

امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام

چکیده: این مقاله در مقام پاسخ به سؤال «آیا فلسفه سیاسی اسلامی امکان معرفتی دارد یا نه؟» برآمده است. بدین منظور نسبت‌های مختلفی که میان دین و فلسفه و فلسفه سیاسی در مقام گردآوری قابل تصور است و نیز درباره تاریخ فلسفه و فلسفه سیاسی برقرار شده سخن می‌گوید، و به این نتیجه رسیده است که فلسفه سیاسی نیاز به یک پایگاه معرفتی دارد و دین اسلام از آن رو که جامع و مکتب است، می‌تواند چارچوب معرفتی فلسفی سیاسی واقع شود و نیز فلسفه سیاسی می‌تواند سؤالات اساسی خود را از چیستی انسان و حیات و آمال و آرزوها، سعادت، نظم مطلوب و... را دین بگیرد و به این شکل امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام را اثبات می‌کند.

کلیدواژه‌ها: فلسفه، فلسفه سیاسی، فلسفه سیاسی اسلام، دین.

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و کارشناسی ارشد علوم سیاسی.

فلسفه، معرفتی است که از چیستی عالم هستی و زندگی انسان و هدف و غایات بحث می‌کند. فیلسوف در پی کشف حقیقت از هستی و انسان و هدف و غایت زندگی، سؤالاتی را پیش روی خود می‌نهد؛ سؤالاتی از قبیل هستی چیست، چه هدف و غایتی دارد، انسان چیست، چه آلام و آرزوهایی دارد، حیات چیست، هدف از حیات چیست، سعادت انسان در چیست، چه نوع نظم سیاسی سعادت‌آور است، نحوهٔ هنجاری کردن فضایل در جامعه چگونه است و... البته فیلسوفان بسته به اینکه در چه مکتبی از مکاتب فلسفی سخن می‌گویند و از چه چارچوب معرفتی برخوردارند، در مقام پاسخ به آن سؤالات برمی‌آیند و پاسخ‌هایشان بسته به نوع نگرش مکاتب فلسفی به عالم و انسان و حیات و ممات گاه متضاد می‌باشد. انسان و جوامع انسانی براساس اندیشه‌ها و ارزش‌ها و معنایی که برای حیات خود قائلند، زندگی می‌کنند. انسان دائم پرسش و پاسخ از سر هستی و زندگی دارد و به دنبال زندگی معقول برای خود است. بنابراین فلسفه به عنوان یک نظام فکری و فراگیر و منسجم در پاسخ به پرسش‌های مربوط به هستی شکل می‌گیرد و دارای پرسش‌های اساسی و در حال تلاش برای پاسخ گرفتن از آنها است.^۱ جان دیویی (فیلسوف آمریکایی) نیز فلسفه را کوششی تلقی می‌کند که انسان برای روشن ساختن هدف‌های اساسی خود در زندگی به کار می‌برد.^۲ همهٔ پرسش‌هایی که فیلسوف از هستی و انسان و حیات می‌کند، به منظور آن است که به معرفت حقیقی (نه توهمی و تخیلی) به اصول و قانونمندی‌های حاکم بر عالم هستی و نظام حاکم بر آن دست یابد و از این طریق نفس خود را به اعلیٰ مراتب کمالی برساند. نزد افلاطون فیلسوف کسی است که هدف او رسیدن به معرفت امور ازلی یا معرفت حقایق اشیا باشد^۳ تا به تکمیل نفس برسد و به عالم مثل دست یابد.

در فلسفهٔ سیاسی، فیلسوف سؤالات خود را از چیستی حیات انسان و سعادت انسان در اجتماع و چیستی سعادت و عوامل آن دارد؛ سؤال از اینکه سیاست چیست، و چه سیاستی انسان را به سعادت می‌رساند، چه نوع نظم سیاسی می‌تواند کمالات و فضایل را در جامعه هنجار کند، چگونه می‌شود قدرت را مهار کرد، چگونه می‌توان جلو طغیان و ظلم را گرفت و... فیلسوفان سیاسی بسته به نوع نگرش و مبانی فلسفی



خود، تأملات و سؤالات خود را طرح نموده و پاسخ‌هایی بدان‌ها داده‌اند. آنچه هدف و مقصود فیلسوفان سیاسی بوده، ترسیم نظم مطلوبی است که انسان در سایه آن نظم مطلوب بتواند به کمالات و فضایل برسد. فیلسوف در این تأملات خود به کشف حقیقت سیاست و پدیده‌های سیاسی و چیستی نظم مطلوب و چیستی فضایل و ارزش‌ها نظر دارد تا با علم و معرفت به حقایق آنها، در نهایت به یک نظام هماهنگ و مرتبط از مفاهیم سیاسی و استنتاجات و تجویزات متناسب با آنها دست یابد.

