

# جاگاه نبی در مدینه سنیوی

سید محمد اکوان<sup>۱</sup>، فاطمه محمد<sup>۲</sup>

## چکیده

ابن سینا بعنوان فیلسوف الهی، بحث از سیاسیات را در خلال مباحث الهیات آورده و بظاهر در دستگاه فکری خود، اثر مستقل سیاسی نگاشته و آن را یکسره در حکمت عملی داخل نموده است. وی مصداق «حاکم افضل» را نبی و قوانین (نوامیس) را وحی و سنت دانسته است و از آنجا که قبل از وی، فارابی در «سیاست مدینه» بنایی کامل نهاده، نیازی به ارائه توضیح بیشتر در زمینه‌های تأسیس شده نمی‌بیند و باجمال به آن پرداخته و وارد جزئیات نگردیده است، اما در بخش مربوط به چگونگی انتصاب یا انتخاب حاکم و نیز تدوین قوانین (نوامیس الهی) برای مدینه فاضله بتفصیل سخن گفته است. در واقع آن سیاست نبوی را که فارابی پی افکنده بود، ابن سینا تکمیل نمود.

**کلیدواژه‌ها:** ابن سینا، سیاست، نبی، مدینه سنیوی، حاکم، حکمت عملی، باطنیگری

۱۲۳

\* \* \*

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی؛ m\_akvan2007@yahoo.com
  ۲. دانشجوی دکتری فلسفه غرب دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی (نویسنده مسئول): fimohammad90@gmail.com
- تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۲۱ تاریخ تأیید: ۹۴/۶/۲۴



## مقدمه

ابن سینا بعنوان فیلسوفی که توانست «حکمت مدرسی» را به اوج خود برساند، عمده آثار خویش را در زمینه فلسفه، منطق و طب عرضه کرد و بظاهر برابر فهرست آثار، در زمینه اندیشه سیاسی آثار مستقل چندانی ندارد، با این حال همواره به سعادت انسانی و کمال او توجه داشته است. با تأمل در آثار مربوط به حکمت عملی وی، ردپای دیدگاه سیاسی فارابی را بر ساختار اندیشه سیاسی ابن سینا میتوان یافت. با طبقه‌بندی علوم در پایان بخش الهیات/الشفاء، بحث درباره سیاست، بطور کلی از مسیری که فیلسوفان یونانی برای آن هموار کرده بودند، خارج شد. این بدان معناست که ابن سینا در تأسیس حکمت مدنی خویش با ایجاد نوعی انقطاع از سیر معمول نگارش فلسفه سیاسی در میان متفکران یونان - یعنی حرکت از عقل محض بسوی دانش سیاسی که توسط فارابی نیز تا حدودی پذیرفته شده بود - رویه تازه‌یی بر تدوین رأی سیاسی بنیان نهاد که همان سیاست پیشین نبی برای حاکمیت و تأکید بر عنصر «وحي» بمنظور مدیریت اجتماع سیاسی است. البته این عقیده نه با گسست کامل از فارابی، بلکه دقیقاً در پیوند با بخشی از حکمت مدنی وی شکل گرفته است. چون فارابی خود بنیانگذار نظریه فیلسوف - نبی بود. بنابراین کاری که ابن سینا بطور مستقل از فارابی در پیش‌گرفت این بود که تحت‌تأثیر آموزه‌های شیعی و اسلامی به بخش یونانی تفکر فارابی اهمیت کمتری داد و جهت دینی آن را پروراند و همین موضوع باعث شد تا او را گاهی «فیلسوفی اشراقی» بدانند.<sup>(۱)</sup> چنانکه از مقدمه کتاب *منطق‌المشرقیین* بر می‌آید او یک حکیم صرفاً مشائی معتقد به مبانی ارسطویی و یونانی نبوده و بنابر اقتضای برنامه سیاسی به تألیف و تدریس آن می‌پرداخته است؛ چنانکه می‌گوید: «از اشتباهات آنان چشم پوشیدیم و برای آن توجیه آوردیم...»<sup>(۲)</sup>.

## ردپای باطنیگری در نظام سیاسی ابن سینا

۱۲۴

باطنیگری نوعی تفکر عقلی شیعی - ایرانی است که ریشه در آموزه‌های قرآنی و اشراقی داشته و با فلسفه یونانی، گسستی آشکار دارد. در خراسان بزرگ آن زمان (قرن چهارم و پنجم هجری) باطنیان مجالس فحش و بحث و درس داشتند. بعلاوه، حضور آنان در این بخش از ایران به دوره پیش از قدرت‌یابی عباسیان بازمی‌گردد. در زمان سامانیان، اسماعیلیان و شیعیان هم مشغول مبارزات سیاسی براساس تفکر قرآنی



و اندیشه باطنی بودند و هم به بسط و گسترش حلقه‌های درس اهتمام جدی داشتند.<sup>(۳)</sup> ابن‌سینا در بیان این دوره درباره گرایش پدرش به چنین گزارش می‌دهد:

پدرم از کسانی بود که دعوت مصریان (منظور فاطمیون و اسماعیلیه مستعلوی است) را پذیرفته و به اسماعیلیان گرویده بود و من از ایشان ذکر نفس و عقل را بر وجهی که ایشان و برادرم نیز میگفتند و میدانستند شنیدم و بسیار میشد که اینها را در میان خود یاد میکردند و من میشنیدم و آنچه میگفتند، درمیافتم...<sup>(۴)</sup>

شیعی و اسماعیلی بودن او و خانواده‌اش در نصوص تاریخی آمده و مشهور است. وی با شریعت همراه بوده و به رموز عرفان اسلامی و تصوف نیز آشنا بوده است و در آثار نیمه دوم زندگی خود (اواخر کتاب *الاشارات*)، همچون یک صوفی خبیر از رموز عرفان سخن گفته است؛ چنانکه در کتاب *الحکمة المشرقیة* (مقدمه منطقی) تصریح میکند که کتاب *الشفاء* و کتب مشائی خود را بنا بمقتضای زمانه و خواست و پسند جامعه نوشته است، ولی همواره آرزو داشته کتابی در حکمت مشرقی بنویسد. در نگارش مکتب مشائی از بیم تعصب عوام اهل فلسفه، سخن بجز به مذاق مشهور نگفته، هر چند خود وی آن را خطا میدانسته است.<sup>(۵)</sup>

بیتردید، تفسیر و تأویل رمزی و باطنی، مسئله فیض، عقل، نفس و بقا و جاودانگی آن، سعادت نفس، مقامات، بهجت و وجد، اسرارالآیات، نظریه نبوت و امامت، ظاهر و باطن شریعت، سازگاری عقل و دین و نظایر آن که مباحث بنیادین رسائل و نهضت فکری باطنی را تشکیل میداد، در این حلقه‌ها مورد بحث و نظر بود. مورخان از این دوره، بعنوان عصر شکوفایی تفکر شیعی - باطنی بویژه در خراسان بزرگ و نیز بغداد و قاهره و حلب یاد میکنند و علتش را تفوق چشمگیر سیاسی شیعیان در دو سده چهارم و پنجم هجری برمی‌شمارند.<sup>(۶)</sup>

شاید بسیاری از مورخان تاریخ فلسفه ندانند که ابن‌سینا تا چه اندازه سیاسی و تابع جریانات ضدخلافت معروف به باطنیه و اسماعیلیه بوده است و این اشتغال شدید به فلسفه مشائی در عین بی‌اعتقادی به آن، یکی از سیاستهای اسماعیلیه و رموز کار آنها بوده است.

شیوه مبلغان و داعیان اسماعیلیه چنین بود که در برابر حریف خود از روش براهین منطقی و طرح مسائل فلسفه مشاء وارد میشدند و نخست نتیجه میگرفتند که خدایی واجب‌الوجود هست که حکیم و قادر و علیم است و پس از آن استدلال میکردند که

چون خداوند حکیم است، حکمت او اقتضا میکند برای مردم پیامبر بفرستد. با گذشت از این مرحله و اثبات برهانی یا جدلی طرف مقابل به اصل مطلبی که مقصود سیاسی و حزبی آنها بود - یعنی لزوم امامت - میپرداختند و طرف مقابل را وادار میکردند تا بکمک استدلال و کتاب و سنت ثابت کند که این امام باید معصوم باشد و خلفای بغداد نمیتوانند این منصب را داشته باشند؛ مثلاً آیه مبارکه «لن ینال الظالمین» (بقره/۱۲۴) یکی از دلایل قرآنی آنها بود.<sup>(۷)</sup>

تقریباً تمام مبلغان و داعیان معروف اسماعیلی که میشناسیم، یا کتابی در فلسفه مشاء دارند یا خود آنها به حکمت مشاء معروف بوده‌اند و سنخ دعوت سیاسی - علمی آنها یا با این روش بوده و یا بروش اخوان‌الصفاء و رسایل معروف آنها بوده است که از طریق آموزشهای علمی، طرفدارانی برای خود جمع کنند.

ابن‌سینا نیز خود را مکلف میدید که فلسفه مشائی را بعنوان اولین پله کار سیاسی شیعی خویش تقویت و تبلیغ کند و مشکلات و اغلاط احتمالی آن را بپوشاند و آن را رد نکند. اما در عین حال وی مانند شیعیان مبارز پیش و پس از خود در باطن، طرفدار حکمت اشراق بوده و درباره آن کتاب نوشته و آن را به خواص و افرادی که شعورشان احتمالاً بیش از بهمینار و جوزجانی بوده و اهل راز بوده‌اند می‌آموخته است.<sup>(۸)</sup>

در ردیابهای دقیق تاریخی میتوان به این نتیجه رسید که برغم تسلط حکما و بیشتر فقهای شیعه در فلسفه بمعنای مشائی آن و استفاده ابزاری از آن در مجادلات خود با غیرشیعه - و حتی در برخی مباحث علم اصول - به آن دلبستگی واقعی نداشتند و روح حکمت اشراق و عرفان اسلامی و میراث معنوی اهل بیت (ع) را بطور نظری و عملی با خود حفظ میکردند؛ یعنی هم بینش آنها عرفانی و اشراقی بوده و هم در عمل بروش حکمای اشراقی باستانی اهل زهد و ریاضت شرعی بوده‌اند. ابن‌سینا بسبب تشیع خود بصورت عام و آشنایی و همبستگی پنهانی با اسماعیلیه و باطنیه بصورت خاص، حکمت مشائی را مانند بسیاری از علوم زمان خویش در برترین درجه آن دارا بود، اما به آن دلبستگی نداشت.<sup>(۹)</sup>

۱۲۶ ابن‌سینا در مقدمه منطق‌المشرقیین تصریح میکند که طرح فلسفه مشرقی او ریشه در تفکر وی در همین دوره جوانی دارد که با آموزه‌های اشراقی و باطنی آشنا شده است. او در این مقدمه تصریح میکند که در دوره جوانی به دانشهای غیر یونانی اشتغال داشت، در حالی که در همین زمان بسیاری تصور میکردند تفکر تنها محدود بر اندیشه یونانی است. حقیقت آن است که ابن‌سینا در فضایی باطنی، شیعی و اسماعیلی بزرگ شد. در همان دوران جوانی با تفکری مواجه شد که تفاوت بنیادین

با فلسفه مرسوم داشت. ابن‌سینا در مقدمه *منطق‌المشرقیین* مینویسد:

...اما برای ما، از همان آغاز اشتغال به فلسفه، فهم اندیشه مشائی آسان بود ولی از جانب غیر یونانیان دانشهایی به ما رسیده بود و زمانی که ما بدان اشتغال داشتیم، آغاز جوانی ما بود و بیاری توفیق الهی در همان زمان قادر شدیم آنچه را که آنان به میراث نهاده بودند، فهم کنیم و از آن پس این تفکر را با فلسفه مشائی و منطق آنان مقایسه کردیم و از سازگاری این دو نوع تفکر آگاهی یافتیم...<sup>(۱۰)</sup>

ابن‌سینا یکی از دلایل اعراض و گسست از فلسفه یونانی را «نقصان» آن برمیشمارد و تصریح میکند که از این خطاها و نقصانها آگاهی داشته است. او فلسفه مشرقی را از چنان عمق و دقتی برخوردار میداند که چشمهای عقلهای معاصرانش را از ادراک آن ناتوان تلقی میکند و از اینرو آن را تنها برای شایستگان عرضه میدارد.<sup>(۱۱)</sup>

تعصب شدید سلطان محمود بر مذهب تسنن و مخالفتها و کینه‌ورزیهایش نسبت به باطنیان، علویان و اسماعیلیه و کوشش در قلع و قمع کردن و کشتار آنان، همچنانکه در ری شاهد آن بودیم، بر ابن‌سینا پوشیده نبود. از سوی دیگر، ابن‌سینا خود از علاقه‌اش به حکومت‌های شیعی و علوی در حوزه طبرستان سخن بمیان آورده و تصریح میکند که آهنگ من بسوی امیر قابوس بود. همانطور که بعدها میبینیم ابن‌سینا مهمترین دوران حیاتش را نزد دولت علوی آل‌بویه گذراند.<sup>(۱۲)</sup>

میتوان آثار ابن‌سینا را نه بلحاظ تاریخی یا منحنی تحول به دو قسم دسته‌بندی کرد: قسم نخست، آثاری هستند که بر مشرب مشائی نوشته شده و غرض وی تنها تبیین مقاصد و آراء آنان بوده است؛ آنچه‌آنکه در مهمترین اثر این قسم یعنی *الشفاء* پیداست. با این وصف در همین قسم از آثار ابن‌سینا فیلسوفی سراسر پیرو یا مدافع نبوده بلکه همچنانکه خود اظهار داشته است هر جا با نقصان و اشکالی مواجه میشد آن را اصلاح و تکمیل میکرد. میتوان این دو راه را حتی دوره «تبیین و نقادی» نیز نام نهاد. حجم و نوع اعتراضات ابن‌سینا به فلسفه مشائین در این دوره چشمگیر و برجسته است.<sup>(۱۳)</sup>

۱۲۷

قسم دوم آثاری هستند که بر رویکرد اشراقی به نگارش درآمده‌اند. غرض و هدف اصلی ابن‌سینا از ابتدا همین تفکر بوده است. این دیدگاه آثار بیشتری را در خود جای داده است. این بررسی به ما اجازه میدهد که فلسفه ابن‌سینا را حکمت مشرقی یا اشراقی نام بنهیم همانطور که وی در مقدمه *منطق‌المشرقیین* تصریح میکند: «... این کتاب فلسفه مشرقی را برای نشان دادن این نوع از فلسفه برای خودمان و کسانی که پایبند به آن هستند، گردآورده‌ایم.»<sup>(۱۴)</sup>



سیدمحمد اکوان، فاطمه محمد؛ جایگاه نبی در مدینه سینوی

ابن‌سینا با طرح حکمت شرقی، به عالم نور و قدس، آسمان، معنویت و باطن، معنا بخشید. راه زندگی توجه و سیر در این عوالم دارد. شاید مسلمان بودن، طیب بودن، حکیم بودن و باطنی بودن ابن‌سینا را باید از زوایه‌ی دیگری جستجو کنیم و مدینه نبوی و جامعه حکمی دینی که ابن‌سینا آن را برای رستگاری انسانها عرضه کرد، منشأ در اضلاع حکمت مشرقی او داشته باشد. در واقع میتوان او را مردی از تبار عرفان و حکمت اشراق و از مبلغان معارف شیعی و مردی سیاسی و مبارز در کار براندازی حکومت ننگین خلفا دانست.<sup>(۱۵)</sup>

### نظام سیاسی سینوی

شیخ‌الرئیس حکمت را به دو بخش نظری و عملی تقسیم نموده و سیاست را ذیل حکمت عملی آورده است. غایت حکمت عملی، حصول اعتقاد یقینی به موجودات نیست، بلکه حصول رأی برای عمل است؛ عمل مبتنی بر اختیار و اراده. بدینسان، غایت بخش نظری، حق و غایت بخش عملی، خیر است.

ابن‌سینا بعنوان فیلسوفی که بنای اصلی او بر تأسیس علوم نظری بویژه بخش الهیات بوده، برغم دخالت رسمی در حکومت و سیاست، در علم سیاست نیز گزیده‌نویسی کرده و جز در مقاله دهم *الشفاء* یا کتاب *مختصر السیاسة* به آن نپرداخته است. دوبور، پژوهشگر فلسفه اسلامی، نیز همین نظر را دارد. او ابن‌سینا را برخلاف فارابی که بخش عمده آثار خود را درباب علم سیاست نگاشته است، «فیلسوفی الهی» میدانند که فلسفه را در سه بخش منطق، طبیعت و مابعدالطبیعه نگاشته است. البته این سخن، قضاوت درباره ظاهر آثار ابن‌سیناست که بصورت مجزا و بدون توجه به آثار فیلسوفان پیش از او، بویژه فارابی، مورد توجه و بررسی قرار گرفته است.

اینکه چرا فلسفه عملی (اخلاق، اقتصاد و سیاست) ابن‌سینا شامل متافیزیک هم میشود به این علت است که نبوت بتهایی قانونی برای جامعه در حالت آرمانی فراهم میکند. نبوت و شریعت نه تنها قابل جدا شدن نیستند بلکه بشریت را نیز محافظت میکنند. قانون فرستاده شده از طرف خداوند شامل حقیقت و صدق درباره خدا، جهان، پاداش و تنبیه و جهان پس از مرگ میشود. این حقیقت، موضوع مطالعه متافیزیکی است. بعلاوه فیلسوف باید در جامعه زندگی کند و فقط جامعه‌ی که سازمان سیاسی آن حالت آرمانی دارد میتواند اصول و پایه‌هایی برای حصول کمال و شناخت و عشق خداوند فراهم کند.

ابن‌سینا در شرح حالی که از خود نگاشته است، تصریح میکند که مدیون فارابی

است و این بخاطر آن است که وی علاوه بر فهم مابعدالطبیعه ارسطو از طریق /غراض او، جهان‌شناسی، علم‌النفوس و نظریات معلم ثانی در مورد عقل، نبوت و... را نیز گرفته و تعدیل و تکمیل نموده است.<sup>(۱۶)</sup> درواقع این فارابی بود که برای اولین بار با نگرش بیش از بیست اثر دربارهٔ سیاست آن را ساماندهی کرد و با بهره‌گیری از نظام فلسفی نوافلاطونی، آموزه‌های اسلامی و فلسفه مشائی یونان و رگه‌هایی از حکمت خسروانی ایرانیان، نظام فلسفی آفرید که تبدیل به یک سنت جاودان در حکمت مدنی مسلمین گردید.<sup>(۱۷)</sup> بنابراین تمام متفکران مسلمان بعد از او باید در تعیین مواضعشان دربارهٔ مسائل عمده فلسفه سیاسی بویژه نسبتشان با شریعت مقدس این سنت را مورد توجه قرار میدادند.

ابن‌سینا علوم عملی را بر سه بخش تقسیم میکند: اول اصولی که امور فرد بر آنها مبتنی است که همان اخلاق است. دوم اصولی که مشارکت شخصی مردم بر آنها مبتنی است که همان تدبیر منزل است و درنهایت و از همه مهمتر، اصولی که مشارکت همگانی مردم بر آنها مبتنی است که همان سیاست است.<sup>(۱۸)</sup> البته نباید چنین پنداشت که سیاست تنها شامل همان بخش سوم است و آن دو دانش دیگر خارج از آن هستند، چونکه این نگرش هم بلحاظ مقدمات ضروری ابن‌سینا و هم بلحاظ نسبت آن با شریعت کاملاً نادرست مینماید. بلکه رأی درست این است که بگوییم اخلاق و تدبیر منزل در میان تمام فیلسوفان مسلمان، بلحاظ تعیین مقدمات جهت ورود به مدینه - سیاست - مقدمات سیاست و بلکه جزئی از آن هستند.

ابن‌سینا همانند فارابی، همان سلسله مراتبی را که در جهان هستی وجود دارد در ساختار مدینه و سلسله مراتب موجودات صادق میداند و بر اساس جریان فیض الهی به بررسی ساختار مدینه و سلسله مراتب موجودات میپردازد که برای درک اندیشه سیاسی او پیرامون نبوت، بسیار حائز اهمیت است. ابن‌سینا معتقد است خداوند مردم را از حیث عقول و آراء متفاوت خلق کرده است. بعضی از آنها دارای استعداد قوی هستند چنانکه برای اتصال به عقل فعال حاجت به تحقیق و تعلیم بسیار ندارند. در واقع اینها کسانی هستند که از عقل قدسی برخوردارند که فقط پیامبران از آن بهرمنند هستند. بنابراین از حیث اختلاف در عقول و استعدادهاست که اختلاف در طبقات اجتماع حاصل میشود.<sup>(۱۹)</sup>

درواقع ابن‌سینا با فرض این تراتب وجودی، آن را به فضل و رأفت الهی نسبت میدهد که انسانها را در رتبت عقل نابرابر آفریده است. پس صاحبان اندیشه میدانند که اگر تمام مردم پادشاه بودند همدیگر را نابود میکردند و اگر همه رعیت و بنده بودند، خود را بکلی هلاک مینمودند. بنابراین، برای مسئولیت اجتماعی، اشتراک و

۱۳۹



سیدمحمد اکوان، فاطمه محمد؛ جایگاه نبی در مدینه سنوی

تفاوت لازم است.

به این ترتیب میتوان گفت، ابن‌سینا در حکمت عملی برخلاف فارابی از معرفت نفس و سیاست آن آغاز میکند، ولی فارابی راه دیگری را در پیش میگیرد؛ یعنی از بالا به پایین می‌آید و از اعم به اخص روی مینهد. پس نخست از رؤسا و سپس از اکفاء و همسران و آنگاه از آنها که در رتبتی فروتر جای دارند سخن میگوید و در آخر به سیاست نفس آدمی میپردازد.

به هر حال، مفهوم عنایت الهی بمعنای علم خداوند بر نظام خیر، پیامد دوگانه‌یی برای نظام سیاست سنیوی به‌مراه دارد: نخست اینکه با حضور خیر در وجود افراد نوع بشر، اکثریت انسانها از شرور بدورند و به همین دلیل مستعد تحصیل سعادتند. دوم اینکه تدابیر لازم برای کنترل شرورانه به عقول انسانی بلکه به عنایت و خواست الهی واگذاشته شده است.

ابن‌سینا در دستگاه فلسفی خود، این جهت دوم را به بلوغ‌نهایی رساند و با ارائه یک مفهوم معرفت‌شناسانه از نبوت و امامت، سیاست و فلسفه را درهم آمیخت و علم مدنی و الهیات را در همدیگر ادغام نمود. در واقع فلسفه اسلامی با توجه به ملازمه عقل و شرع که در دستگاه حکمت مدنی فارابی شکل گرفته بود، نزد ابن‌سینا صورت کاملی یافت و از فلسفه در جهت فهم و تفسیر گستره نزول وحی و تدوین شریعت اسلام بر مبنای آن، یاری جست.

ابن‌سینا در بخش آخر کتاب *الشفاء* وارد بحث سیاست میشود و در آن از سیاست نبی و امام و نیز لزوم جانشینی برای آنان سخن میگوید. وی بظاهر بطور مستقیم هیچگاه اصطلاح «انسان موجود مدنی بالطبع» را در آثار خود بکار نبرده است، با اینهمه، اجتماع و تمدن مطلوب بشری را تنها ناشی از نیاز افراد به همدیگر و تعاون و مشارکت آنان دانسته است.<sup>(۲۰)</sup> او در فصل دوم از مقاله *دهم الهیات الشفاء* مینویسد: معلوم است فرق انسان با سایر حیوانات در این است که اگر خود او بتنهایی تدبیر کارهای خویش را برعهده بگیرد و کسی با او در برآوردن نیازهایش مشارکت نکند، زندگی خوب - سعادت‌مندی - نخواهد داشت.<sup>(۲۱)</sup> بنظر ابن‌سینا «وجود و بقای انسان نیازمند مشارکت است» و مشارکت نیز جز با «معامله» انجام نمیپذیرد و معاملات نیز نیازمند «قانون و عدالت» هستند که این امر لزوم قانونگذار را مشخص میکند. این قانونگذار کسی نیست جز نبی که در سایه برخورداری از «عقل قدسی» همواره در اتصال با عقل فعال بسر میبرد. بدین ترتیب باید گفت انسان برای بقای نوع خود به قانونگذار نیاز دارد:

هرگز روا نیست که گفته شود عنایت نخستین خداوندی که آن منافع جزئی را شامل میشود ولی این موضوع مهمتر (ضرورت ارسال قانونگذار) را شامل





نمیشود که اساس همه آنهاست ... پس در اینصورت واجب است که پیامبری از جنس انسان بدین منظور برانگیخته شود.<sup>(۲۲)</sup>

او اوصاف، شرایط و همچنین تکالیف کسانی را که بعد از وفات پیامبر(ص) بعنوان حاکم مسلمانان حکومت خواهند کرد، چنین مطرح میکند:

واجب است که قانونگذار (پیامبر)، اطاعت جانشین خود را بر مردم واجب و لازم گرداند. این جانشین به یکی از این دو راه تعیین میشود: یکی اینکه پیامبر، جانشین خود را تعیین کند... دیگر اینکه اجماعی از پیشگامان و افراد سرشناس و شناخته شده جامعه، فردی را در حضور توده مردم و با اطلاع آنها بعنوان جانشین، برگزیده و معرفی کند... این شخص باید کسی باشد که عارف و عالم به شریعت باشد؛ بگونه‌یی که از او عالمتر وجود نداشته و از همه کس داناتر باشد.<sup>(۲۳)</sup>

چنانکه میدانیم فارابی با ختم نبوت و عدم امکان تأسیس مدینه فاضله تحت ریاست رئیس اول، بحث مربوط به رؤسای ثانی را مطرح کرده که وظیفه آنان حفظ شرایع و نوامیس رئیس اول است. ابن‌سینا با تعیین مصادیق برای این نوع از رؤسا به توضیح کامل مبنای مشروعیت آنان، وظیفه و اختیاراتشان و بطور کلی، جایگاه آنان در سلسله مراتب اجتماعی بعنوان جانشینان رئیس اول میپردازد. این بدانمعناست که ابن‌سینا که شیعی و اسماعیلی بودن او و خانواده‌اش در نصوص تاریخی آمده و مشهور است<sup>(۲۴)</sup>، بنا به مقتضیات زمانه خود و بنا به شرایط نامراد دستگاه خلافت بویژه با حضور گروهها و فرق مختلف و بلکه متعارض و نیز تحت تأثیر سلطه تغلب‌آمیز دستگاه خلافت، به نظریه نصب در تعیین جانشین رئیس اول - نبی - قائل بود که بظاهر با دیدگاه خلفای حاکم یکی است؛ اگرچه تفسیر رأی ابن‌سینا در این موضوع به نصب از جانب پیامبر(ص) به اندیشه امامت شیعی نزدیکتر میشود.

ابن‌سینا بدون اینکه وارد بحث تفصیلی جایگزینی زمامدار شود، طریقه «نص» را مناسبترین طریقه انتصاب حاکم ذکر میکند؛ چراکه از ایجاد آشوب و چنددستگی دیگر ممکنات جلوگیری میکند. پذیرش «نص» برای انتخاب امام و خلیفه از عمده آرائی است که وی را به آموزه‌های شیعی نزدیک میکند؛ هر چند که او با اشاره به همکاری عمر و حضرت علی(ع) در صدر اسلام، بر الزامات اداری جامعه تأکید دارد.<sup>(۲۵)</sup> در واقع بحث «نص» ابن‌سینا به نگرانی اهل سنت نسبت به تشتت صفوف مسلمین و نزاع بر سر جانشینی پاسخ مثبت میدهد. اما باید افزود وی برخلاف بسیاری از

۱۳۱



سیدمحمد اکوان، فاطمه محمد؛ جایگاه نبی در مدینه سنوی

سال ششم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۴  
صفحات ۱۲۳-۱۴۰

علما و فقهای سنی مذهب، جلوس فرد متغلب بر سریر قدرت را نمیپذیرد و دفعش را برای مردم واجب و موجب رضای خداوند میدانند.<sup>(۲۶)</sup>

از نظر ابن سینا اگر خروج کننده بر حاکم گواه آورده 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. برخی این استدلال وی را دلیلی بر پذیرش نظریه «تغلب» - سلطه - اهل سنت نزد فیلسوف مسلمان دانسته‌اند. اما برعکس، رأی ابن سینا در این مورد به تشیع نزدیک است. چراکه خروج کننده نه تنها باید عدم صلاحیت حاکم ظالم را اثبات نماید، بلکه خود او باید در اینباره شایستگی حاکمیت بر حق خویش را بر همگان نشان دهد.

سیاست در نظر ابن سینا، جز از مجرای قانونگذاری برای تأسیس مدینه فاضله، امکانپذیر نیست و بارزترین و عالیترین نمونه این قوانین، قانون شریعت و واضح آن پیامبر (ص) است. ابن سینا در امر قانونگذاری با «اختراع» مخالف است و شریعت نازل شده آسمانی را مبنای زندگی مدنی میدانند، اما با این حال معتقد است که در شریعت فقط چارچوب بنیادین آمده است، ولی «تفریع» با توسل به اجتهاد و با استفاده از آراء «اهل المشورة» و با نظارت کلی امام یا خلیفه صورت میگیرد و فقط از این طریق است که قوانین متناسب با «اوقاف متغیر» امکان وضع دارد و در امر قانونگذاری میان وحی و عقل جمع میشود:

به همین دلیل، ابن سینا ضمن اینکه بحث سیاست خود را به دو بخش سیاست بمعنای دقیق کلمه، یعنی ریاست سیاسی و اداره امور مدینه و نبوت یعنی بحث در تشریح تقسیم میکند، با تأکید بر هماهنگی اندیشه‌های افلاطون و ارسطو در این مورد، تفسیر ویژه‌ی از دو کتاب جمهور و نوامیس افلاطون ارائه کرده و دو کتاب، با همان نامها به ارسطو نسبت میدهد که احتمالاً از آثار جوانی ارسطو و خلاصه‌ی از دو کتاب افلاطون بوده است.<sup>(۲۷)</sup>

### طبقه‌بندی مدینه سینوی

۱۳۲ ابن سینا در مقاله دهم *الشفاء* بنوعی از تقسیم کار سخن میگوید و آن را یکی از فرقه‌های انسان با سایر جانوران برمی‌شمرد و پس از بیان ضرورت تقسیم کار در اجتماع بشری به اصل «مشارکت» اشاره میکند که در فلسفه سیاسی وی جایگاه و مفهومی بسیار کلیدی دارد.

او اهل مدینه را به سه دسته اصلی «مدبران»، «صنعتگران» و «نظامیان» تقسیم نموده و بر ضرورت رعایت نظم و سلسله مراتب در مدینه تأکید دارد. در واقع مهمترین و



نخستین هدف شریعت و شارع در نظر ابن سینا ترتیب مدینه براساس این اجزاء سه‌گانه (مدبران یا حاکمان، صنعتگران یا پیشه‌وران و نظامیان یا پاسداران) و نیز ترتیب ریاست سلسله مراتبی هر یک از اجناس سه‌گانه از عالی تا دانی است.

ابن سینا مبنای معیشت در مدینه را به پذیرفتن شغل و کاری موکول مینماید. کار نیز عبارت است از اشتغال به یکی از اموری که بشر آنها را «خیر» تلقی میکند. ازاینرو باید در مدینه، فرد بیکاری که دارای مقام مشخصی نیست، وجود نداشته باشد، بلکه هریک باید نفعی را به شهر برسانند و بیکاری از سوی رئیس مدینه تحریم شود.<sup>(۲۸)</sup> شیخ‌الرئیس معتقد است که معاملات و مشارکتهای جاری مهم باید بنحوی تحت کنترل امام باشد تا صحت جریان آنها تضمین شود.

بنظر وی واجب است که قانونگذار، در میان عبادات، برخی را چنان واجب کند که جز با حضور خلیفه انجام نپذیرد؛ مانند امور دینی که بصورت دسته‌جمعی صورت میپذیرد. همینطور واجب است که در معاملات نیز معاملاتی وجود داشته باشد که حضور امام و خلیفه در آن شرط باشد. اینها معاملاتی است که به تحکیم مبانی اجتماعی بشر می‌انجامد؛ مانند ازدواجها، مشارکتهای کلی و... در اینگونه امور باید حاکم یا افراد منصوب از طرف او حضور داشته باشند.

اداره جامعه نیز به این وابسته است که مدبر و اداره‌کننده جامعه (خلیفه) بتواند قوای نظامی و پاسداران جامعه را مرتب سازد، از دخل و خرج جامعه آگاه باشد و هزینه سلاح و حقوق و مرزها و غیره را درست پردازد.<sup>(۲۹)</sup>

ابن سینا در دسته‌بندی نظامهای سیاسی و یا بقول او «اصناف السیاسات» مبنا را بر سنن، قوانین و آداب و رسوم مشترک مورد پذیرش مردمان یک اجتماع و مدینه میگذارد و معتقد است شیوه «اشتراک مردمان یک اجتماع در سنن» بحسب استقراء از چهار حالت خارج نیست که در دسته‌بندی فرعیتر جمعاً بر شش حالت یا شش نوع «سیاست» و «ریاست» و باصطلاح امروزی «نظام سیاسی» بالغ میگردد. اینها عبارتند از: نظام سیاسی وحدانی یا استبدادی که نظام تغلبی نیز زیر مجموعه آن است. نظام سیاسی کرامت، نظام سیاسی فکریه، سیاست اجماعی، سیاست اختیار و سیاست ملک که این دو شاخه اخیر بطور مشترک «سیاست سقراطی» نامیده میشوند.<sup>(۳۰)</sup>

۱۳۳

وی درباره نظام وحدانی میگوید: «بدین دلیل این حکومت را وحدانی نامیدیم که رهبر آن از شرکت دادن هر کس در مقام و منزلت خود امتناع میورزد.»<sup>(۳۱)</sup> در تعریف آن میگوید: «آن است که سائس (رهبر مدینه) در امور حکومت به مشارکت دیگران به هیچ‌وجه راضی نباشد و تن در ندهد. از جمله شاخه‌های این حکومت، سیاست تغلبیه است.»<sup>(۳۲)</sup> هدف سیاست وحدانی و تغلبی به تسلیم محض و داشتن مردم مدینه است.



سیدمحمد اکوان، فاطمه محمد؛ جایگاه نبی در مدینه سنوی

در نظام سیاسی کرامت، رئیس مدینه، مصالح حکومت‌شوندگان را رعایت میکند نه بخاطر عوض مادی خاص، بلکه صرفاً برای اینکه آنان در تعظیم و تکریم وی بکوشند و غایت آن حفظ کرامت، عزت و نگهبانی آن از منازعان است.<sup>(۳۳)</sup> در چنین نظامی، عزت و افتخار قومی و میهنی بر همه چیز مقدم است.<sup>(۳۴)</sup>

سیاست فکریه چنین است که «پیشوا ثروتمند باشد و ریاست، رهبری و تدبیر امور دیگران را بخاطر ثروتش بدست بیاورد، اما بدون آنکه جنبه تغلب و اعمال زور داشته باشد» و هدف آن «خست رفاه و لذت است». ابن‌سینا این نوع را «سیاست قلت» نام مینهد و میگوید که در صورت همراه شدن با تغلب، قدر مشترکشان که هر دو را دربرگیرد «سیاست خست» نامیده میشود.<sup>(۳۵)</sup>

وی نوع چهارم را «الدیموقراطیه»<sup>(۳۶)</sup> یا «سیاست حریت»، «سیاست جماعت» و «مدینه جماعیه» مینامد و درباره آن عیناً واژه «دموکراسی» را بکار برده و در تعریف آن میگوید: «سیاست دموکراسی آن است که همه اهالی مدینه در برابر قانون برابر و از حقوق و کرامت یکسانی برخوردار باشند... در این نظام کسی نمیتواند بجز از راه اجماع و اتفاق نظر همگان به مقام ریاست برسد. آنان هر وقت بخواهند میتوانند آن رئیس را تغییر بدهند.»<sup>(۳۷)</sup>

هدف نهایی آن «آزادی» است:

... در نظام سیاست اجماعیه آن کسی که به ریاست میرسد، مانند بقیه انسانهای مدینه و در حکم دیگران است و دلیل برگزیده شدن وی به ریاست یا قرعه است یا رأی‌گیری و یا بخت.<sup>(۳۸)</sup>

«نظام سیاسی خیر» و «نظام سیاسی ملک» که ابن‌سینا آن را «سیاست سقراطی» مینامد، همان مدینه فاضله یا عادلانه است. در نوع اول یعنی «سیاست خیر» یک فرد فاضل در رأس مدینه قرار میگیرد و قصد وی به سعادت رساندن مردم مدینه و نصیب ساختن «خیر» برای آنان است. در حالت دوم، جمعی از افراد هستند که هرکدام واجد یک فضیلت میباشند ولی هیچکدامشان بتنهایی همه فضایل را در خود جمع ندارند و همه آنان بصورت مجتمع و شورایی، مسئولیت اداره مدینه را برعهده میگیرند و چنین نظامی ۱۳۴ «سیاست اختیار» نامیده میشود و اگر حکیم فاضلی در رأس آن قرار گیرد، «سیاست ملک» نام میگیرد.<sup>(۳۹)</sup>

در اینجا نکته‌یی لازم به ذکر است و آن اینکه ابن‌سینا با فرض گرفتن دانش نظری همراه با حکمت عملی و یا حتی فرض آن بعنوان مقدمه، انسان کامل سعادت‌مند را پیامبری میداند که در آستانه الوهیت ایستاده است. به همین دلیل سیاست ابن‌سینا در ذیل متافیزیک او قرار میگیرد.<sup>(۴۰)</sup> پس وظیفه او در این دوران

مهم، بررسی و توضیح مفصل علوم نظری و پرداختن کمتر به خود حکمت عملی است که پیش از او به آن پرداخته شده است. بنابراین برای شناخت کامل حکمت مدنی اسلامی باید متافیزیک ابن سینا را در کنار سیاست فارابی خواند.

در انتها باید خاطر نشان ساخت دلیل اینکه ابن سینا چندان به سیاست بمعنایی که نزد ماست و بگونه‌یی که در دوره اسلامی با فارابی آغاز شده بود، اهمیت نمیدهد، این است که اولاً، از تأسیس آن نزد فارابی و پرداختن به زوایای مختلف آن آگاه است و ثانیاً، با آگاهی از اینکه تحصیل سعادت مدینه و فرد به همان اندازه حکمت عملی در گرو کسب فضایل نظری نیز هست، بنای مابعدالطبیعه خود را برای معرفی فضایل نظری و تسطیح راه سعادت میگذارد. بنظر نمیرسد ابن سینا - که رساله‌هایی مستقل درباره اخلاق و تدبیر منزل نوشته - با توجه به طبیعت دوره اسلامی و با تکیه بر تفسیر شیعی - فلسفی ویژه‌یی که از دیانت داشته، بحث مستقلی را درباره سیاست ضروری دانسته باشد. زیرا سیاست، جزئی از حکمت عملی و آنهم جزئی از حکمت و فلسفه اسلامی است و معنی ندارد که از سیاست و استقلال یا جدایی آن بحث شود. تفاوتی که سیاست ابن سینا با فارابی دارد اتکای بیشتر او بر فرهنگ شیعی و اسلامی است؛ همان که بعدها عنوان فقهی نیز یافت. (ولایت فقیه)

### جایگاه نبی در نظام سیاسی سینوی

ابن سینا همانند دیگر اندیشمندان بزرگ با درک مناسبی از بحران زمانه خویش، برای خروج از این بحران، همانند فارابی، راه حل را در تأمل نظری صرف یافت. او مانند فارابی حالت آرمانی اسلام را با حالت آرمانی حکیم - پادشاه افلاطون مرتبط ساخت. ابن سینا در آخرین بخش از کتاب مربوط به نبوت (اثبات النبوت) برای پیامبر دو وظیفه را یادآور میشود: «او باید در جهان مادی از طریق حکومت سیاسی نظم را برقرار کند و همچنین باید جهان معنوی و روحی را بوسیله ابزار فلسفی خوب و منظم گرداند.»

در تبیین روانشناسانه از نبوت در بخشی به پیروی از فارابی میگوید: دارا بودن آن

۱۳۵ [نبوت]، استعدادی متعالی از کیفیات انسانی است. چراکه برآمده از روح مقدس است. پیامبر میتواند معجزاتی انجام دهد و قادر به درک بیواسطه است و این مسئله را نمیتوان بوسیله آموزش از فیلسوفان آموخت که به شناخت جهان قابل فهم بوسیله مفاهیم و ابزار اثبات و قیاس قائل هستند. بنابراین پیامبران به مرحله‌یی بالاتر از فلاسفه دست پیدا کرده‌اند و آماده هستند تا جهان خداوند و فرشتگان او را مشاهده کنند. بنظر میرسد که این رأی در مقابل دیدگاه فارابی قرار میگیرد که حصول نبوت را در فلسفه



سید محمد اکوان، فاطمه محمد؛ جایگاه نبی در مدینه سینوی

خود با مطالعه و تمرین و استفاده از استدلال، میسر میداند.<sup>(۴۱)</sup>

اگر ما تعریف نبوت را از نظر روانشناسی به‌مراه توصیف او [ابن‌سینا] از مراحل گوناگون مسیر سعادت که در *الأشارات و التنبیها* آمده است همراه سازیم، خواهیم دید که او تا چه اندازه از فارابی فراتر است. ابن‌سینا بین سه نوع از جویندگان خداوند یا حقیقت تمایز قائل شده است: دسته اول، زاهد یا زاهد صوفی است. دسته دوم، عابد است که خداوند را بوسیله ابزاری مانند نماز و مناسک عبادت میکند و دسته سوم و بالاترین آنها عارف است که خداوند را میشناسد و همه هستی و توان خود را تسلیم پادشاهی خداوند میکند و با غلبه بر احساسات مختلف، ذهن خود را برای الهام خداوندی آماده میکند. هر سه دسته میتوانند از طریق زندگی خود به خداوند و حقیقت دسترسی پیدا کنند بشرط آنکه از زندگی خود محافظت معنوی نمایند. این مسئله فقط در جامعه ممکن است؛ جایی که انسانها به یکدیگر کمک میکنند تا ضروریات و حوایج زندگی را کسب کنند. شبیه همین نظر در متافیزیک او مطرح شده است. قوانین چنین جامعه‌یی از قوانین خاص (وضع شده توسط انسانها) و قوانین عمومی و فراگیر تشکیل شده است که قوانین عمومی و فراگیر از معنویات انسانی محافظت بعمل می‌آورند. چنین قانونی فراگیر و الهی است (شریعت) که وحی خداوند بسوی پیامبر قانونگذار می‌آورد. او باید به توده‌های مردم یگانگی و وحدانیت خداوند را آموزش داده و پاداش روز آخرت را بشارت دهد، چرا که توده‌ها فقط بوسیله وعده پاداش و ترس از تنبیه، از فرامین خداوند اطاعت خواهند کرد. شوق و طلب صادقانه عارف بسوی خداوند تا آنجاست که سرانجام به دریافت الهامی از طرف خداوند نایل شود. خداوند انسان را آفرید و دوست دارد انسانیت پایدار بماند و بنابراین قوانین خود را از طریق پیامبرش فرستاده است.

او بعد از اینکه قوانین را بیان میکند ادامه میدهد: فلاسفه معنایی را که از قوانین (ناموس) مستفاد میکنند، آن چیزی نیست که توده‌ها و افراد فکر میکنند؛ یعنی حيله و نیرنگ نیست، بلکه نسبتاً این یک سنت، امر ثابت، الگوی معین و وحی فرستاده شده است (از آسمان). از طریق این بخش از فلسفه عملی به وجود پیامبر (بعنوان یک امر ضروری) پی می‌بریم و اینکه نسل بشر برای بقا و زندگی بهتر نیازمند شریعت است.

واضح است که مقام پیامبر بالاتر از عارف است؛ هرچند او فضیلت عارف را جزو سرشت او بحساب می‌آورد و معتقد است این سرشت، مستعد و شایسته دریافت وحی الهی در شکل قانون است که کمال و سعادت را تضمین میکند. عرفان عقلانی شهودی از اعتقادی که از راه انتخاب وحی جهت تأمین خیر و سعادت بشر در سازمان سیاسی و رستگاری او در جهان پس از مرگ صورت

میگیرد متفاوت است. ابن‌سینا با فارابی در نسبت دادن وظیفه اصلی پیامبران در اتخاذ قانون الهی بمنظور هدایت، حفاظت و رستگاری انسانها موافق است. در عین حال او مقام پیامبر را به این خاطر که دارای درک مستقیم نسبت به شهود عارف است، برتر از عارف میدانند؛ چرا که عارف جسمانیت خود را مورد بیتوجهی کامل قرار میدهد.<sup>(۴۲)</sup>

وجه تمایز اصلی ابن‌سینا و فارابی آنجایی است که در نظام سیاسی وی برداشت شرعی وجه غالب مییابد. فارابی سعی نمود با ایجاد درک دینی از حکیم - پادشاه افلاطونی میان او و نبی (فیلسوف - نبی) ارتباط ایجاد کند تا از این طریق بتواند در نبوت نبی (ختم نبوت)، دیدگاه خردمندانه خویش درباره رؤسای ثانی را مطرح نماید که همان حافظان سنن الهی هستند و با شرایط ششگانه‌یی که فارابی برای آنها ترسیم مینماید، مشروعیتی کاملاً از نوع فلسفی مییابند.

اینجا دقیقاً همان نقطه‌یی است که ابن‌سینا تا حدودی بخش مستقل اندیشه سیاسی خود را بنا نهاد. او با روی آوردن به دو دسته سنتهای پیشین (سنت دینی و سنت فلسفی یونانی) که در فارابی بگونه‌یی با هم تلفیق شده بود، دست به گزینشی زد که منجر به غلبه رویکرد شرعی بر عقلی شد؛ چنانکه در الهیات الشفاء مینویسد:

چگونه ممکن است او [قانونگذار] وجود نداشته باشد در حالی که آنچه متعلق و مبتنی بر وجود اوست [جامعه انسانی] وجود دارد؟ بنابراین باید پیامبری وجود داشته باشد و... قوانین مربوط به زندگی مردم را به فرمان و اذن وحی خداوند و با فرود آمدن روح القدس به روی آنان عرضه کند.<sup>(۴۳)</sup>

بنابراین، اساس استدلال شیخ‌الرئیس بر پیوند میان سیاست و نبوت استوار است و این پیوند را در ارتباط با نظریه «عنایت الهی مطرح» میکند. ابن‌سینا برای توضیح چگونگی توفیق بین شرور و عنایت خداوند در اجتماع انسانی کوشش پردامنه‌یی را آغاز کرد که سرانجام به برهان وجوب نبوت و رابطه سیاست و نبوت ختم گردید.

وی از مباحث فلسفی در جهت فهم و تفسیر نبوت سود جست، اما با توجه به الزامات وحی الهی دگرگونی‌هایی اساسی در نظام فلسفه افلاطونی ایجاد نمود؛ برای مثال، حکومت مطلوب در فلسفه سینایی، امری است که با وجود پیامبر تحقق مییابد، در حالی که در فلسفه افلاطون صرف حکومت حکمت و حکیم است.<sup>(۴۴)</sup> ابن‌سینا این مقدمات را بیان میدارد تا سیاست را یکسره در الهیات و بویژه در راستای نظریه عنایت الهی و سیاست نبی تدوین کند؛ چنانکه مینویسد: «وجود شخصی که پیامبر

۱۳۷



سیدمحمد اکوان، فاطمه محمد؛ جایگاه نبی در مدینه سینوی

است در هر زمان قابل تکرار نیست... بنابراین پیامبر باید برای بقای سنت و شریعت خود که اساس مصالح جامعه بشری است، تدبیری عظیم داشته باشد.<sup>(۴۵)</sup>

پس شریعت به هر نحو باید پابرجا بماند تا مردم پس از وفات پیامبر(ص) سستهایش را فراموش نکنند. انجام وظایف مربوط به چنین سستهایی از مهمترین وظایف حاکمان و صاحبان مناصب است. ابن سینا با در نظر داشتن انجام چنین اعمالی و بمنظور تحقق این اهداف، ترتیباتی اتخاذ نمود که او را به نظریه شیعی امامت بسیار نزدیک میسازد.

بدینسان با ابن سینا امکان بحث فلسفی از سیاست بصورت مستقل بگونه‌یی که در تمدن اسلامی با فارابی آغاز شده بود، از میان رفت و اندیشه سیاسی برای همیشه در اختیار صاحبان شریعت (فقها و عالمان دین) قرار گرفت.<sup>(۴۶)</sup> بنابراین، ابن سینا در توضیح و تکمیل نظریه فارابی در «حکمت مدینه» بسیار فراتر از سلف خویش رفته و به نظریه «شریعت جامع و شامل» نزدیک شد.

### نتیجه‌گیری

باید گفت که ابن سینا بعنوان فیلسوفی که نظر به سعادت و تعالی نوع بشر دارد، به موضوع سیاست مدینه - محل اکتساب تمام فضایل انسانی - بی توجه نبوده، اما از آنجایی که وی بعنوان فیلسوف الهی، حقیقت را واحد دانسته و از آنجایی که فارابی در «سیاست مدینه» بنایی کامل نهاده، نیازی به ارائه توضیح بیشتر در زمینه‌های تأسیس شده نمی‌بیند. او تمام هم‌خویش را صرف تأسیس الهیاتی مینماید که بدلیل دورتر شدن از زمانه پیامبر(ص) آن را در خطر میدید. چون بر پایه همین الهیات است که ضرورت و چگونگی تأسیس مدینه نیز طرح میشود. به همین خاطر، ابن سینا در زمینه چگونگی تأسیس مدینه، «نص» را بعنوان بهترین شیوه انتخاب حاکم معرفی مینماید. این دیدگاه او درباره خلافت و جانشینی بعد از پیامبر(ص) وی را به اندیشه سیاسی امامیه نزدیکتر میکند تا «سلطه تغلیبه» اهل سنت و همین امر باعث شکلگیری تفاسیر شیعی از فلسفه سیاسی او شده است. بنابراین ابن سینا بعنوان فیلسوف بحران خلافت با گزینش از میان دو دسته سنتهای اسلامی - یونانی، در تحلیل نهایی، وجه اسلامی نظریه سیاست خود را برجسته مینماید و چگونگی تأسیس مدینه براساس «نص» را بعنوان بهترین شیوه انتخاب حاکم معرفی میکند که نشانگر رد پای تفکر باطنیگری در اعماق نگاه تیزبین این فیلسوف اشراقی اندیش مشائلی مسلک است. گرچه در نهایت با سیاست سقراطی و افلاطونی بمعنی لزوم حکومت حکیم (همان نبی یا مکتب نبوت) به یک نقطه میرسد.

۱۳۸





## پی‌نوشتها:

۱. ر.ک: پرن، داود؛ اعتصامی، مسعود، «فلسفه سیاسی ابن‌سینا»، مجموعه مقالات ابن‌سینا و حکمت مشرقی، ص ۳۴۴ و ۳۴۵.
۲. خامنه‌ای، سید محمد، «ابن‌سینا»، فصلنامه تاریخ فلسفه، س ۱، ش ۲، ص ۱۸.
۳. پورحسن، قاسم، «ابن‌سینا، فیلسوف اشراقی»، مجموعه مقالات ابن‌سینا و حکمت مشرقی، ص ۲۴.
۴. جوزجانی، سرگذشت ابن‌سینا، ترجمه سعید نفیسی، ص ۱.
۵. خامنه‌ای، سید محمد، «ابن‌سینا فیلسوفی اشراقی»، مجموعه مقالات ابن‌سینا و حکمت مشرقی، ص ۱۴.
۶. پورحسن، قاسم، «اسماعیلیه، خاستگاه و انشعابات»، مجموعه مقالات حکمت شیعی؛ باطنیه و اسماعیلیه، ص ۸۲ - ۹۸.
۷. خامنه‌ای، سیدمحمد، «ابن‌سینا فیلسوفی اشراقی»، مجموعه مقالات ابن‌سینا و حکمت مشرقی، ص ۱۵.
۸. همان، ص ۱۶.
۹. همانجا.
۱۰. ابن‌سینا، منطق‌المشرقیین، ص ۳.
۱۱. ر.ک: همانجا.
۱۲. پورحسن، قاسم، «ابن‌سینا، فیلسوف اشراقی»، مجموعه مقالات ابن‌سینا و حکمت مشرقی، ص ۳۲ و ۳۳.
۱۳. همانجا.
۱۴. منطق‌المشرقیین، ص ۴.
۱۵. پورحسن، قاسم، «ابن‌سینا، فیلسوف اشراقی»، مجموعه مقالات ابن‌سینا و حکمت مشرقی، ص ۶۸.
۱۶. فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، ص ۱۴۶.
۱۷. داوری اردکانی، رضا، نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴-۱۲.
۱۸. المدخل الشفاء، ص ۱۳ و ۱۴.
۱۹. برخلاف نظر دکارت که همه انسانها را در داشتن عقل مساوی و برابر میدانند و تنها تفاوت آنها را در بهره‌گیری و استفاده‌ی میدانند که از عقل میکنند.
۲۰. شکوری، ابوالفضل، فلسفه سیاسی ابن‌سینا و تأثیر آن بر ادوار بعدی، ص ۳۰۴.
۲۱. الشفاء (الهیات)، ص ۳۴۵.
۲۲. بنقل از فلسفه سیاسی ابن‌سینا و تأثیر آن بر ادوار بعدی، ص ۳۰۶.
۲۳. الاهیات شفاء، بکوشش ابراهیم مدکور، ص ۴۵۰.
۲۴. خامنه‌ای، سیدمحمد، «ابن‌سینا فیلسوفی اشراقی»، مجموعه مقالات ابن‌سینا و حکمت مشرقی، ص ۱۴.
۲۵. ر.ک: همانجا.
۲۶. الشفاء (الهیات)، ص ۴۵۱ و ۴۵۲.
۲۷. طباطبایی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ۱۹۶.
۲۸. الشفاء (الهیات)، ص ۳۵۰ و ۳۵۱.
۲۹. فلسفه مشاء، ص ۲۶۱.
۳۰. فلسفه سیاسی ابن‌سینا و تأثیر آن بر ادوار بعدی، ص ۲۳۱.
۳۱. همان، ص ۳۳۲.
۳۲. همانجا.
۳۳. همان، ص ۳۳۴.

۳۴. احوال النفس ابن سینا، ص ۶۹ بنقل از: محقق داماد، سیدمصطفی، دین، فلسفه و قانون، ص ۱۲۵.
۳۵. فلسفه سیاسی ابن سینا و تأثیر آن بر ادوار بعدی، ص ۳۳۷.
۳۶. همان لفظ «دموکراسی» است که با شکل حکومت‌های دموکراتیک امروزی صرفاً شباهت لفظی دارد.
۳۷. ابن سینا، الشفاء، المنطق، ص ۶۲.
۳۸. الشفاء، المنطق، ص ۸۳، بنقل از: فلسفه سیاسی ابن سینا و تأثیر آن بر ادوار بعدی، ص ۳۴۰.
۳۹. همان، ص ۳۴۲.
۴۰. روزنتال، اروین، اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه، ترجمه علی اردستانی، ص ۱۴۷ و ۱۴۸.
۴۱. ر.ک: همو، «اندیشه سیاسی ابن سینا»، ترجمه علیرضا محمدی.
۴۲. ر.ک: همانجا.
۴۳. الشفاء (الهیات)، ترجمه ابراهیم دادجو، ص ۴۴۱ و ۴۴۲.
۴۴. زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ۱۹۴ و ۱۹۵.
۴۵. الشفاء (الهیات)، ص ۴۴۲.
۴۶. فیرحی، داود، قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۳۲۸.

## منابع:

۱. ابن سینا، الشفاء (الهیات)، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۸.
۲. \_\_\_\_\_، منطق المشرقیین، قاهره، المكتبة الفلسفیه، ۱۹۱۰ م.
۳. پرن، داود؛ اعتصامی، مسعود، «فلسفه سیاسی ابن سینا»، مجموعه مقالات ابن سینا و حکمت مشرقی، ۱۳۹۰.
۴. پورحسن، قاسم، «ابن سینا، فیلسوف اشراقی»، مجموعه مقالات ابن سینا و حکمت مشرقی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۰.
۵. \_\_\_\_\_، مجموعه مقالات حکمت شیعی؛ باطنیه و اسماعیلیه، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۰.
۶. داوری اردکانی، رضا، نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
۷. جوزجانی، سرگذشت ابن سینا، ترجمه سعید نفیسی، انجمن دوستداران کتاب، ۱۳۴۱.
۸. خامنه‌ای، سید محمد، «ابن سینا فیلسوفی اشراقی»، مجموعه مقالات ابن سینا و حکمت مشرقی، باهتمام قاسم پورحسن، ۱۳۹۰.
۹. روزنتال، اروین، اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه، ترجمه علی اردستانی، تهران، انتشارات قومس، ۱۳۸۷.
۱۰. \_\_\_\_\_، «اندیشه سیاسی ابن سینا»، ترجمه علیرضا محمدی، اسفند ۱۳۹۳؛ [www.ical.ir](http://www.ical.ir)
۱۱. شکوری، ابوالفضل، فلسفه سیاسی ابن سینا و تأثیر آن بر ادوار بعدی، تهران، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۴.
۱۲. طباطبایی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۵.
۱۳. فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
۱۴. فیرحی، داود، قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.
۱۵. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۳.
۱۶. محقق داماد، سیدمصطفی، دین، فلسفه و قانون، تهران، انتشارات شهاب ثاقب، ج ۱، ۱۳۷۸.
۱۷. یثربی، یحیی، فلسفه مشاء (گزارش جامعی از فلسفه ابن سینا همراه با متن)، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.

۱۴.



سال ششم، شماره اول  
تابستان ۱۳۹۴