

خوانش‌ها و مکاتب فلسفه سیاسی اسلامی

علی اکبر علیخانی*

چکیده

این مقاله با مفروض گرفتن اینکه فلسفه اسلامی و فلسفه سیاسی اسلامی وجود دارد در پی تبیین این پرسش است که فلسفه سیاسی اسلامی به چه معنی است و چه تلقی‌هایی از آن وجود دارد و در ذیل این معانی و تلقی‌ها، چه مکاتبی در حوزه فلسفه سیاسی شکل گرفته‌اند. در تحلیل چستی و معنای فلسفه سیاسی اسلامی، دیدگاه‌ها و تلقی‌های گوناگونی ارائه شده یا قابل ارائه است، برخی از این تلقی‌ها شبیه یا نزدیک به هم هستند، برخی نیز در مواردی هم‌پوشانی دارند یا فقط به یک بعد معطوف هستند. هدف مقاله تأیید یا نقد اینها نیست، بلکه فقط به ارائه تصویری از تلقی‌ها و برداشت‌های موجود یا ممکن از چستی فلسفه سیاسی اسلامی پرداخته است. ابتدا خوانش‌های فلسفه سیاسی اسلامی و سپس مکاتب آن آمده‌اند. خوانش‌ها و تلقی‌هایی که از فلسفه سیاسی اسلامی ارائه شده مربوط به عصر حاضر است و عمدتاً توسط پژوهشگران کنونی فلسفه سیاسی مطرح شده یا قابل استنباط است. شاید تا دو دهه قبل نمی‌توانستیم چنین تلقی‌هایی را تقسیم‌بندی کنیم؛ ولی به مدد تلاش محققان و رشد علمی این حوزه، این امکان فراهم شد. البته مکاتب و نحله‌های مطرح شده در مقاله، مربوط به فلسفه سیاسی قدیم یا عمدتاً دوره میانه در جهان اسلام است و خوانش‌ها و تقسیم‌بندی‌ها مربوط به پژوهشگران امروزی است.

واژگان کلیدی: اسلام، فلسفه سیاسی، دوره میانه، فاضله، مشاء، اشراق.

مقدمه

تفکر و اندیشیدن برای فهم ماهیت و چیستی امور و پدیده‌ها، جزء ویژگی‌های ذاتی انسان است و بلکه مهم‌ترین وجه ممیزه نوع انسان، ناطقیت یا تفکر و اندیشه اوست. اگر این نوع تفکر و تأمل، هدفمند و روشمند باشد و از انسجام روشی و محتوایی برخوردار باشد به ایجاد و انباشت معرفت و در نهایت به یک نظام معرفتی می‌انجامد که به آن فلسفه گفته می‌شود. اگرچه اصطلاح فلسفه و مجموعه‌ای از مباحث مربوط به آن را به یونان باستان بازمی‌گردانند، ولی نظریه‌هایی وجود دارد مبنی بر اینکه فلسفه از ایران باستان به یونان رفته است و ایران زمانی خاستگاه مباحث و علوم عقلی بوده است.^۱ ضمن اینکه تفکر و اندیشه برای فهم ماهیت و چیستی امور و پدیده‌ها، نمی‌تواند مختص به افراد یا جوامع خاصی باشد، هر انسانی در هر بستر فرهنگی و اعتقادی، می‌تواند با رویکرد عقلی و استدلالی به بحث در ماهیت و چیستی پدیده‌ها و از جمله مفاهیم و امور سیاسی اجتماعی بپردازد. از آنجا که برخی معتقدند فلسفه سیاسی شاخه‌ای از فلسفه است، درخصوص امکان یا امتناع وجود فلسفه در جهان اسلام و در حیطه علوم اسلامی، مباحث مبسوطی صورت گرفته که ما وارد آن نمی‌شویم.^۲ مفروض ما این است که فلسفه اسلامی و فلسفه سیاسی اسلامی وجود دارد. پرسش و دغدغه مقاله این است که فلسفه سیاسی اسلامی به چه معنی است و چه تلقی‌هایی می‌توان از آن داشت، و در ذیل این معانی و تلقی‌ها، چه مکاتبی در حوزه فلسفه سیاسی شکل گرفته‌اند. ابتدا به خوانش‌های فلسفه سیاسی اسلامی و سپس به مکاتب آن می‌پردازیم.

چیستی فلسفه سیاسی

«فلسفه سیاسی» یا «فلسفه سیاست» نوعی خاص از تعقل، تفکر، بحث و استدلال نظام‌مند در مورد مفاهیم، موضوعات و پدیده‌های سیاسی است؛ ریموند پلانن^۳ معتقد است مسأله اصلی فلسفه سیاسی، توجیه، تبیین یا نقد روش‌های سیاسی عامی چون دموکراسی، الیگارشی یا پادشاهی و شیوه‌هایی بود که حاکمیت دولت باید از طریق آن فهم و درک شود؛ همچنین رابطه فرد و نظم سیاسی و ماهیت الزام فرد به

آن نظم؛ تحقق و ماهیت نظم سیاسی از منظر ملت و گروه‌های درون آن؛ نقش فرهنگ، زبان و نثر به عنوان مؤلفه‌های نظم سیاسی؛ ماهیت مؤلفه‌های اساسی سیاست مثل دولت، فرد، حقوق، اجتماع، عدالت و... از دیگر موضوعات و مسأله‌های فلسفه سیاسی به شمار می‌روند.^۴

در تعریف دیگری از فلسفه سیاسی، کلایمر رودی^۵ معتقد است فلسفه سیاسی اغلب به شیوه‌های انتزاعی با غایات حکومت و ابزارهای مناسب دستیابی به آن و در نتیجه با بهترین شکل حکومت سر و کار دارد. موضوعات اصلی فلسفه سیاسی را مباحثی مثل چگونگی فهم حقیقت، عدالت، مبانی خیر و صلاح عمومی، لوازم آزادی و برابری، بنا کردن زندگی سیاسی بر اصول اخلاقی، دلیل و ضرورت وجود حکومت، دلایل اطاعت اتباع از قدرت و مواردی از این قبیل تشکیل می‌دهد.^۶ رافائل^۷ معتقد است فلسفه عملی موضوعاتی مثل اخلاق، جامعه و فلسفه سیاسی را مورد بحث قرار می‌دهد.^۸ به نظر او در فلسفه کلاسیک، طبقه‌بندی مفاهیم هدف اصلی بود و برای ارزیابی باورها کافی دانسته می‌شد؛ اما فیلسوفان امروز ارزیابی انتقادی باورها و مفاهیم سیاسی را وظیفه اصلی فلسفه و به تبع آن فلسفه سیاسی می‌دانند. اینکه فلسفه سیاسی وظایف دیگری نیز دارد یا خیر، قابل بحث است؛ اما به طور مسلم بررسی انتقادی باورها و مفاهیم سیاسی از جمله اهداف اصلی و اساسی فلسفه سیاسی است.^۹ جین همپتن معتقد است فلسفه سیاسی درباره جوامع سیاسی و چیستی آنها بحث می‌کند و اینکه کدام صورت از جوامع سیاسی توجیه‌پذیر هستند و چه باید باشند. وظیفه فلسفه سیاسی توصیف سطحی جوامع سیاسی نیست بلکه فیلسوف سیاسی با گذر از سیاست‌های روزمره جوامع، درصدد درک عمیق‌ترین لایه‌ها و شالوده‌های دولت‌ها و توجیه اخلاقی آنها برمی‌آید؛ اینکه یک جامعه چگونه باید باشد تا بتوان آن را جامعه سیاسی دانست؟ جوامع سیاسی چگونه شکل می‌گیرند؟ چرا باید این جوامع از نظر اخلاقی مشروع باشند؟ ملاک و معیار برای تمییز جامعه سیاسی خوب از جامعه سیاسی بد چیست؟ مردم در جوامع سیاسی چگونه به هم پیوند می‌خورند؟ برای پاسخ به سؤالات فوق، فیلسوفان سیاسی باید از سطح توصیف فراتر بروند و با پردازش تحلیل مفهومی و نظریه‌پردازی اخلاقی،

پاسخ های ممکن را صورت بندی کنند.^{۱۰}

لئواشترائوس^{۱۱} معتقد است، تمام اعمال سیاسی از نظر ذاتی به سوی معرفت به زندگی خوب یا جامعه خوب تمایل دارند؛ زیرا جامعه خوب همان سعادت کامل سیاسی است. اگر این جهت گیری به سوی معرفت به خیر تصریح شود و انسان ها هدف صریح خود را کسب معرفت نسبت به زندگی خوب و جامعه خوب قرار دهند، فلسفه سیاسی پدید می آید. اشترائوس فلسفه سیاسی را شاخه ای از فلسفه می داند که با زندگی سیاسی، یعنی زندگی غیر فلسفی و زندگی بشری، دارای بیشترین نزدیکی است.^{۱۲} به نظر اشترائوس، فلسفه کوششی برای نشان دادن معرفت به کل، به جای گمان به کل است، و در نتیجه فلسفه سیاسی کوششی برای نشان دادن معرفت به ماهیت امور سیاسی، به جای گمان درباره آنها خواهد بود.^{۱۳}

حال وقتی قید اسلام یا اسلامی به فلسفه سیاسی اضافه شود موضوع وجوه مضاعف و پیچیده تری پیدا می کند و دارای تعریف جدیدی می شود، و حتی قرار گرفتن اسلام در کنار مفاهیم، موضوعات و پدیده های سیاسی خود به تبیین و توجیه و اثبات نیاز پیدا می کند.

خوانش های فلسفه سیاسی اسلامی

در تحلیل چستی و معنای فلسفه سیاسی اسلامی، دیدگاه ها و تلقی های گوناگونی ارائه شده یا قابل ارائه است، برخی از این تلقی ها شبیه یا نزدیک به هم هستند، برخی نیز در مواردی هم پوشانی دارند یا فقط به یک بعد معطوف هستند، هدف بحث تأیید یا نقد اینها نیست، بلکه فقط ارائه تصویری از تلقی ها و برداشت های موجود یا ممکن از چستی فلسفه سیاسی اسلامی است. عمده ترین آنها عبارت اند از:

۱. فلسفه سیاسی اسلامی به معنای فلسفه سیاسی مسلمانان: در این خوانش، غرض از فلسفه سیاسی اسلامی، فلسفه سیاسی دانشمندان مسلمان است. در این صورت، فلسفه سیاسی اسلامی عبارت است از مباحث فلسفه سیاسی که دانشمندان مسلمان مثل فارابی، ابن رشد، خواجه نصیر و دیگران مطرح کرده اند.^{۱۴}
۲. فلسفه سیاست اسلامی به عنوان متعلق جغرافیای فکری - فرهنگی جهان

اسلام: دومین قرائت آن است که قید «اسلامی» در فلسفه سیاسی اسلامی، جغرافیای فکری، فرهنگی و تمدنی جهان اسلام یا کشورهای اسلامی یا زمانی خاص مثل دوره میانه اسلامی را مد نظر داشته باشد.^{۱۵}

۳. فلسفه سیاسی اسلامی به معنای توجیه فلسفی سیاست اسلامی: در این تلقی، سیاست و حکومت در اسلام توجیه فلسفی و عقلانی می‌شوند و یا نظریه‌پردازی فلسفی در مورد آنها صورت می‌گیرد. این توجیه و نظریه‌پردازی‌ها بر مبنای الگوی حکومت نبوی مدینه، و گاهی خلفای راشدین به خصوص امام علی (ع) است. سید حسین نصر (زاده ۱۳۱۲) تأکید دارد که کنش‌های عقلانی زمان پیامبر و صدر اسلام نباید نادیده گرفته یا کم‌رنگ شوند.^{۱۶}

۴. به معنی وجود آموزه‌های عقلی و استدلالی در مورد زندگی سیاسی در معارف اسلامی: در این تلقی، مقصود از فلسفه سیاسی اسلامی، مباحث و اندیشه‌های عقلی و استدلالی مستند به وحی و معارف اسلامی درباره دیدگاه‌ها، رفتارها، و پدیده‌های سیاسی است.^{۱۷} متون اسلامی، به تناسب مخاطبان، راه‌های مختلفی را برگرفته‌اند که یکی از آنها استدلال و راه‌های عقلی است. قرآن، شیوه دعوت پیامبر اکرم (ص) را حکیمانه و در موارد لزوم با جدل احسن دانسته است.^{۱۸} کاربرد چنین شیوه‌ای در تبلیغ دین و دعوت انبیاء سبب شده تا متون دینی دربردارنده رویکردهای عقلی و استدلالی نیز باشند. طبیعی است که نمی‌توان انتظار داشت تمام مباحث و مسائل فلسفه سیاست به همان سبک و سیاق و به طور مبسوط در متون دینی مطرح شده باشد و ضرورتی هم به این امر نبوده است؛ اما این به معنای نفی مباحث عقلی و استدلالی نیست. از سوی دیگر، عقلی و بشری بودن فلسفه و فلسفه سیاسی را نباید به معنی تضاد و تباین آن با اسلام قلمداد کرد. فیلسوفان اسلامی اغلب فلسفه را به رغم اذعان به نقش پیامبران و آموزه‌های دینی، در معنای بشری آن اخذ کرده‌اند. از نظر آنها «فلسفه عبارت است از تبدیل انسان به عالم عقلی مشابه با عالم خارجی».^{۱۹} در این تعریف، بر خصلت انسانی فلسفه به معنی عقلی بودن تأکید شده است.

