان نادیده گرفت. او تحت تأثیر واقعیت‌های زمانه خویش، از همه نظام‌های سیاسی موجود مستقر ناامید شده و در صدد آشتی دادن عقل و وحی و فلسفه و شریعت برآمده است و راه نجات جامعه را در استقرار نظام سیاسی برآمده از شریعت و دین عقلانی معرفی می‌کند. چنان که در مقاله دهم *شفا* و آخر کتاب *نجات* به دنبال پردازش حکومت و اجتماع بشری مطلوب خود است که از آن به نام «مدینه عادل» یاد می‌کند. ابن‌سینا در این راه، تحت تأثیر فارابی و با پیروی از او، در منظومه و دستگاه فلسفی خود برای مفاهیمی همچون وحی و شریعت و نبوت جایگاه زیربنایی و بنیادینی در حکمت عملی و فلسفه سیاسی قائل شده، و حکمت عملی را درون الهیات جای داده است، و بدین ترتیب مباحث الهیاتی و مبحث عقل و نفس در مراتب هستی، مقدم بر حکمت عملی قرار گرفته و به صورت پشتوانه تزلزل ناپذیر آن در آمده است. با همه این احوال، فارابی و ابن‌سینا به رغم مشترکات و مشابهاتی که دارند، در حکمت عملی، هر کدام صاحب مشرب و مکتب ویژه خود هستند (شکوری، ۱۳۸۴، ص ۱۶۳ و ۳۵).

چون درک فلسفه سیاسی هر فیلسوفی جدای از مقدمات و مبادی فلسفی او امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین، بررسی مدینه عادل از منظر ابن‌سینا با توجه به مبادی و اصول فلسفه او و تطبیق آن بر دیدگاه فارابی، زوایای مبهمی از اندیشه سیاسی او را بر ما مکشوف می‌سازد.

مبانی نظری مدینه عادل

دستگاه یا منظومه فلسفی هر فیلسوفی از عناصر و مؤلفه‌های چندی پدید می‌آید که همه آن‌ها بر یک محور می‌چرخند و به دنبال واقعیت بخشیدن به یک هدف اصلی هستند. دستگاه فلسفی ابن‌سینا نیز چنین است. وی حکمت را در مرحله نخست، به عملی و نظری تقسیم می‌کند: حکمت عملی

همان اخلاق و فلسفه سیاسی است حکمت نظری نیز از دیدگاه او به سه قسم حکمت طبیعی و ریاضی یا الهی تقسیم می‌شود و کتاب *شفا* و *دانشنامه علایی* به شرح و تفسیر این علوم به اضافه علم منطق اختصاص می‌یابد. ابن‌سینا در رساله *منطق‌المشرقیین* شریعت و قانون را جزء حکمت عملی محسوب کرده، تدبیر منزل و اداره کردن جامعه را بدون آن امکان‌پذیر نمی‌داند (*ابن‌سینا، ۱۴۰۵هـ ب، ص ۷*) و بر همین اساس، سیاست را فرع شریعت یا به نوعی نبوت قرار می‌دهد و در آخر *الهیات شفا* ضمن بحث نبوت به آن می‌پردازد. بدین ترتیب وی با منتهی کردن الهیات به مباحث معاد و نبوت، و تشریح و قانونگذاری و مدینه عاده، حاصل همه انواع حکمت نظری را نیز در درون ظرف حکمت عملی و فلسفه سیاسی ریخته است. این امر نشان می‌دهد که در عمل دستگاه فلسفه وی برای تمهید تأسیس مدینه عاده جهت پرورش انسان‌های سعادت‌مندی ساماندهی شده که آن انسان‌ها وجودشان از عنصر فضیلت و شجاعت سرشته شده و از این رهگذر به اعتدال رسیده‌اند که عین سعادت است و در این جامعه است که امکان تلاش برای تشبه به خدا با پرهیز از صفات و رفتارهای رذیله برای آدم‌ها فراهم می‌آید. بنابراین، دستگاه فلسفی ابن‌سینا به گونه‌ای طراحی شده است که همه مباحث به مبحث سیاست و حکمت عملی منجر می‌شود (*شکوری، ۱۳۸۴، ص ۲۲۴-۲۲۵*). چنان‌که فارابی نیز از آغاز بحث خود در فلسفه اولی، هدف خاصی را دنبال کرده و در حقیقت همه شعب و اجزای دستگاه فلسفی را در استخدام روش عملی قرار داده و آن‌ها را در مدینه فاضله خود پیاده کرده است. فارابی فلسفه مدنی خود را با ابتدا بر مباحث نظری در دو حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی با عنایت به جایگاه انسان در مدینه و نسبت آن با مراتب عالم وجود، در نظم و نسقی عقلانی ارائه می‌دهد.

بدین ترتیب درک فلسفه عملی یا به تعبیری فلسفه سیاسی هیچ فیلسوفی، بدون درک فلسفه نظری او امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین چون فلسفه سیاسی ابن‌سینا ریشه در نظام فلسفی و الهیات وی دارد، و منشأ اصلی اندیشه سیاسی وی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اوست؛ از این رو پرداختن به این دو مبحث، به عنوان مبانی نظری مدینه عاده در حد توان این جستار ضرورت می‌یابد.

۱- هستی‌شناسی

ابن‌سینا با تقسیم موجودات به واجب و ممکن به علت‌العلل و مبدأ نخستین می‌رسد که از آن به واجب‌الوجود تعبیر می‌کند و بر آنست که: «او موجودی است که هر گاه غیر موجود فرض شود از آن محالی لازم آید، بنابراین او ضروری‌الوجود است» (*ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۴۶*). مبدأ نخستین خیر محض و حق محض و نیز عقل و عاقل و معقول است. و به جهت فیض وجودی ذات اوست که وجود سایر

موجودات از او افزوده می‌شود. روشی که ابن‌سینا در بیان کیفیت صدور عالم از واجب‌الوجود به آن می‌رسد، تقریباً همان روشی است که فارابی در نظریه «فیض» بدان رفته است. ابن‌سینا مانند فارابی، با تکیه بر قاعده الواحد تحت تأثیر فلوطین و همچنین نظریه افلاک بطلمیوس صدور کثرت از وحدت را با تعدد جهات در عقول و از طریق کثرت طولی عقول عشره توجیه می‌کند (فارابی، ۱۹۹۱م (الف)، ص ۶۲-۶۳). تفصیل نظریه فیض ابن‌سینا از این قرار است که مبدأ هستی، عقل محض است که ذات خود را نیز تعقل می‌کند و این تعقل او، علت پیدایش عالم هستی است و چون واجب‌الوجود بذاته از جمیع جهات واحد است، جایز نیست که از او جز واحد (عقل اول) صادر شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۵۲). عقل اول از آن جهت که معلول است، فی نفسه ممکن‌الوجود است و وجوبش فقط به خداوند تعلق دارد. تکثر هستی از عقل اول آغاز می‌شود و منشأ این کثرت اعتبارات گوناگونی است که در این عقل است؛ از قبیل: تعقل او نسبت به مبدأ نخستین؛ تعقل او نسبت به وجوب وجودش از مبدأ نخستین که معقول بالذات است؛ و تعقل او نسبت به ممکن‌الوجود بودنش در حد ذات خویش. از این سه حالت و سه جنبه تأمل به ترتیب عقل دوم، نفس فلک اول (فلک اقصی) و جسم فلک اول به وجود می‌آیند. این جریان همین‌طور تکرار می‌شود تا به عقل دهم و فلک نهم یعنی فلک قمر می‌رسد. بنابراین در یک سیر نزولی مراتب موجودات از مبدأ نخستین که اشرف موجودات است آغاز می‌شود و به اخس موجودات یعنی هیولای اولی خاتمه می‌یابد. از این سیر به «قوس نزول» تعبیر می‌شود که مرتبه موجودات از مبدأ عالی به دانی جریان دارد و عکس آن «قوس صعودی» است که ترتیب آن از دانی به عالی است. در نتیجه افزوده عقل فعال و تأثیر اجسام سماوی، هیولای مشترک به وجود آمده که به واسطه استعدادهای متفاوت صور گوناگون را از عقل فعال با تأثیر اجسام سماوی می‌پذیرد (همان، ص ۶۶۳-۶۶۴).