فیلسوفان سیاسی در تأملات خود مدعی‌اند نظم مطلوب سیاسی‌ای که ترسیم می‌کنند، برنامه‌ای است که همه سعادت جوامع انسانی را در همه زمان‌ها و مکان‌ها تأمین می‌کند، اگرچه ممکن است دغدغه‌های خاصی در شرائط خاصی آنان را به این نوع تأملات واداشته باشد.

لئو اشتراوس از کسانی است که بیشترین توجه را در عصر حاضر به فلسفه سیاسی دارد. به نظر وی هدف فلسفه سیاسی کشف حقیقت سیاست و پدیده‌های سیاسی و رسیدن به نظم مطلوب بوده و وظیفه آن را تقریر کردن صواب‌دیدها و دستورها و ارزش‌هایی می‌داند که در رسیدن به جامعه فاضله باید در جامعه جاری و ساری شوند و تبدیل به هنجار شده و براساس آنها نهادسازی صورت گیرد تا ارزش و فضایل پایدار شوند.

فلسفه سیاسی صادقانه می‌کوشد تا ماهیت امور سیاسی و نظم سیاسی

خوب و درست هر دو را بداند.^۴

فلسفه در پی معرفت حقیقت کلی است و فلسفه سیاسی چنین کاری را در حوزه سیاست انجام می‌دهد و حقایق سیاسی را در متن حقایق کلی عالم باز می‌یابد.

فیلسوف سیاسی با کشف حقیقت سیاست و پدیده‌های سیاسی، قواعد و قوانین حاکم بر حیات سیاسی را کشف می‌کند تا سیاست‌گذاری‌ها و پیشرفت جامعه را براساس چنین قواعد و قوانینی صورت دهد. این قوانین هم تنظیم‌گر روابط اجتماعی است و هم جهت‌گیری‌های آنها را به سوی یک زندگی مطلوب رهنمون می‌کند و به عبارتی فلسفه سیاسی هم به کشف قواعد و قوانین حاکم بر زندگی سیاسی و روابط اجتماعی می‌پردازد و هم در مقام ترسیم‌گر جامعه آرمانی برمی‌آید تا سعادت همه جوامع انسانی را در همه زمان‌ها و مکان‌ها تأمین کند.^۵

در مجموع در فلسفه سیاسی دو سنخ تأملات وجود دارد. برخی از آنها قضایایی هستند که حکایت از حقایق سیاست و پدیده‌های سیاسی و بیان قواعد و قانونمندی‌های آنها دارد؛ آنجا که از چیستی و چرایی و چگونگی پدیده‌های سیاسی می‌پرسد و سنجی از آنها قضایای ارزشی هستند که حاکی از تجویزات فیلسوف در نیل به هدف یا اهدافی است که برای حکومت و جامعه سیاسی است و سیاست و نهادهای سیاسی متکفل تحقق آنها می‌باشند. جان پلامناتس این دو سنخ قضایا را در ضمن دو نوع مشغله ذهنی فیلسوف و نظریه پرداز (فلسفی) سیاسی بیان می‌دارد.

در گذشته نظریه سیاسی غالباً متضمن دو مشغله بوده: از یک سو توضیح چگونگی عملکرد حکومت‌ها و چگونگی نشأت یافتن آنها و چرایی ضرورت اطاعت از آنها و از سوی دیگر اظهارنظر درباره این که هدف حکومت چه باید باشد و برای نیل به این هدف یا اهداف، حکومت چگونه باید سازمان بیابد.^۶

در مجموع، فلسفه سیاسی تفکری منتظم درباره هدف و غایت حکومت و جامعه سیاسی است تا جامعه از وضع موجودش به وضع مطلوب برسد. فیلسوف معمولاً سؤالات و تأملات خود را در مواجهه با وضع نامطلوب جامعه موجود خود طرح می‌نماید. او ناهنجاری‌ها و بحران‌ها و معضلات لاینحلی می‌بیند که پاسخ آنها هم در دگرگونی آن جامعه از وضع موجودش بوده و هم در جایگزینی وضع مطلوبی است که به اعتقاد فیلسوف به ملاحظه نیازهای واقعی و همیشگی بشر، برای همه زمان‌ها و مکان‌ها مفید می‌باشد.

