

روش‌ها و مؤلفه‌های فلسفه سیاسی ابن‌سینا^۱

حسن علی یاری^۲

چکیده

فلسفه سیاسی ابن‌سینا دارای اصول و مؤلفه‌های منحصر به فردی است که به‌رغم نقش بی‌بدیل آن در تبیین فلسفه سیاسی اسلامی، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. برای فهم و تبیین درست فلسفه سیاسی وی ضرورت دارد تا تمامی آثار وی بررسی شود. پژوهش حاضر، با روش توصیفی و تبیینی، به بررسی اصول و مؤلفه‌های فلسفه سیاسی ابن‌سینا پرداخته است. فلسفه سیاسی ابن‌سینا بر بستر بنیان‌های اساسی چون هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی استوار است. ابن‌سینا در طرح فلسفه سیاسی خود منابع شناخت را متعدد می‌داند و از روش‌هایی چون، برهان، عقل، حس، تجربه و وحی یاری می‌گیرد. توجه ویژه به رهبری جامعه، پیوند میان نبوت و سیاست، اصالت‌دادن به شریعت نسبت به سیاست و تبیین شیوه جانشینی نبی را می‌توان از مهم‌ترین شاخص‌های فلسفه سیاسی وی به‌شمار آورد. ایشان راه نجات جامعه را استقرار نظام سیاسی عقلانی برآمده از شریعت معرفی می‌کند. او هیچ‌گاه واقعیت‌های خارج از ذهن را انکار نمی‌کند و تمامی حکومت‌های موجود را از نوع تغلیبیه و مردود می‌داند.

واژگان کلیدی

ابن‌سینا، فلسفه سیاسی، نظام سیاسی، عقل، وحی، نبی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۸/۰۵؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۳/۱۰

h.aliyari54@gmail.com

۲- استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

بیان مسئله

فلسفه سیاسی یکی از صورت‌های اندیشه سیاسی است که همواره میان اندیشمندان نحله‌های مختلف به‌ویژه متفکران اسلامی رایج بوده و مباحث و دیدگاه‌های مختلفی در این زمینه مطرح شده است؛ به‌عنوان نمونه در حوزه تمدنی اسلام نظریه‌های متعددی در خصوص امتناع یا امکان فلسفه سیاسی اسلامی ابراز شده است تا آنجا که برخی آن را صرفاً برداشتی از فلسفه سیاسی یونانی می‌دانند و استقلالی برای آن قائل نیستند و برخی نیز بر این عقیده‌اند که می‌توان فلسفه سیاسی اسلام را باور داشت و به‌طور مستقل از آن بحث کرد.^۱

نگارنده با اعتقاد به وجود فلسفه سیاسی اسلامی و امکان بحث از آن، معتقد است برای دستیابی به فلسفه سیاسی اسلام باید به سراغ اندیشمندان مسلمان رفت. یکی از اندیشمندان حوزه تمدنی اسلام که دارای نظام منسجم فکری و فلسفی در این زمینه است، ابن‌سیناست. ایشان از درخشان‌ترین چهره‌های علمی - فلسفی در درون تمدن اسلامی به حساب می‌آید که از نظر قابلیت‌های علمی و فلسفی در اکثر علوم زمانه به‌عنوان نمونه‌ای تاریخی برای همه زمان‌ها قابل بازخوانی خواهد بود و همواره از جنبه‌های مختلف علمی مورد نظر پژوهشگران قرار گرفته است.

برخلاف بسیاری از فلاسفه، ابن‌سینا با سیاست و حکومت ارتباطی نزدیک و تنگاتنگ داشته و بیشتر دوران زندگانی وی آمیخته با سیاست عملی در دربارها و همراه با حکومتگران زمان خویش بوده است (قادری، ۱۳۷۸، ص ۱۵۶)؛ براین اساس، فلسفه سیاسی ابن‌سینا، به‌رغم برخی مشابهت‌ها با سایر اندیشمندان، دارای برخی مؤلفه‌ها و اصولی است که او را از سایر اندیشمندان (اعم از مسلمان و یونانی) متمایز می‌کند.

فلسفه سیاسی ابن‌سینا مشابهت‌هایی با آثار و اندیشه‌های فلاسفه بزرگ یونان دارد؛ به‌عنوان نمونه، مشابهت ابن‌سینا با ارسطو در این است که ابن‌سینا انسان را موجودی مدنی‌الطبع می‌داند که پیش از آن، این نوع تفکر را می‌توان نزد ارسطو یافت و نکته دیگر این که مشابهت ابن‌سینا با ارسطو در عدم قبول مالکیت عمومی افلاطون است (یوسف موسی، ۱۹۵۲، ص ۲۵-۲۶). همچنین ابن‌سینا به‌رغم اختلافاتی که با افلاطون دارد در جاهایی نیز از او متأثر بوده است. به‌عنوان نمونه ابن‌سینا همانند افلاطون به دخول و وجود شر در زندگی مدنی اذعان دارد و از اندیشه‌های افلاطون در فهم و تفسیر نبوت سود می‌جوید؛ اما بر خلاف افلاطون، قول به وجود قهری شرور در زندگی جمعی و طبع انسان‌ها

۱- برای مطالعه بیشتر ر.ک. به: یوسفی‌راد، ۱۳۸۷؛ قادری، ۱۳۸۰

را در فرهنگی که معتقد به جهان‌بینی توحیدی است، نمی‌پذیرد و دگرگونی‌هایی در نظام افلاطونی ایجاد می‌کند. در واقع اندیشه الوهیت و توحید، مهم‌ترین نقطه‌ای است که فلسفه سینایی را از تفکر افلاطونی جدا می‌کند/فیرحی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۱-۳۴۸. به‌عنوان نمونه ابن‌سینا، نبوت و قانون شریعت را از یک‌دیگر جداناپذیر می‌داند و مباحثی چون سیاست، اخلاق و اقتصاد را در حوزه متافیزیک قابل بررسی می‌شمارد و دامنه قانون را برخلاف قانون مورد نظر افلاطون شامل جهان آخرت نیز می‌داند.

در حوزه تمدنی اسلام نیز متفکران و اندیشمندان معاصر ابن‌سینا از قبیل ابوالحسن عامری (۳۸۱هـ)، ابن‌مسکویه (۴۲۹هـ)، فارابی (۳۳۹هـ) و ابوریحان بیرونی (۴۴۰هـ) از جمله کسانی بودند که بوعلی در طرح اندیشه‌های سیاسی - فلسفی خود از آنان تأثیر پذیرفته است/خوان کاظمی، مسعود، ۱۳۹۴، ص ۱۶۶-۱۶۷. این امر به معنای این نیست که وی مروج و تابع مطلق اندیشه‌های اندیشمندان پیش از خود بوده است؛ چراکه برخی معتقدند ابن‌سینا تلاش داشت تا فلسفه سیاسی را به فقه سیاسی و مباحث کلام سیاسی و عمدتاً مباحث دینی نزدیک کند و این ممکن است نوعی برگشت به زمان پیش از فارابی باشد؛ برای مثال، وی در پایان کتاب *الهیات شفاء* پیوندی میان نبوت و سیاسات برقرار کرد که بحث درباره سیاست، به‌طور کلی از مسیری که فلاسفه (فارابی و عامری و فلاسفه یونانی و...) برای آن هموار کرده بودند، خارج شد/طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۶.

اندیشه ابن‌سینا از زوایای مختلف علمی و فکری مورد بررسی قرار گرفته است. برخی پژوهشگران پیرامون اندیشه و فلسفه سیاسی ابن‌سینا تحقیقاتی انجام داده‌اند؛ از جمله ابوالفضل شکوری در کتاب *فلسفه سیاسی ابن‌سینا*، حمید پارسانیا در سرمقاله‌ای از *فصلنامه علوم سیاسی*، داوود فیرحی در بخش آخر کتاب *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، اخوان کاظمی در مقاله‌ای با عنوان «پیوستگی نبوت و سیاست در فلسفه سیاسی ابن‌سینا» و نیز حیات‌الله یوسفی در مقاله‌ای با عنوان «الزام سیاسی در فلسفه سیاسی ابن‌سینا». سایر آثار موجود در خصوص فلسفه سیاسی ابن‌سینا تقریباً تکرار مطالب موجود در این آثار است و مطلب جدیدی به دست نمی‌دهد. با این‌همه، اثر حاضر با بازخوانی حداکثری اندیشه‌های ابن‌سینا و توجه به کارهای صورت گرفته تاکنون، به‌دنبال این است تا اصول و مؤلفه‌های حاکم بر فلسفه سیاسی ابن‌سینا را تبیین کند. بر این اساس، پژوهش‌های موجود گرچه به برخی از مباحث مورد نظر این پژوهش اشاره کرده‌اند، اما هیچ‌کدام از پژوهش‌های موجود متمرکز بر موضوع مورد بحث حاضر نشده‌اند؛ از این‌رو، این تحقیق به نوبه خود هم در نوع نگاه و هم در روش بحث خود، نو و بدیع است.

