

جایگاه شریعت در فلسفه سیاسی ابن سینا

فردین جمشیدمهر^۱، جهانگیر مسعودی^۲، علیرضا کهنسال^۳

چکیده

اگرچه ابن سینا در حوزه هستی‌شناسی، اسیر اعتقادات رایج دینی نمی‌شود و تفسیر خاص خویش را از نظام هستی ارائه می‌دهد، تا آنجا که مورد تکفیر اهل شریعت قرار می‌گیرد، اما در حوزه فلسفه سیاسی بسیار متأثر از مبانی شرعی است؛ به نحوی که در «نظریه حکومت» خویش، بین مبانی شرعی و مبانی هستی‌شناختی خود ارتباط ایجاد می‌کند. از نگاه او حاکم حقیقی، نبی است و بعد از او خلیفه‌ای که با نص نبی یا اجماع تابعان مشخص می‌شود، حق حکومت دارد. او با نگاهی فقیهانه، قیام‌کنندگان علیه حاکم صالح و حتی ساکتان و بی‌تفاوتان به آنان را به مرگ محکوم می‌کند و مبارزه با آنان را از اعمال مقرب به درگاه حق تعالی برمی‌شمارد. از نگاه ابن سینا، کسی که عقل اصیل دارد و نیز آگاه‌ترین مردم به شریعت است، شایستگی لازم را برای حکومت داراست.

واژگان کلیدی: شریعت، حاکم، حکومت، عقل نظری، عقل عملی، نبی.

fjamshidimehr@gmail.com

masoudi-g@um.ac.ir

kohansal-a@um.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد

۳. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد

درآمد

در این نوشتار وقتی سخن از شریعت و جایگاه آن در فلسفه سیاسی ابن‌سینا به میان می‌آید، مراد از آن همان بُعد فقهی دین است. این بُعد را می‌توان در مقابل دو بُعد دیگر از دین، یعنی بُعد اعتقادی و اخلاقی بررسی کرد. رویکرد ابن‌سینا به شریعت، در دو حوزه قابل بررسی است و انحصار بحث در دو حوزه، نشئت گرفته از تقسیم فلسفه به معنای عام، در دو دسته نظری و عملی است. ابن‌سینا در حوزه فلسفه نظری به گونه‌ای با شریعت تعامل دارد و در حوزه فلسفه عملی، رویکردی دیگر را برمی‌گزیند. او در مباحث هستی‌شناسی، هرگز از شریعت و آموزه‌های آن به عنوان ابزاری برای اثبات دیدگاه‌های خود بهره نمی‌گیرد و تنها در یک مورد در برابر شریعت مقدس، خاضعانه تسلیم می‌شود و این مورد استثنا، مربوط به مسئله معاد جسمانی و حشر اجسام در روز قیامت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۳). روشن است که این تسلیم به معنای تقلید صرف و محض نیست؛ بلکه از پشتوانه عقلی و برهانی محکمی برخوردار است. در عین حال، رویکرد بوعلی به شریعت در حیطه فلسفه نظری و هستی‌شناسی، موضوع این تحقیق نیست؛ آنچه در این نوشتار در کانون توجه قرار می‌گیرد، رویکرد ابن‌سینا به شریعت در حوزه فلسفه عملی به صورت عام و فلسفه سیاسی به صورت خاص است. این تحقیق از نظر هدف، نظری و تئوریک، و از نظر شیوه گردآوری داده‌ها، کتابخانه‌ای است. همچنین در این تحقیق از نظر تحلیل داده‌ها از شیوه تجزیه و تحلیل تفسیری (تأویلی - تفهیمی) استفاده شده است. موضوع این نوشتار، بدیع و جدید است و تنها اثر پژوهشی که در عین اختلافات اساسی تا حدودی به موضوع این مقاله قرابت و نزدیکی دارد، مقاله‌ای است با عنوان «امامت و ولایت در حکمت سینوی» که در شماره ۳۴ مجله اندیشه نوین دینی به چاپ رسیده است.

رویکرد ابن سینا به شریعت در حوزه فلسفه عملی

از آنجاکه شریعت از پشتوانه فلسفی و کلام فلسفی برخوردار است، اعتماد به آن در مسائل عملی، نه تنها خلاف عقل نیست، بلکه کاملاً موافق با آن است؛ زیرا شریعت به صورت واضح و مفصل به مباحث عملی وارد شده است که در اصطلاح از آن به حوزه «بایدها» تعبیر می‌کنند. ابن سینا همین مطلب را به صراحت بیان می‌کند؛ آنجا که می‌گوید:

مبدأ اقسام حکمت عملی [یعنی] حکمت مدنیه، حکمت منزلیه و حکمت خلقیه، مستفاد از جهت شریعت الهی است (همو، ۱۴۰۰ق، ص ۳۰).

ابن سینا معتقد است برای انسان دو گونه سعادت وجود دارد: سعادت اخروی و سعادت دنیوی. او می‌گوید عقل می‌تواند راه سعادت اخروی را بیابد و بدان نایل گردد؛ اما سعادت دنیوی جز از طریق وحی و شریعت حاصل نمی‌شود. فهم این سعادت و وصول به آن، تنها از عهده شریعت برمی‌آید و عقل را بدان راهی نیست (همو، ۱۳۲۶، ص ۱۱۵).

پس، از نگاه او فلسفه عملی به صورت عام و سیاست به صورت خاص باید برگرفته از شریعت باشد؛ چراکه بر اساس گفتاری که در بالا از ابن سینا نقل شد، وی سعادت دنیوی را تنها با تکیه بر شریعت قابل حصول می‌داند و در جای دیگر، مسئله سیاست و اداره امور مردم را از مصالحی برمی‌شمرد که خداوند از آن غافل نبوده است. (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۴۱). ابن سینا مباحث اخلاق را به صورت پراکنده در آثار مختلف خود بررسی کرده و مباحث مربوط به سیاست را به صورت مشخص و صریح در مقاله دهم از هیات شفاء و مسائل مربوط به تدبیر منزل را در رساله السیاسة مطرح نموده است. در همه اینها به‌ویژه در سیاست و تدبیر منزل، اگرچه ابن سینا از استدلال‌هایی برای اثبات مدعیات خود استفاده می‌کند، مدعای او چیزی جز قضایای شرعی نیست.

از آنجاکه ابن سینا در عرصه فلسفه عملی توجه ویژه‌ای به شریعت دارد، احکام شرعی را به عنوان قوانین اجتماعی یا خانوادگی مطرح می‌کند و آن را به «أفضل الشارعیین» حواله می‌دهد (همان، ص ۵۰) و برای توجیه آنها به استدلال‌هایی هم تمسک می‌نماید. روشن است که استدلال‌های ابن سینا در حوزه قوانین سیاسی یا خانوادگی، تنها حکمت قضایای شرعی را تبیین و مستدل می‌کند، نه علت آنها را. حکمت قضایای شرعی، همان فواید و آثار مشخصی هستند که بر دستورات شرعی بار می‌شوند؛ اما علت احکام شرعی،

همان چیزی است که به خاطر آن وضع شده‌اند و با وجود آنها احکام شرعی ثابت، و با انتفای آنها، احکام شرعی نیز منتفی می‌شوند؛ درحالی‌که نفی و ثبوت احکام شرعی، دایرمدار حکمت نیست؛ یعنی حتی اگر به فرض فواید ظاهری احکام شرعی هم منتفی شود، چه بسا خود حکم شرعی منتفی نشود و همچنان التزام به آنها بر مکلفان واجب باشد (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۷۸). عقل غالباً نمی‌تواند علت حکم شرعی را درک کند و علت، نزد شارع محفوظ باقی می‌ماند؛ در حالی که حکمت احکام را - هرچند به نحو اجمالی - می‌توان فهمید و درک کرد.

بعد از بیان کلیتِ رویکرد ابن سینا به شریعت در حوزه فلسفه عملی، به صورت خاص به نقش شریعت در فلسفه سیاسی ابن سینا می‌پردازیم.

ضرورت حکومت از نگاه ابن سینا

ابن سینا می‌گوید انسان با سایر حیوانات از این نظر متفاوت است که نمی‌تواند به تنهایی نیازهای خود را برطرف سازد؛ بلکه باید در کنار دیگر افراد انسانی، زندگی جمعی را تشکیل دهد. از نگاه ابن سینا، آنچه انسان را به زندگی جمعی سوق می‌دهد، طبیعت انسان نیست؛ بلکه اضطرار او در برطرف کردن نیازهایی است که در بقای خود نقش اساسی برای آنها قایل است؛ به گونه‌ای که اگر این نیازها مرتفع نگردند، امیدی به بقای نوع انسانی نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۱). براین اساس، هر فرد انسانی متولی برطرف کردن برخی از نیازهای اجتماعی است و بنابراین، با اجتماع همه افراد، همه نیازهای بشری برطرف می‌شود. از اینجاست که سرّ سخن ابن سینا آشکار می‌شود؛ آنجا که می‌گفت:

هیچ فردی از افراد انسانی حق ندارد در اجتماع عاطل باشد؛ به گونه‌ای که هیچ نفعی به دیگران نرساند و هیچ نیازی را از آنها برطرف نسازد (همان، ص ۴۴۷).

او مراد خود را از «مدنیت» تبیین می‌کند و می‌گوید مراد از مدنی بودن، تنها اجتماع انسانی نیست؛ زیرا صرف اجتماع انسان‌ها، مستلزم تحقق کمالات انسانی نخواهد بود؛ بلکه در کنار اجتماع باید «مدنیت» نیز حاصل شود که ما امروزه از انسان مدنی به «شهروند» تعبیر می‌کنیم. شهروندی مستلزم مشارکت افراد انسانی در امر بقا و نیز اکتساب کمالات انسانی است (همان، ص ۴۴۰). ابن سینا معتقد است با تحقق مدنیت یا شهروندی، نیازهای انسانی برطرف می‌شود و با توجه به اینکه او نیازهای انسانی را تنها در نیازهای مادی خلاصه نمی‌کند و نیازهای معنوی و نفسانی را نیز مدنظر دارد و بلکه آنها را بر

نیازهای مادی ترجیح می‌دهد، معلوم می‌شود میان آنچه ابن‌سینا از شهروندی منظور دارد، با آنچه امروزه در جوامع غربی تحقق یافته، تفاوتی بسیار حاکم است. انسان‌های امروزی در غرب، اگرچه با یکدیگر مشارکت می‌کنند و نیازهای جامعه را برطرف می‌سازند، این برآوردن حاجت‌ها و نیازها، لزوماً مستلزم تحقق کمالات انسانی نیست؛ بلکه صرفاً کمالات دنیوی را سبب می‌شود.

مدنیت، تنها زمانی حاصل می‌شود که زندگی جمعی، سبب استکمال حقیقی انسان شود؛ درغیراین‌صورت، زندگی جمعی برخی از حشرات، از قبیل مورچه و زنبور مدنی‌تر است و آنها به اسم شهروند شایسته‌ترند؛ زیرا زندگی جمعی آنها خالی از بسیاری از نقایص بشر، همچون حقد و کینه و حسادت است و درعین‌حال، نیازهای زندگی خویش را به نیکویی برطرف می‌سازند و هیچ فردی از افراد آنها را نمی‌توان عاطل و بیکار یافت. بنابراین، شهروندی، یعنی مشارکت تام انسان‌ها برای برطرف کردن نیازهای انسانی، اعم از دنیوی و اخروی؛ البته برطرف کردن نیازهای دنیوی باید در طول برطرف کردن نیازهای اخروی باشد و اگر در عرض آن قرار گیرد، به همان اندازه از حقیقت شهروندی فاصله گرفته شده است. شاهد این مطلب آن است که ابن‌سینا در برخی از گفتارهای خویش، مشارکت نبی یا جانشین او (کسانی که قرار است در رأس قرار بگیرند تا افراد انسانی را در زندگی دنیوی و اخروی خویش به کمال لایق نایل سازند) را در معاملات افراد لازم می‌داند. از سنتی که از جانب نبی وضع می‌شود، بسیاری از معاملات، از قبیل قمار به جای خرید و فروش، یا زنا به جای ازدواج، ممنوع و تحریم می‌شود (همان، ص ۴۴۸)؛ چراکه این امور به نیازهای حقیقی انسان که کمالات نفسانی او باشد، نمی‌پردازد؛ بلکه صرفاً نیازهای جسمی و حیوانی او را برطرف می‌سازد. پس صرف برطرف کردن نیازهای حیوانی و دنیوی نمی‌تواند ملاک مدنیت باشد؛ درغیراین‌صورت، همان‌گونه که این نیازها از طریق ازدواج، معامله و مانند آن برطرف می‌شود، از طریق اضرار آن، مانند زنا و قمار نیز قابل برطرف شدن خواهد بود.

همان‌طور که گفتیم، تحقق مدنیت بدون مشارکت با دیگر افراد انسانی ممکن نیست و این مشارکت، جز با تعامل و ارتباط با دیگران حاصل نخواهد شد. از طرف دیگر، معامله با دیگران نمی‌تواند افسارگسیخته و بر اساس سلايق افراد باشد؛ زیرا طبع منفعت‌طلب انسانی، گاه چنان حقایق را وارونه نشان می‌دهد که نتیجه آن، جز این نخواهد بود که

عدالت و ظلم را بر اساس منافع شخصی تفسیر نماید. به همین دلیل، معامله با سایر افراد، نیازمند سنت و قانون است و هر سنت و قانونی، به سنت گذار و مقنن نیاز دارد (همان، ص ۴۴۱).