فلسفه سیاسی اسلام

در تعیین مراد از «فلسفه سیاسی اسلام»، ابتدا لازم است معانی محتمل از این مفهوم و اصطلاح و نیز آنچه از قید «اسلام» یا «اسلامی» در عنوان «فلسفه سیاسی اسلام» اراده می‌شود، بیان گردد تا آنچه در اینجا از فلسفه سیاسی مراد است، رخ نماید.

گاهی فلسفه سیاسی اسلام را توجیه فلسفی جامعه‌ای می‌دانند که پس از تنزیل وحی توسط پیامبر اسلام (ص) در مدینه تکوین یافت و با تأسیس خلافت و سایر نهادهای سیاسی به صورت یک جامعه بزرگ جهانی در آمد.^۷



معنای دیگر آن است که فلسفهٔ سیاسی اسلام، فلسفه‌ای است که در دامن فرهنگ دینی اسلام پرورش یافته است، نه آنکه این فلسفه و نظایر آن به صاحبان ادیان این فلسفه‌ها برگردد تا گوییم اینها فلسفه آورده‌اند.^۸

معنای دیگر آن است که مبدأ المبادی و علت فاعلی پدیده‌های سیاسی (و غیرسیاسی) خدا و عنایت الهی باشد (در مقابل «Cosmos» در فلسفه یونانی)؛ چنانکه ابن سینا در کتاب عیون الحکمه معتقد است^۹: مبادی اقسام سه‌گانه حکمت عملی و حدود و کمالات، از دین و شریعت الهی اخذ شده است. در حکمت نظری نیز معتقد است مبادی به عهدهٔ شرع است و استدلال به عهدهٔ عقل.

معنای دیگری که می‌توان از فلسفهٔ سیاسی اسلام اراده کرد، آن است که فلسفهٔ سیاسی اسلام مجموعه آموزه‌های دینی مستند به وحی است که نسبت به حیات سیاسی ارائه شوند و بیانگر نظم مطلوبی باشند.

نیز گفته‌اند: مجموعه آموزه‌های برهان‌پذیر دینی که موضوع آنها سیاست و پدیده‌های سیاسی است. به عبارت دیگر فلسفهٔ سیاسی اسلام، تبیین عقلی آموزه‌های دینی - سیاسی ناظر به حیات اجتماعی است و مجموعهٔ این تبیین‌ها در چارچوب معرفتی دینی، نظام منسجمی از مفاهیم را می‌سازند که معرفت به نظم سیاسی مطلوب را ترسیم می‌کنند و در عین حال استنتاجات تجویزی را نیز به همراه دارند.

معنای دیگر فلسفهٔ سیاسی اسلام، آن نوع معرفت سیاسی است که در حوزهٔ جغرافیایی جهان اسلام با ماهیت فلسفی شکل گرفت و فلسفهٔ سیاسی تمدن اسلام را تأسیس نمود.

از مجموع معانی مختلفی که برای فلسفهٔ سیاسی اسلام ارائه شد، قید «اسلامی» معنای متفاوتی به خود گرفت که می‌توان به ترتیب ذیل به آنها اشاره نمود:
۱. مراد از قید «اسلامی»، تبیین عقلانی از پدیده‌های سیاسی است که در حوزهٔ

حکمت عملی از طریق فیلسوفان اسلامی در دامن فرهنگ دین اسلام صورت پذیرفت؛ یعنی آن چیزی که در فرهنگ اسلامی شکل گرفت و به فلسفهٔ سیاسی مشهور شد. منبع معرفتی این نوع دانش، اعم از قرآن و سنت است. هر معرفتی که در فرهنگ اسلامی به خدمت دانش‌های اسلامی در آمد و بومی شد، مثل حکمت یونانی یا فلسفهٔ یونانی، از منابع معرفتی فلسفهٔ سیاسی اسلامی محسوب می‌شود.

۲. مراد از قید «اسلامی» درک ماهیات پدیده‌های سیاسی است که از طریق استناد به آیات و روایات می‌توان به دست آورد. روشن است که در این صورت داوری درباره پدیده‌های سیاسی از محدوده قضاوت عقل خارج می‌شود و نمی‌تواند در ذیل دانش‌های عقلی و فلسفی تلقی شود.

