



ابن سینا امامت بعد از پیامبر(ص) را نظام مطلوب حکومت می‌داند

ابن سینا مطلوبیت همه نظام‌های سیاسی مستقر در سرزمین‌های اسلامی آن عصر را نفی می‌کند و این اطلاق و کلی‌گویی ابن سینا علاوه بر امارت‌های محلی آن زمان را هم در بر می‌گیرد. بنابراین آنچه که وی در ضمن مقاله دهم الهیات شفا درباره نظام امامت و خلافت آورده و آنرا بعد از حکومت پیامبر(ص) به‌عنوان نظام مطلوب مورد بحث قرار داده است، مصداق خارجی در آن زمان نداشته است.

ابن سینا مطلوبیت همه نظام‌های سیاسی مستقر در سرزمین‌های اسلامی آن عصر را نفی می‌کند و این اطلاق و کلی‌گویی ابن سینا علاوه بر امارت‌های محلی آن زمان را هم در بر می‌گیرد. بنابراین آنچه که وی در ضمن مقاله دهم الهیات شفا درباره نظام امامت و خلافت آورده و آنرا بعد از حکومت پیامبر(ص) به‌عنوان نظام مطلوب مورد بحث قرار داده است، مصداق خارجی در آن زمان نداشته است.

فلسفه سیاسی مبحث کوچکی از عنوان فراگیرتر حکمت عملی است که امروزه می‌توان آنرا اندیشه سیاسی نامید. اندیشه سیاسی به مباحث گسترده‌ای از اندیشه‌ورزی در سیاست با وجوه و سمت‌گیری‌های متفاوت گفته می‌شود مانند فلسفه سیاسی، کلام سیاسی، فقه سیاسی، ادب و اخلاق سیاسی، البته این طبقه‌بندی با توجه به واقعیت‌های جهان اسلام و ایران می‌باشد و این در حالی است که برخی از صاحب‌نظران واقع در حوزه مدرنیسم مانند مصطفی رجائی با لحاظ کردن واقعیت‌های سیاسی غرب، اندیشه سیاسی را به سه بخش فلسفه سیاسی، ایدئولوژی سیاسی و تئوری سیاسی بخش‌بندی کرده‌اند که با آنالیز مواد آن قابل تطبیق با تقسیم‌بندی ما از اندیشه سیاسی است.

ابن سینا هم در حکمت عملی و هم در الهیات و طبیعیات تفاوت دیدگاهی روشن با این جریان دارد و لذا منتقد آنان است چون خود به جریان فلسفی دیگری وابسته است که آغازگر آن ابونصر فارابی است. جریان فکری و حوزه فلسفی فارابی از لحاظ استاد و شاگردی پیوندی با جریان کندی ندارد و لذا حوزه فلسفی مستقلی به شمار می‌رود که بارزترین ثمره آن ابوعلی سیناست. هرچند که فیلسوفان پیش از فارابی از حوزه فلسفی کندی نیز در علم سیاست آثار متعدد و خوبی آفریدند ولیکن هیچ کدام از آنها نتوانستند به ساماندهی آن به‌عنوان دستگاه فلسفی و اندیشه‌ای موفق شوند. این فارابی بود که برای اولین بار با نگارش بیش از بیست عنوان کتاب و رساله در علم سیاست آنرا ساماندهی کرد و به‌عنوان پدر فلسفه سیاسی و علم سیاست جایگاه خود را در تاریخ اندیشه باز نمود.

وی با بهره‌گیری از نظام فلسفی نوافلاطونی، آموزه‌های اسلامی و فلسفه مشائی یونان و رگه‌هایی از حکمت خسروانی ایرانیان، نظام فلسفی جدیدی آفرید که سنگ بنای نخستین حل معضل فلسفی ثنویت و کثرت‌گرایی و رسیدن به توحید ناب در مبدأ و حل معمای مربوط به دو جریان معرفت‌شناسی مستمر تاریخ بشر یعنی عقل و وحی و دین و فلسفه در قالب فلسفه طبیعی، الهیات و علم مدنی(یا علم سیاست) محسوب شد.