ابن سینا «رب انسانی» یعنی انسان خداگونه را شایسته مقام تقنین و نیز اجرا می‌داند. او به صراحت می‌گوید نبی، سنت گذار است و اگر چه مأذون از جانب پروردگار می‌باشد، به هر حال، سِمَت قانون‌گذاری را حقیقتاً و نه مجازاً داراست (همان، ص ۴۴۲). به علاوه، ابن سینا نبی را مجری قانون نیز می‌داند و بر این مطلب چنین استدلال می‌کند که جامعه، صرفاً با قانون و سنت اصلاح نمی‌شود، اعم از اینکه این سنت، سنت الهی باشد یا بشری؛ بلکه افزون بر سنت عدل، نیازمند مجری است که هم با مردم از درِ تخاطب درآید و با آنان مکالمه و گفت‌وگو کند و هم آنها را به پایبندی به سنت الزام نماید، و چنین مجری‌ای، جز انسان نمی‌تواند باشد. پس اولاً، سنت و قانون، باید منشأ الهی داشته باشد و نمی‌توان به سنت بشری اطمینان کامل نمود و ثانیاً، مجری صالح انسانی برای احقاق آن ضروری است (همان، ص ۴۴۰).

نقش شریعت در فلسفه سیاسی ابن سینا

حاکم، حکومت، شیوه حکمرانی و مردم، چهار رکن اصلی هستند که در فلسفه سیاسی مورد بررسی قرار می‌گیرند. بحث از حاکم، در حقیقت بحث از ویژگی‌های جسمانی، معنوی، اخلاقی و علمی شخصی است که قرار است در رأس حکومت قرار بگیرد. فیلسوفان سیاسی در بحث حکومت، از ماهیت آن سخن می‌گویند که آیا حکومت، قراردادی میان حاکم و مردم است (حائری یزدی، ۱۳۸۸، ص ۸۹) یا اینکه امری شرعی است که از طرف خدای متعال تعیین شده است (طیب، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۰۱) و مباحثی از این دست. در شیوه حکمرانی، پس از مشخص شدن ماهیت حکومت، نحوه تدبیر حاکم در خصوص امور مردم مورد بحث قرار می‌گیرد، که البته شیوه حکومت را می‌توان همان قانون الهی یا بشری خواند که حاکم موظف است امور مردم را بر اساس آن رتق و فتق کند.

از نگاه ابن سینا، مهم‌ترین رکنی که باید در فلسفه سیاسی مورد بحث قرار گیرد، حاکم است. ابن سینا به تفصیل درباره حاکم و ویژگی‌های او سخن می‌گوید؛ به گونه‌ای در این میان، مباحث مربوط به دیگر ارکان فلسفه سیاسی به محاق می‌رود. ابن سینا با سه دلیل

اثبات می‌کند حاکم تنها از طریق شریعت تعیین می‌شود یا به تعبیر دیگر، حاکم یا نبی است یا جانشین او.

استدلال اول: از منظر ابن‌سینا، کسی می‌تواند به‌درستی مملکت را اداره کند و عدالت اجتماعی را در جامعه پیاده نماید، که در مرحله قبل، مملکت وجودی خویش را به‌درستی و نیکویی تدبیر کرده باشد. براین اساس، حاکم عادل، جز در قالب انسان وارسته و کامل قابل تصور نیست. او می‌گوید:

کسی که سیاست و تدبیر خویش را به نیکویی محقق کند، سیاست کشور، او را عاجز نمی‌کند^۱ (ابن‌سینا، ۱۹۸۵م، ص ۶).

پس، از منظر شیخ‌الرئیس، کمال عقل نظری و عملی از شروط لازم و ضروری حاکم جامعه است. ابن‌سینا - برخلاف غالب سنت‌های فلسفی غربی، که از پذیرش انسان کامل ابا دارند و آن را انکار می‌کنند - به وجود انسان کامل معتقد است. از نگاه دانشمندان غربی، همه انسان‌ها در اصل انسانیت مشترک‌اند و طبیعتاً هر کس توانایی‌ها و خصلت‌های خوب و بدی دارد که دیگران ندارند. بنابراین، هر انسانی مجموعه‌ای از خصایص خوب و بد، و مجموعه‌ای از تخصص‌ها و ناتوانایی‌هاست و کسی کامل مطلق نیست و به همین دلیل، حق حکومت برای یکی بر دیگران متعین نگشته است (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۱۴۴).

ابن‌سینا مردم را از نظر فضیلت و شرافت در رتبه‌ای یکسان طبقه‌بندی نمی‌کند؛ بلکه از نگاه او، مردم در رتبه‌های گوناگون جای می‌گیرند و این رتبه‌بندی بر اساس کمالات حقیقی انسانی و میزان فعلیت یافتن آنهاست. مشخص است کسی که کمالات انسانی برایش فعلیت نیافته است و درصدد استکمال نفسانی و حقیقی نیست، به یقین نازل‌ترین و خسیس‌ترین مرتبه انسانی را داراست.

ابن‌سینا معتقد است کسی که در حکمت نظری و عملی به نهایت کمال بشری رسیده است، انسان کامل است؛ یعنی در مقایسه با سایر انسان‌ها، کمال بیشتر و فزون‌تری دارد و تنها یک دسته هستند که از آنها کامل‌ترند؛ کسانی که افزون بر استکمال نهایی در عقل نظری و عملی، از موهبت وحی الهی هم برخوردارند. به عبارت دیگر، در رأس نظام شرافت انسانی، کسی قرار می‌گیرد که در عقل نظری و عقل عملی بدون تعلیم معلم

۱. «لأنه متى أحسن سياسة نفسه لم يعي بما فوقها من سياسة المصير».

بشری، به نهایت کمال خویش دست یافته است؛ به گونه‌ای که تمام حقایق عالم را در درون خود می‌یابد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳۵). چنین نفسی که به دلیل شدت صفا و اتصال به مبادی عقلیه عالیه، صاحب حدس (الهام از سوی عقل فعال) شده است، در رتبه‌ای از وجدان کمالات است که می‌تواند در عالم طبیعت تصرف کند. ابن سینا این شخص را که همان «نبی» است، «رئیس اول مطلق» و «ملک حقیقی» می‌خواند و می‌گوید نبی در همه عوالم حاضر است؛ به گونه‌ای که اگر با عالم عقل لحاظ شود، هر لحظه که بخواهد، بدان متصل و مرتبط می‌شود و در عالم نفس، گویی از ساکنان آن عالم است و در عالم طبیعت به گونه‌ای است که هر تصرفی بخواهد، می‌تواند انجام دهد و به تعبیر ابن سینا «فَعَالٌ لِّمَا يَشَاءُ» است (همو، ۲۰۰۷م، ص ۱۲۵ و ۱۲۶).

