



ابن سینا به تقویت بنیادهای نظری فلسفه سیاسی بیش از پیش می پردازد

مرتضی یوسفی راد با بیان اینکه متونی که بعد از فارابی تدوین می شوند بنیادهای نظری فلسفه سیاست را بیش از پیش تقویت می کنند منتها تا خواجه نصیر، جنبه های عقلانی فلسفه سیاسی قوت می گیرد، گفت: در شیخ اشراق جنبه های اشراقی و شهودی فلسفه سیاسی هم تقویت می شود و احیاناً بر جنبه های عقلانی هم غلبه پیدا می کند و بنیادهای نظری تقویت می شود.

مرتضی یوسفی راد با بیان اینکه متونی که بعد از فارابی تدوین می شوند بنیادهای نظری فلسفه سیاست را بیش از پیش تقویت می کنند منتها تا خواجه نصیر، جنبه های عقلانی فلسفه سیاسی قوت می گیرد، گفت: در شیخ اشراق جنبه های اشراقی و شهودی فلسفه سیاسی هم تقویت می شود و احیاناً بر جنبه های عقلانی هم غلبه پیدا می کند و بنیادهای نظری تقویت می شود. برخی از کارشناسان معتقدند بعد از فارابی که به صورت مستقل کتابی در مورد فلسفه سیاسی بنام «آراء اهل المدینة الفاضلة» نوشته است فیلسوفان مسلمان به فلسفه سیاسی نپرداختند و مؤید این عقیده هم نداشتن اثر مستقلاً از فلاسفه اسلامی در این باره است، اما بعضی از اندیشمندان با رد این موضوع معتقدند فلسفه سیاسی در فلاسفه اسلامی کمرنگ نشده و حتی رشد یافته است. اخیراً مباحث اندیشه سیاسی در آرای فیلسوفانی مانند ملاصدرا، شیخ اشراق و ابن سینا بررسی شده و در این باره کتابهایی هم منتشر شده است. در گفتگو با دکتر مرتضی یوسفی راد عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی به بررسی این موضوع پرداختیم که اکنون از نظر شما می گذرد.

*آقای دکتر! مشهور است که فلسفه اسلامی بعد از فارابی در زمینه فلسفه سیاسی با رکود مواجه شده است، یعنی فیلسوفان بعد از فارابی چندان به این موضوع نپرداختند. نظر شما درباره این موضوع چیست؟ در صورت تأیید یا عدم تأیید مؤیدات خود را بیان کنید؟

من این پرسش را به این شکل قبول ندارم و اینرا قابل طرح نمی دانم. اصلاً بحث رکود مطرح نیست. برای پاسخ به سؤال شما لازم است مقدمه ای را بیان کنم: بحث این است که وقتی فلسفه سیاسی وارد جهان اسلام و از طریق فارابی در حوزه اسلام پایه گذاری شد. (ابن سینا در فلسفه، مؤسس است اما در فلسفه سیاسی، فارابی مؤسس است.) پرسشی که برای فیلسوفان اسلامی پیش آمد و آنها را درگیر کرد متفاوت از آن چیزی بود که در فلسفه یونان بود و برای فیلسوفان یونان مطرح بود. دغدغه ای که فیلسوفان اسلامی در جهان اسلام داشتند بحث عقل گرایی محض به معنای ارسطویی نبود بلکه در فلسفه اسلامی خصوصاً نزد فیلسوفان شرق تمدن اسلامی مثل فارابی، ابن سینا، خواجه نصیر و ... بحث جمع عقل و وحی مطرح بوده و هست، بلکه فراتر از اعتقاد به جمع عقل و وحی بحث اعتقاد به وجود رابطه تکمیلی و تنمیمی بین عقل و وحی وجود داشت.

