

فلسفه سیاسی

در اسلام

داود فیروزی

۱- دانش تجملی

اندیشه‌ها، کم و بیش، بازتاب وضعیت اجتماعی - تاریخی هستند و از این حیث که نسبتی با شرایط ظهور خود دارند، امری تاریخی و تاریخمند می‌باشند؛ اما همین اندیشه‌ها، آنگاه که موضوع تفکر واقع می‌شوند، «تجربید» شده و به اقتضای بنیاد نظری که فراهم نموده‌اند، حیات و کیانی مستقل پیدا می‌کنند. مشکل عمده در بررسی هر «فکر نظری» این است که آنها همواره از شرایط تاریخی - اجتماعی خود می‌گریزند و با پنهان کردن مختصات زمانی - مکانی خود، تمایل دارند که در عالم جاودانه و بی‌زمان ایده‌ها زندگی کنند. بدین سان، هرگونه ارزیابی از ماهیت اندیشه‌ها، وظیفه‌ای دوگانه دارد؛ تحلیل بنیاد منطقی و نظم درونی فکر، و تحلیل وضعیت تاریخی جامعه‌ای که ساختار پایه‌ی چنان نظام اندیشه را تمهید نموده است.

در باره فلسفه سیاسی - اسلامی دوره میانه نیز چنین مشکلی وجود دارد. فلسفه سیاسی، شکلی از اشکال تولید فکر است و همانند فقه سیاسی، حکایت از ساخت و

روابط قدرت در دورهٔ میانه داشته و آرزوها و آرمانهای آن زمانه را بر می‌تابد. فلسفه سیاسی در عین حال، پیچیدگی خاصی دارد؛ بیش از فقه سیاسی تمایل به تجرید و استقلال دارد؛ رابطه‌اش با ساخت سیاسی - تاریخی، نوعاً «با واسطه و غیر مباشر» است، و از قدرت بیشتری در اختفای مضمون ایدئولوژیک خود برخوردار است. فلسفه سیاسی، و بلکه تمام شاخه‌های فلسفه اسلامی، چنین می‌نماید که از منازعات سیاسی - اجتماعی دورهٔ میانه فاصله گرفته است. اندیشه فلسفی اصرار دارد که پيله زمان و مکان را در هم شکافته و بر محدودیت‌های تاریخی فکر غلبه نماید. اما آیا چنین امکانی وجود دارد؟ آیا «فیلسوف» یا هر متفکر دیگری، قادر است که زمان و مکان را در هم نوردد؟ محمد عابد الجابری در پاسخ می‌نویسد:

«نه، فیلسوفی که بر نتایج ایدئولوژیک اندیشه خود، تصریح ندارد، خطرناک‌ترین فیلسوف است. او ایدئولوژی گذشته را باز تولید می‌کند؛ اما نه به عنوان ایدئولوژی؛ بلکه چونان «فلسفه» ای که خود را خارج از منازعات اجتماعی و خواسته‌های قومی تعریف نموده و به سان نظری مجرد و ناب علمی بر هستی و انسان می‌داند. این نوع فلسفه از خطرناک‌ترین فلسفه‌ها است؛ زیرا هرگاه دستاوردهای ایدئولوژی را که کارویژهٔ تاریخی آن به اتمام رسیده است، از نو اعاده می‌کند، در واقع، مفاهیم و تصورات یک عصر را که وظایف اصلی خود را از دست داده‌اند، به عصرهای بعد انتقال داده و چنین فلسفه‌ای را برای به عهده گرفتن هرگونه وظیفه‌ای برای درگیری در منازعات اعصار متأخر، مستعد و بارور می‌نماید.»^(۱)

بدین ترتیب، آنچه از دیدگاه پژوهش حاضر اهمیت دارد، ملاحظه دو نکتهٔ اساسی در فلسفهٔ سیاسی دورهٔ میانه است؛ نخست آنکه این دانش به اعتبار نسبتی که با ساخت قدرت دوره میانه دارد، مضمون اقتداری این دوره را چگونه در بنیاد نظری خود لحاظ نموده است؛ دومین نکته به مسأله «وساطت» و ماهیت چنان واسطه‌ای برمی‌گردد که فلسفهٔ سیاسی اسلامی از طریق آن به انعکاس ساخت قدرت زمانه در دانش فلسفی می‌پردازد. بسیار مهم است که فلسفه سیاسی در جهان اسلام، هرگز به طور «مستقیم و مباشر» در زندگی سیاسی مسلمانان وارد نشده و همواره با «وساطت شریعت» عمل نموده

است؛ یعنی اقتدارگرایی مکنون در فلسفه اسلامی، به وساطت تفسیر اقتدارگرانه‌ای از شریعت در زندگی سیاسی مسلمانان جاری و ساری شده است.

اما فیلسوف مسلمان، آنگاه که تدبیر سیاسی را به عهده اصحاب فقه و شریعت وا می‌نهد، در نظر و عمل، حاشیه‌گزینی و انزوای خود را نیز تأیید می‌کند؛ زیرا عدم ورود «مستقیم» عقلانیت فلسفی در تبلور تصوّر مدنی از زندگی سیاسی، دلیل آشکاری است که فلسفه هرگز به طور کامل در بافت فرهنگی-اجتماعی جوامع اسلامی وارد نشده است. و از این حیث که فلسفه نسبت به فقه سیاسی اهمیت ثانوی دارد، فیلسوفان در رتبه‌ای دورتر از فقیهان در زندگی سیاسی قرار داشته‌اند.

ورود فلسفه به فرهنگ اسلامی، نه به لحاظ ضرورت زندگی سیاسی؛ بلکه به طور خاص و عمدتاً از طریق طبّ بوده است.^(۲) حاجت حاکمان و اشراف دوره میانه به دانش پزشکی، که سلامت بدن آنان را تضمین می‌کرد، موجب گردید که پزشکان را در برابر خلافت و امیران، ارج نهند. و چون طب شاخه‌ای از فلسفه بوده و طیبیان، «حکیم»؛ یعنی به نوعی فیلسوف بودند، به تدریج بقیه علوم فلسفی، و «نظام عام» فلسفه را به جامعه اسلامی انتقال دادند. از زمان حنین ابن اسحاق طیب (مرگ ۲۶۰ هـ) که مأمون او را به ریاست «بیت الحکمة» بغداد برگزید، تا ابونصر فارابی (۲۵۷/۹-۳۳۹ هـ) و شیخ الرئیس، ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ هـ) دانش فلسفی در سایه خلافت و دیگر امیران مسلمان ترجمه و توسعه یافت. اما این نظام اندیشه که انسان را در مرکز هستی نشانده و تفسیر خاصی از مبدأ، و حرکت و غایت او ارائه می‌داد؛ بویژه در حکمت عملی و علم مدنی، باگفتمان دینی حاکم بر دوره میانه درباره انسان و معاد تقابل داشت. تلاش فلاسفه در حلّ این تضاد، و قول به «توفیق» بین دین و فلسفه، هرچند چونان گذرنامه‌ای، سفر فلسفه نظری به جهان اسلام را تسهیل نمود؛ لیکن حکمت عملی را با توجه به «وساطت شریعت» برای همیشه به بن بست عزلت فرو راند. فلسفه مدنی در فرهنگ اسلامی، بیش از آنکه علم به قواعد رفتار سیاسی جمعی (عامّه) باشد، در واقع، دانش تجملی و منحصر در خواص و اعیان‌گر دیده و به اعتبار زبان پیچیده‌ای که داشت، نیازمند حمایت دائم حکمرانان بود.^(۳) مشکل فلسفه در ساحت علمی و اجتماعی جهان اسلام این است که بنا به طبیعت

خود، دانشی نخبه‌گرایانه است و برخلاف معارف دینی، امتداد طبیعی در جوامع اسلامی ندارد. بنابراین، فیلسوفان همواره نیازمند رعایت اهل سلطه و حمایت قدرتمندان در بسط اندیشه‌های خود بودند. مسلماً، در جامعه‌ای که فلسفه پیوندی ناگزیر با سلطان دارد، فلسفه سیاسی نیز نمی‌تواند قلمروهایی جدای از قدرت سلطانی را هدف تأملات خود قرار دهد. ابوبکر محمد ابن زکریای رازی در توضیح ماهیت رابطه و مصاحبت خود با سلطان می‌نویسد:

«من هرگز سلطان را چونان حامل سلاح یا متولّی اعمال او همراهی نمی‌کنم؛ بلکه همنشینی من با سلطان، در مقام طبابت و منادمه [مشاوره] است که بدین وسیله در دو چیز او تصرف می‌کنم؛ یا در وقت بیماری که او را علاج نموده و به اصلاح امر بدنش می‌پردازم و یا در وقت سلامت بدن او که در تمام اموری که به صلاح او و رعیت او است، به وی مشورت می‌دهم.»^(۴)

روشن است که طبیعت چنین مشورتی ناظر به عالم سلطانی است. با این حال، فلسفه در مجال فکر سیاسی، و بویژه در دو قضیه «امامت» و «مشروعیت نظام حکومت» نیازمند وساطت فقه و شریعت بود و آنگاه که پای مشروعیت رفتارهای حکومتی به میان می‌آمد، فلاسفه به طور طبیعی، مجلس را برای همنشینی «حاکمان و فقیهان» ترک می‌کردند. بدین سان، سخن آنان در سیاست مدنی در صورتی شنیده می‌شد که سیاست مدنی را به تدبیر فقیهان وا می‌نهادند و فقط در چنین صورتی بود که حدیث از مدینه فاضله فیلسوف، معنای محصل می‌داشت.

فیلسوف مسلمان، با این اندیشه که عقل و شرع منشاء و مقصدی واحد دارند، به تلازم فلسفه و نبوت حکم نموده است. همچنین، فلسفه اسلامی آنگاه که بر ناتوانی عقل در ادراک جزئیات احکام زندگی حکم می‌کند، لاجرم، ادراکات فلسفه عملی و بویژه حکمت مدنی را نیز در «دایره کلیات» محدود نموده و احکام جزئیات زندگی سیاسی را به دانش فقه - فقه سیاسی - واگذار می‌کند.^(۵) در واقع، نگرش فوق که حاکم بر نظام عام فلسفه اسلامی است، فلسفه مدنی را فاقد «شرایط امکان» لازم برای ورود به زندگی سیاسی می‌نمود. درست به همین دلیل است که فلاسفه بعد از فارابی اهتمام و اعتنای

چندانی به فلسفه مدنی نکردند و بیشتر، مطالب منطق و حکمت نظری را بسط دادند. دکتر رضا داوری می‌نویسد:

«اگر فلاسفه پس از فارابی در تفصیل آن [فلسفه مدنی] اهتمام نکردند، بدان جهت بود که فارابی به سیاست عملی چندان اهمیت نمی‌داد، یا لاقلاً غرض او از طرح سیاست رسیدن به نتایج عملی نبود؛ بلکه قصد تأسیس فلسفه داشت و چون این مقصود حاصل شد، فیلسوفان اسلامی به مباحث سیاسی کمتر علاقه نشان دادند و با وجود شریعت، چندان نیازی هم به ورود در این بحث نداشتند».^(۶)

این تفسیر از جایگاه فلسفه مدنی، در جامعه اسلامی، موجب شد که فلاسفه مسلمان یا هیچ‌گاه توجهی به فلسفه سیاسی نکنند و یا اگر سخنی از «مدینه فاضله» می‌آوردند، قصد تحقق واقعی آن رانداشته باشند. طرح مدینه فاضله بیش از آنکه ناظر به موضوع سیاسی واقعی باشد، نوعی راه حل فکری-روانی برای نخبگان آشنا به فلسفه تلقی می‌شد. «سیاست» نزد آنان، صرفاً فنّ تدبیر زندگی فردی فیلسوف در یک جامعه غیر ملّتم به فلسفه بود که به تعبیر ابن باجه (مرگ ۵۳۳ هـ)، فیلسوفان در آن جامعه غریب می‌نمودند و برای جبران غربت خود به تأملات فلسفی می‌پرداختند.^(۷) کتاب «تدبیر المتوحّد» ابن باجه، پاسخ فیلسوف اندلسی از درماندگی متوالی فیلسوفان مسلمان در مواجهه با «سیاست عملی» است؛ درماندگی‌ای که ناشی از استمرار نظریاتی است که برای مدتی طولانی از واقع زندگی گسسته‌اند، و «تدبیر» ابن باجه کوشش می‌کند که به گونه‌ای تراژیک، هزیمت فلسفه سیاسی از مواجهه با واقع و الحاق آن به حوزه «آرمان» را بپذیرد.^(۸)

«متوحّد» ابن باجه، همان فیلسوف نخبه و یگانه، و یا فلاسفه متعدد و پراکنده‌ای است که در مدینه‌های غیر فاضله و نیز، جدای از دیگران، زندگی می‌کنند. او انسانی اندیشمند است که تمام انسانها و محیط پیرامون خود را غیر طبیعی می‌بیند و در عین حال، انسانهای عادی نیز او را «غیر عادی» تلقی می‌کنند. در چنین شرایطی، فیلسوف چاره‌ای جز تأمل فلسفی برای اصلاح فردی خود ندارد. ابن خلدون با اشاره به این تفسیر از «سیاست مدنی» می‌نویسد: «و آنچه از سیاست مدنی می‌شنویم ... معنای آن در نزد حکماء آن چیزی

[سیرتی] است که باید هر فرد از مردم آن جامعه از لحاظ روان و خوی بر آن باشد تا از فرمانروایان و حاکمان رأسابی نیاز شود.

و جامعه‌ای را که در آن، آنچه سزاوار است از این [سیرت] حاصل آید، «مدینه فاضله» می‌نامند و قوانین مراعات شده در آن «جامعه» را سیاست مدنی می‌گویند و منظور حکیمان [مسلمان] آن سیاستی نیست که اهل اجتماع را به وسیله مصالح عامه بدان وا می‌دارند چه این سیاست، به جز آن سیاست مدنی است [که یونانیان و ایرانیان باستان می‌گفتند] و این مدینه فاضله نزد آنان نایاب و نادر است یا وقوع آن دور است و حکماء تنها به جهت فرض و به طور نظری در باره آن گفت و گو می‌کنند».^(۹)

ابن خلدون، فلاسفه مسلمان را از سیاست عملی دور نموده و آنان را به گونه‌ای به انزوا می‌راند که در ظاهر، «بی‌نیازی آنان از حکومت» موجب بی‌تفاوتی‌شان درباره حاکمان و حکومت می‌گردد. بدین سان، فلسفه سیاسی در نزد فلاسفه اسلامی دوره میانه، به نوعی تأمل اخلاقی و فردی تغییر ماهیت داده و بی‌آنکه سیاست جامعه را مورد تأمل قرار دهد، به فرهنگی فلسفی - اخلاقی بدل شد که هدفش، تدبیر نفس فرد برای حفظ عزت و آرامش خود در جامعه غریب بوده است. به عبارت دیگر، فلسفه سیاسی بدون هیچ نسبتی با تحولات زندگی سیاسی، چونان نظریه‌ای فلسفی و غیر عملی در سیاست می‌نمود که، به صورتی مجرد از مواد و واقعیات سیاسی، زبان به زبان، از متقدمین به متأخرین، منتقل می‌شده است.

به همین لحاظ که فلسفه سیاسی در جهان اسلام، دانشی بلا موضوع بود، گفتمان فلسفه مدنی نیز تأثیری در زندگی سیاسی بر جای نگذاشت. فیلسوفان مسلمان هرگز در مجال سیاست ظاهر نشدند. آنان هرگز به تلاش و اجتهاد در میدان سیاست نپرداخته و با آرای فقیهان در مسائل سیاسی و مشروعیت دولتها رقابت و احتجاج نکردند. هر چند بعضی فیلسوفان، همچون ابن سینا و ابن باجه در سیاست عملی نیز وارد شدند؛ اما چنان که علی او ملیل استدلال می‌کند، هیچ نسبتی بین فلسفه سیاسی و تجربه سیاسی آنان وجود نداشت و چنان که «رسالة الطیر» ابن سینا و «تدبیر المتوحد» ابن باجه نشان می‌دهد،

فیلسوفان همواره بر محاسن عزلت از جامعه و سیاست پای فشرده‌اند.^(۱۰) با این حال نظریه‌های سیاسی فیلسوفان از آن روی که انتزاع ساخت قدرت در دوره میانه هستند، همگی ساخت اقتداری دارند.

۲- فارابی: اقتدار در شهر فیلسوف

ابونصر فارابی، بزرگترین فیلسوف دوره میانه است که اندیشه‌های او از دیدگاه «فلسفه مدنی»، نخستین، مهم‌ترین و واپسین تلاشها در جهت تأسیس و تدوین نظامی از اندیشه عقلی، در سیاست دوره اسلامی است. درباره اندیشه فارابی و تبعاً، فلسفه سیاسی اسلامی، آثار زیادی وجود دارد؛^(۱۱) اما آنچه در پژوهش حاضر اهمیت دارد، ارزیابی نسبت این اندیشه با ساخت قدرت دوره میانه و بنابراین، بازتاب و باز تولید اقتدارگرایی آن در اندیشه سیاسی فیلسوفان این دوره است.

فارابی (۲۵۹-۳۳۹ هـ)، چنان که تذکره نویسان گزارش نموده‌اند، اندیشمندی غیر سیاسی و به دور از شور و شرف دربارهای سیاست بود. بدین سان، فیلسوفی که برای نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی از شهری آرمانی و خصایص اجتماع مدنی سخن می‌گفت، خود از غوغای شهر و مهمه اجتماع می‌گریخت و به تأمل در عزلت باغها و کناره جویبارها پناه می‌برد. در این صورت، معنای سخن او از «مدینه فاضله» چیست؟ به سادگی نمی‌توان دآوری کرد که «مدینه فاضله» صرفاً جهانی است که فیلسوف به یاری خیال بنا نموده است، تا از زندگی واقعی بدان پناه جوید. هرگز نمی‌توان شهر فیلسوف را ساختمانی معلق در فضای مجرد اندیشه، و بی ارتباط با زندگی و زمانه دید. چنین شهری، هر چند انتزاعی است اما انتزاع ساخت و روابط قدرت در دوره میانه است. فارابی نیز، همانند دیگر اندیشمندان و انسانهای دوره میانه، «در رودخانه زمان» قرار دارد، و از آن روی که محصور در شرایط تاریخی است، فقط می‌تواند شرایط امکان و محدودیتهای خود را در هیأت فلسفه‌اش نمایش دهد.^(۱۲)

فیلسوف مسلمان آنگاه که پرسش از ماهیت «مدینه فاضله» می‌کند، در واقع، این مسأله را طرح می‌کند که ما خود، به اعتبار ساخت قدرت در دوره میانه، چه وضعیتی

داریم و چيستيم. به همين دليل است كه فلسفه فارابی و تمام فلسفه اسلامی، سراسر سیاسی و يکسره تاریخی است. فلسفه دوره میانه، سیاست حال و حاضر در تاریخ اسلام، و در عين حال، تاریخ ضروری و اجتناب ناپذیر برای سیاست و قدرت در جامعه اسلامی است و از این حیث، به رغم فاصله‌ای كه با زندگی سیاسی دارد، خالی از وجه ایدئولوژیک نیست.

در این سطور، مجال آن نیست كه تمام ابعاد ایدئولوژیک و اقتدارگرایی فلسفه فارابی طرح و بررسی شود و تنها به ملاحظات اکتفاء می‌شود كه هر خواننده آثار فارابی، ناگزیر، به مدلول اقتداری فلسفه سیاسی در دوره میانه پی می‌برد؛ اما به این لحاظ كه سیاست مدنی، در تفكر معلم ثانی، جزئی از نظام عام فلسفه او است، هرگونه اشاره درباره «مدینه فاضله»، لاجرم، بر تمام ارکان فلسفه فارابی نیز سرایت می‌كند. فارابی سیاست مدنی را در افق فلسفه وجود طرح می‌كند و با توجه به دریافتی كه از مراتب هر می موجودات و کیفیت صدور و ارتباط آنها با سبب اول دارد، به استنتاج هستی مدنی انسان و مرتبه وجودی مدینه او می‌پردازد.^(۱۳) معلم ثانی بر این اساس، ملاحظات ذیل را وارد فلسفه سیاسی می‌كند:

۱- الهیات و سیاست را در منظومه واحد فلسفی در آمیخته، و با تکیه بر وحدت و شیوه استدلال، نتایج آن دو را به یكدیگر تعمیم می‌دهد. فارابی در «آراء اهل المدینه الفاضله» می‌نویسد: «فان السبب الاول نسبتبه الی سائر الموجودات كنسبة ملك المدینه الفاضلة الی سائر اجزائها؛ نسبت سبب اول به سایر موجودات مانند نسبت پادشاه مدینه فاضله به سایر اجزای آن است.»^(۱۴) همچنان كه در آفرینش، کلیه موجودات از وجود اول حادث شده و به وسیله آن نظام می‌یابند، وجود مدینه نیز وابسته به وجود رئیس اول بوده و سامان خود را مدیون او است و مدینه، نظمی مطابق نظم عالم دارد:

«پس، مدینه در این صورت به گونه‌ای است كه اجزای آن با یكدیگر ارتباط و

ائتلاف داشته و در یک نظام مراتبی، بعضی تقدم و برخی تأخیر دارند. مدینه شبیه به

موجودات طبیعی می‌شود و مراتب اجزاء آن نیز شبیه به مراتب موجودات طبیعی

است كه از موجود اول شروع شده و به ماده اولی و عناصر نازل منتهی می‌شود، و

ارتباط و ائتلاف اجزای مدینه، شبیه به ارتباط موجودات مختلف و ائتلاف آنها است. و مدبر چنین مدینه‌ای، شبیه به سبب اول است که وجود دیگر موجودات به توسط او و قائم به اوست؛ «و مدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الاول الذي به وجود سائر الموجودات».^(۱۵)

۲- فارابی، با توجه به اندماج الهیات و سیاست، که رئیس مدینه را تشبیه به خدا نموده و اجزای مدینه را نسبت به رئیس، در حکم اجزاء و مراتب عالم نسبت به مبدأ اول معرفی می‌کند، گام مهم دیگری برمی‌دارد؛ وی، اولاً، نوعی سلسله مراتب هرّمی در موجودات طبیعی «لحاظ» می‌کند و آنگاه همین نظم سلسله مراتبی مفروض در عالم الوهیت و طبیعت را به عالم انسان و سیاست نیز تعمیم می‌دهد. فارابی در فصل هشتم «آراء»، اشاره می‌کند که موجودات عالم وجود بسیارند و با وجود بسیاری، متفاضل هستند؛ یعنی، برخی بر تراز بعضی دیگر و پائینتر از بعضی دیگر می‌باشند. وی موجودات الهیه را به تفضیل، از عالیترین به پائینترین و برعکس، موجودات طبیعی را از ناقصترین به کاملترین، رتبه و رده‌بندی می‌کند. درباره نظام وجود از افضل به ادنی می‌نویسد:

«و بنا بر این، نظام خلقت از کاملترین مرتبت وجود آغاز می‌شود و در رتبه بعد و به دنبال آن موجودی که کمی ناقصتر از او است، حاصل شده و قرار می‌گیرد و همچنین پس از این مرتبه، همواره مراتب دیگر به ترتیب الانقص فالانقص قرار می‌گیرند تا به موجودی پایان یابد که هرگاه به یک مرتبه به مادون رود، به مرتبه‌ای رسد که مرتبه «لا امکان وجودی» است. و بدین ترتیب، سلسله موجودات در آن جا منقطع می‌شود».^(۱۶)

فارابی، سپس به نظم موجودات طبیعی و «تحت قمر» اشاره می‌کند و می‌گوید:

«و ترتیب وجودی این موجودات، بدین وضع بود که نخست از لحاظ وجودی اخص موجودات مقدم بود و سپس به ترتیب «الافضل فالأفضل» تا به موجود افضلی پایان یابد که افضل از او نبود.

بنابراین، اخص موجودات جسمانی، «ماده اولی» بود که مشترك بین همه موجودات طبیعی است. و افضل از آن، اسطیقات و بعد معدنیات، بعد نباتات و

سپس حیوان غیر ناطق و سرانجام حیوان ناطق، و موجودی برتر از حیوان ناطق

[انسان] نبود».^(۱۷)

فارابی به دنبال تحلیل فوق، دربارهٔ مراتب موجودات و فلسفهٔ وجود، بر شباهت و یگانگی ساختار عالم و نفس انسانی از یک سو، و سلسله مراتب اجزای مدینه از سوی دیگر، تأکید ورزیده و این سه مرتبه از وجود را دارای احکام واحد می‌داند. به نظر او، همچنان که کانون تحلیل در توضیح ساختار عالم، مبدأ موجودات و سبب اول است، کانون تحلیل وجود انسان، قلب و کانون تحلیل مدینه، رأس هرم حیات سیاسی؛ یعنی رئیس اول مدینه است.^(۱۸) در انسان‌شناسی معلم ثانی، «قلب، عضو رئیسه‌ای است که هیچ یک از اعضای دیگر بدن بر او ریاست ندارند و به دنبال آن دماغ است؛ زیرا دماغ نیز عضو رئیسه است ولیکن ریاست او نه ریاست اولیه؛ بلکه ریاست ثانویه است. چرا که از یک طرف تحت ریاست دل است و از طرف دیگر، بر بقیهٔ اعضا ریاست می‌کند. زیرا فی نفسه خادم دل است و سایر اعضا نیز خادم آن هستند».^(۱۹) فارابی در فصلی با عنوان «گفتار در عضو رئیسه»، به مقایسه و یگانگی جایگاه قلب، رئیس مدینه و سبب اول (یعنی خداوند) در سلسله مراتب وجودات می‌پردازد و می‌نویسد:

«و همان طور که عضو رئیسه بدن بالطبع کاملترین و تمام‌ترین اعضاء، هم فی نفسه و هم در افعالی است که ویژه او است... رئیس مدینه نیز، در آنچه ویژه او است، کاملترین افراد و اجزای مدینه است... 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 تشکّل و تحصّل مدینه و اجزای آن شود. و هم سبب حصول ملکات ارادی اجزاء و افراد آن و ترتب مراتب آنها گردد... و حال موجودات عالم نیز چنین است؛ زیرا نسبت سبب اول به سایر موجودات مانند نسبت پادشاه مدینهٔ فاضله است به سایر افراد و اجزای آن».^(۲۰)

مهمترین نتیجه‌ای که فارابی از این مقدمات و در حوزه فلسفهٔ مدنی می‌گیرد، تقسیم اعضای مدینه به اجزای نابرابر و تحمیل یک «نظم سلسله مراتبی و عمودی» بر اجزای

مدینه است که قوام و دوام هر یک از آن اجزاء، به رئیس اول است. در این نظم مراتبی؛ «هر جزء از اجزای مدینه، رئیسی دارد که هیچ رئیسی بالاتر از او نیست. همچنین انسانهای تحت ریاست وجود دارند که بر هیچ انسان دیگر ریاست ندارند. در بین این دو؛ یعنی رئیس مطلق و مرئوس مطلق، انسانهای دیگری قرار دارند که در عین حال که رئیس بعضی هستند، تحت ریاست بعضی دیگر نیز می‌باشند.»^(۲۱)

فارابی به این ترتیب، رئیس مدینه را بر مدینه تقدم می‌دهد و با تکیه بر مقدماتی که دارد، اندیشه سیاسی او ناگزیر در رأس هرم اجتماع سیاسی متوقف می‌شود. وی به این لحاظ که توانایی‌های انسانی یا فطرت آنان را گوناگون و متفاوت می‌بیند، رابطه میان انسانها را، رابطه تراتبی میان ناقص و کامل - و نه رابطه میان انسانهای آزاد و برابر - می‌داند و لاجرم، به توجیه ریاست اقتداری برخی از آدمیان بر دیگران می‌پردازد. در این راستا، آنچه برای فارابی می‌ماند، و یا اینکه منظومه فلسفی او حکم می‌کند، نه تحلیل ماهیت مدینه؛ بلکه توضیح جزئیات اوصاف رهبری و خصایص انواع رهبران مشروع است که «حکمت و دانش» مهمترین این اوصاف است. با تکیه بر این دریافت است که رضا داوری به درستی توضیح داده است که «فارابی به بیان آرای اهل مدینه و مقام و صفات رئیس فیلسوف اکتفا» کرده است.^(۲۲)

۳- ابراز اهمیت دانش در زندگی سیاسی و اصرار بر قدرت رئیس اول در تجاوز از عالم حسی و دریافت وحی از طریق سلسله مراتب عقول از عالم الهی، اقتدار گسترده‌ای به رئیس مدینه فاضله می‌دهد. فارابی با تشبیه نظم سیاسی به نظم کیهانی و ارتقای انسان حاکم به ملکوت خداوند، نظریه‌ای از عقل را طرح می‌کند که در شکل‌گیری نظم اقتداری در زندگی سیاسی، نقشی اساسی دارد. نظریه عقل فارابی بر مفهوم ارتباط عقل انسانی با عالم مفارق از ماده، به وساطت عقل فعال بنا شده است. کار عقل فعال، به جز اعطای معرفت و رساندن عقل بالقوه به عقل مستفاد، اعطای مبداء و نیروی است که انسان را به صفات خداوند متصف نموده و او را برای رهبری در مدینه آماده می‌کند.^(۲۳) این نظریه، با طرح پرسشی اساسی که آیا انسان عالم است یا جاهل، نظم سیاسی را براساس تفاضل علم و جهل انسانها استوار نموده و با اعطای ریاست به عالمان، اطاعت

دیگران از آنان را امری ناگزیر تلقی می‌کند و از این حیث، بین مدینه فاضله و «مضادات» آن تقابل می‌افکند. در اندیشه فارابی، به این دلیل که علم و جهل یا نادانی و نادانی درجاتی دارند، تمام زندگی سیاسی و در تمام مدینه‌ها، اعم از مدینه فاضله یا مضادات آن، نظمی تراتبی و نابرابر وجود دارد و نابرابری در جوامع انسانی، اصلی اساسی و مشروع است. فارابی این نابرابری را بر بنیاد درجاتی از دانش و نادانی، و تمایز استعداد و فطرت انسانها در کسب آن درجات استوار نموده است:

«فطرت همه انسانها برای قبول معقولات اولیه [که نخستین معارف برای نیل به سعادت است] آمادگی ندارد؛ زیرا اشخاص انسان، بالطبع، با قوای متفاوت و استعدادهای متفاوت خلق شده‌اند.»^(۲۴)

مردمانی که فطرت سالم دارند [و می‌توانند به سعادت برسند] فطرتی مشترک دارند که آنان را مستعد دریافت معقولات مشترک نموده، و همه آنان را به سوی امور و افعال مشترک سوق می‌دهد. سپس، تک تک آنان بر حسب فطرت خاص خودشان با دیگران تفاوت و اختلاف پیدا می‌کنند و هر کدام مستعد قبول معقولات ویژه می‌گردند... و همچنان که در سرعت و اندازه استنباط و ادراک، و نیز قدرت ارشاد و تعلیم متفاوتند، در قدرت بر افعال بدنی هم تفاضل دارند.»^(۲۵)

فارابی اضافه می‌کند؛ همچنان که طبع انسانها بر اساس و مراتب انواع صنایع و علوم تفاضل دارند، در درون هر جنس و رشته از صنایع و علوم نیز چنین سلسله مراتبی وجود دارد. بدین سان، کسی که قادر به استنباط جنس خاصی از علوم و صنایع است، نسبت به کسی که چنین قدرتی ندارد، ریاست دارد. و نیز کسانی که در داخل همان جنس، آموخته‌ها و تجاربی بیش از دیگران دارند، بر آنان ریاست خواهند داشت. و چون هدف از وجود انسان، رسیدن به سعادت است و از طرف دیگر، فطرت انسانها به گونه‌ای نیست که به نفس خود، سعادت را دریابد و ابزارهای عمل به آن را به دست آورد، لاجرم، انسانها کم و بیش، نیازمند معلم و مرشد در زندگی سیاسی هستند.

معلم ثانی توضیح می‌دهد که اکثر انسانها نیازمند تعلیم و ارشاد بوده و بنابراین، به نوعی، نیازمند ریاست دیگری هستند؛ زیرا انسانها به اعتبار توانایی در کسب دانش، و

قدرت اجرای آن در جامعه، به چند گروه تقسیم می‌شوند؛ اکثریت مردمان فقط می‌توانند به تقلید از دانش دیگران «عمل» نمایند. اینان بی‌آنکه سهمی از ریاست داشته باشند، برای همیشه و در همه موارد فرمانبردار هستند. جمعی دیگر در عین حال که مقلد یک معلم و مرشد هستند اما قادرند که تعالیم مرشد و راهنمای دانشمند خود را به کار بسته و حتی دیگران را نیز به اجرای آنها وادارند. به نظر فارابی، این‌گونه انسانها سهمی از ریاست دارند و همچنان که مرئوس رئیس اول هستند، رئیس دیگران نیز می‌باشند و به همین لحاظ، فارابی آنان را رئیس ثانی می‌نامد.^(۲۶) فارابی درباره دانش و جایگاه رئیس اوّل می‌نویسد:

«پس، رئیس اوّل علی‌الاطلاق، کسی است که در هیچ موردی نه احتیاج دارد و نه اصلاً اتفاق می‌افتد که انسانی بر او ریاست نماید؛ بلکه علوم و معارف بالفعل برای او حاصل شده و بدین وسیله، هیچ حاجتی در هیچ چیزی به انسان دیگری ندارد که او را ارشاد نماید. او قدرت زیادی در ادراک جزئیات چیزهایی دارد که سزاوار است بدانها عمل نماید. و نیز قدرت ارشاد تمام انسانهای غیر خود را دارد و می‌تواند همه آنان را به عمل به چیزهایی که برای رسیدن به سعادت لازم است، وادار نماید. چنین ویژگیهایی منحصر در صاحبان طبایع عظیم و برتری است که نفس خود را به عقل فعال متصل نموده‌اند ...»

و چنین انسانی در حقیقت، همان پادشاه در نزد قدما است و کسی است که شایسته است گفته شود که به او وحی می‌رسد؛ «و هذا الانسان هو الملك في الحقيقة عند القدماء و هو الذي ينبغي أن يقال فيه أنه يوحى اليه.»^(۲۷)

فارابی، علاوه بر تحلیل فوق، که انسان دانشمند و مرشد را رئیس اوّل جامعه سیاسی دانسته و با تقدم آن بر دیگر ریاستهای جامعه انسانی، فقط چنین مدینه / امتی را «فاضله» معرفی می‌کند، استدلال دیگری نیز بر «دانش سالاری» در زندگی سیاسی ارائه نموده است؛ معلّم ثانی آنگاه که به اقتضای افلاطون، رئیس مدینه را به طیب حاذق تشبیه می‌کند که براساس دانش خود به معالجه بدن‌ها می‌پردازد، در واقع، پرتویی بر خصلت اقتداری شهر فیلسوف می‌اندازد و تشخیص مصلحت شهر را به عهده حاکم دانشمند گذاشته و

بی آنکه نیازی به نظر شهر و ندان باشد، مردمان را از گهواره تا گور، تحت نظارت یکجانبه و دائم رئیس مدینه قرار می دهد.

به نظر فارابی، همچنان که طیب معالجه کننده بدنها است، معالجه کننده نفوس نیز انسان مدنی است که ملک و پادشاه هم نامیده می شود. با این تفاوت که پزشک در معالجه بدنها صرفاً به بهبود جسمانی انسانها نظر دارد و هرگز در این باره که انسان مورد معالجه، سلامت خود را در نیکبها و حسنات، یا بدبها و سیئات به کار گیرد، نمی اندیشد؛ لیکن انسان مدنی و پادشاه در معالجه نفوس چنین جهاتی را در نظر دارند:

«مدنی، با صناعت مدنی و پادشاه، با صناعت سلطنت، تعیین می کند 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». (۲۸)

همچنان که پزشک، معالجه عضو بیمار را در قیاس با کل بدن و اعضای مجاور و مرتبط انجام می دهد، «مدبر مدینه» نیز شایسته است که تدبیر امر هر جزء از اجزاء مدینه را، اعم از جزء کوچک (انسان) و یا جزء بزرگ (منزل) به گونه ای انجام دهد که خیر آن به همه شهر و هر یک از دیگر اجزای مدینه برسد. رئیس مدینه هرگز نباید کاری کند که خیر یک جزء، موجب زیان به کل مدینه و یا جزئی از اجزاء آن باشد؛ بلکه باید خیری را در نظر داشته باشد که همه مدینه از آن سود برند. فارابی توصیه می کند، همچنان که عضوی از بدن اگر فاسد شود، به منظور مقابله با سرایت آن به دیگر اجزاء بدن، قطع و باطل می شود، درباره هر یک از اجزای مدینه نیز چنین است. و رئیس مدینه هرگاه با جزء فاسد در مدینه مواجه شود که خوف سرایت به دیگران است، شایسته است که او را طرد نموده و به لحاظ رعایت مصلحت بقیه، وی را از جامعه و شهر دور نماید. (۲۹)

به هر حال، تمثیل پزشک و رئیس مدینه برای اندیشه سیاسی فارابی، اهمیت بسیار دارد؛ نخست آنکه او تنها کسی است که قادر است درباره سلامت و بیماری هر یک از اجزای جامعه سخن جدی و حکم قطعی صادر کند. ثانیاً؛ او تنها کسی است که معیار «متوسط و معتدل» در اخلاق و افعال اهل مدینه را استنباط می کند و با توجه به شرایط و

طبایع دستورات خاصی تجویز می‌کند. ثالثاً؛ همچنان که طبیب به بیمار خود، دانش حفظ سلامت بدن را می‌آموزد، رئیس مدینه نیز وظیفه تعلیم و ارشاد اهل مدینه را به عهده دارد و از کارهای مهم او، اعطای ضابطه تشخیص و تمیز خیر و شر، به اجزای مدینه، و از راه آموزش است.^(۳۰) به طور کلی، سرنوشت جامعه با ویژگیها و خصال رئیس مدینه؛ بویژه دانش او، پیوند وجودی دارد و او است که «مصلحت شهر» را تشخیص می‌دهد.

۳- سیاست فیلسوف در جامعه اسلامی

چنان که گذشت، کانون تحلیل سیاسی فارابی در رأس هرم قدرت قرار دارد. و همین مسأله، با توجه به مقدمات و مبانی فلسفی وی، الزامات خاصی بر اندیشه سیاسی فارابی تحمیل می‌کند. هدف فارابی بررسی فلسفی بحرانی است که لوزه برارکان دستگاه خلافت - در دوره میانه - انداخته بود و هویت سیاسی مسلمانان را متلاشی می‌کرد. اما فارابی با تکیه بر مقدماتی که داشت، هرگز نتوانست ساختار و منطق اقتداری قدرت سیاسی را به نقد و چالش فرا خواند؛ بلکه با حفظ و تکیه بر همان ساختار، که بر بنیاد «نظم سلطنت» استوار بود، طرحی فلسفی از حکومت دانشمندان ارائه کرد. وی در پاسخ به این پرسش قدیمی که؛ چه کسی باید حکومت کند؟ تصریح نمود که اگر قدرت، خیر است و اگر منشاء فساد در حکومت و مدینه، اشخاص جاهل هستند، تنها راه حل، آن است که شخص حکیم و دانشمند در رأس حکومت قرار گیرد.

اما هر کسی نمی‌تواند دانش و توانایی لازم برای ریاست مدینه را داشته باشد: «و رئیس المدینه الفاضله لیس یمكن ان یكون ائی انسان اتفق»؛^(۳۱) زیرا ریاست فقط به دو چیز تحقق می‌یابد؛ یکی آنکه به طور فطری و طبیعی مهیا و آماده ریاست باشد، و دوم به واسطه هیئت و ملکه خاص ارادی؛ که قهراً برای کسی حاصل می‌شود که بالطبع چنین فطرت ریاست دارد. به نظر فارابی، با هر صنعت و فطرتی نمی‌توان ریاست کرد؛ بلکه اکثر صنایع به گونه‌ای هستند که برای خدمت در مدینه بوده و اکثر فطرتها؛ فطرت خدمت - و نه ریاست - می‌باشند. بدین سان، لازم است که رئیس مدینه؛ صنعت، ملکه، دانش و ویژگیهای منحصر به فردی داشته باشد.^(۳۲)

فارابی در «آراء اهل مدینه فاضله» خصال دوازده گانه‌ای را برای رئیس اول در نظر می‌گیرد. همو که مطابق مبنای خود؛ عقل و وحی، و فلسفه و نبوت را دو راه مطمئن برای اتصال به فیض الهی، توسط عقل فعال می‌داند، رئیس مدینه را به اعتبار شریعت یا حکمت، فیلسوف / نبی می‌خواند:

«و هرگاه این امر در هر دو جزء قوه ناطقه؛ یعنی جزء نظری و جزء عملی آن حاصل شود و سپس در قوه متخیله؛ در این صورت، این انسان، همان انسانی است که به او وحی می‌شود و خداوند، عز و جل، به وساطت عقل فعال به او وحی می‌کند.... پس به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افاضه می‌شود، حکیم و فیلسوف و خردمند کامل باشد. و به واسطه فیوضاتی که از او به قوه متخیله اش افاضه شود، نبی و منذر بود از آینده، و به واسطه وجودی که وجود الهی در آن تعقل می‌شود، از جزئیات امور در حال حاضر خبر می‌دهد... و این چنین انسانی به تمام افعالی که به واسطه آنها می‌توان به سعادت رسید، واقف و آشنا می‌باشد. و این نخستین شرط از شرایط رئیس است.»^(۳۳)

اشاره کردیم که رئیس مدینه، در اندیشه معلم ثانی، مقدم بر مدینه بوده و وجود و دوام شهر قائم به او است: «هرگاه اتفاق بیفتد که ریاست شهر فاقد عنصر حکمت شود، در این هنگام، مدینه فاضله فاقد پادشاه و رئیس مانده و در معرض تباهی قرار می‌گیرد. و سرانجام اگر حکیمی یافت نشود که بدو حکمت فزاید، طولی نخواهد کشید که آن مدینه تباه و فنا گردد.»^(۳۴) اما از سوی دیگر، فارابی با ارتقاء و الحاق فیلسوف به مقام نبی، هر چند به لحاظ عقلی، امکان استمرار نبوت فلسفی را طرح می‌کند؛ اما با توجه به «خاتمیت» نبوت و شریعت اسلامی، مدینه فاضله را به بن بست عدم امکان، و افقی دست نیافتنی می‌راند؛ زیرا که با بسته شدن دایره نبوت در اندیشه اسلامی، و نیز این نکته که تحقق فیلسوفی همشان نبی، تعلیق به محال است، فارابی ناگزیر می‌شود که از نظام سیاسی مطلوب خود در این جهان دست کشیده و آن را به عالم مجردات عقلی براند.

برخلاف افلاطون، بن بست عدم امکان تحقق مدینه فاضله، واپسین سخن فارابی در سیاست نیست. وی به عنوان حکیمی که همه اندیشه خود را در جهت نفی تغلب به کار

گرفته، فلسفه یونانی را با امامت شیعی جمع نموده و سیاستی را تأسیس و تدوین کرد که - چنان که طباطبایی دیده است - ساختار درونی آن با ساختار و منطق درونی تشیع هماهنگ است.^(۳۵) در واقع، فارابی در شرایطی که رئیس اول مدینه فاضله را افقی دست نیافتنی می‌داند؛ اما برخلاف افلاطون، ناگزیر به پذیرش تغلب در هر گونه عمل سیاسی نمی‌شود. وی با طرح سطوحی از رؤسای فاضله، که هر کدام کم و بیش سهمی از حکمت و فضیلت دارند، راهی را می‌گشاید که به قلمرو فکر شیعه در امکان عمل به فضیلت و نیل به سعادت در زندگی سیاسی منتهی می‌شود.

فارابی با توجه به تلازم عقل و شرع از یک سو، و نیز وحدت یا تعدد حاکمان از سوی دیگر، رؤسای مدینه فاضله را به چهار صنف تقسیم می‌کند؛ رئیس اول، رؤسای افاضل، رئیس سنت و رؤسای سنت.^(۳۶) همین تقسیم در اخلاق ناصری و توسط خواجه نصیر طوسی نیز تکرار شده است.^(۳۷) منظور از رئیس اول یا رئیس حکمت، فردی است که شرایط حکمت، تعقل، قدرت در اقناع، تخیل، جهاد، و نیز، سلامت اعضاء داشته باشد. ریاست افاضل در صورتی است که مجموع آنها در تعدادی افراد حاصل شود. رئیس سنت یا رؤسای سنت در شرایطی است که هر دو نوع ریاست اول و دوم مفقود بوده و فرد یا افرادی که عالم به سنن آنان هستند، به تدبیر و ریاست مدینه قیام می‌کنند.

فارابی در فصول منترعه، و نیز خواجه نصیر طوسی، هر چند در گفتار خود انواع ریاست حکمت را به ریاسات سنت تقدم داده و بدین سان، فلسفه را بر سنت ترجیح داده‌اند؛ اما فارابی در «کتاب الملة» به صراحت بر یکسانی و برابری اعتبار آن دو حکم می‌کند. وی به طور کلی، فلسفه را جزء ضروری در ریاست مدینه می‌داند و در صورت عدم امکان رهبری فیلسوف واحد، به گونه‌ای از رهبری جمعی نظر دارد که فلسفه در آن جمع حضور دارد. اما فارابی آنگاه که به جامعه اسلامی نظر دارد و از این حیث که بر جمع و مطابقت دین و فلسفه می‌اندیشد، پیامبر اسلام (ص) را رئیس اول مدینه فاضله در تمدن اسلامی معرفی می‌کند که هم شأن رئیس فیلسوف در مدینه‌های غیر دینی است.

معلم ثانی، با تطبیق و انتقال ساختار و لوازم «مدینه فیلسوف» به «امت نبی»، عناصر جدیدی به فلسفه سیاسی یونانی اضافه می‌کند که در عین حال، الزامات منطقی این

افزوده‌ها، شرط حکمت را از ریاست مدینه / امت اسلامی حذف نموده و فلسفه سیاسی را به کلی به حاشیه می‌راند. فارابی که در «الملة» به ارزیابی فلسفی از زندگی سیاسی در جامعه اسلامی می‌پردازد، ریاست فاضله در مدینه / امت را به دو قسم تقسیم می‌کند؛ نخست ریاست اولی و دیگری، ریاست تابعه. فارابی پیامبر اکرم (ص) را مصداق تام ریاست اولی تعریف می‌کند که با وضع مقررات و سنن جدید، امت را از سنتها و سیرتهای جاهلی به سنن و سیرتهای فاضله منتقل نموده است. اما ریاست تابعه، که او را رئیس سنت و پادشاه سنت نیز می‌نامد، ریاستی است که بی‌آنکه رأساً شریعتی آورده باشد، با شناخت و اجرای شریعت پیامبر (ص) در جامعه، موجب حفظ سنت الهی و ممانعت از رخنه آداب و رسوم جاهلی در زندگی مؤمنان می‌گردد.^(۳۸)

رئیس سنت که لازم است به تمام تصریحات واضح شریعت، و احکام و قوانین او آشنا شود، برای استنباط احکام زندگی، ناگزیر است که مجهز به صناعت فقه باشد؛ «فیضطرّ حیثئذ الی صناعة الفقه».^(۳۹) و بدین لحاظ که فقه نیز همانند فلسفه، دو بخش نظری و عملی دارد، و به اعتبار یکسانی حقیقت فلسفه و دین، ماهیت احکام فقیه و فیلسوف واحدند. جایگاه فقیهان در جامعه اسلامی شبیه فیلسوف و متعقل در دیگر جوامع خواهد بود.^(۴۰) فارابی سرانجام نتیجه می‌گیرد که فقیه از آن روی که به اعتبار شریعت خاص (شریعت اسلامی) مبادی و مقدمات استنباطش نوعاً «نقلی» است، و آراء خود را از منبع «ملة» و شریعت اخذ می‌کند، در ریاست جامعه اسلامی نیازمند فلسفه نخواهد بود؛ «و اما التابعة لها، التي رئاستها سنّیة، فلیس تحتاج الی الفلسفة بالطبع».^(۴۱)

بدین سان، ابونصر فارابی که نخستین فیلسوف بزرگ و بنیانگذار فلسفه سیاسی در جهان اسلام است، با واگذاری ریاست امت اسلامی و تدبیر زندگی سیاسی مؤمنان به فقیه و اصحاب شریعت، دنیای پرتلاطم سیاست را برای همیشه ترک می‌کند. فیلسوف مسلمان که تمام مسؤولیت زندگی سیاسی را با همه الزامات و پیامدهای آن به فقیهان شریعتمدار و انهاده است، دلیل چندانی برای ادامه تأملات فلسفی در سیاست مدن ندارد. به همین دلیل است که فلسفه اسلامی پس از بنیانگذار آن، در قلمروهایی غیر از سیاست مدن، و بویژه در اخلاق فردی و الهیات و فلسفه اولی، بسط یافت. این تحول را در سطور

زیر و در اندیشه ابن سینا، جست و جو می‌کنیم.

۴- ابن سینا؛ سیاست و نبوت

با ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ هـ) و پیوندی که در اندیشه او، میان نبوت و سیاست، برقرار شده بود، فلسفه مشرق تمدن اسلامی به طور کلی، در مسیری افتاد که بحث فلسفی درباره سیاست را متوقف نمود. چنان که گذشت، فلسفه اسلامی با توجه به ملازمه عقل و شرع و نزول شریعت اسلام، ضرورتی برای بحث فلسفی در نظام سیاسی نمی‌دید؛ بلکه مسأله اصلی این بود که از فلسفه در فهم و تفسیر شریعت یاری جویند. ابن سینا، با تکیه بر میراث فارابی، آنگاه که سیاست را از چشم انداز نبوت و شریعت می‌نگرد، در واقع، نیاز چندانی به بسط فلسفه سیاسی نمی‌بیند.

با این حال، بحث فلسفی کوتاهی که ابن سینا در مقاله دهم الهیات شفا، پایان الهیات نجات و نیز رساله کوتاه، اما پر اهمیت «السیاسة» دارد، سنتی از انسان‌شناسی و نظم سیاسی ارائه می‌دهد که به طور معمول، بازتاب ساخت قدرت زمانه است. شیخ‌الرئیس در رساله السیاسة، 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، منازل و رتبه‌های [اجتماعی] متفاوت نمود؛ زیرا در برابری احوال و نزدیکی توانائیهایشان، فسادی نهفته است که آنان را به نابودی سوق می‌دهد. پس، صاحبان عقل و اندیشه می‌دانند که هرگاه تمام مردمان پادشاه بودند، همدیگر را نابود می‌کردند و اگر همه رعیت و بنده بودند، خود را به کلی هلاک می‌نمودند. همچنان که اگر در ثروت مساوی بودند، احدی به دیگری خدمت نمی‌کرد و یاری نمی‌رساند، و اگر در فقر و نداری یکسان بودند، یکسره به کام مرگ می‌رفتند. پس، از آن روی که حسد و رزی در طبع انسانها و تباهی در ذات و جوهرشان است، اختلاف توانائیها و تفاوت احوالشان، سبب بقاء و ماندگاریشان است.» (۴۲)

ابن سینا بر همین اساس، پادشاهان را برترین و شایسته‌ترین انسانها در آموختن حکمت و سیاست برای تدبیر عالم می‌داند. «ملوک، کسانی هستند که خداوند حفظ بندگان را به دست آنان سپرده، تدبیر شهرها و امور مردم را به آنها وانهاده، و سیاست رعیت را به آنان تفویض نموده است». ابن سینا سپس، سلسله مراتب مردمان را، از بالاترین تا پائینترین، و به ترتیب «الأمثل فالأمثل» بر می‌شمارد و تأکید می‌کند که تک تک انسانها در عین حال که شبان زیردستان هستند، رعیت مافوق خود نیز می‌باشند. وی اضافه می‌کند که دایره ولایت یا فرمانبری هرکس به اندازه شعاع توانمندی‌هایی است که در فطرت و ذات او قرار داده شده است.^(۴۳)

ابن سینا با چنین دریافتی از طبایع انسانها و نظم مدینه، آنگاه که سیاست را به بحث اساسی نبوت پیوند زده و سعی می‌کند توجیهی برای هماهنگی میان ضرورت تشریح اسلامی و تأسیس و اداره مدینه پیدا کند، بنا به «الزام قیاس»، اقتدارگرایی مکنون در فلسفه اسلامی - افلاطونی را به حوزه دانش شرعی و فقه سیاسی نیز سرایت می‌دهد. وی با چنین درکی از نظم سیاسی، راهی در برابر فهم فقیهانه از سیاست گشود که هر چند یکسره تاریخی و برخاسته از ساخت قدرت دوره میانه است؛ اما به لحاظ قدرت تجرید و تأثیری که در اذهان اندیشمندان متأخر داشت، باز تولیدهای مکرری در تاریخ اندیشه و قدرت سیاسی جامعه اسلامی، بویژه در ایران و شرق تمدن اسلامی، برجای گذاشت که اثرات آن هنوز مورد ارزیابی جدی قرار نگرفته است.

ابوعلی سینا، با تکیه بر یکسانی و تشابه بنیادی ساختار مدینه و ساختار سلسله مراتبی موجودات، دایره خاصی از جریان فیض الهی و قوس نزول و صعود وجود ترسیم می‌کند که برای درک اندیشه رئیس الفلاسفه درباره سیاست و رابطه سیاسات و نبوت اساسی است. او توضیح می‌دهد که:

«چون وجود از مبدأ نخستین آغاز شود، پیوسته، هر مرتبه پسین از نظر کمال، از مرتبه پیشین، پائینتر است و این تنزل و انحطاط همواره ادامه می‌یابد. پس، ملائکه روحانی مجردی که عقول نامیده می‌شوند، در مرحله اول هستی قرار دارند. سپس مرتبه فرشتگان روحانی که اهل عملند و به آنها نفوس می‌گویند. سپس مراتب اجرام

سماوی که تا به آخر نسبت به یکدیگر برتری دارند. سپس نوبت به پیدایش ماده می‌رسد ... پس پائینترین مرتبه هستی، همان ماده است. سپس عناصر، سپس مرکبات جماد، سپس جوهرهای نامی و بعد از آنها مرتبه حیوانات و برترین حیوان، انسان است و برترین انسان، کسی است که نفس او به صورت عقل بالفعل تکامل یافته، اخلاقی را که سرچشمه فضایل عملی است، به دست آورده باشد. و برترین فرد این گروه، کسی است که استعداد رسیدن به مرتبه نبوت را بدست آورد.^(۴۴)

ابن سینا، به این لحاظ که جامعه انسانی و حیات مدینه را، چونان دیگر پدیده‌های تحت قمر، به گونه‌ای می‌بیند که بالذات مستعد دخول شرّ در قضای الهی، در خصوص آنها، هستند، تأکید می‌کند که چگونگی آفرینش و تمایز انسانها در مدینه، نه از علت طبیعی؛ بلکه از مبدأ عنایت الهی صادر شده است.^(۴۵) بوعلی در جهان‌شناسی خود با تقسیم دوگانه؛ آسمانها (عالم السماوات) و زمین (تحت فلک القمر)، چنین می‌اندیشد که شرور و انحطاط، ویژه عالم تحت القمر و از لوازم ماده است. و بدین لحاظ که انسان نیز موجودی از موجودات مادی در عالم تحت قمر است، شرّ و انحطاط نیز به خاطر مادی بودن انسان، و بالقوه در آنچه در طباع او است، لاحق می‌شود؛ زیرا شرّ تنها به موجودی می‌پیوندد که از جنبه‌ای بالقوه باشد و این بالقوه بودن، به خاطر ماده است و شر در حقیقت به وجه مادی انسان مربوط است.^(۴۶)

انسان‌شناسی سینایی بگونه‌ای است که انسان را مرکب از دو بعد مادی و نفس ناطقه می‌داند. به نظر او، هر چند نفس ناطقه موضوع ادراک آن چیزی است که در صور معقوله است، و به این لحاظ که غیر منطبع در جسم بوده و از آن چونان ابزار و آلت استفاده می‌کند، جدایی و مرگ جسم به جوهر نفس ناطقه زیانی نمی‌رساند؛^(۴۷) اما سرشت انسانها به گونه‌ای است که مزاج اغلب آنها مستعد چنان کمالی که لازمه اتصال عقول آنها به عقل فعال است، نمی‌باشند. بدین سان، انسانها از جمله اشیاء و امور امکانی‌ای هستند که فاضله و سعادت‌مند بودنشان به گونه‌ای است که جز با عارض شدن شرّی - هر چند اندک - در ازدحام حرکات و تصادم عوامل مختلف، تحقق‌پذیر نیست.^(۴۸) به نظر ابن سینا، شرّ یا از آغاز به ماده انسان می‌پیوندد و یا ماده انسان - در مراحل بعدی به خاطر

حالتی عارضی - در معرض شرّ قرار می‌گیرد. پس، شری که به خود ماده مربوط باشد، شری است که در اولین مرحله پیدایش مادهٔ انسان به آن پیوسته است؛ بدین گونه که در اولین مرحله پیدایش ماده، بعضی عوامل خارجی شر به آن پیوسته و هیئت و حالتی را در آن جایگزین کرده که مانع کمال استعداد مخصوص انسان شده و او را دچار شری مناسب کمال خود کرده است. اما شری که به خاطر امری عارضی برای انسان حاصل می‌شود، بر دو گونه است؛ یا همانند سرما و گرمای شدید و شرایط جغرافیایی، مانع و دور کنندهٔ تأثیرات عوامل تکمیل کننده است، و یا همچون آشوبها و ناامنی‌های اجتماعی، امور زیانباری است که به جامعه انسانی می‌پیوندد و کمال و استعداد ویژهٔ انسانها را از بین می‌برد و آنها را در همان درجه از کمال که به دست آورده‌اند، متوقف می‌کند.^(۴۹)

شیخ الرئیس از انسان‌شناسی فوق، و دخول شرّ در طباع انسانی، نتایج مهمّ و گسترده‌ای در سیاست مُدُن و رابطهٔ سیاست و نبوت استنباط می‌کند. وی تأکید می‌کند که انسان، از این حیث که به تنهایی نمی‌تواند زندگی مطلوبی داشته و نیازهای ضروری خود را نمی‌تواند بدون همکاری و مشارکت با دیگران انجام دهد، با سایر حیوانات تفاوت دارد:

«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 انسان 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. و چون این موضوع روشن است، لاجرم، مشارکت و همکاری برای وجود و بقای انسان ضروری است و این امر، نیازمند به داد و ستد است و برای معامله، قانون و عدالت لازم است و برای قانون و عدالت، قانونگذار و مجری عدالت ضرورت دارد؛ و لا تتم المشاركة الا بمعاملة،... و لا بد فی المعاملة من سنّة و عدل، و لا بد للسنّة و العدل من سانّ و معدّل.

نمی‌توان مردم را با عقاید و افکار مختلفشان رها کرد، به طوری که هرکسی منافع خود را مقتضای عدالت بداند و زیان خود را ظلم بشمارد. بنابراین، انسان به این قانونگذار و مجری عدالت، برای تحقق وجود و بقای نوع خویش، بیش از روئیدن موی برکناره پلکها و ابروها و فرورفتگی کف پاها و چیزهای مفید دیگر، که در بقای او ضرورت ندارند؛ بلکه در نهایت می‌توان گفت به نوعی سودمندند، نیازمند است.

شایسته و روانیست که عنایت ازلی، که منافع غیر ضروری یاد شده را اقتضاء کرده است، این امر ضروری را که اصل و اساس همه سودها و کمالات است، اقتضاء نکند و ... از این امر غفلت ورزد ... چگونه ممکن است که او [قانونگذار] وجود نداشته باشد؛ در حالی که آنچه متعلق و مبتنی بر وجود او است [یعنی جامعه انسانی] وجود دارد؟

بنابراین، باید پیامبری وجود داشته باشد و ... قوانین مربوط به زندگی مردم را به فرمان و اذن و وحی خداوند، و با فرود آمدن روح القدس بر روی به آنان عرضه کند» (۵۰).

اشارات فوق را، به رغم طولانی بودن، از آن روی آوردیم که بر سیاق استدلال شیخ رئیس در پیوند بین سیاست و نبوت، تأکید نمائیم. ابن سینا، چنین پیوندی را به یاری نظریه «عنایت الهی» طرح نموده و بدین سان، تمام نظام سینایی را برای اثبات ضرورت نبوت و شریعت استخدام می‌کند. وی که در سنت افلاطونی و به اقتفای فارابی، رئیس اوّل مدینه را علت وجود و دوام مدینه می‌داند، برای جلوگیری از پیامدهای قهری ورود شرّ به نظام سیاسی، و انحطاط طبعی و طبیعی شهرها و جوامع انسانی، به نظریه عنایت متوسّل می‌شود.

ابن سینا، همانند افلاطون، به دخول و وجود شرّ در زندگی مدنی اذعان دارد. و چنان که ابراهیم مدکور به درستی توضیح می‌دهد، می‌توان این شرور را به اقسام سه گانه؛ طبیعی، اخلاقی و متافیزیکی تقسیم کرد.^(۵۱) پس، هرگاه شرّ در زندگی جمعی وجود دارد، چگونه می‌توان بین این شرور و اعتقاد به یگانگی خداوند که مستلزم قول به خیر

بودن عالم و صدور تمام هستی از سرچشمه عنایت الهی است، جمع کرده و نسبتی برقرار نمود؟ ابن سینا، برای توضیح چگونگی توفیق بین شرور و عنایت خداوند در اجتماع انسانی، کوشش پر دامنه‌ای را آغاز می‌کند که سرانجام به برهان وجوب نبوت، و رابطه نبوت و سیاست ختم می‌شود.

در واقع، اندیشه الوهیت و توحید، مهمترین نقطه‌ای است که فلسفه سینایی را از تفکر افلاطونی جدا می‌کند. ابن سینا نیز، همانند افلاطون، چنین می‌اندیشید که طبیعت اجتماعی و سیاسی زندگانی، بر طبع فرد آدمی بنیاد شده است. و از این حیث که انسان وجهی مادی داشته و مستعد شرور و انحطاط است، می‌توان گفت که تخم فروپاشی و زوال در درون جوامع و مدینه‌های انسانی نهفته است. تفاوت ابن سینا و افلاطون در این است که فیلسوف یونانی، اولاً، وجود شرور و تباهی در زندگی آدمیان را امری ذاتی و سرشتی قهری می‌داند و ثانیاً، چنین می‌اندیشد که سرانجام می‌توان قانون تباهی را به کوششی انسانی و خواستی اخلاقی، که نیروی عقل انسان پشتیبان آن است، در هم شکسته و به همت تعقل و فلسفه، چرخه زوال سیاسی را به پایان رساند.

اما برخلاف افلاطون، قول به وجود قهری شرور در زندگی جمعی و طبع انسانها، در فرهنگی که معتقد به جهان‌بینی توحیدی است و تمام هستی و از جمله انسان را مخلوق خدایی حکیم و قادر مطلق می‌داند، شرمساری‌های بسیاری دارد. همین لوازم و الزامات اندیشه است که ابن سینا را به نظریه عنایت و وجوب ارسال نبی برای سامان زندگی سیاسی سوق می‌دهد؛ ابن سینا خداوند را «فاعل بالعیایة» می‌داند و در توضیح مفهوم عنایت الهی می‌گوید:

«عنایت عبارت است از: علم حضرت حق به تمام هستی و بر نظام ضروری آن، تا اینکه بر بهترین نظام ممکن باشد. و بر ضرورت صدور این هستی و نظام حاکم بر آن از ذات و علم و احاطه خداوند. در نتیجه، و بدون دخالت هیچ قصد و طلبی از جانب خداوند، «موجود» در جهان هستی [و از جمله اجتماعات بشری] با «معلوم» در علم الهی برابر و موافق خواهد بود.

پس علم الهی به کیفیت صواب؛ و چگونگی ترتیب درست در تمام وجودات،

منیع فیضان و سرچشمه جریان خیر در همه آنها است».^(۵۲)

بوعلی، با تکیه بر چنین دریافتی از عنایت و خیر در عالم، تأکید می‌کند که: «در پیدایش جهان و اجزای اجرام آسمانی و نبات و حیوان، آثار شگفت‌انگیزی وجود دارد که آنها را نمی‌توان نتیجه اتفاق و تصادف دانست؛ بلکه این آثار شگفت‌انگیز، لازمه و مقتضای نوعی اندیشه و تدبیرند».^(۵۳)

به هر حال، مفهوم عنایت الهی، که به معنای علم خداوند بر نظام خیر در هستی است، نتایج دوگانه‌ای در سیاست‌شناسی سینیایی تولید می‌کند. از یک سوی، با تأکید بر غلبه خیر در حفظ و بقای نوع بشر، و اینکه شرور حقیقی دامن اکثر افراد نوع انسان را نمی‌گیرد، شرور و تباهی را در حاشیه رانده و (برخلاف افلاطون که نوع را در تباهی می‌دید) بر اشخاص و اوقات اندک شمار در مجموعه انسانها محدود می‌کند؛ از طرف دیگر، تدبیر در توقف و یا مهار کردن شرور در جوامع انسانی را نه به نیروی عقل انسان (آنگونه که یونانیان می‌گفتند)؛ بلکه به همان تدبیر و عنایت خداوند وا می‌نهد؛ زیرا چگونه ممکن است که عنایت الهی، این امر ضروری، یعنی کنترل شرّ و تباهی جامعه از طریق قانون و قانونگذار را، که اساس همه چیزها و کمالات است و کمال اشرف موجودات بدان بسته است، مورد غفلت قرار دهد؟ ابن سینا به این ترتیب، وجود نبیّ و ارسال وحی و شریعت را، از آن روی که تحققش برای فراهم آوردن نظام خیر در زندگی مدنی ضروری است و ملازم با علم الهی به نظام خیر در هستی است، در مرکز تأملات سیاسی خود قرار می‌دهد.

روشن است که ابن سینا، از اندیشه افلاطون در جهت فهم و تفسیر نبوت سود می‌جوید؛ اما با توجه به الزامات وحی و توحید، دگرگونی‌هایی در نظام افلاطونی وارد می‌کند. همین دگرگونیها که در فلسفه سینیایی رخ می‌دهد، راه فیلسوفان مسلمان را از اسلاف یونانی خود و در تفسیر حکومت مطلوب جدا می‌کند. حکومت مطلوب در فلسفه سینیایی، امری است که با وجود پیامبر «تحقق» می‌یابد؛ در حالی که در فلسفه افلاطون صرف امر، مطلوب است.^(۵۴) این مقدمات، ابن سینا را ناگزیر می‌کند که سیاست را در الهیات، و بویژه در راستای نظریه عنایت و نبوت ببیند. عنایت الهی الزام می‌کند که

سیاست جز از مجرای قانون و شریعت که واضح آن پیامبر است، قابل طرح نباشد. به همین لحاظ، ابن سینا در سومین فصل مقاله دهم از الهیات شفاء، ضمن اینکه بحث سیاست را به دو بخش؛ سیاست به معنای دقیق کلمه، یعنی ریاست مدینه؛ و نبوت و تشریح تقسیم می‌کند، به طور عمده به توضیح ضرورت شریعت الهی برای تأسیس و استمرار مدینه اسلامی می‌پردازد.

شیخ‌الرئیس، آنگاه باگذر از نبوت عامه به قلمرو نبوت خاصه، به توضیح نبوت و شریعت در خصوص تمدن اسلامی پرداخته و با اشاره به اندیشه «خاتمیت» در تفکر اسلامی می‌نویسد:

«وجود شخصی که پیامبر است، در هر زمان و در همه اوقات قابل تکرار نیست [یعنی ما نمی‌توانیم در همه زمانها پیامبر داشته باشیم]: زیرا ماده‌ای که چنان کمالی را می‌پذیرد، در مزاجهای اندک و نادری تحقق می‌یابد. بنابراین، پیامبر باید برای بقای سنت و شریعت خود که اساس مصالح جامعه بشری است، تدبیری عظیم داشته باشد.» (۵۵)

فایده بقای شریعت آن است که مردم در معرفت آفریدگار و معاد باقی بمانند و با سپری شدن دوره زندگی پیامبر، شریعت او را فراموش نکنند. به این لحاظ، لازم است که در شریعت، آئینها و عبادات و رسوم و وجود داشته باشد که التزام و تکرار آنها، شریعت را در خاطر و ذهن انسانها زنده نگه دارد. مهمترین و نخستین هدف شریعت و شارع در نظر ابن سینا، وضع سنن و ترتیب مدینه براساس اجزای سه گانه حاکمان، پیشه وران و پاسداران، و نیز ترتیب ریاست سلسله مراتبی هر يك از اجناس سه گانه از عالی تا دانی (افناء الناس) است. وی در فصل چهارم از مقاله دهم الهیات شفاء می‌نویسد:

«پس واجب است که نخستین قصد و وظیفه قانونگذار، در وضع سنتها و ترتیب مدینه بر اجزای سه گانه؛ حاکمان، اصحاب صنعت، و پاسداران (المدبرون، الصناع و الحفظه) بوده، و در هر جنس از آنها نیز رئیسی مقرر کند که بعد از او هم سلسله مراتبی از رؤساء تا پائینترین انسانها ترتیب یافته‌اند. هرگز نباید انسانی در شهر بیکار مانده و فاقد مقام و جایگاهی تعیین شده و محدود باشد؛ بلکه هرکسی در

مدینه باید منفعتی برای کل مدینه داشته باشد. قانونگذار باید که بطالت و بیکارگی را تحریم کند و هرگز نگذارد کسی راهی برای بهره مندی از حظی که برای انسان دیگر لازم است، داشته باشد.» (۵۶)

ابن سینا، به منظور تحقق ترتیبات فوق در مدینه، وجوه مختلفی از وظایف شریعت را بر می شمارد و سپس، همانند افلاطون، به تفصیل بحث در ضرورت تنظیم ازدواج به عنوان یکی از تدابیر اساسی در راستای هدف پیش گفته؛ تحقق نظم سلسله مراتبی و اقتدارآمیز در مدینه می پردازد. وی، افزون بر آداب و قواعد ازدواج، که آن را به اقتضای افلاطون افضل ارکان مدینه می داند، که دیگر اهداف و مقاصد مدینه بدان وابسته است، در واقع، تفصیل چندانی در بحث سیاسی ندارد. اشارات ابن سینا به آنچه در واپسین فصل الهیات شفا درباره خلافت و امامت آورده، بیانگر توضیح نهایی او درباره منشأ دولت و سرشت قدرت مبتنی بر وحی و شریعت است. وی می نویسد:

«بر قانونگذار لازم است که اطاعت از جانشین خود را واجب نموده، و اینکه امر جانشینی جز از سوی او، یا با اجماع اهل سابقه [در شریعت] انجام نگیرد.... و تعیین جانشین از طریق نص، به صواب نزدیکتر است؛ زیرا این امر، انشعاب و اختلاف و نفاق به دنبال نمی آورد. سپس واجب است که در سنت و شریعت تأکید شود که هر کس به مال یا به قهر بر خلافت و جانشینی او خروج نماید، مبارزه و قتل او بر همه اهل مدینه لازم خواهد بود.

ولازم است که در شریعت مقرر شود که پس از ایمان به پیامبر اعظم، هیچ امری به اندازه هلاک نمودن این متغلب جبار، انسان را به خدا نزدیک نمی کند. پس اگر خروج کننده گواه آورد و اثبات نماید که متولی خلافت شایسته آن نبوده، آمیخته به نقصی است که چنین نقصانی در فرد خروج کننده موجود نیست، سزا است که اهل مدینه خود را با او تطبیق نمایند [و جانشینی او را به رسمیت شناسند].» (۵۷)

بدین سان، با ابن سینا، استقلال و امکان بحث فلسفی از سیاست، به گونه ای که در تمدن اسلامی دوره میانه و با فارابی آغاز شده بود، از میان رفت و اندیشه سیاسی در ایران و شرق تمدن اسلامی، برای همیشه در انحصار فقیهان دین و عالمان شریعت قرار

گرفت. این تحول، علاوه بر آنکه فلسفه اسلامی را از زندگی سیاسی مسلمانان بیرون راند؛ اما مهمتر از آن الهیات اسلامی را در چنبر چنان منظومه‌ای فلسفی قرار داد که به تناسب سرشت قدرت دوره میانه، ساخت اقتداری و تغلب آمیز داشت.

۵- پیامدها و نتایج

پرسشها و برداشتهایی که ابن سینا، درباره سرشت قدرت سیاسی و در درون منظومه‌ای از اندیشه فلسفی مطرح کرد، اهمیت بسیاری دارد. نخست اینکه، بوعلی با توجه به ساخت قدرت دوره میانه از يك سوی، و سنت فلسفی افلاطون از سوی دیگر، طرحی فلسفی از مدینه، و رابطه انسان و قدرت سیاسی در آن بنا نمود، که بنیاد و سرشتی اقتدارگرا داشت. ثانیاً، با پیوند بین نظام فلسفی پیش گفته با الهیات اسلامی، اندیشه دینی را بخصوص در قلمرو انسان و سیاست، در بن بست اقتدارگرایی حاکم بر منظومه فلسفی خود قرار داد. وی با بسط مفاهیم اساسی وحی اسلامی، نظیر توحید، عنایت الهی و نبوت، بر شالوده مابعدالطبیعه، انسان‌شناسی و شهر افلاطونی، قرائتی از نصوص اسلامی را گسترش داد که در واقع، اقتدارگرایی مکنون در آن، بیش از آنکه برخاسته از نصوص دینی باشد، بازپرداختی ویژه از ساخت قدرت در دوره میانه بود. بدین سان، اندیشه سیاسی ابن سینا، مبین تفسیری اقتدارگرا از نصوص دینی، بر شالوده فلسفه‌ای است که او خود، کاخ بلند و گزندناپذیر آن را بنیاد نهاد و در سایه شکوه و جاذبه متناسب با شرایط قدرت در آن زمان، دیگر تفسیرها را به حاشیه راند.

با ابن سینا، هزاره‌ای در روابط قدرت و اندیشه سیاسی آغاز شد که فیلسوفان و فقیهان، بی آنکه ساخت اقتدار فراهم آمده در دوره میانه را به پرسش و کاوش نهند، در قالب همان ساختار، به باز تولید اقتدار و حکومت فردی پرداختند. آنان کوشش می‌کردند، بی آنکه نظم اقتداری را از هم بپاشند، در بهترین حالت، به جای سلطان ظالم و جائر، سلطانی عادل بنشانند. فلسفه اسلامی، هر چند با ابن سینا، ساز و کار اجرای نظم اقتداری را بر عهده نبی و شریعت می‌نهد؛ اما برای همیشه از چنان سیاست اقتدارآمیزی که مشروعیت خود را از تأملات فقیهانه می‌گیرد، حمایت و پشتیبانی می‌کند.

تأکید دوگانه ابن سینا بر سلسله مراتب افلاطونی در نظم مدینه، و نیز مرکزیت شریعت در جامعه اسلامی، نخستین حلقه از سلسله متوالی در فلسفه سیاسی سینایی است که ضمن آنکه از تجربه تاریخی دوره میانه برخاسته، باز تولید مستمری در اندیشه و سیاست بر جای گذاشت. وی پس از تثبیت موضوعات دوگانه فوق، به توضیح وظیفه سیاسی - اجتماعی شریعت می پردازد که نظر ابن سینا، پیامبر و نبوت استمرار ندارد؛ لیکن وجود اجتماعی امت و مدینه اسلامی، مقتضی اهتمام پیامبر به آینده دین و امتش می باشد. بدین لحاظ، ابن سینا به نظریه «شریعت جامع و شامل» می رسد که متضمن ارزشهای فکری و عملی، بویژه در حوزه سیاست است و چونان شرط اساسی برای استمرار هویت و پیوندهای اجتماعی امت می باشد.^(۵۸)

بوعلی پس از بحث در وظیفه اجتماعی شریعت، به ضرورت، به تحلیل چنان ساختار اجتماعی - سیاسی می پردازد که قادر است چنین شریعتی را در خود بپذیرد و در سایه آن به حیات جمعی خود ادامه دهد. و از آن روی که انسانهای چنین جامعه‌ای به جهت معرفت شناختی به عامه (جمهور) و خاصه تقسیم می شوند، ابن سینا آنان را از حیث وظیفه و مراتب اجتماعی به سه گروه حاکمان (المدبرین)، پیشه وران (الصناع) و پاسداران (الحفظه) تقسیم می کند. او به اقتضای فارابی و افلاطون، صرفاً به تحلیل شرایط رئیس مدینه در يك جامعه شریعت محور اکتفا می کند که بنا به فرض فلسفی، نخستین وظیفه اش خلق چنین سلسله مراتب اقتداری در ترتیب مدینه است.

رهیافت فلسفی ابن سینا، تأثیر گسترده‌ای در اندیشه و زندگی سیاسی مسلمانان بر جای گذاشت. کتاب عظیم «شفاء» به استوانه‌ای قوی در فلسفه اسلامی، و از قرن پنجم تا کنون، بدل شد. و بویژه بخش «الهیات» آن بیشترین تأثیر را داشته و محور مباحث علمی در علوم معقول قرار گرفت. آثار ابن سینا هر چند تهافت منتقدین بزرگی چون ابو حامد غزالی را برانگیخت؛ اما در مجموعه فکر اسلامی، و بخصوص، گفت‌مان شیعه تأثیر قاطعی داشت. فخرالدین رازی (۵۴۳/۴ - ۶۰۶ هـ) «المباحث المشرقیه» را به سیاق شفای ابن سینا تنظیم کرد^(۵۹)، و خواجه نصیر طوسی (۵۹۶ - ۶۷۲) چونان شاگردی مخلص، به شرح و بسط آرای او در «الهیات» پرداخته و بدین وسیله، فلسفه سینایی را

برای حمایت نظری از مبانی «اجتهاد شیعه» بسیج نمود.^(۶۰)

در فاصله خواجه نصیر طوسی، تا بر آمدن صدرالدین شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ ه.ق) که اجتهاد شیعی، به ضرورت ساخت قدرت در ایران، تثبیت شده بود، فلسفه اسلامی نیز با صراحت بیشتری درباره جایگاه مجتهدین در زندگی مدنی سخن گفت. ملاًصدرا که میراث‌دار منظومه سینایی در جمع میان فلسفه و نبوت، و سیاست و شریعت بود، آمیزه‌ای از آرای فارابی و ابن سینا را برای توضیح اجتهاد شیعه فراهم نموده و به تفسیر روابط قدرت و اندیشه سیاسی شیعه در زمان خود پرداخت. وی مشهد پنجم از «الشواهد الربوبیه» را به بحث در نبوات و ولایات اختصاص داده و با طرح رابطه شریعت و سیاست، به توضیح جایگاه مجتهدین در زندگی سیاسی می‌پردازد.

صدرالمتألهین، در بخش اعظم مباحث خود در باره سیاست، از تکرار و تجدید سنت فارابی و ابن سینا فراتر نمی‌رود. وی رأی فارابی را در «آراء اهل المدينة الفاضلة» و در خصوص صفات دوازده گانه رئیس اول بر می‌شمارد و آنگاه به اقتدای ابن سینا و در قالب «الهیات شفاء» به توضیح ضرورت وجود نبی و شریعت در زندگی سیاسی می‌پردازد. ملاًصدرا در مقایسه‌ای بین شریعت و سیاست می‌نویسد:^(۶۱)

«نسبت نبوت و شریعت، مانند نسبت روح به جسدی است که روح دارد. و سیاست مجرد از شرع، چونان جسد بی روح است؛ «والسیاسة المجردة عن الشرع كجسد لا روح فیها».

برخی از فیلسوف‌نماها گمان برده‌اند که بین شریعت و سیاست فرق نیست؛ در حالی که افلاطون الهی، در کتاب نوامیس فساد قول آنان را آشکار کرده و تفاوت آن دو را از چهار جهت؛ مبدأ، غایت، فعل و تأثیر (انفعال) توضیح داده است؛

[الف] مبدأ - سیاست، حرکتی است که از نفس جزئی انسان آغاز می‌شود و تابع حسن اختیار افراد بشر است تا در نظامی که به صلاح جماعت آنان است، اجتماع کنند. در حالی که مبدأ حرکت شریعت، از نقطه‌ای است که نهایت سیاست است و با تذکر نفوس... مبدأ و معاد در عالم الهی، انسانها را از انحطاط در شهوت و غضب باز می‌دارد.

[ب] غایت - نهایت سیاست، اطاعت از شریعت است. نسبت سیاست به شریعت از نظر غایت، همانند نسبت عبد به مولی است که گاهی اطاعت می‌کند و زمانی عصیان. (ملا هادی سبزواری در حاشیه این قسمت می‌نویسد؛ نهایت شریعت بازگشت به عالم برتری است که جایگاه جانهای قدسی و پاک است.)^(۶۲)

[ج] از جهت فعل - افعال سیاست، جزئی و ناقص است که در بقاء و کمال خود نیازمند شریعت است؛ لیکن افعال شریعت کلی و تام بوده و محتاج به سیاست نمی‌باشد.

[د] از جهت تأثیر - امر شریعت [امری وجدانی است] که ضمانت اجرای آن در خود و در درون انسانهاست؛ ولی ضمانت اجرای او امر سیاست، جدا و مفارق از انسان است.

فقره فوق، که به طور عمده، تفسیری اسلامی از نوامیس افلاطون است، به وضوح استقلال شریعت از سیاست و بر عکس نیازمندی سیاست بر شریعت، بسان نیاز جسد به روح را نشان می‌دهد. چنین می‌نماید که در بیان ملاصدرا نکات ظریف و مهمی نهفته است؛ اولاً، در حکمت متعالیه، دیگر اثری از هم سنگی و موازنه عقل و شرع در زندگی سیاسی، و بدان گونه که در نزد فارابی بود، به چشم نمی‌آید. ثانیاً، پیوند شریعت و تصوف در حکمت متعالیه، ابعاد فردی و غیراجتماعی شریعت را بسط داده و با طرح امکان عمل به شریعت و کسب سعادت در خارج از مدینه، بنیاد و سرشت مدنی سعادت را تباه می‌کند. ثالثاً، و مهمتر از همه، صدرالدین شیرازی به دنبال تفسیری فلسفی از شریعت که با ابن سینا شروع شده بود، به تثبیت جایگاه سیاسی مجتهدان و به طور کلی گفتمان اجتهاد در فلسفه اسلامی پرداخت. و از این حیث، مقدمات طرح ادله‌ای عقلی در راستای ولایت مجتهدان را فراهم نمود. صدرالمتألهین در واپسین «اشراق» از شواهد الربوبیه، با اشاره به نتایج ختم نبوت و رسالت می‌نویسد:

«بدان که نبوت و رسالت (چنان که بعضی عارفان گفته‌اند) از یک وجه منقطع شده؛ ولی به وجه دیگر باقی است. از این حیث که مسمای نبی و رسول و نزول فرشته وحی به پایان رسیده است، [پیامبر (ص)] فرمود: «لانی نبی بعدی». لیکن حکم

بشارتها و حکم ائمه معصوم (ع) از خطا، و حکم مجتهدین را باقی گذاشته. و از آنان فقط اسم زایل شده ولی حکم باقی است. و خداوند به آنان که به حکم الهی آشنا نیستند، دستور داده به اهل ذکر مراجعه کنند؛ «فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون [س ۴۵/۱۶].

پس مجتهدان به آنچه که اجتهادشان اقتضاء می‌کند، فتوا می‌دهند، هر چند که آراءشان متفاوت و مختلف باشد، همچنان که شرایع با یکدیگر اختلاف داشتند؛ «لکل جعلنا منکم شرعة» [س ۵۲/۵]. و همین طور هر مجتهدی، رأی و نظری برخاسته از دلیل خود دارد و مسیری که دلیلش برای او در اثبات حکمش تعیین نموده، و عدول از آن را بر او حرام کرده است و همان را شریعت الهی قرار داده است.

پس نبوت و رسالت از حیث ماهیت و حکمشان، قطع و منسوخ نشده؛ بلکه فقط وحی خاص به رسول و نبی از طریق نزول فرشته به پایان رسیده است، بنابراین، به مجتهد و امام، عنوان پیامبر و رسول اطلاق نمی‌شود.^(۶۳)

ملاصدرا در ادامه گفتار فوق، تأکید می‌کند که مجتهد و امام، در نبوت، مشرب عظیم دارند. آنان ولی و وارث الهی هستند که؛ «اهل بیت (ع)» این وراثت را مستقیماً از پیامبر (ص) اخذ می‌کنند و سپس عالمان دین، آن را اخذ کرده و تا روز قیامت به آیندگان منتقل می‌کنند؛ «ثم علماء الرسوم يأخذونها خلفاً عن سلفٍ الی یوم القیامة».^(۶۴) حاج ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۸ ق) در تعلیقه بر گفتار ملاصدرا اشاره می‌کند که ولی و وارث (یعنی امام و مجتهد) نشانه‌های الهی هستند؛ «اسمان الهیان» که انقطاعشان عقلاً ممکن نیست؛ زیرا که ناگزیر باید اسم الهی را مظهري در این عالم وجود داشته باشد. حاجی با تکیه بر همین مبنا می‌نویسد؛ مجتهدان، همان مظاهر نبوت [در زمانه ما] هستند؛ «والمجتهدون مظاهر النبوة بما هی هی».^(۶۵)

به هر حال، با صدرالدین شیرازی و حکمت متعالیه او، کوششی که ابن سینا در جمع میان فلسفه و شریعت آغاز کرده بود، به نهایت خود رسید و به زایش نتایج مکنون در اندیشه و عمل انجامید. همت صدرالمتألهین در ادغام مشربهای مختلف فکری و تطبیق

معارف فلسفی با شریعت و دین، شاید مهمترین حادثه در تاریخ فلسفه سیاسی در ایران اسلامی است که برای آخرین بار به آرایش مجدد چنان سنت فکری می‌پردازد که به طور تاریخی در دوره میانه ظاهر شده بود. هر چند توضیح نتایج این تلاشها همیشه آسان نیست؛ اما می‌توان به قریحه دریافت که فلسفه صدرایی تأثیر قاطعی در سه قرن اخیر اندیشه و سیاست بر جای گذاشته است.

ملاصدرا با تکیه بر شالوده‌ای که منظومه فلسفی خود را بدان استوار کرده بود، موجب گردید که از یک طرف، اقتدارگرایی ملحوظ در فلسفه افلاطونی به دریافت دینی از سیاست سرایت کند و از طرف دیگر، بحث فلسفی و انتقادی از سیاست، برای همیشه جای خود را به «اجتهاد شرعی» دهد. فلسفه اسلامی، هرگز از جزئیات اجتهاد سخن نمی‌گوید؛ اما با توجه به اینکه «مدینه» اسلامی به لحاظ حضور شریعت، نیازمند اجتهاد در هر عصر و زمان است، وظیفه اداره جامعه براساس شریعت را به عهده فقیه می‌نهد.

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 محمّديه (ص) مشتمل بر اشارات و کنایات و لطائف و نصوص بسیاری است که ناظر به ضرورت تکمیل عقل نظری و عملی است».^(۶۶) صدرالمتألهین اذعان می‌کند که «ما در عین حال که از شناخت همه آنچه در شرایع حقّه آمده، عاجز هستیم؛ اما یقین داریم هر آنچه واضع نوامیس تشریح نموده، در راستای اصلاح جزء شریف انسانی و تهذیب گوهر فنا ناپذیر [جان و روح] ما است».^(۶۷) بنابراین، نه تنها لازم است که سیاست مدن را به عهده فقیهان سپرد؛ بلکه باید به زندگی در سایه تفسیری صرفاً فقیهانه از شریعت مطمئن بود.

بدین سان فلسفه اسلامی، ابزار عقلی مهمی برای بحث کلامی در ضرورت وجود مجتهدان فراهم کرد و به پذیرفته شدن مجتهدان به عنوان تنها رهبران باقی مانده برای امت و تنها حاملان «دانش» در جامعه اسلامی کمک نمود. فرض فلسفی ضرورت مجتهد، و امتناع عقلی فقدان مجتهدان در جامعه اسلامی، ضمن آنکه وظیفه حمل احکام زندگی را به مجتهدان سپرده و امکان تفسیر صرفاً شرعی از نصوص دینی را بسط

می‌دهد، ارزیابی ساز و کار اجتهادی احکام سیاسی را نیز به عهده فقیهان و اصول فقه می‌نهد.

حکمت متعالیه آنگاه که فیلسوف مسلمان را از تحلیل انتقادی در روش‌شناسی و به طور کلی «فرایند اجتهاد» منع می‌کند، در واقع، امکان فلسفیدن از نوع «فلسفه تحلیلی» را نیز تباه می‌کند. به این ترتیب، با ایجاد گسست کامل بین فلسفه و سیاست، هرگونه صلاحیت و ابزار ارزیابی فیلسوفانه از زندگی سیاسی را هم؛ اعم از تأسیس قواعد سیاست و یا ارزیابی فلسفی چنان دانشی (فقه سیاسی) که مسؤلیت تولید احکام سیاسی را به عهده دارد، از بین می‌برد. و تمام چشم اندازهای ممکن برای نگاه فلسفی - انتقادی به سیاست را فرو می‌بندد. حکمت متعالیه با طرح نظریه اجتهاد، و امتناع فهم عقلی از امهات احکام شریعت، مقدمات وضعیتی را فراهم نمود که در آن، حکمت سیاسی بی‌آنکه بتواند مؤدی به عمل باشد، به ناگزیر، به غیبت پرمعنای خود از مجموعه دانشهای اسلامی رضایت داد؛ اما اقتدارگرایی مکنون خود را همچنان در گفتمان اجتهاد به میراث نهاد.

پی نوشتها:

- ۱- محمد عابد الجابری، *نحن والتراث*، چاپ ششم، المرکز الثقافی العربی، بیروت، ۱۹۹۳ صص ۱۴۹-۱۵۰.
- ۲- ذلیسی اولیری، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ترجمه احمد آرام، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۴، صص ۲۴۱-۲۷۲.
- ۳- علی او ملیل، *السلطة الثقافية والسلطة السياسية* مرکز الدراسات الوحدة العربية، بیروت، ۱۹۹۶، صص ۱۶۹-۱۷۵.
- ۴- ابوبکر محمد بن زکریای رازی، *رسائل فلسفیه*، تحقیق پول کراوس، بی نا، بیروت، ۱۹۳۶، صص ۱۰۹-۱۱۰. به نقل از: علی او ملیل، پیشین، ۱۷۶-۱۷۷.
- ۵- ابونصر فارابی، *الملمة*، تحقیق محسن مهدی، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۶۸، صص ۴۶-۵۲.
- ۶- رضا داوری، *فارابی*، طرح نو، تهران، ۱۳۷۴، ص ۱۳۵.
- ۷- ابوبکر محمد ابن باجه، *تدبیر المتوحد*، تحقیق معن زیاده، دارالفکر الاسلامی، بیروت، ۱۳۹۸ هـ / ۱۹۷۸ م.
- ۸- همان، مقدمه محقق، ص ۱۷.
- ۹- عبدالرحمن ابن خلدون، مقدمه، ترجمه پروین گنابادی، چاپ هشتم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵، جلد اول، ص ۵۹۰.
- ۱۰- علی او ملیل، پیشین، صص ۱۴۲-۱۴۳.
- ۱۱- لطفاً بنگرید به:
- داوری، پیشین.
- سید جواد طباطبایی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، کویر، تهران، ۱۳۷۴.
- فرناز ناظرزاده کرمانی، *اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی*، انتشارات دانشگاه الزهراء، تهران، ۱۳۷۶.
- Ian Richard netton, *Al - Farabi and His school* (london: Roatledge, 1992)
- *the political Aspects of Islamic philosophy* Edited by; charls E. Butterworth (london: cambridge, 1992)
- ۱۲- ناظرزاده کرمانی، پیشین، ص ۱۰۵. به نقل از:
- ارنست کاسیرر، «فلسفه و سیاست»، *مجله سیاست خارجی*، ترجمه مهدی واجد سمیعی، شماره ۳، مهر و آذر

۱۳۶۵، صص ۴۲۵-۴۲۶.

- ۱۳- سید جواد طباطبائی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، پیشین، ص ۱۲۲.
- ۱۴- ابونصر فارابی، *آراء اهل المدينة الفاضله و مضاداتها*، تحقیق علی ابوملحم، دارالهلل، بیروت، ۱۹۹۵، ص ۱۱۷.
- اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سید جعفر شهیدی، طهوری، تهران، ۱۳۶۱، ص ۲۶۲.
- ۱۵- ابونصر فارابی، *السیاسة المدنیة*، تحقیق فوزی متری نجار، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۹۳، ص ۸۴.
- ۱۶- فارابی، *آراء*، پیشین، ص ۴۸. ترجمه فارسی، صص ۱۱۹-۱۲۰. طباطبائی، پیشین، ص ۱۲۲.
- ۱۷- فارابی، *آراء*، ص ۵۹. ترجمه فارسی، ص ۱۳۸.
- ۱۸- طباطبائی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، پیشین، ص ۱۲۲.
- ۱۹- فارابی، *آراء*، ص ۸۷. ترجمه فارسی، صص ۱۹۴-۱۹۵.
- ۲۰- همان، صص ۱۱۶-۱۱۸. ترجمه فارسی، صص ۲۶۰-۲۶۲.
- ۲۱- فارابی، *فصول منتزعه*، تحقیق فوزی متری نجار، دارالمشرق، بیروت، بی تا، ص ۶۷.
- ۲۲- رضا داوری، *فلسفه مدنی فارابی*، شورای عالی فرهنگ، تهران، ۱۳۵۶، صص ۱۱۰-۱۱۱.
- ۲۳- ناظرزاده کرمانی، پیشین، ص ۱۸۰.
- ۲۴- فارابی، *السیاسة المدنیة*، همان، ص ۷۴.
- ۲۵- همان، صص ۷۵-۷۶.
- ۲۶- همان، صص ۷۷-۷۸.
- ۲۷- همان، ص ۷۹.
- ۲۸- فارابی، *فصول منتزعه*، پیشین، صص ۲۴-۲۵.
- ۲۹- همان، صص ۴۲-۴۳.
- ۳۰- همان، فصل ۲۷، ص ۴۴. ناظرزاده کرمانی، پیشین، صص ۲۲۶-۲۲۷.
- ۳۱- فارابی، *آراء اهل المدينة الفاضله*، پیشین، ص ۱۱۸. ترجمه فارسی، ص ۲۶۴.
- ۳۲- همان، صص ۱۱۸-۱۱۹. ترجمه فارسی، صص ۲۶۴-۲۶۵.
- ۳۳- همان، ص ۱۲۱. ترجمه فارسی، صص ۲۶۹-۲۷۰.
- ۳۴- همان، ص ۱۲۶، ترجمه فارسی، ص ۲۷۷.
- ۳۵- سید جواد طباطبائی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، پیشین، ص ۱۴۰.
- ۳۶- فارابی، *فصول منتزعه*، پیشین، صص ۶۶-۶۷.
- ۳۷- خواجه نصیر طوسی، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینویی و علیرضا حیدری، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۹، صص ۲۸۶-۲۸۷.
- ۳۸- فارابی، *کتاب الملة و نصوص اخرى*، به کوشش محسن مهدی، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۸۶، ص ۵۶.
- ۳۹- همان، ص ۵۰.
- ۴۰- فارابی، *الحروف*، تحقیق محسن مهدی، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۹۰، صص ۴۶-۴۸ و ۱۳۳-۱۳۴.
- ۴۱- فارابی، *الملة*، پیشین، ص ۶۰.

- ۴۲- ابن سینا، *السیاسة*، ص ۲.
- ۴۳- همان، ص ۳.
- ۴۴- ابن سینا، *الهیات نجات*، ترجمه سید یحیی یشری، فکر روز، تهران، ۱۳۷۷، ص ۳۱۰.
- _____ *الالهیات الشفاء*، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق، ص ۴۳۵.
- ۴۵- ابن سینا، *نجات*، پیشین، ص ۳۱۵، *الالهیات الشفاء*، پیشین، ص ۴۳۹.
- ۴۶- ابن سینا، *الهیات شفا*، پیشین، ص ۴۱۶. *نجات*، ص ۲۸۲.
- ۴۷- ابن سینا، *الاشارات والتنبيهات*، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق سلیمان دنیا، مؤسسه النعمان، بیروت، ۱۴۱۳/۱۹۹۳ هـ ج سزم، صص ۲۴۲-۲۴۳.
- ۴۸- همان، ص ۲۹۹.
- ۴۹- ابن سینا، *الهیات شفا*، صص ۴۱۶-۴۱۷. *نجات*، صص ۲۸۲-۲۸۳.
- ۵۰- *الهیات شفاء*، صص ۴۴۱-۴۴۲. *نجات*، صص ۳۱۹-۳۲۲.
- ۵۱- *الهیات شفاء*، همان، مقدمه ابراهیم مدکور، ص ۲۴.
- ۵۲- ابن سینا، *الاشارات والتنبيهات*، پیشین، صص ۲۹۸-۲۹۹.
- ۵۳- ابن سینا، *الهیات شفاء*، پیشین، ص ۴۱۵. *نجات*، پیشین، صص ۲۷۹-۲۸۰.
- ۵۴- لطفاً بنگرید به: سید جواد طباطبایی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، پیشین، صص ۱۹۴-۱۹۵.
- ۵۵- ابن سینا، *الهیات شفا*، پیشین، ص ۴۴۳. *نجات*، صص ۳۲۵-۳۲۶.
- ۵۶- ابن سینا، *الهیات شفا*، ص ۴۴۷.
- ۵۷- همان، صص ۴۵۱-۴۵۲.
- ۵۸- رضوان السید، *الامة والجماعة والسلطة*، داراقرأ، بیروت، ۱۹۸۶/۱۴۰۸، ص ۲۱۰.
- ۵۹- فخر رازی، *المباحث المشرقیه*، بیدار، قم، ۱۴۱۱، جلد ۲، صص ۵۲۳-۵۲۴.
- ۶۰- برای مقایسه بین آرای فخرالدین رازی و خواجه نصیر طوسی، در شرح *الهیات ابن سینا*، بنگرید به: هانی نعمان فرحات، *مسائل الخلاف: بین فخرالدین الرازی ونصیرالدین الطوسی*، الغدیر، بیروت، ۱۹۹۷/۱۴۱۸.
- ۶۱- صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۶۰، صص ۳۶۴-۳۶۶.
- ۶۲- مآلهادی سبزواری، *تعلیقات علی الشواهد الربوبية*، تصحیح سید جلال آشتیانی، همان، ص ۸۱۷.
- ۶۳- صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبية*، پیشین، صص ۳۷۶-۳۷۷.
- ۶۴- همان، ص ۳۷۸.
- ۶۵- هادی سبزواری، پیشین، ص ۸۲۳.
- ۶۶- سید جلال الدین آشتیانی، *مقدمه الشواهد الربوبية*، پیشین، صص ۱۷-۱۸.
- ۶۷- صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبية*، صص ۳۷۰-۳۷۱.