

## تاریخ‌نگاری فلسفه سیاسی اسلامی

چکیده: هدف از نگارش مقاله حاضر بحث در باب تاریخ‌نگاری فلسفه سیاسی اسلامی است. پرسش اساسی مقاله این است که چگونه باید به نگارش تاریخ فلسفه سیاسی در دوره اسلامی پرداخت. به عبارت دیگر، تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی تابع چه مؤلفه‌هایی است و چه عناصری در درون یا بیرون آن در شکل‌دهی این تاریخ مؤثرند و میزان تأثیر آنها چقدر است؟ نخست تاریخ‌نگاری فلسفه سیاسی را می‌کاویم. در این قسمت سه سطح را، به عنوان سطوح کار تاریخ‌نگار فلسفه سیاسی معرفی کرده‌ایم: الف. بحث از زمینه تاریخی و علل پیدایش فلسفه‌های سیاسی؛ ب. بحث از منابع و سرچشمه‌های فلسفه‌های سیاسی؛ ج. بحث از معنا و ماهیت فلسفه سیاسی. در دو سطح نخست، تاریخ‌نگار به تبیین و توضیح می‌پردازد، اما در سطح سوم - که عالی‌ترین سطح است - تاریخ‌نگار با فهم سر و کار دارد. به این ترتیب تاریخ‌نگاری فلسفه سیاسی از اقتضائات هرمنوتیکی فهم تبعیت می‌کند. بر طبق اصول هرمنوتیک، هر فهمی از سنت فلسفه سیاسی، با توجه به پیش‌داشت‌ها و پرسش‌های تاریخ‌نگار ممکن می‌گردد. بدیهی است پیش‌فرض‌ها و پرسش‌های متفاوت پاسخ‌هایی متفاوت به همراه

• دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه تربیت مدرس تهران.

خواهند داشت و موجب خواهند شد که مورخان فلسفه سیاسی به تعبیرهای متفاوتی از تاریخ فلسفه سیاسی برسند و در نگارش این تاریخ و فراز و فرود و تحول درونی آن با یکدیگر اختلاف پیدا کنند.

در ادامه کوشش بر این است که نشان دهیم در نگارش تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی باید به سطح مزبور نیز توجه داشت. در نهایت می‌کوشیم با مقایسه میان دو مورخ فلسفه سیاسی اسلامی، یعنی لئو اشتراوس و جواد طباطبایی و قرار دادن تاریخ‌نگاری آن دو در سطوح سه گانه مذکور، نشان دهیم که آنچه موجب پدید آمدن دو تعبیر کاملاً متفاوت و بلکه متضاد از تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی در این دو مورخ شده است، اختلاف در پرسش‌ها، تعاریف و پیش فرض‌های آنها است.

**کلیدواژه‌ها:** اندیشه سیاسی اسلام، تاریخ‌نگاری فلسفه سیاسی، فلسفه سیاسی اسلامی، هرمنوتیک، روش‌شناسی.

## مقدمه

تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی، تاریخی است نانوشته و اگر از معدود نوشته‌های کلی که می‌توان آنها را مقدمه‌هایی بر تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی دانست، صرف نظر کنیم، می‌توان به جرئت مدعی شد که تا نگارش چنین تاریخی فاصله زیادی داریم. پرسش اساسی نوشتار حاضر این است که چگونه باید تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی را به نگارش درآورد. چگونه باید فراز و فرود و سیر تحول و منطق درونی فلسفه سیاسی اسلامی را فهمید؟ این تحولات تابع چه عناصر درونی و بیرونی در فلسفه سیاسی هستند؟ پرسش‌هایی از این دست ما را با پرسش‌ها و مسائل دیگری روبه‌رو می‌کنند که تنها با تأمل در آنها و یافتن پاسخ‌هایی مناسب برای آنها می‌توان در باب تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی که جزئی مهم از تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی است، سخن جدی گفت. طبیعی است که ملاحظات ما در این نوشتار از سطح طرح پرسش و ارائه مقدماتی کلی فراتر نمی‌رود. ناگفته نماند که مشکل فوق‌تر تنها در باب فلسفه سیاسی که در بسیاری از حوزه‌ها نیز وجود دارد. تاریخ اندیشه سیاسی، تاریخ کلام اسلامی، تاریخ علوم در اسلام و حتی تاریخ عمومی ایرانی نیز کمابیش دارای وضعیتی مشابه هستند. ما

در اینجا از تاریخ به معنای دقیق کلمه سخن می‌گوییم. به این ترتیب نوشته‌هایی که به بیان و توصیف آرای قدما و تنظیم آنها به ترتیب تقویمی و زمانی می‌پردازند، طبعاً نمی‌توانند نام تاریخ به خود بگیرند. با تعبیری که در اینجا از تاریخ - به ویژه تاریخ تفکر - داریم، تاریخ‌نگاری خود فعالیتی فلسفی است. برای نخستین بار هگل فیلسوف قرن نوزدهم آلمان بود که با ارائه تأملاتی ژرف و فلسفی در باب تاریخ - و به طور خاص تاریخ تفکر - به تدقیق در آن پرداخت و تاریخ‌نگاری پس از خود را به شدت تحت تأثیر قرار داد. در حقیقت مفهوم مدرن از تاریخ و به طور خاص تاریخ تفکر فلسفی را باید برگرفته از فلسفه هگل دانست. از نظر هگل می‌توان از دو نوع تاریخ سخن گفت: تاریخ خارجی و تاریخ درونی. تنظیم وقایع و صور خارجی امور بر اساس ترتیب تقویمی، از نظر هگل همان تاریخ خارجی است. این تاریخ، تاریخ عقاید (Opinions) است نه تاریخ ایده‌ها و طبعاً نمی‌تواند راهی به سرشت امور داشته باشد. این شیوه تاریخی نمی‌تواند پیوندهای ضروری را میان تفکرانی که در دوره‌های مختلف تاریخی پدید می‌آیند، دریابد و آنها را به مثابه نظام‌هایی انتزاعی و فاقد هماهنگی درونی ارزیابی می‌کند. اما تاریخ درونی که از نظر هگل همان تاریخ ایده‌ها است، پیوند درونی تفکرات را نشان داده، هر فلسفه‌ای را جزئی از فرایند کلی تفکر بشری می‌داند که بدون توجه به این فرایند عمومی، نمی‌توان این فلسفه‌های جزئی را به درستی درک نمود.<sup>۱</sup>

امروزه ما نیز نیازمند نگارش تاریخی درونی از فلسفه سیاسی اسلامی هستیم. هر چند که مع الاسف تاکنون حتی تاریخی خارجی از آن هم نوشته‌ایم. به عبارت دیگر ما هنوز در شناسایی منابع و متون و تصحیح و ترجمه و تفسیر آنها گام‌های جدی برنداشته‌ایم و طبیعی است که نگارش یک تاریخ درونی از فلسفه سیاسی اسلامی مستلزم تدوین این تاریخ خارجی است. همان‌گونه که اشاره شد وقتی ما از تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی به معنای دقیق آن سخن می‌گوییم، به تاریخ درونی نظر داریم؛ یعنی تاریخی که بتواند کلیت و ضرورت را در فلسفه سیاسی اسلامی نشان داده، رشد و سیورورت آن را به صورت زمانمند، پویا و انضمامی نشان دهد.

حال باید به پرسش نخستین مقاله بازگردیم؛ چگونه می‌توان تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی را نوشت؛ طبیعی است که منظور از چگونگی، توجه به ویژگی‌های صوری این تاریخ‌نگاری نیست؛ بلکه منظور و هدف این است که دریابیم تاریخ فلسفه

سیاسی اسلامی دارای چه سرشتی است؛ یعنی عناصر ضروری و پایدار در آن، که فارغ از جزئیات صوری و انتزاعی و عرضی قابل دست‌یابی اند، کدام‌اند؟ برای پاسخ به این پرسش ابتدا باید به تاریخ‌نگاری فلسفه سیاسی به طور کلی بپردازیم و به نوعی در روش‌شناسی آن تأمل کنیم. سپس با بیان ویژگی‌های فلسفه سیاسی اسلامی نکاتی را به اجمال خواهیم گفت.

