

اشاره:

فلسفه سیاسی اسلامی از دیرباز مورد توجه محققان و پژوهشگران علوم انسانی قرار گرفته است. مقاله حاضر در این راستا، به رشته تحریر درآمده است. نویسنده با پرداختن به مهم‌ترین آموزه‌های فلسفه سیاسی اندیشمندانی از قبیل کندی، بلخی، ابوبکر رازی، ابوحاتم رازی، اخوان الصفا، مسکویه، راغب اصفهانی، غزالی، ابن سینا، ابن باجه، ابن طفیل، ابن رشد و ابن خلدون، در صدد است تا نحوه شکل‌گیری فلسفه سیاسی اسلامی و سنت‌های حاکم بر آن را با توجه به تأثیرپذیری متفکران آن از فلسفه سیاسی یونان، تبیین نماید. نویسنده معتقد است که این اندیشمندان در صدد اسلامی کردن فلسفه سیاسی یونانی برآمده‌اند و برخی از آنها سنت اسلامی - ایرانی را با سنت یونانی ترکیب نموده، فلسفه سیاسی اسلامی را شکل داده‌اند و به توسعه و پیشرفت آن کمک کرده‌اند.

ترجمه این مقاله با هدف تسهیل آشنایی بیشتر پژوهشگران و محققان فارسی زبان با نظریاتی از این قبیل در باره فلسفه سیاسی اسلامی صورت گرفته است. علاوه بر این، مقاله حاضر خلاصه‌ای از نکات اساسی و کلیدی فلسفه سیاسی اندیشمندان مسلمان مذکور را نیز در بر دارد.

* این نوشتار ترجمه بخشی از اثر زیر است:

History of Islamic Philosophy (Part II), Edited by
SEYYED HOSSEIN NASR and OLIVER
LEAMAN, Arayh Cultural Ins. Theran - Iran,
1373.

فلسفه سیاسی اسلام*

هانس دایبیر

ترجمه منصور میراحمدی





[حضرت] محمد (ص) به عنوان رهبر امت نوپای اسلامی^(۱)، علایق مذهبی را با مقتضیات سیاست (حکومت) ترکیب کرد.^(۲) در پیمان نامه معروف به منشور مدینه، امت مؤمنان وحدت خود را در برابر دشمنان مشترک اعلام کرده، [حضرت] محمد (ص) را به عنوان پیامبر و داور در میان قبایل رقیب پذیرفتند.^(۳) رهبری او از طریق وحی الهی مشروعیت یافته بود.

چنین به نظر رسید که این مشروعیت رهبر باید به جانشینان پیامبر، یعنی خلفا [نیز] از طریق انتخاب امت، یا به دلیل شایستگی های آن‌ها و یا به خاطر انتساب به بیت پیامبر، منتقل گردد. البته در باره مشروعیت خلفا اجماعی در بین نبود. چالش‌های اولیه‌ای که بلافاصله بعد از رحلت پیامبر^(۴) آغاز گردید، در میان مسلمانان آگاهی امت و رهبری، و آگاهی به ساختارهای سلسله مراتبی جامعه و به وابستگی و علقه و مسئولیت نسبت به آزادی فردی انسان را، به عنوان عضو امت نوپای اسلامی ایجاد کرد. ویژگی ثابت و سنتی باور اسلامی، یعنی ایمان به خداوند متعال، اعضای امت اسلامی را بر آن داشت تا بارها در باره نقش فرد به عنوان رهبر دولت مذهبی تأمل نمایند و وظیفه و ویژگی‌های او را که با نصب الهی خلیفه شده است، تعریف کنند. از این رو، در میان بنی امیه تمایل به جبر، قدرت مطلق الهی، قدر، آزادی انسان، به عنوان نوعی تضاد و دوگانگی که از یک نگرش انتقادی پویا نسبت به حاکمان نشأت می‌گیرد، دیده می‌شود: فرد آزاد است تا در برابر حاکمان گهنگار یعنی حاکمانی که از کتاب الهی، قرآن، یا سنت پیامبر پیروی نمی‌کنند، شورش نماید.^(۵) همزمان، این مطلب آشکار گشت که رهبری سیاسی مبتنی بر وحی الهی است؛ مبتنی بر قرآن و اصل هدایت اخلاقی جامعه به آنچه خوب و درست است.^(۶)

این زمینه ایدئولوژیک اسلام نخستین، نقطه آغاز فلسفه سیاسی بود که از قرن سوم هـ / نهم م. به بعد تحت نفوذ هلنیسم* و مجموعه باورها و آراء سیاسی ترکیب یافته و در قرن دوم / هشتم در الهیات اسلامی نگارش یافته و در اندرزنامه‌های قدیم پادشاهان در

*- سیستم مذهبی قرون وسطی است که شامل عناصر مسیحی و غیر مسیحی است و بر این باور است که جهان مادی و عرصه تضاد و منازعه دائمی خیر و شر است - م.

قرن دوم / هشتم و در کلام اسلامی بازتاب یافته بود، توسعه یافت. ابن مقفع ایرانی (متوفای ۱۴۰ هـ / ۷۵۷ م.) یکی از نویسندگان مشهور قدیمی نثر ادبی عربی در کتاب‌های خود، «الادب الکبیر = الدرّة الیّیمة» و «رسالة فی الصحابة» و «ترجمه و شرح کلّیله و دمنه» که در اصل مجموعه‌ای از افسانه‌های هندی است، نصیحت و پندهای عملی‌ای به پادشاه ارائه می‌کند.^(۷) این آثار، تصویری از یک جامعه را با اقلیتی از مردم دارای نیروی داوری عالی، دوستی ثابت و استوار، راستی و برادری، خاصه در برابر عامه^(۸)، ارائه می‌کند؛ آن‌ها یک اخلاق نسبتاً عقلانی معطوف به «savoir vivre» را نشان می‌دهند؛ آن‌ها تحت سلطه مقامات سیاسی بر شریعت اسلامی، نگرشی انتقادی - عقلانی و احتمالاً نگرش الهام شده منیکائین* در برابر مذهب را، البته بدون انکار کلی ارزش مذهب، نشان می‌دهند: مذهب به مردم آنچه را که استحقاق دارند عطا می‌کند و آن‌ها را به وظایفشان هدایت می‌کند.^(۹) به نظر می‌رسد که پادشاه و حاکم، یک رهبر مذهبی و دنیوی است؛ او باید عادل و با جبروت باشد، در عین حال مردم نیز باید نسبت به او بدگمان باشند. به نظر می‌رسد این نگرش شکاکانه در برابر مقامات سیاسی مذهبی، ارزش دوستی و صداقت را به عنوان عامل به وجود آورنده جامعه و ارتقا دهنده خصلت انسانی احیا کرده است.^(۱۰)

ابن مقفع و ام‌دار مطالب هندی بود؛ البته وی عمدتاً همانند نویسندگان بعدی اندرزنامه‌های پادشاهان^(۱۱) یا نویسندگان اندیشه سیاسی^(۱۲) از سنت‌های اخلاقی ایرانی - ساسانی متابعت کرد. این سنت‌ها با گفتارهای حکیمانه حکمای قدیم، ترکیب یافته بودند: گفتارهای حکمای گذشته یونانی، اسلامی و ما قبل اسلام^(۱۳)، متون حکمت ساسانی را تأکید و تقویت می‌کردند. اسکندر کبیر، شاگرد ارسطو، نمونه بارز یک پادشاه بود^(۱۴) و در مجموعه نصایحی که به ارسطو نسبت داده می‌شود، به عنوان مخاطب ظاهر می‌شود.^(۱۵) این نامه‌ها مبتنی بر دست نوشته‌های ییزانسی پیرامون جنگ و اداره امور بوده؛ شامل مطالبی از آثار کلاسیک و متأخر هلنیستی - هرمنسی** می‌باشند؛ آن‌ها به

* - Manichaeism فرهنگ و عقاید یونان باستان.

** - Hellenistic - hermetical.



پیشنهاد سالم ابو العلاء، منشی هشام، خلیفه اموی (که در سال‌های ۱۰۶-۱۲۶ / ۷۲۴-۷۴۳ حکومت کرد) از زبان یونانی ترجمه شده و در چارچوب‌های عربی همانند رساله منحول ارسطو [«سرّ الاسرار»]^(۱۶) اندر زنامه‌ای از پادشاهان قرن چهارم / دهم،[[] به کار رفتند، که در ترجمه لاتین آن نقش زیادی در قرون میانه ایفا کردند.^(۱۷)

متون اخلاقی اسلام با عنوان «ادب» طبقه‌بندی شده و هدفش آموزش اخلاقی انسان، حاکم و حکومت‌شوندگان است؛ مقامات و مراجع گذشته، اسلامی و غیر اسلامی، توصیه و پند عملی را در شرایط سیاسی معاصر توصیه نموده‌اند. مخصوصاً آثار حکیمانه یونانی با آثار عربی همانند «نوادر الفلاسفه» اثر مترجم مشهور حنین بن اسحاق (متوفای ۲۶۰ / ۸۷۳) که به طور گسترده در زمان‌های بعدی به کار رفت، عجین گشت.^(۱۸) میراث یونانی، راهنمایی برای اخلاق فلسفی معروف گشت که مبتنی بود بر گفتارهای حکیمانه و نیز بر ترجمه‌های آثار یونانی همچون کتاب بسیار مهم ارسطویی^(۱۹) *De virtutibus et vitiiis*، کتاب^(۲۰) *De cohibenda ira* نوشته پلوتارک و رساله گالن* در باره اخلاق که تنها یک خلاصه عربی از آن باقی مانده است.^(۲۱) نامه تمیستیوس** به جولیان*** در باب سیاست^(۲۲)، کتاب *Oikonomikos*^(۲۳) نوشته بریسون**** نو فیثاغورثی و رساله «خلاصی از غم» که احتمالاً تمیستیوس یا پلوتارک آن را نوشته است.^(۲۴) مطالب این کتاب‌ها در اخلاق فلسفی اسلام عجین گشته و اساس فلسفه سیاسی اسلام را شکل داده است: این مطالب ایده سیاسی عدالت^(۲۵) و ساختار سلسله مراتبی جامعه را که در آن موقعیت مردم با رفتار (فضایل و کنترل نفس) و کردارشان تعیین شده و در آن، دوستی و رفاقت عنصر کلیدی شکل‌گیری آن است، ماهرانه تبیین نموده است؛ دوستی و عشق و علاقه موضوعات محوری در نظریه مسکویه بوده (بنگرید به مباحث بعدی) و مباحث ابن مقفع را، ادامه می‌دهند (بنگرید به آنچه گذشت).

این گفتارهای اخلاقی، اساس فلسفه سیاسی اسلام را شکل داد که در قرن سوم / نهم شروع به نضج کرد، ریشه و بنیان فلسفه سیاسی اسلام ارتباط تنگاتنگی با ترجمه



*- Galen

**-. Themistius

***- Julian

****- Bryson

نوشتارهای سیاسی افلاطون دارد. (خلاصه‌هایی از کتاب‌های جمهور، قانون و سیاست^(۲۴)) و نیز با اخلاق نیکو ماخوسی ارسطو، با ترجمه‌های اسحاق بن حنین و خلاصه یونانی گم شده Summa Alexandrinorum، که احتمالاً اثر نیکولاس دمنیوس* می‌باشد. علاوه بر این، عرب‌ها شرح اخلاق نیکو ماخوسی توسط پروفیری** را می‌شناختند.^(۲۷)

و در نهایت، علاوه بر توسعه و پیشرفت اولیه خلافت و سنت‌های اخلاقی اسلامی و غیر اسلامی، مباحث کلامی در باره امامت عادل، از قرن دوم / هشتم توسط شیعیان و معتزله و از قرن چهارم / نهم توسط اشاعره (به عنوان مثال بنگرید به الباقلانی^(۲۸))، نقش رهبر، امام و کارکرد وی در جامعه را مجدداً تبیین نمودند؛ او مورد اعتماد است و باید قانون و امور مذهبی و اخلاقی را بشناسد و در داوری خویش مستقل باشد؛ تنها بهترین و برجسته‌ترین شخص می‌تواند امام برحق باشد. شیعه دوازده امامی، نظریه امامت خود را بر ضرورت رهبر معصوم در جامعه بنا نهاده است؛ امامی که مبلغ الهی مذهب بوده و از این رو شبیه پیامبر است، البته در غیر این جهت که پیامبر حامل کتاب مقدس است.^(۲۹) این مفهوم رهبری هدایت یافته الهی عمیقاً فیلسوفان سیاسی اسلام را از قرن چهارم / دهم تحت تأثیر قرار داده است.

پیشگامان آن‌ها در قرن سوم / نهم مباحث خود را به اخلاق فرد در جامعه اختصاص داده و سنت گفتارهای حکیمانۀ اسلامی و غیر اسلامی را ادامه دادند: هر چند که اولین فیلسوف بزرگ عرب، کندی^(۳۰) (۲۵۲-۱۸۵ / ۸۶۶-۸۰۱) و به نحو آشکارتری معاصر جوان‌تر او قسطی بن لوقا^(۳۱) (۳۰۰-۲۰۵ / ۹۱۲-۸۲۰) فلسفه عملی سه گانه ارسطو در اخلاق، اقتصاد و سیاست را می‌شناختند و در این زمینه‌ها به آثار ارسطو استناد می‌کردند، این آثار ظاهراً در دسترس آن‌ها نبوده است. اخلاق نیکو ماخوسی بعداً ترجمه شد^(۳۲) و به نظر می‌رسد از رساله ارسطو در باب سیاست، تنها بخشی از آن در قالب شرح یا تلخیصی از آن در دوران رم یا هلنیسم، در دسترس عرب‌ها بوده است.^(۳۳)





با وجود این «فهرست» ابن ندیم، چند کتاب از کتاب‌های سیاسی کندی^(۳۴) را ذکر می‌کند که در میان آن‌ها رساله‌ای در باره سیاست و رساله‌ای دیگر در باره سیاست‌الامة، هر دو گم شده‌اند. بقیه رساله‌های فهرست شده، عمدتاً از موضوعات اخلاقی که شامل فضایل افراد می‌شود، بحث می‌کنند. این علاقه کندی در باب اخلاق را به عنوان ویژگی اصلی سیاست، از آثار به جای مانده وی می‌توان اثبات کرد. کندی در «رسالة فی حدود الاشیاء ورسومها»^(۳۵) دانش انسان‌شناسی افلاطونی-ارسطویی^(۳۶)، تقسیم دوگانه نفس-بدن و تقسیم افلاطونی نفس به اجزاء سه‌گانه معقول، امیالی و آتشی مزاج را آشکار کرد؛ این اجزاء چهار فضیلت اساسی افلاطونی را به وجود می‌آورند^(۳۷): حکمت، عفت و شرافت. اگر اعتدال در آن‌ها به هم بخورد، متضاد آن‌ها - همچون فسق و فجور - پدید می‌آید. «فضیلت حقیقی» بخشی از «اخلاق در نفس» و نیز بخشی از «عدل» به عنوان سرپرست «افعال النفس» است.^(۳۸) این مفهوم افلاطونی-ارسطویی از اخلاق همچنین در گفتارهایی که به کندی نسبت داده شده، آمده است.^(۳۹) «رسالة فی الفاظ سقراط»^(۴۰) و «رسالة فی السییادیز* و سقراط»^(۴۱) نوشته کندی، سقراط را به عنوان الگوی ارزش‌های معنوی و اعتدال، که بر دارایی‌های دنیوی برتری دارند، توصیف می‌کند.^(۴۲) علاقه کندی به شخص سقراط، همفکری او را با این مفهوم از اخلاق آشکار می‌گرداند: به شیوه‌ای مشابه، «رسالة فی الحیله لدفع الاحزان» کندی، که در واقع یک رساله گم شده هلنیستی را بازسازی می‌کند^(۴۳)، نادیده گرفتن اشیاء دنیوی و توجه به دنیای معنوی را با «پیروی از خداوند»^(۴۴) توصیه می‌کند. این امر از طریق فضایل انسانی و رفتار و اعمال نیک ما حاصل شده است. اگر ما اشیاء دنیوی را نادیده بگیریم، در آخرت «شقی» نخواهیم بود، «نزدیک به خالق خود» بوده، «او را خواهیم شناخت».^(۴۵)

فلسفه سیاسی کندی خصایص افلاطونی-ارسطویی را با گرایش‌های نوافلاطونی ترکیب می‌کند و به نظر می‌رسد که منحصر است به یک اخلاق فردگرایانه نفس الهی و به رفتار انسان‌ها به عنوان رقیبان راه سعادت^(۴۶) اخروی با نادیده گرفتن دنیا و افزایش

معرفت به اشیاء معنوی و خالق خویش. این مطلب منحصرأ معنوی نیست؛ [بلکه] در حکمت خود، عمل و رفتار درست انسان در ارتباط با هم‌نوعان خود را به عنوان وسیله‌ای برای یک هدف معنوی برتر نیز، در بردارد.

ابن ندیم در فهرست خود بعد از کندی و قبل از فارابی (متوفای ۳۳۹ / ۹۵۰)، فیلسوف سیاسی برجسته، نام نویسندگان زیر را که کتاب‌هایی را در باره سیاست نوشته‌اند، ذکر کرده است: احمد بن ابی طاهر طیفور، مورخ (متولد ۲۰۵ / ۸۱۹) قسطی بن لوقا، مترجم مسیحی‌ای که قبلاً ذکر شد (متولد ۲۰۵ / ۸۲۰) سرخسی، شاگرد کندی (متولد ۲۲۰ / ۸۳۵) معاصر وی، عبیدالله بن عبدالله بن طاهر (متولد ۲۲۳ / ۸۳۸) و ابوزید بلخی^(۴۷) (۳۲۳ - ۲۳۶ / ۹۳۴ - ۸۵۰). تا آنجا که آثار به جا مانده اجازه این داوری را می‌دهد، آن‌ها ایده افلاطونی - ارسطویی کندی را در باب سیاست به عنوان اخلاق، ادامه و توسعه ندادند و به نظر می‌رسد که عمدتاً از میراث ایرانی مذکور و منعکس شده در «اندرزنامه پادشاهان» پیروی کردند: مردم شریف را با ترغیب و مردم فرومایه را با تهدید می‌توان به اشیاء لذت‌بخش هدایت کرد.^(۴۸) ابوزید بلخی^(۴۹) مفهوم مصلحت مردم را که دغدغه حاکم است^(۵۰)، به این روش رهبری اضافه می‌کند. در نهایت، طبقه‌بندی بلخی در مورد سیاست، به عنوان یکی از مهم‌ترین «مهارت‌ها» که امارت یک کشور و حمایت مردمش را در بردارد، به طور مستقیم یا غیر مستقیم از اخلاق نیکوماخوسی ارسطو الهام گرفته است.^(۵۱) همانند ارسطو، هدف سیاست، فرد واحد نیست، بلکه همه مردم و کشور آن‌هاست. در اینجا مصلحت جامعه بر علایق و منافع افراد برتری دارد. به خلاف رهیافت کندی در رفتار اخلاقی افراد، فضیلت انسانیت به عنوان وسیله سعادت، در بخش در دسترس رساله بلخی مورد غفلت قرار گرفته است. اثر به جا مانده، برخلاف ابوالحسن عامری^(۵۲)، شاگرد بلخی، اهمیت مذهب و بویژه مذهب اسلام را که بر طبق نظر عامری بر دیگر مذاهب برتری دارد و موجب هدایت اخلاقی فرد در دولت کامل شده و به رشد و ترقی فرد منجر می‌شود، بیان نمی‌کند.

نگرش واقع‌گرایانه بلخی در کتاب الخراج نوشته قدامة بن جعفر (متولد ۲۶۰ / ۸۷۳) فصل هشتم (در باب سیاست)^(۵۳) آمده است؛ همانند بلخی، او نیز سنت اسلامی و ایرانی





و یونانی را ترکیب می‌کند^(۵۴). البته تعریف وی از سیاست متفاوت است و بر ضرورت داشتن رهبر به خاطر تفاوت انسان‌ها^(۵۵)، نقش و خصایص اخلاقی حاکمان^(۵۶) و پیروان آن‌ها^(۵۷)، و نیز بر ضرورت گرد هم آمدن مردم در جامعه به دلیل نیاز آن‌ها به یکدیگر، تأکید می‌ورزد.^(۵۸) تأمل در دانش سیاست و اسباب و علل آن، برای رهبر ضرورت دارد^(۵۹).

برخورد قدامه بن جعفر با سیاست، مرحله بالاتری از بحث را پیش فرض می‌گیرد. دولت، حاکم و حکومت شوندگان، تعریف و ارزیابی جدیدی را می‌طلبد که توسعه و پیشرفت‌های جدید در تاریخ عقلانیت اسلام آن تعاریف و ارزیابی جدید را برمی‌تابد. سیاست بخشی از اخلاق گردید، توسعه‌ای که تحت نفوذ ارسطو، از قبل در کندی آغاز شد و بتدریج به یک دستگاه منحصر به فرد فلسفه سیاسی توسط فارابی معاصر قدامه (۳۳۹ - ۲۵۹ / ۹۵۰ - ۸۶۳) ختم گردید. این فیلسوف، تحت نفوذ و تأثیر ارسطو، سنت مشائی و گرایش‌های افلاطونی و نوافلاطونی، دستگاه فلسفی‌ای را توسعه داد که همزمان واکنشی به بحث‌های رایج در باره نقش امام است؛ به عنوان مثال، آیا معرفت و شناخت امام باید مبتنی بر وحی الهی باشد و آیا نبوت، اقتدار و مرجعیت سیاسی را برمی‌تابد؟ این مسائل و معضلات در سلسله مباحثات ابو حاتم رازی اسماعیلی با فیزیکدان و فیلسوف معروف، ابوبکر رازی - که در ری در سال‌های ۳۲۰ - ۳۱۸ / ۳ - ۹۳۲ - ۹۳۰ و شاید حتی قبل از سال ۳۱۳ / ۹۲۵ در حضور حاکم مرداویجی صورت گرفت - بروز کرد. این مباحثات که در کتاب ابو حاتم رازی به نام «اعلام النبوة»^(۶۰) منعکس شده است، نشان می‌دهد که ابوبکر رازی وجود نبوت و ارزش آن را انکار می‌کرد؛ انسان خود می‌تواند معرفت را کسب نماید و نیاز به مرجعی همچون پیامبر ندارد و می‌تواند [آن را] از نیاکان، دانشمندان و فیلسوفان پیشین بیاموزد؛ حتی از اشتباهات آن‌ها.^(۶۱) سقراط یک نمونه است که در کتاب السیره الفلسفیه^(۶۲) نوشته ابوبکر رازی «امام ما» نامیده شده است: حتی اگر سقراط انسان کاملی که خود به کزات توصیف کرده است، نباشد، الگو و اسوه‌ای فلسفی برای حرکت انسان از افراط‌گرایی به اعتدال (از طریق ریاضت)، و به اخلاق (از طریق کسب معرفت و برقراری عدالت در جامعه) می‌باشد؛ این سیر نفس انسان را از

تاریکی این جهانی رها می‌سازد و او را در جهانی که در پیش دارد، رستگار می‌سازد؛ «السيرة الفلسفية» یک بار در شیوة نوافلاطونی به عنوان «التشبه بالله - عز و جل - بقدر ما فی طاقة الانسان»^(۶۳) توصیف شده است. ابوبکر رازی این جنبه‌های متضمن رستگاری را در دیگر آثار در دسترسش، و نه در آثار فلسفه سیاسی خود، توسعه نداده است. کتاب «الطب الروحانی»^(۶۴) وی، افلاطون (بویژه تیمائوس) و گالین^(۶۵) را شرح می‌کند، در یک فلسفه «لذت‌گرا» فضایل اخلاقی نفس برای جلوگیری از هوی و هوس به وسیله عقل، به عنوان تنها راهنمای رفتار انسانی، مدلل شده‌اند. لذت، الغای درد و رنج و اضطرابی است که هوی و هوس ایجاد کرده است؛ همین‌طور لذت برگشتی است به حالت اصلی راحتی و آسودگی با اعتدال و تقلیل آرزو و هوی و هوس.^(۶۶) این اخلاق نفس می‌تواند با ریاست هماهنگ شده و به آن یاری رساند و آن را تقویت کند؛ اعمالی که بر آن مبتنی هستند، به نشانه‌های خوشبختی و موفقیت‌های سیاسی تعلق دارند، همان‌گونه که ابوبکر رازی رساله سیاسی مختصری را به این نام، نامیده است.^(۶۷) مطابق این رساله، که تنها منبع ما در ارجاع به نظرات وی در فلسفه سیاسی است، نشانه‌های دیگر عبارتند از: معرفت شهودی^(۶۸)، عشق و علاقه به ریاست، عدل، صدق، حس و اذکار روح؛ هرکس که موفق بوده و از طریق قدرت الهی تأیید شده، انسانی فاضل و رهبر می‌گردد که مردم به چنین انسانی نیاز دارند و باید میان آن‌ها و رهبرشان هماهنگی باشد. نظریه ابوبکر رازی در باره «قدرت الهی» که انسان را رهبر می‌سازد، جالب است: او متکی به قدرت الهی است و همزمان به بصیرت و قوه ادراک شهودی عقل خویش نیز نیاز دارد.

ستایش عالی ابوبکر رازی از عقل به عنوان یک اصل در فلسفه اخلاقی و احترام بسیار زیاد توأم با نقادی فیلسوفان باستان، بویژه سقراط به عنوان امام، شدیداً از سوی ابوحاتم رازی، مخالف اسماعیلی وی، در کتاب اعلام النبوة رد شده است. نویسنده در این کتاب از این سنت معتزلی^(۶۹)، زیدی^(۷۰) و اسماعیلی^(۷۱) تبعیت می‌کند که بر اساس آن مردم کامل نیستند و در نتیجه، به رهبری که معرفت کامل او مبتنی بر وحی نبوی^(۷۲) است، نیاز دارند. مردم عقاید متفاوتی دارند و خداوند آن‌ها را به تأمل و نظر کردن و پیروی نمودن از آنچه خوب، مناسب، واقعی و ضروری است، فرمان داده است^(۷۳)





(قرآن ۸۷ / ۹۳ / ۳). بر خلاف خوارج، که بر طبق نظریه تساوی انگاری* عرب باستان، از تساوی و برابری انسان‌ها دفاع کرده‌اند و برای رهبر امت هیچ ویژگی کاریزمایی قائل نشده‌اند و یا او را در میان برابران، اول ندانسته‌اند^{(۷۲)**} هیچ نوع تساوی‌ای میان انسان‌ها نیست. ابو حاتم رازی، همراه با حنبلی‌ها^(۷۵)، در اینجا به صراحت خوارج و افراط‌گرایی آن‌ها را در دین مورد انتقاد قرار می‌دهد، که بر طبق نظر او این امر با اجتهاد مستقل قابل مقایسه نیست^(۷۶). او این گونه نتیجه می‌گیرد:

در میان انسان‌ها، اصناف و رده‌های متفاوتی با توجه به ذکاوت، بصیرت، قدرت تمیز و درک آن‌ها یافت می‌شود. زیرا انسان‌ها طبیعتاً مساوی با یکدیگر خلق نشده‌اند؛ برخلاف حیوانات که به عنوان مثال در درک نیازمندی‌های خود، تفاوتی با یکدیگر ندارند. از آنجا که هر رده‌ای از حیوانات با توجه به آگاهی‌شان به ضرورت جستجو برای غذا و تولید نسل، طبیعتاً یکسان هستند، در مقایسه با اختلافی که در میان رده‌های انسانی با توجه به ذکاوت و بصیرت آن‌ها ذکر شده، هیچ تفاوتی در سبک حیوانات وجود ندارد.^(۷۷)

انسان‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند: عالم و متعلم، امام و مأموم^(۷۸). خداوند افراد ضعیفی را که همانند اقویا تعهد و الزامی ندارند، می‌بخشد^(۷۹)؛ «ممکن است خداوند حکمت و رحمت خودش را بر انسان‌ها ارزانی بدارد، آن‌ها را از خلق خویش ممتاز گرداند، آن‌ها را پیامبر نماید، آن‌ها را کمک کند و نبوت را به آن‌ها عطا نماید».^(۸۰) به دلیل تفاوت‌های عقلانی مردم، آن‌ها به رهبر نیاز دارند؛ رهبری که از سوی خداوند انتخاب شده و با معرفت الهی مجهز شده؛ پیامبر رهبر الهی برجسته و بی‌نظیری است. مردم باید او را که معلم شریعت الهی است اطاعت کنند^(۸۱)؛ در غیر این صورت باید آن‌ها را به پذیرش شکل‌های ظاهری رهنمودهای پیامبرانه‌اش مجبور ساخت.^(۸۲) با وجود این، انسان‌ها ظرفیت انتخاب کردن را نیز دارند.^(۸۳) کسی که از هدایت پیامبرانه اطاعت نکند جاهل، طالح (تبهکار)، منهنک (بی‌حرمت) و بی‌خرد است^(۸۴) و دشمنی و عداوت و بی‌عدالتی را موجب می‌گردد.^(۸۵) مردم جاهل و بی‌معرفت، شیفته قدرت بوده

* - egalitarianism = مکتب تساوی انسانی و مساوات بشر - م

و برای رسیدن به اشیاء دنیوی رقابت می‌کنند.^(۸۶) «آن‌ها دنیا را بر مذهب ترجیح داده‌اند، هر چند که به پاداش دادن و مجازات کردن کسانی که به آن‌ها وعده پاداش داده شده و یا به مجازات تهدید شده‌اند، معترفند.»^(۸۷) جنگ‌ها عمدتاً به خاطر عقیده و باور بروز نمی‌کنند، بلکه به خاطر بی‌ثباتی و حرص و طمع انسان‌ها به اشیاء دنیوی، پدید می‌آیند. مذهب و رهبر مذهبی الهی آن‌ها را کنترل می‌کند؛ آن‌ها مقهور مذهب و رهبر مذهبی الهی‌اند.^(۸۸) انسان‌ها نمی‌توانند با [قوة] استنباط خود به معرفت و قدرت تمیز نایل آیند.^(۸۹) رهبر الهی به آن‌ها تشخیص حق از باطل و فهمیدن معنای واقعی شعائر مذهبی و صور ظاهری را از طریق «تأویل» تعلیم می‌دهد.^(۹۰) از میان پیامبران [حضرت] محمد بالاترین رتبه را دارد و در عقل، بلند همتی، شکیبایی، رهبری و هدایت تمامی مردم، سرآمد دیگران است.^(۹۱) پیامبر در شمایل خود، به عنوان الگویی از زندگی اخلاقی کامل ظاهر می‌شود^(۹۲)؛ او حامل معرفت پیامبری است، مجهز به فضایل اساسی افلاطونی حکمت، خویش‌داری، شجاعت و عدالت است که با ابزار سعادت و خوشبختی^(۹۳) ارسطویی ترکیب یافته، نمایان می‌گردد. کسی که از او تبعیت کند معنای قوانین مذهبی را می‌فهمد، از خطا و مشاجره می‌پرهیزد و در نتیجه رستگار می‌شود.^(۹۴) ابوحاتم رازی همچنان بر برتری [حضرت] محمد (ص) باقی می‌ماند، اما همزمان از جهان‌شمولی مذاهب در باور آن‌ها به خدای واحد و حقانیت قوانینش دفاع می‌کند. مذهب و معرفت پیامبرانه نسبت به همه مردم و ملت‌ها مشترک بوده و امتیاز و حق انحصاری یک ملت نمی‌باشد.^(۹۵)

ایده نابرابری مردم در جامعه که در نتیجه به یک رهبر و معلم معرفت جهان‌شمول نیاز دارند - معرفتی که نتیجه خلایق خود او نبوده بلکه بر وحی الهی استوار است - در فاصله‌ای کوتاه پس از مباحثات ابوحاتم رازی با ابوبکر رازی، در فلسفه سیاسی فارابی «معلم ثانی» (متوفای ۳۳۹ / ۹۵۰) مجدداً نمایان گشت. فارابی این نظریات را در دستگاه ماهرانه فلسفه سیاسی^(۹۶) خود، که در اصل از ترکیبی منحصر به فرد از عناصر افلاطونی - ارسطویی بر اساس نظریات اسماعیلیه در باره امامت حکایت دارد، پروراند.^(۹۷)

فارابی همانند ابوحاتم رازی، دو طبقه را در جامعه تمیز می‌دهد که می‌توان آن‌ها را





در دو گروه مردم «عالم» و «متعلم» قرار داد. وی حتی بیش از ابوحاتم رازی، علاوه بر خصایص اخلاقی از میان شرایط دوازده گانه لازم^(۹۸)، بر ویژگی های عقلانی «رئیس اول» و «امام» که بر اساس آن، آنچه را که به او گفته می شود بخوبی درک می کند و در نتیجه واقع آن امر برای وی قابل درک می شود، تأکید می کند.^(۹۹) فارابی به دیدگاه اسماعیلیه در باره تفسیر شعایر مذهبی و در باره حکایت هایی که بر معنای جهان شمول یکسانی از صور ظاهری متفاوت و قوانین^(۱۰۰) دلالت می کند، نظریه ارسطویی درک و فهم در کتاب های ارغنون و خطابه ارسطو را اضافه می کند.^(۱۰۱) از نظر وی، مذهب تعبیری از باورها و رفتارهایی است که از سوی حاکمان در قالب قوانین بر جامعه تحمیل می گردد.^(۱۰۲) این تبیین با نظریاتی که از معرفت شناسی، روان شناسی و اخلاق ارسطو و از اسکندر افرویدی - به عنوان مفسر و شارح کتاب Deanima^(۱۰۳) ارسطو - اخذ شده، ترکیب شده است. مذهب، بدل و تصویری از فلسفه است که می تواند «عقاید مذهبی» را اثبات و توجیه نماید؛ این مطلب دوران دیشی عملی ارسطو را که در اخلاق نیکوماخوسی پرورنده شده است، منعکس می کند. مذهب بُعدی از ابعاد فلسفه است که فلسفه از آن به عنوان وسیله و ابزار خود بهره می برد؛ فلسفه از طریق مذهب خودش را درک می کند، بصیرت اخلاقی و دوران دیشی به سان عملی می گردد که به سعادت اخروی منجر می شود.^(۱۰۴)

در اینجا فارابی نظریه معرفت شناختی و الهامی ارسطو را مفروض می گیرد که بر اساس آن، قوانین جهان شمول فلسفه تنها با به کارگیری قوای تخیلی برای تفکر انسانی قابل تصور هستند؛ این قوا آن قوانین را از روی اشیاء محسوس و جزئیات درک می کنند؛ بر اساس رابطه متقابل ارسطویی میان تفکر و ادراک، انسان تنها با به کارگیری تصاویری که حکایت از اشیاء قابل فهم دارند، می تواند تفکر کند و فیلسوف باشد. در نهایت، این قوانین از طریق مأموران وحی الهام می شوند؛ خداوند آن ها را به پیامبر انتقال می دهد که در نتیجه، او - در اصطلاح افلاطونی به دلیل تشابه او به خدا^(۱۰۵)* - حاکم «دولت کامل»

می‌گردد. در این نظریه، فلسفه به عنوان فلسفه عملی در قالب مذهب، «عقاید» و «رفتارهایی» که در قالب قوانین از سوی حاکم الهی و پیامبر، به جامعه تحمیل می‌گردد، ظاهر می‌شود.^(۱۰۶) فارابی برخلاف ابوحاتم رازی که [حضرت] محمد را به عنوان پیامبر عالی مرتبه تلقی می‌کرد، در باره بهترین پیامبر ساکت مانده و تنها با اصطلاحات عام «پیامبر» «امام» و «حاکم اول» سخن می‌گوید. ظاهراً این امر بدین علت است که وی اکیداً بر مفهوم اسماعیلی جهانشمولی مذهب حق، ایمان به خدای واحد و به حقانیت قوانین او که در میان تمامی ملت‌ها مشترک است، پافشاری می‌کرد.^(۱۰۷)

فارابی همچنین این عقیده اسماعیلیه در باره جامعه را که [جامعه] درجات متفاوتی دارد، اتخاذ کرد. در نتیجه، ظاهراً این امر وی را بر آن داشت تا عقاید مشابهی^(۱۰۸) را از کتاب‌های قوانین و جمهور افلاطون اصلاح و تعدیل نماید.^(۱۰۹) در عین حال، او بر ایده ارسطویی انسان به عنوان حیوان سیاسی*، کسی که می‌خواهد فردی از یک جامعه، دولت شهر باشد و به همشهریان خود نیاز دارد، تأکید ورزید.^(۱۱۰) همکاری مردمی که از فیلسوف شاه الهی اطاعت می‌کنند، از طریق فضایل عمدتاً عقلانی و از طریق اعمال نیک، با وفاداری به قانون و شریعت و به سعادت واقعی در دولت کامل فاضله^(۱۱۱)، منجر می‌شود. از این رو، مطالعه سیاست، راهنمای رفتار^(۱۱۲) و اعمال نیک انسانی می‌گردد و به عنوان وسیله‌ای به سوی سعادت ابدی افراد، ضروری می‌شود؛ سیاست انسان را قادر می‌سازد تا میان نیک و بد تشخیص دهد.^(۱۱۳) و همزمان، فلاسفه، همانند افلاطون و ارسطو، درستی و حقانیت قانون الهی «شریعت» را اثبات می‌کنند.

این اسلامی کردن فلسفه سیاسی یونان اعتبار جهانشمولی قوانین مذهبی را که قبلاً متذکر شدیم، در بردارد؛ از این رو، فارابی خودش را به توصیف افلاطون از دولت آرمانی و دولت‌های غیر کامل محدود نمی‌کند^(۱۱۴)؛ او به الگوی شارح و فیلسوف شاه کامل که معرفت خودش را بر وحی پیامبرانه از سوی خدا بنا می‌نهد و در نتیجه راهنمای رفتار با فضیلت و کامل انسان در جامعه و دولت کامل می‌گردد، بسیار علاقمند است. به



عنوان معلم انسان، حاکم کامل از لحاظ فلسفی تنها متوجه نخبگان آگاه نیست. زیرا فلسفه واقعی فلسفه عملی در دولت است و همین طور مذهب، که هدفش اجرای شریعت در رفتار با فضیلت افراد است. مذهب تنها جلوه‌ای از عقیده واقعی او در فلسفه است. مذهب به عنوان زبان جایگزین در تله‌ویس فارابی از قوانین افلاطون آمده است. مذهب در دولت کامل سنگ بنای سیاست و ابزار افراد برای رسیدن به سعادت اخروی با همکاری هموعان است.^(۱۱۵) مرحله نهایی، رهایی نفس و روح از ماده و حیات ابدی‌اش است.^(۱۱۶)



رسائل اخوان الصفا، دایرةالمعارفی که قبل از سال ۳۴۹ / ۶۰-۹۵۹ توسط نویسندگان معروف و همفکران اسماعیلی آن‌ها تصنیف شد، با این هدف فلسفه سیاسی فارابی مشارکت کرد. هدف تعلیمی آن‌ها تصفیة نفس و ارتقای شخصیت با معرفت «امور عقلیه»^(۱۱۷) است. معرفت، نجات و رستگاری در آخرت را به همراه می آورد. علاوه بر این، رسائل شامل عبارات فرعی است که عقاید نسبتاً پیچیده فلسفه سیاسی مبتنی بر آراء فارابی را نشان می دهد.^(۱۱۸) مردم به سه دسته تقسیم می شوند: «خواص» که می توانند «رموز و اسرار مذهب» را بشناسند؛ «عوام» که به جنبه ظاهری مذهب یعنی احکام مذهبی همچون نماز، روزه و ... راه می یابند؛ و در آخر «متوسطون» که می توانند در عقاید دینی اندیشه کنند، قرآن را در مفهوم لغوی و باطنی‌اش تفسیر کنند و اجتهاد مستقل را به کار گیرند. نابرابری مردم، اخوان را بر آن داشت تا هفت طبقه را شناسایی نمایند: صنعتگران، تاجران، مهندسان ساختمان، حاکمان، خدمتگزاران، غیرمستخدمان و دانشمندان مذهب و دیگر علوم. مردم ثروتمند و ممتاز، مورد حمله قرار گرفتند؛ زیرا آن‌ها هیچ مسئولیت اخلاقی نسبت به همسایگان فقیری که به کم قانع بودند و عمیقاً به آخرت باور داشتند، احساس نمی کردند. اخوان از شرایط اجتماعی دوران خود و غیر اخلاقی بودن مردم انتقاد می کردند؛ آن‌ها عیوب چند حرفه را از جمله حاکم و خلیفه فاسقی که از سوی پیامبر منصوب نشده است، ذکر کرده اند.^(۱۱۹) نابرابری مردمی که به یکدیگر کمک نمی رسانند، شکایت‌های اخلاقی و اجتماعی را به وجود آورده است.^(۱۲۰) این امر وجود یک مرجع حکمران و پیامبری را ضروری می گرداند که قانون الهی‌ای را که از طریق

وحی الهی دریافت کرده است، اجرا نماید.^(۱۲۱) مطابق نظر فارابی^(۱۲۲)، وی باید دوازده ویژگی^(۱۲۳) داشته باشد. هشت گروه از مردم، او و جانشینان وی از نسل پیامبر - یعنی امامان^(۱۲۴) - را کمک کرده‌اند: راویان قرآن، راویان احادیث نبوی، متخصصان قانون الهی، مفسران متن قرآن، سربازان، خلفا و رهبران امت، زاهدان و عابدان، مفسران باطن قرآن و متکلمان.^(۱۲۵)

اخوان برخلاف نظریه شیعه در باره غیبت، بر این باورند که مردم حتی زمانی که وجود امام را انکار می‌کنند، یک امام دارند.^(۱۲۶) امامان خلفایی هستند که در خود کردار نبوت و پادشاهی را جمع کردند، همانند داوود، سلیمان، یوسف و محمد (کسی که البته امام نیست)^(۱۲۷). اما اخوان بر این مطلب که یک دولت پیامبرگونه همانند دولت [حضرت] محمد همچنان باید برقرار گردد، آگاه بودند؛ آن‌ها تحت نفوذ امامت شیعه و فلسفه سیاسی افلاطونی - ارسطویی فارابی، یک دولت آرمانی را با عنوان «مدینه فاضله روحانی»^(۱۲۸) در برابر «حکومت مردم شرور» طرح کردند؛ این دولت آرمانی از انسان‌های مخلص، عاقل و با فضیلت که در سلسله مراتب «صنعتگران»، «رهبران»، «پادشاهان» و «عالمان دین» برای رسیدن به سعادت اخروی به یکدیگر کمک می‌کنند، تشکیل شده است.^(۱۲۹) مردم و صنعتگران به هدایت قانون الهی (ناموس) نیاز دارند. زیرا انسان ترکیبی است از چهار روح نباتی، حیوانی، عقلانی و فرشته‌ای که چهار مرحله از مسیر انسان به سوی تکامل را به بار می‌آورد و برای انسان امکان تردید میان خوبی و بدی را فراهم می‌کند؛ بر اساس حالت (جبله) طبیعی متفاوت انسان از جمله بصیرت^(۱۳۰)، روح عقلانی او وی را به کسب معرفت، پیروی از قانون الهی‌ای که به پیامبر وحی شده و امامان آن را تعلیم داده‌اند و به درک مدینه فاضله روحانی^(۱۳۱) مجبور می‌کند. اخوان در نظریه خود در باره دولت کامل آرمانی، برخی خوش بینی‌ها را در اعتقاد خود به پیشرفت انسان و تحولات انقلابی ادواری نشان می‌دهد؛ اشیاء عمدتاً به دلیل این که انسان می‌تواند محیط خود را مطابق با خواسته‌اش و با معرفت روزافزون خود به «السیاسة النبویة» و «السیاسة الملوکیة» و «السیاسة العامیة» که به حکومت بر توده‌ها مربوط می‌شود، و «السیاسة الخاصیة» همانند اقتصاد، و «السیاسة الذاتیة» همانند اخلاق انسان^(۱۳۲)، بسازد، در





حرکت و تحول هستند. البته همزمان، حالت طبیعی او نیز به ساخت بدنش، محیط جغرافیایی، راه پیدا کردن او به عقاید نازل شده دینی و امور مربوط به طالع بینی، بستگی دارد.^(۱۳۳) به نظر می‌رسد که فلسفه سیاسی اخوان الصفا ترکیب پیچیده‌ای است از سیاست معاصر و مفاهیم فارابی دولت کامل در سیستمی که خود را با گفتارهای اسلامی سنتی در مورد مرگ و آخرت* و ایده نوافلاطونی نفس تطبیق داده است. در دولت فاضله که قوانین الهی پیامبر و جانشینانش اطاعت می‌شود، نفس خود را از بدن رها می‌سازد و در نتیجه به سعادت اخروی نایل می‌گردد. نقطه آغازین، جامعه‌ای برادرانه در این دنیاست؛ جامعه‌ای که نسبت به اطاعت از قانون الهی یکپارچه باقی می‌ماند و در نتیجه با همکاری اعضایش برای صلاح دین و دنیا تلاش می‌کند.^(۱۳۴)

اخوان الصفا در بحث از امت، حاکم و حکومت شونده‌گان آن، توجه زیادی به افراد و رفتار اخلاقی آن‌ها نکردند.^(۱۳۵) هدف اصلی رسائل، آموزش جامع انسان به یک آگاهی جدید است که او را قادر می‌سازد از تقلید کورکورانه از حاکمان شرور پرهیز کرده، اجتهادی مستقل را به دست آورد و در نتیجه راه سعادت اخروی را با ارتقای معرفت به «امور عقلی» پیدا نماید. مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

از آنجا که عقاید سیاسی اخوان الصفا تقریباً در رسائل پراکنده شده‌اند، نویسندگان بعدی را خیلی تحت تأثیر قرار ندادند؛ هر چند که با عقاید اصالتاً اسماعیلی^(۱۳۶) فارابی در مورد جهان شمولی نبوت به عنوان منبع نهایی معرفت انسان، و نابرابری مردم و ایده‌های حاکم و حکومت شونده‌گان، مشترک هستند.

ریافت جدیدی را می‌توان در مسکویه (متولد ری، به سال ۳۲۰ / ۹۳۲ و گفته شده که در سال ۴۲۱ / ۱۰۳۰ از دنیا رفته است) یافت. وی - همان طوری که نشان داده خواهد شد - بر السیاسة الذاتیه (اصطلاحی که اخوان الصفا به کار بردند و به آن اشاره شد) تأکید کرد و الگویی اخلاقی برای افراد در جامعه ارائه نمود. هدف کتاب وی «تهذیب الاخلاق»^(۱۳۷)، همانند اخوان الصفا، آموزش اعمال نیک به انسان بر اساس فضایل

اساسی افلاطونی و مطابق با معرفت و «حکمت» است که او را با تصفیه دل خود از «امور طبیعی» و از «شهوات ابدان»^(۱۳۸) به سوی «امور عقلی»^(۱۳۹)، «سعادت»^(۱۴۰) و «آرامش نفس»^(۱۴۱) سوق می‌دهد. از این رو، مسکویه همچین اخلاق خودش را «کتاب الطهاره»^(۱۴۲) نامیده است. مطابق نظریه افلاطون و مهم‌تر از آن ارسطو،^(۱۴۳) فضایل به عنوان حد اعتدال میان دو حد افراطی تعریف شده‌اند. بنابر این، عدالت انسان نسبت به خدا، ممنوعان خویش و نیاکان، نقش اساسی در اخلاق مسکویه ایفا می‌کند.^(۱۴۴)

«حکمت»، «شریعت» و «سنت» فضایل را توصیف کرده‌اند.^(۱۴۵) مسکویه این مطلب را پذیرفته است که ممکن است شخصیت انسان با عادت^(۱۴۶) شکل گیرد، اما به دلیل نابرابری مردم^(۱۴۷)، انسان به کمک ممنوع خود نیاز دارد و باید با او، با محبت و صداقت^(۱۴۹) زندگی کند. علاوه بر این، نابرابری مردم دلیل خاص این پرسش است که چرا هر شخصی باید سعادت خودش^(۱۵۰) را از طریق تکامل بخشیدن به شخصیت کامل خود جستجو کند.^(۱۵۱) در اینجا صلاح افراد بر صلاح دولت غلبه می‌کند.

مسکویه با ترکیب سنت‌های یونانی، ایرانی و عربی، عمیقاً نویسندگان بعدی همچون راغب اصفهانی (احتمالاً متوفای ۵۰۲ / ۱۱۰۸)، غزالی (متوفای ۵۰۵ / ۱۱۱۱)، ابن ابی ربیع (که در سال ۶۵۵ / ۱۲۵۶ قلم می‌زد^(۱۵۲))، نصیرالدین طوسی (متوفای ۶۷۲ / ۱۲۷۴)، دوانی (متوفای ۹۰۸ / ۱۵۰۲) و حتی محمدبن عبده^(۱۵۳) (متوفای ۱۳۲۲ / ۱۹۰۵) را تحت تأثیر قرار داد. در اینجا ما باید به راغب اصفهانی^(۱۵۴) همشهری جوان مسکویه، توجه خاصی مبذول نماییم. کتاب قابل فهم وی با عنوان «الذریعه الی مکارم الشریعه» نظرات اساسی مسکویه را با نظرات فارابی^(۱۵۵) و رسائل اخوان الصفا ترکیب می‌کند و ترکیبی یکپارچه از آیات قرآنی که اخلاق فلسفی او را اثبات می‌کند، ارائه می‌کند. به دلیل نابرابری مردم که همانند اخوان الصفا (بنگرید به مباحث گذشته) می‌توان آن‌ها را به سه دسته خواص، عوام و طبقه متوسط تقسیم کرد^(۱۵۶)، آن‌ها به یکدیگر نیاز دارند.^(۱۵۷) همانند نظریه مسکویه، هماهنگی میان مردم بر اساس محبت، صداقت و عدالت است.^(۱۵۸) علاوه بر این، راغب، فلسفه سیاسی فارابی در مورد حاکم الهی را ادامه می‌دهد؛ مردم به انبیا نیاز دارند،^(۱۵۹) زیرا «بیشتر مردم نمی‌توانند در باره آنچه مفید و





آنچه مضرّ برای آن‌ها در آخرت است معرفتی پیداکنند»^(۱۶۰) نظریه مسکویه در باره قانون به عنوان «مکارم الشریعه»، «اشرف العبادات»، «معرفت» و «عمل» که هر دو محتاج تصفیه دل بوده و انسان را خلیفه خداوند می‌گرداند، مشخص شده است.^(۱۶۱) راغب به آیات ۳۰: ۲ و ۱۶۵: ۶ قرآن استناد می‌کند و ایده فارابی و نوافلاطونی حکومت به عنوان «خلافت الهی» را طرح می‌کند: خلیفه خدا بودن به معنای «تقلید از خالق در حکومت کردن، مطابق با ظرفیت و استعداد انسانی، یعنی با به کارگیری ویژگی‌های شریف قانون»^(۱۶۲) است. یکی از پیش شرط‌های خلافت و عبادت برای انسان، تحصیل معاش^(۱۶۳) است که مطابق با قرآن ۶۴ / ۶۱: ۱۱ به عنوان «عمارة الارض»^(۱۶۴) [= آبادانی زمین] شناخته شده است. بنابر این، وظیفه انسان در جامعه عبارت است از: «عمارت، عبادت و خلافت»^(۱۶۵). هدف نهایی، سعادت فرد در آخرت است، که بدون کمک ممنوع خود نمی‌توان به آن رسید، و نیز سعادت در این دنیا و در جامعه است که با هماهنگی، محبت و صداقت به دست می‌آید. عقاید و نظریات راغب عمیقاً غزالی (میزان العمل^(۱۶۶))، احیاء علوم الدین) را متأثر ساخت و از این طریق در جهان اسلام شایع گشت. غزالی برآیندی از فضایل صوفیانه عشق به خداوند، اخلاق قرآنی و نظریه ارسطو در باره فضیلت به عنوان ابزاری طلایی را در نظر داشت.^(۱۶۷) طریقه صوفیانه مؤمن، کسی که در درون یک جهان‌بینی ذاتاً آخرت‌گرایانه - قرآنی* به قانون اسلامی وفادار است، تنها طریق کمال و سعادت در آخرت است. این ایده، نظریه فارابی در باره جامعه را به عنوان ابزار سعادت شهروند در این زمینه وارد کرد؛ این مطلب پیشرفتی را منعکس می‌کند که بعد از فارابی به طور روزافزون اهمیت جدیدی به فلسفه سیاسی داد. این امر به آرمان نوافلاطونی موسوم به *apragmon _ bios* در باره فیلسوف، کسی که کاملاً از جامعه کناره‌گیری می‌کند، منسوب است.^(۱۶۸) رسائل اخوان الصفا از قبل تصوف را در فلسفه خود جای داد^(۱۶۹) و فیلسوف بزرگ، ابن سینا را با تبیین علمی - فلسفی خود از صوفی‌گری، به عنوان طریقی برای تصفیه دل انسان،^(۱۷۰) تحت تأثیر قرار داد.

ابن سینا (۳۷۰ - ۹۸۰ / ۴۲۴ - ۱۰۳۷) از بخارا، در حکایت خود موسوم به «حی بن یقظان»^(۱۷۱) و در شعر خود «در باره روح»^(۱۷۲) توصیفات صوفیانه از شیوه‌ای که نفس می‌تواند از زنجیرهای بدن و تاریکی ماده برگردد و به روشنایی آسمانی عقل خالص الهی شبیه گردد، ارائه می‌کند. بر این اساس، پیامبر یک صوفی است که شریعت را به عنوان راهی به طریقه صوفیانه ابلاغ می‌کند^(۱۷۳)؛ طریقی که نفس عقلانی را از بدن رها می‌سازد و به مشاهده خداوند نایل می‌آید.^(۱۷۴) او ادراکات و شهود طبیعی دارد و از این رو، برتر از فیلسوف بوده با فیلسوف شاه و امام و رئیس اول فارابی مساوی نیست؛ او زندگی انسان را در این جهان و در آخرت اداره می‌کند.^(۱۷۵) به هر حال، انسان در زمانی که به عنوان یک فرد مجزا منزوی شده است، نمی‌تواند زندگی مناسبی را فراهم آورد.^(۱۷۶) او به جامعه نیازمند است و به خاطر ساختار سلسله مراتبی جامعه - که طبق نظریه افلاطون، آن‌ها را به سه دسته حاکمان، صنعتگران و نگهبانان^(۱۷۷) می‌توان تقسیم کرد - اعضایش به یکدیگر وابسته هستند. بنابراین باید در میان انسان‌ها روابط اجتماعی و عدالت وجود داشته باشد؛ انسان باید با انجام وظیفه خود در برابر خداوند (عبادت) و دیگر انسان‌ها (معاملات)، از شارع و پیامبر اطاعت کند.^(۱۷۸) برخلاف «قوانین» افلاطون، شریعت اسلامی تنها شیوه زندگی کردن در این جهان تا آخرت است.^(۱۷۹)

زندگی بر روی کره خاکی به عنوان مقدمه زندگی در آخرت، علاقه ابن سینا را به سیاست توضیح می‌دهد. از این رو، بیشتر از آنچه می‌توان در فارابی یافت، جامعه به عنوان ظرف زندگی انسان مقدمه تکامل او است؛ بنابراین این، انسان‌ها نیک ساخته شده‌اند و در نتیجه، وجود شهرها امکان‌پذیر است، در حالی که «از نظر فارابی شهرها برای نیک ساختن انسان‌ها وجود دارند».^(۱۸۰) نظریات فلسفه سیاسی ابن سینا را، علاوه بر نظرات وی در کتاب‌های «فی اقسام العلوم العقلیه»^(۱۸۱) و «فی اثبات النبوت»^(۱۸۲) و بالاتر از همه در «شفای الهیات»^(۱۸۳)، می‌توان در رساله‌اش «فی السیاسة المنزلیه»^(۱۸۴) یافت. مطابق تقسیم‌بندی وی در باره فلسفه سیاسی به سیاست، اخلاق و اقتصاد در کتاب «اقسام العلوم العقلیه»، وی ابتدا نابرابری انسان‌ها را که به حاکم نیاز دارند، بحث می‌کند^(۱۸۵)، سپس به اخلاق^(۱۸۶) و در نهایت^(۱۸۷) به اقتصاد پرداخته و به طور متناوب زیر مجموعه‌های آن‌ها از





جمله تدبیر پول، زنان، بچه‌ها و خدمتگزاران را به بحث می‌گذارد. ابن سینا کتاب *Oeconomica*^(۱۸۸) نوشته بربسون را با ترتیبی نسبتاً متفاوت^(۱۸۹)، نظمی جدید و مثال‌هایی اسلامی، تعقیب می‌کند. ابن سینا منابع‌اش را به طور مستقل به کار گرفته، و ملاحظات جدیدی را می‌افزاید^(۱۹۰): به عنوان مثال، در شفای الهیات وی مراقبت از بیماران، ناتوانان و کسانی را که قادر به امرار معاش خویش نیستند، توصیه می‌کند. او توضیح می‌دهد که شورش حتی در برابر خلیفه با فضیلت، در صورتی که وی در قدرت و آگاهی پست و فرومایه باشد، مجاز است: در اینجا قدرت سیاسی مهم‌تر از فضیلت یک خلیفه با تقوا اما ضعیف به نظر می‌رسد. البته این نگرش واقع‌بینانه با ضرورت هماهنگی دولت و مذهب ناسازگار نیست.

شارع [= قانونگذار] باید نسبت به فضایل اساسی امساک (خودداری)، حکمت عملی (مربوط به اعمال این دنیا) و شجاعت که روی هم رفته به عدالت و میانه‌روی^(۱۹۱) منجر می‌شوند، سرآمد باشد. اگر او «حکمت نظری» را با مطالعه فلسفه و حکمت عملی ترکیب نماید، «با سعادت»^(۱۹۲) است؛ و اگر ویژگی‌های پیامبرانه را نیز دارا باشد، خلیفه الله در روی زمین می‌گردد. هر چند که ممکن است «سنت حمیده» دیگری نیز باشد، «سنت نازله الهی» باید بر هر قانون و سنت دیگری ترجیح داده شود و حتی در مواردی که بتوان «شهرهای فاسد را اصلاح کرد»^(۱۹۳)، آن را با جنگ بر آن شهرها تحمیل کرد.

در اینجا ابن سینا نابرابری انسان‌ها در مذهب را مفروض می‌گیرد، که این امر عبارت مشابه بیرونی را به یاد ما می‌آورد: مطابق نظریه این [دانشمند] معاصر ابن سینا، هندوها، مسیحیان و مسلمانان به دلیل نابرابری در دین نمی‌توانند یکدیگر را درک کنند، هر چند که ممکن است برابری کلی انسان با انسان و باور مشترک به خداوند وجود داشته باشد.^(۱۹۴) همانند فلسفه سیاسی فارابی، حاکم آرمانی، تنها پیامبر یا کسی است که ویژگی‌های پیامبرانه را دارا باشد. او نه به خاطر «حکمت نظری» خود، بلکه به خاطر اعمال و فعالیت‌های دیگرش به عنوان قانونگذار و حاکم، که باید انسان را در مسیر زندگی‌اش در دنیا هدایت نموده و در نتیجه زمینه مسیر و طریق سرتی زندگی او در آخرت و دنیای معنوی عقل را فراهم نماید، کامل است.^(۱۹۵) کسی که در جستجوی

خداوند است زاهد می‌شود؛ کسی که بر اساس شعائر الهی خدا را عبادت می‌کند و در نهایت، «عارف» به او می‌گردد. مرحله‌نهایی این نظریه، یعنی عزلت کامل از اجتماع، ترسیم نشده و [ترسیم آن] برای فیلسوفان اندلسی، یعنی ابن‌باجه و ابن‌طفیل، معاصر جوان وی، باقی می‌ماند.

ابن‌باجه که در شهر ساراگوزا [شهری در اسپانیا] به دنیا آمد و در سال ۵۳۳/۱۱۳۸ از دنیا رفت (۱۹۶)، افلاطون و ارسطو و فلسفه سیاسی فارابی را می‌شناخت. البته او نسبت به مباحثی که در باره حاکم و حکومت شونندگان، قانون، عدالت و صلاح امت گذشت، علاقه کمتری داشت. او بر این باور بود که انسان‌های با فضیلت (عرفا) (۱۹۷) ممکن است دولت‌های غیرکامل را اصلاح کنند. زیرا «با فضایل اخلاقی (فضایل الشکلیه) می‌توان روابط اجتماعی (معاشرت) را که دولت را کامل می‌سازد، اصلاح کرد» (۱۹۸).

به هر حال، دولت و جامعه، دیگر پیش شرط تحصیل سعادت اخروی برای افراد نیست. (۱۹۹) با در نظر گرفتن مجدد عقیده فارابی در باره انسان با فضیلت و فیلسوفی که برخی اوقات در یک حکومت شرور زندگی می‌کند و «مانند یک بیگانه در دنیا» (۲۰۰) است، ایده فیلسوف منزوی صوفی‌ها، تأکید مثبتی را دریافت می‌کند: نه فقط با فضیلت اخلاقی به عنوان هدف نهایی، بلکه منحصرأ در انزوا از جامعه به عنوان «متوحد»، وی می‌تواند از طریق تدبیر نفس (۲۰۱) و تأمل در حقیقت در جستجوی سعادت اخروی باشد. (۲۰۲) هر چند که مردم در دولت به اقتدار عرفا، نایب السلطنه‌هایی که معرفت فلسفی دارند، نیاز دارند، انزوا از جامعه در برخی شرایط (بالعرض) بویژه در دولت‌های غیرکامل که افراد را در جستجوی سعادت یاری نمی‌رسانند، خوب است. (۲۰۳) صعود عارفانه به مراتب بالاتر معرفت و رهایی نفس از ماده و اتصال به عقل فعال الهی (۲۰۴)، به عنوان تجلی‌ای از خداوند، تنها برای متوحد امکان دارد. به هر حال او ممکن است از لقای دیگران و تلاش برای تکامل معنوی در دولت کامل در رقابت با دیگران، بهره‌بردار. از این رو، دولت کامل برای تحصیل سعادت - نه به عنوان نگهبان حیات فیزیکی، بلکه به عنوان مکان «ملاقات و لقای که به منفعت شخص یاری می‌رساند» (۲۰۵)، ضروری می‌گردد. کامل‌ترین دولت، «مدینه امامیه» است که بر «مدینه کرامه» (۲۰۶) (حکومت



ثروتمندان و ملاکین) و «مدینه جماعیه» (حکومت دموکراسی) و «مدینه تغلب»^(۲۰۷) (حکومت استبدادی) برتری دارد. از نظر ابن‌باجه در این دولت‌ها اغلب، فرزندان انسان‌های راحت‌طلب و خوشگذران یا اشراف^(۲۰۸) حکومت می‌کردند. البته ممکن است در میان آن‌ها افرادی که «آراء صادقانه» دارند و کسانی که ابن‌باجه آن‌ها را با «نوابت»^(۲۰۹) فارابی و «غرباء» صوفیه یکسان می‌داند،^(۲۱۰) وجود داشته باشد. ابن‌باجه آن‌ها را طبقه‌ای مجزا، علاوه بر حکام و اطبا قرار می‌دهد.^(۲۱۱)

بعد از «لقای مساعد» مذکور که همچنین «لقای مدنی انسانی» نامیده می‌شود، «لقای عقلی» برای «تعلیم و تعلم» و «لقای الهی» که «علم نظری»^(۲۱۲) را نمایان می‌سازد، قرار می‌گیرند. در اینجا نیز همانند نظریه فارابی، انسان نیازمند مساعدت اشخاص الهی و پیامبرانی است که معرفت را به او عطا می‌کنند.^(۲۱۳) اگر اقسام «لقایی» که گذشت، در جامعه امکان ندارد او باید خود را از جامعه کنار بکشد. او می‌تواند چنین کند، زیرا او از اختیار مبتنی بر تأمل و اندیشه برخوردار است^(۲۱۴)؛ او بر اساس «عقاید» و فضایل اخلاقی‌اش که در یکی از این چهار شکل دولت، آن‌ها را پرورانده است، می‌تواند به «صور روحانی»^(۲۱۵) متفاوتی نایل آید. در دولت کامل (دولت امام) به بالاترین نوع معرفت روحانی که می‌تواند به افزایش معرفت انسان و سعادت وی در کامل‌ترین شیوه‌اش کمک نموده و در نتیجه ضروری گردد، می‌توان رسید.^(۲۱۶) برخلاف افلاطون، شهروند در خدمت جامعه نیست، بلکه جامعه باید فرد را در رسیدن به معرفت روحانی و معنوی یاری رساند.^(۲۱۷)

ابن طفیل (متوفای ۵۸۰/۱۱۸۶ یا ۱۱۸۵) فیلسوف اندلسی و معاصر جوان‌تر ابن‌باجه، تز فیلسوف منزوی ابن‌باجه را در رمان فلسفی‌اش «حی‌بن یقظان»^(۲۱۸) تعقیب کرد. ابن طفیل با تحت تأثیر قرار گرفتن بسیار شدید از عقاید صوفیانه حکایت ابن سینا، «حی بن یقظان»، داستان حی را نقل می‌کند که بدون کمک جامعه، در یک جزیره خودش را به تفکر صوفیانه در باره خداوند تعلیم می‌داد. معرفت عارفانه او به خداوند با معنای باطنی قالب‌های رمزی تجسم یافته که مذهب توحیدی در یک جزیره نزدیک اراده کرده بود، یکسان به نظر می‌رسد. این جامعه مذهبی که سلامان به آن تعلق داشت، به تفسیر ظاهری



از مذهب اکتفا می‌کرد، در حالی که آبسال معنای باطنی آن را مطالعه کرد؛ او و حی نمی‌توانستند آن معنای باطنی را به «ظاهریون»* تعلیم دهند و در نتیجه به جزیره حی برگشتند. ابن طفیل نشان می‌دهد که به طور واقع‌بینانه‌ای در باره جامعه آینده‌نگر است؛ او در مقایسه با ابن‌باجه به مفهوم بسیار دقیق‌تری از فارابی که دولت کامل را به عنوان یاری‌کننده انسان‌هایی که جوایب معرفت روحانی الهی‌اند، پذیرفته بود، دورگشت. طبق نظر ابن طفیل تنها شکل ممکن جامعه، جامعه دینی‌ای است که معنای باطنی شعایر مذهبی را نمی‌فهمد، بلکه می‌تواند به احکام عبادی مذهب اکتفا کند؛ که معلوم می‌شود تصویری فارابی‌گونه از فلسفه می‌باشد. تنها «فیلسوف» منزوی است که به معنای باطنی شعایر مذهبی دسترسی دارد؛ او نمی‌تواند آن را به جامعه مذهبی تعلیم دهد. در عین حال، جامعه نمی‌تواند به جستجوکننده معرفت الهی یاری رساند. فلسفه انزواطلبی و مذهب جامعه با یکدیگر ناسازگار نیستند؛ در عین حال، نمی‌توانند به یکدیگر کمک کنند و از یکدیگر مستقل هستند.

ابن رشد اهل کوردووا**، [شهری در مرکز اسپانیا] (۵۹۵ - ۵۲۰ / ۱۱۹۸ - ۱۱۲۶)^(۲۱۹) معاصر بیست ساله ابن طفیل با او در نگرش ضد فارابی‌اش سهیم نبود. او در رساله‌اش در باره «امکان اتصال به عقل فعال»^(۲۲۰) اعلام می‌دارد که «سعادت با مطالعه و عمل فردی حاصل نمی‌شود، بلکه با هر دو و با هم به دست خواهد آمد و این امر تنها در این دنیا امکان‌پذیر است».

به هر حال، از آنجاکه انسان در این دنیا بخشی از جامعه است، می‌تواند به سعادت برسد و «علوم نظری» را که «در حقیقت برای عمل کردن ضروری و مفید هستند»^(۲۲۱) و در قوانین به عنوان اراده الهی^(۲۲۲) منعکس شده‌اند، مادامی که جامعه مانع آن نشود، به دست آورد.^(۲۲۳) انسان در زندگی خود به جامعه نیاز دارد، اما تنها جامعه با فضیلت، در تحصیل سعادت یاری‌دهنده است. از این رو، نه سعادت در انزوا، آن‌گونه که ابن‌باجه و ابن طفیل ارائه کردند، وجود دارد و نه سعادت در جامعه با فضیلت، آن‌گونه که فارابی





توصیف کرد. از نظر ابن رشد، سعادت، بقای نفس است که از طریق افزودن اتصال معرفت حصولی انسان به عقل فعال، راه ارتباطی بین بساطت مطلق و ابدیت معرفت الهی و تعدد و ترکیب معرفت حصولی جهان مشهود و فانی، قابل حصول است.^(۲۲۴) «پیشرفت انسان از دانشی به دانش دیگر»^(۲۲۵)، اتصال به عقل فعال و سعادت را موجب می‌گردد و ابن رشد آن را به عنوان وظیفه انسان بیان کرده است.^(۲۲۶) معرفت فلسفی و سعادت، دیگر هدف یک فرد، خواه فیلسوف - حاکم که ملهم به عقل الهی (فارابی) و یا انزواگرایی (ابن باجه و ابن طفیل) است نمی‌باشد. سعادت افراد به عنوان هدف نهایی انسان با معرفت جهان‌شمول انسان معین شده است. زیرا نفس انسان که در تلاش برای بقاست می‌تواند برای اتصال معرفت حصولی به عقل فعال، تنها از طریق شکل خود که مطابق با نظر ابن رشد، یک ماده روحانی جهانی، یک استعداد و حالت است، به عقل فعال متصل شود. فلسفه عالی‌ترین شکل معرفت جهان‌شمول انسانی به حقیقت مذهبی آن گونه که در شریعت منعکس شده، است.^(۲۲۷) اما او همانند فارابی، ابن سینا، ابن باجه و ابن طفیل بر این نظر است که این امر قابل دسترسی برای همه نیست؛ حتی فیلسوفان ممکن است گمراه شوند.

این نگرش واقع‌گرایانه در شرح ابن رشد از جمهور افلاطون^(۲۲۸) که در آن همچنین او به اخلاق نیکوماخوسی ارسطو، ابن باجه و بالاتر از همه، فارابی رجوع می‌کند، آمده است. همانند فارابی (بنگرید به مباحث گذشته) حاکم با فضیلت به عنوان پادشاه، فیلسوف، شارح و امام^(۲۲۹) با فضایل اخلاقی و تعقلی توصیف شده است.^(۲۳۰) نقطه آغاز، اختلاف مردم است که می‌توان آن‌ها را به حاکم و حکومت شوندگان تقسیم کرد^(۲۳۱)؛ این اختلاف، کنار یکدیگر جمع شدن و تشکیل امت را در جامعه، آن گونه که افلاطون بیان داشت، ضروری می‌سازد.^(۲۳۲) در اینجا ابن رشد این مطلب را مسلم فرض می‌کند که: این که «تنها یک صنف از انسان‌ها در یک شهر» وجود داشته باشد، «شاید ممکن نباشد»؛ از این رو، تنها برخی از مردم می‌توانند به «تمامی یا بیشتر [کمالات انسانی] نایل آیند».^(۲۳۳) در جایی دیگر نیز این مطلب را با عدم انقیاد شهروندان به حاکم و «نقصان کسانی که خود راوقف حکمت کرده‌اند»^(۲۳۴) توضیح داده است. در اینجا ابن رشد شهر



عصر خودش را که در آن فیلسوف واقعی همانند یک انسان «در میان حیوانات خطرناک» است و در نتیجه «منزوی شده و زندگی انزوای طلبانه‌ای را در پیش می‌گیرد»^(۲۳۵)، در ذهن دارد. نقش شهر به چیزی که «برای هستی انسان ضرورت دارد»، «ضرورت معاشرت»^(۲۳۶)، محدود شده است. ابن رشد بر اساس نظریه فارابی، بین حکومت با فضیلت، حکومت ملائکین و اشراف (برتری شرافت)، اولیگارشسی (برتری فاسد، عشق به پول) دموکراسی (برتری انجمن توده مردم، عشق به آزادی)^(۲۳۷) و تیرانی (عشق به قدرت)^(۲۳۸) تمیزی می‌دهد. از نظر ابن رشد، تنها در دوران [حضرت] محمد و چهار خلیفه اول، عرب‌ها «از حکومت با فضیلت که بر اساس قانون (شریعت) استوار شده بود، پیروی می‌کردند». از این رو، بهترین دولت اسلامی تنها الگویی از یک دولت فلسفی است که ابن رشد آن را به عنوان چیزی که شامل همه انسان‌ها می‌شود، تلقی می‌کرد.^(۲۳۹)

ابن رشد بر این باور بود که بعد از چهار خلیفه، در دوران معاویه مسلمانان وابسته به حکومت ثروتمندان و ملائکین شدند؛ همان‌گونه که در دوران خودش یعنی دوران سلسله المهاد* و اسلاف آن‌ها، المراد**^(۲۴۰) و در نهایت (بعد از سال ۵۴۰/۱۱۴۵) در کوردوا آن‌ها حکومت دمکراتیک را به حکومت تیرانی لذت‌گرا^(۲۴۱) تبدیل کردند. بنابر این ابن رشد می‌توانست بگوید که «امروزه شهروندان هیچ سودی از عاقلان، کسانی که واقعاً عاقل هستند، عایدشان نمی‌شود».^(۲۴۲) این مطلب ممکن است این عقیده او را که «پیشرفت انسان از علمی به علم دیگر» و وظیفه همه انسان‌هاست، نه تنها وظیفه افراد و ملت‌های خاصی، اثبات نماید. همانند نظریه فارابی^(۲۴۳)، چنین وظیفه‌ای ممکن است جنگ را با هدف به راه آوردن کسانی که با استدلال‌های خطابی، شعری یا حماسی^(۲۴۴) نمی‌توان قانع ساخت و در نتیجه جز از طریق اجبار، قادر به پذیرش فضایل نیستند، توجیه نماید.^(۲۴۵)

نظریات ابن رشد آن‌گونه که در «مقدمه»^(۲۴۶) او منعکس شده است، عمیقاً فلسفه

* - Almohad، سلسله‌ای از مسلمانان در اسپانیا و آفریقای شمالی که در قرن دوازدهم و سیزدهم حکومت می‌کردند -

** - Almoravids، سلسله‌ای از مسلمانان در اسپانیا و آفریقای شمالی که از سال ۱۰۵۶ تا ۱۱۴۷ حکومت می‌کردند - م.



سیاسی ابن خلدون (۸۰۸-۷۳۲/۱۴۰۲-۱۳۲۲) را تحت تأثیر قرار داد. تلاش برای تفوق و تسلط بر دیگران جنبه‌ای از «عصیت»، مفهوم کلیدی در فلسفه دولت ابن خلدون است.^(۲۴۷) علاوه بر این، عصیت در قبایل مبتنی بر اشتیاق انسان به مصاحبت با دیگران است که شامل اشتیاق به همدمی، همکاری و دوستی می‌شود.^(۲۴۸) از این رو، جامعه انسانی و توسعه آن، در ارتباطش با محیط^(۲۴۹)، به یک جامعه، دولت-شهر و دولت نیاز دارد.^(۲۵۰) اگر زندگی در جامعه راحت‌تر شود و خوشگذرانی در دوران «سکون و آرامش» زیاد شود، جامعه ضعیف گشته و از بین می‌رود.

در [نظریات] ابن خلدون نیز، همانند فارابی، ابن سینا و ابن رشد تفکیک میان طبقات «خاصه» و «عامه» دیده می‌شود^(۲۵۱)؛ همانند فارابی، رهبر جامعه قانون‌مدار و با فضیلت (که بعد از روی کار آمدن بنی امیه متوقف شد)^(۲۵۲)، باید یک پیامبر با حکمت عملی (شامل حکمت سیاسی و حقوقی) باشد.^(۲۵۳) بنابر این، سیاست به رفتار انسان به عنوان بخشی از خانواده^(۲۵۴) و شهر «مطابق با مقتضیات فلسفی و اخلاقی با هدف هدایت توده‌ها به رفتاری که موجب حفظ و بقای نوع [انسان] می‌شود»، مربوط می‌شود^(۲۵۵)؛ پیامبر باید انسان را به قانون و آنچه مناسب آن است و آن را محافظت می‌کند، تعلیم دهد.^(۲۵۶)

آنچه در اینجا قابل توجه است، نگرش جهانشمول است. مدینه کامل را نمی‌توان درک کرد؛ این مطلب یک معیار است و هدف دائمی انسان نیز هست.^(۲۵۷) در اینجا پیام پیامبر و شارع برای انسان، به سان فلسفه می‌گردد^(۲۵۸) که باید انسان را هدایت کرده و به اصلاح بشر بینجامد.^(۲۵۹) این امر در قالب «احکام سیاسی» به «مصلح دنیوی»^(۲۶۰) انسان مربوط می‌شود، اما همچنین به «صلاح اخروی»^(۲۶۱) او نیز ارتباط دارد. این سخن یک مصالحه به نظر می‌رسد که تلفیق علایق جامعه و افراد است؛ دولت آرمانی، الگویی برای رفتار انسان در جامعه در این دنیا است؛ در عین حال که قوانین مذهبی پیامبر-حاکم، راهنمای صلاح و سعادت او در جهان دیگر است.^(۲۶۲) مذهب و قوانین آن ابزاری لازم و ضروری برای جامعه‌اند.^(۲۶۳) آن‌ها رفتار افراد را تنظیم کرده، آن را با اخلاق، که بخش اول فلسفه عملی است، و مطابق با مقتضیات سیاست، که بخش دوم آن است، مطابق می‌گردانند. حکمت اخلاقی و حکمت حاکم (شامل اقتصاد، تدبیر منزل) انسان را به امور

نیک و شریف و سعادت در جامعه رهنمون می‌شود.

بدین سان، فیلسوفان اسلامی، با طرح و شکل دادن به آگاهی و معرفت انسان، به شکل‌گیری جوامع اسلامی و قدرت‌های حاکم بر آن یعنی خلفاء، سلاطین، وزراء، فقها و حکما کمک کردند. آن‌ها به سختی بر اندیشه سیاسی لاتینی تأثیرگذار بودند. آن‌ها با جهان‌بینی متافیزیکی خود رابطه سنتی اسلامی میان دین و سیاست را اثبات نمودند. (۲۶۴)

این حلقه ارتباطی با یک پایه علمی - عقلانی که جهان‌شمول بودن ارزش‌ها را مفروض می‌گیرد، تأمین شده است. این ارزش‌ها در چهره خود آگاهی و خودباوری* نوین اسلام احیا شده‌اند. (۲۶۵)

پی‌نوشت‌ها:

Lambton (1981) : 13 ff.

۱. در باره مفهوم امت بنگرید به:

۲. در باره این اصطلاح و تاریخچه‌اش بنگرید به:

روزنتال (۱۹۷۱): ۲۰؛ لويس (۱۹۸۴)؛ نجار (۱۹۸۶).

۳. بنگرید به: وات (۱۹۶۸): ۴.

۴. بنگرید به: وات (۱۹۶۸).

۵. بنگرید به: مراد (۱۹۹۱).

۶. بنگرید به:

sherwani (1977): 21 ff; Denny (1985); Hourani (1985): 23 ff

۷. چاپ‌های متعددی در دسترس است. به عنوان مثال در [کتاب] «آثار ابن مقفع» (۱۹۷۸) رسچر (Rescher) (۱۹۸۱)

کتاب «الادب الكبير» را به آلمانی ترجمه کرده است. کتاب «رسالة فی الصحابه» در یک جلد در دسترس است که در کتاب لغت و ترجمه فرانسوی پلات (1976 _ ch. pellat) آمده است. برای مطالعه بیشتر بنگرید به:

Richter (1932): 4 ff ; Lambton (1981): 43 ff.

و به مقاله: ابن مقفع نوشته گابریل در دایرة المعارف اسلامی چاپ دوم (لیدن، ۱۹۶۵) ج ۳، ص ۸۸ و نیز به منابع و مآخذی که در آنجا ارجاع شده است.

Charles _ Domini que (1965): 53 f

۸. بنگرید به:

9. Richter (1932): 6 ; Charles _ Domini que (1965): 62 f

۱۰. ابن مقفع، «کتاب الادب الكبير» فصل ۳؛ بنگرید به:



Charles _ Dominique (1965): 53 ff.

۱۱. بنگرید به:

Richter (1932):33 ff; Salinger (۱۹۷۸) «نیز القاضی» و «عنائم الاسلام» و «عنائم الاسلام» و «نیز القاضی» (1956)

Busse (1968); Lambton (1954); (1963); (1971); Butterworth (1980): 21 ff; Chittich (1988).

و کتاب‌شناسی دانش پژوه (۱۹۸۸).

یکی از کتاب‌هایی که تاکنون مورد غفلت قرار گرفته، «کتاب فی السیاسة» (مصصح الدهان (۱۹۴۸) و عبدالمنعم احمد (۱۹۸۲): ۶۰-۳۵) نوشته ابوالقاسم الحسین بن علی المغربی (متوفای ۱۰۲۷ / ۴۱۸ یا ۱۰۳۷ / ۴۲۸) است که تأثیر و نفوذ اندرزنامه‌های قدیم پادشاهان و اخلاقی فلسفی را نشان می‌دهد. (بنگرید به: نظریه افلاطونی مسکویه در باره فضایل نفس، تصحیح Zurayk).

۱۲. همانند ماوردی (متوفای ۴۵۰ / ۱۰۵۸)؛ در باره او بنگرید به:

E.I.J. Rosenthal (1962): 27 ff; laoust (1986); Ridwan al _ sayyid (1985).

Gutas (1990): 347 ff.

۱۳. بنگرید به:

Richter (1932):93 ff.

۱۴. بنگرید به:

Grignaschi (1967 a); (1967 b); Stern (1968)

۱۵. بنگرید به:

Bielawski / Plezia (1970); Grignaschi (1975).

متن نامه‌ها در منابع زیر آمده است:

۱۶. تصحیح بدوی (۱۹۵۴): ۱۷۱-۶۵ و سامی سلمان الاعوار (۱۹۸۶). بنگرید به:

Grignaschi (1976)

Manzalaoui (1974); Grignaschi (1980)

۱۷. بنگرید به:

۱۸. این اثر تنها در خلاصه محمد بن علی بن ابراهیم بن احمد بن محمد انصاری که بدوی (۱۹۸۵) آن را تصحیح کرده

است، یافت می‌شود. بنگرید به:

Walsh (1976); Gutas (1990): 350 _ 2

19. Reters (1968): 74 f.

ترجمه‌ها را شخصی به نام Kellermann (۱۹۶۵) تصحیح نموده است.

20. Gutas (1975): 320 f.

۲۱. کتاب الخلاص (Periethon). کراوس (۱۹۳۹) و بدوی (۱۹۸۱): ۲۱۱-۱۹۰ خلاصه عربی را تصحیح کرده‌اند؛

Mattock (۱۹۷۴) آن را به انگلیسی ترجمه کرده است. در باره این اثر به مطالعاتی که در (۱۹۷۰) Ullmann آورده شده است

مراجعه کنید. نیز به:

Rundgren (1976); Fakhry (1991): 63 f.

۲۲. بنگرید به:

Risalah ilt Julian al _ malik fil _ siyasah wal _ tadbir at _ mamlakah ed. cheikho (1920 _ 2)

و نیز به: محمد سلیم سالم (۱۹۷۰) و (با ترجمه لاتین) عرفان شهید (۱۹۷۴). اصل نسخه یونانی این اثر گم شده است. برخی از



نکات را می‌توان در Bouges (۱۹۲۴) یافت.

۲۳. نسخه یونانی‌اش گم شده است. ترجمه عربی و نسخه آلمانی و ترجمه‌های لاتین - عربی و عبری - عربی میانه را پلسنر (۱۹۲۸) تصحیح نموده است. همانطور که پلسنر نشان داده است، این اثر در متون و آثار اسلامی در باره اقتصاد (تدبیر المنزل) بویژه از طریق نسخه اصلاح شده‌اش توسط نصیرالدین در کتاب خود «اخلاق»، بسیار مؤثر بوده است. رساله ارسطویی اقتصاد را عرب‌ها کمتر شناخته بودند که شرح آن احتمالاً توسط ابوالفرج بن طیب، کتاب اول (۱۳۴۴ - ۱۳۴۵) وجود دارد؛ این اثر در مجموعه آثار ابن طیب در منبع زیر حفظ شده است:

Ms. Escorial no. 888, fols 145. v _ 149 v and Nuruosmaniye 3610 (New number 3095), fol s

138 v _ 140 v.

معلوف (۱۹۲۱) این اثر را تصحیح کرده است. هر دو اثر با «مقاله فی التنبیه» که به ارسطو نسبت داده شده و گفته شده است که عیسی بن رورعد (تصحیح cheikho ۱۹۰۳) متفاوت هستند. به نظر می‌رسد که این اثر، تألیفی عربی بوده و بحثی کلی در باره شیوه‌های برخورد با دیگر افراد با رتبه‌های متفاوت است. در باره دو ترجمه عربی بنگرید به: (Pines 1954 - 5)

۲۴. عنوان اثر یونانی گم شده احتمالاً Peri alypias بود. این اثر را کندی (مصصح والز و ریتر ۱۹۳۸)؛ طوریحی (۱۹۶۲): ۲۵ - ۱۱۰؛ بدوی (۱۹۷۳): ۶ - ۳۷ و فخری (۱۹۷۹): ۲: ۱۳ - ۲۶) ترجمه کرده و مسکویه آن را (با تغییراتی) از نسخه کندی و در رساله معروف، موسوم به «رساله فی الخوف من الموت» (شماره ۱۵۳) اقتباس کرده است. شرحی از مقدمه اثر کندی (مصصح والز و ریتر ۱۹۳۸): ۳۱۰۸ - ۳۲۰۲) جداگانه با عنوان «رساله فی ماهیه الحزن و اسبابه» ترجمه شده و به ابن سینا نسبت داده شده است (مصصح تور ۱۹۳۷)؛ در این باره و نیز در باره دیگر مواد اقتباس شده بنگرید به:

Walzer / Ritter (1938): 8 ff. and F. Rosenthal, *Orientalia*, n.s. (1990): 9, 182 _ 9 L.

روزنتال، پلورناتک را نویسنده احتمالی آن تلقی می‌کند. پولنتر (۱۹۳۸) و گاتچی (۱۹۵۶): ۲۲۸ از هرگونه بحث پیرامون هویت آن خودداری می‌کنند، هر چند که ریشه هلنیستی آن را انکار نمی‌کنند. بر طبق نظر پولنتر نویسنده باید به طور غیرمستقیم تحت تأثیر اپیکتوس (C.A.D. 50 _ 120) [Epictetus] باشد.

۲۵. در باره مفهوم عدالت از نظر معتزله، اشاعره و ماتورده در آثار ابن رشد و ابن عربی به تحقیق و بررسی Kassem

(۱۹۷۲) مراجعه کنید.

۲۶. در باره شناخت و درک افلاطون در جهان اسلام بنگرید به:

F. Rosenthal (1940); Klein _ Franke (1973) and s.v "Afloton " by R. Walzer in *Encyclopedia of*

Islam, 2nd ed.

همچنین بنگرید به: مهدی (۱۹۹۱): ۱۴.

برخی از قطعات عربی در آثار افلاطون را بدوی (۱۹۷۴): ۷۰ - ۱۲۱ جمع‌آوری کرده است. در باره نقل و قول‌های بیرونی بنگرید به: گابریل (۱۹۵۱).

بدوی ارتباط «کتاب العهود اليونانیة المستخرجه من رموز کتاب السیاسة لافلاطون (مصصح بدوی ۱۹۵۴): ۱ - ۶۴» مصصح مالکی (۱۹۷۱): ۴۵ - ۱۲۶؛ مصصح انوانی (۱۹۵۵): ۳ - ۶۱ و مقدمه مالکی: ۳۳ نوشته احمد بن یوسف بن ابراهیم ابن الدایه (متوفای ۳۴۰ / ۹۵۱) را با آثار سیاسی افلاطون ذکر نکرده و همچنان به طور کامل شناخته نشده است. اثر ابن دایه تألیفی





است که تلاش می‌کند برتری آثار سیاسی یونانی را بر آثار سیاسی ایرانی [فارسی] نشان دهد؛ گفته می‌شود که از سیاست افلاطون اخذ شده است. این اثر در قرن هشتم / چهاردهم توسط تاریخدان گرانادایی (Granadine) لسان الدین ابن خطیب و کتاب اشاره‌الی ادب الوزاره (مصحح زمامه) به کار رفته است. بنگرید به: دانلوب (۱۹۵۹): ۴-۵۲؛ القاضی (۱۹۷۶):

۲۰۶

۲۷. درباره اخلاق نیکوماخوسی و تأثیرش بر ترجمه عربی و لاتین - عربی کتاب Summaria Alexandrinorum اثر Hermannus Alemannus، بنگرید به: دانلوب (۱۹۷۱)؛ (۱۹۸۳) و نیز به منابع و ارجاعات دایبر (۱۹۹۰). دانلوب در تحقیق و بررسی گسترده‌ای، نشان می‌دهد که اثری را که بعد از کتاب ۶ در نسخه Fez (مصحح بدوی ۱۹۷۹: ۸۷-۳۶۳) جای گرفته است، می‌توان با بخش اول شرح Prophyry بر نیمه اول اخلاق نیکوماخوسی یکی دانست. اثر عربی را بدوی (۱۹۷۹) تصحیح کرده است.

Ibish (1966): 97 ff.

۲۸. بنگرید به:

Madelung, s.v. , "Imama" , in Encyclopeda of Islam , 2nd ed. 3 (1971)

۲۹. بنگرید به:

۳۰. رساله فی کمیة کتب ارسطاطالیس مصحح گودی / والزر ۴۰۳، ۱۲؛ مصحح ابوریثه: ۳۸۴. ۱۱. درباره این اثر

Hein (1985): 310 f.

بنگرید به:

۳۱. من کلام قسطنطین بن لوقا، مصحح و مترجم دایبر (۱۹۹۰): فصل ۸، ص ۱۵-۸۱ سطر ۴. نیز: شرح دایبر (۱۹۹۰): ۱۲۴ و ۱۲۸.

۳۲. همان.

Pines (1986): 146 _ 56

۳۳. بنگرید به:

۳۴. مصحح فلوگل: ۶/۱-۲۶۰؛ مصحح رضا تجدد: ۱۲-۸/۳۱۹؛ ترجمه انگلیسی Dodge: ۶۲۳. نیز: A t i y e h: 56 _ 146 (1966)

۳۵. مصحح ابوریثه، «رسائل الکندی الفلسفیه» ج ۱، ۹۹-۱۷۷؛ ترجمه فرانسوی Alkind, Ginq epitres اثر Gimaret D _ (۱۹۷۶): ۳۷ و ۸-۶۵. این عبارت در چاپی که Klein _ Franke (۱۹۸۲) تصحیح کرده‌اند، وجود ندارد.

۳۶. بنگرید به:

Plato, Rep. 4. 435. Bff. ; Laws, 653 A_ e: Aristotle, onthe soul. 432 a 25

Nicomachean Ethics, 1102 b 28 ff. ; 1116 b 23 ff. and 1119 b

و بالاتر از همه بنگرید به:

Plato, Rep. 4. 435. Bff.

۳۷. بنگرید به:

Atiyeh (1966): 239 _ 57

۳۸. تصحیح ابوریثه، رسائل، ج ۱، ص ۱۷۹/۴؛ نیز بنگرید به:

۳۹. در کتاب منتخب صوان المحکمه نوشته ابوسلیمان سجستانی، تصحیح دانلوب:

ص ۸-۲۴۶ مخصوصاً ص ۲۴۸ حفظ شده است؛ ترجمه انگلیسی اش در منبع زیر آمده است:

Atiyeh (1966): 239 _ 57

۴۰. فخری (۱۹۷۷): ۵۰-۴۵.

41. Ms. Koprulu 1608, fols 21 v 11 _ 22 r 1.

Atiyeh (1966): 123 ff. esp. 133 ff. ; Alon (1991): 131 ff.

۴۲. بنگرید به:

ارجاعات با علایم اختصاری KAS و KKS ذکر شده است.

۴۳. در باره چاپ‌های مختلف بنگرید به پی‌نوشت شماره ۲۴.

Atiyeh (1966): 129 ff.

۴۴. بنگرید به:

۴۵. ابوسلیمان سجستانی، منتخب، مصحح دانلوب: ۸-۲۶۴-۲۴۸؛ ترجمه انگلیسی آتیه (۱۹۶۶): ۲۲۵؛ نیز بنگرید به:

۱۲۷.

۴۶. در باره مفهوم سعادت از نظر کندی (فارابی، ابن باجه و ابن رشد) به عبدالمحق انصاری (۱۹۶۴) مراجعه کنید.

۴۷. بنگرید به: روزنتال (۱۹۸۹): ۲۸ و ۲۹۶.

۴۸. بنگرید به: روزنتال (۱۹۸۹): ۲۹۴ و منابع و ماخذی که در آنجا ارائه شده است. روزنتال اصطلاحات «ترغیب» و

«ترهیب» را با آیه ۹۰: ۲۱ قرآن مقایسه می‌کند.

۴۹. در نهایت، این واژه به سنت ایرانی اندرنامه پادشاهان (بنگرید به روزنتال، ۱۹۸۹) برمی‌گردد؛ در همین حال،

تشابهی با نظریه معتزله که آفرینندگی خدا را در راستای مصلحت بشر (بنگرید به واژه اصلاح) توصیف کرده‌اند، وجود

دارد: بنگرید به: دایبر (۱۹۷۵): ۲۲۰-۲۳۲.

۵۰. بنگرید به این قطعه در کتاب «البصائر» نوشته ابو حیان توحیدی، تصحیح کیلانی ۲/ ۲: ۵-۲۶۳، ترجمه روزنتال

(۱۹۸۹): ۲۸۹ و نقطه نظرات روزنتال.

۵۱. بنگرید به: روزنتال (۱۹۸۹): ۲۹۰.

۵۲. بنگرید به: روزنتال (۱۹۵۶)؛ اثر عامری «کتاب‌الاعلام» (ترجمه روزنتال: ۴۶-۵۲) را می‌توان در تصحیح Ghurab

می‌توان یافت؛ در باره نظریه عامری در باره مذهب به عنوان امر برتر از معرفت و در باره هماهنگی فلسفه و مذهب او،

Rowson (1988): 19 ff.

بنگرید به:

۵۳. تصحیح مصطفی الحیاری: السياسة من کتاب الخراج و صناعة الخطابه، نسخه کامل کتاب الخراج قدامه اکنون در

یک جلد در دسترس است (۱۹۸۶).

۵۴. بنگرید به: حیاری (۱۹۸۳): ۹۱ و روزنتال (۱۹۸۹): ۲۹۶.

۵۵. بنگرید به: تصحیح حیاری: ۴۹.

۵۶. تصحیح حیاری: ۵۹.

۵۷. تصحیح حیاری: ۹۷.

۵۸. تصحیح حیاری: ۴۱.

۵۹. تصحیح حیاری: ۵۳. نیز حیاری (۱۹۸۳): ۹۷.

۶۰. تصحیح Salah _ al _ sawy (۱۹۷۷). در باره آن بنگرید به: دایبر، (۱۹۸۹).

۶۱. دایبر (۱۹۸۹): ۹۱.

۶۲. تصحیح کراوز کتاب «رسائل فلسفیه» نوشته ابوبکر رازی: ۱۱۱-۹۷؛ چاپ مجدد آن با مقدمه‌ای از مهدی محقق

در تهران در سال ۱۹۶۴ منتشر شد. ترجمه انگلیسی آزریری (Arberry) (۱۹۶۷). در باره این اثر بنگرید به: روزنتال (۱۹۴۰):

۳۸۸؛ گودمن (۱۹۷۱)؛ شاور (۱۹۷۳): ۳۸-۶۲ و ۶۸. سترو همبر (۱۹۷۴)؛ بوسانی (۱۹۸۱): ۱۳-۹؛ آلون (۱۹۹۰): ۴۸-۵۱.

۶۳. السیره الفلسفیه، به تصحیح کراوس (رسائل فلسفیه): ۸ و ۱۰۸.





۶۴. تصحیح کراوس، رسائل فلسفیه: ۹۶-۱؛ فخری (۱۹۷۹): ۶۴-۲۷؛ ترجمه آبروی (۱۹۵۰). برای ملاحظه نکات انتقادی و نقدها به گوناس (۱۹۷۷) بنگرید. در باره این اثر به محقق (۱۹۶۷) و شرح گودمن (۱۹۷۱ و ۱۹۷۲: ۳۱) مراجعه کنید. فصل «تهذیب اخلاق» مسکویه، تصحیح زریخ ۱۷۵ ملهم از اثر ابوبکر رازی است و حمیدالدین کرمانی (متوفای ۱/۴۱۱ - ۱۰۲۰) اسماعیلی در کتاب «الاقوال الذهبیه» آن را انکار کرده است. (در باره چاپ‌های متعدد آن به کتابشناسی مراجعه کنید).

۶۵. در بارهٔ ماخذ Galenic (بویژه مقاله فی نفی الغم به = Peri atypias که نسخه اصلی یونانی‌اش گم شده و تنها قطعاتی از آن باقی مانده، بنگرید به: Dillmann (1970): 65

و نیز به پاورقی شماره ۴۹ در بارهٔ اخلاق رازی به de Boer (۱۹۲۰) بنگرید و به Bar Asher (1981)

۶۶. بنگرید به گودمن (۱۹۷۱ و ۱۹۷۲).

۶۷. مقاله فی اماره الاقبال و الدوله (تصحیح کراوس، رسائل: ۸-۱۳۵): ۱۳۷۳. خلاصه‌ای به زبان ایتالیایی را می‌توان در Bausani (1981): 21 یافت. در بارهٔ ترجمه الدوله بنگرید به: روزنآل در «دایرة المعارف اسلامی»، ج ۲، ج ۲، ۱۷۸.

۶۸. تصحیح کراوس، رسائل، ۱۳۶.

۶۹. بنگرید به: حاجز، مقالات الزبیدی، مصحح هارون، رسائل الحاجز، ۴: ۳۲۵، ترجمه آلمانی پلات (Pellat) (۱۹۶۷): ۱۰۴.

۷۰. به عنوان نمونه بنگرید به: قاسم بن ابراهیم (متوفای ۲۴۶ / ۸۶۰)؛ نیز بنگرید به:

Abrahamor (1987).

۷۱. بنگرید به: Madelung (1977): 54; Makarem (1967): (1972): 35 ff.

نمونه متأخرتر، کتاب رساله فی الامامه، نوشته ابوالفوارس احمد بن یعقوب اسماعیلی است. بنگرید به تصحیح و ترجمه مکارم (۱۹۷۷).

۷۲. بنگرید به: اعلام، مصحح السوی، ۱۱/۳۰۱؛ ۳۱.

۷۳. همان، ۳۶/۴-۶.

۷۴. بنگرید به: Gold zihher (1888): 138 f. (= Muslim studies : 130 f.) ; Watt and Marmura

(1985): 27 ff.

۷۵. بنگرید به: Laoust (1958): 55 f.

۷۶. اعلام، مصحح السوی ۴۳/۶.

۷۷. همان: ۱۰-۶/۱۸۵؛ نیز: ۶۱/۳.

۷۸. همان: ۲۱/۶-۷/۸؛ ۵۵/۵؛ ۷۲/۱۲؛ ۱۸۴.

۷۹. همان: ۶۴.

۸۰. همان: ۱۰-۸/۸؛ نیز: ۱۵/۱۸۳؛ ۲/۱۸۵.

۸۱. همان: ۱۴/۱۱۰.

۸۲. همان: ۹/۱۱۱، با ارجاع به قرآن: ۴۰-۳۹: ۸.



۸۳. همان: ۱۳ / ۱۱۱، با ارجاع به قرآن: ۷- ۲۵۶: ۲.
۸۴. همان: ۱۱۱ / ۷.
۸۵. همان: ۱۱۱ / ۲.
۸۶. بنگرید به: همان: ۴ / ۱۷۳؛ ۶- ۱۸۶.
۸۷. همان: ۱۸۷ / ۱.
۸۸. همان: ۱ / ۱۸۹، نیز: ۱۴ / ۱۸۹؛ ۱۳ / ۱۸۸۱.
۸۹. همان: ۲۷۳.
۹۰. بنگرید به: دایبر (۱۹۸۹): ۹۷.
۹۱. اعلام، مصحح السوی: ۱۹- ۱۷ / ۷۳.
۹۲. همان: ۹۳- ۷۷؛ ابوحاتم به تصویر راستین پیامبر وفادار می ماند (بنگرید به: Andrae (۱۹۱۸): ۱۹۰ و ۲۴۵.
۹۳. بنگرید به: دایبر (۱۹۸۹): ۹۸. و در باره واژه اعتدال بنگرید به: اعلام، مصحح السوی: ۸۵ و بورگل ۱۹۷۶.
۹۴. بنگرید به: اعلام، مصحح السوی: ۱۱۰ / ۹.
۹۵. بنگرید به: دایبر (۱۹۸۹): ۹۵- ۹۹.
۹۶. بنگرید به: مقالات نجار (۱۹۵۸؛ ۱۹۶۰؛ ۱۹۶۱؛ ۱۹۷۸؛ ۱۹۸۰)؛ و مهدی در تاریخ فلسفه سیاسی، ۱۸۲؛ و گالستون (۱۹۹۰). خلاصه‌ای از آثار فارابی در این رابطه را می توان در کتاب روزنثال (۱۹۵۵)؛ (۱۹۶۲): ۴۲- ۱۲۲ یافت.
۹۷. در باره زمینه اسماعیلی فلسفه سیاسی فارابی بنگرید به: دایبر (۱۹۹۱).
۹۸. بنگرید به: والز (۱۹۸۵): ۴۴۵ و دایبر (۱۹۸۶): ۶.
۹۹. المدینه الفاضله، تصحیح Dieterici: ۱۹ / ۵۹، تصحیح والز / ۱۲ / ۲۴۶. نیز: دایبر (۱۹۹۱). در باره تصحیح و ترجمه والز بنگرید به: مهدی (۱۹۹۰).
۱۰۰. بنگرید به پی نوشت قبلی.
۱۰۱. بنگرید به: دایبر (۱۹۸۶): ۷ و (۱۹۹۱): ۱۴۵.
۱۰۲. بنگرید به: دایبر (۱۹۸۶): ۱۱ و بوتوروت (۱۹۸۷): ۲۳۲.
۱۰۳. در باره جزئیات اینجا و آنچه می آید به دایبر (۱۹۸۶) مراجعه کنید.
۱۰۴. در باره مفهوم سعادت از نظر فارابی به شاه جهان (۱۹۸۵) بنگرید.
۱۰۵. بنگرید به: دایبر (۱۹۸۶): ص ۱۷ شماره ۷۹ و در باره مفهوم افلاطون «انقیاده خدا بنگرید به: Plato, Theaet, 176: B ; Berman (1961).
۱۰۶. بنگرید به: دایبر (۱۹۸۶): ۱۱.
۱۰۷. بنگرید به: دایبر (۱۹۹۱): ۱۴۷.
۱۰۸. بنگرید به: والز (۱۹۸۵): ۴۲۴.
۱۰۹. بنگرید به: سنکاری (۱۹۷۰) و سجاد (۱۹۸۳). در باره ساختار سلسله مراتبی شهر فئودالی (و گیتی) از نظر فارابی و اصل تقسیم آن؛ به ماروث (۱۹۷۸) مراجعه کنید.
۱۱۰. بنگرید به: والز (۱۹۸۵): ۴۲۹.



۱۱۱. فارابی اولین فیلسوف مسلمانی است که نظریه آرمانی دولت کامل را ارائه و بسط داده است. بنگرید به: Simon (1971); (1963).

۱۱۲. بنگرید به: فارابی، فلسفه افلاطون، مصحح، روزنتال و والتر: فصل ۴؛ ترجمه مهدی (۱۹۶۹): ۵۷. این اثر از منابع متعدد افلاطونی استفاده کرده است. علاوه بر نکاتی که روزنتال و والتر ذکر کرده‌اند، بنگرید به:

Isaac Rabinowitz, American Journal of Philology, 67 (1946): 76 - 90.

۱۱۳. علاوه بر کتاب المدینه الفاضله نوشته فارابی به آثار زیر بنگرید:

کتاب التنبیه علی سبیل السعادة (ترجمه فرانسوی توسط مالت ۱۹۸۹)؛ کتاب تحصیل السعادة (ترجمه مهدی ۱۹۶۸: ۵۰-۱۳)؛ فصول منتزعه، ترجمه فارسی در کتاب قطب‌الدین شیرازی (۱۲۳۹/۶۳۴-۱۳۱۱/۷۱۰) و دره‌التاج لقرات الدوباج، مصحح مشکات (بنگرید به ناصر ۱۹۷۴: ۲۴۹)، کتاب السياسة المدینه و رساله فی السياسة (ترجمه آلمانی توسط Graf ۱۹۰۲)؛ رساله‌ای اخلاقی در باره رفتار انسان در برابر کسانی که مافوق او، مادون او و یا مساوی با او در رتبه و درجه هستند و نیز در باره برخورد آن انسان.

۱۱۴. بنگرید به: روزنتال (۱۹۷۲): ۱۶۴۶.

۱۱۵. تلخیص نوامیس افلاطون. بنگرید به:

Gabriel (1949); Strauss (1957); Leaman (1985): 195 ff. and Daiber (198 bb): 17 f.

در باره خلاصه‌ای از این «تلخیص» که توسط ابوالفرج بن طیب نوشته است بنگرید به:

Druart (1977)

۱۱۶. بنگرید به: فارابی، المدینه الفاضله، مصحح والتر، فصل ۵، ص ۱۶ و حاشیه و تفسیر: ۴۵۷.

۱۱۷. رسائل ۶/ ۲۴۱: ۳. بنگرید به: ترجمه آلمانی و شرح Diwald (۱۹۷۵): ۲۳۰

و ۸-۲۰۶.

۱۱۸. در باره مطالبی که می‌آید به جزئیات عنایت (۱۹۷۷) بنگرید و در باره مقایسه مفصل اخوان الصفا و فارابی به

ابوزید (۱۹۸۷).

۱۱۹. بنگرید به: عنایت (۱۹۷۷): ۳۴.

۱۲۰. بنگرید به مثالی که در باره شورش حیوانی در برابر سلطه انسان در کتاب رسائل: ۱۸۲: ۲ آمده است؛ ترجمه

انگلیسی گودمن (۱۹۷۸)؛ نسخه اسپانیایی توسط تورنرو پودا (۱۹۸۴) و نسخه آلمانی توسط Giese (۱۹۹۰).

۱۲۱. بنگرید به: عنایت (۱۹۷۷): ۳۹.

۱۲۲. المدینه الفاضله، تصحیح / ترجمه والتر: ۷-۲۴۶. بنگرید به پی‌نوشت شماره ۹۸.

۱۲۳. رسائل ۱۲۸: ۴. بنگرید به: عنایت (۱۹۷۷): ۴۲.

۱۲۴. بنگرید به:

Marqurt (1962).

۱۲۵. رسائل، ج ۱، ص ۲۴۹. بنگرید به: عنایت (۱۹۷۷): ۴۲.

۱۲۶. رسائل، ج ۴، ص ۱۹۹/۲۰.

۱۲۷. بنگرید به: عنایت (۱۹۷۷): ۴۵.

۱۲۸. رسائل، ج ۴، ص ۲۲۰/۷.



۱۲۹. همان: ج ۴، ص ۲۲۰؛ بنگرید به: عنایت (۱۹۷۷): ۴۴.
۱۳۰. عنایت (۱۹۷۷): ص ۲۹.
۱۳۱. بنگرید به همان: ۴۰ و در باره بخش‌های متضاد نفس به: Diwald (۱۹۷۲): ۴۹. (منبعی از رسائل اخوان الصفا، نقاط تشابه فارابی را فهرست کرده است).
۱۳۲. رسائل، ج ۱، ص ۲۰۷؛ بنگرید به: عنایت (۱۹۷۷): ۴ - ۳۴. این تقسیم آشکارا تقسیم سه گانه ارسطو از فلسفه عملی را به سیاست، اقتصاد و اخلاق (بنگرید به پی‌نوشت شماره ۳۱) و بخش مقدماتی دیگری در باره سیاست پادشاهانه و پیامبرانه نشان می‌دهد.
۱۳۳. رسائل، ج ۱، ص ۲۲۹ / ۱۲؛ بنگرید به: عنایت (۱۹۷۷): ۲۶.
۱۳۴. رسائل، ج ۱، ص ۲۲۳ / ۱۶.
۱۳۵. بنگرید به: Faruqi (1960).
۱۳۶. همان. به نظر می‌رسد تأثیر عقاید اسماعیلی بر رسائل اخوان الصفا بیش از آن چیزی است که می‌توان از Netton (۱۹۹۱) فصل ۶، به دست آورد.
137. Ed. Zurayk (1966) ; English trans. Zurayk (1968). Cf. Daiber , Orientalistische Literaturzeitung , 67 (1972), cols 370 _ 3 ; Arkoun (1970).
- Plotinus , Enn 1. 6 .
۱۳۸. تصحیح Zurayk: ۹۱. بنگرید به:
۱۳۹. تصحیح Zurayk ص ۸۳.
۱۴۰. همچنین بنگرید به: رساله مسکویه به نام «السعادة فی فلسفه الاخلاق»، تصحیح، طویجی. در باره مفهوم سعادت از نظر مسکویه بنگرید به: عبدالحق انصاری (۱۹۶۳).
۱۴۱. تصحیح Zurayk: ۹۱ / ۱۸.
۱۴۲. تصحیح Zurayk: ۹۱.
۱۴۳. بنگرید به: رساله ارسطو De virtutibset vitiis، ترجمه عربی، ابن طیب، تصحیح Kellermann (۱۹۶۵): ۵۸-۱۸ / ۵۹؛ ترجمه ۷۷-۹ (به زبان یونانی حفظ نشده است). در باره تاریخ ابزار (Mesotes) در اخلاق فلسفی اسلامی بنگرید به: Burgel (1967): 101 .
۱۴۴. تصحیح Zurayk: ۱۰۵. بنگرید به: مسکویه، رساله فی ماهیته العدل، تصحیح / ترجمه خان؛ فخری (۱۹۷۵).
۱۴۵. تصحیح Zurayk: ۶۲ / ۱۱.
۱۴۶. همان: ۳۱ / ۸.
۱۴۷. همان: ۴۶.
۱۴۸. همان گونه که مسکویه (تصحیح Zurayk: ۲۹ / ۸) به سان یک قاعده می‌گوید: «ان الانسان مدنی بالطبع» (بنگرید به: Zoon Politikon , Aristotle , Pol . , 1. 1. 1253 a 2 ff.
۱۴۹. تصحیح Zurayk: ۱۳۵.
۱۵۰. همان: ۷۲ / ۱۰.
۱۵۱. همان: ۴۰ / ۹.



۱۵۲. در اندرزنامه پادشاهان او، سلوک المالک فی تدبیر المملوک: بنگرید به: تصحیح و تحقیق تکریتی (۱۹۸۰).
همچنین در باره این اثر بنگرید به:

Plessner (1928): 30 ff; Richter (1932): 105 f.

و نیز به: تصحیح دانلوب از کتاب فصول منتزعه فارابی: ۶ (در باره فصول فارابی به عنوان یک منبع) و شروانی (۱۹۷۷): ۵۷؛
۳۵ (به نادرست، ابن ابی ربیع را به عنوان متفکر قرن نهم ذکر می‌کند).

۱۵۳. مقاله «مسکویه» در دایرة المعارف اسلامی، نوشته آرکون، شماره دوم، ۷ (۱۹۹۱): ۱۴۳ و در باره نویسندگان
مذکور بنگرید به: روزنتال (۱۹۶۲): ۲۱۰، رحمان (۱۹۸۵)؛ سپارچ من (۱۹۸۵)، ویکنز (۱۹۸۶)؛ فخری (۱۹۹۱)؛ در باره
نصیرالدین طوسی نیز به Badie (۱۹۷۷) بنگرید. در باره تأثیر مسکویه بر غزالی بنگرید به:

Zurayk (1968): 207, n. 2on p. 157, 1, 10.

همانند رساله فی دفع الغم من الموت اثر تهذیب تصحیح Zurayk: ۹/۲۱۷-۵/۲۰۹ جداگانه به عنوان اثر منسوب به ابن سینا
حفظ شده است. (تصحیح مهرین ۱۹۹۱). بنگرید به:

Zurayk (1968): 207, n. 18on p. 185, 1, 10.

و رساله مشهور «رساله فی الخوف من الموت و حقیقه و حال النفس بعده» انتشارات پاریس تصحیح Ckeikho (۱۹۹۱)،
مقالات فلسفیه صص ۱۴-۱۰۳ با عبارت اضافی (تصحیح Ckeikho صص ۱۷-۱۱۴) که از اثر مسکویه گرفته شده است
(تصحیح Zurayk: ۱۹/۲۲۱-۱۰/۲۱۷)؛ هر دو اثر با رساله فی الدلیله لدفع الحزن نوشته کندی یکی می‌باشند (بنگرید به
پی‌نوشت شماره ۲۴).

۱۵۴. در باره او بنگرید به: فخری (۱۹۹۱): ۱۷۶؛ دایر (۱۹۹۱).

۱۵۵. کتاب التنبیه الی سبیل السعادة نوشته فارابی بسیار با تأثیر به نظر می‌رسد. بنگرید به خلیفه (۱۹۹۰): ۱۴۹.

۱۵۶. الدرر، تصحیح عجمی: ۱۶۳.

۱۵۷. همان: ۳۷۴.

۱۵۸. همان: ۳۶۴.

۱۵۹. همان: ۲۰۴.

۱۶۰. همان: ۲۰۴/۴.

۱۶۱. همان: ۵۹.

۱۶۲. همان: ۹۱/۵. نیز بنگرید به: ۹۶/۸.

۱۶۳. بنگرید به: تکسب در همان منبع: ۳۸۰.

۱۶۴. همان: ۱۳-۹۰/۱۱.

۱۶۵. همان: ۹۱/۶-۹۰/۱۱.

۱۶۶. تصحیح سلیمان دنیا؛ ترجمه Hachem (۱۹۴۵).

167. C. f. Chahine (1972): 105 ff.

۱۶۸. این موضوع را ابن خمار مسیحی (متوفای ۱۰۱۷) در کتابش «مقاله فی صفة الرجل الفیلوف» تصحیح و ترجمه

Karmer (1986): 128.

لویس (۱۹۵۵) بحث کرده است؛ در باره این اثر نیز بنگرید به:

۱۶۹. در باره برداشت آن‌ها از فلسفه بنگرید به: رسائل، ۳: ۳۲۵ و ترجمه دیوالد (Diwald) (۱۹۷۵): ۴۲۷.

۱۷۰. در باره اطلاع ابن سینا از رسائل اخوان الصفا بنگرید به: (Diwald) (۱۹۸۱).

۱۷۱. تصحیح امین: ۹ - ۴۰. ترجمه Goichon (۱۹۵۹)؛ بنگرید به: «حی بن یقطان» در دایرة المعارف اسلامی ج ۲،

شماره سوم.

۱۷۲. شرح و تصحیح فتح الله خلیف (۱۹۷۴): ۳۱ - ۱۲۹؛ ترجمه فرانسوی Noureddine (۱۹۶۱): ۶ - ۳۰.

۱۷۳. بنگرید به: Marmura (1963) ; (1964).

۱۷۴. بنگرید به: Marmura (1985) 363.

۱۷۵. بنگرید به: روزنتال (۱۹۶۲): ۱۴۴؛ در باره ویژگی‌های پیامبر و حاکم به صفحه ۱۵۲ مراجعه کنید.

۱۷۶. ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ج ۲ / ۴۴۱؛ ترجمه مارمورا در «فلسفه سیاسی دوران میانه» (۱۹۶۳): ۹۹.

۱۷۷. الشفاء، الالهیات، ج ۲ / ۴۴۷؛ ترجمه مارمورا در «فلسفه سیاسی دوران میانه» ۱۰۴.

۱۷۸. روزنتال (۱۹۶۲): ۱۵۴.

۱۷۹. همان: ۱۴۸.

180. Galston (1979): 570.

۱۸۱. در مجموعه «رسائل» منتشر شد (۱۸۸۱ / ۱۲۹۸): ۸۰ - ۷۱؛ شمس الدین (۱۹۸۸): ۷۲ - ۲۶۱؛ ترجمه انگلیسی مهدی

در فلسفه سیاسی دوران میانه: ۷ - ۹۵؛ بررسی و تحقیق Baur (۱۹۰۳): ۹ - ۳۴۶. بر اساس ترجمه لاتینی:

(Ardreas Alpago, Avicenna Opera (Venice, 1546)(repr. Westmead, 1969), fols 139 _ 46).

۱۸۲. تصحیح مارمورا؛ تصحیح شمس الدین (۱۹۸۸): ۳۰۹ - ۲۹۸، ترجمه انگلیسی مارمورا در فلسفه سیاسی دوران

میانه ۲۱ - ۱۱۲.

۱۸۳. بخش دوم: ۵۵ - ۴۴۱؛ ترجمه انگلیسی مارمورا در فلسفه سیاسی دوران میانه: ۱۱۱ - ۹۸؛ ترجمه آلمانی هارتن

(۱۹۰۷). بنگرید به: نظریات کوهلر (Kohler) (۹ - ۱۹۰۸) و گالستون (۱۹۷۹) که مقایسه‌ای با فلسفه سیاسی آرمان‌گرا تر

فارابی ارائه می‌دهند. عقاید سیاسی ابن سینا که در این اثر توصیف شده است، نویسنده دوران میانه فراسیس اسکیمنس

[Francese Eiximenes] را تحت تأثیر قرار داده است. بنگرید به:

Francese Eiximenes, Regiment de la Cosa Publica (Valencia, 1383).

Lindgren (1980).

و نیز بنگرید به:

۱۸۴. چاپ‌های متعدد (بنگرید به کتابشناسی)؛ چاپ اخیر آن در: شمس الدین (۱۹۸۸): ۶۰ - ۲۳۲. بنگرید به: نقطه

نظرات شمس الدین (۱۹۸۸): ۶۰، پلستر (۱۹۲۸): ۴۲ و ابراهیم (۱۹۸۰).

۱۸۵. تصحیح شمس الدین (۱۹۸۸): ۹ - ۲۳۳.

۱۸۶. تصحیح شمس الدین (۱۹۸۸): ۵ - ۲۴۰. در باره نظریات ابن سینا در باره اخلاق بنگرید به: عبدالحق انصاری (۳ -

۱۹۶۲)؛ بوتوروث (۱۹۸۷): ۲۳۸ و فخری (۱۹۹۱): ۸۵ و ۲۰۷.

۱۸۷. تصحیح شمس الدین: ۵۸ - ۲۴۶.

۱۸۸. در باره این مطلب بنگرید به: پی‌نوشت شماره ۲۳.

۱۸۹. بنگرید به: پلستر (۱۹۲۸): ۴۳.





۱۹۰. بنگرید به: روزنتال (۱۹۶۲): ۱۵۲.

۱۹۱. در باره اصطلاحات مذکور و ریشه ارسطویی آن‌ها بنگرید به: پی‌نوشت شماره ۹۳.

۱۹۲. الشفاء، الالهيات، ۲، ۱۴ / ۴۵۵.

۱۹۳. الشفاء، الالهيات، ۲، ۱۴ / ۴۵۳. و نیز: روزنتال (۱۹۶۲): ۱۵۵. (به جای جمیله، حمیده می‌خواند؛ تفسیر و شرحی که در آنجا ارائه شده است اندکی با شرح ما متفاوت است).

۱۹۴. خورشید (۱۹۷۹)؛ نیز بنگرید به: Strohmair (1979).

۱۹۵. ابن سینا عقاید معادشناسی خود را عمدتاً در کتاب «رسالة الذخيرة في المعاد» (تصحیح و ترجمه Lucchetta (1979))، و در کتاب «المبدأ و المعاد» (تصحیح نورانی) بحث کرده است. بنگرید به: رساله Michot (۱۹۸۸) بویژه ص ۱۹۰.

۱۹۶. در باره او در اینجا بنگرید به بحث روزنتال (۱۹۳۷)، (۱۹۵۱)، (۱۹۵۲): ۱۷۴-۱۵۸؛ و نیز: Chemlin (1969).

Allard (1974); Zainaty (1979); Leaman (1980).

و در باره تأثیر ابن باجه و (ابن طفیل) در فلسفه دوران میانه یهود بنگرید به:

Hayoun (1989); (1990): 39 ff; 77 ff; 137 ff; 188 ff.

(و در باره سیاست) بنگرید به: ص ۲۴۲.

۱۹۷. در باره اولیا و بزرگان از نظر افلاطون بنگرید به: روزنتال (۱۹۶۲): ۲۸۷ شماره ۹.

۱۹۸. رسالة الوداع، تصحیح فخری، رسائل: ۱۳-۱۱: ۱۳۶؛ روزنتال (۱۹۶۲): ۱۶۱ آن را نقل کرده است.

۱۹۹. در باره مفهوم سعادت اخروی از نظر ابن باجه بنگرید به: Altmaun (1969).

۲۰۰. بنگرید به: فارابی، فصول منزهه، تصحیح نجار: ۹۵؛ کتاب العلة، تصحیح مهدی: ۵۶. نیز بنگرید به: مارمورا در وات و مارمورا (۱۹۸۵): ۱۳۵۴ و اندرس (۱۹۸۶): ۳۳۳.

۲۰۱. بدین سان ابن باجه رساله‌ای را به نام «تدبیر المتوحده» نوشت (تصحیح فخری، رسائل: ۹۶-۳۷)؛ تصحیح معن زیاده؛ دو فصل اول (= تصحیح فخری: ۴۸-۳۷) را دائلوب (۱۹۴۵) تصحیح و به انگلیسی ترجمه کرده است. در باره مفهوم تدبیر در این اثر بنگرید به: روزنتال (۱۹۶۲): ۱۶۴.

۲۰۲. تر ابن باجه، تضاد فضیلت اخلاقی در جامعه و تأمل در گوشه عزت، مجدداً در عقاید میمونیه [موسی بن میمون، فیلسوف مدرسه‌ای یهودی متولد اسپانیا ۱۲۰۴-۱۱۳۵ م] ظاهر شد. Kraemer (۱۹۸۳) و بالاتر از همه به این فلکیور: بنگرید به: Jospe (۱۹۸۶): ۱۶. میمونیه خیلی زیاد و امدار فارابی هستند. همچنین بنگرید به: مقایسه روزنتال (۱۹۶۸)؛ گالستون (۱۹۷۸)؛ کریمر (۱۹۷۹)؛ پیتر (۱۹۷۹)؛ میسی (۱۹۸۶-۱۹۸۲) و برمن (۱۹۸۸).

۲۰۳. ابن باجه، تدبیر، تصحیح فخری، رسائل: ۹۱. بنگرید به: روزنتال (۱۹۶۲): ۱۷۰، لیمن (۱۹۸۰): ۱۱۸؛ مارمورا (۱۹۸۵): ۳۷۵؛ اندرس (۱۹۸۶): ۲۳۶.

۲۰۴. این مطلب موضوع رساله ابن باجه «رسالة اتصال العقل بالانسان» (تصحیح فخری، رسائل: ۷۳-۱۵۵) است. بنگرید به: Endress (1986): 236; Zainaty (1979); Chemli (1967).

۲۰۵. الالتقاء المعاون علی المنافع؛ ابن باجه، رسالة الوداع؛ تصحیح فخری، رسائل ۱۶ و ۱۴۲؛ بنگرید به: ۱۳ / ۱۴۲؛ روزنتال (۱۹۶۲): ۱۶۱.

۲۰۶. روزنتال (۱۹۶۲): ۱۶۶؛ هاولیگاشی (۲)؛ به هر حال بنگرید به: فارابی، السياسة المدنية، تصحیح نجار: ۴ / ۸۹.

ترجمه انگلیسی نجار در «فلسفه سیاسی دوران میانه»: ۴۳.

۲۰۷. ابن باجه، تدبیر، تصحیح فخری، رسائل: ۲۴ / ۱۶.

۲۰۸. ابن باجه، تدبیر، تصحیح فخری، رسائل: ۷۴ / ۱۲.

۲۰۹. ابن باجه، تدبیر، تصحیح فخری، رسائل: ۴۲ / ۱۵. نیز: روزنتال (۱۹۶۲): ۱۶۷.

فیلسوفانی که همانند غریب‌ها و ناآشنایان در دنیا هستند «نوابت» به مفهوم «معاندان» نامیده شده‌اند؛ از نظر فارابی آن‌ها معاندان جامعه کامل بوده و از نظر ابن باجه آن‌ها فیلسوف منزوی‌اند. درباره اصطلاح نوابت بنگرید به: Alon (1990)

۲۱۰. ابن باجه، تدبیر، تصحیح فخری، رسائل: ۶۳ / ۱۲.

۲۱۱. تدبیر، تصحیح فخری، ۴۳ / ۹؛ نیز: روزنتال (۱۹۶۲): ۱۶۷.

۲۱۲. ابن باجه، رساله الوداع، ۴۳ / ۹؛ نیز: تصحیح فخری، رسائل: ۱۴۲ / ۱۷.

۲۱۳. بنگرید به: المعصومی (۱۹۶۱).

۲۱۴. ابن باجه، تدبیر، تصحیح فخری، رسائل: ۶۴ / ۷؛ نیز: روزنتال (۱۹۶۲): ۱۶۹.

۲۱۵. ابن باجه، تدبیر، تصحیح فخری، رسائل: ۴۹؛ نیز: روزنتال (۱۹۶۲): ۱۷۰.

۲۱۶. نیز بنگرید به: ابن باجه، تدبیر، تصحیح فخری، رسائل: ۹۰.

۲۱۷. بنگرید به: روزنتال (۱۹۶۲): ۱۷۱.

۲۱۸. تصحیح Gauthier یا Nader؛ ترجمه انگلیسی همراه با حاشیه و شرح گودمن. چاپ‌ها و ترجمه‌های دیگری نیز

وجود دارد. درباره این اثر بنگرید به:

Piaia (1973); Arkoun (1977), Marmura (1979): 318 ff; Rubio (1981); Daiber (1990): 243 f.

در باره شرح Moshe Narboni بر کتاب حسی بن یقظان ابن طفیل و نظریات سیاسی آن بنگرید به: روزنتال (۱۹۸۰) و حیون (Hayoun) (۱۹۸۸).

۲۱۹. درباره او بنگرید به: روزنتال (۱۹۶۲): ۱۷۵.

۲۲۰. ترجمه و تصحیح بلاند: ۱۰۸.

۲۲۱. روزنتال (۱۹۵۶): ۷۱، لرنر (۱۹۷۴): ۸۹. نیز بنگرید به: بوتوروث (۱۹۸۶): ۱۹.

۲۲۲. بنگرید به: روزنتال (۱۹۵۶)، لرنر (۱۹۷۴): ۸۰.

۲۲۳. ترجمه بلاند مبهم است. در هر حال بنگرید به:

Endress (1986): 239, Cruz Hernandez (1960): 281 ff.

۲۲۴. بنگرید به: ابن رشد، رساله، ترجمه بلاند ۱۰۳۰ و ۶۹ و ۳۶؛ روزنتال (۱۹۵۶): ۷۴؛ لرنر (۱۹۷۴): ۹۴ و دابیر

(۱۹۹۰): ۲۴۵ (با منابع و ارجاعات بیشتری).

۲۲۵. ابن رشد، رساله، ترجمه بلاند: ۳۶.

۲۲۶. بنگرید به: Pines (1976); Endress (1986): 239 f.

۲۲۷. بنگرید به: «فصل المقال فی مابین الحکمة و الشریعة من الاتصال»، تصحیح Hourani (و دیگر چاپ‌ها)؛ ترجمه

Hourani (۱۹۷۶)؛ روزنتال (۱۹۶۲): ۱۷۹؛ مهدی (۱۹۶۴)؛ برتمن (۱۹۷۱)؛ مارمورا (۱۹۸۳)؛ بویژه ص ۱۰۰، دابیر

(۱۹۹۰): ۲۴۴.





۲۲۸. نسخه عبری، تصحیح و ترجمه روزنتال (۱۹۵۶)؛ ترجمه جدید لرنر (۱۹۷۴). نیز بنگرید به: شرح روزنتال (۱۹۵۸) - Pina (۱۹۷۳): ۴۳؛ مهدی (۱۹۷۸)؛ بوتوروث (۱۹۸۶)، لیمن (۱۹۸۸): ۱۱۹.
۲۲۹. روزنتال (۱۹۵۶): ۶۰، لرنر (۱۹۷۴): ۷۱.
۲۳۰. روزنتال (۱۹۵۶): ۷۱، لرنر (۱۹۷۴): ۹۰.
۲۳۱. بنگرید به: روزنتال (۱۹۵۶): ۶۵؛ لرنر (۱۹۷۴): ۷۹؛ روزنتال (۱۹۶۲): ۱۸۶.
- این رشد برابری مردان و زنان را انکار نمی‌کند؛ آنها تنها در امور جزئی با هم متفاوتند. به عنوان مثال، مردان در فعالیت‌های انسانی کوشا تر از زنان هستند، هر چند که ممکن است زنان در برخی از فعالیت‌ها کوشا تر باشند. از این رو، «زنان در این شهر فعالیت‌های یکسانی را با مردان انجام می‌دهند، جز آن‌که آن‌ها در این امر ضعیف‌تر هستند». (روزنتال: ۵۳، لرنر: ۵۷).
- نیز بنگرید به: روزنتال (۱۹۵۳): ۲۵۱؛ (۱۹۶۲): ۱۹۱؛ بوتوروث (۱۹۸۶): ۳۶.
۲۳۲. بنگرید به: روزنتال (۱۹۵۶): ۵۷؛ لرنر (۱۹۷۴): ۶۶-۶ و افلاطون، مقدمه، ۴۶۲.
۲۳۳. روزنتال (۱۹۵۶): ۵۶؛ لرنر (۱۹۷۴): ۷۹.
۲۳۴. روزنتال (۱۹۵۶): ۶۳؛ لرنر (۱۹۷۴): ۷۶.
۲۳۵. روزنتال (۱۹۵۶): ۶۴؛ لرنر (۱۹۷۴): ۷۸. در اینجا این رشد از ترکیب این باجه و این طفیل پیروی می‌کند (بنگرید به گذشته).
۲۳۶. روزنتال (۱۹۵۶): ۶۵؛ لرنر (۱۹۷۴): ۷۹.
۲۳۷. فارابی از قبل و نیز این باجه دموکراسی را به عنوان فساد مدینه فاضله تلقی کرده‌اند؛ بنگرید به نجار (۱۹۸۰): ۱۱۰.
۲۳۸. روزنتال (۱۹۵۶): ۷۹؛ لرنر (۱۹۷۴): ۱۰۴. بنگرید به: بوتوروث (۱۹۸۶): ۷۲، فخری (۱۹۸۸): ۹۰. (در مقایسه با این خلدون که در اینجا تحت تأثیر این رشد بود).
۲۳۹. بنگرید به: پینز (۱۹۵۷) (۱۹۷۸)، برخلاف روزنتال (۱۹۷۱) که تعیین هویت دولت برتر با اسلام را به این خلدون نسبت داده است.
۲۴۰. روزنتال (۱۹۵۶): ۸۹ و ۹۲؛ لرنر (۱۹۷۴): ۱۲۱ و ۱۲۵.
۲۴۱. روزنتال (۱۹۵۶): ۹۶؛ لرنر (۱۹۷۴): ۱۳۳.
۲۴۲. روزنتال (۱۹۵۶): ۶۳؛ لرنر (۱۹۷۴): ۷۶.
۲۴۳. بنگرید به: Kraemer (1987)
۲۴۴. در باره نقش خطابه در فلسفه سیاسی این رشد بنگرید به: Butterworth (1972a, 1972b) ; Lazar (1980)
۲۴۵. بنگرید به: روزنتال (۱۹۵۶): ۲۵؛ لرنر (۱۹۷۴): ۱۱.
۲۴۶. تصحیح کوآریمیر (۱۸۵۸)؛ ترجمه انگلیسی روزنتال (۱۹۵۸). بنگرید به: روزنتال (۱۹۳۲)؛ مهدی (۱۹۵۷) و در باره پیشگامان این خلدون یعنی فارابی، ابن سینا و ابن رشد بنگرید به: مهدی (۱۹۶۲). تحقیق مختصری از نظریات سیاسی این خلدون را می‌توان در (Laoust 1981) یافت.
۲۴۷. بنگرید به: مهدی (۱۹۵۷): ۱۹۶؛ ۲۵۳؛ ۲۶۳؛ روزنتال (۱۹۶۲): ۸۴؛ ربیع (۱۹۶۷): ۴۸.
۲۴۸. بنگرید به: مهدی (۱۹۵۷): ۱۷۷؛ وان سیورز (۱۹۶۸): ۸۱.



۲۴۹. بنگرید به: مهدی (۱۹۵۷): ۱۹۰.
۲۵۰. بنگرید به: مهدی (۱۹۵۷): ۱۷۵؛ وان سیورز (۱۹۶۸): ۷۱.
۲۵۱. بنگرید به: مهدی (۱۹۵۷): ۹۱.
۲۵۲. بنگرید به: مهدی (۱۹۵۷): ۱۲۷. در باره مقایسه فارابی و ابن رشد بنگرید به: پینز (۱۹۷۱).
۲۵۳. بنگرید به: مهدی (۱۹۵۷): ۸۹.
- Oweiss (1988)
۲۵۴. بنگرید به:
۲۵۵. بنگرید به: مهدی (۱۹۵۷): ۱۵۷.
۲۵۶. تصحیح کواتریمیر (۱۸۵۸): ج ۱: ۶۲، ۹-۷؛ ترجمه روزنتال (۱۹۵۸)، ج ۱: ۷۸. نیز بنگرید به: مهدی (۱۹۵۷): ۱۹۳.
۲۵۷. بنگرید به: مهدی (۱۹۵۷): ۲۷۴.
۲۵۸. بنگرید به: مهدی (۱۹۵۷): ۸۴، ۱۱۶.
۲۵۹. تصحیح کواتریمیر (۱۸۵۸): ج ۳: ۵۴؛ ترجمه روزنتال (۱۹۵۸)، ج ۳: ۷۰. نیز بنگرید به: مهدی (۱۹۵۷): ۸۹.
۲۶۰. بنگرید به: پینز (۱۹۷۱).
۲۶۱. تصحیح کواتریمیر (۱۸۵۸): ج ۱: ۱۸ / ۲۴۳؛ ترجمه روزنتال (۱۹۵۷)، ج ۱: ۳۸۷.
۲۶۲. تصحیح کواتریمیر (۱۸۵۸): ج ۱: ۴ / ۲۴۳؛ ترجمه روزنتال (۱۹۵۷)، ج ۱: ۳۸۶.
- Simon (1959): 110 ff.
۲۶۳. همچنین بنگرید به:
۲۶۴. بنگرید به: کمبریج؛ تاریخ اندیشه سیاسی دوران میانه
- (Cambridge ; History of Medieval Political Thought)
- صص ۳۲۹-۳۴: ۵۳۳
۲۶۵. بنگرید به: وات (۱۹۸۸) بویزه ص ۸۸