ابن سینا در دستگاه فلسفی استوار و قدرتمند خود این اندیشه را به بلوغ نهایی رساند و با ارائه مفهوم فلسفی و معرفت‌شناسانه از نبوت و امامت، سیاست و فلسفه را درهم آمیخت و علم مدنی و الهیات را در همدیگر ادغام نمود و آنگاه با ابداع فلسفه مشرقی خود تألیف فلسفه را به اوج خود رسانید تا خداگونه شدن انسان و جامعه انسانی را در پرتو آن برنامه‌ریزی کند. تألیف فلسفه و خداگونه شدن انسان در چارچوب نظام اندیشه‌ای و فلسفی خردگرایانه، مطلوب همه فیلسوفان یونانی و اسلامی بود و حتی حکیم زکریای رازی نیز به دنبال آن بود و این موضوع در فلسفه همه آنان کم و بیش بازتاب دارد و اصولاً ایده تلفیق فلسفه و دین به همین منظور از طرف کندی و شاگردانش ارائه شده بود، چنان که ابوالحسن عامری به صراحت معضل ثنویت خدایگان و دهگان در نظام و فلسفه سیاسی ایران یاد کرده و برای حل آن و از بین بردن ثنویت سیاسی تلاش نموده است، ولیکن توفیق نهایی در این باب از آن ابوعلی سینا بود که با بهره‌گیری از میراث همه فیلسوفان گذشته آنرا به ثمر رسانید و هم در فلسفه نظری (الهیات) و هم در فلسفه سیاسی، ثنویت مورد اشاره را با مبانی برهانی از بین برد.

در فلسفه ابن سینا، هم شامل مسائل نظری مربوط به مدینه و هم شامل مدیریت و نظام سیاسی و هم شامل سنت‌ها و قوانین و شرایع مربوط به مدینه می‌شود و اصطلاح فراگیر و عام به شمار می‌رود، یعنی منظومه‌ای از مفاهیم و موضوعات سیاسی در آن جای می‌گیرد که در نهایت نظام فلسفه سیاسی وی را شکل می‌دهند.

در حد آگاهی نگارنده، ابن سینا به طور مستقیم هیچ‌گاه اصطلاح معروف فلاسفه یعنی انسان موجود مدنی بالطبع است را در آثار خود به کار نبرده است هرچند که خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات وی از مطالب ابن سینا این مفهوم را برداشت کرده و تمدن را نیز همان اجتماع طبیعی بشر دانسته است. ابن سینا در اشارات ضمن اظهار تردید راجع به امکان یا عدم امکانات زندگی غیراجتماعی و غیرمدنی برای افراد بشر، در صورت فرض، امکان آنرا نیز بسیار دشوار دانسته است. ابن سینا در مقاله دهم الهیات شفا و نیز در فصل آخر کتاب النجاة این موضوع را به گونه‌ای روشن‌تر بیان کرده و می‌گوید: پر روشن است که فرق انسان از سایر جانوران در این است که وی اگر بخواهد به تنهایی متکفل همه امور معیشتی خود گردد و در برآورده ساختن نیازهایش از کمک دیگری بهره‌گیری نکند، نخواهد توانست معیشت خود را درست تنظیم و تدبیر کند و لذا لازم است هر یک از آنان از توانایی دیگری بهره‌گیری نمایند.

ابن سینا بعد از بیان ضرورت تقسیم کار در اجتماع بشری به اصل مشارکت اشاره می‌کند که در فلسفه سیاسی وی جایگاه و

مفهومی بسیار کلیدی دارد. مشارکت به مفهوم ضرورت احساس تعهد تک تک انسان‌ها برای حضور فعال در اجتماع و مدینه و برعهده گرفتن نقشی ویژه است که در نتیجه آن تعاون، معاوضه و معامله به وجود می‌آید.

