

جایگاه فلسفه در تحولات سیاسی جهان اسلام تا پایان قرن ششم هجری

میلاد پرنیانی^۱

ابوالحسن مبین^۲

چکیده

گرایش مسلمانان به فلسفه باعث رونق این علم شد و فلسفه توانست با راهیابی به رأس هرم اجتماعی تحولاتی را در بُعد سیاسی رقم بزند. هدف از این پژوهش بررسی چرایی فلسفه سیاسی در عالم اسلام است. از جمله وجوه گرایش مسلمین به فلسفه یکی مبارزات سیاسی بود و یکی مسئولیتی که نسبت به دین احساس می‌شد. پرسش اصلی این است که جریانات فلسفی (مشاء و اشراق) منجر به چه تحولاتی در ساختار حکومت و جامعه آن روز شد؟ هر دو جریان که عمدتاً سیاست را از اقسام فلسفه می‌دانستند سعی داشتند تعالیم خود را در اختیار حاکمان قرار دهند؛ زیرا می‌دانستند که هر نوع حکومتی برای کسب مشروعیت، حتماً باید مبتنی به فلسفه‌ای باشد. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که در دوره‌هایی که سلسله‌های اسلامی از لحاظ تمدنی در اوج خودشان قرار گرفتند فلسفه سیاسی موفق‌تر عمل کرد و حاکمان توانستند از طریق فیلسوفان، نظریه‌های سیاسی خودشان را تنظیم کرده و به کار گیرند. با توجه به ماهیت موضوع روش تحقیق در این مقاله مبتنی بر توصیف و تحلیل وقایع است.

واژه‌های کلیدی: سیاست، فارابی، فلسفه، غزالی، معتزله

^۱. دانشجوی دکترای تاریخ ایران بعد از اسلام دانشگاه آزاد اسلامی واحد شبستر

parniyani@gmail.com

^۲. استادیار گروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی واحد بجنورد

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۰۴/۰۸

فلسفه از آغاز، بنای عالم انسانی را می‌نهاده یا مستحکم می‌کرده است. سیاست یک جلوه و شاید آشکارترین جلوه این بنا نهادن است. (داوری اردکانی، ۱۳۸۵، ۱۵۶-۱۵۵) منسیوس از فلاسفه چین معتقد بود اگر فلاسفه بتوانند شاه را تعلیم داده و به راه درست هدایت کنند حکومت اصلاح می‌شود. (راوندی، ۱۳۸۲، ۲۶۸/۱) این نکته‌ای است که اکثر فلاسفه به آن اذعان دارند اما واقعاً اصلاح، به این روش میسر است؟ افلاطون بود که اولین بار فلسفه و سیاست را همچون تار و پودی در هم تنیده و جدایی ناپذیر مطرح کرد. (محقق سبزواری، ۱۳۸۳، ۲۴) وی گمان می‌کرد که اگر فلاسفه پادشاه شوند یا پادشاهان فیلسوف گردند، وضع مردم اصلاح خواهد شد. در دوران سلطنت مارکوس اورلیوس، آرزوی دیرین افلاطون تحقق پذیرفت، بدون آنکه هیچیک از دردهای اجتماعی درمان شود. (راوندی، ۱۳۸۲، ۳۷۵/۱) این در مورد ارسطو و اسکندر هم صدق می‌کند تا جایی که برخی معتقدند لغزشی که در نگرش فیلسوف بزرگ یونان باستان در خصوص طبیعت افراد بشری و چگونگی مدیریت جامعه سیاسی وجود داشته است؛ زمینه مناسبی را برای غرش مستبدان بزرگ تاریخ و فاجعه بزرگ آنان فراهم نموده است. (سلیمانی، ۱۳۹۲، ۶۵) فلاسفه یونان باستان به سیاست اندیشیدند اما تفکراتشان در بهبود سیاسی تأثیر نکرد. ولی به عنوان نمونه دکارت که تقریباً در سیاست هیچ چیز نگفت در تأسیس سیاست جدید پیشرو بود. (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ۲-۳) باید اجازه داد فلسفه خود راهش را پیدا کند. فلسفه در خدمت هر ایدئولوژی و سیاستی که قرار گیرد تباهی به همراه دارد. وقتی تکلیفی برای فلسفه معین می‌شود که بر عهده فلسفه نیست، آن را





از حقیقت و ماهیت خود خارج می‌سازد. (داوری اردکانی، ۱۳۸۵، ۱۵۲-۱۵۰) این نکته‌ای بود که بسیاری از فلاسفه شش قرن اول اسلام آن را نادیده گرفتند. پس از سقوط ساسانیان با این‌که از قرن سوم هجری به بعد، بسیاری از کتب علمی و آثار فلسفی دانشمندان یونانی و دیگر ملل، به زبان عربی ترجمه گردید و در دسترس دانشمندان و علمای شرق قرار گرفت، با این حال، فکر بدیع و تازه‌ای در زمینه سیاست از طرف علما و جامعه‌شناسان جهان شرق در اختیار مردم قرار نگرفت و هیچیک از محققان در زمینه تفکیک قوا که قرن‌ها پیش، ارسطو از آن سخن گفته بود بحثی نکردند و سخنی نگفتند و برای مبارزه با ظلم و استبداد و حفظ حقوق مردم که ودایع الهی محسوب می‌شدند، راهی شایسته نشان ندادند. بلکه اکثر علما و اهل نظر کوشیدند با اندرز و نصیحت، سلاطین و ستمگران زمان را به راه راست و احترام به حقوق فردی و اجتماعی مردم وادار و تبلیغ نمایند. (راوندی، ۱۳۸۲، ۱۴۴/۴) البته این می‌تواند نیمه خالی لیوان باشد چراکه ممکن نیست که دانش بر کنش اثر نگذارد و حتی برخی معتقدند در تاریخ دو هزار سال اخیر هر تحولی که اتفاق افتاده ریشه در تفکر فلسفی دارد. (گفتگو با رضا داوری اردکانی، ۱۳۷۴، ۲۵) هدف از پژوهش حاضر دیدن نیمه پر لیوان است، چرا که در جهان اسلام، سیاست، تحت تأثیر شدید فلسفه بوده است. (شهرزوری، ۱۳۸۹، ۲۹۰)

بزرگان کلیسا با اینکه پیش‌تر از مسلمانان، برخی از اصول فلسفی را در آموزه‌های خود آورده‌اند ولی موفق نشدند آمیخته‌ای فراهم آورند که اجزای آن هماهنگ و همخوان باشد. (بیومی مدکور، بی تا، ۱۷۹) همانطور که هنر یونانیان منسجم کردن فلسفه دیگر ملل بود هنر مسلمانان هم منسجم کردن فلسفه رومی



(مسیحی-یونانی) بود. اما بعدها باز این روند برعکس شد و کتاب‌های فلسفی، ریاضی، شیمی و فیزیک زکریای رازی و ابوریحان و ابن سینا و ابن رشد به بیرون راه یافت و کسانی مانند بیکن و نیوتن و گالیله و دکارت و دیگر مؤسسان فلسفه و علوم در اروپا به آن دست یازیدند و بر ضد انحصار و جمود آن قیام کردند و علم و فلسفه را از بند کلیسا آزاد ساختند. در اینجا بود که علم، اسمش شد علم و فلسفه اسمش شد فلسفه و علم حقوق شد حقوق؛ هرچند پیش از آن در کلیسا چنین تفکیکی وجود نداشت. (گفتگو با سید محمد خامنه‌ای، ۱۳۷۴، ۱۲)

مقایسه فلسفه سیاسی تشیع و تسنن

در عالم اسلام چهار نوع نوشته سیاسی وجود دارد. ۱- آثاری که فیلسوفان نوشته‌اند و این آثار از بقیه مشهورتر است، از جمله مهم‌ترین این کتاب‌ها «آرای اهل مدینه فاضله» فارابی است. ۲- سیاست‌نامه‌ها که متضمن گزارش‌هایی از سیرت و روش سیاستمداران و تدبیر آن‌هاست و مثال آن‌ها «سیاست‌نامه» نظام الملک است. ۳- مجموعه حکم و اندرزهای حکیمان و خردمندان که مخاطب بعضی از آن‌ها اهل سیاست و فرمانروایان محسوب می‌شوند. «جاویدان خرد» ابوعلی مسکویه یکی از مهم‌ترین آن‌هاست. ۴- کتاب‌هایی که می‌توان آن‌ها را فقه سیاسی خواند. در این کتاب‌ها احکام شرعی حکومت و نظام حکومت دینی تقریر شده است و شاید مهم‌ترین آن‌ها «الاحکام السلطانیه» مآوردی باشد. کتاب‌های دسته اول و سوم را بیشتر فیلسوفان نوشته‌اند و این افراد یا شیعه بوده‌اند و یا در نظر با شیعه قرابت داشته‌اند. کتاب‌های نوع دوم و چهارم هم

اغلب از آثار سیاستمداران و دانشمندان سنی مذهب بودند. (داوری اردکانی، ۱۳۸۷، ۲۹)

در میان مسلمانان برخورد با عقل و میزان اعتبار آن یکسان نبوده است. گروهی به حُسن و قبح ذاتی و عقلی تأکید کرده‌اند؛ نظیر معتزله و شیعه، و گروهی به انکار آن پرداخته‌اند نظیر اشاعره. (ملک اف، ۱۳۹۰، ۵۱) پیدایش شیعه، نتیجه اختلاف نظر میان مسلمانان در اطراف مسائل دینی نبود، بلکه معلول امر خلافت و نظام سیاسی بود. یعنی مسئله‌ای که مهم‌ترین زمینه فکری مسلمانان قرون اول اسلام بود. (الفاخوری، ۱۳۵۸، ۱۶۴) از آنجایی که در فلسفه سیاسی شیعه، حاکمیت، همان ولایت تلقی می‌شود که هدف آن تحقق بخشیدن به مقاصد و مصالح دنیوی انسان به ویژه تحقق بخشیدن به برپایی قسط و عدل و اجرای عدالت اجتماعی و کشاندن انسان به سمت عبودیت کامل و حقیقی است، از این رو حاکمیت و ولایت از آن کسی است که برخوردار از یک سری قابلیت‌های شخصی و ذاتی باشد که به وی امکان می‌دهد تا به بهترین وجه، وظیفه زمامداری خویش را به جای آورد. بنابراین نگرش اسلام به حق در مسئله حاکمیت و ولایت بر این اساس استوار است که امتیازها و فضایی که به موجب آن قدرت به حاکم واگذار می‌شود تا مسئولیت زمامداری دیگران را بر عهده بگیرد همان امتیازها و فضایل نیز به زمامدار مشروعیت حکمرانی می‌دهد. (الهاشمی، ۱۳۷۵، ۹۸) شیعه در اصول به معتزله نزدیک بود و بر اثر همین نزدیکی بود که به علوم عقلی اقبال کردند و سرانجام بعضی از فلاسفه، حقیقت دین را فلسفه، و علم امام را کمابیش عین فلسفه دانستند یا دست کم نحوه



