



«سیاست» در فلسفه سیاسی اسلامی

نوشته فوزی م. نجار
ترجمه فرهنگ رجانی

مقدمه مترجم^۱

«ای برادر تو همه اندیشه‌ای- مابقی تو استخوان و ریشه‌ای.» این شعر حکمت‌آمیز حیات آدمی را در اندیشه خلاصه می‌کند. می‌توان آن را درباره جوامع نیز تعمیم داد. به زبان دیگر هیچ تمدنی دوام نخواهد آورد، مگر آنکه نه تنها میدان اندیشه را برای کسانی که در باب چونی و چرایی آن جامعه تعمق می‌کنند باز بگذارد، بلکه لوازم آن را نیز فراهم آورد. فلسفه سیاسی اساساً به هدف تعمق در باب زندگی سیاسی تأسیس شده است. این تعریف جامعیت و کلیت دارد و از محدودیت‌های فرهنگی، مکانی و زمانی فراتر می‌رود.

اما سؤالات همیشگی سیاست را شناسایی نمی‌کند، زیرا شکل و محتوای این سؤالات در بینشها و در فرهنگها یکسان نیست. هر فرهنگی به مناسبت ویژگیهای خود بر يك بُعد از سیاست و زندگی سیاسی تأکید دارد. در اسلام که وجود جامعه حقیقتی مبرهن تلقی می‌شود، سؤالاتی که به سرشت و نحوه تشکیل دولت می‌پردازد کمتر مورد التفات بوده است. داعیه اسلام ارائه يك برنامه جامع برای تنظیم کل زندگی آدمی است. لهذا سؤال اساسی اکثر این بوده است که این برنامه جامع را چه کسی باید به اجرا درآورد و بر اجرای صحیح آن نظارت کند. به عبارت دیگر سؤال اساسی در فلسفه سیاسی اسلامی این بوده است که «چه کسی باید حکومت کند و چرا باید از حکام اطاعت کرد؟»

کوشش مسلمانان از زمان وفات حضرت پیامبر (ص) برای نیل به پاسخی مناسب به این سؤال موجب رشد سنت غنی در تفکر سیاسی شده است. ابتدا می‌توان از دو بینش مهم، و به مناسبت آنها از دو نوع فلسفه سیاسی - نزد شیعیان و نزد اهل سنت و جماعت - سخن گفت. اولی در فلسفه سیاسی خود بر امام و نظریه امامت تأکید می‌کند و دومی بر خلیفه و نظریه خلافت. اما قبل از ورود به محتوای بحث، می‌توان از شیوه‌های برخورد و مجراهایی سخن گفت که فلسفه سیاسی، و اگر نخواهیم فلسفه سیاسی را به معنی اخص به کار ببریم، اندیشه و تفکر در باب مقولات سیاسی در فرهنگ اسلامی ارائه کرده است. این شیوه‌ها، هم از شرایط سیاسی، اجتماعی و تاریخی تأثیر گرفته است، و هم به جهت حوزه تخصص و علاقه متفکر، به صورتهای خاص درآمده است. درجه تأثیر این شیوه‌ها در تاریخ سیاسی جهان اسلام نیز متفاوت بوده است. به گمان نگارنده، این شیوه‌ها از صدر اسلام تا زمانی کاربرد داشته است که گستره تمدن و فرهنگ اسلامی در بی‌عالمگیر شدن عقل دکارتی، و به طور کلی فرهنگ غرب، به زیر سؤال نرفته بود. به زبان دیگر برای طرح مقوله فلسفه سیاسی نزد مسلمانان در عصر جدید باید شیوه‌های دیگری به کار گرفت. زیرا «این عقل (عقل دکارتی) نه تنها در تفکر علمی ما در علوم طبیعی و انسانی، بلکه حتی در تفکر ما در معارف الهی و اصل دین نیز حاکم شده است.»^۱ نتیجه اینکه «تأثیر فلسفه و علوم و معارف جدید غرب در ممالک اسلامی از يك سو، و نفوذ سیاسی ممالک غربی و غلبه نظامی آنها در قرنهای نوزدهم و بیستم از سوی دیگر باعث شده است که مسلمانان برای مقابله با افکار جدید و بخصوص مبارزه با مقاصد استعماری و امپریالیستی غرب در آراء سیاسی خود تجدیدنظر کنند.»^۲ اگر با بدبینی نگوییم فلسفه سیاسی در عالم اسلام دچار آشفتگی فکری است، حداقل باید

گفت که شیوه‌های زیر نمی‌توانند کاربرد مثبتی داشته باشند. این که چه روشی را باید اتخاذ کرد موضوع مهمی است اما از قلمرو این نوشتار بیرون است.^۲

در خصوص اندیشه سیاسی در جهان اسلام تا از هم پاشی سیطره فرهنگ اسلامی، به طور کلی می‌توان از چهار شیوه برخورد سخن گفت که به ترتیب اهمیت و درجه الهام گرفتن از مبادی اسلامی عبارتند از: ۱) «شیوه فقاهتی» یا اندیشه فقها که در واقع هم از دیگر رهیافتهای اسلامی تر و هم تأثیرش بیشتر بوده است. منابع خامی که تفکر فقاهتی بر آن مبتنی است بیشتر قرآن، احادیث و سیره جامعه اسلامی در صدر اسلام بوده است. بدون در نظر گرفتن تعلق آنها به شیعه و یا اهل سنت و جماعت، اندیشمندانی چون ابن قطیبه (متوفی ۸۸۹/۲۷۶)، الیاقلانی (متوفی ۱۰۱۲/۴۰۲)، ماوردی (متوفی ۱۰۵۸/۴۵۰)، مطهر حلی (متوفی ۱۳۲۵/۷۲۶)، ابن تیمیّه (متوفی ۱۳۲۸/۷۲۸)، روزبهان خنجی (متوفی ۱۵۳۱/۹۲۸) و دیگران را می‌توان از بزرگان این شیوه قلمداد کرد؛ ۲) «شیوه ادبا» و یا اندیشه اندرنامه‌نویسان که بیش از متفکران شیوه‌های دیگر با مسائل سیاسی روز درگیر بوده‌اند. به نظر نگارنده، به همین دلیل، اندرنامه‌نویسان بعد از فقها بیشترین تأثیر را در تاریخ سیاسی اسلام داشته‌اند. اندرنامه‌نویسانی چون ابن مقفع (متوفی ۷۵۹/۱۴۳)، خواجه نظام‌الملک (متوفی ۱۰۹۲/۴۷۹)، خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۱۲۷۴/۶۷۲)، ضیاءالدین برنی (متوفی ۱۲۵۷/۷۵۸)، حاج خلیفه (متوفی ۱۶۵۷/۱۰۶۸) و دیگران در میان این متفکرانند؛ ۳) «شیوه تاریخی» متعلق به متفکرانی است که به مورخین معروف‌اند. قبل از آنکه «فلسفه تاریخ» و «فلسوف تاریخ» باب شود، روش کار آنها از وقایع نگاری صرف فراتر رفته و با آگاهی و دید عمیق به تاریخ نگاری اقدام کرده و شاهکارهایی هم از خود به یادگار گذاشته‌اند. برخی از این متفکران در سیاست فعال بوده و منشأ تأثیر سیاسی مهمی نیز شده‌اند. متفکرانی چون طبری (متوفی ۹۲۳/۳۱۰)، مسعودی (متوفی ۹۵۶/۳۴۵)، عطاءالملک جوینی (متوفی ۱۳۸۳/۶۸۱)، رشیدالدین فضل‌الله (متوفی ۱۳۱۸/۷۱۸)، ابن خلدون (متوفی ۱۴۰۶/۸۰۸) و دیگران از این دسته هستند؛ ۴) و بالاخره «شیوه فلسفی» که منظور اندیشه فیلسوفان است. درست است که فلاسفه در تجزیه و تحلیل خود از سیاست به نتایج شگرف و جاودانه‌ای رسیده‌اند، اما منبع الهام و تفکر آنها بیشتر اندیشه بزرگانی چون ارسطو و افلاطون بوده است. ابونصر فارابی (متوفی ۹۵۰/۳۳۹)، ابن سینا (متوفی ۱۰۲۷/۴۳۹)، ابن رشد (متوفی

۱۱۹۸/۵۹۵)، فخررازی (متوفی ۱۳۰۹/۶۰۶) و دیگران در این رده جای دارند. جالب است که اینان علی‌رغم اصالت ابتکار فلسفی و عمق آثارشان تأثیر کمتری در زندگی سیاسی زمان خود داشته‌اند.

مقاله‌ای که در زیر ترجمه و ارائه شده است تنها به شیوه‌های فقه‌ای و فلسفی پرداخته است. نویسنده در انتخاب خود، به ویژه در مورد فقها، اصولاً به متفکران و فقهای اهل سنت و جماعت التفات داشته است. این مقاله از کتابی با عنوان کلام و فلسفه اسلامی با عنوان توصیفی «مطالعاتی در بزرگداشت جورج اف. هورانی» (آلبانی، انتشارات دانشگاه ایالتی نیویورک، ۱۹۸۴) گرفته شده است. کتاب نامبرده مجموعه هفده مقاله است که در دو قسمت با عنوانهای «خداشناسی اسلامی» و «فلسفه اسلامی»، مقولات مختلف درباره موضوعات مربوط را ارائه کرده است. نویسنده مقاله، فوزی میتره نجار (Fauzi Mitri Najjar)، از مردم لبنان و استاد علم سیاست و فلسفه سیاسی در اسلام است. دوره کارشناسی را در دانشگاه آمریکایی بیروت و دوره کارشناسی ارشد و دوره دکتری را در دانشگاه شیکاگو به پایان برده است. از سال ۱۹۶۷/۱۳۴۶ با مقام استادی علوم اجتماعی در دانشگاه ایالتی میشیگان (Michigan State University) به تدریس اشتغال دارد.

