

نشست نقد کتاب

فلسفه سیاسی ابن سینا و تأثیر آن بر ادوار بعد*

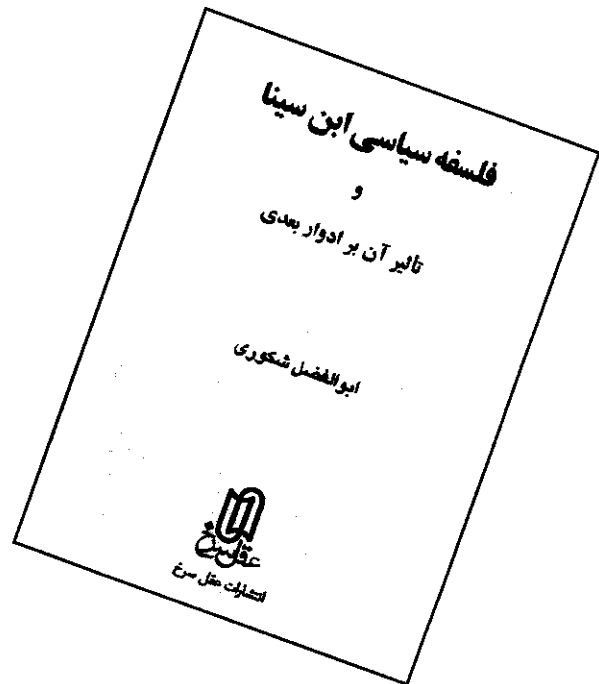
پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی

آقای شریف لک زایی: در نشست امروز، کتاب فلسفه سیاسی ابن سینا و تأثیر آن بر ادوار بعدی، تألیف آقای دکتر ابوالفضل شکوری، نقد و بررسی می شود. قبل از هر چیز، از حضور مؤلف محترم، ناقدان گرامی آقایان: دکتر فیرحی و دکتر میراحمدی و سایر حضار تشکر می کنم. همان طور که نویسنده در مقدمه اشاره کرده، این اثر، رساله دکترای ایشان بوده که به زیور طبع آراسته شده است. در این جلسه، ابتدا دکتر شکوری به چکیده ای از مباحث، شامل ایده اصلی، مدعای کتاب، بحث های روشی و به ویژه ابداعات و نوآوری های این اثر اشاره می کنند و در ادامه، استادان محترم نقدهای خود را در خصوص این کتاب مطرح خواهند کرد.

دکتر شکوری: در آغاز از پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی که برای کتاب فلسفه سیاسی ابن سینا این جلسه نقد را ترتیب دادند تا نقایص آن مرتفع گردد و نیز از حضور محققان گرامی متشکریم. امیدوارم که ثمرات این نشست برای ادامه کار و رفع ایرادها در چاپ های بعدی راهگشا باشد.

کتاب فلسفه سیاسی ابن سینا در واقع، گام اول این مسیر است. البته در این خصوص، مقاله ها و نوشته های کوتاهی وجود دارد، ولی بر اساس بررسی ها و تحقیقاتی که در این باره انجام شد، در باب اندیشه و فلسفه سیاسی ابن سینا تاکنون کتابی به زبان های عربی، فارسی و انگلیسی منتشر نشده است؛ حتی با

* این کتاب در نشست علمی و با حضور جمعی از محققان و نویسندگان نقد شد، سپس بحث و نظرهای مطرح در این نشست به کاغذ درآمد و پس از بازنویسی از سوی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، در اختیار مجله قرار گرفت. آینه پژوهش



فلسفه سیاسی ابن سینا و تأثیر آن بر ادوار بعدی،
ابوالفضل شکوری، عقل سرخ، قم، ۱۳۸۵، ۴۸۰ص،
وزیری.

در کتاب سیاست، تقسیمات بحث را فیلسوفانه ذکر کرده است و با آنکه خلاصه است، اگر این موارد تفکیک و تدوین شود، متن کلام ابن سینا در باب فلسفه سیاسی همراه با مقاله دهم، روی هم رفته در حدود ۲۰۰ الی ۲۵۰ صفحه می شود. یکی از برنامه های آینده من استخراج و تدوین اینهاست.

ابن سینا در رساله نبوت با ارائه نظریه های جدید، فلسفه سیاسی را دگرگون کرده است، همچنین در اقسام علوم عقلی، بحث های مفیدی وجود دارد و نیز در رساله های دیگر مانند اشارات، نجات، رساله نفس که در گران نوشته اند، در همه اینها، ایشان بحث های فلسفه سیاسی خود را در ذیل مباحث نفس بیان کرده اند و اغلب بر مبنای کیهان شناسی، فرشته شناسی و علم النفس، فلسفه سیاسی خود را پی ریزی کرده اند. برخی علم النفس و معرفه النفس را به روان شناسی ترجمه کرده اند، ولی آن مبحث ها بر روان شناسی امروزی تطبیق نمی کند و مراد از آن فلسفه است. البته این بحث ها کم و بیش از فارابی هم سابقه داشته، ولی فارابی به آن چیزی که ابن سینا بدان رسیده، دست نیافته است. ابن سینا اصطلاحی دارد که از کشفیات او و نیز جزء فلسفه سیاسی اش به حساب می آید. وی هنگام تقسیم بندی نفس، مرحله ای به آن اضافه می کند که همانا مبنای فلسفه سیاسی جدید اوست. بر این مبنای، وی نبوت را بر حکمت سلطه می دهد و نبوت را برهانی می کند. ابن سینا همه علوم را به سیاست مدن یا علم سیاست و یا علم تشریح منتهی می کند و در واقع، تمدن هم بر این اساس شکل می گیرد. این مسئله، ابن سینا را از فارابی، ارسطو، افلاطون و همه فیلسوفان گذشته، متمایز می کند. در این کتاب، به این موضوع توجه شده است. در واقع، تلاش نویسنده در این کتاب اثبات این نکته است که ابن سینا نظریه جدیدی در فلسفه داشته و همان، مبنای فلسفه سیاسی او را تشکیل می دهد.

چند اصل در مبنای فلسفی ابن سینا حائز اهمیت است: اول، مبدأ نخستین می باشد که در این خصوص با فارابی هم عقیده است؛ دوم، مسئله صدور است که در آنجا نیز با فارابی اشتراک نظر دارد؛ سوم، درباره عقل فعال، او با فارابی و ارسطو دیدگاه مشترکی دارد و چهارم، ابن سینا در مسئله نفس ناطقه دیدگاه متفاوتی دارد و همین، مبنای فلسفی او را شکل می دهد. همان طور که می دانید، فیلسوفان پیشین عقل را به عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد تقسیم می کردند. ایشان نوع پنجمی طرح می کنند به نام عقل مستفاد بالفعل یا عقل قدسی و یا عقل ملکی، و هر سه اصطلاح را به صورت مترادف و هم معنا به کار می برند؛ یعنی گاهی عقل

یاری برخی از دوستان و بهره گیری از منابع کتابخانه ملی، آثاری که درباره ابن سینا به زبان روسی نگاشته شده بود نیز بررسی گردید؛ زیرا از آنجا که بوعلی سینا اهل بخارا بود، توجه به جنبه های مختلف این دانشمند برای روس ها اهمیت زیادی داشته و خصوصاً در دوره شوروی سابق، پژوهش هایی در این خصوص انجام گرفته است. با این همه، علی رغم وجود نوشته های فراوان درباره ابن سینا به زبان روسی، می توان گفت که این کتاب، اولین اثر در باب فلسفه سیاسی ابن سینا است و طبیعی است که دارای کاستی های محسوسی باشد که من نیز به بعضی از آنها واقفم.

برخی از دلایل کاستی های این اثر آن است که اولاً، این تألیف به عنوان رساله دکترای دانشگاه و در زمان محدودی انجام شده است و ثانیاً، این کتاب، گام اول در این راه محسوب می شود و در این موضوع، هیچ الگوی منظم و مدوئی در اختیار نبوده است. البته همان طور که اشاره کردم - مطالب زیادی به صورت پراکنده وجود داشت؛ مثلاً دکتر فیرحی در قسمت پایانی رساله خویش، بخشی را به این موضوع اختصاص داده اند و دکتر طباطبایی مقاله ای در این باره نگاشته اند. همچنین از بعضی از نویسندگان عرب مقاله هایی در این خصوص به چشم می خورد که از همه آنها استفاده شد، اما با توجه به کمبود منابع، بیش از همه به متون اصلی ابن سینا مراجعه گردید و در این میان، کتاب های شفا، اقسام علوم عقلی و رساله نبوت سهم بیشتری داشته اند.

کسانی که درباره فلسفه سیاسی ابن سینا پژوهش کرده اند، غالباً از مطالعه برخی از مطالب کتاب شفا که در این اثر از آنها استفاده شد، غفلت ورزیده اند؛ به دلیل آنکه اغلب مباحث فلسفه سیاسی ابن سینا در بخش های منطوق، فن جدل، فن خطابه و قسمتی از فن شعر قرار دارد؛ در حالی که مشهور این است که این بحث ها در مقاله دهم از کتاب المهیبات شفا مطرح گردیده است. البته در مقاله دهم، این بحث ها به صورت مختصر مطرح شده، اما باید توجه داشت که شفا یک متن مشائی است و هر کس آن را خوب مطالعه کند این طور قضاوت خواهد کرد که ابن سینا در مقاله دهم مسائل سیاسی را از منظر کلامی بحث کرده است، ولی در فن خطابه این گونه نیست؛ ایشان همانند سبک ارسطو



مستفاد بالفعل، گاهی عقل ملکی و در برخی مواقع عقل قدسی را به کار می‌برد.

ایشان درباره نوع پنجم می‌گوید: این مرحله، مرتبه‌ای از رشد عقلانی است که هیچ انسانی جز پیامبران به آن نمی‌رسند. حکما در نهایت درجه کمال خویش می‌توانند عقل مستفاد را اکتساب کنند و از طریق آن به عقل فعال متصل شوند و به معرفت اشراقی دست یابند، ولی انبیا در مرتبه بالاتری قرار دارند به نام عقل مستفاد بالفعل یا عقل قدسی و یا عقل ملکی. او برای این مرتبه، به عقل مستفاد که قبلاً مطرح بود، قید بالفعل را اضافه کرده است. ابن سینا در مقام تبیین این دو اصطلاح و توضیح تفاوت آنها به آتش مثال می‌زند و می‌گوید: اتصال اشیا با آتش به دو صورت است: «مستقیم» و «با واسطه». گاهی آتش با برخی اشیا به طور مستقیم اتصال پیدا می‌کند و آنها را گرم می‌کند؛ مانند ظرف مسی که بر روی آتش قرار داده می‌شود. گاهی نیز این امر با واسطه است؛ مثلاً هنگامی که ظرف آب را روی آتش می‌گذاریم، آب به واسطه ظرف مسی گرما کسب می‌کند و با آتش اتصال پیدا می‌کند. در حالت مستقیم، جسمی که به آتش متصل است، تمام خصایص آتش را کسب می‌کند؛ مانند سوزاندن، درخشندگی و ... که عیناً از آتش به آن جسم متصل منتقل می‌شود.

