

Ritual of divine revelation Evolutionary theory of political philosophy in explaining revelation and its relation to government and law

Received: 2021-07-26 Accepted: 2021-10-06

Ahmad Reza Yazdani Moqadam *

The present study seeks to provide a new answer to a fundamental question within the framework of the tradition of Islamic political philosophy, which is how to use and deduce revelation in different historical-civilizational and cultural conditions and requirements? The claim of the research is that the Prophet, like a mirror, receives the divine rational truths through divine revelation and presents them to the people. Due to the fact that the Prophet's noble soul is a mirror in receiving divine revelation and the role of the mirror in representing the received truths, the Prophet has conveyed the received truths to the people in accordance with cultural, civilizational, social and ... conditions. Thus, in case of transferring the revelation of the Prophet to new conditions, the inference of divine commandments requires contemplation, reason and ijtehad. This analysis can be called the ritual theory of revelation. According to this theory, the truth of the human soul, which is his eloquence, receives revelation. The general rational truths mentioned above become partial truths during the inner process of the Prophet. The main achievement of the ritual theory of revelation is the rationality of religion and the possibility of rationality in that it has its consequences in the relationship between religion and political philosophy, religion and politics, analysis of religion and law, philosophy of legislation and legislation, characteristics and duties of government and government, ultimate goals. Shows the law and how to interpret the revelatory text.

Keywords: Ritual theory of divine revelation, Evolutionary theory of political philosophy, Law, Government, Prophet.



* Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
(a.yazdani@isca.ac.ir)

آیینگی وحی الهی

نظریه تکاملی فلسفه سیاسی در تبیین وحی و نسبت آن با حکومت و قانون^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۴

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۷/۱۴

احمدرضا یزدانی مقدم^۲



پژوهش حاضر، در پی ارائه پاسخی نوین به پرسشی بنیادین در چارچوب سنت فلسفه سیاسی اسلامی است، مبنی بر این که استفاده و استنباط از وحی در شرایط و مقتضیات تاریخی - تمدنی و فرهنگی متفاوت چگونه است؟ مدعای پژوهش این است که پیامبر هم چون آئینه‌ای، حقایق عقلی الهی را با وحی الهی دریافت و به مردم ارائه می‌کند. با توجه به آئینه‌بودن نفس شریف پیامبر در دریافت وحی الهی و نقش آئینه در بازنمایی حقایق دریافتی، پیامبر حقایق دریافتی را به تناسب شرایط فرهنگی، تمدنی، اجتماعی و...، به مردم رسانده است. بدین ترتیب در صورت انتقال وحی پیامبر به شرایط جدید، استنباط احکام الهی نیازمند تفقه، تعقل و اجتهاد است. این تحلیل را می‌توان نظریه آیینگی وحی نام نهاد. بنا بر این نظریه حقیقت جان آدمی، که ناطقه اوست، وحی را دریافت می‌کند. حقایق کلی عقلی یادشده طی فرایند درونی پیامبر به حقایق جزئی تبدیل می‌شود. دستاورد اصلی نظریه آیینگی وحی، عقلانی‌بودن دین و امکان عقل‌ورزی در آن است که پیامد خود را در مناسبات دین و فلسفه سیاسی، دین و سیاست، تحلیل دین و شریعت، فلسفه تشریح و قانون‌گذاری، ویژگی‌ها و وظایف حاکم و حکومت، مقاصد نهایی قانون و چگونگی تفسیر متن وحیانی نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: نظریه آیینگی وحی الهی، نظریه تکاملی فلسفه سیاسی، قانون، حکومت، پیامبر.

۱. این مقاله بسط ایده علمی‌ای است که در پروژه «جایگاه وحی در فلسفه سیاسی معاصر» پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در حال انجام است.

۲. دانشیار، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. (a.yazdani@isca.ac.ir).

فلسفه سیاسی دانشی درباره حکومت و قانون است (سویفت، ۱۳۸۵، ص. ۲۱ - ۲۲؛ جیکوبز، ۱۳۸۶، ص. ۲۲ - ۲۳؛ پلامناتس، ۱۳۷۱، ص. ۴۸؛ همپتن، ۱۳۸۰، ص. ۱۲؛ کوئینتن، ۱۳۷۱، ص. ۱۶). برای بررسی ماهیت حکومت و قانون هر آن چه که مبنای حکومت و قانون قرار می‌گیرد، نیازمند تفسیر و تبیین علمی است. «وحی» به مثابه یکی از بنیان‌های اساسی حکومت و قانون نزد فیلسوفان سیاسی، موضوع مناظره‌های علمی بوده است. پژوهش حاضر به این پرسش بنیادین می‌پردازد که «استفاده و استنباط از وحی در شرایط و مقتضیات تاریخی، تمدنی و فرهنگی متفاوت چگونه است؟» در پاسخ به نظر می‌رسد که نفس شریف پیامبر و قوای ادراکی او همچون آیین‌های وحی الهی را دریافت و به مردم ارائه می‌کند. می‌توان این پاسخ را نظریه «آیینگی وحی الهی» به مثابه یک نظریه تکاملی فلسفه سیاسی اسلامی نامید که نظریه‌ای تبیینی درباره وحی و بنا بر سنت فلسفه سیاسی اسلامی در درون فلسفه سیاسی ارائه شده است.



با توجه به آیینگی نفس شریف پیامبر و قوای ادراکی او در دریافت وحی الهی و نقش آیین در بازنمایی حقایق دریافتی، پیامبر پس از دریافت کامل و صحیح حقایق عقلی الهی به تناسب شرایط فرهنگی، تمدنی، تاریخی، اجتماعی و ... آن را به مردم رسانده است. از این رو اگر بنا بر فرض، پیامبری در شرایط فرهنگی، تمدنی، تاریخی، اجتماعی و ... متفاوتی قرار بگیرد، با حفظ اصول و مبانی ملحوظ در وحی، پیام الهی را به تناسب شرایط جدید در اختیار مردم قرار می‌دهد. به همین ترتیب استنباط احکام الهی در شرایط جدید نیازمند تفقه، تعقل و اجتهاد است. توجه به این نکته لازم است که منظور از «به تناسب شرایط فرهنگی، تمدنی، تاریخی، اجتماعی و ... مخاطبان» محدودیت حقایق قرآنی در ظرف و ظرفیت شرایط یادشده نیست، چنان که روایات مربوط به آیات آغازین سوره حدید و سوره توحید ضمن خبر از سعه معنایی حقایق قرآن، فهم برخی از این حقایق را ویژه متفکران متعمق آخرالزمان می‌داند و البته حقایق قرآن بالاتر از اینها است.^۱

۱. (خمینی ۱۳۸۹ ج. ۱۸، صص. ۲۶۰-۲۶۳): «... همین آیاتی که در روایات ما وارد شده است که برای متعمقین آخرالزمان وارد شده است، مثل سوره «توحید» و شش آیه از سوره «حدید» {کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۹۳، ح ۳} گمان ندارم که واقعیتش برای بشر تا الان و تا بعدها بشود آن طوری که باید باشد، کشف بشود ... متعمقین آخرالزمان هم به اندازه عمق ادراکشان بهتر از دیگران فهمیده‌اند، و الا حد قرآن آن است که إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ -

این نظریه نسبت میان فلسفه و فلسفه سیاسی با نیازهای سیاسی اجتماعی و امتداد سیاسی - اجتماعی فلسفه اسلامی و سرشت و سرنوشت متفاوت فلسفه سیاسی اسلامی و فلسفه سیاسی غرب و اصالت و استقلال فلسفه سیاسی اسلامی را نشان می‌دهد. به برخی دیدگاه‌ها درباره وحی، مانند رؤیاینگاری وحی و قرائت نبوی پاسخ می‌گوید. از دیدگاه عدلیه و قرار داشتن عدل در سلسله علل احکام و نظریه امام خمینی (ره) درباره کارکرد ولایت فقیه و مقتضیات زمان و مکان پشتیبانی می‌کند.

به‌منظور ارائه نظریه و برون‌دادهای تحلیلی آن، ابتدا با پرداختن به پیشینه دانش فلسفه سیاسی در باب پرسش از قانون و نظریه‌های آن، به آرا مختلف درباره وحی به‌مثابه بنیان قانون اشاره خواهد شد. در این بخش، با پرداختن به «نظریه‌های وحی فارابی» و «نظریه‌های وحی ابن‌سینا» مقدمات لازم برای «تقریر نظریه» فراهم می‌گردد؛ در ادامه «دستاوردهای نظریه» و در پایان «نتیجه‌گیری» مبحث مذکور بیان می‌شود.

۲- پرسش از قانون و نظریه‌پردازی درباره قانون

شهرهای مختلف یونان باستان قوانین متفاوتی داشتند. در این شهرها اعتقاد بر آن بود که

مَنْ خُوِّطِبَ بِهِ {مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۲۴، ص. ۲۳۷ - ۲۳۸، ح ۶}. آنی که «لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا مَنْ خُوِّطِبَ بِهِ» یعنی خود رسول اکرم، یعنی واسطه هم نمی‌تواند بفهمد، جبرئیل هم نتوانسته‌است. ... «مَنْ خُوِّطِبَ بِهِ» فقط خود رسول اکرم است، و دیگران هم که به‌واسطه آن نوری که از حضرت رسول صلی‌الله‌علیه و آله - در قلب - آن تعلیم نورانی که از قلب او به قلب خواص او بوده‌است، به‌واسطه او فهمیده‌اند؛ و اما دست امثال ما و بشر عادی کوتاه است ... تحول معنوی و تحول عرفانی که به‌واسطه قرآن پیدا شده‌است فوق همه مسائل است. و بشر هرکس از یک بعد به قرآن نگاه کرده‌است، و بعضی بعد ظاهرش را، بعد مسائل اجتماعی را، بعد مسائل سیاسی را، بعد مسائل فلسفی، بعد مسائل عرفانی. لکن آن بعد حقیقی که بین عاشق و معشوق است، آن سرّی که بین خدا و پیغمبر اکرم است، آن یک مطلبی نیست که ماها بتوانیم بفهمیم چی است قصّه. آنکه از حضرت باقر - سلام الله علیه - نقل شده‌است که فرموده‌است که من از «صمد»، تمام احکام و شرایع را، تمام حقایق را از «صمد» می‌توانم نشر کنم، {بحرانی، ۱۳۷۴، ج. ۵، ص. ۸۰۵} مسئله هست این. ... درهرصورت کمال تأسف است برای انسان‌ها که نمی‌خواهند بدانند، در راه دانستن نیفتاده‌اند، در راه معرفت کتاب خدا قدم برنداشته‌اند، ارتباط با مبدأ وحی برقرار نکردند که از مبدأ وحی تفسیر بشود برایشان. آن ارتباط فقط بین رسول خدا و خدا بود و به‌تبع او هم بین خواصی که بوده‌اند. مسائل فلسفی هم همین‌طور، مسائل فلسفی هم وقتی شما فلسفه ارسطو، که شاید بهترین فلسفه‌ها قبل از اسلام باشد، ملاحظه کنید می‌بینید که فلسفه ارسطو با فلسفه‌ای که بعد از اسلام پیدا شده‌است فاصله‌اش زمین تا آسمان است درعین‌حالی که بسیار ارزشمند است... درعین‌حال فلسفه را وقتی که ملاحظه می‌کنیم فلسفه اسلامی با آن فلسفه قبل از اسلام زمین تا آسمان فرق دارد.»



قوانین آنان ازسوی خدایان نازل شده‌است. با گسترش تعاملات و تبادلات، این پرسش در اذهان مطرح شد که اگر این قوانین را خدایان نازل کرده‌اند پس چرا این قوانین با یکدیگر متفاوت هستند؟ از اینجا منشأ و مشروعیت قوانین مورد پرسش قرار گرفت.

در پاسخ به این پرسش دست‌کم دو گونه نسبی‌گرایی به‌وجود آمد. یکی، نسبی‌گرایی رادیکال^۱ که با نفی منشأ و مشروعیت الهی قوانین، معیار همه چیز را انسان می‌دانست؛ دومی، نسبی‌گرایی موقعیت‌مند^۲ که اعلام می‌کرد هر یک از این قوانین می‌تواند در جای خود صحیح باشند. مفهوم طبیعت و قانون طبیعت را نخستین بار نسبی‌گرایی رادیکال مطرح کرد و منظور آن بود که اقتضای طبیعت و قانون طبیعت، منفعت شخص و بهره‌گیری قوی از ضعیف است. مفهوم قانون طبیعی بعدها در نزد گروه دوم، یعنی نسبی‌گرایی موقعیت‌مند، تحول معنایی پیدا کرد و به عنوان اصولی که عقل بشری درک می‌کند و بر قوانین جاری و عرفی حاکم است و مبنای این قوانین است و، در صورت تعارض، بر این قوانین تقدّم دارد؛ درآمد.