کلمه سیاست از فعل سه حرفی سوس یا ساس به معنی «اداره کردن» «پرستاری کردن» و یا «تر بیت کردن» مشتق شده است. اغلب این کلمه در ارتباط با اداره و تربیت حیوانات، بویژه اسبان، و اداره مردمان و شهرها استعمال می‌شود. سانس کسی است که تیمار کردن اسبان را بر عهده دارد و کارش رام کردن و تربیت کردن آنهاست. باید در هنر مواظبت از اسبان استاد باشد و مهارت خویش را در نگهداری از آنها نشان دهد. اما به حکایت جمهور افلاطون درمی‌یابیم که: «هیچ هنری جوای نفع خود نیست... بلکه نفع موضوع و منظور خود را می‌جوید.»^۱ فرمانروا در اداره شهرها، از طریق اداره و راهنمایی مردم در جهت سود خود آنان اعمال هنر می‌کند. بنابراین سیاست آن خط مشی یا نظام سازمانی است که مردم به کمک آن به صورتی اداره و تربیت می‌شوند که زندگیشان رونق یابد و در وضعیتی مناسب و درست قرار گیرند.^۲ وقتی سیاست را در مورد مردم یا شهرها به کار می‌بریم مراد از این مفهوم هنر حکومت کردن بر آنها به منظور افزایش رفاه جسمی، اخلاقی، روحی و فکری آنهاست. سیاست هنر حکومت و یا اداره شهر بر طبق اصل یا هدف خاصی است. این بدین معنی است

که انواع متفاوت سیاست وجود دارد و می توان آنها را بر اساس هدفی که دنبال می کنند تقسیم بندی کرد.

کلمه سیاست و مشتقات آن در نوشته های گوناگون اسلامی به کار رفته و مراد از آن خط مشی های متفاوت و رویه های مرسوم و متداول است. بنابراین، به طور مثال، مفهوم سیاست هم در قرآن و هم در احادیث به کار رفته است. وانگهی، دانشوران مسلمان در دسته بندی علوم، کتابهای اخلاق و فضیلت را ذیل سیاست می آورند. مباحثات سقراط جزو مباحث سیاست تلقی می شد.^۳ افزون بر آن، مجلدات متعددی از نضایح اخلاقی و حکیمانه برای شهریاران وجود دارد که می توان آنها را ذیل سیاست دسته بندی کرد. در آنها اصولی برای حکام ارائه شده است که بر اساس آنها می بایست حکومت بر خود، بر منزل خود و بر اتباع خود را سر و سامان دهند. بدیهی است که بررسی تمام نوشته های سیاسی از قلمرو این مقاله بیرون است. به همین دلیل، این مقاله به دو شیوه برخورد اصلی با مفهوم سیاست در قرون وسطای تاریخ اسلام می پردازد.

۱. مقدمه برخی از نظریات فقهاتی سنتی نزد فقهای برجسته اسلامی به ویژه علی بن محمد ماوردی (متوفی ۱۰۵۸/۴۵۰)، محمد ابوحامد غزالی (متوفی ۱۱۱۱/۵۰۵) و تقی الدین احمد بن تیمیه (متوفی ۱۳۲۸/۷۲۸) مورد بررسی قرار می گیرد. فقها موضوع سیاست را به عنوان شاخه ای از فقه اسلامی مورد بحث قرار داده اند و اصول هنجاری و سازمانی آن را از شریعت اسلامی استنتاج کرده اند.

۲. پس از آن نظریه ها و آراء فلاسفه مسلمان را با تأکید ویژه بر ابونصر فارابی (متوفی ۹۵۰/۳۹۹) و ابوعلی سینا (متوفی ۱۰۳۷/۴۲۹) به بحث می گذاریم. فلاسفه متأثر از فلسفه یونان، به ویژه فلسفه افلاطون و ارسطو، تعلیمات سیاسی کاملاً جدیدی را در عالم اسلام ارائه کردند و بر اساس آن نه تنها درباره قوانین و جامعه خویش تعمق کردند، بلکه سنتی از فلسفه سیاسی را تجدید حیات بخشیدند که هدف آن پژوهش درباره بهترین نظام سیاسی بود. آنها همچنین بر رابطه ضروری بین نظام سیاسی (سیاست مدنی) و کیفیت زندگی آدمی به عنوان یک انسان منطقی تأکید می کردند.

۱

با توجه به جوهر فقهی اسلام، سؤالاتی که به سیاست جامعه مربوط می شد در قلمرو احکام فقهی مطرح می گردید. فقها بودند که در قوانین عمومی و فقهی خود انواع گوناگون

سیاست را تشریح کردند. پیش فرضهای آنها درباره ضرورت سازمان سیاسی تفاوت چندانی با پیش فرضهای فلاسفه نداشت: [هر دو بر آن بودند] که انسانها [به صورت انفرادی و جدا از جامعه] خود بسنده نیستند و برای ادامه حیات به همکاری و یاری یکدیگر نیازمندند؛ اگر انسانها را به حال خود واگذاریم به دنبال منافع شخصی خود خواهند رفت و تسلیم اهواء و انگیزه‌های فردی خود می‌شوند. نتیجه آن بی‌نظمی (فساد) و هرج و مرج (فوضه) خواهد بود. برای اینکه حیات سیاسی در جهت رفاه عموم تنظیم شود به حاکم و قوانینی محدودکننده نیاز است. بدون اصول مشخصی از نظم و ثبات، سیاست نمی‌تواند وجود خارجی پیدا کند. [حضور] قوانین به طور اعم و قوانین مذهبی به طور اخص شرط لازم پیدایش سیاست حقیقی است. به نظر غزالی بدون علوم الهی سیاست وجود ندارد. او علوم الهی را به دودسته تقسیم می‌کند: (۱) علمی که به این جهان (دنیا) می‌پردازد و برای حیات زمینی انسان ضرورت دارند و (۲) علمی که متوجه عالم دیگر (آخرت) اند. هر دودسته مکمل یکدیگر و در پی نیل به هدف واحدی هستند. علمی که سیاست بیشترین نیاز را به آنها دارد علوم اینجهانی است، و علم فقه است که زندگی را سر و سامان می‌دهد: تکالیف فرد را نسبت به خدا، نسبت به شخص خودش و نسبت به دیگر شهروندان مشخص می‌کند.^۴ بالاترین شکل سیاست، سیاست شریعت یا سیاست نبویه است که متضمن ثبات و رفاه در این دنیا و رستگاری در عالم دیگر است. زندگی دنیایی و زندگی معنوی به هم در آمیخته‌اند؛ بدون دین، دنیا پر از بدبختی است و بدون دنیا، تحقق دین و مقاصد الهی امکان‌پذیر نیست.^۵

باید توجه داشت که فقهای مسلمان در تشریح نظریات قانونی و نظریات مربوط به حکمرانی (سیاست) نه تنها متأثر از اصول مذهبی بودند، بلکه واقعیت‌های سیاسی حاکم بر دولت اسلامی - که سرآغاز آن اواسط قرن دهم بود - نیز آنان را تحت تأثیر قرار می‌داد. در آن زمان تداوم خلافت به خشونت گسسته شده بود و انحراف از سیاست نبویه حتی موجودیت اسلام را به خطر می‌انداخت. تا زمانی که پیامبر در قید حیات بود، جامعه بر اساس اصول و مبادی وحی شده از جانب خداوند به آن حضرت اداره می‌شد. به يك تعبیر بسیار مهم، تنها يك سیاست وجود داشت که ابعاد معنوی و دنیایی را شامل می‌شد. پس از مرگ پیامبر بود که مسئله سیاست صحیح به طور جدی مطرح گردید. [سؤال این شد] که حال که سانس حقیقی از دنیا رفته است، جامعه چگونه می‌تواند جامعه‌ای الهی باقی بماند؟ پاسخ به این سؤال نظام خلافت بود یعنی نظامی که بر اساس قوانین الهی حکومت می‌کرد. مسلمانان سنی خلیفه را کسی می‌دانستند که خود انتخاب می‌کردند تا امور زندگیشان را (یسوس امورهم) بر اساس

قرآن و احادیث پیامبر اداره کند. در اوائل قرن دهم میلادی جامعهٔ آرمانی را انقلابهای کاخی محافظان ترک خلفای عباسی و بعد دورهٔ هرج و مرج آل بویه و بالأخره حملهٔ سلجوقیان درهم پیچید.

مقام ریاست دولت اسلامی قبل از این تحولات سیاسی دچار تغییرات تشکیلاتی مشخصی شده بود. ابتدا در زمان امویان و سپس با شدتی بیشتر در زمان عباسیان، رئیس دولت بی قید و شرط به اعمال قدرت پرداخت؛ قدرتی که «در تئوری او را قادر می ساخت قوانین مقدس را به کار بندد و تکمیل کند، و در عمل، از طریق قانونگذاری مستقل، مسائل مربوط به امنیت، مالیات گذاری، و حقوق کیفری را، که تمامی آنها در اوائل دورهٔ عباسیان از اختیار قاضی خارج شده بود، سر و سامان بدهد.»^۶ این قدرت خودکامه سیاست نام داشت و شامل «تمامی عدالت اداری بود که برعکس نظام آرمانی شریعت در اختیار حاکمیت و عاملان سیاسی او قرار داشت.» بهتر از تمام موارد در رسیدگی به شکایات (نظر فی المظالم) است که این مسئله تشریح شده است و همان طور که «شاخه» اضافه می کند: «هر دو مفهوم تا حدی به عنوان مترادف به کار گرفته می شدند.»^۷

سیاست ضروری ضد شریعت نبود، گرچه در بسیاری مواقع بر آن سلطه می یافت. به طور کلی، سیاست به این دلیل اعمال می شد که مبهمات شریعت را روشن نماید، آن را تفسیر کند و حتی از آن نیز فراتر برود، مشروط بر اینکه مغایرتی با آن پیدا نکند، «زیرا رسیدگی به شکایات نمی تواند آنچه را که به وسیلهٔ شریعت منع شده است مجاز کند.»^۸ سیاست پدیده‌ای قابل انعطاف به مقتضای حال و احوال تلقی می شد (سیاسة تقتضیها شواهد الحال)، در حالی که در مقابل، شریعت ضروری و غیر قابل انعطاف است. شرایطی وجود دارد که در آن يك عمل سیاسی احیاناً همان قدر لازم الاجراست که حکم شرعی. علی بن ابی طالب [ع] اولین رهبر در اسلام است که به روش قضاوت اجتهادی دست یازید، گرچه، در بررسی شکایات، نیاز و یا اجباری نداشت که این کار را انجام دهد.^۹

فقها در جهت رفع شکافی که بین دولت آرمانی و دولت واقعی اسلامی وجود داشت به توسعه نظریات قانونی خود پرداختند و الگویی از سیاست شرعی را صیقل زدند که، اگر نه در محتوی لا اقل در شکل، انعکاسی از جامعهٔ آرمانی بود. در تشریح نظریات خود از توجه ظاهری صرف به شرایط سیاست عملی زمان خود بالاتر رفتند و اگر حکومت‌های مبتنی بر زور در جهت حفظ اتحاد مسلمین بود آنها را مشروع قلمداد می کردند. اما در عین حال هیچگاه از تعهد خود نسبت به سیاست شرعی تجویز شده در قرآن و سنت دست برداشتند. فقها به

طور غیر مستقیم انحطاط دولت اسلامی را ناشی از قصور این دولت در اطاعت از احکام الهی می‌دانستند. از شافعی نقل شده است که سیاست به مفهوم دقیق کلمه «جز در چارچوب چیزهایی که با احکام شرع همگونی دارد نمی‌تواند وجود داشته باشد.»^{۱۱} القنوجی از سیاست شرعی در مقابل سیاست مملکتی که او آن را سیاست کفریه (بی‌خدایی) می‌داند سخن می‌گوید. مع‌هذا او از ابوالوفا بن عقیل نقل می‌کند که اعمالی وجود دارند «که انجام دادن آنها مردمان را به تقوا نزدیکتر و از فساد دور می‌کند، رفتاری که حتی شخص [حضرت] پیامبر انجام نداده یا از طریق وحی امر نشده است.» در همین زمینه القنوجی اضافه می‌کند: «ما معتقد نیستیم که یک سیاست عادلانه با شریعت کامل در تعارض باشد، بلکه بین آنها توافق وجود دارد؛ سیاست جزئی از شرع و باری از ابواب آن است. معروف بودن آن به سیاست امری است عرفی و اعتباری، و در حقیقت با شرع راستین یکی است.»^{۱۲}

تمایز میان سیاست، به عنوان قلمرو امیر، و شریعت، به عنوان قلمرو قاضی، نمایانگر جدایی کامل میان دین و دولت در اواسط عصر عباسیان است. گرچه فقها این تمایز را به عنوان واقعیتی در زندگی سیاسی عصر خود پذیرفتند، اما هرگز خود را با آن وفق ندادند. به طور مثال، القنوجی می‌پرسد چگونه می‌توان تصور کرد که کاملترین قانون الهی ناقص باشد و به تکمیل شدن با سیاست که از بیرون بر آن وارد می‌شود یا به قیاس و یا هر چیز هوشمندانه‌ای که خارج از آن است نیازمند باشد. به نظر او تمایز قائل شدن میان شریعت و سیاست با میان عقل و سنت تماماً غیر ضروری است. «چیزها یا صحیح‌اند و بنابراین جزء شریعت هستند و یا فاسدند و لهذا با آن مغایرند.» او در اینجا از داوود بن خلف (متوفی ۸۸۴م)، که مشرب ظاهری داشت، و علی بن احمد بن حزم (متوفی ۱۰۴۴م) در این معنی نقل می‌کند که «قیاس در دین الهی باطل است و نباید به آن اعتماد کرد.» بالأخره هر آن کس که مسائل را به دقت مورد بررسی قرار دهد، بی‌گمان به این نتیجه خواهد رسید که سیاست-الشرعی و قواعد نبوی «اصولی را شاملند که هم به نظم درست در دین کمک می‌کنند و هم به راه درست زندگی، و هم اینکه منبع همه گونه خیرند.»^{۱۳}

همان طور که قبلاً ذکر کردیم، فقها و نظریه‌پردازان مسلمان تا بعد از شروع انحطاط خلافت عباسیان به دست آل بویه و شاهان سلجوقی، که نظارت مؤثری بر دولت اسلامی مقرر کردند، به مسئله بهترین نظم سیاسی توجه نکردند. خلیفه که به یک قدرت پوشالی نزول کرده بود تنها منشأ مشروعیت برای دارندگان قدرت واقعی بود. وجود نهاد خلافت همیشه پدیده‌ای پذیرفته شده تلقی می‌شد و جزء لاینجزای حفظ جامعه مسلمان بود. وظیفه تفسیر

شریعت و اعمال آن در زندگی روزمره مسلمانان به فقها واگذار شده بود. چیزی به اسم علم حکومت یا سیاست عقلی جدا از فقه وجود خارجی نداشت.^{۱۳} تنها به طور تصادفی بود که فقها قواعد مربوط به امریت، مشروعیت، و شکل درست حکومت را بر اساس اصول طبیعی و عقلانی تفسیر یا استنباط می کردند. روش کار والگو به توسط ماوردی در کتاب احکام-السلطانیة، یعنی اولین تجزیه و تحلیل همه جانبه و منسجم از نظام اسلامی حکومت تحت عنوان سیاست شرعی (حکومتی که بر قوانین الهی مبتنی است)، ارائه شده بود.

همان طور که ماوردی خود در مقدمه می گوید، نوشتن رساله را این واقعیت ایجاب می کرد که چون حکام در امور عملی دولت (سیاست) درگیر بودند نمی توانستند توجه دقیق و مناسبی به قواعد درست حکومت بنمایند. به همین دلیل بود که او رساله ویژه ای را به این موضوع اختصاص داد تا ارباب قدرت بدانند که تعلیمات فقها کدام است و کوشش کنند که در تأسیس عدالت و مساوات از آنها پیروی نمایند.^{۱۴} این رساله با این مطلب آغاز می شود که خداوند «رهبری (زعیمی) برای جامعه انتخاب کرده و او را جانشین پیامبر و نگهبان مذهب او قرار داده است.» خداوند همچنین سیاست را نیز به وی تفویض کرد تا تدابیر او بر مذهب بنا شود و جامعه بر اساس يك رأی استوار و واحد به اتحاد برسد. بنابراین امامت یا خلافت «یکی از اساسی ترین اصول مذهب است که منافع جامعه را تأمین می کند.» به همین دلیل احکام شریعت باید بر تمام قواعدی که به توسط امریت دنیایی (حکم سلطان) اتخاذ می شود ارجح باشد.^{۱۵}

ماوردی نطف سیاست یا سياسة الدنیا را برای اداره امور روزمره از جمله حفظ نظم و عدالت، دفاع از جامعه اسلامی در برابر تهاجم خارجیان و تأمین سعادت و رفاه مؤمنان به کار می برد. این بدان معنا نیست که سیاست باید از مذهب جدا شود، بلکه سیاست باید از مذهب تبعیت کند. درست است که سیاست ممکن است شامل قضاوت و دخالت در اجرای احکام مذهبی باشد، اما نمی تواند به مسائل نظری مثل اصول، اعتقادات، و معاد دخالت کند، بلکه تنها در چارچوب مسائل عملی زندگی روزمره حق دخالت دارد. به همین دلیل، [به نظر] ماوردی به همان ترتیبی که سیاست الجیش (اداره سپاه) می توانست به امیر جهاد واگذار شود، سیاست نیز می تواند به وزارت التفویض واگذار گردد. مع هذا مواردی وجود دارد که در بعضی سطوح سیاست و دین به هم نزدیک می شوند، مثل اموری که به کیفیت و کار ویژه های وزرای تفویض مربوط می شود، که مرزی بین سیاست و دین نیست. زیرا این مسائل با حفاظت از منافع عموم و یا با نظم صحیحی از مذهب رابطه تنگاتنگی دارد.^{۱۶}

تمایز بین سیاست و مذهب وقتی افزونی می‌گیرد که فقهای مسلمان درباره حکومت بر اساس استیلا بحث می‌کنند. یعنی وقتی که امراء بر امور دنیایی دولت (سیاست و تدبیر) مسلط می‌شوند. ماوردی که درباره اوضاع دوره میان حکومت عباسیان تعمق می‌کند، حکومت استیلارا تا جایی که این حکومت به خلیفه اجازه می‌دهد مقررات مذهبی و قوانین شرعی را اعمال کند مجاز می‌داند. منظور قوانینی است که بدون آنها دولت اسلامی به نابودی و فساد کشانده می‌شود.^{۱۷}

بحث مفصل درباره آراء غزالی و ابن تیمیّه در خصوص سیاست از قلمرو بحث این مقاله خارج است.^{۱۸} اما کافی است که در اینجا خلاصه‌ای از آراء آنها را ارائه کنیم و نشان دهیم که چگونه این آراء بخش لاینچیزاً و مهمی از فلسفه مذهبی آنها را تشکیل می‌دهند. در نظام قانونی آنها سیاست در تمام ابعاد آن تابعی از علم مذهبی فقه است. به نظر غزالی غایت زندگی بشری کسب سعادت است اما سعادت واقعی سعادت اخروی است.^{۱۹} زندگی زمینی در بهترین شکل آن عمل آماده‌سازی (زاد) برای زندگی ابدی است. خداوند این جهان را به منظور آماده شدن برای عالم دیگر آفریده است. دو وسیله‌ای که برای کسب سعادت وجود دارند یکی علم و دیگری عمل یا رفتار است. علم شامل معرفت به خداوند، صفات او و فرشته‌های درگاه اوست. و عمل شامل رفتار بر اساس قواعد و مقرراتی است که درباره زندگی انسان در جوامع زمینی ارائه شده‌اند.^{۲۰}

از نظر غزالی نظام درست جهانی بر فعالیت انسانها مبتنی است. چهار فعالیت اساسی و یا فنی (صناعت) که برای حیات (قیام) این جهان لازم است عبارتند از: (۱) کشاورزی برای تأمین غذا و نیازهای خوراکی؛ (۲) بافندگی برای تهیه پوشاک؛ (۳) ساختمان‌سازی برای تهیه سرپناه؛ و (۴) سیاست برای تسهیل هماهنگی، اجتماع و همکاری.^{۲۱} غزالی در ادامه بحث می‌گوید که شریفترین این فنون سیاست است که بدون آن جهان وجود نخواهد داشت، زیرا سیاست است که همگونی و رفاه کل جامعه را تسهیل می‌کند. به این دلیل است که غزالی در مقایسه با کسانی که دیگر فنون را اجرا می‌کنند خواهان کمال هر چه بیشتر کسانی است که با سیاست سر و کار دارند. سیاست به چهار دسته تقسیم می‌شود (مراتب: اَضْرَب): (۱) اولین و بسالترین آن حکومت پیامبران است (سیاسة الانبیا) که قواعد آن هم درباره زندگی باطنی و هم درباره زندگی ظاهری تمام افراد- چه خواص و چه عوام- تعمیم داده می‌شود؛ (۲) حکومت خلفا، شاهان و سلطانها که اقتدار آنها هم در مورد خواص اعمال می‌شود و هم درباره عوام؛ اما تنها درباره بُعد ظاهری زندگی آنها؛ (۳) حکومت علما و حکما

که حکومت آنها تنها در مورد باطن حیات خواصّ قابل اجراست؛ و ۴) حکومت و عاظ که حکومت آنها تنها درباره زندگی باطنی عوام قابل اجراست. بعد از سیاست نبوت، از این چهار سیاست آن سیاستی بالاترین است که علم را رشد می دهد و روح مردم را با امر به معروف و نهی از منکر تهذیب می کند و با القاء عادات اخلاقی مناسب سعادت این دنیایی و آمرزش اخروی را برای افراد تضمین می نماید. این والاترین هدف هر سیاست است.^{۲۲}

بنابراین، اجتماع انسانها منحصرأ به عنوان ابزاری است برای کسب سعادت در زندگی اخروی. اگر انسانها عادلانه و محترمانه رفتار می کردند، هیچ سیاستی ضرورت پیدا نمی کرد. اما از آنجا که خواسته های خودخواهانه و اهواء بر رفتار انسانها حکومت می کند آنها با یکدیگر در جدالند و یکدیگر را می کشند. نتیجه اینکه آنها به سلطانی (آمریت سیاسی) نیازمندند که بر اعمال آنها نظارت کند و امور آنها را سر و سامان دهد (یسوسهم). سلطان به نوبه خود نیازمند قانون است و آن به وسیله فقیه، یعنی شخصی که اصول (قانون) سیاست و روش لازم برای میانجیگری در اختلافات و مجادلات بین اعضای جامعه را می داند ارائه می شود. بنابراین فقیه معلّم و راهنمای سلطان در اداره بشریت و تنظیم امور این جهان است. بدین ترتیب، سیاست رهنمودهای خود را نه از طریق عقل بلکه از فقه استنتاج می کند.^{۲۳} اما از آنجا که در سیاست ممکن است به عمل اجتهاد، تجربه و عقل عملی نیاز باشد. غزالی نسبت به این پی آمد بی توجه بود که سیاست ممکن است اقدامات مصلحتی را که ضرورتاً به توسط قوانین مذهبی تکلیف نشده است ایجاب کند.

غزالی در تقسیم علوم به علوم نظری و علوم عملی، علوم عملی را با فقاہت (علم قواعد نصی) برابر می داند.^{۲۴} او در عین حال اعلام می دارد که تمام علوم عملی با سیاست سر و کار دارند: حکومت بر نفس (سیاسة النفس)؛ حکومت بر بدن (سیاسة البدن)؛ حکومت بر جامعه (سیاسة البلد). در حکومت بر جامعه به فقه بیش از همه نیاز هست.^{۲۵} در ضمن حکومت بر نفس نیز باید توسط قانون هدایت شود تا فضائل و عادات اخلاقی لازم در جهت کسب سعادت ملکه ذهن گردد.^{۲۶}

واضح است که به نظر غزالی سیاست از طریق این عالم با مذهب عجین می شود، زیرا دنیا مزرعه آخرت است و مذهب بدون آن کامل نخواهد بود. بنابراین حکومت (مُلک) و مذهب «همزادند» (المُلک والدّین توأمان)، اما مذهب بنیاد، و آمریت سیاسی نگهبان است. هر آنچه بنیادی نداشته باشد نهایتاً از هم خواهد پاشید و هر آنچه که نگهبان نداشته باشد در نهایت نابود خواهد شد. گرچه سیاست در مفهوم اصلی آن جزئی از علوم مذهبی نیست، اما

کمکی است به هر آنچه مذهب بدون آن کامل نخواهد بود.^{۲۷} غزالی نقش عقل انسانی را تا حدی اما تنها به عنوان ابزاری در خدمت مذهب می‌پذیرد. او در بر شمردن چهار فضیلت اصلی (عقل یا حکمت، شهامت، خویشتن‌داری، و عدالت در جمهور افلاطون، به این نتیجه می‌رسد که در حقیقت این فضائل اصول دین هستند.^{۲۸}

تقی‌الدین ابن تیمیّه (متوفی ۷۲۸/۱۳۲۸) دانشور و فقیه حنبلی، یکی دیگر از نویسندگان برجسته مسلمان است که رساله‌ای درباره حقوق عمومی تألیف کرده است. این رساله در واقع بیانیه صیقل خورده‌ای است از کاملترین نظام حکومتی، یعنی سیاست شرعیّه. ابن تیمیّه نظام حکومتی و اداره بر اساس قانون الهی را طراحی می‌کند. از نظر او مذهب است که خلافت محتوای خود را به عنوان نمود ضروری راه اسلامی از دست داده است. نتیجه اینکه ابن تیمیّه به استثنای ارجاعاتی به دوره خلفای راشدین به ندرت صحبتی از خلافت می‌کند. در مقابل، او درباره ولایت (آمریت و حکومت) و امارت (شهریاری) داد سخن می‌دهد.^{۲۹} همچنین وقتی درباره حاکم سخن می‌گوید اصولاً صیغه جمع به کار می‌برد (ولایت). [او] تا حدی تحت تأثیر شرایط سیاسی معاصر است و [این کار] تا حد زیادی اقرار به این نکته است که اتحاد جامعه اسلامی ضروراً وابسته به اتحاد سیاسی تحت توجهات یک خلیفه و یا یک امام نیست. ابن تیمیّه به جای خلافت از اتحاد معنوی تمام مسلمانان یاد می‌کند هر چند آنها در مناطق مختلف و تحت حکومت حکام متعدد زندگی کنند. موضوع مهم اجرای شریعت است و هر مرجع قدرتی که اجرای آن را ضمانت کند مشروع است.

ابن تیمیّه ضرورت قدرت سیاسی را اذعان می‌کند. [به زعم او] بدون قدرت یا حکومت، جوامع انسانی نمی‌توانند حفظ شوند. تأسیس حکومت (امارت) بالاترین تکلیف مذهبی است که بدون آن مذهب حفظ نخواهد شد.^{۳۰} ابن تیمیّه مانند غزالی امور دنیایی را ضروری می‌شمارد، اما در عین حال آنها را تابعی از معنویات می‌داند. ولایت دو بنیان دارد: قدرت (قوه) و امانت.^{۳۱} ابن تیمیّه از ولایت به عنوان خلفای خداوند بر بندگان خدا یاد می‌کند و می‌گوید که اطاعت از آنها حکم قرآن است. اما اطاعت از آنها مشروط به برقراری عدالت بر طبق شریعت است. او به آیه ۶۲ از سوره نساء استناد می‌کند که در آنجا: «خداوند امر می‌کند که امانتها را به صاحبانشان برگردانید و چون میان مردمان به داوری می‌نشینید، به عدالت حکم کنید.» قدرت سیاسی باید در خدمت قانون و عدالت، که علت وجودی آن است، به کار رود.

«هدف حکومت (سیاست و ولایت) پیشرفت دین آدمی... و پیشرفت امور دنیایی اوست،

اموری که بدون آنها مذهب نمی تواند حفظ شود. امر به معروف و نهی از منکر.^{۳۲} ابن تیمیّه با تأکید بر اینکه حکام باید با علما مشورت کنند، قدرت دنیایی و شریعت را به هم مربوط می کند، رابطه ای که توسط یکی از همعصران او، بدرالدین بن جماعه (متوفی ۱۲۴۱)، کنار زده شده بود.^{۳۳}

با ابن تیمیّه نظریه اسلامی حکومت به دور کامل خود رسید. او به وضوح و با حرارت ادعا می کند که نظام حقیقی (مشروع) نظامی است که بر شریعت مبتنی است، یعنی نظام خلفای راشدین. مع هذا به وضوح مشخص بود که برقراری چنان نظامی نمی توانست عملی شود: اتحاد جهان اسلام از هم پاشیده شده بود. بهترین نظام پس از نظام خلفای راشدین بر اثر اتحاد بین ولات و علما (یعنی دانشوران مذهبی) عملی می شد. مشکل است نتیجه بگیریم که چنین راه حلی، همان طور که همیلتون گیب معتقد است^{۳۴}، از فلسفه سیاسی کلاسیک یونان استنتاج شده بود یا از علاقه ابن تیمیّه به اینکه شریعت در هر شرایطی اولویت و برتری دارد. ابن تیمیّه با آثار فلاسفه مسلمان که سنت کلاسیک فلسفه سیاسی را به اسلام معرفی کرده بودند آشنا بود، اما در عین حال آنها را به شدت مورد انتقاد قرار می داد. زیرا به زعم او تعلیمات فلاسفه سیطره شریعت را در جهان اسلام تحت الشعاع قرار می داد.

۲

دیدیم چگونه فقها و نظریه پردازان مسلمان در نظریه های اساسی خود نسبت به خلافت، از سیاست معانی زیر را مراد می کردند: (۱) اداره امور انسانها بر طبق شریعت - سیاست الشرعیّه، یعنی نظام سیاسی کاملی که عدالت و سعادت را در این جهان و آخرت را در عالم دیگر تضمین می کند؛ (۲) تصمیمات حاکم برای حل و فصل اموری که به طور دقیق در قوانین الهی از آنها صحبت نشده بود، مشروط بر اینکه آنها با احکام اصلی اسلامی مغایرت نداشته باشند؛ (۳) تصمیمات و تدابیر مخالف شریعتی که به مقتضای احوای نفسانی حکام یا به دلایل صرفاً دنیوی حکومت اتخاذ می شد و (۴) قواعد رفتاری عملی و مصلحت-اندیشانه ای که به وسیله مشاوران شهریار به عنوان ابزاری برای حکومت با ثبات و موفق طرح ریزی شده بود. گرچه بر مبادی مذهبی و اخلاقی تأکید می شد. اما این مبادی اساساً ابزارهایی برای غایت سیاست بودند.

فقها در تشریح سیاست شرعیّه آرمانی از مقدمه های کلامی مورد قبول و متداول آغاز می کردند. قوانین الهی که بر جامعه اسلامی حکومت می کند برای معتقدین نه تنها اصول

اعتقادی در باب وجود خداوند، وحی و معاد ارائه می‌کند، بلکه قواعد (احکام) و حدودی را که روابط و معاملات فرد مسلمان را با همکیشان خود و همچنین روابط او را با کسانی که صاحب حکم‌اند و بر او حکومت می‌کنند نیز نظم می‌بخشد. برای فقها دولت اسلامی به این دلیل به وجود آمده بود که ایزاری برای به عمل در آوردن اراده الهی باشد. جدایی بین دین و دنیا غیر قابل تصور بود: «اسلام هم دین است و هم دولت.» همزادی بنیانی بین دین و دولت از تعهد اساسی بر این اصل استنتاج شده بود که غایت حیات و فعالیت‌های آدمی عبادت خداوند است. این حقیقت در هیچ جا بهتر از گفته ابن تیمیّه بیان نشده است: «تلقی حکومت و یا امارت به عنوان وظیفه يك تکلیف دینی است و همچنین عملی است که انسان با آن به خدا نزدیک می‌شود: زیرا نزدیکی به خدا از طریق اعمال قدرت است؛ یعنی اطاعت از خداوند و پیامبر او عالیترین روش نزدیکی به خداوند است.»^{۳۵}

ترکیب معنویات و مادّیات به معنی تفاوت قائل نشدن میان آنها از نظر اهمّیت و اولویت نبود. اما گرچه از نظر اهمّیت، معنویات بر مادّیات برترند - الدّینا مزرعة الآخرة - با این همه این اولویت و اهمّیت تنها از طریق زندگی مادّی حاصل می‌شود. قلمرو خداوند به يك تعبیر مهم از نوع این دنیایی است: انسان باید به خداوند از طریق يك نظام اجتماعی خدمت کند. در چارچوب اهداف الهی، هر يك از فعالیت‌های انسان جنبه مذهبی پیدا می‌کند. پی آمد آن این است که سیاستی که از شریعت جدا شود محلّ ایراد و اعتراض است. این بدین معنی است که مطالعه حکومت و تجزیه و تحلیل زندگی سیاسی نمی‌تواند به طور مستقل از ملاحظات مذهبی انجام گیرد و لهذا نمی‌تواند فی نفسه به علمی مستقل تبدیل شود. معنی این نکته همچنین این بود که فقهای مسلمان به هیچ وجه نمی‌توانستند پیش فرضهای اساسی خود را مورد تجزیه و تحلیل نقادانه قرار دهند. بلکه آنها نظریات مذهبی بنیانی را به عنوان حقایق محض تلقی کردند و از آنجا و در سایه آنها به ایجاد يك ساختار سیاسی آرمانی دست زدند.

فلاسفه گرچه باورهای بنیانی اسلامی فقها و پیش فرض آنها را مبنی بر اینکه زندگی سیاسی باید در جهت عالیترین هدف انسانی رهنمون و تنظیم گردد قبول داشتند، اما با فقها در شیوه برخورد و نحوه درک آنها از ماهیت هدف غایی بشر اختلاف داشتند. در حالی که فقها در تفسیر خویش از مبادی قانونی در جهت کاربرد عملی بیشتر دچار محدودیت کلامی بودند تا ملاحظات عقلانی، فلاسفه مسلمان به عنوان فیلسوف فقط به دنبال بحث در اصول حکومت اسلامی نبودند، بلکه به حکومت به طور کلی می‌پرداختند. فلاسفه، تحت تأثیر فلاسفه کلاسیک به ویژه افلاطون و ارسطو، سیاست را شاخه مهم و متمایزی از فلسفه

می‌دانستند. بر طبق این باور، زندگی سیاسی می‌تواند مورد بررسی فلسفی قرار گیرد و اصول آن می‌تواند مستقل از فقه و کلام بر اساس عقل مقرر گردد. نتیجه اینکه تا جایی که فقه و کلام به زندگی فرد در يك جامعه سیاسی مربوط می‌شود این دورشته در قلمرو سیاست به مثابه اداره جامعه قرار می‌گیرند. سیاست در این مفهوم تمام جنبه‌ها و کوششهای شهروندان را که در يك ساختار سیاسی زندگی می‌کنند، حداقل در رابطه با تناسب آنها با زندگی ساکنان جامعه سیاسی، در مد نظر قرار می‌دهد. به زبان دیگر، فلاسفه اصول اسلامی را تابع مسائل طبیعی و عقلانی گرفته هر آنچه را که فقها حقیقت محض تصور کردند موضوع شدیدترین مذاقه‌ها قرار دادند.

این مطلب در نوشته‌های بارزترین فیلسوف مسلمان ابونصر فارابی، اولین کسی که سنت فلسفه سیاسی را به جهان اسلام معرفی کرد، به وضوح دیده می‌شود. این سنت از فلسفه یونان به‌ویژه از آثار افلاطون که فارابی نوشته‌های او، به ویژه جمهور و قوانین، را مطالعه و تفسیر کرده بود اتخاذ شد. فارابی در کتاب *احصاء العلوم* با بحث از فقه و کلام در گفتاری که به علم سیاست (العلم المدنی) اختصاص داده شده سرنخ مهمی در موارد فهم روش خود به دست می‌دهد.^{۳۶} او علم سیاست یا فلسفه سیاسی را علمی تعریف می‌کند که «از انواع افعال و رفتار ارادی و از آن ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی که افعال و رفتار ارادی از آنها سرچشمه می‌گیرند بحث می‌کند و از آن هدفهایی یاد می‌کند که این افعال در رفتار برای رسیدن به آنها انجام می‌شود.» و اینکه چگونه این عادات در انسان و در مدینه‌ها به وجود می‌آیند و حفظ می‌شوند. این علم همچنین نشان می‌دهد که «سعادت حقیقی» کدام است.^{۳۷} فارابی پس از آن بیان می‌دارد که مدینه‌های گوناگونی بر اثر وجود نوع ویژه‌ای از «ریاست» - فن سلطنت - تأسیس شده و سیاست حقیقی در اثر عملکرد این فن بروز می‌کند.

برداشت فارابی از سیاست به‌وضوح با برداشت فقها تفاوت دارد. او می‌گوید اصول و قواعدی که سیاست را تشکیل می‌دهد می‌بایست نه از قرآن و سنت بلکه از کتاب سیاست ارسطو (کتاب فی السیاسة) و جمهور افلاطون (همچنین کتاب فی السیاسة) استنتاج شود. فلسفه سیاسی نه تنها انواع افعال و سنن ضروری برای تأسیس مدینه فاضله را بیان می‌کند، بلکه از تصمیمات، ابزارها و روشهایی بحث می‌کند که باید اعمال کرد تا مدینه فاضله حفظ شود یا اگر به مدینه جاهله نزول کرده است آن را مجدداً به وضع سابق بازگرداند.^{۳۸} علم سیاست به این دلیل از چنین اولویتی برخوردار است که هم غایت نگر است و هم متوجه روشها و ابزارهایی که برای کسب این غایتها لازم است. فارابی الگویی را به وجود آورد که

بعداً توسط اکثر فلاسفه اسلامی به‌ویژه ابن سینا، ابن باجه و ابن رشد دنبال شد. به همین دلیل آراء فلاسفه را دربارهٔ سیاست باید در فلسفه آنها به طور کلی مورد بررسی قرار داد. به نظر فلاسفه، فلسفه یا علم دو بخش دارد: فلسفه نظری یا استدلالی و فلسفه عملی. فلسفه نظری دانش به چیزهایی است که انسان قادر است بفهمد اما نمی‌تواند آنها را عمل کند. یعنی چیزهایی که وجود آنها بستگی به افعال، اختیار و یا هنر انسانی ندارد. مثل علم به وحدانیت خدا و یا علم ستاره‌شناسی. فلسفه یا حکمت عملی، دانش به چیزهایی است که انسان قادر به دانستن و عمل کردن آنهاست. آنها آراء درست دربارهٔ چیزهایی را که در نتیجه فعل و ارادهٔ انسان حاصل می‌شوند ارائه می‌کنند. غایت حکمت نظری حقیقت است، در حالی که غایت حکمت عملی سعادت است. حکمت عملی فلسفه سیاسی نیز نامیده می‌شود.^{۳۹} به نظر فارابی حکمت عملی یا سیاسی شامل دو بخش است: اخلاق و یا آنچه او «هنر اخلاقی» می‌نامد که علم رفتارهای نیکو و ملکات اخلاقی است که از آن رفتارهای نیکو برمی‌خیزد. بخش دوم فلسفه حکومت و یا سیاست به معنی اخص کلمه است. در حالی که اخلاق با امور نیک در رابطه با یکایک افراد سر و کار دارد. سیاست دانش به چیزهایی است که توسط آنها چیزهای نیک (الأشیاء الجمیله) و نیز روشهای کسب و حفظ آنها برای اهالی مدینه حاصل می‌شود.^{۴۰} اخلاق و سیاست هر دو به موضوع واحدی، منتها از زاویه‌های مختلف، می‌پردازند. الأشياء الجمیله. آنها دورشته متفاوت نیستند، بلکه دورهیافت مختلفند. اخلاق به مطالعه در افعال و فضائل يك افراد می‌پردازد در حالی که سیاست به مطالعه در فضائل اجتماعات مردم و یا گروههای اجتماعی اختصاص دارد.

ابن سینا دومین فیلسوف بزرگ مسلمان و تالی فارابی، در همین زمینه حکمت عملی را به سه بخش تقسیم می‌کند:

۱. اخلاق یا حکمت اخلاقی که به ادارهٔ امور فرد می‌پردازد. «با این علم می‌توان فهمید که انسان در عادات و سنن اخلاقی و رفتارش چگونه باید باشد تا بتواند از يك زندگی سعادت-یاب در این دنیا و همچنین در آخرت بهره‌مند گردد.» فایدهٔ این علم شامل علم فضائل و روش اخذ آنها برای تهذیب روح، و علم به ردائل و طریق پرهیز از آنهاست.
۲. حکمت اقتصاد یا تدبیر منزل که دانش به مدیریت منزل را ارائه می‌کند. «از طریق این علم انسان یاد می‌گیرد که چگونه منزل خود را - که شامل خود، همسر، فرزندان، خدمه و غلامان و کنیزان است - در جهت يك زندگی کاملاً منظم برای کسب سعادت اداره کند.»
۳. حکمت یا علم سیاسی دانش به «انواع نظامهای سیاسی، حکومت و اجتماعات، اعم

از خوب و بد اراده می‌کند؛ و روشهای حفظ هر يك، و دليل ناهمگون بودن آنها و روش تغيير و تبديل آنها را نشان می‌دهد.»^{۴۱}

ابن سینا این قسمت را با این نتیجه به پایان می‌برد که «با این بخش از حکمت عملی (مراد علم سیاست) است که ما ضرورت نبوت و نیاز نوع بشر به قانون (شریعت) را برای حیات، تداوم و زندگی آینده» در می‌یابیم.^{۴۲}

مقایسه تقسیم‌بندی ابن سینا از علم یا حکمت با تقسیم‌بندی فارابی نیات مختلف آنها را به رغم همسانی آشکار و الگوی سازمان‌بندی هر دو نشان می‌دهد. در حالی که ابن سینا اقتصاد را دومین جزء از حکمت عملی می‌داند، فارابی حتی اسمی از این موضوع نمی‌برد. با فرض اینکه فارابی از سه بخش بودن عقل عملی آگاه بوده است^{۴۳}، احتمالاً او به طور عمد در تقسیم‌بندی خود از اشاره به علم اقتصاد پرهیز کرده است. او برای اقتصاد درجه و مقام يك علم مستقل را قائل نیست. سکوت او درباره اقتصاد باید در سایه این واقعیت درک شود که در کتاب احصاء - مهمترین رساله درباره طبقه‌بندی علوم - او نه تنها درباره اقتصاد حرفی ندارد، بلکه درباره اخلاق نیز ساکت است.^{۴۴} فارابی در دسته‌بندی آراء اهل مدینه فاضله به طور سریع از آراء مربوط به خدا، جهان، سعادت و اصول هستی می‌گذرد، بدون اینکه حتی يك کلمه درباره فضائل سخن بگوید.^{۴۵}

فارابی در احصاء العلوم مقدمه به بحث درباره دستور زبان و منطق می‌پردازد. هر دوی این علوم ویژگی‌های ایزاری دارند و بنابراین علم به آنها مقدم بر سایر علوم است.^{۴۶} او سپس باقیمانده علوم را به علوم نظری و علوم عملی تقسیم می‌کند. علوم نظری شامل ریاضی، فیزیک و مابعدالطبیعه در دو فصل، و علوم عملی شامل علم سیاست، فقه و کلام در يك فصل مورد بررسی قرار می‌گیرند.^{۴۷} اخلاق و اقتصاد کاملاً حذف شده‌اند و به جای آنها از علوم مذهبی فقه و کلام، نه به عنوان علمی مستقل بلکه از حوزه‌های فرعی علم سیاست، صحبت می‌شود. نتیجه اینکه، علم سیاست در این تقسیم‌بندی از مقام برتری برخوردار است تا در تقسیم‌بندی ابن سینا؛ در طبقه‌بندی ابن سینا علم سیاست با حکمت عملی برابر است. [در اندیشه فارابی] مقام سایر علوم (فقه و کلام) تابع علم سیاست است. بنابراین فارابی در تقسیم‌بندی علوم، برداشت خود را از علم سیاست، قلمرو و موضوعات آن آشکار می‌کند. نخستین برداشت می‌تواند این باشد که ابن سینا اولویتی را که فارابی برای علم سیاست قائل است نمی‌پذیرد، اما می‌توان [از آراء ابن سینا] استنتاج کرد که در آن جهت قدمهای زیادی برداشته است. احتمالاً ابن سینا با توجه به نوشته‌های گسترده فارابی در این زمینه

تفصیل بیشتر را ضروری ندانسته است. افزون بر آن، درگیری او با زندگی اجتماعی و سیاسی - عملی که فارابی به طور کلی از آن کناره گرفت - ممکن است او را بیشتر به جانب حزم و احتیاط کشانده باشد و یا اینکه بیشتر آگاه شده است که برای حفظ يك جامعه با ثبات و عادلانه باید اولویت قانون مذهبی را مورد تأکید قرار داد. مع هذا در جایی که ابن سینا برای فلسفه سیاسی وظیفه تعیین «ضرورت نیاز به نبوت و نیاز نوع بشر به قانون» قائل می شود به نظر می رسد نظر بنیادی فارابی را پذیرفته است.

فلاسفه در بحث خود از حکمت عملی از نیاز انسان آغاز می کنند که همانا کسب سعادت است. آنها تعلیمات افلاطون را می پذیرند که تحصیل سعادت یا کمال، تنها از طریق جامعه مدنی امکان پذیر است. فارابی می گوید «از آنجا که مراد انسان از حیات کسب بالاترین سعادت است، او [یعنی انسان] برای رسیدن به این هدف باید بداند که سعادت چیست تا آن را مدنظر خود قرار دهد. پس از آن او احتیاج دارد که چیزهایی را بداند که برای کسب سعادت به آنها نیازمند است و سپس آنها را انجام دهد.»^{۴۸} به این ترتیب سعادت نه تنها به افعال آدمی بلکه ذاتاً به آراء و عقاید او نیز بستگی دارد. هر شهروندی ملزم است «بالاترین اصل موجودات و مراتب آنها را، شادمانی، حکومت افضل مدینه فاضله و درجات حاکم بر نظم در آن را بفهمد و پس از آن، رفتار مشخص شده ای را که با انجام دادن آن به کسب سعادت می رسد»^{۴۹} نیز دریابد. فارابی در جای دیگر می گوید که سعادت حقیقی و یا کمال شامل علم به مبادی موجودات، خدا و معنویات است. بشر این چیزها و یا موجودها را به یاری هوش و عقل و یا به یاری تصور و خیال درک می کند. اما با توجه به اختلافی که در سنجایی طبیعی هر فردی هست، «هر کسی قادر نیست سعادت و یا چیزهایی را که باید انجام دهد مستقلاً و به تنهایی درک کند، بلکه به معلم و یا راهنمایی برای نیل به این اهداف نیازمند است. برخی از مردم به راهنمایی کمی نیاز دارند، در حالی که دیگران به راهنمایی بسیار زیادی محتاجند.»^{۵۰} اکثر افراد یا طبیعتاً یا به سبب عادت توانایی درک این چیزها را ندارند؛ آنها بر اساس باورها و یا القائات زندگی می کنند و فرمانروا باید به یاری نمادها و مشابهتها به تجسم این چیزها در ذهن مردم کمک کند.

برای فلاسفه، سعادت حقیقی در حکمت نظری است و تنها توسط عده معدود و مشخصی که اهل استدلالند (اهل البرهان) قابل درک است. ابن سینا پس از بحث درباره سه نوع فضیلت (خویشترداری، عقل عملی و شجاعت) که مطابق با سه قوه محرکه در نفس آدمی (شهوانی، غضبی و عملی) هستند اضافه می کند که «مجموع اینها عدالت است که در عین

حال، فرع بر فضیلت نظری هستند.» وی می‌افزاید: «اما هر آن کسی که حکمت نظری را با عدالت ترکیب کند در واقع انسان سعادت‌مندی»^{۵۱} است! در جای دیگر عالم اندیشه را با بهشت مترادف می‌داند.^{۵۲} در آثار ابن باجه توجه بارزی به «علوم» به عنوان نمودار کمال مطلق می‌بینیم. [او با] تأکید می‌افزاید که «علوم نظری» برای يك منزوی «المتوحّد» در يك مدینه غیر کامل سعادت و کمال حقیقی را تضمین می‌کند. «لذت علمی» حقیقی از طریق فلسفه حاصل می‌شود و هر آن کس که حکمت کسب کند «فاضل و خدایی» (فاضل الهی) است. ابن باجه در همان حال ادعا می‌کند که «فضائل صوری» (ظاهراً شامل فضائل مذهبی هم هست) فرع بر سعادت نهایی‌اند.^{۵۳}

اصلیترین نکته، در تصوّر فلاسفه از سعادت یا کمال آدمی وجود يك مدینه کامل (مدینه فاضله) و یا يك نظام سیاسی کامل (سیاسة المدنیة) است. انسانها همه خود بسنده یا همه مشابه زاده نشده‌اند؛ انسان بی‌یاور، قادر نیست هر آنچه را که برای حیات و رفاه به آن نیاز دارد کسب کند. او به کمک و تعاون هموعان خود برای کمالی که مناسب جوهر اوست نیازمند است. اما انسان صرفاً جسم نیست. او روح نیز هست؛ تنها يك موجود سیاسی نیست، بلکه موجودی معنوی و اهل اندیشه نیز هست. تنها از طریق جامعه است که انسان می‌تواند نیازهای جسمی، فکری و اخلاقی خود را به طور کامل بر آورد.^{۵۴} اندیشه عدم خودکفایی انسان به عنوان اساس تشکیل اجتماع بشری به طور عموم توسط فلاسفه مورد قبول است. اما در حالی که ریشه تشکیل اجتماع در نیازهای مادی است، وجود آن برای تأمین نیازهای اخلاقی و معنوی است. جامعه به این دلیل طبیعی است که غایت طبیعی انسان یعنی سعادت و کمال او را برمی‌آورد. زندگی سیاسی نه تنها برای حفظ جسم و بقاء صرف بلکه علاوه بر آن، و مهمتر از آن، برای تحقق کمال فکری لازم است، زیرا فکر شریفترین زیور انسان است - و در واقع چنین کسی انسان حقیقی است. ابن باجه می‌گوید ما نمی‌توانیم فکر خود را آن طور که هست بفهمیم، بلکه می‌توانیم تأثیر آن را در چیزهای دیگر ببینیم. ما آن را در چیزهای قابل فهم و به درجات مختلف مشاهده می‌کنیم. و «واضح است که این هدف [شناخت فکر خود] به سبب جوهر آدمی تنها به انسان اختصاص دارد. و این تنها از طریق همکاری سیاسی امکان‌پذیر است. [زیرا] انسانها از نظر مقام و جایگاه متضاد یکدیگرند و از طریق این تضادها دولت به کمال می‌رسد و از آن طریق این هدف نهایی حاصل می‌شود.»^{۵۵}

اگر سعادت بالاترین هدف آدمی است و این سعادت تنها در «مدینه فاضله» حاصل می‌شود، کوشش برای تأسیس مدینه فاضله و یا بهترین نظام سیاسی والاترین کوشش

انسانی است. و از آنجا که فلاسفه این وظیفه را به علم سیاست محول کرده‌اند، بنابراین علم سیاست از والاترین اصول انسانی است. این علم سیاست است که نشان می‌دهد تأسیس مدینه فاضله بر اداره مدینه توسط حاکم افضل متکی است و اومی تواند قسمتهای مدینه را به صورت سلسله مراتبی بر اساس سنجایی هر قسمت منظم کند. ضرورت يك حاکم افضل از این واقعیت استنتاج می‌شود که اکثر مردم به علت سرشتشان قادر به درک سعادت واقعی نیستند تا بتوانند به دنبال آن باشند. آنها به درجات مختلف به رهنمود و راهنمایی نیاز دارند؛ اما برخی نسبت به دیگران به راهنمایی بیشتری نیازمندند.^{۵۶} برخی از طریق ارشاد یاد می‌گیرند، بعضی دیگر از طریق چابلسی و فروتنی، و عده‌ای دیگر از طریق اجبار. تمایل توده مردم به طرف سعادت این سؤال را برمی‌انگیزد که چه کسی باید راهنما و یا رهبر آنها باشد. واضح است که هر کسی نمی‌تواند مردم را به سعادت برساند و یا آنها را به کارهایی وادارد که نتیجه آن به نفع خود آنهاست. اگر سعادت بشری اساساً بر تحقق مدینه فاضله بستگی داشته باشد، و اگر بشریت برای کسب سعادت به رهبر احتیاج دارد سرشت و کیفیات این رهبر باید شناخته شود. فارابی حکمران را به شرح زیر تعریف می‌کند:

... کسی که نیازی ندارد که کسی بر او در هیچ مورد حکومت کند، بلکه در واقع تمام علوم از انواع مختلف را کسب کرده و به فردی که او را راهنما باشد اصلاً هیچ نیازی ندارد، قادر است که کارهای ویژه‌ای را که باید انجام دهد به خوبی بفهمد. اومی تواند تمام کسانی را که میل دارد کاری برایش انجام دهند به انجام دادن آنها وادارد و می‌تواند انسانها را به کارهایی که برای آن کار ساخته شده‌اند بگمارد و می‌تواند تمام اعمالی را که برای نیل به سعادت لازم است تشریح، تعیین، و مشخص کند.^{۵۷}

تنها چنین شخص بزرگی با سرشت افضل است که می‌تواند قوانینی برای انواع انسانها طراحی کند. حکمران افضل در نظام فارابی همان مقامی را دارد که فیلسوف حاکم در نظام افلاطون. رابطه او با مدینه مثل رابطه قلب با بدن است؛ هر دوی آنها منشأ حیات، اصل نظم و سازمان‌اند. وجود مدینه فاضله مسبوق به وجود حکمران فاضل است و نه بر عکس. حکمران افضل حتی با علت اول کائنات مقایسه شده است.^{۵۸} همان طور که تمام چیزها از علت اولی پیروی می‌کنند و هدف خود را بر طبق توانایشان دنبال می‌کنند، به همین ترتیب ساکنان مدینه نیز باید از حکمران افضل خود و هدف او، و هر کدام بر اساس مقامی که در سلسله-مراتب دارند پیروی کنند. حکمران افضل اصل سازمان کل مدینه و به عنوان واحد فعال در

راه رفاه همه عمل می‌کند. او کاملترین بخش مدینه است.

به نظر فارابی، حکمران مدینه فاضله باید سرشت ویژه‌ای داشته باشد. حکومت (ریاست) او بر دو چیز مبتنی است: یکی سجا یا و یا استعدادهای طبیعی و دیگری عادات ارادی.^{۵۹} حکمران افضل باید ویژگیهای سرشتی خاصی را، که فارابی در آراء اهل مدینه فاضله برمی‌شمارد، دارا باشد. این ویژگیها کیفیاتی را که افلاطون برای فیلسوف حاکم در جمهور خود قائل است متبادر به ذهن می‌کند.^{۶۰} مع‌هذا، فارابی با یکی گرفتن حکمران افضل، نه با فیلسوف حاکم، بلکه با امام یعنی رهبر سیاسی و مذهبی جامعه اسلامی، موضوع را مغشوش می‌کند.^{۶۱} یکی کردن در نهایت به این معنی است که مدینه فاضله يك جامعه اسلامی است که به وسیله يك امام بر طبق شریعت اداره می‌شود. این نتیجه‌گیری ممکن است با این واقعیت که فارابی حکمران افضل را متصل به دریافت‌کننده وحی می‌داند تأیید شود.^{۶۲} مع‌هذا فارابی در کتاب تحصیل السعادة و ویژگیهای حکمران افضل را همان می‌داند «که افلاطون در رساله سیاسی خود [جمهور] می‌آورد.» لازم به یادآوری است که هیچیک از این ویژگیها به طور اخص برای رهبر جامعه اسلامی به کار برده نشده است. [آنچه در بحث فارابی] چشمگیر است، نبود هر گونه اشاره به خداوند، وحی، شریعت یا معجزه است. به جای آن می‌بینیم که مهمترین ویژگی حکمران افضل عشق او به حقیقت و حکمت است.^{۶۳} یکسان گرفتن حکمران افضل با امام نه تنها امتیازی است که [فارابی] به احساسات تعصب آمیز مسلمانان داده بلکه در عین حال روشی است [از جانب او] مؤید اینکه گرچه در حوزه معرفت‌شناسی، مذهب ممکن است موقعیتی پایین‌تر از فلسفه داشته باشد، اما احتمالاً مذهب در اداره مدینه و رهنمود توده مردم به طرف يك زندگی مسالمت‌آمیز، عادلانه و سعادت‌مندانه هنوز يك کار ویژه سیاسی را به خوبی تحقق می‌بخشد. به طور کلی برای فلاسفه آیین وحی شده چیزی نیست جز تابعی از حقایق متافیزیکی، که برای توده‌ها مفید است.^{۶۴} نظام سیاسی حقیقه کامل (سیاسة المدنیة) آن نظامی است که فلاسفه مهمترین قسمت آن را تشکیل می‌دهند. تنها فلاسفه توانایی شناخت حقیقی را دارند، زیرا انسانها به دو دسته برگزیدگان (خاصه) و توده (عامه) تقسیم می‌شوند: برگزیدگان معدود کسانی هستند که به «شناخت معرفت عمومی» قانع نیستند، در حالی که توده کاملاً [از این شناخت] راضی است. افزون بر معرفت برهانی حقیقی، «رهبری سیاسی» نیز به خواص تفویض شده و لهذا آنها باید حکومت کنند. فیلسوف حکمران با مدیر منزل یا ارشد گروهی محصل مقایسه می‌شود. او معلّم و مربی ملت است به همان صورتی که مدیر منزل مرتبی و معلّم اعضای خانه و یا يك

استاد مرئی و معلم دانش آموزان است.^{۶۵} روش تعلیم و تربیت مردم بنا به طبیعت مختلف آنها تنظیم شده است. برای خواص، روش کار استدلال است در حالی که برای توده‌ها روشهای اِقتناعی و بیانات تخیلی است.^{۶۶}

نتیجه اینکه سعادت حقیقی بستگی به تحصیل فضائل نظری دارد. اما از آنجا که اکثر مردمان طبیعتاً توانایی کسب این چنین دانشی را ندارند بنا بر این باید کسانی آنها را رهبری و بر آنها حکومت کنند که از چنین تواناییهایی برخوردارند. حکومت فلسفه تنها ضمانتی است که در آن، مردم ممکن است به درجه‌ای از تحصیل رفاه و سعادت دست یابند. فیلسوف حاکم، برای رهنمود آنها به سعادت، از قوانین مذهبی بهره می‌گیرد تا فضائل اساسی را که برای سعادت آنها لازم است در آنها تشویق کند. در نیل به این هدف از فنّ سیاسی استفاده می‌کند که از فلسفه، هم از نظر درجه و هم از نظر مقام پایینتر^{۶۷}، اما فراتر از قوانین مذهبی است. این اوضاع تأسیس نظام [سیاسی] فاضله را ضروری می‌کند، نظامی که وجود آن برای رفاه توده ضروری است. اما نه برای فیلسوفان، چرا که آنها در نظامهای [سیاسی] غیر فاضله نیز می‌توانند زندگی سعادت باری را دنبال کنند. اما با توجه به غیر محتمل بودن تأسیس یک نظام سیاسی کامل، برای توده خوب است که بر اساس قواعد و قوانین مذهبی زندگی کند. سیاست شرعی چون قابل تحقق است از سیاست مدنی برتر است. در عین حال، سیاست شرعی تنها با تشویق شکوفایی فلسفه است که می‌تواند وظیفه خود را انجام دهد. این نتیجه‌ای است که در فصل المقال این رشد و مستدل سازی شریعت به عنوان ترغیب به علم از طرف ابن باجه ارائه شده است.

فلاسفه با تابع سیاست کردن قانون، به انجام دادن کارهای زیر توفیق یافتند: (۱) قبول قوانین دینی جامعه خود؛ (۲) معرفی فلسفه در جامعه خویش بدون به خطر انداختن آمریت قانون؛ (۳) قانون را تحت مطالعه نقادانه فلسفی قرار دادن و (۴) اثبات برتری فلسفه به عنوان تنها راه زندگی سعادت بار.

یادداشتها

مقدمه مترجم

۱. در اینجا لازم می‌دانم که از اساتید و دوستان بزرگوار جناب آقای دکتر حسین ابراهیمی دینانی و آقای دکتر حسین بشریه که این ترجمه را قبل از چاپ مطالعه فرموده با نگارنده به بحث پرداختند سپاسگزارم.
۲. نصرالله پورجوادی، «عقل دکارتی و جنون نیشابوری»، نشر دانش، سال هفتم، شماره سوم (فروردین و اردیبهشت

۱۳۶۶)، ص ۴.

۳. نصرالله پورجوادی، «سیری در اندیشه سیاسی اسلام در عصر جدید»، نشر دانش، سال سوم، شماره اول (آذر و دی

۱۳۶۱)، ص ۲۰.

۴. شاید يك روش انتخاب مفاهيم و مقولات مهم در میان مسلمانان و نحوه برخورد با این مسائل باشد. این روشی است که روانشاد عنایت برگزیده است. نگاه کنید به: حمید عنایت، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرّمشاهی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.

متن مقاله

۱. افلاطون، جمهور، کتاب اول، ص ۳۴۲.

۲. نگاه کنید به:

Lane's Arabic-English Lexicon, p.1465: Muhammad ibn Manzur, *Lisan al-Arab* (Cairo, 1966).

۳. ابن القفطی، إخبار العلماء باخبار الحکما، ویرایش یولیوس لیبتر، لایپزیگ، ۱۹۰۲، ص ۳۷۴.

۴. احیاء علوم الدین، قاهره، المکتب التجاریة الکبری، بی تا، ج ۱، ص ۱۳-۱۲ (از این پس این مرجع را با اسم خلاصه احیاء یاد می کنیم).

۵. همانجا، ص ۱۲ و ابن تیمیّه، السیاسة الشریعیة، ویرایش سوم، قاهره، دارالکتاب العربی، ۱۹۵۵، ص ۶۰ (از این پس این مرجع را با اسم خلاصه «س ش» یاد می کنیم).

6. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: The Clarendon Press, 1964), 54.

۷. همانجا، ابوالحسن الماوردی، الأحکام السلطانیة، قاهره، المطبع المحمودیة، بی تا، ص ۸۱-۸۰ (از این پس این مرجع را با اسم خلاصه «الف س» یاد می کنیم).

۸. الف س، ص ۸۴-۸۳.

۹. الف س، ص ۷۵-۷۳.

۱۰. ابوالطیب القنوجی، إکلیل الکرامة، بهوبال، انتشارات صدیقی، ۱۸۷۷، ص ۸۰.

۱۱. همان، ص ۸۱-۸۰.

۱۲. همان، ص ۸۵-۸۲.

۱۳. الغزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، قاهره، المطبع المحمودیة، بی تا، ص ۱۳۴.

۱۴. الف س، ص ۲.

۱۵. همانجا.

۱۶. الف س، ص ۲۱-۲۰ و ۳۳.

۱۷. الف س، ص ۳۲-۳۱.

۱۸. برای يك مطالعه همه جانبه از هر دو، نگاه کنید به:

Henri Laoust, *Doctrines Sociales et Politiques d'Ibn Taimiya* (Cairo, 1939): *La Politique de Gazali* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1970).

۱۹. الغزالی، میزان العمل، ویرایش سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۶۴، ص ۳۰۴.

۲۰. میزان، ص ۲۲۸ و احیاء، ج ۱، ص ۱۷.

۲۱. میزان، ص ۲۲۹-۲۲۸ و احیاء، ج ۱، ص ۱۳-۱۲.

۲۲. میزان، ص ۳۲۹-۳۲۸ و احیاء، ج ۱، ص ۱۳.

۲۳. میزان، ص ۲۵۹ و احیاء، ج ۱، ص ۱۷ - ۱۶.
۲۴. میزان، ص ۲۵۶.
۲۵. میزان، ص ۲۳۲ - ۲۳۰.
۲۶. میزان، ص ۲۵۵.
۲۷. میزان، ص ۲۹۸ و احیاء، ج ۱، ص ۱۷.
۲۸. میزان، ص ۲۹۴.
۲۹. س ش، ص ۱۱-۱۵، ۲۴، ۶۴، ۷۱، ۱۳۰، ۱۵۹، ۱۶۸-۱۶۱.
۳۰. س ش، ص ۱۶۱.
۳۱. س ش، ص ۱۴.
۳۲. س ش، ص ۱۵، ۲۴، ۷۲.
۳۳. بدرالدین بن جماعه، تحریر الاحکام، ویرایش هانز کوفلر، اسلامیکا، ۴ (۱۹۳۴)، ۳۵۶-۳۵۷.
34. H.A.R. Gibb, "Constitutional Organization," in *Law in the Middle East*, ed. M. Khadduri and H. J. Liebesny, vol. I (Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1955), 24-26.
۳۵. س ش، ص ۱۶۲.
۳۶. فارابی، کتاب احصاء العلوم، ویرایش عثمان امین، چاپ دوم، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۴۹، ص ۱۱۳-۱۰۲.
۳۷. همان، ص ۱۰۳-۱۰۲.
۳۸. همان، ص ۱۰۳.
۳۹. همان، ص ۱۰۷-۱۰۲؛ و این سینا، تسع رسائل، قاهره، انتشارات هندیه، ۱۹۰۸، ص ۲-۳. مقایسه کنید با ارسطو، *متافیزیک*، ۱۰۲۵ ب / ۱۹.
۴۰. فارابی، *التبیه علی سبیل السعادة*، حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۹۲۷، ص ۲۱-۲۰.
۴۱. تسع رسائل، ص ۱۰۸-۱۰۷.
۴۲. همانجا، مقایسه کنید با احصاء، ص ۱۰۳-۱۰۲ و فارابی، کتاب الملة، ویرایش محسن مهدی، بیروت، امریمری کاتولیک، ۱۹۶۸، ص ۵۳-۵۲.
۴۳. مقایسه کنید با:
- Al-Farabi's Philosophische Abhandlungen*, ed. Friedrich Dieterici (Leiden: E. J. Brill, 1890), 51, where al-Farabi recognizes the distinction between ethnics, economics, and politics.
۴۴. مقایسه کنید با:
- Ibn Bajja, *Opera Metaphysica*, ed M. Fakhry (Beirut: *Dar al-Nahar*, 1968), 38-40, where he enumerates economics among such "arts and faculties" as rhetoric, strategy, and medicine.
۴۵. فارابی، *آراء اهل المدينة الفاضله*، قاهره، انتشارات سعادة، ۱۹۰۸، ص ۱۰۳. مقایسه کنید با:
- Leo Strauss, "Quelques Remarques sur la Science Politique de Maimonide et de Farabi," *Revue des Etudes Juives*, 100 (1936): 11.
۴۶. تبیه، ص ۲۲.
۴۷. احصاء، ص ۱۱۳-۴۳.
۴۸. فارابی، *نظام سیاسی (The Political Regim)*، ترجمه ف. م. نجار.
۴۹. همان، ص ۴۰.
۵۰. همان، ص ۳۵.
51. Avicenna, *Healing: Metaphysics X*, trans. M. Marmura, in R. Lerner and M. Mahdi, 110.

52. Ibid., 120.

53. *Opera Metaphysica*, 77, 79, 91, 102, 120, 127, 167.

54. Cf. *Republic*, 369B, Aristotle's *Nichomachean Ethics*, 1169b; *Politics*, 1253a.

55. *Opera Metaphysica*, 139.

۵۶. نظام سیاسی، ص ۳۵.

۵۷. همان، ص ۳۶.

۵۸. آراء، ص ۸۲ و نظام سیاسی، ص ۳۹.

۵۹. همان، ص ۸۲ و فارابی، *تحصیل السعادة*، حیدرآباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ۱۹۲۶، ص ۲۹.

مقایسه کنید با ارسطو، سیاست، ۱۲۵۲ الف - ب.

۶۰. آراء، ص ۸۸-۸۷ و جمهور، ۴۸۷-۴۸۵. مقایسه کنید با ویژگیهای خلیفه مسلمانان بر اساس فلسفه سیاسی سنی

در الف س، ص ۱۴.

۶۱. آراء، ص ۸۷ و تحصیل، ص ۴۳-۴۲.

۶۲. آراء، ص ۸۶ و نظام سیاسی، ص ۲۶.

۶۳. تحصیل، ص ۴۴-۴۵. مقایسه کنید با جمهور، ۴۸۰-۴۷۴ ب.

۶۴. آراء، ص ۱۰۴ و

Averroes, *Philosophie und Theologie*, ed. Marcus J. Muller (Munchen: G. Franz, 1859), 120.

۶۵. تحصیل، ص ۳۱ و افلاطون، *مرد سیاسی*، ۳۵۹ د - ۳۵۸.

۶۶. همان، ص ۲۸.

۶۷. ملة، ص ۲۷.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی