

ماهیت فلسفه سیاسی اسلامی

vahidimanesh@gmail.com

حمزه‌علی وحیدی‌منش / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۱۷

چکیده

تصور رایج از فلسفه سیاسی اسلامی، بدین گونه است که این دانش شاخه‌ای از فلسفه است و روش‌شناسی حاکم بر آن نیز همانند فلسفه، روش عقلی صرف است. این مقاله، این دیدگاه را به چالش کشیده و نشان داده است که: اولاً، فلسفه سیاسی اسلامی یک دانش پسا دینی است. درحالی که فلسفه یک دانش پیشادینی است، ثانیاً، این دو هم در روش و هم در محتوا با هم متفاوت هستند. ثالثاً، مسائل فلسفه سیاسی اسلامی، به گونه‌ای است که عقل به تنهایی از عهده حل آنها بر نمی‌آید. این دانش، برای اینکه از سویی از سکولاریسم رهایی یابد و از سوی دیگر، در حل مسائلی توفیق به دست آورد، باید از روش عقلی صرف، به روش عقلی - نقلی، تغییر روش می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه، فلسفه سیاسی، دانش عقلی - نقلی، روش عقلی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فلسفه‌های سیاسی به‌عنوان مجموعه اندیشه‌ها، نظریه‌ها و ایده‌های توجیه‌کننده و تبیین‌کننده نظام‌های سیاسی، نقش بسیار برجسته و بی‌بدیلی در قوام و پیشبرد نظام‌های سیاسی بر عهده دارند. نظام سیاسی، با تکیه بر فلسفه سیاسی اهداف را تعیین و مسیرهای منتهی به آن را مورد بازشناسی قرار می‌دهد. همچنین به مدد فلسفه سیاسی است که در برابر اندیشه‌های مهاجم از خود دفاع می‌کند و یا موضع تهاجمی در برابر آنها می‌گیرد. نظام‌های سیاسی، با توجه به نگاه و تفسیری که از جهان، انسان و غایت او، خیر و شر و از بایدها و نبایدها دارند، کارگزاران را بر می‌گزینند، قانون‌گذاری می‌کنند. تصمیم می‌گیرند؛ روابطشان را با سایر نظام‌های سیاسی تنظیم می‌کنند. مسیر صلح و اخلاق را در پیش می‌گیرند و یا مسیر فریکاری و جنگ و خون‌ریزی را انتخاب می‌کنند. بنابراین، فلسفه‌های سیاسی زیربنایی برای نظام‌های سیاسی هستند. تفاوت در فلسفه‌های سیاسی، به تفاوت در نظام‌های سیاسی می‌انجامد. چنانچه قوت و ضعف فلسفه‌های سیاسی، موجب قوت و ضعف تئوریک نظام‌های سیاسی می‌شود.

هرچند ما باگونه‌های بسیاری از فلسفه‌های سیاسی مواجه هستیم، اما چنین نیست که میان آنها دیوار نفوذناپذیری وجود داشته باشد؛ آنها در تعامل و یا تنازع با هم تأثیر می‌گذارند و یا از هم تأثیر می‌پذیرند. در یک تقسیم‌بندی کلان، فلسفه‌های سیاسی به دینی و سکولار تقسیم می‌شوند. فلسفه سیاسی اسلامی، از فلسفه سیاسی سکولار یونان باستان خوشه‌چینی کرده، برخی از جنبه‌های مثبت آن را اصطیاد کرده است. چنانچه از فلسفه‌های سیاسی سکولار مدرن نیز با وجود تمایزهای بنیادین، بهره برده است. با این حال، همچنان ماهیت دینی و مستقل خود را حفظ کرده است. برخی نویسندگان و صاحب‌نظران، بدون توجه به ماهیت کاملاً متفاوت فلسفه سیاسی اسلامی، ناخواسته تفسیری تبعی از فلسفه سیاسی اسلامی ارائه می‌دهند. البته چنین تفسیری، آثار ناگواری به دنبال دارد. برای ارائه تفسیر و تحلیل مناسبی از فلسفه سیاسی اسلامی، لازم است تصویر کلی و البته نسبتاً روشنی از مفهوم و محتوای فلسفه، فلسفه اسلامی، سیاست و سیاست اسلامی و نحوه ترکیب آنها ارائه داد.

مفهوم فلسفه

فلسفه در اصل معرب واژه یونانی «فیلوسوفیا» است که از دو جزء «فیلو» و «سوفیا» ترکیب یافته و در فارسی به «حکمت دوستی» یا «دانش دوستی» ترجمه شده است. فلسفه در گذشته، معنای بسیار عامی داشت. به گونه‌ای که همه علوم، اعم از نظری و عملی را دربر می‌گرفت. علوم الهی (علم اعلا)، ریاضی (علم وسطا) و طبیعی (علم سفلا)، تحت پوشش فلسفه نظری قرار داشتند. فلسفه عملی نیز به سه بخش تقسیم می‌شد: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن. با گذشت زمان، هنگامی که علوم بسط یافتند و به دانش‌های مستقلی تبدیل شدند، دایره فلسفه هم به همان میزان تقلیل پیدا کرد. شمولیت معنای فلسفه، حتی در آغاز دوره مدرن هم وجود داشته است. دکارت از جمله فیلسوفانی است که همچنان دایره شمول فلسفه را به همه معارف بشری سرایت می‌داده است (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۵۰۳).

به هر حال، باید اذعان کرد که فلسفه در دنیای غرب، نسبت به گذشته، تحولات بسیاری را هم در معنا و هم

در جایگاه تجربه کرده است. از نظر معنوی، معنای عامش را از دست داده؛ بدون اینکه در معنای خاصی مستقر شده باشد. در فرهنگ کامل آکسفورد، سیزده معنا برای فلسفه بیان شده است. برخی از این معانی عبارتند از: ۱. دوست داشتن دانش؛ ۲. دوست داشتن معرفت عملی؛ ۳. علم طبیعی؛ ۴. علوم غریبه و جادوگری؛ ۵. دانش مربوط به اخلاق؛ ۶. علم مربوط به مابعدالطبیعه و... (آکسفورد، ص ۹۷۷). از نظر جایگاه، فلسفه با بحران هویت و کارآمدی مواجه شده است (رک: رورتی، ۱۳۸۲). شهید مطهری، علت اساسی تنزل جایگاه فلسفه و فقر آن در مغرب زمین را تنزل جایگاه عقل در این دانش و آمیخته شدن این دانش با ادبیات، ذوقیات و تخیلات می‌داند (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۲۰۷). شاید سنت‌گرایانی همانند *لئو/استرناوس* هم با اذعان به وجود این مشکلات، از فلسفه مدرن به فلسفه سنتی و باستانی تغییر داده‌اند.

اما فلسفه در جهان اسلام، حکایت دیگری دارد. فلسفه از زمان ورود به جهان اسلام، یعنی از قرن‌های دوم و سوم هجری (هشتم و نهم میلادی)، با اینکه مخالفت‌ها و موافقت‌های زیادی را تجربه کرده است، ولی هیچ‌گاه دچار اضطراب معنایی بزرگ نشده است. هر چند از آغاز، نسبت به آن مخالفت‌ها وجود داشته است، ولی با گذشت زمان و با هماهنگ شدن فلسفه با نظام معرفتی اسلام، از میزان و شدت آنها، به ویژه در دهه‌های اخیر کاسته شده است.

عقیده بسیاری از فیلسوفان مسلمان بر این اصل استوار گشته که فلسفه هر چند زادگاه یونانی دارد، ولی منشأ آن الهی و دینی بوده است و فیلسوفان یونان، این دانش را از انبیاء الهی اخذ کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۴)؛ به همین دلیل، آنها فلسفه را از والاترین و شریف‌ترین علوم می‌دانند. کندی، نخستین فیلسوف مسلمان در تعریف فلسفه می‌نویسد: «فلسفه عبارت است از: علم به حقایق اشیاء به اندازه توانایی آدمی؛ زیرا غرض فیلسوف در علمش رسیدن به حق و در عملش عمل کردن به حق است» (کندی، بی‌تا، ص ۲۵). وی در مقابل کسانی که با نام دین منتقد فلسفه بودند، ابراز داشت:

علم ربوبیت و علم توحید و علم فضیلت و تمام علم به هر امر نافع و راه نیل به آن و دور شدن از امر ضار و پرهیز از آن در علم به حقایق اشیا [که فلسفه عبارت از آن است] نهفته است و دست یافتن به همه این علوم، چیزی است که انبیای راستگو از سوی خداوند به آن فرمان داده‌اند. پیامبران علیهم‌السلام به اقرار به ربوبیت خداوند یگانه و انجام فضیلت‌ها و ترک رذیلت‌ها... فرمان داده‌اند. پس تمسک به این علم [فلسفه] که نزد صاحبان حقیقت ارج دارد، واجب است و باید در طلب آن سخت بکوشیم (همان، ص ۳۳).

ابن سینا در تعریف فلسفه آورده است: «حکمت دانش نظری است که انسان از طریق آن وجود واقعی موجودات را می‌شناسد و می‌فهمد چه چیزی را باید انجام دهد... تا کامل شود... و مستعد سعادت اخروی گردد» (ابن سینا، بی‌تا، ص ۱۰۴).

ملاصدرا نیز در تعریف فلسفه را این‌گونه تعریف می‌کند: «حکمت ... عبارت است از فهم امور آنچنان که هستند و انجام کارها آنچنان که باید انجام شوند، به قدر توان، برای رسیدن به کمالی که نفس انسان متوجه آن است» (قطب‌الدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۵۲).

در تعاریف یادشده، از فلسفه معنای عامی اراده شده است که شامل فلسفه نظری و فلسفه عملی می‌شود. همچنین، اهدافی که در این تعاریفها برای فلسفه بیان شده، با اهداف ادیان الهی قابل تطبیق است.

از این ظتعاریف به دست می‌آید فلاسفه اسلامی فلسفه را در طول و در خدمت دین تصور می‌کردند، نه در عرض آن؛ زیرا اگر فلسفه در عرض اسلام تصور شود، با مشکلاتی همانند محدودیت امکانات برای رسیدن به اهداف بلند و از دست دادن فلسفه وجودی، با وجود منبع غنی‌ای به نام اسلام مواجه خواهد شد. به هر حال، به دلیل وجود این مشکلات و سایر مشکلات، لاجرم باید قبول کرد که اساساً از نظر فلاسفه اسلامی، فلسفه دانشی در خدمت اسلام است. در این صورت، لاجرم در هدف‌شناسی، روش‌شناسی و مسئله‌شناسی باید وابسته به اسلام باشد. در غیر این صورت، ماهیت سکولاری خواهد داشت و نباید آن را به اسلام نسبت داد.

تا پیش از ملاصدرا، عقیده رایج این بود که عقل تنها منبعی است که فلسفه از نظر معرفت‌شناختی به آن تکیه دارد. ولی ملاصدرا، ابراز داشت که قرآن و اخبار معصومین علیهم‌السلام هم همانند عقل می‌توانند مقدمات برهان قرار گیرند. علامه جوادی *آملی* بیان تأییدآمیز می‌نویسند:

پیش از حکمت متعالیه، تقسیمی از علوم دینی به حسب روش برای کشف اراده خدای سبحان اعمال می‌شد، به این ترتیب که اگر ما از راه کشف و شهود، اراده حق تعالی را فهمیدیم، عرفان می‌شود. اگر از راه عقل فهمیدیم، فلسفه می‌شود و اگر از راه نقل فهمیدیم، فقه و حدیث می‌شود؛ اما حکمت متعالیه روش معرفتی را توسعه داد و افزون بر عقل از شهود و نقل نیز بهره گرفت. بدین سبب، به استثنای تفاوت موضوع، بخشی از عرفان نظری با فلسفه الهی هماهنگ می‌شود و نیز مرحوم صدرالمتألهین در جلد‌های هشت و نه اسفار، قول معصوم را حد وسط قرار می‌دهد. برای فیلسوف نقل هم می‌تواند صاحب فتوا باشد. چنانکه عقل در فقه می‌تواند صاحب فتوا باشد. ملاک تحصیل یقین است و اگر نقل از هر سه حیث سند، جهت صدور و دلالت، قطعی بود، به نظر ملاصدرا می‌تواند حد وسط قرار گیرد... این هماهنگی برهان و عرفان و قرآن، به بیان دیگر، عقل و شهود و نقل از ابتکارات مرحوم صدر المتألهین است» (جوای *آملی*، ۱۳۸۴، ص ۷-۸).

به هر حال، فلسفه همانند سایر علوم به دنبال درک حقایق متناسب با خود است. سنخ این حقایق، به ویژه در خصوص مسائل فلسفه‌های علوم اجتماعی، از جمله علوم سیاسی، به گونه‌ای است که بخشی از آنها را عقل می‌تواند درک کند، ولی بخش زیادی از آنها از عهده عقل خارج هستند؛ تنها راه فهم آنها استعانت از وحی است. عقل در چنین مواردی، با اعتراف به عجز خود، قاطعانه محقق را به وحی ارجاع داده است. بنابراین، فلسفه اسلامی برای رسیدن به این مقصود، همان‌گونه که از عقل بهره می‌گیرد، لزوماً باید از وحی نیز استفاده کند. هیچ توجیهی در اینجا برای خویش‌محرومی از این منبع عظیم معرفتی پذیرفته نیست. این کار، علاوه بر اینکه بر کارآمدی فلسفه اسلامی می‌افزاید، اثرپذیری آن از فلسفه‌های یونان باستان را نیز تقلیل داده، هویت کاملاً مستقلی به آن می‌بخشد.

مفهوم سیاست

تحت تأثیر عوامل گوناگون، دو مفهوم متضاد و در عین حال، پایدار از سیاست در ذهن بشر شکل گرفته است.

تصویر عرفی و شاید غالب از سیاست، تصویری است نامطلوب، آمیخته با ظلم، نیرنگ و انواع بداخلاقی‌ها و در کنار آن، تصویر کم‌فروغ و در عین حال، علمی و درست از سیاست هم وجود دارد. براین اساس، سیاست با مدیریت جامعه، با بقای جامعه و نوع انسان و حتی با هدایت، سعادت و کمال انسان پیوند دارد. در برداشت دوم، هر چند در اصل مثبت بودن سیاست و ضرورت آن اتفاق نظر وجود دارد، ولی در محتوای آن چنین یکدستی‌ای مشاهده نمی‌شود. برای بیان تنوع دیدگاه‌های این طیف، در یک سوی محور، سیاست سکولاری خنثا قرار دارد و در سوی دیگر، سیاست متعهد، اخلاقی و الهی. دو سر محور، تعداد پرشماری از سیاست می‌توان تصور کرد. به هر میزان که حضور اخلاق و معنویت در سیاست پررنگ‌تر باشد، سیاست مزبور، بیشتر صبغه الهی می‌گیرد و به سیاست الهی محض نزدیک‌تر می‌شود. به هر میزان که حضور اخلاق و معنویت در سیاست کم‌رنگ باشد، سیاست مزبور به سیاست سکولار محض نزدیک‌تر شده، از صبغه الهی و اخلاقی آن کاسته می‌شود. از آنجایی که مسئله مورد نظر در این مقاله، سیاست اسلامی است، اقتضای منطقی بحث ایجاب می‌کند که مفهوم دوم از سیاست و البته از نوع الهی و اخلاقی آن را مد نظر قرار گیرد.

اساساً سیاست مورد تأیید اسلام، یک مفهوم نازل و پیش‌پا افتاده نیست، بلکه مفهومی متعالی است که از ارتباط تنگاتنگ و ناگسستنی با عبودیت الهی، سعادت و کمال انسانی حکایت دارد. براین اساس، در متون دینی سیاستمداری از صفات و ویژگی‌های برجسته اولیای خاص الهی و ائمه اطهار علیهم‌السلام معرفی شده است. امام هادی علیه‌السلام در زیارت جامعه کبیره، سیاستمداری ائمه علیهم‌السلام را در کنار سایر اوصاف بلند معصومان قرار داده است. از نظر اسلام، تنها کسانی شأنیت سیاستمداری و زعامت جامعه اسلامی را دارند که مراحل بالایی از تهذب و خودسازی را سپری کرده باشند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۳۵۰). حتی به فرمایش امام صادق علیه‌السلام پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پس از آنکه تحت تربیت خاص خداوند قرار گرفت و به مقام عالی خلق عظیم رسید، خداوند امر هدایت و سیاستمداری بندگانش را به وی سپرد.

علمای مسلمان هم در چارچوب نظام معرفتی اسلام، عموماً عنصر هدایت را در تعاریف خود از سیاست گنجانده‌اند. *خواجه نصیرالدین طوسی*، با تقسیم سیاست به فاضله و ناقصه، سیاست نوع نخست را مکمل و نایل‌کننده جامعه به سعادت می‌داند و سیاست نوع دوم را سیاست ستمگرانه‌ای می‌خواند که سیاستمدار در آن با تغلب و از روی شهوت، مردم را به بندگی گرفته، جامعه را از مسیر هدایت به مسیر شقاوت رهنمون می‌شود.

غزالی سیاست را به معنای «استصلاح یا نیکوکردن مردم و ارشاد ایشان به راه راست، که در دنیا و آخرت نجات‌بخش باشد» تعریف می‌کند (غزالی، ۱۳۶۴، ص ۳۸). *ماوردی*، حاکم را جانشین پیامبر دانسته که حراست دین و انتظام دنیا به او تفویض شده است (ماوردی، ۱۴۱۴ق، ص ۵). امام خمینی علیه‌السلام هم سیاست را هدایت جامعه در جهت مصالح دنیوی و اخروی انسان می‌داند و بر این باور است که سیاست در درجه اول، به انبیا و علمای آگاه اسلام اختصاص دارد (موسوی خمینی، بی‌تا، ص ۲۴۶).

به هر حال، از نظر اسلام سیاست تلاش حساب‌شده، عقلانی و جامعی است برای تأمین سعادت دنیا و آخرت انسان. سیاست مورد نظر اسلام، هم به همه نیازهای مادی و معنوی انسان در دنیا، به‌عنوان اهداف مقدماتی و میانی توجه دارد و هم به سعادت و کمال ابدی و اخروی انسان، به‌عنوان هدف نهایی اهتمام دارد.

مفهوم رایج فلسفه سیاسی اسلامی

فلسفه سیاسی اسلامی، که *فارابی* مبدع آن بود، با وجود توانمندی‌های ابتدایی و بالقوه خود، به دلایل گوناگون فکری، سیاسی و اجتماعی متوقف شد و از تأثیرگذاری اجتماعی واماند. با مرگ *فارابی* هر چند فلسفه سیاسی نمرود، ولی سیر قهقراپی به خود گرفت تا اینکه پس از *خواجه نصیرالدین طوسی* به خواب طولانی و عمیق فرو رفت. در دوران مشروطه، شاهد بیداری موقت و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری آن از تحولات سیاسی هستیم، ولی بیداری پایدار و واقعی این دانش از دستاوردهای انقلاب اسلامی ایران در سال ۵۷ است. مفهوم ضمنی این سخن، نوپایی این دانش است. فلسفه سیاسی اسلامی، پس از خواب طولانی، در حال طی کردن آغازین سال‌های زندگی خود است و تا رسیدن به حد بلوغ و جوانی، باید مسیر طولانی و دشواری را طی کند.

به جهت نوپایی فلسفه سیاسی اسلامی و مستقر نشدن بنیادهای آن، هنوز صاحب‌نظران در مسائل، اهداف، وظایف، روش‌ها و حتی در اصل وجود و مفهوم آن، در حال بحث و گفت‌وگو هستند. با این حال، با تحلیل محتوایی آرای صاحب‌نظران به راحتی می‌توان یک مجموعه دیدگاه‌های مشترک یا نزدیک به هم را در این زمینه به دست آورد. ملموس‌ترین دیدگاه مشترک در حوزه مباحث فلسفه سیاسی اسلامی، دیدگاهی است که در مورد روش‌شناسی فلسفه سیاسی اسلامی وجود دارد. نظر غالب بر این است که عقل، تنها ابزار معرفتی در اختیار این دانش است. استناد به وحی در این دانش جایی ندارد.

به نظر می‌رسد، دیدگاه یادشده را آموزه‌های اسلامی بر نمی‌تابد، این دیدگاه، دیدگاهی است که از عوامل بیرونی تأثیر پذیرفته است. هم فلسفه غرب کلاسیک و هم برخی از فیلسوفان مدرن، در شکل‌دهی این نظریه سهیم هستند. نقش آفرینی *افلاطون* و *ارسطو* در فلسفه سیاسی اسلامی، به دنبال نقشی که آنها در فلسفه اسلامی داشته‌اند، به یقین بیش از دیگران است. علاوه بر آنها، حضور مستشرقان مدرنی همانند *روزنتال* و *لواشترائوس* نیز فراعادی به نظر می‌رسد. *روزنتال*، در سال ۱۹۵۸ با نگارش کتاب *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه*، تقسیم سه‌گانه فلسفی، فقهی و سیاست‌نامه‌نویسی را در اندیشه سیاسی اسلامی مطرح کرد. وی با این تقسیم‌بندی غیر مؤید به متون دینی، فلسفه سیاسی اسلامی را نه تنها از کلام سیاسی، عرفان سیاسی و فقه سیاسی جدا کرد، بلکه این دانش را از منبع عظیم وحی یعنی قرآن و سنت نیز محروم ساخت. ملکیان می‌نویسد: «آیا می‌توان از توصیه‌های سیاسی که در قرآن و روایات آمده است، فلسفه سیاسی برداشت کرد؟ البته می‌توان از این توصیه‌ها که در قرآن و روایات است، تعبیر سیاسی کرد؛ اما سؤال این است که آیا آنها ما را به فلسفه سیاسی راهبر می‌شوند؟ اینجا محل شک و تردید است» (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۱۱۱-۱۱۲). معلوم نیست این جداسازی از جمله برنامه‌های استعماری بوده که عمده مستشرقان مجری بخش تئوریک آن بودند و یا از جهل عمیق *روزنتال* به اسلام ناشی

شده است. ولی به هر حال، تقسیم‌بندی وی مقبولیت عام یافته است. پس از روزنتال، لواشترائوس مستشرق دیگری است که آرای وی تقسیم‌بندی یاد شده را تثبیت کرده است. لواشترائوس، درحالی که سابقه دفاع از صهیونیسم را در کارنامه خود دارد، و به پدر فکری جریان نومحافظه‌کاری آمریکا معروف گشته است (سیف‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۹). به دلیل رویکرد سنت‌گرایی خود و به دلیل توجه خاص به فارابی و ابن‌رشد، مورد توجه جمع زیادی از محققان فلسفه سیاسی اسلامی قرار گرفته است. امروزه، کمتر مقاله یا کتابی از سوی محققان ایرانی راجع به فلسفه سیاسی یا فلسفه سیاسی اسلامی وجود دارد که از این دو مستشرق تأثیری نپذیرفته باشد. فراوانی ارجاعات به آثار آنها، در کنار فراوانی حضور افلاطون و ارسطو در این نوشته‌ها، با توجه به اندک ارجاعات به متون اسلامی، ما را به این نتیجه‌گیری طبیعی رهنمون می‌کند که در خالص بودن و نتیجه‌بخش بودن آنچه که امروزه به فلسفه سیاسی اسلامی معروف است، تردید کنیم. لئاواشترائوس، تحت تأثیر افلاطون فلسفه را جست‌وجوی ناتمام و غیرقطعی حقیقت از طریق عقل می‌داند (اشترائوس، ۱۳۸۱، ص ۳) و به تبع آن، فلسفه سیاسی را دانشی می‌داند که به روش فلسفی و عقلی، مقوله‌های سیاسی را مورد مطالعه قرار می‌دهد. از نظر وی، «فلسفه سیاسی شاخه‌ای از آن [فلسفه] است. پس فلسفه سیاسی کوششی است برای نشان دادن معرفت به ماهیت امور سیاسی، به جای گمان درباره آنها» (همان، ص ۴). نقدهای وارد بر این تعریف بسیار جدی و روشن است: با این حال، علت استقبال از آن، از سوی محققان فلسفه سیاسی اسلامی روشن نیست.

از نظر حسین نصر، فلسفه سیاسی اسلام، توجیه فلسفی جامعه‌ای است که پس از تنزیل وحی به دست پیامبر اسلام ﷺ در مدینه تکوین یافت و با تأسیس خلافت و سایر نهادهای سیاسی، به صورت یک جامعه بزرگ جهانی در آمد (یوسفی‌راد، ۱۳۸۶، ص ۱۵). منظور نصر از توجیه فلسفی، با توجه به سیاق مباحث ایشان، توجیهی است که عقل افلاطونی به عمل می‌آورد. اگر نظر ایشان عقل متعالی مورد نظر اسلام بود، به آن اشاره می‌کرد و نیاز آن به قرآن و سنت را گوشزد می‌نمود. دومین تعریف از فیرحی است. از نظر وی:

هر فلسفه‌ای که به این پرسش‌ها پاسخ دهد، فلسفه سیاسی است؛ پرسش‌هایی چون چه نوع زندگی برای انسان مطلوب است و اصلاً زندگی خوب چیست؟ انسان‌ها چه نوع روابطی با یکدیگر دارند، یا چگونه باید داشته باشند؟ انسان‌ها تا چه حد آزادی دارند؟ نظم سیاسی چیست و چگونه شکل می‌گیرد، یا چگونه باید شکل بگیرد؟ حکومت چیست و حاکم و شهروند چه کسی است؟ اساساً شهروندی چیست؟ در مورد حکومت‌ها، معیار نظم مطلوب و نظم نامطلوب چیست؟ و چگونه می‌شود آن را تشخیص داد؟ حکومت کی و چگونه می‌تواند شهروند را کنترل کند و شهروند کی و چگونه می‌تواند دولت را کنترل کند؟ مفهوم جدید حکمرانی خوب چیست؟... همه پرسش‌های بالا را به این سه پرسش می‌توان تقلیل داد: ما چگونه زندگی می‌کنیم؟ چگونه باید زندگی کنیم؟ نظام سیاسی، چگونه بین این دو سؤال رابطه ایجاد می‌کند؟ (فیرحی، ۱۳۹۰، ص ۴۷-۴۸).

تعریف بشیریه از فلسفه سیاسی نیز بیان ناقص و مجمل تعریف فیرحی است. از نظر وی، فلسفه سیاسی به دنبال کشف قانونمندی‌ها و قاعده‌های کلی حاکم بر زندگی سیاسی است (بشیریه، ۱۳۸۸، ص ۱۷).

دو تعریف اخیر، تعاریف حداکثری، غیرواقعی و حتی دین‌گونه از فلسفه سیاسی به شمار می‌روند. هر چند نویسندگان

آن توضیح نداده‌اند که فلسفه سیاسی با کدامین امکانات و توانایی‌هایی، باید مسئولیت‌های به این مهمی، گسترده‌گی و پیچیدگی را بر دوش گیرد. اگر تنها ابزار در اختیار فلسفه سیاسی، عقل باشد، با توجه به محدودیت‌های قطعی که عقل با آنها مواجه است، چگونه می‌تواند این مسئولیت‌ها را به سرانجام برساند. مسائل یاد شده، تنها از عهده ادیان الهی بر می‌آیند. اگر فیرحی بر این عقیده است که فلسفه سیاسی این مسائل را با مراجعه به اسلام پاسخ می‌دهد، نظر درستی است. در این صورت، شاهد فلسفه سیاسی اسلامی خواهیم بود که به عقل در کنار وحی متکی است. ولی اگر نظر وی این باشد که فلسفه سیاسی با تکیه بر عقل تنها، این مسئولیت‌های مهم را به سرانجام خواهد رساند، چنانچه خود به آن تصریح دارد (همان، ص ۴۵)، باید در کارآمدی و اسلامی بودن این فلسفه سیاسی تردید کرد. صادق حقیقت هم با استناد به *آرای لئو اشتراوس*، بر این باور است که فلسفه سیاسی در راستای فلسفه، تنها متکی بر عقل است. بر این اساس، وجود ماهوی فلسفه سیاسی اسلامی را انکار می‌کند و تنها وجود عرضی آن را می‌پذیرد (حقیقت، ۱۳۸۰). رضوانی، در تعریف هم افق با تعریف *لئو اشتراوس* معتقد است: «فلسفه سیاسی اسلامی»، به دنبال فهم فلسفی آموزه‌های وحیانی در جهت تبدیل باور انسان به معرفت است» (رضوانی، ۱۳۸۵، ص ۳۴).

نقطه مشترک تعریف‌های یاد شده در این است که همگی درحالی‌که فلسفه سیاسی را یک دانش صرفاً عقلی می‌دانند، انتظارات فوق توان را نیز بر او تحمیل کرده‌اند. پیامد مخرب عقلی، صرف دانستن فلسفه سیاسی اسلامی این است که بخواهیم بدون دلیل موجه، این دانش را از منبع بی‌پایان وحی محروم سازیم. به نظر می‌رسد چنین برداشتی از فلسفه سیاسی اسلامی، برداشتی ناقص و بی‌دلیل است. لازم است در آن تجدید نظر کلی و بنیادی صورت گیرد. باید فلسفه سیاسی اسلامی را از منابع اصیل اسلام کشف و استخراج نمود. بدین منظور، لزوم بهره‌گیری هم‌زمان از عقل و نقل ضروری است.

همان‌طور که گذشت، برداشت فیرحی از فلسفه سیاسی، یک برداشت دین‌گونه، اغراق‌آمیز و فاقد مصداق خارجی است. چنین انتظار بزرگی، نه تنها از فلسفه سیاسی، بلکه از همه دانش‌های بشری، انتظار غیرواقعی و برآورده‌نشده است. باید انتظارات از یک دانش، با توان ذاتی و محتوای مباحث آن هماهنگ باشد. در غیر این صورت، ناکارآمدی و شکست آن حتمی خواهد بود. در نگاه فوق، دو ادعای غیر مستدل وجود دارد: ۱. اتکای به عقل، تنها روش پذیرفته شده برای فلسفه سیاسی است؛ همه یا اکثر مسائل این دانش مؤید به براهین و استدلال‌های عقلی هستند. ۲. محتوای مباحث آن، به گونه‌ای است که انسان با توجه به هدایت‌های آن مسیر درست زندگی را در ابعاد سیاسی و اجتماعی در می‌یابد. واقعیت این است که نه محتوای مباحث فلسفه سیاسی، چنان جامع و هدایت‌بخش هستند و نه پایبندی ادعایی به عقل و براهین عقلی را می‌توان در مباحث فلسفه سیاسی مشاهده کرد. مجموع مسائل برهانی فلسفه سیاسی، بسیار اندک است. حتی فلسفی‌ترین آثار مربوط به فلسفه سیاسی هم، التزام اندکی به استدلال‌های متقن عقلی دارند. به موازات غربت دلایل عقلی در این کتاب‌ها، حضور پرشمار مفروض‌ها و ادعاهای بی‌دلیل، استدلال‌های عرفی، مشهورات و آرای محموده و حتی حضور اسطوره‌ها در آنها، واقعیات انکارناپذیر هستند.

به هر حال، به نظر می‌رسد برداشت جامع، دین‌گونه و عقلی صرف از فلسفه سیاسی، برداشتی آرمان‌گرایانه، غیرواقعی و ناقص است. افزون بر اینکه تعریف و تبیین واقعی از فلسفه سیاسی ارائه داد، آن را در جایگاه مناسب نیز نشاند و انتظارات معقول و در حد توان از آن داشت. بخصوص این انتظار به جا زمانی قوت می‌گیرد که صفت «اسلامی» را نیز به آن اضافه کنیم. ما نباید فلسفه سیاسی اسلامی را همانند فلسفه‌های سیاسی سکولار، جدا از دین و جانشین دین تبیین و تحلیل کرد. در این صورت، باید صفت «اسلامی» را از عنوان آن حذف کرد.

بنابراین، برای وصول به این مقصود از مفهوم «فلسفه سیاسی» باید در کنار توجه به مباحث پیشین، به دو نکته اساسی نیز توجه داشت: ۱. توجه به تمایز میان فلسفه سیاسی اسلامی و فلسفه حتی از نوع اسلامی آن؛ ۲. توجه به تفاوت‌های عمیق و گسترده فلسفه سیاسی اسلامی و فلسفه‌های سیاسی سکولار.

تمایز فلسفه و فلسفه سیاسی

یکی از عواملی که موجب شده است محققان حوزه فلسفه سیاسی اسلامی، معتقد شوند که تنها عقل ابزار معرفتی فلسفه سیاسی اسلامی است، این است که آنها این دانش را ادامه و مولود فلسفه تصور کرده‌اند و بر پایه این تصور، کلیه خصوصیات فلسفه را به فلسفه سیاسی اسلامی نیز سرایت داده‌اند. درحالی‌که اولاً، همچنان که بیان شد، از نظر فلاسفه بزرگی همانند ملاصدرا و جوادی آملی نقل نیز در کنار عقل، می‌توانند مقدمات برهان قرار گیرند. ثانیاً، در صورت پذیرش انحصار مزبور، لازم است به تمایزهای بارز میان فلسفه و فلسفه سیاسی توجه کرد و نباید آن دو را با هم خلط نمود. چند تفاوت اساسی این دو دانش را از هم جدا می‌کنند:

الف. تفاوت در نوع مسائل

۱. بسیاری از مسائل فلسفه، از نوع پیشدانی هستند، در مقابل تقریباً تمام مسائل فلسفه سیاسی از نوع پس‌دانی هستند؛ فیلسوف در موقعیتی قرار دارد که گویا هنوز به حقیقت دست نیافته و در جست‌وجوی حقیقت به سر می‌برد. یا اگر به حقایق هم رسیده باشد، آنها را به مدد عقل تنها به صورت کلی کشف کرده است. درحالی‌که فیلسوف سیاسی مسلمان، از این مرحله عبور کرده است. او در مرحله نظام‌سازی بر اساس حق و اسلام قرار دارد. او می‌خواهد بر اساس حقیقت کشف شده کلی - یعنی - به جزئیاتی وارد شود که از توان عقل خارج است. اگر در چنین موقعیتی، او بخواهد همانند پیش از ورود به دین، تنها بر اساس عقل حرکت کند، حرکت او همانند کسی است که هنوز حقایق اسلام را تجربه نکرده است. چنین اقدامی، نوعی خودتحریمی است؛ نه عقل و نه دین به هیچ وجه آن را نمی‌پذیرند.

۲. بسیاری از مسائل فلسفه عقلی محض هستند. درحالی‌که قریب به اتفاق مسائل فلسفه سیاسی، فاقد این خصوصیت هستند؛ بخشی از مباحث فلسفه، مربوط به معرفت‌شناسی، بخشی دیگر مربوط به طبیعیات و بخشی نیز مربوط به الهیات است. اکثر این مباحث، مباحث عقلی صرف هستند. درحالی‌که مباحث مطرح در فلسفه سیاسی، مباحث عقلی صرف نیستند؛ این‌گونه نیست که عقل به تنهایی بتواند به آنها پاسخ دهد، بلکه عموماً از سنخ مسائلی هستند که یا عقل پاسخی به آنها ندارد و یا اگر پاسخی هم دارد، پاسخ‌های آن ظنی و گوناگون است. عقل برای حل این‌گونه مسائل،

ما را قاطعانه به دین ارجاع می‌دهد؛ پاسخی که دین به بسیاری از این مسائل می‌دهد، یا قاطع است و یا پشتیبانی قطعی عقل را به همراه دارد. بنابراین، اسلام در این شرایط، حتی در اختیار عامل قرار می‌دهد که با اطمینان خاطر وظیفه خود را بشناسد و به آن عمل کند.

به عبارت دیگر، بخشی از مسائل مهم فلسفه از این قرارند: ۱. معرفت‌شناسی: امکان شناخت، انواع معرفت، مبادی معرفت، مطابقت و...؛ ۲. هستی‌شناسی: اصالت وجود یا اصالت ماهیت، وجوب، امکان، وحدت تشکیکی وجود، وجود ذهنی و...؛ ۳. مقولات ده‌گانه؛ ۴. علت و معلول؛ ۵. حرکت و زمان و... .

اما بخشی از مهم‌ترین مسائل فلسفه سیاسی از این قرارند:

- در تعارض میان حقوق فرد و حقوق جامعه، کدام مقدم است؟

- آیا انسان موجود طبیعی و خودبنیاد است، یا موجود الهی و مسئول؟

- کدام تفسیر از انسان درست است: تفسیر حقوقی، تفسیر اخلاقی، یا اخلاقی - حقوقی؟

- عدالت چیست؟ ابعاد آن کدام است؟

- حق چیست؟ صاحب حق کیست؟ من له الحق کیست؟ من علیه الحق کیست؟ ملاک تعیین حق کدام است؟

- آزادی چه معنایی دارد؟ حدود آن کجا است؟ با چه ملاک و ملاک‌هایی باید آن را محدود کرد؟

- اختیارات و مسئولیت‌های حکومت کدام است؟

- وظایف حکومت در مقابل مردم کدامند؟

- وظایف مردم در مقابل حکومت کدامند؟

- قانون چیست؟ قانون‌گذار کیست؟ آیا قانون امری کشفی است، یا امر وضعی؟

- نیاز جامعه انسانی به حکومت تا چه میزان است؟

- ملاک حقانیت و مشروعیت حکومت و قانون چیست؟

- حکومت مطلوب و عادلانه، کدام است و دارای چه ویژگی‌هایی است؟

مقایسه این دو دسته مسائل، کار آسانی است. بنابراین، مسائل فلسفی، از نوع عقلی محض هستند؛ عقل مستقلاً می‌تواند راجع به هر یک از آنها تأمل کرده، نظر بدهد. عقل می‌تواند اصل وجود خدا را با تکیه بر براهین قطعی اثبات کند. می‌تواند نیاز معلول به علت را تشخیص دهد. می‌تواند حرکت و زمان و... را درک کند و راجع به آنها نظر بدهد. دین، راجع به این دست از مسائل یا نظر نداده، اگر هم داده، نظر ارشادی دارد.

درحالی‌که وضعیت در مسائل مربوط به فلسفه سیاسی، به گونه دیگری است. این دست مسائل هم بسیار پیچیده و در هم‌تنیده‌اند و هم با زندگی و نیازهای جاری و با سعادت و شقاوت جوامع ارتباط ملموس‌تری دارند. عقل، یا پاسخی به این دست مسائل ندارد و یا اگر هم دارد، نوعاً پاسخ‌هایی که می‌دهد ظنی، پراکنده، متفاوت و حتی متضاد هستند. اگر امکان حل این مسائل برای عقل فراهم بود، دین متکفل حل آنها نمی‌شد و آنها را همانند مسائل علوم طبیعی به خود انسان واگذار می‌کرد. درحالی‌که، نه تنها چنین واگذاری صورت نگرفته، بلکه بخش اعظم معارف اسلام، به مسائل

سیاسی و اجتماعی اختصاص یافته است (موسوی خمینی، ۱۳۶۸ (الف)، ج ۱، ص ۳۷۰). به دلیل ناتوانی عقل، عموم پیامبران الهی رسالت داشتند این حقایق را به مردم ابلاغ نمایند و برای اجرا و پیاده‌سازی آنها، در جوامع با طواغیت و سرمایه‌داران درگیر شوند و سخت‌ترین مرارت‌ها را تحمل کنند. به هر حال، ادیان الهی در طول تاریخ، در کنار وظیفه بیان حقایق مربوط به آخرت و حقایق مربوط به نحوه ارتباط انسان با خداوند، همواره در مورد مسائل اجتماعی هم مسئولیت داشتند و هم تلاش می‌کردند آنها را نسبت به چگونگی برقراری رابطه با یکدیگر و نسبت به چگونگی ساختن نظم و نظام اجتماعی عادلانه و درست رهنمون سازند.

بنابراین، با وجود حاکمیت شرایط یاد شده، تک‌روی عقل در حوزه مسائل فلسفه سیاسی مردود است. اسلام و حتی عقل آن را تأیید نمی‌کند. تجربه تاریخی نیز نشان می‌دهد که تک‌روی عقل در مسائل یادشده، هیچ‌گاه به سرانجام نمی‌رسد. در کتاب *قطر تاریخ بشر*، مسائل بسیار نادری از فلسفه سیاسی پاسخ قاطع عقل را دریافت کرده‌اند. وجود مکاتب گوناگون و اختلاف‌نظرهای بسیار، ما را به این امر رهنمون می‌کند که ناتوانی عقل در حل این مسائل، ناتوانی ذاتی و غیرقابل زدایش است؛ بشر برای حل این مسائل چاره‌ای ندارد جز اینکه دست به دامن وحی شود. در واقع، فلسفه سیاسی هم زمانی اسلامی خواهد بود که بر همین باور بنیادین تکیه کرده باشد. در غیر این صورت، با فلسفه‌های سیاسی سکولار تفاوتی نخواهد داشت. فیلسوف سیاسی مسلمان (۱) می‌داند که نمی‌داند و (۲) می‌داند که پاسخ این مسائل در اسلام است. در حالی که فیلسوف سیاسی سکولار یا گرفتار جهل مرکب است و یا اگر می‌داند که نمی‌داند، نمی‌داند به چه منبعی مراجعه کند و چگونه خود را از بند جهالت رها نماید.

تمایز فلسفه سیاسی اسلامی از فلسفه‌های سیاسی سکولار

اساساً فلسفه‌های سیاسی ناشی از جهان‌بینی‌ها هستند. از این‌رو، هر جهان‌بینی مولد فلسفه سیاسی متناسب با خود است. در یک تقسیم‌بندی فلسفه‌های سیاسی یا دینی هستند و یا سکولار. آنهایی که دینی هستند، همانند فلسفه سیاسی اسلامی، در انتخاب روش، تنظیم مسائل و در تعیین اهداف، متکی بر دین است و از دین دستور می‌گیرد. در مقابل، فلسفه‌های سیاسی سکولار، با همه گوناگونی‌ها و اختلاف‌هایشان، در عدم تعهد به دین و در انقطاع از دین اتفاق نظر دارند.

تمایز اصلی این دو نحله، ناشی از تفاوت در معرفت‌شناسی است. سایر تفاوت‌های خرد و کلان، همانند تفاوت‌هایی که در هدف‌شناسی، مسئله‌شناسی، نظام‌سازی، تصمیم‌سازی، سیاست‌گذاری و قانون‌شناسی و قانون‌گذاری وجود دارد، جملگی محصول تمایز اصلی هستند. فلسفه سیاسی اسلامی از نظر معرفت‌شناسی بر این پایه استوار است که توانایی عقل در شناسایی قطعی حقایق بسیار محدود است. البته همان معارف محدود هم همه کلی هستند. این معارف، با اینکه بنیادی هستند و اصل بهره‌مندی از معارف دین به وجود آنها وابسته است، اما خاصیت کلی بودن آنها موجب می‌شود عقل، نه تنها از عهده درک بسیاری از جزئیات بر نیاید، بلکه نتواند همان معلومات محدودش بر جزئیات تطبیق دهد و راه‌حل عملیاتی ارائه دهد. این محدودیت‌ها و ناتوانی‌ها، در شرایطی است که جامعه منتظر نمی‌ماند تا عقل مشکلاتش را

حل کند. او مجبور به حرکت است. باید تصمیم بگیرد. باید هدف‌گذاری کند. باید نظام‌سازی کند. باید قانون وضع کند. پس چه باید کرد؟ راه‌حلی که سکولاریسم ارائه می‌دهد، این است که باید بر اساس مضمونات و حتی مشکوکات عقلی، نظام را تدبیر کرد و پیش برد. ولی اسلام آن را رد می‌کند. اسلام عمل بر اساس مضمونات را نمی‌پذیرد: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۶)؛

راه‌حلی که اسلام ارائه می‌دهد، این است که هر تصمیم اجتماعی، باید بر اساس حجت شرعی انجام شود. خداوند دو حجت در اختیار انسان قرار داده است: یکی، حجت درونی است به نام عقل و دیگری، حجت بیرونی است به نام وحی. این دو، همانند دو بال هستند که تنها در کنار همدیگر، می‌توانند نقش خویش را به درستی ایفا کنند و مسیر درست را در اختیار فرد و جامعه قرار دهند. هر یک بدون دیگری، ناقص و حتی ممکن است گمراه‌کننده باشند.

ویژگی‌های فلسفه سیاسی اسلامی

فلسفه سیاسی اسلامی، در مقایسه با فلسفه‌های سیاسی سکولار، دارای خصوصیات به شرح ذیل است:

۱. فلسفه سیاسی اسلامی، دانش عقلی - نقلی

برای اینکه فلسفه سیاسی اسلامی بتواند به یک دانش کارآمد و مفید در طراز جهان‌بینی اسلامی تبدیل شود، لازم است در کنار عقل از منبع معرفتی بی‌انتهای وحی نیز استفاده کند. در غیر این صورت، به یک دانش سکولار تنزل خواهد کرد و در رسیدن به اهداف خود ناکام خواهد شد. از این‌رو، به نظر می‌رسد اتخاذ عقل به‌عنوان تنها منبع معرفتی فلسفه سیاسی اسلامی، از سوی بسیاری از محققان و صاحب‌نظران، جای تأمل و بازنگری دارد. درحالی‌که اتخاذ چنین دیدگاهی، از سوی فیلسوفان سکولار، همانند *لواشتروس* اقدام درست و قابل دفاع به نظر می‌رسد؛ زیرا موقعیت اندیشه‌ای فیلسوفی چون *لئو/اشتروس*، با موقعیت فکری یک فیلسوف مسلمان متفاوت است. از آنجایی که *لئو/اشتروس* در فضای ضددینی مدرنیته تنفس می‌کند، عقل‌گرایی وی را به منتقد جدی مدرنیته تبدیل می‌کند. مدرنیته در یورش بی‌امان و افراطی خود به سنت، چشم‌پسته بسیاری از مسلمات و اندوخته‌های معرفتی بشری را مدفون ساخت و اقدام ساخت بنای جدیدی بر پایه‌های شک‌گرایی و تجربه‌گرایی و عمل‌گرایی کرد. پیشتر عقل منبع شناختی بسیار مهمی محسوب می‌شد و بر جایگاه برجسته‌ای تکیه زده بود. مدرنیته، این جایگاه را از عقل گرفت و به هواهای نفسانی، به سود و زیان و به تجربه واکذار کرد. پس از آن، عقل از یک منبع حقیقت‌شناس به یک ابزار مطیع در اختیار نفس تبدیل شد (لین و لنگستر، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۲۳۶). سنت‌گرایانی همانند *لئو/اشتروس*، با هدف احیای جایگاه پیشین عقل در تلاش است عقل‌گرایی را جایگزین نفس‌گرایی کند. وی در نگاه خوش‌بینانه، با این اقدام در حال شکستن دگم‌های سودگرایی، پراگماتیسم، نسبی‌گرایی، تاریخی‌گری و پوزیتیویسم است. او درصدد است عقل را در جایگاه واقعی خود بنشانند. اتخاذ این شیوه، ممکن است دیدگاه مزبور را از بن‌بست‌های مدرنیته برهاند و به وادی حقایق بکشاند. درحالی‌که اتخاذ این روش برای فلسفه سیاسی اسلامی، نه تنها اتخاذ پیش‌برنده‌ای نیست، بلکه نوعی عقب‌گرد معرفتی و روشی محسوب می‌شود؛ زیرا فلسفه

سیاسی اسلامی، به یمن ابتدای به اسلام در موقعیت بسیار جلوتر از فلسفه سیاسی *لئو اشتراوس* قرار دارد. مقتضای این جلوداری، جلب توجه به افق‌های دور دست و استفاده از امکانات اسلام برای حل مسائل بنیادین سیاسی و اجتماعی بشر است.

به عبارت دیگر، قرار گرفتن *لئو اشتراوس* در موقعیت پیشادینی، تمسک وی به عقل تنها را برای شناخت حقایق، از جمله حقایق سیاسی موجه می‌سازد، ولی اقدام فیلسوف سیاسی مسلمان در عدم استناد به وحی، برای حل مسائل اجتماعی را توجیه نمی‌کند؛ زیرا او هم به جامعیت و کمال اسلام و هم به ناتوانی عقل تنها، در اموری چون راه‌شناسی، حق‌شناسی، قانون‌شناسی و غایت‌شناسی عالم شده است. روشن است انتظاری که از یابنده حق می‌رود، متفاوت از انتظاری است که از جوینده حق می‌رود. هیچ کس از انسان بصیر توقع ندارد در روز روشن، با چشمان بسته، گم‌شده‌اش را تعقیب نماید.

۲. فلسفه سیاسی اسلامی ابزاری در خدمت اسلام

فلسفه سیاسی اسلامی، همانند سایر فلسفه‌های مضاف اسلامی، یک دانش ابزاری است. مأموریت اساسی آن، خدمت‌رسانی به دین در پیاده‌سازی اهداف سیاسی آن است. حقایق سیاسی بنیادین، خارج از دین وجود ندارد، تا فلسفه سیاسی بخواهد به کشف آنها دست یابد. تنها کار اساسی که برای این دانش وجود دارد، این است که حقایق نهفته در دین را استخراج کرده، متناسب با شرایط و نیازهای جامعه مورد نظر، عملیاتی نماید. البته در کنار این مهم، در صورت نیاز، باید ایده‌های رقیب را نقد نموده، به سؤال‌ها و انتقادهای آنها پاسخ گوید. فلسفه سیاسی اسلامی که بر پایه خاتمیت، جامعیت و کمال دین استوار است، باید بتواند در حوزه سیاست این کمال و جامعیت را به منصفه ظهور برساند و آن را عملیاتی کند.

فلسفه سیاسی اسلامی، با فلسفه فقه و فلسفه حقوق اسلامی، ارتباط تنگاتنگ دارد. این دو، مسائل و اهداف مشترک فراوانی را بررسی و تعقیب می‌کنند. فلسفه فقه دارای این مسئولیت‌ها است: ۱. کشف حکمت احکام با بهره‌گیری از عقل و متون دینی؛ ۲. انتقال این کشفیات با زبان علمی، متقن و متناسب، به سطوح مختلف جامعه؛ ۳. پاسخ به سؤال‌ها و شبهاتی که به احکام فقهی وارد می‌شود؛ ۴. نقد دیدگاه‌های رقیب با شیوه علمی و مؤثر. بنابراین، فلسفه فقه یک دانش ابزاری است. هدف اساسی آن، دفاع از بخش فقهی دین است. فلسفه سیاسی هم به گونه‌ای همین اهداف را در بعد سیاسی دنبال می‌کند. فلسفه سیاسی، به دنبال این است که ابعاد سیاسی و فقه‌الاجتماع و فقه حکومت دین را تبیین کرده و از آن دفاع نماید. همچنان که مشی مستقل فلسفه فقه از دین، بی‌معنا و بدیهی‌البطلان است، مشی مستقل فلسفه سیاسی از دین نیز وضعیتی مشابه است.

۳. توان مضاعف فلسفه سیاسی اسلامی در حل مسائل

مسائل و مباحث بسیار پر اهمیت و مبنایی، در فلسفه سیاسی وجود دارند که فیلسوفان سیاسی، باید به آنها پاسخ دهند. برخی از این مباحث، علی‌رغم اینکه از قدمت طولانی برخوردارند، اما هنوز به پاسخ روشن و اطمینان‌آور نرسیده‌اند. فراوانی پاسخ‌های ارائه شده به این دست سؤال‌ها، گفت‌وگوها و نقدهایی که در مورد آنها صورت

گرفته، نه تنها به حل این مسائل نینجامیده، بلکه بر ابهام‌های آنها نیز افزوده است. دلیل عمده و اصلی این وضعیت، این است که تلاش‌های صورت گرفته در شرایط بی‌اعتنایی و یا کم‌اعتنایی به ادیان به حق الهی و با اتکای به عقل تنه‌ای ناتوان صورت گرفته است. تنوع دیدگاه‌ها و ظهور مکاتب و ایده‌های بسیار، معلول چنین وضعیت بی‌ثبات‌کننده است. به هر حال، فلسفه‌های سیاسی سکولار، همانند دیگر دانش‌های انسانی، در طول تاریخ از داشتن تکیه‌گاهی محکم و مطمئن محروم بوده‌اند. این محرومیت موجب شد که هر فیلسوفی برای حل مسائل پیش روی خود، یا از نقطه صفر شروع کند و یا از روی ناچاری، مفروضات اثبات‌نشده‌ای را به‌عنوان مبانی و پایه‌های حرکت خود انتخاب نماید. درحالی‌که تصمیم نخست محقق را زمین‌گیر می‌کند. تصمیم دوم نیز به لغزندگی و بی‌ثباتی و حتی فروریختگی نظر منتهی می‌شود.

درحالی‌که وضعیت پیش روی فلسفه سیاسی اسلامی، کاملاً متفاوت است. فلسفه سیاسی اسلام، با بهره‌گیری توأمان و شایسته از عقل و وحی، تکیه‌گاه مستحکمی دارد. به همین دلیل، ایده‌هایی که از آن تراوش می‌کنند، در مقایسه با فلسفه‌های سیاسی سکولار از استحکام، ثبات و کارایی بسیار بالایی برخوردار هستند. فیلسوف مسلمان، مجبور نیست مسائل را از صفر شروع کند و یا بر مفروضات اثبات نشده تکیه کند؛ زیرا حقانیت اسلام که حاوی اصول بنیادین سیاسی و اجتماعی است، با براهین قطعی به اثبات رسیده است. فیلسوف سیاسی مسلمان، ایده‌های خود را بر پایه همین قطعیات بنا می‌کند. او با تکیه بر این منبع مستحکم، می‌تواند گام‌های بلند و استواری در حل مسائل سیاسی و اجتماعی بردارد.

اسلام، نه تنها استواری بلکه موجبات سهولت در تحقیق و ثمردهی آن را نیز فراهم کرده است. فیلسوف سیاسی سکولار، باید پیرامون مسائلی همچون مشروعیت حکومت و قانون، وظایف حکومت، شرایط حاکمان، محدوده حوزه خصوصی، چپستی آزادی و عدالت و ابعاد آنها و... تلاش‌های طاقت‌فرسای بسیاری انجام دهند. اگر ماحصل این تلاش‌ها، پاسخ‌های قاطع و مطمئن باشد، زمینه حرکت رو به جلو و زمینه برداشتن گام استوار بعدی از سوی محققان تازه‌نفس فراهم می‌شود. ولی وضعیت به هیچ وجه این چنین نیست. هیچ جای پای مستحکم و باثباتی برای مکاتب سکولاری وجود ندارد. همه تحقیقات طاقت‌فرسای سکولارها، با تحمیل هزینه‌های سنگین جانی و مالی به جامعه، به دلایل یاد شده، در بهترین شرایط به نظرات ظنی تکراری و یا نظرات ابداعی ظنی ختم می‌شوند. نظراتی که نه تنها مشکلی حل نمی‌کنند و مبنایی استوار نمی‌سازند، بلکه دامنه حیرت و سرگشتگی‌های نظری و عملی را توسعه می‌دهند و جوامع را بیشتر به سمت شک‌گرایی و پوچ‌گرایی سوق می‌دهند. درحالی‌که فیلسوف سیاسی مسلمان، با رجوع به اسلام، با تلاش کمتر می‌تواند پاسخ مطمئن همه این سؤال‌ها را دریابد و مسیر جامعه بشری را برای رسیدن به سعادت و کمال هموار نماید.

البته درست است که ما با واقعیت تلخ رشد نایافتگی فلسفه سیاسی اسلامی مواجه هستیم. می‌دانیم که به دلایلی، این دانش همانند فقه، اصول، فلسفه و کلام رشد نکرده و راه‌های ناپیموده بسیاری پیش روی آن است. از این‌رو، احساس

خسران می‌کنیم و افسوس فرصت‌های از دست رفته را می‌خوریم، ولی به دلیل منع غنی، فلسفه سیاسی اسلامی، آینده روشنی پیش روی این‌ها را نشان می‌دهد. بسیاری از حقایق سیاسی، به صورت مواد خام در اسلام وجود دارند. کافی است این دانش همه تلاش خود را، بدون چشم‌داشت از بیگانگان به کشف، استخراج و فرآوری آن حقایق معطوف نماید. در این صورت، مطمئناً در مدت کوتاهی می‌تواند هم عقب‌ماندگی‌ها را جبران نموده، با سرعت بالا رقیبانش را پشت سر گذارد.

۴. اهداف بلند فلسفه سیاسی اسلامی

فلسفه سیاسی اسلامی، علاوه بر جبران عقب‌ماندگی‌ها معمول، در راستای اهداف بلند اسلام، باید به مسائل بسیار متعالی‌تر، نیز بیندیشد و برای آنها تئوری و برنامه تهیه کند. به عبارت دیگر، بر خلاف فلسفه‌های سیاسی سکولار، که سقف اهدافشان از طبیعت و دنیای خاکی فراتر نمی‌رود، فلسفه سیاسی اسلامی طبیعت و دنیا را در نوردیده، و به عالم فرا طبیعت و به زندگی دائمی پس از مرگ می‌اندیشد. برای فلسفه سیاسی اسلامی، مسائلی همچون آزادی، عدالت، رفاه، نظم و امنیت اهداف مقدمی و میانی هستند. فلسفه سیاسی اسلامی به این می‌اندیشد که چگونه می‌توان جوامع انسانی را از انواع جهالت‌ها، اسارت‌های نفس و دنیا، رهایی بخشید و به یک زندگی توأم با آزادی رهنمون شد. به این می‌اندیشد که چگونه می‌توان جوامع انسانی را به جوامع اخلاقی و دینی تبدیل کرد. فلسفه سیاسی اسلامی، حتی در گامی فراتر به تقرب الهی و به عبودیت الهی می‌اندیشد. به مقتضای «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات: ۵۶)؛ در فکر این است که چگونه می‌توان روح عبودیت و بندگی خداوند را در کل جوامع بشری به جریان انداخت و از این طریق، بالاترین میزان خیرات دنیوی و اخروی را برای عموم انسان‌ها رقم زد.

اگر برای فلسفه سیاسی سوسیالیستی، عدالت و برابری و برای فلسفه سیاسی لیبرالی، آزادی فردی و برای فلسفه سیاسی سودگرا، منفعت و رفاه جمعی، هدف نهایی است؛ برای فلسفه سیاسی اسلامی، اهداف یاد شده، اهداف مقدمی و میانی محسوب می‌شوند: هدف نهایی تقرب به خداست. در این فلسفه، تمرکز در اهداف مادی و دنیایی، حتی از نوع عالی آن، کوتاه‌بینی و کم‌بینی و به منزله اصل‌سازی مسائل فرعی و چشم‌پوشی بر افاق‌های دور و نادیده گرفتن اهداف بلند و اصیل و نوعی توقف محسوب می‌شود. اهداف یاد شده مهم هستند. اما نه برای توقف، بلکه برای عبور. جوامع انسانی همواره گرفتار انواع غل‌ها و زنجیرهای مادی و معنوی می‌باشند. گرفتاری انسان در بند زنجیرهای استبداد و خفقان سخت و دون شأن انسان است. تلاش برای رهایی از آنها، رسالت انبیا و اولیای الهی بوده است. ولی رسالت مهمتر آنها، رهایی انسان‌ها از اسارت‌های درونی و از زنجیرهای اجتماعی بوده است. از منظر فلسفه سیاسی اسلامی، جوامع به اصطلاح آزاد، آزاد نیستند؛ آنها بدون اینکه خود بدانند، در بند قفس‌های چند لایه، با ظاهری زیبا. انسان که در قفس باشد، تفاوت نمی‌کند؛ در قفس طلایی باشد یا در قفس آهنی. فلسفه سیاسی اسلامی، به رهایی همه جوامع بشری از شر کلیه قفس‌ها و بندهای مادی و معنوی، زیبا و زشت می‌اندیشد. به آزادی در کنار آزادی، به امنیت در کنار آرامش، به رفاه در کنار عدالت، به لذت در کنار بندگی

خداوند. روشن است که تنها چنین سیاستی می‌تواند در طراز جهان‌بینی الهی قرار گیرد. سقف اهداف سیاسی فلسفه‌های سیاسی سکولار- حتی از نوع مثبت آن- همانند اندیشه‌های افلاطون، ارسطو، کانت، مکتب‌های لواتستروس، با حذف نقایصشان، از کف اهداف فلسفه سیاسی اسلام فراتر نمی‌روند. باید توجه داشت که نباید این فلسفه را در سطح فلسفه‌های سیاسی مادی و سکولار تقلیل داد. به افق‌های دور باید اندیشید که فلسفه‌های مادی از دیدن آنها محرومند.

نتیجه‌گیری

۱. فلسفه سیاسی اسلامی با فلسفه، در عین حال که قرابت اسمی دارد، ولی به لحاظ محتوا، تفاوت‌های اساسی با آن دارد. فلسفه یک دانش پیشادینی است، ولی فلسفه سیاسی یک دانش پس‌ادینی است؛
۲. فلسفه چون یک دانش پیشادینی است. به لحاظ معرفت‌شناسی بر روش عقلی صرف تکیه دارد. ولی از آنجایی که فلسفه سیاسی اسلامی، یک دانش پس‌ادینی است، باید در کنار عقل، به صورت واقعی از وحی نیز ارتزاق کند. در غیر این صورت، اطلاق عنوان «اسلامی» بر آن، اطلاق بدون وجه خواهد بود؛
۳. اگر اسلام حقانی‌ترین و عادلانه‌ترین و کارآمدترین معارف سیاسی و اجتماعی را با خود به همراه دارد، فلسفه سیاسی اسلامی، با اتصال به این منبع لایزال، بالقوه می‌تواند نیازهای اجتماعی و سیاسی جوامع انسانی را در شرایط و زمان‌های گوناگون، به بهترین شکل ممکن برآورده نماید. بنابراین، فلسفه سیاسی، همانند فلسفه فقه و فلسفه حقوق اسلامی یک دانش ابزاری است. این دانش، در صدد است تا معارف سیاسی دین را با روش‌های مورد تأیید دین کشف، استخراج و عرضه کند.
۴. فلسفه‌های سیاسی تحت تأثیر جهان‌بینی‌ها، از نظر نوع توجه به دین، به دو گونه دینی و سکولار قابلیت تقسیم دارند: فلسفه سیاسی دینی، علاوه بر اینکه از نظر روشی با فلسفه‌های سیاسی سکولار متفاوت است، از نظر چینش مسائل و غایت‌شناسی نیز متفاوت است.
۵. فلسفه سیاسی اسلامی، با فلسفه‌های سیاسی سکولار، مسائل مشترک فراوانی دارد، ولی در پاسخ‌هایی که به آنها می‌دهد، در چینش و درجه‌بندی و نوع نگاه به مسائل، تمایزهای اساسی با آنها دارد. مثلاً، برای فلسفه سیاسی لیبرال، آزادی بالاترین ارزش و فردگرایی و سودگرایی تعیین‌کننده‌ترین مبانی محسوب می‌شوند. درحالی‌که از نظر فلسفه سیاسی اسلامی، توحید و معاد اساسی‌ترین مبانی هستند و بندگی خداوند بالاترین ارزش است. اینها اضلاع سه‌گانه‌ای هستند که حدود و ثغور فلسفه سیاسی اسلامی را تعیین می‌کنند. بنابراین، درحالی‌که غایت نهایی فلسفه سیاسی لیبرالی، آزادی فرد از محدودیت‌های ناشی از دولت و دین است، فلسفه سیاسی اسلامی به بندگی خداوند در پرتو اعتقاد و التزام عملی به اعتقادات، ارزش‌ها و احکام سعادت‌آفرین اسلام تأکید می‌کند. فلسفه سیاسی اسلامی، به مقاصد مادی و این جهانی از جمله آزادی، عدالت، امنیت، فضیلت، رفاه و غیره به کامل‌ترین وجه توجه دارد، ولی بدون اینکه بر آنها توقف کند آنها را پایه‌ای ضروری برای رسیدن به هدف عالی، یعنی تقرب به خداوند می‌داند. بنابراین، اهداف یاد شده اهداف مقدماتی و میانی محسوب می‌شوند، نه اهداف نهایی.

ع. با توجه به مباحثی که مطرح شد، ارائه تعریف روشن در قالب چند جمله از فلسفه سیاسی اسلامی کار دشواری است. با این حال، اگر خواننده محترم کل مقاله را مد نظر داشته باشد و نگاه تسامحی را هم به آن ضمیمه نماید، احتمالاً این تعریف برای وی پذیرفتنی باشد: «فلسفه سیاسی اسلامی دانشی عقلی - نقلی، مبتنی و متعهد به اسلام است. رسالت این دانش عبارت است از: ۱. پاسخ‌دهی به مسائل بنیادین سیاست و حکومت؛ ۲. نقد دیدگاه‌های رقیب با بیان مناسب و متقن؛ ۳. ارائه راه‌کارهایی برای پرپایی نظام سیاسی اسلام و اجرای شریعت و اخلاق اسلامی در جامعه؛ ۴. حمایت علمی و تئوریک از نظام سیاسی اسلامی و تلاش برای حل مسائل و معضلات اجتماعی و سیاسی آن.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، شریف الرضی، محمدبن حسین، قم، هجرت.
- ابن بابویه، محمدبن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، قم، اسلامی.
- ابن سینا، بی تا، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، نرم افزار نورالحکمه.
- اشتراوس، لئو، ۱۳۸۱، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، علمی و فرهنگی.
- بشیری، حسین، ۱۳۸۸، *جامعه شناسی سیاسی*، تهران، نشر نی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، «چیستی فلسفه اسلامی»، *قبسات*، ش ۳۵، ص ۵-۱۰.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعة*، قم، موسسه آل‌البتیت (ع).
- _____، ۱۴۱۴ق، *هدایة الأمة إلى أحكام الأئمة علیهم السلام*، مشهد، آستان مقدس رضوی.
- حقیقت، صادق، ۱۳۸۰، «چیستی و گونه‌های فلسفه سیاسی»، *نامه مفید*، ش ۲۵.
- رضوانی، محسن، ۱۳۸۵، *لئو اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- رورتی، ریچارد، ۱۳۸۲، *اولویت دموکراسی بر فلسفه*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- روزنتال، آروین آی جی، ۱۳۸۸، *اندیشه سیاسی اسلام*، تهران، قومس.
- سیف‌زاده، حسین، ۱۳۹۰، *مبانی دانش سیاست در نظم نوین*، تهران، بنیاد حقوقی میزان.
- صلیبا، جمیل، ۱۳۶۶، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۳، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا جیدری، تهران، خوارزمی.
- غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۶۴، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، علمی و فرهنگی.
- فیرحی، داود، ۱۳۹۰، «فلسفه سیاسی قدیم و جدید»، در: *مجموعه مقالات مطالعات سیاسی*، رجبعلی اسفندیار، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- کرد فیروزجایی، یارعلی، ۱۳۹۰، *چیستی فلسفه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- قطب‌الدین شیرازی، بی تا، *درة التاج*، نرم‌افزار نورالحکمه.
- کندی، یعقوب بن اسحاق، بی تا، *رسائل الکندی الفلسفیه*، نرم افزار نورالحکمه.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- لنگستر، لین و.، ۱۳۷۶، ج ۳، ترجمه علی رامین، تهران، علمی و فرهنگی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۸ (الف)، *صحیفة امام*، تهران، مرکز تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی (ره).
- _____، ۱۳۶۸ (ب)، *تفسیر سورة حمد*، نرم‌افزار مجموعه آثار امام خمینی (ره)، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- ماوردی، ابوالحسن، ۱۴۱۴ق، *الاحکام السلطانیة والولايات الدینیة*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *فلسفه اخلاق*، قم، صدرا.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۰، «تأثیر مباحث جدید کلامی بر فلسفه سیاسی اسلام»، در: *مطالعات سیاسی*، رجبعلی اسفندیار، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- یوسفی‌راد، مرتضی، ۱۳۸۶، *امکان فلسفه سیاسی اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.