۵. تبیین عقلی و استدلالی آموزه‌های سیاسی اسلام: بر اساس این دیدگاه فلسفه سیاسی اسلامی بدین معنی است که، آموزه‌های سیاسی اسلام به صورت عقلی و

استدلالی تبیین و تحلیل شوند، در چنین تعریفی از فلسفه سیاسی، معنی وجود ندارد که چنین تأملات و استدلال‌هایی، توسط متفکران مسلمان ساخته و پرداخته شود ولی دارای ریشه‌های الهی و وحیانی باشد. بر این اساس، فلسفه سیاسی اسلامی به معنی وجود استدلال‌ها و تأملات عقلانی درباره سیاست بر اساس متون اسلامی به خصوص قرآن و سنت است.

۶. اسلام به مثابه جهت دهنده فلسفه سیاسی: در دیدگاه ابن‌سینا نقش آموزه‌های دینی در جهت‌دهی مباحث فلسفه سیاسی مورد تأکید قرار گرفته است. او در بررسی رابطه مباحث حکمی با شریعت، فقط عقل را ملاک امور نظری می‌داند و مبادی اقسام سه‌گانه حکمت نظری را فقط با قوت عقلیه قابل درک دانسته و ارشادهایی را که در شرایع در این باب آمده، صرفاً از جهت هشدار و آگاهی می‌داند؛ اما در باب مسائل علمی و مبادی حکمت عملی معتقد است مبدأ این علوم سه‌گانه یعنی حکمت مدنی، منزلی و خلقی، مستفاد از جانب شریعت الهی است و حدود آن با شریعت روشن می‌گردد و بعد از بیان شریعت، قوه نظری بشری به استنباط قوانین عملی پرداخته و استفاده از آن قوانین را در جزئیات معین می‌سازد.^{۲۰}

۷. مبنا قرار دادن مبانی اسلامی در مباحث بنیادین سیاست: در این نوع نگرش، منظور از «فلسفه سیاسی اسلامی» رویکرد فلسفی - به معنی عقلی و استدلالی - به سیاست براساس پیش‌فرض‌های اسلام است، در این صورت، توحید مبنای اصلی همه مباحث بعدی قرار می‌گیرد و علت فاعلی و مبدأ تمام پدیده‌ها خداوند خواهد بود؛ البته چنین رویکردی را می‌توان در فلسفه‌های گوناگون مشاهده کرد. طبیعی است که هر مکتب و نحله فلسفی، با پیش‌فرض‌ها و رویکردهای خاص خودش شناسایی می‌شود، دانشمندان مسلمان این پیش‌فرض‌ها را به عنوان مبادی آورده‌اند.^{۲۱}

برخی از معاصران نیز وصف فلسفه را به صفت اسلامی به معنای اتخاذ مبادی دینی در آن پذیرفته‌اند؛ سید حسین نصر معتقد است مقصود از اسلامی بودن فلسفه، پذیرش برخی آموزه‌های اسلامی، به صورت مبادی در آن است.^{۲۲} ممکن است مباحث عقلی و استدلالی از چارچوب معرفتی دین بهره ببرند و معرفتی مستند به وحی را مبنای خود قرار دهند. بر این اساس، عقل و شهود از جمله مهم‌ترین

مجاری معرفت خواهند بود و هرگونه تفکر و اندیشه و فلسفه‌ورزی در چارچوب پذیرش خداوند و وحی صورت می‌گیرد و فلسفه اسلامی، کوشش عقلانی برای فهم و تحلیل موضوعات و پدیده‌های عالم هستی با پایبندی به ولایت خداوند است و فلسفه سیاسی اسلامی، همین فرایند تفکر در حوزه سیاست و حکومت و قدرت در جوامع بشری خواهد بود.

۸. این همانی یا هم‌جهتی عقل و وحی در اسلام: اسلام به عنوان یک دین، مجموعه‌ای از آموزه‌های هستی‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و انسان‌شناسانه، باید و نبایدهای عقلی، تکلیفی و ارزشی را در جهت تنظیم حیات دنیوی و زندگی سیاسی اجتماعی مطرح کرده است. قاعدتاً نباید آموزه‌های اسلامی و وحیانی، با عقل تضاد و تعارض داشته باشند.^{۲۳} عقل بشری می‌تواند بر اساس مبانی، متون و منابع اولیه دین، در همه امور سیاسی - اجتماعی حیات خود تعقل کند و به پرسش از چیستی و حقیقت و ماهیت آنها پردازد. آموزه‌های وحیانی موجود در مورد حیات دنیوی، در صورت تعقل و پرسش از چیستی‌شناسی و حقیقت آنها، از حالت باور دینی و اعتقادی به معرفت سیاسی - اجتماعی تبدیل می‌شوند و در قالب فلسفه سیاسی اسلام قابل ارایه خواهند بود.^{۲۴} اگر بتوان با عقل و استدلال، بخشی از وحی و معارف وحیانی را تبیین کرد این دسته از آموزه‌های وحیانی، در حوزه فلسفه واقع می‌شوند. در این صورت مباحثی که وحی و آموزه‌های وحیانی در مورد چیستی و حقیقت زندگی و انسان و نیازهای آن از جمله سیاست، عدالت، راهبری انسان به سوی حق مطرح می‌کنند، در حوزه فلسفه سیاسی یا سیاست فلسفی قرار می‌گیرند. پیامبران نیز همواره مردم را از راه استدلال و منطق، به حق و حقیقت دعوت کرده‌اند و آوردن معجزه هم از طرف آنها به استناد دلیل و برهان عقلی بود.^{۲۵} چنانکه قرآن کریم دعوت خود را (برای دعوت خود) در معرفت به مبدأ و معاد و مسائل اساسی ماورای طبیعت، از راه استدلال و ادله روشن استفاده می‌کند.^{۲۶}

۹. هم‌راستایی اهداف فلسفه سیاسی کلاسیک با اسلام: اسلام دینی است که در پی حق و حقیقت است و شناخت حقایق هستی، انسان و جامعه را به همگان سفارش کرده است. از سوی دیگر بر شناخت و ترویج فضایل انسانی تأکید کرده و

غایت زندگی و هستی را کمال دانسته است. اگر هدف اصلی فلسفه سیاسی را شناخت حقیقت امور و پدیده‌ها بدانیم و پرداختن به فضایل و کمال انسانی از دغدغه‌های اصلی آن به شمار برود، در این صورت شباهت یا هم‌پوشانی زیادی بین بخش اهداف اسلام و فلسفه سیاسی دیده می‌شود. بر این اساس فلسفه سیاسی اسلامی می‌تواند از درون خود آموزه‌های وحیانی اسلام بیرون آید.

مکاتب فلسفه سیاسی اسلامی

۱. فلسفه سیاسی فاضله

مشهور است که فلسفه سیاسی فاضله بر محور دیدگاه‌های فارابی و بر اساس مدینه فاضله شکل گرفته است. البته رگه‌های این اندیشه را در ایران باستان نیز می‌توان ردیابی کرد. فارابی کوشید مدینه فاضله را با محوریت پیامبر در جایگاه رئیس اول و جانشینان او نظریه‌پردازی کند. ویژگی اصلی مدینه فاضله، برخورداری آن از رهبری متصل با عقول عالیه است. رئیس اول در جایگاه انسان کامل و جهت‌دهنده به جامعه انسانی با کسب فیوضات از عقل فعال، با ذات الهی پیوند می‌خورد. با توجه به اینکه تجلی عقل فعال، ابتدا در عقل مستفاد و سپس در قوه متخیل رئیس اول منعکس می‌شود، او می‌تواند با نام‌های مختلفی خوانده شود. چنانچه فارابی می‌گوید: به سبب فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افاضه می‌شود، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل است، همچنین به سبب فیوضاتی که از او به قوه متخیله‌اش افاضه می‌شود، نبی و منذر است.^{۲۷} فیلسوف در مقام انسان کامل و رئیس اول، دریافت‌کننده فیوضات عقل فعال است، او برای انتقال این پیام به مردم، آنها را در قالب هنجارها و سنت‌ها ارائه می‌کند و از اینجاست که سنت یا دین شکل می‌گیرد. در این مرحله میان ماهیت پیام که از عقل فعال به رئیس اول در جایگاه پیام‌رسان افاضه می‌شود، با فلسفه که تجلی پیام عقل فعال در عقل مستفاد رئیس اول است، و نیز دین که تجلی همان پیام در عقل متخیل رئیس است، وحدت و اتحاد حاصل می‌شود. حاصل چنین اتحادی تجلی‌های گوناگون رئیس اول در نقش فیلسوف و نبی است؛ به همین دلیل، دین در کانون مدینه فاضله قرار می‌گیرد تا سعادت انسان‌ها

را تضمین کند. در اندیشه فارابی، عقل و وحی دو بیان متفاوت از یک حقیقت به شمار می‌روند؛ او نبوت را می‌پذیرد و معتقد است که نه تنها میان عقل فلسفی و عقل نبوی تفاوتی وجود ندارد، بلکه این دو عین هم هستند و فیلسوف در واقع همان پیامبر، و پیامبر همان فیلسوف است.^{۲۸}

البته برخی از فیلسوفان مکتب فاضله مثل ابوحیان توحیدی، بعدها همسانی شریعت و فلسفه را رد کردند و آنها را دو بعد جدا از هم دانستند. ابوحیان توحیدی براین باور است عقل و وحی به لحاظ جوهری دو منبع متفاوت هستند که نمی‌توان آنها را بر یکدیگر تطبیق داد. البته اگرچه وحی مفاد عقلی را نمی‌پذیرد، اما عقل، مفاد وحی را انکار نمی‌کند و به این ترتیب، پیامبر در جایگاهی بالاتر از فیلسوف قرار می‌گیرد.^{۲۹}

۲. فلسفه سیاسی مشاء

فلسفه سیاسی مشاء، توسط فیلسوفانی مثل ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی شکل گرفته و تداوم یافته است. دغدغه اصلی فلسفه سیاسی در حکمت مشاء، استدلال بر نیاز به ضرورت وجود پیامبر برای تنظیم زندگی سیاسی-اجتماعی انسانی از طریق سنن الهی بوده است.^{۳۰}

اندیشه سیاسی ابن‌سینا از یک سو با عقل و توضیح جایگاه نبوت پیوند دارد و بر همین اساس، پیامبر یا نبی کسی است که به لحاظ فطرت و استعداد طبیعی به عقل فعال متصل است؛ از سوی دیگر با مسأله «مدنی الطبع بودن آدمی» مرتبط است. به عبارت دیگر، در اندیشه سیاسی او، هم ارتباط انسان با عالم قدسی و متعالی برقرار می‌شود و هم بر خصلت اجتماعی انسان و نیاز به همکاری و هم‌زیستی تأکید می‌شود. بنابراین ابن‌سینا کوشیده است تا در اندیشه سیاسی خود، یک نظریه فلسفی موافق با شریعت اسلامی مطرح کند که در عین حال با نظر کلی وی درباره جهان سازگار باشد.^{۳۱} ابن‌سینا بر این باور است که «اتصال» به عقل فعال کلید راز تحول انسان و مشکل‌گشای کل جریان معرفت است؛ این اتصال در همه انسان‌ها یکسان نیست؛ بلکه استعداد ادراک در بعضی انسان‌ها به‌گونه‌ای است که شخص در راه

معرفت، از تفکر و تعلم بی‌نیاز است، و در سایه نیروی فطری و خدادادی، قادر است کلیات را بدون مقدمه درک کند.^{۳۲} این قوه فطری که ابن‌سینا آن را «عقل قدسی» می‌نامد موهبتی الهی است که به افراد نادری اختصاص یافته است. بنابراین برداشت ابن‌سینا از عقل قدسی در نظریه او درباره «نبوت» بسیار تأثیر گذاشته است.^{۳۳}

تعبیر «عقل قدسی» یا «قوه قدسیه» به مرتبه‌ای از عقل نظری انسان گفته می‌شود که مرتبه فزونی حدس است؛ این مرتبه برای عقل بشری عالی‌ترین درجه قابل دستیابی است. وی نبوت را به عقل قدسی نسبت می‌دهد و معتقد است که نه تنها عقل پیامبر عقل فعال را اشراق می‌کند، بلکه قدرت تخیل او نیز به گونه‌ای است که آنچه به صورت مجرد و کلی در عقل خویش تصور می‌کند، در قوه متخیله او، صورت مجسم، جزئی، محسوس و ملفوظ پیدا می‌کند. بنابراین چنین شخصی آگاهی و بصیرتی تام به همه حدود حقیقت دارد.^{۳۴} پیامبر باید پیام الهی را به مردم برساند و با نفوذ در آنها در انجام رسالت خود توفیق یابد. از این رو قدرت روحی پیامبر باید آنقدر عظیم باشد که بتواند علاوه بر نفوذ در نفوس، امور مادی را تحت تأثیر درآورده و همچنین، یک نظام اجتماعی سیاسی تشکیل دهد.^{۳۵} ابن‌سینا بدین ترتیب علم، آگاهی و وحی به پیامبران را به نظریه خود، درباره عقل و اشراق یافتن آن از عقل فعال (همان جبرئیل مبلغ وحی)، ارتباط می‌دهد.^{۳۶}

