

پیوستگی نبوت و سیاست در فلسفه سیاسی ابن سینا

دکتر مسعود اخوان کاظمی*

عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی (دانشگاه رازی کرمانشاه)

چکیده:

شهرت ابن سینا بعنوان یک طبیب و فیلسوف باعث شده که ابعاد اندیشه سیاسی وی کمتر مورد توجه و دقت قرار گیرد. بحث وی در خصوص نبوت و جایگاه نبی از لحاظ مرتبه والای وی در حصول به مراتب عالی عقلانی، و تأکید او بر ضرورت مدیریت و زعامت سیاسی پیامبر و محوریت شریعت در حیات اجتماعی، ابعاد سیاسی و اجتماعی دین و توانایی آنرا در اداره مطلوب جامعه انسانی به اثبات می رساند.

آشنایی بوعلی با فلسفه و فلاسفه بزرگ یونان باستان و مبانی تفکرات سیاسی آنان و نیز احاطه و شناخت او از فلسفه اسلامی و بنیانهای اندیشه دینی، به طرح منظومه فلسفی_سیاسی وی که بر گرفته از عقل و وحی و مبتنی بر مقام والای نبی است، انجامید. در فلسفه سیاسی سینایی، انبیاء که راهبران حقیقی جامعه محسوب می شوند، به بالاترین مرتبه و حد کمال عقلانیت دست یازیده‌اند و رتبه آنان آخرین حدی از کمال است که در آن، همه قوا و استعداد های بشری فعلیت یافته اند. کمال عقلانی و قدرت تخیل و توانایی اعجاز، پیامبر را به درجه ای از والایی می رساند که دارای عقل قدسی می شود و هر معرفتی را بیواسطه و بدون یادگیری از افراد بشری، از عقل فعال دریافت می کند و توانایی رهبری و زعامت جامعه را پیدا می کند تا از این طریق بتواند انسانها را بسوی خیر اعلی و سعادت نهایی رهنمون شود.

بوعلی سعادت را جز در اجتماع حاصل نمی داند زیرا که آدمی را مدنی الطبع معرفی می کند و معتقد است که آدمی اگر به تنهایی زندگی کند و بخواهد خود بدون معاونت دیگری آن را راه برد، صلاح نپذیرد. او نبوت را عنایتی الهی برای کنترل و دفع شرور معرفی می کند و نیاز انسان به رهبری و زعامت پیامبران را برای تحقق وجود و بقای حیات اجتماعی ضروری می داند و بدین ترتیب، نبوت را در جهت تحقق خیر در اجتماع، از جمله مهمترین عنایات ازلی الهی تلقی می کند.

*آدرس: کرمانشاه - بلوار مصطفی امامی - پائین تر از میدان گلستان - کوی شهید منوچهر رحیمی - پلاک ۷

مقاله حاضر به بررسی مبانی فلسفه سیاسی ابن سینا _ که در قلمرو حکمت عملی وی قرار می گیرد _ پرداخته است و در این راه، از ماهیت انسان و جایگاه او در اندیشه دینی _ سیاسی بوعلی سخن به میان می آورد. دلایل بوعلی بر مدنی الطبع بودن انسان و نیاز وی به زندگی اجتماعی و ضرورت وجود قانون گزار و صفات و شرایط وی، و نیز بیان چگونگی ارتباط و پیوند نبوت با سیاست و مدیریت جامعه از جمله موضوعاتی هستند که در بحث از حکمت عملی مطرح شده توسط بوعلی، مورد اشاره قرار می گیرند. همچنین، نظرات وی در باب خصوصیات خلیفه و امام و طریق جایگزینی نبی، و دیدگاه او در خصوص امکان خروج بر امام و خلیفه، در این مقاله مورد بحث واقع می شوند؛ باشد که بدینوسیله قدمی در راه احیاء و شناخت فرهنگ و تمدن اسلامی برداشته شود.

کلید واژه ها: ابوعلی سینا، فلسفه سیاسی، نبوت، سیاست، فلسفه، اسلام.

مقدمه :

آوازه شهرت ابن سینا در طب و فلسفه تا اندازه زیادی باعث مغفول ماندن مبانی تفکرات و اندیشه‌های وی در فلسفه سیاسی شده است. این در حالی است که بوعلی هم در عرصه‌های سیاست عملی و هم در مباحث نظری سیاست وارد شده است و دیدگاه‌های مهمی را بخصوص در پیوند نبوت و سیاست ارائه نموده است. در این مقاله ابتدا تلاش می‌شود تا ضمن مرور کوتاهی بر زندگی سیاسی بوعلی در ابعاد عملی و نظری، آشنایی مختصری با زمینه‌ها و چگونگی شکل‌گیری تفکرات سیاسی وی بعمل آید.

در بخش دوم مقاله حاضر، به جایگاه انسان در فلسفه سیاسی بوعلی و مهمترین نقطه نظرات او در خصوص ماهیت وجود آدمی، خصلت اجتماعی انسان، و تقسیم بندی‌های او از اقسام افراد و اجتماعات پرداخته خواهد شد تا زمینه برای بحث در خصوص محور اصلی تفکرات سیاسی وی یعنی نبوت و پیوند آن با سیاست، فراهم گردد. بدین ترتیب در بخش سوم و پایانی این مقاله، محوریت نبی و مرکزیت شریعت در راهبری انسان‌ها به سوی خیر اعلی و سعادت نهایی از دیدگاه ابن سینا بطور مشروح مورد بحث قرار خواهد گرفت.

بخش اول :

حیات سیاسی بوعلی

۱- حیات سیاسی عملی بوعلی

بر خلاف بسیاری از فلاسفه، بوعلی با سیاست و حکومت ارتباطی نزدیک و تنگاتنگ داشته است. او در زمانی متولد شد که حکومت عباسیان در سراسر ایران زوال قرار گرفته بود و خلافت اسلامی به اجزاء متفرق و پراکنده‌ای تقسیم شده بود که همگی به منازعه و ستیز با یکدیگر مشغول بودند. در سال ۳۳۴ هـ. ق. آل بویه با سپاهی از دیلمیان وارد بغداد شدند و خلافت بازیچه دست معزالدوله، یکی از سران این خاندان، که خود را سلطان می‌نامید، شد. کار آل بویه بالا گرفت و خلیفه مطیع فرمان آنها گردید. در سال ۴۴۷ هـ. ق. دولت آل بویه منقرض شد. پیش از این، حکومت سامانیان در خراسان تشکیل شده بود و چون امیر خراسان، منصور بن نوح، به سال ۳۶۵ هـ. ق. وفات یافت، فرزندش نوح بن منصور به جای او نشست. در عهد دولت نوح بن منصور، یعنی به سال ۳۷۰ هـ. ق. (۹۸۰ م.) در روستای آفشنه، ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا ملقب به شیخ الرئیس متولد شد.^۱

بوعلی هفده ساله بود که نوح بن منصور به بیماری سختی دچار شد چنانکه پزشکان در مداوای او فرو ماندند؛ ولی طبیب جوان او را معالجه کرد. چون امیر خراسان سلامت خود را بازیافت، او را مقرب درگاه خود ساخت و کتابخانه خود را در اختیار وی گذاشت. بوعلی سینا چند سال بعد در همدان، شمس الدوله، امیر دیلمی، را از بیماری سختی نجات داد و شمس الدوله نیز او را به وزارت منصوب نمود. اما پس از چندی، لشگریان پادشاه بر وی خروج کردند و خانه اش را غارت نمودند و خود او را نیز به زندان افکندند و از پادشاه قتل وی را خواستار شدند ولی شمس الدوله نپذیرفت و از زندان آزادش کرد و او متواری شد و بار دیگر با معالجه مجدد شمس الدوله دوباره به وزارت رسید. پس از وفات شمس الدوله، پسرش سماء الدوله بجای او نشست و از بوعلی خواست که در منصب وزارت باقی بماند که شیخ نپذیرفت و با علاءالدوله حاکم اصفهان محرمانه باب مکاتبات گشود و چون امیر از ماجرا آگاه گشت، او را در قلعه فردجان زندانی کرد. شیخ پس از رهایی از زندان، به اصفهان گریخت و مقرب درگاه علاءالدوله شد و در بیشتر سفرها و جنگهای او را همراهی نمود و سرانجام در رکاب او پیروزمندانه به همدان بازگشت و در همانجا نیز درگذشت.^۲

۲- حیات سیاسی نظری بوعلی

اشتغاللات سیاسی بوعلی و نزدیکی او به سیاست عملی، تا زمان وفات وی در سال ۴۲۸ هـ. ق. ادامه داشته است؛ بطوریکه می‌توان گفت که قسمت اعظم دوران زندگانی وی آمیخته با سیاست عملی در دربارها و همراه با حکومتگران زمان

۱- حنا الفاخوری؛ خلیل الجر: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۵۱-۴۵۰
۲- همان

خویش بوده است. با این وجود باید اذعان نمود که آثار مکتوب وی در باب سیاست و حکومت در مقایسه با میراث بجامانده از او در باب فلسفه و منطق و طب و ریاضیات، به مراتب کمتر است. شاید همین کثرت اشتغال و توجه به سیاست عملی از یکسو، و پرداختن به فلسفه و طب و سایر علوم از سوی دیگر را بتوان دلیلی بر قلت آثار و اندیشه های سیاسی وی دانست.^۱ البته در توضیح چرایی این قلت، فرضیات دیگری ارائه شده‌اند که از آن جمله می‌توان به وجود تمایلات شیعی بوعلی در جامعه‌ای سنی مذهب اشاره نمود که قاعدتاً او را به رفتاری احتیاط‌آمیز در بیان عقاید واقعی خود در باب سیاست وامی‌داشته است. از سوی دیگر، پرداختن بوعلی به ترسیم و توصیف جامعه و حکومت ایده‌آل و مطلوب از دیدگاه اسلامی و یا شیعی، می‌توانست آشکارا او را در تعارض با حکومت‌های وقت و نظام‌های سیاسی موجود قرار دهد و حیات علمی و سیاسی او را در معرض مخاطره قرار دهد.^۲

بوعلی در اندیشه‌ها و تفکرات فلسفی و سیاسی خود، از آثار فلاسفه بزرگ یونان و بخصوص از ارسطو و فلسفه مشایی وی بهره گرفته است؛ اما در عین حال تأثیر متفکرین و اندیشمندان هم عصر او را نیز در شکل‌گیری تفکرات سیاسی و فلسفی‌اش نمی‌توان نادیده گرفت. ابوالحسن عامری (متوفی به سال ۳۸۱ ه.ق.)، ابن مسکویه (متوفی به سال ۴۲۹ ه.ق.) و سرانجام فارابی (متوفی به سال ۳۳۹ ه.ق.) و ابوریحان بیرونی (متوفی به سال ۴۴۰ ه.ق.) از جمله کسانی بودند که بوعلی از اندیشه های فلسفی آنان تأثیر پذیرفته است. علاوه بر این، از آنجائیکه پدر بوعلی اسماعیلی مذهب بود، ابن سینا نیز با دیدگاهها و تفکرات و تعالیم آنان آشنایی پیدا کرده بود اما چندان دل بستگی به آنها نشان نمی‌داد.

تأثیر اندیشه های ابن سینا در نظرات متفکرین پس از وی، چه در جهان اسلام و چه در دنیای مسیحیت، انکار نشدنی است. فلسفه او در قرون وسطای مسیحیت تأثیر بسیاری گذاشت و آراء وی برای نحله ارسطویی مسیحیت دارای اهمیت بسیاری بود.^۳ در جهان اسلام نیز غزالی، از بزرگترین مخالفان فلسفه، در ردیه مهم خود بر فلسفه، یعنی "تهافت الفلاسفه" یکی از لبه های تیز حمله خود را متوجه ابن سینا ساخته است.^۴ اندیشه های متصوفانه ابن سینا و رسایلی چون "حی بن یقظان" یا "حکمت مشرقیه" نیز در عالم عرفان اثر بلندمدتی بر جای نهاده است؛ اگرچه نظریات سیاسی وی هیچگاه همچون فارابی منظومه گسترده ای را تشکیل نداد.^۵

۱- البته رساله ای بنام "السیاسه" یا "فی السیاسه" به بوعلی نسبت داده شده است که به اعتقاد اکثر محققین، نوشته فارابی است زیرا که در فهرست مصنفات فارابی نیز کتابی بنام "فی السیاسه" آمده است. در هر صورت حتی اگر این رساله را هم از آثار بوعلی بدانیم، باید گفت که این رساله به سیاست به معنای امروزی کلمه ارتباط چندانی ندارد و بیشتر به نحوه تدبیر و مدیریت امور مربوط به منزل و خانواده توسط رئیس خانواده (یعنی مرد) مربوط می‌شود. رجوع شود به: علی اصغر حلبی: تاریخ تمدن اسلام، ص ۵۱۰.

۲- ر.ک: حاتم قادری: اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، ص ۱۵۶.

۳- همان، ص ۱۶۰.

۴- ابن رشد اندلسی (متوفی به سال ۵۹۵ ه.ق) نیز در کتاب خود بنام "تهافت التهافت" در چندین موضع، بوعلی را به سبب عدول از آراء حکمای گذشته مورد سرزنش و ملامت قرار داده و در باب چند مسئله از قبیل وحی و لوح و قلم و غیره او را پیرو اشاعره و متکلمان دانسته است.

- قادری، همان، ص ۱۶۰.

بوعلی با تأسی به سنت ارسطویی تقسیم بندی حکمت، آنرا به دو بخش نظری و عملی تقسیم می نماید و ضمن بیان اجزای هرکدام از آنها، سیاست را در زمره یکی از اجزاء حکمت عملی طبقه بندی می کند و در این خصوص، در رساله "فی اقسام العلوم العقلیه" چنین می گوید:

"حکمت به دو بخش نظری مجرد و عملی تقسیم می شود. غایت بخش نظری، حصول اعتقاد یقینی به احوال موجوداتی است که وجود آنها به عمل انسانی وابسته نیست، بلکه مقصود از آن حصول رأی تنهاست، مانند علم توحید و هیئت. غایت بخش عملی، حصول اعتقاد یقینی به موجودات نیست، بلکه هدف آن می تواند حصول صحت رأی در امری باشد که وابسته به انسان است تا از مجرای آن به خیر دست یابد. پس، مقصود [در بخش عملی] صرف حصول رأی نیست، بلکه حصول رأی برای عمل است. بدین سان، غایت بخش نظری، حق و غایت بخش عملی، خیر است. از آنجائی که تدبیر امور انسانی، به یک شخص و یا به اجتماعی از افراد وابسته است و اجتماع، در محیط خانواده و یا در مدینه، تحقق پیدا می کند، پس علوم عملی، بر سه بخش تقسیم می شود. نخستین علم، نشان می دهد که اخلاق و افعال انسان، چگونه باید باشد تا زندگی او در این دنیا و آخرت، سعادت‌مندانه باشد. کتابی از ارسطاطالیس در اخلاق، این بخش را شامل می شود. علم دوم، به دومین بخش مربوط می شود و از مجرای این علم شخص می داند که تدبیر منزل او چگونه باید باشد... تا زندگی منظم و مؤدی به سعادت بدست آید. کتابی از ارونس در تدبیر منزل و کتابهایی از دیگران این فن را شامل می شود. علم سوم، به سومین بخش، مربوط می شود و در این علم اقسام سیاسات و ریاسات و اجتماعات مدنی فاضله و ضالّه، چگونگی حفظ هریک از این نظامها و سبب زوال و جهت انتقال آنها شناخته می شود. آنچه از این علم به پادشاهی مربوط می شود، در کتاب افلاطون و ارسطو، درباره سیاست و آنچه به نبوت و شریعت مربوط می شود، در دو کتاب از همان فلیسوفان درباره نوامیس آمده است. مراد فلیسوفان از ناموس، همان امری نیست که عامه مردم از آن به حيله و خدعه تعبیر می کنند، بلکه مراد آنان از ناموس، همان سنت و مثال ثابت و همیشگی و نزول وحی است که اعراب از آن به ملک وحی نیز تعبیر کرده اند. در این بخش از حکمت عملی، وجوب نبوت و نیاز نوع بشر به شریعت در وجود، بقا و آخرت خود بحث می شود."^۱

^۱ - ابن سینا: تسع رسائل. مطبعه هندیه بالموسکی، مصر، ۱۹۰۸ م، ص ۱۰۵. (به نقل از: سیدجواد طباطبایی: زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ۱۹۱-۱۹۰)

بخش دوم :

انسان در فلسفه سیاسی بوعلی

یکی از مهمترین مباحثی که در فلسفه سیاسی مورد توجه قرار می گیرد، بحث از چگونگی ماهیت و نهاد انسان است. در هر فلسفه سیاسی، نگرش و دیدگاه بخصوصی از طبیعت انسان ارائه می شود که تأثیری اساسی در مبانی و اساس منظومه فکری آن فلسفه برجای می گذارد. هر نوع برداشتی از نهاد انسانی، پیامدها و تبعاتی اساسی بر تمامی اجزاء تفکر فلسفی ایجاد می کند. بدین ترتیب تفاوت اساسی دیدگاههای فیلسوفان و فلسفه ها در خصوص اصلی ترین مسائل مربوط به انسان و بخصوص در مورد فلسفه سیاسی، در نهایت به اختلاف دیدگاههای آنان درباره چگونگی نگرش به طبع انسان بازگشت می کند. سئوالاتی از قبیل اینکه انسان چگونه موجودی است؟، چرا در اجتماع زندگی می کند و هدف او از زندگی اجتماعی چیست؟، چه تمایزاتی میان انسانها قابل تشخیص می باشند؟ و کمال و سعادت انسان در چیست و این سعادت چگونه حاصل می شود؟، از جمله سئوالات مهمی هستند که برای تمامی فلاسفه و بخصوص فیلسوفان سیاسی همواره مطرح بوده اند و ابن سینای حکیم و فیلسوف نیز در تدوین فلسفه سیاسی خود به این سئوالات پرداخته و پاسخهایی برای آنها ارائه نموده است.

۱- خصلت اجتماعی انسان:

بوعلی نیز همانند افلاطون در کتاب "جمهوریت" و ارسطو در کتاب "سیاست" و فارابی در کتاب "آراء اهل المدینه الفاضله" به "مدنی الطبع" بودن انسان اعتقاد دارد. وی معتقد است که زندگی اجتماعی ضروری حیات بشری است. به نظر ابن سینا، زندگی بشر با حیات جانوران تفاوتی آشکار دارد زیرا حیوانات بر مبنای غرائز خود رفتار و زندگی می کنند و همواره تابع غرائز خویش هستند و لذا نیازهای آنها نیز همیشه یکسان و ثابت می باشند؛ در حالیکه نیازهای انسان، گوناگون و متنوع اند و برای تأمین آنها نیز وجود مشاغل و حرفه های مختلف ضروری است بطوریکه فرد انسانی نمی تواند بتنهایی همه آنها را برآورده سازد. از اینرو، داد و ستد و معاملات و ارتباطات بین انسانها پدید می آید و لازمه این امور نیز وجود قوانین و مقرراتی عادلانه در اجتماعات انسانی است. وی در "الهیات نجات" در این خصوص چنین می گوید:

"همه می دانند انسان با سایر حیوانات تفاوت دارد و به تنهایی نمی تواند زندگی مطلوبی داشته باشد به گونه ای که بتواند امور مربوط به نیازهای ضروری خود را بدون همکاری و مشارکت دیگران انجام دهد. بنابراین، باید از افراد دیگر کمک بگیرد و خود نیز با آنان همکاری کند. مثلاً چنین باشد که یکی، باری برای دیگری حمل کند و دیگری برای او نان بپزد و این یکی برای دیگران خیاطی کند و آن دیگری برای او ابزار و وسایل خیاطی را بسازد تا روی هم رفته نیاز همگی برآورده شود. از اینرو، انسان به زندگی دسته جمعی گردن نهاده، به ایجاد شهر و جامعه پرداخته است. پس اگر یکی از آنها در ایجاد زندگی اجتماعی به شرایط لازم پایبند نباشد، تنها به همزیستی با افراد همانند خود اکتفا می کند. در نتیجه، به نوعی زندگی بسیار ناهمگون با زندگی انسان، که فاقد کمالات انسانی است، دست خواهد یافت. با این همه، این افراد نیز ناچارند به نوعی زندگی جمعی گردن نهند و خود را با مردمان اجتماعی و متمدن همانند سازند"^۱

بوعلی در "اشارات" نیز با عباراتی کم و بیش مشابه، بر همین مطلب تأکید بعمل آورده است و "تعاون" و "تقسیم کار" را مبنای تشکیل اجتماعات بشری معرفی می کند:

"چون انسان اینطور نیست که بتواند بتنهایی امر زندگی خود را اداره کند مگر با شرکت سایر افراد نوع خود و به اینکه بینشان یک نوع همکاری و مبادله بوده باشد، هرکدام کاری را بعهده بگیرند و تقسیم کار بشود. زیرا اگر همه کارها را بنا شود یک نفر بعهده بگیرد، لازم می آید که یک نفر کارهای زیادی را متحمل گردد و این اگر فرضاً ممکن هم باشد، دشوار است. از اینرو لازم است که در میان مردم، داد و ستد باشد و این داد و ستد بر مبنای عدالت بوده باشد"^۱

بدین ترتیب ابن سینا همچون فلاسفه بزرگ یونانی پیش از خود و همانند فارابی، معتقد است که سعادت انسان جز در اجتماع حاصل نمی شود. از دیدگاه او، در کتاب "نجات"، آدمی اگر به تنهایی زندگی کند و بخواهد خود بدون معاونت دیگری آن را راه برد، صلاح نپذیرد. باید که انسانی دیگر به رفع پاره ای از نیازهای او برخیزد و او نیز به رفع پاره ای از نیازهای دیگری. و بدین طریق به تشکیل اجتماعات و شهرها ملزم شود.^۲ بوعلی معتقد است که اگر یکی از انسانها در ایجاد زندگی اجتماعی به شرایط لازم جامعه پایبند نباشد، به نوعی زندگی بسیار ناهمگون با زندگی انسان که فاقد کمالات انسانی است، دست خواهد یافت. با این همه، این افراد نیز ناچارند به نوعی زندگی جمعی گردن نهند و خود را با مردمان اجتماعی و متمدن همگون سازند و چون این موضوع روشن است، لاجرم مشارکت و همکاری برای وجود و بقای انسان ضروری می باشد.^۳

۲- تفاوتها و تمایزات بین انسانها

پس از تأکید بر بعد اجتماعی حیات انسان، بوعلی بر این نکته تأکید می ورزد که همانگونه که انسانها از نظر میزان ثروت و دارایی و مراتب اجتماعی با یکدیگر تفاوت دارند، از لحاظ عقلی و اندیشه نیز در سطوحی مختلف و نابرابر با یکدیگر قرار می گیرند. وی سپس این تفاوتها را امری طبیعی و نشانه ای از حکمت و عنایت الهی و علت بقای نوع انسان معرفی می کند^۴ و چنین استدلال می نماید که اگر همه مردم پادشاه باشند، همدیگر را هلاک کنند و اگر در فقر و نیازمندی یکسان باشند، از رنجوری و تنگدستی بمیرند و اگر جملگی بی نیاز باشند، هیچ کس دیگری را بزرگ نشمارد و خدمت نکند و بدلیل بی نیازی و ادعای برابری، از کار و کوشش سرباززند و بدین سان، نظم مجتمع یا مدینه مشوش شود و بنابراین در مسئولیت اجتماعی، وجود اشتراک و تفاوت لازم و ضروری است تا تعاون و همکاری بین مردم صورت پذیرد.^۵

بر مبنای همین تفاوتها و تمایزات است که بوعلی - باز هم به تاسی از افلاطون و فارابی - اقسام گروههای اجتماعی را به سه طبقه تقسیم می کند که عبارتند از: مدبران، صنعتگران (پیشه وران)، و نگاهبانان. هر یک از این سه طبقه در اجتماع،

- ابن سینا: اشارات، نمط نهم: در مقامات عارفین، در: مرتضی مطهری: مجموعه آثار، ج ۷، ص ۱۱۷.

- الفاخوری، همان، ص ۵۱۳.

- ابن سینا: الالهیات الشفاء، ص ۴۴۲.

- ابن سینا: الیهات نجات، ص ۳۱۵.

- علی اصغر حلبی: تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، ص ۲۲۳.

وظیفه و شأن بخصوصی دارد و توسط همین طبقات یا گروههای اجتماعی است که انتظام جامعه سامان می یابد. وی بر این اعتقاد است که برای ادارهٔ مدینه یا مجتمع، مدبری لازم است تا با وضع سنتها و یا شرایع، جامعه را مدیریت نماید و جایگاه او، همانند اهمیت سر برای انسان، بسیار عالی و ممتاز است. چنین فردی باید عدالت و سنت را بخوبی شناخته و سپس بتواند آنها را به اجرا درآورد. هدایت مردم به طریق الهی و برانگیختنشان به عبادت، و دور ساختن آنها از شرور، از جمله وظایف مدبراست. همچنین، حراست از مرزها و فراهم آوردن ابزار جنگ و دفاع و تنظیم و ضبط دخل و خرج امور مدینه بعهده اوست. آزادی عمل مدبردر اداره مدینه و باز بودن دست او در سیاست، از جمله شرایطی است که بوعلی برای به سامان کردن امور مجتمع لازم می داند. البته علم مدبربه شریعت و پابندی او به دین، شجاعت، پایداری و جمع میان علم و عمل، از دیگر خصوصیات هستند که برای مدبرضروری می باشند.^۱

بوعلی پس از بیان شرایط و ویژگیهای مدبر، به شرح وظایف افراد مدینه، از هر طبقه که باشند، می پردازد و پیروی آنها از عادات پسندیده و اخلاق فاضله ای را که رئیس مدینه سنت کرده، واجب می داند و معتقد است که تنها از اینراه است که انجام دادن اعمال نیک، در نفوس آنها مستحکم می گردد و برای زندگی سعادت‌مندان این جهانی و آن جهانی آماده می شوند. البته ابن سینا در همه افراد مدینه، این توانایی را نمی بیند، و لازم هم نمی داند، که حقایق فلسفی را فهم کنند و عقول مفارقه را ادراک نمایند-همچنانکه فارابی لازم می دانست. لذا فقط آنان را به این نکته متوجه می سازد که تا سر حد امکان و توانایی خود به اکتساب کمالات انسانی بکوشند. وی بر این نکته تأکید می کند که ممکن است کسی فلسفه و حکمت را درک نکند و نفهمد اما کمال ذات او از راه تطبیق رفتارش با احکام شریعت محتمل می گردد.^۲

همانگونه که ملاحظه می شود، ابن سینا بر خلاف فارابی - که به شرح و بسط ویژگیها و خصوصیات طبقات صنعتگران و نگاهبانان نیز پرداخته است - به دو طبقه دیگر چندان توجهی نشان نمی دهد و بخاطر حساسیت نقش و جایگاه مدبران، محور اصلی مباحث خود را بر بیان صفات و شرایط این طبقه، که همانا حکومتگران و رهبران سیاسی جامعه هستند، متمرکز می سازد. مهمترین و نخستین هدف شریعت و شارع در نظر ابن سینا، وضع سنن و ترتیب مدینه بر اساس اجزای سه گانه مدبران، صنعتگران و نگاهبانان، و نیز ترتیب ریاست سلسله مراتبی هریک از اجناس سه گانه از عالی تا دانی است. وی در فصل چهارم از مقاله دهم "الهیات شفا" چنین می نویسد :

"پس واجب است که نخستین قصد و وظیفه قانونگذار در وضع سنت ها و ترتیب مدینه بر اجزای سه گانه: حاکمان، اصحاب صنعت و پاسداران (المدبرون، الصناع و الحفظه) بوده و در هر جنس از آنها نیز رئیسی مقرر کند که بعد از او هم سلسله مراتبی از رؤسا تا پائین ترین انسانها ترتیب یافته اند. هرگز نباید انسانی در شهر بیکار مانده و فاقد مقام و جایگاهی تعیین شده و محدود باشد. بلکه هرکسی در مدینه باید منفعتی برای کل مدینه داشته باشد. قانونگذار باید که بطالت و بیکارگی را تحریم کند و هرگز نگذارد کسی راهی برای بهره مندی از حظی که برای انسان دیگر لازم است، داشته باشد"^۳

۱- علی اصغر حلبی: تاریخ تمدن اسلام، ص ۵۱۱.

۲- همان، ص ۵۱۲.

۳- ابن سینا: الالهیات الشفاء، ص ۴۴۷.

از لحاظ مراتب عقلانی، بوعلی انسانها را به چهار دسته تقسیم می کند: یکی کسانی که قوه نظری در آنها به حدی از صفا رسیده است که به هیچ آموزگار و مربی بشری نیازمند نیستند و قوه عملی آنان نیز به درجه ای رسیده که بوسیله قوه متخیله، مستقیماً به وقایع حال و آینده علم پیدا می کنند و قادرند که افعال معجزه آمیز در جهان طبیعت انجام دهند. دسته دیگر، آنانکه به کمال قوه حدس دست یافته ولی به کمال قوه متخیله واصل نگشته اند. و دسته سوم آنانکه دارای قوه نظری کامل اند ولی از قوه عملی کامل بی بهره اند. و آخرین دسته آنانکه بر همنوعان خویش تنها در سایه قوه عملی خود تفوق یافته اند. فرمانروایی به دسته نخستین تعلق دارد زیرا آنان به واسطه عقلشان در عالم عقول می زیند و به واسطه نفسشان در عالم نفوس؛ و نیز در عالم طبیعت، بواسطه آنکه آنان شایستگی تسلط و تدبیر آن را دارند. تمشیت قدرت سیاسی به دسته دوم تعلق دارد و سپس دسته سوم اند که اشرافیت به آنان مربوط می گردد. ولی آنانکه از هیچیک از قوای فوق العاده برخوردار نیستند و مع ذلک برای کسب فضایل عملی تلاش می کنند، هرچند از طبقه افراد عادی ممتازند ولی با این حال شایسته آن نیستند که به دسته های سه گانه عالیه ملحق گردند.^۱

برهمن مینا، بوعلی اساساً سعادت را در لذتهای عقلانی منحصر می داند. وی لذت را به چهار قسم، تقسیم می کند که عبارتند از: عقلی، حسی، عالی، و خسیس. از نظر او، لذت عقلی، کمال عقل است به حصول معقولات؛ بدین معنی که نفس ناطقه بالفعل عالمی عقلی شود. اما لذت حسی کمال حس است به وسیله محسوسات ملایم. و لذت عالی عبارتست از آن لذتی که ملائم نفس مدرک کمال باشد. و مقصود از کمال، آن است که تمامتر و وافی تر و ثابت تر بود. اما لذت خسیس عبارت است از افعال پست بدن. معلوم است که لذت، بطور عموم، وابسته شعور به کمال است و اگر شعور به کمال نباشد، لذت نخواهد بود. و همچنانکه لذت بر دو قسم است: عقلی و حسی، همچنین سعادت هم در دو گونه است: سعادت دائم و سعادت زودگذر. سعادت زودگذر همان لذت حسی و خسیس است و سعادت دائم، لذت عالی است. مردم نیز نسبت به سعادت بر دو گونه اند: گروهی که چون بهائم طالب سعادت خسیسند و گروهی که طالب سعادت عقلی هستند. و این نوع سعادت چنان بر دیگر انواع سعادت تفوق دارد که نفس بر بدن. و اما سعادت عالی جز مشارکت با ساکنان ملاء اعلی در لذات عقلی ابدی ایشان نیست. آدمی در این زندگی می تواند به سعادت عالی برسد، در صورتی که از علوم نظری و عملی مقدار زیادی تحصیل کرده باشد و به فضائل گوناگون متحلی شود.^۲

با این وجود، ابن سینا معتقد است که سرشت انسانها به گونه ای است که مزاج اغلب آنها مستعد چنان کمالی که لازمه اتصال عقول آنها به عقل فعال است، نمی باشد.^۳ بوعلی در جهان شناسی خود، با تقسیم دو گانه آسمانها (عالم السماوات) و زمین (تحت فلک القمر)، معتقد است که شرور و انحطاط ویژه عالم تحت القمر و از لوازم ماده است و بدین لحاظ که انسان نیز موجودی از موجودات مادی در عالم تحت القمر است، شر و انحطاط نیز بخاطر مادی بودن او، لاحق

- ابن سینا: احوال النفس، ص ۱۲۵. (به نقل از: ماجد فخری: سیر فلسفه در جهان اسلام، ص ۱۶۳-۱۶۲)

- ر.ک به: حنا الفاخوری، همان، ص ۵۱۳.

- ابن سینا: الاشارات و التنبیها، ص ۲۹۹.

می‌شود؛ زیرا شر تنها به موجودی می‌پیوندد که از جنبه ای بالقوه باشد و این بالقوه بودن بخاطر ماده است و شر در حقیقت به وجه مادی انسان مربوط است.^۱ بدین ترتیب از آنجایی که انسان دارای بعد مادی است و استعداد شرور و مفسد را دارد لذا در درون جوامع انسانی و در زندگی اجتماعی انسان نیز وجود شر و تأثیر آن غیرقابل انکار خواهد بود. در اینجا است که بوعلی در جمع بین این نکته، و اعتقاد به وحدانیت خداوند و عنایت ازلی الهی، انبیاء را برترین انسانها و سرسلسله نظام آفرینش معرفی کرده و ضرورت نبوت را در راستای مقابله با شرارت موجود در بعد مادی انسان و سامان بخشیدن به جامعه انسانی، به اثبات می‌رساند. وی در این خصوص در «الهیات نجات» چنین می‌گوید:

«باید دانست که چون وجود از مبدأ نخستین آغاز شود، پیوسته هر مرتبه پسین از نظر کمال، از مرتبه پیشین پائین تر است و این تنزل و انحطاط همواره ادامه می‌یابد. پس ملائکه روحانی مجردی که عقول نامیده می‌شوند، در مرتبه اول هستی قرار دارند. سپس مرتبه فرشتگان روحانی دیگری است که اهل عملند و به آنها نفوس می‌گویند. سپس مراتب اجرام و کرات آسمانی است که تا به آخر نسبت به یکدیگر برتری دارند. سپس بعد از آنها نبوت به پیدایش ماده می‌رسد که در مرحله نخست صورت عناصر را می‌پذیرد و بتدریج و اندک اندک، صورتهای کاملتر را قبول می‌کند. در نتیجه، نخستین پدیده مادی از نظر مرتبه پست تر و ناقص تر از پدیده های بعدی خواهد بود. پس پائین ترین مرتبه هستی همان ماده است، سپس عناصر، سپس مرکبات جماد، سپس جوهرهای نامی و بعد از آنها مرتبه حیوانات قرار دارد و برترین حیوان، انسان است و برترین انسان کسی است که نفس او بصورت عقل بالفعل تکامل یافته، اخلاقی را که سرچشمه فضایل عملی است، بدست آورده باشد. و برترین فرد این گروه کسی است که استعداد رسیدن به مرتبه نبوت را بدست می‌آورد.»^۲

بدین ترتیب، دیدگاه فلسفی ابن سینا در خصوص انسان، در نهایت بدین نکته ختم می‌شود که در نظام سلسله مراتبی آفرینش، انبیاء والاترین و برترین انسانها هستند. مرتبه وجدان و عقل انبیاء، درجه کمال حالتی است که همه قوا و استعدادهای بشری در آن به نهایت خود رسیده است. پیغمبر مخصوصاً واجد سه ویژگی اساسی است: روشنی و صفای عقل، کمال تخیل، و قدرت اینکه در ماده خارجی چنان تأثیر کند که در خدمت و اطاعت او درآید؛ همانگونه که بدنهای مردمان در تحت اراده و فرمان آنهاست. اگر همه این شرایط و ویژگیها صورت پذیر شود، آنگاه پیغمبر به درجه آگاهی نبوت می‌رسد و دارای «عقل قدسی» می‌شود که هر معرفتی را، ناگهانی و بیواسطه و بدون تعلیم یافتن قبلی بشری، از عقل فعال دریافت کند و بر همه چیز در گذشته و حال و آینده آگاه شود.^۳

از این گذشته، نه تنها عقل پیامبر بوسیله عقل فعال اشراق می‌شود بلکه قدرت تخیل وی نیز چنان نورانی می‌گردد که آنچه بصورت مجرد و کلی در عقل خویش تصور می‌کند، در متخیله وی صورت مجسم و جزئی و محسوس و ملفوظ پیدا می‌کند. رسالت وی نیز به همین ترتیب دو جنبه دارد که یکی نظری است و دیگری عملی. اولی نفس آدمی را، از طریق تعلیم اصول ایمان به وجود خدا و حقیقت وحی و نبوت و جهان دیگر، به طرف سعادت ابدی رهنمون می‌کند، و دومی جنبه‌های عملی دین یعنی آداب و شعائری را که مؤمن باید به انجام برساند تعلیم می‌دهد. به این ترتیب، پیغمبر از حکما و اولیاء تمایز

۱- ابن سینا: الهیات نجات، ص ۲۸۳-۲۸۲.

۲- ابن سینا: الهیات نجات، ص ۳۱۰.

۳- سیدحسین نصر: سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، ص ۴۹-۵۰.

پیدا می کند؛ از آن جهت که اولاً دریافت معرفت وی از عقل الهی کامل و تمام است و در حکما و اولیاء این دریافت جزئی است و ثانیاً اینکه، پیغمبر قانون و شریعت با خود می آورد و زندگی مردمان و اجتماعات را اداره می کند، در صورتی که حکما و اولیاء درصدد یافتن معرفت و کمال باطنی هستند و وظیفه آوردن شریعت ندارند. به همین جهت حکما و اولیاء، در عین آنکه خود از اکثریت مردمان که دارای موهبت پیغمبری نیستند برتر و ارزنده ترند، در تحت فرمان پیغمبران قرار می گیرند.^۱

بخش سوم:

جایگاه نبوت در فلسفه سیاسی بوعلی

همانگونه که مشاهده شد، بوعلی بر مدنی الطبع بودن انسان تأکید بعمل آورده و زندگی اجتماعی را ناشی از نیاز وی به همیاری و تعاون و ضرورت تعامل بین آدمیان می داند و برای جلوگیری از سلطه شر در حیات مدنی، وجود قانونگذار (سان) و برقرار کننده عدل (معدل) را در جامعه ضروری می داند و در نظام سلسله مراتبی آفرینش، نبی را آخرین حد از کمال عقل و استعداد بشری معرفی کرده و او را حلقه ارتباط بین آدمیان با عقل قدسی تلقی می کند. در اینجاست که شریعت برای اجتماع بصورت امری ضروری مطرح می شود و مثل هر قانون منظمی، ناگزیر از دو طرف قضیه برخوردار می شود. طرف اول، قانونگذار و طرف دوم، مجری قانون.^۱ در این قسمت، "حامل" بسیار اهمیت می یابد و ابن سینا او را سنت گذار یا قانونگذار می نامد. در نظر او، سنت گذار همان کسی است که اجتماع بشری را از اجتماع طبیعی به سوی اجتماع مدنی انتقال می دهد و آنرا کامل می کند. بنابراین نظریه، اجتماع مدنی با نبی شارع آغاز می گردد و بوعلی تجربه تاریخی ظهور اسلام را مورد اشاره قرار می دهد که در آن، حاکمیت با نبی شارع شروع شده است. البته این موضوع را که نبی دارای خصوصیتی انسانی است، ضرورتی برگرفته از قرآن و منابع دینی می داند.

"... و چون این موضوع روشن است، پس به این نتیجه می رسیم که مشارکت و همکاری برای وجود و بقای انسان ضروری است و این امر، نیازمند به داد و ستد است؛ چنان که عوامل و اسباب دیگر آن ضروری است. و قانون باید بر این داد و ستد حکمفرما باشد. و برای قانون و عدالت باید قانونگذار و اجراکننده عدالت وجود داشته باشد. و این شخص باید چنان باشد که بتواند با مردم سخن بگوید و آنان را به پذیرفتن قانون وادار سازد. و او باید انسان باشد. و نمی توان مردم را با عقاید و افکار مختلفشان رها کرد، بطوریکه هرکسی منافع خود را مقتضای عدالت بداند و زیان خود را ظلم بشمارد"^۲

۱- اصل عنایت

بوعلی در هستی شناسی خود، با اعتقاد به "فیض" و تأکید بر کمال عقل انبیاء بعنوان حلقه اتصال بین عالم بالا و عالم سفلی، ارسال پیامبران را ضرورتی اساسی و عنایتی الهی برای تکمیل نظام آفرینش می داند و معتقد است که فرستادن پیامبران برای هدایت آدمیان، بیش از روئیدن موی بر کناره پلکها و ابروها ضرورت دارد.

"بنابراین، انسان به این قانونگذار و مجری عدالت، برای تحقق وجود و بقای خویش، بیش از روئیدن موی بر کناره پلکها و ابروها و فرورفتگی کف پا و چیزهای مفید دیگر، که در بقای او ضرورت ندارند، بلکه در نهایت می توان گفت به نوعی سودمندند، نیازمند است. و چنانکه قبلاً توضیح دادیم، وجود انسان صالحی که قانونگذار و برقرارکننده عدالت باشد، امکان پذیر است. پس چگونه ممکن است عنایت ازلی که منافع غیرضروری یاد شده را اقتضا کرده، این امر ضروری را که اصل و اساس همه سودها و کمالات است، اقتضا نکند و چگونه ممکن است مبدأ نخستین و فرشتگان به آن امور غیرضروری توجه داشته باشند و از این امر مهم غفلت ورزند. همچنین امکان ندارد چیزی

۱- رضوان سید: "سیاست و جامعه مدنی نزد شیخ الرئیس ابوعلی سینا"، در: موسی نجفی: تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، ج ۱، ص ۸۷-۸۶.

- ابن سینا: الهیات نجات، ص ۳۲۱-۳۲۰.

که مبدأ نخستین در نظام هستی به آن علم دارد و وجود آن امکان پذیر است و تحققش برای فراهم آوردن نظام خیر ضروری است، وجود پیدا نکند. و اصولاً چگونه می توان او (قانونگذار) را موجود ندانست، در حالیکه آنچه متعلق و مبتنی بر وجود اوست (جامعه انسانی) وجود دارد؟^۱

بر این اساس، بوعلی بین حکمت عملی و حکمت نظری پیوندی وثیق برقرار کرد و خود نیز مبحث سیاست و نبوت را در "الهیات شفا" مطرح ساخت^۲ و ارتباط بین آن دو را به اثبات رساند. سیاست در نظر ابن سینا، جز از مجرای قانونگذاری برای تأسیس مدینه فاضله، امکان پذیر نیست و بارزترین و عالی ترین نمونه این قوانین، قانون شریعت و واضع آن، پیامبر است.^۳ از همین رو، بوعلی سیاست را به دو بخش اصلی یعنی رسالت سیاسی و اداره امور مدینه، و نبوت، یعنی بحث در خصوص تشریح، تقسیم می کند و تلاش می نماید تا توضیحی اساسی برای هماهنگی میان ضرورت تشریح اسلامی و تأسیس و اداره مدینه پیدا کند. بوعلی چنین پیوندی را به یاری نظریه "عنایت الهی" طرح نموده و بدین سان تمام نظام سینایی را برای اثبات ضرورت نبوت و شریعت استخدام می کند. وی که در سنت افلاطونی و به اقتفای فارابی، رئیس اول مدینه را علت وجود و دوام مدینه می داند، برای جلوگیری از پیامدهای قهری ورود شر به نظام سیاسی، و انحطاط طبعی و طبیعی شهرها و جوامع انسانی، به نظریه عنایت متوسل می شود.^۴

"جایی برای انکار آن نیست که در پیدایش جهان و اجزای اجرام آسمانی و نبات و حیوان، آثار شگفت انگیزی وجود دارد که آنها را نمی توان نتیجه اتفاق و تصادف دانست، بلکه این آثار شگفت انگیز، لازمه و مقتضای نوعی اندیشه و تدبیرند. پس باید بدانی که عنایت عبارت است از علم ذاتی مبدأ نخستین به نظام خیر هستی و این که ذاتاً علت، خیر و کمال است و به این خیر و کمال با آن نظام یاد شده، راضی و خشنود است. پس او نظام خیر را به بهترین وجه ممکن تعقل می کند. در نتیجه، بعنوان یک نظام، خیر به بهترین نوعی که تعقل شده است، افاضه می یابد. افاضه ای که به کاملترین وجه ممکن به پیدایش آن نظام منجر می شود. پس معنی عنایت این است.^۵ ... امکان ندارد چیزی که مبدأ نخستین در نظام هستی به آن علم دارد و وجود آن امکان پذیر است و تحقق آن برای فراهم آوردن نظام خیر ضروری است، وجود پیدا نکند... بنابراین باید پیامبری وجود داشته باشد... وقتی این انسان وجود داشت، باید قوانین مربوط به زندگی مردم را به فرمان و اذن و وحی خداوند و با فرو آمدن جبرئیل و روح القدس بروی، بر آنان عرضه کند. و اساس این قانونگذاری باید بر اساس شناساندن آفریدگار یگانه و توانا و دانای آشکار و نهان به مردم باشد."^۶

بدین ترتیب ابن سینا 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 می باشد، در مرکز تأملات سیاسی خود قرار می دهد.^۷ از نظر او، این امکان وجود ندارد که عنایت الهی، کنترل شر و تباهی جامعه را از طریق قانون و قانونگذار (یعنی

- همان، ص ۳۲۱.

- مهمترین نظرات و اندیشه های سیاسی بوعلی در کتاب معروف وی بنام "الشفاء" (که مشتمل بر چهار بخش: منطق، طبیعیات، ریاضیات، و الهیات می باشد) و بخصوص در بخش الهیات آن، که بخش پایانی کتاب "الشفاء" می باشد، در تحت دو فصل با عناوین: "فی الخلیفه و الامام و وجوب طاعتها و الاشارة الی السياسات و المعاملات و الاخلاق" و "فی عقد المدینه و عقد البیت" بیان شده است.

- سیدجواد طباطبایی: زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ۱۹۵.

- داود فیرحی: قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۳۴۵.

- ابن سینا: الهیات نجات، ص ۲۸۰.

- همان، ص ۳۲۱-۳۲۲.

- فیرحی: همان، ص ۳۴۶.

شریعت و نبی) مورد غفلت قرار داده باشد. به همین خاطر است که حکومت مطلوب در نزد ابن سینا، حکومتی است که با وجود نبی متحقق می شود. چنین دیدگاهی، بوعلی را به قرار دادن "سیاست" در "الهیات" و طرح آن در راستای نظریه و نبوت وا می دارد.

۲- ابعاد برتری نبی

از آنجا که بوعلی، نبی را حلقه اتصال عالم انسانی با ماوراء الطبیعه می داند و او را در جایگاه برترین انسانها می نشاند، لذا در اثبات ضرورت برتری او، چهار بعد را مطرح می سازد:

الف) بعد عقلی:

نبی فردی استثنایی است که تماس کاملی با حقیقت دارد و بدون تعلیم خارجی و تنها بخاطر طبیعت شخصیه خود در مقایسه با متفکران عادی - که ممکن است در یک یا چند مسئله معین از قوه حدس برخوردار باشند، اما ادراک آنها از واقعیت همواره جزئی و ناقص است - می تواند بصورت خازن حقایق درآید و با عقل قدسی ارتباط برقرار کند.^۱ این بصیرت که آفریننده معرفت و ارزشهاست، بوسیله ابن سینا به "عقل فعال" تعبیر شده است و نبی با اتصال به عقل فعال می تواند در کوتاهترین زمان از معقولات نخستین به معقولات ثانیه دست یابد.^۲

ب) بعد تخیلی:

برتری نبی همچنین ایجاب می کند که او قدرت تخیلی نیرومند و فعال داشته باشد و قدرت روحی او از آنچنان عظمتی برخوردار باشد که بتواند نه تنها نفوس دیگر بلکه امور مادی را بطور کلی تحت تأثیر درآورد. بوعلی هم در کتاب "نجات" و هم در "شفا" و "اشارات" از این بعد به "قوه قدسی" و "روح قدسی" تعبیر کرده و معتقد است که این قوه عالیترین مراتب قوای انسانی است و بر خلاف "قوه حدس" که سایر انسانها نیز تا حدودی می توانند از آن برخوردار باشند، این قوه یا روح مخصوص مقام نبوت است.^۳ روح پیامبر بخاطر تخیل بسیار نیرومند و بوسیله تأثیر نفس، حقایق و مفاهیم عقلانی را به شکل صور و نمادهایی چنان زنده در می آورد که افراد پس از شنیدن یا خواندن آنها نه تنها به آنها ایمان می آورند بلکه طبق آن نیز عمل می کنند.^۴ این ویژگی باعث می شود که پیامبر بتواند کلام خدا را بشنود و فرشتگان را در اشکال قابل رؤیت مشاهده کند.

- میرمحمد شریف: تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۷۰۹.

- بوعلی معتقد است که نورانیت وحی از عقل فعال صادر می شود. از اینرو، وحی گاهی در انسان مزبور (پیامبر) عقل او را مورد خطاب قرار می دهد و زمانی مخیله او را. از سخنان ابن سینا چنین بر می آید که تنها پیامبران به تلقی و پذیرش این فیض لدنی مخصوص نیستند و اولیاء و عارفان نیز از آن بهره مند می شوند؛ جز اینکه پیامبران این فیض و وحی را به حکم طبیعت و فطرت پذیرا می شوند در حالیکه اولیاء و عارفان به حکم ریاضت بدان می رسند. پیامبران به این وحی مفظور هستند، چونکه در نظام هستی کار آنها با نظام کون هماهنگی دارد و از اینجا بر می آید که نبوت، در نظام هستی امری عمومی و ضروری است. ر.ک. به: علی اصغر حلبی: تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، ص ۲۲۱.

- ابن سینا: طبیعیات شفاء، مقاله پنجم، فصل ششم، ص ۳۶۱.

- میرمحمد شریف: تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۷۱۱.

ج) بعد اعجاز :

یکی دیگر از وجوه تمایز نبی با سایر انسانها در جنبه اعجاز پیامبر است. معجزه به خودی خود هدف نیست بلکه فایده آن اینست که از طریق آن، انسانها به تصدیق پیام نبی و قبول رسالت وی اقتناع می گردند.^۱

” بنابراین، باید پیامبری وجود داشته باشد و دارای ویژگیهایی باشد که سایر مردم فاقد آن هستند تا با مشاهده کمالات او، که پیامبر را از دیگران ممتاز می سازد، فقدان آنها را در خود ببینند. پس پیغمبر معجزاتی خواهد داشت، که آنها را شنیده ایم.“^۲

د) بعد رهبری و زعامت سیاسی:

برای اینکه پیامبر بتواند نظام اجتماعی - سیاسی مورد نظر خود را به مرحله تحقق و اجرا درآورد و هدایت آدمیان را در عمل بعهدہ بگیرد، باید شارع (قانونگذار) و سیاستمداری (سائس) برجسته نیز باشد و در اینجاست که بوعلی پیوندی محکم و ارتباطی وثیق بین نبوت و سیاست برقرار می سازد. از نگاه ابن سینا، انبیاء صالحترین انسانها برای هدایت بشر و مدیریت اجتماع و تحقق عدالت محسوب می شوند.^۳

دیدگاه بوعلی در خصوص زندگی اجتماعی انسان و لزوم رهبری سیاسی و اجتماعی نبی بطور کلی (یعنی نبوت عامه)، سپس به بحث در خصوص نبوت خاصه، و در نهایت به موضوع ضرورت استمرار و محوریت شریعت در اداره امور مجتمع اسلامی منتهی می شود؛ زیرا وی عقیده دارد که با ارتحال پیامبر شارع، شریعت اعتبار خود را از دست نمی دهد و همچنان محوریت و مرکزیت خود را در امر هدایت انسانها حفظ می کند. وی در این خصوص، در ”الهیات نجات“ چنین می نویسد:

”وجود شخصی که پیامبر است، در همه اوقات قابل تکرار نیست [یعنی ما نمی توانیم در همه زمانها پیامبر داشته باشیم]، زیرا ماده ای که چنان کمالی را می پذیرد، در مزاج های اندک و نادری تحقق می یابد. بنابراین، آن پیامبر باید برای بقای سنت و شریعت خود که اساس مصالح جامعه بشری است، اندیشه و تدبیر لازم را داشته باشد. و بی تردید فایده بقای شریعت آن است که مردم در معرفت آفریدگار و معاد باقی بمانند و با سپری شدن دوره زندگی پیامبر، شریعت او را فراموش نکنند.“^۴

پس از بحث در خصوص نبی و ویژگیهای او و مبحث خاتمیت، بوعلی به موضوع خلیفه و امام بعنوان جانشین نبی در رهبری و زعامت سیاسی و دینی جامعه می پردازد و خصوصیات را برای وی بر می شمارد که ”عقل“ همچنان در رأس آنها قرار می گیرد و بر همه این صفات برتری پیدا می کند. وی همچنین وجود شجاعت، عفت، و شناخت و اطلاع از شریعت را برای حاکم ضروری می داند و بخصوص بر مسئله ”حسن تدبیر“ یا، به تعبیر خودش، ”حسن ایالت“ در خلیفه تأکید بعمل

۱- ”... شارع [باید] از میان دیگران امتیاز داشته باشد به استحقاق عدالت بواسطه اینکه آیات و علاماتی با خود داشته باشد بر اینکه از جانب خداست“ ر.ک: ابن سینا: اشارات، نمط نهم در مقامات عارفین، در: مرتضی مطهری: مجموعه آثار، ج ۷، ص ۱۱۷.

۲- ابن سینا: الهیات نجات، ص ۳۲۱.

۳- این اعتقاد، با محتوای آیه ۲۴ سوره حدید نیز کاملاً مطابقت پیدا می کند: ”لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط.“

۴- ابن سینا: الهیات نجات، ص ۳۲۶.

می آورد و معتقد است که در صورت وجود "حسن تدبیر" یا "حسن ایالت" در زمامدار، متوسط بودن سایر صفات، چندان خدشه ای بر وی وارد نمی سازد. وی در "الهیات شفا" در این خصوص چنین می نویسد:

"و آنچه در خلافت بیشتر بدان اعتماد و تکیه می توان کرد، خردمندی و حسن ایالت است. پس هرکسی در باقی صفات متوسط باشد ولی از آنها بیگانه هم نباشد و به اعداد آنها متمایل نباشد، و در این دو صفت مقدم بوده باشد، او بدین سمت سزاوارتر از کسی است که در این دو صفت مقدم نباشد هرچند 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 نیز بایسته است که از عالم تر یاری بگیرد و به او رجوع کند، درست مانند آنچه عمر و علی کردند."^۱

بوعلی در اینجا پس از اثبات خاتمیت و ضرورت وجود خلیفه یا امام و بیان ویژگیهای وی، به توضیح چگونگی نصب و جایگزینی زمامدار می پردازد و ضمن بیان دو طریق "اجماع" و "نص"، همانگونه که شیعه اعتقاد دارد- "نص" را به صواب نزدیکتر می داند و معتقد است که "نص" به پراکندگی مردم و فتنه و غوغا و چند دستگی نمی انجامد.

"بر قانونگذار لازم است که اطاعت از جانشین خود را واجب نموده، و اینکه امر جانشینی جز از سوی او، یا با اجماع اهل سابقه انجام نگیرد... و تعیین جانشین، از طریق نص به صواب نزدیکتر است زیرا این امر، انشعاب و اختلاف و نفاق بدنبال نمی آورد."^۲

در خصوص امکان خروج بر امام و خلیفه، باید گفت که ابن سینا، بر خلاف بسیاری از علما و فقهای سنی مذهب، جلوس فرد متغلب بر سریر قدرت را نمی پذیرد و دفع وی را برای مردم واجب و موجب رضای خداوند می داند. ابن سینا در حالیکه بر دفع متغلب- یعنی کسیکه با استفاده از زور و قدرت می خواهد بر منصب خلافت و امامت بنشیند- تأکید دارد، در عین حال این امر را امکان پذیر می داند که اگر کسی که بر ضد خلیفه مستقر خروج کرده بتواند ناتوانی وی را در اداره امور و، در مقابل، ویژگیهای مثبت خود را به اثبات رساند، این شخص از حالت خروج کننده خارج شده و مردم موظف می شوند که او را یاری دهند.^۳

"سپس واجب است که در سنت و شریعت تأکید شود که هرکس به مال یا به قهر بر خلافت و جانشینی او خروج نماید، مبارزه و قتل او بر همه اهل مدینه لازم خواهد بود. و لازم است که در شریعت مقرر شود که پس از ایمان به پیامبر اعظم، هیچ امری به اندازه هلاک نمودن این متغلب جبار، انسان را به خدا نزدیک نمی کند. پس اگر خروج کننده گواه آورد و اثبات نماید که متولی خلافت شایسته آن نبوده و آمیخته به نقصی است که چنین نقصانی در فرد خروج کننده موجود نیست، سزاست که اهل مدینه خود را با او تطبیق نمایند و جانشینی او را به رسمیت شناسند."^۴

۱- ابن سینا: الهیات شفا، ص ۵۵۲. (به نقل از: حلبی: تاریخ تمدن اسلام، ص ۱۴-۵۱۳)

از این عبارت بوعلی، می توان در تشیع او تردید نمود؛ زیرا همانگونه که ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه گفته است- از عبارت فوق نیز استفاده می شود- بوعلی، عمر را از علی(ع) سیاستمدارتر و عاقلتر می دانسته و در عین حال، علی(ع) را از عمر دانشمندتر و اعلم تلقی می کرده است. ابن ابی الحدید در این زمینه چنین می نویسد: "باید دانست که قومی که حقیقت فضل امیر مومنان(ع) را نشناخته اند گمان برده اند که عمر از او سائس تر بوده، هرچند که او از عمر دانشمندتر بوده. و شیخ الرئیس ابوعلی سینا در کتاب شفاء که در حکمت پرداخته، بدین مطلب تصریح کرده است."

ر.ک: حلبی: تاریخ تمدن اسلام، ص ۵۱۳.

۲- ابن سینا: الهیات شفا، ص ۴۴۷. (به نقل از: فیرحی: قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۳۴۸)

۳- حاتم قادری: اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، ص ۱۵۹.

۴- ابن سینا: الهیات شفا، ص ۵۵۲. (به نقل از: فیرحی، ص ۳۴۸)

نتیجه :

آشنایی بوعلی با فلاسفه بزرگ یونان باستان و مبانی تفکرات سیاسی آنان، و نیز احاطه و شناخت او از فلاسفه بزرگ دنیای اسلام و فلسفه اسلامی و بنیانهای اندیشه دینی، به طرح منظومه فلسفی - سیاسی وی که برگرفته از "عقل" و "وحی" و مبتنی بر مقام والای "نبی" است، انجامید. بوعلی سعادت انسان را جز در اجتماع حاصل نمی داند زیرا که آدمی را "مدنی الطبع" تلقی می کند و معتقد است که آدمی اگر به تنهایی زندگی کند و بخواهد بدون معاونت دیگری آن را راه برد، صلاح نپذیرد. او نبوت را عنایتی الهی برای کنترل و دفع شرور معرفی می کند و نیاز انسان به رهبری و زعامت پیامبران را برای تحقق وجود و بقای حیات اجتماعی ضروری می داند و بدین ترتیب، نبوت را در راستای فیض و خیر در اجتماع، از جمله مهمترین عنایات ازلی الهی تلقی می کند.

در فلسفه سیاسی سینایی، انبیاء، که راهبران حقیقی جامعه محسوب می شوند، به بالاترین مرتبه وحد کمال عقلانیت دست یازیده اند و مرتبه آنان، آخرین حدی از کمال است که در آن، همه قوا و استعدادهای بشری به فعلیت رسیده اند. کمال عقلانی، قدرت تخیل، و توانایی اعجاز، پیامبر را به درجه ای از والایی می رساند که دارای عقلی قدسی می شود و هر معرفتی را بیواسطه و بدون یادگیری از افراد بشری، از "عقل فعال" دریافت می کند و توانایی رهبری و زعامت دینی، اجتماعی، و سیاسی جامعه را پیدا می کند تا از این طریق بتواند انسانها را به سوی خیر اعلی و سعادت نهایی رهنمون شود.

فهرست منابع :

- ۱- ابن سینا: الاشارات و التنبيهات، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت، مؤسسه النعمان، ۱۴۱۳ هـ.ق.
- ۲- ابن سینا: الالهيات الشفاء، با مقدمه دکتر ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۳۸۰ هـ.ق.
- ۳- ابن سینا: احوال النفس، قاهره، ۱۹۵۲ م .
- ۴- ابن سینا: الهیات نجات، ترجمه و پژوهش سید یحیی یثربی، انتشارات فکر روز، تهران، ۱۳۷۷.
- ۵- ابن سینا: تسع رسائل، مطبوعه هندیه، مصر، ۱۹۰۸ م.
- ۶- حلبی، علی اصغر: تاریخ تمدن اسلام، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۷۲.
- ۷- حلبی، علی اصغر: تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۷۳.
- ۸- سید، رضوان: "سیاست و جامعه مدنی نزد شیخ رئیس ابوعلی سینا"، در: نجفی، موسی: تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، ج ۱، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.
- ۹- شریف، میرمحمد: تاریخ فلسفه در اسلام، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.
- ۱۰- طباطبایی، جواد: زوال اندیشه سیاسی در ایران، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۷۵ .
- ۱۱- الفاخوری، حنا؛ الجرج، خلیل: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۷.
- ۱۲- فخری، ماجد: سیر فلسفه در جهان اسلام، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۲ .
- ۱۳- فیرحی، داود: قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، نشر نی، تهران، ۱۳۷۸ .
- ۱۴- قادری، حاتم: اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۷۸ .
- ۱۵- مطهری، مرتضی: مجموعه آثار، ج ۷، انتشارات صدرا، تهران ۱۳۷۴ .
- ۱۶- نصر، سید حسین: سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۷۱ .