

درآمدی بر فلسفه‌ی سیاسی اسلام

مصطفی محقق

دانشجوی دوره‌ی دکتری علوم سیاسی پژوهشگاه علوم انسانی

مقاله‌ی حاضر، با بحث مفهوم‌شناسی سیاست شروع می‌شود و در آن نظریات مختلف در دو حوزه‌ی فرهنگ سیاسی غرب و غیر غرب مد نظر قرار می‌گیرد. در ادامه‌ی مقاله، در بحث مربوط به اندیشه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی سیاسی و رابطه‌ی این دو بعد از اشاره به مقدمات و مؤخرات هریک از این دو حوزه، مسائل مورد بحث در هرکدام از آنها مطرح می‌شود. بحث بعدی مقاله، تعاملات دین و سیاست است که در آن راجع به آشتی و قهر هریک از نظر نویسندگان و متفکران مختلف بحث و ادامه‌ی این بحث در حوزه‌ی تفکر اسلامی دنبال می‌شود. عدالت، اصالت و اهمیت صلح و برخی مفاهیم کلیدی در اندیشه‌ی سیاسی اسلام مباحث بعدی مقاله را تشکیل می‌دهند و بحث پایانی مقاله به تمرکز مفهوم‌شناسانه و بررسی حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی در اسلام و حدود و ماهیت آن اختصاص دارد.

۱. مفهوم سیاست

درباره‌ی مفهوم سیاست حداقل تنها مورد متفق علیه آن است که تاکنون روی هیچ تعریف کاملی از آن اتفاق نظر حاصل نشده است! سیاست، مقوله‌ی است که حوزه‌ی بسیار وسیع و متنوعی از تعاملات شاخه‌های گوناگون معارف بشری در بُعد انسان و اجتماع را شامل می‌شود. در مجموعه‌ی این تعاملات، ویژگی‌هایی قابل تشخیص است که به کمک آنها می‌توان هویتی به نام سیاست را از دیگر ابعاد نسبتاً روشن‌تر، تا

حدودی جدا کرد. این ویژگی‌ها را می‌توان برشمرد؛ اما قرار دادن همه‌ی آنها در یک تعریف جامع و مانع، بسیار مشکل و شاید غیر ممکن باشد. هر یک از اندیشمندان، بر بعد یا ابعاد خاصی از این مفهوم تکیه کرده‌اند و حتی برخی کوشیده‌اند بیش‌ترین ویژگی‌های اساسی سیاست را در یک تعریف ذکر کنند که این کار، بیش از آنکه ارائه‌ی تعریف صحیحی از مفهوم سیاست باشد، برشمردن متوالی ویژگی‌های سیاست در یک عبارت است.

از جمله ویژگی‌های مفهوم سیاست می‌توان به قدرت، حاکمیت، تدبیر و سلطه اشاره کرد. اما این مفاهیم به شکل شگفت‌انگیزی با دیگر شاخه‌های علوم انسانی و اجتماعی، از جمله جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد و غیره، ممزوج است. به سبب همین درآمیختگی‌ها است که مفهوم سیاست در طول تاریخ اندیشه‌ی بشری، مورد علاقه‌ی اندیشمندان بوده و اغلب مفهوم موسعی بیش از مسئله‌ی دولت و حکومت داشته است. تعاملات نزدیک و قوی با دیگر شاخه‌های علوم هم‌خانواده موجب شده است تا در طول تاریخ برداشت‌های بسیار متنوع و بعضاً متفاوتی از سیاست صورت گیرد. در گذشته، مفهوم سیاست از حُسن تدبیر در اداره‌ی امور تا خیرخواهی برای فرد و اجتماع، از یک رابطه‌ی ساده‌ی فردی و خانوادگی تا روابط پیچیده‌تر حکومت و دولت، وسعت داشت. نظامی می‌گوید:

رها کن ستم را به یکبارگی علوم انسانی
 که کم‌عمری آرد ستمکاری
 شه از داد خود گر پشیمان شود ولایت ز بسیداد ویران شود
 تو را ایزد از بهر عدل آفرید ستم ناید از شاه عادل پدید

(کلیات خنسی نظامی، اقبالنامه)

به اعتقاد نظامی، ستمکاری سبب کاهش عمر می‌شود. این امر هم در مورد افراد و هم در مورد حکومت‌ها صادق است. اندرزی همانند این شعر نظامی، اساس اندیشه‌های سیاسی انسان را در گذشته نشان می‌دهد. چنین اعتقادی، بر اساس تجربیات روزگار، ریشه‌های مذهبی و اجتماعی و حتی جامعه‌شناختی داشته است.

اما صعوبت کار تعریف سیاست نباید ما را از مطالعه و بررسی مفهوم آن دلسرد و ناامید سازد. همچنین نباید ما را به مشغله‌ی یافتن یک تعریف راضی‌کننده از آن گرفتار

کند. به علاوه، حتی اگر به تعریف‌های بسیار خوبی هم دست یابیم، نباید دیدگاه خود را به چارچوب آن تعریف‌ها محدود کنیم؛ بلکه باید وسعت مفاهیم و کاربردهای آن را در سیاست همواره در نظر داشته باشیم.

اما به راستی چرا تعریف سیاست، حتی به صورت کلی، چنین مشکل و متعددالاشکال است؟ شاید اولین دلیل این باشد که معارف بشری - که تحت نام «علم» طبقه‌بندی می‌شوند - معمولاً وجوه اشتراکی دارند که به طور کلی سبب وحدت مسائل در آنها می‌شود. طبقه‌بندی علوم نیز بر اساس آن وجوه اشتراک، امکان‌پذیر است. مهم‌ترین وجه مشترک میان هر دسته از علوم که سبب وحدت مسائل آن می‌شود، موضوع آن علم است. تعریف موضوع را در منطق چنین آورده‌اند: «موضوع کل علم هو ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه». عوارض ذاتیه، یعنی اموری که بدون واسطه و برهان، در ذهن درک می‌شود و رابطه‌ی آن با موضوع واقعی و نفس‌الامری است. بنا بر این، علومی که رابطه‌ی عوارض ذاتیه‌ی آن با موضوع آن از نوع واقعی و کلی نیست بلکه اعتباری و جزئی است - مانند حقوق - علوم حقیقی نیستند بلکه اعتباری‌اند. افزون بر این، در علوم اعتباری برهان منطقی آن‌گونه که در علوم عقلی محض و علوم تجربی صادق است، معتبر نیست. بنا بر این، سیاست به این دلیل که موضوع آن اعتباری است، مقوله‌یی اعتباری شمرده می‌شود و تعیین حدود آن بر اساس مبانی وصفی آن که تداخلات بسیاری با معارف دیگر دارد، بسیار مشکل است.

دومین دلیل آن است که سیاست نه تنها مانند حقوق از علوم اعتباری است، بلکه در مقایسه با آن در مرحله‌ی پیشرفته‌تری از پیچیدگی قرار دارد که به دلیل ویژگی‌ها و عوامل خاص آن، از جمله مقوله‌ی قدرت و سیطره است.

مقوله‌ی قدرت به نوبه‌ی خود بسیار پیچیده است. بعضی از تعریف‌هایی که متأثر از جامعه‌شناسی و رهیافت رفتاری درباره‌ی قدرت ارائه شده، به شرح زیر است:

به عقیده‌ی ماکس وبر، قدرت عبارت است از امکان خاص یک عامل (فرد یا گروه) به خاطر داشتن موقعیتی در روابط اجتماعی، آن‌چنان‌که بتواند گذشته از پایه‌ی اتکای این امکان خاص، اراده‌ی خود را با وجود مقاومت به کار بندد.

بنا به یک نظر دیگر، قدرت عبارت است از توانایی انسان بر ذهن‌ها و اعمال دیگران. از دیدگاه شوارز بزرگ، «قدرت، توانایی تحمیل اراده‌ی ما است بر دیگران به اتکای ضمانت اجرای مؤثر در صورت عدم قبول».

به نظر دال، «قدرت، رابطه‌ی است که در آن، بازیگری، بازیگران دیگر را به عملی وامی دارد که در غیر این صورت آن عمل را انجام نمی‌دادند» (عبدالرحمن عالم: ص ۸۹). همچنین بین قدرت و اقتدار، تفاوت وجود دارد: اقتدار، قدرت نهادی شده است؛ و قانون به اقتدار مربوط است، نه قدرت.

در کنار این تعریف‌های ارائه‌شده از قدرت، تعبیرهای دیگری هم وجود دارد که قدرت را نه به صورت اشیای غیر متحرک بلکه سیال می‌داند. میشل فوکو از قدرت به عنوان عملکرد تکنولوژی‌های سیاسی در سراسر پیکر جامعه نام می‌برد. از نظر فوکو، هدف «این است که کم‌تر به سوی نظریه‌ی قدرت و بیش‌تر به سمت تحلیلیات قدرت حرکت کنیم! یعنی به سمت عرصه‌ی خاصی که به وسیله‌ی روابط قدرت شکل گرفته است و یا به سوی تعیین ابزاری که تحلیل آن را ممکن می‌سازند» (میشل فوکو: ص ۳۱۲). مقصود ما در اینجا یافتن تعریفی برای قدرت نیست؛ بلکه صرفاً نشان دادن شدت پیچیدگی مفاهیم سیاسی است.

به طور کلی، تمایز سیاست از شاخه‌های دیگر معارف بشری را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. از دیدگاه فلسفه‌ی علوم، موضوع سیاست همانند دیگر علوم انسانی و اجتماعی اعتباری است.

۲. در مقایسه با سایر معارف هم‌خانواده، سیاست بر دیگر شاخه‌های نزدیک علوم اجتماعی و انسانی - مانند حقوق - اتکا دارد.

۳. ویژگی‌های خاص و منحصر به سیاست، مانند قدرت و سیطره، آن را از مقوله‌های نزدیک دیگر جدا می‌سازد.

۲. اندیشه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی سیاسی

میان اندیشه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی سیاسی از نظر منطقی، رابطه‌ی عموم و خصوص مطلق وجود دارد. به بیان روشن‌تر، هر فلسفه‌ی سیاسی یک نوع اندیشه‌ی سیاسی به‌شمار

می‌رود؛ ولی هر اندیشه‌ی سیاسی، لزوماً یک اندیشه‌ی فلسفی سیاسی نیست. شاید این تقسیم‌بندی بسیار انتزاعی به نظر برسد؛ اما حداقل در یک طرف رابطه - یعنی فلسفه‌ی سیاسی - قطعیت بیش‌تری به چشم می‌خورد. اندیشه‌ی سیاسی را می‌توان به هر گونه تأملات انسانی در باب سیاست نسبت داد. مراد از تأمل در اینجا، دقت کم و بیش عالمانه است. اما دقت عالمانه چیست؟ دقتی است که به ظواهر و هستی بسنده نمی‌کند و در پی بواطن و چیستی امور هم است. آیا بواطن امور، منشأ هستی است که به مباحث فلسفی مانند قانون علیت و وجود و ماهیت بازمی‌گردد یا شناخت هستی‌ها به طور صحیح است که به روش‌شناسی مطالعات و بررسی‌ها اشاره دارد؟

بررسی فلسفی، خود بر دو قسم است:

اول: مطالعه‌ی هستی و چیستی سیاست، آن‌چنان‌که واقعیت و حقیقت سیاست را دریابیم؛ و آن فلسفه‌ی سیاست^۱ است. استعمال کلمه‌ی فلسفه در اینجا لفظی و به معنای هستی یا چیستی سیاست است. این استعمال در مورد مقولات هم ممکن است؛ مانند فلسفه‌ی قانون، فلسفه‌ی تاریخ، فلسفه‌ی این امر و فلسفه‌ی آن کار. در همه‌ی این موارد، مراد آن است که اصلی‌ترین غرض و مقصود از وجود این امر چیست؟

دوم: در نظر گرفتن سیاست به عنوان بخشی از فلسفه به مفهوم اصطلاحی آن. یعنی مقوله‌ی سیاست را در یک چارچوب کلی قرار دهیم که نه تنها پاسخ‌دهنده‌ی سؤال‌های مربوط به هستی و منشأ، بلکه جوابگوی پرسش‌های مربوط به غایت و آثار آن هم باشد. در این صورت، مقوله‌ی مورد نظر ما فلسفه‌ی سیاسی^۲ نامیده می‌شود.

بنابراین، فلسفه‌ی سیاسی آن بخش خاص از اندیشه‌ی سیاسی است که نه تنها به منشأ و هستی و چیستی سیاست نظر دارد، بلکه در مورد غایات و آمال و آثار مقولات سیاسی هم خود را ملزم به اظهار نظر می‌داند.

اما نباید از نظر دور داشت که به دلایلی که در بالا ذکر شد، سیاست به شدت بر علوم انسانی و اجتماعی دیگر متکی است. این مفهوم امروزی را می‌توان با مفهوم عام کلاسیک جایگزین کرد که در آن سیاست، مقوله‌ی کلی‌تری بوده و شاخه‌های دیگری

مانند حقوق و تاریخ را هم شامل می‌شده است. بنا بر این، تمایز میان این شاخه‌ها و سیاست را باید فقط به عنوان تخصصی شدن این شاخه‌ها قلمداد کرد.

اما اندیشه‌ی سیاسی که امروزه می‌شناسیم، در هر حال ناگزیر از تأثیر پذیرفتن از مقدماتی است که در منطق حاکم بر آن تأثیر تعیین‌کننده‌ی دارد. گاهی مقدمات اندیشه‌ی سیاسی، عرفی و ناشی از تجارب و دستاوردهایی است که علی‌رغم داشتن ریشه‌های گوناگون، لزوماً برخاسته از تأملات عالمانه نیست و بلکه می‌توان آن را تعمقات ادیبانه نامید. نمونه‌ی این اندیشه‌ها را می‌توان در آثار ادبی جهان مانند شاهنامه‌ی فردوسی و دیوان‌های شاعران نامدار مانند سعدی و نظامی یافت. در جهان انگلیسی‌زبان، کتاب راهنمای سیاستمدار^۱ از نویسنده‌ی انگلیسی قرن دوازدهم جان آو سالزبوری^۲ را می‌توان نام برد. کتاب با بحث درباره‌ی عادت و رفتار زشت و ناشایست و احمقانه و غیر اخلاقی که در میان طبقه‌ی اشراف بیش از هر جای دیگر زیانبار است، شروع می‌شود. در باب‌های سوم تا ششم کتاب، راجع به اصول صحیح مملکت‌داری بحث می‌شود و از اخلاق و رفتار پادشاه در رابطه با قانون و بیت‌المال و رفتار قوای مسلح و غیره سخن به میان آید (ام‌الله ابجدیان: ج ۲، ص ۱۱۲).

در دوران باستان، به سبب ساخت زندگی اجتماعی و پیچیده نبودن آن به اندازه‌ی امروز، مفهوم سیاست همواره با قدرت، جنگ و صلح و یا جوانب آن مانند رفتار حاکم با مغلوب و امثال آن آمیخته بود.

از نظر مبنای اعتقادی، سیاست و حقوق بر پایه‌ی نظام‌های اخلاقی ناشی از وجدان عمومی و سنت‌ها بنا شده بود. حمورابی - پادشاه بابل - قوانین معروف خود را با این جمله آغاز کرد: «من این قوانین را برای جلوگیری از ظلم قوی بر ضعیف وضع می‌کنم» (ژان پیکت: ص ۹).

در طول تاریخ، پس از مقدمات عرفی، با مقدمات دینی اندیشه‌ی سیاسی مواجه می‌شویم که ملهم از تعالیم دینی است. این نوع اندیشه‌ی سیاسی، مبتنی بر معرفت دینی ناشی از وحی الهی است. ادیان آسمانی با امضا و تأیید‌گرایش‌های وجدانی (عقل و

1. Politae raticus

2. John of Salisbury

فطرت)، تعالیم و قوانین تأسیسی دیگری هم بر بشر عرضه کردند که مهم‌ترین خصیصه و سنگ بنای همه‌ی آنها یکتاپرستی است.

این نوع اندیشه‌ی سیاسی را که معرفت دینی مقدمه‌ی آن و منطق حاکم بر آن است، می‌توان کلام سیاسی نامید. کلام سیاسی از نظر منبع، به وحی الهی متصل است که از دسترس فهم بشر خارج است؛ و از نظر روش شناختی می‌کوشد تا با استفاده از عقل منهجی (در برابر عقل منبعی)، غرض قانونگذار الهی را از وضع دستورات و اراده‌ی تعالیم در باب سیاست و حکومت بهتر درک و تبیین کند.

در عالم مسیحیت، آگوستین را می‌توان اولین اندیشمند کلام سیاسی به‌شمار آورد. او در دورانی می‌زیست که امپراتوری روم رو به زوال بود و بسیاری از مردم علت عمده‌ی سقوط امپراتوری را پذیرش و گسترش مسیحیت در داخل امپراتوری می‌دانستند. آگوستین کوشید این نکته را روشن کند که دوام و زوال حکومت‌ها علت طبیعی و اجتماعی خاص خود را دارد. عظمت و اقتدار امپراتور روم، نه به سبب بی‌اعتقادی به مسیحیت بلکه به جهت استحکام قوانین و اجرای آن بود؛ در نتیجه، علت سقوط امپراتوری، نفوذ مسیحیت نیست، بلکه ضعف در اجرای قوانین است.

بیش‌تر متفکران اندیشه‌ی سیاسی در اسلام، پیرو شرب کلام سیاسی بودند و از این نظر، فقط فارابی را می‌توان مستثنا دانست.

اما اگر مقدمه‌ی اندیشه‌ی سیاسی از نوع معرفت فلسفی (عقلی) باشد، آنگاه فلسفه‌ی سیاسی پدید خواهد آمد. نمونه‌ی فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک را می‌توان در یونان باستان یافت. فلسفه‌ی سیاسی در طول تاریخ در دوران باستان، قرون وسطی و عصر جدید، دچار تحولات و تطورات فراوانی شد؛ ولی همچنان در دو موضوع اساسی وحدت نظر وجود داشت: اول آنکه سیاست جزئی از نظام فلسفی فیلسوف به‌شمار می‌رفت و در نتیجه مسائل مربوط به پیدایش و سرنوشت انسان و سعادت وی همچنان در درجه‌ی اول اهمیت بود؛ دوم آنکه روش بررسی و مطالعه، بر پایه‌ی استدلال‌های عقلی و اخلاقی و ملاحظات کلی‌گرایانه بود.

پس از ظهور اثبات‌گرایی در قرن نوزدهم، رفته‌رفته فلسفه‌ی سیاسی میدان را به علم سیاست داد بی‌آنکه در حقیقت امر از اهمیت مسائل آن کاسته شود. در این تحول، اولاً مسئله‌ی سرنوشت نهایی انسان و سعادت بشر جای خود را در مطالعات مفید علمی (علم

جدید) از دست داد؛ ثانیاً ابزار و روش شناخت مسائل و کشف مجهول‌ها، کم و بیش از روش‌های کلی مانند قیاس به روش‌های استقرایی متأثر از متدولوژی علوم طبیعی در مسائل اجتماعی تغییر یافت.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در مسیر تحول تاریخی، انواع اندیشه‌ی سیاسی بر اساس تفاوت‌های بنیادین مانند دین، فلسفه و تجربه از هم متمایز می‌شود. لئو اشتراوس چند تفاوت میان اندیشه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی سیاسی را چنین برمی‌شمارد:

۱. منظور ما از اندیشه‌ی سیاسی، تأمل درباره‌ی آرای سیاسی یا ارائه‌ی تفسیری از آنها

است؛ و منظور از رأی سیاسی، خیال و مفهوم و یا هر امر دیگری است که برای تفکر درباره‌ی آن ذهن به خدمت گرفته می‌شود و با اصول اساسی نیز مرتبط باشد. بنا بر این، هر فلسفه‌ی سیاسی، اندیشه‌ی سیاسی است؛ ولی هر اندیشه‌ی سیاسی، فلسفه‌ی سیاسی نیست.

۲. اندیشه‌ی سیاسی، فی‌نفسه نسبت به تمایز میان گمان و معرفت بی‌تفاوت است؛ اما فلسفه‌ی سیاسی کوششی است آگاهانه، منسجم و خستگی‌ناپذیر برای نشان دادن معرفت نسبت به اصول اساسی به جای گمان درباره‌ی آنها.

۳. متفکر سیاسی که فیلسوف نیست، اصولاً یا مجذوب سیاستی خاص است یا وابسته به آن؛ در حالی که فیلسوف سیاسی اصولاً مجذوب حقیقت یا وابسته به آن است.

۴. اندیشه‌ی سیاسی که فلسفه‌ی سیاسی نیست، خود را افزون بر چیزهای دیگر در قوانین، مقررات، شعر، داستان یا نشریات و سخنرانی‌های عمومی بیان می‌کند؛ اما شکل مناسب برای فلسفه‌ی سیاسی، رساله است.

۵. اندیشه‌ی سیاسی به قدمت نژاد بشر است. نخستین فردی که کلمه‌ی «مانند پدر یا عباراتی مانند «انسان نباید» را بر زبان راند، اولین اندیشمند سیاسی است. در حالی که فلسفه‌ی سیاسی در یک زمان خاص در تاریخ مکتوب ظهور کرد.

۶. امروزه مراد اغلب مردم از نظریه‌ی سیاسی، تفکری فراگیر درباره‌ی شرایط سیاسی است که به ارائه‌ی یک سیاست همه‌جانبه می‌انجامد. چنین تفکری در آخرین وهله، به اصولی متوسل می‌شود که مورد قبول افکار عمومی یا بخش عمده‌ی آن است.

(لئو اشتراوس: ص ۳)

۳. مسائل فلسفه‌ی سیاسی

برای افلاطون در ۲۵ قرن پیش، مهم‌ترین سؤال سیاسی این بود که چه کسانی باید در جامعه‌ی انسانی حکومت کنند؟

و پاسخ او آن بود که برای سعادت جامعه‌ی انسانی، دو راه بیش‌تر وجود ندارد: یا فلاسفه حکمران شوند، یا حکمرانان فیلسوف. فیلسوف شاه افلاطون، نمونه‌ی آرمانی انسان دارای دانش، عدالت، شجاعت بود.

بر اساس نظریه‌ی اندام‌واری اجتماع، کسی که پیکر اجتماع را هدایت می‌کند، ابتدا خود باید به کمال هدایت یافته باشد؛ و کمال از نظر افلاطون، اوصافی است که او در مکتوبات خود، از جمله در جمهوری و قوانین، برای فرد و جامعه‌ی ایده‌آل در نظر می‌گیرد.

این عقیده‌ی افلاطون، در طول قرن‌ها، علی‌رغم فراز و نشیب‌های فراوان، همچنان در تفکر انسانی پابرجا ماند تا آنکه با ظهور مکاتب جدید علمی و فلسفی، با انتقادهای فراوان مواجه شد؛ و سرانجام، فلسفه‌ی افلاطونی با ظهور اثبات‌گرایی در علوم اجتماعی، تا آنجا تنزل یافت که با خیالپردازی، خوش‌بینی یا حداقل آرمان‌خواهی غیر قابل حصول، مترادف شد. ظهور رفتارگرایی در قرن بیستم، ضربات سختی در حوزه‌ی سیاست و جامعه و تاریخ، به این فلسفه وارد کرد. کمیت‌گرایی ملهم از علوم طبیعی در علوم اجتماعی سبب شد تا شعله‌های فلسفه‌ی سیاسی پس از قرن‌ها رو به خاموشی گراید. رفتارگرایی، نقطه‌ی تلاقی اثبات‌گرایی فلسفی و پیشرفت علوم تجربی بود. کامیابی در پیشرفت علوم طبیعی، بسیاری را بر آن داشت تا به مطالعه‌ی ابعاد انسانی و اجتماع از دیدگاه تجربی و مادی پردازند و در بررسی انسان، به زندگی عینی او، به دور از حقایق و ارزش‌های مبهم و دست‌نیافتنی، بیش‌تر تکیه کنند. افراط در توجه به مقولات کمی و ابزار تجربی در مطالعه‌ی انسان و غفلت از ابعاد غیر مادی او، به ایجاد واکنش‌های اعتدال‌گرایی منجر و در مجموع رهیافت فرار رفتارگرایی نامیده شد. توجه دوباره به ابعاد غیر مادی و کمی انسان در مطالعات اجتماعی سبب شد تا به مفاهیم فلسفی کلاسیک، از جمله فلسفه‌ی سیاسی، توجه تازه‌یی مبذول شود. هرچند تحولات روش‌شناختی در علوم انسانی و اجتماعی، تنها عامل توجه نوبه فلسفه‌ی سیاسی نبوده و مسلماً تغییرات سیاسی و تاریخی در گرایش جدید نقش داشته است، به طور کلی توجه جدید به فلسفه‌ی سیاسی را می‌توان نتیجه‌ی ناکامی روش‌های تجربی رفتارگرایان و

نادیده گرفتن ابعاد غیر کمتی انسانی مانند اخلاق و ارزش‌های انسانی دانست. از نظر اجتماعی، واکنشی که در اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰ هم از سوی جناح راست و هم از جناح چپ در غرب پدید آمد، بار دیگر مناقشه درباره‌ی امور اساسی سیاست را مطرح کرد. این بار اختلاف بر سر ارزش‌ها و اعتبار آن دسته از نهادهای لیبرال‌دموکرات بود که مدت‌ها ضرورت‌شان بدیهی به نظر می‌رسید. این جریان، به ظهور آثار تازه‌ی منجر شد که از میان چندین کتاب، پرنفوذترین آثاری که از جهان دانشگاهی تاکنون در این زمینه ظاهر شد، کتاب نظریه‌ای در باب عدالت نوشته‌ی جان رالز - استاد دانشگاه هاروارد - است که در ۱۹۷۲م منتشر شد (بریان مگی: ص ۳۸۰).

لئو اشتراوس اثبات‌گرایی عصر جدید و نیز تاریخ‌گرایی را مهم‌ترین دشمنان فلسفه‌ی سیاسی می‌داند. به اعتقاد او، تاریخ‌گرایی در شکل کامل و رشدیافته‌اش، با ویژگی‌های زیر از اثبات‌گرایی جدا می‌شود:

الف - تمایز میان داده و ارزش را کنار می‌گذارد؛ زیرا هر قدر نظری باشد، ارزیابی‌های خاص خود را دارد.

ب - خصیصه‌ی مرجعیت علم جدید را انکار می‌کند و آن را تنها یک صورت از صور متفاوت تفکر بشر نسبت به جهان می‌داند.

ج - از تلقی روند تاریخی به عنوان روندی اساساً تکامل‌یابنده یا به طور کلی تر معقول و منطقی سر باز می‌زند.

د - سازگاری نظریه‌ی تمدن‌گرایی را رد می‌کند؛ به این دلیل که تصور آدمی از غیر آدمی، نمی‌تواند انسانیت او را توضیح دهد. (لئو اشتراوس: صص ۲۷-۱۳)

به طور کلی، درباره‌ی حملات وارده از سوی اثبات‌گرایی و تاریخ‌گرایی علیه فلسفه‌ی سیاسی می‌توان گفت که اثبات‌گرایی، روش معرفتی فلسفه‌ی سیاسی را زیر سؤال می‌برد. به اعتقاد آگوست کنت، بالاترین مرحله‌ی معرفت انسان، علم به معنای تجربی^۱ است. هم در فلسفه‌ی سیاسی و هم در اثبات‌گرایی، اهداف عالی انسان، ارزشمندند؛ اما تا آنجا که به روش تحصیل شناخت مربوط می‌شود، در اثبات‌گرایی سعی این است که ارزش‌های مربوط به هدف، در روش بررسی مسائل تأثیر نگذارد که این امر، ریشه‌ی نظریه‌ی جدایی میان دانش و ارزش است.