### تاریخ‌نگاری فلسفه سیاسی

تاریخ‌نگاری فلسفه سیاسی جزئی از تاریخ‌نگاری اندیشه است که البته به دلیل ویژگی‌های خاصی که فلسفه سیاسی دارا است، از برخی جهات می‌توان آن را متمایز از تاریخ اندیشه نیز بررسی نمود. به بیان دقیق‌تر، در تاریخ فلسفه سیاسی می‌توان از یک سو برخی عناصر و مؤلفه‌های کلی را که در تاریخ اندیشه‌ها مورد بحث قرار می‌گیرند و از سوی دیگر برخی ویژگی‌های منحصر به فرد را که ریشه در ماهیت خاص فلسفه سیاسی دارد، شناسایی نمود. بسیاری از پژوهشگران تاریخ اندیشه، دو رهیافت کلی را از یکدیگر تمیز می‌دهند. این دو را می‌توان دو سر یک طیف تصور کرد که در میان آنها شمار گسترده‌ای از رهیافت‌ها وجود دارد. این رهیافت‌ها عبارتند از: رهیافت معطوف به متن (text) و رهیافت مربوط به زمینه (Context). رهیافت معطوف به متن در افراطی‌ترین شکل، بر این مطلب تأکید دارد که برای بررسی یک تفکر باید بر مطالعه صرف خود متون تأکید نمود و هیچ نیازی نیست که متون تاریخ اندیشه را در ارتباط با عناصری خارج از آن - مانند دغدغه‌های مؤلف، شرایط زمانه و بحران‌ها و... - درک نمود. به عبارت دیگر متون دارای حیثیتی مستقل‌اند. در این رویکرد ساختار درونی و انسجام استدلال‌ها و مطالب ارائه شده در خود متن دارای اهمیت است و توجه ما باید معطوف به ارزیابی روابط درونی میان اندیشه‌ها، دریافت‌ها و استدلال‌های معرفتی ارائه شده در خود متون باشد. بنابراین تاریخ‌نگار اندیشه با عناصری فرازمانی (غیرزمانمند) و اندیشه‌های جهان‌شمول و پرسش و پاسخ‌هایی جاودانه که در متون هر عصر ظهور و بروز دارند مواجه است.<sup>۲</sup> این نگرش به تاریخ اندیشه را برخی از نویسندگان، نگرشی فلسفی نامیده‌اند.<sup>۳</sup> در ذیل این دیدگاه می‌توان بسیاری از رویکردهای رایج در تاریخ فلسفه را شناسایی نمود؛ مثلاً قائلان به



حکمت خالده در فلسفه و لئو اشتراوس و پیراونش در حوزه فلسفه سیاسی، در این گروه جای دارند.

رهیافت معطوف به زمینه که به رهیافت تاریخی هم مشهور است، بر آن است که برای فهم نظریه پردازان باید به زمینه ای که در آن این متفکران آثار خود را به نگارش درآورده اند، توجه کرد؛ یعنی باید پیش فرض های مؤلف، حوادث و وقایع سیاسی و بحران های زمانه، ویژگی های شخصی و علایق مؤلف و... را در نظر گرفت. از نظر این گروه نمی توان صرفاً با رجوع به متن، متفکر را شناخت، بلکه توجه به زمینه اهمیت اساسی دارد. البته باید توجه داشت که از زمینه هم برداشت های متعددی وجود دارد. برخی آن را زمینه فکری، برخی زمینه زبانی (مانند اسکینر) و برخی هم زمینه سیاسی - اجتماعی می دانند. افراطی ترین شکل رهیافت معطوف به زمینه را در آثار جامعه شناسان معرفت (به ویژه مارکس) می توان مشاهده کرد. از نظر جامعه شناسان معرفت، شناخت اساساً امری است اجتماعی؛ یعنی در وضعیت اجتماعی و طبقاتی افراد ریشه دارد. بدین ترتیب موقعیت های اجتماعی و سیاسی متفاوت، نحوه های متفاوت شناخت را پدید می آورند.

هر گونه موضع گیری در باب تاریخ اندیشه ها متوقف است بر نگاهی که به نسبت میان عمل و نظر داریم؛ یعنی نسبتی که ما میان عمل و نظر برقرار می دانیم ما را در اتخاذ شیوه های نگارش تاریخ اندیشه ها جهت می دهد. طبیعی است که اگر به تقدم عمل بر نظر معتقد باشیم به ناچار رویکرد معطوف به زمینه را می پذیریم و اگر بر عکس به تقدم نظر بر عمل اعتقاد داشته باشیم، رویکرد فلسفی برای ما موضوعیت پیدا خواهد کرد. دسته اول به تقدم واقعیت ها اعتقاد دارند و اندیشه ها را بازتاب مکانیکی امور غیرفکری و مادی (مانند منافع و علایق) می دانند و دسته دوم به تقدم ایده ها بر واقعیت اعتقاد داشته، معتقدند که این اندیشه انسان است که تاریخ را می سازد.<sup>۴</sup> در تاریخ نگاری اندیشه ها به طور کلی نسبت میان اندیشه ها و واقعیت ها با یکدیگر و نقش آنها در ساختن تاریخ مورد بحث قرار می گیرد. تاریخ نگاران اندیشه معتقدند اندیشه ها و محیط اجتماعی با یکدیگر رابطه بر هم کنشی و تعاملی دارند و اندیشه و زمینه اجتماعی دو وجه از واقعیت محسوب می شوند.<sup>۵</sup>

پس از ذکر این مقدمات باید به بحث خود بازگردیم و این پرسش را مطرح کنیم

که آیا تحریر تاریخ فلسفه سیاسی باید بر اساس منطق درونی متون باشد و یا برای نگارش آن باید به وقایع و بحران‌های زمانه هر متفکر رجوع کنیم و بر اساس آنها فلسفه سیاسی او را بفهمیم. هر دو دیدگاه طرفداران مهمی دارد. از نظر پیروان رهیافت متن محور، فلسفه سیاسی را باید بر اساس متون اصلی آن و از آن جهت که تمام متون تاریخ فلسفه سیاسی به دغدغه‌ها و پرسش‌های واحدی پاسخ می‌گویند، بررسیید. یکی از مهم‌ترین قائلان به این رویکرد در فلسفه سیاسی، لئو اشتراوس مورخ و فیلسوف سیاسی برجسته معاصر است. از نظر اشتراوس و پیروانش فلسفه سیاسی در اصل و سرشت، دانشی است لایتغیر و به اموری غیرزمانمند و دائمی می‌پردازد. به گمان وی پرسش‌های سیاست جاودانه هستند و بنابراین همان پاسخ‌هایی که متفکران کلاسیک مانند افلاطون به این پرسش‌ها داده‌اند، امروز هم برای ما واجد اعتبار کامل است. اشتراوس در تحلیل‌های خود از تاریخ فلسفه سیاسی هر چند گاه نظری به شرایط زمانه متفکران دارد، اما فهم او از تاریخ فلسفه سیاسی غرب بر بررسی متون متفکران قدیم و منطق درونی و انسجام حاکم بر استدلال‌های آنها مبتنی است.

رویکرد متن محور و فلسفی به ویژه در روایت اشتراوس، با مشکلات فراوانی مواجه است. یکی از مهم‌ترین اشکالات این رویکرد عدم توجه به شرایط و وقایع زمانه و طرح پرسش‌های جدید در فلسفه سیاسی است. فلسفه سیاسی نمی‌تواند نسبت به پرسش‌های خاص زمانه بی‌اعتنا باشد و این پرسش‌ها ممکن است در دوران‌های مختلف با یکدیگر تفاوت‌های ماهوی داشته باشند. به عنوان نمونه پرسش از حقوق بشر و یا جهانی شدن که از پرسش‌های اساسی فلسفه سیاسی معاصر است، با اسلوب‌ها و مبانی فلسفه سیاسی قدیم به هیچ وجه قابل فهم نیست و به طریق اولی بر اساس این مبانی پاسخ مناسبی نیز نمی‌توان برای آنها جست‌وجو کرد. رهیافت متن محور همچنین در برخی از روایت‌های خود دارای این اشکال است که قادر به فهم انتقادی و آسیب‌شناسانه متون فلسفه سیاسی نیست. این نگاه نوعی انسجام و پیوستگی درونی برای متون فلسفه سیاسی را مفروض می‌گیرد و وظیفه خود می‌داند که این انسجام درونی را کشف کند. در چنین رویکردی متون فلسفه سیاسی بر اساس طرح و دقت حساب شده‌ای به نگارش درآمده‌اند و هر گونه خطا و تناقضی در آنها ظاهری و قابل حل است.<sup>۶</sup>

اما رویکرد دوم به فلسفه سیاسی رویکرد تاریخی و زمینه‌محور است. پیروان این رویکرد معتقدند که هر فلسفه سیاسی را باید پاسخی به بحران‌ها، حوادث و شرایط زمانه پیدایش آنها دانست. به عبارت دیگر هر نظام فلسفه سیاسی در پیوند با عناصر جزئی و ناحیه‌ای است و هیچ عنصر کلی و فراگیر در فلسفه سیاسی وجود ندارد. هر نظام فلسفه سیاسی می‌تواند به نحو سلبی یا ایجابی با زمانه پیدایش خود نسبتی برقرار کند و این نسبت مقوم معنای اساسی آن فلسفه است. چنین نگاهی تاریخ فلسفه را از فلسفه جدا می‌کند و آن را نوعی فعالیت علمی می‌داند نه فلسفی. بهترین مصداق چنین نگاهی را - همان‌گونه که اشاره کردیم - می‌توان در جامعه‌شناسی معرفت جست‌وجو کرد که تاریخ فلسفه سیاسی را در درون ساز و کار جوامع مورد تحلیل قرار می‌دهد، نه در پیوند آن با عناصر فکری. یکی از مهم‌ترین انتقاداتی که بر این رویکرد می‌توان وارد ساخت این است که تاریخ فلسفه را به مجموعه‌ای از تک‌نگاری‌ها تبدیل می‌کند و نمی‌تواند میان فلسفه‌های سیاسی که در طول تاریخ ظهور کرده‌اند، پیوندی را نشان دهد.<sup>۷</sup> این رویکرد، تاریخ فلسفه سیاسی را اساساً منحل می‌سازد؛ چرا که رویکردی که قادر به نشان دادن پیوندهای ضروری میان مراحل صیورورت و تکوین امور تاریخی نباشد، اساساً نمی‌تواند تاریخ نامیده شود.<sup>۸</sup>

با عطف نظر به دو سوی این طیف، اکنون می‌توانیم در باب تاریخ فلسفه سیاسی موضع دقیق‌تری اتخاذ کنیم. فلسفه سیاسی را به خاطر ویژگی‌های خاص خود باید در موقعیتی میانی تصور نمود؛ یعنی برای نگارش آن نه باید صرفاً به متون مراجعه کنیم و آنها را فارغ از شرایط زمانه متفکر و ویژگی‌های تاریخی بررسییم و نه اینکه صرفاً تاریخ فلسفه سیاسی را تابع شرایط اجتماعی و سیاسی بسازیم و برای فهم متفکران تنها به رجوع به زندگی و زمانه آنها بسنده کنیم. قائل شدن به این موقعیت میانی برای فلسفه سیاسی و تاریخ آن، مورخ را از لغزش‌هایی که هر دو رویکرد را تهدید می‌کنند، مصون می‌دارد. البته نباید از این نکته غافل بود که سهم هر یک از این دو سر طیف در تمام موارد یکسان و برابر نیست. به عبارت دیگر نباید در بررسی تمام فلسفه‌های سیاسی به طور یکسان به متن و زمینه توجه داشت. به عنوان نمونه نسبت فلسفه سیاسی افلاطون و فلسفه سیاسی ارسطو با بحران‌ها و وضعیت دولت - شهر آتن یکسان نیست و تأثیری که این بحران‌ها و شرایط بر فلسفه سیاسی افلاطون

دارد به هیچ وجه در فلسفه سیاسی ارسطو یافت نمی‌شود.<sup>۹</sup>

با توجه به نکات یاد شده اکنون به گمان ما مراجعه به نظر امیل برهیه مورخ فلسفه می‌تواند ما را در فهم و نگارش تاریخ فلسفه سیاسی یاری دهد. از نظر برهیه سه سطح را می‌توان برای عمل تاریخ‌نگاری فلسفه قائل شد. این سه سطح را که می‌توانیم عیناً برای تاریخ فلسفه سیاسی نیز قائل شویم، عبارتند از:

۱. در سطح نخست مورخ توجه خود را به زمینه تاریخی فلسفه‌ها معطوف می‌سازد و از ابزارهای «علمی» (جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، اقتصادی و...) بهره می‌جوید. در این سطح مورخ فلسفه سیاسی به دنبال علت‌یابی است. این سطح هر چند ضروری اما ناکافی است؛ زیرا که حوزه تاریخ فلسفه را در جایی خارج از فلسفه قرار می‌دهد و نسبت تاریخ فلسفه و فلسفه را نادیده می‌گیرد.

۲. سطح دوم همان تاریخ انتقادی است. همان‌طور که در سطح نخست به دنبال علت (Cause) هستیم در سطح دوم به سرچشمه‌ها و منابع (Sources) می‌پردازیم. در این سطح مورخ فلسفه سیاسی، در پی آن است که بداند هر فلسفه سیاسی به طور آگاهانه یا ناآگاهانه چه سرچشمه‌هایی داشته و از چه منابعی در گذشته فکری خود تأثیر پذیرفته است. اما مورخ فلسفه سیاسی در این سطح نیز نباید توقف کند؛ زیرا این سطح تحلیل، فلسفه سیاسی را به شمار کثیری از منابع تقلیل می‌دهد. به عبارت دیگر، صرفاً تکثر منابع و تأثیرگذاری‌ها را نشان می‌دهد نه وحدت حاکم بر آن را.

۳. در این سطح مورخ فلسفه سیاسی به وحدت و کلیت تاریخ فلسفه سیاسی نظر دارد. به عبارت دیگر برخلاف سطح دوم که به تکثر منابع توجه نشان می‌دهد، این سطح به وحدت معنایی و کلیت‌های حاکم بر تاریخ فلسفه سیاسی توجه دارد. در این سطح تاریخ فلسفه سیاسی به مثابه کلیتی ارگانیک و دارای انسجام و منطق خاص خود است.<sup>۱۰</sup> نکته مهمی که از دیدگاه روش‌شناختی اهمیت فراوانی دارد این است که در دو سطح اول و دوم مورخ فلسفه سیاسی به تبیین و توضیح (Explication) فلسفه‌های سیاسی می‌پردازد و این کار را از طریق نشان دادن علت‌ها یا سرچشمه‌ها انجام می‌دهد، اما در سطح سوم مورخ فلسفه سیاسی به فهم (Understanding) تاریخ فلسفه سیاسی و درک معنای حاکم بر آن می‌پردازد. به این ترتیب تاریخ‌نگاری فلسفه سیاسی خود عملی هرمنوتیکی است و در این سطح سوم از مقتضیات هرمنوتیکی





تبعیت می‌کند. نخستین نکته‌ای که در اینجا باید اشاره کرد، توقف فهم هرمنوتیکی بر پیش‌انگاره‌های مفسر است. از نظر مارتین هایدگر این پیش‌انگاره‌ها، شامل پیش‌داشت (Fore-having)، پیش‌نگر (Fore-Sight) و پیش‌دریافت (Fore-conception) است. این سه، مؤلفه‌های موقعیت هرمنوتیکی هستند و در مکتب هرمنوتیک فلسفی هیچ تفسیر و تأویلی بدون این سه میسر نیست و اساساً با همین پیش‌انگاره‌ها است که متن - و در اینجا تاریخ و سنت فلسفه سیاسی اسلامی - به سخن می‌آید.<sup>۱۱</sup> فهم سنت در هرمنوتیک، همان‌گونه که گادامر می‌گوید، مستلزم تعامل دیالکتیکی میان افق مفسر و افق سنت است؛ یعنی همان پدیده‌ای که امتزاج افق‌ها خوانده می‌شود. پس فهم سنت فلسفی حاصل پرسش مداوم از آن است و این پرسش که توسط مورخ فلسفه طرح می‌شود، افق فهم وی را متعین می‌سازد و او را نسبت به سنت فلسفی گشوده می‌دارد.<sup>۱۲</sup> بنابراین بدون داشتن ربط و نسبت با زمان حال هیچ تفسیری از سنت وجود ندارد؛ زیرا تفسیر کننده همواره در موقعیتی هرمنوتیکی قرار دارد و این وضع نسبتی است که در زمان حال برقرار می‌گردد. البته این به معنای تحمیل معیارهای زمان حال بر سنت گذشته نیست، بلکه وقوف بر این است که معنای سنت امری لایتغیر نیست، بلکه همواره «برای ما» است.<sup>۱۳</sup>

بنابراین نه تنها نمی‌توان پیش‌انگاره‌های مفسر را حذف کرد، بلکه این پیش‌انگاره‌ها اساساً شرط فهم محسوب می‌شوند. طرح پرسش از سنت هم جزء این پیش‌انگاره‌ها محسوب می‌گردد. در حقیقت مفسر با پرسش به سراغ متن می‌رود و این پرسش است که فهم او را جهت می‌دهد و عمل تفسیر تماماً پاسخی است به پرسشی که مفسر مطرح می‌کند.