شیخ الرئیس در تبیین تفاوت انبیا با حکما و فیلسوفان در اتصال به عالم لاهوت، با ذکر مثالی می‌گوید: اتصال حکما، مانند آبی است که درون ظرف قرار دارد و با واسطه ظرف مسی به آتش متصل می‌باشد؛ در حالی که در اتصال انبیا هیچ واسطه‌ای وجود ندارد. بنابراین انبیا از این طریق همه خصایص فرشتگان را کسب می‌کنند و علم پیامبران به تکوین و توانایی آنان در تصرف امور تکوینی از اینجا ناشی می‌شود. بر این اساس، وی عقیده دارد که چون مقام انبیا در مراتب وجود، بالاتر از همه انسان‌هاست، سیاست عالم نیز باید با انبیا باشد و آنان باید مدیریت سیاسی جهان را عهده دار شوند. این چیزی است که از آن به عقل مستفاد بالفعل (یا عقل ملکی) تعبیر می‌کند و می‌گوید: انبیا دارای عقل قدسی یا عقل ملکی و یا عقل مستفادی که بالفعل شده، هستند که البته هر سه به یک معناست. بنابراین چکیده رساله این است که چون انبیا از همه انسان‌ها برترند و در سیاست نیز از همه داناترند، باید امور در دست آنها باشد و در واقع، این بحث، کشف ابن سیناست. از دیدگاه من، این بعد سیاسی از اندیشه ابن سینا تاکنون مجهول و مغفول عنه بود و ما آن را از آثار وی کشف کردیم و پرورش دادیم. در این پژوهش، آثار سیاسی، اندرز نامه‌ای، کلامی و فلسفی، در ۲۱ مورد معرفی شده است.

کار دیگری که در مقدمه صورت گرفته، بررسی زندگی و زمانه ابن سیناست. در آنجا برای نخستین بار به چند نکته توجه شده است: یکی، مسئله متهم شدن شیخ الرئیس به نقض سیرت فیلسوفان است. فیلسوف‌ها انسان‌هایی زاهد، پاک و عاری از فسق و فجور بوده‌اند. در عین حال، ابن سینا به فسق متهم شده و مسائل ناشایستی، چون زن‌باز بودن، می‌خوارگی و ... به وی نسبت داده شده و حتی ابو عبید جرجانی با نقل زندگینامه خود نوشته بوعلی، به برخی از این مسائل اشاره کرده است. مطالعه زندگی ابن سینا مراد چار تردید کرد که آیا چنین مسائلی می‌تواند واقعیت داشته باشد یا خیر؟ با مطالعات و بررسی‌هایی که در این خصوص انجام گرفت، معلوم شد که این حرف‌ها نمی‌تواند صحیح باشد و به احتمال فراوان، به سیره ابن سینا افزوده شده است.

شاهد بر این امر، سخنان خود اوست. بوعلی می‌گوید: «در جوانی، شب‌ها به مسجد بخارا می‌رفتم و مطالعه می‌کردم». کسی که همه وقت خود را این طور می‌گذراند، نمی‌تواند زن‌باز باشد. گذشته از این، او از فقیهان رسمی دربار بوده است؛ وی در جایی می‌گوید: «به عنوان فقیه و طبیب به دربار شاه گریان رفتم». چگونه ممکن است که یک فقیه زن‌بازگی کند و در یک شهر سنتی در معرض اتهام و هجوم قرار نگیرد؟ این روند تا دوران پیری او ادامه داشته است. و می‌توان پرسید کسی که جوانی‌اش را این طور گذرانده، چگونه می‌تواند در پیری زن‌باز شود؟ در آنجا دلایل دیگری نیز برای رفع اتهام ذکر کردم.

یکی دیگر از مباحثی که تاکنون به آن کمتر توجه شده، فقاهت ایشان است که در این اثر به طور ویژه به آن پرداخته شده است. مسئله دیگر، مربوط به مقبره ابن سیناست؛ در این خصوص شبهه‌هایی وجود دارد که آیا قبر ایشان در همدان است یا در اصفهان؟ بعضی می‌گویند: ابن سینا در مکانی به نام مقبره ابن سینا در اصفهان مدفون است و خیابانی نیز در آن محل به نام ابن سینا نام گذاری شده است. من پس از بررسی ادله مربوط به آن، آنها را غیر متقن یافتم و احتمال دادم که مقبره اصفهان، محل دفن برادر ابوعلی سینا باشد؛ زیرا ابوعلی همراه با یکی از برادرانش

از دید کسانی که درباره ابن سینا کار کرده اند، پنهان مانده است: یکی از آنها، معرفی بسیاری از آثار ابن سیناست؛ آثاری که ممکن است به گونه ای با اندیشه سیاسی وی مرتبط باشند. این کاری ارزشمند است، چون تاکنون چنین معمول بوده که اندیشه ابن سینا، در سه کتاب اندیشه ای او، یعنی شفاء، نجات و انشارات، جست و جو شود و درک عمومی نیز این طور بوده است. ارائه اطلاعات درباره بخش های مربوط به خطابه و ...، از مزیت های این کتاب است.

ویژگی مثبت دیگر کتاب را از این جنبه می توان دریافت که به دلیل پیچیدگی، فشرده گی و سختی فلسفه ابن سینا، تفسیرهای گوناگونی از آن صورت گرفته؛ مانند اینکه برخی فلسفه ابن سینا را در ذیل فلسفه فارابی و در امتداد آن دانسته اند و به دیدگاه های جدید ابن سینا کمتر توجه شده است. البته این بحث از گذشته مطرح بوده که بوعلی دیدگاه متفاوتی درباره وحی داشته و در پی آن بوده که وحی و مخصوصاً مفهوم نبوت را برهانی کند. دکتری شکوری این بحث را که تنها پنجره ای برای ورود به فکر سیاسی تلقی می گردد، به خوبی بسط داده است.

مزیت دیگر این رساله آن است که با تفصیل بیشتری ما را با زندگی ابن سینا آشکار می کند.

روی هم رفته، این رساله حاوی ویژگی های مثبتی است و پس از خواندن آن، این احساس خوش دست می دهد، که آن را در مجموعه کتاب های خود نگه داری کند.

نقد های دکتر فیرحی

در اینجا نکاتی را که در نقد کتاب به ذهنم می رسد، در دو بخش فرعی و اصلی بیان می کنم.

الف) نکات جزئی: برخی از نکته های فرعی که رعایتشان جالب بود، از این قرار است:

یکی آنکه نحوه ارجاع ها نامأنوس به نظر می رسد؛ یعنی ارجاع ها و پاورقی ها با استانداردهای معمول متفاوت است.

دیگر آنکه در صفحه های متعددی از این کتاب، تعبیرهای بسیار امروزی درباره فلسفه سیاسی ابن سینا به کار رفته که اگر بتوانیم آنها را با نظام فلسفی سینایی تطبیق دهیم، به توضیح خیلی گسترده تری نیاز دارد؛ در حالی که نویسنده از کنار این مطلب به اجمال گذشته است. نویسنده در صفحه های ۳۳ و ۳۴ از سیاست جماعیه به لیبرالیسم، آزادی خواهی و دموکراسی تعبیر کرده است. در صفحه ۳۶، از عنوان «دین عقلانی» استفاده شده؛ یعنی چیزی که امروزه یک نظریه شناخته شده است. به نظر من، ابن سینا از «برهانی کردن دین» سخنی می گوید، نه «دین عقلانی» و

(محمود یا علی) که عالم و از شاگردان بوعلی بوده، از همدان به اصفهان رفت و مدتی در آنجا اقامت کرد و برادر بوعلی در همان جا درگذشت و به خاک سپرده شد. و قبر او به مقبره ابن سینا مشهور شد. از این رو، عده ای گمان کرده اند که آنجا، قبر بوعلی سیناست. در این رساله به چنین نکته های جالب و جدید از زندگی ابن سینا که پیش از این مطرح نشده است، پرداخته ام. با این همه، احساس می کنم که مجال بحث و گفت و گوهای بسیاری وجود دارد و نقد صاحب نظران بسیار راهگشاست و به کامل شدن اثر در مرحله های بعد کمک خواهد کرد.

آقای شریف لک زایی: پیش از آنکه از دیدگاه و مباحث اساتید بهره مند شویم، باید یادآوری کنم که تاکنون پنج اثر در گروه فلسفه سیاسی پژوهشگر نقد شده است که عبارت اند از:

۱. نظام سیاسی و دولت در اسلام، تألیف دکتر فیرحی؛
 ۲. اندیشه سیاسی صدرالمتألهین، تألیف دکتر نجف لک زایی؛
 ۳. چیستی فلسفه سیاسی، تألیف دکتر پزشکی؛
 ۴. آزادی در فلسفه سیاسی، تألیف دکتر میراحمدی؛
 ۵. مراتب ظهور فلسفه سیاست، تألیف دکتر موسی نجفی.
- مباحثی که در نقد آثار فوق انجام گرفته است، جمع آوری، تدوین و منتشر می گردد و در دسترس علاقه مندان قرار خواهد گرفت.

دکتر فیرحی: از حضور در میان علاقه مندان به آثار و مباحث مربوط به ابن سینا بسیار خوشحالم و احساس می کنم که این رساله، یکی از آثار خوب در این خصوص است. علاقه به موضوع و اطمینان به اینکه نویسنده آن کار ارزنده ای انجام داده است، از دلایلی بود که مرا به خواندن رساله تشویق می کرد.

من در بحث خویش، ابتدا به نکاتی که درباره محاسن این رساله در ذهن دارم، اشاره می کنم و پس از آن، نکته هایی را در نقد آن مطرح می کنم؛ مانند هر انسانی که به هر امر تولیدی نگاه می کند و آرزو می کند که ای کاش این جنبه ها لحاظ می شد، مطرح خواهم کرد.

مزیت های رساله

از دیدگاه من، این رساله چند ویژگی خوب دارد که تا به حال

این دو مقوله‌های کاملاً متفاوتی هستند. برداشت من از دین عقلانی، نظریه‌ای است که گزاره‌های دینی را به محک عقل می‌زند؛ یا مانند عقل یونانی است که افرادی چون ابن رشد این کار را بعضی جاها انجام می‌دهند و یا مثل دین‌شناسی مدرن غربی که اکنون برخی مکتب‌های (مانند آستین) این گونه عمل می‌کنند. نظریه دین عقلانی در تلاش است تا قسمت‌هایی از دین را که با خرد مطابقت ندارد، به محک عقل بازسازی یا اصلاح کند، ولی به نظر می‌رسد که این سینا در برهانی کردن دین، اصل نبوت را برهانی می‌کند و نمی‌تواند وارد جزئیات شود. البته مؤلف به مواردی با عنوان شریعت مشترک و عرف اشاره کرده‌اند، ولی آن چیز دیگری است که باید در اصطلاحات سنتی از آن بحث شود. به نظر من، دین عقلانی، واژه‌ای است که در این نظریه مشکل ساز شده است.

