

فصلنامه آیین حکمت

سال سوم، زمستان ۱۳۹۰، شماره مسلسل ۱۰

بررسی و نقد مقاله فیلسوف – پیامبر در فلسفه سیاسی ابن سینا*

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۱/۳۰ تاریخ تأیید: ۹۰/۱۲/۲۷

عباسعلی منصوری**

اغلب کسانی که درباره آرای سیاسی ابن سینا نوشته‌اند به طور ضمنی اعتراف نموده‌اند که ابن سینا، در باب سیاست و تدبیر مُلُک، اندیشه سیاسی به معنای رایج ندارد. در این میان، جیمز دابلیو موریس در مقاله‌ای تحت عنوان «فیلسوف – پیامبر در فلسفه سیاسی ابن سینا» نگاهی متفاوت به فلسفه سیاسی ابن سینا دارد که تقریباً در تعارض کامل با دیگر دیدگاه‌های مطرح در این باب است.

موریس معتقد است که از نظر ابن سینا فلاسفه تنها مفسران ذی صلاح میراث نبوت هستند؛ شیخ برای انبیا هیچ مرتبه خاص و ویژه‌ای که سایر انسان‌ها نتوانند به آن برسند، قائل نیست و قوه حدس و عقل قدسی را مشترک بین نوع بشر می‌داند، نه مختص به انبیا. از این رو، منبع علم انبیا یک منبع متداول برای

* جیمز دابلیو موریس، مترجم: مهرداد وحدتی دانشمند، مجله علوم سیاسی، سال دوم، شماره ششم، پاییز ۷۸. این مقاله ترجمه فصل چهارم از کتاب ذیل است:

The Political Aspects of Islamic philosophy, Essay in Honor of S.M.Mahdi Ed. By: Charls E. Butterworth Landon: Cambridge press 1992. ch. 4. p 152-199.

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران.

همه است. ابن سینا جهت تشویق به تعقیب فلسفه و نشان دادن هناهنگی میان شرع و عقل، در مباحث مربوط به سیاست مجبور به سکوت بوده است و سخنان شیخ در باب سیاست عقیده واقعی او نیست. مورس معتقد است که از نظر ابن سینا آمریت سیاسی مختص فلاسفه است و نقش اصلی در سیاست را به فلسفه می‌دهد. در این نوشتار چکیده سخنان و مقاصد اصلی نویسنده این مقاله را ذیل پنج عنوان آورده، در پایان هر عنوان به نقد و بررسی آن پرداختیم.

واژه‌های کلیدی: ابن سینا، فلسفه سیاسی، نبوت، وحی، رهبری، آمریت

سیاسی.

مقدمه

ابن سینا، با وجود آثار گرانسنگی که در شاخه‌های مختلف فلسفه تدوین کرده است، از همه حکیمان قبل از خود از قبیل کندی، فارابی، ابوالحسن عامری، ابوعلی مسکویه و اخوان الصفا سهم اندکی را به حکمت عملی، به ویژه سیاست مُدُن داده است. ابن سینا در این زمینه کتاب یا رساله مستقلی ننوشته است جز رساله «فی السیاسه» که آن هم در انتسابش به وی محل تردید است، افزون بر اینکه آکنده از سیاست نفس و منزل است نه سیاست مدن.

از سویی دیگر، مجموعه قطعات پراکنده در آثار با ارزش شیخ نیز به اندازه یکی از رسائل سیاسی فارابی هم نیست. با این همه، نمی‌توان ابن سینا را محدود در حکمت نظری دانست، چراکه اولاً شیخ در طول عمر خویش سیاسی‌تر از دیگر حکیمان مسلمان عمل کرده است و ثانیاً وی نه تنها در هیچ‌یک از کتاب‌هایش نسبت به بحث در سیاست و علوم عملی اظهار بی‌علاقگی نکرده است بلکه در مدخل منطق شفا وعده می‌دهد که قصد دارد کتابی مستقل و جامع

در اخلاق و سیاست بنویسد. (۱۴۰۴: ۱۱) ثالثاً آثاری در باب حکمت عملی و سیاست از وی موجود است که می‌تواند، در مجموع، بیانگر اندیشهٔ سیاسی او باشد، از جمله در کتب *النجاة من الغرق فی البحر الضلالت*، رساله فی السیاسة، اثبات النبوه، چگونگی جمع‌آوری خراج و تنظیم لشکر و نگهداری غلامان، تدبیر منزل العسکر، ظفرنامه، و رساله در عدل پادشاهی. (شکوری، ۱۳۸۴: ۲۴۴)

با این وجود، اغلب کسانی که درباره آرای سیاسی ابن‌سینا سخن رانده‌اند، اعتراف ضمنی به این نکته دارند که ابن‌سینا در باب سیاست و تدبیر مُدُن سیاسی، به معنای رایج آن، ندارد. برای نمونه، سید جواد طباطبایی در این باره می‌گوید:

به نظر نمی‌رسد که ابن‌سینا، که رساله‌های مستقل دربارهٔ اخلاق و تدبیر منزل نوشته است، با توجه به طبیعت دورهٔ اسلامی و با تکیه بر تفسیر شیعی - فلسفی ویژه‌ای که او از دیانت داشت، بحث مستقلی درباره سیاست را ضروری دانسته باشد. به همین دلیل، اندیشهٔ سیاسی ابن‌سینا به معنای رایج اندیشه سیاسی نمی‌تواند وجود داشته باشد. ابن‌سینا سیاست را به بحثی فرعی از نبوت تبدیل کرده و بحث نبوت را به عنوان یکی از مباحث الهیات مطرح نموده است. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۲)

و نیز دکتر ابراهیم مدکور در مقدمهٔ منطوق شفا می‌نویسد: «حقیقت آن است که ابن‌سینا به علوم سیاسی نپرداخت». (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۲/۲)

محسن کدیور نیز در این باب این‌گونه اظهار نظر می‌کند:

ابن‌سینا در حکمت عملی، به ویژه سیاست مدن یا فلسفه سیاسی، نه تنها از آن عظمت افسانه‌ای در باب مابعدالطبیعه و منطوق برخوردار نیست بلکه به جای آنکه ادامهٔ منطقی یا حداقل تکرار حکیمان پیش از خود، به ویژه فارابی

باشد، نوعی عقب‌گرد در فلسفه سیاسی حکیمان مسلمان محسوب می‌شود.