وی بقا، دوام و رفاه انسان را منوط به زندگی اجتماعی می‌داند و زندگی اجتماعی را نیازمند قانون و قانون‌گذار. قانون‌گذار از نظر او کسی است که بتواند اجرای قوانین را تضمین کند، یعنی مردم را وادارد تا قوانین را اجرا کنند و چنین کسی فقط یک پیامبر است و خداوند بی‌شک، وجود چنین پیامبری را ضروری می‌داند.^{۳۷} وی برای پیامبر سه ویژگی روحی مهم بر می‌شمرد که او را از مردم عادی متمایز می‌کند؛ اول، کمال قوه خیال؛ دوم، ظرفیت انجام معجزات؛ سوم، دانش مستقیم. بالاترین درجه نبوت از آن کسی است که علاوه بر این سه ویژگی، از کمال عقلی و اخلاقی نیز برخوردار باشد.^{۳۸}

بنا بر باور ابن‌سینا، وظیفه نبی فقط فرمانروایی نیست، زیرا غایت پادشاهی، رفاه جسمانی و پرداختن به عالم محسوس است، در حالی که مأموریت پیامبر معطوف به

هر دو جهان است؛ پیامبر آنچه از طریق الهام و وحی آموخته، ابلاغ و اعلام می‌کند و هدفش نه تنها رفاه جسمانی بلکه کمال عقل یعنی مهم‌ترین کمال انسانی است.^{۳۹} وی برای نبوت، بعد سیاسی قائل است و قانون و سیاست را به عنوان دو رکن اصلی یک جامعه متمدن، به انبیاء اختصاص داده است. از نظر او پیامبر قانون‌گذار و سیاستمداری برجسته است و تنها اوست که می‌تواند این دو مسئولیت را بر عهده داشته باشد. ابن سینا در کتاب *فی اثبات النبوة* می‌گوید پیامبران با فن سیاست، امور مادی مردم را سامان می‌دهند و به یاری فلسفه، زندگی معنوی آنها را کمال می‌بخشند همان‌طور که افلاطون این ویژگی را درباره شهریار فیلسوف بیان می‌کند.^{۴۰}

ابن سینا در چگونگی رسیدن پیامبر به مرحله اتصال با عقل فعال، با فارابی هم‌رأی است؛ با این تفاوت که قوه خیال فارابی در دیدگاه ابن سینا به چهار قوه ادراکی باطنی تکثیر می‌شود.^{۴۱} فارابی به مدد قوه متخیله، علم پیامبر به جزئیات و صورتی که مشاهده می‌کند را توضیح دهد،^{۴۲} اما ابن سینا با اینکه طرح کلی فارابی را پذیرفته، اتحاد عقل انسانی با عقل فعال در نظریه او را مردود می‌داند.^{۴۳} به‌همین دلیل عقل مستفاد در نظریه ابن سینا موضوع اتحاد با عقل فعال نیست؛ بلکه به معنی معارف القاء شده از جانب عقل فعال به عقل بالملکه است. بنابراین او به جای مفهوم «اتحاد» از مفهوم «القاء» استفاده می‌کند.^{۴۴} «وحی عبارت است از القاء خفی از جانب امر عقلی به اذن خداوند در نفوس بشری که مستعد این القاء باشند. این القاء اگر در حالت بیداری باشد، وحی است و اگر در حالت خواب رخ دهد نفت (الهام) خواهد بود».^{۴۵}

ابن سینا با بسط نظریه فارابی بر این باور است که میان منبع عقلانی و منبع وحیانی تفاوت ماهوی وجود ندارد؛ ولی دین اصالتاً عملی، و فلسفه در اصل نظری است؛ از این رو مبدأ دانش‌های عملی از شریعت الهی مستفاد می‌شود و مبادی دانش‌های نظری از باب آیین الهی، از راه خودآگاهی به دست می‌آید. منشأ تکوین و تشریح در دین، خداوند است. تشریح از طریق وحی حاصل می‌شود، و مناسبات عالم انسانی با آن تنظیم می‌گردد. بر این اساس، در فلسفه، هم مبدأ تکوین و هم مبدأ تشریح خداوند است؛ ولی تشریح از طریق سیر و سلوک عقلی با عطایای عقل فعال

به دست می آید و پس از حصول آن، نظام عقلی ذهنی فیلسوف، صورت آن را در مدینه عینیت خارجی می بخشد.^{۴۶}

دانش سیاسی نزد فیلسوفان مشایی، نه صرفاً عقلی و نه کاملاً شرعی است؛ بلکه در حد درک کلیات و اصول مباحث خود از عقل بهره می برد و برای توضیح جزئیات آن به وحی متوسل می شود. بر این اساس، برخی از حوزه های دانش سیاسی مثل فلسفه سیاسی، دانشی عقلی به شمار می رود و حوزه هایی دیگر مثل فقه سیاسی، دانش شرعی تلقی می شود. بر این اساس، فلسفه سیاسی اسلامی به مبانی و کلیات می پردازد و جزئیات زندگی سیاسی و ارائه الگوی آن را به دین شناسان یعنی فقیهان، متکلمان و مفسران واگذار می کند.^{۴۷}

۳. فلسفه سیاسی اشراق

شیخ شهاب الدین سهروردی با تأسیس حکمت اشراقی، تحولی بزرگ در مباحث فلسفی و فلسفه سیاسی پدید آورد. وی برهان را در کنار شهود، معیاری برای طبقه بندی حکیمان قرار داد و حکیمی را که در حکمت ذوقی و حکمت بحثی متبحر باشد، شایسته ریاست تامه و خلافت و جانشینی خدا در زمین دانست.^{۴۸} وی بحث نبوت را همانند فارابی و ابن سینا از زندگی اجتماعی انسان آغاز می کند:

«بدان که چون هر یکی از مردم به همه کارها و مهمات خویش قیام نتواند نمود و از معاملات و قصاص و مناکحات چاره نیست و بعضی مردم را از بعضی گریز نیست، پس از شرعی متبوع و قانونی مضبوط چاره نیست. پس شاعری ضروری است در هر وقتی و قومی که فاضل النفس باشد، مطلع بر حقایق، مؤید از عالم نور و جبروت».^{۴۹}

بنابراین هدف نبی از دیدگاه سهروردی وضع قانون برای مصالح اجتماعی و هدایت انسان به سوی خداوند و مهیا کردن او برای آخرت است؛ و حکما بر آن اند که انبیاء (ع) به حق برای مصلحت نظام عالم مبعوث شده اند و برای یادآوری آخرت به آدمیان برانگیخته شده اند، زیرا مردم از آخرت غافل اند و در کارهای دنیا نیز جانب انصاف را رعایت نمی کنند، پس ناگزیر باید کسی باشد [نبی] که برای آنها قانونی

مضبوط را تنظیم کند.^{۵۰} سهروردی می‌گوید که قانون وضع شده و راهی که نبی برای دنیای مردم ارائه می‌کند، خود بالاصاله مورد نظر نیست، بلکه این شیوه زندگی باید آنها را به عالمی دیگر فراخواند:

«پس باید برای ایشان شخصی باشد که همانا شارع است و او برای ایشان طریقی را معین می‌کند که در آن سلوک کنند و بانگ رحیل به سوی خداوند را به یاد ایشان آورد و آنها را به روزی که از مکانی نزدیک خوانده می‌شود و زمین به سرعت از ایشان شکاف بر می‌دارد انذار دهد، خداوند را به یاد ایشان آورد، و آنها را به حق و صراط مستقیم هدایت کند».^{۵۱}

بنابراین دو عبارت، در نظریه نبوت اشراقی، شأن آسمانی نبی، یعنی دعوت انسان‌ها به سوی آسمان، از شأن زمینی او که همان قانونگذاری و تنظیم روابط آدمیان است، قوی‌تر بوده و درست مقابل نظریه نبوت در فلسفه مشاء است که در آن شأن زمینی نبی بزرگ‌تر جلوه می‌کند. از این‌رو پیامبران برای انجام چنین وظایف و اهدافی باید از امتیازات خاصی نسبت به مردم عادی برخوردار باشند.^{۵۲} شیخ اشراق بر این اساس آیه «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» را به تعلیم نبی از قدس تفسیر می‌کند؛ بدین معنا که این عقل فعال است که نبی را یاری می‌کند؛ و عقل فعال را نیز خداوند با قوه غیرمتناهی خود مدد می‌دهد.^{۵۳} همچنین نبی سیری آسمانی دارد و عالم مجردات را درک می‌کند، اما پس از سیر «من الخلق الی الحق» دگرباره سیری «من الحق الی الخلق» دارد: «و گفت که به آسمان نرود الا آنکه از آسمان فرود آمد و در حق پیغمبر ماست در قرآن که «دَنَا فَتَلَّى»^{۵۴}».^{۵۵}

سهروردی جایگاه نبی در مراتب موجودات در سلسله نظام عالم را در قوس نزولی آنها از جواهر نخستین، تا عالم عناصر و انسان دنبال می‌کند و در قوس صعودی از انسان در بند مشتهیات و وهمیات، تا انسان متصل شده به عقل مستفاد و یکی شده با عقول مفارق دنبال می‌کند.^{۵۶} کامل‌ترین انسان‌ها در دیدگاه او کسی است که ویژگی‌هایی فراتر از نفوس دیگر به دست آورد، سخن خدای را بشنود و فرشتگان را به چشم ببیند و این انسان کامل همان پیامبر است.^{۵۷} وی وحی را نیز همان اتصال به عقل فعال تعریف می‌کند:

«ممکن باشد که قوت نفس او [نبی] و قوت این شخص تا به حدی رسد که به سبب شدت اتصال به عالم عقل و جواهر فرشتگان چنان بود که به زمانی سخت اندک چون او تحصیل معقولات اندیشه کند، در هر مسأله او را حدود وسطی پیش آید که بدان سبب بی رنجی جمله معقولات کلیات بی معلمی و کتابی متخیل می شود او را».^{۵۸}

بنابراین اساس نظریه نبوت اشراقی تفاوت چندانی با نظریه نبوت مشائی ندارد. اما چون در فلسفه اشراق، عالم مثال، عالم اشرف و ارجح بر این عالم است، شأن آسمانی نبی نیز اهمیت بیشتری پیدا می کند و شأن زمینی و این جهانی او به حد تنظیم امور و وضع قانون، آن هم برای رسیدن به عالم دیگر محدود می شود. در واقع نبی انسان کاملی است که وظیفه هدایت و رساندن انسانها به کمال را دارد اما در این دیدگاه شأن نبی به رئیس و پادشاه و امام قوم (به آن معنی که فارابی یا افلاطون می گویند) نمی رسد، یا حداقل به آن تصریح نمی شود. شأن نبی از نظر سهروردی همان شأن دین در جامعه است؛ که بیشتر تعالی انسانها را دربر می گیرد، تا تکفل همه امور دنیوی ایشان را؛ اگرچه در هیچ یک از نظریات مختلف، درباره این مسأله در عالم اسلام، بر یکی از این دو شأن به نحو مستقل و متمایز پافشاری نشده است.^{۵۹} او جهان را از حکیم متأله و دارای حکمت ذوقی، خالی نمی داند و در نتیجه بر برتری شهود بر برهان تأکید می کند. به نظر او اگر کسی در علوم بحثی و حکمت رسمی مهارت نداشته باشد، راهی به حکمت اشراقی نخواهد داشت و درک حقیقت آن، برای وی میسر نمی شود.^{۶۰}

سهروردی وارد بحث در جزئیات مدینه نمی شود ولی رهبر مدینه را مشخص می کند. حاکم مطلوب او، حکیم متأله غرق شده در هر دو حکمت بحثی و ذوقی است. روش شهودی، سهروردی را بر آن داشته که در تقسیمات مراتب حکمت خود، «حکیم الهی متوغل در تأله» را بر سایر حکیمان مقدم بداند. سهروردی با اذعان بر بالا بودن مرتبت وی به جهت اهمیت برهان و استدلال در تعلیم امور، برای «ریاست تامه و خلافت و جانشینی خدا» حکیم متوغل در بحث و تأله را شایسته تر می داند. در صورت فقدان چنین حکیمی، او رئیس کامل را متولی امور خلافت و