حصول آن را بر طبق فلسفه توجیه کردند. (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ۱۰۹) نکته- ای که حائز اهمیت است این است که فلسفه و تشیع و ملی گرایی ایرانی مشترکاتی داشتند که آنها را به هم پیوند می داد. حتی برخی از محققین معاصر فلسفه را عین تشیع دانسته اند که البته این قول محل تأمل است. (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ۹۳-۹۲)

اجتماعی که حیات سیاسی و فکری آن بر پایه دین باشد باید همه مسائل دیگرش را در چهارچوب دین قرار دهد؛ لذا اختلافات فکری مسلمانان هم رنگ سیاسی داشت و از این جهت فلسفه اسلامی دارای سیمای خاصی بود. (الفاخوری، ۱۳۵۸، ۱۶۴) در مقابل شیعه، اهل سنت می خواستند از اولی الامر و اصطلاحات دیگری همچون اهل حق و جماعت، حقانیت شرعی و دینی خود را به اثبات برسانند و حاکمیت خلفای راشدین را پس از وفات پیامبر (ص) مشروعیت بخشند و از آنجایی که فلسفه اهل سنت در مشروعیت بخشیدن به زمامداری مسلمین بر اساس تأیید وضعیت تاریخی حاکم استوار شده بود؛ لذا لباس مشروعیت را بر تن تمامی نظام های حکومتی بزرگ پوشاندند. (الهاشمی، ۱۳۷۵، ۱۰۱) اصولی ترین بحث ها در خصوص لزوم اطاعت از حکومت را امام محمد غزالی مطرح می نماید. در اندیشه او مرز نازکی مابین تأیید و اطاعت از حکومت قرار می گیرد. از دید غزالی تأکید بر اطاعت از حکومت، لزوماً به معنای تأیید آن نیست. آنچه که غزالی مسلمین را بدان فرا می خواند بیشتر همزیستی با حکومت است تا تأیید آن. همزیستی که نه از روی اعتقاد به عملکرد حکومت و یا میزان پابندی آن به اصول و احکام شریعت می باشد، بلکه بیشتر از روی مصلحت اندیشی است. اگر حکومت غیرعادل هم باشد باز

غزالی حکم طغیان بر علیه آنرا روا نمی‌دارد بلکه صرفاً به این بسنده می‌کند که مسلمانان با آن همکاری ننموده و سعی در اصلاح آن با کلام بنمایند. اما اگر بیم آن داده شود که حتی کلام هم اسباب طغیان و هرج و مرج شود در این صورت غزالی رأی به سکوت کامل می‌دهد. (زیباکلام، ۱۳۷۸، ۱۹۴)

فلسفه سیاسی معتزله

معتزله که در قرن دوم هجری در بصره ظهور کرده بود ریشه‌ای سیاسی داشت و در همان جوی که شیعه و خوارج در آن به وجود آمدند پدیدار گردید. (زیباکلام، ۱۳۷۸، ۱۱۴) بعد از سپری شدن مراحل اولیه اسلام دقیقاً از نیمه دوم قرن دوم هجری ستاره اقبال معتزله رو به درخشش رفت و در نیمه اول قرن سوم به اوج خود رسید. به نحوی که مشرب اعتزال به تعبیر امروزه بدل به ایدئولوژی رسمی حکومت شد. یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های حکومتی کردن معتزله می‌تواند رویارویی فکری با جریاناتی همچون شیعه، خوارج و اسماعیلیه باشد. مبارزه با مانویت، ثنویت و تفکرات دینی ایرانیان قبل از اسلام هم می‌تواند عامل دیگری باشد. معتزله را می‌توان به لحاظ فلسفی عقلگرا، به لحاظ سیاسی میانه رو و به لحاظ اجتماعی انسان‌گرا دانست. در خصوص مسئله جبر و اختیار که بحث‌ها و مجادلات زیادی را میان مسلمانان به وجود آورده بود، معتزله قائل به آزادی و اختیار عمل انسان بودند. (زیباکلام، ۱۳۷۸، ۲۴۹-۲۴۶) اختیار یا قدر را امروزه می‌توانیم مترادف با قانون بدانیم و جبر یا قضا را مترادف با قانون شکن. (بستان، ۱۳۸۹، ۶۵-۶۴) آنها عقل را تنها اساس حقیقت و واقعیت می‌دانستند و لذا ساحت فلسفه و دین را یکی کردند، اما عقل‌گرایی



افراطی معتزلیان متأخر، منجر به واکنش شدیدی از جانب اهل سنت شد. این واکنش زمانی حادث شد که مأمون در صدد برآمد عقاید اعتزال را به رعایای خود تحمیل کند و خصوصاً عقایدی مثل مخلوق بودن قرآن که تأثیرات خوبی به همراه نداشت. (شریف، ۱۳۶۲، ۳۱۶) بنابراین معتزله نتوانست دوام بیاورد. شاید یکی از دلایلش این بود که معتزله در میان توده مردم طرفداری نداشت. معتزله نمی‌توانست آب بیشتری بیاورد و محصولات بیشتری تولید کند یا بهره‌وری را در امر تولیدات کشاورزی بهبود بخشد. بقیه سطوح تغییر نیز به همین نحو با جامعه آن زمان همخوانی نداشت. در واقع دلیل اصلی این است که معتزله فقط وسیله‌ای بود در خدمت دستگاه حکومت. خلفای عرب به دلایلی که ذکر شد و البته به قصد مفاخرت به متفکران، معتزله را پذیرفتند اما به مرور که متوجه شدند با توسعه خردگرایی و تمایل به مراجعه به عقل برای کشف حقایق، اختیارات انسان در سرنوشتش وسعت می‌یابد و این به مرور به نفی قدرت مطلق خداوند می‌انجامد و این نیز به طور مستقیم مردم را در رابطه با حاکمی که خود را فرستاده خدا می‌خواند به شک و تردید می‌داند، امرا در جبهه مخالف صف بستند و خود موجب نابودی معتزله شدند. (بستان، ۱۳۸۹، ۶۵)

یکی از علل بزرگ ضعف معتزله، پیدا شدن مذهب اشعریه است. ابوالحسن علی بن اسماعیل الأشعری از اعیان ابوموسی اشعری است که در سال ۲۶۰ هجری، دوازده سال پیش از قتل متوکل، ولادت یافت. وی شاگرد ابوعلی جبائی بود و بدین ترتیب در میان معتزله تربیت شد و مانند آنان به سلاح منطق و فلسفه مسلح گردید و در حدود چهل سالگی از طریقه معتزله دست برداشت و باقی حیات را در مبارزه با آنان گذراند و کتب بسیار در اثبات روش خود تألیف



کرد. (صفا، ۱۳۷۸، ۲۴۰) اشعری پس از اینکه از اعتزال دست برداشت، با تفکر جدیدش که اشعریه نام گرفت ضربات کشنده‌ای به پیکر معتزله وارد ساخت و می مدعی شد که شکست این فرقه به دست او تحقق یافت. (الفاخوری، ۱۳۵۸، ۱۴۶) در مقابل گرایش افراطی مأمون و معتصم به معتزله، متوکل و القادر بالله به دفاعی افراطی از اهل سنت قادر شد که نه تنها معتزله را از قدرت خارج کند بلکه موجبات تعقیب آنها را نیز فراهم آورد. این یکی از نقاط عطف پایان گیری عمر کوتاه گرایش عقلی در ایران و اسلام بود. (بستان، ۱۳۸۹، ۶۷)

برخی از محققین در نقد فلسفه سیاسی معتزله به دلیل نزدیکی آن به فلسفه مشاء معتقدند برخی از عقاید آنها دال بر جدایی سیاست از دین است. به عنوان مثال فلسفه مشاء در مسئله خلق و هستی یافتن نفس و روح بر این باور است که نفس و روح از عالمی دیگر برخاسته است و در مرحله‌ای خاص به بدن و جسم الصاق می شود. اعتقاد به جدایی این دو می تواند به جدایی امر سیاسی و اجتماعی از امر دینی بینجامد. مثلاً در موضوع مردمسالاری این رویکرد منجر به تنگ نظری شده و حتی به نادیده انگاشتن مردم و گسست اجتماعی منتهی می گردد. (لک زایی، بی تا، ۱۳۸) به نظر می رسد این تحلیل گواه نوعی از سکولاریسم در دنیای اسلام خاصه در دوره‌ای باشد که از آن به عنوان اوج تمدن اسلامی یاد می شود. شاید فیلسوفانی که عقیده به جدایی دین از فلسفه داشتند به جدایی دین از سیاست نیز اعتقاد داشته‌اند و شاید دلیل اینکه فیلسوفان نتوانسته‌اند مستقیماً بحث جدایی دین از سیاست را مطرح کنند مصلحت اندیشی آنها بوده باشد. فیلسوفان مذکور معمولاً با علمایی که در مقام‌های مملکتی بوده‌اند مشکل داشته‌اند. از واکنش برخی از فیلسوفان در مقابل علمای



دین می‌توان فهمید که آنها مخالف ورود دین به رأس هرم قدرت بوده‌اند و بیشتر تمایل داشته‌اند که فلسفه در آن جایگاه قرار بگیرد. می‌توان اولین بارقه‌های جدایی دین از سیاست را در مقطعی از خلافت عباسی جستجو کرد. البته سکولاریسم سیاسی به معنای نفی دخالت روحانیت در امور است که این لزوماً به معنای نفی دخالت دین در امور نیست. (سروش، ۱۳۸۴، ۵) از جمله فیلسوفانی که از این قبیل تفکرات داشته‌اند می‌توان به ال‌کندی اشاره کرد. او علمای دین را متهم به دین‌فروشی کرد و گفت آنها برای حفظ مقامی که به ناحق به دست آورده و بدون شایستگی آن را اشغال کرده‌اند صرفاً برای کسب قدرت و تجارت به وسیله دین با مردان خدا (فلاسفه) ستیزه می‌کردند. (شریف، ۱۳۶۲، ۵۹۸) کندی دین و فلسفه را دو امر جدا از هم می‌دانست. (داوری اردکانی، ۱۳۸۷، ۵-۴) ابن‌رشد هم فیلسوفی بود که دین و فلسفه را دو چهره متفاوت از یک حقیقت می‌دانست ولی جز این مناسبتی میان آن دو قائل نمی‌شد. (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ۵۹) با این حال برخی از محققین سکولار خواندن فلاسفه اسلامی را بی‌انصافی می‌دانند و اعتقاد دارند اختلاف میان فلاسفه و فقها هرچه بوده باشد این نیست که فلاسفه اسلامی، سکولار بوده‌اند و جهان‌پدیدارها را بر وفق اراده خداوندی تبیین نمی‌کردند. (سروش، ۱۳۸۴، ۵)

در هر صورت فلسفه معتزله ابتدا فلسفه مبارزه بود. زیرا معتزله برای جدل با مخالفین فکری خود نیاز به منابع فلسفی و آرای داشتند که بر پایه خردگرایی به رشته تحریر درآمده بود. از آنجا که بسیاری از آثار فلسفی یونانی دارای چنین ویژگی بودند بنابراین مورد استفاده علمای معتزله قرار گرفته و به درون اسلام راه یافتند. (زیباکلام، ۱۳۷۸، ۲۵۰)

فلسفه فارابی در آینه سیاست

به طور کلی، تمامی فلسفه یونانی، در نهایت، به این بحث اساسی برمی گردد که بهترین شیوه فرمانروایی یا بهترین نظام حکومتی کدام است. در واقع، فیلسوفان یونانی با پرداختن به این بحث توانستند فلسفه سیاسی را بنیاد گذارده و سیاست را با الزامات بحث عقلی سازگار کنند. نخستین اندیشمندی که در دوره اسلامی، در آغاز بحران خلافت و در زمان اوج گیری بحث درباره جانشینی پیامبر (ص)، با تکیه بر دستاوردهای اندیشه فلسفی یونانی به مباحث مربوط به نظام حکومتی وارد شد، فارابی بود. ابونصر فارابی، ملقب به معلم ثانی، به درستی مشکل بنیادین نظام های سیاسی دوره اسلامی را دریافته بود و به فراست می دانست که انحطاط خلافت اسلامی آغاز شده است و چنانچه راه حلی فرابای این نظام اجتماعی-سیاسی گذاشته نشود، زوالی محتوم در پی خواهد داشت. واکنشی که او نسبت به این بحران نشان داد، بیش از آنکه سیاسی باشد، فلسفی بود. این بحران عبارت بود از وجود خلافت ظاهری اهل سنت در بغداد و حکومت شیعیان اسماعیلی در مصر که با دستگاه خلافت باطنی خود، نظام تغلب ویژه ای را ایجاد کرده بودند و وی به عنوان یک فیلسوف تأثیرگذار، نمی توانست خود را با این دو نظریه هماهنگ سازد. او به این نکته پی برده بود که چاره اندیشی و بیرون آمدن از چنبر بحران سیاسی، جز از مجرای درک فلسفی ممکن نیست. راه حلی که فارابی پیشنهاد می کند تأسیس مدینه فاضله ای است که مراد از اجتماع در آن، تعاون افراد در اموری است که به وسیله آن می توان به سعادت واقعی نایل شد. (محقق سبزواری، ۱۳۸۳، ۲۴) به همین دلیل فارابی را پدر و بنیانگذار فلسفه سیاسی در عالم اسلام می دانند. با این حال او خود را از



آشوب‌های سیاسی و اجتماعی بر کنار می‌دانست. (شریف، ۱۳۶۲، ۶۳۱) وی فلسفه را در آینه سیاست می‌دید. (داوری اردکانی، ۱۳۸۷، ۴۹) فارابی وجود بحران در نظام‌های سیاسی روزگارش را لمس نموده و می‌گفت که حکومت از شکل آرمانی‌اش منحرف شده و به سلطنت مطلقه تبدیل گشته است. پاسخ فارابی به این بحران‌ها پاسخ فلسفی است. او به درستی پی برده بود که بیرون آمدن از بحران‌های سیاسی از نوعی که خلافت اسلامی دچار آن شده جز از مجرای درک فلسفی چاره دیگری ندارد. (حسینی، ۱۳۸۸، ۲۴) از نظر فارابی، رئیس اول مدینه فاضله، فیلسوفی است که تحت فیض عقل فعال با عقل مستفاد خود قادر به ادراک حقایق عالییه و آنچه سبب سعادت مدینه است می‌باشد. این امر کلید پیوند نظام فلسفی فارابی با نظام سیاسی‌اش است. حاکم در حقیقت کسی است که درباره‌اش گفت به او وحی می‌شود، پس خدا به واسطه عقل فعال به او وحی می‌کند. خدا به عقل فعال فیض می‌دهد و عقل فعال این فیض را توسط عقل مستفاد او به عقل منفعلش می‌کند. پس به سبب رسیدن این فیض به عقل منفعل او، حکیم و فیلسوف کاملی می‌باشد. (حسین زاده، ۱۳۸۹، ۳۱) از دیدگاه فارابی، اتصال با عقل فعال یا از طریق قوه عاقله صورت می‌گیرد و یا به واسطه قوه متخیله. اما فارابی چگونه میان تخیل و سیاست نسبت برقرار می‌کرد؟ فلسفه سیاسی فارابی به ویژه در کتاب «آراء»، عمیقاً از جمهور افلاطون متأثر است. در اینجاست که راه فلاسفه اسلامی از افلاطون جدا می‌شود و این ریشه در تأثیرپذیری آنها از شرایط تمدن اسلامی دارد. (قادری، ۱۳۸۶، ۱۰۷) آنچه که تأثیرپذیری فارابی از افلاطون تبیین می‌شود، مربوط به تقسیم بندی مدینه‌های متقابل با مدینه فاضله است که شامل جاهلیه، فاسقه، متبدله و ضاله می‌باشد. و

نیز فارابی فرمانروا را به سر در بدن تشبیه کرده است و مانند افلاطون ایده سلسله مراتب را به تمام طبقات اجتماع سرایت می‌داد. سلسله مراتبی که در آن هر طبقه از بالا فرمان می‌آمد و فرمان را به پایین دست خود انتقال می‌داد. این دیدگاهی کاملاً تمرکزگرایانه درباره دولت و حکومت است و بعضی از دانشمندان عقیده دارند که فارابی در این دیدگاه از آموزه شیعه درباره امامت متأثر بوده است. نقش دولت پیشنهادی فارابی کاملاً مشابه نقش امام در شیعه است. امامی که مخزون و منبع حکمت الهی است. (الرحمن، ۱۳۸۸، ۴۱)

همانطور که گفته شد جهان اسلام به لحاظ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دچار تشتت بود. ظهور فرقه‌های مذهبی و نحله‌های فکری از هر گوشه و کنار، کشیده شدن و تبدیل اختلافات و جدال‌های فکری و اعتقادی به جدال‌ها و درگیری‌های خونین اجتماعی، جامعه اسلامی را آشفته کرده بود به گونه‌ای که تاریخ‌نگاران قرن سوم و چهارم، آن را دوره زوال بنیادهای سیاسی و اجتماعی جهان اسلام دانسته‌اند. این وضعیت زمینه پدید آمدن خشونت‌ها می‌شد. فارابی نمی‌توانست از کنار این حوادث با خاطر آسوده بگذرد و در صدد چاره جویی برنیاید. (حسینی، ۱۳۸۸، ۴۰) هدف فارابی بررسی فلسفی بحرانی است که لرزه بر ارکان دستگاه خلافت در دوره میانه انداخته بود و هویت سیاسی مسلمانان را متلاشی می‌کرد. (فیرحی، ۱۳۷۸، ۴۹) در دوران فارابی فروپاشی خلافت عباسیان آغاز شده بود و همزمان با خلافت عباسیان در بغداد، امویان در اندلس و فاطمیان در مصر هر کدام مدعی خلافت و امارت مؤمنان بودند. در بخش شرقی خلافت، صفاریان؛ در شمال، آل‌بویه و در شام و عراق بنی‌حمدان، فرمان می‌راندند و خلیفه بر آنان نفوذ چندانی نداشت و گاهی نیز مانند یعقوب لیث



صفار بغداد را تهدید می‌کرد. حرمت خلافت کاسته شده بود و خلفا در موضعی انفعالی قرار گرفته بودند. به طوری که فقط کارشان به رسمیت شناختن پادشاهان و دادن القاب و نشان بود. نژادپرستی اعراب و قهر و غلبه خلفا، موجب انگیزش نهضت‌ها و شورش‌هایی علیه آنان در قلمرو خلافت شده، و وضعیت سیاسی جهان اسلامی و دولت‌های مرکزی به سرایشی ضعف و زوال افتاده بود. در سال ۳۳۴ هـ ق و در زمان خلافت المستکفی، چهار سال قبل از مرگ فارابی، معزالدوله دیلمی از شاهان آل بویه، بغداد را تسخیر و خلافت عباسیان را به پایان عمر خود نزدیک کرد. بدین ترتیب خلافت عباسیان به نهادی رسمی بدل شد که فقط پیشوایی بخشی از مسلمانان، یعنی اهل سنت و جماعت را برعهده داشت. فارابی روزگار سستی کار خلافت را درک کرد، و عصر پر آشوب ستیزه‌های سیاسی و مذهبی را در جهان اسلام به چشم دید. افزون بر این اوضاع نابسامان سیاسی، در این عصر جهان اسلام با پراکندگی فکری و فرقه‌ای و بحث و جدل‌های خشونت آمیز کلامی، فلسفی و مذهبی روبرو بود. به طوری که اختلافات ارباب مذاهب اسلام از سنی، امامی و اسماعیلی موجبات پریشانی فکری جامعه شده بود. ضمن آنکه دخالت‌ها، جانبداری‌ها و موضع‌گیری‌های «له و علیه» خلفا و حکام جایز نیز بر دامنه این تنازعات و پریشان‌خاطری می‌افزود. همچنین از هجوم عناصر عقیدتی بیگانه، به ویژه حکمت یونان، و فشار و تهدیدهای رومیان در افزایش نابسامانی فکری و سیاسی آن روز نباید غافل شد. فارابی بعد از بیست سال اقامت در بغداد و مشاهده این وضعیت در سال‌های آخر عمر، از این شهر که کانون بحران بود، آنجا را به قصد سوریه و مصر ترک می‌کند. در همین زمان، خاندان حمدان



قدرت خود را بر بخشی پهناور از جهان اسلام گسترده بود و علی‌سیف‌الدوله شیعی که به اعتقاد برخی به فرزاندگی و دانش پروری شهره بود به حکمرانی رسید. (اخوان کاظمی، ۱۳۸۸، ۱۰)

برخی عقیده دارند که شیعی بودن و دانش پروری سیف‌الدوله، عاملی بود که فارابی را بر آن داشت که برای تحقق مدینه فاضله خود به دربار او رود و به تدوین اندیشه و آرمان سیاسی خود بپردازد. از این دیدگاه، فارابی امام و رئیس مدینه را در وجود سیف‌الدوله متجسد می‌شود، لذا تا آخر عمرش به سال ۳۳۸ هجری در دمشق ماند. اما به اعتقاد پاره‌ای از صاحب نظران این ادعا اعتبار چندانی ندارد، زیرا حمدانی‌ها و سیف‌الدوله، فاقد شأن و اعتبار اخلاقی و منش لازم حکمرانی بودند. آدام متز خاندان بنی حمدان را اعرابی بیابانگرد، حيله‌گر و مخالف آبادانی وصف می‌کرد که در میان امیران عصر خویش، از همه بدوی تر بوده‌اند. از سوی دیگر، سیف‌الدوله شیعه در خدمت عباسیان سنی مذهب برای حفظ کیان خلافت جنگید، و با المتقی، خلیفه سنی مذهب عباسی، روابط مودت آمیزی داشت و لقب خود را از او دریافت کرد. و اساساً حمدانیان شیعی، این خلیفه را مجدداً به بغداد و خلافت بازگردانیده بودند لذا حکومت سیف‌الدوله شیعی، حکومت و مدینه فاضله فارابی نبود، بلکه مدینه تغلیبه بوده است. حتی تاریخ تألیف کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» که به اعتقاد برخی محققان مهم‌ترین کتاب فلسفه سیاسی اسلام است به پیش از رؤیت و مواجهه مستقیم فارابی با حکومت سیف‌الدوله می‌داند. وی نه با بسته شدن دایره نبوت به گونه‌ای که توسط اهل سنت درک شده بود، موافق بود و نه با امامت استیلاگرایانه خلفای فاطمی. در حقیقت، نتیجه بسته شدن دایره نبوت توسط اهل سنت،



توجیه اندیشه تغلب و امامت تغلبیه اهل سنت و ظهور استبداد، عقل ستیزی و جبرگرایی و تأخر مسلمانان در جامعه و نظام سیاسی بود. (اخوان کاظمی، ۱۳۸۸، ۱۰)

اما برخی دیگر از محققان عکس العمل‌های تندتری نشان داده‌اند. ایشان اعتقاد دارند، فارابی با طرح مدینه فاضله توانست زمینه‌ای مناسب را برای بروز و ظهور مستبدان اسلامی و خصوصاً خلفای عباسی فراهم کند. چرا که آنچه زمینه ساز استبداد است نوع نظامی است که فارابی ترسیم می‌کند که در آن یک عضو با اعضای دیگر دارای رابطه رئیس و مرئوس است و این دستاویز محکمی را در اختیار خلفای عباسی و امیرانی چون سیف‌الدوله حمدانی قرار داده بود تا در مقام متولیان دین و جانشینان خدا و پیامبر، همه قساوت‌ها و خشونت‌ها و جنایت‌ها را در حق مردم مسلمانی که اعضای همان مدینه فاضله اسلامی و قرآنی بودند مرتکب شوند و مخالفان را به عنوان مجرمان و بزهکاران، زندانی یا قلع و قمع کنند. (سلیمانی، ۱۳۹۲، ۱۲۰-۱۱۹)

اخوان الصفا

در قرن چهارم هجری، عده‌ای از حکما، برای نزدیک کردن دین اسلام با حکمت یونانی، دست به تألیفات گوناگونی زدند که در رأس آنها جمعیت اخوان‌الصفا و خلان‌الوفا را می‌توان نام برد. عده‌ای، آنها را از شعب شیعه فرقه اسماعیلیه شمرده‌اند و برخی معتقدند که نمی‌توان آنها را به مذهب خاصی منسوب داشت. (راوندی، ۱۳۸۲، ۱۰/۲۲۴) اخوان‌الصفا مسلمان بودند ولی از دین عموماً و از اسلام خصوصاً برداشت خاصی داشتند. صبغه شیعی که در



دعوت ایشان به وضوح دیده می‌شد، تنها جنبه دراماتیک دارد زیرا آنان را در اینکه هشیارانه با عواطف توده‌ها بازی کنند یاری می‌کرد. (شریف، ۱۳۶۲، ۴۰۹)

این جماعت برای اینکه بتوانند فارغ از مخالفت اهل دین، آراء و نظریات خود را اشاعه دهند، رسالاتی بدون ذکر نویسنده منتشر می‌کردند، و در این آثار که به گفته‌های حکما و متفکرین ایرانی و یونانی و هندی استناد شده و در حقیقت دایره‌المعارف فلسفی و طبیعی آن زمان است، سعی و کوشش فراوان به عمل آمده است تا شریعت اسلام و فلسفه یونانی را با هم سازش دهند. بعضی معتقدند پیروان این مکتب بیشتر از بین ملل تابع اسلامی برخاسته‌اند و در لباس اظهار عقاید مذهبی و فلسفی کوشیده‌اند تا احزاب و اجتماعاتی به منظور مبارزه با دستگاه خلافت به وجود آورند. (راوندی، ۱۳۸۲، ۱۰/۲۲۴) ظهور اخوان‌الصفا نتیجه طبیعی اوضاع سیاسی و اجتماعی است، چنانکه نتیجه طبیعی اوضاع فرهنگی آن عصر نیز هست. این که آنها مجبور بوده‌اند در پشت پرده به کار پردازند جهت مخالفت با دستگاه فاسد سیاسی بغداد بود. در عین حال به خلافت فاطمیان مصر هم علاقه‌ای نداشتند. اینان از غلات شیعه بودند و یا از اسماعیلیان. البته برخی از محققین اعتقاد دارند آنها ایرانیانی بودند که فقط به شیعه قرابت داشتند و در پی انقلاب سیاسی از طریق انقلاب فرهنگی، آموزشی و علمی بودند. (صدرا، ۱۳۸۴، ۹۰) در هر صورت بدون شک ایشان برای رسیدن به سرنگونی رژیم، ابتدا به سرنگونی نظام عقلی مسلمانان پرداختند. (الفاخوری، ۱۳۵۸، ۱۹۱) البته آنها ایده‌های اتویپایی هم داشته و در عمل سیاسی نیز اصرار می‌اند، برای آنکه زمام حکومت را در دست بگیرند. بعضی از آنها اظهار می‌کردند که قصد دارند مدینه ای معنوی بنا نهند که نه از قماش این عالم



است و نه در بر و بحر و هوا یافت می‌شود. (شریف، ۱۳۶۲، ۴۰۹) برداشت اخوان‌الصفا از حاکم این بود که او باید ضابط خود باشد چرا که فقط کسی که ضابط خود باشد، می‌تواند ضابط دیگران باشد. (شریف، ۱۳۶۲، ۴۲۹)

وجود فرقه سری اخوان‌الصفا در سده ۴ هجری که نوعی فراماسونری اسلامی محسوب می‌شود. حکایت از پیروزی و غلبه عقل در قلمرو اسلام داشت. ۵۴ رساله فلسفی به این جمعیت منسوب است که رسائل اخوان‌الصفا خوانده می‌شود. (زرین کوب، ۱۳۶۲، ۱۱۶) علت این نامگذاری ترویج اخوت و صفا بین مردم و رفع اختلافات فکری و مذهبی از طریق ترویج حکومت عدل و تلفیق میان فلسفه و دین بود. اخوان‌الصفا به موجب مندرجات رسائل پنجاه و چندگانه‌شان در میان فضلا و ملوک و اشراف و دهقانان پیروان و یاران بسیاری داشتند و در هر شهر و دیاری کسانی را برای ارشاد مستعدان می‌کردند. (نصری، ۱۳۷۹، ۱۱۳) وقتی حکیم اخوان‌الصفا وارد یک شهر می‌شد مثل یک حکیم بود که می‌دانست همه اهل شهر مریض هستند و هیچ کس هم از بیماری خودش خبر ندارد. این حکیم آگاه اگر اعلام کند همه مردم مریض هستند آنها عکس العمل منفی نشان خواهند داد. پس باید یکی از مردم باهوش و فرزانه این شهر را انتخاب کند و نشانه‌های بیماری مردم را به او نشان دهد. آن شخص بعد از کسب فیض از حکیم، وظیفه دارد افراد دیگری را آگاه کند. حکیم اخوان‌الصفا همین طور تصاعدی و مخفیانه در جامعه اصلاح می‌کرد. (جان احمدی، ۱۳۷۹، ۶۸) پیش از این گفتیم هر نوع اندیشه‌ای که در سطح جامعه رواج داشته باشد در سیاست و حکومت هم جریان می‌یابد و سیاست و حکومت نمی‌تواند جدای آن چیزی باشد که در جامعه جاری است و جریان دارد. (لک زایی، بی تا، ۱۳۸)

البته این یک رابطه دوطرفه است. مثلاً ظهور اخوان‌الصفا تا حدودی نتیجه اوضاع و احوال سیاسی روزگار آنها بوده است. یعنی فساد سیاسی در آن روزگار موجب پیدایش چنین فرقه‌ای شده است. (نصری، ۱۳۷۹، ۱۱۷) اخوان‌الصفا به نوع خاصی از حکومت مثل دموکراسی و غیره اعتقاد نداشتند. بیشتر درباره کیفیت حکومت بحث کرده‌اند. آنها معتقدند با خوب بودن حکومت، مردم هم خوب می‌شوند. (نصری، ۱۳۷۹، ۱۲۸) این فقط یک تئوری نظری از جانب اخوان‌الصفا بود و آنها در عمل از طبقات پایین جامعه شروع می‌کردند.

مسکویه، نظریه پرداز سیاسی آل بویه

همانطور که گفته شد در دوره اسلامی تغییراتی در ساختار سیاسی به وجود آمد، از جمله اینکه ایران استقلال سیاسی خود را از دست داد و در زیر مجموعه دستگاه خلافت قرار گرفت و اندیشه‌های سیاسی خلافت، فلسفه سیاسی غالب گردید. بنابراین از نظر اکثریت اهل تسنن، خلیفه به عنوان جانشین پیامبر و سپس جانشین خدا تنها حاکم مشروع جهان اسلام قلمداد می‌شد و بر این اساس افرادی مانند آوردی در «احکام السلطانیه» سعی کردند اندیشه خلافت را بر اساس تفکر اهل سنت تئوریزه کنند. در کنار این قبیل تلاش‌ها که از جانب اهل سنت صورت می‌گرفت گونه دیگری از فلسفه سیاست به خصوص در ایران و از زمان اقتدار آل بویه شروع به شکل‌گیری کرد که نه تنها برای خلیفه مشروعیتی قائل نبود بلکه با تلفیق اندیشه فروغ خداوندی ایران باستان، امامت شیعه و نظریه سیاسی یونان باستان، تئوری جدیدی را مطرح نمود که در عین اینکه آموزه‌های مذهبی را در نظر داشت متوجه دیدگاه‌های سیاسی ایران باستان



هم بود. مسکویه جزء پیشگامان این گونه از فلسفه سیاست است. (روزبهانی، ۱۳۸۵، ۱۸۳-۱۸۲)

در فاصله بین فارابی تا ابن سینا حکومت آل بویه اقدامات ویژه ای انجام داد. خصوصاً در دوره عضدالدوله (۳۷۲ هـ ق-۳۳۸ هـ ق) تعالیم فلسفی پیشینیان جنبه عملی به خود گرفت. عضدالدوله در خانه خود برای ویژگان و فیلسوفان حکیم، جایی نزدیک جایگاه خود، در اتاق پرده داران، اختصاص داد. ایشان برای گفتگوی علمی با دلگرمی، در آنجا گرد می آمدند. به هر یک از آنان ماهیانه پاداش می رسید، تا این دانش‌هایی که مرده بود زنده شد. مردان آن که پراکنده بودند گرد آمدند، جوانان به آموختن و پیران به آموزش دادن پرداختند. ذوق‌ها به جوش آمد، بازار کساد دانش گرم شد، هزینه سنگین این کارها و نیکوکاری‌های دیگر، همه از بیت المال پرداخت می شد. کمک به نیازمندان از میان گذشته به ذمیان نیز رسید، به وزیر نصر بن هارون اجازت داده شد که بیعه‌ها، و دیرها را نیز نوسازی کند و به بینوایان ایشان نیز رسیدگی نماید. این نعمت‌ها روز افزون بود. (مسکویه رازی، ۱۳۶۹، ۴۸۱) اقدامات عضدالدوله شباهت زیادی به تفکرات ابوعلی مسکویه دارد و شاید بتوان مسکویه را تئوریسین سیاسی آل بویه دانست. یکی از ابعاد فکری مسکویه، فلسفه سیاسی اوست. در کتاب «تجارب الامم» که یک کتاب تاریخی است بر عملکرد مردان سیاست تأکید دارد. وقتی از اسلام هم بحث می شود به ابعاد اجتماعی و مدنی آن توجه می کنند. نگاه مسکویه به تاریخ مورخانه نیست بلکه فیلسوفانه است. او دید اصالت علمی در تاریخ دارد. مسکویه به ایران بعد از اسلام عنایت ویژه‌ای دارد. (نصری، ۱۳۷۹، ۱۱۰-۱۰۸) بی شک او را باید نخستین مورخی دانست که به فلسفه تاریخ راه



یافته است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹، ۵۱) اما چیزی که مسکویه را از دیگران جدا می‌کند، این است که او سیاستمداری تیزبین و نقاد است که با دید فلسفی خود واقعیات را به صورت علمی و اصولی بررسی می‌کند و میان واقعیت و آرمان فاصله می‌اندازد. وی پیوندی ظریف و دقیق میان اندیشه اسلامی، ایرانشهری و یونانی برقرار کرد، به طوری که فقط یک فیلسوف جامعه شناس قادر به انجام این کار است. (روزبهانی، ۱۳۸۵، ۲۶۷-۲۶۵) مسکویه مثل اکثر فیلسوفان مسلمان اعتقاد دارد که انسان مدنی بالطبع است. او اجتماع متعاون را تمدن، و مقابل توحش می‌داند. (همان، ۱۷۱)

مسکویه در جاویدان خرد با نقل حکایاتی که ریشه باستانی دارد سعی می‌کند برای حاکمان خط مشی تعریف کند. به عنوان نمونه او حکایتی از یکی از پادشاهان باستانی ایران نقل می‌کند و از حکومت می‌خواهد به این طریق عمل کند: «پرسیدند که کدام هیبت نافع تر و سودمندتر است پادشاهان را در پادشاهی ایشان و نفعش عامتر است در رعیتش؟ گفت: هیبت عدالت و نزاهت و دفع قباحت های بدن و اهل فتنه» (مسکویه، ۱۳۵۵، ۹۲) تحت تأثیر همین تعالیم ما شاهد وقوع نسبی عدالت اجتماعی در آن دوره، خاصه دوره عضدالدوله هستیم. مسکویه ضمن پیوند دادن اندیشه امامت با اندیشه پادشاهی ایران باستان به نوعی مخالفت خود را با اندیشه اهل سنت که خلیفه را تنها حاکم مشروع جهان اسلام می‌دانند بیان می‌دارد. (همان، ۱۷۹)

مسکویه بیشتر نگران آدمی است. آنچه موجب دغدغه خاطر اوست مسئله نیک بختی انسان است. حتی اگر تاریخ هم می‌به تجربه و پند گرفتن از آن می‌. او در مورد سعادت انسان نظریه خاصی ارائه می‌کند که کاملاً ابتکاری است و در آثار



متفکران یونانی نیست. او سعادت را سه جزء می‌داند: ۱- سعادت روان ۲- سعادت تن ۳- سعادت بیرون تن. سعادت روان همان فراگیری علوم و دانش‌هاست. سعادت تن عبارت است از زیبایی، و سعادت بیرون از تن همان داشتن فرزند خوب و موقعیت‌های اجتماعی مناسب است. (نصری، ۱۳۷۹، ۱۰۴-۱۰۳) مسکویه به هیچ وجه مخالف ثروت و رفاه نیست بلکه آن را از اقسام سعادت می‌داند و ثروتمندانی که ثروت خود را در موضع آن می‌گذارند ستایش می‌کند. (مسکویه، ۱۳۷۵، ۱۱۵)

مسکویه یکی از مصادیق ظلم را نداشتن خبرگذاران لایق می‌دانست. عضدالدوله تحت تأثیر این تعلیم، کمال دقت را به دیوان برید مبذول داشت و از مسئولان برید هرکس در وظایف خود سستی نشان می‌داد مجازات می‌شد. عضدالدوله با ایجاد سازمان اطلاعات داخلی کارآمد موفق شد که سیر نزولی حکومت را موقتاً متوقف کند. او برای اینکه بغداد و نواحی دوردست را آرام نگه دارد جاسوسان و خبرگذارانی داشت تا اخبار و نیات پادشاهان و اطرافیان ایشان را مورد تحقیق قرار می‌داد. (رویگری، ۱۳۸۶، ۴۹-۴۸)

مسکویه اعتقاد به حکومت متمرکز داشت و با اقطاع داری و ایجاد زمینه برای خروج مناطق از دست دولت مرکزی مخالف بود چراکه باعث قدرت گرفتن سرداران و اقطاع داران می‌شد و ممکن بود آنها را از تابعیت دولت مرکزی خارج کند. مسکویه از معزالدوله نام می‌برد که بخش‌های آزاد بیرون از تیول را به سرداران سپاه و مقامات مالی دولت می‌داد و آنها هم فقط به فکر درآمد بودند و این تباهی سپاه و ویرانی کشور را در پی داشت. (روزبهرانی، ۱۳۸۵، ۲۳۶) اما عضدالدوله از تعالیم مسکویه استفاده می‌کند و در پرداخت به موقع مستمری

سپاهیان تأکید بسیار می‌ورزد. در یک دوره خزانه دار ابونصر خواشاده را به علت کوتاهی اندکی که موجب تأخیر در پرداخت مستمری به سپاهیان مستقر در قصر گردید به شدت مجازات نمود. عضدالدوله با تمسک به چنین روش‌هایی از شورش سپاهیان جلوگیری کرد. (رویگری، ۱۳۸۶، ۵۲)

مسکویه نداشتن مشاوران کارآگاه و ندیمان دلسوز را از مصادیق ظلم می‌داند و عقیده دارد آن پایگاه فهم و درک را در رعیت نمی‌بیند که بتواند امور را به صلاح آورد و معتقد است از آنجا که قوای نفسانی در عامه رعیت متعادل نیست ایشان صلاحیت تشخیصی در امر حکومت را ندارند. (روزبهرانی، ۱۳۸۵، ۲۱۸)

لذا می‌بینیم دربار عضدالدوله همواره پذیرای دانشمندان و صاحب نظران بود و مسکویه توانسته بود اهمیت مصلحان و نیک اندی‌شان را برای نصیحت ملوک به یک فرهنگ تبدیل کند. (همان، ۲۶۴)

جایگاه فلسفه در تحولات سیاسی قرن ششم

بین سال‌های پس از مرگ اشعری تا مرگ غزالی، کل نظام فلسفی اسلام به نظام‌مندی نهایی خود رسید و این زمان همچنین دوران «سیاست‌نامه» نظام الملک و جدال‌های کلامی شیعه و سنی هم بود. این دوره اگرچه جزء اصیل‌ترین دوره‌ها نیست اما قطعاً یکی از تعیین کننده ترین نقاط عطف در تاریخ فرهنگی ایران است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ۱۲۹) اگر توجه مأمون به فلسفه را یک تدبیر سیاسی بدانیم در این صورت او زودتر از خواجه نظام الملک فلسفه را برای پیشبرد سیاست استخدام کرده است. (داوری اردکانی، ۱۳۸۷، ۳۱)



در قرن ششم هجری ما شاهد تقابل فیلسوفانی با افکار متنوع هستیم. اما سؤال اینجاست که چه چیز باعث این تحولات در قرن ششم شد؟ در جواب باید گفت شرایط اجتماعی و سیاسی آن دوره تاریخی. نقش سلجوقیان در این دوره به این دلیل حائز اهمیت است که افکار گوناگون در عرصه اجتماعی و سیاسی مطرح گشت. اول اینکه در این دوره، تسنن اشعری با ترکیب منحصر به فرد غزالی به نظام مندی نهایی خود رسید. دوم اینکه تصوف برای اولین بار در انجمن‌های اخوت سازمان یافت و مکاتب مهمی به وجود آورد. سوم اینکه فلسفه اشراق سهروردی راه‌های جدیدی را به سمت تفکر و تأمل عرفانی باز نمود. چهارم اینکه شور شیعی در ایران در جنبه‌های دوگانه تبلور یافت. در اسماعیلیه با آن فلسفه رازآلودش و در شیعه امامیه (دوازده امامی) با ایجاد شبکه گسترده‌ای از مراکز تبلیغی. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ۱۵۴)

شهاب‌الدین یحیی سهروردی از جمله فیلسوفان این قرن و پایه گذار فلسفه اشراق است که برخی پادشاهان سلجوقی با او همنشین بوده‌اند. یکی علاءالدین کیقباد که گویا شاگرد سهروردی بوده و نزد وی فلسفه می‌خوانده و آوازه دانشش به گوش بسیاری رسیده بود. دیگر سلطان سلیمان سلجوقی که گویا سهروردی «پرتونامه» را برای وی نگاشته است و دیگری ملک عمادالدین ارتق که از دوستان و هواداران سرسخت سهروردی بود و شیخ، «الواح عمادی» را به نام وی نوشته است. (ضیائی، ۱۳۷۸، ۱۱۵) فیلسوف وقتی در سیاست سخن می‌زده، ایده آل‌ها را می‌دیده و اگر آن ایده آل‌ها قابل تحقق باشند شاید تحقق آنها قرن‌ها طول بکشد و تازه به همان صورتی که او وصف کرده است محقق نمی‌شود. (داوری اردکانی، ۱۳۸۵، ۵۷) اما سهروردی به تحقق این ایده



آل‌ها در زمان خودش امیدوار بوده است. احتمالاً سهروردی برای تحقق همین ایده آل‌ها ابتدا تعالیمش را در اختیار بزرگان و حاکمان سلجوقی و بعد ایوبی قرار می‌داده است. با این حال او در ذهن مقدس مآبان افراطی، ادعای پیامبری و در ذهن سیاستمدران افراطی، ادعای پادشاهی داشت. می‌توان گفت که آیین سیاسی اشراقی بیش از هر چیز بیان باورهای همگانی زمان سهروردی برپایه اعتبار حکومت افراد دانا و حکیم یا به عبارتی همان پادشاه-فیلسوف افلاطونی است. (ضیائی، ۱۳۷۰، ۴۱۰-۳۹۶) چنین باوری، آن‌گونه که در فلسفه سیاسی اسلامی مطرح شده، در اصل افلاطونی است، اما سهروردی ارزش‌های نمادین شاهان اساطیری ایران را هم با آن پیوند می‌زند. مثلاً از کیخسرو به عنوان نمونه کاملی از حکومت حکیمانه عادلانه یاد می‌کند و اما هر اندازه بخواهیم به این دید جنبه نظری بدهیم، جنبه عملی آن مهم‌تر خواهد بود. این چنین حکیم حاکمی، پایه آیین سیاسی اشراقی است. حکومتی که سهروردی به دنبال آن است دارای صفت الهی است. (اسفندیار، ۱۳۸۱، ۱۴۲-۱۳۱) در واقع ترکیبی است از دو بنیاد اندیشه سیاسی اسلامی و ایرانی. مدینه فاضله‌ای که او ترسیم می‌کند، مدینه‌ای است که بر اساس فضل و فضیلت استوار باشد. او می‌گوید در هر عصری این گونه انسان وجود دارد. هرچند موقعیت زمامداری پیدا نکند، زیرا درهای فیض حق هیچگاه مسدود نیست. او مدعی است که سلاطین اولیه ایران زمین، دارای این اوصاف بوده‌اند. (سجادی، ۱۳۸۲، ۲۸۰) می‌توان حدس زد که صلاح الدین ایوبی و قاضی القضاة وی، آموزش‌های سیاسی سهروردی را به ملک ظاهر (پسر صلاح الدین، حاکم حلب و شاگرد سهروردی) خطرناک دانسته‌اند. گفتیم که در این آموزه سیاسی حکیم حاکم نقش اساسی دارد. آیا



نمی‌توان گفت که سهروردی چنین نقشی را برای ملک ظاهر در نظر گرفته بوده و خودش را بخشنده حکمت در نظام سیاسی نوینی می‌دانسته و برنامه‌ای برای ایجاد مدینه فاضله‌ای در نظر داشته که در آن شاهزاده جوان نقشی چون فریدون و کیخسرو داشته باشد. مدینه‌ای که رئیس آن صاحب کرامات باشد و کارهای خارق العاده وی ایجاد هیبت و شوکت و فره کند؟ (اسعدی، ۱۳۸۷، ۱۹۷) به هر حال سخنان شیخ چنان تهدید آمیز و آیین سیاسی اشراقی وی چنان فتنه انگیز شمرده شد که وی را به این خاطر کشتند. (سید عرب، ۱۳۷۸، ۱۲۴)

با شروع قرن ششم هجری در مغرب زمین نیز فلسفه اسلامی طرفدارانی پیدا کرده بود. مهم‌ترین شخصیت‌های فلسفه اسلامی در اندلس، ابن باجه (۴۹۸ هـ ق، ۱۱۰۴ م)، ابن طفیل (۵۰۶ هـ ق، ۱۱۱۲ م) و ابن رشد (۵۲۰ هـ ق، ۱۱۲۶ م) هستند. (رهبر، ۱۳۹۱، ۹۷) با قدرت گرفتن سلسله موحدین، ابن طفیل به دربار ابویعقوب یوسف راه یافت و به مقام طبابت و قضا و وزارت برگزیده شد. علاقه شدید ابویعقوب به فلسفه و حمایت و تشویق اهل فلسفه، دربار او را به محفل اندیشمندان مبدل ساخت. در مدت اقامت در دربار، اشخاصی چون ابن رشد و ابن باجه را به خلیفه معرفی کرد. (نصری، ۱۳۷۹، ۲۴۳) ابن طفیل مایل بود همان احترام را که خلیفه منصور عباسی در شرق جهان اسلامی به دست آورده بود و برای خلیفه یوسف نیز در غرب جهان اسلام فراهم آورد. (نورنبی، ۱۹۸۱ م، ۴۵) ابن رشد که در بین این سه تن از همه معروف‌تر است دست پرورده ابن طفیل بود. همو بود که تحت تعالیم استادش، دست به تحلیل‌های فلسفی-سیاسی زد. علاقه شخصی ابویعقوب به فلسفه و حمایت‌ها و تشویق‌های آزادمنشانه او دربارش را به محفلی از ستارگان و پیشروان فکر

فلسفی و روش عملی تبدیل کرد و اسپانیا را به مهد تولد دوباره اروپا مبدل ساخت. (شریف، ۱۳۶۲، ۷۵۳)

تأیید فره ایزدی حاکمان از طرف غزالی

غزالی در کتاب «میزان العقل» به توصیف سیاست و ارزش آن می‌پردازد. به اعتقاد غزالی، سیاست فنی است که رویه‌های مطلوب را در موقعیت‌های عینی حیات، تعیین می‌کند. هر انسانی در رابطه با موقعیتش صاحب سیاست است، اعم از آنکه حوزه و قلمرو اجرای آن به مسائل شخصی و فردی منحصر باشد و یا به رهبری دولت و حکومت، دین و سیاست حکم دو همزاد را دارند. دین اساس است و قدرت، نگهبان آن است. باز در نظریه مربوط به مشاغل و حرف که غزالی در اینجا طرح و در کتاب «احیاء» نیز بدان اشارت می‌کند، وی سیاست را جزو لازم‌ترین مشاغل حیات و جامعه می‌شناسد و حتی شریف‌ترین آنها می‌داند ولی سیاستی که مورد نظر اوست، سیاستی است براساس عدالت و در این مورد واقع‌بینی علمی، غزالی را وادار می‌کند در «میزان» تصریح کند که انطباق سیاست بر عدالت بیشتر یک آرزوست تا یک واقعیت. (راوندی، ۱۳۸۲، ۳۳/۴)

از نظر غزالی، وزیر کاردان و عاقل معضلات سیاسی را به سرپنجه تدبیر حل و فصل، و حتی الامکان از جنگ اجتناب می‌کند. (راوندی، ۱۳۸۲، ۳۵/۴) وی برای مقام وزارت اهمیت ویژه‌ای قائل است و حمایت بی دریغ شاه را از وزیر خواستار است. در این مورد می‌گوید:



«پادشاه باید که با وزیر سه کار کند؛ یکی آنکه چون از وی زلتی در وجود آید به عقوبت آن نشتابد و دیگر آنکه چون توانگر شود به مال وی طمع نکند. سه دیگر آنکه چون حاجتی خواهد روا کند و باید که سه چیز از او دریغ ندارد. یکی آنکه هر وقت خواهد پادشاه را ببیند و دیگر سخن بدگویان بر وی نشنود و سه دیگر آنکه راز از او پنهان ندارد که دستور نیک رازدار پادشاه بود». (غزالی، ۱۳۵۱، ۱۷۶)

غزالی در ابتدا حمایت خود را بر مبنای ضرورت شرعی در رأس جامعه اسلامی قرار داد، ولی در «نصیحة الملوك» حمایت سیاسی خود را متوجه دستگاه سلطنت سلجوقی ساخت بدون آنکه سخنی از دستگاه خلافت به میان آورد. همزمان با آن، غزالی از اندیشه‌های ایرانشهری نیز استفاده کرده و سلطان را برگزیده از سوی خدا و دارای فره ایزدی و سایه هیبت خدا بر روی زمین می‌داند. علاوه بر آن و برخلاف سایر آثار خویش او پادشاهان ساسانی را با ذکر داستان‌های اغراق آمیز اسوه‌های عدالت و برقراری نظم و امنیت اجتماعی معرفی می‌کند و سلاطین را به پیروی از ایشان فرا می‌خواند. حال آنکه غزالی در سایر آثار خود، آداب و رسوم ایرانیان را تقبیح و حکم به تحریم آن کرده است. (هاشمی، ۱۳۷۶، ۱۲۸) در هر صورت در این که غزالی تحت تأثیر ایران باستان بوده است شکی نیست. اندیشه ثنوی در برخی از گفته‌های او دیده می‌شود. مثلاً می‌گوید: «چون بیخ و شاخ ایمان معلوم شد دو چشمه دانش است که این درخت آب از وی کشد». (غزالی، ۱۳۵۱، ۳۶۵) وی «نصیحة الملوك»

را در ستایش ایران پیش از اسلام نوشته است. همین گونه نظام الملک از یک سو در نظامیه‌اش و از سوی دیگر در سیاستنامه‌اش ایران گذشته را در ملک داری نمونه می‌گیرد. (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۹، ۷۰) در نصیحة‌الملوک در کنار دفاع از سلجوقیان از پادشاهان باستانی ایران یاد می‌کند. البته به نظر می‌رسد این یک اقدام نمادین برای بیان اینکه سلجوقیان هم فره ایزدی دارند بوده باشد. مسلماً در جامعه‌ای که فلسفه پیوندی ناگزیر با سلطان دارد، فلسفه سیاسی نیز نمی‌تواند قلمروهایی جدای از قدرت سلطانی را هدف تأملات خود قرار دهد. (فیرحی، ۱۳۷۸، ۳۸) غزالی به این نکته اشاره می‌کند که باید کسی را که خداوند به او پادشاهی و فره ایزدی می‌دهد دوست داشت. (رضی، ۱۳۷۹، ۲۱۸-۲۱۷) در اینجا دو نکته وجود دارد. اولاً غزالی فره ایزدی را با پادشاهی پیوند می‌زند و اینگونه به نوعی برای حکومت وقت مشروعیت ایجاد می‌کند و ثانیاً ابتدا واژه پادشاهی را می‌آورد و بعد فره ایزدی را. این پیشی گرفتن در واقع اینگونه القاء می‌کند که شرط داشتن فره، پادشاهی است در صورتی که دیگر فیلسوفان نظیر سهروردی فره را امری انحصاری نمی‌داند و معتقد است هر شخصی که مستعدش باشد می‌تواند از آن برخوردار باشد. (سهروردی، ۱۳۷۳، ۸۱)

اینکه غزالی می‌گوید نسبت به حاکم ظالم عکس‌العملی نشان ندهیم راه را برای ظلم مستبدان هموار می‌کند. دلیل اینکه بعد از غزالی سلجوقیان دچار انحطاط شدند همین است. غزالی در مقابل فلسفه صرف مواضعی بسیار انقلابی می‌گیرد اما همین که به فلسفه سیاسی می‌رسد از یک شیر غرنده تبدیل به آهوپی رمنده می‌شود و موضعی محافظه کارانه به خود می‌گیرد.

ح) نظام جمهوری، بهترین نظام از دیدگاه ابن رشد

ابن رشد در محیطی سیاسی رشد کرده بود و خاندان او به علت موقعیت علمی و فقهی خود در زمان‌های مختلف متصدی پست قضا بودند. پدر او قاضی شهر قرطبه بود. ابن رشد در هجده سالگی راهی مراکش شد و به دربار عبدالؤمن اولین خلیفه از سلسله موحدین راه یافت. پس از عبدالؤمن، پسرش یوسف به جانشینی او رسید. یوسف بسیار دانش دوست بود و محققان بسیاری را در دربار خود گرد آورده بود و به آنان احترام زیادی می‌گذاشت. (نورنبی، ۱۹۸۱ م، ۴۵) ابن رشد یکی از آن اشخاص بود که نظریاتش در باب حکومت مورد توجه قرار گرفت. او انسان را حیوانی اجتماعی می‌داند که جز از تعاون و همکاری به سعادت نمی‌رسد و درباره حکومت اعتقاد دارد انسان باید شیوه حکومتی منسجم داشته باشد و در این وادی نظام جمهوری را بهترین نوع نظام می‌داند. وی معتقد است که حکومت صدر اسلام یک حکومت جمهوری واقعی بود و معاویه، حکومت اسلامی را متزلزل نمود. همچنین او اساس حکومت را عدل و آفت آن را ظلم می‌داند. (فدایی عراقی، ۱۳۸۹، ۶۱) در یک تقسیم بندی کلی آراء سیاسی ابن رشد شامل این موارد می‌باشد: ۱- اصل معروف مدنی بالطبع بودن انسان که ابن رشد هم به بررسی نقش آن در اجتماعات و سیاست‌های انسانی به تبع ارسطو. ۲- ترجیح نظام جمهوری افلاطون بر سایر نظام‌های سیاسی. ۳- توجه ویژه ابن رشد به مفهوم عدالت انسانی. این محورهای سیاسی غالباً افلاطونی است. (حسین زاده، ۱۳۸۹، ۴۴)

فلسفه‌ای که صرفاً علم باشد جز برای آموزش به کار نمی‌آید ولی اگر فلسفه داغ باشد در دل جهان آتش می‌افروخت. از نظر دور نداریم که جهان غربی هم



با فلسفه ساخته شده است. (داوری اردکانی، ۱۳۸۷، ۶۱) اروپای دوران رنسانس آماده پذیرش روش علمی ابن رشد بود، در حالی که علم و فلسفه در شرق فدای نهضت‌های دینی و عرفانی شد. در تعارض بین فلسفه و دین در شرق، غلبه با دین بود و در غرب فلسفه به پیروزی رسید. (شریف، ۱۳۶۲، ۷۷۶) فلسفه در زمانی به غرب انتقال یافت که در مهد خود در واقع چندان طالب نداشت. در واقع شخص ابن رشد هم معروف به فلسفه نبود، بلکه به عنوان فقیه و قاضی مشهور بود. در هر صورت اگر مسئله‌ای دارای جاذبه‌های درونی بسیار باشد از محیطی که خود را نشان نداده خارج شود و در جای دیگر جاذبه‌های خود را نشان دهد. طالبان باید آن را ببرند نه اینکه آن را صادر کنند کما اینکه این مسئله چند نوبت اتفاق افتاده است. برای مثال فلسفه یونان به ایران راه یافت در حالی که قبل از آن، فلسفه ایران باستان به یونان رفته بود. (گفتگو با سیدمحمد خامنه ای، ۱۳۷۴، ۳۰-۲۹) شهاب‌الدین سهروردی فیلسوف قرن ششم هجری در کتاب «مطارحات» به سوزانده شدن کتب ایرانی به دست یونانیان اشاره می‌کند و از ارسطو انتقاد کرده، او را قدرت طلب معرفی می‌کند و به نوعی سپاهیان اسکندر را قاتل فلسفه اصیل ایرانی معرفی می‌نماید. متن آن به این شرح است: «ارسطو نیز از ریاست دوستی خالی نبوده و خبر صحیح تأیید می‌کند که یونانیان کتب ایرانیان را سوزاندند و برای کسی که کمترین ادراک را داشته باشد مقدار فلسفه پارسی و شرف آن معلوم است». (به نقل از سیدعرب، ۱۳۷۸، ۲۰)

با توجه به اینکه عموم بزرگان اهل علم در اسلام فیلسوف بوده‌اند یا از فلسفه اطلاع داشته‌اند باید بگوییم که عظمت تمدن اسلامی در فلسفه آن است. (داوری



اردکانی، ۱۳۷۹، ۴۵) فلسفه در تأسیس و اقتدار حکومت‌های ایرانی و ایجاد دولت سامانیان و زیاریان و آل بویه به صورت غیر مستقیم تأثیر داشته است؛ اما اهمیت بیشتر آن در این است که به تمدن اسلامی در مرحله بحرانی مسیر آن، نشاط و جان تازه داده است. (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ۹۳) در دوره موحدین نیز با وجود تشنج دائمی در شمال آندلس و شورش‌های داخلی، فرهنگ و تمدن اسلامی به ویژه در زمینه تاریخ نگاری، فلسفه و طب از رشد قابل توجهی برخوردار شد. آثار ابن رشد محصول دوره موحدین بر تارک فلسفه قرون وسطی همچنان می‌درخشد. (شهیدی پاک، ۱۳۸۹، ۲۹۰) دوره موحدین را می‌توان با دوره مأمون عباسی و عضدالدوله دیلمی در شرق مقایسه کرد. آن چیزی که در هر سه چشمگیر و بارز است رشد تمدنی به سبب فلسفه بوده است. شاید اگر ابن رشد نبود موحدین موفق نبودند؛ چرا که در پرتو تعالیم فلسفی او ما شاهد یک دولت فرهنگی-سیاسی بودیم. چیزی شبیه نقش مسکویه در دوره حکمرانی آل بویه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نتیجه گیری

دلیل اینکه محدوده مورد بحث، شش قرن اول هجری را شامل می‌شود، این است که فلسفه در آن بازه، شکل واحدی داشت در صورتی که بعد از این دوران، در دیگر نحله‌های فکری حل شد تا زمانی که در قرن یازدهم هجری به ملاصدرا رسید. هدف از این پژوهش بررسی چیرستی فلسفه سیاسی در عالم اسلام بود و به این سوالات پرداخت که علت گرایش مسلمانان به فلسفه چه بود؟ و جریانات فلسفی منجر به چه تحولاتی در ساختار حکومت و جامعه آن روز شدند؟ از جمله وجوه گرایش مسلمین به فلسفه یکی مبارزات سیاسی بود و یکی مسئولیتی که نسبت به دین احساس می‌شد. تطور فلسفه در شش قرن ابتدایی اسلام شامل دوره شکل‌گیری (سه قرن اول)، دوره تکامل (قرن چهارم و پنجم) و دوره تحول (قرن ششم) می‌شود. از لحاظ تعالیم سیاسی، دوره اول را می‌توان ارسطویی نامید. در دوره دوم و سوم به ترتیب عناصر افلاطونی و نوافلاطونی نیز به آن اضافه شدند. به طور کلی فلسفه اسلامی تا پایان قرن شش هجری شامل دو جریان عمده مشاء (ارسطویی) و اشراق (افلاطونی) می‌شد. هر دو جریان که عمدتاً سیاست را از اقسام فلسفه می‌دانستند سعی داشتند تعالیشان را در اختیار حاکمان قرار دهند؛ زیرا می‌دانستند که هر نوع حکومتی برای کسب مشروعیت، حتماً باید مبتنی به فلسفه‌ای باشد. در دوره‌هایی که سلسله‌های اسلامی از لحاظ تمدنی در اوج خودشان قرار گرفتند فلسفه سیاسی موفق‌تر عمل کرد و حاکمان توانستند از طریق فیلسوفان، تئوری‌های سیاسی خودشان را تنظیم کرده و به کار گیرند. بنابراین به عنوان نمونه در دوره خلافت مأمون عباسی شاهد نوع خاصی از سکولاریسم در معنای امروزی هستیم که

روی پایه‌های معتزله بنا شده بود. در دوره وزارت خواجه نظام الملک طوسی نیز شاهد نوع خاصی از توتالیتاریسم در معنای امروزی هستیم که می‌توان آن را شاکله تعالیم غزالی دانست. با توجه به اینکه عموم بزرگان اهل علم در اسلام فیلسوف بوده‌اند یا از فلسفه اطلاع داشته‌اند باید بگوییم که عظمت تمدن اسلامی در فلسفه آن است.



منابع

- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۸). «عدالت و خودکامگی در فلسفه سیاسی فارابی»، فصلنامه امام صادق، سال پنجم، ش ۹.
- اسعدی، حسن (۱۳۸۷). فلسفه از آغاز تا مطهری، مشهد، آستان قدس رضوی.
- اسفندیار، رجب علی (۱۳۸۱). «حاکم مطلوب از دیدگاه شیخ اشراق»، فصلنامه علوم سیاسی، سال نهم، ش ۱۷.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۹). ایران چه حرفی برای گفتن دارد؟، تهران، انتشار.
- الرحمن، فضل (۱۳۸۸). «تاریخ فلسفه اسلامی»، ترجمه سعید رحیمیان، کتاب ماه فلسفه، ش ۲۱، سال (۲).
- الفاخوری، حنا و خلیل الجبر (۱۳۵۸). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۱، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، مؤسسه انتشارات فرانکلین سابق با همکاری سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ ۲.
- الهاشمی، کامل (۱۳۷۵). «ارتباط فلسفه الهی و فلسفه سیاسی»، دوماهنامه فقه و اصول، سال ۱، ش ۲.
- بستان، بهنام (۱۳۸۹). روانشناسی و جامعه شناسی تغییر (آشنایی با مبانی تئوریک دابوت)، تهران، آوای کلار.
- مصاحبه و گفتگو با رضا داوری اردکانی و سید محمد خامنه‌ای (۱۳۷۴). «فلسفه و فرهنگ»، نشریه نامه فرهنگ، سال چهارم، ش ۱۸.



بیومی مدکور، ابراهیم (بی تا). «فیلسوفان مسلمان و همخوانی میان فلسفه و دین»، ترجمه عبدالله امینی پور، فصلنامه نقد و نظر، سال اول و دوم، ش ۱۱. پرنیانی، میلاد (۱۳۹۲). «جایگاه فلسفه در تحولات اجتماعی و سیاسی بعد از اسلام تا پایان قرن ششم هجری»، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی، استاد راهنما: دکتر ابوالحسن مبین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بجنورد.

جان احمدی، فاطمه (۱۳۷۹). «نهضت ترجمه؛ نتایج و پیامدهای آن»، فصلنامه تاریخ اسلام دانشگاه باقرالعلوم قم، سال اول، ش ۴.

جمعی از نویسندگان (۱۳۸۹). تاریخ فرهنگ و تمدن اسلام و ایران (ویژه علوم پزشکی)، قم: معارف.

جمعی از نویسندگان (۱۳۹۰). تاریخ ایران (از پژوهش‌های دانشگاه کمبریج)، ج ۵ بخش ۳، ویراسته جی. ا. بویل، ترجمه تیمور قادری، تهران، مهتاب.

حسین زاده، مهدی (۱۳۸۹). «تأثیر فلسفه سیاسی ارسطو بر فیلسوفان مسلمان تا ابن رشد»، فصلنامه غرب‌شناسی بنیادی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال اول، ش ۱.

حسینی، محمدحسین (۱۳۹۰). فلسفه سیاسی فارابی و ارتباط آن با ولایت فقیه، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۵). فلسفه، سیاست و خشونت، تهران، هرمس.

_____ (۱۳۷۹). مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی، تهران،

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اسلامی.

- _____ (۱۳۸۷). **نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی**، تهران، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- راوندی، مرتضی (۱۳۸۲). **تاریخ اجتماعی ایران**، ج ۴ و ۱۰، تهران، نگاه، چ ۲.
- رضی، هاشم (۱۳۷۹). **حکمت خسروانی/سیر تطبیقی فلسفه و حکمت و عرفان در ایران باستان**، تهران، بهجت.
- روزبهرانی، محمدرضا (۱۳۸۵). **زندگی نامه و اندیشه سیاسی ابوعلی مسکویه**، اصفهان، سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان.
- رویگری، محمد (۱۳۸۶). **اقدامات سیاسی، فرهنگی، مذهبی و عمرانی عضدالدوله**، استهبان، سته بان.
- رهبر، حسن و قاسم کاکایی (۱۳۹۱). «**رویکردی تاریخی به مقوله معرفت شناسی در تاریخ فلسفه غرب و فلسفه اسلامی**». نشریه آموزه‌های فلسفه اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، سال پنجم، ش ۱۰.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). **کارنامه اسلام**، تهران، امیرکبیر، چ ۱۳.
- زیباکلام، صادق (۱۳۷۸). **ما چگونه ما شدیم: ریشه یابی علل عقب ماندگی در ایران**، تهران، روزنه، چ ۸.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۸۲). **حکمت اشراق**، گردآوری علی اصغر محمدخانی، نامه سهروردی (مجموعه مقالات)، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴). «**سکولاریسم سیاسی و سکولاریسم فلسفی**»، فصلنامه بازتاب اندیشه، سال هفدهم، ش ۶۴.



- سلیمانی، حسین (۱۳۹۲). لغزش فیلسوفان غرش مستبدان، تهران، زوار.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۳). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسن نصر، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سیدعرب، حسن (۱۳۷۸). منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق سهروردی، تهران، شفیعی.
- شریف، میرمحمد (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شهرزوری، شمس الدین (۱۳۸۹). کنزالحکمه. ترجمه ضیاءالدین دری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شهیدی پاک، محمدرضا (۱۳۸۹). تاریخ تحلیلی آندلس، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
- صدرا، علیرضا (۱۳۸۴). «فرآیند گرایش فلسفه سیاسی در ایران و اسلام»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، سال شانزدهم، ش ۶۷.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۷۸). تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، تهران، فردوس، چ ۸
- ضیائی، حسین (۱۳۷۸). «سهروردی و سیاست بحثی درباره آیین سیاسی در فلسفه اشراق»، گردآوری حسن سیدعرب، منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق سهروردی، تهران، شفیعی.
- ضیائی، حسین (۱۳۷۰). «سهروردی و سیاست»، فصلنامه ایران نامه، سال هیجدهم، ش ۳۵.

غزالی، محمد بن محمد (۱۳۵۱). *نصيحة الملوك*. تصحيح جلال الدين همایی. تهران، انجمن آثار ملی.

فدایی عراقی. غلامرضا (۱۳۸۹). *جایگاه حکمت عملی در تاریخ فلسفه اسلامی*، فصلنامه تاریخ فلسفه، سال یکم، ش ۲.

فیرحی، داود (۱۳۷۸). «*فلسفه سیاسی در اسلام*»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال دوم، ش ۶.

قادری، حاتم و احمد بستانی (۱۳۸۶). «*مقام تخیل در فلسفه سیاسی اسلامی - ایرانی مورد فارابی*». پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سوم، ش ۱.

لک زایی، شریف (۱۳۹۲). «*حدوث سیاسی از حرکت جوهری مردم*»، ماهنامه فرهنگی تحلیلی سوره اندیشه، ش ۷۰ و ۷۱.

محقق سبزواری، محمداقبر (۱۳۸۳). *روضه الانوار عباسی* (در اخلاق و شیوه کشورداری)، تهران، میراث مکتوب، چ ۲.

مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۶۹). *تجارب الامم*، ترجمه ابوالقاسم امامی، ج ۶، تهران، سروش.

مسکویه، احمد بن احمد (۱۳۷۵). *کیمیای سعادت*. ترجمه طهارة الاعراق، به کوشش میرزا ابوطالب زنجانی، مقدمه و تصحیح ابوالقاسم امامی، تهران: نقطه.

مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۵۵). *جاویدان خرد*، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری، به اهتمام بهروز ثروتیان، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

ملک اف، علاءالدین (۱۳۹۰). *عقل و ایمان از دیدگاه ابن رشد*، صدرالمتألهین شیرازی و ایمانوئل کانت، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).

نصری، عبدالله (۱۳۷۹). حدیث اندیشه؛ گفتگوهای در باب تاریخ فلسفه اسلامی. تهران، سروش.

نورنبی، محمد (۱۹۸۱م). «زندگی، دوران و آثار ابن رشد»، ترجمه حسین واله، فصلنامه فرهنگ اسلامی (انگلستان)، سال یکم، ش ۲ و ۳.
هاشمی، محمدفضل (۱۳۷۶). «منطق سیاسی غزالی»، فصلنامه مدرس، سال یکم، ش ۴.

