



A Comparative Study of the Epistemological Role of Reason in the Political Thought of Farabi and Seyed Morteza

Javad Ghadiri Hajiabadi¹  | Seyed Mustafa Mohagheg Damad²  |
Mohammad Taghi Sobhani³ 

1. Corresponding Author, PhD Student at Comparative Philosophy Department in Shahid Motahari University. E-mail: javadghadiri70@gmail.com
2. Assistant Professor at Islamic Sciences and Culture Academy. E-mail: mostafa.ahmadabadi@gmail.com
3. Professor of Law Department of Shahid Beheshti University, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: sobhani.mt@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 16 October 2023

Received in revised form

29 October 2023

Accepted 31 October 2023

Published online 22

December 2023

Keywords:

Intellect, Political Thought, Political Theology, Political philosophy, Farabi, Seyyed Morteza

ABSTRACT

For Farabi as a philosopher and Syed Morteza as a rationalist theologian, reason has an incomparable role; For this reason, in order to compare the political philosophy of Farabi and the political theology of Syed Morteza, a comparative study of the role of reason becomes necessary. By examining the works of Farabi and Syed Morteza, this article has discussed the role of reason and its function in the political thought of Farabi and Syed Morteza and has clarified that Syed Morteza and Farabi agree on the value of reason, but their point of departure and direction in rationality is different. In Syed Morteza's political thought, reason is free from philosophical foundations and based on definite revelation and is busy processing to achieve worldly and hereafter happiness under the truth of Shiite Imamate, and reason according to Farabi is based on the foundations of Greek philosophy and with the intention of theorizing the Platonic philosopher-king and with a view It is transcendental and mixed with mystery and paying little attention to external realities, in reaching knowledge from the active intellect and lacks a fundamental view of the fundamentals and Shia Imamate.

Cite this article: Ghadiri Hajiabadi, J & Mohagheg Damad, S.M & Sobhani, M. T. (2023). A Comparative Study of the Epistemological Role of Reason in the Political Thought of Farabi and Seyed Morteza, *History of Islamic Philosophy*, 2 (3), 31-64. DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.421070.1040>



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Institute of Higher Education.

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.421070.1040>

Extended Abstract

Introduction

Although political thought has emerged in various forms and the oldest one is political theology which provides a theological explanation of politics, but the knowledge of political theology has recently been applied and is being addressed independently; Therefore, if it wants to reach the desired point and determine its position in the theorizing process, it is necessary to determine its similarities and differences with political philosophy, which has a more established position, and until a fundamental boundary between the topics is established. If political philosophy and political theology are not drawn, political theology will not develop, and one of the most important aspects of the distinction of sciences is the epistemological distinction, which is considered in this article. Therefore, the importance of this research is in the epistemological genealogy of Islamic political theology and Islamic political philosophy, which provides the basis for the methodical growth of both sciences, especially Islamic political theology.

Political philosophy, as a first-rate science and a sub-branch of philosophy, consists of abstract discussions about political phenomena that are neither Islamic nor non-Islamic according to their essence and nature. On the other hand, political theology, as one of the branches of applied theology, which deals with the explanation of religious doctrines and religious views on political issues and affairs, is inherently tied to Islamic terms, and in other words, if the questions related to Political philosophy, which is answered by an abstract and rational method, is answered through divine revelation and religious texts, political theology is realized.

Considering the role of Seyyed Morteza in theology and his views on political theology, as well as Farabi as the most prominent political philosopher among Muslims, a comparative study of Seyyed Morteza's political theology and Farabi's political philosophy is desired from the point of view of the epistemological position of reason. Farabi, as the first Muslim philosopher who seeks ontology and the study of theoretical and practical wisdom with a rational method, and Seyyed Morteza, as the leading theologian of the Baghdad school of rationalism, give reason an important place in their intellectual system and regardless of the role Reason, intellectual point of view, none of them can be analyzed and investigated. Therefore, according to the rationalism of Seyyed Morteza

and Farabi, it will be meaningful to examine the role of reason in the political thought of these two thinkers in order to compare political theology and political philosophy, and for this reason, these two thinkers who differ in terms of religion, geographical location and to some extent time are close to each other, have been studied.

Methods

In this article, after the library review of the works of Syed Morteza and Farabi, we have done research with a descriptive and analytical method and by establishing a dialogue on the topic of the research, we have done a comparative review of their views.

Findings

Islamic political theology and Islamic political philosophy are two distinct sciences, and despite the dignity of reason in these two sciences, reason has a different place and function. The difference of intellect with a comparative analysis of Sid Morteza's political theology and Farabi's political philosophy indicates that Sid Morteza and Farabi agree on the principle of rationality and the value of reason, but their point of departure and direction in rationalization is different and this difference is due to the philosopher Farabi's being a theologian and Seyyed Morteza's being a theologian is understandable and it is well reflected in their political thought. According to the authority of science in epistemology, Syed Morteza's political rationality is free from non-scientific presuppositions based on certainty, which is obtained either through rational argument or through reliable sources in his opinion, and even the most important indicator in thought His politics, which is the issue of imamate, is also based on certain premises; But Farabi's political rationality as a philosopher, which should be based on rational axioms or a rational argument based on axioms, has not been established and is mixed with some uncertain foundations and is completely based on the presuppositions of Greek philosophy in ontology, anthropology and epistemology. It Depends; Presuppositions that are not necessarily based on rational reasoning and axioms and are not compatible with the dignity of philosophy.

Conclusion

In order to reach the desired point, Islamic political thought, while paying attention to political philosophy and answering fundamental questions related to politics, needs Islamic political theology to answer political questions according to the rationality related to revelation. Seyyed

Morteza, as a well-known theologian with political concerns, is a suitable model in this field, which has been examined in this essay, and can provide the basis for further and more comprehensive investigations. Without a methodical revision of Islamic political theology, Islamic political thought and political jurisprudence will not be formed, and it is hoped that in the future, by paying attention to the models of political theology such as Seyed Morteza, this knowledge will achieve the dignity it deserves.



بررسی مقایسه‌ای نقش معرفت‌شناختی عقل در اندیشه سیاسی فارابی و

سیدمرتضی

جواد قدیری حاجی‌آبادی^۱ | سید مصطفی محقق داماد^۲ | محمد تقی سبحانی^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. javadghadiri70@gmail.com

۲. استاد حقوق دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. mostafa.ahmadabadi@gmail.com

۳. استادیار کلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. sobhani.mt@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

عقل نزد فارابی به عنوان یک فیلسوف و سیدمرتضی به عنوان یک متکلم عقلگرا نقش بی‌بدیلی دارد؛ به همین خاطر، جهت مقایسه فلسفه سیاسی فارابی و کلام سیاسی سیدمرتضی، بررسی مقایسه‌ای نقش عقل ضرورت می‌یابد. این مقاله با بررسی آثار فارابی و سیدمرتضی و سایر پژوهش‌های صورت گرفته در این زمینه، به نقش عقل و کارکرد آن در اندیشه سیاسی فارابی و سیدمرتضی پرداخته و روشن کرده است که سیدمرتضی و فارابی در اصل عقلانیت و ارزشمندی عقل توافق دارند، اما نقطه عزیمت و جهت‌گیری آنها در عقل‌ورزی متفاوت است و این تفاوت با توجه به فیلسوف بودن فارابی و متکلم بودن سیدمرتضی قابل فهم است. عقل در اندیشه سیاسی سیدمرتضی فارغ از مبانی فلسفی، بدون رازورزی و مبتنی بر وحی قطعی و متناسب با اقتضائات و شرایط و برای دست یافتن به سعادت دنیوی و اخروی ذیل حقیقت امامت شیعی، به پردازش مشغول است و عقل نزد فارابی بر پایه مبانی فلسفه یونان و به قصد تئوریزه کردن فیلسوف - شاه افلاطونی و با نگاهی استعلایی و آمیخته به رازورزی و کم توجه به واقعیت‌های خارجی، در رسیدن به معرفت از جانب عقل فعال و فاقد نگاه بنیادین به مبانی امامت شیعی است.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۷/۲۴

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۹/۰۷

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۹/۰۹

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۰/۰۱

واژگان کلیدی:

عقل، اندیشه سیاسی،

کلام سیاسی،

فلسفه سیاسی، فارابی،

سیدمرتضی

استاد: قدیری حاجی‌آبادی، جواد و محقق داماد، مصطفی و سبحانی، محمد تقی (۱۴۰۲). بررسی مقایسه‌ای نقش معرفت‌شناختی عقل در

اندیشه سیاسی فارابی و سیدمرتضی. *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۲ (۳)، ۳۱-۶۴. DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.421070.1040>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.421070.1040>

© نویسندگان.



مقدمه

روی آوردن به عقل، تفکر عقلی و داوری عقل در اندیشه‌ورزی و حیات، از نخستین باورهای بشری و ریشه‌دارترین معارف انسانی است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۳). در عین حال عقل نزد مکاتب و اندیشمندان، معنا و کارکرد متفاوت داشته است، به طوری که عقل نزد اصولی با عقل نزد اخباری، و عقل از منظر معتزله با عقل از منظر اشاعره، و عقل نزد فیلسوفان مسلمان با عقل نزد فیلسوفان عقل‌گرای غرب، از جایگاه متفاوتی برخوردار است. به عنوان مثال افلاطون عقل را قوهٔ شهود مُثُل (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۵۰۹)، ارسطو قوه انتزاع مفاهیم کلی از مفاهیم جزئی خیالی (ارسطو، ۱۳۴۹، ص ۲۲۳)، کانت قوه فرارونده از پدیدارها به سوی اشیاء فی نفسه (کاپلستون، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۲۸۹) و شیخ مفید قوه استنباط یا رسیدن از معلوم به مجهول (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۲) می‌دانند. فلسفه اسلامی و کلام اسلامی نیز که از دیرباز دوشادوش یکدیگر از عقل به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع خود استفاده می‌کنند جایگاه و کارکرد متفاوتی از عقل ارائه داده‌اند و بدین سبب یکی از بایسته‌های مطالعه تطبیقی میان دانش کلام اسلامی و فلسفه اسلامی، بررسی جایگاه و معنای عقل در این دو دانش است.

فلسفه سیاسی به عنوان علمی درجه اول و زیرشاخهٔ دانش فلسفه عبارت است از مباحثی انتزاعی درباره پدیده‌های سیاسی که بر حسب ذات و ماهیت خود اسلامی و غیر اسلامی ندارد ولی بر اساس آنچه در تمدن و جغرافیای اسلامی وجود داشته و همچنین بر اساس پیش‌فرض‌هایی که از دین اتخاذ می‌شود می‌تواند به وصف اسلامی متصف شود (حقیقت، ۱۳۸۰، ص ۱۵۳ و ۱۵۴). از سوی دیگر کلام سیاسی به عنوان یکی از شاخه‌های کلام کاربردی که به توضیح و تبیین آموزه‌های ایمانی و دیدگاه‌های کلان دین در باب مسائل و امور سیاسی می‌پردازد (بهرزلیک، ۱۳۸۳، ص ۳۸) در ذات خود مقید به قید اسلامی است و به عبارت دیگر اگر پرسش‌های مربوط به فلسفه سیاسی که با روش انتزاعی و عقلی پاسخ داده می‌شوند از طریق وحی الهی و متون دینی پاسخ داده شوند، کلام سیاسی تحقق می‌یابد (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۵۰۴).

گرچه اندیشه سیاسی به صورت‌های مختلفی بروز کرده است و قدیمی‌ترین آن کلام سیاسی است که توجیه و تفسیری کلامی از سیاست ارائه می‌کند (اشتراوس، ۱۳۹۷، ص ۱۵)،

دانش کلام سیاسی به تازگی کاربرد پیدا کرده و به صورت مستقل به آن می‌پردازند. از این رو اگر بخواهد به نقطه مطلوب برسد و جایگاه خود را در فرایند نظریه‌پردازی مشخص سازد لازم است وجوه تشابه و تمایز خود را با فلسفه سیاسی که از موقعیت تثبیت شده‌تری برخوردار است مشخص کند و تا زمانی که مرز بنیادینی بین مباحث فلسفه سیاسی و کلام سیاسی ترسیم نشود کلام سیاسی رشد نخواهد کرد (بهروزلک، ۱۳۸۴، ص ۳۴) و یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز علوم، تمایز معرفت‌شناختی است که در این مقاله مطرح نظر است. بنابراین اهمیت این پژوهش در تبارشناسی معرفت‌شناختی کلام سیاسی اسلامی و فلسفه سیاسی اسلامی است که زمینه را برای رشد روشمند هر دو دانش به‌ویژه کلام سیاسی اسلامی فراهم می‌کند.

با توجه به نقش سیدمرتضی در علم کلام و دیدگاه‌های معطوف به کلام سیاسی او و همچنین فارابی به عنوان برجسته‌ترین فیلسوف سیاسی در میان مسلمانان، بررسی تطبیقی کلام سیاسی سیدمرتضی و فلسفه سیاسی فارابی از جهت جایگاه معرفت‌شناختی عقل مطرح نظر است تا از این رهگذر به مطالعه موردی و مقایسه‌ای کلام سیاسی و فلسفه سیاسی بپردازیم. فارابی به عنوان اولین فیلسوف مسلمان که با روش عقلی به دنبال هستی‌شناسی و پرداختن به حکمت نظری و عملی است و سیدمرتضی به عنوان متکلم شاخص عقل‌گرای مکتب بغداد، برای عقل جایگاه شایسته‌ای در نظام فکری خود قائل‌اند و بی‌تردید بدون در نظر گرفتن نقش عقل، نظرگاه فکری هیچ کدام قابل تحلیل و بررسی نیست. بنابراین با توجه به سلوک عقلی سیدمرتضی و فارابی، بررسی نقش عقل در اندیشه سیاسی این دو متفکر در راستای مقایسه کلام سیاسی و فلسفه سیاسی، معنادار خواهد بود و به همین دلیل این دو اندیشمند که از جهت مذهب، موقعیت جغرافیایی و تا حدودی زمان به یکدیگر نزدیک هستند مورد مطالعه قرار گرفته‌اند.

تاکنون در مفهوم‌شناسی عقل از منظر افراد و مکاتب متفاوت، مقالات و آثار مکتوب متعددی به نگارش درآمده است که به عنوان مثال می‌توان به مقاله‌های «مقایسه مفهوم عقل از دیدگاه امام محمد غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی»، «بررسی تطبیقی جایگاه عقل در دین از دیدگاه ابن تیمیه و بحرانی» و «بررسی تطبیقی مفهوم عقل در منابع اسلامی، روانپزشکی و روانشناسی» اشاره کرد، ولی تحقیقی که به روشنی و به صورت موردی، عقل

در نگاه متکلم را با عقل نزد فیلسوف مسلمان مقایسه کند و کارکرد آن را در اندیشه سیاسی آشکار سازد انجام نشده است. بدین منظور این جستار می‌تواند نقطه آغازی در این امر باشد. در این مقاله، پس از بررسی کتابخانه‌ای آثار سیدمرتضی و فارابی، با روش توصیفی - تحلیلی به تحقیق پرداخته و با برقراری گفتگو درباره موضوع تحقیق، به بررسی تطبیقی نظرگاه این دو اندیشمند پرداخته‌ایم.

الف) عقل در اندیشه سیدمرتضی

از جهت هستی‌شناسی، شریف مرتضی عقل را قوه‌ای در قلب دانسته که مقتضی تمییز حق از باطل است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۷۷). وی همه انسان‌ها را به صورت برابر برخوردار از عقل می‌داند و برتری برخی انسان‌ها مثل پیامبران بر سایر افراد را به جهت علومی دیگر ذکر می‌کند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۳۱). او در جایی دیگر عقل را مجموعه‌ای از علوم می‌داند که با توجه به تعریف وی از عقل به قوه، مقصود او را می‌توان فعلیت عقل بر اساس این مجموعه از علوم دانست؛ زیرا؛ خود وی نیز بیان داشته است که علت نامیدن این علوم به عقل، این است که با حصول این علوم، انسان را عاقل می‌نامند و در ادامه نیز علوم مختلفی را که در تعریف عقل فهرست می‌شوند در سه دسته کلی علوم بنیادین، علوم واسط و علوم مربوط به عمل، قابل تقسیم می‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۲۱-۱۲۳). همچنین از جهت ارزش‌شناسی و حجیت، سیدمرتضی عقل را برخوردار از حجیت ذاتی دانسته است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۱۰ و ج ۳، ص ۳۱۳).

ملاحظه عقل به عنوان یک منبع مستقل با ماهیت منطقی که از جنبه قدسی و ابزاری پیشین خود فاصله گرفته است را در مکتب بغداد به‌ویژه در اندیشه سیدمرتضی می‌توان یافت (مادلونگ، ۱۳۹۳، ص ۱۶۳). عقل و مبانی کلامی از مهم‌ترین معیارهای فهم و تأویل احادیث نزد سیدمرتضی است (شریعتمداری و حسینی کریمی، ۱۳۹۸، ص ۴۸۸) و از منظر او، عقل نخستین منبع معرفتی است که وحی به واسطه آن تأیید می‌شود. وحی پس از تأیید عقل، دارای استقلال در مراجعه خواهد بود اما از این حیث در رتبه دوم منابع معرفتی و معرفت‌شناسی قرار می‌گیرد (پاشایی و صادقی، ۱۳۹۵، ص ۶۶). به عقیده سیدمرتضی، عقل جایگاهی به‌مانند وحی دارد، به طوری که می‌توان گفت خداوند به واسطه دلایل عقلی با

انسان سخن می‌گوید و به حقایق رهنمون می‌سازد. به جهت همین رویکرد، او هر گزاره یا عقیده دینی مغایر با دلیل مسلّم عقلی را طرد می‌کند (سیدمرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۰۷). او معتقد است اساس و پایه باور، مطالبی است که از ادله و استدلال‌های عقلی به دست می‌آید و لازم است همان‌طور که ظاهر قرآن را با آن می‌سنجیم اخبار و روایات وارده را بر اساس این ادله مورد سنجش قرار دهیم (سیدمرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۳۰۵). بنابراین از منظر معرفت‌شناسی که در این مقاله مورد توجه است، شاخصه اصلی تفکر و اندیشه سیدمرتضی، عقل‌گرایی او در اثبات تمامی امور دین، اعم از اصول و فروع است.

لازم به ذکر است که از نظر سیدمرتضی علم، اساسی‌ترین و پایه‌ای‌ترین مبنای اندیشه است و هر ابزاری که انسان را به علم برساند مورد قبول واقع می‌گردد. وی با صراحت ادله فقهی خود را اموری معرفی می‌کند که مفید علم و یقین باشند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷-۱۰) و مدعی است که اصول علم یقینی در سه رکن اجماع و قرآن و و خبر متواتر وجود دارد (مادلونگ و محمدی مظفر، ۱۳۹۴، ص ۱۴۰). از این جهت خصوصیت مشترک منابع مورد قبول سیدمرتضی علم‌آور بودن آن منابع است و علت پیروی از عقل و دیگر منابع معتبر، علم‌زا بودن آن است (بیاتی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۸) و به تعبیر دیگر مکتب سیدمرتضی مکتب یقین و اصالت قرائن است (مرتضوی، ۱۴۰۰، ص ۹۴). پس باید گفت او پیش از اینکه عقل‌گرا باشد علم‌گراست و علم‌گرایی، ریشه عقل‌گرایی اوست؛ زیرا؛ از منظر او این عقل است که در وهله نخست انسان را در مسیر کسب علم یاری رسانده و راه‌هایی چون خبر واحد که او به حجیت نداشتن آن حکم می‌کند جهت تحقق علم ناکارآمد است.

سیدمرتضی نسبت به شیخ مفید استاد خود، جایگاه بالاتری برای عقل تعیین می‌کند و معتقد است عقل در شناخت خداوند برخوردار از استقلال است و به راهنمایی پیامبران و امامان محتاج نیست و برای اثبات این کلام خود استناد به ادله نقلی را جهت کسب شناخت خداوند مستلزم دور می‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۲۷). همچنین به نظر می‌رسد که عقل از دیدگاه سیدمرتضی حتی نسبت به عقل از منظر علامه طباطبایی به عنوان یک فیلسوف، استقلال و قدرت تأویلی بیشتری داشته باشد (شریعتمداری و حسینی کریمی، ۱۳۹۸، ص ۴۹۲). سیدمرتضی عقل را محل رجوع و تعیین‌کننده می‌داند و معتقد است اگر کسی ادعای حکمت بیشتری بر آنچه از عقل برمی‌آید دارد، باید دلیلی اقامه کند که موجب علم

باشد، و مثلاً اقامه قیاس (تمثیل منطقی) یا خبر واحد، نه موجب علم است و نه موجب عمل (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۲۹).

تعریف سیدمرتضی از عقل حاکی از عقل نظری و عقل عملی است که ناظر به جهات مختلف عقل است. در حقیقت عقل گاهی در حوزه هست و نیست، و گاهی در حوزه باید و نباید به داوری اشتغال دارد که از اولی به عقل نظری و از دومی به عقل عملی تعبیر می‌شود (پاشایی و صادقی، ۱۳۹۵، ص ۶۴). از منظر شریف مرتضی برای عقل نظری می‌توان کارکردهای زیر را برشمرد: ۱. منبع معرفت و شناخت، ۲. ابزار اثبات اصول و مبانی اسلام و تشیع، ۳. ابزار تأویل آیات و روایات، ۴. معیار تعیین اعتبار یک خبر یا ابطال آن، ۵. ابزار فهم و استنباط و تبیین متون دینی، ۶. عامل خرافه‌ستیزی (شریعتمداری و حسینی کریمی، ۱۳۹۸، ص ۴۸۵-۴۹۱) و در مورد عقل عملی که اختلاف اصلی در علم کلام در این خصوص است (برنجکار، ۱۳۹۱، ص ۱۱۶) سیدمرتضی قائل به حسن و قبح ذاتی است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۷۷) و عقل را در معرفت افعال خوب و بد مستقل می‌شمارد و بر همین اساس بدیهی‌هایی را که در نقل بیان شده‌اند نیز کاشف از حکم عقل دانسته و معتقد است عقل به صورت تفصیلی یا اجمالی، قادر به شناسایی افعال خوب و بد است (پاشایی و صادقی، ۱۳۹۵، ص ۶۸). او درک ویژگی‌های اخلاقی افعال با شهود عقلی را پذیرفته و بر این باور است که ادراک مفاهیم اخلاقی، با توجه به عقل و مقدم بر تجربه و احساس تحقق می‌یابد (جوادی، ۱۳۷۱، ص ۵۰ و ۵۱). از این رو می‌توان سیدمرتضی را یک مبنانگرای اخلاقی دانست که احکام مبنایی در نگرش او مثل قبح ظلم و حسن عدل بدیهی بوده و پایه‌ای توجیهی برای دیگر معرفت‌های اخلاقی به شمار می‌آیند (پاشایی و صادقی، ۱۳۹۵، ص ۷۰).