پس به صورت خلاصه می‌توان استدلال را چنین تبیین کرد: کسی که کامل نیست، نمی‌تواند سیاست کاملی داشته باشد. از طرف دیگر، کامل‌ترین انسان، کسی است که هم در عقل نظری و عملی کامل باشد و هم مخاطب مستقیم وحی الهی باشد. این شخص، همان «نبی» است. پس تنها شخص لایق حاکمیت، جز پیامبر الهی نخواهد بود.

استدلال دوم: ابن سینا در جایی دیگر، حکومت را از آن شریعت می‌داند و قراردادی بودن حکومت میان حاکم و مردم را رد می‌کند. همان طور که گذشت، مراد از شریعت در اینجا، همان بُعد فقهی دین است که قسیم ابعاد اعتقادی و اخلاقی دین به شمار می‌آید. ابن سینا می‌گوید: «يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ لِمَنْ لَهُ الْخَلْقُ»؛ یعنی مقام آمریت از آن کسی است که مقام خلقت و آفرینش از آن اوست (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۲).

در تقریر استدلال دوم، نکته دیگری وجود دارد که می‌تواند پاسخ به این اشکال مقدر باشد که: اگر از نگاه ابن سینا خطوط کلی حکومت را شریعت تعیین می‌کند، پس معنای فلسفه سیاسی و نیز حکومت حکیم چه می‌تواند باشد؟ پاسخ روشن به این اشکال این است که ابن سینا از طریق فلسفه‌ورزی به این مطلب نایل می‌شود و جایگاه شریعت را در سیاست چنین پررنگ می‌داند. به همین دلیل، در تقریر استدلال گفته شد که ابن سینا با استدلال، حکومت را از آن شریعت برمی‌شمرد و این بسیار متفاوت است با کسی که از باب تقلید صرف به حکومت شریعت یا فقیه معتقد می‌شود. به تعبیر دیگر، حکم به حاکمیت شریعت، نتیجه فلسفه سیاسی ابن سیناست.

ممکن است گمان شود مراد ابن سینا از واژه «امر» در عبارت بالا، امر دستوری نیست؛

بلکه مراد او همان تفسیری است که دیگران (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۵۱۷) از آیه شریفه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف (۷)، ۵۴) ارائه کرده‌اند و آن را مرتبه‌ای از مراتب هستی برشمرده‌اند که مختص به مجردات تام است و به تعبیر دیگر، تفسیر هستی‌شناختی از آن دارند، نه تفسیر اخلاقی یا سیاسی. اما این گمان با مقام سخن ابن‌سینا مناسب نیست؛ زیرا او به گونه‌ای سخن می‌گوید که مخاطب خود را به اطاعت از فرامین و اوامر الهی، تحریض و تشویق می‌کند. ابن‌سینا می‌گوید:

أَنَّ مِنْ حَقِّهِ [أَيُّ اللَّهِ تَعَالَى] أَنْ يُطَاعَ أَمْرَهُ، فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لِمَنْ لَهُ الْخَلْقُ ...؛ حق خداوند این است که اوامرش اطاعت شود؛ چراکه مقام آمریت، تنها از آن کسی است که مقام خالقیت از آن اوست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۲).

این کلمات توصیه‌های عملی است، نه بیانات نظری و هستی‌شناسانه. بنابراین، ابن‌سینا تنها خدا را آمر حقیقی می‌داند و اوامر و نواهی الهی، جز از طریق وحی و نبوت به بشر نمی‌رسد. بنابراین، حاکم شرعی که همان نبی یا جانشین صالح او باشد، تنها شخص شایسته حکومت است و این یعنی حکومت شریعت بر بشر، نه حکومت بشر بر بشر. پس بر اساس این استدلال، کسی که خالق است، حقوقی بر مخلوقان دارد و از جمله آن حقوق این است که اوامر او در همه شئون، از جمله امر سیاست مورد اطاعت قرار گیرد. بنابراین، نمی‌توان حاکم را غیر از طریق شرعی برگزید. براین اساس، حکومت نبی یا جانشین صالح وی، به معنای حکومت خداوند بر بشر خواهد بود و نمی‌توان میان این دو تفاوتی قایل شد. به عبارت دیگر، شأن ابلاغی پیامبر با شأن حکومتی وی منافاتی ندارد.

استدلال سوم: استدلال دیگر ابن‌سینا برای اثبات حکومت شرعی این است که خداوند بشر را در هیچ امری رها نکرده است و می‌گوید خداوند هرگز صنعتی - اعم از کوچک یا بزرگ - را که مصلحت بندگانش در آن است، فرونگذاشته، مگر آنکه بر بندگانش افزوده است:

سپاس خدایی را که حسن تدبیرش و لطف تقدیرش همه چیز را دربر گرفته تا اینکه هر صنفی از اصناف خلقش، حظ و بهره خود را از مصلحت ببرد و هر نوعی سهم خود را از سودمندی و منفعت بردارد. پس هیچ امری - کوچک یا بزرگ - از زیبایی صنعتش و آنچه برای احوال خلقش مصلحت دارد و نقص و عجز آنها را جبران می‌کند،

فرونگذاری مگر اینکه بر آنها افاضه نمود (همو، ۱۹۸۵م، ص ۳ و ۲).

می‌توان از این سخن ابن سینا، کبرای کلی را برای اثبات حکومتی الهی استنباط نمود و آن اینکه: «هر امری که مصلحتی برای بندگان دارد، از طرف خدای متعال فروگذار نشده است» (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۱). صغرای این قیاس - که قابل انکار نیست - چنین است: حکومت و تدبیر زندگی جمعی و فردی مردم، از مهم‌ترین امور بشری است که سرنوشت انسان‌ها بدان گره خورده است.

پس با وجود نبی، کسی حق حکومت بر دیگران را ندارد و در صورت فقدان او، جانشین نبی که در ادامه درباره او و چگونگی انتخابش سخن می‌گوییم، شایسته‌ترین و بلکه تنها گزینه درست برای حاکمیت جامعه فاضله است.