(۱:۱۳۸۳)

در این میان، جیمز دابلیو موریس، در مقاله‌ای تحت عنوان «فیلسوف - پیامبر در فلسفه سیاسی ابن سینا»، نگاهی متفاوت به فلسفه سیاسی ابن سینا دارد که تقریباً در تعارض کامل با دیگر دیدگاه‌های مطرح در این باب است. در این نوشتار، نخست، چکیده و مقصود اصلی موریس را - صرف‌نظر از گزارش کوتاهی که وی در اول مقاله راجع به زمینه تاریخی فکری ابن سینا می‌دهد - در پنج عنوان مطرح نموده، در گام بعدی ذیل هر بحث به نقد و بررسی آن پرداخته می‌شود.

۱. طرح آرای مختلف در باب فلسفه سیاسی ابن سینا

نویسنده در این باب سه رأی را مطرح و ردّ می‌کند:

رأی اول: عقیده‌ای که باور دارد ابن سینا به سبب اکتفا به قوانین شرع و اخلاق، به بحث از سیاست و تدبیر مدن نپرداخته است. نویسنده پس از ارائه این دیدگاه به ردّ آن می‌پردازد. موریس اشاره دارد که بنا بر این فرضیه ابن سینا معتقد بود که نقش علم سیاست را علم اخلاق یا نوعی استنباط خاص اخلاقی از تعالیم اسلامی اجرا کرده است. موریس این فرضیه را ناشی از فهم غلط ارباب تصوف از برخی گفته‌های ابن سینا در باب نقش تهذیب اخلاق در کمال عقل نظری می‌داند و اصرار می‌ورزد که ابن سینا هیچ‌گاه کفایت اخلاقیات موجود اسلامی برای کسب کمال بشری را در تعالیم خویش بیان نکرده است.

نقد و بررسی

این رأی که نویسنده به اختصار و با قاطعیت از آن می‌گذرد و دلیل و مدرکی هم درباره آن ارائه نمی‌دهد خود احتمالی قوی است و به نظر می‌رسد که راز بی‌توجهی ابن سینا به حکمت عملی همین نکته باشد، چنان که از مطالبی که از شیخ در باب سیاست به جای مانده همین رأی و احتمال استنباط می‌شود و همچنان که خواهیم دید اساساً تأکید ابن سینا بر مرکزیت شریعت در سیاست از بیشترین اهمیت در منظومه سیاسی وی برخوردار است، زیرا وی کارکرد اصلی شریعت را مربوط به علوم عملی می‌داند و تصریح می‌کند که «سیاست و دیگر اقسام حکمت عملی هدف و قصد اصلی شریعت است» (۱۳۸۲: ۱۱۰)

این تصریح شیخ مانع از آن می‌گردد که کسی سخنان شیخ در باب نقش شریعت در سیاست را حمل بر مجاز یا تفسیرها و قرائت‌های شخصی خواننده کند. در سخنان شیخ مطالب و تصریحات فراوانی وجود دارد که ادعای ما را پشتیبانی می‌کند، از جمله:

- ابن سینا تفصیل علوم عملی را به شریعت ارجاع می‌دهد و در تعریف علم سیاست و وجه نیاز آن به شریعت و برهان تصریح می‌کند که صحت این علوم به برهان نظری و شهادت شرعی متحقق می‌شود و تفصیل و تقدیر آن کار شریعت الهی است.^۱ (۱۴۰۴: ۱۴)

- شیخ حتی در تعریف سیاست شریعت را از ارکان آن دانسته، می‌نویسد:
در سیاست مدن، وجود نبی و نیاز انسان در وجود و بقا به شریعت و حدود

۱. و جمیع ذلک (علوم عملی) إنما تحقق صحة جملته بالبرهان النظری، و بالشهادة الشرعیة، و یحقق تفصیله و تقدیره بالشریعة الإلهیه.

کلی مشترک در شرایع و حدود مختص به شرایع به حسب زمان، قوم و مکان و

تفاوت نبوت الهی با مدعیان دروغین آن بررسی می‌شود. (۱۳۲۶: ۱۰۸)

- شیخ در کتاب الهیات دانشنامه علائی ضمن اینکه شریعت را یکی از اقسام علم سیاست بر می‌شمرد بر اصل بودن شریعت در سیاست تأکید می‌کند و می‌نویسد:

اقا علم عملی سه گونه است: یکی علم تدبیر عام مردم، تا آن انبازی که ایشان را بدو نیاز است بر نظام بود، و این دو گونه است: یکی علم چگونگی شرایع، و دوم چگونگی سیاسات، و نخستین اصل است و دوم شاخ و خلیفه. (۱۳۸۳: ۲)