مبانی و بنیان‌های شکل‌گیری فلسفه سیاسی ابن‌سینا

پس از بررسی مؤلفه‌های فلسفه سیاسی ابن‌سینا این نتیجه به‌دست می‌آید که این فلسفه، بر بستر

هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی خاصی استوار است که بدون در نظر گرفتن آنها نمی‌توان درک و شناخت درستی از فلسفه سیاسی او داشت. به‌عنوان نمونه جایگاه و نقشی که ابن‌سینا برای پیامبر ﷺ و جانشینان او در تئوریزه کردن دین در جامعه قائل بود، به‌طور مستقیم متأثر از این مبانی است؛ چرا که وی نبی را ضروری اجتماعات انسانی می‌دانست و بهترین قانون عادلانه را برگرفته از شریعت برمی‌شمرد.

۱- هستی‌شناسی

هستی‌شناسی، از مهم‌ترین بخش‌های دستگاه فلسفی ابن‌سینا به‌شمار می‌رود، تا آنجا که برخی او را مؤسس هستی‌شناسی می‌دانند. تبیین مسئله «وجود» و «تمایز وجود از ماهیت» مهم‌ترین جهت‌گیری نظام فلسفی ابن‌سینا است که همه نظام فلسفی او را تحت تأثیر قرار داده است. از نظر وی چون وجود از مبدأ نخستین آغاز شود، پیوسته هر مرتبه پسین از نظر کمال، از مرتبه پیشین پایین‌تر است و این تنزل و انحطاط همواره ادامه دارد تا پایین‌ترین مرتبه هستی که همان ماده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ. الف، ص ۱۹). با توجه به این مبانی هستی‌شناسانه، ویژگی اصلی فلسفه سیاسی ابن‌سینا، مفهوم نبوت (نبی) است که هستی‌شناسی ابن‌سینا پیرامون آن شکل می‌گیرد. چون نبی برترین فرد انسانی از حیث داشتن مرتبه وجودی است، پس صلاحیت حاکمیت بر مردم را دارد. ابن‌سینا با طرح مفهوم عنایت، وجود نبی را یک امر بدیهی تلقی می‌کند که لازمه تکمیل نظام هستی است.

این نوع نگاه به هستی در مرکز تأملات فلسفه سیاسی ابن‌سینا قرار می‌گیرد؛ زیرا وجوب وجود نبی و ارسال وحی و شریعت را از آن روی که تحققش برای فراهم آوردن نظام خیر در زندگی مدنی ضروری است و ملازم با علم الهی به نظام خیر در هستی است، در مرکز تأملات سیاسی خود قرار می‌دهد (فیرحی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۶)؛ چرا که وی همه هستی از جمله انسان را مخلوق خدا می‌داند و الزامات همین اندیشه است که وی را به نظریه عنایت و وجوب ارسال نبی برای سامان‌دهی زندگی سیاسی و اجتماعی سوق می‌دهد.

۲- معرفت‌شناسی

گرچه ابن‌سینا مطلبی تحت عنوان «معرفت‌شناسی» مطرح نکرده، اما سعی کرده بعضی نظریات فلاسفه یونان و فلاسفه مسلمان پیش از خود (همچون کندی و فارابی) را تکمیل کند و مباحث خود را در زمینه‌های ذیل ارائه کند: ۱. ادراک معنا و انواع آن، ۲. ابزار ادراک، ۳. مفهوم کلی، ۴. معانی عقل و انواع آن، ۵. بدیهیات اولیه و نظریات، ۶. علم به نفس، ۷. علم به خداوند، ۸. علم به عالم جسمانی،

۹. وجود ذهنی و مطابقت در باب ماهیات (معلمی، ۱۳۸۷، ص ۲۶).

در واقع بدون فهم این مبانی، فلسفه سیاسی و علم مدنی سینوی قابل فهم نیست (شکوری، ۱۳۸۴، ص ۱۴). این مبانی و ریشه‌ها را می‌توان در مباحثی چون مبدأ نخستین، صدور و عنایت حق تعالی و نفس ناطقه خلاصه کرد. از نظر ابن‌سینا خدا بسیط و غیرمادی است؛ از این‌رو، نمی‌تواند نسبتی معرفتی با اشیای خاصی برقرار کند که بناست شناخته شوند و این امر باید از طریق برخی از افراد انسانی (پیامبر) به ثمر برسد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۱۹). همچنین، فیض و صدور از جمله مبانی اساسی در فهم فلسفه سیاسی ابن‌سیناست، «مبدأ نخستین رأس هرم و عقول و نفوس و افلاک یعنی مجموعه آفرینش نیز بدنه هرم را تشکیل می‌دهند که به زمین و انسان منتهی می‌شود» (نصر، ۱۳۸۳، ص ۱۵۲). ابن‌سینا معتقد است جهان طبیعت مانند بدن انسان دارای جان و نفس است که همان ملائکه یا نیروهای لطیف غیرمحسوس هستند که نفوس فلکی یا کیهانی نام دارند، باشعور و نامیرا هستند و در این میان نفس انسان، نفس ناطقه نام دارد که متشکل از سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی است (ابن‌سینا، ۱۳۳۵، ص ۶؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۰۹-۴۰۷؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۳۱۸-۳۲۰).

از نظر ابن‌سینا هر یک از حالاتی را که بر نفس ناطقه عارض می‌شود، عقل نام دارد که بالاترین مرتبه آن عقل قدسی است که به تدبیر امور زمینیان می‌پردازد و به افراد نادری اختصاص یافته است و حکما و فلاسفه فاقد عقل قدسی هستند و دانش آنها کمتر از انبیا است (همو، ۱۹۷۸، ص ۹۵). با توجه به اینکه انبیا متصل به عقل فعال و قدسی هستند، ویژگی‌هایی دارند که فلاسفه و حکما فاقد آن هستند؛ از این‌رو، از منظر معرفتی، فلسفه سیاسی ابن‌سینا ریشه در نظام الهیاتی وی دارد و پیرامون مفهوم معرفت انسانی از مبدأ نخستین و عالم بالا می‌چرخد و حوزه معرفتی به نام پیامبر ﷺ محور همه چیز واقع می‌شود.

۳- انسان‌شناسی

ابن‌سینا انسان را مرکب از دو بعد مادی و نفس ناطقه می‌داند، به طوری که مرگ جسم تأثیری بر نفس ناطقه ندارد و سعادت مند بودن انسان‌ها جز با عارض شدن شری در ازدحام حرکات و تصادم عوامل مختلف امکان‌پذیر نیست (ابن‌سینا، ۱۹۹۳، ص ۲۴۲-۲۴۳). به همین جهت چون در جامعه، افراد انسانی همواره در معرض شرور مختلف قرار دارند و همواره با نامالایمات و نابرابری‌های عمده‌ای روبه‌رو می‌شوند، وجود قانون عادلانه الهی در میان آنها ضرورت پیدا می‌کند (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۷۱-۳۷۲). وی نیاز افراد بشر به هم‌دیگر، و تعاون و مشارکت آنان با یک‌دیگر را برای رویارویی با مشکلات و معضلات ضروری می‌داند (همو، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۴۴۱؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۷۰۹-۷۰۸).

این نوع انسان‌شناسی و ارتباط‌دادن آن با قوانین وضع‌شده در سطح جامعه و چگونگی توفیق انسان با توجه به وجود شرور در زندگی انسان‌ها و عنایت خداوند، درنهایت به برهان وجوب نبوت و رابطه نبوت با سیاست در فلسفه سیاسی وی منجر می‌شود؛ بنابراین، نتایج مهم و گسترده‌ای از سیاست مدن و رابطه سیاست و نبوت استنباط می‌شود که موجب می‌شود تا همواره نگاه به عالم بالا در بطن و متن مباحث فلسفه سیاسی او خودنمایی کند؛ چرا که از نظر وی مردم صلاحیت وضع قوانین را ندارند و تنها قانون عادلانه، قانون الهی است که از سوی خداوند متعال توسط پیامبر ﷺ برای عموم مردم ارائه می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۷، ص ۳۱۹-۳۲۲).

