

درآمدی بر انسان‌سیاسی در فرهنگ اسلامی

کد موضوعی: ۳۳۰

شماره مسلسل: ۱۴۶۶۸

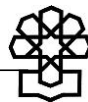
بهمن‌ماه ۱۳۹۴

دفتر: مطالعات بنیادین حکومتی

به نام خدا

فهرست مطالب

۱	چکیده
۲	مقدمه
۵	فصل اول - انسان و سیاست در قرآن کریم
۸	فصل دوم - انسان سیاسی در فلسفه اسلامی
۲۳	فصل سوم - انسان سیاسی در سنت اخلاق نویسی
۳۲	نتیجه گیری
۳۴	منابع و مآخذ



درآمدی بر انسان‌سیاسی در فرهنگ اسلامی

چکیده

این گزارش به انسان‌سیاسی در فرهنگ اسلامی پرداخته و تلاش کرده تا این بحث در سه قسمت قرآن، فلسفه اسلامی و سنت اخلاق‌نویسی مورد بررسی قرار گیرد. انسان‌سیاسی در فرهنگ اسلامی در واقع اوج تلاقی و به هم رسیدن چهار جریان و سنت متفاوت با هم — اندرزنامه‌نویسی ایرانی قبل از اسلام، فلسفه یونانی، منابع اسلامی و اخلاق‌نویسی — بود. این مفهوم، بُعد جدید و مرکزی را برای انسان تعریف کرد که عامل تمیز او از دیگر جانداران شد.

انسان‌سیاسی پیوند وثیقی با شیوه فلسفی زیستن دارد که در تأملات سیاسی و فلسفی زکریای رازی پایه‌ریزی شده و با فارابی، نخستین بیان مفهومی جامع خود را می‌یابد. تبارشناسی این مفهوم می‌تواند به ما در کشف زوایای سیاسی پنهان فلسفه اسلامی و کتاب‌های اخلاقی کمک کند. امروزه با گسترش بحران‌های متعدد در میان کشورهای اسلامی می‌توان طرح مجدد مفهوم انسان‌سیاسی را به‌عنوان یکی از راهکارهای خروج از وضعیت بحرانی در میان جوامع اسلامی در نظر گرفت. هدف این پژوهش آن است که با واکاوی مفهوم انسان‌سیاسی در فرهنگ اسلامی آن را به‌عنوان مفهومی اساسی برای خروج از وضعیت بحران در میان جوامع اسلامی پیشنهاد کند.^۱

۱. این گزارش‌ها برای آشنایی اجمالی با انسان‌سیاسی در ادبیات ایران باستان، دوره اسلامی و دوره عرب است و نگاه اثباتی و ردی به موضوع ندارد.

مقدمه

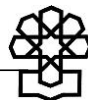
انسان سیاسی در اسلام مفهومی مهم اما فراموش شده در فرهنگ اسلامی است. این مفهوم در دو جریان فلسفی و اخلاق‌نویسی در بعد از اسلام، خود را به‌عنوان مفهومی اساسی پدیدار و تثبیت کرد.

فیلسوفان و اخلاق‌نویسان اسلامی در تلاش برای ارائه تعریفی از انسان، ویژگی‌ها و غایات او به بُعدی سیاسی از انسان پی بردند که او را از دیگر جانداران متمایز می‌کند. در واقع اگر مضامین کلی‌ای که در قرآن درباره بحث انسان و سیاست وجود دارد را بررسی کرده و آن را در کنار پدیدار شدن مفهوم انسان سیاسی در دو جریان فلسفی و اخلاق‌نویسی اسلامی بگذاریم متوجه می‌شویم که انسان سیاسی به‌عنوان یک مفهوم، اوج تلاقی چهار سنت عمده - سنت اندرزنامه‌نویسی ایران ماقبل اسلام، قرآن به‌عنوان نص الهی، سنت فلسفی یونان و اخلاق‌نویسی ما بعد اسلامی - است. به همین دلیل پرداختن به مفهوم انسان سیاسی در فرهنگ اسلامی می‌تواند ما را به یکی از بدیع‌ترین سنت‌های میان این چهار سنت عمده رهنمون کند.

قرون میانه تمدن اسلامی به‌عنوان عصر طلایی و درخشانی برای رشد و شکوفایی فلسفه، اخلاق و حتی کلام اسلامی بوده است.^۱

از نظر ما پدیدار شدن مفهوم انسان سیاسی نمایانگر اوج تأمل فلسفی در دوران درخشان تمدن اسلامی از فیلسوفان و اندیشمندان اسلامی است که در آثار زکریای رازی و فارابی خود را نشان می‌دهد. در این تلقی سیاسی بودن بخشی از انسان بودن است و با

۱. برای اطلاعات بیشتر در این‌باره نگاه کنید به:



پذیرش این واقعیت در وجود انسان سه نیاز اساسی وجود دارد که چرخه سیاسی بودن انسان را سامان می‌دهد:

اول: نیاز فیزیکی در چارچوب طبیعت وجودی،

دوم: نیاز عقلانی در چهارسوی خرد انسانی،

سوم: نیاز هدفی در وضع آرمانی.^۱

با این رویکرد مفهوم انسان سیاسی در فلسفه اسلامی و کتاب‌های اخلاقی، تلاش برای فراتر رفتن از مرحله اول یعنی نیاز فیزیکی است. به عبارت دیگر پرداختن به مفهوم انسان سیاسی تلاش برای گذار به نیاز عقلانی و نیاز هدفی در وضعیتی بود که در آن خرد و آرمان با هم ترکیب یافته و سنتزی بدیع را تشکیل می‌دهند.

مفهوم انسان سیاسی طرح شده توسط زکریای رازی و فارابی در سنت فلسفی ما بعد اسلام، پیوند اجتناب‌ناپذیری با شیوه سقراطی زیستن یا سیرت فلسفی به معنای فلسفه به‌عنوان سبک زندگی داشت. این پیوند میان انسان سیاسی و شیوه فلسفی زیستن از مشخصات اعجاب‌برانگیز قرون درخشان تمدن اسلامی بود که آن را از قرون وسطای مسیحی جدا می‌کند. بعضی از محققین ادعا کرده‌اند که از مشخصات مهم فلسفه سیاسی فارابی، عدم تفکیک و فرق نهادن میان رستگاری در دو بُعد فردی و جمعی انسان است.^۲ این نکته می‌تواند روشن‌گر این واقعیت باشد که چرا فارابی به‌عنوان سرآمد فیلسوفان اسلامی در کتاب تحصیل السعاده، به تفصیل به بحث انسان سیاسی پرداخته بود.

از نظر او تحقق سعادت جز برای انسان سیاسی (مدنی) ممکن نیست و انسانی که از

۱. سیدبیونس ادیانی، حکومت قانون، نقش جهان، ۱۳۹۱، ص ۱۶.

2. See, Muhsin Mahdi, Alfarabi and the Foundation of Islamic Philosophy, Chicago University Press, 2001.

سیاست (مدنیت) رویگردان می‌شود، بُعد مهمی از وجودش که او را از دیگر جانداران و نباتات جدا می‌کند به ورطه نیستی و نابودی می‌کشد.

فارابی و رازی انسان سیاسی را تنها در پرتو ضرورت و نیاز به تمدن و کمک گرفتن از دیگر هم‌نوعان برای بقا نمی‌فهمند بلکه آن را متعلق به مرحله بالاتری از وجود انسان می‌دانند که فراتر از نیازهای صرف برای بقاست. کتاب‌های اخلاقی نیز متأثر از فلسفه یونان از یک طرف و سنت اندرزنامه‌نویسی قبل از اسلام از طرف دیگر تلاش کردند تا بُعد سیاسی (مدنی) انسان را نشان داده و ضرورت زیست سیاسی برای انسان را تشریح کنند. تهذیب الاخلاق ابن مسکویه به‌عنوان سرآمد کتاب‌های اخلاقی در ایران بعد از اسلام به‌طوری آشکار انسان را موجودی مدنی بالطبع تعریف کرده و مرز میان توحش و تمدن را برای انسان در انتخاب میان زندگی سیاسی و مشارکت در امور شهر یا رویگردانی و گریز از سیاست و اجتماع می‌داند.^۱ ابن مسکویه کمال اخلاقی انسان را در پیوند او با هم‌نوعانش می‌داند و هر نوع فهم غیرسیاسی از انسان را ناقص و اشتباه تلقی می‌کند.

تعریف انسان به‌عنوان موجودی سیاسی که سیاست‌ورزی جزء مشخصه‌های انسانی اوست بعدها با افول تمدن اسلامی به ورطه فراموشی سپرده شد و این بُعد سیاسی از انسان دچار زوال و نابودی گردید.

ابن طفیل در کتاب تمثیلی خود با نام حی‌بن‌یقظان به وضعیت انسانی تنها در جزیره‌ای متروک می‌پردازد. این کتاب (که در فصل دوم به آن پرداخته خواهد شد) نمادی از زوال بعد سیاسی (مدنی) انسان در تمدن اسلامی می‌باشد که انسان موجود را ناسازگار با آرمان‌های فلاسفه و رویگردان از سیاست تعریف می‌نماید. باید تأکید کرد که در

۱. ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق، صص ۲۱۱ و ۲۱۲.



پرداختن به بحث انسان سیاسی لازم بود که به این پرسش‌ها در گزارش حاضر بپردازیم:

۱. چه مضامین کلی‌ای در قرآن وجود دارند که به امکان تحقق یافتن مفهوم انسان

سیاسی در دو سنت فلسفه و اخلاق نویسی ما بعد اسلام کمک کردند؟

۲. خاستگاه‌های اولیه پرداختن به بحث انسان سیاسی در دو سنت فلسفی و اخلاقی

کجاست؟

۳. آیا می‌توان قائل شدن به بُعد سیاسی برای انسان (زکریای رازی و فارابی) و زوال

آن در ابن طفیل را نمایانگر روند حرکت تمدن اسلامی از قرون طلایی خود به دوره زوال

و انحطاط دانست؟

۴. بحث انسان سیاسی چگونه در خدمت آگاهی یافتن از تمایز بنیادین انسان با دیگر

موجودات و نباتات بوده است؟

در گزارش حاضر تلاش می‌شود تا با پاسخ به پرسش‌های فوق، زوایای پنهان انسان سیاسی

در فرهنگ اسلامی روشن شده و این پیشنهاد به خواننده داده شود که بازگشت به مفهوم انسان

سیاسی شکل گرفته در قرون درخشان تمدن اسلامی به دلیل بُعد جهانشمول آن که به انسان در

معنای عامش می‌پردازد و مشارکت فعال در امور سیاسی را تبلیغ می‌کند می‌تواند به‌عنوان یکی از

امکان‌های حل بحران‌های اخیر در کشورهای اسلامی مورد توجه قرار گیرد.

فصل اول - انسان و سیاست در قرآن کریم

قرآن به‌عنوان کتاب آسمانی مسلمانان به مباحث متعددی درباره انسان و سیاست پرداخته

است که هرکدام قابلیت تفسیرهای متعددی را داراست. انسان سیاسی یکی از این مباحث

است که اگرچه به شکلی مصرح و آشکار در قرآن به آن پرداخته نشده، اما می‌توان دلایل کلی‌ای را یافت که به مضمون آن دلالت می‌کند. از دلالت‌های کلی‌ای که قابلیت چنین تفسیرهایی را دارند می‌توان به بحث انسان به‌عنوان خلیفه خداوند بر زمین، بحث خلقت و آفرینش انسان و نیز صفات ذکر شده انسانی در قرآن مانند عجلول، فراموشکار و... اشاره کرد. براساس نص صریح قرآن کریم انسان به‌عنوان خلیفه خداوند در زمین است که در آیه ۳۰ از سوره بقره می‌فرماید: «هنگامی که خداوندگار تو به فرشتگان گفت: من جانشینی روی زمین قرار خواهم داد. گفتند آیا کسی را در زمین قرار می‌دهی که در آن به فساد پرداخته و خونریزی کند؟ ما با ستایش تو، تو را تسبیح می‌گوییم و تو را تقدیس می‌نماییم. گفت همانا من چیزی را می‌دانم که شما نمی‌دانید».

انسان به‌عنوان مصداق خلیفه خداوند بر زمین، جایگاه برتر و مرکزی‌ای می‌یابد که او را از دیگر جانداران یا نباتات جدا می‌کند. در این تعبیر انسان اشرف مخلوقات عالم است که خداوند او را برای جایگزینی خود بر زمین معین نموده است. این بحث ارتباط وثیقی با مبحث دیگری از قرآن دارد و آن هم بحث آفرینش انسان است.

قرآن کریم پنج مرحله را در خلقت انسان برمی‌شمارد:

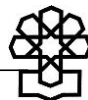
مرحله اول: خلقت از تراب شروع می‌شود.

مرحله دوم: طین که مخلوطی از آب و خاک است.

مرحله سوم: سلاله از طین که همان گل خالص است.

مرحله چهارم: عبارت از گل ولای تغییر یافته می‌باشد.

مرحله پنجم: گل خشک شده مانند کوزه می‌باشد.^۱



درواقع آنچه در بحث خلقت انسان به‌عنوان خلیفه خداوند روی زمین مهم است بحث غایت‌مندی انسان از یک طرف و هدف خداوند از آفرینش انسان می‌باشد. معنای این عبارت آن است که خداوند انسان را بدون هدف و غایت خلق ننموده تا او را در جهان به حال خود رها نماید. اهداف خداوند برای خلقت انسان به‌عنوان خلیفه خود روی زمین متعدد است. قرآن کریم در چندین آیه به‌طور مصرح هدف خلقت انسان را چنین بیان می‌فرماید: «و ما جن و انس را جز برای عبادت و پرستش نیافریدیم»^۱ یا در آیه دیگری می‌فرماید «خداوند مرگ و زندگی را آفرید تا شما را ببازماید که کدام نیکوکارترید»^۲.

دو آیه فوق به دو بُعد مهم انسان اشاره دارند که می‌توان در تفسیر سیاسی از آن سود گرفت:

نخست آنکه انسان برای پرستش و بندگی خداوند آفریده شده است. یعنی انسان اگرچه موجودی است که اشرف مخلوقات می‌باشد، اما عبودیت پروردگار بُعد دیگر اوست پس طغیان و سرکشی بدترین صفتی است که می‌تواند چنین انسانی به خود بگیرد که با هدف آفرینش او ناسازگار است. آیه دوم تأکید دارد که نیکوکاری و میل به خیر هدف دیگر از آفرینش انسان است. چنین انسانی باید تمایز بنیادین میان خیر و شر را رعایت کرده و جز به نیکی (مخصوصاً در حق همنوعان خود) رفتار نکند.

از اینجا می‌توان به مبحث دیگری که در قرآن درباره انسان مورد تأکید قرار گرفته پرداخت و آن هم مبحث صفات انسان است.

قرآن به‌طور کلی دو دسته صفات پسندیده و نکوهیده را برای انسان ذکر می‌کند: از صفات پسندیده برای انسان می‌توان به صبر، شکر، اعتدال، تقوا، صدق و وفای به

۱. سوره ذاریات، آیه ۵۶.

۲. سوره ملک، آیه ۲.

عهد اشاره کرد. این صفات از نظر قرآن مایه رسیدن انسان به سعادت دنیا و آخرت است. در واقع همه صفات فوق می‌توانند به‌عنوان صفاتی پسندیده برای انسانی که به عمل سیاسی می‌پردازد به کار روند. به عبارت دیگر مطلوبیت انسانی که به سیاست و حکومت می‌پردازد آن است که قبل از هر چیز به صفات انسانی پسندیده خود عمل کرده و انسان معتدل، صادق و صبور باشد و در وعده و وعیدهای خود عهدشکنی نکند.

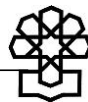
از صفات نکوهیده نیز می‌توان حریص بودن، ظالم بودن، ستمگری، فخرفروشی و ناسپاس بودن را ذکر کرد.

با توجه به آنچه گذشت انسان خلیفه خداوند روی زمین و هدف از خلقت او همانا عبودیت خداوند و نیکوکاری است.

فصل دوم - انسان سیاسی در فلسفه اسلامی

فلسفه اسلامی حاصل ورود و بسط فلسفه یونانی و آرای سقراط، افلاطون و ارسطو، در جهان اسلامی است. ورود فلسفه به جهان اسلام و جدال‌های حاصل از آن چه در بُعد سلبی و چه در بعد ایجابی شکل‌دهنده بخش عمده‌ای از تاریخ کشورهای اسلامی مخصوصاً تاریخ حکمت و معرفت در این کشورها بوده است.

فلسفه اسلامی با ظهور فارابی، واجد بُعد سیاسی می‌شود که در آن مباحث جدیدی که به رابطه انسان و اجتماع، مسئله نظم سیاسی مطلوب، سعادت و... می‌پردازد مطرح می‌شود. فارابی و ابن‌سینا، اگرچه در اوج فلسفه اسلامی باشند اما هر نوع طرح پرسش از مسائل مطرح شده در آن بدون بازگشت به اسحاق کندی به‌عنوان اولین فیلسوف مسلمان



و زکریای رازی ناتمام خواهد بود.

کندی، (۱۸۸-۲۶۰ ق) متولد قبیله کنده در جنوب عربستان بود و نخستین کسی است که از منظر تعالیم اسلامی با مسائل فلسفی مختلف مانند حدوث و قدوم عالم رابطه دین و فلسفه وحدت خداوند و... روبرو شد.

او در تعریف فلسفه می‌گوید که گذشتگان فلسفه را به چند شکل تعریف نموده‌اند:

(الف) دوستداری حکمت،

(ب) تشبه به افعال خدای تعالی به اندازه توانایی انسان،

(ج) توجه کردن به مرگ،

(د) صناعت صناعت‌ها و حکمت حکمت‌ها،

(ه) شناخت انسان از خود.^۱

او اگرچه تعریف اخیر را شریف‌تر و عمیق‌تر می‌داند، اما شناخت انسان از خود در تعریف فلسفه او را همانند رازی (که در ادامه به آن خواهیم پرداخت) به طرف ارائه (شیوه فلسفی زیستن) یا (شیوه سقراطی زیستن) که نماد انسان سیاسی است نمی‌کشد. در واقع کندی بیش از آنکه به رابطه انسان و اجتماع با فرد و سیاست علاقه‌مند باشد به مسائلی مانند خلقت عالم و اثبات حدوث آن (مطابق با مبانی الهیاتی) نفس انسان و... علاقه‌مند بود.

بحث انسان سیاسی در جهان اسلام پیوند وثیقی با ایده «فلسفه به‌مثابه شیوه زیستن» دارد که در ابتدا در تأملات فکری زکریای رازی پدیدار می‌شود.

زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۳ هـ ق) متولد شهر ری و فیلسوفی است که بیشتر با کارهایش

۱. مجموعه رسائل فلسفی کندی، ترجمه سیدمحمد یوسف ثانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷، ص ۶۹.

در حوزه‌های طب و داروسازی شناخته می‌شود.^۱ او نخستین اندیشمند در جهان اسلام بود که طرحی اولیه از مفهوم انسان سیاسی ریخت. فلسفه او دلالت‌های پوشیده و پنهان سیاسی‌ای را با خود به همراه دارد که هنوز نیز محل بحث و منازعه است.^۲

از نظر ما انسان سیاسی از مفاهیم پنهان در فلسفه اوست که تاکنون مورد توجه جدی واقع نشده است.

درواقع رازی از نظر پرداختن اولیه به انسان سیاسی همانند سقراط در فلسفه یونانی بود که اگرچه هر دو نتوانستند به شکل کامل و جامع، بیانی مفهومی از انسان سیاسی ارائه کنند، اما همچنان که دفاعیات سقراط به نمادی از انسان سیاسی در فلسفه یونانی بدل شد که فلاسفه بعدی براساس آن نخستین توضیح فلسفی از انسان سیاسی را ارائه داده‌اند.^۳

زکریای رازی نیز با پرداختن به (شیوه سقراطی زیستن) یا (سبک فلسفی زیستن) در کتاب «السیره الفلسفیه» آغازگر راهی طولانی در پرداختن به انسان سیاسی بود که در تمدن اسلامی بسط و تفصیل یافت.

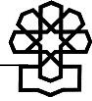
رازی در مخالفت با کسانی که سقراط را انسانی گوشه‌گیر و اجتماع‌گریز توصیف می‌کردند، می‌گوید: «سقراط نیز از حدی که افراط شمرده می‌شد و در حقیقت سزاوار ملامت و موجب خرابی عالم و انقطاع نسل بود عدول کرد و به تولید نسل و جنگ با دشمن و حضور در مجالس عیش‌ونوش اقدام ورزید و کسی که این سیره را برگزیده باشد از زمره گروهی که در خرابی دنیا و نسل می‌کوشند کناره‌گیری جسته است. هر کسی که

۱. جرج سارتن، رازی را بزرگترین پزشک ایرانی و تمام قرون وسطی می‌داند.

George Alfred Sarton, Introduction to the History of Science, 1975.

2. See, Political Aspects of Islamic Philosophy, Chapter 2 by Paul E. Walker, Harvard University Press, 1992.

۳. به گزارش انسان سیاسی در فرهنگ غربی مراجعه شود.



در دریای شهوات غوطه‌ور نیست جز این توان کرد و ما اگرچه در عالم قیاس با سقراط سزاوار نام فلسفه نیستیم لکن در مقابل کسانی که شیوه ایشان فلسفه نیست حق آن را داریم که این نام را جهت خود بخواهیم»^۱

رازی از دوره پیری سقراط مثالی می‌آورد که در آن دوره نه تنها از اجتماع کناره نگرفت، بلکه دوره جوانی خودش را نیز تصحیح کرد. او مرتب از حد اعتدال در امور مختلف مانند لذت و کامجویی، نوع تکالیف مقرر شده برای مردم و شیوه مواجهه با نفس سخن می‌گوید و این حد اعتدال را هم‌پیوند با شیوه فلسفی زیستن معرفی می‌کند. رازی سقراط را نمادی از انسان کاملی می‌داند که حتی در قیاس با او سزاوار نام فلسفه نیستیم و بار و ایده گوشه‌نشینی و اجتماع‌گریزی او می‌خواهد این پیام را برساند که هر طرحی از انسان باید متضمن این تشبه به سقراط و شیوه فلسفی زیستن او باشد که خود را در اعتدال و میانه‌روی در بُعد نفسانی و نیز مشارکت در امور شهر و مدینه از نظر سیاسی، می‌یابد. او خرد را همانند سقراط معیار هر عمل و شیوه زیستن می‌داند و در کتاب طب روحانی می‌گوید: «در میان ملت‌ها، ملتی هوشمندتر و حکیم‌تر از یونانیان را نمی‌یابیم و در میان آنها به همین دلیل عشق، کمترین جایگاه را در مقایسه با دیگر ملت‌های جهان دارا می‌باشد»^۲. در واقع او با این سخن می‌خواهد عقل و خرد را در کانون فلسفی زیستن و سبک زندگی سقراطی قرار دهد و دیگر رقبای عقل بالاخص عشق را برای انسان سیاسی مضر و غیرسودمند معرفی نماید. ایده‌ای که می‌توان ادعا نمود دلیل دیگر آن می‌تواند آسیب رساندن رقبای عقل بالاخص عشق به اعتدالی است که او مرتباً آن را تبلیغ می‌نمود.

۱. السیرة الفلسفیه، محمدبن زکریای رازی، تصحیح پول کراوس و ترجمه عباسی اقبال، انتشارات کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۴۸، ص ۱۱۰.

۲. رازی، طب روحانی، سازمان انجمن اولیا و مربیان، ۱۳۷۹، ص ۴۲.

هنر فلسفی زیستن معرفی شده توسط رازی که خود را در زندگی میانه‌روانه سقراط در بُعد نفسانی و مشارکت فعال او در امور شهر از نظر سیاسی می‌یابد، از نظر ما نقش مهمی در تکوین بعدی مفهوم انسان سیاسی در تمدن اسلامی ارائه کرده است. انسان سیاسی نخستین بیان جامع و منسجم خود را به لحاظ مفهومی و فلسفی در تأملات فلسفی و سیاسی فارابی یافت.

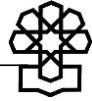
ابونصر محمد فارابی (۲۶۰-۳۳۹ هـ.ق) از بزرگترین فلاسفه اسلامی و احیاگر مهمی برای فلسفه یونانی در قرون میانه تمدن اسلامی بود. بعضی از محققین او را بنیانگذار فلسفه سیاسی اسلامی می‌دانند.^۱

فارابی برای اولین بار در تاریخ اسلام به طور مبسوط و مفصل با مباحث متعددی مانند رابطه فرد و اجتماع، نسبت دین و فلسفه، سعادت انسان، بهترین نظم سیاسی، انواع مدینه‌ها و... از منظر فلسفه سیاسی مواجه شد. او اگرچه در کتاب‌های متعدّدش به رابطه انسان و سیاست پرداخته است اما در کتاب «تحصیل السعادة»^۲ به طور گسترده‌ای به مبحث انسان سیاسی می‌پردازد. او می‌گوید که انسان در مراحل مختلف به این نتیجه می‌رسد که «برای نیل به کمال» انسان نیازمند اصول عقلانی و حکیمانه می‌باشد. بنابراین «برای رسیدن به کمال، هر انسانی نیازمند آن است که در مجاورت دیگران بوده و با هموعان خود به همکاری بپردازد».^۳ فارابی از اینجا به تعریف انسان سیاسی می‌پردازد و می‌گوید: «از اینجاست که طبیعت ذاتی چنین موجودی آن است که در جستجوی پناهگاه

1. Muhsin Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago University Press, 2001.

۲. آبی نصر فارابی، تحصیل السعادة، دارو مکتبه الهلال، ۱۹۹۵.

۳. تحصیل السعادة، ص ۴۴.



و سکونت در جوار هموعان خودش می‌باشد و از این رو چنین موجودی را حیوان سیاسی می‌نامند.^۱ او که در ادامه فلسفه یونانی انسان را حیوانی سیاسی تلقی می‌نماید ضرورت سیاسی بودن انسان را ناشی از زندگی در کنار دیگر هموعان و بنا به طبیعت انسانی‌اش تعریف می‌کند.

فارابی فراتر از تعریف انسان سیاسی به تأسیس علمی برای چنین انسانی نیز می‌اندیشد. او در ادامه کتاب تحصیل السعاده می‌گوید: «اکنون علم دیگری پدیدار می‌شود که به جستجوی اصول فکری و عقلی مربوط به اعمال و حالات شخصی انسانی که به سوی کمال گرایش دارد و از اینجاست که علم مدنی (علم سیاست) پدیدار می‌شود».^۲ فارابی، در دیگر کتاب‌های خود ایده اجتماعی بودن انسان و ضرورت زندگی سیاسی توسط او را مرتب گوشزد می‌کرد. او در کتاب «سیاست مدنی» با بیان اینکه «انسان از جمله انواع جانورانی است که به‌طور مطلق نه به حوایح اولیه و ضروری زندگی خود می‌رسد و نه به حالات برتر و افضل مگر از راه زیست گروهی و اجتماع گروه‌های بسیار در جایگاه و مکان واحد و پیوستگی به یکدیگر»^۳ تشکیل مدینه را نخستین مرتبه کمال برای نوع انسان می‌داند، فارابی همانند رازی بر ضرورت اعتدال در زندگی سیاسی تأکید می‌کند و در کتاب «فصول منتزعه» می‌گوید: «همچنان که سلامتی بدن در اعتدال مزاج و مریضی آن دوری از اعتدال می‌باشد، به همان شیوه نیز سلامتی و استواری شهر و مدینه در اعتدال اخلاقی مردمان آن و مریضی‌اش در بی‌تفاوتی پدیدار شده در اخلاق انسان‌هایی

۱. همان.

۲. برای تفصیل بیشتر علم سیاست فارابی ن. به:

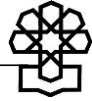
Leo Strauss, Some Remarks on the Political Science of Mainonides and Farabi, Interpretation, Fall 1990.