شیخ‌الرئیس قانون و نهادهای مربوط به آن در مدینه را مهم‌تر از هر نهاد دیگر می‌داند و معتقد است که بدون استفاده از نظرات و مشورت‌های صاحب‌نظران متخصص که آنان نیز حتماً باید به علم منطق و فن خطابه و دیگر دانش‌ها و ابزارهای لازم مسلط باشند، نمی‌توان از مدینه حراست نمود و از فروپاشی آن جلوگیری کرد. پس در نظام مدینه مورد نظر ابن‌سینا سنن و قوانین از اهمیت فراوان و بنیادین برخوردارند. پرسش این است که قوانین مورد نیاز مدینه در نظر ابن‌سینا از کجا فراهم می‌آید و منشأ آنها چیست؟ ابن‌سینا در آثار خود از آنچه که ما قانون می‌نامیم با عناوین مختلف یاد کرده است؛ مانند قانون، ناموس، سنت، محدودات (پسندیده‌ها) و شریعت. ولیکن گرانیگاه و جامع همه آنها را شریعت می‌داند، یعنی در نظر وی شریعت منشأ اصلی و چارچوب کلی قوانین مورد نیاز مدینه و جوامع بشری را تشکیل می‌دهد.

از منظر شیخ‌الرئیس، عدالت و توسط، مطلوب‌ترین حالت ممکن برای مدینه به شمار می‌رود و به همین دلیل وی اغلب ترجیح می‌دهد که برای توصیف اجتماع انسانی مورد نظر خود از اصطلاح مدینه عادلّه استفاده کند تا اصطلاحات دیگر و لذا توسط و تعادل در مدینه زمانی برقرار می‌شود که وجود هیچ فردی در مدینه بدون استفاده و عاقل و باطل نباشد و هر کس به فراخور تخصص و توانایی خود در امور تولیدی یا خدماتی و تعلیمی کاری را بر عهده گیرد. وی در الهیات شفا ضمن تأکید بر ضرورت تبعید بیکاران سالم از مدینه، نظر خود را درباره بیماران، معلولان و ازکارافتادگان تعدیل کرده و بر حمایت و سرپرستی قانونمند آنان توسط مسئولان مدینه و یا خانواده‌ها و خویشاوندان خودشان نظر داده است.

شیخ‌الرئیس معتقد است که معاملات و مشارکت‌های جاری مهم و عمده در اجتماع باید به نحوی تحت نظر و کنترل امام (یا دولت) باشد تا صحت جریان آنها تضمین شود و نمونه‌هایی که یاد می‌کند مانند امر ازدواج، صرافی و دیگر عقود و معاملات بزرگ هستند که اگر در خارج از نظارت و ثبت و ضبط دولتی باشد، ممکن است کلاهبرداری و تقلب پیش آید.

در نزد ابن‌سینا، ازدواج، منزل و خانواده از ارزش بسیار والایی برخوردار است. وی آن‌را افضل ارکان مدینه می‌شمارد و روابط جنسی آزاد میان اهالی مدینه را از این نظر که این رکن بزرگ مدنیت را تضعیف و آسیب‌پذیر می‌کند، تحریم می‌کند. ابن‌سینا رژیم‌های موجود و حاکم زمانه خود را نقد و رد می‌کند و همه آنها را از نوع حکومت تغلب و یا ترکیبی از دیگر انواع حکومت می‌داند که فارابی آنها را مدینه‌های جاهلیه نامیده است. وی در حکمت عروضیه می‌گوید: نظام سیاسی موجود در سرزمین‌های ما ترکیبی از سیاست تغلب با سیاست قلت [حداقل‌گرایی و سیاست ضروریه] و سیاست کرامت و بخشی از سیاست اجتماعی و آزاد است و اگر چیزی از سیاست اخیار در آن پیدا شود بسیار ناچیز است.»

ابن‌سینا مطلوبیت همه نظام‌های سیاسی مستقر در سرزمین‌های اسلامی آن عصر را نفی می‌کند و این اطلاق و کلی‌گویی ابن‌سینا علاوه بر امارت‌های محلی آن زمان، خلافت عباسیان در بغداد و فاطمیان اسماعیلی در مصر و آفریقا را هم در بر می‌گیرد. بنابراین آنچه که وی در ضمن مقاله دهم الهیات شفا درباره نظام امامت و خلافت آورده و آنرا بعد از حکومت پیامبر(ص) به‌عنوان نظام مطلوب مورد بحث قرار داده است، مصداق خارجیش حکومت‌هایی مانند خلافت امویان، عباسیان، فاطمیان و یا سلطنت‌های محلی نبوده است. حداکثر می‌توان خلافت مستقر در دوران خلفای راشدین را از آن استفاده نمود و نه بیشتر از آن و لذا باید بپذیریم که ابن‌سینا عملاً در مقام ارائه تصویر نظام سیاسی مطلوب خود، به صورت انتزاعی و عالمانه بحث می‌کند و به مصداق بیرونی مشخصی در عصر خود اشاره ای ندارد. او در مقاله دهم شفا و آخر کتاب نجات به دنبال چهره‌پردازی حکومت و اجتماع بشری کمال مطلوب خود است که از آن بنام مدینه عادلّه یاد می‌کند.

