

درآمدی بر روش شناسی اندیشه سیاسی

در دوره میانه تمدن اسلامی

دکتر داود فیراحی*

دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

چکیده:

روش‌شناسی یک علم ابزاری است که به اعتبار شرایط امکان آن، از دو جهت محدودیت دارد: ۱. نسبت با نوع معرفت‌شناسی؛ ۲. نسبت با ماهیت موضوع. بنابراین، می‌توان گفت که معرفت-شناسی‌ها، جهان‌بینی‌ها و، به طور کلی، نظام‌دانی در هر تمدنی، مبنای روش اندیشه و زندگی یک قوم به‌طور عام، و زندگی سیاسی آنان به‌طور خاص، را تشکیل می‌دهند. دانش سیاسی دوره میانه اسلام نیز از نظام معرفتی ویژه‌ای پیروی می‌کند و البته اندیشه در باب امر سیاسی در دنیای اسلام هم بر مبنای همان نظام عام‌دانی استوار است. این دانش دارای ویژگی‌هایی همچون نظام فطرت، ضرورت وحی و نبوت، بنیاد شرعی عقل و فلسفه، بنیاد عقلی و فلسفی شریعت، جهان‌نص، تقدیم نص و رواج فقه سیاسی می‌باشد. در این مقاله به اجمال، به این دو نکته، یعنی نسبت روش‌شناسی اندیشه سیاسی دوره میانه اسلامی با معرفت‌شناسی از یک‌سو، و با ماهیت موضوع سیاست از سوی دیگر، اشاره شده و تلاش کرده‌ایم نتایج منطقی این نوع از نسبت و رابطه را در عمل سیاسی مسلمان دوره میانه تحلیل کنیم.

واژگان کلیدی:

اندیشه سیاسی اسلام - روش شناسی - معرفت شناسی - اسلام دوره میانه - سلطنت اسلامی

E mail: feirahi@ut.ac.ir

* فاکس: ۶۶۴۰۹۵۹۵

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی منتشر شده است:
"دولت اسلامی و تولیدات فکر دینی"، سال ۸۰، شماره ۵۱؛ "شیعه و مسئله مشروعیت: بین نظریه و نص"، سال ۸۱، شماره ۵۷؛ "روش شناسی اندیشه سیاسی ابن رشد"، سال ۸۳، شماره ۶۳؛ "شیعه و دموکراسی مشورتی در ایران"، سال ۸۴، شماره ۶۷؛ "دولت - شهر پیامبر (ص)"، سال ۸۵، شماره ۷۳.

مقدمه

روش شناسی یک علم ابزاری است که، به اعتبار شرایط امکان آن، از دو جهت محدودیت دارد؛ الف) نسبت با نوع معرفت شناسی؛ ب) نسبت با ماهیت موضوع. بدین سان، کوشش در فهم ماهیت معرفت شناسی مسلمانان در دوره میانه تاریخ اسلام از یک سوی، و ماهیت سیاست و اندیشه سیاسی در این دوره از سوی دیگر، در آمدی ضروری بر مطالعه روش شناسی اندیشه سیاسی در اسلام دوره میانه است. در این مقدمه کوتاه، به اجمال، به این دو نکته و نتایج منطقی آن اشاره می‌کنیم.

۱-نسبت روش شناسی با معرفت شناسی

شاید بتوان این حکم کلی را صادق دانست که "روش‌شناسی‌ها بر بنیاد معرفت‌شناسی‌ها استوارند." و به اعتبار تمایز و تحول در هندسه معرفت‌شناسی‌ها، آنها نیز دستخوش تفاوت و تغییر می‌گردند. بنابراین، هر جا و زمانی که نظام معرفت‌شناسی خاصی زاده و بالیده شود، به تبع آن، شرایط امکان لازم برای پیدایی روش‌شناسی ویژه و متناسب نیز فراهم می‌گردد. و البته، آنگاه که یک نظام دانایی و معرفت‌شناختی دچار بحران و فروپاشی می‌گردد، سازمان روش‌شناسی نیز دچار تردید و تزلزل می‌شود.

بنابراین، می‌توان گفت که معرفت‌شناسی‌ها، جهان‌بینی‌ها و، به‌طور کلی، نظام دانایی در هر تمدنی، مبنای روش اندیشه و زندگی یک قوم به‌طور عام، و زندگی سیاسی آنان به‌طور اخص، را تشکیل می‌دهند. این سمبل‌ها و شناخت‌شناسی‌ها البته در تفکر سیاسی و در، نتیجه، در تصورات زندگی ما تأثیر جدی دارند. آنها "جهان‌های ممکن" را برای اندیشه و زندگی فراهم می‌کنند و امکان‌های تفسیری ویژه و تعیین‌کننده عمل سیاسی را پیش روی هر قوم ملتی قرار می‌دهند. درست به همین دلیل است که روش‌شناسی اندیشه و اندیشه سیاسی نیز از تمدنی به تمدن دیگر دچار تفاوت و تمایز می‌گردند.

اشارات فوق نشان می‌دهد که روش‌شناسی‌ها را نمی‌توان از معرفت‌شناسی‌ها و نظام‌های بزرگ دانایی در هر تمدنی جدا و مستقل دانست. بلکه، به لحاظ منطقی، آن تابعی از این است. سمبل‌های دانایی جدای از زندگی و اندیشه سیاسی یک قوم نیستند. بلکه، در واقع، بخش مرکزی آن محسوب می‌شوند. بخشی که نمادهای عمده زندگی سیاسی ما را تشکیل می‌دهند. بدین‌سان، ما نیاز گسترده‌ای برای فهم این نمادها و منابع بزرگ دانایی برای درک روش‌شناسی‌ها و جریان‌های بزرگ اندیشه سیاسی داریم.

عقاید و اسطوره‌ها نه بی‌معنی هستند و نه قصه‌هایی پراکنده و متفرق. بلکه آنها الگوهای تصویری و شبکه‌های قدرتمندی از نمادها هستند که راه‌های ویژه‌ای از تفسیر جهان و، بنابراین، جهان سیاست را پیشنهاد می‌کنند. آنها معنای جهان سیاسی را شکل می‌دهند و می‌سازند. به عنوان مثال، نگاه الهی و قدسی به جهان و تاریخ جوامع بشری در تمدن اسلامی تنها یک قاعده منفرد نیست. یک حوزه مغناطیسی قدرتمندی است که ما خود را و اشیای پیرامون خود را به‌گونه‌ای خاص، که برای ما "ممکن" شده است، ببینیم؛ به عنوان "مخلوقی محتاج تعلیم، وحی، و هدایت" و نه "فردی خودگردان" آنگونه که در فلسفه‌های غربی، به‌ویژه لیبرالیسم و مکتب قرارداد دیده می‌شود. قطعات عرضه شده توسط این دو نظام دانایی، برای بنای تصویری که انسان از جهان و جهان خویش‌تن می‌سازد، البته متفاوت است. بنابراین، تولیداتی که این دو نظام تولیدی ارائه می‌کنند، نه یک نوع جهان و انسان، بلکه به تولید دو نوع از جهان و دو نوع از انسان متفاوت می‌انجامند. هرکدام، زبان نسبتاً مطمئن و محکم خود را برای "مهندسی خود" و ساختن "بلوک‌های زندگی سیاسی" متناظر با آن دارند. هر دو، نظام‌های متافیزیکی ویژه‌ای هستند که چیستی و واقعیت زندگی سیاسی را می‌سازند و به جریان می‌اندازند.

جهت‌گیری‌های روش‌شناختی دقیقاً از همان سرچشمه‌هایی سرازیر می‌گردند که ارزش‌های سیاسی می‌آیند. و از آن روی که منابع این ارزش‌ها متفاوتند، روش‌شناسی

اندیشه‌های سیاسی نیز، لاجرم، از تمدنی به تمدن دیگر، تفاوت دارند. به اعتبار همین تفاوت‌ها است که هر دانش سیاسی نه تنها توانمندی و محدودیت خاص خود را در پاسخ به نوعی از پرسش‌های سیاسی دارد، بلکه اصولاً قادر به طرح فقط انواع خاصی از پرسش‌های سیاسی است.

سخن فوق به این معنی است که دانش‌های سیاسی در درون دایره بسته‌ای از ارزش‌ها و پرسش‌های سیاسی زاده، و توسعه یا زوال می‌یابند. همین دایره مغناطیسی است که مختصات هندسی دانش‌های سیاسی را تعیین می‌کند و می‌سازد. مفاهیم کلان، استعاره‌ها و تصورات سیاسی را می‌پروراند، و دریچه‌هایی را برای ظهور ساختار و نهادهای سیاسی مشخص می‌کشایند.

لازمه این دیدگاه، پذیرش تنوع اندیشه‌ها و روش‌شناسی اندیشه‌های سیاسی به اعتبار زمان و مکان است، و آن‌گاه که نظام‌های ارزشی ویژه‌ای در زمان و مکانی تأسیس شده و شروع به کار نمودند، نهادهایی سیاسی نیز برای توسعه و حمایت آنها جعل و اختراع می‌شوند. روشن است که در این جا سخن از خوب و بد، یا صحت و سقم این نظام‌های ارزشی و تولیدات آنها در تمدن یا تمدن‌های خاص نیست. بلکه صرفاً به شیوه زایش و زوال این ارزش‌ها و نتایج سیاسی متناسب آنها نظر داریم.

به هر حال، چون انسان‌ها به اعتبار تمدنی خود، از پنجره‌های متفاوتی به جهان می‌نگرند، لاجرم نقشه‌های متفاوتی از جهان ترسیم می‌کنند و برای اداره چنین "جهان تصویری" نیز، ایده‌ها، افکار و نهادهای سیاسی متناسب و متنوعی خلق می‌کنند. هرچند که این ایده‌ها و افکار، به لحاظ موقعیت تمدنی خود بنیادی سیاسی داشته و به‌طور عموم بر پایه اراده معطوف به زندگی استوارند.

اندیشه سیاسی در دوره میانه تمدن اسلامی نیز دقیقاً چنین وضعیت و مختصاتی دارد؛ در-جهان - بودگی، و موقعیت مسلمانان در جهان، در این دوره، موجبات "بسط

افق^۱ ویژه‌ای در جهان سیاست مسلمانان شده و اندیشه، نهادها و متون سیاسی آنان در این عصر و مکان را زاده و پرورانده است. از این حیث، جامعه اسلامی دوره میانه نه تنها با یونان و روم قدیم یا غرب جدید متفاوت است، بلکه حتی با جامعه و تصورات سیاسی امروز جهان اسلام نیز تمایز دارد. با این حال، خوانش افکار سیاسی دوره میانه اسلامی و درک روش‌شناسی حاکم بر این نظام اندیشه برای اکنون و امروز ما صرف تفنن یا کنجکاوی تاریخی نیست، بلکه ضرورتی حیاتی است.

اسطوره‌های سیاسی که در این دوره شکل و تکامل یافته‌اند، به‌رغم تغییرات گسترده در فضای ذهن و زندگی امروز مسلمانان، هنوز و برای همیشه، در ورای ذهنیت و ارزش‌های تفکری جهان اسلام حاضر و زنده‌اند. آنها باقی مانده و باز تولید می‌شوند و با این حضور ممتد خود، امکانات و محدودیت‌هایی به همراه می‌آورند. تجربه‌ها و شرایط امکان تاریخی برای زندگی سیاسی در شرایط جدید فراهم می‌کنند و در عین حال، حضور این اسطوره‌ها در دنیای جدید مسلمانان، به احتمال زیاد، موجب پارازیت‌ها، اختلالات، و ناسازگاری‌های تعیین‌کننده نیز برای اینجا و اکنون جوامع اسلامی بوده باشد. ظهور رادیکالیسم اسلامی و پیامدهای اجتماعی/اخلاقی و بین‌المللی آن، نظیر تروریسم و بازتاب‌های جهانی و... از یک سوی، و ناکارآمدی و در عین حال، حضور غیرقابل انکار سنت‌های سیاسی دوره میانه در زندگی جدید، و تبعات آشکار این مسائل در ظهور مناقشات فکری و سیاسی متأخر بر محور نوگرایی و سنت‌گرایی اسلامی از سوی دیگر، و سرانجام نا توانی ادبیات نوگرایان در تبیین هویت جدید اسلامی از طرف سوم، به احتمال قوی، همه از نتایج قهری این تداخل افق‌ها می‌باشند.

این مختصات و پیامدهای مکنون در اندیشه سیاسی دوره میانه اسلام، توجه به دو نکته اساسی را ناگزیر می‌نماید: نخست؛ تبیین هندسه عمومی و مسیر حرکت دانش سیاسی در دوره میانه، و دوم؛ گزارش میزان حضور و تأثیر این نظام اندیشه در اکنون و

¹ - The Expanding Horizon

امروز جهان اسلام. در این جا، به اجمال، به نکته نخست اشاره می‌کنیم و تفصیل بحث درباره مطلب دوم را به مجال دیگر وا می‌نهم.

هندسه دانایی در دوره میانه اسلام

دانش سیاسی دوره میانه از نظام معرفتی ویژه‌ای پیروی می‌کند و بر مبنای همان نظام عام دانایی استوار است. این نظام دانایی، البته، از ارکان و عناصر انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی ویژه‌ای برخوردار است که آن را از سایر نظام‌های دانایی متمایز می‌سازد. در زیر، به برخی از مهم‌ترین این ویژگی‌ها می‌پردازیم.

*- نظام فطرت

نخستین و مهم‌ترین نقطه عزیمت در دانش سیاسی دوره میانه، "انسان‌شناسی" این دانش است که آن را از بنیاد با بسیاری از معرفت‌شناسی‌ها و دانش‌های سیاسی دیگر متمایز می‌سازد. دانش سیاسی، به اعتبار معرفت‌شناسی عمومی مسلمانان، توصیف خاصی از انسان و فطرت او دارد. علامه طباطبائی در تفسیر المیزان - مشهورترین متن تفسیری متأخر شیعه - تحلیل ویژه‌ای از ماهیت فطرت و رابطه‌اش با دیگر ابعاد زندگی انسان ارائه داده است که شاید بتوان معتبرترین و منظم‌ترین بیان از انسان‌شناسی اسلامی تلقی نمود. وی نظام زندگی انسان را به دو نوع "فطری" و "تخیلی" تقسیم می‌کند و می‌نویسد؛

« انسان در زندگی‌اش دو نظام دارد، یکی به حسب فهم فطری و شعور باطنی، و نظام دیگر به حسب تخیل، نظام فطریش از خطا محفوظ است، و در مسیرش دچار اشتباه نمی‌شود، و اما نظام تخیلش بسیار دستخوش خبط و اشتباه می‌شود، چه بسا می‌شود آدمی به حسب صورت خیالیش چیزی را درخواست

می‌کند، و جداً می‌طلبد و نمی‌داند که با همین سؤال و طلبش درست چیز دیگری مخالف آن می‌خواهد. (طباطبایی، ترجمه‌المیزان، ج ۲، ص ۵۱)

علامه طباطبائی مشکلات زندگی انسان را ناشی از "نظام تخیلی" انسان می‌داند که موجب اشتباه در فهم مصالح فرد و اختلاف در امر اجتماع و دنیا می‌شود. اما، همو، تأکید می‌کند که پیدایی نظام تخیل و، در نتیجه، اختلاف در امر دنیا، خود، مبتنی بر ماهیت نظام فطرت است. زیرا، نظام فطرت هر چند میل کلی به سعادت و مصونیت از خطا دارد، اما در عمل، ساختار وجودی آن به‌گونه‌ای نیست که بتواند در تمام جزئیات زندگی خود سامان و خود تنظیم‌گر بوده باشد؛ اختلاف در امر دنیا، منشأش فطرت و غریزه بشری است (طباطبایی، ترجمه‌المیزان، ج ۲، ص ۱۶۸).

فیلسوفان مسلمان، برای فطرت بشر دو ویژگی عمده قائلند؛ نخست (ماهیت اجتماعی / مدنی فطرت بشر، و دوم) ناسازگاری درونی و ناستواری ذاتی فطرت. ملاصدرا در "مبدء و معاد" می‌نویسد؛

"انسان مدنی الطبع است، یعنی حیاتش منتظم نمی‌گردد مگر به تمدن و تعاون و اجتماع. زیرا که نوعش منحصر در فرد نیست، و وجودش به افراد ممکن نیست، پس اعداد متفرقه و احزاب مختلفه و انعقاد بلاد در تعیّشش ضرور است (ملاصدرا، مبدء و معاد، ص ۵۵۷).

علامه طباطبایی نیز در مجموعه تفسیری المیزان بر همان مبنای صدرایی و دیگران تحفظ نموده (طباطبایی، ترجمه‌المیزان، ج ۲، ص ۱۷۵) و با اشاره به نظریه عمومی «استخدام» در انسان‌شناسی خود می‌افزاید؛ پس این حکم، یعنی حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی حکمی است که اضطرار، بشر را مجبور کرد به اینکه آن را بپذیرد، چون اگر اضطرار نبود هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود

کند، این است معنای آن عبارت معروف که می‌گویند انسان مدنی بالطبع (همان، ص ۱۷۶). علامه، سپس، به ناتوانی فطرت انسانی در برقراری چنین نظام عادلانه و ضروری اجتماعی اشاره می‌کند و می‌نویسد؛

«سیر بشر به حسب طبع و فطرتش به سوی اختلاف است، همانطور که فطرتش او را به تشکیل اجتماع مدنی دعوت می‌کند، همان فطرت نیز او را به طرف اختلاف می‌کشاند، و وقتی راهنمای بشر به سوی اختلاف فطرت او باشد، دیگر رفع اختلاف از ناحیه خود او میسر نمی‌شود، و لاجرم باید عاملی خارج از فطرت او عهده‌دار آن شود،...» (همان، ص ۱۹۵).

*- ضرورت وحی/نبوت

علامه، و دیگر فیلسوفان مسلمان، با تکیه بر تحلیلی که از "نقیصه و یژه" در فطرت بشر دارند، چنین می‌اندیشند که؛ «انسان خودش نمی‌تواند این نقیصه خود را تکمیل کند، چون فطرت خود این نقیصه را پدید آورده، چگونه می‌تواند خودش آن را بر طرف ساخته راه سعادت و کمال خود را در زندگی اجتماعی هموار کند؟» (همان، صص ۱۹۵-۱۹۶). علامه، از همین زاویه دید فلسفی، به ضرورت فلسفی وحی و نبوت پرداخته و می‌نویسد؛

«و وقتی طبیعت انسانیت این اختلاف را پدید می‌آورد، و باعث می‌شود که انسان از رسیدن به کمال و سعادت که لایق و مستعد رسیدن به آن است محروم شود، و خودش نمی‌تواند آنچه را که فاسد کرده اصلاح کند، لاجرم اصلاح (اگر فرضاً اصلاحی ممکن باشد) باید از جهت دیگری غیر جهت طبیعت باشد، و آن منحصرأً جهتی الهی خواهد بود، که همان نبوت است، و وحی، و به همین جهت خدای سبحان از قیام انبیاء به این اصلاح تعبیر کرد به "بعث"، و در

سراسر قرآن بعث را به خودش نسبت داده، فرموده اوست که در امت‌ها انبیاء مبعوث می‌کند، با اینکه مسأله قیام انبیاء مثل سایر امور، به ماده و روابط زمانی و مکانی نیز ارتباط دارد، اما همه جا بعث را به خودش نسبت داده، تا بفهماند تنها خدا است که می‌تواند اختلاف بشر را حل کند.

... سه مقدمه، یعنی: ۱- دعوت فطرت به تشکیل اجتماع مدنی. ۲- و دعوت آن به اختلاف از یک طرف، ۳- و عنایت خدای تعالی به هدایت بشر به سوی تمامیت خلقتش از سوی دیگر، خود حجت و دلیلی است بر اصل مسئله نبوت، و به عبارت دیگر، نبوت عامه؛ نوع بشر به حسب طبع بهره‌کش است، و این بهره‌کشی و استخدام فطری او را به تشکیل اجتماع و می‌دارد، و در عین حال کار او را باختلاف و فساد هم می‌کشاند، در نتیجه در همه شئون حیاتش که فطرت و آفرینش برآوردن حوائج آن شئون را واجب می‌داند، دچار اختلاف می‌شود، و آن حوائج برآورده نمی‌گردد مگر با قوانینی که حیات اجتماعی او را اصلاح نموده، اختلافاتش را بر طرف سازد.» (ترجمه المیزان، ج ۲، ص ۱۹۶-۱۹۷).

عبارات بالا هرچند طولانی است، اما تمام اندیشه متفکران مسلمان، درباره ضرورت فطری بودن دین و وجوب عقلی بعث انبیا از باب «لطف و عنایت الهی»، را نشان می‌دهد. زیرا شخص نبی، بنا به تعریف، معارفی را درک می‌کند که به وسیله آن اختلاف‌ها و تناقض‌ها در حیات بشر برطرف می‌گردد، و این ادراک و تلقی از غیب، همان است که در زبان قرآن "وحی" نامیده می‌شود، و آن حالتی که انسان از وحی می‌گیرد "نبوت" خوانده می‌شود (همان، ص ۱۹۶).

بنا به استدلال مسلمانان، نظم اجتماعی مطلوب برای انسان، نه با تکیه بر توانمندی‌های ذاتی انسان، بلکه از بیرون طبیعت او، و تنها از طریق عنایت الهی و تحقق زنجیره نظام نبوت‌ها ممکن است. تاریخ‌نگاری اسلامی چنین می‌نماید که:

«تمامی امت‌ها که در قرون گذشته یکی پس از دیگری آمده و سپس منقرض شده‌اند، بدون استثناء تشکیل اجتماع داده‌اند، و به دنبالش دچار اختلاف هم شده‌اند، و هر اجتماعی که پیغمبری داشته به کمال و سعادت خود نائل گشته و از شر اختلاف نجات یافته است (همان، ص ۱۹۷).

این عبارت علامه را باید از نزدیک ملاحظه کرد: زیرا معنای آن این است که، به تعبیر خود وی، «اگر در دنیا امید خیر و سعادت در - عقاید و اعمال - بوده باشد تنها باید از دین و تربیت دینی امید داشت» (ص ۲۲۶). معنای دیگر جمله علامه این است که هر کجا جامعه یا اندیشمندی به درکی از نظم سیاسی / اجتماعی مطلوب رسیده لاجرم - مستقیم یا غیرمستقیم - حظی از نبوت و عنایت و معارف الهی داشته است. نتیجه این سخن دقیقاً به معنای قدسی کردن عقل و تاریخ دانایی بشر به‌طور عموم است. اندیشه اسلامی با این استدلال، به نقطه‌ای می‌رسد که هویت مسلمانی را به‌عنوان برترین و زوال‌ناپذیرترین هویت در تاریخ عمومی بشر تلقی و تثبیت می‌نماید. زیرا اگر حیات و سعادت بشر - مستقیم یا غیرمستقیم - لاجرم به آویز نبوت آویخته است، و اگر نبوت و شریعت اسلامی آخرین و جامع‌ترین نبوت‌ها و شرایع است که مستقیماً در دسترس امت اسلامی قرار دارد، در این صورت دلیلی وجود ندارد که امت و تمدن اسلامی برترین امت‌ها و تمدن‌ها تلقی نشود. تجربه تاریخی نشان می‌دهد که انسان مسلمان دوره میانه دقیقاً چنین تعریف غبطه‌آوری از هویت خویشتن و جامعه اسلامی دوره میانه داشته است. در همین مقاله به برخی از مختصات اجمالی این نوع از هویت اسلامی - حداقل در وجه سیاسی آن - خواهیم پرداخت. در اینجا، و به دلیل منطق بحث، ابتدا نگاه مسلمانان به ماهیت عقل و تاریخ علوم عقلی را مورد اشاره قرار می‌دهیم که به نظر می‌رسد تأثیر قاطعی بر سیمای اندیشه و روش‌شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه داشته است.

* - بنیاد شرعی عقل و فلسفه

از مختصات تفکر اسلامی است که عقل را بر بنیاد وحی و شریعت استوار نموده و آنگاه از همان عقل به مثابه محک و ابزاری برای داوری در اعتبار داده‌های شرایع استفاده می‌کند. به عنوان مثال، صدرالمتهلین بارها از افلاطون با تعبیر "افلاطون الهی" یاد کرده و از تاریخ فلسفه و فیلسوفان یونان در امتداد تاریخ نبوت‌ها سخن می‌گوید. وی در جلده الاسفار الاربعه، آشکارا چنین کوششی را نشان می‌دهد (الاسفار الأربعة، ج ۵، صفحه ۲۰۷).^۱ به نظر او، حکمای معروف یونان در امتداد تاریخ نبوت‌ها، علوم الهی را در قلوب مردم انتشار داده‌اند. آنان حکمای مطلق الهی هستند که هرکدام، به گونه‌ای، دانش خود را از انبیای زمان خود فراگرفته‌اند؛ «و ذلك لأنهم كانوا مقتبسین نور الحكمة من مشكاة النبوة و لاختلاف لأحد منهم فی أصول المعارف.» (اسفار، ج ۵، ص ۲۰۷).

به نظر ملاصدرا، انبأذقلس، به‌عنوان نخستین فیلسوف از فلاسفه پنجگانه و مشهور یونان، در زمان داود پیامبر(ع) می‌زیست و دانش را از داود(ع) دریافت نموده و حکمت را از لقمان حکیم اقتباس کرد و آنگاه به یونان باز گشت (اسفار، ج ۵، ص ۲۱۰).^۲ همچنین

^۱ - و اعلم أن أساطين الحكمة المعترية عند طائفة ثمانية ثلاثه من الملطيين نالس و انكسيمانس و اغاثاڤيمون و من اليونانيين خمسة انبأذقلس و فيثاغورث و سقراط و أفلاطن و أرسطاطاليس قدس الله نفوسهم و أشركنا الله فی صالح دعائهم و برکتهم فلقد أشرفت أنوار الحكمة فی العالم بسببهم و انتشرت علوم الربوبية فی القلوب لسعيهم.

و كل هؤلاء كانوا حکماء زهادا عبادا متألّهين معرضين عن الدنيا مقبلين إلى الآخرة فهؤلاء يسمون بالحكمة المطلقة. الخمسة اليونانيين و الثلاثة من الملطيين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم الذين كانوا بعدهم فی الرتبة و ذلك لأن هؤلاء الثمانية الأعلون بمنزلة الأصول و المبادئ و الآباء و غيرهم كالعيال لهم و ذلك لأنهم كانوا مقتبسین نور الحكمة من مشكاة النبوة و لا خلاف لأحد منهم فی أصول المعارف و كلام هؤلاء فی الفلسفة يدور على وحدانية الباری و إحاطة علمه بالأشياء كيف هو و كيفية صدور الموجودات و تكوين العالم عنه و أن المبادئ الأول ما هي و كم هي و أن المعاد ما هو و كيف هو و بقاء النفس يوم القيمة و إنما نشأ القول بقدم العالم بعدهم لأجل تحريف الحكمة و العدول عن سيرتهم و قلة التدبر فی كلامهم و قصور الفهم عن نیل مرادهم.

(الاسفار الأربعة، ج ۵، صفحه ۲۰۷).

^۲ - و من عظماء الحكمة و كبرائها أنبأذقلس

فیثاغورس نیز از جمله این فیلسوفان است که در زمان سلیمان (ع) می زیسته و او حکیم فاضل صاحب رأی است که حکمتش را از معدن نبوت اخذ نموده است. (همان، ص ۲۱۱)^۱ ملاصدرا در امتداد تحلیل خود از "تاریخ قدسی اندیشه فلسفی"، سقراط حکیم را شاگرد فیثاغورس معرفی می کند که حکمت الهی را از او، و بنا براین، به واسطه او، از سلیمان نبی اقتباس کرده است (همان، ص ۲۱۳).^۲ صدرالدین شیرازی سرانجام، و آنگونه که در تاریخ فلسفه مشهور است، "افلاطون الهی" را از جمله حکمای خمسه مشهور و شاگرد سقراط معرفی می کند که همو استاد مسلم ارسطو - معلم اول - و دیگر فلاسفه متأخر یونان باستان است (اسفار، ج ۵، ص ۲۱۴).^۳

بدین سان، با ملاحظه این نکته که تاریخ فلسفه در جهان به نوعی حاشیه بر افلاطون و ارسطو، در شرق و غرب جغرافیای اندیشه، در جهان است، می توان نتیجه گرفت که ملاصدرا تاریخ فلسفه، و در امتداد آن، تاریخ عمومی علم و نظام های دانایی جهان را در تداوم تاریخ نبوت ها و، لاجرم، قدسی می بیند. درست به همین دلیل نیز اندیشه صدرایی نمی تواند هیچ گونه تعارضی بین عقل و فلسفه و علم از یک سوی، و نبوت و وحی و شریعت از سوی دیگر، ببیند. ملاصدرا، فصلی از اسفار اربعه را به طریق جمع و توفیق بین شریعت و حکمت، در دوام فیض الهی اختصاص داده، و می افزاید؛

و هو من الخمسة المشهورة من رؤساء يونان كان في زمان داود النبي ع و تلقى العلم منه و اختلف إلى لقمان الحكيم و اقتبس منه الحكمة ثم عاد إلى يونان. (همان، ص ۲۱۰)

¹ - و من هؤلاء فيثاغورس

و كان في زمان سليمان ع قد أخذ الحكمة من معدن النبوة و هو الحكيم الفاضل ذو الرأي المتين و العقل المنير و الفهم الثاقب كان يدعى أنه شاهد العوالم بحسه و حدسه و بلغ في الرياضه و التصفيه إلى أن سمع صفيق الفلك و وصل مقام الملك. (الأسفار الأربعة، ج ۵، ص ۲۱۱-۲۱۲)

² - و من هؤلاء السادات العظام و الآباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من أهل اثنية كان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس و ارسلاوس و اقتصر من أصنافها على الإلهيات و الخلقيات و اشتغل بالزهد و رنضة النفس و تهذيب الأخلاق و أعرض عن ملاذ الدنيا. (همان، ص ۲۱۳).

³ - و من هؤلاء الكبراء الخمسة اليونانية أفلاطن الإلهي المعروف بالتوحيد و الحكمة حكي عنه قوم ممن شاهدوه و تلمذوا له مثل أرسطاطاليس و ثافرطيس و طيماوس. (اسفار، ج ۵، ص ۲۱۴).

«به تکرار اشاره کرده ام که حکمت مخالف شرایع حقه الهی نیست بلکه مقصود هردو چیز واحدی است که همان شناخت خداوند است و صفات و افعال او. و این هدف گاهی از راه وحی و رسالت حاصل می‌شود و نبوت نامیده می‌شود، و گاهی از راه سلوک و کسب که حکمت و ولایت نامیده می‌شود. و تنها کسی از مخالفت و تغایر مقصود این دو سخن می‌گوید که فاقد هر نوع معرفتی برای تطبیق خطابات شرعی بر برهان‌های حکمی/فلسفی است. و البته جز آنان که مؤید من عندالله بوده و کامل در علوم حکمی و مطلع به اسرار نبوتند، قادر به چنین توفیق و تطبیقی نیستند (اسفار، ج ۷، ص ۳۲۶-۳۲۷).

پیداست که فلسفه صدرایی نبوت و حکمت را دو راه برای یک مقصود و البته از یک منشاء واحد می‌داند و بنابراین، در تقارن با شرعی دیدن عقل و فلسفه، البته بنیاد و اعتباری عقلی نیز برای شریعت لحاظ می‌کند. در زیر به این نکته می‌پردازیم.

*- بنیاد عقلی/فلسفی شریعت

وقتی سخن از فلسفه اسلامی به میان می‌آید، منظور از این عنوان دقیقاً آن است که این‌گونه از تعقل فلسفی اصولاً اسلام را به مثابه عناصر یقینی تفکر پذیرفته، و طریقه آن را در جهان‌بینی و اخلاق و سیاست به کار می‌برد، و سعی منطقی دارد بر تطابق قواعدش با قواعد آن، و در مواردی که به نوعی اختلاف میان داده‌های اندیشه عقلی و انظار دینی برمی‌خورد، سراغ ضوابط حلّ تهافت می‌رود و بدین‌سان، سعی در تطبیق فلسفه بر شریعت و شریعت بر فلسفه دارد.

شاید بتوان همین نکته را، نقطه قوت اندیشه اسلامی در دوره میانه دانست و از مهمترین علل تحول علمی در جامعه آن روز مسلمانان به شمار آورد. زیرا چنین اندیشه‌ای، نتایج گسترده‌ای را به همراه داشت:^۱

۱- استقرار اصول آیین اسلام بر اصول عقلی؛ یعنی اعتقاد بر این مبنا که می‌توان با فلسفه و تعقل به اصول اسلام رسید.

۲- تحدی اسلام در باره خود؛ اسلام خود را کامل‌ترین آئین منطبق بر عقل و علم معرفی می‌کند؛ خود را در معرض همه دانش‌ها قرار داده، و از همه دانش‌ها می‌خواهد که در باره آن مطالعه کنند.

۳- دعوت عمومی اسلام از همگان برای تحصیل دانش به مثابه یک فریضه دینی.

۴- پذیرش تدریجی اصل اجتهاد در دین که تقریباً در میان اکثر فرقه‌های مسلمین مقبول و جاری بود.

۵- تلاش در انتقال فلسفه و دیگر علوم از دیگر فرهنگ و تمدن‌ها به تمدن و امت اسلام. (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، مقدمه، ص ۴۵-۴۶).

اشارات فوق، ناظر به اعتماد به نفسی است که اندیشه و معرفت‌شناسی مسلمانان در دوره میانه بر آن استوار بود. به عنوان مثال، فلسفه مشاء که مهم‌ترین مکتب پیشاهنگ فلسفی در جهان اسلام است، روش ویژه‌ای در تطبیق گزاره‌های فلسفی با شریعت داشت. چنانکه یکی از محققان فلسفه اسلامی به درستی اشاره کرده است، مقومات این روش را می‌توان در سه گزاره اصلی تنظیم نمود:

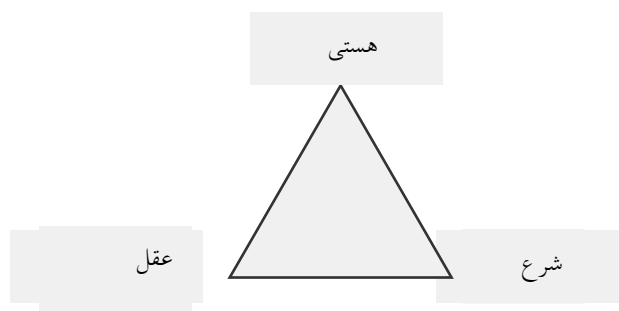
^۱ - در این باره، نگاه کنید به مقدمه علی عابدی شاهرودی بر ترجمه "مفاتیح الغیب" صدرالمآلهین.

۱- قضایای عقلی یا ضروری اند و یا به ضروریات منتهی می‌گردند، پس قابل تردید و رد نیستند.

۲- شرع عقل کل و معصوم از خطا است، پس ممکن نیست که ضوابط درست و ضروری عقل را رد کند.

۳- ظواهر و اخبار آحاد - بدلیل قطعی نبودنشان - نمی‌توانند نمایش‌دهنده یقینی شرع باشند، پس در صورتی که با قضایای عقلی که یقینی‌اند معارض شدند از اعتبار می‌افتند، و در اصول عقاید به اینها نمی‌توان استناد کرد، چه معارض عقل باشند و چه نباشند، از این رو، باید مراد از ظواهر و اخبار آحاد چیز دیگری باشد که قهراً با عقل مطابق است، و از این رهگذر باب "تأویل" ظواهر گشوده می‌شود. (همان، ص ۵۲).

فلسفه مشاء هرچند در تدوین دقیق روش‌شناسی این تطبیق و تأویل با مشکلات زیادی مواجه بوده و می‌باشد، اما با طرح چنین مقدماتی گام مهمی در تأسیس یک مثلث هستی‌شناختی و معرفت‌شناسانه در تفکر اسلامی برداشت که، البته، تأثیر قاطعی بر اندیشه و روش‌شناسی اندیشه سیاسی بر جای گذاشت؛



در این مثلث، آنچه از دیدگاه معرفت‌شناسی اسلامی اهمیت دارد این نکته اساسی است که هر سه ضلع مثلث عالمی مستقل دارد و از منطق خاصی پیروی می‌کند و در عین حال، نظام کلی هر یک از آن سه بر اصول و قوانین آن دو دیگر منطبق است. به گونه‌ای که اگر نقطه عزیمت را از هر کدام لحاظ نمائیم، لاجرم به دو نظام دیگر می‌رسد.

باید توجه داشت که اتخاذ زاویه دید فوق اهمیت بسیاری برای تحلیل ماهیت اندیشه و روش‌شناسی اندیشه سیاسی در جهان اسلام دارد. زیرا هر چند این مبنای معرفتی در دامان فلسفه مشاء بلوغ یافته، اما تأمل کوتاهی تسری آن به کل نظام دانایی مسلمانان - اعم از فلسفی و کلامی و... - را نشان می‌دهد؛ فلسفه اشراق قطع نظر از برخی ظرایف و محدودیت‌های آن، در اصول و کلیات خود تباینی با مشاء از حیث روش حل تهافت محتمل در مواردی از عقل و شرع ندارد، و حکمت صدرایی نیز همین‌طور. در حوزه تأملات کلامی نیز چنین اتفاقی رخ داده و، به‌ویژه در کلام معتزله و تعقل شیعی، و کمی رقیق‌تر در کلام اشعری، شاهد چنین رویکردی هستیم.

بدین سان، فلسفه و شریعت همچنان که منطقی مساوق یکدیگر دارند، هر دو به یکسان آئینه‌ای از نظم کلی حاکم بر هستی نیز محسوب می‌شوند. چنین رهیافتی، البته، منشور تعاون بین دو نظام دانایی - عقل/شرع - و امکان رفت و آمد بین آن دو را در راستای درک هستی و قوانین آن فراهم می‌نمود. نتایج این امتزاج و تعاون را آشکارا در حکمت صدرایی می‌توان دید. حکمت صدرایی، با تکیه بر چنین مبنای شناختی، قادر شده بود تعالیم اسلام را (به طرق گوناگون) به مثابه بنیادهای ضروری و هسته‌های اساسی تعقل، وارد فلسفه نماید:

نخست؛ به مثابه اصولی برای کشف حقیقت و استخراج مجهولات، همچون اصول عمومی فلسفه.

دوم؛ به منزله واقعیاتی عینی همچون دیگر واقعیات، مثل طبیعت، حرکت، زمان و مکان. اینکه وی داده‌های شرع را بدین‌گونه در جریان تفکر وارد ساخت، به این دلیل است که این داده‌ها و معطیات - بنا به تعریف - یقینی و غیرقابل تردیداند؛ البته این در صورتی است که استناد آنها به شرع، محقق و غیرقابل شک باشد، همچون آیات و احادیث متواتری که دلالتشان بر مدلولات به حدّ یقین رسیده است.

سوم؛ به مثابه تبیینات دقیق از جریان‌های هستی؛ فلسفه صدرالدین در این‌گونه فرازها، با حفظ امانت، به لغت شرع سخن گفته و حقایق را تفسیر می‌کند. شرح او بر اصول کافی و تفسیرش بر قرآن و کتاب اسرار الآیات و مفاتیح الغیب او این‌گونه‌اند (همان، ص ۷۳).

با این اقدام ملاصدرا و پیشینیان او، که تعالیم شرع را همچون اصول عمومی در نظام روش‌شناسی فلسفی وارد کردند، فلسفه اسلامی قدرت تازه‌ای در زمینه‌های اکتشاف، تفسیر و تطبیق پیدا نمود. و توانست به تبیین و تفسیر شریعت راه یافته و، به‌طور کلی، مبنایی عقلی بر "نص‌گرایی" مسلمانان، به‌ویژه در دوره میانه فراهم نماید. در زیر به این نکته می‌پردازیم.

*- جهان و جهان نص

اشاره کردیم که در اندیشه اسلامی عقل و شرع متطابق‌اند و هر یک مبنایی واقعی بر آن دیگری محسوب می‌گردند. اصول حاکم در عقل، همان اصول حاکم در شریعت است؛ قواعد نظری هر دو یکسان است؛ و لاجرم، قوانین عقل عملی، از جمله سیاست، همان قوانین شریعت‌اند. زیرا هر دو به یک منشاء برمی‌گردند و به یک مقصد منتهی می‌شوند. درست به این لحاظ است که در لسان شرع، عقل را رسول باطنی و نبی را

عقل و حجت ظاهر نامیده است. ملاصدرا در مشهد هشتم از «مفاتیح الغیب» که به اثبات «علوم ربانی/الدنی» اختصاص داده است، می نویسد؛

«پس گوئیم: علم عبارتست از صورت حاضر اشیاء نزد جوهر عاقل، و آن بر دو قسم است، شرعی و عقلی، و بیشتر علوم شرعی در نزد عالم به آن عقلی است، و بیشتر علوم عقلی در نزد آنکه در آن مهارت دارد، شرعی است (و هر که خدا نوری به او نداده او را نوری نیست. نور/۴۰)...

اما علم شرعی خود به دو قسم تقسیم می گردد، علم اصول و علم فروع، اما علم اصول عبارتست از علم به توحید و رسالت و کتاب و نبوت و امامت و معاد، و مؤمن حقیقی کسی است که این اصول را دانستن عرفانی و یقینی کشفی، و یا برهانی بداند،... و اما علم فروع، علم به فتاوی و احکام و قضاوتها و حکومتات و ازدواج و غیر آن است، و قرآن دریائی است که تمام این علوم را فرا گرفته است. (مفاتیح، ص ۳۳۵).

اما قسم دوم از علوم که عقلی است، آن دانشی است مشکل و بس سخت، که راستی و کجی و درستی و نادرستی در آن واقع می گردد، و هرکس که آن را شناخت آنچنانی که سزاوار شناختن است (می داند که) در واقع اصول آن به اصول شریعت، و فروع آن هم به فروع شریعت بازگشت پیدا می نماید و اصول آن نظری و عملی است... و اصول عملی آن بر سه بخش است، علم تهذیب اخلاق و علم تدبیر منزل و علم تدبیر مدینه» (مفاتیح الغیب، ص ۳۳۶).

این عبارات، هرچند به صورت گزاره کلی است، اما معنای تمدنی آن این است که، اولاً؛ چون فلسفه اسلامی مؤید و مستظهر به شریعت اسلامی است، پس کامل ترین فلسفه ها در حوزه نظر و عمل است. و ثانیاً؛ چون نص اسلامی و شریعت آن خاتم

شرایع است، پس «قرآن» تنها نص در اختیار بشر است که کاملاً با «وجود و هستی مساوق» است (همان، ص ۸۵-۸۶). جهان‌هستی و جهان نص / قرآن، از حیث قواعد و منطق درونی که دارند، کاملاً با یکدیگر انطباق دارند. و در نتیجه، فهم قرآن راهی بر فهم جهان و قوانین و ارزش‌های حاکم بر آن است. در اندیشه اسلامی، «کتاب مبین هستی دو وجه فرقانی و قرآنی دارد و اگر وجه فرقانی آن، عالم کبیر با تمامی جلوه‌ها و تفاسیلش می‌باشد، وجه قرآنی آن شریعت و ولایت ختمیه الهیه است». و چون شریعت قرآنی، چنانکه گذشت، اکمل و خاتم شرایع است، شرایع و اولیاء سلف، نیز، به اعتبار رتبه و کمال، لزوماً تابعی از اولیاء محمدیین (ص) می‌باشند (همان، ص ۸۶). زیرا که در فرایند حرکت غایتمند تاریخ، «هر شریعت لاحق، کامل‌تر از شریعت سابق است» (ترجمه المیزان، ج ۲، ص ۱۹۵).

علامه طباطبائی در تبیین سخن فوق به آیاتی از قرآن استناد می‌کند و توضیح می‌دهد که قرآن در حالی که از انبیاء پیشین با عباراتی نظیر «وکتبنا له فی اللوح من کل شیء» یاد می‌کند، درباره محمد (ص) فرموده: «و جئنا بک علی هؤلاء شهیداً و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء». و درباره شریعت محمدیه هم فرمود: «و تمت کلمه ربک صدقاً و عدلاً؛ کلمه پروردگارت که صدق و عدل بود اینک تمام شد» (همان، ص ۲۲۰).

این اشارات، که تفصیل آن را در جای دیگری باید جست، انتظارات و رویکرد عمومی مسلمانان به «نص» در اداره زندگانی فردی و اجتماعی را نشان می‌دهد. تفکر اسلامی، به‌ویژه در حوزه احکام و علوم عملی، چون اخلاق و سیاست، جهت‌گیری نص‌گرایانه بیشتری نشان داده است. از این حیث، روش‌شناسی اندیشه سیاسی در جهان اسلام، به‌طور کاملاً معنی‌داری، تابعی از روش‌شناسی عمومی فهم و تفسیر نص در دوره میانه است. در زیر به برخی دلایل معرفت‌شناختی این پدیده اشاره می‌کنیم و

نگاه مختصات عمومی اندیشه و روش‌شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه راه، به اجمال، دنبال خواهیم کرد.

*- تقدم نصّ و رواج فقه سیاسی

در نظام دانایی مسلمانان، چنانکه ملا صدرا اشاره می‌کند، «علم انسان» از دو راه حاصل می‌گردد؛ یکی آموختن و فراگیری، و دیگری بخشش و کشش (مفاتیح، ص ۳۳۶). و اگر فلسفه مهمترین بخش از علوم نوع اول است، وحی و نبوت نیز مهمترین بخش از علوم نوع دوم است که علوم ربائی است. با این حال، هرچند این دو دانش به‌گونه‌ای قرینه هم دیده شده‌اند، اما نشانه‌هایی وجود دارد که نص و علوم شرعی در تمدن اسلامی از اولویت و تقدمی ویژه برخوردار است. شاید برخی دلایل معرفت‌شناختی این تقدم را بتوان در موارد زیر تلخیص نمود:

الف) به تعبیر ملا صدرا، علوم و حیانی برتر از تمامی علوم خلاق است، زیرا بدون واسطه از خداوند به دست می‌آید. خداوند تعالی به حسن عنایت خود بر نبی نگرسته و تمامی علوم را در نفس پیامبر - بدون نیاز به فرایند آموختن - می‌نگارد. لیکن، فلسفه جزو دانش بشری است و به فرایند آموزش و تفکر بشر وابسته است، و چنین فرایندی، البته، خالی از احتمال کجی و لغزش نیست. دانشی مشکل و بس سخت است که راستی و کجی، درستی و نادرستی در آن واقع می‌گردد. (همان، ص ۳۳۶-۳۳۸). بدین‌سان، در تلقی مسلمانان، در حالی که فلسفه در معرض خطا است، مسیر عمومی وحی خطاناپذیر می‌نماید.

ب) در اندیشه اسلامی دوره میانه، نص و شریعت جامعیتی گسترده‌تر از فلسفه دارد؛ در عین حال که اصول و فروع علوم شرعی با علوم نظری و عملی در فلسفه

متقارن است، اما قرآن علاوه بر اشتغال بر این علوم، ظرفیت‌ها و ظرافت‌های بیشتری هم دارد. ملاصدرا می‌نویسد؛

«قرآن دریائی است که تمام این علوم را فرا گرفته است، و در آن مشکلات بسیاری است که هیچ عقلی بدان احاطه ننماید... برای هر حرفی از علوم قرآنی حدی، و برای هر حدی مطلعی است، و خداوند تعالی در قرآن تمامی دانش‌هایی را که راه گشا به حقایق اشیاء، چه محسوس و چه معقول آنها، و چه آشکار و چه پنهان آنها، و چه کوچک و چه بزرگشان است، بیان فرموده است، و بدان در فرموده‌اش اشاره نموده است؛ خشکی و تری نیست جز آنکه در نامه ای روشن است. انعام/۵۹] همان، ص ۳۳۵-۳۳۶).

ج) سومین دلیل اولویت یافتن نص و علوم شرعی بر فلسفه را باید در اجمال و تفصیل احکام آن دو، به خصوص در حوزه احکام عقل عملی یا فروع شرعی جستجو کرد. متفکران مسلمان دوره میانه، چنین می‌اندیشیدند که احکام فلسفی در قلمرو عمل، به عنوان مثال در سیاست عملی، کلی‌تر و ناشفاف‌تر از احکام شرعی است. ولی، عکس آن را صادق نمی‌دانستند. فارابی از شریعت به ملت تعبیر می‌کند و در مقام مقایسه بخش عملی ملت (شریعت) با فلسفه عملی می‌نویسد؛

«بخش عملی ملت همان است که کلیات آن در فلسفه عملی است، زیرا، آنچه در قسم عملی ملت مندرج است، همان کلیات (فلسفه عملی) است که مقرر و مقید به شرائط خاص شده است. چون هر امر مقید به شرائط اخص از آن چیزی است که مطلق و بلا شرط می‌باشد، لذا همه شرایع فاضله (به‌گونه‌ای) تحت کلیات ملحوظ در فلسفه عملی قرار دارند. به همین قیاس، آرای نظری که در ملت بدون برهان اخذ شده‌اند، همانهایی هستند که دلایل برهانی آنها در فلسفه نظری بررسی می‌شود» (فارابی، کتاب المله و نصوص اخری، صص ۴۶-۴۷).

فارابی، به موازات گفتار فوق، فقه را نیز به دو جزء آرا و افعال تقسیم می‌کند و آنگاه با اشاره به قلمرو و موضوعات فقه در امور عملی می‌افزاید؛

«فالفقه فی الأشياء العملیه من المله اذن انما یشتمل علی اشياء هی جزئیات الکلیات التی یحتوی علیها المدنی، فهو اذن جزء من اجزاء العلم المدنی و تحت الفلسفه العملیه؛ پس فقه در بخش عملی از ملت شامل چیز هایی است که آنها جزئیات مباحث و مفاهیم کلی در علم مدنی [خاص] هستند و بنابراین، جزئی از اجزاء علم مدنی [عام] بوده و ذیل فلسفه عملی قرار دارد» (همان، ص ۵۲).

در علم‌شناسی فارابی، علم مدنی که جزئی از فلسفه است، به تفحص در کلیات افعال و ملکات ارادی پرداخته و به تعریف ویژگی‌ها و عوارض «کلی» آنها اکتفا می‌کند (همان، ص ۵۹). اما، فقه ناظر به فروع و قوانین و افعال مدنی است که عموماً مشروط به شرایط خاص و برحسب موقعیت‌های فردی، جمعی، زمانی و مکانی انسان‌ها است. دانشی است که انسان را قادر به ارزیابی شرائط و استنباط افعال خاص، جزئی و متناسب آن شرائط ملحوظ و مشهود در فرد، جمع، طایفه، شهر و امت می‌کند. بنابراین، چون غایت افعال فقه تحقّق در مدینه‌های مشخص و به اصطلاح منطقیان جزئی است، برپایه «تقلب احوال و تغلب رجال و تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل و دول در بدل افتد» (همان، ص ۵۸؛ خواجه نصیر طوسی، اخلاق ناصری، ص ۴۱).

ملاحظات اجمالی فوق، شاید بتواند دلایل معرفت‌شناختی تمایل مسلمانان به بسط اندیشه و روش‌شناسی اندیشه سیاسی بر مبنای نص و شالوده‌های علوم شرعی را نشان بدهد. اما، علاوه بر دلایل معرفت‌شناختی، باید به زمینه‌های فرهنگی زایش و اولویت علوم شرعی در جهان اسلام نیز اشاره نمود. زیرا آن چنانکه شرع در زندگی و اندیشه جوامع اسلامی در دوره میان‌رخنه و نفوذ کرده بود، در کمتر ملتی چنین تأثیر ژرف را بر جای گذاشته بود. در چنین فضای فکری که همه نیروها و نهادها بر محور

دین قرار داشت، «حضور» و عمل نصوص دینی در زندگی و اندیشه سیاسی نیز ناگزیر می‌نمود. بسیار طبیعی بود که روش‌شناسی افکار سیاسی نیز، بیش از فلسفه و دانش‌های عقلی، به سمت و سوی علوم شرعی سوق یابد و در همین راستا و بر مبنای الزامات آن بسط یابد. در زیر، به مختصات عمومی «امر سیاسی» و نسبت آن با روش‌شناسی‌های اندیشه سیاسی در دوره میانه اسلام اشاره می‌کنیم.

۲- نسبت روش‌شناسی با ماهیت امر سیاسی

در ابتدای این مقاله اشاره کردیم که ماهیت روش‌شناسی‌ها تابعی از ماهیت معرفت‌شناسی مینا و، نیز، موضوع و مسائل ویژه یک علم است. بنابراین، روش‌شناسی اندیشه سیاسی یعنی آگاهی بر اصول و ضوابط خاصی که متوجه «جهت منطقی حرکت فکر در اندیشه سیاسی است». حاج‌ملاهادی سبزواری در کارکرد و تعریف فکر می‌نویسد؛

کل ضروری و کسبی و ذا من الضروري بفکر أخذاً

و الفکر حركة إلى المبادئ و من مبادئ إلى المراد

«و هر [دانش] ضروری یا اکتسابی به ضرورت از فکر گرفته می‌شود. و فکر حرکتی است [دو سویه] به سوی مبادی، و از مبادی به مراد و مقصود» (شرح‌المنظومه، ج ۱، ص ۶-۷).

بر مبنای تعریف سبزواری، شاید بتوان، برخی از ارکان و عناصر فکر سیاسی را چنین ترسیم کرد:

الف)، ضرورت تشخیص و تعیین «نوع مبانی/مبادی اندیشه سیاسی» در جهان اسلام. زیرا، مبادی مورد اشاره در تعریف فکر لزوماً مبادی برهانی نیستند، بلکه ممکن است علاوه بر برهان، آمیزه ای از مبادی خطابه [ظنی]، مبادی مغالطه [وهمی]، مبادی جدل [تسلمیه]، و یا حتی، مبادی شعری [تخیلی]، بوده باشد (همان، ص ۱۰). به هر حال، این دسته از مبادی که یا جزو «بدیهیاتند» و یا به هر دلیلی جزو «مسلمات» اندیشه سیاسی واقع می‌شوند، در مجموع به عنوان «اصول موضوعه» تفکر سیاسی، در جهان اسلام تلقی می‌شوند. لذا، به اعتبار مطالعه مستقل در مبادی، می‌توان اجزای اصلی اندیشه سیاسی اسلامی را به اقسام سه گانه؛ مبادی، موضوع/موضوعات، و مسائل تقسیم و بررسی نمود (همان). و چون، اصول موضوعه، در هر فرد، جامعه، زمان و مکانی دچار تفاوت و تغییر است، لاجرم تغییر در سیمای عمومی اندیشه سیاسی در جهان اسلام نیز ناگزیر می‌نماید. روش‌شناسی اندیشه، در جستجو، شناسائی، و تحلیل این «مجاری زایش و تغییر» در مبانی، موضوعات، و مسائل اندیشه‌های سیاسی در جوامع اسلامی است.

ب)، تشخیص و تعیین غایات اندیشه سیاسی در جهان اسلام. هر نظام اندیشه، البته، مقاصد ویژه‌ای دارد که از یک سو بر مبانی کلی و فرهنگ عمومی یک جامعه استوار است، و از سوی دیگر ماهیت موضوع و مسائل فکر سیاسی در آن جامعه را تعیین می‌کند و یا حداقل، تأثیر کلی دارد. به عنوان مثال، اندیشه دوره میانه اسلام با فرض این نکته که حفظ، دفاع و اجرای شریعت از غایات اساسی دولت است، لاجرم اندیشه‌ها و نهادهایی را پروراند که چنین غایتی را تضمین نماید. اما در نظام‌های لائیک یا سکولار، که چنین غایتی منظور نشده است، چنان تلاش و سوگیری نیز دیده نمی‌شود. بدین‌سان، چنین می‌نماید که ماهیت غایت / غایات بنیادین تأثیر قاطعی بر پیدایی موضوعات و مسائل خاص در هر یک از نظام‌های اندیشه سیاسی دارند. این غایات، مجموعه‌هایی از اصول و ضوابط ایجاد می‌کنند که، چنان‌که قضایای نظری

بدیهی / مسلم، به مثابه «اصول ثانوی» تفکر سیاسی اخذ شده، و مجموعه های نوین و مشخصی از مسائل اندیشه سیاسی در هر جامعه‌ای را تولید می‌کنند. این اصول ثانویه نسبت به آینده و ماهیت امر سیاسی، همان «نقش تولیدی» اصول اولیه را نسبت به خود این مجموعه ها دارند.

ج)، تشخیص و توضیح مسیر و شیوه حرکت اندیشه سیاسی از مبادی [الف] به غایات [ب]. نخستین گام در این مرحله، تنظیم اصول اولیه و عمومی تفکر سیاسی در مجموعه‌های مناسب، قابل تعریف و تمییز است. دومین گام را، می‌توان تلاش در انتخاب منطقی یا حداقل اطمینان آور «یک آغازگاه» یا «نقطه عزیمت» دانست، که ممکن است یک چیز یا مجموعه /های مرتبط و واجد انسجام منطقی باشد. گام سوم، فراهم آوردن اصول مناسب با نقطه آغاز است. کارکرد این اصول راهنما تسهیل حرکت فکر سیاسی و کمک به تأسیس اصول ثانویه به‌عنوان مفصل‌ها، و پایگاه‌های بین راهی، با هدف تنفس و سامان دهی مجدد اندیشه سیاسی، و تدارک لازم برای تأملات آتی است. این فرایند «تقسیم و تحلیل»، موجب می‌شوند که به جای انباشت درهم و برهم اصول و مسائل و غیره، هر قضیه‌ای به منزله مقدمه لازم و مؤلد برای استخراج زنجیره‌ای از قضایای دیگر لحاظ شوند و ذهن تحلیلگر با نظم و فراغت بیشتری جریان اندیشه سیاسی در جامعه یا جوامع معین را تعقیب و بازنمایی کند.

درست به دلیل این ملاحظات است که از نسبت نوع اندیشه سیاسی با نوع روش‌شناسی در این‌گونه از تفکر در جهان اسلام سخن می‌گوئیم. امر سیاسی، به اعتبار ذات متغیرش از یک سوی، و البته مهمتر از آن، به اعتبار چرخه تمدنی که در جهان و جهان اسلام رخ داده، از سوی دیگر، به دو دوران قدیم و جدید تقسیم شده است؛ اگر اندیشه‌های سیاسی جدید در جهان اسلام از تلاقی شریعت و مدرنیته ظاهر شده‌اند، افکار سیاسی دوره میانه به‌طور بنیادین از تعامل شریعت و نظم سلطانی زاده و پرورده

شده است. به تعبیر دقیق تر، از تفسیر نصوص شرعی در سایه و روشن نظم سلطانی است که می توان به ماهیت اندیشه و روش شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه اسلام راه یافت و با چنین منظومه فکر و عمل سیاسی هم افق گردید.

درباره ماهیت، سویه ها و دشواره های فکر سیاسی در دوره جدید، در جای دیگر و به تفصیل، سخن خواهیم گفت.^۱ مجموعه حاضر، عموماً، به بررسی روش شناختی اندیشه سیاسی در دوره میانه اختصاص دارد. هر یک از مقالات این مجموعه، که توسط نویسندگان صاحب نظر در زمینه اندیشه سیاسی اسلامی تدارک و تدوین شده است، کوشش تازه ای است در راستای برجسته کردن و جوه روش شناختی در اندیشه سیاسی کلاسیک اسلامی در حوزه های متنوع فقه و فلسفه و کلام. بنا براین، اشاره به اختصاصات روش شناختی اندیشه سیاسی در اسلام میانه - در هر یک از شاخه های سترگ دانش سیاسی مسلمانان در این دوره - وظیفه این مقدمه نیست، زیرا چنین تفصیلی در متن این مقالات آمده است. در اینجا، فقط کوشش می کنیم هندسه عمومی دانش سیاسی، و به تبع، روش شناسی دانش سیاسی اسلامی در دوره میانه را ترسیم نمائیم. غرض از این توضیح، ایجاد یک زمینه ذهنی کلی برای خواننده علاقمند به چنین موضوعی است که ذهن کاوشگر او در ورای تنوع اندیشه و شاخه های مختلف دانش سیاسی دوره میانه نوعی یک پارچگی و یا حداقل خطوط زمینه و جهت دهنده ای را جستجو می کند. درست به همین جهت است که، در اینجا، به توضیح اجمالی ماهیت امر سیاسی در اسلام دوره میانه خطر می کنیم. چنین می نماید مهمترین «نقطه آغاز» در تحلیل ماهیت امر سیاسی در این دوره، توضیح مختصات چنان «نظم سلطانی» است که نیروی محرکه و سیمای عمومی امر سیاسی در دوره میانه را شکل داده، و در گردونه مغناطیس معنایی خود فرو برده است.

^۱ - مجموعه دیگری که به "روش شناسی اندیشه های سیاسی جدید در جهان اسلام" اختصاص دارد، در دست تهیه و آماده سازی است.

* - نظم سلطانی

گفتیم که اندیشه سیاسی دوره میانه به مثابه «یک امر واقع»، پدیده‌ای است که در نسبت با شریعت اسلامی و در زمینه نظم سلطانی زاده و تکثیر شده است. چونان فرزندی است که آمیزه‌ای از شریعت و سلطنت است. شایسته است که این خصیصه از نزدیک دیده شود؛ زیرا آنگاه که از واژه‌ای چون «نظم سلطانی» سخن به میان می‌آید، نخستین اقدام باید توضیح دایره معنایی این مفهوم، به منظور پرهیز از هر نوع اختلال مفهومی، بوده باشد. «نظم سلطانی» در اینجا، یک مفهوم اساساً معرفت‌شناختی است که ناظر به ابعاد معرفتی چنان نظم و سازمانی از حیات سیاسی است که یک قوم و ملت و تمدنی، در دوره‌ای از تاریخ خود، آن را به مثابه یک «مفهوم مرجع» لحاظ می‌کرده‌اند. بنابراین، نظم سلطانی در این سطور، هیچ نسبتی با معانی منفی و مثبت آن در حوزه‌های هنجاری و ارزش‌داوری‌های فرهنگی - اجتماعی ندارد. بلکه صرفاً آشکارگر صورتبندی اقتداری زندگی سیاسی در این دوره است.

تعریف نظم سلطانی چونان یک «مفهوم مرجع»، در تحلیل اندیشه سیاسی دوره میانه اسلام، نتایج روش‌شناختی مهمی دارد؛

(۱) مفهوم مرجع در فرایند تفکر سیاسی نقش آغازگاه نخستین - مبدا المبادی - را دارد. اصل مسلم و پذیرفته شده‌ای است که دیگر اصول و فروع تفکر سیاسی با مرجعیت آن طرح و استدلال می‌شود؛ اما خودش نه تنها استدلالی نیست، بلکه به‌طور معنی‌داری استدلال‌گریز است. اصل مرجع، بیش از آنکه تابع و نتیجه استدلال باشد، از چیزی به نام «پایگاه مرجع» پیروی می‌کند که امری فرهنگی - اجتماعی است. یعنی مجموعه‌ای از جهانی‌هاست که منبعث از نوع در - جهان - بودگی یک قوم در یک دوران خاص، به تعبیر محققان علوم تفسیری، است.

۲) مفهوم مرجع، به دلیل خصلت بالا، نوعی «رژیم کنترل» می‌سازد. بدین سان، مجموعه معینی از محدودیت‌ها و فرصت‌ها فراهم می‌کند که تفکر سیاسی فقط در چارچوب «شرایط امکان» آن قابلیت ظهور و حرکت می‌یابد. دیگر الگوهای بدیل سیاسی را به شدت غیریت‌سازی و طرد می‌کند تا «نظم سلطانی» را تنها الگوی ممکن و مشروع زندگی سیاسی تثبیت نماید. طیفی از خود/دیگری می‌سازد- از موناشرسی تا دموکراسی- و هر نظمی که بیشتر با نظم سلطانی تغایر یابد (دموکراسی)، بیشتر نفی و طرد می‌شود. نتیجه اینکه، فقط از زاویه نظم سلطانی است که «زاویه ویژه نگاه به نص» و شریعت» ساخته و ممکن می‌گردد.

۳) «تدارک اجماع» از کارکردهای پراهمیت مفهوم مرجع است. مفهوم مرجع با توجه به سویه‌سازی و سلطه یکسان‌کننده‌ای که بر اذهان عامه و متفکران در یک دوران تمدنی دارد، قدرت تصمیم‌سازی تعیین‌کننده‌ای دارد و موجب می‌شود که دستگاه اندیشه سیاسی بر یک «تصمیم پیشینی» اصرار کند که پیش فرض هر نوع عملیات اجتهادی- سیاسی؛ اجتهاد در نص، واقع می‌شود. کارکرد اجماع ساز مفهوم مرجع چنان اساسی است که فرایند تفکر سیاسی را دچار نوعی کژتابی و به اصطلاح «جدل خفی» می‌کند. تا آنجا که، به عنوان مثال، آدمی فکر می‌کند مفاهیم بزرگی چون امامت و ولایت در مذهب شیعه با نظام اندیشگی ای جز نظم سلطانی ناسازگاری منطقی دارد. اما در واقع، این مفاهیم ولایت و امامت نیست که با مردم سالاری متعارض می‌نماید، بلکه نظم سلطانی است که به اعتبار پایگاه مرجعی که بر آن استوار است، با نظم و زندگانی مردم سالارانه ناهم‌ساز است. اما مسیر اجتهاد سنتی، بی‌توجه به جدل خفی که ممکن است دچارش باشد، به عنوان نمونه، ناسازی را از نظم سلطانی به مفاهیم ولایت و امامت کشانده و منتقل می‌سازد. در حالی که «مفاهیم بزرگ» در هر مذهب و تمدنی از این حیث که خصلت «فراگفتمانی» داشته و بزرگ تر از تک تک هر گفتمانی

هستند، از توان تفسیری فوق‌العاده‌ای برخوردار بوده و، بالقوه، قدرت حضور مؤثر در مفصل‌بندی‌های گفتمانی متعدد را دارند.

۴) از ویژگی‌های مهم در مفهوم مرجع «میل به تفرّد» است. مفاهیم مرجع، در هر دوران تمدنی، خصلتی تفرّد‌گرایانه دارند. هر مفهوم مرجعی، حسودانه، حضور مؤثر یک یا چند مفهوم مرجع دیگر را نفی و انکار نموده و به حاشیه می‌راند. بدین سان، ظاهراً هرگونه میل به تکثر‌گرایی به معنای حضور هم‌زمان / مکان مفاهیم مرجع متعدد در یک دوران تمدنی منتفی بوده، و هرگونه تکثر‌گرایی لزوماً به معنای تکثر در درون مغناطیس معنایی یک مفهوم مرجع است که امکان و بسط می‌یابد. این سخن به این معنی است که هر مفهوم مرجعی، بی‌آنکه میل به همزیستی با دیگر مفاهیم رقیب و الزامات آنها را داشته باشد، لزوماً تکثرات متناسب با منطق خود را تمهید و بسط می‌دهند. همچنین معنی دیگر این سخن آن است که در هر دوره تمدنی نمی‌توان عملیات تفسیری / اجتهاد در نص را جز بر مبنای یک مفهوم مرجع استوار نموده و پیش برد. فرایند برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی از کارکرد‌های انکار ناپذیر مفهوم مرجع است.

به هر حال، ویژگی‌های چهارگانه در نظم سلطانی به مثابه یک مفهوم مرجع، موجب شده است که در باره «نقطه عزیمت واقعی» در اندیشه سیاسی دوره میانه، به طور تعیین کننده ای، «غفلت تحلیلی» رخ دهد. یعنی فرایند جدل خفی سبب شده است که به جای اتخاذ فضای فکری دوره میانه (نظم سلطانی) به عنوان مفهوم مرجع واقعی، چنین وانمود شود که این نصوص دینی بوده است که مستقیماً مورد مراجعه و استنباط قرار گرفته است، و بنا براین، نتایج استنباطی حاصل از فرایند اجتهاد دوره میانه را مطلق و فرا زمانی / مکانی نمایاند. چنین تلقی شود که نظم سلطانی، صرفاً، حاصل تأملات اجتهادی در نص بوده است و نه بالعکس؛ و این دقیقاً همان رخدادی است که در این مختصر «جدل خفی» می‌خوانیم.

«جدل خفی» در مقابل جدل جلی و آشکار است که؛ اولاً، بدون نفی آن تفکر سیاسی شکل نمی‌گیرد؛ و ثانیاً قواعد عمومی منطق برای شناسائی و دفع آن کافی است. اما جدل خفی، که در خلال اشارات خود به ارزش روش شناختی آن در ارزیابی افکار سیاسی دوره میانه تأکید کردیم، «در اثر چهارچوب‌ها و باورهای پیشین و خواسته‌های تاریخی قبلی پدید می‌آید و ذهن را از راه اکتشاف به راه دفاع از یک یا چند مفروض ذهنی خفی می‌کشاند». چنانکه یکی از نویسندگان به درستی اشاره کرده است، ذهن بشر در جریان غالبش گرفتار این نوع جدل است و در مطالعه دقیق آثار بسیاری از اندیشمندان می‌توان ردّ پایی از این پدیده واژگون ساز را یافت (مفاتیح الغیب، مقدمه عابدی شاهرودی، ص ۸۱).

تأکید بر این پدیده واژگون سازی در فهم اندیشه سیاسی دوره میانه اهمیت خاصی دارد؛ فکر حکمرانی سلطانی، اندیشه‌ای نیرومند بود که بر تمام دوره میانه سایه افکنده، و بر کل دانش سیاسی مسلمانان که در همین دوره تأسیس شده بود، تأثیر گذاشت. این تأثیر در دو گرایش مرتبط به هم جریان یافت؛ نخست، اندیشه‌ها و دانش سیاسی که بیشتر ناظر به حفظ و استقرار نظام موجود و محقق بودند. و دوم، اندیشه‌ها و دانش انتقادی که از موضع آرمانی به نقد وضع موجود می‌پرداختند. این نوع اندیشه‌ها که از قصور «سلطنت موجود» نسبت به وظایف و کارویژه‌هایش انتقاد می‌کردند، بی‌تعرض به اصل نظم سلطانی و بی‌آنکه ساخت و روابط قدرت سلطانی را، نیز نقد کنند، جویای شکل‌ها و افراد کمابیش بدیل و جایگزین بودند و رعیت را به یافتن «سلطان مطلوب» و مورد اعتماد تشویق می‌کردند. این جستجو، البته، صورت‌های مختلف داشت که انواع اندیشه‌های واقع‌نگر و آرمانی/انتقادی را، که در این مجموعه گرد آمده است، شامل می‌شود. همه این اندیشه‌ها، از آن روی که بر بنیاد نظم سلطانی ایستاده و در پی اصلاح و باز یافت همین نوع از نظم سیاسی بودند، درون مایه واحد و ساخت اقتداری یکسانی دارند.

به هر حال، ابتناء امر سیاسی دوره میانه بر نظم سلطانی، نتایج منطقی بسیاری داشت و دارد؛ از جمله این نتایج، می‌توان به زایش و ظهور موضوعات و مسائل معینی در قلمرو امر سیاسی اشاره کرد که همه متأثر از همین مفهوم مرجع بوده و، در راستای جهت عمومی نظام سلطانی، به حوزه تحقیقات فقهی، فلسفی و... «چونان پرسش‌های جدی»، راه یافته‌اند. به عنوان مثال، طرح و عرضه پرسش‌هایی بر فلسفه و نصوص شرعی، نظیر شرایط و اختیارات حاکم اسلامی، مفهوم ولایت عهدی، وزارت تفویض، سازمان اداری/سیاسی مبتنی بر نظام «امارت»، مفهوم سلطنت اسلامی، سلطان عادل و جائز، و سرانجام، پیدائی و رونق مجموعه‌هایی که امروزه به «سیاست‌نامه» مشهورند... همه و همه از لوازم منطقی ابتناء فلسفه سیاسی و، مهمتر از آن، سیاست شرعی بر نظم سلطانی است.

این مثال‌ها، که مشتی از خروارند، نشانگر یک نکته مهم شناختی و روش‌شناختی هستند. و آن اینکه، این دسته از مسائل سیاسی، اولاً، از انسجام و پیوند درونی خاصی برخوردارند، و ثانیاً، به مثابه شبکه‌ای از منظومه مفاهیم سیاسی، ظهور و حیات منطقی دارند؛ شرایط منطقی آنها به گونه‌ای است که تک‌تک آنها به پیوسته‌اند؛ یا همه ظاهر می‌شوند و یا هیچکدام. با هم می‌آیند و با هم می‌روند.

منابع و مأخذ:

- ۱-قرآن کریم.
- ۲-سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم (قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق).
- ۳-سیدمحمدحسین طباطبائی، تفسیر المیزان، ترجمه موسوی همدانی، چاپ پنجم (قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش).
- ۴-صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیة الاربعه، چاپ سوم، (بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م).

- ۵- صدر الدین محمد شیرازی، المبدأ و المعاد، تحقیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق/۱۳۸۰ش).
- ۶- صدر الدین محمد شیرازی، کتاب المشاعر، مقدمه هنری کرین، (بیروت: مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۰ق/۲۰۰۰م).
- ۷- صدر الدین محمد شیرازی، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق محمد خواجه، (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۳).
- ۸- خواجه نصیرالدین محمد طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینویی-علی رضا حیدری، (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹).
- ۹- حاج ملا هادی سبزواری، شرح المنظومه،
- ۱۰- ابو نصر محمد فارابی، کتاب المله و نصوص اخرى. به کوشش محسن مهدی، (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۶م).
- ۱۱- ابو نصر محمد فارابی، احصاء العلوم، مقدمه عثمان محمد امین، (مصر: مطبعة السعادة، ۱۹۳۳م).
- ۱۲- ابن سینا، الهیات شفاء، (قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق).

دوست هر مردی فرد او و دشمنش جهل اوست.

(امام رضا (ع))