

فلسفه سیاسی اسلام در قرون وسطی و آغاز دوره مدرن، ابن طفیل، ابن باجه، ابن رشد و ملاصدرا

دکتر محمد رضا شهیدی پاک^۱

^۱ استادیار دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکز، دانشکده ادبیات و علوم انسانی

چکیده

فلسفه سیاسی اسلام و محور اندیشه های سیاسی ابن سینا (۴۱۶)، فارابی (۳۳۹)، ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد (۵۹۵) در دوره قرون وسطی و ملاصدرا (۱۰۴۵/۱۶۴۰م) در آغاز دوره مدرن در مورد خلافت و امامت کبری و قدرت سیاسی شکل گرفت، ابن سینا و فارابی با بیان علم تدبیر شهر، مخالفت و تناقض مفهوم خلافت و مبنای نظری قدرت سیاسی دولت عباسیان با فلسفه سیاسی معقول اسلام را آشکار ساختند و سه حکیم آندلسی نیز دولت های آندلسی و مغربی، مرابطین و موحدین را بیرون از دایره دولت آرمانی اسلامی قلمداد کردند، فلاسفه آندلسی به بیان تجریدی فلسفه سیاسی اسلام با تبیین نظریه اتصال، بر مبنای ترکیب نظریات افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان پرداختند و در ایران عصر صفوی که دولت بر زمینه های مشترک تعصب بر فقه و حدیث بود، ملاصدرا مانند فلاسفه آندلسی با طرح فلسفه یونانی در اندیشه سیاسی، به صفات رییس اول مدینه و تاسیس دولت آرمانی پرداخته است، و در کتاب المبدأ و المعاد در ضمن بخشی در مقاله چهارم به السیاسات و الریاسات و به جمع بین شریعت و فلسفه در امر سیاسی پرداخته است و یکسانی شریعت و سیاست و فلسفه را بررسی کرده است. و صفات لایق به رییس مدینه فاضله را معرفی نموده است، پژوهش حاضر سیر تاریخی اندیشه سیاسی اسلامی از قرون وسطی تا دوره صفوی عصر ملاصدر است و وصف شکل گیری فلسفه سیاسی ملاصدر در تطور و تکامل دیدگاه فلاسفه پیشین است. و نشان می دهد این پیدایش فلسفه سیاسی تابعی مستقیم از مقتضیات سیاسی اجتماعی و فرهنگی و مذهبی هر عصر است. کار ابن سینا هم زمان با اثر اسپینوزا (۱۶۷۷م) در انتقاد امر سیاست و دین در آغاز دوره مدرن است و مانند سیر اندیشه سیاسی در دوره مدرن به بررسی جایگاه دین و سیاست و نسبت امر فلسفی و دینی و سیاسی پرداخته است. پژوهش مبین جایگاه فلسفی و تاریخی سیستم فلسفی ملاصدرا در تبیین فلسفه سیاسی اسلام است.

واژه های کلیدی: ابن سینا، فارابی، ابن باجه، ابن طفیل، ابن رشد، ملا صدرا، قرون وسطی، نظریه اتصال، فلسفه سیاسی، امر سیاسی

۱- مقدمه: شکل‌گیری فلسفه سیاسی اسلام، خلافت و امامت کبری راس تشکیلات اسلامی

۱-۱- نخستین برخورد فلسفه یونانی و فلسفه اسلامی:

از جمله مهمترین مظاهر فرهنگ و تمدن اسلامی منصب خلافت و امامت عظمی است که پیدایش و طول عمل و گستردگی آن مایه شگفتی بوده است.^۱ ریشه نظریه خلافت و امامت کبری^۲ در تصویری است که در قرآن و روایات اسلامی از انسان به عنوان خلیفه الله آمده است. اما محل نزاع به این موضوع اصلی برمی گردد که چه کسی شایسته امامت کبری است.^۳ نخستین برخورد فلسفه یونانی با اندیشه اسلامی در حوزه اندیشه سیاسی و در همین موضوع روی داد. در ابتدا کندی^۴ به طور ناقص و متناقض و مبهم^۵ کوشید تا با استفاده از آموزه‌های یونانی به این سوال پاسخ دهد.

۱-۲- ویژگی انتزاعی و انضمامی و انتقادی فلسفه سیاسی اسلام:

فارابی و سپس ابن سینا با استفاده از فلسفه سیاسی یونانی به بنای عقلانی اندیشه سیاسی اسلام اقدام نمودند^۶ و فارابی فلسفه مدنی اسلام را تاسیس کرد.^۷ تدوین فلسفه سیاسی اسلام و کنکاش عقلی در مسئله خلافت و امامت عظمی باعث تزلزل مبانی خلافت می شد زیرا خلفایی که در عصر کندی و فارابی عهده دار این مقام بودند هیچ یک تشابهی با الگوی حکیم- حاکم که در فلسفه سیاسی فارابی ارائه شده بود با نداشتند. این مطلب که خلیفه اسلامی در نظام سیاسی معقول فارابی عنصری نامطلوب محسوب می شد^۸ فرصتی مغتنم برای شیعه بود که خلافت و امامت بعد از پیامبر را خارج از مدار طبیعی و در مسیر باطل می دانست. به این شکل فلسفه سیاسی اسلام را آغاز به صورت فلسفه انتزاعی انتقادی انضمامی ظاهر شد و از فارابی تا صدرالمتهلین این ویژگی خود را حفظ کرد.

۱-۳- اندیشه فارابی و تفرقه در شعوب سنت سیاسی اسلامی:

برخورد اندیشه‌های سنتی در خصوص خلافت و امامت کبری با اندیشه جدید فارابی باعث ایجاد بحران در عرصه عالی ترین سطح مدیریت جوامع اسلامی به ویژه در چارچوب اعتقادات تسنن شد و فقهای شیعه و سنی را به کوششی یکسان برای مقابله با آن بسیج کرد و دو اردوگاه فکری در خصوص خلافت بوجود آمد و در شرق و غرب در جهان اسلام استمرار یافت و سنت ثابت شد.^۹

۱. اهل حدیث و فقه و خبر که مبانی مشروعیت خلافت اسلامی را در فقه به مفهوم جانشینی از پیامبر خدا استوار کردند و سلطنت و قدرت خلیفه را وجوب اطاعت از خدا و رسول، و اولی الامر دانستند. این گرایش فقه مدارانه به ظاهر با - گرایش یونانی حکیم- حاکم در تناقض بود علت اصلی مخالفت خلافت با فلسفه شد.^{۱۰}
۲. فارابی با ترکیب نظریه عقل و کمال یونانی در قالب آموزه‌های تصوف و تشیع طرح جامع و مانعی در نظریه سیاسی اسلام ارائه کرد.

۲- جایگاه نظریه اتصال در فلسفه سیاسی اسلام

۲-۱- کاربست نظریه سیاسی با نظریه شناسایی در شرق و غرب جهان اسلام:

کار اصلی فلسفه سیاسی فارابی تبیین نظریه شناسایی افلاطون بر اساس مفهوم صوفیانه اتصال بود. اتصال از مفاهیم خاص تصوف^{۱۱} نظری و از ارکان فلسفه اسلامی است.^{۱۲} فلسفه سیاسی فارابی، بعد از انتقال به اندلس به وسیله سه فیلسوف اندلسی

با توجه به مقتضیات سیاسی و مذهبی غرب اسلامی تقریر شد و جایگاه معتبری نزد اندلسی‌ها پیدا کرد.^{۱۲} در این تقریر نظریه شناسایی در قالب مفهوم اتصال و مبتنی بر اصالت عقل مطرح شد. فارابی^{۱۴}؛ ابن‌باجه^{۱۵} و ابن‌طفیل^{۱۶} و ابن‌رشد^{۱۷} اندلسی با گرایش افراطی به فلسفه یونان و با استفاده از آموزه‌های افلاطون و ارسطو در مورد مثل^{۱۸} و صور روحانی به کنکاش در انواع عقل هیولانی، عقل فعال و عملیاتی که تا حصول شناسایی رخ می‌دهد، پرداختند محور اساسی کار این فلاسفه تصویری است که افلاطون از عقل در نظامی خدانشناسانه و نقش آن در شناسایی ارائه داده است. این دیدگاه افلاطونی مورد توجه مسلمانان و مسیحیان قرار گرفت و دو برداشت از نظریه شناسایی افلاطون پدید آمد:

۱. در دیدگاه افلاطون عارف شناسایی اش به وسیله شهود^۱ و خلسه^۲ عرفانی صورت می‌گیرد.
۲. در دیدگاه افلاطون غیر عارف شناسایی به وسیله فکر کوشاست و مثل عقلانی تنها به وسیله عقل درک می‌شوند. این دیدگاه تحت تاثیر ابن‌رشد قرار گرفت که ضمن قبول آموزه‌های فلسفه سیاسی فارابی کوشید به جهان شناسی ارسطویی نزدیک شود. آموزه افلاطونی در زمینه شناسایی طبق بیان کاپلتسون حاکی است که تقریب دیالکتیکی راه مطمئن درک مثل است و تقریب عرفانی اطمینان بخش نیست و شاید افلاطون قصد داشته که اینطور فهمیده شود^{۱۹} بهر حال حوزه نظریه شناسایی در دیدگاه نوافلاطونیان، تاثیر افلاطون ارسطو و رواقیان در هم آمیخته است و در فلسفه قرون وسطی ارسطو بر افلاطون غلبه دارند. و این آمیزش و اختلاف در فلسفه اسلامی منعکس شد.^{۲۰}

۲-۲- حکمای اسلامی در اطراف شعوب نظریه اتصال :

با این وصف در مسئله اتصال نفوس ناطقه انسانی با عقل فعال و افاضه صور ادراکی به آن حکمای اسلامی در چارچوب دیدگاه‌های نوافلاطونی و ارسطویی به سه دسته تقسیم شدند:

۱. نظریه فیض افلاطونی - افلوپینی - فارابی - ابن‌سینا: در این دیدگاه نفوس ناطقه انسان در مدارج تکامل با مفارق قدسی نوعی اتصال روحانی برقرار می‌کند و صور حقایق جهان در آن جهان در آن مترشح و منعکس می‌شود.^{۲۱} ابن‌رشد و صدرالمتالهین از منتقدان راه صدور محسوب می‌شوند.
۲. طریق تابش نور در این دیدگاه عقل فعال با تابش نور به عقل بالفعل (مرتبه عالی نفوس ناطقه) باعث انعکاس به عقل فعال می‌شود در این بازتاب نور نفس ناطقه به اندازه ظرفیت و استعدادش صور حقایق را در جهان عقل فعال مشاهده و برداشت می‌کند.^{۲۲} تارو بود ابن‌دیدگاه همچنان افلاطونی و بر پذیرش نظریه مثل و ازلی بودن علوم نظری استوار است.
۳. صدرالمتالهین بر اساس مفهوم سیوروت و استکمال نفس از عقل هیولانی تا عقل فعال شیوه‌ای جهت اتصال مطرح کرده است. در این دیدگاه پیدایش صور ادراکی در نفس ناطقه نه بر سبیل ترشح و نه از طریق اشراق بلکه نفس ناطقه از روی جز از ذات خود می‌گذرد و هنگامی که از ذات خود فانی گشت و کوه انیتش در پرتو نور حق مندک شد حقایق اشیاء را همانگونه که در خارج هستند مشاهده می‌نماید این نظر بر اساس حرکت در جوهر و تکامل دائمی موجودات استوار است.^{۲۳} بر اساس دیدگاه صدرالمتالهین نفس در حرکت جوهری با تحولاتی ذاتی، عقل فعال می‌شود.^{۲۴}

^۱ . intuition.

^۲ . Ecstasy.

۳- رهیافت تجریدی نظریه اتصال در حی بن یقظان و فاضل الهی :

۳-۱- ابن باجه (۵۳۳) و تبیین نظریه اتصال:

ابن باجه و ابن طفیل انسان واصل کامل را با عنوان فاضل الهی^{۲۵} و حی بن یقظان ترسیم کرده اند. ابن طفیل بعد از تصریح و تأیید راه عقلی در اتصال به کنایه از طریق اتحاد و فنای ذات انسانی که به مقام اتصال رسیده سخن گفته است و به طور کلی ابن طفیل در دیدگاه‌های خود پیرو ابن باجه است. چند رساله ابن باجه در فلسفه سیاسی نوشته طریق عقل را برتری داده و راه صوفیانه را اوهام و خیال محض و مرود شمرده است اما برای توجیه مفاهیم صوفیانه‌ای که فارابی آن‌ها را در اتصال دخیل دانسته دو راه جهت اتصاف ذکر کرده است.

۱. راه صعودی راه استنباط^{۲۶} که منجر به فیض می‌شود، این طریق از محسوسات به صور هیولانیه و سپس صور معقوله است وقتی این معقولات وارد عقل آدمی شد اتصال صورت گرفته و شناسایی حاصل می‌شود این اتصال به واسطه نور عقل فعال که دائم در حال نورافشانی است صورت می‌گیرد. ابن باجه آن را طریق طبیعی دانسته است.^{۲۷} در این طریق انسان با فکر و اراده خود حقایق را دریافت می‌کند. ۲. طریق هبوطی، طریق الهی، راه الهام که طریق متصوفه است ابن باجه منکر شایستگی این راه جهت اتصال است. در این شیوه خداوند با ارسال پیامبران ما را از مکانات الهی آگاه می‌سازد^{۲۸} راه هبوط با صعوبت بسیار همراه است و افراد اندکی (از جمله ابن باجه به ارسطو اشاره می‌کند) اتفاق افتاده است^{۲۹} او موعظه‌ها و ادبیات صوفیانه را مردود شمرده و مفاهیم عالم کلی را زمینه ساز اتصال دانسته است.^{۳۰}

۳-۲- ابن طفیل (۵۸۱) و تبیین نظریه اتصال:

ابن طفیل شاگرد ابن باجه شارح اول ارسطو راه اتصال را با سه سفر روحانی در کتاب حی بن یقظان تصویر نموده است و به دو طریق حدس و تامل عقلی اشاره کرده و تحت تاثیر ابن باجه راه عقلی را طریق درست اتصال با عقل فعال دانسته است اما، سرانجام به تصوف متمایل شده و به خلاف ابن باجه که راه تصوف را باطل شمرد طریق فنای صوفیانه را بهترین وسیله اتصال معرفی کرده است.

۳-۳- ابن رشد (۵۹۵) و تبیین نظریه اتصال:

تقریر ابن رشد شارح اکبر ارسطو از نظریه اتصال بعد از دو تقریر اندلسی از نظریه اتصال فارابی (که دو راه عقل و الهام صوفیانه در اتصال را مطرح کرده اند) نشانه تحول و پیشرفت در آن دیده نمی‌شود. او نیز مانند ابن باجه که به طریق صعودی و هبوطی اشاره کرده و راه صعودی را یگانه طریق اتصال معرفی کرده و آن را مطابق نظام طبیعی عالم دانسته که امکان اتصال را برای همه افراد بشر باز گذاشته است.

۴- مبنای اراده انسان و آزادی در فلسفه سیاسی اسلام :

۴-۱- اسفار روحانی اندلسی و اسفار روحانی صدرای شیرازی : برداشت تجریدی و انضمامی:

با وجود آن که ابن باجه و ابن طفیل و با شدت بیشتری ابن رشد در اتصال راه صعودی را توصیف نموده اند؛ در عین حال طریق هبوطی را خاص سعادت معرفی کرده اند و مفهومی از سفر روحانی و تصفیه نفس و تزیین آن به فضایل الهی تا رسیدن به مقام تأله را نیز مورد تأکید قرار داده اند. سه سفر روحانی که ابن طفیل معرفی کرده شبیه اسفار روحانی صدر المتالیهین است. با این

وصف شیوه ابتکاری ملاصدرا او را در صدر المتالهین یعنی کسانی که تلاش کرده اند تا شیوه‌ای مناسب با مفاهیم فلسفی و عرفانی بر اساس آموزه‌های قرآنی و روایی اسلام جهت اتصال ارائه دهند قرار می‌گیرد. ابن‌باجه و ابن‌رشد و صدرالمتالهین با تعریف مراتب عقل (هیولانی، بالفعل، مستفاد، فعال) مرتبه کمال را عقل مستفاد بالفعل و یا عقل فعال دانسته‌اند.^{۳۱} ابن‌باجه با پذیرش مثل افلاطونی آن‌ها را مفاهیم مجرد از ماده دانسته و مراتب معرفت مردم را بر اساس تمثیل غار بیان کرده است. ابن‌رشد عقل هیولانی و عقل فعال را لازم و ملزوم هم دانسته که عقل هیولانی با اتصال به عقل فعال (عقل مکتسب) کامل می‌شود. ابن‌رشد در مورد اشتراک در عقول و ردّ نظریه مُثُل، علوم نظری را کمال اخیر انسان فرض کرده و ازلی بودن علوم عقلی را انکار نموده است.^{۳۲} با این وصف ابن‌باجه و ابن‌رشد دو شارح قرون وسطایی ارسطو با دور شدن تدریجی از نظریه مثل افلاطونی (ابن‌باجه مثل را مفاهیم نظری دانسته و عینیت آن را انکار کرده است) هویت مستقل اراده انسانی در حرکت صعودی نفس تا عقل فعال را تصویر کرده‌اند.

۲-۴- اراده انسان و آزادی، فلاسفه آندلس و ملاصدرا:

این دیدگاه ابن‌رشد و ابن‌باجه در مورد مثل، زمینه‌ای برای انسانی فرض کردن امر حکومت و سیاست و انکار هویت الهی حکومت است اما، صدرالمتالهین با پذیرش عینیت مثل به طریقه خاص خود در بیان حرکت جوهری نفس از عقل هیولانی تا حلول در عقل فعال برغم انکار نظریه فیض و اشراق، همچنان بر الهی بودن امر سیاست و حکومت، تأکید ورزیده و آن را با اراده و آزادی انسان جمع کرده است.

۵-زمینه مشترک سیاسی اجتماعی و تاریخی- فرهنگی فلاسفه آندلس و صدرالمتالهین

۱-۵- مهدویت، تصوف، خرافات:

ویژگی عمده مشترک عصر این فلاسفه برپایی دولت‌های دینی است که بر پایه مهدویت و نوعی تصوف روی کار آمده‌اند و بخشی از فرهنگ و تمدن اسلامی به وسیله آن شکل گرفته است. عصر صدرالمتالهین و سه فیلسوف آندلس از جهت رواج خرافات، اندیشه‌های صوفیانه و ادعای وصل و کرامات شباهت تام دارند از این رو چنانکه در اندیشه سه فیلسوف آندلس ملاحظه شد شدت متاثر از تصوف است در عین حال آن‌ها به علت روح عقلگرایی حاکم بر اندیشه شان از منتقدان تصوف هم بودند. در این بین صدرالمتالهین رساله مستقلی در ذم متصوفه تدوین نمود و از مدعیان تصوف انتقاد کرد. او در کسر اصنام الجاهلیه میان عرفان حقیقی و عارف نمایان تفاوت قائل شده است او در دیگر آثار خود نیز به این مطلب اشاره کرده است از وجوه مشترک این فلاسفه؛ تصوف نظری مبتنی بر عقل و افکار آن‌ها در چارچوب تصوف فلسفی است.

۲-۵- امکان و محدوده قدرت سیاسی، وزارت و سیاست سه آندلسی و ملاصدرا:

ابن‌باجه، ابن‌طفیل و ابن‌رشد، طبیب، فیلسوف و به مقام وزارت رسیدند و در امور سیاسی دولت وقت خود دخالت تام داشتند و از اطبای ولات و طبیب مخصوص خلیفه بشمار می‌رفتند. از ابن‌باجه به عنوان فارابی مغرب یاد شده است. او علاقه عمیقی به موسیقی داشت و عود نوازی ماهر بود و رساله در باب موسیقی نوشت ابن‌رشد، علاوه بر تبحر در طب فقیه اصولی و صاحب فتوی در امور مختلف از جمله مسائل دولتی و امور اقتصادی و سیاسی و قاضی الجماعه و از شیوخ مورد اعتماد دولت موحدین بود و در جهت استحکام مبانی مهدویت بنیانگذار این دولت مطالبی نوشت و در آغاز تاسیس این دولت حامی سرسخت آن‌ها

بود. صدرالمتالهین نیز مانند این سه فیلسوف اندلسی از خانواده‌ای بود که امکان دستیابی به عالیترین سطوح قدرت سیاسی برای او امکانپذیر بود اما؛ او در انزوای کامل از حوزه قدرت سیاسی عمر خود را سپری کرد او از هیچ یک از شاهان صفوی نام نبرده است. ابن‌باجه چند تن از امرای مرابطین را مدح کرده است. فلاسفه اندلس و صدرالمتالهین مرجع معتبر فلاسفه زمان خود بودند و در فلسفه سیاسی خود متعرض حکومت وقت خود شده اند. فارابی در آثار خود متعرض خلافت منصور عباسی، ابن‌باجه و ابن‌طفیل متعرض دولت مرابطین و ابن‌رشد منتقد دولت موحدین و صدرالمتالهین متعرض سلطنت صفوی بود.

۳-۵- غلبه فقه و حدیث بر روند اندیشه در اصفهان، قرطبه و مراکش:

از زمینه‌های فرهنگی مشترک موجود در عصر این فلاسفه گرایش روز افزون به فقه و حدیث است. سیاست دولت مرابطین و دولت^{۳۳} موحدین متعصب بر تسنن مالکی و دولت صفوی متعصب^{۳۴} بر تشیع حمایت از حدیث و فقه و مخالفت با فلسفه بود. مرابطین با هر گونه گرایش به کلام و فلسفه خود مخالفت کردند و موحدین جریانی دولتی در حمایت از حدیث و فقه مالکی پیا کردند. خلیفه یعقوب موحدی در نامه‌ای به شهرهای مغرب و اندلس دستور داد همه کتب فلسفه و کلام و ... به جز کتب احادیث و فقه مالکی جمع آوری و سوزانده شود دوره موحدین و مرابطین از جمله ادوار کتاب سوزی فلسفه در تاریخ اندلس و مغرب است. امرای این دولت‌ها تابع فقها بودند فقها علاوه بر حضور در مناصب دینی در امور دولت دخالت تام داشتند. به ویژه دولت موحدین، فقها جایگاه تشکیلاتی خاصی در نظام سیاسی داشتند.

۴-۵- مهدویت نوعیه در اصفهان و شیراز در ایران و قرطبه و مراکش و اشبیلیه در اندلس

بحران مهدویت و تعیین مهدی به ویژه در غرب اسلامی زمینه ساز ارائه نظریاتی فلسفی در پاسخ به این سوال بود که چه کسی نمونه انسان کامل است؟ غزالی در شرق در پاسخ به این سوال خلیفه وقت عباسی المستنصر بالله را به عنوان مهدی معرفی کرد، ابن‌باجه و ابن‌طفیل وابستگان دربار مرابطین فلسفه سیاسی خود را زمانی طرح می‌کردند که فقیه عبدالله ابن‌یاسین به عنوان مهدی مرابطین، دولت خود را تاسیس کرد. او شرایط مدینه کامله ابن‌باجه را نداشت و بر مدینه کامله نیز حکومت نمی‌کرد. ابن‌رشد با مهدیت ابن‌تومرت روبرو شد و در آغاز از مویدین این دولت بود اما در سال ۵۴۰ به فساد این دولت اشاره کرده و در شمار منتقدین سرسخت آن قرار گرفته است. ابن‌باجه و ابن‌رشد در اندلس از اندیشه مهدویت نوعیه ابن‌عربی متأثر شدند. حجاب معاصرت و گرایش ابن‌عربی به تشیع مانع از این امر بود اما صدرالمتالهین دیدگاه مهدویت نوعیه ابن‌عربی را متناسب با ذوق تشیع به طور بدیهی تقریر و اصلاح نمود. نظریه مهدویت نوعیه تاثیر بسزایی در زمینه سازی بزرگترین حرکت‌های سیاسی در تاریخ اسلام داشته است. نظریه مهدویت نوعیه از ارکان نظریه اتصال و به عبارتی روح حقیقی نظریه اتصال است. ملاصدرا با تقریری از مهدویت نوعیه حدود دو قرن فتنه باب را به عقب انداخت و خلافت را از چنبره قدرت سلاطین صفوی که با نیروی نسب و تصوف روی کار آمدند، نجات داد.

۵-۵- مکان مشترک فلسفه سیاسی انضمامی، انتقادی فیلسوفان آندلسی و صدرایی در انتقاد از دولت:

در مجموع فلاسفه اندلس و صدرالمتالهین^{۳۵} از منقدین دولت وقت خود بوده و آن دولت‌ها را در مقابل دولت فاضله قلمداد کرده اند. ابن‌رشد به روند تبدیل سیاست مسلمانان از فاضله به سلطنت اشرافی و استمرار آن تا عصر خودش اشاره کرده است. به گفته او با قدرت رسیدن معاویه سیاست فاضله به سیاست کرامیه (سلطنت اشرافی) تبدیل شد و حال جوامع اسلامی در

مغرب و اندلس بر همین منوال است.^{۳۶} ابن‌باجه و ابن‌طفیل ناامید از هر گونه اصلاح، فلسفه انتزاعی و انتقادی خود را طرح کردند. ابن‌رشد دولت زمان خود را دولت تغلبیه نامید و بر موضع ابن‌باجه در مورد اوضاع اندلس تصریح نموده است. او خود را متوحد جامعه اندلس دانسته و سخن ابن‌باجه را زبان حال خود کرده و می‌نویسد: اگر در وضع کنونی در شهرهای اندلس فیلسوف حقیقی ظهور کند به منزله‌ی این است که انسانی در بین وحوش پیدا شده است که نه قادر است در فساد آن جامعه شرکت کند و بر جان خود ایمن نیست و مجبور است زندگی خود را در انزوا بگذراند.^{۳۷} ابن‌رشد ادعا می‌کند که به عنایت سرمدی خداوند فیلسوف حقیقی برگزیده خداست. او حکام زمان خود را طایفه‌ای از سوسفطانیان معرفی کرده که بر اساس سیاست غلبه حکومت می‌کنند و از هر چه زیبا چون فلسفه روی گردان هستند و هر قبیحی را نیکو می‌شمارند و سلطه آن‌ها بر شهرها باعث نابودی فلسفه شده است و راهی برای نجات شهرهایی که چنین افرادی بر آن‌ها حکومت می‌کنند وجود ندارد.

۶-۵- یاس نظری از تاسیس مدینه فاضله:

سرانجام ابن‌رشد از پیدایش مدینه فاضله افلاطونی اظهار یاس کرده و کار او را از لحاظ نظری مورد انتقاد قرار داده و اظهار می‌دارد که الگوی مدینه فاضله افلاطون، الگویی ضروری و حتمی برای جوامع انسانی نیست و آن را در زمره اساطیر یونانی قلمداد کرده است.^{۳۸} اما؛ در شرق اسلامی صدرالمتالهین که خود از جمله کسانی است که مانند بنیانگذار فلسفه سیاسی اسلام ادعای تجربه عرفانی و اتصال داشته با نظریه حرکت جوهری (تبدیل تدریجی نفس به عقل فعال) ضمن حفظ جایگاه طبیعی نظریه اتصال در فلسفه اسلامی تقریری بدیع از آن ارائه داد. با توجه به ابتکارات صدرالمتالهین در زمینه نظریه اتصال که قلب فلسفه سیاسی اسلام است می‌توان صدرالمتالهین را تنها تعالی بخش فلسفه سیاسی اسلام دانست و ابن‌باجه و ابن‌رشد (برغم انتقادات ابن‌رشد بر نظریات فارابی و ابن‌سینا) در فلسفه سیاسی از حد تقریر شیخین بالاتر نرفتند^{۳۹} و تنها کار ارزشمند آن‌ها تطبیق فلسفه سیاسی فارابی و ابن‌سینا به اوضاع زمانه خودشان بوده است.

۶-۶- صفات رئیس اول در فلسفه سیاسی اسلام از اندلس تا شیراز :

۶-۱- ملا صدرا و تصویر صفات رییس اول :

در مورد صفات رئیس اول مدینه ملاصدرا رئیس مدینه را حکیم فیلسوف معرفی کرده است و شرط اول رئیس اول را استكمال نفس و رسیدن به غایت انسانیت و سعایت را اتصال به عقل فعال دانسته است. او شروط دوازده گانه فارابی^{۴۰} در مورد رئیس اول را ذکر کرده است.^{۴۱}

۶-۲- ابن‌رشد و تصویر صفات رییس اول در آندلس:

ابن‌رشد با وجود عقل‌گرایی مفرط و تمایل زیاد به ارسطو در مسئله نظام سیاسی و رئیس اول تخطی کرده^{۴۲} و شش شرط برای رئیس اول برشمرده است. او تنها به شرط حکمت و تعقل تام وجوده الاقناع، وجوده التخیل و قدرت جهاد بدنی^{۴۳} اشاره کرده است و تصریح می‌کند همه این شرایط برای رئیس مدینه ضروری نیست و اگر رئیس اول به مقام ملک حق نرسید تنها آگاهی و علم به صنعت فقه و قدرت به جهاد در شایستگی او برای ریاست کفایت می‌کند.^{۴۴} و ملک السنه را جایگزین مناسب و مکفی از ملک الحق معرفی کرده است. از جمله دیدگاه‌های سیاسی ابن‌رشد در مورد رئیس اول این است که تنها با آگاهی از فلسفه افلاطون و تغییرات جوامع شهری انقلابی در سرنوشت شهرها پیدا نمی‌شود و جامعه فاضله پدید نمی‌آید او در این بیان

خود معترض خلیفه منصور موحدی است که در فراگیری فلسفه اصرار داشت^{۴۵} و تا حدودی به برخی از مسائل فلسفه اشرف پیدا کرده بود و خیال می‌کرد تنها با آموزش فلسفه متخلق به صفات رئیس اول می‌شود. ابن‌رشد چنانکه در بسیاری از دیدگاه‌های خود واقع‌گراست و در درک اوضاع زمانه خود بر همین واقع‌گرایی است و الگوی مناسب برای حاکمیت جوامع اسلامی را با توجه به واقعیت چند جامعه‌ای که در اطراف خود مشاهده می‌کرد، الگوی فقه مدارانه تشخیص داده است. بدین شکل او تسلیم مقتضیات زمان و موقعیت سیاسی خود و خانواده اش و با تسلیم مقتضیات تسنن مالکی شده که خود و پدرش یکی از فقهای بلند پایه و از مروجان مذهب مالک در اندلس بودند و سلطه این مذهب در اندلس را مستحکم و استمرار بخشیدند. رئیس مدینه درای نظریه ابن‌رشد کسی است که قدرت استنباط در مورد چیزهایی که شارع به آن‌ها تصریح نکرده دارد و قادر به برپایی امر جهاد است. او این شیوه را شیوه سنتی مسلمین در امر خلافت و امامت عظمی دانسته است. ابن‌رشد با همه تلاش‌هایی که در تقریر و معرفی فلاسفه سیاسی افلاطون و ارسطو از خود نشان داد و کتابی مستقل در این زمینه تالیف کرد اما؛ نتوانست از میوه دیدگاه سیاسی افلاطون و ارسطو که حاکمیت عالی را از آن فیلسوف دانسته اند بهره برداری کند و نظریه حاکم فقیه را بر نظریه حاکم فیلسوف ترجیح داده است و این شکست آشکار فلسفه مدنی فارابی در غرب جهان اسلام به قیمت پیروزی فقهای^{۴۶} مالکی (ابن رشد و در کتاب فقهی اصول خود مبانی آن را استحکام بخشیده است. ابن‌رشد اندیشه افلاطون در نظریه حکیم حاکم را غیر برهانی و ناقص شمرده و می‌نویسد: افلاطون در انحصار شایستگی حکومت به فلاسفه تا حد زیادی سخن گفته و غیر فیلسوف را در مسئله حکومت جاهل بالذات دانسته است و این سخن او برهانی نیست. با این اوصاف ثمره سیاسی نظریه اتصال در دیدگاه نوافلاطونی در غرب اسلامی به تقریر ابن‌باجه از فارابی و تقریر ابن‌طفیل از حکمت مشرقیه سینایی محدود شده و ابن‌رشد آن را غیر معقول و اسطوره‌ای خوانده است.

۷- جمع بین شریعت و فلسفه در اصفهان و آندلس :

۷-۱- ملا صدرا یگانگی سیاست ، امامت و فلسفه:

ملا صدرا جریان معارضه فکری زمان خود را به مخالفت تاریخی اشاعره و معتزله تشبیه کرده است.^{۴۷} ابن‌رشد نیز در کتاب الضروری فی السیاسه همین تشبیه را دارد و در سایر کتب خود بحث‌های مفصلی را به تاویل اختصاص داده و تاویل را حق فیلسوف دانسته است.^{۴۸} نقطه اساسی مشترک بین فلاسفه اندلس و صدرالمتهلین در این معارضه تاریخی فکری ادامه شیوه کندی و فارابی در جمع بین شریعت و فلسفه و تأکید بر سیاست دینی است. صدرالمتهلین اثر مستقلی در امامت^{۴۹} تدوین کرده و در کتاب المبدأ و المعاد بخش خاصی به این امر اختصاص داده است.^{۵۰} او غایت سیاست را اطاعت از شریعت دانسته^{۵۱} و فلسفه جدا از قوانین شرعیت را مطرود شمرده و سیاست جدا از شرع را مانند جسم بدون روح دانسته است.^{۵۲} در عین حال عقلگرایی و اعتماد بر فلسفه یونان و انتقاد شدید مخالفان از آن‌ها بخاطر این پیروی از فلسفه یونان از وجوه مشترک این فلاسفه است. در جمع بین شریعت و فلسفه، جایگاه نبوت در فلسفه سیاسی اسلام مشخص شده است. فارابی موسس این فلسفه، فیلسوف و رئیس و ملک و قانونگذار او امام را به یک معنی دانسته است. صدرالمتهلین نیز با تقریری متعالی که نشان پیشرفت در فلسفه سیاسی اسلام است نبی را مَلْک و فَلَک و مَلِک دانسته است.^{۵۳}

۲-۷- جمع فلسفه و شریعت در رویکرد ابن طفیل و ابن رشد :

ابن طفیل و ابن رشد نیز در تلفیق دین و شریعت به همان شیوه سنتی در فلسفه سیاسی اسلام، در این موضوع فلسفه سیاسی خود را عرضه کرده اند و در مورد ابن طفیل گویا هدف اصلی او همین وفق دادن بوده است. اما، ابن رشد در نسبت میان عقل و وحی و شریعت و فلسفه مطالب متنوعی را در آثار خود ذکر کرده و در نهایت در دیدگاه نظری جانب عقل را بر شرع برتری داده است اگرچه در عمل چنانکه گذشت از جایگاه یک فقیه بلند پایه مالکی عمل کرد. ابن باجه نیز به اهمیت شریعت در دستیابی به مراتبی از عقل تأکید کرده و در نهایت ابن باجه در نسبت میان عقل و شریعت به جانب عقل متمایل است و این وجه مشترک فلاسفه اندلس و صدرالمتهلین است که فلسفه خود را بر مبنای اصالت عقل بنا کرده اند.

۸- نتایج نظری پژوهش: فیلسوف مقدس و مقتضیات سیاسی اجتماعی فلسفه:

صدر المتالهین در مرتبه جداگانه‌ی از ابن باجه و ابن طفیل و ابن رشد قرار دارد به طوری که او را می‌توان در فلسفه سیاسی در مقایسه با دیگران «فیلسوف مقدس» نامید، چون او تنها فیلسوفی است که مانند فارابی، موسس فلسفه مدنی ادعای اتصال دارد و از این رو تنها در آثار صدرالمتهلین می‌توان فلسفه ساسی اسلام را سبز و پویا دید. مقتضیات سیاسی و مذهبی غرب اسلامی حاکم بر جامعه سه فیلسوف اندلس اجازه نداد تا آن‌ها حقیقت نظریه اتصال در فلسفه سیاسی اسلام را بیان کنند.

۹- پی‌نوشت‌ها

۱. از جمله این مظهر تمدن مایه اعجاب اندیشمندان غربی بوده است (بیکن شیفته نظریه خلافت و امامت اسلامی به شکلی که ابن سینا در شفا مطرح کرده بود. رک: ابراهیم، فی الفلسفه الاسلامیه، ج ۲، ص ۱۵۵).
۲. امامت و خلافت عظمی جانشین از پیامبر به منظور نگهداری از دین و دنیاست. تعیین دوازده امام و جانشین در شرع امری واجب تلقی شده است. این که مستند وجوب و واضع عقل یا شرع است مورد اختلاف قرار گرفته و اهل سنت وجوب آن را مربوط به شرع و به اجماع صحابه و تابعین دانسته اند و در همه اعصار این شیوه را مجری داشته اند.
۳. محور اساسی فلسفه سیاسی فارابی، ابن باجه، ابن طفیل، ابن رشد و صدرالمتهلین شخص متصل و انسان واصل است، فارابی به عنوان رئیس اول، ابن باجه فاضله الهی ابن طفیل او را حی بن یقظان و ابن رشد او را فیلسوف و ملاصدرا فیلسوف نبی ولی (ولیاءالله) نامیده اند.
۴. مجموعه‌ای از آثار کندی به اندیشه سیاسی اختصاص یافته است. روابط کندی با خلافت عباسی تیره نبود پدر او در زمان مهدی والی کوفه بود و در دولت معتصم از مقربان شد او رساله‌هایی در فلسفه به معتصم مامون و احمد ابن معتصم نوشت ویرایش بسیاری از کتب او به وسیله فارابی صورت گرفت.
۵. کندی از ترس به هم خوردن روابطش با خلافت نتوانست توصیف درستی از نظریه نبوت در قالب فلسفه یونان ارائه دهد اما سخن او از تقدم فیلسوف بر نبی و تصویر بشری از پیامبر و طرح مسئله توفیق بین دین و فلسفه نخستین گام برای ورود به فلسفه سیاسی اسلام است و طرح مبسوط و مدون جزئیات رئیس اول با حضور آرام او در خلافت عباسی منافات داشت.
۶. فی الفلسفه الاسلامیه، ص ۴۶
۷. داوری، رضا، فارابی موسس فلسفه اسلامی، ص ۱۵۷.

۸. گروه‌های شیعه به ویژه اخوان الصفا همه تلاش خود را برای در انداختن نوعی جهان بینی که نامعقول بودن خلافت عباسی را در چهار چوب فلسفه سیاسی نوین‌یاد اسلامی نشان دهد بکار بستند.
۹. در عصر سه فیلسوف اندلس دولت مرابطين و موحدین علاوه بر برخورداری از نیروی مهدویت از حمایت فقهای مالکی نیز برخوردار بودند و در عهد صدر المتالهین مبانی مشروعیت دولت صفوی را تنها، فقها تامین می‌کردند.
۱۰. از جمله علمای وابسته به خلافت که از ناحیه فلسفه به شدت احساس خطر می‌کرده و آن را به ضرر مصالح اسلام و خلافت تلقی می‌کرده است. فقیه صوفی شافعی خنجی (د ۹۲۷) معاصر ملاصدر است خنجی حاکم وقت سنی معاصر خود را خلیفه الله و امام زمان و واجب الطاعة دانسته است، او در سلوک الملوک که کتابی در بیان نظم سلطانی بر اساس فقه اسلامی است شدیدترین شکل مخالفت با فلسفه را فتوا داده است. او در تقسیم بندی خود فلسفه را در اولویت علوم منهی عنه قرار داده و وظیفه واجب شیخ الاسلام مرا منع تعلیم فلسفه در مدارس دانسته و فتوا داده که در منع و ایذاء و تحقیر کسانی که به تعلیم و تعلم فلسفه مشغول هستند مبالغتی بی حد اعمال شود. او همه فسادات که در عالم اسلام ناشی شده را از فلسفه دانسته است. ر.ک: خنجی اصفهان، فضل الدین روزبهان، سلوک الملوک، ۳۸، ۳۹/۹۵، ۹۴ و ۹۹.
۱۱. در این گرایش فقهای شیعه و سنی، مجموعه‌ای از کتب مستقل و یا به طور غیر مستقل در ضمن مباحث فقهی پدید آوردند که تشکیلات اسلامی و نظم سلطانی را بر اساس آموزه‌های فقهی معرفی می‌کرد، الاحکام السلطانیه ماوردی و ابن الفراء و الفخری در عصر فارابی و کتاب ابوبکر طرطوشی در غرب جهان اسلام در عصر ابن‌باجه و روضه الانوار عباسی و سلوک الملک خنجی در زمان صدرالمتالهین از این قبیل آثار است. اینگونه آثار به نوعی شناسایی قانونی دولت‌های معاصر آن‌ها محسوب می‌شود.
۱۲. مفهوم اتصال به معنی تأله مفهومی صوفیانه که تعارفی از آن در منابع اصلی تصوف نظری ذکر شده است. ر.ک: عبدالرزاق القاشانی، کمال الدین، اصطلاحات صوفیه، ص ۲۴ در دیدگاه محیی الدین عربی اتصال مقام مشترک انسانی که هر انسانی از پیروان هر دین می‌تواند با تهذیب و مجاهدت و تلخیص نفس از حکم طبیعت به ارواح طاهره و تهیه اتصال پیدا کند. ر.ک: ابن عربی، محیی الدین، فتوحات مکیه، ۳/۴۴۴ با ظهور محی الدین عربی و ابن‌سبعین نظریه اتصال به جایگاه واقعی خود نزدیک تر شد و با رویکرد سهروردی اوج پیشرفت در نظریه اتصال حاصل شد که بین تصوف حلاج و فارابی جمع کرد. ر.ک: الفلسفة الاسلامیه، ص ۵۵.
۱۳. تمثل مشكله الاتصال جانبه رئيسياً من الفلسفة الاسلامیه بل هي عصب تلك الفلسفة، ر.ک: ابن‌باجه الندلسی الفيلسوف الاخلاق ص ۲۱؛ فی الفلسفة الاسلامیه منهج و تطبیقه، ج ۱، ص ۲۲.
۱۴. فی الفلسفة الاسلامیه، ۳۸/۱.
۱۵. ابن سینا بعد از فارابی این نظریه را به شکلی مبسوط و بدیعی تدوین کرد، فی الفلسفة الاسلامیه، ج ۱، ص ۴۶.
۱۶. ابن‌باجه رساله اتصال الانسان بالعقل الفعال و رساله الوداع و تدبیر المتوحد و ... رادر این مورد نوشت.
۱۷. ابن طفیل حی ابن‌یقضان را تدوین کرد.
۱۸. ابن رشد چند رساله در باب اتصال نوشت. از جمله رساله اتصال العقل الفعال بالانسان و مقاله هل يتصل بالعقل الهیولانی العقل الفعال و هو متلبس بالجسم و ...
۱۹. ارائه نظریه مثل پیشرفتی نسبت به فلسفه پیش از سقراط و نقطه عزیمت اساسی در فلسفه یونان بود که فلسفه را از قید ماتریالیسم آزاد کرد. ر.ک: تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۲۷۶.

۲۰. همانجا، تاریخ فلسفه، ۲۷۶/۱.
۲۱. در فلسفه افلاطونی بر دو جنبه تأکید شده است در محاوره فیدون و مهمانی آمده است که برای وصول باید بیشتر مراحل تعلیم علوم را طی کرد و با سیر جدالی عشق صفای باطن پیدا کرد. ر.ک: ژان وال، بحث مابعدالطبیعه، ص ۵۱۶، ۵۱۷؛ تاریخ فلسفه، ج ۲، ص ۶۳۵.
۲۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ج ۳، ص ۱۷۸.
۲۳. قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ج ۳، ص ۱۷۹.
۲۴. همان، ج ۳، ص ۱۸۰.
۲۵. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۳۸۴، ۶۱۷... و لیس لماهیة النفس وجود آخر هی بحسبه لاتکون نفس الابد استکمالات و تحولات ذاتیة تقع لها فی ذاتها و جوهرها فتیصیر عقلا فعلا بعد ما کانت بالقوة عقلا... ر.ک: ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۲.
۲۶. ابن باجه از شخص انسان کامل که نفس خود را تصفیه و به فضایل عقلی و نفسی تزئین کرده است را فاضل الهی نامیده است. بر این انسان صاحب حکمت تنها نام فاضل الهی صدق می‌کند. الهی در دیدگاه ابن‌باجه به مفهوم درک درست و دقیق و خارج از نطاق زمان است که فاضل الهی قادر به انجام آن است.
۲۷. ابن باجه، تدبیر المتوحد، ص ۸۲.
۲۸. رساله الاتصال، ص ۱۶۶ و ۱۶۷.
۲۹. در آثار صدرالمتألهین به عنایت خداوند در رساندن برخی از انسان‌ها به درجات کمال و سرانجام اتصال به عقل فعال اشاره شده است. ر.ک: المبدأ و المعاد، ص ۲۱۷.
۳۰. رساله الاتصال، ص ۱۶۶، ۱۶۷.
۳۱. تدبیر المتوحد، ص ۸۲.
۳۲. همانجا.
۳۳. صدرالمتألهین افلاطونی، بخلاف ابن‌باجه ارسطویی معتقد به عینیت مثل است... و اما مذهب القائلین بالمثل الافلاطونیه و من تبعه علی ما هو المشهور فیرد علی ما اورد معلم الاول اتباعه کالشیخ الرئیس فی الهیات الشفاء و ایضا لا ریب ان تلك الصور موجودات عینیة لا ذهنیه. ر.ک: المبدأ و المعاد، ص ۱۹۳.
۳۴. اما من یری ان العلوم النظریه لیست قدیمیة ازلیة و انها الکمال الاخیر (الاسمی) و ان الکلام الانسانی عنده هو ممن تکسبه الاراده نفسها فمن البین ان الکمال عنده نوعان اول و ثان فالاول ذاتی و الثانی اضافی مکتسب... ر.ک: الضروری فی السیاسیه، ص ۱۵.
۳۵. در دوره موحدین مجموعه‌هایی در حدیث پدید آمد و عنایت خاصی به صحیحین پیدا شد.
۳۶. بزرگترین مجامع معتبر حدیثی شیعه در عصر صفوی پدید آمد. فلاسفه اندلس در مقابل اهل حدیث که متأثر از موج سلفی گری مکه و شامات و مصر بودند قرار داشتند. ملاصدرا نیز آماج حملات افرادی چون استرآبادی و... بود که متأثر از مکتب حدیثی حنابه مکه بودند و از این رو ملاصدرا عالمان عصر خود را به محدثین حنبلی تشبیه کرده است. ر.ک: اسفار، ج ۱، ص ۵ و ۶.
۳۷. ابن باجه و ابن‌طفیل و ابن‌رشد و صدرالمتألهین به خاطر گرایش مفرط به فلسفه یونانی تکفیر شدند.

۳۸. ... لانهم حاكو السياسة الفاضله ثم تحولوا عنها ايام معاويه الى الكراميه و يشبه ان يكون الامر كذلك فى السياسة الموجوده اليوم فى هذه الجز: ر.ك: الضرورى فى السياسة، ص ۱۸۴.
۳۹. الضرورى فى السياسة، ص ۱۴۱.
۴۰. تبين لك هذا من المدينه الجماعيه فى زماننا فانها كثيرا ما توؤل الى تسلط مثال ذلك الرائسه التى قامت فى ارضنا هذه اعنى، قرطبه بعد الخمسمائه لانها كانت قريبه من الجماعيه كليه ثم آل امرها بعد الاربعين و الخمسمائه الى تسلط. ر.ك: الضرورى فى السياسة، ص ۱۸۶ و ۲۰۲ و ۱۹۵ و ۱۹۴ و ۲۰۸.
۴۱. چون در حقيقت كارهاى ابن ماجه و ابن طفيل صرفا نظرى و به زبان كنايه است. ابن طفيل كاملا متأثر از حكمت خسروانى و مشرقى ابن سينا است. و ابن رشد نيز در كارهاى نظرى خود، تنها مدينه فاضله اماميه محقق را به گوشه دور از تاريخ ايران حواله داده است. و قد قيل ان هذه المدينه اعنى الاماميه كانت منها مدن الفرس القدامى. ر.ك: الضرورى فى السياسة، ص ۱۶۵.
۴۲. فارابى، ابونصر، آراء اهل مدينه فاضله، ص ۴۲.
۴۳. المبداء و المعاد، ص ۶۱۸؛ ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۳۵۷، ۳۵۹.
۴۴. ميزان تاثير پذيرى ابن رشد از فقهاى مالكي دولت موحدين به حدى بود كه او در نظريه سياسى خود جايى براى مشاركت فقها باز كرد و صفات رئيس مدينه فاضله را کاهش داد و فقيه را جانشين رئيس اول مدينه با صفاتى كه افلاطون و فارابى ذكر کرده اند قرار داد. در نظريه سياسى فارابى حرفى از مشاركت فقيه در امر سياست نسيبت.
۴۵. الضرورى فى السياسة، ص ۱۶۸.
۴۶. همان، ص ۱۶۹.
۴۷. الضرورى فى السياسة، ص ۱۶۴.
۴۸. ابن رشد كتاب بدايه المجتهد و نهايه المقتصد را در مبانى و ارکان اجتهاد نوشت. پدر ابن رشد نيز كتابى در همه ابواب فقه مالكي نوشت كه همچنان اين دو كتاب و ساير آثار فقهى اصولى ابن رشد و پدرش از منابع معتبر فقه مالكي است.
۴۹. خامنه اى، سيد محمد، زندگى صدرالمتالهى، ص ۲۸۵؛ فتح السبيل حزين لاهيجى، ص ۵۱.
۵۰. فصلنامه تخصصى تاريخ اسلام، ش ۱۲، س ۸۱، «تحولات فلسفى و كلامى موحدين» و ش ۸، ص ۸۰ تحولات فلسفى - كلامى، مرابطين.
۵۱. آقا بزرگ تهرانى، الذريعه، ج ۲، ص ۳۳۳.
۵۲. صدرالمتالهين، بحثهاى مبسوطى در مباین نظرى و علم سياست در آثار خود آورده است. از جمله در كتاب المبدأ و المعاد، شش فصل را به اين امر اختصاص داد و فصلى با عنوان فى السياسات و الرياسات آورده. بحث مدينه فاضله و صفات رئيس اول و ... ساير مطالب او در علم سياست در چارچوب بحثهاى فارابى است. بحثهاى مبسوط صدرالمتالهين در خصوص اداره امور جامعه و چگونگى اجزای شريعت الهيه نيز نشان مى دهد كه صدرالمتالهين وارد حوزه علم سياست نيز شده است و به علل سياسى اجتماعى احكام فرعى فقهى اشاره نموده است. اين بحث او به ضرورت و جايگاه فقه و عدم انحصار آن به صرف اعمال بدون توجه به حكمت و اسرار آنها توجه خاص مبذول داشته است. ر.ك: المبدأ و المعاد، ص ۶۲۰-۶۲۸.
۵۳. الشواهد الربوبيه، ص ۴۲۶.
۵۴. همانجا.
۵۵. همان، ۴۱.

مآخذ و منابع

- شهیدی پاک محمد رضا، مقایسه تطبیقی اندیشه‌ی سیاسی ملاصدرا با نظریه‌ی سیاسی ابن‌باجه، ابن‌طفیل و ابن‌رشد، نهمین همایش بزرگداشت ملاصدرا، بنیاد حکمت اسلامی، تهران ۱۳۸۵، اول خرداد، انتشارات بنیاد صدرا، تهران، ۱۳۸۶. .
- شهیدی پاک محمد رضا، مبانی فلسفی صلح در آموزه‌های اسلامی و اندیشه سیاسی اسپینوزا، کنفرانس بین‌المللی روز جهانی فلسفه، تهران، ۱۳۸۹.

- شهیدی پاک محمد رضا، «تحولات کلامی - فلسفی دوره موحدین» فصلنامه تخصصی تاریخ اسلام، س ۸۱، ش ۱۲.

- شهیدی پاک محمد رضا، «تحولات کلامی - فلسفی دوره مرابطین» فصلنامه تخصصی تاریخ اسلام، ۱۳۸۰.

- شهیدی پاک محمد رضا، «تحولات کلامی - فلسفی دوره حفصیان» فصلنامه تمدن اسلامی اسلام‌ی واحد علوم و تحقیقات، ۱۳۸۴ ش ۱.

--- *Shahidipak, Mohammadreza, Averroes and His Using Plato's Republic in History*

[www.publicscienceframework.org/journal/allissues/ajes... Jun ۱۲, ۲۰۱۵](http://www.publicscienceframework.org/journal/allissues/ajes...Jun%2012,%2015)

- خنجی اصفهانی، فضل‌الدین روزبهان، سلوک الملوک، تصحیح محمد علی موحد، انتشارات خوارزمی، ۲۱۳۶، تهران.
- حنا الفاخوری، بیروت، تاریخ الفلسفه - العربیه.

- د. عمر فروخ، عبقریه العرب فی العلم و الفلسفه، المکتبۃ المصریه، بیروت، ۱۴۰۹.

- صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۱۳۶۸، قم، مکتبۃ المصطفوی.

- ملاصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.

- ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، (حواشی سبزواری) مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، بوستان کتاب، ۱۳۸۲، قم.

- فصلنامه تخصصی تاریخ اسلام، س ۸۰، چ ۲، ش ۸ «تحولات فلسفی - کلامی در دوره مرابطین».

- ابن رشد، الضروری فی السیاسه، بیروت، ۱۹۹۸، مرکز الدراسات الوحده العربیه.

- ابراهیم مدکور، فی الفلسفه العربیه منهج و تطبیقه، سمیر کولطباعه و النشر، بی تا.

- ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، تصحیح عثمان طه، ۱۹۷۴، قاهره، الهیئۃ المصریه العامه للکتاب.

- کاپلستون، فدریک، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲.

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲

- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، دفتر نشر کتاب، ۱۳۷۸، ط دوم.

- ژان وال، بحث در مابعدالطبیعه، خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰، چ ۲.

- ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، دارالغرب الاسلامی، ۲۰۰۳، بیروت.

- ابی بکر بن باجه، رسائل فلسفیه، دارالثقافه، بیروت.

- تنکابنی قصص العلماء تنکابنی، اسلامی.

- عبدالرزاق القاشانی، کمال‌الدین، اصطلاحات الصوفیه، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۰.

- خلیل شرف‌الدین، فی سبیل موسوعه فلسفیه، بیروت، انتشارات بیدار، قم.

- فارابی، ابونصر، السیاسه المدنیه، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، انتشارات سروش، ۱۳۷۶، تهران.

- داوری، رضا، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطلوبات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷.

- خامنه ای، سید محمد، زندگی و شخصیت صدرالمتهین، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۹.
- نامه کندی به المعتصم بالله در فلسفه اولی با مقدمه أحمد فؤاد الالهوانی، ترجمه أحمد آرام، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۰.
- ابن باجه، تدبیر المتوحد، تحقیق معن زیاده، دارالفکر الاسلامی، ۱۳۹۸.
- عبدالواحد مراکشی، المعجب، بیروت، ۱۹۹۸، ط اول.
- آغا بزرگ تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ط سوم، دارالاضواء، بیروت، ۱۹۸۲.

