توانایی‌‌های سیاسی فلسفه اسلامی

فهرست عناوین بستانى احمد

توانایی‌‌های سیاسی فلسفة اسلامی احمد بستانی\* چکیده نوشتار حاضر که به بحث از توانایی‌های فلسفة اسلامی در حوزۀ سیاست می‌پردازد، این پرسش را محور قرار می‌دهد که آیا فلسفۀ اسلامی استعداد و قابلیت ورود به حوزۀ سیاست یا پرداختن به مباحث فلسفۀ سیاسی را دارد؟ در این راستا، ضمن تبیین معنا و مفهوم «فلسفۀ سیاسی اسلامی» و اشاره به جایگاه فلسفه اسلامی در میان دانش‌های اسلامی، نسبت فلسفۀ اسلامی و تاریخ تمدن اسلامی به‌ویژه در ایران، مورد بحث قرار گرفته است. در ادامه، ضمن اشارۀ اجمالی به تاریخ فلسفۀ سیاسی اسلامی، دیدگاه‌ها و رویکردهای مختلف اندیشمندان معاصر در باب فلسفۀ سیاسی اسلامی و توانایی‌های آن تحت عنوان قائلان به انحطاط، امتناع و توانایی سیاسی فلسفۀ اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است و به اختصار به شرایط، منطق و شیوۀ تولید فلسفۀ سیاسی در عصر حاضر نیم‌نگاهی افکنده است. کلیدواژه‌ها فلسفۀ سیاسی، فلسفۀ سیاسی اسلامی، انحطاط، امتناع، توانایی فلسفۀ اسلامی. درآمد 1. مفهوم فلسفة سیاسی اسلامی تعاریف مختلف و متفاوتی از فلسفه ارائه شده است و البته در طول تاریخ تفکر نیز طرز تلقی‌ها از فلسفه دگرگونی‌های بسیار داشته است. در این تردیدی نیست که سابقۀ فلسفه به‌معنای تأملی منسجم و عقلانی به یونان باستان و به‌طور ویژه به سقراط و افلاطون باز می‌گردد. فلسفه را بیشتر باید شیوه‌‌ای خاص در نگرش به پدیده‌‌های عالم دانست. بنابراین، اگر موضوع بررسی ما امور سیاسی باشند، آن‌گاه می‌توان از دانشی به نام «فلسفة سیاسی» سخن گفت. لئو اشتراوس فلسفة سیاسی را تلاشی برای جایگزین ساختن دانش به ماهیت امور سیاسی به‌جای باور به آنها می‌داند.[1] این تعریف بر تلقی افلاطون از فلسفة سیاسی که بر تمایز معرفت‌شناختی دانش و پندار تکیه دارد، منطبق است؛ تمایزی که خود بر دوالیسم وجودشناختی عوالم معقول و محسوس مبتنی است. همان‌گونه که هانا آرنت خاطرنشان کرده است تاریخ فلسفة سیاسی با جمهور افلاطون که به دوری جستن از محسوسات و عطف‌نظر به عالم معقول حکم می‌نمود، آغاز می‌شود.[2] تا پیش از فلسفۀ افلاطون، اندیشۀ یونانی صبغه‌‌ای اسطوره‌‌ای داشت. درک اسطوره‌‌ای از طبیعت، پایۀ هستی‌شناسی قدیم را تشکیل می‌داد. بر اساس درک اسطوره‌‌ای، آنچه به گذشته مربوط می‌شود، دارای اعتبار و حقّانیت است. افلاطون، برای نخستین‌بار، با این تصور اسطوره‌‌ای به مخالفت برخواست. لئو اشتراوس در این‌باره می‌نویسد: در آغاز ریشۀ مرجعیت در سنت نیاکان دانسته می‌شد. کشف مفهوم طبیعت [فوزیس] حیثیت این سنت نیاکانی را فرو می‌ریزد. فلسفه چیزهای مربوط به سنت نیاکان را رها می‌کند تا به چیزهای خوب، چیزهای فی نفسه خوب، به چیزهایی که طبق طبیعت خوبند برسد.... طبیعت بر هر سنتی مقدم است و بنابراین، از هر سنتی ارجمندتر است.... فلسفه با ویران‌کردن پایه‌های سنت نیاکان به این حقیقت اذعان می‌آورد که طبیعت بالاترین مرجع قدرت است.[3] بنابراین، با ظهور فلسفه طبیعت جای سنت کهن را می‌گیرد. این تلّقی از طبیعت برای نخستین‌بار از سوی افلاطون مطرح شد.[4] و به‌مثابه ملاک و معیاری ثابت و کیهانی که مستقل از ارادۀ آدمی است، مطرح گشت. از آن‌جا که حکمای یونانی شهر را جزئی از نظام عالم و دارای حیثیتی وجودی می‌دانستند، همان اصولی را بر حیات سیاسی و روابط انسانی حاکم می‌دانستند که بر کل هستی حاکم بود.[5] بدین‌سان شهر باید تابع نظم کیهانی یا فوزیس شود و در همین جاست که مفهوم هنجار و شکاف آن با واقعیت محسوس در فلسفۀ یونانی پدیدار می‌‌شود. نتیجۀ این امر در فلسفة سیاسی تدوین پرسش از بهترین نظام سیاسی به‌مثابه اساسی‌ترین مسئلۀ فلسفة سیاسی بود.[6] این نگرش امکان فرارفتن از واقعیت موجود و بحث در باب نظام سیاسی مطلوب و جامعۀ آرمانی را به فلسفة سیاسی بخشید. با ارسطو فلسفة سیاسی یونان به اوج خود رسید. ارسطو با طرح تقدم منطقی شهر بر افراد و مدنی بالطبع بودن انسان، به تدوین مفهوم کلیدی «مصلحت عمومی» پرداخت که باید آن را از دیگر نشانه‌‌های تأسیس فلسفة سیاسی به‌حساب آورد. ارسطو برای نخستین‌بار در تاریخ فلسفه، اصطلاح «فلسفۀ سیاسی» را در کتاب سیاست به‌کار گرفت.[7] تفاوت مهم فلسفة سیاسی افلاطون و ارسطو در این بود که برخلاف افلاطون - که عالم محسوس را جهان سایه‌‌ها دانسته و ارزش چندانی برای آن قائل نبود - ارسطو به آن توجه نشان می‌داد و به همین جهت است که او در اخلاق نیکوماخوس میان امور تغییرپذیر بشری و امور تغییرناپذیر تفاوت و تفکیک قائل شده و نخستین را موضوع دانش ویژه‌‌ای دانست که بعدها به «حکمت عملی» مشهور شد. چنین تفکیکی نمی‌توانست برای افلاطون معنایی داشته باشد؛ چراکه به گمان وی علم به حقایق عالم مُثُل - از آن‌جا که این حقایق ثابت‌اند - برای فیلسوف سیاسی کفایت می‌‌کند. از نظر وی اساساً علم واقعی نمی‌تواند به امور متغیّر تعلق گیرد. اما ارسطو معتقد بود که حوزۀ متغیر امور بشری را نمی‌توان بر مبنای حکمت نظری درک کرد.[8] جانشینان ارسطو در عصر هلنیسم، حکمت عملی را به سه شاخۀ اخلاق، تدبیر منزل و سیاست تقسیم نمودند. در فلسفۀ ارسطویی، سیاست عالی‌‌ترین جزء حکمت عملی است که غایت آن از تمام غایت‌ها برتر است. حکمای اسلامی، فلسفه را تشّبه به خداوند به قدر طاقت بشری تعریف کرده‌اند؛ تعریفی که به‌ظاهر از افلاطون گرفته شده است.[9] «علم به اعیان اشیاء» و «تبدیل انسان به عالمی عقلی متناظر با عالم عینی» نیز از دیگر تعاریف رایج در آثار حکمای اسلامی است. هرچند برخی از پژوهش‌گران واژۀ «حکمت» را مناسب‌تر دانسته و معتقدند که فلسفه به‌عنوان تأمل عقلی صِرف، بیشتر به یونانیان و پیروان غربی آنها اختصاص دارد و برای تفکر شرقی - اسلامی که در آن دریافت ویژه‌‌ای از خرد وجود دارد، فلسفه به‌معنای دقیق آن امکان تحقق ندارد. برای نمونه، هانری کُربَن اصطلاح حکمت الاهی (theosophie) را مناسب‌‌تر می‌داند.[10] رویکرد کربن و سنت‌گرایانی چون سیدحسین نصر بر تمایز میان دو‌گونه عقل مبتنی است که در زبان‌های اروپایی با دو واژۀ reason و intellect بیان می‌شوند. نخستین واژه به‌معنای خِرَد مستقل بشری است و دومی معنای وسیعی از خِرَد را در نظر دارد که با شهود و امر قدسی در پیوند است. تلّقی فلسفة اسلامی به(تئوسوفی) تئوزوفی البته در بین متخصصانی چون مهدی حائری، حسین ضیائی مورد مخالفت قرار گرفته است. اینان بر عقلی بودن فلسفة اسلامی پای فشرده و معتقدند که آن را باید مستقل از کلام و یا شهود دانست.[11] اما فلسفة سیاسی در حوزۀ علوم اسلامی چه تعریف و جایگاهی دارد؟ برای نخستین‌بار ارسطو بود که این اصطلاح را جعل نمود و فارابی در کتاب التنبیه علی سبیل السعادۀ که تأثیر اخلاق نیکوماخوس ارسطو بر آن مشهود است از اصطلاح «‌الفلسفۀ السیاسیۀ» استفاده کرد، و در جهان اسلام فارابی نخستین - و تا جایی که می‌دانیم تنها - کسی است که این ترکیب را به‌کار برده است.[12] در این رساله، فارابی بر نهج مشائیان فلسفه را به دو قسم عملی و نظری تقسیم کرده و فلسفه نظری را نیز بر شیوه معهود به سه بخش ریاضیات، طبیعیات و مابعدالطبیعه تقسیم می‌کند. اما فلسفۀ عملی که فارابی آن را فلسفۀ مدنی نیز می‌خواند تنها بر دو قسم است: اخلاق و فلسفۀ سیاسی. وی فلسفة سیاسی را این‌گونه تعریف می‌کند: ‌والثانی یشتمل علی معرفۀ الامور التی بها تحصل الاشیاء الجمیلۀ لاهل المُدن و القدرۀ علی تحصیلها لهم و حفظها علیهم و هذه تسمی الفلسفۀ السیاسیۀ.[13] فارابی در این تعریف فلسفة سیاسی را شامل شناخت، تحصیل و حفظ اموری می‌‌داند که برای شهروندان نتایج نیکو و زیبا به همراه دارند. این تعریف کاملاً ارسطویی است؛ ارسطو در اخلاق نیکوماخوس غایت دانش سیاست را دست یافتن به خیر آدمیان و نگاهداری آن دانسته است.[14] (فارابی در این تعریف به علم تدبیر منزل اشاره‌ای نکرده است. این دانش فقط یک بار در اخلاق نیکوماخوس یاد شده است[15] و ارسطو در سیاست - که به زبان عربی ترجمه نشد - به آن پرداخته است.) به‌رغم این تعریف ارسطویی باید گفت که فلسفة سیاسی نزد فارابی و دیگر حکمای اسلامی از حیث منبع‌شناختی با فلسفة سیاسی افلاطون نسبت بیشتری دارد.[16] در ادامه به این مسئله بیشتر خواهیم پرداخت. در این‌جا جا دارد به چند نکتۀ مهم اشاره کنیم. نخست این که فلسفة سیاسی به چه اعتباری می‌‌تواند اسلامی باشد؟ این پرسش با بحث در باب معنای فلسفة اسلامی ارتباط تنگاتنگی دارد. برخی از پژوهش‌گران افزودن هرگونه صفت دینی به فلسفه را نادرست دانسته و فلسفة اسلامی و یا مسیحی را بی‌معنا می‌دانند. بدیهی است که در این‌جا مشکل بر سر نام‌گذاری نیست و این نویسندگان بخش عمده‌ای از آنچه که فلسفة اسلامی خوانده شده است را در حوزۀ کلام و عرفان جای می‌دهند. اما در باب عنوان فلسفة سیاسی اسلامی نظرات گوناگونی ابراز شده است. برخی آن را به فلسفۀ مسلمانان تعبیر می‌کنند که دقیق به نظر نمی‌رسد؛ زیرا وجود برخی غیر مسلمانان در میان این فیلسوفان (مانند ابن‌میمون و ابن‌کمونه) مانع از پذیرش این تلقی می‌شود. برخی دیگر فلسفة سیاسی اسلامی را عهده‌دار توجیه و عقلانی‌سازی آموزه‌های سیاسی مندرج در دین اسلام می‌دانند. این تلقی علاوه بر آن‌که مشکلی مشابه مشکل تلقی پیشین دارد، نمی‌تواند تمایز دقیقی میان فلسفة سیاسی و کلام سیاسی ایجاد کند. برخی نیز معتقداند که در فلسفة اسلامی، قرآن و حدیث از منابع اصلی به‌شمار می‌آیند.[17] این‌‌گونه تلقی‌ها فلسفه و فلسفة سیاسی اسلامی را در زمرۀ علوم دینی به‌شمار می‌آورند، اما این حکم استثناهایی فراوان دارد که مانع از تصدیق آن می‌شود. برای نمونه، بخش مهمی از آنچه در فلسفة سیاسی فارابی، سهروردی و یا افضل‌الدین کاشانی آمده است با آموزه‌‌های سیاسی هیچ‌یک از فرقه‌ها و مذاهب اسلامی هم‌خوانی کامل ندارد. از سوی دیگر، این پرسش باقی است که اگر فیلسوفان مسلمان در فلسفه‌ورزی خویش به شریعت اسلامی و آموزه‌های آن نظر داشتند، مخالفت شریعت‌مدارانی همچون غزالی و ابن‌تیمیه چه وجهی دارد؟ به گمان ما توجه به اختلاف‌نظر مبنایی میان فیلسوفان و متکلمان در باب مسائل مهمی چون علم خداوند، حدوث و قِدَم عالم و معاد جسمانی از اهمیت فوق‌العاده‌‌ای برخوردار است و مانع از این می‌شود که کار فکری این دو دسته را با یک‌دیگر خلط کنیم. اما در مورد فلسفة سیاسی وضعیت متفاوت است؛ باید گفت که میان فیلسوفان اسلامی در رابطه با جایگاه حکمت عملی - که فلسفة سیاسی بخشی از آن به‌شمار می‌آید - و نسبت آن با شریعت اسلامی اتفاق‌نظر وجود ندارد. در آثار برخی فیلسوفان مسلمان، گرایش‌هایی وجود دارد که حکمت عملی را بر خلاف حکمت نظری در ذیل شرعیات جای دهند. برای نمونه ابن‌سینا در طبیعیات عیون الحکمه، در باب حکمت عملی این‌گونه می‌نگارد که: هم مبادی و هم کمال حدود آن مأخوذ از شریعت الاهی است و قوۀ نظری بشری جز معرفت احکام وظیفه‌ای ندارد؛ در صورتی که در مورد حکمت عملی تصرّف قوۀ عقلی برای اقامۀ حجت ضروری است.[18] فارغ از این اظهار نظرِ نادر، عمدۀ فیلسوفان اسلامی میان دو نوع سیاست تفکیک قائل شده‌اند: سیاست معطوف به ملک و سیاست معطوف به نبوّت. ابن‌سینا در رسالۀ «اقسام العلوم» می‌نویسد: ‌آنچه در علم سیاست مُدُن به پادشاهی مربوط می‌شود در کتاب افلاطون و ارسطو دربارۀ سیاست و آنچه به نبوت و شریعت مربوط می‌شود در دو کتاب از همان فیلسوفان در باب نوامیس آمده است.[19] ابن‌سینا در برخی دیگر از آثار خود نیز سیاست مُدُن را به دو بخش مزبور تقسیم نموده است.[20] اما در منطق المشرقیین به آنجا می‌رسد که برای قانون‌گذاری و کیفیت آن بخشی جداگانه اختصاص می‌دهد و بدین ترتیب ابن‌سینا برای نخستین‌بار حکمت عملی را به چهار قسمت تقسیم می‌کند و تصریح می‌کند که این دانش خارج از حوزۀ عقل بشری و از جانب خداست.[21] خواجه نصیرالدین طوسی نیز در اخلاق ناصری همین مطلب را به‌گونه‌ای دیگر بیان نموده، می‌گوید: سیاسات بعضی تعلق به اوضاع دارد، مانند عقود و معاملات و بعضی تعلق به احکام عقلی، مانند تدبیر ملک و ترتیب مدینه.[22] البته، خواجه برخلاف ابن‌سینا علم شریعت را در بخشی جداگانه قرار نمی‌دهد. در این‌جا ما با یکی از اساسی‌ترین مسائل در فهم فلسفة سیاسی اسلامی روبه‌رو می‌شویم. پاسخ به این پرسش و حتی طرح درست آن می‌تواند پرتویی بر تاریخ فلسفة سیاسی اسلامی و ابهامات آن بیفکند. مسئلۀ اساسی به نسبت میان فلسفة سیاسی و شریعت اسلامی مربوط می‌شود. این بحث از آن جهت اهمیت دارد که تقدیر بخش عمده‌ای از تحولات تاریخ اندیشۀ سیاسی در تمدن اسلامی را رقم می‌زند. آیا آنچه گفتیم بدان معنا نیست که فیلسوفان مسلمان دست‌کم بخش مهمی از دانش سیاسی را به فقها و شریعت‌مداران واگذار نموده‌‌اند؟ پاسخ به این پرسش چندان ساده نیست و ما در ادامه به طرح نظرات مختلف در این باب خواهیم پرداخت. تمایزی که حکیمان مسلمان میان حکمت عملی و نظری از جهت نسبتشان با شریعت برقرار می‌سازند این نکته را نشان می‌دهد که تاریخ فلسفة سیاسی در تمدن اسلامی سیر تحول، منطق درونی و قواعدی متفاوت از تاریخ فلسفة اسلامی دارد و برعکس آنچه بسیاری از پژوهش‌گران پنداشته‌اند تحولات فلسفة سیاسی از تحولات تاریخ فلسفه تبعیت نمی‌‌کند.[23] از حیث منبع‌شناختی، فلسفۀ یونانی بیشترین تأثیر را بر فلسفة سیاسی اسلامی نهاده است. در این میان سهم فلسفة سیاسی افلاطون از ارسطو بیشتر بوده است. اگر از برخی آثار سیاسی منحول بگذریم، مسلمانان تنها با اخلاق نیکوماخوس ارسطو آشنا بوده‌اند و کتاب سیاسی اصلی وی یعنی سیاست برای آنها چندان شناخته شده نبود؛ هرچند که تقریباً تمام آثار ارسطو در مابعدالطبیعه، طبیعیات و منطق به عربی ترجمه شده و مورد توجه آنها قرار گرفته بود. از میان رساله‌‌های افلاطون دو کتاب جمهور و قوانین به‌عنوان مهم‌ترین آثار سیاسی فیلسوف یونانی برای مسلمانان کاملاً شناخته شده بود. در باب نسبت میان این دو کتاب بحث‌‌های فراوانی میان افلاطون‌شناسان در گرفته است که مجال پرداختن به آنها نیست. اما به هرحال دو اثر مزبور دو نوع فلسفة سیاسی را نمایندگی می‌‌کنند و سرچشمۀ دو‌گونه دریافت و تلقی از فلسفة سیاسی در تاریخ اندیشه بوده‌‌اند. درونمایۀ اصلی رسالۀ جمهور حکومت فیلسوفان است، اما قوانین که آخرین اثر افلاطون به‌شمار می‌آید توجه ویژه‌ای به قانون دارد و مقام آن را در سیاست برجسته می‌سازد.[24] دو گرایشی که در فلسفة اسلامی در باب سیاست وجود دارد بی‌ارتباط با دو جریانی که از دو کتاب افلاطون متأثرند نیست. گرایش اول بر حکومت فیلسوف تأکید دارد و گرایش دوم بر حاکمیت قوانین که مسلمانان از آن به «نوامیس» تعبیر می‌کنند. ابن‌سینا در باب نوامیس چنین می‌نویسد: مراد فیلسوفان از ناموس همان امری نیست که عامه مردم از آن به حیله و خدعه تعبیر می‌کنند بلکه مراد آنان از ناموس همان سنت و مثال ثابت همیشگی و نزول وحی است که اعراب از آن به ملک وحی نیز تعبیر کرده‌اند. ‌‌در این بخش از حکمت عملی، وجوب نبوت و نیاز نوع بشر به شریعت در وجود، بقاء و آخرت خود بحث می‌شود.[25] بدین‌سان است که مسلمانان قوانین افلاطونی را در پرتو شریعت اسلامی فهم کرده‌اند.[26] نسبت میان درک حکمای مسلمان از قوانین افلاطونی با مقصود واقعی افلاطون بحث مستقلی می‌طلبد و موضوع مقاله حاضر نیست؛ اما بی‌تردید محتوای برخی فقرات این کتاب با آنچه مسلمانان در نظر داشته‌اند نزدیکی دارد. برای نمونه، در نخستین سطر کتاب قوانین، مهمان آتنی می‌پرسد:«‌خدایی را پایه‌گذار قوانین شهر خود می‌دانید یا بشری را؟» و کلینیاس پاسخ می‌دهد:«‌خدایی را، دوست من، خدایی را! در این تردید نیست. واضع قوانین شهر ما زئوس است.»[27] جملات نخستین قوانین بسیار مورد توجه فیلسوفان مسلمان بوده است. در کتاب ماللهند ترجمۀ عربی این عبارت این‌گونه آمده است: ‌فی المقالۀ الاولی من کتاب النوامیس لافلاطن قال الغریب من اهل اثینیه: من تراه کان السبب فی وضع النوامیس لکم؟ أهو بعض الملائکۀ أو بعض الناس؟ قال الاثنیوسی: هو بعض الملائکۀ. اما بالحقیقه عندنا فزوس.[28] و در تلخیص النوامیس فارابی ترجمۀ همین عبارات این‌گونه نقل شده است: ‌سأل سائل عن السببب فی وضع النوامیس ومعنی السبب هاهنا هو: الفاعل. وفاعلها هو واضعها. فاجاب المجیب ان الواضع لها کان زاوش. وزاوش عند الیونانیین ابوالبشر الذی ینتهی الیه النسب.[29] همین فقره به‌عنوان نمونه کافی است تا تلقی مسلمانان از قوانین افلاطون را درک کنیم. فارابی در کتاب تلخیص النوامیس به تلخیص و شرحی از قوانین افلاطون دست زد که یکی از مراجع مهم حکمای بعدی در بحث نوامیس به‌حساب می‌آید. بدین‌‌سان حکیمان مسلمان بخشی از فلسفة سیاسی را به بحث از قوانین الهی، نبوت و شریعت ناظر می‌دانستند و آن را به قوانین افلاطونی مستند می‌ساختند، هرچند بسیاری از پژوهش‌گران بر آگاهی مسلمانان از تفاوت میان قوانین افلاطونی و شریعت الاهی پای می‌فشرند.[30] در هر صورت، تردیدی نیست که تمام حکمای مسلمان (جز چند استثنای قابل چشم‌پوشی) نبوت را درکانون مباحث سیاسی خود قرار داده‌اند، به‌گونه‌ای که حتی هانری کُربَن فلسفة سیاسی فیلسوفان اسلامی را فلسفۀ نبوی می‌خواند.[31] اما آنچه محل اختلاف است به درک حکما از شریعت و نوع دخالت آن در سیاست و مهم‌تر از همه، تعیین متولی آن در نبود پیامبر باز می‌گردد و این دقیقاً همان مسئلۀ بغرنجی است که پیش‌تر بدان اشاره شد. اما این پرسش هم‌چنان باقی است که فلسفة سیاسی به چه معنا اسلامی است؟ به‌طور خلاصه پاسخ این است که فیلسوفان اسلامی در طرح پرسش‌های فلسفی از اسلام بهره گرفته‌اند و به‌عبارت دیگر آیین اسلام سبب‌ساز طرح پاره‌ای از مسائل گردید که در نظام‌های فلسفی دیگر مطرح نبود، اما نحوۀ تلقی فیلسوفان مسلمان از این مسائل و همچنین اثبات یا رد آنها با تلقی متکلمان، فقها و اهل شریعت تفاوت اساسی دارد؛ چرا که فیلسوفان تا آنجا که ممکن است به قواعد عقلی و فلسفی پای‌بند بوده و نقض و روگردانی از آن را جایز نمی‌دانسته‌اند. ‌‌در مورد فلسفة سیاسی باید گفت التزام و توجه فیلسوفان به شریعت در این حوزه بیش از حوزۀ حکمت نظری بوده است و دست‌کم در بخشی از فلسفة سیاسی تصرف عقل بشری را چندان جایز ندانسته و بر لزوم تبعیت از احکام شریعت پای فشرده‌اند. ‌‌به همین دلیل است که ما مجازیم از اصطلاح فلسفة سیاسی اسلامی بهره بگیریم. 2. فلسفة سیاسی اسلامی: سیری تاریخی پیش از اشاره اجمالی به تاریخ فلسفة سیاسی اسلامی توجه به این نکته ضروری است که تاکنون تاریخ جامع و منسجمی از فلسفة سیاسی اسلامی نگاشته نشده است و در بهترین حالت تنها اندک تک‌نگاری‌هایی - که به اندیشه‌های سیاسی برخی فیلسوفان مسلمان توجه نشان داده‌اند - را می‌توان یافت. و البته یکی از پرسش‌های مهم که برای تاریخ‌نگار فلسفة سیاسی اسلامی مطرح می‌شود این است که آیا فلسفة سیاسی اسلامی همان اندیشۀ سیاسی فیلسوفان مسلمان است؟ ضرورت طرح این پرسش از این‌روست که با نگاهی اجمالی به برخی نوشته‌های سیاسی حکمای مسلمان، پژوهشگر خود را با اندیشه‌هایی روبه‌رو می‌بیند که از جنس فلسفة سیاسی نیستند. این مسئله به‌ویژه در بررسی اندیشۀ سیاسی فیلسوفان ایرانی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چراکه به نظر می‌رسد برخی از این فیلسوفان در آثار سیاسی خود (و به‌طور کلی در حکمت عملی) از بحث فلسفی دور شده و مبنای متفاوتی چون اندرزنامه‌نویسی و یا فقه را شالوده بحث خود قرار داده‌اند.[32] تاریخ‌نگار اندیشۀ سیاسی در ایران با مشاهده این وضعیت، خود را با مشکلی اساسی در تبیین و توضیح این شکاف میان دو شاخه حکمت مواجه می‌بیند؛ شکافی که نمی‌توان با امکانات اندک ما در تاریخ‌‌نگاری اندیشه و همچنین با تتبع صِرف توضیح قانع‌کننده‌ای برای آن به‌دست داد. با نهضت ترجمه که تا قرن چهارم تداوم یافت بخش مهمی از میراث دانش تمدن‌های کهن به زبان عربی برگردانده شده و در دسترس مسلمانان قرار گرفت. در این دوره آثار فلسفی گوناگونی به‌واسطۀ زبان‌هایی چون سریانی به عربی ترجمه شد و شالودۀ تأسیس نظامی فلسفی گشت که امروزه به نام «فلسفة اسلامی» شناخته می‌شود.[33] در عصر ترجمه تقریباً تمام آثار ارسطو، تلخیص تعدادی از رساله‌های افلاطون، به‌ویژه جمهور، قوانین و تیماوس که عمدتاً با شرح‌های نوافلاطونی همراه بود، بخش‌هایی از کتاب انئادهای فلوطین که تحت عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته می‌شد و آثاری از برخی فیلسوفان هلنیستی چون پروکلس و فرفوریوس به‌دست مترجمان نامدار این عصر ترجمه شدند. در این میان برخی آثار مهم فلسفة سیاسی نیز به عربی ترجمه شدند و مبنای تأملات سیاسی فیلسوفان مسلمان قرار گرفتند. مسلمانان با هر سه رسالۀ سیاسی مهم افلاطون (جمهور، مرد سیاسی و قوانین) آشنا بودند و همان‌‌گونه که اشاره شد فلسفة سیاسی افلاطون مورد اقبال حکمای مسلمان واقع شد.[34] اما از آثار سیاسی ارسطو اخلاق نیکوماخوس برای آنها کاملاً شناخته شده بود و رسالۀ سیاسی مهم ارسطو، یعنی سیاست به عربی ترجمه نشد. از حیث منبع‌شناختی، برخی پژوهش‌گران نیز بر نقش اندیشۀ سیاسی ایران‌شهری بر فلسفة سیاسی اسلامی تأکید کرده‌‌اند که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. اما برخی واقعیت‌‌های تاریخی تمدن اسلامی را هم باید در تدوین فلسفة سیاسی اسلامی دخیل دانست؛ چراکه فلسفة سیاسی نمی‌‌تواند نسبتی با زمانۀ خود برقرار نسازد. در این میان چند مسئله بیشتر جلب توجه می‌‌کند: نخست، دین اسلام به‌عنوان آیینی سیاسی و مبتنی بر شریعت که تأثیر عمده‌‌ای بر فلسفه‌ورزی فیلسوفان مسلمان در حوزۀ سیاست داشت؛ دوم، نهاد خلافت که در طول چند سده مهم‌‌ترین نهاد سیاسی مسلمانان به‌شمار می‌‌آمد و هرگونه نظریه‌‌پردازی سیاسی در تمدن اسلامی لاجرم نسبتی با این نهاد برقرار می‌‌ساخت؛ سوم، نهاد سلطنت و الزامات آن که میراث ایران قدیم بود اما در تمدن اسلامی حضور قدرتمندی داشت و در نهایت جنبش‌‌های شیعی و به‌‌ویژه اسماعیلی که نقش عمده‌‌ای در تاریخ تمدن اسلامی در حوزه‌‌های عملی و فکری ایفا نموده‌‌اند. فارابی که به‌درستی مؤسس فلسفة اسلامی خوانده شده ‌‌‌‌‌‌است پایه‌گذار و در عین‌‌حال مهم‌‌ترین نمایندۀ فلسفة سیاسی در تمدن اسلامی به‌حساب می‌آید. تا پیش از فارابی نوشته‌‌های فلسفی - سیاسی یا شرح و تفسیر آثار یونانی بودند (کندی، سجستانی، زکریای رازی و ابن‌ابی الربیع)[35] و یا فلسفۀ یونانی را در خدمت آموزه‌‌های مذهبی قرار می‌‌دادند (متفکران شیعی و اسماعیلی به‌ویژه اخوان الصفا و ناصرخسرو). فارابی اما نظامی فلسفی - به‌معنای دقیق کلمه - تأسیس نمود که در آن سیاست از مقام ارجمندی برخوردار بود.[36] فارابی برای نخستین‌بار کوشید سنت کلاسیک فلسفة سیاسی را در زمینه‌‌ ادیان وحیانی بازسازی کند[37] و بدین‌‌سان پیوندی میان تمدن اسلامی - که بر مدار شریعت اسلامی استوار بود - و تأملات عقلانی و فلسفی برقرار نمود و بر حکمای یهودی و مسیحی قرون وسطی نیز تأثیر تعیین‌‌کننده‌‌ای گذاشت. فارابی نظامی از مدینۀ فاضله درافکند که بر سلسله ‌‌مراتب وجودی مبتنی بود و در رأس آن رئیس اول، که می‌‌تواند نبی یا فیلسوف باشد قرار می‌‌گرفت. پس از او باید از حکیمی چون ابن‌مسکویه رازی یاد کرد که بیشتر به ارسطو متمایل بود و مهم‌ترین آثار سیاسی‌‌اش عبارتند از تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، جاویدان خرد، رسالة فی ماهیة العدل و ترتیب السعادات[38]. دریافت مسکویه را می‌‌توان در ذیل نوعی «اخلاق مدنی» طبقه‌‌بندی نمود بدین معنا که وی درکی مدنی و سیاسی از اخلاق داشت و از این حیث متأثر از اندیشه ارسطویی بود. ابوالحسن عامری به‌ویژه در کتاب الاعلام بمناقب الاسلام نیز می‌‌کوشد در چارچوب سنت حکمت عملی یونانی دریافتی عقلانی از سیاست در دین اسلام عرضه کند که بر توازنی میان عقل و شرع استوار می‌‌گشت. با ابن‌‌سینا سنت حکمت عملی در جریانی دیگر افتاد. مهم‌‌ترین بحث‌‌های سیاسی ابن‌‌سینا در پایان کتاب الاهیات شفا و در ذیل بحث نبوت مطرح گشته است. ابن‌‌سینا همچنین در آثار دیگر خویش کوشیده است با درکی نوین از حکمت نبوی - که با فارابی آغاز شده بود - اصلاحاتی در حکمت عملی وارد کند. از جمله این‌که او با بسط جایگاه تخیّل در اتصال پیامبر با عقل فعال و طرح مفهوم کلیدی «حدس» کوشید ابهاماتی که به‌زعم وی در فلسفة سیاسی فارابی راه یافته است را مرتفع سازد. ابن‌‌سینا برای نخستین بار، به‌ویژه در کتاب منطق المشرقیین، کوشید علم تشریع را به اقسام سه‌‌گانه حکمت عملی، که منطبق با سنت ارسطویی و مورد قبول فارابی و ابن‌مسکویه بود بیافزاید و تأکید می‌‌کرد که این قسم از حکمت از جانب خداوند است. تلاش ابن‌‌سینا، همان‌‌گونه که هانری کربن به‌درستی توضیح داده است، موجب درافکندن طرحی گشت که با حکمة الاشراق سهروردی به اوج خود رسید. سهروردی با بهره‌‌گیری از سنت‌‌های عرفان اسلامی، فلسفة سیاسی و اندیشۀ سیاسی ایران‌شهری به تدوین اندیشۀ سیاسی نوآیینی پرداخت که در آن حکومت آرمانی حق «حکیم متأله» است. او کسی است که بر حکمت بحث و ذوقی، یا دست‌‌کم در حکمت ذوقی و شهودی، احاطه کامل دارد. او همانا تداوم‌‌بخش دایرۀ نبوت و موجب اتصال میان زمین و آسمان است. بدین‌‌سان شیخ اشراق نخستین اندیشمندی بود که دریافتی عرفانی از اندیشۀ سیاسی به‌دست داد و در طرح اشراقی خویش کوشید مفردات اندیشه شاهی آرمانی ایران باستان را - که پیش از او در شاهنامه فردوسی گرد آمده بودند - بر اساس دریافتی عرفانی بازسازی کند و مطابق با الزامات زمان خویش، رنگ و بوی دیگری به آن ببخشد. سهروردی را باید نخستین اندیشمندی دانست که از لزوم حکومت انسان کامل عرفانی یا قطب سخن گفته و سنت اندیشۀ سیاسی پس از خود را عمیقاً تحت تأثیر قرار داد. وی از فریدون و کی‌‌خسرو که از شاهان و پهلوانان آرمانی حماسه‌‌های ملی ایرانی بودند، به‌عنوان حکیمانی متأله یاد می‌‌کند و می‌‌کوشد، با ارائه درکی نوین از مفهوم باستانی فر ایزدی یا «کیان خره»، از کارنامه آنها دریافتی عرفانی به‌دست دهد. خواجه نصیرالدین طوسی - که گرایش‌های فلسفی مشایی داشت - در قرن هفتم، با نگارش کتاب اخلاق ناصری کوشید تا به احیای حکمت عملی و اقسام سه‌‌گانه یا چهارگانه آن، که در سنت اشراقی به فراموشی سپرده شده بود، بپردازد. اخلاق ناصری با این‌حال، همان‌‌گونه که خود خواجه در مقدمه آن اشاره کرده است، گزیده‌‌ و ترجمه‌‌گونه‌‌ای است از رساله‌‌های فارابی، ابن‌مسکویه رازی و ابن‌‌سینا در اقسام حکمت عملی و تنها ویژگی مهم آن تأکید بر مفهوم «محبت» است که خود بر مفهوم یونانی «فیلیا» - که ارسطو در کتاب هفتم اخلاق نیکوماخوس بدان پرداخته بود - مبتنی بود. خواجه نصیر به پیروی از ابن‌‌سینا، قسم سوم حکمت عملی، یعنی سیاست مدن را به دو بخش فلسفة سیاسی و علم تشریع تقسیم می‌‌کند. هرچند «احیاگری» خواجه نصیر در حکمت عملی قرین توفیق نبود، با این‌حال، بر اخلاف ایرانی خویش تأثیر بسیار نهاد و فیلسوفان مکتب شیراز، مانند جلال‌الدین دوانی و غیاث‌الدین منصور دشتکی، در دوکتاب اخلاق جلالی و الحکمة العملیة کمابیش در مسیری گام نهادند که خواجه مهیا کرده بود. از سوی دیگر، تلاش خواجه نصیر در به هم آمیختن فلسفة اسلامی و کلام شیعی نزد فیلسوفان مکتب اصفهان مقبول افتاد و به‌ویژه با عناصری از حکمت اشراقی سهروردی آمیخته و در نهایت، راه را برای تدوین حکمت متعالیه، به دست توانمند ملاصدرا، باز کرد. ملاصدرا رسالۀ سیاسی‌ای به نگارش در نیاورد، اما بررسی دقیق نوشته‌‌های او نشان می‌‌دهد که در اندیشۀ سیاسی، حکیمی اشراقی بود و حکومت سیاسی انسان کامل عرفانی، که میراث سهروردی بود و در فاصله میان شیخ اشراق و ملاصدرا با عرفان نظری ابن‌‌عربی و شارحان شیعی آن تقویت شده بود، مورد پذیرش او بود. در نوشته‌‌های ملاصدرا طرحی کم‌‌رنگ از دریافتی عرفانی از اندیشۀ شاه‌آرمانی و نظریۀ ظل‌اللهی و فَره ایزدی به‌چشم می‌‌خورد که با مایه‌‌هایی از امام‌‌شناسی شیعی و دریافتی کلامی و در عین‌حال، معنوی از آن غنی شده است. پس از ملاصدرا و در سنت حکمت متعالیه توجهی به حکمت عملی و فلسفة سیاسی نشد و برای نمونه حاج ملاهادی سبزواری، که از مهم‌‌ترین شارحان حکمت متعالیه به‌حساب می‌آید، در کتاب اسرارالحکم در ذیل بحث از حکمت عملی به احکام شرعی پرداخته است و این خود بهترین دلیل برای عدم عنایت فیلسوفان متأخر اسلامی به اندیشۀ سیاسی و تهی‌شدن مفهوم حکمت عملی از معنای راستین خویش نزد آنهاست. با رویارویی ایرانیان با تجدد، تاریخ اندیشۀ سیاسی دورۀ میانه به پایان رسید و اندیشۀ سیاسی نیز تحت تأثیر مدرنیته رنگ‌‌ و بوی دیگری به خود گرفت که اندیشۀ سیاسی علمای سنتی در عصر مشروطه، به‌خوبی نشان‌گر تحول بنیادینی است که در نظام مفاهیم و مقولات سنت اندیشۀ سیاسی اسلامی رخ داد. 3. رویکردهای مختلف به مقام فلسفة سیاسی در تمدن اسلامی نظریه‌ها و آراء و دیدگاه‌های مختلف و متفاوتی در باب فلسفۀ‌ سیاسی اسلامی ارائه شده و البته جای پژوهش‌های عالمانه، دقیق و موشکافانه در این‌زمینه همچنان خالی است. در ادامه به اجمال به معرفی و صورت‌بندی مهم‌ترین نظریه‌هایی که در باب فلسفۀ سیاسی ارائه شده‌اند می‌پردازیم. ‌‌این نظریات از قوت یک‌سانی برخوردار نیستند و برای برخی از آنها فلسفة سیاسی به‌گونه‌‌ای تلویحی و یا بالعرض محل توجه بوده ‌‌است. این نظریه‌ها را می‌توان به سه دستۀ الف) قائلان به انحطاط، ب) امتناع و ج) توانایی سیاسی فلسفۀ‌ اسلامی تقسیم و طبقه‌‌‌بندی کرد. الف) نظریه‌‌های انحطاط: قائلان به انحطاط، فلسفة اسلامی را دارای قابلیت مناسب برای پردازش به سیاست می‌‌دانند، اما معتقدند که فلسفة اسلامی در زمینۀ سیاست به‌تدریج دچار انحطاط گشته و توان تأمل در این حوزه را از دست داده ‌‌است. به گمان این دسته می‌‌توان از دانشی به نام «فلسفة سیاسی اسلامی» سخن گفت و تاریخ فراز و فرود آن را به نگارش درآورد. در تمدن اسلامی و به طورخاص در ایران، فلسفۀ سیاسی، یعنی تأمل عقلی در باب سیاست، به‌تدریج رنگ باخته و دچار رکود و زوال گشته است. هر یک از پژوهش‌گران این تحول را با تعبیرهای مختلفی بیان کرده و در باب علل آن نیز نظریه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. روی‌هم‌رفته می‌‌توان قائلان به انحطاط فلسفة سیاسی را به دو دسته تقسیم نمود: 1) نخست پژوهش‌گرانی که انحطاط فلسفة سیاسی را معلول مؤلفه‌‌های «خارجی» می‌‌دانند. منظور از مؤلفه‌‌های خارجی در این‌‌جا عللی است که در درون تاریخ اندیشه جای ندارند، بلکه از شرایط خارجی بر آن تحمیل می‌‌شوند. به‌عبارت دیگر، این دسته از پژوهش‌گران نقش عوامل غیرمعرفتی را برجسته‌‌تر می‌‌بینند و از تأثیر عناصر بیرونی بر نظام‌‌های معرفتی و فکری سخن می‌‌گویند. برای نمونه سیدمحمد خاتمی «خودکامگی» را مهم‌‌ترین عامل افول اندیشۀ سیاسی و به‌طور خاص، فلسفة سیاسی در ایران معرفی می‌‌کند.[39] به گمان خاتمی، در تمدن اسلامی، خودکامگی و استبداد همواره مانعی بزرگ برای اندیشه‌‌ورزی بوده است و از شکل‌‌گیری و شکوفایی فلسفۀ سیاسی، به‌ویژه پس از فارابی، جلوگیری کرده است. به گمان وی علت اصلی زوال اندیشۀ سیاسی در جهان اسلام پس از فارابی و نیز غلبۀ ‌گونه‌ای صوفی‌گری بر ذهن و ادب بسیاری از مسلمانان، چیزی جز قدرت سیاسی متکی بر درفش و دینار و دروغ نبوده است و گرفتارآمدن ایمان و اندیشه در دام خودکامگی منشأ بسیاری از خسارت‌‌ها و فلاکت‌‌های مسلمانان شده است. او می‌‌نویسد: فلسفۀ سیاست در مجموعه نظام فلسفی او [فارابی] چنان جایگاه بلندی یافته که دست پسینیان به آن نرسیده است یا به ملاحظاتی بدان نپرداخته‌‌اند و در نتیجه سیاست‌‌مداران متغلب، میدان‌‌دار عرصۀ عمل سیاست شده‌‌اند و توجیه‌‌گران ... و فلسفه عملی یا یک‌سره از حوزه تأمل فیلسوف بیرون رفته است و یا دست بالا در عرصۀ اخلاق فردی محصور مانده است... و گزافه نیست اگر بگوییم که چراغ اندیشۀ فلسفی در باب سیاست با فارابی در جهان اسلام روشن شد و با درگذشت او خاموش شد و اگر کورسویی از آن در آراء متفکرانی چون ابن‌مسکویه رازی و ابوالحسن عامری باقی ماند، اما برای فرومردن کامل حتی منتظر فرا رسیدن طوفان سیاه مغول نماند.[40] به گمان وی پس از فارابی نوعی «گذار از فلسفة سیاسی به سیاست شاهی»[41] شکل گرفت و اوضاع اسف‌‌بار جهان اسلام این جریان را به‌گونه‌‌ای پیش برد که اندیشۀ شاهی خود به توجیه نظام تغلب و خودکامگی بدل گردید. داوود فیرحی نیز در کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام به بحث از نسبت اندیشۀ سیاسی اسلامی سده‌‌های میانه و قدرت پرداخته است. وی متأثر از اسلوب تبارشناسی فوکو نتیجه می‌‌گیرد فلسفة سیاسی (همچون دیگر شاخه‌‌های دانش سیاسی اسلام) زادۀ مناسبات قدرت در این تمدن است. به‌گمان وی قدرت همواره تعیّن‌‌بخش دانش سیاسی در تمدن اسلامی بوده است و فلسفة سیاسی در پی توجیه فلسفی نظام‌‌های موجود قدرت سیاسی بوده است. ساختار و شالودۀ فلسفة سیاسی اسلامی بر بازتولید اقتدار سلطانی موجود در تمدن اسلامی استوار است و به‌همین دلیل فلسفة سیاسی از الزامات قدرت پیروی و آن را توجیه می‌‌کند.[42] فیرحی معتقد است حتی فارابی هم در فلسفة سیاسی خویش نظامی اقتدارگرا پروراند و پس از او هم فلسفة سیاسی به‌تدریج در چنبره اقتدارگرایی گرفتار شد. برای نمونه وی دربارۀ ابن‌‌سینا می‌‌نویسد: بوعلی با توجه به ساخت قدرت دوره میانه از یک‌‌سوی و سنت فلسفی افلاطونی از سوی دیگر، طرحی فلسفی از مدینه و رابطة انسان و قدرت سیاسی در آن بنا نمود که بنیاد و سرشتی اقتدارگرا داشت. ثانیاً، با پیوند نظام فلسفی پیش‌‌گفته با الاهیات اسلامی اندیشۀ دینی را به‌خصوص در قلمرو انسان و سیاست در بن‌‌بست اقتدارگرایی حاکم بر منظومۀ فلسفی خود قرار داد. وی با بسط مفاهیم اساسی وحی اسلامی... قرائتی از نصوص اسلامی را گسترش داد که در واقع اقتدارگرایی مکنون در آن بیش از آن‌که برخاسته از نصوص دینی باشد، بازپرداختی ویژه از ساخت قدرت در دورة میانه بود.[43] به گمان فیرحی این روند، یعنی انعکاس قدرت و اقتدارگرایی در فلسفه دورۀ میانه، از فارابی و ابن‌‌سینا تا ملاصدرا موجب شد که دانش سیاسی به‌تدریج از صلاحیت فیلسوفان خارج شده و به فقیهان سپرده شود که با وضوح بیشتری انعکاس‌‌دهندۀ مناسبات قدرت در سده‌‌های میانۀ اسلامی بود. ب) دستۀ دیگر مشتمل بر پژوهش‌گرانی است که بر مؤلفه‌‌های درون معرفتی تأکید می‌‌ورزند و نقش آنها را در رکود فلسفة سیاسی در تمدن اسلامی برجسته می‌‌کنند. برجسته‌‌ترین نماینده این دیدگاه سیدجواد طباطبایی است. طباطبایی به صراحت از زوال اندیشۀ سیاسی (و فلسفۀ سیاسی) در ایران -‌ و در وجهی کلی‌‌تر - تمدن اسلامی، سخن گفته است. از همین‌روی او را باید مهم‌‌ترین نظریه‌‌پرداز زوال و انحطاط تاریخ اندیشۀ سیاسی ایران دانست و برخی از نویسندگانی که از آنها یاد شد، (فیرحی و خاتمی) آشکارا تحت تأثیر او بوده‌‌اند، هرچند در تبیین علت زوال میان آنها تفاوت‌‌هایی به چشم می‌‌خورد. طباطبایی با الگو قرار دادن فلسفة سیاسی یونان و دو عنصر مهم تأمل عقلانی و مصلحت عمومی به بررسی تفصیلی تاریخ فلسفة سیاسی در ایران می‌‌پردازد. از نظر او، فلسفة سیاسی اسلامی به‌دست فارابی تأسیس شد و از آن زمان به‌تدریج روبه زوال و انحطاط نهاد. فلسفة سیاسی در عصر زرّین تمدن ایرانی بر توازنی میان عقل و شریعت استوار بود و درکی عقلانی از دین و سیاست عرضه می‌‌داشت. اما به‌تدریج نگرش عقلانی و فلسفی به حاشیه رانده شده و فلسفة سیاسی روبه زوال نهاد. طباطبایی در توضیح این زوال دو عامل «شریعت ظاهری» و «عرفان‌‌گرایی افراطی» یا مبتذل را برجسته کرده و نشان می‌‌دهد که با غلبه‌یافتن این دو بر ذهنیت ایرانیان، فلسفة سیاسی به حاشیه رانده شد و به ورطة تکرار و تحشیه کشیده شد. نکتۀ مهم این‌جاست که به گمان طباطبایی سرآغاز این زوال را باید نه در خارج از تاریخ فلسفه بلکه در درون آن جست‌و‌جو کرد. به‌عقیدۀ او، مدینۀ فارابی با شهر یونانی - که با مفهوم کلیدی «مصلحت عمومی» در ارتباط است - نسبتی ندارد؛ اهل مدینۀ فاضلۀ فارابی به‌ضرورت، شهروندان یک شهر نیستند و می‌‌توانند در مدینه‌‌های گوناگون پراکنده باشند. همچنین فارابی در بحث از مضادات مدینۀ فاضله از مدینه‌‌هایی نام می‌‌برد که معادلی در تمدن اسلامی ندارند و به نظر می‌‌رسد بیشتر برآمده از یک حصر عقلی باشند تا برآمده از تأملات واقع‌‌بینانه، آن‌‌گونه که در فلسفۀ یونانی وجود دارد. از نظر فارابی، رئیس اول بر مدینه تقدم دارد و اندیشۀ سیاسی عمدتاً معطوف به تحلیل رأس هرم است، که با موجود اول در سلسله مراتب طبیعی عالم متناظر است، و برخلاف اندیشۀ سیاسی یونانی، روابط میان شهروندان در درون شهر، که ارسطو آن را مبتنی بر دوستی می‌‌داند، مورد توجه فارابی نیست.[44] طباطبایی در ادامه بررسی خویش از تاریخ فلسفة سیاسی در ایران به ابن‌‌سینا توجه نشان می‌‌دهد و با تحلیل بخش‌‌های پایانی الاهیات شفا، که شیخ‌الرئیس در آن‌جا و در ذیل بحث از نبوت مباحث مربوط به سیاست را مطرح کرده، نتیجه می‌‌گیرد که بحث ابن‌‌سینا، برخلاف فارابی، در باب امام یا خلیفه‌‌ای است که از طریق نص و از سوی صاحب شریعت انتخاب می‌شود و به همین جهت وی بحثی مستقل درخصوص سیاست را ضروری ندانسته است. طباطبایی نتیجه می‌‌گیرد که اندیشۀ سیاسی ابن‌‌سینا اندیشه‌‌ای عدمی است و مبین امتناع تدوین اندیشۀ سیاسی بر شالودۀ الهیاتی است که خود وی به بسط آن پرداخته بود. او در نهایت مرگ ابن‌‌سینا را آغاز هزارۀ‌‌ زوال اندیشۀ سیاسی می‌‌داند که مهم‌‌ترین ویژگی آن سیطرۀ الاهیات بر اندیشۀ سیاسی است.[45] طباطبایی همچنین می‌‌کوشد تا تناقض‌‌های موجود در اندیشۀ سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی را نشان دهد. به گمان وی مهم‌‌ترین ویژگی حکمت عملی خواجه نصیر را باید در تعارضی دانست که میان عمل و نظر او وجود داشت و در واقع، اندیشۀ سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی سرآغاز شکاف میان عمل و نظر فیلسوفان ایرانی در حوزۀ حکمت عملی بود که این خود همانا بی‌‌معنا شدن حکمت عملی بود؛ زیرا حکمت عملی آن‌گاه که به عمل در نیاید و به عمل نیانجامد فایده‌‌ای برآن مترتب نخواهد بود.[46] به اعتقاد طباطبایی، شکاف میان عمل و نظر، به‌هم خوردن تعادل عقل و شرع و سیطره شریعت قشری‌مآب و عرفان مبتذل و در نهایت، التقاط فکری، در آثار فیلسوفانی چون قطب‌الدین شیرازی و جلال‌الدین دوانی به‌روشنی هویداست و درنهایت با ملاصدرا و پیروانش، فلسفۀ اسلامی، با إعراض از دنیا و توجه به مباحثی چون معاد جسمانی کوشش دیگر فیلسوفان برای دریافتی «غیرمدنی» از فلسفه را به انجام رسانید. اندیشمند معاصر دیگری که به بحث افول فلسفة سیاسی در تمدن اسلامی پرداخته است، رضا داوری اردکانی است. داوری از نخستین فیلسوفان معاصر است که به نسبت میان فلسفة اسلامی و تمدن اسلامی توجه نشان داد و کوشید مبنایی برای قرائت تاریخ اندیشه در ایران به‌دست دهد. کتاب او با نام فلسفۀ مدنی فارابی را می‌‌توان نخستین تلاش ایرانیان معاصر برای ارائه و تبیین فلسفة سیاسی فارابی به‌شمار آورد. تأملات داوری در باب فلسفة سیاسی در تمدن اسلامی عموماً پراکنده‌‌اند و به دلیل لحن محافظه‌‌کارانه‌‌ای که در آثار وی به چشم می‌خورد، نمی‌‌توان نظریۀ منسجمی درخصوص زوال فلسفة سیاسی از آنها استنباط نمود. با این‌حال داوری می‌‌پذیرد که هیچ فیلسوفی به‌جز فارابی از مدینۀ فاضله بحث نکرده و در باب مدینه و تمدن به تفصیل سخن نگفته است.[47] از نظر داوری بی‌‌توجهی فیلسوفان پس از فارابی به حکمت عملی را نباید نشانۀ نقص فلسفة اسلامی دانست[48] و به همین دلیل است که او تلویحاً سیدجواد طباطبایی را به دلیل طرح نظریۀ زوال اندیشۀ سیاسی مورد انتقاد قرار می‌‌دهد، ولی اذعان می‌‌کند کسانی که به طرح این‌ بحث (زوال حکمت مدنی) پرداخته‌‌اند، به نکتۀ مهمی اشاره می‌‌کنند و آن این است که چرا و چگونه تفکر فیلسوفان اسلامی از تفکر دربارۀ تمدن دور می‌‌شود.[49] از نظر داوری برای پاسخ به این پرسش باید به تفاوت طرح فارابی و دیگر حکیمان مسلمان توجه نشان داد. فارابی مؤسس فلسفة اسلامی بود و اعتقاد داشت که تمام علوم و فضائل باید تابع فلسفه و فضائل نظری باشد و مدینه و مناسبات مردمان و نوامیس حاکم بر آن باید بر اساس فلسفه مبتنی گردد. با این وجود، طرحی که فارابی درانداخت در افق مجردات عقلی بود و از همین‌روی، نسبت چندانی با واقعیت‌های موجود تمدن اسلامی نداشت. تمدن اسلامی، برخلاف تمدن جدید غربی، هیچ‌‌گاه بر مبانی فلسفی مبتنی نشد و به همین دلیل، طرح مدینۀ فاضله و فلسفۀ مدنی فارابی هیچ‌‌گاه منشأ اثرات جدّی نگشت. بدین‌سان، چون فلسفه مبنای تمدن اسلامی نبوده است عنایت حکیمان مسلمان به علم مدنی، که مستلزم هماهنگی علم نظری و حکمت عملی است، نیز به‌تدریج رنگ می‌‌بازد. از همین‌روی برخی از فیلسوفان اسلامی به‌صراحت اظهار کرده‌اند که با وجود شریعت، نیازی به حکمت عملی نیست و بعضی دیگر با وجود اطلاع از مأخذ و اصل حکمت مدنی و عملی، آن را مجموعه‌‌ای از اقوال و کلمات انبیاء سلف دانستند تا وجهی برای حفظ آن داشته باشند. داوری می‌‌نویسد: اخلاف فارابی کم‌وبیش متوجه شده بودند که لزومی ندارد که از علم نظری دستور فعل و عمل استنباط کنند؛ زیرا می‌‌دانستند که شریعت متکفل و متعهد این امر است و بدون این‌که احتیاج به علم عملی یونانی داشته باشد، تکلیف انسان را نسبت به خدا و موجودات و اشخاص... تعیین می‌‌کند.[50] بدین‌‌سان عدم هماهنگی میان فلسفه و تمدن اسلامی، به‌تدریج سبب سیطره شریعت و رنگ باختن حکمت عملی در تمدن اسلامی گردید. داوری در مقاله‌‌ای که بعدها دربارۀ اندیشۀ سیاسی ملاصدرا به نگارش درآورد چنین نوشت: طرحی که به‌صورت اجمالی در نظر فارابی ظاهر شده بود در تفکر ملاصدرا از پرده ابهام بیرون آمد و سیاست و شریعت کلاً به هم پیوست و در این وضع دیگر تفصیل فلسفۀ مدنی و سیاسی نیز چندان مورد نداشته است.[51] به نظر می‌‌رسد بخش نخست این نقل قول با آنچه داوری پیشتر گفته بود، در تعارض است؛ زیرا وی در این‌‌جا فارابی را نیز پایه‌‌گذار طرح پیوند سیاست و شریعت دانسته است. ب) نظریه‌‌های امکان برخی از پژوهش‌گران معاصر بر این باورند که فلسفة اسلامی همواره قابلیت تأمل در امور سیاسی را داشته است و این توانایی در طول زمان نه‌تنها ضعیف نشده، بلکه در بسیاری موارد بسط و توسعه نیز یافته است. به باور این نویسندگان، فلسفة سیاسی اسلامی در دوره‌‌های تاریخی مختلف شاهد رشد و بالندگی بوده و به‌خوبی توانسته است برای پرسش‌‌های زمانه پاسخ مناسب عرضه کند. توجه به این نکته ضروری است که عمده مدافعان این نظریه‌‌ها، مباحث خود را در پاسخ به قائلان به انحطاط در اندیشۀ سیاسی سامان داده‌‌اند و بدین‌‌سان، دست‌‌کم محرک نخستین آنها، نقد و ردّ نظریۀ زوال اندیشۀ سیاسی در ایران و جهان اسلام بوده است که از سوی سیدجواد طباطبایی ارائه شده است. به همین دلیل جنبۀ سلبی نظریه‌‌های امکان بسیار قوی است و حتی گاه صبغه‌‌ای جدلی به خود می‌‌گیرد. با این وجود، این پژوهش‌گران همچنین می‌‌کوشند با بازسازی اندیشۀ سیاسی فیلسوفان متأخر، نشان دهند که فلسفة اسلامی نه‌تنها قابلیت تولید فلسفة سیاسی را دارد، بلکه امر سیاسی همواره در کانون توجه فلسفة اسلامی بوده است و هیچ‌‌گاه از دید فیلسوفان اسلامی دور نمانده است؛ حتی آن‌جا که فلسفۀ اسلامی - برای نمونه، حکمت متعالیه ملاصدرا - به‌صراحت در باب سیاست سخنی نگفته است، مبانی کافی برای تدوین نظام جامعی در فلسفة سیاسی را به‌دست داده است و از همین‌روی، می‌‌توان امروزه با بهره‌‌گیری از آن مبانی به تأسیس نظام فلسفة سیاسی پرداخت. قائلان به امکان فلسفة سیاسی اسلام معتقدند که نظریۀ زوال اندیشۀ سیاسی در اسلام با مشکلات بسیاری روبه‌رو است. به اعتقاد آنها معیارهای طباطبایی برای نگارش تاریخ فلسفة سیاسی در اسلام، یعنی عقل‌‌گرایی و مصلحت عمومی، از سنت فلسفة سیاسی یونانی اخذ شده است و الزاماً با شرایط تمدن اسلامی مطابقت ندارد. از همین‌روی، آنها استدلال می‌‌کنند که دور شدن تدریجی فلسفة اسلامی از فلسفة سیاسی یونانی را نباید به زوال آن تعبیر کرد. از نظر این پژوهش‌گران، مفهوم عقلانیت در نزد مسلمانان، معنای ویژه‌‌ای به خود گرفت و در فلسفة اسلامی با آموزه‌‌های شرعی و دینی هماهنگ شد؛ زیرا «عقل و شرع نه‌تنها هیچ تضاد و اختلافی با هم ندارند که جوهرۀ آنها یکی است و هریک از این دو در آغوش دیگری می‌‌تواند به بالندگی و شکوفایی برسد.»[52] به اعتقاد این دسته از پژوهشگران، نظریۀ زوال متناسب با الزامات تمدن اسلامی نیست و می‌‌کوشد معیارهای یونانی را بر مصالح فلسفة اسلامی تحمیل کند.[53] یکی از این نویسندگان پیشنهاد داده است که آنچه طباطبایی زوال اندیشه می‌‌خواند را باید «رکود اندیشه» دانست و در بیان وجه تفاوت این دو می‌‌نویسد: از نظر ما در شرایط رکود، موانع عارضی و قابل رفع است و به نوعی عارض بر اندیشه شده در حالی‌که در شرایط امتناع و زوال، موانع درونی، ذاتی و غیرقابل رفع می‌‌باشند.[54] به نظر می‌‌رسد این ایراد بر دریافتی نادرست از نظریة زوال بنا شده است؛ زیرا چنان‌که توضیح داده شد، نظریۀ زوال بر توانایی سنت فلسفۀ اسلامی در تدوین فلسفة سیاسی اذعان دارد، اما مدعی است که این توانایی در طول زمان و بر اثر عوامل متعدد به تحلیل رفته است. اساساً وجه تمایز نظریۀ زوال و امتناع در همین نکته نهفته است.[55] همچنین ادعای طباطبایی مبنی بر این‌که زوال فلسفة سیاسی با ابن‌‌سینا آغاز شد، به‌شدت مورد نقد و مخالفت این نویسندگان بوده است. به اعتقاد ابوالفضل شکوری فلسفة سیاسی ابن‌‌سینا، برخلاف نظر طباطبایی و خاتمی، نه‌تنها مبین زوال اندیشۀ سیاسی نیست، بلکه حتی از فلسفة سیاسی فارابی هم فراتر رفته و به طرح مباحثی جدید و بدیع پرداخته و نظامی نو در فلسفة سیاسی درانداخته است.[56] غلامحسین ابراهیمی دینانی نیز در ادعای طباطبایی مبنی بر برهم خوردن توازن حکمت و شریعت یا عقل و نقل نزد خواجه نصیر و دیگر حکمای متأخر ایرانی تردید و تشکیک کرده و بر این اعتقاد است که: تعادل میان عقل و نقل در نظر حکمای اسلامی جایگاه ویژه داشته و در یک عرض عریض همواره مورد توجه بوده است... خواجه نصیرالدین طوسی از جمله اندیشمندانی است که نه‌تنها تعادل میان عقل و نقل را به زیان عقل از میان برنداشته، بلکه تا آن‌جا که توانسته علم کلام را به فلسفه نزدیک کرده است.[57] نویسندگان قائل به نظریه امکان، معتقدند که خاستگاه تأسیس فلسفه و فلسفة سیاسی را نباید تنها در یونان جست، بلکه تمدن‌‌های شرقی در این حوزه پیشتاز بوده‌‌اند. آنها با تکیه بر پژوهش‌‌هایی که افلاطون و برخی دیگر از حکمای یونانی را متأثر از سنن شرقی و ایرانی می‌‌دانند، معتقدند که «به گواه علمی تاریخ، شرق و به‌ویژه ایران، خاستگاه تمدن و ایران زایشگاه، پرورشگاه و پیشاهنگ و آموزشگاه حکمت خالده و به‌ویژه کارگاه آموزشی حکمت مدنی و سیاسی در شرق و در تاریخ جهان محسوب می‌‌شود.»[58] با توجه به این دیدگاه، فلسفه و فلسفة سیاسی با فارابی از افلاطون و ارسطو فراتر رفت، به‌دست ابن‌‌سینا بسط و گسترش یافت و با حکمت متعالیۀ ملاصدرا به تکامل رسید.[59] فلسفة اسلامی سیاست را بر مبنای شرع می‌‌بیند و از همین‌روی، امتزاج تدریجی آن با آموزه‌‌های شرعی اسلام، به هیچ‌‌وجه به‌معنای زوال اندیشۀ سیاسی نیست، بلکه فیلسوفانی چون ابن‌‌سینا، خواجه‌‌ نصیر و ملاصدرا با طرح فلسفة سیاسی در ذیل الاهیات راه را برای تکامل فلسفة سیاسی «متعالیه»گشودند. در سال‌های اخیر، بحث از فلسفة سیاسی متعالیه از سوی برخی پژوهش‌گران مطرح شده است. همان‌‌گونه که اشاره شد به اعتقاد سیدجواد طباطبایی - در بخش پایانی کتاب زوال اندیشۀ سیاسی در ایران - ملاصدرا را باید اوج منحنی زوال اندیشۀ سیاسی در ایران دانست؛ زیرا او دغدغۀ سیاست نداشت و در اندک فقراتی نیز که به اندیشۀ سیاسی پرداخته است، صرفاً مباحث فارابی را تکرار کرده است، بی‌آن‌که سخنی تازه در این زمینه آورده باشد. قائلان به امکان و توانایی فلسفة سیاسی اسلامی با این دریافت کاملاً مخالف‌‌اند. این بحث به‌ویژه از آن جهت اهمیت دارد که حکمت متعالیۀ ملاصدرا آخرین دستاورد فلسفی در تمدن اسلامی است و از جهاتی می‌‌توان آن را برآیند تمامی تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی - به‌ویژه در ایران - دانست. از همین‌روی بحث در باب توانایی فلسفۀ ملاصدرا در پرداختن به سیاست را باید مهم‌‌ترین محل نزاع میان نظریه‌‌پردازان زوال و قائلان به امکان فلسفة سیاسی اسلامی دانست. قائلان به فلسفة سیاسی متعالیه را می‌‌توان اجمالاً به دو دسته تقسیم نمود: نخست، پژوهش‌گرانی که معتقدند حکمت متعالیه نه‌تنها توانایی پرداختن به مباحث فلسفة سیاسی را دارد، بلکه خود صدرالمتألهین و دیگر حکیمان پیرو او به تدوین این فلسفة سیاسی پرداخته‌‌اند، اما الزاماً رسالۀ مستقلی در این باب به نگارش درنیاورده‌‌اند. غلامرضا اعوانی، معتقد است که: آنچه دربارۀ ملاصدرا گفته شده این است که چون کتابی دربارۀ سیاست ندارد، بنابراین فلسفۀ سیاست و حکومت ندارد و بنابراین او را متهم کرده‌‌اند که از این مباحث غفلت ورزیده و او را حتی مورد ملامت قرار داده‌‌اند.[60] به اعتقاد اعوانی، ملاصدرا «یک فلسفة سیاسی بر مبنای حکمت نبوی و حکمت متعالیه تأسیس کرده که بخش مهمی از آثار او را تشکیل می‌‌دهد.»[61] او همچنین تصریح می‌کند که: دیدگاه ملاصدرا در فلسفة سیاسی با دیدگاه فارابی تفاوت دارد. سیاست فارابی برگرفته از سیاست مدن یونان است، نظام فلسفی او برگرفته از ارسطوست و فلسفة سیاسی او بیشتر برگرفته از افلاطون است. اما در ملاصدرا این‌طور نیست. تفکر ملاصدرا در سیاست مُدن وَلوی، علوی و نبوی است.[62] او در ادامه چنین نتیجه می‌‌گیرد که: این‌که می‌‌گویند ملاصدرا دربارۀ سیاست مدن بحث نکرده است، اگر منظور معنای یونانی و ارسطویی سیاست مدن است درست است اما اگر منظور سیاست مبتنی بر شریعت است درست نیست.[63] روشن است که نقد اعوانی ناظر به مباحث طباطبایی در کتاب زوال اندیشۀ سیاسی در ایران است. سیدمحمد خامنه‌‌ای دیگر پژوهش‌گر برجسته حکمت متعالیه نیز معتقد است که: متأسفانه بعضی از روی ناآگاهی و در حالی‌که از دور دستی بر آتش دارند و یا حتی دستی بر آن ندارند و صرفاً اسمی شنیده‌‌اند، ادعا می‌‌کنند که ملاصدرا چون کتابی به نام سیاست ندارد بنابراین به سیاست نپرداخته است.[64] در همین راستا برخی کوشیده‌‌اند تا نظام فلسفۀ سیاسی ملاصدرا را در مقایسه با حکیمان پیشین - به‌ویژه فارابی - ترسیم و بررسی کرده و ابتکارات صدرا در این حوزه را نشان دهند.[65] گروه دوم، پژوهش‌گرانی هستند که معتقدند حکمت متعالیه توانایی کافی برای ورود به عرصه فلسفة سیاسی را دارد، اما تا اندازه‌ای می‌‌پذیرند که ملاصدرا و شارحان وی به پرسش‌‌های سیاسی نپرداخته‌‌اند، اما می‌‌توان بر مبنای شالوده‌‌های نظری حکمت متعالیه، نظامی فکری تأسیس نمود که امکان و توانایی طرح پرسش‌‌های سیاسی و پاسخ‌گویی به آنها را داشته باشد.[66] به اعتقاد آیت‌الله جوادی آملی، دلیل عدم توجه ملاصدرا به سیاست این است که حکمت متعالیه به مسائلی بسیار برتر از سیاست می‌‌پردازد و پرداختن به امور جزئی در شأن آن نیست. ایشان می‌‌نویسند: هرگز نباید توقع داشته باشیم که در باب سیاست و فلسفه سیاسی، که فلسفه‌‌ای مضاف است، [به‌طور مستقیم] از حکمت متعالیه پاسخ بگیریم. شما اگر نُه جلد اسفار را به‌طور دقیق ورق بزنید، هرگز جوابی نخواهید یافت... از میزان عمیق و وسیع حکمت متعالیه نباید توقع داشت که مواد جزئی سیاست را تبیین کند، بلکه باید از این ذخیره اساسی مبانی را استخراج کنیم. در آن صورت می‌‌توانیم با آن مبانی، مواد سیاست و امثال آن را بفهمیم. این همانند درآمدی پویا خواهد بود که نیاز امروز و فردای ما را تأمین خواهد کرد و در هر حال می‌‌تواند پاسخ‌‌گو باشد.[67] در همین راستا او کوشیده است تا با تکیه بر مبانی صدرایی (حرکت جوهری، اصالت وجود، ادراکات اعتباری، خلیفۀ‌اللهی انسان و....) به تدوین نظام فلسفی منسجمی در حوزۀ اندیشۀ سیاسی و همچنین تبیین و توضیح پاره‌‌ای از مسائل سیاسی مانند مشروعیت، نقش مردم، امنیت، ولایت فقیه و مانند آن بپردازد.[68] همچنین برخی پژوهش‌گران کوشیده‌‌اند اندیشه‌‌های سیاسی امام خمینی(ره) را در تداوم حکمت متعالیه ارزیابی کنند و بدین‌‌سان، انقلاب اسلامی ایران را از حیث نظری متأثر از حکمت متعالیه معرفی کنند.[69] روی‌‌هم‌رفته، باید گفت که قائلان به امکان و توانایی فلسفة سیاسی اسلامی تاکنون آثار مدون و منسجمی در تبیین این بحث به نگارش درنیاورده‌‌اند و در بسیاری موارد، مباحث مطرح شده از سوی آنها در حد ادعا و خطابه باقی مانده است.[70] ج) نظریه‌‌های امتناع قائلان به امتناع فلسفة سیاسی در تمدن اسلامی معتقدند که فلسفة اسلامی اساساً توانایی پرداختن به امر سیاسی را ندارد و از همین‌روی، سخن گفتن از مفهومی به نام «فلسفة سیاسی اسلامی» بی‌‌معناست. این دسته از نظریه‌‌پردازان، عمدتاً تحت تأثیر آرای شرق‌‌شناسانی هستند که در باب فلسفة اسلامی به تأمل پرداخته‌‌اند. پاره‌‌ای از این مستشرقان اساساً وجود دانشی به نام «فلسفۀ اسلامی» را انکار کرده‌ و بر این اعتقادند که فلسفۀ موجود در تمدن اسلامی تنها ترجمه آثار یونانی است که با مفاهیم و اندیشه‌‌های دینی و کلامی مسلمانان امتزاج یافته است. سنت شرق‌‌شناسی کلاسیک فلسفة اسلامی را دارای ویژگی‌هایی می‌‌دانند و آن را از فلسفۀ غربی متمایز می‌‌کنند. به‌گمان آنها فلسفه در تمدن اسلامی بیشتر خصلت کلامی و گاه عرفانی دارد و از این جهت، خِرَدگرایی - که لازمه تأمل فلسفی است - در آن قوی نیست. شرق‌‌شناسان همچنین فلسفة اسلامی را واسطه‌‌ای میان فلسفۀ یونانی و فلسفۀ قرون وسطا می‌‌دانند و آن را در ذیل تاریخ فلسفۀ غربی مطرح می‌‌کنند. به همین جهت است که اغلب آنها تاریخ فلسفة اسلامی را با مرگ ابن‌‌رشد پایان یافته می‌‌دانند.[71] بدیهی است که این مستشرقان به‌طریق اولی، منکر وجود دانشی به نام «فلسفة سیاسی اسلامی» هستند. اما دسته‌‌ای دیگر از مستشرقان هرچند به وجود فلسفة اسلامی اذعان دارند اما به‌طور خاص معتقدند که فلسفة اسلامی قابلیت و توانایی تأمل جدّی در حوزۀ سیاست را نداشته است. برای نمونه، دیمیتری گوتاس، شرق‌‌شناس برجستۀ یونانی، معتقد است که تنها فلیسوف سیاسی در تاریخ اسلام، ابن‌خلدون است؛ زیرا تنها ابن‌‌خلدون بود که توانست امر سیاسی را به‌عنوان حوزه‌‌ای مستقل و فلسفة سیاسی را به‌مثابه دانشی مجزا مطرح نماید. به نظر او، فارابی - که عموماً برجسته‌‌ترین فیلسوف سیاسی مسلمان شناخته می‌‌شود - بحث از سیاست را بر مبنای نظریۀ صدور فلوطینی و در ذیل مراتب وجود پیش می‌‌برد و بدین‌‌سان امور سیاسی در نظر وی دارای استقلال نبودند اما ابن‌‌خلدون که به نقادی آگاهانۀ فلسفة سیاسی فارابی پرداخت تنها کسی بود که می‌‌توان کارش را فلسفة سیاسی خواند.[72] آرامش دوستدار از پژوهش‌گرانی است که تحت تأثیر سنت شرق‌‌شناسی آلمان به تاریخ اندیشۀ اسلامی می‌‌نگرد. بحث دوستدار در باب فلسفة سیاسی اسلامی را باید تحت نظریۀ کلی او درخصوص تاریخ اندیشه در ایران مورد توجه قرار داد. به‌گمان او «دین‌خویی» خصلت بارز ایرانیان درطول تاریخ، از ایران باستان تاکنون، بوده است. دین‌خویی به‌معنای جزم‌‌اندیشی و تعبدگرایی است و به‌عبارت دیگر، دریافتی بیگاه از پرسش و گریزان از طرح مسائل بغرنج و کوشش برای یافتن پاسخ برای آنها است. به عقیدۀ او، نگرش دینی برای پرسش‌‌ها، پاسخی از پیش آماده دارد و پدیده‌‌های مربوط به حیات فردی یا اجتماعی بشر را در ذیل همین نگرش درک می‌‌کند.[73] از همین‌روی دوستدار به «امتناع تفکر در فرهنگ دینی»[74] معتقد است و «دین‌خویی» را مهم‌‌ترین مانع در راه تفکرفلسفی معرفی می‌‌کند. به گمان دوستدار اندیشۀ سیاسی در اسلام بر دو منبع مهم تکیه دارد: نخست فلسفۀ یونانی و دوم آموزه‌‌های اسلامی. به اعتقاد او، فلسفۀ یونانی در شکل هلنیستی و اسکندرانی - که خود شکل منحرف‌‌شده‌‌ای از فلسفۀ متقدم یونانی بود - به تمدن اسلامی رسید و از همین‌روی خرد یونانی هرگز به اندیشۀ اسلامی منتقل نشد و آنچه به مسلمانان رسید اقتباسی التقاط‌‌گونه از برخی مفاهیم یونانی بود.[75] از سوی دیگر به باور دوستدار اندیشۀ اسلامی نیز بر شالوده‌‌هایی چون نابرابری میان انسان‌‌ها، خردستیزی و جبرگرایی استوار بود و همین راه را بر تدوین فلسفة سیاسی اسلامی می‌‌بست. او در نقدکتاب اندیشۀ سیاسی در اسلام معاصر نوشتۀ حمید عنایت معتقد است که اساساً در تمدن اسلامی، از گذشته تاکنون، چیزی به نام اندیشۀ سیاسی وجود نداشته است.[76] محمدرضا فشاهی نیز از دیگر نویسندگانی است که تحت تأثیر سنت شرق‌‌شناسی به امتناع فلسفة سیاسی در اسلام معتقدند. وی معتقد است که: همۀ آنچه که از فارابی تا ملاصدرا تا [علّامه] طباطبایی گفته و نوشته شده، یک‌سره الاهیات است و هیچ شباهتی به فلسفه به مفهوم آتنی آن ندارد. به‌عبارت دیگر، پوستۀ این تفکر عقل است و هستۀ آن وحی و عرفان. یعنی خِرَدگراترین فیلسوف جهان اسلام، ملاصدرا، در حقیقت عارف‌‌ترین آنها بوده است. درنتیجه سراسر آنچه گفته و نوشته شده، الهیات، عرفان، عدل الهی، کلام و یا حکمت الاهی بوده است و نه فلسفه.[77] فشاهی معتقد است که مباحث حکیمان اسلامی در باب سیاست بیش از این‌که به تأملات فلسفی مربوط باشد به اعتقادات دینی و کلامی آنها باز می‌‌گردد و اندیشۀ سیاسی در اسلام همواره در پی توجیه آموزه‌‌های سیاسی اسلامی بوده است و نمی‌‌توان آن را «فلسفه سیاسی» نام نهاد. درمجموع، هر سه دسته از پژوهش‌گران، که آنها را تحت نظریه‌‌های انحطاط، امکان و امتناع قرار دادیم، با نقدهای بسیاری مواجه‌‌اند. مهم‌‌ترین اشکالی که به نظریه‌‌پردازان انحطاط وارد شده است این است که ترسیم منحنی زوال اندیشه همواره باید بر اساس معیاری مشخص صورت گیرد و این معیارها الزاماً مورد قبول همه نیست. درنتیجه مفهوم انحطاط، با توجه به معیارهای مختلف، مفهومی نسبی خواهد بود. برای نمونه، برخی معتقدند اگر به‌جای فلسفة سیاسی یونانی و ویژگی‌های آن، آموزه‌‌های شرعی را معیار قرار دهیم، ممکن است بحث از زوال فلسفة سیاسی اسلامی بی‌‌معنا گردد. مهم‌‌ترین نقدی که به قائلان امکان فلسفۀ‌ سیاسی وارد شده این است که تفکیک دقیقی میان مباحث پراکنده سیاسی و فلسفۀ سیاسی، به‌مثابه نظام فکری منسجم و عقلانی، انجام نداده‌‌اند. از سوی دیگر، بسیاری از مدعیات این نویسندگان از استدلال کافی بی‌بهره است و در موارد بسیار در حد ادعای صرف باقی می‌‌ماند. برای مثال،‌ به آسانی می‌‌توان ادعا کرد که استخراج فلسفة سیاسی از مبانی فلان حکیم اسلامی ممکن است، اما مهم این است که نشان دهیم چگونه می‌‌توان این کار را انجام داد. قائلان به امتناع فلسفة سیاسی نیز عمدتاً نسبت به ویژگی‌های تمدن اسلامی غافل بوده‌‌اند. برای مثال، اغلب این پژوهش‌گران نسبت به تفاوت‌‌های فلسفه و کلام در تمدن اسلامی - که از قضا همواره در تنش با یک‌دیگر بوده‌‌اند - آگاهی ندارند و این نکته را نادیده می‌‌گیرند که فلسفة اسلامی همواره از کلام متمایز بوده است. از سوی دیگر، امتناع تأسیس فلسفة سیاسی بر مبنای دین، ادعایی است ثابت‌‌نشده؛ چرا که اولاً، فاقد استدلال و فروکاهنده است و ثانیاً، تحقق تاریخی فلسفة سیاسی در سنت‌‌های مسیحی و یهودی را نادیده می‌‌گیرد. سخن آخر به اعتقاد بسیاری از پژوهش‌گران، هر نظام فلسفی کامل باید بتواند ساحت سیاسی یا شهر را به‌مثابه موضوع تفحص فلسفی مطرح کند و از همین‌روی، فلسفه‌‌ای را که پرسش از امر سیاسی را طرح نکرده یا در طرح آن توانا نیست، نمی‌‌توان جامع دانست. برخی از پژوهش‌گران حتی گامی فراتر نهاده و اعتقاد دارند نظام‌‌های فلسفی جامع سرشتی سیاسی دارند.[78] محسن مهدی، پژوهش‌گر برجستۀ فلسفۀ سیاسی در اسلام، معتقد است که در قرون نخستین اسلامی و تا پیش از حملات غزالی - که او آن را دورۀ کلاسیک اسلامی می‌‌خواند - فلسفۀ اسلامی و علوم دینی (فقه، کلام و مانند آن)، در چارچوبی مورد فهم قرار می‌‌گرفتند که توسط فلسفۀ سیاسی مهیا شده بود و به‌تدریج این چارچوب جای خود را به چارچوب دیگری که همانا عرفان اسلامی باشد، داد.[79] این قول نشان‌‌دهندۀ اهمیت فلسفۀ سیاسی و جایگاه آن در دوره‌‌ای از تاریخ اندیشه در تمدن اسلامی است. در دورۀ درخشش علوم در تمدن اسلامی، فلسفۀ اسلامی پیوند ژرفی با تمدن اسلامی داشت و از همین روی، قادر به طرح پرسش از ماهیت امور سیاسی بود. آیا امروزه می‌‌توان از دانشی به نام فلسفۀ سیاسی اسلامی سخن گفت و پیوند آن را با تمدن اسلامی، یا دست‌‌کم تمدن ایرانی، مورد بررسی قرار داد؟ در نوشتار حاضر کوشیدیم آراء نویسندگان و پژوهندگان این حوزه را صورت‌‌بندی کنیم و تنوع عقاید که شامل قائلان به امتناع، امکان و زوال فلسفۀ سیاسی در تمدن اسلامی می‌‌گردد را نشان دهیم. فلسفۀ اسلامی از برخی جهات، تأثیراتی سیاسی بر تاریخ فلسفۀ سیاسی در غرب گذاشته است. برای نمونه آموزۀ مشهور به حقیقت دوگانه که از آراء ابن‌‌رشد برگرفته شده است و ریشه در اندیشه‌‌های فارابی دارد، به باور بسیاری در تاریخ فلسفۀ قرون وسطای غرب و حتی بر اندیشه‌‌های نهضت رنسانس و اصلاح دینی تأثیر بسزایی برجای گذاشته است. هم‌‌چنین می‌‌توان از تأثیرگذاری فارابی و ابن‌‌سینا بر کلام و فلسفۀ سیاسی یهودی سده‌‌های میانه (به‌ویژه ابن‌‌میمون) و از آن طریق بر پاره‌‌ای از فیلسوفان جدید مانند اسپینوزا یاد کرد. فیلسوفان غربی به‌واسطۀ ترجمه‌ها و شرح‌های کُربن از حکمة الاشراق سهروردی و دیگر فیلسوفان اشراقی نیز با وجوه دیگری از فلسفۀ اسلامی آشنا شدند و همین اندیشه‌‌ها تأثیرهایی بر جریان‌‌های فلسفۀ سیاسی معاصر نهاد. تمام اینها نشان می‌‌دهد که فلسفۀ اسلامی قابلیت و توانایی تأمل در باب امر سیاسی را دارد، اما مع‌الاسف تاکنون تمامی جنبه‌‌های آن مورد بررسی قرار نگرفته و مهم‌‌تر از آن این‌که کمتر تلاشی برای بازتفسیر اصول و مبانی فلسفۀ اسلامی بر اساس مقتضیات دنیای جدید صورت گرفته است. از همین‌روی، یکی از مهم‌‌ترین وظایف پژوهش‌گران فلسفۀ سیاسی عنایت به نظام سنت فلسفۀ اسلامی و کشف قابلیت‌‌ها و توانایی‌‌های آن است. از سوی دیگر، باید از هرگونه افراط، تفسیر به‌رأی و برداشت‌‌های ایدئولوژیک و تحمیلی از متون فلسفی کهن خودداری کرد و این مستلزم آن است که به جای توجه به جزئیات و امور سطحی به مبانی و شالوده‌‌های فلسفۀ اسلامی توجه نشان داده و بر توانایی‌های آن در پرداختن به پرسش‌‌های سیاسی زمانه بیفزاییم. پی‌نوشت‌ها کتاب‌نامه 1. ‌‌ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «معنای سیاست مدن در ملاصدرا»، فلسفه سیاسی در حکمت ملاصدرا، به کوشش محمد خامنه‌‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1386. 2. ــــــــــــ ، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، 1376. 3. ‌‌‌‌ابن‌سینا، منطق المشرقیین، بیروت، 1982. 4. ــــــــــــ ، «اقسام العلوم»، تسع رسائل، قاهره، دارالعرب للبستانی، بی‌‌تا 5. ــــــــــــ ، «طبیعیات من عیون الحکمه»، تسع رسائل. 6. ــــــــــــ ، الهیات دانشنامۀ علایی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، 1383. 7. ــــــــــــ ، تسع رسائل. 8. ‌‌ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمۀ محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، 1378. 9. ــــــــــــ ، سیاست، ترجمۀ حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، 1371. 10. اشتراوس، ‌‌لئو، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمۀ باقر پرهام، تهران، آگه، 1373. 11. ــــــــــــ ، فلسفۀ سیاسی چیست؟، ترجمۀ فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی. 12. ‌‌افروغ، عماد، گفتارهای انتقادی، تهران، شرکت انتشارات سوره مهر، 1385. 13. ــــــــــــ ، «انقلاب صدرایی، تبیین انقلاب اسلامی بر اساس حکمت متعالیه»، هفته‌‌نامه پگاه حوزه. 14. ‌‌افلاطون، «قوانین»، ترجمۀ محمدحسن لطفی، دوره آثار افلاطون، جلد چهارم، تهران، خوارزمی، 1378. 15. ‌‌اکبریان، رضا، «مقایسه میان نظر ملاصدرا و فارابی درباره رئیس اول مدینه». 16. امیدی، مهدی، «امکان فلسفه سیاسی اسلامی و نقدهای آن»، پژوهش و حوزه، سال ششم، 1384، شماره اول و دوم. 17. آیت‌‌اللهی، حمیدرضا «ضرورت ارائه اندیشه سیاسی مبتنی بر دیدگاه صدرایی». 18. بدوی،‌‌ عبدالرحمن، افلاطون فی الاسلام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مک‌‌گیل، 1353. 19. بستانی، احمد «تاریخ‌‌نگاری فلسفه سیاسی اسلامی»، پژوهش و حوزه، 1384. 20. ــــــــــــ ، «نقدی بر گزارش ارزیابی تحلیلی انتقادی نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران»، مجله علوم سیاسی، سال هفتم، شماره 26. 21. ــــــــــــ ، و حقیقت، سیدصادق، «ملاحظاتی دربارۀ کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام»، مجله نامه مفید، سال هشتم، شماره 32. 22. پانوسی، استفان، تأثیر فرهنگ و جهان‌‌بینی ایرانی بر افلاطون، تهران، انجمن فلسفه ایران، 1356. 23. ‌‌تقوی، محمدناصر، دوام اندیشه سیاسی در ایران، ارزیابی تحلیلی نظریه زوال اندیشه سیاسی، قم، بوستان کتاب، 1384. 24. جمیلی، رشید، نهضت ترجمه در شرق جهان اسلام در قرن سوم و چهارم هجری، ترجمه صادق آینه‌‌وند، تهران، سمت، 1385. 25. ‌‌جوادی آملی، عبدالله، «حکمت متعالیه سیاست متعالیه دارد»، سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، به کوشش شریف لک‌‌زایی، قم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1387. 26. حائری یزدی، مهدی، جستارهای فلسفی، به اهتمام عبدالله نصری، تهران، مؤسسۀ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، 1384. 27. خامنه‌ای،‌‌ سیدمحمد، «حکمت عملی در حکمت متعالیه»، فلسفه سیاسی در حکمت ملاصدرا. 28. خاتمی، سیدمحمد، آیین و اندیشه در دام خودکامگی، تهران، طرح نو، 1378. 29. ‌‌داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی، 1387. 30. داوری اردکانی، رضا، «رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا»، فلسفۀ تطبیقی، تهران، نشر ساقی، 1383. 31. ــــــــــــ ، فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران، نشر ساقی، 1382. 32. ــــــــــــ ، مقام فلسفه در تاریخ دورۀ اسلامی ایران، تهران، هفته‌نامه نهضت زنان مسلمان، بی‌تا. 33. ‌‌دوستدار، آرامش امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس، نشر خاوران، 2001. 34. ــــــــــــ ، درخشش‌‌های تیره، پاریس، نشر خاوران، 1999. 35. رضوانی، محسن، لئو اشتراوس و فلسفۀ سیاسی اسلامی، قم، مؤسسه پژوهشی امام خمینی;، 1384. 36. ــــــــــــ ، «مفهوم فلسفۀ سیاسی اسلامی»، پژوهش و حوزه، سال ششم، 1384، شماره اول و دوم. 37. ‌‌شکوری، ابوالفضل، فلسفۀ سیاسی ابن‌سینا، تهران، انتشارات عقل سرخ، 1384. 38. ‌‌صدرا، علیرضا، گرایش فلسفی - سیاسی، تهران، نشر میزان، 1386. 39. ضیائی، حسین «سهروردی»، تاریخ فلسفۀ اسلامی، به کوشش حسین نصر و الیور لیمن، تهران، انتشارات حکمت، 1383. 40. طباطبایی، ‌‌سید جواد، جدال قدیم و جدید، تهران، نگاه معاصر، 1382. 41. ــــــــــــ ، زوال اندیشۀ سیاسی در ایران، تهران، کویر، 1383. 42. ــــــــــــ ، ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران، طرح نو، 1379. 43. طوسی، ‌‌خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، خوارزمی. 44. عامری، ابوالحسن، الأعلام بمناقب الاسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1367. 45. الفارابی، ابونصر، التنبیه علی سبیل السعادة، حققه جعفر آل یاسین، تهران، افست انتشارات حکمت، 1371. 46. فشاهی، محمدرضا، ارسطوی بغداد، تهران، نشر کاروان، 1380. 47. ‌‌کاسیرر، ارنست، اسطوره دولت، ترجمۀ یدالله موقن، تهران، هرمس، 1377. 48. ‌‌کربن، هانری، تاریخ فلسفۀ اسلامی، ترجمۀ جواد طباطبایی، تهران، کویر، 1373. 49. کرمر، جوئل، فلسفه در عصر رنسانس اسلامی، ترجمۀ سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1379. 50. گادامر، ‌‌هانس گئورگ، آغاز فلسفه، ترجمۀ عزت‌الله فولادوند، تهران، هرمس، 1383. 51. گوتاس، دیمیتری، تفکر یونانی، فرهنگ عربی، ترجمۀ سعید حنایی کاشانی، تهران، نشر دانشگاهی، 1381. 52. لک‌‌زایی، شریف، «بسط فلسفۀ سیاسی متعالیه»، فصلنامه دانشگاه اسلامی، سال دوازدهم، شماره 3، 1387. 53. مجتبایی، فتح‌الله، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان، 1352. 54. والبریج، جان، قطب‌الدین شیرازی و علم‌الانوار در فلسفۀ اسلامی، ترجمۀ جواد قاسمی، تهران، انتشارات آستان قدس رضوی، 1375. 55. یوسفی‌راد، مرتضی، (به اهتمام)، امکان فلسفۀ سیاسی اسلام، قم، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1386. 56. Bourgeois, Bernard, La pensée politique de Hegel, Paris, Presses Universitaire de France, 1969. 57. Butterworth, Charles, (ed.), Political Aspects of Islamic Philosophy, Princeton, Princeton University Press, 1991. 58. Gutas, Dimitri, “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century”, British Journal of Middle Eastern Studies, 29, 2002. 59. Rosenthal, Erwin, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge University Press, 1962. 60. Arendt, Hannah, La crise de la culture, Paris, Gallimard, 1972. 61. Daiber, Hans, “Political Philosophy”, in: S.H.Nasr (ed.), History of Islamic Philosophy, vol 4. 62. Corbin, Henry, En islam iranien, tome IV, Paris, Gallimard, 1971. 63. Galston, Miriam, Politics and Excellence, Princeton, Princeton University Press, 1990. 64. Mahdi, Muhsin, with M.W. Wartofsky in the Editors’ Note in The Philosophical Forum, 4 (1973). 65. \_\_\_\_\_\_\_, " Alfarabi ", History of Political Philosophy 66. \_\_\_\_\_\_\_, The Political Orientation of Isla‌‌mic Philosophy, Occasional Papers Series, Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1982. 67. Plato, Republic. 68. Leo, Strauss, Persecution an the Art of Writing, Chicago, The University of Chicago Press, 1988. 69. \_\_\_\_\_\_\_, Philosophy and Law, New York, State University of New York Press, 1995. 70. \_\_\_\_\_\_\_, What is Political Philosophy?, University of Chicago Press, 1988. 71. \_\_\_\_\_\_\_, Plato”, History of Political Philosophy, Chicago, The University of Chicago Press, 1987. 72. De, Boer, T.J., The History of Philosophy in Islam, New York, Dover, 1967. \* عضو گروه علوم سیاسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی ahmad.bostani@gmail.com [1]. Strauss, Leo, What is Political Philosophy, p. 12. [2]. Arendt, Hannah, La crise de la culture, p. 28. [3]. اشتراوس، ‌‌لئو، حقوق طبیعی و تاریخ، ص11ـ112. [4]. گادامر، ‌‌هانس گئورگ، آغاز فلسفه، ص‌‌41. [5]. کاسیرر، ‌‌ارنست، اسطوره دولت، ص‌‌141. [6]. اشتراوس، ‌‌لئو، فلسفه سیاسی چیست؟ص ‌‌142. [7] ارسطو، سیاست، ص‌‌132. [8]. ‌‌ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمۀ محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، 1378. [9]. Plato, Republic, 613 b. [10]. Corbin, Henry, En islam iranien, p. 205. Sq. [11]. ‌‌برای نمونه نک: حائری یزدی، مهدی، جستارهای فلسفی، به‌اهتمام عبدالله نصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، 1384، ص367ـ 368؛ حسین ضیائی، «سهروردی»، تاریخ فلسفۀ اسلامی، به‌کوشش حسین نصر و الیور لیمن، تهران، انتشارات حکمت، 1383، ص‌‌284؛ والبریج، جان، قطب الدین شیرازی و علم‌الانوار در فلسفۀ اسلامی، ترجمۀ جواد قاسمی، تهران، انتشارات آستان قدس رضوی، 1375، ص‌‌43. [12]. ‌‌فارابی از هر دو اصطلاح «الفلسفۀ السیاسیۀ» و «الفلسفۀ المدنیۀ» استفاده کرده است: الفارابی، ابونصر، التنبیه علی سبیل السعادة، حققه جعفر آل یاسین، تهران، افست انتشارات حکمت، 1371، ص66 ـ67. [13]. ‌‌همان، ص‌‌77. [14]. ‌‌ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ص‌‌14. [15]. ‌‌همان، ص‌‌223. [16]. ‌‌عمده فارابی‌‌شناسان و متخصصان فلسفۀ اسلامی بر افلاطونی بودن فلسفۀ سیاسی اسلامی، تأکید دارند. برای گزارشی اجمالی نک: Galston, Miriam, Politics and Excellence, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 11. [17]. ‌‌برای بحث مختصر در باب ماهیت و تعریف فلسفۀ سیاسی اسلامی از جمله نک: رضوانی، محسن، «مفهوم فلسفۀ سیاسی اسلامی»، پژوهش و حوزه، سال ششم، 1384، شماره اول و دوم، ص5 ـ23؛ امیدی، مهدی، «امکان فلسفۀ سیاسی اسلامی و نقدهای آن»، همان، ص75ـ112. [18]. ‌‌ابن‌سینا، طبیعیات من عیون الحکمة، ص‌‌13. [19]. ‌‌ابن‌سینا، تسع رسائل، ص‌‌108؛ به احتمال بسیار ابن‌سینا از این جهت متأثر از ابوالحسن عامری بوده است. نک: عامری، ابوالحسن، الأعلام بمناقب الاسلام، ص‌‌115. [20]. ‌‌ابن‌سینا، الهیات دانشنامۀ علایی، ص‌‌2. [21]. ‌‌همو، منطق المشرقیین، بیروت، 1982م، ص27 ـ 28. [22]. ‌‌خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص‌‌252. [23]. ‌‌برای بحث اجمالی نک: بستانی، احمد، «تاریخ‌‌نگاری فلسفۀ سیاسی اسلامی»، پژوهش و حوزه، 1384، ص24ـ47. [24]. Strauss, Leo, “Plato”, History of Political Philosophy, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, pp. 32-89. [25]. ‌‌ابن‌سینا، «اقسام العلوم»، تسع رسائل، ص‌‌108. [26]. Strauss, Leo, Philosophy and Law, p. 76. [27]. ‌‌افلاطون، قوانین، ترجمۀ محمدحسن لطفی، ص624. [28]. ‌‌عبدالرحمن بدوی، افلاطون فی الاسلام، ص‌‌133. [29]. ‌‌همان، ص‌‌37. [30]. Rosenthal, Erwin, Political Thought in Medieval Islam, p. 117. [31]. کربن، هانری، تاریخ فلسفۀ اسلامی، ص‌‌270. [32]. طباطبایی، ‌‌سیدجواد، زوال اندیشۀ سیاسی در ایران، تهران، کویر، 1383. [33]. ‌‌برای گزارشی از نهضت ترجمۀ متون فلسفی نک: جمیلی، رشید، نهضت ترجمه در شرق جهان اسلام در قرن سوم و چهارم هجری، ترجمۀ صادق آینه‌‌وند، تهران، سمت، 1385؛ گوتاس، دیمیتری، تفکر یونانی، فرهنگ عربی، ترجمۀ سعید حنایی کاشانی، تهران، نشر دانشگاهی، 1381. [34]. ‌‌بخش عمدۀ ترجمه‌‌های عربی از آثار افلاطون در کتاب ذیل گردآوری شده است: بدوی، عبدالرحمن، افلاطون فی الاسلام. [35]. ‌‌وجوه سیاسی اندیشه زکریای رازی و کندی در منبع ذیل مورد بررسی قرار گرفته است: Butterworth, Charles, (ed.), Political Aspects of Islamic Philosophy, Princeton, Princeton University Press, 1991, pp. 11-94. هم‌‌چنین برای بحث مختصر در باب نخستین جریان‌های فلسفۀ سیاسی در تمدن اسلامی نک: Daiber, Hans, “Political Philosophy”, in: S.H.Nasr (ed.), History of Islamic Philosophy, vol 4, pp. 841-885. [36]. Strauss, Leo, Persecution an the Art of Writing, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, p. 9. برخی از مهم‌‌ترین آثار سیاسی فارابی عبارتند از: آراء اهل المدینةالفاضلة، سیاسة المدنیة، فصول منتزعة، الملة و تلخیص النوامیس. اهمیت فارابی از آن‌‌جاست که به اعتقاد برخی پژوهش‌گران تمام فلسفه را در چارچوبی سیاسی می‌‌فهمید و از این نظر با فیلسوفان بزرگ یونانی و به‌ویژه با افلاطون قابل مقایسه است. [37]. Mahdi, Muhsin, " Alfarabi ", History of Political Philosophy, p. 206. [38]. ابن‌مسکویه هم‌‌چنین تاریخ‌‌نگار برجسته‌‌ای بود و مهم‌‌ترین کتاب تاریخی او تجارب الامم از منابع مهم تاریخ سیاسی به حساب می‌آید. [39]. ‌‌خاتمی، سیدمحمد، آیین و اندیشه در دام خودکامگی، تهران، طرح نو، 1378. [40]. ‌‌همان، ص‌‌111. [41]. ‌‌همان، ص‌‌239. [42]. فیرحی، داوود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی، 1387، ص‌‌325 و بعد. [43]. ‌‌همان، ص‌‌349. برای نقد این کتاب نک: بستانی، احمد و حقیقت، سیدصادق، «ملاحظاتی درباره کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام»، مجله نامه مفید، سال هشتم، شماره 32، 1381، ص171ـ193. [44]. طباطبایی،‌‌ سیدجواد، زوال اندیشۀ سیاسی در ایران، ص‌‌165؛ همو، ابن خلدون و علوم اجتماعی، ص139ـ140. [45]. ‌‌همو، زوال اندیشۀ سیاسی در ایران، ص‌‌247. [46]. ‌‌همان، ص‌‌259. [47]. ‌‌داوری اردکانی، رضا، فارابی فیلسوف فرهنگ، ص‌‌269. [48]. ‌‌همو، مقام فلسفه در تاریخ دورۀ اسلامی ایران، ص‌‌98. [49]. ‌‌همو، فارابی فیلسوف فرهنگ، ص‌‌270. [50]. ‌‌همان، ص‌‌271. [51] داوری اردکانی، رضا، «رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا»، فلسفۀ تطبیقی، ص‌‌133. [52]. تقوی، ‌‌محمدناصر، دوام اندیشۀ سیاسی در ایران، ارزیابی تحلیلی نظریۀ زوال اندیشه سیاسی، ص‌‌297. [53]. ‌‌همان، ص‌‌179. [54]. ‌‌همان، ص‌‌298. [55]. ‌‌برای نقد کتاب مزبور نک: بستانی، احمد، «نقدی بر گزارش ارزیابی تحلیلی انتقادی نظریۀ زوال اندیشۀ سیاسی در ایران»، ص225ـ236. [56]. شکوری، ابوالفضل، فلسفۀ سیاسی ابن‌سینا، ص202ـ204. [57]. ‌‌ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج 2، ص‌‌324. [58]. ‌‌صدرا، علی‌‌رضا، گرایش فلسفی- سیاسی، ص‌‌169. [59]. ‌‌همان، ص‌‌164. [60]. ‌‌اعوانی، غلامرضا، «معنای سیاست مدن در ملاصدرا»، فلسفۀ سیاسی در حکمت ملاصدرا، ص‌‌28. [61]. ‌‌همان. [62]. ‌‌همان، ص‌‌29. [63]. ‌‌همان، ص‌‌32. [64]. خامنه‌‌ای،‌‌ سیدمحمد، «حکمت عملی در حکمت متعالیه»، ص‌‌5. [65]. ‌‌اکبریان، رضا، «مقایسۀ میان نظر ملاصدرا و فارابی دربارۀ رئیس اول مدینه»، ص33 ـ64. [66]. ‌‌آیت‌‌اللهی، حمیدرضا، «ضرورت ارائه اندیشة سیاسی مبتنی بر دیدگاه صدرایی»، پیشین، ص65 ـ70. [67]. جوادی آملی، ‌‌عبدالله، «حکمت متعالیه سیاست متعالیه دارد»، ص77 ـ 78. [68]. ‌‌همان، ص‌‌179 و بعد. [69]. ‌‌افروغ، عماد، گفتارهای انتقادی؛ همو، «انقلاب صدرایی، تبیین انقلاب اسلامی بر اساس حکمت متعالیه»، ص217؛ لک‌‌زایی، شریف، «بسط فلسفۀ سیاسی متعالیه»، ص71 ـ 91. [70]. ‌‌برای جمع‌‌بندی آراء مختلف در باب امکان و امتناع فلسفه سیاسی اسلام نک: یوسفی‌راد، مرتضی، (به اهتمام)، امکان فلسفۀ سیاسی اسلام، قم، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1386. [71]. برای نمونه نک: De Boer, T.J, The History of Philosophy in Islam. [72]. Gutas, Dimitri, “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century”, pp. 33-34. [73]. ‌ دوستدار، آرامش، درخشش‌‌های تیره، ص43 ـ 49. برای نقد کتاب دوستدار نک: سید جواد طباطبایی، جدال قدیم و جدید، تهران، نگاه معاصر، 1382، ص17ـ26. [74]. ‌‌دوستدار، آرامش، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس، نشر خاوران، 2001. [75]. ‌‌همو، درخشش‌‌های تیره، ص‌‌270. [76]. ‌‌همان، ص‌‌297. [77]. ‌‌فشاهی، محمدرضا، ارسطوی بغداد، ص55 ـ56. [78]. ‌‌این دریافت از جانب برخی از پژوهش‌گران فلسفۀ سیاسی مطرح شده است و به‌ویژه در باب فیلسوفان نظام‌‌سازی چون افلاطون، فارابی و هگل صدق می‌‌کند. لئو اشتراوس در باب افلاطون و فارابی چنین اعتقادی دارد و برنارد بورژوا، پژوهش‌گر معاصر فرانسوی، همین تلقی را از نظام فلسفی هگل دارد. نک: Bourgeois, Bernard, La pensée politique de Hegel, p. 6; Strauss, Leo, What is Political Philosophy?, Chicago, Free Press, 1959. [79]. Mahdi, Muhsin, with M.W. Wartofsky, in the Editors’ Note in The Philosophical Forum, p. 4. هم‌‌چنین نک: Mahdi, Muhsin, The Political Orientation of Islamic Philosophy, Occasional Papers Series, Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1982.