در صفحه ۳۶، اصطلاح «بن بست روشی» به کار رفته؛ در حالی که توضیحی درباره آن داده نشده است و به نظر می‌رسد که نگارنده در صدد برآمده تا «چگونگی دچار شدن نظام‌های سیاسی را به بن بست و انسداد» تبیین کند. پس از آن، بحثی با عنوان «نظام‌های سیاسی مرکب» مطرح می‌گردد؛ در حالی که تاکنون «نظام‌های مختلط» مطرح بوده و حرفی از نظام‌های سیاسی مرکب در میان نبوده است. «مختلط» یک امر شیمیایی است و به نظام‌هایی، مختلط می‌گویند که دارای ارکانی با خاصیت‌های چند گانه باشد، ولی از واژه مرکب این طور برداشت می‌شود که اجزا به طور مکانیکی در کنار هم قرار می‌گیرند؛ این نظام در دنیا وجود ندارد و نمی‌توان تصور کرد که استبداد مرکب باشد و چیز دیگری هم کنارش باشد.

نویسنده در صفحه ۳۶، اصطلاح «شورای امت» را به کار برده‌اند و از آن تعریفی دمکراتیک ارائه کرده‌اند؛ در واقع ایشان سعی کرده‌اند که بحث‌های مشوریات را به این سمت سوق دهند، ولی به نظر نمی‌رسد که چنین اتفاقی صورت گرفته باشد. به کارگیری ادبیات جدید، در صفحه‌های ۳۱۲ و ۳۵۴ نیز رخ داده است. ایشان در قسمت آخر از صفحه ۲۱۹، از اصطلاح «تفکیک حوزه عمومی و خصوصی» استفاده کرده که روشن نیست آیا درباره آن دقت کافی صورت گرفته است یا نه؟ به نظر می‌رسد که این بحث دچار تناقض است؛ مؤلف از طرفی می‌گوید که شریعت، هم برای حوزه خصوصی و هم برای حوزه عمومی قانون وضع می‌کند و از طرف دیگر، در بعضی جاها معتقد است که حاکم باید حافظ شریعت باشد. سؤال این است که حاکم چگونه، حوزه خصوصی را مخصوصاً در نظام‌های سیاسی اسلامی یا شرقی رها می‌کند؟

اصطلاح دیگری که نگارنده به کار برده، «مردم سالاری دینی» و نیز اصل «شورا» به معنای حکومتی است. البته ممکن است که در حکومت‌های سنتی این امر مطرح باشد؛ به هر حال در هر جامعه‌ای، نهاد مشورتی، چه به شکل منظم و با ساختار نظام مند و دقیق، و چه به گونه‌ای غیر از این (مانند آنکه عده‌ای در اطراف سلطان با عنوان مشورت باشند)، وجود داشته است. نویسنده در صفحه ۳۵۴ شیوه این سینا را با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، کاملاً یکی دانسته‌اند که جای بحث فراوان دارد.

مؤلف در صفحه‌های ۲۱۵ و ۲۱۶ از اصطلاح «سه بعدی یا سه وجهی گردانیدن فلسفه سیاست» سخن گفته‌اند. من اصلاً متوجه نشدم که چگونه فلسفه سیاسی سه بعدی می‌شود؟ رساله، گاهی از حالت تخصصی خود خارج و با پرداختن به بحث‌های شراب، زن و ...، به دفاعیه‌ای اخلاقی از ابن سینا تبدیل شده است. به تعبیر دیگر، این رساله نتوانسته و شاید به دلیل آنکه نویسنده چنین بنایی نداشته، نخواسته است که از موضع انتقادی تری، فلسفه شیخ الرئیس را ارزیابی کند.

در بخش‌هایی از رساله (از حدود صفحه ۳۷ به بعد)، به طور کلی، تاریخ فلسفه سیاسی با تاریخ دانش سیاسی یکی انگاشته شده و در مباحثی که مربوط به تحولات فلسفه سیاسی تا ابن سینا می‌باشد، مؤلف آشکارا از کلام، فقه، اندرزنامه‌ها و نیز دیدگاه‌های جاحظ، ابن مقفع، ماوردی و ابن فرّاس سخن می‌گوید. گاهی مطالعه این مسائل و نظریه‌های این افراد به صورت استطرادی انجام می‌گیرد که دیگر جای بحث نیست، اما هنگامی که این مباحث به طور ویژه و با عنوان مشخص آورده می‌شوند، نشان می‌دهد که این کار با قصد خاصی صورت گرفته است، ولی من متوجه قصد ایشان نشدم.

نویسنده در بحث‌های مربوط به عقل و شرع و شریعت مشترک، آنها را تازه تلقی کرده است، ولی از دیدگاه من، این مباحث مربوط به آن دوره‌اند. حتی فقیهانی چون ماوردی نیز تلاش کرده‌اند که چنین کاری انجام دهند و این مباحث را گسترده کنند.

احساس من درباره مطالب صفحه ۴۰۵ این است که مؤلف،

اساسی رساله است. رساله ای که در قرن ۲۱ درباره ابن سینا به نگارش در می آید. دوره ای که آگاهی های فراوانی درباره این دانشمند وجود دارد. باید ثمره اش حل مشکلی باشد. به نظر می رسد که تخصصی نبودن رساله، آن را به دایرة المعارف ابن سیناشناسی تبدیل کرده و می توان گفت که بحث اصلی کتاب، حدود سی صفحه است و اگر مبانی بحث نیز به آن افزوده شود، در حدود دو فصل می شود. دلیل تخصصی نبودن رساله آن است که بخش زیادی از آن، به دوران زندگی بوعلی پرداخته؛ در حالی که فرضیه اش چنین نبوده است.

فرضیه به روشنی بیان شده، ولی به نظر می رسد که نویسنده به آن ملتزم نبوده است. مؤلف در صفحه ۱۲، فرضیه اش را چنین بیان می کند: «بوعلی سینا با توجه به اینکه دارای نظام منسجم فلسفی بوده، طبعاً در فلسفه سیاسی و حکمت عملی نیز آثار و نظریاتی دارد و از یک فلسفه سیاسی نظام مند و چارچوب دار برخوردار است؛ به گونه ای که از وجودشناسی، معرفت شناسی و نبوت، به سیاست کشیده می شود». این خیلی خوب است و من از مدت ها پیش انتظار داشتم تا اثری تدوین شود و نظام کیهان شناسی و معرفت شناسی ابن سینا را باز کند و نسبتش را با فلسفه سیاسی به ما نشان دهد، ولی بلافاصله احساس کردم که بخش بزرگی از رساله به توصیف زندگی بوعلی و... پرداخته است. شاید اگر قرار بود که از زاویه جامعه شناسی یا معرفت شناسی به موضوع نگریسته شود، آن قسمت ها لازم بود؛ اما نه در آنجا و نه در بخش مبانی، نتیجه ای گرفته نشده است.

در قسمت مبانی، در خصوص آنچه فرضیه دنبال می کند، بحث های کمتری صورت گرفته که مربوط به فصل سوم از بخش سوم (حدوداً از صفحه ۲۸۳ تا ۲۹۶) می باشد. این قسمت همه چیزی است که انتظار داشتیم رساله به سوی آن گرایش پیدا کند. بنابراین رساله این انتظار را برآورده نمی کند. به نظر می رسد که این مشکل ساختاری، ناشی از ناسازگاری فرضیه با ساخت عمومی رساله است که متن را با فرضیه بیگانه کرده و آن را از وضعیت تخصصی خارج ساخته است و می توان گفت که به نوعی ابن سیناشناسی، عمومی شده است.

مشکل ساختاری رساله را می توان به گونه ای دیگر ناشی از فقدان چارچوبی که متن را تنظیم کند، دانست. درباره اینکه چرا این متن باید دارای این فصول باشد، نگارنده به خواننده اش توضیحی نمی دهد و او را اقناع نمی کند. در این خصوص، تنها می توان حدس زد که بخش های تاریخ نگاری رساله بر بخش های نظری آن غلبه کرده است. این مشکل دوم رساله بود. اما مشکل سوم رساله این است که اساساً به نقدهای معطوف

مسئله را چرخانده و امروزی کرده است. او تلاش می کند تا تأثیر ابن سینا را بر فلسفه دوره های بعدی پی گیری نماید و در این مسیر، به راحتی و با شتاب زیاد، ابتدا به طرف سهروردی و از آنجا به ولایت مطلقه فقیه امام خمینی چرخیده و در این خصوص، بحث هایی کاملاً عرفانی از ولایت مطلقه امام ارائه داده است. هم اکنون رساله ای تدوین و در آستانه دفاع قرار دارد که در آن نظریه های بسیار متفاوتی درباره فقه و عرفان امام (ره) مطرح شده است و تقریباً می توان گفت که اکثر عالمان فقهی مانند آقای بجنوردی و... که کارهای فقهی انجام داده اند، نسبت ولایت مطلقه را با عرفان رد کرده اند. از نظر من، مباحث نگارنده با تأثیر پذیری از آقای محقق داماد شکل گرفته، ولی تأکید می کنم که رابطه ولایت مطلقه با عرفان، خصوصاً از نوع عرفان سهروردی، الآن به شدت اختلافی است.

نکاتی که به آن اشاره کردم، از موارد جزئی و فرعی است که در رساله دیده می شوند و هر کدام آثار وضعی خاصی دارند.

ب) نکات اصلی: انسان با مطالعه این رساله از اطلاعات بسیار خوب و ارزشمندی بهره مند می گردد، اما وقتی که آن را تجزیه و تحلیل می کند، این احساس دست می دهد که این اثر با یک مشکل ساختاری جدی رو به رو باشد. اخیراً بحث هایی درباره مقالات ISI و پیوستن ایران به آن مطرح شد و مخالفان و موافقان به اظهار نظر پرداختند. مخالفان استدلال می کردند که آنان با ایدئولوژی ما مخالف اند و... من هم علاقه داشتم که چنین باشد، به خصوص آنکه منافع خویش را در مخالفت می دیدم! چون طی کردن مدارج دانشگاهی در این حالت (عدم پیوستن) راحت تر بود؛ بنابراین رأی مخالف دادم! اما استدلال موافقان این بود که در رساله ISI تخصصی بودن مقاله اهمیت بسیاری دارد و لازم است که حتماً «ویژه» باشد و به تعبیر دیگر، از عمومی شدن فرار کند. در رساله های آکادمیک هم برای تحقق این هدف تلاش شده و به همین دلیل، وجود فرضیه ضروری شمرده شده است، و الاً اصلاً به فرضیه نیازی نبود.

از دیدگاه من، این نوشته در وضعیت تخصصی بودن نیست، پس رساله اصلاً مستلزم فرضیه نیست؛ زیرا اگر فرضیه اش عوض شود، مشکلی در رساله پیدا نمی شود. این یکی از اشکال های

به ابن سینا بی توجه است. دوستان و محققان گرامی، به ویژه نویسنده محترم که بیش از همه با این مباحث آشناست، استظهار دارند که نظام فلسفی ابن سینا - و نه شخص او - با مخالفت‌های جدی رو به رو شده است؛ یعنی این بحث مطرح نیست که ابن سینا شراب می‌خورده یا نه؟ آن مسئله‌ای است که به احوال شخصی او مربوط است و هر کس در گرو اعمال خویش است. ولی نقدهای بسیار سنگین از جانب فقیهان و شخصیت‌های معروف مدرسه نظامیه مانند غزالی و همچنین ابن رشد در تهافت‌التهافت به ابن سینا مخصوصاً به نظریه نبوتش وارد شده است. این رساله وقتی به تأثیر ابن سینا در فلسفه دوره‌های بعد می‌پردازد، تنها به طور اجمال به اندیشه‌های ابن طفیل و سهروردی اشاره کرده است. البته این توقع وجود ندارد که بحث به این سمت سوق پیدا کند، ولی توجه نکردن به ناقدان بسیار جدی ابن سینا موجب می‌شود که ابن سینا شناسی یک چهره داشته باشد و تنها ما را با وجه ایجابی وی آشنا کند.

نباید از این نکته غافل شد که ابن سینا آسیب‌های جدی‌ای به جامعه اسلامی وارد آورده که مهم‌ترین آنها «تخریب فلسفه» است؛ حداقل می‌توان گفت که این اتهام به ابن سینا نسبت داده شده است. برای توضیح بیشتر باید بگویم که بسیاری معتقدند که فلسفه ابن سینا ناقض فلسفه است؛ یعنی پیش بردن بنیادین این نظام فلسفی موجب تخریب فلسفه در جهان اسلام می‌شود و برخی شکل‌گیری چرخه دائمی استبداد را در کشورهای شرقی، به ابن سینا نسبت می‌دهند. اینها اتهام‌های بزرگی است که بر فلسفه ابن سینا وارد شده و من نمی‌خواهم درباره‌ی درستی یا نادرستی آنها داوری کنم؛ بلکه می‌گویم توجه به این مسائل بسیار مطلوب است. با این حال، نویسنده در این رساله برای رفع اتهام از ابن سینا تنها به اموری مانند شراب خوردن و ... توجه کرده است که اهمیت چندانی ندارد.

روی هم رفته باید بگویم که پروژه بسیار خوبی درباره‌ی ابن سینا آغاز شده و نویسنده محترم ما را بیش از پیش با این فیلسوف بزرگ آشنا کرده است و امیدوارم که آشنایی تفصیلی‌تر آن در آینده، افق‌های جدیدی فرا روی ما بگشاید. من مطمئنم که رساله، این توانایی را دارد که در مجامع علمی به اندازه کافی از خود دفاع کند و نیازی به دفاع از آن در حضور مؤلف بزرگوارش نیست.

دکتر میراحمدی: بنده از زحمت‌های آقای دکتر شکوری در تدوین این رساله ارزشمند که انصافاً از مطالعه آن بهره‌مند شدم، تشکر می‌کنم.

ویژگی‌های مثبت کتاب

این اثر، همان‌طور که در سخنان دکتر فیروزی مطرح شد، دارای نقاط قوت بسیاری است که من تنها به چهار مورد به صورت فهرست‌وار اشاره می‌کنم:

نکته اول، اینکه در تدوین این رساله از منابع متعدد و متنوع استفاده شده است.

نکته دوم، آن است که به منابع ابن سینا ارجاع مستقیم صورت گرفته است؛ یعنی منابع دست اول است و از این جنبه بسیار ارزشمند است.

نکته سوم، جامعیت بحث می‌باشد؛ یعنی به ابعاد گوناگون موضوع توجه شده است. البته درباره‌ی سهم هر بحث، به نظر من بهتر بود که بعضی از مباحث پررنگ‌تر و برخی کم‌رنگ‌تر باشند، اما جامعیت بحث‌ها از نقاط قوت این کتاب است.

نکته چهارم، این است که این کتاب به صورت متمرکز به اندیشه‌ی یک فیلسوف اختصاص یافته است؛ چون در آثار پیشین، این توجه، در ضمن بررسی اندیشوران دیگر انجام می‌گرفت و مجال توجه متمرکز به ابعاد مختلف اندیشه فیلسوف پیدا نمی‌شد و این جنبه را باید از مزیت‌های این کتاب دانست.

نقدهای دکتر میراحمدی

نکاتی که به عنوان نقد در نظر گرفته‌ام، به سه دسته تقسیم می‌کنم:

دسته نخست: نکات جزئی و نگارشی است که تنها به صورت گذرا به آنها اشاره می‌نمایم؛

دسته دوم: نکاتی که درباره‌ی روش بحث و چارچوب کتاب مطرح است؛

دسته سوم: نکات محتوایی که به استدلال‌ها و نحوه‌ی پردازش مطالب معطوف می‌باشد.

نخست. نکات جزئی و نگارشی: در این خصوص به این موارد می‌توان اشاره کرد:

۱. در این کتاب برای بعضی از مطالب، استنادی صورت نگرفته است؛ مثلاً در صفحه ۲۱ نقل قولی از مسعودی آورده

۷. نکته آخر، در خصوص تنظیم کتابنامه است؛ این بخش بر اساس نام کتاب‌ها تنظیم شده و در عین حال، ترتیب الفبایی در آن رعایت نشده است؛ در حالی که این طور مرسوم است که کتابنامه بر اساس نام خانوادگی و نویسندگان و طبق حرف الفبا مرتب شود. خوب است که این امر در چاپ‌های بعدی اصلاح گردد.

دوم. نکات روشی: نکات دسته سوم مربوط به مسائل روشی این کتاب است و در این خصوص، به سه نکته اشاره می‌کنم:

الف) این کتاب، اساساً روش ندارد؛ یعنی یک چارچوب نظری بر این کتاب حاکم نیست که خواننده آن بدانند با چه روشی، فلسفه سیاسی ابن سینا را مطالعه می‌کند. در بخشی از این کتاب به زندگی و زمانه ابن سینا پرداخته شده، اما اشاره‌ای نشده که آوردن این بحث به دلیل کاربرد نظری آن است؛ چون گاهی نویسنده توجه می‌دهد که اندیشه متفکر، پاسخی به بحران‌های زمانه است و این روش را در همه کتاب اجرا می‌کند. اگر چنین قصدی در کار بوده، می‌بایست فصل‌بندی‌های کتاب بر اساس این روش صورت گیرد تا کتاب دارای چارچوب روشی و منطقی شود که این روش در کتاب دنبال نشده است. مؤلف درباره روش ابن سینا توضیح داده، اما محقق‌هایی که می‌خواهند اندیشه سیاسی او را مطالعه کنند، نمی‌دانند با چه روشی به سراغ این موضوع بروند.

ب) نکته بعدی در بحث‌های روشی، مربوط به سؤال و فرضیه است. فرضیه به عنوان محور پژوهشی که محقق دنبال می‌کند، مطلوب است، اما در این کتاب، همان طور که در صفحه ۱۲ دیده می‌شود، میان سؤال و فرضیه انطباق وجود ندارد؛ سؤال این است که آیا اصولاً ابن سینا در حکمت عملی و فلسفه سیاسی نیز تفکر و تأملی داشته و آثار مکتوبی از خود به جا گذارده است؟ این سؤال با فرضیه اصلی هماهنگ نیست و همان طور که در سخنان دکتر فیرحی مطرح شد، فرضیه در تمام فصل‌های کتاب، کمتر به طور جدی در معرض آزمون قرار می‌گیرد تا اثبات شود که ابن سینا دارای یک فلسفه سیاسی منسجم و متمایز از دیگر فلسفه‌هاست.

ج) نکته دیگر آن است که کتاب فاقد جمع‌بندی و نتیجه‌گیری است. تحقیقی که دارای سؤال و فرضیه است، حتماً به نتیجه‌گیری هم نیاز خواهد داشت؛ کاری که در این اثر انجام نگرفته است. به نظر می‌رسد که این جمع‌بندی ضرورت داشت تا سرانجام سؤال و فرضیه مشخص شود و معلوم گردد که آیا به سؤال پاسخ داده شد؟ فرضیه ثابت شد یا رد؟

شده؛ در حالی که هیچ ارجاعی به آن داده نشده است، یا در صفحه ۳۱ مؤلف ذکر کرده که ابن سینا اسماعیلی بودن خویش را انکار نموده و مذهب امامیه را پذیرفته است، ولی برای این سخن سندی ارائه نکرده است. به هر حال، وقتی درباره مطالب حساس ادعایی طرح می‌شود، خوب است که استناد آن به منابع روشن گردد.

۲. برخی از عباراتی که در این کتاب به کار رفته، تعبیرهایی غیر علمی است و علی‌رغم اهمیت کتاب، از ارزش آن کاسته است. این جنبه در پاورقی‌ها مشهودتر است؛ مثلاً در پاورقی‌های صفحه‌های ۱۵۷ و ۲۰۲ این طور آمده است: «دیدگاه‌هایی که تا به حال صورت گرفته و کتاب‌هایی که نوشته شده، خواننده را به بیراهه می‌برد»، بدون اینکه نویسنده مشخص کند که این برداشت‌های گمراه‌کننده مربوط به کجاست و چگونه این امر صورت می‌گیرد؟

۳. وجود برخی تکرارها در ذکر پاره‌ای از نقل قول‌ها؛ مثلاً در صفحه ۱۵۹ این امر دیده می‌شود. البته شاید بنا بر اهمیت بعضی از نقل قول‌ها، تکرار آنها مناسب باشد، اما به نظر می‌رسد که گاهی در این خصوص افراط‌هایی صورت گرفته است.

۴. نمودارهایی که در کتاب آورده شده، به فهم مطالب کمک می‌کند و مفید است، اما متأسفانه یکدست نیست؛ زیرا بعضی از آنها در ضمیمه و برخی دیگر در متن کتاب آورده شده و خوب است که هماهنگ شود؛ یعنی یا همه در قسمت ضمایم آورده شود و یا اینکه همه در متن کتاب به کار رود.

۵. در صفحه ۳۰۵ عبارت «بالعرض» در مقابل «بالطبع» قرار گرفته؛ در حالی که بالعرض معمولاً در مقابل بالذات به کار می‌رود و من در نظریه‌های مربوط به انسان‌شناسی، جایی ندیده‌ام که تعبیر «بالعرض» به کار رفته باشد و «بالاضطرار» یا معادل‌های دیگر بهتر باشد.

۶. در این کتاب برخی از غلط‌های چاپی دیده می‌شود که البته طبیعی است؛ اما بعضی از آنها مفهوم را عوض می‌کند؛ مثلاً در صفحه ۳۵۶، عبارت «در صورت امکان» چاپ شده، در حالی که «در صورت عدم امکان» صحیح است.



سوم. نکات محتوایی: اما نکاتی که در دسته سوم (به لحاظ محتوایی) مطرح است. من بر اساس ترتیب صفحه‌ها، نکته‌هایی را یادداشت کردم که ممکن است برخی از آنها اهمیت بیشتری در مقایسه نکته‌های دیگر داشته باشد.

در صفحه ۱۴۲ و نیز جاهای دیگری از کتاب، روایتی از اندیشه ابن رشد و ابن طفیل ارائه شده که با اندیشه یا فلسفه سیاسی ابن سینا هماهنگ است. به نظر من لازم بود تا به دیدگاه‌های مقابل همدیگر هم توجه می‌شد؛ زیرا بر اساس مطالعاتی که درباره ابن رشد انجام داده‌ام، ظاهراً وی از منتقدان ابن سیناست و با او هم نظر نیست.

در صفحه ۱۶۱ در باب اقسام حکمت عملی این طور آمده است: فارابی، علم مدنی، علم فقه و علم کلام را جای‌گزین سه شاخه حکمت عملی یا علوم عملی ارسطو می‌کند. ظاهر این سخن به معنای آن است که فارابی تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای ارائه می‌کند که بر اساس آن، علم مدنی، علم فقه و علم کلام تقسیم همدیگر، اما نویسنده در پاورقی همان صفحه و نیز در جاهای دیگر، علم فقه و علم کلام را زیر مجموعه علم مدنی دانسته است. اگر علم فقه و علم کلام، زیر مجموعه علم مدنی باشند، دیگر نمی‌توان آنها را تقسیم همدیگر دانست. به تعبیر دیگر، ممکن نیست که علم فقه و کلام، هم تقسیم علم مدنی و هم زیر مجموعه آن باشند. این مورد، از تعبیرهایی بود که به نظر می‌رسید با هم سازگار نیست و به توضیح بیشتری نیاز دارد.

نکته دیگری که در سخنان دکتر فیرحی نیز بود و من به نمونه‌های دیگر اشاره می‌کنم، این است که مؤلف تلاش کرده تا اصطلاحات امروزی را با اندیشه ابن سینا تطبیق دهد؛ مثلاً در صفحه ۷۱ مفهوم قرار داد اجتماعی یا بیعت خلط و یکسان انگاشته شده است؛ در حالی که بین آنها تفاوت وجود دارد.

در صفحه ۲۲۳، همان طور که دکتر فیرحی اشاره نمود، بحث تفکیک حوزه عمومی از خصوصی صورت گرفته؛ در حالی که اساساً این تفکیک در اندیشه ابن سینا جایگاهی ندارد. بر اساس آن تقسیم چهارگانه (تدبیر منزل، اخلاقیات، تدبیر مدن و حکمت تشریحی)، اگر بگوییم که قانون‌گذار - که یا خود پیامبر و یا شریعت شناس است - در سه حوزه قانون‌گذاری می‌کند، در آن صورت، نوعی اشراف بر بحث تدبیر مدن انجام می‌گیرد؛ یعنی قانون‌گذاری معطوف به تدبیر مدن می‌شود یا تدبیر مدن بر مبنای آن شریعت صورت می‌گیرد که در آن حالت، دیگر نمی‌توان حوزه خصوصی را از حوزه عمومی تفکیک کرد، ضمن آنکه تفکیک حوزه خصوصی از عمومی، بحثی جدید است که به

این معنا، شاید نتوانیم آن را در اندیشه ابن سینا به کار ببریم. در صفحه ۲۳۴، نویسنده نظام کرامیه را به نظام ملی و ناسیونالیستی تشبیه کرده؛ در حالی که با وجود تفاوت‌های آشکاری که میان آنهاست، به نظر می‌رسد که این تشبیه صحیح نباشد.

در صفحه ۲۵۴ و جاهای دیگر، دیدگاه ابن سینا با مردم‌سالاری دینی تطبیق داده شده است، بدون آنکه «مردم‌سالاری دینی» و شاخصه‌های آن به روشنی تبیین گردد. من نمی‌گویم که این تطبیق، اساساً ممکن نیست؛ بلکه می‌خواهم تأکید کنم که کاربرد اصطلاحات جدید و امروزی به نسبت سنجی و شاخصه‌بندی نیاز دارد. البته ممکن است کسی بر اساس شاخصه‌هایی که خود معین کرده است، ادعا کند که این شاخصه‌ها - هر چند که خیلی هم دقیق نباشد - در آنجا یافت می‌شود، اما در این کتاب، اصطلاحات جدید، بدون تعیین آن شاخصه‌ها به کار رفته و ادعای تطبیق هم صورت گرفته است. چه خوب بود که شاخصه‌های مردم‌سالاری دینی در اندیشه ابن سینا نشان داده می‌شد.

نکته دیگر این است که نظام شورایی به مفهوم مدرن آن بر اندیشه ابن سینا منطبق نیست؛ هر چند که او به شورا و مشورت به معنای خاص خود، اشاره کرده است.

نکته بعدی در خصوص عنوانی است که برای این تحقیق در نظر گرفته شده است. من فکر می‌کنم که «فلسفه سیاسی» عنوان خیلی عامی است که در اثر به کارگیری آن، بسیاری از دانش‌ها یا آثاری که دقیقاً ذیل «فلسفه سیاسی» قرار نمی‌گیرند، در ذیل این اثر به حساب آمده‌اند؛ مثلاً در صفحه ۱۷۵، اندرزنامه‌ها ذیل فلسفه سیاسی آمده؛ در حالی که این سؤال مطرح است که اندرزنامه دانش است یا نه؟ و اگر هم بپذیریم که دانش است، امکان دارد که زیر مجموعه فلسفه سیاسی قرار نگیرد. در جایی اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی به خوبی تفکیک و تصریح شده که اندیشه سیاسی، عام است و فلسفه سیاسی، بخشی از اندیشه سیاسی می‌باشد؛ اما چه خوب بود اگر این تفکیک در کل بحث رعایت می‌شد.

بنابر این آثاری وجود دارند که در زمره فقه سیاسی یا ادب

ادامه ذکر شده که ابن سینا وجود شر را در نظام آفرینش به نوعی می پذیرد، اگر شر، امری عدمی است، دیگر وجود ندارد؛ پس چطور وجودش را می پذیرد؟ بنابراین میان این دو عبارت نوعی ناسازگاری مشاهده می شود.

در صفحه ۲۹۶ ادعا شده که ابن سینا نخستین کسی است که پارادوکس عقل و وحی را حل کرده است. کاربرد کلمه «نخستین» در اینجا محل تأمل است؛ اگر ابن سینا در جایگاه نخستین فیلسوف قرار گیرد، چگونه می توانیم فارابی را نخستین فیلسوف مسلمان بدانیم؟

روزنتال، شاخه اصلی فیلسوف سیاسی مسلمان را در تلاشی می داند که برای سازگاری رابطه میان عقل و وحی انجام می دهد. ممکن است کسی ایراد بگیرد که تلاش های فارابی، منجر به حل مسئله نشده است، با این حال، ابن سینا اولین فیلسوفی نیست که به این بحث توجه کرده و فارابی پیش از وی به این مسئله پرداخته است. فارابی این بحث را در تعیین مصداق رئیس اول، از طریق قوه ناطقه و متخیله مطرح کرده و به نظر می رسد که در آنجا، دو گانگی مذکور حل شده باشد. اگر هم حل نگردیده، حداقل باید بگوییم که فارابی این مباحث را آورده، ولی به دلایلی موفق نشده؛ در حالی که تلاش های بوعلی قرین موفقیت گردیده است، تا تمایزها نمایان شود.

در صفحه ۳۱۱ نویسنده دیدگاه صاحب نظران را درباره ابن سینا مطرح و تلاش کرده تا آنها را نقد کند که درخور توجه است. مؤلف در پاورقی صفحه ۲۰۲ دیدگاه های دکتر طباطبایی و دکتر فیرحی درباره ابن سینا را ذکر کرده و آنها را یکسان انگاشته است؛ در حالی که برداشت من این است که اولاً، آن دیدگاه ها با هم متفاوت اند و ثانیاً، بر فرض که با هم یکسان باشند، و آن را «دیدگاه رقیب» بنامیم و آنان به یک تعبیر، معتقد باشند که شریعت جایگزین حکمت عملی شده و در واقع، حکمت عملی به شریعت تأویل رفته و جای فیلسوف، فقیه یا شریعت شناس و یا پیامبر قرار می گیرد و یا به بیان دیگر، فلسفه سیاسی در حال از دست دادن جایگاه خویش است، با هر یک از این تعبیر بخواهیم یکسان سازی را انجام دهیم، به نظر من، رساله توانسته است که در اینجا، دیدگاه رقیب را نقد کند؛ زیرا نویسنده در صفحه ۳۱۱ تقسیم بندی چهار گانه ای از ابن سینا درباره حکمت ارائه می دهد و قسم چهارم آن را حکمت تشریعی می نامد. بر این اساس، لازمه تدبیر مدینه، فهم شریعت و این حکمت تشریعی است؛ یعنی تدبیر مدینه باید بر مبنای فهم شریعت صورت گیرد.

به عبارت دیگر، به لحاظ معرفت شناختی، مبنای تدبیر

سیاسی نگاشته شده اند و ممکن است در ذیل اندیشه سیاسی قرار گیرند، اما قهر نمی توان آنها را در ذیل فلسفه سیاسی جای داد. بر این اساس می توان گفت که کل فصل سوم (از حدود صفحه ۱۷۷ تا آخر فصل) ارتباطی با فلسفه سیاسی ندارند؛ چون عنوان فصل، «تحولات فلسفه سیاسی تا دوره ابن سینا» می باشد و ما از صفحه ۱۷۷ به بعد، شاهد مباحثی درباره فقه سیاسی، ادب سیاسی و آثاری در این باره می باشیم که این بحث ها، در ذیل عنوان فوق قرار نمی گیرند. اگر به جای آن، عنوان «تحولات دانش سیاسی» انتخاب می شد، همه این مباحث را در بر می گرفت.

در صفحه ۲۲۵ تصریح شده که ابن سینا حکمت نظری را در درون ظرف حکمت علمی ریخته است. این تعبیر برای من نامفهوم می نمود. اگر منظور این باشد که حکمت نظری در عمل نهایتاً به حکمت علمی می انجامد، شاید بتوان برای آن وجهی یافت، ولی اگر حکمت نظری را قسم حکمت عملی بدانیم، چگونگی تقسیم یک شیء در درون آن قرار می گیرد؟ آیا می توان تقسیم یک دانش را در ظرف همان دانش جای داد؟

نکته دیگر مربوط به صفحه ۲۳۵ است؛ نویسنده در آغاز آن فصل تصریح کرده است که فیلسوفان سیاسی در تعامل ناخواسته با مشکلات زمانه خود قرار می گیرند. عبارت «ناخواسته» در اینجا محل تأمل است؛ آیا تعامل فیلسوف با مسائل زمانه خویش، همواره ناخواسته است؟ یا اینکه گاهی ممکن است تعامل به شکل «خواسته» باشد؛ یعنی در واقع، متأثر از شرایط صورت گیرد. نویسنده با این هدف بخش زندگی و زمانه را آورده تا نشان دهد که ابن سینا متأثر از شرایط زمانی و مکانی خود بوده است. پس این تأثیرپذیری گاهی «خواسته» است؛ یعنی متفکر بحران ها را مشاهده می کند و سپس در صدد پاسخ گویی بر می آید.

در صفحه ۲۴۱ نوعی ناسازگاری یا تناقض در متن دیده می شود؛ در آنجا آمده است: ابن سینا شر را امری عدمی می داند (برداشت من بر اساس مطالعات و شنیده ها این بود که شر در نزد ابن سینا امری عدمی نیست، بلکه امری وجودی است، ولی در اینجا به اصل بحث کاری ندارم). بحث من این است که چون در

مدینه، حکمت تشریحی است؛ بنابراین سیاست مدن یا تدبیر مدینه، باید بر مبنای معرفت شریعت تنظیم شود و در نتیجه، فهم شرعی و شریعت، مبنای قرار می‌گیرد و چه ما بخواهیم و چه نخواهیم متعاقب آن، قانون‌گذار یا کسی که این شریعت را می‌فهمد، نقش اول را بر عهده می‌گیرد، نه فیلسوف. آیا این چیزی جز تأویل رفتن حکمت عملی شریعت است؟ آیا نمی‌توان نتیجه گرفت که در نظریه ابن سینا، شریعت در جایگاه نخست قرار می‌گیرد و مؤلف هم در این تقسیم‌بندی جانب نظریه رقیب را در نظر گرفته و آن را نقد نکرده است. من کاری به درست یا غلط بودن آن ندارم، اما از آنجا که جهت‌گیری نویسنده این بوده که نظریه رقیب را نقد کند، این سؤال مطرح است که چرا این نقد صورت نگرفته است؟

آخرین نکته، مربوط به مطالب صفحه‌های ۳۸ و ۲۵۴ است که به دلیل ارتباط آنها با همدیگر، به هر دو یکجا اشاره می‌کنیم؛ در صفحه ۳۸، پس از تبیین نظریه‌ها اشاره شده که ابن سینا طرفدار نظریه انتخاب است؛ در حالی که در صفحه ۲۵۴ ذکر شده که ابن سینا، استخلاف به نص و نصب را ترجیح داده و آن را بر انتخاب مقدم می‌دارد. با این وصف، چگونه می‌توان وی را طرفدار نظریه انتخاب دانست؟ نگارنده ممکن است این تفکیک را بر اساس عصر نبی و عصر غیر نبی بداند؛ یعنی بگوید که ابن سینا در عصر نبی قائل به «استخلاف به نص» است، اما نظریه «انتخاب» را برای بعد از عصر نبی پذیرفته است. به دیگر سخن، بنابر اندیشه ابن سینا در زمان حضور نبی، استخلاف به نص و پس از رحلت ایشان، انتخاب خلیفه، اصل قرار می‌گیرد و نظریه، انتخاب را می‌توان در قالب این تفصیل ارزیابی کرد. این برداشت من از مطالب صفحه ۳۵۴ بود، اما با دقت در عبارات نویسنده در صفحه ۲۵۳، هیچ مؤید و قرینه‌ای که نشان دهد ابن سینا بر اساس چنین تفکیکی عمل کرده است، یافت نشد. نگارنده در صفحه ۲۵۴ آورده است که از کلام شیخ الرئیس چنین برداشت می‌شود که نظام رهبری و تعیین رهبر در دوران متصل به عصر نبی و سان باید با نص و نصب صورت گیرد، اما در ادوار بعدی، نامزد خلافت و رهبری بر اساس انتخاب تعیین می‌شود؛ در حالی که عبارت صفحه قبل (۲۵۲) چنین است: بر سان واجب است اطاعت جانشین خود را بر مردم واجب سازد و تعیین جانشین جز از ناحیه او صورت نگیرد. این مربوط به دوره پیامبر است، اما اگر چنین نشد، اینکه باید اهل سابقه یا نخبگان گردهم آیند و فردی را انتخاب کنند، آیا مربوط به دوره پیامبر یا بعد از ایشان است، چنین تفکیکی از عبارت فهمیده نمی‌شود تا بتوانیم آن را مبنای قرار دهیم.

آقای شریف لک‌زایی: از محاسن این کتاب، نمایه کامل و جامعی است که مؤلف در پایان آن آورده و اطلاع از برخی اصطلاح‌ها، اسامی، نامه‌ها و ... را برای خواننده آسان کرده است. نقدهای اساتید محترم در مواردی، مانند: بحث روش و فقدان روش در اثر، مسئله فرضیه و عدم آزمون آن در مباحث گوناگون کتاب و غلبه تاریخ‌نگاری بر فلسفه سیاسی مشترک بود و هر یک از ناقدان ارجمند، به نکاتی مختلف به صورت محتوایی، موردی و صوری اشاره کردند. اکنون دکتر شکوری در خصوص اظهار نظرها و نقدهای مطرح شده، مطالبی بیان می‌کنند.

دکتر شکوری: من لازم می‌دانم از آقایان دکتر فیرحی و دکتر میراحمدی که کتاب را به دقت مطالعه کردند و با دیدی نقادانه و علمی اظهار نظر نمودند، تشکر کنم. همان‌طور که اشاره شد، برخی از نقدها مشترک و بعضی نیز موردی بود که جداگانه به آنها خواهم پرداخت. طبیعی است که برخی از نقدها وارد است و نمی‌توان نقایصی که در این اثر وجود دارد، چه به لحاظ محتوایی و چه به لحاظ ساختاری و صوری، انکار کرد، اما بعضی از آنها ممکن است توجیهی داشته باشند که در این خصوص مطالبی بیان می‌کنم.

یکی از نکته‌ها که قانع‌کننده نبود، این بود که سؤال و فرضیه با هم مطابقت ندارند یا با ساختار نوشته سازگار نیستند. سؤال این است که آیا ابن سینا دارای فلسفه سیاسی می‌باشد؟ و فرضیه همچنین است که با توجه به دستگاه فلسفی نظام‌مندی که ابن سینا دارد، حتماً باید فلسفه سیاسی داشته باشد. حال اگر این فرضیه را حذف کنیم، چگونه رساله مختل نمی‌شود؟ طبیعی است که مختل می‌شود؛ زیرا اگر از مقدمه رساله که درباره زندگی و زمانه ابن سیناست، بگذریم، در قسمت‌های بعدی به این مسئله پرداخته شده است؛ یعنی نشان می‌دهد که آن سؤال، جواب دارد و آن فرضیه تأیید می‌شود، چه با ارائه فهرست آثار سیاسی ابن سینا، چه با ارائه مبادی فلسفی وی که فلسفه سیاسی اش از آن منتج می‌گردد و چه با ارائه نظریه‌های ویژه ایشان مثل عقل قدسی و عقل ملکی. البته ممکن است که ادبیات بحث از بیان مطالب ناتوان باشند و بحث به خوبی تبیین نشده

در این بحث‌ها، اگر بخواهیم خود را کاملاً مقید کنیم، دیگر هیچ کس نمی‌تواند به گذشته استناد کند و فلسفه‌های پیشین را به روز کند. از باب نمونه، شما کتاب سیاست ارسطو یا جمهوری افلاطون را مطالعه کرده‌اید. اگر ما بخواهیم برای آن نظام جمهوری که ارسطو و افلاطون در آثار خویش توصیف و ترسیم کردند مصداقی امروزی پیدا کنیم، چنین چیزی مثل «عناقا» است که وجود ندارد؛ زیرا در نظام جمهوری افلاطون، برده‌ها که اکثر مردم آتن را تشکیل می‌دهند، غیر آتنی‌ها، حتی اگر مقیم باشند، و زن‌ها که نصف یا بیشتر جامعه‌اند، حق رأی ندارند. کسانی از حق رأی برخوردارند که دارای ملاک‌های طبقاتی هستند و صاحب ثروت بیشتری باشند. افلاطون این نظام را جمهوری می‌نامد. حال اگر بخواهیم از «جمهوری» بحث کنیم و آن را در معنای امروزی به کار ببریم، دیگر نمی‌توانیم از آرای ارسطو و افلاطون استفاده کنیم و اصلاً نباید به آنها ارجاع داد؛ [چون طبق برداشت امروزی]، آنها اساساً از جمهوریت سخن نگفته‌اند، اما این طور نیست و آنان درباره جمهوریت بحث کرده‌اند، ولی بر اساس شرایط زمان و مکان خویش دایره مفهوم آن را ضیق نموده‌اند؛ یعنی اصل [اولیه] بر انتخاب و رأی مردم یا بخشی از آنها بوده که با گذشت زمان و دگرگونی مفهوم، ضیق آن از بین رفته و توسعه مفهوم پدید آمده است.

درباره ابن سینا نیز وقتی نظریه‌های شورا، انتخاب، مردم سالاری دینی و ... را مطرح می‌کنیم، بدیهی است که در آن دوره، آن مفاهیم ضیق داشته‌اند؛ ولی در مبنای شیخ الرئیس، دین، مردم، مشوریات و ... بوده است. مهم این است که ایشان، هم بر حق انتخاب مردم و هم بر ضرورت حضور دین و مذهب در نظام سیاسی توجه داشته است. با گذشت زمان، مفاهیم مضیق سابق، توسعه مفهومی یافته‌اند؛ همانند آنچه درباره جمهوری افلاطون گفته شد.

بنابراین من معتقدم که می‌توانیم این مفاهیم را با در نظر گرفتن احتیاط، در کل مطالعات فلسفی-تاریخی مان به کار ببریم؛ یعنی هنگامی که نظریه فیلسوفی که در چند صد سال پیش می‌زیسته، مطالعه کنیم، باید آن را برای امروز کارآمد نماییم و روشن کنیم که اگر افلاطون، ارسطو، ابن سینا و ... می‌خواستند این بحث‌ها را با ادبیات امروز بیان کنند، چه می‌گفتند؟ به نظر من، اگر امروز افلاطون می‌خواست درباره جمهوریت سخن بگوید، شبیه آنچه در نظام سیاسی اروپا مطرح است، بحث می‌کرد و دیگر نمی‌گفت که برده، زن، خارجی و ... حق رأی ندارند. ابن سینا نیز اگر در دوره معاصر زندگی می‌کرد، مثلاً اگر در جایگاه امام خمینی قرار می‌گرفت، سخنانی شبیه بیانات امام (ره) ایراد می‌کرد. البته

باشد، اما به نظر من، این طور نیست که با حذف فرضیه، هیچ خللی به نوشته وارد نیاید.

هر دو استاد ناقد درباره ارجاع‌ها مطالبی مطرح کردند که هم مربوط به پاورقی‌ها و هم درباره کتاب نامه بود، در این خصوص باید بگویم که من این روش را با قصد و غرض برگزیدم؛ در میان کتاب‌هایی که از من منتشر شده، به جز یکی دو کتاب که دیگران آنها را به گونه‌ای تحمیلی ویرایش کردند همچون تاریخ نگری و تاریخ نگاری، سبک و شیوه من در تنظیم ارجاع‌های کتاب، به همان گونه‌ای است که در رساله مشاهده می‌شود. در مصر، یکی از بحث‌های روز این است که آیا باید به مؤلف ارجاع داد یا به کتاب؟ بر اساس حدیثی که منسوب به پیامبر (ص) است: «انظر الی ما قبل و لا تنظر الی ما قال»، باید نوشته را مبنا قرار دهیم و کاری نداشته باشیم که نویسنده کیست. بنابراین من این روش را درست‌تر می‌دانم و در کتابنامه نیز همین را اعمال می‌کنم؛ هر چند که اکنون در دنیا مرسوم است که به شخص ارجاع می‌دهند و ISI نیز بر اساس این روش متداول، مقالات را می‌پذیرد. پس این یک بحث مبنایی است و اگر اشکال دوستان وارد باشد، این ایراد با در نظر گرفتن شیوه رایج است و به معنای آن نیست که ما اشتباه کرده‌ایم. من تا جایی که مجاز باشم (مثلاً در مقاله‌هایی که قصد ندارم به ISI بدهم)، از این روش پیروی می‌کنم، مگر آنکه مجبور باشم به گونه‌ای دیگر عمل کنم.

نکته بعدی که در سخنان ناقدان بود، مربوط به تعبیرهای امروزی می‌باشد که در این کتاب به کار رفته است؛ اصطلاح‌هایی مانند: نظام شورایی، مردم سالاری دینی، معادل سازی سیاست جماعیه بالیبرالیسم و ... درباره این تعبیرها، مخصوصاً مردم سالاری دینی و نظام شورایی که مورد تأکید اساتید بود، باید بگویم که من نخواستم بیان کنم که ابن سینا اصطلاح مردم سالاری را به کار برده است؛ بلکه هدفم ذکر این نکته بود که آنچه می‌توانیم از فلسفه ابن سینا نتیجه بگیریم و مصداق خارجی برای آن بیابیم، اصطلاح مردم سالاری دینی است و دیدگاه ابن سینا شبیه آن چیزی است که امروزه جمهوری اسلامی نامیده می‌شود و در آن، هم نظام شورایی است، هم رأی مردم است و هم دین است و همه اینها با همدیگر تلفیق شده‌اند.

نمی گویم که عین ایشان سخن می گفت، اما بررسی مبانی موجود در کتاب شیخ الرئیس نشان می دهد که در صورت تحقق آن فرض، وی شبیه ایشان سخن می گفت.

نکته ای درباره «دین عقلانی» مطرح شد که می پذیریم و این تعبیر را در کتاب نادرست می دانم. بنابراین باید به جای «دین عقلانی» که مفهوم خاص امروزی دارد، تعبیر «برهانی کردن دین» به کار رود.

دکتر میر احمدی به نکته ای در باب تفکیک حوزه عمومی و حوزه خصوصی اشاره کردند که از آنجا که سان، شارع و سیاستگذار نیز هست، تفکیک چگونه انجام می شود؟ باید بگویم که ابن سینا بر اساس متنی که آنجا آورده، این تفکیک را انجام داده است. وی گفته که مسئول امور مدینه نمی تواند در امور خانواده دخالت کند. به زبان امروزی، امور خانواده همان امور خصوصی است و از دیدگاه من، پارادوکسی وجود ندارد. به هر حال، سان، قانون گذار است و ابن سینا تصریح کرده است که قانون گذار برای همه حوزه ها، اعم از عمومی و خصوصی، قانون وضع می کند. اما هنگامی که حالت اجرایی پیدا می کند، اینها حق دخالت ندارند. اگر ما پارلمان های کنونی را در نظر بگیریم، همین طور است. قوای مجریه، مقننه و قضائیه، بر اساس تفکیک قوا عمل می کنند و هر یک از دیگری جداست، ولی مگر نه این است که قوه مقننه درباره وظایف قوای دیگر (مجریه و قضائیه) قانون گذاری می کند؟ در اینجا هم این حالت وجود دارد؛ شارع و سان به عنوان مقنن، درباره وظایف همه قوا قانون گذاری می کند، ولی در اجرا دخالت ندارد. درست مانند همین تفکیک قوا که الآن مطرح است، ولی در عین حال، تشریح همه حوزه ها و قوا بر عهده قوه مقننه است. بنابراین با بررسی دقیق پارادوکس لازم نمی آید.

مطلب دیگری که مطرح شد، این بود که رساله با رویکرد انتقادی، فلسفه ابن سینا را بررسی نکرده است. این صحیح است و اگر نقص به حساب آید، آن را می پذیریم، ولی من در این اثر بنا نداشتم که دیدگاه های شیخ الرئیس را نقد کنم؛ بلکه هدفم کشف فلسفه سیاسی ایشان بود. به تعبیر دیگر، غرض از سؤال و فرضیه رساله این نیست که مواضع ابن سینا و نیز کسانی همچون دکتر جواد طباطبایی، دکتر فیرحی و ... که بعضی جاها دیدگاه ها و انتقاداتی طرح کرده اند، بررسی و پاسخ گویی شود. به نظر من، دکتر طباطبایی از موضع غفلت به ابن سینا نگرسته است و ایشان، خود تصریح می کند که ارزیابی اش شتاب زده بوده؛ چون منابع اصلی ابن سینا را در اختیار نداشته است. ابن سینا فیلسوف جامعی است و قضاوت درباره فلسفه او

نیازمند آن است که حداقل آثار او یک دوره کامل مطالعه شود و دکتر طباطبایی ادغان دارد که این کار را به طور کامل انجام نداده و حتی دثفا را یک دور کامل مطالعه و یادداشت برداری نکرده است تا دریابد دثفا که اثر رسمی ایشان است، حاوی چه مباحثی است. البته نمی خواهم بگویم که ایشان توان این کار را نداشته، بلکه به هر دلیل، این مطالعه و تتبع انجام نشده است. بنابراین می توان به انتقادهایی که ایشان مطرح کرده، پاسخ داد و با اندکی دقت در آثار ابن سینا معلوم می شود که این دیدگاه صحیح نیست که گفته شود فلسفه شیخ الرئیس موجب تخریب فلسفه و نیز زمینه ساز ثبات چرخه استبداد در کشورهای شرقی شده. بوعلی سینا نه تنها به ثبات چرخه استبداد در کشورهای شرقی کمک نکرده، بلکه حتی کوشش نموده است تا با نهادینه سازی تشریح یا دین، در مقابل استبداد شرقی موروثی، رقیب سازی کند و این رقیب سازی موجب تعدیل استبداد شده است. البته در دوره های بعد از ابن سینا نیز این دموکراسی محقق نشده و این مسئله هم ربطی به بوعلی سینا یا فیلسوفان دیگر ندارد. بله، ناشی از شرایط و اوضاع و احوال تاریخی آن دوره ها مثل حمله مغولان است و باید به صورت جداگانه بررسی شود که حمله مغولان در تأسیس نظام های سیاسی دیکتاتور مآب و نیز نهادینه شدن چرخه استبداد، تا چه اندازه مؤثر بوده است؟ به عقیده من، اگر حمله مغول ها رخ نمی داد و خلافت هم که در آن دوران دچار اضمحلال شده بود، مرتب متحول می گشت، با استفاده از نظریه هایی چون امارت استیلا، امارت استکفا، وزارت تفویض و وزارت تنفیذ و همچنین مشارکت ایرانیان عجم در حکومت و به رسمیت شناختن حکومت های خود مختار محلی، کشورهای اسلامی به سمت نظام های نهادینه شده فدرالی و دموکراسی حرکت می کردند.

با این همه، اگر بخواهیم وارد آن مقوله ها بشویم و بررسی کنیم که در تداوم چرخه استبداد، آیا فیلسوفانی چون ابن سینا مقصرند یا شرایط تاریخی، این خود کتابی خواهد شد. از این رو، اصلاً وارد بحث نشدیم. موردی هم که به دیدگاه های دکتر طباطبایی اشاره شده، در حد یک پاورقی و یک پاراگراف خیلی کوتاه در متن بوده است.

ابن سینا، دو فیلسوف از مشرق و مغرب اسلامی برگزینیم، طبیعی است که کار با شتاب صورت گرفته باشد. بنابراین می‌پذیریم که کار عجولانه انجام شده، اما این امر ناشی از ماهیت رساله‌ای بودن اثر است و اگر بنا بود که کتابی نوشته شود و مانعی نبود که حجم آن به دو یا سه جلد برسد، می‌توانستیم مبسوط‌تر بحث کنیم.

در خصوص نظریه ولایت مطلقه فقیه، پاسخ من این است که من تحت تأثیر محقق داماد نبوده‌ام. خوب است اشاره کنم که در حدود دوازده سال پیش (۱۳۷۲)، با دفتر نشر آثار امام (ره) قرار دادی پژوهشی امضا کردم تا مطالبی درباره زندگی امام (ره) تدوین کنم و این کار را انجام دادم. در آن زمان و ضمن آن مطالعات به این نتیجه رسیدم که ولایت مطلقه فقیه، نظریه‌ای فقهی نیست؛ بلکه یک نظریه عرفانی است. در آن نوشته این نتیجه را آوردم، اما منتشر نشد. در عین حال، این نظریه‌ای است که برای اولین بار به آن رسیدم و هنوز مدافع آن می‌باشم؛ به دلیل آنکه فقیهان پیش از امام (ره) مانند آیت الله بروجردی (ره) و ...، ولایت فقیه را به دو نوع ولایت عامه فقیه و ولایت خاصه فقیه یا ولایت در امور حسبه و ولایت عامه فقیه تقسیم می‌کنند و منظور آنها از امور حسبه، همان اصطلاح رایج است، همچنین ولایت عامه به معنای ولایت مطلقه نیست؛ بلکه به معنای اعم از امور حسبه است.

علی‌رغم بررسی متون فقهی فقهای پیش از امام (ره)، جایی ندیدم که واژه «ولایت مطلقه» به کار رفته باشد؛ یعنی این اصطلاح برای اولین بار در آثار امام (ره) استعمال شده است. از سوی دیگر، با مطالعه آثار عرفا مشاهده می‌کنیم که آنها قطب را «ولی مطلق» و دارای «ولایت مطلقه» می‌دانند. حضرت امام (ره) از آنجا که هم فیلسوف، هم فقیه و هم عارف بوده، این واژه را از عرفان به عاریت گرفته و در فقه به کار برده‌اند. در واقع، امام آغازگر بحث ولایت مطلقه می‌باشند. قبل از ایشان این واژه در عرفان و تصوف استعمال شده، ولی در فقه کاربرد نداشته است. من که حداقل طلبه هستم، در این موضوع جست و جو کردم و با توجه به مطالعاتم درباره فقه سیاسی، تاریخ فقه سیاسی و تحولات نظریات ولایت فقیه، تاکنون به چنین چیزی نرسیدم. اگر دوستان سراغ دارند که نظریه و اصطلاح ولایت مطلقه، پیش از حضرت امام (ره) در جایی به کار رفته باشد، ما دیدگاه خود را تصحیح می‌کنیم. دکتر محقق داماد مقاله زیبایی با عنوان «عرفان و شهریاری» نوشته و در آنجا در صدد است تا میان سیاست و عرفان پیوند برقرار کند؛ همان طور که امام (ره) عرفان و سیاست را با هم پیوند دادند. ما در رساله خود از آن مقاله

بحث دیگری که طرح شد، این بود که رساله درباره ابن سینا حالت دفاعی دارد. به نظر من، در این خصوص نمی‌توانیم تعبیر دفاعی به کار بریم بلکه باید بگوییم رساله حالت اکتشافی دارد؛ یعنی در پی آن است که کشف کند ابن سینا چه می‌گوید و نمی‌خواهیم قضاوت کنیم که حق می‌گوید یا ناحق؛ مثلاً در بیان نظریه عقل قدسی، نمی‌خواستم داوری کنم که این نظریه صحیح یا غلط است؛ بلکه غرض من بیان این مطلب بود که ابن سینا به اینجا رسیده که می‌گوید: سیاست با انبیاست.

درباره مطلب صفحه ۴۰۵ گفته شد: «مؤلف خواسته است مسئله را امروزی کند و تأثیر ابن سینا را در فلسفه دوره‌های بعد پیگیری نماید و با شتاب زیاد به سهروردی و پس از آن به ولایت مطلقه امام چرخیده است و ...». شما به خوبی می‌دانید که این یک رساله است و ظرفیت‌های خاص خود را دارد. عنوان رساله، فلسفه سیاسی ابن سینا و تأثیر آن بر ادوار بعدی است و برای نشان دادن این تأثیر می‌بایست از قرن پنجم تا دوره معاصر (قرن پانزدهم هجری) بررسی می‌شد، پس چاره‌ای جز گزینش نبود.

بر این اساس، از میان کسانی که در دوره‌های بعد از ابن سینا تأثیر پذیرفته بودند، دو نمونه را برگزیدیم: یکی ابن طفیل از مغرب اسلامی و دیگری سهروردی از مشرق اسلامی؛ زیرا این دو متفکر در فلسفه سیاسی با وضوح بیشتری از ابن سینا تأثیر پذیرفته‌اند. ابن طفیل کتاب خود را حی بن یقظان نامیده و در آن به فلسفه مشرقیه پرداخته و در مقدمه‌اش تصریح کرده است که نام کتاب و فلسفه مشرقیه، اقتباس از ابن سیناست و آشکارا می‌گوید که من تحت تأثیر ابن سینا بوده‌ام. سهروردی نیز این گونه است. وی می‌گوید: از ابن سینا کرایسی (دفتراهایی) در فلسفه مشرقیه به دستم رسید، اما آنها را نارسا یافتم و خواستم فلسفه مشرقیه را به گونه‌ای اصولی تدوین کنم؛ کاری که بوعلی نتوانسته به طور کامل انجام دهد. معنای این سخن آن است که سهروردی می‌پذیرد که آغازگر راه، ابن سینا بوده است. او پس از دیدن دفتراها، تحت تأثیر ابن سینا قرار گرفته و انگیزه تألیف حکمة الاشراق در او پدید آمده است. سهروردی نیز با صراحت می‌گوید که تحت تأثیر ابن سینا بوده است.

از آنجا که ناچار بودیم با در نظر گرفتن تأثیر پذیری بیشتر از

استفاده کردیم، اما نه به معنایی که اصطلاح ولایت مطلقه را از آنجا گرفته باشیم.

مطلب دیگری که در سخنان هر دو استاد ناقد مطرح گردید، این است که جنبه تاریخی رساله بر جنبه فلسفی آن ترجیح پیدا کرده است. من در پاسخ می گویم که به لحاظ حجمی، این سخن صحیح است. مقدمه بسیار گسترده شده؛ یعنی حدود دویست صفحه به زندگی و زمانه ابن سینا اختصاص یافته است که شاید اگر این قسمت حذف شود، به رساله آسیبی نرسد و نیز کسی می تواند آن را در بیست صفحه تلخیص کند، همچنین می توان تنها به اصل رساله، یعنی بخش سوم یا تحولات اکتفا کرد و به هر حال بحث رساله مفهوم باشد.

اما ضرورت پرداختن به این بحث از آنجا بود که احساس کردم شخصیت ابن سینا دچار تحریف شده است. از این رو، وظیفه خود دانستم که ابن سینا را به صورت تحریف نشده معرفی کنم و در این خصوص به نقد سیره ایشان بپردازم.

دیگر آنکه به عقیده من، هیچ اندیشوری، اعم از فیلسوف و غیر فیلسوف، نیست جز آنکه اندیشه سیاسی او متأثر از زمانه و محیط اوست. به عبارت دیگر، این سخن بی اساس است که کسی مدعی شود یک فیلسوف می تواند در خلأ نظریه پردازی و اندیشه ورزی کند، بدون آنکه متأثر از محیط خود باشد. اصلاً این طور نیست. این سخن را درباره افراد کوچک نمی توان گفت تا چه رسد به افراد صاحب مینا. ما که طلبه ایم، وقتی چیزی می نویسیم تحت تأثیر محیط هستیم. اگر جمهوری اسلامی نبود من و آقای عمید زنجانی هیچ وقت فقه سیاسی نمی نوشتیم، محیط است که به ما انگیزه می دهد تا این کارها را انجام دهیم. از این رو، فلسفه ابن سینا نمی تواند متأثر نباشد از دربارها و محیطهایی که در آنها زندگی می کرده و گاهی نیز گرفتار آوارگی و دربه دری می شده است. بنابراین در بررسی اندیشه هر فیلسوفی، باید به زندگی و زمانه او ولو به طور مختصر توجه شود و کار من در این کتاب، بر این مینا بود.

نکته دیگری که در کلام بعضی دوستان بود که «متن اصلی شاید در حدود سی صفحه باشد»، به نظر من، کم لطفی است. باید ببینیم که متن، نسبت به چه چیزی سنجیده می شود؟ طبیعی است که نسبت به عنوان سنجیده می شود؛ یعنی از آنجا که موضوع پژوهش «فلسفه سیاسی ابن سینا و تأثیر آن بر ادوار بعدی» است، پس ما باید، هم به فلسفه سیاسی (به طور مختصر)، هم به فلسفه سیاسی ابن سینا (به طور مفصل) و هم به تأثیر آن فلسفه بر ادوار بعدی بپردازیم و همه این ها متن را دربر می گیرد. به تعبیر دیگر، در باب تأثیر ابن سینا در ادوار بعدی،

بحث ابن طفیل، بحث سهروردی، فلسفه سیاسی ابن سینا، روش او در فلسفه سیاسی و نیز آثار، مبادی و مبانی فلسفی ابن سینا، همه در قالب متن می گنجند. بر این مینا، عملاً بیش از ۱۵۰ صفحه از این رساله، متن اصلی محسوب می شود.

ایرادی که هر دو استاد ناقد درباره فلسفه سیاسی و تحولات آن تا ابن سینا مطرح کردند، کاملاً بجا بود و من این پیشنهاد دکتر میر احمدی را می پذیرم که بهتر بود عنوان رساله «اندیشه سیاسی و تحولات آن تا ابن سینا» باشد؛ چون در این اثر، تنها به فلسفه سیاسی ابن فیلسوفان توجه نشده، بلکه با تقسیم اندیشه سیاسی به محورهای فلسفه سیاسی، کلام سیاسی، فقه سیاسی و اخلاق سیاسی یا ادب سیاسی، درباره آثار آن متفکران در خصوص این محورها بحث شده است. پس اگر به جای تحولات فلسفه سیاسی، عبارت تحولات اندیشه سیاسی انتخاب می شد تا فلسفه سیاسی نیز درون آن قرار می گرفت، مناسب تر بود.

نکته دیگری که استادان محترم به آن اشاره کردند، عدم نتیجه گیری است. شاید اگر جمع بندی یا نتیجه گیری به صورت جداگانه آورده می شد، بهتر بود. تا پیش از این احساس می کردم که هر فصلی عملاً نتیجه گیری شده و خواننده اگر فصل به فصل پیش رود، خودش به نتیجه می رسد، اما با این بحث ها و پیشنهادها، اکنون احساس می کنم که اگر حدود ده صفحه برای جمع بندی و نتیجه گیری نهایی در نظر گرفته می شد، خیلی خوب بود.

همه این بحث ها و نقدها سبب می شود که ان شاء الله در بازنویسی یا ویرایش دوم با روشن بینی بیشتری عمل کنیم. البته تجدید نظر اساسی ممکن نیست، ولی می توان ویرایش جدیدی انجام داد. اگر خداوند توفیق دهد و کار به چاپ دوم برسد، دیدگاه های دوستان را اعمال می کنیم و همه خوانندگان از آن استفاده خواهند کرد. خیلی متشکرم.

آقای شریف لک زایی: جلسه بسیار خوبی بود و دیدگاه ها و نظریه های مفید و پر باری در نقد و دفاع از این اثر ارزشمند مطرح شد. باز هم از حضور اساتید و محققان گرامی تشکر می کنم و همه را به خدای بزرگ می سپارم.

