

Studies in Practical Wisdom
Web Address: practicalwisdom.ir
Email: practicalwisdom@irip.ac.ir
Tel: +982166492169
Attribution-NonCommercial 4.0 International
(CC BY-NC 4.0)
Open Access Journal

Studies in Practical Wisdom

Vol. 1, Number 1, spring and summer 2023, Serial Number 1

Ibn Sina On the Desired Governance

pp: 31-62

Ali Ardeshir Larijani*

Abstract

As one scientific brilliant figure of Iran and Islam, Ibn Sina has proposed various theories in different disciplines of science. In the last chapters of his precious *al-Isharat wa al-Tanbihat* where he deals with *sa'adat* (happiness), *bahjat* (delight) and the position of mystics, and shows his deep thought and pure spirit in the field, Ibn Sina suggested his inventive theories. He was not a mere philosopher in seclusion, but also had a hand in politics attending the courts of monarchs in order to give medical services or administrative advices to them for his wits. Consequently, it would surely be natural to expect him to express his strong opinions in politics, too.

The important principle of Ibn Sina's political theory stands on the perfective innate nature of man through which his theory of happiness becomes evident. According to him, "Allah almighty has created the nature of man's soul in such a way that when it is left by itself without any deterrent from outside, it is inclined to seek for knowledge whatsoever and proceeds to know his Lord [Almighty] and the angels.

Keywords: Ibn Sina, governance, law, justice, perfection.

* Associate Professor, Faculty of Literature and Humanities, University of

Tehran. E-mail: larijani.ali@ur.ac.ir

Received date: 27/11/2022

Accepted date: 29/4/2023

Extended Abstract

Ibn Sina's fundamental principle in politics comes from his theory in the formation of society and from the fact that man's survival comes from man's collaboration with others in different issues, (al-Shifa, al-Ilahiyyat, 10th article, P. 441). And since he holds that collaboration in society is necessary, he considers law, justice and government necessary .

In a nutshell, the need for government, Ibn Sina's argues, is based on the need for collaboration and cooperation of people in their society in different aspects, including their transactions. He also argues that the proposition "people inevitably need to cooperate with one another in order to survive" is self-evident. (Ibid.). Therefore, he holds that the establishment of government is a rational and necessary issue as per this evident principle, because law must be above and dominant over such collaborations, (Nijat, P. 38). As it were, in transactions there is no choice but to maintain tradition and justice. (al-Shifa, al-Ilahiyyat, P. 441).

In his study of the need for government in the first phase, Ibn Sina deals with the necessity of law, tradition and justice, and then in his many works such as al-Shifa and al-Nijat he elaborates that it is law to manage and conduct transactions. (al-Nijat, P. 381). As a result, the main characteristic of legitimacy of a government is the implement of law in society. In other words, a legal government is the lawful one, rather than dictatorship, or local governments controlled by the will of monarchs or despot rulers.

In his study of law-making, Ibn Sina suggests two levels: first Divine Law that provides man with fixed laws for the perfection of man, and second it is the government that makes necessary laws as per the situations and demands of time .

Ibn Sina's prominent point in his political thought is the position of rationality in government. That is to say, in a desired system of government general laws are provided through revelation to prophets in order to fairly manage and conduct issues, they are merely general principles, though. However, the elites and ruling class are to decide about the second level as per rationality in order to promote justice. In addition, Ibn Sina argues that the survival of government depends on reason; that is to say, if a government were established on rationality and by the elites deprived of divine wisdom and laws, it would not be a desired one; nonetheless, it might survive for its fair management of the issues .

Ibn Sina has not collection all issues of this filed in one book, however, he proposed important issues of his political philosophy in the shadow of other disciplines; sometimes, instead of following and explaining Farabi's theories, he went to propose his own inventive thoughts .

Having adopted a descriptive-analytic method, the author first has cast a look in Ibn Sina's social and historical environment. Then, he goes on to treat with the role of perfectionism existing in the nature of man in Ibn Sina's political philosophy through his system of philosophy and epistemology, both. Later, he has gone to examine issues such as the structure of society, justice and law as the basic principles of the formation of government, the basis of revelation in law-making and pillars of legitimacy of government. Other issues dealt with here are the legislative branch and its details in Ibn Sina's view and the criticism of his view on slavery .

The most important achievement of this paper is to pave the way for an Iranian-Islamic political theory as per Ibn Sina .

In the end, the author has come to the conclusion that Ibn Sina's political philosophy is reconcilable with both his intended system of religion and with his own system of philosophy. This matter demonstrates Ibn Sina's comprehensive approach and far-sightedness.

References

- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah, *Al-Isharat wa'l-tanbihat*, (1402), Arman Press, Qom.
- Ibn Sina Hussain bin Abdullah, *Al-Hikma al-Arouziyah*, (1969) Research: D. Mohammad Salim Salem, Cairo, Al-Shabakthi Publishing House. 1969.
- Ibn Sina Hussein bin Abdullah, *Tisa' rasael fi Al-Hekmah Wal Tabie'yāt*, (1318), the Departments of Intellectual Sciences, Gulzar Hosseini Press, Bmba'i, Qom.

مطالعات حکمت عملی، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۳۱-۶۲

حکمرانی مطلوب از دیدگاه ابن سینا

علی اردشیر لاریجانی*

چکیده

ابن سینا، یکی از چهره‌های پرفروغ علمی ایران و اسلام است که نظریات مختلفی را در شاخه‌های گوناگون علوم مطرح کرده است. در این میان، اندیشه‌های سیاسی ابن سینا کمتر مورد بحث قرار گرفته و مقاله پیش رو سعی دارد برخی از ایده‌های ابن سینا در باب حکمرانی مطلوب را مورد تبیین، واکاوی و بررسی انتقادی قرار دهد. هدف از نگارش این مقاله، نشان دادن مؤلفه‌های حکمرانی مطلوب از دیدگاه ابن سینا و معرفی زوایای پنهان این نظریه به پژوهشگران و سیاست‌گذاران کشور است. به همین منظور، مقاله حاضر، با روش توصیفی - تحلیلی، ابتدا با نگاهی به موقعیت اجتماعی و تاریخی زیست ابن سینا و همچنین با نظر به نظام معرفتی و دستگاه فلسفی او به تأثیر کمال‌گرایی موجود در سرشت انسان بر فلسفه سیاسی این اندیشمند فرزانه می‌پردازد. سپس مواردی از قبیل ساختار جامعه، عدالت و قانون به مثابه مبانی اصلی تشکیل حکومت، مبنای وحی در قانون‌گذاری و ارکان مشروعیت حکومت مورد تدقیق قرار خواهند گرفت. بحث از قوه قانون‌گذاری و جزئیات آن در اندیشه ابن سینا و همچنین نقد نظرات او در باب بردگی دیگر محورهای

* دانشیار، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. رایانامه: larijani.ali@ur.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۶

این مقاله را تشکیل می‌دهند. مهم‌ترین دستاورد این نوشتار، فتح بابی برای دستیابی به یک نظریه سیاسی ایرانی و اسلامی، مبتنی بر آرای ابن‌سینا، است. در پایان، بدین نتیجه رهنمون خواهیم شد که نظریه سیاسی ابن‌سینا هم با نظام دینی مورد نظرش سازگاری دارد و هم منطبق با اندیشه فلسفی اوست که این رویکرد جامعیت و دوراندیشی شیخ‌الرئیس را نشان می‌دهد.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، حکمرانی، قانون، عدالت، کمال.

مقدمه

تردیدی نیست که ابن‌سینا یکی از چهره‌های پرفروغ علمی است که بسی بیش‌تر از قرن خود زیست، او عمری کوتاه داشت (۳۷۰ - ۴۲۸هـ) اما تبحر او در علوم گوناگون و ارائه آثار متنوع از موسیقی و ریاضیات تا قانون در طب و الهیات و منطق و طبیعات و... همگی وجه تسلط وی بر حکمت نظری و علوم مختلف را نشان می‌دهد، اما این حکیم در قلمرو حکمت عملی نیز نظریاتی بدیع داشته است، آنجا که در کتاب نفیس *اشارات و تنبیهات*، در فصول آخر به بحث سعادت و بهجت و مقام عارفان می‌پردازد، هم تفکر عمیق وی در این عرصه و هم روح منزّه او در این ساحت نمایان می‌شود. از طرف دیگر او صرفاً فیلسوفی در عزلت و با کاوش‌های نظری نبود، بلکه در سیاست، دستی داشت و در دربار سلاطین زمان، اکثراً به جهت نیاز آنان به طبابت و گاه بهره جستن از فتانت او در امر وزارت، حضور می‌یافت. با این ویژگی‌ها، طبیعی است که انتظار آراء قویم از وی در قلمرو فلسفه سیاست، وجود داشته باشد، و همین‌طور هم هست.

گرچه همه مطالب این حوزه را در کتابی بدین عنوان جمع ننموده است اما بدون هیچ تردید در ظل قلمروهای دیگر به موضوعات مهم فلسفه سیاست نظر افکنده و بعضاً به جای پی‌گیری آراء و ایضاح نظرات فیلسوف بزرگ سلف خویش فارابی، به ارائه افکار بدیع اقدام نموده است. در برخی کتب و مقالات، شاهد ارائه سه وجه از تفکر سیاسی ابن‌حکیم هستیم.^۱

فقدان اثر مستقل

نکته نخست که باید بدان پرداخت، پاسخ به این سؤال است که با تضرع وسیع این حکیم بر عرصه‌های مختلف علمی زمانه خود، چرا او در حوزه فلسفه سیاست، کتاب مستقلی ارائه نکرده است؟ تردیدی نیست که زمانه وی، عصر شکوفایی فکری و علمی

بود و گاه به عنوان عصر طلایی ایران بعد از اسلام از آن یاد شده است. سعید نفیسی در کتاب ارزشمند «پورسینا» اسامی ده‌ها عالم در رشته‌های مختلف علمی و فنون گوناگون را نام برده است که در این دوره می‌زیستند و بر این نظر است که ایرانیان با تسلط بر اندیشه‌های زمانه خود به ویژه یونان باستان، به نوعی مبارزه منفی و مقاومت در مقابل دستگاه خلافت برخاسته بودند (نفیسی، ۱۳۵۷: ۱۱۵-۱۴۰). از نظر شرایط اقتصادی نیز وضعیت ایران، به دلیل مسیر تجارت شرق و غرب، خوب توصیف شده است اگرچه طبقات فقیر چندان از آن بهره‌ای نداشتند (همان: ۱۰۷-۱۰۹).

اما از نظر سیاسی، عصر درگیری‌ها و کشمکش‌های حکومت‌های محلی بود که اختلاف آنها هم ناشی از ضعف حکام بغداد بود و هم اختلافات مذهبی حاکمان محلی و مخصوصاً سلطه‌طلبی آنان، به طوری که ابن‌سینا در نقد کوتاهی این وضعیت حکومت‌ها را نشان می‌دهد: «ان السیاسه الموجوده فی بلادنا هی مرکبه من سیاسه التغلب مع سیاسه القله مع الكرامه و بقیه من السیاسه الجماعیه و ان وجد فیها شیءٌ من سیاسه الاخیار فقلیلٌ جداً» (ابن‌سینا، ۱۹۶۹: ۴۲) که در نظام فکری او، همه نظام‌های برشمرده نظیر: تغلب، قله، کرامه، جماعیه هر کدام به وجهی حاوی سلطه غیر مشروع بر ملت محسوب می‌شوند جز نظام سیاسی اخیار. از طرفی پراکندگی حکومت‌های محلی در حد ۲۴ گروه، وضعیت سیاسی ملوک الطوائفی آشفته‌ای ایجاد کرده بود.^۲

گرچه این کشمکش‌های حکومت‌های محلی گاه به دلیل تفاخر به یکدیگر، مددی به عالمان می‌نمودند، اما همین مقدار نشان می‌دهد که این حکیم با چه صحنه‌های زجرآوری از سیاست‌های نظام‌های حکومتی مواجه بود. به خصوص با سخت‌گیری‌هایی که با مردم داشتند. از جمله مجازات‌های سهمگین، نظیر دست و پا بریدن، گردن زدن که همگی به او نشان داد هیچ یک از این نظام‌ها، در جهت سعادت ملت‌ها نیستند و قطعاً اگر کتابی در این باب می‌نوشت، از خشونت این حکومت‌ها بی‌نصیب نمی‌ماند و چاره در این دید که نظرات خود را در این ساحت به تفرق در ابواب دیگر علمی که چندان قرابتی با قلمرو سیاست ندارد، با استتار ابراز دارد. مثلاً در شاهکار فلسفی خود، کتاب نفیس الشفاء «الهیات»، مقاله نهم، بحث سعادت و مقاله دهم، بحث نبوت و همین‌طور کتاب منطق، بخش خطابه، مطالب مهمی در فلسفه سیاست ابراز داشته است.

و همین قدر که وی در خلال این آثار نظرات خود را که سراسر طرد نظام‌های مستبد و خشن موجود زمانه بود، عیان نمود، باید به جرأت و فراست وی پی برد. اجمالاً ابن‌سینا در آثار ذیل‌الذکر هر کدام به وجهی به موضوع سیاست پرداخته است:

۱. تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات؛ شامل رساله فی اثبات النبوات و قصه سلامان و اقبال ۲. رساله فی السعاده ۳. الاشارات و التنبیات ۴. منطق المشرقین ۵. الشفاء ۶. النجاه ۷. کتاب السیاسه ۸. دانش نامه علایی ۹. معراج نامه ۱۰. ظفر نامه ۱۱. رساله عدل شاهی ۱۲. تدابیر المنازل او السیاسات الاهلیه ۱۳. الحکمه العروضیه. باید به این آشفتگی سیاسی، تعصبات برخی حکام بر مذهب خویش را اضافه نمود که ابن‌سینای شیعی را گاه مجبور به سکوت و یا جلای وطن می‌نمود.

کمال‌گرایی در سرشت انسان

مبنای مهم نظریه سیاسی ابن‌سینا بر فطرت کمال‌گرای انسان استوار است که نظریه سعادت وی آشکار می‌گردد. به نظر او «مَر نفس را ایزد تعالی چنان آفرید به طبع و چنان سرشت که هر بار که او را بازدارنده‌ایی نبود از کار خویش، دانش‌ها را طلب کند و قصد اندر یافتن علم‌ها کند و آهنگ شناختن ایزد و فرشتگان کند» (ابن‌سینا، ۱۳۶۶: ۴۱) و در همین رساله می‌گوید: «بباید دانست که نفس مردم به طبع چنان است که همه میل وی نیکی کردن است و آهنگ خیر کند و علم جوید، خاصه اگر او را راه نمایند به نیکی» (همان: ۱۳).

در این رساله به دو موضوع مهم توجه داده است، یکی سرشت آدمی بر نیکی استوار است و نیکی طلب و کمال‌جو است و دیگر توجه دادن به زمینه‌سازی و راهنمایی آدمیان که در محوریت سعادت جامعه در نظریه سیاسی وی موثر خواهد بود. و سعادت و بهجت هر قوه‌ای از انسان را به وصول کمالی می‌داند که در سرشت وی بالقوه موجود است و به دلیل مراتب قوا، کمال افضل را در طی طریق انسان در سلوک عقلانی دانسته که سعادت وی را تامین می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۲: نمط نهم، فصل هشتم) و این همسویی نیز در سرشت انسان و طبیعت عالم نهفته است که کمال اختصاصی نفس ناطقه انسان «صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» می‌باشد. و وصول به این کمال جز با حرکت انسان ممکن نمی‌گردد «کمال از حرکت آمده و از نقص به

فعلیت رسیده و در سایه آن دارایی که امکان استعدادی اش است، حاصل گردیده». (حسن زاده آملی، ۱۳۹۷: ۲۵).

نکته قابل توجه در این است که چه در بُعد فردی و چه اجتماعی، وصول به سعادت باید از طریق حرکت فرد که استعداد بالقوه در او است حاصل گردد. لذا دو وظیفه در تئوری سیاسی او مد نظر است «از آنجا 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 به سه بخش تقسیم می شود. نخستین علم بیان می کند که اخلاق و افعال انسان چگونه باید باشد تا زندگی او در این دنیا و در آخرت سعادت‌مندانه باشد» (ابن‌سینا، ۱۳۱۸: ۱۰۵). یعنی فرد باید حرکت به سوی سعادت را خود هدف‌گیری و اراده نماید و نکته دوم، وظیفه حکومت است که زمینه حرکت افراد جامعه را به سوی سعادت فراهم نماید. لذا اندیشه این فیلسوف از فلاسفه‌ای که نفس آدمی را لوح سفید می‌پنداشتند یا خود انسان را سازنده هویت او می‌دانند نه اینکه در آغاز اساساً چیزی بوده باشد،^۳ و بر همین مبنا است که تئوری سیاسی او نیز با دیگران متفاوت می‌گردد.

مبنای جامعه

از نظر ابن‌سینا، مبنای اجتماع بشری به طبیعت بشر باز می‌گردد که از درجات مختلف استعدادی برخوردارند و به یکدیگر نیازمند می‌گردند. و تقسیم کار در جامعه به دلیل شرایط استعدادی افراد از جهت مراتب عقل، امری لازم است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۲). و این اختلاف عقول انسان‌ها یک امر طبیعی است که باعث بقای نوع بشر می‌باشد و همان‌طور در اموال و دارایی و سایر زمینه‌ها، نیز انسان‌ها مراتب دارند، زیرا اگر افراد در احوال و توانایی برابر باشند، فساد رخ می‌دهد و نابود می‌شوند و «از آنجا که انسان بدون مشارکت و همکاری هم نوع خود به تنهایی بر انجام امور خود توانمندی ندارد و بدون عرضه دسترنج خود و معاوضه با دیگران مشکلات همه آنان زیاد می‌گردد، حتی با فرض امکان (زیست انفرادی) با شرایط بسیار سختی مواجه می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۲).

از برخی عبارات ابن‌سینا به نظر می‌رسد که وی زیست اجتماعی را در طبع انسانی نهفته می‌داند، نظیر ارسطو که انسان را حیوان اجتماعی می‌پنداشت (ارسطو، ۱۳۴۹: ۵). اما آنچه ظهور بیشتری دارد این است که، ابن‌سینا مبنای تکوین اجتماع را در نیاز

انسان‌ها به یکدیگر می‌داند گرچه این امر به تفاوت استعدادهای طبیعی افراد مرتبط است» معلوم است فرق انسان با سایر حیوانات در این است که اگر خود به تنهایی تدبیر کارهای خویش را بر عهده گیرد و کسی در برآوردن نیازهای ضروری او مشارکت نکند، زندگی خوبی نخواهد داشت و انسان ناچار از این است که به دیگری از نوع خود مساعدت کند... به همین خاطر انسان‌ها به تاسیس شهرها و در جامعه‌ها مجبورند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: مقاله دهم، فصل دوم). و مهم‌تر آنکه، ابن‌سینا بر این نظر است که چنانچه کسی در تاسیس شهر و مشارکت اجتماعی اهتمام نورزد، «ذات او از جنسی شده است که شباهت دوری به آدمیان دارد و از کمالات بشری خالی است».

(همان).

با این عبارت اخیر که شباهت به نظر ارسطو دارد که بیان داشت: «آن کس که از روی طبع و نه بر اثر تصادف بی وطن است، موجودی یا فروتر از آدمی است یا برتر از او» (ارسطو، ۱۳۴۹: ۵). می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که این حکیم، زیست اجتماعی انسان‌ها را هم به طبیعت آدمی مرتبط می‌داند و هم نیاز وی، اما ابتناء او بر اختلاف استعدادهای انسان‌ها و در نتیجه نیاز آنها به یکدیگر ظهور بیشتری دارد. از طرفی وی زندگی اجتماعی را یک امر ضروری برای انسان می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۸۰). دلیل این امر را در این نکته می‌داند که زندگی انسان مشابهتی با سایر حیوانات ندارد که نیازهای خود را در طبیعت آماده می‌یابند و محتاج به کشاورزی و صنعت نیستند، بلکه انسان‌ها به دلیل تنوع نیازها و اینکه طبیعت هم کفاف آن را نمی‌دهد، باید به کشت دانه‌ها و پرورش درخت پردازند و محصول آنها را گاه با پخت قابل مصرف کند و به مسکن و پوشاک نیاز دارد و قس علیهذا. لذا زندگی اجتماعی یک امر ضروری است به جهت نیاز به تبادل فرآورده‌ها (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: مقاله دهم).

مبنای تشکیل حکومت

مبنای اصلی ابن‌سینا به حکومت، به نظریه او در تکوین جامعه و این اصل که بقای انسان به مشارکت با دیگران در مسائل مختلف ممکن است، باز می‌گردد (همان: ۴۴۱) و چون همکاری و تعاون در جامعه را امری لازم می‌داند، لذا قانون و عدالت و حکومت ضرورت پیدا می‌کند. اجمالاً ضرورت حکومت از نظر وی به ضرورت همکاری و تعاون و مشارکت انسان‌ها در اجتماع در ابعاد مختلف من جمله داد و ستد

ابتناء دارد. و از طرفی معتقد است این گزاره که «انسان‌ها ناچارند که در وجود و بقای خود با دیگران مشارکت و تعاون داشته باشند»، یک گزاره بدیهی است (همان)، (لذا تشکیل حکومت را یک امر ضروری عقلی مبتنی بر این امر بدیهی می‌داند چرا که قانون باید به این گونه مشارکت‌ها حکمفرما باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۸) و یا به تعبیر دیگر در معامله ناچار از حفظ سنت و عدالت هستیم^۴ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۱).

در نظام فلسفی ابن‌سینا، گر چه سرشت انسان‌ها به نیکی و خیرخواهی استقرار دارد، اما انسان‌ها در این مسیر تکاملی، گاه تفوق طلبی و برتری جستن به اقربان خود را طلب می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۲: نمط هشتم، فصل شانزدهم) و همین‌طور در برخی معاملات و دادوستدها، خیانت و ستم رخ می‌دهد و یا حیل‌هایی در آنها جاری می‌گردد، (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: مقاله دهم، فصل پنجم).

لذا از نظر ابن‌سینا در سازمان‌های اجتماعی جامعه برای ایجاد عدالت راهی جز قانون و خشونت مشروع (به تعبیر ماکس وبر) وجود ندارد. از جهت دیگری چون این حکیم برای حکومت اختیار (با شرایطی که تعریف می‌کند) ماموریت‌هایی خارج از محدوده جغرافیایی خود قائل است که (بدان می‌پردازیم) نیازمند عدّه و عدّه نظامی و پشتیبانی کافی است تا در این مسیر توفیق یابد (همان). جدای از بحث اخیر، نگاه ابن‌سینا در ضرورت حکومت (که البته نظر اختصاصی ایشان نیست) خود حکایت از واقع‌گرایی این فیلسوف دارد؛ با توجه به فاصله چند صد ساله جریان آنارشیزم از عصر ابن‌سینا، منزلت علمی او بیشتر نمایان می‌گردد.

مشروعیت حکومت

ابن‌سینا بحث حکومت را در آثار مختلف خود منجمله در شفاء و اشارات ذیل بحث نبوت مطرح کرده است که برخی از صاحب نظران بر این امر اشکال وارد کرده‌اند و بر این عقیده‌اند که به همین جهت و نیز عدم بسط نظریه سیاسی خویش، اندیشه ابن‌سینا نمی‌تواند در فضای رایج آن مطرح باشد (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۲۴۷) که باید دقیق‌تر بررسی نمود که چرا ابن‌سینا موضوع سیاست را این گونه تبویب نموده است؟

ابن‌سینا در بحث ضرورت حکومت در مرتبه نخست به ضرورت قانون و سنت و عدالت در جامعه می‌پردازد و آن را در آثار متعدد خود منجمله در اشارات و شفاء و نجات، بیان داشته است که قانون باید مشارکت و دادوستد را سامان دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۸۱). لذا ویژگی اصلی مشروعیت یک حکومت، استقرار قانون در جامعه

می‌باشد؛ به تعبیری، حکومت مشروع، حکومت قانون‌گرا است نه دیکتاتوری و نه حکومت‌های محلی که با اراده سلاطین و امرا و به میل آنان بر مردم حکمرانی می‌گردد. مطلب دیگر این است که ممکن است برخی از حکومت‌های دیکتاتوری بتوانند قانونمند باشند اما قانونی است که به اراده غیر عادلانه امرا تدوین شده؛ لذا او در تکمیل بحث مشروعیت، به نکته اساسی بعدی می‌پردازد که مبنای قانون‌گذاری باید از وحی باشد، یعنی قانون‌گذار اصلی خداوند است و باید به مردم متذکر شد که هیچ کس حق فرمان دادن به دیگری را ندارد و تنها کسی که شایسته فرمان دادن و سزاوار فرمانبرداری است، خداوند است؛ پس مبنای قانون‌گذاری از خداوند است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۲).

تأکیدات مکرر وی در انحصار فرمانروایی خداوند بر فرد و عدم جواز تسلط فرد بر فرد دیگر خود علامت روشنی است از بیزاری وی از حکومت‌های استبدادی محلی زمانه خویش. در مکتب سینایی، از آنجا که نبی به دلیل اتصال به عقل فعال، توان مندی کسب حقایق لایتغیر و مصالح جامعه را دارد، سعادت جامعه با انزال رُسل محقق می‌یابد تا مصالح بشر را با تدبیر سماوی از جانب خداوند مشخص نماید لذا طبیعی است که مبداء اصلی قانون یا به تعبیر ایشان «ناموس»، «سنت»، «شریعت» و «محمودات» را احکام الهی بدانند. نکته دیگر این است که آیا جوامع، صرفاً با سنت الهی و قوانین خداوند اداره می‌شود؟

ابن‌سینا، در بحث قانون‌گذاری، دو سطح قائل است؛ سطح نخست، شریعت الهی است که قوانین ثابت را برای کمال بشر تمهید می‌نماید. سطح دوم، کار حکومت است که بر حسب شرایط و مقتضیات زمان، به تدوین قوانین لازم می‌پردازد.

«اقسام حکمت عملی این‌گونه است: حکمت مدنی (تدبیر مَدَن)، حکمت منزلی (تدبیر منزل) و حکمت خلقی (اخلاق). مبدأ این هر سه نوع نیز شریعت الهی می‌باشد و محدوده آن نیز از جانب شرع مشخص می‌گردد. در مرحله بعد، قوه نظری و اندیشه آدمیان، به جهت تدوین قوانین عملی، در آنها تصرف نموده و نحوه تحقق آن قوانین در موارد معین و جزئیات را مدون می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ (الف): ۳۰).

حتی ابن‌سینا، ثبات در همه وجوه قانونی را باعث رکود و بن بست در اداره جامعه و دارای خطر تباهی ملت می‌داند. به نظر او برای مسائل گوناگون نظیر معاملات که

امور متغیری هستند، نباید از قبل حکم شرعی اعلان گردد، در غیر این صورت « زمانی که مقررات خاص لازم داشت، سازگار نمودن آن ممکن نیست» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۵۲). این بخش از نظرات ابن سینا، از اهمیت زیادی برخوردار است که حتی در معاملات وجه غالب را به قانون‌گذاری‌های حکومت منوط می‌نماید. لذا در جمع بندی آراء او در این باب باید این‌گونه اندیشید که چهارچوب کلی در احکام الهی مندرج است که باید در مراودات اجتماعی رعایت گردد و تدوین اجزاء دیگر متناسب با زمان بر عهده حکومت است. و همچنین ضوابط به کارگماری مسئولان و تدبیر خرج و دخل مدینه و ضوابط تهیه مهمات و اسلحه و حفاظت از مرز، و نظایر آن را از وظیفه حاکم می‌داند و از قبل نباید احکامی شامل جزئیات مقرر شود چرا که « این کار خود باعث تباهی جامعه می‌گردد، زیرا این سنخ از ضوابط و قوانین تابع شرایط زمان هستند و با تغییر آن شرایط باید تغییر کنند و امکان تدوین این‌گونه قوانین کلی وجود ندارد» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۵۲).

ممکن است تصور شود که مراد از این بخش به واگذاری برخی مقررات از جانب هیأت قانون‌گذاری به سرپرست حکومت ربط پیدا می‌کند و مراد ابن سینا ایضاً تفاوت مقررات شرعی و عرفی نبوده است. اما عبارت بعدی ایشان که می‌گوید: «لذا واجب است این نحوه ضابطه‌گذاری به تشخیص اهل مشورت (هیأت قانون‌گذاری) واگذار گردد» (همان). روشن می‌نماید که مقصود این است که مقررات شرع که توسط خداوند برای سعادت جامعه وضع می‌گردد، مبانی و کلیات است و قانون‌گذاری در اجزاء، متناسب با شرایط، توسط حکومت انجام می‌گیرد، آن هم بدست حاکم و البته توسط «اهل مشورت».

باید توجه داشت که در نظام حکمرانی مطلوب ابن سینا، حاکم لابد از آن است که هیأتی از خبرگان را برای تدوین قوانین مشخص نماید که شاید عنوان هیأت قانون‌گذاری برای آنان مناسب باشد (که بدان خواهیم پرداخت) و در مطلبی دیگر، روشن‌تر موضوع را ایضاً می‌نماید: «شارع فقط احکام کلی را تشریح می‌کند و برای تفصیل آن برحسب وقایع اتفاقیه، نیاز است که از محمودات و سنت‌های غیر مکتوب بهره گرفته شود که مردم آن را عقل می‌نامند» (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۱۳). حتی مطلب را از این حد هم گسترش می‌دهد و معتقد است حکومت‌ها اگر مقید به تدبیر عقلانی صرف هم باشند، می‌توانند دوام یابند: «ولأنَّ الناسَ یبغی أن یكونوا مقیدین باحد قیدین اما

بقید الشرع و اما بقید العقل لیتَمَّ نظام العالم... و یخْتَلُّ نظام العالم بسبب المنحل عن القیدین» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ (ب): ۲۴۰).

در اینجا عقل هم در توسعه اوامر و نواهی الهی برای اداره جامعه مورد نظر شیخ بوده است و هم اگر جامعه‌ای صرفاً با تدبیر عقل اداره شود، می‌تواند پایدار باشد، کما اینکه خواجه در تبیین بیان شیخ در اشارات می‌گوید: «آنچه شیخ در باب نبوت بیان کرده‌اند که زندگی انسان بدون آن ممکن نیست، منظور نظام مطلوب بوده که متکفل اصلاح امور مردم در بُعد معاد و معاش است اما زندگی عادی آدمیان با تقید به عقل، سیاست اجتماع ضروری را فراهم می‌کند» (ابن‌سینا، ۱۴۰۲، ۳۷۴).

نکته برجسته فکر سیاسی ابن‌سینا، در جایگاه عقلانیت در حکومت است. بدین معنا که در حکمرانی مطلوب اگر چه قوانین کلی از طریق خداوند بر نبی نازل و خلائق از آن برای تمشیت عادلانه امور خود بهره می‌برند، اما این بخش صرفاً کلیات است و حاکمان و عقلای جامعه باید بر اساس عقلانیت، سطح دوم قانون‌گذاری را برای تحقق عدالت سامان دهند و از طرف دیگر پایداری حکومت‌ها را بر عقل می‌پندارد بدان معنا که اگر حکومتی بر اساس تفکر نخبگان و بر صراط عقلانیت اداره شود، ممکن است بدلیل عدم بهره‌جویی از حکمت الهی، حکمرانی مطلوب تلقی نشود، اما تمشیت امور مُلک به نحوی خواهد بود که ساختار حکومت پایدار می‌ماند، لذا از نظر این فیلسوف، دو اصل در مشروعیت حکومت جنبه رکنیت دارد:

۱. ابتناء اداره حکومت بر قوانین و سنت الهی؛

۲. حکمرانی در همه وجوه به خصوص قانون‌گذاری بر اساس عقلانیت نخبگان جامعه.

ساختار کلان حکمرانی

موقف مهم دیگر در مشروعیت حکومت از دیدگاه ابن‌سینا، ساختار حکومت است. نکته نخست این است که وی برای استقرار همکاری و تعاون در جامعه، سه چیز را ضروری می‌داند: قانون، عدالت و فرمانروا (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۸۱).

نکته دوم: این است که این فرد باید از نوع انسان باشد تا بتواند مردم را مخاطب قرار داده و آنها را به سنت خود ملزم بکند.

نکته سوم: این است که برای بقاء نوع انسان، به دلیل اختلاف آراء مردم در همکاری و تعاون و ایجاد عدل، نیاز به انسان صالحی است که سنت و عدالت را تحقق بخشد و نیاز به چنین فردی از نیاز به روئیدن مو بر مژه‌ها و یا انحنای کف پا، بسی بیشتر است که خداوند برای آنها در خلقت پیش‌تر تدبیر نموده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: مقاله دهم، فصل دوم). وی همین مطلب را در جای دیگر این‌گونه استدلال می‌کند: «چگونه ممکن است عنایت ازلی که منافع غیر ضروری یاد شده را اقتضاء کرده، این امر ضروری را که پایه همه سودها و کمالات است اقتضاء نکند؟».

در واقع سرپرستی جامعه از جانب نبی که به عقل فعال اتصال دارد را یک امر ضروری می‌داند و آن را پایه کمالات جامعه. از همین رو است که ابن‌سینا، رئیس حکومت را فردی می‌داند که صاحب فضائل انسانی حکمت، شجاعت و عفت، به نحو متناسب باشد و بدین‌گونه ملکه عدالت را یافته و چنانچه همراه با حکمت نظری باشد، او توانمندی رساندن جامعه به سعادت و کمالات را دارد و چنانچه به مقام نبوت نائل آید، او یک انسان خداگونه است و او است که فرمانروای روی زمین و خلیفه‌الله است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۵۵۵). همین معنا را در نجات، این‌گونه بیان داشته: «پیامبر است که شایستگی یافته تا در احوال مردم تدبیر کند و وسایل زندگی دنیوی و مصالح اخروی آنان را فراهم نماید. او با تالله، خداگونه شدن از دیگران ممتاز می‌گردد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۷۱۸).

با توجه به ویژگی‌های نبی، ریاست او بر جامعه با نظامات فلسفی ابن‌سینا سازگار است، اما بعد از نبوت چه تدبیری برای ادامه حیات تکاملی جامعه در نظر گرفته است که به همان میزان یا در حدود آن، از اتقان در ایجاد عدالت و هدایت جامعه برخوردار باشد؟ ابن‌سینا، دو راه را برای انتخاب مسیر آینده جامعه در نظر می‌گیرد:

۱. قانون‌گذار (نبی) باید جانشین را خود انتخاب کند و اطاعت از آن را واجب نماید.

۲. اهل‌السابقه پیش‌کسوتان و بزرگان بر فردی اجماع نمایند و به طور علنی در پیشگاه مردم او را تایید کنند.

در شق نخست که نبی، خود جانشین را مشخص کند، تکلیف در تبعیت روشن است، اما در حالت انتخابی توسط مردم شروطی را مطرح می‌نماید: اولاً: بزرگان و اهل نظر بر فردی اجماع نمایند؛

ثانیاً: علناً در پیشگاه مردم تأیید کنند که او دارای استقلال سیاسی است و دارای عقل اصیلی است؛ و دارای اخلاق شریفه از جهت شجاعت و پاکدامنی و حسن تدبیر است و به شریعت آگاه می‌باشد؛ و در بین دیگران کسی از او آگاه‌تر به این امر نیست؛ و عموم مردم در مورد اوافق نظر یابند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۵۱-۴۵۲).

نکته مهم در این مشخصات این است که گروه خبرگان، صرفاً برای تعیین جانشین، طریقت دارند و باید در نهایت، مردم وی را تأیید کنند. اینکه نخبگان جامعه روی فردی اجماع نمایند و آن را به مردم معرفی نمایند، بدان معنی است که نخبگانی که مورد نظر مردم هستند، بر وی اجماع کنند که از این طریق مورد تأیید مردم واقع گردد. در واقع مجمع نخبگان طریقت پیدا می‌کنند. نکته دیگر بحث اجماع نخبگان بر حکومت یک فرد است که معمولاً رخ نمی‌دهد مگر اینکه اجماع را به اکثریت نخبگان تعبیر نمائیم. در غیر این صورت این امر از مشکلات نظریه او خواهد بود.^۹

نکته دیگر این است که ابن‌سینا شرایط مختلفی را برای جانشین در نظر گرفته است تا مدینه فاضله صورت بندی شود، از اخلاق، آگاهی شریعت گرفته تا استقلال سیاسی و عقل. سوال این است که آیا وی در این شرایط ترتبی هم قائل است؟

ابن‌سینا می‌گوید: «مورد اعتمادترین چیز، عقل و سیاست ورزی نیکوست، لذا اگر کسی در سایر شرایط، متوسط بود و در این دو شرط (عقل و سیاست ورزی) حق تقدم داشت و البته در سایر شرایط هم غریب نباشد و ویژگی اضرار آن شرایط را نداشته باشد، بر کسان دیگر اولویت دارد که در سایر شرایط بر او تقدم دارند اما در این دو شرط در حدّ او نیستند، یعنی لازم است از این دو عالم، عقل را انتخاب کرد و به او مدد رساند و عاقل‌تر باید از عالم‌تر کمک بگیرد» (همان). این مطلب فوق‌العاده پراهمیت است و به همین دلیل ابن‌سینا در اعلام شرایط جانشین، ابتداء استقلال سیاسی و عقل اصیل را برشمرده؛ یعنی از دید این حکیم، آنچه ذاتی حکومت اختیار از نظر انتخاب حاکم است، حاکمی است که از نظر درایت سیاسی و عقلانیت، برجستگی نسبت به دیگران داشته باشد و در سایر امور در وجه آگاهی به امر دین و اخلاق، در حدّ متوسط هم باشد، برای سرپرستی جامعه برتر است. در واقع رکن اصلی جانشین نبی برای اداره حکومت:

اولاً: استقلال سیاسی (مهارت در سیاست ورزی) و عقلانیت اصیل (تدبیر نیکو)

است.

ثانیاً: اجماع مردم (انتخاب او توسط مردم)، گر چه معرفی وی به مردم از طریق صلحا یا اهل السابقه باشد.^۶

هیأت قانون‌گذاری

یکی از نکات برجسته نظریه سیاسی ابن‌سینا در تأسیس هیأتی از مشاوران است که وظیفه مهم قانون‌گذاری را برعهده دارند. از نظر ابن‌حکیم، دو رکن مدینه اخیار، جایگاه قانون‌گذار و جایگاه فرمانروای اجرائی است که اصالتاً هر دو از شئون نبی است اما در وجه قانون‌گذاری کلیات و مبانی از اوامر و نواهی خداوند اخذ می‌شود و توسعه امر قانون‌گذاری متناسب با زمان برعهده ساختار حکومتی است و این امر مخصوصاً در شرایط فقد نبی، در شکل هیأتی از صاحب نظران جامعه خواهد بود که برای اداره صحیح مدینه در نقش قوه مقننه تشکیل می‌گردد.

ویژگی افراد این هیأت در این است که به رموز قوانین و سنن مسلط و خطیب باشند و نکته مهم در نظام سیاسی ابن‌سینا این است که جایگاه هیأت مشاوران بالاتر از بقیه جایگاه‌های سیاسی مدینه است. علت اهمیت این جایگاه و ضرورت فرهیختگی اعضا آن در این است که این هیأت باید وجوه اشتراک مدنی مردم را از نظر فرهنگی مورد بررسی قرار دهند که چگونه با یکدیگر ترکیب یافته‌اند، از آن جهت که در هنگام تدوین قوانین، نیاز است تا به نحوی مدون گردند که با خلق و خو و فرهنگ مردم تناسب داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۶۱). توجه ابن‌سینا در مسانخت قانون‌گذاری با ویژگی‌های فرهنگی و قومی از نکات برجسته تاملات سیاسی او است.

و نکته مهم دیگر از وظایف این هیأت، نحوه حفظ و صیانت از سنن جامعه و جلوگیری از زوال آن است. این هم از امور مهم در قانون‌گذاری است که صرف قانون‌گذاری گرچه مطابق فرهنگ یک جامعه باشد، کفایت ندارد بلکه اینکه با چه تدبیری می‌توان قانون را در جامعه ثابت و پایدار نگه داشت و از زوال آن جلوگیری نمود از بحث‌های پراهمیتی است که ابن‌حکیم بدان توجه نموده است (همان).

نکته مهم‌تر وظایف این هیأت این است که قانون‌گذاری باید بر اساس اطلاعات دقیق شرایط مردم باشد تا خصوصیات که فوقاً مطرح گردید، محقق گردد. اما چگونه اطلاعات کسب می‌شود؟ ابن‌سینا سه طریق برای کسب اطلاعات مورد نیاز قانون‌گذاران مشخص نموده است:

۱. کسب اطلاع از طریق وضع خود مردم مدینه؛

۲. کسب اطلاع از سایر مدینه‌ها که در این زمینه اشتراک دارند؛

۳. از طریق مخالفان خارج مدینه.

در واقع در مرتبه (۱) از جمع آوری نیازهای مردم داخل مدینه و ارزیابی آن، اطلاعات کسب می‌شود. از مسیر (۲) با مراودات بین‌المللی و کسب اطلاع از نحوه حل مسائل در سایر کشورها که مشابهتی با مدینه مورد نظر دارند، به اطلاعات می‌رسند یعنی از تجربیات دیگران بهره‌جسته می‌شود و از مسیر (۳) که فوق‌العاده جذاب است از طریق نقد مخالفان خارج مدینه به کاستی‌ها و نیازهای جامعه، وقوف حاصل می‌گردد. (همان) توجه ابن‌سینا به نقد مخالفان، نشانگر بلوغ فکری این فیلسوف در تدبیر امور کشورداری است.^۷

وظایف و محدوده هیات قانون‌گذار

همان‌طور که بیان گردید، جایگاه هیات قانون‌گذاری در نظام سیاسی مطلوب ابن‌سینا، بالاتر از بقیه ساختارهای حکومتی است، و همان‌گونه که ذکر شد، وی بر این نظر است که بیشتر امور را مخصوصاً در مورد معاملات، باید به اجتهاد واگذار نمود زیرا هر زمان، احکام خاصی را اقتضاء می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۵۴). لذا در یک تقسیم کلی، وظایف این هیات را به دو بخش تقسیم می‌نماید:

الف: مشوریات در امور مهم؛

ب: مشوریات در امور جزئی.

مشوریات در امور مهم شامل:

۱. ضوابط و مقررات، جهت حفظ و نگهداری مدینه؛

۲. ضوابط و مقررات سلسله مراتب نظامیان؛

۳. برنامه و بودجه کشور (وقوف به دخل و خرج مدینه)؛

۴. تدارکات و پشتیبانی دفاعی (تهیه سلاح و حقوق آنان)؛

۵. قوانین مربوط به مجازات متخلفان و مجرمان؛

۶. مقررات امنیت ملی کشور، اعم از متجاوزین به حد و مرز جغرافیایی و همچنین

برخورد قانونی با کسانی که با ساختار حکومت مبارزه می‌کنند؛

۷. تصمیم‌گیری درباره سایر امور مدینه.

مشوریات در امور جزئی، اموری است که در آن احکام کلی وضع نمی‌شود. بعکس موارد فوق که در آنها احکام جزئی وضع نمی‌گردد. در مشوریات امور جزئی، چنانچه احکام کلی وضع شود فسادزا است چون برحسب شرایط زمانی و مکانی باید تصمیم‌گیری کرد و حتی با احتیاط کامل هم ممکن نیست بتوان احکام کلی برای آنان در نظر گرفت، لذا این امور هم باید بر عهده هیات قانون‌گذاری (اهل المشوره) گذاشته شود (همان).

به نظر می‌رسد در نظر ابن‌سینا، هیات قانون‌گذاری دو شأن دارد: یکی قانون‌گذاری در مسائل مهم که به مسائل کلی توجه دارد، یعنی امتداد شرع تلقی می‌گردد که با اجتهاد صاحب نظران در این هیئت وضع می‌گردد. دوم مشورت دادن به حکمران در مسائل مصداقی و جزئی که به صلاح مدینه است و در چارچوب قواعد کلی نمی‌گنجد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۵۸ - ۵۹ و ۶۴-۷۵).

مبنای قانون‌گذاری

ابن‌سینا، از آن جهت که در بحث نبوت قائل است که سعادت جامعه با انزال رُسل تحقق می‌یابد و مصالح بشر بیشتر از هر فرد، از تدبیر سماوی و از جانب خداوند محقق می‌گردد و نبی به دلیل اتصال به عقل فعال، کسب این حقایق می‌کند، لذا طبیعی است که مبداء اصلی قانون را احکام الهی می‌گذارد و در این سطح، قوانین ثابت که کمال بشر را تمهید می‌کند، مبنای اولی است.

سطح دوم، امتداد این قانون‌گذاری در سطح نیازهای مدینه است.

از نظر ابن‌سینا، هیأت قانون‌گذاری در چارچوب شرع با عقلانیت و توجه به مصالح مردم، به وضع قانون در حدود اختیارات و وظائف خود می‌پردازند. «الشریعه المشتركه التي لا تنسبها الی شارع بل نفسها العامه الی العقل» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۴). مقصود ابن‌سینا از شریعت مشترکه به شارع ربط پیدا نمی‌کند، بلکه مردم آن را کشف عقل می‌دانند؛ از جمله قواعد کلی عقلی نظیر احسان و نیکی به والدین واجب است و یا شکر منعم فرض است، از این سنخ امور کلی که عقل کاشف آن است در حیطه‌های مختلف حکومتی، در حوزه تدبیر این هیأت است. اما شریعت خاص به قوم و ملت خاص مربوط است و مرحله تخصصی‌تر آن نظیر پیمان‌ها و عقود در مدینه می‌باشد.

نکته دوم: قانون‌گذاری باید در جهت تحقق عدالت باشد. به نظر ابن‌سینا، قانون‌گذار باید در اخلاق و عادات و معاملات، مبنای بر عدالت بگذارد. اما عدالت از نظر وی،

همان میانه‌روی است. «العدالة التي هي الوساطة» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۵۴). و به نظر ابن‌سینا، هیأت قانون‌گذاری باید بداند تحقق عدالت، به قانون‌گذاری نیاز دارد و این امر را نمی‌توان به پسند مردم و برداشت شخصی افراد واگذار نمود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: فصل نبوت).

نکته سوم: در قانون‌گذاری این است که قوانین باید متناسب با شرایط هر قوم و متناسب با نیازها و مقتضیات زمان باشد (ابن‌سینا، ۱۳۱۸: ۷۰). حتی ضرورت دارد هیأت قانون‌گذاری به گذشته تاریخی اقوام قصص من سلف توجه کند. و قد تعیین علی المشوره فی امر وضع السنن تامل قصص من سلف (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۶۴).

نکته چهارم: این است که قانون‌گذاری بر بستر سنن رایج جامعه نفاذ بیشتری پیدا می‌کند و لذا قانون‌گذاری برحسب وقایع اتفاقیه، نیاز است که از محمودات و سنت‌های غیر مکتوب جامعه بهره گرفته شود (همان: ۱۱۳).

نکته پنجم: این است که در تدوین قوانین مربوط به مجازات مجرمین، مبنا بازدارندگی است تا تخلف صورت نپذیرد. باید کیفرها و حدود بازدارنده‌هایی را واجب کند تا بدین وسیله مانع سرپیچی از شریعت شوند. زیرا چنین نیست که همه انسان‌ها از آنچه در آخرت از آن ترس دارند، دست بکشند و باید اینها به شکل قانون درآید و هر کس مخالف با قانون عمل کرد، مجازات گردد چون موجب فساد نظام مدینه می‌گردد، مانند زنا و دزدی و همکاری با دشمنان شهر و غیر آن (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۵۴). از نظر ابن‌سینا، جرائمی که موجب فساد جامعه می‌گردد و یا باعث بی‌عدالتی می‌شود و به پایه امنیت مدینه لطمه وارد می‌کند. قوانین مربوط به این جرایم از شدت برخوردار است تا جنبه بازدارندگی داشته باشد.

نکته ششم: ابن‌سینا در مورد جرائمی که مربوط به خود شخص است بعکس، معتقد است کیفرها باید ساده‌تر و معتدل باشد. به نظر وی در جرائمی که فقط به خود شخص لطمه و آسیب وارد می‌کند، باید تادیبی صورت گیرد در حد حدود و کیفرهای معین شده (قبلی) نیست و در این موارد باید قانون معتدل باشد نه سخت نه سهل (همان: ۴۵۴). نکته‌ای که ابن‌سینا توجه کرده است این است که بین جرائمی که به جامعه لطمه می‌زند و یا صرفاً به فرد لطمه وارد می‌کند، دو مبنای متفاوت قانون‌گذاری قرار داده است که بسیار پراهمیت است و تعبیر شیخ در مورد تخلفات شخصی افراد این است که حکومت تادیبی صورت دهد و نیازی به مقررات سخت و معین ندارد (همان). به

عبارت دیگر، مجازات برای این تخلفات به صورت قوانین کلی در نظر گرفته نشود، بلکه تذکر یا تادیب مجریان، بر حسب شرایط است و نباید سخت‌گیرانه باشد. یعنی ابن‌سینا بین تخلفات در حوزه خصوصی و تخلفات در حوزه عمومی تفاوت قائل است. حتی در امور مرتبط به اخلاق اجتماعی و عادات و معاشرت‌ها که به حوزه عمومی اجتماع مرتبط است بر این نظر است که نباید از حد اعتدال و توسط خارج گردد (همان: ۴۵۲).

نکته هفتم: ابن‌سینا، پس از اینکه در بحث تعیین حاکم، نظریه خود را اعلام کرد که یا به نص جانشین مشخص می‌گردد یا به نظر صاحب نظران مورد اعتماد مردم به امت معرفی و تایید گردید، بر این نظر است که در قانون باید الزام شود که اگر کسی از این امر تمکین نکرد و خروج نمود به واسطه قدرت یا مال، ادعای حکومت کرد، همه اهل مدینه موظفند قانوناً با او به جنگ برخیزند و او را به قتل برسانند و اگر اقدامی نکردند (ننجیدند) معصیت خدا کرده‌اند و به او کفر ورزیده‌اند و خون همین افراد، حلال است چرا که پس از اعلام جنگ، علی رغم توانایی، مشارکت نکرده اند (همان).

از نظر ابن‌سینا، از آن رو مجازات خروج کننده بر حکومت مشروع سنگین است که امنیت مدینه را به مخاطره می‌اندازد و حتی افرادی که در این مبارزه ملی و دینی مشارکت نکنند (علی رغم توانایی) مجازات آنان را نیز سخت در نظر گرفته است. به نظر می‌رسد ثبات و استقرار نظم و امنیت از نظر ابن‌سینا، پایه رشد و سعادت جامعه است و به همین جهت بهم ریختگی در این امر، مجازات سنگین دربردارد. حتی معتقد است پس از ایمان به نبی، عملی والاتر از نابودی این گونه افراد متغلب نیست (همان).

نکته هشتم: برای صیانت از قانون، ابن‌سینا بر این نظر است که باید بر قانون شکنان سخت‌گیری نمود و قوانین باید توسط هیأت قانون‌گذاری وضع شود که بعد از آنکه متجاوزان به قانون را به اطاعت از قانون (به راه درست) دعوت کردند و آنان نپذیرفتند، با آنان به جنگ برخیزد و نابودشان نماید و اموال و اعراض آنها را مباح کند زیرا اگر این اموال و اعراض تحت سلطه و تدبیر مدینه فاضله نباشد، فایده و مصلحتی که برای این اموال و اعراض پیش‌بینی می‌شود، بدست نمی‌آید بلکه به فساد و شر مدد می‌رساند (همان: ۴۵۳).

البته این مبنای قانون‌گذاری سرسختانه‌ای علیه قانون شکنان است، لکن قانون شکنی مراتبی دارد که در برخی درجات قائل است نباید سخت‌گیرانه باشد. لذا می‌توان

این‌گونه برداشت کرد که این قانون شکنی در مورد مسائلی که امنیت مدینه را بهم می‌زند و یا اخلال در زندگی مردم ایجاد می‌کند، و به تعبیری حیات مدینه را به خطر می‌اندازد از شدت برخوردار است. به همین جهت قانون‌شکنی حتی در بالاترین مرتبه آن که شکستن قوانین شرع است و جنبه شخصی پیدا می‌کند، به صراحت ذکر نموده که باید با اعتدال و عدم سخت‌گیری باشد و حتی قانون برای آن وضع نشود و به توبیخ یا تنبیهی کفایت گردد. اما در کل می‌توان گفت این حوزه از بحث ابن‌سینا احتیاج به تکمیل دارد، همین مقدار از تقسیمات کفایت ندارد.

سازماندهی و تشکیلات حکومت

ابن‌سینا پس از مشخص نمودن جایگاه قانون‌گذاری و وظایف و مبنای کار آنان و تعیین ضوابط فرمانروا، برای مشخص کردن ساختار حکومت، ابتدا به تقسیم طبقات اجتماعی توجه می‌کند. به نظر ابن‌سینا در جامعه سه بخش عمده وجود دارد: (المدبرون)؛ (الصناع)؛ (الحقظه). ساختار سیاسی جامعه در طبقه تدبیرکنندگان یا المدبرون قرار می‌گیرند و تقسیماتی برای اداره کشور در نظر گرفته است. جدای از آنکه برای آن، یک ریاست قائل است، در ذیل آن، بخش‌هایی را مشخص نموده، مثلاً برای کسانی که آسیب دیده‌اند یا از کار افتاده‌اند و باید محل‌هایی برای نگهداری آنان در نظر گرفت مسئولی باید مد نظر داشت (نظیر بیمارستان یا مراکز بهزیستی) یا برای بیت‌المال مدینه که شامل سود ثروت‌های طبیعی یا مالیات بر ثمرات کشاورزان و صنعت‌گران و تجار است و یا در جهت اخذ جرائم و ...، مسئولانی مشخص می‌گردد و همین‌طور برای هزینه حکومت و نظامیان سرپرستانی لازم است و نظایر این امور که نشان می‌دهد برای ساختار اداری مدینه، سلسله مراتبی قائل شده و غیر از تعیین حاکم به بخش‌های دیگر نیز توجه نموده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: مقاله دهم). ابن‌سینا برای بخش‌های دیگر نظیر نظامیان و صنعت‌گران نیز بر این نظر است که مسئولینی گمارده می‌شود که امور آنان را تدبیر نمایند (همان). ابن‌سینا برای نحوه بکارگیری افراد در این سمت‌ها، ضابطه‌ای کلی قرار می‌دهد:

۱. کسانی که قوه نظری آنان به حدی رشد یافته که به معلم و مربی بشری نیاز ندارند و همچنین قوه عملی آنان به درجه‌ای واصل شده که از طریق قوه خیال، به وقایع حال و آینده علم دارند و اعمال معجزه‌آمیز در توان آنان است.

از نظر ابن سینا فرمانروایی واقعی در قسم نخست قرار می‌گیرد چون هم قوه عقل و هم قوه عمل آنان کمال یافته و به واسطه قوه عقل در عالم عقول زیست می‌کند و از طریق نفس در عالم طبیعت.

۲. افرادی که قوع حدس آنان به کمال رسیده ولی قوه خیال آنان به کمال واصل نشده. ابن سینا بر این نظر است که اداره امور سیاسی در مراتب دیگر در این گروه قرار می‌گیرند.

۳. کسانی که از نظر قوه نظری کمال یافته‌اند ولی قوه عملی آنان کمال ندارد.

۴. کسانی که صرفاً از طریق قوه عملی خود، بر هم‌نوعان تسلط یافته‌اند.

ابن سینا کسانی که امور اقتصادی و تولید کشور را بر عهده می‌گیرند در این گروه قرار می‌دهد که از نظر کمال در هیچ قوه‌ای برجستگی ندارند ولی در کسب فضائل عملی در تلاش‌اند (محقق داماد، ۱۳۷۸: ۶۹-۷۰). که این بخش‌ها از آراء ابن سینا نیز تفصیل نیافته است، مثلاً در آراء افلاطون نحوه آموزش سرپرستان جامعه و نظامیان با جزئیات مشخص گردیده اما در بحث‌های ابن سینا به این امور پرداخته نشده است. ضمن اینکه روابط بخش‌های مختلف در ساختار حکومت به دقت سامان نیافته است.

فراگیری حکومت

از بخش‌های قابل توجه نظریه سیاسی ابن سینا این است که حیطة عمل حاکم مدینه فاضله را صرفاً جغرافیای آن مدینه نمی‌داند، بلکه مسئولیت فرا سرزمینی برای او قائل است. شاید بدلیل ویژگی سعادت محوری در نظریه سیاسی او، وظیفه نجات بخشی مردم سایر مدینه‌ها برای حاکمان مدینه فاضله قائل است. البته در این زمینه قائل به تفصیل است.

۱. اگر در غیر مدینه (فاضله)، شهری یا مدینه‌ای، مقررات خوبی داشت نباید به آن تعرض کرد. مقصود وی این است که مقررات آنها منبعث از وحی الهی نیست ولی معارض هم نیست و یا برای دنیای مردم بر حسب تدبیر عقلانی مناسب تشخیص داده می‌شود. فقط به آنها گفته می‌شود که قانونی جز قانون نازل شده وجود ندارد.

نکته‌ای که ابن سینا در این بخش اشاره دارد این است که بدانها تعرض نمی‌شود تا زمان آن فرا برسد! که احتمالاً با توجه به نظریه امت واحده، قائل است که در نهایت، زمانی این مدینه‌ها در تحت حکمرانی واحدی قرار می‌گیرند.

۲. اگر امت‌ها و شهرهایی گمراه بودند و لازم شد برای آنها مقررات و قوانینی وضع شود، باید تاکید گردد که رعایت آن مقررات الزامی است و چه بسا باید بدانها تاکید نمود که این قوانین جنبه عام برای عموم مردم دارد و بر همه عالم ضروری است، که نشان می‌دهد حاکم مدینه فاضله، نسبت به مبارزه با روش‌های ظالمانه و گمراه کننده حاکمان سایر مدینه‌ها خود را وظیفه‌مند می‌داند.

۳. اگر اهالی مدینه‌ای دارای سیره و راه و روش پسندیده‌ای هستند با علم به اینکه این قوانین الهی، امور ممدوحی می‌باشند که در جهت اصلاح امور مدینه موثر است ولی نمی‌توانند برای مدینه خود این قوانین را پذیرفته و اجرا کنند، چون عملاً این ادعا که این قوانین عام برای همه مدینه‌ها نازل شده را منکرند، و این کار رخوت و وهن عظیمی نسبت بر قانون است و مخالفین این قانون امتناع اهالی آن مدینه را از پذیرفتن این قانون، دلیلی بر رد آن می‌پندارند، لذا در چنین شرایطی باید آنها را تادیب کرد و به جهاد با آنان برخاست و نه مثل مجاهده با گمراهان محض. و یا اینکه در مقابل عقیده‌ای که برگزیده‌اند باید به پرداخت غرامت ملزم گردند و برآنان ثابت گردد که بر باطل‌اند... در مورد آنان باید ضوابطی قرار داد که اگر خواستند، با فدیة یا جزیه درباره آنان سهل‌گیری شود و فی الجمله نباید آنان را با سایرین یکی گرفت^۸ (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۴۵۳).

توسعه اقتصادی

ابن‌سینا در خلال آراء خود به ویژگی‌هایی در توسعه اقتصادی مدینه نظر افکنده است که چند خصوصیت آن عبارتند از:

۱. رقابت در فعالیت‌های اقتصادی را توصیه نموده و حتی بر این نظر است که عام‌تر از حوزه اقتصادی، «فضائل در مدینه از رهگذر رقابت قابل حصول است» (همان: ۴۵۲). یعنی از نظر او مشارکت عامه در توسعه اقتصاد مدینه، ضرورت دارد و علت آن این است که ابن‌سینا عامل قوام جامعه را مشارکت، چه در سطح خانواده و چه اجتماع می‌داند، مشاغلی که به این امر لطمه بزند را در مدینه ممنوع می‌کند. به نظر وی «شغل‌هایی که مردم را از مشارکت در حرف و صناعات داخلی بی‌نیاز می‌کند، نظیر ربا، ممنوع می‌گردد، چون درآمدی حاصل می‌گردد بدون اشتغال، حتی اگر نفع و سود داشته باشد». این جمله آخر که «حتی اگر نفع و سود داشته باشد»، علی‌القاعده به درآمد جامعه باز می‌گردد، یعنی حتی اگر دولت از سود این‌گونه معاملات، مالیات بگیرد. زیرا

ربا برای ربا دهنده سود دارد و تاکید « حتی اگر سود و منفعت داشته باشد» معنا ندارد، مگر اینکه مراد این باشد که رواج این گونه امور حتی اگر برای اداره کشور سود داشته باشد (مثل مالیات و یا سیستم بانکی)؛ اما چون عامل گسترش اشتغال نمی‌شود، باید منع گردد.

۲. ثروت زائی در اقتصاد ملی مورد توجه اوست و به همین جهت مشاغلی که به این ویژگی لطمه می‌زند را از محدوده اقتصاد کشور حذف نموده است، به نظر وی لازم است معاملات و صناعاتی که در آنها انتقال املاک یا منافع صورت می‌پذیرد به نحوی که مابه ازاء صالحی مبادله نمی‌گردد منع گردد، مثل قمار که در آن آنچه اخذ می‌شود چه جوهر باشد، چه منفعتی و یا ذکر جمیل یا امر دیگر از خیرات بشری، بدون اینکه امر صالحی معادله شود (همان: ۴۴۸). یا صناعاتی که نه تنها ثروت ملی را ازدیاد نمی‌بخشند، بلکه به آن آسیب می‌رسانند نظیر سرقت، قیادت و دلالی و غیره آن (همان). این وجوه نشان می‌دهد، سمت‌گیری نظریه توسعه ابن‌سینا، ثروت‌افزایی در کلان اقتصاد است نه فرصت‌سوزی اقتصادی در درون کشور.

۳. کار و اشتغال، مسأله محوری توسعه اقتصادی ابن‌سینا است. به نظر او، در مدینه، بیکاری جایگاهی نخواهد داشت، او بی‌شغلی و بیکاری را ممنوع می‌داند و به هیچ وجه جایز نمی‌داند کسی از دست رنج دیگران بهره‌مند شود و خود را از کار معاف کند و هیچ مشقتی نکشد. باید این‌گونه افراد را از روش اتحادی باز داشت و اگر کسی دست از این روش برنداشت، از مدینه اخراج می‌گردد (همان). به نظر ابن‌سینا، بیکاری مساوق با بهره‌کشی فرد از همه افراد مدینه است که عامل زحمت دیگران می‌گردد و مخصوصاً از مجازات سنگینی که برای عدم تمکین آنان وضع نموده (تبعید) شخص می‌شود که کار و اشتغال مسئله محوری مدینه فاضله است. البته استثناء در این امر، صرفاً مرتبط به کسانی است که دچار بیماری یا معلولیت هستند که توانایی انجام کار ندارند، برای این افراد معتقد است محل‌هایی با بودجه عمومی در نظر گرفته می‌شود که تحت سرپرستی حکومت از آنان نگهداری شود (همان).

۴. گروه دیگری که ابن‌سینا، شیوه رفتاری آنان را مضرّ برای توسعه کشور می‌داند نه شغل آنان، ثروتمندانی هستند که در مصرف مال اسراف می‌کند و از حد اعتدال خارج می‌شوند. بر این گروه نیز مجازات سخت قائل است و آنان را به حَجَر محکوم می‌کند تا مجبور به میانه روی در مصرف اموال خویش شوند.

سؤال این است که چرا نزد او اسراف این قدر مذموم است؟

وجهی که خود بر آن تاکید نموده، به صدمه وارد نمودن به کلان ثروت مدینه مربوط می‌شود، «زیرا همیشه ازدیاد ثروت از فزونی درآمد نیست بلکه اعتدال در مصرف و اندازه نگه داشتن، ستون اصلی ازدیاد ثروت است و رعایت اندازه در مصرف ثروت می‌آورد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۵۸ - ۵۹). این بخش از نظر ابن‌سینا توجه تام او به ازدیاد ثروت مدینه و تأثیر آن در توسعه مدینه را نشان می‌دهد.

۵. مشاغلی که به اهداف مدینه فاضله و رشد جامعه لطمه می‌زند نظیر زنا و لواط باید ممنوع گردد چرا که جامعه را از ازدواج که رکن مدینه است، بی‌نیاز می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۸).

۶. ابن‌سینا عدالت را برای پیشرفت مدینه امری ضروری می‌داند چه در بعد فردی و چه اجتماعی؛ از نظر فردی، وی کمال نفوس انسانی را صرفاً به رشد عقلانی وی نمی‌داند، بلکه سعادت آدمی را در اعمال و افعال شایسته‌ای می‌داند که وی را به سوی عدالت بکشاند و معنای عدالت را میان‌روی و حد استواء در امور می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۲۰۲-۲۰۳).

به نظر او در اخلاق و عادات، میان‌روی از دو جهت مطلوب است، از جهت اینکه غلبه قوای بدنی را فروکش می‌نماید، مخصوصاً از جهت تزکیه نفس تا حیثیت عالی نفس، برتری خود را به دست آورد. و از طرفی میان‌روی باعث بکارگیری قوای بدنی برای تامین مصالح دنیوی نیز می‌باشد، هم از جهتی استفاده از لذائذ به منظور بقاء بدن و نسل است و از جهتی دیگر شجاعت به بقاء مدینه می‌انجامد، یعنی اجتناب از افراط در امور پست به خاطر ضرر آن به مصالح بشری است و اجتناب از تفریط در آنها به خاطر زیان آنها به مدینه است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۵۴ - ۴۵۵). و چون مدینه فاضله در نظر او زمینه‌ساز سعادت‌مندی فرد است بالضروره باید عدالت در جامعه نیز حکمفرما باشد و آن را در اهداف ارسال پیامبر طرح می‌کند که قوانینی که پیامبران می‌آورند به حیات مردم سود می‌رساند و مشارکت و همکاری مردم با یکدیگر و معاملات آنان بدون رعایت عدل، سامان نمی‌یابد و خود آنان نیز بر حسب سلیقه خویش قادر به تحقق عدالت در جامعه نیستند و راهی جز قوانین حاکم بر آنان بر مبنای عدل نیست (ابن‌سینا، ۱۳۱۸: ۲۴۳).

دو نکته در نظریه عدالت ابن‌سینا باید بیشتر مورد توجه قرار گیرد:

۱. عدالت در نظر او امر غائی است که برای تحقق سعادت جامعه و فرد ضروری است و صرفاً جنبه اقتصادی ندارد.

۲. در بعد اقتصاد جامعه، نحوه تحقق عدالت، از نظر ابن حکیم، گسترش طبقه متوسط است از این جهت، مشابهت با آراء ارسطو دارد. و بر مبنای اعتدال که آن را عنصر مقوم عدالت می‌پندارند، این نظریه قریب به ذهن می‌باشد و لذا هم قائل است که حکومت باید بازماندگان از کار را تحت سرپرستی قرار دهد و هم جلوی اسراف ثروتمندان را بگیرد.

بردگی

یکی از آراء شاذ این متفکر که هم غیر عادلانه است و هم با سایر نظرات وی سازگاری ندارد، نظر خاص او درباره بردگی است، ابن سینا در کتاب شفا می‌گوید: «به ناچار بعضی از مردم خدمت‌گزار دیگران هستند، باید آنان را الزام نمود که خادم اهل مدینه عادلانه باشند و همین‌طور برخی از مردمان که از کسب فضائل دورند، آنها به نحو طبیعی برده‌اند! مثل ترکان و سیاهان! و خلاصه کسانی که در غیر از اقالیم شریفه که دارای شرایطی هستند که به مزاج‌های نیکو و قریحه و عقول سالم مردمان خود کمک می‌کنند تا رشد نمایند» (ابن سینا، ۱۴۰۴: مقاله دهم). این برداشت ابن سینا از چند جهت دچار خلل است: اولاً: ابن حکیم، مبنای سیاست ورزی را رسالت پیامبر(ص) قرار داده است. در نظام سیاسی پیامبر(ص) همه مردم از هر رنگی برابرند، چه بلال باشد، چه از قبیله قریش. اینکه ترک و سیاه و ساکنان سایر مناطق جغرافیایی که جزء اقالیم شریفه هستند را به نحو طبیعی! جزو بردگان نام برده، با مبنای فلسفه سیاست او سازگار نیست.

ثانیاً: اینکه افرادی در اقالیم شریفه زیست نکرده باشند، مزاج نیکو و عقل سلیم پیدا نمی‌کنند و یا زمینه رشد در این وجوه پیدا نمی‌کند نیز با مبانی فکری او سازگار نیست. از آن جهت که این‌گونه شرایط مساعد جغرافیایی ممکن است در فراهم نمودن بدن سالم‌تر، موثر باشند ولی نه اینکه الزاماً در نفوس آنان اثر مثبت خواهند داشت، زیرا نفوس امور مجردی هستند و هر گاه در شرایط سخت بدنی، نفوس از رشد بهتری برخوردار می‌گردند به قول بورکهارت، ممکن است اهالی قاره سیاه امکانات غربی‌ها را در توسعه و آبادانی نداشته باشند ولی اولیاءالله دارند! کما اینکه ابن سینا در اشارات در بیان مقامات عرفا می‌گوید: «زاهد، نام خاص کسی است که از متاع و خوشی‌های زندگی اعراض و دوری می‌کند...». و خواجه در شرح آن می‌گوید: «به نظر ابن سینا طالب حق

نخست باید زهد به ورزد و موانع را از پیش پای خویش بردارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۲: الفصل الثانی).

در فصل دیگر در باب ریاضت می‌گوید: «...سپس او به ریاضت نیازمند است و ریاضت متوجه سه هدف است: اول: دور ساختن غیر حق از راه حق. دوم: تابع ساختن نفس اماره به نفس مطمئنه، تا قوای تخیل و وهم به سوی توهمات مناسب با امر قدسی کشانده شود و از توهمات مناسب جهان زیرین و خاکی رویگردان شوند. سوم: لطیف ساختن درون، برای تنبّه و آگاهی و زهد حقیقی به هدف اول یاری می‌رساند» (همان). به نظر می‌رسد این بخش از آراء او متأثر از نظرات ارسطو است که او هم بردگان را از عقل کافی برای اداره خود، برخوردار نمی‌داند و ناقص می‌پندارد و ضمناً غیر یونانیان را بربر می‌پنداشت و برای آنان نیز شأن انسانی برابر یونانیان قائل نبود و عجب است که ابن‌سینا، حتی در جای دیگر بیان می‌دارد: شایسته نیست به گفته کسی گوش فرا دهیم که اگر نخوریم و نیشامیم و نکاح نکنیم، پس از چه خوشبختی برخورداریم! کسی که این را می‌گوید، واجب است که متوجه‌اش ساخته که ای بی‌چاره، حال فرشتگان و بالاتر از آنان، خوشبخت‌تر و شادمان‌تر و خرم‌تر از حال چارپایان است، بلکه چگونه ممکن است یکی را به دیگری نسبت قابل اعتنایی باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۲: النمط الثامن، الفصل الثانی). بر مبنای این تفکرات، اعراض از مظاهر زیبا و جذاب این دنیا، راه دست‌یابی به سعادت واقعی است و لذا رابطه‌ای بین این نظرات عالی و آن بحث غیر معقول درباره بردگان، دیده نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که در این مقاله مذکور افتاد، ابن‌سینا روی هم رفته، در نظریه سیاسی خود ابتکاراتی داشته است و به دلایل شرایط پیچیده سیاسی زمانه خود، آن را در جوف آرای مطرح نموده که حتی ممکن است ارتباط عمیقی با این موضوع نداشته باشند. نظریه سیاسی او در زمینه حکمرانی مطلوب هم با نظام دینی مورد نظر او سازگار است و هم با سیستم فلسفی او هم خوانی دارد و در نظام سیاسی اختیار هم به همبستگی داخلی جامعه توجه نموده و هم قانون‌گذاری را به عنوان عامل قوام آن معرفی کرده و هم جایگاه قانون‌گذاران را برتر از سایر سمت‌ها دانسته است. وی مبنای قانون‌گذاری را در امور اساسی و کلی با شرع؛ اما اداره حکومت را در این چارچوب با

قانون‌گذاری عقلانی و متناسب با شرایط زمانه دانسته که از دقت فکری او حکایت می‌کند و همین‌طور برای انتخاب حاکمان هم فضیلت و استحقاق جایگاه را لازم می‌داند و هم اقبال مردم و برای توسعه کشور، بر رقابت و قانونگذاری و عدالت نظریه خود را استوار نموده است. در مجموع به جز دو مورد که نظرات شاذی ذکر نموده که با سیستم فلسفی او نیز ناسازگار است در معرفی نظام مطلوب حکمرانی توانسته، نظامی سازگار با شرع و عقل ارائه نماید که از دورنگری و جامعیت فکری این فیلسوف حکایت دارد. البته در بعضی امور نظریات وی احتیاج به تفضیل بیشتری داشته که در متن مقاله، ذکر شده و در بعضی امور نقادی گردیده است. به نظر می‌رسد کاوش بر پایه نظریه ابن‌سینا و به روز نمودن آن جای تلاش بیشتر برای پژوهندگان دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. دسته‌ای، بعضی از آراء وی را از لابلای آثار متنوع‌اش جمع‌آوری نموده‌اند و سهم وی را در این راه ستوده‌اند و البته کمتر به تفسیر یا بررسی و نقد آن پرداخته‌اند. (نظیر کتاب ارزشمند فلسفه سیاسی ابن‌سینا، اثر آقای ابوالفضل شکوری و مقالاتی نظیر مقاله دکتر عبدالرحمن مشکوه الدینی، تحت عنوان «تشکیل حکومت دینی در فلسفه ابن‌سینا» در مجموعه مقالات و سخنرانی‌های هزاره ابن‌سینا). برخی در نقطه نظر مقابل، بر این رأی هستند که ابن‌سینا توجهی به این ساحت مهم سیاست از بُعد نظری نداشت و یا گاه این عرصه را با نبوت، بلاوجه خلط نمود و عملاً تأملات فلسفه سیاسی را متوقف کرد. (نظیر دیدگاه آقای سید محمد خاتمی در کتاب آئین و اندیشه در دام خودکامگی که می‌نگارد: «جز اشاراتی بسیار کوتاه که در قیاس با مطالب انبوه او در ابواب دیگر فلسفه، می‌توان کاملاً آن را نادیده انگاشت، بحثی در باب سیاست ندارد»). سید محمد خاتمی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۸. و نیز کتاب قدرت، دانش و مشروعیت از دکتر فیرحی: «با ابن‌سینا... فلسفه شرق تمدن اسلامی بطور کلی در مسیری افتاد که بحث فلسفی درباره سیاست را متوقف نمود» (داود فیرحی، تهران، نشر نی، ۱۳۹۹- ص ۳۴۱) و همچنین کتاب زوال اندیشه سیاسی در ایران از دکتر سید جواد طباطبایی، از ص ۲۴۸-۲۳۵.

«بحث سیاسی وی در واپسین فصل‌های الهیات شفاء نیز موید همین امر است که اهمیت چندانی به بحث سیاسی به گونه‌ای که در دوره اسلامی با فارابی آغاز شده بود نمی‌دهد... به نظر نمی‌رسد که ابن‌سینا - که رساله‌هایی مستقل درباره اخلاق و تدبیر منزل نوشته بود - با توجه به طبیعت دوره اسلامی و با تکیه بر تفسیر شیعی - فلسفی ویژه‌ای که او از امامت داشت، بحث مستقلی در باب سیاست را ضروری دانسته باشد. و به همین دلیل، اندیشه سیاسی ابن‌سینا - به معنای رایج اندیشه سیاسی - نمی‌تواند وجود داشته باشد.» سید جواد طباطبایی، ۱۳۹۶، ص ۲۴۷.

و بعضی برداشت‌های شاذی از اندیشه سیاسی وی ارائه نموده‌اند. (نظیر کتاب سیاست مدنیّه، ترجمه سید جعفر سجادی؛ وی انواع نظام‌های سیاسی مطرح از جانب ابن‌سینا را بیان می‌دارد و در قسمت آخر می‌نگارد: «۱- حکومت استبدادی که ابن‌سینا آن را وحدانیه‌الریاسة نامیده است و غرض و

هدف رئیس آن حکومت، اطاعت محض خلق الله است و ابن‌سینا این شکل را پسندیده است. سید محمد سجادی، ۱۳۷۱، ص ۴۰).

۲. در هر ناحیه مردی از نژادهای ایرانی حکمرانی می‌کرد، نظیر علویان در طبرستان، سامانیان در خراسان و ماوراءالنهر، صفاریان در سیستان، شیبانیان در جنوب آذربایجان، شدادیان در اران، شروانشاهان در سرزمین شروان، خوارزمشاهان در خوارزم، آل بویه در مرکز و مغرب ایران و فارس و خوزستان و عمان، غزنویان در قسمتی از افغانستان امروز و پاکستان کنونی و هندوستان و خراسان و ری و اصفهان و ... که بین آنها چهار طایفه پراچ بودند: سامانیان، صفاریان، آل بویه، غزنویان... (سعید نفیسی، پورسینا، ص ۹۸ - ۹۷).