۳. مراد از قید «اسلامی» مبادی دینی داشتن فلسفه سیاسی است، به طوری که تفکر خدامحوری حاکم بر فلسفه سیاسی می‌شود نه چیز دیگر، مثل رب‌النوع یونانی. دانشی که با چنین معنایی از قید اسلامی شکل می‌گیرد، شامل همه علوم اسلامی، از جمله فلسفه سیاسی می‌شود.

۴. مراد از قید «اسلامی»، منابع اولیه اسلام، خاصه قرآن و سنت است. در این منابع آموزه‌هایی یافت می‌شوند که ناظر به حیات جمعی و روابط سیاسی - اجتماعی و ناظر به سیاست و پدیده‌های سیاسی می‌باشند. در این معنا، انسان در رسیدن به آمال و آرزوهای خود، پاسخ سؤالات اساسی خود را از چیستی حیات و حیات اجتماعی، از انسان و چیستی سعادت و راه‌های سعادت او و از سیاست مطلوب، از جامعه مطلوب و از آمال و آرزوها به شکل کلی و فرازمانی در چارچوب معرفت دینی دریافت می‌کند. آنچه در این مقال مورد نقض و ابرام و اثبات منطقی و معرفتی قرار می‌گیرد، معنای چهارم قید «اسلامی» در «فلسفه سیاسی اسلام» است.

حال قبل از بیان چرایی امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام (با معنای چهارم از معنای اسلام) مقدماتی جهت تبیین و تقریر ابعاد بحث لازم است. یک. این عنوان در یک دسته‌بندی، چهار مقام دارد و هر یک به طور منطقی بر یکدیگر مترتب‌اند.

الف. امکان و عدم امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام؛

ب. امکان و عدم امکان وقوعی فلسفه سیاسی اسلام؛

ج. ضرورت و عدم ضرورت فلسفه سیاسی اسلام؛

د. تمایزات و عدم تمایزات فلسفه سیاسی اسلام با فلسفه سیاسی تمدنی اسلام.^{۱۰}

آنچه اکنون در مقام بحث از آن هستیم، مقام الف یعنی امکان و عدم امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام می‌باشد و بحث از مقامات دیگر متوقف بر تعیین موضع در مقام الف است.

سؤال اصلی این مقام آن است که آیا فلسفه سیاسی اسلام امکان معرفتی دارد یا نه. قبل از پاسخ، لازم است به سؤالات دیگری که ذیل سؤال اصلی مطرح می‌شود، بپردازیم و آنها بدین قرار است:

- آیا در اسلام چیزی به نام فلسفه سیاسی اسلام می‌توان داشت؛ در حالی که آنچه به نام دین آمده، مجموعه آموزه‌هایی است که از طرف خداوند به پیامبر (ص) ابلاغ شده و پیامبر (ص) مأمور به ترویج و اجرای آنها است؟

- چگونه می‌توان در جوامع دینی سخن از فلسفه سیاسی گفت و تلاش در یافتن اصول فلسفی و ارزشی فلسفه سیاسی نمود، در حالی که چنین اصولی از طریق وحی آمده و محتاج تأملات فلسفی نیست؟

- اگر فلسفه نوعی تعقل بدون التزام به دیانت است، چگونه می‌توان سخن از فلسفه سیاسی اسلام به میان آورد؟ آیا با این بحث لازم نمی‌آید فلسفه در خدمت دین قرار گیرد؟ آیا واقعاً بین ماهیت فلسفه با دین تعارضی وجود دارد و نباید دین را فلسفی کرد؟

- آیا در جوامع دینی نیازی به فلسفه‌ورزی در حوزه حیات اجتماعی داریم، در حالی که دین خود دستورها و تکالیف مبتنی بر ارزش‌های واقعی و نفس‌الامری را باز گفته است؟

- آیا در اسلام فقه و احکام فقهی که مبتنی بر نوعی مصالح نفس‌الامری و واقعی‌اند، ما را بی‌نیاز از تأملات فلسفی در حیات اجتماعی نمی‌کند؟

اعتقاد به امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام و عدم آن، بسته به اختلاف مبانی نسبت به نگاه حداکثری و حداقلی به دین و نسبت به نوع رابطه دین و فلسفه و بسته به اختلافات مبانی، دیدگاه‌های مختلفی را در بر داشته است و بعضی از این دیدگاه‌ها در حد نفی و اثبات معرفت فلسفه سیاسی اسلام در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. اقوال و مبانی در این بحث به قرار ذیل می‌باشد:

