

مطالعه تطبیقی حکومت مطلوب از دیدگاه ابن سینا و جمهوری اسلامی ایران^۱

سیدمحبیب دیانت *

چکیده

ابن سینا از جمله فیلسوفانی است که با داشتن منظومه فلسفی منسجم و گسترده خویش، در سیاست اجتماعی، صاحب نظر بوده است. سیاست مدنی وی، درواقع ریشه در نظام فلسفی و الهیات وی دارد. وی اجتماع و تمدن بشری را ناشی از نیاز افراد به یکدیگر می‌داند. از نظر ایشان، بهترین حالت ممکن برای یک اجتماع «عدالت» است؛ لذا وی مدینه مطلوب خویش را «مدینه عادلّه» می‌نامد.

ابن سینا به بررسی انواع نظامات سیاسی پرداخته و از بین آنها «سیاسه الاخیار» و «سیاست ملک» را بهترین نوع سیاست معرفی می‌کند. در رأس این نظام‌های سیاسی، حکیم متألّه و یا جمعی از اشخاص وجود دارند که هر یک در شاخه‌ای از حکمت تخصص و آگاهی دارند. حکومت جمهوری اسلامی با وجود ولی فقیه در راس آن که شرایط خاصی برای تصدی دارد، شباهت بسیاری به نظام مطلوب شیخ الرئیس دارد. همچنین در موارد دیگر مشابهت‌هایی مشاهده می‌گردد که قابل توجه است.

کلمات کلیدی: مدینه عادلّه، سیاسه الاخیار، سیاست ملک، سعادت، جمهوری

اسلامی، ابن سینا

^۱ تاریخ دریافت ۱۳۹۵/۸/۱۱ تاریخ پذیرش ۱۳۹۶/۳/۱۵

* پژوهشگر دکتری حقوق عمومی و مدرس دانشکده حقوق دانشگاه آزاد شیراز

مقدمه

بسیاری از علوم و دانش‌های بشری در تحلیل نهایی، یک سلسله نتایجی را در زمینه کشورداری و اعمال حاکمیت و تنظیم روابط نهادهای سیاسی به دست می‌دهند و از این رو با علم جامعه‌شناسی سیاسی درمی‌آمیزند. در این برخورد های علمی است که بنیادهای مختلفی برای مسائل سیاسی پدید می‌آید. فلسفه نیز یکی از جمله این علوم است؛ چرا که یک فیلسوف نمی‌توانسته است به انسان و جوامع انسانی و سعادت آن نیندیشد. ابن سینا، از جمله فیلسوفانی است که در این زمینه، تفکر و تأمل داشته و به توصیف و تحلیل جامعه مطلوب خویش پرداخته است. وی نظرات خود را درباره جامعه مطلوب سیاسی خویش، برپایه براهین تضمینی استوار نموده است و این نظریه‌ای خدشه‌ناپذیر در فلسفه سیاسی وی است.

او در طبقه‌بندی علوم، شیوه ای ارائه می‌دهد که بیان کننده خط مشی وی در زمینه سیاست مدن می‌باشد. معماری ابن سینا در ترسیم «مدینه عاده» و «امت فاضله» ناظر به واقعیت های خارجی است و ایده ای خیالی نیست.

فلسفه ابن سینا مبتنی بر حکمت مشاء و در تمام آن آثار این فلسفه آشکار است ابوعلی سینا سعی دارد شعب مختلف علوم فلسفه را در سلسله ای محکم و استوار مقید کند و روابط ضروری آن‌ها را به یکدیگر نشان دهد.^۲

در این مقاله، تلاش نگارنده بر این است تا خلاصه‌ای از سیستم منسجم دیدگاه سیاسی مدنی ابن سینا را ارائه دهد و با معرفی سیاست مطلوب وی آن را با حکومت جمهوری اسلامی ایران تطبیق دهد و ارکان و مؤلفه های آن را تشریح نماید.

۱- حکومت مطلوب ابن سینا

۱-۱- روش بحث ابن سینا در مبانی سیاسی مدنی

برای رسیدن به مبانی سیاسی مدنی ابن سینا، باید مجموع دستگاه فلسفی وی با هدف یافتن نظریات سیاسی اجتماعی او بررسی شود. در این میان لازم است که آثار ویژه وی در حکمت عملی محور پژوهش اندیشمندان قرار بگیرد. ابن سینا

^۲. حبیبی، شراره، سیر تحول آرای فلسفی، آوای نور، ۱۳۹۲، ص ۴۰ به نقل از مهرین ص

اندیشه‌های سیاسی خود را در بدنه مجموعه منظومه فلسفی خود جای داده و حتی بخشی از آنها را جزء حکمت مشرقیه و در درون آثار رمزی فلسفی - عرفانی خود، مانند منطق الطیر، حی ابن یقظان، سلامان و ابسال و سر فصل آخر کتاب الاشارات و التنبیهات خود گنجانده است. او در منظومه سیاسی مدنی خود، چنان که در آخرین بخش و حتی آخرین سطر الهیات شفا مشهود است، از سیاست‌های تغلیبی دوران خود سرخورده شده و به دنبال سیاست معنوی است که انسان‌های مهذب و سعادتمند پرورش بدهد تا بتوان آموزه‌های حکیمانه انبیاء را که خودشان «خليفة الله» در روی زمین بوده‌اند، در جامعه به کار بست و از این راه سعادت جاودانی را برای نوع بشر به ارمغان آورد.^۳

ابن سینا، دیدگاه مدنی سیاسی خود را که همان حکمت عملی باشد، در پنج قالب متفاوت مورد بحث قرار داده است که این قالب‌ها از این قرارند:

الف- در چارچوب نظام‌بندی دانش‌ها

ب- در چارچوب منظومه فلسفی خود

ج- در چارچوب حکمت مشرقیه و آثار رمزی خود

د- در چارچوب علم منطق

ه- در چارچوب تکننگاری‌ها و رساله‌های منفرد خود که در ابواب حکمت عملی نوشته است.

وی حکمت عملی یا علوم سیاسی مدنی را از جمله دانش‌های حقیقی و ماندگار معرفی می‌کند که در همه دوران روزگار مورد نیاز بشر هستند و فراموش نمی‌شوند. ابن سینا حکمت را در مرحله نخست به «عملی» و «نظری» تقسیم می‌کند که حکمت عملی همان اخلاق و بیان مبانی سیاسی اجتماع است. آنگاه حکمت نظری را نیز به سه قسم «حکمت طبیعی»، «حکمت ریاضی» و «حکمت الهی» تقسیم می‌کند. آنگاه «حکمت الهی» را منتهی به مباحث معاد و نبوت، تشریع و قانون‌گذاری و تأسیس مدینه فاضله یا عدله می‌نماید و از این راه، حاصل همه انواع حکمت نظری را نیز درون ظرف حکمت عملی و فلسفه سیاسیش ریخته و عملاً نشان می‌دهد که

^۳ ابن سینا، شفا الهیات، ترجمه ابراهیم دادجو، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶، ص ۴۵۵

دستگاه فلسفی وی برای تمهید تأسیس مدینه عادلۀ جهت پرورش انسان‌های سعادت‌مندی است که وجودشان از عنصر فضیلت، شجاعت و عفت سرشته شده است و از این رهگذر به اعتدال رسیده‌اند که عین سعادت است. بنابراین دستگاه فلسفی ابن سینا، به گونه‌ای طراحی شده که همه مباحث به مبحث «حکمت عملی» و «مبحث سیاست مدنی» منتهی می‌گردد.^۴

۲-۱- آثار ابن سینا در حکمت عملی و سیاست مدنی

فیلسوفان پرورده عصر خویش و فرزند زمانۀ خود می‌باشند و فلسفۀ آنان در تعامل ناخواسته با مشکلات و پدیده‌های دوران‌شان است. به قول دکتر داوری «هرکس می‌خواهد فیلسوف باشد باید سخن زمان را بشنود و با زمان تفکر کند و البته در این صورت نمی‌تواند به احوالات عصر خویش بی‌اعتنا باشد...»^۵. بنابراین، ابن سینا نیز فرزند زمان خود بود و در تعامل با مسائل و مشکلات فکری اجتماعی عصر خویش می‌اندیشید. عصر ابن سینا عصر تغلب و استیلاء و از نظر اجتماعی و سیاسی آلوده به انواع انحرافات و کژی‌ها و افراد مبتلا به آن بوده که در اصطلاح فارابی «نوابت» و یا هرزگان نامیده می‌شوند^۶ که جامعۀ سالم، مدینه فاضله و شهر نیکوی فیلسوفان را تهدید می‌کنند و تلقی ابن سینا از ایشان، یک بیمار و گمراه می‌باشد.

در واقع مقصود نهایی ابن سینا از نگارش همه آثارش کمک به رشد معنوی و عقلانی بشر، در راستای مبارزه با جهل و نادانی و خرافات بوده؛ او از رهگذر همه آثارش، درصدد تذهیب نفس، ارشاد و راهنمایی افراد و تأسیس یک جامعۀ سالم و بدور از گمراهی و انحرافات و یا به قول خودش «مدینه عادلۀ» بوده که منظور نهایی

^۴. طبقه بندی علوم از منظر ابن سینا تقریباً در تمام کتاب‌های بجا مانده از وی مشاهده می‌شود. لکن، شیخ الرییس در سه کتاب **عیون الحکمه** بخش رسالۀ طبیعیات، رسالۀ اقسام العلوم العقلیه و در مقدمه کتاب **منطق المشرقیین**، بطور مفصل به این مقوله پرداخته است.

^۵. محمدخانی علی اصغر و سیدعرب، حسن، **خرد جاودان: جشن نامه استاد جلال الدین**

آشتیانی، انتشارات فرزانه، ۱۳۷۷، ص ۲۹۷

^۶. ابن سینا، الهیات، پیشین، ص ۴۴۱

حکمت عملی است. بنابراین مباحث مربوط به علم سیاست و علم مدنی، در لابه لای آثار وی، حتی آثار منطقی و طبیعی او کم و بیش وجود دارد. مهم‌ترین آثار ابن سینا در زمینه «سیاست مدن» که هم اکنون در دسترس نیز می‌باشند عبارتند از:

۱-۲-۱- «الشفاء»

کتاب بزرگ و ارزشمند «شفاء» از شاهکارهای ماندگار ابن سیناست. آخرین مقاله الهیات این کتاب که «مقاله دهم» آن می‌باشد، به «سیاست مدن» اختصاص داده است.^۷ ابن سینا در آغاز «شفاء» گفته است که علم مدنی و سیاست را در این کتاب، مختصر بحث خواهد کرد؛ چرا که تصمیم دارد در آینده در آن باره، کتابی جداگانه و مفصل بنویسد. با این حال در اغلب جاهای کتاب «شفاء» از منطق گرفته تا طبیعیات، از علم مدنی و سیاست و مبانی و مبادی آنها بحث نموده است. حتی در مقاله های «دوم» و «سوم» از فن الخطابه در کتاب «منطق» شفاء، بیش از هفتاد صفحه راجع به علم سیاست و ارتباط آن با علم مدنی، بحث های مفید انجام داده است.