بعد از اینکه انسان کامل پذیرفته شد، برای ابن سینا بدیهی است که با وجود او، تنها هموست که لایق حکومت بر دیگران است. وقتی ابن سینا نبی را که در حقیقت شارع است، متعین در مسند حاکمیت می‌داند، این معنا را القا می‌کند که سیاست، چیزی جز اجرای فرامین شرع مقدس نیست. بنابراین، می‌توان گفت سیاست مدنظر او بر محوریت شخص نبی یا جانشین او شکل می‌گیرد و او مقام معنوی را از مقام سیاسی جدا نمی‌داند. حساسیت ابن سینا بر مسئله حاکمیت تا آنجاست که نه تنها مخالفان و معارضان حاکم را واجب‌القتال و واجب‌القتل می‌داند؛ بلکه سکوت‌کنندگان و بی‌طرفان را هم به همین حکم، محکوم می‌کند. از نگاه او بزرگ‌ترین عبادت، قتال با همین معارضان و بی‌طرفان است (همان، ص ۴۵۲). به تعبیر دیگر، ابن سینا نقطه خاکستری را در موضع‌گیری‌های سیاسی در مسئله حاکمیت نمی‌پذیرد و جبهه سیاسی را در دو گروه حق و باطل منحصر می‌کند و هر که به زعم خود «بی‌طرفی» را برمی‌گزیند، قطعاً در جبهه باطل است و در صورت عدم بازگشت از موضع خود، واجب‌القتال و بلکه واجب‌القتل خواهد بود.

ابن سینا می‌گوید این وظیفه نبی است که بر مردم، اطاعت از خلیفه خود را واجب گرداند و نیز می‌گوید باید بر مردم واجب کند بر کسی که در مقابل خلیفه، قد علم می‌کند، بشورند و با او قتال کنند؛ حتی نبی باید این سنت را در بین مردم ایجاد کند که باور داشته باشند که بعد از ایمان به نبی، چیزی مانند قتال با این شخص متغلب که در برابر خلیفه صالح شورش کرده است، انسان را به خدا نزدیک نمی‌کند (همان، ص ۴۵۱ و ۴۵۲). این بدان معناست که ابن سینا به سیاست، نگاه دینی داشته است. بدین ترتیب،

وقتی کسی چون او، ادعا می‌کند عملی سیاسی، مقرب الی الله است و حتی مدعی می‌شود هیچ عملی به اندازه این عمل، انسان را به خدا نزدیک نمی‌کند، در حقیقت ادعا کرده است که سیاست نمی‌تواند از دیانت جدا باشد و این نقطه‌ای است در مقابل آنچه در اصطلاح «سکولاریسم» خوانده می‌شود. به تعبیر دیگر، اینکه او «عبادت» را با مسئله «حاکمیت» گره می‌زند، شاهد دیگری است بر اینکه اساس فلسفه سیاسی او، همان شریعت مقدس است. این نظر ابن‌سینا به صریح‌ترین وجه ممکن در جایی مطرح شده است که وی نبی را «رب انسانی» می‌خواند و می‌گوید:

کسی که از فضایل علمی (کمال عقل نظری) و نیز فضایل عملی (کمال عقل عملی) برخوردار باشد و نیز از امتیازات نبوی، مانند وحی بهره‌مند گردد، اگر او را «رب انسانی» بنامیم، گراف نگفته‌ایم و نیز بیراه نیست که بگوییم عبادت او بعد از عبادت خداوند، جایز است؛ چراکه او سلطان عالم ارضی و خلیفه خداوند در آن است (همان، ص ۴۵۵).

این عبارات، به روشنی دلالت می‌کند که همان گونه که اطاعت از خداوند که رب حقیقی است، واجب است، اطاعت از نبی در همه امور ضروری و واجب است. بنابراین، نمی‌توان او را تنها در مقام ابلاغ محدود کرد و شأن سیاست را از او سلب نمود. از اینجا سرّ نپرداختن بوعلی به دیگر ارکان فلسفه سیاسی روشن می‌شود؛ زیرا با توجه به ویژگی‌هایی که برای حاکم برمی‌شمارد، یعنی از طرفی او را کامل در علم و عمل می‌داند و از طرف دیگر، با وحی، به صورت مستقیم (مانند نبی) یا غیرمستقیم (مانند جانشین او) مرتبط است و در یک کلمه او را «رب انسانی» می‌داند، وجهی هم برای پرداختن به آنها باقی نمی‌ماند. به تعبیر دیگر، در نظام فکری ابن‌سینا - با توجه به پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی او - اعتقاد بر حاکمی است که نه تنها افضل مردم است، یعنی در دو قوه عقل نظری و عقل عملی به کمال دسته یافته است؛ بلکه از افضل مردم نیز سر و گردنی بالاتر است؛ زیرا مخاطب وحی الهی است و ملک وحی بر او تمثل می‌یابد (همان، ص ۴۳۵). چنین شخصی، چون هم خود به کمال رسیده و هم از پشتوانه کامل و بی‌نقص برخوردار است، قطعاً بر جزء و کل مصالح آدمی در عرصه‌های گوناگون، عالم است و چون از هر رذیلت اخلاقی مبرا است، هدایت‌گر نیکویی به شمار می‌رود. روشن است چنین حاکمی، هر گونه که تصمیم بگیرد و به هر شکلی که

حکومت کند، قطعاً بهترین تصمیم و بهترین شیوه حکمرانی خواهد بود؛ زیرا خطاهای بشری در هر عرصه‌ای چون سیاست، یا ناشی از جهل او به راه درست و مصلحت حقیقی است و یا اینکه با وجود علم به مصلحت، متأثر از رذایل پست اخلاقی از سلوک در راه صواب استنکاف می‌کند. بنابراین، اگر شخصی، هم از نظر علم به مصالح کامل باشد و هم در بُعد اخلاقی به کمال رسیده باشد، هرگز سهواً یا عمداً دیگران را به ضلالت نمی‌کشاند. پس نه تنها ضرورتی ندارد؛ بلکه اساساً ممکن نیست متفکری با علم بشری که مشحون از خطا و ظن و وهم است، بتواند در جزئیات مصالح انسانی وارد شود و شیوه حکمرانی را برای چنین حاکمی طراحی کند و او را ملزم به تبعیت نماید.

این رویکرد، کاملاً برخلاف رویکردی است که فیلسوفانی چون جان رالز^۱ - بزرگ‌ترین فیلسوف سیاسی معاصر - در پیش گرفته‌اند که اساساً به حاکم اهمیتی نمی‌دهند؛ بلکه تمام بحث خود را متمرکز بر شیوه حکومت در چارچوب یک حکومت لیبرالی می‌کنند. جان رالز چهل سال از عمر خود را صرف نظریه «عدالت به مثابه انصاف» کرد (Freeman, 2007, P xiii) که در آن از یک شرایط کاملاً فرضی به نام «حجاب جهل» استفاده می‌کند تا بر سر اصول عدالت توافقی حاصل نماید (Rawls, 1999, P 118). از نگاه جان رالز، اهمیتی ندارد که چه کسی با چه ویژگی‌های اخلاقی و علمی در مسند حکومت قرار می‌گیرد؛ آنچه اهمیت دارد، عمل بر اساس اصول عدالت است. در حقیقت او مانند دیگر هم‌مسئله‌کنانش، حوزه شخصی را از حوزه سیاسی متمایز می‌کند. ممکن است کسی در زندگی خصوصی خود به هیچ‌وجه اخلاقی و عدالت‌محور نباشد؛ اما در عین حال در حوزه کلان اجتماعی، کاملاً عادلانه برخورد کند و این همان چیزی است که از حاکم جامعه انتظار می‌رود. به تعبیری، می‌توان عدالت رالز را عدالتی ماشینی نامید که خصوصیات اخلاقی و ویژگی‌های شخصی راننده در حرکت ماشین دخالتی ندارد؛ بلکه مهارت رانندگی و التزام بدان کارگشاست.

