

الزام سیاسی در فلسفه سیاسی ابن سینا

حیات‌الله یوسفی*

چکیده

این مقاله با رویکرد تحلیلی، به بررسی فلسفه سیاسی از منظر ابن سینا و بر محور مسئله الزام سیاسی سامان یافته که «عدالت» را به عنوان مبنای فلسفی- اخلاقی اقتدار توصیف می‌کند. انسان در تفکر فلسفی- سیاسی ابن سینا، مدنی بالطبع و محتاج تعامل است. تعامل، محتاج قانون است و قانون باید «عادلانه» باشد تا تأمین کننده مصالح واقعی انسان باشد. «شریعت عادل الهی»، منبع و معیار حقیقی و کامل «عدالت» است. به این دلیل که منشأ و منبعی عالم، حکیم و عادل دارد. در عین حال، اجتماع و شریعت عادلانه محتاج سرپرست و مجری عادل است. نبی، یا امام عادل، نمونه کامل انسانی برای اجرای سالم و صادق شریعت عادلانه خواهد بود. «عدالت»، دلیل اخلاقی مردم برای اطاعت از حکومت/ حاکم عادل اسلام است.

کلید واژه‌ها: الزام سیاسی، عدالت، فلسفه سیاسی، ابن سینا، فضیلت، سعادت، شریعت عادل و نبی عادل.

مقدمه

اصولاً هر وقت تأمل فلسفی اندیشمندان در مورد هستی نظام سیاسی و مبانی فلسفی و اخلاقی آن صورت گیرد، مسئله «الزام سیاسی» پدیدار می‌شود. در واقع، الزام سیاسی رابطه اخلاقی خاصی است که بین اعضا و جامعه سیاسی آن موجود است.^۱ چپستی و چرایی «الزام سیاسی» بنیادی‌ترین مسئله فلسفه سیاسی است. سؤال اصلی الزام سیاسی این است که چرا و به کدام استدلال فلسفی، وجود یک حکومت، حق و مشروع می‌شود؟ چه دلیل فلسفی وجود دارد که شهروندان به لحاظ اخلاقی موظف به پذیرش اقتدار یک حکومت و اطاعت از آن باشند؟ به عبارت دیگر، از نظر عقلی و بر اساس کدام ارزش اخلاقی، شهروندان موظف‌اند (باید) از دستورات یک حکومت پیروی کنند؟ بنابر این، مسئله «توجیه»، هسته اصلی معضل فلسفی الزام سیاسی را تشکیل می‌دهد.^۲

نوشته حاضر متمرکز بر مباحث فلسفی - اخلاقی است، از این‌رو، دیدگاه یکی از فلاسفه سیاسی مسلمان را در خصوص مسئله الزام سیاسی و مبانی اخلاقی آن، توصیف و تحلیل خواهد کرد. مبحث «الزام سیاسی» و شناخت مبانی آن هرچند مهم است، اما متأسفانه در فلسفه سیاسی اسلامی کمتر به آن توجه شده است، به خصوص آنکه جنبه اخلاقی این بحث، مهجوریت بیشتر دارد، از این‌رو، پرداختن به مسئله الزام و توصیف و تحلیل عقلانی دیدگاه‌های فلاسفه مسلمان، ضرورت جامعه علمی ما می‌باشد.

بر اساس منطق سعادت و فضیلت اسلامی، سؤال مهم الزام سیاسی این است که از نظر ابن‌سینا مبنای الزام سیاسی حکومت/حاکم اسلامی چیست؟ فرضیه اصلی نوشته، «عدالت» را مبنای الزام سیاسی معرفی می‌کند، زیرا عدالت در نگاه فلاسفه مسلمان، جامع فضایل و نقطه اصلی تحصیل فضیلت حاکم و حکومت است. «عدالت» یکی از اصول بنیادین اخلاق است که بنیان فلسفی و دینی محکمی برای الزام سیاسی (توجیه اخلاقی اقتدار) دارد.

الزام سیاسی

«الزام سیاسی»^۳ در فارسی به «تعهد» و «تکلیف سیاسی» ترجمه شده است.^۴ این واژه در خارج از مباحث فلسفه سیاسی کاربرد زیادی ندارد، به همین دلیل هیچ تحلیل زبان عرفی از آن ممکن نیست وجود داشته باشد.^۵ «الزام سیاسی» به معنای تعهد اخلاقی شهروندان به انجام دستورات و قوانین حکومت است. این مفهوم در معنای خاص خود با این پرسش

هنجاری مرتبط است که «چرا و بنا به کدام دلایل اخلاقی «باید» از دولت اطاعت کرد؟» کدام دلایل اخلاقی شهروندان را و می‌دارد تا به قوانین و دستورات دولت گردن نهند؟ این دسته از سؤال‌ها از سوی آن دسته از فیلسوفان مطرح شده که معتقدند زور و اجبار، موجب حق اخلاقی برای اعمال قدرت نیست و باید دلایل اخلاقی قانع‌کننده‌ای باشد که هم هستی و مشروعیت دولت به عنوان یک قدرت عمومی برتر و در هر حال اجبارآمیز در جامعه سیاسی، و هم دلایل حدود و شرایط اطاعت شهروندان را توجیه کند. الزام سیاسی با اقتناع درونی شهروندان برای اطاعت از یک قدرت سیاسی مشروع سروکار دارد و نه اجبار بیرونی و رابطه اقتداری، و الزام آوری را بر پایه دلایل اخلاقی بین فرد با دولت و جامعه سیاسی برقرار می‌کند، زیرا مشکل اصلی، یافتن دلایل تصدیق اخلاقی اقتدار حکومت است؛ اقتداری که به‌طور کلی مستلزم دو امر است: الف- وجود الزام به اطاعت از دستورهای صادره از سوی شخص یا گروهی که اقتدار (و نه قدرت صرف) دارند. ب- شخص یا گروه از حق صدور دستورات و حق اطاعت شدن بهره‌مند باشد.^۶

امر دوم، بیانگر ضرورت توجیه اخلاقی دستور حاکم و التزام به اطاعت از فرامین حکومت است. و البته روشن است که این مسئله، فراتر از پذیرش مصلحت‌آمیز دستورات حکومتی به دلایل ناشی از ترس یا منفعت شخصی شهروندان خواهد بود، زیرا به حق اخلاقی و حقوقی فرمانروایی و الزام اخلاقی شهروندان به اطاعت از حکومت اشاره دارد. در چنین صورتی این مسئله قابل طرح است که «الزام سیاسی و دلایل اخلاقی اطاعت از دولت را چگونه می‌توان توجیه یا تبیین کرد؟» این مسئله کانون نظریه پردازی در باره الزام سیاسی را تشکیل می‌دهد.

همان گونه که آمد، واژه «الزام سیاسی» در خارج از مباحث فلسفه سیاسی کاربرد زیادی ندارد، از این‌رو، این اصطلاح، واژه‌ای نسبتاً فنی است که در ماهیت خودش بیانگر «طرح فیلسوفان» است. در پی این مسئله دست کم سه پرسش عمده در باب الزام سیاسی وجود دارد:

الف. در قبال چه کسی یا چه چیزی الزام‌های سیاسی داریم؟

ب. گستره و حدود این الزام‌ها چیست؟

ج. تبیین یا توجیه این الزام‌ها چیست؟^۷

هرچند دو پرسش اولی به لحاظ عملی مورد تأکید است، اما از نظر علمی، پرسش سوم اهمیت فلسفی دارد. در واقعیت امر، دو پرسش اولی، زمینه و مقدمه پرسش سوم به شمار می‌آید، زیرا پرسش سوم به این نکته اشاره می‌کند که مبانی یا توجیه الزام‌های سیاسی چیست؟ بنابراین، توجیه، هسته اصلی معضل فلسفی الزام سیاسی را تشکیل می‌دهد.

در بسیاری از موارد به جای واژه «نظام سیاسی»، از واژه «حکومت» یا «جامعه سیاسی» استفاده می‌شود. تمام این واژه‌ها بیانگر یک حقیقت است، هرچند ممکن است تفاوت‌های ظریفی را نمایان کنند. معمولاً دولت و ارتباط نظام‌مند اعضای آن با یکدیگر بر اساس شرایط عضویت افراد است.^۸ البته تأکید بر الزام سیاسی و لزوم اطاعت از آن به معنای غفلت از الزام افراد نسبت به قانون خاص آن حکومت نیست، زیرا زندگی مدنی، خود مستلزم حداقل پایبندی به نظم عمومی و التزام به قانون است؛ با این فرض که اگر این التزام، عمق عقلانی و اخلاقی نیابد، در سطح التزام صوری باقی می‌ماند. الزام سیاسی نسبت به تمام ابعاد و گستره نظام سیاسی فراگیر بوده و تمام الزامات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و حقوقی ناشی از حکومت / نظام سیاسی را در بر خواهد داشت.

مشروعیت

با دقت در مسئله الزام سیاسی به روشنی درمی‌یابیم که هر نوع بحث از الزام سیاسی، مستلزم بحث پیشین از مشروعیت یا legitimacy است، زیرا مبحث الزام سیاسی، رابطه وثیقی با این مفهوم دارد. بر این اساس، شهروندان زمانی ملزم به اطاعت از یک نظام سیاسی خواهند بود که در مرحله اول، نظام موصوف را حق و مشروع بدانند و سپس با توجه به حقانیت آن به قبول فرمانروایی و اطاعت از آن ملتزم باشند.

مشروعیت سیاسی با نگاه فلسفی به معنای «توجیه حقانیت فرمانروایی و دلیل عقلانی قبول حاکمیت یک نظام/فرد است»^۹ نظریه‌های مشروعیت فلسفی در پاسخ به سؤال مربوط به «چیستی و چرایی حق فرمانروایی و قبول سلطه سیاسی» ارائه می‌شوند؛ یعنی سؤال این است: دلیل اصلی «باید» اطاعت از حکومت چیست؟^{۱۰} «الزام سیاسی» شامل حقانیت فلسفی و به‌خصوص ارزش اخلاقی با هم است. فرمانروایی هرچه باشد، عین قدرت (محض) نیست. فرمانروایی مربوط به شایستگی حکم راندن است، و قدرت صرف برای تأمین این شایستگی کافی نیست.^{۱۱}

اصطلاح «الزام سیاسی» و «مشروعیت» (بر اساس تلقی فلسفی) هم افق بوده و هم‌پوشانی دارند، البته با این تفاوت که الزام سیاسی، عام‌تر از مشروعیت است؛ هر جا الزام سیاسی وجود دارد، مشروعیت شرط قبلی آن است، اما ممکن است نظام مشروعی فرض شود که در مورد خاص، فاقد الزام سیاسی باشد، زیرا ممکن است نافرمانی مدنی گروهی از شهروندان در مورد نظام مشروع نیز مصداق یابد.^{۱۲} در مورد الزام سیاسی، تمرکز اصلی بر توجیه اخلاقی می‌باشد؛ یعنی مردم از نظر اخلاقی زمانی موظف به اطاعت از یک حکومت/حاکم‌اند که حداقل‌هایی از مشروعیت/حق فرمانروایی را داشته باشد.