در عالم تحت‌القمر یک آمیختگی در حال افزایش، در ترکیب عناصر از نبات تا جماد و از نبات به حیوان و در نهایت به انسان وجود دارد که در انسان آمیختگی این عناصر به منتهای خود می‌رسد. بنابراین قوس بازگشت (صعودی) از اجسام بسیط شروع می‌شود و با رسیدن به مرتبه انسانی که مراتب کمال را از عقل هیولانی به عقل مستفاد و نیز عقل قدسی طی کرده و به عقل فعال اتصال یافته است، سرانجام به واحدی ختم می‌شود که مبدأ تمامی موجودات است (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵).

بنابراین وجه اشتراک ابن‌سینا و فارابی در باب فیض و فاعلیت و مراتب هستی در این است که نزد هر یک، مراتب هستی در یک تقسیم اولیه، به دو حوزه جداگانه عالم مافوق قمر و ماتحت قمر تقسیم می‌شود. فیض و فاعلیت در یک سیر نزولی از بالاترین مرتبه یعنی مبدأ اول یا واجب‌الوجود در عالم مافوق قمر شروع می‌شود و سپس به عالم محسوس می‌رسد. زمانی که این سیر نزولی در عالم

محسوس به ادنی مرتبه آن ختم می‌شود، سیر صعودی هستی از آنجا شروع شده و نفس انسان در نتیجه مستعد شدن ماده از ناحیه واهب‌الصور افاضه می‌شود. در این سیر صعودی نفس انسان با عالم ماورای محسوس اتصال پیدا می‌کند و در بالاترین مرتبه آن به مبدأ اول متصل می‌شود و از طریق تشبیه به آن، شایستگی ریاست مدینه را می‌یابد. بنابراین ابن‌سینا مانند فارابی، طرح خود از کمال مطلوب را در سطح جامعه مدنی بر اساس سیر نزولی و صعودی مراتب هستی پایه‌ریزی می‌کند.

۲. معرفت‌شناسی

شناخت انسان و تعیین مرتبه او در نظام هستی به ما کمک می‌کند که دریابیم ماهیت انسان و قوای نفس او چگونه می‌تواند او را به تحقق کمالی که متناسب با اوست برساند. ابن‌سینا قوای نفس انسان را در قالب قوای نباتی و حیوانی و ناطقه معرفی می‌کند. آنچه در بحث ما حائز اهمیت است، نفس ناطقه است که از نظر وی دارای دو قوه نظری و عملی است. گرچه فارابی عقل نظری را دارای سه مرتبه عقل هیولانی و بالملکه و مستفاد می‌داند (فارابی، ۱۹۹۱م الف، ص ۱۰۱) ولی ابن‌سینا با توجه به معانی مختلف قوه، یعنی قوه مطلقه، ممکنه و کمالیه، چهار مرتبه را برای عقل نظری لحاظ می‌کند و عقل بالفعل را جدای از عقل بالملکه بررسی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۳-۳۳۶). در واقع این دو فیلسوف مسلمان از طریق مراتب عقل نظری، نحوه از قوه به فعل رسیدن نفس را در فرایند کسب معرفت توجیه می‌کنند و از آنجا که از قوه به فعلیت درآمدن نفس انسان به واسطه معقولات، ذاتی آن نیست؛ بنابراین، وجود فاعلی که خود عقل بالفعل و مفارق از ماده است (یعنی عقل فعال) ضروری است، تا از طریق فعلیت بخشیدن به امور معقول، قوه ناطقه را از مرتبه عقل هیولانی به مرتبه و عقل مستفاد برساند (فارابی، ۱۹۹۱م الف، ص ۲۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۶). بنابراین در نزد فارابی و ابن‌سینا معرفت حقیقی فرایندی است که از طریق افاضه صورت می‌گیرد. این افاضه از مبدأ اول شروع شده و به عقل فعال نزد ابن‌سینا و فارابی می‌رسد و از آنجا به نفس انسان انتقال می‌یابد. عقل فعال همان جبرئیل و روح‌القدس در شرع است که واهب‌الصور نیز نامیده می‌شود و اعطاکننده نفوس ناطقه بشری است. بنابراین افاضه از دو جهت وجود و معرفت، از ناحیه او صورت می‌گیرد.

بدین ترتیب، شناخت نفس و قوای آن و نحوه کسب معرفت و چگونگی دستیابی به کمالات این دو فیلسوف، به ما کمک خواهد کرد که دریابیم انسان کاملی که واسطه‌العقد عالم طبیعت و ماوراء طبیعت است و بدین ترتیب شایستگی حاکمیت بر هموعان خود را خواهد یافت، در نگاه ایشان چه کسی است و زمانی این نظریه کامل خواهد شد که بحث نبوت از منظر فلاسفه اسلامی مورد نظر

را بررسی کنیم؛ زیرا ابن سینا و فارابی هر دو بین نبوت و سیاست پیوند ایجاد می‌کنند. بدون شک ابن سینا در پیوند نبوت و سیاست بی‌تأثیر از فارابی نبوده است. فارابی در کتاب *آراء، نخستین شرط ریاست مدینه را اتصال به عقل فعال می‌داند. این اتصال از دو وجه می‌تواند صورت گیرد: یکی قوه عقلانی (عقل مستفاد) و دیگری قوه مخیله. رئیس مدینه فارابی از جهت این که عقل مستفاد او مورد افاضه عقل فعال قرار می‌گیرد، فیلسوف، و از این جهت که قوه مخیله او مورد این افاضه واقع می‌شود، نبی و منذر است. بنابراین فارابی برای قوه مخیله به عنوان منشأی دیگر برای معرفت در کنار عقل ارزش والایی قائل است و بر این اساس نبوت را از طریق کمال قوه مخیله در مقام توصیف رئیس مدینه توجیه و تفسیر می‌کند. فارابی بین فیلسوف و نبی تمایزی قائل نمی‌شود؛ زیرا قوه مخیله نبی زمانی مورد افاضه قرار می‌گیرد که عقل او به مرتبه مستفاد می‌رسد و بدین ترتیب افاضاتی را که از عقل فعال دریافت می‌کند از طریق عقل منفعل به قوه مخیله انتقال می‌دهد؛ از این رو، آنچه به صورت کلی بر عقل افاضه می‌شود، به نحو جزئی بر قوه مخیله وارد می‌شود (فارابی، ۱۹۹۱م/الف)، ص ۱۱۴ و ۱۲۵-۱۲۶) و به همین دلیل است که در مورد دریافت‌های نبی نمی‌تواند خطایی راه یابد. فارابی از این طریق بین فلسفه و دین و عقل و وحی تلفیق ایجاد می‌کند.*

اما ابن سینا زمانی که در مقام پیوند نبوت و سیاست به تبیین و توجیه نبوت می‌پردازد، از طریق عقل قدسی وارد می‌شود. وی علاوه بر مراتب چهارگانه به مرتبه دیگری از عقل نظری قائل است که از آن به عقل قدسی تعبیر می‌کند. بدین ترتیب که نفس انسان در مرتبه عقل بالملکه برای رسیدن از معقولات اولیه به معقولات ثانویه برای یافتن حد وسط، یا از طریق فکر وارد می‌شود و یا از طریق قوه حدس. این قوه دارای شدت و ضعف است و بالاترین مرتبه آن «ذکا» نامیده می‌شود که مخصوص نبی است و به واسطه آن همه یا اکثر مجهولات خود را از عقل فعال دریافت می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۱، ۳۴۰؛ همو، ۱۴۰۴ هـ. ب، ج ۲، ص ۲۲۰؛ همو، ۱۳۸۳/الف)، ص ۱۴۵-۱۴۶). بر اساس رساله *اثباه النبوه*، نبی بدون واسطه، با عقل فعال اتصال پیدا می‌کند، در حالی که فیلسوف با واسطه، و زمانی که به مرتبه عقل مستفاد رسید، با آن مرتبط می‌شود (همو، ۱۳۲۶، ص ۱۲۱-۱۲۲). بدین ترتیب نزد ابن سینا مقام فیلسوف و نبی از هم متمایز می‌شود و این نبی است که ریاست مدینه عادلانه را بر عهده دارد. وی از طریق قاعده «تفاضل صور» برتری اجتماعی و مرجعیت سیاسی نبی و لازم الاطاعه بودن شریعت او را اثبات می‌کند (همان، ص ۱۱۳). هر چند که از این نکته هم نمی‌توان غافل بود که ابن سینا مانند فارابی، در کنار کمال قوه نظری از ویژگی کمال قوه مخیله نیز یاد می‌کند و معتقد به وحی انبیا از این طریق هم است؛ اما اتکای او در توجیه فلسفی نبوت بر اساس عقل قدسی است و از این طریق است که بین عقل و شرع پیوند ایجاد می‌کند. علاوه بر این، ابن سینا ویژگی دیگری برای نبی قائل است و آن قدرت تصرف

در عالم طبیعت است. وی بر اساس این سه ویژگی مراتبی را برای انسان‌ها در نظر می‌گیرد و بالاترین مرتبه آن را مرتبه‌ای می‌داند که این سه ویژگی در آن جمع باشد و از آن به «نبی مرسل» تعبیر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۷۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶).