روش فلسفه سیاسی ابن‌سینا

روش‌شناسی از مهم‌ترین مقوله‌ها و بخش‌های فرایند تحقیق و از معیارهای طبقه‌بندی علوم به‌شمار می‌رود که دارای سابقه‌ای طولانی در علوم مختلف است. روش‌شناسی در صدد شناخت روش علم و در واقع یک علم درجه دو است که به بررسی راهی می‌پردازد که ما را در یک علم به معرفت می‌رساند یا به تعبیر دیگر، می‌توان آن را علم کشف راه بهره‌گیری از منابع برای رسیدن به غایات و اهداف در یک علم خاص نیز دانست (برنجکار، ۱۳۹۱، ص ۳۶-۳۷). روش‌شناسی، شناخت شیوه‌های اندیشه و راه‌های تولید علم و دانش در عرصه معرفت بشری است و موضوع این دانش، روش علم و معرفت است (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۶۹). برخی از علوم از روش‌های گسترده‌تر و عقلانی‌تری عمیق‌تر بهره می‌برند و روش هر علم متناسب با موضوع آن است و به همین دلیل تفاوت روش علوم انسانی و علوم طبیعی متأثر از تفاوت موضوعات آنها است (همو، ۱۳۹۱، ص ۴۸-۴۹). روش در ارتباط مستقیم با عواملی نظیر موضوع معرفت، هدف معرفت، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است که معرفت بر اساس آن شکل می‌گیرد. بر این اساس، این میانی می‌تواند انواع مختلف روش‌شناسی را که در عرض یک‌دیگر و یا در تقابل با یک‌دیگر قرار دارند، پدید بیاورد (همو، ۱۳۹۰، ص ۶۹-۷۳).

اندیشمندان در طول تاریخ همواره از منابع مختلفی همچون، عقل، حس، برهان و... برای شناخت و کشف حقیقت جهان هستی و پدیده‌های مورد نظر بهره گرفته‌اند؛ به عنوان نمونه روش تجربه‌گرایانه علم، را می‌توان یکی از روش‌های غالب پژوهشی در چند قرن اخیر به شمار آورد. با این حال به‌مرور زمان مشخص شد که روش‌های پوزیتیویستی توانایی تبیین و کارایی لازم را در حوزه‌های غیر تجربی به‌ویژه مباحث ارزشی و دین‌شناسانه ندارند.

در ادامه به برخی از مؤلفه‌های روشی که ابن‌سینا در طرح فلسفه سیاسی خود مورد توجه قرار داده

است، اشاره می‌شود:

۱- برهان

مؤلفه اصلی روش فلسفه سیاسی ابن‌سینا را می‌توان روش برهانی نام برد. ابن‌سینا برهان و استقراء را دو راه برای دستیابی به علم یقینی به‌شمار می‌آورد. ادراک حسی نخستین گام تحصیل هرگونه علم یقینی اکتسابی است؛ زیرا مقدمات کلی برهان‌ها از راه استقراء و ادراک حسی حاصل می‌شوند/ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ/الف، ص ۲۲۰، ۳۱۱، ۴۶۵؛ همو، ۱۹۷۸، ص ۸۲ و حس راهی است به معرفت اشیا، نه علم به آنها؛ و ما به اشیا صرفاً با فکر و قوه عقلانی علم پیدا می‌کنیم و از طریق آنها به همراه استعانت از اولیات مجهولات را به‌دست می‌آوریم/همو، ۱۹۷۸، ص ۱۱۴۸).

شیوه برهانی به معنای شیوه عقلی نیست تا در مقابل روش‌های حسی یا شهودی قرار گیرد. مواد قیاس برهانی اگر از حسیات و تجربیات باشد، در وصول به نتایج از حس نیز به‌عنوان یک منبع ضروری و لازم استفاده می‌کند. حدسیات گرچه یقین شخصی به‌دنبال می‌آورند، ولی در صورتی که با شهود انسان معصوم پیوند برقرار کنند، راه وسیع و گسترده‌ای را برای ورود دانش شهودی به عرصه علم برهانی فراهم می‌آورند. ابن‌سینا از همین طریق گفتار معصوم را به‌عنوان حد وسط برهان تأیید می‌کند. متواترات نیز هنگامی که حامل متون مقدس باشند، به‌عنوان مجرای انتقال دانش شهودی به عرصه علم برهانی عمل می‌کنند/پارسائیا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰).

۲- تجربه‌گرایی حسی همراه با دانش عقلی

ابن‌سینا در *اشارات و تنبیهات*، طریق فکر و استدلال را نیز از مهم‌ترین روش‌های دستیابی به علم معرفی می‌کند که آموختن قوانین منطقی و به کاربردن آنها برای دستیابی به سایر علوم ضروری خواهد بود. بوعلی نیاز معرفت حسی را به دانش عقلی، در *الهیات شفا* به‌صراحت بیان می‌کند و معرفت حسی را با صرف‌نظر از معرفت عقلی، علم نمی‌داند و علم را اولاً و بالذات معرفتی عقلی می‌داند؛ از نظر او معرفت حسی می‌توانست در پوشش دانش عقلی، دانش علمی را پدید آورد/پارسائیا، ۱۳۹۰، ص ۳۳).

ابن‌سینا معتقد است نفس، صورت‌های حسی را به واسطه حواس و صورت‌های معقول آنها را به میانجی صورت‌های محسوس آنها ادراک می‌کند؛ یعنی معقولیت آنها را از محسوسیت آنها بیرون می‌کشد و باید که معقول آن صورت‌ها مطابق با محسوس آنها باشد وگرنه معقول آنها نیست. انسان نمی‌تواند معقولیت چیزها را بدون میانجی محسوسیت آنها ادراک کند و این به سبب نقصان نفس است و نیازمندی او به ادراک صورت‌های معقول به میانجی صورت‌های محسوس. دست‌دادن شناخت برای انسان از جهت حواس است و حواس راه‌هایی هستند که نفس انسانی شناخت‌ها را از آن به دست می‌آورد/ابن‌سینا، ۱۹۷۸، ص ۲۳).

ابن سینا با اعتقاد به متعددبودن مبادی شناخت تجربه را یکی از آنها می‌داند و می‌گوید: در تجربه آمیزه‌ای از استقراء حسی و قیاسی و عقلی است بر پایه اختلاف آنچه بالذات است و آنچه بالعرض. اینها نحوه‌هایی‌اند که عقل از رهگذر حس به یک شناخت تصدیقی می‌رسد(همو، ۱۴۰۴ هـ.الف، ص ۲۲۴). از نظر ابن‌سینا دانش از طریق تماس تجربی با اشیای جهان حاصل می‌شود و فرد از این تجربیات مفاهیم و دانش‌هایی را به‌دست می‌آورد. این دانش از طریق روش قیاس استدلال بسط می‌یابد. ابن‌سینا برای رسیدن به اینکه تجربه‌ای درست است یا غلط دو راه پیشنهاد می‌دهد: ابتدا باید دانست آیا استدلالی که صورت گرفته از جهت منطقی معتبر است یا نه، و دوم از طریق عقل فعال است که دانش حقیقی اشیا را به انسان ارزانی می‌دارد. البته این امر چنان‌که اشاره شد برای کسانی رخ می‌دهد که به صورت کافی آموزش دیده و تربیت شده باشند. ابن‌سینا با سرزنش افرادی که فقط به صورت یا ماده تنها در معرفت‌شناسی قائل هستند، به ارائه نظر خود می‌پردازد؛ وی معتقد است جوهر شیء زمانی تمام می‌شود که حکیم طبیعی در براهین خود و تکمیل صناعت خویش هم به صورت‌ها و هم به ماده احاطه یابد(همو، ۱۳۱۶، ص ۳۱-۳۲).