۳. فارابی، سیاست مدنی، ترجمه سیدجعفر سجادی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.

است که درون شهر زندگی می‌کنند»^۱. معنای این عبارت آن است که فارابی مانند رازی و در ادامه «هنر فلسفی زیستن» که برای هر دو سقراط نماد آن می‌باشد، سلامتی شهر و انسان را با هم مقایسه کرده و بر ضرورت اعتدال به‌عنوان صفت مناسبی برای انسان سیاسی تأکید می‌کند. او بر آن بود که حاکم شهر در صورت انحراف مدینه از اعتدال وظیفه برگرداندن آن به حالت اولیه را داراست. زیرا حاکم شهر مانند پزشک اگرچه در حرفه‌هایشان متفاوتند اما در فعلی که انجام می‌دهند مشترکند. زیرا هر دو وظیفه بازگرداندن وضعیت ناسالم و مریض (در دو شهر و نفس) را به حالت اعتدالی اولیه‌اش دارا می‌باشند. اگرچه فارابی این نتیجه را می‌گیرد که به دلیل برتری نفس بر بدن پس سیاستمدار و حاکم شهر از پزشک برتر است.

با توجه به چنین دریافتی از انسان سیاسی در نزد فارابی و گوشزد نمودن ضرورت تأسیس علمی برای آن توسط او می‌توان ادعا کرد که طرح این مفهوم انسان سیاسی در تمدن اسلامی از تفاوت‌های عمیق میان قرون میانه تمدن اسلامی با همتای مسیحی آن می‌باشد. اگر در قرون وسطی به دلایل متعددی مانند گناه اولیه انسان، سلطنت مطلقه پاپ و... ما شاهد امتناع پدیدار شدن مفهوم انسان سیاسی در پیوند با الگوی سقراطی زیستن بودیم اما در قرون میانه تمدن اسلامی بالاخص در فلسفه سیاسی فارابی ما شاهد شکل‌گیری مفهوم انسان سیاسی می‌باشیم. مفهومی که حتی تلاش می‌شود تا علمی برای آن (علم مدنی - علم سیاست) نیز تدوین شود. به‌عبارت دیگر اگر نظریه سیاسی قرون وسطی مسیحی (تا دوره توماس آکویناس) در فقدان مفهومی از انسان سیاسی تدوین شد اما نظریه قرون میانه تمدن اسلامی با عطف نظر به مفهوم انسان سیاسی و علم مدنی ناظر

۱. فارابی، فصول منتزعه، ترجمه از متن عربی نشر سروش، صص ۱ - ۳.



بر آن تدوین شد که اگرچه در سیر بعدی خود نتوانست به مفهومی مسلط در تعریف انسان (مخصوصاً در تعاریف عرفانی و شرعی) تبدیل شود اما در مقایسه با نظریه سیاسی قرون وسطی مسیحی قدمی رو به جلو بود که متأسفانه بعدها به فراموشی سپرده شده دچار زوال می‌شود.

باید تأکید کرد که چنین دریافتی از انسان سیاسی مبتنی بر مفهوم عامی (Universal) از انسان می‌باشد که خاص‌گرایی‌های (Particularism) قومی، زبانی و مذهبی را رد می‌نماید و انسان در معنای عام بدون توجه به زمینه قومی، زبانی و مذهبی را تشکیل‌دهنده اجتماع سیاسی تلقی می‌کند.^۱

فارابی براساس چنین دریافتی از انسان می‌گوید: «انسانیت برای افراد نوع انسانی عامل همبستگی آنها بود و قهراً باید به خاطر همین عامل که انسانیت باشد افراد نوع انسانی با یکدیگر مسألت نمایند و سپس درصدد تغالب و غلبه کردن بر غیر خود یعنی آن چیزهایی که بدان منتفع شوند از سایر انواع برآیند»^۲، معنای این عبارت آن است که فارابی انسانیت را عامل همبستگی افراد نوع انسان می‌داند.

در نظریه او جایی برای انواع دسته‌بندی‌ها و گروه‌بندی‌های قومی، زبانی و مذهبی مانند آنچه در ملی‌گرایی‌های افراطی شاهدیم وجود ندارد. درواقع با فرض پذیرش خاص‌گرایی، نسبی‌گرایی رد حقوق طبیعی کهن به‌عنوان یکی از دلایل اصلی بحران‌های سده بیستم^۳ می‌توان ادعا کرد که طرح این مفهوم عام (Universal) از انسان سیاسی توسط فارابی می‌تواند به‌عنوان یکی از راه‌های برون‌رفت از بحران‌هایی که ریشه‌های

۱. برای تفصیل بیشتر این بحث به گزارش انسان سیاسی در فرهنگ غربی مراجعه شود.

۲. فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه سیدجعفر سجادی، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴، ص ۳۴۰.

3. See, Leo Prauss, Natural Right and History, Chicago University, 1980.

پیدایش آن به دلیل تضادهای قومی، زبانی و مذهبی است مورد توجه قرار گیرد. براساس چنین دریافتی می‌توان ادعای مطرح شده توسط بعضی از پژوهشگران قرون میانه تأیید کرد که خوانش فلسفه و الهیات این دوره باید مبتنی بر این امکان باشد که فلسفه قرون میانه صحیح بوده و در جنبه‌های مهم می‌تواند آموزنده‌تر از هر فلسفه معاصر باشد پس شرط فهم فلسفه قرون میانه آمادگی برای آموختن درباره آن و بالاتر از آن آموختن از آن می‌باشد.

بُعد دیگری از فلسفه سیاسی فارابی که با ایده انسان سیاسی ارتباط دارد مسئله سعادت و نحوه رسیدن به آن در تفکر اوست. فارابی سعادت را در معانی گوناگون به کار می‌برد که هنوز هم تعیین حدود و ثغور دقیق آن محل بحث و جدل است. مفسران به سه توصیف نظری، عملی یا آمیزه‌ای از این دو در فهم فارابی از سعادت اشاره کرده‌اند:

بنابر **تفسیر اول** سعادت اعلای انسان نزد فارابی، سعادت نظری بوده و ملاحظات اخلاقی به دلیل این فعالیت برتر است که مطرح می‌شود.^۱

در **تفسیر دوم** تأکید فارابی بر جنبه سیاسی فلسفه ناشی از باور او به اینکه غایت قصوی انسانی در برگیرنده سعادت در بُعد عملی است تفسیر می‌شود.^۲

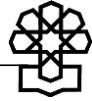
در **تفسیر سوم** بر آمیزه‌ای از توصیف نظری و عملی از سعادت در اندیشه فارابی تأکید می‌شود.^۳

جدای از همه تفسیرهای ذکر شده، فارابی سعادت را غایت قصوی زندگی بشری

1. See, Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, Coulombia University Press, 1983.

2. Lawrence V. Berman, Islamic Studies, 1961.

3. Miriam Galston, Politics and Excellence, Princeton University Press, 2014.



می‌دانست و اجتماعات فاضله یا ادیان فاضله را در ارتباط با آن تعریف می‌کرد. از نظر او وصول به سعادت تنها از راه برطرف شدن شرور و بدی‌های ارادی از بین ملتها و مدینه‌ها حاصل نمی‌شود، بلکه باید همه بدی‌ها اعم از آزادی و غیرارادی زوده‌گردد و به جای آن خیرات برقرار گردد، هم خیرات ارادی و هم خیرات طبیعی.^۱

درواقع فهم فارابی از انسان سیاسی در درون جهان‌شناسی او که غایت قصوی انسان را رسیدن به سعادت می‌دانست قابل طرح می‌باشد و انسان سیاسی مطلوب او عامل رسیدن به خیر و دوری از بدی است و این چنین انسانی جز در پرتو افعال فضیلت‌مندانه و سبک زندگی فیلسوفانه نمی‌تواند به سعادت اعلیٰ برسد.

ابوعلی سینا دیگر فیلسوف اسلامی است که بعد از فارابی به مسئله انسان سیاسی پرداخت. او که در سال ۳۵۹ هـ ش در بخارا متولد شد جزو نام‌آورترین فیلسوفان اسلامی می‌باشد که به مباحث مختلفی از پزشکی گرفته تا فلسفه و مباحث کلامی و اعتقادی می‌پردازد. او که مهاجرت‌های متعددی را در طول زندگی خود تجربه کرد در شهرهای بزرگ آن زمان مانند گرگان، ری، همدان و اصفهان به فراگیری دانش پرداخت. در علم پزشکی کتاب قانون، در علوم طبیعی کتاب‌های ابطال احکام النجوم و النبات و الحیوان، در ریاضیات کتاب‌های جامع البدایع و علم هیئت، در فلسفه کتاب‌های شفا و نجات، جزو معروف‌ترین کتاب‌های او می‌باشد.

ابن سینا هرگز کتابی در فلسفه سیاسی همتای کتاب‌های فارابی مانند سیاست مدینه، کتاب المله و آراء اهل المدینه الفاضله که صرفاً در حیطه فلسفه سیاسی باشد ننوشت، اما تلاش کرد تا در آثار متعدّدش به مسائل مطرح شده در حوزه فلسفه سیاسی بپردازد. بحث

نبوت و تفسیر سیاسی از آن جزء مباحث اصلی‌ای بود که ابن‌سینا به آن به‌طور مفصل پرداخت.

درواقع او بحث انسان سیاسی را نیز در پرتو بحث نبوت (و تفسیر سیاسی) آن مطرح کرد و با این شیوه از طرح مسئله بحث انسان سیاسی را از پیوند آن با شیوه زندگی فیلسوفانه مانند آنچه رازی و فارابی در نظام فلسفی‌شان انجام داده بودند جدا کرد و بحث انسان سیاسی را در مسیر متفاوتی انداخت.

بحث نبوت ابن‌سینا تأثیر گسترده‌ای را بر مباحث مختلف چه در درون تمدن اسلامی و چه در بیرون آن گذاشت.

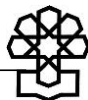
عده‌ای از محققین حتی ایده نبوت تأسیس شده در درون دین یهود که توسط متکلمان و فیلسوفان یهودی قرون میانه انجام شد را تا حدود زیادی تحت تأثیر مباحث اسلامی بالاخص نظریه نبوت ابن‌سینا می‌دانند.^۱ ابن‌سینا در رساله خود «درباره نبوت» در ابتدا به مبحث انسان و تمیز آن از دیگر حیوانات می‌پردازد و می‌گوید: «در انسان قوه‌ای وجود دارد که او را از دیگر حیوانات و اشیا جدا می‌کند. این قوه که نفس عقلانی باشد در میان تمامی انسان‌ها بدون استثنا موجود است، اما از نظر ویژگی‌ها و جزئیات در میان تمامی انسان‌ها به یکسان وجود ندارد. زیرا توانمندی‌های آن در میان انسان‌ها متفاوت می‌باشد».^۲

او در ادامه نبوت را دارای سه مرتبه می‌داند:

اول: مختص کمال عقل الهی و قوه عقل نظری،

1. Leo Strauss on Maimonides, Edited by Kenneth Hart Green, Chicago University Press, 2012.

۲. ابن‌سینا، رساله فی اثبات النبوت، دارالنهج، بیروت، ۱۹۹۱.



دوم: مختص به کمال متخیله،

سوم: نبوت به انفعالات خاص جسمانی و قوای محرکه او کمال متخیله را برای تحقق

نبوت کافی می‌داند.

ابن سینا در کتاب اثبات نبوت خود سعی می‌کند تغییری سیاسی از نبوت آورد و حتی از نوامیس افلاطون نیز در این کتاب مرتب یاد کند. او نیز مانند فارابی بر ضرورت اجتماع مدنی برای رفع نیازهای انسان سخن می‌گوید. از نظر او (انسان به تنهایی قادر به رفع نیازهای خود نمی‌باشد و کثرت احتیاجات او امکان رفع همه آنها را به تنهایی به انسان نمی‌دهد. پس گذران زندگی افراد انسانی را نیازمند تعاون و اجتماع می‌نماید).^۱ از این رو نیاز، محرک زندگی مدنی و سیاسی انسان‌ها می‌باشد.

او در کتاب شفا نیز این ایده خود را بیشتر بسط داده و می‌گوید: «واضح است که تفاوت انسان با دیگر حیوانات آن است که انسان نمی‌تواند به تنهایی و بدون معاونت دیگران، متکفل تدبیر امور و رفع نیازمندی‌های خود باشد و ناگزیر باید در این امور به سایر هم‌نوعان خود اکتفا کند و خود نیز متکفل رفع نیازمندی‌های دیگران باشد و به همین سبب که انسان به تنهایی نمی‌تواند از عهده معیشت خود برآید، مضطر است به عقد مُدُن و اجتماعات تن در دهد».^۲

همان‌طور که از عبارت فوق می‌توان فهمید ابن سینا ضرورت معاش را محرک اصلی انسان برای زندگی سیاسی و مدنی می‌داند و برخلاف فارابی تصویر انسان سیاسی فارابی که از یک طرف هم‌پیوند با ایده فلسفه به‌مثابه هنر زیستن بوده و از طرف دیگر مسئله

۱. ابن‌سینا، اشارات و تنبیها، ترجمه و شرح از حسن ملک‌شاهی، سروش، ۱۳۶۶.

۲. ابن سینا، الهیات الشفاء، ج ۲، ص ۴۴۱، النجاه، ص ۳۰۳.

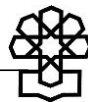
سعادت انسان و غایت قصوی او را در زندگی سیاسی در مدینه فاضله نشان دهد مردود می‌شمارد.

به عبارت دیگر انسان سیاسی ابن سینا واجد هیچ جایگاه عالی‌ای در نظام هستی (مانند فارابی) نمی‌باشد. او حتی ضرورتی برای تأسیس علم خاصی برای انسان سیاسی (علم مدنی) مانند فارابی احساس نمی‌کند به این ترتیب پیوندی را که فارابی قبل از او میان رسیدن به سعادت و انسان سیاسی برقرار کرده بود برای همیشه از هم گسست.

ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ هـ ق) حکیم و دانشمند اسلامی به مباحث مختلفی در زمینه انسان‌شناسی، تاریخ، فلسفه و... پرداخت. مقدمه ابن خلدون جزء کتاب‌های مهم تدوین شده توسط مسلمانان است که در ابتدا توسط شرق‌شناسان کشف شد و بعدها مسلمانان نیز به‌طور مفصل به آن پرداختند. او نیز همانند اسلاف خود بر ضرورت زندگی مدنی برای انسان تأکید می‌کرد.

ابن خلدون در ضرورت زندگی مدنی برای انسان سیاسی می‌گوید: «اجتماع انسانی، ضروری است... در کتب حکما گفتار ایشان را شنیده‌ای که می‌گویند انسان طبعاً مدنی است. آنها این گفته را در اثبات نبوت و جز آن یاد می‌کنند و کلمه مدنی منصوب به مدینه است و در نزد حکما کنایه از اجتماع بشری است و معنای گفتار مزبور این است که زندگانی بشر به‌طور انفرادی امکان‌پذیر نیست و وجود او جز در پرتو همجنس‌هایش به کمال نمی‌رسد. زیرا بشر بدین‌سان ناتوان آفریده شده که قادر نیست به تنهایی وجود و زندگانی خود را به مرحله کمال برساند. از این‌رو او طبیعتاً در کلیه نیازمندی‌های زندگی خود، همواره محتاج به همکاری و معاونت است»^۱.

۱. مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، ص ۸۴۴.



او در جای دیگری از کتاب مقدمه می‌گوید: «هرگاه برای انسان، اجتماع حاصل آید ضرورت اقتضا می‌کند که با یکدیگر روابط برقرار سازند و نیازمندی‌های خویش را برآورند»^۱.

ابن خلدون همانند ابوعلی سینا اجتماعات انسانی را نتیجه نیازهای طبیعی انسان می‌داند که افراد تنها در پرتو همکاری و تعاون با هم قادر به حل آن می‌باشند. او تلاش کرد تا علمی برای انسانی که او توصیفگر ورود آن به اجتماع مدنی است تأسیس کند که آن را «علم عمران» نامید.

او کوشید که با این علم وضعیت انحطاط در دل تمدن‌ها را براساس مفهوم (عصبیت) تبیین و تحلیل نماید.

از نظر او همه دولت‌ها ناگزیر پنج مرحله تهاجم، اوج، تحمل، استبداد و انحطاط را طی می‌نمایند.

او از سه نوع دولت یا سیاست سخن می‌گفت:

۱. سیاست الدینیّه،
۲. سیاست العقلیه،
۳. سیاست المدنیّه.

اگرچه ابن خلدون به توصیف دقیق از رابطه انسان سیاسی با انواع دولت‌ها نپرداخت اما از فحوای کلامش می‌توان فهمید که انسان سیاسی در معنای ارسطویی آن که سیاست را طبیعت ذاتی انسان توصیف می‌نماید بیشتر با نوع اخیر (سیاست المدنیّه) سازگار می‌داند.

باید تأکید کرد که ابن خلدون در ادامه ابن سینا انسان سیاسی را در پیوند با هنر فلسفی زیستن قرار نمی‌دهد و بیشتر به جنبه‌های اجتماعی و اقتصادی انسان توجه دارد تا جنبه سیاسی - فلسفی آن.

علم عمران ابن خلدون برخلاف علم مدنی فارابی (که ناظر بر وضعیت انسان سیاسی بوده و اساساً برای تبیین وضعیت آن طراحی شده بود) دغدغه تبیین وضعیت انسان سیاسی را ندارد.

ابن طفیل شاید آخرین فیلسوف در تمدن اسلامی باشد که به مبحث انسان سیاسی پرداخته است. او در کتاب تخیلی خود «حی بن یقظان» به انسانی تنها در جزیره‌ای متروک از جزایر هند می‌پردازد که از شیر آهو تغذیه می‌کند. او در این جزیره تنها به تأمل و تفکر می‌پردازد. در کنار این جزیره، جزیره دیگری وجود دارد که در آن جامعه‌ای انسانی با قوانین و قراردادهای مختلف انسان‌ها به رتق و فتق امورشان مشغولند. در میان این مردم دو نفر با نام‌های سلامان و ابسال جایگاه ویژه‌ای داشته و اولی خواستار رسیدن به حکومت است. داستان با رفتن ابسال پیش حی (آدم تنها افتاده در جزیره متروک کناریشان) ادامه می‌یابد. این دو با وجود سرگذشتی طولانی، عجیب و غریب در کنار هم در نهایت این تصمیم را می‌گیرند که به جزیره‌ای که قبلاً موطن ابسال بوده بروند.^۱

در نهایت داستان می‌خواهد این را بگوید که عامه مردم قابلیت اصلاح را نداشته و با زبان داستان، تمثیل و نه مفاهیم عقلی باید با آنها سخن گفت و سعادت‌ی که فیلسوفان از آن سخن می‌گفتند برای عامه مردم غیرقابل وصول می‌باشد. اگرچه داستان حی بن یقظان قابلیت تفاسیر متعددی را دارد اما آنچه به مبحث ما مربوط می‌باشد نشان دادن زایل

۱. ن. به: ابن طفیل، زنده بیدار، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.



شدن بُعد سیاسی انسان (که شرط تحقق آن زندگی در کنار هموعان و در اجتماعات انسانی می‌باشد) در این داستان از یک طرف ناامیدی از تحقق سعادت به عنوان غایت قصوی انسان که هدف فلاسفه مخصوصاً فارابی بوده است، می‌باشد. در واقع ابن طفیل به عنوان فیلسوفی اسلامی می‌خواهد شکست طرح انسان سیاسی‌ای که توسط رازی و فارابی تدوین شد را اعلام نماید. او در این کار می‌خواهد از ناتوانی عامه مردم از زندگی سیاسی مطابق با اصول عقلانی سخن بگوید و نشان دهد که به همین دلیل عامه مردم قابلیت رسیدن به سعادت را ندارند.

فصل سوم - انسان سیاسی در سنت اخلاق نویسی

اخلاق‌نامه‌نویسی یکی از سنت‌های کهن نوشتن بوده که از دوره پیشا اسلامی در ایران رواج داشته است. بخش عمده‌ای از کتاب‌های اخلاقی که در دوره مابعد اسلامی تدوین شد، مدیون سنت اندرنامه‌نویسی ایران پیش از اسلام بود.

ابن ندیم در الفهرست چهل و چهار کتاب را نام می‌برد که به عنوان منابع دست اول برای تمام ادبیات عرب در زمان توجه اعراب به نوشته‌های ایرانیان در جنبش ترجمه، مطرح بوده است. تعداد بسیاری از این کتاب‌ها که با منابع ایرانی به طور مستقیم ارتباط داشته از آن جمله است: پندنامه‌هایی چون کتاب وصیت بزرگمهر به انوشیروان و کتاب وصیت خسرو انوشیروان به پسرش و وصیت اردشیر بابکان به پسر خود شاپور و نظایر آن.^۱

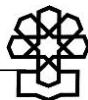
۱. محمدتقی بهار، سبک‌شناسی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳، ص ۵۰.

درواقع بازگشت به سنت اندرزننامه‌نویسی و نوشتن کتاب‌های متعدد درباره اخلاق ریشه در ورود فلسفه یونانی به ایران هم دارد که بعد از اسلام و با ترجمه متون متعدد یونانی بالاخص کتاب «اخلاق نیکو ماخوسی» ارسطو، موجی از اخلاق‌نویسی را باعث شد. بنا به عقیده بعضی از محققان اندی‌شمندان اسلامی در بیان عقاید اخلاقی از تفکر فیلسوفان یونانی درخصوص ماهیت شهر تأثیر پذیرفته‌اند. آنها دولت — شهر افلاطون را به حکمت قرآنی ترکیب کردند و حتی متفکر اشرافی مانند جلال‌الدین دوانی معتقد بود که جسم و روان شهروندان در کلیت دولت — شهر باید متجلی گردد.^۱ آنچه در سنت اخلاق‌نویسی بعد از اسلام مشهود است، ترکیبی میان اندرزننامه‌نویسی در ایران پیش از اسلام، فلسفه و اخلاق یونان و منابع اسلامی می‌باشد که خود را در کتاب‌های متعددی مانند تهذیب‌الاخلاق ابن مسکویه، اخلاق ناصری، اخلاق جلالی و... نمایان کرده است. به عبارت دیگر برای شناخت کتاب‌های اخلاقی در ایران مابعد اسلام هر سه منبع فوق باید به خوبی شناخته و واکاوی شوند تا بتوان تحلیلی درست از جایگاه اخلاق‌نویسی در تمدن اسلامی ارائه کرد.

باید تأکید کرد که انتقال کتاب‌های اخلاق یونانی به درون تمدن اسلامی نه تنها برای سنت‌اخلاق‌نویسی در ایران مابعد اسلام بلکه برای بحث انسان‌سیاسی که در عمده این آثار از آن با انسان مدنی ذکر می‌شود نقش حیاتی داشته است.

از کتاب‌های اخلاقی یونانی که به عربی ترجمه شد می‌توان به این کتاب‌ها اشاره کرد: «اخلاق بروسن»، «اخلاق نیکوماخوس» و «فضایل النفس» ارسطو، «اخلاق جالینوسی» ترجمه جیش بن حسن اعسم شاگرد اسحاق بن حنین، «اخلاق ارسطو»

1. Oliver Leaman, Islamic Philosophy, Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998.



ترجمه اسحاق بن حنین، «وصایای افلاطون» با نام «آداب الطبیبان» ترجمه ابوعمر و یوحنا بن یوسف کاتب و ترجمه‌ای دیگر از آن با نام وصیه افلاطون فی تأدیب الاحداث ترجمه اسحاق بن حنین.^۱

پرداختن به مباحثی مانند انسان سیاسی (مدنی)، مدنی بالطبع بودن انسان قوه ناطقه به عنوان فصل ممیز انسان از حیوان تا حدود زیادی به دلیل ترجمه منابع یونانی در میان نویسندگان اخلاق‌نامه‌ها رواج پیدا کرد.

کتاب «تهذیب الاخلاق» از ابن مسکویه رازی (۳۲۶-۴۲۱ هـ — ق) جزو بهترین کتاب‌هایی است که در سنت اخلاق‌نویسی در ایران بعد از اسلام نوشته شد و سرمشقی برای بسیاری از کتاب‌های اخلاقی بعدی شد. ابن مسکویه در بخش ابتدایی کتاب خود به «فضیلت نفس» اشاره می‌کند. مقصود او از بیان این موضوع آن است که انسان به سوی علوم و معارف میل و شوق داشته باشد و از افعال مربوط به جسم دوری کند. این کار نیز تنها با توجه به نفس و دوری از موانع رسیدن به مقصود میسر خواهد بود. البته او نفس را نه جسم، نه جزئی از جسم و نه، عرض بلکه مباین جسم و از آن فاضل‌تر تلقی می‌کند و بدین ترتیب جسم و خواسته‌های آن را دارای مرحله‌ای پایین‌تر نسبت به نفس و روان انسان می‌داند.^۲

درواقع یکی از تأملات اصلی تهذیب الاخلاق ابن مسکویه که در دیگر کتاب‌های اخلاقی نیز مکرر مورد تأکید واقع شده است پرهیز از اکتفا کردن انسان به لذات و حیات جسمی و اندیشیدن به مسائل دیگر جدای از خوردن، نوشیدن و لذت بردن بوده است. از نظر ابن مسکویه «برای انسان آشکار می‌شود که این چیزهایی که بدن به وسیله حواس

۱. رضا رضانی، «در جستجوی نظام اخلاق اسلامی»، سایت درگاه، بی‌تا.

۲. ابن مسکویه رازی، تهذیب الاخلاق، ترجمه علی‌اصغر حلبی، انتشارات اساطیر، صص ۵۵ - ۵۸.

بدان‌ها اشتیاق می‌یابد و جمهور مردم بدان‌ها میل می‌کنند یعنی خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها و کام‌جستنی‌ها رذایل‌اند و فضایل نیستند و چنان هستند که چون انسان آنها را در جانداران دیگر بررسی می‌کند غالب آنها را بر بیشتر انجام دادن آنها قادرتر و حریص‌تر می‌یابد.^۱ از این مقدمات، ابن مسکویه می‌خواهد این نتیجه را بگیرد که انسان دارای تمایزاتی از دیگر جانداران است که مخصوص به خود او است. او «تمییز و تفکر» را یکی از این تمایزات انسان با دیگر جانداران می‌داند. با توجه به چنین دریافتی او به ذکر تفاوت دیگر انسان با دیگر جانداران یعنی «مدنی الطبع بودن انسان» می‌پردازد و از این دو مقدمه طرح خود از انسان سیاسی (مدنی) را می‌ریزد. او بر «مدنی الطبع بودن» انسان تأکید دارد و از این موضوع نتیجه می‌گیرد که انسان موجودی اجتماعی بوده و تحصیل خیر و سعادت نیز جز با همکاری و تعاون گروه کثیری از انسان‌ها میسر نمی‌شود.^۱

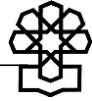
سخنی که در مقاله پنجم کتاب به تفصیل به آن در موضوع «لزوم اتحاد و نیاز مردمان به همدیگر» اشاره می‌کند و علت اتحاد و اجتماع مردم را انس و الفت میان آنها می‌داند.^۲ ابن مسکویه با ذکر انس و الفت به عنوان علت اتحاد و اجتماع مردم، درک خود از سیاست به معنای دوستی و نه سیاست به معنای دشمنی^۳ را نشان می‌دهد. این درک از سیاست به معنای دوستی پیامدهای زیادی برای تعریف انسان سیاسی (مدنی) در تهذیب الاخلاق ابن مسکویه و دیگر کتاب‌های اخلاقی داشته است.

نیکی و کمال به عنوان غایات قصوی بشر در پیوند با این سیاست به معنی دوستی طرحی از سامان مطلوب برای انسان را ارائه می‌کند که زندگی سیاسی به ضرورت

۱. همان، صص ۳۴ - ۳۵.

۲. همان، صص ۱۸۱-۲۱۶.

۳. برای توضیح درباره دیدگاه سیاست به گزارش امر سیاسی (۱) دفتر مطالعات بنیادین حکومتی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی با شماره مسلسل ۱۳۹۶۷، آبان ماه ۱۳۹۳ مراجعه نمایید.



مبرمی برای انسان بدل می‌شود.

ابن مسکویه که قائل به دو نوع کمال عالمه و عامله بود، نوع دوم را مقصود خود در کتاب تهذیب الاخلاق دانسته و کمال اخلاقی انسان را نیز در ارتباط با این ضرورت سیاست برای انسان چنین ذکر می‌کند. «کمال اخلاقی... آغاز و ریشه آن از آرایش قوا و افعال خاص به آن قوه (قوه عامله) است، تا این قوا نه تنها بر یکدیگر غلبه نجویند، بلکه همگی در وجود او (انسان) با هم سازگار گردند و افعال او همه به حسب قوه ممیزه، به صورت منظم و مرتب صادر گردند، همچنانکه سزاوار است تا به تدبیر مدنی بینجامد که در آن افعال و قوا میان مردم مرتب شود تا مردم بدین انتظام سروسامان یابند و به سعادت مشترک نایل شوند همچنانکه در شخصی واحد نیز باید همچنین باشد»^۱. براساس چنین دریافتی تدبیر مدنی از شروط سعادت مشترک میان آدمیان می‌باشد. ابن مسکویه بر اساس چنین دریافتی تحقق سعادت برای انسان در بیرون از اجتماع و مدینه را مردود می‌شمرد و سیاست (مدنیت) را از لوازم تحقق سعادت برای انسان می‌داند.

به همین دلیل است که می‌توان استدلال کرد ابن مسکویه در سنت اخلاق‌نامه‌نویسی اسلامی همان جایگاهی را دارد که فارابی در فلسفه اسلامی دارد. این دو اندیشمندان اسلامی با ارائه طرحی از انسان مطلوب که سیاست و مدنیت جزو لوازم تحقق سعادت برای اوست، گوشه‌گیری و اجتماع‌گریزی را مردود می‌شمارند و تحقق جایگاه رفیع انسان به عنوان موجودی متمایز از دیگر جانداران را جز در پرتو این زیست‌سیاسی مردود می‌شمردند.

۱. ابن مسکویه رازی، تهذیب الاخلاق، ترجمه علی‌اصغر حلبی، انتشارات اساطیر، ص ۹۲.

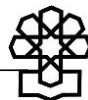
ابن مسکویه مانند فارابی نفس ناطقه را مهم‌ترین ابزار خردورزی برای انسان سیاسی می‌داند. از نظر او «انسان انسان شده است به سبب فاضل‌ترین این نفوس یعنی ناطقه و به وسیله آن با فرشتگان مشارک و با چهارپایان مباین گشته است».^۱ قوه ناطقه که عامل پیوند با دیگر انسان‌ها و شرط «اجتماع و تعاون» می‌باشد این مسکویه را به آنجا می‌رساند که ادعا کند «فضایل جز در اجتماع تمام نمی‌شود». معنی این سخن آن است که فضیلت یا ردیلت یک انسان تنها در جامعه قابل تحقق می‌باشد. انسانی که به گوشه‌ای پناه برده و هیچ پیوندی با هم‌نوعان خود ندارد، نمی‌تواند در انزوای خود خواسته‌اش ادعای پاکی و پرهیز از گناهان و رذایل را نماید، همچنین انسانی نیز که خواستار نیکی و دنبال‌روی از فضیلت می‌باشد به هدف خود جز در اجتماع و در پرتو زندگی سیاسی نمی‌رسد.

او در عبارتی معنادار که می‌توان اوج کتاب تهذیب الاخلاق محسوب نمود می‌گوید: «و از اینجا بود که ما نامبرداران به زهد را نکوهش کردیم آنگاه که از مردم کناره می‌گیرند و در کوه‌ها و غارها ساکن می‌شوند و توحشی را که ضد تمدن است برمی‌گزینند. زیرا آنان از همه فضایل اخلاقی که ما آنها را یکجا برشمردیم منسلخ می‌گردند. برای اینکه چگونه عقیف و عادل و سخی و شجاع تواند بود کسی که از مردم کناره بگیرد و همه فضایل اخلاقی را از دست بدهد و آیا او جز به منزله جماد یا میت باشد»^۲؟

باید تأکید کرد که عبارت فوق نه تنها برای فهم کتاب تهذیب الاخلاق ابن مسکویه

۱. همان.

۲. همان، صص ۲۱۱ - ۲۱۲.



و همه کتابهای اخلاقی بعدی، بلکه برای فهم نگرش او به تصویر مطلوبش از تمدن (اسلامی) ضروری است.

ابن مسکویه به عنوان اندیشمند دوران طلایی تمدن اسلامی^۱ زهد و گوشه‌نشینی را متضاد با الگوی مطلوبش از انسان سیاسی (مدنی) می‌داند و تحقق تمدن به معنی دوری از توحش را جز در رجعت و بازگشت به این فهم سیاست بنیان از انسان قابل تحقق نمی‌داند.

معنای دیگر این عبارت آن است که گریز از سیاست و مدنیت برای انسان، او را در جمله گیاهان و مردگان آورده و پایانی بر جایگاه متمایز و عالی بشر به عنوان موجودی اشرف مخلوقات در نظام هستی می‌آورد.

«اخلاق ناصری» از دیگر کتابهای اخلاقی است که توسط خواجه نصیرالدین طوسی در حدود سال‌های ۶۳۳-۶۳۴ نگاشته شد. این کتاب از نظر اهمیت در شمار تهذیب الاخلاق ابن مسکویه و جزو کتابهای اصلی در باب اخلاق نویسی است که در ایران بعد از اسلام نگاشته شد. خواجه نصیرالدین طوسی در حوادث سیاسی زمانه‌اش نیز انسان تأثیرگذاری بود. بسیاری از نقش او در فتح بغداد توسط مغولان و برانداختن خلافت عباسیان سخن می‌گویند.

کتاب اخلاق ناصری جزو رساله‌های مهم او در علم اخلاق است که به دلیل درخواست ناصرالدین محتشم قلعه مهستان آن را تألیف کرد. این کتاب از سه بخش تشکیل شده که عبارتند از:

۱. برای اطلاع بیشتر از دوران طلایی تمدن اسلامی ن به:

Maurice Lombard, The Golden Age Islam, 1975.

الف) تهذیب اخلاق،

ب) تدبیر منزل،

ج) سیاست مدن.

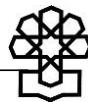
این کتاب در ادامه سنت اخلاق‌نویسی شروع می‌شود که با ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس شروع شده و قبل از او با تهذیب الاخلاق ابن مسکویه به اوج خود می‌رسد. تمام علما، طلاب، علاقه‌مندان به فلسفه و پادشاهان مخاطبان این کتاب تلقی شده‌اند. آنان ترغیب شده‌اند تا این کتاب را به‌عنوان بخشی از حکمت عملی خوانده و سعی کنند آن را در زندگی‌شان به کار ببرند.

در این کتاب خواجه به اخلاق در معنای ارسطویی آن توجه نشان می‌دهد اما می‌کوشد تا آن را با مبانی دینی سازگار نماید.

البته اخلاق‌نویسی او تفاوت‌هایی هم با اخلاق ارسطویی دارد. برای مثال ارسطو معتقد است انسان با رعایت اعتدال و دنباله‌روی از فضایل به سعادت در این دنیا می‌تواند برسد.^۱ اما خواجه برابر با مبانی الهیات اسلامی آخرت را مکان تحقق سعادت انسان دانسته و برگذرا بودن انسان در این جهان تأکید می‌کند. البته او منکر سلسله‌مراتبی بودن سعادت در این دنیا نیست و نمی‌خواهد به شکل صوفیانه‌ای ترک دنیا و رهبانیت را توجیه کند. او مرتب بر مدنی‌بالطبع بودن انسان تأکید می‌کند و حتی در فصل سیاست مدن، بخشی را به احتیاج خلق به تمدن اختصاصی داده است.

او که بر این نکته واقف بوده که فارابی و ابن مسکویه قبل او بر اهمیت سیاست (مدنیت) در زندگی انسان و تحقق سعادت در پرتو آن واقف بوده‌اند، از فارابی شروع کرده

1. See: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Chicago University Press, 2012.



و از اهمیت او در بحث انسان سیاسی (مدنی) آگاه است.

خواجه نصیرالدین طوسی در بیان ضرورت اجتماع سیاسی برای انسان می‌گوید: «و چون نوع بی‌معاونت صورت نمی‌بندد و معاونت بی اجتماع محال است، پس نوع انسان بالطبع محتاج بود به اجتماع و این نوع اجتماع را که شرح دادیم تمدن خوانند و تمدن مشتق از مدینه بود... اینجا نیز غرض از مدینه نه مسکن اهل مدینه است بل جمعیتی مخصوص است میان اهل مدینه و این است معنی آنچه حکما گویند: الانسان مدنی بالطبع یعنی محتاج بالطبع الی الاجتماع المسمى بالتمدن»^۱ خواجه نصیرالدین مدنی و اجتماع را برای انسان ضروری دانسته و تمدن را از نتایج آن می‌داند.

باید تأکید کرد که همه بحث‌های مربوط به انسان سیاسی به ویژگی خاص انسان و تمایز او در مقایسه با دیگر موجودات اشاره دارد. این اندیشه در لابه‌لای کتاب اخلاق ناصری نیز به چشم می‌خورد. او نیز انسان را اشرف موجودات این عالم می‌داند و غایت کمال انسان را نیز دارای مقامی جداگانه به حساب می‌آورد. از تمایزات بنیادین انسان از دیگر جانداران که از پیش شرط‌های ظهور انسان سیاسی می‌باشد، قوه ناطقه است که کتاب اخلاق ناصری همتای دیگر کتب اخلاق و فلسفه‌ای که به مبحث انسان سیاسی (مدنی) پرداخته‌اند، بارها مورد تأکید قرار گرفته است. او نطق را خاصیتی می‌داند «که در آن غیر را با او مدخلت نیست» و «به سبب این قوت است که افعال او منقسم می‌شود به خیر و شر و حُسن و قُبْح و او را وصف می‌کنند به سعادت و شقاوت به خلاف دیگر حیوانات و نباتات» خواجه در بازگشت به فارابی، به بحث انواع مدینه‌ها و فاصله بودن یا نبودن آنها می‌پردازد. تعریف او از مدینه فاصله کاملاً ماهیت اسلامی به خود گرفته و در آن از مطابقت مبدأ و معاد خلق و

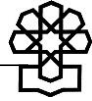
۱. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، انتشارات فردوسی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۵.

افعالی که میان مبدأ و معاد افتد با حق به عنوان معیاری در فاصله بودن یک مدینه سخن می‌گوید.

خواجه اگرچه از انواع مختلف مدن سخن می‌گوید اما معلوم نیست که زمانه خود را مطابق با کدامیک از آنها می‌داند و چه مدینه‌ای را قابل انطباق با تمدن اسلامی بعد از حمله مغول تصور می‌کند. البته سخن گفتن متعدد او از مدینه تغلب می‌تواند این تصور را ایجاد نماید که آیا وی، تغلب را حاکم بر روزگار خویش می‌پنداشته و آن چه را که در توصیف مدینه تغلب می‌گوید مبنی بر اینکه در آن اجتماع مردم به جهت غلبه بر دیگران می‌باشد و غلبه نیز برای خون ریختن بوده و غرض مردمان این مدینه استیلا بر دیگر مردم می‌باشد و به بندگی گرفتن هم‌دیگر خواهش و تمنای اصلی مردمان این چنین جامعه‌ای است و...، آیا همگی توصیفات ذکر شده قابل انطباق با روزگار غرق در خون و شمشیر خودش نمی‌باشد؟ با توجه به چنین پرسشی می‌توان گفت که اخلاق ناصری دربرگیرنده طرحی عملی برای فاصله گرفتن از تغلب سلاطین مغول و حرکت به طرف مدینه فاضله با محوریت انسان سیاسی نمی‌باشد و عمده سخنان او را جز تکرار ناپهنگام تأملات فلسفی و اخلاقی فارابی و ابن مسکویه در زمانه‌ای پر از آشوب و بحران نمی‌توان به حساب آورد.

نتیجه‌گیری

پرداختن به جنبه‌های واکاوی نشده فلسفه سیاسی در اسلام متضمن تلاشی برای بازگشت به مفهوم انسان سیاسی به عنوان مفهومی کلیدی در فرهنگ اسلامی است. این مفهوم در میان اندیشمندان و منابع فکری و معرفتی گوناگون معانی، خاستگاه‌ها و غایات



متعددی برای آن تعریف شده است.

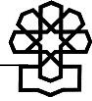
زکریای رازی آغازگر بحث انسان سیاسی (مدنی) در فلسفه اسلامی بود که با رد نمودن گوشه‌گیری و اجتماع‌گریزی برای انسان، سقراط را به عنوان انسان معتدل و میانه‌رو که می‌تواند سرمشقی برای انسان سیاسی باشد معرفی کرد.

فارابی در ادامه تفکر یونانی کوشید تا به این مفهوم انسان سیاسی برگشته و بکوشد تا آن را در نظام فلسفی و مفهومی که از سعادت و ربط آن با سیاست ارائه می‌نماید بگنجاند. او برای نخستین بار مفهومی عام و فراگیر از انسان ارائه کرد که مدنیت (سیاست) عاملی برای اشتراک انسان‌ها و همیاری و تعاون میانشان می‌باشد. این نوع فهم از انسان سیاسی کاملاً در تضاد با مرزبندی‌های متخاصم زبانی، ملی و مذهبی‌ای می‌باشد که سرچشمه بحران‌های متعدد در جوامع اسلامی بوده و هستند. براساس چنین رهیافتی قوه ناطقه انسان که پیوند وثیقی با خرد او دارد ابزار سیاست‌ورزی بوده و انسان را از ورود به هر نوع تغلب و بیدادگری در سپهر سیاست دور نگه می‌دارد. در واقع پذیرش مفهوم انسان سیاسی در کتاب‌های اخلاقی متعدد مانند تهذیب الاخلاق ابن مسکویه و اخلاق ناصری اثر خواجه نصیرالدین طوسی نشان می‌دهد که اندیشمندان اسلامی قرون درخشان تمدن اسلامی معتقد بوده‌اند که مفهوم انسان سیاسی واجد بعدی اخلاقی نیز می‌باشد که در قوام و شکوفایی اجتماع انسانی می‌تواند مؤثر واقع شود. به عبارت دیگر هر نوع اجتماع انسانی بدون فهم صحیحی از رابطه انسان و سیاست (مدنیت) ناقص بوده و انسان سیاسی می‌تواند به عنوان یکی از غایات تحقق کمال انسانی مورد توجه قرار گیرد.

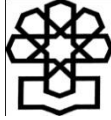
منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۳. ابن سینا. اشارات و تنبیها، ترجمه و شرح از حسن ملکشاهی، سروش، ۱۳۶۶.
۴. ابن سینا. الهیات الشفاء، ج ۲، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۳.
۵. ابن سینا. رساله فی اثبات النبوت، دارالنهار، بیروت، ۱۹۹۱.
۶. ابن طفیل. زنده بیدار، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۷. ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق، ترجمه علی اصغر حلبی، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰.
۸. ادیانی، سیدیونس. حکومت قانون، نقش جهان، ۱۳۹۱.
۹. بهار، محمدتقی. سبک‌شناسی، نشر امیر کبیر، ۱۳۷۳.
۱۰. دلیسی اولیری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
۱۱. رازی، محمد. طب روحانی، سازمان انجمن اولیا و مربیان، ۱۳۷۹.
۱۲. رضائی، رضا. در جستجوی نظام اخلاقی اسلامی، سایت درگاه، بی‌تا.
۱۳. شرتونی، سعید. أقرب الموارد فی فصیح الوتیه و الشوارد، ج اول، ۱۴۱۶ هـ ۵ ج.
۱۴. طالقانی، سیدمحمود. پرتویی از قرآن.
۱۵. رازی، محمدبن زکریای. السیره الفلسفیه، تصحیح پول کراوس و ترجمه عباس اقبال، انتشارات کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۴۸.
۱۶. طوسی، خواجه نصیرالدین. اخلاق ناصری، انتشارات فردوسی، ۱۳۸۹.
۱۷. فارابی، ابی نصر، تحصیل السعاده، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵.
۱۸. فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه سیدجعفر سجادی، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴.
۱۹. فارابی، سیاست مدنی، ترجمه سیدجعفر سجادی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۰. فارابی، فصول منتزعه، فوزی نجار، بیروت، ۱۹۷۱.
۲۱. مجموعه رسایل فلسفی کندی، مترجم سیدمحمود یوسف ثانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.

22. Aristotle, Nicomachean Ethics. Chicago University press, 2012.



23. Chris Lowey, *A vanished world*, free press, 2005.
24. George Alfred Sarton, *Introduction to the History of science*, 1975.
25. Kenneth Hart Green, *Leo Strauss on Maimonides*, Chicago university press, 2012.
26. Lawrence V. Berman, *Islamic Studies*, 1961.
27. Leo Strauss, *How to Study Medieval Philosophy*, Interpretation, Spring, 1996.
28. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago university press. 1980.
29. Leo Strauss, *some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi*, Interpretation, Fall, 1990.
30. Majid Fakhry, *A history of Islamic Philosophy*, Columbia University press, 1983.
31. Maurice Lombard, *The Golden Age of Islam*, 1975.
32. Miriyam Galson. *Politics and Excellence*, Princeton University Press, 2014.
33. Muhsin Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Philosophy*, Chicago University press, 2001.
34. Oliver leaman, *Islamic Philosophy*, Rout ledge Encyclopedia of Philosophy, 1998.
35. Paul E. Walker, *Political Aspects of Islamic Philosophy*, Chapter 2, Harvard university Press, 1992.



شماره مسلسل: ۱۴۶۶۸

مرکز پژوهش‌ها
مجلس شورای اسلامی

شناسنامه گزارش

عنوان گزارش: درآمدی بر انسان سیاسی در فرهنگ اسلامی

نام دفتر: مطالعات بنیادین حکومتی (گروه بنیادین حکومتی)

تهیه و تدوین: خالد شیخ‌الاسلامی

ناظر علمی: سیدیونس ادیانی

متقاضی: ریاست مرکز

ویراستار ادبی: قاسم میرخانی

واژه‌های کلیدی:

۱. انسان سیاسی

۲. فلسفه اسلامی

۳. کتاب‌های اخلاقی

۴. مدنی بالطبع

۵. بحران



تاریخ انتشار: ۱۳۹۴/۱۱/۱۱