

فلسفه و قدرت سیاسی

ولی محمد احمدوند^۱

تاریخ دریافت: ۹۰/۱/۲۰

تاریخ تصویب: ۹۰/۳/۳۰

چکیده

.. نویسنده در این مقاله می‌کوشد به کشف منطق درونی فلسفه سیاسی اسلام دوره میانه در چارچوب قدرت سیاسی پردازد. از این‌رو با فرض تاثیر قدرت سیاسی در جهت بخشی به فلسفه سیاسی اسلام دوره میانه که رابطه‌ای با واسطه و غیر مباشر با قدرت‌های سیاسی وقت داشته است، با طرح این سؤال که تأثیر و تأثر فلسفه سیاسی اسلام دوره میانه با قدرت سیاسی چیست. موضوع را در چهار محور قانون، رهبری سیاسی، مدینه و مردم بررسی می‌نماید.

واژگان کلیدی: فلسفه سیاسی، قدرت سیاسی، قانون، شریعت، رهبری، مدینه

۱- پژوهشگر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی



مقدمه

قدرت، کانونی ترین موضوع فلسفه سیاسی است. مباحثی چون آزادی، عدالت، مشروعیت و فضیلت که رئوس عمده فلسفه سیاسی را تشکیل می دهند آن روی دیگر موضوعات قدرت سیاسی چون منبع قدرت، توزیع قدرت، هدف و غایت قدرت سیاسی محسوب می شوند. در فلسفه سیاسی هر موضوعی چه مستقیم و چه غیر مستقیم مربوط به مسئله قدرت است. فلسفه سیاسی اسلام نیز از این قاعده مستثنی نیست. اگرچه فلسفه اسلامی خاصه در زمان نشاط خود هیچ گاه در چالش با امر واقع نبود و بسان دانشی تشریفاتی. تزئینی در بهترین حالت نوعی فضیلت بعضی خواص به یمن زبان پیچیده خود به شمار می آمد، ولی بنیان‌های اندیشه‌ای را افکند که از یک سو به عنوان ابزاری منطقی - فلسفی در اختیار دیگر علوم چون فقه قرار گرفت و از سوی دیگر همسویی عقل با شریعت را در جستجوی فضیلت گوش زد می نمود.

فلسفه سیاسی نیز مانند دیگر علوم شکلی از اشکال تولید فکر است که لاجرم بازتاب روابط قدرت در دوره زمانی خود است. البته بازتاب روابط قدرت، نه حاصل آن. مراد در گفتن این مهم تعیین کنندگی قدرت در سمت و سو دادن به فلسفه است نه این که ماهیت آن را تغییر دهد. در این نگاه اندیشه بسان محتوای یک کشتی قلمداد می شود که در میان دریای قدرت شناور است. به عبارتی تعیین کنندگی قدرت در تغلیظ و جوهی از فلسفه که با ساختار حاکم همسویی داشته باشد. چه این که در کلیت فلسفه سیاسی یونان هم توجه به حکومت مردم در فلسفه ارسطو آمده بود و هم حاکمیت فیلسوف - شاه در اندیشه افلاطون. با این حال ساختارهای بومی - اسلامی وجهی از فلسفه را پروراند که در چالش و تعارض با شریعت اسلامی قرار نمی گرفت.

در فلسفه اسلامی اگرچه باز نمایی روابط قدرت با واسطه و غیر مباشر است و



از قدرت بیشتری در اختفای مضمون ایدئولوژیک خود برخوردار است ولی تعیین قدرت سیاسی در سمت و سوی آن مبرهن است خاصه در قبال لحاظ مضمون اقتدارگرایانه در بنیاد نظری خود. این مسئله کماکان در وضعیتی لا یتغیر تا دوره‌های زمان معاصر در فلسفه اسلامی مؤکد است.

ورود فلسفه به فرهنگ اسلامی نه به لحاظ ضرورت زندگی سیاسی، بلکه به طوری خاص و عمدتاً از طریق طب بوده است. (اولیری، ص ۲۴۱) حاجت حاکمان و صاحبان قدرت به دانش پزشکی موجب ارج و قرب حکیمان در دربار خلافت و امیران شد. و چون طب شاخه‌ای از فلسفه بود و طبیبان (حکیم) به نوعی فیلسوف بودند به تدریج بقیه علوم فلسفی و نظام عام فلسفه را به جامعه اسلامی انتقال دادند. از زمان حنین ابن اسحاق طبیب (م. ۲۶۰ هـ) که مأمون وی را به ریاست بیت الحکمه بغداد برگزید تا ابو نصر فارابی و شیخ الرئیس دانش فلسفی در سایه قدرت سیاسی خلفا و امرای مسلمان ترجمه و توسعه یافت. اما این نظام اندیشه که انسان را در مرکز هستی نشانده و تفسیر خاصی از مبدأ و حرکت و غایت او ارائه داد، به ویژه در حکمت عملی و علوم مدنی با گفتمان دینی اسلامی درباره انسان و معاد تقابل داشت. تلاش فلسفه در حل این تضاد و قول به توفیق بین دین و فلسفه هر چند چونان گذر نامه‌ای سفر فلسفه نظری به جهاناسلام را تسهیل نمود، لیکن حکمت عملی را با توجه به وساطت شریعت برای همیشه به بن بست عزلت فرو راند. فلسفه مدنی در فرهنگ اسلامی پیش از آنکه علم به قواعد رفتار جمعی باشد، دانشی تجملی در اعیان و خواص بود که حمایت صاحبان قدرت و حکومت را طلب می نمود. (فیرحی، نشریه علوم سیاسی ص ۴۲)