اختلاف نظر ابن‌سینا با کسی مانند جان رالز به اختلافشان در انسان‌شناسی برمی‌گردد. تعریفی که ابن‌سینا از ماهیت انسان و قابلیت‌های او و نیز سعادت‌ی که برای او ترسیم می‌کند، کاملاً متفاوت از آن چیزی است که رالز می‌پندارد. ابن‌سینا سعادت انسان را در

1. John Rawls.

ماورای طبیعت جست‌وجو می‌کند که همان وصول به مرتبه عقل مستفاد است (ابن‌سینا، ۲۰۰۷م، ص ۶۷)؛ اما جان رالز از هر پیش‌فرض فلسفی، دینی و اخلاقی برای نظریه خویش پرهیز می‌کند (نوری، ۱۳۹۳، ص ۱۶) و به همین دلیل، سعادت انسان را این‌جهانی می‌داند.

به عنوان نتیجه‌ای برای این بخش باید گفت صرف‌نظر از پیش‌فرض‌های فلسفی و عقلی، شریعت عین فلسفه سیاسی ابن‌سیناست. ابن‌سینا در پیش‌فرض‌ها، سمت و سوی بحث را به جانبی می‌برد که شریعت را اعتباری قابل توجه ببخشد. این مسئله از بحث در باب انسان کامل که همان نبی یا شارع باشد، به دست می‌آید و سپس تمام اصول فلسفه سیاسی خود را برحسب شریعت تنظیم می‌کند و حتی اگر در مقام استدلال و اقامه دلیل می‌ایستد، تنها برای اثبات و تبیین قضایای شرعی است. سخن ابن‌سینا در تقسیم حکمت عملی به اخلاق، سیاست و تدبیر منزل، شاهد مناسبی برای این نتیجه است. او می‌گوید:

تدبیر انسان، یا مربوط به شخص واحد است و یا اینکه به شخص واحد منحصر نمی‌شود که در این صورت با شرکت و اجتماع مردم مرتبط است. تدبیر اجتماعی نیز یا به حسب اجتماع منزلی است و یا به حسب اجتماع مدنی. بنابراین، علوم عملی سه دسته هستند: قسم اول مربوط به این است که انسان از بعد اخلاقی و افعالی چگونه باید باشد تا در دنیا و آخرت سعادت‌مند شود. ... قسم دوم مربوط به این است که انسان چگونه باید منزلی را که با همسر، فرزندان و مملوک خود مشترکاً در آن می‌زید، تدبیر نماید تا از طریق آن بتوان به سعادت لایق نایل شود ... و قسم سوم علمی است که در آن اصناف سیاست‌ها و ریاست‌ها و اجتماعات فاضله و غیرفاضله شناخته می‌شود و نحوه استکمال و علل زوال و وجه انتقال آنها مورد بررسی قرار می‌گیرد ... که این قسم سوم متعلق به بحث نبوت و شریعت است. ... این بخش از حکمت عملیه با وجود نبوت و نیاز نوع انسانی در وجود و بقا و سیر خود به شریعت مرتبط است (ابن‌سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۰۷ و ۱۰۸).

در ادامه به نمونه‌ای از قضایای شرعی که در فلسفه سیاسی ابن‌سینا مورد تأکید قرار گرفته، می‌پردازیم.

نمونه‌ای از قضایای شرعی در اصول فلسفه سیاسی ابن‌سینا

از نشانه‌های اثرپذیری ابن‌سینا از شریعت در قوانین اجتماعی و حتی سیاسی، تفسیرهای

عقلانی است که او در این عرصه ارائه کرده است. حکیم بوعلی سینا برخی از قوانین و چارچوب‌های اجتماعی، مانند ازدواج و طلاق را تبیین نموده است. او در این قوانین کاملاً متأثر از شریعت است؛ به گونه‌ای که احکام شرعی را به عنوان قانون اجتماعی بیان می‌دارد و سپس به تبیین حکمت و فلسفه آن می‌پردازد. برای نمونه، ابن سینا می‌گوید در جامعه باید این قانون حاکم باشد که مرد نمی‌تواند بیش از سه بار همسرش را طلاق دهد و اگر به مرتبه سوم رسید، تا محلی با همسر او آشکارا ازدواج نکند و با وی وطی صریح نداشته باشد، او نمی‌تواند بار دیگر زن را به همسری بگیرد. حکمت این قانون و حکم شرعی و اجتماعی آن است که طلاق بازیچه دست مردم نشود و به هر بهانه واهی پیوند ازدواج را به تفرقه نکشانند. پس اگر چنین شد، باید فضیحت آشکار و رسوایی بزرگی را تحمل کند تا بعد مجاز شود بار دیگر با همسر سابقش ازدواج نماید. ابن سینا از این فضیحت با عنوان «مَضَض» تعبیر می‌کند که به معنای «سوختن» است و می‌گوید وقتی برای ازدواج مجدد، ناچار است بپذیرد شخص دیگری آشکارا زوجه او را به همسری بگیرد، این شخص دچار مَضَض می‌شود؛ به گونه‌ای که مَضَضی فوق آن نیست (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۴۵۰).

قوانین جزایی که در شریعت اسلامی مطرح شده‌اند، از قبیل حدود، تعزیرات، دیات و مانند آن برای تربیت و اصلاح بشر است. این گونه نیست که همگان برای آخرت خویش تلاش کنند و از ترس عذاب‌های اخروی از مخالفت با شریعت الهی بپرهیزند؛ بلکه برخی از انسان‌ها به آن توجه چندانی ندارند. اما چون نظم جامعه و رسیدن آن به سرمنزل مقصود، متوقف بر این است که شریعت الهی از جانب همه یا دست‌کم غالب افراد جامعه اجرا شود، افضل‌الشارعین، برخی را از طریق قوانین جزایی از مخالفت با شریعت بازداشته است. روشن است که قانون جزایی افزون بر تنبیه متخلف، سبب عبرت‌آموزی دیگران نیز می‌شود و بنابراین، باید از چنان قوتی برخوردار باشد که بتواند بازدارنده باشد؛ در غیر این صورت، مصلحتی که از آن توقع می‌رفت، حاصل و عاید نخواهد شد (همان، ص ۴۵۴).

