



Ale-Taha Institute of Higher Education

## History of Islamic Philosophy

Home Page: [hpi.aletaha](http://hpi.aletaha)

Online ISSN: 2981-2097

### Religion as Law from the Point of View of Muslim Philosophers

Mohammadreza Asadi 

Associate Professor at "Philosophy Department" of Allāma Tabātabāī University.

E-mail: [asadi63256325@gmail.com](mailto:asadi63256325@gmail.com)

---

#### Article Info

##### Article type:

Research Article

##### Article history:

Received 26 August 2023

Received in revised form 19 September 2023

Accepted 21

September 2023

Published online 24

September 2023

##### Keywords:

*Religion, Law, Philosophy, Farabi, Aristotle, Politics*

---

#### ABSTRACT

What is presented in this article is the explanation and confirmation of three claims about the Knowledge of religion of Muslim philosophers: First. Muslim philosophers influenced by Plato and Aristotle have considered man as a social being. This means that man continues to live and survive in the form of presence in city, and the formation and survival of city requires law. But the law they introduce for the administration of city is not a human law, but a divine law, and that law is nothing but the divine religion. Therefore, according to Muslim philosophers, the nature of religion is the law. Second. Since Muslim philosophers have considered religion as a law, they have never questioned the existence of this law; That is, they have not asked what kind of existence religion as a law has in the outside world. Third. Although Muslim philosophers have expressed ontological points under the concept of religion as words and books and the like, they do not consider religion to be ontologically authentic. They have never had a coherent, codified and independent discussion about religion from the perspective of ontology. The basic question about religion, which has been neglected in Islamic thought and culture so far, is this: How does religion exist as an entity? The difference in approach regarding the existence of religion will cause a difference in the way of encountering religion and establishing a relationship with religion. Therefore, the ontology of religion is not just a theoretical discussion and it has many practical effects.

---

**Cite this article:** Asadi, M (2023). Religion as Law from the Point of View of Muslim Philosophers,

*History of Islamic Philosophy*, 2 (2), 39-70.

<http://doi.org/10.22034/HPI.2023.181876>



©The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.181876>

---

---

**Extended Abstract****Introduction**

The basic question about religion, which has been neglected in Islamic thought and culture so far, is this: How does religion exist as an entity? The difference in approach regarding the existence of religion will cause a difference in the way of encountering religion and establishing a relationship with religion. Therefore, the ontology of religion is not just a theoretical discussion and it has many practical effects.

What is presented in this article is the explanation and confirmation of three claims about the Knowledge of religion of Muslim philosophers:

First. Muslim philosophers influenced by Plato and Aristotle have considered that man continues to live and survive in the form of presence in city, and the formation and survival of city requires law. But the law they introduce for the administration of city is not a human law, but a divine law, and that law is nothing but the divine religion. Therefore, according to Muslim philosophers, the nature of religion is the law.

Second. Since Muslim philosophers have considered religion as a law, they have never questioned the existence of this law; That is, they have not asked what kind of existence religion as a law has in the outside world.

Third. Although Muslim philosophers have expressed ontological points under the concept of religion as words and books and the like, they do not consider religion to be ontologically authentic. Not only have they not discussed and questioned the existence of religion as a law, but they have never had a coherent, codified and independent discussion about religion from the perspective of ontology.

The basic question about religion, which has been neglected in Islamic thought and culture so far, is this: How does religion exist as an entity?

The difference in approach regarding the existence of religion will

cause a difference in the way of encountering religion and establishing a relationship with religion. Therefore, the ontology of religion is not just a theoretical discussion and it has many practical effects.

### **Method**

In this article, three claims of Muslim philosophers such as Farabi, Ibn Sina, Suhrawardi, Nasir al-Din Tusi, Mulla Sadra have been explained and analyzed in a documental way about Knowledge of religion.

### **Findings**

In the following article, an attempt was made to explain and establish three claims:

First. Prominent Muslim philosophers mentioned religion as law in the context of Greek philosophy. In this regard, an attempt was made to explain the view of Greek philosophy - Plato and Aristotle - regarding the need for law, and also to show how the legal dress worn by prominent Islamic sages - from the time of Farabi to Mulla Sadra - was worn.

Second. Muslim philosophers were influenced by many factors, including the influence of Greek philosophers because they looked at religion as a law, it was not possible for them to look at religion from other perspectives, including ontology, so they did not ask such questions from the perspective of ontology: What are the characteristics of religion as a law?

Third. Also, they did not raise this question: What is the existence of religion, regardless of whether it wears the clothes of law or not?

### **Conclusions**

From the point of view of Greek Plato and Aristotle, revealed religion was not relevant, and therefore they were not concerned with determining the relationship between religion and philosophy, nor were they concerned with determining the relationship between religion and politics. Therefore, for example, if Plato in the tenth book of the Laws discusses the relationship between some theological or religious topics, such as the role of law in making people believe in God and the like, or if in the fourth book of the Laws he discusses the

---

rule of God and the like, this is not what he means at all relationship between religion and philosophy or determining the relationship between religion and government and politics

Muslim philosophers from Farabi to Allāma Tabātabāī, influenced by the Platonic-Aristotelian explanation of the role of law in society, have referred to the essence of Islam as "law": a law to govern human beings - whether in society or individually - and also to make people happy. It is worth mentioning that, in order to put the Greek law on the body of Islam, and in other words, to put the Islamic religion on the body of the Greek law, Muslim philosophers needed to clarify relationship between philosophy and religion, religion and politics, and philosophy and politics. Therefore, Muslim philosophers first explained their macro-narratives of the relationship this trinity - that is, philosophy, religion and politics - to each other and in the light of this relationship, they explained the nature of religion as a law.



## دین به مثابه قانون از منظر فیلسوفان مسلمان

محمد رضا اسدی 

[asadi63256325@gmail.com](mailto:asadi63256325@gmail.com)

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی تهران، ایران.

### چکیده

### اطلاعات مقاله

آنچه در این نوشتار مطرح می‌شود، تبیین و تثبیت سه مدعا در باب دین‌شناسی فیلسوفان مسلمان است:

نوع مقاله:  
مقاله پژوهشی

اول. فیلسوفان مسلمان متأثر از افلاطون و ارسطو انسان را موجودی اجتماعی دانسته‌اند؛ بدین معنا که انسان در قالب حضور در مدینه به حیات و بقای خود ادامه می‌دهد و تشکیل و بقای مدینه نیازمند قانون است؛ اما قانونی که برای اداره مدینه یا جامعه شهری معرفی می‌کنند، قانون بشری نیست، بلکه قانون الهی است و آن قانون، چیزی جز دین الهی نیست. بنابراین از نگاه فیلسوفان مسلمان، ماهیت دین همان قانون است.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۶/۰۴

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۶/۲۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۷/۳۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۰۷/۰۲

دوم. از آنجا که فیلسوفان مسلمان به دین به عنوان قانون نظر کرده‌اند، هرگز از نحوه هستی این قانون پرسش نکرده‌اند؛ یعنی نپرسیده‌اند که دین به مثابه قانون از چه نحوه وجودی در جهان خارج برخوردار است.

واژگان کلیدی:

دین، قانون، فلسفه،  
فارابی، ارسطو،  
سیاست، فیلسوفان  
مسلمان

سوم. هرچند فیلسوفان مسلمان ذیل مفهوم دین به مثابه کلام و کتاب و مانند آن، نکاتی هستی‌شناختی بیان کرده‌اند، ایشان اصالت هستی‌شناختی برای دین قایل نیستند. نه تنها از نحوه وجود دین به مثابه قانون بحث و پرسش نکرده‌اند، بلکه اساساً هرگز از منظر هستی‌شناسی بحث منسجم، مدون و مستقلی در باب دین نداشته‌اند. پرسش اساسی در باب دین که تا کنون در تفکر و فرهنگ اسلامی از آن غفلت شده، این است: نحوه هستی و وجود دین به مثابه یک موجود چگونه است؟ تفاوت رویکرد درباره نحوه هستی دین موجب تفاوت نحوه مواجهه با دین و نسبت برقرار کردن با دین خواهد بود؛ از این رو هستی‌شناسی دین صرفاً یک بحث نظری نیست و آثار عملی متعددی بر آن مترتب است.

استناد: اسدی، محمد رضا (۱۴۰۲). دین به مثابه قانون از منظر فیلسوفان مسلمان. *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۲ (۲)، ۳۹-۵.

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.181876>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.181876>

© نویسندگان.



### مقدمه

اگر از افلاطون و ارسطو پرسیده شود چرا آدمی نیاز به قانون دارد، هر یک بر مبنای خویش پاسخ می‌دهند. افلاطون می‌گوید: «هدف از وضع قوانین آن است که افراد جامعه نیکبخت و سعتمند شوند» (افلاطون، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۲۰۴۳). او در جای دیگری نیز چنین می‌گوید: «آدمیان نیازمند قانون هستند تا مطابق آن زندگی کنند، وگرنه فرقی با جانوران درنده نخواهند داشت» (افلاطون، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۲۱۷۶).

از نگاه افلاطون علت نیاز به قانون آن است که انسان‌ها بر اساس غریزه طبیعی خودشان نمی‌توانند تشخیص دهند که چه چیزی برای جامعه مفید است و چه چیزی مضر است تا بر اساس این شناخت و تشخیص دادن، به انجام کارهای مفید و سودمند در جامعه پردازند؛ اما به واسطه عمل به قانون صحیحی که بر اساس دانش و عقل حقیقی و آزاد که در جامعه پایه‌گذاری شده است، می‌توان به سعادت حقیقی دسترسی پیدا کرد (همان).

