

تحلیلی بر تفکر سیاسی فیلسوفان شیعه در عصر ایلخانان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۸/۱۲
تاریخ تأیید نهایی: ۱۳۹۱/۰۲/۲۸

دکتر منصور میراحمدی *

دکتر علی خالقی **

چکیده

در عصر ایلخانان علی‌رغم تهاجم اولیه مغول‌ها و ویرانی سرزمین‌های اسلامی و فروپاشی خلافت عباسی، با تشکیل دولت ایلخانان در ایران و برقراری نظم سیاسی مجدد و گرایش برخی از سلاطین ایلخانی به اسلام، دوران شمشیر به سرآمد و نوبت به فرهنگ و قلم رسید و متفکران شیعه در پی بازنمایی تفکرات اسلامی در زمینه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی و تدوین آثار پربار در قلمرو دانش عقلی و نقلی برآمدند که حاصل آن حضور گسترده شیعه در عرصه‌های مختلف فرهنگی و اجتماعی و تدوین نظریه سیاسی متأثر از نظام امامت شیعی و فراهم شدن بستر تحقق نظریات سیاسی شیعی در دوره‌های بعدی به ویژه صفویه بود.

در مقاله حاضر با مطالعه شرایط سیاسی اجتماعی و سنت فکری فیلسوفان شیعی و تحلیل متون و منابع فلسفی علمای شیعه در عصر ایلخانان در پاسخ به پرسش از «ماهیت تفکر سیاسی فیلسوفان شیعه در این عصر»، بر این ایده استدلال می‌شود که فلسفه سیاسی علمای شیعه در عصر ایلخانان در تعامل با شرایط و زمینه‌های سیاسی اجتماعی و سنت فلسفی فیلسوفان شیعی تدوین یافته و با احیای تفکر سیاسی متأثر از نظریه امامت شیعی، شرایط و بستر تحقق نظریات سیاسی شیعه را در عصرهای بعدی از جمله صفویان فراهم ساخته است.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک قصدگرا، فلسفه سیاسی، اجتماع مدنی، ریاست مدنی،

عصر ایلخانان

مقدمه

در بررسی فرآیند شکل‌گیری و تحول تفکر سیاسی شیعه، عصر ایلخانان از اهمیت خاصی برخوردار است. چه این که در این عصر علی‌رغم تهاجم تخریبی اولیه مغول‌ها و ویرانی سرزمین‌های اسلامی و فروپاشی خلافت عباسی، با تشکیل دولت ایلخانان در ایران و برقراری نظم سیاسی مجدد و گرایش برخی از سلاطین ایلخانی به اسلام، دوران شمشیر به سر آمد و نوبت به فرهنگ و قلم رسید و متفکران مسلمان در پی بازنمایی تفکرات اسلامی در زمینه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی برآمدند.

در این شرایط جدید سیاسی و فرهنگی که در اثر فروپاشی اقتدار خلافت عباسیان و به وجود آمدن بستر فرهنگی متکثر و به نوعی تسامح مذهبی فراهم شد، تلاش متفکران شیعی نیز مضاعف گردید و تکاپو برای تأثیرگذاری از طریق ایجاد آثار پربار در قلمرو دانش عقلی و نقلی در این دوران افزایش یافت که حاصل آن حضور گسترده شیعه در عرصه‌های مختلف فرهنگی و اجتماعی و تدوین نظریه سیاسی مبتنی بر نظام امامت شیعی بود. تحقق نظریات سیاسی شیعه و ظهور دولت شیعی در دوره صفویه از پیامدهای این تلاش فکری و عملی علمای شیعه در عصر ایلخانان بود.

در مقاله حاضر با مطالعه شرایط سیاسی اجتماعی و سنت فکری فیلسوفان شیعی و تحلیل متون و منابع فلسفی علمای شیعه در عصر ایلخانان به این پرسش پاسخ می‌دهیم که تفکر سیاسی علمای شیعه در عصر ایلخانان از منظر فلسفی از چه ماهیتی برخوردار است؟

ایده اصلی نوشته حاضر آن است که فلسفه سیاسی علمای شیعه در عصر ایلخانان در تعامل با شرایط و زمینه‌های سیاسی اجتماعی و سنت فلسفی فیلسوفان شیعی تدوین یافته و با احیای تفکر سیاسی متأثر از نظریه امامت شیعی، شرایط و بستر تحقق نظریات سیاسی شیعه را در عصر صفویان فراهم ساخته است.

۱) چارچوب روشی

چگونه می‌توان از میان متون و آثار مکتوب باقی مانده از متفکران شیعه در عصر

ایلخانان پی به ماهیت و چیستی تفکر سیاسی ایشان برد؟

علم یا نظریه هرمنوتیک علی‌رغم تفاوت‌ها و دگرگونی‌هایی که در روش، هدف و قلمرو آن وجود دارد، مدعی ارائه روش فهم چنین متونی بوده و هست. بنابراین گفته می‌شود می‌توان از آن به مثابه روشی در فهم متون متفکران سیاسی استفاده کرد. علم

هرمنوتیک در فرآیند تاریخی خود دارای گرایش‌های گوناگونی شده و از تفسیر متون کلاسیک به روشی عام برای فهم موضوعات علوم انسانی و در نهایت تأمل فلسفی در باب بنیان‌های هستی‌شناسی فهم ارتقاء یافته است. (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۱۱-۷)

آنچه در نوشته حاضر از هرمنوتیک به کار بسته می‌شود نه هرمنوتیک فلسفی، بلکه هرمنوتیک روشی است. اما هرمنوتیک روشی نیز گرایش‌های مختلفی پیدا کرده است. گروهی از پژوهشگران عمدتاً به فهم متن متمرکز شده و آن را به مثابه یک ابژه خودکفا و مستقل در نظر گرفته و معتقدند برای رسیدن به فهم متن نیازی به فهم عوامل بیرونی چون زمینه‌های اجتماعی و نیات مؤلف نیست و تمرکز بر خود متن کفایت می‌کند. به اعتقاد آنها یک متن یک نوشته مرده و بی‌جان نیست که بخواهیم توسط خواننده به آن حیات دوباره ببخشیم. زبان چه در شکل کلام و چه به صورت نوشتار و متن خود معمای خود را بیان می‌کند و به همین دلیل قصد مؤلف در این امر دخیل نیست. می‌توان با متن به تنهایی بدون حضور نیت مؤلف گفتگو کرد. (Skinner, 1969: 45)

اما گروهی از پژوهشگران معتقدند اندیشه‌ها در بستر زمان و همراه با سایر امور عادی و معنوی در اجتماع شکل می‌گیرند و محصور در زمان هستند و نمی‌توانند خارج از روابط و ضوابطی که بر زمان و دیگر تحولات سیاسی اجتماعی حاکمند، شکل بگیرند. اندیشه‌ها واکنشی به شرایط زمانه خود هستند، برای درک و تفسیر متون، باید آنها را در بستر تاریخی و اجتماعی شان قرار داد. چرا که فهم متون براساس شرایط اجتماعی و تاریخی نگارش آن امکان‌پذیر خواهد بود. (Libid, 39-40)

در برابر، گروهی از پژوهشگران از جمله کوئینتین اسکینر به فهم نیت و قصد مؤلف در فهم متون تأکید می‌ورزند، اسکینر که روش هرمنوتیکی او چهارچوب روشی نوشته حاضر را شکل می‌دهد، با انتقاد از دو روش هرمنوتیکی زمینه‌گرا و متن‌محور به روش جدیدی از هرمنوتیک که به عنوان هرمنوتیک قصدگرا شناخته شده، روی آورده است. روش‌شناسی او از دو وجه سلبی و ایجابی برخوردار است: وجه سلبی آن مشتمل بر نقد دو روش متن‌محور و زمینه‌محور است. وی در انتقاد به رویکردهای متن‌محور می‌گوید: کسانی که متون کلاسیک را دارای ایده‌های عام و فرا تاریخی و فرا زمانی می‌دانند در اشتباهند، چرا که ایده‌ها، عام و فرا زمانی نیستند و در ارتباط با نیت مولف شکل گرفته‌اند. مؤلف نیز آنها را با توجه به زمانه

و مشکلات مطرح در زمان خود طرح کرده است. پس اگر بگوییم متون کلاسیک مشکلات عام زندگی انسان‌ها را مورد بحث قرار داده‌اند و راه حل آنها فرا زمانی است، حرف درستی نزده‌ایم، زیرا این حرف مستلزم آن است که نکاتی را به آن متون نسبت بدهیم که بیشتر دغدغه خود ماست و ما این علایق و نگرانی‌ها را بر متون تحمیل می‌کنیم. (Libid,6)

به اعتقاد او اتخاذ روش متن محور باعث می‌شود که ما هنگام مطالعه متون متفکران سیاسی دچار ابهام یا به تعبیر او اسطوره دکترین، سازگاری و تقدم سازی بشویم. اسطوره دکترین به این معناست که ما پژوهش خود را براساس علایق و دغدغه‌های خویش و به گونه‌ای سازمان دهی کنیم که منجر به استخراج یک دکترین از درون متن شود و سپس آن را به مؤلف متن نسبت بدهیم. (Libid,7) اسطوره سازگاری یا انسجام نیز به این معناست که ما با این پیش فرض که متن مورد نظر از انسجام برخوردار است به سراغ متن برویم و ناگزیر شویم از دل آرای پراکنده و نامنجم مؤلف، نظریه‌ای منجم و دارای ارتباط منطقی استخراج کنیم و به تفسیری دلخواهانه و گزینشی از متن او پردازیم. (Libid,16) اما اسطوره تقدم سازی زمانی است که ما صرفاً با مشاهده استدلال‌های مشابه درون متن که یکی از دیگری متأخرتر است به این نتیجه برسیم که مؤلف متأخر تحت تأثیر نویسنده متقدم قرار داشته است.

انتقاد اسکینر به روش‌های زمینه‌گرا نیز آن است که اگر چه روش آنها به دلیل توجه به زمینه‌های اجتماعی شکل‌گیری متن و اجتناب از اسطوره‌های مذکور، کارتر از روش متن محور است، ولی معایبی دارد از جمله این که این رویکرد توجه به بسترها و زمینه‌های اجتماعی را برای فهم متن کافی می‌داند، در حالی که چنین نیست و تنها با فهم زمینه‌های سیاسی اجتماعی نمی‌توان به قصد مؤلف متن پی برد. از سوی دیگر آنها مشخص نمی‌کنند که آیا فهم زمینه‌های اجتماعی معادل فهم خود کنش است؟ چه این که به اعتقاد اسکینر، زمینه‌گرایان، معمولاً عمل و کنش را معادل نیت عامل فرض می‌کنند، در حالی که ممکن است عمل در واقع نیت آگاهانه عامل را محقق نکند. بنابراین به اعتقاد او باید بین نیت انجام کار و نیت در انجام کار تمایز قائل شویم. وقتی از نیت نویسنده سخن می‌گوییم ممکن است، مقصودمان طرح و نقشه او برای خلق نوعی خاصی از اثر باشد یا مقصودمان اثری بالفعل و توصیف آن باشد. در حالت اول ظاهراً به یک شرط پیشینی ممکن به امکان خاص در پیدایش اثر اشاره

می‌کنیم ولی در حالت دوم به ویژگی خاصی از خود اثر اشاره می‌کنیم و می‌خواهیم مشخصه آن را معنی کنیم و نشان بدهیم که آن اثر تجسم هدف یا قصد خاصی است. (Libid, 1969: 42-44 & 1972:395) بنابراین به اعتقاد او، انگیزه نگارش یک متن با آنچه به صورت بالفعل در آمده است یکی نیست. پس مهم نیت مؤلف است نه انگیزه او و کشف انگیزه او مترادف فهم متن نیست بلکه فهم متن منوط و مشروط به درک عمل گفتاری قصد شده است. پس باید به جای بررسی انگیزه نویسنده به دنبال فهم نیت نهفته در خود عمل گفتاری و نوشتاری او باشیم.

اسکینر پس از نقد روش‌های متن محور و زمینه‌گرا وجه ایجابی روش خود را با بهره‌گیری از مباحث زبان‌شناسانه آستین مطرح می‌سازد. او با الهام از دیدگاه آستین معتقد است که گفتار همیشه صرفاً برای بیان یک واقعیت به کار نمی‌رود بلکه علاوه بر آن برای انجام عملی و یا برای ایجاد تأثیر خاصی بر مخاطب نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. بر همین اساس سه نوع کنش گفتاری از هم متمایز می‌گردد که عبارتند از کنش بیانی محض، کنش بیانی مقصود رسان، کنش بیانی اثرگذار. اسکینر از میان این سه نوع کنش، کنش گفتاری مقصود رسان را محور متدولوژی خود قرار داده و معتقد است که گوینده یا نویسنده با گفتن و نوشتن، عملی را انجام می‌دهد و از انجام آن عمل هم مقصود و منظوری دارد. بنابراین برای فهم گفتار جدی گوینده و یا نویسنده باید مفاد آن را فراتر از معنای لفظی و نکات دستوری بدانیم و در مجموع برای باز یافتن معنای نهایی آن دریابیم که عامل در انجام آن عمل چه نیتی داشته است. (Libid, 1969:44-45)

بنابراین اسکینر برای دست یافتن به کنش گفتاری و در نتیجه نیت مؤلف، ابتدا لازم می‌داند که بین انگیزه و نیت تمایز قایل شویم و بدانیم که انگیزه امر بیرونی و مقدم بر متن است و دانستن آن برای تبیین معنای متن به ما کمک می‌کند ولی کافی نیست و برای فهم کامل متن باید به نیت مؤلف که امری درونی و مرتبط با متن است دست یابیم. او همچنین بین معنا و فهم نیز فرق می‌گذارد و معتقد است که معنا با مراجعه به واژه و اصطلاحات متن و ساختار لفظی آن و از طریق تبیین به دست می‌آید ولی فهم مربوط به نیت مؤلف است و لذا در صورت درک نیت مؤلف حاصل می‌شود. (Libid, 1969:48-49&1972:409)

از نظر او از آنجا که هر متنی به عنوان تجسم یک کنش گفتاری و عمل ارتباطی

قصد شده در فضای فکری و اجتماعی خاصی شکل می‌گیرد و در آن فضا پرسش‌ها و پاسخ‌هایی رایج است و نیز مجموعه‌ای از مفاهیم و واژگان و معانی خاص در دسترس نویسنده قرار دارد، بنابراین برای فهم آن متن باید آن فضا را بازسازی نماییم. چون با بازآفرینی آن فضا و قرار گرفتن در آن است که هم می‌توانیم معنای متن و روابط بین عبارات مختلف در آن فضا و هم قصد و نیت مؤلف را از نوشتن آن متن به عنوان عمل ارتباطی در یابیم. (Libid,1972:401-402)

بنابراین به اعتقاد اسکینر متون متفکران هر دوره تاریخی که قصد و نیت آنان در ورای این متون نهفته است، زمانی برای ما به صدا در می‌آیند که ما آن متون را به مثابه کنش گفتاری مقصود رسان و عمل ارتباطی قصد شده آنها در فضای زبان شناختی گسترده آنها قرار داده و بستر فکری - فرهنگی که این متون آنها در آن شکل گرفته و همچنین شرایط و زمینه‌های اجتماعی و سیاسی حاکم بر آن دوره تاریخی را که این متون در ارتباط با پرسش‌ها و معضلات آن شرایط شکل گرفته‌اند، بازسازی و بازآفرینی کنیم.

به رغم برخی ایرادات و ابهاماتی که بر الگوی روشی او وارد شده است (Bhikhu,1973:163-184) می‌توان گفت، الگوی وی از الهامات روشی خوبی برخوردار می‌باشد و به دلیل تأکید توأمان آن بر متن و زمینه، قابلیت مناسبی برای فهم تفکر سیاسی علمای شیعه در عصر ایلخانان دارد. بنابراین با الهام از الگوی روشی او در نوشته حاضر تلاش می‌کنیم ابتدا زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی عصر ایلخانان را که متون فلسفی علمای شیعه در آن شکل گرفته و معطوف به مسائل و معضلات سیاسی آن دوره بوده است، بازآفرینی کرده و پس از آن سنت فلسفی علمای شیعه را در این دوره ترسیم نماییم تا جایگاه فلسفه سیاسی علمای شیعه را در این دوره مشخص سازیم. با بازآفرینی این دو بستر سیاسی و فکری متون فلسفی علمای این دوره را در تعامل با آنها قرار داده و بازخوانی می‌نماییم.

۲) زمینه سیاسی اجتماعی (عینی)

تهاجم مغول‌ها به ایران و سرزمین‌های دیگر اسلامی و استیلای آنان بر این ممالک آباد از مهمترین وقایع تاریخی این سرزمین در قرن ششم و هفتم است. این تهاجم که دلایل گوناگونی از سوی مورخین برای آن عنوان شده است. (آژند، ۱۳۸۴: ۴ و اشپولر، ۱۳۸۴: ۳۰-۲۹ و آشتیانی، ۱۳۸۸: ۹۹-۹۴) از سال ۶۱۶ با تهاجم ویرانگرانه

چنگیزخان به غرب آغاز شد و در مرحله اول که با مرگ او در سال ۶۲۴ به پایان رسید، همه سرزمین ایران در نور دیده شد و پس از بازگشت او به سرزمین اصلی به تعبیر جوینی این گفته معنا یافت که: آمدند و کردند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند. (جوینی، ۱۳۸۷: ۱۸۹)

قتل عام چنگیز و ایل مغول چنان وحشت بار بود که به تعبیر حمد الله مستوفی: «هر کجا صدهزار خلق بود، بی مبالغت صد کس نماند» ولایات از کثرت رفت و آمد و تهاجمات مغول با خاک یکسان شد، تا بدانجا که اکثر ولایات از تحکیمات و تردد لشکرها بر افتاد و دست از زرع برداشتند. (مستوفی، ۱۳۶۲: ۳۷)

پس از مرگ چنگیز، قوریلتهای مغول، سومین فرزند او اوکتای قاآن را برگزید و او سعی کرد دوباره لشکرکشی‌های مغول را که متوقف مانده بود تداوم بخشد. اما در زمان او و جانشین وی گیوگ (م ۶۴۵) به جز تهاجمات پراکنده، اتفاقی در سرزمین‌های غربی رخ نداد تا این که منگوقاآن در سال ۶۴۸ به خانی برگزیده شد و پس از تشکیل قوریلتهای فرمان حمله مجدد به ایران و سرزمین‌های اسلامی را صادر کرد. پس هولاکوخان مأموریت یافت «به یمن جلادت و ضرب شمشیر جهانگیری و کشورستانی، از کنار جیحون تا اقصای ولایت مصر تحت تصرف در آورده و ملاحظه رسوم و یاسای چنگیز نموده هر که به قدم اطاعت و فرمانبرداری پیش آید، او را رعایت نموده و هر کس تمرد و سرکشی کند، ابواب قتل و غارت بر روی او و عیال و اطفال و اقبایش بگشاید. (جوینی، پیشین: ۷۰۷ و خواند امیر، ۱۳۸۰: ۹۴)

به گفته مورخین، توسعه قلمرو امپراتوری مغول در غرب آسیا، فتح کامل ایران، دفع خطر اسماعیلیان، و فتح بغداد و برچیدن خلافت عباسی‌ها از جمله اهداف تهاجم دوم مغول‌ها به غرب بود. (رنه گروسه، ۱۳۸۷: ۵۷۱ و مستوفی، ۱۳۶۴: ۵۸۹-۵۸۸ و رشیدالدین فضل اله، ۱۳۷۳، ج ۲: ۹۷۴ و اشپولر، پیشین: ۶۳ و آشتیانی، پیشین: ۲۰۰) و بر این اساس هولاکوخان همه این اهداف امپراتوری را برآورده ساخته، پس از فتح قلعه‌های اسماعیلیان، تهاجم به عراق را آغاز و در سال ۶۵۶ با فتح بغداد، آخرین خلیفه عباسی را به قتل رسانیده و بساط خلافت عباسی را برچیده و با استقرار در آذربایجان پایه‌های حکومت جدیدی را در ایران بنیان گذارد که به سلطنت ایلخانان معروف گردید.

حکومت جانشینان هولاکو که از تاریخ مرگ او تا انقراض این سلسله در ایران،

سلطنت کردند، سلسله سلاطین مغول یا ایلخانان نام گرفت و سلسله ایشان چون دیگر چندان ارتباطی با خوانین مغولستان نداشتند، سلسله مستقلم محسوب گردید. پس از هولاکو به تدریج نفوذ خان مغول در ایران کمتر شد و جانشینان او راه و رسم سلاطین ایران را در پیش گرفتند و یک طبقه از پادشاهان ایران به شمار آمدند. (اشپولر، پیشین: ۶۳ و آشتیانی، پیشین: ۲۰۰)

پس از مرگ هولاکو در سال ۶۶۳ به ترتیب اباقاخان تا سال ۶۸۰، احمد تکودار تا سال ۶۸۳ و ارغون تا سال ۶۹۰، گیخاتو تا ۶۹۴، و بایدو هفت ماه حکومت کرد. غازان خان که حکومت او را عصر اصلاحات نامیده اند، سال ۷۰۳ در گذشت و فرزند او الجاتیو به تخت شاهی نشست. با مرگ الجاتیو در سال ۷۱۶ فرزند دوازده ساله او ابوسعید به قدرت رسید و دوره انحطاط سلطنت ایلخانان آغاز گردید. پس از مرگ ابوسعید در سال ۷۳۶ تاریخ سیاسی ایلخانان به عرصه مدعیان سلطنت و پیروزی و شکست آنان تبدیل گردید.

به لحاظ ماهیت و ساختار سیاسی، حکومتی که به وسیله هولاکو و اعقاب او در ایران تأسیس شد، مشروعیت خود را حداقل تا دوره غازان خان از مرکز امپراطوری مغول دریافت می کرد و این از عنوان ایشان نیز قابل استنباط است چه این که این حکمرانان مغولی خود را ایلخانان می نامیدند تا وابستگی خویش را به خان بزرگ نشان بدهند. (اشپولر، پیشین: ۲۶۸) از این جهت اباقاخان تا هنگامی که خبر تأیید سلطنت او از چین نرسیده بود رسماً بر تخت سلطنت جلوس نکرد. اما با مرگ قوبیلای قآن (۶۹۳) و پذیرش اسلام به عنوان دینی رسمی دولت از سوی غازان خان، این مبنای مشروعیت بخشی از سوی خان بزرگ گسسته شد و غازان خان پیش از دریافت تأییدنامه از چین بر تخت نشست و فرمان داد تا بر روی سکه‌ها به جای «قآن المعظم» کلمات «تنگری کوچوندور» یعنی «با تأییدات خداوند متعال» و «ایلخان» نقش شود. (همان، ۲۷۰-۲۶۸) وی به هنگام تاج گذاری در تبریز به منشأ دینی مشروعیت خود تأکید کرده و در آن مجلس که علما و روحانیون نیز دعوت شده بودند اعلام کرد: خدا مرا به سلطنت برگزیده است. اگر من کار ناشایستی کردم شما باید جلو مرا بگیرید و منع کنید و اگر شما خلاف صداقت و دین رفتار کردید از خشم من در امان نخواهید ماند. (رشیدالدین، پیشین، ج ۲: ۱۳۶۵) و خواند امیر، پیشین، ج ۱: ۱۵۹ (۳-۱۶۰) الجایتو نیز دستورات غازان خان را در زمینه اعتبار شرع

تأیید کرد. (اشپولر، پیشین: ۳۷۸)

آنچنان که پطروشفسکی در توصیف ساختار سیاسی، حکومت ایلخانان بیان داشته است، (پطروشفسکی، ۱۳۵۴: ۳۴۵) ساخت دولت ایلخانی از روی نمونه امپراطوری مغولان شکل گرفته بود. بنابراین همه قدرت در آن از شخص فرمان روا «ایلخان» ناشی می شد و همه شاهزادگان، امرا، دست نشاندهگان و تابعان خان بودند.

به لحاظ سیاست های مذهبی، آنچنان که اشپولر بیان داشته ایلخانان ایران هر کدام براساس اقتضای شرایط سیاسی و اجتماعی به یکی از ادیان گرایش داشته اند. (اشپولر، پیشین: ۱۹۱) بنابراین هولاکو و اباقخان چه خودشان هم پیرو آیین بودا شده باشند یا نه، آداب و رسوم بوداییان را در زمان حکومت خود رونق بخشیدند، بدون اینکه ضدیتی با ادیان دیگر از خود نشان بدهند. (همان، ۱۸۷) اما احمد تکودار در سایه تلاش برخی از عناصر ایرانی به اسلام گرایش یافت و پس از جلوس بر تخت دین اسلام را پذیرفت. در حالی که جانشین او ارغون ضمن تقویت آیین بودا به ضدیت با اسلام پرداخت. اما پس از مرگ ارغون و گیخاتو دیری نپایید که اوضاع دگرگون شد و غازان خان پس از پیروزی بر بایدو حامی آیین بودائی، اسلام را آئین رسمی دولت ایلخانان قرار داد. جانشین او الجاتیو یک قدم فراتر از پدرش نهاد و به راهنمایی عالمانی چون تاج الدین آوجی و جمال الدین حلی در زمره شیعیان امامی درآمد. اگر چه مشاوران آخرین ایلخان واقعی (ابوسعید) او را بر اسلام اهل سنت معتقد ساختند. (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۵۳۱-۵۲۷ و آشتیانی، پیشین: ۲۵۶، ۲۳۶، ۲۳۰، ۲۲۱، ۲۰۷، ۲۰۴، ۱۹۸، ۳۱۴ و رشیدالدین، پیشین، ج ۲: ۷۶۸)

در کل می توان گفت: ایلخانان مغول صرف نظر از این که خود چه آیینی داشته باشند، دین خاصی را به رعایای خود تحمیل نکردند و تقریباً نسبت به ادیان و مذاهب گوناگون با مدارا برخورد نمودند و همین امر باعث شکل گیری نوعی تکثر فرهنگی و فراهم شدن زمینه برای فعالیت ادیان و مذاهب مختلف از جمله علمای شیعی گردید و هریک از علمای این عصر از جمله خواجه نصیر الدین طوسی، ابن میثم بحرانی و علامه حلی در تعامل با وضعیت سیاسی ایجاد شده نقش مؤثری را در تعدیل رفتار سلاطین مذکور و حاکمان منصوب از سوی ایشان و تبیین آموزه های مذهب شیعه در زمینه های مختلف ایفا نمودند.

با وجود پیشگامی دانشمندانی چون یعقوب بن اسحاق الکندی (۲۵۲ هـ. ق) در فلسفه اسلامی، غالباً محققان، ابونصر فارابی (۳۳۸ هـ. ق) را نخستین فیلسوف مسلمان می‌دانند که شاخه‌ای نوپدید از دانش یعنی فلسفه سیاسی را در حوزه تمدن اسلامی ایجاد کرده و آثاری از خود در این زمینه بر جای گذاشته است. نخستین بار در آثار او بود که به این نکته پرداخته شد که اگر فلسفه، علم به اعیان موجودات است و همه امور تابع نظام معقول کائنات است، مدینه و فرد هم موافق و مطابق نظام اعیان می‌باشد، بنابراین بی توجهی به مدینه نقض تفکر فلسفی تلقی می‌گردد. از این جهت او در همه آثار خود مباحث سیاست را به دنبال مباحث علوم نظری و مبتنی بر آن بیان کرده است. به این معنا که او پس از بحث درباره چگونگی پیدایش جهان و اجسام آسمانی و شکل‌گیری افلاک به پیدایش انسان و به تبع آن جامعه پرداخته است. (فارابی، ۱۹۹۶: ۱۲۴ و ۲۵۱)

فارابی با بیان ضرورت اجتماع و مدینه برای سعادت انسان، آن را به فاضله و غیر فاضله تقسیم کرده و بیان داشت: آن مدینه که مقصود حقیقی از اجتماع در آن، تعاون بر اموری بود که موجب حصول و وصول به سعادت آدمی است، مدینه فاضله بود و اجتماعی که به واسطه آن برای رسیدن به سعادت تعاون حاصل شود اجتماع فاضل بود و امتی که همه مدینه‌های آن برای رسیدن به سعادت، تعاون کنند امت فاضله بود و همین طور معمور، فاضله آن هنگام تحقق پذیرد که همه امت‌هایی که در آن زندگی می‌کنند، برای رسیدن به سعادت تعاون کنند. (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۵۶-۲۵۵)

عنصر دیگر در فلسفه سیاسی فارابی آن است که وی همچنان که فلسفه و دین را بیانگر یک حقیقت واحد می‌دانست و سعی می‌کرد حوزه‌ای از توافق را میان فلسفه و قانون وحی نبوی ایجاد کند، در حوزه سیاست نیز سعادت انسان را حقیقت واحدی می‌داند که فلسفه و قانون وحی نبوی هر دو به دنبال آن می‌باشند. از این رو مدینه فاضله و آرمانی او با امت پیامبر مطابقت می‌یابد و میان نبوت و پادشاهی آرمانی مدینه فاضله او یگانگی ایجاد می‌گردد و ویژگی فیلسوف شاه او با صفات پیامبران در هم آمیخته می‌شود. چه این که رئیس اول در فلسفه سیاسی او کسی تعریف می‌شود که از سوئی با نیروی خرد (قوه عاقله) به اوج شناسایی رسیده و از سوی دیگر، نیروی تخیل او برای دریافت وحی آمادگی یافته است. (همان، ۲۶۹ و ۱۹۹۶: ۹۰-۸۸)

از نظر فارابی در غیاب نبی نیز ریاست مدینه به یک انسانی کامل و حکیم واگذار

می‌شود که مطلقاً انسانی دیگر بر او ریاست ندارد و او امام و رئیس اول مدینه فاضله، رئیس امت فاضله و رئیس همه قسمت معموره زمین است. (فارابی، ۱۹۹۵، ۲۴۶ و ۱۹۹۶، پیشین) اگرچه در عبارات فارابی تصریح نشده به این که منظور او همان امام معصوم مورد نظر شیعیان است ولی به اعتقاد برخی از مفسرین فلسفه سیاسی او، این تفکر او همان چیزی است که در امامت شیعه مدنظر بوده است. بنابراین می‌توان گفت فارابی زمینه احیای نظریه سیاسی امامت را در فلسفه سیاسی دوره‌های بعد فراهم ساخته است. (حنا الفاخوری، ۱۳۹۰: ۴۴۰ و منتگمری، ۱۳۸۰: ۱۱۷ و پزشکی، ۱۳۸۳: ۱۹۱)

آرای سیاسی همه فیلسوفان مسلمان، پس از فارابی متأثر از اندیشه‌های او بوده است. با این تفاوت که آنها با شرایط اجتماعی و فرهنگی متفاوتی روبه رو شدند؛ در دوره ای که آنها در آن قرار گرفتند، دین و حیانی تنها برداشت رسمی از حقیقت محسوب می‌شد و فلسفه اثبات کننده ضرورت شریعت دانسته می‌شد. بنابراین برخی از اصحاب فلسفه بیشتر جنبه معنوی و روحانی مدینه فاضله فارابی را مطرح کردند، مانند اخوان الصفا و برخی نیز مانند ابن سینا آرمان شهر او را با دولت اسلامی یکسان قلمداد کردند. (روزنتال، ۱۳۸۸: ۱۱۷ و منتگمری، پیشین: ۱۱۱-۱۱۷)

ابن سینا (م ۴۲۸ ق) که بیشترین تأثیرگذاری را در فلسفه جهان اسلام، پس از فارابی ایفا کرده با بسط نظریات فارابی درباره یکسان بودن حقیقت به دست آمده از طریق عقل و وحی و تقسیم قوه عاقله آدمی به دو قوه عقل نظری و عقل عملی، دانش سیاسی را در حیطه دخل و تصرف عقل عملی قرار داده و بیان اصول و ضرورت مسائل سیاسی را به عهده عقل عملی گذاشت و پس از بحث کوتاهی درباره عقد المدینه در آخر کتاب نجات، جزئیات و تفصیل بیشتر در این باره را برعهده تفسیر و فهم میراث و حیانی قرار داد که از طریق روش‌های زبانی، تفسیر قرآن و روایات و دانش اصول فقه حاصل می‌گردد. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۴۹۹-۴۹۸) براین اساس در فلسفه ابن سینا، دانش سیاسی نه صرفاً عقلانی و نه کاملاً شرعی بلکه حاصل هر دوی آنها تلقی می‌شود که کلیات و اصول آن بر عهده عقل و جزئیات آن بر عهده وحی می‌باشد. (ابن سینا، ۱۹۸۰: ۱۶) حاصل این معرفت‌شناسی در حوزه تفکر سیاسی ابوعلی سینا این بود که می‌گفت انسان‌ها قادر نیستند بدون پیامبری قانون‌گذار امر خود را سامان دهند. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۱ و پاتریشیا کرون، ۱۳۸۹: ۳۱۹) از این جهت

او در رساله «فی اثبات النبوات» برای پیامبر دو وظیفه را در نظر گرفت: او باید از طریق حکومت سیاسی صلاح جهان مادی و از طریق علم فلسفه صلاح جهان معنوی را تضمین نماید. (ابن سینا، ۱۲۳۶: ۴۴۱ و روزنتال، پیشین: ۱۳۶)

اعتقاد ابوعلی سینا درباره پیامبر در کنار اعتقاد او به خصلت اجتماعی انسان و نیازمندی او به آموزه های سنت و عدل و برقراری نهادهای لازم برای حفظ اجتماع، اندیشه سیاسی او را قوام می بخشد. چه این که وی بقای انسان را نیازمند مشارکت می داند و از مشارکت، لزوم معامله میان آدمیان را نتیجه می گیرد و معامله را نیازمند سنت و عدل می داند که نیازمند کسی است که سنت و عدل را به آدمیان بیاموزد و از آن پاسداری کند. (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۳۴۵-۳۴۴ و ۱۳۷۹: ۴۹۹-۴۹۸)

ابوعلی سینا در آخر الهیات شفا با تمرکز بر خلیفه و امام، صفات و شرایط او را با فضایل چهارگانه افلاطون وفق داده و تأکید می کند که خلیفه و امام باید از فضایی نظیر شجاعت، خویشتن داری، حسن تدبیر و عدالت برخوردار باشد. وی همچنین باید برای کسب حکمت عملی و دانش تخصصی از شریعت که در این مورد باید سرآمد همه باشد، از هوش و استعداد سرشاری برخوردار باشد. او مناسب ترین طریق انتخاب خلیفه و امام را نصّ دانسته و برخلاف علمای اهل سنت غصب خلافت را به صراحت محکوم کرده و دفع متغلب را برای مردم لازم و پسندیده ترین عمل و موجب تقرّب به خدا دانسته است. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۵۵-۳۵۴)

به رغم تلاش های فارابی و ابن سینا، در ادوار بعدی وضعیت متفاوتی را می توان مشاهده کرد. در قرن پنجم سلجوقیان که قهرمانان مذهب اهل سنت و از هواخواهان خلافت عباسیان بودند، توانستند اراضی آسیای غربی را یکپارچه تصرف کرده و یک حکومت مرکزی نیرومند برقرار سازند که از لحاظ معنوی در پناه خلافت عباسی باشد. بنابراین در این دوران با تأیید محافل رسمی از مکتب اشاعره و ایجاد و گسترش مراکز تعلیم اصول عقاید ایشان، زمینه برای حملات علمای شریعت از جمله غزالی (۵۰۵ ق) و فخررازی (م ۶۰۶) بر علیه تفکرات فلسفی و استدلالات فلاسفه مشائی و گسترش عرفان مکتب ابن عربی (م ۶۳۸) مهیا گردید و استدلالات فلسفی مشائی به غرب جهان اسلام (اندلس) انتقال یافت. (نصر، ۱۳۸۵: ۵۷-۵۵)

بنابراین تنها یک عرصه برای همراهی ارزش های مطلق اخلاقی و قدرت باقی ماند که عرصه درونی فرد انسانی بود. تنها در این عرصه بود که هر مسلمانی که آئینه روح

خود را صیقل می‌داد، می‌توانست شاه فیلسوف حاکم بر خود یا حتی شبیه یک پیامبر شود. (پاتریشیا کرون، پیشین: ۳۳۳)

به عبارتی می‌توان گفت در قرن پنجم و ششم در سایه شرایط فرهنگی و سیاسی ایحاد شده، تفکر فلسفی و عقلانی درباره سیاست مدن، جای خود را به مباحث کلامی اهل سنت و برداشت‌های عرفانی و صوفیانه از سیاست و قدرت داده و فلسفه سیاسی قوام یافته از تفکرات فارابی و ابن سینا به محاق رفته و در آستانه تهاجم مغول‌ها به تعبیر خواجه نصرالدین اندراس یافته بود.

اما در سایه تلاش‌های فلاسفه این عصر از جمله خواجه نصرالدین طوسی و ابن میثم بحرانی و علامه حلی فلسفه سیاسی فلاسفه پیشین دوباره احیاء و بازآفرینی شد. در ادامه نوشته حاضر پس از معرفی اجمالی زندگی و شخصیت فلاسفه این دوره به این تلاش‌های ایشان در متون فلسفی این دوره و استخراج گزاره‌های سیاسی آنان می‌پردازیم.

۴) فیلسوفان شیعی در عصر ایلخانان

اولین فیلسوف که متون فلسفی او را در بررسی فلسفه سیاسی این دوره مورد توجه قرار می‌دهیم، افضل الدین محمد بن حسن مرقی کاشانی معروف به بابا افضل و ملقب به امام یا صدر است که احتمالاً در نیمه دوم قرن ششم در مرق (۴۲ کیلومتری غرب کاشان) چشم به جهان گشود و در نیمه دوم قرن هفتم (حدود ۶۵۴ یا ۶۶۴) در همانجا از دنیا رحلت نمود. (آشتیانی، پیشین: ۵۰۶ و ذبیح اله صفا، ۱۳۸۱: ۲۱۰)

خواجه نصیرالدین طوسی خود را شاگرد، یکی از شاگردان او کمال الدین محمد حاسب معرفی کرده است. (خواجه، ۱۳۹۰: ۳۸) براساس توصیف تذکره‌نویسان و آثار برجای مانده از او، وی یکی از حکما، عرفا و شعرای مشهور قرن هفتم بوده و در زمینه فلسفه و حکمت، از جمله کسانی است که فلسفه را با چاشنی عرفان در هم آمیخته و مقام بلندی در حکمت و عرفان یافته است. آرای او را سر آغاز تحول مهم در تاریخ فلسفه اسلامی در قرن هفتم یعنی جریان تدریجی تلفیق فلسفه و عرفان معرفی کرده‌اند. (زریاب، ۱۳۶۹، ج ۳: ۳۲-۳۱ و نصر، ۱۳۸۳: ۳۰۸)

به لحاظ محتوایی وی با توجه به حملات غزالی و امام فخر رازی به فلسفه مشائی، در یک چرخشی بینابینی تلاش کرد از طرح موضوعات چالش برانگیز میان فلاسفه و شریعت مداران (الهیات به معنای اخص) اجتناب کرده و در عین حال با تألیف

رسائل فلسفی متعدد به شرح اصول فلسفه ابن سینا پرداخته و به شیوه‌ای هوشمندانه افق تازه‌ای را در برابر فلسفه اسلامی بگشاید. (نصر، پیشین: ۴۸)

آنچنان که از لابه لای متون او بر می‌آید وی از نزدیکی و وابستگی به مقامات دنیوی و حکومتی گریزان بود و به تعبیر خودش اعراضی طبیعی و نفرتی کلی از ورود در این امور داشت. به ویژه که شرایط سیاسی حاکم بر دوران خود و خوی و خصلت حاکمان آن را نیز به هیچ وجه مطلوب نمی‌دانست. (افضل الدین، ۱۳۶۶: ۱۰۸، ۱۰۹، ۶۹۲، ۷۵۷)

مجموعه رسائل افضل الدین کاشانی شامل مدارج الکمال، ره انجام نامه، ساز و پیرایه شاهان پرمایه، رساله تفاحه، عرض نامه، جاودان نامه، ینبوع الحیاه، رساله نفس ارسطو طالیس، مختصری در حال نفس، منهاج مبین، مبادی موجودات نفسانی، ایمنی از بطلان نفس در پناه خرد و تقریرات و فصول مقطعه و نامه‌ها و جواب‌های پرسش‌ها که همه به زبان فارسی فنی نگاشته شده‌اند، به وسیله مینوی و مهدوی و مجموعه رباعیات وی با ضمیمه مختصری در احوال و آثار او به قلم سعید نفیسی گردآوری و به طبع رسیده است. فلسفه سیاسی او بیشتر در مدارج الکمال، ره انجام نامه، ساز و پیرایه شاهان پرمایه، عرض نامه و جاودان نامه مطرح شده است.

دومین و شاخص‌ترین فیلسوف این دوره ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن مکنی به ابوجعفر ملقب به نصیرالدین و مشهور به خواجه طوسی و محقق طوسی، استاد البشر، عقل حادی عشر و معلم ثالث است که در سال ۵۹۷ در مشهد طوس به دنیا آمد و تحصیلات خود را در زمینه علوم اسلامی از جمله قرآن، حدیث، منطق، حکمت، علوم ریاضی، هیات در طوس، سپس نیشابور، ری و بغداد در آستانه تهاجمات مغول به انجام رساند. زمانی که به نیشابور برگشت همه جای خراسان زیر سم ستوران مغول به ویرانه مبدل گشته بود و تنها جای امن قلعه‌های شیعیان اسماعیلی در قهستان و دیلمان بود، از این رو او به اجبار یا اختیار در آنجا پناه گرفت (رشیدالدین، پیشین: ۹۸۵ و خواند امیر، پیشین: ۴۷۶؛ خواجه، ۱۳۸۷: ۳۶-۳۵) و آثاری چون اخلاق ناصری و اخلاق محتشمی و غیره را در آنجا تألیف نمود. با آغاز تهاجمات دوم مغول‌ها و سقوط قلعه‌های اسماعیلیان خواجه نیز با اردوی خان که از پیش از عظمت علمی او آگاهی یافته بودند همراه گردید و به هنگام فتح بغداد و بنیان‌گذاری دولت ایلخانی به همراه اردوی هولاکوخان بود. (رشیدالدین، همان و

مدرسی رضوی، ۱۳۷۰: ۱۵-۱۴)

تأسیس رصدخانه مراغه و به کار گرفتن عالمان مختلف در آنجا و تهیه زیچ ایلخانی با بخشی از درآمدهای حاصل از اوقاف که هولاکوخان در اختیار خواجه نهاده بود، (مدرسی رضوی، پیشین: ۴۴-۴۳) ایجاد کتابخانه ای عظیم در آنجا و جمع آوری منابع مکتوب از بلاد مختلف و نجات این منابع از اندراس و نابودی، (ابن شاکر، ۲۰۰۰، ج ۲: ۲۵۲ و ذبیح اله صفا، پیشین: ۲۱۴-۲۱۳) ارائه مشورت به هولاکوخان و کنترل و تعدیل رفتارهای خشن مغولی او و جانسین وی اباقاخان (تتوی، ۱۳۸۲، ج ۶: ۴۰-۳۰) و تربیت ده ها شاگرد برجسته در زمینه علوم ریاضی، نجوم و حکمت و فلسفه حمایت از حوزه های علمیه شیعه در حله و احیای آموزه های کلامی و فقهی شیعه از جمله خدمات ارزنده خواجه نصیرالدین طوسی در این دوره محسوب می گردد.

اخلاق ناصری، شرح الاشارات، اخلاق محتشمی، رساله سیر و سلوک، تصورات یا روضه التسلیم، رساله آغاز و انجام، مصارع المصارع، تلخیص المحصل، اوصاف الاشراف، تجرید الاعتقاد، قواعد العقائد، رساله فی الامامه و اقسام الحکمه و ده ها رساله فلسفی و کلامی دیگر از جمله آثار ارزنده او در زمینه حکمت و فلسفه می باشد که در مطالعه فلسفه سیاسی او می توان به اخلاق ناصری، تجرید الاعتقاد، تصورات یا روضه التسلیم و رساله امامت ارجاع داد.

سومین فیلسوف و حکیمی که در نوشته حاضر به متون او ارجاع داده می شود میثم بن علی بن میثم بحرانی، ملقب به کمال الدین، مفیدالدین و عالم ربانی و مشهور به ابن میثم بحرانی (۶۹۹-۶۳۶) است که حکیمی متأله و فیلسوفی متکلم بوده و در تمامی فنون عقلی و علوم شرعی و اسرار عرفانی سرآمد بوده و مورد ستایش خواجه نصیرالدین طوسی و استناد ملاصدرا و می رسید شریف الدین جرجانی قرار گرفته و از مشایخ و اساتید دانشمندانی چون علامه حلی، سید عبدالکریم بن طاوس و سعید الدین محمد بن جهم اسدی حلی و غیره بوده است. (بحرانی، ۱۴۰۷: ۶۳-۶۲)

ابن میثم که در اوایل زندگی علمی خود، در انزوا و گمنامی در بحرین به سر می برد به دلیل عظمت علمی بالا با دعوت علمای عراق به بغداد و حله رفته و مورد توجه و حمایت حاکمان عراق (جوینی ها) قرار گرفت و آثار ارزشمندی چون شرح کبیر، شرح متوسط و شرح صغیر بر نهج البلاغه را به درخواست علاءالدین محمد جوینی حاکم بغداد از سوی ایلخانان به رشته تحریر در آورد. علاوه بر این او آثار ارزنده ای را

نیز در کلام شیعه از جمله: القواعد المرام فی علم الکلام، النجاه فی القیامه فی تحقیق امر الامامه و رسائل دیگر، از خود به یادگار گذاشته است که در تبیین فلسفه سیاسی این دوره از تاریخ شیعه زوایای روشنی را پیش روی محققین می‌گذارد.

شیخ جمال الدین ابومنصور حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلی معروف به علامه حلی (۷۲۶-۶۴۸) یکی دیگر از فلاسفه و متکلمین تاثیرگذار این دوره از تاریخ فلسفه سیاسی شیعه می‌باشد که از شاگردان خواجه نصیرالدین طوسی و ابن میثم بحرانی بوده است. به تعبیر برخی از شارحین آثار وی، بعد از ائمه معصومین (ع) در شیعه عالمی به بزرگی او نیامده بلکه در میان اهل سنت نیز مانند او نمی‌شناسیم. وی به دقت حقایق هر علمی راه یافته است. او را در فقه با سید مرتضی و شیخ طوسی و در حکمت با خواجه نصیرالدین طوسی می‌توان همسان شمرد. (افندی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۳۵۹ و علامه حلی، ۱۳۸۸: ۸)

پدر علامه، سدید الدین حلی هنگام تهاجم مغول‌ها به عراق، با رفتن به اردوی هولاکو برای مردم حله و نجف و کربلا از او امان گرفت. (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۸۲-۸۰) بنابراین حله در جریان حمله مغول‌ها از تخریب در امان ماند و پس از آن هم با حمایت خواجه نصیرالدین روز به روز بر جایگاه علمی آن افزوده شد. علامه در سایه این شرایط نسبتاً مناسب به بالاترین درجه رشد علمی رسید و در نتیجه زمانی که سلطان محمد خدابنده الجاتیو (۷۱۶ - ۷۰۳) در حمایت از مباحثات علمی، علما و دانشمندان مذاهب مختلف را به دربار خود خواند، علامه حلی را با توجه به شهرت بالایی علمی او به سلطانیه فرا خواند و او را ملازم اردوی خود ساخت. به اعتقاد برخی از مورخین حضور علامه در اردوی خان و مناظرات و مباحثات علمی او با علمای فرق مذهبی در حضور سلطان، نقش به‌سزایی در گرایش سلطان به مذهب تشیع داشته است. (قاشانی، ۱۳۸۴: ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۲، ۱۰۰)

علامه حلی با تألیف آثار ارزنده‌ای چون: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، الالفین، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، باب حادی عشر، تسلیک النفس الی حضیره القدس، رساله سعديه، کشف الفوائد فی شرح قواعد الاحکام، معارج الفهم فی شرح النظم، منهاج الکرامه فی معرفه الامامه، منهاج الیقین، نهج الحق و کشف الصدق، نهج المسترشدين فی اصول الدین، نهاییه المرام فی علم الکلام و دهها رساله دیگر در زمینه فلسفه و کلام نیز خدمات ارزنده‌ای را در تبیین آموزه‌های گوناگون

شیعه از جمله فلسفه سیاسی آن به ویژه نظریه امامت ارائه نمود.

۵) فلسفه سیاسی در متون علمای دوره ایلخانان

فلسفه سیاسی علمای شیعه به مثابه تلاش آنها در جهت «شناخت ماهیت امور سیاسی و نظم سیاسی خوب و درست هر دو» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۴) قاعدتاً در چارچوب معرفتی برخاسته از فرهنگ و بینش اسلامی در شرایط و زمینه‌های تاریخی خاص شکل گرفته است. به این معنا که فلاسفه مذکور در چارچوب نظام معرفتی که آنان از عالم هستی و حیات انسانی و غایت آن داشته‌اند، به تبیین مسائل سیاسی و طراحی نظام سیاسی مطلوب پرداخته‌اند. از این جهت در نوشته حاضر ابتدا به تبیین مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناسی فلاسفه عصر ایلخانان و سپس به بازبینی تفکر آنها درباره مسائل سیاسی، خاستگاه و ضرورت اجتماع مدنی و اقسام آن و چگونگی ریاست و مدیریت آن می‌پردازیم.

مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناسی تفکر سیاسی فلاسفه شیعه:

هستی‌شناسی فلاسفه مسلمان در عصر ایلخانان در تداوم سنت فلسفی مشاء با تمایزگذاری بین واجب الوجود (خداوند متعال) و ممکن الوجود (همه موجودات دیگر) آغاز می‌شود. براین اساس آنها با اعتقاد به این که خداوند متعال علت العلل و مبداء نخستین و علت تامه همه پدیده‌ها و هستی است و از خود موجود است و حاجت به علت ندارد و همه هستی و جهان بدو نیازمندند، نتیجه می‌گیرند که کل نظام هستی وجود خود را از خداوند یکتا و واجب الوجود دریافت کرده و خلقت می‌یابند. (خواجه، ۱۳۹۰: ۵۹ و ۱۳۸۷: ۳۸ و علامه حلی، ۱۳۸۸: ۳۸۸ و افضل‌الدین، پیشین: ۳۷-۳۸ و ۸۸-۸۷)

فلاسفه مذکور در یک تقسیم‌بندی دیگر موجودات را به قدیم و حادث تقسیم کرده و همه ممکنات را محدث دانسته و آنها را به جواهر و عرضیات تقسیم کرده می‌گویند: جواهر یا در محل می‌باشند (صورت) یا خود محل اند (هیولی) و یا مرکب از حال و محل اند (اجسام مانند طبیعت) و یا نه محل اند و نه حال و نه مرکب از آن دو (مجردات مانند عقول و نفوس). (خواجه، ۱۳۹۰: ۶۰-۵۹ و علامه حلی، ۱۳۸۸:

۱۵۷-۱۵۸)

فلاسفه مذکور همچنین به نظام سلسله مراتبی هستی اعتقاد داشته و مرتبه اول هستی را به باری تعالی، مرتبه دوم را به عالم عقول و مرتبه سوم را به عالم نفوس و

مرتبۀ چهارم را به عالم طبیعت متعلق می‌دانند. (افضل الدین، پیشین: ۹۰-۸۸ و ۵۸۷-۵۸۵ و ابن میثم، ۱۴۱۷، ج ۳: ۸۴۴ و علامه حلی، ۱۴۱۵: ۲۲۲-۲۱۹) به اعتقاد ایشان موجودات در مرتبۀ چهارم فاقد کمال نهایی بوده و در ارتباط با نظم و کمالات بالفعل عوالم بالاتر به کمال می‌رسند. آنها این فرآیند کمال‌یابی را از طریق دو قوس نزولی و صعودی توضیح می‌دهند. بر اساس قوس نزولی آنها معتقدند: اولین موجود که همان عقل است در هنگامی که خداوند ذات خود را تعقل نمود، پدید آمد و تکثر هستی و دامنه مخلوقات از همین عقل اول آغاز شد و تا ادنی مرتبۀ وجود ادامه یافت. بر اساس قوس صعودی آنها می‌گویند: انسان که جزء عالم ارضی (ناسوت) است به دلیل دارا بودن استعداد و قوای کمال نظری و عملی می‌تواند این مراحل ترقی را طی کرده به عالم سماوی متصل گردد. (خواجه، ۱۳۶۳: ۹-۱۶ و افضل الدین، پیشین: ۲۳، ۹۱-۸۸، ۳۰۴-۱۶۱ و ۱۵۹-۱۴۱۸ و علامه حلی، ۱۴۱۸: ۸۰-۷۹ و ۱۴۱۹: ۶۱-۵۷) از همین جا مبنای انسان‌شناسی فلاسفه نیز آغاز می‌گردد، به این معنا که به اعتقاد ایشان، انسان به دلیل برخوردار از قوای مذکور ابتدا به وسیله عقل و قوت حدسی، صناعات شریف و حرفت‌های دقیق و آلات لطیف را استخراج می‌نماید و پس از آن به عقول و افکار و تأمل بسیار در علوم و معارف و اقتضای فضایل خوض نموده، یک مرتبۀ دیگر صعود می‌نماید و به عقل فعال دست می‌یابد. پس از آن هم برخی از انسان‌ها قادر می‌شوند به وحی و الهام، معرفت به حقایق و احکام را از مقربان حضرت الهیت بی توسط اجسام تلقی کنند و در تکمیل خلق و تنظیم امور معاش و معاد سبب راحت و سعادت اهل اقالیم و ادوار شوند. در این مرحله است که انسان به عقل دهم یا عقل فعال و واهب الصور، منبع الهامات، معارف و دانش متصل می‌گردد. (خواجه، ۱۳۸۷: ۶۳-۶۲ و علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۵۶)

بنابراین به اعتقاد فلاسفه مذکور، انسان از میان موجودات عالم هستی تنها موجودی است که شأنیت خلافت خداوندی را در روی زمین دارد و تنها اوست که هستی موجودات را به مرتبۀ مرتبه همی ستاند تا به خدای بازگرداند. (افضل الدین، پیشین: ۹۳) بر این اساس فلاسفه شیعه در این عصر پس از بیان جایگاه ممتاز انسان در سلسله مراتب نظام هستی و توانایی او در کسب کمالات از عقل فعال و رسیدن به عقل مستفاد، و قدرت او در به کار گرفتن عقل عملی و استنباط صناعات و استخراج قوانین مصلح منزلی و مدنی و تعیش بر وجه افضل به آن (خواجه، بی تا: ۴۸۶-۴۸۵ و ۱۳۸۷: ۵۷-۵۶)

به این نکته اشاره کرده اند که همه انسان‌ها در این کمال‌پذیری یکسان نیستند و تنها برخی از ایشان همه خاصیت‌های حسی و نهانی، مادی و معنوی را به اعتدال دارند و می‌توانند علاوه بر تدبیر و کارسازی خود به تدبیر کارسازی همه مردم بپردازند. (افضل‌الدین، پیشین: ۹۳ و ۹۷ و علامه حلی، ۱۴۱۹: ۵۸)

علامه حلی در بیانی روشن به این موضوع اشاره کرده می‌گوید: مراتب اشخاص در تحصیل عقل نظری و عملی کم و کیفاً مختلف است. اما از نظر کمی به خاطر این که متعلقات نظری آنها کم و زیاد است و اما از نظر کیفی به خاطر این که سرعت حصول آن برای برخی تند و برای برخی کند است بنابراین برخی از انسان‌ها به واسطه تحرکات فکری شاق به معقولات دست می‌یابند ولی برخی بدون این تحرکات و تنها با حدس به آن می‌رسند مانند کسانی که دارای نفس‌های قدسیه می‌باشند. (علامه، پیشین: ۵۸)

نتیجه این انسان‌شناسی فلاسفه مذکور در عرصه سیاست آن است که آنها از همین ابعاد وجودی انسان و کمال‌پذیری او و نابرابری در کسب معقولات به طبع مدنی او می‌رسند، چه این که به اعتقاد ایشان کمال ایشان به معرفت دیگران میسر است و آنها هم در بقای شخص و هم در بقای نوع به همدیگر نیازمندند و از این جهت لازم است که با معاونت هم زندگی کنند و این معاونت بی‌اجتماع محال است. (افضل‌الدین، پیشین: ۵۰۳-۵۰۲ و خواجه، ۱۳۸۷: ۲۵۱-۲۴۷ و ابن میثم، ۱۴۱۷: ۱۶۷-۱۶۵)

از سوی دیگر چون همه انسان‌ها قدرت برابر در به کار گرفتن عقل عملی و کامل کردن مراتب عقل نظری و در نتیجه دریافت شریعت و قانون برای اداره اجتماع مدنی را ندارند باید که از کسانی که از چنین قدرتی برخوردارند (پیامبران و امامان) فرمان برند تا نظام نوع آنها سامان پذیرد. چرا که پیامبر و ائمه جانشین ایشان با برخورداری از کمال عقل نظری و عملی و راه‌یابی به عقل اول، قادرند اجتماع انسانی را به سعادت رهنمون گردند.

اجتماع مدنی، خاستگاه و اقسام آن

در سنت فلسفی فلاسفه مسلمان، از جمله فلاسفه عصر ایلخانیان، موضوع اصلی حکمت مدنی، هیئتی است که با گردآوری افراد در کنار یکدیگر به منظور هدفی خاص حاصل می‌شود. (خواجه، ۱۳۸۷: ۲۵۴) از این رو ایشان معتقدند: «علم سیاست تعلق به صلاح کار زندگی مردم دارد با یکدیگر» (افضل‌الدین، پیشین: ۲۶۱، ۲۱۷، ۹۶)

و چگونگی شرکتی که میان افراد مردم است را بیان می‌کند تا آنها در جهت مصالح نظام اجتماعی و اداره امور همکاری کنند» (ابن میثم، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۹۴-۱۹۱ و ۱۴۱۷: ۵۷-۵۶) از این رو مهمترین موضوع فلسفه سیاسی بررسی خاستگاه ضرورت و اقسام اجتماع مدنی و چگونگی ریاست منتهی به سعادت انسان در آن می‌باشد. ضرورت اجتماع مدنی:

فلاسفه عصر ایلخانان در تبیین ضرورت اجتماع مدنی عمده پیرو تفکر فلسفی ابن سینا هستند. بوعلی سینا بر این نظر تأکید داشته که انسان باید برای تأمین نیازهای ضروری اش با هموعان خود مشارکت نماید تا به رفع نیازهای یکدیگر کمک کنند و این هنگامی میسر می‌شود که اجتماعی را جهت رفع نیازهای بسیار متعدد یکدیگر تشکیل دهند. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۱)

به اعتقاد فیلسوفان عصر ایلخانان نیز نوع انسان را که اشرف موجودات عالم است به معونت دیگر انواع و معاونت نوع خود حاجت است هم در بقای شخص و هم در بقای نوع (خواجه، ۱۳۸۷: ۲۵۰ و افضل الدین، پیشین: ۵۰۲) و اساساً به تعبیر ابن میثم بحرانی: «فرق انسان با سایر حیوانات در این است که نمی‌تواند به صورت منفرد زندگی کرده و به تنهای معاش خود را تحصیل نموده و امور خود را بدون مشارکت و معاونت هموعانش تدبیر کند بلکه در انجام همه این امور به کمک شخص یا اشخاصی از هموعانش که همدیگر را یاری رسانند. نیازمند است. بنابراین مثلاً باید یکی نان بپزد برای دیگری و آن خیاطی کند برای این و الی آخر. لذا این ضرورت‌ها مستلزم وجود اجتماع بین اشخاص انسان و مشارکت بین آنها شده است.» (ابن میثم، ۱۴۱۷: ۱۸۶، ۱۸۴، ۱۱۴، ۵۷ و علامه حلی، ۱۴۱۵: ۴۰۸ و ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۲ و ۱۳۷۹: ۱۱۳)

در نتیجه می‌توان گفت از نظر فلاسفه این دوره، سعادت و رستگاری انسان تنها در زندگی اجتماعی با هموعانش حاصل می‌گردد و از این رو زندگی اجتماعی و مدنی برای تأمین نیازهای زندگی و رفع احتیاجات و نیل انسان به سعادت ضرورت یافته است تا آنها با تعاون و مشارکت همدیگر به نیازهای ضروری خود و در یک کلام به سعادت مادی و معنوی دست یابند. اما آیا هر نوع اجتماعی می‌تواند این ضرورت را برای انسان فراهم سازد؟ پاسخ به این پرسش مستلزم بررسی اقسام اجتماعات مدنی است.

اقسام اجتماعات مدنی:

اگر غایت زندگی اجتماعی انسان را برطرف ساختن نیازهای گوناگون و نیل به

سعادت او بدانیم، طبعاً معیار طبقه بندی اجتماعات مدنی را نیز باید به غایت مذکور ارجاع بدهیم. از این جهت فلاسفه مسلمان، اجتماعات مدنی را براساس همین معیار یعنی میزان برآورده ساختن نیازهای مادی و معنوی او و رساندن او به کمال و سعادت مادی و معنوی طبقه بندی کرده اند. خواجه نصیرالدین طوسی درباره این معیار طبقه بندی اجتماعات انسانی می‌گوید: به حکم آن که هر مرکبی را حکمی و خاصیتی و هیأتی باشد که بدان متخصص و منفرد باشد و اجزای او را با او در آن مشارکت نبود، اجتماع اشخاص انسانی را نیز از روی تألف و ترکیب حکمی و هیأتی و خاصیتی بود به خلاف آنچه در هر شخصی از اشخاص موجود بود و چون افعال ارادی انسانی منقسم است به دو قسم، خیرات و شرور، اجتماعات نیز منقسم باشد بدین دو قسم: یکی آنچه سبب آن از قبیل خیرات بود و دیگر آنچه سبب آن از قبیل شرور بود، و اول را مدینه فاضله خوانند و دوم را مدینه غیر فاضله». (خواجه، ۱۳۸۷: ۲۸۰-۲۷۹) این تقسیم بندی اجتماع مدنی فی الجمله از سوی فلاسفه معاصر او نیز پذیرفته شده است.

الف - اجتماع مدنی فاضله:

همچنان که خواجه بیان داشته اجتماع مدنی فاضله یک نوع بیشتر نمی‌تواند باشد. چه اینکه حق از تکثر منزه است و خیرات را یک طریق بیشتر نمی‌باشد. (همان، ۲۸۰ و افضل‌الدین، پیشین: ۳۳) ویژگی‌های اجتماع مدنی فاضله از نگاه فلاسفه مسلمان این عصر تقریباً یکسان است. بنابراین به بیان برخی از این ویژگی‌ها از منظر ایشان می‌پردازیم:

افضل‌الدین کاشانی اگرچه کل نظام فلسفی خود را بر نفس انسانی متمرکز ساخته و بحثی از اقسام اجتماعات مدنی و ویژگی‌های آن نکرده است، در توصیف انسان کامل، ویژگی‌هایی را بیان داشته که می‌توان آن را به اجتماع مدنی فاضله نیز تطبیق داد به این معنا که می‌توان گفت اجتماع مدنی فاضله از نظر او اجتماعی است که در آن:

- ۱- مردمان آن پیوندشان با خرد اصلی و نفس اول بیشتر باشد و این در صورتی است که شناخت یقینی و مبتنی بر عقل و خرد آن مردم بر شناخت حسی و تقلیدی غالب گردد. (افضل‌الدین، پیشین: ۹۴)

- ۲- اعتدال بر قوای سبعی و بهیمی و نباتی مردم آن جامعه حاکم شود و همه قوای آنها مسخر و مطیع خرد باشد و خاصیت هر یک آثار خاصیت عقل دیگر گشته و پایه

رفیع برگزیده باشد» (همان، ۴۵)

۳- خاصیت‌های نهانی معنوی افراد آن از قوه به فعلیت درآمده باشد که در این صورت، همه قوای حیوانی، نباتی و طبیعی انسان به تدبیر و کارسازی او به سامان داشته می‌شود و ادب و فرهنگ شکل می‌گیرد. (همان، ۹۵)

۴- افراد آن به حقیقت و معنی خود و همه موجودات و به حقیقت و معنی وجود مطلق، که فروغ ربوبیت است آگاهی یافته باشند. (همان، ۹۷-۹۶)

۵- مردم آن خاصیت‌های معنوی و صورتیشان محصل شده، همه قوت‌های را که فرود انسانیت است به تدبیر شریعتی و سیاستی و طبی و خلقی، تدبیر و کارسازی نموده باشند. (همان، ۹۷)

۶- ریاست آن به دست کسی باشد که مکارم و آداب پادشاهی او در قوت و وجود فزون از دیگران است. خود هنرمند است و دیگران را نیز چون خود هنرمند می‌کند و از صفات، توانگری، تواضع، شجاعت، خرد و عقلانیت برخوردار می‌باشد. (همان، ۱۰۳-۱۰۰)

۷- اصناف مردم در این اجتماع چهار دسته‌اند: دسته اول کسانی‌اند که بهره آنان از نفس عاقله، قوت عقل عملی است. (پیشه‌وران و کارگران) دست دوم: کسانی‌اند که بهره آنها تمامتر و کارشان شریف‌تر و عملشان لطیف‌تر از دسته اول است. آنها آثار عقل را در اخلاق و قوت‌های حیوانی به کار می‌برند (زهاد و اهل کوشش و روش در کارهای خیر و نیکوکاران و فرهنگ‌جویان و خداجویان). دسته سوم کسانی هستند که رتبت خاصیت مردمی آنها از رتبت اهل قوت عقل عملی برتر است و ضمن برخوردار از هنر دو گروه اول به دنبال علم یقینی و بینش درست بوده و به شنیده‌ها خرسنده نشده و فکر و نظرشان بر قوت‌های پایین‌تر غالب است و فنون علوم را که نامشان به آنها برسد می‌جویند و می‌اندوزند. علمای ریاضی، منطق و علم طبیعت و علم الهی از این طایفه‌اند. آنها به واسطه جستن و اندوختن این یقینات، باز رستن از بند زندان کون و فساد و تغیر و زوال خواهند. افضل‌الدین کاشانی این دسته را خواص و برگزیدگان معرفی می‌نماید. دسته چهارم، کسانی هستند که هم از نظر مقامات عملی و هم از نظر مقامات نظری از گروه‌های ذکر شده بالاترند. آنها کسانی‌اند که روحشان به فروغ روح قدسی و نورالهی فروزان شده و گوهر شخص و ذات جزوی آن به استیلا و غلبت نورالهی گشته است مانند

گم گشتن فروغ چراغ ضعیف در آفتاب چشمه و قطره آب دریا در دریا» (همان، ۳۵-۳۸)

خواجه نصیر الدین طوسی نیز در توصیف اجتماع مدنی فاضله می گوید: «مدینه فاضله اجتماع قومی بود که همت‌های ایشان بر اقتنای خیرات و ازاله شرور مقرر بود و هر آینه میان ایشان اشتراک بود در دو چیز. یکی آراء و دوم افعال، اما اتفاق آرای ایشان چنان بود که معتقد ایشان در مبدا و معاد خلق و افعالی که میان مبدا و معاد افتد مطابق حق بود و موافق یکدیگر و اما اتفاق ایشان در افعال چنان بود که اکتساب کمال همه بر یک وجه شناسند و افعالی که از ایشان صادر شود مفروغ بود در قالب حکمت و مقوم به تهذیب و تسدید عقلی و مقدر به قوانین عدالت و شرایط سیاست، تا با اختلاف اشخاص و تباین احوال غایت افعال همه جماعت یکی بود و طرق و سیر موافق یکدیگر.» (خواجه، ۱۳۸۷: ۲۴۸)

او نیز به توصیف اصناف مردم در این اجتماع مدنی فاضله پرداخته و آنها را بر حسب مراتب معرفتی شان به افاضل حکما، اهل ایمان، اهل تسلیم و متستضعفان و صورت‌گرایان تقسیم کرده است. (همان، ۲۸۳)

به اعتقاد خواجه ریاست چنین اجتماعی از حقانیت برخوردار است و هر طایفه‌ای را در جایگاه خود قرار داده و ریاست و خدمت را در میان ایشان مرتب می‌گرداند. ایشان که مدبران عالم‌اند در اوضاع نوامیس و مصالح معاش تصرف می‌کنند. تصرفاتی ملایم و مناسب وقت و حال، اما در نوامیس تصرف جزوی و اما در اوضاع مصالح تصرف کلی. (همان، ۲۸۵-۲۸۴) از این رو وی درباره رئیس آرمانی شیعه (امام) می‌گوید: هو الانسان الذی له الریاسه العامه فی الدین والدنیا بالاصاله فی دار التکلیف. که به اعتقاد خواجه نصب او برای سوق دادن مکلفین به طاعات و منع آنها از معاصی و تأمین مصالح آنان بر خداوند متعال در هر زمانی واجب است. (خواجه، ۱۴۰۵: ۴۲۶-۴۲۷)

ابن میثم بحرانی و علامه حلی نیز مانند افضل الدین کاشانی به تقسیم اجتماع مدنی نپرداخته‌اند ولی به طور پراکنده به بیان برخی از ویژگی‌های اجتماع مدنی فاضله در متون خود اشاره کرده‌اند. برای نمونه ابن میثم بحرانی در متون خود به برخی از ویژگی‌های اجتماع مدنی فاضله مانند: ابتنای نظام امور مردم در معاش و مسائل مربوط به معاد بر پایه توحید و سنت رسول خدا (ص)، (ابن میثم، ۱۴۱۷، ج ۳: ۳۸۶)

ابتنای امور بر فروغ دانش و ارزش‌ها و احکام الهی، (همان، ۲۰۴) عمل به حق و عدالت، پیروی از زمامداری عادل، الفت و یگانگی، (همان، ج ۴، ۸۱ و ۵۰۱) پایبندی مردم به میانه روی، به کارگیری متاع دنیا در طریقی که انبیا الهی بیان کرده‌اند و عدم تعدی از حدود الهی، (همان، ۳۳ و ۵۰۱) آسودگی نیکوکاران و قدرت مؤمنان به انجام فرامین و نواهی آسمانی (همان، ج ۲: ۲۲۲ و ۲۷۳) و حاکمیت امامی عادل، شجاع، سخی، دانا و پیرو سنت رسول خدا (ص) و مجری شریعت در آن (همان، ج ۲: ۸۳۰ و ج ۳: ۲۷۱) اشاره کرده است.

علامه حلی نیز در متون مختلف خود به توصیف برخی از ویژگی‌های یک اجتماع مدنی فاضله پرداخته است. که به جهت رعایت اختصار از توضیح آنها خودداری می‌کنیم.

ب- اجتماعات مدنی غیر فاضله:

به اعتقاد فلاسفه مسلمان، برخلاف اجتماع مدنی فاضله که تکثر ناپذیر است اجتماعات غیر فاضله را که باطل و شرند نهایتی نیست و اجتماعات مدنی ناقصه را اختلاف بسیار است. (خواجه، ۱۳۸۷: ۲۸۰، و افضل الدین، پیشین: ۲۸۰ و ۳۴۷)

اگر چه افضل الدین کاشانی مستقیماً در باره اشکال اجتماعات مدنی غیر فاضله بحثی نکرده ولی برخی ویژگی‌هایی را در رسائل مختلفش بیان کرده که می‌توان آنها را با برخی از اجتماعات مدنی غیر فاضله از منظر فارابی و خواجه نصیرالدین مطابقت داد.

۱- جامعه ای که جمله قوت‌های مردم آن (انسانی، نباتی و حیوانی) سستی دارند، نه قوت عقل نظری اثر بینائی بصیرت دارد و نه قوت عقل عملی کارکردی خوب نماید، و نه قوت غضب و حمیت به هنگام دید و شنید حرکات و کلمات خشم انگیز آنها را تافته کند و نه قوت شهوانی و بهیمی آنها را به توشه خورش و پوشش ساختن و جفت گرفتن آرزومند گرداند و چنین مردم در خاصیت از حد رستنی‌ها بسی برنگذرند. (تقریباً همان مدینه جاهلیه در نظر فارابی و خواجه)

۲- جامعه ای که قوت شهوت بهیمی مردمانش قوی تر است و بیشترین اوقاتشان به خواب و خوردن و ساختن خورش خرج می‌شود و این مردمان برتری شان بر بهایم آن است که اسباب این کارها را می‌توانند اندیشه کنند (تقریباً همان مدینه خست در نظر فارابی و خواجه)

۳- جامعه ای که مردمان آن قوت خشمشان بر همه قوت های آن ها غالب است و آتش خشم آنها به اندک شغبی فروزان می شود و کارشان کوشش و کشش است و گفتارشان خصومت انگیز و اندیشه آنها در آزار و گزند و فراس می باشد، آنها تنها در صورت انسانی متفاوت از درندگان هستند و فراهم ساختن وسایل عداوت و کینه ورزی. (تقریباً همان مدینه تغلیبه فارابی و خواجه)

۴- جامعه ای که مردمان آن هر دو قوت حیوانیشان (سبعی و بهیمی) بر قوت انسانیشان فرمان ده است، و قوت انسانی آنها را مسخر خوی و طبع خود گردانده و آنها را به اخلاق بدو اعمال زشت و ا می دارند و چنین مردم را اگر نفس بهیمی شهوانی کارگرتراقتد آزو حرص بر جذب اموال و ذخایر و شره بر آن و طمع به مال دیگران و بخل و برآنچه خود دارند و فریب و خیانت و چاپلوسی و دزدی، از آنها ظاهر می گردد. اگر نفس سبعی در آنها قوی تر باشد، چنین مردمی متکبر و فزونی طلب و متناول و کینه ورز و ستیزه جو، کشنده و کوشنده و ناباک و دشمن اندوز و تباهی جو می گردند. افضل الدین این جامعه را جامعه فاسقین ظالمین و بی سپاسان و کفار می داند. (افضل الدین، پیشین: ۳۶-۳۳)

خواجه نصیرالدین به تبع از فارابی اجتماعات مدنی غیر فاضله را به: ۱- مدینه جاهلیه شامل ضروریه، نزاله (سوداگرا)، خست (لذت طلب)، کرامت (اعتبار طلب) و احرار ۲- مدینه فاسقه ۳- مدینه ضاله، تقسیم کرده است. وی نوابت را به عنوان گروه های غیر مدنی در ذیل جوامع غیر فاضله قرار داده است. (خواجه، ۱۳۸۷: ۲۹۰-۲۸۰ و ۲۹۲ و ۲۹۴ و ۲۹۹-۳۰۰)

ابن میثم بحرانی و علامه حلی نیز در متون فلسفی خود برخی از ویژگی های اجتماعات مدنی غیر فاضله را به صورت پراکنده ذکر کرده اند که از آن جمله می توان به: حاکمیت اختلاف آراء در میان مردم جامعه و ناهماهنگی ایشان با زمامداران، روی گردانی مردم از دیانت و شریعت، تبعیت از هوس و تمایلات نفسانی، گرفتاری مردم به بیماری های اخلاقی و عادات زشت، برتری یافتن ناشایستگان بر نیکان، اداره جامعه از سوی پادشاهان با مشورت کنیزان و به کار گماردن کودکان و تدبیر و اندیشه خواجهگان، ستم ایشان بر زیردستان و استفاده از سیاست ارباب و تهدید، اشاره کرد. (ابن میثم، ۱۴۱۷، ج ۳: ۴۱۰، ج ۴: ۸۴-۸۳ و ۲۲۷ و ج ۵: ۴۹۵-۴۹۴ و علامه حلی، ۱۴۰۹: ۵۶-۵۵ و ۱۹۸۲: ۳۷) ابن میثم برخی از این ویژگی های غیر فاضله را از خصایص

جوامع عصر خود دانسته است.

ضرورت ریاست در اجتماع مدنی:

اگر زندگی اجتماعی ضرورتی برای سعادت و تأمین نیازهای مادی و معنوی انسان است و بهترین شکل آن مدینه فاضله با ویژگی‌های بیان شده است، این اجتماع چگونه باید ایجاد، حفظ و مدیریت شود تا انسان را به سعادت نائل گرداند؟ آنچنان که از متون فلاسفه مسلمان بر می‌آید، از نظر ایشان سعادت و همه نیازهای مادی و معنوی انسانی در اجتماعی برآورده می‌شود که کسی در آن به وضع قوانین عادلانه و اجرای آن بپردازد. به عنوان نمونه افضل الدین کاشانی معتقد بود: اساساً انسان کامل به صورت و معنی دشواریاب است و از آن دشواریاب تر و عزیزتر کسی است که خود تمام باشد و بتواند افراد ناتمام را نیز به استیلا و غلبه تمامی خویش، کامل و تمام کند. اگر چنین افرادی یافت شوند که خاصیت خرد آنها از قوت به فعل آمده و همه قوای طبعی خود را به تدبیر و کارسازی خود واداشته، فضیلت خلقی را به تدبیر خرد اندوخته و قادر به تدبیر تعیش و مخالفت جماعت شده باشند، سزاوارند که علاوه بر نفس خود بر مردمان نیز پادشاه باشند. چنین افرادی از نظر او نگه دارنده هستی‌ها و تمام‌کننده ناتمام‌ها می‌باشند. (افضل الدین، پیشین: ۹۵ و ۹۷-۹۳ و ۸۷۴)

افضل الدین کاشانی انبیا و اولیا را از مصادیق چنین افرادی دانسته و معتقد است که ایشان فراتر از برخورداری از مرتبه و مقامات عملی و نظری، روحشان به فروغ مقدس و نور الهی فروزان شده و گوهر شخصی و ذات جزویشان به استیلا و غلبت نور الهی گم گشته و خود حاضر خود و دیده و بیننده شده اند و لذا می‌توانند به بینش غالب فرود خود را همسان خود کنند. (همان، ۳۷)

خواجه نصیرالدین نیز با اثبات ضرورت زندگی مدنی برای انسان‌ها به وجود چنین رئیس فاضل اشاره کرده می‌گوید: زندگی انسان‌ها جز به تعاون ممکن نیست و تعاون موقوف به این است که آنها به همدیگر خدمات ارائه کنند و با هم داد و ستد نمایند. این کار هم نیازمند واسط و مقوم (دینار) است. پس دینار عادل و متوسط است میان خلق لکن عادل صامت و لذا نیاز به عادل ناطق وجود دارد، تا اگر استقامت متعاضان به دینار که صامت است حاصل نیاید از عادل ناطق استعانت طلبند، و او اعانت دینار کند تا نظام و استقامت بالفعل موجود شود و ناطق انسان است پس از این روی به حاکمی حاجت افتد. (خواجه، ۱۳۸۷: ۱۳۴)

وی در آثار کلامی خود نیز یکی از دلایل ضروری بعثت انبیا و نصب ائمه را به همین ضرورت زندگی اجتماعی مستند ساخته و معتقد است: بعثت پیامبران از این رو نیکوست که مشتمل بر فوائد کثیری چون حفظ نوع انسانی، تکمیل شخصیت انسان‌ها بر حسب استعدادهای مختلف ایشان و تعلیم صنایع خفیه و اخلاقیات و سیاست به آنان است. (خواجه، ۱۴۰۷: ۲۰۹ و ۱۴۰۵: ۳۶۸-۳۶۷ و ۴۵۶ و ۱۳۶۳: ۱۰۸-۱۰۱) ضرورت نصب امامان معصوم پس از پیامبر نیز به همین دلیل یعنی تأمین مصالح مکلفان و ایصال آنان به طاعات و دور داشتن آنها از معاصی ضرورت یافته است (خواجه، ۱۴۰۵: ۴۲۹)

ابن میثم بحرانی نیز با استناد به فرمایش امام علی (ع) که فرمود: برای جامعه امیری خوب یا بد ضرورت دارد می‌گوید: توضیح کلام امام، این است که انسان با نفس اماره قرین آفریده شده و نیازمند تمامی قوای جسمانی اش می‌باشد... بدین جهت خواسته آنها گوناگون و متضاد هم اند و دل‌هایشان پراکنده است؛ بنابراین نظام زندگی آنها، در حیات و بقا محتاج فرماندهی است، که مسلط بر اوضاع و احوال باشد و خواسته‌های نابجا و گوناگون، از ترس او به هم نزدیک و دل‌های متفرق از هیبت او مجتمع و دست‌های تجاوزگر از اقتدار او بسته شوند، سرشت آدمیان چنین است که آنچه می‌خواهند به هر شیوه‌ای به دست آرند و هر کس را به بهانه دشمنی سرکوب کنند. انسان‌ها از این ماجرا جویی جز به وسیله بازدارنده ای قوی و مانعی بزرگ دست بردار نیستند. به اعتقاد ابن میثم از میان چهار عامل بازدارنده: عجز بازدارنده، سلطان رادع، عقل سرکوب‌گر، دیانت مانع شونده، سلطان رادع از همه نافع تر است، چه اینکه عقل و دیانت در بسیاری از موارد در برابر خواسته‌های نفسانی شکست می‌خورند، اما ترس از سلطان بزرگترین مانع ظلم است و برای جامعه سودمندتر، هر چند او سلطانی بد باشد. بنابراین وجود پیشوای ستمگر از نبود آن که موجب فتنه و هرج و مرج در میان مردم می‌شود بهتر است. بدین سبب که اصلاح پاره ای از امور به وجود وی بستگی دارد، هر چند از جهت اینکه ستمگر است خیری در او نباشد. (ابن میثم، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۲۲-۲۲۰)

علامه حلی نیز همچون اساتید خود ضرورت وجود رئیس در اجتماع مدنی را به ضرورت نبی و امام معنا کرده و می‌گوید حب غلبه در طبایع بشر موجب نفرات آنها از یکدیگر می‌شود و این با حکمت اجتماع در تضاد است. پس جامع مشترکی باید

تا آنها را به اجتماع وا دارد و آن سنت و شرع می‌باشد و سنت را باید کسی بنهد و ضوابط آن را مقرر بدارد و این شخص باید از هموعان خود ممتاز باشد چون هیچ کس بر دیگری اولویت ندارد و این امتیاز نباید از جمله چیزهایی باشد که توسط هر کسی به دست می‌آید، چه این که در این صورت اختصاص ریاست به کسی بدون امتیاز محسوب شده و باعث تنفر مردم از یکدیگر خواهد شد. بنابراین وجه تمایز باید از قبل خدای متعال باشد تا همه به واسطه آن منقاد او شوند و بدین وسیله نظام اجتماعی تکمیل و نوع انسان در حد کمال ممکن گردد. (علامه حلی، ۱۳۸۸: ۳۴۶ و ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۲) پیامبران و امامان معصوم به دلیل انتصاب از جانب خداوند متعال از چنین امتیازی برخوردارند و لذا شایسته ترین برای ریاست بر اجتماع مدنی انسان‌ها می‌باشند.

اقسام ریاست مدنی

پس از اثبات ضرورت ریاست در اجتماع مدنی برای حفظ نظام نوع بشر و مدیریت عادلانه آن، فلاسفه شیعه از جمله خواجه نصیرالدین طوسی و شاگردان او در ادامه سنت فلسفی فارابی و ابن سینا به معرفی انواع ریاست از دیدگاه خود پرداخته و صفات و شرایط ریاست فاضله را بیان کرده اند.

افضل الدین کاشانی که به دلیل قرار گرفتن در شرایط فرهنگی و سیاسی متأثر از حاکمیت علمای شریعت در جهان اهل سنت و مخالفت آنها با هر گونه اندیشه‌های فلسفی شیعه، عرصه تفکر فلسفی خود را به نفس انسانی و عرصه درونی فرد منتقل کرده بود، بدون این که آشکارا به تقسیمات رایج در اقسام ریاست مدنی پرداخته و مخالفت آنها و حاکمان حامی ایشان را بر علیه خود برانگیزاند، به شکلی کلی تر از یک نوع ریاست انسان کامل بحث می‌کند که قابل تأویل به نمونه های آرمانی شیعه (امامت) و حاکمان تاریخی هر دو می‌باشد. (افضل الدین، پیشین: ۹۷، ۹۵، ۸۷) اما خواجه نصیرالدین که هم در زمانی که در قلعه اسماعیلیان بود و هم زمانی که در کنار ایلخانان قرار داشت از شرایط مطلوب و آزادانه تری در بیان انواع ریاست مدنی مطابق با فلسفه سیاسی شیعه قرار داشت، به تبیین آشکار تری از صور مختلف ریاست مدنی از نظر خود پرداخته است. اولین شکل ریاست از نظر او که در قالب سیاست ملکیه و فاضله قرار دارد، ریاست صاحب ناموس الهی، یا شارع می‌باشد که سیاست سیاست می‌باشد. (خواجه، ۱۳۸۷: ۲۵۳) دومین شکل ریاست که آن هم از

اشکال ریاسات ملکیه است، ریاست امام است که در تقدیر احکام الهی به تایید الهی ممتاز گردیده و به واسطه همین، توان تکمیل دیگران را یافته است. به گفته خواجه این رئیس را قدما ملک علی الاطلاق و احکام او را صناعت ملک و در عبارت محدثان او را «امام» و فعل او را امامت می گویند (همان، ۲۵۴). این دو نوع ریاست از نظر خواجه از مصادیق سیاست ملک که سیاست سیاسات است بوده و به واسطه آنها تدبیر اجتماع بر وجهی قرار می گیرد که جماعت را فضایل حاصل می گردد و از این رو وی سیاست و ریاست ایشان را «ریاست فضلا» (همان، ۲۵۲) یا «ریاست عظمی» و ریاست حکمت (همان، ۲۸۷-۲۸۶) نامیده است.

سومین شکل ریاست فاضله از نظر خواجه زمانی است که همه صفات چهارگانه (حکمت، تعقل تام، جودت اقناع و تخیل و قوت جهاد) در یک تن جمع نیاید بلکه در افراد متعدد حاصل شود و آنها به مشارکت یکدیگر که مثل یک نفس واحد می باشند به تدبیر مدینه قیام کنند (ریاست افاضل).

چهارمین شکل ریاست زمانی است که روسای قبلی حاضر نباشند ولی کسی در مدینه باشد که به سنت رؤسای مذکور آگاهی داشته و با برخورداری از قدرت تمیز، بتواند هر سستی را در جای خود به کار برد و توان خطاب و اقناع و جهاد داشته باشد. (ریاست سنت)

آخرین شکل ریاست از نظر او زمانی است که این صفات در یک تن جمع نباشد ولی در اشخاص متعدد حاصل شود که به اعتقاد او در این صورت آنها به مشارکت به تدبیر مدینه قیام می کنند. وی این نوع ریاست را ریاست اصحاب سنت نامیده است. (همان، ۲۵۲)

خواجه نصیرالدین طوسی این چهار نوع ریاست مستنبط از سنت فکری فلاسفه شیعه از جمله فارابی را ریاست فاضله یا امامت نامیده و معتقد است که غرض چنین ریاستی تکمیل خلق است و لازمه و نتیجه حاکمیت آنان نیل به سعادت. چرا که این چنین روسائی با تمسک به عدالت و حب رعیت، اجتماع مدنی را مملو از خیرات می نمایند. (همان، ۳۰۱-۳۰۰)

خواجه و دیگر فلاسفه شیعه در این دوره، با ارجاع به بستر تاریخی در گذشته و حال، صور دیگری از ریاست در جوامع اسلامی را متصور شده اند. که آن را ریاست و سیاست ملکی ناقصه یا سیاست غلبه و تغلب نامیده اند. غرض این ریاسات و

سیاسات از نظر ایشان، استعباد خلق (به خدمت در آوردن مردم) و نتیجه و لازمه آن، شقاوت و مذمت می‌باشد. (همان، ۳۰۱)

افضل الدین کاشانی احتمالاً به عمد میان این پادشاهان و پادشاه آرمانی تمایزی قائل نشده و لذا توصیفی که او از پادشاه و خصلت های او بیان داشته را به دشواری می‌توان به پادشاهان معاصر یا نمونه های آرمانی اختصاصی داد. ولی آیا این امر درباره خواجه و دیگر فلاسفه شیعه که غالباً شاگرد خواجه یا همفکر او بوده اند نیز درست است؟ ظاهراً چنین نبوده و ایشان آشکار میان روسای فاضله و آرمانی شیعه و پادشاهان زمان خود تفاوت قائل شده اند.

ریاست آرمانی از منظر ایشان همان ریاست فاضله امامت می‌باشد ولو قدرت ظاهری در دست او و مماثلان وی نباشد و «خیل و حشم» و «مملکت» در دست غیر ایشان باشد. ولی در حقیقت «پادشاه راستین و مستحق ملک» ایشان هستند. و غیر ایشان در هر جا و در هر زمانی که باشند مباشرتشان به تدبیر اجتماع مصداق «جور و عدم نظام شایع» می‌باشد. (همان، ۲۵۴)

بنابراین در یک نتیجه گیری از این بحث می‌توان گفت: اگر چه ریاست مطلوب و آرمانی فلاسفه مذکور با ریاست فاضله امامت محقق می‌شد ولی در شرایط سیاسی پر آشوب آن دوران و «تقلب روزگار» (همان، ۳۴) محملی برای تحقق ریاست افاضل، ریاست سنت یا روسای سنت باقی نمانده بود و تنها سیاست غلبه و ناقصه بر آن حاکم بود و لذا راهی جز آن که خواجه نصیرالدین طوسی و ابن میثم بحرانی در پیش گرفته بود یعنی ارائه پندهای حکیمانه به پادشاهان مذکور و تلاش برای تعدیل رفتار ایشان و تشویق آنان به حمایت از شریعت و احکام دینی نمانده بود و این مطمئناً بهتر از آن بود که آنها «اختیار وحشت و عزلت و اعراض از معاونت ابنای نوع با احتیاج به مقتضیات ایشان» نمایند که به اعتقاد آنها، «محض جور و ظلم» بود. (همان، ۲۵۷)

بنابراین نیت اصلی آنها اگر چه در متون فلسفی و کلامیشان تبیین فلسفه سیاسی آرمانی شیعه و ترسیم جامعه ای مبتنی بر ریاست فاضله امامت و افاضل و روسای سنت بود، ولی در شرایط سیاسی حاکم محملی برای تحقق آن نیافته و تنها از روزنه اندکی که یافته بودند در جهت تدوین نظریات خود اکتفاء نمودند.

نتیجه‌گیری

در یک نتیجه گیری از نوشته حاضر می‌توان گفت: تفکر فلاسفه این دوره از تاریخ

تشیع، متأثر از دو عنصر سنت فلسفی فلاسفه مدنی مسلمان گذشته و بستر فکری و سیاسی این دوره شکل گرفته و تدوین یافته است. از این جهت فلاسفه این دوره، با الهام از مبانی هستی شناسانه فلاسفه پیشین که مبتنی بر نظام سلسله مراتبی بود، به تبیین چگونگی تعلق وجود به سلسله مراتب هستی از وجود مطلق (خداوند متعال) به جواهر آسمانی و زمینی و همچنین چگونگی اتصال سلسله مراتب جواهر مادی به وجود مطلق پرداخته و از همین مبانی هستی شناسانه، مقام و مرتبه قابل کمال انسان را استنباط کرده و معتقدند که نفس ناطقه انسان به دلیل برخورداری از دو نیروی عقل نظری و عملی می تواند به مرتبه فعلیت عقل و در نتیجه عقل مستفاد دست یافته و با دریافت دانش از منبع و حیانی به تکمیل ابعاد مادی و معنوی وجود خود نائل گردد. آنها همچنین در ادامه استدلالات فلسفی مشاء مبنی بر این که تکمیل ابعاد مادی و معنوی انسان و فعلیت یافتن کمال او تنها در زندگی اجتماعی با سایر هموعانش میسر می گردد به ضرورت زندگی مدنی و قانون و قانون گذار و مجری آن (ریاست مدنی) تأکید می نمایند و هر یک از ایشان متناسب با شرایطی که در آن قرار داشتند به ارائه نظام اجتماعی و مدنی فاضله و غیر فاضله و ریاست متصور در آنها پرداخته اند. بنابراین آنچه در ارزیابی فلسفه سیاسی فلاسفه این دوره قابل توجه است این است که با مطالعه متون فلسفی باقی مانده از ایشان می توان گفت نیت ایشان آن بوده است تا با بهره گیری از سنت فلسفی علمای شیعه و شرایط سیاسی نسبتاً مناسب ایجاد شده در دوره ایلخانان از یک سو به تدوین نظریه سیاسی شیعه در متون فلسفی و کلامی بپردازند، از سوی دیگر راهی را برای تعدیل رفتار حاکمان ایلخانی جسته و شرایط مناسبی را برای حضور شیعیان در قلمرو سیاسی ایشان فراهم سازند.

پس افضل الدین کاشانی که مبانی فکری او بیشتر بر خودسازی درونی انسان سوق یافته بود و به اذعان خودش از ورود به دنیای مادی و ظاهری گریزان بود و شرایط فرهنگی و سیاسی حاکم نیز او را بدین طریق ترغیب و اجبار می کرد، راه رهایی انسان و رسیدن به سعادت را بیشتر در قالب خودسازی درونی معرفی کرده و به مخاطبان خود از هر قشری حتی پادشاهان توصیه می کند که تنها به فکر خودسازی باشند.

البته این بدان معنا نیست که او به فلسفه سیاسی و زندگی مدنی توجهی نداشته باشد. بلکه مراد آن است که او با توجه به شرایط حاکم بر محیط فکری و سیاسی

زمان خود، ترجیح می‌دهد که تفکر سیاسی خود را در قالب اخلاقی و خودسازی درونی عرضه بدارد. بنابراین او نیز در ادامه سنت فلاسفه مسلمان به این نکته اذعان دارد که سعادت انسان و کمال عقل نظری و عملی او در سایه زندگی مدنی است و از این رو پادشاه آرمانی او نیز مأمور است با خودسازی و اصلاح نفس و اعتلای عقلانیت نظری و استفاده از عقل عملی به ساماندهی خود و مردم به واسطه تدبیر معیشت ایشان به شریعتی و سیاستی بپردازد.

اما خواجه نصیرالدین و معاصر او ابن میثم بحرانی و شاگرد مشترک ایشان علامه حلی، در شرایط فکری و سیاسی اجتماعی نسبتاً مناسب تری قرار گرفتند و لذا اگر چه نمی‌توانستند بستری را برای ریاست و امامت فاضله و ریاست افاضل و سنت فراهم سازند و یا ماهیت و ساختار قدرت سلطنت ایلخانان را دگرگون سازند ولی تلاش می‌کردند تا ضمن تبیین فلسفه سیاسی مورد نظر شیعه در متون خود، با ارائه نصایح و پندنامه‌ها به کنترل عملکرد و رفتار پادشاهان ایلخانان، زمینه نسبتاً مناسبی را پس از یک دوره تخریب و آشوب، برای اعتلای فرهنگی و علمی جامعه اسلامی فراهم سازند و با استفاده از بستر به وجود آمده به تدوین فلسفه سیاسی مبتنی بر نظریه امامت شیعه پرداخته و آن را به عنوان یک نظام آرمانی که می‌تواند زندگی مدنی انسان را به سعادت و عدالت رهنمون سازد، معرفی کنند.

پیامد کوتاه مدت این تلاش فلاسفه مذکور، رشد و گسترش مذهب تشیع در ایران و تدوین نظریات فلسفی، کلامی و فقهی شیعه و گرایش پادشاهان و امرای ایشان به تشیع بود. اما پیامد بلند مدت و مهم آن را باید شکل‌گیری دولت شیعی در دوره صفویه و رویکرد آن به کسب مشروعیت از مذهب شیعه و در نتیجه شکوفایی فقه سیاسی در این عصر دانست.

فهرست منابع:

الف) فارسی

۱. ابن العبری، **مختصر الدول**، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۷.
۲. ابن سینا، **الهیات شفا**، قم، مکتبه آیت اله مرعشی، ۱۴۰۴.
۳. ابن سینا، **النجاه من الغرق فی بحر الضلالات**، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۴. ابن سینا، **الهیات**، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران امیرکبیر، ۱۳۸۸.
۵. ابن سینا، **عیون الحکمه**، بیروت، دار القلم، ۱۹۸۰.
۶. ابن سینا، **رساله فی اثبات النبوات (تسع رسائل فی الحکمه والطبیعیات)**، قاهره، دارالعرب، ۱۲۳۶.
۷. ابن میثم بحرانی، **شرح صد کلمه امیرالمومنین (ع)**، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۷.
۸. ابن میثم بحرانی، **شرح نهج البلاغه**، ترجمه محمدی و نوایی، مشهد، مجمع بحوث الاسلامیه، ۱۴۱۷.
۹. ابوالقاسم عبدالله بن محمد قاشانی، **تاریخ الجاتیو**، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۰. ابو نصر فارابی، **اندیشه های اهل مدینه فاضله**، ترجمه جعفر سجادی، تهران: طهوری، ۱۳۶۱.
۱۱. ابونصر فارابی، **السیاسه المدنیه**، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۶.
۱۲. ابونصر فارابی، **آراء اهل المدینه الفاضله**، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۵.
۱۳. احمد بن نصراله تنوی، **تاریخ الفیه**، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۲.
۱۴. افضل الدین کاشانی، **مصنفات**، به تصحیح مینوی و مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.
۱۵. برتولد اشپولر، **تاریخ مغول در ایران**، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۶. پاتریشیا کرون، **تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام**، ترجمه مسعود جعفری، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۹.
۱۷. حمد اله مستوفی، **نزه القلوب**، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
۱۸. حمدالله مستوفی، **تاریخ گزیده**، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۴.
۱۹. حنافاخوری و خلیل جر، **تاریخ فلسفه در جهان اسلام**، ترجمه عبدالمحد آیتی، تهران انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۹۰.
۲۰. خواجه نصیر الدین طوسی، **رساله امامت (رسائل محقق طوسی)**، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵.
۲۱. خواجه نصیر الدین طوسی، **رساله اندر قسمت موجودات (مجموعه رسائل خواجه نصیرالدین)** تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۰.
۲۲. خواجه نصیرالدین طوسی، **اخلاق ناصری**، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۷.
۲۳. خواجه نصیرالدین طوسی، **تصورات یا روضه التسلیم**، به تصحیح ایوانف، تهران، نشر جامی، ۱۳۶۳.
۲۴. خواجه نصیرالدین طوسی، **سیر و سلوک (مجموعه رسائل خواجه)**، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۰.
۲۵. خواند امیر، **تاریخ حبیب السیر**، تهران، انتشارات خیام، ۱۳۸۰.
۲۶. ذبیح اله صفا، **تاریخ ادبیات ایران**، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۸۱.
۲۷. رشیدالدین فضل اله، **جامع التواریخ**، تهران، نشر البرز، ۱۳۷۳.
۲۸. رنه گروسه، **امپراتوری صحرا نوردان**، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۷.
۲۹. روزنتال، **اندیشه سیاسی اسلام در سده های میانه**، ترجمه علی اردستانی، تهران، نشر قومس، ۱۳۸۸.
۳۰. سید حسین نصر، **سنت عقلانی اسلامی در ایران**، ترجمه سعید دهقانی، تهران، قاصد سرا، ۱۳۸۳.
۳۱. سید حسین نصر، **سه حکیم مسلمان**، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۵.
۳۲. شیخ علی بحرانی، **انوار البدرین**، با تصحیح محمد علی طبسی، قم، مکتبه آیت اله مرعشی نجفی، ۱۴۰۷.

۳۳. عباس اقبال آشتیانی، تاریخ مغول، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۸.
۳۴. عباس زریاب، بابا افضل، دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، بنیاد دائره المعارف اسلامی، ۱۳۶۹.
۳۵. عبدالحسین زرین کوب، روزگاران، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۷.
۳۶. عبدالله افندی اصفهانی، ریاض العلماء و حیاض الفضلا، قم، خیام، ۱۴۰۱.
۳۷. علاء الدین عطا ملک جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، تهران، هرمس، ۱۳۸۷.
۳۸. علامه حلی، کشف الیقین فی فضائل امیرالمومنین، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴.
۳۹. علامه حلی، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، مشهد، دارالانباء الغیب، ۱۴۱۸.
۴۰. علامه حلی، الفین، قم، هجرت، ۱۴۰۹.
۴۱. علامه حلی، کشف المراد، ترجمه و شرح ابولحسن شعرانی، تهران، هرمس، ۱۳۸۸.
۴۲. علامه حلی، منهاج الکرامه فی معرفه الامامه، مشهد، موسسه عاشورا، ۱۳۷۹.
۴۳. علامه حلی، منهاج الیقین فی اصول الدین، تهران، دار الاسوه، ۱۴۱۵.
۴۴. علامه حلی، نهایه المرام فی علم الکلام، قم، موسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۹.
۴۵. علامه حلی، نهج الحق و کشف الصدق، بیروت، دارالکتاب لبنانی، ۱۹۸۲.
۴۶. لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجائی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۳.
۴۷. محمد بن شاکر، فوات الوفیات، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۰.
۴۸. محمد پزشکی، چیستی فلسفه سیاسی در حوزه تمدن اسلامی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۴۹. محمد تقی مدرس رضوی، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، اساطیر، ۱۳۷۰.
۵۰. محمد رضا ریخته گران، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، تهران، کنگره، ۱۳۷۸.
۵۱. منتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۰.
۵۲. هانس دایبر، فلسفه سیاسی اسلام، ترجمه منصور میراحمدی، فصلنامه علوم سیاسی، سال اول، شماره ۲.
۵۳. یعقوب آژند، ایلخانان، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۴.

ب) انگلیسی

54. Quentin Skinner, **Meaning and Understanding in the History of Idea**, in *History of Theory*, vol. 8. no. 1 (1969).
55. Qentin Skinner . and **Motive, Intertion, and the Interpretation of Texts**. *New Literary History*, Vol. 3. No. 2. on Interpretation: 1 (winter, 1972).
56. Erik Asard, **Quentin Skinner and His Critics: some note on a Methodological Debate**, and, Bhikhu Parekh and R.N.Berk , *A Critique of Skinners Methodolgoy*, *Journal of Ideas*. Vol. 334 . No. 2 (Apr – Jun, 1973).