نکات مطرح شده، در باب تاریخ‌نگاری فلسفه سیاسی نیز صادق‌اند. کروچه فیلسوف ایتالیایی در جایی گفته است: «هر تاریخی، تاریخ زمان حاضر است». البته این کلام مبالغه‌آمیز است، اما از آن جهت که بر نقش تاریخ‌نگار و زمانه و پرسش‌های او در نگارش تاریخ دلالت دارد، می‌تواند درست باشد. تاریخ‌نگار فلسفه سیاسی برای فهم سنت فلسفه سیاسی به طرح پرسش می‌پردازد و نمی‌تواند با ذهن خالی تاریخ بنویسد. این پرسش است که فهم مورخ را از فلسفه سیاسی شکل می‌دهد، و به او اجازه می‌دهد که برخی از مفاهیم، فیلسوفان و دوره‌ها را پررنگ‌تر کرده، بر آنها تأکید

بیشتری کند و به برخی دیگر با تفصیل کمتری پرداخته یا اساساً آنها را حذف کند. همچنین این پرسش‌ها تاریخ‌نگار فلسفه را قادر به ترسیم خط سیر و منحنی تاریخ فلسفه سیاسی می‌کند. فراز و نشیب‌های این منحنی همگی به پرسش‌ها و پیش‌داشته‌های تاریخ‌نگار باز می‌گردد.

بنابر این مورخ فلسفه سیاسی با پرسش‌های خاص خود به سنت گذشته نظر می‌کند، اما این به معنای تحمیل پیش‌فرض‌ها بر تاریخ فلسفه سیاسی نیست؛ عملی که به ایدئولوژیک شدن سنت می‌انجامد نه فهم درست آن. پس نخستین وظیفه مورخ فلسفه سیاسی طرح پرسش‌های درست و تنقیح پیش‌فرض‌ها است. مورخ فلسفه سیاسی باید از مفاهیم اساسی فلسفه سیاسی - به‌ویژه از خودِ آن - تعریف و تلقی خاص داشته باشد و براساس آن به نگارش تاریخ بپردازد.

### تاریخ‌نگاری فلسفه سیاسی اسلامی

آنچه در باب تاریخ‌نگاری فلسفه سیاسی ذکر شد، در باب فلسفه سیاسی اسلامی نیز صادق است. تاریخ‌نگاری فکر و اساساً مفهوم تاریخ به معنای دقیق آن، به تجدد مربوط می‌شود و پارادایم فکری - فلسفی دنیای قدیم قادر نبود شرایط لازم برای تدوین مفهوم تاریخ را فراهم سازد. در حقیقت تاریخ‌نگاری و دائرةالمعارف‌نگاری تفکر، یعنی جمع‌آوری مدون و نظم‌آرا و تفکرات پیشینیان، از محصولات قرن هجدهم یا عصر روشنگری اروپا است. طبیعی است که نویسندگان مسلمان با این شیوه تاریخ‌نگاری آشنا نبودند و معتبرترین و انتقادی‌ترین تاریخ‌های دوره اسلامی مانند تجارب‌الامم مسکویه رازی و تاریخ بیهقی هم نمی‌توانند تاریخ به معنای دقیق کلمه باشند. همین مسئله در باب تاریخ فلسفه هم صادق است. ما عمدتاً با آثاری مواجهیم که مشتمل است بر مجموعه‌ای از شرح حال‌ها، نام برخی تألیفات و نقل کلمات قصار و مواردی مشابه این. در این آثار افسانه و واقعیت در هم آمیخته‌اند و می‌توان آنها را کشکولی ناهمساز از اطلاعاتی دانست که مؤلف در اختیار داشته است. طبیعی است که چنین پیشینه‌ای نمی‌تواند برای ما پشتوانه‌ای برای تدوین تاریخ تفکر فراهم سازد و ما برای نگارش این تاریخ باید از شیوه‌ها و اسلوب‌های مدرن بهره بگیریم. متأسفانه تاکنون آثار جدی در باب تاریخ اندیشه سیاسی اسلام که



به قلم پژوهشگران ایرانی به نگارش درآمده باشد، بسیار معدود است و می‌توان گفت اگر از چند اثر انگشت‌شمار صرف نظر کنیم، به زحمت می‌توان اثری منسجم و روشمند در باب تاریخ اندیشه سیاسی اسلام یافت. در باب فلسفه سیاسی اسلام هم وضعیت بهتر از این نیست و تا جایی که نگارنده مطلع است، تنها اثری که در آن می‌توان خطوط کلی یک تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی را جست‌وجو کرد کتاب زوال اندیشه سیاسی در ایران است.<sup>۱۴</sup>

از آنجا که چنین تاریخی هنوز به نگارش درنیامده و حتی به قول یک پژوهشگر، هنوز به اهمیت چنین پژوهشی واقف نیستیم،<sup>۱۵</sup> نقاط ابهام فراوانی در این زمینه وجود دارد که هنوز نتوانسته‌ایم بر آنها پرتوی در خور بیفکنیم. به عنوان نمونه ما هنوز به درستی جایگاه برخی از برجسته‌ترین فیلسوفان ایرانی را در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی نمی‌دانیم. از فارابی، مؤسس فلسفه و فلسفه سیاسی اسلام که بگذریم، هنوز از نقش بسیاری از فلاسفه و جریان‌های فلسفی مانند ابن سینا، اخوان الصفا، سهروردی و ملاصدرا پرسش جدی نکرده‌ایم. طبیعی است که نمی‌توان همان جایگاهی را که برخی از بزرگان تاریخ فلسفه اسلامی در حوزه فلسفه نظری و الهیات و عرفان دارند، به حکمت عملی و فلسفه سیاسی تعمیم دهیم. این تعمیم منشأ خطاهای فراوانی شده است و برخی از پژوهشگران، بی‌توجه به استقلال حوزه فلسفه سیاسی از فلسفه، گمان برده‌اند که یک فیلسوف در تمام حوزه‌های حکمت به یکسان حرف جدی برای گفتن دارد. در مورد فلاسفه متضلع و جامعی چون ملاصدرا احتمال این لغزش بیشتر است و بسیاری از کسانی که از اندیشه سیاسی ملاصدرا سخن گفته‌اند، به گمان ما در دام چنین خطایی افتاده‌اند.<sup>۱۶</sup>

فلسفه سیاسی یک رشته و دیسپلین مستقل است و طبیعتاً نباید در ذیل فلسفه مورد بحث قرار گیرد. به عبارت دیگر فلسفه سیاسی شعبه و شاخه‌ای از فلسفه نیست. بنابراین قواعد حاکم بر آن - از جمله تاریخ آن - را نمی‌توان تابع قواعد فلسفی نمود. ارسطو را می‌توان نخستین فیلسوفی دانست که با جدا کردن حوزه حکمت عملی از حکمت نظری استقلال فلسفه سیاسی را نشان داد. البته استقلال در اینجا به معنای انفکاک کامل نیست، بلکه به این معنا است که فلسفه سیاسی دارای منطق و قواعد خاص خود است و این منافاتی با تعامل میان این دو حوزه و حتی وجود وجوه مشترک

ندارد. با این توضیحات می‌توان دریافت که سیر تحول و منطبق درونی فلسفه سیاسی همان گونه که نمی‌تواند تابع وقایع و شرایط خارجی باشد، نمی‌تواند تابع تاریخ فلسفه گردد، چرا که با این کار سیر تحول تاریخ فلسفه سیاسی را به جایی خارج از آن منتقل نموده‌ایم. بنابراین اگر با نگاهی معطوف به الهیات و عرفان و با عطف نظر به پرسش‌های آن به تاریخ فلسفه اسلامی بنگریم، احتمالاً می‌توانیم یک منحنی صعودی و تکاملی در تاریخ فلسفه اسلامی ترسیم کنیم که نقطه اوج آن حکمت متعالیه - به عنوان جمع تالیفی حکمت مشا و اشراق و کلام و عرفان - است.<sup>۱۷</sup> اما این منحنی قابل تعمیم به فلسفه سیاسی و حکمت عملی نیست و همان گونه که برخی پژوهشگران نشان داده‌اند، در دوران متأخر تمدن اسلامی حکمت عملی که دارای خصلت مدنی قدرتمندی بود به تهذیب اخلاق فردی فرو کاسته شد؛ به گونه‌ای که متأخران از فلاسفه اسلامی هنگام بحث از حکمت عملی، تنها به ارائه مباحث عرفانی بسنده می‌کنند.<sup>۱۸</sup>

استقلال فلسفه سیاسی اسلامی از فلسفه اسلامی، ما را به طرح پرسش از نسبت میان این دو رهنمون می‌گردد. بحث از نسبت این دو، مورخ فلسفه سیاسی را نیز با مشکلات فراوانی مواجه می‌کند. یکی از مشکلات اساسی در این باب مطالعه فلسفه سیاسی فیلسوفانی است که میان مباحث سیاسی و فلسفی آنها سختی کامل نمی‌توان برقرار نمود. به عبارت دیگر فلسفه سیاسی آنها را نمی‌توان مبتنی بر فلسفه آنها دانست. مورد ابن سینا در این زمینه قابل توجه است. ابن سینا در عمده آثار خود در قامت یک فیلسوف مشایی ظاهر می‌شود. همان گونه که می‌دانیم فیلسوفان مشایی اسلامی در حوزه منطوق و طبیعیات عمدتاً ارسطویی و در حوزه الهیات نوافلاطونی‌اند. ابن سینا اما در پایان الهیات شفا یعنی یکی از معدود فقراتی که به بحث منظم از سیاست می‌پردازد و همچنین در برخی رساله‌های کوچک خود در باب نبوت در قامت یک فیلسوف افلاطونی ظاهر می‌شود.<sup>۱۹</sup> نمونه‌هایی مشابه از تعارض و یا ناسازگاری میان تفکر فلسفی و سیاسی را می‌توان در آثار بسیاری دیگر از فلاسفه اسلامی چون قطب‌الدین شیرازی، خواجه نصیرالدین طوسی، جلال‌الدین دوانی و ملاصدرا یافت. بررسی نسبت میان گفتمان فلسفی و اندیشه سیاسی یک فیلسوف را می‌توان از مهم‌ترین وظایف تاریخ‌نگار فلسفه سیاسی اسلامی دانست. در افقی وسیع‌تر هم



می‌توان از نسبت میان فلسفه سیاسی با دیگر دانش‌ها و جریان‌های سیاسی - مانند شریعت‌نامه‌نویسی، فقه سیاسی، سیاست‌نامه‌نویسی، و اندیشه ایرانی‌شهری و... - پرسش نموده، بدین ترتیب جایگاه فلسفه سیاسی را در صورت‌بندی دانش‌های سیاسی اسلامی مشخص کرد.