به نظر می‌رسد اندیشه فلسفی در جهان اسلام خاصه در دوره‌های میانه از یکسانی



و یکنواختی بیشتری در چارچوب و محتوا برخوردار باشد. این را می‌توان حمل بر عدم چالش و عدم تأثیر و تأثر این دانش با الزامات و مقتضیات قدرت سیاسی نمود. شاید بدین جهت است اگر سخنی از مدینه فاضله در دستگاه فلسفی آن آورده می‌شود قصد تحقق آن را ندارد. طرح مدینه فاضله پیش از آن‌که ناظر به موضوع قدرت سیاسی واقعی باشد، نوعی راه حل فکری - روانی برای نخبگان آشنا به فلسفه تلقی می‌شد. سیاست نزد آنان صرفاً فن تدبیر زندگی فردی فیلسوف در یک جامعه غیر ملترم به فلسفه بود که به تعبیر ابن باجه (متوفی ۴۳۳ هـ) فیلسوفان در آن جامعه غریب می‌نمودند و برای جبران غربت خود به تعاملات فلسفی می‌پرداختند. کتاب (تدبیر المتوحد) ابن باجه پاسخ فیلسوف اندلسی از درماندگی متوالی فیلسوفان مسلمان در مواجهه با سیاست عملیست. درماندگی که ناشی از استمرار نظریاتیست که برای مدتی طولانی از واقع زندگی گسته‌اند و «تدبیر» ابن باجه کوشش می‌کند، به گونه‌ای تراژیک، هزیمت فلسفه سیاسی در مواجهه با امر واقع و الحاق آن به حوزه آرمان را بپذیرد. (ابن باجه، ص ۱۷)

چشم اندازی از فلسفه سیاسی اسلامی

منظور از چشم انداز نگاهی کلی نگر به دور از تحلیل جزئیات، و با قرار گرفتن در فاصله‌ای دورتر محاط بر کلیت فلسفه اسلامی به منظور کشف منطقی درونی آن در چارچوب ساخت قدرت سیاسیست. وضعیتی که هم بر آمده از قدرت و هم پیرامون قدرت است. در رویکرد کلی‌نگر چشم انداز، تحلیل بنیاد منطقی و نظم درونی فکر و تحلیل وضعیت تاریخی جامعه‌ای که ساختار پایه چنان نظام اندیشه‌ای را تمهید نموده است، مراد می‌شود.



صفت بارز و غالب فلسفه اسلامی تلفیق عقل و شرع. هم نوایی اخلاق و سیاست، تغلیظ وجه اقتدار گرایانه فلسفه سیاسی. عمل با وساطت شریعت، شایستگی و فضیلت محوری رئیس اول، طرح سیاست مدینه (مدینه فاضله) در افق فلسفه وجود با توجه به دریافت فلاسفه از مراتب هر می موجودات و تقدم رهبری جامعه بر مدینه را می توان نامید.

فیلسوف مسلمان با این اندیشه که عقل و شرع منشأ و مقصدی واحد دارند به تلازم فلسفه و نبوت حکم نموده است. همچنین فلسفه اسلامی آنگاه که بر ناتوانی عقل در ادراک جزئیات احکام زندگی حکم می کند. لاجرم ادراکات فلسفه عملی و به ویژه حکمت مدنی را نیز در دایره کلیات محدود نموده و احکام جزئیات زندگی سیاسی را به دانش فقه و اگذار نمود. در واقع نگرش فوق که حاکم بر نظام فلسفه اسلامیت فلسفه مدنی را فاقد شرایط امکان لازم به ساختار قدرت می نمود. درست به همین دلیل است که فلاسفه بعد از فارابی اهتمام و اعتنای چندانی به فلسفه مدنی نکردند و بیشتر مطالب منطق و حکمت نظری را بسط دادند. به عبارت داوری اردکانی: «اگر فلاسفه بعد از فارابی در تفصیل فلسفه مدنی اهتمام نکردند بدان جهت بود که فارابی به سیاست عملی چندان اهمیت نمی داد یا لاقلاً غرض او از طرح سیاست رسیدن به نتایج عملی نبود، بلکه قصد تأسیس فلسفه داشت و چون این مقصود حاصل شد، فیلسوف اسلامی به مباحث سیاسی کمتر علاقه نشان داد و با وجود شریعت نیازی هم به ورود به این عرصه نداشتند. (داوری، فارابی: ۱۳۵)

هم نوایی و انطباق اخلاق و سیاست وجه مشخصه فلسفه اسلامیت. فارابی وقتی کتاب سیاست مدنی را می نویسد از اَحَد و واحد و از سبب اول و موجود اول شروع می کند و بعد به اخلاق می پردازد. به عبارت دیگر اخلاق با سیاست با هم، یا این که



سیاست را به دنبال اخلاق مطرح می‌کند. سیاست از زمان ماکیاوول از اخلاق جدا شده است... و فارابی اخلاق را بر سیاست مقدم دانسته. بدین معنی که قدرت سیاسی بدون اخلاق بربنیانی سست استوار است. (داوری، همان: ۱۵۷)

موضوع توزیع قدرت سیاسی در فلسفه سیاسی اسلامی در افق فلسفه وجود مطرح می‌شود. در این جا با توجه به دریافتی که از مراتب هرمی موجودات و کیفیت صدور و ارتباط آن‌ها با سبب اول دارد به استنتاج هستی مدنی انسان و مرتبه وجودی مدینه او پرداخته می‌شود. (طباطبائی، زوال اندیشه سیاسی، ۱۲۲) به عبارت فارابی نسبت سبب اول به سایر موجودات مانند پادشاه مدینه فاضله به سایر اجزای آن است. محوریت رئیس اول با هر عنوان اعم از ولی، نبی، حکیم، امام یا فیلسوف که در عبارات مختلف در فلسفه اسلامی تکرار شده است کانون تحلیل سیاسی را به رأس هرم قدرت می‌کشاند. پر واضح است که در این وضعیت قدرت سیاسی توزیع نمی‌شود، بلکه تمرکز می‌یابد و ملاک دارنده قدرت حکمت، فضیلت و دانش است. ابراز اهمیت دانش و فضیلت در زندگی سیاسی و اصرار بر قدرت رئیس اول در تجاوز از عالم حسی و دریافت وحی از طریق سلسله مراتب عقول از عالم الهی اقتدار گسترده‌ای به رئیس مدینه فاضله می‌دهد. فارابی با تشبیه نظم سیاسی به نظم کیهانی و ارتقای انسان حاکم به ملکوت خداوند نظریه‌ای از عقل را مطرح می‌کند که در شکل‌گیری نظم اقتداری در زندگی سیاسی نقش اساسی دارد. (فیرحی، علوم سیاسی، ص ۴۳)

قدر مسلم این‌که اگر از نمایی دورتر بر پیکره فلسفه اسلامی نظری داشته باشیم. در رأس هرم قدرت حکیم دانایی دیده می‌شود که به اقبال اتصال با عقل فعال واجد اقتداری گسترده است. اقتداری که توزیع نشده در اختیار وی می‌ماند. در این چشم انداز مدینه یعنی قسمتی خود سامان از معموره ارض محل تولد و فعلیت



فضیلت است. فضیلت صفت مدینه فاضله و هدف قدرت حاکم بر آن هدایت و سعادت خلق آن است. مردم در این پیکره معرفتی لاجرم ناگزیر از اطاعت مکلفانه از رئیس اول مدینه‌اند، چه این که مخالفت و کوبیدن بر طبل تضاد مساوی با قرار گرفتن در مقام نوابت است. نوابت علف‌های هرزی محسوب می‌شوند که چاره‌ای جز کنده شدن برای باغبان شهر نمی‌گذارد. و مهم‌تر این که نظم مدینه منطبق با نظم کیهانی و سلسله مراتب وجود است و ویژگی مشخصه آن نظم اقتداری در پیکره سیاسی جامعه است.

ارکان قدرت سیاسی در فلسفه اسلامی

قانون

قانون محور کار حکومت‌هاست. قدرت سیاسی مشروعیت خود را از قانون می‌گیرد، اگر چه در وضعیت استیلا خود مشروعیت قانون جای پرشش دارد. اهمیت قانون در فلسفه اسلامی تا بدان‌جاست که بوعلی سینا سیاست را در اساس نظر به قانون‌گذاری برای مدینه فاضله مورد بررسی قرار می‌دهد. (پولادی ص ۸۵) ابن سینا شالوده و قوام مدینه را مبتنی بر قانون ذکر کرده است. (همان / ۸۷) به عبارت خواجه نصیر چون انسان‌ها بر شهوت و غضب سرشته شده‌اند. ناگزیر احتیاج به قانونی بینشان است که بر عدالت و انصاف استوار باشد تا بعضی از بعضی دیگر نترسد. (خواجه نصیر، تلخیص المحصل ۳۶۸) کار ویژه قانون عدالت کلی است. بدین معنا که قانون به عدلت کلی حکم می‌کند. (همان / ۳۶۸) قانون در گفتمان‌های مختلف مبانی و محتوای متفاوتی دارد. در اندیشه سکولار مفاهیم موضوعه و عرفی مستقل از دین، محتوای قانون‌اند. بنیان‌های عقلانی فلسفه یونانی هیچ جایگاهی را در قانون به معارف غیر