مبانی و ادله سلبی فلسفه سیاسی اسلام

یکی از مبانی سلبی امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام عدم اعتقاد به منبع معرفت بودن دین است. در این مبنا از طریق فلسفه می‌توان به حقیقت پی برد و به همین جهت امکان هیچ‌گونه وفاقی میان دین و فلسفه و فلسفه سیاسی (به‌عنوان شاخه‌ای از فلسفه) نمی‌ماند.^{۱۱}

یکی دیگر از مبانی عدم اعتقاد به امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام، عدم اعتقاد به ساحت سیاسی مستقل و بالذات برای اسلام است. مطابق این مبنا، پیامبر (ص) و مسلمانان به تبع امر اجتماعی و به جهت تولید و توزیع ارزش‌ها در اجتماع وارد سیاست شدند و مادامی که سیاست در اسلام از اصالت برخوردار نباشد، نمی‌تواند دارای فلسفه سیاسی مستقل باشد. به همین جهت اسلام نتوانست یک نظام سیاسی مشخصی نیز تولید نماید.^{۱۲}

دکتر حاتم قادری علاوه بر اینکه مبانی فوق را قائل است، از حیث مبنایی نیز امکان معرفتی فلسفه سیاسی را از اسلام سلب می‌کند. به عقیده وی مبدأ فلسفه سیاسی، یونان قدیم است و فلسفه سیاسی که در یونان شکل گرفت، متکی بر عقلانیت و گفت‌وگو (دیالگ) و شهر (police) و تعامل اجتماعی بود و این سه ویژگی در اسلام یافت نشد. در اسلام و میان مسلمانان نه دیالگ و گفت‌وگو شکل گرفت تا تصمیمات سیاسی اجتماعی بر اساس آنها شکل گیرد و نه تأملات عقلی بود، و نه نظام قبیلگی قبل از اسلام و نه آنچه بعد از اسلام حاکم شد، هیچ‌یک مروج تأمل عقلی نبودند؛ بلکه روابط بر اساس اطاعت از رئیس قبیله یا از پیامبر شکل گرفت و پیش می‌رفت. از طرفی تصمیمات سیاسی تولید شده در جامعه با مشارکت افراد در سرنوشت خود نبود. در دوره قبل از اسلام، تصمیمات بر محور رئیس قبیله بود و در دوره اسلام تصمیمات بر محور تصمیمات پیامبر (ص). بنابراین فلسفه سیاسی اسلام منتفی است؛ چون مقومات آن یعنی دیالگ و عقلانیت مستقل از وحی و شهر (police) و تعامل اجتماعی در جامعه اسلامی موجود نبود.^{۱۳}

نگاه دیگری که نتیجه آن به نفی امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام منجر می‌شود، دیدگاهی است که معتقد است آنچه قابل استخراج از قرآن و سنت است نمی‌تواند با تعریف فلسفه سازگار افتد و نیز نمی‌تواند پاسخگوی سؤالات فلسفی در سه حوزه واقعیت‌ها (facts)، تکالیف (obligations) و احکام (values) باشد. یکی از معتقدان به این نظریه با ذکر تعاریفی شاخص از فلسفه، بیان می‌دارد:^{۱۴}

۱. اگر مراد از فلسفه یک رشته و شاخه علمی باشد که همه نفی و اثبات‌ها در آن بر اساس استدلال عقلی باشد و هیچ چیز دیگر داور و مرجع نباشد، در این صورت نه تنها فلسفه سیاسی نداریم بلکه فلسفه دینی (نه اسلامی، نه مسیحی، نه بودایی و...)

نداریم؛ چون همه عالم باید آن را بپذیرند و حال آنکه نسبت به فلسفه‌های دینی و فلسفه سیاسی اسلام چنین نیست. البته وی معتقد است حجیت دین به وحی است، حال اگر بتوان برای خود وحی حجیت عقلی و برهانی قائل شد، می‌توان به برهانی بودن آموزه‌های آن نیز قائل شد. آنچه فیلسوفان اسلامی خاصه فارابی و ابن سینا انجام دادند، به همین منظور بود.

وی در جای دیگر تأمل دیگر خود را در این موضوع بیان داشته، می‌گوید: هر مسئله و موجودی را می‌توان با روش عقلی و برهانی بررسید و فیلسوف می‌تواند به لحاظ موضوع و متعلق آن در مقام گزینش به قرآن و روایات رجوع کند و مسائلی را برای تحقیق عقلی و برهانی (اعم از مسائل سیاسی و غیرسیاسی) برگزیند تا ببیند قرآن و روایات در آن مسائل نقیماً یا اثباتاً چه گفته‌اند، اما در این صورت نیز باید گفت اولاً اخذ صورت مسئله از قرآن و روایات مستلزم حل مسئله از نظر قرآن و روایات نیست؛ ثانیاً با فرض عدم استلزام فوق، چنین فلسفه‌ای، هم می‌تواند موافق تعالیم اسلامی باشد و هم مخالف آن.^{۱۵}

۲. اگر مراد از فلسفه علمی باشد که برای یک سلسله پیش فرض‌ها، ادله عقلی اقامه می‌کند تا سعی کند آنها را موجه جلوه دهد، در این صورت اگر پیش فرض‌ها و مفروضات اولیه از قرآن و روایات اخذ شوند، چنین فلسفه‌ای اسلامی می‌شود؛ اما در این صورت چنین معنایی از فلسفه، نه استدلالی، بلکه دلیل تراشی است.

۳. اگر مراد از فلسفه، واشکافتن پیش فرض‌های ناگفته و خواندن خطوط نانوشته در هر مسلکی و دینی باشد، یعنی کار فیلسوف استکشاف فرض‌ها باشد، در این صورت می‌توان با چنین معنایی از فلسفه، فلسفه اسلامی و فلسفه سیاسی اسلامی داشت؛ اما اینجا نیز معنای اراده شده از فلسفه، به معنای استدلالی آن نیست.

وی در پاسخ به این سؤال که «آیا فلسفه سیاسی اسلام» حق است یا نه، پذیرفتنی است یا نه، قابل دفاع است یا نه، می‌گوید:^{۱۶}

مراد از فلسفه سیاسی اسلام، آن چیزی است که قابل استنباط از قرآن و سنت باشد؛ چه استخراج شده باشد یا قابل استخراج باشد، و در پاسخ به سؤال مذکور، باید دید فلسفه سیاسی اسلام شرائط گفته شده را دارد یا نه. اگر آن شرائط را داشته باشد، می‌توان فلسفه سیاسی را به اسلام نسبت داد، یعنی آموزه‌های دینی باید هم ناظر به

واقعیت‌ها (facts) باشند و هم ناظر به گزاره‌های ارزشی (values) و هم به تکالیف (obligations) تا قائل شویم که فلسفه سیاسی اسلام امکان معرفتی دارد. اما با رجوع به قرآن و روایات نمی‌توان هر سه شرط را یافت مگر در مواضع معدودی.

وی در پاسخ به اینکه آیا فلسفه سیاسی حق است یا نه، می‌گوید: امروزه نقش عقل نسبت به قدیم واضح‌تر و گشاده‌تر و در امور عملی مهم‌تر شده است. به همین جهت بحث‌های حقوق بشر، تکثرگرایی، آزادی و... پیدا شده‌اند و لوازم آن عدالت، آزادی، تکثر و استدلال‌گرایی در ساخت جمعی است؛ در حالی که اسلام و مسلمانان خلاف جهت آزادی و پلورالیسم سیر کرده‌اند. لذا باید در حقانیت فلسفه سیاسی اسلام تشکیک کرد.

یکی دیگر از مبانی که به نفی امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام می‌انجامد، نوع نگاه معرفت‌شناختی کانتی و مابعد کانتی است. موضوع فلسفه‌های ماقبل کانت وجود و هستی بود و مسائل آن احکام کلی وجود با روش برهان و استدلال بود؛ اما در فلسفه مابعد کانتی موضوع ادراک بشر و ذهن و زبان او شد و هدفش تعیین ارزش و حدود ادراک یا تنقیح زبان آدمیان یا تحلیل هویت بشر با روش توصیف و تحلیل و منطق یا روانکاوی و یا بیان احساسی و عاطفی می‌شود.^{۱۷} در معرفت‌شناسی ماقبل کانت آنچه اصالت داشت «عین» بود و ذهن آینه‌ای برای تصویرگیری از اشیای بیرونی تلقی می‌شد و تصاویر ذهنی موضوع تأمل ذهن بود؛ اما از زمان کانت و مابعد آن، اصالت به «ذهن» و «فهم از عین» داده می‌شود، و «عین» و واقع، اصالت خود را از دست می‌دهد و هر آنچه از عین تأمل و تفکر شود «برداشت از عین» است نه حقیقت آن». حال اگر بنا به نگاه معرفت‌شناسانه ماقبل کانتی، عین اصالت یابد، می‌توان آموزه‌های سیاسی قرآن و سنت را نیز به‌عنوان یک عین نگریست و به تبیین عقلی آنها پرداخت، اما اگر ذهن را با دیده عینک بنگریم تا «فهم و ذهن» اصالت یابد نه «عین»، در این صورت نمی‌توان چیزی به نام «فلسفه سیاسی اسلام» داشت؛ زیرا آنچه صورت می‌گیرد، نوعی دگراندیشی است.^{۱۸}

یکی دیگر از محققان و نویسندگان با اعتقاد بر اینکه هم می‌توان تأمل و داوری فلسفی از متن دین داشت و در نتیجه دین و فلسفه می‌توانند یکدیگر را تغذیه کنند، و هم هر فلسفه سیاسی لازم است که بر یک دستگاه مفهومی خودگردان مبتنی شود،



معتقد است همواره در مسیر اندیشیدن و تأملات عقلی، اخلال‌هایی وارد می‌شود و خلوص تأملات عقلی را کم می‌کنند. بنابراین به جهت ورود اخلال در تأملات نمی‌توان به یک فلسفه سیاسی ناب اسلامی دست یافت؛ بلکه هر آنچه به دست آید، فلسفه سیاسی دینی (نه دین ناب) می‌باشد.^{۱۹}

جواد طباطبایی با نگاه تاریخی خود از تحولات فلسفه سیاسی در جهان اسلام، معتقد است: فلسفه سیاسی در جهان اسلام به علت دور شدن جهان اسلام از تأملات عقلی در امر سیاست، کارکرد تولیدی و معرفتی خود را از دست داد؛ زیرا دین اسلام در بستر تاریخی‌اش به شریعت بدل شد و شریعت به فقه و فقه به حقوق خصوصی محدود گشت و جنبه‌های عمومی آن کمرنگ شد. مسلمانان در این بستر تاریخی نتوانستند حقوق عمومی و فلسفه سیاسی فعال و تولیدگر در حوزه عمومی تولید کنند. از طرف دیگر فیلسوفان مسلمان نتوانستند فلسفه سیاسی یونان را در خود هضم کنند تا اندیشه‌ورزی در سیاست در دل آن قرار گیرد و به حیات خود ادامه دهد. طباطبایی در پاسخ به این سؤال که «آیا می‌توان با رجوع به قرآن و سنت و تأمل و داوری‌های فلسفی، به یک فلسفه سیاسی رسید که دینی و اسلامی باشد» جواب می‌دهد، این امکان وجود دارد و شاهد آن همان چیزی است که نائینی آن را شروع نمود، اما ادامه نداد و بعد از او هم ادامه نیافت. به عقیده وی نائینی در دوره مشروطه با توجیه عقلی از مشروطه راه را برای اندیشه‌ورزی در امر سیاست باز نمود، اما این راه‌رهوری پیدا نکرد. وی معتقد است فلسفه سیاسی به معنای تبیین عقلی و قاعده‌مند آموزه‌های دینی و وحیانی که در بردارنده قواعد حیات اجتماعی و نظم سیاسی باشد، در حوزه تمدن اسلامی صورت نگرفت و تنها مسیحیت بود که با تحول فلسفه جدید به تدریج توانست شرع را تفسیر نماید؛ اما اسلام به این سمت حرکت نکرد؛ در حالی که در آموزه‌های اسلامی چنین اقتضایی (توجیه و تبیین عقلی از حیات اجتماعی) وجود دارد و مؤید آن همان است که نائینی انجام داد.^{۲۰}

مبانی و ادله امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام

یکی از مبانی امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام، مکمل دیدن عقل و وحی برای یکدیگر است. اگر فلسفه سیاسی پی بردن به حقایق و ماهیات پدیده‌های سیاسی و

سیاست باشد که استنتاجاتی نیز در پی دارد، عقل متکفل پی بردن به فهم ضرورت و ضروریات و علل و چرایی و غایات و خاستگاه سیاست و پدیده‌های سیاسی و فهم جایگاه وجودی آنها است و دین و وحی معرف مبانی و ذوات اشیا است و چون دین جامع است، در تمام ابعاد حیات فردی و اجتماعی معارف و احکام و تکالیفی دارد و نظامی از مفاهیم را تولید می‌کند. بنابراین مجموع عقل و وحی به معرفی حقایق و ماهیات پدیده‌های سیاسی و سیاست می‌پردازند.^{۲۱}

