

آرشیو شماره ها:

۱۶۰

✓	سال ۱۳۸۹ (۴)
✓	سال ۱۳۸۸ (۲۳)
✓	سال ۱۳۸۷ (۲۳)
✓	سال ۱۳۸۶ (۲۱)
✓	سال ۱۳۸۴ (۱۸)
✓	سال ۱۳۸۳ (۲۱)
✓	سال ۱۳۸۲ (۲۸)
✓	سال ۱۳۸۱ (۲۲)

چکیده

متن

امروزه درک چگونگی سیر تحول اندیشه سیاسی در ایران، به ویژه ایران اسلامی، به عنوان یکی از مهم ترین مجراهای شکل گیری تفکری نظام مند و مدنی، به یک دغدغه و پرسش فراگیر تبدیل شده است. این مسئله هم ذهن پژوهندگانی را که معتقدند، اندیشه ورزی ایران در وضعیت شکست در تجدد و عقلانیت مدرن است و آن را دچار یک بحران مزمن می دانند به خود مشغول داشته و هم مسئله محققانی است که وضعیت امروز را نه یک وضعیت (بحرانی)، بلکه آن را نسبت به وضعیت تاریخ ایران مسئله، بهترین حالت، و بستر (احیا و بازسازی) علم و اندیشه دینی که در نخستین سده های دوره اسلامی ایران زایش یافت، متناسب (به معنای نسبت دار نه هماهنگ) با تحولات علمی و عینی جهان متجدد به شمار می آورند.

این مقاله می کوشد تا ملاماتی درباره نظریه (انحطاط و زوال اندیشه سیاسی)، به عنوان شاخص دسته اول مطرح کند. در این نظریه، سیدجواد طباطبایی در تطبیق نخستین دوره تاریخ اندیشه سیاسی در ایران اسلامی حوزه فلسفه سیاسی را از فارابی تا ملاصدرا قرار داده است. براساس این نظریه در این دوره، سیر اندیشه سیاسی و به طور خاص فلسفه سیاسی، رو به زوال رفته است و اوج این انحطاط، ملاصدرا یا به عبارتی رویکرد حکمت متعالیه به فلسفه و اندیشه سیاسی است.



بحران امروز ایران، مطابق نظریه انحطاط، بحران شکست در تجدد و عقلانیت مدرن است که درک تاریخی آن، تنها در چارچوب نظریه ای عمومی، یعنی (نظریه انحطاط ایران) و با دستیابی و تدوین مفاهیم و مقولات تاریخ ایران امکان پذیر خواهد بود. از دیدگاه طباطبایی، (وضعیت کنونی، وضعیت بن بست بنیادینی است که جز از مجرای طرح مشکل بنیادها، راه برون رفتی بر آن متصور نیست، بنابراین هر کوششی که مودی به پرسش از مبانی و طرحی نو در مبادی نباشد، راه به جایی نخواهد برد). (1) طرح وضعیت این بنیادها و مبانی، نخست در تحول اندیشه فلسفی در ایران امکان پذیر می شود. وی در کتاب زوال اندیشه سیاسی در ایران، می کوشد، طرحی از (منحنی زوال اندیشه فلسفی در ایران)، ترسیم کند (2) و از این راه (به مفهوم بنیادین انحطاط تاریخی ایران گذر) کند. (3)

2. خاستگاه شکل گیری اندیشه و فلسفه سیاسی یونان در تقابل با فلسفه سیاسی اسلامی

مطابق دیدگاه طباطبایی، زایش اندیشه سیاسی و تأمل فلسفی در مسائل اجتماعی و سیاسی، پیش از هر چیز، معلول یک رابطه ویژه میان انسان و خداست. از آنجا که تأمل فلسفی، از اساس، تأملی انسانی است و عقل انسان در آن نقشی محوری ایفا می کند، این تأمل زمانی می تواند بسط بیابد که انسان خود را در تفکر، مستقل و آزاد تصور کند. این آزادی در فلسفه یونان وجود داشت. (4) این در حالی است که (سرشت بازپرسش از وجود) در فلسفه ارسطو، از بنیاد با جزمیت احکام شریعت مسیحی و اسلامی و بسته بودن منظومه فکری تدوین شده در دوران دین های سامی، ناسازگار است. (5) بر اساس این تحلیل، فلسفه سیاسی در فضای اسلامی، زمانی می توانست شکل بگیرد و بسط بیابد که حوزه ای به عنوان (منطقه فراغ شرع) لحاظ شود و گسترش یابد. دقیقاً بر پایه همین مبنا (در ایران، در دوره اسلامی، در فاصله سده های سوم تا ششم...، فرهنگی فراهم آمد که توانست، میان دو مبنای شرع، عرف، شریعت و منطقه فراغ شرع، تعادلی ایجاد کند...). (6) اما از زمانی که با غلبه شریعت و عرفان بر تفکر فلسفی، دایره این منطقه، رفته رفته ضیق شد، عرصه های مختلف فرهنگی این دوره نیز رو به زوال و انحطاط نهاد.

امر دیگری که از نظر این دیدگاه، به منزله مبنای زایش اندیشه سیاسی، باید بدان پرداخت، (علم برین) بودن و استقلال علم سیاست در اندیشه فلسفی یونانی است. (در اندیشه یونانی، حکمت عملی، باتکیه بر علم سیاست و قلمرو آن به وجود آمده بود؛ اما این قلمرو، در دوره اسلامی، در اصالت و استقلال آن طرح نشد). (7)

3. سیر زوال حکمت عملی و فلسفه سیاسی از فارابی تا ملاصدرا

فارابی اگر چه به حکمت عملی یونانی (وفادار ماند و اهل شریعت نبود)، و استقلال این حوزه را تا اندازه ای مد نظر داشت؛ اما با تقدیم فرد بر جامعه و رئیس مدینه فاضله بر مدینه، تأمل در مناسبات اجتماعی و سیاسی مدینه را به تأملاتی درباره رئیس مدینه تقلیل داد (8) و در نهایت تطبیق حکمت عملی بر جامعه اسلامی را ناممکن دید، از این رو چاره ای جز این نیافت که توصیه کند، (اهل فلسفه و ارباب اندیشه، در شهری رحل اقامت کنند که مردمان آن تعلقی به حکمت و اندیشه داشته باشند). (9)

پس از فارابی، نقطه دیگری که در تحول حکمت عملی نقش به سزایی داشت، فلسفه ابن سینا است. ابن سینا با طبقه بندی جدیدی که از علوم فلسفی ارائه داد، آغازگر جریانی در اندیشه فلسفی دوره اسلامی شد که پس از آن، (استقلال بحث سیاسی از میان رفت و اندیشه فلسفی در ایران، نتوانست خود را از سیطره الهیات، به گونه ای که با ابن سینا تدوین شد، رها کند و به قلمروهایی غیر از وجود مطلق توجه و در آن تأمل کند)؛ بنابراین، باید گفت که با مرگ ابن سینا، (دوره شکوفایی فلسفه سیاسی در ایران... به پایان رسید) و (هزاره ای آغاز شد که هزاره زوال اندیشه سیاسی) بود. (10)

در سیر تحول حکمت عملی و به طور خاص اندیشه سیاسی فیلسوفان اسلامی، (صدرالدین شیرازی تنها از دیدگاه زوال و انحطاط آن اهمیت دارد. وی در دوره ای که نه تنها دیانت، بلکه حتی عرفان و تصوف به ابزاری برای دنیاداری تبدیل شده بود، با اعراض از دنیا، همه کوشش خود را صرف اثبات معاد جسمانی کرد و به طور کلی از تأمل در معاش غافل ماند. وی به خلاف فارابی... برای تاسیس فلسفه ای غیر مدنی بسیار کوشید و در تدوین آن به مرتبه ای دست یافت که پیش از او، صوفیان به آن مرتبه رسیده بودند). (11)

با ملاصدرا، زوال اندیشه سیاسی، به چنان مرحله ای می رسد که حتی در بحث نبوت، رسالت نبی (به طور عمده ناظر

بر رسالت معنوی و مادی پیامبر است و در این رساله ها به جنبه های معاشی نبوت اشاره ای نیامده است. صدرالدین شیرازی در نوشته های خود، تنها یک بار، در بخش پایانی کتاب مبدا و معاد، خلاصه ای درباره سیاست آورده است. (12) بنابراین آنچه وی (در نهایت اجمال درباره سیاست آورده، فاقد کمترین اهمیت است). (13)

ب. نقد و ارزیابی 1. ضرورت نگاه استقلالی به فلسفه اسلامی

شرق شناسان که نخستین پژوهندگان غربی در زمینه فلسفه اسلامی و به خصوص فلسفه سیاسی اسلام بوده اند، نخست یونان پژوه بودند و سپس به شرق شناسی مایل شدند. آنها دانش سیاسی مسلمین، به خصوص شاخه فلسفی آن را بسیار زودتر از دیگر حوزه ها مورد کاوش و تتبع قرار دادند و محصول این توجه، جدایی و گسست این دانش از سیاق تاریخی و پیوندهای اجتماعی خود در سنت اسلامی بود که به مثابه (تداوم در حاشیه) عقلانیت یونانی اروپایی قلمداد شد؛ برای نمونه روزنتال، از پیشکشوتان شرق شناسی، درباره اندیشه سیاسی اسلام، معتقد است که تمدن اسلامی که ما می شناسیم، نمی تواند بدون میراث یونانی قوام داشته باشد. (14) همان گونه که والتسر در آثار خود تلاش زیادی به خرج می دهد که ثابت کند، (هر چه فیلسوفان عرب گفته اند، (عاریه ای) از یونانیان است. طبق نظر والتسر، حتی هنگامی که نمی توانیم ماخذ را بیابیم، با اطمینان فرض می شود که جز ماخذ اصیل یونانی، هیچ سندی نیست). (15)

به بیان دکنر داور، می توان تدوین تاریخ فلسفه اسلامی توسط شرق شناسان را در این عبارت خلاصه کرد که (مسلمین فلسفه یونانی را ترجمه کردند و برخی مطالب آن را به مقتضای ضرورت دین تغییر دادند، تا نوبت به ابن رشد رسید که آشفتگی های آن را نشان داد و آن را تا اندازه ای پیراست و به غرب تحویل داد). (16)

دکنر طباطبایی نیز دانسته یا نادانسته، با پیش رو قراردادن آثار شرق شناسان در این زمینه، راهی را پیموده اند که نتایجی جز آنچه شرق شناسان دریافته اند ندارد. وی با این نگاه، فلسفه سیاسی را به عنوان بخشی از سنت اندیشه سیاسی مورد بازبینی و پرسش قرار داده است و راز عدم تداوم حیات دوران موسوم به تمدن اسلامی را ناشی از نارسایی ای می داند که در فلسفه اسلامی وجود داشت. این نارسایی در (عدم انتقال برخی مفاهیم فلسفه یونانی به دوره اسلامی یا فقدان آن مفاهیم در فلسفه سیاسی دوره اسلامی) بود که موجب شده است، تمدن اسلامی در فقدان برخی مفاهیم بنیادین تاسیس شود و همین امر در تحول آتی تاریخ کشورهای اسلامی، راه را بر برخی دگرگونی های بنیادین بسته است. (17)

روشن است که طباطبایی، نگاه استقلالی و اصیل به موضوع مورد مطالعه خود ندارد و این به طور عمده، ناشی از سیطره ای است که نگاه شرق شناسانه بر پژوهش های وی دارد. نقد دیدگاه شرق شناسانه، از راه هایی است که به کمک آن می توان، نگاه استقلالی به فلسفه اسلامی را احیا کرد؛ در این مقاله تلاش شده است، این اقدام با توجه به متون و محتوای فلسفه اسلامی صورت گیرد.

2. وجه استقلالی فلسفه اسلامی از فلسفه یونان

اگر چه برخی صاحب نظران معتقدند که فلسفه یونان، خود حاصل اخذ اقتباس یونانیان از اندیشه های عقلی و حکمت های شرق باستان است و آنان را آغازگر تفکر عقلی نمی دانند؛ اما نمی توان نادیده گرفت که مسلمانان فلسفه را به عنوان یک علم که دارای موضوع و مسائل خاصی است، از یونانیان اقتباس کرده اند.

مسلمانان به دلیل اینکه در فضایی دینی و ایمانی می زیستند، نیازمندان پرسش نبودند، چرا که (در دین، عرفان و علم، هرگز از چرایی وجود و چیستی موجودات پرسش نمی کنند. زبان این پرسش و پاسخ که زبان منطق است، با زبان دین تفاوت دارد). (18) مقصود این نیست که آموزه هایی که مضامین هستی شناسانه داشته باشند، در دین وجود ندارد، بلکه این گونه مضامین نیز (به استناد ایمان به خداوند و معصومان و بی مطالبه دلیل پذیرفته می شوند). (19) بنابراین فیلسوفان اسلامی به تبع یونانیان، این پرسش را مطرح کردند؛ اما در بسط این پرسش، به ویژه پاسخ به آن، از فلسفه یونانی فاصله زیادی گرفتند.

در واقع فلسفه های مختلف و ادوار مختلف تاریخ فلسفه، پاسخ هایی هستند که به پرسش وجود داده شده اند. در اساس یک دوره بندی اجمالی که تاریخ فلسفه را به سه دوره: فلسفه یونانی، قرون وسطی و فلسفه جدید، تقسیم می

کند، فلسفه اسلامی در دوره قرون وسطایی قرار می گیرد.

در دوره یونانی (عالم راز، مدار تفکر است؛ اما در دوره قرون وسطی و دوره جدید، به ترتیب، خدا و انسان، محور وجود و تفکرند؛ به عبارت دیگر، هر یک از این سه دوره تفکر فلسفی، اصول و مبادی ای متفاوت با اصول ادوار دیگر دارد و هر مسئله فلسفی که مطرح شود، فرع و تابع آن اصول است). 20 با توجه به این تقسیم، (فلسفه در هر دوره ای از تاریخ خود، بیان نحوه ای از تجلی و ظهور وجود است و با این تجلی و ظهور، قواعد نظر و عمل معین می شود). (21) فیلسوفان اسلامی (جلوه وجود را در آئینه دیانت دیده اند و به همین دلیل است که وجود و حق را خدا دانسته اند). (22) بنابراین، نمی توان گفت فلسفه اسلامی بسط همان فلسفه یونانی است.

اگر بخواهیم نتیجه و اوج این تلقی متفاوت از وجود را دریابیم، کافی است به فلسفه ملاصدرا نگاهی بیندازیم. نباید چنان که طباطبایی تصور می کند، فلسفه ملاصدرا را یک انحراف یا انحطاط در فلسفه ای که فارابی تأسیس کرد، دانست. فلسفه ملاصدرا اوج و بسط همان فلسفه ای بود که با فارابی آغاز شد، (زیرا تاریخ فلسفه، به طور کلی، سیر از اجمال به تفصیل است... [در این سیر از اجمال به تفصیل، آنچه در قوه وامکان فلسفه است، تحقق می یابد]. (23)

ابداع برخی مسائل در فلسفه اسلامی نشان تغییراتی اساسی در اصول و مبانی فلسفه یونانی است. فارابی مبدع تلقی نوینی از وجود و ماهیت است. وی (حقیقت و غایت فلسفه را نه فقط (کشف) جهان به تعبیریونانیان، بلکه (معرفت به خدا)، به تفسیر اسلامی آن دیده است) (24) و اساساً اسلامیت فلسفه اسلامی بر همین تغییرات اصولی و مبنایی وجهت هایی استوار است که از دین و معارف اسلامی گرفته است و هیچ گاه مراد از فلسفه اسلامی، فلسفه ای نیست که در مقام داوری، به جای استدلال و بحث عقلی، وحی و کلام معصومان (ع) را مبنای رای و نظر قرار دهد. (25) بنابراین، حتی در فلسفه ملاصدرا که عرفان و کلام و فلسفه مشاء و حکمت اشراق جمع شده و صاحبان ذوق عرفانی و کلامی و مشائی و اشراقی، مطلوب خود را در آثار این فیلسوف می یابند، تعادل عقل و شرع به هم نخورد و شریعت بر بحث عقلی چیره نشد که (دریافت نویی از مباحث عقلی، مطابق شیوه بحث غیر عقلانی) (26) به وجود آید، بلکه می توان گفت، با ملاصدرا فلسفه ای به کمال رسید که خدا محور موجودات در آن بود. در فلسفه ملاصدرا ربط مسائل به اصول و مبادی و التزام به منطق و ضبط و ربط مطالب، در نهایت توجه است. (27)

اکنون اجمالاً روشن شد که فلسفه اسلامی، اگر چه متأثر از فلسفه یونان، پرسش از وجود را آغاز کرد؛ اما در بسط این پرسش و پاسخ، مسیری بسیار متفاوت را در پیش گرفت. به تبع آن در حوزه فلسفه سیاسی نیز نمی توان سیری متفاوت از فلسفه اسلامی دنبال کرد.

3. نسبت فلسفه و دیانت یا عقل و وحی در حکمت متعالیه

چنان که گذشت، نظریه پرداز انحطاط معتقد است که زوال و انحطاط اندیشه سیاسی در حوزه فلسفه، محصول به هم خوردن تعادلی است که میان عقل و وحی یا فلسفه و دیانت صورت گرفت. بررسی این پایه از نظریه، نیازمند کاوشی در رابطه عقل و وحی یا فلسفه و دین، در دیدگاه فلسفه اسلامی است. در واقع زمینه بررسی تحولات اندیشه سیاسی در حوزه فلسفه سیاسی، کاوش در این رابطه است. تامل در این رابطه می تواند دو نوع خاستگاه داشته باشد: خاستگاه جامعه شناختی و خاستگاه معرفت شناسانه. در این بحث به لحاظ اهمیت بررسی خاستگاه معرفت شناسانه و عدم مجال این مقاله، به بررسی جامعه شناختی مسئله و نیز رابطه عقل و وحی در فلسفه فارابی و ابن سینا پرداخته نمی شود.

از آنجا که فلسفه ملاصدرا، حاصل بسط و تکامل فلسفه اسلامی است، بررسی نسبت عقل و وحی در فلسفه او، به عنوان نتیجه ای بر این بحث به شمار می آید. مسلماً در فلسفه ملاصدرا آنچه در قوه و امکان فلسفه فارابی و ابن سینا وجود داشت، به فعلیت رسید. فارابی می کوشید همه علوم را تحت فلسفه، تقسیم بندی کند و صورت صحیح آنها را تابع فلسفه می دانست. همچنین دین و فلسفه را در راه وصول به حقیقت، همراه و هم مقصد می پنداشت. در حکمت متعالیه بسط طبیعی و ضروری همین داعیه بود که به انحلال تمام انحاء تفکر و طرق تحقیق، اعم از علم کلام و تصوف و حکمت مشاء و حکمت اشراق در فلسفه انجامید. (28) این فلسفه در جامعیت و مرجعیت به جایی رسیده که (صاحبان ذوق عرفانی، کلامی، مشائی و اشراقی، مطلوب خود را در آثار این فیلسوف می یابند). (29)

به عقیده ملاصدرا، نفس انسان به ذاته مستعد آن است که حقیقت حق در آن جلوه کند و موانع، مانند پرده ای هستند که میان نفس و لوح محفوظ (عقلی که صور جمیع آنچه خدا حکم کرده است تا روز قیامت در آن نقش بسته است)، آویخته شده اند. تجلی حقایق علوم از عقل به نفس انسانی، شبیه افتادن صورتی از آئینه ای به آئینه روبروی آن است. اختلاف میان فیلسوف و نبی یا تلاش عقلانی و وحی، تنها در کیفیت رفع این حجاب است که اولی به دست متفکر رفع می شود و دومی باوزیدن باد (ریاح الطاف الهی)، پس وحی و الهام، چیزی جدا از کسب عقلانی نیست؛ نه در نفس افاضه صور علمیه و نه در قابل و محل آن و نه در سبب و مفیض آن، بلکه در طریقه زوال حجاب و جهت آن اختلاف وجود دارد. (30)

این دیدگاه، ابهامی را که در فلسفه فارابی، در رابطه میان فیلسوف و نبی وجود داشت، به کلی از بین می برد. اگر چه در نظر ملاصدرا نیز نبی از طریق خیال، با عقل فعال متحد و متصل می شود؛ اما او تصریح می کند که (پیامبر به مشاهده صور عالم خیال اکتفا نمی کند و ساکن عوالم حس و خیال و عقل است؛ چنان که گاه در این مقام استقرار دارد و گاه در آن دیگری متمکن است). (31)

بنابراین، در فلسفه ملاصدرا، نظری که فارابی در رابطه منبع معرفتی فیلسوف و نبی طرح کرده بود، کامل و تمام می شود. به همین اعتبار، در نظر ملاصدرا میان فلسفه و دین نیز منافاتی وجود ندارد؛ تنها تفاوت میان دین و فلسفه همان تفاوت میان روش ادراک عقلانی و وحیانی است (32)؛ از طریقی کاملاً فلسفی و تعقلی به این نتیجه می رسد که راه عقل در وصول به حقیقت و کسب سعادت نهایی ناقص و نیازمند اکمال است. (33)

سیر تحول فلسفه اسلامی از فارابی تا ملاصدرا، نظریه پرداز انحطاط را بر آن داشته است که معتقد شود، تفکر فلسفی در اسلام، در سیر خود به سمت چیرگی عرفان و شریعت بر عقل و فلسفه حرکت کرده است و در بسیاری موارد، با علم کلام یکی شده است یا به تعبیری، فلسفه (خدمتکار کلام) شده است. (34)

با توجه به آنچه تا به حال از رابطه عقل و شرع یا دین و فلسفه در حکمت متعالیه طرح شد، روشن می شود که در فلسفه اسلامی، نه تنها این نسبت و تعادل به هم نخورده است، بلکه فلسفه اسلامی در سیر خود، چنان طی مسیر کرده است که توانسته است، تمامی راه های وصول به حقیقت، از جمله عقل و وحی و شهود را به شیوه ای منطقی به هم پیوند دهد و اینکه تصور شده است، فلسفه به کلام تحویل شده است، اساساً نادرست است، بلکه به عکس، این علم کلام بود که (به تدریج از صورت اولیه خود خارج شد و به بحث در اصول دیانت بر طبق قواعد فلسفه پرداخت و روز به روز، بیشتر به فلسفه آمیخته شد. تا آنجا که در موضوع با فلسفه فرقی نداشت... و به خصوص در تشیع کار به جایی رسید که متکلمان شیعه، جملگی فیلسوف بودند و متکلمان اشعری هم بسیاری مطالب و مواد فلسفه را در علم کلام وارد کردند). (35)

البته بحث و تبادل نظر میان متکلمان و عرفا با فیلسوفان، در رفع برخی ابهام ها به فلسفه اسلامی بسیار کمک کرد چنان که برخورد فلسفه یونانی با شریعت اسلامی، مسئله بزرگی را در تاریخ فلسفه طرح کرد و توسط فیلسوفان اسلامی پاسخ درستی یافت. (36)

نکته ای که طباطبایی بدان توجه نکرده، تفاوت اساسی میان کلام سنی و کلام شیعی است. همچنان که غالب فلاسفه، شیعه بوده اند، متکلمان شیعه نیز غالباً فیلسوف بوده اند. (در چنین علم کلامی که نمونه آن آثار نصیر الدین طوسی (کتاب تجرید الاعتقاد و شروح متعدد آن) و عبدالرزاق لاهیجی و حاج ملا هادی سبزواری است، اوضاع شریعت بر اساس فلسفه تفسیر می شود؛ به این ترتیب، دیگر علم کلام با فلسفه فرقی ندارد و در آن حل می شود). (37)

درباره عرفان و تصوف نیز همین قضیه اتفاق افتاده است. ما وقتی در بیان ماهیت تصوف و عرفان معتقدیم که عرفان طریق باطنی وصول به معرفت حق است. در این صورت، غرض و غایت آن با فلسفه یکی می شود و می پذیریم که هر دو در موضوع با هم مشترک اند و اختلاف، تنها در روش نیل به مقصود است. (در واقع علم کلام و تصوف، حکمت مشاء و حکمت اشراق در فلسفه متاخر ایران، مخصوصاً در فلسفه صدرالدین شیرازی جمع شده است و طبیعی است که در این میان، اقوال دینی هم در فلسفه وارد شود؛ اما ورود این اقوال، دلیل غلبه دیانت بر فلسفه نیست). (38)

ملاصدرا نیز همانند دیگر فیلسوفان اسلامی، عقل را اصل نقل و شهود می داند. به اعتقاد او، (عقل اصل نقل است،

بنابراین قدح در عقل برای تصحیح نقل، موجب قدح عقل و نقل با هم می شود). (39) همچنین (وصول به کشف، تنها از طریق برهان و تحدس (مراد حدس حد وسط برهان است که برای افراد خاصی حاصل می شود) ممکن است ؛ لیکن ریاضت های شرعی و مجاهدت های علمی و عملی به این طریق کمک می کند). (40)

حال باید دید، فیلسوفان اسلامی در عرصه حکمت عملی یا فروع دین، عقل و فلسفه را چگونه سریان می دهند و میان شریعت الهی و حکمت عملی چه رابطه ای قائل هستند؛ به تعبیر دیگر، چه نسبتی میان بایدها و نبایدهای فلسفی و دینی برقرار می دانند. در این بحث، به طور خاص تری می توان از سیر فلسفه سیاسی اسلامی بحث کرد.

مسلم است که در سیر فلسفه اسلامی، حکمت عملی و به خصوص سیاست مدن، سیر نزولی داشته است ؛ یعنی اینکه از فارابی تا ملاصدرا، میزان پرداختن به حکمت عملی بسیار کم شده است. تا جایی که می توان گفت، در فلسفه ملاصدرا اساساً مباحث حکمت عملی طرح نشده است. با این فرض، پرسش این است که آیا این سیر، سیری انحطاطی است یا تکاملی ؟ آیا می توان بر این تحول یک تبیین قابل قبول ارائه کرد؟ پاسخ به این سوالات مستلزم تبیین رابطه شریعت (بایدها و نبایدها و قوانین شرعی) و فلسفه (حکمت عملی) است که در بخش بعد بدان خواهیم پرداخت.

4. پیوند سیاست و نبوت، لازمه تاسیس فلسفه اسلامی

پیش تر اشاره شد که اساساً فلسفه اسلامی، از زمانی تاسیس شد که فیلسوفان اسلامی، نه تنها استقلال و اصالت عقل را در کنار وحی به رسمیت شناختند، بلکه تلاش آنها اشعار به این داشت که فلسفه علم اول و دین زیر مجموعه فلسفه است. تا جایی که در مقام تاسیس فلسفه اسلامی (فارابی) این ابهام وجود داشت که مقام فیلسوف برتر از مقام نبی لحاظ شده است.

به تعبیر دکتر داوری، (فلسفه از ابتدا حاوی صورتی از مذهب اصالت بشر بوده است) (41)؛ یعنی عقل بشری و آزادی و اختیار آن در تامل و تفکر، در هر فلسفه ای مفروض گرفته شده است. اینکه ابن خلدون فیلسوفان مشرق اسلامی را متهم می کند که با ترویج این عقیده که انسان با تکیه بر عقل خود می تواند، راه دین و انبیا و راه راست راتشخیص دهد، مردم را به انحراف می کشانند، (42) عقل گرایی فیلسوفان اسلامی در عین دینداری را اثبات می کند؛ از این رو آنان برای احتراز از همین انحراف و گمراهی است که خواص و عوام را از هم تفکیک می کنند و به متعلمین توصیه می کنند که فلسفه را همچون تیغی در دست زنگی مست ندهند. بنابراین اساس فلسفه بر همین عقل گرایی پیشینی یا ماتقدم استوار است و این با الهی بودن فیلسوفان یونانی یا اسلامی در اصول و شرع گرا بودن فیلسوفان اسلامی در فروع هیچ منافاتی ندارد.

البته الهی بودن افلاطون و ارسطو، هیچ گاه به معنای نادیده گرفتن تفاوت های میان یک متدین به دین اسلام که مدینه فاضله ای را درحافظه تاریخی خود سراغ دارد و نیز شریعتی مبتنی بر فلسفه ای درست در اختیار دارد، با امثال افلاطون و ارسطو نیست.

از همین جا می توان به این نکته پی برد که مدینه فاضله افلاطون، بامدینه فاضله فیلسوفان اسلامی، یک تفاوت اساسی دارد و آن اینکه مدینه فاضله افلاطون، افقی دست نیافتنی بود و همین باعث شد که افلاطون در پاسخ به منتقدان، به جنبه الگویی آن اشاره کند و پس از او، ارسطو از آرمان گرایی به سمت واقع گرایی سوق یابد؛ اما مطابق فلسفه اسلامی، مدینه فاضله در مدینه النبی تحقق خارجی یافته بود و فارابی دیگران ناظر به این مدینه، درباره آن به تامل می پرداخت، از این رو وقتی فارابی از رئیس اول مدینه و قوانین آن سخن می گوید، گویی تاریخ پیامبران و پیامبری را در نظر دارد. (43)

حتی می توان گفت پیوند دین و فلسفه و به تبع آن سیاست و نبوت، لازمه تاسیس فلسفه اسلامی بوده است. توجه بیشتر فارابی به فلسفه سیاسی نیز شرط و مقدمه لازم برای تعیین مقام فلسفه در عالم اسلامی و تاسیس آن است. به همین دلیل، چنان که دکتر داوری نیز اشاره می کند، (شان سیاست در فلسفه فارابی با شانی که این علم در فلسفه افلاطون و ارسطو دارد، نباید یکی دانسته شود. به این جهت سیاست و نبوت در فلسفه فارابی، در عرض مباحث و مسائل دیگر نیست، بلکه با این بحث، طریق فلسفه ممهّد می شود. در واقع فلسفه مدنی فارابی، کم و بیش همان مقامی را در

فلسفه اسلامی داشته است که روش دکارت در فلسفه جدید دارد). (44)

به بیان لئواشتروس، از آنجا که دین اسلام، یک دین سیاسی است، (فلسوفان سیاسی اسلامی، پردازش به دین و آموزه های آن را وظیفه (فلسفه سیاسی) می دانند، چرا که دین در نظر آنان، از ابتدا به عنوان واقعیتی سیاسی محسوب می شد. بنابراین در دین اسلام، رشته فلسفی که به دین می پردازد، بر خلاف مسیحیت (فلسفه دین) نیست، بلکه (فلسفه سیاسی) یا دانش سیاسی است). (45)

این سخن لئواشتروس تامل بیشتری می طلبد؛ به عبارت دیگر، فیلسوف مسلمان، زمانی که به دین می پردازد، به فلسفه سیاسی می پردازد، چرا که حیات سیاسی جامعه زمان او با دین درهم پیچیده شده و انفکاک ناپذیر است؛ لذا آن گاه که رابطه دین و فلسفه را تشریح می کند یا ماهیت وحی و به تبع آن پیامبری را تبیین می کند، فلسفه سیاسی تولید می کند. همچنان که ابن سینا در رساله کوچک (فی اقسام العلوم العقلیه)، سیاست را به عنوان یکی از رشته های علم به دو بخش (پادشاهی و پیامبری) تفکیک می کند و در تطبیق این تقسیم بر آثار فیلسوفان یونانی می نویسد: (پادشاهی موضوع کتاب های افلاطون و ارسطو (در باب حکومت) است و پیامبری موضوع کتاب های آنها (در باب قوانین) است). (46)

ملاصدرا نیز در کتاب المظاهر الالهیه که علوم را به اعتبار نسبتشان با سفر طبیعی و سیر تکاملی، به سوی آخرت و وصول به خدا درجه بندی می کند، دانش ششم را که به اموری که (خارج از وجود انسان) و در محدوده (یک کشور) پدید می آیند، مربوط است، (علم سیاست و احکام شریعت) می نامد. (47)

بنابراین، تحقق خارجی مدینه فاضله فارابی و به جای ماندن قوانین و نوامیس رئیس اول در میان جامعه اسلامی اقتضا می کند که سیر حکمت عملی در فلسفه اسلامی، متفاوت از سیر آن در فلسفه یونانی بررسی شود و سر انحلال حکمت عملی در شریعت اسلامی نیز در همین نکته نهفته است. فیلسوفان اسلامی، (کم و بیش با علم، وقوف و توجه، حکمت عملی و مدنی را در فلسفه نظری حل کردند و حتی گفتند: حکمت عملی ماخوذ از سخنان انبیاء است). (48) در واقع، آنها که در فلسفه نظری ثابت کرده بودند، نبی همان فیلسوف، بلکه از فیلسوف برتر است و همو واضع النوامیس است، به طور طبیعی باید احکام و قوانین این نبی را بپذیرند و بر مبنای تسلیم به نوامیس رئیس اول که حتی در فلسفه افلاطون بر آن تاکید شده بود، وضعیت استنباط احکام جدید از نوامیس وضع شده و اجرای آنها را مورد تامل فلسفی قرار دهند.

بنابراین، فیلسوفان اسلامی در مقابل یک شریعت موجود که برخاسته از علم، ریاست و تدبیر رئیس اول در مدینه فاضله محقق بوده است، دوره را در پیش گرفتند. نخست اینکه از مبانی قوانین و احکام این شریعت، تا آنجا که پای عقل می رسد، تبیینی عقلانی ارائه دهند؛ دوم، نظام و سیستمی طراحی کنند که نوامیس رئیس اول، پس از او حفظ شود، بسط یابد و به اجرا دربیاید.

1. تبیین عقلانی از مبانی شریعت اسلامی

در بخش اول، آنها کوشیدند مبانی شریعت اسلامی را با رویکرد عقلانی تبیین کنند و زمانی که دریافتند، این مبانی بر اصول عقلی و یقینی استوار است، بحث در حکمت عملی را کوتاه کردند؛ به عبارتی اگر قائل باشیم که شریعت اسلامی مبتنی بر مبانی و اصول عقلانی است و عقل توان درک آن را داراست، در این صورت (وجود شریعت و تفسیر عقلی آن، ما را از حکمت عملی بی نیاز ساخته است و این حکمت عملی، واسطه در وضع احکام نیست، بلکه در فهم و تاویل احکام می توان از آن مدد گرفت و در اینجا است که نحوه ارتباط اصول دین و فروع پیش می آید... فلاسفه اسلامی هم، با بحث در اصول، علت وضع احکام را بیان کرده اند و چون این بیان در علم کلام و در ضمن مسائل نظری صورت گرفته است، به تفصیل در مباحث و مسائل حکمت عملی محتاج نشده اند). (49)

از این رو گزارش ذیل از جلال الدین دوانی که به اعتقاد طباطبایی، با صدای بلند از زوال خردگرایی و اندیشه عقلانی خبر می دهد، بازگو کننده سیر طبیعی و عقلانی انحلال حکمت عملی در شریعت اسلامی است. دوانی در مبحث عدالت، در بیان اینکه متاخران حکما در اخلاق ناصری و تهذیب الاخلاق، نظر ارسطو را در اخلاق نیکوماخوسی در این باره دنبال نکرده اند، به این مطلب اشاره می کند که در دوره اسلامی با وجود شریعت، نیازی به حکمت عملی برآمده از اندیشه

فلسفی یونانی نیست و می افزاید: (لهذا حکمای متاخرین، چون بر دقایق شریعت حقه محمدیه مطلع شدند و احاطه آن بر تمام تفصیل حکمت عملی مشاهده نمودند، به کلی از تتبع فواید اقوال حکما و کتب ایشان در این باب دست کشیدند). (50)

2. طراحی نظام سیاسی معقول

کوشش سیاسی فیلسوفان اسلامی برای آرمان های مدینه فاضله، ارائه ساختاری معقول از نظام ولایت و امامت و در عین حال نظام حاکمیت قانون بود که هیچ استلزامی به برقراری یک رابطه تغلیبیه نداشت. آنها تلاش کردند این را به جامعه اسلامی بفهمانند که مدینه فاضله تحقق یافته در صدر اسلام، دیگر بار به دست امامان و در عصر غیبت به دست رئیس سنت یا فقیه احیا خواهد شد و این همان نظریه سیاسی و فلسفی تشیع بود.

توان فیلسوف اسلامی در این مقطع از تاریخ اسلام، مصروف آن شده است که قانون شریعت و به اصطلاح (سنت) حفظ شود. از این رومی توان گفت، بهترین نظام سیاسی پس از وفات رئیس اول در نظر آنان، حاکمیت قانون است. با این تفاوت که این قانون، نوامیسی است که رئیس اول به اقتضای اتصالش به عقل فعال، وضع کرده است.

این به خلاف دیدگاه طباطبایی است که معتقد است، فیلسوفان اسلامی روح فلسفه سیاسی افلاطون را درست درک نکرده اند، چرا که (افلاطون مضمون نظام های حکومتی را به عنوان ضابطه ارزیابی مطرح می کند؛ یعنی شیوه های فرمانروایی را به لحاظ رعایت و تامین مصلحت عمومی شهروندان و رعایت یا عدم رعایت قانون می سنجد) (51)؛ اما فیلسوفان اسلامی (به دلیل همین تفسیر فلسفی از نبوت، نتوانستند فلسفه مدنی خود را بر شالوده (مصلحت عمومی) استوار سازند). (52)

کاملا روشن است که در نظر فیلسوفان اسلامی، مصلحت دنیا و آخرت انسان با قوانین و دستورات رئیس اول تامین می شود، چرا که او به دلیل اتصال به عقل فعال، بهترین کسی است که می تواند، مصلحت انسان رانه تنها در این دنیا، بلکه نسبت به آخرت نیز تشخیص دهد و حال که دوران ریاست این رئیس اول به سر آمده و قوانین و نوامیس او برجای مانده است، جانشین او در هر مرتبه ای که باشد، موظف است در راستای حفظ و اجرای این قوانین و اجتهاد و استنباط و تفریع قوانین جزئی تر از قوانین کلی قدم بر دارد؛ از این رو عمل به قانون شریعت، از دیر باز به عنوان ضابطه تقسیم دولت ها و حکومت ها، در اندیشه سیاسی اسلام مطرح بوده است. (53)

البته قانون گرایی دینی فیلسوفان اسلامی با توجه ویژه ای که آنها به فقه و کیفیت استنباط احکام داشتند، از انحراف و جمود در عمل به شریعت، به دور می ماند. اساسا همین که آنها فقه و کلام را در مجموعه حکمت عملی گنجانده اند، نشان گر اهمیت این موضوع نزد آنهاست.

بر اساس این طرح معقول، (وقتی رئیس اول مدینه وفات یابد و جانشین او هم در رتبه و مقام رئیس اول باشد، نه فقط احکام و قواعد و قوانین جدید می آورد، بلکه ممکن است، احکام رئیس سلف را نیز نسخ کند یا تغییر دهد و به جای آن قانونی بر وفق مقتضای زمان بگذارد و این بدان معنا نیست که رئیس سابق به خطا بوده است، بلکه او هم مقتضای زمان خود را در نظر داشته و قانون مناسب وقت و مقام انشاء کرده است، چنان که اگر رئیس بعدی هم به جای او بود، احکام رئیس سابق را وضع یا تایید یا تنفیذ می کرد؛ اما به هر حال، وضع قوانین و نوامیس، بر عهده رئیس اول و در شان اوست. رئیس اول، فیلسوف و نبی و واضع النوامیس است؛ اما اگر در مدینه کسی لایق مقام و شان رئیس اول و امام بر نباشد، حکومت به عهده کسی است که هر چند در جمیع احوال و صفات مثل رئیس اول نیست، باید از او پیروی کند و قواعد و قوانین او را محافظت و اجرا نماید و نگذارد که آن را تغییر دهند و در آنچه سلف و رئیس اول به آن تصریح نکرده است، به استخراج و استنباط احکام بپردازند، و این رئیس دوم، فقیه است). (54)

نظام سیاسی معقول در حکمت متعالیه نیز مطابق طرحی است که فارابی و ابن سینا و خواجه نصیر ارائه کرده اند. پیش تر اشاره شد که طباطبایی ملاصدرا را (واپسین نماینده اندیشه عقلی و اوج انحطاط اندیشه سیاسی در ایران) معرفی می کند. وی معتقد است که (صدرالدین شیرازی در نوشته های خود، تنها یک بار، در بخش پایانی کتاب مبدا و معاد، خلاصه ای درباره سیاست آورده است) (55) بنابراین آنچه وی (در نهایت اجمال، درباره سیاست آورده، فاقد کمترین

اهمیت است). (56)

تتبع و تحقیق در آثار ملاصدرا به خوبی روشن می کند که این دیدگاه بریک آگاهی اجمالی و ناقص درباره آثار ملاصدرا استوار است؛ بلکه به گفته دکتر دآوری (با نظر در آرا و احوال ملاصدرا، دیگر نمی توانیم بگوییم که در فلسفه اسلامی، پس از فارابی سیاست جایی نداشته است. ملاصدرا در زمره فیلسوفانی است که در عین گوشه گیری و اعراض از پیوستن به ارباب قدرت، جدا به سیاست می اندیشیده و در آثار خود هم به سیاست مثالی و نیز رسوم و آیین کشورداری نظر داشته است). (59)

مشابه دیدگاه طباطبایی، برخی دیگر در پی بی ارزش خواندن تاملات سیاسی ملاصدرا، معتقدند که وی (به دنبال تفسیر فلسفی از شریعت که با ابن سینا شروع شده بود، به تثبیت جایگاه سیاسی مجتهدان و به طور کلی، گفتمان اجتهاد در فلسفه اسلامی پرداخت و از این حیث مقدمات طرح ادله عقل در راستای ولایت مجتهدان را فراهم کرد). (60)

این سخن تا اندازه ای درست است که با ملاصدرا، (تدوین مبانی فلسفی و کلامی ولایت سیاسی مجتهدان به نهایت رسید و اکنون، باتوجه به روی کار آمدن حکومت شیعی صفوی در ایران و فراهم شدن فرصت ارائه دانش های اسلامی از منظر شیعی، نوبت فقهاست که به تکلیف خود عمل کنند و در مورد جزئیات ساختار حکومت دینی در عصر غیبت تحقیق کرده، آن را در اختیار جامعه قرار دهند). (61)

بنابراین، اینکه بگوییم در عصر صفوی، در اندیشه سیاسی هیچ تحولی پدید نیامد، نادرست به نظر می رسد. بلکه (با حکمت سیاسی متعالیه، دور جدیدی از اندیشه سیاسی شیعه آغاز شد که نشان دهنده چالش و نزاع بیش از پیش میان نظم سلطانی و سیاست دینی بود). این دور جدید، (روز به روز زمینه را برای ولایت سیاسی مجتهدان فراهم کرد تا در قالب ولایت فقیه و در دوره معاصر، به دست فقیهی فیلسوف و فیلسوفی فقیه، آن هم از نوع صدرایی، یعنی امام خمینی (ره) به منصف ظهور رسید). (62)

ملاصدرا پس از اثبات ولایت سیاسی انبیا و امامان شیعه، درباره ولایت سیاسی مجتهدان می نویسد:

بدان که نبوت و رسالت از جهتی منقطع می گردد و از جهتی دیگر باقی است...؛ ولی خدای متعال (پس از قطع نبوت و رسالت) حکم مبشرات و الهامات و حکم ائمه معصومین (ع) و هم چنین حکم مجتهدین (و ارباب فتاوی را برای افتاء و ارشاد عوام) باقی گذاشته است؛ اما اسم و نام نبی و رسول را از آنان سلب فرمود؛ ولی حکم آنان را تایید و تثبیت نمود و آنان را که علم به احکام الهی ندارند، مأمور نموده که از اهل علم و اهل ذکر سوال کنند... (63)

توهم اینکه ملاصدرا در فلسفه نظری و عملی خود به سمت عرفان پیش رفته است نیز با دقت و تحقیق در آثار وی درست نمی آید؛ برای مثال اگر چه ملاصدرا طرح اسفار اربعه را از عرفا اخذ کرده است؛ اما تفاوت اساسی که میان اسفار اربعه در دیدگاه عرفا و حکما وجود دارد، این است که (در تمام اسفار چهارگانه اهل معرفت، تنها سلوک و سیر صعودی که نهایت آن مقام بقای بعد الفناء یا فرق بعد الجمع است، مورد توجه و ملاک است و هرگز سیر نزولی و تنزل از مقام بقا را که سالک واجد مقام ولایت فعلی و خلافت ظاهری و باطنی شده است، در نظر ندارد)؛ اما حکمایی مانند صدرالمتألهین و تابعان ایشان، مانند امام خمینی (ره) (پایان سفر چهارم گروه اول را نهایت سفر دوم دانسته و سیر نزولی را نیز در دو مرحله و در دو سفر دیگر تعریف می کنند... مقام اول سیر ولایی است که با خلافت باطنی همراه است و تماما در صحبت و ظهور حق است. سیر در مقام اسما و صفات است که همانا فیض اقدس بوده و عوالم اعلا را زیر نظر و تحت اشراف خود دارد. مقام دوم سیر ولایی به همراه خلافت ظاهری در خلق و آثار صنع الهی است و این مقام، البته با نبوت و هدایت تشریعی همراه است). (64)

ساختار سیاست و ولایت در فلسفه سیاسی ملاصدرا، نظامی منسجم است که انسان، جامعه و حتی جهان مادی را نیز در بر می گیرد. از نظر ملاصدرا رئیس اول در کمال هر یک از قوای نفسانی خود، قابلیت ها و قدرت هایی پیدا می کند. این قابلیت و قدرت در کمال قوه حاسه و متحرکه این است که او می تواند، در (هیولای عالم) تصرف کند، (به اینکه صورتی از آن را می کند و صورتی را بر آن می پوشاند)؛ مثلا (هوا را ابری می گرداند و باران را حادث می کند و طوفانی حاصل می کند برای هلاک گروهی که در امر خدا و رسول عناد و عتو ورزیده اند و بیماران را شفا می دهد و تشنگان را سیراب می کند و حیوانات در نزد او خاضع می شوند) (65) در واقع (شدت قوه حاسه که مساوق کمال قوه تحریک است، موجب انفعال

مواد از او و خضوع قوی و طبایع جرمانیه برای اومی شود). (66)

شاید بتوان گفت : در فلسفه سیاسی اسلامی، ولایت و سرپرستی چنان دایره گسترده ای دارد و چنان طراحی شده است که نه تنها با طبع انسان و جوامع انسانی سازگاری دارد، بلکه موجودات مادی و جهان پیرامون نیز تحت ولایت و سرپرستی او قرار می گیرند و با ولایت نوع اوسازگاری دارد؛ لذاست که در برخی روایات آمده است که در نظام ولایت الهی خیرات و برکات آسمان و زمین وفور می یابد.

نتیجه گیری

از این بررسی اجمالی می توان نتیجه گرفت، سیر تفکر سیاسی در فلسفه اسلامی، از فارابی تا ملاصدرا و حکمت متعالیه، نه تنها نزولی وافول یابنده نبوده است، بلکه به گونه ای طی مسیر کرده که عقل خودمختار بشری را به سمت عقلی هدایت شده و کمال یافته الهی سوق داده است. شاید بتوان گفت : مطابق آموزه های دینی در اصول دین، همچنان تعقل فلسفی راه گشای انسان خواهد بود و در فروع دین، عقل بشری در برابر آنچه باز به طور معقول از کلام الله و کلام رئیس اول و روسای دوم استنباط می شود، خاضع است و در واقع این خضوع عقل ناقص در برابر عقل کامل است ؛ نه سرسپردگی عقل به امور نامعقول.

سیر حکمت عملی در فلسفه اسلامی به گونه ای بوده است که نه تنها تفکر عقلانی در حوزه اندیشه سیاسی و اجتماعی تعطیل نشده یا تفسیری قشری از شریعت بر تفسیری اصولی و عقلانی حاکم نشده است، در عین حال راهی در پیش گرفته شده که با آنچه تجدد و رنسانس اروپایی بدان سو رفته، تمایز اساسی دارد.

افزون بر اینکه این طریق و این سنت، اگر چه برای بازسازی و بسط خود، باید نسبت خود را با تجدد اروپایی تعیین کند، اما نیازمند اتخاذ مفاهیم و مقولات آن نیست.

به عبارت دیگر، سنت فلسفه اسلامی برای تجدید حیات خود، نیازمند بازسازی منطق تبادل فرهنگی است که در دوران تاسیس فلسفه اسلامی حاکم بوده است ؛ نه منطق غلبه فرهنگی که پس از پیدایش غرب جدید صورت گرفته است ؛ البته در این احیا، شرایط عینی را که پس از وقوع انقلاب اسلامی پدید آمده است، نباید نادیده گرفت.

پی نوشت ها:

1. سید جواد طباطبایی، ابن خلدون و علوم اجتماعی، وزارت فرهنگ و ارشاد، 1374، ص 53.
2. سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، 1383، ص 15.
3. همان، ص 14.
4. همان، ص 264.
5. همان، ص 93 94.
6. سید جواد طباطبایی، مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، ص 50.
7. ارسطو، اخلاق نیکوماخی، به نقل از: سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص 95.
8. سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص 161 165.
9. سید جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، 1383، ص 134 136.
10. سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص 248.
11. همان، ص 339 340.
12. همان، ص 342.
13. همان.
14. نگاه شرق شناسی به فلسفه اسلامی، ترجمه علی مرادخانی، مندرج در: نامه فرهنگ، ش 41، پاییز 1380، ص 103.
15. همان، ص 105.
16. رضا داوری اردکانی، مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

17. سید جواد طباطبایی، ابن خلدون و علوم اجتماعی، ص 10.
18. رضا داوری اردکانی، تقابل سنت و تجدد چه وجهی دارد؟ مندرج در: نامه فرهنگ، ش 49، پاییز 1382، ص 8.
19. عبدالرسول عبودیت، آیا فلسفه اسلامی داریم؟، مندرج در: معرفت فلسفی، س 1، ش 1 و 2، پاییز و زمستان 1382، ص 30.
20. رضا داوری اردکانی، فارابی موسس فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1377، ص 117.
21. همان، ص 119.
22. همان، ص 121.
23. همان، ص 60.
24. فرناز ناظرزاده کرمانی، اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی، تهران، دانشگاه الزهرا (س)، 1376، ص 37.
25. برای اطلاع بیشتر درباره نحوه تاثیر دین اسلام در فلسفه اسلامی، ر.ک : عبدالرسول عبودیت، آیا فلسفه اسلامی داریم؟، ص 2743.
26. سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص 336.
27. رضا داوری اردکانی، فارابی موسس فلسفه اسلامی، ص 40.
28. همان، ص 60.
29. رضا داوری اردکانی، فلسفه تطبیقی، تهران، ساقی، 1383، ص 84.
30. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، 1354، ص 484 485.
31. رضا داوری اردکانی، فلسفه تطبیقی، ص 125.
32. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ج 7، بیروت، دار احیاء التراث العربی، طبع الثالثه، 1981، ص 326 327.
33. صدرالدین شیرازی، شرح اصول الکافی، باب الحجه، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1367، ص 479.
34. سید جواد طباطبایی، ابن خلدون و علوم اجتماعی، ص 88.
35. رضا داوری اردکانی، مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی، ص 58.
36. مرتضی مطهری، مقالات فلسفی، ج 3، تهران، حکمت، 1369، ص 48 49.
37. رضا داوری اردکانی، مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی، ص 78 79.
38. همان، ص 78 79.
39. صدرالدین شیرازی، شرح اصول کافی، ص 308.
40. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ج 2، تصحیح، تحقیق و مقدمه : دکتر محمد ذبیحی، دکتر جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1381، ص 445.
41. رضا داوری اردکانی، مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی، ص 115.
42. ابن خلدون، مقدمه، ص 56، ترجمه فارسی، ج اول، ص 80، نقل از: جواد طباطبایی، ابن خلدون و علوم اجتماعی، ص 74 و محسن مهدی، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، تهران، علمی و فرهنگی، 1373، ص 142 144.
43. رضا داوری اردکانی، فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران، ساقی، 1382، ص 31.
44. همان، ص 121.
45. محسن رضوانی، لئواشتروس و فلسفه سیاسی اسلامی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، 1385، ص 116 117.