گفتیم که برای عمل تاریخ‌نگار فلسفه سیاسی می‌توان سه سطح قائل شویم. با تطبیق این سه سطح بر فلسفه سیاسی اسلامی می‌توان برخی نکات را یادآور شد:

**الف. سطح نخست:** در این سطح می‌توان به نسبت فلسفه سیاسی و تمدن اسلامی توجه کنیم. در این سطح وقایع و حوادث تاریخی بی‌آنکه برای مورخ اصالت و مرجعیت داشته باشند، برای توضیح برخی زوایای فلسفه سیاسی، انگیزه‌های مؤلف و میزان تأثیرپذیری و تأثیرگذاری تفکر و به طور کلی برای بررسی نسبت فلسفه سیاسی و واقعیت‌های هر عصر به کار ما می‌آیند. در این سطح است که مورخ فلسفه سیاسی اسلام با تاریخ اسلام، سلسله‌های اسلامی ایران و شرایط و ویژگی‌های دوران‌های تاریخی مختلف سروکار دارد. به عنوان مثال خلافت و تبعات آن در تمدن اسلامی و مناقشات خلافت با سلطنت از یک سو و با اسماعیلیان نزاری از سوی دیگر می‌تواند ما را در فهم بسیاری از اندیشه‌های سیاسی در قرون نخستین اسلامی تا پایان خلافت عباسی یاری دهد. در حقیقت مورخ فلسفه سیاسی باید جایگاه فلسفه سیاسی مورد بحث خود را در مثلث خلافت، سلطنت و اسماعیلیان قرار دهد و از این طریق با مشخص نمودن این جایگاه، نسبت آن را با تاریخ سیاسی عصر خود بررسی کند. برای نمونه بررسی فلسفه سیاسی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، احیاگر حکمت خسروانی ایرانیان، که به دستور نماینده خلیفه (صلاح‌الدین ایوبی) در موقعیت خاصی از تاریخ اسلام، یعنی در هنگام جنگ با صلیبیان در مرزها و جنگ داخلی با اسماعیلیان نزاری، به قتل رسیده است، بدون توجه به شرایط تاریخی قابل فهم نیست.

**ب. سطح دوم:** در این سطح تاریخ‌نگار فلسفه سیاسی به منابع فلسفه سیاسی مورد بحث و تأثیراتی که از اندیشه‌های سیاسی پیشین گرفته است می‌پردازد. به طور عمده فلسفه سیاسی اسلام را دارای دو منبع تاریخی می‌دانند: نخست فلسفه سیاسی یونان و دوم حکمت ایران باستان. فلسفه یونانی نیز به دو بخش فلسفه یونانی مقدم (... افلاطون و ارسطو...) و عصر هلنیستی یا دوره یونانی‌مآبی قابل تقسیم است.

در فلسفه یونانی، شاهد دو فیلسوف برجسته یعنی افلاطون و ارسطو هستیم. همان گونه که مشهور است سیاست ارسطو به زبان عربی ترجمه نشد و از قراین بر می آید که به ویژه در شرق تمدن اسلامی مسلمانان تنها با نام این کتاب و احیاناً کلیاتی در باب آن آشنا بوده‌اند. برخی معتقدند به رغم اینکه فلسفه اسلامی رنگ و بویی ارسطویی دارد،<sup>۲۰</sup> اما فلسفه سیاسی اسلامی دارای صبغه افلاطونی است. البته افلاطون هم دارای فلسفه سیاسی واحدی نیست و دست کم به ظاهر می‌توان دو نوع فلسفه سیاسی را از دو اثر سیاسی مهم او یعنی جمهور و قوانین استخراج نمود. جمهور همان کتابی است که بر فلسفه غربی تأثیر مهمی نهاده، و مورخان فلسفه غرب عمدتاً جمهور را مهم‌ترین اثر سیاسی افلاطون می‌دانند. در این کتاب است که بحث صلاحیت فیلسوفان برای اداره امور شهر مطرح می‌گردد. افلاطون با تکیه بر نظریه مُثُل در کتاب می‌کوشد نوعی مدینه فاضله را ترسیم کند که در رأس آن یک فیلسوف - شاه قرار می‌گیرد. اما افلاطون در کتاب قوانین که آخرین اثر او است، شهر مبتنی بر قانون و ضرورت حکومت قانون را مطرح می‌کند. این دو اثر افلاطون زمینه‌ساز دو گرایش در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی شده است. به عنوان نمونه کتاب مشهور فارابی اندیشه‌های اهل مدینه فاضله از نظر منبع‌شناسی تحت تأثیر جمهور افلاطون است، اما فارابی در برخی دیگر از آثار خود - که مهم‌ترین آنها تلخیص و شرح کتاب قوانین تحت عنوان تلخیص النوامیس است - به رویکرد دوم نظر دارد. از سوی دیگر اندیشه ایرانی هم تأثیر فراوانی بر فلاسفه اسلامی، به ویژه در حوزه شرق تمدن اسلامی و به طور خاص ایران داشته است. هر چند که اندیشه سیاسی ایران‌شهری در قالب آثاری که به سیاست‌نامه‌ها مشهورند، در دوره اسلامی به حیات خود ادامه داد؛ اما می‌توان گفت که فلاسفه ایرانی هم همواره نظری به اندیشه سیاسی ایران‌شهری داشته‌اند. اوج این توجه را می‌توان در فلسفه سیاسی سهروردی مشاهده کرد که می‌کوشد با در انداختن طرحی نو در حکمت - که آن را حکمة الاشراق می‌نامد - در باب سیاست به تأمل فلسفی بپردازد. در باب سهم هر یک از این فلسفه‌های افلاطونی، ارسطویی و ایران‌شهری در شکل‌گیری فلسفه سیاسی اسلامی، آرای متفاوتی ابراز شده است و از وظایف مهم تاریخ‌نگار فلسفه سیاسی تشخیص میزان تأثیر هر یک از این فلسفه‌ها بر مکتب یا فلسفه مورد بحث او است. به علاوه در خود تاریخ فلسفه



سیاسی اسلامی میانه - از فارابی تا ملاصدرا - شاهد تأثیر گذاری هایی درونی هستیم و در این میان به ویژه باید به تأثیر گذاری فارابی - و تا حدی ابن سینا - بر تمام فلاسفه سیاسی اسلامی اشاره کرد.

ج. سطح سوم: همان گونه که پیش تر اشاره شد در سطح دوم تحلیل، تاریخ نگار فلسفه سیاسی به کثرت منابع و تأثیر گذاری ها توجه می کند، اما در سطح سوم که عالی ترین و مهم ترین سطح تحلیل را در تاریخ فلسفه سیاسی تشکیل می دهد، بحث از وحدت و ماهیت فلسفه سیاسی اسلامی است. در این مرحله که خود فعالیتی فکری - فلسفی است، تاریخ نگار از سرشت فلسفه سیاسی اسلامی می پرسد. این سطح، هنگامی قابل طرح است که تاریخ نگار دو سطح نخستین را پشت سر گذاشته باشد. در این سطح، پرسشی که تاریخ نگار طرح می کند و همچنین پیش فرض های او، نگاه او را به سنت و مآلاً تاریخ فلسفه سیاسی شکل می دهد. طبیعتاً پرسش های متفاوت، پاسخ های متفاوتی در پی خواهد داشت و تاریخ نگار سیر تاریخ فلسفه سیاسی را بر اساس پرسشی که مطرح نموده، ترسیم می کند.

در اینجا به عنوان نمونه دیدگاه دو مورخ فلسفه سیاسی اسلامی را از منظر پرسش ها، پیش فرض ها و تعاریفشان از فلسفه سیاسی از یکدیگر متمایز نموده، می کوشیم تاریخ نگاری آنها را در درون سه سطح تحلیل یادشده قرار داده و با هم مقایسه کنیم.

ابتدا باید به لئو اشتراوس، مورخ برجسته فلسفه سیاسی غرب اشاره کنیم. تأملات او در باب فیلسوفان اسلامی همچون فارابی، ابن سینا، ابن رشد و ابن میمون قابل تعمیم به تمام فلسفه سیاسی اسلامی است و معیارها و ملاک های نگارش یک تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی را به دست می دهند. اشتراوس تعبیر و تعریف خاصی از فلسفه سیاسی دارد و با پرسش های خاص به تاریخ آن نظر می کند. انگیزه اشتراوس در توجه به فلسفه سیاسی غرب، توجه او به بحران عمومی غرب - به ویژه در دهه های نخستین قرن بیستم - است. این وضعیت بحرانی غرب، اشتراوس را به تأمل در باب ریشه های آن رهنمون می گردد. اشتراوس نتیجه می گیرد که بحران عمومی غرب، اساساً بحران یک رشته خاص دانشگاهی یعنی فلسفه سیاسی است و وضعیت بحرانی امروز غرب دارای علل و عوامل خارجی نیست، بلکه به چالش های نظری باز

می‌گردد.<sup>۲۱</sup> یکی از مسائل مهمی که اشتر اوس به آن توجه بسیار دارد، مسئله یهودیت است. اشتر اوس به عنوان یک یهودی، نسبت به جایگاه یهودیت در طول تاریخ تفکر حساسیت زیادی نشان می‌دهد. پانگل (Pangle) یکی از شاگردان و مفسران اشتر اوس در این باره می‌نویسد:

این بحران غرب، تجدد و دموکراسی لیبرال از نظر اشتر اوس به روشن‌ترین وجهی در مسئله یهود جلوه‌گر شده است. اشتر اوس مسئله یهودیت را آشکارترین نماد مسئله بشری از آن جهت که مسئله‌ای است سیاسی و اجتماعی، می‌داند.<sup>۲۲</sup>

بنابراین اشتر اوس با پرسش و پیش‌داشته‌های خاصی به سنت فلسفه سیاسی غربی نظر می‌کند. وی شدیداً معتقد است که تاریخ‌نگار فلسفه سیاسی باید دغدغه حقیقت داشته باشد؛ یعنی نباید برای تاریخ‌نگار تمام اندیشه‌های قدیم ارزش یکسان داشته باشد. از آنجا که توصیف قابل تفکیک از ارزش گذاری نیست، تاریخ‌نگار باید به دقت اندیشه‌های مطابق با حقیقت را از دیگر اندیشه‌ها جدا کند؛ چرا که دغدغه تاریخ‌نگار در وهله اول فهم حقیقت است، نه گزارش عقاید. فلسفه کلاسیک از نظر اشتر اوس تنها هنگامی به درستی قابل فهم است که ما آماده یادگیری از فیلسوفان بزرگ باشیم نه اینکه صرفاً بخواهیم درباره آنها چیزی بدانیم.<sup>۲۳</sup> از سوی دیگر اشتر اوس با دو مفهوم اساسی که غرب متجدد به آنها باور دارد، یعنی پیشرفت‌گرایی و تاریخی‌گرایی به مبارزه بر می‌خیزد. پیشرفت‌گرایی یعنی اعتقاد به اینکه دانش ما از حقیقت کامل‌تر از فهم و دانش قدما است و تاریخی‌گرایی نیز به معنای اعتقاد به این است که اندیشه‌ها محصول شرایط تاریخی خاصی هستند و حقیقت آنها نسبی است، نه مطلق. اشتر اوس معتقد است این دو مکتب، خود از مظاهر بحران تمدن و تفکر غربی هستند، بحرانی که از رویگردانی نسبت به آرای قدما ناشی شده است. بنابراین به نظر وی فیلسوفان قدیم یونانی، یهودی و اسلامی بهتر از ما حقیقت سیاسی را درک می‌نمودند و رجوع به آنها برای برون‌رفت از بحران ضروری است. به علاوه اشتر اوس تعریف خاصی از فلسفه سیاسی دارد. وی هر چند افلاطونی است، اما تلقی او از فلسفه سیاسی مبتنی بر کتاب جمهور افلاطون - که عمدتاً آن را مهم‌ترین اثر سیاسی وی و نخستین کتاب در فلسفه سیاسی می‌دانند - نمی‌باشد، بلکه وی توجه



خود را به کتاب قوانین معطوف می‌کند و از نظر فلسفه سیاسی آن را پخته‌ترین و کامل‌ترین اثر افلاطون می‌شمارد.<sup>۲۴</sup> تلقی اشتراوس از فلسفه سیاسی به مثابه بحث از نظم سیاسی آرمانی و مطلوب و مبتنی بر قوانین مدون، مأخوذ از رساله قوانین افلاطون است و اشتراوس با نظری به دین یهود - که بر خلاف مسیحیت دین شریعت است - می‌کوشد تداوم این تلقی از فلسفه سیاسی را در اندیشه سیاسی دوره میانه نشان دهد و اساساً با معیار قرار دادن این تلقی از فلسفه سیاسی، به تاریخ اندیشه سیاسی غرب می‌نگرد. اشتراوس می‌نویسد:

پس تفسیر فلسفه افلاطونی، که خود پیش فرض ضروری برای فهمی رادیکال از فلسفه یهودی و اسلامی دوره میانه است نه از جمهور که باید از قوانین آغاز شود. در کتاب قوانین است که افلاطون بی‌شک در ارتباط نزدیک با جهان قانون و حیانی (شریعت) قرار می‌گیرد... در این مجاورت و نزدیکی، افلاطون بدون هدایت وحی، ناخواسته شالوده فلسفی اعتقاد به وحی را ریخت. نزدیکی افلاطون به وحی، نقطه آغازی را برای متفکران دوره میانه فراهم می‌کند که از آنجا بتوانند وحی را به گونه‌ای فلسفی درک کنند.<sup>۲۵</sup>

به این ترتیب اشتراوس، فلسفه افلاطون و فلسفه اسلامی و یهودی را از آن جهت در تداوم یکدیگر می‌بیند که همگی بر ضرورت قانون و بحث از آن تکیه داشتند. به عبارت دیگر فیلسوفان اسلامی و یهودی از نظر اشتراوس وحی الهی را در قالب نوعی قانون و نظم کامل تفسیر می‌کردند و برای این تفسیر به فلسفه افلاطون متوسل می‌شدند. پس قوانین افلاطون به فیلسوفان اسلامی امکان تفکر فلسفی را عطا کرده و آنها وحی الهی را در بر تو فلسفه سیاسی افلاطونی فهمیده‌اند.<sup>۲۶</sup> اشتراوس نتیجه می‌گیرد که فلاسفه اسلامی از آنجا که به قانون الهی (شریعت) مجهز بودند، دیگر همچون افلاطون نیازی نداشتند که در طلب قانون باشند، چرا که نظم قانونی کامل توسط پیامبر به آنها اعطا شده بود و فلاسفه اسلامی نمی‌توانستند آن را نادیده بگیرند.<sup>۲۷</sup> این دید اشتراوس افق‌های جدیدی را در برابر وی به عنوان تاریخ‌نگار فلسفه سیاسی اسلامی می‌گشاید و او را قادر به برجسته کردن نکاتی می‌کند که تاریخ‌نگاران دیگر که این پیش فرض‌ها و تعاریف را ندارند، نمی‌توانند این نکات را ببینند. اشتراوس تاریخ فلسفه سیاسی اسلام را براساس این پیش فرض‌ها مورد فهم

قرار می‌دهد. به عنوان نمونه وی برای کتاب تلخیص النوامیس فارابی که از نظر بسیاری از فارابی‌شناسان جز خلاصه‌ای ساده از کتاب قوانین نیست، اهمیت فوق‌العاده‌ای قائل می‌شود.<sup>۲۸</sup> در تفکر اشتراوس دیگر کلام و فقه را نباید کاملاً در برابر فلسفه قرار داد؛ چرا که با تعریف وی از فلسفه سیاسی، فقه و کلام اسلامی که متکفل بحث از شریعت اسلامی هستند، در پیوند محکمی با فلسفه سیاسی قرار می‌گیرند. به این ترتیب اشتراوس منحنی اندیشه سیاسی را در غرب، نزولی می‌داند و اعتقاد دارد که تجدد با تکیه بر خرد مدرن که خود را بی‌نیاز از وحی می‌داند، افول و زوال فلسفه سیاسی و در نتیجه بحران عمومی تمدن غربی را به دنبال داشته است.<sup>۲۹</sup> اما از نظر اشتراوس در جهان اسلام چنین اتفاقی رخ نداد و فیلسوفان اسلامی با تکیه بر خرد معطوف به قوانین الهی، فیلسوفان سیاسی واقعی محسوب می‌شوند و فلسفه سیاسی در قرون میانه اسلامی بسیار پربارتر و کارآمدتر از فلسفه سیاسی جدید غربی است. اگر بخواهیم اشتراوس را در چارچوب سطوحی که پیش‌تر در باب تاریخ‌نگاری فلسفه سیاسی طرح کردیم قرار دهیم، می‌توان گفت:

الف. در سطح اول اشتراوس از رشته‌ای به نام جامعه‌شناسی فلسفه سخن می‌گوید و پدیده مهم پنهان‌نویسی (Esotericism) را در این سطح مطرح می‌کند. از آنجا که فیلسوف به نظم مطلوب نظر دارد با اهل سیاست و مردم عادی در تقابل قرار می‌گیرد و برای اینکه از جانب آنها آسیبی به او نرسد، به شیوه‌ای خاص از نوشتار روی می‌آورد که در دوران سرکوب او را در امان بدارد. از نظر اشتراوس فیلسوفان قدیم به این صورت مطالب خود را برای افرادی خاص به گونه‌ای می‌نوشتند که فقط برای آن عده خاص قابل فهم باشد. مورخ فلسفه سیاسی از نظر اشتراوس باید توانایی رمزگشایی متون فلاسفه، یا به عبارت دیگر خواندن میان خطوط را داشته باشد.

ب. در سطح دوم اشتراوس به کتاب‌های جمهور، قوانین، اخلاق نیکوماخوس و در نهایت شریعت اسلامی، به مثابه منابع و سرچشمه‌های فلسفه سیاسی اسلامی می‌نگرد.

ج. در این سطح که ناظر به سرشت و ماهیت فلسفه سیاسی اسلامی است، اشتراوس بر مفهوم قانون تکیه می‌کند و کل فلسفه سیاسی اسلامی را حول مفهوم اساسی قانون (یا به قول فلاسفه اسلامی ناموس) مورد فهم قرار می‌دهد.



مورخ دیگری که مادر مقام مقایسه با اشتراوس به او اشاره‌ای خواهیم داشت سیدجواد طباطبایی است. طباطبایی هم دارای پرسش‌ها، پیش‌فرض‌ها و تعاریف خاص خود است و طبیعی است که براساس این پرسش‌ها و پیش‌فرض‌ها به تلقی و برداشت خاصی از تاریخ فلسفه سیاسی در اسلام می‌رسد. همان‌گونه که در مورد اشتراوس، بحران غرب نقطه عزیمت نگرش وی به تاریخ فلسفه سیاسی را تشکیل می‌دهد، برای طباطبایی هم وضعیت انحطاط و امتناع فکری ایران معاصر او را به پرسش از سنت رهنمون می‌گردد. پرسش‌های طباطبایی همان‌گونه که خود اذعان دارد از منظر تجدد طرح می‌شوند.<sup>۳۰</sup> یعنی برخلاف اشتراوس وی نظری مثبت به اندیشه سیاسی جدید دارد و به تداوم و تکامل مفاهیم سیاسی در فلسفه سیاسی غرب از یونان تا دوران جدید اعتقاد دارد. طباطبایی معتقد است که مشکل ایران و اسلام، مشکلی است نظری و تنها با تأمل نظری در شرایط امتناع و سنت است که می‌توان راه برون‌رفت از این وضعیت را یافت.<sup>۳۱</sup> طباطبایی در فهم خود از تاریخ فلسفه سیاسی، فلسفه را به اندیشه عقلانی غیرملتزم به ادیان و اسطوره‌ها تعریف می‌کند.<sup>۳۲</sup> او تکیه اصلی خود را در بررسی بنیادگذاری فلسفه توسط افلاطون، بر کتاب جمهور می‌گذارد و حتی فقراتی از کتاب قوانین که مورد توجه او هستند، شامل عباراتی است که در مطابقت با آموزه‌های کتاب جمهور قرار دارند.<sup>۳۳</sup> با این تعریف و فهم از فلسفه سیاسی، طباطبایی می‌کوشد منحنی تحول فلسفه سیاسی اسلامی را ترسیم کند. طباطبایی از این منظر به زوال فلسفه سیاسی در جهان اسلام - و در ایران به طور خاص - حکم می‌دهد. از نظر وی فلاسفه اسلام به تدریج از نگاه عقلی و مستقل از شریعت که بر مفاهیمی چون تأمین مصلحت عمومی، توازن عقل و شرع و پیوند اخلاق و سیاست تأکید داشت، دور شده، فلسفه سیاسی را به جزئی از الهیات - یا زائده‌ای بر آن - تبدیل نمودند.

اگر بخواهیم تاریخ‌نگاری طباطبایی را هم در قالب سه سطح تاریخ‌نگاری تحلیل کنیم می‌توان گفت:

الف. در سطح نخست طباطبایی به بحران خلافت در ایران و تقابل خلافت بغداد و سلطنت ایرانی اشاره می‌کند و نقش ایرانیان را در مقابله با خلافت که راه تسلط اعراب را هموار می‌ساخت، مورد تأکید قرار می‌دهد. به گمان طباطبایی فیلسوفان

سیاسی مسلمان همگی در تدوین فلسفه سیاسی خود نظری هم به رد خلافت موجود داشتند.

ب. در سطح دوم طباطبایی فلسفه سیاسی اسلام را از دو منبع اساسی یونانی (فلسفه افلاطونی و ارسطویی، البته با تفاسیر نوافلاطونی) و ایرانشهری (اندیشه سلطنت آرمانی و فرّه ایزدی) متأثر می‌داند.

ج. در سطح سوم که عالی‌ترین سطح تحلیل تاریخ‌نگار است، طباطبایی اندیشه سیاسی ایرانشهری را به مثابه سرشت و عامل وحدت و تداوم فلسفه سیاسی اسلامی - ایرانی معرفی می‌کند. از نظر وی فیلسوفان سیاسی اسلامی و ایرانی همواره به نظریه سلطنت آرمانی نظر داشته‌اند و براساس نظریه تداوم فرهنگی ایران، اندیشه سیاسی ایرانشهری در دوره اسلامی هم تداوم پیدا کرد و شالوده آن را تشکیل داد.<sup>۳۴</sup> البته فیلسوفان اسلامی توانستند با تصرف مبتکرانه در اندیشه ایرانشهری آن را مطابق با الزامات دوره اسلامی بازسازی کنند.<sup>۳۵</sup>

هرچند طباطبایی و اشتراوس هر دو دارای رویکرد فلسفی هستند و برای فلسفه و اندیشه نسبت به واقعیت قائل به تقدم هستند، اما پیش فرض‌ها و تعاریف و پرسش‌های مختلف، این دو را به نتایج متفاوتی رهنمون گشته است. به عنوان نمونه طباطبایی ابن سینا را فاقد اندیشه سیاسی به معنای دقیق کلمه می‌داند و معتقد است اندیشه سیاسی او عدمی و مبین امتناع اندیشه بر شالوده الهیات است و وی سیاست را به بحثی فرعی از نبوت تبدیل کرده و آن را در بن‌بست الهیات دوره اسلامی و در سراسیمی هیوط راند.<sup>۳۶</sup> اما بر عکس، اشتراوس ابن سینا را دارای مقامی ارجمند در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی می‌داند و تقریباً تمام آنچه را که طباطبایی در مورد ابن سینا مذموم می‌شمارد (پیوند سیاست و نبوت و توجه به الهیات و شریعت) نقاط قوت ابن سینا می‌داند.

در این مقام قصد ارزیابی تلقی این دو از تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی را نداریم. طبیعی است که هر دو نگرش دارای کاستی‌هایی بوده و احتمالاً قدرت توضیح قانع‌کننده بسیاری از پدیده‌های فکر سیاسی در اسلام را ندارند، اما آنچه برای بحث ما اهمیت فراوان دارد نشان دادن این است که تعریف‌ها، پرسش‌ها و پیش فرض‌های هر یک از آنها چه تأثیری بر اسلوب تاریخ‌نگاری آنها نهاده و چگونه به دو نتیجه کاملاً



متفاوت رهنمون گشته است. نزد این دو مورخ منحنی تحول فلسفه سیاسی در اسلام و غرب به دو صورت کاملاً متفاوت قابل ترسیم است. اشتراوس به زوال فلسفه سیاسی مدرن غربی در طی سه موج و بسط و پیشرفت و نشاط آن در دوره اسلامی اعتقاد دارد، و طباطبایی بر عکس به زوال فلسفه سیاسی در اسلام و ایران و بسط و پیشرفت آن در غرب متجدد حکم می دهد.

تاریخ نگار فلسفه سیاسی اسلام خود را با مشکلات فراوانی مواجه خواهد دید، ولی آنچه بسیار حائز اهمیت است طرح پرسش از ماهیت فلسفه سیاسی اسلامی است. اگر این پرسش که پرسشی است فلسفی به درستی طرح گردد، پاسخی شایسته و در خور خواهد یافت و همین پرسش و پاسخ ها است که مورخ را در فهم منطق درونی و حل معضلات و تعارض ها و پیچیدگی های تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی مدد می رساند و اگر همچون اشتراوس بپذیریم که بحران تمدن، ریشه در بحران فلسفه سیاسی دارد، اهمیت نگارش تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی و تأمل در منطق درونی آن صدچندان خواهد شد.

□ پی نوشت ها:

1. G.W.F. Hegel, *Lecon Sur L'histoire de la Philosophie*, tome I, Paris, Gallimard, 1924, P.53.
2. Ibid. P.24.
3. Quentin skinner, «Meaning and understanding in the history of Ideas», in : James Tully, *Meaning and Context*, Princeton, Princeton . University Press, 1988, p.30-43.
4. Jack Lively and al., *Modern Political Theory From Hobbes to Marx*, London, Routledge, 1984. P. 2-4.
5. Ronald Stromberg, *European Intellectual History Since 1789*, Prentice-Hall, 1986. P.2-3.
6. Ibid .

۷. به عنوان نمونه ر. ک:

leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, New York, the Free Press, 1925 .

کوتین اسکینر این پندار را اسطوره انسجام (Mythology of Coherence) نامیده و نقد می کند:

Quentin Skinner, *Op.cit.* P. 39-42.

8. Paul Ricoeur, *Histoire et Verite*, Paris, Seuil, 1955, P.62.

۹. برای نقد جامعه شناسی معرفت از منظر نگارش تاریخ فلسفه ر. ک:

bid, P.64, sq.

۱۰. شاید از همین رو است که اسپریگنز نویسنده کتاب *فهم نظریه های سیاسی* - که معتقد است نظریه های سیاسی را باید با توجه به بحران های زمانه مؤلف فهمید - از تحلیل اندیشه سیاسی فیلسوف برجسته ای چون ارسطو در این چارچوب خودداری می کند. توماس، اسپریگنز، *فهم نظریه های سیاسی*، ترجمه: فرهنگ رجایی، تهران، آگه، ۱۳۷۰.

۱۱. مدل برهیه به نقل از منبع ذیل آورده شده است:

Paul Ricoeur, *op.cit.*, P.49.

12. Marlin Heidegger, *Being and Time*, Blackwell, 1962.P.191-2.

13. H.G.Gadamer, *Verite et Methode*, Paris, Seuil, 1976, P.209.

۱۴. گادامر، هانس گئورگ، آغاز فلسفه، ترجمه: عزت الله فولادوند، تهران، هرمس، ۱۳۸۲، ص ۲۰۳.

۱۵. طباطبایی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، ۱۳۷۳.

۱۶. طباطبایی، سیدجواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، ۱۳۷۴، ص ۲.

۱۷. نمونه ای از این برداشت ساده انگارانه را می توان در مقاله ذیل مشاهده کرد:

تقوی، سیدمحمد ناصر، «درنگی بر هندسه معرفتی ملاصدرا و ملاک تاسیس تفکر فلسفی»،

خردنامه صدرا، تهران، ۱۳۸۲، شماره ۳۲، ص ۴۹ - ۵۶. مؤلف در پاسخ به «شبهه» سیدجواد

طباطبایی مبنی بر اینکه ملاصدرا فاقد اندیشه سیاسی با اهمیت است، چند صفحه در باب فلسفه

ملاصدرا و اهمیت آن قلم فرسایی کرده است.

۱۸. چنین است نظر هائری کرین و سید حسین نصر.

۱۹. به گمان طباطبایی حکمت عملی پس از خواجه نصیرالدین طوسی و به دنبال شکافی که میان

عمل و نظر پدیدار گشت به اخلاق فرو کاسته شد و بحث سیاست مدن به زایده ای تبدیل شد که به

دنبال بحث در تهذیب اخلاق آورده می شد. ر. ک: درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران،



پیشین، ص ۱۴۵.

۲۰. این تعارض آن گاه پیچیده تر می شود که در نظر آوریم ابن سینا که در آثار دانشنامه ای خود - که شفا یکی از آنها است - تقسیم بندی حکمت به عملی و نظری را مبنا قرار داده و به کرات آن را نقل می کند، تمام آنچه در باب حکمت عملی در آثار خود آورده - اگر از رساله منحول السیاسه صرف نظر کنیم - به مقاله دهم الهیات شفا محصور می شود. یعنی اینکه وی حکمت عملی را در ادامه و بهتر است بگوییم در ذیل حکمت نظری قرار می دهد، با تفکیک ارسطویی حکمت به عملی و نظری در تعارض کامل است.

۲۱. تمام آثار صحیح ارسطو که اصل یونانی آنها به دست ما رسیده به عربی هم ترجمه شده اند. مگر کتاب سیاست و قطعاتی از مابعدالطبیعه. ر. ک: بدوی، عبدالرحمان، دراسات و نصوص فی الفلسفة والعلوم عندالعرب، المؤسسة العربیة لدراسات والنشر، بیروت، ص ۷.

22. Leo Strauss and Joseph Cropsey, (ed.), **History of Political Philosophy**, Chicago, The university of Chicago Press, 1987. P.908.

مقایسه شود با تحلیل هانا آرنست که او هم یهودی است و از منظر فلسفه سیاسی و با پرسش های خاص خود به بحران های قرن بیستم مانند یهودی کشی، توتالیتراریسم و جنگ جهانی نظر می کند. باید توجه داشت که هر دو فیلسوف از شاگردان هایدگر و زیر تاثیر او هستند.

Hannah Arendt, **Between Past and Future**, New York, The Viking Press, 1961.

23. Leo Stranss and Joseph Cropsey (ed.), Op.cit. P.909.

24. Leo Strauss, «How to begin to Study Medieval Philosophy», in: Thomas Pangle (ed.), **The rebirth of Classical Political Rationalism**, Chicago, University of Chicago Press, 1989, P.224-226.

25. Leo Struss and Joseph Cropsey (ed.), Op.cit, P.78.

26. Leo Strauss, **Philosophy and Law**, New York, State University of New York Press, 1995, P.76.

27. Ibid. P.128.

28. Ibid. P.132.

۲۹. ر. ک: فارابی، ابن نصر، «تلخیص التوامیس»، در: بدوی، عبدالرحمان، افلاطون فی الاسلام، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۲، ص ۳۴ - ۸۳.

برای تحلیل اشتراوس از این رساله ر. ک:

Leo Strauss, «How Farabi Read Plato's Law», in: Leo Strauss, **What is Political Philosophy?**, Chicago, University of Chicago Press, ۹۸۸, . PP.134-155.

۳۰. اشتراوس معتقد است که فلسفه سیاسی در غرب مدرن در طی سه موج که با ماکیاول، روسو و نیچه مشخص می گردند، به افول و زوال رسیده و به فجایع قرن بیستم ختم شده است. در مقابل برخی از تاریخ نگاران فلسفه سیاسی که با پیش فرض های متفاوتی به تاریخ فلسفه سیاسی غرب می نگرند، بر خلاف اشتراوس این تاریخ را دارای منحنی صعودی دانسته و اعتقاد دارند که تاریخ فلسفه سیاسی در دوره تجدد مدام در حال پیشرفت و تکامل بوده است. به عنوان نمونه به تاریخ فلسفه ای می توان اشاره کرد که زیر نظر آلن رنو فیلسوف کانتی فرانسوی تدوین شده است. ر. ک:

Alain Renaut (ed.), **Histoire de la Philosophie Politique**, Paris, Clement-levy, 1999.

5 Tomes

۳۱. طباطبایی، سیدجواد، ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴، ص ۱۲.

۳۲. همان، ص ۱۱.

۳۳. سیدجواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ۱۵.

۳۴. همان، ص ۳۹ و ۴۰.

۳۵. ر. ک: طباطبایی، سیدجواد، خواجه نظام الملک، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.

۳۶. در اینجا منظور طباطبایی فلسفه اشراق شهاب الدین سهروردی است که طباطبایی تحت تأثیر

هانری کربن پروژه او را گذار از حماسه پهلوانی ایران باستان به حماسه عرفانی دوره اسلامی

می نامد. (ر. ک: طباطبایی، سیدجواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران، پیشین،

ص ۱۸۹).

برای بحث کربن ر. ک:

Henry Corbin, **En islam iranien**, Paris, Gallimard, 1972, P.182 sq.

۳۷. طباطبایی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ۱۹۷.