جانشینی خدا می‌داند. رئیس کامل سهروردی، حکیمی است که متوغل در تأله و متوسط در بحث باشد. در صورت فقدان رئیس تامه و رئیس کامل، حکیم متوغل در تأله را که در بحث مراتب حکمت حکیمان برای او رتبت عالی را در نظر گرفته بود، برای رهبری خلق معرفی می‌کند.^{۶۱}

۴. فلسفه سیاسی متعالیه

ویژگی حکمت متعالیه ملاصدرا را می‌توان تلاش برای هم‌گرایی اندیشه‌ها و روش‌های فکری گوناگون مشایی، اشراقی، کلامی و عرفانی در صورت‌بندی جدید دانست.^{۶۲} ملاصدرا در صدد برآمد با نقد و تحلیل دانش‌های مختلف استدلالی پیش از خود و برگرفتن نقاط قوت و برتری‌های آنها، صورت جدیدی از استدلال را در حکمت متعالیه خود بازسازی کند. فلسفه سیاسی حکمت متعالیه را می‌توان غایت‌گرا دانست که غایت نهایی آن رسیدن به جوار باری تعالی و تنعم به فیض الهی است. از دیدگاه او به شواهد شرع و بصائر عقل، محقق و مبین شده است که مقصود همه ادیان و شرایع، رساندن خلق به جوار باری تعالی و به سعادت بقای آن حضرت و ارتقاء از حضيض نقص به ذروه کمال و از هبوط اجساد دنیه به شرف ارواح طیبه است.^{۶۳}

ملاصدرا در باب ضرورت وجود نبی نظری شبیه سهروردی دارد؛ وی در شرح حدیث اول اصول کافی از باب «الاضطرار إلى الحجّة» با بیان چند مقدمه، در اثبات و ضرورت وجود نبی برهان عقلی قاطعی را ارائه می‌کند و می‌گوید:

مقدمه اول: ما خالق و صانعی داریم که بر همه چیز قدرت دارد؛

مقدمه دوم: این صانع خالق، از تجسیم، تعلق به ماده و اجسام مبراست و بنابراین محسوس نیست؛

مقدمه سوم: این خالق به جهت علم و حکمت مطلق، بر جهات خیر در نظام عالم و مصالح بندگان خود در زندگی، بقاء و دوام آنها نیک‌آگاه است؛

مقدمه چهارم: از آنجا که خداوند جسمانی و متعلق به ماده نیست و نمی‌تواند مستقیماً در کثرات و امور مادی تأثیر کند پس خداوند برای ایجاد، تأثیر و تدبیر امور وسایطی دارد؛

مقدمه پنجم: مردم در تدبیر امور زندگی و آخرشان نیازمندند به کسی که امورشان را تدبیر کند و به ایشان راه زندگی در دنیا و وصول به سعادت و نجات حقیقی در آخرت را بیاموزد.

بنابراین انسان‌ها برای برقراری همکاری و رفع تنازعات و تعارضات به قوانین و شرایعی نیاز دارند که خود این قوانین و شرایع مقتضی وجود قانون‌گذار و شارع است. این شارع بالضروره باید انسان باشد؛ زیرا مردم ملائکه را به دلیل غیر جسمانی بودن نمی‌توانند مشاهده کنند. همچنین شارع باید واجد امور خارق‌العاده و معجزاتی باشد که مبین صدق ادعای او باشد و در نتیجه اطاعت مردم از وی بیشتر شود. پس وجود نبی برای بقا و سعادت نوع انسان خیر و مصلحت است و چون خداوند عالم و حکیم مطلق است و از خیر بودن بعثت انبیاء آگاه است، نبی را مبعوث می‌کند.^{۶۴}

صدرالمتألهین در آثار خود درباره نبوت نه سخن فارابی را می‌پذیرد^{۶۵} و نه سخن ابن سینا را بلکه با نظر جامع به این بحث می‌پردازد. وی براین باور است که کسی مستحق ریاست بر خلق و صاحب رسالت و مبعوث خدای متعال است که به مقام و مرتبه جامعیت در نشأت سه‌گانه عقلی و نفسی و حسی رسیده باشد:

«گوهر نبوت گویی مجمع انوار عقلیه و نفسیه و حسیه است و لذا با روح و عقل خویش همچون ملکی و فرشته‌ای است از فرشتگان مقرب درگاه و با آینه نفس و ذهنش همچون فلکی است بالاتر و برتر از ادناس و ارجاس حیوانیه و لوحی است محفوظ از دسترسی شیاطین و با حس خویش همچون پادشاهی است از بزرگان پادشاهان عالم. پس شخص نبی با همان شخصیت یگانه و وجدانیه هم ملک است و فرشته و هم فلک است و آسمانی و هم ملک و پادشاهی است فرمان‌فرمای بر کلیه عالم. بنابراین او جامع جمیع کمالات نشأت سه‌گانه است. آری از ناحیه روح و جنبه روحانی از سنخ ملکوت اعلی است. و از جنبه نفس و نفسانی از سنخ ملکوت اوسط است و از جنبه طبیعی از سنخ ملکوت اسفل است. پس او خلیفه خدا و مجمع مظاهر اسماء الهیه و کلمات تامه الهی است.»^{۶۶}

وی در کتاب *مبدأ و معاد* خود دو کمال برای رئیس مدینه قائل است، کمال اول و کمال ثانی:

«کمال اول رئیس مطلق این است که نفسش در مرتبه عقل بالفعل باشد و قوای متخیله و حساسه و محرکه‌اش در غایت کمال باشد. پس به قوه حساسه و محرکه‌اش مباشر سلطنت گردد و احکام الهی را جاری گرداند و با دشمنان خدا محاربه کند و قوه متخیله مهیای قبول جزئیات با نفسها و کلیات بحکایاتها-در بیداری و در خواب- از عقل فعال بوده باشد و به قوه عاقله به حیثیتی باشد که عقل منفعله‌اش مستکمل شده باشد به همه معقولات و عقل بالفعل شده باشد و چنین انسانی عقل مستفاد می‌گردد و در میان عقل فعال و عقل منفعل قرار می‌گیرد و میان او و عقل فعال واسطه رای نیست، این حالت اگر برای جزء نظری از قوه ناطقه حاصل شود آن انسان حکیم و فیلسوف خواهد بود و اگر در قوه نظریه و عملیه و متخیله حاصل گردد آن انسانی می‌باشد که وحی بر او نازل می‌شود توسط ملک و آن ملک عقل فعال است. پس به اعتبار اینکه هرچه از جانب خدا بر عقل فعال فایض می‌گردد عقل فعال آن را بر عقل منفعل او فایض می‌گرداند حکیم و ولی و فیلسوف است و به اعتبار آنچه بر قوه متخیله او از آنجا فایض می‌شود، نبی و منذر است به آنچه خواهد شد».^{۶۷}

صدرالمتألهین درباره نبوت و وحی و تمایز آن با فلسفه، براین باور است که فیلسوف و نبی هر دو بر اساس وحدت تشکیکی وجود و حرکت اشتدادی نفس، با عوالم سه‌گانه وجود؛ یعنی طبیعت، نفس و عقل، اتحاد دارند و در نتیجه این اتحاد می‌توانند حقایق الهی و نفس‌الامری را از عقل فعال یا روح‌الامین دریافت کنند.^{۶۸} وی معتقد است نبی از طریق خیال با صور خیالیه متحد می‌شود، اما این فیلسوف تصریح می‌کند که پیامبر هنگام مشاهده صور عالم خیال ساکن عوالم دیگر نیز هست. به این معنا که گاه در این مقام استقرار دارد و گاه در آن دیگری. بی‌آنکه توجه او به یک عالم او را از توجه به عوالم دیگر باز دارد و بی‌آنکه اصل و فرعی در کار باشد. بنابراین تمام عوالم بعینه و بوحدته در پیشگاه او حاضرند و منشأ تفاوت، فقط توجه و التفات شخص پیامبر است. اگرچه پیامبر که معلم و راهنمای همه

طبقات مردم است بیشتر به زبان عالم خیال سخن می‌گوید، اما زبان عوالم دیگر را نیز می‌شناسد و توجه و التفات او به‌زبانی او را از زبان‌های دیگر باز نمی‌دارد.^{۶۹}

بنابر این بیان، نبی و فیلسوف، یعنی کسانی که اداره جامعه را در دست دارند، می‌توانند احکام و دستورات الهی را در بُعد فردی و اجتماعی و سیاسی صادر کنند. احکام انشائی و اعتباری که آنها صادر می‌کنند، در نتیجه ارتباط با عقل فعال بوده و منشأ آسمانی و نفس‌الامری دارند.^{۷۰} فلسفه در نظر ملاصدرا و معاصرانش، و نیز اکثر حکمای بعد از او علم اعلی (برتر) است که منشأ الهی دارد و برگرفته از «مقام و منزلت نبوت» است و «حکما» کامل‌ترین انسان‌ها بعد از پیامبران و امامان‌اند.^{۷۱}

داوری اردکانی می‌گوید اگر این حکم در مورد فارابی درست باشد که رئیس مدینه فاضله فیلسوفی در لباس پیامبر است، به‌سختی می‌توان آن را درباره رئیس مدینه در دیدگاه ملاصدرا صادق دانست. چنانکه قضیه را معکوس هم نباید کرد، یعنی نمی‌توان گفت رئیس اول مدینه در دیدگاه ملاصدرا پیامبری است در کسوت فیلسوف، زیرا ملاصدرا «کمال اول» رئیس مدینه را فلسفه و حکمت می‌داند. از نظر او هر پیامبری فیلسوف و حکیم است؛ هرچند که همه حکیمان و فیلسوفان پیامبر نیستند. با این بیان، اختلافی که در دیدگاه فارابی میان فیلسوف و پیامبر بود برطرف می‌شود و اگر اختلافی باشد که هست، این است که در نظر ملاصدرا مقام نبوت برتری دارد، زیرا همه پیامبران علم حکما و فلاسفه را دارند اما فیلسوفان به مقام جامعیت پیامبران نمی‌رسند.^{۷۲}

۵. نحله غرب تمدن اسلامی

به تبع مباحث فلسفی حکمت مشاء، گروهی از فیلسوفان اسلامی در غرب جهان اسلام نیز فلسفه خاص خود را ایجاد کردند. هر چند آنها فلسفه مستقلی را تأسیس نکردند، اما رویکرد خاصی را پی گرفتند. مهم‌ترین این فیلسوفان عبارت‌اند از: ابن‌باجه، ابن‌طفیل و ابن‌رشد. آنها سه فیلسوف معروف در غرب تمدن اسلامی هستند که هر کدام به گونه‌ای به تأمل فلسفی در سیاست پرداخته است. تاریخ زندگی و اشتغالات ذهنی این سه متفکر مسلمان که در یک دوره می‌زیستند، نشان

می‌دهد که آنان اندیشه‌ها و مسائل و دغدغه‌های اجتماعی و سیاسی و فکری مشترکی در مورد فلسفه و سیاست داشته‌اند. هر سه فیلسوف به طبابت نیز پرداخته‌اند و در منصب‌های بالای دولتی نیز حضور پیدا کرده‌اند. آنها برداشت اضطراب‌آمیزی از اوضاع اجتماعی زمانه خود داشته‌اند و منتقد دیدگاه‌های اجتماعی سیاسی فقیهان هستند، همچنین دو تن از آنان سرنوشت مشترکی از جهت کینه‌ورزی رقیبان و ناملایمات زندگانی دارند.^{۷۳}

ابن‌باجه نخستین فیلسوف اندلسی است که راه را برای بزرگانی چون ابن‌طفیل، ابن‌رشد و ابن‌خلدون گشود.^{۷۴} فیلسوفانی که در غرب تمدن اسلام، اروپای مسیحی با تشبث به افق‌هایی که ترسیم کردند، از قرون وسطی رها شد و وارد عصر روشنگری شد.

بنابر دیدگاه ابن‌باجه تفکر عالی‌ترین ویژگی بشر است و انسان با تفکر و تدبیر به حقیقت‌اعلی و سعادت واقعی دست می‌یابد.^{۷۵} روزنتال می‌گوید: «چنانچه بتوان مشرب سایر فلاسفه را به درستی عقل‌گرایی نامید، مشرب ابن‌باجه در مقایسه با آنها عقل‌گرایی افراطی است».^{۷۶} در مرحله خودآگاهی یعنی آگاهی عقل محض به خویشتن (که بالاترین وجه علم است)، اتحاد فکر و حقیقت تحقق می‌یابد.^{۷۷} بنابراین فلسفه ابن‌باجه را می‌توان فلسفه سعادت عقل نامید.^{۷۸}

ابن‌باجه به نظریه اتصال فارابی توجه خاص دارد و در تدبیر المتوحد نیز می‌کوشد تا اثبات کند انسان با علم و تعالی قوای انسانی می‌تواند به عقل فعال اتصال یابد. او نیل به سعادت و فضیلت را در گرو سیادت نفس عاقله و استیلاء آن بر نفس حیوانی می‌داند. مرحله‌اعلای سیر معنوی یا عقلانی در آدمی، رسیدن به مرحله ادراک مستقیم و اتصال با حقیقت عقلانی محض یا به تعبیر فلاسفه اتصال با عقل فعال است. ابن‌باجه اتصال یا اتحاد عقل بشر با عقل فعال را سعادت‌اعلی و خیر قصوی توصیف می‌کند و راه وصول به سعادت را ادراک عقلی می‌داند.^{۷۹}

دین و فلسفه در دیدگاه وی بی‌نیاز از هم‌اند و در حقیقت «ابن‌باجه در سکوت نسبت به نبی و وحی، حال خود را بدون مقال بیان کرده است».^{۸۰} وی به مباحث سلطان و رعیت، قانون، عدالت و رفاه جامعه علاقه کمتری دارد. به نظر او مردان با

فضیلت، به مثابه «عرفا» می‌توانند حکومت‌های ناقص را بهبود بخشند زیرا روابط اجتماعی که حکومت را کامل می‌کنند، با فضایل اخلاقی بهبود می‌یابند. اما ابن‌باجه بر آن است که جامعه و حکومت دیگر پیش شرط‌های رسیدن فرد به سعادت نیستند. او با از سر گرفتن نظریهٔ فارابی در مورد انسان فضیلت‌مند و فیلسوفی که گاهی در حکومت فاسدی زندگی می‌کند و «مثل یک غریبه در جهان» است، نظریهٔ فیلسوف منزوی را مطرح می‌کند؛ چنین کسی می‌تواند نه تنها با فضیلت اخلاقی (به‌مثابه فرجامین غایت) بلکه منحصراً در انزوای از جامعه، به‌عنوان متوحد، با تدبیر نفس و تفکر درباره حقیقت در طلب سعادت باشد. اگرچه مردم در حکومت به‌اقتدار عرفا یعنی رئیسانی که دانش فلسفی دارند، نیازمندند، اما مفارقت از جامعه ممکن است تحت شرایط خاصی خوب باشد؛ به‌ویژه در حکومت‌های ناکامل، که فرد را در رسیدن به سعادت یاری نمی‌رسانند. بنابر دیدگاه او، عروج عرفانی به‌صورت عالی‌تر عالم، به‌رهایی نفس از ماده، و به‌اتصال عقل فعال الهی (که یکی از فیضانات الهی است)، تنها برای افراد متوحد امکان‌پذیر است.^{۸۱}

ابن‌باجه می‌گوید مدینه کامله (جامعه توسعه‌یافته) به فن طب و قضا نیاز ندارد؛ زیرا مردم مدینه به امور بهداشتی و تغذیهٔ صحیح آگاه‌اند (به علم و دانش مجهزند) و در عمل نیز رعایت می‌کنند. بنابراین به طب و طبیب نیاز ندارند. از آن‌جا که درستی سبب اتحاد کلیه ساکنان این شهر است و هیچ‌گونه مشاجره‌ای میان‌شان نیست به قضاوت و قاضی هم احتیاج ندارند. هر شخصی در مدینه کامله این امکان را دارد که به بالاترین مدارجی که توانایی آن را دارد برسد. کلیهٔ آرا در این شهر درست است و هیچ رأی خطایی در آن راه ندارد؛ و اعمال صورت بدون هیچ قید و شرطی پسندیده است (زیرا به منبع لایزال وحی الهی متصل‌اند).^{۸۲}

ابن‌رشد، پیامبران را حکیمان واقعی می‌داند که علاوه بر آموزه‌های خاص که راهنمای خواص است، آموزه‌های عام هم دارند که راهگشای عوام است؛ حکیمان هر عصری با شنیدن ندای پیامبران، به دین آنها روی می‌آوردند.^{۸۳}

ابن‌رشد می‌گوید: فلسفه هر آنچه دین می‌گوید را بررسی می‌کند. بنابراین اگر ادراک فلسفی و آموزه دینی با هم هماهنگ بود، ما به معرفتی تمام‌تر دست یافته‌ایم و

اگر آنچه در شرع آمده را درک نکرد، به قصور عقل انسانی در آن مورد علم پیدا می‌کند و می‌فهمد که مدرک آن امر تنها شرع است^{۸۴} مفاد این عبارت آن است که هر جا عقل قادر به درک نکته‌ای در شرع نشد، می‌توان آن نکته را صرفاً به استناد وحی پذیرفت.^{۸۵} البته از برخی عبارتهای ابن‌رشد چنین بر می‌آید که فیلسوفان یا خواصی که قادر به تعلم حکمت‌اند، می‌توانند راه سعادت خود را از حکمت بگیرند نه از دین؛ احترام به دین برای آنها از سر نیاز معرفتی نیست بلکه از این جهت است که در روزگار کودکی‌شان شریعت، معلم و مربی آنها بوده، و یا از این جهت است که شریعت می‌تواند سعادت جامعه و عوام را فراهم آورد. لازمه سعادت عقلی خواص، سعادت جامعه و عوام است.^{۸۶}

وی درباره‌ی نیاز بشر به دین تأکید می‌کند که دین در مورد سعادت معارفی را در اختیار انسان قرار می‌دهد که علوم بشری از آن عاجزند^{۸۷} اما به نظر او فلاسفه و اهل برهان تا حدی می‌توانند به نحو برهانی آن معارف را به دست آورند اما می‌بایست به آموزه‌های دینی احترام بگذارند. وی برای اطمینان به این معارف بر معجزه تأکید ندارد و بررسی سخن خود پیامبر را توصیه می‌کند؛ اما مشکل اینجاست که نه تجربه حسی را در شناخت این وادی راه‌گشا می‌داند و نه کشف و شهود را قبول دارد.^{۸۸} بنابراین فقط مباحث عقلی باقی می‌ماند. اگر مباحث عقلی را بتوان معیار درستی و صدق دین در این مسائل دانست دیگر چه نیازی به دین برای فیلسوفان وجود دارد؟ این ابهام در استدلال ابن‌رشد بر نیاز به دین نشانه‌ای است بر اینکه احتمالاً نیاز فیلسوفان به دین بنابر دیدگاه او از جهت معرفتی نیست.^{۸۹}

نظر ابن‌رشد درباره وحی و رؤیا این است که قدما رؤیا و وحی را از جانب خداوند می‌دانند که به واسطه موجودی روحانی که جسم نیست و از نظر آنان واهب عقل انسانی است عطا می‌شود؛ فیلسوفان جدید آن را عقل فعال می‌نامند و در شریعت آن را ملک می‌نامند.^{۹۰}

فارابی و ابن‌سینا با طرح عقل و اثبات ارتباط فیلسوف و پیامبر با عقل فعال، بر این باورند که فیلسوف با اتصال به عقل فعال و نبی با اتصال قوه خیال به عقل فعال مطالبی را دریافت می‌کنند. اما ابن‌رشد به‌خلاف فارابی و ابن‌سینا نظریه معرفت را

به نحو دقیق و پیچیده، و به لحاظ عقلی و فلسفی بررسی نکرده و بی توجه از کنار آن می‌گذرد. دلیل اینکه ابن رشد در تکمیل سخنان فارابی و ابن سینا نمی‌کوشد روشن نیست^{۹۱} محمود قاسم می‌گوید وی به نظریه معرفت آن دو متفکر معتقد نیست و معرفت را اساساً از بالا به پایین نمی‌بیند و به عقل فعال آن‌گونه که فارابی و ابن سینا باور داشتند، معتقد نیست.^{۹۲}

ابن طفیل اندلسی از جمله فیلسوفانی است که در باب استقلال و استغناء عقل از نبوت سخن گفته است. او طی نگارش داستانی با عنوان *حی بن یقظان*، استقلال و خودکفایی عقل انسانی را مطرح می‌کند. غلامحسین ابراهیمی دینانی در کتاب *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام* می‌گوید داستان *حی بن یقظان* بر خودکفایی عقل استوار است و هرگونه نیازمندی انسان به غیر عقل، در آن مردود شناخته شده است. این قصه، داستان انسان تنهایی است که در یک جزیره دورافتاده، بدون ارتباط با هرگونه فکر و فرهنگ و بدون تماس و معاشرت با جنس بشر، مراحل تکامل و تعالی خویش را طی می‌کند و بر اثر روشن شدن نور عقل، به مقام مکاشفه و شهود نیز نائل می‌شود. سخنان این فیلسوف بیانگر این است که او به استقلال عقل باور داشته و نور خرد را برای رسیدن به سر منزل حقیقت کافی می‌داند. می‌توان گفت آنچه فیلسوف اندلس در داستان *حی بن یقظان* ابراز داشته، با سخنان فیلسوف ری [محمد بن زکریای رازی] بی‌مناسبت نیست.^{۹۳} ابن طفیل رشد عقل نظری را از ادراکات حسی خام تا مرتبه لقاء الله در قالب داستانی، توصیف می‌کند.^{۹۴}

تبیین ابن طفیل از آغاز آفرینش انسان و کیفیت شکل‌گیری تمدن، از مباحث قابل توجه در آراء ابن طفیل است. دیدگاه وی در این مورد، مشابه دیدگاه نظریه پردازان مدرن عصر جدید است که نقش خدا را در خلقت انسان مسکوت گذارده و یا انکار می‌کنند و یا شکل‌گیری تمدن را ناشی از عقل و تجربه مستقل بشری می‌دانند و نه تعالیم انبیای الهی.^{۹۵} بنابراین می‌توان گفت *حی بن یقظان* رساله‌ای است که از آغاز زندگی بشر بر روی زمین، تبیینی علمی به دست می‌دهد. ابن طفیل در مقدمه قصه حکایت می‌کند که آب و هوای معتدل آن جزیره غیرمسکونی، به علاوه نسبت مناسبی از عناصر، سبب پیدایش خود به خودی نخستین

انسان می‌شود. انسان نخستین، چوب‌دستی را سلاحی مناسب در تنازع بقاء خویش می‌شناسد و بدین ترتیب به برتری خود بر سایر حیوانات پی می‌برد؛ اما در حقیقت، منظور از چنین آغازی، صرفاً فراهم کردن زمینه‌ای برای نشان‌دادن بالندگی و رشد عقل استقرایی، مستقل از هر نوع تأثیر اجتماعی است.^{۹۶}

ابن باجه نیز درباره استقلال عقل با ابن طفیل هم‌عقیده است و تدبیر المتوحد او با حی بن یقظان هم‌افق. بنا بر دیدگاه وی، معرفت انسان به امور جهان و هستی، از مرحله ادراک حسّی شروع می‌شود و با عقل و خرد به یقین و اطمینان تبدیل می‌شود. عقل قادر به درک کلیات می‌شود و آنچه را الهی و ربّانی است، درمی‌یابد. انسان با تعقل قادر است به نهایت سعادت برسد.^{۹۷} فارابی،^{۹۸} ابن‌رشد^{۹۹} و ابن‌طفیل معارف عقلی و حقایق برهانی را بر آنچه از طریق وحی می‌رسد ترجیح می‌دهند و مقام فیلسوف را برتر از مقام نبی می‌دانند.^{۱۰۰}

فیلسوفان غرب تمدن اسلامی، بدون آنکه تحلیل‌های فقیهان و متکلمان را بپذیرند، بر اعتبار و حضور عقل در زندگی مدنی اصرار می‌کردند. راه حل آنها در حل این معما ارتباط دادن فلسفه با باطن شریعت، و در صورت تعارض فلسفه با ظواهر شریعت، تقدم فلسفه بوده‌است. این امر به تأویل ظواهر شرعی از سوی این فیلسوفان می‌انجامید. نمود بارز چنین رویکردی را می‌توان در رساله *فصل المقال* ابن‌رشد و نیز رساله *حی بن یقظان* ابن‌طفیل یافت.^{۱۰۱} ابن‌رشد در تعریف تأویل می‌گوید: تأویل اخراج دلالت لفظ از دلالت حقیقی به دلالت مجازی است بدون آنکه این امر، به عادت زبان عرب در عبور از تسمیه یک شیء به شبیه یا سبب آن یا لاحق یا مقارن آن یا دیگر موارد از اصناف کلام مجازی، اخلال ایجاد کند.^{۱۰۲} با اولویت دادن روش عقلی بر ظواهر شرعی در فلسفه سیاسی غرب جهان اسلام، تفسیر جدیدی از مدینه فاضله و مضادات آن مطرح شد. به موجب این تفسیر، جامعه‌ای که در آن، فقط ظاهر شریعت حاکم است و جمع بین فلسفه و شریعت ممکن نیست، از مصادیق بارز مدینه‌های غیر فاضله تلقی می‌شود؛ به همین دلیل، حی بن یقظان به همراه اَبسال در جایگاه نمایندگان تفکر عقل‌گرا، شهر ظاهر‌گرای مسلمانان را ترک می‌کنند.^{۱۰۳}

۶. فلسفه سیاسی دوره جدید

فلسفه سیاسی اسلامی در دوران جدید وارد فضای کاملاً متفاوتی از تاریخ گذشته خود شد. به دلیل ماهیت تفکر و دانش و پدیده‌های سیاسی اجتماعی، نمی‌توان تاریخ دقیقی برای ورود به دوران جدید ذکر کرد. با این حال، این دوران مقارن زمانی است که دنیای اسلام از رخوت و رکود چند صد ساله تمدنی بیدار می‌شود و خود را در مقابل رقیب و گاهی دشمنی به نام غرب می‌بیند که در ابعاد مختلف علمی، نظامی، صنعتی، و ... پیشرفت کرده، قدرت بالایی به دست آورده، و برتری معناداری پیدا کرده است. شاید بتوان این دوره را در دنیای عرب از زمان حمله ناپلئون به مصر در سال ۱۷۹۸^{۱۰۴} یا عقد قرارداد پاساروویتز بین دولت عثمانی و اتریش دانست.^{۱۰۵} این دوران را در ایران تقریباً می‌توان مقارن جنگ‌های ایران و روس و شکست ایران با تن دادن به دو قرارداد ذلت بار قلمداد کرد.^{۱۰۶} از این زمان به بعد متفکران مسلمان در تلاش و تکاپو برای تحلیل مسأله‌های جامعه خود برآمدند. اگرچه به سختی می‌توان به خصوص در اوایل ورود به دوره جدید، فیلسوفان سیاسی‌ای را معرفی کرد، با این حال متفکران بسیاری، با تأملات و رویکردهای فلسفی به تحلیل مسائل سیاسی اجتماعی پرداختند که از جمله آنها سید جمال اسدآبادی، سر سلسله بیداری اسلامی است. دست‌کم شش گرایش به شرح زیر در فلسفه سیاسی دوره جدید در جهان اسلام می‌توان مشاهده کرد. با توجه برخی حساسیت‌ها، از ذکر نام افراد و منابع در این بخش خودداری می‌کنیم.

نخست: طیف سکولار محض؛ متفکران این طیف هر گونه دخالت دین را در امور سیاسی اجتماعی برنمی‌تابند و آن را دارای تبعات منفی می‌دانند. اینها بیشتر به دنبال الگوی غربی از سیاست و دموکراسی هستند که مبتنی بر جدایی دین از سیاست است. این طیف را می‌توان در داخل خودش به چند دسته تقسیم کرد.

دوم: طیف سکولار اسلامی؛ معتقدان به سکولاریسم اسلامی که خود به چند دسته تقسیم می‌شوند میزانی از دخالت دین را در امور سیاسی یا امور اجتماعی می‌پذیرند و آن را دارای پیامدهای مثبت می‌دانند.

سوم: طیف تجدید نظر طلب در تفسیر آموزه‌ها و متون اسلامی؛ اینها بازخوانی

اسلام و علوم اسلامی را مطرح می‌کنند تا اسلام بتواند در دنیای امروز پویا و پاسخگوی نیازهای سیاسی اجتماعی باشد. مباحثی که گفتمان فقهی مخالفت‌های جدی با آن دارد.

چهارم: دغدغه‌مندان دین و تفکر؛ این گروه از متفکران، وارد مباحث بازخوانی متون و مبانی اسلامی نمی‌شوند با این حال نمی‌توانند از نقش و حضور دین اسلام در دنیای امروز چشم‌پوشی کنند، در نتیجه اندیشه و تفکر آنها به گونه‌ای شکل گرفته که دین نیز جایگاه قدسی خود را دارد و شاید به نوعی، معتقد به نقش فعال اسلام در عرصه سیاست و اجتماع هستند. اگر این گروه در صدد برمی‌آمدند به طور مصداقی و کاربردی، کارآمدی اسلام را در جهان امروز نشان دهند شاید به همان مسیری می‌رفتند که طیف قبلی رفته‌اند.

پنجم: گفتمان مذهبی سستی؛ این طیف کاملاً از خاستگاه دینی به معنی سستی، به تبیین و تحلیل موضوعات و پدیده‌های سیاسی می‌پردازند و دغدغه اصلی آنها مذهب و آخرت است. اینها با اینکه به مسائل و جریان‌های روز توجه می‌کنند اما آن را در اولویت قرار نمی‌دهند و در صورت تضاد یا خلاء آموزه‌های اسلامی در مواجهه با مسائل نوپدید یا شرایط جدید سیاسی اجتماعی، در صدد حل تضاد یا یافتن راه حل برنمی‌آیند، بلکه ترجیح می‌دهند از فضای گفتمانی خود خارج نشوند و در عوض به طرد و رد طرف مقابل بپردازند.

ششم: گفتمان مذهبی روزآمد؛ این گروه از محققان از یک سو به ضرورت و امکان ایفای نقش فعال آموزه‌های قرآن و سنت در حوزه سیاست و فلسفه سیاسی اعتقاد دارند، و از سوی دیگر توجه به اقتضائات علوم و شرایط امروز جامعه و جهان را اصل می‌دانند، اما بین این دو، اساسی‌ترین مسأله‌ای است که این دسته از پژوهشگران با آن دست به‌گریبان‌اند و در این راستا تلاش‌هایی انجام داده‌اند. اینها حتی‌الامکان هم در صدد رفع و حل تضادها هستند و هم به دنبال تولید معرفت و نظریه‌های جدید، تا خلاءها را پر کنند و در مقابل دستگاه فکری رقیب، توان عرض اندام داشته باشند.

نتیجه

برخی کنش‌های انسان‌ها مختص ذات انسان است و در تمام جوامع بشری انجام می‌شود. این کنش‌ها اغلب در هر فرهنگ و جامعه‌ای اسم خاص خود را دارند، گاهی نیز یک لفظ مشترک بر آنها اطلاق می‌شود یا اصطلاحی از یک جامعه به جامعه‌ای دیگر وارد می‌شود. تفکر و اندیشه، و مواجهه مستدل و معقول و نظام‌مند با پرسش‌ها و مسأله‌های نظری و عملی حیات فردی و اجتماعی از جمله مهم‌ترین کنش‌های ذات بشر به‌شمار می‌رود. این تفکر و اندیشه و مواجهه مستدل با مسائل، وقتی هدفمند شود، عمق پیدا کند و وقتی از انسجام روشی و محتوایی برخوردار گردد، می‌تواند به یک نظام معرفتی تبدیل شود که در یک نگاه اولیه به آن فلسفه یا فلسفه سیاسی گفته می‌شود.

طبیعی است موضوعات و نوع مباحثی که توسط عقل و بر مبنای اصول عقلانی و استدلال، مورد بحث و تأمل قرار می‌گیرند، تابع نگرش‌ها، اعتقادات و فرهنگ رایج در هر جامعه‌ای باشند. اگر در فرهنگ جامعه‌ای فرد محوری حاکم باشد این مباحث صبغه فرد محورانه به خود می‌گیرند، اگر منفعت‌جویی یا لذت‌طلبی یا دنیاگرایی فرهنگ و نگرش غالب باشد، مباحث عقلی و استدلالی با همان صبغه و رویکرد به پیش خواهند رفت. در یک جامعه دینی یا وحی‌محور این مباحث عقلی و استدلالی با صبغه و حیانی مطرح می‌شوند. ذات مباحث فلسفی و فلسفه سیاسی، تعقل و استدلال آزاد و بدون قید و بند است. این ذات می‌تواند صفاتی به خود بگیرد و صفات آن همان صبغه‌ای است که ذات مباحث فلسفی در هر جامعه‌ای به خود می‌گیرند، خواه این صبغه دینی باشد و خواه غیردینی. نکته این است که غیردینی بودن نیز خود یک صبغه و قید و بند است. رسیدن به نتایجی متعارض و متضاد با فرهنگ غالب جامعه، جزو ذات فلسفه و مباحث فلسفی و استدلالی نیست، بلکه افرادی که آن مباحث را مطرح کرده‌اند آن نگرش و اعتقاد را داشته‌اند یا در جامعه‌ای که آن بحث مطرح شده فرهنگ غالب آن بوده است. اگر عقل آزاد، بر اساس استدلال به این نتیجه برسد که خود را ذیل وحی محدود سازد و به قید و بندهای دینی پایبند شود، باز هم آزاد و مطلق است و همانند عقلی است که خود را به اصول

و قواعد غیردینی و غیروحيانی مقید می‌سازد. بنابراین خوانش‌ها یا تلقی‌هایی که از فلسفه سیاسی اسلامی وجود دارد و یا می‌توان ارائه داد در این حوزه از دانش موجّه و مشروع است و خارج از چارچوب نخواهد بود.

خوانش‌ها و تلقی‌هایی که از فلسفه سیاسی اسلامی ارائه شد مربوط به عصر حاضر است و عمدتاً توسط پژوهشگران دسته‌های چهارم تا ششم «فلسفه سیاسی در دوره جدید» مطرح شده یا قابل استنباط است. شاید تا دو دهه قبل نمی‌توانستیم چنین تلقی‌هایی را تقسیم بندی کنیم ولی به مدد تلاش محققان و رشد علمی این حوزه، این امکان فراهم شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. رک: امیل بنونیست، دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی، ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی، تهران: نشر قطره، چاپ سوم ۱۳۷۷، ص ۳؛ احمد عباسیان، فلسفه و آیین زرتشت، چاپ اول، نشر ثالث، تهران، ۱۳۸۵؛ حاتم قادری، *ایران و یونان؛ فلسفه در لابلای سیاست و در بستر تاریخ*، چاپ اول، نشر نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۸؛ امیرمهدی بدیع، *یونانیان و بربرها*، ترجمه قاسم صنعوی، مرتضی ثاقب‌فر و ع. روح بخشان، چاپ اول، انتشارات توس، تهران، ۱۳۸۳.
۲. رک: مرتضی یوسفی‌راد، «امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلامی»، فصلنامه پژوهش و حوزه، سال ششم، شماره ۲۱-۲۲، ۱۳۸۴، صص ۷۱-۴۹؛ همو، امکان فلسفه سیاسی اسلام، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶؛ مهدی امیدی نقلبری، «امکان فلسفه سیاسی اسلامی و نقدهای آن»، فصلنامه پژوهش و حوزه، سال ششم، شماره ۲۱-۲۲، ۱۳۸۴، صص ۱۰۸-۷۶.
۳. ریموند پلانت (Raymond Plant) زاده ۱۹۴۵م و استاد حقوق و فلسفه سیاسی کالج کینگز لندن.
۴. ریموند پلانت، «ماهیت فلسفه سیاسی»، مهدی براتعلی‌پور، فصلنامه قیاسات، شماره ۲۰-۲۱، تابستان و پاییز ۱۳۸۰، ص ۱۲۰.

5. Carlton Clymer Rodee

6. A. Brech, *Political Theory: The foundations of Twentieth century political thought*, University press, (Princeton, 1959-1970), pp.3-21.

همچنین رک: حسین بشیریه، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، نشر نی، تهران، ۱۳۷۹، ص ۱۷.

7. D. D. Raphael

8. Raphael, D. D., *Problems of political philosophy*, London. Macmilan, 1970, p.8.

9. Ibid, pp.11-12.

۱۰. رک: جین همپتن، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰، ص ۱۲.

۱۱. Leo Strauss (۱۹۷۳-۱۸۹۹م)، *نظریه پرداز و فیلسوف سیاسی آلمانی*.

۱۲. لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۷، ص ۲.
۱۳. همان، صص ۲-۳.
۱۴. سیدصادق حقیقت، «چیستی و گونه‌های فلسفه سیاسی»، نامه مفید، شماره ۲۵، بهار ۱۳۸۰.
۱۵. مرتضی یوسفی راد، «وجوه امکانی فلسفه سیاسی اسلام»، فصلنامه قیاسات، شماره ۵۱، سال چهاردهم، بهار ۱۳۸۸، صص ۹۱ و ۹۳-۹۴؛ سید صادق حقیقت، «چیستی و گونه‌های فلسفه سیاسی»، پیشین.
۱۶. سیدحسین نصر، «فلسفه در سرزمین نبوت (فلسفه اسلامی از دیروز تا امروز)»، ترجمه منوچهر دین پرست، خردنامه همشهری، شماره ۲۷، ۱۳۸۷، ص ۹.
۱۷. مرتضی یوسفی راد، «وجوه امکانی فلسفه سیاسی اسلام»، پیشین، ص ۹۱.
۱۸. اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ. (نحل: ۱۶): (۱۲۵).
۱۹. صدرالمتألهین شیرازی، الحکمة التعلیة فی الاسفار الاربعة، مكتبة المصطفوي، قم: ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۳۰۰.
۲۰. حسین بن عبدالله بن سینا، رساله عیون الحکمه، عبدالرحمن بدوی، دارالقلم، بیروت، ۱۳۵۹، ص ۱۶.
۲۱. همان، صص ۲۹-۳۰.
۲۲. سیدحسین نصر و الیور لیمن، تاریخ فلسفه اسلامی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۳، چاپ اول، ص ۵۵.
۲۳. ما حکم به العقل حکم به الشرع و ما حکم به الشرع حکم به العقل. جعفر سبحانی تبریزی، الرسائل الأربع: قواعد أصولیة و فقهیة، مؤسسه امام صادق قم، (ع)، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵؛ علی اکبر سیفی مازندرانی، بدائع البحوث فی علم الاصول، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم، ۱۴۳۲ق، ج ۷، ص ۱۰۶؛ محمد طاهر آل شیخ راضی، بدایة الوصول فی شرح کفایة الاصول، دار الهدی، قم، ۱۴۲۵ق/۲۰۰۴م، ج ۶، ص ۱۶۴؛ محمدرضا مظفر، المقدمات و التنبیهاً فی شرح أصول الفقه، شرح محمود قانصوه، دار المورخ العربی، بیروت، بی تا، ج ۳، ص ۹.
۲۴. مرتضی یوسفی راد، «وجوه امکانی فلسفه سیاسی اسلام»، پیشین، ص ۹۵.
۲۵. سید محمدحسین طباطبائی، علی و فلسفه الهی، سیدابراهیم علوی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۳۸۸، صص ۱۸-۱۶.
۲۶. اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ؛ نحل (۱۶): ۱۲۵. قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ. يوسف (۱۲): ۱۰۸.
۲۷. ابونصر فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، شرح علی بو ملحم، دار و مكتبة الهلال، بیروت، ۱۳۷۴، ص ۱۲۱.
۲۸. همان، صص ۱۴-۱۳ و ۱۹-۱۸.
۲۹. ابوحیان توحیدی، الامتاع و الموانسة، صححه و ضبطه و شرح احمد امین و احمد الزین، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، الطبعة الثانية، القاهرة، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۳م، ج ۲، صص ۲۲-۲.
۳۰. جیمز دالبیو موریس، «فیلسوف - پیامبر در فلسفه سیاسی ابن سینا» ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۶۵، ۱۳۷۸، ص ۹۵.
۳۱. سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۴۹.
۳۲. حسین بن عبدالله بن سینا، الشفاء (الطبیعیات: النفس)، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق جورج فنوانی و سعید زائد، مكتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴، ص ۲۱۹.

۳۳. عظیم ایزدی اودلو، «اندیشه: نبوت و سیاست در اندیشه ابن‌سینا»، کیهان فرهنگی، شماره ۲۴۱، آبان ۱۳۸۵، ص ۳۴.
۳۴. حسین بن عبدالله بن سینا، *النفوس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الصص اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۵ قم، صص ۳۴۱-۳۳۹؛ همو، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۴، صص ۳۴۱-۳۳۹؛ همو، *المبدأ و المعاد*، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل (شعبه تهران، با همکاری دانشگاه تهران)، تهران، ۱۳۶۳، صص ۱۲۱-۱۱۶.
۳۵. حسین بن عبدالله بن سینا، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، پیشین، صص ۷۱۳-۷۰۶؛ همو، *الشفاء (الهیات)*، تحقیق ابراهیم مدکور و دیگران، کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، قم، ۱۴۰۴، مقاله دهم، فصل دوم، صص ۴۴۳-۴۴۱.
۳۶. حسین بن عبدالله بن سینا، *رسائل (الرسالة العرشية)*، انتشارات بیدار، قم، بی‌تا، ص ۲۵۲.
37. Leo Strauss, philosophy and Law, op.cit, p.123.
38. Ibid,p.116.
39. Ibid,p.124.
۴۰. حسین بن عبدالله بن سینا، *تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات*، اصفهان: مرکز قائمیه باصفهان للتحريات الكمبيوترية، دار الكتاب المصری، بی‌تا، صص ۱۲۵-۱۲۳.
۴۱. نادیا مفتونی، «بررسی مقایسه ای وحی و نبوت نزد فارابی و ابن‌سینا»، مجله حکمت سینوی، شماره ۳۹، بهار و تابستان ۱۳۸۷، ص ۱۹-۱۸.
۴۲. ابونصر فارابی، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، پیشین، صص ۱۹-۱۸ و صص ۱۱۱-۱۰۹.
۴۳. ر.ک: حسین بن عبدالله بن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق الدكتور سلیمان دنیا، موسسه النعمان، بیروت: ۱۹۹۳م، النمط السابع، فصول ۱۰-۷.
۴۴. ر.ک: موسی ملایری، «تفاوت جوهری نظریه فارابی و ابن‌رشد در تطبیق بین حکمت و شریعت»، نامه مفید، شماره ۳۴، ۱۳۸۱، صص ۱۳۸-۱۳۵.
۴۵. حسین بن عبدالله بن سینا، *رسائل ابن‌سینا (رسالة فی الفعل والانفعال)*، انتشارات بیدار، قم، ص ۲۲۳.
۴۶. حسین بن عبدالله بن سینا، *رساله عیون الحکمة*، پیشین، صص ۱۷-۱۶.
۴۷. محمد پزشکی، «روش تفکر سیاسی بر اساس آموزه‌های فیلسوفان مشاء»، فصلنامه علوم سیاسی، تابستان ۱۳۸۲، شماره ۲۲، صص ۱۴۵-۱۴۴.
۴۸. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، محقق هانری کوربن، مصحح حسین نصر و نجفقلی حبیبی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۲.
۴۹. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، *مجموعه مصنفات*، پیشین، ج ۳، رساله پرتونامه، ص ۷۵.
۵۰. همان، ج ۲، *رسالة فی اعتقاد الحکماء*، ص ۲۷۰.
۵۱. همان، ج ۱، *کتاب التلویحات*، ص ۹۶.
۵۲. مجید محمدی، «سهروردی و فلسفه نبوت»، مجله کیهان اندیشه، شماره ۵۲، بهمن و اسفند ۱۳۷۲، ص ۱۰۵.
۵۳. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، *مجموعه مصنفات*، پیشین، ج ۳، *الواح عمادی*، ص ۱۸۰.
۵۴. نجم (۵۳): ۸.
۵۵. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، *مجموعه مصنفات*، پیشین، ص ۱۲۹.
۵۶. مجید محمدی، پیشین.

۵۷. شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات، پیشین، ج ۳، رساله یزدان شناخت، صص ۴۴۵ و ۴۴۶.
 ۵۸. همان، ص ۴۴۶.
 ۵۹. مجید محمدی، پیشین، ص ۱۰۸.
 ۶۰. شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات، پیشین، ج ۱، ص ۱۹۴.
 ۶۱. همان، ج ۲، ص ۱۲.
 ۶۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۱۵۲ و ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۳۰؛ همچنین رک: مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی؛ بخش کلام، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۸؛ برای مطالعه بیشتر روش حکمت متعالیه رک: احد فرامرز قراملکی، روش شناسی فلسفه صدرا، بنیاد حکمت صدرا، تهران، ۱۳۸۸.
 ۶۳. صدرالمتألهین شیرازی، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴، ص ۴۹۸.
 ۶۴. صدرالمتألهین شیرازی، شرح اصول الکافی (کتاب فضل العلم و کتاب الحجة)، تصحیح محمد خواجوی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶، ج ۲، صص ۳۹۳-۳۹۱؛ صدرالمتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰، صص ۳۶۱-۳۵۹.
 ۶۵. رضا اکبریان، «مقایسه میان نظر ملاصدرا و فارابی درباره «رئیس اول مدینه»»، خردنامه صدرا، شماره ۴۷، بهار ۱۳۸۶، ص ۱۸.
 ۶۶. جوهر النبوة كأنه مجمع الأنوار العقلية و النفسية و الحسية فبروحه و عقله يكون ملكا من المقربين و بمرآت نفسه و ذهنه يكون فلکا مرفوعا عن أذناس الحيوانات و لوحا محفوظا من مس الشياطين و بحسه يكون ملكا من عظماء السلاطين. فالنبي ۱ بشخصية الوحداية كأنه ملك و فلک و ملک فهو جامع النشآت الثلاث بکمالها فبروحه من الملکوت الأعلى و بنفسه من الملکوت الأوسط و بطبعه من الملکوت الأسفل فهو خليفة الله و مجمع مظاهر الأسماء الإلهية و کلمات الله التامات. صدرالمتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، پیشین، ص ۳۴۴.
 ۶۷. صدرالمتألهین شیرازی، المبدأ و المعاد، پیشین، صص ۳۹۴-۳۹۲. برای تفصیل بیشتر رک: رضا داوری اردکانی، «رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا»، نامه فرهنگ، شماره ۳۱، پاییز ۱۳۷۸.
 ۶۸. رضا اکبریان، «نسبت میان نظر و عمل از دیدگاه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شماره ۶۲، زمستان ۱۳۸۹، صص ۲۲-۲۱؛ همچنین یحیی بوذری نژاد، «تبیین فلسفی وحی از دیدگاه ملاصدرا»، اندیشه نوین دینی، شماره ۱۱، زمستان ۱۳۸۶، ص ۶۲.
 ۶۹. رک: رضا اکبریان، «مقایسه میان نظر ملاصدرا و فارابی درباره رئیس اول مدینه»، خردنامه، شماره ۴۷، بهار ۱۳۸۶، ص ۲۰.
 ۷۰. رضا اکبریان، «نسبت میان نظر و عمل از دیدگاه ملاصدرا»، پیشین، ص ۲۲.
 ۷۱. رک: سید حسین نصر، تاریخ فلسفه اسلامی، پیشین، صص ۴۹-۴۵.
 ۷۲. رضا داوری اردکانی، «رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا»، نامه فرهنگ، شماره ۳۱، پاییز ۱۳۷۸، ص ۷۱.
 ۷۳. رک: داود فیرحی، «روش شناسی اندیشه سیاسی در فلسفه غرب تمدن اسلامی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۲، تابستان ۱۳۸۲.
 ۷۴. عظیم ایزدی اودلو، «رویش در هوای خویشتن»، روزنامه همشهری، ۲۹ فروردین ۱۳۸۵.
 ۷۵. محمد بن یحیی بن باجه، رسائل ابن باجه الالهية، به کوشش ماجد فخری، دار النشر، بیروت، ۱۹۶۸م، صص ۴۶-۴۵ و ۷۷-۷۶.

۷۷. محمد بن یحیی بن باجه، پیشین، صص ۱۶۱-۱۶۰.
۷۸. عظیم ایزدی اودلو، پیشین.
۷۹. محمد بن یحیی بن باجه، پیشین، صص ۱۶۹-۱۶۵. ر.ک: ابراهیم مدکور، *فلسفه اسلامی؛ روش و تطبیق آن*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۰، ص ۳۸. همچنین عظیم ایزدی اودلو، «فلسفه سیاسی ابن باجه اندلسی»، *مجله کیهان فرهنگی*، شماره ۲۵۹، اردیبهشت ۱۳۸۷، ص ۵۰.
۸۰. عبدالرحمن مرحبا، *خطاب الفلسفة العربية الإسلامية*، بیروت، مؤسسه عزالدین، لبنان، ۱۴۱۳ق، صص ۴۳۸-۴۳۷.
۸۱. دایبر هامس، «فلسفه سیاسی در فرهنگ اسلامی» (قسمت دوم) عبدالعظیم عنایتی، *مجله پژوهش متین*، شماره ۱۱ و ۱۲، تابستان و پاییز ۱۳۸۰، صص ۱۳۶-۱۳۵.
۸۲. محمد بن یحیی بن باجه، پیشین، ص ۴۱.
۸۳. ابن رشد، *تهافت التهافت*، بیروت، لبنان: دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، ۱۹۹۳م، صص ۳۲۶-۳۲۵.
۸۴. همان، ص ۲۸۲.
۸۵. عبدالرحمن مرحبا، *خطاب الفلسفة العربية الإسلامية*، بیروت، لبنان: مؤسسه عزالدین، ۱۴۱۳ق، ص ۵۳۶.
۸۶. ابن رشد، *تهافت التهافت*، پیشین، صص ۳۲۶-۳۲۵.
۸۷. ابن رشد، *الکشف عن مناهج الأدله في عقائد الملة*، مرکز دراسات الوحده العربية، بیروت، ۱۹۹۸م، ص ۱۸۲.
۸۸. همان، صص ۱۸۰-۱۷۶.
۸۹. ر.ک: محسن جوادی و نادر شکراللهی، «بررسی و نقد دیدگاه ابن رشد در چگونگی ضرورت نبوت و شناخت آن»، *مجله پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، شماره ۳۶، تابستان ۱۳۸۷، ص ۶۶.
۹۰. ابن رشد، *تهافت التهافت*، پیشین، ص ۲۸۸.
۹۱. محسن جوادی و نادر شکراللهی، پیشین، ص ۵۶.
۹۲. محمود قاسم، *نظریه المعرفة عند ابن رشد و تأویلها لدي تماس اکویني، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، بی تا*، صص ۶-۷.
۹۳. غلامحسین ابراهیمی دینانی، *ماجرای فکری فلسفی در جهان اسلام*، طرح نو، چاپ ششم، تهران، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۱۱.
۹۴. م.م. شریف، *تاریخ فلسفه در اسلام*، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۷۵۷.
۹۵. مهدی نصیری، «فلسفه و نبوت»، *مجله سمات*، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۹، ص ۳۸.
۹۶. م.م. شریف، پیشین، ج ۱، ص ۷۵۹؛ غلامحسین دینانی، پیشین، ج ۲، ص ۱۰۹.
۹۷. غلامحسین دینانی، پیشین، ج ۲، ص ۲۰۵.
۹۸. ابونصر فارابی، *فصول متزعه*، تحقیق فوزی متری نجار، مکتبه الزهراء، تهران، ۱۳۶۴، ص ۹۸؛ همو، *آراء اهل المدينة الفاضله و مضاداتها*، پیشین، صص ۱۲۰-۱۲۱.
۹۹. ابن رشد، *فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال*، تحقیق: محمد عابد الجابری، مرکز دراسات الوحده العربية، بیروت، ۱۹۹۹م، ص ۳۱.
۱۰۰. ر.ک: رضا برنجکار، *حکمت و اندیشه دینی*، نشر نیا، تهران، ۱۳۸۳، ص ۴۰.
۱۰۱. ر.ک: داود فیرحی، «روش شناسی اندیشه سیاسی در فلسفه غرب تمدن اسلامی»، پیشین.
۱۰۲. ابن رشد، *فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال*، پیشین، ص ۹۷.
۱۰۳. ابن طفیل، *حی بن یقظان*، تحقیق فاروق سعد، دار الآفاق الجديده، بیروت، ۱۹۹۴م، صص ۲۱۹-۲۱۸.

۱۰۴. ر.ک: فضیل ابوالنصر، رویارویی غرب‌گرایی و اسلام‌گرایی، ترجمه حجت‌الله جوادکی، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۸۱، صص ۹-۱۱ و ۱۷.
۱۰۵. ر.ک: فرهنگ رجایی، اندیشه سیاسی معاصر در جهان عرب، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه، تهران، ۱۳۸۱، صص ۴-۵ و ۲۱.
۱۰۶. ر.ک: علی‌اکبر علیخانی و همکاران، اندیشه سیاسی در جهان اسلام، پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی، تهران، ۱۳۸۴، ج ۱، صص ۱۷-۱۵.

منابع

- قرآن کریم.
- آل شیخ راضی، محمد طاهر، *بداية الوصول في شرح كفاية الأصول*، دار الهدی، قم، ۱۴۲۵/ق/۲۰۰۴م.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *ماجرای فکری فلسفی در جهان اسلام*، طرح نو، تهران، ۱۳۹۲.
- ابن‌باجه، محمد بن یحیی، *رسائل ابن‌باجه الالهية*، به کوشش ماجد فخری، دار النشر، بیروت، ۱۹۶۸م.
- ابن‌طفیل، حی بن یفطان، *تحقیق فاروق سعد، دارالآفاق الجدیدة*، بیروت، ۱۹۹۴م.
- ابن‌رشد، *الکشف عن مناهج الأدله فی عقائد الملة*، مرکز دراسات الوحدة العربية، بیروت، ۱۹۹۸م.
- ابن‌رشد، *تهافت التهافت*، دار الفكر اللبناني، بیروت، ۱۹۹۳م.
- ابن‌رشد، *فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال*، تحقیق: محمد عابد الجابری، مرکز دراسات الوحدة العربية، بیروت، ۱۹۹۹م.
- ابن‌رشد، *فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال*، تحقیق: محمد عابد الجابری، مرکز دراسات الوحدة العربية، بیروت، ۱۹۹۹م.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، تحقیق الدكتور سلیمان دنیا، موسسه النعمان، بیروت، ۱۹۹۳م.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء (الطبیعیات: النفس)*، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق جورج قنواتی و سعید زائد، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء (الهیات)*، تحقیق ابراهیم مدکور و دیگران، کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *المبدأ والمعاد*، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل (شعبه تهران)، با همکاری دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۳.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۴.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الصص اسلامی، قم، ۱۳۷۵.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات*، مرکز القائمیه باصفهان للتحریرات الکتبوتریه، دار الکتب المصری، اصفهان، بی‌تا.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *رساله عیون الحکمة*، عبدالرحمن بدوی، دارالقلم، بیروت، ۱۳۵۹.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *رسائل ابن‌سینا (رسالة فی الفعل والانفعال)*، قم، انتشارات بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *رسائل (الرسالة العرشية)*، انتشارات بیدار، قم، بی‌تا.
- ابوالنصر، فضیل، *رویاری غرب‌گرایی و اسلام‌گرایی*، ترجمه حجت‌الله جوادکی، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۸۱.

- اشتراوس، لئو، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۷.
- اکبریان، رضا، «مقایسه میان نظر ملاصدرا و فارابی درباره «رئیس اول مدینه»»، *خردنامه صدرا*، شماره ۴۷، بهار ۱۳۸۶.
- اکبریان، رضا، «نسبت میان نظر و عمل از دیدگاه ملاصدرا»، *خردنامه صدرا*، شماره ۶۲، زمستان ۱۳۸۹.
- اکبریان، رضا، *مقایسه میان نظر ملاصدرا و فارابی درباره رئیس اول مدینه*، *خردنامه*، شماره ۴۷، بهار ۱۳۸۶.
- امیدی نقلبری، مهدی، «امکان فلسفه سیاسی اسلامی و نقدهای آن»، *فصلنامه پژوهش و حوزه*، سال ششم، شماره ۲۱-۲۲، ۱۳۸۴.
- ایزدی اودلو، عظیم، «اندیشه: نبوت و سیاست در اندیشه ابن‌سینا»، *کیهان فرهنگی*، شماره ۲۴۱، آبان ۱۳۸۵.
- ایزدی اودلو، عظیم، «رویش در هوای خویشتن»، *روزنامه همشهری*، ۲۹ فروردین ۱۳۸۵.
- ایزدی اودلو، عظیم، «فلسفه سیاسی ابن‌باجه اندلسی»، *مجله کیهان فرهنگی*، شماره ۲۵۹، اردیبهشت ۱۳۸۷.
- بدیع، امیرمهدی، *یونانیان و بربرها*، ترجمه قاسم صنعوی، مرتضی ثاقب‌فر و ع. روح بخشان، انتشارات توس، تهران، ۱۳۸۳.
- برنجکار، رضا، *حکمت و اندیشه دینی*، نشر نیا، تهران، ۱۳۸۳.
- بشیریه، حسین، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، نشر نی، تهران، ۱۳۷۹.
- بنونیس، امیل، *دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی*، ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی، نشر قطره، تهران، ۱۳۷۷.
- بوذری نژاد، یحیی، «تبیین فلسفی وحی از دیدگاه ملاصدرا»، *اندیشه نوین دینی*، شماره ۱۱، زمستان ۱۳۸۶.
- پزشکی، محمد، «روش تفکر سیاسی بر اساس آموزه‌های فیلسوفان مشاء»، *فصلنامه علوم سیاسی*، تابستان ۱۳۸۲، شماره ۲۲.
- پلانت، ریموند، «ماهیت فلسفه سیاسی»، *مهدی براتعلی‌پور*، *فصلنامه قیسات*، شماره ۲۰-۲۱، تابستان و پاییز ۱۳۸۰.
- توحیدی، ابوحیان، *الامتناع و الموانسة*، صححه و ضبطه و شرح احمد امین و احمد الزین، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۳م.
- جوادی، محسن و شکراللهی، نادر، «بررسی و نقد دیدگاه ابن رشد در چگونگی ضرورت نبوت و شناخت آن»، *مجله پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، شماره ۳۶، تابستان ۱۳۸۷.
- حقیقت، سیدصادق، «چیستی و گونه‌های فلسفه سیاسی»، *نامه مفید*، شماره ۲۵، بهار ۱۳۸۰.
- دابلیو موریس، جیمز، «فیلسوف - پیامبر در فلسفه سیاسی ابن‌سینا» ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند، *فصلنامه علوم سیاسی*، شماره ۶۵، ۱۳۷۸.
- داوری اردکانی، رضا، رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا، *نامه فرهنگ*، شماره ۳۱، پاییز ۱۳۷۸.
- رجایی، فرهنگ، *اندیشه سیاسی معاصر در جهان عرب*، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه، تهران، ۱۳۸۱.
- سبجانی تبریزی، جعفر، *الرسائل الأربع: قواعد أصولية و فقهية*، موسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۴۱۵ق.

- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، محقق هانری کوربن، مصحح حسین نصر و نجفقلی حبیبی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
- سیفی مازندرانی، علی اکبر، بدائع البحوث فی علم الاصول، مؤسسه النشر-الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم، ۱۴۳۲ق.
- شریف، م.م. تاریخ فلسفه در اسلام، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.
- صدرالمتألهین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، مكتبة المصطفوی، قم، ۱۳۶۸.
- صدرالمتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰.
- صدرالمتألهین شیرازی، المبدأ و المعاد، انجمن شاهنشاهی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴.
- صدرالمتألهین شیرازی، شرح اصول الکافی (کتاب فضل العلم و کتاب الحجة)، به تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.
- صدرالمتألهین شیرازی، مبدأ و معاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴.
- طباطبایی، سید محمدحسین، علی و فلسفه الهی، سید ابراهیم علوی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۳۸۸.
- عباسیان، احمد، فلسفه و آیین زرتشت، نشر ثالث، تهران، ۱۳۸۵.
- علیخانی، علی اکبر و همکاران، اندیشه سیاسی در جهان اسلام، پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی، تهران، ۱۳۸۴.
- فارابی، ابونصر، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، شرح علی بوملحم، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۵م.
- فارابی، ابونصر، فصول منتزعه، تحقیق فوزی متری نجار، تهران: مكتبة الزهراء، ۱۳۶۴.
- فرامرزی قراملکی، احد، روش شناسی فلسفه صدر، تهران؛ بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۸.
- فیرحی، داود، «روش شناسی اندیشه سیاسی در فلسفه غرب تمدن اسلامی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۲، تابستان ۱۳۸۲.
- قادری، حاتم، ایران و یونان؛ فلسفه در لابلای سیاست و در بستر تاریخ، نشر نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۸.
- قاسم، محمود، نظریه المعرفة عند ابن رشد و تأویلهای لیدی تماش اکوینی، القاهرة: مكتبة الانجلو المصریة، بی تا.
- محمدی، مجید، «سهروردی و فلسفه نبوت»، مجله کیهان اندیشه، شماره ۵۲، بهمن و اسفند ۱۳۷۲.
- مدکور، ابراهیم، فلسفه اسلامی؛ روش و تطبیق آن، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰.
- مرحبا، عبدالرحمن، خطاب الفلسفة العربیة الاسلامیة، بیروت، لبنان: مؤسسه عز الدین، ۱۴۱۳ق.
- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی؛ بخش کلام، تهران: انتشارات صدر، ۱۳۷۸.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدر، قم، ۱۳۸۱.
- مظفر، محمدرضا، المقدمات و التنبیهاة فی شرح أصول الفقه، شرح محمود قانصوه، دار المورخ العربی، بیروت، بی تا.
- مفتونی، نادیا، «بررسی مقایسه‌ای وحی و نبوت نزد فارابی و ابن سینا»، مجله حکمت سینوی، شماره ۳۹، بهار و تابستان ۱۳۸۷.
- ملایری، موسی، «تفاوت جوهری نظریه فارابی و ابن رشد در تطبیق بین حکمت و شریعت»، نامه مفید، شماره ۳۴، ۱۳۸۱.
- نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۷۱.

- نصر، سیدحسین و الیور لیمن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۳.
- نصر، سیدحسین، «فلسفه در سرزمین نبوت (فلسفه اسلامی از دیروز تا امروز)»، ترجمه منوچهر دین‌پرست، خردنامه همشهری، شماره ۲۷، ۱۳۸۷.
- نصیری، مهدی، «فلسفه و نبوت»، مجله سمات، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۹.
- هامس، دایبر، «فلسفه سیاسی در فرهنگ اسلامی» (قسمت دوم) عبدالعظیم عنایتی، مجله پژوهش متین، شماره ۱۱ و ۱۲، تابستان و پاییز ۱۳۸۰.
- همپتن، جین، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.
- یوسفی‌راد، مرتضی، «امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلامی»، فصلنامه پژوهش و حوزه، سال ششم، شماره ۲۱-۲۲، ۱۳۸۴.
- یوسفی‌راد، مرتضی، «وجوه امکانی فلسفه سیاسی اسلام»، فصلنامه قیاسات، شماره ۵۱، سال چهاردهم، بهار ۱۳۸۸.
- یوسفی‌راد، مرتضی، *امکان فلسفه سیاسی اسلام*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۶.
- A.Brech, *Political Theory: The foundations of Twentieth century political thought*, University press, (Princeton, 1959-1970), pp.3-21.
- E.I.J.Rosenthal, *political thought in Mdieval Islam*, Comtrige, 1958, p.163.
- Leo Strauss, *philosophy and Law*, op.cit, p.123.
- Raphael, D. D., *Problems of political philosophy*, London. Macmilan, 1970, p.8.

