

Avicenna and Ibn Khaldun: A Comparative Study of Utopia from Two Socio- Political Perspectives based on Spragens' Model

Abstract

This article aims to examine Utopia from Avicenna and Ibn Khaldun's socio-political point of view based on Spragens' model. Therefore, the research question is: How did Avicenna and Ibn Khaldun think about the idea of Utopia and how did they explain the crisis of political system and what ideal solution did they propose to get rid of it? Using the descriptive-analytical method, as well as library resources, the researcher found out that in an effort to create a link between politics and prophecy, Avicenna considered the crisis to be a lack of centralized national power, which in turn led to a lack of prophetic policy and proper implementation of sharia laws. Proposing the Utopia, he considered a prophetic political law as the best system, in which the prophet or his successor is at the forefront. His Utopia includes reconciliation of religion and philosophy, linking politics with sharia, and maintaining the unity of the Muslim community through the philosopher-prophet concentrated power. In fact, proposing of Utopia from the socio-political perspective was based on the divine nature of man and the maximum role of government in the happiness and salvation of citizens in both worlds. However, in Ibn Khaldun's point of view, formation and expansion of powerful and vast governments are related to origin of religious principles and the role of religion in the lifespan of the states. He considers the state a fluid and declining phenomenon that, like humans, has a natural lifespan from its emergence to its decline. Given that, in addition to tribal Zealotry, religious Zealotry can strengthen governments.

Keywords: Avicenna, Ibn Khaldun, Utopia, prophetic government, Spragens research method, Solidarity, divine providence

ابن سینا و ابن خلدون: بررسی تطبیقی جامعه آرمانی از دو دیدگاه سیاسی - اجتماعی بر اساس الگوی اسپریگنز احمد جهانی نسب^۱

چکیده

مقاله در تلاش است تا جامعه آرمانی را در اندیشه سیاسی - اجتماعی ابن سینا و ابن خلدون، بر اساس الگوی اسپریگنز بررسی کند. لذا مسئله پژوهشی چنین تدوین شده است که ابن سینا و ابن خلدون بر اساس دیدگاه سیاسی - اجتماعی خود در طرح جامعه آرمانی چگونه می اندیشند؟ به بیانی دیگر، این دو اندیشمند مسلمان بحران استقرار جامعه آرمانی را چگونه تحلیل یابی کرده و برای برون رفت از آن چه راهکاری ارائه می دهند؟ نوشتار حاضر به روش توصیفی - تحلیلی موردی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به این گزارش دست یافته است که ابن سینا در تلاش برای پیوند بین سیاست و نبوت، بحران را نبود قدرت متمرکز ملی دانسته که فقدان سیاست نبوی و عدم اجرای درست شریعت را در پی داشته است. وی در طرح جامعه آرمانی، بهترین نوع نظام را نظام سیاسی نبوی دانسته که پیامبر یا جانشین او، در رأس امور قرار دارند. آرمان او آشتی بین دین و فلسفه، پیوند سیاست با شریعت و حفظ وحدت جامعه مسلمان از طریق قدرت متمرکز فیلسوف - پیامبر است. در واقع طرح جامعه آرمانی در اندیشه سیاسی - اجتماعی ابن سینا بر مبنای فطرت الهی انسان و نقش حداکثری دولت در سعادت و رستگاری اتباع در هر دو جهان بنا شده است. در حالی که در آراء ابن خلدون، شکل گیری و بسط حکومت‌های پهناور و قدرتمند با منشاء اصول دینی و نقش دین و مذهب در طول عمر دولت‌ها ارتباط دارد. وی دولت را پدیده‌ای سیال و زوال پذیر می داند که همانند انسان‌ها دارای عمر طبیعی از زایش تا مرگ بوده که در این راستا، علاوه بر عصبيت قبیله‌ای، عصبيت دینی می تواند قوام بخش دولت‌ها باشد.

واژگان کلیدی: ابن سینا، ابن خلدون، جامعه آرمانی، دولت نبوی، روش جستاری اسپریگنز، عصبيت، عنایت الهی

^۱. دکتری اندیشه سیاسی مدرس دانشگاه پیام نور مازندران واحد ساری

۱. مقدمه و بیان مسئله

طرح جامعه آرمانی و یا به تعبیری « آرمانشهرگرایی » همواره در طول تاریخ، ذهن فیلسوفان و اندیشمندان را به خود مشغول داشته است. اساساً انسان‌ها دارای نیازها و خواست‌های سیری‌ناپذیر بوده و برای دستیابی به آن‌ها تلاش می‌کنند. بطوری که رسیدن به جامعه آرمانی را نیز می‌توان یکی از این خواست‌ها و امیال بشری دانست؛ چرا که انسان‌ها همواره در پی یافتن جامعه‌ای برین بوده تا بتوانند در آن، دیگر خواست‌هایشان را تحقق بخشند و توأمان به کمال معنوی و تأمین نیازهای مادی دست یابند. جامعه آرمانی یا همان آرمانشهر برای نخستین بار توسط توماس مور در کتابی به همین نام در سال ۱۵۱۶ به کار گرفته شد. گرچه پیش‌تر افرادی چون افلاطون و ارسطو در فلسفه یونان و فارابی در فلسفه اسلامی به نحوی در پی آن بودند. در فلسفه یونان اصل این واژه از دو کلمه Ou به معنای « حرف نفی و منفی » و Topos به معنای « مکان » مشتق شده است. بنابراین، از لحاظ لغوی واژه اتوییا را « لامکان » و « ناکجا آباد » معنا کرده‌اند. از این اصطلاح در فلسفه اسلامی به « مدینه فاضله » تعبیر شده است (محمدی آشنایی، ۱۳۹۲: ۳۸). چنانچه در تعریف آن آمده است: « طرح حکومتی تخیلی که در آن، همه چیز کاملاً برای خوشبختی همگان تنظیم شده است » (روویون، ۱۳۸۵: ۱۲). در دوره اسلامی نیز، قرآن کریم بیش از هر متن و اثر دیگر در ترسیم جامعه و انسان آرمانی راهکار عملی نشان داده است. همه تلاش پیامبر گرامی اسلام در طول سالیان پس از هجرت، صرف ایجاد جامعه‌ای آرمانی گذشت. قرآن کریم از این جامعه به « امت اوسط » یاد می‌کند (بقره / ۱۴۳). بنابراین، اهمیت تبیین جامعه آرمانی در آراء ابن سینا و ابن خلدون با بهره‌مندی از روش اسپریگنز ضرورت می‌یابد. بنابراین، نوشتار حاضر با هدف شناخت آن با تمرکز بر مبانی سیاسی - اجتماعی‌شان نگارش یافته است.

تبحر ابن سینا به عنوان یکی از اندیشمندان بزرگ جهان اسلام در خصوص ماهیت حکومت و طرز اداره اجتماع و نهادهای سیاسی - اجتماعی را می‌توان در آثار وی از جمله الشفاء و الاشارات و التنبیهات یافت. با این وجود، اما هنوز زوایای پنهان اندیشه سیاسی او مکشوف نشده و نیاز به واکاوی بیشتری دارد (حلی، ۱۳۷۲: ۵۰۹-۵۱۰).

عصر ابن خلدون یعنی قرون هشتم و اوایل قرن نهم هجری نیز عصر انحطاط و فروپاشی تمدن بزرگ اسلامی و در مقابل، عصر رنسانس و نوزایی در اروپا بوده است (لاکوست، ۱۳۶۳: ۱۶). او وقایع آن زمان اروپا را نیز مطالعه کرده و نسبت به دوران گذار از قرون وسطی به عصر جدید مطلع بود. در واقع دغدغه او، انحطاط در جهان اسلام و عدم وحدت بین کشورهای اسلامی بود که وی را به مطالعه تجربی و عینی به روش استقرائی سوق داد.

او با مطالعه و مشاهده دولت‌های زمان خود به نظریه‌پردازی پرداخت. از دیدگاه ابن خلدون، محقق و مورخ باید دولت‌ها و امور اجتماعی زمانه خود را بشناسد و بر قواعد سیاست و طبع موجودات و ملت‌ها و اقوام مختلف آن آگاه باشد. عادات و رسوم و سیرت مردم را در اعصار و زمان‌های گوناگون با یکدیگر مقایسه کند. پس برای شناخت هر امر اجتماعی، توجه به وضع عمومی جامعه ضرورت دارد. به بیانی دیگر، برای باز شناختن و تحلیل حوادث و وقایع تاریخی توجه به بسترهای اجتماعی و فرهنگی آن عصر اجتناب‌ناپذیر است (شیخ، ۱۳۹۶: ۶۲). پژوهش حاضر با الگوی چهارگانه اسپریگنز در تلاش است تا آراء سیاسی - اجتماعی ابن سینا و ابن خلدون را با پردازش جدید و بررسی زمینه و زمانه آن‌ها بازخوانی کند و آن را در قالب چهارگانه : مشکل‌شناسی، تعلیل‌شناسی، آرمان‌شناسی و راه‌حل‌شناسی قرار داده تا بتواند فهمی نزدیک به واقعیت از طرح جامعه آرمانی این دو اندیشمند ارائه دهد. اساساً مفروض نگارنده این است که اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی در یک شرایط خاص زمانی و مکانی و مرتبط با زمانه اندیشمند شکل می‌گیرد. پس زمینه اندیشمند ناظر به شکل‌گیری منظومه فکری - فلسفی و زمانه نیز

مرتبط با بسترهای تاریخی عصر آن هاست. هر دو اندیشمند در عصر و زمانه‌ای می‌زیستند که جهان اسلام درگیر بحران‌ها و مشکلاتی بود و به این معنا می‌توان شرایط زمانی آن‌ها را یکسان ارزیابی کرد. این در حالی است که پاسخ آن‌ها به بحران زمانه‌شان و متعاقب آن طرح جامعه آرمانی آن‌ها از دو نگاه متفاوت یکی با رویکرد عقلی - فلسفی و دیگری با رویکرد علمی - تجربی عرضه شده است که انگیزه نگارنده در مقایسه این دو اندیشمند را تشکیل می‌دهد.^۲