مشروعیت جامعه شناختی به مقبولیت نظام سیاسی و کارآمدی نظری و عملی آن در عرصه عمل نظر دارد. از این‌رو، سؤال این است که مردم چرا از حکومت خودشان اطاعت می‌کنند،^{۱۳} نه آنکه چرا «باید» اطاعت کنند؟ ماکس وبر جامعه‌شناس معروف آلمانی بحث‌های منسجم و نظام‌مندی دربارهٔ مباحث مشروعیت جامعه شناختی، ارائه کرده است. تحلیل وی از مشروعیت با استفاده از مطالعات تاریخی و جامعه‌شناختی در تاریخ تفکر اجتماعی - سیاسی جوامع صورت می‌گیرد. ماکس وبر سیادت مشروع را منحصر در سه نوع: عقلایی - قانونی، کاریزمایی و سنتی می‌داند.^{۱۴}

عدالت

عدالت در کتاب‌های لغت به معنای تساوی به‌کار رفته است: «الْعَدَالَةُ وَ الْمُعَادَلَةُ: لَفْظٌ يَقْتَضِي مَعْنَى الْمَسَاوَاةِ، وَ يَسْتَعْمَلُ بِاعْتِبَارِ الْمُضَافَةِ، وَ الْعَدْلُ وَ الْعَدْلُ يُتَقَارَبَانِ، ... فَالْعَدْلُ هُوَ التَّقْسِيمُ عَلَى سَوَاءٍ».^{۱۵} عدالت، تقسیم مساوی بین دو چیز متساوی است. شبیه معنایی که از عدل (به کسر «ع») به معنای برابری استفاده می‌شود.

فلاسفه مسلمان نیز تعریف‌های متعددی برای عدالت کرده‌اند. مهم‌ترین تعریف فلسفی بر معنای تساوی، حد وسط و میانه افراط و تفریط اشاره دارد. ابن‌سینا عدالت را به اعتدال قوا و حکمت عملی، به‌خصوص اخلاق، بیشتر تجلی دارد. ابن‌سینا عدالت را به اعتدال قوا و ملکه فضیلت نفس انسان تعریف می‌کند.^{۱۶} از نظر او، رئوس فضایل نفس انسان سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت است که فضیلت «عدالت» حاصل جمع، هماهنگ و کمال هر سه فضیلت یاد شده است.

تلقی دوم ابن‌سینا از مفهوم عدالت، «استحقاق» است که در مورد قانون مدنی و شریعت عادلانه به کار می‌رود. منظور این است که قانون مدنی و شریعت عادلانه الهی به گونه‌ای است که حقوق شایسته هر فردی را مد نظر قرار داده و موجب ظلم و انظلام نیست. زیرا هر حقی را در جایگاه شایسته خودش قرار داده و در نظام مدینه نیز اعتدال‌بخش جامعه خواهد بود. حاکم عادل، یعنی کسی که فضیلت اعتدال قوا و ملکه عدالت را دارد.

ناگفته پیداست که عدالت در بحث فلاسفه مسلمان اغلب در ارتباط با تنظیم قوای نفس (ملکه نفسانی) و عدالت اخلاقی حاکم مطرح می‌شود. در عین حال، ابن‌سینا به عدالت اجتماعی و عدالت نظام سیاسی اشاره بسیار مهمی دارد. معنای عدالت در تلقی عام او شامل عدالت حاکم و رفتار متناسب او و نقش اعتدالی قانون در تنظیم روابط اجتماعی و رعایت حقوق افراد است. این تلقی از عدالت به معنای «استحقاق» است. هر وقت نظم اجتماعی یا حکومت اسلامی «عادلانه» توصیف می‌شود، مراد این است که قانون حاکم بر جامعه‌ای اسلامی، عادلانه است.

فلسفه سیاسی اسلامی

مراد از «فلسفه سیاسی اسلامی»، دیدگاه‌های سیاسی است که در دایره تمدن اسلامی و با تأملات فلسفی - سیاسی فلاسفه مسلمان شناخته می‌شود. فلسفه سیاسی به معنای تأملات عقلی و فلسفی در امور سیاسی و مجموعه دیدگاه‌های فلاسفه در مورد مسائل بنیادین سیاست، همانند هدف دولت، فلسفه تأسیس آن، دولت مطلوب و مبنای شکل‌گیری دولت مشروع و توجیه اخلاقی اقتدار حکومت است.

دیدگاه لئواشترائوس در این باره این چنین است: اگر انسان‌ها هدف صریح خود را کسب معرفت نسبت به زندگی خوب و جامعه‌ای خوب قرار دهند، فلسفه سیاسی پدیدار می‌شود. در اصطلاح «فلسفه سیاسی»، کلمه «فلسفه» بیانگر روش بحث از مقوله سیاسی است؛ روشی که هم فراگیر است و هم به ریشه مسئله توجه دارد. کلمه «سیاسی»، هم بیانگر موضوع بحث است و هم کارویژه این مشغله را نشان می‌دهد. «فلسفه سیاسی» کوششی است برای نشان دادن معرفت به ماهیت امور سیاسی به جای گمان در باره آنها.^{۱۷} البته اشترائوس فلسفه سیاسی را صرفاً مجموعه داده‌های عقلی - فلسفی در دسترس عقل و بدون ارتباط با گزاره‌های دینی تعریف می‌کند، اما این دیدگاه خاص لیبرالیسم غربی بوده و چندان کلیت ندارد.^{۱۸}

فیلسوفان سیاسی می‌خواهند عمیق‌ترین لایه‌ها و شالوده‌های دولت‌ها و توجیه اخلاقی آنها را درک کنند؛ یک جامعه چگونه باید باشد تا بتوان آن را جامعه سیاسی نامید؟ جوامع سیاسی چگونه سر بر می‌آورند؟ چرا باید این جوامع را از نظر اخلاقی مشروع دانست؟ و هدف تشکیل دولت و جامعه سیاسی چیست؟ اینها مشغله‌های اصلی فیلسوفان سیاسی را تشکیل می‌دهند. فیلسوفان سیاسی باید از سطح توصیف صرف فراتر رفته و درگیر تحلیل مفهومی و نظریه‌پردازی اخلاقی شوند تا بتوانند پاسخ‌های ممکن را صورت‌بندی کنند.^{۱۹} این تعریف توصیف - مصداقی دقیق‌تری را از فلسفه سیاسی ارائه می‌کند، اما همانند تعریف اشتراوس به شیوه بحث و روش استدلال‌ها اشاره چندانی ندارد.

در تعریف خاص «فلسفه سیاسی اسلامی»، منظور آن فلسفه سیاسی است که در حوزه تمدن اسلامی و با تأملات و اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان عینیت می‌یابد.^{۲۰} و یا به تعبیر دیگر، یک سلسله مباحث عقلانی که ناشی از اسلام، و تأملات دانشمندان اسلامی است، به گونه‌ای که اگر اسلام اینها را مطرح نمی‌کرد، عقلمان را در این راه به کار نمی‌گرفتیم.^{۲۱} اگر فلسفه سیاسی را یک‌سری مباحث مربوط به بحث عقلی و فلسفی از مبادی تصویری و تصدیقی علم سیاست / علوم سیاسی تعریف کنیم، فلسفه سیاسی اسلامی عبارت از: «یک سلسله مباحثی خواهد بود که مربوط به مبانی علم سیاست بوده و با روش عقلی خالص و یا مباحث عقلی که یک‌سری از موضوعات خود را از نقل (دین یا دیدگاه فیلسوفان مسلمان) می‌گیرد»^{۲۲}

در یک تلقی دیگر، فلسفه سیاسی کشف و بیان عقلانی جایگاه وجودی «قدرت اجتماعی و حاکمیت سیاسی» جوامع انسانی است؛ یعنی دلایل عقلانی توجیه حاکمیت سیاسی یک فرد یا گروه، بر مبنای شایستگی‌های وجودی آنها، اعم از شایستگی طبیعی، اخلاقی، انسانی یا الهی و... که افراد یک اجتماع آن را برای پذیرش قدرت سیاسی جامعه به فرد/گروه مورد نظر لازم و کافی می‌دانند. طبق دیدگاه فوق، فلسفه سیاسی اسلامی شامل دوگونه مباحث است: مباحث عقلی و مباحث نقلی مستند به منابع اصیل اسلام. مباحث عقلی شامل تلاش‌های مستقل و عقلانی فلاسفه برای ارائه یک تئوری سیاسی است، درحالی که مباحث نقلی شامل تلاش‌های علمی آنان در باب سیاست و برگرفته از متون دینی و مرتبط با استدلال‌های عقلی و فلسفی می‌باشد.^{۲۳}

حکمای اسلامی، فلسفه سیاسی را در گذشته جزئی از «حکمت عملی» خوانده‌اند. ابوعلی سینا در این زمینه در تقسیم‌بندی کلی حکمت و به‌خصوص انواع حکمت عملی، کلام جامعی دارد که تعریف و تقسیم‌بندی خویش را از حکمت/فلسفه به‌گونه دقیق و کامل‌تری انجام می‌دهد. تعریف او از حکمت (فلسفه) استکمال نفس انسانی با تصور و تصدیق به حقایق نظری و عملی، و توصیف حکمت نظری به معرفت‌هایی که مربوط به اموری که شایسته دانستن است. اما حکمت عملی، معرفت به اموری است که دانش آن، مقدمه عمل می‌باشد. حکمت منزلی، خلقی و مدنی و نقش شریعت در تبیین جزئیات و قوانین عمل در حکمت عملی، بیانگر کلی دیدگاه ابوعلی سینا است.^{۲۴}

شکی نیست که سیاست اسلامی رنگ اخلاقی دارد، زیرا مفهوم محوری فلسفه سیاسی اسلامی، به تبع افلاطون و ارسطو، «سعادت» و «فضیلت» است. سعادت به نفس/روح انسان مربوط بوده و با حصول فضایل نفسانی شجاعت، عفت، حکمت و عدالت به دست می‌آید. عدالت در نگاه افلاطون و ارسطو، کامل‌ترین فضیلت است، زیرا فضیلتی حاصل از هماهنگی، جامعیت و کمال سه فضیلت دیگر است. نظام سیاسی مطلوب فلاسفه مسلمان، مدینه فاضله/عادلّه توصیف شده است. نظریه مدینه فاضله ابتدا توسط فارابی مطرح شد. این نظریه بعد از فارابی توسط مسکویه رازی، و در ادامه با تأملات سیاسی عمیق خواجه نصیر تداوم یافت.