و به دلیل رقابت شدید حکومت‌های محلی، ابن‌سینا ناچار برای تکیه بر یک خاندان و فرار از دیگران، عمر خود را در این مناطق مختلف سپری نمود. به دلیل معالجه بیماری نوح بن منصور سامانی به دربار او رفت و ضمناً از کتابخانه معروف سامانیان در بخارا بهره جست و پس از مرگ پدر خود در سن ۲۲ سالگی و به دلیل انقراض سلسله سامانیان (در ۳۸۹ هـ) و ورود پادشاه ترک (ایلک خان نصر بن علی) که بر آیین حنفی بود و نیز تلاش‌های محمود غزنوی (که او هم حنفی بود) برای دستگیری ابن‌سینا، از بخارا هجرت نمود که آغاز زندگی پرماجرایی اوست، ابتدا به گرگانج، پایتخت زمانه خوارزمشاهیان رفت، گرچه او را تکریم کردند اما با هجمه محمود غزنوی (در ۴۰۸ هـ) به خوارزم و ماموریت ویژه حسنک وزیر برای دستگیری و اعزام ابن‌سینا به غزنین، وی به گرگان گریخت و در آنجا طبابت آغاز نمود، بعد از چندی به ری رفت و پسر فخرالدوله دیلمی را که به مالخولیا مبتلی بود معالجت نمود و سپس به قزوین، بعد به همدان رفت و آنجا پسر دیگر فخرالدوله که حاکم بود و او نیز به قلنج گرفتار بود، مداوا کرد و همو، وی را وزیر نمود اما سپاهیان ترک و کرد به جهت نرسیدن ماهوار خود و مسئول دانستن ابن‌سینا شورش نموده و به خانه او ریختند و تاراج نمودند و حاکم، ناچار او را عزل و در خانه دوستش پنهان نمود.

البته بعدها از او اعتذار طلبید و زمانی که مجدداً به بیماری قولنج مبتلی شد، و پس از مداوا، بار دیگر ابن‌سینا را به وزارت رساند، اما با مرگ او، پسرش سماء‌الدله، ابن‌سینا را عزل کرد و به دلیل مکاتبه ابن‌سینا با حاکم اصفهان، چهار ماه وی را در زندان انداخت و بعد از آزادی با جامه درویشان به اصفهان گریخت. و در همین اوضاع زندگی پراشتهاب، آثار علمی خود را تعلیم می‌داد (همان، ص ۵ - ۱).

۳. نظیر ژان پل سارتر (سارتر، اگزستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی).
 ۴. در مقابل این استدلال، آنارشیست‌ها می‌توانند ادعا کنند، برای مشارکت جامعه می‌توان از ساماندهی‌های متفاوت از حکومت بهره جست، نظیر تعاونی‌ها و یا شرکت‌های سهامی عام که عضویت در آنها هم بهره مشترک برای همه دارد و لذا همگان برای توفیق آن تلاش می‌کنند و هم در این‌گونه سازمان‌ها، ضوابط و مقرراتی وجود دارد که همگان بر آن مقیدند، به این ترتیب هم مشارکت اجتماعی رخ داده است و هم از شر حکومت و دولت‌رهایی یافته‌ایم!

۵. نکته مهم دیگر این است که اگر نخبگان، فردی را به مردم معرفی کردند و شخص دیگری مدعی حکومت گردید، چه باید کرد؟

ابن‌سینا در مورد کسانی که در مقابل حاکم قیام کنند، قوانین سختی قائل است (که در بحث‌های آینده ذکر می‌گردد) اما وجه دیگر نظر ایشان این است که اگر مدعی حکومت یا خروج‌کننده، ثابت

نماید که متولی تعیین شده خلافت، صلاحیت آن را ندارد یا دچار نقص است و این نقص هم در این فرد مدعی نیست، در این حالت سزاوار است که اهل مدینه او را یاری نمایند. (همان، ص ۴۵۲). در واقع ابن‌سینا، در این زمینه مردم را محدود به انتخاب هیات نخبگانی نمی‌کند و حق افراد صاحب صلاحیت ضایع نمی‌گردد.

۶ یکی از نظرات برجسته این حکیم در این بحث، یعنی نحوه انتخاب فرمانروا نهفته است. از نظر وی فرمانروای ملت دو حیث دارد:

۱. بخش پراهمیت فرمانروایی، حیثیت قانون‌گذاری است که بر عهده عقلا و نخبگان جامعه است.
۲. فرمانروایی اجرایی در جامعه به اهل تدبیر سیاست و صاحب عقلانیت مربوط است که البته در حدّ توسط از آگاهی‌های دینی و سلوک اخلاقی نیز برخوردار باشد.

تمرکز اصلی ابن‌سینا بر داشتن تدبیر سیاسی و عقلانیت، هم با ساختار تفکر فلسفی او سازگار است و هم نظریه‌ای به غایت عمیق است. در نقد دمکراسی‌ها، برخی از متفکران، ضعف در عقلانیت و تدبیر نیکو را مطرح می‌نمایند و هگل برای رفع این مشکل، داشتن بوروکراسی را راه علاج می‌داند که با حضور متخصصان، عقلانیت حکومت را تأمین نمایند. (Hegel, 1979, pp193-199)

اما ابن‌سینا، با طرح نظریه خویش، هم وجه هدایت دینی حکومت را در بُعد جهت‌گیری تبیین نموده و هم ایجاد نظام حکمرانی بر سیاست اصیل (تدبیر نیکو در سیاست) و عقلانیت در اداره کشور را تضمین نموده است و البته می‌تواند از طریق بوروکراسی متخصصان نیز تا حدّی تأمین شود.

۷ اینجا لازم است توجه شود از آن جهت که ابن‌سینا، شأن قانون‌گذاری و هدایت عملی جامعه (سرپرستی) را ابتدائاً از شئون نبی دانسته است، نمی‌توان ایرادی بر او وارد نمود (ر.ک: نقد دکتر سید جواد طباطبایی در کتاب *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، ص ۲۴۸-۲۲۵). چرا که این فیلسوف، تاملات فلسفی گذشتگان، مخصوصاً یونانیان را در متن تفکر دینی خویش بازسازی نموده است و این تنها مورد نیست بلکه کل سیستم فلسفی سینیایی، گرچه از منابع اولیه فلسفی ارسطویی بهره جسته اما یک نظام فلسفی جدید را چه در بُعد حکمت نظری و چه حکمت عملی بنا نموده است و مهم‌تر آنکه توانسته در غیاب نبی، شالوده معقولی از حکومت را ارائه نماید.

نکته دیگر این است که ویژگی‌هایی که برای حکمرانی مطلوب ارائه نموده، خود حکایت از آن دارد که تجربه عملی حکومت‌های غیر معقول محلی زمانه او تأثیر شگرفی در شکل دهی نظرات حکمت عملی وی داشته است یعنی هم در جایگاه فرمانروا و هم قانون‌گذار، خلاء تدبیر و صلاحیت را به درستی درک و برای آن، تفکری جایگزین ارائه نموده است.

۸ به نظر می‌رسد ابن‌سینا برای حوزه عمل حکمرانی مطلوب، قلمرو وسیع‌تری از جغرافیای مدینه قائل است و یا به تعبیر درست‌تر، مسئولیت حاکم در مدینه فاضله را بسط داده به نحوی که غایت آن وحدت در حکومت جهانی است و در این مسیر قائل است با نوعی سخت‌گیری باید آنان را به سوی رعایت قوانین عام منزل سوق داد. این بخش از آراء ابن‌سینا هم مجمل است و نیاز به تفصیل بیشتر دارد، مخصوصاً از آن جهت که هم به مقوله جهاد پرداخته و هم حیطة مسئولیت حاکمان مدینه فاضله را گسترش داده است.

منابع

- ابن سینا حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، مطبعة آرمان، ۱۴۰۲ هـ. ق.
- ابن سینا حسین بن عبدالله، المحکمة العروضية، تحقیق: د. محمد سلیم سالم، قاهره، مطبعة الشبکتی، ۱۹۶۹ م.
- ابن سینا حسین بن عبدالله، تسع رسائل فی الحکمه و الطبيعيات - فی اقسام العلوم العقلیه، مطبعة گلزار حسینی، بمبئی، ۱۳۱۸ هـ. ق.
- ابن سینا حسین بن عبدالله، رساله اضحویه، ترجمه حسین خدیوچم، تهران، اطلاعات، ۱۳۶۴ ش.
- ابن سینا حسین بن عبدالله، دانش نامه علایی پورسینا (بخش الهیات)، بازنویسی و مطالعه تطبیقی: دکتر غلامحسین توکلی، تهران، سمت - انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۹۹ ش.
- ابن سینا حسین بن عبدالله، رسائل ابن سینا: رساله عیون الحکمة، قم، بیدار. ۱۴۰۰ (الف)
- ابن سینا حسین بن عبدالله، رسائل ابن سینا: رساله سرّ القدر، قم، بیدار. ۱۴۰۰ (ب)
- ابن سینا حسین بن عبدالله، رسائل ابن سینا، تصحیح: سید محمود طاهری، قم، آیت اشراق، ۱۳۸۸ ش.
- ابن سینا حسین بن عبدالله، الشفاء: الالهیات، قم، مکتبه آیت الله العظمی نجفی مرعشی، ۱۴۰۴ هـ. ق.
- ابن سینا حسین بن عبدالله، الشفاء: منطق (ج ۴)، کتاب الخطابیه، قم، مکتبه آیت الله العظمی نجفی مرعشی، ۱۴۰۵ هـ. ق.
- ابن سینا حسین بن عبدالله، النجاة من العرق فی بحر الضلالات، ویرایش: محمدتقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
- ابن سینا حسین بن عبدالله، نجات، ترجمه دکتر سید یحیی یثربی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵
- ابن سینا حسین بن عبدالله، قصه حی بن یقظان، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۶۶ ش.
- ابن سینا حسین بن عبدالله، معراج نامه، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ ش.
- ارسطو، سیاست، ترجمه: حمید عنایت، تهران، کتاب های جیبی، ۱۳۴۹ ش.

- حسن زاده آملی، حسن، ابن سینا حسین بن عبدالله، شرح الاشارات و التنبیہات، دروس علامه حسن حسن زاده آملی، آیت اشراق، قم، ۱۳۹۵.
- خاتمی سید محمد، آیین و اندیشه در دام خودکامگی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ ش.
- شکوری ابوالفضل، فلسفه سیاسی ابن سینا، قم، انتشارات عقل سرخ، ۱۳۹۸ ش.
- ژان پل ساتر، آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه: مصطفی رحیمی، تهران، مروارید، ۱۳۴۴ ش.
- طباطبایی سید جواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، ۱۳۹۶ ش.
- فارابی ابونصر محمد، سیاست مدنی، ترجمه: سید جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
- فیرحی داود، قدرت، دانش و مشروعیت، تهران، نشر نی، ۱۳۹۹ ش.
- محقق داماد سید مصطفی، دین، فلسفه و قانون، تهران، شهاب ثاقب - سخن، ۱۳۷۸ ش.
- نفیسی سعید، پورسینا، تهران، انتشارات دانش، ۱۳۵۷ ش.
- Hegel, G.W.F. (Trans, T.M. Knox) *Philosophy of Right* (Oxford University Press).