۱-۲-۲- «النجاه من الغرق فی بحر الضلالات»

کتاب «نجات» یکی دیگر از آثار مشهور ابن سیناست که در آن نیز مباحثی را مربوط به سیاست اجتماع، بیان نموده است.

وی در این کتاب، ابتدا در داخل حکمت طبیعی، مقاله ششم آن را به بررسی «النفس» اختصاص داده و طبق شیوه همیشگی خود، آن را با مراتب عقول و نفوس و به ویژه نفس ناطقه انسانی و نبوت و سیاست مدن و اخلاق مرتبط ساخته است.^۸

۱-۲-۳- «الاشارات و التنبيهات»

ابن سینا در «اشارات» نیز مانند دیگر آثار فلسفی خود، بحث های گسترده و سنگینی درباره مراتب موجودات عقلیه انجام داده و آنها را به نفس ناطقه یعنی روح یا فرد ویژه انسان، پایان داده است. آنگاه در ضمن بحث های متنوع و مفصل، به

^۷ همان، صص ۴۴۶-۴۴۲

^۸ ابن سینا، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، ترجمه محمدتقی دانش پژوه، انتشارات

دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ صص ۳۹۶-۳۸۱

موضوع نحوه حصول شناخت برای نفس ناطقه می‌پردازد.^۹ آنگاه به بیان مذهب حق در چگونگی اتصال نفس ناطقه با کمالات و عقول پرداخته است.^{۱۰} که همه این‌ها مقدمات فلسفی برای اظهار نظریه «سیاست مدن» وی است که در فصول آخر کتاب به نتیجه‌گیری از آن می‌پردازد.

سپس ابن سینا بحث «نظام احسن» را طرح می‌نماید تا از آن رهگذر، مشکل مربوط به مسئله «شرور» خصوصاً «شرور اجتماعی» مانند فقر، خشونت، ظلم، تغلب و زورگویی و امثال اینها که همیشه مورد سؤال بشر بوده و هست را مورد بررسی قرار دهد.^{۱۱}

از نکته‌های بسیار مهم در کتاب «اشارات» ابن سینا این است که وی در «نمط نهم» نسبت به جوامع انسانی که به طور مستقیم شاهد ظهور پیامبری نیستند، واقع‌بین‌تر شده است. ایشان در این بخش از کتاب، می‌کوشد تا در غیاب «نبی» انسان‌های به کمال رسیده از همان نوع بشر را «محور» اجتماعات انسانی مطرح نماید. شیخ الرئیس در این نمط، به دنبال قطب‌های جوامع انسانی و نوع بشر از میان انسان‌های فرهیخته است. به همین دلیل است که وی «مذهب بودن» را نه تنها با شهریار و فرمانروایی بر جوامع انسانی پیوند می‌دهد، بلکه اساساً با «فلسفه تمدن» و ماهیت زندگی اجتماعی و مدنی انسان، مرتبط می‌سازد و عرفان و عبادت را ناشی از «طبیعت مدنی» انسان می‌داند.^{۱۲}

۴-۲-۱- «رساله فی السیاسة»

اکثر محتوای رساله سیاست ابن سینا مربوط به اخلاق و تدبیر منزل است. مسائل مربوط به سیاست مدن و حکومت نیز از منظر چگونه بودن اخلاق و رفتار حاکمان، در آن بحث شده است. با این همه، مطالب ریشه‌ای و کلی مفیدی در باب

^۹ ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ترجمه صادق لاریجانی، مرکز ترجمه و نشر کتاب،

۱۳۶۸، ص ۲۶۰

^{۱۰} همان، صص ۲۹۴-۲۹۵

^{۱۱} همان، صص ۳۱۸

^{۱۲} همان، ص ۳۱۷

سیاست مدن به معنای عام نیز دارد. وی در این رساله، سبب نیازمندی انسان به تشکیل جامعه و تدبیر سیاسی را اصل «مالکیت» می‌داند. «مالکیت» نیز از دو مسأله دیگر نشأت می‌گیرد؛ یکی «آینده‌نگری» انسان و دیگر «عمل و کار» که روزی خود را از آن ره‌گذر فراهم نماید.^{۱۳}

ابن سینا در قسمت دیگری از این رساله تحت عنوان «ضرورت وجود کسانی که عیوب رؤسا را بازگو می‌کنند»، فرمانروایان و سلاطین را نیازمندترین افراد به نصیحت می‌داند و پنهان داشتن عیوب را بزرگ‌ترین آفت حکومت‌داری می‌داند. وی روش اعتدال را، هم در زندگی سیاسی و اجتماعی و هم در زندگی فردی و خانوادگی و حتی در صدقات و احسان به نیازمندان، یک اصل بنیادین می‌داند.^{۱۴}

ابن سینا در آثار دیگر خود همچون، حکمت العروضیه، الفراسه، ظفرنامه، رساله در عدل پادشاهی، تدبیر منزل العسکر، کتاب الانسان، رساله فی السعاده، رساله‌ها و مباحث علم النفس، رساله عهد، رساله فی الاخلاق و... نیز به بررسی سیاست مدن پرداخته است.

۳-۱- نظام اجتماعی و مطلوب از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا در یکی از فصول مقاله دهم الهیات شفاء، مبحثی را با این عنوان آغاز کرده است: «فی عقد المدینه و عقد البیت»؛ یعنی «چگونگی بنیادگذاری مدینه و بنیادگذاری خانواده». وی در این فصل به تفصیل دربارهٔ اقشار و اهالی طبقاتی یک مدینه و قوانین حاکم بر آن سخن گفته است.^{۱۵} همچنین ایشان در مبحث خطابه از علم منطق کتاب شفا و نیز در کتاب «الحکمه العروضیه» راجع به انواع ریاست‌ها و سیاست‌ها یعنی «نظام‌های سیاسی» متنوع، سخن گفته و دیدگاه خود را راجع به هر یک از نظام‌های سیاسی اجتماعی به صراحت بازگو نموده است.

شیخ الرئیس در مقام دسته‌بندی نظام‌های سیاسی و یا به قول خود او «اصناف

^{۱۳} دیاجی، سیدابراهیم، ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی، امیرکبیر، ۱۳۶۴، ص ۱۱۴

^{۱۴} ابن سینا، مجموع الرسائل، رساله فی السیاسه، ترجمه محمد نجمی زنجان، انتشارات

بیدار، ص ۸۸

^{۱۵} ابن سینا، همان، ص ۴۴۷

السیاسات» مبنا را بر سنن، قوانین و آداب و رسوم مشترک مورد پذیرش مردمان یک اجتماع و مدینه می‌گذارد و معتقد است که شیوه اشتراک مردمان یک اجتماع، به حسب استقراء، از چهار حالت خارج نیست که در دسته‌بندی فرعی‌تر، جمعاً بر شش حالت و یا شش نوع جامعه سیاسی، قابل تقسیم است. این‌ها عبارتند از: نظام وحدانی یا استبدادی، نظام کرامت، ریاست فکری، سیاست اجماعی، سیاست اخیار و سیاست ملک که این دو شاخه بطور مشترک «سیاست سقراطی» یا نظام سیاسی سقراطی نامیده می‌شود.

۱-۳-۱- نظام وحدانی:

اصلاح وحدانی از ریشه واحد به معنای «تک» می‌باشد. این اصطلاح ساخته شده خود ابن سیناست که آن را معادل با اصطلاح «استبدادی»، به منظور قابل فهم‌تر ساختن آن برای مخاطبان خود در جامعه اسلامی و بومی کردن مفاهیم سیاسی، ابداع کرده است. تعریف ابن سینا از جوامع سیاسی وحدانی چنین است: «سیاست وحدانی آنست که سائس (رهبر مدینه)، در امور حکومت به مشارکت دیگران، به هیچ وجه راضی نباشد و تن در ندهد. «هدف سیاست‌های وحدانی، به تسلیم محض و بردگی واداشتن مردمان مدینه است»^{۱۶}.

ابن سینا در جایی دیگر از منطق شفا در مقام تبیین هدف رهبر نظام سیاسی وحدانی می‌گوید: «چکیده غرض رئیس و رهبر ریاست وحدانی این است که از راه خودکامگی و به تسلیم و بردگی کشیدن دیگران، شخصاً صاحب عزت و کرامت گردد. ریاست وحدانی گاهی به صورت بسیط و محدود است و گاهی به صورت تلفیقی و مرکب...»^{۱۷}. ریاست وحدانی یا حکومت خودکامه، مورد پسند ابن سینا نمی‌باشد. چرا که حاکمی در رأس آن قرار می‌گیرد که نظرات اهل جامعه را به هیچ وجه به حساب نیاورده و با اتخاذ شیوه «تک روی» به تنهایی فرمانروایی می‌کند و مردم را به زیر یوغ بردگی و «استعباد» می‌کشاند.

^{۱۶} ابن سینا، شفا منطق، ترجمه ابراهیم دادجو، امیرکبیر، ۱۳۷۶، جلد دوم، ص ۸۳

^{۱۷} فارابی، ابونصر، سیاست مدینه، ترجمه سیدجعفر سجادی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت

فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۷۳

۲-۳-۱- نظام سیاسی کرامت

نظام سیاسی دیگری که ابن سینا از آن یاد کرده و آن را به طور مختصر نیز تعریف کرده است، نظام سیاسی کرامت نام دارد. در این حکومت رئیس مدینه، مصالح حکومت شوندگان را رعایت می‌کند نه به خاطر عوض مادی خالص، بلکه صرفاً برای این که در تعظیم و تکریم وی بکوشند. ابن سینا هدف این حکومت را بدین گونه دنبال می‌نماید: «غایت حکومت کرامت عبارتست از حفظ کرامت، عزت و نگهبانی آن از منازعات»^{۱۸}.

این نوع نظام سیاسی را می‌توان اعتبارطلب و افتخارطلب نامید و شباهت بسیار دارند به آنچه که امروزه نظام های ملی و ناسیونالیستی نامیده می‌شود که در آنها عزت و افتخارات قومی و میهنی مقدم بر همه چیز است و حتی برای حفظ آن، جان و مال بذل می‌شود.

۱۱۳

وی نشان داده است که در نظام کرامت علاوه بر رئیس مدینه، شهروندان آن نیز به نوبه خود، به دنبال کسب افتخارات و کرامت و احترام هستند؛ اعم از اینکه این‌ها واقعی باشد یا موهوم.^{۱۹} آنگاه شیخ الرئیس، معیارهای متفاوت کرامت در نزد مردمان مدینه جاهله کرامیه را بر می‌شمرد و از آن جمله به مسأله زورمداری اشاره می‌کند که جزء خصائص محبوب در نزد مردمان جوامع جاهله کرامت می‌باشد. درواقع در مدینه کرامت این از فضائل افراد شمرده می‌شود که زور داشته باشند و همیشه و به هر قیمتی غلبه نمایند و مغلوب نشوند. یعنی به گونه‌ای باشند که اگر اراده کنند می‌توانند بر هرکس که بخواهند غلبه یابند و او را در ناراحتی و مشقت افکنند. از دیدگاه ابن سینا، چه بسا که این نظام ها، به نظام دیکتاتوری تبدیل شوند.^{۲۰}

۳-۳-۱- نظام ریاست فکریه:

نظام سیاسی دیگری که ابن سینا معرفی می‌کند، طبق اصطلاح وی «الریاسه الفکریه» است. چنین اصطلاحی را نه افلاطون، نه ارسطو و نه فارابی به کار برده‌اند و

^{۱۸} . ابن سینا، پیشین، ص ۶۳

^{۱۹} همان

^{۲۰} همان، ص ۶۲

لذا از واژه‌های ابداعی ابن سیناست و او آن را چنین تعریف می‌کند: «یکی دیگر از انواع نظام‌های سیاسی، ریاست فکریه است و آن چنین است که پیشوا ثروتمند باشد و ریاست، رهبری و تدبیر امور دیگران را به خاطر ثروتش به دست آورد، اما بدون آن که جنبه تغلب و اعمال زور داشته باشد»^{۲۱}.

ابن سینا برای این نوع نظام سیاسی نام دیگری نیز برمی‌گزیند و آن نام «سیاست قلت» است. البته اصطلاح «سیاست قلت» نیز، همانند «ریاست فکریه»، سابقه کاربرد در آثار فلاسفه پیشین یونانی و اسلامی ندارد.^{۲۲} گویا فارابی آن را در آثار خود با نام «مدینه ضروریه» عنوان نموده است و منظور آن بسنده نمودن اهالی مدینه بر تأمین حداقل نیازهای اولیه مادی زندگی‌شان از رهگذر تدبیرات رئیس مدینه است.^{۲۳}

شیخ الرئیس، در جایی دیگر مدینه فکریه را در صورت ترکیب با شیوه‌های متغلبانه «سیاست خست» نامیده و هدف اصلی آن را رفاه و لذت معرفی نموده است. خواجه نصیرالدین طوسی که یکی از فیلسوفان ادوار بعدی تحت تأثیر ابن سیناست، در شرح و توضیح «ریاست خست» چنین می‌گوید: «و اما مدینه خست»، اجتماع جماعتی بود که بر تمتع از لذات محسوسه مانند مأکولات و مشروبات و منکوحات و اصناف هزل و بازی، تعاون کنند و غرض ایشان از آن، طلب لذت بوده نه قوام بدن...»^{۲۴}.

۴-۳-۱- نظام دموکراسی

به نظر می‌آید که از فیلسوفان جهان اسلام، مانند کندی، فارابی، عامری و غیره، کسی جز شیخ الرئیس، واژه «دموکراسی» را عیناً در آثار خود نیاورده است. حتی بعد از ابن سینا نیز از میان کسانی مانند خواجه نصیر طوسی، سهروردی، ابن

^{۲۱} همان، ص ۶۳

^{۲۲} فارابی پیشین، ص ۷۵

^{۲۳} طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری

انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳، ص ۲۹۰

^{۲۴} ابن سینا، شفامنطق، پیشین، ص ۶۳

طفیل، جلال الدین دوانی، ملاصدرا و امثال ایشان کسی این واژه را عیناً به کار نبرده است. البته آنها معادل، عربی و فارسی آن مانند «سیاست حریت»، «سیاست جماعت» و «مدینه جماعیه» را به جای لفظ دموکراسی یا «الدیموقراطیه» به کار برده است. ابن سینا دموکراسی را نوع چهارم از انواع نظام های سیاسی برمی شمارد و می گوید: «نوع چهارم سیاست، حریت و دموکراسی» است.^{۲۵}

وی در تعریف مدن دموکراسی چنین می گوید: «سیاست دموکراسی آنست که همه اهالی مدینه در برابر قانون برابر و از حقوق و کرامت یکسانی برخوردار باشند. در این نظام هیچ کس نمی تواند به جز از راه اجماع و اتفاق نظر همگان به مقام ریاست برسد. آنان هر وقت بخواهند می توانند آن رئیس را تغییر بدهند».

آنگاه شیخ الرئیس، نظام «دموکراسی» را آسیب شناسی کرده و یادآور خطرات و نقاط ضعفی می شود که موجودیت آن را تهدید می کنند. وی معتقد است نظام دموکراتیک هر آن امکان دارد که به نظام قهر و غلبه، قَلّت و یا هر نظام دیگری تغییر و تبدل پیدا کند و این هم به خاطر افراط یا تفریط در قوانین جاری در این نظام می باشد. چرا که قانون و آزادی، هر دو در این نظام سیاسی رکن هستند و جمع کردن میان این دو در مقام عمل بسیار دشوار است تا یکی قربانی دیگری نشود.

عمل بر قانون، شدت و سخت گیری می طلبد ولی نظام دموکراسی هدفش فراهم آوردن آزادی هرچه بیشتر است و جمع کردن میان سخت گیری و آزادی امکان ندارد و لذا ممکن است که در چنین نظامی، اشخاصی پیدا شوند که با صرف مال یا اعمال زور، نظام دموکراسی را نابود سازند.^{۲۶}

به نظر می رسد که ابن سینا اصل نظام دموکراتیک را رد نمی کند، بلکه راجع به چگونگی اجتماع ارزش ها و آزادی در این نوع جامعه مسئله دارد.

ابن سینا قصد دارد به لحاظ واقعی حقیقت دموکراسی را نشان دهد، حقیقت دموکراسی حکومتی است که در آن آحاد مردم اتفاق نظر داشته باشند نه اکثریت. چه بسا که اکثریت رای به عدالت ندهند لذا شیخ الرئیس دموکراسی حقیقی را

^{۲۵} همان، ص ۶۲

^{۲۶} همان، صص ۴۳-۶۴

حکومتی می‌داند که همه به آن راغب باشند حتی اگر در عالم خارج چنین حکومتی نتواند عینیت پیدا کند.

۵-۳-۱- نظام سیاسی سقراطی

ابن سینا در دسته‌بندی جوامع سیاسی از دو نوع اجتماع دیگر نیز نام برده و درباره هر یک از آنها به توضیح و تبیین می‌پردازد که عبارتند از «نظام سیاسی خیر» و «نظام سیاسی مُلک». وی از این دو نمونه همان مدینه فاضله یا مدینه عادل را قصد کرده است که از دیرباز مورد نظر فیلسوفان بوده است؛ لذا مجموع این دو نظام با نام‌های مشترکی که از ابداعات وی است با عنوان «نظام سیاسی سقراطی» و «السیاسه الشریفه» اعلام می‌دارد.^{۲۷}

ایشان سیاست خیر را نیز در دو حالت به تصویر می‌کشد؛ در حالت نخست یک «فرد» فاضل در رأس مدینه قرار می‌گیرد و قصد وی به سعادت رساندن مردمان مدینه است و نصیب ساختن «خیر» برای آنان؛ لذا نظام سیاسی آنان را «سیاست خیر» می‌نامد.^{۲۸}

در حالت دوم گروهی و جمعی از افراد هستند که هرکدام واجد یک فضیلت می‌باشند ولی هیچ کدامشان به تنهایی همه فضائل را یک جا در خود ندارند. در این حالت همه آنان به صورت مجتمع و شورایی، مسئولیت اداره مدینه را بر عهده می‌گیرند. چنین نظامی نیز «سیاسه الاخیار» نامیده می‌شود. اگر یک حکیم که «فضائل مدنی» یعنی شرائط و توان لازم برای مدیریت سیاسی و «فضائل نظری» یعنی حکمت قدسی یا فلسفه و حکمت نظری را بصورت یک جا در وجود خود داشته باشد و در رأس جامعه قرار گیرد، آن را «سیاست مُلک» می‌نامد.

سیاست خیر و سیاست ملک هر دو نظام الهی محسوب می‌شوند ولی سیاست ملک افضل از سیاست های خیر و اخیار است و در آنها به قول سقراط و افلاطون «ناموس» و به قول ابن سینا «سنت» و «شریعت» که محصول عقل قدسی و ناشی از وحی است، مبنای اداره جامعه قرار می‌گیرد. «در این نظام ها رهبر جامعه، صرفاً

^{۲۷} همان، ص ۶۳

^{۲۸} همان، ص ۸۲

به دلیل استحقاق و شایستگی که دارد به مقام ریاست مدینه می‌رسد. چرا که بر وضع سنن و قوانین و یا حفظ و حراست آنها توانایی دارد».^{۲۹}

درحقیقت باید گفت که نظام سیاسی سقراطی، نظام سیاسی ترجیحی و ایده آل ابن سیناست که در الهیات شفا آن را به نظام «نبوت» و «امامت» تطبیق داده و بدین طریق، ثنویت دیرین دین و فلسفه و عقل و وحی را حل نموده است.

ابن سینا دو شاخه اصلی نظام سیاسی سقراطی یعنی سیاست اخیار و سیاست مُلک را به طور خلاصه چنین تعریف و تبیین می‌نماید:

«از جمله انواع نظام‌های سیاسی، سیاست اخیار است و آن چنین است که اهل مدینه برای به دست آوردن سعادت و خوشبختی این دنیا و دنیای دیگر، با هم به مشارکت بپردازند. در این نظام، برای همه ساکنان مدینه متناسب با فضیلتی که دارند، جایگاه مناسب و پسندیده وجود دارد. هرکس در مقام خود اگر مافوق و یا پایین تر از خود داشته باشد، بدان راضی و به وظایف خود، عامل است. در این مدینه، هرکسی شغلی دارد که نتیجه آن تأمین مصلحت مشارکت مدنی است. در این مدینه یا یک رئیس هست و یا «رؤسایی» هستند که مانند نفس واحده‌اند. همچنین در برابر آن رئیس یا رؤسا، بدون هیچ اجبار و اکراهی، همه فرمانبرند. در این جامعه، اکتساب ریاست بسته به شایستگی و استحقاق است و نه مولود اتفاق... اگر در نظام سیاسی سقراطی رییس مدینه حکیمی باشد که علاوه بر فضائل مدنی و نظری از عقل قدسی نیز بهره‌مند باشد، نظام سیاسی کامل‌تر گشته و سیاست ملک حاصل می‌گردد».^{۳۰}

شیخ الرئیس رسالت و هدف این نظام‌ها را که یک حکیم کامل و یا جمعی از اشخاص که هر کدام‌شان در شاخه‌ای از حکمت، تخصص و آگاهی دارند، حمایت و پاسداری از شریعت و سنت با بهره‌گیری از «مشاورت» و آراء کارشناسان و صاحب نظران مختلف می‌داند. این مشاوران که کاملاً آموزش دیده، سخنور و خطیب نیز هستند در پنج محور اصلی، جامعه و رهبران آن را یاری می‌رسانند و آن پنج محور عبارتند از: عده؛ یعنی بیت المال و خزانه کل، جنگ و صلح، حمایت مدینه؛ یعنی

^{۲۹} همان، ص ۸۲

^{۳۰} همان، ص ۸۲

آبادسازی و نگهداری مدینه و تهیه و تدارک امکانات دفاعی برای آن، مراعات امر دخل و خرج؛ که همان برنامه و بودجه است و بالاخره امر قانون گذاری طبق نیازها و مصالح روز.^{۳۱}

۲- تطبیق با مبانی حکومت جمهوری اسلامی

همانگونه که ذکر شد نظام سیاسی مطلوب از دیدگاه این فیلسوف برجسته، سیاست سقراطی است که به دو دسته سیاست اخیار و سیاست ملک تقسیم می‌گردد. حال برآنیم که با توجه به شناخت سیاست مطلوب از دید شیخ رئیس آنرا با مبانی جمهوری اسلامی تطبیق دهیم. با صرفنظر کردن از تطبیق سیاست ملک به دلیل برخوردار بودن رئیس مدینه از عقل قدسی به دیگر سیاست سقراطی الهی ابن سینا یعنی سیاست خیر و اخیار می‌پردازیم.

۲-۱- تطبیق رئیس مدینه عادلّه ابن سینا با شخص نخست جمهوری

اسلامی

همانطور که ذکر آن رفت ابن سینا در سیاست خیر چنین می‌گوید: «در حالت نخست یک فرد فاضل در راس مدینه قرار می‌گیرد و قصد وی به سعادت رساندن مردمان مدینه است و نصیب ساختن خیر برای آنان»
علامه دهخدا در معنای فاضل چنین می‌گوید «به مجاز کسی را گویند که در دانش و علم بر دیگران فزونی یابد، دانشمند، صاحب فضل، مردداند»
برخی کاربرد کلمه فضل در آیات قرآن را تا هفت معنا می‌دانند همچون برتری، عطیه، احسان، رحمت و...

راغب می‌گوید: هر عطیه‌ای را که بر معطی لازم نباشد فضل می‌گویند؛ یعنی احسان و رحمت و عطائی که خدا بر بندگان می‌کند بر خداوند لازم نیست، بلکه از روی لطف و کرم است؛ لذا به آن فضل می‌گوییم که زیادت است و گرنه بندگان حقی در نزد خدا ندارند^{۳۲} لذا می‌توان کسی را که نسبت به دیگران فضل و برتری داشته

^{۳۲} قرشی، سید علی اکبر، قاموس، دارالکتب الإسلامیة، ج ۵، ۱۳۷۱، صص ۱۸۳ - ۱۸۵

باشد و عطیه و احسانشان از سر نیاز نباشد را فاضل نامید.

در روایت از پیامبر اسلام (ص) از هر دو واژه استفاده شده است: قال رسول الله: يَا عَلِيُّ نَوْمُ الْعَالَمِ أَفْضَلُ مِنْ عِبَادَةِ الْعَابِدِ يَا عَلِيُّ رَكْعَتَيْنِ يُصَلِّيهِمَا الْعَالَمُ أَفْضَلُ مِنْ أَلْفِ رَكْعَةٍ يُصَلِّيَهَا الْعَابِدُ؛^{۳۳} پیامبر (ص) فرمود: یا علی خواب عالم از عبادت عابد برتر است، یا علی دو رکعت نمازی که عالم می خواند از هزار رکعتی که عابد می خواند برتر است

لذا شاید با کمی تلویح بتوان گفت که فاضل، کسی است که در علم و عمل نسبت به دیگران برتری دارد پس رئیس مدینه عادلانه ابن سینا کسی باید باشد که عالم‌ترین و عامل‌ترین مردم باشد.

۱-۲- شناخت مقام اول جمهوری اسلامی

برای تطبیق مورد نظر، ابتدا باید بدانیم که شخص اول جمهوری اسلامی کیست؟
امام خمینی (ره) به عنوان سردمدار نظریه ولایت فقیه در عصر حاضر چنین می نویسد:

«وفق نظر غالب و رایج در تفکر اسلامی شیعه نسبت به حکومت، در زمان غیبت امام(ع)، باید زمام حکومت بدست فقها و عالمان دین که در واقع نایبان عام امام اند، باشد»^{۳۴}

لذا با اعتقاد به این امر که در زمان غیبت کبری علما به عنوان وارثان انبیاء و فقها به عنوان امناء پیامبران و آنان که بعد از پیامبر (ص) احادیث او را روایت و سنت او را اجرا کرده و به مردم رسانند مسوولیت ادامه راه معصومین راه، در اجرای احکام و قوانین اسلامی عهده دار هستند. گفته شده است، در زمان غیبت کبری، امام معصوم(ع) فقهای عادل واجد شرایط راه، به عنوان نواب عام خود به مقام ولایت و

^{۳۳} شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه انتشارات جامعه مدرسین، ج ۴، ۱۴۱۳ هـ.ق، ص ۳۶۷

^{۳۴} . امام خمینی، کتاب البیع، جلد دوم، ص ۴۶۰

حکومت به گونه نامتعیین و عمومی نصب فرموده و شناسایی و گزینش آنها را بر عهده مسلمانان گذارده است^{۳۵}

در مقدمه قانون اساسی چنین آمده است:

بر اساس ولایت امر و امامت مستمر، قانون اساسی زمینه تحقق رهبری فقیه جامع الشرایطی را که از طرف مردم به عنوان رهبر شناخته می شود (مجاری الامور بید العلماء بالله الامناء علی حلاله و حرامه) آماده می کند تا ضامن عدم انحراف سازمان های مختلف از وظایف اصیل اسلامی باشد. از مقدمه و اصول قانون اساسی چنین برمی آید که « رهبری مقام اول نظام جمهوری اسلامی است که توسط وی، با بکارگیری شیوه های مشخص قانونی، اجرای احکام اسلامی در کشور تضمین می گردد»^{۳۶}.

۲-۱-۲- مفهوم ولایت فقیه و شرایط رهبری

در این قسمت به این موضوع خواهیم پرداخت که شرایط تصدی چنین مقامی چیست؟

مفهوم کلی ولایت فقیه که رهبری جمهوری اسلامی را به عهده دارد، زمامداری امور مختلف جامعه اسلامی توسط فردی که به مرتبه بالای اجتهاد و افتاء در احکام اسلامی رسیده و دارای دو ویژگی بارز علم و اشراف کامل به احکام اسلامی و عدالت است^{۳۷}

همچنین ولایت فقیه را چنین دانسته اند: زمامداری و سرپرستی امور مختلف جامعه اسلامی توسط فردی است که به مرتبه بالای اجتهاد و افتاء در احکام اسلامی رسیده و دارای دو ویژگی بارز علم یعنی اشراف کامل به احکام و قوانین اسلامی و

^{۳۵} هاشمی، سیدمحمد، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصول و مبانی کلی نظام،

تهران، جلد اول، ص ۱۰۶

^{۳۶} همان، ص ۱۱۷

^{۳۷} لطفی، اسداله، حقوق اساسی و ساختار نظام جمهوری اسلامی ایران، ص ۲۱۷

عدالت است.^{۳۸}

-در امور سیاسی ولایت امر و امامت امت (رهبری) بر عهده فقیهی است که باید صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه و عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام را داشته باشد.^{۳۹}

حال که شخص اول نظام جمهوری اسلامی شخص رهبر است شرایط لازم برای تصدی چنین مقامی چیست؟

اصل پنجم قانون اساسی چنین مقرر می دارد:

در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه) در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده دار آن می گردد. مقدمه قانون اساسی، این قانون را زمینه ساز تحقق رهبری فقیه جامع الشرایط با رعایت نقش مردم دانسته است و بر مبنای آن «بر اساس ولایت امر و امامت مستمر، قانون اساسی زمینه تحقق رهبری فقیه جامع الشرایطی را که از طرف مردم به عنوان رهبر شناخته می شود آماده می کند تا ضامن عدم انحراف سازمان های مختلف از وظایف اصیل اسلامی خود باشد.»^{۴۰}

رهبری، مقام اول نظام جمهوری اسلامی است که توسط وی با بکارگیری

شیوه های مشخص قانونی، اجرای احکام اسلامی در کشور تضمین می گردد.^{۴۱}

و اصل یکصد و نهم قانون اساسی شرایط و صفات رهبر را چنین ذکر نموده

است:

۱- صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه

۲- عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام

۳- بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی

^{۳۸} همان، ص ۲۱۷

^{۳۹} هاشمی، سیدمحمد، پیشین، ص ۱۶۸

^{۴۰} لطفی، اسداله، پیشین، ص ۲۳۵

^{۴۱} هاشمی، سیدمحمد، پیشین، ص ۱۱۷

برای رهبری

در صورت تعدد واجدیت شرایط فوق، شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی قوی تر باشد مقدم است.

به موجب بند اول اصل فوق کسی شایسته رهبری جامعه است که از لحاظ فقهی، مجتهد مطلق باشد که قدرت استنباط تمامی احکام فقهی را در ابواب فقه از منابع و ادله فقهی داشته باشد، مطرح شدن این شرط از این جهت است که مطابق نظر مشهور در فقه شیعه، فردی صلاحیت فتوا دادن و اجرای حدود و امور مربوط به حکومت را دارد که دارای ملکه اجتهاد و استنباط در همه ابواب فقه باشد تا بتواند از عهده مدیریت جامعه برآید.^{۴۲} کسی که در این حد از مرتبه علمی قرار ندارد هرچند توان اجتهاد در بعضی مسایل و امور را داشته باشد که اصطلاحاً مجتهد متجزی تلقی می شود، صلاحیت احراز مقام رهبری را ندارد.^{۴۳}

۱۲۲

مطابق اعتقادات مذهب تشیع، شیعیان مکلف به تبعیت شرعی از نواب عام می باشند و منظور از آنها فقها جامع الشرایطی هستند که تقلید از ایشان در احکام شرعی امر گردیده است، در خصوص تشکیل حکومت و یا نحوه اداره امور مسلمین در عصر غیبت کبری، موضوع تحت عنوان ولایت فقیه قابل طرح است.^{۴۴}

به موجب بند دوم اصل مزبور، عدالت و تقوای لازم هم برای رهبری شرط دیگری است که به موجب آن، مراقبت بر انجام واجبات و ترک محرمات داشته و از تقوای بالا برخوردار باشد تا از نظر اخلاقی هم صلاحیت کافی را برای رهبری جامعه دارا باشد.^{۴۵}

شروط مذکور یعنی فقاها، عدالت، تقوا، آگاهی به زمان، شجاعت، مدیریت، تدبیر، صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه و قدرت رهبری به نظر

^{۴۲} . لطفی، اسداله، پیشین، ص ۲۳۶

^{۴۳} . مهرپور، حسین، مختصر حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، دادگستر، چاپ ششم،

۱۳۹۴، ص ۱۰۸

^{۴۴} . لطفی، اسداله، پیشین، ص ۲۱۶

^{۴۵} همان، ص ۲۳۶

شروط کافی برای فضل یک شخص هست و جالب اینکه قانون اساسی ذیل اصل یکصد و نهم چنین ذکر کرده است ((در صورت تعدد واجدیت شرایط فوق، شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی قوی تر باشد مقدم است))

ابن سینا معتقد به حکومت دینی بود. از نظر وی حکومت دینی حکومتی است که عالم به قانون عدل (قانون الهی و قوانین ناشی از آن) و عامل بدان باشد و حکومتی شایستگی اجرای قانون عدل را دارد که حاکم آن دوراندیش، اندیشمند و عالم در دین باشد، یعنی حکومتی که در آن تمایزی بین دین و سیاست نباشد^{۴۶}

و گرچه عبارت ولایت فقیه اولین بار توسط شهید ثانی در کتاب مسالک

الافهام در مباحث مربوط به قضاوت استعمال گردیده است^{۴۷} لیکن ابن سینا نیز که فیلسوفی شیعی است بدون ذکر عبارت ولی فقیه، رئیس مدینه را واجد شرایطی می داند که با ولی فقیه مشابه است.

۱۲۳

پس می توان نتیجه گرفت قانونگذار اساسی جمهوری اسلامی برای تعیین رئیس حکومت به دنبال شخص فاضل بوده است که ابن سینا از شرایط رئیس مدینه دانسته است.

۳- تطبیق جایگاه مردم در حکومت

سوالی که در اینجا پیش می آید اینست که جایگاه مردم در سیاست ملک و سیاست خیر کجاست؟ آیا با توجه به اصول سیاست ملک که نظامی الهی بوده و رئیس آن دارای عقل قدسی است جایگاهی برای مردم مترتب است یا خیر؟

ابن سینا در کتاب الهیات شفا، زمانی که مولفه های نظام سیاسی مطلوب را عنوان می کند به بحث مشروعیت حکومت نبی و بعد از آن بحث امامت و خلافت و جانشینی بعد از نبی می پردازد و چنین می گوید اگر چه محصول مستقیم عقل قدسی است و نبی در بالاترین مرحله عقل قدسی و از هر بشری شایسته تر به حکومت و سیاست، ولی اقبال مردمی در پذیرش حکومت نبی بطور مستقیم موثر است.

خواجه نصیر به عنوان شارح ابن سینا در کتاب اخلاق ناصری این عبارت ابن

^{۴۶} . ابن سینا و اندیشه های سیاسی و اجتماعی، خبرگزاری فارس شماره ۸۸۰۵۳۱۰۹۲۶

^{۴۷} . لطفی، اسداله، پیشین، ص ۲۱۷

سینا را شرح داده و عنوان کرده که منظور شیخ اینست که اگر چه حکومت نبی دارای مقبولیت الهی است ولی اگر مردم زمان نبی، پذیرش حکومت نبی را نداشته باشند ایشان نمی تواند حکومت خود را به مردم تحمیل کند، چه بسا انبیای الهی که به دلیل عدم اقبال مردمی موفق به تشکیل حکومت نشدند و به ارشاد و هدایت ایشان بسنده نمودند.

حال زمانی که در سیاست ملک که رئیس مدینه دارای عقل قدسی و متصل به وحی است اقبال مردمی از دیدگاه شیخ رئیس آنچنان مهم است که تشکیل حکومت نبی را بدون پذیرش مردمی غیرممکن می داند به طریق اولی سیاست خیر نیز چنین شرایطی دارد و بدون مقبولیت مردمی راه به جایی نخواهد برد.

ابن سینا در کتاب منطق شفا برای تعامل بین شرع و عقل در قانونگذاری و حکومت از اصطلاحاتی مثل شریعت مشترکه، محمودات یعنی عرف و رسوم پسندیده مردمی، سنت مکتوب، سنت غیرمکتوب و شریعت خاصه و این طیف اصطلاحات استفاده کرده که دلایلی دیگر بر نقش مردم و آرای آنها در سیاست سقراطی دارد.

فیلسوف بزرگ بوعلی سینا در سیاست خیر چنین می گوید: . . . اهل مدینه برای به دست آوردن سعادت و خوشبختی این دنیا و دنیای دیگر، با هم به مشارکت بپردازند. در این نظام، برای همه ساکنان مدینه متناسب با فضیلتی که دارند، جایگاه مناسب و پسندیده وجود دارد. هرکس در مقام خود اگر مافوق و یا پایین تر از خود داشته باشد، بدان راضی و به وظایف خود، عامل است. در این مدینه، هرکسی شغلی دارد که نتیجه آن تأمین مصلحت مشارکت مدنی است. در این مدینه یا یک رئیس هست و یا «رؤسای» هستند که مانند نفس واحده اند. همچنین دربرابر آن رئیس یا رؤسا، بدون هیچ اجبار و اکراهی، همه فرمانبرند. در این جامعه، اکتساب ریاست بسته به شایستگی و استحقاق است و نه مولود اتفاق. . . .

در روایات زیادی به رای مردم در موضوع ولایت و رهبری ارزش و اعتبار داده شده است از جمله امام صادق (ع) کسی را که به زور مردم را به پیروی از حکم خود مجبور می سازد، نکوهش می کند و امام علی (ع) می فرماید «در حکم خدا و دین اسلام بر عموم مسلمانان واجب است. . . برای خود و تمام کارهای اجتماع خود

پیشوایی عفیف و دانشمند و خداترس و آشنا به احکام قضا و سنت انتخاب نمایند تا در بین آنها حکومت نماید و...» و در هنگام بیعت مردم با امام چنین فرمودند: «ای مردم انبوه و هوشمند امر حکومت مربوط به شما است هیچ کس حق ندارد آن را به خود اختصاص دهد مگر آن کسی که شما او را امیر و حاکم قرار دهید.»^{۴۸}

به هر حال با توجه به مکتبی و اسلامی بودن حکومت جمهوری اسلامی بنا به اظهار مقدمه قانون اساسی ((ویژگی بنیادی این انقلاب نسبت به دیگر نهضت های ایران در سده اخیر مکتبی و اسلامی بودن آن است.)) سخنان بزرگان مذکور قابل تأمل است.

در اینجا برای تبیین موضوع به اختصار به قانون اساسی جمهوری اسلامی به عنوان قانون مادر می پردازیم.

۱-۳- مبانی حکومت

اصل دوم قانون اساسی چنین مقرر می دارد:

جمهوری اسلامی، نظامی است بر پایه ایمان به:

۱- خدای یکتا(لا اله الا الله) و اختصاص حاکمیت و تشریع به او و لزوم تسلیم

در برابر امر او.

۲- وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین

...

۵- امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلامی

۲-۳- حاکمیت

در مقدمه قانون اساسی چنین آمده است:

... براساس تلقی مکتبی، صالحان عهده دار حکومت و اراده مملکت می

گردند(ان الارض يرثها عبادي الصالحون)...

و اصل پنجاه و ششم قانون اساسی چنین می گوید:

حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت

^{۴۸} . لطفی، اسداله، همان، ص ۱۷۴

اجتماعی

خویش حاکم ساخته است. هیچ کسی نمی تواند این حق الهی را از انسان سلب کند

یا در خدمت منافع فرد یا گروه خاصی قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرفی که در اصول بعد می آید اعمال می کند.

۳-۳- مشارکت مردم

در مقدمه قانون اساسی چنین ذکر شده است:

ملت ایران بطور یکپارچه و با شرکت مراجع تقلید و علمای اسلامی مقام

رهبری در همه پرسی

جمهوری اسلامی تصمیم نهایی و قاطع خود را بر ایجاد نظام نوین جمهوری

اسلامی

اعلام کردو با اکثریت ۹۸/۲ درصد به نظام جمهوری اسلامی رای مثبت داد.

و در جای دیگر مقدمه در مورد مشارکت مردم مذکور است که:

با توجه به ماهیت این نهضت بزرگ، قانون اساسی تضمین گر نفی هر گونه

استبدادی فکری و اجتماعی و انحصار اقتصادی می باشد

و در خط گسستن از سیستم استبدادی و سپردن سرنوشت مردم به دست

خودشان تلاش می کند(و یضع عنهم اصرهم و لاغلال التی کانت علیهم)

اصل اول قانون اساسی:

حکومت ایران جمهوری اسلامی است که ملت ایران، بر اساس اعتقاد دیرینه

اش به حکومت عدل قرآن،

در پی انقلاب اسلامی پیروزمند خود به رهبری مرجع عایقدر تقلید آیت الله

العظمی امام خمینی، در همه پرسی

دهم و یازدهم فروردین ماه یکهزار و سیصد و پنجاه و هشت هجری شمسی

برابر با اول و دوم جمادی الاولی

سال یکهزار و سیصد و نود و نه هجری قمری با اکثریت ۹۸/۲٪ کلیه کسانیکه

حق رای داشتند، به آن رای مثبت داد.

۳-۴- مؤلفه های جامعه سیاسی مطلوب ابن سینا

۳-۴-۱- اجتماع بشری و دلیل پدیدآمدن مدینه

ابن سینا هیچ گاه اصطلاح معروف فلاسفه یعنی (انسان موجود مدنی بالطبع است) را در آثار خود به کار نبرده است. وی اجتماع و تمدن مطلوب بشری را فقط و فقط ناشی از نیاز افراد بشر به همدیگر و تعاون و مشارکت آنان دانسته و زندگی گروه های پراکنده را که از هیچ قانون مدنی پیروی نمی کنند «بعید الشبه» به زندگی انسانی معرفی کرده است.^{۴۹}

با این حال معتقد است که آنان نیز ناچار از پذیرش نوعی زندگی اجتماعی و تشبه به مدنیت می باشند.

ابن سینا در کتاب اشارات ضمن اظهار تردید راجع به امکان زندگی غیر اجتماعی و غیر مدنی برای افراد بشر، درصورت فرض امکان نیز، آن را بسیار دشوار دانسته است: «از آنجا که انسان بدون مشارکت دیگر افراد هم جنس خود به تنهایی توانا بر انجام همه امور خود نیست و بدون عرضه متقابل حاصل کار خود و معاوضه آن در میان آنان، مشکلات بر تک تک آنان انبوه می شود؛ لذا درصورت فرض امکان نیز وضعیت بسیار دشواری پیش می آید».^{۵۰}

با توجه به این دیدگاه ابن سیناست که می توان گفت از نظر وی انسان ها اگر نه «بالطبع»، حداقل بصورت «بالعرض» و به منظور به دست آوردن وضعیت کمال مطلوب در زندگی خود، نیاز به گردهمایی، تقسیم کار، معاوضه و معامله، پذیرش قانون و درنهایت زندگی اجتماعی دارد.

ابن سینا در مقاله دهم الهیات شفا و نیز در فصل آخر کتاب النجاه این موضوع را به گونه روشن تری بیان نموده است. وی می گوید: «پر روشن است که فرق انسان از سایر جانوران در این است که وی اگر بخواهد به تنهایی متکفل همه امور معیشتی خود گردد در برآورده ساختن نیازهایش از کمک دیگری بهره گیری نکند، نخواهد

^{۴۹} . ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، پیشین، ص ۳۷۲

^{۵۰} . همان، ص ۳۷۲

توانست معیشت خود را درست تنظیم و تدبیر کند. لذا لازم است هر یک از آنان از توانایی دیگری بهره گیری نماید تا اجتماعشان پایرجا و استوار شود.^{۵۱}

۲-۴-۳- جایگاه اصل مشارکت

ابن سینا بعد از بیان ضرورت تقسیم کار در اجتماع بشری به اصل «مشارکت» اشاره می کند که در فلسفه سیاسی اجتماعی وی جایگاه و مفهومی بسیار کلیدی دارد. مشارکت به معنای ضرورت احساس تعهد تک تک انسان ها برای حضور فعال در اجتماع و برعهده گرفتن یک نقش ویژه می باشد که نتیجه آن، تعاون، معاوضه و معامله است. وی بقاء انسان را منوط به مشارکت و همکاری می داند. وی در توضیح چند و چون مشارکت و نسبت آن با قانون چنین می گوید: «اکنون می گوئیم همه می دانند که انسان با سایر حیوانات تفاوت دارد و به تنهایی نمی تواند زندگی مطلوبی داشته باشد. به گونه ای که بتواند امور مربوط به نیازهای ضروری خود را بدون همکاری و مشارکت دیگران انجام دهد. . . پس اگر یکی از آنها در ایجاد زندگی اجتماعی به شرایط لازم جامعه پایبند نباشد، چنین کسی تنها به همزیستی با افراد همانند خود اکتفا می کند. در نتیجه به نوعی زندگی ناهمانند با زندگی انسانی و به دور از کمالات انسانی دست خواهد یافت.

با این همه این افراد نیز ناچارند به نوعی زندگی جمعی گردن نهند و خود را با مردمان اجتماعی و متمدن، همانند سازند. چون این موضوع روشن است، پس به این نتیجه می رسیم که مشارکت و همکاری برای وجود و بقاء انسان ضروری است و این امر نیازمند به داد و ستد است. . .»^{۵۲}

ابن سینا در «السیاسة» مشارکت را ملازم و همزمان با تشکیل خانواده عنوان می کند و نیز در «منطق المشرقیین» مشارکت انسانی را به دو قسم مشارکت جزئی که تدبیر منزل نام دارد و مشارکت کلیه که تدبیر مدینه است، تقسیم می نماید. حاصل آنکه برپایی عدالت در آراء سیاسی مدنی ابن سینا، یک امر انتزاعی و ماورایی نیست؛ بلکه امری انضمامی است که تحقق آن با عملکرد و مشارکت تک تک اعضای

۵۱. ابن سینا، شفا، پیشین، ص ۴۴۱

۵۲. همان، ص ۴۴۱

جامعه پیوند دارد. لذا چنین می گوید: «وجود و بقای انسان نیازمند مشارکت است. مشارکت نیز سرانجام نمی گیرد جز با معامله و دیگر اسبابی که در این مورد لازم است. معاملات نیازمند به قانون و عدالت می باشند که باید از ناحیه یک قانون گذار و عدالت پرور فراهم شود. این قانون گذار و عدالت پرور باید از جنس خود انسان بوده و بتواند با انسانهای دیگر در مراوده باشد. . .».^{۵۳}

۳-۴-۳- نیک بختی یا «صلاح الحال» افراد مدینه

ابن سینا در مقام بیان اهداف تأسیس اجتماع صرفاً به رستگاری و سعادت اخروی نظر ندارد؛ بلکه به سعادت و خوشبختی دنیوی و این جهانی شهروندان نیز نظر کامل دارد. وی درضمن شمارش انواع نظامهای سیاسی، درضمن معرفی نظام سیاسی مطلوب خود که همان «سیاسه الاخیار» است، چنین می گوید: «در نظام سیاسه الاخیار، شهروندان در جستجوی به دست آوردن خوشبختی این جهان و آن جهانی کوشش و با هم مشارکت می کنند».^{۵۴}

وی، نیک بختی یا «صلاح الحال» هر یک از شهروندان را علاوه بر امور معنوی و رستگاری نفس و رشد عقل، در فراهم بودن برخی از امکانات و امور رفاهی و معیشتی قرار می دهد و چنین بیان می دارد: «نیک بختی، عبارت است از انجام دادن کارهای زیبا و فضیلت بار، داشتن عمر بلند، محبوب دل های مردم بودن، داشتن رفاه حال و معیشت پاک و دست یابی به احترام از طرف مردم، همچنین داشتن مال وسیع و بالاخره امکان ادامه و استمرار این حالات در زمان های مختلف».^{۵۵}

طبیعی است که داشتن چنین دیدگاهی درمورد اعضای جامعه موجب تشویق آنان برای بهبود زندگی دنیوی و رفاه حال خودشان و آبادی و پیشرفت هرچه بیشتر جامعه می گردد.

۳-۴-۳- وجود قانون در اجتماع

آنچه که مسلم است اینست که اجتماع بشری در هر سطحی از تراکم و کمیت

^{۵۳} همان، ص ۴۴۲

^{۵۴} همان، ص ۶۲

^{۵۵} همان، ص ۶۵

که باشد به انتظام امور و سامان ویژه نیازمند است. بدیهی است که هیچ گونه نظامی بدون وجود مقررات و ضوابط ویژه که «قانون» نامیده می شود، امکان پذیر نیست. بنابراین اجتماع مورد نظر ابن سینا نیز به مجموعه ای از قوانین نیازمند است. ابن سینا معتقد است که یکی از ضروریات اجتماع این است که «مشاوران» ویژه و نخبه که بر فنّ خطابه مسلط بوده و بر موضوع قوانین کاملاً آشنا باشند، برای مدینه انتخاب شوند. به نظر وی مقام و موقعیت این مشاوران بزرگتر و خطرتر از بقیه مسئولین مدینه است. لذا چنین می گوید:

«مشاورت در امر سنن و قوانین از بزرگترین و خطرترین ابواب موضوع مشورت در اداره مدینه محسوب می شود و بیش از هر چیز دیگر به قوه خطابه نیازمند است. نخستین چیزی که بر قانونگذار بایسته است که بدان رسیدگی کند، این است که از اشتراکات مدنی و چگونگی ترکیب یافتن این ها با یکدیگر و تناسب هر یک از این قوانین مشترک با خلق و خوی مردمان مدینه آگاه شود و سبب و چگونگی حفظ این قوانین و از بین رفتن آنها را بداند. وی این معلومات را از درون مردمان و مدینه هایی که در باور و عمل به آنها اشتراک دارند، به دست می آورد یا از بین مدینه و از طریق مخالفان آنها، فساد و فروپاشی، همیشه از درون مدینه سربرمی آورد و این وقتی است که مدبر مدینه در پای بندی مردمان به قوانین واجبه آن سختگیری و مراقبت نکند و با قوانین به صورت اهمال، مسامحه و سست برخورد شود و یا سخت گیری بیش از حد نماید».^{۵۶}

بنابراین، شیخ الرئیس قانون و نهادهای مربوطه در اجتماع را مهم تر از هر نهاد دیگری می داند و معتقد است که بدون استفاده از نظرات و مشورت های صاحب نظران متخصص که آنان نیز حتماً باید به علم منطق و فنّ خطابه و دیگر دانش ها و ابزارهای لازم مسلط باشند، نمی توان از مدینه حراست نموده و از فروپاشی آن جلوگیری کرد. پس در جامعه مورد نظر ابن سینا قوانین، یک مؤلفه مهم و بنیادین محسوب می شوند.

ابن سینا در آثار خود، منبع و منشأ همه قوانین را «شریعت» معرفی می کند.

^{۵۶}. ابن سینا، منطق، جلد ۴، همان، ص ۶۱

در نظر وی، شریعت چارچوب کلی قوانین را در جوامع بشری تشکیل می دهد. حال سؤال این است که چرا شیخ الرئيس منشأ و چارچوب همه قوانین را شریعت می داند؟ پاسخ این است که ابن سینا مجموع مباحث حکمت و فلسفه عملی را در برخی از آثار خود به سه شاخه و در برخی دیگر، مانند «منطق المشرقیین» به چهار شاخه تقسیم می کند که عبارتند از: حکمت خلقی، حکمت منزلی، سیاست مدنی و حکمت تشریعی یا علوم النبوه. در نظر وی، منشأ همه انواع حکمت عملی، نبوت و شریعت الهی است و حتی حدود کمالات نیز بر معیار آن سنجیده می شود.^{۵۷}

شیخ الرئيس، در رساله اقسام علوم عقلی نیز بر مصدریت شرایع الهی برای قوانین اجتماع تأکید نموده است و آن را نه تنها در مورد دین مقدس اسلام، بلکه در مورد ادیان پیشین تاریخ و حتی ادیان و مذاهب یونان باستان تعمیم داده و بخش های حقوقی آثار حکیمان یونان را برگرفته از تعالیم انبیا معرفی کرده است. وی راجع به نحوه تعامل شرع و عقل در مقام قانون گذاری می گوید: «شارع فقط احکام کلی را تشریع می کند. برای تفصیل آن به حسب وقایع اتفاقی، نیاز هست که از محدودات و سنت های غیر مکتوب استفاده شود که مردم آن را عقل می نامند. . .».^{۵۸}

شیخ الرئيس، در همه آثار خود به ضرورت «اجتماع» و تعامل شرع و عقل در امر قانون گذاری، با محوریت شرع تأکید نموده است. یعنی هر یک از آن را در این مورد خاص، بدون دیگری، و افی و واصل به مقصود نمی داند. با این همه در رساله ای از ابن سینا به نام «رساله فی سر القدر» مطلبی آمده است که طبق آن گویا ساماندهی نظم اجتماعی و سیاست بر پایه هر یک از اصول شرعی یا عقلی به طور جداگانه نیز ممکن است. وی در آن رساله می گوید: «لازم است که مردم به یکی از دو قانون، مقید باشند؛ یا قانون شرع یا قانون عقل؛ تا بدینوسیله نظام اجتماع در جهان برقرار و پایدار گردد. آیا تصور نمی کنی جامعه ای که بدور از عقل یا قوانین

^{۵۷}. ابن سینا، مجموع الرسائل: رساله عیون الحکمه، ترجمه نجمی زنجانی، انتشارات بیدار،

شرع است نظامش دچار اختلال و فساد می باشد و قابل تحمل نیست!»^{۵۹}

بنابراین، این امکان وجود دارد که اجتماعی بدون تمسک به شریعت نیز اداره شود ولی جامعه مطلوب نخواهد بود؛ بلکه به گونه اضطراری با نوعی از نظام پابرجا خواهد بود که صرفاً نیازهای معیشتی و رفاهی شهروندان را برطرف می سازد و نه شؤون دیگر. شیخ الرئیس معتقد است که باید مسئله عبادات نیز تحت شمول حمایتی قوانین مدینه قرار بگیرد ولی در آن نباید سختگیری شود. همچنین بیان می دارد که شارع نباید در امور جزئی، بویژه در معاملات، مستقیماً قانون گذاری نماید. بلکه باید آن را به نظر کارشناسان و اهل مشورت بگذارد تا تحت نظر رئیس مدینه، متناسب با نیاز، اقدام به وضع قانون نماید.^{۶۰}

با توجه به مطالبی که درباره قانون و شریعت از دیدگاه ابن سینا گفته شد، چنین حاصل می گردد که وی در امر قانون گذاری با «اختراع» مخالف است و شریعت نازله آسمانی را مبنای زندگی مدنی می داند. ولی با این حال معتقد است که در شریعت فقط چارچوب اصلی و به اصطلاح امروز «قانون اساسی» و بنیادین آمده است. ولی فرعیات با توسل به اجتهاد و با استفاده از نظرخبگان و کارشناسان و با نظارت کلی «رئیس مدینه» صورت می گیرد.

۳-۴-۵- عدالت اجتماعی

براساس دیدگاه ابن سینا، «عدالت» مطلوبترین حالت ممکن برای یک اجتماع به شمار می آید. به همین دلیل وی اغلب ترجیح می دهد که برای توصیف اجتماع انسانی مورد نظر خود از اصطلاح «مدینه عادلّه» استفاده کند.^{۶۱} از منظر وی تعادل در مدینه تنها زمانی برقرار می گردد که وجود هیچ فردی بدون استفاده نباشد و هرکس به فراخور تخصص و توانایی خود، در امور تولیدی یا خدماتی یا تعلیمی کاری را بر عهده بگیرد. وی افراد اجتماع را به سه طبقه اصلی تقسیم می کند که عبارتند از: «مدبران» یعنی سیاسیون و اصحاب اندیشه، «صّناع» که شامل صنعتگران،

^{۵۹} همان، ص ۲۴۰

^{۶۰} ابن سینا، شفا-الهیات، ص ۴۵۴

^{۶۱} همان، ص ۴۵۳

کشاورزان، پیشه وران و بازرگانان است و «حَفْظَه» که شامل نظامیان، پلیس و مرزبانان است.^{۶۲}

آنگاه می گوید: «لازم است که بر هر یک از این طبقات سه گانه، رئیس گماشته شود و آن رئیس ها نیز هرکدام برای مراتب پایین تر از خود رئیسی بگمارند تا به پایین ترین قشر مردم منتهی شود و بدینوسیله در درون مدینه هیچ کس نباشد که جایگاه مناسب وی معلوم نگردد و بیکار بماند».^{۶۳}

ابن سینا براساس دیدگاه عدالت ورزش، به مسأله بیکاری و عدم اشتغال افراد در یک جامعه بسیار حساس است. وی در بخش فن خطابه از کتاب منطق شفا چنین می گوید: «خطیب مشاور باید به تبعید کسانی نظر بدهد که در مدینه دست به هیچ کاری نمی زنند که برای آنها سود داشته باشد. همچنین بیکارانی که در اثر معلولیت و از کارافتادگی ناشی از مرض دارای هیچ شغلی نیستند؛ و نیز فرد ثروتمندی را که از حد اعتدال در مصرف مال خود خارج شده و اسراف می کند، باید محکوم نماید تا وی مجبور شود در مصرف اموال خود به اعتدال برگردد. چرا که هر ثروتی ناشی از زیادی درآمد نیست؛ بلکه ستون فقرات قاعده ثروتمندی اندازه نگه داشتن در مصرف و هزینه است...».^{۶۴}

ابن سینا در کتاب الهیات شفا ضمن تأکید مجدد بر ضرورت تبعید بیکاران سالم از مدینه، نظر خود را درمورد بیکاران معلول، تعدیل نموده و بر حمایت و سرپرستی قانونمند آنان توسط مسئولان جامعه و یا خانواده ها و خویشاوندانشان تصریح می نماید. البته ابن سینا درآمدهایی را که ناشی از «کار» نباشد مشروع نمی داند و لذا رواج و رسمیت هر شغلی را در مدینه نمی پذیرد. هرچند که آن شغل سود داشته باشد. همچنین وی مشاغلی را که وجود و رسمیت آن سبب تزلزل نظام اجتماعی و پیدایش نابسامانی در آن می گردد را نمی پذیرد.^{۶۵}

^{۶۲} همان، ص ۴۵۳

^{۶۳} همان، ص ۴۴۷

^{۶۴} همان، ص ۵۸-۵۹

^{۶۵} همان، ص ۴۴۸

۳-۴-۶- پیوند اخلاق با سیاست در جامعه سیاسی ابن سینا

منظومه فلسفی هر فیلسوفی از عناصر و مؤلفه های چندی پدید می آید که همه آنها بر یک محور می چرخند و به دنبال واقعیت بخشیدن به یک هدف اصلی و مشترک نهایی است. فارابی در تعریف فلسفه گفته است که آن «تشبه انسان به خداوند در حد توانایی بشری است»؛^{۶۶} یعنی پرورش انسان خداگونه در «مدینه عاده» و یا «مدینه فاضله».

چنانکه قبلاً گفتیم، ابن سینا در یک تقسیم کلی حکمت را در مرحله نخست به حکمت عملی و نظری تقسیم می کند که حکمت عملی همان اخلاق و فلسفه سیاسی است.

تشکیل «مدینه عاده» و یا «مدینه فاضله» سینوی با دقت نظر فیلسوف و توجه به آن به فلسفه سیاسی قابل بحث می باشد و تحقق آن تنها از گذر اخلاق و فضائل اخلاقی امکان پذیر است.

ابن سینا حکمت نظری را نیز به سه قسم حکمت طبیعی، حکمت ریاضی و حکمت الهی تقسیم می کند و کتاب بزرگ شفا و دانشنامه علائی را اختصاص به شرح و تفسیر این علوم به اضافه علم منطق می دهد. آنگاه «الهیات» را نیز منتهی به مباحث «معاد و نبوت»، تشریع و قانون گذاری و تأسیس مدینه عاده و یا فاضله می نماید و از این راه بین حکمت نظری و حکمت عملی، توسط سیاست مدنی، پیوند می دهد و بیان می دارد که دستگاه فلسفی وی برای تمهید تأسیس مدینه عاده و جهت پرورش انسان های سعادت‌مندی ساماندهی شده است که وجودشان از عنصر «فضیلت» و «شجاعت» سرشته شده و از این رهگذر به «اعتدال» که عین سعادت است رسیده اند.^{۶۷} در این جامعه است که امکان تلاش برای «تشبه به خدا» با پرهیز از صفات و رفتارهای ردیله ای مانند دروغ، خیانت و . . . برای آدمها فراهم می آید. از نظر وی، هدف اصلی از تأسیس اجتماع انسانی و مدینه عاده، زمینه سازی برای عرفان و عبادت و پرورش انسان های موحد واصل به خداست. درواقع، فلسفه وجودی

^{۶۶} . مهاجرنیا، محسن، اندیشه سیاسی فارابی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰، ص ۱۲۵

^{۶۷} ابن سینا، پیشین، ص ۴۵۵

مدینه عادل، رساندن انسانها به سعادت است. همچنان که هدف غایی ریاست در مدینه نیز، تسهیل راههای تحصیل سعادت اهل مدینه است.

سعادت در منظومه سیاسی اجتماعی ابن سینا با معرفت، ارتباط ویژه ای دارد. در این اجتماع، اداره مدینه به دست خداوندی است که عقل فعال را فرشته و نگهبان و واسطه انتقال فیض به قوای ناطقه رئیس مدینه و از طریق او به جمیع اهالی مدینه قرارداد است. راه تسهیل سعادت نیز، انجام اعمال نیک ارادی و تقیید به افعال با فضیلت و خودداری از شرّ ارادی و رذیلت و شقاوت است.^{۶۸}

با این استدلال، سعادت با خیر و فضیلت مرتبط است و همه این ها نیز با «اخلاق» درارتباطند. شیخ الرئيس، در فصول آخر کتاب اشارات، مباحث بنیادین درمورد اخلاق و سیاست دارد که از نوع ویژه است. وی با روش کاملاً نوین و بدیع، در این فصول از اشارات، به مسأله شر در طبیعت و اجتماع انسانی پرداخته و درمورد آن سخنان جالبی دارد. وی در آن پدیده هایی مانند ظلم، عدل و نابرابری اجتماعی را بصورت ریشه ای مورد ارزیابی قرار داده و مسأله «سعادت و شقاوت» که علم الاخلاق و سیاست مدن، متکفل حل و تأمین آن در اجتماع و مدینه موردنظر فیلسوف است، مورد دقت نظر قرار داده است.^{۶۹}

چکیده سخنان شیخ الرئيس این است که نظام موجود آفرینش «نظام احسن» است و شرور از خداوند صادر نشده اند و لذا شر حقیقی وجود ندارد؛ بلکه شرور، چه در عالم طبیعت و چه در عالم اجتماعی و مدنیت، «امور نسبی» هستند و بدون چنین پدیده هایی، نظام احسن به وجود نمی آید.^{۷۰} درواقع ابن سینا با نسبی معرفی نمودن شرور می خواهد برقابل کنترل بودن آنها توسط انسان تأکید کند. پس از بررسی مفاهیم عنایت و نظام احسن، ابن سینا دو بخش دیگر اشارات را مطرح می سازد و در زمینه تربیت افراد و جوامع انسانی، قواعد الهی خود را که نتیجه «تأله» خود وی

^{۶۸} همان، ص ۱۷

^{۶۹} ابن سینا، ترجمه لاریجانی، صادق، *الاشارات و التنبيهات*، همان، ص ۳۱۸-۳۳۴

^{۷۰} ابن سینا، ترجمه لاریجانی، صادق، *الاشارات و التنبيهات*، همان، ص ۳۱۸

است، ارائه می دهد.

شیخ، هر نوع سعادت و شقاوت اخروی را ناشی از چگونگی تربیت نفوس در این دنیا می داند که اگر انسان ها در این دنیا بتوانند نفوس خود را مهذب و آراسته نمایند و به فضائل اخلاق و دانش ها متصف شوند، قطعاً سعادت ابدیشان نیز تأمین خواهد بود.

ابن سینا به ارتباط بین جامعه مدنی و اخلاق، قائل است و همانگونه که معتقد است که مدینه عادلّه باید زمینه ساز امکان تحصیل سعادت سرمدی برای انسانها باشد، معتقد است که شکل گیری اجتماع و تمدن سالم انسانی نیز در گرو وجود افراد فاضل و مهذب است. می توان گفت که سیر اخلاق و سعادت در مدینه، از دیدگاه شیخ الرئیس، یک سیر صعودی است که از نفس انسانی شروع شده و به جامعه مدنی ختم می گردد.^{۷۱}

۱۳۶

نتیجه گیری

ابن سینا در دستگاه فلسفی استوار و قدرتمند خویش، اندیشه سیاسی مدنی را در میان فلاسفه مسلمان به بلوغ نهایی رسانید و با ارائه یک مفهوم فلسفی و معرفت شناسانه، سیاست و فلسفه را در هم آمیخت و علم مدنی و الهیات را در یکدیگر ادغام کرد و آنگاه «تألیف فلسفی جامعه مدنی» را به اوج خود رسانید تا خداگونه شدن انسان و جامعه انسانی را در پرتو آن برنامه ریزی کند.

وی با پذیرش اصل واقعیتی برای جهان هستی، خداوند را مبدأ المبادی و علت العلل پدیده های سیاسی و غیر سیاسی می داند و لازمه آن قابلیت قانون مندی پدیده های عالم، از جمله اجتماع انسانی است. وجود پیامبران و امام معصوم (ع) به عنوان حلقه های عالم بالا به جامعه بشری، تشریع و تقنین این جامعه، بنیاد دیگری است که مبانی سیاسی مدنی خویش را بر آن بنا نهاده است.

همچنین «اصل عدالت» یکی از اصول محوری سیاست سینایی می باشد که

^{۷۱}. ابن سینا، ترجمه دادجو، ابراهیم، شفا-الهیات، همان، ص ۳۳۵

حاصل آن تعادلی است که جامعه مدنی را دربرمی گیرد و سیاست را به علت غایی خود، یعنی نیل به سعادت ابدی منتهی می کند.

چنین سیاستی باید با تعیین هدف و غایت برای خود که اجرای عدالت براساس حکمت عملی است، با طراحی ها، برنامه ریزی ها و سیاست گذاری های اقتصادی و اجتماعی به تأسیس نهادها، سازمانها پرداخته و چنین جامعه ای را ساماندهی کند تا محل بروز و ظهور فضائل اخلاقی گردد و جامعه را از روی آوری به ناهنجاریهایی چون حرص، طمع، شهوت رانی، دنیا گریزی، زهد طلبی، تجاوزطلبی، جبن، نفاق، فتنه و ... مصون بدارد.

در این میان همانگونه که شرح آن رفت نظام سیاسی مطلوب ابن سینا نظامی الهی است که وجود یک فرد فاضل در راس مدینه ابن سینا خودنمایی می کند و قصد وی به سعادت رساندن مردمان مدینه است و نصیب ساختن خیر برای آنها همچنین توجه به مشارکت مردمی در مدینه که این خصوصیات با موارد مذکور در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که نظام را نظام الهی معرفی می نماید و وجود یک فقیه در راس آن همچنین مشارکت مردم با اصول متعدد قانون مادر شباهت بسیاری به مدینه عادلانه ابن سینا دارد.

منابع

- ابن سینا-الاشارات و التنبيهات-ترجمه صادق لاریجانی-تهران-مرکز

ترجمه و نشر کتاب-۱۳۶۸

- ابن سینا-النجاه من الغرق فی بحر الضلالات-ترجمه محمدتقی دانش

پژوه-انتشارات دانشگاه تهران-۱۳۷۹

- ابن سینا-شفا-الهیات-ترجمه ابراهیم دادجو-تهران-انتشارات امیرکبیر-

۱۳۷۶

- ابن سینا-مجموع الرسائل-رساله الاقسام العلوم العقلیه-ترجمه محمد

نجمی زنجان-قم-انتشارات بیدار

- ابن سینا-مجموع الرسائل-رساله فی السیاسه-ترجمه محمد نجمی

زنجانی-قم-انتشارات بیدار

- ابن سینا-مجموع الرسائل-رساله عیون الحکمه-ترجمه محمد نجمی

زنجانی-قم-انتشارات بیدار

- ابن سینا-مجموع الرسائل-رساله سرالقدر-ترجمه محمد نجمی زنجانی-

قم-انتشارات بیدار

- ابن سینا-شفا-منطق-ترجمه ابراهیم دادجو-تهران-انتشارات امیرکبیر-جلد

۱۳۷۶-۴

- امام خمینی، کتاب البیع، جلد دوم، تهران، مرکز تنظیم و نشر آثار امام

خمینی

-خواجه نصیرالدین طوسی-اخلاق ناصری-تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا

حیدری-انتشارات خوارزمی-۱۳۷۳

-دیباچی، سید ابراهیم، ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی-تهران-

انتشارات امیرکبیر

-فارابی-ابونصر-سیاست مدنی-ترجمه سیدجعفر سجادی-تهران-سازمان

چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی-۱۳۷۱-

-لطفی، اسداله، حقوق اساسی و ساختار نظام جمهوری اسلامی ایران،

تهران، جاودانه جنگل، چاپ دوم، ۱۳۹۱

- محمدخانی، علی اصغر و سیدعرب، حسن، خرد جاودان: جشن نامه استاد

جلال الدین آشتیانی-تهران-انتشارات فرزانه-۱۳۷۷

-محمدی گرگانی، محمد، جستاری بر قانون اساسی جمهوری اسلامی

ایران، تهران، شهردانش، ۱۳۹۳

-مهاجرنیا-محسن-اندیشه سیاسی فارابی-قم-بوستان کتاب-۱۳۸۰

مهرپور حسین، مختصر حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران،

دادگستر، چاپ ششم، ۱۳۹۴

-هاشمی، سیدمحمد، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصول و

مبانی کلی نظام، تهران، چاپ نهم، ۱۳۸۳، جلد اول

Comparative study of favourable government from Avicenna 's perspective and Islamic Republic of Iran

Seyed mojib DIANAT

Abstract

Avicenna is one of the philosophers who has been an expert in social policy by having its own coherent philosophical system. In fact, his civil policy has root in his philosophical system and theology. He knows human society and civilization as a result of the need of individuals for each other. According to him, "justice" is the best possible state for a society; therefore, he calls his utopia as a "Fair city".

Avicenna has reviewed various types of political systems and presents "policy of the good"[related to meritocracy] and "policy of the state" as the best type of policy. On the top of this political systems, there are a wise theologian and/or a group of persons that each one is expertise and knowledgeable in a branch of philosophy. Islamic republic government, having a jurisprudent with specific requirements for incumbency at the helm, is much similar to Avicenna's desirable system. There are also similarities in other aspects which are noteworthy.

Keywords: policy of the good, policy of the theologian, Islamic republic of Iran, Avicenna, Happiness, fair city