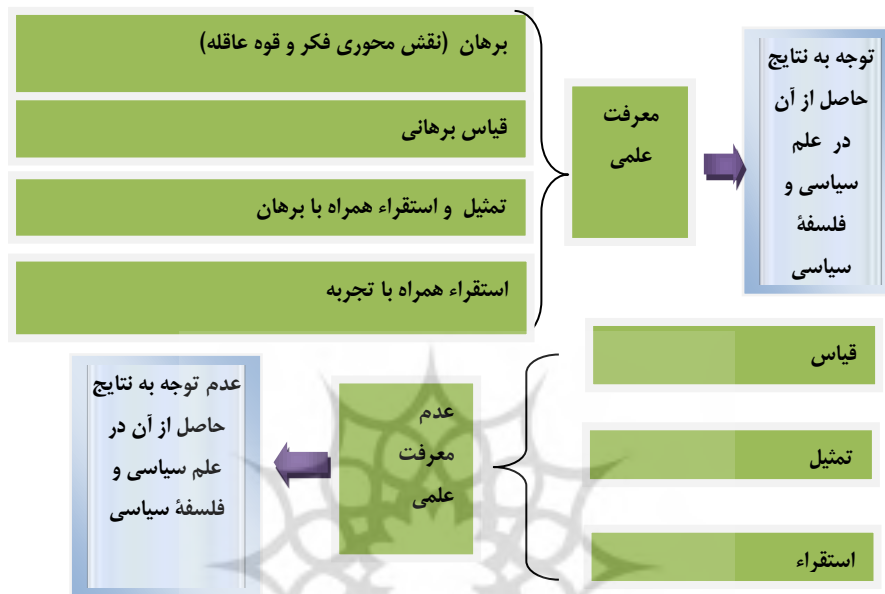
۳- استقراء تجربه‌شده

چنان‌که اشاره شد، علاوه بر برهان، روش استقرایی نیز در روش ابن‌سینا معمول بوده است؛ اما وی به نابسندگی این روش اشاره می‌کند و تنها نقشی کمکی در تدارک دانش به آن واگذار می‌کند و می‌نویسد: استدلال استقرایی علم حکم درستی را به‌دنبال ندارد، به سبب آن‌که چه بسا حکم افرادی که استقراء نشده‌اند، خلاف حکم افرادی باشد که استقراء درباره آنها انجام گرفته است(ابن‌سینا، ۱۳۲۵، ص ۴۶۸)؛ بنابراین، تمثیل و استقراء گرچه دلالت‌های معرفتی جدیدی را به‌دنبال می‌آورند، ولی ره‌آورد هیچ‌یک از آنها معرفت علمی نیست و به‌همین دلیل این دو نحوه استدلال در علوم و از جمله در علم سیاست کارآمد نیستند. تمثیل و استقراء در برخی از موارد می‌توانند کاربردهای سیاسی داشته باشند و سیاست‌مدار از این وسایل برای رسیدن به اغراض سیاسی خود استفاده می‌کند، ولی کاربرد سیاسی آنان دلیل برکارآمد بودن آنها در علم سیاست و فلسفه سیاسی نیست(پارساتیا، ۱۳۸۲، ص ۱۰). از نظر ابن‌سینا استقراء زمانی می‌تواند معرفت یقینی و کلی تولید کند که به تجربه تبدیل شود.

۴- قیاس برهانی

ابن‌سینا در اشارات و تنبیهات نیز طریق فکر و استدلال را از مهم‌ترین طرق دستیابی به علم معرفی می‌کند که آموختن قوانین منطقی و به‌کاربردن آنها برای دستیابی به سایر علوم ضروری خواهد بود.

قیاس نیز در بسیاری از موارد به سرنوشت استقراء و تمثیل گرفتار است؛ یعنی قیاس در همه حالات خود، ثمره علمی ندارد و در معرفت‌های علمی کاربرد ندارد. قیاس در صورتی مفید علم است که شکل برهانی داشته باشد. ابن‌سینا در برهان کتاب *شفا* خصوصیات یقین علمی را که موجب امتیاز آن از یقین روان‌شناختی می‌شود، بیان کرده است (پارسانیا، ۱۳۸۲، ص ۱۰).



نمودار ۱- منابع مورد توجه ابن‌سینا در علم سیاست و فلسفه سیاسی

۵- وحی

یکی دیگر از روش‌هایی که می‌تواند در طریق معرفت کاربرد ویژه‌ای داشته باشد، طریق وحی است که مخصوص پیامبر ﷺ است. بوعلی در «مقامات العارفین» کوشیده است تا روش سلوک و معرفت اهل شهود را با شیوه مفهومی و برهانی تبیین کند (همو، ۱۳۹۰، ص ۱۶). ابن‌سینا وحی را در برابر حس و عقل، به‌عنوان یک نوع وسیله معرفتی در نظر می‌گیرد که پیامدهای روش‌شناختی ویژه‌ای دارد؛ زیرا مسیر وحی برخلاف مسیر عقل و حس که مسیر دانش مفهومی است، مسیر دانش حضوری است و شیوه‌ای طلب می‌کند که از طریق سیر و سلوک، و تزکیه نفس قابل دسترسی است و با تغییر و تبدیل وجود عالم، قرین و مرتبط است. به‌همین دلیل پیامبر به‌دلیل اتصال به وحی و شهود، شایسته‌ترین فرد برای این سمت به‌شمار می‌رود.

از نظر ابن‌سینا، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واجد سه شرط اساسی است که او را به عقل فعال می‌رساند: اول روشنی و صفای عقل، دوم کمال قوه خیال و قدرت، و سوم تأثیر در ماده خارجی، چنان‌که در خدمت و اطاعت او درآید. براین اساس نبی می‌تواند هر معرفتی را ناگهانی، بی‌واسطه و بدون تعلیم قبلی بشری، از عقل فعال دریافت کند و از این راه بر همه چیز در گذشته، حال و آینده آگاه شود. بنابراین ابن‌سینا در تبیین فلسفه سیاسی خود در منطق *ثُمَّ* از اصطلاحاتی همچون شریعت مشترکه و شریعت خاصه سخن می‌گوید/ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ب، ج ۴، ص ۴۵۲۸/ و برای قانون‌گذاری جامعه به تحولات زمانی و اقتضائات محیطی توجه دارد. از این طریق است که در امر قانون‌گذاری میان عقل و وحی جمع می‌شود و اجتماع انسانی از هیچ یک از این دو بی‌نیاز نخواهد بود.

مؤلفه‌ها و شاخص‌های فلسفه سیاسی ابن‌سینا

۱- توجه ویژه به رهبری

برای رسیدن به مؤلفه‌های فلسفه سیاسی ابن‌سینا باید کل کتاب‌ها و دستگاه فکری او بررسی شود؛ زیرا او دیدگاه‌های سیاسی خود را در کتاب‌ها و در قالب‌های مختلف آورده است و بدون توجه به چگونگی پراکنش مباحث سیاسی در آثار وی، فلسفه سیاسی او قابل فهم نخواهد بود.

تلاش عمده ابن‌سینا در طرح فلسفه سیاسی، در ارتباط با رهبری جامعه است. مسئله اصلی او این است که چه کسی باید حکومت کند. در الگوی ابن‌سینا، بیشترین تلاش مربوط به روش عقلی و فلسفی است که در چارچوب شرع مقدس صورت گرفته است؛ به‌همین خاطر ابن‌سینا قانون مدینه را به شریعت واگذار کرده و از نظریه‌پردازی فلسفی - سیاسی بیشتر فاصله گرفته است. به این ترتیب، امکان بحث فلسفی درباره سیاست به شکل مستقل از میان رفته و برای همیشه این امر، در اختیار فقیهان و عالمان شریعت قرار گرفته است؛ زیرا ابن‌سینا از چنان سیاست‌اقتدارآمیزی حمایت و پشتیبانی کرده که مشروعیت خود را از تأملات فقیهانه گرفته است. این درواقع برخلاف تلاشی است که فارابی شروع کرده بود/فیرحی، ۱۳۷۸، ص ۳۴۸-۳۴۹/.

۲- تبیین دقیق جایگاه فلسفه سیاسی و علم سیاست

ابن‌سینا در کتاب *تسع رسائل فی الحکمه*، نبوت و انبیا را منشأ و متولی اصلی سیاست می‌داند/ابن‌سینا، ۱۳۱۸، ص ۲/. ابن‌سینا در این کتاب، سیاست را زیرمجموعه حکمت نظری و حکمت عملی معرفی می‌کند. وی در رساله *علوم عقلی*، حکمت را به سه نوع نظری، عملی و ابزاری تقسیم می‌کند و پس از تقسیمات فراوان هر کدام از این سه نوع حکمت، در نهایت به این نتیجه می‌رسد که

علم سیاست و تشریح زیرمجموعه همه حکمت‌های سه‌گانه فوق است و نکته جالب توجه این است که ابن‌سینا علم سیاست و تشریح را از نوع جدل و خطابه معرفی می‌کند که زیرمجموعه حکمت ابزاری یا علم منطقی است (همان، ص ۶۹-۷۰).

ابن‌سینا در کتاب *منطق المشرفیین* دانش‌ها را به دو دسته مقطعی (ناپایدار)، و ماندگار (پایدار) تقسیم می‌کند و اهتمام ویژه‌ای به علوم ماندگار دارد و معتقد است که مرور زمان آنها را کهنه نمی‌سازد، و آنها همیشه تازه و زنده هستند. وی فقط این بخش را جزء علوم و حکمت حقیقی به‌شمار می‌آورد؛ از این‌رو، فلسفه سیاسی را از جمله علوم پایدار و جزء دانش‌های حقیقی و ماندگار معرفی می‌کند. وی دانش‌های حقیقی و ماندگار را نیز به دو دسته «اصلی» و «فرعی» تقسیم می‌کند و می‌گوید: من به دنبال معرفی یا تدوین علوم حقیقی تبعی و فرعی، مانند دانش پزشکی و کشاورزی و علوم جزئی و نجوم نیستم، بلکه به دنبال علوم ماندگار «اصلی» هستم (همو، ۱۴۰۵ هـ ص ۵۴).

ابن‌سینا حکمت عملی را نیز به چهار نوع تقسیم می‌کند و علاوه بر سه نوع قبلی، علم معرفت نزول وحی، پیامبرشناسی و امام‌شناسی را به‌عنوان علم تشریح و تقنین به‌عنوان رکن چهارم فلسفه سیاست قرار می‌دهد و معتقد است برای صناعت تشریح همانند علم اخلاق باید باب جداگانه‌ای در نظر گرفت به‌طوری‌که کیفیت قانون‌گذاری را نباید امری تلفیقی و محصول عقل بشر به‌شمار آورد؛ چراکه قانون‌گذاری از جانب خداست و هر انسان عاقلی نمی‌تواند به آن اقدام کند (همان، ص ۸۷).

۳- فرع بودن سیاست نسبت به شریعت

ابن‌سینا قانون‌گذاری را از جانب خدا می‌داند که هیچ‌کس به‌جز او نمی‌تواند نظام تقنین ایجاد کند؛ ولی بشر عاقل می‌تواند در چارچوب وحی و با در نظر گرفتن واقعیات متغیر و پایدار و متناسب با زمان و مکان آن را اجرا کند.

ابن‌سینا در بخش دوم *دانشنامه علایی* پس از اینکه علوم را به دو دسته عملی و نظری تقسیم می‌کند و به فایده هر کدام از آنها اشاره می‌کند، می‌گوید: هر کدام از این دو دسته علم، بر سه گونه‌اند. چون حال مردم یا به‌تنهایی خویش بود یا به‌انبازی، و انبازی یا به‌هم‌خانگان بود یا به‌همشهریان، لاجرم علم عملی سه گونه است: ۱. علم تدبیر خود؛ ۲. علم تدبیر خانه، تا آن انبازی که با هم در یک خانه‌اند (زن و شوی و پدر و فرزند و خداوند و رهی) بر نظام باشد؛ ۳. علم تدبیر عام مردم، تا آن انبازی که به آن نیاز دارند، بر نظام باشد، که خود بر دو گونه است: یکی علم چگونگی شرایع، و دوم علم چگونگی سیاسات. نخستین گونه، اصل است و دومین گونه شاخ و خلیفه (ابن‌سینا، ۱۳۱۳، ص ۲).

ابن سینا در رساله/ثبات نبوت، فلسفه بعثت انبیا را در دو محور اصلی مطرح می‌کند: ۱. اصلاح دنیای مادی مردم با تدبیر و سیاست که مخاطب آن عامه مردم‌اند؛ ۲. ایجاد و تکمیل عالم عقلی و افراد انسانی که مخاطب آن، انبیا و خواص مردم‌اند. بدین‌سان بحث سیاست را به بحث ریاست سیاسی و اداره مدینه و نبوت، یعنی بحث در تشریح تقسیم می‌کند. بنابراین پیامبر به معاش و معاد آدمیان آگاه است و می‌داند که چه اموری معاش آنها را تنظیم می‌کند و چه اموری صلاح معاد ایشان را به همراه خواهد داشت. ابن سینا در کتاب نجات خود، تفسیر مشابهی از ضرورت وجود پیامبر ﷺ را در جامعه انسانی ارائه داده است/ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۲۴.

از تقسیم‌بندی‌های فوق معلوم می‌شود که قانون‌گذاری برای همه رشته‌های مورد نظر از طریق علم تشریح مجاز است؛ چرا که وضع قانون عادلانه از سوی انسان ممکن نیست؛ زیرا اگر قانون‌گذاری به انسان واگذار شود، هر کسی هر آنچه را که به نفع خود است، عادلانه و هر آنچه را که به ضرر اوست، ظالمانه خواهد دانست و جامعه دچار زوال خواهد شد؛ پس این سؤال مطرح خواهد شد که برای داشتن قوانین عادلانه باید به کجا مراجعه کرد. ابن سینا معتقد است پیامبر ﷺ از این توان برخوردار است که چنین حقایقی را به زبانی آسان‌تر که برای عامه مردم قابل فهم باشد، بیان کند. ضرورت وجود چنین قانون‌گذاری در نظام هستی ضروری است، چرا که بقای نوع بشر به آن وابسته است؛ زیرا جامعه بشری بدون قانون عادلانه، در معرض زوال قرار خواهد گرفت.

۴- پیوند دقیق بحث نبوت با سیاست

ابن سینا همواره به دنبال تشریح درست مؤلفه‌هایی است تا بتواند بنیان‌های مورد نظر (هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی) را تبیین کند. بر اساس مبنای انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی مورد نظر، فلسفه سیاسی ابن سینا در راستای تبیین «نبوت»، متمرکز شده است و نوعاً موضوع نبوت و سیاست را در فلسفه خود به یک‌دیگر پیوند می‌دهد.

از نظر ابن سینا، سیاست جز از مجرای قانون‌گذاری برای تأسیس مدینه فاضله (عادل)، امکان‌پذیر نیست و بارزترین و عالی‌ترین نمونه این قوانین، قانون شریعت و واضح آن پیامبر ﷺ است/خوان کاظمی، بهرام، ۱۳۶۹، ص ۱۲۸، و نبی در سایه برخورداری از «عقل قدسی» تنها حکومتی است که قانون عادلانه را به مرحله اجرا می‌گذارد.

مقالات و رساله‌های وی درباره عقل و نفس نیز که از مباحث حکمت طبیعی و الهی هستند، از طریق بحث نبوت، تشریح و ناموس با سیاست یکی شده است و در مقام بررسی فلسفه سیاسی ابن سینا هرگز نمی‌توان خود را از مراجعه به مباحث وی درباره نفوس و عقول بی‌نیاز پنداشت و از آن غفلت ورزید/شکوری،

۱۳۸۴، ص ۲۰۶. در نگاه وی نبوت، امری ضروری و پیشینی است که جامعه و درنهایت مدینه انسانی، پس از آن بروز و ظهور پیدا خواهد کرد، چراکه در منظومه فلسفی وی تمامی راه‌ها به نبوت ختم می‌شود، این نوع نگاه به شریعت، وجود نبی را ضروری جامعه انسانی، و بهترین قانون عادلانه را برگرفته از شریعت می‌داند.