نظریه «سیاست فاضله»، در تلقی دیگر سیاست «نبی عادل» نامیده شده که با تأملات ابن‌سینا مطرح می‌شود. سیاست سینایی نیز بر عنصر عدالت و فضیلت «اعتدال» تأکید داشت، اما با این تفاوت که وی محور اصلی عدالت و اعتدال اجتماعی را «شریعت» و انسان را «نبی عادل» می‌داند.

ابن سینا و آثار سیاسی

ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، در ماه صفر ۳۷۰ در افشنه، نزدیک بخارا متولد شد. پدر وی از والیان دولت آل‌سامان بود. وی شرح حال خود نویس هم دارد. عمده اطلاعات ما از زندگی او از این طریق است.^{۲۵} زمانی که ابن‌سینا در آن متولد شد، عصر طلایی و دوره رنسانس اسلامی نامیده می‌شود، زیرا عصر شکوفایی علم، تمدن، فرهنگ و آزادی‌های اجتماعی و سیاسی تاریخ اسلام بود.^{۲۶} در باره مذهب ابن‌سینا اختلاف است؛ برخی وی را

شیعه اسماعیلی و برخی سنی حنفی و برخی دیگر او را شیعه جعفری خوانده‌اند. شواهد تشیع او در آثار و اندیشه‌ها و سابقه مذهب پدرانیش بیش از دیگر دیدگاه‌هاست.^{۲۷} گفته شده است که: فهرست آثار او از صد می‌گذرد و برخی از این آثار، مجلدات متعدد دارد.^{۲۸} بخشی از مباحث سیاسی ابن‌سینا در رساله کتاب *السیاسة* آن است که وی تفاوت مراتب افراد جامعه در عقل و استعداد و دارایی‌ها و موقعیت اجتماعی را نوعی امر طبیعی و قابل قبول می‌داند. از نظر او همین امر، زمینه طبیعی شکل‌گیری نظام جامعه و همکاری‌های افراد در تعامل با همدیگر است.^{۲۹} مباحث عمده این کتاب در مورد سیاست نفس، سیاست منزل و سیاست زیردستان است، اما متأسفانه به سیاست مدنی کمترین اشاره‌ای ندارد.

محتوای آثار او در جنبه‌های مختلف فلسفه، منطق، طبیعیات و الهیات است، در عین حال وی زندگی پر حادثه و کودتاهی داشت. شغل وزارت و فعالیت سیاسی عملی نیز فرصت زیادی برای کار علمی نگذاشته بود،^{۳۰} اما در عین حال، در زمینه فلسفه سیاسی و اخلاق نیز مطالب مهمی در کتاب‌های خودش آورده است. در بخش زیادی از این مباحث، طبق شرح حال خودش، دین او به فارابی روشن است.

معروف است که تفاوت ابن‌سینا در فلسفه سیاسی با فلاسفه قبل از او آن است که وی تلاش داشت تا فلسفه سیاسی را با فقه سیاسی و مباحث کلام سیاسی و عمدتاً مباحث دینی نزدیک کند. و این ممکن است نوعی برگشت به زمان قبل از فارابی باشد. برای مثال، وی در پایان کتاب *الهیات شفاء* پیوندی میان نبوات و سیاسات برقرار کرد که بحث در باره سیاست، به طور کلی از مسیری که فلاسفه (فارابی و عامری و فلاسفه یونانی و...) برای آن هموار کرده بودند، خارج شد.^{۳۱} یا اینکه گفته شده است که ابن‌سینا قانون مدینه را به شریعت واگذار کرده و از نظریه پردازی فلسفی - سیاسی بیشتر فاصله گرفت. و این گونه با ابن‌سینا استقلال و امکان بحث فلسفی از سیاست از میان رفته و برای همیشه در اختیار فقیهان و عالمان شریعت قرار گرفت؛ چیزی که فارابی تلاشی را برخلاف آن شروع کرده بود.^{۳۲}

به نظر می‌رسد چنین اقدامی هرچند تا حدودی توسط ابن‌سینا پذیرفتنی می‌نماید، اما او در این اقدام هرگز شایسته ملامت یا گلایه نیست، زیرا طبیعت تفکر فلسفی در جهان

اسلام اقتضا دارد که شریعت مرجع باشد، از آن‌رو که نبی همان انسانی است که به عالی‌ترین مرحله تعقل و فضیلت رسیده است. طبق سنت فارابی نیز نبی رئیس اول مدینه فاضله فلسفه اسلامی می‌باشد و تمام قوانین او برگرفته از الهامات عقل اول است، و این چیزی جز «شریعت» است. ولایت امام معصوم و فقها نیز تداوم طبیعی ولایت و ریاست نبی به‌شمار می‌رود. مرجعیت شریعت و پیوند سیاست با فقه و کلام و اثبات مرجعیت سیاسی فقها، به معنای طرح انزوای فلسفه یا فیلسوف در جهان سیاست نیست، زیرا تفکر فلسفی و دینی در جهان اسلام اقتضای چندانی برای ترسیم دوخط موازی شریعت و فلسفه ندارد. علاوه بر این، که فلسفه، تفسیر عقلانی شریعت است و شریعت الهی بیانگر قانون واقعی و نظام حقیقی عالم است.

ابن سینا معتقد است: بهترین قانون عادلانه برگرفته از شریعت است، زیرا منشأ الهی و خطا ناپذیری برای شناخت حقوق و تأمین عدالت دارد. ارجاع قانون عادلانه نبی به شریعت، نه به معنای ارجاع فلسفه به شریعت، بلکه به معنای پیوند فلسفه و دیانت است. اوج تفکر فلسفه سیاسی اسلامی نیز سیاست دینی خواهد بود و این سیاست به گونه‌ای کامل در شریعت بیان شده است؛ شریعتی که فقها را جانشینان امام معصوم، و البته تابع شریعت و عدالت قرار داده است. همان‌گونه که ملاصدرا، نهایت سیاست را شریعت دانست و سیاستمدار را خادم صاحب شریعت نامید؛^{۳۳} یعنی همه چیز در خدمت شریعت و تمامی ابعاد سعادت بشر در محور عمل به شریعت قابل وصول است. همچنین بهترین قانون در سیاست شریعت است و فاضل‌ترین رئیس سیاسی نیز نبی/امام/مجتهد عادل است.

بخش مهمی از آثار ابن‌سینا نیز در *دانش‌نامه علایی* جمع شده است. وی در بخش دوم *دانش‌نامه علایی*، حکمت عملی را به سه نوع سیاست نفس، سیاست منزل، و سیاست مدینه/تدبیر امور عامه تقسیم می‌کند. سیاست عامه نیز دوگونه است: یکی، چگونگی شرایع و دیگری چگونگی سیاست، که نخستین، اصل است و دومی، شاخه و خلیفه اولی.^{۳۴} با وجود این، عمده مباحث سیاسی/حکمت مدنی او از مقاله *دهم الهیات شفاء* است و نیز بخش کوچکی از *الهیات نجات و اشارات تنبیهات* است.

سیاست عادلانه نبی

ابن‌سینا به صورت کلی، سیاست را از معرفت نفس شروع می‌کند، برخلاف فارابی که سیاست مدنی را باعث تربیت نفوس می‌شمارد. وی ترجیح می‌دهد که نخست در باره فرد

آدمی سخن گوید، زیرا معتقد است که اصلاح اجتماع وابسته به اصلاح فرد است؛^{۳۵} یعنی که هرکسی اول باید خود را اصلاح نماید و سپس به اصلاح دیگران همت گمارد. از این‌رو، صلاحیت اخلاقی و سلامت نفس حاکم، شرط اول صلاحیت او برای حاکمیت و ملاک واقعی مشروعیت دینی او به شمار می‌آید. بر این اساس، سلامت نفس و آنچه به حوزه مدیریت و رعایت حقوق جامعه مربوط است، عدالت نامیده می‌شود. فردی که عادل نباشد چگونه می‌تواند تأمین‌کننده حقوق شایسته دیگران و تربیت نفوس عادلانه باشد.

در فلسفه سیاسی - دینی ابن‌سینا، نظریه وی در نبوت جالب توجه خاص است، چون کوشیده است تا یک نظریه فلسفی موافق با تعلیمات قرآن طرح‌ریزی کند که با نظر کلی وی در باره جهان سازگار باشد. به نظر او مرتبه وجدان و عقل نبی، درجه کمال حالتی است که همه قوا و استعداد بشری در آن به حد کمال رسیده باشد. از نظر او پیغمبر مخصوصاً واجد سه شرط اساسی است: روشنی و صفای عقل، کمال تخیل و قدرت اینکه در ماده خارجی چنان تأثیر کند که در خدمت و اطاعت او درآید.^{۳۶}

در اندیشه ابن‌سینا پیامبر با داشتن این سه شرط به مقام «عقل قدسی» می‌رسد که هر معرفتی را ناگهانی، بی‌واسطه و بدون تعلیم قبلی بشری، از عقل فعال دریافت می‌کند و از این راه بر همه چیز در گذشته، حال و آینده آگاه می‌شود.^{۳۷} رسالت نبی دو جنبه دارد: یکی، نظری که نفس آدمی را از طریق تعلیم اصول ایمان به وجود خدا و حقیقت وحی و نبوت و جهان دیگر به طرف سعادت ابدی رهنمون می‌کند، و دوم جنبه‌های عملی دین؛ یعنی آن اعمال صالحه و شعاعیری را که مؤمن باید به انجام برساند تعلیم می‌دهد.^{۳۸}

تمرکز ابن‌سینا بر اقتدار تام نبی و خلیفه او ممکن است توهم اقتدارگرایی فردی را در نظریه سیاسی او ایجاد کند.^{۳۹} این اشکال برگرفته از دیدگاه‌های پوپر است که قبلاً توسط او در کتاب جامعه باز، و درباره افلاطون مطرح شده بود.^{۴۰} اما واقعیت آن است که مسئله اصلی فلسفه سیاسی اسلامی، اقتدارگرایی حاکم نیست، زیرا معیار اصلی مشروعیت حکومت و اقتدار حاکم، اقتدا به شریعت عادلانه است.^{۴۱} علاوه بر این، اجرای شریعت عادلانه و تأکید بر عادلانه بودن حاکم، مبنای اصلی الزام سیاسی است، و این مسئله می‌تواند توهم اقتدارگرایی فردی را به‌طور کلی دفع کند.