- دانش سیاسی برای ابن سینا یک دانش صرفاً عقلی نیست بلکه او قائل به وجود دو منبع دانش ساز عقل و وحی در دانش سیاست است. شیخ در کتاب عیون الحکمه تصریح می‌کند که عقل و نظر در مباحث عملی تنها منبع نیست بلکه حکمت عملی در دو ناحیه وامدار شریعت است: یکی مبدأ و دیگری تبیین حدود. اصل سخن وی چنین است:

مبدأ هر سه شاخه حکمت عملی مستفاد از جهت شریعت الهی است و کمالات حدود آنها با شریعت الهی تبیین می‌شود. بعد از آن قوه نظری بشری به استخراج قوانین عملی از آنها می‌پردازد و آن قوانین را در جزئیات تطبیق می‌کند. (ابن سینا، ۱۹۸۰: ۱۶)

بدین ترتیب، شیخ جولانگاه عقل در علوم عملی را فقط در دو ناحیه می‌داند: استخراج قوانین و تطبیق بر جزئیات.

- شیخ، در اندک جاهایی که در باب سیاست به تفصیل سخن گفته، دائماً ارجاع به شریعت می‌دهد و پاسخ آنها را از شریعت جستجو می‌کند از جمله در

چگونگی و کیفیت مجازات‌های مدینه فاضله، (ابن سینا، ۱۴۰۴، قسم الالهیات: ۴۵۴) نحوه مواجهه با مدینه‌های دیگر که صاحب سنت‌های حسنه‌اند و نحوه مقابله با دشمنان مدینه و دیگر مدینه‌ها. (ابن سینا، ۱۴۰۴، قسم الالهیات: ۴۵۳)

- شاهد دیگر بر صدق مدعای ما این است که مدینه‌ای که شیخ به تصویر می‌کشد مدینه‌ای است که تمام قوانین آن را سنت گذار (نبی) تعیین کرده و طبقات مختلف مدینه نقشی در تشریح قوانین ندارند، شاهد این ادعا سخنان شیخ در نمط آخر الیهیات شفاست که تمام قوانین لازم برای مدینه را به «سان» (نبی) نسبت می‌دهد و فقط در مسائل جزئی متغیر با زمان و مکان قائل به مشورت و اجتهاد است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، قسم الالهیات: ۴۵۴)

اما جای شگفتی است که شیخ در مورد بخشی از سیاست که شریعت بدان پرداخته است و خود ابن سینا نیز آن را از شریعت جدا می‌داند، مطلب چندانی عرضه ننموده است، شاید بدین سبب که شیخ سخنان و کتاب‌های فیلسوفان قبلی در این بخش از سیاست را کافی می‌دانسته و دیگر لزومی به نوشتن و بحث در این باب نمی‌دیده است؛ برای نمونه، ابن سینا در رساله «اقسام العلوم العقلیه» تصریح می‌کند که آنچه از این علم متعلق به ملک و پادشاه است در کتاب سیاست افلاطون و ارسطو شرح داده شده و آنچه مربوط به نبوت و شریعت است کتاب‌های این دو فیلسوف در نوامیس مشتمل بر این مطالب است. او سپس تصریح می‌کند که ناموس، در نزد فلاسفه، سنت و مثال قائم و نزول وحی است و عرب به فرشته نازل کننده وحی نیز ناموس می‌گوید: (۱۳۲۶: ۱۰۸)

از آنچه گفتیم نتیجه می‌شود که، با توجه به نوع نگاه ابن سینا به نقش شریعت و نبوت در سیاست، شیخ به سبب بحث تفصیلی فقیهان و شریعتمداران از بحث

تفصیلی در این زمینه‌ها صرف نظر کرده است. گویی ابن سینا بر این باور است که اگر قرار است سیاست فرع شریعت باشد و حدود حکمت عملی در شریعت مشخص باشد، علم فقه خود عهده‌دار این امور مهم است و نیازی به حکمت جهت ورود استقلالی به این حوزه نیست. آنچنان که از فصول پایانی الهیات شفا هم برمی‌آید ابن سینا در حوزه سیاست حرفی و رای سخن فقها ندارد، چرا که از نظر وی شریعت تکلیف گزاره‌های سیاسی را به دقت تعیین کرده است؛ تنها باید مقتضیات زمان و مکان را در نظر گرفت و از صدور احکام جزئی مشابه ثوابت در شرایط متغیر پرهیز کرد.

حاصل سخن اینکه در فلسفه ابن سینا الزامات شریعت بر بحث عقلی چیرگی دارد و سیاست همواره در نزد وی از زاویه شریعت تحلیل می‌شد؛ شاید به همین سبب بود که ابن سینا هیچ‌گاه نتوانست در اندیشه‌ورزی خود جایگاهی خاص را به سیاست اختصاص دهد، آن‌گونه که فارابی چنین کرده است.

رأی دوم: عقیده‌ای که باور دارد ابن سینا چنان در علوم نظری و رابطه آن با الهیات اسلامی غرق شده بود که به ابعاد دنیوی و عملی فلسفه نپرداخت. مورس این قول را نیز قبول ندارد، زیرا معتقد است که این ادعا با حرفه شیخ به عنوان طبیب دربار و ذهن مشغولی‌های وی در اداره کشور در هنگام مسئولیت‌هایش ناسازگار است. افزون بر اینکه این فرض هنگامی معتبر است که بپذیریم که از نگاه شیخ جایگاه علم سیاست از سوی حکمرانان یا مفسران اسلام یا دستکم گروه متنفذی از آنان مشخص شده باشد. اما این فرض همچنان که در رأی اول اشاره شد پذیرفتنی نیست.

نقد و بررسی

سخن نویسنده درست است و فرضیه مذکور نمی‌تواند فرضیه‌ی درستی باشد، هم به آن دلیل اولی که نویسنده تذکر داد و هم به این دلیل که ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان نگاهی جامع به علوم داشتند و فلسفه را مساوق با الهیات نمی‌دانستند بلکه آن را شامل سه قسم علوم نظری (الهیات، طبیعیات و ریاضیات) و سه قسم علوم عملی (اخلاق، تدبیر منزل و تدبیر مدن) دانسته، به کرات تصریح می‌کردند که حکیم و سعادت‌مند کسی است که بین این دو قسم از علم جمع کند. (برای نمونه: ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۹؛ همو، ۲۰۰۷: ۱۹۱) اما استدلال دوم وی استدلالی مخدوش است که بطلان آن در نقد رأی اول بیان شد.

رأی سوم: سوّمین فرضیه‌ای که نویسنده طرح و رد می‌کند این است که ابن‌سینا از آرای سیاسی فارابی بی‌خبر بود یا اینکه نسبت بدانها مخالفت اساسی داشت. مورّس در نقد این فرضیه می‌نویسد که اولاً، ابن‌سینا به طور کامل با آثار و تفسیرهای فیلسوفان پیشین آشنا بوده و در بسیاری موضوعات به نقل قول از آنها پرداخته است و ثانیاً، نمی‌توان از این غافل شد که عادت ابن‌سینا بر این بود که توجه دیگران را به ابداعات و یافته‌های خویش جلب کند و از متفکران گذشته یا معاصر که با آنها اختلاف سلیقه داشت انتقاد نماید؛ بدین ترتیب احتمال اینکه وی در انتقاد از فارابی تردید کرده باشد، ضعیف است.

۲. نقش فلسفه در تفسیر متون دینی

مورّس معتقد است که از نظر ابن‌سینا فلاسفه تنها مفسران ذی‌صلاح میراث نبوت هستند. وی ادعا می‌کند که از نظر ابن‌سینا فهم حقیقت و باطن اوامر انبیا تنها برای فیلسوفِ برخوردار از شناخت برهانی میسر است. او همچنین یادآور

می‌شود خوانندگانی که بتوانند مباحث مربوط به الهام و رؤیا را با فرازهای راجع به عقل قدسی مرتبط سازند، خواهند دید که از دید ابن‌سینا دانایان حقیقی و «وارثان بر حق پیامبران» فلاسفه موفق‌اند. از نظر نویسنده، مقصد درونی ابن‌سینا تشویق به تعقیب فلسفه به عنوان مفسر و مکمل رمزها و نهادهای اسلام است و ابن‌سینا طی یک عمر تدریس و تحریر سعی نموده است که علوم فلسفی را در جایگاه راهنمایان راستگو و مفسران میراث نبوی قرار دهد.

نویسنده علت طرح مباحث مربوط به حکمت عملی در آخر شفا را این می‌داند که از نظر شیخ فهم حکمت عملی و رسیدن به اهداف این علوم از راه حکمت نظری می‌گذرد؛ یعنی از نظر آموزش، حکمت نظری ضرورتاً مقدم بر حکمت عملی است.^۱

سپس موریس این سؤال را مطرح می‌کند که چرا از نظر ابن‌سینا فلسفه شایسته‌ترین مرجع برای تفسیر متون دینی است. و به تعبیر دیگر، سؤال این است که چرا از نظر شیخ فلسفه در درک اهداف عملی و نظری پیامبر اهمیت بنیادین دارد. نویسنده چرایی این مسئله را نشأت گرفته از نوع نگاه ابن‌سینا به حقیقت و چیستی وحی می‌داند. از نظر نویسنده، ابن‌سینا معتقد است که پیامبر وحی را به کمک قوه مخیله دریافت می‌کند؛ در نتیجه، برای تمایز تخیل‌های حاکی از واقعیت با تخیل‌های خلاف واقع به فلسفه نیازمندیم. نویسنده ذیل عنوان «نبوت

۱. ترجمه اصل عبارت وی چنین است: «ارائه مباحث مربوط به سیاست و حکمت عملی در آخر شفا، آنهم به صورت مبهم و بدون نتیجه‌گیری، تصادفی نیست بلکه حاکی از ضرورت گذر از حکمت نظری به حکمت عملی برای به کار انداختن قوانین منزل در پرتو یک بصیرت متحول شده در جهت نیل به اهداف الهی است».

و تخیل» به این موضوع پرداخته، اظهار می‌دارد که گفته‌های ابن‌سینا در باب خیال بر نیازی بنیادین به معیارهای عقلی معتبر برای قضاوت، فهم و تفسیر تجارب مبتنی بر «وحی» تأکید می‌کند.

موریس تصریح می‌کند که مباحث ابن‌سینا در باب حقیقت خیال و الهام حاکی از اطمینان نداشتن به یافته‌های حاصل از الهام به سبب امکان فراوان خطا در آنها - و تأیید نقش محوری علوم فلسفی در تشخیص محتوای حقیقی الهام است.

نقد و بررسی

برداشت موریس در مورد دلیل نیاز به فلسفه در تفسیر شریعت مستلزم این است که نگاه شیخ به نقش قوه خیال در وحی و الهام همانگونه باشد که نویسنده معتقد است و در پی آن ابن‌سینا خطا را در وحی و سنت حضرت رسول ﷺ ممکن بداند.

اما اولاً، شیخ در بحث خیال و نقش آن در الهام و وحی، نبوت را یک سنخ خاص نمی‌داند و قائل به انواع نبوات است. توجه به این سخن ابن‌سینا که گاه قوه متخیله منشأ الهامات و اینبهای خلاف واقع است نباید موجب غفلت از این نکته شود که مقام سخن وی در نبوت قوه متخیله کسانی است که قوه خیال کاملاً بر ایشان مستولی است نه نبوت خاصه؛ چنان که خود ابن‌سینا تصریح می‌کند که این نبوت مختص به قوه متخیله است و اقسام دیگری از نبوت وجود دارد که بعداً شرح خواهیم داد. (۱۴۰۴، *القسم الطبیعیات*: ۲ / ۱۵۴)

شیخ ضمن بیان این مطلب که نفس به انحای مختلف در متخیله تصرف می‌کند، تصریح می‌کند که گاه نفس متخیله را در فعل تمییز به کار می‌برد، به

گونه‌ای که نفس به طور کامل بر متخیله مستولی می‌شود و متخیله و حس مشترک را، با هم، در ترکیب صور موافق با اعیان خارجی آنها و تحلیل صور برای یک غرض صحیح به کار می‌گیرد. در اینجا متخیله از خود هیچ تصرف مستقلی ندارد و کاملاً تحت تصرف نفس است. (همان)

ثانیاً، شیخ تصریح می‌کند که خطا و سهو درباره انبیا محال است. (۱۴۰۴: القسم الالهیات: ۵۱)

کلام ابن سینا صراحت دارد در اینکه شریعت از جانب خداست و محصول عقل بشری نیست. شیخ ضمن بر شمردن علوم عملی پیشنهاد می‌کند که صناعت تشریح را یکی از اقسام علوم عملی بدانیم؛ با این حال، وی هشدار می‌دهد که کیفیت قانونگذاری را نباید امری تلفیقی و محصول عقل بشر دانست، چراکه قانونگذاری از جانب خداست. البته برای ما انسان‌ها اشکالی ندارد که در امور کثیری که از جانب خدایند بیندیشیم و ببینیم چگونه باید باشند. (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۸)

وقتی وحی و قوانین شریعت از جانب خدا باشد و پای عقل در آن کوتاه، چگونه عقل و فلسفه می‌تواند معیاری برای سنجش خطا یا درست بودن آن باشد؟

۳. جایگاه نبوت از نگاه ابن سینا

نویسنده بر این باور است که ابن سینا «عقل قدسی» و دانش خاص بی‌واسطه‌ای که مختص نبی باشد را نفی کرده، وجود دانش خاصی که می‌تواند پیامبران را از دیگر افراد عادی متمایز سازد، را رد می‌کند. وی با عبارات مختلفی این ادعا را مطرح می‌کند، از جمله اینکه می‌نویسد:

- ابن سینا نه در مسئله شهود و عقل قدسی و نه در هیچ جای دیگر

اشاره‌ای به وجود رده‌ای بالاتر از موضوعات تعقل، که متفاوت یا فراتر از اصول عقلانی فلاسفه و عالمان علوم طبیعی یا ریاضی باشد، ندارد. - در اشاره مشهور ابن سینا به عقل قدسی در کتاب شفا، نبوت به معنای فنی منحصر به فرد که ابن سینا در اینجا برای آن ایجاد می‌کند مبدل به منبع متداول و متداوم کلیه کشفیات نظری از جمله علوم تعقلی و فلسفه موجود می‌گردد.

- ابن سینا در بحث عقل قدسی سعی نمی‌کند طبیعت عقل قدسی را از اشراق و اتصال به عقل فعال که وجه مشخصه فهم بشری و کشف عقلی است، متمایز کند. بدین جهت، برترین قدرت نبوی در عین حال برترین قدرت بشری نیز هست. ابن سینا می‌گوید چنین توانایی تیز هوشانه‌ای نسبت به درک حد وسط بدون تعلیم مفصل در بسیاری از مردم وجود دارد. ابن سینا در جایی دیگر امکان کلیت و تمامیت دانش خاصی را که می‌تواند پیامبران را از دیگر افراد عادی متمایز سازد، رد می‌کند.

- به طور خلاصه، آنچه ابن سینا درباره این نوع خاص از الهام فکری (عقل قدسی) در شفا یا جای دیگر می‌گوید، به وضوح بیشتر قابل اطلاق بر نوابغ علمی و ریاضی است تا آنها که به چشم عموم به عنوان انبیای مذهبی مورد تکریم‌اند.

البته باید به این نکته نیز توجه داد که اگرچه ارجاع نویسنده به فصل پنجم از مقاله دهم الهیات شفاست اما واقعیت این است که شیخ در آنجا امکان این علم را برای نفوس سماوی و مافوق اثبات می‌کند و سخنی از امکان آن برای تمام نوع بشر نیست.

نویسنده در ادامه، با بیان این مطلب که از نگاه ابن سینا جادوگران، غیب‌گویان

و ستاره‌بینان در تجربه انبیا شریکند، اظهار می‌کند که از نظر ابن‌سینا آنچه در پیامبران بی‌همتاست نه صرف برخورداری از ظرفیت‌های روانی برای الهام و نوعی خاص از ادراک است بلکه طرق و اهدافی است که این قدرت‌ها را به سبب آن، مورد استفاده قرار می‌دهند.

نقد و بررسی

اینک در جهت نقد بهینه سخنان مورس سخنان وی در باب جایگاه نبوت از نگاه ابن‌سینا را در سه ادعا خلاصه کرده، ذیل هر یک نقدش را ارائه می‌کنیم.

۱. ابن‌سینا موضوع یا مسئله‌ای که متفاوت یا فراتر از اصول عقلانی فلاسفه و عالمان علوم طبیعی یا ریاضی باشد را رد می‌کند؛ در نتیجه، وحی و شریعت از نگاه شیخ چیزی بیشتر از اصول عقلانی فلاسفه و عالمان علوم طبیعی یا ریاضی نیست.

نقد: چنین نیست که ابن‌سینا قائل به موضوع یا مسأله‌ای فراتر از اصول عقلانی فلاسفه نباشد. وی در باب معاد جسمانی تصریح می‌کند که معاد جسمانی به سبب سخن شرع مورد قبول است و سخن رسول جز از طریق شرع و تصدیق قابل اثبات نیست. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۱۲)، و نیز - همچنانکه ذکر گردید - در باب قانونگذاری تصریح می‌کند که کیفیت قانونگذاری را نباید امری تلفیقی و محصول عقل بشر بدانیم، چراکه قانونگذاری از جانب خداست و هر انسان عاقلی نمی‌تواند بدان اقدام کند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۸)

۲. شیخ برای انبیا هیچ مرتبه خاص و ویژه‌ای که سایر انسان‌ها نتوانند به آن برسند، قائل نیست و از نگاه او جادوگران، غیب‌گویان و ستاره‌بینان در تجربه انبیا

شریک‌اند.

نقد: شیخ نبوت را امری قابل وصول برای همگان نمی‌داند بلکه از نظر او نبوت مرتبه‌ای خاص است که در هر زمان به یک نفر اختصاص می‌یابد و وجودی فردی مثل او میسر نیست، زیرا ماده‌ای که قبول این کمال را بکند در مزاج‌های قلیلی یافت می‌شود.^۱ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، القسم الالهیات: ۴۴۱ و ۴۴۳)

شیخ نبی را در عرض سایر انسان‌ها قرار نمی‌دهد و تصریح دارد که نبی برترین نوع انسان است. (ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۱۲۳)

۳. شیخ قوه حدس و عقل قدسی را مشترک بین نوع بشر می‌داند نه مختص به انبیا. پس در نگاه وی منبع علم انبیا یک منبع متداول برای همه است. از نظر ابن‌سینا آنچه در پیامبران بی‌همتاست نه صرف برخورداری از ظرفیت‌های روانی برای الهام و نوع خاص از ادراک است بلکه طرق و اهدافی است که این قدرت‌ها را به خاطر آن مورد استفاده قرار می‌دهند.

نقد: اگرچه سخن درستی است که ابن‌سینا قوه حدس را مختص به افراد خاصی ندانسته، تقریباً آن را برای نوع بشر ممکن می‌داند ولی بی‌تردید، وی قوه حدس انبیا را همچون قوه حدس سایر مردم نمی‌داند، زیرا ابن‌سینا استعداد و قوه حدس را ذومراتب می‌داند، آنگونه که بالاترین مرتبه آن مشترک بین نوع انسان نیست. وی می‌نویسد: «قوه حدس در برخی انسان‌ها آنچنان قوی است که برای اتصال به عقل فعال نیازی به تعلیم ندارد، به گونه‌ای که گویا همه چیز را خود بالذات می‌داند. این برترین مرتبه این استعداد است و واجب است که این حالت

۱. اصل عبارت وی چنین است: «ثم إن هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود

مثله في كل وقت، فإن المادة التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الأمزجة».

را عقل قدسی بنامیم. این از جنس عقل بالملکه است با این تفاوت که همه مردم در آن مشترک نیستند. (ابن سینا، ۱۴۰۴: *القسم الطبیعیات*: ۲ / ۲۱۹)

بنابراین، ابن سینا هیچ‌گاه منبع علم انبیا را یک منبع متداول برای همه نمی‌داند و مقام انبیا در علم و ادراک را مقامی می‌داند که کسی جز ایشان توان وصول به آن را ندارد:

بعضی از مردم بی‌نیاز از فکر و برهانند و با اتصال به عقل فعال وحی و الهام آنها را کفایت می‌کند. کسی جز انبیا و رسول به این مرتبه نمی‌رسد. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۰۵)

۴. خطّ مشی ابن سینا در مباحث مربوط به سیاست

نویسنده معتقد است که ابن سینا در مباحث مربوط به سیاست مجبور به سکوت بوده است و سخنان شیخ در باب سیاست عقیده واقعی او نیست. وی اعتقاد دارد که آرای حقیقی شیخ را باید در سکوت‌ها و عدم انسجام عبارتهای وی جستجو نمود، زیرا ابن سینا در باب سیاست دو سنخ بحث دارد. برای عوام و برای خواص. شیخ در باب سیاست متناسب با فهم عامه و از سنخ اول سخن می‌راند اما وی، با هوشیاری، مباحث مربوط به نبوت را بر مبنای رأی حقیقی‌اش در باب سیاست مطرح می‌کند.

اما علت این نوع نگاه و عقیده، در باب سیاست این است که خطّ مشی فلسفی شیخ در مسئله مهم سیاسی آمریت تفسیر مسئله نبوت است. و درک درست نگرش ابن سینا از فلسفه سیاسی جامعه اسلامی دوران خویش در گرو فهم شرح وی از نبوت است؛ با این حال، ابن سینا به سبب مصلحت و هدفی خاص از مطرح نمودن مباحث مربوط به نبوت و سیاست، آنچنان که خود معتقد

بود، صرف نظر نموده است. این هدف، از نظر موریس، نشان دادن هماهنگی عقل و شرع، نگاه به پیامبران به چشم یک فیلسوف، و تشویق به تعقیب فلسفه به صورت تفسیر و تکمیل رمزها و نهادهای اسلام است. نویسنده تأکید فراوان دارد که ابن سینا برای حصول به این هدف مجبور بود که از مطرح نمودن تفصیلی بحث سیاست و نبوت صرف نظر کند، چرا که در صورت بحث در این دو مسئله، عامه به فلسفه او بدبین شده، دشمنان آن به مراتب بیش از دوستان آن می شدند. از نگاه نویسنده این مخفی کاری دو فایده دارد: ۱. عامه را به تدریج به فهم فلسفی از آموزه های انبیا سوق می دهد. ۲. عدم وجود افکار غیرمتناسب با ذوق عامه در آن سبب حفظ این نظام فلسفی می شود. موریس می نویسد:

سکوت ابن سینا در مورد علم سیاست، بدان منظور تدوین شده که تأثیری غیرزنده ایجاد نکند و به همین خاطر است که ابن سینا دقیقاً در همان جایی سکوت اختیار می کند که اشاره صریح به فارابی موجب جلب توجه به منطق درونی مقاصد خط مشی پیچیده وی می شود.

بدین ترتیب، موریس ظاهر عبارات ابن سینا در باب نبوت را عقیده واقعی او نمی داند و پراکنده بودن مباحث ابن سینا درباره نبوت و علوم فلسفی و عملی مربوط به آن را عمدی و برای رسیدن به مقصود یاد شده می داند. وی معتقد است که اغلب عبارات های شیخ در باب نبوت برای توجیه عقیده عامه به کمال نبوت محمد ﷺ و دیگر انبیاست.

نقد و بررسی

این استنباط نویسنده مبتنی بر چند مبناست و استنباط وی وقتی درست و مطابق با واقع خواهد بود که مبانی وی درست باشد؛ این مبانی عبارت است:

۱. ابن سینا صاحب اندیشه سیاسی منسجم و البته مستقل از شریعت است؛

۲. نگاه شیخ به نبوت آنگونه است که نویسنده می‌پندارد؛

۳. سکوت‌ها و عدم انسجام‌های شیخ عمدی است و بدین منظور است که تیزهوشان بتوانند از میان آنها به عقیده واقعی شیخ پی ببرند.

۴. علت مطرح نمودن تفصیلی مباحث مربوط به سیاست همانی است که نویسنده معتقد است، یعنی به هدف نشان دادن هماهنگی عقل و شرع و تشویق به تعقیب فلسفه به صورت تفسیر و تکمیل رمزها و نهادهای اسلام.

اما اولاً، در نقد عبارات قبلی نشان دادیم که شیخ در باب نبوت آنچنان که نویسنده می‌پندارد، نمی‌اندیشد. پس مبنای دوم درست نیست.

ثانیاً، همچنان که پیش از این گذشت، بحث تفصیلی فقیهان و شریعتمداران از نقش شریعت و نبوت در سیاست شیخ را از بحث تفصیلی در این زمینه‌ها بی‌نیاز کرده است. در فلسفه ابن سینا الزامات شریعت بر بحث عقلی چیرگی پیدا کرد و سیاست همواره در نزد او از زاویه شریعت تحلیل شد. به همین سبب بود که ابن سینا هیچگاه نتوانست، همانند فارابی، جایگاه ویژه‌ای برای سیاست در فلسفه خود اختصاص دهد. بدین ترتیب، مبنای اول و چهارم نیز درست نیست.

اگر مبنای اول نویسنده نادرست باشد، مبنای سوم نیز خود به خود باطل است، زیرا وقتی معتقد باشیم که شیخ صاحب اندیشه سیاسی منسجم و مستقل از شریعت نیست، آنگاه سکوت و عدم انسجام عبارات وی نمی‌تواند عمدی باشد.

۵. نقش فلسفه در رابطه با مسائل مربوط به آمریت

گفتیم که از نظر نویسنده خط مشی فلسفی شیخ در مسئله مهم سیاسی آمریت، تفسیر مسئله نبوت است. دلیل وی بر این مدعا این است که شیخ با

توجه به توضیح سیاست در پرتو نبوت و با توجه به نوع نگاه وی به نبوت - که نبوت را حاصل اتصال به عقل فعال و رسیدن به مرتبه عقل قدسی می‌داند، مقامی که مختص انبیا نیست - نقش اصلی در سیاست را به فلسفه و عقل می‌دهد. از جمع‌بندی و تحلیل مجموع سخنان نویسنده چنین برداشت می‌شود که وی معتقد است از نظر ابن‌سینا آمریت مختص فلاسفه است و ابن‌سینا نقش اصلی در سیاست را به فلسفه می‌دهد. گویی هدف نهایی مقاله موریس اثبات همین عقیده است.

نقد و بررسی

استنباط نویسنده درباره آمریت سیاسی و ریاست مدینه از نگاه ابن‌سینا به دلایل زیر مخدوش است:

۱. اگر شیخ آمریت سیاسی را مختص فلاسفه بداند، دیگر نباید در امر آمریت و رهبری حکومت قائل به رأی و انتخاب مردم باشد و حال آنکه شیخ در اندیشه سیاسی خود رهبری امت اسلام را حق کسی می‌داند که منصوب از طرف پیامبر باشد، و اگر چنین رهبری حضور نداشته باشد جامعه رهبری بر اندام کسی زینده می‌داند که منتخب مردم باشد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، القسم الالهيات: ۴۵۱)

۲. از سخنان شیخ در باب رهبر و رئیس حکومت چنین برداشت نمی‌شود که به واقع او قائل به فیلسوف - پادشاهی است، زیرا صفاتی را که ابن‌سینا برای رئیس حکومت برمی‌شمرد حاکی از این اعتقاد نیست:

رئیس مدینه باید ظاهرش نزد جمهور مقبول باشد و در سیاست مستقل و

اصیل‌العقل باشد و صاحب اخلاق فاضله‌ای چون شجاعت، عفت، و حسن تدبیر

باشد و از همه به شریعت آگاه‌تر باشد و باید جمهور بر او متفق باشند. (ابن‌سینا،

۱۴۰۴: القسم الالهيات: (۴۵۱)

۳. در مدینه‌ای که فیلسوف رئیس آن است، این فیلسوف است که قوانین را وضع می‌کند، زیرا او از تمام اهل مدینه آگاه‌تر است ولی مدینه‌ای که شیخ به تصویر می‌کشد، مدینه‌ای است که تمام قوانین آن را سنت‌گذار (نبی) تعیین کرده است و طبقات مختلف مدینه نقشی در تشریح قوانین ندارند. شاهد این ادعا سخنان شیخ در مقاله آخر الهیات شفاست که تمام قوانین لازم برای مدینه را به سان (نبی) نسبت می‌دهد و فقط در مسائل جزئی و متغیر با زمان و مکان قائل به مشورت و اجتهاد است. (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق، القسم الالهيات، ص ۴۵۴)

حاصل کلام آنکه هر چند از سخنان ابن سینا می‌توان چنین استنباط نمود که وی همچون فارابی «آریستوکراسی» یا حکومت صاحبان فضیلت را بهترین نوع حکومت می‌شمارد اما اگر شرایط ریاست، که در مقاله دهم الهیات شفا آمده، را به یاد آوریم، در می‌یابیم که در نظر ابن سینا فضیلت لازم در احراز مدیریت سیاسی افق‌هیت، حسن تدبیر سیاسی، و اخلاق شریف است؛ نتیجه آنکه صاحبان فضیلت در اندیشه وی مساوق با فلاسفه نیستند و شیخ بیشتر بر فضایل عملی و آشنایی به شریعت تأکید می‌کند تا فضایل نظری. با اندکی تأمل، به نظر می‌رسد که ابن سینا برخلاف فارابی و افلاطون آریستوکراسی فقهی را به آریستوکراسی فلسفی ترجیح می‌دهد و نقش اصلی در سیاست را به شریعت می‌دهد نه فلسفه.

نتیجه‌گیری

هر چند مقاله مذکور در نگاه اول مقاله‌ای جذاب و نوع نگاه آن به مسئله نگاهی بدیع و تحلیلی است اما دستاوردهای آن بیشتر برخاسته از ذوق شخصی و اعتقادات پیشینی است، زیرا سخنان شیخ نه تنها ادعاهای مطرح در مقاله را

پشتیبانی نمی‌کند بلکه برخلاف آنهاست. نویسنده برای اثبات ادعاهای خود، آنچنان که باید، به سخنان شیخ ارجاع نمی‌دهد و غالباً با عبارت‌پردازی‌های مختلف ادعاها و استنباط‌های خود را بیان می‌کند. از سخنان شیخ، برخلاف استنباط نویسنده، برمی‌آید که.

۱. در فلسفه ابن سینا الزامات شریعت بر بحث عقلی چیرگی پیدا کرده، سیاست همواره در نزد او از زاویه شریعت تحلیل می‌شود؛ از این‌روست که بحث تفصیلی فقیهان و شریعتمداران شیخ را از بحث تفصیلی در این زمینه‌ها بی‌نیاز کرده است و ابن سینا هیچ‌گاه نتوانست، همانند فارابی، جایگاه ویژه‌ای را به سیاست در فلسفه خود اختصاص دهد.

۲. شیخ خطا و سهو درباره انبیا را محال می‌داند و معتقد است که شریعت از جانب خداست و محصول عقل بشری نیست.

۳. شیخ برای انبیا مرتبه ویژه‌ای قائل است که سایر انسان‌ها نمی‌توانند به آن برسند. وی هیچ‌گاه منبع علم انبیا را یک منبع متداول برای همه نمی‌داند.

۴. ابن سینا برخلاف فارابی و افلاطون، آریستوکراسی فقهی را به آریستوکراسی فلسفی ترجیح می‌دهد و نقش اصلی در سیاست را به شریعت می‌دهد نه فلسفه.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *رسالة احوال النفس*، پاریس، داربیلیون، ۲۰۰۷ م.
- _____، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ه.ش.
- _____، *الشفاء*، قم، مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ ه.ق.
- _____، *الاضحویة فی المعاد*، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲ ه.ش.
- _____، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، قاهره، دارالعرب، ۱۳۲۶ ه.ق.
- _____، *الهیات دانشنامه علائی*، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، الف ۱۳۸۳ ه.ش.
- _____، *عیون الحکمة*، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰ م.
- _____، *منطق المشرقیین*، قم، مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۵ ه.ق.
- _____، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ه.ش.
- _____، *رسائل ابن سینا*، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ ه.ق.
- شکوری، ابوالفضل، *فلسفه سیاسی ابن سینا و تأثیر آن بر ادوار بعدی*، قم، عقل سرخ، ۱۳۸۴ ه.ش.
- طباطبایی، سید جواد، از ابوالحسن عامری تا ابن سینا، *مجله سیاسی - اقتصادی*، ش ۵۱ - ۵۲، ۱۳۷۰ ه.ش.
- کدیور، محسن، *فلسفه سیاسی ابن سینا*، سمینار بوعلی سینا، دانشگاه همدان، ۸۳/۶/۱.