سپس ابن سینا سخنی از فقیهان را تبیین می‌کند. آنها می‌گویند مجازاتی که در شریعت از نظر نوع و مقدار مشخص و معین وضع شده است، «حد» نامیده می‌شود (علامه حلی، ۱۴۳۲ق، ج ۸، ص ۷) و تغییر آن بر کسی که مستحق حد باشد، جایز نیست. اما اگر فعل حرامی از انسان سر بزند، به گونه‌ای که باید تنبیه شود و درعین حال، مجازات مشخصی

برای آن از طرف شریعت تعیین نگشته است، اولاً، مجازات نباید به اندازه حد باشد و کمتر از آن را باید تعیین کرد^۱ (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۷) و ثانیاً، اصطلاحاً آن را «تعزیر» می‌نامند. ابن‌سینا این تفاوت را با مسئله قلمرو تأثیر فعل توجیه می‌کند و می‌گوید اگر فعل حرامی، بُعد اجتماعی داشته باشد و ضرر آن متوجه شخص به تنهایی نباشد، باید حد بر او جاری شود؛ اما اگر فعل، صرفاً بُعد شخصی داشته باشد، مجازاتش به اندازه‌ای است که کمتر از حد باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۵۴).

ابن‌سینا بر این باور است که احکام جزایی از نظر شدت باید معتدل باشد؛ یعنی نه شدید و سخت‌گیرانه باشد و نه باید در آن تساهل کرد و چشم‌پوشی نمود (همانجا)؛ زیرا در این صورت، فایده و مصلحت مورد انتظار حاصل نخواهد شد.

بدین ترتیب، بوعلی به قانونی سیاسی - اجتماعی غیر از شریعت الهی قایل نیست و اگر هم در جایی انسان بخواهد قانون‌گذاری کند، آن را «منطقه الفراغ» می‌نامند؛ یعنی جایی که شریعت آن را به حاکم واگذار کرده تا بسته به موقعیت‌ها و شرایط گوناگون و با توجه به آنچه مصلحت است، قانونی وضع یا لغو کند.

ابن‌سینا و مسئله جانشینی نبی

در جامعه سیاسی، حکومت از شئون و وظایف نبی دانسته شد و ابن‌سینا کسی را در مقابل نبی برای تصدی این مسئولیت شایسته نمی‌داند. بوعلی به سخن گفتن در باب نبی حاکم، اکتفا نمی‌کند؛ بلکه مسئله حکومت را در حیطه گسترده‌تری مورد بررسی قرار می‌دهد؛ یعنی به جانشینی نبی هم به تفصیل می‌پردازد.

دلیل ابن‌سینا بر ضرورت تعیین جانشین برای نبی بدین شرح است: از آنجاکه ماده‌ای که بتواند کمالات نبی را بپذیرد، در مواد بسیار اندکی از آمزجه حاصل می‌شود، وجود نبی نمی‌تواند متکرر و همیشگی باشد؛ یعنی این‌گونه نیست که در همه دوران‌ها نبی‌ای از انبیای الهی وجود داشته باشد که بتوان بر حکومت سیاسی او تکیه نمود. براین‌اساس، باید برای زمان فقدان نبی، «تدبیر عظیمی» اندیشیده شود (همان، ص ۴۴۳).

تدبیری را که ابن‌سینا مطرح می‌کند، دو بخش دارد: بخش اول، جعل و تعیین سنن

۱. شیخ طوسی در شرح مجازات کسی که با حیوانی وطنی کرده است می‌گوید: او باید تعزیر شود که از نگاه ما [میزان آن] از حد کمتر است؛ «من أتی بهیمة کان علیه التعزیر عندنا بما دون الحد» (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۷).

عبادی و مناسک دینی از طرف نبی است و بخش دوم، تعیین جانشینی صالح برای اوست.

در بخش اول، ابن‌سینا معتقد است دست‌کم یکی از فلسفه‌های عبادت، استمرار و استقامت مردم بر سیره معرفتی و اعتقادی نبوی است. عبادت دائماً یادآور مبدأ و معاد و نیز سبب ریشه‌کن شدن نسیان و فراموشی است. هرچند عصر نبی منقضی شده باشد، تسنین و تقنین عبادی سبب می‌شود مردم از فراموشی اعتقادات خویش در امان باشند. ابن‌سینا می‌گوید تکرار افعال و اعمال عبادی باید مقرون به یاد خدا و معاد باشد؛ وگرنه، حکمتی که برای آن بیان شد، حاصل نمی‌شود. خلاصه آنکه، اعمال عبادی، چه از سنخ حرکات باشند مانند نماز و چه از سنخ اعدام حرکات باشند مانند روزه، به هر حال سبب زنده ماندن معارف نبوی می‌شوند (همان، ص ۴۴۴).

بخش دوم تدبیری که ابن‌سینا مطرح می‌کند و البته بخش مهم‌تر نیز هست، در خصوص مسئله خلافت و جانشینی نبی است. از نگاه ابن‌سینا، خلیفه نبی که مسلماً حایز کمالات علمی و عملی است، از دو طریق ممکن است منصوب شود: یا شخص نبی معرف جانشین خود باشد و شخصی را در مقام خلیفه بعد از خود منصوب کند و یا اینکه عده‌ای از پیشگامان و پیشروان در دین، بر شخص خاصی اجماع کنند. ابن‌سینا بعد از اینکه این دو احتمال را مطرح می‌کند، می‌گوید البته تعیین جانشین از طریق نص نبی، صحیح‌تر و صواب‌تر است؛ زیرا برخلاف مسئله اجماع، از خطر تشعب، تشاغب و اختلاف مانع می‌شود (همان، ص ۴۵۱ و ۴۵۲).

خلافت حکیم فقیه

ابن‌سینا ویژگی‌هایی را برای جانشین نبی برمی‌شمارد که در مجموع در چهار ویژگی دسته‌بندی می‌شوند و عبارت‌اند از: استقلال در سیاست، عقل اصیل، اخلاق شریفه و داشتن فقاقت قوی‌تر در مقایسه با دیگر مردم (همان، ص ۴۵۱).

او معتقد است خلیفه باید هم استقلال سیاسی داشته باشد؛ یعنی بتواند مستقلاً در تدبیر امور زندگی مردم، تصمیم عاقلانه بگیرد و راه درست را از خطا بازشناسد، و هم از عقل اصیل برخوردار باشد، و نیز واجد اخلاق شریفه، یعنی صاحب شجاعت، عفت و حسن تدبیر (حکمت) باشد. مراد ابن‌سینا از عقل اصیل و اخلاق شریفه این است که خلیفه باید در عقل نظری و عقل عملی کامل و بی‌نقص باشد.