علی‌رغم همزمانی شریف مرتضی (۴۳۶ ق) در بغداد با شیخ الرئیس ابن سینا (۴۲۸ ق) در همدان و همچنین آشنایی سیدمرتضی با مکتب فیلسوفان و منطقیان بغداد همچون آشنایی او با یحیی بن عدی، فیلسوف و منطقدان و پیشوای مکتب منطقیون بغداد و با وجود اطلاع دقیق او از دانش کلام معتزلی و پیروی از مکتب بهشمی در بسیاری از مسائل فلسفی علم کلام، او با آرای فلسفی فیلسوفان موافق نیست (انصاری، ۱۴۰۱ق، ص ۸۳ و ۸۴). حال با توجه به اینکه کلام اسلامی به دو رویکرد عقلی و نقلی و رویکرد عقلی به دو شاخه کلام فلسفی و غیر فلسفی تقسیم می‌شود و تفاوت کلام فلسفی با سایر مدل‌های عقل‌گرا استمداد

از دستاوردهای فلسفی در کشف، توضیح و تفسیر، طبقه‌بندی، اثبات و دفاع از دین و عقاید دینی است (شاقرین، ۱۴۰۱، ص ۴۵) سیدمرتضی را می‌توان در دسته متکلمین عقل‌گرای غیر فلسفی طبقه‌بندی کرد.

سیدمرتضی در مقایسه با استادش مفید که معتقد بود عقل بدون کمک سمع از دستیابی به معرفت دینی ناتوان است، هماهنگ با معتزله تصریح می‌کند که حقایق اساسی دین را باید تنها با عقل اثبات کرد و در عین حال به شدت مخالف فلسفه است و نمایندگان آن را با لحنی گزنده نقد می‌کند (مادلونگ، ۱۳۹۴، ص ۱۳۹) که نشان می‌دهد عقل‌گرایی سیدمرتضی او را در ورطه اندیشه‌های فلسفی نینداخته و کلام او را آمیخته به مبانی فلسفی نساخته است. بر همین اساس گرچه خاندان نوبختی از شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی عقل‌گراترند و کمتر از معتزله عقل‌گرا هستند (اقبال، ۱۳۴۵، ص ۳۶۲ به بعد)، نهایت عقل‌گرایی شیعه را می‌توان در آثار سیدمرتضی جستجو کرد (مادلونگ، ۱۳۹۳، ص ۱۳۴)؛ زیرا عقل‌گرایی نوبختیان بسیار متأثر از اندیشه‌های فلسفی است و در مواردی مبتنی بر نظام تفکر شیعی نیست.

سیدمرتضی که در نهایت عقل‌گرایی به سر می‌برد و در بسیاری از موارد عقل‌گرایی او همراستا با عقل‌گرایی معتزله است، عقلانیت خود را معطوف به مبانی تشیع نموده و در مسائلی مثل امامت (سیدمرتضی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۳ و ۱۴)، ضرورت وجود امام (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۹۵-۳۹۸ و ج ۲، ص ۲۹۴) و عصمت امام (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۲۹) از عقل‌اعتزالی جدا شده است و با اهمیت بالایی که به عقل می‌دهد، آن را عاری از کاستی نمی‌داند و هدف از بعثت انبیا را تعلیم آن دسته از معارف به انسان‌ها می‌داند که عقل محدود انسان، توانایی معرفت به آنها را ندارد (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق، ص ۳۲۳)

در پایان چه عقل از نگاه امامیه نخستین را تنها ابزاری برای دفاع از سخنان ائمه و نه منبع مستقل بدانیم (مادلونگ، ۱۳۹۳، ص ۱۶۶) چه آن را در نگاه امامیه نخستین به عنوان خرد قدسی و بصیرت تفسیر کنیم (Amir-Moezzi, 1994, p11) و چه متکلمان و محدثان را در اصل حجیت عقل متفاوت ندانسته و تنها اختلاف آنها را در محدوده و میزان به کارگیری عقل در معارف دینی بدانیم (سبحانی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۸)، به هر حال شأن و جایگاه عقل و بستر تحقق آن از نگاه سیدمرتضی کاملاً متفاوت با عقل نزد فلاسفه و معتزله است و او اندیشه امامیه پیشین و حتی استاد خود شیخ مفید را در مورد جایگاه عقل کنار گذاشته است.

ب) کارکرد معرفت‌شناختی عقل در اندیشه سیاسی سیدمرتضی

سیدمرتضی همواره و در شرایط مختلف از کنش سیاسی و اجتماعی برخوردار بوده است؛ از یک سو با خلفای عباسی و حاکم بغداد رابطه دوستانه برقرار می‌کند (مادلونگ، ۱۳۹۴، ص ۱۳۷) و سمت نقابت طالبیان، سرپرستی حج و ریاست دیوان مظالم ر بر عهده می‌گیرد (سالاریه، ۱۳۹۷، ص ۱۸۱-۱۸۵) به طوری که نقیب در امور عقیدتی و سیاسی صاحب نفوذ بوده (رضوی و گذشته، ۱۳۹۰، ص ۱۱۴) و از سوی دیگر انتقادهایی جدی به خلفا دارد (محدثی، ۱۳۷۳، ص ۲۰) که همین حضور اجتماعی و سیاسی او می‌تواند در شکل‌گیری عقل انضمامی و اندیشه سیاسی او تأثیر شایانی داشته باشد.

با توجه به اینکه سیدمرتضی در تحقق عقل، وجود مجموعه‌ای از علوم را لازم می‌داند و مثلاً علم به قوانین طبیعت را از جمله علمی برمی‌شمارد که به تحقق عقل کمک می‌کند، عقل‌گرایی او بدون آلوده شدن به خرافه و رازورزی است. وی برخوردار از رویکرد اعتدالی و علمی است و از رویکردهای فاقد مبنا که به موجب آن پدیده‌های طبیعی و محسوس ماهیتی رازآلود و نامتعارف می‌یابند به شدت اجتناب می‌ورزد (آرمین، ۱۳۸۹ق، ص ۴۰) و بر همین اساس مثلاً معتقد است ستارگان، هیچ تأثیری بر خیر و شر و نفع و ضرر انسان‌ها ندارند (سیدمرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۳۹۱) و به حق می‌توان او را قهرمان مبارزه با خرافات دینی دانست (شریعتمداری و حسینی کریمی، ۱۳۹۸، ص ۴۹۱). با توجه به معنای ممتازی که سیدمرتضی از عقل‌گرایی اتخاذ کرده است، اندیشه سیاسی او تحت تأثیر این عقل‌گرایی و آمیخته به تجربیات سیاسی و اجتماعی، قابل تطبیق و تنقیح است.

رویکرد سیدمرتضی در بینش و کنش و تعاملاتش تمدنی و در راستای حفظ و تکامل و توسعه تمدن اسلامی - شیعی است. او در کنار واقع‌گرایی، دانش‌گرایی، رواداری و عمل‌گرایی، برخوردار از عقل‌گرایی است که اصلی‌ترین مبادی پیدایش بینش و کنش تمدنی را شامل می‌شود (باغستانی کوزه‌گر، ۱۳۹۸، ص ۱۵۱-۱۵۴). همین عقل‌گرایی او در حوزه نظر و عمل در بستر مبانی امامیه است که از او شخصیتی وظیفه‌شناس و دوران‌دیش ساخته است و با توجه به سلوک رفتاری سیدمرتضی وظیفه‌گرایی در کنار توجه به اقتضائات زمان و تأثیرپذیری از جریان‌ات فکری روز قرار می‌گیرد؛ در واقع نوعی برقراری ارتباط میان نظر و عمل و بهره‌گیری از فرصت‌ها برای تحقق اصول و مبانی مورد پذیرش است؛ زیرا؛ در عین

آنکه شرایط و اقتضائات زمان در نظر گرفته می‌شود، آنچه اصالت و اولویت دارد اجرای حکم الهی و ادای تکلیف است (ساداتی‌نژاد و موحدی‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۴۲). حال اصلی‌ترین تکلیف از منظر سیدمرتضی در دوران غیبت امام عصر (عج) را می‌توان تشکیل ساختار منتظرپرور به منظور مرتفع ساختن موانع ظهور امام عصر (عج) تحلیل کرد (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق، ص ۴۱۶ و ۴۱۷) و بر همین اساس، نقطه عزیمت در اندیشه سیاسی او را روشن ساخت؛ زیرا؛ اساس اندیشه سیاسی او بر پایه باور به امامت به‌ویژه در امور دنیا و رساندن انسان به سعادت در این دنیا است. از این رو کتاب *الشفافی فی الإمامة* در فهم کلام سیاسی سیدمرتضی نقش بی‌بدیلی دارد (ساداتی‌نژاد و موحدی‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۳۴).

سیدمرتضی در اندیشه سیاسی خود، اجرای حدود را که یکی از مهم‌ترین ارکان اداره جامعه و مظهر اعمال قدرت است شأن خاص امام می‌داند و دیگران را مخاطب اقامه حدود نمی‌شمارد (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۲) و اگر گناهی بابت تعطیلی حدود در عصر غیبت باشد به عهده کسانی می‌داند که موجب غیبت امام شده‌اند (سیدمرتضی، ۱۳۸۳ق، ص ۶۸ و ۶۹). بنابراین اندیشه سیاسی سیدمرتضی در دوران غیبت امام (عج) با توجه به موانع ظهور و مرتفع کردنشان بر اساس شرایط و اقتضائات زمان، پایه‌ریزی می‌شود.

از نگاه سیدمرتضی تنها طریق کسب معارف عقلانی، عقل است و عقل در شناخت و معرفت به نقل نیاز ندارد و احتیاج آدمی به وحی فقط به حیطة سمعیات مربوط است. از این رو اصل لزوم ریاست، عقلی است (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶۶ و ۶۷). پس ممکن است زمانی فرض شود که پیامبری وجود نداشته باشد ولی ضرورت وجود امام منتفی نیست؛ یعنی دلیل ضرورت امامت هیچ ربطی به شرایع ندارد و حتی اگر زمانی فرض شود که شریعتی نباشد، باز هم به تعیین امام از سوی خداوند محتاج‌ایم. به همین خاطر برخلاف دیدگاه معتزله، سیدمرتضی امامت را در هر دوره و زمانی لازم می‌داند، به طوری که اگر شریعت نباشد، به حکم عقل نیازمندی انسان‌ها به رئیسی که با وجود او از اختلافات و ظلم و ستم جلوگیری گردد و به وسیله او انسان‌ها به طاعت نزدیک و از معصیت دور شوند ثابت است و اگر شریعت باشد، علاوه بر دلیل پیش‌گفته، برای حفظ دین و تبیین درست شریعت و ممانعت از تحریف آن نیز به امام محتاج‌ایم (رضایی، ۱۳۹۷، ص ۲۷۱ و ۲۷۲).

سیدمرتضی بر اساس قاعده عقلی لطف که مبتنی بر حسن و قبح عقلی است، وجود و ضرورت امامت را تبیین کرده (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۴۱) و اوصاف امام را به دو قسم عقلی و سمعی برشمرده است و ضرورت علم سیاست و تدبیر امور را از جمله اوصاف عقلی برای امام و حاکم جامعه برمی‌شمارد (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق، ص ۴۲۹). وی علت نیاز به امام را امکان ارتکاب مردم به فعل قبیح می‌داند. به همین خاطر اگر امام خودش معصوم نباشد شخص او هم نیازمند رجوع به امامی معصوم خواهد بود تا او را هدایت کند و این امر موجب تسلسل است و تسلسل هم باطل است و بدین وسیله به گواهی عقل، عصمت را که از ویژگی‌های اساسی امام در تشیع است به اثبات می‌رساند (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق، ص ۲۹۹).

سیدمرتضی بنیاد امامت را امری دنیوی می‌داند و از امامت به «ریاست» تعبیر کرده است؛ زیرا؛ در غیر این صورت در مقام استدلال با قاضی عبدالجبار می‌توانست امامت را امری غیر دنیوی تلقی کند و اشکالات قاضی عبدالجبار را از اساس وارد نداند (شفیعی، ۱۳۹۰، ص ۳۰). او امامت و حکومت را لطفی می‌داند که اسباب سعادت و هدایت انسان‌ها را فراهم می‌سازد؛ به همین خاطر غلبه با اجبار و اکراه را به فساد و اختلال امور نزدیک‌تر از صلاح و رستگاری مردم می‌داند و بر این باور است که امامت زمانی به‌خوبی نقش‌آفرین است که با رضایت و رغبت انسان‌ها قرین باشد (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۵). بنابراین وی بر اساس نقش تعیین‌کننده عقل در اثبات اصل امامت و همچنین تبیین ملاک به کارگیری قدرت که فراهم ساختن موجبات سعادت و هدایت خلق است، معیار روشنی از نقش مردم و سایر عناصر قابل طرح در اندیشه سیاسی به دست می‌دهد. در واقع سیدمرتضی اولین فقیه شیعه است که اساس مشروعیت داشتن و نداشتن دولت را در کارکرد مثبت یا منفی آن قرار داده است (نصر، ۱۳۷۹، ص ۱۷۵). بر همین اساس او حاکم را برای اعمال قدرت و برپایی واجبه‌های عقلی لازم می‌داند نه برای تعلیم و آگاهی بخشیدن؛ زیرا؛ معتقد است مردم برای دانستن حقایقی که دلیل عقلی یا نقلی برای آنها اقامه شده است محتاج حاکم نیستند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۱۴ و ۳۱۵).

با توجه به همین رویکرد عقلی و مبتنی بر معیارهای عقل انضمامی که مبتنی بر واقعیت‌ها و اقتضانات بشری است و با در نظر داشتن اینکه سیدمرتضی ولایت از طرف

ظالم را برخوردار از قبیح ذاتی نمی‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۹۰ و ۹۱) به پذیرش مسئولیت از سوی حاکم ظالم در صورتی که در راستای تحقق این معیارها و راهی به سوی اقامه حق و دفع باطل باشد تن می‌دهد و معتقد است با در نظر گرفتن مصالح، در حقیقت پذیرش مسئولیت از سوی حاکم ظالم از جانب ائمه (ع) است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۹۲ و ۹۳) بنابراین گرچه به حکم عقل و نقل، امامت تنها حق امام معصوم (ع) است، در صورت فعلیت نیافتن امامت آنها، اگر فرد دیگری برای جلب مصلحت و دفع مفسده مسئولیتی بپذیرد در باطن از جانب ائمه (ع) مسئولیت پذیرفته است و از این جهت بر او جایز است اقامه حدود کند.

بر اساس این تحلیل درباره‌ی اندیشه سیاسی سیدمرتضی، در زمان غیبت امام نیز مهم‌ترین امری که می‌تواند جلب منفعت و دفع مفسده کند و جهت مرتفع ساختن موانع ظهور امام عصر (عج) ساختاری منتظرپرور فراهم آورد، تشکیل حکومت توسط شخصی است که با توجه به اقتضائات زمان، دست یافتن به این هدف را ممکن نماید؛ در واقع با توجه به اصل جلب مصلحت و دفع مفسده، پذیرش مسئولیت از سوی حاکم جائز واجب می‌شود و اگر چنین باشد بنابر دیدگاه سیدمرتضی به طریق اولویت، خود شخص می‌تواند در زمان غیبت امام حاکم شود و حکومت تشکیل دهد. لازم به ذکر است با این توضیحات، هرچند اندیشه سیاسی سیدمرتضی با حاکمیت و ولایت فقیه نیز قابل جمع است، به نظر می‌رسد این تحلیل، با نظریه ولایت فقیه مصطلح که ولایت فقیه را یک امر نصبی و لو به نصب عام می‌داند ارتباطی ندارد.

شریف مرتضی بر آوردن اصل نیاز به رئیس را با مراجعه به شورا قابل جمع می‌داند، به طوری که به واسطه شورا شخص مستحق ریاست شود (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۶۸) و معتقد است با توجه به دلایل ضرورت ریاست، نمی‌توان عدد به‌خصوصی را در مورد ریاست در نظر گرفت و برای شناخت صفات رؤسا و تعداد آنها باید ادله دیگری را جویا شد (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۵). بنابراین گرچه انتظار پرداختن به موضوعات متداول و رایج اندیشه سیاسی مثل مباحثی که در فلسفه سیاسی غرب یا دوران مدرن مطرح می‌شود از اندیشه سیاسی متکلمین شیعه و سیدمرتضی انتظاری غیر واقع‌بینانه است (ساداتی‌نژاد، موحدی‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۲۸)، با توجه به اینکه عقل‌گرایی او در اندیشه سیاسی وی

امکان استکمال به تجربیات بشری و قواعد جاری و حاکم بر رفتار آنها را در راستای اقامه حق و دفع باطل می‌دهد، می‌توان با تحلیل پارادایمی بر اساس مبانی او به بسیاری از پرسش‌های جدید در اندیشه سیاسی پاسخ داد.

ج) عقل در اندیشه فارابی

فارابی در بُعد هستی‌شناسی، عقل را جوهر بسیط مقارن با ماده می‌داند که پس از مرگ بدن باقی می‌ماند و این جوهری یگانه و حقیقت انسان است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۰-۵۹) و از بُعد معرفت‌شناسی که مطمح نظر است به شش معنا برای عقل اشاره می‌کند: نخست عقل به معنای رایج که عقل از منظر جمهور است. دوم معنایی که در علم کلام رواج دارد و مستلزم قبول، نفی یا ایجاب چیزی است. سوم عقل به معنایی است که ارسطو در کتاب *برهان* ذکر کرده است و مقصود از آن بدیهیات یا اولیات عقلیه است. چهارم عقل در مقاله ششم از کتاب *اخلاق* که مراد از آن عقل عملی است. پنجم عقل در کتاب *نفس* که خود بر چهار قسم است: عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال. ششم عقلی که ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* ذکر می‌کند (فارابی، ۱۹۳۸، ص ۵-۳).

فارغ از معنای اول و دوم، در مورد معنای سوم برخی این عقل را همان چیزی می‌شمارند که اسلام از آن به نور فکری یاد می‌کند و در این راستا بر این باورند که متکلمان عقل عملی و عقل نظری را با هم خلط کرده‌اند و عقل مورد نظر آنها عقل عملی است و این فارابی است که با تفکیک این دو، خطای متکلمان را تصحیح نموده است (مدکور، ۱۹۸۳، ص ۱۳۴). همچنین عقل در معنای چهارم را فارابی در کتاب *ششم از اخلاق نیکوماخوس* ارسطو جستجو می‌کند. این شکل از استنباط اخلاقی بدین معناست که فرد، خوب را از بد می‌شناسد و از این جهت در حزم و دوراندیشی که در مورد نخستین معنای عقل مد نظر است به نحوی اشتراک دارد؛ این عقل نیز بخشی از نفس را تشکیل می‌دهد و امکان و استعدادی است که از تجارب مستمر و طولانی به دست آمده است (نتون، ۱۴۰۱، ص ۹۶).

پنجمین معنای عقل مهم‌ترین و پیچیده‌ترین معنا محسوب می‌شود که بیشترین بحث را در رساله *عقل فارابی* به خود اختصاص داده و منبع آن نیز کتاب *نفس ارسطوست*. در این معنا از عقل، فارابی عقل را شامل چهار مرتبه می‌داند که عبارت‌اند از عقل بالقوه، عقل

بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال (کمالی‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۵۰). گرچه در کلام فارابی به روشنی نیامده است که عقل بالقوه با کدام معقول به فعلیت می‌رسد، می‌توان گفت عقل بالقوه ابتدا با رسومات و سپس با گزاره‌های بدیهی به فعلیت می‌رسد؛ به این معنا که ادراک حسی را همان ادراک عقلی هرچند ابتدایی بنامیم و معتقد باشیم در بنیاد ادراک به طور مطلق، عقل حاکم است و از حضور عقل در صقع ادراک حسی سخن بگوییم چراکه فارابی هم مفردات و هم گزاره‌های بدیهی را معقولات می‌نامد (کاظمی و پورحسن، ۱۴۰۰، ص ۲۹۴ و ۲۹۵).

هرچند عقل ما در پرتو عقل فعال می‌تواند صورت‌های کلی اجسام را ادراک کند (دبور، ۱۳۶۲، ص ۱۲۶) و در مرتبه بالقوگی متکی به عقل فعال است، در مرحله مستفاد با آن هم‌مرتبه می‌شود و به استقلال و کفایت می‌رسد (کاظمی و پورحسن، ۱۴۰۰، ص ۳۰۰). عقل در این مرحله به نهایی‌ترین صورت تکاملش می‌رسد، گرچه هر انسانی نمی‌تواند به این مرتبه عظمای عقل نائل شود (داوری اردکانی، ۱۳۸۲، ص ۵۳). به تعبیر دیگر عقل فعال جوهری بیرونی است، اما عقل انسان در مسیر تکامل خود بنیادانه‌اش مرتبه آن را در خود تحقق می‌بخشد. پس لاجرم باید به سمت خودآیینی و هم‌رتبه شدن آن با عقل فعال یا آنچنان که ابن‌رشد آن را صورت عقل انسان می‌داند گام بردارد (کاظمی و پورحسن، ۱۴۰۰، ص ۲۸۹). با این اوصاف طبق نظر فارابی معرفت آدمی فقط با کوشش عقل به دست نمی‌آید بلکه به صورت موهبتی و در پرتو عقل فعال از عالم بالا به او داده می‌شود (کمالی‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۵۶).

عقل مستفاد نسبت به عقل بالفعل مثل صورت است و عقل بالفعل به مثابه موضوع یا ماده آن است و خود عقل بالفعل نیز به منزله صورت عقل بالقوه به شمار می‌آید و در پایان در سیر صعودی، عقل مستفاد در بالاترین مرحله از این سلسله کامل قرار می‌گیرد. از طرف دیگر چنانچه از مجردات مفارق ملاحظه کنیم، در سیر نزولی پایین‌ترین و ناقص‌ترین مرتبه، عقل مستفاد است (فارابی، ۱۹۳۸، ص ۲۱). منظور از عقل در مراتب سه‌گانه نخست، عقل جزئی است و در چهارمین معنا، عقل (کلی) یک حقیقت جوهری مستقل است که تکامل عقل جزئی انسانی در پرتو افاضات او تحقق می‌یابد و بدین وسیله او میان عقل جزئی و کلی نیز تفکیک قائل می‌شود (کمالی‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۵۰). وی به صراحت نظریه افلاک بطلمیوس و قول به نفوس فلکی را با نظریه صدور کثیر از واحد افلوطن در آمیخت و کثرت طولی عقول را با تعداد خاص عقول استنتاج کرد (کمالی‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

فارابی خیر و شر ارادی را تنها از انسان می‌داند و برای انسان پنج قوه برمی‌شمارد: قوه ناطقه نظری، قوه ناطقه عملی، قوه نزوعیه، قوه متخیله و قوه حساسه. کار قوه عملی شناخت جزئیات منتهی به سعادت و انجام آنها با بهره‌گیری از ابزار قوه نزوعیه است که البته عقل عملی قوای متخیله و حساسه را به کار می‌گیرد. بنابراین فرایند فعل اختیاری انسان به این شکل است که عقل نظری، سعادت و شقاوت را درک می‌کند و قوه نزوعیه به این سعادت و شقاوت شوق پیدا می‌کند و عقل عملی پس از ترویّ درباره فضائل منجر به سعادت یا رذائل منجر به شقاوت و استنباط جزئیات عملی از آنها با بهره‌گیری از قوای حسّسه و متخیله و نیز با کمک از قوای تحریکی به انجام این جزئیات عملی می‌پردازد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۴ و ۲۵). فارابی قوه ناطقه انسان را دارای سه کارکرد اصلی می‌داند: درک حقایق کلی، فراهم آوردن صنایع و فنون و اندیشه و تأمل در شناخت افعال حسن و قبیح از یکدیگر؛ به طوری که کلیات اعم از کلیات نظری و عملی تنها در حیطه شناخت قوه نظری است و تغییر در امر جزئی با قوه عملی انجام می‌گیرد و از آنجا که امور جزئی یا به بخش صنایع و فنون و یا به افعال نیک و بد انسان مربوط است، قوه عملی به مهنی و فکری تقسیم می‌شود (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۲۹ و ۳۰).

از منظر معلم ثانی عقل عملی قوه‌ای است که به واسطه آن از کثرت تجارب امور و مشاهده طولانی اشیاء محسوس، برای انسان مقدماتی ایجاد می‌شود که با این مقدمات امکان دستیابی به بایدها و نبایدها در مورد اموری که انجام آنها در اختیار انسان است فراهم می‌آید (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۵۴ و ۵۵)؛ یعنی کارکرد عقل عملی پی بردن به جزئیات عملی در دو حیطه مهارت‌ها و کنش ارادی خیر و شر و تلاش برای محقق ساختن این جزئیات در خارج است (نوری، ۱۴۰۰، ص ۱۱۲). حال با توجه به اینکه حکمت نظری و حکمت عملی که مشتمل بر کلیات‌اند از سوی عقل نظری درک می‌شوند و عقل عملی به درک و پیاده‌سازی جزئیات عملی برای رسیدن انسان به سعادت می‌پردازد (نوری، ۱۴۰۰، ص ۱۲۰). اجرای سیاست و سیاستمداری در حکمت عملی، و فلسفه سیاسی در حکمت نظری مورد بررسی قرار می‌گیرد. فرجام سخن اینکه از حیث ارزش شناختی، فارابی معتقد است نیروی معرفتی عقل همچون وحی، موهبت و محبت الهی است که خداوند در اختیار بشر گذاشته و حکم آن نیز حجت است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۸۱). در عمل نیز فارابی در قامت یک فیلسوف، از عقل

در هستی‌شناسی و فلسفه خود بهره برده است.

د) کارکرد معرفت‌شناختی عقل در اندیشه سیاسی فارابی

فارابی که در منطق و طبیعیات ارسطویی، در اخلاق و سیاست افلاطونی و در مابعدالطبیعه فلوطینی است (الفاخوری و الجبر، ۱۳۹۳، ص ۴۰۰) در اکثر آثار خویش به نظر ارسطو در باب کیفیت پیدایش معرفت و گزاره‌های اولی نزدیک می‌شود (ورزدار، ۱۴۰۰، ص ۲۳۳). فارابی با پذیرش و دگرگون کردن همین میراث افلاطونی بنیان‌های فلسفه سیاسی اسلامی را بنا نهاد (روزنتال، ۱۳۹۶، ص ۱۴۹) و در کارکرد عقل و جایگاه آن در اندیشه سیاسی خود نیز متأثر از مبانی افلاطون و مبانی فلسفی یونان است، به طوری که همچون افلاطون، اندیشه سیاسی او نیز برخوردار از ویژگی استعلا و معطوف به عالم بالا در شناخت و معرفت است و با وجود تلاش‌های او در برقراری ارتباط میان عقل و وحی، این وحی است که بر اساس مبانی فلسفه یونان بازتعریف و بازتولید می‌شود.

این که فارابی به متکلمین خرده می‌گیرد و معتقد است معنای عقل نزد متکلمان در نهایت با معنای جمهور یکی می‌شود و متکلمان عقیده مشترک نزد تمام مردم یا اکثریت را عقل می‌نامند و قائل به معنای ارسطویی نیستند (مهاجرنیا، ۱۳۹۹، ص ۱۱۵) و آنچه مورد اتفاق نظر علمای کلام و دین و اکثر ایشان است، در زبان منطق همان مشهورات و مسلمات است (فارابی، ۱۹۳۸، ص ۷) حکایت از همین ادعا دارد که خود او بر پایه عقل ارسطویی و مبانی فلسفه یونانی مشی می‌کند، هرچند داوری او نیز درباره معنای عقل نزد متکلمین کامل نیست و صرفاً ناظر بر جنبه جدلی علم کلام است.

ادعا شده که عقلانیت در منظر فارابی، عقلانیت ناظر به حقیقت متعالی از یک سو و واقعیت اجتماعی از سوی دیگر است و بدین واسطه میان سیاست عملی و سیاست نظری پیوند برقرار کرده است (امیدی، ۱۳۸۸، ص ۳۳) و طرح سیاسی فارابی نشان دهنده این است که او فیلسوفی انضمامی و واقع‌گراست و با رویکردی عینیت‌گرایانه به وضع اجتماعی و فکری نظر افکنده است (پورحسن، ۱۳۹۷، ص ۱۲) اما علاقه فارابی عمدتاً به متافیزیک و نظری است. او نه به هنر حکومت علاقه داشت و نه منتقد سیاست موجود و یا حتی یک اصلاح‌گر بود و تا آنجا که ما می‌دانیم او زندگی گوشه‌گیرانه‌ای همراه با مطالعه و نگارش داشته است

(روزنتال، ۱۳۹۶، ص ۱۵۷) و بر همین اساس آرمانشهر فارابی به دور از واقعیت و در حد فرض و تقدیر است و حتی ابن خلدون که علم عمران و ساختارهای حکومتی را بررسی کرده است به آن توجهی نکرده (الجابری، ۱۳۸۹، ص ۳۶۳). وی با اینکه در دوران غیبت صغری متولد شده و تا پایان، آن را تجربه کرده و حدود یک دهه از غیبت کبری را نیز گذرانیده است نسبت به غیبت و عدم حضور امام (ع) به عنوان یک واقعیت اجتماعی دغدغه‌ای ندارد و حتی اگر از نوابت به عنوان یک واقعیت خارجی در جامعه یاد می‌کند گویا نظر به جامعه خود نداشته و به سوفسطاییان افلاطون اشاره دارد (بحرانی، ۱۳۹۴، ص ۱۷) او به جز افلاطون و ارسطو از هیچ کس نام نمی‌برد و به هنگام بحث از ادیان و جامعه‌ها و نظام‌های حکومتی و دیگر پدیده‌ها به ندرت نمونه‌ای واقعی را مثال می‌زند (کرون، ۱۳۹۹، ص ۲۹۶).

فارابی جوامع مختلف را بر اساس انواع فرهنگ‌های آنها و فرهنگ‌ها را به حسب برخوردارگی از عقل و تکوین عقلانیت، تقسیم می‌کند. از یک سو مدینه فاضله است که در ارتباط با حقیقت متعالی عقل فعال و با حضور عقل مستفاد سامان می‌یابد؛ در سوی دیگر، جوامع متکثر جاهلی است که در تحت پوشش حس و خیال و وهم قرار می‌گیرند. فارابی برای مدینه فاضله سه شاخص ذکر می‌کند: اول اینکه هدف این جامعه رسیدن به سعادت انسان است، دوم تعاون تمام اعضای مدینه برای رسیدن به سعادت حقیقی که در این صورت این اجتماع، اجتماع فاضل نامیده می‌شود و سوم حاکم یا کسی که در رأس مدینه قرار می‌گیرد (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۵۵ و ۲۵۶).

فارابی در مورد رابطه رهبری دینی و تشکیل مدینه فاضله معتقد است مردمی که به واسطه پیامبر اداره و تدبیر می‌شوند برترین و سعادتمندترین و بهترین مردم‌اند و چنین امتی امت فاضله خواهد بود و می‌تواند مدینه فاضله را شکل دهد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۹). در واقع از نظر فارابی رسیدن به معرفت صحیح برای همگان ممکن نیست و تنها فیلسوفان و پیامبران هستند که به واسطه ارتباط با عقل فعال به این مهم دست می‌یابند. فیلسوف از طریق قوه ناطقه نظری و مستفاد شدن عقلش با سپری کردن مراحل تعلیم و تربیت و پیامبر از طریق قوه متخیله و به اراده الهی به معرفت صحیح می‌رسند؛ به طوری که اگر در جامعه پیامبر بود باید سراغ پیامبر رفت و در صورت نبود او فیلسوف از چنین جایگاهی برخوردار است (میراحمدی و قهرمان، ۱۳۹۳، ص ۱۱). البته به اعتقاد برخی دیگر، فارابی در باب نبوت

عقیده‌ای ناپسند دارد که به زعم او نبوت تنها منبعث از قوه خیال است و فلسفه که حاصل عقل است بر نبوت رجحان دارد (ابن‌طفیل، ۱۳۸۱، ص ۳۲).

فارابی با اینکه معنای امام، فیلسوف، قانونگذار و شاه را یکسان استعمال می‌کند و به این واسطه سنتز میان فیلسوف - شاه افلاطون یا حاکم اسلامی ایده‌ئال را کامل می‌کند (روزنتال، ۱۳۹۶، ص ۱۶۳) به طور کلی همچون افلاطون در پی تئوریزه کردن حکومت و به دست گرفتن قدرت از سوی یک فیلسوف است که از قضا با توجه به دین و فضای زیست او پیامبر نیز مصداقی از آن تلقی می‌شود و اساساً از نظر فارابی دولت ایده‌ئال بدون یک فیلسوف، دست کم به عنوان مشاور امکان دوام ندارد (روزنتال، ۱۳۹۶، ص ۱۶۶). این مورد و سایر موارد به‌خوبی این ادعا را ثابت می‌کند که فلسفه سیاسی اسلامی و به‌ویژه فلسفه سیاسی فارابی با فلسفه سیاسی یونان به‌خصوص افلاطون، هماهنگی و تشابه بسیار زیادی دارد (رضوانی، ص ۱۳۹۲، ۸۶).

فارابی به دوازده ویژگی برای رئیس اول مدینه فاضله اشاره می‌کند و قوام مدینه را دقیقاً به ویژگی‌های رئیس مدینه پیوند می‌زند. در مقابل مدینه فاضله، فارابی مدینه‌های غیر فاضله را متذکر می‌شود که عبارت‌اند از: مدینه‌های جاهله، فاسقه، مبدله، ضالّه و نوابت که به ترتیب دارای جهل به سعادت، فساد در عمل، تباهی رأی و عمل، انحراف فکری و عملی و جوهره فاقد مصرف‌اند (مرحبا، ۲۰۰۷، ص ۴۶۴-۴۶۶). دوازده شرطی که فارابی برای رئیس اول برمی‌شمارد همگی از افلاطون مشتق شده‌اند و در عین حال فارابی با آگاهی از ممکن نبودن چنین انسان کاملی، به شش یا حتی پنج مورد از این صفات با توجه به رئیس ثانی رضایت می‌دهد و آشکار است که این رئیس ثانی اشتراکات زیادی با خلیفه دارد (روزنتال، ۱۳۹۶، ص ۱۶۵) به طوری که برخی معتقدند فارابی به دنبال این بود که جامعه را به وحدتی بر اساس فهم اشعری بازگرداند یا بر پایه خلافت، تفسیری از قدرت سیاسی به دست دهد (الجابری، ۱۳۸۹، ص ۳۶۳ به بعد) و به ادعای برخی وی در ارائه نظریه رئیس مدینه به سیف‌الدوله نظر داشته است (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶، ص ۶ و ۷). در هر صورت مدینه فاضله فارابی بر اساس هیچ‌یک از مبادی اساسی شیعه شکل نگرفته است و در مدینه فاضله، موردی که بر وضعیت یا عصمت یا تقیه یا اجلال اولاد پیامبر(ص) باشد یافت نمی‌شود (الجابری، ۱۳۹۷، ص ۸۰) و هرچند او در پیامبر به وحدت فیلسوف نبی و واضع نوامیس

می‌رسد، با ذکر این مسئله که امکان تحقق مدینه فاضله در دیگر ملت‌ها و ادیان هم وجود دارد اصالت فلسفه را در مدینه فاضله نشان می‌دهد (مجیدی، ۱۳۹۴، ص ۴۷۰).

این که فلسفه سیاسی اسلامی از سه نوع عقلانیت فلسفی، تجربی و وحیانی بهره می‌گیرد و عقلانیت فلسفی به مثابه حلقه واسطه‌ای میان عقلانیت وحیانی و عقلانیت تجربی قرار گرفته است (امیدی، ۱۳۸۸، ص ۳۶) تأییدی بر تبعیت عقلانیت وحیانی و تجربی از عقلانیت فلسفی با مبانی آن است، چنانکه توضیح فارابی در مورد مراحل دریافت وحی توسط نبی (رضازاده و دیوانی، ۱۳۹۹، ص ۱۹۴-۱۹۷) حکایت از همین نکته دارد. از طرف دیگر چنانچه این ادعا صحیح باشد که فارابی، عقل و فلسفه را برای شهر زیان‌آور می‌دانست و به همین خاطر معتقد بود مباحث صرف فلسفی باید پنهان و سرّی مطرح گردد و نگاشته شود (رضوانی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۴) فلسفه فارابی و به‌ویژه فلسفه سیاسی او به رازورزی و تأویل‌پذیری درمی‌آمیزد؛ زیرا؛ او معتقد است فیلسوفان باید با زبانی غیر صریح و با استفاده از رموز سخن بگویند تا ناهلان از قبیل حاکمان کینه‌توز و غوغاییان عوام به کنه آن نرسند. این داستانی است که فلاسفه یونانی اواخر عصر باستان نیز با آن آشنا بودند (کرون، ۱۳۹۹، ص ۲۹۸).

ه) مقایسه نقش معرفت‌شناختی عقل در اندیشه سیاسی فارابی و سیدمرتضی

به کارگیری عقل و عقلانیت هیچ گاه در خلأ حاصل نمی‌شود و با وجود ادعای مبنای مبنای گروهی در فلسفه و کلام اسلامی، در عمل آغاز اندیشه از بدیهیات نیست و هر متفکری با جهتگیری و فرض مقدمات غیر بدیهی به اندیشه می‌پردازد، هرچند در پایان تفکر بکوشد حاصل اندیشه خود را به بدیهیات ختم نماید. بر این اساس همان‌طور که اگر دو نظام فکری از مقدمات متفاوت شروع کنند متفاوت و حتی ناسازگار خواهند بود و از دو نظام که از مقدمات متفاوت شروع می‌کنند نباید انتظار سازگاری و انسجام داشت (روزنتال، ۱۳۹۶، ص ۱۷۱) وقتی ساختار و مواد اندیشه نیز متفاوت باشند ابزار واحدی چون عقل نتیجه‌ای متفاوت به ارمغان می‌آورد. نقطه عزیمت نیز در هر اندیشه‌ای بسیار مهم و تعیین‌کننده است. همان‌طور که وضع طبیعی در توماس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو با سه تفسیر متفاوت به عنوان نقطه عزیمت، سه اندیشه سیاسی متمایز را رقم می‌زند،

عقلانیت فلسفی و عقلانیت کلامی نیز با جهتگیری و تعلق خاطر متفاوت، نتایج متفاوتی را حاصل می‌کند و به عنوان مثال متافیزیک فلسفه اسلامی به‌ویژه فلسفه فارابی، چالش مهمی در برابر تئولوژی اسلامی ایجاد می‌کند و آثار متفاوتی در اندیشه سیاسی خواهد داشت.

نقطه عزیمت در اندیشه سیاسی سیدمرتضی، حقیقت امامت با تفسیر شیعی و تشکیل ساختار منتظرپرور به منظور مرتفع ساختن موانع ظهور امام عصر (عج) در دوران غیبت ایشان است که مبتنی بر استدلال عقلی بوده و به عقلانیت او جهت می‌دهد و مبتنی بر آن، در شرایط حضور و غیبت امام به تحلیل و پاسخ دادن به پرسش‌های مطرح در اندیشه سیاسی می‌پردازد. از سوی دیگر، گرچه گفته شده است نقطه عزیمت فارابی که مهم‌ترین مسئله فارابی نیز به حساب می‌آید بحران خلافت اسلامی بوده است (جوان‌پور و اکبری، ۱۳۸۹، ص ۱۷۵)، با توجه به مبانی و مباحث وی، نقطه عزیمت در اندیشه سیاسی فارابی که به آن تعلق خاطر دارد فیلسوف - شاه افلاطونی است که به عقلانیت و اندیشه سیاسی او سمت و سو می‌بخشد. به تعبیر دیگر عقلانیت سیدمرتضی معطوف به مبانی امامیه و عقلانیت فارابی معطوف به مبانی فلسفه یونان است.

گرچه عقل از منظر سیدمرتضی و فارابی ارزش ذاتی دارد و استدلال عقلی، مورد پذیرش هر دو است، جهتگیری و بستر عقل‌گرایی آنها متفاوت است. هرچند سیدمرتضی به عنوان یک عالم دین و فقیه، به اخبار و مشهورات ظنی دینی به دیده انتقاد و انکار می‌نگرد در عین حال عقلانیت او در مقابل فارابی، نسبت به مبانی اسلام متعهدتر است. عقلانیت فارابی نزولی و سیر از بالا به پایین است (مجیدی، ۱۳۹۴، ص ۴۷۲) در حالی که عقلانیت سیدمرتضی چنین نبوده و همین امر موجب شده است که عقلانیت سیاسی سیدمرتضی واقع‌گرا و محافظه‌کارانه باشد. همچنین با اینکه عقلانیت سیاسی نزد فارابی و سیدمرتضی غایت‌گرایانه است، این غایت به نحو ایده‌ئال نزد فارابی در این دنیا امکان تحقق ندارد اما از نگاه سیدمرتضی ممکن و محقق است.

اگر عقل نزد سیدمرتضی بدون رازورزی و خرافه‌پردازی و پیراسته از مبانی غیر علمی و مبتنی بر وحی قطعی، هم‌راستا با تجربه و علوم بشری و متناسب با اقتضائات و شرایط است، به طوری که اندیشه سیاسی وی در رسیدن به هدف، برخوردار از انعطاف و به صورت تشکیکی است، عقل نزد فارابی غیر انضمامی، بدون بهره‌مندی از مبانی دینی و

شیعی و مبتنی بر پنهان‌نگاری و بر پایه مبانی فلسفی است، به طوری که حتی اگر از پیامبر اسلام (ص) به عنوان بنیان‌گذار مدینه اسلامی سخن می‌گوید، این حکیم افلاطونی است که جامه پیامبر به تن کرده است (الجابری، ۱۳۹۷، ص ۷۷). فرجام سخن اینکه در میان اندیشمندان برخی در تتبع، برخی در تحلیل و به‌ندرت برخی در هر دو قوی هستند و فارابی را می‌توان برخوردار از تحلیل قوی و حائز عقل تحلیلی و سیدمرتضی را متمایل به عقل تبعی دانست که برای تاریخ، رویدادها، شرایط و امکانات موجود نقش بسزایی قائل است.

نتیجه

کلام سیاسی اسلامی و فلسفه سیاسی اسلامی دو دانش متمایزند و علی‌رغم منزلت عقل در این دو دانش، عقل جایگاه و کارکرد متفاوت دارد. تفاوت عقل با بررسی مقایسه‌ای کلام سیاسی سیدمرتضی و فلسفه سیاسی فارابی حکایت از این دارد که سیدمرتضی و فارابی در اصل عقلانیت و ارزشمندی عقل توافق دارند، اما نقطه عزیمت و جهتگیری آنها در عقل‌ورزی متفاوت است و این تفاوت با توجه به فیلسوف بودن فارابی و متکلم بودن سیدمرتضی قابل فهم است و به‌خوبی در اندیشه سیاسی آنها نیز نمود دارد. عقلانیت سیاسی سیدمرتضی با توجه به مرجعیت علم در معرفت‌شناسی، رها از پیش‌فرض‌های غیر علمی و مبتنی بر یقین است که یا از طریق برهان عقلی و یا از طریق منابع یقین‌آور از نظر او به دست آمده است و حتی مهم‌ترین شاخص در اندیشه سیاسی او که مسئله امامت است نیز بر پایه مقدمات یقینی استوار است؛ اما عقلانیت سیاسی فارابی به عنوان یک فیلسوف که باید یا بر اساس بدیهیات عقلی و یا برهان عقلی مستند به بدیهیات باشد، رقم نخورده و با برخی مبانی غیر یقینی درآمخته و کاملاً به پیش‌فرض‌های فلسفه یونان در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی وابسته است؛ پیش‌فرض‌هایی که لزوماً مبتنی بر استدلال عقلی و مبتنی بر بدیهیات نیست و با منزلت فلسفه سازگاری ندارد.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌طفیل، محمد بن عبدالملک (۱۳۸۱)، *زناده بیدار (حی بن یقظان)*، ترجمه محمدحسن فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
۲. ارسطو (۱۳۴۹)، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داودی، تهران: دانشگاه تهران.
۳. افلاطون (۱۳۶۷)، *دوره آثار افلاطون*، مترجم: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
۴. اقبال، عباس (۱۳۴۵)، *خانان نویختی*، تهران: طهوری، چاپ دوم.
۵. امید، مهدی (۱۳۸۸)، «منابع معرفتی فلسفه سیاسی اسلامی از منظر فیلسوفان اسلامی»، *معرفت*، دوره ۱۸، شماره ۱۴۵، ص ۱۳-۴۰.
۶. انصاری، حسن (۱۴۰۱)، *شریف مرتضی و جایگاه او در تاریخ الهیات اسلامی*، تهران: علمی.
۷. آرمین، محسن (۱۳۸۹)، «سیدمرتضی و استفاده از علوم زمانه در تفسیر قرآن»، *اسلام‌پژوهی*، شماره ۴، ص ۲۷-۴۴.
۸. باغستانی کوزه‌گر، محمد (۱۳۹۸)، «بینش‌ها و کنش‌های تمدنی سیدمرتضی»، *مجموعه مقالات فارسی‌کنگره بین‌المللی بزرگداشت هزاره سیدمرتضی علم‌الهدی*.
۹. بحرانی، مرتضی (۱۳۹۴)، «نوبت در فلسفه فارابی و ابن‌باجه»، *پژوهش سیاست‌نظری*، شماره ۱۸، پاییز و زمستان.
۱۰. برنجکار، رضا (۱۳۹۱)، *روش‌شناسی علم کلام*، قم: دارالحديث.
۱۱. بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۳)، «کلام سیاسی شیعه»، *فصلنامه شیعه‌شناسی*، شماره ۵، بهار.
۱۲. بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۴)، «وضعیت کلام سیاسی در ایران»، *نشریه علوم سیاسی*، سال ۸، شماره ۲.
۱۳. بیاتی، حیدر (۱۳۹۱)، «نقش اجماع در اندیشه کلامی سیدمرتضی»، *نقد و نظر*، دوره ۱۷، شماره ۶۶، ص ۱۰۶-۱۲۵.
۱۴. پاشایی، وحید و هادی صادقی (۱۳۹۵)، «مبانی معرفت‌شناختی اخلاق با تأکید بر اندیشه‌های کلامی سیدمرتضی»، *فصلنامه ذهن*، شماره ۶۶، ص ۶۱-۹۱.
۱۵. پورحسن، قاسم (۱۳۹۷)، *خوانشی نواز فلسفه فارابی؛ گسست بنیادین معرفتی از سنت یونانی*، تهران: نقد فرهنگ، چاپ دوم.
۱۶. الجابری، محمد عابد (۱۳۸۹)، *نقد عقل عربی*، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، تهران: آفتاب.

۱۷. الجابری، محمد عابد (۱۳۹۷)، *ما و میراث فلسفیمان*، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، تهران: ثالث.
۱۸. جوادی، محسن (۱۳۷۱)، *مسئله باید و هست*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۹. جوانپور هروی، عزیز و حسن اکبری بیرق (۱۳۸۹)، «مطالعه تطبیقی نظریه ولایت فقیه و اندیشه سیاسی فارابی»، *مطالعات انقلاب اسلامی*، سال ۷، شماره ۲۱، تابستان.
۲۰. حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۰)، «چیستی و گونه‌های فلسفه سیاسی»، *نشریه نامه مفید*، دوره ۷، شماره ۲۵ (علوم سیاسی)، بهار.
۲۱. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲)، *انتظارات بشر از دین*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۲. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲)، *فارابی: فیلسوف فرهنگ*، تهران: ساقی.
۲۳. دبور، ت. ج. (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه عباس شوقی، تهران: انتشارات مطبوعاتی عطائی.
۲۴. رضازاده جودی، مهدی و امیر دیوانی (۱۳۹۹)، «توصیف، تحلیل و تبیین معرفتی وحی در اندیشه فارابی»، *دوفصلنامه علمی هستی و شناخت*، سال ۷، شماره ۱، ص ۱۷۹-۲۰۰، بهار و تابستان.
۲۵. رضایی، محمدجعفر (۱۳۹۷)، *معنا و منزلت عقل در کلام امامیه*، قم: دارالحدیث.
۲۶. رضوانی، محسن (۱۳۹۲)، *اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم.
۲۷. رضوی صوفیانی، عظیم و ناصر گذشته (۱۳۹۰)، «علل گرایش شیخ مفید و سیدمرتضی به عقل‌گرایی اعتزالی در قرن چهارم هجری»، *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، سال ۴۴، شماره ۱، بهار و تابستان.
۲۸. روزنتال، اروین آی جی (۱۳۹۶)، *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه*، ترجمه علی اردستانی، تهران: قومس.
۲۹. ساداتی‌نژاد، سیدمهدی و مهدی موحدی‌نیا (۱۳۹۹)، «تأملی بر بنیادهای کلامی اندیشه سیاسی شیعه با تأکید بر آراء شیخ مفید و سیدمرتضی علم‌الهدی»، *اندیشه نوین دینی*، سال ۱۶، شماره ۱۶.
۳۰. سالاریه، صفورا (۱۳۹۷)، «اندیشه سیاسی سیدمرتضی در تعامل با حکومت آل بویه»، *فصلنامه علمی - پژوهشی حکومت اسلامی*، دوره ۲۳، شماره ۲، ص ۱۶۹-۱۸۹.

۳۱. سبحانی، محمدتقی (۱۳۷۴)، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، نقد و نظر، دوره ۱، شماره ۳ و ۴.
۳۲. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین (۱۳۸۳)، امامت و غیبت از دیدگاه علم کلام، تحقیق از واحد تحقیقات مسجد مقدس جمکران، قم: مسجد مقدس جمکران، چاپ سوم.
۳۳. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین (۱۴۱۰ ق)، الشافی فی الإمامة، محقق: عبد الزهراء حسینی، تهران: مؤسسه الصادق(ع).
۳۴. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین (۱۴۱۱ ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: نشر اسلامی.
۳۵. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین (۱۴۳۱ ق)، تفسیر الشریف المرتضی، مصحح: مجتبی احمد الموسوی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۶. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین (۱۴۰۵ ق)، رسائل الشریف المرتضی، تصحیح: السید احمد الحسینی، قم: دارالقرآن الکریم.
۳۷. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین (۱۴۱۹ ق)، شرح جمل العلم و العمل، تصحیح و تعلیق شیخ یعقوب جعفری مراغی، تهران: دار الاسوة للطباعة و النشر.
۳۸. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین (۱۹۹۸)، الأمالی (غرر الفوائد و درر القلائد)، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار الفكر العربی، چاپ اول.
۳۹. شاکرین، حمیدرضا (۱۴۰۱)، «بررسی تطبیقی کارکرد عقل در کلام فلسفی و تفکیکی»، ذهن، دوره ۲۳، شماره ۹۰.
۴۰. شریعتمداری، حمیدرضا سیدباقر حسینی کریمی (۱۳۹۸)، «بررسی تطبیقی آرای سیدمرتضی و علامه طباطبایی در چیستی عقل و کارکردهای آن»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، دوره ۲۳، شماره ۸۰، ص ۴۷۹-۴۹۶.
۴۱. شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق)، النکت الاعتقادیة، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
۴۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، جلد ۱، قم: بوستان کتاب.
۴۳. الفاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۹۳)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد

- آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۴. فارابی، ابونصر (۱۹۹۶)، *السیاسة المدنية*، شارح: علی بو ملحم، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۴۵. فارابی، ابونصر (۱۳۶۱)، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، چاپ دوم، تهران: گلشن.
۴۶. فارابی، ابونصر (۱۳۶۴)، *فصول منترعة*، تحقیق و تصحیح و تعلیق فوزی نجار، تهران: المكتبة الزهراء (ع).
۴۷. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق)، *فصوص الحکم*، تحقیق شیخ محمدحسن آل یاسین، قم: بیدار.
۴۸. فارابی، ابونصر (۱۹۳۸)، *رسالة فی العقل*، تصحیح موريس بويج، بیروت: المطبعة الكاثوليكية، چاپ اول.
۴۹. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۲)، *تاریخ فلسفه*، مترجمان: منوچهر بزرگمهر، اسماعیل سعادت و سیدجلال‌الدین مجتبی، جلد ۶، ناشران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.
۵۰. کاظمی، روح الله و قاسم پورحسن (۱۴۰۰)، «تکامل خودبنیادانه عقل در تفکر فارابی»، *حکمت معاصر*، سال ۱۲، شماره ۲، ص ۲۸۷-۳۰۶، پاییز و زمستان.
۵۱. کرون، پاتریشیا (۱۳۹۹)، *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*، ترجمه مسعود جعفری، تهران: سخن، چاپ سوم.
۵۲. کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۸۶)، «خدا و جهان در نظام فلسفی ارسطو و فارابی»، *حکمت و فلسفه*، سال ۳، شماره ۹.
۵۳. کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۹۵)، «معانی و کاربردهای عقل در رساله فی العقل فارابی»، *فصلنامه علمی - پژوهشی قیاسات*، دوره ۱۹، شماره ۷۲، ص ۳۷-۶۰.
۵۴. اشتراوس، لئو (۱۳۹۷)، *فلسفه سیاسی*، ترجمه و تحشیه فرهنگ رجایی، ویراست دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
۵۵. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۹۳)، *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۵۶. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۹۴)، «علم الهدی»، ترجمه محمدحسن محمدی مظفر، بساتین، سال دوم، شماره ۱ و ۲، ص ۱۳۵-۱۴۴.
۵۷. مجیدی، حسن (۱۳۹۴)، *عقلانیت سیاسی در اندیشه فارابی و توماس آکویناس*، تهران:

- دانشگاه امام صادق(ع).
۵۸. مدکور، ابراهیم (۱۹۸۳)، *أبو نصر الفارابی فی الذکری الألفیة لوفاته ۹۵۰ م*، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب.
۵۹. مرحبا، محمد عبدالرحمن (۲۰۰۷)، *من الفلسفة اليونانیة إلى الفلسفة الاسلامیة*، جلد ۱، بیروت: عویدات.
۶۰. مرتضوی، سید محمد و دیگران (۱۴۰۰)، «حجیت روایات تفسیری از دیدگاه سیدمرتضی علم الهدی»، *پژوهش‌نامه معارف قرآنی*، دوره ۱۲، شماره ۴۴.
۶۱. مهاجرنیا، محسن (۱۳۹۹)، *اندیشه سیاسی فارابی*، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
۶۲. میراحمدی، منصور و میثم قهرمان (۱۳۹۳)، «امکان‌سنجی تحلیل پارادایمی در فلسفه سیاسی فارابی»، *پژوهش سیاست نظری*، شماره ۱۵، دوره ۸، بهار و تابستان.
۶۳. ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶)، *اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی*، تهران: انتشارات دانشگاه الزهراء(س).
۶۴. نتون، ایان ریچارد (۱۴۰۱)، *فارابی و مکتبش*، مترجم: گل بابا سعیدی، تهران: آزاد مهر، چاپ سوم.
۶۵. نصر، علی (۱۳۷۹)، «تحلیل فقهی رابطه سلطان و علمای دین از دیدگاه علم الهدی سیدمرتضی»، *پژوهش‌نامه انقلاب اسلامی (دانشگاه اصفهان)*، شماره ۴، تابستان.
۶۶. ورزدار، کرامت، احد فرامرز قراملکی و عبدالرسول کشفی (۱۴۰۰)، «بررسی و مقایسه آرای ارسطو و فارابی در مسئله خطای حسّی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، شماره اول، بهار و تابستان، ص ۲۲۷-۲۴۶.

References

1. Amir-Moezzi, Mohammad Ali (1994), *The Divine Guide in Early Shiism*, translated by David Streight, State University of New York Press.
2. Al-Fakhoury, Hanna, Al-Jar, Khalil (1393), *History of Philosophy in the Islamic World*, translated by Abdul Mohammad Ayati, Tehran: Scientific and Cultural, [in Persian].
3. Al-Jaberi, Mohammed Abed (1389), *Criticism of the Arabic Intellect*, translated by Seyyed Mohammad Al-Mahdi, Tehran: Aftab Publishing, [in Persian].
4. Al-Jaberi, Mohammed Abed, (1397), *We and our Philosophical Heritage*, translated by Seyyed Mohammad Al-Mahdi, Tehran, third edition, [in Persian].
5. Amir-Moezzi, Mohammad Ali (1994), *The Divine Guide in Early*

- Shiism*, translated by David Streight, State University of New York Press.
6. Ansari, Hassan (1401), *Sharif Morteza and his Position in the history of Islamic theology*, Tehran: Scientific Publication, [in Persian].
 7. Aristotle (1349), *About the Soul*, translated by Ali Murad Davoudi, Tehran: University of Tehran, [in Persian].
 8. Armin, Mohsen (1389), "Seyyd Morteza and the use of contemporary sciences in the interpretation of the Qur'an", *Islam Research*, No. 4, pp. 27-44, [in Persian].
 9. Baghestani-Koze-gar, Mohammad (1398), "Civilizational Insights and Actions of Sayyed Morteza", *Collection of Persian Articles of the International Congress Commemorating Sayyed Morteza's Millennium of Al-Hadi Science*, volume 6, [in Persian].
 10. Bahrani, Morteza (1394), "Nawabet in the philosophy of Farabi and Ibn Bajjah", *Theoretical Policy Research*, number 18, autumn and winter, [in Persian].
 11. Bayati, Haider (1391), "The Role of Consensus in the Theological Thought of Sayyed Murtaza", *Review and Comment*, volume 17, number 66, pp. 106-125, [in Persian].
 12. Behrouzlak, Gholamreza (1383), "Shia political theology", *Shia Journalism Quarterly*, no. 5, spring, [in Persian].
 13. Behrouzlak, Gholamreza (1384), "The status of political speech in Iran", *Journal of Political Sciences*, year 8, number 2, [in Persian].
 14. Berenjkari, Reza (1391), *Methodology of Theology*, Qom: Dar al-Hadith, [in Persian].
 15. Copleston, Frederick Charles (1392), *History of Philosophy*, translators: Manouchehr Bozormehr, Ismail Saadat, Seyyed Jalaluddin Mojtahidi, publishers: Scientific and Cultural Publishing Company, Soroush (6th volume), [in Persian].
 16. Davari Ardakani, Reza (1382), *Farabi: Philosopher of Culture*, Tehran: Saghi, [in Persian].
 17. Debor, T.J., *History of Philosophy in Islam* (1362), translated by Abbas Shoghi, Tehran: Atai Press, [in Persian].
 18. Farabi, Abu Nasr (1361), *Thoughts of the People of Madinah Fazhaleh*, translated and edited by Jafar Sajjadi, second edition, Tehran: Golshan, [in Persian].
 19. Farabi, Abu Nasr (1364), *Abstracted Chapters*, research and correction and suspension of Fawzi Najjar, Tehran: Al-Maktab al-Zahra (A.S.), [in Arabic].
 20. Farabi, Abu Nasr (1405 AH), *Fusosu al-Hakm*, research by Sheikh Muhammad Hasan Al-Yasin, Qom: Bidar Publications, [in Arabic].
 21. Farabi, Abu Nasr (1938), *Risala fi al-Aql*, revised by Maurice Boich, Beirut: Al-Mattaba Al-Kathoulikiya, first edition, [in Arabic].
 22. Farabi, Abu Nasr (1996), *Al-Siyasa al-Madaniyyah*, commentary on Ali Bu Malham, Beirut: Dar and Al-Hilal School, [in Arabic].

23. Haghghat, Seyyed Sadegh (1380), "What and Types of Political Philosophy", Mofid Nameh Journal, Volume 7, Number 25 (Political Sciences), Spring, [in Persian].
24. Ibn Tufail, Mohammad Bin Abdul Malik (1381), Zinda Bidar (Hay Bin Yaqzan), translated by Mohammad Hasan Farozanfar, Tehran: Scientific and Cultural, [in Persian].
25. Iqbal, Abbas (1345), Khanadan Nobakhti, Tehran: Tahuri, second edition, [in Persian].
26. Javadi, Mohsen (1371), the problem should be and is, Qom: Office of Islamic Propaganda of Qom Seminary, [in Persian].
27. Javan pour Heravi, Aziz, Akbari Biraq, Hassan (1389), "Comparative study of the theory of religious authority and Farabi's political thought", Islamic Revolution Studies, year 7, number 21, summer, [in Persian].
28. Kamalizadeh, Tahera (1395), "Meanings and applications of reason in Al-Aql al-Farabi's treatise". Qobsat Scientific Research Quarterly, Volume 19, Number 72, pp. 37-60, [in Persian].
29. Kamalizadeh, Tahereh (1386), "God and the world in the philosophical system of Aristotle and Farabi". Hikmat and Philosophy, year 3, number 9, [in Persian].
30. Kazemi, Ruhollah, Pourhasan, Qasim (1400), "Self-based evolution of reason in Farabi's thinking", contemporary wisdom, year 12, number 2, pp. 287-306, autumn and winter, [in Persian].
31. Khosropanah Abdul Hossein (1382), Human Expectations from Religion, Tehran: Contemporary Cultural Institute of Knowledge and Thought, [in Persian].
32. Kron, Patricia (1399), History of Political Thought in Islam, translated by Masoud Jafari, Tehran: Sokhn, third edition, [in Persian].
33. Madelong, Wilfred (1393), Islamic schools and sects in the middle centuries, translated by Javad Ghasemi, Mashhad: Astan Quds Razavi, [in Persian].
34. Madelong, Wilfred; Mohammadi Mozafar, Mohammad Hasan (1394), "Ilm al-Hadi", Basatin, second year (numbers 1 and 2), pp. 135-144, [in Persian].
35. Madkoo, Ibrahim (1983), Abu Nasr Al-Farabi Fi Al-Dhikrá Al-Alfiyah Li-Wafatihi 950 AD, Cairo: Al-Masriyya al-Katab, [in Arabic].
36. Majidi, Hassan (1394), Political rationality in the thought of Farabi and Thomas Aquinas, Tehran: Imam Sadegh University, [in Persian].
37. Marhaba, Mohammad Abd al-Rahman (2007), Min Al-Falsafah Al-Yunaniyah Ilá Al-Falsafah Al-Islamiyah, Beirut: Avidat, vol.1, [in Arabic].
38. Mir Ahmadi, Mansour, Kaherman, Maitham (1393), "Possibilities of Paradigm Analysis in Farabi's Political Philosophy", Theoretical Politics Research, Number 15, Term 8, Spring and Summer, [in Persian].
39. Mohajernia, Mohsen (1399), Farabi's political thought, Qom: Bostan

- Kitab, third edition, [in Persian].
40. Mortazavi, Seyyed Mohammad and others (1400), "Authentication of interpretative narrations from the perspective of Seyyed Morteza on the science of al-Hadi", Research Journal of Quranic Studies, Volume 12, Number 44, [in Persian].
 41. Nasr, Ali (1379), "Jurisprudential analysis of the relationship between the sultan and religious scholars from the perspective of "Seyyed Morteza's" Alamolhoda, Research Journal of the Islamic Revolution (Isfahan University), number 4, summer, [in Persian].
 42. Nazerzadeh Kermani, Farnaz (1376), Principles and principles of Farabi's political philosophy, Tehran: Al-Zahra University Press, [in Persian].
 43. Netun, Ian Richard (1401), Farabi and his school, translated by Gol Baba Saeedi, Tehran: Azadmehr, third edition, [in Persian].
 44. Omidi, Mehdi (1388), "The epistemological sources of Islamic political philosophy from the perspective of Islamic philosophers", Marafet, Volume 18, Number 145, pp. 13-40, [in Persian].
 45. Pashaei, Vahid; Sadeghi, Hadi (1395), "The epistemological foundations of ethics with an emphasis on the theological thoughts of Seyyed Morteza", Mind Quarterly, No. 66, pp. 61-91, [in Persian].
 46. Plato (1367), the period of Plato's works, translator: Mohammad Hasan Lotfi, Tehran: Khwarazmi, second edition, [in Persian].
 47. Pourhasan, Qasim (1397), a new reading of Farabi's philosophy, a fundamental epistemological break from the Greek tradition, Tehran: Naqd Farhang, second edition, [in Persian].
 48. Razavi Sufiani, Azeem, Gozashteh, Naser (1390), "The causes of Sheikh Mofid and Seyyed Murtaza's tendency towards Etezali rationalism in the 4th century Hijri", Research Journal of the History of Islamic Civilization, year 44, number 1, spring and summer, [in Persian].
 49. Rezaei, Mohammad Jaafar (1397), the meaning and dignity of reason in the Imamiyyah, Qom: Dar al-Hadith, [in Persian].
 50. Rezazadeh, Joodi, Mehdi, Diwani, Amir (1399), "Description, analysis and epistemological explanation of revelation in Farabi's thought", biannual journal of existence and cognition, year 7, number 1, pp. 179-200, spring and summer, [in Persian].
 51. Rizvani, Mohsen (1392), Strauss and Islamic Political Philosophy, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute, second edition, [in Persian].
 52. Rosenthal, Ervin I.J. (1396), Islamic political thought in the middle centuries, translated by Ali Ardestani, Tehran: Ghoomes, [in Persian].
 53. Sadatinejad, Seyyed Mahdi, Movahedinia, Mehdi (1399), "Reflection on the theological foundations of Shia political thought with an emphasis on the opinions of Sheikh Mofid and Seyed Morteza Alamulhadi". New religious thought, year 16, number 61, [in Persian].

54. Salarieh, Safura (1397), "Syed Morteza's political thought in interaction with Al Boyeh government". Scientific-Research Quarterly of Islamic Government, Volume 23, Number 2, Pages 169-189, [in Persian].
55. Seyd Murtaza, Abul Qasim Ali Bin Al-Hussein (1410 AH), al-Shafi fi al-Imamah, scholar Abd al-Zahra Hosseini, Tehran: Al-Sadiq Foundation (A.S.), [in Arabic].
56. Seyed Murtaza, Abu al-Qasim Ali bin Al-Hussein (1419 AH), Commentary on Jumal al-ilm wal-amal, corrected and revised by Sheikh Yaqoob Jafari Maraghi, Tehran: Dar al-Aswa for printing and publishing, [in Arabic].
57. Seyed Murtaza, Abul Qasim Ali Bin Al Hussein (1998), Amali (Ghorral-Fawaed and Dorr al-Qala'id), researched by Muhammad Abul Fazl Ebrahim. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, first edition, [in Arabic].
58. Seyyed Morteza, Abul Qasim Ali Bin Al-Hussein (1411 AH), Al-Dukhirah Fi Alam Al Kalam, Research: Seyyed Ahmad Hosseini, Qom: Islamic Publishing House, [in Arabic].
59. Seyyed Murtaza, Abu al-Qasim Ali bin Al-Hussein (1405 AH), Rasail al-Sharif al-Murtaza, corrected by: Al-Sayyid Ahmad Al-Hussein, Qom: Dar Al-Qur'an al-Karim, [in Arabic].
60. Seyyed Murtaza, Abu al-Qasim Ali bin Al-Hussein (1431 AH), Tafsir al-Sharif al-Mortaza, corrected by Mujtaba Ahmad Al-Mousavi, Beirut: Al-Alami Publishing House, [in Arabic].
61. Shakerin, Hamidreza (1401), "Comparative study of the function of reason in philosophical and dissociative words", Zehn, Volume 23, Number 90, [in Persian].
62. Shariatmadari, Hamidreza, Hosseini Karimi, Seyed Bagher (1398), "A comparative study of the opinions of Seyed Morteza and Allameh Tabatabai on the nature of reason and its functions", Epistemological Studies in Islamic University, Volume 23, Number 80, pp. 479-496, [in Persian].
63. Sheikh Mofid, Muhammad bin Muhammad (1413 AH), Al-Nokat al-ietiqadiyh, Qom: World Conference of the Millennium of al-Shaykh al-Mufid, [in Arabic].
64. Sobhani, Mohammad Taqi (1374), "Rationalism and Textualism in Islamic Words", Review and Comment, Volume 1, No. 3 and 4, [in Persian].
65. Strauss, Leo (1397), political philosophy, translation and interpretation of Farhang Rajae, second edition, Tehran: Scientific and Cultural, [in Persian].
66. Syed Morteza, Abulqasem Ali bin Al-Husain (1383), Imamate and backbiting from the perspective of the science of theology, research from Jamkaran Holy Mosque Research Unit, Qom: Jamkaran Holy Mosque, 3rd edition, [in Persian].
67. Tabatabaei, Mohammad Hossein (1387), collection of letters, by the

- effort of Seyyed Hadi Khosrowshahi, Qom: Bostan Kitab (Volume 1), [in Persian].
68. Varzdar, Karamat, Qaramalki, Ahed Faramarz, Kashfi, Abd al-Rasoul (1400), "Examination and Comparison of Aristotle and Farabi's Opinions on the Problem of Sensory Error", Islamic Philosophy and Kalam, No. 1, Spring and Summer, pp. 227-246, [in Persian].