

نسبت عقل و شرع در حکمت سینوی و فلسفه آکوئینی و پیامدهای آن برای رابطه دین و سیاست

سید جواد موسوی^۱

کمال پولادی*

بابک عباسی^۳

احمد ساعی^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۱۹

چکیده

مسئله اصلی در جهان اسلام همواره مسئله نسبت «عقل و شرع» بوده است. بر همین اساس، در این پژوهش با مفروض گرفتن نظریه لئو اشتراوس در باب آنچه «فلسفه قدما»، با فقدان «سیاست» ارسطو در جهان اسلام و متقابلاً «قوانین» افلاطون در مسیحیت قرون وسطی، می‌نامد با مقایسه اندیشه ابن سینا و آکوئیناس در باب نسبت عقل و شرع/وحی، بحث را معطوف به حکمت عملی آنها خواهیم کرد تا روشن سازیم رابطه دین و سیاست چه وضعیتی پیدا می‌کند و چه نتایجی بر آن مترتب است. پرسش ما این است که در اندیشه ابن سینا و آکوئیناس عقل و شرع/وحی چه نسبتی دارند و تبعات آن در باب نسبت دین و سیاست در حوزه سیاسی چیست؟ فرضیه پژوهش این است که «ابن سینا با تقسیم فلسفه به دو شاخه عملی و نظری، با غالب شدن خوانش افلاطونی در حوزه سیاسی، عقل را محدود به حکمت نظری به عنوان جستجوی سعادت اخروی کرد و شرع را به عنوان جستجوی سعادت دنیوی حاکم بر حوزه سیاست کرد. در نتیجه، ابن سینا نوعی هماهنگی در عین مفارقت میان عقل و شرع برقرار کرد و منجر به تابع قرار گرفتن سیاست نسبت به دین شد و به تبع آن سیاست خارجی دولت هم تابعی از مفروضات دینی شد. در مقابل، آکوئیناس با وارد کردن معرفت شناسی ارسطویی، بحث عقل و وحی را در نوعی هماهنگی، در عین استقلال، در حکمت نظری و عملی قرار داد که مکمل یکدیگرند و در حوزه سیاست، عقل قانونگذار و قانون الهی مکمل آن در نظر گرفته شد. در نتیجه، این ایده آکوئیناس منجر به استقلال سیاست از دین شد و در حوزه روابط خارجی نیز بازتاب یافت.»

واژگان کلیدی: عقل و شرع/وحی، ابن سینا، آکوئیناس، قانون، سیاست.

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
۲. استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران
* نویسنده مسئول: Kamal.pouladi@gmail.com
۳. استادیار، گروه تخصص فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
۴. دانشیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

۱. مقدمه

مسئله اصلی سیاست و دولت و به تبع آن روابط سیاسی و دولت‌ها در جهان اسلام همواره بازتابی از نسبت مسئله نسبت «عقل و شرع» بوده است، اما در جهان مسیحی، مسئله «عقل و وحی» کانون بحث بوده است. نسبت «عقل و شرع» از جمله مسائلی است که همچنان در جهان معاصر ما ایرانیان جزو مسائل اصلی محسوب می‌شود. به گونه‌ای که نسبت این دو مورد اعم از جدال و تعارض، آشتی یا یکی تابع آن دیگری، و به تبع آن سامان سیاسی، یا مبنای دولت و حکومت، تصویب قوانین یا اجرای قوانین و مبنای آنها و حتی تنظیم روابط خارجی، همگی موضوعاتی هستند که مسئله اصلی اندیشه سیاسی در ایران محسوب می‌شوند. این در صورتی است که جهان اروپایی، سده‌ها پیشتر از این مسئله گذر کرده است و بیشتر به عنوان تاریخ اندیشه مورد توجه قرار می‌گیرد. در باب این موضوع، دو متفکر بزرگ در اسلام و مسیحیت را می‌توان به عنوان متفکرانی در نظر گرفت که با راه حلی که برای مسئله «عقل و شرع/وحی» داده‌اند مسیری جدید را در نظریه سیاسی ایجاد کرده‌اند. ابن سینا به عنوان سرآمد و رئیس فیلسوفان جهان اسلامی، تمام تلاش خود را به کار بست تا میان «عقل و شرع» یا فلسفه و دین، هماهنگی برقرار سازد. توماس آکوئیناس نیز به عنوان یکی از بزرگ‌ترین الهی دانان قرون وسطی، تلاشی مشابه داشت. برخلاف مشابهت تلاش‌های ابن سینا و آکوئیناس، این دو از دو طریق متفاوت دست به ارائه راه حل برای نسبت «عقل و شرع/وحی» زدند. آن چه این دو به عنوان «هماهنگی» میان عقل و شرع/وحی دنبال کرده‌اند، با توجه به نظر لئو اشتراوس که از فضای فکری مشابه و فلسفه قدمایی در فقدان سیاست ارسطو در جهان اسلام و در مقابل فقدان افلاطون در جهان مسیحیت سخن گفته است، نه تنها از دو راه متفاوت بوده است بلکه نتایجی متفاوت در حوزه سیاست دربرداشته است.

بر همین اساس، در این پژوهش با مفروض گرفتن نظریه لئو اشتراوس، که به توضیح آن خواهیم پرداخت، ابن سینا و آکوئیناس را به عنوان مورد مطالعه، با روش مقایسه‌ای، درباب ارائه نظریه برای نسبت عقل و شرع/وحی انتخاب کرده ایم. ضمن بررسی این نسبت در اندیشه این دو متفکر، بحث را معطوف به نظریه سیاسی آنها یعنی حوزه

سیاست و دولت خواهیم کرد تا روشن سازیم که آن «هماهنگی» که از دو راه مختلف انجام شده است، در حوزه سیاسی و رابطه دین و سیاست چه وضعیتی پیدا می‌کند و چه نتایجی بر آن مترتب است. با توجه به مسئله پژوهش، این پرسش مطرح می‌شود که در اندیشه ابن سینا و آکوئیناس عقل و شرع/وحی چه نسبتی دارند و تبعات آن درباب نسبت دین و سیاست در حوزه سیاسی چیست؟ فرضیه پژوهش این است که «ابن سینا با تقسیم فلسفه به دو شاخه عملی و نظری، با غالب شدن خوانش افلاطونی در حوزه سیاسی، عقل را محدود به حکمت نظری به عنوان جستجوی سعادت اخروی کرد و شرع را به عنوان جستجوی سعادت دنیوی حاکم بر سیاست کرد. در نتیجه، ابن سینا نوعی هماهنگی در عین مفارقت میان عقل و شرع برقرار کرد و منجر به تابع قرار گرفتن سیاست نسبت به دین شد و به تبع آن سیاست خارجی دولت هم تابعی از مفروضات دینی شد. در مقابل، آکوئیناس با وارد کردن معرفت‌شناسی ارسطویی، بحث عقل و وحی را در نوعی هماهنگی، در عین استقلال، در حکمت نظری و عملی قرار داد که مکمل یکدیگرند و در حوزه سیاسی، عقل قانونگذار و قانون الهی مکمل آن در نظر گرفته شد. در نتیجه، این ایده آکوئیناس منجر به استقلال سیاست از دین شد و در حوزه روابط خارجی نیز بازتاب یافت.» در ادامه، پس از بررسی ادبیات پژوهش در بخش چارچوب نظری، به بررسی اجمالی برخی نظریه‌های مهم در حوزه اندیشه سیاسی در اسلام و مسیحیت می‌پردازیم و بر نظریه لئو اشتراوس به عنوان شیوه مطالعه نظریه‌های سیاسی پیشامدرن متمرکز خواهیم شد. سپس، در بخش مورد مطالعه، در چند عنوان به بررسی مقایسه‌ای «نسبت عقل و شرع/وحی»، «فلسفه و سیاست»، «قانون‌گذاری در کشور»، «منبع قانون»، «رابطه دین و سیاست و بازتاب آن در سیاست خارجی» در اندیشه ابن سینا و آکوئیناس پرداخته و به نتیجه‌گیری خواهیم رسید.

۲. ادبیات و پیشینه پژوهش

رساله دکتری «شریعت در فلسفه سیاسی در فیلسوفان شرق و غرب جهان اسلام (فارابی، ابن سینا، ابن رشد)» نوشته ابراهیم مجیدی تلاش کرده است «شریعت» را در فلسفه سیاسی ابن سینا، فارابی و ابن رشد با این فرض که فلسفه سیاسی یک پارادایم

است، مورد بررسی قرار دهد. نویسنده بحث «پارادایم‌های» توماس کوهن را مفروض گرفته است و با رویکردی انتزاعی و غیرمرتبط به بررسی اندیشه ابن سینا در باب شریعت پرداخته است بدون اینکه بتواند منابع مورد استناد ابن سینا و پیامدهای آن در حوزه اندیشه سیاسی را نشان دهد. سپس نویسنده در رساله صرفاً به بررسی چند فیلسوف در جهان اسلام بسنده کرده است این درحالی است که می‌توانست با روشی مقایسه‌ای از متالهمین مسیحی را نیز مورد بررسی قرار دهد و وجوه افتراق و اشتراکشان را برای فهم بهتر مشخص کند. پایان نامه «**رابطه عقل و دین از دیدگاه ابن سینا و توماس آکوئیناس**» نوشته نجمه خراشادی زاده افکار ابن سینا و آکوئیناس درباره رابطه عقل و دین را مورد بررسی قرار داده است. از نظر نویسنده، ابن سینا قائل به تطابق عقل و وحی با برخی استثناها می‌باشد و تعارض عقل و دین را تعارضی ظاهری می‌داند. آکوئیناس هم که از ابن سینا متأثر می‌باشد قائل به تطابق و تعامل عقل و وحی می‌باشد اما در نهایت مرجعیت را به وحی می‌دهد و عقل را ابزار دین معرفی می‌کند. این پایان نامه به شکلی کلی بررسی و جوهری از اندیشه ابن سینا و آکوئیناس پرداخته است که دقیقاً هدف و رویکرد پژوهش و دستاوردهای آن مشخص نیست. به عبارتی، پایان نامه مذکور فاقد روش‌شناسی است.

در مقاله «**عقل فعال ابن سینا در نظر توماس آکوئیناس**» نویسندگان تلاش کرده‌اند تا موضع افلاطونی ابن سینا و تاثیر آن بر موضع ارسطویی آکوئیناس را مورد بررسی قرار دهند. در این بررسی «عقل فعال» در نظر ابن سینا به عنوان موضوع بحث نویسندگان بی‌آنکه بتوانند توضیحی از موضع ایدئالیسم افلاطونی ابن سینا و رئالیسم ارسطویی آکوئیناس ارائه دهند صرفاً به شکل نظری بر روی بحث عقل متمرکز شده‌اند. در مقاله «**الزام سیاسی در فلسفه سیاسی ابن سینا**» نویسنده بر بحث «عدالت» در اندیشه ابن سینا و تعمیم آن به مسئله قانون و منشاء آن پرداخته است بی‌آنکه بتواند ارتباطی میان ایدئالیسم ابن سینا و الزامات سیاسی آن برقرار کنند. در مقاله «**بررسی و مقایسه جایگاه وجود شناسی و معرفت شناسی عقل فعال نزد ابن سینا و توماس آکوئیناس**» نویسندگان با محور قراردادن عقل فعال ارسطویی تداوم آن در اندیشه ابن سینا و آکوئیناس را مورد بررسی قرار داده‌اند بدون این که به وجه تمایز تاثیر افلاطون بر فلسفه ابن سینا و تبعات

سیاسی آن بتوانند اشاره کنند. از همین رو، نویسندگان معتقدند ابن سینا و آکوئیناس دو تفسیر متفاوت از عقل فعال ارائه داده‌اند درحالی که موضع ابن سینا بیشتر افلاطونی است نه ارسطویی. در مقاله «حکمت عملی از نظر آکوئیناس» نویسندگان تلاش کرده‌اند تا خوانش جدید آکوئیناس در حوزه حکمت عملی و وجه تفاوت آن با ارسطو را نشان دهند درحالی که تلاش نمی‌کنند ارتباط میان عقل نظری و عملی در اندیشه آکوئیناس را نشان دهند.

باتوجه به پیشینه و ادبیات پژوهش ما در این مقاله چند نکته را در موضوع مورد بررسی برجسته می‌کنیم که در مطالعات پیشین توجه چندانی به آن نشده است. به گونه‌ای که با نشان دادن ارتباط نظر و عمل در اندیشه ابن سینا و آکوئیناس با محوریت تاثیرات ایدئالیسم افلاطونی و رئالیسم ارسطویی، تبعات آن را در حوزه سیاست نشان خواهیم داد و این امر با محوریت بحث عقل و شرع/وحی ممکن می‌شود. از سوی دیگری روش مطالعه‌ای را انتخاب کرده‌ایم که پژوهش‌های پیشین به آن توجهی نداشته‌اند و بحث لئو اشتراوس درباب فقدان «سیاست» ارسطو در جهان اسلام و غالب شدن ایدئالیسم افلاطون و بالعکس آن در جهان مسیحی و زمانه آکوئیناس است. اشاره به تبعات و نتایج اندیشه ابن سینا و آکوئیناس در حوزه سیاست مبتنی بر بازتولید ایدئالیسم افلاطونی در نزد ابن سینا و رئالیسم ارسطو در فلسفه آکوئیناس است که در حوزه سیاست خارجی و مناسبات دولت‌های مورد نظر آنها با دولت‌های دیگر امتداد می‌یابد.

۳. روش مطالعه نظریه‌های سیاسی پیشامدرن

درباب روش مطالعه نظریه سیاسی در اسلام و ایران و همچنین مسیحیت و قرون وسطی، نظریه‌هایی گوناگون مطرح شده است. هرچند، کمتر نظریه‌ای را می‌توان که جامعیت داشته و هر دو را دربر بگیرد. به عبارتی، بتواند ضمن برجسته کردن تمایزها، بر وحدت آنها در کلیت آن که واقع شدن در جهان بینی ادیان ابراهیمی است، تاکید کند و راه مطالعه آنها را هموار سازد. از همین رو، با اشاره به برخی نظریه‌های موجود در باب اندیشه فلسفی-سیاسی در اسلام و ایران و مسیحیت و قرون وسطی، روش این پژوهش،

مبتنی بر بحثی است که لئو اشتراوس با عنوان «روش مطالعه فلسفه سیاسی اسلامی - مسیحی» مطرح کرده است. نقطه کانونی در مباحث اندیشه سیاسی اسلامی و مسیحی، همانگونه که پیشتر مطرح کردیم؛ مسئله «عقل و شرع» در اسلام و «عقل و وحی» در مسیحیت است. این دوگانه، در این اندیشه‌ها، مسائل اصلی را ایجاد و بسط داده‌اند و نظریه‌هایی نیز درباب نسبت آن‌ها، مطرح شده است. از همین رو، دسته‌بندی و مطالعه این اندیشه‌ها، باید مبتنی بر روشی باشد که توان توضیح آنها را داشته باشد.

۳-۱. روش مطالعه نظریه سیاسی در اسلام و ایران

می‌توان بحث را از اندیشه سیاسی در اسلام و ایران آغاز کرد. برای مثال، می‌توان به چند روش درباب مطالعه اندیشه سیاسی در اسلام و ایران با محوریت مسئله «عقل و شرع» اشاره کرد. اروین روزنتال برای اولین بار در سال ۱۹۵۸م، به تقسیم سه گانه فلسفه سیاسی، شریعت نامه نویسی، و اندرزنامه نویسی (یا آیین شاهی) در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی اشاره نمود. (حقیقت، ۱۳۸۷: ۲۰) از دیدگاه روزنتال، فیلسوفان اسلامی درصدد هم نهادسازی بین مفاهیم تفکر افلاطونی با آموزه‌های اسلامی بوده‌اند. فلسفه سیاسی در اندیشه اسلامی، علمی کاملاً مستقل نیست؛ و به شکلی به شریعت تکیه می‌زند. فیلسوفان سیاسی اسلامی، در هماهنگ سازی وحی (در شکل قوانین نبوی) و عقل (در شکل نوموس و شهر یونانی) تلاش نموده‌اند. در عین حال باید، اذعان داشت که وحی بر عقل، سلطه بیشتری داشته است. به اعتقاد روزنتال، فلسفه سیاسی اسلامی، نه دقیقاً همان کلام سیاسی است، و نه علمی که بتواند مستقلاً بر عقل تکیه زند. (حقیقت، ۱۳۸۷: ۲۱) از همین رو، فلاسفه اسلامی کوشیدند، وحی را با عقل، هماهنگ سازند و حال آنکه به طور طبیعی در مقام تعارض این دو، برتری از آن وحی است. (رضوانی، ۱۳۹۱: ۱۷۴-۱۷۵) جواد طباطبایی نیز همان تعارض دو گانه عقل و شرع را دنبال می‌کند و نتیجه آن را شکست اندیشه عقلانی یا فلسفی در مقابل اندیشه مبتنی بر شرع در ایران دوره اسلامی می‌داند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۷) او ابن سینا را هم اوج و هم شروع زوال در نظریه خود می‌داند. از نظر طباطبایی، ابن سینا، در تمایز با دیدگاه ارسطو و بازپرداخت فارابی از آن، در ادامه سنت مشائیان متاخر، طبقه‌بندی جدیدی از

علوم فلسفی و بویژه تقسیمات درونی حکمت عملی عرضه کرد و در پایان «الهیات» کتاب شفاء پیوندی میان نبوات و سیاسات برقرار کرد که بحث دربارهٔ سیاست، به طور کلی، از مسیری که فیلسوفان یونانی برای آن هموار کرده بودند، خارج شد. در نتیجه، ابن سینا بی آن که بتواند مشکلی را مورد توجه قرار دهد که فیلسوفان یونانی، در پیوند فلسفه و سیاست مطرح کرده بودند، بر تمایز و جدایی میان دو وجه حکمت تأکید کرد و به همین سبب حکمت عملی را در بن بست الهیات دورهٔ اسلامی و بیشتر از آن در سراسیمه‌ی هبوط راند. با ابن سینا، استقلال بحث سیاسی از میان رفت و اندیشهٔ فلسفی در ایران نتوانست خود را از سیطرهٔ الهیات، به گونه‌ای که با ابن سینا تدوین شد، رها کند و قلمروهایی غیر از وجود مطلق را مورد توجه و تأمل قرار دهد. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۳۶ و ۲۴۸).

۲-۳. روش مطالعهٔ فلسفهٔ سیاسی قدما: اسلام و مسیحیت

این پژوهش، بحث لئو اشتراوس را به عنوان چارچوب نظری مفروض گرفته است. یکی از دلایل انتخاب او، جامعیت نظر او در این حوزه می‌باشد. به گونه‌ای که برخلاف نظریه‌های پیشین که معطوف به جهان اسلام یا مسیحیت بودند، اشتراوس نظریه‌ای برای مطالعهٔ «فلسفهٔ سیاسی اسلامی و مسیحی» مطرح می‌کند که دربرگیرندهٔ جهان اسلام و مسیحیت است که مسئلهٔ «عقل وحی/شرع»، با توجه به تمایز این دو، در کانون آن می‌باشد. اشتراوس فلسفه از یونان تا سرزمین‌های اسلامی و قرون وسطا تا پیش از برآمدن فلسفهٔ مدرن را، جمع بسته و آن را فلسفهٔ «قدما» می‌نامد که صرف نظر از برخی تمایزها، همگی اعم از افلاطون تا ابن سینا و آکوئیناس، به تسامح در یک فضای فکری می‌اندیشیده‌اند. با مفروض گرفتن این فضای فکری مشترک، می‌توان به برخی تمایزها نیز اشاره کرد، یعنی آنچه که باعث می‌شود تا اندیشهٔ ابن سینا با آکوئیناس در عین این که در یک فضای فکری یا قدمایی قرار می‌گیرند تمایز یابند و بتوان با اشاره به تمایزها، آن دو را با هم مقایسه کرد.

اشتراوس در طرح نظر خود تذکر می‌دهد که همواره باید به تمایز اساسی میان اسلام، یهودیت و مسیحیت توجه داشت که مسئلهٔ «عقل و شرع» و «عقل وحی» است.

به گونه ای که وحی برای یهودیان و مسلمانان خود را در نوعی قانون، تورات و شریعت، متجلی می‌سازد. وحی به صورتی که این گونه فهمیده می‌شد، مناسب بود به وسیله فیلسوفان وفادار، به عنوان قانون کامل یا نظم سیاسی کامل تفسیر شود. درحالی که وحی برای مسیحیت خود را در نوعی ایمان و جزئیات متجلی می‌کند. (اشتراوس، ۱۳۸۸: ۲۳-۲۴) فلاسفه اسلامی چون فیلسوفان وفاداری بودند، ناگزیر بودند، جست و جوی شان را درباره فلسفه نزد محکمه شریعت الهی، توجیه کنند. بنابراین، آنها با توجه به اهمیتی که برای فلسفه قائل بودند، به این سمت رفتند تا وحی را به عنوان نظم سیاسی کامل تفسیر کنند که کامل بودن آن دقیقاً به این علت است که به همه انسان‌های مستعد تکلیف می‌کند تا زندگی خویش را وقف فلسفه کنند. برای این منظور آنها می‌بایست فرض می‌کردند که بنیان گذار نظم مطلوب، یعنی قانون گذار پیامبر، صرفاً دولت مرد مطلوب‌ترین نظم نیست بلکه در عین حال فیلسوف مطلوب‌ترین نظم نیز است. آنها می‌بایست قانون گذار پیامبر را فیلسوف شاه یا کمال نهایی فیلسوف شاه تصور می‌کردند. البته فیلسوف شاهان و جوامع تحت حکومت آنان، موضوع سیاست افلاطونی بودند، نه سیاست ارسطویی. قوانین الهی که نه صرفاً اعمال را بلکه همچنین اعتقادات درباب امور الهی را تعیین می‌کند، به طور ویژه موضوع کتاب قوانین افلاطون بود. بنابراین تعجب آور نیست که به نظر ابن سینا، رشته فلسفی‌ای که به نبوت می‌پردازد. فلسفه سیاسی یا دانش سیاسی است و اثر مطلوب درباره نبوت، کتاب قوانین افلاطون است. (اشتراوس، ۱۳۸۸: ۲۴) در این دوره، کتاب قوانین افلاطون، «قوانین عقلانی افلاطون» تلقی می‌شد، سپس فلاسفه این عقیده که «قوانین عقلانی» وجود دارد را پذیرفتند. با این حال آنها مفهوم «فرامین عقلانی» را رد کردند. مفهوم اخیر به وسیله مکتبی که می‌توان آن را الهیات اسلامی (کلام) نامید، به کار گرفته شده بود. این مفهوم با مفهوم مسیحی «قانون طبیعی» مطابقت داشت که می‌تواند با «قانون عقل» و «قانون اخلاقی» یک سان گرفته شود. فلاسفه با رد مفهوم «فرامین عقلانی» به طور تلویحی بیان می‌کردند که اصول اخلاقی، عقلانی نبوده بلکه «محتمل» یا «مقبول» هستند. «قوانین عقلانی‌ای» که آنها پذیرفتند از «فرامین عقلانی» یا قانون طبیعی متمایز می‌شود، به این دلیل که ماهیت الزام آور ندارند. آموزه قانون طبیعی رواقی، که عمدتاً از طریق سیسرون

و برخی حقوقدانان رومی به جهان غرب منتقل شد، فلسفه عملی یا سیاسی فلاسفه (اسلامی) را تحت تاثیر قرار نداد. (اشتراوس، ۱۳۸۸: ۲۴-۲۵)

تفاوت میان فلسفه اسلامی-یهودی و اسکولاستیسیسم مسیحی خودش را با بیشترین وضوح در حوزه فلسفه عملی نشان می دهد. در رابطه با فلسفه نظری، هم فلسفه اسلامی-یهودی و اسکولاستیسیسم مسیحی بر پایه سنتی قرار داشتند که از حیث جوهری یکی بود. اما در فلسفه سیاسی یا اخلاق، تفاوتی بنیادین وجود دارد. از یک سو غیبت سیاست ارسطو در جهان اسلامی-یهودی و از سوی دیگر، آن چه به طور مشابهی اهمیت دارد، غیبت آثار نوشتاری یا ادبی رومی، خصوصا آثار سیسرون و قانون رومی است. چنین نکته ای به این پی آمد منجر می شود که دکترین قانون طبیعی، که خصیصه ویژه مدرسی های مسیحی و در واقع اندیشه غربی تا پایان قرن هجدهم بود، کاملاً در فلسفه اسلامی یهودی غایب است. (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۲۸۲-۲۸۴).

به عبارتی، قانون طبیعی رواقی قشر زیرین سنت قانونی طبیعی است. این قانون طبیعی تا حدی بر قانون رومی اثر گذاشته است. این قانون با تغییرات یا تعدیل های مهمی به جزئی از دکترین قانون طبیعی مسیحی در اثر توماس آکوئیناس به کمال نظری خود رسید...زمینه دقیقی که توماس در درون آن قانون طبیعی را بررسی می کند اصول عمل انسانی هستند؛ این اصول درونی (فضایل یا رذایل) یا بیرونی هستند؛ اصل بیرونی که انسان را به سمت خیر حرکت می دهد خدایی است که انسانها را با قانون اش آموزش می دهد و با لطف اش به آنها کمک می کند. قانون طبیعی به وضوح از قانون ابدی-یعنی خود خدا یا اصول حکومت او برای تمام مخلوقات-از یک طرف، و قانون الاهی، یعنی قانون موضوعه ای که در کتاب مقدس وجود دارد، از طرف دیگر تفکیک می شود. قانون ابدی مبنای قانون طبیعی است، و اگر انسانها قرار است به سعادت یا رستگاری ابدی برسند و هیچ شری بی مجازات باقی نماند، قانون الاهی باید قانون طبیعی را تکمیل کند. (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۳۱۴). از همین روست که کتاب کلیات الهیات توماس آکوئینی مرجعیتی به دست می آورد. مقاله اول کتاب کلیات به این پرسش می پردازد که آیا علاوه بر قواعد فلسفی، آموزه دینی مورد نیاز است. به عبارتی، توماس آموزه دینی را نزد دادگاه فلسفه موجه جلوه می دهد. (اشتراوس، ۱۳۸۸: ۳۸).

حال می‌توان به یک جمع بندی درباب روش مطالعه نظریه سیاسی اسلامی و مسیحی رسید تا بتوان توضیح داد با این که ابن سینا و آکوئیناس در یک فضای فکری می‌اندیشیدند و هردو با مسئله «عقل وحی/شرع» درگیر بودند، و همچنین راه حل مشابه برای حل تعارض این دو ارائه کردند، اما نظراتشان چرا نتایج متفاوت برای نسبت دین و سیاست در پی داشت. نخستین نکته را همانگونه که اشتراوس مطرح کرده است باید فقدان «سیاست» ارسطو در جهان اسلام دانست. این فقدان با مشکلی اساسی‌تر نیز مواجه می‌شود یعنی مسئله «شرع»، مسئله‌ای که برای متالهی همچون آکوئیناس مسئله نبود. از همین رو، ابن سینا با دو مشکل اساسی روبرو بوده است که برای آکوئیناس مطرح نبوده است. هرچند، غالب شدن «قوانین» و «جمهور» افلاطون نیز یکی از مسائل در فلسفه سیاسی اسلامی است. لذا در خوانش اندیشه ابن سینا و توضیح او از قانون و منبع آن به این نکته باید توجه داشت. در سمت دیگر، بحث آکوئیناس است. به گونه‌ای که مسئله آکوئیناس بیش از این که شرع باشد، در حوزه معرفت‌شناسی عقلی یا مبتنی بر وحی است. لذا در حوزه حکمت عملی، «سیاست» ارسطو در دسترس بود اما، «جمهور» افلاطون تا اواخر قرون وسطی در دسترس مسیحیان نبود. از همین رو، در خوانش اندیشه آکوئیناس نیز باید به این موارد توجه داشت. لذا، در خوانش اندیشه ابن سینا و آکوئیناس، این نکات مطرح شده در روش‌شناسی پژوهش را مدنظر قرار می‌دهیم. این نکات به خوبی می‌تواند برای ما روشن کند که آنچه در فرضیه پژوهش مبنی بر چیره شدن شرع بر سیاست در اندیشه ابن سینا و جدایی دین از سیاست در اندیشه آکوئیناس مطرح کرده‌ایم، چگونه ممکن شده است.

۴. مبانی نظریه سیاسی ابن سینا و آکوئیناس

در این قسمت از پژوهش، به طور مقایسه‌ای به طرح بحث نسبت «عقل و شرع/وحی» در اندیشه آکوئیناس و ابن سینا با تمرکز بر حکمت عملی می‌پردازیم. مطابق بحث اشتراوس، چنانکه او از فلسفه قدما و فضای فکری مشترک سخن گفته است، ما نیز به جای شرح احوال و حواشی زندگی فکری این دو، مستقیم بحث خود را معطوف به خطوط اصلی نظرات ابن سینا و آکوئیناس می‌کنیم.

۴-۱. عقل و شرع/وحی در اندیشه ابن سینا و آکوئیناس

ابن سینا: از نظر ابن سینا، سیاست از لحاظ موضوع و غایت متمایز از حکمت نظری است. اما سعادت انسان را در تعادل، تناسب و هم راستایی این دو زیر مجموعه‌هایشان می‌داند: «بنگر که چگونه برخی از این قوا بر برخی دیگر ریاست می‌کنند و چگونه برخی در خدمت برخی دیگرند. پس عقل مستفاد بلکه عقل قدسی را در مقام ریاست همه این قوا خواهی یافت که خدمت گذار اویند؛ و این عقل قدسی غایت قصوای همه این قواست... سپس عقل عملی... به دلیل نسبتی که با بدن دارد از برای تکمیل عقل نظری و ترکیه‌اش در خدمت همه اینها قرار می‌گیرد؛ زیرا عقل عملی تدبیر کننده نسبت میان نفس و بدن است. سپس هم به عقل عملی خدمت می‌کند و دو قوه به هم خدمت می‌کنند: قوه‌ای پیش از و قوه‌ای پس از آن.» (ابن سینا، الف: ۱۳۶۴-۳۴۱: ۳۴۲) ابن سینا حکمت را استكمال نفس انسانی تعریف می‌کند که با تصور و تصدیق به حقایق نظری و عملی است. حکمت نظری معرفت به اموری است که شایسته دانستن می‌باشد، اما حکمت عملی، معرفت به آن دسته از امور است که دانش آن، مقدمه عمل است. (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۳۰) او از سه قسم در حوزه سیاسی سخن می‌گوید: حکمت مدینه (یا سیاست مدنی)، حکمت منزلیه (تدبیر یا سیاست منزل) و حکمت خلقیه (یا اخلاق). (ابن سینا، الف: ۱۳۸۳: ۲) از همین رو، «حکمتی که به آن دسته از امور نظری می‌پردازد که تنها دانستن آنها بر ماست و نه عمل کردن بر آنها، حکمت نظری نام دارد؛ و حکمتی که به آن دسته از امور عملی می‌پردازد که هم دانستن آنها و هم عمل کردن به آنها بر ماست حکمت عملی نام دارد. هر یک از این دو حکمت منحصر در سه قسم اند؛ اقسام حکمت عملی عبارت است از: حکمت مدنی، حکمت منزلیه و حکمت خلقیه. این سه قسم از جانب شریعت الاهی ریشه می‌گیرند، ضمن اینکه سرحد کمال آنها نیز به شریعت الاهی منسوب است. (ریشه گرفتن آنها از شریعت الاهی اینگونه است که) قوه نظریه بشری از طریق شناخت قوانین عملی مربوط به این سه قسم (که از شریعت الاهی ریشه گرفته اند) و با استعمال قوانین در جزئیات در شریعت الاهی تصرف می‌کند.» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۶) چنانچه مشهود است، در نظر ابن سینا قانون مدینه یا کشور در حوزه سیاست مبنایی شرعی دارد. به عبارتی، ابن سینا در رساله منطق

المشرقیین شریعت و قانون را جز سیاست محسوب می‌کند و تدبیر و اداره جامعه را بدون آن امکان پذیر نمی‌داند. بر همین اساس، سیاست را فرع شریعت یا به نوعی نبوت قرار می‌دهد و در آخر الهیات شفا ضمن بحث نبوت به آن می‌پردازد. (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۷).

آکوئیناس: آکوئیناس به عنوان عقل گرای معتدل، آنگونه که ترنس اروین گفته است (میانداری، ۱۳۸۹: ۴۲) باعث دو تحول قاطعانه شد. در اولین مورد، او تفکیک نسبتاً پایداری را بین فلسفه و الهیات، یا بین شناخت از راه ایمان و فیض و شناخت از طریق ادراک عقلانی متذکر می‌شود. ثانیاً، احساس یا تجربه حسی، اساس تمام شناخت یا معرفت را تشکیل می‌دهد. در واقع این یک اصل ارسطویی است و منشاء آن توماس نیست. استفاده او از این اصل در تعیین پیوندهای عملی بین الهیات و فلسفه برای او مهم است. (ترانوی، ۱۳۷۷: ۱۵۹) از همین رو، مسئله توماس، رابطه عقل و ایمان بود. از نظر توماس تمامی حقایق، منشائی واحد دارند و فلسفه و الهیات حقیقی هرگز نمی‌توانند با یکدیگر در تضاد باشند؛ لذا با آمیزه عقل و ایمان می‌توان متعالی‌ترین زندگی را پدید آورد. (دالکورت، ۱۳۸۳: ۲۷) آکوئیناس معتقد بود: معرفت عقلی، شناختی است که از مجرای طبیعت حاصل می‌شود و راهی جز ادراک حسی و طریقت اشیاء محسوس، برای شناخت حقیقت وجود ندارد؛ چراکه انسان در این عالم با موجودات طبیعی در ارتباط است. عقل بشری، تنها با اشیاء جسمانی رابطه‌ای طبیعی دارد. با این حال، در آنجا که تنها امکان حضور عقل وجود داشته باشد، فلسفه و عقل‌ورزی حاکمیتی مستقل دارد. به همین دلیل، این سخن هرگز به معنای انکار نقش هدایت‌گری وحی نیست. (اسدی و جعفری، ۱۳۹۵: ۷۵) در مقابل، وحی از نظر توماس، مجموعه تعالیمی است که خدا ارائه می‌دهد و حتی معارفی هم که حقیقت خود را از وحی گرفته‌اند نیز مشمول وحی هستند. بنابر نظر توماس، «عقل طبیعی بدون مدد و کمک وحی قادر به اثبات بسیاری حقایق به ویژه حقایق کلامی نیست اما عقل در صورت بهره‌گیری از خود وحی قادر به بیان و انتقال آن نه به زبان وحی که به زبان عقل است.» (مجیدی و شفیع‌ی قهفرخی، ۱۳۹۱: ۱۴۰) به هر روی، از نظر توماس، نخستین شرط ایمان، عقل است و حتی صرف ایمان نیز براساس عقل فهم می‌شود و نه به وسیله

غیر آن. (مجتهدی، ۱۳۸۷: ۲۲۸) او میان الهیات طبیعی (عقلی) که اثباتشان دلیل می‌خواهد و شعائر دینی، تفاوت قائل است. (کنی، ۱۳۸۳: ۳۸-۳۹) لذا مواضع توماس، کوشش برای دست یابی به یک هماهنگی میان وحی و برهان دیده می‌شود. او در ضمن توجه به اصالت عقل (که تحت تاثیر مشائیان اسلامی به آن متمایل شده بود)، به تعیین حدود و ثغور عقل نیز توجه کرده و از ابن رشدیان لاتینی انتقاد کرده است. توماس بین عقل و وحی و ایمان تقابلی نمی‌بیند (به جز در مواردی مثل معاد و تثلیث) و هردو را موید یکدیگر می‌داند اما از آنجا که عقل انسان، ناقص است، هرگاه عقل نتواند حقایق ایمانی را دریابد، باید نتیجه گرفت که آن عقل، راه خطا پیموده است. (مجیدی و شفیع‌ی قهفرخی، ۱۳۹۱: ۱۴۱).

۵. سیاست و قانون در جامعه

ابن سینا: از نظر ابن سینا زندگی اجتماعی انسان جزئی از کمالات او به شمار می‌آید. اجتماع به این دلیل نشانه کمال انسان است که فضیلت و سعادت انسان جز از مجرای اجتماع و تاسیس مدینه عاده، امکان‌پذیر نیست. انسان در زندگی اجتماعی خود، محتاج شرکت و تعامل است. روشن است که این تعامل انسان بدون یک قانون و نظام نتواند بود. فقدان نظام/قانون باعث هرج و مرج و اختلال معاش است، زیرا هرکس می‌خواهد خواسته‌های خودش را عملی نموده و تامین کننده احتیاجات خود باشد، اگرچه حقوق دیگران پایمال شود و البته روشن است که نیازهای افراد همواره در تضاد و تقابل بوده و دست کم همواره همسو نمی‌باشد. بنابراین، نیاز به قانون امری ضروری است. قانون باید تامین کننده نظم و حل کننده نزاع‌ها باشد تا در سایه آن، توافق نسبی به عمل آمده و نظام جامعه، سامان یابد. توافق نسبی افراد تنها و تنها در صورتی حاصل می‌شود که حقوق هر فردی از انسان‌ها به تناسب تامین شود و این نمی‌شود مگر به وجود قانونی که باعث این توافق باشد. (یوسفی، ۱۳۸۹: ۸۰-۸۱) این نظر از جانب ابن سینا از آن روی مطرح می‌شود که هیچ گونه نظم و سامانی بدون وجود مقررات و ضوابط ویژه‌ای که به اصطلاح «قانون» نامیده می‌شود، امکان پذیر نیست. چراکه حصول سعادت دنیوی در مدینه در گرو وجود قانون است. بنابراین شهر مورد نظر ابن سینا نیز به مجموعه‌ای

قوانین نیازمند است. از قوانین ذیل عناوین و نام های گوناگونی در آثار ابن سینا یاد گردیده است. از آن جمله می توان به سنت، ناموس، سنت الحمیده و شریعت اشاره نمود. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷) ابن سینا جوامع را بر پایه قانون به متمدن و غیرمتمدن تقسیم می کند. وی قانون و نهادهای مربوط به آن را مهم تر از هر نهاد دیگری در جامعه می داند. مشارکت در اندیشه اجتماعی به معنای نوعی پیوستگی اجتماعی، احساس تعهد تک تک انسان ها و ایفای نقش اجتماعی در شهر است. شهر حایز نقش های گوناگون است. از این روی لازم است ساکنان شهر درگیر نقش هایی شوند که گروهی از تعاملات را پدید آورند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۴۱) حال، از نظر ابن سینا در حوزه سیاست، مبنا و منبع قانون، نوموس یا سنت چیست؟ ابن سینا دو منبع را ذکر می کند: وحیانی و غیروحیانی. البته باید توجه داشت که ابن سینا حدودی برای عقل جهت تعیین قانون باز می کند یعنی همان منبع غیروحیانی که حالتی کلی و غیرهنجارین دارد که ناظر به گذشته و جماعات انسانی در کلیت آن است، اما در نهایت در مدینه مورد نظر او این شرع است که اقتدار نهایی برای صدور قانون را دارد.

آکوئیناس: از نظر آکوئیناس پیوند انسانی حقیقتاً خود بسنده، تنها پیوندی که قادر است شرایط فضیلت را تامین کرده و همواره نیازها و آرزوهای زمینی انسان را برآورده سازد، شهر است. شهر کامل ترین اثر عقل عملی است... شهر به عنوان جامعه کامل همه پیوندهای دیگری که انسان ها می توانند به آنها صورت ببخشند را در برمی گیرد، از جمله خانواده که شهر غایت آن را تابع غایت خود، یعنی خیر انسانی کامل می سازد. انسان تنها در درون چارچوب شهر است که می تواند کمال زندگی را تحصیل نماید. (فورتین، ۱۳۹۸: ۴۳۱-۴۳۲) شهر به مانند بدن انسان که مکرراً با آن مقایسه می شود، متشکل از کثرتی از اجزاء نامتجانس است که هرکدام کار یا کار ویژه خاص خود را داراست. از آنجا که جزء منفرد غالباً به وسیله انفعالات و امیالی به حرکت درمی آید که با انفعالات و امیال دیگر اجزاء وفق ندارد، اینکه در یک شهر اقتدار واحدی (نظام سیاسی) وجود داشته باشد که اصل وظیفه او عبارت باشد از پیجویی خیر کل و حفظ نظم و وحدت در میان بخش های گوناگون آن، امری اساسی است. اقتدار سیاسی بدین معنا از بردگی متفاوت می شود که مقوم حکومت انسان های آزاد بر انسان های آزاد است و موضوع آن

خیر همه شهروندان است که در مقام انسان‌های آزاد، محض خاطر خودشان وجود دارند. (فورتین، ۱۳۹۸: ۴۳۳) نظریه آکوئیناس متوجه شیوه طبیعی و عقلانی سازماندهی زندگی اجتماعی به نحوی است که غایتهای طبیعی انسان در عرصه زندگی عمومی به تحقیق برسد. آکوئیناس در برابر دیدگاه‌هایی که از نظام‌های دین سالار و مطلقه دفاع می‌کردند معتقد به عقلانیت نهفته در حکومت قانون بود. آکوئیناس می‌خواست با استفاده از عقل و دین و اصول و قواعدی را برای یک نظم عادلانه و طبیعی استخراج کند. (پولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۶) از همین رو، آکوئیناس نیز نظام سیاسی و قانون را برای یک جامعه ضروری می‌داند.

۱-۵. منبع قانون در جامعه: عقل و شریعت/وحی

ابن سینا: در مطالعه مصادر و منابع قانون، او از بهترین قانونگذار سخن به میان می‌آورد و اظهار می‌کند که آموزه‌های بهترین قانونگذار، که واجب است در مشارکت صغری و مشارکت کبری مراعات گردد آموزه‌های وحیانی پیامبر است. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷) از نظر او: «برای قانون و عدالت (باید) قانونگذار و اجرا کننده عدالت وجود داشته باشد. این شخص باید چنان باشد که بتواند با مردم سخن بگوید و آنان را به پذیرفتن قانون وادار سازد... نمی‌توان مردم را با عقاید و افکار مختلفشان رها کرد. به طوری که هرکسی منافع خود را مقتضای عدالت بداند و زیان خود را ظلم بشمارد،... امکان ندارد چیزی که... در نظام هستی به آن علم دارد و وجود آن امکان‌پذیر است و تحققش برای فراهم آوردن نظام خیر ضروری است وجود پیدا نکند. اصولاً چگونه می‌توان (قانونگذار) را موجود ندانست در حالی که آنچه مبتنی و متعلق بر وجود اوست (جامعه انسانی) وجود دارد.» (ابن سینا، ۱۳۷۷: ۲۳۲) از نگاه ابن سینا شریعت منشاء اصلی و ارائه دهنده چارچوب کلی شهر یا جامعه سیاسی است. به عبارت دیگر «شرع» همان مجموعه قوانین و مقرراتی است که برای حفظ نظم شهر از جانب خداوند بر پیامبر نازل شده است. ابن سینا معیار صحیح و درست بودن ناموس (قانون) را در ارتباط تنگاتنگ آن با شریعت می‌داند. و در عیون الحکمه می‌نویسد: «اقسام حکمت عملی بدین شرح است: حکمت مدنی (سیاست مُدُن)، حکمت منزلی و حکمت خُلُقِی. مبدا این هر سه شریعت

الهی است و (نیز) بیان کمالات و حدود آن‌ها نیز از ناحیه شریعت است و از آن رهگذر تبیین می‌شود. در مرحله بعدی قوه نظری و اندیشه بشر به منظور معرفت قوانین عملی در آن تصرف می‌کند و کاربرد و استعمال آن قوانین در موارد معین و جزئیات را بر عهده می‌گیرد.» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۰).

آکوئیناس: آکوئیناس در بیان ماهیت قانون، ضمن اشاره به کسی که صلاحیت وضع آن را دارد، می‌نویسد: حقوق یا قانون عبارت است از فرمان عقل به منظور خیر عامه، و از طرف کسی وضع می‌شود که توجه به حال جامعه دارد و آن را نشر و ترویج می‌کند. (معصومی زارع، ۱۳۹۰: ۶۴) به عبارتی، آکوئیناس در مسائل ۹۰ تا ۱۰۸ از رساله درباب قانون به بحث از قانون می‌پردازد. در مسئله ۹۰ آکوئیناس ضمن چهار مقاله یا بند به ماهیت قانون می‌پردازد. هر مقاله یکی از اوصاف قانون را بیان می‌کند که مقاله چهارم به طور خلاصه به همگی آن‌ها اشاره می‌کند: قانون چیزی نیست جز فرمان عقل (مقاله اول) برای خیر مشترک (یا مصلحت عمومی) (مقاله عمومی)، که از سوی کسی که دل نگران اجتماع است (مقاله سوم) اعلام گشته است (مقاله چهارم). از نظر آکوئیناس از آنجایی که قانون معیار و قاعده عمل ماست که به واسطه آن ما مجاز به انجام کاری می‌شویم و از سوی دیگر قاعده و معیار افعال بشر هم عقل است، پس می‌توان نتیجه گرفت که قانون با عقل است و این عقل است که قوانین مربوط به اراده و دیگر قوای انسان را هدایت می‌کند. (دالکوت، ۱۳۸۳: ۱۵۸) به هرروی، او قانون طبیعی را نوعی مشارکت (بهره مندی) عقلانی در قانون ازلی خداوند توصیف می‌کند و می‌گوید همه انسان‌ها آن قدر صواب اخلاقی شناخت دارند که قادر باشند اعمالشان را تنظیم کنند. (امیری، ۱۳۸۹: ۵۸) در نظریه آکوئیناس کل کائنات توسط عقل الهی اداره می‌شود که آن را قانون ازلی می‌نامند. همه آفریدگان از انسان و حیوان تا حدی در این قانون ازلی سهیم‌اند. انسان، از طریق عقل (که خاص اوست) در این قانون مشارکت می‌کند، زیرا انسان قادر است دست به انتخاب بزند و بر اعمال خود کنترل داشته باشد. قانون طبیعی عبارت است از مشارکت انسان در نظم آفریده شده توسط خداوند. قانون حاکم بر نظام جامعه قانون بشری است. قانون بشری همان قانون وضعی است که تجسم قانون طبیعی است. (پولادی، ۱۳۸۹: ۱۶۳).

۶. بازتاب نسبت عقل و شرع/وحی در حوزه سیاست داخلی و خارجی

۶-۱. ایدئالیسم ابن سینا: دینی شدن سیاست

ابن سینا به عنوان فیلسوفی که در اندیشه ورزی خود مسیر ایدئالیسم افلاطونی را پیش گرفت که تلاش داشت تا جامعه را مطابق با ایده‌ها و فضایل راستین شکل دهد که در ترجمان اسلامی آن تبدیل به شکل دادن جامعه بر مبنای اصول دینی و قوانین شرع شد. چنین ایدئالیسمی هدفش تلاش برای در پیش گرفتن نوعی از سیاست دینی است که چه در امور داخلی و چه در امور خارجی برای خود رسالت به سعادت رساندن انسان و جامعه را مفروض می‌گیرد.

سیاست داخلی: در حوزه سیاست داخلی از آن جا که ابن سینا معتقد است برای انسان دو گونه سعادت وجود دارد: سعادت اخروی و سعادت دنیوی، او می‌گوید عقل می‌تواند راه سعادت اخروی را بیابد و بدان نایل گردد؛ اما سعادت دنیوی جز از طریق وحی و شریعت حاصل نمی‌شود. فهم این سعادت و وصول به آن، تنها از عهده شریعت برمی‌آید و عقل را بدان راهی نیست. پس، از نگاه او فلسفه عملی به صورت عام و سیاست به صورت خاص باید برگرفته از شریعت باشد؛ چراکه وی سعادت دنیوی را تنها با تکیه بر شریعت قابل حصول می‌داند و در جای دیگر، مسئله سیاست و اداره امور مردم را از مصالحی بر می‌شمرد که خداوند از آن غافل نبوده است. ابن سینا مباحث اخلاق را به صورت پراکنده در آثار مختلف خود بررسی کرده و مباحث مربوط به سیاست را به طور مشخص و صریح در مقاله دهم از الهیات شفاء و مسائل مربوط به تدبیر منزل را در رساله‌السیاسیه مطرح نموده است. (جمشیدمهر و همکاران، ۱۳۹۷: ۴۴-۴۵). در همه این‌ها به ویژه در سیاست و تدبیر منزل، اگرچه ابن سینا از استدلال‌هایی برای اثبات مدعیات خود استفاده می‌کند، مدعای او چیزی جز قضایای شرعی نیست.

سیاست خارجی: در حوزه سیاست خارجی نیز از نظر او اگر کشورهای دیگر وجود داشته باشند که در همه ابعاد مشابه مدینه فاضله یا مدینه عادلانه مطلوب نباشند، ولی در میان آنان برخی قوانین و آداب نیک و (سنت حمیده) برقرار باشد، در این

صورت نباید متعرض آنان شد، ولی اگر کشورهای دیگری وجود داشته باشند که دارای قوانین و سنت‌های دیگر باشند و در عین حال در مقام تکذیب، تحقیر و وهن (سنت نازل) و قوانین جاریه در مدینه عادلانه باشند، در صورت وجود توان و قوه نظامی و حصول دیگر شرایط لازم، واجب است که با آنان جنگ شود، چرا که اشاعه و تبلیغ چنین مرامی ممکن است در همه جهان تسری پیدا کند و فساد فراگیر شود و پیشگیری از آن بر مدینه نیک واجب و ضروری است. لذا، جهاد با این کشورها که فی الجمله از اجتماع و مدنیت برخوردار بوده و از قوانین هم پیروی می‌کنند، ماهیتاً متفاوت با جهادی است که با اهل ضلالت صرف صورت می‌گیرد و آنان کسانی هستند که از هیچ قانون و تمدنی پیروی نمی‌کنند و لذا در صورت نخست می‌توان تا حد الزام اهالی کشور متخاصم بر پذیرش اشتباهاتشان پیش رفت و سپس با نوشتن معاهده و اخذ غرامت با آنان صلح نمود تا جرأت ترویج عقاید فاسد خود را نداشته باشند و در بین خودشان محصور بمانند. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۵۳)

در نهایت آنگونه که از اشتراوس نقل کردیم، در فقدان سیاست ارسطو در جهان اسلام که اخلاق همچون دیباچه‌ای بر سیاست توسط ارسطو ارائه شده بود، در نظر ابن سینا این شیوه قدما مغفول ماند و او در فلسفه سیاسی صرفاً به شرعیات پرداخت. از همین رو، ابن سینا در آثار خود از آنچه که ما قانون می‌نامیم با عناوین مختلف، مانند قانون، ناموس، سنت و شریعت یاد کرده است، اما جامع همه آنها را شریعت می‌نامد. وی از لزوم اجرای عدل و قانون در جامعه، ضرورت وجود نبی را نتیجه می‌گیرد و از این طریق بر حاکمیت شریعت الهی بر مدینه یا اجتماع تاکید دارد؛ از این رو سیاست را جز از مجرای قانون الهی نمی‌داند. از نظر او انسان نمی‌تواند با تکیه بر عقل خود به امر قانونگذاری مبادرت ورزد. بنابراین قوانین نه اختراع بشر بلکه از جانب خداوند است. نزد ابن سینا، شریعت الهی تنها چارچوب قوانین کلی را در اقسام سه/چهار گانه فلسفه سیاسی تعیین می‌کند، نه احوال جزئی را از قوانین کلی به دست می‌آورد به همین دلیل است که از اجتهاد و مشورت سخن می‌گوید. (زارعی و رحیمیان، ۱۳۹۲: ۷۰-۷۱) از همین رو، نتیجه بحث ابن سینا چیزی جز دینی شدن سیاست و تابع قرار گرفتن سیاست نسبت به دین نیست.

۶-۲. رئالیسم آکوئیناس: استقلال سیاست از دین

آکوئیناس به عنوان متالهی مسیحی راهی متفاوت از ابن سینا پیش گرفت. ابن سینا که ایدئالیسم افلاطونی را پیش گرفت تا میان عقل و شرع هماهنگی برقرار کند و در فقدان سیاست ارسطویی و میراث قانون طبیعی و حقوق رومی راه به دینی کردن سیاست برد، در مقابل، آکوئیناس با توجه به تفوق سنت ارسطویی و قانون طبیعی و میراث حقوق رومی، مسیری رئالیستی را در پیش گرفت که مبتنی بر فلسفه ارسطو بود. آکوئیناس با چنین میراثی تلاش کرد تا میان عقل و وحی هماهنگی برقرار کند به گونه‌ای که مسیحیت برخلاف اسلام فاقد شرع است، مشکل آکوئیناس قوانین مدون شرعی نبود بلکه هماهنگی آموزه های عقلانی و ایمان مسیحی بود. از همین رو با تفسیری جدید از فلسفه ارسطو و قانون طبیعی توانست وحی و عقل را در نوعی هماهنگی قرار دهد که مبتنی بر آن در حوزه سیاست، قوانینی را که عقل تصویب می‌دارند دنباله قانون الهی و طبیعی تفسیر کرد و از این طریق توانست با رئالیسم ارسطویی حوزه سیاست را تبدیل به حوزه استقلال از دین تبدیل کند که نتایج آن در رنسانس به بار نشست. از همین رو، رئالیسم آکوئیناس در حوزه سیاست داخلی و خارجی و حتی در قضیه‌ای مانند جنگ دولت‌ها، در نقطه مقابل ایدئالیسم ابن سینا قرار می‌گیرد.