عقلی نمی‌سپارند. در این نگاه عقل ملاک، معیار، میزان و مناط عملیست که پیش از این استقلال خود را از شریعت اعلان کرده بود. در نظام‌هایی استیلایی و به عبارت فلاسفه اسلامی «متغلب غالب»، قانون، خود جناب سلطان است. فلسفه اسلامی اگرچه ریشه در فلسفه یونان دارد ولی نه تنها از شریعت اعلان استقلال ننمود بلکه شریعت را در بنیادی‌ترین وضعیت در جایگاه قانون و به عبارت خواجه در جایگاه «ناموس الهی» نشانده. در فلسفه اسلامی نه عقل خود بنیاد، که شریعت محور کار حکومت‌هاست. خواجه نصیر می‌نویسد: «حکومت‌ها را در تقدیر و نظم قانون به شخصی احتیاج است که به الهام الهی از دیگران ممتاز باشد تا دیگران او را اطاعت کنند. این شخص یعنی قانون‌گذار در تعبیر ما صاحب ناموس گفته‌اند و اوضاع او [آن‌چه که او وضع کرده] را ناموس الهی و به تعبیر متأخران او را شارع و اوضاع او را شریعت خوانند. (خواجه نصیر، اخلاق ناصری ۲۵۳)

مسکویه نیز همانند خواجه شریعت را قانون الهی می‌داند که مردمان را از طریق انتخاب و اختیارشان به سوی سعادت قصوی سوق می‌دهد و به قول وی پادشان نگهبان این قانون الهی (کسانی است که به وی تمسک می‌جویند) است. (مسکویه، ص ۱۲۹)

در فلسفه اسلامی گاهی از شریعت در مقام قانون با عنوان «سنت الهی» یاد می‌شود. مسکویه حفاظت و حراست از سنت الهی را بر ذمه قدرت سیاسی می‌گذارد. زیرا که امام مظهر دین و سیاست و صناعتش پادشاهی است و تا زمانی که او بر مسند پادشاهی باشد پیوند شریعت و سیاست پا بر جاست. (مسکویه، ص ۱۳۲)

این تعبیر یعنی اطلاق لفظ سنت بر شریعت بیشتر در فلسفه ابو الحسن عامری نمود یافته است. عامری رویکرد به «سنت» را عامل یکپارچگی در جامعه و تحقق سعادت می‌داند. (حقدار، ۶۶) قانون نیازمند متولیسست، چه این‌که در اندیشه ایرانشهری پادشان



نگهبان آن است. در فلسفه اسلامی این مهم بر ذمه رهبر جامعه گذاشته می‌شود. رهبری که بعد از قانون دومین لازمه حکومت و علت فاعلی آن است. به گفته خواجه در هر عصری نیاز به تدبیر گری هست. چرا که اگر تدبیر قطع شود نظم و نظام امور جامعه از بین می‌رود و بقای نوع انسان به صورت کامل تر آن میسر نمی‌شود. غیر از این به کسی نیاز است که انسان را از نقصان به کمال سوق دهد. (خواجه نصیر، تلخیص المحصل ۳۶۹) حاکم کیست که با شناخت کافی از قانون و حفظ و اجرای آن در جامعه قیامت می‌کند و مردمان را به برپایی احکام آن وا دارد. این شخص بر حسب مصلحت هر قوم و روزگار ولایت تصرف در جزئیات قانون را دارد. (خواجه نصیر، اخلاق ناصری ۲۵۴) این عبارت خواجه همسویی فلسفه سیاسی وی با فقه اصولی شیعه را بیشتر آشکار می‌کند. چرا که بنا بر آموزه‌های تفقه اصولی، شریعت ملاک و مناط قانون است و وظیفه مجتهد اجتهاد و انطباق منصوصات دینی بدون عدول از مرزهای شریعت با مقتضیات و مستحدثات است. موضوعاتی که در نص صراحتاً بدان اشاره نشده است. این جاست که خواجه سخن از تصرف در جزئیات قانون می‌برد.

رهبری

قدرت در منظومه فلسفه سیاسی اسلام ساختاری هرمی دارد. رئیس مدینه با هر عنوان در رأس هرم قدرت قرار دارد. فارابی با تمرکز تحلیل بر رأس هرم قدرت از رئیس اول، ریاست افاضل، ملک السنه و زؤسای سنت نام می‌برد. (فارابی، سیاست مدینه، ص ۳۹) در این نگاه رئیس اول صفات معتبره را داراست و بعد از وی ریاست افاضل جای می‌گیرد. افاضل جمعی هستند که صفات مربوط را دارا هستند. در مرتبه بعدی ملک السنه قرار گرفته است ملک السنه رئیسی است که دارای صفات زیننده



رئیس اول نمی‌باشد ولی به آن‌ها عارف است و همچنین بعد از وی رؤسای سنت می‌باشند که نه فرد، بلکه شکل جمعی صفت رئیس سنت است. (فارابی، اصول منتزعه ص ۹۲ - ۶۵) عمده بحث فلسفه سیاسی فارابی موضوع رهبری جامعه، صفات و شرایط رهبری و وظایف وی می‌باشد. بی خود نیست اگر بگوییم در اندیشه وی رهبری کانون تحلیل قدرت سیاسی است. نظامی که وی در دستگاه فلسفی خود ترسیم می‌کند به یمن صفات و شرایط رهبر نظامیست اقتدار گرایانه که در راستای حفظ مصالح موجود و نیل به سعادت توزیع غیر متمرکز قدرت را نمی‌تابد. نظام اقتدار گرایانه وی سعادت محور و مثبتی بر ارزش‌های اخلاقیست. در این نظام رئیس اول مدینه فاضله چون با عقل فعال مرتبط است و به اسرار امور آگاه است، صلاح جامعه و مردم را بهتر از خودشان تشخیص می‌دهد و لذا برای حفظ چنین نظامی نوابت یا مخالفان تبعید یا کشته می‌شدند. (سید جواد طباطبایی، درامدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی، ص ۸) فارابی با اوصاف و خصایصی که برای رهبر قائل شده صورتی فلسفی از امامت شیعی را عرضه می‌دارد و از خلافت اهل سنت فاصله می‌گیرد. چه این‌که وی در مواضعی از آثار و تألیفات خود نظیر تحصیل السعاده از لفظ امام نیز برای بیان ریاست مدینه فاضله استفاده کرده است. (فارابی، آرا اهل مدینه)

موضوع رهبری جامعه یا بهتر بگوییم مدینه فاضله به همان شدت وحدت که در اندیشه فارابی مؤکد است در اندیشه دیگر فلاسفه هم تکرار می‌شود. در فلسفه سیاسی مسکویه رهبری در رأس هرم قدرت قرار دارد. وی از رهبری با تعبیری چون امام، حکیم، فیلسوف، مدیر، حاکم، ملک، سلطان و قیم یاد می‌کند (مهاجرنیا ص ۹۵) در نگاه وی رهبری نه تنها در صدر هرم قدرت سیاست، بلکه قوام مدینه و حاکمیت به او بستگی دارد. رهبری کسی است که به نظام اجتماعی سامان می‌دهد و سلسله مراتب



جامعه را حفظ می‌کند (همان / ۹۶).

مسکویه در مورد عنصر حکومت تعابیر مختلفی چون ملک، سلطنت، ولایت دارد وی می‌نویسد: «شهریاری صناعیت‌ست که مدنیت را به پا داشته و مردمان را بر طریق مصلحت‌های شرعی و سیاسی‌شان با رغبت و اجبار وا دار می‌کند و حافظ سلسله مراتب افراد جامعه و زندگی آن‌هاست تا به نحو احسن جریان پیدا کند. (مهاجرنیا، ص ۷۱) تأکید فلاسفه بر حفظ سلسله مراتب اجتماعی ریشه در فلسفه وجود دارد. لذا فلاسفه حفظ این نظم را وظیفه‌ای بر دوش رئیس جامعه دانسته‌اند.

در اندیشه فلسفی خواجه نصیرتحلیل مختصات قدرت سیاسی در همسویی بیشتری با فقه و بنیان معرفت دینی مطرح می‌شود. خواجه که شیعه بودنش امری محرز و بدیهست علمای مجتهد را وارثان انبیاء و امامان معصوم در عصر غیبت می‌داند به عبارت وی اطاعت ایشان پس از امام معصوم بر خلق واجب است، چرا که آن‌ها محافظان دین خداوندند (خواجه نصیر، اخلاق ناصری ص ۱۴۱). در نگاه وی مسیر سعادت و فضیلت جهت قدرت را تعیین می‌کند، لذا «زمام قدرت به دستی کسی سپرده می‌شود که با تأیید الهی و ارشاد ربانی از صحت عقل و فطرت سلیم بهره‌مند باشد و لذا آنان را به صراط مستقیم کمال راه نماید.» (خواجه نصیرهمان ص ۲۵۲ - ۷۰) خواجه معتقد است رهبری بعد از قانون دومین لازمه حکومت و علت فاعلی آن است. (خواجه نصیر، تلخیص المحصل، ص ۳۶۹) به عبارت وی رئیس دولت در جوامع مختلف از راه‌های گوناگون و براساس ملاک‌های متفاوتی انتخاب می‌شود. مثلاً در مدن غیر فاضله به ویژه «مدینه احرار» ممکن است رئیس با مالی که می‌بخشد مصدر ریاست را از آن خود کند. اما غالباً کسانی که در رساندن مردم کشورش به هدف و کمال آنان تواناتر است یا برای دستیابی به آن ریاست خود را تواناتر نشان



دهد، این مقام را احراز می‌کند. اما از آنجا که جاه و مقام مسئولیتی است که باید بر عهده شخص شایسته و لایقی که برای انجام صحیح این مسئولیت آمادگی دارد نهاده شود. لذا بر خلاف تصور عام که ریاست حکومت را برای کسی می‌دانند که به شرف جس و نسب مشهور باشد یا به ثروت بسیار پشتگرم باشد، اهل عقل و تمیز حکمت و فضیلت را از شرایط استعداد این منزلت می‌شناسد. زیرا این دو فضیلت سبب ریاسات و سیادت حقیقی و مرتب کننده مرتبه هر یکی در درجه خویش است. (خواجه نصیر، اخلاق ناصری ص ۱۳۶)

صفت فرزاندگی رهبری جامعه و صفت عدالت وی با همان اهمیت در اندیشه فلاسفه دیگری چون ابن سینا مطرح می‌شود. ابن سینا رهبران جامعه را برترین و شایسته ترین انسانها در آموختن حکمت و سیاست برای تدبیر عالم می‌داند. (ابن سینا، سیاست، ص ۲) به عبارت وی دایره ولایت یا فرمانبری هر کس به اندازه شعاع توانمندی‌هایی است که در فطرت و ذات او قرار داده شده است. (همان، ص ۳)

ابن سینا با طرح نبوت به عنوان انسانی که شایستگی حضور بر رأس مردم قدرت سیاسی دارد به گونه‌ای غیر مستقیم از نظم سلطانی و خلافت سنی انتقاد می‌کند. این نظر یعنی طرح آرمان‌های ایده‌آل برای دستگاه قدرت سیاسی و جوه گرایشات شیعی وی را پر رنگ می‌کند. وی با طرح موضوع سلسله مراتب وجود همچون فارابی و ملاصدرا زعامت جامعه را بر دوش حکیمی متأله می‌گذارد به عبارت وی چون «وجود از مبدأ نخستین، پیوسته هر مرتبه پسین از نظر کمال از مرتبه پیشین پایین تر است و این تنزل و انحطاط پیوسته ادامه دارد. پس ملائکه روحانی مجردی که عقول نامیده می‌شوند در مرحله اول هستی قرار دارند. پس مرتبه فرشتگان روحانی که اهل عملند و به آن‌ها نفوس می‌گویند. پس مراتب اجرام سماوی که تا به آخر نسبت به یکدیگر



برتری دارند. پس نوبت به پیدایش ماده می‌رسد... پس پایین‌ترین مرحله هستی همان ماده است. پس عناصر پس مرکبات جماد، پس جوهرهای مادی و بعد از آن‌ها مرتبه حیوانات و برترین حیوان انسان است و برترین انسان کسی است که نفس او به صورت عقل بالفعل تکامل یافته، اخلاق را که سرچشمه فضایل عملی است، به دست آورده باشد و برترین فرد این گروه، کسی است که استعداد رسیدن به مرتبه نبوت را به دست آورد. (ابن سینا، شفا ۴۳۵).

مدینه

در فلسفه سیاسی اسلامی مدینه محل تحقق فضیلت، قوام شریعت و رشد صنعت است. از این نگاه مدینه کوچک‌ترین واحد اجتماعی است که توان بر آوردن حواجی و نیازهای انسانی را دارد. واحدهای کوچک‌تر آن چون، کوی، قریه، و منزل از آنجاکه توان رفع نیازهای آدمی را ندارد، شایسته رسانیدن او به کمالش نیست. (حاتم قادری، ص ۱۴۷) توجه به قسمتی از معموره ارض که واجد کفایت جمعیتی و سرزمین است پیش از این در اندیشه یونانی با عنوان «پولیس» مطرح شده بود. افلاطون انگیزه تأسیس مدینه را نه همسایگی و هم‌نژادی، بلکه نیاز اقتصادی افراد بشر به هم می‌دانست که این نیاز ریشه در توانایی‌های محدود افراد و استعدادهای متفاوت داشت و بعد از قوام مدینه است که فضیلت عدل متبلور می‌شود. (حمید عنایت، ص ۵۶). در اندیشه یونانی این جامعه سیاسیست که در آن طبیعت بالقوه می‌تواند فعلیت یابد و از کمال برخوردار شود. (عنایت، ص ۸۳) به قول ارسطو: «هر شهر نقطه کمال و غایت جوامع است و طبیعت هر چیز در کمال آن است. از این رو هر گاه چیزی خواه آدمی باشد، خواه اسب و خواه خانواده به مرحله کمال رسد، می‌گوییم آن چیز طبیعی



است. وانگهی غایتی که هر چیز به سبب آن وجود دارد، یا علت فاعلی، برترین خیر آن است... این جا آشکار می‌شود که شهریاری پدیده‌ای طبیعی و انسان به حکم طبیعت مدینی الطبع است. (ارسطو، کتاب نخست بخش یکم، بندهای ۱۱ - ۹)

در فلسفه یونانی اگر چه به صورتی نه چندان گسترده به اقسام مدائن اشاره شده بود که حکایت از منبع مشروع اقتدار و شیوه‌های توزیع قدرت آن در دولت - شهرهای یونان داشت، ولی در فلسفه اسلامی هر چند انتزاعی و غیر مرتبط با امر واقع به نحوی جدی‌تر بدان پرداخته شد. قسمت گسترده‌ای از فلسفه فارابی را انواع مدینه‌ها، نوع سلوک مردم آن، چگونگی توزیع قدرت در مدینه و ماهیت آن تشکیل می‌دهد. که در یک تقسیم بندی کلان می‌توان از مدینه‌های فاضله و غیر فاضله در فلسفه وی نام برده در مدینه فاضله مردم به دنبال سعادت هستند و از عقل خود که منطبق بر شریعت است، در این راستا بهره می‌برند. در مدینه‌های جاهله، فاسقه، ضاله، مردم یا حقیقت و سعادت را نمی‌شناسند یا به آن عمل نمی‌کنند و یا اصولاً از راه حق گمراه شده‌اند. (فارابی، سیاست مدینه ص ۳۹) به گفته فارابی سعادت در مدینه حاصل می‌شود نه در کنج خلوت، به عبارتی الزام الهی شدن به وظیفه ایجاد جامعه سیاسی ایده‌آل بازگشت می‌کند نه فقط به اندیشه، عبارت یا ترکیبی از آن با فعالیت‌های سیاسی، اخلاقی. (گلداستون، ۹۶) وجه ممیزه مدینه فاضله ساختار اقتداری قدرت سیاسی در آن است. از نگاه فارابی رئیس مدینه بر مردم مدینه تقدم دارد. (حاتم قادری، ص ۱۴۷)

مردم

پیش از این گفته شد. فلسفه سیاسی اسلامی خاصه اندیشه فلسفی فارابی در فرع مراتب وجود و در انطباق با نظم کیهانی معین می‌شود. موضوعی که بیشتر چه در



اندیشه خواجه نصیر و چه در اندیشه ابو علی سینا بدان صحنه گذارده شده است. از این رو مردم به عنوان کنش گران سیاسی منفک از این نظام فلسفی محسوب نمی‌شوند. البته منظور کنش گری سیاسی مؤکد در فلسفه مدرن نیست، مراد کنش گری در مفهوم بنیادین آن است که ارسطو انسان را مدنی الطبع یا حیوان سیاسی خوانده بود. آن چه در فلسفه اسلامی از مردم خواسته شده است اطاعت تکلیف مدارانه نظر به شأن آن‌ها در مدینه است. در فلسفه افلاطون اطاعت که وظیفه شهروندان غیر از فیلسوف - شاه دانسته می‌شد حمل بر عدالت و رعایت وظیفه‌ای می‌شود که به اقتضای سرشت انسان بر ذمه وی گذاشته شده بود. به نظر می‌رسد این تفسیر افلاطون از تقسیم انسانی بر اساس سرشت و استعداد که لاجرم منجر به تقسیم طبیعی جمعیت جامعه به حاکم و محکوم می‌شد بدون تغییر در ماهیت در فلسفه اسلامی باز تولید شده باشد. چه این که فارابی مردم را بر اساس فطرت در دریافت حقیقت متفاوت می‌داند و بنابراین هر یک را لایق شأنی می‌پندارد. در نگاه وی مردم مدینه فاضله پنج دسته‌اند: ۱. افاضل که همان حکیمان، خردمندان و صاحبان رأی‌اند ۲. گویندگان، یعنی خطیبان، شاعران، دبیران و مانند این‌ها؛ ۳. حساب رسان، که منظور وی اطباء، منجمان، مهندسان و امثال این‌ها محسوب می‌شوند و ۴. مالیات بگیران (فارابی، آرا اهل مدینه ص ۴۰)

تقسیم مردم مدینه بر اساس شأنیت در دریافت حقیقت روابط قدرت خاصی را ایجاد می‌کند. در مدینه فاضله رئیس اول در صدر است و بقیه مردم گزینه اطاعت را به عنوان وظیفه و تکلیف پیش روی دارند. غیر از این فارابی علت اطاعت در هر مدینه را بر حسب خود مدینه ذکر می‌کند به عنوان مثال در مدینه جماعیه اطاعت از آن کسیست که مردم را به هوای نفس دعوت می‌کند. (فارابی، سیاست مدینه ۲۲۳ - ۲۱۹)

اساساً نقطه قوام و شکل مدینه و همچنین صدر نشینی رئیس اول و به تبع آن طلب



اطاعت از دیگران غیر رئیس سعادت و مصالح مردم است. در اندیشه عامری دیگر فیلسوف معروف اسلامی فلسفه وجود حاکمت و شخص حاکم توجه به مصالح مردم و حفظ منافع آنان است. راه اصلی تحقق این کارکرد حکومت، اقامه عدل و پرهیز از ظلم است. زیرا در این صفت است که حکومت به فلسفه وجودی خویش عمل کرده است و والیان و حاکمان منزلت واقعی خویش را که رعایت مصلحت و شأن مردم است به دست آورده‌اند. (علی فریدونی، ص ۱۰۰)

در اندیشه فلسفی اسلامی اگر افراد به خود گذاشته شوند همان وضعیت هابز به وجود می‌آید. وضعیتی که انسان گرگ انسان است. این موضوع در اندیشه خواجه نصیر بهتر منعکس شده. به نظر می‌رسد بدگمانی به ذات انسان که در فلسفه اسلامی لزوم ایجاد و قوام قدرتی مطلق را ایجاب می‌کند. ریشه در آیات ۶ و ۷ سوره مبارکه علق داشته باشد، بدین مضمون که انسان در صورت احساس قدرت و استغنا طغیان می‌کند. غیر از این در ادبیات سیاسی حضرت امیر بر وجود حکومت ولو حکومت فاجر تأکید می‌شود. در هر صورت از نگاه خواجه واگذاری افراد به طبعشان تباهی تعاونی را که هدف آن از اجتماع بود را به دنبال دارد به گفته وی در این وضعیت افراد سلطه‌جو همه را بنده خود می‌گردانند و افراد حریص همه اموال مرغوب را به خود اختصاص می‌دهند که این امر تنازع همه با هم را به دنبال دارد. لذا تدبیری می‌بایست که هر کسی را به منزلت شایسته خود برساند این تدبیر را سیاست خوانند و شایسته است سیاست مردم به کسی سپرده شود که با تأیید الهی و ارشاد ربانی از صحت عقل و فطرت سلیم برخوردار باشد. (خواجه نصیر، اخلاق ناصری ۷۰)



نتیجه گیری

به نظر می‌رسد صفت بارز و غالب فلسفه اسلامی دوره میانه البته با تأکید بر اندیشه سیاسی فارابی تلفیق و انطباق عقل و شرع در تقنین، هم‌نوایی اخلاق و سیاست در مدیریت و حکومت، تغلیط وجه اقتدارگرایانه فلسفه سیاسی، عمل با وساطت شریعت، حاکمیت فضیلت بر ارکان مختلف قدرت سیاسی چون رهبری، مدینه و مردم باشد. قدر مسلم این‌که زمینه دینی و محوریت شریعت در زمینه اسلامی که به یمن تفقه به تقنین سیاسی و تنظیم تعاملات قدرت سیاسی می‌پرداخت مجالی برای فلسفه عملی اسلام نمی‌گذاشت از این روست که فلسفه سیاسی شریعت را در بنیاد نظری خود لحاظ نمود و ترجیح داد حضوری غیر مستقیم در عرصه قدرت داشته باشد. فلسفه در حالی که بیشتر به عنوان دانشی تجملی در میان نخبگان و خواص شناخته می‌شد، بنیان اندیشه‌ای را افکند که از یک سو به عنوان ابزاری منطقی - فلسفی در اختیار دیگر علوم چون فقه قرار گرفت و از سوی دیگر هم‌سویی عقل با شریعت را در جستجوی فضیلت را یادآور می‌شد.



منابع

- ۱- ابن باجه، ابوبکر، تدبیر المتوحد، بیروت، دارالتفکر الاسلامی، ۱۹۷۸.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، شفا، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴.
- ۳- ابن سینا، السیاسه، مرکز پژوهشهای مجلس شورای اسلامی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه.
- ۴- ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق، ترجمه علی اکبر حلبی، تهران، نشر اساطیر، ۱۳۸۱.
- ۵- پولادی، کمال، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵.
- ۶- حقدار، علی اصغر، قدرت سیاسی در اندیشه ایرانی، تهران، کویر، ۱۲۸۴.
- ۷- داوری اردکانی، رضا، فارابی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
- ۸- _____، فارابی، خواص فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و مطالعات اجتماعی، ۱۳۷۸.
- ۹- دلیسی، اولیری، «انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی»، ترجمه احمد آرام، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- ۱۰- شیرازی، صدرالدین محمد، شواهد الربوبیه، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۶۰.
- ۱۱- طباطبائی، سید جواد، «زوال اندیشه سیاسی در ایران»، تهران، کویر، ۱۳۷۴.
- ۱۲- _____، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران»، تهران، کویر، ۱۳۷۲.
- ۱۳- طوسی، نصیرالدین، «اخلاق ناصری»، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۳.
- ۱۴- _____، تلخیص المحصل، تصحیح عبد الله نورانی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران، ۱۳۵۹.



- ۱۵- عنایت، حمید، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب»، تهران، انتشارات زمستان، ۱۳۷۷.
- ۱۶- فیرحی، داوود، فلسفه سیاسی در اسلام، مجله علوم سیاسی، ش ۶، ص ۱۳۷۸.
- ۱۷- فریدونی، علی، «اندیشه سیاسی ابوالحسن عامری»، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- ۱۸- فارابی، ابونصر، «آراء اهل مدینه فاضله» سید جعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه، ۱۳۵۴.
- ۱۹- _____، «آراء اهل مدینه فاضله» بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۱.
- ۲۰- _____، فصول منتزعه، تهران، مکتبه الزهراء، ۱۴۰۵.
- ۲۱- _____، «المله»، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۶۸.
- ۲۲- _____، «سیاست مدینه»، سید جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۱۳۷۱.
- ۲۳- قادری، حاتم، اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، سمت.
- ۲۴- مهاجرنیا محسن، اندیشه سیاسی مسکویه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.