

# روش تفکر سیاسی\*

## بر اساس آموزه‌های فیلسوفان مشاء

تاریخ دریافت: ۸۲/۲/۱۴

تاریخ تأیید: ۸۲/۳/۱۷

محمد پزشکی\*\*

فیلسوفان مشایی با طبقه بندی علوم به دانش‌های حکمی و غیر حکمی، بخشی از دانش سیاسی را در زمره دانش‌های حکمی تحت عنوان «سیاست مدن» قرار داده‌اند و بخش دیگر آن را که ذیل دانش فقه قرار می‌گرفت با نام «سیاسیات» جزو دانش‌های غیر حکمی جای دادند. هر چند هر دو دسته دانش‌های فوق برای «رئیس اول» و «رؤسای افاضل» بیانگر یک حقیقت به دو شکل متفاوت بود ولی «رؤسای سنت» حقایق سیاسی را نه بر اساس قواعد عقل که به وسیله قواعد زبان‌شناسی به دست می‌آوردند؛ از این رو فرآیند سیاسی در مدینه‌های رئیس اول و رؤسای افاضل با آنچه در مدینه‌های سنت جاری بود تفاوت می‌یافت، هر چند همه این مدینه‌ها فاصله تلقی می‌شدند.

فیلسوفان مشایی با تأسیس اصل «سعادت» زندگی سیاسی را بر اساس آن و نه «اصالت فرد» یا «اصالت جمع» یا «اصالت گروه» تحلیل می‌کردند. طبقه بندی جوامع به فاضله و غیر فاضله و دسته بندی‌های درونی هر یک از آنها بر همین اساس انجام می‌گرفت. «اصالت سعادت» برای آنها زوج مفهومی «سعادت حقیقی» و «سعادت پنداری» را فراهم می‌آورد. این اصل همچنین در کاربرد تجویزی، آرمانشهر حیات سیاسی را ترسیم می‌کرد.

واژه‌های کلیدی: سیاست مدن، سیاسیات، مدینه رئیس اول، مدینه سنت، عقل، نقل، سعادت.

\* بخشی از پژوهشی است که در پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام انجام شده است.

\*\* دانش آموخته حوزه علمیه قم و فارغ التحصیل کارشناسی ارشد علوم سیاسی مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم (ع).

## مقدمه

سخن گفتن درباره روش فیلسوفان مسلمان قبل از هر چیزی در گرو فهم این مطلب است که کار آنها صرفاً تطبیق فلسفه یونانی بر اصول دینان اسلامی نبوده است و آنها به القای نظرات فلسفی و تلقیات دینی دست نیازیده‌اند؛ از این رو روش فیلسوفان مسلمان مزج شیوه تعقل یونانی با تأییدات و شواهد قرآنی نبوده است. در واقع فلسفه اسلامی را می‌توان نوع تفکر انتزاعی جوهریاً مستقل از دین و در پرتو دین دانست که در اصل، در مقام نوعی سکناگزیدن در عالم دینی یا بهره‌مندی از پرتو عالم دینی است که فیلسوف، سیروسلوک عقلی خود را در آن عالم، با تفکر مفهومی بیان می‌کند.

علوم اسلامی در زمینه‌ای تکوین یافتند که ماده آن، میراث جهان شرقی، یونانی - رومی و دانش‌ها و آداب و رسوم اساطیری و فرهنگ‌شناسی قوم عرب بود، اما صورت و حقیقت این علوم تا آن جا که به عالم اسلامی می‌پیوست به قرآن و سنت تقرّب می‌جست. به این ترتیب هر آنچه از علوم گذشتگان قابلیت داشت باید در حکم ماده علوم اسلامی به کار آید و آنچه فاقد این قابلیت بود به کل طرد گردد. به این گونه بود که در تمدن اسلامی، کلیت شوون فرهنگی در تابعیت از صورت نوعی و کل حاکم بر این دوره، محتوا و سرشتی واحد یافت و آنچه علوم اسلامی خوانده می‌شود، پدیدار گشت.

با پیدایش دانش‌های کلام و فقه، علاوه بر استناد به آیات و روایات، گونه‌ای از تفکر نظری نیز به وجود آمد. تفکر نظری مزبور مبتنی بر برداشتی از عقل بود که طبق آن، حکم موضوعی، به موضوع دیگر به اعتبار اشتراکشان در علت حکم، تسری می‌یافت. بدیهی است این معنای از عقل، معنایی غیر از معنای منطقی و فلسفی یونانی آن می‌باشد. روش استدلالی مزبور، «جدل» نامیده می‌شد، و در برگزیده قواعدی بود که بر اساس آن حدود و آداب «استدلال» مشخص می‌شد و به وسیله آن مؤمنان به حفظ عقیده و یا تخریب آن رهبری می‌شدند و در این میان فرق نمی‌کرد که موضوع آن کلام باشد یا فقه یا هر دانش دیگر.<sup>۱</sup> ابن خلدون در توضیح روش مجادله از دو گونه آن سخن به میان می‌آورد: نخست، روش بزودی که<sup>۲</sup> ویژه ادله شرعی همچون نص، اجماع و استدلال است؛ دوم، روش عمیدی<sup>۳</sup> که در هر دانشی کاربرد دارد. ابن خلدون در گزارش خود می‌نویسد: «اگر از نظر منطقی بدان بنگریم اغلب به قیاس مغالطه‌ای و سوفسطایی شبیه‌تر است، اما در عین حال صورت‌های ادله و قیاس‌ها در آن محفوظ است.<sup>۴</sup> فارابی نیز در کتاب الحروف روش جدلی و سوفسطایی را به لحاظ زمانی مقدم بر فلسفه می‌داند.<sup>۵</sup> او در کتاب الجدل درباره این روش چنین توضیح می‌دهد: «جدل صنعتی است که برای آدمی توانی را به دست می‌دهد که از مقدمات مشهور

قیاسی جهت ابطال نظر مورد قبول مخاطب به وسیله بخش‌های دیگر از مقبولات او استفاده می‌کند.<sup>۶</sup> به این ترتیب پرسشگر با استفاده از قاعده امتناع اجتماع متناقضین ضمن پرسش از مشهورات و مقبولات مخاطب، سعی در نشان دادن موارد متناقض در سخنان مورد قبول او می‌کند و با ایراد مقدمات مشهور و ظنی، مخاطب را در مسیر نظر خود هدایت می‌کند. فارابی در رساله جدل خویش، از قواعد و شرایط آن سخن می‌گوید.

در حوزه سیاست، اختلاف درباره مسأله «امامت»، شرایط آن و سازوکار جانشینی، در پرتو شیوه جدلی، مؤمنان را به صورت گروه‌های شیعه، خوارج، معتزله، کرامیه و اشعری صف بندی کرد.<sup>۷</sup> تحول بعدی در روش‌شناسی مسلمانان، وارد کردن نوع دیگری از تفکر نظری بود که در مقابل عقل به کار رفته در دانش کلام و فقه، عقل کلی نامیده می‌شد. عقل در این معنا قوه‌ای نفسانی بود که قادر به درک کلیات بود، در حالی که عقل در معنای نخستین آن، مفهومی فردی و جزوی داشت و نوعی تمیز را میان حسن و قبح امور می‌داد. به این ترتیب، این عقل اسکندرانی - شبه دینی که در فراشدهی، از پرتو قرآن و سنت بر خوردار شده بود - گونه دیگری از تفکر سیاسی را پدید آورد که در مقابل تفکر سیاسی پیشین، Theoria خوانده می‌شد. توضیح روش جدید در حوزه سیاست با پردازش فیلسوفان مشایی موضوع مورد علاقه مقاله حاضر است.

### دانش سیاسی در حکمت مشاء

۱. جایگاه دانش سیاسی در حکمت مشاء: روش مسلمانان در اخذ و اقتباس دانش یونانی یکدست نبوده است. آنها در فراشده پذیرش این دانش و روند بومی کردن آن به طور عمده از چهار الگو متابعت کردند: نخست، جذب و پذیرش تقریباً بدون کم و کاست مسائل فلسفی یونانی در فلسفه اسلامی؛ دوم، پذیرش مسائل یونانی و تکمیل آنها؛ سوم، اخذ عناوین مسائل و تغییر محتوایی آنها؛ چهارم، تولید مسائل جدیدی که در فلسفه یونانی یافت نمی‌شد.<sup>۸</sup> گرچه غالب مسائل فلسفه اسلامی در زمره سه دسته اخیر آن قرار می‌گیرد، ولی مسلمانان در مسأله طبقه بندی علوم و تقسیمات آن، میراث یونانی را پذیرفتند. البته مقصود از این سخن آن نیست که شیوه طبقه بندی علوم بدون هیچ‌گونه تغییری به صورت یونانی آن در جهان اسلام باقی ماند، بلکه مراد آن است که در مجموع مسأله تقسیمات علوم به همان شکل نخستین باقی مانده است و از این رو، مسأله طبقه بندی علوم جزو مسائل دسته نخست قرار می‌گیرد.

ارسطو دانش را دارای مراتب سه گانه، دانش‌های نظری، دانش‌های عملی و دانش‌های شعری می‌دانست. از نظر او، دانش‌های نظری که موضوع آنها دانایی و حقیقت بود، شامل تعلیمات

(ریاضیات)، طبیعیات و الهیات می‌شد؛ اما موضوع دانش‌های عملی برخلاف دسته نخست، صرف عمل بود و دانش اخلاق، سیاست و تدبیر منزل را در بر می‌گرفت، هر چند در انتساب تدبیر منزل به ارسطو تردیدهایی وجود دارد. در نهایت دانش‌های شعری، مستلزم آثاری است که خارج از عامل آنهاست.<sup>۹</sup> بر این اساس دانش سیاست جزو دانش‌های عملی قرار می‌گرفت؛ اما اینک باید دید که جایگاه دانش سیاست پس از انتقال به دنیای اسلام، از نظر فیلسوفان مشایی کجاست؟ و آنها جایگاه دانش سیاسی را چگونه گزارش می‌کنند؟

بر اساس گزارش‌های موجود، ابویوسف یعقوب کندی (حدود ۱۸۵ - ۲۶۰ هـ) دانش‌های انسانی را به دو دسته دانش‌های فلسفی انسان و دانش‌های الهامی نبوی تقسیم می‌کند. از نظر او، دسته اول خود دربرگیرنده سه دانش ریاضی، طبیعی و الهیات می‌گردد،<sup>۱۰</sup> براساس این طبقه بندی دانش سیاسی به عنوان زیر مجموعه‌ای از دانش الهیات در زمره دانش‌های فلسفی انسانی قرار می‌گیرد. ابونصر محمد فارابی (حدود ۲۵۸ - ۳۳۹ هـ)، مؤسس فلسفه و فلسفه سیاسی اسلامی در دو کتاب التنبیه علی سبیل السعادة و احصاء العلوم به طبقه بندی علوم پرداخته است. از مجموع این دو کتاب به دست می‌آید که او در یک طبقه بندی اولیه؛ مجموعه دانش‌های بشری را به سه دسته «علم اللسان»، «علم المنطق» و «دیگر علوم» تقسیم کرده است، اما «دیگر علوم» از نظر او به دو دسته علوم نظری با زیر مجموعه ریاضیات، طبیعیات و الهیات، و علوم عملی تقسیم می‌گردد. علوم عملی خود شامل علم مدنی است که در برگیرنده علم اخلاق و علم سیاست است و دانش فقه و کلام به علوم مدنی ملحق می‌گردد.<sup>۱۱</sup> به این ترتیب دانش سیاسی جزوی از علم مدنی به شمار می‌آید. در این طبقه بندی، آنچه که امروزه فقه سیاسی یا کلام سیاسی خوانده می‌شود نیز مانند علم سیاست، دانش مدنی خوانده می‌شود. اما جمعیت فلسفی اخوان الصفا تقسیم بندی تا حدی متفاوت‌تر از آنچه فارابی بیان کرده، عرضه می‌کنند. آنها در یک دسته بندی اولیه تمامی دانش‌ها را به دانش‌های ریاضی یا علم الآداب، علوم شرعی و علوم فلسفی تقسیم می‌کنند. دسته اخیر از علوم، خود به دانش‌های ریاضیات، منطق، طبیعیات و الهیات تقسیم می‌شود. علم سیاست در این بیان یکی از دانش‌های زیرین الهیات تلقی می‌گردد که خود در برگیرنده موضوعات سیاست نبوی، سیاست ملوکی، سیاست عامی، سیاست خاصی و سیاست ذاتی است.<sup>۱۲</sup> در تقسیم بندی اخوان الصفا برخلاف طبقه‌بندی فارابی دانش فقه در زمره علوم شرعی قرار می‌گیرد که در عرض علوم فلسفی و از جمله علم سیاست است.

ابوالحسن عامری (حدود ۳۲۲ - ۳۸۱ هـ) دیگر فیلسوف مشایی مسلمان، علوم بشری را به علوم فلسفی و علوم دینی تقسیم می‌کند. به نظر او، علوم فلسفی شامل الهیات، ریاضیات، طبیعیات و

منطق و علوم دینی در برگیرنده کلام، فقه، حدیث و لغت می‌شود. دانش سیاست در طبقه بندی حاضر جزو دانش الهیات می‌باشد، در حالی که فقه سیاسی و کلام دانش‌های دینی تلقی می‌گردند.<sup>۱۳</sup> توجه به دوگانگی دانش‌های فلسفی و دینی، همچنین در آثار دو فیلسوف بزرگ مشایی یعنی ابن‌سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ هـ) و خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷ - ۶۷۲ هـ) وجود دارد. ابن‌سینا در کتاب منطق‌المشرقیین مبنای طبقه بندی علوم را «مدق بر موضوعات و مبادی آنها» قرار داده است و از این رو دانش‌ها را به دانش‌های حکمی و غیر حکمی تقسیم کرده است. به نظر او، دانش‌های حکمی دانش‌هایی هستند که احکام آنها در تمام برهه‌های تاریخ جاری و حاکم است؛ در حالی که دانش‌های غیرحکمی، دانش‌هایی مقطعی و محصور در چارچوب زمانی خاصی هستند. او دانش‌های حکمی را به دو دسته عمومی دانش‌های نظری و دانش‌های عملی تقسیم می‌کند. به نظر او، دانش‌های نظری دانش‌هایی هستند که غایت آنها اعتقاد یقینی به حال موجوداتی است که وجود آنها به فعل انسان بستگی ندارد؛ در حالی که هدف از دانش‌های عملی کسب نظر در اموری است که به وسیله انسان برای نیل به خیرات انجام می‌پذیرد. ابن‌سینا نیز، همچون دیگر فیلسوفان مشایی، دانش‌های نظری را به الهیات، ریاضیات و طبیعیات، و دانش‌های عملی را به علم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم می‌کند. او توضیحی درباره دانش‌های غیرحکمی نمی‌دهد.<sup>۱۴</sup> سرانجام خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری ضمن بیان تقسیم بندی بالا، علوم غیرحکمی را نیز توضیح می‌دهد. او می‌گوید دانش‌های بشری به لحاظ «مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر» یا از طبع برمی‌خیزند یا از وضع، بدین وسیله خاستگاه دانش‌ها را یا طبیعت می‌داند یا قرار داد و تشریح، علوم حکمی و تمامی زیر تقسیمات نظری و عملی آن برخاسته از طبع تلقی می‌شود. اما دانش‌های برخاسته از وضع و تشریح و قرار داد به عقیده خواجه، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته نخست دانش‌هایی هستند که مرجع قانون‌گذاری و تشریح آنها، توافق بشری است و آن را دانش آداب و رسوم می‌نامد؛ اما دسته دیگری از دانش‌های قرار دادی هم وجود دارند که به وسیله پیامبران و امامان وضع می‌شوند و علم نوامیس الهی خوانده می‌گردند و خود شامل سه دسته موضوعات هستند: عبادات و احکام آن، معاملات و حدود و سیاسات. او علم نوامیس را همان علم فقه می‌داند.<sup>۱۵</sup> به این ترتیب دانش سیاست در طبقه بندی علوم، دانشی فلسفی حکمی است، در حالی که علم فقه سیاسی دانشی شرعی تلقی می‌گردد.

همان‌گونه که از مرور شیوه طبقه بندی علوم به وسیله فیلسوفان مشایی آشکار می‌شود، مجموعه دانش‌های سیاسی به طور کلی در سه جایگاه متفاوت قرار می‌گیرند: نخست، در زمره دانش‌های فلسفی - در نزد فارابی تمامی شاخصه‌های علوم سیاسی و در نزد دیگر فیلسوفان بخشی از آن که

تحت عنوان سیاست مدن قرار می‌گیرند؛ دوم، جزو دانش‌های قرار دادی بشری - طبق طبقه بندی خواجه آنچه که سیاست نامه خوانده می‌شود و خود او آنها را علم آداب و رسوم سیاسی می‌نامد؛ سوم، جزو دانش‌های قرار دادی دینی که همان فقه سیاسی خوانده می‌شود. اما آنچه در این پراکندگی وجود دارد و به لحاظ روش‌شناسی دارای اهمیت است تحلیل چرایی چنین تشتت و توضیح آنچنان قواعد دانش ساز تمدن اسلامی است که می‌تواند وضعیت دانش سیاسی را توضیح دهد.

**۲. منابع دانش سیاسی در حکمت مشاء:** مناقشه بر سر محاسن نسبی عقل و وحی به عنوان معیار استدلال بشری، در سده سوم بسیار شدید بود.

از سویی، مدافعان سنت ارسطویی به نمایندگی مکتب بغداد ادعا می‌کردند که عقل یگانه معیار استدلال بشری است. متفکرانی چون نظام (متوفای حدود ۲۳۰ هـ) کندی، سرخسی (مقتول به سال ۲۸۶ هـ)، ابن راوندی (متوفای ۲۹۷ هـ) و زکریای رازی (متوفای ۳۱۳ یا ۳۲۰ هـ)، عقل را معیار تمامی معارف دینی و دنیوی تلقی می‌کردند. در این بیان، نظام و کندی در صدد بر آمدند تا به حکم قوت نظر تجربیدی در جهت تقویت اعتبار عقل بشری گام بردارند بی‌آن که عقیده اسلامی خود به شوون الهی را از دست بدهند یا در مفهوم صحت معرفت وحیانی تردید کنند. به این ترتیب شخصی چون کندی معرفت وحیانی را برتر از معرفت بشری می‌دانست، چرا که معتقد بود قدرت الهی که سرچشمه آن است، برتر از وسایل بشری کسب معرفت است که در نهایت امر ریشه در ادراک حسی دارند؛<sup>۱۶</sup> ولی افراد دیگری چون سرخسی، ابن راوندی و رازی به انکار معرفت وحیانی پرداختند، برای نمونه ابن راوندی استدلال می‌کند که بشر از آن جا که به وسیله عقل شایستگی مورد امر و نهی قرار گرفتن را دارد و سزاوار پاداش و مجازات می‌باشد، دیگر مفاد معرفت وحیانی فاقد اعتبار است، چرا که عقل توان درک آن مفاد را دارد؛ از این رو ارسال پیامبران امری لغو و بیهوده تلقی می‌گردد.<sup>۱۷</sup> زکریای رازی می‌گوید عقل بشری به جهت رسیدن به نهایت منافع دنیوی و اخروی ای که موجوداتی مثل ما توان و امکان رسیدن به آن را دارند، به بشر اعطا شده است.<sup>۱۸</sup>

اما در مقابل این عقلی مسلکان، فیلسوفانی چون فارابی، ابن عامری، سجستانی (متوفای ۳۷۵ هـ) اخوان الصفا، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی قرار می‌گرفتند که به طور کلی وجود دو معیار را برای بازسازی علوم اسلامی لازم می‌دانستند. فارابی برخلاف کندی که عقل و وحی را دو منبع مستقل از هم درک می‌کرد، آنها را بیان متفاوت یک حقیقت می‌دانست. او معتقد بود که مفاد وحی مثالات عقلی هستند و از این رو عقل و وحی دو وجه مختلف یک حقیقت را بیان می‌کنند. به این ترتیب آنچه را که قوه عقل آدمی درک می‌کند، قوه تخیل او نیز می‌تواند درک کند همان‌طور که

قوه اخیر توان درک جزئیات محسوس را نیز دارد. درست به همین دلیل است که او برخلاف ابن راوندی و زکریای رازی، مسأله نبوت را می‌پذیرد و معتقد است نه تنها میان عقل فلسفی و عقل نبوی تفاوتی وجود ندارد، بلکه این دو عین هم هستند و فیلسوف در واقع همان پیامبر است و پیامبر همان فیلسوف؛<sup>۱۹</sup> اما سجستانی و بسیاری از همقطارانش با نظریه فارابی تا ایده دوگانگی منابع دانش ساز علوم اسلامی موافق بودند؛ ولی برخلاف فارابی نمی‌پذیرفتند که وحی و عقل دو جلوه یک حقیقت باشند، بلکه بیشتر تمایل داشتند همچون کندی، جوهره عقل را متفاوت از جوهره وحی ببینند و همان طور که ابن عامری تصریح می‌کند علوم دینی را شریف‌ترین، والاترین، مقدس‌ترین و محترم‌ترین علوم بدانند. ابن عامری بر اساس معیارهایی که برای اعتبار و اصالت هر چیز بیان می‌کند - چندی و چگونگی - علوم دینی را به اعتبار چندی و چگونگی آن برتر از علوم عقلی می‌داند.<sup>۲۰</sup> از این روست که بر اساس گزارش ابوحیان توحیدی، هنگامی که سجستانی، رسائل اخوان الصفا را بررسی می‌کند، این جمعیت را به دلیل پیوند شریعت با فلسفه مذمت کرده و کار آنها را تلاش ناممکن تلقی می‌کند و به شدت این انگاره جمعیت اخوان را رد می‌کند که معتقد بودند مفاد عقل قابل جمع با مفاد وحی است. و طی بحثی طولانی، پس از اثبات نادرستی انگاره آنها، خود در نهایت به این نظر می‌رسد که عقل و وحی دو منبع جوهری متفاوت هستند که مفاد یکی را بر دیگری نمی‌توان تطبیق داد. منتها وحی هر چند مفاد عقلی را نمی‌پذیرد، ولی عقل مفاد وحی را انکار نمی‌کند و به این ترتیب پیامبر برتر از فیلسوف قرار می‌گیرد.<sup>۲۱</sup> ابن سینا با بسط نظریه فارابی همان مضمون را تکرار کرد که میان منبع عقلانی و منبع وحیانی تفاوت ماهوی وجود ندارد، ولی به عقیده او وجهه دین اصالتاً عملی و وجهه فلسفه اصولاً نظری است و از این رو مبدأ دانش‌های عملی از شریعت الهی مستفاد است و مبادی دانش‌های نظری از باب آیین الهی بر سبیل خود آگاهی به دست می‌آید. در یک کلام، در دین منشأ تکوین و تشریح، خداوند است. تشریح از طریق وحی حاصل شده و با آن، مناسبات عالم انسانی تنظیم می‌گردد؛ به همین ترتیب در فلسفه هم مبدأ تکوین و هم مبدأ تشریح خداوند است، ولی تشریح از طریق سیر و سلوک عقلی با عطایای عقل فعال حاصل می‌شود و پس از حصول آن نظام عقلی ذهنی، فیلسوف صورت آن را در مدینه، صورت خارجی می‌بخشد.<sup>۲۲</sup> نظریه ابن سینا زمانی که تا حد کمالش تعقیب می‌شود به صورتی عرضه می‌گردد که خواجه نصیرالدین طوسی بیان می‌کند که به رغم تفاوت نداشتن دو منبع عقل و شرع و نزدیکی آنها به هم، منتها کمال قوه عقل آدمی شناخت حق تعالی، صفات او، فرشتگان و هستی به قدر توان بشری است، در حالی که مفاد وحی شامل احکام و قوانینی است که زندگی فردی و جمعی آدمی را تنظیم و هدایت می‌کند.<sup>۲۳</sup>

در پایان باید گفت که آخرین نوشته‌های آخرین این سینه چون الاشارات و التنبیها، حی بن یقظان و رساله الطیر، منبع سومی برای دانش‌های اسلامی به دست می‌دهد. این آثار مایه‌های عرفانی اندیشه او را نشان می‌دهد که در حکمت مشاء به درستی کاربرد آن برای دانش سیاسی معلوم نیست؛ اما همین خمیر مایه عرفانی، راه را برای ظهور حکمت اشراق و سهروردی باز می‌کند.

۳. **شروعی یا عقلی بودن دانش سیاسی:** مناقشه بر سر مزایای نسبی عقل یا وحی به عنوان منبع معتبر دانش سیاسی، در بطن خود مجادله دیگری را درباره مزیت نسبی منطق یا نحو به عنوان ابزار دانش سیاسی مطرح کرد. اهمیت مجادله دوم از آن جهت بیشتر بود که حتی بر اساس نظریه همانندی منبع وحی و عقل در نزد فارابی، عملاً فیلسوف مورد نظر او، انسان خارق العاده‌ای بود که به او وحی هم می‌شد و به این دلیل فیلسوف، پیامبر نیز بود. از این رو فارابی مسأله ساختن «دانش سیاسی» را برای انسان‌های معمولی در ذیل اجتماع «سنت» بیان می‌کند که قوام آن بر ارتباط قوه عاقله و متخلیه رهبران با عقل فعال هدایت نمی‌شود، بلکه هدایت اجتماع سنت را سنن و آداب به جای مانده از فیلسوفان و پیامبران به عهده دارد (صرف نظر از این که رهبر آن یک نفر یا چند نفر فقیه یا فاضل باشد). به این ترتیب چه عقل را منشأ پیدایش دانش سیاست بدانیم یا وحی، برای انسان‌های معمولی ای چون ما، مسأله تفسیر میراث وحیانی مطرح می‌گردد و درست به همین علت بوده که مناقشه مزایای نسبی منطق یا نحو به عنوان ابزارهای معتبر دانش سیاسی مطرح شده است. مناقشه‌ای که بی‌شبهت به مناقشات کاربرد قواعد زبان‌شناسی در معرفت اجتماعی معاصر نیست. فیلسوفان مسلمان با مسائلی درگیر بودند که از تداول فلسفه یونانی در فرهنگ اسلامی پدید آمده بود.

ابوحیان در گزارش پیش گفته خود از مناظره «متی بن یونس» منطقی - استاد فارابی - و ابوسعید سیرافی - فقیه، متکلم و زبان داندن معروف عرب - خبر می‌دهد که در سال ۳۲۰ هجری در حضور «ابن فرات وزیر»، برگزار شد و به پیروزی قاطع روش زبان‌شناسی بر روش منطقی منجر شد. سیرافی در این مناظره بر این ادعای «متی» و دیگر فیلسوفان، که فلسفه را قانون کلی استدلال درست و سخن صحیح می‌دانستند، ایرادهای جدی گرفت. سجستانی و بسیاری از اهل مدرسه‌شان، اغلب تحلیل لفظی را جانشین تحقیق فلسفی کرده بودند. به عقیده آنها تفکر روشن یقیناً مستلزم دقت در مصطلحات است و واژه‌نامه فلسفی ارسطو - کتاب دلتای ما بعد الطبیعه - ممکن بود به منزله سرمشقی به کار رود. بر این اساس سجستانی به زبان عربی به منزله واسطه‌ای برای دریافت و فهم اشیا متوسل می‌شد و آن را زبانی به شمار می‌آورد که به طور آرمانی مناسب نظر ورزی فلسفی بود.



سجستانی مدلل ساخت که هم در منطق و هم در علم نحو از الفاظ بحث می‌شود و منطق ساختار صحیح زبان است به گونه‌ای که احتمال وجود «منطقی» کلی و جهان شمول چندان بیشتر از احتمال «نحوی» کلی و جهان شمول یا زبانی کلی و جهان شمول نیست. بدین سان به نظر او، نحو، منطق عربی و منطق، نحو عقلی به شمار می‌رفت. سجستانی عقیده داشت که اکثر پژوهش‌های منطقی به معانی مربوط می‌شود گر چه الفاظ را که جامه آنهاست نباید بی‌اعتبار انگاشت. همان گونه که اکثر پژوهش‌های نحوی به الفاظ مربوط می‌شود گر چه معانی را که جوهر و حقیقت آنهاست نباید بی‌اعتبار انگاشت. منطقی در انتخاب کردن میان صورت‌های ممکن نحو به آنچه با عقل سازگار است اعتنا می‌کند و نحوی به آنچه لفظاً، موافق می‌یابد می‌پردازد. به این ترتیب دو گانه‌انگاری «صورت - محتوا» که بحث نحو و منطق را شکل می‌دهد بر نظریه عرب‌ها درباره زبان و نقد ادبی حاکم است. او برای منطق از حیث تقدم برتری قائل است، ولی حالت آرمانی را ترکیب نحو عربی و منطق یونانی می‌داند. نحو در مجموع لفظ را می‌آراید و به معنای وضعی یا رسم رایج می‌انجامد و حال آن که منطق معنا را قاعده‌مند می‌کند و حقیقت مسلم را به دست می‌دهد و مبتنی بر رسوم پیشین نیست. شاهد منطقی مأخوذ از عقل است و شاهد نحوی مأخوذ از عرب‌هاست. برهان نحوی فطری است و برهان منطقی عقلی. به این ترتیب کمال نهایی در صورتی به دست خواهد آمد که سخن عقلی و حسی پدید آید.

فارابی پس از شنیدن شکست استاد خویش در مناظره با سیرافی که نمادی از شکست منطق در برابر زبان‌شناسی بود رساله «الحروف» را نگاشت و در آن به شکل شایسته‌ای بحث منطق و زبان را به عنوان ابزار علوم اسلامی به میان کشید. به عقیده فارابی، با پیدایش دین در میان جمعیتی، اگر جمعیت مذکور قبلاً داری دین دیگری نبوده باشند و اصطلاحات رایج دین پیشین وجود نداشته است، دین جدید یا اصطلاحات خود را ایجاد می‌کند و یا اصطلاحاتی از اجتماع را که به اصطلاحات دینی نزدیک‌تر است برای منظور خاص خود به کار می‌برد. اما در صورتی که جمعیت مذکور سابقه دیانت قبلی داشته باشند، در این صورت یا اصطلاحات دین قبلی را برای اصطلاحات دین جدید به کار می‌برد و یا این که اصطلاحات ادیان دیگر را، پس از تغییر و همسانی با سرشت دین خویش به اصطلاحات خود به کار می‌برد. به نظر فارابی، ورود علم فلسفه به دنیای اسلام نیز چنین است، چرا که با ورود فلسفه‌ای چون فلسفه یونان به امتی چون امت اسلامی، مسلمانان می‌بایند ببینند که آیا الفاظ و اصطلاحات دینی خودشان برآورنده آن معانی فلسفی یونانی هست یا نه؟ در صورتی که چنین امری صادق باشد این الفاظ دینی برای آن معانی فلسفی به کار می‌رود و در صورتی که چنین چیزی متصور نباشد، پس از الغای اصطلاحات غریب جدید، نزدیک‌ترین معانی عام زبان خود را برای

آن معانی فلسفی، به کار می‌برند. فارابی بدین ترتیب دستگاهی فراهم می‌سازد که توان انتقال مفاهیم فلسفی یونانی را به جهان اسلام فراهم می‌آورد و ضمن این انتقال و طی سازوکاری خاص، مفاهیم مورد نظر پالایش یافته و متناسب با جوهره تمدن اسلامی، خلوص و اصالت می‌یابند.<sup>۲۴</sup> به این ترتیب طبق نظریه او، مسأله ترجمه‌پذیری مفاهیم یک تمدن به تمدن دیگر، که مورد مناقشه متی بن یونس و سیرافی بود، حل می‌شود. فارابی خود در طرح علم مدنی خویش از این آموزه‌ها بهره برده است. اما در خصوص حوزه سیاست، دانش سیاسی و علم مدنی ای - که به وسیله مسلمانان عادی، انسان‌هایی که قوه عاقله و متخیله آنها مورد افاضه عقل فعال قرار نمی‌گیرد - می‌باید بر اساس میراث به جا مانده از پیامبر و فیلسوف آورنده دین پایه‌گذاری شود. از نظر او، هر چند دانش سیاسی ای که بدین شکل ساخته می‌شود در فضل و شرافت به پای دانش سیاسی برخاسته از قوه عاقله و متخیله پیامبر و فیلسوف نمی‌رسد، ولی می‌باید تا آن جا که ممکن است به آن شباهت یابد، از این رو قوه عاقله بشری با پذیرش درصد بالایی از خطا، منبع چنین دانشی به شمار می‌رود و به همین ترتیب شیوه منطقی و استدلال عقلی ابزار این دانش تلقی می‌گردد. اما آنچه چنین دانشی را یاری کرده و ضریب خطای آن را کاهش می‌دهد غور در میراث باقی مانده از پیامبر یا فیلسوف راستین است که این خود مستلزم کسب روش‌ها و مهارت‌های دیگری غیر از استدلال عقلانی است. فارابی در بحث از شرایط و اوصاف رئیس یا رؤسای سنت و افاضل، مجموع دانش‌های تفسیری را در سه دسته عمومی جای می‌دهد: یک دسته به تفسیر سرشت و الزامات عصر پیامبر و فیلسوف آورنده سنت و در یک کلام تفسیر تاریخی عصر نزول مربوط می‌شود؛ دسته دیگر، به روش فهم شریعت و شناخت آن یعنی تفسیر متن کوانه شریعت مربوط می‌گردد؛ دسته سوم، از علوم و قواعد زبان‌شناسی که استعمالات، استعارات و قواعد زبان - تحلیل زبان‌شناسانه زبان عربی -<sup>۲۵</sup> را در خود جای داده است. ابن سینا نیز با تقسیم قوه عاقله آدمی به دو قوه عقل نظری و عملی و قرار دادن دانش سیاسی در حیطه فعل و تصرف قوه عقل عملی، بیان اصول و ضرورت مسائل سیاسی را به عهده قوه عقل عملی می‌گذارد و خود در آخر کتاب نجات طی بحثی با عنوان در بنیاد شهر - دولت (فی عقد المدینة) نمونه‌ای از خلاقیت عقلانی در عرصه سیاست را نمایش می‌دهد؛<sup>۲۶</sup> ولی جزئیات و تفصیل بیشتر آن را به عهده تفسیر و فهم میراث وحیانی قرار می‌دهد که از طریق روش‌های زبانی، تفسیر قرآن و روایات و دانش اصول فقه به دست می‌آید.

به این ترتیب دانش سیاسی در نزد فیلسوفان مشایی، دانشی است که نه صرفاً عقلی و نه به طور محض شرعی است، بلکه این دانش در حد درک کلیات و اصول مباحث خود از عقل بهره می‌برد و برای توضیح جزئیات آن به وحی متوسل می‌گردد. بر این اساس، برخی از شاخه‌های دانش سیاسی

چون دانش فلسفه سیاسی، دانشی عقلی به شمار می‌رود و شاخه‌هایی از این دانش همچون فقه سیاسی، دانش شرعی تلقی می‌گردد و به این ترتیب فلسفه سیاسی اسلامی بیان جزئیات زندگی سیاسی و ارائه الگوی آن را به دین‌شناسان (فقیهان، متکلمان و مفسران) واگذار می‌کند و خود در حد بیان کلیات توقف می‌کند.

## روش تحلیل زندگی

۱. اصالت سعادت؛ معیار تحلیل و نقد سیاسی: مطالعه زندگی سیاسی و تحلیل آن در گرو امکان جدا شدن تحلیل‌گر سیاسی از متن زندگی سیاسی اجتماع خویش و نگاه مجدد به آن به صورت موضوع مطالعه می‌باشد؛ از این رو برای تحلیل و نقد زندگی سیاسی به دست آوردن معیارهایی چند که امکان نگاه به زندگی سیاسی را، با نگاهی بیرونی عملی سازد، ممکن می‌گردد. فیلسوفان مشایی برخلاف فلسفه‌های سیاسی جدید مغرب زمین که از مفاهیم بنیادین اصالت فرد (فردگرایی)، اصالت جمع (جمع‌گرایان) یا اصالت گروه (تکثرگرایان) جهت توجیه، تفسیر و تبیین پیدایش زندگی سیاسی، تطور و تحول آن و در نهایت اضمحلال یا آسیب‌شناسی آن بهره می‌برند، از مفهوم بنیادین «سعادت» استفاده کرده و طی روندی، با اصالت دادن به آن، به عنوان معیار تحلیل و نقد دانش سیاسی بهره می‌گیرند. فیلسوفان مشایی با پذیرش این انگاره که هر چیزی - چه طبیعی و چه ارادی - غایت و کمالی دارد، مفهوم «سعادت» را در رسیدن آن چیز به کمالش می‌دانستند. به این ترتیب سعادت حقیقی در عرصه سیاست، به معنای رسیدن زندگی سیاسی به کمال از پیش طراحی شده آن بود. فارابی وسایل نیل به چنین سعادت‌تی را در عالم انسانی «فضیلت» می‌خواند که به معنای شرایط طبیعی و استعدادهای وجودی آدمی جهت گرایش به نیکویی بود.<sup>۲۷</sup> او در تحصیل السعادة با شمارش فضایل انسانی به فضایل نظری، فکری، خُلُق و عملی،<sup>۲۸</sup> سه گونه‌ی اخیر را در ارتباط نزدیک با دانش سیاسی می‌دانست. از نظر فارابی، فضیلت «فکری مدنی» - چه کوتاه مدت و چه بلند مدت - معیارهای قانون‌گذاری را سامان می‌دهد و به این ترتیب قوانین مدنی اجتماعات بشری بر اساس آن، تفسیر، تحلیل و احیاناً نقد می‌گردد؛<sup>۲۹</sup> در حالی که فضیلت «خُلُق مدنی» منبع قاعده ساز اخلاق فردی و اجتماعی جوامع بشری است، به طوری که بر اساس آن می‌توان هنجارهای سیاسی و ناهنجاری‌های سیاسی را تفسیر کرده و آنها را از هم تشخیص داد. همان‌گونه که این معیار می‌تواند معیار نقد هر گونه حیات سیاسی واقعی گردد.<sup>۳۰</sup> سرانجام فضایل «عملی و مدنی» قواعد و معیارهایی را ارائه می‌دهد که آدمی را در چگونگی تحقق بخشیدن به فضایل پیشین راهنمایی کند.<sup>۳۱</sup> در واقع این دسته از فضایل فن‌آوری نیستند، بلکه معیارهای چگونگی استفاده از فن‌آوری را بیان می‌کنند.

بر این اساس، «سعادت» به عنوان مفهومی بنیادین «اصالت» می‌یابد که کلیت حیات سیاسی و تمام مسائل آن بر اساس این مفهوم اصیل تفسیر و نقد می‌گردد، هر چند فیلسوفان مشایی در تعداد فضایل و تفسیر آنها با هم توافق ندارند (برای نمونه ابن عامری در کتاب السعادة والاسعاد سعادت را به دو قسمت سعادت عقلی و انسانی تقسیم می‌کند).<sup>۳۲</sup> به این ترتیب در فلسفه مشایی زوج مفهومی «سعادت حقیقی - سعادت پنداری» معیار تفسیر و تحلیل مسائل اجتماعی و سیاسی چون خاستگاه اجتماع سیاسی، پیدایش حکومت، رهبری سیاسی، اقسام اجتماعات سیاسی، چگونگی جریان حیات سیاسی و مسائل دیگر می‌گردد و بر اساس همین جفت مفهومی می‌توان الگوهای نظری سیاست و حیات سیاست واقعی را مورد نقد قرار داد.

**۲. تحلیل و نقد زندگی سیاسی:** از آن جا که طبق «اصالت سعادت» هر موجودی از جمله آدمی در پی رسیدن به کمال نهایی خویش است و در این امر آدمی نیازمند یاری هموعان دیگر خویش است، اجتماعات انسانی پا می‌گیرد؛ اما باید دانست که ضرورت گردهم آیی آدمیان، اجتماع آنها را، اجتماع مدنی نمی‌گرداند، بلکه وجه تمایز اجتماع آدمی از اجتماعات دیگر حیوانات گرایش طبیعی آدمی برای رسیدن به کمال است؛ گرایشی که خواهی از آن تعبیر به محبت و فارابی تعبیر به اراده مدنی می‌کند و این چیزی جدای از گرایش غریزی یا اجباری دیگر جانداران و به قول خواجه نصیر «اتحادی صناعی» است.<sup>۳۳</sup> همان طور که فارابی در تمایز این دو دسته از اجتماعات از اصطلاحات «اراده مدنی» در برابر «اراده طبیعی» و «عدالت مدنی» در برابر «عدالت طبیعی» یاد می‌کند. بر این اساس، «اصالت سعادت»، علت پیدایش اجتماعات انسانی، و همچنین نکته اصلی تمایز آن با دیگر اجتماعات را، کمال یابی و سعادت‌طلبی می‌داند، به طوری که آشکارا فیلسوفی چون فارابی نظریاتی چون اضطرار طبیعی، جنگ و نیا و خون مشترک را رد می‌کند؛<sup>۳۴</sup> از این رو، فیلسوفان مشایی نمی‌توانند بپذیرند که علت پیدایش اجتماعات بشری قرار داد اجتماعی باشد، بلکه آنها اجتماع را مدنی به معنای مدنیت می‌دانند؛ مدنیتی که برخاسته از گرایش طبیعی و فطری آدمی است. بر این اساس، اصالت سعادت، دو نظریه حقوق طبیعی و حقوق قراردادی را برای پیدایش اجتماع و تداوم زندگی اجتماعی و سیاسی رد می‌کند. «اصالت سعادت» همچنین چرایی تقسیم بندی اجتماعات بشری و قاعده و معیار طبقه بندی آنها را توضیح می‌دهد. از آن جا که زندگی انسانی بر معیار «سعادت» می‌چرخد و تحلیل می‌شود، این وضعیت فردی یا جمعی افراد اجتماع نیست که ملاک تحلیل زندگی اجتماعی و سیاسی است. بنابر این نوع آزادی‌های فرد، قراردادهای فردی او، یا جایگاه و پایگاه اقتصادی و شأنیت اجتماعی انسان‌ها معیارهای تأثیرگذار در زندگی سیاسی تلقی نمی‌گردند،

بلکه قدرت بر شناخت حقیقت - که امری ممکن تلقی می‌شود - و التزام به لوازم عملی آن شناخت، اجتماعات انسانی را به چهار دسته کلی اجتماعات «فاضل»، «جاهل»، «فاسق» و «ضال» تقسیم می‌کند و یا افراد را به نوابت، بهیمی و انسان مدنی تقسیم می‌گرداند و خود وجه افتراق تقسیمات درونی جوامع جاهله، فاسقه، ضاله و فاضله می‌گردد. به این ترتیب است که اجتماع فاضله مبنی بر رئیس اول، رئیس مماثل، رئیس سنت و افاضل از یک سو، و اجتماعات ضروریه، بداله، خساسه، کرامیه، تغلبیه و جماعیه در هر یک از اجتماعات سه گانه دیگر، از سوی دیگر، همگی در پرتو شناخت سعادت برین و تلاش در جهت رسیدن عملی به آن و یا قصور در یکی از این دو امر به وجود می‌آید؛ از این رو هر چند فیلسوفان مشایی وجود اصناف، گروه‌ها و تقسیمات اقتصادی و اجتماعی را در جوامع انسانی می‌پذیرند، ولی در تحلیل زندگی اجتماعی بدان‌ها اهمیت اساسی را نمی‌دهند، چرا که معیار سعادت و دو مفهوم متقابل سعادت حقیقی و سعادت پنداری محور بنیادین طبقه بندی اجتماعات و معیار تحلیلی آنها تلقی می‌شود.

چگونگی زندگی سیاسی نیز بر اساس مفهوم بنیادین «سعادت» قابل تحلیل است. ویژگی‌های فعالان سیاسی و تنظیم سلسله مراتب حیات سیاسی در اجتماعات فاضله و نقد معیارهای گزینش سیاست‌مداران و چگونگی تنظیم روابط سیاسی در اجتماعات غیرفاضل همگی بر اساس معیار سعادت و قواعد بنیادین فضیلت‌های مدنی (فکری، خلقی و عملی) برخاسته از آن، انجام می‌شود. به همین ترتیب فیلسوفان مشایی هر جنبه از جنبه‌های حیات سیاسی و نیز هر مسأله‌ای از مسائل قلمرو سیاست را بر اساس معیار بالا تحلیل، ارزیابی و نقد می‌کنند؛ از این رو همواره حیات سیاسی واقعی به وسیله حیات سیاسی فاضله‌ای که بر اساس آموزه‌های همین فیلسوفان دست یافتنی نیز می‌باشد نقد می‌گردد. بنابراین، تقابل زندگی فاضلانه و زندگی واقعی سیاسی به جای تقابل فرد و اجتماع - در تمدن غربی جدید - عامل هویت سیاسی و نشان تمدن اسلامی تلقی می‌گردد.

### نتیجه‌گیری

فیلسوفان مشایی مجموعه دانش‌های سیاسی را به طور کلی در سه جایگاه طبقه بندی کرده‌اند. بخشی از این دانش‌ها تحت عنوان «سیاست مدن» به عنوان شاخه‌ای از دانش‌های عملی قرار می‌گیرد. این بخش از سیاست در برگرفته قواعد سیاسی فرا زمانی و فرا مکانی برخاسته از نوع تعقل یونانی است. قسمت دیگری از دانش سیاسی بخشی از دانش‌های قرار دادی است که مبدأ پیدایش آن را آداب و رسوم اجتماع بشر تشکیل می‌دهد. این بخش از دانش‌های سیاسی، دانشی زمانی و مکانی به شمار می‌رود. آخرین جایگاه دانش سیاسی مخصوص آن دسته از دانش‌های سیاسی است

که برخاسته از آیین شریعت بوده و فقه سیاسی نامیده می‌شود.

جایگاه‌های متفاوت دانش سیاسی نشان‌دهنده وجود دو منبع دانش ساز برای فیلسوفان مشاء یعنی عقل و وحی است. این دو منبع برای فیلسوفان مشایی از دو گوهره متفاوت نیستند و مفاد آنها با یکدیگر قابل جمع است، با این تفاوت که وجهه سیاست مدن اصولاً نظری و درک کلیات زندگی سیاسی است، ولی وجهه فقه سیاسی و سیاست‌نامه‌ها اصالتاً عملی بوده به جزئیات زندگی سیاسی می‌پردازد؛ از این رو دانش سیاسی برای آنها، دانش نه صرفاً عقلی و نه کاملاً شرعی است. این امر خود سبب می‌شود روش فهم سیاسی تابع قواعد عمومی تفکر و قواعد عام تفکر سیاسی برای درک کلیات حیات سیاسی از سویی، و تابع قواعد تفسیری و تحلیل زبانی متون مقدس شریعت از سوی دیگر باشد. هر چند فهم سنت عملی پیامبر و امامان معصوم، خود وجود قواعد تاریخی و درک فلسفه تاریخ و برخورداری از فهمی تاریخی را نیز اجتناب‌ناپذیر می‌کند.

فیلسوفان مشایی تحلیل زندگی سیاسی موجود و ارائه آرمان شهر مطلوب خود را مبتنی بر تأسیس اصل «اصالت سعادت» می‌کنند که براساس آن، کمال زندگی سیاسی رسیدن به مقصد از پیش تعیین شده‌ای است که تحت عنوان «مدینه فاضله» در این دنیای فانی تحقق‌پذیر است. «فضیلت» که وسیله رسیدن به این سعادت است، القاکننده قواعد قانون‌گذاری، سازنده اخلاق و تربیت سیاسی، ارائه‌کننده هنجارها و نابهنجاری‌های جامعه سیاسی و ایجادکننده راهبردهای عملی عینیت‌بخشی به مدینه فاضله است. بنابراین «اصالت سعادت» معیار تحلیلی - انتقادی بسیار مؤثری برای ارزیابی زندگی سیاسی موجود و طراحی ایده‌آل‌های سیاسی مطلوب می‌باشد. این اصل از آن جا که فلسفه پیدایش اجتماعات انسانی و نکته اصلی افتراق آن از اجتماعات دیگر حیوانات را سعادت‌طلبی می‌داند، اتحاد اعضای اجتماع سیاسی را اتحادی ارادی و مدنی و نه اتحادی طبیعی بیان می‌کند که برخاسته از اراده‌ای مدنی است؛ از این رو نظریه‌هایی چون نظریه اضطرار، نیا یا خون مشترک و حتی نظریه قرارداد اجتماعی را در پیدایش جوامع سیاسی منتفی می‌داند.

اصل «سعادت» همچنین تحلیل‌کننده چرایی طبقه‌بندی‌های اجتماعی است. بر اساس این اصل، آدمی در سعادت یابی ممکن است به خطا رود. منشأ این خطا خود می‌تواند یا به دلیل خطای در شناخت حقیقت باشد یا در عدم التزام به لوازم عملی آن؛ از این رو چهار دسته عمومی اجتماعات فاضله، جاهله، فاسقه و ضالّه پدید می‌آیند. شهروندان پرورش یافته در چنین جوامعی نیز به انسان‌های مدنی، نوابت و بهیمیون تقسیم می‌گردند. تقسیمات درونی هر یک از اجتماعات سیاسی فوق نیز بر اساس حضور یا فقدان یکی یا همه پایه‌های سعادت یابی است. اصل «سعادت» همچنین سلسله مراتب قدرت سیاسی را در اجتماع فاضله سامان داده و آن را تحلیل می‌کند. فعالیت سیاسی و

---

سلسله مراتب مشارکت در حیات سیاسی بر اساس میزان شناخت و التزام عملی به «سعادت» است. بنابراین تقابل حیات فاضله با حیات غیرفاضله، عامل هویت سیاسی و نشان تمدن اسلامی است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. مانند کاربرد آن در دانش نحو به وسیله ابوحنیفه. محمود شهبابی، ادوار فقه (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۰) ج ۳، ص ۷۰۱.
۲. علامه علی بن محمد بزودی متولد ۴۸۲ هـ. از فقهای حنفی و نویسنده کتاب الاصول.
۳. رکن الدین عمیدی ابوحامد محمد بن محمد، فقیه حنفی، مؤلف رساله معروفی در جدل است که در سال ۶۱۵ هـ. درگذشت.
۴. عبدالرحمان بن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی (تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲) ج ۲، ص ۹۳۲.
۵. ابونصر محمد الفارابی، الحروف، حقه و قدم له و علقه علیه محسن مهدی (بیروت: منشورات دارالمشرق، الطبعة الثانية) ص ۱۳۲.
۶. همو، المنطق عند الفارابی: کتاب الجدل، تحقیق و تقدیم و تعلیق رفیق العجم (بیروت: منشورات دارالمشرق، ۱۹۸۶ م) ص ۱۳.
۷. ابوالفتح محمد شهرستانی، الملل و النحل، تحقیق محمد سیدکیلانی (بیروت: منشورات دارصعب، ۱۴۰۶ ق) الجزء الاول، ص ۱۵.
۸. ر.ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار (تهران: صدرا، چاپ پنجم، ۱۳۷۶) ج ۵، ص ۲۶-۳۲.
۹. ژان برن، ارسطو و حکمت مشاء، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳) ص ۴۳.
۱۰. ابوالحسن عامری، الاعلام بمناقب الاسلام، ترجمه احمد شریعتی و حسین منوچهری (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷) پاورقی ۲، ص ۶۱، به نقل از: ابن نباته، سرح العیون، ص ۲۳۴.
۱۱. ابونصر محمد فارابی، احصاء العلوم، تصحیح و مقدمه عثمان محمد امین (مصر: مطبعة سعادت، ۱۳۵۰ ق) ص ۱۶.
۱۲. فؤاد معصوم، اخوان الصفاء: فلسفتهم و غایتهم (بیروت: طبعة دارالمهدی للثقافة والنشر، ۱۹۹۸ م) ص ۱۷۵-۱۹۲.
۱۳. ابوالحسن عامری، پیشین، ص ۶۰-۷۸.
۱۴. سیدجعفر سجادی، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۵) ص ۴۳۷ و ۴۳۸.



۱۵. خواجه نصیر الدین محمد طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری (تهران: خوارزمی، چاپ پنجم، ۱۳۷۳) ص ۳۷-۴۱.
۱۶. ماجد فخری، سیرفلسفه در جهان اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲) ص ۱۱۰.
۱۷. محمد عبدالرحمن مرجبا، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية (بيروت: منشورات عوايد، طبعة الثالثة، ۱۹۸۳ م) ص ۴۴۷-۴۴۸.
۱۸. همان.
۱۹. ابو نصر محمد فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة (بيروت: مطبعة دارالمشرق، طبعة السادسة) ص ۱۱۴-۱۱۶.
۲۰. ابوالحسن عامری، پیشین، ص ۷۷-۸۰.
۲۱. ابوحیان توحیدی، الامتاع و المؤانسة (بيروت: منشورات دارمکتبة الحياة، مناظره شب هفدهم) الجزء الثاني، ص ۲-۲۲.
۲۲. حسین بن سینا، رسائل: عيون الحكمة (قم: بیدار، ۱۴۰۰ ق) ص ۳۰.
۲۳. خواجه نصیرالدین محمد طوسی، رساله گشایش نامه، به کوشش محمد تقی دانش پژوه (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۱)؛ همو، تلخیص المحصل، تصحیح عبدالله نورایی (تهران: موسسه مطالعات اسلامی شعبه تهران دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۹) ص ۳۹۳.
۲۴. ابو نصر محمد فارابی، الحروف، تحقیق و تقدیم و تعلیق محسن مهدی (بيروت: دارالمشرق ش م م، الطبعة الثانية) ص ۱۵۷-۱۶۱.
۲۵. همو، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ۱۲۹ و ۱۳۰؛ همو، السياسة المدنية، الفصل الخامس، فی اوصاف الرئيس الذي يدير المدينة بالشرائع المكتوبة.
۲۶. حسین بن سینا، شفاء: الهیات (قم: کتابخانه آية الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق) ص ۴۴۷-۴۵۵.
۲۷. ابو نصر محمد فارابی، الفصول المنتزعة، تحقیق فوزی متری نجار (بيروت: دارالمشرق، ۱۹۷۱ م) ص ۳۲.
۲۸. همو، تحصیل السعادة، تحقیق و تقدیم و تعلیق جعفر آل یاسین (بيروت: دارالاندلس، طبعة الثانية، ۱۴۰۳ ق) ص ۴۹.
۲۹. همان، ص ۶۹-۷۰.
۳۰. همان، ص ۷۳.
۳۱. همان، ص ۸۴.
۳۲. ابوالحسن محمد بن عامری، السعادة و الاسعاد، به کوشش مجتبی مینوی (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۶) ص ۴.
۳۳. خواجه نصیر الدین محمد طوسی، اخلاق ناصری، ص ۲۵۸.
۳۴. ابو نصر محمد فارابی، آراء اهل المدينة الفاضله، ص ۱۵۳.