تعبیر «أصیل العقل» از سوی ابن سینا می‌رساند که اولاً، عقل باید از مرحله قوه به فعلیت در آمده باشد و ثانیاً، در مسائل عقلی به خود متکی باشد و به تقلید بسنده نکند. براین اساس، می‌توان گفت اگرچه مصداق اتم و بارز گفتار ابن سینا امام معصوم است، عمومیت سخن وی اجازه می‌دهد دایره مصادیق را به حکیم و فیلسوف واقعی نیز توسعه دهیم.

یکی از ویژگی‌هایی که ابن سینا برای جانشین نبی ضروری می‌داند و به نظر می‌رسد در مقایسه با دیگر ویژگی‌های گفته‌شده، از اهمیت خاصی برخوردار باشد، این است که خلیفه باید «عارف‌ترین و آگاه‌ترین مردم به شریعت» و به تعبیر کوتاه‌تر «اعلم فقها» باشد (همانجا). تفسیر درست از این ویژگی، به فهم واژه «شریعت» وابسته است. مراد از شریعت، چه اصطلاح خاص آن، یعنی «فقه» باشد و چه اصطلاح عام آن، یعنی «مطلق معارف دینی» باشد که شامل اعتقادات، اخلاقیات و احکام است، قدر متیقن آن، یعنی «فقهت» را دربرمی‌گیرد. بنابراین، ابن سینا، خلیفه و جانشین نبی را نه تنها بی‌نیاز از فقه نمی‌داند؛ بلکه تأکید می‌کند که باید افقه مردم زمانه خود باشد.

بنا بر آنچه گفته شد، از نگاه ابن سینا، فیلسوف از آن نظر که فیلسوف است و درصدد ادراک و فهم کلیات برمی‌آید و ادراک جزئیات خارج از حیطه فلسفی او به شمار می‌رود، شایسته خلافت نبوی نیست؛ بلکه اگرچه چنین کمالی برای خلیفه ضروری است و ابن سینا با تعبیر «أصیل العقل» بر آن تأکید می‌کند، آنچه حاکم در رویارویی با مسائل و حوادث جزئی بدان نیازمند است، همان شریعت است. تذکر این نکته نیز ضروری است که چه شریعت را به معنای فقه بگیریم - همان طور که بنای این نوشتار بر آن بوده است - و چه شریعت را به معنای عام آن، یعنی دین بپذیریم، در هر صورت، قدر متیقن آن بُعد فقهی دین است که حاکم برای حفظ جامعه در مسیر سعادت حقیقی بدان نیازمند است. این نظر برخلاف نظر حکمایی چون افلاطون و شیخ اشراق است که به «حکومت حکیم» معتقد بودند (ضیایی تربتی، ۱۳۸۰، ص ۴۶ و ۴۷).

بنابراین، ابن سینا نه حکومت حکیم را به تنهایی می‌پذیرد و نه حکومت فقیه را؛ بلکه او به حق حاکمیت برای «حکیم فقیه» معتقد است و این حق از طرف مردم اعطا نمی‌شود و به همین دلیل، از طرف مردم نیز قابل سلب نیست؛ یعنی مردم در عزل و نصب حاکم، نقش حقیقی ندارند و در واقع، چنین حقی ورای اراده مردم وجود دارد. البته باز تأکید

می‌کنیم که مصداق تام و تمام نظر ابن سینا، کسی جز امام معصوم نمی‌تواند باشد؛ اما از آنجا که در برابر اطلاق و عمومیت سخن او، امر مقید و مخصصی یافت نمی‌شود، برای مخاطب چنین جوازی وجود دارد که سخن او را به غیر معصوم هم - در شرایط فقدان او - تسری دهد.

نتیجه‌گیری

اگر از استدلال‌های عقلی ابن سینا در راستای اثبات و تبیین گزاره‌های شرعی در حوزه فلسفه سیاسی صرف نظر کنیم، می‌توان ادعا کرد که شریعت و فلسفه سیاسی در منظر ابن سینا از یکدیگر تمایزی ندارند؛ اما با توجه به شیوه عقلانی که بوعلی در پیش گرفته است، در مقام سنجش شریعت با فلسفه سیاسی، بهترین تعبیر همان است که خود او به کار برده و شریعت را مبدأ برای حکمت عملی، از جمله فلسفه سیاسی (حکمت مدنی) دانسته است. ابن سینا حکومت را از شئون کامل‌ترین فرد انسانی، یعنی نبی می‌داند و معتقد است چون وجود نبی نمی‌تواند همیشگی باشد، جانشین او هم باید بعد از نبی، کامل‌ترین فرد باشد و به تعبیر دیگر، جانشین نبی باید هم حکیم باشد و هم فقیه. بنابراین، چون نبی هم شارع است و هم حاکم، می‌توان به انفکاک ناپذیری شریعت از فلسفه سیاسی حکم کرد.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء (الإلهيات). قم: مكتبة آية العظمى المرعشي النجفي.
۲. _____ (۱۴۰۰ق). رسائل. قم: بیدار.
۳. _____ (۱۳۲۶ق). تسع رسائل في الحكمة و الطبیعیات. چاپ دوم. قاهره: دارالعرب.
۴. _____ (۲۰۰۷م). رسالة أحوال النفس. پاریس: داربیلیون.
۵. _____ (۱۹۸۵م). السياسة. چاپ سوم. قاهره: دارالعرب
۶. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۸). حکمت و حکومت. نسخه pdf
۷. خمینی، سیدمصطفی (۱۴۱۸ق). تفسیر القرآن الکریم (ج ۴). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۸. ضیایی تربتی، حسین (۱۳۸۰). مقدمه شرح حکمة الإشراف شهرزوری. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الإمامیة (ج ۸). تهران: مکتبة المرتضویة.
۱۰. طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸). اطیب البیان فی تفسیر القرآن (ج ۲). چاپ دوم. تهران: اسلام.
۱۱. علامه حلی، جعفر بن حسن (۱۴۳۲ق). شرایع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام (ج ۸). شرح از عبدالزهراء حسینی. نجف اشرف: ذوی القربی.
۱۲. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه (ج ۵). ترجمه امیرجلال الدین اعلم. چاپ پنجم. تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما).
۱۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰). بررسی طرق فرار از ربا. قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۱۴. نوری، مرتضی (۱۳۹۳). مقدمه نظریه‌ای در باب عدالت. تهران: نشر مرکز.

15. Freeman, Samuel (2007). *Rawls*. New Yourk: Routledge.

16. Rawls, John (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.