فضیلت و سعادت

دیدگاه ابن‌سینا در تعریف سعادت این است که سعادت واقعی تنها با قرب الهی و در عالم آخرت و جهان ابدی است، زیرا امور فانی دنیا نمی‌تواند ملاک واقعی سعادت باشد.^{۴۲}

سعادت، تابعی از لذت شدید، دایمی و مطلق است که در نفس انسان حاصل می‌شود و این معیار تنها در قرب الهی و سعادت اخروی یافت می‌شود. زندگی دنیا مقدمه وصول به سعادت، و دار فانی این جهان، مزرعه جهان اخروی است. سعادت تنها با فضیلت نفس، و تجرد روح است. فضیلت نفس در اعتدال قوا و تحصیل فضایل مختلف آن است.^{۴۳} فضایل انسان در زندگی فردی ممکن نیست. از این رو، محتاج اجتماع و حکومت فضیلت است. مهمترین وظیفه حکومت، تربیت نفوس فاضله و تعقیب سعادت است. مجموعه برنامه‌های عملی انسان برای تأمین نیاز و کسب فضیلت را سیاست نامند.^{۴۴}

از نظر ابن‌سینا، اولین سیاست انسان و ضروری‌ترین آنها، سیاست نفس است. سیاست نفس به معنای تدبیر نفس و قوای نفسانی و غرایز انسان است. از جمله سیاست‌های نفس، تدبیر نفس اماره و مدیریت آن تحت هدایت نفس ناطقه/حکمت و عقل است.^{۴۵} کمال انسانی و اتصاف به صفات حسنه و فضیلت او تنها با یک مدیریت سالم و صحیح امکان پذیر است و این نمی‌شود مگر با شناخت کامل نفس، قوای نفسانی و چگونگی مدیریت صحیح توسط عقل و شرع. برای مدیریت و سیاست نفس، شناخت نفس و مقتضای عقل و شریعت الهی لازم است. علم اخلاق همان چیزی است که متکفل تربیت نفوس فاضل و با کمال است. مدینه فاضله امکان تحقق ندارد مگر با تربیت نفوس صالحه و انسان‌های فاضل. سیاست نفس، مقدم بر سیاست منزل و سیاست اهل و دخل و خرج منزل، زیردستان و سیاست مدینه است.^{۴۶}

ابن‌سینا در این باره همانند فارابی، فضیلت نفس را تابعی از اعتدال قوای نفسانی و تحصیل ملکه نفسانی عفت، شجاعت، حکمت و عدالت می‌داند. در مکتب سینایی، همانند افلاطون و ارسطو، فضیلت «عدالت»، جامع فضایل سه گانه نفس انسانی و کمال سه فضیلت نخستین است. وی همچنین سیاست اهل و دخل و خرج منزل را نیز بر مبنای اقتصاد و اعتدال تعریف می‌کند؛ اعتدال و اقتصادی که نه موجب اسراف و نه زمینه‌ساز فقر و تهیدستی باشد.^{۴۷} به همین گونه، اعتدال رفتاری را در تربیت نفوس فاضله، معیار واقعی تدبیر سالم منزل می‌شمارد. تربیت نفوس فاضله فرزندان و دیگر سیاست منزلی سینایی به شمار می‌آید.

ابن‌سینا در پایان رساله نفس، بحث عدالت را نزد حکما مطرح می‌کند. وی در این مرحله و همانند حکما، عدالت را به معنای «اعتدال قوا» و ملکه نفسانی حاصل از فضایل

عفت، شجاعت، و حکمت می‌داند. طبق دیدگاه او، امتیاز انسان از حیوان به سبب داشتن قوه ناطقه و فضیلت حکمت است. محل واقعی فضیلت، جوهر نفس انسانی است.^{۴۸} نفس انسان جوهر مجردی است که در فعلیت خودش به نفس مادی وابسته می‌باشد. تجرد کامل نفس انسانی مرحله کمال او به شمار می‌آید. تجرد نفس تنها با بریدن از ماده و جهان مادی امکان می‌یابد. فضیلت نفس به پاکی آن از رذایل قوای شهویه و غضبیه خواهد بود. نفس انسانی باید از رذایل این دو قوه به دور باشد. از آن رو که این دو قوه نمایانگر، بعد حیوانی او می‌باشد. فضیلت آن است که قوای حیوانی تابع قوای انسانی باشد. در نتیجه، فضیلت واقعی نفس در کاربرد اعتدالی قوای شهویه، غضبیه و ناطقه است. حاصل اعتدال این قوا، فضیلت عفت، شجاعت و حکمت است.^{۴۹}

این سه فضیلت، جنس فضایل نفسانی انسانی به شمار می‌رود و انواع مختلف از فضایل نفسانی، تابع و برگرفته از آنها ست. ضرورت دارد که کاربرد این سه فضیلت نیز به دور از افراط و تفریط بوده و به نحو اعتدال باشد. اعتدال این سه فضیلت، مستلزم فضیلت دیگری است؛ به بیان دیگر، جمع و هماهنگی و کمال اجناس سه گانه فضیلت، باعث به وجود آمدن فضیلت چهارمی است که «عدالت» نامیده می‌شود. پس عدالت، فضیلت کامل و جامع همه فضایل نفس است. این فضیلت، تنها در صورتی حاصل می‌شود که اعتدال صفت نفس انسانی یا ملکه او شود. این مرحله، کمال نفس و تزکیه او از رذایل به شمار می‌رود که نفس مشتاق وصول به کمالات حقیقی است و کمال حقیقی نیز در سایه تجرد نفس و لقای الهی می‌باشد.^{۵۰}

مباحث وجود در نظام فلسفی ابن‌سینا، از کامل‌ترین موجودات مورد توجه قرار گرفته و تا پایین مرتبه وجودی عناصر مادی قوه محض ادامه می‌یابد. پایه اصلی تحلیل او در مباحث خلقت وجود، عنایت و لطف الهی است. پایین‌ترین مراتب وجود از مرتبه پایین به ترتیب، عبارت است از: وجود ماده، حیوانات، جمادات و عناصر. انسان برترین حیوانات است و برترین انسان کسی است که با عقل فعال ارتباط دارد و نفس و عقل او به مرحله فعلیت تکامل یافته و اخلاقی را که سرچشمه فضایل عملی است، به دست آورده است. همچنین برترین فرد این گروه، کسی است که استعداد و صلاحیت رسیدن به مرتبه نبوت را به دست آورده است.^{۵۱}

طبق دیدگاه ابن‌سینا برترین انسان واقعی، ملک، سیاست‌مدار و حاکم راستین جوامع است، زیرا وی کمال عقلانی - نظری و عملی / اخلاقی دارد. یعنی انسانی به حقیقت کامل است که همه استعداد‌های انسانی او در بعد نفس ناطقه (فکری) و عامله به مرحله عالی و فعلی رسیده و این فرد از نظر کمال اخلاقی و تربیت نفس نیز فرشته‌خو و برگزیده است. کمال علمی انسان نبی، برای شناخت کلی موجودات، ماهیت سعادت و راه‌های رسیدن به سعادت، خیرات و چگونگی تربیت نفوس صالحه است. اما کمال اخلاقی و نفسانی او بیانگر کمال روحانی و سلامت نفسانی / فضیلت واقعی / عملی او بر دیگران است. و این دو بال می‌تواند برای پرواز او به قله عالی انسانیت و فضیلت واقعی و شایستگی‌اش برای سلطه بر دیگران کافی و کامل باشد.

اجتماع و قانون عادل

از نظر ابن‌سینا زندگی اجتماعی انسان جزئی از کمالات او به شمار می‌آید. انسانی که به زندگی اجتماعی اعتقاد ندارد، فاقد کمالات بوده و در حقیقت، انسان نیست، بلکه شبیه انسان است.^{۵۲} اجتماع به این دلیل نشانه کمال انسان است که فضیلت و سعادت انسان جز از مجرای اجتماع و تأسیس مدینه عادل، امکان پذیر نیست. اجتماع، ظرف رفع نیاز انسان و بستر اصلی فعلیت استعداد‌های اوست. کمال انسان (سعادت اجتماعی) در این است که وی همکار دیگران بوده و در رفع نیازهای آنان بکوشد، همان گونه که توسط آنان برای خویش رفع نیاز می‌کند.^{۵۳}

طبق نظر ابن‌سینا، تفاوت اصلی انسان با سایر حیوانات در این است که او در زندگی خودش محتاج دیگران است،^{۵۴} از آن‌رو که تأمین مایحتاج او بدون کمک دیگران ممکن نیست. پس انسان ناچار از زندگی جمعی و همکاری با دیگران است، زیرا هریک از انسان‌ها در یک تقابل طبیعی و عقلانی، تأمین کننده نیازهای دیگران است. هیچ انسانی قادر به تأمین تمام مایحتاج خود نیست. این یک نیاز طبیعی برای انسان است. کسانی که محتاج اجتماع نباشند، اینها نه انسان که شبیه انسان‌اند. طبعاً انسان در زندگی اجتماعی خود، محتاج شرکت و تعامل است.^{۵۵}

در مرحله بعد، روشن است که این تعامل انسان بدون یک قانون و نظام نتواند بود. فقدان نظام / قانون باعث هرج و مرج و اختلال معاش است، زیرا هرکسی می‌خواهد

خواسته‌های خودش را عملی نموده و تأمین کننده احتیاجات خود باشد، اگر چه حقوق دیگران پایمال شود. و البته روشن است که نیازهای افراد همواره در تضاد و تقابل بوده و دست‌کم همواره همسو نمی‌باشد. بنابراین، نیاز به قانون امری ضروری است: «و لا بد فی المعاملة من سنة و عدل، و لا بد للسنة و العدل من سان و معدل».^{۵۶} قانون باید تأمین کننده نظم و حل کننده نزاع‌ها باشد تا در سایه آن، توافق نسبی به عمل آمده و نظام جامعه، سامان یابد. توافق نسبی افراد تنها و تنها در صورتی حاصل می‌شود که حقوق هر فردی از انسان‌ها به تناسب تأمین شود. و این نمی‌شود مگر به وجود قانونی که باعث این توافق باشد.

تنها قانونی که می‌تواند تأمین کننده حقوق شایسته افراد باشد، قانونی است که متصف به عدالت و ناظر به موقعیت اعتدالی جامعه باشد، زیرا افراط و تفریط، خود باعث ظلم و انظلام و زمینه‌ساز تضاد و تقابل است. در نتیجه، جامعه انسانی محتاج قانون عادلانه است.^{۵۷} طبق دیدگاه ابن‌سینا این قانون عادلانه تنها و تنها با شریعت الهی و سنت عادلانه نبوی تأمین خواهد شد، زیرا خداوند خالق موجودات و عالم به حقوق است و حکمت، علم، عدالت و قدرت دارد. پس قانون عادلانه جامعه، تنها و تنها ناشی از دین و شریعت الهی می‌باشد. از نظر ابن‌سینا ضرورت قانون عادلانه، ضروری‌تر از وجود ابرو/ مژه برای چشم است،^{۵۸} زیرا قوام و تداوم حیات انسان و سعادت و کمال او جز در جامعه و نظام مدینه ممکن نخواهد بود. عنایت الهی که ابرو را برای انسان فروگذار نکرده، چطور ممکن است قانون عادلانه را اعطا نکرده باشد، همین طور چطور ممکن است که از ارسال ضروری حاکم عادلانه ممانعت کند.

ابن‌سینا در این مرحله از دیدگاه خودش، عدالت را به معنای استحقاق (اعطاء کل ذی حق حقه) گرفته است، زیرا عدالت را به حد وسط افراط و تفریط، و تأمین متعادل و متناسب حقوق افراد معنا می‌کند. و روشن است که تنها عدالت به این معنا می‌تواند تأمین کننده مصالح همه و مانع از تضاد و تقابل و نزاع باشد. منظور وی آن است که باید قانون/ شریعت عادلانه باشد که ادعای افراد و گروه‌های مختلف را به نقطه تعادل نزدیک کند. تا از این طریق هرکس به حق شایسته و متناسب خودش دست یافته و از زیاده‌خواهی، تضاد، تجاوز و ظلم دوری کند. تعبیر مهم او در این زمینه آن است که اگر سنت، عادلانه نباشد، اجتماع انسانی دچار اختلاف، اختلال نظام و فساد می‌شود.^{۵۹} منظور آن است که اگر مکانیسم معقول، جامع و متعادل برای تأمین حقوق، و تعامل سالم افراد نباشد، جامعه

دچار اختلاف می‌شود، زیرا هر فردی مدعی بیش از حقوق خودش بوده و برخی دیگر هم حقتشان ضایع می‌شود. در نتیجه باعث اتلاف حقوق، تضاد، تقابل، جنگ، فساد و تباهی خواهد شد.

اصولاً فلاسفه اسلامی، ضرورت اجتماع و تشکیل مدینه و حکومت را از دو راه به اثبات می‌رسانند: اولین راه، همان است که ابن‌سینا در کتاب *الهیات شفاء* بدان اشاره کرده است؛ یعنی راهی که اجتماع را بهترین روش برای رفع نیازهای طبیعی و ثانوی انسان می‌داند. این استدلال در کلام بسیاری از فلاسفه دیده می‌شود.^{۶۰} با وجود این، راه دومی نیز وجود دارد که اجتماع و حکومت را طریق مستقیم کسب فضیلت و سعادت انسان می‌داند. این گونه استدلال ناظر به نظام سیاسی سعادت‌خواه و فضیلت‌محور است که ابتدا توسط فارابی مطرح شده و سپس در اندیشه‌های اخلاف او تداوم و تعمیق یافت. برای مثال، این گونه استدلال در نظریه‌های خواجه نصیر و مسکویه به روشنی دیده می‌شود.^{۶۱} همچنین ابن‌سینا به این استدلال توجه جدی دارد.

در این زمینه، توجه مهم ابن‌سینا آن است که ضرورت اجتماع را از طریق نیاز طبیعی و ضروری انسان به تأمین نیازها اثبات می‌کند، و همچنین تشکیل اجتماع را نشانه کمال انسان، و لازمه انسانیت او می‌داند. در عین حال، او عنایت الهی را برای کسب کمالات و سعادت عامل اصلی ارسال شریعت عادل و تعیین مجری عادل می‌شمارد. با این تأکید که مجری عادل باید انسان باشد، زیرا غیر انسان موجود دیگری قادر به مدیریت جوامع انسانی نیست: «فواجب إذن أن یوجد نبی، و واجب أن یکون إنساناً». در نتیجه، طبق دیدگاه او این انسان عادل و مجری سنت عادل کسی نیست، جز نبی یا انسان مرسلی که مؤید به تأیید الهی باشد.^{۶۲} تأیید الهی (معجزات) دلیل اصلی مردم برای وظیفه اطاعت از نبی است. زیرا شاهد صداقت نبی برای مشروعیت الهی او و الزام و التزام مردم خواهد بود.^{۶۳}

وی تعیین سنت عادل و انسان مجری عدالت را نشانه‌ای از عنایت الهی (لطف) به نظام انسانی می‌داند؛ این گونه که خداوند را اول وجود، و فاعل بالعنایه می‌شمارد. بعد مراحل نزول عنایت الهی را از مراتب دهگانه عقول به عالم عقل فعال و انسان کامل دارای عقل مستفاد، ترتیب‌بندی می‌کند. از نظر او، نظام عالم بر خیر و کمال است. نزول خیر و کمال مستلزم عنایت الهی است. وقتی حیات و کمال انسان به زندگی اجتماعی و تعامل وابسته است، تعیین سنت عادل و فرستادن انسان مجری عدالت نیز مصداق کاملی از تکمیل خیر

و عنایت الهی خواهد بود. خداوند برای زندگی انسان کوچک‌ترین خیر (گودی کف پا) را فروگذار نکرده است، پس چطور ممکن است که سنت عادل و انسان عادل و مجری عدالت را فراموش کند.^{۶۴} و روشن است که این خیر، قابل مقایسه با کوچک‌ترین خیر نیست. این گونه استدلال یادآور دلیل عقلی اثبات امامت و نبوت است که در علم کلام به دلیل لطف، شهرت دارد.

از نظر او، نبی عادل باید به اذن خدا به تدوین شریعت عادلانه‌ای اقدام کند که حقوق شایسته و وظایف واقعی انسان‌ها طبق آن نظام یابد. اولین معارف این شریعت باید شناخت حق آفریدگار و علم حقایق آسمانی و شناخت عقاید و کمالات انسانی باشد.^{۶۵} همچنین باید در این شریعت، علم به مبدأ و معاد و پاداش و کیفر اعمال و پیامدها و نتایج اعمال باشد تا انسان چگونگی عمل و نتایج مترتبه آن را به شایستگی درک کند.

این بخش از کلام ابن‌سینا در مورد شریعت، بیانگر معنای فراتر از تلقی معمول شریعت (به عنوان قسیم اخلاق و عقاید) شریعت است، زیرا تمام علوم و معارف الهی را در بر می‌گیرد. این شریعت، هم شامل عقاید است، هم شامل اخلاق و هم دربرگیرنده اصول علم اعمال و افعال انسانی. تأکید وی بر وجود علم مبدأ و معاد و علم حقایق جهان از مجردات و مادیات، و علم مربوط به حقایق اعمال و نتایج رفتار انسان، به این دلیل است که اعتقاد دارد جامعه باید در زمینه عقاید نیز یگانه بوده و عقاید کامله داشته تا عقاید فاسده را از بین ببرد، در نتیجه، زمینه درک حقایق غیبی و دور از دسترس انسان و اجتماع برای آنان فراهم شود.^{۶۶}

ابن‌سینا در این مرحله، نکته بسیار مهمی را یادآور می‌شود. آن نکته این است که به اعتقاد وی انسانی که پایبند زندگی اجتماعی و لوازمات آن نیست، باید مجبور به پذیرش اجتماع شود، زیرا در تفکر سینایی، زندگی اجتماعی، لازمه زندگی انسان است، کسی که زندگی اجتماعی ندارد، شبیه انسان خواهد بود و نه انسان: «فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدینته ... فإنه يتحیل علی جنس بعید الشبه من الناس و عادم لکمالات الناس». به همین گونه وی فاقد کمالات اجتماعی انسان می‌باشد. البته با وجود این چنین انسانی هم ناچار از قبول زندگی اجتماعی و تعامل با دیگران است. این تعبیر هرچند قدری تند و صریح است، اما گویای حقیقتی روشن است که نمی‌تواند انکار شود. به نظر می‌رسد این فقره از دیدگاه او برگرفته از دیدگاه فارابی در مورد مدینه فاضله است، با این تفاوت که فارابی به برخورد شدید نسبت به آن اعتقاد دارد، اما ابن‌سینا برای تربیت، اخراج و یا نابودی آنان، تصریح خاصی ندارد.

بر همین اساس باید مسئولیت اجتماعی و تکلیف سیاسی افراد در برابر حکومت عادلانه، و رعایت قانون عدالت جدی تلقی شود. انسان مدنی باید پایبند به قوانین عادلانه شریعت باشد، به این سبب که عدم التزام به شریعت عادلانه، باعث اختلال و اختلاف نظام و پدید آمدن ظلم است و ظلم باعث فساد و نابودی اجتماع خواهد بود. دلیل اصلی این مسئله ممانعت از نقض فلسفه اصلی تشکیل اجتماع و برقراری نظام مدنی است. جامعه‌ای که دلیل اصلی شکل‌گیری و تدوین قوانینش عدالت است، رعایت عدالت، ضروری‌ترین امر در این جامعه خواهد بود. در صورتی که قوانین جامعه عادلانه باشند و مجری عادلانه بر نظام مدینه حاکم باشد، بنیاد مشروعیت این نظام تمام بوده و الزام سیاسی در این جامعه، امر روشن و قطعی خواهد بود.

طبق استدلال سینایی، اشکال آنارشیست‌ها مبنی بر عدم ضرورت حکومت و نبود رابطه اخلاقی، به خصوص الزام، بین مردم و حکومت، مردود خواهد بود، زیرا کمال انسان جز از مسیر تشکیل مدینه و حکومت میسر نیست. نهادهای اجتماعی خودجوش هم نمی‌توانند تأمین‌کننده این هدف باشند، زیرا جماعت‌های مدنی نمی‌توانند رفع‌کننده تضادها و عامل برقراری نظم و عدالت باشند، مگر آنکه اقتدار واحدی باشد که تعیین‌کننده شاخص عدالت و مجری مرکزی و هماهنگ قانون اعتدالی شریعت باشد، و بدیهی است که این امر تنها با شریعت الهی و حکومت نبی قابل تحقق است.

سنت عادلانه و اعتدال مدنی

یکی از ابعاد مهم فلسفه سیاسی ابن‌سینا تأکید او بر تداوم سنت عدل بر اساس شریعت و جانشین عادلانه برای نبی حاکم است. وی تصریح می‌کند که نبی، انسان است و مدام زنده نخواهد بود، از این رو، تداوم خط نبوی، محتاج تدبیری عاقلانه و دایمی است. و این امر با تداوم سنت عادلانه (شریعت) و معرفی شخصی توسط نبی برای اجرای عدالت، عملی خواهد بود.^{۶۷} البته لازم است که این شخص، همانند نبی عصمت داشته و از خطا و نسیان ایمن باشد تا لیاقت واقعی جانشینی نبی حاصل آمده و هدف اصلی تدبیر و صایت نبوی تأمین گردد. این نکته از کلام او، به عصمت امامی اشاره دارد که به عنوان جانشین نبی به اجرای شریعت عادلانه می‌پردازد.

شریعت عادلانه و سنتی که توسط نبی برای تدبیر زندگی اجتماعی افراد معرفی می‌شود، شامل سه بُعد مهم رابطه او با خدا، رابطه او با خود و رابطه او با دیگران است. مجموع این

ابعاد، شامل تمام جوانب اعتقادات، اخلاقیات و عبادات است، زیرا شریعت عادلانه، هم متکفل تکامل فردی و فضیلت شخصی اوست و هم شامل تکامل اجتماعی او در تمام ابعاد زندگی انسان در مدینه عادلانه. این قسمت از دیدگاه ابن‌سینا با عنوان اسرار و نتایج عبادت در دنیا و آخرت بیان می‌شود.^{۶۸}

در این میان، تأکید فلسفه سنیایی بر خودسازی و تهذیب نفسِ مدیر مدینه، جالب توجه است. وی در آخر فصل سوم از مقاله دهم تأکید دارد که تدبیر کننده مدینه باید انسان الهی بوده و فضیلت نفسانی و خلق حسنه داشته باشد، زیرا وی به حقیقت و کمال نفس، متمایز از سایر انسان‌ها بوده و مسئولیتی سنگین و سرنوشت‌ساز دارد.

یکی از وظایف اصلی مدیر مدینه این است که برای هر کدام از صاحبان حرفه‌ها و صنایع، ریاستی را معرفی کند. ابن‌سینا به تبع افلاطون سه حرفه را به شکل روشن بیان می‌کند. این سه حرفه، شامل مدیریت، صنعت و حفاظت است؛^{۶۹} چیزی که در ادبیات افلاطون به حرفه‌های فلاسفه/ سرپرستان جامعه، سربازان و صاحبان حرفه‌ها و مشاغل ساده مدنی شهرت داشت. همچنین لازم است مدیریت مدینه سنت عادلانه به گونه‌ای باشد که هر یک از صاحبان حرفه‌ها و صنایع سه گانه در جایگاه شایسته خویش قرار گیرند.^{۷۰} تدوین نظام روشنی از وظایف و ساختار مدیریت انجام وظیفه در انواع و اقسام حرفه‌ها و صنایع، وظیفه مهم رئیس مدینه برای ایجاد نظم و برقراری عدالت است. این کلام ابن‌سینا الهام گرفته از فارابی است. فارابی این مسئله را با برقراری عدالت و تدین نظام اعتدالی در نظام عمومی جامعه پیوند می‌زد. به نظر فارابی عدالت آن است که هر فرد/ گروه باید به حرفه و صنعت خاص خودش گمارده شود. هیچ کس بیش از یک حرفه نداشته باشد تا در نتیجه کسی بیکار نباشد، و از طرفی تخصص‌گرایی در حرفه‌ها و صنایع رعایت شود. همچنین وظایف هر شخص با حضور او در یک حرفه به خوبی انجام شود و فرصتی فراهم شود که هر شخص در کار و موقعیت شایسته خویش قرار گیرد.^{۷۱} این مسئله در بُعد اجتماعی خودش تأمین کننده عدالت و تناسب مشاغل در مدینه خواهد بود.

تدبیر رئیس مدینه در اجتماع مدنی باید به گونه‌ای باشد که هیچ فردی از افراد مدینه بدون حرفه، بی‌فایده و بدون مسئولیت مدنی نباشد: «فلا یكون فی المدینة إنسان معطل لیس له مقام محدود، بل یكون لكل واحد منهم منفعة فی المدینة، و أن تحرم البطالة و التعلل.»^{۷۲} هر فردی از اعضای مدینه باید برای اجتماع مفید باشد، از این رو، هرگونه بطالت

و بیکاری و بی‌مسئولیتی باید تحریم شود. این فقره از بیان الهیات شفاء، مسئولیت مدنی و مشارکت اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی افراد مدینه را در اجتماع مفروض و مسلم می‌پندارد. طبعاً تحریم بیکاری و بطالت اعضای مدینه بیانگر الزام عمومی افراد مدینه نسبت به نظام سیاسی است. در نتیجه هرگونه تکلیف سیاسی و الزام آنها برای پذیرش قوانین و اعمال دستورات حکومت، امری مسلم و غیر قابل انکار خواهد بود.

در نظام جامع و عادلانه سینایی، زندگی انسان‌هایی که معلولیت یا نقصان بدنی دراند یا به سبب بالا رفتن سن، توانایی انجام کاری را ندارند باید از درآمد فاضله مردم تأمین و مدیریت شود: «و يجب أن يكون في المدينة وجه مال مشترك، بعضه من حقوق تفرص على الأرباح المكتسبة و الطبيعية، كالثمرات و التناج» در جامعه باید اموالی از طریق جمع‌آوری ارباح مکاسب یا اموال مشترک و ثمرات طبیعی صنایع و یا غنایم جنگ فراهم شود که پوشش دهنده نیازهای مالی و اقتصادی دولت و مصالح مشترک کشور و تأمین کننده نیاز افراد علیل و ناتوان جامعه و جبران کننده خسارت‌های اجتماعی، حقوقی و فرهنگی مدینه باشد و زمینه توسعه توانایی و امکانات را فراهم کند.^{۷۳}

تحریم صنایع زیان‌آور در جامعه نیز باید مورد اهتمام رئیس مدینه باشد. ابن‌سینا در این باره شغل‌ها و درآمدهای به دست آمده از معاملات ربوی، قمار، سرقت، غبن و... را تحریم می‌کند. دلیل اصلی تحریم، توجه به ضررهایی است که از ناحیه این نوع مشاغل و درآمدها برای جامعه و نفوس فاضله افراد وارد می‌شود. مهم‌تر از همه آنکه این نوع مشاغل به اتلاف حقوق و پیدایش ظلم منجر خواهد شد و طبعاً ظلم باعث فساد و تباهی اجتماع می‌شود.

علاوه بر قوانین عادلانه مربوط به اموال و معاملات، قانون عادلانه‌ای نیز لازم است تا نظام ازدواج‌ها و روابط عاطفی مردم را سامان دهد. بر این اساس ابن‌سینا تصریح می‌کند که در مدینه عادلانه باید از تمام فسادهای اخلاقی و روابط نامشروع انسان‌ها ممانعت شود و قوانین سالمی برای تشکیل خانواده تدوین شود تا نسل سالم بشر، حفظ شده و فساد از جامعه دور شود. همچنین تدوین این نظام عادلانه موجب انتقال صحیح اموال و موارث و باعث برقراری عدالت و امنیت در جامعه خواهد شد، همان گونه که باعث تداوم محبت و ازدیاد انس و همبستگی اجتماع و ترویج سلامت روح و روان مردم مدینه می‌شود.^{۷۴}

شریعت عادلانه الهی بر تمام انواع قوانین مدینه برتری دارد. زیرا که شریعت عادلانه اسلام، ناشی از خداوند است و ذات پاک الهی بهتر از همه و به تمام مصالح انسانها آگاه است. خداوند

صرفاً مصالح انسان را مد نظر دارد و خودش در این زمینه، مصلحت یا منفعت ندارد، از این رو، حکم الهی به دور از هرگونه تضاد و محدودیت بوده و تماماً به مصلحت انسان بر می‌گردد. علاوه بر این، خداوند تمام جنبه‌ها و همه ابعاد مصلحت مادی و معنوی و فردی و جمعی انسان را مد نظر قرار داده است. او به همه کمالات انسان‌ها و تمامی استعدادهای او آگاه بوده و به لطف و عنایت خودش خواهان تمام کمالات و فضایل انسان است.^{۷۵}

استخلاف نبی

فصل پنجم از مقاله دهم/الهیات شفاء، به استخلاف نبی، نصب امام و وجوب اطاعت از ایشان مربوط است. وی در این فصل تصریح می‌کند که بر نبی لازم است شخص با صلاحیتی را برای خلافت خودش به مردم معرفی کند.^{۷۶} این نکته، تداوم همان دیدگاهی است که توسط فارابی در مورد مدینه فاضله و به عنوان خلیفه/ریاست سنت مطرح شده بود. البته ابن‌سینا در ادامه مطالب خودش، دو شیوه معروف تاریخ اسلامی (سنت استخلاف و شورا) را برای استخلاف نبی معرفی می‌کند: «ثم یجب أن یفرض السان طاعة من یخلفه، و أن لا یكون الاستخلاف إلا من جهة، أو بإجماع من أهل السابقة». اما به نظر می‌رسد که این امر از روی تقیه باشد، زیرا وی معرفی خلیفه را از جانب نبی لازم می‌داند و بر این اساس، این عبارت، بیانگر دیدگاه شیعی اوست، زیرا محال است که چیزی بر نبی واجب باشد و او این ضرورت را انجام نداده باشد. به هر حال، محتوای ضمنی لحن فلسفی ابن‌سینا این است که نصب امام علی علیه السلام به عنوان خلیفه رسول‌الله حقیقت مسلم تاریخ اسلام است. علاوه بر این، این امر با ملاک‌های کمال و فضیلت عقلانی و اخلاقی سازگار است که ایشان برای ریاست مدینه فاضله یا مجری عادلانه بیان می‌کند.

با این حال، وی علاوه بر ذکر دو طریق برای استخلاف، تصریح می‌کند که استخلاف از طریق انتصاب خلیفه توسط شخص نبی، نزدیک به صواب است: «و الاستخلاف بالنص أصوب فإن ذلك لا یؤدی إلى التشعب و التشاغب و الاختلاف». ^{۷۷} زیرا موجب حفظ نظام، وحدت جامعه و ممانعت از اختلاف امت خواهد شد. و تعیین فرد لایق برای این مسئولیت، حق مسلم نبی و در صلاحیت الهی و عقلانی اوست، زیرا وی بیش از هر کسی عالم به شایستگی افراد همراه خودش و درک شرایط ضروری برای شکل‌گیری و تداوم خلافت است. تأکید دوم ابن‌سینا این است که نبی باید اطاعت خلیفه خودش را بر مردم واجب گرداند، همان گونه که مخالفت آنرا تحریم می‌کند. این مسئله ضرورت تکلیف سیاسی و

دینی اطاعت مردم را درباره حاکم اسلامی / خلیفه نبی روشن می‌سازد. حتی وی تصریح می‌کند که اطاعت مردم در امر جهاد و دفاع و قبول ولایت خلیفه واجب است، به‌گونه‌ای که مخالفت آن حرام و موجب کفر بالله، خشم الهی و مستحق عذاب خداوند خواهد شد.^{۷۸} در این مرحله، الزام سیاسی مردم نسبت به نظم موجود و حاکمیت خلیفه تا آن حد ادامه می‌دهد که وی هرگونه مخالفت با نظام عادل و خلیفه عادل را موجب ظلم و نمونه بارز استبداد (تغلب) می‌شمارد. در نتیجه اگر کسی با ادعای شرافت خانوادگی و خونی، قدرت و تمکن مالی، مدعی خلافت و حکومت شود، این فرد ظالم و متغلب محسوب می‌شود و نظام سیاسی و سلطه او نامشروع و غیرعادلانه خواهد بود، طبعاً هیچ‌گونه تکلیف و الزام سیاسی نسبت به این حاکمیت وجود نخواهد داشت.

دلیل اصلی عدم مشروعیت او، ظلم به نبی، مخالفت با سنت عادل و انتخاب مردم است، زیرا انتخاب خلیفه در مرحله اول، حق نبی است، علاوه بر این خلیفه باید طبق دستورات شریعت عادل رفتار کند، و بالأخره اینکه طبق مبنای استخلاف شورایی، انتخاب فرد صالح حق مردم است، از این رو، حاکمی که برخلاف این سه معیار سلطه یابد، حاکمت او ناحق و فاقد مبنای معقول و مشروعی برای الزام سیاسی است.

نکته مهم دیگر آنست که وی برای امام / خلیفه نبی شرایط علمی و اخلاقی سختی را معتبر می‌داند. شرایط علمی خلیفه، شامل علم جامع و کامل او به سنت عادل و شریعت است. حسن تدبیر و استقلال رأی در سیاست نیز جزء شروط علمی جامع خلیفه شمرده می‌شود. این نوع نگاه به پیروی از افلاطون اتخاذ شده است، زیرا وی حسن تدبیر را جزء شرایط علمی حاکم می‌شمرد.^{۷۹} اتصاف خلیفه به اخلاق حسنه و داشتن فضایل نفسانی عفت، شجاعت، حکمت و عدالت از شرایط اصلی و قطعی خلیفه نبی است.^{۸۰} این شرط، بیانگر بُعد علمی و اخلاقی حاکم است، از این رو، همین معیار، تأمین‌کننده مبنای الزام سیاسی حاکم / خلیفه مشروع خواهد بود.

یکی از شرایط اصلی ابن‌سینا برای سنت / قانون مدینه آنست که قانون باید در مورد معاملات، مناکحات و روابط افراد در حقوق و تکالیف فردی و اجتماعی، معتدل و مناسب حال مردم بوده و باعث تشدید، و موجب تساهل باشد. درعین حال، لازم است بسیاری از قوانین و به خصوص قوانین مدنی و معاملاتی، به اجتهاد زمانه علما واگذار شود.^{۸۱} به

همین گونه سنت باید در مورد اخلاق و صفات رفتاری مردم، قوانین عادلانه داشته باشد؛ یعنی این قانون به گونه‌ای باشد که به شکل‌گیری اخلاق حمیده، کسب فضایل و تربیت نفوس متعادل منجر شود. دلیل اصلی او برای طراحی سنت و اخلاق عادلانه و منسبت‌متعادل آنست که عدالت، حد وسط افراط و تفریط و موجب حفظ فضیلت است.

استدلال عقلانی دیگری که می‌توان از دیدگاه ابن‌سینا و در مورد فضیلت و حسن عدالت برداشت کرد، این است که وی عدالت، از مفاهیم بنیادین اخلاق می‌داند. وی «حسن عدالت» را قضیه مشهوره و عامی می‌شمارد که هر چند مشهوره است، اما مبنای استدلال عقلانی و یقینی دارد. البته نه در شکل مشهوره بودنش، بلکه زمانی که به عنوان یک قضیه حقیقیه و حاکی از واقعیت فلسفی در نفس الامر باشد. با وجود این، نمی‌توان انکار کرد که توهماتی درباره کلام ابن‌سینا مطرح شده که جای بحث فراوان دارد. اما برداشت روشن و مستدلی از دیدگاه او وجود دارد که برهانی بودن قضیه «العدل حسن» را مسلم دانسته و طبق دیدگاه ابن‌سینا مدلل می‌شمارد.^{۸۲}

اعتدال اخلاقی و فضیلت اعتدالی نفس به دو دلیل مورد تأکید ابن‌سینا است: یکی، آن است که اعتدال قوای نفسانی باعث حسن خلق و اعتدالی نفس و مجرد آن از بدن و در نتیجه، اتصال به عالم مجردات و عقول کامله می‌شود. دوم، آنکه اعتدال مزاج و رفتار متعادل انسان عامل حفظ سلامتی و صحت مزاج خواهد بود،^{۸۳} در نتیجه، موجب حفظ نسل، تداوم حیات و تأمین مصالح دنیوی انسان است. افراط و تفریط در این باره موجب خروج از فضیلت اخلاقی و باعث به وجود آمدن رذایل اخلاقی و رفتاری می‌شود. برای مثال، افراط و تفریط قوای شهویه، غضبیه و نظریه، باعث نابودی فضیلت عفت، شجاعت و حکمت است، به همین صورت، زمینه شکل‌گیری صفات و رذایل نفسانی متعدد را فراهم می‌کند. تفصیل صفات رذیله و نتایج افراط و تفریط در قوای نفس به طور مفصل در کتاب‌های اخلاق فلاسفه و علم تزکیه نفس بیان شده است.^{۸۴}

البته ناگفته پیداست که نظام اخلاق فضیلت ابن‌سینا همانند سایر فلاسفه مسلمان، برگرفته از اخلاق فضیلت افلاطون و ارسطوست. این مسئله هر چند نظام محکم و معقولی از اخلاق، و در تداوم سنت فلسفی جهان اسلامی است، ولی ابهام روشنی را به همراه دارد. مهم‌ترین ابهام آن است که تطبیق آن بر نظام اخلاقی قرآن روشن نیست. قرآن کریم تأکید

بی‌بدیلی را بر فضیلت و کمال عدالت دارد. البته اینکه نسبت عدالت قرآنی با نظریات اخلاق فلسفی چگونه است، روشن نشده. خواجه نصیر طوسی به این امر توجه داشته، از این رو، علاوه بر *اخلاق ناصری*، کتاب دیگری با عنوان *اخلاق محتشمی* سامان داده که در آن، نظام اخلاقی قرآن کریم را طبق آیات قرآن کریم بیان کرده است.^{۸۵}

همین ابهام باعث شده که فلاسفه معاصر اسلامی (شیعی) به غیر از علامه طباطبایی، همانند آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی هر یک اهتمام داشته‌اند که نظام اخلاقی قرآن را بیان کنند.^{۸۶} سامان‌دهی نظام اخلاقی آنان وابسته و متکی بر نظام به‌جا مانده از ارسطو و افلاطون نیست. هرچند مرحوم علامه در تفسیر قرآن، اصول فضایل اخلاق فلسفی را طبق دیدگاه افلاطون و ارسطو بیان می‌کند، اما در عین حال، تأکید می‌کند که نظام اخلاقی قرآن با نظام اخلاقی فلاسفه آشکارا متفاوت است.^{۸۷}

نتیجه‌گیری

فلسفه سیاسی سینیایی، در محور حکومت نبی عادل سامان یافت. در نظر ابن‌سینا، انسان مدنی بالطبع است، زیرا نیازهای طبیعی او تنها در اجتماع تأمین می‌شود. اجتماع ناچار از تعامل است و تعامل، محتاج قانون عادلانه‌ای است که تأمین‌کننده مصالح همه باشد، زیرا گرایش طبیعی انسان‌ها به سمت جلب هرچه بیشتر مصلحت، و باعث تضاد است. بر اثر نبود قانون عادلانه، تضادها بیشتر شده و فساد، عالم‌گیر می‌شود. در نتیجه تضاد، فساد، ظلم و اتلاف حق، مصالح همه از بین می‌رود.

از طرف دیگر، وجود قانون عادلانه به تنهایی تأمین‌کننده مصالح اجتماع و عدل مدنی نیست، بلکه نیازمند مجری عادل است. مجری عادل در شکل آرمانی خودش کسی جز نبی نیست، همان گونه که قانون به حق و حقیقت «عادلانه»، تنها با شریعت الهی به دست می‌آید، زیرا نبی انسانی به حقیقت کمال یافته و دارای تمام فضایل عقلی و عملی انسان است، و این کمال او ملاک و مبنای اصلی برتری وی بر دیگران می‌باشد. نبی مجری صادق و صالح شریعت عادلانه است؛ یعنی انسان کامل و متعالی است که هم علم کامل به شریعت دارد و هم سلامت نفسانی (عصمت) برای اجرای صادقانه شریعت. از نظر فلسفی و اخلاقی، مبنای اصلی حقانیت و مشروعیت نظام اجتماعی، قانون و حاکمیت عدالت است. و «عدالت» پایه فلسفی و اخلاقی التزام انسان‌ها به قانون، حکومت/حاکم، و الزام سیاسی به حساب می‌آید.

پی‌نوشت‌ها

۱. جان هورتن، *الزام سیاسی*، جمعی از مترجمان؛ زیر نظر صادق لاریجانی، ص ۳۹
۲. همان، ص ۳۴
3. bligation Political
۴. سیاوش جعفری، «رویکردهای مذهبی الزام سیاسی»، *راهبرد یاس*، ش ۱۱، ص ۷۵
۵. جان هورتن، همان، ص ۳۳
۶. دی دی رافایل، «بنیان‌های الزام سیاسی»، ترجمه رحمت‌الله کریم‌زاده، *تخصصی الهیات و حقوق*، ش ۲۴، ص ۲۱۳.
۷. همان، ص ۳۴
۸. همان، ص ۳۸
۹. مارتین لیپیست، *دایرةالمعارف ديمقراسی*، ج ۳، ص ۱۲۵۰.
۱۰. محمدجواد لاریجانی، *تدین، حکومت و توسعه*، ص ۱۹۶.
۱۱. جین همپتن، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، ص ۲۳.
۱۲. جان رالز در کتاب «نظریه عدالت» این دیدگاه را مطرح کرده است. جان رالز، *نظریه عدالت*، ترجمه محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، ۱۳۸۷۵۲۵
۱۳. مایکل راش، *جامعه و سیاست*، ترجمه منوچهر صبوری، ص ۵۶.
۱۴. ماکس ویر، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری، ص ۲۷۳.
۱۵. راغب اصفهانی، *مفردات غریب الفاظ القرآن*، ص ۵۵۱.
۱۶. ابن‌سینا، *الشفاء (الهیات)*، ص ۴۵۷
۱۷. لئو اشتراوس، *فلسفه سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، ص ۲-۳.
۱۸. همان، ص ۶
۱۹. جن همپتن، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، ص ۱۲.
۲۰. ر.ک: محمد پزشکی، *چیستی فلسفه سیاسی در حوزه تمدن اسلامی*.
۲۱. محمدتقی مصباح، «گفتگوی روش‌شناسی فلسفه سیاست»، *معرفت فلسفی*، شه ۱۴ ص ۲۶.
۲۲. همان، ص ۲۷
۲۳. این تعریف برگرفته از گفتگوی مستقیم با «دکتر حسین غفاری» در موضوع «فلسفه سیاسی اسلامی» بوده است.
۲۴. به نقل از: ابن‌سینا، *رسائل فلسفی*، ص ۳۰
۲۵. هانری کورین، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، ص ۲۳۷
۲۶. ابوالفضل شکوری، *فلسفه سیاسی ابن‌سینا*، ص ۱۹
۲۷. همان، ص ۹۳
۲۸. داوود فیرحی، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، ص ۳۴۱.
۲۹. ابن‌سینا، *کتاب السیاسة*، ص ۲
۳۰. الفاخوری، همان، ص ۴۵۲
۳۱. جواد طباطبایی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، ص ۲۳۶

۳۲. فیرحی، داوود، همان، ص ۳۴۸
۳۳. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی منهج السلوکیه، ص ۳۶۶-۳۶۷
۳۴. ابن سینا، دانش نامه علایی (بخش دوم: علم الهی)، مقدمه و تصحیح محمدمعین، ص ۲
۳۵. الفاخوری، همان، ص ۵۱۰
۳۶. حسین نصر، سه حکیم مسلمان، همان، ص ۴۹
۳۷. ابن سینا، الهیات نجات، ترجمه یحیی یثربی، ص ۳۱۰
۳۸. حسین نصر، همان، ص ۵۰
۳۹. توهم اقتدارگرایی فلسفه سیاسی اسلامی گاه‌ها توسط برخی از روشنفکران اسلامی مطرح می‌شود که نمونه آن را می‌توان در دیدگاه سید جواد طباطبایی «زوال اندیشه سیاسی در ایران» و سایر نویسندگان پیرو او، مشاهده کرد.
۴۰. پوپر، کارل، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت الله فولادوند، ص ۳۱۱. اشکال اصلی پوپر به افلاطون این است که نظریات او در محور حکومت فیلسوف است و نهادگرایی مورد غفلت بوده است.
۴۱. الهیات شفاء همان، ص ۴۴۳
۴۲. ابن‌سینا، رسایل، ترجمه ضیاء‌الدین دری، ص ۲۳۴
۴۳. همان، ص ۲۳۵
۴۴. ابن سینا، کتاب‌السیاسه، همان، ص ۵
۴۵. همان، ص ۵
۴۶. همان، ص ۶
۴۷. همان، ص ۱۱
۴۸. ابن سینا، رسایل، همان، ص ۲۰۲
۴۹. همان، ص ۲۳۲
۵۰. همان، ص ۲۳۳
۵۱. ابن سینا، الهیات نجات، ترجمه یحیی یثربی، ص ۳۱۰
۵۲. الشفاء(الهیات) همان، ص ۴۴۲
۵۳. همان، ص ۴۴۲
۵۴. أن الإنسان یفارق سائر الحيوانات بأنه لا یحسن معیشته لو انفرد وحده شخصا واحدا.
۵۵. الشفاء(الهیات)، همان، ص ۴۴۲
۵۶. همان، ص ۴۴۱
۵۷. همان، ص ۴۴۳
۵۸. همان، ص ۴۴۳
۵۹. همان، ص ۴۴۳
۶۰. فارابی، در کتاب سیاست مدنیه، وخواجه نصیر در کتاب اخلاق ناصری، و مسکویه رازی در کتاب تهذیب

- الاخلاق همین استدلال را مطرح می‌کنند.
۶۱. خواجه نصیر در اخلاق ناصری، و مسکویه رازی در تهذیب الاخلاق این استدلال را مطرح می‌کند.
۶۲. الهیات شفاء، همان، مقاله دهم، ص ۴۴۴
۶۳. ابن سینا، *اشارات و تنبیهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۳ ص ۳۷۲.
۶۴. الهیات، *الهیات شفاء*، ص ۴۴۴
۶۵. همان، ص ۴۴۲
۶۶. همان، ص ۴۴۱
۶۷. همان، ص ۴۴۳
۶۸. همان، ص ۴۴۴
۶۹. همان، ص ۴۴۶
۷۰. همان، ص ۴۴۷
۷۱. فارابی، *فصول منتزعه*، متن، ترجمه و شرح از حسن ملکشاهی، ص ۸.
۷۲. ابن سینا، *الهیات شفاء*، ص ۴۴۷
۷۳. همان، ص ۴۴۸
۷۴. همان، ص ۴۵۰
۷۵. مصباح یزدی، *مجموعه آثار مشکات*، (۴-۶/۳ نظریه سیاسی اسلام)، ص ۲۶۷ و ۲۸۶.
۷۶. ابن سینا، *الهیات شفاء*، ص ۴۵۷
۷۷. همان، ص ۴۵۲
۷۸. همان، ص ۴۵۲
۷۹. افلاطون، *مجموعه آثار*، همان، کتاب جمهوری، ص ۹۴۴ قطع ۴۲۸ افلاطون علم تدبیرمدینه و حسن تدبیر را جزو شرایط و فضایل علمی حاکم می‌شمارد.
۸۰. الهیات شفاء همان، ص ۴۵۲
۸۱. همان، ص ۴۵۲
۸۲. نگارنده این مساله را در مقاله ای دیگری روشن کرده است که به زودی منتشر خواهد شد. درعین حال برای روشن شدن بحث مذکور (ر.ک: صادق لاریجانی، «حکمای اسلامی و قضایای اخلاقی»، معرفت، ش ۷، ص ۳۲.
۸۳. ابن سینا، *الهیات شفاء*، ص ۴۵۶.
۸۴. به عنوان مثال، دو کتاب؛ تهذیب الاخلاق، و اخلاق ناصری یکی از منابع مهم و اصیل اخلاق فلسفی برای مباحث تفصیلی انواع و اقسام فضایل و رذایل اخلاقی می باشد.
۸۵. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *نصیرالدین طوسی فیلسوف گفتگو*، ص ۵۰۰.
۸۶. به عنوان مثال، آیت‌الله مصباح در مجموعه سه جلدی «اخلاق در قرآن» و آیت الله جوادی آملی در کتب «مبادی اخلاق» و «مراحل اخلاق» و... همین سیر قرآنی را تعقیب کرده‌اند. و این امر می تواند یک نکته مهم باشد.
۸۷. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱ ص ۵۶۰.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *نصیرالدین طوسی فیلسوف گفتگو*، تهران، هرمس، ۱۳۸۶،
 ابن سینا، *اشارات و تنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، البلاغه، ۱۳۸۰ ج ۳
 —، *الهیات نجات*، ترجمه یحیی یثربی، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷،
 —، *دانش نامه علایی (بخش دوم: علم الهی)*، مقدمه و تصحیح محمدمعین، تبریز، دانشگاه بوعلی، ۱۳۸۳
 —، *رسایل*، ترجمه ضیاءالدین دری، تهران، کتابخانه مرکزی، ۱۳۶۰
 —، *کتاب السیاسه*، بیروت، دارالعرب، بی تا،
 افلاطون، *مجموعه آثار*، ج ۲، کتاب جمهوری، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۴
 پوپر، کارل، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، ۱۳۸۰
 طباطبایی جواد، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، کویر، ۱۳۸۵
 شکوری، ابوالفضل، *فلسفه سیاسی ابن سینا*، تهران، عقل سرخ، ۱۳۸۴،
 طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۶
 فارابی، *فصول منتزعه*، متن، ترجمه و شرح از حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۸
 فیرحی، داوود، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران، نی، ۱۳۸۴
 کوربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۸۷،
 لاریجانی، صادق، «حکمای اسلامی و قضایای اخلاقی»، *معرفت*، ش ۷، ۱۳۷۲.
 مصباح‌یزدی، محمدتقی *مجموعه آثار مشکلات*، (۴-۶/۳ نظریه سیاسی اسلام)، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام
 خمینی، ۱۳۸۸
 ملاصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، *الشواهد الربوبیه فی منهج السلوکیه*، بیروت، المرکز الجامعی للنشر،
 بی تا.