درواقع باید گفت حاصل تغییرات تاریخی در فلسفه، از نوع تقابل میان مفاهیم انتزاعی و پدیده‌ی واقعی و یا مانند تقابل میان انتزاع و کسب علم (به معنی اخص) نیست؛ بلکه شاید بتوان گفت حاصل نوعی تطور اندیشه‌ی فلسفی بر بستر شرایط تاریخی بوده است. در مسیر این تطور، سؤال‌های اساسی انسان - مانند جایگاه انسان در جهان - همواره وجود داشته است. چگونگی روابط انسان‌ها در اجتماع (حقوق، عدالت، برابری، ...)، علت لزوم اطاعت مردم از حکومت و غیره نیز از سؤال‌های مهم و اساسی است که به زمان افلاطون و ارسطو منحصر نیست و تا به امروز همچنان وجود دارد. و این نکته‌ی است که حتی کارل پوپر - که نظریه‌ی اصالت تاریخ افلاطون را به شدت مورد حمله قرار می‌دهد - به خوبی آن را تجزیه نمی‌کند:

موضع من نسبت به اصالت تاریخ، موضعی صریحاً خصمانه است و بر شالوده‌ی این باور راسخ قرار دارد که اصالت تاریخ بیهوده و حتی بدتر از آن است. از این رو، بررسی من از خصایص اصالت تاریخی مکتب افلاطون به شدت انتقادی است. با آنکه بسیاری چیزها را در فلسفه‌ی افلاطون می‌ستایم که حتی از آنچه معتقدم سقراطی است بسی فراتر می‌رود، گمان نمی‌کنم کار من آن باشد که باز هم به ثناهای بی‌شماری که نثار نبوغ او شده است، چیزی بیفزایم. به عکس، تصمیم دارم آنچه را به عقیده‌ی من در فلسفه‌ی او زیانمند است، نابود کنم. چیزی که درصدم در فلسفه‌ی سیاسی افلاطون مورد تحلیل و انتقاد قرار دهم، گرایش آن به توتالیتریزم است. (کارل پوپر: ج ۱، ص ۶۳)

اگر به جملات بالا توجه کافی شود، این سؤال پیش می‌آید که کارل پوپر چیزهای زیانمند در فلسفه‌ی افلاطون را بر اساس چه معیاری تشخیص می‌دهد تا بعد آنها را نابود کند؟ تعیین و تشخیص امور زیانمند و سودمند در سرشت انسان، امری است که بار ارزشی و انتزاعی دارد. بی‌شک این عقیده‌ی پوپر، مبتنی بر عقیده‌ی عمومی وی در زمینه‌ی فلسفه‌ی علم است. چنان‌که ملاحظه می‌شود، حملات وی از راه تشکیک در اصالت تاریخ بر پاسخ‌هایی است که افلاطون درباره‌ی پرسش‌های مهم مربوط به فلسفه‌ی سیاسی طرح کرده بود.

اما بستر شرایط تاریخی چیزی نیست که برای پذیرفتن آن ملزم باشیم اصالت تاریخ را بپذیریم. به طور کلی، عوامل محیطی، نقش مهمی در سیر تحول اندیشه‌ی بشری داشته‌اند. بنا بر این، اگر منظور از زوال فلسفه‌ی سیاسی، ظهور علم سیاست از نوع یافتن

بعد عملی و اجرایی در سیاست یا تطبیق ایده با واقعیت است، این مفهومی نیست که تنها با پیدایش علم جدید و پوزیتیویسم حاصل شده باشد. با نگاهی به تاریخ اندیشه‌های سیاسی می‌توان دریافت که این امر، یک سیر تدریجی و دائمی از علم به عمل بوده است؛ ایده‌آلیسم افلاطون، نه در قرن نوزدهم، بلکه بلافاصله از سوی شاگرد نامدارش ارسطو مورد تردید قرار می‌گیرد. ارسطو به جای پرداختن محض به مفاهیم انتزاعی، نگاهی تازه به پدیده‌های واقعی و عینی در اجتماع خود می‌اندازد. ارسطو در فلسفه‌ی سیاسی، دو مخالفت عمده با استاد خود افلاطون اظهار کرد؛ که این مخالفت‌ها توجه وی را به واقع‌گرایی نشان می‌دهد. ارسطو می‌پذیرد که معرفت علمی با ماهیت و سرشت خاص خود وجود دارد و فلاسفه باید به دنبال آن باشند؛ اما با کمونیسم خانوادگی و حکومت فلاسفه مخالفت می‌کند. مایکل فاستر در این باره می‌گوید:

معرفت علمی که امتیاز ویژه‌ی فلاسفه است، گرچه اینان را به درک عمیق اصولی که حاکم بر آفرینش طبیعی است، قادر می‌سازد، ولی هیچ‌گونه معرفت خاصی نسبت به اصولی که باید حاکم بر شیوه‌ی رفتار بشری باشد، نصیبشان نمی‌کند. پس معرفت علمی نمی‌تواند به‌عنوان امتیاز خاصی، دارنده‌ی خود را شایسته‌ی حکومت بر مردم سازد. در هر موقعیت فردی دانستن این مطلب که کار درست و مناسب کدام است و از این‌رو داشتن قدرت راهنمایی دیگران به سوی بهترین هدف‌ها (با نشان دادن درست‌ترین شیوه‌ی رفتار به آنها)، موضوعی است که به علم و دانش بستگی ندارد، بلکه مرهون قضاوت شخص عامل است. (مایکل ب. فاستر ۱۳۵۸: ج ۱، ص ۲۰۴)

تفسیرات تاریخی پس از دوره‌ی طلایی یونانیان که منجر به ظهور امپراتوری روم گردید، از نظر نوع تأثیر بر اندیشه‌ی سیاسی جالب توجه است. بر خلاف اسکندر، کشورگشایی‌های روم آهسته بوده است و به طور کلی از سال ۲۹۵ ق.م که روم تسلط خود را بر سلت‌های دوره‌ی پوگترش داد تا سال ۳۰ ق.م که تمامی یونان، مقدونیه، سوریه و مصر را متصرف شد، طول کشید. در این دوره‌ی نسبتاً طولانی، مردم بومی‌زبان، لاتین را زبان خود قرار دادند؛ در اندیشه و احساس، رومی شدند و حتی دین خود را از روم اقتباس کردند. (هنری لوکاس: ج ۱، ص ۲۳۸)

یکی از خصایص رومی‌ها آن بود که بسیار محافظه‌کار بودند و بدین سبب تطور نهادهای حکومتی آنان بسیار آرام صورت گرفت و نتیجتاً دارای تجارب گسترده‌ی سیاسی و حقوقی در اجتماع خود شدند و نظام گسترده‌ی حقوقی را که جهان تا آن روزگار دیده بود، ارائه نمودند. (ص ۲۳۹)

نظام گسترده‌ی حکومتی که شامل نظام جمهوری و مجلس سنا و غیره بود، ذهن رومی‌ها را از مسائل کلی و خیالپردازانه به واقعیت‌های اجتماعی که مستلزم قوانین و مقررات بود، سوق داد. علی‌رغم نفوذ تمدن یونان در فرهنگ روم باستان، سیسرون در کتاب جمهوری - که به تقلید از افلاطون آن را نگاشت - موضوع قوانین اجتماعی، حقوق و امثال آن را شکوفا کرد. سیسرون برای اولین بار نظریه‌ی قانون طبیعی را مطرح کرد. او معتقد بود:

عقل بشر در عالی‌ترین سطح تکاملش، انسان را به انجام کارهای خوب و پرهیز کردن از کارهای بد مأمور می‌سازد. این عقل هنگامی که در مغز انسان تثبیت شد و به درجه‌ی کمال رسید، همان قانون است. (مایکل ب. فاستر ۱۳۵۸: ج ۱، ص ۳۱۵)

تلاش‌های اگوستین در جدا کردن حکومت دینی از حکومت دنیوی و سعی توماس اکویناس در آشتی دادن اندیشه‌های ارسطو با افکار و احکام مسیحیت و نظریات جدید ماکیاول در باب دولت و رد نظریه‌ی قانون طبیعی تا اندیشه‌های عصر روشنگری و دوران معاصر، همگی به نوعی از شرایط تاریخی زمان خود تأثیر پذیرفته‌اند.

بنا بر این، مسائل فلسفه‌ی سیاسی، سؤال‌های اساسی سیاست است که از ابتدای تاریخ بشر وجود داشته و در بستر شرایط تاریخی هر زمان تحول یافته است. البته اعتقاد به تأثیرهای شرایط بستر تاریخی هر دوره از اندیشه‌ها با اعتقاد به اصالت تاریخ به نوعی که مارکس می‌گوید، متفاوت است. بر خلاف اعتقاد مارکس که تفکرات و اندیشه‌های سیاسی را مخلوق و معلول حوادث و شرایط تاریخی می‌داند، به نظر می‌رسد شرایط تاریخی و تفکرات و اندیشه‌ها روابطی از نوع تعامل داشته باشند. از یکسو مقتضیات زمان و شرایط مکان در ایجاد انگیزه و نیز مسیر اندیشه‌ی متفکران تأثیرگذار است؛ و از سوی دیگر تفکرات و اندیشه‌های بزرگ، بر سیر حوادث تاریخی تأثیر می‌گذارد. مسلماً چنین تعاملاتی، از نوع تدریجی و درازمدت است. رابطه‌ی این دو را می‌توان با تعاملات میان شخصیت و فرهنگ مقایسه کرد. همچنین می‌توان بخشی از مجموعه شرایط یک دوره‌ی نسبتاً طولانی را که ایجادکننده‌ی بستر تاریخی است، فرهنگ نامید. تأثیرهای فرهنگ‌ها و در مقیاس کلی‌تر تمدن‌ها، بسیار دیرپا و مرکب از اندیشه‌ها، تأملات، سنت‌ها، و آداب اقوام در طول یک دوره‌ی نسبتاً طولانی است.

در نتیجه، مبانی اندیشه‌های متفکران در حوزه‌ی انسان و اجتماع، تحت تأثیر دو

عامل قرار می‌گیرد:

۱. بستر تاریخی موجود؛

۲. منطق و معرفت علمی اندیشمند.

حوزه‌ی اندیشه‌های سیاسی هم از این دو عامل مستثنا نیست. اندیشه‌های سیاسی - اعم از فلسفه‌ی سیاسی، نظریات سیاسی و علم سیاست - خواه‌ناخواه تحت تأثیر شرایط تاریخ و معرفت علمی قرار داشته است. فلسفه در معنای خاص آن در شرایط تاریخی یونان باستان سبب شد تا فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک بنیان گذاشته شود؛ ظهور مسیح (ع) در چارچوب شرایط خاص امپراتوری روم، پایه‌های تفکری را گذاشت که بعداً با تلاش‌های اگوستین و اکویناس و دیگر اندیشمندان قرون وسطی، کلام سیاسی مسیحیت را پدید آورد؛ و سیاست در اسلام، تحت تأثیر دو عامل مذکور، دارای مبانی گوناگون فلسفی، کلامی و فقهی در طول تاریخ شد.

۴. دین و سیاست

تعاملات میان دین و سیاست را از روش‌های گوناگون می‌توان بررسی کرد؛ از جمله روش کلامی که در آن تعالیم آسمانی که ناشی از وحی و حاوی دستورهای دین در باب سیاست و حکومت است، از پیش پذیرفته شده است و برای تبیین و تقویت آن، از استدلال عقلی استفاده می‌شود.

در جهان مسیحیت، آثار اگوستین و توماس اکویناس، از جمله مهم‌ترین تلاش‌های متفکران غرب برای آشتی دادن دین و فلسفه‌ی سیاسی به‌شمار می‌رود. مهم‌ترین اندیشه‌های اگوستین، حول آیین «دو شهر» متمرکز شده؛ و منظور از این دو شهر، یکی شهر خاکی (دولت‌های روی زمین) و دیگری شهر آسمانی (قلمرو سلطنت خدا) است. اگوستین در تقسیم اجتماعی انسانی، به خلقت اولیه‌ی انسان اشاره می‌کند و می‌گوید: نژاد انسانی به دو گروه تقسیم می‌شود: گروهی که بر وفق امیال انسانی زندگی می‌کنند و گروهی که طبق خواسته‌های یزدانی. و ما این دو گروه را به شیوه‌ی عرفانیان، «دو شهر» یا «دو جامعه» می‌نامیم؛ که تقدیر یکی از آنها این است که در جوار سریر الهی حکومت کند و دیگری محکوم به این سرنوشت است که در جوار ابلیس با عذاب ابدی هم‌آغوش باشد و

این پایان و عاقبت کار آنها است. نظریه‌ی شهر خدا از یک طرف، همچنان‌که خود اگوستین اعلام می‌دارد، از وحی آسمانی (بدان‌سان که در انجیل ذکر شده) اخذ گردیده است و از طرف دیگر تمامی آن فرضیه‌ها و اندیشه‌هایی را که در عرض قرون سابق در مغز فلاسفه‌ی یونان و سیرون نمو می‌کرد، دربر گرفته و توسعه داده است. (مایکل ب. فاستر ۱۳۵۸: ج ۱، ص ۳۴۵)

اما بزرگ‌ترین اقدام در زمینه‌ی آشتی دادن بین فلسفه و دین در دنیای مسیحیت در قرون وسطی را توماس اکویناس انجام داده است. بیش‌ترین تلاش او در فلسفه‌اش آن بود که تقابل قرون متوالی میان فلسفه‌ی ارسطو و مسیحیت را که به‌ظاهر آشتی‌ناپذیر می‌نمود، کم و بیش مرتفع سازد. اکویناس در سراسر آثار و نوشته‌هایش، این اصل را که نظام فلسفی ارسطو حقیقت دارد، می‌پذیرد؛ منتها با این قید که اصل مزبور «کل حقیقت» نیست. فلسفه‌ی ارسطو (به عقیده‌ی اکویناس)، متضمن حقیقت است؛ ولی این حقیقت تا آنجا کشف شده است که نیروی عقلانی بشر به‌تنهایی و بی‌آنکه از نیروی قوی‌تر ایمان کمک بگیرد، قادر به کشف آن بوده است. بنا بر این، اندیشه‌های مسیحیت (بدان‌سان که در انجیل فاش شده است)، مواردی را که سابقاً در پرتو عقل انسانی آشکار شده بود، نابود نمی‌سازد، بلکه فقط آنها را تکمیل می‌کند (ص ۴۱۹).

در اندیشه‌ی سیاسی اسلام، اصالت منبع وحی با قوت استدلال‌های دانشمندان اسلامی به‌هم آمیخت و مبانی مستحکمی را پدید آورد که در درجه‌ی اول بنیان‌کلام سیاسی اسلام را استوار ساخت و در مرحله‌ی بعد از طریق اصول حقوقی خاص اسلام، فقه سیاسی را پدید آورد.

نوع دیگر تعاملات دین و سیاست، از بُعد جامعه‌شناختی و تاریخی قابل تأمل است. تعالیم ادیان الهی اصولاً برای تأمین سعادت بشر در دنیا و آخرت نازل شده است. برای به‌اجرا گذاردن تعالیم اجتماعی ادیان الهی، به الزام و اقتدار نیاز بود که خواه‌ناخواه تعارض‌هایی را با حکومت‌ها و قدرت‌های موجود به‌همراه داشته است. صرف نظر از نهاد حکومت یا دولت، نهادهای اجتماعی دیگر هم باید به صورت گسترده و دامنه‌داری متأثر از دین باشند. بنیان‌اسمارت، ارتباط‌های دین و سیاست را از این دیدگاه، چنین بیان می‌کند:

نخست: دین به شیوه‌های مختلف با دولت تک‌ملیتی که اکنون ترتیب سیاسی متعارف در سراسر جامعه‌ی جهانی است، تعامل یا کنش و واکنش پیدا می‌کند.
دوم: بسیاری از ادیان به صورت نیروهای معظم جهانی درآمده‌اند و در ترتیبات بین‌المللی تأثیر می‌گذارند.

سوم: تعارضات دینی می‌تواند تفرقه در درون دولت‌ها یا بین آنها را تشدید نماید.
چهارم: بسیاری از اوقات، از ارزش‌های دینی برای توجیه و مشروعیت دادن به اقدامات و ترتیبات سیاسی استفاده می‌شود؛ و این امر، با شیوه‌های تأثیر دین در رفتار رأی‌دهندگان و جلوه‌های دیگر رفتار یا مبارزه‌های سیاسی ارتباط پیدا می‌کند.
پنجم: نهادهای دینی خود در درون ملت‌ها نقشی ایفا می‌کنند.
ششم: رفتار رهبران سیاسی غالباً متأثر از اعتقادهای دینی ایشان است. (بنیان اسمارت: ص ۴۱۳)

اما مقصود ما در اینجا مسائل کلی و بنیادین سیاست در اسلام است که تحت عنوان فلسفه و کلام سیاسی قرار می‌گیرد. قبل از پرداختن به فلسفه‌ی سیاسی اسلام، ابتدا باید دید رابطه‌ی میان فلسفه‌ی سیاسی و اندیشه‌ی سیاسی در اسلام چیست؟ همان‌طور که پیش‌تر آمد، سیاست مفهومی بسیار پیچیده است، ابعاد گوناگونی دارد و در تعاملات عمیق با دیگر شاخه‌های علوم انسانی و اجتماعی است. اما حداقل مفاهیم متفق‌علیه سیاست - مانند مفهوم حکومت، خلافت و امامت - را می‌توان در تعالیم اسلام و اندیشه‌های مسلمانان مشاهده کرد. از جمله در آیات زیر از قرآن کریم:

۱. «و جعلناهم ائمة یهدون بامرنا...» (۲۱ / ۷۳)
 ۲. «یا داوود انا جعلناک خلیفة فی الارض فاحکم بین الناس بالحق...» (۳۸ / ۲۶)
 ۳. «وعدالله الذین امنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنکم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم...» (۲۴ / ۵۵)
 ۴. «و اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة...» (۲ / ۳۰)
 ۵. «و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماما...» (۲ / ۱۲۴)
- همچنین در روایات زیر از حضرت علی (ع):

۱. «... و انه لابد للناس من امیر بر او فاجر...» (نهج البلاغه / خطبه‌ی ۴۰)
۲. «الواجب فی حکم الله و حکم الاسلام علی المسلمین ان لا یعملوا عملاً و لا یقدموا یداً و لا رجلاً قبل ان یختاروا لانفسهم اماماً عقیفاً ورعاً و عارفاً بالتضاء و السنه - یجیبی فیئهم و یتقیم حجهم و جمعئهم و یجیبی صدقاتئهم.» (بحار الانوار، ج ۱۸۹، ص ۱۹۶)

اما غیر از مسئله‌ی حکومت و دولت که اکثر اندیشمندان سیاسی مسلمان در طول تاریخ اسلام بدانها توجه داشته‌اند، مفاهیم سیاسی دیگری در منابع اسلامی اعم از قرآن و روایات وجود دارد که به نظر می‌رسد به دلایل گوناگون از جمله شرایط تاریخی به طور جدی به آنها توجه نشده و روی آنها تعمق صورت نگرفته است؛ و آن، چیزی است که در مجموع فلسفه‌ی سیاسی نامیده می‌شود. در این مورد، مثال‌هایی در قرآن و روایات وجود دارد؛ از جمله در قرآن:

۱. عدالت

«... اعدلوا هو اقرب للتقوی...» (۸/۵)

«... و اذا حکمتم بین الناس ان تحکمو بالعدل...» (۵۸/۴)

«لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط...»

(۲۵/۵۷)

۲. مساوات و برابری

«... الذی خلقکم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بث منهما رجالا کثیرا و

نساء...» (۱/۴)

۳. مشورت

«... و امرهم شوری بینهم...» (۳۸/۴۲)

۴. احترام به قراردادها

«... و الموفون بعهدهم اذا عاهدوا... اولئک الذین صدقوا و اولئک هم المتقون.»

(۱۷۷/۲)

۵. اصالت و اهمیت صلح

«... و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله انه هو السميع العليم؛ و ان یریدوا ان

یخذعوک فان حسبک الله...» (۶۱-۶۲/۸)

حال سؤال اینجا است که چرا از میان همه‌ی این مفاهیم سیاسی - که حتی در قرآن

کریم و روایات، مثال‌های متعددی برای آن وجود دارد - فقط به مفهوم سیاست و حکومت آن هم به شکل خاص توجه شده است؟ و یا چرا علی‌رغم آنکه مسلمانان با فلسفه‌ی یونان آشنا شدند و آن را وارد حوزه‌ی دین کردند، مباحث مربوط به فلسفه‌ی سیاسی را چندان پرورش ندادند؟

در طول تاریخ اسلام و مسلمانان، به چهره‌های معدودی مانند فارابی برمی‌خوریم که می‌توان او را فیلسوف سیاسی نامید. تجربه‌ی فلسفه‌ی سیاسی فارابی می‌توانست الگویی مناسب برای دیگران باشد؛ چرا که او با وجود برداشت از فلسفه‌ی یونان، آن را به خدمت دین درآورد. از جمله نوآوری وی در فلسفه‌ی سیاسی اسلام که نشان‌دهنده‌ی تفاوت روش او با فلسفه‌ی یونان است، آن است که وی بر خلاف فلاسفه‌ی یونان که بحث را از عدالت و فضایل انسانی آغاز می‌کردند، مبحث خود را بر اثبات مبدأ واحد بنیان می‌گذارد.

برای پاسخ به سؤال بالا می‌توان به دو عامل - که در بخش پیشین هم عنوان شد - اشاره کرد:

اول: بستر شرایط تاریخی؛

دوم: نوع معرفت علمی اندیشمندان.

از نظر بستر شرایط تاریخی، اسلام در طول تاریخ خود ویژگی‌هایی داشته که سبب شده است حکومت و سیاست در درجه‌ی اول اهمیت قرار گیرند.

اسلام بر خلاف مسیحیت، پس از ظهور، به فاصله‌ی سیزده سال تشکیل حکومت داد. پیامبر اسلام (ص) بعد از سه سال دعوت مخفیانه و ده سال دعوت آشکار، از مکه به مدینه هجرت کرد؛ و با ورود رسول اکرم (ص) به مدینه، تأسیس حکومت اسلامی به معنای تمام آن اعلام شد و مسائل گوناگون سیاسی و اجتماعی و نظامی جزو اهم مسائل دین اسلام قرار گرفت. این در حالی است که مسیحیت پس از حدود ۴۰۰ سال به عنوان دین رسمی امپراتوری روم شناخته شد؛ و در این مدت، مسیحیان با سرکوب و آزار و اذیت دشمنان، مخفیانه دین خود را ترویج می‌کردند. زندگی مخفیانه و به دور از فعالیت و عینیت اجتماعی سبب شد تا مسیحیت از همان ابتدا به یک آیین رهبانی و گوشه‌گیر تبدیل شود؛ و رسمیت نیافتن این دین در اجتماع باعث شد تا نتواند در

صحنه‌ی اجتماع حضوری فعال و مؤثر داشته باشد و در نتیجه به جای اهتمام به امور اجتماعی - مانند حکومت و سیاست - به مقوله‌های فردی دین - از جمله اخلاق - رو آورد.

در دوره‌های گوناگون مسیحیت، سه جریان در اخلاق مسیحی وجود داشته است: نخستین نوع تفکر اخلاق مسیحی، «اخلاق مسیحی روستایی یا شبانی»^۱ نام دارد که برگرفته از نظریات اخلاقی برخی از فرقه‌های اولیه‌ی مسیحی بوده و از یهودیت و ادیان عرفانی ایرانی توسعه یافته است. در این نظریات، بر احکام دهگانه و اعمال و شعایر دینی (مانند غسل تعمید) و تعالیم اخلاقی مسیح تأکید می‌شود. در این نظریات همچنین رفتار پسندیده‌ی اخلاقی مد نظر است و در آن تفکر نظری پیچیده‌یی وجود ندارد. تقریباً مضمون همه‌ی وصایا یا احکام دهگانه که اساس شریعت موسی (علیه‌السلام) را تشکیل می‌دهد، فردی و بازدارنده است:

۱. هیچ‌کس را جز خدا پرستش مکن!
۲. هیچ‌گونه صورت مجسمی از خدا مساز!
۳. نام خدا را بیهوده و به باطل بر زبان مران!
۴. شش روز هفته را مشغول کار باش و در روز هفتم (شنبه) هیچ کار مکن!
۵. پدر و مادر خود را احترام کن!
۶. قتل مکن!
۷. زنا مکن!
۸. دزدی مکن!
۹. شهادت دروغ مده!

۱۰. به خانه‌ی همسایه‌ی خود طمع مورز! و به زن همسایه‌ات و به هیچ چیز که از آن همسایه‌ی تو باشد، طمع مکن! (ریچارد هنری پاپکین و آروم استرول: ص ۳۵)

نوع دوم اخلاق مسیحی، بیش‌تر جنبه‌ی تحلیلی دارد و اخلاق کلیسایی نامیده می‌شود. این نوع اخلاق، تنها هنگامی پدید می‌آید که کلیسای کاتولیک علاوه بر جنبه‌ی دینی، به عنوان یک مؤسسه‌ی سیاسی توسعه یافت. اخلاق کلیسایی تحت تأثیر فلسفه‌ی باستان - مانند افلاطون و ارسطو و نیز توماس اکویناس - دچار تعبیرات زیادی شد و

افزایش مؤسسه‌های دینی مانند دیر و صومعه، راهبان کلیسا را رسماً به طرف زهد و ریاضت‌کشی سوق داد.

سومین دگرگونی در اخلاق مسیحی، با نهضت پروتستان و توسعه‌ی آن پدید آمد. پروتستان‌ها نظریات اخلاقی مذهب کاتولیک را (آن‌گونه که توماس اکویناس بیان کرده بود)، در بسیاری جهات (مثلاً در اینکه آیا کشیش می‌تواند ازدواج کند یا نه) رد کردند؛ لیکن حتی در داخل مذهب پروتستان نیز هیچ نظام اخلاقی استوار و ثابتی شایع نشد (ص ۳۷).

مسیحیت از بدو پیدایش، به سبب مخالفت‌های فراوان، عرصه‌ی ظهور نیافت؛ و تا قرن چهارم میلادی طول کشید که ابتدا به عنوان دین مجاز و آن‌گاه هشتاد سال بعد به عنوان دین رسمی امپراتوری روم شناخته شد. از این دوره به بعد، مسیحیت کم‌کم از حالت رهبانیت محض و انزوا بیرون آمد و وارد فعالیت‌های سیاسی شد؛ که در نهایت به سلطه‌ی کلیسا بر امپراتوری‌های اروپا در قرون وسطی انجامید. اما شکل دیگر مسیحیت، مبانی خرافی و غیر عقلانی آن بود که تاب تحمل و مقاومت در برابر حملات رنسانس و سپس پروتستانیزم را نداشت. این امر، به تقابل میان عقلانیت و مسیحیت منجر شد و سرانجام بار دیگر مسیحیت را در کنج انزوا قرار داد.

اما در اسلام، بر خلاف مسیحیت، اولین پیام‌ها و تعالیم دینی، دعوت به توحید، نفی شرک، مقابله با ظلم، کمک به مظلوم و در یک کلام نظام حکومتی بود.

از این مقایسه مشخص می‌شود که ریشه‌های شعار جدایی دین از سیاست را باید در ماهیت موضع‌گیری مسیحیت در برابر مسائل اجتماعی و نوع دیدگاه‌های آن در طول جریان‌های تاریخی جستجو کرد؛ که به طور طبیعی، واکنش اندیشمندان را در مغرب‌زمین به دنبال داشته است.

۵. فلسفه‌ی سیاسی اسلام

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، کلام سیاسی در پی تبیین و اثبات عقلی گزاره‌های ازپیش‌پذیرفته‌ی دینی در باب سیاست است و فقه سیاسی بر پایه‌ی کتاب و سنت و اجماع و عقل، احکام سیاسی دین را استنباط می‌کند و در هر دو از عقل به عنوان منهج (نه به عنوان منبع) استفاده می‌شود. استنباط عقلی نه در کلام در عرض استنباط نقلی قرار می‌گیرد، نه در

فقه. از سوی دیگر، فلسفه‌ی سیاسی از راه استدلال‌های فلسفی (عقلی) به سیاست می‌پردازد و ما ناچار به حفظ مرز میان فلسفه‌ی سیاسی و کلام سیاسی هستیم. تردیدی نیست که در مجموعه‌ی تعالیم و احکام اسلام، به مسائل مربوط به سیاست و حکومت توجه اساسی مبذول شده است. اما قبل از هر چیز، این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توان «فلسفه‌ی سیاسی اسلام» داشت در حالی که نقش اسلام به عنوان یک دین الهی در دورهیافت دیگر، یعنی کلام سیاسی و فقه سیاسی، تجلی می‌یابد؟ در پاسخ می‌توان گفت که رابطه‌ی میان اصطلاح «فلسفه‌ی سیاسی» و «اسلام» به دو صورت قابل طرح است:

اول آنکه واژه‌ی «اسلام» را به عنوان صفت برای اصطلاح «فلسفه‌ی سیاسی» در نظر گرفت و سخن از «فلسفه‌ی سیاسی اسلامی» به میان آورد. در اینجا مسئله‌ی کلی ارتباط اسلام با علوم انسانی مطرح می‌شود که به اعتقاد برخی، علوم انسانی اسلامی وجود ندارد؛ زیرا هر علمی، از جمله علوم انسانی، منطقی و روش علمی خاص خود را در مسیر تطورش دارد و سرانجام اینکه اسلامی کردن علوم انسانی به این معنا نیست که روایاتی به آن بیفزاییم، بلکه آنچه سودمند است، این است که فضای ذهنی و ضمیر، اسلامی و علمی شود (عبدالکریم سروش ۱۳۶۶).

اما باز هم این سؤال مطرح می‌شود که مراد از اسلامی کردن ذهن چیست؟ البته مفهوم اسلامی کردن دل و روح، کاملاً قابل فهم است؛ یعنی تمسک جستن به تعالیم دینی در اخلاق، عبادات و رفتار فردی و اجتماعی. اما اسلامی شدن ذهن می‌تواند این معنی را افاده کند که اسلام در عملکرد ذهن انسان، نقش مثبت داشته باشد و آن را یاری کند. از این نکته می‌توان به این نتیجه‌ی مهم دست یافت که اسلام می‌تواند در تلاش ذهنی انسان برای رسیدن به پاسخ بسیاری از سؤال‌های مربوط به انسان و اجتماع، کمک قابل توجهی به او ارائه کند. به‌ویژه در مورد مسائلی که پاسخ آن به طور کلی از حوزه‌ی دسترس عقل و ذهن بشر دور است، دین تنها منبع حل مشکلات است. به عنوان مثال، مسئله‌ی معاد و سرنوشت انسان، از پرسش‌هایی است که پاسخ کامل آن از راه عقل ممکن نیست ولی جواب دین از آن جهت که مقومات عقلی نیز دارد، قانع‌کننده است.

اما درباره‌ی علمی که بشر، به صورت مستقیم یا غیر مستقیم، در تحول و تطور آن نقش داشته باشد، می‌توان گفت که این علوم بر پایه‌ی استدلال‌های عقلی و تحلیلی (و گاه بسیار انتزاعی) استوار شده است که درستی مبانی آن به طور قاطع برای بشر روشن نیست و عیب آن تنها در سایه‌ی تجربه شناخته می‌شود. در این صورت دین در ارائه‌ی مبانی این معرفت‌ها، نقش مؤثری دارد؛ به طور مثال، مسئله‌ی ربا در اقتصاد و ازدواج و میراث در حقوق و امثال آن از مواردی است که دین بر اساس منبع معتبر الهی دارای نظر است و اگر به صورت مبانی و پیش‌فرض‌های این دسته از علوم، به آنها توجه شود، خواه‌ناخواه در نتیجه‌گیری و آثار علمی‌شان بسیار مؤثر است.

از این‌رو، از حیث روش شناختی و مبانی علوم انسانی می‌توان گفت در اسلام به عنوان یک دین با منبع وحی، گزاره‌هایی هست که می‌تواند نقش مهمی در توسعه و کامیابی علوم انسانی داشته باشد؛ اما تمییز علوم انسانی اسلامی از نوع غیر اسلامی آن به نحوی که از جمیع جهات متمایز باشد، درست نخواهد بود و فلسفه‌ی سیاسی اسلامی که فلسفه‌ی سیاسی با صفت اسلامی و آن‌چنان‌که در موضوع یا مبانی و یا روش کاملاً متمایز باشد، امکان‌پذیر نیست.

اما وجه دوم آن است که میان «فلسفه‌ی سیاسی» و «اسلام» از نظر لفظی، به جای نسبت وصفی، یک نسبت اضافی در نظر بگیریم؛ که در این صورت، «فلسفه‌ی سیاسی اسلام» خواهیم داشت. تفاوت آن با «فلسفه‌ی سیاسی اسلامی» این است که مورد اخیر بر تمییز یک فلسفه‌ی سیاسی خاص اسلام با ویژگی‌های کامل دلالت دارد؛ که درست نیست. در حالی که «فلسفه‌ی سیاسی اسلام» ناظر بر دیدگاه‌های کلی و اساسی اسلام در مورد سیاست است.

با اختیار فلسفه‌ی سیاسی اسلام، موارد زیر مد نظر خواهد بود:

– فلسفه‌ی سیاسی اسلام، ناظر بر دیدگاه‌های اسلام بر اساس منبع وحی در باب مقولات کلی سیاسی است.

– فلسفه‌ی سیاسی اسلام، نشان‌دهنده‌ی سهم اسلام در توسعه و تطور فلسفه‌ی

سیاسی است.

– فلسفه‌ی سیاسی اسلام به معنای نوع خاصی از فلسفه‌ی سیاسی در مقابل نوع غیر اسلامی آن از نظر استقلال موضوع و روش نیست؛ بلکه یک دیدگاه و نظریه بر اساس منبع وحی در چارچوب مذکور به‌شمار می‌آید.

– فلسفه‌ی سیاسی اسلام، با حفظ موضوعات و مسائل اساسی فلسفه‌ی سیاسی، از حیث روش شناختی و منابع استنتاجات و استدلال‌ها به آن کمک می‌کند. بنا بر آنچه در بالا برشمرده شد، با مقداری تسامح و تمییز می‌توان فلسفه‌ی سیاسی اسلام را پذیرفت و آن را چنین تعریف کرد:

«فلسفه‌ی سیاسی اسلام عبارت است از دیدگاه‌های اساسی و کلی اسلام در مورد مقولات و مسائل سیاسی.»

تفاوت فلسفه‌ی سیاسی اسلام و کلام سیاسی را نیز می‌توان چنین بیان کرد: «کلام سیاسی به دنبال اثبات گزاره‌های سیاسی از پیش پذیرفته‌ی دینی از طریق استدلال‌های عقلی و به روش ترکیبی است؛ حال آنکه در فلسفه‌ی سیاسی اسلام سعی بر آن است که در کنار منابع عقلی، از منابع نقلی دین نیز برای تجزیه و تحلیل مقولات و مسائل سیاسی که لزوماً از ابتدا مفروض قلمداد نشده‌اند، استفاده شود.»

برای مثال، از دیدگاه کلامی، ولایت و حکومت حقیقی بر اساس آیه‌ی شریفه‌ی «... ان‌الحکم الا لله...» (۶ / ۵۷)، از آن خداوند است. اما بر اساس این اصل پذیرفته شده که یک جمله‌ی انشایی‌نامه است، می‌توان برای تقویت اثبات اصل مفروض، به استدلال‌های عقلی رجوع کرد مشروط بر آنکه نتیجه‌ی کار با اصل مفروض متعارض نباشد. ولی ممکن است این سؤال برای ما پیش آید که به طور مثال، علت زوال حکومت‌ها و تمدن‌ها چیست؟

در این مورد – که بررسی تاریخی و جامعه‌شناختی یک مقوله‌ی سیاسی است – علاوه بر بررسی‌های توصیفی و عقلی، به این حدیث شریف پیامبر اسلام (ص) توجه می‌کنیم که: «الملك یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم». این عبارت، یک جمله‌ی اخباری است و تفاوت آن با آیه‌ی شریفه‌ی فوق‌الذکر آن است که در آیه‌ی مذکور، ولایت و حکومت مطلقه‌ی خداوندی به صورت یک اصل کلی دینی و واجب‌الاتباع بیان شده

است که به طور مستقیم بار اعتقادی دارد؛ اما حدیث شریف نبوی، یک قضیه‌ی موجهی کلیه نیست، زیرا چنین نیست که حکومت‌های کفر حتی اگر غیر ظالم باشند، باقی بمانند. این حدیث، ناظر بر علت ظلم در مسیر انحطاط حکومت‌ها است.

بعد از این، عوامل دیگری را در علت‌یابی زوال حکومت‌ها شناسایی می‌کنیم؛ ازجمله، نظریه‌ی ابن خلدون در مورد ظهور و زوال دوره‌ای تمدن‌ها و عامل عصبیت، یکی از پاسخ‌ها است.

آن‌گاه با مقایسه و بررسی پاسخ‌ها و گزاره‌های به‌دست آمده از طریق عقلی و نقلی، می‌توانیم یک گزاره‌ی کلی‌تر که در مطالعه می‌تواند یک اصل باشد، به‌دست آوریم و بر اساس آن، مطالعه در خصوص ماهیت حکومت را ادامه دهیم.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، یک گزاره‌ی دینی می‌تواند بی‌آنکه جنبه‌ی تکلیفی مستقیم داشته باشد، ما را در بررسی مقولات سیاسی یاری دهد.

اما تفاوت فلسفه‌ی سیاسی با فقه سیاسی، روشن‌تر و تا حدودی خالی از مناقشه است. فقه سیاسی، آن دسته از مباحث حقوقی را دربر می‌گیرد که تحت عناوینی چون حقوق اساسی و حقوق بین‌المللی و نظایر آن مطرح می‌شود (عباسعلی عمید زنجانی ۱۳۶۷: ج ۲، ص ۴۱). از دیدگاه کلی‌تر، فقه سیاسی شامل استنباط احکام و دستورات دینی در مورد مقولات و مسائل مربوط به سیاست و حکومت در اسلام است و در آن به کتاب و سنت و اجماع و عقل تکیه می‌شود.

جایگاه سیاست در اسلام

چنان‌که اشاره شد، اسلام و سیاست از دیدگاه‌های گوناگون، تعاملات مختلفی دارند که می‌توان آنها را از زاویه‌های متفاوت کلامی، فقهی و جامعه‌شناختی بررسی و مطالعه کرد. همچنین اشاره شد که با کمی اغماض می‌توان از فلسفه‌ی سیاسی اسلام سخن به‌میان آورد که متضمن دیدگاه‌های اسلام در مورد مقولات کلی و اساسی سیاست است. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که سیاست و حکومت در اسلام چه جایگاهی دارد؟ از یک سو همان‌طور که اشاره شد، ظهور اسلام به عنوان یک دین در دو بُعد اعتقادی و

عملی همراه با جهت‌گیری‌های سیاسی بوده و سیاسی بودن در بطن دین قرار گرفته و از سوی دیگر میزان و نوع توجه مسلمانان به مسئله‌ی سیاست و حکومت در اسلام، در طول تاریخ متفاوت بوده است. در ادوار گوناگون تاریخ اسلام، توجه به مسئله‌ی سیاست، از دیدگاه کلامی - که به اصول اعتقادی مربوط می‌شود - تا منظر فقهی - که ناظر بر اعمال مکلفین است - در تغییر بوده است. همچنین برای سالیان متوالی تا زمان معاصر، به سبب بستر شرایط تاریخی، جایگاه سیاست در میان مذاهب اسلامی و در زمان‌های مختلف دستخوش تغییر شده است: اهل سنت، سیاست و حکومت را نه در اصول اعتقادی، بلکه از فروع دین برمی‌شمردند؛^(۱) در مقابل، اهل تشیع هنگام بحث درباره‌ی مسئله‌ی حکومت و ولایت، آن را در چارچوب اصول اعتقادی مطرح می‌کردند.^(۲) اما تحولات تاریخی سبب شد تا حوزه‌ی سیاست در مطالعات علمای اسلامی محدود شود؛ و عللی از قبیل تسلط خلفای اموی و عباسی و محرومیت مردم از امامت ائمه (ع) موجب شد تا مباحث اساسی سیاست و حکومت کم‌کم در شیعه محدود شود و در این سیر از یک سو مباحث اساسی سیاست که در قالب علم کلام مطرح می‌شود، توسعه‌ی لازم را نیابد و از سوی دیگر مسائل سیاسی در ابواب فقه کم‌کم به چارچوب‌های فردی محدود شود و به مباحث مربوط به امور سیاسی اجتماعی مسلمانان چندان توجه نشود.

در سال‌های اخیر، در سایه‌ی تحولات اجتماعی و سیاسی، بار دیگر و این بار در چارچوب اصول اعتقادی و از منظر علم کلام، به مسئله‌ی سیاست توجه شد. از جمله علت‌های این توجه تازه آن بود که نظریات و مفاهیم سیاسی همچون نظریه‌ی ولایت فقیه، در چارچوب سنتی فقهی به اندازه‌ی کافی قابل تبیین و توسعه نبود. مسئله‌ی استنباط‌های گوناگون فقها در مورد مسئله‌ی مهمی مانند سیاست و حکومت و لزوم پاسخگویی به سؤال‌های جدید درباره‌ی ارتباط دین و دنیا، به تدریج نظریات جدیدی را مطرح ساخت؛ که قرار دادن موضوع سیاست و حکومت در چارچوب کلام علاوه بر مبنای فقهی، از جمله‌ی آن نظریات بود.^(۳)

اما در مجموعه‌ی تلاش‌های مذکور، یک اشکال مهم به چشم می‌خورد: علی‌رغم

آنکه برای استدلال‌های عقلی مجال بیش‌تری به وجود آمده است و این امر در کنار منابع نقلی، استدلال‌های مربوط به سیاست دینی را تقویت خواهد کرد، به نظر می‌رسد در تطور و توسعه‌ی کنونی، بیش‌تر بُعد روش‌شناختی سیاست دینی مد نظر قرار گرفته و به توسعه و تطور موضوعی سیاست در چارچوب دین‌چندان توجه نشده است. اینجا است که فلسفه‌ی سیاسی می‌تواند به تبیین این امر کمک کند.

محدود شدن مفهوم سیاست به مسئله‌ی حکومت و دولت در رهیافت‌های مطالعات دینی، مانع از آن شد که ابعاد گوناگون اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی سیاست از دیدگاه اسلام بررسی شود. آیات و روایات فراوانی در مورد مسائل مختلف فلسفه‌ی سیاسی و حتی جامعه‌شناسی سیاسی وجود دارد که به دلایل اخیرالذکر تنها در قالب مسئله‌ی حکومت و امامت قرار داده شده است. البته شکی نیست که مهم‌ترین ثمره‌ی مباحث سیاسی، در مسئله‌ی حکومت و دولت ظاهر می‌شود؛ اما توجه به ابعاد گوناگون سیاست می‌تواند ما را در فهم و شناخت صحیح‌تر الگوی دینی از سیاست یاری رساند. بررسی مسائل مهمی چون عدالت و برابری، علل غایبی حکومت‌ها، فلسفه و راه‌های اطاعت مردم از حاکم، مبانی مشروعیت و ده‌ها موضوع مشابه آن از طریق فلسفه‌ی سیاسی می‌تواند نقش مؤثری در توسعه‌ی کلام سیاسی و فقه سیاسی داشته باشد.

نتیجه‌ها

۱. توسعه و تطور اندیشه‌های بشری در طول تاریخ، تحت تأثیر دو عامل قرار داشته است:

اول: بستر شرایط تاریخی،

دوم: معرفت و منطق علمی اندیشمندان.

۲. بستر شرایط تاریخی با اصالت تاریخ تفاوت دارد؛ از این نظر که بر خلاف اصالت تاریخ که اندیشه‌ها را معلول حوادث تاریخی می‌داند، شرایط تاریخی را در تعامل با اندیشه‌ها قلمداد می‌کند.

۳. سیر تحول فلسفه‌ی سیاسی به علم سیاست، به معنای نابود شدن مفاهیم فلسفه‌ی

سیاسی نیست؛ بلکه عبارت است از تغییر شکل و تطور نحوه‌ی طرح مفاهیم سیاسی بر اساس شرایط تاریخی.

۴. رفتارگرایی در علوم اجتماعی، نقطه‌ی تلاقی اثبات‌گرایی و موفقیت‌های علوم طبیعی بوده است.

۵. واکنش‌های گوناگون در برابر رفتارگرایی و تحولات جدید شرایط اجتماعی و سیاسی در کشورهای گوناگون موجب شده است دوباره به فلسفه‌ی سیاسی توجه شود.

۶. اسلام از نظر اعتقادی و تعالیم دینی، کاملاً با مقولات و مسائل سیاسی آمیخته است.

۷. از نظر تاریخی، ظهور اسلام بر خلاف مسیحیت، مقارن با تشکیل نهادهای سیاسی از جمله دولت بوده است.

۸. علاوه بر کلام سیاسی و فقه سیاسی، با نگاه دقیق‌تر به مسائل سیاسی و با کمی تسامح می‌توان از فلسفه‌ی سیاسی اسلام صحبت کرد.

۹. مسائل سیاسی در اسلام علاوه بر چارچوب‌های کلامی و فقهی، در قالب فلسفه‌ی سیاسی نیز قابل بررسی‌اند؛ که نتیجه‌ی آن در کلام سیاسی و فقه سیاسی تأثیرگذار است.

پی‌نوشت‌ها

۱. از جمله غزالی در احیاء العلوم و المستصفی.
۲. از جمله قاعده‌ی لطف. رجوع کنید به: علامه حلی، باب حادی عشر، فصل ششم.
۳. در این زمینه، رجوع کنید به مقاله‌ی جالب «ولایت فقیه و جایگاه آن در علم کلام» از سیدعلی شفیعی (فصلنامه‌ی حکومت اسلامی، ش ۶، زمستان ۷۶).

کتابنامه

- ابجدیان، امرالله. - تاریخ ادبیات انگلیس. ج ۲. -
- اسمارت، نینیان. - دین و سیاست از مجموعه‌ی خرد در سیاست. گزیده و ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند. -
- اشتراوس، لئو. - فلسفه‌ی سیاسی چیست؟. ترجمه‌ی فرهنگ رجایی. -
- پاپکین، ریچارد هنری و استروم، آوروم. ۱۳۷۵. کلیات فلسفه. ترجمه‌ی سید جلال‌الدین مجتبیوی. تهران: حکمت.
- پوپر، کارل. - جامعه‌ی باز و دشمنان آن. ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند. ج ۱. -

- سروش، عبدالکریم. ۱۳۶۶. تفرج صنع، گفتارهایی در مقولات اخلاق و صنعت و علم انسانی. تهران: سروش.
عالم، عبدالرحمن. --. بنیادهای علم سیاست. --.
عمید زنجانی، عباسعلی. ۱۳۶۷. فقه سیاسی. ج ۲: نظام سیاسی و رهبری در اسلام. --.
فاستر، مایکل ب. ۱۳۵۸. خداوندان اندیشه‌ی سیاسی. ترجمه‌ی جواد شیخ‌الاسلامی. تهران: امیرکبیر.
فوکو، میشل. --. فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک. ترجمه‌ی حسین بشیریه. --.
قرآن کریم.
لوکاس، هنری. --. تاریخ تمدن. ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ. ج ۱. --.
مگی، بریان. --. مردان اندیشه. ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. --. کلیات خمه. --.
_____. ۱۳۷۱. اقبالنامه. به کوشش وحید دستگردی. تهران: علمی و فرهنگی.

Pictet, Jean. *Principles and Development of International Humanitarian Law*. --. --.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی