

فلسفه سیاسی ابن سینا

محسن کدیور

ابن سینا در مابعد الطبییه، منطق و پزشکی در میان حکیمان مسلمان شخصیتی کم نظیر است، تا آنجا که تا قرون متمادی بزرگترین حکیم شرق به حساب می آمد و آثارش محور تعلیم و تعلم حکمت مشاء بود. با اومتافیزیک در میان مسلمانان به اوج خود رسید. اما در حکمت عملی بویژه سیاست مدن یا فلسفه سیاسی ابن سینا نه تنها از آن عظمت افسانه ای برخوردار نیست بلکه بجای آنکه ادامه منطقی یا حداقل تکرار حکیمان پیش از خود بویژه فارابی باشد، نوعی عقب گرد در فلسفه سیاسی حکیمان مسلمان محسوب می شود.

ابن سینا در مقایسه با آثار گرانسنگی که در شاخه های مختلف فلسفه تدوین کرده است، کمترین سهم را به حکمت عملی بالاخص سیاست مدن داده است. او در این زمینه هیچ کتاب یا رساله ی مستقلی ننوشته است. رساله غلط انداز فی السیاسه - اگر در انتسابش به وی تردید روا نداریم - آکنده از سیاست نفس و منزل است نه سیاست مدن. مجموع قطعات سیاسی پراکنده در آثار پرارزش او به اندازه ی یکی از رسائل سیاسی فارابی هم نیست. ابن سینا از همه حکیمان قبل از خود از قبیل کندی، فارابی، ابوالحسن عامری، ابوعلی مسکویه و اخوان الصفا کمتر به حکمت عملی و فلسفه سیاسی رغبت نشان داده است. با این همه نمی توان ابن سینا را در حکمت نظری منحصر دانست و از او به عنوان حکیم نظری یاد کرد، چراکه در میان همه حکیمان مسلمان او در عمل سیاسی تر بوده است. او از نردبان مهارت پزشکی به وزارت رسید. وزارت چند امیر را تجربه کرد؛ به اتهام سیاسی چند صباحی به زندان افتاد. در این تجربه سیاسی تنها خواجه نصیر طوسی با او مشابهت دارد. تجربه ی چند ساله ی سیاستمداری این انتظار را به حق پدید می آورد که شاهد دستاوردی گسترده تر و ژرفتر در سیاست نویسی وی باشیم. انتظاری که هرگز برآورده نشده است. چرا ابن سینا اینگونه به حکمت عملی و فلسفه سیاسی کم اعتماد و بی رغبت است؟ سوالی که فراتر از احتمال و تخمین و گمان امیدواریم به آن پاسخ دهیم.

در این مجال تنها به گزارش اجمالی سه بخش از مقاله اکتفا می کنیم.

بخش اول: ابتکار ابن سینا در تقسیم حکمت عملی

یکی از غلط‌های مشهور انتساب تقسیم‌اولی حکمت به نظری و عملی به ارسطو است. دیگر غلط مشهور آن است که می‌پندارند تقسیم ثانوی حکمت عملی به تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن کار ارسطو است. اگر چه در برخی از نوشته‌های ارسطو دو اصطلاح نظری و عملی بکار رفته است، اما تقسیم فلسفه به نظری و عملی آنگونه که در میان فلاسفه مسلمان پس از ابن سینا رایج است با روح فلسفه‌ی ارسطویی سازگار نیست. این آندرو نیکوس رودسی بود که با ترتیبی که به رساله‌های ارسطو داد زمینه را برای چنین تغییری فراهم آورد و دیو جانس لائرتیوس در قرن سوم میلادی برای نخستین بار متذکر شده "این مجموعه را می‌توان به دو گونه فلسفه تقسیم کرد، فلسفه عملی و فلسفه نظری، فلسفه عملی شامل اخلاق و سیاست است و در آن از امور مربوط به شهرها و منزل بحث می‌شود." اگر چه فارابی در یکی از آثارش (التنبیه علی سبیل السعاده) از تقسیم حکمت به نظری و عملی یاد کرده است اما در اثر مشهورش احصاء العلوم ونیزکتاب تحصیل السعاده از این الگو پیروی نکرده است. رواج تقسیم حکمت به نظری و عملی و امدار ابن سینا است.

از آن مهمتر تقسیم سه‌گانه حکمت عملی بی‌شک با ابن سینا آغاز می‌شود. فارابی از علوم عملی به عنوان علم مدنی یاد کرده است، اصطلاحی که جز عامری از او نپذیرفت. ابن سینا به حق بر این نکته پافشاری می‌کند که نهایت حکمت نظری معرفت حق است و در حکمت عملی معرفت خیر. به این ترتیب "خیر" مفهوم کانونی حکمت عملی معرفی می‌شود. ابن سینا به زیبایی محور دو علم تدبیر منزل و سیاست مدن را "مشارکت انسان" معرفی می‌کند. مشارکت انسانی عمومی و کلی در سیاست مدن تنظیم می‌شود و مشارکت انسانی خاص و جزئی در تدبیر منزل. به نظر وی فایده حکمت مدنی به کیفیت مشارکت است که بین آحاد مردم برقرار می‌شود تا در تحقق دو مصلحت با هم تعاون کنند یکی مصالح بدن‌ها و دیگری مصالح بقاء نوع انسان. واضح است که هر دو غایت دنیوی و این جهانی است. ابن سینا در مشروح‌ترین تعریف خود از سیاست مدن در رساله ارزشمند اقسام العلوم العقلیه این نکات را به توضیحات پیشین خود می‌افزاید: قسم سوم از حکمت عملی شرکت بحسب اجتماع مدنی با شناخت اقسام سیاستها، ریاستها و اجتماعها چه مدنی فاضله و چه مدنی غیر فاضله وجه استیفای هر یک از اینها و علت زوالشان و جهت انتقالشان محقق می‌شود.

در لابلای این تقسیم بدیع ابن سینا خود را درگیر پرسشی ستبر می‌کند و آن نسبت حکمت و شریعت است و به زبان دقیق‌تر نسبت سیاست مدن و شریعت که از آن امروز به نسبت دین و سیاست تعبیر می‌شود. در کتاب پر ارزش حکمت المشرقیین که سوگوارانه تنها مقدمه و بخش منطق آن بجامانده متذکر می‌شود: "هر مشارکتی دو رکن دارد: یکی قانون مشروع و دیگری متولی عامل و حافظ آن قانون". او تمایز تدبیر منزل از

سیاست مدن را تنها از حیث متولی مجاز می‌داند، اما از حیث مقنن تصریح می‌کند که ضوابطی که انسان در مورد خود (یعنی اخلاق) و در مشارکت صغری (یعنی تدبیر منزل) و در مشارکت کبری (یعنی سیاست مدن) می‌باید رعایت کند بهتر است شخص واحدی باشد و این مشخص کسی جز پیامبر نیست. تنها در این کتاب است که ابن سینا بجای تقسیم سه گانه؛ با افزودن علمی بنام "صناعت شارع" یا "علم شریعت" حکمت عملی را به چهار علم تقسیم می‌کند. با توجه به اینکه به نظر وی مقنن در سه علم اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن بهتر است پیامبر باشد، مشخص نیست چرا علم شریعت در عرض این سه علم آورده می‌شود، چراکه با این تفسیر سه علم در حاق خود شرعی شده است زیرا که مبتنی بر قانون شارع است. چه بسا پاسخ به این سوال در تعبیر "ان یحسن" بهتر است باشد، به این معنا که ابن سینا اخذ این سه علم را از پیامبر ضروری ندانست، ارجح و احسن دانست، لذا اگر آن سه علم از پیامبر اخذ نشود صناعت شارع علم چهارم خواهد بود.

در دانشنامه علایی ابن سینا از زاویه دیگری به حل مشکل می‌پردازد: "علم تدبیر عام مردم تا آن انبازی که ایشان را بدو نیاز است بر نظام بود؛ و این بر دو گونه است: یکی علم چگونگی شرایع، و دومی چگونگی سیاسات و نخستین اصل است و دوم شاخه و خلیفه" ظاهراً مراد از گونه اول علم فقه است که علمی نقلی باشد و مراد از گونه دوم سیاست عقلی. به نظر وی چگونگی سیاسات فرع بر چگونگی شرایع است. ابن سینا ابتداء سیاست بر شریعت را در کتاب عیون الحکمه اینگونه تشریح می‌کند: "مبدا هر سه شاخه حکمت عملی مستفاد از جهت شریعت الهی است و کمالات حدود آنها با شریعت الهی تبیین می‌شود. بعد از آن قوه نظری بشری به استخراج قوانین عملی از آنها می‌پردازد و آن قوانین را در جزئیات تطبیق می‌کند" بنابر این حکمت عملی در دو ناحیه و مدار شریعت است: یکی مبدا و دیگری تبیین حدود و کار عقل نیز در دو ناحیه است: استخراج قوانین و تطبیق بر جزئیات. بنابر این واضح است که در حکمت عملی شریعت اصل است و حکمت فرع. در مقایسه با حکمت نظری درمی‌یابیم که مبادی آنها نیز مستفاد از ارباب ملت الهی است اما بر سبیل تنبیه و کمال آن نیز از طریق حجت عقلی بدست می‌آید. بنابر این حکمت نظری مستقل از دیانت است اما حکمت عملی متفرع بر دیانت.

در "رساله اقسام العلوم العقلیه" ابن سینا از زاویه دیگری به این مهم می‌پردازد، او از دو بخش سیاست مدن به امور متعلق به ملک و امور متعلق به نبوت و شریعت یاد می‌کند. بخش اول را از کتاب افلاطون و ارسطو در سیاست بدست می‌آورد، با این توضیح که اگر چه در قرن اولیه اسلام اگر چه جمهور افلاطون شناخته شده

بود ، سیاست ارسطو ناشناس بود بخش دوم را نیز در دوکتاب نوامیس همان دونفرمی جوید ، مراد از کتاب ناموس افلاطون همان قوانین وی است. و از ناموس ارسطو یکی از منحوالات وی اراده شده است ابن سینا تصریح می کند که ناموس در نزد فلاسفه سنت و مثال قائم و نزول وحی است و عرب به فرشته نازل کننده وحی نیز ناموس می گوید. به نظر ابن سینا با این نحو از حکمت عملیه (یعنی سیاست مدن) نبوت ، و نیاز نوع انسان در وجود و بقاء و بازگشت به شریعت دانسته می شود. این تعبیر کنایه از اهمیت زائد الوصف سیاست مدن در دیدگاه ابن سینا دارد.

مقایسه دیدگاه ابن سینا با فارابی نشان می دهد که فارابی فقه و کلام را از اجزا علم مدنی می داند نه بر عکس ؛ بعلاوه آنچنانکه در کتاب المله تصریح کرده است : " همه شرایع فاضله تحت فلسفه عملیه اند " همچنانکه جزء نظری ملت و دین ذیل کلیات فلسفه نظری قرار می گیرد. یعنی بین دین و فلسفه از یک سو و دین و سیاست از سوی دیگر رابطه جزئی و کلی برقرار است ، دین جزئی و فلسفه نظری و عملی و نیز سیاست کلی است. و اینها درست برعکس نسبت اصل و فرع (شریعت اصل و سیاست فرع) از دید گاه ابن سینا است. در اینجا دو سوال قابل طرح است : سوال اول : با توجه به اهمیت وافر حکمت عملی و سیاست مدن چرا ابن سینا اینگونه به اختصار و اجمال به آنها پرداخته است ؟ به نظر می رسد بحث تفصیلی فقیهان و شریعتمداران او را از بحث تفصیلی در این زمینه ها بی نیاز کرده است. اگر قرار است سیاست فرع شریعت باشد و حدود حکمت عملی در شریعت مشخص باشد علم فقه خود عهده دار این امور مهم است و نیازی به حکمت جهت ورود استقلالی به این حوزه نیست ، آنچنانکه از فصول پایانی الهیات شفا برمی آید ابن سینا درحوزه ی سیاست حرفی و رای سخن فقها ندارد و از نظر وی شریعت تکلیف گزاره های سیاسی را به دقت تعیین کرده است ، تنها باید مقتضیات زمان و مکان را در نظر گرفت و از صدور احکام جزئی به مشابیه ثوابت در شرایط متغیر پرهیز کرد. در واقع راز عدم عنایت ابن سینا به حکمت عملی چنین است.

و اما سوال دوم : چرا ابن سینا به عنوان مبتکر و مبدع حکمت و اقسام آن خود تقسیم خویش را رعایت نکرده و آنچنانکه خود در مقدمه شفا گفته است فشرده ای از علم اخلاق و سیاست را در انتهای علم مابعد الطبییه که از اقسام حکمت نظری است آورده است ؟ مگر نه اینکه احترام امامزاده را باید متولی حفظ کند ؟ اگر سیاست حکمت عملی است جایش در الهیات شفا نیست و اگر جایش در الهیات شفا است دیگر تقسیم حکمت عملی و نظری به چه معنا است ؟ به نظر می رسد این تناقض بلاجواب است.

بخش دوم : وجه حاجت به پیامبر

ابن سینا در سه کتاب اصلی خود یعنی شفا، نجات، و اشارات، بر وجه حاجت آدمیان به پیامبر برهان اقامه کرده که پس از وی تا امروز به عنوان مهمترین و رایجترین برهان ضرورت نبوت برپا مانده است. تکیه گاه این برهان به مدنی بودن و اجتماعی بودن انسانها است. آدمی بدون مشارکت دیگر آدمیان نمی‌پاید. مشارکت متوقف بر معامله است. معامله سنت و عدل می‌خواهد سنت و عدل سان و عدالت گزار انسانی می‌خواهد. والا کار جوامع انسانی به اختلاف و نزاع می‌انجامد. به عبارت دیگر بنای جوامع انسانی متوقف بر قانون عادلانه و مجری عادل است. قانون عادلانه شریعت است و مجری عادل پیامبر. این نیاز انسانی از نیاز رویش ابرو و انحنای کف پا حیاتی‌تر است. این استدلال مبتنی بر حاجت حقوقی یا نیاز فقهی جوامع انسانی به مبدأ الهی است و به شدت فقیهان و متکلمان را مورد پسند افتاده است. اما از دیدگاه حکمی و عرفانی انسان نیازهای مهمتری به پیامبر و دین دارد، و آن نیاز معنوی به هادی متعالی است. اگر آدمیان بتوانند با قوانین عقلانی جوامع خود را اداره کنند و با سرپنجه‌ی تدبیر نزاع و جنگ را به صلح و صفا تبدیل کنند باز بی‌نیاز از دین و پیامبر نیستند. بزرگترین کارکرد دین معنا بخشی به زندگی آدمی است و بزرگترین کارکرد پیامبر دعوت به ایمان و نشانیدن نهال ایمان در جان آدمیان است. تلقی ابن سینا از نبوت و نبی بسیار فقهی و شرعی است و این تلقی با مقامات العارفین و حکمت‌المشرفین چندان سازگار نیست.

مقاله دهم الهیات شفا وفای به وعده ای است که ابن سینا در آغاز مدخل منطقی شفا می‌دهد و آن ذکر جمله ای از اخلاق و سیاست در ذیل علم مابعدالطبییه است. مضمون این مقاله تبیین فلسفی وحی، نبوت، و عبادت، از سیاست و اخلاق و سیاست مدن از سوی دیگر است. هم در آن عقد مدینه و تقسیم جامعه به سه صنف مدبران، صنعتگران، و پاسداران است که اقتباس از جمهور افلاطون است بی‌کم و کاست؛ و هم بحث از نبوت و امامت است آنچنانکه در کتب کلامی فریقین رایج است.

این اشکال که ابن سینا در بحث استخلاف (نص یا اجماع) از طریق فلسفی عدول کرده و به شیوه متکلمان و اهل عمل سلوک کرده وارد نیست چرا که اگر قرار باشد در سیاست مدن شریعت اصل باشد و سیاست فرع چاره ای جز تبیین کلامی سیاست مدن نیست. در این صورت سیاست مدن به علم کلام تبدیل می‌شود، چنانکه شده است.

فیلسوف شاه افلاطونی همانند فلسفه فارابی در ابن سینا نیز ردای پیامبری برتن می‌کند و در اینجا پس از پیامبر ردای امامت.

اگر شرایط امام و خلیفه را به مذاق شیعیان اسماعیلی بدانیم همچون پدر ابن سینا، در این صورت بحثی نیست صفات مورد بحث امام و خلیفه از قبیل اعراف بودن به شریعت یا افقه بودن، صفات جاری ائمه اسماعیلی می باید باشد و اگر ابن سینا را شیعه ی اثنی عشری بدانیم آنچنانکه برخی را چنین باوری است، در این صورت در غیبت دوازدهمین امام مهمترین صفت زعیم فقاہت است. در این صورت ابن سینا به شدت به اندیشه سیاسی ماوردی و ابن تیمیہ و غزالی نزدیک می شود.

مجازات‌هایی که ابن سینا برای باغی در نظر می گیرد همچنان به شدت و با غلظت تمام فقهی است.

بخش سوم : اصناف سیاسات و انواع مدن

ابن سینا در دو موضع از آثارش به طبقه بندی اصناف سیاسات و انواع مدن دست یازیده است. این طبقه بندی که اقتباسی از کتاب سیاست ارسطو و کتاب آراء اهل المدینہ الفاضلہ است اولاً یکسان نیست، ثانیاً بعضی از این انواع بدون تعریف رها شده است، به هر حال با تکمیل آن دو و با کمک یکدیگر می توان گفت ابن سینا به شش نوع سیاست بر اساس بحث خطابه در منطق شفا و کتاب المجموع فی معانی ریطوریکا قائل است.

اول : سیاست تغلیبیه، سیاستی که در آن با استیلا بالغلبه چه به قدرت یدی و چه غیر آن به قدرت رسیده باشد و از دیگران تنها خضوع و تعبد بطلبد.

دوم : سیاست کرامت، سیاستی که در آن رئیس مصالح مرئوسین را نه در مقابل دریافت عوض رعایت می کند، بلکه بواسطه کرامت و تعظیم چنین می کند.

ابن سینا مقسم این دو قسم سیاست را "سیاست وجدانی" می نامد، سیاستی که سیاستمدار به شریک رضایت نمی دهد و معادل سیاست موناشرسی ارسطو است و امکان دارد با کوشش شخصی یا با ارث بدست آید.

سوم : سیاست قلت، سیاستی که بواسطه احتیاج مردم به ثروت رئیس حاصل می شود و کثرت روسا به آن خللی نمی زند بر خلاف ریاست تغلب.

ابن سینا مقسم سیاست قلت و سیاست تغلیبیه را سیاست خست می نامد که معادل اولیگارشی در تقسیم ارسطویی است. در شفا سیاست قلت "ریاست فکریه" نامیده شده است. قدرت مبتنی بر ثروت و ناشی از سرمایه.

چهارم : سیاست حریت یا سیاست دیمقراطیه یا سیاست جماعیه، سیاستی که مردم اعم از فاضل و دنی در آن در استحقاق مجازات و برخورداری از کرامات سیاست مساوی باشند(و ریاست به شخصی که مردم اتفاق در او کرده اند می رسد)

یا اینکه رئیس اول او را نصب کرده باشد. تمامی تشریح دموکراسی از افلاطون و ارسطو اتخاذ شده است به استثنای جمله اخیر منسوب رئیس اول که ابتکار خود ابن سینا در کتاب المجموع است. ابن سینا در خطابه شفا تنها راه ریاست. دموکراتیک را اجماع مردم می داند و تصریح می کند در چنین جامعه ای مردم هرگاه اراده کنند رئیس را تعویض می کنند.

پنجم : سیاست خیر

ششم: سیاست ملک که مقسم آنها آریستوکراسی (ارسطو قراطیه) در تقسیم ارسطویی است.

به نظر ابن سینا سیاست آریستوکراتیک ریاست فضیلت حکمی بر مردم است؛ یعنی اینکه رئیس افضل امت است و مراتب هر قومی به حسب فضائل نفسانی یا فضائل صنعتی آنهاست. بنابراین رئیس مدینه افضل و احکم و اتقی مردم است، پس از او ریاست صنعتگران با ماهرترین صنعتگر و بهترینشان در انحاء صناعت و تواناتریشان در معاملات صنعتی است، و ریاست پاسداران باشجاعترینشان و آشناتریشان به فنون نظامی است؛ در تمامی شعب اجتماعی ریاست بر مدار فضیلت است لذا در چنین جامعه ای هیچکس بدون محاسبه فضیلت با متقدم و متاخرش موقعیتی نمی یابد. این ریاست اگر ناشی از فضیلت علمی و عملی باشد سیاست اختیار و به زبان صحیح تر سیاست اختیار و نیکان نامیده می شود.

ابن سینا این گونه سیاست یعنی سیاست اختیار را اقتداء به سیاست الهی در ترتیب نظام عالم و تنظیم بدن انسان در اجزایش می داند که در بدن و عالم هیچ جزئی معطل و بدون محاسبه فضیلت نیست. به نظر ابن سینا این سیاست بسیار نادر الوجود است و در صورت یافت شدن به سادگی به سیاست کرامت و بالاخره به سیاست تغلب تغییر ماهیت می دهد. این سیاست ممکن است از یک نفر یا یک عده صادر شود، عده ای که همانند نفس واحد غرض واحدی را دنبال می کنند. ابن سینا در خطابه منطوق شفا این سیاست را سیاست اختیار نامگذاری کرده و معتقد است تمامی اهل مدینه در طلب سعادت دنیا و آخرت در آن شریکند و هرکسی مقامی محمود و متناسب با فضیلت خود کسب می کند پائین تر از آنکه از او افضل است و بالاتر از کسی که از او ادون است. مردم از رئیس یا روسا با اختیار اطاعت می کنند نه با اجبار زیرا هر عملی در این جامعه به صلاح مشارکت انجام می شود و رئیس نیز استحقاقا ریاست را بر عهده گرفته نه اتفاقا. در چنین جامعه ای نه نزاعی است نه

اختلاف و انشعابی. اگر رئیس حکیم باشد و حائز دوحکمت نظری ومدنی شایسته است این سیاست را پیش بگیرد. ابن سینا برای سیاست ملک در خطابه منطق شفا توضیحی ارائه نمی کند و تنها به نامیدن سیاست ملک و سیاست خیر به سیاست آریستوکراسی اکتفا می کند.

ابن سینا در طبقه بندی سیاستهای شش گانه، سیاست ملک و سیاست خیر یعنی آریستوکراسی را بهترین نوع سیاست و در مرتبه سوم سیاست کرامت و سیاست جماعی یا دموکراسی را در مرتبه چهارم و سیاست قلت را در پنجمین رتبه و بالاخره سیاست تغلب پست ترین نوع سیاست می شمارد.

محکوم شمردن سیاست تغلب در فلسفه سیاسی ابن سینا همچون فارابی و دیگر فلاسفه مسلمان از نقاط قوت اندیشه آنهاست. ابن سینا نه تنها به دموکراسی اعتقاد ندارد بلکه سیاست کرامت را به آن ترجیح می دهد. ابن سینا آریستوکراسی یا حکومت صاحبان فضیلت را بهترین نوع حکومت می شمارد، اگر شرایط ریاست در مقاله دهم الهیات شفا را به یاد آوریم یعنی حسن تدبیر و اخلاق شریفه و اعرفیت به شریعت، در می یابیم که فضیلت لازم در احراز مدیریت سیاسی به نظر ابن سینا افقیت، حسن تدبیر سیاسی، و اخلاق شریف است یعنی نوعی آریستوکراسی فقهی. یعنی ابن سینا بر خلاف فارابی و افلاطون آریستوکراسی فقهی را به آریستوکراسی فلسفی ترجیح می دهد.

ابن سینا در کتاب المجموع فی معانی ریطوریکا تصریح می کند که "سیاست موجود در بلاد ما (یعنی بخارادر قرن ۴) مرکب از سیاست تغلب، سیاست قلت، سیاست کرامت و بقایایی از سیاست جماعیه است. و اگر چیزی از سیاست خیر در آن یافت شد جدا قلیل است" بی شک ارزیابی ابن سینا از نظام سیاسی زمانه اش چندان تفاوتی با نظامهای سیاسی شرقی در دیگر زمانها ندارد، همه آنها ترکیبی از همین اقسام سیاست هاست، موناشری و الیگارشی.

هرچند پرسیدنی است چرا ابن سینا با چنین تلقی واقع بینانه و دقیق از سیاست موجود؛ وزارت و پست سیاسی قبول کرده است؟ چه بسا او خود را همان دنباله رو سیاست اخیار جدا قلیل دانسته باشد. به نظر می رسد ابن سینا در تقسیمات شش گانه سیاسی خود بیشتر از آنکه از فارابی متأثر شده باشد مستقیماً از آثار ارسطو تأثیر پذیرفته، اگرچه در برخی موارد و عناوین با فارابی مشترک است.

فلسفه سیاسی ابن سینا نوعی گسست در جریان اندیشه سیاسی فلاسفه مسلمان است و در اکثر موارد به استثنای نفی جدی تغلب، فلسفه سیاسی وی به جریان اندیشه ی سیاسی شریعت نامه نویسان مسلمان نزدیک می شود. با ابن سینا انحطاط در فلسفه سیاسی حکیمان مسلمان آغاز می شود. یعنی فلسفه سیاسی و سیاست

مدن بتدریج لاغرتر و کم محتواتر و کم مسئله می شود و به سمت حذف پیش می رود و یا از تکرار سخنان و آراء فارابی فراتر نمی رود. ثانیاً ابن سینا در مقایسه با پیشینیان و پسینیان حکیم خود، از همه از سنت فلسفه سیاسی دورتر و به شریعت نامه نویسان نزدیکتر است.

در یک کلام ابن سینا علیرغم عظمت افسانه ایش در مابعدالطبییه، سرآغاز انحطاط در فلسفه سیاسی مسلمانان است و حاصل آن فلسفه سیاسی ای لاغر، کم مسئله، پر ابهام، و آکنده از مشکلات اساسی. نقد فلسفه سیاسی ابن سینا امروزه یک ضرورت است.

قرائت شده در سمینار بین المللی بو علی سینا دانشگاه همدان، همدان ۸۳/۶/۱