

رابطه اخلاق و سیاست از دیدگاه ابن‌سینا

سیدعلی طالقانی*

چکیده

ذیل عنوان ارتباط اخلاق و سیاست، پرسش‌های متعددی قابل طرح است که از آن میان، ما تنها به دو پرسش پرداخته‌ایم. پرسش نخست این است که حکمت اخلاقی و حکمت سیاسی چه نسبتی با یکدیگر دارد؟ و پرسش دوم این است که آیا رعایت اصول اخلاقی در حوزه کنش سیاسی ممکن است؟

بحث جدی بر سر امکان رعایت اصول اخلاقی در عمل سیاسی، با ماکیاوگی آغاز شده است. ماکیاوگی گفت که پیروی از اخلاق، همیشه طریق عقل نیست، بلکه به عکس، هر کوشش یک‌نواخت برای «عمل کردن به هر آنچه آدمیان به‌علت آن خوب دانسته می‌شوند»، سیاستی مخالف عقل و تباه از کار در می‌آید. برخی از شارحان ماکیاوگی، او را نخستین نویسنده شجاعی دانسته‌اند که واقعیت عمل سیاسی را چنان که هست، نه چنان که باید باشد، توصیف کرده است و به همین دلیل، فلسفه سیاسی او را انقلابی در تاریخ فلسفه سیاسی خوانده‌اند. غالباً ادعا می‌شود که ماکیاوگی سرآغاز واقع‌گرایی (realism) در فلسفه سیاسی است. بدین ترتیب، از نظر مدعیان واقع‌گرایی سیاسی، غالب فیلسوفان سیاسی گذشته، فلسفه‌ای

* حوزه علمی قم؛ پژوهشکده فلسفه تحلیلی پژوهشگاه دانشهای بنیادی (IPM) - تهران.

پرداخته‌اند که بر تصویری خیالی و خودساخته، و نه واقعی، از انسان بنا شده است و از این رو بی‌فایده است.

ما در بخش نخست مقاله توضیح داده‌ایم که ابن‌سینا حکمت اخلاقی و حکمت سیاسی را در مبادی و غایات، مشترک می‌داند، و در بخش دوم مقاله، تلاش کرده‌ایم نشان دهیم که اولاً ابن‌سینا معتقد است عمل سیاسی می‌تواند اخلاقی باشد و ثانیاً ابن‌سینا با وجود این اعتقاد، یک واقع‌گرای سیاسی باقی مانده است، و یک آرمان‌شهرخواه (utopianist) نیست.

واژگان کلیدی

حکمت اخلاقی، حکمت سیاسی، واقع‌گرایی سیاسی، آرمان‌شهرخواهی، ابن‌سینا، ماکیاوکی.

درآمد

ذیل عنوان ارتباط اخلاق و سیاست، پرسش‌های مهم و دشوار متعددی قابل طرح است که از آن میان، ما تنها به دو پرسش می‌پردازیم. پرسش نخست این است که دانش اخلاق و دانش سیاست، و به بیان دقیق‌تر حکمت اخلاقی و حکمت سیاسی، چه نسبتی با هم دارد؟ و پرسش دوم این است که: آیا عمل سیاسی می‌تواند اخلاقی باشد؟ این پرسش، را ما مسئله واقع‌گرایی سیاسی می‌خوانیم.

گویا تا پیش از رنسانس، پاسخ عموم فیلسوفان به پرسش دوم مثبت بوده است؛ اما پس از ماکیاوکی، بسیاری از فیلسوفان سیاست در دادن پاسخ مثبت به این پرسش تردید جدی کرده‌اند. برخی از شارحان ماکیاوکی او را نخستین نویسنده شجاعی دانسته‌اند که واقعیت عمل سیاسی را چنان که هست، نه چنان که باید باشد، توصیف کرده است. به همین دلیل، فلسفه سیاسی او را انقلابی در

تاریخ فلسفه سیاسی خوانده‌اند. (فولادوند، یک؛ اسکینر، ۶۰ به بعد) غالباً ادعا می‌شود که ماکیاوولی سرآغاز واقع‌گرایی در فلسفه سیاسی است. بدین ترتیب، از نظر مدعیان واقع‌گرایی سیاسی، غالب فیلسوفان سیاسی گذشته، فلسفه‌ای پرداخته‌اند که بر تصویری خیالی و خودساخته، و نه واقعی، از انسان بنا شده است و از این رو بی‌فایده است.

فلاسفه، تمایلات نفسانی را به منزلهٔ رذیلت تلقی می‌کنند. آنان با تمسخر یا اظهار تأسف از تمایلات نفسانی، سرشتی ناموجود برای بنی‌بشر قایل می‌شوند و آن را ستایش می‌کنند؛ آنها انسان را نه آن‌چنان که هست، بلکه آن‌چنان که آرزو دارند باشد، تصور می‌کنند. بدین جهت آموزش‌های سیاسی‌شان کاملاً بی‌فایده است. اما مورد مردان سیاسی کاملاً متفاوت است. آنها از طریق تجربه دریافته‌اند مادامی که بشریت حیات دارد، رذیلت هم وجود خواهد داشت. بنابراین، تعلیمات سیاسی آنها بسیار ارزش‌مند است. (اشتراوس، ۲۶۸)

ماکیاوولی در شهریار (۱۳۷۵، ۱۰۲) گفته است:

مرا سر آن است که سخنی سودمند از بهر آن کس که گوش شنوا دارد پیش کشم، و بر آن‌ام که به جای خیال‌پردازی، به واقعیت روی کنم. بسیاری جمهوری‌ها و پادشاهی‌هایی در خیال آورده‌اند که هرگز نه کسی دیده است و نه شنیده. شکاف میان زندگی واقعی (آن‌گونه که مردم زندگی می‌کنند) و زندگی آرمانی (آن‌گونه که مردم باید زندگی کنند)، چندان است که هرگاه کسی واقعیت را به آرمان بفروشد (و نحوهٔ زندگی مردم را به نفع زندگی آرمانی رها کند)، نابودی خویش را به‌جان خریده است. هر که بخواهد در همه حال پرهیزکار باشد، در میان این همه ناپرهیزکاری جز ناکامی نصیب نخواهد برد. [با اندکی ویرایش ترجمه]

ماکیاوولی بر خلاف اندرزننامه‌نگاران معاصر و پیش از خود، که تأکید می‌کردند «طریقهٔ عادلانه‌ای که شهریار باید در پیش بگیرد، همان طریق اخلاق است، و در

اثبات این نکته آن‌چنان قوت استدلال به خرج دادند که سرانجام این معنا زبان‌زد خاص و عام شد که «صداقت، بهترین سیاست است» (اسکینر، ۶۹)، گفت که «پیروی از اخلاق، همیشه طریق عقل نیست، بلکه به عکس، هر کوشش یک‌نواختی برای «عمل کردن به هر آنچه آدمیان به علت آن خوب دانسته می‌شوند»، سیاستی مخالف عقل و تباه از کار در می‌آید.» (همان، ۷۱)

اگر شخص، طرز تلقی خود را بر این بنا کند که انسان چگونه باید بر اساس فضیلت زندگی کند، منطقاً جامعه سیاسی پرورده او، خیالی خواهد بود. فیلسوفان کلاسیک دقیقاً به چنین راهی کشیده شدند. (اشتراوس، ۲۷۰-۲۶۹)

از این سخنان چنین بر می‌آید که گویا ادعا می‌شود نه تنها لازم نیست عمل سیاسی اخلاقی باشد، که اساساً نمی‌تواند اخلاقی باشد.

این ادعا بدین صورت سخت دچار ابهام است. آیا اعمال سیاسی، مشمول احکام و ارزش‌های اخلاقی نیست؟ یعنی آیا اعمال سیاسی، اساساً فاقد ارزش اخلاقی است، و لذا نه خوب است و نه بد؟ اگر آری، چرا؟ مگر عمل سیاسی، چه ویژگی خاصی دارد که فاقد ارزش اخلاقی است و مشمول احکام اخلاقی نمی‌شود؟ و اگر نه، این ادعا که عمل سیاسی لازم نیست اخلاقی باشد، به چه معناست؟ آیا به این معناست که عمل سیاسی لازم نیست از نظر اخلاقی، خوب باشد؟ اگر آری، چرا؟ چگونه ممکن است یک عمل از نظر اخلاقی بد، ولی در عین حال، اخلاقاً مجاز باشد؟ آیا ادعا این است که اعمال سیاسی اگر هم از نظر اخلاقی بد و غیرمجاز باشند، اما خواهش زندگی و تمایلات نفسانی اقتضا می‌کند که به احکام اخلاقی آن بی‌توجه باشیم؟ یک خوانش معقول از ماکیاوولی، همین شق اخیر است؛ یعنی در تنازع بقا چاره‌ای جز زیر پا گذاشتن اصول اخلاقی نیست. بیان موجه‌تر این ادعا چنین است:

عمل سیاسی باید اخلاقی باشد، اما ممکن نیست اخلاقی باشد.

یعنی حفظ اصول اخلاقی، با واقعیت‌های زندگی در تضاد است. به بیان دیگر، عملاً نمی‌توان اخلاقی زیست. هر کس بخواهد اخلاقی زندگی کند،

زندگی اش را از دست می‌دهد، چنان‌که سقراط از دست داد. و اگر همگان بخواهند اخلاقی زندگی کنند، بشریت نابود می‌شود. معقول نیست که برای حفظ اصول اخلاقی، اساس انسانیت نابود شود. اخلاق برای انسان است، نه انسان برای اخلاق؛ پس در تعارض آنها جانب انسان را می‌گیریم.

