

انسان‌شناسی فلسفه سیاسی قدیم

تاریخ دریافت: ۸۲/۵/۴

تاریخ تأیید: ۸۲/۶/۱۵

سید محسن طباطبائی فر *

هر منظومه فکری، ناچار از جهان بینی و انسان‌شناسی است که بر اساس آن احکام خود را در مورد جامعه و سیاست بیان می‌کند؛ از این رو شناخت اندیشه سیاسی مسلمانان نیز منوط به فهم مبانی کیهان‌شناختی و انسان‌بینی آنان است. در این مقاله سعی شده بر محور انسان‌شناسی، پرتویی بر ساختمان اندیشه سیاسی قدیم مسلمانان افکنده شود. شناخت طبع انسان از لحاظ این‌که سمت و سوی آن به سوی خوبی‌ها یا بدی‌هاست، اولین و در عین حال مهم‌ترین گام در این راه است. تبیین سلسله مراتب انسان‌ها در جامعه و تأکید بر طبع مدنی آنها، گام‌های بعدی است، و در نهایت بررسی کفایت یا عدم کفایت عقل برای کشف قوانین زندگی بشر در گفتمان سنتی، ما را به شناخت «انسان» مورد نظر فلاسفه سیاسی قدیم رهنمون می‌شود.

واژه‌های کلیدی: فلسفه سیاسی، انسان.

مقدمه

بیشتر استدلال‌های فلسفه سیاسی بر پایه فرضیه‌هایی درباره نهاد انسان استوارند. در هر فلسفه سیاسی، برداشت خاصی از طبع انسان، خواه آشکار و خواه ضمنی، مندرج است و این برداشت، نقش مهمی در ساختمان دستگاه فکری آن فلسفه دارد؛ به بیان دیگر، اختلاف نظر

اساسی فلاسفه سیاسی بر مسائل عمده فلسفه سیاسی مآلاً به اختلاف نظر درباره چگونگی نگرش به نهاد آدمی باز می‌گردد. توضیح اولیه بسیاری از مسائل ثانویه، در فلسفه سیاسی را باید در برداشت‌های خاص آنها از طبع بشر جست و جو کرد.^۱ قبل از هر چیز لازم است مفاهیم «انسان‌شناسی»، «فلسفه سیاسی» و وجه قدیم یا جدید بودن آن تبیین شود.

انسان‌شناسی: انسان‌شناسی از دو واژه یونانی Anthropos به معنای انسان و Logos به معنای بررسی^۲ ریشه می‌گیرد. از این رو، انسان‌شناسی بررسی فلسفی و تاریخی پیش فرض‌ها و اصول موضوعه انسان‌شناسی علمی به طور اخص است.^۳ این اصطلاح مفهومی کاملاً فلسفی دارد و به تحلیل بنیادها و پیش فرض‌هایی درباره شناخت انسان می‌پردازد؛ از این رو تمایز انسان‌شناسی از مردم‌شناسی، کاملاً هویدا است. مردم‌شناسی به معنای مطالعه هر یک از نهادهای انسان (اقتصادی، اجتماعی، دینی، سنتی و فرهنگی) در محدوده معین است.^۴ در کتاب‌های مرجع از «فرا انسان‌شناسی» نیز سخن گفته شده است که در پی نمودن رابطه انسان‌شناسی با فلسفه علم به طور کلی و نشان دادن این امر است که چگونه نظریه‌ها و رویکردهای کلی که در فلسفه علم پدید می‌آیند ممکن است در انسان‌شناسی و دیگر علوم اجتماعی به کار روند، یا بدون خرده‌گیری، مسلم انگاشته شوند.^۵ به هر تقدیر، منظور از انسان‌شناسی، بررسی پیش فرض‌ها و نوع نگرش فلسفی به انسان است.

فلسفه سیاسی: فلسفه سیاسی کوششی است آگاهانه، منسجم و خستگی‌ناپذیر برای نشان دادن معرفت به اصول سیاسی به جای گمان درباره آنها؛ کوششی است برای فهم ماهیت امور سیاسی.^۶ فلسفه سیاسی را می‌توان یک تفکر جامع درباره سیاست دانست که تفکر منتظم درباره هدف و غایت حکومت و توضیح منسجم و واقع‌گرایانه از چگونگی سازمان یافتن زندگی سیاسی را در برمی‌گیرد.^۷ وجه ممیزه فلسفه سیاسی شیوه انتزاعی و تجریدی آن است که با تکیه بر روش عقلی و منطقی به مباحثی همچون غایات حکومت‌ها، ابزار دست‌یابی به آن، عدالت، مبانی خیر و صلاح عمومی و... می‌پردازد.^۸ هرگاه متفکران مسلمان با همان شیوه انتزاعی و تجریدی به متون اسلامی مراجعه کنند تا پاسخ سؤالات فوق را بیابند، می‌توانیم بگوییم فلسفه سیاسی اسلامی شکل گرفته است.

فلسفه سیاسی در مغرب زمین به سه دوره ما قبل مدرن، مدرن و پسا مدرن تقسیم شده است.^۹ توضیح و تبیین این دوران بندی مجال دیگری می‌طلبد، آنچه در این مقاله مهم است، دوران بندی فلسفه سیاسی اسلامی و حدود و ثغور این مرز بندی است. گرچه مطابقت

تقسیم بندی فلسفه سیاسی مغرب زمین بر فلسفه سیاسی اسلامی دشوار می‌نماید، اما نگاهی اجمالی به فلسفه سیاسی مسلمانان از تحولاتی دوران ساز خبر می‌دهد که سرشت اندیشه‌ای هر دوران در مقایسه با اندیشه دوران دیگر نمایان خواهد شد. به صورت حداقلی می‌توان از فلسفه سیاسی قدیم سخن گفت که شامل فلسفه سیاسی اسلامی نیز می‌شود. بی آن‌که بتوانیم در این جا به جزئیات پردازیم، باید به طور کلی بگوییم: در دوران اندیشه قدیم معرفت‌شناسی بر عقل‌گرایی کلی و استدلال قیاسی، هستی‌شناسی بر کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی بر طبیعت‌شناسی و فرجام‌شناسی بر غایت‌گرایی‌های مذهبی و فلسفی استوار است.^{۱۰}

انسان‌شناسی قدما؛ کلیات

در انسان‌شناسی ما قبل مدرن، تأکید اساسی بر طبیعت به مفهوم خاص بود. انسان در طبیعت است و در آن از قوه به فعل می‌رسد. «طبیعت» کمال فعلیت یافتگی هر امری است؛ بدین سان، انسان طبیعتی به کلی تغییرناپذیر دارد.^{۱۱} از این دیدگاه، هیچ حوزه «موجه» و «معقولی» نیست که کاملاً نامقدس تلقی شود. عالم مظهر اصل الهی است و هیچ قلمرویی از واقعیت نیست که کاملاً از آن اصل جدا شده باشد. حضور در قلمرو حق و تعلق به آنچه که واقعی است، به معنای غوطه‌ور شدن در اقیانوس آکنده از امر مقدس است.^{۱۲}

در نزد متفکران گذشته و از جمله مسلمانان روش نگاه به انسان و الگویی که سعی می‌شد مبدأ و مقصد انسان در درون آن شناسایی شود همان الگوی کیهان‌شناختی است، و قانونی که تبعیت از آن موجب رستگاری می‌شود همان قانون هستی است. هدف آدم حکیم این است که با طبیعت هماهنگ و موافق باشد، زیرا از طریق چنین هماهنگی است که هماهنگی با دیگر افراد بشر نیز حاصل می‌شود. خود این هماهنگی و همدلی نیز بازتابی از هماهنگی با عرش و آسمان است.^{۱۳} این رابطه درونی که از چشم اکثر مردم پنهان است. با تکامل و تزکیه نفس و ارتقا به مقام «تجرد» آشکار می‌شود.^{۱۴} نظم هستی نظمی است محکم و همه‌گیر، که اراده انسان نمی‌تواند بیرون از آن عمل کند. انسان‌شناسی سنتی نه فقط برای آمدگان بلکه شامل شدگان و نآمدگان نیز می‌شود. حقیقتی ذاتی و ابدی است که تغییر زمان و مکان در آن خللی وارد نمی‌کند.^{۱۵}

در بینش «مابعدالطبیعی» که فلاسفه قدیم با آن هستی را تبیین می‌کردند، هر چه در نقطه پایان وجود دارد، باید از پیش در نقطه آغاز وجود داشته باشد. هیچ مقدار از تقدم و تأخر

یا تبدیل نمی‌تواند باعث پدید آمدن هوش از ماده بی‌شعور گردد. به همین ترتیب هیچ‌گاه امر مهم‌تر از کمتر تکامل نمی‌یابد مگر آن که به نحوی از انحاء، قبل از آن وجود داشته باشد؛ لذا «انسان» مورد بحث در فضای «خیمه‌ای» زندگی می‌کند که بالاتر از آن تصورش نیست. حداکثر کمال، بازگشت به گذشته، رسیدن به فطرت اولیه و واقعیت ازلی است. وقتی در آموزه‌های سنتی سخن از انسان کامل یا کلی به میان می‌آید، مراد انسان با واقعیت ازلی اوست و نه چیزی که احیاناً در آینده به آن تطور خواهد یافت، و آنگاه که سخن از کمال خلقت می‌گویند، مراد باز سازی کمال بهشتی به یاری خود خداست، و نه از راه فرآیند زمانی تدریجی و به وسیله ابزارهای صرفاً این جهانی.^{۱۶}

از این گریز طولانی، دو هدف عاجل منظور ماست: یکی، آشنایی با گستردگی، عمق و تأثیرات بحث انسان‌شناسی در حوزه سیاست و دوم، بیان ارتباط وثیق بحث انسان‌شناسی با هستی‌شناسی در فلسفه سیاسی قدیم است. در ادامه به اهم اصول انسان‌شناسی در نزد فلاسفه سیاسی قدیم اشاره خواهیم کرد.

۱. طبع انسان

فلسفه سیاسی قدیم در تبیین انسان، ابتداءً وی را ترکیبی از نیروهای خیر و شر در نظر می‌گیرد که در این جهان جدالی تکاملی، آزادی و مسؤولیت خود را در بوتۀ سخت‌ترین آزمایش‌ها قرار می‌دهد. وظیفه انسان به عنوان نگهبان خویش، تقویت نیروهای خیر و پس راندن نیروهای شر است. در این نگرش ابتدایی انسان ذاتاً نه نیک سرشت است و نه شرور، بلکه موجودی است که مقسم نیروهای خیر و شر قرار می‌گیرد. منشأ خیر بودن انسان‌ها نظام احسن هستی است اما وجود شر جدی‌ترین شبهه بر اعتقاد به وجود خداوند است:^{۱۷}

در مقابل این نقد (شبهه)، اندیشمندان مسلمان در مقام پاسخ‌گویی (رفع شبهه) برآمدند. بنابر نظر آنان وجود شر در ذات انسان اشکالی به اصل نظم وارد نمی‌کند، هر چند که با حکمت الهی و نظام خلقت، منافات دارد؛ زیرا حکمت و عنایت الهی اقتضا دارد که جهان با نظام احسن به وجود آید. به همین دلیل بعضی از مذاهب گرایش به ثنویت پیدا کرده‌اند، اما اسلام این دوگانگی را نمی‌پذیرد. نقطه فیض در هستی‌شناسی اسلامی واحد است و جهان به صورت تک‌کانونی از لحاظ تکوین و تشریح اداره می‌شود. خداوند «علة العلل» و خدای صانع و خالق است، تمام عالم بر محوریت او می‌چرخد.^{۱۸}

متفکران مسلمان شر را «فقدان و نقصان خیرات و کمالاتی می‌دانند که نوعی برتری و

فضیلت، علاوه بر فضیلت‌های اولیه و ضروری در ماده پدید می‌آورند».^{۱۹} چنین شری در تمام موجودات هست و محال است که از موجودات، شری پدید نیاید،^{۲۰} اما مراتب شر در اشیا متفاوت است.

فلاسفه مسلمان در راستای عدالت‌مند کردن پدیده شر، «خیر» را مساوی «وجود» قلمداد کرده، ولی «شر» در نظر آنان مساوی «عدم» نیست، زیرا اگر چه هر شری عدمی است ولی هر عدمی شر نیست: «شر بالذات همان عدم است، اما نه هر عدمی، بلکه عدم کمالاتی که مقتضای نوع و طبیعت یک چیز است».^{۲۱} پس شر، عدم خاص است و خیر و شر نقیض یکدیگر نیستند، لذا شر نیازی به مبدأ فاعلی ندارد تا آن که اشکال شود چگونه از خداوند که خیر محض است شر پدید می‌آید. موجوداتی که خیر محض نیستند، و به اصطلاح فلاسفه موجودات تحت القمر هستند. لازمه وجودی‌شان شر است: «همه اسباب شر تنها در زیر قمر یافت می‌شود و همه موجودات زیر قمر در مقایسه با موجودات دیگر اندک و ناچیزند».^{۲۲} بر این اساس، لازمه ذاتی نظام مادی، تراحم و تضاد و تحول است.^{۲۳} به قول ابن سینا، شر یا از آغاز به ماده می‌پیوندد یا ماده در مراحل بعدی به دلیل حالتی عارضی در معرض شر قرار می‌گیرد.^{۲۴} انسان نیز جزئی از این جهان تحت قمر است که شر در او منطوقی شده است. سرشت انسان‌ها به گونه‌ای است که مزاج اغلب آنها مستعد چنان کمالی که لازمه اتصال عقول آنها با عقل فعال است، نمی‌باشد. بدین‌سان انسان‌ها از جمله اشیا و امور امکانی هستند که فاضله و سعادت‌مند بودنشان به گونه‌ای است که جز با عارض شدن شری - هر چند اندک - در ازدحام حرکات و تضاد عوامل مختلف تحقق‌پذیر نیست.^{۲۵} «سهروردی» سه عنصر برای انسان در نظر می‌گیرد: یکی، روح یا نفس ناطقه که حکم منور و ملکوتی است؛ دیگر، جسم و جسد آدمی که هیولایی و ظلمانی است؛ سوم، روح حیوانی که حد فاصل این دو است. سپس می‌نویسد: «روح یا نفس ناطقه از طریق همین روح حیوانی در تمام جانوران وجود دارد»^{۲۶} مادامی که «انسان»، انسان است، این سه عنصر، و روح حیوانی - نماینده بدی‌ها - در او وجود دارد و چاره‌ای از آن نیست؛ چنان که ملاصدرا می‌نویسد: «بدان که سبب وقوع نفس انسانی در این عالم دنیا و ابتلا به بلاهای طبیعی که او را محاصره نموده گناهی تکوینی - که همان نقص امکانی در جوهر ذاتش است - بوده است».^{۲۷}

صافی نبودن سرشت آدمی کافی است تا حبّ تفرد و استخدام در او غالب شود. چنانچه شهوات به گوشت و خون آدمی آمیخته است، سلطنت شیطان نیز در وی جاری باشد.^{۲۸}

قول به وجود قهری شرور در زندگی جمعی و سلول‌های تشکیل دهنده آن (یعنی انسان)

است که متفکران مسلمان را به نظریه فیض و وجوب ارسال نبی برای سامان دادن زندگی فردی و سیاسی سوق می‌دهد. تکیه بر چنین دریافتی از انسان و فیض هستی و خیر در عالم، نتایج دوگانه‌ای را در سیاست‌شناسی مسلمانان تولید می‌کند؛ از سویی، اکثر افراد دست از فطرت اولیه کشیده و به سمت شرور و بدی‌ها رفته‌اند و لایق کسب فیض نیستند؛ لذا عده‌ای خاص که خود را حفظ کرده‌اند، واسطه فیض میان آسمان و زمین می‌گردند که این منجر به سلسله مراتبی شدن جامعه و نخبه‌گرایی می‌شود؛ از طرف دیگر، تدبیر در توقف یا مهار شرور در جوامع انسانی را نه به نیروی عقل انسان که به همان تدبیر و عنایت خداوند وا می‌نهد. انسان برای دست یابی به خیرات و رسیدن به سعادت نه نیازمند «عقل» بلکه «نیازمند رسولی است که نفسش به سبب عصمت خدایی میل به زینت و زخارف و لهو و لعب این عالم نکند».^{۲۹} نکته آخر را از این جهت آوردیم که ضرورت وجود حاکم یا رسول برای مردم نه از برای مدیریت به انسان‌هایی خود بسنده و دسترسی آسان‌تر به سعادت، بلکه بدین سبب است که انسان‌ها میل به شرور و بدی، بیش از خوبی‌ها دارند، احساسات فطری انسان که او را به سوی تشکیل اجتماع مدنی دعوت می‌کند، خودش عامل اختلاف گردیده و وقتی راهنمای بشر به سوی اختلاف با فطرت او باشد، دیگر رفع اختلاف از ناحیه خود او میسر نمی‌شود و لاجرم باید عامل خارج از فطرت او عهده دار آن گردد؛^{۳۰} لذا نیازمند راهبری آسمانی است که با ویژگی‌های ما فوق طبیعی‌اش، آنان را به سوی کنده شدن از مادیات و رهایی از خویشتن خویش راهنمایی کند.

۲. نابرابری انسان‌ها

با این که انسان‌ها در نگاه اول موجوداتی مختار و برابر به نظر می‌رسند، اما افراد آن در میزان اقتباس از «فیض»، «معرفت» و «رأی و همت» دارای درجاتی متفاوت هستند. آدمیان در رابطه‌ای طولی و با وسایطی از نور عقل بهره‌مند می‌گردند. این مسأله که از تقدیر و تدبیر خداوند، سرچشمه می‌گیرد، در واقع عاملی است که در هیأت اجتماعی «هر کس به کاری و به مرتبه‌ای که مناسب عقل و معرفت و اندازه رأی و همت اوست مشغول و معشوق گردد».

این نگاه در جامعه، موجب دسته بندی اعضای آن به طبقات متفاوتی می‌شود. بزرگ‌ترین فیلسوف مسلمان، فارابی، پس از بر شمردن سلسله مراتب اجتماع و طبقه بندی مردم به دسته‌های مختلف که در نهایت به گروهی ختم می‌شود که فقط خادم هستند و نه مخدوم، می‌نویسد:

علاوه بر آن اجزای مدینه بالطبع مفضول به فطرت‌های مختلف و متفاضلند، که به واسطه همین اختلاف طبایع و فطرت‌هاست که انسانی نسبت به انسانی دیگر مزیت دارد و صالح برای چیزی خاص بودن دون چیز دیگر:^{۳۱}

تمام زندگی سیاسی در مدینه‌ها، نظامی سلسله مراتبی و نابرابر دارند. نابرابری در جوامع انسانی اصلی اساسی و مشروع است. فارابی این نابرابری را بر اساس درجاتی از دانش و تمایز استعداد و فطرت انسان‌ها در کسب آن درجات توجیه کرده است: «فطرت همه انسان‌ها برای قبول معقولات اولیه آمادگی ندارد، زیرا اشخاص انسان بالطبع، باقوای متفاضل و استعدادهای متفاوت خلق شده‌اند».^{۳۲}

فارابی اضافه می‌کند، همچنان که طبع انسان‌ها بر اساس مراتب انواع صنایع و علوم، تفاضل دارند، در درون هر جنس و رشته از صنایع و علوم نیز چنین سلسله مراتبی وجود دارد. معلم ثانی توضیح می‌دهد که اکثر انسان‌ها نیازمند ریاست دیگری هستند، چرا که انسان‌ها به اعتبار توانایی در کسب دانش، و قدرت اجرایی در جامعه به چند گروه تقسیم می‌شوند: اکثریت مردم فقط می‌توانند به تقلید از دانش دیگران عمل نمایند. اینان بی آن که سهمی از ریاست داشته باشند، برای همیشه و در همه موارد فرمان بردار هستند. جمعی دیگر در عین حال که مقلد یک معلم و مرشد هستند، اما قادرند تعالیم مرشد و راهنمایی دانشمند خود را به کار بسته و حتی دیگران را نیز به اجرای آنها وادارند. به نظر فارابی، این گونه انسان‌ها سهمی از ریاست دارند و همچنان که مرئوس رئیس اول هستند، رئیس دیگران نیز می‌باشند.^{۳۳}

ابن سینا نیز اختلاف و تفاضل عقل‌ها و مراتب اجتماعی انسان‌ها را امری طبیعی و سبب بقای نوع بشر می‌داند:

[خداوند] با فضل و رأفت خویش، بر مردمان منت نهاد و آنان را در عقل‌ها و اندیشه‌هایشان نابرابر آفرید، همچنان که در دارایی و رتبه‌های [اجتماعی] متفاوت نمود... پس از آن روی که حسد ورزی در طبع انسان‌ها و تباهی در ذات و جوهرشان است، اختلاف توانایی‌ها و تفاوت احوالشان، سبب بقا و ماندگاری‌شان است.^{۳۴}

ابن سینا بر همین اساس، پادشاهان را برترین و شایسته‌ترین انسان‌ها در آموختن حکمت و سیاست برای تدبیر عالم می‌داند. سپس سلسله مراتب مردمان را از بالا تا پایین‌ترین و به ترتیب «الأمثل فالأمثل» برمی‌شمارد و تأکید می‌کند که تک تک انسان‌ها در عین حال که شبان زیر دستان خود هستند، رعیت مافوق نیز هستند. ابن سینا اضافه می‌کند که دایره ولایت یافرمائبری هرکس به اندازه شعاع توانمندی‌هایی است که در فطرت و ذات او قرار داده

شده است.^{۳۵} در گذشته از قول فلاسفه اسلامی گفتیم که پدیده‌های تحت قمر و از جمله انسان، مستعد دخول شر است، حال اضافه می‌کنیم که تمایز انسان‌ها نیز در مدینه نه از علت طبیعی بلکه از مبدأ عنایت الهی صادر شده است.^{۳۶} بدین سان مهم‌ترین و نخستین وظیفه قانون گذار، وضع سنن و ترتیب مدینه بر اساس اجزای سه گانه حاکمان، پیشه‌وران و پاسداران و نیز ترتیب ریاست سلسه مراتبی هر یک از اجناس سه گانه از عالی تا دانی است.^{۳۷} تأکید بر تفاوت ماهوی و فطری انسان‌ها در آثار سهروردی نیز قابل مشاهده است. وی در فصل پنجم کتاب «یزدان شناخت» معتقد است اختلاف احوال نفوس انسان‌ها مثل قوت و ضعف، شرف و خست، حکمت و چهل، خیریت و شرارت، رحمت و قساوت، و حریت و مملوکیت برحسب اختلاف مبادی است و انسان‌ها در «جوهریت» مختلف هستند، از این رو احوال نفوس آنها نیز به طور طبیعی مختلف می‌باشد. سهروردی در توجیه این اختلاف ریشه‌ای و جوهری می‌نویسد: «نفوس قوی و شریف، خیر، حکیم، رحیم و حرّ معلول نفوس عالی‌ترین و بزرگ‌ترین و روشن‌ترین کواکب از اجرام سماوی» و در مقابل، نفوس ضعیف، خسیس، جاهل، شریر، قاسی و مملوک معلول نفوس فروترین و دنی‌ترین و کوچک‌ترین از سماویات» است.^{۳۸}

ابن رشد نیز در تأیید نابرابری انسان‌ها و تبیین سلسله مراتب طولی در میان آنها به تنوع خلائق اشاره می‌کند و از آن نتیجه می‌گیرد که برای اقناع آنها بر حسب مرتبه آگاهی‌شان باید از سه شیوه حجت آوری متفاوت استفاده شود: روش خطابی که ابزار خطیبان است؛ روش جدالی که شیوه متکلمان است، و برهان ضروری که کار فیلسوفان است.^{۳۹} هر یک از این روش‌ها به درد طبقه‌ای خاص از جامعه می‌خورد و مراتب پایینی از استفاده از روش‌های طبقات بالا محروم هستند.

فلاسفه سیاسی با چنین تحلیلی از ماهیت و سرشت انسان به دو نتیجه مهم می‌رسند که در تحلیل بعدی نظریاتشان درباره حکمت حائز اهمیت است: اولاً، انسان‌ها به دلیل داشتن طبایع متضاد در نهاد خود، گرایش‌ها و رفتارهای گوناگونی از خود نشان می‌دهند؛ ثانیاً، افراد بشر تفاوت‌های عمده‌ای با هم دارند، حتی در میزان بهره‌مندی از «عقل» نیز متفاوت و بلکه مختلفند. بهره‌مندی از عقل مستفاد تنها محدود به کسان معدودی است که به مقام پیامبری و امامت و فیلسوفی می‌رسند، بقیه مردم اتباع ناقصی هستند که نیازمند راهنمایی و ارشادند. اگر رهبر نتواند از طریق آموزش و تأدیب، مردمان را به راه راست هدایت کند باید سرانجام برای رساندن آنها به سعادت و حقیقت به قهر و اجبار دست یازد. دستورهای فارابی در مورد

«نوبت» یا عناصر نامطلوب در مدینه فاضله و نحوه برخورد با آنها مفصل است.^{۴۰} حال باید در مبانی انسان‌شناسی فلسفه سیاسی قدیم به یک نکته دیگر توجه کرد که بدون آن منظومه فکری فلاسفه مسلمان نمی‌توانست استمرار منطقی داشته باشد و آن این است که انسانی که میل به شرور و بدی‌ها در او غلبه دارد و با استعدادها و عقلی نابرابر در یک سلسله مراتب سخت و محکم قرار دارد، چگونه کنار دیگران قرار می‌گیرد و جامعه را تشکیل می‌دهد؟

۳. انسان موجودی مدنی بالطبع

در بسیاری از نوشته‌های فیلسوفان سیاسی قدیم (و جدید) بر طبع مدنی انسان‌ها تأکید شده است. دو تفسیر متفاوت از این عنوان مطرح می‌باشد: ۱. مدنی بالطبع بودن یعنی جوری آفریده شده است که استعدادهای وی جز در زندگی اجتماعی به فعلیت نمی‌رسد. برخلاف حیوانات اجتماعی مثل مورچه که غرایز اجتماعی آنها بالطبع بالفعل است؛ ۲. انسان در میان موجودات نه تنها به وظایف خود به طور طبیعی عمل نمی‌کند، بلکه بر عکس، انسان با میل به استخدام آفریده شده است و همواره می‌خواهد همه آدمیان را در خدمت خود بیاورد؛ لذا همواره تناقض و تضاد در عالم وجود دارد و نیاز به دیانت و حکومتی است که این امور را سامان دهد.^{۴۱} رضا داوری در بیان مقصود حکمای اسلامی از «مدنی بالطبع» بودن انسان می‌نویسد: در نظر آنان «وجود مدن فرع بر طبیعت آدمی است و مدینه از آن جهت وجود دارد که طبع آدمی آن را اقتضا می‌کند، نه این که آدمی مظهر تغییرات و تحولات اجتماعی باشد؛ به عبارت دیگر، مدینه از آن جهت که محل اجتماع مردم است منشأ سیاست نیست، بلکه نظام مدینه منشأ دیگری دارد و آن عبارت است از وحی و اخذ علم از روح الامین یا عقل فعال».^{۴۲}

با توجه به مطالب فوق، اگر چه فهم «یکسانی» درباره طبع مدنی انسان وجود ندارد، اما می‌توان از فهم «مشترک» سخن گفت که طبیعت انسان‌ها رو به سوی اجتماع دارد. به قول فارابی «هر یک به تنهایی نمی‌توانند متکفل انجام همه آن امور باشند، بلکه در انجام آن احتیاج به گروهی بود که هر یک از آنها متکفل انجام امری از مایحتاج آن بود و هر یک از افراد انسانی نسبت به هر یک از افراد دیگر بدین وضع و حال بود».^{۴۳} انسان بر حسب طبیعتش با دیگران انسی دارد و گریزان از جمع نیست، فارابی به همین دلیل او را حیوان مدنی نامید: «فلذلک یسمى الحيوان الانسى و الحيوان المدنى».^{۴۴}

در نظر معلم ثانی، ایجاد فضیلت در وجود انسان و رهبری وی به سعادت حقیقی، جز در مدینه فاضله و تحت رهبری حکومت یا ریاست فاضله امکان‌پذیر نیست؛ انسان چرم صغیری است که عالم اکبر در وی منطوی است و این نظر مقدمه‌ای است بر امکان نیل به سعادت حقیقی در مدینه فاضله، بدین معنا که استقرار مدینه فاضله در صورتی امکان‌پذیر است که رئیس اول فردی باشد که بتواند قبول فیوضات عقل فعال کند.^{۴۵}

ابن سینا انسان‌ها را از آن جهت با دیگر حیوانات متفاوت می‌داند که به تنهایی «نمی‌توانند» زندگی مطلوبی داشته و نیازهای ضروری خود را انجام دهند:

بنابراین باید از افراد دیگر کمک بگیرد و خود نیز با آنان همکاری کند... از این رو انسان به ضرورت به زندگی جمعی، گردن نهاده و به ایجاد شهرها و اجتماعات پرداخته است. پس اگر یکی از انسان‌ها، در ایجاد زندگی اجتماعی به شرایط لازم جامعه پای بند نباشد... به نوعی زندگی بسیار ناهمگون با زندگی انسانی که فاقد کمالات انسانی است، دست خواهد یافت. با این همه، این افراد نیز ناچارند به نوعی زندگی جمعی گردن نهند و خود را با مردمان اجتماعی و متمدن همگون سازند.^{۴۶}

در یک جمع بندی می‌توان چنین گفت: در نزد فلاسفه مسلمان انسان‌ها به هر دلیلی نیازمند زندگی در کنار یکدیگر هستند، و افراد بشر طبیعت‌ها و استعداد‌های متفاوت دارند. پس اگر طبیعت انسان منحصر به این دو عنصر (نیاز به زندگی اجتماعی و تقسیم طبیعی استعدادها) بود، احتمال داشت که آدمی بتواند بدون داشتن قانون اجتماعی ویژه و نیز قدرت سیاسی که مکمل و پشتیبان آن قانون است، زندگی اجتماعی بی‌درد سری داشته باشد؛ از آن نوع زندگی اجتماعی غریزی که برخی از موجودات اجتماعی (نظیر مورچه و زنبور عسل) از آن بهره برده‌اند و طبیعت و غریزه از چنین حیات و بقایی حمایت می‌کند؛ لکن انسان‌ها در نهاد خود طبایع متضادی دارند که تفاوت آرا و گرایش‌های این طبایع، مملکت تن را پیوسته به میدان محاربه آنها و معركة تنازع ایشان تبدیل می‌کند. عقل بشری، بلوغ پیدا کردن راه و مسیر زندگی مسالمت‌آمیز که در نهایت به سعادت ختم شود را ندارد و حتماً باید رادع و مانعی از بیرون وی را هدایت کند. نامکفی بودن عقل بشری، آخرین حلقه شناسایی انسان در نزد فیلسوفان سیاسی است که با روشن شدن آن، چارچوب نظری فلسفه سیاسی قدیم در بُعد انسان‌شناسی کامل می‌شود.

۴. نامکفی بودن عقل انسان

عدم کفایت عقول توده مردم برای راهیابی به شاهراه سعادت از اصول مهم فلسفه سیاسی قدیم محسوب می‌شود که از سویی می‌تواند نتیجه مبانی قبل و از سوی دیگر خود زیر بنایی برای آنها باشد. فلاسفه مسلمان بیش از دیگر متفکران اسلامی به استفاده از روش عقلی و احترام به نتایج آن شهرت یافته‌اند؛ اما التزام آنان به مبانی انسان‌شناسی پیش گفته، موجب گردیده که حتی این گروه نیز عقل را کافی و وافی برای نشان دادن شاهراه وصول به سعادت ندانند. تدبیر نظام احسن آفرینش چنین است که الهام از عالم بالا همواره دستگیر انسان‌های مادی، ضعیف و گرفتار حبّ جاه و مال شود. اگر انسان به عقل خودش واگذاشته شود و حاکم و مانعی بیرونی برای آن وجود نداشته باشد، به سمت هرج و مرج و خون‌ریزی و در نهایت بر هم خوردن سلسله مراتب اجتماع و نظم هستی حرکت خواهد کرد. هیچ یک از انسان‌ها «عقل تمام» نیست و به ترتیب الانقص فالانقص هر یک از افراد بشر از عقل بهره برده است.

اگر انسان واحد در همه حالاتش، در دینش و دنیایش، از حیث عقلی مستقل بود او هم چنین باید قادر به انجام دادن همه نیازهای دینی و دنیوی‌اش به طور مستقل می‌بود و بنابراین به تنهایی مساوی با همه صناعات و علوم می‌بود و نیازی به هیچ کس از نوع و جنسش نداشت و این سخنی یاوه و رأیی متروک است.^{۴۷}

ابن سینا تأکید می‌کند که «نمی‌توان مردم را با عقاید و افکار مختلفشان رها کرد، به طوری که هر کس منافع خود را مقتضای عدالت بداند و زیان خود را هم ظلم بشمارد».^{۴۸} ملاصدرا چنین می‌اندیشد که عقل به تنهایی و مادام که منور به نور شریعت نباشد قادر نیست به درجاتی از مسائل متعلق به الهیات و حقایق مربوط به آفرینش و قیامت دست یابد؛ به همین جهت شریعت محمدیه مشتمل بر اشارات و کنایات و لطایف و نصوص بسیاری است که ناظر به ضرورت تکمیل عقل نظری و عملی است.^{۴۹}

عدم کفایت عقل بشر به دلیل نقصان ذاتی انسان‌ها و راهیابی جهل و هوا و شهوت در عقول انسان‌هاست. مناسبات فکر انسان با هستی‌شناسی ربانی فقط در حد دریافت و هم‌رنگی مقتضیات زندگی خود، با آن است. عقل بشری بدون اتصال به عقل اول اعتباری ندارد. از همین جهت است که برخی از محققان^{۵۰} عقل را در فلسفه اسلامی نهایتاً همان شرع اما در لباسی دیگر می‌دانند. عقل نهایتاً جزئی از وحی تلقی می‌شود و خداوند مصدر هر دو است. فلسفه سیاسی اسلام، دین را عقلانی نکرد، بلکه عقل را دینی و شرعی ساخت و در

نتیجه عقلانی کردن سیاست هم چیزی جز شرعی کردن سیاست نبوده است. اکثر محققان اسلامی، پس از طرح بحث «بی کفایتی عقل بشر» لزوم تداوم جریان فیض در عالم، ارسال رسل و در نهایت وجود حکومتی را بر فراز مردم نتیجه گرفته‌اند. این گونه بحث‌ها، حکومت را از بستر مادی و این جهانی خود خارج و وجهه‌ای ما فوق مادی و معنوی با مشیت الهی و نظام احسن هستی، به آن می‌دهد عقلانیت در این صورت در حوزه شرع و مقید به حدود آن است. کارویژه این عقلانیت وقتی به حوزه سیاست وارد و تبدیل به حکمت عملی می‌شود هدایت انسان از عالم محسوسات به عالم معقولات شرعی شده می‌باشد.^{۵۱}

نامکفی بودن عقل انسان‌ها در کنار دیگر مبانی انسان شناسی فلاسفه قدیم تأثیر شگرفی بر حوزه‌های مختلف زندگی مسلمانان گذاشت. حوزه اجتماع و سیاست به عنوان یکی از اساسی‌ترین عرصه‌های حیات بشری، از این تأثیرات مصون نبود. در ادامه، برخی از این نتایج را در عرصه سیاست و حکومت بیان می‌کنیم.

برخی دستاوردها

الف) غربت انسان در منظومه هستی: این که آنچه در مافوق قرار دارد، نظام احسن است و طبیعت به علت دوری از منبع فیض، در پایین‌ترین مرتبه هستی قرار دارد و برای هر حرکت و جنبش خود ضعیف و نیازمند محرکی از عوالم بالاست و نیز آن که انسان در جهان ماده که تیرگی و تاریکی از هر سو به آن روی آورده، گیر افتاده است؛ به انسان‌ها احساس غربت غریبی می‌دهد که هر قدر از ادامه زندگی‌شان می‌گذرد از بهشت آغازین و زمان بدایت خود دور می‌شوند. انسان خود را از هستی غریب می‌داند، زیرا جوهرأ با آن متفاوت است. او از ناکجا آباد به راه افتاده و در پی هبوطی غمبار بدین غریبستان تبعید شده است. تمامی سخن قصه «غربت انسان غربی»^{۵۲} به تعبیر سهروردی این است که چگونه می‌توان از این غریبستان رهایی یافت و به مأوای نخستین باز گشت. زمینی بودن برابر با عمری در ظلمت زیستن است. انسان، زندانی چاهسار طبیعت است و رهایی از این زندان در اعتصام به ریسمانی که از ماورای عالم مادی در جهان آویخته شده، ممکن می‌گردد. به همین دلیل است که انسان عارف، شوق به رحیل از عالم دارد تا متصل به عالم مافوق زمان و مکان که عالم «حیات حقیقی» است، بشود.^{۵۳} وقوف به غربت در دنیای ظلمانی و زندانی بودن، نقطه عزیمت و پرواز روح به آسمان مثالی است. قصه غربت و داستان «حی بن یقظان» و داستان‌هایی که به پرواز مرغان در طلب سیمرغ می‌پردازند، در واقع نمایانگر عروج استعلایی

روان به سوی قطب نورانی وجود است.

ب) **تقدم رئیس مدینه بر مدینه:** تلقی سلسه مراتبی از جامعه، موجب ساخت هرمی اجتماع می‌شود که در رأس آن رئیس مدینه قرار دارد. او بر جامعه مقدم است و بودن اوست که جامعه را متشکل و یکپارچه نگه داشته است، و اگر او از بین برود جامعه‌ای وجود نخواهد داشت. رابطه میان افراد جامعه و او، رابطه افراد ناقص است با فرد کامل. لاجرم اکثر فیلسوفان سیاسی نه به تحلیل ماهیت مدینه بلکه در صدد توضیح جزئیات اوصاف رهبری و خصایص رهبران مشروع برآمده‌اند. فارابی پس از مقایسه نظام مدینه با بدن انسان می‌نویسد:

همچنان که در انسان نخست قلب موجود می‌شود و سپس او سبب تکوین سایر اعضای بدن می‌گردد و سبب حصول قوت‌های اعضای بدن و تنظیم مراتب آنها می‌شود، وضع رئیس مدینه نیز چنین است که نخست باید او استقرار یابد و سپس او هم سبب تشکل و تحصیل مدینه و اجزای آن می‌شود و هم سبب ملکات ارادی اجزاء و افراد آن و ترتب مراتب آنها گردد. ۵۴

عبارت فوق مبتنی بر مبانی هستی‌شناسی و انسان‌بینی فارابی است. ایجاد فضیلت در وجود انسان و رهبری وی به سعادت حقیقی، جز در مدینه فاضله و تحت رهبری حکومت یا ریاست فاضله امکان پذیر نیست، چرا که در میان کل هستی و کائنات و انسان‌سنجیتی وجود دارد. در واقع، رئیس اول مدینه فاضله فارابی همان جایگاهی را اشغال می‌کند که موجود اول در کل عالم هستی، و او از همه نقایص بری بود، و هر چه جز اوست از نقصی از نقایص خالی نیست. بدین ترتیب رئیس اول مدینه، بی‌آن که بخواهد به تصرف و تغییر مدینه پردازد، به تأسیس آن اقدام می‌کند. رئیس اول، به ایجاد مدینه می‌پردازد و او بر مدینه مقدم است، نه مدینه بر او، و هم بر محور کمال و شرف اوست که کمال و شرف مدینه فاضله سامان می‌یابد. ۵۵

حاکم همچون قلب جامعه پنداشته می‌شود که مقدم بر همه اجزای دیگر است و هیچ یک از اعضا حق ندارند کوچک‌ترین تعرض به آن داشته باشند. فارابی در همین راستا می‌گوید: هرگاه اتفاق افتد که ریاست شهر فاقد حکمت شود، در این هنگام مدینه فاضله، فاقد رئیس مانده و در معرض تباهی قرار می‌گیرد و سرانجام اگر حکیمی یافت نشود که به او حکمت فزاید، طولی نخواهد کشید که آن مدینه، تباه و فنا گردد. ۵۶ براساس این دیدگاه است که به افراد جامعه توصیه می‌شود همواره در برابر رئیس خود خاضع و مباح باشند و انتقادات را

متوجه خود سازند. آنان حق ندارند با رئیس مدینه، دشمنی ورزند یا از او شکایت کنند. هر آنچه او انجام می‌دهد یا حکم می‌کند ناشی از مشیت الهی و سعه وجودی اوست و فهم ناقص بشری را در آن دخلی نیست.

ج) مطلقه بودن ریاست رئیس اول: تحلیلی که از هستی و انسان در اندیشه فلاسفه سیاسی شکل گرفته، انسان به اصطلاح دانشمند و مرشد را به عنوان رئیس اول جامعه سیاسی معرفی می‌کند. آنچه باعث تقدم و فضل رئیس اول می‌شود ارتباط وی با عالم بالا و دانشش نسبت به نظم کلی آفرینش است که به نوعی «دانش سالاری» در اندیشه فلاسفه منجر گردید. رئیس اول بی آن که نیازی به رأی و نظر شهروندان (رعیت) داشته باشد، مردمان را از گهواره تا گور تحت نظارت یک جانبه و هدایت دایم قرار می‌دهد. فارابی به اقتفای افلاطون، رئیس مدینه را به طبیبی حاذق تشبیه می‌کند؛ همچنان که طبیب معالجه کننده بدن هاست، معالجه کننده نفوس نیز انسان مدنی است که ملک و پادشاه هم نامیده می‌شود.

مدنی با صنعت مدنی و پادشاه با صنعت سلطنت تعیین می‌کند که [این معالجه] در کجا و چه کسی شایسته است که به کار برده شود و در چه کسی شایسته نیست به کار برده شود و کدام نوع از سلامت شایسته است که برای بدن‌ها مفید باشد و کدام صنف از صحت شایسته است که برای بدن‌ها مفید نباشد. ۵۷

او تنها کسی است که قادر است درباره سلامت و بیماری هر یک از اجزای جامعه سخن جدی و حکم قطعی صادر کند و مهم‌تر این که او تنها کسی است که معیار «متوسط» و معتدل در اخلاق و افعال مدینه را استنباط می‌کند و با توجه به شرایط و طبایع دستورات خاصی تجویز می‌کند. بدین سان سؤال از او درباره عملکردش سؤالی بی‌معنا و سست است. فهم او از جایی است که عقول ناقص بشر نمی‌تواند به آنجا برسد.

د) رضایت به وضع موجود: دعوت به قناعت و رضایت به شرایط موجود - که بعضاً در فقه از آن به عنوان تقیه یاد شده است - در کلام فلاسفه سیاسی نیز قابل مشاهده است. صرف نظر از الزامات زمانی و مکانی سکوت در مقابل وضع موجود، همخوانی این امر با اصول انسان شناختی پیش گفته قابل توجه است. وقتی انسان حرکت مدار جهان را بر اساس یک الگوی نظم کیهانی و ایزدی پذیرفت و نیز به او آموخته شد که برای زیستن در دایره ناموس ازلی باید میانه رو، فرمانبردار، خرسند، بخشایشگر و قانع باشد، ناخود آگاه ذهن او متوجه نظامی، بیرون

از دار دنیا می‌شود که سررشته تمام امور را به دست دارد. هر کس بنابر مشیت الهی در مرتبه خاصی از اجتماع قرار دارد و «عدالت» به معنای واقعی کلمه، قرار گرفتن هر چیزی در مقام و موقعیت طبیعی خود است. بنابر این چنانچه اقلیتی برای فرمانروایی خلق شده‌اند، اکثریتی هم برای فرمانبرداری و خدمت خلق شده‌اند و قانون آفرینش (که قاعده احسن است) اقتضا می‌کند که هر کس در جای خویش قرار گرفته و وظیفه و مسؤولیتی را که برای او تعیین شده است انجام دهد. هیچ یک از این دو گروه را نباید که پا از رتبه خویش بیرون نهند؛ چرا که در این صورت از عدالت خارج و موجب هرج و مرج می‌شوند.

پی‌نوشت‌ها

۱. حسین بشیریه، دولت عقل (تهران: نشر علوم نوین، ۱۳۷۴) ص ۵.
۲. سایمون کولمن و هلن واتسون، در آمدی بر انسان‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی (تهران: سپهر، ۱۳۷۲) ص ۲.
۳. جولوس گولد و ویلیام ل. کولب، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه جمعی از نویسندگان (تهران: مازیار، ۱۳۷۶) ص ۷۱۵.
۴. محمود روح‌الامینی، مبانی انسان‌شناسی (گرد شهر با چراغ) - (تهران: عطار، ۱۳۷۴) ص ۳۸-۳۹.
۵. جولوس گولد و ویلیام ل. کولب، پیشین، ص ۱۱۷.
۶. لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳) ص ۵ و ۸.
۷. آنتونی کوئینتن، فلسفه سیاسی، ترجمه مرتضی اسعدی (تهران: الهدی، ۱۳۷۱) ص ۱۸.
۸. حسین بشیریه، «تاریخ اندیشه‌ها و جنبش‌های سیاسی در قرن بیستم»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۶۰، ص ۱۶-۲۶.
۹. محمد تقی قزلسفلی، باز خوانی اندیشه ۶۸، مقدمه حسین بشیریه (تهران: فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۷) ص ۶؛ ویلیام اچ. برنر، عناصر فلسفه جدید، ترجمه حسین سلیمانی (تهران: حکمت، ۱۳۸۰) ص ۱۹.
۱۰. حسین بشیریه، همان، ص ۵-۹ و نیز ر.ک: سیدحسین سیف زاده، مدرنیته و نظریه‌های جدید در علم سیاست (تهران: نشر دادگستر، ۱۳۷۹).
۱۱. حسین بشیریه، دولت و جامعه مدنی (گفتمان‌های جامعه‌شناسی سیاسی)، کتاب نقد و نظر (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸) ص ۱۱۴-۱۱۵.
۱۲. سیدحسین نصر، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسین میاننداری (قم: موسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹) ص ۱۶۹.
۱۳. همو، انسان و طبیعت (بحران معنوی انسان متجدد) - (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹) ص ۱۰۸.
۱۴. همو، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷) ص ۴۰۰.
۱۵. غلامحسین ابراهیم‌دینانی، جایگاه فلسفه اسلامی (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸) ص ۱۹.
۱۶. سیدحسین نصر، نیاز به علم مقدس، ص ۱۷۰-۱۷۱.
۱۷. مایکل پترسون، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی (تهران: نشر قیام، ۱۳۷۶) ص ۱۷۷.

۱۸. در مقابل این اندیشه یونانیان خدای صانع را به جای خدای خالق می‌نشانند، و در اندیشه غربی نیز انسان به جای خدا می‌نشینند، خدای صانع محرک است نه خالق.
۱۹. بوعلی سینا، الهیات نجات، ترجمه سیدیحیی یثربی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴) ص ۲۹۲.
۲۰. همان، ص ۲۹۱.
۲۱. همان، ص ۲۸۱.
۲۲. همان.
۲۳. محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸) ج ۲، ص ۴۵۸. این بحث در فلسفه دین در غرب به عنوان مقتضیات سیستم طبیعی و بر اساس قانون طبیعی مطرح است. یعنی بروز شر، ذاتی سیستم طبیعی است: مایکل پترسون، پیشین، ص ۲۰۱.
۲۴. بوعلی سینا، الهیات نجات، ص ۲۸۲.
۲۵. بوعلی سینا، الاشارات و التنبیها، به شرح خواجه نصیر طوسی، تحقیق سلیمان دینا (بیروت: موسسه النعمان، ۱۹۹۳) ج ۳، ص ۲۹۹.
۲۶. شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰) ج ۳، ص ۸۹.
۲۷. محمد ماصدرا، المظاهر الالهیه (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷) ص ۱۱۲.
۲۸. محمد ماصدرا، مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲) ص ۲۳۹.
۲۹. سید جعفر کشفی، اجابة المضطربین (بی تا: بی تا، چاپ سنگی) ص ۱۲.
۳۰. سید محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ترجمه محمد باقر همدانی (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴) ج ۲، ص ۱۹۵.
۳۱. ابونصر محمد فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه سیدجعفر سجادی (تهران: طهوری، ۱۳۶۱) ص ۲۵۸.
۳۲. ابونصر محمد فارابی، السیاسة المدنیة، تحقیق فوزی متری نجار (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۳) ص ۷۴.
۳۳. همان، ص ۷۷-۷۸.
۳۴. بوعلی سینا، السیاسة، (نسخه افست موجود در کتابخانه دانشگاه باقرالعلوم) ص ۸۱.
۳۵. همان، ص ۸۲.
۳۶. بوعلی سینا، الهیات الشفاء (قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق) ص ۴۳۹.
۳۷. همان، ص ۴۴۷.
۳۸. شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ص ۴۲۶-۴۲۷.

۳۹. علیرضا شجاعی زند، دین، جامعه و عرفی شدن (جستارهایی در جامعه‌شناسی معاصر) - (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰) ص ۱۰۸.
۴۰. حسین بشیریه، دولت عقل، ص ۵۴.
۴۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار (تهران: صدرا، ۱۳۷۸) ج ۷، ص ۱۱۹.
۴۲. رضا داوری، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۶۳) ص ۸۲.
۴۳. ابونصر محمد فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ص ۲۵۱.
۴۴. همو، تحصیل السعاده، تحقیق جعفر آل یاسین (بیروت: دارالاندلس، ۱۴۰۳ ق) ص ۶۱.
۴۵. همو، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ص ۲۶۹.
۴۶. بوعلی سینا، الهیات شفا، ص ۴۴۱؛ همو، الهیات نجات، ص ۳۱۹.
۴۷. جوئل، ل کهر، فلسفه در عصر رنسانس اسلامی، (ابوسلیمان سجستانی و مجلس او) ترجمه سعید حنایی کاشانی، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹) ص ۳۱۱.
۴۸. ابن سینا، الهیات شفا، ص ۱۶۲؛ همو، الهیات نجات، ص ۲۸۲.
۴۹. سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه بر الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (اثر صدرالدین شیرازی) - (مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۶۰) ص ۱۷-۱۸.
۵۰. حسین بشیریه، دولت عقل، ص ۵۴.
۵۱. همان، ص ۵۳.
۵۲. پرویز عباسی داکانی، شرح قصه غربت غربی سهروردی (تهران: تندیس، ۱۳۸۰).
۵۳. محمد عابد الجابری، بنية العقل العربی (بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه، ۱۹۹۲ م) ص ۲۵۵.
۵۴. ابونصر محمد فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ص ۲۶۰-۲۶۲.
۵۵. سید جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران (تهران: دفتر مطالعات وزارت امور خارجه، ۱۳۶۷)، ص ۸-۹.
۵۶. ابونصر محمد فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ص ۲۷۷.
۵۷. ابونصر محمد فارابی، فضول مترعه، تحقیق فوزی متری نجار (تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ ق) ص ۲۴-۲۵.