افلاطون بر این باور است، سیاست حقیقی، سیاستی است که بر اساس قانون به منافع عمومی بر منافع فردی اولویت می‌دهد و توده مردم تا مادامی که متکی بر یک قانون حقیقی در جامعه نباشد، نمی‌توانند مستقلاً درک کنند که اگر منافع عمومی تأمین شود، همه جامعه و تک تک افراد، سعتمندتر از زمانی هستند که صرفاً منافع فردی تأمین شود.

افلاطون با اینکه در رساله جمهوری به نظریه «حاکم حکیم» و «حکیم حاکم» معتقد است، یعنی برای اداره جامعه باید کسی که حقایق عالم مثال و ایده را مشاهده کرده است، تدبیر جامعه را به عهده گیرد؛ اما در رساله قوانین اذعان دارد در صورتی که چنین کسانی -یعنی «حاکم حکیم» و «حکیم حاکم»- در جهان نباشند یا اگر تعدادشان اندک باشد، ناچار باید به نظم و قانون برای اداره جامعه پناه برد و جامعه را بر اساس نظم و قانون اداره نمود (افلاطون، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۲۱۷۷). بنابراین بر خلاف نظر کسانی که معتقدند افلاطون در اداره جامعه، ابتدا به نظریه «حکیم حاکم» قایل بود و سپس در دوره پختگی فکری‌اش از این نظریه عدول نمود و نظریه قانون‌مداری برای اداره جامعه را تجویز نمود، باید گفت که افلاطون حتی در دوره پختگی فکری و سالخورده‌گی و کهولت جسمی‌اش نیز همچنان

معتقد است بهترین الگوی اداره جامعه، «حکیم حاکم» است و در صورت فقدان «حکیم حاکم» باید بر اساس قانون به اداره جامعه پرداخت. از آنجا که «حکیم حاکم» از دانش حقیقی و راستین برخوردار است و هیچ قانونی برتر از دانش حقیقی نیست، هرگز سزاوار نیست که دانش و عقل چنین حکیمی تابع و فرمانبر چیز دیگری باشد؛ بلکه دانش و عقل حقیقی و آزاد حکیم راستین باید همواره بر همه چیز فرمان براند (افلاطون، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۲۱۷۷).

تبیین ماهیت قانون از نگاه افلاطون نیازمند گفتار مستقلى است که از حوصله این نگاهش بیرون است؛ لذا به تبیین نظر افلاطون در باب علت نیاز جامعه انسانی به قانون اکتفا می‌کنیم و به توضیح اجمالی نظر ارسطو در باب علت نیاز جامعه انسانی به قانون می‌پردازیم:

ارسطو در رساله سیاست ضمن نقد آرای سیاسی افلاطون، این پرسش را ناظر به اندیشه افلاطونی مطرح می‌کند: آیا حکومت بهترین مردان برتر است یا حکومت قانون؟ او چنین پاسخ می‌دهد: از آنجا که همه صاحبان مناصب، قانون را راهنمای خود می‌گیرند، درست داوری می‌کنند (ارسطو، ۱۳۹۳، ص ۱۵۱). از نگاه ارسطو قانون، عقلی است که از همه هوس‌ها پیراسته است (ارسطو، ۱۳۹۳، ص ۱۵۰)؛ لذا قانون را باید از همه شهروندان برتر شمرد. بنابراین هر کشوری به حکومت نیازمند است؛ ولی واگذاری حق حکومت به یک نفر، در حالی که همه مردم با یکدیگر برابرند، کاری نارواست (ارسطو، ۱۳۹۳، ص ۱۴۹). در نهایت ارسطو نتیجه می‌گیرد: میان مردمی همانند و برابر، نه سودمند و نه رواست که یک نفر بر دیگران فرمانروا گردد؛ خواه آن مردم قانونی میان خود نداشته باشند و شهریار (حاکم) به جای قانون بنشیند یا قانون داشته باشد؛ خواه هم شهریار و هم پیروانش مردمی نیک‌سرشت باشند یا بدسرشت باشند؛ همچنین روا نیست حتی هنگامی که فرمانروا بر پیروان خویش در فضایی برتری داشته باشد، بر آنان حکومت کند (ارسطو، ۱۳۹۳، ص ۱۵۲). البته ارسطو در ادامه سخن، استثناهایی را نیز ذکر می‌کند؛ ولی قاعده همان است که گفته شد.

اما/ارسطو در تبیین پاسخ به پرسش در باب علت نیاز به قانون در جوامع انسانی، بر این باور است که نخستین اجتماعی که وجودش ضرورت می‌یابد، میان کسانی شکل می‌گیرد که بدون یکدیگر نمی‌توانند زندگی کنند؛ مثلاً زن و مردی برای بقای نسل ناگزیرند با یکدیگر اجتماع خانواده شکل دهند (همان) و این اجتماع که اختصاص به انسان ندارد و شامل حیوانات نیز می‌شود، نه از روی عمد و اراده، بلکه از روی انگیزه طبیعی صورت می‌گیرد؛ ولی اجتماع در قالب یک خانواده متشکل از زن و مرد، ممکن است با انگیزه دیگری غیر از انگیزه بقای نسل تشکیل شود و آن انگیزه‌ای برای تشکیل اجتماع خانواده آن است که هر دو در کنار هم و به کمک یکدیگر در امنیت زندگی کنند و در کنار یکدیگر نیازهای روزانه خویش را برطرف سازند. پس از تشکیل اجتماع خانواده، از کنار هم قرار گرفتن چند خانواده، دهکده پدید می‌آید؛ اما اولین بار قانون در خانواده پدیدار می‌شود که مرد خانواده برای زن و فرزندانش قانون‌گذاری می‌کند و سپس در میان چند خانواده آن که کهنسال‌تر از دیگران است، برای سایر اعضای خانواده و اعضای دهکده قانون‌گذاری کرد. اما وقتی چند دهکده کنار هم قرار گرفت، شهر پدید آمد و شهر آنجایی است که غایت و کمال اجتماعات کوچک پیشین است.

از نظر ارسطو طبیعت هر چیزی کمال آن است؛ از این رو هر گاه چیزی خواه آدمی یا اسب و خواه خانواده، به مرحله کمال برسد، گفته می‌شود که آن چیز طبیعی است. در این میان خانواده در شهر به کمال می‌رسد (همان، ص ۵). افزون بر این هر چیزی به سبب رسیدن به غایتش وجود دارد و غایت یا علت غایی برای هر چیزی، برترین «خیر» است. بر همین اساس از نگاه ارسطو شهر پدیده‌ای طبیعی است؛ یعنی شهر جایی است که آدمی در آن به غایت و کمال طبیعت خویش نایل می‌آید.

انسان بر اساس طبیعتش، حیوانی اجتماعی است (همان) و این حیوان اجتماعی به واسطه طبعش همواره به دنبال جنگ و ستیز است؛ اما از سوی دیگر، انسان به واسطه تعقلش یعنی به واسطه عقلش می‌تواند سود و زیان، درست و نادرست را تشخیص دهد و به کمک همین عقل است که آدمی در کنار هم‌نوعان خود، خانواده و شهر را تشکیل

می‌دهد. اما به چه علت شهر را تشکیل می‌دهد و برای آن قانون وضع می‌کند؟ در پاسخ باید گفت اگرچه فرد و خانواده به لحاظ زمانی بر شهر تقدم دارند، یعنی تا فرد و خانواده نباشند، شهر هم به وجود نخواهد آمد، به لحاظ طبیعی\* شهر بر فرد و خانواده مقدم است و آدمی در شهر است که به غایت خویش نایل می‌شود؛ از این رو انسانی که نمی‌تواند در شهر زیست کند، یعنی نمی‌تواند با دیگران زندگی کند، یا باید خدا باشد یا حیوان (همان، ص ۶). اما انسانی که از طرفی ستیزه‌جوست و از طرف دیگر می‌باید در شهر به غایت طبیعی خود برسد، نیازمند تشکیل حکومت است تا در قالب حکومت به غایت طبیعی خود نایل شود.\*\* از همین جهت است که /ارسطو در کتاب سیاست می‌کوشد این دو پرسش را مطرح کند و به آن پاسخ دهد:

اول. هدفی که حکومت برای آن به وجود می‌آید، چیست؟

دوم. کدام یک از شیوه‌های حکومت می‌توانند ما را به هدف مطلوب حکومت برسانند؟ (همان، ص ۱۱۶).

در ادامه /ارسطو انواع اهداف و انواع حکومت‌ها را بر شمرده و تحلیل می‌کند و همچنین به نقد دیدگاه‌های /افلاطون در رساله جمهوری و رساله قوانین می‌پردازد. از مجموع نکاتی که گفته شد، اجمالاً می‌توان به این جمع‌بندی درباره علت نیاز به قانون در نظر /ارسطو رسید: از آنجا که آدمی موجودی اجتماعی است و در اجتماع و شهر است که به غایت خویش می‌رسد و هدف اصلی اجتماع - حکومت - رساندن آدمی به زندگی خوب است (همان)، ناگزیر آن شیوه‌ای از حکومت و جامعه سیاسی مطلوب است

\* در اینجا طبیعی منسوب به طبیعت است و طبیعت به معنای غایت و کمال یک موجود است.

\*\* /ارسطو در کتاب سیاست هم ماهیت شهر را به طور مفصل توضیح می‌دهد (ارسطو، ۱۳۹۳، ص ۱۰۰) و هم ملاک شهروندی را ذکر می‌کند (همان، ص ۱۰۱) و هم این را که آیا فضیلت شهروندی خوب بودن همان فضیلت انسان خوب است، پاسخ داده و ماهیت حکومت را نیز تعریف می‌کند (همان، ص ۱۱۵)؛ ولی از آنجا که هدف نوشتار پیش رو تبیین نگاه فیلسوفان مسلمان در باب دین است، از بسط دیدگاه /افلاطون و ارسطو در باب ابعاد حکومت، قانون، معنای شهر، جامعه سیاسی و ... پرهیز می‌کنیم.

که مبتنی بر قانون باشد. البته آن قوانینی که خیر و صحیح بوده و راهنمای توده مردم باشد (همان). در واقع *ارسطو* نیز مانند *افلاطون* غایت وضع قانون را به سعادت رساندن آدمی معرفی می‌کند.

با این اوصاف اگر قانون درست وضع شود، باید بر همه چیز حاکم باشد و شه‌ریار یا فرمان‌روا فقط کارهایی را به خواست خویش انجام می‌دهد که قانون به سبب عدم امکان شمول بر همه وجوه زندگی اجتماعی درباره آنها حکمی صادر نکرده است (همان، ص ۱۳۲).

در همین راستا *ارسطو* به بحث ماهیت قانون و ملاک قانون صحیح و مانند آن نیز می‌پردازد و ما به جهت طولانی‌نشدن کلام از آن پرهیز می‌کنیم. نکته مهم این است که از نظر *ارسطو* غایت همه دانش‌ها عبارت است از: شناخت خیر و رسیدن به خیر و غایت دانش سیاسی که از همه دانش‌های دیگر ارجمندتر است، برترین خیرهاست. او در نهایت نتیجه می‌گیرد که مباحث مربوط به چنین موضوعی باید در فلسفه سیاسی مورد بحث قرار گیرد (همان، ص ۱۳۲).

از آنچه تا کنون گفته شد، مشخص می‌شود از نگاه *افلاطون* و *ارسطو*، آدمی برای رسیدن به سعادت و به جهات و دلایل مختلف دیگر، نیازمند زندگی در اجتماع و شهر\* و مدینه است و بنیان و بقای هر اجتماع و شهری در نهایت نیازمند قانون است.

از نظر *افلاطون* و *ارسطو*، منشأ پیدایش این قانون متکی به عقل و شناختی بشری است -و البته *افلاطون* و *ارسطو* هر یک به صورتی متفاوت و بنا بر مبانی خویش، ماهیت این قانون بشری را برای اداره جامعه و به سعادت رساندن انسان تبیین می‌کنند- اما وقتی این قانون و علت نیاز به آن وارد فضای فکری-فرهنگی جهان اسلام می‌شود و وقتی به طور خاص وارد فضای فکری فیلسوفان مسلمان می‌شود، فیلسوفان مسلمان نیاز به قانون را مانند دیدگاه *افلاطون* و *ارسطو* برای جامعه مسلمانان ذکر می‌کنند، با این تفاوت که قانون مورد نظر ایشان، به جای اینکه متکی بر عقل و شناخت بشری باشد، بیشتر متکی بر دین و

\* از نگاه *ارسطو* به هر جامعه سیاسی نمی‌توان شهر اطلاق کرد.

وحی آسمانی است؛ به تعبیر دیگر می‌توان گفت وقتی به آرای فیلسوفان مسلمان -همچون *فارابی*، *ابن سینا*، *شیخ اشراق*، *محقق طوسی*، *ملاصدرا* و حتی *علامه طباطبایی*- در باب تبیین ماهیت دین به مثابه قانون نظر می‌شود، مشخص است که ایشان با دینی کردن قانون در حوزه سیاست و حکومت، از تفکر افلاطونی و ارسطویی فاصله گرفته و منقطع شده‌اند؛ چراکه از سویی قانون افلاطونی و ارسطویی نه وحیانی بلکه بشری است و از سوی دیگر، فیلسوفان مسلمان با قانونی کردن دین، یعنی از دین به مثابه قانون اداره اجتماع و انسان فردی یادکردن، موجب استمرار و تداوم تفکر سیاسی *افلاطون* و *ارسطو* شده و از آنها پیروی کرده‌اند؛ زیرا *افلاطون* و *ارسطو* نیز برای اداره جامعه و حکومت، تکیه بر قانون را مورد توجه قرار می‌دادند.

فیلسوفان مسلمان از *فارابی* تا *علامه طباطبایی*، متأثر از تبیین افلاطونی-ارسطویی در باب نقش قانون در اجتماع، از ماهیت دین اسلام، به مثابه «قانون» یاد کرده‌اند: قانونی برای اداره انسان -اعم از اینکه در اجتماع باشد یا در انفراد- و همچنین برای به سعادت رساندن انسان. شایان ذکر است فیلسوفان مسلمان برای آنکه لباس قانون یونانی را بر قامت دین اسلام کنند و به تعبیر دیگر برای اینکه لباس دین اسلام را بر تن قانون یونانی کنند، نیازمند آن بودند که نسبت فلسفه را با دین و نسبت دین را با سیاست و نسبت فلسفه را با سیاست روشن کنند؛ از این رو ابتدا فیلسوفان مسلمان روایت‌های کلان خویش از نسبت این سه‌گانه -یعنی فلسفه، دین و سیاست- را با یکدیگر تبیین کردند و در پرتو این نسبت‌سنجی، به تبیین ماهیت دین به مثابه قانون پرداختند.

از نظر *افلاطون* و *ارسطو* یونانی، دین وحیانی مطرح نبود و لذا نه دغدغه تعیین نسبت دین و فلسفه را داشتند و نه دغدغه تعیین نسبت دین و سیاست. بنابراین اگر فی‌المثل *افلاطون* در کتاب دهم *قوانین* از نسبت برخی مباحث الهیاتی یا دینی همچون نقش قانون در معتقدکردن مردمان به خدا و مانند آن بحث می‌کند یا اگر در کتاب چهارم *قوانین* از حکومت خدایی و مانند آن بحث می‌کند، اصلاً مرادش تعیین نسبت دین و

فلسفه یا تعیین نسبت دین با حکومت و سیاست نیست.\*

با توجه به نکته پیش گفته، برای تبیین دیدگاه فیلسوفان مسلمان در باب ماهیت دین به مثابه قانون، بهتر بود به بستر فکری فلاسفه اسلامی در باب نسبت دین، فلسفه و سیاست اشاره می‌کردیم؛ اما به دلیل محدودیت در حجم مقاله از این نسبت‌سنجی معذوریم.

### الف) فارابی

اگرچه کندی پیش از فارابی در برخی «رسایل» خویش به نسبت دین اسلام و فلسفه یونانی اشاره کرده است،\* هرگز از دین به مثابه قانون سخن نگفته است و اولین بار فارابی بود که از دین به مثابه قانون یاد کرد. فارابی در رساله الحروف، باب دوم، فصل نوزدهم از نسبت دین و فلسفه سخن گفت و مدعی شد فلسفه حقیقی بر دین - مادامی که دین انسانی باشد و نه الهی - تقدم دارد (فارابی، ۲۰۰۶م، ص ۷۳)؛ از این رو دین تابع فلسفه است و فقه و کلام تابع دین‌اند. فارابی مشخص نمی‌کند که اگر دین، انسانی نبوده و الهی و وحیانی باشد، آیا همچنان می‌توان گفت فلسفه بر دین تقدم زمانی دارد یا خیر؟ به هر تقدیر فارابی در ادامه

\* بر خلاف ملاصدرا که در شواهد الربوبیه مستند به کتاب قوانین افلاطون می‌گوید: افلاطون نسبت دین و سیاست را نسبت روح به جسم می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، مشهد پنجم، اشراق چهارم، صفحه ۳۵۹ به بعد). آن‌چنان‌که در ترجمه فارسی کتاب قوانین افلاطون آمده است، افلاطون از چنین نسبتی یعنی نسبت دین و سیاست به مثابه روح و جسم چیزی نگفته است؛ لذا معلوم نیست متنی که نزد ملاصدرا از کتاب قوانین افلاطون بوده است، کامل‌تر و صحیح‌تر بوده باشد یا متنی که اکنون در دست ماست. به هر تقدیر سخن ملاصدرا در باب نظر افلاطون درباره نسبت دین و سیاست از نظر ما مستند نیست.

\* کندی در نامه‌ای به المعتصم بالله در باب فلسفه اولی به گونه‌ای سخن می‌گوید که دلالت بر یگانگی محتوا و دیدگاه‌های پیامبران و فیلسوفان در باب موضوعاتی همچون علم ربوبی، علم به وحدانیت خدا، علم به فضایل و راه رسیدن به آن، علم به رذایل و راه پرهیز از آن و مانند آن دارد. بر این اساس کندی اذعان دارد که مخالفت با فلسفه در واقع مخالفت با دین است. گویی از نظر کندی، نگاه دین و فلسفه به موضوعات و مسائل مذکور یکسان و یگانه است، با این تفاوت که فیلسوفان متکی بر عقل به آن حقایق رسیده‌اند، اما پیامبران متکی بر وحی آسمانی و دین الهی به این حقایق رسیده‌اند (کندی، ۱۳۸۷، ص ۱۰).

در فصل بیست و سوم و بیست و چهارم **الحروف** از نسبت دین و فلسفه سخن می‌گوید (همان، ص ۸۹). فارغ از نگاه *فارابی* به دین و فلسفه، آنچه در این فصول قابل توجه است، استفاده از واژه نوامیس یا همان قوانین به جای *ملّة* یا دین است. از اینجاست که از دین به مثابه قانون یاد می‌شود.

*فارابی* در کتاب *الملة* پس از آنکه دین را به فاضله و ضالّه تقسیم می‌کند، در باب نسبت دین و فلسفه می‌گوید: دین فاضله شبیه فلسفه است؛ یعنی همان طور که فلسفه واجد دو بخش نظری و عملی است، ملت و دین نیز دارای دو بخش نظری و عملی است. بخش نظری فلسفه، امکان به‌کار بستن و عمل ندارد، در حالی که بخش عملی فلسفه آن است که آدمی پس از دانستن، می‌تواند آن را به کار گیرد و عمل کند؛ همچنین بخش عملی ملت و دین همان است که کلیاتش در فلسفه عملی موجود است. پس آن بخشی از دین و ملت که جنبه عملی دارد، همان کلیات عملی در فلسفه است که در ملت با در نظر گرفتن شرایط تفصیل داده شده است.

به تعبیر دیگر از نظر *فارابی*، شرایع و ادیان فاضله تحت کلیاتی قرار دارند که در فلسفه عملی موجود است؛ همان طور که براهین تمام آرا و باورهای نظری دین در فلسفه نظری قرار دارد؛ ولی ما آن آرای نظری را در دین و بدون درخواست دلیل و برهان می‌پذیریم. بنابراین دو جزء نظری و عملی دین، ذیل فلسفه قرار دارند (*فارابی*، ۱۳۹۸، ص ۲۸).

*فارابی* بر اساس نسبتی که میان دین و فلسفه قایل می‌شود، معتقد است دین دارای دو بخش فقه و کلام است؛ ولی هر یک از فقه و کلام نیز دارای دو بخش آرا و افعال‌اند. بخش عقاید آرای فقه نیز ذیل فلسفه نظری بحث می‌شود و بخش عملی فقه ذیل فلسفه مدنی یا علم مدنی هستند که زیرمجموعه فلسفه عملی مورد بحث واقع می‌شوند. علم مدنی به دنبال سعادت آدمی است و سعادت آدمی نیز مشتمل بر دو گونه سعادت است: سعادت دنیوی و ظاهری — مثل ثروت و دارایی، لذت و کرامت و مرتبه اجتماعی — و سعادت اخروی و حقیقی. سعادت حقیقی فی‌نفسه مطلوب است و سعادت دنیوی فی‌نفسه مطلوب نیست، بلکه به جهت آثاری که مترتب بر آن می‌شود، مطلوب است.

علم مدنی از نگاه *فارابی* نیز هم به مسائل و امور آدمی از آن جهت که در مدینه است، می‌پردازد و هم اخلاق، خلق و خوها و عادات اختیاری انسان را که چگونه باید فضایل را به دست آورند و از رذایل پرهیز کند، مورد بحث قرار می‌دهد (همان، ص ۳۵).

بنابراین فقه و اخلاقی که در دین مطرح می‌شود، زیرمجموعه علم مدنی قرار می‌گیرد که خود یکی از اجزای فلسفه عملی است. در اینجا می‌توان بر اساس مبانی *فارابی* این پرسش را مطرح نمود: جایگاه قانون در مدینه چیست و چرا مدینه\* به قانون نیاز دارد؟

*فارابی* در پاسخ می‌گوید: از آنجا که هر فرد انسانی نمی‌تواند به تنهایی تمام توانایی‌های لازم برای اداره حیات خویش را به فعلیت برساند و برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی باید توزیع و تقسیم وظایف و توانایی‌ها انجام پذیرد و این توزیع جز با حضور در مدینه و شهر ممکن نیست، ضرورت دارد مدینه تشکیل شود. اما مدینه قوام و دوام نخواهد یافت، مگر به حضور پادشاه و شهريار و پادشاه و شهريار نیز برای به سعادت رساندن افراد مدینه سنت و قوانین را پایه‌گذاری می‌کند تا افراد مدینه بر اساس پیروی از قوانین مدینه که توسط پادشاه پایه‌گذاری شده است، به سعادت نایل شوند (همان، ص ۳۵-۳۹).

همچنان‌که ملاحظه می‌شود، از نگاه *فارابی* اولاً نه تنها دین راستین زیرمجموعه فلسفه راستین و حقیقی قرار می‌گیرد، بلکه گویی دین و فلسفه دو روی یک واقعیت واحدند؛ ثانیاً فقه و اخلاق دینی و کلام نیز آن روی فلسفه عملی قرار می‌گیرند، اگرچه بخش‌های نظری و عقاید و آرای فقه و کلام در فلسفه نظری بحث می‌شود؛ ثالثاً جامعه و مدینه از نگاه *فارابی* سه تبع نگاه افاطونی و ارسطویی- تا مادامی که تشکیل نشود، آدمی به صورت فردی نمی‌تواند به سعادت برسد و هدف تشکیل جامعه به سعادت رساندن آدمی است؛ رابعاً برای اداره جامعه دینی، ما نیازمند حاکم و قانون هستیم و حاکم و قانون‌گذار جامعه یا همان «واضع النوامیس» شخص نبی است و در نبود نبی این نقش را امام ایفا می‌کند و در

---

\* اینکه آیا مدینه *فارابی* همان پلیس یا شهر یونانی است یا خیر و تفاوت و تشابه آنها کجاست و اینکه آیا *فارابی* فهم درستی از پلیس یونانی در قالب مدینه بیان کرده است، مطلب قابل بحث مهمی است که به علت مجال اندک ما در این مقاله، مورد بحث قرار نمی‌گیرد.

نبود امام نیز فقیه این مسئولیت را ایفا می‌کند (همان، صص ۳۱ و ۳۳).

از آنچه گفته شد به‌اجمال مشخص می‌شود که *فارابی* می‌کوشد شهر (پلیس) یونانی را در فرهنگ اسلامی تبدیل به مدینه کند و دو نظریه حکومت پادشاه حکیم -در رساله *جمهوری افلاطون-* و حکومت قانون، در رساله *قوانین افلاطون* را در نظریه خودش در باب ریاست شخص نبی و قانون‌گذاری او در مدینه به وحدت برساند. از نظر *فارابی* علم مدینه که بخشی از فلسفه عملی است، هم در باب سعادت فردی -اخلاق- و هم در باب سعادت جمعی -سیاست و حکومت- سخن می‌گوید. در واقع اخلاق جزئی از علم مدنی است.

از آنجا که *فارابی* در فرهنگی دینی تنفس می‌کند و در این فرهنگ دین واجد نقشی مبنایی و اساسی در صورت‌بخشیدن به حیات جمعی و فردی آدمی دارد، نمی‌تواند بدون تبیین دقیق نسبت دین و فلسفه، دین و سیاست، فلسفه و سیاست، از ضرورت تشکیل شهر و حکومت و از ضرورت نیاز به حاکم و قانون در اداره حکومت سخن بگوید؛ از این رو کوشش می‌کند در پرتو ادغام میراثی که فلسفه یونانی -به طور خاص اندیشه افلاطونی و ارسطویی در حوزه سیاست-\* برای او به ارمغان آورده، با تفکر اسلامی در باب نبوت و سیاست، نظریه‌ای ارائه کند که هم ویژگی‌های تفکر فلسفی در باب شهر و حکومت سیاست را داشته باشد و هم ویژگی‌های تفکر و فرهنگ دینی در باب شهر و حکومت سیاست را داشته باشد. اینکه *فارابی* در جمع بین این دو نگاه فلسفی و دین در باب موضوع حکومت و سیاست موفق بوده است یا نه نیازمند فرصتی دیگر است.

### ب) ابن سینا

تقریر *ابن‌سینا* درباره ضرورت حیات اجتماعی برای انسان مانند تقریر *افلاطون* است؛

---

\* البته *فارابی* در رساله‌های دیگری مانند شرح رساله *زنون کبیر* به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی دین، شریعت، قانون الهی و نبوت برای برخی فیلسوفان یونانی که پیش از اسلام زندگی کرده‌اند، مطرح بوده است و آن فیلسوفان یونانی گویی به نوعی جمع دین و فلسفه رسیده‌اند (ر.ک: فارابی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۷).

چراکه *ابن‌سینا* بر این باور است تفاوت آدمی با سایر حیوانات در این است که اگر آدمی بخواهد به صورت فردی و به دور از جامعه زندگی کند، در اداره زندگی خویش دچار مشکل می‌شود و زندگی خوبی نخواهد داشت؛ از این رو هر یک از انسان‌ها وقتی در شهر و اجتماع قرار می‌گیرند، چون وظیفه و شغلی دارند، موجب می‌شود از زندگی راحت‌تری برخوردار باشند. به تعبیر دیگر از نگاه *ابن‌سینا* انسان‌ها در وجود و بقای خویش نیازمند مشارکت با دیگران‌اند و مشارکت و حضور در جمع مستلزم داد و ستد و معامله است و برای اینکه این امر به نحو صحیح انجام شود، باید سنت و عدالتی باشد و برقراری سنت و عدالت نیازمند *سانّ* (سنت‌گذار) و *معدّل* (عدالت‌آفرین) است و چون این *سانّ* و *معدّل* باید مردم را مورد خطاب قرار دهند و آنها را به سنت و قوانین معاملات ملزم نمایند، ناگزیر باید از جنس مردم و انسان باشند و در چنین وضعیت تعاملات اجتماعی نمی‌باید و نمی‌توان مردم را به آرا و افکارخودشان رها نمود؛ چراکه دچار اختلاف می‌شوند و هر کسی نظر و عمل خویش را مساوی عدل و آنچه بر خلاف نظر و عمل خودش باشد، ظلم محسوب می‌کند. بنابراین نیاز به انسان قانون‌گذار و سنت‌آوری که عدالت‌آفرین نیز باشد، برای بقای نوع انسان ضروری است. این انسانی که جامعه نیازمند اوست، همان پیامبر است که از سوی خداوند مستند به وحی الهی، سنت‌ها (قوانین) را وضع کرده و به مردم ابلاغ می‌کند (*ابن‌سینا*، [بی‌تا]، ص ۴۴۱).

همچنان‌که ملاحظه می‌شود، *ابن‌سینا* علت نیاز به زندگی اجتماعی و زیستن در مدینه را رسیدن به منافع می‌داند که مترتب بر حیات جمعی است و این حیات جمعی و منافع مترتب بر آن، امکان‌پذیر نمی‌شود مگر اینکه جامعه مبتنی بر قانون و سنت الهی باشد. این قانون و سنت الهی همان است که از طریق وحی الهی و فرشته وحی به پیامبر نازل می‌شود و پیامبر آن را به مردم ابلاغ می‌کند.

برخی از مهم‌ترین آرای *ابن‌سینا* در باب سرشت دین و ابعاد آن و حکمت جعل احکام و عقاید دینی و نسبت دین با فلسفه و سیاست عبارت‌اند از:

اول: *ابن‌سینا* بنا بر آنچه از مقاله دهم هیات شفاء نقل شد، ماهیت دین را همان سنت

و قانون الهی می‌داند که برای تدبیر مدینه و جامعه انسانی و بقای نوع انسانی ضروری است.

دوم: اگرچه *ابن‌سینا* در ابتدای مقاله دهم الهیات شفاء نیاز به دین به مثابه یک قانون و سنت را صرفاً برای حفظ و بقای نوع انسان ضروری می‌داند، در ادامه بحث، نیاز به دین را صرفاً بر اساس حفظ و بقای نوع انسان تبیین نمی‌کند، بلکه عمل به دین به مثابه قانون و سنت الهی، موجب تنظیم معاش و اصلاح معاد آدمی می‌شود (همان، ص ۴۴۶). در نهایت کسی که از قوانین و دستورهای دین در حوزه عقاید، اخلاق و افعال پیروی کند، به مثابه کسی است که حکمت نظری و حکمت عملی در او جمع شده و به سعادت واقعی رسیده است (همان، ص ۴۵۵).

سوم: واژه و لفظ «ناموس» (قانون) در مقاله دهم الهیات شفاء برای تبیین ماهیت دین الهی نیامده است، بلکه او در این موارد از واژه سنت و عدل استفاده می‌کند؛ یعنی از پیامبر به عنوان «سان» و «معدل» یاد می‌کند. اگرچه تعبیر سنت‌گذار (سان) به همان معنای قانون‌گذار (واضع النوامیس) است.

چهارم: *ابن‌سینا* در رساله *فی اقسام العلوم العقلیة* پس از آنکه در باب ماهیت حکمت و تقسیم آن به نظری و عملی سخن می‌گوید، حکمت عملی را به سه بخش تقسیم می‌کند: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست. او در ادامه توضیح می‌دهد این قسم سوم که از اصناف و انواع سیاست‌ها، ریاست‌ها و اجتماعاتی که در قالب مدینه فاضله و غیرفاضله سخن می‌گوید، در آثار سیاسی *افلاطون* و *ارسطو* مطرح شده است و آنچه به مباحث نبوت و شریعت تعلق دارد، مانند چنین مباحثی در دو کتاب *افلاطون* و *ارسطو* که در باب نوامیس است، مطرح شده است (ابن‌سینا، ۱۳۹۹، ص ۱۰۱). در اینجا *ابن‌سینا* به‌صراحت می‌گوید: همان مباحثی که در باب دین است، از جنس همان مباحث و مطالبی است که *ارسطو* و *افلاطون* در کتاب‌های خودشان در باب نوامیس (قوانین) مطرح کرده‌اند. بنابراین از نگاه *ابن‌سینا* مباحث مطرح در دین، از نوع همان مباحث نوامیس است که *افلاطون* و *ارسطو* در آثار خویش مطرح کرده‌اند.

*ابن‌سینا* تأکید می‌کند معنایی را که فلاسفه از واژه «ناموس» (قانون) اراده می‌کنند، غیر معنایی است که توده مردم به کار می‌برند؛ چراکه نزد عموم مردم، ناموس و قانون به معنای حیله و خدعه است؛ اما نزد فلاسفه مراد از ناموس همان سنت است. البته *ابن‌سینا* توجه ندارد که حیله را هم از آن جهت حیله گفته‌اند که در آن نوعی تدبیر است و از این جهت حیله که نوعی تدبیرکردن است، با قانون که به معنای نوعی تدبیر و قاعده‌مندکردن است، تناسب و سنخیت دارد. نهایتاً تفاوت قانون به معنای حیله با قانون به معنای سنت، در تدبیر نادرست و تدبیر درست است. قانون به معنای حیله، تدبیر از راه نادرست است و قانون به معنای سنت، تدبیر از راه صحیح و درست است.

به هر تقدیر *ابن‌سینا* بر این باور است که نزد فلاسفه، ناموس همان سنت است و همچنین واژه ناموس به معنای مثال ثابت و نزول وحی است و اعراب به فرشته‌ای که وحی را نازل می‌کند نیز ناموس می‌گویند. نکته مهم در عبارات *ابن‌سینا* در این بخش از رساله اقسام علوم عقلیه آن است که با این بخش سوم از حکمت عملی یعنی علم مدنی، وجود پیامبر و ضرورت نبوت و نیاز نوع انسان به پیامبر شناخته می‌شود. پس علم مدنی نیز از نظر *ابن‌سینا* زیرمجموعه خودش، همان علمی است که از نوامیس و قوانین دینی و ضرورت دین - به مثابه قانون و ناموس - و ضرورت وجود پیامبر بحث می‌کند (همان).

پنجم: *ابن‌سینا* در رساله طبیعیات *عیون الحکمة* پس از تقسیم حکمت به نظری و عملی و تقسیم حکمت عملی به حکمت خُلقی، حکمت منزلی و حکمت مدنی می‌گوید مبدأ این سه گونه حکمت عملی برگرفته و مستفاد از شریعت و دین الهی است و کمالات و تفصیل حدود این سه بخش حکمت عملی به واسطه دین تبیین می‌شود (*ابن‌سینا*، ۱۳۹۹، ص ۱۵).

همچنین در ادامه در باب نسبت حکمت نظری با دین می‌گوید: «فلسفه الهی جزئی از فلسفه اولی یا متافیزیک است و مبادی اقسام سه‌گانه حکمت نظری - یعنی طبیعیات، ریاضیات و فلسفه اولی - نیز برگرفته و مستفاد از دین الهی است. البته از آنجا که مبادی این اقسام سه‌گانه حکمت نظری از دین گرفته می‌شود، به صورت نوعی تنبیه‌دادن است؛ یعنی دین برای مبادی این سه جزء حکمت نظری، اقامه برهان و استدلال عقلی نمی‌کند.

اما وقتی با قوه عقلی - و نه به واسطه دین و حیانی - بخواهیم به شناخت و بحث از مبادی این سه جزء حکمت نظری بپردازیم، تحلیل بر اساس برهان و استدلال است (همان، ص ۱۶).

ششم: بنا بر تقسیم حکمت در رساله اقسام علوم عقلی، رابطه فلسفه عملی با دین همچون نظر فارابی بدین صورت است که دین جزئی از فلسفه و زیرمجموعه فلسفه عملی قرار می‌گیرد؛ یعنی دین به فلسفه ارجاع می‌شود. اما بر اساس دیدگاه ابن‌سینا در طبیعیات *عیون الحکمة* مبادی حکمت عملی و مبادی حکمت نظری برگرفته از دین است؛ یعنی به لحاظ مبادی حکمت و فلسفه به دین ارجاع داده می‌شود؛ لذا حکمت عملی نیز به لحاظ مبادی زیرمجموعه دین قرار می‌گیرد.

اینجا - با فرض صحیح بودن انتساب هر دو رساله به ابن‌سینا - نوعی تعارض در سخنان ابن‌سینا به نظر می‌رسد: در یک رساله ارجاع دین به فلسفه است و در رساله دیگر ارجاع فلسفه به دین است. برای رفع این تعارض شاید بتوان چنین گفت: ارجاع دین به فلسفه بر مبنای استفاده از استدلال است (علی سبیل الاستدلال)، ولی در ارجاع فلسفه به دین بر مبنای استفاده از تنبیهات غیراستدلالی دین است (علی سبیل التنبیه).

هفتم: گرچه تعبیر از دین به مثابه قانون و سنت در کلمات ابن‌سینا خصوصاً در مقاله دهم الهیات شفاء بر مبنای نقش دین در حیات اجتماعی انسان صورت می‌گیرد، معنای قانون برای ابن‌سینا جهت و حیث اجتماعی ندارد، بلکه قانون به جهت و حیث فردی انسان نیز ربط می‌یابد. در واقع معنا و مصادیق قانون از نگاه ابن‌سینا فقط به عرصه اجتماع مربوط و محدود نمی‌شود، بلکه قانون شامل ابعاد فردی انسان - همچون احکام عبادی فردی، عقاید و باورهای فردی و اخلاق فردی - نیز می‌شود.

هشتم: در مورد بحث تطبیقی و بیان مشابهت‌ها و مغایرت‌های دیدگاه فلسفه سیاسی و نسبت دین و فلسفه در ابن‌سینا و فارابی و همچنین مقایسه دیدگاه ابن‌سینا در باب فلسفه سیاسی با دیدگاه افلاطون و ارسطو نکاتی هست که به جهت اطالۀ کلام، از ارائه آن پرهیز می‌شود.

### ج) سهروردی

حکیم اشراقی در تبیین ماهیت دین به مثابه قانون تابع سلف خویش / ابن سیناست. او نیز معتقد است از آنجا که نوع انسان منحصر در شخص واحد نیست، بلکه دارای افراد متعدد است، افراد انسانی به تنهایی نمی‌توانند به تدبیر حیات خویش بپردازند. از این جهت نیازمند آن‌اند که از افراد دیگر جهت تدبیر زندگی کمک بگیرند. کمک‌گرفتن از دیگران یعنی تشکیل جمع و اجتماع‌دادن. اینها نیز مساوی است با داد و ستد، معامله، ازدواج، جنایت و خطاکردن. همه اینها سامان نمی‌یابد و تدبیر نمی‌شود، مگر بر اساس قانون و رجوع به قانون.

اما این قانون توسط چه کسی باید جعل شود؟ اگر این قانون توسط عقل‌های متعارض و هم‌عرض انسانی تولید شود، کسی زیر بار این سخنان نمی‌رود؛ چراکه نمی‌پذیرد قانونی که توسط دیگران وضع شده است، کامل‌تر از قانونی است که توسط خودش وضع شده است. بنابراین در چنین شرایطی نیازمند قانون‌گذاری هستیم که مشکل عقل‌های متعارض و هم‌عرض شامل حال و عقل او نشود و او کسی نیست جز شخص شارع یا همان پیامبر الهی که از طریق وحی این قانون را به مردم ابلاغ می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۹۵-۹۶).

با این اوصاف شیخ اشراق نیز با تفاوت اندکی با ابن سینا، از دین به مثابه قانونی الهی یاد می‌کند که بر اساس بقای نوع انسان ضرورت دارد. این قانون دینی برای اداره جامعه بشری ضرورت دارد و بدیل و جایگزینی ندارد؛ چراکه اگر عقول بشری بخواهند این قوانین را وضع کنند، اولاً دچار تعارض و تهافت می‌شوند؛ ثانیاً از آنجا که هر کسی عقل خویش را کامل‌تر می‌داند، قانون دیگری را که توسط عقل دیگری وضع شده است، کامل‌تر از عقل قانون‌گذار خودش نمی‌داند؛ لذا آن قانون را نمی‌پذیرد. نکته‌ای که در پایان تحلیل دیدگاه شیخ اشراق در باب دین قابل ذکر است، این است که تقریر مذکور در کتاب *تلویحات* در باب ضرورت نیاز به دین به مثابه یک قانون الهی به لحاظ محتوا و ایجاز و اختصار تعابیر، بسیار شبیه به تقریر *ابن سینا* در *اشارات* است (ابن سینا، ۱۳۸۴، ص ۴۰۲).

### د) خواجه نصیرالدین طوسی

تقریر خواجه نصیر از ماهیت دین به مثابه قانون تقریباً همان تقریر ابن‌سینا در اشارات است؛ ولی با مقداری شرح و بسط (همان، ۱۳۸۴، ص ۴۰۲-۴۰۴). از این رو این تقریر خواجه را در اینجا ذکر نمی‌کنیم.

اما خواجه در مقدمه کتاب اخلاق ناصری تقسیم‌بندی مستقل و خاصی در باب علوم مربوط به افعال و اعمال بشر دارد که تا حدی او را از فیلسوفان پیشین و پسین در باب رابطه دین و فلسفه و سیاست متمایز می‌کند. به عقیده خواجه، مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال بشر یا مبتنی بر طبع بشری است یا مبتنی بر وضع و قرارداد آدمیان. اما مصالح اعمال که مبادی آن بر طبیعت بشری متکی است، طی زمان دچار تغییر و تحول نمی‌شود و از این مبادی در علمی بحث می‌شود که عبارت است از حکمت عملی (اخلاق، تدبیر منزل و سیاست). ولی آن بخشی از اعمال و افعال انسانی که مصالح آن بر اساس وضع و قرارداد تنظیم می‌شود، دو گونه است؛ به این صورت که یا این وضع تابع اجماع نظر جمعی از افراد جامعه است که در این صورت به آن آداب و رسوم (و به اصطلاح امروزی فرهنگ) می‌گویند. یا اینکه این وضع توسط شخصیت بزرگی همچون پیامبر یا امام -که مؤید به تأیید الهی است- جعل می‌شود. در چنین حالتی به این وضع، ناموس و قانون می‌گویند و علم به چنین جعل و وضعی را علم نوامیس می‌گویند. علم نوامیس دارای سه بخش است: عبادات و احکام مربوط به فرد است؛ ازدواج و معاملات مربوط به خانواده است؛ حدود و سیاسات نیز مربوط به اهالی شهرهاست. نام دیگر این علم نوامیس، علم فقه است.

خواجه معتقد است از آنجا که علم فقه (یا همان علم نوامیس) مبتنی بر وضع است، به تناسب احوالات ملل و نحل مختلف و تحول روزگار متحول و متغیر می‌شود؛ به تعبیر دیگر از آنجا که موضوع احکام فقهی تغییر و تحول می‌یابد، باید به تبع تحول در موضوع، حکم آن نیز موضوع نیز تغییر و تحول یابد.

بر این اساس از نگاه خواجه علم به نوامیس (فقه) متمایز از حکمت عملی است؛ در

حالی که علم نوامیس در برخی آثار *ابن‌سینا* همان علم مدنی است که بخشی از حکمت عملی است. افزون بر اینکه محتوا و مصداق علم نوامیس بنا بر برخی آثار *ابن‌سینا* متفاوت از محتوا و مصداق مورد نظر خواجه از علم نوامیس (فقه) است.

به هر تقدیر علم نوامیس از نگاه *خواجه* تحول‌پذیر است؛ چراکه موضوع آن امری جزئی و تغییرناپذیر است؛ اما از آنجا که حکمت عملی از طبیعت موضوعاتی بحث می‌کند که عقلی و کلی هستند، دچار تحول و تغییر نمی‌شوند.

### هـ) ملاصدرا

*ملاصدرا* به تبع فیلسوفانی همچون *ابن‌سینا*، *شیخ اشراق* و حتی با عبارات و کلمات آنها از دین به مثابه قانونی یاد می‌کند که حیات جمعی دنیوی و اخروی انسان بدون آن به صلاح، فلاح و سعادت ختم نمی‌شود. از نگاه *ملاصدرا* انسان به کمالات و جود خودش نمی‌رسد، مگر با حضور در جامعه و جامعه نیز نمی‌تواند منشأ اثر برای به‌کمال‌رساندن آدمی باشد، مگر به واسطه قانون الهی که توسط پیامبری به مردمان ابلاغ می‌شود (*ملاصدرا*، ۱۳۵۴، ص ۴۹).

با اینکه سخنان *ملاصدرا* در تبیین ماهیت دین به مثابه قانون الهی در همان بستر و چارچوب نگاه فیلسوفان پیش از خودش – یعنی امثال *فارابی*، *ابن‌سینا*، *خواجه نصیر* و *شیخ اشراق* – صورت می‌پذیرد، در عین حال نکات و مطالبی در باب ماهیت دین و نسبت دین و سیاست و مانند آن مطرح می‌شود که خاص اندیشه صدرایی است و فیلسوفان مسلمان پیش از او یا به این نکات اصلاً نپرداخته‌اند یا به اشاره گفته‌اند و گذر کرده‌اند یا اینکه این مطالب در کلمات عرفا ذکر شده است و *ملاصدرا* به بسط نگاه عارفان در باب ماهیت دین پرداخته و صرفاً به بیان نگاه فلسفی و نظر فیلسوفان در باب دین اکتفا نکرده است.

در ادامه برخی از سخنان *ملاصدرا* را که مشابه سخنان فیلسوفان مسلمان پیشین در باب ماهیت دین و ضرورت حضور دین به مثابه قانون است، ذکر می‌کنیم و سپس به ذکر برخی دیدگاه‌های *ملاصدرا* در باب دین می‌پردازیم که نسبت به فیلسوفان پیشین تازگی دارد:

اول: از آنجا که انسان مدنی بالطبع است، یعنی زندگی‌اش بقا نمی‌یابد، جز از طریق داد و ستد و تعامل با افراد هم‌نوع خودش در قالب یک اجتماع، هنگامی که در اجتماع قرار گرفت، به جهت کسب منافع دچار تراحم، تعارض و نزاع می‌شود و این نزاع و جنگ میان افراد یک نوع موجب اضمحلال و انحلال جامعه می‌شود، مگر آنکه قانون عادلانه‌ای باشد که عدالت به این نزاع و درگیری پایان دهد. این قانون عادلانه چیزی جز دین نیست. چنین قانونی به نام دین برای سامان‌بخشیدن به نظام دنیوی و سعادت اخروی ضروری است. ضمناً این قانون توسط خداوند به وسیله فرشته وحی به پیامبر ابلاغ می‌شود و او نیز این قانون را به مردم ابلاغ می‌کند (همان، ص ۴۸۸).

دوم: ملاصدرا پس از آنکه انواع جوامع را به کامل و غیرکامل تقسیم می‌کند و جامعه کامل را سه قسم معرفی می‌کند، درباره ویژگی‌های جوامع کامل نکاتی را ذکر می‌کند. او مدینه فاضله مطلوب خود را به یک بدن سالم تشبیه می‌کند و توضیح می‌دهد همان طور که در بدن، تمام اعضا با یک وحدت و انسجامی فعالیت می‌کنند و برخی اعضای بدن بر برخی دیگر برتری یا ریاست دارند -مانند ریاست قلب بر سایر اعضا- در مدینه نیز می‌باید ریاستی وجود داشته باشد که تمام آحاد جامعه در ذیل و ظل هدایت‌ها و قوانینی که او تنظیم می‌کند به فعالیت پردازد؛ لذا در مدینه تمام افراد مدینه در هر مرتبه، منزلت و جایگاهی که هستند، باید هماهنگ با اهداف ریاست مدینه به فعالیت پردازند (همان، ص ۴۹۱).

بنابراین از نگاه ملاصدرا نیز الگوی حضور حاکم و نسبت او با مردم هرمی و سلسله‌مراتبی است و وجود ریاست مدینه و قانون، لازم و ملزوم یکدیگرند و نه ریاست بدون قانون -دین- و نه قانون بدون رئیس مدینه می‌تواند به سامان یافتن مدینه و حکومت منجر شود.

سوم: ملاصدرا پس از آنکه اوصاف متعددی برای ریاست اول مدینه ذکر می‌کند -یعنی برای شخص پیامبر- بر این باور است در جامعه اسلامی در غیاب پیامبر، امام معصوم و در غیاب امام معصوم، فقیه جامع الشرایط عهده‌دار اداره جامعه است.

شایان ذکر است، در اندیشه ملاصدرا و پیشینیان وقتی دین به مثابه قانون اداره جامعه مطرح می‌شود و شخص پیامبر، امام و فقیه ریاست مدینه را به عهده می‌گیرند، به طور طبیعی دین و سیاست به یکدیگر گره می‌خورند. اما افزون بر این پیوند طبیعی میان دین و سیاست که در اندیشه فیلسوفان مسلمان مطرح است، ملاصدرا نسبتی دیگر میان دین و سیاست - که رابطه آنها در قالب رابطه روح و جسم می‌داند - مطرح می‌کند.

چهارم: ملاصدرا بر این باور است سیاستی که خالی از دین و شریعت باشد، مانند جسدی است که روح ندارد و می‌گوید برخی فیلسوفان تفاوتی میان دین و سیاست قایل نشده‌اند؛ اما افلاطون حکیم در کتاب قوانین از چهار جهت مبدأ، غایت، فعل و انفعال بین آنها تمایز و در عین حال ترابط قایل شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۵۹-۳۶۸).

پنجم: ملاصدرا در مشهد پنجم اشراق هفتم از کتاب شواهد پس از آنکه به برخی آثار و حکمت‌های قوانین الهی و دستوره‌های دینی در حوزه فردی (نماز) و حوزه جمعی (ازدواج، حدود و دیات، قصاص و مانند آن) اشاره می‌کند، تقریر جدیدی از هدف دین ارائه می‌دهد مبنی بر اینکه غایت و هدف نهایی ادیان الهی، معرفت نفس و معرفت‌الله است و همه قوانین و احکام شریعت در حوزه عقاید، اخلاق و افعال بدین منظور تشریح شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۶۹ به بعد).

ششم: اما نکته قابل توجه آن است که ملاصدرا در تفسیر خودش از دین بر خلاف فیلسوفان پیشین، از دین صرفاً به مثابه قانون الهی یاد نمی‌کند، بلکه به تبع عارفان از منظری دیگر به حقیقت ذومراتب هستی دین نیز توجه می‌کند. از نگاه ملاصدرا دین همانند آدمی دارای ظاهر و باطنی است که ظاهر دین همان احکام و قوانین قابل اجراست که از سوی خداوند به پیامبر تعلیم شده است و آن تعالیم نیز توسط پیامبر به مردم ابلاغ شده است؛ همچنین دین دارای باطنی است که پنهان و پوشیده است. هر ظاهری به واسطه تکیه بر باطنش قوام می‌یابد. درواقع نسبت ظاهر و باطن به یکدیگر این گونه است که ظاهر دین آشکار و باطن آن پوشیده است؛ ظاهر دین محسوس و باطن آن معقول و آن باطن دین همان روح و معنای دین است. ظاهر دین با تکیه بر باطن است که قوام دارد؛ همچنان‌که

باطن دین به واسطه ظاهر دین است که تشخیص می‌یابد. کسی که به ظاهر دین بدون باطن آن رجوع کند، گویی بر جسد بدون روح تکیه کرده است. چنین شخصی با انجام طاعات و عبادات ظاهری و حرکات بدنی و مانند آن، خود را به زحمت می‌اندازد؛ اما از حقیقت دین بهره‌ای نمی‌برد (همان؛ در حالی که دعوت دین آن است که ظاهر دین بدون باطن آن و همچنین باطن دین بدون ظاهرش، آدمی را به کمال مطلوب نمی‌رساند).

### و) ملاحظات انتقادی

از مباحث پیشین آشکار می‌شود که فیلسوفان مسلمان متأثر از فیلسوفان یونانی، در تبیین نیاز آدمی به قانون به این مطلب رسیدند که از ماهیت دین می‌توان به مثابه قانون یاد کرد و این نگاه به دین به مثابه قانون نزد فیلسوفان مسلمان از *فارابی* آغاز می‌شود و تا دوران معاصر\* ادامه می‌یابد. اما غلبه این نگاه یعنی در نظر گرفتن دین به مثابه قانون موجب شد فیلسوفان مسلمان از مناظر دیگر و از جمله از منظر هستی‌شناختی به دین نظر نکنند (البته متفکران مسلمانی چون *ابن‌خلدون* نیز هستند که معتقدند برای سامان‌دادن جامعه و حکومت هیچ نیازی به استفاده از دین به مثابه قانون نیست و عقل بشر، مستقل از دین برای این ساماندهی کافی است - گرچه *ابن‌خلدون* در مقدمه خود در جایی دیگر عدم نیاز به دین برای سامان‌دادن حکومت را نقض و نقد می‌کند).

هیچ فیلسوف و اندیشمند مسلمان دیگری پرسش نکرد که اگر دین، قانون است، نحوه هستی این قانون چگونه است؟ این قانون از چه نحوه وجودی برخوردار است؟ این قانون که به مثابه یک موجود، در خارج نیز حاضر و ظاهر می‌شود، چه مختصاتی دارد؟ بنابراین وقتی دین به مثابه قانون نزد فیلسوفان مسلمان مطرح می‌شود، نحوه هستی و وجود این قانون هرگز مورد پرسش فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان قرار نگرفته و نمی‌گیرد و این همان پرسشی است که بسط و تفصیل آن در روزگار ما ضروری است.

افزون بر این اعم از اینکه دین به مثابه قانون مطرح می‌شود یا خیر، هیچ یک از

\* علامه طباطبایی نیز همچون فیلسوفان پیشین از ماهیت دین به مثابه قانون یاد می‌کند (طباطبایی،

۱۴۱۷، ذیل تفسیر آیه ۲۱۳ سوره بقره).

فیلسوفان مسلمان نپرسید که دین به مثابه یک «شیء» و یک «موجود» از چه نحوه هستی‌ای برخوردار است.

برخی که در فضای متافیزیک ارسطویی تنفس می‌کردند، به سهولت و سادگی تکلیف حقیقت دین را روشن کرده و گفتند دین از مقوله ادراکات اعتباری - به معنی ااعم - است. یعنی از آنجا که دین از مفاهیم ماهوی نیست، یعنی معقول اول نیست، جنس و فصل ندارد و قابل تعریف نیست. معقول ثانی منطقی هم نیست. پس آیا همان معقول ثانی فلسفی است؟ اما این گروه نتوانستند به این نکته مهم توجه کنند که میزان و ترازوی ارسطویی که با آن در باب ماهیت و حقیقت دین قضاوت می‌کنند، یعنی همان منطقی ارسطویی که از جنس، فصل و مانند آن سخن می‌گوید، گران‌بار از متافیزیک و مقولات متافیزیکی است؛ یعنی این چنین نیست که اساساً بتوان با منطقی ارسطویی غیر مبتنی بر مقولات متافیزیکی، در باب حقیقت دین، قضاوت دقیق و درستی داشته باشیم. برخی دیگر گفته‌اند دین از مقوله ادراکات اعتباری - به معنی الاخص - است.

برخی دیگر گفته‌اند دین امری تاریخی است و برای شناخت حقیقت دین باید ببینید دین در تاریخ چگونه بروز و ظهور داشته است. اما این گروه نیز توجه نکرده‌اند که دین الهی فربه‌تر از آن است که محصور و محبوس در تاریخ، فرهنگ و زبان شود. آری وجود فراخ و فربه دین واجد ظهور و بروز تاریخی نیز هست؛ اما حقیقت وجودی دین صرفاً در تاریخ تجلی و تقویم نمی‌یابد که با پرده‌داری از تاریخت دین، بتوان از حقیقت دین پرده‌داری کرد.

برخی دیگر گفته‌اند دین امر زبانی است و وجود دین را در نحوه وجود زبانی محبوس کرده‌اند و برخی دیگر هم گفته‌اند، دین یک متن است و حقیقت دین را به مثابه یک متن تعریف و تحلیل کرده‌اند. این «برخی‌گفتن‌ها» همچنان ادامه دارد. اما آنچه امروز به عنوان یک پرسش، ضرورت طرح آن در باب دین احساس می‌شود، این است که دین به مثابه یک موجود از چه نحوه هستی و تقرر برخوردار است؟ این پرسش متکی بر نگاهی هستی‌شناختی به دین است؛ اما نمی‌خواهد خود را در نگاه هستی‌شناختی ارسطویی یا

افلاطونی اسیر کند و صرفاً از آن منظر به دین نگاه کند، گرچه می‌تواند از آن نگاه الهام بگیرد.

پرسش هستی‌شناختی از دین هنوز در میان متفکران ما مطرح نشده است، چه رسد به اینکه به پاسخ برسد. اگر نکاتی در باب هستی دین توسط افرادی گفته شده است، متکی به رویکردی هستی‌شناختی به دین نبوده است؛ یعنی سخنانی که در باب هستی دین به طور پراکنده و غیرمنسجم گفته یا مطرح شده است، هنوز در خاک پرسش‌های عمیق هستی‌شناختی ریشه ندارد. سخنانی در باب هستی‌شناسی دین قابلیت طرح و بسط دارد که در زمین و خاک پرسش‌های هستی‌شناختی دین روییده باشد. در غیر این صورت کلمات و عباراتی است که گاه بوی نگاه هستی‌شناختی به دین از آنها برمی‌خیزد، نمی‌تواند حق مطلب نگاه هستی‌شناختی به دین را برآورده کند.

هستی دین از کجا برمی‌خیزد؟ هستی دین چگونه ظهور و بروز می‌یابد؟ هستی دین چگونه در خارج امتداد می‌یابد؟ هستی دین چگونه لباس‌های مختلف زبان، تاریخ، فرهنگ و مانند آن را بر تن کند؟ هستی دین در تعامل با ذهن و زبان مخاطبان خود دچار چه پیچ‌وتاب‌ها و دگرگونی‌هایی می‌شود؟ آیا هستی دین می‌تواند در پیچ و تاب‌هایی زبانی، تاریخی، فرهنگی و متافیزیکی اصالت خویش را حفظ کند و از خویشتن خود تهی نشود؟ خودبودن هستی دین به چه چیزی است که اگر از آن تهی شود، اصالت و هویت خود را از دست می‌دهد؟ آیا هستی دین یک هستی صرفاً متافیزیکی است یا یک هستی اجتماعی و یک هستی انضمامی نیز می‌توان برای دین قایل شد؟ هستی دین چه نسبتی با نحوه دین‌داری دین‌داران دارد؟ هنگامی که هستی دین هنوز به جامه دین‌داری دین‌داران در نیامده است، چه مختصاتی دارد و هنگامی که هستی دین در لباس دین‌داری دین‌داران خود را متعین می‌کند، چه مختصات و ویژگی‌هایی می‌یابد؟ آیا می‌توان دین‌داری کرد، اما هستی دین در دین‌داری حضور نداشته باشد؟ هنگامی که دین‌داری می‌کنیم، هستی دین در کجای دین‌داری ما حاضر می‌شود و نحوه حضور هستی دین در دین‌داری به چه صورت و اشکالی تحقق می‌یابد؟ هستی دین چه نسبتی با هستی انسان دارد؟ آیا اساساً آدمی در دین

به مثابه یک هستومند چه نقشی ایفا می‌کند؟ پیامبران به عنوان انسان‌هایی که در ظهور و حضور هستی دین نقش دارند، چگونه به هستی دین نقش و صورت و سیرت می‌دهند؟ مخاطبان پیامبران یا همان انسان‌هایی که مخاطب ادیان الهی هستند، چه سهمی در نقش دادن به هستی ادیان دارند؟ هستی دین در قالب ادیان چگونه تکثر می‌یابد؟ آیا اساساً می‌توان به تکثیر و تکثر هستی دین قایل شد؟ هستی دین چگونه با زمان - و نه با تاریخ - پیوند می‌خورد و در پیوند با زمان چگونه زمان‌مند می‌شود؟ هستی دین چگونه با مکان پیوند می‌خورد و در پیوند با مکان مکان‌مند می‌شود؟ چگونه هستی دین زمان‌مندی و مکان‌مندی را برمی‌تابد؟ هستی دین تا کجا تاب پنهان‌شدن دارد و در کجا امکان انکشاف و ظهور دارد؟ با توجه به اینکه هستی دین دقیقاً مثل یک گیاه دچار رشد و زوال می‌شود، این پرسش مطرح می‌شود: هستی دین در چه مزارع هستی‌شناختی‌ای آبیاری می‌شود و رشد می‌کند و در چه مزارعی آفت می‌زند و می‌خشکد؟ هستی دین چه ربطی به ماهیت دین دارد؟ اصلاً هستی دین چیست و ماهیت دین چیست؟ آیا تفکیک هستی از ماهیت دین، تفکیک و تمایز صحیحی است؟

آنچه در اینجا به عنوان برخی پرسش‌های هستی‌شناختی دین مطرح شد، صرفاً به قصد نشان دادن این امر بود که هنوز متفکران و فیلسوفان مسلمان از منظر هستی‌شناختی به دین نظر نکرده‌اند؛ یعنی اساساً چنین پرسش‌های منسجم و مدونی برای متفکران ما اصالت و اعتبار پیدا نکرده‌اند؛ چه رسد به اینکه پاسخ‌هایی برای این پرسش‌ها مطرح شود. به همین دلیل است که گفتیم اگر کلمات و عبارات پراکنده‌ای هم توسط برخی متفکران گذشته و حال در باب هستی دین مطرح شده است، از آنجا که ناظر به حل مسئله یا پرسشی در باب هستی دین نبوده است، از عیار و اعتباری برخوردار نیست. پاسخ به هر یک از مسائلی که به آن اشاره شد، می‌تواند موضوع نوشتاری مستقل باشد. در صورتی که این مسائل بسط یابد و به دنبال آن پاسخ‌های عمیق و سنجیده‌ای مطرح شود، شاید هنوز روزه‌ای هستی‌شناختی به دین گشوده شود، و الا در فضای کنونی باید گفت که ما هنوز روزه‌ای به فضای هستی‌شناختی دین نگشوده‌ایم و هستی دین در انتظار آن است که از منظر

هستی‌شناختی دین امکان ظهور و آشکارگی بیابد. آیا این امکان، اکنون یعنی در این زمان، مکان و فرهنگ فراهم است؟

### نتیجه

در مقاله پیش رو کوشش شد سه مدعا تبیین و تثبیت شود:

۱. فیلسوفان برجسته و مطرح مسلمان در بستر فلسفه یونانی از دین به مثابه قانون یاد کردند. در همین راستا تلاش شد هم نگاه فلسفه یونانی -*افلاطون* و *ارسطو*- در باب نیاز به قانون توضیح داده شود و هم چگونگی لباس قانونی را که حکمای اسلامی برجسته -از زمان *فارابی* تا *ملاصدرا*- بر تن دین کردند، نشان دهیم.
۲. فیلسوفان مسلمان متأثر از عوامل متعدد و از جمله نگاه فیلسوفان یونانی چون به دین به عنوان قانون نگاه کردند، این امکان برای ایشان فراهم نشد از مناظر دیگر از جمله هستی‌شناسی به دین نظر کنند؛ لذا از منظر هستی‌شناختی چنین پرسش نکردند: هستی دین به مثابه قانون از چه مختصات و صفاتی برخوردار است؟
۳. همچنین آنها این پرسش را مطرح نکردند: هستی دین اعم از اینکه لباس قانون بپوشد یا نپوشد، از چه نحوه هستی برخوردار است؟

## منابع و مأخذ

۱. ابن سینا (۱۳۸۴). *الاشارات و التنبيهات*، قم: انتشارات مطبوعات دینی.
۲. ابن سینا (بی تا). *الشفاء*. [بی جا]: [بی نا].
۳. ابن سینا (۱۳۹۹). *تسع رسایل فی الحکمة و الطبيعيات*. قم: آیت اشراق.
۴. ارسطو (۱۳۹۳). *سیاست*. ترجمه حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی وابسته به امیرکبیر.
۵. افلاطون (۱۴۰۱). *مجموعه آثار*. ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۴، تهران: خوارزمی.
۶. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات*. ج ۱، تهران: پژوهشگاه مطالعات و علوم انسانی.
۷. صدرالدین محمد، شیرازی (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انتشار انجمن حکمت و فلسفه.
۸. صدرالدین محمد، شیرازی (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۰. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۰). *اخلاق ناصری*. تهران: خوارزمی.
۱۱. فارابی، ابونصر (۱۳۸۷). *رسائل فلسفی فارابی*. ترجمه سعید رحیمیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. فارابی، ابونصر (۱۳۹۸). *فلسفه دین و الهیات سیاسی (برگردان کتاب الملة)*. ترجمه ابوالفضل شکوری، همراه با متن عربی، ج ۲، تهران: انتشارات عقل سرخ.
۱۳. فارابی، ابونصر (۲۰۰۶م). *کتاب الحروف*. با مقدمه و تعلیقات ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۴. کندی، ابواسحاق (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل فلسفی کندی*. ترجمه سید محمود یوسف ثانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

### References

1. Ibn Sina (2005). *Al-isharat wa al-tanbihat*. Qom: Religious press publications. [in Arabic]
2. Ibn Sina (1983). *Kitab al-Shifa' (Theology)*. Vol.3, Qom: Ayatollah Al-Azmi Marashi Al-Najafi Library. [in Arabic]
3. Ibn Sina (2020). *Ninety-five treaties on philosophy and physics*. Qom: Ayat Ishraq. [in Arabic]
4. Aristotle (2014). *Politics*. Tran. Hamid Enayat. Pocket books joint stock company affiliated with Amirkabir. [in Persian]
5. Plato (2022). *The Complete Works*. Trans. Mohaamd Hassan Lotfi & Reza Kaviani. Vol.4, Tehran: Kharazmi. [in Persian]
6. Suhrawardī, Shihāb ad-Dīn" Yahya ibn Habash (1993). *Kitab Hikmat al-ishraq*. Coorrected by Henry Corbin. Vol.1, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Arabic]
7. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (2003). *al-Shawahid al-rububiyah*. Corrected by Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani. Qom: Institute of Religious Press. [in Arabic]
8. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1975). *al-Mabda' wa'l-ma'ad*. Tehran: Publication of Hikmat and Philosophy Association. [in Arabic]
9. Tabātabāī, Mohammad Hossein (1996). *Tafsir al-Mizan*. Qom: Islamic Publication Office of Qom Seminary Society of Teachers. [in Arabic]
10. al-Tusi, Nasir al-Din (1999). *Nasiri Ethic*. Tehran: Kharazmi. [in Persian]
11. Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad (2009). *Philosophical Treaties' Farabi*. Trans. Saeid Rahimian. Tehran: Scientific and cultural publications. [in Persian]

- 
12. Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad (2019). *Philosophy of religion and political theology*. Trans. Abolfazl Shakouri. Tehran: Red intellect. [in Persian]
  13. Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad (2006). *Kitab al-Horouf*. Edit. Ibrahim Shamsoddin. Beirut, Dar al-Kotob al-Elmiya. [in Arabic]
  14. Al-Kindī, Abū Yūsuf Ya‘qūb ibn ‘Ishāq (2008). *The Philosophical Works of al-Kindī*. Trans. Sayyaed Yosef Thani. Tehran: Scientific and cultural publications. [in Persian]