بعدها در فلسفه سیاسی معنای جدیدی از قانون طبیعی و موضوع چگونگی ارتباط قانون طبیعی با قوانین جزئی مطرح گردید. پرسش‌هایی از این دست که: معنای قانون طبیعی چیست؟ تفصیل قوانین طبیعی چیست؟ اگر قانون یا قوانین طبیعی واحد و یکسان و عقلی است و با عقل بشری درک می‌شود علت تفاوت قوانین در کشورهای مختلف چیست؟ قوانین طبیعی توسط چه عقلی و چه مرجعی درک می‌شود و تشخیص داده می‌شود و تنفیذ می‌شود؟ و اگر توسط عقل فرد درک می‌شود؛ تکالیف فرد در مقابل دولت چه می‌شود؟ و اگر توسط دولت یا یک نهاد سیاسی یا اجتماعی درک می‌شود چه سرنوشتی پیدا می‌کند؟ طرح این پرسش‌ها به پاسخ‌های تفصیلی توماس آکوئینی، هابز و دیگران انجامید (اشتراوس، ۱۳۹۷، صص. ۳۰۷ - ۳۲۰؛ همو، ۱۳۷۳، ص. ۱۳۹؛ کلووسکو، ۱۳۸۹، ج. ۱، صص. ۵۷ - ۷۱ و ۲۹۸ - ۳۱۱؛ ج. ۲، صص. ۶۹ - ۷۱، ۱۶۶ - ۱۷۱؛ ج. ۳، صص. ۱۱۳ - ۱۲۷، ۲۱۴ - ۲۲۲).

در جهان اسلام هم پرسش‌هایی این‌چنینی درباره قانون و قانون‌گذاری مطرح گردید؛ آیا عقل قدرت درک حقایق نظری و عملی را دارد؛ اگر دارد آیا این حقایق یکسان، ثابت،

1. Radical relativism
2. Factual relativism

عام و کلی هستند؛ اگر هستند، چگونه با شریعت‌های متفاوت پیامبران جمع می‌شوند؛ اگر عقل قادر بر فهم و وضع قوانین است، چه نیازی به ارسال رُسل بود؛ چگونه می‌توان تعارض میان حکم عقل و حکم شرع را تحلیل و توجیه کرد؟

فارابی در پاسخ به این پرسش‌ها بیان می‌کند که عقل ادراک کلیات قوانین می‌کند و برای تشخیص مصادیق این قوانین کلی، یا عملی کردن آن، به قوه‌ای به نام «تعقل» نیاز است؛ تعقل حاصل تجربه طولانی، مشاهده و عرف است. وزن تعقل و وزن مهارت پزشکی است. مهارت پزشکی غیر از دانش پزشکی است. کار وحی الهی این است که با افاضه عقل فعال به ناطقه، پیامبر کلیات را ادراک می‌کند و با افاضه از ناطقه به متخیله، موجب ادراک پیامبر از جزئیات احکام می‌شود. ازین‌رو فارابی برای تحول حاصل از افاضه به ناطقه پیامبر، از تعابیر «حکیماً فیلسوفاً و متعقلاً» و برای تحول حاصل از افاضه به متخیله پیامبر، از تعابیر «نبیاً منذراً ... و مخبراً ...» استفاده می‌کند (فارابی، ۱۹۹۱م، ص. ۱۲۵). فارابی همچنین در همین رابطه، برای تبیین معنا و حقیقت تفقه، بارها از تعبیر مقاصد رئیس اول فاضل یاد کرده و آن را محور تفقه قرار داده است (فارابی، ۱۹۸۶م، ص. ۴۳ - ۴۴ - ۴۶ - ۴۷ - ۵۰ - ۵۲؛ همو، ۱۹۹۰م، ص. ۱۳۱ - ۱۳۳ - ۱۵۲ - ۱۵۵؛ ۱۹۳۱م، ص. ۶۴ - ۶۹؛ ۱۹۹۱م، ص. ۱۴۶ - ۱۵۰؛ همو، ۱۹۶۴م، ص. ۸۵ - ۸۷؛ یزدانی مقدم، ۱۳۹۷، ص. ۷۹ - ۹۶؛ همو، ۱۳۹۵ الف، ص. ۱۱۶ - ۱۱۹، ۱۳۱ - ۱۳۲، ۴۰۰ - ۴۰۳).

پاسخ ابن‌سینا به پرسش‌های یادشده آن است که ما یک شریعت عقلی کلی ثابت عام و یک شریعت وحیانی جزئی متغیر خاص داریم. پیامبر این دومی را به ما عرضه می‌دارد. شریعت وحیانی به شریعت عقلی بازمی‌گردد و پیامبر در گفتار خود قرآنی قرار داده است که ما را متوجه مقاصد خود می‌کند. بهتر آن است که پیامبر با دادن کلیات قوانین و احکام، جزئیات را به خود ما واگذار کند تا با اجتهاد و شورا آن‌ها را دریابیم و وضع نماییم (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۸۷ - ۵۰۷؛ همو، بی‌تا، ص. ۷۰۸ - ۷۱۸؛ همو، ۱۳۷۳ق، ص. ۱۴، ۱۱۱ - ۱۱۴، ۱۱۹؛ همو، ۱۳۷۷ق، ص. ۶۴؛ همو، ۱۳۸۵ق، ص. ۳۹؛ یزدانی مقدم، ۱۳۹۵ الف، ص. ۲۰۰ - ۲۰۷).

پاسخ نصیرالدین طوسی به پرسش‌های یادشده آن است که شارع احکام را می‌آورد؛ تشخیص این که احکام چگونه و چه زمان جاری شود؛ جایگزین شود یا نشود، با امام و اساس است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۲، ص. ۲۱۲ - ۲۱۴؛ یزدانی مقدم، ۱۳۹۵ الف، ص. ۲۹۰ - ۲۹۶). پاسخ ملاصدرا به پرسش‌های یادشده آن است که قوانین، مقاصد و اصولی دارند که به معرفت خدای تعالی و حفظ نفوس و اموال راجع است و به تفصیل چگونگی این ارجاع را





توضیح می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ الف، ص. ۴۲۶ - ۴۳۳؛ همو، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۸۴۲-۸۳۹؛ یزدانی مقدم، ۱۳۹۵ الف، ۳۸۰-۳۸۳، همو، ۱۳۹۵ ب، ص. ۶۳-۸۲). امام خمینی (ره) در این رابطه، مفهوم مقتضیات زمان و مکان را به کار می‌برد؛ مقصود از این مفهوم تأثیر زمان و مکان در فهم، چگونگی و تشخیص احکام است. ایشان در مواردی برای نظرات خود به همین مفهوم استناد می‌کند.

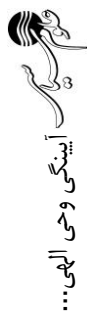
در نظریه آیینگی وحی الهی، به‌عنوان یک نظریه تکاملی در فلسفه سیاسی اسلامی، گفته می‌شود که نفس شریف پیامبر همچون آینه‌ای حقایق عقلی الهی را از آینه عقل فعال، یا به تعبیر ملاصدرا جواهر عقلی، دریافت می‌کند. آن حقایق عقلی الهی در آینه وجود پیامبر، و از جمله در قوه متخیله که اثر محسوسات را حفظ می‌کند و بعضی را با بعضی در خواب و بیداری ترکیب و یا از هم جدا می‌کند (فارابی، ۱۹۶۴ م، صص. ۳۲-۳۶، ۸۵-۸۷؛ همو، ۱۹۹۱ م، ص. ۴۶، ۶۴، ۸۷-۸۹، ۱۰۱-۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۸-۱۱۲؛ همو، ۱۴۰۵ ق، ص. ۲۶-۲۷، ۲۹؛ ابن‌سینا، بی‌تا، صص. ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۹، ۳۴۱-۳۴۳؛ همو، ۱۳۷۵، صص. ۵۷-۶۳، ۳۳۸-۳۴۰؛ همو، ۱۳۶۵، ص. ۹۳؛ سهروردی، ۲۵۳۵، ج. ۱، ص. ۹۵؛ همان، ۱۳۷۲، ج. ۳، ص. ۲۶-۳۱، ۸۷-۹۱، ۱۳۰-۱۳۳؛ ابن‌کَمُونَه، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۴۷۷، ۵۰۰-۵۰۱)، بازتاب می‌یابد. با توجه به نسبت میان قوه متخیله و محسوسات، بازتاب وحی در آینه وجود پیامبر از اقتضائات شخصی، تمدنی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی وجود شریف رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متأثر می‌شود.

بدین ترتیب تفصیلات شریعت به اجمال حقایق عقلی برمی‌گردد. چنان‌که از امامان معصوم روایت شده است که همه محرماتی که در قرآن آمده است ظاهر است و باطن آن امامان جور هستند و همه حلال‌هایی که در قرآن آمده است ظاهر است و باطن آن امامان حق هستند.^۱ بنابراین دین و شریعت دارای هسته عقلانی‌ای است که عقل و خرد انسان، از حیث نظری، می‌تواند حدودی از آن حقایق را درک کند. پیامبران الهی آن حقایق عالی را به قدر عقول بشری عرضه داشته‌اند و عقول بشری می‌توانند از طریق الفاظ وحی الهی

۱. «... عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَنْصُورٍ قَالَ: سَأَلْتُ عَبْدًا صَالِحًا عَنِ قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ فَقَالَ: إِنَّ الْقُرْآنَ لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ فَجَمِيعُ مَا حَرَّمَ فِي الْكِتَابِ هُوَ الظَّاهِرُ وَالبَّاطِنُ مِنْ ذَلِكَ أَيْمَةُ الجَوْرِ وَجَمِيعُ مَا أَحَلَّ مِنَ الْكِتَابِ وَهُوَ الظَّاهِرُ وَالبَّاطِنُ مِنْ ذَلِكَ أَيْمَةُ الْحَقِّ.» (صفار، ۱۴۰۴ ق، ج. ۱، صص. ۳۳ و ۳۴؛ العیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج. ۲، ص. ۱۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج. ۱، ص. ۳۷۴، قمی، ۱۴۰۴ ق، ج. ۱؛ الطباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج. ۸، ص. ۹۴).

به سوی آن حقایق حرکت کنند. این بیان می‌تواند تفسیر جدیدی از جمله «اقراء و ارق» باشد که در قیامت خطاب به قاری قرآن گفته می‌شود (قمی، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۲۶۰؛ حسن بن علی، ۱۴۰۹ق، ص. ۶۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۲، ص. ۶۰۶ - ۶۰۱؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج. ۲، ص. ۶۲۸؛ همو، ۱۳۷۶، ص. ۳۵۹؛ همو، ۱۴۰۶ق، ص. ۱۲۹).

فارابی و ابن سینا بارها به روابط میان ناطقه و متخیله تصریح کرده‌اند (فارابی، ۱۹۹۱، ص. ۱۱۱ - ۱۱۲؛ همو، ۱۹۶۴م، ص. ۷۹ - ۸۰؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۶۸ - ۶۹، ۲۲۹، ۳۴۰؛ همو، بی‌تا، ص. ۳۴۱ - ۳۴۳؛ همو، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۷ - ۱۱۹؛ همو، ۲۰۰۷م، ص. ۱۲۸ - ۱۱۴؛ ۱۳۵۴، ص. ۲۵۲). اگر به خاطر بگذرد که افاضه به ناطقه با افاضه به متخیله متفاوت است و با دومی پیامبری پیدا می‌شود، بر فرض هم که چنین باشد، اولاً، به تصریح فارابی دومی در طول اولی و به صورت افاضه از ناطقه به متخیله قرار دارد (فارابی، ۱۹۹۱، ص. ۱۲۵ و ۱۱۴-۱۱۶)؛ علاوه بر موارد متعدد دیگری که می‌توان به عنوان تأیید مطلب در آثار فارابی به آن‌ها استناد کرد. ثانیاً، حتی بدون توجه به رابطه طولی میان افاضه به ناطقه و افاضه به متخیله، رابطه میان متخیله و محسوسات مطلب جداگانه‌ای است که بارها در آثار فارابی به آن‌ها تصریح شده است. محسوسات هم حاصل حواس هستند و حواس هم آن‌چه را