آنچه تاکنون گفته شد، مربوط به امکان تحقق عینی نبوت از طریق امکان یک آگاهی برتر و دانش غیبی بود؛ اما جدای از این، ابن‌سینا به مسئله ضرورت وجود نبی با توجه به لزوم زندگی جمعی اشاره دارد (همو، ۱۴۰۴ هـ.الف، ص ۴۴۱؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۹۷). این فیلسوف به یاری نظریه عنایت الهی، ضرورت وجود نبی را در ابلاغ شرایع و برپایی عدل و داد و همچنین راهنمایی مردم به راه راستی که نجات آخرتشان به آن وابسته است، اثبات می‌کند.

مدینه عاده و ابعاد آن

ابن‌سینا منشأ زندگی اجتماعی انسان را مدنی بالطبع بودن او می‌داند. حیات انسان با زندگی سایر حیوانات متفاوت است و مبتنی بر تنوع نیازهاست. او به تنهایی قادر به رفع حوائج خود نیست و در این راستا نیازمند مشارکت و تعاون دیگران است؛ به این ترتیب که دیگری به رفع پاره‌ای از نیازهای او بر می‌خیزد و او نیز به نوبه خود پاره‌ای از نیازهای دیگری را بر طرف می‌سازد تا جامعه سامان پذیرد و تمدن شکل گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.الف، ص ۴۴۱). روشن است که فرق انسان از سایر حیوانات در این است که وی اگر بخواهد عهده‌دار همه امور معیشتی خود شود و در برآورده ساختن نیازهایش از کمک دیگران بهره نگیرد، نمی‌تواند معیشت خود را درست تنظیم و تدبیر کند. بنابراین لازم است هر یک از آنان از توانایی دیگری بهره گیرند.

این آغاز، همان آغازی است که در گذشته افلاطون و ارسطو و فارابی از آنجا شروع کرده‌اند. چنان که فارابی در آثار خود از جمله *سیاست المدینه و تحصیل السعاده* به فطرت مدنی انسان اشاره می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۷۳؛ همو، ۲۰۰۱م، ص ۴۴) و بر آن است که هر انسانی بر طبیعت و سرشتی آفریده شده است که هم در قوام وجودی خود و هم در رسیدن به برترین کمالات، نیازمند امور بسیاری است که خود به تنهایی از عهده همه آن‌ها بر نخواهد آمد.

جامعه در نگاه ابن‌سینا تنها به عنوان وسیله‌ای برای سامان دادن به زندگی دنیوی ضروری نیست، بلکه در سایه زندگی اجتماعی است که انسان می‌تواند کمالات متناسب خود را دریافت کرده و به بالاترین مرتبه سعادت که پس از مرگ برای انسان حاصل می‌شود، دست یابد. بر این اساس، شیخ الرئیس نظام مدنی مطلوب خود را نظامی می‌داند که در آن «اهل مدینه در جست‌وجوی به دست آوردن سعادت دنیوی و اخروی کوشش می‌کنند و با یک‌دیگر مشارکت دارند» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ هـ.الف، ج ۴، ص ۶۲).

بنابراین هر چند کمال زندگی مادی و معنوی انسان در گرو زندگی اجتماعی است؛ اما ابن‌سینا هر نظامی را در راستای رسیدن به این هدف مطلوب نمی‌داند و بر این اساس است که در آخرین مقاله *الهیات شفا* نظام مطلوب خود یا همان مدینه عادل را ترسیم می‌کند، مدینه‌ای که با رهبری نبی و اجرای احکام و قوانین الهی موجبات عدل و سعادت انسان‌ها را فراهم می‌کند. بر اساس آنچه گذشت و با شناخت کلی‌ای که از مدینه عادل به دست آمد، می‌توان آن را در ابعاد مختلف بدین شرح بررسی کرد:

۱- غایت مدینه

ابن‌سینا در تمام آثار خود به فرد توجه دارد و مسیر سعادت فرد را نشان می‌دهد؛ اما آنجا که قائل به زندگی جمعی و ضرورت وجود نبی و یا حکیم متاله می‌شود، تمام مصادیق اجتماعی و مدنی بحث‌های او نمایان می‌شود. این فیلسوف هر چند در بحث ضرورت وجود نبی به لزوم برپایی عدل و سنت در معاملات و مشارکات توجه دارد (*ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ (الف)، ص ۴۴۱*)، اما معتقد است که وظیفه نبی تنها تدبیر امور دنیوی نیست، بلکه غایت اصلی او به سعادت رساندن انسان‌ها در سایه علم لدنی است. علاوه بر این، ابن‌سینا در بحث ضرورت وجود نبی به این نکته اشاره می‌کند که نبی تنها قانونگذار و مجری عادل نیست، بلکه موظف است که مردم را به توحید و یگانگی خداوند، البته در حد فهم و درک آنان و لزوم اطاعت او آگاه گرداند و امر معاد و سعادت و شقاوت اخروی را مطابق فهم آنان تبیین و روشن سازد (*همان، ص ۴۴۴-۴۴۵*)، وی در تعریف نظام سیاسی اخیار که به نوعی مطابق با مدینه عادل اوست، آن را نظامی می‌داند که اهل مدینه در آن برای به دست آوردن سعادت دنیوی و اخروی با هم مشارکت دارند (*همو، ۱۴۰۵هـ (الف)، ص ۶۳-۶۴*)، بنابراین ابن‌سینا غایت مدینه عادل خود را سعادت می‌داند، البته در این میان نمی‌توان از فارابی غافل ماند. مدینه فاضله‌ای که فارابی به تصویر می‌کشد، مدینه‌ای است که اهل آن در جهت رسیدن به سعادت قصوی با یک‌دیگر تعاون و مشارکت دارند (*فارابی، ۱۹۹۱م (الف)، ص ۱۱۸*) و غرض و مقصود رهبر آن در اعمال حاکمیت و تدبیر مدینه به سعادت رساندن خود و اهل مدینه است؛ به همین دلیل، رئیس مدینه باید در وصول به سعادت از دیگران کامل‌تر باشد؛ زیرا او سبب به سعادت رساندن اهل مدینه است (*همو، ۱۴۰۵هـ ص ۴۷*)، بنابراین فارابی غایت خود از مدینه فاضله را سعادت می‌داند و در تنظیم مباحث خود تنها یک هدف را دنبال می‌کند و آن حصول سعادت در مدینه است.

ابن‌سینا به تبیین و تفسیر سعادت در ارتباط با لذت می‌پردازد. سعادت حقیقی در نگاه او وصول نفس ناطقه به کمال مناسب خویش از دو جنبه است:

۱- جنبه نظری، به گونه‌ای که نسبت به حقایق از واجب تا جهان مادی، معرفت پیدا کند و نظام هستی از مبدأ تا معاد در او نقش بندد و در حد توانایی بشری همانند مبادی مفارق و جواهر مجرد شود؛ ۲- جنبه عملی، به گونه‌ای که نفس ناطقه عملی هیئت استیلایی بر بدن پیدا کند و با کسب حکمت عملی و همچنین فضایی نظیر شجاعت و عفت به عدالت متصف شود و در نتیجه حصول این ملکات اخلاقی و علوم برای او لذتی وصف‌ناشدنی ایجاد شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۹۲-۶۹۳، همو، ۱۴۰۴هـ- (الف)، ص ۴۵۵). بنابراین نزد ابن‌سینا سعادت انسان با کمال نفس ناطقه (از طریق فضایل نظری و عملی) و در نتیجه تجرد از ماده و تشبه به مبادی، ارتباط پیدا می‌کند. چیزی که فارابی نیز در آثار خود به آن اشاره دارد. سعادت در نزد فارابی رسیدن انسان به مرتبه‌ای از کمال است، به گونه‌ای که در قوام خویش نیازمند به ماده نبوده و در زمره جوهرهای مفارق از ماده درآید (فارابی، ۱۹۹۱م (الف)، ص ۱۰۵). وی سعادت را خیری می‌داند که فی‌نفسه مطلوب است و برآنست چون همه انسان‌ها خیرخواه و کمال‌طلب هستند، بنابراین فطرت کمال‌طلبی، آن‌ها را به سوی سعادت می‌کشاند (همو، ۱۹۹۵م، ص ۱۰۱)؛ اما چون در فطرت هیچ انسانی از ابتدای خلقتش کمال وجود ندارد، رسیدن به کمال و سعادت برای انسان فطری و طبیعی نیست. بلکه آنچه انسان را به سعادت می‌رساند، افعال ارادی زیباست و ملکه‌ای که مصدر این‌گونه افعال است، فضایل نام دارد (همو، ۱۹۹۱م (الف)، ص ۱۰۶). به همین دلیل، او بحث مفصلی را به فضیلت و انواع آن اختصاص می‌دهد. چنان‌که در *فصول المنتزعه* از دو قسم فضایل نطقی (حکمت، عقل، ذکاوت و جودت فهم) و خلقی (عفت، شجاعت، سخاوت و عدالت) یاد می‌کند (همو، ۱۴۰۵هـ، ص ۳۰). و در *تحصیل السعاده فضایل چهارگانه نظری، فکری، خلقی و عملی* را نام می‌برد و سعادت دنیوی و اخروی را منوط به کسب این فضایل می‌داند (همو، ۲۰۰۱م، ص ۲۵). فضایل نطقی و نظری مربوط به شناخت سعادت است و فضایل خلقی و عملی به نحوه حصول این سعادت بستگی دارد. نزد فارابی رئیس اول مدینه، کسی است که بر این فضایل احاطه داشته باشد و آن‌ها را در میان امم بالفعل ایجاد کند: یا از طریق تعلیم، که مربوط به فضایل نظری است، و یا از طریق تأدیب که در مورد فضایل خلقی و صناعات عملی است (همو، ۲۰۰۱م، ص ۲۱).

سعادت حقیقی نزد فارابی و ابن‌سینا تنها در سرای آخرت، یا به تعبیری دقیق‌تر پس از رهایی نفس از بدن، تحقق می‌یابد. بنابراین دنیای فانی صرفاً مقدمه‌ای است برای رسیدن به این سعادت، و چنان‌که گفتیم در نگاه ایشان انسان موجودی است مدنی‌الطبع و کسب فضایل در راه رسیدن به سعادت از جمله فضایل اخلاقی تنها در سایه زندگی اجتماعی است که معنا پیدا می‌کند. اما چنین نیست که هر جامعه‌ای قادر به ایجاد چنین شرایطی باشد و به همین دلیل نزد ابن‌سینا سیاست ابزاری است برای اصلاح خلق، و حکومت نیز وظیفه‌ای جز هدایت و رهبری خلق در دنیا، برای رسیدن به سعادت

اخروی نخواهد داشت؛ بر همین مبنا هر یک از آنها تصور خود را از جامعه‌ای که غایت آن رسیدن به این هدف است، به تصویر می‌کشند.

به طور کلی وجه اشتراک بین این دو فیلسوف پیوند بین سیاست و اخلاق است. سعادت به عنوان غایت مدینه عادلانه یا فاضله، یکی از مسائل علم اخلاق است و از طرف دیگر رسیدن به این غایت از طریق کسب فضایل صورت می‌گیرد و فضایل اخلاقی تنها در سایه زندگی جمعی است که امکان تحقق می‌یابد. بر اساس آنچه گذشت، مدینه مورد نظر ابن‌سینا و فارابی جایگاهی است برای کسب این فضایل و رسیدن به کمال و سعادت. تأکید فارابی بر این امر تا آنجاست که رهبر مدینه فاضله را کسی می‌داند که با کسب تمام فضایل اخلاقی «انسان الهی» شده است؛ از این رو ملکیت حقیقی با اوست تا از این طریق فضایل را در میان امت‌ها ایجاد کند و موجبات کسب سعادت را برای اهل مدینه مهیا سازد (فارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۳۳).

۲- نظام مدینه

فارابی سه نظام مدینه، مراتب وجود و بدن انسان را متناظر و متطابق با یک‌دیگر می‌داند، به گونه‌ای که ترتیب مراتب در هر کدام از آنها از اعلی (افضل) مراتب شروع و به مرتبه ادنی (اخرس) و یا به تعبیری از ریاست مطلق به خادمیت محض خاتمه می‌یابد. فارابی با تشبیه رئیس مدینه به سبب اول در مراتب وجود، و قلب در بدن، جایگاه او را به عنوان علت ایجاد و ابقایی مدینه مشخص می‌کند (فارابی، ۱۹۹۱ م (الف)، ص ۱۲۱-۱۲۰؛ همو، ۱۹۹۱ م (ب)، ص ۶۶-۶۷). هر چند ابن‌سینا با این صراحت و تفصیل از چنین تناظری سخن نمی‌گوید؛ اما با معرفی نظام مطلوب خود در *الهیات شفا* و تعبیر آن به نظام سقراطی در بخش خطابه منطق شفا چنین قصدی را دنبال می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ هـ (الف)، ص ۶۳-۶۴) و مانند نظام هستی‌شناسی خود، نظم سلسله مراتبی پیشنهادی خود را در مورد مدینه نیز تعمیم می‌دهد و افراد و اعضای مدینه را بر حسب جایگاهشان در این نظم عمودی و نوع کار ویژه و طبقه خاص هر فرد تعریف می‌کند. در این میان، رئیس مدینه در بالاترین نقطه نظام افراد مدینه قرار دارد. ابن‌سینا مراتب مدینه را از حیث وظیفه و طبقات اجتماعی، بر حسب شایستگی‌ها و قابلیت‌های متفاوت آنها به سه گروه مدیران و صنعتگران و پاسداران و نیروهای نظامی تقسیم می‌کند، و نظم و سلسله مراتب مورد نظر را در هر یک از این گروه‌ها جاری می‌داند. علاوه بر این رئیس مدینه را که از آن به «سان» و «شارع» تعبیر می‌کند، رکن اصلی در خلق و تشکیل این مراتب می‌داند (همان، ص ۴۴). واضح است که ابن‌سینا در این دسته‌بندی تحت تأثیر افلاطون در کتاب جمهوری است. در حالی که فارابی تمام مدینه را در

پنج گروه افاضل و حمّله دین و مقدر و مجاهدون و مالیون دسته‌بندی می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵هـ ص ۶۶-۶۵).

ابن‌سینا از نظام سیاسی مطلوب خود که همان مدینه عاده است، با عنوان «نظام سیاسی سقراطی» یاد می‌کند و آن را شامل دو نظام دیگر «سیاسه الاخیار» و «سیاسه الملک» می‌داند. در نظام سیاست الاخیار، اهل مدینه برای به دست آوردن سعادت دنیوی و اخروی با هم مشارکت دارند و برای همه ساکنان مدینه با توجه به صنعتی که دارند، جایگاه مناسب و پسندیده، و سلسله مراتب وجود دارد. در این مدینه، یک یا چند رئیس وجود دارد که رؤسای آن، مانند نفس واحده‌اند و در برابر آن رئیس یا رؤسا، همه اهل مدینه بدون هیچ اجباری، فرمانبردارند و به دست آوردن منصب ریاست، بستگی به شایستگی و استحقاق دارد و اتفاقی نیست اگر در نظام سیاست خیر، رئیس مدینه حکیم باشد و علاوه بر فضایل مدنی فضایل نظری را نیز دارا باشد، نظام سیاسی کامل‌تر می‌شود و نظام سیاسی ملک به وجود می‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۵هـ الف)، ص ۶۳-۶۲.

سیاست ملک و سیاست خیر هر دو نظام الهی به شمار می‌روند ولی سیاست ملک افاضل از سیاست اخیار است. در آن‌ها سنت و شریعت که محصول عقل قدسی و ناشی از وحی است، مبنای اداره جامعه قرار می‌گیرد. در این نظام‌ها رهبر جامعه یا سائس صرفاً به دلیل استحقاقی که دارد، به مقام ریاست مدینه می‌رسد؛ چرا که به وضع سنن و قوانین و یا حفظ و حراست آن‌ها توانایی دارد (شکوری، ۱۳۸۴، ص ۳۴۲).

۳- رئیس مدینه

اصل مشترکی که فارابی و ابن‌سینا طرح کمال مطلوب خود را بر اساس آن می‌ریزند، این است که تنها کسی شایستگی ریاست مدینه را دارد که از نوعی معرفت که باعث تمایز او از دیگران می‌شود، برخوردار باشد و آن معرفت به حقایق عالم اعلی است. اما با توجه به چگونگی کسب این معرفت رئیس مدینه این دو فیلسوف نیز از هم متمایز می‌شوند.

چنان‌که بیان شد ابن‌سینا مقام نبی و فیلسوف را از هم متمایز می‌سازد و رئیس مدینه خود را نبی‌ای می‌داند که دارای بالاترین قوه حدسی و به تعبیری عقل قدسی است و از این طریق از عقل فعال مورد افاضه قرار می‌گیرد. اما فارابی به چنین تمایزی قائل نیست. رئیس اول مدینه فاضله فارابی، فیلسوفی است که عقل او از مرحله قوه گذشته و به فعلیت رسیده و معرفت او به حقایق به واسطه افاضه‌ای است که از عقل فعال به او می‌شود. علاوه بر این، به دلیل کمال قوه مخیله‌اش حقایقی را که به نحو کلی به عقل منفعل او وارد شده است، به نحو جزئی دریافت می‌کند و بدین

ترتیب به احوال و امور گذشته و آینده آگاهی می‌یابد. از این رو، از دو جهت مورد افاضه عقل فعال قرار می‌گیرد و به همین دلیل هم فیلسوف است و هم نبی. بدین ترتیب رئیس مدینه هر یک از این دو فیلسوف با توجه به طریق معرفتی که طی می‌کنند، متفاوت است.

اگر چه فارابی در *آراء و تحصیل السعاده* به طور مجموع، شانزده صفت و ویژگی را برای رئیس اول مدینه برمی‌شمرد (فارابی، ۱۹۹۱م (الف)، ص ۱۲۱؛ همو، ۲۰۰۱م، ص ۹۵-۹۶). و در *فصول منتزعه* از شرایطی نظیر حکمت، تعقل تام، داشتن نیروی اقتناع و مخیله قوی، توانایی بر جهاد و تندرستی برای او یاد می‌کند (همو، ۱۴۰۵هـ ص ۶۶). ابن سینا بحث مستقلی را به بیان صفات رئیس مدینه اختصاص نمی‌دهد، در حالی که از مجموع آن چه بیان کرده است و با توجه به این که یکی از دلایل ضرورت وجود نبی را بر پایی عدل در جامعه می‌داند، می‌توان نتیجه گرفت که عدالت رهبر و مدبر جامعه برای او نقش تعیین‌کننده‌ای در اداره جامعه و هدایت آن دارد و چنین عدالتی در خصلت اخلاقی خود جامع فضایل برتر یعنی عفت، حکمت و شجاعت است. وی در آخرین صفحه از *الهیات شفا* بر آنست که اگر کسی یافت شود که دارای چنین صفاتی باشد و نیز از حکمت نظری برخوردار باشد، سعادت مند است و در صورتی که علاوه بر این‌ها دارای خواص نبوی باشد حاکم بر این جهان و خلیفه خدا در آن است (ابن سینا، ۱۴۰۴هـ (الف)، ص ۴۵۵). او در بیان صفات نبی به عقل قدسی و کمال قوه مخیله و قدرت تصرف در عالم طبیعت توجه دارد (همو، ۱۳۸۳ (ب)، ص ۷۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶).

فارابی ریاست مدینه فاضله را در سطوح مختلف معرفی می‌کند: ۱- رئیس اول که فیلسوفی است نبی؛ ۲- کسانی که در مقام و مرتبه رئیس اول هستند و برخی از پژوهشگران از آنان به رؤسای مماثل تعبیر می‌کنند (و ریاست ائمه علیهم‌السلام را از این نوع می‌دانند)؛ ۳- ملک السنه (فقیه)؛ ۴- رؤسای سنت؛ ۵- رؤسای افاضل (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۶-۱۲۷؛ همو، ۱۹۹۶م، ص ۹۰؛ همو، ۱۹۹۱م (ب)، ص ۴۹؛ همو، ۱۴۰۵هـ ص ۶۶). تعیین مراتب ریاست به نوعی ناظر بر واقع‌نگری فارابی است؛ زیرا فارابی بر این امر واقف بوده است که ممکن است رئیس اول و کسانی که در مقام و مرتبه او هستند، در هر شرایط و زمانی به نحو آشکار یافت نشوند (که اگر مدینه فاضله را مدینه اسلامی بدانیم و رئیس اول را پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و

۱. با توجه به این که رئیس اول مدینه، نبی فیلسوف است، اگر بنا را بر این گذاریم، نبوتی که فارابی از آن سخن می‌گوید، نبوت عامه است، در این صورت، اشاره فارابی به ریاست کسانی که در مقام و مرتبه رئیس اول (از نظر اتصال به عقل فعال، هم از راه قوه مخیله و هم از راه قوه ناطقه) هستند، در یک زمان و یا به طور متوالی، می‌تواند یادآور تاریخ پیامبران باشد؛ اما در صورتی که نبوت خاصه را مد نظر داشته و به مسئله ختم نبوت نیز توجه داشته باشد، چنین ریاستی را می‌توان ریاست ائمه علیهم‌السلام دانست، چنان که برخی از پژوهشگران نیز بر این باورند (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶، ص ۲۷؛ مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ص ۲۳۷).

رؤسای مماثل را ائمه علیهم‌السلام، این امر هم در مورد زمان فارابی و هم در مورد زمان حال صدق می‌کند). بنابراین وجود جانشینان رئیس مدینه به ویژه ملک السنه که ادامه دهنده - راه و حافظ شریعت و سنت اویند، می‌تواند راه حلی باشد برای بن‌بست عدم امکان مدینه فاضله.

ابن‌سینا نیز با اذعان به این مطلب، یعنی عدم امکان وجود نبی در هر شرایط و زمانی در آخر *الهیات شفاء*، فصلی را تحت عنوان «فی الخلیفه و الامام و وجوب طاعتها...» به این امر اختصاص می‌دهد. اگر چه فارابی به نحوه تعیین جانشین رئیس اول مدینه توجهی نداشته و تنها به بیان مراتب آن می‌پردازد، در عوض ابن‌سینا برآنست که تعیین جانشین یا به نص است و یا به اجماع اهل سابقه، وی تعیین به نص را صحیح‌تر می‌داند؛ زیرا از بروز تفرقه و درگیری جلوگیری می‌کند. از جمله مواردی که ابن‌سینا به آن توجه دارد، قتل و جهاد با سرکشان و عاصیان در مقابل خلافت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ - الف)، ص ۴۵۲). با توجه به این که ابن‌سینا در تعیین جانشین به طریق نص و اجماع نظر دارد، برخی از پژوهشگران چنین برداشتی از این گفته او داشته‌اند که طریق نص متوجه دورانی است که متصل به عصر نبی و سان است و اجماع اهل سابقه مربوط به ادوار بعدی است (شکوری، ۱۳۸۴، ص ۳۵۴؛ بهشتی، ۱۳۸۴، ص ۸۲). و به نظر می‌رسد ابن‌سینا در این مورد به رهبری عالمان اعلم در شریعت و فقها با مشارکت دادن کارشناسان صاحب نظر توجه دارد.

از مجموع آنچه گفته شد به دست می‌آید، رئیس مدینه ابن‌سینا و فارابی نه تنها در طریق کسب معرفت - که در مبحث معرفت‌شناسی توضیح کامل‌تری در این باره داده شد - از یک‌دیگر متمایز می‌شوند، بلکه برخلاف تفصیلی که فارابی در صفات و شرایط رئیس مدینه دارد، تأکید ابن‌سینا بر وصف عدالت به عنوان کلیدی‌ترین اصل در رهبری و برقراری عدالت در جامعه است و از همین جاست که وجه تسمیه مدینه ابن‌سینا به «عادلّه» مشخص می‌شود. مدینه‌ای که ضرورت وجود آن و همچنین رئیس آن را، چیزی جز برپایی عدل در جامعه توجیه نمی‌کند. ضمن آن که ابن‌سینا برای امکان تحقق چنین مدینه‌ای در هر زمانی، طرح رهبری عالمان دین (فقیهان) را پیشنهاد می‌کند، چیزی شبیه آنچه فارابی در جانشینی ملک السنه در مدینه مد نظر دارد.

۴- قانون در مدینه

بدیهی است که نظم و سامان‌دهی مدینه و اجتماع بشری بدون وجود مقرراتی که اصطلاحاً قانون نامیده می‌شود، امکان‌پذیر نیست. بنابراین مدینه مورد نظر فلاسفه و از جمله ابن‌سینا نیز به مجموعه‌ای از قوانین نیازمند است. ابن‌سینا در آثار خود از آنچه که ما قانون می‌نامیم با عناوین مختلف، مانند قانون، ناموس، سنت، محمودات و شریعت یاد کرده است؛ اما جامع همه آنها را

شریعت می‌نامد (شکوری، ۱۳۸۴، ص ۳۰۹-۳۰۸). وی از لزوم اجرای عدل و قانون در جامعه ضرورت وجود نبی را نتیجه می‌گیرد و از این طریق بر حاکمیت شریعت الهی بر مدینه تأکید دارد؛ از این رو سیاست را جز از مجرای قانون الهی نمی‌داند. از نظر او انسان نمی‌تواند با تکیه بر عقل خود به امر قانونگذاری مبادرت ورزد. بنابراین قوانین نه اختراع بشر بلکه از جانب خداوند است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵هـ. الف)، ص ۸). نزد ابن‌سینا، شریعت الهی تنها چارچوب قوانین کلی را در اقسام سه‌گانه حکمت عملی یعنی اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن تعیین می‌کند، نه احوال جزئی و شخصی افراد را. در این جاست که انسان با تکیه بر ادراک و قوه نظری، احوال و احکام جزئی را از قوانین کلی به دست می‌آورد (همو، ۱۹۸۰م، ص ۱۶) و به همین دلیل است که وی از اجتهاد و مشورت سخن می‌گوید. بنابراین، عقل نیز در کنار وحی با استنباط جزئیات از اصول و قوانین کلی، و وضع قوانین در اوقات متغیر بر پایه احکام شریعت در امر قانونگذاری نقش تعیین‌کننده‌ای را ایفا می‌کند و بدین ترتیب نقش و کاربرد علم فقه نیز به نوعی در مدینه مشخص می‌شود. چنان‌که فارابی نقشی برای علمای شریعت و فقها در مدینه مشخص می‌کند. در واقع مدینه فاضله فارابی نیز محل اجرای قانون با منشأیت الهی است. رئیس مدینه از طریق اتصال با عقل فعال قوانین الهی را دریافت کرده، در مدینه پیاده می‌کند. فارابی به این امر توجه دارد که شرایط متفاوت احکام متناسب خود را می‌طلبد، و معتقد است که جایز است رئیس مدینه قوانینی را که خود وضع کرده است، بنا به مصلحت، در زمانی دیگر، تغییر دهد و همچنین کسانی که در مقام و موقعیت رئیس اول هستند، می‌توانند در صورت لزوم آن قوانین را تغییر دهند (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۹۰؛ همو، ۱۹۹۱م (ب)، ص ۴۹). اما به هر حال آنچه در مدینه فاضله فارابی حاکم است، قانون الهی است؛ حتی زمانی که او به جانشینی ملک‌السنه نظر دارد، از جمله شرایطی که برای او در نظر می‌گیرد این است که عالم و حافظ شرایع و قوانین رئیس اول باشد و همچنین در مواردی که به دلیل گذشت زمان و تغییر شرایط، رئیس اول قوانینی را وضع نکرده است، با قدرت ادراک و استنباط و با تبعیت از روح شریعت پیشوایان گذشته و بنا بر مصلحت مدینه، قوانینی را متناسب با آن شرایط وضع کند (همو، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۵).

اهمیت قانون و شریعت الهی نزد ابن‌سینا، تا آن‌جاست که معتقد است چنانچه تحمیل این قوانین بر مدن فاسد منجر به اصلاح امور آنان شود، باید چنین کاری را کرد و اگر با استقرار سنت و شریعت الهی مخالفت شود یا کسانی قول شارع را درباره نزول آن‌ها برای مصلحت عام تکذیب کنند، مخالفان و تکذیب‌کنندگان مستوجب مجازات خواهند بود. این نظر ابن‌سینا برگرفته از فلسفه جهاد است که برای رواج دین، مسلمانان را مکلف به جنگیدن با کافران می‌کند. امنیت قوانین در این نهفته است که همه انسان‌ها نگران آخرت خویش نیستند؛ بنابراین، دولت باید برای زندگی آنان

مقرراتی وضع کند و این مقررات باید بیش از هر چیز علیه کردار ضد سنت که تباه‌کننده نظم و هماهنگی کشور است باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ. / الف)، ص ۴۵۳؛ اصیل، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳). ما چنین سخنانی را نزد فارابی نمی‌یابیم.

۵- عدالت در مدینه

ابن‌سینا تعاریفی از عدالت از جمله «إعطاء كل ذي حق حقه و وضع كل شيء في موضعه» را در نظر دارد و عدالت را به معنای برابری مطلق نمی‌داند. عدالت مورد نظر ابن‌سینا را «عدالت عقلی به عنوان تجلی و تعبیری از قرارداد اجتماعی» تعبیر کرده‌اند؛ با این توضیح که انسان‌ها به واسطه نیازهای متنوع، از نظر عقلی محتاج تقسیم کار و اجتماع و تعاون هستند و این تعاون نیز ممکن نمی‌شود، مگر با تفاوت و اختلاف در کفایت‌های آنان. از نظر ابن‌سینا برابری مطلق، مخل عدالت و نظم اجتماعی و باعث نیستی جامعه و رواج سلطه‌طلبی و تغلب و جدال و تجاوز در جامعه می‌شود. عدالت از دید ابن‌سینا مأخوذ از شریعت و حافظ آن است و از همین نقطه نظر است که بعثت انبیا ضرورت می‌یابد. از نظر وی بشر محتاج تقسیم کار است که بدون اجتماع و مشارکت صورت نمی‌گیرد؛ همچنان‌که اجتماع و مشارکت هم بدون عقد قرارداد شکل نمی‌گیرد. مبنای قیاس این قراردادها سنت و عدل است و برای تشریح و اجرای سنت و عدل نیز به قانونگذار عادل نیاز است. هیچ فیلسوف مسلمانی پیش از او به این موضوع که نظم سیاسی بر اساس یک قرارداد به وجود می‌آید، تصریح نکرده است؛ قراردادی که بر طبق مقیاس عدالت و سنت - که مورد توافق طرفین است - مشروط و منعقد می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ. / الف)، ص ۴۴۱؛ اخوان کاظمی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۹-۲۱۱) و چنان‌که قبلاً بیان شد، رمز «عاده» نامیدن مدینه مورد نظر ابن‌سینا به وضوح مشخص می‌شود.

فارابی در آثار مختلفش شش تعریف برای عدالت ارائه می‌دهد:

۱- عدالت خصیصه ماهوی نظم حاکم در کائنات (فارابی، ۱۹۹۱م / الف)، ص ۳۳: جهان هستی به دلیل ابتدای آن بر عدل مجموعه‌ای است دارای نظم و انتظام خاص خود، خالق و مدبر جهان هستی خود عدل مطلق و کمال مطلق است و چون جهان هستی نشأت گرفته از حکمت و عدالت و کمال خداوندی است، پس خلق، ایجاد و فعل و انفعالات آن بر اساس عدل و کمال انتظام می‌یابد و هر چه در جهان اتفاق افتد، براساس عدل و در نتیجه عین کمال است (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۹) و چون مدینه هم باید مطابق و متناسب با نظم کائنات باشد، پس مکان هر فردی در آن لازم است مطابق عدالت باشد (اخوان کاظمی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۰). اعضای مدینه از رئیس اول گرفته تا دیگران، در تحقق عدل الهی در مدینه می‌کوشند؛ چرا که کمال مطلق را سرمشق رسیدن خود و جامعه خود قرار می‌دهند و عدل

- مطلق نیز سرمشق آن‌ها برای تحقق عدل در مدینه است (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۲۸۳).
- ۲- عدالت و فضیلت و ملکه اخلاقی در فرد، در جهت عمل به فضایل اخلاقی نسبت به دیگران (فارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۷۱): فارابی با تأثیر از ارسطو، عدالت را فضیلتی می‌داند که در رابطه میان افراد مجال بروز می‌یابد. بر اساس این تعریف، عدالت وضعیتی است که در اثر رعایت اخلاق و انجام افعال ارادی نیک در ارتباط با دیگران، به وجود می‌آید (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶، ص ۳۱۲-۳۱۳).
- ۳- ایفای اهلیت (همو، ۱۹۹۱ م (الف)، ص ۸۵): افراد انسانی در نظر فارابی برابر نیستند، بلکه در سلسله مراتبی از توانایی‌ها و استعدادها قرار می‌گیرند و این امر با نظم آفرینش مطابق است، که بر شالوده سلسله مراتب و گوناگونی توانایی‌هاست. پس نظام اجتماعی و سیاسی از دید فارابی به گونه‌ای طبقاتی و مبتنی بر اهلیت و شایستگی و استحقاق است (اخوان کاظمی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۰).
- ۴- اعتدال و توازن در افعال و اخلاق (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۵۸): فارابی گاه عدالت را رعایت توازن و تناسب و اعتدال و در نظر گرفتن حد وسط در امور می‌داند. بدین معنا که هر خلق، فعل، حال، صفت، کنش و رفتاری می‌تواند دو سر داشته باشد که یک سر آن تفریط و کوتاهی است و سر دیگرش افراط و زیاده‌روی است و هر یک از این دو، یعنی نقصان یا افراط، نقص و مغایرت عدالت است.
- ۵- تقسیم مساوی خیرات در مدینه: از نظر فارابی عدالت این است که برای هر یک از اهل مدینه سهمی از خیرات عمومی به طور مساوی و بر اساس اهلیت وجود داشته باشد. این خیرات شامل امنیت و سلامت و کرامت و مراتب و سایر خیراتی است که می‌توان در آن شریک شد (همو، ۱۴۰۵ هـ ص ۷۱). و چون این خیرات متعلق به عموم شهروندان است و خارج از محدوده مالکیت خصوصی است، هیچ فردی، اعم از رئیس اول تا آخرین فرد مدینه، حق اعطاء، امتناع، ارتفاع، انحلال، استثناء، استرداد، نقص و پایمال کردن آن‌ها را ندارد (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶، ص ۳۱۶). فارابی نقص و زیادت را در تقسیم این خیرات بین اهل مدینه، ظلم و جور می‌داند؛ به گونه‌ای که نقص در آن، جور به کسی است که سهم کم‌تری را دریافت کرده است و زیادت آن ظلم به اهل مدینه است (فارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۷۱).
- ۶- عدالت هدف قوانین مدینه است (همان‌جا). عدالت از نگاه فارابی حامل امنیت نیز هست که توسط قانون تأمین می‌شود. از جمله وظایف حکومت، حمایت و پاسداری و تسهیل اجرای قراردادهای خصوصی در میان شهروندان و احترام به آن‌هاست. فارابی بر این باور است که در صورت سرقت و غصب اموال مردم، حکومت باید حق مربوط به آن را استیفا کند و سعی کند تا عین مال یا مثل آن را به شهروند بازگرداند.
- بنابر قانون مدنی مدینه فاضله فارابی یکی از اسباب تحقق عدالت در جامعه، تحمل مجازات عمل شرور و پرداخت عواقب قانون شکنی است که با رعایت دو اصل «تناسب جرم و مجازات» و «تضرر

کل جامعه در برخی جرایم علیه افراد»، باید صورت گیرد.

بنابراین در اندیشه سیاسی فارابی نیز عدالت از مسائل کلیدی و بنیادی است و در مفهوم و محتوای بسیار متنوع و گسترده مطرح می‌شود. در واقع عدالت راه رسیدن به سعادت است، و سیاست و حکومت و مدینه فاضله مجرای رسیدن به سعادت تلقی می‌شود. به طور کلی می‌توان گفت عدالت در نگاه فارابی «قرار دادن امور در جایگاه حقیقی خود، رعایت استحقاق و اهلیت و وسطیت و تساوی حقیقی است» (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۸ و ۳۰۲).

بدین ترتیب عدالت از جمله پایه‌های اصلی مدینه مطلوب فارابی و ابن‌سینا را تشکیل می‌دهد، به گونه‌ای که ملاک مشروعیت حکومت در نزد ایشان عادلانه بودن آن است؛ اما در مفهوم عدالت نقطه اشتراکی را که می‌توان نزد فارابی و ابن‌سینا یافت، مساوقت عدالت با نظم است این که عدالت به معنای قرار گرفتن هر چیز در جای خود و همچنین به معنای رعایت استحقاق و اهلیت است و نزد هر دو، عدالت به عنوان یک فضیلت نفسانی به معنای میانه‌روی و هماهنگی در امیال نفسانی و رعایت ملکات متوسط است.

۶- اقتصاد و خانواده در مدینه

۱- اشتغال و اقتصاد: مدینه مطلوب ابن‌سینا که گاه از آن به مدینه عاده تعبیر می‌کند، مبتنی بر حفظ تعادل و توسط است. این امر زمانی تحقق می‌پذیرد که مراتب سه‌گانه‌ای که از آن یاد کردیم طوری تنظیم شود که در هر طبقه مراتب ریاست‌ها از بالاترین مرتبه شروع و به پایین‌ترین قشر مردم منتهی شود؛ به گونه‌ای که در مدینه هیچ کس نباشد که جایگاه مناسبش معلوم نبوده، بیکار بماند. بنابراین، در زمینه اقتصاد بیش‌ترین توجه ابن‌سینا به مسئله‌بیکاری است. در عین حال ابن‌سینا در مدینه بودجه مشترکی را در نظر می‌گیرد که از سود درآمدهای اکتسابی و طبیعی و نیز جرائم و قوانینی که از اموال مخالفان سنت گرفته می‌شود، تأمین می‌شود تا از این طریق هزینه نظامیان که به صنعت خاصی مشغول نیستند و نیز هزینه معاش کسانی که به دلیل بیماری و معلولیت قادر به کار نیستند، فراهم شود. علاوه بر تخطئه بیکاری وی بر ضرورت کسب سود و منفعت در مقابل اشتغال تأکید دارد، بر همین اساس وجود مشاغلی نظیر قمار و ربا را در مدینه به شدت نفی می‌کند.

۲- خانواده: امر ازدواج و خانواده از چنان جایگاهی نزد ابن‌سینا برخوردار است که از آن به «برترین ارکان مدینه» یاد می‌کند. وی نه تنها روابط آزاد جنسی (لواط و زنا) را که ضد بنیان مدینه است، تحریم می‌کند، بلکه بر اعتبار ظاهری ازدواج به عنوان امری مهم در ارتباط با مسائلی نظیر ارث و نفقه تأکید دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ. / الف، ص ۴۴۷-۴۴۸) و به لزوم و ادامه و استمرار این پیوند توجه

داشته، تنها در موارد خاصی طلاق را جایز می‌شمارد و معتقد به سخت‌گیری در امر طلاق است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف)، ص ۴۴۵). ابن‌سینا به مسائلی نظیر عدم رجوع مرد و ازدواج مجدد با زن، بعد از سه نوبت طلاق و همچنین تعدد همسران برای مرد و تحریم آن برای زنان اشاره می‌کند و معتقد به عدم کسب و کار زن مانند مردان است (همان، ص ۴۵۰) و وظیفه مهم او را تربیت و پرورش فرزندان می‌داند.

این موارد و موارد مشابه آن بیش‌ترین مطابقت نظریه ابن‌سینا را با شریعت اسلام نشان می‌دهد. شاید به همین دلیل است که فارابی در طرح مدینه فاضله خود به جزئیاتی از این امور نپرداخته است؛ زیرا اگر مدینه فاضله را همان مدینه اسلامی بدانیم، دیگر بحث از جزئیات لزومی نخواهد داشت.

امکان تحقق مدینه عادلانه یا فاضله

هر چند فلسفه فیلسوفانی نظیر فارابی و ابن‌سینا برگرفته از اوضاع و احوال زمانشان نیست، اما این دو فیلسوف نیز مانند هر فیلسوف دیگری به تحقیق در مورد مسائل اجتماعی و سیاسی زمان خویش توجه دارند؛ تا آن‌جا که می‌توان گفت از جمله دلایل طرح مدینه مطلوبشان در واقع عکس‌العمل آن‌ها برای یافتن پاسخی نسبت به مسائل سیاسی و اجتماعی زمانشان بوده است، تا بدین وسیله هم از «وضعیت موجود» انتقاد کنند و هم «وضعیت مطلوب» را توصیف کنند؛ اما سؤالی که می‌توان در اینجا مطرح کرد، این است که فارابی و ابن‌سینا تا چه اندازه به تحقق مدینه مطلوب خویش توجه داشته‌اند؟

فارابی با بیان ماهیت و صفات و عوارض یک مدینه فاضله، که به نظر او تحقق کمال اجتماع انسانی است، ماهیت و صفات و عوارض مدینه‌های مضاد با آن را تبیین می‌کند. به این ترتیب، او گمان دارد که با الگوی مدینه فاضله خویش که صورت بازسازی شده حکومت نبوی به زبان فلسفی است، ضابطه‌ای به دست دهد که نه تنها اهالی مدینه‌های عصر او، بلکه تمام مدینه‌های جهان در همه اعصار، بتوانند وضعیت سیاسی و اخلاقی و رهبر خویش را با آن بسنجند و مقایسه کنند و احتمالاً با آن تطبیق دهند. مدینه او، الگوی کمال خیریت یک اجتماع مدنی انسانی و طرح همیشه جاوید دولت ایده‌آل باقی می‌ماند؛ اما می‌توان گفت که الگوی مدینه فاضله به رغم خاصیت کلی و انتزاعی بودن و عدم ورودش به جزئیات و فرعیات، به امید تأسیس در جایی و در زمانی، طراحی شده است؛ به ویژه اگر قبول کنیم که فارابی با ارائه نظریه حکومت ملک‌السنه، به عنوان جانشینان رئیس اول، چارچوب حکومتی از فیلسوفان فقیه را طراحی کرده است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۸ و ۱۳۳).

هر چند ابن‌سینا در بیان اندیشه سیاسی خود نسبت به فارابی واقع‌نگرتر است، اما زمانی که کمال

مطلوب خود را از جامعه‌ی مدنی طراحی می‌کند، آرمانگرایی او نمایان می‌شود. بنابراین مدینه عادلّه او می‌تواند الگو و سرمشقی باشد برای سنجش و مقایسه در همه اعصار و دوره‌ها. اما وی با پیشنهاد ریاست عالمان دین به عنوان جانشینان رئیس مدینه و بحث اجتهاد و مشورت، مانند فارابی طرح عملی را پیش روی جامعه مسلمانان قرار می‌دهد.

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحثی که در مورد مدینه فاضله فارابی و مدینه عادلّه ابن‌سینا مطرح شد می‌توان مطالب زیر را نتیجه گرفت:

۱- مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در فلسفه نظری ابن‌سینا به منظور درک بهتر مدینه عادلّه او از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. نقطه پیوند هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی او، انسان است. ابن‌سینا مانند فارابی، مدینه عادلّه خود را براساس سیر نزولی و صعودی مراتب هستی پایه‌ریزی می‌کند. و جایگاه و مقام و موقعیت انسان را در نظام هستی تعیین می‌کند، انسانی که می‌تواند در نقش ریاست مدینه یا در مقام خلیفه الهی ظاهر شود.

۲- گرچه ریاست مدینه ابن‌سینا مانند فارابی از آن کسی است که به دلیل داشتن معرفت به حقایق عالم اعلی شایستگی این مقام را دارد؛ اما با توجه به نحوه کسب این معرفت رئیس مدینه این دو فیلسوف از یک‌دیگر متمایز می‌شود. علاوه بر این با وجود شباهت‌هایی، صفات رئیس مدینه ایشان نیز یکی نیست.

۳- طبیعت اجتماعی انسان نقطه آغازی است که ابن‌سینا به پیروی از فارابی و گذشتگان، اندیشه سیاسی خود را از آن شروع می‌کند و در این راستا کمال مطلوب خود از جامعه بشری را به تصویر می‌کشد. نظام حاکم بر هستی بر این مدینه جاری است، گرچه هماهنگی‌ای که ابن‌سینا به نمایش می‌گذارد، به تفصیل و صراحت گفتار فارابی نیست؛ به علاوه ابن‌سینا مانند فارابی از تناظر مدینه با بدن انسان سخن نمی‌گوید و اجزا و مراتب مدینه او با فارابی یکی نیست.

۴- در مدینه مطلوب ابن‌سینا و فارابی قانون با منشأ الهی حاکم است. ضمن آن که ابن‌سینا برحاکمیت قانون و شریعت الهی بیشترین تأکید را دارد.

۵- سیاست مدینه عادلّه ابن‌سینا با اخلاق پیوند اساسی دارد. اساساً پایه و زیر بنای مدینه عادلّه را اخلاق و فضیلت تشکیل می‌دهد. چنان‌که غایت مدینه او سعادت، یعنی کمال نفس ناطقه در مرتبه علم و عمل است. همچنین در نگاه او اعتبار حکومت و حاکمیت به عادلانه بودن آن است. بنابراین عدالت در مدینه عادلّه ابن‌سینا نقش بسزایی را ایفا می‌کند.

ع ابن سینا با معرفی نبی به عنوان رئیس مدینه، الگویی همیشگی از حکومت فاضل و ایده آل برای جامعه‌ی مدنی مسلمانان ارائه می‌دهد. درعین حال با ارائه پیشنهاد جانشینی عالمان شریعت و فقها، راهی عملی برای بن بست عدم امکان مدینه عادلانه در برابر امت اسلامی قرار می‌دهد. چنان‌که فارابی با تعیین جانشینی ملک السنه که ادامه‌دهنده راه و حافظ شریعت و سنت رئیس اول مدینه است، چنین رسالتی را در پیش می‌گیرد.



منابع و مأخذ

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶)، *تسع رسائل والحکمه والطبیعیات*، قاهره، دارالعرب
- _____ (۱۳۸۳ الف)، *الهیات دانشنامه علایی*، مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشکوه، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم
- _____ (۱۳۸۳ ب)، *رساله نفس*، مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم
- _____ (۱۴۰۴ هـ الف)، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی
- _____ (۱۴۰۴ هـ ب)، *الشفاء (الطبیعیات ج ۲، النفس)*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی
- _____ (۱۴۰۵ هـ الف)، *الشفاء (منطق، ج ۴)*، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی
- _____ (۱۹۸۰ م)، *عیون الحکمه*، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم، چاپ دوم
- _____ (۱۳۶۳)، *مبدأ و معاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ نخست
- _____ (۱۴۰۵ هـ ب)، *منطق المشرقیین*، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، الطبعة الثانية
- _____ (۱۳۷۹)، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۲)، *عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام*، قم، بوستان کتاب
- اصیل، حجت اله (۱۳۸۱)، *آرمان شهر در اندیشه ایرانی*، تهران، نشر نی
- بهشتی، احمد (۱۳۸۴)، «*فلسفه سیاسی بوعلی سینا*»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۳۱، قم، مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم ع

- جمشیدی، محمد حسین (۱۳۸۰)، *نظریه عدالت*، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی
- شکوری، ابوالفضل (۱۳۸۴)، *فلسفه سیاسی ابن سینا*، تهران، انتشارات عقل سرخ
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۱م(الف))، *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها*، تحقیق نصری نادر، بیروت، دارالمشرق
- _____ (۱۹۹۵م)، *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها*، مقدمه و شرح و تعلیق از دکتر علی بو ملحم، بیروت، مکتبه الهلال
- _____ (۲۰۰۱م)، *تحصیل السعاده*، تحقیق علی بو ملحم، بیروت، المکتبه الهلال
- _____ (۱۳۷۱)، *التنبیه علی السبیل السعاده*، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران، انتشارات حکمت
- _____ (۱۹۹۶م)، *السیاسه المدنیه*، تحقیق علی بو ملحم، بیروت، المکتبه الهلال
- _____ (۱۴۰۵هـ)، *فصول منتزعه*، تحقیق فوزی نجار، تهران، مکتبه الزهراء
- _____ (۱۹۹۱م(ب))، *المله و نصوص الاخری*، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق
- مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰)، *اندیشه سیاسی فارابی*، قم، بوستان کتاب
- ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶)، *فلسفه سیاسی فارابی*، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء