

نسبت سنجی فره ایزدی، فیلسوف شاه و امام در ساحت نظریه پردازی با تاکید بر آراء و اندیشه ابونصر فارابی

حبیب عشایری*

محسن رضوانی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۴/۰۵

چکیده

رابطه و نسبت فرایزدی، فیلسوف شاه و امام در نظام اندیشگی بسیاری از فلاسفه مسلمان سده های میانه اسلام از زوایای فکری مختلف مورد واکاوی و تحلیل قرار گرفته است. و هر کدام بر مبنای اندیشه سیاسی اجتماعی خود در این ارتباط نقطه نظرانی را بیان نموده اند که در این خصوص می توان به فارابی، ابن سینا، ماوردی، ابن طقطقی، خواجه نظام الملک، غزالی، ابن تیمیه، مسکویه رازی، فضل الله روزبهان خنجی و دیگران اشاره کرد. البته موضوع فیلسوف شاه پیش از تمرکز فلاسفه مسلمان بر آن در زمره نظریات سیاسی افلاطون قلمداد می گردد و بر این اساس تاثیرات آراء و افکار افلاطون و حتی ارسطو را نمی توان بر اندیشه های فلاسفه اسلامی نفی کرد. چنان که این اصل در مجموعه نظرات فارابی و ابن سینا و سایر اندیشمندان به وضوح مشاهده می گردد. بنابراین وجوه مشترک در مختصات سه مولفه فیلسوف شاه، فرایزدی و امام بویژه از منظر مذهب تشیع بسی جای تامل دارد.

کلیدواژگان: امام، فارابی، فرایزدی، فیلسوف شاه، قدرت سیاسی.

سپهر سیاست

سال سوم

شماره هشتم

تابستان ۱۳۹۵

* کارشناس ارشد علوم سیاسی

** نویسنده مسئول: دانشیار موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)

رایانامه: Rezvani151@yahoo.com

مقدمه

ابونصر فارابی (۳۲۹-۲۵۷ هجری) معروف به معلم ثانی در زمره فلاسفه سیاسی دوره میانه اسلام تلقی می‌گردد. آراء و عقاید او متأثر از دو فیلسوف یونانی؛ افلاطون و ارسطو است. چنانکه دیدگاه ویژه او را در خصوص نسبت این همانی بین فره ایزدی، فیلسوف شاه و امام را در این رابطه می‌توان تحلیل کرد، در این مقال تلاش گردیده است تا با استناد به منابع مختلف، برخی از تفاسیر و ارجاع به نظرات شارحین ابعاد مختلف این نسبت سنجی را مورد بررسی قرار داد. فره ایزدی که به مفهومی تاریخی در دوران ایران باستان اشاره دارد و فیلسوف شاه هم در نظام اندیشگی افلاطون بویژه در ارتباط با نظریه "مثال خیر" او قابل بررسی و مطالعه است و امام نیز در منظومه اندیشگی اسلام و بویژه مذهب شیعه مطرح نظر است.

پرسش اصلی تحقیق: فارابی باتکیه بر چه دلایلی رابطه یا نسبت این همانی

میان فره ایزدی، فیلسوف شاه و امام برقرار می‌نماید؟

فرضیه اصلی تحقیق: کاریزما و فره مندی بعنوان پایه اصلی نظام اندیشگی فره ایزدی ایران باستان و درک و فهم عقلانی در نظام سیاسی فیلسوف شاه و مولفه امامت بر پایه اراده خداوند در تعیین ولی برای هدایت امت اسلام در منظومه اندیشگی مذهب شیعه از جمله دلایل مهم نسبت بین این سه مولفه است.

تعاریف و سیر تاریخی

فره ایزدی

در اوستا از دو "فر" یاد شده است: فر کیانی و فر ایرانی؛ فر یا فره ایزدی یکی از کهن‌ترین و پرآوازه‌ترین بن‌مایه‌های فرهنگی و باور شناختی در ایران باستان، و در جهان بینی زرتشتی است. همچنین فره ایزدی یکی از ارکان مهم آیین پادشاهی است و لازمه قدرت و فرمانروایی. فره در اوستا "خورنه" در پارسی باستان "فرنه"، در پهلوی "خوره" یا "خره" و در پارسی دری در ساخت های "فره" و "فر" آمده است. درباره فر آن چه می‌توان گفت این است که فر در باورشناسی کهن ایران، فروغ یا نیرویی مینوی و ایزدی است که هرکس از آن برخوردار گردد، به سروری و نیک بختی دست خواهد یافت. فر رابطه جهان انسان و جهان خدایان را می‌نماید. فر در شاهنامه و متون اساطیری، گرچه مظاهری مختلف دارد ولی صفتی



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره هشتم
تابستان ۱۳۹۵

تغییرناپذیر در آن وجود دارد که می توان آن را پدیده ای خدایی دانست که گاهی به صورت نور از چهره پادشاهان و موبدان و پهلوانان می تابد. به باور ایرانیان، هر شهریار تا زمانی که فره ایزدی با اوست، در کامگاری و شکوه می تواند فرمان براند. اما اگر فره از شهریار بگسلد، هم او به ننگ و نفرین گرفتار خواهد آمد و هم ایرانشهر به آشوب و ایرانی دچار می شود. در نوشته های پهلوی به مضمون "چهر از یزدان" بر می خوریم. ترجمه و تعبیر آن این است که پیکر و فر پادشاه بازتاب ایزدان است. بر بنیاد باورهای کهن، تنها پارسایان و پاکان می توانسته اند از فر برخوردار گردند و به فرخی و فرهمندی راه جویند. فر همواره از ناپاکان و دیوخیوان می گریخته است. شیخ شهاب الدین سهروردی "فر" یا همان "فرزانیگی فروغ" را پرتوی از گوهر خداوندی دانسته که بر هر کس بتابد او را به سروری و الایی می رساند. در اساطیر ایرانی، شاهانی همچون کیومرث، هوشنگ، تهمورث، جمشید، فریدون، کیکاووس، کیخسرو، منوچهر، اردشیر بابکان و ... پهلوانانی همچون گرشاسب، آرش، سام، زال، رستم و اسفندیار دارای فر ایزدی بوده اند و به همین جهت کارشان رونق فراوان داشت. موضوع جالب این است که در اساطیر فرهنگ های دیگر هم، از جمله یونان، فر و فره مندی دیده می شود. باید دانست که وجود و حضور فر نه تنها منشا تغییرات عمده در هستی افراد می شود، بلکه موجب دگرگون شدن عملکرد مرگ و حتی نجات از مرگ هم می شود. (اشاره به رویین تنی پهلوانان) فر و خورشید با هم بی ارتباط نیستند. از دید ریشه شناسی لغت هم میان خورنه یا خوره یا هور یا خور (خورشید) پیوند وجود دارد. همچنین فر دارای تابش بوده است. فر را شاید همانند هاله ای نورانی بتوان تصور کرد که چهره و پیکر کسی را در بر می گیرد (کهدوئی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۴).

فیلسوف شاه

افلاطون در چارچوب نظریه اخلاقی و سیاسی «مثال خیر» بویژه در مکالمه جمهوری تصویری از دولت آرمانی عرضه می کند. بر این اساس افلاطون معتقد است فیلسوفان باید بر دولت حاکم شوند. حکمت سیاسی افلاطون در این نظریه مانند هر جنبه دیگر فلسفه او متضمن عقل گرایی است، به زعم او پیدایش دولت خوب منوط به فرمانروایی عقل است. چنانکه فراترین عالم «مثل» یا «صور» است که در آن حقیقت موجودات حضور دارند. به عنوان نمونه عدالت فی نفسه،

نسبت سنجی

فره ایزدی،

فیلسوف شاه وامام ...

(۹۳ تا ۱۱۱)

شجاعت فی نفسه و عفت فی نفسه مثالهایی از خیرند که تنها در عالم مثال تحقق دارند. از آنجا که فضایل کلیدی نزد افلاطون عبارتند از: معرفت یا حکمت عقلی، شجاعت، خویشتنداری و عدالت. بر پایه یک چنین دیدگاهی فضیلت حکمت مرتبط با جز عقلانی اوست و فضیلت شجاعت مرتبط با جز اراده و همت و خویشتنداری یا عفت از هماهنگی بین دو جز شهوانی و جز اراده و همت حاصل می آید و علاوه بر این عدالت نیز به هماهنگی بین هر سه جز نفس مربوط می شود. افلاطون با طبقه بندی نظام های سیاسی به مونارشی (حکومت یک فرد)، الیگارشی (حکومت عده قلیل)، و دموکراسی (حکومت عموم مردم) و برشمردن نقاط قوت و ضعف هر یک از نظام های سیاسی فوق الذکر، شرط تحقق دولت آرمانی مبتنی بر نظریه سیاسی «مثال خیر» را در امکان فرمانروایی فیلسوفان برگزیده و دانا و شجاع در سطح نظام سیاسی می داند، ضمن آنکه به نظر او برقراری عدالت و دیگر فضایل انسانی منوط به بهره داشتن از یک چنین ایده خیری است. زیرا کسی که معنا و مفهوم «مثال خیر» را نشناسد، قادر به برقراری عدالت در نظام سیاسی نخواهد بود (عشایری، ۱۳۹۲، ص ۶-۷).

افلاطون با اشاره به نظریه مثال خیر در فلسفه سیاسی خود بر این باور است که فلسفه بزرگترین هدیه ای است که خدایان به مخلوقات فانی عطا کرده اند. اگر چنین هدیه ای به انسانها داده نشود آنها ناتوان تر از آنند که خود بتوانند به دانش حقیقی دست یابند. افلاطون امیدوار بود که برای اصلاح امور جامعه یا فلاسفه قدرت حاکم را در دست بگیرند یا اینکه صاحبان قدرت با الهامی الهی به فلسفه راستین به طور حقیقی دل ببندند. جوهر نظریه افلاطون این است که انسان به یاری فلسفه می تواند به حقیقت و فضیلت دست یابد. بنا به نظر او همانطور که می توان برای قضایای ریاضی دلیل اثباتی آورد، می توان با یقین مطلق تعیین کرد که انسان باید چگونه رفتار کند، انسانها چگونه باید با هم ارتباط برقرار کنند و به این ترتیب چگونه باید دولتی تشکیل دهند که بهترین عملکرد را داشته باشد. افلاطون معتقد بود که هیچ چیز کامل در این جهان نمی توان ایجاد کرد. بنا به اعتقاد او جهان ربانی، در آن سوی جهان مادی واقع است و آنچه در این جهان روی می دهد بازتاب ناقص آن جهان است. اما اگر انسان طرح صورت های ذهنی یا ایده ها را بشناسد و خود را با آنها تطبیق دهد قادر خواهد بود جامعه ای بهتر از جامعه موجود بنا سازد. افلاطون معتقد است که دستیابی به شناخت صورت های ذهنی یا



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره هشتم
تابستان ۱۳۹۵

نمونه آرمانی روندی پردرد و دشوار است که همه کس توان نیل به آن را ندارد. بنا به نظر او تغییر دولت و اداره آن تنها برای کسانی امکان دارد که دارای استعداد طبیعی و آموزش فراوان هستند. این وظیفه ای است که افلاطون بر دوش کسانی می نهد که آنها را فیلسوف می نامد. یعنی مردانی که توان ذهنی ممتاز و دانش فراوان دارند (لیدمان، ۱۳۸۶، ص ۲۸-۲۷).

بر این اساس، افلاطون معتقد است که رهبران نخبه و دانا، یعنی همان فیلسوف-شاهان، باید حکومت کنند. به عبارت دیگر، یا شاهان باید فیلسوف باشند یا فیلسوفان باید شاه باشند. دانشی که دارند این حق را به آنها می دهد که بر قوانین موجود تکیه نکرده، آنها را لغو کنند، و بر اساس عقل خود قوانین جدیدی را وضع نمایند. (همان، ۱۳۹۲، ص ۱۵۰-۱۴۷).

امام

شیعیان بر پایه احادیث ائمه و جوب امامت را از منظر کلامی لطف الهی دانسته و وجود امام در جامعه را ستون پایداری شعائر دینی شمرند. به عبارت دیگر از دیدگاه شیعه با ختم نبوت و گسست رابطه انسان با خدا از طریق وحی، لطف و حکمت الهی ایجاب می کند که برای پیشبرد امر هدایت امت، رهبر و پیشوایی در جامعه قرار داده شود تا وظیفه ابلاغ احکام الهی تداوم داشته باشد و سزاوار رحمت خداوند این است که شخص امام یا جانشین پیامبر در همه شئون چون تبلیغ احکام و مرجعیت دینی و رهبری سیاسی همانند نبی اکرم باشند؛ در بحث از امامت خاصه، شیخ مفید به طرح رهبری (معنوی و دنیوی) علی بن ابیطالب پرداخته و بر اساس انتصابی بودن آن به بیان امامت ائمه دیگر می رسد؛ وی در کتاب "الافصاح فی امامه امیرالمومنین" از چهار دلیل قران و سنت و اجماع و عقل بر جانشینی بلا فصل علی بن ابیطالب در رهبری امت استدلال آورده است؛ وی در مقام یکی از علمای شیعه در "وائل المقامات" به توضیح و تشریح اصول کلی امامت پرداخته است. اساسا امامت در میان شیعیان پس از پیامبر مخصوص به بنی هاشم است و به علی و حسن و حسین و فرزندان حسین می رسد و رسول خدا، امیرالمومنین را در زمان خود خلیفه خود گردانیده و بر امامت او پس از وفات خود، تصریح کرده است؛ و نیز امامت حسن و حسین پس از امیرالمومنین به وسیله پیامبر و علی (ع) تصریح شده است؛ و همچنین پیغمبر بر امامت علی بن الحسین تصریح کرده و پدر و جدش نیز همچون پیغمبر،

نسبت سنجی

فره ایزدی،

فیلسوف شاه و امام ...

(۹۳ تا ۱۱۱)

امامت اورا تصریح کرده اند؛ و امامان حق پس از رسول خدا دوازده تن هستند (حقدار، ۱۳۸۴، ص ۵۸-۵۷).

اما اهل سنت در وجوب نصب امام به دلیل نقلی تکیه کرده، آن را جزو فروع دین می دانند و بحث امامت از منظر اهل تسنن مبتنی است بر اینکه خلفای بعد از پیامبر و دوران بعدی را مصداق "امام" دانسته و بر وجوب اطاعت از او تاکید داشتند؛ در کلام اهل سنت شرایط امامت غیر از عصمت بوده و لازم است که امام مجتهد در اصول و فروع دین و سیاستمدار در امور دنیوی مسلمین بوده و قادر بر عدالت و علم و شجاعت و کفایت در تنفیذ احکام و حفظ حدود جهان اسلام و یاری مظلومان باشد. شروط دیگر امامت مثل بالغ و آزاد و عاقل بودن نیز در بعضی آثار اهل تسنن آمده است (همان، ص ۵۶).

آیا می توان نسبت این همانی میان فرایزدی، فیلسوف-شاه و امام برقرار کرد؟

اساسا اندیشه های افلاطون بر انگیزنده نوعی تخیلات عرفانی-فلسفی و مستعد تقویت زمینه های شهودی بوده است. این ویژگی تا حد زیادی ذاتی خود فلسفه افلاطون از جمله پاره مهم فلسفه سیاسی وی یعنی نظام فیلسوف-شاه است. درست است که فیلسوف شاه بیشتر یک نظام بخردانه فلسفی رادراوج خود و با توجه به سویه سیاسی را معرفی می نماید، ولی این نظام در کنار دربرگیری عناصر قدرتمند متافیزیکی، خالی از راز و رمز شهودی نمی باشد. وجود «خورشید» در یکی از نمونه های ترغیب کننده در کتاب جمهور و در توضیح، خرد به مثابه نور، نکته ای نیست که بتوان آن را از سویه شهودی پیراست و خورشید را تنها نمونه ای از اجرام «طبیعی» آسمانی تلقی کرد. نظام فیلسوف-شاه افلاطون با توجه به سویه های اقتباسی از حوزه تمدنی ایران باستان و یادست کم برخی مشابهاات همپوشی بسیاری با نظام فرایزدی در ادبیات سیاسی-اسطوره ای ایران باستان دارد. هر چند که افلاطون به نظام خود نظم فلسفی داده و آن را پیراسته است ولی این تفاوت ها نمی توانند اصل اقتباس در پاره هایی از اندیشه و یا مشابهاات آن ها را از نظر دورنگاه دارد. از سوی دیگری دانیم که پس از پدیداری اسلام و البته با فراز و فرودهای بسیار، بخش هایی از خبگان فکری در کنار تمایلات مردمی، جذب نظریه امامت شیعی شدند. البته انگیزه های این جذب و هم چنین فرآیند آن یک دست نبود. به تعبیر دیگر نباید دچار اشتباه نظری و کلی گویانه ای شد و برای ایران باستان و یا ایران



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره هشتم
تابستان ۱۳۹۵

دردوران اسلامی، دنبال هویت واحد و یکپارچه و یاسوگیری های روشن و متداوم تاریخی گشت. در این جا تنها این «گمان» طرح شده است که هسته های مشترک سه نظام یادشده تاچه حد باحسیات قومی ایرانیان می توانست مرتبط باشد (قادری، ۱۳۸۸، ص ۱۶۲-۱۶۱).

فره ایزدی، فیلسوف شاه و امام در ساحت نظریه پردازی

خواجه نظام الملک (۴۸۵-۴۰۸ هجری)

خواجه شالوده اندیشه سیاسی خود را بر نظریه برگزیدگی پادشاه از سوی خداوند پی ریزی می کند و برخلاف شریعتنامه نویسان که خلیفه را به انتخاب مردم یا نص شرعی حاکم بر رعیت می دانند، می نویسد: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی از میان خلق برگزیند، و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند، و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو باز بندد، و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند، و هیبت و حشمت او اندر دلها و چشم خلایق بگستراند، تا مردم اندر عدل او روزگار می گذراند و امن همی باشند و بقای دولت همی خواهند، و چون از بندگان عصبیانی و استخفافی بر شریعت و یا تقصیری اندر طاعت و فرمانهای حق تعالی، پدید آید، و خواهد که بدیشان عقوبتی رساند و پاداش کردار ایشان، ایشان را بچشانند و» (نظام الملک، ۱۳۶۹، ص ۶). بنابراین ملاک مشروعیت نظام شاهی نشأت گرفته از حق الهی است و همانطور که از گفتار خواجه برمی آید تئوری عدل شاهی بانصب الهی در پادشاه آرمانی او در هم آمیخته و صورت تازه ای از نظریه سیاسی اهل تسنن را در اطاعت از اولی الامر یا همان پادشاه در سخن خواجه به وجود آورده است، به عبارت دیگر از نظر خواجه، شاه محور قدرت بوده و شیوه صحیح کشورداری از سوی وی رعایت عدالت و تکیه بر اعتقادات دینی و پیشگیری از مفاسد در اجتماع اسلامی است، پس خواجه معتقد به پیوستگی دین و سیاست بوده و بازمیان رفتن حکومت، دین نیز دچار پریشانی شده و مملکت هلاک خواهد شد (حقدار، ۱۳۸۴، ص ۳۸-۳۵).

ابوحامد محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰ هجری)

غزالی که در سلک سیاستنامه نویسان به بیان اندیشه های سیاسی پرداخته، شیوه ای غیر از روش خواجه نظام الملک را در «نصیحة الملوک» به کار برده و برخلاف خواجه، اقتدار و شکوه خلافت سنتی اسلام و بازگشت به آن را در سر می پروراند؛ به

نسبت سنجی
فره ایزدی،
فیلسوف شاه و امام ...
(۹۳ تا ۱۱۱)

همین لحاظ اندیشه های سیاسی غزالی اگرچه از نظر شیوه و سبک بیانی همانند نظام الملک در قالب اندرزنامه ریخته شده، ولی از نظر محتوا و نگرش اعتقادی غیر از دیدگاه ایرانشهری خواجه بوده و سیمای دینی تر آن دارد (همان، ص ۴۱).

غزالی بر پایه درک خود از بحران زمانه و رواج فساد اجتماعی اخلاقی در میان رعیت، به نظریه سنتی ترجیح امنیت با وجود حاکم قاهر بر هرج و مرج بازگشته و گوید: «پس واجب کند پادشاه راکه سیاست کند و با سیاست بود، زیرا که سلطان خلیفه خدایست؛ هیبت او چنان باید که چون رعیت او را از دور ببیند نیارند برخاستن و» (غزالی، ۱۳۶۷، ص ۱۳۱).

بنابراین غزالی سلطان را دارای فرایزدی دانسته و اطاعت از او را همانند دیگر علمای اهل سنت از باب «اولی الامر» بر رعیت لازم می داند. حال که سلطان از جانب خداوند دارای ملک و مملکت شده و رهبری رعیت را بر عهده دارد، شایسته است که از تدین و دینداری نیز بهره مند بوده و دین و ملک را توأمان داشته باشد. غزالی در فقره ای دیگر از نصیحه الملوک به تفسیر فرایزدی و پادشاه مطلوب خود می پردازد و آن را در شانزده مورد برمی شمارد: «خرد و دانش و تیزهوشی و دریافتن هر چیزی و صورت تمام و فرهنگ» (همان، ص ۱۲۷).

ابن طقطقی (۷۰۹-۶۰۶ هجری)

ابن طقطقی نیز همانند سیاسی اندیشان پیش از خود در ابتدای بحث، خصال راکه شایسته سلطان است بر شمرده و آنها را در ده خصلت نیک جمع بندی می کند، این خصال عبارتند از: عقل-عدل-دانش-ترس از خداوند متعال-عفو از گناهان-کرم و جوانمردی-هیبت-سیاست-وفای به عهد-آگاه بودن بر مشکلات احوال کشور و دقایق امور رعیت. او صاحب خصال دهگانه را شایسته ریاست عالییه شمرده که از دیدگاه شیعی وی در مقام امام قرار دارد: «این است ده خصلت از خصال نیک که در هر کس باشد، مستحق ریاست عالییه است و» (ابن طقطقی، ۱۳۶۰، ص ۲۸).

ابن طقطقی چون غزالی با تمسک به حدیث «الناس علی دین ملوکهم» مردم را در رعایت آداب و رسوم اجتماعی بر دین پادشاهان می داند؛ وی در تایید سخن خود آداب مردم را در زمان خلفا و تغییر آن را با حکومت مغولان شاهد می آورد. و اما حقوق سلطان که رعایت آن بر رعیت لازم است، از نظر ابن طقطقی عبارتست از: بزرگداشت و تجلیل سلطان در ظاهر و باطن-خیراندیشی برای سلطان و ترک گویی از



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره هشتم
تابستان ۱۳۹۵

او در غیابش و حقوق رعیت در نزد پادشاه حمایت از کشور و نگهداری مرزها و سرحدات-امن کردن راهها-نرم خویی بارعیت و... (همان، ص ۷۹).

ابوعلی احمد بن مسکویه رازی (۴۲۱-۳۲۵ هجری)

ابن مسکویه برای پاسداری از سعادت اجتماعی انسان «امام الحق و ملک العادل» را نام می برد و معتقد است که با راهبری او مردم جامعه به سوی رستگاری هدایت می شوند و چون سیاست همان سنت الهی و قوانین شریعت است، پس حاکم منصب پادشاهی و رهبری مذهبی را با هم داراست: «براداره کننده مدینه است که هرا نسانی را به سوی سعادت می کشد و ویژه اوست، هدایت کند.» (ابن مسکویه، ص ۷۲).

ابوعلی سینا (۴۲۸-۳۷۰ هجری)

شیخ الرئیس بر این باور است: بدیهی است که انسان در وجود و بقای خود، نیازمند مشارکت بادیگران است و برای تحقق این مشارکت، قراردادهایی ضرورت دارد، برای قراردادهای نیز سنت و عدل و برای سنت و عدل نیز قانونگذار و اجرا کننده عدالتی ضرورت دارد و برای حصول این امر واجب است که نبی مرسل از طرف خداوند معین شود تا سنن الهی را برای مردم باز گو کند (ابن سینا، ص ۵۵۷).

ابن سینا به این طریق بحث سیاست را ذیلی بر مباحث نبوت که آن نیز جزوی از مباحث الهیات است، قرار می دهد و اندیشه سیاسی را در فلسفه اسلامی به جریانی فرعی تبدیل می کند که در نهایت بارشده مسایل الهی و یگانگی فلسفه با عرفان در نزد فلاسفه بعدی، اندیشه سیاسی از دور مسایل فلسفی خارج شده و «فلسفه سیاسی» به مقام عدمی رهنمون می شود.

ابوالحسن ماوردی (۴۵۰-۳۶۴ هجری)

ماوردی در اندیشه سیاسی فقیهانه خود، ولایت حکومتی را از ولایت فقهی جدا دانسته و مناصبی چون قضاوت - اقامه نماز - امیر الحجاج و ولایت صدقات را در حیطه اختیارات فقیه می داند؛ در مقابل تعیین وزیر - نصب و قبول حاکمیت محلی - وضع جزیه و خراج و دفاع از سرحدات و ترتیب ارتش را از وظایف حاکم سیاسی جامعه می شمارد. از نظر ماوردی احکام حسبیه نیز مشترک بین حکام دولتی و قضاوت شرع بوده و به نسبت موضوع امور حسبیه متعلق به آنان می باشد (ماوردی، ۱۳۶۸، ص ۴۵).

نسبت سنجی

فره ایزدی،

فیلسوف شاه و امام ...

(۹۳ تا ۱۱۱)

ابن تیمیه (۷۲۸-۶۶۱ هجری)

او در اوضاع آشفته حیات خویش در عرصه اندیشه سیاسی همان نظریه قدیمی «وجود حاکم مقتدر به از ناامنی» رامبنای فکری خود قرار داده و مرجعیت حاکم مطلق را در اجرای قوانین شرع تجویز کرد: «آشکاراست که امور مردم نمی‌تواند، سروسامان گیرد مگر به مدد حکام و حتی اگر کسی از سلاطین بیدادگر حاکم شود، بهتر از آن است که هیچ کس حاکم نباشد. چنانکه گفته‌اند شصت سال با حاکم ظالم به سر بردن بهتر است تا یک شب بدون حاکم (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ هجری، ص ۱/۳۷۱).

روزبهان خنجی اصفهانی (۹۲۷-۸۶۰ هجری)

او در پی ایجاد خلافت اولیه اسلامی بوده و بانگ‌ریش فقهی به این مقوله، طرحی متناسب با اوضاع زمان خویش از مساله امامت و حکمرانی در کتاب «سلوک الملوک» ارائه داده است. خنجی معتقد است که سلطان با توسل به قوه قهریه و لشکرکشی می‌تواند به امارت و حکومت دست یابد. به زعم وی ضرورت وجود حاکم تاحدی اهمیت دارد که او حاکمیت شخص فاسق یا جاهل را با تکیه بر زور و سرکوب را در جامعه پیشنهاد نموده است. بنا بر اعتقاد خنجی «پس واجب باشد پادشاه را که بر مسند امامت متمکن شده که اختیار سیرت خلفا را شدین کند و مناط امور را به رای اعلم علما مفوض دارد و چنین شخص را که پادشاه امور اسلام و شریعت در گردن او اندازد، در عبادت محدثان و اهل این اعصار قریبه شیخ الاسلام گویند، زیرا که او بواسطه اعلمیت، اهل اسلام را شیخ و پیشواست» (خنجی، ۱۳۶۲، ص ۹۴).

تاملی در قدرت سیاسی بر پایه نسبت سنجی فرایزدی، فیلسوف شاه و امام

ابونصر محمد فارابی (۳۳۹-۲۶۰ هجری)

ابو نصر محمد بن محمد فارابی معروف به فارابی، حدود سال ۲۶۰ هجری، در فاراب، خراسان، سال ۳۳۹ هجری در سن ۸۰ سالگی از بزرگترین فیلسوفان ایرانی شرقی سده سوم و چهارم هجری است. اهمیت او بیشتر به علت شرح‌هایی است که بر آثار ارسطو نگاشته و به سبب همین مشروحات او را معلم ثانی خوانده‌اند و در مقام بعد از ارسطو قرار داده‌اند. وی آثاری نظیر «الجمع بین الرایین»، «اغراض ما بعد الطبیعه ارسطو»، «فصول الحکم» و «حصاء العلوم» را از خود به یادگار نهاده است. در قرون وسطی آثاری چند از او تحت نام‌های مختلف به زبان لاتین



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره هشتم
تابستان ۱۳۹۵

برگردانده شده‌اند. پدر و مادر فارابی ایرانی تبار بودند. خود او نیز ایرانی تبار بود (ویکی پدیا).

فلسفه فارابی

از عصر فارابی تا عصر سبزواری، یعنی از قرن نهم تا نوزدهم میلادی، مبحث خلق جهان و حدوث و قدم عالم مهم ترین بحث تفکر اسلامی بود. فارابی به پیروی از ارسطو معتقد بود که جهان «قدیم» است. اما برای آنکه از چهارچوب تعلیمات قرآنی خارج نشود، سعی کرد بین عقیده ارسطو و مسئله خلق جهان در قرآن راهی بیابد. به همین سبب سعی می‌کرد موضوع «فیضان» و «تجلی» را با روش عقلی توضیح دهد. او عقل و انواع آن را ابداع خداوند می‌داند. اما اظهار می‌دارد که این ابداع در زمان اتفاق نیفتاده است. او معتقد است که «عقل فعال» ارسطو همان وحی قرآنی است. فلسفه فارابی آمیزه‌ای است از حکمت ارسطویی و نوافلاطونی که رنگ اسلامی و به خصوص شیعی اثنی عشری به خود گرفته است. او در منطق و طبیعیات، ارسطویی است و در اخلاق و سیاست، افلاطونی و در مابعدالطبیعه به مکتب فلوطینی گرایش دارد. فارابی از کسانی است که می‌خواهند آراء مختلف را با هم وفق دهند. او در این راه بر همه گذشتگان خود نیز سبقت گرفت. او در این راه تا آن جا پیش رفت که گفت: فلسفه، یکی بیشتر نیست و حقیقت فلسفی - هر چند مکاتب فلسفی متعدد باشند - متعدد نیست. فارابی به وحدت فلسفه سخت معتقد بود و برای اثبات آن براهین و ادله بسیاری ذکر کرد و رسائل متعدد نوشت که از آن جمله، کتاب «الجمع بین رایي الحکیمین» به دست ما رسیده است. وی معتقد بود که اگر حقیقت فلسفی واحد است، باید بتوان در میان افکار فلاسفه بزرگ به ویژه افلاطون و ارسطو توافقی پدید آورد. اساساً وقتی غایت و هدف این دو حکیم بزرگ، بحث درباره حقیقتی یکتا بوده است، چگونه ممکن است در آراء و افکار، با هم اختلاف داشته باشند؟ فارابی میان این دو فیلسوف یونانی پاره‌ای اختلافات یافته بود، اما معتقد بود که این اختلافات، اختلافاتی سطحی است و در مورد مسائل اساسی نیست. مخصوصاً آنکه آن‌ها مبدع و پدیدآورنده فلسفه بوده و همه حکمای بعدی کم و بیش، به این دو متکی هستند. مسائلی که به عنوان اختلاف مبانی افلاطون و ارسطو مطرح بود و فارابی در صدد هماهنگ ساختن بین آنها برآمد، عبارت بودند از: روش زندگی افلاطون و

نسبت سنجی
فره ایزدی،
فیلسوف شاه وامام ...
(۹۳ تا ۱۱۱)

ارسطو، روش فلسفی افلاطون و ارسطو، نظریه مُثُل، نظریه معرفت یا تذکر، حدوث و قدم، نظریه عادت. البته تردیدی نیست که فارابی در این امر رنج بسیاری متحمل شده است؛ اما نکته مهم در این رابطه این است که یکی از منابع او برای انجام این مقصود، کتاب «ثولوجیا» یا «ربوبیت» بود که یکی از بخش‌های کتاب «تاسوعات» فلوطین می‌باشد. وی فکر می‌کرد که این کتاب متعلق به ارسطو است و چون در آن به یک سلسله آراء افلاطونی برخورد کرده بود، همین امر او را بر این کار، تشویق می‌کرد. (در حالی که مطالب این کتاب، ارتباطی با ارسطو نداشت.) بنابراین، اگر چه فارابی در کار خود به توفیق کامل دست نیافت، ولی راه را برای دیگر فلاسفه اسلامی گشود. بدین ترتیب که میان ارسطو و عقاید اسلامی یک نوع هماهنگی ایجاد کرد و فلسفه ارسطو را جزو سرچشمه‌ها و اصول فلسفه اسلامی قرارداد (همان).

ظاهراً قول فارابی در امامت با آنچه شیعه در این مسأله می‌گوید یکی نیست. باطن و معنای اقوال او را هم باید با توجه به اصول و مبادی مورد قبولش تفسیر کرد و این اصول و مبادی از دیانت اخذ نشده است (داوری، ۱۳۷۴، ص ۲۷۲). در نظر فارابی فیلسوف با عقل فعال، دانای به سعادت انسان شده، شایسته هدایت جامعه به کمال مقصد می‌گردد. او سعادت را عبارت از خیر مطلق و آنچه را در راه رسیدن به این خیر شود سودمند می‌گردد، خود خیر می‌داند، اما نه بالذات، بلکه به علت همیاری در تحقق خیر مطلق یا سعادت است که خیر چنین منزلتی می‌یابد (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۴۴).

اندیشه سیاسی فارابی

مدینه فاضله فارابی، بر خلاف مدینه آرمانی افلاطون (چارچوب نظام فیلسوف شاه) در مجموع در عالم معقولات جای دارد و فارابی ترجیح می‌دهد به جای پرداختن به جزئیات و فروع مدینه مورد نظر، بیشتر به شایستگی رهبر آن که فیلسوف است تاکید کند. این امر را به چند طریق می‌توان توجیه کرد: اول آنکه جایگاه فیلسوف یا رییس اول در مدینه و در سلسله مراتب نظم کیهانی به گونه‌ای است که وی را شایسته تشخیص فروع و گرفتن تصمیمات متناسب می‌سازد و نیازی نیست او را به جزئیاتی مقید کنیم که ممکن است گمان ثبات را به اذهان متبادر سازد؛ دوم آن که فارابی احتمالاً نگران آن بود که در صورت ورود به



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره هشتم
تابستان ۱۳۹۵

جزئیات درگیر منازعات بسیاری شود که اصل فلسفه وی را مخدوش جلوه دهد؛ سوم آن که تمایل وی به ایجاز سازی در پرهیز از پرداختن به فروع موثر بوده است؛ به هر حال معلوم می شود که نظام مدینه با توجه به نظام خلقت و بر اساس تفسیری عقلانی موضوعیت می یابد. فیلسوف یا رییس اول یا در تعبیر دیگر واضع النوامیس و ملک فارابی در پیوند با عقل فعال مشروعیت حاصل می کند و دیگر نسبت های لازم به تبع آن برقرار می شود. مشروعیت رییس اول را نباید به شکل بالفعل یعنی در حالت پذیرش مردم و تحقق عینی حکومت وی، تفسیر کرد. وی صرف نظر از این که در عمل قدرت را در جامعه بدست داشته باشد یا خیر، نمونه اعلامی کسی است که از عقل متضاد برخوردار است و شایسته زعامت جامعه خواهد بود چنین تفسیری از مشروعیت رییس اول، با تفاسیر شیعیانه در باب امام همخوانی بسیار دارد. در تشیع، به استثنای روایت زیدی آن، مشروعیت امام در گرو پذیرش مردمان قرار ندارد. فارابی هم در باب رییس اول چنین نظری دارد. با قطع ارتباط مشروعیت فرد مورد نظر فارابی با مردم و تفکیک وی از قوه «متخیله» و همچنین با توان تصرفات در طبیعت تحت عنوان معجزه و مانند آن، این مشکل پیش می آید که چگونه چنین شخصی مورد پذیرش یا به تعبیر بهتر شناسایی مردم قرار می گیرد. به نظر می آید که اندیشه سیاسی فارابی مانند افلاطون (در باب نظام فیلسوف-شاه) به طور طبیعی به بن بست نحوه ارتقای عملی فیلسوف به زعامت جامعه می رسد. نباید فراموش کرد که فیلوف برای نیل به قدرت در نقش یک جبار و متغلب ظواهر نمی شود. فارابی هنگام بحث در باب مدینه های مخالف مدینه به شدت از مدینه متکی بر تغلب و زور انتقاد می کند (قادری، ۱۳۸۲، ص ۱۴۴).

مدینه - مدینه فاضله

مدینه از نظر فارابی کوچکترین واحد اجتماعی است که توان برآوردن حوایج و نیازهای انسانی را دارد. مدینه فارابی معادل «پلیس» در یونان باستان و در آثار افلاطون و ارسطوست ولی باید توجه داشت که مدینه در یونان باستان واقعیتی وجودی است، اما در نظر فارابی واحدی فرضی است. بر اساس یک تقسیم بندی، مردم مدینه فاضله فارابی شامل پنج گروهند:

- بزرگان که منظور فلاسفه و شایستگان قدرت است؛
- سخنوران که خطیبان، شعرا و موسیقیدانان را در بر می گیرد؛

نسبت سنجی

فره ایزدی،

فیلسوف شاه و امام ...

(۹۳ تا ۱۱۱)

- گوشه نشینان که شامل ریاضی دانان، اختر شناسان و طبیعی دانان می شود؛
- جنگاوران که وظیفه شان حراست از مردم مدینه است؛
- سر بزیران، یعنی برزگران، بازرگانان و عامه، کسانی که به کار خود مشغولند (شریف، ۱۳۶۱-۱۳۷۰، ص ۱۷۷).

مدینه فاضله و مدینه های غیر فاضله

به نظر فارابی تعدادی از مردم به دلایل مختلف پذیرای نظام موجود نیستند که او آنان را «نوابت» یعنی گیاهان خودرو که شامل تربیت و نظم نمی شوند می نامد؛ دوم این که تحول کیفی کلی در مردم مدینه حاصل شود به طوری که وضعیت عمومی آنان را متبدل سازد؛ در چنین حالتی مدینه فاضله با استحاله پیدا شده به مدینه «متبدله» تبدیل می شود که از انواع مدینه فاضله است. فارابی بحث نوابت را ملحق به مردمان بی شعوری می کند که به طور طبیعی در حکم حیوانند و نمی توانند پای بند مدینه و اصول مدنی باشند و از این رو، اجتماعات آنان نیز مدنی تلقی نمی شود. فارابی در دفاع سرسختانه از نظام مدینه فاضله، نوابت یا همان گیاهان هرزه و اجتماعات غیر مدنی را در حیوانی قرار می دهد و معتقد است که با آنها باید مانند حیوانات معامله کرد، یعنی آنهایی را که امکان استفاده از آنان می رود به صورت برده مورد بهره برداری قرار داد و با آنهایی که دارای حداقل فایده هم نیستند همان معامله ای را کرد که با حیوانات زیان آور می شود (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۶۸-۱۶۹).

در وجوه شباهت برای فارابی می توان بر تقسیم بندی افلاطون در رساله تیمائوس تأکید داشت. در آنجا افلاطون آدمیان را به نسبت معرفت و عملشان تقسیم بندی می کند و شایسته خلود مناسب می داند. به زعم فارابی دیگر انواع مدینه های غیر فاضله، مدینه های جاهلیه، فاسقه و ضاله هستند و مردم مدینه جاهلیه اصولاً تصویری از سعادت حقیقی ندارند و وجه مشخصه شان جهلشان است. مردم مدینه فاسقه خیر را می شناسند و به سعادت عارفند، اما عامل به آنچه می دانند، نیستند و مردم مدینه ضاله دارای عقاید باطله و آراء فاسد هستند و به زعم همسانی عمل و نظر به لحاظ فساد نظری اعمال شایسته ندارند (قادری، ۱۳۸۲، ص ۱۵۱).



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره هشتم
تابستان ۱۳۹۵

مدینه های جاهله

فارابی انواع مدینه های جاهلیه را به شرح ذیل نام می برد (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۷۱ و ۳۴۲):

الف) مدینه ضروریه

ب) مدینه بداله

ج) مدینه خست و شقوت

د) مدینه الکرامیه

و) مدینه جماعیه یا احرار.

تعدادی از مدینه های غیر فاضله آشکارا با تقسیم بندی های مدنی افلاطون و ارسطو همخوانی دارد؛ مثلاً مدینه جماعیه منطبق بر نظام دموکراسی است، یعنی نظامی که در آن مردم تحت زعامت فیلسوف به سر نمی برند. به همین ترتیب می توان مدینه تغلیبه را هم همان حکومت تیرانی یونان باستان دانست. رییس اول مورد نظر فارابی مجهز به ترکیبی از فلسفه و حکمت عملی است و به عبارت دیگر این نگرش در واقع همان فیلسوف شاه افلاطونی است که در بیشتر نوشته های سیاسی فارابی غلبه دارد (گالستون، ۱۳۸۶، ص ۲۰۲).

فیلسوف، شاه و پیامبر

فارابی در المدینه الفاضله یک نوع رابطه این همانی بین فیلسوف-شاه-پیامبر و یا امام و رییس اول برقرار می کند. نظریه های فر ایزدی، فیلسوف شاه و امامت هر سه به گونه ای با حیات سیاسی اعتقادی پاره هایی از شالوده عمومی ایرانیان در پیوندند (قادری، ۱۳۸۸، ص ۱۶۲).

فارابی با تکیه بر دریافت تشیع فلسفی و با توجه به تفسیر افلاطونی مقام شریعت در مدینه های موجود نمی توانست با ادعای خلافت عربی ظاهری و دیدگاه های جریان های زیدی، باطنی و اسماعیلی نیز که فضیلت را در مدینه های موجود تحقق پذیر می دانستند، میانه ای داشته باشند. فارابی مانند افلاطون که تحقق شهر زیبا را جز در شرایط ویژه ای ممکن نمی دانست بر آن بود که تا زمانی که پادشاه حقیقی یا فیلسوف ریاست مدینه و تدبیر امور را در دست نداشته باشد، مدینه فاضله تحقق پیدا نخواهد کرد (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۶).

فارابی مانند افلاطون ریاست مدینه فاضله را به شخصی تفویض می کند که

نسبت سنجی

فره ایزدی،

فیلسوف شاه و امام ...

(۹۳ تا ۱۱۱)

حکمت و ریاست را توامان داشته باشد و او کسی جز امام در معنای شیعی آن که با الزامات عقلی فلسفه یونانی مورد تفسیر قرار گرفته است نیست (همان، ص ۱۵۹) فارابی می نویسد: این چنین انسان، همان ریسی است که مطلقاً انسانی دیگر بر او ریاست ندارد و او امام و ریسی اول مدینه فاضله ... ریسی امت فاضله است و بر همه بخش های معموره زمین ریاست دارد. کسی به چنین مرتبه ای نمی رسد، مگر این که بر حسب طبیعت دوازده خصلت در وجود او جمع و در فطرت او به ودیعه گذاشته شده باشد (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۲۴۶).

فیلسوف - شاه - امام

فارابی در رساله تحصیل السعاده ضمن اشاره ای به نظر افلاطون درباره فیلسوف - شاه و نیز به دیدگاه امامت در تشیع فلسفی درباره معنای امام، فیلسوف، واضع نوامیس و ملک می نویسد: فتبین ان معنی الفیلسوف و رئیس الاول و الملك و واضع النوامیس و الامام معنی کله واحد، وای لفظه ما اخذت من هذه الالفاظ ثم اخذت ما يدل علیه (همان، ۱۳۸۹، ص ۱۶۰).

جمع میان شاهی آرمانی اندیشه سیاسی ایرانشهری که در آن، پادشاه دینیار دارای مقام خلافت الهی و مرتبه ظل الهی است با درک فلسفی نبوت و امامت چنانکه در نزد فارابی در تحلیل مدینه های ضاله بی آن که مانند افلاطون به تحلیل واقعیت سیاسی و اجتماعی ساختار درونی نظام ها پرداخته باشد، به اندیشه سیاسی ایرانشهری نزدیک شده و کانون تحلیل خود را رأس هرم اجتماعی یعنی رئیس اول مدینه قرار داده است که از بسیاری جهات با اندیشه شاهی آرمانی ایرانشهری سازگار است (همان، ص ۱۶۷).

نتیجه

ابونصر فارابی از جمله فلاسفه ای است که به زعم بسیاری از شارحین و مفسیرین فلسفه سیاسی که اندیشه های او ضمن برخورداری از ترکیب متفاوت نسبت به سایر فلاسفه اسلامی و تاثیر معنادار از افکار دو فیلسوف یونانی افلاطون و ارسطو سایه سنگین خود را بر آراء و دیدگاه های دیگر فلاسفه دوره میانه اسلام گذاشته است. چنانکه بایک مقایسه ساده میان آثار او و آثار سایرین بویژه غزالی و کتاب تهافت الفلاسفه می توان به اهمیت نظرات فارابی و توجه خاص او به



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره هشتم
تابستان ۱۳۹۵

جایگاه رفیع فلاسفه در نزد وی اشاره کرد و همچنین او با بررسی های مطالعاتی خود توانسته یک نسبت یکسان میان مولفه های مختلف از جمله فره ایزدی فیلسوف شاه و امام (درمنظر شیعه) ایجاد نماید. چنانکه معتقد است همانگونه که افلاطون یک سری ویژگی های خاص برای فلاسفه بر شمرده است و از این طریق آنها را از سایر طبقات متمایز نموده است بر همین اساس فره ایزدی در نظام اندیشگی ایران باستان و امام ازمنظر شیعیان نیز دارای چنین ویژگی های مشابهی هستند. البته به نظرمی رسد تلقی فارابی از تحلیل افلاطون در خصوص نظام فیلسوف شاه (بر پایه نظریه مثال خیر) مبتنی بر برداشت عقلانی افلاطونی است و ترسیم جایگاه فره ایزدی در ایران باستان بر پایه کاریزما بودن برخی افراد و تفسیر امام در نزد شیعه بر پایه اعتقاد آنها به فراز معروف اطیعو الله و اطیعو الرسول و اولی الامر منکم می باشد. بعنوان یک گریز باید افزود که درک و فهم افلاطون از نظام سیاسی فیلسوف شاه دقیقا مبتنی بر تمثیل غار اوست که در آنجا درک سایه ها منوط به بهره گیری اسیران غل و زنجیر شده در غار از قوه عقلانیت بوده است، که در مقابل درک شهودی در بحث امام و منظومه اندیشگی شیعیان ازمنظر فارابی قرار دارد و به نوعی باید یک تفاوت کوچکی رانیز میان تلقی ایرانیان باستان از مقوله فره ایزدی با دو مولفه دیگر قائل شد. علی ایحالا باید گفت فارابی نسبت این همانی میان این سه مولفه برقرار می نماید و هر سه را پایه تحلیل خود قرار می دهد.

نسبت سنجی

فره ایزدی،

فیلسوف شاه و امام ...

(۹۳ تا ۱۱۱)

کتابنامه

- ابن تیمیه، ۱۴۰۶ هجری، منهاج السنه النبویه فی نقض کلام الشیعۀ القدریه، تصحیح: محمد رشاد سالم، سوریه، موسسه قرطبه.
- ابن سینا، ابوعلی، ۱۳۳۱، الهیات، به کوشش محمدمعین، چ اول، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی.
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا، ۱۳۶۰، تاریخ فخری در آداب ملکداری و دولت های اسلامی، ترجمه: محمد وحید گلپایگانی، چ اول، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن مسکویه، بی تا، محمد، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، چ اول، قم، انتشارات بیدار.
- حقدار، علی اصغر، ۱۳۸۴، قدرت سیاسی در اندیشه ایرانی؛ از فارابی تا نائینی، چ پنجم، تهران، انتشارات کویر.
- خنجی، فضل الله روزبهان، ۱۳۶۲، سلوک الملوک، تصحیح محمد علی موحد، چ اول، تهران، انتشارات خوارزمی.
- داوری، رضا، ۱۳۷۴، فارابی، چ دوم، تهران، طرح نو.
- شریف، میان محمد و همکاران، ۱۳۶۱-۱۳۷۰، تاریخ فلسفه در اسلام، نصر ... پور جوادی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبایی، سید جواد، ۱۳۸۹، زوال اندیشه سیاسی در ایران، چ دهم، تهران، انتشارات کویر.
- عشایری، حبیب، ۱۳۹۱، پایان نامه کارشناسی ارشد، بررسی مثال خیر در فلسفه سیاسی افلاطون با تاکید بر تفسیر جان راولز، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تاکستان
- غزالی، محمد، ۱۳۶۷، نصیحة الملوک، چ دوم، تهران، نشر همائی.
- فارابی، ابو نصر محمد، ۱۳۵۸، سیاست مدنی، سید جعفر سجادی، چ اول، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- فارابی، ابو نصر محمد، ۱۳۶۴، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، چ اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قادری، حاتم، ۱۳۸۸، ایران و یونان؛ فلسفه در لابلای سیاست و در بستر تاریخ، چ دوم، تهران، نگاه معاصر.



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال سوم
شماره هشتم
تابستان ۱۳۹۵

- قادری، حاتم، ۱۳۸۹، اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، چ دهم، تهران، انتشارات سمت.
- کهدوئی، محمدکاظم: به نشانی: www.194.aspx.kahdouei.ir/post.
- گالستون، ماریام، ۱۳۸۶، سیاست و فضیلت؛ فلسفه سیاسی فارابی، ترجمه حاتم قادری، چ دوم، تهران، نشر بقعه.
- لیدمان، اریک، ۱۳۸۶، تاریخ عقاید سیاسی؛ از افلاطون تا هابرماس، ترجمه: سعیدمقدم، چ سوم، نشر اختران، تهران.
- ماوردی، ابن الحسن، ۱۳۶۸، الاحکام السلطانیه، چ اول، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- نظام الملک طوسی، ۱۳۶۴، سیاستنامه، به کوشش هیوبرت دارک، چ اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.