۱. از نظر صدرالمتألهین قرآن، درجات و منازل دارد. کمترین مراتب قرآن، جلد آن است. قرآن در هر مرتبه‌ای حاملانی دارد که به شرط طهارت آن را درک می‌کنند: قشر انسانی فقط قشور قرآن را درک می‌کند و انسان قشری ظاهری فقط مفاهیم قشری و نکات بیانی و احکام عملی و سیاسات شرعی را درک می‌کند. روح و سر و لب قرآن را فقط اولوالالباب درک می‌کنند؛ زیرا حقیقت حکمت، موهبت الهی است و انسان به مرتبه حکمت نمی‌رسد مگر با افاضه الهی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص. ۶۵-۶۹؛ همان، ۱۳۶۶، ج. ۷، ص. ۱۰۷-۱۰۹). قرآن به سر و علن و هریک از آن دو به ظاهر و باطن تقسیم می‌شوند: ظاهر علن قرآن، همین مصحف محسوس است؛ و باطن علن قرآن، چیزی است که حس باطن درک می‌کند. با این توضیح که حس باطن، معنا را در ضمن عوارض جسمانی و مقداری آن درک می‌کند. یعنی به طور خلاصه حس باطن، معنا را در ضمن مصادیق خارجی درک می‌کند. بنابراین مرتبه علن قرآن مرتبه مصادیق خارجی آن است. حال یا به صورت مصادیق خارجی کتاب یا به صورت مصادیق خارجی معنا. سر قرآن هم دو مرتبه دارد و هر مرتبه از مراتبی برخوردار است: نخستین مرتبه از دو مرتبه یادشده، آن است که انسان معانی را با حدود و حقایق آن‌ها و به دور از لواحق و آثار مادی تصور کند. این تصور حدود و حقایق برگرفته از مبادی عقلی است. معانی برگرفته از مبادی عقلی، معنایی است که در میان مصادیق کثیر، متعدد و متضاد مادی، مشترک است. روح انسان با تجرد از مقام خلق و رسیدن به مقام امر، آن معانی عقلی را درک می‌کند. کلام الهی، از جهت کلام الهی بودن، قبل از نزول به عالم امر، یعنی لوح محفوظ، و قبل از نزول به آسمان دنیا، یعنی لوح محو و اثبات و نزول آن به عالم خلق و تقدیر، مرتبه‌ای فوق این مراتب داشت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ب، ص. ۶۵ - ۶۹؛ یزدانی مقدم، ۱۳۹۵الف، ص. ۳۵۲ - ۳۵۶).



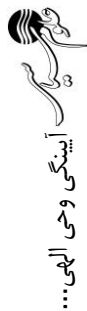
حس می‌کنند، گزارش می‌دهند. با توجه به این موضوع، متخیله نمی‌تواند گسسته از محسوسات، مطالب را عرضه دارد؛ محسوسات هم ناگزیر حاصل واقعیت‌های موجود در زمان و مکان و ... هستند.

به بیان دیگر، با توجه به این که متخیله؛ اثر و صور محسوسات را حفظ می‌کند و صورتهای یاد شده در متخیله در خدمت تحاکی حقایق کلی عقلی، با جزئیات، قرار می‌گیرند (فارابی، ۱۹۹۱، صص. ۱۰۸ - ۱۲۶) و از آنجاکه صور محسوسات حاصل دریافت حواس است و دریافت حواس نیز در زمان، مکان، اجتماع، روابط سیاسی، اقتصادی، فضای جغرافیایی و انواع مناسبات تحقق می‌یابد، لذا شکل‌های فرهنگی و تمدنی با انباشته شدن در متخیله به صورت اثر و صور محسوسات به تبدیل حقایق کلی عقلی به جزئیات یاری می‌رسانند. نقش متخیله در حفظ صور محسوسات حاصل از روابط اجتماعی و اقتصادی و صورت‌پذیری حقایق کلی عقلی به صورت جزئیات یاد شده نیز چنین است. تأیید رابطه طولی یاد شده و نسبت متخیله با محسوسات و نقش آن در تفاوت تحاکی حقایق عقلی را می‌توان در آثار فارابی مشاهده کرد (فارابی، ۱۹۹۱ م، صص. ۱۴۷ - ۱۴۸؛ همو، ۱۹۶۴ م، صص. ۸۵ - ۸۸).^۱ علاوه بر مباحث گذشته، می‌توان گفت که حقایق کلی عقلی به تناسب فرهنگ

۱. تحلیل یادشده از حکیمان حکمت متعالیه نیز قابل استفاده است. از جمله علامه طباطبایی می‌گوید: «قد عرفت أنّ الأنبياء هم الأولياء الكاملون بالفطرة، وأنّ الوارد عليهم من جانب الحقّ الأوّل تعالی نوما و يقظة على أقسام ثلاثة: امور کلیّة نوریه و امور جزئیة نوریه، و امور جزئیة حسیّة، و أنّ الأوّل باطن الثانی، و الثانی باطن الثالث، فالشريعة واردة عليهم إمّا معارف کلیّة أمّا من الله تعالی بلا واسطة أو بواسطة واحد من الأنوار المجردة، و هم الملائكة المقربون بصورهم الأصلية، و أمّا معارف جزئیة نوریه بواسطة النفوس المثالیة، و هم الملائكة المحسّمون فيلقون إليهم المعارف الجزئیة بكلام مسموع أو بنحو آخر، و أمّا المعارف الجزئیة الحسیّة فحالهم فيه قريب من حال سائر الناس و هم يلقون ما يلقي إليهم، بما يمكن أن يفهموا من الأمثال و التشابيه، إذ هو السبيل في تنزيل الكلیات إلى الجزئیة، و قد مرّ ذلك بيانا» (الطباطبایی، ۱۴۲۸ ق، صص. ۴۲۵ - ۴۲۶). چنان که آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید: «در تنزل وحی الهی از موطن عقل محض که لدى الله است و تکوین صرف است به صورت الفاظ و کلمات اعتباری و قراردادی؛ باید توجه داشت که انسان همواره حقایق معقول را از نشأه عقل به موطن مثال متصل تنزل می‌دهد و از آنجا به صورت یک فعل یا قول اعتباری در موطن طبیعت پیاده می‌کند و تمام تحلیل‌های علمی از حقایق بسیط عقلی، به واسطه گفتن یا نوشتن، همان تنزل امر عقلی تکوینی به لباس امر اعتباری است.» (جوادی آملی، ۱۳۶۹، صص. ۷۶ - ۷۷). «آن مسیری که شایسته پیوند تکوین و اعتبار است نفس مبارک رسول اکرم ﷺ است که به استناد حدیث قرب نوافل و حدیث قرب فرائض مجاری ادراکی او جلوه‌گاه سمع و بصر و نطق الهی است. از این معبر مشترک هم آن حقایق تکوینی عقلی تنزل می‌کند و هم اعتبار نقلی تجلی می‌کند. بدین ترتیب کلام الهی پس از تنزل از مراحل عقلی و مثالی، در تکوین، به نشأه اعتبار -

مخاطبان بیان می‌شود. چنین تفسیری از موارد متعددی در آثار فارابی مانند الملة و تحصيل السعادة امکان‌پذیر است.

آیا در تفسیری که فیلسوفان مسلمان از فرایند وحی ارائه کرده‌اند لازم نمی‌آید که معنای برخی از آیات قرآن، هم‌چون آیات قیامت و یا نعمت‌های بهشتی، با متفاهم از ظاهر آیات متفاوت باشند؟ مرحوم آیت‌الله سیدمحسن حکیم، مرجع شیعیان و زعیم حوزه علمیه نجف، در سفری به عربستان با «عبدالعزیز بن‌باز» مفتی آن روز عربستان (که نابینا بود) دیدار کرد؛ در این جلسه، بن‌باز، از ایشان پرسید: شما شیعیان چرا به ظواهر قرآن عمل نمی‌کنید؟ آیت‌الله حکیم در جواب گفت: این دیدار جای چنین صحبت‌هایی نیست، بگذارید به احوال‌پرسی بپردازم. بن‌باز با سماجت خواستار جواب شد. آیت‌الله حکیم ناچار به بن‌باز گفت: اگر قرار باشد به ظاهر قرآن تکیه کنیم و همان را معیار عمل قرار



می‌رسد و مسیر این تجلی درجات قوای انسان کامل است» (همان، صص. ۷۸ - ۷۹). «با تفسیر ارائه‌شده از وحی ممکن است معنای نزول وحی توسط فرشته وحی در غیرعالم مثال متصل مورد پرسش واقع شود از این‌رو تأکید می‌شود که این تفسیر از وحی به آن معنا نیست که وحی و فرشته وحی در خارج از مثال متصل وجود نداشته و تنها در حدّ تخیل صرف موجود می‌باشند» (همان، ص. ۹۳). «هرچه از خدای سبحان نازل شود و جزء عالم امکان قرار گیرد، آن صادر اول در مقام نورانیتش آگاه است گرچه روی جنبه جسمانی‌اش آگاه نباشد. ممکن نیست چیزی در جهان خلقت یافت شود و صادر اول آن را نداند چون صادر اول نسبت به همه فیوضات بعدی جنبه وساطت و احاطه علمی دارد. ولی همان انسان کامل در مقام نازل ممکن است از بعضی از امور آگاه نباشد. اگر در مقام بالا بلاواسطه دریافت کرد، در مقام پائین و وسط هم مع‌الواسطه دریافت می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۶۵، ج. ۳، ص. ۲۵۸). «در گرفتن وحی واسطه‌ای در کار نیست یعنی خود پیامبر ﷺ این مراحل را طی می‌کند و همان مصدر اصیل را ادراک می‌کند و از آنجا وحی را می‌گیرد و به همراه می‌آورد و این مجاری وسط را پیامبر در درون خود طی می‌کند» (همان، ص. ۲۵۵). «رفع حجاب به‌شکل مطلق نشدنی است و محال است بشر به جایی برسد که بی‌واسطه همه سخنان خدا را بشنود؛ زیرا محدود است و کمالات و اوصاف او نیز محدودند، پس نجوا، کلام، نداء، خواستن، و شنیدن او هم محدود است» (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج. ۳۰، ص ۲۵۱ - ۲۵۲)، اگر اقیانوس نامحدودی به سخن و تلاطم درآمد، این موجود محدود به‌اندازه گنجایش خویش نجوا، نداء، یا کلام او را می‌شنود و ممکن نیست انسان محدود همه آنچه را خدا می‌گوید، آن‌گونه که خدا گفته او بشنود ... اکنون که نمی‌شود موجود محدود بی‌هیچ‌گونه حجابی، آنچه را ذات اقدس الهی می‌گوید بشنود، معنای «و ما کان لبشر» آن نیست که اگر دو واسطه دیگر یعنی «از ورای حجاب» و «فرستادن رسول» ... نبودند حجاب دیگری نیز نیست، بلکه این است که آن دو حجاب نیستند، اما وجود پرده دیگری حتمی است، هرچند مورد توجه نباشد» (همان، ص. ۲۵۲). «نبودن واسطه میان خدای سبحان و پیامبر ﷺ به این معنا نیست که خود حضرت ﷺ نیز واسطه نیست، این نشدنی است؛ زیرا خود حضرت ﷺ چون هست حجاب است و به‌اندازه گنجایش وجودی خودش آن ذات نامتناهی را در مرحله تجلی می‌بیند» (همان، ص. ۲۸۱).



دهیم، باید معتقد شویم که شما به جهنم خواهید رفت. بن باز با تعجب پرسید: چرا؟ آیت‌الله حکیم پاسخ داد: چون قرآن می‌فرماید: « وَ مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَ أَضَلُّ سَبِيلًا »؛ کسی که در این جهان نابینا باشد، در جهان آخرت هم نابینا و گمراه‌تر خواهد بود» (اسراء، ۷۲). شما که از دو چشم نابینا هستید، طبق ظاهر این آیه باید در آخرت هم نابینا باشید و در زمره گمراهان اهل جهنم هستید، بنابراین ظاهر بسیاری از آیات قرآن مقصود نیست. اگر این آیه را تأویل نکنیم و به معنای کوری ظاهر بگیریم، معنای آن این است که شما که در این جهان به کوری چشم مبتلا شده‌ای، در آخرت هم گرفتار کوری چشم باشی. ولی اگر تأویل کنیم، معنای آن این است که هرکس در این جهان گرفتار کوری دل باشد، در آخرت هم دچار کوردلی و گمراهی است، بلکه گمراه‌تر است.^۱

همین موضوع از فرمایش امام عسکری علیه السلام هم فهمیده می‌شود. «ابن شهر آشوب» می‌نویسد: «اسحاق کندی»^۲ که از فلاسفه بود و در عراق اقامت داشت، کتابی به نام *تناقض‌های قرآن* تالیف نمود. روزی یکی از شاگردان او به محضر امام عسکری علیه السلام شرفیاب شد. حضرت به او فرمود: اگر مطالبی به شما تفهیم شود می‌توانید آن را برای استاد نقل کنید؟ شاگرد گفت: آری. امام فرمود: از اینجا که برگشتی به حضور استاد برو و با او به محبت رفتار نما و بگو: این مسئله برای من پیش آمده‌است که آیا ممکن است گوینده قرآن از گفتار خود معانی‌ای غیر از آن چه شما حدس می‌زنید، اراده کرده باشد؟ او در پاسخ خواهد گفت: بلی، ممکن است چنین منظوری داشته باشد. در این هنگام بگو: شما چه می‌دانید، شاید گوینده قرآن معانی دیگری غیر از حدس شما اراده کرده باشد و شما الفاظ او را در غیر معنای خود به کار برده‌اید؟ امام در اینجا اضافه کرد: او آدم باهوشی است، طرح این نکته کافی است که او را متوجه اشتباه خود کند. شاگرد به حضور استاد رسید و طبق دستور امام رفتار نمود. استاد تأملی کرد و گفت: آری، هیچ بعید نیست، امکان دارد که چیزی در ذهن گوینده سخن باشد که به ذهن مخاطب نیاید و شنونده از ظاهر کلام گوینده چیزی بفهمد که وی خلاف آن را اراده کرده باشد. آن‌گاه استاد با درک واقعیت و توجه به اشتباه خود، دستور داد آتشی روشن کردند و تمام آن چه را که به عقیده

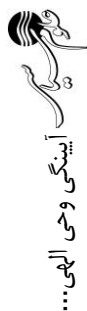
1. <https://hajj.ir/fa/37281>

۲. پسر اسحاق کندی به نام «یعقوب» (پیشوایی، ۱۳۹۰، ص. ۶۲۸).