ابن‌سینا در ذکر مراتب عقول، عقل قدسی را برتر از همه از عقول بشری می‌داند و از طرفی معتقد است که نبوت محصول مستقیم عقل قدسی است و نبی و رسول خدا نیز به عنوان ابرانسان یا صاحب برترین و ملکوتی‌ترین خرد بشری مستحق و شایسته حکومت و سیاست هستند و ابن‌سینا چنین انسانی را خلیفه‌الله و سلطان العالم الارضی معرفی می‌کند و قوانین و آموزه‌های وی را نیز سنت و شریعت می‌نامد. او از خود نبی نیز بنام شارع یا سانّ یعنی سنت‌گذار و قانون‌گذار اصلی نام می‌برد که باید مبانی و اصول ثابت سنن و قوانین ادوار بعدی را نیز تشریع کند، ولی توسعه، تفصیل و تفریع آنرا برعهده رهبران اجتماعات در ادوار بعدی بگذارد که امام، خلیفه و سائس نامیده می‌شوند و به صورت فردی یا گروهی و شورایی اجتماعات بشری (مدینه‌ها) را اداره می‌کنند و از مشارکت همه مردم و معاونت و مشارکت اصحاب المشورة یعنی کارشناسان و نخبگان در فنون مختلف باید بهره ببرند. بنابراین پرروشن است که نظام ایده‌آل ابن‌سینا، مبتنی بر نبوت است که آنرا در مقاله دهم الهیات شفا، رسالة النبوة و سایر آثار خود شرح داده است.

اکنون با مروری بر فصل پنجم از مقاله دهم الهیات شفا، ویژگی‌های نظام سیاسی مطلوب ابن‌سینا در اعصار بعد از فوت نبی را به معرض بررسی و بحث می‌گذاریم. نخستین مطلبی که در کتاب فلسفی شفا در باب تأسیس مدینه و استمرار آن در اعصار مختلف جلب توجه می‌کند، عنوان انتخابی وی برای فصل پنجم است که عبارت است از درباره خلیفه و امام و وجوب فرمانبری از آن دو و اشاره‌ای به سیاست‌ها، معاملات و اخلاق. این عبارت ابن‌سینا ایهام دارد و بر ذهن خواننده چنین تبادر می‌کند که گویا در نزد وی مقام امامت و مقام خلافت الزاماً یکی نیست و ممکن است عملاً تفکیک شود و طبعاً امام همیشه داناتر و اعلم از همه افراد جامعه است، ازجمله از آن کسی که عملاً مسند رهبری سیاسی و خلافت را برعهده گرفته است. هرچند که ممکن است بنابر دلایل پیرامونی کارآمدی و عقلانیت اجرایی فرد غیر امام بیشتر مورد پسند مردم زمانه و قرین موفقیت محسوب شود. این در صورت فرد اعلم نباید از ارائه دانش خود به جامعه و کمک به خلیفه حاکم و مستقر خودداری بورزد، چنان که علی ابن ابیطالب با خلیفه دوم چنین رفتاری را در پیش گرفت.

آیا بر شخص نبی و سان، واجب است که جانشین و خلیفه خود را معرفی و نصب نماید و یا اینکه این عمل واجب نیست؟ ابن سینا آن را لازم و واجب می‌شمارد و می‌گوید: «بر سان واجب است که اطاعت جانشین خود را بر مردم واجب سازد و تعیین جانشین جز از ناحیه او صورت نگیرد، و اگر چنین نشد باید اهل سابقه [نخبگان و خبرگان جامعه اسلامی] گرد هم آیند و به صورت آشکار و در حضور اکثریت مردم به کسی که دارای استقلال سیاسی، اصالت عقل و اخلاق شریفه مانند شجاعت، عفت و حسن تدبیر باشد، اتفاق نظر نمایند و آن شخص منتخب نیز باید به احکام شریعت دانایتر و آشناتر از همه باشد. این تأیید اهل سابقه باید در علن و آشکار صورت گیرد و اکثریت جمهور بر آن گواه باشند و با اطلاع همگان همگان و در حضور همگان، بر آن اتفاق و اجماع نمایند.»

سپس ابن سینا در پاسخ به این سؤال که آیا اختلافات در این باره را چگونه باید حل نمود؟ می‌گوید: «که بر سان واجب است که مردمان را از اختلافات و منازعات بر پایه هوا و امیال شخصی بر حذر دارد و آنان وادار نمایند که صرفاً بر پایه معیارهای شرعی در مورد تعیین خلیفه نظر بدهند و غیر واجد شرایط را انتخاب ننمایند و سان باید چنین کاری در حد کفر به خداوند یکتا اعلان نماید.»

شیخ‌الرئیس سپس ادامه می‌دهد که البته استخلاف به صورت نص و نصب به صواب و صحت نزدیک‌تر است چرا که منافع بروز اختلاف و انشعاب و فتنه و آشوب می‌شود. «آنگاه ابن سینا درباره شرایط لازم برای تصدی امر رهبری جامعه پرداخته و علاوه بر اوصافی که بر می‌شمرد، دو صفت را مهم‌تر از همه اوصاف و شرایط می‌داند و معتقد است که رهبر جامعه باید در این دو صفت کاملاً ممتاز و برجسته باشد و در بقیه صفات و شرایط متوسط هم باشد اشکالی ندارد. آن دو صفت مهم عبارتند از: عقل و حسن الایاله.

اگر شخصی دارای این دو شرط نباشد ولی در بقیه کامل باشد حق تقدم برای رهبری با کسی است که این دو صفت در او کامل‌تر است. از کلام شیخ چنین برداشت می‌شود که نظام رهبری و تعیین رهبر در دورانی که متصل به عصر نبی و سان است باید با نص و نصب شخص وی باشد ولی در ادوار بعدی باید به این صورت باشد که نامزد خلافت و رهبری از بین واجدین شرایط توسط اهل سابقه که همان نخبگان و خبرگان پیشگام و شناخته شده هستند شناسایی، تعیین و به جمیع مردم و یا اکثریت و جمهور آنان معرفی شود، آنگاه با اتفاق نظر جمهور در منظر همه مردم برگزیده شدن وی به این مقام و صلاحیتش تصحیح، اظهار و اعلان گردد.

این شیوه در قالب نهادینه شده خود، فی‌الواقع همان چیزی است که امروزه بنام جمهوری دینی و مردم‌سالاری دینی نامیده شده است که جمع میان شریعت و عرف و عقلانیت و وحی محسوب می‌شود و در واقع به نحوی می‌توان آنرا تألیف سیاست یا سیاست دین‌مدارانه نامید. در چنین جامعه و نظامی که مورد ترجیح ابن‌سیناست، اگر حاکمیت و رهبری صلاحیت و شرایط لازم را از دست بدهد و یا کسانی که از طریق اعمال زور و صرف اموال و پول بر سرنوشت سیاسی مردم حاکم شده باشند، مردم حق اعتراض و حتی حق شورش، قیام و انقلاب دارند که ابن سینا آنرا خروج می‌نامد و نیز اگر کسی به مقام خلافت و رهبری جامعه برسد و بعد کس دیگری پیدا شود و اثبات نماید که او طبق قوانین، واجد شرایط نمی‌باشد بر مردم لازم است که سخنان شخص معترض را استماع نمایند و اگر دیدند که آن فرد خروج کننده (خارجی) درست می‌گوید و از طرف دیگر خودش نیز واجد شرایط لازم باشد باید آن فرد خارجی را در قیامش مساعدت و همراهی نمایند. همچنین ابن سینا معتقد است که برخی از عبادات باید به صورت جمعی و با تصدی‌گری رهبر مدینه انجام گیرد تا هم بر فواید عبادت افزوده شود و هم شوکت اجتماعی رهبر جامعه به چشم آید چرا که در عبادات گروهی هم نزول برکات الهی هستند و هم فواید دنیوی برای مردم.*

*نویسنده: حجت الاسلام والمسلمین دکتر ابوالفضل شکوری، عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس