

# فلسفه سیاسی (\*) اسلام

هانس دایبر  
ترجمه منصور میراحمدی

## اشاره:

فلسفه سیاسی اسلامی از دیرباز مورد توجه محققان و پژوهشگران علوم انسانی قرار گرفته است. مقاله حاضر در این راستا، به رشته تحریر درآمده است. نویسنده با پرداختن به مهم ترین آموزه های فلسفه سیاسی اندیشمندانی از قبیل کندی، بلخی، ابوبکر رازی، ابوحاتم رازی، اخوان الصفا، مسکویه، راغب اصفهانی، غزالی، ابن سینا، ابن باجه، ابن طفیل، ابن رشد و ابن خلدون، در صدد است تا نحوه شکل گیری فلسفه سیاسی اسلامی و سنت های حاکم بر آن را با توجه به تأثیر پذیری متفکران آن از فلسفه سیاسی یونان، تبیین نماید. نویسنده معتقد است که این اندیشمندان در صدد اسلامی کردن فلسفه سیاسی یونانی برآمده اند و برخی از آنها سنت اسلامی-ایرانی را با سنت یونانی ترکیب نموده، فلسفه سیاسی اسلامی را شکل داده اند و به توسعه و پیشرفت آن کمک کرده اند. ترجمه این مقاله با هدف تسهیل آشنایی بیشتر پژوهشگران و محققان فارسی زبان با نظریاتی از این قبیل در باره فلسفه سیاسی اسلامی صورت گرفته است. علاوه بر این، مقاله حاضر خلاصه ای از نکات اساسی و کلیدی فلسفه سیاسی اندیشمندان مسلمان مذکور را نیز در بر دارد.

[حضرت] محمد (ص) به عنوان رهبر امت نوپای اسلامی (1)، علایق مذهبی را با مقتضیات سیاست (حکومت) ترکیب کرد. (2) در پیمان نامه معروف به منشور مدینه، امت مومنان وحدت خود را در برابر دشمنان مشترک اعلام کرده، [حضرت] محمد (ص) را به عنوان پیامبر و داور در میان قبایل رقیب پذیرفتند. (3) رهبری او از طریق وحی الهی مشروعیت یافته بود. چنین به نظر رسید که این مشروعیت رهبر باید به جانشینان پیامبر، یعنی خلفا [نیز] از طریق انتخاب امت، یا به دلیل شایستگی های آن ها و یا به خاطر انتساب به بیت پیامبر، منتقل گردد. البته در باره مشروعیت خلفا اجماعی در بین نبود. چالش های اولیه ای که بلافاصله بعد از رحلت پیامبر (4) آغاز گردید، در میان مسلمانان آگاهی امت و رهبری، و آگاهی به ساختارهای سلسله مراتبی جامعه و به وابستگی و علقه و مسئولیت نسبت به آزادی فردی انسان را، به عنوان عضو امت نوپای اسلامی ایجاد کرد. ویژگی ثابت و سنتی باور اسلامی، یعنی ایمان به خداوند متعال، اعضای امت اسلامی را بر آن داشت تا بارها در باره نقش فرد به عنوان رهبر دولت مذهبی تأمل نمایند و وظیفه و ویژگی های او را که با نصب الهی خلیفه شده است، تعریف کنند. از این رو، در میان بنی امیه تمایل به جبر، قدرت مطلق الهی، قدر، آزادی انسان، به عنوان نوعی تضاد و دوگانگی که از یک نگرش انتقادی پویا نسبت به حاکمان نشأت می گیرد، دیده می شود: فرد آزاد است تا در برابر حاکمان گهنگار یعنی حاکمانی که از کتاب الهی، قرآن، یا سنت پیامبر پیروی نمی کنند، شورش نماید. (5) همزمان، این مطلب آشکار گشت که رهبری سیاسی مبتنی بر وحی الهی است؛ مبتنی بر قرآن و اصل هدایت اخلاقی جامعه به آنچه خوب و درست است. (6)

این زمینه ایدئولوژیک اسلام نخستین، نقطه آغاز فلسفه سیاسی بود که از قرن سوم ه. / نهم م. به بعد تحت نفوذ هلنیسم (\*\*\*) و مجموعه باورها و آرایی سیاسی ترکیب یافته و در قرن دوم / هشتم در هیات اسلامی نگارش یافته و در اندرزنامه های قدیم پادشاهان در قرن دوم / هشتم و در کلام اسلامی بازتاب یافته بود، توسعه یافت. ابن مقفع ایرانی (متوفای 140 ه. / 757 م.) یکی از نویسندگان مشهور قدیمی نثر ادبی عربی در کتاب های خود، ((الادب الکبیر = الدرہ الیتیمه)) و ((رساله فی الصحابه)) و ((ترجمه و شرح کلیده و دمنه)) که در اصل مجموعه ای از افسانه های هندی است، نصیحت و پندهای عملی ای به پادشاه ارائه می کند. (7) این آثار، تصویری از یک جامعه را با اقلیتی از مردم دارای نیروی داور عالی، دوستی ثابت و استوار، راستی و برادری، خاصه در برابر عامه (8)، ارائه می کند؛ آن ها یک اخلاق نسبتاً عقلانی معطوف به (savoir vivre) را نشان می دهند؛ آن ها تحت سلطه مقامات سیاسی بر شریعت اسلامی،

نگرشی انتقادی - عقلانی و احتمالا نگرش الهام شده منیکائین (Manichaeism) فرهنگ و عقاید یونان باستان) در برابر مذهب را، البته بدون انکار کلی ارزش مذهب، نشان می دهند: مذهب به مردم آنچه را که استحقاق دارند عطا می کند و آن ها را به وظایفشان هدایت می کند. (9) به نظر می رسد که پادشاه و حاکم، یک رهبر مذهبی و دنیوی است؛ او باید عادل و با جبروت باشد، در عین حال مردم نیز باید نسبت به او بدگمان باشند. به نظر می رسد این نگرش شکاکانه در برابر مقامات سیاسی مذهبی، ارزش دوستی و صداقت را به عنوان عامل به وجود آورنده جامعه و ارتقا دهنده خصلت انسانی احیا کرده است. (10)

ابن مقفع و امदार مطالب هندی بود؛ البته وی عمدتاً همانند نویسندگان بعدی اندرزنامه های پادشاهان (11) یا نویسندگان اندیشه سیاسی (12) از سنت های اخلاقی ایرانی - ساسانی متابعت کرد. این سنت ها با گفتارهای حکیمانه حکمای قدیم، ترکیب یافته بودند: گفتارهای حکمای گذشته یونانی، اسلامی و ما قبل اسلام (13)، متون حکمت ساسانی را تأکید و تقویت می کردند. اسکندر کبیر، شاگرد ارسطو، نمونه بارز یک پادشاه بود (14) و در مجموعه نصایحی که به ارسطو نسبت داده می شود، به عنوان مخاطب ظاهر می شود. (15) این نامه ها مبتنی بر دست نوشته های بیزانسی پیرامون جنگ و اداره امور بوده؛ شامل مطالبی از آثار کلاسیک و متأخر هلنیستی - هرمتیسی (hermetical - Helenistic) می باشند؛ آن ها به پیشنهاد سالم ابوالعلا، منشی هشام، خلیفه اموی (که در سال های 106 - 126 / 724 - 743 حکومت کرد) از زبان یونانی ترجمه شده و در چارچوب های عربی همانند رساله منحول ارسطو [ (سر الاسرار)، (16) اندرزنامه ای از پادشاهان قرن چهارم / دهم،] به کار رفتند، که در ترجمه لاتین آن نقش زیادی در قرون میانه ایفا کردند. (17)

متون اخلاقی اسلام با عنوان ((ادب)) طبقه بندی شده و هدفش آموزش اخلاقی انسان، حاکم و حکومت شوندگان است؛ مقامات و مراجع گذشته، اسلامی و غیر اسلامی، توصیه و پند عملی را در شرایط سیاسی معاصر توصیه نموده اند. مخصوصاً آثار حکیمانه یونانی با آثار عربی همانند ((نوادرالفلاسفه)) اثر مترجم مشهور حنین بن اسحاق (متوفای 260 / 873) که به طور گسترده در زمان های بعدی به کار رفت، عجین گشت. (18) میراث یونانی، راهنمایی برای اخلاق فلسفی معروف گشت که مبتنی بود بر گفتارهای حکیمانه و نیز بر ترجمه های آثار یونانی همچون کتاب بسیار مهم ارسطویی (De virtutibus (19) et vitiiis De (20) De cohibenda ira، کتاب نوشته پلوتارک و رساله گالن (Galen)) در باره اخلاق که تنها یک خلاصه عربی از آن باقی مانده است. (21) نامه تمیستیوس (Themistius)) به جولیان (Julian)) در باب سیاست (22)، کتاب (Oikonomikos (23) نوشته بریسون (Bryson)) نو فیثاغورثی و رساله ((خلاصی از غم)) که احتمالاً تمیستیوس یا پلوتارک آن را نوشته است. (24) مطالب این کتاب ها در اخلاق فلسفی اسلام عجین گشته و اساس فلسفه سیاسی اسلام را شکل داده است: این مطالب ایده سیاسی عدالت (25) و ساختار سلسله مراتبی جامعه را که در آن موقعیت مردم با رفتار (فضایل و کنترل نفس) و کردارشان تعیین شده و در آن، دوستی و رفاقت عنصر کلیدی شکل گیری آن است، ماهرانه تبیین نموده است؛ دوستی و عشق و علاقه موضوعات محوری در نظریه مسکویه بوده (بنگرید به مباحث بعدی) و مباحث ابن مقفع را، ادامه می دهند (بنگرید به آنچه گذشت).

این گفتارهای اخلاقی، اساس فلسفه سیاسی اسلام را شکل داد که در قرن سوم / نهم شروع به نضج کرد، ریشه و بنیان فلسفه سیاسی اسلام ارتباط تنگاتنگی با ترجمه نوشتارهای سیاسی افلاطون دارد. (خلاصه هایی از کتاب های جمهور، قانون و سیاست (26)) و نیز با اخلاق نیکو ماخوسی ارسطو، با ترجمه های اسحاق بن حنین و خلاصه یونانی گم شده Alexandrinorum Summa، که احتمالاً اثر نیکولاس دمسنیوس (Damascenus Nicolaus)) می باشد. علاوه بر این، عرب ها شرح اخلاق نیکو ماخوسی توسط پروفیری (Prophyry)) را می شناختند. (27)

و در نهایت، علاوه بر توسعه و پیشرفت اولیه خلافت و سنت های اخلاقی اسلامی و غیر اسلامی، مباحث کلامی در باره امامت عادل، از قرن دوم / هشتم توسط شیعیان و معتزله و از قرن چهارم / نهم توسط اشاعره (به عنوان مثال بنگرید به الباقلانی (28))، نقش رهبر، امام و کارکرد وی در جامعه را مجدداً تبیین نمودند؛ او مورد اعتماد امت است و باید قانون و امور مذهبی و اخلاقی را بشناسد و در داوری خویش مستقل باشد؛ تنها بهترین و برجسته ترین شخص می تواند امام برحق باشد. شیعه دوازده امامی، نظریه امامت خود را بر ضرورت

رهبر معصوم در جامعه بنا نهاده است؛ امامی که مبلغ الهی مذهب بوده و از این رو شبیه پیامبر است، البته در غیر این جهت که پیامبر حامل کتاب مقدس است. (29) این مفهوم رهبری هدایت یافته الهی عمیقاً فیلسوفان سیاسی اسلام را از قرن چهارم / دهم تحت تأثیر قرار داده است.

پیشگامان آن‌ها در قرن سوم / نهم مباحث خود را به اخلاق فرد در جامعه اختصاص داده و سنت گفتارهای حکیمانه اسلامی و غیر اسلامی را ادامه دادند: هر چند که اولین فیلسوف بزرگ عرب، کندی (30) (252 - 185 / 866 - 801) و به نحو آشکارتری معاصر جوان تر او قسطی بن لوقا (31) (300 - 205 / 912 - 820) فلسفه عملی سه گانه ارسطو در اخلاق، اقتصاد و سیاست را می‌شناختند و در این زمینه‌ها به آثار ارسطو استناد می‌کردند، این آثار ظاهراً در دسترس آن‌ها نبوده است. اخلاق نیکوماخوسی بعداً ترجمه شد (32) و به نظر می‌رسد از رساله ارسطو در باب سیاست، تنها بخشی از آن در قالب شرح یا تلخیصی از آن در دوران رم یا هلنیسم، در دسترس عرب‌ها بوده است. (33)

با وجود این ((فهرست)) ابن ندیم، چند کتاب از کتاب‌های سیاسی کندی (34) را ذکر می‌کند که در میان آن‌ها رساله‌ای در باره سیاست و رساله‌ای دیگر در باره سیاست‌الامه، هر دو گم شده‌اند. بقیه رساله‌های فهرست شده، عمدتاً از موضوعات اخلاقی که شامل فضایل افراد می‌شود، بحث می‌کنند. این علاقه کندی در باب اخلاق را به عنوان ویژگی اصلی سیاست، از آثار به جای مانده وی می‌توان اثبات کرد. کندی در ((رساله فی حدود الاشیا و رسومها)) (35) دانش انسان‌شناسی افلاطونی - ارسطویی (36)، تقسیم دو گانه نفس - بدن و تقسیم افلاطونی نفس به اجزا سه گانه معقول، امیالی و آتشی مزاج را آشکار کرد؛ این اجزا چهار فضیلت اساسی افلاطونی را به وجود می‌آورند (37): حکمت، عفت و شرافت. اگر اعتدال در آن‌ها به هم بخورد، متضاد آن‌ها - همچون فسق و فجور - پدید می‌آید. ((فضیلت حقیقی)) بخشی از ((اخلاق در نفس)) و نیز بخشی از ((عدل)) به عنوان سرپرست ((افعال النفس)) است. (38) این مفهوم افلاطونی - ارسطویی از اخلاق همچنین در گفتارهایی که به کندی نسبت داده شده، آمده است. (39) ((رساله فی الفاظ سقراط)) (40) و ((رساله فی السیاسه (سیاستمدار آتنی - م) و سقراط)) (41) نوشته کندی، سقراط را به عنوان الگوی ارزش‌های معنوی و اعتدال، که بر دارایی‌های دنیوی برتری دارند، توصیف می‌کند. (42) علاقه کندی به شخص سقراط، همفکری او را با این مفهوم از اخلاق آشکار می‌گرداند: به شیوه‌ای مشابه، ((رساله فی الحیله لدفع الاحزان)) کندی، که در واقع یک رساله گم شده هلنیستی را بازسازی می‌کند (43)، نادیده گرفتن اشیا دنیوی و توجه به دنیای معنوی را با ((پیروی از خداوند)) (44) توصیه می‌کند. این امر از طریق فضایل انسانی و رفتار و اعمال نیک ما حاصل شده است. اگر ما اشیا دنیوی را نادیده بگیریم، در آخرت ((شقی)) نخواهیم بود، ((نزدیک به خالق خود)) بوده، ((او را خواهیم شناخت)) (45).

فلسفه سیاسی کندی خصایص افلاطونی - ارسطویی را با گرایش‌های نوافلاطونی ترکیب می‌کند و به نظر می‌رسد که منحصر است به یک اخلاق فردگرایانه نفس الهی و به رفتار انسان‌ها به عنوان رقیبان راه سعادت (46) اخروی با نادیده گرفتن دنیا و افزایش معرفت به اشیا معنوی و خالق خویش. این مطلب منحصر معنوی نیست؛ بلکه [در حکمت خود، عمل و رفتار درست انسان در ارتباط با هم نوعان خود را به عنوان وسیله‌ای برای یک هدف معنوی برتر نیز، در بردارد.

ابن ندیم در فهرست خود بعد از کندی و قبل از فارابی (متوفای 339 / 950)، فیلسوف سیاسی برجسته، نام نویسندگان زیر را که کتاب‌هایی را در باره سیاست نوشته‌اند، ذکر کرده است: احمد بن ابی طاهر طیفور، مورخ (متولد 205 / 819) قسطی بن لوقا، مترجم مسیحی‌ای که قبلاً ذکر شد (متولد 205 / 820) سرخسی، شاگرد کندی (متولد 220 / 835) معاصر وی، عبیدالله بن عبدالله بن طاهر (متولد 223 / 838) و ابوزید بلخی (47) (323 - 236 / 934 - 850). تا آنجا که آثار به جا مانده اجازه این داوری را می‌دهد، آن‌ها ایده افلاطونی - ارسطویی کندی را در باب سیاست به عنوان اخلاق، ادامه و توسعه ندادند و به نظر می‌رسد که عمدتاً از میراث ایرانی مذکور و منعکس شده در ((اندرزنامه پادشاهان)) پیروی کردند: مردم شریف را با ترغیب و مردم فرومایه را با تهدید می‌توان به اشیا لذت بخش هدایت کرد. (48) ابوزید بلخی (49) مفهوم مصلحت مردم را که دغدغه حاکم است (50)، به این روش رهبری اضافه می‌کند. و در نهایت، طبقه بندی بلخی در مورد سیاست، به عنوان یکی از مهم‌ترین ((مهارت‌ها)) که امارت یک کشور و حمایت

مردمش را در بردارد، به طور مستقیم یا غیر مستقیم از اخلاق نیکوماخوسی ارسطو الهام گرفته است. (51) همانند ارسطو، هدف سیاست، فرد واحد نیست، بلکه همه مردم و کشور آن هاست. در اینجا مصلحت جامعه بر علائق و منافع افراد برتری دارد. به خلاف رهیافت کندی در رفتار اخلاقی افراد، فضیلت انسانیت به عنوان وسیله سعادت، در بخش در دسترس رساله بلخی مورد غفلت قرار گرفته است. اثر به جا مانده، برخلاف ابوالحسن عامری (52)، شاگرد بلخی، اهمیت مذهب و بویژه مذهب اسلام را که برطبق نظر عامری بر دیگر مذاهب برتری دارد و موجب هدایت اخلاقی فرد در دولت کامل شده و به رشد و ترقی فرد منجر می شود، بیان نمی کند.

نگرش واقع گرایانه بلخی در کتاب الخراج نوشته قدامه بن جعفر (متولد 260 / 873) فصل هشتم (در باب سیاست) (53) آمده است؛ همانند بلخی، او نیز سنت اسلامی و ایرانی و یونانی را ترکیب می کند (54). البته تعریف وی از سیاست متفاوت است و بر ضرورت داشتن رهبر به خاطر تفاوت انسان ها (55)، نقش و خصایص اخلاقی حاکمان (56) و پیروان آن ها (57)، و نیز بر ضرورت گرد هم آمدن مردم در جامعه به دلیل نیاز آن ها به یکدیگر، تأکید می ورزد. (58) تأمل در دانش سیاست و اسباب و علل آن، برای رهبر ضرورت دارد (59).

برخورد قدامه بن جعفر با سیاست، مرحله بالاتری از بحث را پیش فرض می گیرد. دولت، حاکم و حکومت شوندگان، تعریف و ارزیابی جدیدی را می طلبد که توسعه و پیشرفت های جدید در تاریخ عقلانیت اسلام آن تعاریف و ارزیابی جدید را برمی تابد. سیاست بخشی از اخلاق گردید، توسعه ای که تحت نفوذ ارسطو، از قبل در کندی آغاز شد و بتدریج به یک دستگاه منحصر به فرد فلسفه سیاسی توسط فارابی معاصر قدامه (339-259 / 950-863) ختم گردید. این فیلسوف، تحت نفوذ و تأثیر ارسطو، سنت مشائی و گرایش های افلاطونی و نوافلاطونی، دستگاه فلسفی ای را توسعه داد که همزمان واکنشی به بحث های رایج در باره نقش امام است؛ به عنوان مثال، آیا معرفت و شناخت امام باید مبتنی بر وحی الهی باشد و آیا نبوت، اقتدار و مرجعیت سیاسی را برمی تابد؟ این مسائل و معضلات در سلسله مباحثات ابوحاتم رازی اسماعیلی با فیزیکدان و فیلسوف معروف، ابوبکر رازی - که در ری در سال های 320-318 / 3-932-930 و شاید حتی قبل از سال 925 / 313 در حضور حاکم مرداویجی صورت گرفت - بروز کرد. این مباحثات که در کتاب ابوحاتم رازی به نام ((اعلام النبوه)) (60) منعکس شده است، نشان می دهد که ابوبکر رازی وجود نبوت و ارزش آن را انکار می کرد؛ انسان خود می تواند معرفت را کسب نماید و نیاز به مرجعی همچون پیامبر ندارد و می تواند [آن را] از نیاکان، دانشمندان و فیلسوفان پیشین بیاموزد؛ حتی از اشتباهات آن ها. (61) سقراط یک نمونه است که در کتاب السیره الفلسفیه (62) نوشته ابوبکر رازی ((امام ما)) نامیده شده است: حتی اگر سقراط انسان کاملی که خود به کرات توصیف کرده است، نباشد، الگو و اسوه ای فلسفی برای حرکت انسان از افراطگرایی به اعتدال (از طریق ریاضت)، و به اخلاق (از طریق کسب معرفت و برقراری عدالت در جامعه) می باشد؛ این سیر نفس انسان را از تاریکی این جهانی رها می سازد و او را در جهانی که در پیش دارد، رستگار می سازد؛ ((السیره الفلسفیه)) یک بار در شیوه نوافلاطونی به عنوان ((التشبه بالله - عز و جل - بقدر ما فی طاقه الانسان)) (63) توصیف شده است. ابوبکر رازی این جنبه های متضمن رستگاری را در دیگر آثار در دسترسش، و نه در آثار فلسفه سیاسی خود، توسعه نداده است. کتاب ((الطب الروحانی)) (64) وی، افلاطون (بویژه تیمائوس) و گالن (65) را شرح می کند، در یک فلسفه ((لذت گرا)) فضایل اخلاقی نفس برای جلوگیری از هوی و هوس به وسیله عقل، به عنوان تنها راهنمای رفتار انسانی، مدلل شده اند. لذت، الغای درد و رنج و اضطرابی است که هوی و هوس ایجاد کرده است؛ همین طور لذت برگشتی است به حالت اصلی راحتی و آسودگی با اعتدال و تقلیل آرزو و هوی و هوس. (66) این اخلاق نفس می تواند با ریاست هماهنگ شده و به آن یاری رساند و آن را تقویت کند؛ اعمالی که بر آن مبتنی هستند، به نشانه های خوشبختی و موفقیت های سیاسی تعلق دارند، همان گونه که ابوبکر رازی رساله سیاسی مختصری را به این نام، نامیده است. (67) مطابق این رساله، که تنها منبع ما در ارجاع به نظرات وی در فلسفه سیاسی است، نشانه های دیگر عبارتند از: معرفت شهودی (68)، عشق و علاقه به ریاست، عدل، صدق، حس و اذکار روح؛ هر کس که موفق بوده و از طریق قدرت الهی تأیید شده، انسانی فاضل و رهبر می گردد که مردم به چنین انسانی نیاز دارند و باید میان آن ها و رهبرشان هماهنگی باشد. نظریه ابوبکر رازی

در باره ((قدرت الهی)) که انسان را رهبر می سازد، جالب است: او متکی به قدرت الهی است و همزمان به بصیرت و قوه ادراک شهودی عقل خویش نیز نیاز دارد.

ستایش عالی ابوبکر رازی از عقل به عنوان یک اصل در فلسفه اخلاقی و احترام بسیار زیاد توأم با نقادی فیلسوفان باستان، بویژه سقراط به عنوان امام، شدیداً از سوی ابوحاتم رازی، مخالف اسماعیلی وی، در کتاب اعلام النبوه رد شده است. نویسنده در این کتاب از این سنت معتزلی (69)، زیدی (70) و اسماعیلی (71) تبعیت می کند که بر اساس آن مردم کامل نیستند و در نتیجه، به رهبری که معرفت کامل او مبتنی بر وحی نبوی (72) است، نیاز دارند. مردم عقاید متفاوتی دارند و خداوند آن ها را به تأمل و نظر کردن و پیروی نمودن از آنچه خوب، مناسب، واقعی و ضروری است، فرمان داده است (73) (قرآن 87 / 93 / 3). بر خلاف خوارج، که بر طبق نظریه تساوی انگاری (egalitarianism) = مکتب تساوی انسانی و مساوات بشر - م) عرب باستان، از تساوی و برابری انسان ها دفاع کرده اند و برای رهبر امت هیچ ویژگی کاریزمایی قائل نشده اند و یا او را در میان برابران، اول ندانسته اند (74 Primus inter pares) هیچ نوع تساوی ای میان انسان ها نیست. ابوحاتم رازی، همراه با حنبلی ها (75)، در اینجا به صراحت خوارج و افراطگرایی آن ها را در دین مورد انتقاد قرار می دهد، که بر طبق نظر او این امر با اجتهاد مستقل قابل مقایسه نیست (76). او این گونه نتیجه می گیرد:

در میان انسان ها، اصناف و رده های متفاوتی با توجه به ذکاوت، بصیرت، قدرت تمییز و درک آن ها یافت می شود. زیرا انسان ها طبیعتاً مساوی با یکدیگر خلق نشده اند؛ بر خلاف حیوانات که به عنوان مثال در درک نیازمندی های خود، تفاوتی با یکدیگر ندارند. از آنجا که هر رده ای از حیوانات با توجه به آگاهی شان به ضرورت جستجو برای غذا و تولید نسل، طبیعتاً یکسان هستند، در مقایسه با اختلافی که در میان رده های انسانی با توجه به ذکاوت و بصیرت آن ها ذکر شده، هیچ تفاوتی در سبک حیوانات وجود ندارد. (77) انسان ها به دو دسته تقسیم می شوند: عالم و متعلم، امام و مأموم (78). خداوند افراد ضعیفی را که همانند اقویا تعهد و الزامی ندارند، می بخشد (79)؛ ((ممکن است خداوند حکمت و رحمت خودش را بر انسان ها ارزانی بدارد، آن ها را از خلق خویش ممتاز گرداند، آن ها را پیامبر نماید، آن ها را کمک کند و نبوت را به آن ها عطا نماید)). (80) به دلیل تفاوت های عقلانی مردم، آن ها به رهبر نیاز دارند؛ رهبری که از سوی خداوند انتخاب شده و با معرفت الهی مجهز شده؛ پیامبر رهبر الهی برجسته و بی نظیری است. مردم باید او را که معلم شریعت الهی است اطاعت کنند (81)؛ در غیر این صورت باید آن ها را به پذیرش شکل های ظاهری رهنمودهای پیامبرانه اش مجبور ساخت. (82) با وجود این، انسان ها ظرفیت انتخاب کردن را نیز دارند. (83) کسی که از هدایت پیامبرانه اطاعت نکند جاهل، طالح (تبهکار)، منهتک (بی حرمت) و بی خرد است (84) و دشمنی و عداوت و بی عدالتی را موجب می گردد. (85) مردم جاهل و بی معرفت، شیفته قدرت بوده و برای رسیدن به اشیا دنیوی رقابت می کنند. (86) ((آن ها دنیا را بر مذهب ترجیح داده اند، هر چند که به پاداش دادن و مجازات کردن کسانی که به آن ها وعده پاداش داده شده و یا به مجازات تهدید شده اند، معترفند)). (87) جنگ ها عمدتاً به خاطر عقیده و باور بروز نمی کنند، بلکه به خاطر بی ثباتی و حرص و طمع انسان ها به اشیا دنیوی، پدید می آیند. مذهب و رهبر مذهبی الهی آن ها را کنترل می کند؛ آن ها مقهور مذهب و رهبر مذهبی الهی اند. (88) انسان ها نمی توانند با [قوه] استنباط خود به معرفت و قدرت تمییز نایل آیند. (89) رهبر الهی به آن ها تشخیص حق از باطل و فهمیدن معنای واقعی شعار مذهب و صور ظاهری را از طریق ((تأویل)) تعلیم می دهد. (90) از میان پیامبران [حضرت] محمد بالاترین رتبه را دارد و در عقل، بلند همتی، شکیبایی، رهبری و هدایت تمامی مردم، سرآمد دیگران است. (91) پیامبر در شمایل خود، به عنوان الگویی از زندگی اخلاقی کامل ظاهر می شود (92)؛ او حامل معرفت پیامبری است، مجهز به فضایل اساسی افلاطونی حکمت، خویششن داری، شجاعت و عدالت است که با ابزار سعادت و خوشبختی (93) ارسطویی ترکیب یافته، نمایان می گردد. کسی که از او تبعیت کند معنای قوانین مذهبی را می فهمد، از خطا و مشاجره می پرهیزد و در نتیجه رستگار می شود. (94) ابوحاتم رازی همچنان بر برتری [حضرت] محمد (ص) باقی می ماند، اما همزمان از جهان شمولی مذاهب در باور آن ها به خدای واحد و حقانیت قوانینش دفاع می کند. مذهب و معرفت پیامبرانه نسبت به همه مردم و ملت ها مشترک بوده و امتیاز و حق انحصاری یک ملت نمی باشد. (95)

ایده نابرابری مردم در جامعه که در نتیجه به یک رهبر و معلم معرفت جهان شمول نیاز دارند - معرفتی که نتیجه خلاقیت خود او نبوده

بلکه بر وحی الهی استوار است - در فاصله ای کوتاه پس از مباحثات ابوحاتم رازی با ابوبکر رازی، در فلسفه سیاسی فارابی ((معلم ثانی)) (متوفای 339 / 950) مجدداً نمایان گشت. فارابی این نظریات را در دستگاه ماهرانه فلسفه سیاسی (96) خود، که در اصل از ترکیبی منحصر به فرد از عناصر افلاطونی - ارسطویی بر اساس نظریات اسماعیلیه در باره امامت حکایت دارد، پروراند. (97)

فارابی همانند ابوحاتم رازی، دو طبقه را در جامعه تمییز می دهد که می توان آن ها را در دو گروه مردم ((عالم)) و ((معلم)) قرار داد. وی حتی بیش از ابوحاتم رازی، علاوه بر خصایص اخلاقی از میان شرایط دوازده گانه لازم (98)، بر ویژگی های عقلانی ((رئیس اول)) و ((امام)) که بر اساس آن، آنچه را که به او گفته می شود بخوبی درک می کند و در نتیجه واقع آن امر برای وی قابل درک می شود، تأکید می کند. (99) فارابی به دیدگاه اسماعیلیه در باره تفسیر شعایر مذهبی و در باره حکایت هایی که بر معنای جهان شمول یکسانی از صور ظاهری متفاوت و قوانین (100) دلالت می کند، نظریه ارسطویی درک و فهم در کتاب های ارغنون و خطابه ارسطو را اضافه می کند. (101) از نظر وی، مذهب تعبیری از باورها و رفتارهایی است که از سوی حاکمان در قالب قوانین بر جامعه تحمیل می گردد. (102) این تبیین با نظریاتی که از معرفت شناسی، روان شناسی و اخلاق ارسطو و از اسکندر افرویدیسی - به عنوان مفسر و شارح کتاب (103) Deanima ارسطو - اخذ شده، ترکیب شده است. مذهب، بدل و تصویری از فلسفه است که می تواند ((عقاید مذهبی)) را اثبات و توجیه نماید؛ این مطلب دورانیشی عملی ارسطو را که در اخلاق نیکوماخوسی پرورانده شده است، منعکس می کند.

مذهب بعدی از ابعاد فلسفه است که فلسفه از آن به عنوان وسیله و ابزار خود بهره می برد: فلسفه از طریق مذهب خودش را درک می کند، بصیرت اخلاقی و دورانیشی به سان عملی می گردد که به سعادت اخروی منجر می شود. (104)

در اینجا فارابی نظریه معرفت شناختی و الهامی ارسطو را مفروض می گیرد که بر اساس آن، قوانین جهانشمول فلسفه تنها با به کارگیری قوای تخیلی برای تفکر انسانی قابل تصور هستند؛ این قوا آن قوانین را از روی اشیا محسوس و جزئیات درک می کنند؛ بر اساس رابطه متقابل ارسطویی میان تفکر و ادراک، انسان تنها با به کارگیری تصاویری که حکایت از اشیا قابل فهم دارند، می تواند تفکر کند و فیلسوف باشد. در نهایت، این قوانین از طریق مأموران وحی الهام می شوند؛ خداوند آن ها را به پیامبر انتقال می دهد که در نتیجه، او - در اصطلاح افلاطونی به دلیل تشابه او به خدا (105) (assimilation) - حاکم ((دولت کامل)) می گردد. در این نظریه، فلسفه به عنوان فلسفه عملی در قالب مذهب، ((عقاید)) و ((رفتارهایی)) که در قالب قوانین از سوی حاکم الهی و پیامبر، به جامعه تحمیل می گردد، ظاهر می شود. (106) فارابی برخلاف ابوحاتم رازی که [حضرت] محمد را به عنوان پیامبر عالی مرتبه تلقی می کرد، در باره بهترین پیامبر ساکت مانده و تنها با اصطلاحات عام ((پیامبر)) ((امام)) و ((حاکم اول)) سخن می گوید. ظاهراً این امر بدین علت است که وی اکیداً بر مفهوم اسماعیلی جهانشمولی مذهب حق، ایمان به خدای واحد و به حقانیت قوانین او که در میان تمامی ملت ها مشترک است، پافشاری می کرد. (107)

فارابی همچنین این عقیده اسماعیلیه در باره جامعه را که [جامعه] درجات متفاوتی دارد، اتخاذ کرد. در نتیجه، ظاهراً این امر وی را بر آن داشت تا عقاید مشابهی (108) را از کتاب های قوانین و جمهور افلاطون اصلاح و تعدیل نماید. (109) در عین حال، او بر ایده ارسطویی انسان به عنوان حیوان سیاسی (Zoon Politikon)، کسی که می خواهد فردی از یک جامعه، دولت شهر باشد و به همشهریان خود نیاز دارد، تأکید ورزید. (110) همکاری مردمی که از فیلسوف شاه الهی اطاعت می کنند، از طریق فضایل عمدتاً عقلانی و از طریق اعمال نیک، با وفاداری به قانون و شریعت و به سعادت واقعی در دولت کامل فاضله (111)، منجر می شود. از این رو، مطالعه سیاست، راهنمای رفتار (112) و اعمال نیک انسانی می گردد و به عنوان وسیله ای به سوی سعادت ابدی افراد، ضروری می شود؛ سیاست انسان را قادر می سازد تا میان نیک و بد تشخیص دهد. (113) و همزمان، فلاسفه، همانند افلاطون و ارسطو، درستی و حقانیت قانون الهی ((شریعت)) را اثبات می کنند.

این اسلامی کردن فلسفه سیاسی یونان اعتبار جهانشمولی قوانین مذهبی را که قبلاً متذکر شدیم، در بردارد؛ از این رو، فارابی خودش را به توصیف افلاطون از دولت آرمانی و دولت های غیر کامل محدود نمی کند (114)؛ او به الگوی شارح و فیلسوف شاه کامل که معرفت خودش را بر وحی پیامبرانه از سوی خدا بنا می نهد و در نتیجه راهنمای رفتار با فضیلت و کامل انسان در جامعه و دولت کامل

می گردد، بسیار علاقمند است. به عنوان معلم انسان، حاکم کامل از لحاظ فلسفی تنها متوجه نخبگان آگاه نیست. زیرا فلسفه واقعی فلسفه عملی در دولت است و همین طور مذهب، که هدفش اجرای شریعت در رفتار با فضیلت افراد است. مذهب تنها جلوه ای از عقیده واقعی او در فلسفه است. مذهب به عنوان زبان جایگزین در تلخیص فارابی از قوانین افلاطون آمده است. مذهب در دولت کامل سنگ بنای سیاست و ابزار افراد برای رسیدن به سعادت اخروی با همکاری هموعان است. (115) مرحله نهایی، رهایی نفس و روح از ماده و حیات ابدی‌اش است. (116)

رسائل اخوان الصفا، دایره المعارفی که قبل از سال 349 / 60 - 959 توسط نویسندگان معروف و همفکران اسماعیلی آن‌ها تصنیف شده، با این هدف فلسفه سیاسی فارابی مشارکت کرد. هدف تعلیمی آن‌ها تصفیه نفس و ارتقای شخصیت با معرفت ((امور عقلیه)) (117) است. معرفت، نجات و رستگاری در آخرت را به همراه می‌آورد. علاوه بر این، رسائل شامل عبارات فرعی است که عقاید نسبتاً پیچیده فلسفه سیاسی مبتنی بر آرا فارابی را نشان می‌دهد. (118) مردم به سه دسته تقسیم می‌شوند: ((خواص)) که می‌توانند ((رموز و اسرار مذهب)) را بشناسند؛ ((عوام)) که به جنبه ظاهری مذهب یعنی احکام مذهبی همچون نماز، روزه و ... راه می‌یابند؛ و در آخر ((متوسطون)) که می‌توانند در عقاید دینی اندیشه کنند، قرآن را در مفهوم لغوی و باطنی اش تفسیر کنند و اجتهاد مستقل را به کار گیرند. نابرابری مردم، اخوان را بر آن داشت تا هفت طبقه را شناسایی نمایند: صنعتگران، تاجران، مهندسان ساختمان، حاکمان، خدمتگزاران، غیرمستخدمان و دانشمندان مذهب و دیگر علوم. مردم ثروتمند و ممتاز، مورد حمله قرار گرفتند؛ زیرا آن‌ها هیچ مسئولیت اخلاقی نسبت به همسایگان فقیری که به کم قانع بودند و عمیقاً به آخرت باور داشتند، احساس نمی‌کردند. اخوان از شرایط اجتماعی دوران خود و غیر اخلاقی بودن مردم انتقاد می‌کردند؛ آن‌ها عیوب چند حرفه را از جمله حاکم و خلیفه فاسقی که از سوی پیامبر منصوب نشده است، ذکر کرده‌اند. (119) نابرابری مردمی که به یکدیگر کمک نمی‌رسانند، شکایت‌های اخلاقی و اجتماعی را به وجود آورد. (120) این امر وجود یک مرجع حکمران و پیامبری را ضروری می‌گرداند که قانون الهی ای را که از طریق وحی الهی دریافت کرده است، اجرا نماید. (122) مطابق نظر فارابی (123)، وی باید دوازده ویژگی (124) داشته باشد. هشت گروه از مردم، او و جانشینان وی از نسل پیامبر - یعنی امامان (125) - را کمک کرده‌اند: راویان قرآن، راویان احادیث نبوی، متخصصان قانون الهی، مفسران متن قرآن، سربازان، خلفا و رهبران امت، زاهدان و عابدان، مفسران باطن قرآن و متکلمان. (126) اخوان برخلاف نظریه شیعه در باره غیبت، بر این باورند که مردم حتی زمانی که وجود امام را انکار می‌کنند، یک امام دارند. (127) امامان خلفایی هستند که در خود کردار نبوت و پادشاهی را جمع کردند، همانند داوود، سلیمان، یوسف و محمد (کسی که البته امام نیست) (128). اما اخوان بر این مطلب که یک دولت پیامبرگونه همانند دولت [حضرت] محمد همچنان باید برقرار گردد، آگاه بودند؛ آن‌ها تحت نفوذ امامت شیعه و فلسفه سیاسی افلاطونی - ارسطویی فارابی، یک دولت آرمانی را با عنوان ((مدینه فاضله روحانی)) (129) در برابر ((حکومت مردم شرور)) طرح کردند؛ این دولت آرمانی از انسان‌های مخلص، عاقل و با فضیلت که در سلسله مراتب ((صنعتگران))، ((رهبران))، ((پادشاهان)) و ((عالمان دین)) برای رسیدن به سعادت اخروی به یکدیگر کمک می‌کنند، تشکیل شده است. (130) مردم و صنعتگران به هدایت قانون الهی (ناموس) نیاز دارند. زیرا انسان ترکیبی است از چهار روح نباتی، حیوانی، عقلانی و فرشته‌ای که چهار مرحله از مسیر انسان به سوی تکامل را به بار می‌آورد و برای انسان امکان تردید میان خوبی و بدی را فراهم می‌کند؛ بر اساس حالت (جبله) طبیعی متفاوت انسان از جمله بصیرت (131)، روح عقلانی او وی را به کسب معرفت، پیروی از قانون الهی ای که به پیامبر وحی شده و امامان آن را تعلیم داده‌اند و به درک مدینه فاضله روحانی (132) مجبور می‌کند. اخوان در نظریه خود در باره دولت کامل آرمانی، برخی خوش بینی‌ها را در اعتقاد خود به پیشرفت انسان و تحولات انقلابی ادواری نشان می‌دهد؛ اشیاء عمدتاً به دلیل این که انسان می‌تواند محیط خود را مطابق با خواسته‌اش و با معرفت روزافزون خود به ((السیاسه النبویه)) و ((السیاسه الملوکیه)) و ((السیاسه العامیه)) که به حکومت بر توده‌ها مربوط می‌شود، و ((السیاسه الخاصیه)) همانند اقتصاد، و ((السیاسه الذاتیه)) همانند اخلاق انسان (133)، بسازد، در حرکت و تحول هستند. البته همزمان، حالت طبیعی او نیز به ساخت بدنش، محیط جغرافیایی، راه پیدا کردن او به عقاید نازل شده دینی و امور مربوط به طالع بینی، بستگی دارد. (134) به نظر می‌رسد که فلسفه

سیاسی اخوان الصفا ترکیب پیچیده ای است از سیاست معاصر و مفاهیم فارابی دولت کامل در سیستمی که خود را با گفتارهای اسلامی سنتی در مورد مرگ و آخرت (Islamic Eschatology) Traditional و ایده نوافلاطونی نفس تطبیق داده است. در دولت فاضله که قوانین الهی پیامبر و جانشینانش اطاعت می شود، نفس خود را از بدن رها می سازد و در نتیجه به سعادت اخروی نایل می گردد. نقطه آغازین، جامعه ای برادرانه در این دنیا است؛ جامعه ای که نسبت به اطاعت از قانون الهی یکپارچه باقی می ماند و در نتیجه با همکاری اعضایش برای صلاح دین و دنیا تلاش می کند. (135)

اخوان الصفا در بحث از امت، حاکم و حکومت شونده‌گان آن، توجه زیادی به افراد و رفتار اخلاقی آن‌ها نکردند. (136) هدف اصلی رسائل، آموزش جامع انسان به یک آگاهی جدید است که او را قادر می سازد از تقلید کورکورانه از حاکمان شرور پرهیز کرده، اجتهادی مستقل را به دست آورد و در نتیجه راه سعادت اخروی را با ارتقای معرفت به ((امور عقلی)) پیدا نماید. از آنجا که عقاید سیاسی اخوان الصفا تقریباً در رسائل پراکنده شده اند، نویسندگان بعدی را خیلی تحت تأثیر قرار ندادند؛ هر چند که با عقاید اصالتا اسماعیلی (137) فارابی در مورد جهان شمولی نبوت به عنوان منبع نهایی معرفت انسان، و نابرابری مردم و ایده های حاکم و حکومت شونده‌گان، مشترک هستند.

رهیافت جدیدی را می توان در مسکویه (متولد ری، به سال 320 / 932 و گفته شده که در سال 421 / 1030 از دنیا رفته است) یافت. وی - همان طوری که نشان داده خواهد شد - بر سیاسته الذاتیه (اصطلاحی که اخوان الصفا به کار بردند و به آن اشاره شد) تأکید کرد و الگویی اخلاقی برای افراد در جامعه ارائه نمود. هدف کتاب وی ((تهذیب الاخلاق)) (138)، همانند اخوان الصفا، آموزش اعمال نیک به انسان بر اساس فضایل اساسی افلاطونی و مطابق با معرفت و ((حکمت)) است که او را با تصفیه دل خود از ((امور طبیعی)) و از ((شهوات ابدان)) (139) به سوی ((امور عقلی)) (140)، ((سعادت)) (141) و ((آرامش نفس)) (142) سوق می دهد. از این رو، مسکویه همچنین اخلاق خودش را ((کتاب الطهاره)) (143) نامیده است. مطابق نظریه افلاطون و مهم تر از آن ارسطو، (144) فضایل به عنوان حد اعتدال میان دو حد افراطی تعریف شده اند. بنابر این، عدالت انسان نسبت به خدا، ممنوعان خویش و نیاکان، نقش اساسی در اخلاق مسکویه ایفا می کند. (145) ((حکمت))، ((شریعت)) و ((سنت)) فضایل را توصیف کرده اند. (146) مسکویه این مطلب را پذیرفته است که ممکن است شخصیت انسان با عادت (147) شکل گیرد، اما به دلیل نابرابری مردم (148)، انسان به کمک ممنوع (149) خود نیاز دارد و باید با او، با محبت و صداقت (150) زندگی کند. علاوه بر این، نابرابری مردم دلیل خاص این پرسش است که چرا هر شخصی باید سعادت خودش (151) را از طریق تکامل بخشیدن به شخصیت کامل خود جستجو کند. (152) در اینجا صلاح افراد بر صلاح دولت غلبه می کند.

مسکویه با ترکیب سنت های یونانی، ایرانی و عربی، عمیقاً نویسندگان بعدی همچون راغب اصفهانی (احتمالاً متوفای 502 / 1108)، غزالی (متوفای 505 / 1111)، ابن ابی ربیع (که در سال 655 / 1256 قلم می زد) (153)، نصیرالدین طوسی (متوفای 672 / 1274)، دوانی (متوفای 908 / 1502) و حتی محمدبن عبده (154) (متوفای 1322 / 1905) را تحت تأثیر قرار داد. در اینجا ما باید به راغب اصفهانی (155) همشهری جوان مسکویه، توجه خاصی مبذول نماییم. کتاب قابل فهم وی با عنوان ((الذریعه الی مکارم الشریعه)) نظرات اساسی مسکویه را با نظرات فارابی (156) و رسائل اخوان الصفا ترکیب می کند و ترکیبی یکپارچه از آیات قرآنی که اخلاق فلسفی او را اثبات می کند، ارائه می کند. به دلیل نابرابری مردم که همانند اخوان الصفا (بنگرید به مباحث گذشته) می توان آن‌ها را به سه دسته خواص، عوام و طبقه متوسط تقسیم کرد (157)، آن‌ها به یکدیگر نیاز دارند. (158) همانند نظریه مسکویه، هماهنگی میان مردم بر اساس محبت، صداقت و عدالت است. (159) علاوه بر این، راغب، فلسفه سیاسی فارابی در مورد حاکم الهی را ادامه می دهد؛ مردم به انبیا نیاز دارند، (160) زیرا ((بیشتر مردم نمی توانند در باره آنچه مفید و آنچه مضر برای آن‌ها در آخرت است معرفتی پیدا کنند)). (161) نظریه مسکویه در باره قانون به عنوان ((مکارم الشریعه))، ((اشرف العبادات))، ((معرفت)) و ((عمل)) که هر دو محتاج تصفیه دل بوده و انسان را خلیفه خداوند می گرداند، مشخص شده است. (162) راغب به آیات 30: 2 و 165: 6 قرآن استناد می کند و ایده فارابی و نوافلاطونی حکومت به عنوان ((خلاف الهی)) را طرح می کند: خلیفه خدا بودن به معنای ((تقلید از خالق در



حکومت کردن، مطابق با ظرفیت و استعداد انسانی، یعنی با به کارگیری ویژگی های شریف قانون)) (163) است. یکی از پیش شرطهای خلافت و عبادت برای انسان، تحصیل معاش (164) است که مطابق با قرآن 64 / 61 : 11 به عنوان ((عمارہ الارض)) (=) (165) آبادانی زمین] شناخته شده است. بنابر این، وظیفه انسان در جامعه عبارت است از: ((عمارت، عبادت و خلافت)) (166). هدف نهایی، سعادت فرد در آخرت است، که بدون کمک ممنوع خود نمی توان به آن رسید، و نیز سعادت در این دنیا و در جامعه است که با هماهنگی، محبت و صداقت به دست می آید. عقاید و نظریات راغب عمیقاً غزالی (میزان العمل) (167)، احیاء علوم الدین را متأثر ساخت و از این طریق در جهان اسلام شایع گشت. غزالی برآیندی از فضایل صوفیانه عشق به خداوند، اخلاق قرآنی و نظریه ارسطو در باره فضیلت به عنوان ابزاری طلایی را در نظر داشت. (168) طریقه صوفیانه مومن، کسی که در درون یک جهان بینی ذاتاً آخرت گرایانه - قرآنی (eschatological Quranic\_))) به قانون اسلامی وفادار است، تنها طریق کمال و سعادت در آخرت است. این ایده، نظریه فارابی در باره جامعه را به عنوان ابزار سعادت شهروند در این زمینه وارد کرد؛ این مطلب پیشرفتی را منعکس می کند که بعد از فارابی به طور روزافزون اهمیت جدیدی به فلسفه سیاسی داد. این امر به آرمان نوافلاطونی موسوم به *apragmon \_ bios* در باره فیلسوف، کسی که کاملاً از جامعه کناره گیری می کند، منسوب است. (169) رسائل اخوان الصفا از قبل تصوف را در فلسفه خود جای داد (170) و فیلسوف بزرگ، ابن سینا را با تبیین علمی - فلسفی خود از صوفی گری، به عنوان طریقی برای تصفیه دل انسان، (171) تحت تأثیر قرار داد.

ابن سینا (370 - 980 / 424 - 1037) از بخارا، در حکایت خود موسوم به ((حی بن یقظان)) (172) و در شعر خود ((در باره روح)) (173) توصیفات صوفیانه از شیوه ای که نفس می تواند از زنجیرهای بدن و تاریکی ماده برگردد و به روشنایی آسمانی عقل خالص الهی شبیه گردد، ارائه می کند. بر این اساس، پیامبر یک صوفی است که شریعت را به عنوان راهی به طریقه صوفیانه ابلاغ می کند (174)؛ طریقی که نفس عقلانی را از بدن رها می سازد و به مشاهده خداوند نایل می آید. (175) او ادراکات و شهود طبیعی دارد و از این رو، برتر از فیلسوف بوده با فیلسوف شاه و امام و رئیس اول فارابی مساوی نیست؛ او زندگی انسان را در این جهان و در آخرت اداره می کند. (176) به هر حال، انسان در زمانی که به عنوان یک فرد مجزا متزوی شده است، نمی تواند زندگی مناسبی را فراهم آورد. (177) او به جامعه نیازمند است و به خاطر ساختار سلسله مراتبی جامعه - که طبق نظریه افلاطون، آن ها را به سه دسته حاکمان، صنعتگران و نگهبانان (178) می توان تقسیم کرد - اعضایش به یکدیگر وابسته هستند. بنابر این باید در میان انسان ها روابط اجتماعی و عدالت وجود داشته باشد؛ انسان باید با انجام وظیفه خود در برابر خداوند (عبادت) و دیگر انسان ها (معاملات)، از شارع و پیامبر اطاعت کند. (179) برخلاف ((قوانین)) افلاطون، شریعت اسلامی تنها شیوه زندگی کردن در این جهان تا آخرت است. (180) زندگی بر روی کره خاکی به عنوان مقدمه زندگی در آخرت، علاقه ابن سینا را به سیاست توضیح می دهد. از این رو، بیشتر از آنچه می توان در فارابی یافت، جامعه به عنوان ظرف زندگی انسان مقدمه تکامل او است؛ بنابر این، انسان ها نیک ساخته شده اند و در نتیجه، وجود شهرها امکان پذیر است، در حالی که ((از نظر فارابی شهرها برای نیک ساختن انسان ها وجود دارند)). (181) نظریات فلسفه سیاسی ابن سینا را، علاوه بر نظرات وی در کتاب های ((فی اقسام العلوم العقلیه)) (182) و ((فی اثبات النبوت)) (183) و بالاتر از همه در ((شفای الهیات)) (184)، می توان در رساله اش ((فی السیاسه المنزلیه)) (185) یافت. مطابق تقسیم بندی وی در باره فلسفه سیاسی به سیاست، اخلاق و اقتصاد در کتاب ((اقسام العلوم العقلیه))، وی ابتدا نابرابری انسان ها را که به حاکم نیاز دارند، بحث می کند (186)، سپس به اخلاق (187) و در نهایت (188) به اقتصاد پرداخته و به طور متناوب زیر مجموعه های آن ها از جمله تدبیر پول، زنان، بچه ها و خدمتگزاران را به بحث می گذارد. ابن سینا کتاب (189) *Oeconomica* نوشته بریسون را با ترتیبی نسبتاً متفاوت (190)، نظمی جدید و مثال هایی اسلامی، تعقیب می کند. ابن سینا منابع اش را به طور مستقل به کار گرفته، و ملاحظات جدیدی را می افزاید (191)؛ به عنوان مثال، در شفای الهیات وی مراقبت از بیماران، ناتوانان و کسانی را که قادر به امرار معاش خویش نیستند، توصیه می کند. او توضیح می دهد که شورش حتی در برابر خلیفه با فضیلت، در صورتی که وی در قدرت و آگاهی پست و فرومایه باشد، مجاز است؛ در اینجا قدرت سیاسی مهم تر از فضیلت یک خلیفه با تقوا اما ضعیف به نظر می رسد. البته این نگرش واقع بینانه با ضرورت هماهنگی

دولت و مذهب ناسازگار نیست.

شارع= [قانونگذار] باید نسبت به فضایل اساسی امساک (خودداری)، حکمت عملی (مربوط به اعمال این دنیا) و شجاعت که روی هم رفته به عدالت و میانه روی (192) منجر می شوند، سرآمد باشد. اگر او ((حکمت نظری)) را با مطالعه فلسفه و حکمت عملی ترکیب نماید، ((با سعادت)) (193) است؛ و اگر ویژگی های پیامبرانه را نیز دارا باشد، خلیفه الله در روی زمین می گردد. هر چند که ممکن است ((سنت حمیده)) دیگری نیز باشد، ((سنت نازله الهی)) باید بر هر قانون و سنت دیگری ترجیح داده شود و حتی در مواردی که بتوان ((شهرهای فاسد را اصلاح کرد)) (194)، آن را با جنگ بر آن شهرها تحمیل کرد.

در اینجا ابن سینا نابرابری انسان ها در مذهب را مفروض می گیرد، که این امر عبارت مشابه بیرونی را به یاد ما می آورد: مطابق نظریه این [دانشمند] معاصر ابن سینا، هندوها، مسیحیان و مسلمانان به دلیل نابرابری در دین نمی توانند یکدیگر را درک کنند، هر چند که ممکن است برابری کلی انسان با انسان و باور مشترک به خداوند وجود داشته باشد. (195) همانند فلسفه سیاسی فارابی، حاکم آرمانی، تنها پیامبر یا کسی است که ویژگی های پیامبرانه را دارا باشد. او نه به خاطر ((حکمت نظری)) خود، بلکه به خاطر اعمال و فعالیت های دیگرش به عنوان قانونگذار و حاکم، که باید انسان را در مسیر زندگی اش در دنیا هدایت نموده و در نتیجه زمینه مسیر و طریق سری زندگی او در آخرت و دنیای معنوی عقل را فراهم نماید، کامل است. (196) کسی که در جستجوی خداوند است زاهد می شود؛ کسی که بر اساس شعایر الهی خدا را عبادت می کند و در نهایت، ((عارف)) به او می گردد. مرحله نهایی این نظریه، یعنی عزلت کامل از اجتماع، ترسیم نشده و [ترسیم آن] برای فیلسوفان اندلسی، یعنی ابن باجه و ابن طفیل، معاصر جوان وی، باقی می ماند.

ابن باجه که در شهر ساراگوزا [شهری در اسپانیا] به دنیا آمد و در سال 533 / 1138 از دنیا رفت (197)، افلاطون و ارسطو و فلسفه سیاسی فارابی را می شناخت. البته او نسبت به مباحثی که در باره حاکم و حکومت شوندگان، قانون، عدالت و صلاح امت گذشت، علاقه کمتری داشت. او بر این باور بود که انسان های با فضیلت (عارف) (198) ممکن است دولت های غیر کامل را اصلاح کنند. زیرا ((با فضایل اخلاقی (فضایل الشکلیه) می توان روابط اجتماعی (معاشرت) را که دولت را کامل می سازد، اصلاح کرد)). (199)

به هر حال، دولت و جامعه، دیگر پیش شرط تحصیل سعادت اخروی برای افراد نیست. (200) با در نظر گرفتن مجدد عقیده فارابی در باره انسان با فضیلت و فیلسوفی که برخی اوقات در یک حکومت شریک می کند و ((مانند یک بیگانه در دنیا)) (201) است، ایده فیلسوف منزوی صوفی ها، تأکید مثبتی را دریافت می کند: نه فقط با فضیلت اخلاقی به عنوان هدف نهایی، بلکه منحصر در انزوا از جامعه به عنوان ((متوحد))، وی می تواند از طریق تدبیر نفس (202) و تأمل در حقیقت در جستجوی سعادت اخروی باشد. (203)

هر چند که مردم در دولت به اقتدار عرفا، نایب السلطنه هایی که معرفت فلسفی دارند، نیاز دارند، انزوا از جامعه در برخی شرایط (بالعرض) بویژه در دولت های غیر کامل که افراد را در جستجوی سعادت یاری نمی رسانند، خوب است. (204) صعود عارفانه به مراتب بالاتر معرفت و رهایی نفس از ماده و اتصال به عقل فعال الهی (205)، به عنوان تجلی ای از خداوند، تنها برای متوحد امکان دارد. به هر حال او ممکن است از لقای دیگران و تلاش برای تکامل معنوی در دولت کامل در رقابت با دیگران، بهره ببرد. از این رو، دولت کامل برای تحصیل سعادت - نه به عنوان نگهبان حیات فیزیکی، بلکه به عنوان مکان ((ملاقات و لقایی که به منفعت شخص یاری می رساند)) (206)، ضروری می گردد. کامل ترین دولت، ((مدینه امامیه)) است که بر ((مدینه کرامه)) (207) (حکومت ثروتمندان و ملاکین) و ((مدینه جماعیه)) (حکومت دموکراسی) و ((مدینه تغلب)) (208) (حکومت استبدادی) برتری دارد. از نظر ابن باجه در این دولت ها اغلب، فرزندان انسان های راحت طلب و خوشگذران یا اشراف (209) حکومت می کردند. البته ممکن است در میان آن ها افرادی که ((آرا صادقه)) دارند و کسانی که ابن باجه آن ها را با ((نوابت)) (210) فارابی و ((غریبا)) صوفیه یکسان می داند، (211) وجود داشته باشد. ابن باجه آن ها را طبقه ای مجزا، علاوه بر حکام و اطبا قرار می دهد. (212)

بعد از ((لقای مساعد)) مذکور که همچنین ((لقای مدنی انسانی)) نامیده می شود، ((لقای عقلی)) برای ((تعلیم و تعلم)) و ((لقای الهی)) که ((علم نظری)) (213) را نمایان می سازد، قرار می گیرند. در اینجا نیز همانند نظریه فارابی، انسان نیازمند مساعدت اشخاص الهی و پیامبرانی است که معرفت را به او عطا می کنند. (214) اگر اقسام ((لقایی)) که گذشت، در جامعه امکان ندارد او باید خود را از جامعه

کنار بکشد. او می تواند چنین کند، زیرا او از اختیار مبتنی بر تأمل و اندیشه برخوردار است (215)؛ او بر اساس ((عقاید)) و فضایل اخلاقی اش که در یکی از این چهار شکل دولت، آن ها را پرورانده است، می تواند به ((صور روحانی)) (216) متفاوتی نایل آید. دولت کامل (دولت امام) به بالاترین نوع معرفت روحانی که می تواند به افزایش معرفت انسان و سعادت وی در کامل ترین شیوه اش کمک نموده و در نتیجه ضروری گردد، می توان رسید. (217) برخلاف افلاطون، شهروند در خدمت جامعه نیست، بلکه جامعه باید فرد را در رسیدن به معرفت روحانی و معنوی یاری رساند. (218)

ابن طفیل (متوفای 580 / 1186 یا 1185) فیلسوف اندلسی و معاصر جوان تر ابن باجه، تز فیلسوف منزوی ابن باجه را در رمان فلسفی اش ((حی بن یقظان)) (219) تعقیب کرد. ابن طفیل با تحت تأثیر قرار گرفتن بسیار شدید از عقاید صوفیانه حکایت ابن سینا، ((حی بن یقظان))، داستان حی را نقل می کند که بدون کمک جامعه، در یک جزیره خودش را به تفکر صوفیانه در باره خداوند تعلیم می داد. معرفت عارفانه او به خداوند با معنای باطنی قالب های رمزی تجسم یافته که مذهب توحیدی در یک جزیره نزدیک اراده کرده بود، یکسان به نظر می رسد. این جامعه مذهبی که سلامان به آن تعلق داشت، به تفسیر ظاهری از مذهب اکتفا می کرد، در حالی که آبسال معنای باطنی آن را مطالعه کرد؛ او و حی نمی توانستند آن معنای باطنی را به ((ظاهریون Literalists)) (تعلیم دهند و در نتیجه به جزیره حی برگشتند. ابن طفیل نشان می دهد که به طور واقع بینانه ای در باره جامعه آینده نگر است؛ او در مقایسه با ابن باجه به مفهوم بسیار دقیق تری از فارابی که دولت کامل را به عنوان یاری کننده انسان هایی که جویای معرفت روحانی الهی اند، پذیرفته بود، دور گشت. طبق نظر ابن طفیل تنها شکل ممکن جامعه، جامعه دینی ای است که معنای باطنی شعایر مذهبی را نمی فهمد، بلکه می تواند به احکام عبادی مذهب اکتفا کند؛ که معلوم می شود تصویری فارابی گونه از فلسفه می باشد. تنها ((فیلسوف)) منزوی است که به معنای باطنی شعایر مذهبی دسترسی دارد؛ او نمی تواند آن را به جامعه مذهبی تعلیم دهد. در عین حال، جامعه نمی تواند به جستجو کننده معرفت الهی یاری رساند. فلسفه انزواطلبی و مذهب جامعه با یکدیگر ناسازگار نیستند؛ در عین حال، نمی توانند به یکدیگر کمک کنند و از یکدیگر مستقل هستند.

ابن رشد اهل کوردووا (Cordova)، [شهری در مرکز اسپانیا] (595 - 1198 / 520 - 1126) (220) معاصر بیست ساله ابن طفیل با او در نگرش ضد فارابی اش سهیم نبود. او در رساله اش در باره ((امکان اتصال به عقل فعال)) (221) اعلام می دارد که ((سعادت با مطالعه و عمل فردی حاصل نمی شود، بلکه با هر دو و با هم به دست خواهد آمد و این امر تنها در این دنیا امکان پذیر است)). به هر حال، از آنجا که انسان در این دنیا بخشی از جامعه است، می تواند به سعادت برسد و ((علوم نظری)) را که ((در حقیقت برای عمل کردن ضروری و مفید هستند)) (222) و در قوانین به عنوان اراده الهی (223) منعکس شده اند، مادامی که جامعه مانع آن نشود، به دست آورد. (224) انسان در زندگی خود به جامعه نیاز دارد، اما تنها جامعه با فضیلت، در تحصیل سعادت یاری دهنده است. از این رو، نه سعادت در انزوا، آن گونه که ابن باجه و ابن طفیل ارائه کردند، وجود دارد و نه سعادت در جامعه با فضیلت، آن گونه که فارابی توصیف کرد. از نظر ابن رشد، سعادت، بقای نفس است که از طریق افزودن اتصال معرفت حصولی انسان به عقل فعال، راه ارتباطی بین بساطت مطلق و ابدیت معرفت الهی و تعدد و ترکیب معرفت حصولی جهان مشهود و فانی، قابل حصول است. (225) ((پیشرفت انسان از دانشی به دانش دیگر)) (226)، اتصال به عقل فعال و سعادت را موجب می گردد و ابن رشد آن را به عنوان وظیفه انسان بیان کرده است. (227) معرفت فلسفی و سعادت، دیگر هدف یک فرد، خواه فیلسوف - حاکم که ملهم به عقل الهی (فارابی) و یا انزواگرایی (ابن باجه و ابن طفیل) است نمی باشد. سعادت افراد به عنوان هدف نهایی انسان با معرفت جهان شمول انسان معین شده است. زیرا نفس انسان که در تلاش برای بقاست می تواند برای اتصال معرفت حصولی به عقل فعال، تنها از طریق شکل خود که مطابق با نظر ابن رشد، یک ماده روحانی جهانی، یک استعداد و حالت است، به عقل فعال متصل شود. فلسفه عالی ترین شکل معرفت جهان شمول انسانی به حقیقت مذهبی آن گونه که در شریعت منعکس شده است. (228) اما او همانند فارابی، ابن سینا، ابن باجه و ابن طفیل بر این نظر است که این امر قابل دسترسی برای همه نیست؛ حتی فیلسوفان ممکن است گمراه شوند.

این نگرش واقع گرایانه در شرح ابن رشد از جمهور افلاطون (229) که در آن همچنین او به اخلاق نیکوماخوسی ارسطو، ابن باجه و

بالتر از همه، فارابی رجوع می کند، آمده است. همانند فارابی (بنگرید به مباحث گذشته) حاکم با فضیلت به عنوان پادشاه، فیلسوف، شارح و امام (230) با فضایل اخلاقی و تعقلی توصیف شده است. (231) نقطه آغاز، اختلاف مردم است که می توان آن ها را به حاکم و حکومت شونندگان تقسیم کرد (232)؛ این اختلاف، کنار یکدیگر جمع شدن و تشکیل امت را در جامعه، آن گونه که افلاطون بیان داشت، ضروری می سازد. (233) در اینجا ابن رشد این مطلب را مسلم فرض می کند که: این که ((تنها یک صنف از انسان ها در یک شهر)) وجود داشته باشد، ((شاید ممکن نباشد))؛ از این رو، تنها برخی از مردم می توانند به ((تمامی یا بیشتر [کمالات انسانی] نایل آیند. (234) در جایی دیگر نیز این مطلب را با عدم انقیاد شهروندان به حاکم و ((نقصان کسانی که خود راوقف حکمت کرده اند)) (235) توضیح داده است. در اینجا ابن رشد عصر خودش را که در آن فیلسوف واقعی همانند یک انسان ((در میان حیوانات خطرناک)) است و در نتیجه ((منزوی شده و زندگی انزوایطلبانه ای را در پیش می گیرد)) (236)، در ذهن دارد. نقش شهر به چیزی که ((برای هستی انسان ضرورت دارد))، ((ضرورت معاشرت)) (237)، محدود شده است. ابن رشد بر اساس نظریه فارابی، بین حکومت با فضیلت، حکومت ملاکین و اشراف (برتری شرافت)، اولیگارشی (برتری فاسد، عشق به پول) دموکراسی (برتری انجمن توده مردم، عشق به آزادی) (238) و تیرانی (عشق به قدرت) (239) تمیز می دهد. از نظر ابن رشد، تنها در دوران [حضرت] محمد و چهار خلیفه اول، عرب ها ((از حکومت با فضیلت که بر اساس قانون (شریعت) استوار شده بود، پیروی می کردند)). از این رو، بهترین دولت اسلامی تنها الگویی از یک دولت فلسفی است که ابن رشد آن را به عنوان چیزی که شامل همه انسان ها می شود، تلقی می کرد. (240)

ابن رشد بر این باور بود که بعد از چهار خلیفه، در دوران معاویه مسلمانان وابسته به حکومت ثروتمندان و ملاکین شدند؛ همان گونه که در دوران خودش یعنی دوران سلسله المهاد (Almohad)، سلسله ای از مسلمانان در اسپانیا و آفریقای شمالی که در قرن دوازدهم و سیزدهم حکومت می کردند - م. و اسلاف آن ها، المرآوآد (Almoravids)، سلسله ای از مسلمانان در اسپانیا و آفریقای شمالی که از سال 1056 تا 1147 حکومت می کردند - م. (241) و در نهایت (بعد از سال 540 / 1145) در کوردووا آن ها حکومت دمکراتیک را به حکومت تیرانی لذت گرا (242) تبدیل کردند. بنابر این ابن رشد می توانست بگوید که ((امروزه شهروندان هیچ سودی از عاقلان، کسانی که واقعا عاقل هستند، عایدشان نمی شود)). (243) این مطلب ممکن است این عقیده او را که ((پیشرفت انسان از علمی به علم دیگر)) وظیفه همه انسان هاست، نه تنها وظیفه افراد و ملت های خاصی، اثبات نماید. همانند نظریه فارابی (244)، چنین وظیفه ای ممکن است جنگ را با هدف به راه آوردن کسانی که با استدلال های خطابی، شعری یا حماسی (245) نمی توان قانع ساخت و در نتیجه جز از طریق اجبار، قادر به پذیرش فضایل نیستند، توجیه نماید. (246)

نظریات ابن رشد آن گونه که در ((مقدمه)) (247) او منعکس شده است، عمیقاً فلسفه سیاسی ابن خلدون (808 - 1402 / 732 - 1322) را تحت تأثیر قرار داد. تلاش برای تفوق و تسلط بر دیگران جنبه ای از ((عصبیت))، مفهوم کلیدی در فلسفه دولت ابن خلدون است. (248) علاوه بر این، عصبیت در قبایل مبتنی بر اشتیاق انسان به مصاحبت با دیگران است که شامل اشتیاق به همدمی، همکاری و دوستی می شود. (249) از این رو، جامعه انسانی و توسعه آن، در ارتباطش با محیط (250)، به یک جامعه، دولت - شهر و دولت نیاز دارد. (251) اگر زندگی در جامعه راحت تر شود و خوشگذرانی در دوران ((سکون و آرامش)) زیاد شود، جامعه ضعیف گشته و از بین می رود.

در [نظریات] ابن خلدون نیز، همانند فارابی، ابن سینا و ابن رشد تفکیک میان طبقات ((خاصه)) و ((عامه)) دیده می شود (252)؛ همانند فارابی، رهبر جامعه قانون مدار و با فضیلت (که بعد از روی کار آمدن بنی امیه متوقف شد) (253)، باید یک پیامبر با حکمت عملی (شامل حکمت سیاسی و حقوقی) باشد. (254) بنابر این، سیاست به رفتار انسان به عنوان بخشی از خانواده (255) و شهر ((مطابق با مقتضیات فلسفی و اخلاقی با هدف هدایت توده ها به رفتاری که موجب حفظ و بقای نوع [انسان] می شود))، مربوط می شود (256)؛ پیامبر باید انسان را به قانون و آنچه مناسب آن است و آن را محافظت می کند، تعلیم دهد. (257) آنچه در اینجا قابل توجه است، نگرش جهانشمول است. مدینه کامل را نمی توان درک کرد؛ این مطلب یک معیار است و هدف

دائمی انسان نیز هست. (258) در اینجا پیام پیامبر و شارع برای انسان، به سان فلسفه می گردد (259) که باید انسان را هدایت کرده و به اصلاح بشر بینجامد. (260) این امر در قالب ((احکام سیاسی)) به ((مصلح دنیوی)) (261) انسان مربوط می شود، اما همچنین به ((صلاح اخروی)) (262) او نیز ارتباط دارد. این سخن یک مصالحه به نظر می رسد که تلفیق علایق جامعه و افراد است؛ دولت آرمانی، الگویی برای رفتار انسان در جامعه در این دنیاست؛ در عین حال که قوانین مذهبی پیامبر - حاکم، راهنمای صلاح و سعادت او در جهان دیگر است. (263) مذهب و قوانین آن ابزاری لازم و ضروری برای جامعه اند. (264) آن ها رفتار افراد را تنظیم کرده، آن را با اخلاق، که بخش اول فلسفه عملی است، و مطابق با مقتضیات سیاست، که بخش دوم آن است، مطابق می گردانند. حکمت اخلاقی و حکمت حاکم (شامل اقتصاد، تدبیر منزل) انسان را به امور نیک و شریف و سعادت در جامعه رهنمون می شود.

بدین سان، فیلسوفان اسلامی، با طرح و شکل دادن به آگاهی و معرفت انسان، به شکل گیری جوامع اسلامی و قدرت های حاکم بر آن یعنی خلفا، سلاطین، وزرا، فقها و حکما کمک کردند. آن ها به سختی بر اندیشه سیاسی لاتینی تأثیر گذار بودند. آن ها با جهان بینی متافیزیکی خود رابطه سنتی اسلامی میان دین و سیاست را اثبات نمودند. (265) این حلقه ارتباطی با یک پایه علمی - عقلانی که جهان شمول بودن ارزش ها را مفروض می گیرد، تأمین شده است. این ارزش ها در چهره خودآگاهی و خودباوری (self \_ image) نوین اسلام احیا شده اند. (266)

## پی نوشت ها:

\*. این نوشتار ترجمه بخشی از اثر زیر است:

HOSSEIN NASR and OLIVER LEAMAN, Arayh Cultural Ins. Theran History of Islamic Philosophy  
Iran, 1373. (Part II), Edited by SEYYED

- سیستم مذهبی قرون وسطی است که شامل عناصر مسیحی و غیر مسیحی است و بر این باور است که جهان مادی و عرصه تضاد و منازعه دائمی خیر و شر است -  
۴.

1. در باره مفهوم امت بنگرید به Lambton (1981) : 13 ff.

2. در باره این اصطلاح و تاریخچه اش بنگرید به:

روزنتال (1971): 20; لويس (1984); نجار (1986).

3. بنگرید به: وات (1968): 4.

4. بنگرید به: وات (1968).

5. بنگرید به: مراد (1991).

6. بنگرید به:

sherwani (1977): 21 ff; Denny (1985); Hourani (1985): 23 ff

7. چاپ های متعددی در دسترس است. به عنوان مثال در [ ( کتاب ) آثار ابن مقفع ] (1978) رسچر (1981) ( Rescher ) کتاب ((الادب الکبیر)) را به آلمانی ترجمه کرده است. کتاب ((رساله فی الصحابه)) در یک جلد در دسترس است که در کتاب لغت و ترجمه فرانسوی پلات (ch. pellet \_ 1976) آمده است. برای مطالعه بیشتر بنگرید به:

Richter (1932): 4 ff; Lambton (1981): 43 ff.

و به مقاله: ابن مقفع نوشته گابریل در دایره المعارف اسلامی چاپ دوم (لیدن، 1965) ج 3، ص 88 و نیز به منابع و ماخذی که در آنجا ارجاع شده است.

8. بنگرید به Charles \_ Domini que (1965): 53 f.

Richter (1932): 6 ; Charles \_ Domini que (1965): 62 f.9

10. ابن مقفع, ((كتاب الادب الكبير)) فصل 3 ; بنگرید به:

.Dominique (1965): 53 ff\_ Charles

11. بنگرید به:

(در بحث قاضی نعمان ((دعائم الاسلام)) و نیز القاضی (1932 Richter (1978 :33 ff; Salinger (1956)

Busse (1968); Lambton (Butterworth (1980): 21 ff; Chittich (1988). ; (1971); (1963); (1954

و کتاب شناسی دانش پژوه (1988).

یکی از کتاب هایی که تاکنون مورد غفلت قرار گرفته, ((كتاب فى السياسه)) (مصحح الدهان (1948) و عبدالمنعم احمد (1982): 60 - 35) نوشته ابوالقاسم الحسين بن على المغربی (متوفای 1027 / 418 یا 1037 / 428) است که تاثیر و نفوذ اندرزنامه های قدیم پادشاهان و اخلاقی فلسفی را نشان می دهد. (بنگرید به: نظریه افلاطونی مسکویه در باره فضایل نفس, تصحیح Zurayk).

12. همانند ماوردی (متوفای 450 / 1058) ; در باره او بنگرید به:

E.I.J. Rosenthal (1962): 27 ff; laoust (1986); Ridwan al \_ sayyid (1985).

13. بنگرید به 347 ff Gutas (1990):

14. بنگرید به 93 ff Richter (1932):

15. بنگرید به Stern (1968); (1967 b); (1967 a); Grignaschi:

متن نامه ها در منابع زیر آمده است Bielawski / Grignaschi (1975): / Plezia (1970);

16. تصحیح بدوی (1954): 171 - 65 و سامی سلمان الاعوار (1986). بنگرید به:

Grignaschi (1976)

17. بنگرید به Grignaschi (1980); (Manzalaoui (1974):

18. این اثر تنها در خلاصه محمد بن علی بن ابراهیم بن احمد بن محمد انصاری که بدوی (1985) آن را تصحیح کرده است, یافت می شود. بنگرید به:

Walsh (1976); Gutas (1990): 350 \_ 2

Reters (1968): 74 f. 19

ترجمه ها را شخصی به نام Kellermann (1965) تصحیح نموده است.

Gutas (1975): 320 f. 20

21. کتاب الخلاص (Periethon). کراوس (1939) و بدوی (1981): 211 - 190 خلاصه عربی را تصحیح کرده اند (Mattock ; (1972 آن را به انگلیسی

ترجمه کرده است. در باره این اثر به مطالعاتی که در Ullmann (1970) آورده شده است مراجعه کنید. نیز به:

Rundgren (1976); Fakhry (1991): 63 f.

22. بنگرید به:

al \_ malik fil \_ siyasah wal \_ tadbir al \_ mamlakah ed. cheikho (1920 \_ 2) Risalah ilt Julian

و نیز به: محمد سلیم سالم (1970) و (با ترجمه لاتین) عرفان شهید (1974). اصل نسخه یونانی این اثر گم شده است. برخی از نکات را می توان در Bouges (1924) یافت.

23. نسخه یونانی اش گم شده است. ترجمه عربی و نسخه آلمانی و ترجمه های لاتین - عربی و عبری - عربی میانه را پلسنر (1928) تصحیح نموده است. همانطور که پلسنر نشان داده است, این اثر در متون و آثار اسلامی در باره اقتصاد (تدبیر المنزل) بویژه از طریق نسخه اصلاح شده اش توسط نصیرالدین در کتاب خود

((اخلاق))، بسیار موثر بوده است. رساله ارسطویی اقتصاد را عرب ها کمتر شناخته بودند که شرح آن احتمالا توسط ابوالفرج بن طبیب، کتاب اول (1343 - 1345) وجود دارد؛ این اثر در مجموعه آثار ابن طبیب در منبع زیر حفظ شده است:

fols 145. v \_ 149 v and Nuruosmaniye 3610 (New number 3095), fol s ,888 . Ms. Escorial no v \_ 140 v. 138

معلوف (1921) این اثر را تصحیح کرده است. هر دو اثر با ((مقاله فی التدبیر)) که به ارسطو نسبت داده شده و گفته شده است که عیسی بن رورعد (تصحیح 1903 cheikho) متفاوت هستند. به نظر می رسد که این اثر، تالیفی عربی بوده و بحثی کلی در باره شیوه های برخورد با دیگر افراد با رتبه های متفاوت است. در باره دو ترجمه عربی بنگرید به: 5 \_ (1954 Pines)

24. عنوان اثر یونانی گم شده احتمالا Peri alypias بود. این اثر را کندی (مصصح والز و ریتر 1938)؛ طوریچی (1962): 25 - 110؛ بدوی (1973): 6 - 32 و فخری (1979): 2 - 13 - 26 ترجمه کرده و مسکویه آن را (با تغییراتی) از نسخه کندی و در رساله معروف، موسوم به ((رساله فی الخوف من الموت)) (شماره 153) اقتباس کرده است. شرحی از مقدمه اثر کندی (مصصح والز - ریتر (1938): 3108 - 3202) جداگانه با عنوان ((رساله فی ماهیه الحزن و اسبابه)) ترجمه شده و به ابن سینا نسبت داده شده است (مصصح تورا 1937)؛ در این باره و نیز در باره دیگر مواد اقتباس شده بنگرید به:

Walzer / Ritter (1938): ff. and F. Rosenthal, *Orientalia*, n.s. (1990): 9, 182 \_ 9 L. 8

روزنتال، پلورتاک را نویسنده احتمالی آن تلقی می کند. پولنز (1938) و گانجی (1956): 228 از هرگونه بحث پیرامون هویت آن خودداری می کنند، هر چند که ریشه هلنیستی آن را انکار نمی کنند. بر طبق نظر پولنز نویسنده باید به طور غیرمستقیم تحت تأثیر اپیکتوس [C.A.D. 50 \_ 120] (Epictetus) باشد.

25. در باره مفهوم عدالت از نظر معتزله، اشاعره و ماتورده در آثار ابن رشد و ابن عربی به تحقیق و بررسی (Kassem 1972) مراجعه کنید.

26. در باره شناخت و درک افلاطون در جهان اسلام بنگرید به:

Klein \_ Franke (1973) and s.v " Aflotun " by R. Walzer in *Encyclopedia of F. Rosenthal* (1940); *Islam*, 2nd ed.

همچنین بنگرید به: مهدی (1991). 14.

برخی از قطعات عربی در آثار افلاطون را بدوی (1974) 70 - 121 جمعآوری کرده است. در باره نقل و قول های بیرونی بنگرید به: گابریل (1951). بدوی ارتباط ((کتاب العهود الیونانیه المستخرجه من رموز کتاب السیاسه لافلاطون (مصصح بدوی 1954): 1 - 64؛ مصصح مالکی (1971): 45 - 126؛ مصصح انوانی (1955): 3 - 61 و مقدمه مالکی: 33 نوشته احمدبن یوسف بن ابراهیم ابن الدایه (متوفای 340 / 951) را با آثار سیاسی افلاطون ذکر نکرده و همچنان به طور کامل شناخته نشده است. اثر ابن دایه تالیفی است که تلاش می کند برتری آثار سیاسی یونانی را بر آثار سیاسی ایرانی [فارسی] نشان دهد؛ گفته می شود که از سیاست افلاطون اخذ شده است. این اثر در قرن هشتم / چهاردهم توسط تاریخدان گرانادایی (Granadine) (لسان الدین ابن خطیب) (کتاب الاشاره الی ادب الوزاره) (مصصح زمامه) به کار رفته است. بنگرید به: دانلوب (1959): 4 - 52؛ القاضی (1976): 206

27. در باره اخلاق نیکوماخوسی و تأثیرش بر ترجمه عربی و لاتین - عربی کتاب *Summaria Alexandrinorum* اثر Hermannus Alemannus، بنگرید به: دانلوب (1971)؛ (1983) و نیز به منابع و ارجاعات دایبر (1990). دانلوب در تحقیق و بررسی گسترده ای، نشان می دهد که اثری را که بعد از کتاب 6 در نسخه Fez (مصصح بدوی: 1979: 87 - 363) جای گرفته است، می توان با بخش اول شرح Prophyry بر نیمه اول اخلاق نیکوماخوسی یکی دانست. اثر عربی را بدوی (1979) تصحیح کرده است.

28. بنگرید به: Ibish (1966): 97 ff.

29. بنگرید به: Madelung (1971): 3 *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed. , s.v. "Imama",

30. رساله فی کمیه کتب ارسطاطالیس مصصح گودی / والز 12, 403؛ مصصح ابوریده: 384. 11. در باره این اثر بنگرید به: Hein (1985): 310 f.

31. من کلام قسطی بن لوقا، مصصح و مترجم دایبر (1990): فصل 8، ص 15 - 81 سطر 4. نیز: شرح دایبر (1990): 124 و 128.

32. همان.

33. بنگرید به: Pines (1986): 146 \_ 56

34. مصصح فلوگل: 6 - 1 / 260؛ مصصح رضا تجدد: 12 - 8 / 319؛ ترجمه انگلیسی: Dodge 623. نیز: Atiyeh (1966): 146 \_ 56

35. مصصح ابوریده، ((رسائل الکندی الفلسفیه)) ج 1، 99 - 177؛ ترجمه فرانسوی Alkind, *Ginq epitres* اثر (1976) Gimaret D \_ و 8 - 65.

این عبارت در چایی که (Franke Klein 1982) تصحیح کرده اند، وجود ندارد.

36. بنگرید به:

Rep. 4. 435. Bff. ; Laws, 653 A\_ c: Aristotle, onthe soul. 432 a 25 Plato,

و بالاتر از همه بنگرید به Nicomachean :Ethics, 1102 b 28 ff. ; 1116 b 23 ff. and 1119 b

37. بنگرید به Plato, Rep. 4. 435. Bff.

38. تصحیح ابوریاده، رسائل، ج 1، ص 4 / 179؛ نیز بنگرید به Atiyeh (1966): 239: 57.

39. در کتاب منتخب صوان الحکمه نوشته ابوسلیمان سجستانی، تصحیح دانلوب: ص 8 - 246 مخصوصا ص 248 حفظ شده است؛ ترجمه انگلیسی اش در منبع زیر آمده است:

Atiyeh (1966): 239 \_ 57

40. فخری (1977): 50 - 45.

Ms. Koprulu 1608, fols 21 v 11 \_ 22 r 1. 41

42. بنگرید به Alon (1991): 131 ff. esp. 123 ff. :ff Atiyeh (1966):

ارجاعات با علایم اختصاری KAS و KKS ذکر شده است.

43. در باره چاپ های مختلف بنگرید به پی نوشت شماره 24.

44. بنگرید به Atiyeh (1966): 129 ff.:

45. ابوسلیمان سجستانی، منتخب، مصحح دانلوب: 8 - 264 - 248؛ ترجمه انگلیسی آتیه (1966): 225؛ نیز بنگرید به: 127.

46. در باره مفهوم سعادت از نظر کندی (فارابی، ابن باجه و ابن رشد) به عبدالحق انصاری (1964) مراجعه کنید.

47. بنگرید به: روزنتال (1989): 28 و 296.

48. بنگرید به: روزنتال (1989): 294 و منابع و ماخذی که در آنجا ارائه شده است. روزنتال اصطلاحات ((ترغیب)) و ((ترهیب)) را با آیه: 21 90 قرآن مقایسه می کند.

49. در نهایت، این واژه به سنت ایرانی اندرزنامه پادشاهان (بنگرید به روزنتال، 1989) برمی گردد؛ در همین حال، تشابهی با نظریه معتزله که آفرینندگی خدا را در راستای مصلحت بشر (بنگرید به واژه اصلاح) توصیف کرده اند، وجود دارد: بنگرید به: دایبر (1975): 220 - 232.

50. بنگرید به این قطعه در کتاب ((البصائر)) نوشته ابو حیان توحیدی، تصحیح کیلانی 2 / 5 - 263، ترجمه روزنتال (1989): 289 و نقطه نظرات روزنتال.

51. بنگرید به: روزنتال (1989): 290.

52. بنگرید به: روزنتال (1956)؛ اثر عامری ((کتاب الاعلام)) (ترجمه روزنتال: 46 - 52) را می توان در تصحیح Ghurab می توان یافت؛ در باره نظریه

عامری در باره مذهب به عنوان امر برتر از معرفت و در باره هماهنگی فلسفه و مذهب او، بنگرید به: Rowson (1988): 19 ff.

53. تصحیح مصطفی الحیاری: السیاسه من کتاب الخراج و صناعه الخطابه، نسخه کامل کتاب الخراج قدامه اکنون در یک جلد در دسترس است (1986).

54. بنگرید به: حیاری (1983): 91 و روزنتال (1989): 296.

55. بنگرید به: تصحیح حیاری: 49.

56. تصحیح حیاری: 59.

57. تصحیح حیاری: 97.

58. تصحیح حیاری: 41.

59. تصحیح حیاری: 53. نیز حیاری (1983): 97.

60. تصحیح Salah (1977 \_ al \_ sawy) در باره آن بنگرید به: دایبر، (1989).

61. دایبر (1989): 91.

62. تصحیح کراوز کتاب ((رسائل فلسفیه)) نوشته ابوبکر رازی: 111 - 97؛ چاپ مجدد آن با مقدمه ای از مهدی محقق در تهران در سال 1964 منتشر شد.

ترجمه انگلیسی آربری (1967) (Arberry). در باره این اثر بنگرید به: روزنتال (1940): 388؛ گودمن (1971)؛ شاور (1973): 38 - 62 و 68. سترو همیر (1974)؛ بوسانی (1981): 13 - 9؛ آلون (1990): 48 - 51.

63. السیره الفلسفیه، به تصحیح کراوس (رسائل فلسفیه): 8 و 108.

64. تصحیح کراوس، رسائل فلسفیه: 96 - 1؛ فخری (1979): 64 - 27؛ ترجمه آربری (1950). برای ملاحظه نکات انتقادی و نقدها به گوتاس (1977)

بنگرید. در باره این اثر به محقق (1967) و شرح گودمن (1971) و (1972: 31) مراجعه کنید. فصل ((تهذیب اخلاق)) مسکویه، تصحیح زریخ 175 ملهم از اثر ابوبکر رازی است و حمیدالدین کرمانی (متوفای 411 / 1 - 1020) اسماعیلی در کتاب ((الاقوال الذهبیه)) آن را انکار کرده است. (در باره چاپ های متعدد آن



به کتابشناسی مراجعه کنید).

65. در باره ماخذ Galenic (بویژه مقاله فی نفی الغم به Peri alypias = که نسخه اصلی یونانی اش گم شده و تنها قطعاتی از آن باقی مانده، بنگرید به: (1970) Ullmann 65 و نیز به پاورقی شماره 49 در باره اخلاق رازی به (1920) de \_ Boer بنگرید و به (Bar \_ Asher) 1981).
66. بنگرید به گودمن (1971 و 1972).
67. مقاله فی اماره الاقبال و الدوله (تصحیح کراوس، رسائل: 8 - 135): 1373. خلاصه ای به زبان ایتالیایی را می توان در 21: (1981) Bausani یافت. در باره ترجمه الدوله بنگرید به: روزنتال در ((دایره المعارف اسلامی))، ج 2، ج 2، 178.
68. تصحیح کراوس، رسائل، 136.
69. بنگرید به: حاجز، مقالات الزیدیه، مصحح هارون، رسائل الحاجز، 4: 325، ترجمه آلمانی پلات 104: (1967) (Pellat).
70. به عنوان نمونه بنگرید به: قاسم بن ابراهیم (متوفای 246 / 860)؛ نیز بنگرید به:

Abrahamor (1987).

71. بنگرید به ff: 35 (1972); Makarem (1967); Madelung (1977): 54.
- نمونه متاخرتر، کتاب رساله فی الامامه، نوشته ابوالفوارس احمد بن یعقوب اسماعیلی است. بنگرید به تصحیح و ترجمه مکارم (1977).
72. بنگرید به: اعلام، مصحح السوی، 31 / 301 / 11.
73. همان، 6 / 4 / 36.
74. بنگرید به 130: (= Muslim studies : 1888 f. Gold ziher (Watt and Marmura: 138 ; (f.) (1985): 27 ff.
75. بنگرید به f: 55 (1958): Laoust.
76. اعلام، مصحح السوی 6 / 43.
77. همان: 10 - 6 / 185 / 3 / 61.
78. همان: 21 - 6 / 7 - 8 / 55 ; 5 / 72 ; 12 / 184.
79. همان: 64.
80. همان: 10 - 8 / 8 ; 15 / 183 ; 2 / 185.
81. همان: 14 / 110.
82. همان: 9 / 111، با ارجاع به قرآن: 40 - 39 / 8.
83. همان: 13 / 111، با ارجاع به قرآن: 7 - 256 / 2.
84. همان: 7 / 111.
85. همان: 2 / 111.
86. بنگرید به: همان: 4 / 173 ; 6 - 186.
87. همان: 1 / 187.
88. همان: 1 / 189، نیز: 14 / 189 ; 13 / 1881.
89. همان: 273.
90. بنگرید به: دایبر (1989): 97.
91. اعلام، مصحح السوی: 19 - 17 / 73.
92. همان: 93 - 77؛ ابوحاتم به تصویر راستین پیامبر وفادار می ماند (بنگرید به 190: (1918) Andrae و 245.
93. بنگرید به: دایبر (1989): 98. و در باره واژه اعتدال بنگرید به: اعلام، مصحح السوی: 85 و بورگل 1976.
94. بنگرید به: اعلام، مصحح السوی: 9 / 110.
95. بنگرید به: دایبر (1989): 95 - 99.
96. بنگرید به: مقالات نجار (1958 ; 1960 ; 1961 ; 1978 ; 1980)؛ و مهدی در تاریخ فلسفه سیاسی، 182؛ و گالستون (1990). خلاصه ای از آثار فارابی در این رابطه را می توان در کتاب روزنتال (1955)؛ (1962): 42 - 122 یافت.
97. در باره زمینه اسماعیلی فلسفه سیاسی فارابی بنگرید به: دایبر (1991).

98. بنگرید به: والز (1985): 445 و دایبر (1986): 6.
99. المدینه الفاضله، تصحیح: Dieterici 19 / 59, تصحیح والز 12 / 246. نیز: دایبر (1991). در باره تصحیح و ترجمه والز بنگرید به: مهدی (1990).
100. بنگرید به پی نوشت قبلی.
101. بنگرید به: دایبر (1986): 7 و (1991): 145.
102. بنگرید به: دایبر (1986): 11 و بوتورث (1987): 232.
103. در باره جزئیات اینجا و آنچه می‌آید به دایبر (1986) مراجعه کنید.
104. در باره مفهوم سعادت از نظر فارابی به شاه جهان (1985) بنگرید.
105. بنگرید به: دایبر (1986): ص 17 شماره 79 و در باره مفهوم افلاطون ((انقیاد)) خدا بنگرید به (1961) Berman (Plato, Theaet, 176 B ;).
106. بنگرید به: دایبر (1986): 11.
107. بنگرید به: دایبر (1991): 147.
108. بنگرید به: والز (1985): 424.
109. بنگرید به: سنکاری (1970) و سجاد (1983). در باره ساختار سلسله مراتبی شهر فئودالی (و گیتی) از نظر فارابی و اصل تقسیم آن؛ به ماروث (1978) مراجعه کنید.
110. بنگرید به: والز (1985): 429.
111. فارابی اولین فیلسوف مسلمانی است که نظریه آرمانی دولت کامل را ارائه و بسط داده است. بنگرید به (1971) Simon (1963):.
112. بنگرید به: فارابی، فلسفه افلاطون، مصحح، روزنتال و والز: فصل 4؛ ترجمه مهدی (1969): 57. این اثر از منابع متعدد افلاطونی استفاده کرده است. علاوه بر نکاتی که روزنتال و والز ذکر کرده اند، بنگرید به:

Isaac Rabinowitz, American Journal of Philology, 67 (1946): 76 \_ 90 .

113. علاوه بر کتاب المدینه الفاضله نوشته فارابی به آثار زیر بنگرید:
- کتاب التنبیه علی سبیل السعاده (ترجمه فرانسوی توسط مالت 1989)؛ کتاب تحصیل السعاده (ترجمه مهدی: 1968 50 - 13)؛ فصول منتزعه، ترجمه فارسی در کتاب قلب الدین شیرازی (1239 / 634 - 1311 / 710) و دره التاج لقرات الدوباج، مصحح مشکات (بنگرید به ناصر: 1974 249)، کتاب السیاسه المدینه و رساله فی السیاسه (ترجمه آلمانی توسط Graf 1902)؛ رساله ای اخلاقی در باره رفتار انسان در برابر کسانی که مافوق او، مادون او و یا مساوی با او در رتبه و درجه هستند و نیز در باره برخورد آن انسان.
114. بنگرید به: روزنتال (1972): 1646.
115. تلخیص نوامیس افلاطون. بنگرید به:

Strauss (1957) ; Leaman (1985): 195 ff. and Daiber (198 bb): 17 f. ; Gabriel (1949)

در باره خلاصه ای از این ((تلخیص)) که توسط ابوالفرج بن طیب نوشته است بنگرید به:

Druart (1977)

116. بنگرید به: فارابی، المدینه الفاضله، مصحح والز، فصل 5، ص 16 و حاشیه و تفسیر: 457.
117. رسائل 6 / 241. 3. بنگرید به: ترجمه آلمانی و شرح (Diwald 1975) 230 و 8 - 206.
118. در باره مطالبی که می‌آید به جزئیات عنایت (1977) بنگرید و در باره مقایسه مفصل اخوان الصفا و فارابی به ابوزید (1987).
119. بنگرید به: عنایت (1977): 34.
120. بنگرید به مثالی که در باره شورش حیوانی در برابر سلطه انسان در کتاب رسائل: 182 2 آمده است؛ ترجمه انگلیسی گودمن (1978)؛ نسخه اسپانیایی توسط تورنرو پودا (1984) و نسخه آلمانی توسط (Giese 1990).
121. بنگرید به: عنایت (1977): 39.
122. المدینه الفاضله، تصحیح / ترجمه والز: 7 - 246. بنگرید به پی نوشت شماره 98.
123. رسائل: 128 4. بنگرید به: عنایت (1977): 42.
124. بنگرید به (1962) Marqurt): .



.Zurayk (1968): 207, n. 18 on p. 185, 1, 10

و رساله مشهور ((رساله فی الخوف من الموت و حقیقتة و حال النفس بعده)) انتشارات پاریس تصحیح (1991) Ckeikho, مقالات فلسفیه صص 14 - 103 با عبارات اضافی (تصحیح Ckeikho صص 17 - 114) که از اثر مسکویه گرفته شده است (تصحیح: Zurayk 19 / 221 - 10 / 217); هر دو اثر با رساله فی الحلیه لدفع الحزن نوشته کندی یکی می باشند (بنگرید به پی نوشت شماره 24).

154. در باره او بنگرید به: فخری (1991): 176, دایر (1991).

155. کتاب التنبیه الی سبیل السعاده نوشته فارابی بسیار با تاثیر به نظر می رسد. بنگرید به خلیفه (1990): 149.

156. الذریعه, تصحیح عجمی: 163.

157. همان: 374.

158. همان: 364.

159. همان: 204.

160. همان: 204 / 4.

161. همان: 59.

162. همان: 91 / 5 نیز بنگرید به: 96 / 8.

163. بنگرید به: تکسب در همان منبع: 380.

164. همان: 90 / 11 - 13.

165. همان: 90 / 11 - 91 / 6.

166. تصحیح سلیمان دنیا; ترجمه (1945) Hachem.

C. f. Chahine (1972): 105 ff. .167

168. این موضوع را ابن خمار مسیحی (متوفای 1017) در کتابش ((مقاله فی صفة الرجل الفیلسوف)) تصحیح و ترجمه لوین (1955) بحث کرده است; در باره این اثر نیز بنگرید به: Karmer (1986): 128.

169. در باره برداشت آن ها از فلسفه بنگرید به: رسائل, 3: 325 و ترجمه دیوالد (1975): 427 (Diwald).

170. در باره اطلاع ابن سینا از رسائل اخوان الصفا بنگرید به (1981) (Diwald).

171. تصحیح امین: 9 - 40 ترجمه (1959) Goichon; بنگرید به: ((حی بن یقظان)) در دایره المعارف اسلامی ج 2, شماره سوم.

172. شرح و تصحیح فتح الله خلیف (1974): 31 - 129; ترجمه فرانسوی (1961) Noureddine - 30.

173. بنگرید به (1963) Marmura; (1964):.

174. بنگرید به (1985) Marmura: 363.

175. بنگرید به: روزنتال (1962): 144; در باره ویژگی های پیامبر و حاکم به صفحه 152 مراجعه کنید.

176. ابن سینا, الشفا, الالهیات, ج 2, 4 / 441; ترجمه مارمورا در ((فلسفه سیاسی دوران میانه)) (1963): 99.

177. الشفا, الالهیات, ج 2, 4 / 447; ترجمه مارمورا در ((فلسفه سیاسی دوران میانه)) 104.

178. روزنتال (1962): 154.

179. همان: 148.

Galston (1979): 570. .180

181. در مجموعه ((رسائل)) منتشر شد (1298 / 1881): 80 - 71; شمس الدین (1988): 72 - 261; ترجمه انگلیسی مهدی در فلسفه سیاسی دوران میانه: 7 - 95; بررسی و تحقیق 9 (1903) Baur - 346. بر اساس ترجمه لاتینی:

(repr. Westmead, 1969), fols 139 - 46), Ardreas Alpago (1546, Avicenna Opera (Venice

182. تصحیح مارمورا; تصحیح شمس الدین (1988): 298 - 309, ترجمه انگلیسی مارمورا در فلسفه سیاسی دوران میانه 21 - 112.

183. بخش دوم: 55 - 441; ترجمه انگلیسی مارمورا در فلسفه سیاسی دوران میانه: 111 - 98; ترجمه آلمانی هارتن (1907). بنگرید به: نظریات

کوهرلر (9) (Kohler - 1908) و گالستون (1979) که مقایسه ای با فلسفه سیاسی آرمان گراتر فارابی ارائه می دهند. عقاید سیاسی ابن سینا که در این اثر توصیف شده است, نویسنده دوران میانه فرانسس اکسیمنس [Francese Eiximenes] را تحت تاثیر قرار داده است. بنگرید به:

- و نیز بنگرید به Lindgren (1980):.
184. چاپ های متعدد (بنگرید به کتابشناسی) ; چاپ اخیر آن در: شمس الدین (1988): 60 - 232. بنگرید به: نقطه نظرات شمس الدین (1988): 60, پلستر (1928): 42 و ابراهیم (1980).
185. تصحیح شمس الدین (1988): 9 - 233.
186. تصحیح شمس الدین (1988): 5 - 240. در باره نظریات ابن سینا در باره اخلاق بنگرید به: عبدالحق انصاری (3 - 1962); بوتوروث (1987): 238 و فخری (1991): 85 و 207.
187. تصحیح شمس الدین: 58 - 246.
188. در باره این مطلب بنگرید به: پی نوشت شماره 23.
189. بنگرید به: پلستر (1928): 43.
190. بنگرید به: روزنتال (1962): 152.
191. در باره اصطلاحات مذکور و ریشه ارسطویی آن ها بنگرید به: پی نوشت شماره 93.
192. الشفا، الالهیات, 2, 14 / 455.
193. الشفا، الالهیات, 2, 14 / 453. و نیز: روزنتال (1962): 155. (به جای جمله، حمیده می خواند ; تفسیر و شرحی که در آنجا ارائه شده است اندکی با شرح ما متفاوت است).
194. خورشید (1979) ; نیز بنگرید به Strohmain (1979) :
195. ابن سینا عقاید معادشناسی خود را عمدتاً در کتاب ((رساله الذخیره فی المعاد)) (تصحیح و ترجمه Lucchetta (1979), و در کتاب ((المبدأ و المعاد)) (تصحیح نورانی) بحث کرده است. بنگرید به: رساله Michot (1988) بویژه ص. 190.
196. در باره او در اینجا بنگرید به بحث روزنتال (1937), (1951), (1952): 174 - 158 ; و نیز Allard (1974); Chemlin (1969); Zainaty ; (1980) Leaman (1979):.
- و در باره تأثیر ابن باجه و (ابن طفیل) در فلسفه دوران میانه یهود بنگرید به:
- Hayoun (1989); (1990): 39 ff; 77 ff; 137 ff; 188 ff.
- (و در باره سیاست) بنگرید به: ص 242.
197. در باره اولیا و بزرگان از نظر افلاطون بنگرید به: روزنتال (1962): 287 شماره 9.
198. رساله الوداع, تصحیح فخری, رسائل: 13 - 11: 136 ; روزنتال (1962): 161 آن را نقل کرده است.
199. در باره مفهوم سعادت اخروی از نظر ابن باجه بنگرید به Altmaun (1969):.
200. بنگرید به: فارابی, فصول منتزعه, تصحیح نجار: 95 ; کتاب المله, تصحیح مهدی: 56. نیز بنگرید به: مارمورا در وات و مارمورا (1985): 1354 و اندرس (1986): 333.
201. بدین سان ابن باجه رساله ای را به نام ((تدبیر المتوحد)) نوشت (تصحیح فخری, رسائل: 96 - 37) ; تصحیح معن زیاده ; دو فصل اول (= تصحیح فخری: 48 - 37) را دانلوب (1945) تصحیح و به انگلیسی ترجمه کرده است. در باره مفهوم تدبیر در این اثر بنگرید به: روزنتال (1962): 164.
202. تز ابن باجه, تضاد فضیلت اخلاقی در جامعه و تأمل در گوشه عزلت, مجددا در عقاید میمونیه | موسی بن میمون, فیلسوف مدرسه ای یهودی متولد اسپانیا 1204 - 1135 م] ظاهر شد (Kraemer . 1983) و بالاتر از همه به ابن فلکیور: بنگرید به 16 (1986): Jospe . میمونیه خیلی زیاد وامدار فارابی هستند. همچنین بنگرید به: مقایسه روزنتال (1968) ; گالستون (1978) ; کریمر (1979) ; پینز (1979) ; میسی (1986 - 1982) و برمن (1988).
203. ابن باجه, تدبیر, تصحیح فخری, رسائل: 91. بنگرید به: روزنتال (1962): 170, لیمن (1980): 118 ; مارمورا (1985): 375 ; اندرس (1986): 236.
204. این مطلب موضوع رساله ابن باجه ((رساله اتصال العقل بالانسان)) (تصحیح فخری: رسائل: 73 - 155) است. بنگرید به Endress (1986): 236 ; (1979) Zainaty ; (1967) Chemli
205. الالتقا المعاون علی المنافع ; ابن باجه, رساله الوداع ; تصحیح فخری, رسائل 16 و 142 ; بنگرید به: 13 / 142 ; روزنتال (1962): 161.
206. روزنتال (1962): 166: ((اولیگارشی (؟))) . به هر حال بنگرید به: فارابی, السیاسه المدنیه, تصحیح نجار: 4 / 89, ترجمه انگلیسی نجار در ((فلسفه سیاسی دوران میانه)): 43.
207. ابن باجه, تدبیر, تصحیح فخری, رسائل: 16 / 24.

208. ابن باجه, تدبير, تصحيح فخرى, رسائل: 12 / 74.
209. ابن باجه, تدبير, تصحيح فخرى, رسائل: 15 / 42. نیز: روزنتال (1962): 167.
- فیلسوفانی که همانند غریب ها و ناآشنایان در دنیا هستند ((نوابت)) به مفهوم ((معاندان)) نامیده شده اند ; از نظر فارابی آن ها معاندان جامعه کامل بوده و از نظر ابن باجه آن ها فیلسوف منزوی اند. در باره اصطلاح نوابت بنگرید به: Alon (1990):
210. ابن باجه, تدبير, تصحيح فخرى, رسائل: 12 / 63.
211. تدبير, تصحيح فخرى, 9 / 43 ; نیز: روزنتال (1962): 167.
212. ابن باجه, رساله الوداع, 9 / 43 ; نیز ; تصحيح فخرى, رسائل: 17 / 142.
213. بنگرید به: المعصومی (1961).
214. ابن باجه, تدبير, تصحيح فخرى, رسائل: 7 / 64 ; نیز: روزنتال (1962): 169.
215. ابن باجه, تدبير, تصحيح فخرى, رسائل: 49 ; نیز: روزنتال (1962): 170.
216. نیز بنگرید به: ابن باجه, تدبير, تصحيح فخرى, رسائل: 90.
217. بنگرید به: روزنتال (1962): 171.
218. تصحيح Gauthier یا Nader ; ترجمه انگلیسی همراه با حاشیه و شرح گودمن. چاپ ها و ترجمه های دیگری نیز وجود دارد. در باره این اثر بنگرید به:
- Arkoun (1977), Marmura (1979): 318 ff; Rubio (1981); Daiber (1990): 243 f. Piaia (1973);
- در باره شرح Moshe Narboni بر کتاب حی بن یقظان ابن طفیل و نظریات سیاسی آن بنگرید به: روزنتال (1980) و حیون (1988) (Hayoun).
219. در باره او بنگرید به: روزنتال (1962): 175.
220. ترجمه و تصحيح بلاند: 108.
221. روزنتال (1956): 71, لرنر (1974): 89. نیز بنگرید به: بوتوروث (1986): 19
222. بنگرید به: روزنتال (1956), لرنر (1974): 80.
223. ترجمه بلاند مبهم است. در هر حال بنگرید به:
- Endress (1986): 239 , Cruz Hernandez (1960): 281 ff
224. بنگرید به: ابن رشد, رساله, ترجمه بلاند 1030 و 69 و 36 ; روزنتال (1956): 74 ; لرنر (1974): 94 و دایبر (1990): 245 (با منابع و ارجاعات بیشتری).
225. ابن رشد, رساله, ترجمه بلاند: 36.
226. بنگرید به f: Pines (1976); Endress (1986): 239.
227. بنگرید به: ((فصل المقال فی ما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال)), تصحيح Hourani (و دیگر چاپ ها) ; ترجمه Hourani (1976) ; روزنتال (1962): 179 ; مهدی (1964) ; برتمن (1971) ; مارمورا (1983) ; بویژه ص 100, دایبر (1990): 244.
228. نسخه عبری, تصحيح و ترجمه روزنتال (1956) ; ترجمه جدید لرنر (1974). نیز بنگرید به: شرح روزنتال (1958 - 43 (1973) 1953) ; Piaia ; مهدی (1978) ; بوتوروث (1986), لیمن (1988): 119.
229. روزنتال (1956): 60, لرنر (1974): 71.
230. روزنتال (1956): 71, لرنر (1974): 90.
231. بنگرید به: روزنتال (1956): 65 ; لرنر (1974): 79 ; روزنتال (1962): 186.
- ابن رشد برابری مردان و زنان را انکار نمی کند: ((آنها تنها در امور جزئی با هم متفاوتند. به عنوان مثال, مردان در فعالیت های انسانی کوشاتر از زنان هستند, هر چند که ممکن است زنان در برخی از فعالیت ها کوشاتر باشند)) از این رو, ((زنان در این شهر فعالیت های یکسانی را با مردان انجام می دهند, جز آن که آن ها در این امر ضعیف تر هستند)). (روزنتال: 53, لرنر: 57). نیز بنگرید به: روزنتال (1953): 251 ; (1962): 191 ; بوتوروث (1986): 36.
232. بنگرید به: روزنتال (1956): 57 ; لرنر (1974): 6 - 66 و افلاطون, مقدمه, 462.
233. روزنتال (1956): 56 ; لرنر (1974): 79.
234. روزنتال (1956): 63 ; لرنر (1974): 76.
235. روزنتال (1956): 64 ; لرنر (1974): 78. در اینجا ابن رشد از ترکیب ابن باجه و ابن طفیل پیروی می کند (بنگرید به گذشته).
236. روزنتال (1956): 65 ; لرنر (1974): 79.

237. فارابی از قبل و نیز ابن باجه دموکراسی را به عنوان فساد مدینه فاضله تلقی کرده اند ؛ بنگرید به نجار (1980): 110.
238. روزنتال (1956): 79 ؛ لرنر (1974): 104. بنگرید به: بوتروث (1986): 72، فخری (1988): 90. (در مقایسه با ابن خلدون که در اینجا تحت تأثیر ابن رشد بود).
239. بنگرید به: پینز (1957) (1978)، برخلاف روزنتال (1971) که تعیین هویت دولت برتر با اسلام را به ابن خلدون نسبت داده است.
240. روزنتال (1956): 89 و 92 ؛ لرنر (1974): 121 و 125.
241. روزنتال (1956): 96 ؛ لرنر (1974): 133.
242. روزنتال 63 ؛ لرنر (1974): 76.
243. بنگرید به Kraemer (1987):
244. در باره نقش خطابه در فلسفه سیاسی ابن رشد بنگرید به: (Lazar (1980 ; Butterworth (1972a, 1972b
245. بنگرید به: روزنتال (1956): 25 ؛ لرنر (1974): 11.
246. تصحیح کواتریمیر (1858)؛ ترجمه انگلیسی روزنتال (1958). بنگرید به: روزنتال (1932) ؛ مهدی (1957) و در باره پیشگامان ابن خلدون یعنی فارابی، ابن سینا و ابن رشد بنگرید به: مهدی (1962). تحقیق مختصری از نظریات سیاسی ابن خلدون را می توان در (Laoust (1981 یافت.
247. بنگرید به: مهدی (1957): 196 ؛ 253 ؛ 263 ؛ روزنتال (1962): 84 ؛ ربیع (1967): 48.
248. بنگرید به: مهدی (1957): 177 ؛ وان سیورز (1968): 81.
249. بنگرید به: مهدی (1957): 190.
250. بنگرید به: مهدی (1957): 175 ؛ وان سیورز (1968): 71.
251. بنگرید به: مهدی (1957): 91.
252. بنگرید به: مهدی (1957): 127. در باره مقایسه فارابی و ابن رشد بنگرید به: پینز (1971).
253. بنگرید به: مهدی (1957): 89.
254. بنگرید به Oweiss (1988):
255. بنگرید به: مهدی (1957): 157.
256. تصحیح کواتریمیر (1858): ج 1: 62، 9-7 ؛ ترجمه روزنتال (1958)، ج 1: 78. نیز بنگرید به: مهدی (1957): 193.
257. بنگرید به: مهدی (1957): 274.
258. بنگرید به: مهدی (1957): 84، 116.
259. تصحیح کواتریمیر (1858): ج 3: 54، ترجمه روزنتال (1958)، ج 3: 70. نیز بنگرید به: مهدی (1957): 89.
260. بنگرید به: پینز (1971).
261. تصحیح کواتریمیر (1858): ج 1: 18 / 343 ؛ ترجمه روزنتال (1957)، ج 1: 387.
262. تصحیح کواتریمیر (1858): ج 1: 4 / 343 ؛ ترجمه روزنتال (1957)، ج 1: 386.
263. همچنین بنگرید به Simon (1959): 110 ff.
264. بنگرید به: ((کمبریج ؛ تاریخ اندیشه سیاسی دوران میانه))

Cambridge ; History of Medieval Political Thought))

صص 329 - 34 ؛ 533

265. بنگرید به: وات (1988) بویژه ص 88.

(منبع: فصلنامه علوم سیاسی، شماره 2 ، پاییز 77)