خود درباره تناقض‌های قرآن نوشته بود، سوزاند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج. ۴، ص. ۴۲۴). از بیان امام خمینی و روایات مستند وی نیز همین موضوع فهمیده می‌شود (خمینی، ۱۳۸۹، صص. ۲۶۰ - ۲۶۳). بنابراین اگر منظور از این پرسش که «آیا در تفسیری که فیلسوفان مسلمان از فرایند وحی ارائه کرده‌اند لازم نمی‌آید که معنای برخی از آیات قرآن، هم‌چون آیات قیامت یا نعمت‌های بهشتی، با متفاهم از ظاهر آیات متفاوت باشند؟» آن است که: کسی گمان کند با این تحلیل ممکن است معنای ظاهر آیات، چنان که او فهمیده است، کذب و نادرست باشد؛ باید گفت، کذب در معنای فهمیده شده یک شخص امکان‌پذیر و ناشی از اشتباه فهم شخص است؛ چنان‌که در فرمایش امام عسکری علیه السلام گذشت. اما بدون هیچ‌گونه تردیدی، کذب در معنای حقیقی قرآن امکان ندارد و این تحلیل آن را رد و نفی می‌کند.

۳- نظریه پردازی درباره وحی در فلسفه سیاسی اسلامی

تحلیل متفکران فلسفه سیاسی اسلامی از قوانین، ناظر به چگونگی وحی الهی نیز هست؛ زیرا در حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی، با توجه به شریعت اسلام، پرسش و نظریه‌پردازی درباره قانون و قانون‌گذاری، پرسش از وحی و نظریه‌پردازی آن را نیز لزوماً در پی دارد. نظریه‌پردازی درباره وحی در فلسفه سیاسی اسلامی به آثار فارابی، در حوزه دانشی فلسفه سیاسی بازمی‌گردد. فارابی در آثار خود نظریه‌های گوناگونی پیرامون وحی ارائه کرده که گاه این نظریه‌ها غیرقابل جمع است. برای نمونه بنابر تحلیلی که فارابی در *فصول منتزعه* از وحی ارائه می‌کند، پیامبری غیر از فیلسوفی است؛ گرچه پیامبری و فیلسوفی ممکن‌الجمع هستند (فارابی، ۱۴۰۵ق، صص. ۹۵ - ۹۹). این دیدگاه در حالی است که وی در *مبادی آرا اهل المدینه الفاضله*، پیامبر را اول فیلسوف و در مرتبه بعد، پیامبر معرفی می‌کند (فارابی، ۱۹۹۱، ص. ۱۲۵) و در *الملة* پیامبر را فیلسوفی معرفی می‌کند که برای مردم پیامبر است (فارابی، ۱۹۸۶م، ص. ۶۶). بنابراین در این دو اثر، برخلاف *فصول منتزعه*، پیامبری و فیلسوفی لازم‌الجمع هستند. (یزدانی مقدم، ۱۳۹۵ف، صص. ۵۹ - ۷۵ و ۴۰۳ - ۴۱۳). نظریه‌پردازی‌های متعدد و متفاوت فارابی درباره وحی و پیامدهای آن در نسبت عقل و وحی، فیلسوف و پیامبر، فلسفه و دین، فلسفه سیاسی و شریعت، سطوح قانون‌گذاری، چگونگی قانون‌گذاری مبتنی بر وحی و ... قابل تأمل است. با توجه به این‌که فلسفه سیاسی دست‌کم درباره دو موضوع حکومت و قانون است، نظریه‌پردازی‌های فارابی هر دو موضوع را در بر می‌گیرد؛ و در هر دو موضوع پیامدهایی دارد. از جمله این‌که از بایسته‌های



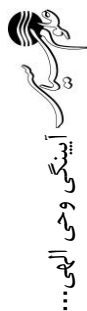


حاکم فاضل، چنان که در مبادی آرا اهل المدينة الفاضلة و السياسة المدنية و الملة بیان شده، دریافت وحی الهی است. همچنین قانون گذاری از وظایف حکومت و حاکم فاضل است که این موضوع به ویژه در الملة و تحصیل السعادة به تفصیل بیان شده است. ابن سینا نیز در آثار خود، مانند بخش های فلسفه سیاسی در الشفاء و النجاة، نبوت را در ارتباط با قانون گذاری بررسی کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۶، صص. ۴۸۷ - ۵۰۷؛ همو، بی تا، ص. ۷۰۸-۷۱۸؛ یزدانی مقدم، ۱۳۹۵ الف، صص. ۲۰۰ - ۲۰۷). وی در آثاری چون الرسالة فی اقسام العلوم العقلية و الرسالة فی اثبات النبوات به نسبت وحی و نبوت و سیاست و رسالت تصریح کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۰، صص. ۲۳۹ - ۲۴۰، همو، ۱۹۸۹ م، ص. ۲۶۵-۲۶۷). بدین ترتیب نظریه پردازی درباره وحی در فلسفه سیاسی اسلامی و در آثار دیگر فیلسوفان مسلمان سابقه ای هزار ساله دارد.

در تاریخ فلسفه سیاسی غرب نیز بحث و نظریه پردازی درباره وحی، کتاب مقدس و استناد به آن را می توان در آثار هابز، لاک و اسپینوزا ملاحظه کرد. در تحلیل وحی، استناد به وحی و پیامدهای آن در فلسفه سیاسی مدرن باید از هابز و اسپینوزا یاد کرد. تحلیل هابز درباره وحی و نظریه او در این باره در فصل های سی و چهارم (هابز، ۱۳۸۰، ص. ۳۴۲ - ۳۵۳) و سی و ششم (همان، ص. ۳۶۰ - ۳۷۳) لویاتان به تفصیل آمده است. هابز ادعای دریافت وحی الهی را اوهام، خرافات و روان پریشی می داند (همان، صص. ۱۲۲ - ۱۲۳، ۱۲۶). با تحلیلی که هابز از انسان، عقل و معرفت دارد، داوری درباره وحی، دین، متون وحیانی و دینی را به عقل مدنی یعنی حاکم واگذار می کند. وی با سپردن دین و تفسیر و داوری آن به حاکم سیاسی، آن را ابزار دست حاکم قرار می دهد. قوانین الهی را هم با تشکیک در تشخیص منشأ وحیانی آن، در نهایت به قوانین مدنی تأویل می برد (همان، صص. ۲۶۸ - ۲۷۰).

دیدگاه هابز درباره نسبت وحی، حکومت و قانون گذاری در فصل های سی و پنجم (همان، ص. ۳۵۳ - ۳۶۰)، چهلم تا چهل و سوم (همان، ص. ۳۹۶ - ۴۹۲) بیان شده است. هابز با تأویل مباحث مُلک و حیانی خداوند و قوانین شرعی به دولت یا حکومت، مرجعیت کتاب مقدس را متوقف بر نظر حاکم مدنی می کند (همان، ص. ۳۳۰، ۳۳۳-۳۳۴، ۳۷۱، ۳۴۰-۳۴۲، ۳۷۷، ۳۸۰). هابز یادآور می شود که در بررسی متون وحیانی و کلام خداوند از عقل طبیعی به عنوان ابزار و وسیله استفاده می کند. وی نظر تفسیری خاصی هم در این باره ارائه می کند (همان، ص. ۳۲۹-۳۳۰).

اسپینوزا نیز تحلیل مفصلی از وحی دارد و رساله الهیاتی سیاسی او درباره وحی است. اشتراوس در تفسیر اسپینوزا اظهار می‌دارد که اسپینوزا فیلسوفی سیاسی و رساله الهیاتی سیاسی او اثر یک فیلسوف سیاسی است (اشتراوس، ۱۳۹۷، ص. ۱۹۶). وی اسپینوزا را قهرمان لیبرالیسم و دموکراسی معرفی می‌کند (همان، ص. ۴۱۷). از نظر اشتراوس، کل پروژه اسپینوزا حمله‌ای آشکار به تمام صور الهیات کتاب مقدس است. تزه‌های صریح رساله الهیاتی سیاسی بیانگر نظریه لیبرالی هستند (همان، ص. ۴۱). اسپینوزا در رساله الهیاتی سیاسی خطوط کلی جامعه مطلوب را ترسیم می‌کند. جامعه مطلوب او نوعی لیبرال دموکراسی است. بدین ترتیب، اسپینوزا اولین فیلسوفی است که از لیبرال دموکراسی حمایت کرد.



اسپینوزا به‌عنوان افراطی‌ترین منتقد مدرن وحی (همان، ص. ۱۸۷) در رساله الهیاتی سیاسی خود نتیجه می‌گیرد، کتاب مقدس در بردارنده گزاره‌های متناقض، بقایای پیش‌داوری‌ها، خرافات باستانی و فوران تخیل بی‌حساب و کتاب است؛ به‌علاوه تألیف و حفظ کتاب مقدس از اعتبار و وثاقت لازم برخوردار نیست (اسپینوزا، ۱۳۹۶، ص. ۱۱۵، ۱۱۹-۱۲۳؛ اشتراوس، ۱۳۹۷، ص. ۳۲۶، ۳۶۵، ۴۱۱ - ۴۱۲).

با راهی که فارابی و ابن‌سینا، خلاف‌جهت و تحلیل هابز و اسپینوزا، می‌روند تلائم دوجانبه‌ای میان وحی و فلسفه سیاسی ایجاد می‌شود. در دیدگاه فارابی و ابن‌سینا ازسویی پیامبران الهی ما را به عقل‌ورزی و فلسفه‌ورزی خوانده‌اند و ازسوی دیگر فلسفه سیاسی به‌عنوان دیسپلین دانشی، وحی و پیامبری را تحلیل می‌کند و معیارهایی برای ارزیابی وحی و پیامبری راستین در اختیار ما قرار می‌دهد. با تحلیلی که فارابی و ابن‌سینا از وحی ارائه می‌کنند امکان و ضرورت وحی به رسمیت شناخته می‌شود. به علاوه، وحی توجیهی فلسفی و نظری پیدا می‌کند و فهم آن از سطحی ظاهری و عوامانه بالاتر رفته و فهمی فلسفی با ارجاع به مبانی فلسفی از آن ارائه می‌شود. بدین ترتیب تحلیل اینان از وحی به مشروعیت دوجانبه وحی و فلسفه سیاسی می‌انجامد. ازسویی فلسفه سیاسی، وحی را تأیید می‌کند و ازسوی دیگر لازمه فهم وحی؛ مبانی و تحلیل فلسفی است. راهی که فارابی و ابن‌سینا می‌روند متفاوت از سرنوشت وحی و فلسفه سیاسی در گفتمان مدرن است. گفتمان مدرن انکار و مشروعیت‌زدایی طرفینی را به همراه دارد (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص. ۹۰-۹۵؛ همو، ۱۳۹۷، ص. ۳۶۱، ۴۰۵-۴۲۰). بدون تردید سرنوشت متفاوت وحی و فلسفه سیاسی در گفتمان مدرن حاصل وحی تاریخی موجود نزد اندیشمندان مدرن است که با



وحی تاریخی موجود در نزد فارابی و ابن سینا متفاوت است.

نظریه پردازی وحی در فلسفه سیاسی اسلامی، مرهون عناصر و اجزا و صورت‌های اولیه‌ای است که فارابی و ابن سینا فراهم آورده‌اند. ورود فارابی به وحی مبتنی بر فلسفه سیاسی است. فارابی در پژوهش خود با ورود از موضوع احکام و قوانین دولت و حکومت مفهوم «المهنة الملكية» را مطرح می‌کند که می‌توان به «حرفه فرمانروایی» ترجمه کرد. وی با مقایسه حرفه فرمانروایی و حرفه طبابت می‌گوید: همان‌طور که در حرفه طبابت علاوه بر کلیات دانش طبابت به تجربه طولانی نیاز است تا کلیات دانش طبابت متناسب با شرایط و مقتضیات در موارد خاص به کار گرفته شود، در حرفه فرمانروایی نیز علاوه بر کلیات فلسفه سیاسی، مشاهده و تجربه طولانی هم ضرورت دارد. فارابی با «تعقل» نامیدن این مشاهده و تجربه طولانی و ارتباط آن به «قوه فکری» و «فضیلت فکری»، «تعقل» و «فضیلت فکری» را از فضایل عقل عملی می‌داند. هم‌چنین لازم است که حرفه فرمانروایی به فلسفه نظری راجع باشد تا غایات انسان و حکومت را اخذ نماید. از وظایف حکومت، قانونگذاری است قانونگذاری مراتبی دارد که از کلیات آغاز و با توجه به شرایط تاریخی، تمدنی، جغرافیایی، محیطی، فرهنگی و ... به جزئیات ختم می‌شود. مراحل نهایی و عملیاتی قانون‌گذاری به تعقل و قوه فکری بازمی‌گردد. بنابراین یکی از وظایف حکومت، قانونگذاری جزئی، بر پایه «تعقل» و فضیلت فکری، است (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۶۶؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص. ۹۵-۹۹؛ همو، ۱۹۳۱م، ص. ۹۱-۹۲؛ یزدانی مقدم، ۱۳۹۷، ص. ۷۹-۹۶).

فارابی در *السیاسة المدنیة* از وحی به‌مثابه افاضه قوه قانون‌گذاری یاد می‌کند. این مرتبه یا گونه از وحی با فلسفه سیاسی همراه است (فارابی، ۱۹۶۴م، صص. ۷۸-۸۰) با این تفاوت که فلسفه سیاسی مبتنی بر روش قیاسی و وحی فاقد آن است. او در *الملة* علاوه بر وحی جزئیات قوانین و وحی به‌مثابه افاضه قوه قانون‌گذاری، از وحی ترکیبی هم یاد می‌کند. بدین ترتیب که در برخی موارد جزئیات قوانین به موحی‌الیه وحی می‌شود و در برخی موارد موحی‌الیه بر پایه قوه دریافتی از وحی خود قانون‌گذاری می‌کند (فارابی، ۱۹۸۶م، ص. ۴۴؛ یزدانی مقدم، ۱۳۹۷، ص. ۷۹-۹۶).

فارابی در *مبادی آرا اهل المدینة الفاضلة* فرایندی را برای وحی ترسیم می‌کند که از افاضه عقل فعال به عقل مستفاد یا منفعل آغاز و با افاضه از ناطقه نظری و عملی به متخیله و از متخیله به حس مشترک و از حس مشترک به حواس، سپس فضای محیط به

حواس و برگشت به حواس مشترک پایان می‌یابد. با افاضه معقولات، متخیله معقولات را به جزئیات تبدیل می‌کند (فارابی، ۱۹۹۱، صص. ۱۲۲ - ۱۲۶). وی در پایان گیرندگان وحی را از جهت گرفتن معقولات یا جزئیات، در خواب یا بیداری، و ترکیب‌های گوناگون حالات یاد شده تقسیم می‌کند (فارابی، ۱۹۹۱، ص. ۱۱۳). بر این پایه می‌توان کل فرایند را به دو بخش با التفات و توجه و بدون التفات و توجه تقسیم‌بندی کرد:

الف) آنانی که فقط معقولات را می‌گیرند، یا بقیه فرایند در آن‌ها رخ نمی‌دهد یا این‌که التفات و توجه به آن ندارند.

ب) آنانی که فقط جزئیات را می‌گیرند و به بخش اول فرایند التفات و توجه ندارند. بدین ترتیب می‌توان بخش پایانی قطعه یادشده در مبادی *آرا اهل المدینه الفاضله* را وجه جمع انواع وحی یادشده در *فصول منتزعه، السیاسة المدنیة و الملة* به‌شمار آورد و وحی به جزئیات را ناظر به عدم توجه و التفات به بخش نخست فرایند وحی، یعنی وحی از عقل فعال به ناطقه، تلقی کرد.

ج) می‌توان وحی قوه را ناظر به بخش اول از فرایند یادشده به‌شمار آورد.
 د) وحی ترکیبی را هم می‌توان از ترکیب‌های یادشده در بخش پایانی قطعه موردنظر از مبادی *آرا اهل المدینه الفاضله* به‌شمار آورد.

با چنین تحلیلی، با تأویل نظریه‌های وحی فارابی در *فصول منتزعه و السیاسة المدنیة و الملة* به گونه‌ها و مراتب وحی، یک نظریه مرجع برای وحی بر پایه فرایند یاد شده در مبادی *آرا اهل المدینه الفاضله* قابل استنباط است.

تحلیل فارابی در شرح *رساله زینون* را نیز می‌توان به‌عنوان تفسیری بر مقدمه یا بخش اول فرایند دانست. به‌گفته فارابی در شرح *رساله زینون*، نفس قدسی پیامبر مطالب را دفعتاً واحده دریافت می‌کند (فارابی، ۲۰۰۸م/ الف، صص. ۴ - ۵). این دریافت می‌تواند ناظر به دریافت ناطقه، یعنی حقیقت نفس و جان آدمی، از عقل فعال باشد که دفعتاً واحده و بلازمان رخ می‌دهد و به‌تدریج در جان پیامبر می‌شکند و گسترش می‌یابد. می‌توان دریافتِ دفعتاً واحده را به نسبت عقل مستفاد و عقل فعال و حلول عقل فعال در عقل مستفاد و یا ارتقای عقل مستفاد به مرتبه عقل فعال تفسیر کرد (همان، ۱۹۹۱م، صص. ۱۰۵ - ۱۰۶، ۱۲۴ - ۱۲۵؛ همو؛ ۱۹۶۴م، صص ۳۲ و ۴۲؛ ۲۰۰۸م/ب، ص. ۱۲۸).

بدین ترتیب نظریه جامع وحی فارابی حول نظریه مطرح در مبادی *آرا اهل المدینه الفاضله* قابل بازسازی بوده و دیگر نظریات، اجزای این نظریه اصلی و مکمل آن است.



این تفسیر جدید از نظریه وحی فارابی، با توجه به تفاوت نظریه‌های متعدد او و جرح و تعدیل آنها امکان‌پذیر شده است.

تحلیل‌های متفاوت ابن‌سینا در فلسفه سیاسی و ارتباط آن با وحی، نبوت و قانون‌گذاری قابل توجه است. نسبت فلسفه سیاسی و دین از نظر ابن‌سینا در تحلیل نهایی از این قرار است که دین تقدم تاریخی بر فلسفه سیاسی داشته و فلسفه سیاسی تقدم رتبی بر دین داشته و معیارهای ارزیابی دین، فهم دین و متون دینی را ارائه می‌کند (یزدانی مقدم، ۱۳۹۵ الف، ص. ۱۳۵-۱۴۵، ۲۰۷-۲۱۰).

تحلیل‌های ابن‌سینا درباره وحی به دو گروه کلی تقسیم می‌شوند: در گروه نخست که شامل *الشفاء، النجاة، الاشارات و التنبيهات*: نمط‌های سوم و دهم، *المبدأ و المعاد، رساله الفعل و الانفعال، رساله فی النفس و بقائها و معادها* است، وحی و نبوت را به تقریب در چارچوب سه‌گانه ذیل تحلیل می‌کند: اول، کمال قوه عقلی که آن را با قوه حدس تبیین می‌کند؛ دوم، کمال قوه خیال؛ سوم، کمال قوه متصرفه یا محرکه.

تحلیل‌های ابن‌سینا از ویژگی دوم، دو گروه است. در یک گروه از تحلیل‌ها؛ افاضات عقل فعال در فرایندی مشابه فرایند مورد نظر فارابی در *مبادی آراء اهل المدینة الفاضلة* در وجود پیامبر تبدیل به جزئیات می‌شود. در گروه دوم؛ افاضات عقل فعال از طریق کائنات یا ... قبل از تحویل شدن به پیامبر تبدیل به جزئیات می‌شوند (یزدانی مقدم، ۱۳۹۵ الف، صص. ۱۶۲-۱۷۹).

گروه دوم از تحلیل‌های ابن‌سینا بیشتر تفسیر حقیقت وحی و کلام و توضیح فرایند وحی بر این پایه است و به‌مثابه تفسیر دیدگاه‌های فارابی در *السیاسة المدنیة و الملة* و به‌ویژه شرح *رساله زینون* تلقی می‌شود. بنا بر تحلیل ابن‌سینا، در *رساله فی قوی الانسانیة و ادراکاتها*، روح انسانی هم‌چون آئینه است؛ اگر این آئینه از جانب الهی اعراض نکرده باشد، با فیض الهی معقولات در این آئینه ارتسام خواهند یافت. روح پاک و قدسی، معقولات را از روح ملکی پذیرا می‌شود. ذات حقیقی ملائکه از عالم امر است. از قوای بشری، روح قدسی انسانی، که متعلق به عالم امر است، با ملائکه ملاقات می‌کند. هنگامی که روح قدسی و ملائکه تخاطب کنند، حواس باطن و ظاهر انسان به بالا جذب می‌شود و ملائکه برای روح قدسی، به‌مقدار تحمل آن، تمثّل می‌یابند و انسان مَلک راه،

گرچه نه به صورت حقیقی، می‌بیند و کلام مَلک را می‌شنود. وحی، مراد مَلک را، بدون واسطه، برای روح انسانی آشکار می‌کند. در وحی، کلام مَلک، کلام حقیقی است، زیرا کلام یعنی به تصویر درآوردن آن چه در باطن متکلم است برای مخاطب. کلام برای آن است که متکلم می‌خواهد آن چه در باطن اوست به باطن مخاطب منتقل شود و این کار نیازمند واسطه است. از این رو متکلم به وسیله‌ای مانند صوت متوسل می‌شود. هنگامی که مخاطب روحی است که حجابی بین او و مَلک نیست و مَلک برای آن روح، به‌مانند خورشید بر آب صاف تجلی می‌کند، روح از آن تجلی نقش گرفته و این نقش به حس باطن منتقل می‌شود. اگر این نقش قوی باشد، حس باطن آن را مشاهده می‌کند. بنابراین موحی‌الیه با باطن خود به مَلک متصل می‌شود و وحی را با باطن خود می‌گیرد و مَلک برای او، به صورت محسوس و دیدنی، تمثّل یافته و کلام مَلک، به صورت صداهای شنیدنی، تمثّل می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۹۸۹ م، صص. ۱۷۸ - ۱۸۰).

تفاوت این تحلیل با تحلیل‌های گروه اول، تأکید بر تفسیر و معنای کلام است. ابن‌سینا در *الرساله العرشیه* مفاهیم رساله فی قوی الانسانیه و ادراکاتها را بسط می‌دهد. در تحلیل ابن‌سینا، کلام الهی یا فیضان علوم الهی، مَلک مقرب است؛ یعنی علوم خاصی برای پیامبر است. این علوم وحدت حقیقی دارند اما در قوای ادراکی پیامبر تکثر می‌یابند. وحی القا بلازمان به پیامبر است. بدین ترتیب در تحلیل ابن‌سینا تفاوتی میان کلام خداوند، علوم خاص، قلم (از وسائط ارسال وحی) و عقل فعال نیست. برای بیان کیفیت وحی می‌توان از مثال افتادن تصویر در آینه استفاده کرد (همو، ۱۳۵۴، ص. ۲۵۲).

ابن‌سینا در *الرساله فی اثبات النبوت*، مفاهیم یاد شده در دو تحلیل پیشین را بیشتر توضیح می‌دهد و بیان می‌دارد که وحی، افاضات عقلی بدون واسطه است و مَلک آن قوه افاضه شده‌است و افاضه عقل کلی به‌طور بالعرض، از او جاری و قابل رؤیت پیامبر می‌شود. ملائکه به‌جهت معانی مختلف به اسامی مختلف نامیده می‌شوند، درحالی که همه آن‌ها یکی هستند و تجزیه بالعرض آن‌ها ناشی از تجزیه در قوای ادراکی قابل یا پیامبر است. رسول مبلغ افاضه و حیانی، در جامه عبارت است تا با آرای او صلاح عالم حسی با سیاست و صلاح عالم عقلی با علم حاصل آید (همو، ۱۹۸۹ م، صص. ۲۶۵ - ۲۶۷).

ابن‌سینا در *التعلیقات* بر آن است که اولاً، نفس در مقام مفارقت از عقول فعال کمالی دریافت می‌کند که از لوازم آن کمال، معقولات است. در نتیجه اشیا دفعتاً برای نفس متجلی می‌شوند (همو، ۱۳۹۱، صص. ۲۲۳ - ۲۲۴، ۲۳۸-۲۳۹، ۳۱۲ - ۳۱۳).



ثانیا، نفس در مطالعه ملکوت با قوای خیالی و وهمی و مانند آن‌ها همراه نیست. عقل فعال معنای کلی را دفعتاً واحده و بدون تفصیل و تنظیم بر نفس افاضه می‌کند؛ آن معنای کلی، با سرریز شدن از نفس به قوه خیال به‌طور مفصل و منظم و با عبارات مسموع و منظوم، متخیل می‌شود. عقل فعال در افاضه وحی به نفس، محتاج قوه تخیل نیست تا لازم باشد که با الفاظ مسموع و مفصل با نفس گفتگو کند (همان، صص. ۲۱۸، ۲۳۸-۲۳۹، ۵۸۵). بنابراین در *التعلیقات* وحی به‌صورت دفعتاً واحده و نه تدریجی و تقطیعی دریافت می‌شود؛ وحی را نفس و نه قوای نفس دریافت می‌کند؛ قوای نفس با سرریز وحی از نفس صورت متناسب آن قوا را به‌خود می‌گیرد. از آن‌جایی که در القای وحی به‌صورت دفعتاً واحده حدّ وسط در اختیار پیامبر قرار گرفته است، در قضایایی که پیش می‌آید بدون نیاز به فکر و ترتیب قیاس و با حدس مصاب، به نتیجه منتقل می‌شود. بدین ترتیب گفتار ابن‌سینا در *التعلیقات* می‌تواند وجه‌جمع میان نظریه‌های وحی ابن‌سینا و فارابی باشد.

در بازسازی نظریه جامع ابن‌سینا می‌توان گفت با فیض الهی معقولات در روح انسانی، که هم‌چون آیینته است، ارتسام می‌یابند. بدین ترتیب که موحی‌الیه با باطن خود به ملک متصل می‌شود و وحی را با باطن خود می‌گیرد و ملک برای او، به‌صورت محسوس و دیدنی تمثّل یافته و کلام ملک، به صورت صداهای شنیدنی، تمثّل می‌یابد (تا اینجا شرح بر *السیاسة المدنیة* و *مبادی آرا اهل المدینة الفاضلة* است).

ملک مقرب کلام الهی یا فیضان علوم الهی است. این علوم (علم یا عقل بسیط) وحدت حقیقی دارند؛ اما در قوای ادراکی پیامبر تکثر می‌یابند. وحی القا بلازمان به پیامبر است. لذا وحی افاضات عقلی بدون واسطه است و نفس کمالی دریافت می‌کند که از لوازم آن کمال، معقولات هستند؛ در نتیجه اشیا دفعتاً برای نفس متجلی می‌شوند. به بیان دیگر پیامبران از عقل بسیط برخوردار می‌شوند. عقل بسیط آن است که دارنده آن، معقولات را دفعتاً واحده تعقل می‌کند و همه معقولات جملتاً واحده و دفعتاً واحده در نزد اوست (تا اینجا شرح بر *رساله زینون* است) به‌طوری که با شنیدن یک قضیه، حدّ وسط برای او حاضر باشد (نظریه حدس). عقل فعال معنای کلی را دفعتاً واحده و بدون تفصیل و تنظیم بر نفس افاضه می‌کند (جمع میان شرح *رساله زینون* و اوائل بحث در *مبادی آرا اهل المدینة الفاضلة* است). آن معنای کلی، با سرریز شدن از نفس به قوه خیال، به‌طور مفصل و منظم و با عبارات مسموع و منظوم، متخیل می‌شود (ادامه فرایند یادشده در *مبادی آرا اهل المدینة الفاضلة*).

۴- تقریر نظریه آیینگی وحی الهی

با بازسازی نظریه جامع فارابی و ابن سینا، اکنون می‌توان نظریه آیینگی وحی الهی را تقریر کرد. در تقریر نظریه آیینگی وحی الهی می‌توانیم بگوییم که وحی دو چهره دارد: یک چهره این‌سویی (عالم خلق) و یک چهره آن‌سویی (عالم امر). در چهره آن‌سویی (ناظر به شرح رساله زینون، السياسة المدنیة، الملة، فی القوی الانسانیة و ادراکاتہا، الرساله العرشیة، الرساله فی اثبات النبوت، التعليقات) نفس پیامبر، در نسبت و قرب خاصی با حق تعالی، در تحولی درونی کمالی می‌یابد و با القای معقولات، به صورت عقل بسیط دفعتاً واحده و با القای قوه، حقایق عقلی الهی را، همچون آینه‌ای، به صورت عقل بسیط دریافت می‌کند. در چهره این‌سویی (ناظر به مبادی آرا اهل المدینة الفاضلة، فی القوی الانسانیة و ادراکاتہا، الرساله العرشیة، الرساله فی اثبات النبوت، التعليقات) در عالم خلق، آن امر مکمون و مکنون در وجود پیامبر به تدریج شکوفا می‌شود.

این دو چهره با نزول دفعی و تدریجی قرآن به قلب پیامبر شباهت دارند. بدین ترتیب وحی از افاضه عقل فعال به عقل مستفاد آغاز می‌شود؛ این افاضه به صورت دفعی و با ناطقه نظری دریافت می‌شود (ناظر به مبادی آرا اهل المدینة الفاضلة). با توجه به نسبت میان قوه متخیله و محسوسات، که بدان اشاره شد، این افاضه دفعی یا عقل بسیط به مرور و متناسب فرهنگ، تمدن، اجتماع و ... در پیامبر تفصیل می‌یابد. تحول یادشده و عقل بسیط همان دریافت دفعتاً واحده است و دریافت قوه و عقل تفصیلی همان بسط حقایق دریافتی در ناطقه نظری و در مراتب بعدی در ناطقه عملی و متخیله پیامبر است. بدین ترتیب پیامبر در آینه وجود خود علوم الهی را دریافت می‌دارد و به تناسب امکانات این آینه (اعم از شخصی، اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و تمدنی)، علوم الهی را به وحدت یا به تجزیه یا به هر دو صورت می‌گیرد. بنا بر تبیین فارابی و ابن سینا و ایضاً نصیرالدین طوسی و شیخ اشراق و ملاصدرا، پیامبر در مرتبه اول با ناطقه خود وحی را به صورت کلیات عقلی دریافت می‌کند و در مراتب بعد، این وحی در درون پیامبر تنزل یافته و به صورت الفاظ قرآن درمی‌آید.^۱

۱. صدرالمآلهین برای نزول وحی از چهار منزل یاد می‌کند: اول، قلم ربانی؛ دوم، لوح محفوظ؛ سوم، لوح قدر و آسمان دنیا؛ چهارم، لسان جبرئیل. پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله وحی را در جمیع این منازل و مقامات دریافت می‌دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ ب، ص ۵۳؛ یزدانی مقدم، ۱۳۹۵ الف، صص ۳۵۲-۳۵۶).



لازم به توجه است که گاه می‌گوییم قرآن به لسان قوم نازل شده‌است و لسان قوم شامل فرهنگ قوم هم می‌شود؛ گاهی نیز گفته می‌شود که آن حقایق کلی و عالی الهی به صورت مثال‌ات و محاکات و از طریق زبان ارائه می‌گردد و سپس برای مثال‌ات و محاکات، به موضوع متخیله و صور خیال برگرفته از حواس و جهان خارج، فرهنگ، تمدن، تاریخ و ... ارجاع می‌دهیم. نظر به تفاوت این دو، در نظریه آیینگی مفهوم دوم مراد است.

قرآن را خالق عقل، رئیس عقلا و مافوق عقل نازل می‌کند. عقول فعاله و جواهر عقلی، واسطه نزول هستند و امور، قواعد و کلیات عقلی را القا می‌کنند. ناطقه پیامبر تلقی وحی می‌کند. حقیقت انسان نیز آگاهی یا ناطقه نظری اوست. این امور کلی عقلی که به ناطقه پیامبر القا می‌شود در تنزل در وجود او، به مثال‌ات، محاکات و الفاظ تبدیل می‌شوند. بدون تردید عقل برای فهم حقایق وحیانی ناگزیر باید از همه امکانات موجود بهره گیرد. از این رو عقل در فهم حقایقی که پیامبران الهی عرضه داشته‌اند عقل انباشتی بشری است که به مرور در داخل دیسپلین‌های دانشی شکل گرفته است. بدین ترتیب عقل از همه امکانات علمی برای فهم حقایق استفاده می‌کند.

از دیدگاه ابن سینا وحی الهی و دین ما را به علوم عقلی و فلسفه تشویق و راهنمایی می‌کند و ما علوم عقلی و فلسفه را از دین و شریعت و پیامبران الهی داریم (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۴؛ یزدانی مقدم، ۱۳۹۵ الف، ص. ۱۳۷-۱۴۵، ۲۰۷-۲۰۸). با همین عقل است که می‌توانیم حقایق عرضه‌شده پیامبران الهی را دریابیم. از نظر فارابی و ابن سینا این عقل در فهم مصادیق کلیات عقلی می‌تواند عقل جمعی بشری باشد (فارابی، ۱۴۰۵ ق، ص. ۵۰-۵۴، ۶۲، ۹۳-۹۵، ۹۹؛ همو، ۱۹۸۳ م، ص. ۶۷-۷۴، ۸۱-۸۶، ۹۱-۹۴، ۱۹۸۶ م، ص. ۵۶-۵۹؛ ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۵۰۶-۵۰۷).

حاصل این که می‌توان گفت:

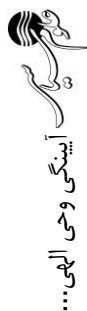
الف) حقیقت جان آدمی، که ناطقه اوست، وحی را دریافت می‌کند. تفاوت تلقی وحی و تلقی علوم این است که در تلقی وحی، روش معمول عقلی مانند قیاس، تجزیه و تحلیل وجود ندارد. از این رو عقل دریافت‌کننده وحی الهی، عقل قدسی نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۲۵ ق، ص. ۲۰۵). یعنی عقل قدسی از قیاس و مانند آن و اشتباهاتی که از جهت ماده و صورت عارض می‌شود؛ پاک است؛

ب) آن چه توسط ناطقه دریافت می‌شود، حقایق کلی عقلی است که در طی فرایند

درونی پیامبر به حقایق جزئی هم تبدیل می‌شود؛

ج) ناطقه وحی را از عقل فعال دریافت می‌کند. بنابراین هم واسطه وحی، هم محتوای وحی و هم دریافت‌کننده وحی از ماهیت عقلانی برخوردارند.

بدین ترتیب بر پایه این نظریه، امکان تفسیر جدیدی از متون وحیانی به وجود می‌آید؛ زیرا پیامبران الهی، وحی الهی را خطاب به مردم اظهار کرده و حقایق هستی و انسان و آینده انسان و چگونگی ساماندهی زندگی فردی و روابط اجتماعی و غیره را برای اهل تأمل و خردمندان بیان کرده‌اند. از اینجا امکان تفسیر جدیدی ناظر به توانایی‌های عقلی انسان پدید می‌آید. در این تفسیر جدید، فلسفه سیاسی نقش مهمی خواهد داشت. هم‌چنین ساماندهی سیاسی و قانون‌گذاری اجتماعی ناگزیر باید بر پایه دریافت مقاصد پیامبران الهی و حقایق وحی الهی باشد.



از منظر این نظریه، در استمرار دیدگاه فارابی و ابن‌سینا، دین و فلسفه در یک راستا هستند. این تحلیل مشکلات امروزیین کارکرد دین را برای ما حل می‌کند. به علاوه پیامد چنین تحلیلی از وحی در دو موضوع حکومت و قانون ظاهر می‌شود. بر پایه این تحلیل، حکومت دینی حکومتی عقلانی با اهدافی عقلانی است و از روش‌های عقلانی بهره می‌برد؛ قوانین دینی و قانون‌گذاری دینی نیز عقلانی و دارای اهداف عقلانی است و از روش‌های عقلانی استفاده می‌کند. چنان‌که تجربه تاریخی بشر نشان داده‌است، حقایق متعالی الهی مستقیم در اختیار عقل بشری قرار نمی‌گیرد و عقل بشری نیازمند وحی الهی برای احیا، حیات و تقویت و راهنمایی است و پس از تأیید وحیانی در مقام فهم حقایق الهی قرار می‌گیرد.

۵- دستاوردهای نظریه آیینگی وحی الهی

الف) این نظریه می‌گوید وحی عقلانی است و نه وهمی یا خیالی و مانند آن؛

ب) این نظریه می‌گوید وحی تا حد امکان حقایق عالی عقلی را به زبان قابل فهم مردم بیان می‌کند. بنابراین ناظر به فرهنگ، تمدن و موقعیتی است که مخاطبان وحی در آن قرار دارند؛

ج) مطابق این نظریه، پیامبر آن‌چه را که خدا بر او نازل کرده گرفته‌است و همان را هم رسانده‌است؛ یعنی در بیان آن حقایق عقلی متعالی از آنجایی که آن حقایق در آئینه وجود پیامبر ریخته شده‌است و این آئینه ناظر به شرایط اجتماعی و فرهنگی بوده‌است؛ آنچه رسانده متناسب با زبان و فرهنگ مخاطبان است. بنابراین هم آنچنان که باید، گرفته‌است و هم آن چنان که باید، رسانده‌است.



د) از این تحلیل برمی‌آید که دین در طول عقل و نه در عرض آن قرار دارد؛ وحی دریافت حقایق عقلانی است که منزل نخست آن در انسان عقل اوست. به‌علاوه کلیات عقلی به ناطقه نظری افاضه شده است و طی فرایندی به الفاظ و جزئیات تبدیل شده‌است. این نظریه ما را به آن کلیات عقلی توجه می‌دهد.

ه) بنا بر این نظریه، گفتمان و سامان سیاسی و حیانی در طول گفتمان و سامان سیاسی عقلانی قرار دارد و تحلیل و فهم گفتمان سیاسی و حیانی بر پایه گفتمان سیاسی عقلانی انجام می‌پذیرد.

و) این نظریه با تأمل و عمل اجتهادی در نظریه‌های فلسفه سیاسی و با استناد به تاریخ فلسفه سیاسی امکان فلسفه‌ورزی سیاسی را فراهم می‌آورد. لذا این نظریه مبتنی بر تحلیلی از فلسفه سیاسی اسلامی است که با تحلیل نهایی اشتراوس در واسپاری سیاست به بیرون از فلسفه سیاسی در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی متفاوت است. همچنین متمایز از تحلیل دکتر طباطبایی است که می‌گوید در فلسفه سیاسی اسلامی، عقل در پای شرع قربانی شده‌است. چنان که هر تحلیلی از فلسفه سیاسی اسلامی که گمان برد فلسفه سیاسی اسلامی، بر پایه محتوا و مبانی و تحلیل، به واسپاری سیاست به بیرون فلسفه سیاسی یا پذیرش انکار عقل در قبال شرع می‌انجامد تفاوت دارد.

ز) امتداد سیاسی این نظریه در قانون و قانون‌گذاری قابل ملاحظه است. در این نظریه پس از هم‌افزایی دیدگاه‌های فیلسوفان سیاسی مسلمان و پیگیری نتایج و آثار منطقی تحلیل‌های آنان، نشان داده شده که چگونه تحلیل وحی در دو موضوع مهم حکومت و قانون تأثیرگذار است و چگونه به حکومت و قانون‌گذاری یاری می‌رساند و چگونه به نوبه خود به فلسفه حکومت و فلسفه قانون‌گذاری می‌انجامد.

نتیجه

موضوع وحی موضوع مهمی است که از گذشته در آثار و منابع فلسفه سیاسی اسلامی مورد توجه بوده‌است. «نظریه آیینگی» نظریه‌ای تبیینی درباره وحی در چارچوب فلسفه سیاسی اسلامی است که می‌تواند پاسخگوی برخی پرسش‌ها و نیازهای روز باشد. با توجه به ارتباط موضوع وحی با دو مقوله حکومت و قانون‌گذاری، به‌مثابه دو موضوع اصلی فلسفه سیاسی، پیامدهای این نظریه در دو موضوع فوق قابل پیگیری است. موضوع وحی با مجموعه‌ای از پرسش‌ها درباره نسبت عقل و وحی، و عقل و دین روبرو است. این

نظریه در یک عرصه انسانی مطرح شده و می‌تواند تأثیر مستقیمی بر زندگی کنونی اجتماعی - سیاسی برجای گذارد.

نظریه آیینگی را می‌توان تولید نوینی در فلسفه سیاسی اسلامی و بر پایه مبانی آن به‌شمار آورد. این نظریه؛ نظریات موجود در فلسفه سیاسی را به یک نظریه جامع برمی‌گرداند و بر پایه ادبیات موجود فلسفه سیاسی؛ نظریه جدیدی در تبیین وحی ارائه می‌کند؛ به طرز خاص خود میان عقل و وحی را از چند نظر جمع می‌کند؛ از جایگاه و موقعیت وحی در شرایط امروز پشتیبانی می‌کند؛ به پرسش‌ها و دیدگاه‌های رقیب دربارهٔ وحی، مانند نظریهٔ رؤیا، پاسخ می‌گوید؛ به پرسش درباره کارآمدی احکام اسلام و جاودانگی آن پاسخ می‌گوید؛ هم‌چنین از دیدگاه عدلیه و قراردادن عدل در سلسله علل احکام، به روایت شهید مطهری، و نیز نظریهٔ امام خمینی (ره) درباره کارکرد ولایت فقیه و مقتضیات زمان و مکان پشتیبانی می‌کند؛ از آرمان‌های انقلاب اسلامی پشتیبانی و نسبت میان قرآن و نهج البلاغه و عروة الوثقی را توضیح می‌دهد.

این نظریه برای پاسخ به پرسش‌های مربوط به تعارض و نسبیت قوانین و استنباط آن، به کار می‌آید و از این طریق راهی برای عقل‌ورزی در حلّ معضلات جامعه اسلامی می‌گشاید؛ با پیگیری نسبت میان فلسفه و فلسفه سیاسی و نیازهای سیاسی اجتماعی، امتداد سیاسی اجتماعی فلسفه اسلامی را نشان می‌دهد؛ و با برجسته‌ساختن سرشت و سرنوشت متفاوت فلسفه سیاسی اسلامی و فلسفه سیاسی غرب (لیبرال دموکراسی)، بر اصالت، استقلال و عقل‌ورزی فلسفه سیاسی اسلامی تأکید می‌کند.



منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغة.
ابن بابویه، م. (۱۳۷۶). *الأمالی (للمصدق)*. تهران: کتابچی.
ابن بابویه، م. (۱۴۰۶ق). *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*. قم: دار الشریف الرضی للنشر.
ابن بابویه، م. (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. (ج. ۲). (مترجم: ع. ا. غفاری). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
ابن سینا، ح. (۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲ م). *الشفاء، المنطق، المدخل*، ج ۱. (تحقیق: جورج قنوتی و محمود خضیری و فؤاد اهوانی). قاهره: نشر وزارة المعارف العمومية.
ابن سینا، ح. (۱۳۲۵ق). *هدیه رئیس اللامیر*. (به کوشش: ادوارد بن کرنیلیوس فنڈیک امیرکائی). قاهره: شرکت طبع الکتب العربیة بمصر.
ابن سینا، ح. (۱۳۵۴). *الرسالة العرشية*. حیدرآباد دکن: جمعیہ دائرۃ المعارف العثمانیہ.
ابن سینا، ح. (۱۳۶۵). *معراج نامہ*. (تصحیح و تعلیق: ن. مایل هروی). مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
ابن سینا، ح. (۱۳۷۰). *فی اقسام العلوم العقلیہ*. م. نورانی. قم: انتشارات مکتب اهل بیت (علیہم السلام).
ابن سینا، ح. (۱۳۷۳ق). *الشفاء*. قاهره: وزارة المعارف العمومية.
ابن سینا، ح. (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفاء*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
ابن سینا، ح. (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*. ح. حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
ابن سینا، ح. (۱۳۷۷ق). *الشفاء*. اح. قاهره: نشر وزارة المعارف العمومیہ.
ابن سینا، ح. (۱۳۸۵ق). *الشفاء*. ا. قاهره: نشر وزارة المعارف العمومیہ.
ابن سینا، ح. (۱۳۹۱). *التعلیقات*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
ابن سینا، ح. (۱۹۸۹). *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، القاهرة: دار العرب للبیستانی.
ابن سینا، ح. (۲۰۰۷م). *رساله فی النفس و بقائها و معادها*. پاریس: داریبیلون.
ابن سینا، ح. (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران.



- ابن سینا، ح. (بی تا). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن شهر آشوب، م. (۱۳۷۹)، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، قم: علامه.
- ابن کموّنه، سعد بن منصور (۱۳۸۷). *شرح التلوّیحات اللوحیة و العرشیة*. (ج. ۳). تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- اسپینوزا، بندیکت (۱۳۹۶). *رساله الہی سیاسی*. (مترجم: ع. فردوسی). تهران: شرکت سهامی انتشار.
- اشتراوس، ل. (۱۳۷۳). *حقوق طبیعی و تاریخ*. (مترجم: ب. پرهام). تهران: نشر آگه.
- اشتراوس، ل. (۱۳۹۷). *مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه*. (مترجم: ی. جیرانی). (چاپ دوم). تهران: آگه.
- بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان (۱۳۷۴ ش): *البرهان فی تفسیر القرآن*؛ قسم الدراسات الإسلامیة مؤسسه البعثة؛ قم: مؤسسه بعثة.
- پلامناتس، ج. (۱۳۷۱). *کاربرد نظریه سیاسی*. تهران: نشر الهدی.
- یشوایی، م (۱۳۹۰)، *سیره پیشوایان*. موسسه امام صادق (علیه السلام)، قم.
- جوادی آملی، ع. (۱۳۶۵). *تفسیر موضوعی قرآن مجید*. (ج. ۳). تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- جوادی آملی، ع. (۱۳۶۹). *قرآن فرقان کتاب، پیرامون وحی و رهبری*، تهران: دوم، انتشارات الزهراء.
- جیکوبز، ل. (۱۳۸۶). *درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین*. (مترجم: م. جیریایی). تهران: نشر نی.
- حسن بن علی (۱۴۰۹ ق). *التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام*. قم: مدرسه امام مهدی علیه السلام.
- خمینی، ر. (۱۳۸۹). *صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی (س)* / ج ۱۸؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی؛ مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- سوئیفت، آ. (۱۳۸۵). *فلسفه سیاسی*. (مترجم: پ. موحد). تهران: انتشارات ققنوس.
- سهروردی، ش. (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. (چاپ دوم؛ ج. ۳). (تصحیح: س. ح. نصر). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، ش. (۲۵۳۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. (تصحیح: ه. کربین). (ج. ۱). تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، م. (۱۳۶۶). *التفسیر القرآن الکریم*. (ج. ۷). (مترجم: م. خواجهوی). قم:

انتشارات بيدار.

صدرالدين شيرازى، م. (۱۳۸۰). *الحكمة المتعالية فى الاسفار الاربعة*. (ج. ۷). م. محمدى. تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.

صدرالدين شيرازى، م. (۱۳۸۱). *المبدأ و المعاد*. (ج. ۲). تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.

صدرالدين شيرازى، م. (۱۳۸۶ الف). *الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية*. (تصحيح: ج. آشتياني). (ويرايش دوم؛ ج. چهارم). قم: بوستان كتاب.

صدرالدين شيرازى، م. (۱۳۸۶ ب). *مفاتيح الغيب*. تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.

صفا، م. (۱۴۰۴ ق.). *بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد صلى الله عليهم*; قم: مكتبة آية الله المرعشى النجفى.

طباطبايى، م. (۱۳۹۰ ق.). *الميزان فى تفسير القرآن*; بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

الطباطبايى، م. (۱۴۲۸ ق.). *مجموعة رسائل العلامة الطباطبايى*، قم: باقيات.

العباشى، م. (۱۳۸۰ ق.). *التفسير (تفسير العبايش)*؛ (تصحيح: هاشم رسولى). تهران: مكتبة العلمية الاسلامية.

فارابى، م. (۱۴۰۵ ق.). *فصول منتزعة*. (تصحيح: ف. مترى نجّار). تهران: المكتبة الزهراء.

فارابى، م. (۱۹۳۱ م.). *احصاء العلوم*. (مصحح: ع. م. امين). قاهره: مطبعة السعادة.

فارابى، م. (۱۹۶۴ م.). *السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات*. (تصحيح: ف. مترى نجّار). بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

فارابى، م. (۱۹۸۶ م.). *الملة*. (تصحيح: م. مهدى). بيروت: دار المشرق.

فارابى، م. (۱۹۹۰ م.). *الحروف*. (چاپ دوم). (تصحيح: م. مهدى). بيروت: دار المشرق.

فارابى، م. (۱۹۹۱). *مبادئ آرا اهل المدينة الفاضلة*. (چاپ ششم). بيروت: دار المشرق.

فارابى، م. (۲۰۰۸ م / الف). *شرح رسالة زينون الكبير اليونانى، رسائل الفارابى*. (چاپ دوم). دمشق: دار الينايع.

فارابى، م. (۲۰۰۸ م / ب). *فلسفه أرسطوطاليس*. باريس: دار بيليون.

فارابى، م. (۱۹۸۳). *تحصيل السعادة*. (ج. دوم). بيروت: دار الاندلس.

قمى، ع. (۱۴۰۴ ق.). *تفسير التمى*. (ج. ۲). قم: دار الكتاب.

كلوسكو، ج. (۱۳۸۹). *تاريخ فلسفه سياسى*. (ج. ۱-۳). (مترجم: خ. ديهيىمى). تهران: نشر نى.



کوئینتن، آ. (۱۳۷۱). *فلسفه سیاسی*. (مترجم: م اسعدی). تهران: نشر الهدی.
کلینی، م. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. (ج. ۱-۲). (تصحیح: ع.ا. غفاری و م. آخوندی). تهران: دار الکتب
الإسلامیه.

مجلسی، م.ب. (۱۴۰۳ق)؛ *بحار الأنوار*؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی.

نصیرالدین طوسی، م. (۱۳۷۲). *اخلاق ناصری*، تهران: علمیه اسلامیة.

هاپزن، ت. (۱۳۸۰). *لویاتان*. (مترجم: ح. بشیریه). تهران: نشر نی.

همپتن، ج. (۱۳۸۰). *فلسفه سیاسی*. (مترجم: خ. دیهیمی). تهران: طرح نو.

یزدانی مقدم، ا.ر. (۱۳۹۲). *عقل و وحی در اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی*. سیاست
متعالیه، ۲، ص. ۴۹ - ۶۸.

یزدانی مقدم، ا.ر. (۱۳۹۵الف). *جایگاه وحی در فلسفه سیاسی از منظر فارابی، ابن سینا، شیخ*

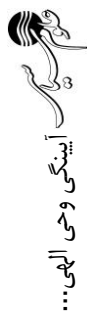
اشراق، خواجه نصیرالدین طوسی و صدرالمتألهین. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

یزدانی مقدم، ا.ر. (۱۳۹۵ب). *تطور اندیشه سیاسی صدرالمتألهین؛ تحلیل مقایسه‌ای اندیشه سیاسی*

صدرالمتألهین المبدأ و المعاد و الشواهد الربوبية. سیاست متعالیه، ۱۳، ص. ۶۳ - ۸۲.

یزدانی مقدم، ا.ر. (۱۳۹۷). *نظریه‌های وحی در فلسفه سیاسی فارابی*. سیاست متعالیه، ۲۲،

ص. ۷۹ - ۹۶.



<https://hajj.ir/fa/37281>



سال بیست و چهارم / شماره نود و پنجم / پاییز ۱۴۰۰

References

* Holy Quran.

- al-Ayashi, M. (1380 AH). *Tafsir (Tafsir Al-Ayashi)* (H. Rasouli, Ed.). Tehran: Islamic Scientific Library.
- al-Kulayni. (1407 AH). *Al-Kafi*. (A. A. Ghaffari & M. Akhundi, Eds., Vols. 1-2). Tehran: Islamic Books House.
- Allamah Majlesi. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi.
- al-Shaykh al-Saduq. (1376 AP). *Al-Amali*. Tehran: Ketabchi. [In Arabic]
- al-Shaykh al-Saduq. (1406 AH). *Thawab al-a'mal wa 'iqab al-a'mal*. Qom: Dar al-Sharif Al-Radhi for publishing. [In Arabic]
- al-Shaykh al-Saduq. (1413 AH). *Man La Yahduruhu al-Faqih* (A. A. Ghaffari, Trans., Vol. 2). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the seminary teachers' association. [In Arabic]
- Ayatollah Khomeini. (1389 AP). *Sahife-ye Imam: Collection of works of Imam Khomeini* (PBUH) (Vol. 18). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Bahrani, S. H. (1374 AP). *al-Borhan fi Tafsir al-Quran*. Qom: Be'the Institute. [In Arabic]
- Farabi, M. (1405 AH). *Abstract seasons* (F. Metri Najjar, Ed.). Tehran: Al-Zahra School. [In Arabic]
- Farabi, M. (1931). *Ihsa' al-'ulum* (A.M. Amin, Ed.). Cairo: Al-Saada Press. [In Arabic]
- Farabi, M. (1964). *Civil policy nicknamed the foundation of existence* (F. Metri Najjar, Ed.). Beirut: Catholic printing press. [In Arabic]
- Farabi, M. (1983). *Education of happiness* (2nd ed.). Beirut: Dar Al-Andalus. [In Arabic]
- Farabi, M. (1986). *International* (M. Mehdi, Ed.). Beirut: Dar Al-Mashreq. [In Arabic]
- Farabi, M. (1990). *Letters* (M. Mehdi, Ed., 2nd ed.). Beirut: Dar Al-Mashreq. [In Arabic]
- Farabi, M. (1991). *Principles of votes of the people of Al-Madinah Al-Fadhila* (6th ed.). Beirut: Dar Al-Mashreq. [In Arabic]
- Farabi, M. (2008a). *Philosophy of Aristotle*. Paris: Darbillion. [In Arabic]
- Farabi, M. (2008b). *Explanation of the treatise of Zinon al-Kabir al-Yunani, Rasa'il al-Farabi* (2nd ed.). Damascus: Dar Al-Yanabi. [In Arabic]
- Hassan Ibn Ali (1409 AH). *The commentary attributed to Imam Al-Hassan Al-Askari* (PBUH). Qom: School of Imam Mahdi (as). [In Arabic]





- Hempton, J. (1380 AP). *Political philosophy* (Kh. Deihimi, Trans.). Tehran: Tarh-e No. [In Persian]
- Hobbes, Th. (1380). *Leviathan* (H. Bashiriyeh, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Ibn Kamuna, S. (1387 AP). *Explanation of the implications of the tablet and the throne* (Vol. 3). Tehran: Written Heritage Research Center.] In Arabic]
- Ibn Shahr Ashub. (1379 AP). *Manaqib Ale Abi Talib*. Qom: Allama. [In Arabic]
- Ibn Sina. (1325 AP). *The gift of the chief for Lamir* (E. Ben Cornelius, & F. Amirkani, Eds). Cairo: Arab Book Printing Company in Egypt. [In Arabic]
- Ibn Sina. (1354 AP). *al-Risalat al-Arshiya*. Hayderabad Deccan: Ottoman Encyclopedia Society. [In Arabic]
- Ibn Sina. (1363 AP). *al-Mabda' wa'l-ma'a*. Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University, Tehran Branch in collaboration with the University of Tehran.
- Ibn Sina. (1365 AP). *Ascension letter* (N. Mayel Heravi, Ed.). Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation.
- Ibn Sina. (1370 AP). *In the types of rational sciences*. Qom: Ahl al-Bayt (AS) School Publications. [In Arabic]
- Ibn Sina. (1371 AH) *Al-Shifa* (G. Qanavati, M. Kheziri, & F. Ahvani, Eds., Vol. 1). Cairo: Publication of the Ministry of Public Education. [In Arabic]
- Ibn Sina. (1373 AH). *al-Shifa*. Cairo: Ministry of Public Education. [In Arabic]
- Ibn Sina. (1375 AP). *The soul from the book of healing*. Qom: Islamic Development Office of the seminary. [In Arabic]
- Ibn Sina. (1377 AH). *al-Shifa*. Cairo: Publication of the Ministry of Public Education. [In Arabic]
- Ibn Sina. (1385 AH). *al-Shifa*. Cairo: Publication of the Ministry of Public Education.] In Arabic]
- Ibn Sina. (1391 AP). *al-Ta'liqat*. Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
- Ibn Sina. (1989). *The treatise on the strength of human beings and their perceptions, the expansion of the treatises on wisdom and nature, and at the end the story of peace and the translation of the Greek Hanin Ibn Ishaq* (2nd ed.). Cairo: Dar Al-Arab for Labestani. [In Arabic]
- Ibn Sina. (1997 AP). *Theology from the Book of Healing*. Qom: Islamic Development Office of the seminary. [In Arabic]
- Ibn Sina. (2007). *The treatise on the soul and its survival and resurrection*. Paris: Darby. [In Arabic]

- Ibn Sina. (n.d.). *Salvation from drowning in the sea of misguidance*. Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
- Jacobs, L. (1386 AP). *An Introduction to Modern Political Philosophy* (M. Jiriaei, Trans). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (1365 AP). *Thematic interpretation of the Holy Quran* (Vol. 3). Tehran: Raja Cultural Publishing Center. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (1369 AP). *On revelation and leadership*. Tehran: Al-Zahra Publications.
- Khwajih Nasir al-Din al-Tusi. (1372 AP). *Nasiri ethics*. Tehran: Islamic seminary.
- Klosko, G. (1389 AP). *History of Political Philosophy* (Kh. Deihimi, Trans., Vols.1-3). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Mulla Sadra. (1366 AP). *Tafsir Quran* (M. Khajavi, Ed., Vol. 7). Qom: Bidar. [In Persian]
- Mulla Sadra. (1380 AP). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect* (Vol. 7). Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation.
- Mulla Sadra. (1381 AP). *al-Mabda' wal-ma'ad* (Vol. 2). Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. [In Arabic]
- Mulla Sadra. (1386 b AP). *Mafatih al-Ghayb*. Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation.] In Arabic]
- Mulla Sadra. (1386a AP). *al-Shawahid al-rububiyah* (J. Ashtiyani, Ed., 2nd ed.). Qom: Bustaneketab. [In Arabic]
- Pishvaei, M. (1390 AP). *Sire-ye Pishvayan*. Qom: Imam Sadiq (as) Institute. [In Persian]
- Plamenatz, J. (1371 AP). *The Use of Political Theory*. Tehran: Al-Huda Publishing. [In Persian]
- Qomi, A. (1404 AH). *Tafsir al-Qomi* (Vol. 2). Qom: Dar Al-Kitab. [In Arabic]
- Quentin, A. (1371 AP). *Political philosophy* (M. As'adi, Trans.). Tehran: Al-Huda Publishing.
- Saffar, M. (1404 AH). *Basa'ir al-darajat fi fadha'il Aal Muhammad* (PBUH). Qom: Library of Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi. [In Arabic]
- Spinoza, B. (1396 AP). *The Divine Political Thesis* (A. Ferdowsi, Trans). Tehran: Enteshar Co. [In Persian]
- Strauss, L. (1373 AP). *Natural law and history* (B. Parham, Trans.). Tehran: Agah. [In Persian]
- Strauss, L. (1397 AP). *Political Introduction to Philosophy* (Y. Jeirani, Trans., 2nd ed.). Tehran: Agah. [In Persian]





Suhrawardi, Sh. (1372 AP). *Collection of works by Sheikh Ishraq* (S. H. Nasr, Ed., 2nd ed., Vol. 3). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.

Suhrawardi, Sh. (2535). *Collection of works by Sheikh Ishraq* (H. Corbin, Ed., Vol. 1). Tehran: Imperial Association of Iranian Philosophy. [In Arabic]

Swift, A. (1385 AP). *Political philosophy* (P. Movahed, Trans.). Tehran: Qoqnoos. [In Persian]

Tabatabaei, S. M. H (1428 AH). *Collection of treatises of Allamah Tabatabaei*. Qom: Baqiyat. [In Arabic]

Tabatabaei, S. M. H. (1390 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Scientific Foundation for Publications. [In Arabic]

Yazdani Moqadam, A. R. (1392 AP). Reason and revelation in the political thought of Khajeh Nasir al-Din Tusi. *Transcendental Politics*, 1(2), pp. 49-68. [In Persian]

Yazdani Moqadam, A. R. (1395a AP). *The place of revelation in political philosophy from the perspective of Farabi, Ibn Sina, Sheikh Ishraq, Khwajih Nasir al-Din al-Tusi and Sadr al-Muta'allehin*. Qom: Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]

Yazdani Moqadam, A. R. (1395b AP). Evolution of the political thought of Sadr al-Muta'allehin; Comparative analysis of the political thought of Sadr al-Muta'allehin al-Mabada wa al-Ma'ad wa al-Shawahid al-Rububiyah. *Transcendent Politics*, (13), pp. 63- 82. [In Persian]

Yazdani Moqadam, A. R. (1397 AP). Theories of revelation in Farabi's political philosophy. *Transcendental Politics*, 6(22), pp. 79-96. [In Persian]