سیاست داخلی: آکوئیناس در جریان قبول مفهوم ارسطو، یعنی مفهوم طبیعت سیاسی انسان و زندگی انسانی، تحت تاثیر مسیحیت و رواقی‌گری و به عنوان نتیجه مرتبه بالایی از وضوح و قطعیت که برای انگاره خداوند در مقام یک قانونگذار در هر دوی این سنت‌ها قائل می‌شود، مفهوم مورد نظر را عمیقاً دستخوش جرح و تعدیل می‌سازد. فضیلت انسانی دیگر به وسیله شرایط زندگی سیاسی تعریف یا تحدید نمی‌شود. انسان علاوه بر آن نظم سیاسی که به عنوان یک شهروند یک جامعه سیاسی خاص بدان تعلق دارد، از رهگذر دانش قانون طبیعی به نحوی بلاواسطه به نظم مشترک عقل تن در می‌دهد. او با سهم شدن در آن قانون، خودش را در کنار همه دیگر موجودات صاحب عقل، عضوی از یک اجتماع عام یا یک جهان شهر می‌یابد که توسط مشیئت الهی حکومت می‌شود و عدالتش وسیعاً از عدالت هر رژیم انسانی، برتر است. (فورتن، ۱۳۹۸: ۴۳۸) قانون طبیعی نهاد انسان‌ها را به سوی غایت مناسب هدایت می‌کند به

نحوی که در پرتو این قانون، خیر و شر را از هم تشخیص داده و با عمل کردن بر وفق قانون طبیعی، در ارتباطان با افراد و اشیا دیگر به نیکی رفتار می‌کنیم، تا جایی که حتی با این قانون می‌توانیم تمرد خود را از قانون بشری توجیه کنیم و ظالمانه بودن آن را به اثبات برسانیم. (Arnhart, 2003: 8)

در بین اصول کلی قانون طبیعی و جزئیات کردارهای افرادی که باید آنها را به کار بندند، شکافی وجود دارد که هیچ تفکری فردی قادر نیست به تنهایی از آن عبور کند و ماموریت قانون انسانی به صراحت هموار کردن آن است. با این توضیحات در خصوص قانون بشری دو نتیجه مهم حاصل می‌شود. نخست این که قانون بشری دارای اصل و مبنایی از ناحیه خود نیست بتواند مدعی آن شود و کار آن به تعیین شیوه‌های اجرایی قانون طبیعی محدود است. پادشاهان و دولت‌ها با وضع قوانین، کاری جز این نمی‌کنند که از اصول کلی و عام قانون طبیعی نتایج خاص و جزئی لازم برای زندگی در جامعه استنتاج کنند. ثانیاً و به همین دلیل، کسی که خود به خود از قانون طبیعی پیروی می‌کند، به نحوی از قبل آماده قبول صحت قانون بشری و پذیرفتن آن است. به این دلیل است که اجرای این قانون برای افراد عاصی و فاسد برخلاف افراد صالح مایه زحمت است. (زیلسون، ۱۳۸۴: ۴۸۸-۴۸۹) عمل دولت باید مبتنی بر یک قاعده حقوقی باشد، از این رو دولت هرگز اختیار انجام اعمال خودسرانه را ندارد و صلاحیت‌هایش نیز هرگز مطلق نیست، بلکه هرکدام از اقدامات آن باید مصرحاً توسط یک متن قانونی یا یک اصل حقوقی پیش‌بینی شده باشد. (قاضی، ۱۳۷۵: ۵۲) (به نقل از مکرمی قرطاول و جاوید، ۱۳۹۵: ۶۶۳ و ۶۶۶).

سیاست خارجی: بازتاب تفسیر آکوئیناس از قانون طبیعی و مبتنی بودن عمل دولت‌ها بر حقوق را می‌توان در حوزه سیاست خارجی و روابط بین دولت‌ها نیز دید. به گونه‌ای که برخلاف ایدئالیسم ابن سینا که نوعی هدایت برای جامعه در سیاست داخلی و هدایت جوامع دیگر در حوزه سیاست خارجی را در راستای رسیدن به فضیلت و سعادت حتی از طریق جنگ تجویز می‌کرد، رئالیسم آکوئیناس نوعی تفاهم و مبتنی بودن روابط دولت‌ها را بر نوعی قاعده و حقوق که توسط دولت‌ها و به صورت عقلانی می‌باشد را تجویز می‌کند. برای مثال، در زمینه جنگ که یکی از مسائل مهم در عرصه

روابط خارجی و میان دولت‌ها است، آکوئیناس مباحثی را در کتاب جامع الهیات و ذیل مسئلهٔ چهارم، قسمت دوم عنوان کرده است. توجه به این مسئله که برای دولت‌های مسیحی آن دوره می‌توانست به عنوان راهنمای جامعی در جلوگیری از جنگ‌ها و کشتارهای بی‌مورد و حتی مدیریت جنگ‌ها در راستای تبعیت از قوانین طبیعی قرار گیرد. آکوئیناس سه شرط برای مشروع بودن جنگ قائل است: اول این که فقط شهریار می‌تواند جنگ به را بیندازد؛ دوم این که باید علت موجهی برای جنگ وجود داشته باشد، دشمن باید حقوق جامعه را نقض کرده باشد؛ و سوم این که نیت کسانی که جنگ را شروع می‌کنند باید صواب باشد، آنها باید به نیت خیر دست به کار بزنند. به عبارت دیگر، رفتن به جنگ در تلاقی مفسده‌ای که پیش آمده نباید به نحوی باشد که مفسدهٔ بزرگ‌تری ایجاد کند و مفسدهٔ اصلی را از میان بردارند. (مکرمی قرطاول و جاوید، ۱۳۹۵: ۶۷۲) به باور آکوئیناس ملاحظات اخلاقی حتی در موقع جنگ هرگز نباید نادیده گرفته شود. (Gorman, 2010: 249) از همین رو، حتی در مورد جنگ هم رئالیسم آکوئیناس نوعی حالت تدافعی و واکنشی را تجویز می‌کند تا این که مانند ایدئالیسم ابن سینا نوعی وظیفهٔ دینی برای هدایت جوامع دیگر به سوی سعادت را تجویز کند. بر همین اساس، آکوئیناس با جدیت توانست تا میان تعالیم مسیحی و ارسطویی وحدتی متناسب و رابطه‌ای پایدار و نظام‌مند ایجاد کند. (Schwartz, 2009: 210)

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث مطرح شده باید گفت که اندیشه سیاسی در جهان اسلام و قرون وسطای مسیحی، علیرغم اینکه در یک بستر فکری کلی قرار دارند اما تمایزهای محسوسی که میان فضای فکری در جهان اسلام و قرون وسطی مطرح کردیم، نتایج و دست‌آوردهای متمایز و قابل توجهی پیدا می‌کنند. بحث عقل یا فلسفه در یونان و قرون وسطی وضعیتی متفاوت در جهان اسلام پیدا کرد. مشکل اساسی تعارض عقل و شرع در سرزمین‌های اسلامی، تبدیل به چالشی اساسی شد که ابن سینا در مقام فیلسوف بزرگ در ایران، راه حلی که برای گذار از این تعارض مطرح کرد، نتایجی متفاوت از جهان غرب حاصل کرد. راه حل ابن سینا برقراری نوعی هماهنگی در مفارقت بود. به

عبارتی، با تقسیم‌بندی علوم، در حوزه متفاوت برای عقل و شرع تعریف کرد. از آنجا که سیاست و دولت در حوزه حکمت عملی قرار می‌گیرد، ابن سینا با تحدید عقل در حوزه حکمت نظری، از اساس سیاست را به شرع واگذار کرد و این واگذاری منجر به دینی شدن سیاست و تابع قرار گرفتن سیاست در نسبت با دین شد.

این درحالی است که آکوئیناس راهی دیگر پیش گرفت و راه حلی که ارائه کرد نوعی هماهنگی میان عقل و وحی در دو حوزه نظر و عمل بود. آکوئیناس وجوه اخلاقی و معنوی زندگی را به خانواده و کلیسا متعلق دانست و پادشاه را از دخالت در آن منع کرد، به همان صورت که کلیسا را نیز از دخالت در زندگی سیاسی کنار گذاشت. به این ترتیب آکوئیناس به عنوان یک حکیم الهی ضمن آنکه به دولت عرفی اعتبار تازه‌ای داد آن را از دخالت در امور دینی منع کرد. نظریه آکوئیناس با بازخوانی اندیشه یونان باستان از یک سو و اندیشه سده‌های میانه از سوی دیگر منجر به تدوین نظریه‌ای در مورد دولت شد که گام مهمی در پیدایش مفهوم دولت مدرن محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، آکوئیناس بر پایه الهیات مسیحی دستگاهی از فلسفه سیاسی را فراهم آورد که از خاستگاه‌های اندیشه سیاسی جدید به شمار می‌رود. ترکیب اندیشه سیاسی و اخلاقی ارسطویی و الهیات مسیحی به گونه‌ای که وی در نوشته‌های خود عرضه کرده اندکی پس از مرگ او در سده چهاردهم میلادی به شالوده نظری بحث‌هایی درباره سیاست، اخلاق، حقوق و الهیات در مکتب تومیس، تبدیل شد و به ویژه با توجه به مبانی نظری جدید آن در قلمرو اندیشه سیاسی، نقش تعیین کننده و در دگرگونی‌های آن در آستانه نوزایش سده شانزدهم بازی کرد.

دو مسیر متفاوت برای هماهنگی میان عقل و شرع/وحی در جهان اسلام با توجه به زمینه فکری و منابع در دسترس ابن سینا و آکوئیناس، تفاوت اساسی را در راه‌حل‌ها و نتایج آن نشان می‌دهد. از همین رو، راه حل ابن سینا در حوزه اندیشه سیاسی را باید دینی شدن سیاست نامید و راه حل آکوئیناس را متمایز شدن دین و سیاست.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴ الف)، **النجاه**، تصحیح محمدتقی دانش پزوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، **شفا، الاهیات**، زیر نظر الدكتور ابراهیم مدکور و همکاری جمعی از دانشمندان، جلد چهارم، قم: منشورات مکتبه آیت الله مرعشی نجفی (افست از روی چاپ مصر).
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۰)، **رسایل**، ترجمه ضیاء الدین دری، تهران: کتابخانه مرکزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ الف)، **دانش نامه علایی (الهیات)**، تصحیح: محمد معین، همدان: دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ اب)، **منطق المشرقین**، قم: کتاب خانه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶)، **الهیات در کتاب الشفاء**، تحقیق: حسن زاده آملی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳) **المبداء و المعاد**، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، **الشفاء المنطق**، قم: کتابخانه عمومی آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۷)، **الهیات نجات**، تصحیح و ترجمه و پژوهش: یحیی یثربی، تهران: انتشارات فکر روز.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰)، **عیون الحکمه**، رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۷)، **زوال اندیشه سیاسی در ایران**، گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران، تهران: نشر کویر.

- جمشید مهر، فردین و همکاران (۱۳۹۷)، «جایگاه شریعت در فلسفه سیاسی ابن سینا»، **فصلنامه علمی-پژوهشی حکمت اسلامی**، سال پنجم، شماره اول، صص ۶۰-۴۱.
- رضوانی، محسن (۱۳۹۱)، «بررسی انتقادی نظریه «روزنتال» درباره فلسفه سیاسی اسلام» **حکومت اسلامی**، سال هفدهم، شماره اول، صص ۱۷۱-۱۸۸.
- یوسفی، حیات الله (۱۳۸۹)، «الزام سیاسی در فلسفه سیاسی ابن سینا» **فصلنامه معرفت اسلامی**، سال دوم، شماره دوم، صص ۹۴-۶۷.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۶)، **مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه**، ترجمه یاشار جیرانی، تهران: نشر آگه.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۷)، مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، تهران: نشر سمت.
- امیری، مصطفی (۱۳۸۹)، «منظومه فکری توماس آکوئیناس»، **کتاب ماه فلسفه**، شماره ۳۳.
- اسدی، محمدرضا و جعفری، محمد (۱۳۹۵)، «ایمان و عقلانیت؛ بررسی تطبیقی دیدگاه توماس آکوئیناس و مارتین لوتر»، **معرفت ادیان**، سال هفتم، شماره دوم، پیاپی ۲۶.
- میاندری، حسن (۱۳۸۹)، «آکوئیناس «مدافع» ارسطو در نیاز فضایل عقلی به جهت دهی فضایل اخلاقی»، **فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم**، سال دوازدهم، شماره اول و دوم، صص ۶۸-۳۷.
- مکرمی قرطاول، یاسر و جاوید، محمد جواد (۱۳۹۵)، «ملاحظات حقوق عمومی در مکتب تومیس با تاکید بر حاکمیت قانون در دولت دینی»، **فصلنامه مطالعات حقوق عمومی**، دوره ۴۶، شماره ۳، صص ۶۷۸-۶۴۹.
- معصومی زارع، هادی (۱۳۹۰)، «بررسی اقسام قانون و نقش آن در تحدید قدرت سیاسی در اندیشه توماس آکوئیناس» **معرفت**، سال بیستم، شماره ۱۶۹، صص ۷۶-۶۱.
- ژیلسون، اتین (۱۳۹۸)، **عقل و وحی در قرون وسطی**، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: انتشارات حقیقت.

اصلی بیگی، فاطمه و ملایوسفی، مجید (۱۳۹۷)، «حکمت عملی از نظر آکوئیناس»،
دوفصلنامه علمی پژوهشی تاملات فلسفی دانشگاه زنجان، سال هشتم، شماره ۲۱،
صص ۲۷۷-۲۵۵.

دالکورت، جرارد (۱۳۸۳)، توماس و تومیسیم، ترجمه محمد بقائی (ماکان)، سازمان
چاپ و انتشارات اقبال.

مجیدی، حسن و شفیع قهفرخی، امید (۱۳۹۱)، «مقایسه رابطه دین و دولت در اندیشه
ابن رشد و آکوئیناس» دو فصلنامه علمی-پژوهشی دانش سیاسی، سال هشتم،
شماره اول، پیاپی ۱۵، صص ۱۶۱-۱۲۷.

کنی، آنتونی جان پتریک (۱۳۸۳)، آکوئیناس قدیس، شرح آراء و آثار برگزیده، ترجمه
محمد بقائی، تهران: نشر اقبال.

مجتهدی، کریم (۱۳۸۷)، فلسفه در قرون وسطی (مجموعه مقالات)، تهران: انتشارات
امیر کبیر.

ترانوی، نوت (۱۳۷۷)، «زندگی و اندیشه قدیس توماس آکوئیناس» (بخش نخست)،
ترجمه همایون همتی، نامه فلسفه، شماره ۴.

طباطبایی، جواد (۱۳۸۱)، مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه‌های سیاسی سده‌های میانه،
تهران: نگاه معاصر.

پولادی، کمال (۱۳۸۹)، تاریخ اندیشه سیاسی در غرب: از سقراط تا ماکیاولی، تهران:
نشر مرکز.

فاستر، ب. مایکل (۱۳۸۸)، خداوندان اندیشه سیاسی، جلد اول، قسمت دوم،
سیسرون، آگوستین، توماس آکوئیناس، ماکیاول، ترجمه جواد شیخ الاسلامی،
تهران: انتشارات امیر کبیر.

اشتراوس، لئو (۱۳۹۶)، مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه، ترجمه یاشار جیرانی، تهران: نشر
آگه.



فورتین، ارنست ال (۱۳۹۸)، «سنت تامس آکوئیناس» ترجمه شروین مقیمی در: لئو اشتراوس و جوزف کراپسی (۱۳۹۸) *تاریخ فلسفه سیاسی، جلد اول: قدما*، ویراستاران فارسی یاشار جیرانی و شروین مقیمی، تهران: انتشارات پگاه روزگار نو.

اشتراوس، لئو (۱۳۸۸)، *جامعه شناسی فلسفه سیاسی*، ترجمه و تالیف محسن رضوانی، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

یوسفی‌راد، مرتضی (۱۳۸۷)، *مفهوم شناسی فلسفه سیاسی مشاء*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ سیاسی مشاء.

مجیدی، ابراهیم (۱۳۹۲)، *شرح در فلسفه سیاسی در فیلسوفان شرق و جهان اسلام (فارابی، ابن سینا، ابن رشد)*، رساله دکتری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

خرشادی‌زاده، نجمه (۱۳۸۹)، *رابطه عقل و دین از دیدگاه ابن سینا و توماس آکوئیناس*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات دانشگاه پیام نور.

دیباچی، سید محمدعلی، جان محمدی، محمد تقی (۱۳۸۷)، «عقل فعال ابن سینا در نظر توماس آکوئیناس» *فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت*، دانشگاه شهید بهشتی.

خدری، غلامحسین، کاکایی، مستانه (۱۳۹۱)، «بررسی و مقایسه جایگاه وجودشناسی و معرفت‌شناسی عقل فعال نزد ابن سینا و توماس آکوئینی» *حکمت معاصر*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۱، صص ۷۵-۹۶.

Arnhart, Larry (2003), *Political Questions*, 3rd ed. Illinois: Waveland Press, Inc.

Gorman, Ryan (2010), *War and the Virtues in Aquinas's Ethical Thought*. *Journal of Military Ethics*, 9 (3), 245-261

Schwartz, Daniel (2009) *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, *British Journal for the History of Philosophy*, 17:1, 207-210