هرچند ادعای اخیر گویا از ناسازگاری درونی، رنج نمی‌برد، به‌هیچ‌وجه پذیرفتنی نمی‌نماید، و لاقلاً خلاف شهودهای اخلاقی و زیستی ماست. به‌دلیل همین مشکلات است که خوانش‌های مختلفی از ماکیاوولی سر برآورده و احتمالاً برمی‌آورد.

در هر حال، ما تلاش کرده‌ایم موضع ابن‌سینا را در قبال این مسئله بجوییم و ببینیم اولاً آیا از نظر ابن‌سینا عمل سیاسی می‌تواند اخلاقی باشد و ثانیاً او در تفکیک فیلسوفان سیاسی به دو گروه رئالیست و ایدئالیست (یا آرمان‌شهرخواه)، در کدام گروه قرار می‌گیرد، و چگونه. اما پیش از ورود به بحث اصلی، نخست پیشینه و منابع اصلی بحث را مرور می‌کنیم.

پیشینه و منابع اصلی بحث

به‌طور کلی، پژوهش‌های صورت گرفته در باب فلسفه سیاسی ابن‌سینا چندانندک و کم‌برگ است که برخی از نویسندگان (خاتمی، ۱۲۸) را به این توهم انداخته که: «بوعلی با همه بزرگی، حتی زحمت تأمل فلسفی در سیاست را به خود نداد.» این تصور ناصواب، البته افزون بر فقدان پژوهش‌های درخور در این موضوع، ریشه در خود آثار ابن‌سینا دارد؛ زیرا که حجم آثار او در حوزه فلسفه سیاسی با حجم آثار وی در حوزه‌های فلسفی مادر، مانند متافیزیک و نفس، قابل مقایسه نیست. با این وجود، هر کس بداند که ابن‌سینا از معدود فیلسوفانی است که اهل کنش سیاسی بوده، و مدتی را در کسوت وزارت و مدتی را به اتهام سیاسی در زندان گذرانده است، به نحو پیشینی خواهد دانست که او در باب سیاست اندیشیده است. او نه تنها در باب سیاست اندیشیده، که قلم زده است؛ وی علاوه بر رساله‌ای مستقل که در این باب با نام

«رسالة في السياسة» نگاشته، در لابه‌لای دیگر آثار خود نیز در این باب سخن گفته است. آثار مهم وی در این زمینه عبارت است از: *الاهیات شفاء*، به ویژه مقاله دهم، *فن ششم* از طبیعیات شفاء (علم النفس)، *فن الخطابه* از منطق شفاء، رساله‌های «الحکمة العروضية»، «اثبات النبوة» و «فی علم الاخلاق».^۱

پیوستگی معرفتی اخلاق و سیاست

ابن سینا در طبقه‌بندی علوم، دانش اخلاق و دانش سیاست، یا به ترتیب، *الحکمة الخلقیة* و *الحکمة المدنیة*، را خویشاوند و در کنار *الحکمة المنزلیة* (دانش ادراة منزل)، سه شاخه حکمت عملی به شمار آورده است.^۲ از نظر او دانش سیاست و دانش اخلاق در عین استقلال کامل، به هم پیوسته بوده، غایات مشترک و مبادی مشترک دارد.

از نظر ابن سینا حکمت خلقیه یا دانش اخلاق، دو فایده مترتب بر هم دارد: فایده نخست، عبارت است از شناخت فضایل و رذایل نفسانی، و چگونگی کسب فضایل و پرهیز از رذایل، و فایده دوم، عبارت است از تهذیب و تطهیر نفس. حکمت مدنیه یا دانش سیاست نیز دو فایده مترتب بر هم دارد: فایده اول، شناخت چگونگی مشارکت جمعی انسانی است و فایده دوم، تعاون بر مصالح ابدان و بقای نوع. (ابن سینا، ۱۹۸۰ م، ۱۶) پس، دو فایده مترتب بر هم حکمت خلقی و مدنی، به ترتیب، شناخت، و استکمال قوه عملی نفس است. به طور کلی، حکمت عملی دو غایت مترتب بر هم دارد: در وهله اول استکمال قوه نظری نفس به وسیله شناخت اعمال، و در نهایت استکمال قوه عملی نفس، به وسیله تخلّق به فضایل اخلاقی و رفتار نیک.

و أن العملية هي التي يطلب فيها أولاً استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور هي بانها اعمالنا ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية بالاخلاق. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق. - أ،

به بیان دیگر، اخلاق به معنای عام کلمه، غایت تمام شاخه‌های حکمت عملی است.

و أن العملية هي التي يطلب فيها ... استكمال القوة العملية بالاخلاق.
 (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق. - ا، ۱۱)

توضیح این که «اخلاق» (جمع خُلُق) در اصطلاح ابن‌سینا دو معنا دارد: معنای عام، که عبارت است از ملکات نفسانی که مبدأ رفتارهایی است که بدون تأمل از انسان سر می‌زند، و البته غالباً در مورد ملکات فاضله به کار می‌رود:

ان الخلق هو ملكة يصدر بها من النفس افعالٌ بسهولة من غير تقدم
 رويّة. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ۴۷۰)

خُلُق، عبارت است از ملکه‌ای که به آن افعال، به آسانی و بی‌نیاز از فکر کردن، از نفس صادر می‌شود.

و معنای خاص، که عبارت است از آن دسته ملکاتی که منشأ اعمالی است که جنبه شخصی دارد.

حال، در حکمت خَلْقیه آن بخش از ملکات فاضله مدّ نظر است که منشأ اعمالی است که جنبه فردی دارد، در حکمت منزلیه آن بخش از ملکات فاضله مورد نظر است که منشأ اعمالی است که مربوط به خانواده و اداره آن است و در حکمت مدنیه آن بخش از فضایل مدّ نظر است که منشأ اعمالی است که مربوط به اداره جامعه است. بدین ترتیب «فضایل اخلاقی» مفهوم کانونی حکمت عملی و تخلق به آن فضایل، غایت علوم سه‌گانه آن است.^۳

حکمت خَلْقیه و حکمت مدنیه، علاوه بر غایت، در مبادی نیز مشترک است. و مبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الالهية، و کمالات حدودها تستبين بالشريعة الالهية، و تتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم و باستعمال تلك القوانين في الجزئيات. (ابن‌سینا، ۱۹۸۰ م، ۱۶)

مبادی اقسام سه‌گانه حکمت عملی برگرفته از شریعت الهی است و کمال حدود آن به شرع دانسته می‌شود؛ سپس قوه نظری انسان دست

به کار می‌شود و قوانین عملی را از آنها شناسایی کرده، آن قوانین را در موارد جزئی به کار می‌گیرد.

ابن سینا در این عبارت به صراحت تمام، از ابتدای حکمت عملی، و از جمله حکمت خلّقی و مدنی یا اخلاق و سیاست، بر شریعت آسمانی سخن گفته است. وی مبادی حکمت اخلاقی و سیاسی و احکام اخلاقی و سیاسی را مستفاد از شریعت دانسته است. گو به همین دلیل، وی متکفل اصلی این مباحث را فقه دانسته، از بحث تفصیلی در این حوزه‌ها پرهیز کرده است. بدین ترتیب، از منظر ابن سینا اخلاق و سیاست با دین ارتباطی وثیق دارند و بر پایه‌های آن بنا می‌شوند. این موضوع مهم و حیاتی، از محل بحث ما خارج است و ما در اینجا تنها از جهت ارتباط اخلاق با سیاست به آن می‌پردازیم.

توضیح این سخن ابن سینا نیازمند بیان دو امر است: نخست بیان بخشی از مبانی علم شناختی او و دوم توضیح اصطلاح «شریعت» و تفکیک سینوی آن به «مکتوبه» و «غیر مکتوبه».

مبادی هر علم عبارت است از تصورات و تصدیقاتی که اثبات مسایل آن علم متوقف بر دانستن آنهاست. تصورات متوقّف علیها، «مبادی تصویری» و تصدیقات متوقّف علیها «مبادی تصدیقیه» خوانده می‌شود. مبادی تصدیقیه، خود به دو بخش تقسیم می‌شود: «اصول متعارفه» و «اصول موضوعه». «اصول متعارفه» عبارت است از قضایای بدیهی و خود آشکاری که در آنها ثبوت محمول برای موضوع نیازمند حد وسط و لذا اقامه دلیل نیست. و «اصول موضوعه» یا «مصادرات»، عبارت است از قضایای نظریه‌ای که در آنها ثبوت محمول برای موضوع نیازمند حد وسط و لذا اقامه دلیل است، از این رو نخست در یکی از علوم اثبات می‌شود، و سپس در سایر علوم، مورد استفاده قرار می‌گیرد. بر این اساس، می‌توان اصول متعارفه را «مبادی تصدیقیه مطلقه» و اصول موضوعه را «مبادی تصدیقیه مقیده» خواند؛ زیرا اصول متعارفه، به طور مطلق و برای تمام علوم، مبدأ به شمار می‌رود ولی اصول موضوعه، به طور نسبی و مقید، مبدأ

شمرده می‌شود: نسبت به علمی که در آن اثبات می‌شود، از مسایل است و نسبت به سایر علوم، مبدأ است و بی‌نیاز از اثبات. (مصباح یزدی، ۳۳۱-۳۳۰) حال، از نظر ابن سینا مبادی تصدیقی علوم برهانی، ضرورتاً صادق و نقیضشان کاذب است، اما صدق مبادی تصدیقی علوم غیربرهانی، همچون جدل و خطابه، ضروری نیست، بلکه مبادی تصدیقی جدل و خطابه، ضرورتاً مشهوره هستند. (همان، ۳۳۲-۳۳۱)

از نظر ابن سینا مبادی حکمت عملی، باید مشهوره باشد. و احکام شرعی، نیز مشهوره است. بر این اساس است که وی مبادی تصدیقی حکمت‌های تخلّیه و منزلیه و مدنیه را برگرفته از شریعت الهی است.

روشن است که شریعت، اعم از الهی و غیرالهی، تأمین‌کننده مبادی مشهوره تواند بود. از این رو اکنون پرسش این است که چرا ابن سینا شریعت را مقید به الهی کرده است، در حالی که مشهوره بودن مبادی حکمت عملی را شرایع غیرالهی و باطل هم می‌تواند تأمین کند. از این گذشته، مبادی برهانی نیز می‌تواند مشهوره باشد، بنابر این وجه اختصاص ندادن مبادی حکمت عملی به مبادی برهانی چیست؟

علی‌الظاهر ابن سینا با تقیید شریعت به «الهیة» خواسته است هم مشهوریت را تأمین کند و هم صدق را. روشن است که شرایع غیرالهی، نمی‌تواند ضامن صدق مبادی حکمت عملی باشد. اما سرّ عدم اختصاص مبادی حکمت عملی به مبادی برهانی مشهوره، گویا آن است که ابن سینا، عقل نظری را قاصر از ادراک مستقل حسن و قبح افعال می‌داند؛ گذشته از آنکه مبادی حکمت عملی، تنها اخبار از حسن و قبح افعال نیست، بلکه انشائیات و اوامر و نواهی (مبتنی بر مصالح و مفاسد نفس‌الامریه) نیز هست، و عقل قادر بر انشاء امر و نهی نیست. توضیح این پاسخ، به چنان بسطی نیاز دارد که از حوصله این مقاله خارج است، و ما به همین اجمال بسنده می‌کنیم.

بدین ترتیب، مبادی تصدیقی شاخه‌های سه‌گانه حکمت عملی، و از جمله دانش اخلاق و سیاست، مشترکاً برگرفته از شریعت الهی است؛ و از این رو دانش اخلاق و سیاست هم در غایت و هم در مبادی، پیوسته و مرتبط است.

اخلاق و عمل سیاسی

پیش از ورود به بحث، لازم است روش‌شناسی مطالعه را مرور کنیم. برای بررسی رابطه اخلاق و عمل سیاسی در نظر یک فیلسوف، از جمله ابن‌سینا، بررسی دو موضوع لازم است:

الف) توصیه‌های فیلسوف به کنش‌گران سیاسی.

ب) موضع وی درباره ثمرات رفتار سیاسی و عنصر مصلحت.

با بررسی این دو موضوع، پاسخ دو پرسش مرتبط با هم، روشن می‌شود:

۱. فیلسوف ما در عرصه سیاست، اخلاق‌گراست یا نااخلاق‌گرا یا ضداخلاق‌گرا؟ اگر فیلسوف ما توصیه‌های اخلاقی کند، اخلاق‌گراست، اگر نکند، نااخلاق‌گراست، و اگر توصیه‌های ضداخلاقی کند، ضداخلاق‌گراست.

۲. فیلسوف ما واقع‌گراست یا آرمان‌گرا؟ اگر توصیه‌های فیلسوف ما برای انسانهای متعارف، که مجمع رذایل و فضایل هستند، و در بسیاری از موارد رذایلشان بیش از فضایلشان است، قابل اعمال باشد، فیلسوف ما واقع‌گراست و در غیر این صورت، آرمان‌گراست. به بیان دیگر اگر توصیه‌های او انسانهای واقعی را که عموماً سخت‌گرفتار رذایل هستند، هدف قرار داده باشد، واقع‌گراست، اما اگر انسانهای آرمانی را که مهذب و وارسته هستند، هدف قرار داده باشد، آرمان‌شهر‌گرا یا ناکجاآبادخواه است.

ثمره بسیار مهم این بررسی، هرچند نسبت به موضوع بحث ما فرعی است، می‌تواند پاسخ به این پرسش باشد که: آیا فیلسوف سیاسی اخلاق‌گرا می‌تواند به‌نحو سازگار، واقع‌گرا باشد؟ به بیان دیگر اخلاق‌گرایی سیاسی با واقع‌گرایی سیاسی قابل جمع است؟ یعنی آیا می‌توان در عین التزام به اخلاق، عمل سیاسی و نظام سیاسی‌ای داشت که می‌تواند با انسانهای متعارف، که مجمع رذایل و

فضایل هستند، و در بسیاری از موارد ردآیلشان بیش از فضایلشان است، تعامل داشته باشد؟

بررسی موضوع نخست (أ)، به ما برای پاسخ گفتن به هر دو پرسش کمک می‌کند. از این‌رو ما باید توصیه‌های فیلسوف را از دو جهت مورد بررسی قرار دهیم: نخست از جهت اخلاقی و غیراخلاقی بودن، و سپس از جهت عملی بودن و نبودن برای انسانهای متعارف؛ به بیان دیگر، بررسی اینکه توصیه‌های او تکلیف‌مالیطاق است یا نه.

بررسی موضوع دوم (ب)، متمم بررسی موضوع نخست (أ) است. توضیح اینکه عملی بودن توصیه‌های فیلسوف برای انسانهای متعارف، هرچند برای واقع‌گرا دانستن وی شرط لازم است، اما شرط کافی نیست؛ زیرا کاملاً متصور است که التزام سخت‌گیرانه به برخی دستورهای اخلاقی قابل عمل و طاقت‌پذیر، منجر به نتایج فوق طاقت برای جامعه و نهایتاً فروپاشی اجتماعی شود. به بیان دیگر، تکلیف‌گرایی اخلاقی و بی‌توجهی به مصالح و مفاسد عمومی، یا ثمرات و نتایج اعمال در عرصه سیاست، لااقل در نگاه نخست، نوعی آرمان‌شهرگرایی جلوه می‌کند؛ در حالی که نتیجه‌گرایی اخلاقی، به واقع‌گرایی نزدیک‌تر می‌نماید. گویا تکلیف‌گرایی اخلاقی سخت‌گیرانه در عرصه سیاست، احتمال نابودشدن سیاست‌مدار و جامعه را بالا می‌برد، حال آنکه نتیجه‌گرایی اخلاقی و توجه به مصالح و مفاسد عمومی چنین نیست.

بنابر این، ما مفهوم غنی‌تری از «عملی بودن» را در نظر داریم. مراد ما از «عملی بودن» توصیه‌های فیلسوف، عملی بودن آنها در عرصه سیاست و در سطح کلان جامعه است و نه عملی بودن آن به‌طور مطلق، که با عملی بودن در عرصه زندگی شخصی و یا خانوادگی هم تحقق‌پذیر است. به بیان دقیق‌تر، «عملی بودن» یعنی: «امکان وقوعی، بالقیاس الی اهداف عقلایی پیدایش جامعه سیاسی». پس ما از «عملی بودن»، به تعبیر فنی، نوعی امکان وقوعی بالقیاس، اراده می‌کنیم. چنان‌که می‌دانیم در سنت فلسفی ما «امکان وقوعی» و

«امکان بالقیاس» واژه‌های فنی جاافتاده‌ایست. به نظر ما برای تعریف دقیق و فنی مفهوم «عملی بودن» در بحث حاضر، می‌توان از ترکیب این دو نحوه/امکان سود جست: «امکان وقوعی بالقیاس». چنان‌که می‌دانیم، امکان وقوعی الف، یعنی وقوع الف، مستلزم محال نباشد. و امکان الف بالقیاس الی ب، یعنی الف نسبت به ب ممکن باشد. حال، مراد ما از «عملی بودن توصیه‌های فیلسوف» این است که «وقوع توصیه‌های او با در نظر گرفتن اهداف عقلایی پیدایش جامعه سیاسی، مستلزم محال نباشد».

بدین ترتیب، برای تعیین واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی فیلسوف سیاسی، باید تعیین کرد که توصیه‌های او، «عملی»، به مفهوم مورد نظر ما، هست یا نه، و به بیان دیگر وقوع آنها با در نظر گرفتن اهداف عقلایی پیدایش جامعه سیاسی، مستلزم محال هست یا نه.

برای روشن‌تر شدن موضوع، باید مراد از دو تعبیر کلیدی را ایضاح کنم. نخست تعبیر «توصیه» است و دوم تعبیر «اهداف عقلایی پیدایش جامعه سیاسی». مراد ما از «توصیه»‌های فیلسوف، در بحث حاضر، توصیه و سفارش به معنایی چنان موسع است که شامل وظایف سیاسیون و فرمان‌روایان، و ارزشهای اساسی سیاسی، چون عدالت و آزادی، به معانی مورد نظر فیلسوف، نیز بشود. به بیان دیگر مراد ما هر آن‌چیزی است که فیلسوف در عرصه عمل سیاسی، مطلوب می‌داند، چه آنکه به معنای متعارف، به آن توصیه کرده باشد و چه نکرده باشد؛ به بیان دقیق‌تر توصیه‌های بالفعل و بالقوه او.

تقید اهداف به قید عقلایی^۴، نیز برای احتراز از اهداف خاص فردی یا گروهی، و به تعبیر دیگر دل‌بخواهی است. روشن است که عموماً شکل‌گیری جامعه سیاسی، محصول نیازها و خواسته‌های عقلایی و غالباً مشترک است. هر جامعه سیاسی، برای تأمین نیازها و خواسته‌های عقلایی، مثل تأمین نظم و امنیت عمومی، شکل می‌گیرد.

بدین ترتیب، چنانچه تحقق توصیه‌های اخلاقی بالفعل یا بالقوه فیلسوف، به نتایجی بینجامد که تحقق اهداف عقلایی پیدایش جامعه سیاسی را ممتنع سازد، ما آن فیلسوف را آرمان‌شهرخواه و ناکجاآبادجو می‌دانیم و اگر چنین نباشد، او را واقع‌گرا خواهیم دانست.

با این مقدمه روش شناختی، به بررسی ابن‌سینا می‌پردازیم.

ابن‌سینا در الاهیات شفاء لا اقل هشت وظیفه اصلی برای حاکم اصیل (نبی)^۵ برشمرده است که ما در اینجا به تناسب مقام، آنها را مرور می‌کنیم:
 (ا) آموزش عمومی معارف مربوط به مبدأ و معاد.

از نظر ابن‌سینا این نخستین وظیفه حاکم و سنگ‌بنای قانون‌گذاری و عدل‌گستری است. به دیگر بیان، فرهنگ‌سازی نخستین و مهم‌ترین وظیفه حاکم اصیل است؛ زیرا از این طریق می‌توان مردم را به اطاعت از قوانین پای‌بند کرد. در واقع، ابن‌سینا درونی کردن قوانین، یا جامعه‌پذیری را بهترین راه برای اجرای قانون و گسترش عدالت معرفی کرده است. در اینجا ابن‌سینا بر مراعات توان ادراکی عامه مردم تأکید بلیغ می‌کند و به تفصیل توضیح می‌دهد که در آموزش معارف باید از پرداختن به ظرایف و دقایق پرهیز کرد؛ زیرا موجب تشویش ذهن و سرگردانی فکری و نهایتاً گم‌راهی توده مردم خواهد شد. ابن‌سینا برای آموزش همگانی معارف، رعایت چند امر دیگر را نیز لازم دانسته است، که از ذکر آنها درمی‌گذریم.

(ب) واجب کردن عبادات.

از نظر ابن‌سینا پس از فرهنگ‌سازی، مهم‌ترین وظیفه حاکم اصیل، بسترسازی و تدبیر برای حفظ و استمرار تعالیم فوق و فرهنگ ساخته‌شده است. به اعتقاد وی، واجب کردن عبادات، مهم‌ترین عامل استمرار فرهنگ نبوی است. عبادات دو کارکرد مهم دارد: در دنیا ضامن حفظ و بقای قوانینی است که حاکم اصیل وضع کرده است و در آخرت، ضامن سعادت ابدی عبادت‌کنندگان.

ج) مدیریت اجتماعی، از جمله وضع قوانین در حوزه‌های اقتصاد کلان، رفاه اجتماعی و خانواده.

سومین وظیفه اصلی حاکم اصیل، وضع قوانین اجتماعی، به معنای عام کلمه، است. سازمان‌دهی مشاغل، مبارزه با بی‌کاری، ممنوع‌ساختن تمام فعالیت‌های اقتصادی مضر و نیز فاقد مصلحت و فعالیت‌هایی که منجر به خیانت و آسیب می‌شود، نفی مطلق بهره‌کشی و استثمار، و تحریم حرفه‌هایی که مانع یادگیری مهارت‌های نیازمند مشارکت است، در این بخش جای می‌گیرد. افزون بر این، تأسیس صندوقی برای حمایت بیماران و از کارافتادگان و وضع قوانین مربوط به ازدواج و طلاق و سرپرستی و تربیت فرزندان، از جمله وظایف حاکم اصیل پس از فرهنگ‌سازی و تمهید حفظ و استمرار فرهنگ مورد نظر است.

د) وضع قوانینی در ارتباط با جانشین خود.

چهارمین وظیفه اصلی حاکم اصیل، عبارت است از: واجب کردن اطاعت از جانشین خود، واجب کردن مبارزه با شورش‌گران علیه جانشین مشروع، واجب کردن عبادات اجتماعی، که به تحکیم اقتدار جانشین کمک می‌کند و مشروط‌ساختن صحت برخی معاملات به مشارکت جانشین.

از نظر ابن‌سینا دو راه برای تعیین «حاکم تابع» (جانشین پیامبر) وجود دارد: نصّ، و شناسایی (کشف) اجماعی اهل‌السابقه و اعلام آشکار آن؛ که از این میان، نصّ بهترین طریق است؛ زیرا از تفرق و اختلاف جلوگیری می‌کند. حاکم تابع، باید واجد چهار ویژگی باشد: ۱) استقلال سیاسی، ۲) اصالت عقل، ۳) اخلاق شریف، شامل شجاعت، عفت و حسن تدبیر، ۴) اعلی‌میت مطلق به شریعت.

ه) وضع قوانین مربوط به مخالفان.

ابن‌سینا عملاً مخالفان را به دو گروه اصلی تقسیم کرده، برای هر کدام، وضع قوانین ویژه‌ای را لازم دانسته است. گروه نخست، دشمنان بد سیرت تعالیم و سنت حاکم اصیل هستند و گروه دوم، مخالفان نیکوسیرت سنت پیامبر. از نظر

ابن سینا گروه اول را نخست باید به حق فراخواند، اما در صورت مقاومت، چاره‌ای جز توسل به زور نیست. در صورت امکان، باید آنها را به کارهای خدماتی واداشت و در غیر این صورت، جنگ و از میان برداشتن آنها آخرین راه حل است. اما گروه دوم را باید به حال خود وا گذاشت، مگر در شرایط خاصی که تأدیب، وضع غرامت، و در مواردی جنگ ضرورت پیدا کند. (و) وضع قوانین جزائی.

به اعتقاد ابن سینا آموزش‌های عمومی درباره معاد و آخرت، برای بازداشتن تمام انسان‌ها از قانون‌شکنی و مخالفت با شرع، کافی نیست و از این‌رو وضع مجازات برای قانون‌شکنان و بزهکاران ضروری است. ابن سینا در این‌جا بر رعایت اعتدال در میزان مجازات‌ها و به مناسبت، مجدداً بر ضرورت حفظ اعتدال در عبادات و اجبه تأکید می‌کند.

(ز) اعطای اختیارات به جانشین و جمع مشاوران، برای قانون‌گذاری در حوزه معاملات و چگونگی اداره جامعه.

به اعتقاد ابن سینا هر دوره و زمان، احکامی ویژه دارد که نمی‌توان آنها را منضبط و قاعده‌مند کرد، از این‌رو نه می‌توان پیشاپیش برای هر زمان، قوانین خاص و جزئی وضع کرد و نه می‌توان با پرهیز از جزئیات، قوانین کلی وضع کرد که مناسب تمام زمان‌ها باشد. پس باید چگونگی اداره جامعه را به جمع مشاوران باصلاحیت واگذار کرد.

(ح) وضع قوانینی که به پیدایش ملکه عدالت فرامی‌خواند.

از نظر ابن سینا آخرین وظیفه اصلی حاکم اصیل، وضع قوانینی است که به گسترش فضایل اخلاقی در جامعه کمک می‌کند. به اعتقاد وی، سه دسته محرک و سائقه نفسانی عمده وجود دارد: محرک‌های شهوانی، غضبی و تدبیری. فضیلت هر سائقه نفسانی، نیز میانه‌روی آن سائقه و پرهیز از افراط و تفریط است. از این‌رو سه فضیلت اصلی وجود دارد: عفت، شجاعت و حکمت

(عملی). بدین ترتیب، سرجمع و عصاره تمام فضایل اخلاقی، ملکه عدالت و میانه‌روی است.^۶

مرور و ارزیابی این وظایف، به وضوح نشان می‌دهد که توصیه‌های ابن‌سینا انسان‌های واقعی و جوامع متعارف را هدف قرار داده و برپایه آراء فلسفی خود در متافیزیک، انسان‌شناسی و فلسفه اخلاق، نظام و عمل سیاسی مطلوب خود را متناسب با انسان‌های متعارف طراحی کرده است. بدین ترتیب، آشکارا می‌توان دید که ابن‌سینا در عین پیوسته‌دانستن اخلاق و سیاست، واقع‌گرا (realist) باقی مانده است و به ورطه ناکجاآبادخواهی (utopianism) درنغلطیده است.

البته باید یادآور شویم که ابن‌سینا در فن الخطابه از کتاب منطق (۶۳-۶۲) به گونه‌ای از آرمان‌شهر سقراطی علاقه نشان داده است. او به مناسبت، از شش گونه نظام سیاسی ذیل سخن گفته و به اختصار آنها را معرفی کرده است:

- ۱) حکومت یکه‌سالار اقتدارطلب (السیاسة التَّغْلِیْبِیَّة)
- ۲) حکومت یکه‌سالار نیک‌خواه تملق‌خواه (السیاسة الكرامة)
- ۳) حکومت اشراف (سیاسة القلة)
- ۴) لیبرال دموکراسی (السیاسة الاجماعیة و الحریة و الیدیمقراطیة)
- ۵) حکومت نیکان (سیاسة الأخیار)
- ۶) حکومت حکیمان (سیاسة الملک)

او حکومت نیکان و حکومت حکیمان را حکومت سقراطی شناسانده و در توضیح این دو حکومت گفته است:

سیاسة الأخیار و هی أن یكون أهل المدينة متشاركین علی طلب السعادة العاجلیة و الآجلیة، كل له مقامٌ محمود بحسب فضیلته فی نوع صنعته و جنسها، فهو دون من فوقه إن كان، و فوق من دونه إن كان، و كل له عمل یعود بصلاح المشاركة؛ و فیهم رئیس واحد أو رؤساء كنفس واحدة، یذعن له أو لهم الآخرون، طوعاً لا عن إجبار، و یرؤسهم الرئیس استحقاقاً، لا لاتفاق. ثم تتشعب تحته ریاسات بحسب

الصناعات إلى آخر الناس، لا نزاع بينهم ولا خصام ولا اختلاف ولا انشعاب.

فإن كان الرئيس فيها حكيماً، وكان له مع الفضيلة المدنية فضيلة نظرية، كان بالحرى أن تكمل هذه السياسة.

سپس گویا ناموجه بودن یکه سالاری اقتدار طلب را مفروض گرفته، به اشکالات سه حکومت نیک خواه تملق خواه، اشراف سالاری و مردم سالاری اشاره کرده است.

در مجموع از عبارات ابن سینا در این بخش چنین بر می آید که بهترین نوع حکومت را حکومت حکیمان می داند. حال مطلب حایز اهمیت در بحث ما این است که ابن سینا علی رغم علاقه و تمایل به آرمان شهر سقراطی که در آن شهروندان، طوعاً بر ریاست حکیم، گردن می نهند و در طلب سعادت دنیا و آخرت می کوشند، در مقام بنیان گذاری فلسفه سیاسی خویش، جانب واقع گرایی را فرو نگذاشته و تلاش کرده است برای جوامع بر ساخته از انسان های متعارفی که گرفتار رذایل اخلاقی هستند، راه کارهایی ارایه دهد که در نهایت می تواند به جامعه مطلوب او نزدیک شود.

پی نوشت ها

۱. برای منبع شناسی توصیفی آثار ابن سینا در زمینه فلسفه سیاسی ر. ک. به: شکوری، ۲۸۲-۲۳۵ و عباس مراد، ۱۷-۱۸.
۲. درباره فلسفه سیاسی ابن سینا علاوه بر دو اثر بالا می توان به کتاب یوسف موسی و مقاله گالستون (Galston) مراجعه کرد.
۳. ن. ک. به: ابن سینا، ۱۹۸۰م، ۱۶-۱۷؛ همو، ۱۴۰۴ق. - ا، ۱۱-۱۲؛ همو، ۱۴۰۴ق. - ب، ج، ا، "المدخل"، ۱۲ به بعد.
۳. ن. ک. به: مصباح یزدی، ۴۲.
۴. خواننده آگاه، به تفاوت «عقلایی» و «عقلانی» توجه دارد.
۵. ابن سینا عملاً حاکم را به اصیل (نبی) و تابع (وصی) تقسیم کرده است؛ از این رو ما در این مقاله از دو اصطلاح «حاکم اصیل» (برای پیامبر) و «حاکم تابع» (برای جانشینان شایسته پیامبر) استفاده می کنیم.
۶. نیز ن. ک. به: ابن سینا، ۱۹۸۹م، ۱۵۲.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن زاده آملی. قم: مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
۲. — (۱۴۰۴ ق - ا). *الشفاء: الالهیات*، تحقیق الأب القنوتی و سعید زاید. افسس قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۳. — (۱۴۰۴ ق - ب). "الخطابه". تحقیق محمد سلیم سالم. فی حسین بن عبدالله بن سینا، *الشفاء: المنطق*، ج ۴. افسس قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۴. — (۱۹۸۰ م). *عیون الحکمه*، تصحیح عبدالرحمن بدوی. کویت: وكالة المطبوعات، بیروت: دار القلم.
۵. — (۱۹۸۹ م). "رسالة فی علم الأخلاق". فی حسین بن عبدالله بن سینا، *تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات*. قاهره: دار العرب للبستانی.
۶. اسکینر، کوئنتین (۱۳۷۵). *ماکیا وگی*، ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: طرح نو.
۷. اشتراوس، لئو (۱۳۷۳). *فلسفه سیاسی چیست*، ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. خاتمی، سید محمد (۱۳۷۹). *آئین و اندیشه در دام خودکامگی (سیری در اندیشه سیاسی مسلمانان در فراز و فرودهای تمدن اسلامی)*. تهران: طرح نو.
۹. فولادوند، عزت الله (۱۳۷۵). *مقدمه بر ماکیا وگی*، از کوئنتین اسکینر، ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: طرح نو.
۱۰. ماکیا وگی، نیکولا (۱۳۷۵). *شهریار*، ترجمه داریوش آشوری. تهران: نشر مرکز.
۱۱. — (۱۳۸۰). *شهریار*، ترجمه محمود محمود. تهران: انتشارات عطار.
۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶). *شرح الاهیات شفاء*، ج ۱، تحقیق و نگارش محمد باقر ملکیان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

منابع برای مطالعه بیشتر

۱. شکوری، ابوالفضل (۱۳۸۴). فلسفه سیاسی ابن سینا و تأثیر آن بر ادوار بعدی. قم: عقل سرخ.
۲. عباس مراد، علی (۱۹۹۹). دولة الشريعة: قراءة في جدلية الدين و السياسة عند ابن سینا. بیروت: دار الطليعة.
۳. یوسف موسی، محمد (۱۹۵۲). الناحية الاجتماعية و السياسية في فلسفة ابن سینا. قاهره: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية.
۴. Galston, Miriam (۱۹۷۹). "Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy." *The Review of Politics*, vol. ۴۱, no. ۴: ۵۶۱-۵۷.

نیم‌نگاهی به زندگی و سیرت اخلاقی ابن‌سینا

اسماعیل باغستانی*

چکیده

مقاله حاضر مروری است گذرا بر زندگانی کوتاه اما پرشور و هیجان بزرگ‌ترین حکیم علی‌الاطلاق ایرانی، ابن‌سینا، با دو هدف: هدف نخست پاسخ به این پرسش است که طالب‌علمان عادی از زندگانی این نابغه غیرعادی، چه درس‌هایی می‌توانند بیاموزند؛ و هدف دوم زدودن ابهاماتی است که از ناحیه زندگانی‌نامه‌ای پدید آمده است که ادعا می‌شود بخشی از آن املائی اوست و بخشی دیگر نوشته شاگردش ابو‌عبید جوزجانی. در این زندگی‌نامه، اموری مطرح شده که سیمای این حکیم بزرگ را مخدوش می‌سازد. بسیاری از بزرگان قدیم و جدید یا این نسبتها را پذیرفته‌اند و یا در مورد آنها سکوت کرده‌اند؛ اما پذیرش این امور مستلزم پذیرش این موضوع است که شیخ در تمام عمر بر خلاف آنچه می‌اندیشیده و سخن می‌گفته، عمل کرده است و عمری را صرف نظریه‌پردازی درباره اموری کرده است که خود در زندگانی‌اش پایبند به عمل به آنها نبوده است. در مقاله حاضر تلاش کرده‌ایم با ارائه شواهد و قراینی نشان دهیم که پذیرش این دوگانگی موجه نیست، و بسیاری از آن نسبتها یا نادرست است و یا قابل توجیه.

واژگان کلیدی

ابن سینا، ابو عبید جوزجانی، آموزش و تربیت، اخلاق، شریعت، شرب خمر، شهوترانی، همنشینی با سلاطین، وزارت.

در باب زندگانی حجة الحق ابو علی سینا، حکیم، طبیب و ریاضی دان بزرگ همه قرون اسلامی، خوش بختانه اطلاعات بیشتری نسبت به دیگر دانشمندان اسلامی در دست است. این اطلاعات مبتنی بر زندگی نامه ایست که بنا بر معروف، بخش نخست آن املای خود بوعلی به شاگردش ابو عبید جوزجانی است، و بخش دوم آن شرح مشاهدات و توصیفات جوزجانی است.

این زندگی نامه یا «سیره»، اساس تمام نوشته های زندگی نامه نگاران بعدی، چون بیهقی، ابن خلکان و ابن ابی اصیبه بوده است؛ و حاوی جزئیات درخور توجهی از زندگی پویا و سرشار از تلاش و مجاهدت دانشمند جامع و ذوفنون یگانه ایست که سراسر عمر کوتاه ۵۸ ساله خویش را در کنار اشتغال دائم به امور علمی و فلسفی و تعلیم و تعلم، به گفته خود در «سیره»، از روی «ضرورت» به کار سیاست پرداخته و حتی در مقاطعی چند جامعه وزارت بر تن کرده، و به اقتضای پیشه طبابت، که شغل شاغل وی بوده است، هم نشین سلاطین و وزرا و امرا شده است.

همین زندگی نامه، به رغم برخی ابهامات موجود در آن که مبنای داوریهای ناصواب در حق بوعلی شده و ما در ادامه به آن خواهیم پرداخت، در بردارنده نکته های درخور توجهی در زمینه تعلیم و تعلم است که می تواند سرمشق طالب علمان واقع شود. شوق به دانستن و آموختن، و تلاش مستمر در این مسیر در سخت ترین شرایط، به زندگی او رنگ ویژه ای بخشیده است. مردی که در ثلث اول زندگی، چنان استعداد و نبوغی داشته که به شهادت آثار موجودش و به گفته خودش و زندگانی نامه نگاران بعدی، بر جمله دانشهای عصر خود وقوف و تسلط یافته، چه چیز جز شوق آموختن، او را واداشته است که در دو ثلث

دیگر عمر، دست از این پویهٔ مستمر بردارد و پاپس نکشد؟ فهرست آثار بازمانده و از میان رفتهٔ شیخ، و حجم آنها شاهد صادق این تلاش مداوم و خستگی ناپذیر است، چیزی که حتی در اشخاص باهوش و استعداد متوسط هم کمتر دیده می‌شود. اینک به نمونه‌ای از کوشش مستمر و تلاش پیگیر او اشاره می‌کنیم: از قول خود شیخ در مورد سخت‌کوشی دوران نوجوانی اش آورده‌اند که:

چون سنش به دوازده سالگی رسید و حفظ و قرائت جمع محفوظات را استنطاق نمود و مدت یک سال و نیم استراحت منام لیل و نهار بر خود محظور و حرام گردانید، و به جز مطالعهٔ کتب به چیزی نپرداخت و دسته‌های کاغذ به نزد خود گرد آورده بود، به هر جهت که نظر می‌کرد مقدمات قیاسی آن را ثابت می‌نمود و در اوراق می‌نوشت و شرایط مقدمات رعایت می‌کرد و منتج و عقیم قیاسات را از هم جدا می‌ساخت. (بیهقی، ۳۱-۳۰)

همین شوق آموختن است که شیخ را وامی‌دارد برای فهم *مابعدالطبیعه* ارسطو چهل بار آن را آغاز تا پایان بخواند، به گونه‌ای که کل آن را از حفظ می‌شود (همان، ۳۱). این در زمانی است که وی هنوز، به اقتضای ضرورت، وارد امور سیاسی نشده است؛ اما بعدها هم که به ناچار یا به دل‌خواه به این امور می‌پردازد، باز شوق آموختن و دانستن و تألیف و تعلیم دست از سرش بر نمی‌دارد، و از این رو فی‌المثل در دورهٔ اقامت همدان، وقتی جامعهٔ وزارت پوشید:

اعیان لشکر بر شیخ ابوعلی خروج کردند و خانه‌اش را به غارت و تاراج دادند و خودش را گرفته به حبس انداختند و قصد کشتن کردند، شمس‌الدوله مانع شد، پس وی را رها کردند و شیخ ابوعلی چهل روز در خانهٔ شیخ ابوسعید دخدوک متواری گشت. (همان، ۳۷)

اما در همین دورهٔ وزارت، در کنار اشتغال به رتق و فتق امور مملکتی، به درخواست شاگردان باز دست از کار علمی نمی‌کشد، و از جمله، ضمن تدریس فلسفه و طب، به تألیف طبیعیات شفاء و مجلدی از قانون دست می‌برد (بیهقی،

۳۸). بعدها شیخ در شرایط دشوارتری قرار می‌گیرد و به دست تاج‌الملک‌بن شمس‌الدوله به حبس می‌افتد و چهار ماه به این حال باقی می‌ماند، اما در حال حبس و بند، هم دست از تألیف و تصنیف بر نمی‌دارد و کتاب *الهدایة*، *حی بن یقظان*، *رسالة الطیر*، و کتاب *قولنج* را می‌نویسد. (همان، ۳۸-۳۹)

شوق آموختن در سنین کمال هم که شیخ در اوج شهرت علمی و سیاسی است، گریبان او را رها نمی‌سازد، چنان‌که وقتی در مواجهه با ادیبی، ابومنصور نام، مایه عربی‌دانی خود را ضعیف می‌یابد سه سالی به درس کتب ادب و مطالعه *تهذیب‌اللغه* از هری می‌پردازد و حتی کتاب لغتی تحت عنوان *لسان‌العرب* (که اینک نسخه‌ای از آن موجود است) می‌نویسد. (همان، ۴۰)

اما در این زندگانی درخشان، ناآرام و در مواردی حتی هیجان‌انگیز، نکاتی به‌طور مکرر ذکر شده و مسلم انگاشته شده که پذیرفتنی نیست، خاصه آنکه با آنچه در آثار او آمده است و در مواردی مبین اعتقادات دینی و اخلاقی و خلوص نیت شیخ است، ناسازگار می‌نماید. این نکات پرسش‌انگیز اگر دربارهٔ رجال سیاسی صرف مطرح شده بود، چندان بعید نمی‌نمود اما در مورد مردی چون بوعلی که در طی هزار سالهٔ پس از وفاتش، در تمام قلمرو اسلامی و در بین تمام نسلها، همچنان حکیم علی‌الاطلاق و نماد حکمت و فرزاندگی تلقی می‌شود، قابل چشم‌پوشی نیست.

تفصیل این اجمال اینکه شیخ لااقل در دو مورد، یک‌بار از زبان خودش (بیهقی، ۳۱) و یک‌بار از زبان شاگردش ابو عبید جوزجانی (همان، ۳۸) به باده‌گساری متهم شده است. علی‌بن زید بیهقی در *تتمهٔ صوان‌الحکمه* (۳۱) پس از ذکر مورد اول یادآور شده است که:

برخلاف حکماء قدماء چون ارسطو و افلاطون و غیره، که همه زهاد و عبّاد بوده‌اند، ابوعلی سنت و شعار ایشان را تغییر کرد و به شرب خمر و استفراغ قوت‌های شهوانی، مشعوف و مشغول شد، و دیگر حکماء که پس از او بودند در فسق و انهماک بدو اقتدا کردند.

قسمت دوم سخن بیهقی ناظر به نوشته جوزجانی است که بر انغمار شیخ در لذات جسمانی تأکید کرده است (بیهقی، ۴۲). همچنین بیهقی (۲۴-۲۵) شیخ را به برخورد متکبرانه و بدزبانی نسبت به دانشمندان هم‌عصر خود، چون جاثلیق طیب و ابوعلی مسکویه، متهم کرده است. در کنار این امور شخصی، دخالت شیخ در امور سیاسی و پذیرفتن شغل وزارت از سوی او بدعتی تلقی شده است که وی در میان حکیمان، اول‌بار مرتکب شده است. (بیهقی، ۳۲)

موارد یادشده پرسشهایی را از این دست برمی‌انگیزد: آیا بوعلی به اعتقادات اسلامی معتقد و به شریعت اسلامی پایبند بوده است؟ آیا شیخ باده‌گساری را جایز می‌دانسته است؟ و این اقتضای تفکر فلسفی وی بوده، یا از عوارض دخالت در امور سیاسی و همنشینی با ارباب قدرت و دولت؟ دخالت بوعلی در امور سیاسی، ناشی از جاه‌طلبی و قدرت‌جویی وی بوده یا ضرورت‌های دیگری او را بدین کار واداشته است؟ بدزبانی و برخوردهای متکبرانه شیخ با حکمای هم‌عصر خود ناشی از این بوده است که وی خود را برتر از دیگران می‌پنداشته است؟ دادن پاسخهای منقح و روشن به این پرسشها چندان آسان نیست، زیرا اطلاعاتی که درباره شیخ در دست داریم منحصر به همین مقدار است، به‌علاوه آنچه در آثار خود شیخ آمده است.

اینک می‌کوشیم براساس قراین و نکات موجود در همین زندگی‌نامه و آنچه از آثار شیخ بر می‌آید و هم آنچه محققان و مفسران آثار شیخ بیان کرده‌اند به پاسخ این پرسشها اندکی نزدیک شویم.

از آنچه در همین زندگی‌نامه آمده است روح تعبد دینی وی از اوان نوجوانی و جوانی پیداست:

اگر در مسئله‌ای مشکل، متحیر شدی و بر حل آن ظفر نیافتی به مسجد جامع، حاضر شدی و عبادت و نماز کردی و به تضرع و ابتهال، حل آن مشکل از الله تعالی مسئلت نمودی، تا حق سبحانه و تعالی آن متعلق بر وی بگشادی. (بیهقی، ۳۱)

این نکته درست پیش از آن عبارتی است که در آن از زبان شیخ، به باده‌گساری وی اشاره شده است. اندک تأملی نشان می‌دهد که این دو فقره با هم ناسازگار است، خاصه اینکه پس از این دو مطلب بلافاصله آمده است که پاره‌ای از مشکلات علمی شیخ پس از اینکه به خواب می‌رفته در خواب برایش حل می‌شده است. این مطلب در اصل «سیره» هست، ولی در نوشتهٔ بیهقی حذف شده است. به گفتهٔ ضیاء‌الدین درّی (۲۵) صدر و ذیل این حکایت با جملهٔ وسط آن منافات دارد: تضرع و استغاثه کردن به درگاه خداوند و حل شدن مشکل در خواب، با شرابخواری چه مناسبت دارد؟ درّی (۲۶-۲۷) بر آن است که جاعلان این حکایت، برای آنکه دروغشان رسوا نشود، همچون دیگر جاعلان، سلسله روایت را منتهی به محارم و نزدیکان شیخ، همچون ابوعبید جوزجانی، کرده‌اند.

جز این ناسازگاری - که البته توسط بسیاری از زندگی‌نامه‌نگاران شیخ و محققان آثارش، نادیده انگاشته شده - توجه به تدین و پایبندی او به شریعت، و نیز تأمل در آثار خودش پذیرش، این موضوع را بسی دشوار می‌سازد. به جز تنی چند از بزرگان اهل سنت که نه تفکر فلسفی را خوش می‌داشته‌اند و نه تشیع را به رسمیت می‌شناخته‌اند، هیچ‌یک از بزرگان پس از ابن سینا به اعتقاد عمیق او به اسلام شک نیاورده است. به نوشتهٔ سیدحسین نصر:

ابن سینا متدین بود و عمق طبیعت دینی وی گذشته از اشعار و تفسیر قرآن وی، در آثار فلسفی او نیز آشکار است که در هر جا کوشیده است نظریات مختلف را با طرز نگرش اسلامی سازگار کند و در بسیاری از عقاید فلسفی که اظهار کرده، دین اسلام الهام‌بخش وی بوده است. (۱۳۶۱، ۴۷)

به اعتقاد برخی از صاحب‌نظران، ابن سینا لااقل تمایل شدیدی به تشیع داشته است (نصر، ۱۳۷۷، ۲۷۱) و شاهد این مسئله به جز قرآینی که از جای‌جای آثار خود او به دست می‌آید، مقبولیت تفکر و آثار او در جامعه و در میان متکلمان و فیلسوفان شیعی مذهب است. (همان، ۲۷۲-۲۷۱)

در کنار این نکات، چنان که از جای جای آثار موجود بر می آید، شیخ به اخلاق توجه ویژه دارد و در این مسیر بر مجرد از شواغل مادی و نفسانی و جسمانی تأکید ویژه می کند. مثلاً در تفسیر سوره اعلیٰ به صراحت لذات اخروی را بر لذات دنیوی ترجیح داده، عاقلی را که هم و غمّش آکل و شرب و نکاح باشد، پست و دنی و در ردیف حیوانات شمرده است:

إنّ جوهر الروح، أشرف من جوهر البدن؛ و الابتهاج بمعرفة الله و محبته
أشرف من الابتهاج بالمطعموم و المشروب و المنكوح، ثبت بهذه
الوجوه ان الآخرة خير من الدنيا. (۱۸۱-۱۸۰)

ابن سینا در رساله فی السعادة (۲۷۷) بر تعادل میان قوای شهوانی و عقلانی تأکید می کند و بر آن است که برای آن کس که در پی حقیقت امور باشد، لذات عاجل، هیچ یک سعادت محسوب نمی شود؛ زیرا خالی از نقص نیست (همان، ص ۲۶۱). بوعلی در همین رساله (۲۷۵) نفسی را مستحق اتصال به فیض الهی توصیف می کند که ذاتاً طاهر و از عادت‌های بد بری و به قواعد شرعی پایبند باشد.

شیخ در رساله فی سر القدر تقید به قیود شرعی را مانع شرارت و فساد تلقی کرده است (۷۳)؛ و در همین زمینه در اسرار الصلاة می نویسد:

اگر کسی در به جا آوردن اعمال ظاهر بدنی، کوتاهی نماید و مسامحه روا دارد، مسلم است که به آن اجر جزیل و ثواب عظیم نخواهد رسید لهذا در آن عالم همیشه مغموم و پیوسته مهموم و مخذول است.
(۱۴۱-۱۴۰)

ابن سینا این مطلب را به بیان فلسفی چنین توضیح می دهد:

اگر قوای حیوانی و طبیعی بر قوه نطقیه، غلبه نماید و او را مقهور و مطیع خویش سازد، ناچار پس از مفارقت از بدن و در وقت بعثت، به واسطه نقصان اعمال، از جمله اشقیاء محسوب خواهد شد و اگر قوه نطقیه بر آنها غلبه کند و قوای حیوانی را مغلوب و مقهور نماید و در تحت حیطة و فرمان خود در آورد، خود را از تمام عیوب منزّه سازد و

به زیور علم و عمل آراسته گرداند و متخلق شود به اخلاق حسنه و مزین شود به صفات حمیده و پسندیده، باقی می ماند به بقای ابدی، و سعادت مند می گردد به واسطه نعمتهای الهی و مأنوس و معاشر می شود با اقارب و عشیره خود که همان جواهر غلوی است. (همان، ۱۴۱)

شیخ در همین رساله *اسرار الصلاة* دین را چنین تعریف می کند: دین عبارت است از تصفیه و تخلیه نفس انسانی از کدورات دنیوی و هواهای نفسانی و شیطانی، و اعراض کردن از اغراض پست بشری. (همان جا)

جالب اینکه غرض شیخ از تألیف رساله *اسرار الصلاة* چنان که خود در آن می گوید، تشویق اشخاصی است که در اقامه نماز ظاهری، سستی می کنند؛ و بیان این نکته که با انجام اعمال بدنی و مداومت کردن در آن می توان به مقامات شامخ معنوی رسید. (همان، ۱۵۱)

شیخ در رساله *فی الحث علی الذکر* که در آن به توضیح مفهوم «ذکر» می پردازد، دستیابی به مقام «ذکر» را منافی با گوش سپردن به سخن نفس می داند، از این رو به مراقبت نفس، توصیه می کند که در واقع نوعی مجاهدت است و ثمره آن مشاهده (۲۸۳-۲۸۲). او در پایان از خداوند چنین درخواست می کند:

 وَفَقْنَا اللَّهَ تَعَالَى لِكُلِّ ذَلِكِ حَتَّى نَبْلَغَ مَنْزِلَ السَّكِينَةِ بِمَنَّةٍ وَ جُودِهِ وَ سَعَةِ رَحْمَتِهِ. (۲۸۳)

روح خلوص دینی شیخ در تمام نوشته هایش نمایان است. باز برای مثال، در پایان جواب به ابوسعید ابوالخیر در باب سبب اجابت دعا و کیفیت زیارت چنین دعا می کند:

فهدانا الله و اياك الى تخلص النفس من شوائب هذا العالم المعرض للزوال. (۳۳۸)

و در پایان رساله *فی السعادة* با بیانی به شدت صادقانه و خالی از روی و ریا می نویسد:

فاستعمل ايها الأخ الشفيق الفاضل هذه السيرة الفاضلة واحترز عن
اضدادها و اكتسب السعادة الحقيقية واحذر من الشقاوة الحقيقية.
فبالحرى ان تخاف الألم الأبدى وترغب فى الغبطة الأبدية وتقبل
نصيحة أخيك ووليّك وتترك الاعتزاز بزخارف هذه الدار وتقبل على
كسب خيرات الدار الالهية. (٢٧٩)

که یادآور لحن و بیان عارفان است. رساله عهد هم در این زمینه دارای نکات
درخور توجهی است. در این رساله، که شادروان دکتر یحیی مهدوی (۱۸۳) از
آن با عنوان عهد فی تزکیة النفس یاد کرده، شیخ با خداوند عهد می‌بندد که به
اندازه توانی که خداوند به او بخشیده به تزکیة نفس اقدام کند (۳۰۶) و از لذات
به اندازه اصلاح طبیعت انسانی و ابقای شخص یا نوع و سیاست بهره ببرد (۳۰۷).
شیخ در ادامه، باده‌گساری را از سر شادخواری و سرگرمی مردود دانسته،
استفاده از آن را منوط به مداوا و تقویت، که ظاهراً جنبه طبی دارد، دانسته است.
(همان‌جا) وی در آخر، عهد می‌بندد که در انجام اعمال و قواعد شرعی قصور
نورزد و سنتهای الهی را بزرگ بدارد و بر تعبدات بدنی مواظبت کند و این کار
را عادت خویش در تمام عمر قرار دهد (همان‌جا). بدین ترتیب، ظاهراً
منسوب کردن شیخ به باده‌گساری «از اینجا پیدا شده است که شیخ، طیب وارد
و حاذق عصرش بوده، و شرب خمر را در درمان برخی بیماریها مفید دانسته و
برای بیماران تجویز کرده است، لذا عده‌ای چنین پنداشته‌اند که وی شرب خمر
را مطلقاً روا دانسته است». (جهانگیری، ۲۶۳)

در مجموعه آثار مسلم شیخ، رساله‌ای تحت عنوان خطبة فی الخمر وجود
دارد که متأسفانه تاکنون به چاپ نرسیده است و سرآغاز آن به نقل شادروان
دکتر مهدوی در فهرست مصنفات ابن سینا چنین است:

اللهم ليس لك شريك فأرجوه و لاوزير فأرشوه، أطعتك بمنتك ... و
إني مقررٌ بتحریم هذه الخمر و شاهدٌ بنكالها ...

و در آخر آن آمده:

فاحشرنی اللهم فی زمره المتقین، بعیداً عن النار برحمتک یا عزیز.
(مهدوی، ۱۰۰)

از این رساله، عقیده مذهبی شیخ در باب باده گساری معلوم می شود. رساله *سیاسة البدن و فضائل الشرب و منافع و مضاره* (همان، ۱۲۴) از شیخ نیز احتمالاً مبین دیدگاه پزشکی وی در این باب است.

در هر صورت، هر چند پاره ای از محققان معاصر نیز نسبت باده گساری را به شیخ پذیرفته، یا وهنی در حق او ندانسته اند (از جمله ر.ک به: گوهرین، ۵۹۵؛ همایی، ۲۵۳)، اما اثبات آن، خاصه با توجه به آنچه از آثار شیخ نقل کردیم، اگر محال نباشد، کار آسانی نیست. مگر اینکه فرض کنیم شیخ در مقطع جوانی به باده گساری می پرداخته و در بخش پایانی زندگی، آن را ترک کرده است، اما این فرض هم با توجه به سیره شیخ که در آن نسبت باده گساری، هم در جوانی بدو منسوب شده و هم در دوره پایانی عمر، نادرست می نماید.

اما نسبت کثرت شهوترانی به شیخ، هم بنابر آنچه از سیره شیخ و اندیشه های وی براساس آثارش نقل کردیم، مستبعد بلکه مردود می نماید؛ افزون بر اینکه پذیرش آن مستلزم قول به این نیست که شیخ از راه حرام به این کار دست می یازیده است؛ زیرا اولاً شیخ مسلمان بوده و استفاده مشروع از کنیزکان در آن عصر رایج بوده و ثانیاً به احتمال بسیار قوی شیخ، شیعه مذهب بوده و ازدواج موقت در مذهب شیعه مشروع و معمول بوده است. (آل یاسین، ۲۷)

در باب بدزبانی و برخورد متکبرانانه با دیگر علما و حکمای هم عصرش، اولاً این امر چنان که در عصر خودمان نیز ملاحظه می کنیم، اگر از حد معقولی درنگردد، امری طبیعی است و کسی آن را نادرست نمی شمارد؛ و ثانیاً اگر چنین امری هم در مورد شیخ صادق باشد، نظیر آنچه که گفته اند بین شیخ و ابوعلی مسکویه رفته، الزاماً مستلزم تکبر شیخ نیست؛ زیرا شاید غرض شیخ، فی المثل امتحان ابوعلی مسکویه بوده است. (جهانگیری، ۲۶) و ثالثاً مهم تر از

این دو مورد، نقلی است از زبان شیخ در مجموعهٔ مباحثات که برخلاف مدعای مذکور، دلالت بر فروتنی علمی شیخ می‌کند؛ عین جملهٔ شیخ چنین است:
 ... إنَّ معلوم البشر متناهٍ وأنا فيما اجتهدتُ قد علمتُ كثيرَ أشياءَ معرفةً
 قد حَقَّقتها لا مزيدَ عليها، إلاَّ أنَّها قليلةٌ، والذي اجهله ولا أهتدي سبيلَه
 كثيرٌ جداً. (به نقل از آل یاسین، ۲۳)

برای مردی در حد و اندازهٔ بوعلی، چنین اظهار خاکساری و فروتنی علمی، نشان از معرفت عمیق او به موقعیت معرفت بشری در جغرافیای ناپیدا کران مجهولات بشری دارد، و نه تنها شکسته نفسی.

در باب دخالت شیخ در امور سیاسی و همنشینی با سلاطین و قبول وزارت هم، که برخی چون بیهقی آن را مایهٔ طعن در شخصیت علمی و حکمی وی دانسته‌اند، باید گفت که اولاً به نظر می‌رسد خود شیخ به شهادت چند جمله‌ای که در المباحثات هست، از این وضع چندان راضی نبوده است:

لقد أنشِبَ القدر في مخالِبِ الغير، فما أدري كيف اتملص و اتخلص.
 لقد دُفِعْتُ الى أعمالٍ لستُ من رجالها وقد انسلختُ عن العلم، فكأنما
 ألحظُه من وراء سُجفٍ ثخينٍ! مع شكري لله تعالى؛ فإنه على الأحوال
 المختلفه والأحوال المتضاعفه، والأسفار المتداخلة، و
 الأطوار المتناقضة، لا يخليني من وميض يحيى قلبي، و يثبت قدمي.
 إياه أحمد على ما ينفع ويضرّ ويسوء ويسرّ. (همان جا)

و ثانياً به دلیل شهرت و حذاقت شیخ در طبابت، همواره دربارها و سلاطین خواستار حضور او در کنار خود بوده‌اند و شیخ که ناچار بوده است به درباری خود را مرتبط سازد، ظاهراً بنا بر مبنای عقیدتی خود که تشیع بوده است ارتباط با حاکمان شیعی مذهب را ترجیح داده است.

شادروان جلال‌الدین همایی در باب کوچیدن شیخ به اصفهان گفته است:
 تنها مذهب شیخ در آن عصر کافی بود که در مذهب خلفای عباسی و اکثر سلاطین و ملوک اطراف، و فقهاء و ائمهٔ جماعت و رجاله،
 خونس مباح و قتلش عندالله مأجور و مشکور باشد. چه جای اینکه

تهمت فلسفه و اعتزال هم بر وی نشسته بوده و دیگر جای صلح و آشتی و تقیه و مدارا باقی نمی گذاشت. (۲۳۸)

و در ادامه می نویسد:

باری در آن زمان در نواحی عراق و بلاد جبل پناهگاهی برای شیعی مذهب، جزء دستگاه دیالمه آل بویه مخصوصاً علاءالدوله نبود که مذهب شیعه داشت [ظاهراً زیدی مذهب بود] و هم اهل حکمت و فلسفه بود و صحبت این طایفه را غنیمت می شمرد و در حق این جماعت دل نمودگی می فرمود. شیخ برای متاع معرفت خود مخصوصاً حکمت و فلسفه خریداری بهتر از علاءالدوله نیافت و چون در دستگاه غزنه و بغداد معرفتی سراغ نداشت گوهر خود را نزد خریدار اصفهان آورد. (همان، ۲۳۹)

بنابراین به نظر می رسد شیخ در شرایطی قرار داشت که ناچار بوده است همنشین سلاطین گردد، کاری که بسیاری از بزرگان اهل علم و معرفت در تاریخ ما - هر کدام به دلیلی خاص - بدان مبادرت ورزیده اند. هر چند در چنین مواردی، تمایلات شخصی افراد را هم به هیچ وجه نمی توان بی تأثیر دانست.

به نظر می رسد با سیر اجمالی ای که در زندگی و آثار شیخ داشتیم، به طریقی رسیده باشیم که براساس آن، زندگی عملی و سیره اخلاقی شیخ چندان از آنچه مقتضای حکمت نظری و عملی اوست و در آثارش منعکس شده، و ما شمه ای از آن را در همین مقاله آوردیم، دور نبوده است.

چنانچه بخواهیم مقام نظر و عمل را، خاصه در مورد شخصی چون ابن سینا، نامربوط و فرسنگها دور از هم فرض کنیم، ناچار خواهیم بود لوازم نامعقول آن را بپذیریم؛ از جمله نسبت دادن پاره ای خوی و خصلتهای ناپسند به شیخ، که انتساب آنها به اشخاص متوسط هم - بدون دلایل کافی - نادرست است، چه رسد به او که همچنان پس از گذشت هزار سال از وفاتش، در تمام قلمرو نفوذ اسلام حکیم علی الاطلاق است.

۱. آل یاسین، جعفر (۱۴۰۴ق). فیلسوف عالم: دراسة تحليلية لحياة ابن سینا و فكره الفلسفي. بيروت: دار الأندلس.
۲. — (۱۳۳۴). "رسالة في تفسير سورة الاعلى". در جشن نامه ابن سینا، مجلد دوم. تهران: انجمن آثار ملی.
۳. — (۱۳۶۰-أ). "رسالة في سرّ القدر". در رسائل ابن سینا، ترجمه ضیاء الدین درّی. تهران: کتابخانه مرکزی.
۴. — (۱۳۶۰-ب). "اسرار الصلاة". در رسائل ابن سینا، ترجمه ضیاء الدین درّی. تهران: کتابخانه مرکزی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق - أ). "رسالة في السعادة". في حسين بن عبدالله بن سینا، رسائل. قم: انتشارات بیدار.
۶. — (۱۴۰۰ق - ب). "رسالة في الحثّ على الذكر". في حسين بن عبدالله بن سینا، رسائل. قم: انتشارات بیدار.
۷. — (۱۴۰۰ق - ج). "سبب اجابة الدعاء و كيفية الزيارة". في حسين بن عبدالله بن سینا، رسائل. قم: انتشارات بیدار.
۸. — (۱۴۰۴ق). "رسالة العهد". در جعفر آل یاسین، فیلسوف عالم. بيروت: دار الأندلس.
۹. بیهقی، ابوالحسن علی بن زید (۱۳۱۸). "درّة الاخبار و لمعة الانوار: ترجمه تنمّه صوان الحکمة". ترجمه منتخبات الدین منشی یزدی. در ضمیمه سال پنجم مجله مهر. تهران.
۱۰. جهانگیری، محسن (۱۳۵۹). "خرده گبران ابن سینا". در مجموعه مقالات و سخنرانیهای هزاره ابن سینا. تهران: انتشارات کمیسیون ملی یونسکو در ایران.
۱۱. درّی، ضیاء الدین (۱۳۶۰). رسائل ابن سینا. تهران: کتابخانه مرکزی.
۱۲. گوهرین، صادق (۱۳۴۷). حجة الحق ابوعلی سینا. تهران: انتشارات علمی.
۱۳. مهدوی، یحیی (۱۳۳۳). فهرست مصنفات ابن سینا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۴. نصر، سیدحسین (۱۳۶۱). سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
۱۵. — (۱۳۷۷). نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت. تهران: خوارزمی.
۱۶. همایی، جلال‌الدین (۱۳۳۴). "رابطه ابن سینا با اصفهان." در جشن‌نامه ابن سینا، ج ۲. تهران: انجمن آثار ملی.