

نظریه عدالت در فلسفه سیاسی بوعلی سینا

دکتر بهرام اخوان کاظمی*
عضو هیات علمی دانشگاه شیراز

چکیده:

مفهوم کانونی عدالت دارای اهمیتی کم نظیر در عرصه های نظری و عملی سیاست و اجتماع بوده و در واقع از جامع ترین غایتهای دینی و سیاسی است. لذا پژوهش این واژه بنیادین در تفکر هر اندیشمند سیاسی در خور اهتمامی والا است و ما را با سایر جوانب اندیشه ورزی وی آشنا می کند. فیلسوف گرانمایه ایرانی یعنی ابوعل سینا هم مباحث مستوفانی را به بررسی مفهوم عدالت اختصاص داده است. بنابراین با توجه به اهمیت این اصل در اسلام و اندیشه های سیاسی، این مقاله قصد دارد ضمن توضیح نظریات بوعلی در این زمینه به این موضوع بپردازد که موضع اندیشمند مزبور در قبال حکام جائز و متغلب چگونه بوده و آیا خودکامگی و میزان روز افزون آن در عصر ایشان، نظریات عدالت او را از خود متأثر ساخته و او را به انفعال نظری و علمی در این وادی کشانده است؟ و آیا اساسا بوعلی شورش و طغیان علیه حکام ستم پیشه و جائز را حق می دانسته است؟ یا خیر. این نوشتار سعی نموده است تا جای ممکن به این پاسخ گوید.

کلید واژه ها: عدالت، خودکامگی، بوعلی سینا، آمارنگرایی، واقع گرایی، تغلب،

شورش، سیاسی

* استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه شیراز
(0711-6287312-14. Kazemi@shirazu.ac.ir)

مقدمه :

مفهوم کانونی عدالت اهمیتی کم نظیر در عرصه های نظری و علمی سیاست و اجتماع بوده و در واقع از جامع ترین غایت های دینی و سیاسی است . لذا پژوهش این واژه بنیادین در تفکر هر اندیشمند سیاسی در خور اهتمامی والا است و ما را با سایر جوانب اندیشه ورزی وی آشنا می کند . فیلسوف گرانمایه ایرانی یعنی ابوعل سینا هم مباحث مستوفانی را به بررسی مفهوم عدالت اختصاص داده است . بنابراین با توجه به اهمیت این اصل در اسلام و اندیشه های سیاسی ، این مقاله قصد دارد ضمن توضیح نظریات بوعلی در این زمینه به این موضوع پردازیم که موضع اندیشمند مزبور در قبال حکام جائز و متغلب چگونه بوده و آیا خودکامگی و میزان روز افزون آن در عصر ایشان ، نظریات عدالت او را از خود متاثر ساخته و او را به انفعال نظری و علمی در این وادی کشانده است ؟ و آیا اساسا بوعلی شورش و طغیان علیه حکام ستم پیشه و جائز را حق می دانسته است ؟ یا خیر .

الف . عصر و زندگی سیاسی ابن سینا

شرف الملک ، حجة الحق ، شیخ الرئيس ابوعلی حسین بن عبدالله معروف به ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰ هـ) یکی از نوابغ عالم ، بزرگترین حکیم مشایی و از عالمای طرز اول جهان اسلام است . استناد به آراء و اقوال وی در اختلافات و معضلات فلسفی ، سنت رایج کتب و مباحثات عقلی محسوب می شود . بزرگترین حکمای جهان اسلام همچون محقق طوسی و صدرالمألهین شیرازی بر آثار او شرح و تعلیق نگاشته اند . ابن سنیا زبر دست ترین شارح فلسفه ارسطوی است ، و در این وادی صاحب ابتکارات و تقریرات نو و آثار منحصر به فردی است که در فلسفه یونانی سابقه نداشته است^۱ . شرح مناقب و مرتبت علمی ابن سنیا بی نیاز از توضیح است . وی پیروی از مذهب دوازده امامی را برگزید.

عصر شیخ الرئيس توام با سستی کار خلافت بنی عباس و پیدایش شاهان محلی در بخش شرقی یعنی ایران بود . امپراطوری اسلامی به دولت های کوچکی که غالباً با هم در حال نزاع

بودند تقسیم شده بود. در سال ۳۳۴ هـ آل بویه با سپاهی از دیلمیان وارد بغداد شده و یا تسخیر آن، خلیفه عباسی را از سریر قدرت بر انداختند و در حقیقت خلافت بازیچه دست معز الدوله، یکی از سران این خاندان که خود را سلطان می نامید، شد و با بالا گرفتن کار آل بویه خلیفه مطیع فرمان آنها گردید. در سال ۴۴۷ هـ دولت آل بویه منقرض گشت. پیش از این، حکومت سامانیان در خراسان تشکیل شده بود و به روزگار ابن سینا نیز امیران سامانی در ماوراء النهر قدرت داشتند و وی در عهد سامانیان و دولت نوح بن منصور به دنیا آمد. در همین عصر نیز محمود غزنوی بر شرق ایران و تا حدود ری و جبال تسلط یافت و اگر چه وی با تعصب ورزیدن بر مذهب تسنن، و برای خوش آمد خلیفه انگشت در جهان می گردانید و قرمطی می جست و بردار می کرد اما در عمل فرمانروایی مقتدر بود که خلیفه جز دلخوش بودن به دوستی ظاهر او کاری نمی توانست بکند.