بنابراین بحث بر سر این نیست که فلسفه سیاسی جهان اسلام با فارابی شروع شد و بعد از فارابی با رکود مواجه شد و زمینه های انحطاط آن فراهم آمد، بلکه بحث این است که عقل گرایی ارسطویی محض در جهان اسلام به جمع عقل و وحی، بلکه به رابطه تکمیلی و تنمیمی بین عقل و وحی تبدیل شد. این باعث شد که عقل با وحی جمع شود و این ناشی از این است که اعتقاد فیلسوفان اسلامی بر این است که عقل انسان و بشر به کنه و ذات اشیاء نمی تواند پی ببرد، بلکه تنها می تواند به احوالات و عوارض اشیاء پی ببرد. به عبارت دیگر عقل بشر عادی توانایی این را ندارد که به تمام حقیقت اشیاء پی ببرد و برسد به این که سعادت حقیقی چیست؟ آیا در همین دنیا تحصیل می شود؟ اگر در این دنیا تحصیل نمی شود سعادت حقیقی در حیات اخروی چیست و به عبارتی سعادت تام حقیقی چیست؟ برای پاسخ به این سؤالات فیلسوفان اسلامی قائلند که باید از وحی کمک گرفت. البته این اعتقاد به این معنا نیست که عقل به ما هوّ عقل، توانایی درک سعادات و کمالات را ندارد و به ناتمامی عقل قائل شویم و عقل گرایی را تعطیل کنیم.

*نوع مواجهه فیلسوفان مسلمان با پدیده عقل و وحی چیست، یعنی به چه ترکیبی از این دو نوع دست یافتند؟

برخلاف فلسفه افلاطونی که قائلند فقط فیلسوفان توانایی درک حقایق را دارند در فلسفه اسلامی همه افراد دارای مراتبی از عقل هستند. بنابراین همه افراد قابلیت دارند مصالح و منافع خودشان را درک کنند، هر چند ممکن است نتوانند به تمامه و به اكمل آن برسند و نتوانند درک کامل حقایق را داشته باشند و این درک حقایق به تمامه از آن افراد خاص باشد. این عقیده به این معنا نیست که عقلانیت و درک عقلانی از آن خاصی از افراد است. براساس تفکر اسلامی همه افراد مراتبی از عقلانیت را دارند، منتها بعضی ها کمتر و بعضی ها بیشتر و در مراتب عالی هستند. بنابراین به هیچ وجه این پرسشی که مطرح شد قابل دفاع نیست که بگوئیم عقل گرایی در فلسفه سیاسی یعنی تأملات عقلانی نسبت به مصالح و منافع و پدیده های سیاسی با فارابی آغاز شد و انحطاطش هم با فارابی آغاز شد.

به عقیده بنده این معنا و برداشت و تلقی صحیح نیست، بلکه فیلسوفان به جهت تأثیراتی که از مبانی دینی داشتند به این نکته

رسیدند که عقل به تمامه نمی تواند به کنه اشیاء برسد، فقط انبیاء و اولیاء الهی می توانند برسند که در جهان اسلام بر نبی و امامان که به نحو کامل با عقل فعال متصل هستند تطبیق داده می شود و این اتصال در آنها با قوه ناطقه (عقل نظری) و هم عقل عملی و قوه متخیله شان به نحو کامل است. بنابراین بحث وحی و نظریه نبوت بدین جهت مطرح شد که درک همه حقایق به تمامه از بشر عادی امکان ندارد و درک سعادت تام و حقیقی به تمامه از بشر عادی خارج است. چون اجرا و تحقق مدینه فاضله از بشر عادی خارج است. بنابراین فیلسوفان اسلامی با این دو بنیان و مبنا که درک تمام حقیقت سعادت نهائی و تحقق سعادت نهایی و تام از عهده بشر عادی خارج است به نظریه نبوت روی آوردند و این بدان معنا نیست که پرونده عقل بسته می شود بلکه در جهان اسلام تلقی جدیدی حاصل شد.

*روند فلسفه سیاسی از فارابی تا ملاصدرا چگونه است؟

مستحضر هستید فلسفه اسلامی سه گرایش مشاء، اشراق و متعالیه دارد. هر چه از فیلسوفانی که نمایندگان مشائی هستند و در رأس آنها ابن سینا است جلوتر می رویم از عقلگرایی کاسته می شود. فیلسوفان اسلامی قائل به وجود لایه های معرفتی مختلف و گوناگون هستند؛ لایه های عقلگرایی، بعد لایه های شهودی و اشراقی و حکمت متعالیه، فلذا فلسفه سیاسی از حالت غلبه عقل گرایی سیاسی رو به شهود می آورد تا به مرتبه حکمت متعالیه می رسد که لایه های عقلی آن کمتر ولی لایه های شهودی آن بیشتر می شود. بنابراین این بحث را این طور می توان جمع کرد که هر چه به جلو آییم جنبه عقلی فلسفه سیاسی کم رنگ می شود یعنی کم رنگ شدنش در حیات دنیوی و حضورش در زندگی سیاسی را می پذیریم که البته پذیرفتن این امر به معنای تعطیلی نیست که بعضی ها نسبت می دهند و به معنای انحطاط هم نیست که بعضیها نسبت می دهند فلسفه سیاسی در جهان اسلام به انحطاط رسید.

عقلگرایی یونانی (عقل محض ارسطویی) در جهان اسلام به عقل قدسی و عقل نبوی و عقل در کنار وحی تبدیل شد. بنابراین به نظرم سزاوار است و حق مطلب این است که این گونه این بحث را طرح کنیم و ادامه دهیم که فلسفه سیاسی تا حکمت متعالیه فلسفه سیاسی ادامه پیدا می کند، منتها حضور پررنگ ترش در فلسفه مشاء است. خواجه نصیر هم حضور فعال سیاسی دارد و در دربار مغولهایی حضور دارد. خواجه در زمانی که مغولها سیل ویرانگری را آغاز کرده بودند و نزدیک بود تمام اسلام نیست و نابود شود وارد دستگاه آنها می شود و این سیل ویرانگر را تبدیل به سد می کند. انرژی پتانسیلی تولید می کند که هم مانع تخریب بیشتر شود و هم در آینده به تقویت جهان اسلام خصوصا گرایشهای شیعی بینجامد و از ویرانگری که مغولها ایجاد کردند کاسته شود. بنیان فکر جدیدی با رویکرد شیعه از طریق خواجه نصیر تولید شد که بعدا با علامه حلی و ... قوت بیشتری گرفت. بنابراین با تبیینی که عرض کردم نوع طرح پرسش اول شما، حداقل از نظر بنده صحیح نیست که بعضی در آثار خودشان این گونه مطرح کردند.

*منظورم این بود که بعد از فارابی که کتاب مستقلی در زمینه فلسفه سیاسی نوشت، فیلسوفان مسلمان مانند ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا و دیگران کتاب مستقلی در این زمینه ندارند یا بخشی از کارهای خود را به این موضوع اختصاص ندادند؟!

اتفاقا در جهان اسلام، عقل و وحی و عقل سیاسی با نظریه نبوت و عنایت عجین شد. بعد از فارابی بنیادهای نظری فلسفه سیاسی با ابن سینا قوی تر می شود، لذا ابن سینا نظریه نبوت را بنیان فلسفه سیاسی و زندگی سیاسی قرار می دهد. وی با نظریه نبوت و عنایت و عقل قدسی که در نبی هست بنیان نظری قوی برای حکمت عملی و فلسفه مدنی و فلسفه سیاسی طراحی و تدوین می کند. خواجه نصیر، تحول دیگری ایجاد می کند و نظریه امامت را از کلام وارد فلسفه سیاسی می کند. خواجه در اخلاق سیاسی عین تعبیر سیاست امامت را با تبیین فلسفی بیان می کند. تبیین امامت خواجه نصیر در رساله امامت، کاملا تبیین کلامی است. در 171#؛ قواعد العقاید؛ و در 171#؛ فصول العقاید؛ و در 171#؛ تجرید الاعتقاد؛ هم وقتی که بحث از امامت می کند کاملا کلامی است اما وقتی در 171#؛ اخلاق ناصری؛ بحث سیاست امامت را در مدینه فاضله مطرح می کند به همان بحث امامت، رویکرد فلسفی می دهد و مفهوم امامت را کاملا فلسفی و برجسته می کند.

آن وقت ما سیاست امامت داریم که در مدینه فاضله یعنی حکیم حاکم، امام است و سیاست امامت در مقابل سیاست غلبه که کارکردش تحقیر و استبعاد و حقارت گرفتن مردم است، می باشد اما سیاست امامتی که خواجه نصیر مطرح می کند کارکردش این است که افراد در حوزه های عقلانی کاملا قوه عاقله شان تقویت شود و هدف و مقصود سیاست، تحصیل فضائل باشد تا حد سعادت حقیقی. آنجا سعادت توهمی است و مردم به جهالت و استبعاد و استعمار کشیده می شوند، ولی اینجا سیاست امامت کاملا با رویکرد و تبیین فلسفی کارکردش سعادت حقیقی است و راهبردش هم کاملا سیاست امامت و هدایت است.

اتفاقا متونی که بعد از فارابی تدوین می شوند بنیادهای نظری فلسفه سیاست را بیش از پیش تقویت می کنند منتها تا خواجه نصیر، جنبه های عقلانی فلسفه سیاسی قوت می گیرد. در شیخ اشراق جنبه های اشراقی و شهودی فلسفه سیاسی هم تقویت می شود و احیانا بر جنبه های عقلانی هم غلبه پیدا می کند و بنیادهای نظری تقویت می شود. در فارابی جنبه های اشراقی کمتر است اما با ابن سینا به تقویت بنیادهای نظری فلسفه سیاسی بیش از پیش پرداخته می شود.

*منظور شما این است که یک بحث بوده است که در زمانهای مختلف توسط فیلسوفان مختلف اسلامی تکمیل شده و اختلاف زیادی در مبانی و اصول ندارند؟

بله! همین طور است. گرچه گرایش‌ها متفاوت است. بنیان اساسی آنها نظریه نبوت در زندگی و فلسفه سیاسی است اما به جهت گرایشهای متعدد سه‌گانه‌ای که ما داریم از غلبه عقل‌گرایی در دوره مشاء که نمایندگان آن فارابی، ابن سینا و خواجه نصیر هستند، کاسته می‌شود جنبه‌های شهودی آن در اشراق قوی می‌شود و جنبه‌های شهودی در کنار عقلانی و قرآنی در حکمت متعالیه تقویت می‌شود. اینها در نهایت سیر کمالی را دارند که لایه‌های اول آن عقل و جمع عقل و وحی است اما در اشراق شهود جای غلبه عقل را می‌گیرد، اما این طور نیست که ضد عقل باشد و عقل‌گرایی را خاموش کنند و به آن توجهی نداشته باشند. چرا اتفاقاً شیخ اشراق هم به عقل توجه جدی دارد و معتقد است مقام اثبات راهی جز روی آوردن به عقل نداریم. برای تبیین بحث راهی جز عقل نداریم، همچنانکه در متعالیه هم این بحث وجود دارد.

*مد نظر بود که محوریت بحث فلسفه سیاسی ابن سینا باشد، اما با طولانی شدن مباحث کمتر به این موضوع پرداختیم، بنابراین بفرمائید که ویژگیهای اندیشه سیاسی ابن سینا چیست؟

در تمام بحث‌ها توجه من به این بود که بحث ابن سینا را برجسته کنم. برای همین عرض کردم تبیین نظری فلسفه مشاء با ابن سیناست و لذا حکمتی بنام حکمت سینوی وجود دارد. یعنی بنیان فلسفه سیاسی ما، حداقل با گرایش مشائی ابن سیناست. به همین ترتیب عرض کردم ابن سینا بنیانگذار حکمت سینوی است که پیروان خاصی دارد و بزرگ‌ترین مفسر آن خواجه نصیر است.

بر اساس اندیشه ابن سینا، انسان دارای سرشت دنیوی و معنوی است، چون ماهیت انسان را اعم از ماده و معنا، حیوانی و انسانی، مادی و معنوی و الهی و شیطانی می‌داند. ابن سینا در عین حال که به جنبه‌های معنوی توجه دارد به جنبه‌های دنیوی زندگی انسانی هم توجه برجسته ای دارد. ابن سینا به عنوان یک عقل‌گرای جهان اسلام، انسان را موجودی صاحب اراده و اختیار می‌داند اینکه ما انسان را موجودی مجبور ندانیم، اینکه در زندگی سیاسی قائل به این نباشیم هر آنچه انسان انجام می‌دهد مجبور است و به سرش می‌آید و باید بیاید، بلکه قائل شویم انسان صاحب اراده و مختار است بسیار مهم است یعنی اگر قائل شویم انسان صاحب اختیار و اراده است، در زندگی سیاسی تأثیرات خاص خودش را دارد.