نبی با قوه عاقله بلکه از طریق «عقل قدسی» که مخصوص انبیاست از تمام موجودات مادی متمایز می‌شود و بر آنها برتری طبیعی پیدا می‌کند و شایسته ریاست بر آنها می‌شود. ابن‌سینا درنهایت سیاست را از مباحث فرعی نبوت به‌شمار می‌آورد و همه را در الهیات مطرح می‌کند/ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۴۵۵. ابن‌سینا ضرورت نبوت را از یک طرف بر اساس نظریه «فیض» و از سوی دیگر بر اساس «ضرورت نیاز انسان‌ها به زندگی اجتماعی» بیان می‌کند. از این طریق وجه نیاز انسان به نبی و شریعت را مورد نظر قرار می‌دهد و سیاست را لازمه شریعت می‌داند. برای توضیح خصوصیات عقل فعال و رابطه آن با نبی، ابن‌سینا به تدوین مفهوم «حدس» می‌پردازد و آن را برترین مرتبه شناخت بشری می‌داند/همو، ۱۳۸۳، ص ۱۴۵-۱۴۶. او در *طبیعیات شفا* همین مبحث را به بیان دیگری توضیح می‌دهد و حدس را یک نوع استعداد قوی می‌داند که در برخی از انسانها یافت می‌شود/وی آن را مبداء تمام علوم و دانسته‌های انسان می‌داند. کانی از آن بهره‌مند است. نبی به‌جز حدس دارای دو ویژگی دیگر همچون قدرت تصرف در طبیعت و قوه خیال است که باید در هر دوی آنها به درجه کمال برسد/همو، ۱۳۶۳، ص ۱۲۰؛ بنابراین، ریاست نبی برای اداره امور جامعه یک اصل مهم در فلسفه سیاسی ابن‌سینا به‌شمار می‌رود، چراکه وی بهره‌مند از عقل قدسی است.

ابن‌سینا برای نبوت و وحی، بعد سیاسی قائل است و همواره در نوشته‌های خود، به نقش سیاسی نبوت پرداخته و قانون و سیاست را به‌عنوان دو رکن اصلی یک جامعه متمدن، به انبیا اختصاص داده است. به عقیده وی، پیامبر قانون‌گذار و سیاست‌مداری برجسته به‌شمار می‌رود و تنها اوست که می‌تواند این دو مسئولیت را برعهده داشته باشد. وی سیاست را از مباحث فرعی نبوت به‌شمار آورده و در الهیات از آن بحث کرده است و اهمیت سیاسی نبوت را اثبات می‌کند/شقی قهفرخی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۶. ابن‌سینا در کتاب *فی اثبات النبوه* می‌نویسد که پیامبران به مدد فن سیاست امور مادی مردم را سامان می‌دهند و به یاری فلسفه، زندگی معنویشان را کمال می‌بخشند/عنایت، ۱۳۴۹، ص ۵۳. ابن‌سینا کوشیده است تا یک نظریه فلسفی موافق با شریعت اسلامی را مطرح کند که درعین حال با نظر کلی وی درباره جهان سازگار باشد/نصر، ۱۳۷۱، ص ۴۹. وی سعی دارد تا هم ارتباط انسان با عالم قدسی را برقرار سازد و هم

خصلت اجتماعی انسان و نیاز به همکاری میان آنها را مورد تأکید قرار دهد/ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۵). ابن‌سینا در کتاب *اثبات‌النبوت*، وظیفه پیامبر را دو چیز می‌داند: یکی تأمین نظم از طریق حکومت سیاسی، و دیگری تنظیم جهان معنوی از طریق ابزارهای فلسفی. از نظر ابن‌سینا پیامبران به مرحله‌ای بالاتر از فلاسفه دست پیدا کرده‌اند و آماده هستند تا جهان خداوند و فرشتگان او را مشاهده کنند. با ارائه این نظر، ابن‌سینا در برابر فارابی قرار گرفته است که در فلسفه خود، حصول نبوت را با مطالعه و تمرین و استفاده از استدلال، میسر می‌داند (Rosenthal, 2009, P.143-156). بر خلاف فارابی که «فیلسوف» را محور همه چیز قرار می‌دهد، ابن‌سینا «نبی» را به‌عنوان محور معرفی می‌کند؛ چرا که فیلسوف هیچ‌گاه نمی‌تواند ویژگی‌های پیامبر را داشته باشد. در واقع نگاه ابن‌سینا به وحی و نبوت و سنت الهی معطوف است و در مورد اجتماع، تحلیلی عقلانی - دینی برگرفته از شریعت ارائه می‌دهد.

۴- ارائه و تبیین شیوه جانشینی نبی

بر اساس بنیان‌هایی که پیش‌تر اشاره شد، ابن‌سینا با ارائه بحث امامت و جانشینی پیامبر اسلام ﷺ به نحوه جایگزینی نبی می‌پردازد و نص را بهترین شیوه جانشینی مطرح می‌کند/ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.الف، ص ۴۵۱-۴۵۲). وی معتقد است در صورت وجود نبی (صاحب شریعت) و فرد معصوم، به‌طور طبیعی ریاست و حکومت روی زمین از آن اوست. تداوم نبوت، محتاج تدبیری عاقلانه و دایمی است و ضرورت دارد تا شخصی توسط نبی برای اجرای عدالت معرفی شود که همانند نبی، معصوم و از خطا و نسیان ایمن باشد؛ اما در صورت فقدان و غیاب نبی و فرد معصوم، بهتر یا حتی واجب است که ریاست، سیاست و مدیریت عالی جامعه و مدینه به‌صورت جمعی و شورایی باشد که ارکان آن را فیلسوفان و حکمای متأله، فقها و عالمان اعلم در شریعت، به اضافه «اهل المشوره» از مردم مدینه که متخصص امور جزئی و کارشناس هستند، تشکیل می‌دهند/شکوری، ۱۳۸۴، ص ۲۱۶).

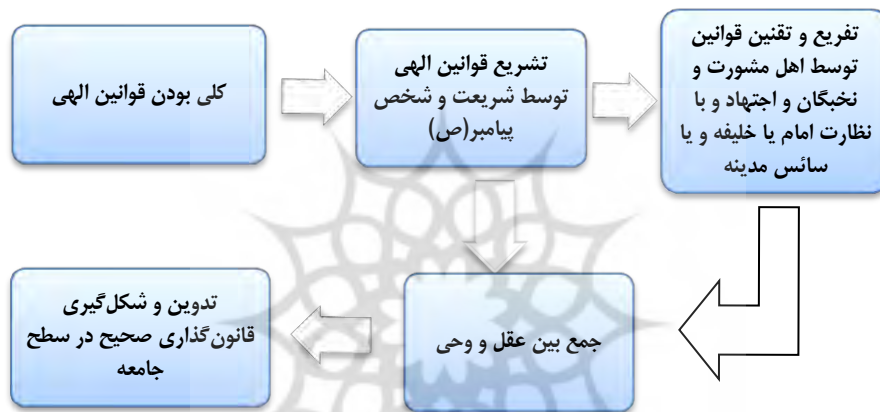
یکی دیگر از تمایزات میان فارابی و ابن‌سینا را می‌توان در چگونگی ضرورت نبی و امام برای جامعه ذکر کرد. ابن‌سینا در تبیین بستر فلسفه سیاسی خود به چرایی ضرورت نبی و امام برای مصالح و بقاء فرد و اجتماع می‌پردازد و تا حدودی وارد بحث تاریخ اسلام می‌شود. درحالی‌که رویکرد فارابی به اجتماع عقلانی و وجودشناسانه است.

از آنجا که طرح بحث جانشینی پیامبر ﷺ جزء مسائل علم کلام محسوب می‌شود، ابن‌سینا با ارائه این بحث در ذیل مبحث نبوت، به متکلمان شیعی نزدیک می‌شود؛ به همین علت است که شارحان فلسفه سیاسی ابن‌سینا درباره سرشت نظام سیاسی مورد نظر وی دچار اختلاف نظر شده‌اند. برخی از پژوهشگران معتقدند که فلسفه سیاسی ابن‌سینا، هماهنگی و مناسبت بیشتری با نظریه امامت در مکتب

تشیع دارد؛ زیرا ابن‌سینا با پذیرش «نص» برای امام و خلیفه پس از «نبوت»، او را به آموزه‌های سیاسی شیعی متمایل می‌سازد (قادری، ۱۳۷۸، ص ۱۵۹). گروه دیگر نیز او را نظریه‌پرداز فقه خلافت و کلام سیاسی اهل سنت و جماعت معرفی می‌کنند (السید رضوان، ۱۴۰۴ هـ، ص ۲۲۰؛ عباس‌مراد، ۱۹۹۹، ص ۱۹-۱۹۴؛ نعمه، ۱۳۶۷، ص ۱۵۴).

۵- توجه به بحث اجتهاد و مقتضیات زمانی در اداره امور جامعه

ابن‌سینا معتقد است در شریعت فقط قوانین اساسی و بنیادین آمده است، ولی تفریح و تقنین مفصل آن با توسل به اجتهاد و با استفاده از آرای اهل مشورت یعنی نخبگان و کارشناسان با نظارت کلی خلیفه، امام یا سانس مدینه صورت می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۴۵۲).



نمودار ۲- جمع و اتصال بین عقل و وحی

۶- واقع‌گرایی در طبقه‌بندی حکومت‌ها

چنان‌که اشاره شد نوع نظام سیاسی که ابن‌سینا در فلسفه سیاسی خود به آن معتقد است نظام سیاسی نبوی است که پیامبر یا جانشین او، در رأس امور قرار دارند؛ باین‌حال، رویکرد ابن‌سینا در خصوص نظام‌های سیاسی رئالیستی و واقع‌گرایانه است. وی در مقام دسته‌بندی نظام‌های سیاسی مبنای آن بر سنن، قوانین و آداب و رسوم مشترک مورد پذیرش افراد یک جامعه قرار می‌دهد و معتقد است که شیوه اشتراک مردم یک جامعه در سنن به حسب استقراء از چهار حالت خارج نیست که در دسته‌بندی فرعی‌تر جمعاً بر شش حالت و یا شش نوع سیاست، ریاست و به اصطلاح امروزی نظام سیاسی بالغ

می‌شود. ابن‌سینا حکومت‌های رایج زمان خود را نقد و بررسی می‌کند و همه آنها را از نوع تغلیبه و مردود می‌داند/شکوری، ۱۳۸۴، ص ۳۲۹-۳۴۹. شایان توجه است که طبقه‌بندی کلاسیک نظام‌های سیاسی توسط ارسطو انجام شده است. وی در طبقه‌بندی خود دو اصل را مورد توجه قرار می‌دهد: یکی شمار افراد و طبقه اجتماعی که دارای قدرت سیاسی برتر باشد، دوم هدفی که حکومت‌ها می‌کوشند به آن دست یابند. این هدف گاهی در خدمت خیر عمومی و گاهی در خدمت منافع شخصی یا گروهی فرمانروایان است که در مجموع شش نوع نظام سیاسی قابل بررسی است.

ابن‌سینا در کتاب شفا به انواع نظام‌های سیاسی اشاره می‌کند و به بررسی هر کدام از این نظام‌ها می‌پردازد و در نهایت بهترین نوع نظام را که با نظام سیاسی نبوی قابل مقایسه است، نظام سیاسی سقراطی می‌داند که نظامی ایده‌آل محسوب می‌شود.

این نظام‌های سیاسی عبارت‌اند از:

۱. نظام سیاسی وحدانی (خودکامه یا دیکتاتوری): ابن‌سینا در وجه نام‌گذاری آن می‌گوید: به این دلیل این حکومت را وحدانی می‌نامیم که رهبر آن از شرکت‌دادن هر کس در مقام و منزلت خود امتناع می‌ورزد. ابن‌سینا آن را در برابر روش مدینه عادلّه و السیاسیه الشریفه یا نظام الخلافه و الامامه، واپس‌گرا و منحط می‌داند.

۲. نظام سیاسی کرامت: در این حکومت رئیس، مصالح حکومت‌شوندگان را نه به‌عوض چیزی، بلکه به‌خاطر این اصل رعایت می‌کند که مرئوسان در تعظیم و تکریم وی بکوشند.

۳. نظام ریاست فکریه یا قلت: ابن‌سینا این نظام را چنین تعریف می‌کند که پیشوا ثروتمند است و حاکمیت و رهبری و تدبیر امور دیگران را به خاطر ثروتش به‌دست می‌آورد، بدون آن‌که جنبه زور و غلبه داشته باشد و هدف غایی این مدینه دست‌یابی به رفاه و لذت است. وجه تسمیه این نظام به فکریه، در کلام ابن‌سینا دقیقاً مورد بررسی قرار نگرفته است؛ بنابراین، آنچه از فحوای کلام ابن‌سینا می‌توان دریافت کرد، شاید این باشد که سیاست و قدرت مبتنی بر ثروت رئیس است و کثرت رؤسا هیچ‌گونه خللی به آن وارد نمی‌کند/ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۲۸۸.

۴. نظام دموکراسی: در این نظام همه اهالی مدینه در برابر قانون برابر و از حقوق و کرامت یکسانی برخوردار هستند و هیچ‌کس نمی‌تواند به جز از راه اجماع و اتفاق نظر همگان به مقام ریاست برسد. آنان هر وقت بخواهند می‌توانند آن رئیس را تغییر دهند. هدف نهایی نظام دموکراسی، آزادی است.

۵ و ۶. نظام‌های سیاسی سقراطی: ابن‌سینا از دو نظام با عنوان «نظام سیاسی خیر» و «نظام سیاسی ملک» یاد می‌کند که هر دوی آنها را با عنوان «نظام سقراطی» معرفی می‌کند. وی این نوع نظام را که مطلوب اوست با نظام نبوت و امامت تطبیق می‌دهد. در این نظام‌ها رهبر جامعه صرفاً به

دلیل استحقاق و شایستگی‌ای که دارد، به مقام ریاست می‌رسد؛ چراکه بر وضع سنن و قوانین و یا حفظ و حراست آنها توانایی دارد/ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص (۴۵)؛ بنابراین، چون نبی متصل به عقل فعال است، محور تحلیل فلسفه سیاسی ابن‌سینا را تشکیل می‌دهد.

ابن‌سینا چنان‌که در کتاب *شفا* اشاره می‌کند، از سیاست‌های تقلبی و خودکامه دوران خود به ستوه آمده است و به دنبال سیاست عادلانه‌ای می‌گردد که بتواند انسان‌هایی مهذب و سعادتمند پرورش دهد تا آموزه‌های پیامبران الهی را که خلیفه خداوند در روی زمین بوده‌اند، در جامعه به کار بندند و از این راه به سعادت جاودانی رسند. به همین خاطر، مدینه مطلوب ابن‌سینا، مدینه عادلانه‌ای است که نبی در رأس آن قرار می‌گیرد. قوانین نبی نیز شریعت نام دارد و توسعه آن پس از نبی بر عهده رهبران جوامع، امام، خلیفه و سائس است.

مبنای اصلی حقانیت و مشروعیت نظام اجتماعی، قانون و حاکمیت عادلانه است که با وجود پیامبر(ص) و قانون الهی محقق می‌شود. بر اثر نبود قانون عادلانه، تضادها بیشتر می‌شود و مصالح افراد جامعه از بین می‌رود. مدینه عادلانه ابن‌سینا جامعه‌ای ناهمگون است که مبتنی بر تفاوت بین مردم است که در نهایت این چنین مدینه‌ای چیزی جز سعادت و عدالت نخواهد بود. ابن‌سینا وسیله رسیدن به این سعادت را تقسیم کار بر اساس تفاوت‌ها در میان مردم جامعه می‌داند/همان‌جا/.

نتیجه‌گیری

فلسفه سیاسی ابن‌سینا در حوزه تمدنی اسلام دارای مؤلفه‌ها و اصول منحصر به فردی است که نقش به‌سزایی در معرفی فلسفه سیاسی اسلامی دارد. فلسفه سیاسی ابن‌سینا بر بستر بنیان‌هایی چون هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی بنا شده است که در سراسر فلسفه سیاسی وی قابل تبیین و مشاهده است. گرچه فلسفه سیاسی ابن‌سینا متأثر از بنیادهای متافیزیکی و وحیانی است، اما او روشی خاص در راه رسیدن به آن مد نظر دارد. روش فلسفه سیاسی ابن‌سینا در شیوه برهانی آن تمرکز می‌یابد که نوعی از استدلال قیاسی است. به‌رغم اینکه «عقل» نقش اساسی را در فلسفه سیاسی ابن‌سینا بازی می‌کند، اما این امر به معنای شیوه عقلی صرف نیست تا در مقابل روش حسی و شهودی قرار گیرد. ابن‌سینا در فلسفه سیاسی خود علاوه بر استفاده از روش و ابزارهای عقلی، از حسیات، تجربیات، و ... بهره گرفته است؛ بنابراین روش فلسفه سیاسی وی نوعی روش تفسیری، تبیینی و نوآورانه به‌شمار می‌رود که به‌رغم برهانی بودن آن، به معنای بی‌بهره‌بودن آن از وسایل و منابع معرفتی حسی و شهودی نخواهد بود.

براساس مبانی و روش خاصی که فلسفه سیاسی ابن‌سینا بر آن استوار است، به‌طور خلاصه برخی از

مؤلفه‌های فلسفه سیاسی آن را می‌توان چنین برشمرد:

۱- ابن‌سینا با تبیین دقیق جایگاه فلسفه سیاسی و علم سیاست، آن را جزء علوم حقیقی و ماندگار به شمار می‌آورد؛

۲- او توجه ویژه‌ای به رهبری جامعه سیاسی دارد. تأمین نیازهای ثابت کمالی انسان مثل دریافت حقایق کمالات نظری و حقایق هستی و فضایل حقیقی از طریق انسان کامل یا همان نبی‌صورت می‌گیرد. همچنین، تشخیص و دریافت اصول ثابت مانند حق حاکمیت تکوینی الهی بر کل عالم هستی و انسان از این طریق خواهد بود؛

۳- فلسفه سیاسی وی پیرامون حکومت نبی عادل که متصل به عقل فعال است، از عالم بالا قابل تبیین است. وی وجود نبی را ضروری اجتماعات انسانی دانسته است. ابن‌سینا بهترین قانون عادلانه را برگرفته از شریعت می‌داند. او با اعتقاد به مدنی بالضروره بودن انسان معتقد است قوانین بشری به تنهایی پاسخ‌گوی نیازهای انسان نیست؛ بنابراین، کسی می‌باید فراتر از بشر به تدوین قانون عادلانه بپردازد. از طرفی نیز وجود قانون عادلانه به تنهایی تأمین‌کننده مصالح اجتماع نیست، بلکه نیازمند مجری عادل است. مجری عادل در شکل آرمانی خودش کسی جز نبی یا انسان کامل نیست؛

۴- شریعت اصل و سیاست دنباله‌روی آن معرفی می‌شود؛

۵- قانون‌گذاری از جانب خدا است و هیچ‌کس به‌جز او نمی‌تواند نظام تقنین ایجاد کند؛

۶- ابن‌سینا برای تداوم حکومت موردنظر به تبیین جانشینی نبی می‌پردازد؛

۷- او به بحث اجتهاد و مقتضیات زمانی توجه ویژه دارد؛

او در نگاه به حکومت‌های موجود زمانه خود واقع‌گرایی دارد. فلسفه سیاسی ابن‌سینا چون مبتنی بر مبانی دقیق برهانی دینی و الهیاتی است، توانایی پاسخگویی به بسیاری از مشکلات اجتماعی و سیاسی را دارد و همزمان در عین‌حالی که می‌تواند پاسخ‌گوی نیاز مادی جامعه باشد، سامان‌دهی زندگی اخروی افراد جامعه را نیز وجه همت خود قرار داده است؛ زیرا قانونی که حاکم بر چنین نظامی خواهد بود، قانون الهی است و لاغیر. به همین جهت، حکومتی دینی نیاز است که رییس آن عالم و عامل به قانون عدل یعنی قانون الهی و قوانین ناشی از آن باشد و هیچ‌گونه تمایز و جدایی بین دین و سیاست در آن نمود پیدا نکند. چنین دولتی وظیفه دارد به اداره امور مردم بپردازد و در تأمین نیازهای مردم و ترویج همکاری و تعاون جمعی اهتمام بورزد. به همین جهت این نوع نظام سیاسی چون مبتنی بر مبانی دقیقی است، می‌تواند راه‌گشای بسیاری از دولت‌مردان و رهبران جامعه اسلامی قرار گیرد.

منابع

- ابن‌سینا، حسین (۱۳۷۵)، *الاشارات والتنبيهات*، شرح و توضیح احمد بهشتی، تهران، مؤسسه فرهنگی آرایه
- _____ (۱۴۱۳هـ/۱۹۹۳)، *الاشارات والتنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت، مؤسسه النعمان
- _____ (۱۳۷۷)، *الهیات نجات*، تصحیح و ترجمه و پژوهش یحیی یثربی، تهران، فکر روز
- _____ (۱۳۱۸هـ)، *تسع رسائل فی الحکمه والطبیعیات، الطبیعیات من عیون الحکمه*، بمبئی، هند، مطبعه گلزار حسنی
- _____ (۱۹۷۸)، *التعلیقات علی حواشی کتاب «النفس» لارسطاطالیس، ارسطو عند العرب*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، کویت، وکاله المطبوعات
- _____ (۱۳۳۵)، *جامع البدائع، رساله اسرارالصلوه*، مصر، مطبعه السعاده
- _____ (۱۳۸۳)، *دانش‌نامه علایی*، مقدمه و تصحیح محمد معین، همدان، نشر دانشگاه بوعلی
- _____ (۱۴۰۴هـ الف)، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح و مقدمه دکتر ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی چاپ دوم
- _____ (۱۴۰۴هـ ب)، *الشفاء (المنطق، الخطابیه)*، تصحیح و مقدمه دکتر ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی چاپ دوم
- _____ (۱۳۱۶)، *فن سماع طبیعی، کتاب الشفاء*، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، چاپ مجلس
- _____ (۱۳۶۳)، *المبداء و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ نخست
- _____ (۱۴۰۵هـ)، *منطق المشرقیین*، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی، چاپ دوم
- _____ (۱۳۶۴)، *النجاه*، تهران، انتشارات مرتضوی
- _____ (۱۳۷۹)، *النجاه*، ویرایش و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۹)، «نظریه عدالت در فلسفه سیاسی بوعلی سینا»، *نامه فلسفه*، سال چهارم، شماره ۹
- اخوان کاظمی، مسعود (۱۳۹۴)، «پیوستگی نبوت و سیاست در فلسفه سیاسی ابن‌سینا»، *انسان پژوهی* دینی، سال دوازدهم، شماره ۳۳
- برنجکار، رضا (۱۳۹۱)، *روش‌شناسی علم کلام*، قم، دارالحدیث
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۱)، *جهان‌های اجتماعی*، قم، کتاب فردا
- _____ (۱۳۹۰)، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا

_____ (۱۳۸۲)، «روش‌شناسی فلسفه سیاسی و علم سیاست»، فصلنامه علوم سیاسی، سال ششم،

شماره ۲۲

السید رضوان (۱۴۰۴هـ)، الامامه والجماعه والسلطه، بیروت، دار اقرء

شکوری، ابوالفضل (۱۳۸۴)، فلسفه سیاسی ابن سینا، قم، عقل سرخ، چاپ نخست

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۷)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، انتشارات کویر، چاپ هشتم

عباس مراد، علی (۱۹۹۹)، دولة الشریعه، قراءه فی جدلیه الدین والسیاسه عند ابن سینا، بیروت، دارالطلیعه

عنایت، حمید (۱۳۴۹)، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران، انتشارات فرمند

فیرحی، داود (۱۳۸۹)، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، چاپ دهم، تهران، نشر نی

قادری، حاتم (۱۳۷۸)، اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، تهران، سمت

_____ (۱۳۸۰)، فلسفه سیاسی کلاسیک اسلامی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران

معلمی، حسن (۱۳۸۷)، نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

اسلامی

نصر، سیدحسین (۱۳۷۱)، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی

_____ (۱۳۸۳)، سنت عقلائی اسلامی در ایران، ترجمه سعید دهقانی، تهران، قصیده‌سرا

نعمه، شیخ عبدالله (۱۳۶۷)، فلاسفه شیعه، ترجمه سیدجعفر غضبان، تهران، انتشارات آموزش انقلاب

اسلامی

یوسف موسی، محمد (۱۹۵۲)، الناحیه الاجتماعیه و السیاسیه فی فلسفه ابن سینا، منشورات العهد العلمی

الفرینی للاثار الشرقیه بالقاهره

یوسفی، حیات‌الله (۱۳۸۹)، «الزام سیاسی در فلسفه سیاسی ابن سینا»، مجله معرفت سیاسی، سال دوم،

شماره دوم

یوسفی‌راد، مرتضی (۱۳۸۷)، امکان و عدم امکان فلسفه سیاسی اسلام، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ

اسلامی

Rosenthal, Erwin J.(2009), "IBN SINA: The Synthesis", Political Thought in Medieval islam, Cambridge University Press, p.143-156