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

«ابوعلی سینا در محیطی این چنین زیست، اما وی به رغم فارابی و انزوا نگزید، بلکه در متن رویدادهای سیاسی قرار گرفت و حتی منصب وزارت هم پذیرفت.^۲ او به قضایا و رویدادهای سیاسی و موضوع قدرت از دریچه تجرید فلسفی نمی نگریست بلکه سیاستمداری تجربه کار بود که مطالعات نظری را با تجربه در آمیخته بود و مرز میان رؤیا و واقعیت را می شناخت. از این رو در پی دست نیافتنی ها نبود. با وجود این، اندیشه او از محیط سیاست روزگارش فراتر می رفت و در مقام حکیمی فرزانه به «آنچه هست» خرسند نبود و آنجا که از بهترین حکومت ها سخن می گوید، گرایش آرمانی او آشکار می شود.^۳

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

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

بدین ترتیب «از پیروان فارابی می توان ابن سینا را یاد کرد که در اقسام العلوم، رساله نبوت و پایان شفا و النجاة از مدینه عادلہ جستجو کرده است، همانکه فارابی شالوده آنها را ریخته بود.»^۵

ابن سینا «به اندازه ای که در علوم و فلسفه بحث مستوفی و عمیق کرده، در سیاست مطلب تازه ای نیآورده است. چه او نیز کم و بیش در آرزوها و خیالیافی های فیلسوفان اسلامی و اشتیاق آنها به ساختن مدینه فاضله شریک بوده است. اما حق این است که به اندازه فارابی و ابوالحسن عامری پای بند عالم مثل مجردات نبود است. این شاید بر اثر ورود خود او در امور سیاسی زمانش بوده که او را اندکی به واقعیت های دور و برش آشنا ساخته بود به عبارت دیگر ابن سینا به نظام اجتماعی کاملی، که با آن همچون افلاطون، فارابی و ابوالحسن عامری فلسفه غیبی خود را تکمیل کند نپرداخته است.

البته کتابی به نام السیاسه یا فی السیاسه به نام او یاد کرده اند^۶ که برخی هم این انتساب را قابل تردید می دانند اما مسلم آن است که او در بخش الهیات کتاب شفا در الاشارات و التنبیهاث و اثبات النبوه به سیاست اشاره هایی دارد.

بوعلی فلسفه یا حکمت را به نظری و علمی بخش می کند. حکمت نظری دارای سه بخش است: علم الهی، علم ریاضی، علم طبیعی، حکمت علمی نیز دارای سه بخش است: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن.^۷ در واقع ابن سینا، بحث سیاست را به گونه ای مستقل مانند فارابی مطرح نمی کند بلکه سیاست را از مباحث فرعی نبوت به شمار آورده و همه را در الهیات مطرح می کند. فارابی با طبقه بندی علوم مشایبان و نو افلاطونیان فاصله گرفت و علم مدنی را در

استقلال آن ، طرح کرد و برای آن اجزایی همچون فقه و کلام قرار داد که با طبقه بندی دیگر فیلسوفان دوره اسلامی که پس از انتشار آثار ابن سینا رواج پیدا کرد ، تفاوت اساسی دارد. فارابی استقلال سیاست و تقدم آن بر اخلاق را در درون علم مدنی مطرح می کند . برعکس ابن سینا که از معرفت نفس و سیاست آن آغاز می کند فارابی راه دیگری را پیش می گیرد . از اعم به اخص روی می نهند . پس نخست از رؤساء و سپس از اکفاء و همسران و آنگاه از آن ها که در رتبی فروتر جای دارند سخن می گوید ، و در آخر به سیاست نفس آدمی می پردازد.

ابن سینا ترجیح می دهد که نخست درباره نفس آدمی سخن بگوید ، زیرا معتقد است که اصلاح اجتماع وابسته به اصلاح هر فرد است و هر کسی اول باید خود را اصلاح کند و بعد به اصلاح دیگران پردازد . از آنجا که آدمی مرکب است از نفس ناطقه و جسد مادی ، باید که اصلاح نفس را که افضل از جسد است ، مقدم دارد. زیرا چون عقل سیطره یافت دیگر کارها اصلاح پذیرد .^۸

لازم به ذکر است که درباب موضوعات «سیاست و ریاست و اجتماعات مدنی فاضله و ضاله» ابن سینا راجع به چگونگی بقا و زوال هر یک از این نظام ها ، به آثار افلاطون و ارسطو اشاره می نماید و سعی می کند بحث نبوت و شریعت را با آن تلفیق کند .^۹

ج. تعاریف عدالت و مقام آن در فلسفه سیاسی بوعلی

اما بوعلی سینا درباب عدالت ، و در موضوع سیاست به معنای امروزی یعنی مطالعه و تحقیق در ماهیت حکومت و انواع آن و طرز اداره اجتماع و بررسی بنیادها و نهادهای اجتماعی آرایبی دارد که جامع ترین آن را در پایان کتاب می توان شفا یافت گرچه این مطالب بیشتر فلسفی و پراکنده است و در دو فصل به نامهای «فی الخلیفه و الامام و وجوب طاعتها و الاشارة الی السياسات و المعاملات و الاخلاق» و «فی عقد المدینه و عقد البیت» آمده است. در این دو فصل تأثیر عقاید افلاطون و ارسطو به چشم می خورد ولی در برخی مواضع ، و قایع عصر و تأثیرات آنها به نحو بارزی در استدلالات سیاسی او مشاهده می شود . اشاره اجمالی به برخی اندیشه های

سیاسی ابن سینا در بردارنده نظرات وی در مورد عدالت نیز هست که برخاسته از همان نظرات قرآنی و اسلامی در همین باب است.