۲. پیشینه تحقیق

در خصوص جامعه آرمانی مورد نظر ابن سینا و ابن خلدون به صورت مقایسه‌ای، پژوهشی تدوین نشد. اما به آثاری چند در محوریت موضوع اشاره می‌شود: ۱. مقاله «مقایسه نظریه دولت در فلسفه سیاسی سنت اوگوستین و ابن سینا» (پولادی و جهانی نسب، ۱۳۹۹) که نگارندگان نهاد دولت را از حیث ماهیت در سه وجه مفهومی، کارکردی و ساختاری از دیدگاه ابن دو اندیشمند مورد بررسی قرار دادند. پژوهش آن‌ها نشان می‌دهد که نهاد دولت از لحاظ مفهومی در اندیشه آگوستین، ابزاری با کارویژه برقراری و حفظ نظم و امنیت و در فلسفه سیاسی ابن سینا، ارگانیکی و انداموار است و کارکرد آن تأمین سعادت دنیوی و رستگاری اخروی اتباع با اجرای صحیح قانون شریعت توسط پیامبر و یا جانشینان اوست. ۲. مقاله «نظریه دولت ابن خلدون» (میرسندسی، ۱۳۸۸) در تلاش بوده است تا نظریه دولت وی را یک نظریه جامعه‌شناختی با ویژگی‌های تبیین‌کنندگی، توضیح‌دهندگی و پیش‌بینی‌پذیری معرفی کند. ضمن اینکه در ادامه به تشریح چگونگی شکل‌گیری و تداوم زندگی قبیله‌ای نیز از دیدگاه ابن اندیشمند پرداخته شده است. ۳. در کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی» (طباطبایی، ۱۳۹۱) نویسنده، نقش ابن خلدون را در تلاش برای برون‌رفت از مشکل اندیشه و عقلانیت و بحران آن در دوره اسلامی مؤثر دانسته است. به عقیده طباطبائی ابن خلدون در دنباله طرح پرسش وضع انحطاط در تمدن اسلامی، از علم عمران به مثابه راه برون‌رفت برای شالوده‌های نظری فلسفه اسلامی استفاده کرد. ۴. در کتاب «فلسفه تاریخ ابن خلدون» (مهدي، ۱۳۵۲) آمده است، اندیشه‌های ابن خلدون را درباره تاریخ، نمی‌توان مجزا از شرایط زمانی و مکانی او و مجزا از اهمیت نتایج او راجع به تاریخ، فهم کرد. پس باید زندگی عملی و افکار علمی او را با هم مطالعه کرد. بنابراین نویسنده در فصل اول روابط متقابل میان تجربه‌ها، اندیشه‌ها و تصمیمات او را بررسی کرده و در ادامه ضمن بررسی رابطه بین علم عمران و تاریخ، به بررسی عقیده ابن خلدون درباره چهار اصل تشکیل‌دهنده ماهیت علم عمران یعنی دولت به منزله صورت آن، العصبیه یا تعصب قومی به عنوان علت فاعلی، اجزای گوناگون فعالیت‌های اقتصادی و بنیادهای مدنی به عنوان ماده و خیر عموم به مثابه غایت مدینه می‌پردازد. ۵. در کتاب «بررسی جامعه‌شناختی تئوری انحطاط در نظریات ابن خلدون» (صادقی فسائی، ۱۳۷۹)، ابن خلدون بدلیل تأثیرپذیری از موقعیت اجتماعی زمانه خویش، از جمله نخستین نظریه‌پردازان انحطاط در عالم اسلام معرفی می‌شود که با بررسی ساختار اجتماعی و اقتصادی جامعه به تبیین انحطاط دولت‌ها پرداخته و عوامل آن را بر شمرده است. سپس این عوامل را در سه تقسیم‌بندی: داخلی، سیاسی - نظامی و طبیعی قرار می‌دهد. به عقیده نگارنده در آراء ابن خلدون با توجه به اینکه عمران، تمدن و فرهنگ تابع دولت می‌باشد، هر گونه انحطاط در دولت، انحطاط تمدن و فرهنگ و عمران را نیز در بر می‌گیرد. این کتاب با رویکرد جامعه‌شناختی به تئوری انحطاط ابن خلدون در گستره فرهنگ اسلامی پرداخته و وی را در بحث انحطاط دول و تمدن‌ها صاحب تئوری مدونی می‌داند.

علاوه بر معرفی این آثار، به تحقیقاتی دیگر نیز می‌توان اشاره داشت؛ از جمله: «فرایند وضع یا تدوین قانون جهان‌شمول از منظر ابن سینا و کانت» (هدایت‌افزا و فروزان، ۱۳۹۹)؛ «نقش دولت در اقتصاد از دیدگاه ابن خلدون» (فتحی و

۱. ر.ک: برای فهم روش اندیشه‌ورزی ابن سینا و ابن خلدون به مبحث دوم از فصل سوم کتاب «چهار گفتار در باب نظریه‌پردازی دولت» نوشته احمد جهانی نسب مراجعه شود.

همکاران، ۱۳۸۷): « کالبدشکافی زوال و انحطاط سیاسی از دیدگاه ابن خلدون و ماکیاوولی » (اطهری و حسینی گاج، ۱۳۹۱): « جامعه، دولت و شهرنشینی ابن خلدون: تفکر جامعه‌شناختی ابن خلدون » (بعلی، ۱۳۸۲).

۳. پرسش‌های پژوهش

نوشتار حاضر در پی یافتن پاسخی به این پرسش اساسی است که ابن سینا و ابن خلدون بر اساس دیدگاه سیاسی- اجتماعی خود در طرح جامعه آرمانی چگونه می‌اندیشند؟ به بیانی دیگر، این دو اندیشمند مسلمان بحران استقرار جامعه آرمانی را چگونه تعلیل‌یابی کرده و برای برون‌رفت از آن چه راهکاری ارائه می‌دهند؟

۴. روش‌ها و رویکردها

۴-۱. روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر از رویکرد تفسیری- تفهیمی از نوع هرمنوتیک روش‌شناسانه ویلهلم دیلتای بهره گرفته است. بر اساس این رویکرد، فهم و شناخت روابط بین پدیده‌ها شامل سطوح لایه به لایه بوده و در فهم منظومه آراء سیاسی- اجتماعی، شناخت یکی، مستلزم فهم و شناخت دیگر مؤلفه‌هاست. از آنجا که در پژوهش‌های علوم انسانی با آراء اندیشه‌های بشر سر و کار داریم، لذا رویکرد مورد نظر، تفهیمی- تفسیری است. به عقیده دیلتای، تفهم و تفسیر از جمله روش‌هایی است که در تمامی قلمرو علوم انسانی می‌توان از آن بهره گرفت (Dilthey, 1989: 436-440). بنابراین انسان را باید یک واقعیت تاریخی و اجتماعی دانست که برای هر جنبه از شناخت زندگی او باید از رشته‌های مختلف علوم انسانی بهره گرفت. لذا از حیث تاریخ‌مندی حیات بشری و رابطه دوسویه انسان و جامعه، شناخت انسان به شناخت جامعه و شناخت جامعه به شناخت انسان منجر می‌شود.

۴-۲. روش گردآوری و تحلیل داده‌ها

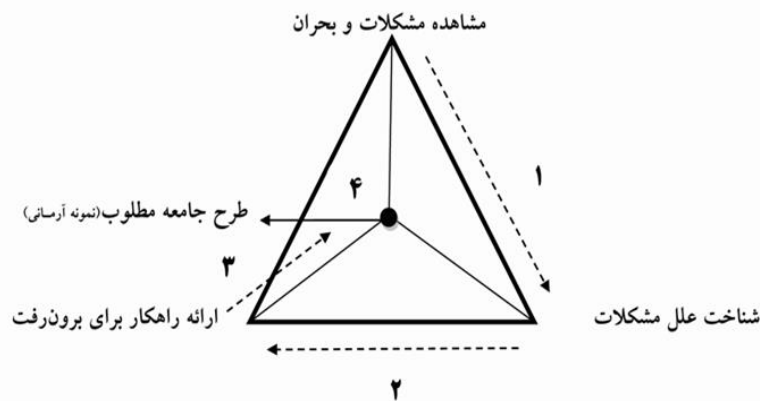
در مقاله حاضر، شیوه جمع‌آوری داده‌ها از نوع نظری و کتابخانه‌ای بوده است. همچنین بر اساس پرسش اصلی تحقیق با رویکرد تطبیقی، از روش توصیفی- تحلیلی موردی در تحلیل داده‌ها بهره گرفته شده است؛ چرا که به مطالعه یک مورد یا یک واحد مشخص در آراء سیاسی- اجتماعی آنان پرداخته و آن را از جهات مختلف واکاوی می‌کند.

۵. مبانی نظری

روش جستاری اسپریگنز در کتاب فهم نظریه‌های سیاسی، زمانه اندیشمند و بسترهای شکل‌گیری نظریه‌پردازی او را مورد توجه قرار می‌دهد. از این رو، نظریه‌های سیاسی با هدف پاسخگویی به بحران‌ها و چالش‌های احتمالی زمانه طراحی و ارائه شده و اغلب خواهان تغییر در وضعیت موجود هستند. نخستین گام در فرایند نظریه‌پردازی سیاسی، مشاهده بی‌نظمی و بحران است. هدف نهایی و اساسی نظریه‌پردازی‌های سیاسی، مانند روان‌درمانی، بازگرداندن سلامت جامعه از طریق تشخیص درد و غلبه بر آن است که در نهایت به طرح یک جامعه ایده‌آل ختم می‌شود (اسپریگنز، ۱۳۹۸: ۶۸-۵۶). منظور از منطق درونی نیز در روش فهم نظریه‌های سیاسی اسپریگنز، یعنی فرایندهای درونی شکل‌گیری اندیشه سیاسی یک نظریه‌پرداز و فهم آن در بستر سیاسی- اجتماعی است. از این رو پرسش اصلی در روش جستاری اسپریگنز این است که مشکل و بحران و یا بهتر است بگوئیم، دغدغه نظریه‌پرداز و متفکر سیاسی کدام است؟ در روند فوق چهار مرحله وجود دارد: نخست محقق باید بحران‌ها و بی‌نظمی‌های زمانه اندیشمند را تشخیص داده و در مرحله دوم، به تعلیل ریشه‌های بحران بپردازد.

پس از شناخت علل بحران‌ها و مشاهده مشکلات و بی‌نظمی، در قدم بعدی برای رهایی از این وضعیت به ارائه راهکار مبادرت می‌شود. در نهایت اندیشمند طرح جامعه آرمانی خود را مطرح می‌کند. اساساً در این مرحله نمونه آرمانی اندیشمند به عنوان یک رویکرد تجویزی معین می‌شود. گرچه منطق درونی با منطق بازسازی شده مرزهای نزدیکی دارد، لیکن نمی‌توان آن‌ها را

یکسان انگاشت. در واقع منطق بازسازی شده بدون استفاده از پویایی منطق درونی به مثابه بعد وجودی نظریه سیاسی، چیزی جز تصویر آرمانی از موضوع نیست (اسپریگنز، ۱۳۹۸: ۳۱-۳۴). در فهم نظریه پردازی سیاسی اندیشمندان تأکید اصلی بر این است: «اندیشه‌ها را نمی‌توان به امور بالعرض فروکاست و نسبت آن را با طبیعت و زمانه اندیشمند انکار کرد. متفکر، ضرورتاً در ماهیت دوران تاریخی خود و لوازم و ضروریات آن به تفکر می‌پردازد» (طباطبائی، ۱۳۶۷: ۱۲-۱۳). در این خصوص اسپریگنز به نقل از ادموند برک می‌گوید: «در دوره‌هایی که مردم خوشبخت هستند و کمتر موجبی برای شکایت از اوضاع جامعه وجود دارد، نظریه‌های سیاسی ژرف از نوادر است. وقتی ادموند برک ادعا می‌کند که عطش حریصانه برای نظریه‌های سیاسی نشانه این است که جامعه به وضع بدی اداره می‌شود، در واقع حرف درستی می‌زند» (اسپریگنز، ۱۳۹۸: ۴۳). چهار بخش الگوی فهم نظریه سیاسی اسپریگنز این امکان را می‌دهد که بتوان نظام ایده‌آل و جامعه آرمانی اندیشمندان را در قالب آن مشخص ساخت. در گام نخست، اندیشمند سیاسی به مشکلات و بحران‌های زمانه خود پرداخته و سپس به جستجوی علل مشکلات می‌پردازد تا اینکه سرانجام طرح آرمانی خود را در قالب پیشنهادات و توصیه‌های عملی برای بازسازی حکومت ارائه می‌دهد:



الگوی چهارگانه تحلیل اسپریگنزی (جهانی‌نسب، ۱۴۰۱: ۶۰)

۶. مفاهیم سازنده منظومه فکری - فلسفی ابن سینا و ابن خلدون

۶-۱. ابن سینا

۶-۱-۱. نظام سلسله مراتبی هستی

در جهان‌شناسی ابن سینا، سلسله مراتبی از اجزای گوناگون وجود دارد که هر یک از اجزاء به نوعی به واجب‌الوجود احتیاج دارند. به عقیده وی جهان و هر چیز که در اوست، به نوعی وابسته و نیازمند به وجود محض (خداوند) است. چنانچه می‌گوید: «مبدأ نخستین خودبه‌خود معقول و به خویشتن وابسته است و هستی سایر موجودات از او است و او از همه علایق و سستی‌ها و ناپایداری‌ها و مواد و جز آن، برکنار است و همان‌طور که قبلاً دانستی هر چه حکمش چنین باشد، او خودبه‌خود عاقل و معقول است» (ابن سینا، ۱۳۹۰: [۱] ۲۷۹-۲۷۸). او بر اساس همین سلسله مراتب، نبی را آخرین حد از کمال بشری و حلقه اتصال بین انسان و عقل فعال می‌داند. این سلسله مراتبی بودن عالم و فرشته‌شناسی او یک پیوند معنا دار با هم دارند که به تقسیم‌بندی و سلسله مراتب عقل هم در نظام فلسفی اش کشیده می‌شود. جهان حکیم شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، جهانی است سلسله مراتبی که از افلاک متحد‌المرکز تشکیل شده است آن هم به مرکزیت زمین. پیرامون زمین قلمرو آب است و پیرامون آب قلمرو هوا و پیرامون هوا نیز قلمرو آتش. بالای زمین پائین‌ترین فلک سماوی یعنی قمر قرار دارد و همین‌طور به سمت بالا

ادامه می‌یابد تا با بالاترین فلک که ورای آن چیزی نیست، می‌رسد (ژیلسون، ۱۳۹۵: ۲۸۸). در تفکر اسلامی قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» به معنای صدور کثرات از ذات خداوند در یک نظام طولیه نیز ناظر به همین موضوع است و خداوند را مبدأ و علت تامه عالم هستی می‌داند. بر اساس قاعده الواحد، جایگاه و نقشی که ابن سینا برای پیامبر و جانشینانش در تئوریزه کردن دین در جامعه قائل است، نمایان می‌شود؛ چراکه به عقیده او کسی شایسته رهبری و اطاعت است که به عقل قدسی و کیهانی نزدیک‌تر باشد.

وی نبی را ضرورت اجتماعات انسانی دانسته و بهترین قانون عادلانه را برگرفته از شریعت می‌داند. فیض و صدور از جمله مبانی اساسی در فهم اندیشه سیاسی - اجتماعی او است. به طوری که وی با الگو قرار دادن قاعده الواحد مراتب هستی را عبارت از احد یا مبدأ اعلی و عقل و نفس یا واهب‌الصور می‌داند. به بیانی دیگر، مبدأ نخستین رأس هرم، و عقول و نفوس و افلاک (مجموعه آفرینش) نیز بدنه هرم را تشکیل می‌دهند که به زمین و انسان منتهی می‌شوند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۷: ۳۱۰). به عقیده ابن سینا اصل قاعده الواحد این است که اگر علتی به تمام معنی واحد باشد و در آن هیچ جهت کثرتی نباشد، معلول و اثری که از آن بدون واسطه حاصل می‌آید، واحد و یکی است... لذا تعدد و تکثر علت اثر، زمانی است که در عرض هم باشند. به همین دلیل فلاسفه مشاء برای صدور کثرات عالم به یک علت و همچنین یکتایی واجب‌الوجود، در ربط حادث به قدیم به واسطه محتاج شدند که این واسطه همان صادر اول یا عقل نخستین است (ابن سینا، ۱۳۹۰: [۱] ۳۰۲). ابن سینا به تبعیت از ارسطو تمامی اجسام طبیعی را تشکیل شده از دو مبدأ و علت می‌دانست: ماده و صورت. ماده بر آن بخش از جسم اطلاق می‌گردد که آن را مستعد کون و فساد می‌سازد؛ و صورت چیزی که جسم را چه در کیفیت و چه در شکل، "هست" می‌سازد (ژیلسون، ۱۳۹۵: ۲۸۲).

۲-۱-۶. پیوند نبوت و سیاست

از آنجا که مشارکت و همکاری برای وجود و بقای انسان ضروری است و این امر داد و ستد را نیز در بر می‌گیرد، قانونی نیز بر این مراودات باید حکمفرما باشد و برای قانون و عدالت باید قانونگذار و اجراکننده عدالت وجود داشته باشد. این فرد باید کسی باشد که مردم را در اطاعت از قانون قانع سازد. به عقیده ابن سینا انسان‌ها به این فرد بیش از روییدن موی بر کناره پلک‌ها و ابروها و فرورفتگی کف پاها به سبب وجود و بقاء نوع خویش نیازمندند. بنابراین، وجود انسان صالحی که قانونگذار و برقرارکننده عدالت باشد، امکان‌پذیر است. پس چگونه ممکن است عنایت ازلی که منافع غیر ضروری یادشده را اقتضاء کرده، از چنین امر ضروری که اصل و اساس همه سودها و کمالات است، غافل بماند (ابن سینا، ۱۳۷۷: ۳۲۱-۳۲۰). از این رو، در نظر او، مسئله اصلی سیاست، رساندن اتباع به سعادت و کمال نهایی انسان است که تنها توسط شایسته‌ترین افراد (نبی و پیامبر) امکان‌پذیر است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۳-۱۱۲)؛ چرا که نبی بدلیل خصایص ویژه‌ای که دارد، از سایر انسان‌ها متمایز است. این ویژگی‌ها و خصایص عبارتند از: شدت و حدت قوه حدس، جودت و قدرت نیروی تخیل، و شدت قوه متصرفه (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۶). در نظر او آن سعادت‌تی که مطلوب انسان است، موجود در این عالم حسی نیست تا نفس بر تحصیل برترین غایات توانایی داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۱۹۳). چنانچه در یافتیم، بوعلی پیامبر را از سایر جهات برتر از دیگر موجودات دانسته و معتقد است که چنین انسان صاحب کمالاتی، بهتر از مردم به امور خودشان آگاه است و آن‌ها را به سوی سعادت دنیوی و رستگاری اخروی رهنمون می‌سازد: «و سپس این انسان [پیامبر] همان کسی است که می‌تواند به تدبیر احوال مردم بپردازد. به گونه‌ای که وسیله زندگی دنیوی و مصلحت اخروی آنان فراهم آید و او انسانی است که از دیگران به لحاظ برتری در خداشناسی و علوم الهی ممتاز است» (ابن سینا، ۱۳۷۷: ۳۳۰).

پس ابن سینا سه ویژگی انبیاء شامل قوه عقل قدسی، قوه متخیله و اطلاع از مغیبات و همچنین اعجاز را تشریح کرده و توأمان هر سه ویژگی را در انسان واحد، همان نبوت و وجه امتیاز از سایرین دانسته است. بطوری که هم جمع میان آن‌ها و هم برخورداری از آن‌ها در بالاترین مرتبه، مرهون مشیت عقل فعال یا واهب‌العلم بر نفس مستعد نبی است.

۲-۶. ابن خلدون

۱-۲-۶. عصیبت

درک اندیشه‌های ابن خلدون بدون درک مفهوم بنیادی «عصیبت» در تفکرات او امکان‌پذیر نیست. او اجتماع انسانی را به بدوی و حضری تقسیم بندی کرده و غایت آن را تعاون و همکاری بین افراد برای رفع نیازها و خواسته‌های آنان می‌داند. از این رو مهم‌ترین عنصری که عمران و یا اجتماعات را شکل می‌دهد، حسی است که بصورت ذاتی و طبیعی در وجود انسان نهفته بوده و به پیوند و خویشاوندی‌های خانوادگی اشاره دارد. در واقع ابن خلدون ماده اولیه تشکیل دهنده اجتماعات را عصیبت دانسته و به این مفهوم نقش محوری می‌دهد. او با توجه به تهاجمی انسان و تنازع بین منافع آن‌ها از یک سو و بر آورده ساختن نیازها و امیال او از سوی دیگر در یک طبیعت پر خطر و با چالش‌های بسیار، همبستگی اجتماعی را مهم‌ترین راهکار ارزیابی می‌کند و آن را در عصیبت می‌یابد. لذا برای دفع تجاوزات احتمالی در اجتماع به نیروی فرمانروایی نیازمندند و آن نیروی فرمانروا (قوه حاکمه) باید در پرتو عصیبت بر مردم غلبه کند (ر.ک: ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۲۶۵-۲۶۴).

عصیبت در شکل ساده آن، همان دفاع از قومیت و خویشان است و در قالب پیچیده‌تر آن به کشورداری و حکمرانی می‌رسد. در واقع این دور ادامه می‌یابد، تا در نهایت به پادشاهی و ملک‌داری ختم می‌شود. پیدایش دولت‌ها منوط به وجود عنصر عصیبت است. پس فارغ از دولت دینی یا غیردینی، ماهیت دولت‌ها در اندیشه سیاسی ابن خلدون با عصیبت مرتبط است (قادری، ۱۳۸۸: ۱۸۸-۱۹۰). او عصیبت را عامل وحدت‌آفرین و ابزار دفاع دانسته و تنها راه صیانت از کشور و دولت را از این طریق میسر می‌داند. پس می‌گوید: «غلبه و قدرت و مدافعه بی‌گمان از راه عصیبت حاصل می‌آید. چون غرور قومی و حس حمایت و دفاع مشترک و جانسپاری هر یک از افراد در راه یاران خویش از نتایج عصیبت است...» (ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۲۹۴). عصیبت در آراء سیاسی ابن خلدون نقش کلیدی ایفا می‌کند. بطوری که آن را آغاز شکل‌گیری اجتماعات انسانی می‌دانند. وجود دولت به مثابه یک واحد سیاسی - اجتماعی برای جلوگیری از تمایلات شرورانه انسان‌ها ضرورت دارد. این چنین نهاد اقتدارآمیزی از اجتماعات کوچک مانند خانواده، قبیله، ایل و ... شروع شده و به اجتماعات بزرگ‌تر یعنی دولت می‌رسد. ماده اولیه هر یک از این اجتماعات همانا «عصیبت» است (پولادی، ۱۳۹۴: ۱۲۰-۱۲۱). بنابراین او شالوده اصلی تأسیس دولت و یک نظام مطلوب را در عنصر عصیبت می‌داند که با عمران و آبادانی باعث ثبات و قدرت‌یابی دولت می‌شود. در واقع او عمران را ماده و دولت را صورت آن می‌داند و از این رو، به ابعاد اقتصادی و اجتماعی نیز توجه می‌کند. وی همچنین فرق بین عمران بدوی و عمران حضری را در میزان پیشرفت عمران آن می‌داند؛ چرا که با پیشرفت عمران، رفاه مردم آن دیار نیز بیشتر می‌شود. بنابراین بقای دولت در آغاز بر اساس عصیبت یا دیانت در مجرای رعایت عدالت اجتماعی امکان‌پذیر است (طباطبائی، ۱۳۶۸: ۱۷۶). وی می‌گوید: «اجتماع نوع انسان ضروری است و حکیمان این معنی را بدینسان تعبیر کنند که انسان دارای سرشت مدنی است، یعنی ناگزیر است اجتماع تشکیل دهد که در اصطلاح ایشان آن را مدنیت (شه‌نشینی) گویند و معنی عمران همین است...» (ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۷۷). در واقع بین تأسیس علم عمران و اعتقاد به سرشت اجتماعی انسان در نظر ابن خلدون یک ارتباط منطقی برقرار است که در کتاب مقدمه کاملاً مشهود است. همچنان که ماده بدون صورت تحقق عینی

ندارد، عمران هم بدون قدرت متمرکز و نهاد دولت امکان پذیر نیست. از این رو دولت هم بدون اجتماع بشری قابل تصور نیست. در واقع همکاری و تعاون اصل اساسی در علم نوین یاد عمران (اجتماع) است. ابن خلدون معتقد است هر اجتماع بشری (چه عمران بدوی و چه عمران حضری) بر اساس نیازمندی‌های طبیعی شکل می‌گیرد که از حیث معیشت و سبک زندگی آنان با یکدیگر متفاوت است: « باید دانست که تفاوت عادات و رسوم و شئون زندگانی ملت‌ها در نتیجه اختلافی است که در شیوه معاش (اقتصاد) خود پیش می‌گیرند. چه اجتماع ایشان تنها برای تعاون و همکاری در راه به دست آوردن وسایل معاش است و البته در این هدف از نخستین ضروریات ساده آغاز می‌کنند و اینگونه اجتماعات ابتدایی و ساده نوعی تلاش و فعالیت پیش از مرحله شهرنشینی و رسیدن به مرحله تمدن کامل است...» (ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۲۲۵).

۲-۲-۶. تئوری چرخشی و تحلیل مناسبات قدرت

ابن خلدون ماهیت دولت را ارگانیک و دارای وجوه طبیعی می‌دانست. او با تشبیه دولت به ارگانیکم زنده عمر دولت‌ها را سه مرحله چهل ساله یا سه نسل مجموعاً ۱۲۰ سال ارزیابی کرد و نتایج خود را هم از مشاهدات تاریخی و هم اشارات دینی گرفت. او دلیل انتخاب چهل سالگی را سن متوسط و متکامل شخص دانسته و از آموزه‌های دینی و وقایع تاریخی نیز استفاده می‌کند. مانند آیه ۱۴ سوره احقاف و داستان سرگردانی قوم موسی پس از ترک مصر (ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۳۲۴). ابن خلدون با طرح تئوری چرخه‌ای، ابزاری برای تحلیل تغییرات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و جمعیتی به دست می‌دهد. وی معتقد است که جوامع و دولت‌ها ارگانیکم‌های زنده‌ای هستند که مراحل مختلف تولد، رشد (کمال) رکود و خمودگی و در نهایت مرگ را تجربه می‌کنند. مراحل پنجگانه عمر دولت‌ها در قالب تولد، اوج و زوال قدرت و دولت در فصل چهاردهم از باب سوم "مقدمه" آمده است که ابن خلدون عمر دولت‌ها را همانند متوسط سن یک شخص به سه دوره چهل ساله تقسیم می‌کند. نسل نخستین همچنان بر خوی خشن و بادیه‌نشینی بوده و علت آن شدت عصبیت در میانشان است. نسل دوم به سبب ناز و نعمت تغییر خوی داده و نسل سوم نیز به واسطه فقدان عصبیت اولیه به آن درجه از تجمل‌پرستی و تن‌آسایی می‌رسند که تضعیف و شکننده می‌شوند (ر.ک: ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۳۲۴-۳۲۶). ابن خلدون در نظریه خود بر هسته اجتماعی تغییرات سیاسی (تغییر دولت‌ها) تأکید می‌کند. وی همچنین در این نظریه بر این نکته تأکید دارد که چرخه‌های متنوع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و جمعیتی هر کدام دارای پویایی ذاتی خاصی بوده و همینطور تأثیر ذاتی بر یکدیگر دارند (Baeck, 1996: 91). ابن خلدون با اعتقاد به اینکه بقا و پایداری تنها از آن خداوند باریتعالی است، عمر تمدن‌ها و دولت‌ها را بر مبنای میزان عصبیت آن‌ها محدود می‌داند. او عصبیت کلی تمدن اسلامی را هم دارای عمر محدودی می‌دانست که در قرن هشتم شاهد آن بود. وی همانطور که در کتاب العبر می‌گوید، عصبیت عنصر وحدت‌بخش و متصل‌کننده افراد و گروه‌ها بود: « در آن ایام عصبیت عربی در اوج اقتدار خود بود و پرچم شوکتشان در اهتزاز و مردم و فرمانروایانشان دست در دست یکدیگر داشتند و در طریق عزت و مجد راه می‌سپردند. در این روزگاران به سبب کثرت آن‌ها و رونق دین، مسلمانان چون دندانه‌های شانه، شانه به شانه در برابر حوادث پای می‌فشرده‌اند.» (ابن خلدون، ۱۳۸۳: [۴]: ۶۴۶).

۷. یافته‌های پژوهش

۷-۱. ابن سینا و طرح جامعه آرمانی

۷-۱-۱. مشکل‌شناسی

ابن سینا، در دوره سامانیان می زیست و بدلیل رفتارهای اعتراضی علیه حکومت های وقت، همواره از سوی حکام و امراء مورد پیگرد قرار می گرفت. حیات سیاسی او با فراز و نشیب هایی همراه بود. بطوری که با ورود به دربار نوح بن منصور سامانی آغاز و سپس با عضدالدوله و شمس الدوله ادامه یافت. از جمله وقایع مهم این دوران، معالجه امیر سامانی و دسترسی به گنجینه کتابخانه دربار بود که در ارتقاء سطح علمی او تأثیر فزاینده ای داشت (حلی، ۱۳۸۶: ۱۶۴). تعداد حکومت های مستقل در اقصی نقاط عالم اسلام در طول زندگی ۵۸ ساله ابن سینا ۲۴ سلسله بودند که مهم ترین آن ها عبارتند از: صفاریان، سامانیان، خوارزمشاهیان، غزنویان، آل زیار، آل بویه و کاکویه. بین پادشاهان این سلسله های مختلف به سبب اختلافات مذهبی و فکری و وسوسه ها و توطئه های خلفا غالباً جنگ و خونریزی نیز رخ می داد. در تمام عمر او، اقوام پارسی که در منطقه وسیعی از رودهای سیحون و سند تا دامنه قفقاز و فرات زندگی می کردند، مردم زیر سلطه مستبدانه خلفای عباسی بوده و از حکمت بی بهره بودند. در دوران ابن سینا اختلافات و توطئه هایی بین سلاطین صورت می گرفت که مهم ترین آن، اختلافات عقیدتی و مذهبی و همینطور گسترش توسعه طلبانه قلمروشان بود.

در این زمان خلافت و حکومت اسلامی دچار ضعف و از هم گسیختگی شده بود. بوعلی بخشی از زندگی خود را، هم عصر با سلطنت محمود غزنوی گذراند که از لحاظ دینی حنفی مذهب و به لحاظ عقیدتی بسیار متعصب بود. از زمان به قدرت رسیدن او، جایگاه و منزلت سامانیان رو به افول گرایید و دیگر خوارزمشاه به جای اسم امیر سامانی نام محمود غزنوی را در خطبه ها ذکر می کرد. تا اینکه آوازه بوعلی سینا به دربار محمود رسید و او میل داشت تا از شهرتش برای افزایش اعتبار و منزلت سیاسی حکومت خود استفاده کند. اما وی هیچ گاه دعوت او را نپذیرفت و تا پایان عمر در فرار و فشار زندگی می گذراند (بی کوچ، ۱۳۸۷: ۲۸۵-۲۸۳). امراء سامانی نیز از اداره مناطق تحت سلطه خود غفلت ورزیده و در پی حفظ موقعیت سیاسی خویش بودند. همین امر، منجر به بروز ناامنی و ضعف دولت مرکزی شد و وحدت سیاسی - اجتماعی در معرض خطر قرار گرفت. قوای سامانی نیز طی چندین جنگ با سپاهیان ایلک خان و محمود غزنوی اختلافات شدید در دستگاه حکومتی به خصوص از زمان امیر نوح بن منصور رو به زوال گرایید. اکثر مورخان معتقدند که کم سن و سالی و بی تجربگی امیران سلسله و اختلافات درباریان و امرای سپاه و دخالت غلامان ترک در امور مملکت موجبات ضعف و زوال دولت را فراهم ساخت (زیباپور، ۱۳۸۲: ۱۲۳-۱۲۴). با توجه به نحوه عملکرد نظام سیاسی حاکم و بروز مشکلاتی چون هرج و مرج داخلی، بی ثباتی و ناامنی های اجتماعی، نفرقه و تشتت سیاسی و مذهبی، قتل و سرکوب نیروها و جریان های فکری - سیاسی به ویژه شیعیان، زمینه ظهور قیام های داخلی و هجوم خارجی بر علیه حاکمیت خلفاء فراهم شد. لذا در چنین وضعیتی آشفتگی، افسار مختلف با آرای فکری گوناگون در برخورد با ریشه های نابسامانی سیاسی - اجتماعی و پاسخگویی به آن، یک سلسله قیام ها و جنبش هایی را به راه انداختند.

۲-۱-۷. تحلیل شناسی

امارت یازده گانه امراء سامانی و همزمانی آن با خلافت یازده خلیفه عباسی، فراز و نشیب هایی را بین آن ها بوجود آورد که یکی از این تحولات سیاسی - اجتماعی، ورود آل بویه و خلافت های دیگر به بغداد (مرکز خلافت عباسی) بود که زمینه را برای تیرگی هر چه بیشتر بین آن ها فراهم ساخت. سامانیان که در آغاز از دو امتیاز مقبولیت ملی و مشروعیت دینی و اعتقاد به مقام معنوی خلافت برخوردار بودند، به مراتب این مؤلفه در آن ها کم رنگ شده و دچار دگرگونی هایی گردید که نهاد خلافت و دولت را متزلزل ساخت (هروی، ۱۳۸۲: ۹۷-۱۰۲). در بحث علت شناسی این پرسش مطرح می شود که با توجه به آراء سیاسی ابن سینا، دلیل بحران و نابسامانی سامان سیاسی وضع موجود وی چه می تواند باشد؟ در این دوران، نه تنها بین خلیفه به عنوان رهبر معنوی

و سلطان به مثابه رهبر دنیوی سازگاری وجود نداشت، بلکه فقدان پیروی خلیفه از شریعت و افزایش تزویر و ریا، اعتماد مردم را نسبت به آن‌ها سلب کرد و منجر به زوال خلافت شد. با تأمل در آراء و فلسفه سیاسی ابن سینا مبنی بر ضرورت نبوت در سیاست و اجرای قانون شریعت، فرضیه قابل توجه از دیدگاه او « فقدان نبوت در سیاست و یا سیاست نبوی و عدم اجرای درست قوانین شریعت و نبود فیلسوف- پیامبر در رأس اداره امور حکومت از یکسو و کشمکش بین دین (اهل دین به ویژه تسنن) و فلسفه (فلاسفه اسلام) از سوی دیگر» است. ابن سینا در اثر حکمت‌العروضیه رژیم‌های سیاسی زمامه خود را به نقد کشیده و آن‌ها را در طیف حکومت‌های تغلیبه می‌داند. هیچ یک از این حکومت‌ها مطلوب و مورد نظر وی نیست؛ چرا که فاقد یک رهبر دینی و فلسفی مقتدر است و در آن قانون شریعت نادیده گرفته می‌شود. ضمن اینکه جدایی فلسفه از دین از یکسو و جدایی حکومت‌های وقت از هر دوی آن‌ها را می‌توان به عنوان عامل دیگر برشمرد.

ابوعلی سینا جامعه ایده‌آل خود را اینگونه به تصویر می‌کشد که یک دولت نبوی و عادلانه تحت زعامت کامل‌ترین نوع انسان است. غایت و مقصود رهبر چنین جامعه‌ای به سعادت رساندن خود و اهل مدینه است. رئیس مدینه در وصول به سعادت باید از دیگران کامل‌تر بوده و زمینه سعادت اتباع را فراهم سازد (ابن سینا، ۱۴۰۵هـ: ۴۷). ابن سینا با اعتقاد به نقش محوری نبی در مرکزیت شریعت و هدایت انسان‌ها به سوی خیر اعلاء و رستگاری نهایی، نبوت را عنایتی الهی برای سامان بخشیدن به جامعه انسانی از طریق رهبری و هدایت انسان کامل دانسته که با اتصال به عقل فعال، واسطه بین عالم انسانی و مادی با ماوراء الطبیعه است. از این رو پیامبر کسی است که اطاعت از وی و قوانین شریعت از سوی او برای اتباع واجب است؛ چرا که او به احوال مردم آگاه است و مصلحت زندگی دنیوی و اخروی آن‌ها را فراهم می‌کند. در نهایت او به دلیل وجه نیاز انسان و شریعت را برای هدایت آن‌ها مورد توجه قرار داده و سیاست را لازمه شریعت عنوان می‌کند. وی قانون‌گذاری را فقط متعلق به خداوند دانسته است که هیچ کس به جز او نمی‌تواند نظام تقنینی ایجاد نماید؛ ولی بشر عاقل می‌تواند در چارچوب وحی و با در نظر گرفتن واقعیات متغیر و پایدار و متناسب با زمان و مکان آن را اجرا کند (ابن سینا، ۱۴۰۵هـ: ۲۰).

۳-۱-۷. آرمان‌شناسی

ابن سینا بین دین و سیاست از یکسو و عقل و وحی از سوی دیگر نه تنها تمایزی قائل نمی‌شود بلکه در تلاش برای پیوند آن‌ها با یکدیگر است. بر این اساس او شیوه اداره خلفای وقت را عاری از عقل، شریعت و حکمت می‌داند. او گسست بین حکمت نظری و حکمت عملی را منجر به انحطاط جامعه دانسته که به زیر سؤال بردن مشروعیت سیاسی انجامد. از این رو، سامان سیاسی مطلوب را در پیوند و آشتی دادن بین دین و فلسفه می‌داند. در واقع او نیز به مانند فارابی در تلاش بود که دینداران مسلمان را قانع کند تا نه تنها تضادی بین دین و فلسفه وجود نداشته بلکه فلسفه نمادی از دین است. با این اوصاف بسیاری از اهل دین، فلسفه را آفت آموزه‌های دینی دانسته و به فلاسفه اجازه ورود در رأس امورات نظری و عملی، عقیدتی، شریعتی و سیاسی را نمی‌دهند. بنابراین آشتی بین دین و فلسفه می‌تواند به کشمکش و درگیری بین اهل دین و فلاسفه اسلام خاتمه دهد (جابری، ۱۳۹۷: ۵۱-۷۱).

ابن سینا نظریه سیاسی خود را در باب دولت بر اساس اصل سعادت‌مندی انسان و سرشت بهنجار رفتار آدمی طرح کرده و برای رهایی از معضلات جامعه چه در حوزه فردی و چه اجتماعی نظام سیاسی ایده‌آل خود را ارائه داده است. وی سیاست را در رابطه با قانونگذاری برای مدینه فاضله مورد بررسی قرار داده و مسئله اصلی سیاست را سعادت و کمال انسان می‌داند. ابن سینا انسان را موجودی مدنی می‌داند که برای برآورده ساختن ضروریات زندگی خود نیازمند حیات اجتماعی و همگانی است.

او در نظریه سیاسی خود از دو قانون «بشری» و قانون «شریعت» سخن گفته که قانون بشری برای سعادت دنیایی بوده و هدف قانون شرع نیز که توسط پیامبر به مردم ابلاغ می‌شود، رستگاری و سعادت اخروی انسان‌ها است. به همین منظور، او بر این نکته تأکید دارد که جامعه باید متکی بر قانون شریعت باشد (پولادی، ۱۳۹۴: ۸۵-۸۶). او به مانند فارابی در نظریه سیاسی خود، یک جامعه آرمانی را متصور شده است که توسط فیلسوف اداره می‌شود. با این تفاوت که این فیلسوف در مقام پیامبر متجلی شده و قانون شریعت را که برتر از همه قوانین است، به بهترین وجه ممکن به اجرا می‌گذارد. در آن صورت، سعادت حقیقی بر محور عدالت بوده و ضرورت پیوند سیاست با شریعت آشکار می‌شود. او کمال مطلوب خود را مدینه عادلانه دانسته و با طرح ریاست علما و فضلاء دین به عنوان جانشینان پیامبر، طرحی علمی پیش روی جامعه مسلمان قرار می‌دهد.

در واقع ابن سینا تحقق سعادت را در پرتو نظام مجتمع یا مدینه مرکب از طبقات مختلف مدبران، صنعتگران و نگاهبانان دانسته که تحت رهبری یک مدبر مقید به احکام و مجری سنن و شرایع اداره شود. نقش او به منزله سر در بدن است و در جامعه باید رعیت را به راه حق هدایت کرده و همچون خلیفه در آنچه انجام می‌دهد، مطلق‌الاراده باشد. ضمن اینکه در مدینه ابن سینا گرچه تفاوت و اختلاف بین افراد جامعه وجود دارد، اما او این تفاوت‌ها را به ذاته از عنایات الهی می‌داند؛ چرا که همین امر منجر به تعاون و همکاری بین اعضاء مدینه می‌شود. با این توصیف ابن سینا یکی از وظایف مهم مدبر را نظارت و انتظام‌بخشی بین نیازها و خواست‌های متعارض اتباع می‌داند (حلی، ۱۳۷۲: ۵۱۰-۵۱۲).

۴-۱-۷. راه‌حل‌شناسی: طرح جامعه آرمانی

ابن سینا در کتاب تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات، نبوت و انبیا را منشأ و متولی اصلی سیاست می‌داند (ابن سینا، ۱۳۱۸ هـ: ۲). مقاله حاضر بر این مسئله متمرکز شده است که ابن سینا و ابن خلدون برای برون‌رفت از بحران و نابسامانی زمانه خویش چه تجویز و راه‌حلی ارائه کرده‌اند؟ به نظر می‌رسد ابن سینا با تأکید بر اصول و قوانین شریعت در صدد بازسازی و محدود ساختن خلافت مطلقه و حکومت تغلیبیه بوده و راه‌حل برون‌رفت از نابسامانی را «اولاً استقرار مدینه عادلانه (دولت نبوی) و جانشینان او از طریق پیوند نبوت و سیاست، و ثانیاً اجرای درست قوانین شرع توسط فیلسوف-پیامبر به منظور دستیابی به سعادت اجتماعی مدینه و کمال انسانی افراد» قرار داده است (ر.ک: جهانی‌نسب، ۱۴۰۱: ۲۷۳).

او به تبعیت از افلاطون و همچنین فارابی اما نه با آن صراحت و تفصیل، در الهیات شفاء نخست به تقسیم‌بندی نظام‌ها پرداخته و سپس نظام سیاسی ایده‌آل خود را معرفی می‌کند. به عقیده او بهترین نوع نظام سیاسی «مدینه عادلانه» بوده که شامل دو نظام «سیاسه‌الاخیار» و «سیاسه‌الملک» می‌شود. او از مجموع این دو نظام با عنوان نظام سیاسی سقراطی یاد کرده که فرد اصلح و شایسته، زعامت جامعه را بر عهده داشته و اعضاء مدینه نیز طبق صناعت و حرفه‌شان دارای سلسله مراتب هستند. در این نظام، نبی به واسطه اتصال به عقل فعال و عقل قدسی رهبری سیاسی جامعه را به منظور راهبری اهل مدینه به سوی سعادت دنیوی و رستگاری اخروی در اختیار دارد. ابن سینا بر اساس نظم سلسله مراتبی خود در هستی‌شناسی، اهل مدینه را بر حسب جایگاهشان به صورت عمودی دانسته که در رأس آن، کسی است که به لحاظ علم و معرفت از دیگران فاضل‌تر و اعلم‌تر است (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ: ۲۲۸-۲۳۱).

ابن سینا در طرح جامعه آرمانی، پیامبر را در مقام بالاتری از فیلسوف قرار داده و برای شریعت پیامبر جایگاه والاتری از دریافت رئیس اول (فیلسوف-شاه) قائل می‌شود. او فیلسوف-شاه را با پیامبر یکسان گرفته است. به این ترتیب فیلسوف-شاه در نظریه او در هیئت پیامبر ظاهر می‌شود... چرا که بواسطه برخورداری از «عقل قدسی» تنها حکومتی است که قانون عادلانه را به مرحله اجرا می‌گذارد. در واقع عقل قدسی بالاترین مرتبه بوده که برای تدبیر امور زمینیان است و به افراد نادر اختصاص یافته

است. او از قانونگذاری سخن می‌گوید که در همه جا بر حُسن جریان امور نظارت داشته و مظهری از دولت ایده‌آل فارابی است. نظریه دولت ابن سینا، گستره وسیعی از امورات اجتماعی و آن‌جهانی اتباع را نیز شامل می‌شود. ابن سینا ضرورت نبوت را از یک طرف بر اساس نظریه «فیض» و از سوی دیگر بر اساس «ضرورت نیاز انسان‌ها به زندگی اجتماعی» بیان می‌کند (پولادی، ۱۳۹۴: ۸۹؛ ابن سینا، ۱۹۷۸: ۹۵). بنابراین او برای نبوت و وحی بُعد سیاسی قائل می‌شود. ضمن اینکه جامعه متمدن را متشکل از دو رکن اصلی «قانون» و «سیاست» دانسته و به نقش سیاسی نبوت می‌پردازد. به عقیده او پیامبر سیاستمدار و قانونگذار برجسته جامعه به شمار می‌رود (عمید زنجانی، ۱۳۸۷: ۲۰۹). جامعه ایده‌آل ابن سینا جامعه‌ای است متمدن که از دو رکن اصلی «قانون» و «سیاست» تشکیل شده و نبی و جانشینان او آن را اداره کنند. همچنین در آراء ابن خلدون، خلافت به عنوان حکومت مطلوب و پادشاهی نیز حکومت طبیعی و منطبق با قانونمندی‌های حیات بشری است. او یک اقتدار سیاسی نیرومند را برای جامعه انسانی لازم و ضروری می‌داند؛ چرا که تمامی گروه‌های اجتماعی با علائق مختلف را تحت یک قدرت درآورده و تابع یک قانون می‌سازند (پولادی، ۱۳۹۴: ۱۲۶-۱۲۸).

۲-۷. ابن خلدون و طرح جامعه آرمانی

۱-۲-۷. مشکل شناسی

در زمان ابن خلدون، خلافت امویان و عباسیان با حمله مغول منقرض شد و تیمور لنگ به حملات شدیدی دست زد که از جمله آن تصرف دمشق بود. علاوه بر این، وی وقایع آن زمان اروپا را نیز مطالعه کرده و نسبت به دوران گذار از قرون وسطی به عصر جدید مطلع بود. در واقع دغدغه او، انحطاط در جهان اسلام و عدم وحدت بین کشورهای اسلامی بود که وی را به مطالعه تجربی و عینی به روش استقرائی سوق داد. او با مطالعه و مشاهده دولت‌های زمان خود، به نظریه‌پردازی پرداخت. در این وجه ابن خلدون را می‌توان با ماکیاول مقایسه کرد. او انسان را موجودی مدنی‌الطبع و دارای سرشتی اجتماعی دانسته که منتهی به اقداماتی می‌شود: (۱) به تشکیل اجتماع پردازد (۲) با هموعان خود تعاون همکاری داشته باشد (۳) با کمک دیگران از تهاجم و خطر علیه خود، مقابله کرده و به دفاع بپردازد.

منشاء تمامی این موارد، رفع و تأمین نیازهای انسان است که جز با حضور حاکم و حکومت به منظور انتظام‌بخشی بین اتباع امکان‌پذیر نیست. این دیدگاه ابن خلدون او را به تمثیل ارگانستی دولت می‌رساند (برزگر، ۱۳۸۷: ۷۷). عالم اسلامی در عهد ابن خلدون با دیگر کشورهای عربی-اسلامی نیز ارتباط داشت و تمامی این ممالک در مرحله یک سلسله تأثیراتی برآمده بود. انقراض دولت سلجوقی از یکسو و دولت مغولی در ایران و عراق از سوی دیگر به تجزیه این ممالک منجر شد و امارت‌نشین‌ها و دول بسیاری تشکیل شدند (ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۴۷). اساساً محیط سیاسی-اجتماعی وی یک فضای فئودالی و ملوک‌الطوایفی است که افراد وابسته قبیله هستند.

قلمرو اسلامی در قرن چهاردهم میلادی (عصر ابن خلدون) نسبت به دوران پر شکوه قرن هشتم به مراتب پهناتر بود. متصرفات اسلام در اسپانیا و جزایر مدیترانه کاهش می‌یافت و اوضاع در حال تغییر و دگرگونی بود. ترکان سلجوقی، صلیب‌نشینان مسیحی، اعراب بادیه‌نشین بربر و بنی‌هلال و مغولان هر یک در ویرانی جهان اسلام نقش داشتند. این عوامل زمینه داخلی تجزیه را شدت بخشید. از هم گسیختگی دستگاه اداری و ناکارآمدی دولت مرکزی و مالیات‌های سنگین برای پیشبرد اهداف جنگی، بر انحطاط و آشفتگی می‌افزود. در بسیاری از نواحی مانند افریقای شمال غربی، کرانه‌های شام و عراق و شمال ایران، در وضعیت نامطلوبی قرار داشتند (ر.ک: مهدی، ۱۳۵۲: ۱۷-۱۹).

۲-۲-۷. تحلیل شناسی

آنچه که ابن خلدون از قرون هفتم و هشتم هجری از وضعیت جهان اسلام ترسیم می کند، تصویری از انحطاط و از هم پاشیدگی عمومی است. به جز معدودی از نواحی جنوب غربی ایران، مصر و اسپانیای مسلمان، دیگر نقاط جهان اسلام بالاخص آفریقای شمال غربی - محل رشد و پرورش ابن خلدون - بدترین نقطه جهان اسلام بود. تفکر و اندیشه های ابن خلدون متأثر از گرایش وی به درک علل و عوامل اوضاع نابسامان موجود در جهان اسلام به ویژه در آفریقای شمالی از یکسو و آموختن درس هایی از آن اوضاع درباره ماهیت تاریخ بشری بود (موثقی، ۱۳۸۶: ۳۰-۳۱). او بخش بیشتری از علل مشکلات را در نبود یک دولت مقتدر و حکومت متمرکز ملی می دید که بتواند جلوی پراکندگی و اختلافات فرقه ای و عقیدتی در عالم اسلام را بگیرد. بنابراین ابن خلدون در این نزاع اندیشه ای و نظری چه جایگاهی دارد؟

عقل ستیزی یکی از ویژگی های این عصر است که ابن خلدون آن را علت اصلی بحران ها می دانست. در دوران بنی امیه نیز اعراب آگاهی چندانی از علوم نداشته و اطلاعات آن ها محدود به مسائلی می شد که سینه به سینه نقل شده و به نسل های بعد می رسید. این دانش ها مبتنی بر تجربه بوده و کمتر پایه آموزش در مدارس داشت. اعراب این دوران هرگاه با فتوحات به کتاب ها و آثاری دست می یافتند آن را سوزانده و نابود می کردند. این دوره به پیش از اموی هم می رسد. مثال آن را می توان در هنگام فتح مصر توسط عمرو بن العاص ذکر کرد. در تمام دوران حکومت اموی نه تنها توجهی به علوم نقلی نمی شد، بلکه اشتغال به علوم را شغل بندگان و ننگ می دانستند (ر.ک: احمدوند، ۱۳۹۵: ۴۰-۴۱). اساساً عدم تمرکز قدرت مرکزی و فقدان وحدت بین مسلمین در این دوران، زمینه ساز قدرت یابی «عباسی» در عراق، ایران و ماوراءالنهر، «فاطمی» در مصر و مغرب و «اموی» در اندلس شد که خود نشانه آشکاری از بحران مشروعیت در قلمرو اسلامی بود.

با توجه به نحوه عملکرد نظام سیاسی حاکم و بروز مشکلاتی چون هرج و مرج داخلی، بی ثباتی و ناامنی های اجتماعی، تفرقه و تشتت سیاسی و مذهبی، قتل و سرکوب نیروها و جریان های فکری - سیاسی به ویژه شیعیان، زمینه ظهور قیام های داخلی و هجوم خارجی بر علیه حاکمیت خلفاء فراهم شد. لذا در چنین وضعیت آشفته اقشار مختلف با آرای فکری گوناگون در برخورد با ریشه های نابسامانی سیاسی - اجتماعی و پاسخگویی به حل آن، یک سلسله قیام ها و جنبش هایی را به راه انداختند. این قیام ها را می توان به دو دسته قیام های غیر دینی مانند قیام ایرانی ابومسلم و یا قیام سرخ جامگان به رهبری بابک خرمین در آذربایجان و غرب ایران و قیام های دینی و اسلامی از جمله خوارج، زنگیان، قرامطه، زیدیه، اسماعیلیه و... تقسیم کرد. به طوری که با تضعیف قدرت متمرکز سیاسی در جهان اسلام، نیروهای گریز از مرکز در نواحی ایران، جزیره العرب، مصر و شمال آفریقا با هدف دستیابی به زمام امور دستگاه خلافت، فعال شده و به حرکت در آمدند. بنابراین خلفای عباسی با رسمی اعلام کردن مذاهب چهارگانه اهل سنت در صدد کسب مشروعیت و پایگاه دینی بوده و به شکل ظاهری و تشریفات به نمایش مذهبی پرداختند. این خلفاء به روش خشن و ظالمانه همه نیروهای مذهبی، سیاسی - اجتماعی و نحله های فکری مخالف به ویژه اسماعیلیه و شیعه امامیه را با عناوینی چون رافضی و بدعت گزاران تحت فشار قرار داده و سرکوب کردند (موثقی، ۱۳۸۶: ۲۸-۳۰).

۳-۲-۷. آرمان شناسی

ابن خلدون ضمن تشبیه دولت به تنواره انسان در نظریه دوری از تولد و زایش تا کهولت و مرگ، مفهوم «عصیت» را چه در ظهور و چه در سقوط دولت ها مثرثرمتر ارزیابی می کند. او در مقدمه می گوید: «حمایت و دفاع و توسعه طلبی و هر امری که بر آن اجتماع می کنند از راه عصیت میسر می شود و هم بیان کردیم که آدمیان با سرشت انسانی خویش در هر اجتماعی به رادع و حاکم یا نیروی فرمانروایی نیازمندند که آنان را از تجاوز به یکدیگر باز دارد و آن نیروی فرمانروا (قوه حاکمه) ناگزیر باید

در پرتو قدرت عصبیت بر مردم غلبه یابد وگرنه در امر حاکمیت توانایی نخواهد یافت و چنین قوه‌ای تشکیل نخواهد شد و يك چنین غلبه و قدرتی را پادشاهی و کشورداری می‌گویند و آن فزون‌تر و برتر از ریاست می‌باشد» (ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۲۶۵-۲۶۶).

در آراء ابن خلدون عنصر عصبیت در جوامع ابتدایی نیرومندتر است و عامل وحدت و حافظ امنیت اقوام و گروه‌ها در مقابل تهدیدات قبایل دیگر است. هر چند جوامع به سمت زندگی پیچیده شهری و نیازهای اقتصادی غیرضروری و منفعت‌طلبانه سوق پیدا می‌کند، عنصر عصبیت در آن‌ها تضعیف شده و نحوه اداره کشور و دولت نیز دشوارتر می‌شود. به همین منظور، تأسیس نهادها و سازمان‌های دولتی ضرورت می‌یابد؛ چرا که به جای عصبیت باید فرمانروایان و حکمرانان با تدوین و اجرای قوانین از تجاوزات و تهدیدات اتباع نسبت به یکدیگر از یکسو و حملات بیگانگان به کشور از سوی دیگر دفاع کنند. این امر تنها به وسیله قوه قهریه و اجرای مقررات امکان‌پذیر است. پس می‌توان عنصر عصبیت را در طرح جامعه آرمانی وی از عناصر مهم در نظر گرفت (شیخ، ۱۳۹۶: ۱۲۰-۱۲۳). بنابراین، عصبیت عامل وحدت‌بخش و ابزار دفاع از اعضاء قوم بوده و تنها راه صیانت از کشور و دولت نیز محسوب می‌شود.

ابن خلدون بنیان کشور را بر دو پایه عصبیت و مال استوار ساخته که یکی باعث شوکت مملکت است و دیگری نیز نگهدارنده سپاهیان و فراهم‌کننده کیفیات و نیازمندی‌ها و وسایل کشورداری (ر.ک: ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۵۶۸). لیکن گر چه در جامعه آرمانی ابن خلدون، ثروت و مال در تداوم دولت‌ها دارای اهمیت بوده، اما سیاست و قانون از درجه اهمیت بیشتری برخوردار است؛ آن‌هم سیاست بر مبنای شرع. به عقیده وی، دولتی که از سیاست مدبرانه برخوردار باشد و عدالت را برقرار سازد، رهبران و مدیران کاردان داشته باشد و تقسیم کار را در فعالیت مردم بوجود آورد، راه‌های تمدن را به سرعت پیموده و عمران و آبادانی حاصل می‌شود. وی در مقدمه آورده است: «و آنچه از پادشاه به مقتضای احکام سیاست (بدون مراعات اصول شرع) پدید آید، نیز مذموم است» (ابن خلدون، ۱۳۹۸: ۳۶۴).

۴-۲-۷. راه‌حل‌شناسی: طرح جامعه آرمانی

ابن خلدون نیز خلیفه را جانشینی از صاحب شریعت برای حفظ دین و ثبات سیاست و نظام سیاسی به وسیله دین می‌دانست و مانند دیگر مسلمانان معتقد بود که تعیین امام واجب است. مبنای این برگزیدن بر اساس آموزه‌های شرعی است. او به شرط قریبی بودن خلیغه اعتقاد نداشته و ساز و کار تبدیل خلافت به پادشاهی را در چارچوب مفهوم عصبیت توضیح می‌دهد و از خاندان امویان مثال می‌آورد.

ابن خلدون پس از بیان وجوه تمایز انسان با حیوانات و عوامل تأثیرپذیری او از محیط جغرافیایی، نیاز انسان به هدایت و راهبری را بررسی کرده و ضمن با شعور و هدفدار دانستن بشر، نبوت را لازمه حیات بشری می‌داند. او مسئله خلافت و امامت را در همین راستا استدلال می‌کند و زندگی انسان را بدون اجتماع یا عمران امکان‌پذیر نمی‌داند (آزاد ارمکی، ۱۳۸۷: ۳۰۶). ابن خلدون دین را از عناصر اصلی تشکیل حکومت می‌دانست. البته این توجه وی را نباید به معنای تفکر دینی او مربوط دانست بلکه وی با بر واقعیات تاریخی این مسئله را عنوان می‌کند. «او بیشتر به تأثیر سیاسی مذهب یا جنبه‌های تمدن‌ساز و اخلاقی‌اش توجه دارد» (Rosental, 1993: 97). وی با اعتقاد به اینکه بقا و پایداری تنها از آن خداوند باری تعالی است، عمر تمدن‌ها و دولت‌ها را بر مبنای میزان عصبیت آن‌ها محدود می‌داند. او عصبیت کلی تمدن اسلامی را هم دارای عمر محدودی می‌دانست که در قرن هشتم شاهد آن بود. وی همانطور که در کتاب العبر می‌گوید، عصبیت عنصر وحدت‌بخش و متصل‌کننده افراد و گروه‌ها بود: «در آن ایام عصبیت عربی در اوج اقتدار خود بود و پرچم شوکتشان در اهتزاز و مردم و فرمانروایانشان

دست در دست یکدیگر داشتند و در طریق عزت و مجد راه می سپردند. در این روزگاران به سبب کثرت آن‌ها و رونق دین، مسلمانان چون دندانه‌های شانه، شانه به شانه در برابر حوادث پای می فشردند.» (ابن خلدون، ۱۳۸۳ [۴]: ۶۴۶).

۸. نتیجه گیری

ابن سینا در آراء سیاسی - اجتماعی همانند فارابی، مدینه عاده خود را بر اساس نظم سلسله مراتبی عالم هستی مطرح ساخته و جایگاه عقل فعال را به منظور ریاست جامعه سیاسی برشمرده است. شیخ‌الرئیس در راستای طرح کمال مطلوب ضمن برشمردن منشاء اختلافات بین افراد بر اساس الطاف و عنایات الهی، انسان را به سبب خصلت اجتماعی، متکی و نیازمند همکاری و تعاون با هم‌نوعان دانسته است.

ابن سینا بحران سامان سیاسی را در اختلافات فرقه‌ای و عدم وحدت جامعه اسلامی، نبود دولت مرکزی نیرومند و در نهایت ضعف و زوال خلافت می‌دید. او ریشه‌های این بحران را فقدان نبوت در سیاست و عدم اجرای درست قوانین شریعت، نبود فیلسوف - پیامبر در رأس امور و جدایی حکومت از شریعت می‌دانست. از این رو، وی آرمان آشتی بین دین و فلسفه و پیوند سیاست با شریعت را به منظور بازگرداندن جامعه اسلامی به الگوی صدر اسلام و خلفای راشدین و وحدت جامعه اسلامی در سر می‌پروراند. به همین دلیل او در تأسیس مدینه، هم‌رستگاری اخروی و هم سعادت دنیوی و این جهانی شهروندان را مورد توجه قرار داده و معتقد است که اتباع باید در رسیدن به سعادت دنیوی و رستگاری اخروی در چارچوب زندگی اجتماعی با یکدیگر همکاری کنند. بنابراین برای دستیابی به این مهم، باید شایسته‌ترین انسان‌ها و آگاه‌ترین آن‌ها به امور حکومت‌مداری در محوریت قانون شریعت، جامعه را مدیریت نمایند. به همین دلیل ابن سینا راه برون‌رفت از بحران سیاسی و نابسامانی را تشکیل مدینه عاده و اجرای قانون شریعت می‌دانست. در واقع مدبری لازم است تا با وضع سنت‌ها یا شرایع، جامعه را هدایت نماید. چنین فردی باید عدالت و سنت را به خوبی شناخته و سپس بتواند آن‌ها را به اجرا درآورد. در طرح جامعه آرمانی سینوی، استقرار قانون عدل و اجرای آن در جامعه اهمیت فراوان داشته بطوری که در الهیات شفاء نیز پیامبر را بهترین فردی می‌داند که می‌تواند با ریاست جامعه سیاسی و اجرای قوانین، اتباع را به سعادت این جهانی و رستگاری آن جهانی رهنمون سازد.

لذا نبی را ضروری اجتماعات انسانی دانسته و بهترین قانون عادلانه را برگرفته از شریعت بر می‌داند. اساساً عدم تمرکز قدرت مرکزی و فقدان وحدت بین مسلمین، زمینه‌ساز قدرت‌یابی «عباسی» در عراق، ایران و ماوراءالنهر، «فاطمی» در مصر و مغرب و «اموی» در اندلس شد که خود نشانه آشکاری از بحران مشروعیت در قلمرو اسلامی بود. لذا این دو اندیشمند جهان اسلام را برآن داشت تا با نظریه‌پردازی سیاسی - اجتماعی، به طرح جامعه آرمانی بپردازند. در این راستا، ابن خلدون به عنوان نظریه‌پرداز فلسفه تاریخ و فیلسوف اجتماعی در عالم اسلام، ماهیت دولت را ارگانیکی و انداموار دانسته و تمامی پدیده‌ها را از جمله نهاد دولت، تحت هدایت و کنترل قوانین عام طبیعت و قواعد ثابت آن بررسی می‌کند. به همین منظور به مانند تنواره انسان به دوری بودن از تولد و زایش تا کهولت و مرگ در باب نهاد دولت نیز معتقد است و مفهوم «عصبیت» را چه در ظهور و چه در سقوط دولت‌ها مثرمتر ارزیابی می‌کند. گرچه وی دو مقوله عصبیت و دین را از عناصر قوام‌بخش و مؤثر در ایجاد همبستگی و پیوند اجتماعی می‌داند اما معتقد است که عصبیت قومی و قبیله‌ای به هدر رفت انرژی و منابع در امر حکومت‌مداری منتهی می‌شود و به جنگ و نزاع مداوم بین دو یا چند قبیله می‌انجامد. اما عصبیتی که در خدمت دین و در جهت دعوت و اشاعه دین قرار گیرد، ستودنی است. لذا دولتی را پایدار می‌داند که متکی بر عصبیت و آن هم عصبیت دینی باشد. بنابراین برای فهم بهتر نتایج پژوهش، طرح جامعه آرمانی بشر و عبور از بحران سیاسی برای دستیابی به سامان سیاسی را در آراء سیاسی - اجتماعی این دو اندیشمند در قالب یک جدول تطبیقی ارائه کرده‌ایم:

اندیشمندان	مشکل شناسی	تعلیل شناسی	آرمان شناسی	راه حل شناسی (نمونه آرمانی)
ابن سینا	ضعف خلافت و استبداد حکام؛ وجود دولت های مستقل و پراکندگی قدرت؛ درگیری ها و تشتت فرقه ای و فقدان وحدت در جامعه اسلامی و عدم اعتماد معنوی به دستگاه خلافت	فقدان سیاست نبوی و عدم اجرای صحیح قوانین شریعت؛ نبود رهبری شایسته یا همان فیلسوف- پیامبر و جانشینان او در رأس اداره حکومت؛ کشمکش بین اهل دین و اهل فلسفه	آشتی بین اهالی دین و فلسفه و پیوند سیاست با شریعت؛ حفظ و صیانت از وحدت مسلمانان از طریق سیاست نوعاً منطبق با الگوی فیلسوف- پیامبر	استقرار مدینه عادلانه در قالب دولت نبوی و زعامت و رهبری سیاسی مدینه در محور درایت نبی و یا جانشینان او؛ تدوین و اجرای صحیح قانون شریعت
ابن خلدون	زوال و انحطاط بدلیل اختلافات ممالک اسلامی و نابسامانی حکومت ها بواسطه جنگ های صلیبی؛ از هم گسیختگی دستگاه اداری و ناکارآمدی آن	عقل ستیزی و توجه صرف به احادیث و اختلاف و نزاع بین متشرعان و فلاسفه؛ تضعیف عنصر عصیبت به عنوان عامل وحدت آفرین و تقویت کننده همبستگی اجتماعی	رجوع به سرشت و طبع بشری برای تقویت عنصر عصیبت اولیه؛ تدوین سیاست دوگانه شرع و عقل و تلاش برای پیوند آن ها با یکدیگر	خلافت به عنوان حکومت مطلوب و پادشاهی نیز به مثابه حکومت طبیعی منطبق با قانونمندی های حیات بشری با مینا قرار دادن دو عنصر عصیبت و دین در همبستگی اعضا

تحلیل اسپریگنزی از طرح جامعه آرمانی (نگارنده)

منابع

قرآن کریم

- آزادارمکی، تقی (۱۳۸۷). **تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام: از آغاز تا دوره معاصر**. تهران: علم.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۹۸). **مقدمه ابن خلدون**، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۱۳۸۳). **العبر: تاریخ ابن خلدون**، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۴، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- احمدوند، شجاع (۱۳۹۵). **تاریخ تحول دولت در اسلام (تا پایان امویان)**، تهران: نی.
- ابن سینا (۱۴۰۴هـ). **الشفاء (الالهیات)**، تصحیح و مقدمه ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- (۱۴۰۵هـ). **منطق المشرقیین**، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- (۱۳۱۸هـ). **سع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات، الطبیعیات من عیون الحکمه**، بمبئی، هند: مطبعه گلزار حسنی.
- (۱۹۷۸م). **التعلیقات علی حواشی کتاب « النفس » لارسطاطالیس، ارسطو عند العرب**، تحقیق عبدالرحمن بدوی، کویت، وکاله المطبوعات.
- (۱۳۹۰). **الاشارات و التنبیهاات**، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، ج ۱، تهران: سروش.
- (۱۳۶۰). **رسائل ابن سینا**، ترجمه ضیاء الدین دژئی، تهران: انتشارات مرکزی.
- (۱۳۶۳). **المبداء و المعاد**، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل کانادا.

-(۱۳۷۷). **الهیات نجات**، ترجمه سید یحیی یثربی، تهران: فکر روز.
- اسپرینگز، توماس (۱۳۹۸). **فهم نظریه های سیاسی**، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگاه.
- اطهری، سیدحسین و حسینی گاج، موسی الرضا (۱۳۹۱). کالبدشکافی زوال و انحطاط سیاسی از دیدگاه ابن خلدون و ماکیاوولی، مجله دانش سیاسی و بین الملل، سال ۱، شماره ۳، صص ۲۲-۱.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۸۷). **تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران**، تهران: سمت.
- بعلی، فواد (۱۳۸۲). **جامعه، دولت و شهرنشینی ابن خلدون: تفکر جامعه‌شناختی ابن خلدون**، ترجمه غلامرضا جمشیدیها، تهران: دانشگاه تهران.
- بی کوچ، جرج (۱۳۸۷). **ابن سینا (نابغه ای از شرق)**، ترجمه ذبیح الله منصوری، تهران: نگارستان کتاب.
- پولادی، کمال (۱۳۹۴). **تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام**، تهران: مرکز.
- پولادی، کمال و جهانی نسب، احمد (۱۳۹۹). مقایسه نظریه دولت در فلسفه سیاسی سنت اوگوستن و ابن سینا. حکمت سینوی، دوره ۲۴، شماره ۶۴، صص ۲۱۷-۲۴۰، DOI: 10.30497/AP.2021.240287.1509
- جابری، محمدعابد (۱۳۹۷). **ما و میراث فلسفی مان: خوانشی نوین از فلسفه فارابی و ابن سینا**، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: ثالث.
- جهانی نسب، احمد (۱۴۰۱). **چهار گفتار در باب نظریه پردازی دولت: سنت آگوستین، ابن سینا، ابن خلدون و ماکیاوولی**، ساری: هاوژین.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۶). **تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی**، تهران: اساطیر.
-(۱۳۷۲). **تاریخ تمدن اسلامی: بررسی هایی چند در فرهنگ و علوم عقلی اسلامی**، تهران: اساطیر.
- روویون، فردریک (۱۳۸۵). **آرمانشهر در تاریخ اندیشه غرب**، ترجمه عباس باقری، تهران: نی.
- زیباپور، فرزاد (۱۳۸۲). **سرگذشت سامانیان: برگرفته از تاریخ بخارا اثر محمدبن جعفر نرشخی**، تهران: مؤسسه فرهنگی اهل قلم.
- ژیلسون، اتین (۱۳۹۵). **تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا**، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- شیخ، محمدعلی (۱۳۹۶). **پژوهشی در اندیشه های ابن خلدون**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- طباطبائی، سیدجواد (۱۳۹۱). **ابن خلدون و علوم اجتماعی**، تهران: نشر ثالث.
-(۱۳۶۸). مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی ابن خلدون، مجله معارف، دوره ۶، شماره ۱۶ و ۱۷، صص ۱۸۵-۱۶۸.
-(۱۳۶۷). **درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران**، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
- صادقی فسائی، سهیلا (۱۳۷۹). **بررسی جامعه‌شناختی تئوری انحطاط در نظریات ابن خلدون**، تهران: امیرکبیر.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۷). **مبانی اندیشه سیاسی اسلام**، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

فتحی، بهرام؛ ترابی، تقی و علی میرزایی، فاطمه (۱۳۸۷). نقش دولت در اقتصاد از دیدگاه ابن خلدون، فصلنامه تاریخ، دوره ۳، شماره ۸، صص ۸۳-۹۹.

قادری، حاتم (۱۳۸۸). **اندیشه سیاسی در اسلام و ایران**، تهران: سمت.

لاکوست، ایو (۱۳۶۳). **جهان بینی ابن خلدون**، ترجمه مظفر مهدوی، تهران: شرکت سهامی انتشار.

محمدی آشنایی، علی (۱۳۹۲). **جامعه آرمانی قرآن کریم**، قم: بوستان کتاب.

میرسندسی، سید محمد (۱۳۸۸). نظریه دولت ابن خلدون، مجوعه مقالات همایش بزرگداشت ابن خلدون، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی

موثقی، سید احمد (۱۳۸۶). **جنبش های اسلامی معاصر**، تهران: سمت.

مهدی، محسن (۱۳۵۲). **فلسفه تاریخ ابن خلدون**، ترجمه مجید مسعودی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

هدایت افزا، محمود و فروزیان، مونا (۱۳۹۹). فرایند وضع یا تدوین قانون جهان شمول از منظر ابن سینا و کانت، حکمت سینوی،

دوره ۲۴، شماره ۶۴، صص ۲۴۱-۲۶۴، DOI: 10.30497/AP.2021.239531.1495

هروی، جواد (۱۳۸۲). **تاریخ سامانیان: عصر طلایی ایران بعد از اسلام**، تهران: امیرکبیر.

Baek, L (1996). Ibn- Khaldun's Political and Economic Realism, in L.S. Moss and Joseph A.(eds). *Schumpeter Historian of Economics*, London :Routledge, pp.83-99.

Dilthey, Wilhelm (1989). " Selected Worlds", Introduction to Human Science ,Princeton University Press, Vol.1, No.3 .

Rosental, Erwin (1993). *Political thought in medieval islam*, London : Cambridge university press.