بنابراین حداقل یکی از تأثیراتش این است که خود تصمیم می‌گیرد و پذیرای لوازم تصمیم خود است. بحث اعتقاد به انسان صاحب اراده یکی از مبانی اصلی و اولیه مردم سالاری دینی است اگر ما به اصل اختیار و اراده برای تک تک انسانها قائل نشویم اصلاً بنیان اولیه مردم سالاری ساقط می‌شود. ابن سینا از جمله کسانی است که حداقل در فلسفه مشاء چنین اعتقادی دارد، البته همه فلاسفه اسلامی چنین اعتقادی دارند و این دیدگاه در میان مشائیان برجسته تر است و نزد ابن سینا کاملاً برجسته است که انسان صاحب اراده و اختیار است.

از بنیادهای توجه به مردم و جایگاه داشتن مردم در زندگی سیاسی بحث اعتقاد به مدنی بالطبع بودن انسان است. فیلسوفان مشائی به این امر قائل هستند که انسان بالطبع مدنی و بالطبع تدبیرگر است یعنی اینکه انسان از اول که خلق می‌شود طبعش به این است که رو به اجتماع بیاورد. طبعش به این است که از زندگی انزواطلبانه فاصله بگیرد و نیازهایش را از طریق همراهی و مشارکت با دیگران تامین کند. به عبارت دیگر انسان مدنی بالطبع یعنی انسانی که خواهان مشارکت مدنی و سیاسی در جامعه است.

در نظام سیاسی مطلوب ابن سینا همه انسانها (مگر انسانهای خاصی که توانایی فطری ندارند و ناقص به دنیا آمدند)، به دنبال این هستند که کمالات خود را در مشارکت و در درون یک نظم سیاسی به دست بیاورند. به عبارت دیگر همه مردم حق مشارکت سیاسی دارند چون طبعشان مشارکت طلب است. حکومت موظف است که بسترهایی را فراهم کند که همه مردم در صحنه سیاسی حضور فعال داشته باشند این اقتضای اول این اصل فلسفی است. وقتی که از نظر فلسفی قائل شدیم که انسان مدنی بالطبع است و به طبع تدبیرگر و سیاسی است از لوازمات اصلی او این است که حکومت باید به گونه‌ای باشد که تمام ابزارها و لوازمات و بسترهای مشارکت مردم در جامعه را فراهم کند، چون همه مردم مدنی بالطبع هستند. این در اعتقاد فلسفی ابن سینا نسبت به انسان وجود دارد. ابن سینا قائل است که انسان صاحب عقل است، بازتاب این عقیده در زندگی سیاسی به این معناست که انسان در ستیز خودکامگی است.

انسان نافی استبداد است یعنی اگر قائل شدیم که انسان صاحب عقل است و همه انسانها از مراتب عقل برخوردارند و این از پایه

های اولیه فلسفی نظری ابن سیناست و انسان شناسی ابن سیناست باید این را بپذیریم که نیازی به این نیست که بر سر انسانها، انسان خودکامه ای بنشیند و او تشخیص دهد که مصالح ما چیست؟ انسانها خود به اندازه توانایی خود قابلیت این را دارند که درک کنند مصالح و منافع شان چیست. گرچه سعادت نهایی را نمی توانند درک کنند که نبی و امام با عقل قدسی آنرا درک می کند اما همه انسانها مراتبی از عقل و توانایی درک مصالح و منافع خودشان را دارند. لازمه مبانی انسان شناسی ابن سینا این است و این را تداعی می کند که هیچ انسانی حق ندارد در حکومت و در نظم سیاسی و در رأس جامعه حق ندارد بر گرده مردم سوار شود و استبداد رأی بورزد.

اینها مبانی اصلی مردم سالاری دینی است، فراتر از مردم سالاری که در غرب مطرح است. چون مردم سالاری دینی بحث بر سر این است که حکومت مردم سالار نه تنها نیازهای مادی مردم را با حضور و مشارکت مردم با مشارکت سیاسی و مدنی مردم تأمین می کند بلکه در مردم سالاری دینی چون انسان فراتر از نیازهای مادی مصالح مهمتری دارد و سعادتانی دارد که در کنار نیازهای مادی باید به آنها هم بپردازد در مردم سالاری دینی همت حکومت تأمین نیازهای مادی مردم از طریق مشارکت مدنی و سیاسی مردم و هم تأمین نیازهای معنوی مردم که به سعادتشان ختم می شود، می باشد.