وی به تعاریفی از عدالت از جمله «اعطاء كل ذي حق حقه»، «وضع كل شي في موضعه» اعتقاد داشته و عدالت را به معنای برابری مطلق نمی داند بلکه در زمینه استحقاق های متساوی، تساوی و نفی تبعیض را لازم می داند. ابن سینا بجای «برابری مطلق» و «تغالب»، به «تفاوت» و «تعاون» در بین انسان ها عقیده مند است. برخی از اندیشمندان مانند خدوری، عدالت مورد ادعای شیخ الرئیس را «عدالت عقلی به عنوان تجلی و تعبیری از قرار داد اجتماعی»^{۱۰} عنوان نموده اند. «اندیشه بوعلی درباره جامعه مدنی بر این فرض عقلی استوار است که جامعه بشری محصول تقسیم کار اجتماعی است انسان مانند جانوران تخته بند غرایز خود نیست و برای بر آوردن نیازهایش به درک و اندیشه نیازمند است، تقسیم کار اجتماعی بدان سبب پدید می آید. تا هرکس بنا به شایستگی خود، بخشی از نیازهای گوناگون آدمیان را بر آورده سازد. مردم در قابلیت همانا برابرنند و این نابرابری با حکمت خداوندی سازگار است زیرا بدون این نابرابری، زندگی اجتماعی هستی نمی یابد و اگر همه آدمیان در قابلیت ها برابرنند بودند، هر آینه هلاک می شدند»^{۱۱} پس انسان ها به واسطه نیازهای متنوع، عقلاً محتاج تقسیم کار، اجتماع و تعاون هستند و به تعبیر بوعلی: «و این تعاون نیز ممکن نمی شود مگر با تفاوت و اختلاف در کفایت های آنان. این تفاوت و اختلاف ها نیز به ذات خویش 'حکمتی الهی' است زیرا اگر مردمان همه پادشاه و امیر باشند همدیگر را هلاک کنند، و نیز اگر در فقر و نیازمندی یکسان باشند از رنجوری و تنگدستی بمیرند، و اگر همه بی نیاز باشند هیچ کس دیگر را بزرگ نشمارد و خدمت نکند و به دلیل بی نیازی و ادعای برابری، از کار و کوشش سرباز زنند و بدین سان نظم مجتمع یا مدینه مشوش شود. بنابراین در مسؤلیت اجتماعی، تفاوت و اختلاف لازم است تا تعاون و همکاری مردم صورت پذیرد»^{۱۲}.

از نظر ابن سینا برابری مطلق، مخل عدالت و نظم اجتماعی و باعث نیستی جامعه و رواج سلطه طلبی و تغلب و جدال و تجاوز در جامعه می شود. وی در کتاب السیاسه می نویسد:

«جامعه یکسان و بی طبقه و فاقد اختلاف و تمایز ، که همه افراد آن در وضعیت یکسان و برابر باشند ، سرنوشتی جز اضمحلال و نابودی ندارد ، چه همه افراد این جامعه ، مرفه و توانمند و غنی و مسرور و با قدرت باشند ، و چه همگی در حال فقر و ناتوانی و ضعف به سر برند . در حالت اول ، روابط افراد و اقشار جامعه ، در اثر حسادت و رقابت منفی و جدال و تجاوز به حقوق یکدیگر و سلطه طلبی به فساد کشیده خواهد شد ، و در حالت دوم تنگدستی ، جامعه را به نیستی خواهند کشانید.»^{۱۳}

مدینه عاده سینایی مبتنی بر همین تفاوت ها و تعاون ها در بین مردم است . جامعه ناهمگونی که از مظاهر رحمت و حکمت و تدبیر و لطف الهی است ، ره آورد آن چیزی جز سعادت و عدالت نخواهد بود. به تعبیر دیگر «از دیدگاه این فیلسوف توانمندی ها و کارآییها و امکانات مادی و معنوی در میان مردم یک جامعه ، در حقیقت بمنزله تقسیم کاری است که برای نظم دادن به یک مجموعه بشری گریزی از آن نیست . هنگامی که این اختلاف ها و تمایز ها و نابرابری ها مورد رضایت همگان باشد ، ره آوردی جز سعادت و عدالت نخواهد داشت ، و همه به نصیب خویش راضی و نسبت به یکدیگر همدل و خیر خواه و خشنود خواهند بود و آرمان های بزرگ سیاسی چون : صلح ، امنیت ، احترام به رأی و اندیشه دیگران ، و در پناه عدالت جامعه عمل خواهد پوشید ، و عوامل مخرب مانند : تجاوز ، ظلم ، جنگ و ویرانی از میان رخت بر خواهد بست.»^{۱۴}

بدین ترتیب «سعادت و کمال نیکبختی در سایه همکاری در اجتماع حاصل می شود و مشروط بر آنکه آدمی در زیر لوای قانون ، در سایه معدلت زندگی کند و بتواند با تعاون و همکاری نیازهای خود را بر آورد و به شرط اینکه مقررات درست و عادلانه در آن جامعه برقرار باشد . از آنجا که جامعه سیاسی منشاء الهی دارد ، به این معنا که خداوند متعال انسان را موجودی سیاسی و مدنی الطبع خلق نموده ، بهترین مقررات هم همان است که خداوند وضع نموده و از طریق پیامبران به بشر نازل گردیده است تا با طبیعت بشر سازگار باشد.»^{۱۵}

عدالت از دید ابن سینا مأخوذ از شریعت و حافظ آن است . لذا برداشت های شخصی از عدالت مانند «تعریف اقویا» از آن پیش روی او رنگی ندارد و باطل است . لذا چون عدالت ریشه

و حیانی دارد و نه مردمی و انسانی، «با این استدلال طبعاً ابن سینا نمی تواند هوادار حکومتی که ناشی از مردم است باشد و وضع قوانین را هم به نمایندگی ملت واگذار کند و یا افرادی متصدی این کار گردند، زیرا اگر میل و خواهش افراد که نفس اماره بر آنها مسلط است قانون وضع کنند و منافع خود را منظور دارند با اصول عدالت مغایرت پیدا می کند. قانونگذار باید در رتبه ای متعالی از اراده افراد باشد و بنابراین تنها ذات احدیت است که باید احکام را تشریح نماید و مقررات ازلی و ابدی در جهت خیر دنیوی و اخروی انسان ها داشته باشد و از همین نقطه بعثت انبیاء ضرورت پیدا می کند زیرا کسی باید شایسته و لایق دریافت وحی و پیام الهی و احکام باشد و به مردم ابلاغ نماید.»^{۱۶}

حال جای این سؤال است که آیا در برداشت ابن سینا از عدالت، تعبیر «قرار داد اجتماعی» نهفته است؟ خدوری معتقد است که گرچه ممکن است فارابی به طور غیر مستقیم در طرح مدینه فاضله خویش، ایده قرار داد اجتماعی را طرح کرده باشد اما این ایده در الگوی مدینه عادلانه ابن سینا به وضوح بیان شده است. زیرا هیچ فیلسوف مسلمانی قبل از او تصریح نکرده است که نظم سیاسی براساس یک قرار داد به وجود می آید. قراردادی که بر طبق مقیاس عدالت و سنت - که مورد توافق طرفین است - مشروط و منعقد می شود.^{۱۷}

حقیقت آن است که مفهوم قرار داد اجتماعی اسلامی در مکتوبات ابن سینا وجود دارد. از نظر وی بشر محتاج تقسیم کار است که بدون اجتماع و مشارکت صورت نمی پذیرد. همچنانکه اجتماع و مشارکت هم بدون عقد قرارداد، شکل و ابتناء نمی یابد. مبنا و مقیاس این قراردادها سنت و عدل است و برای تشریح و اجرای سنت و عدل نیز، قانونگذار عادل نیاز است. بیان شیخ الرئیس در شفا در این باره چنین می باشد:

«بدین سان، بدیهی است که انسان در وجود و بقای خود، نیازمند مشارکت با دیگران است و برای تحقق این مشارکت، قرار دادهایی ضرورت دارد (ولا تتم المشاركة الا بالمعامله)، همچنانکه اسباب دیگری نیز در این امر ضرورت دارد، برای قراردادهای نیز سنت و عدل و برای سنت و عدل نیز قانونگذار و اجراکننده عدالتی ضرورت دارد. این شخص، به میان مردم می رود و سنت خود را بر آنان جاری می کند. پس باید، انسانی وجود داشته باشد که اجازه ندهد تا

مردم با توجه به نظرات خود عمل کنند، زیرا در این صورت، نظرات گوناگون پدید خواهد آمد و هر یک از آنان، آنچه را که به نفع اوست، عدل و آنچه را که به ضرر اوست ظلم تلقی خواهد کرد.^{۱۸}

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

در کتاب الاشارات و التنبیها تاکید دارد که باید «بین انسان ها معامله (قرار داد) و عدل وجود داشته باشد^{۱۹}» و در شفا آورده است، «عدالت و عدل است که قوانین شرع را حفظ می کند» و یا «در معاملات و امور اقتصادی، به ناچار باید از سنت و عدل پیروی کنیم».^{۲۰}

در بحث تکوین و ایجاد مدینه عاده، شریعت از دید شیخ الرئیس به صورت امری ضروری مطرح می شود و اساساً تاکید ابن سینا بر مرکزیت شریعت در جامعه از بیشترین اهمیت در منظومه سیاسی وی برخوردار است. برای اجرای شریعت در جامعه مدنی احتیاج به قانونگذار یا سنت گذار (سان) و مجری قانون یا دادگستری (معدل) می باشد. شریعت و عدالت به نظر ابن سینا، ممیز اجتماع مدنی از اجتماع طبیعی است و تحقق مدنیت به تحقق سنت و عدل است که توسط سنت گذار و دادگستر صورت می گیرد. در نظر او سنت گذار همان است که اجتماع بشری را از اجتماع طبیعی به سوی اجتماع مدنی انتقال می دهد و آن را کامل می کند. «ناچار برای تحقق سنت و عدل، احتیاج به سنت گذار (سان) و دادگستر (معدل) داریم و اینان به حکم ضرورت اجازه دارند که ضمن آنکه مردم را مخاطب قرار می دهند، آنان را ملزم به رعایت و ضرورت سنت نمایند».^{۲۱}

بنابراین نظریه، مدینه عاده و اجتماع مدنی با نبی شارع آغاز می شود و مرتبط با بحث اساسی نبوت است. «سیاست، از نظر ابن سینا، جز از مجرای قانون گذاری برای تأسیس مدینه فاضله (عاده)، امکان پذیر نیست و بارزترین و عالی ترین نمونه این قوانین، قانون شریعت و واضع آن پیامبر است.^{۲۲} به همین دلیل ابن سینا، بحث سیاست خود را به دو بخش سیاست به معنای دقیق کلمه، یعنی ریاست سیاسی و اداره امور مدینه و نبوت یعنی بحث در تشریح تقسیم می کند. با ارتحال پیامبر شارع، شریعت معتبر بوده و هادی می گردد. «هدف شریعت این است

که یک نظم سیاسی مبتنی بر عدالت را بر قرار ساخته و انسان ها را قادر سازد که در دنیا و آخرت به سعادت برسند ... نیل به سعادت در روی زمین ، مسئله اصلی مورد توجه مدینه عادلّه ابن سینا است، که در آن به منظور تحصیل عدالت برای همه ، نوع ساختار جامعه عادلّه و نظم سیاسی و اقتصادی آن تا جای ممکن به صورت نسبتاً مفصل ذکر می شود.^{۲۳}

ابن سینا بر خلاف فارابی، مدینه عادلّه خود را جزء جزء تشریح می نماید . در مدینه عادلّه مبتنی بر تفاوت و تعاون ، طبقات و جایگاه و مناصب افراد برحسب شایستگی ها و استحقاق ها و قابلیت های متفاوت آنها ، تعیین می شود و این نوع تعیین ، متناسب با نظم سیاسی مدینه عادلّه می باشد وی مانند افلاطون ساکنان مدینه عادلّه را بر سه طبقه تقسیم می کند : مدیران یا رهبران ، پیشه وران یا صنعتگران و اهل حرف ، نگهبانان یا پاسداران.^{۲۴}

«شیخ الرئیس» ، نظام سیاسی و حاکمیت را با نظم دهی گروه ها ، قابل تحقق می داند ، هیچ فردی نباید از حوزه ریاست صنفی خارج باشد ، افراد «معطله» باید از جامعه طرد شوند و در صورت مقاومت باید مجازات شوند.^{۲۵} زیرا کار و شأن مخصوص خود را نشناخته و در موضع آن قرار نگرفته اند . در نتیجه نظم و «کار عمومی» را مختل و نامنسجم نموده اند .

ابن سینا درباره مدبر یا رهبر جامعه معتقد است آنها باید عادل و مخلّق به فضایل باشند ، زیرا آراستگی به اخلاق و ارزش های والای آن ، پیش از همه برای کسانی ضرورت دارد که رهبری و تدبیر امور دیگران را بر عهده گرفته اند . آنها باید قبل از آنکه به کار سیاست پردازند ، نخست به سیاست خویش همت گمارند و خود را به صفات نیک و فضایل اخلاقی متخلّق گردانند.^{۲۶}

ضرورت عدالت رهبر و مدبر از دید بوعلی اینگونه ثابت می شود که اساساً «غرض ابن سینا از واژه تدبیر در زمینه های اجتماعی ، مقارن است با آنچه از طریق عدالت انجام می پذیرد».^{۲۷} از سوی دیگر «فرمانروایی که کشور دل را به فضایل (همچون عدالت) بیارآید و دیو و دد را از درون خویش بیرون راند ، به آسانی می تواند کشوری را آباد و مردمی را هدایت و دولتی را رهبری نماید».^{۲۸} از دید ابن سینا فلسفه حکومت ، فلسفه بعثت انبیاء است که بدون اتصاف به عدالت و بدون هدف تحقق عدالت قابل تصور نیست. انبیاء اصلاح دنیای محسوس و عادی مردم را با تدبیر و سیاست حکیمانه بر عهده دارند و هدف دیگرشان ایجاد و تکمیل عالم عقلی

انسان ها با علم و فرزاندگی است بدیهی است تحقق این اهداف و وصول به سعادت به عنوان هدف نهایی و آرمانی مدنیت عادلۀ سینایی بدون عدالت و عادل بودن مدبر قابل تحقق نیست .
بوعلی درباره مدبر و شرایط وی از جمله عدالتش می نویسد :

«برای مدینه مدبری لازم است تا سنت ها و شرایعی را بر نهد ، و او به منزله «رأس جسد» و یا سرور تن است . از بایستگی های مُد بر این است که سنت و عدل در او جمع باشد . پس وظیفه اوست که رعیت را نخست به راه خدا راه نماید و آنان را به عبادت بر انگیزد ، و از شرشان دور سازد ، و با نیروی عدل و داد حق هر خداوند حقی را محفوظ دارد . نیز از اوست که برای حراست مرزها ابزار جنگ فراهم کند و دخل و خرج امور مدینه را ضبط کند. این مدبر همچون خلیفه باید در آنچه می کند ، مطلق الاراده باشد ، و در سیاست آزاد و دستش باز . و از طرفی باید به شریعت عالم ، و عقیف و شجاع باشد ، و در برابر سیاستگران تباهاکار ؛ مقام و پایدار ، و میان علم و عمل جمع نماید.»^{۲۹}

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

«رئوس این فضایل ، عفت و حکمت و شجاعت است که مجموع آنها عدالت را به وجود می آورند . اینها خارج از فضایل نظری اند . و کسی که علاوه بر این صفات از حکمت نظری نیز برخوردار باشد ، به راستی فردی سعادت مند به شمار می رود و هر کس ، علاوه بر اینها به خواص نبوت نیز مفتخر شود ، شاید بتوان او را ربی انسانی دانست و عبادت او پس از خدا جایز است .
چنین کسی سلطان عالم و خلیفه روی زمین است.»^{۳۰}

بدینسان پیامبر پایگاهی والاتر از حکیم می یابد . ابن سینا می داند که رهبری پیامبر رخدادی است نامکرر. بنابراین پس از پیامبر جانشین شایسته وی باید زندگی سیاسی و اجتماعی مردم را سامان دهد . چنین جانشینی در مفهوم اسلامی آن «خلیفه» یا امام است. نظریه ابن سینا ، در اعتبار نص ، و لزوم عصمت و افضلیت ، [و بالتبع عدالت] خود از دلایل قطعی بر شیعه امامی بودن اوست.^{۳۱} وی با وجودیکه نصب خلیفه از طریق نص را به صواب نزدیکتر می داند اما سایر راه های انتخاب خلیفه را شرح می دهد و معتقد است که وی باید دارای فضایل و خواه و ناخواه

صفت عدالت باشد زیرا قبلاً بیان شد که بوعلی عدالت را فضیلت تام و جامع کل فضایل می داند به نظر او :

«بر قانونگذار است که اطاعت از جانشین خود را واجب کند . نصب خلیفه یا از سوی قانونگذار انجام می گیرد و یا با اجماع ریش سفیدان (باجماع من اهل السابقه) به گونه ای که آنان، در حضور جمهور مردم ، گواهی می دهند که قدرت سیاسی ،تنها به شخص مورد نظر تعلق دارد و همودارای عقل سلیم و فضایل اخلاقی از قبیل شجاعت و عفت و حسن تدبیر بوده و بیش از هر شخص دیگری به شریعت آگاه است..... بر قانونگذار است که بر ریش سفیدان معلوم کند که اگر آنان دستخوش اختلاف رأی بوده و با پیروی از هوی و هوس با یکدیگر به نزاع پردازند و کسی را به اختلاف انتخاب کنند که اهل فضیلت نیست ، به خداوند کفر ورزیده اند.»^{۳۲}

د. گام نهادن بوعلی در راه «واقع گرایی»

اینکه ابن سینا در مرتبه نازله تری ، انتخاب خلیفه را به اجماع یا طریق دیگر پس از نصب الهی مطرح می کند و پاره ای دیگر از نظرات وی نشان می دهد که او در راه «واقع گرایی» گام برداشته است. از جمله آنکه وی در مورد صفات امام ، بیشترین توجه را به دو صفت خردمندی یا عقل و حُسن سیاست و یا «حُسن ایالت» معطوف می دارد .

«و آنچه در خلافت بیشتر بدان اعتماد و تکیه می توان کرد خردمندی و «حُسن ایالت» است، پس هر کسی در باقی صفات متوسط بوده باشد ولی از آنها بیگانه هم نباشد و به اضداد آنها متمایل نباشد ، و در این صفت مقدم باشد ، او بدین سمت سزاوارتر از کسی است که در این دو صفت مقدم نباشد هر چند که در باقی صفات مقدم بوده باشد پس عالم تر آن دو را لازم است که با عاقل تر همکاری کند و او را یاری دهد و عاقل تر را بایسته است که از عالم تر یاری بگیرد و به او رجوع کند درست مانند آنچه عمر و علی کردند.....»^{۳۳}.

«واقع گرایی» مصطلح ، ابن سینا را واداشته تا سبب تر بودن - آنها در امور دنیوی - فرد را بر اعلیمیت وی در خلیفه شدن ترجیح دهد و به قول ابن ابی الحدید ، بوعلی در کتاب شفا به این

مطلب تصریح نموده و با ساینس تر خواندن خلیفه دوم وی را برای خلافت بر افضلیت علی (ع) ترجیح داده و بدیت ترتیب مانند کسانی دیگر، حقیقت فضیلت علی را نشناخته است.^{۳۴}

با همه احوال از خصوصیات مهم حاکم از دید بوعلی میانه روی است. به عبارت دیگر «حاکم باید در تمام اعمال خود معیاری برای عدالت داشته باشد که مبتنی بر اصول میانه روی و رعایت حد وسط است که همان اصل عدالت می باشد و این اصل باید به عنوان یک قاعده کلی حاکم بر رفتار همه شهروندان، در امور شخصی و عمومی شان تلقی گردد. هدف اصل اعتدال و میانه روی آن است که شهروندان را قادر سازد تا عالی ترین فضایل لازم را برای تحقق عدالت در خود پرورش دهند.»^{۳۵}

هـ- رویکرد بوعلی در مواجهه با حکام خودکامه و جائر

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

ابن سینا در کتاب الحکمه العروضیه، مسلک افلاطون و ارسطو را پیموده است، آنجا که به اجمال موضع خود را درباره اوضاع زمان و نظام و سیاست های حاکم بر آن، مشخص می کند و می گوید: «به درستی که سیاست موجود در بلاد ما، ترکیب یافته است و از سیاست تغلب یا سیاست کرامه؛ و باقی آن مرکب است از سیاست جماعیه و به طور خیلی کم می توان سیاست نیکان را هم دریافت...»^{۳۶} «شیخ الرئیس معتقد بود که نیازمندترین مردم به اصلاح رؤسا هستند، زیرا ایشان به سبب غفلتشان از خود و تملق گویی مردم، و اندرز ناپذیری، و امتناع مردم از اظهار بدیهاشان و آگاه ساختن آنان بر عیویشان، از صالحان فاصله بسیار دارند.»^{۳۷}

همانطور که روزنتال عقیده دارد «ابن سینا به همان نسبت که هوادار رهبر آرمانی با فضیلت است از فرمانروایان زور سالار (متغلبه) بیزار است و برای آنان، آرزوی مرگ می کند و کشتنشان

را به دست کسانی که توان این کار را دارند ، روا می شمارد . چنین کسانی ، اگر از کشتن فرمانروای زورسالارتن زنند خود باید مجازات شوند .^{۳۸} چرا که داشتن چنین فرمانروایانی ، پس از باور به پیامبری محمد (ص) بیش از هر عمل نیک دیگری موجب تقرب به خداوند است . وی همچنین بر این باور است که هر گاه کسی بر رهبر ناشایسته بشورد ، بر مردم است که اگر شورشگر را در خرد و تندرستی برای خلافت مناسب بیایند و لو سه شرط دیگر را نداشته باشد به یاریش برخیزند .^{۳۹}

ابن سینا تنها خروج بر حاکم متغلب و جائز را روا می داند و معتقد است که در قانون مدینه عادلانه این عقاب باید به صورت قانون در آید و اجرای این امر مایه تقرب الهی است . بیان او چنین است ؛

«باید در قانون ذکر شود که هر کس به مال یا به قهر بر خلیفه خروج کند ، مبارزه با او و کشتن او ، بر همگان لازم خواهد بود . اگر مردم بتوانند به این امر مباشرت کنند ، اما اگر از آن ابا نمایند ، آنان ، مرتکب گناه شده و به خدا کفر ورزیده اند و لازم است که در قانون ذکر شود که پس از ایمان به پیامبر اکرم ، هیچ امر ، بیشتر از کشتار این جبار ، انسان را به خدا نزدیک نمی کند .^{۴۰}»

بدین صورت واضح است که بوعلی فرد خروج کننده بر مدینه عادلانه را جبار و متغلب می خواند و در هر حال همچنان همه را به مبارزه با تغلب و ستمگری و تعدی فرا می خواند . گفته شد که ابن سینا با تأسی از یونانیان ، در کتاب «الحکمه العروضیه» ، نظام های سیاسی زمان خود را تقسیماتی نموده و بیشتر آنها را غیر فاضله و غیر عادلانه می داند . افرادی مانده رضوان سید به نوعی به تنزل ابن سینا از آرمانگرایی و به واقع گرایی عقیده دارند و نظر وی را در کتاب مزبور به زمان آرمانگرایی و جوانی و یونانی زدگی او می دانند وی در این باره می نویسد :

«ولذا حتی وقتی به اشاره کوتاه او به تقسیمات یونانیان که در کتاب الحکمه العروضیه درج است می رسیم باید آن را به حساب برداشت های جوانی یونانی زده بگذاریم که هنوز در موجهای عظیم سیاست غور و تعمق نکرده است . و این ، موقعی است که او رهسپار بخارا

می شود و به سوی خراسان می شتابد^{۴۱}.... از این رو، ابن سینا در سیاست کتاب شفا از آنچه در الحکمه العروصیه بطور کوتاه گفته، بر گشته است.^{۴۲}

استنتاج

ابوعلی سینا در مقوله مهم عدالت نظریه پردازی کرده و آراء ارزشمند او در این باره مشابه نظریه های اسلامی عدالت پیشینیان و پسینیان بعد از خود اوست و به ویژه در این وادی وام دار آراء فارابی است. البته این اندیشمند آرمانگر، بیش از فارابی، واقع گرایی پیشه کرده اما با این حال هنوز مرام جور ستیزی خود را حفظ نموده است. البته ابن سینا تنها خروج بر حاکم متغلب و جائز را روا می داند و هر گونه خروج دیگر را مستوجب مرگ می شمارد و معتقد است در قانون مدینه عاده این عقاب باید به صورت قانون درآید. گرچه برخی هم بر این باورند که این نوع مواجهه بوعلی و غیر عاده خواندن بیشتر نظام های سیاسی زمانه توسط وی مختص دوره آرمانگرایی و جوانی و یونانی زدگی اوست و در حقیقت با گذشت زمان و افزایش خودکامگی و سرکوب حکومت ها، افزایش عدم احتمال موفقیت و تأثیر قیام و....، آراء وی در تقابل با نظام های جائز ملایم تر گشته و صبغه واقع گرایانه تری یافته است.

پی نوشت ها

۱. محسن کدیور ، دفتر عقل. تهران : اطلاعات ، ۱۳۷۷ . صص ۲۵۰-۲۴۹.
۲. ابوعلی سینا در حیات خویش پاره ای مقامات سیاسی را پذیرفت . تنها او بود که نوح بن منصور سامانی را مداوا کرد و به همین خاطر مقرب درگاه وی شد و مدتی برای تدوین آثار خود در دربار آل سامان زیست . بعد از آن حدود ده سال در خوارزم در دربار این پادشاه در امنیت بسر برد و به تالیف پرداخت . وی از پذیرش دعوت سلطان محمود غزنوی امتناع کرد و از بیم جان گریخت و در ترکستان و خراسان آواره بود و بعد از مدتی به معالجه شمس الدوله پرداخت و به عنوان پاداش مدتی وزارت او را پذیرفت ولی در آنجا مغضوب و زندانی شد و در زندان کتاب شفا را تالیف کرد و پس از مدتی حبس و به جرم زندیق بودن تکفیر و به اصفهان رفت . سپس به دربار علاء الدوله برده شد و طبیب و مشاور سلطان گردید و در سفری همراه علاء الدوله به همدان در سال ۴۲۸ هـ به بیماری قولنج در سن ۵۸ سالگی در گذشت .
۳. حجت الله اصیل . آرمانشهر در اندیشه ایرانی . تهران : نشرنی ، ۱۳۷۱ . ص ۱۰۸.
۴. حنالفخوری ، خلیل الجر . تاریخ فلسفه در جهان اسلامی . ج دوم ، ترجمه عبدالمحمد آیتی . تهران : کتاب زمان ، ۱۳۵۸ . ص ۵۰۹.
۵. محمد تقی دانش پژوه . فرهنگ «اندیشه کشور داری نزد فارابی» . کتاب دوم و سوم ، بهار و پاییز ۱۳۶۷ . ص ۱۵۹؛ فارابی در احصاء العلوم (فصل ۵ ، ص ۱۰۸) این گونه مدینه فقهی را که بر پایه فقه و کلام است ، اندیشهٔ برخی از متکلمان می داند و آن را با «مهنة ملكيه فاضله» که بر پایه علم مدنی فلسفی گذارده شده ، - که در همین فصل بدان اشارات کرده است (ص ۱۰۳) - یکی نمی بیند ، همان . ص ۱۵۹.
۶. علی اصغر حلبی ، تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و جهان اسلامی . تهران : قومس ۱۳۷۶ . ص ۳۱۵.
۷. میر عبدالحسین نقیب زاده . در آمدی به فلسفه . تهران : کتابخانه ظهوری ، چ . دوم . ۱۳۷۲ . ص ۱۶۰.

۸. الفخوری . پیشین . ص. ۵۱۰.

۹. علی اصغر کاظمی . اخلاق در اندیشه سیاسی «اسلام در عرصه عمل». تهران : قومس . ۱۳۷۶. ص. ۱۸۱.

10. Majid Khadduri. The Islamic Concept of Justice. Baltimor and London : The Johns Hopkins University Press, 1984, p. 88.

۱۱. علی اصغر حلبی . فلاسفه ایرانی . تهران : انتشارات زوار . چاپ دوم ۱۳۶۱ . ص. ۳۴۴ .
۱۲. یازجی و کرم . اعلام الفلسفه العربیه . بیروت . ج . ۱ . ۱۹۶۵ . صص ۵۳۴-۵۳۵ . و . ر. ک. به ابن سینا . الشفاء «الهیات» . به کوشش الاب فنواتی و سعید زاید . قاهره . ۱۹۶۴ . صص ۲-۴۴۱ .

۱۳. عمید زنجانی . مبانی اندیشه سیاسی اسلام . ص. ۱۷۳ . (به نقل از کتاب السیاسه ، ص ۳) .
۱۴. همان ، صص ۱۷۵-۱۷۴ .
۱۵. سید جلال الدین مدنی . مبانی و کلیات علوم سیاسی . اول ، تهران : نشر علامه طباطبایی ، چ دوم ، ۱۳۷۴ . ص. ۲۷۹ .
۱۶. همان .

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

۱۸. ابن سینا . الشفاء «الهیات» . صص ۲-۴۴۱ .
۱۹. ابن سینا . الاشارات و التنبیها . ج. چهارم . مع الشرح نصیر الدین محمد بن محمد الحسن الطوسی و شرح الشرح قطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی . تهران : دفتر نشر کتاب . ۱۴۰۴، ۱۳۶۲ . ص. ۶۱ .
۲۰. ابن سینا . الشفاء ، «الهیات» . ج ۲ . پیشین . ص. ۴۴۱ .
۲۱. همان و ابوعلی سینا (النجاه) . النجاه فی الحکمه منطقیه و الالهیه . ۳ ج . تهران : مرتضوی . ۱۳۶۴ . ص. ۳۰۴ .

22. E.I.j. Rosenthal. Poltital Thought in Medieval Islam. Cambridge, 1962, p. 147.

23. Khadduri. Op, cit., p. 90.

۲۴. ابوعلی سینا این سه طبقه را با این واژه ها نام برده است : ۱- مدبرین ۲- صنّاع
۳- حفظه.
۲۵. عمید زنجانی . پیشین . ص. ۱۷۶.
۲۶. همان . ص. ۱۷۵. (به نقل از ابوعلی سینا . کتاب السیاسه . ص . ۷)
۲۷. رضوان سید . «سیاست و جامعه مدنی نزد شیخ ابوعلی سینا» تأملات سیاسی در تاریخ
تفکر اسلامی . ج. اول . ص. ۹۷ (به نقل از «الهیات» شفا . ج. ۱. ص. ۴۵۵)
۲۸. تیسیر شیخ الارض . اعلام الفكر العربی (ابن سینا) . بیروت . دارالشرق الجديد . ۱۹۶۲ .
ص. ۱۵۱.
۲۹. یازجی و کرم . پیشین . ج. اول . صص ۵۳۵-۵۳۴.
۳۰. همان . ص. ۹۰.
۳۱. عبدالله نعمه . فلاسفه شیعه . ترجمه سید جعفر غضبان . تهران : سازمان انتشارات و
آموزش انقلاب اسلامی ، ۱۳۶۷ . ص. ۱۵۵.
۳۲. ابن سینا . الشفاء ، «الهیات» . ج. دوم . الاب قنواتی . پیشین . صص. ۲-۴۵۱.
۳۳. ابوعلی سینا . الشفاء و الهیات . قاهره . بی جا . ۱۹۶۰م . ۱۳۸۰ هـ ق . ص. ۲۵۴
۳۴. ابن ابی الحدید . شرح نهج البلاغه . ج. دهم . تحقیق ابوالفضل ابراهیم . ط . ۲ . بیروت :
دارالاحیاء الكتاب العربیه ، ۱۳۸۵ هـ . ص . ۲۲۲.
- 35. Khadduri. op, cit., p.92**
۳۶. رضوان سید . پیشین . صص. ۷۹ و ۸۰ (به نقل از ابوعلی سنیا الحکمه العروضیه . نشره
محمد سلیم سالم ۱۹۳۵م ، ص. ۴۲)
۳۷. الفاخوری . پیشین . ص. ۵۱۱.
- 38. Rosental, op, cit., p. 155.**
- 39. Ibid, pp. 153, 154.**
۴۰. ابن سینا . الشفاء ، «الاهیات» . الاب قنواتی ، پیشین . صص ۲-۴۵۱.
۴۱. رضوان سید . پیشین . ص. ۸۱.

مقایسه شود با مصطفی جواد. «فرهنگ عقلی و وضعیت اجتماعی در عصر شیخ الرئيس ابوعلی سینا». یادواره ابن سینا. تهران: ۱۹۴۵، صص ۲۸۴-۲۸۰
۴۲- همان. ص. ۸۲.