مبنای دیگری که به امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام منجر می‌شود، داشتن نگاه جامع و حداکثری به دین است. بر این مبنا اقوال مختلفی استوار شده است که در ادامه بدان‌ها می‌پردازیم. بنابر یک قول اگر فلسفه سیاسی را تأملات غیرنقلی در مسائل سیاسی و از روابط سیاسی افراد در جامعه بدانیم - به طوری که مستند به دین خاصی نباشد - امور هر دانشی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

دسته‌ای امور توصیفی‌اند و در آنها مفاهیم و قوانین یک دانش و نوع روابط میان آن مفاهیم توصیف می‌شوند، و دسته دیگر توصیه‌ای‌اند. این امور به بیان ارزش‌ها، مانند اهداف و آرمان‌های خاص آن علم و ضرورت‌های بالقیاس مثل کم و کیف جهت‌دهی جامعه به اهداف خاص و وجه آنها می‌پردازد. قضایای فلسفه سیاسی نیز شامل قضایا و مقولات تبیینی - توصیفی و توصیه‌ای‌اند. این قول پاسخ به سؤال امکان و عدم امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام را متوقف بر مقدمات و پیش فرض‌هایی می‌کند.

یکی از این مقدمات، پیش فرض‌های تفصیلی و هرمنوتیکی قابل رجوع به متون دینی و نقش دین در زندگی، کارکردهای دین، انتظارات از دین و حوزه‌های دخالت دین در زندگی می‌باشد. اولاً دین یک منبع معرفتی است نه منبع کنترل احساسات و عواطف و ترس و ... ، ثانیاً دین هم حق دخالت در جامعه را به خود داده است و هم این حق را به فعلیت رسانده، ثالثاً این دخالت، حوزه‌های مختلف ارتباط انسان (باخود، با خدای خود، با هم‌نوع خود و با طبیعت و هستی) را شامل است.

از طرفی با تفکیک بین مقام کشف و داوری، حوزه کار فیلسوف مقام داوری است نه مقام کشف. امروزه تاثیر دانسته‌های پیشینی، انتظارات، تئوری‌ها، تجربیات، مهارت‌ها، فرهنگ و ایدئولوژی‌ها و مکاتب بر مقام داوری مفروض گرفته شده است.

یک علم به لحاظ رابطه آن با فاعلش یک فعالیت بشری است و به جهت تأثیر عوامل انفسی، در مقام کشف به انواع دیدگاه‌های ارزشی، اخلاقی و... تقسیم می‌شود. یک علم در اجزای مختلف مقولات و مسائل تبیینی و اصول تبیینی و نظریه‌های خود، از پیش زمینه‌های معرفتی شخص عالم تأثیرپذیر است.

فلسفه سیاسی اسلام در مقام روش و داوری، شیوه عقلانی دارد، اما نسبت به نحوه تئوری‌پردازی و سرچشمه مقولات تبیینی و اصول تبیینی صبغه اسلامی و دینی به خود می‌گیرد. بنابراین می‌توان فلسفه‌ای داشت که هم متأثر از دین (در مقام کشف) باشد و هم به شیوه داوری غیردینی محک بخورد.^{۲۲}

یکی دیگر از اقوالی که با مبنا قرار دادن جامعیت اسلام و مکتب دیدن آن، به اثبات امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام می‌پردازد، قول به لزوم تغذیه علم و فلسفه از یک چارچوب معرفتی به نام دین است. بنابر این نظر فلسفه در قالب یک نظام مفهومی منسجم در مقام تبیین حقایق هستی برمی‌آید و فلسفه سیاسی هم در قالب یک نظام مفهومی، به تبیین پدیده‌های سیاسی در حوزه عمومی پرداخته و یک دستگاه عمومی هماهنگ با حیات سیاسی را بنیان می‌گذارد. از طرفی فلسفه و علم همیشه باید از یک چارچوب معرفتی تغذیه کند؛ به طوری که وجود چنین چارچوبی، نوع پاسخ فلسفه را به چرایی و چگونگی حیات و اهداف و غایات آن معین می‌کند. حال از آنجا که دین اسلام مکتب است که هم ناظر به «هستی»ها و تفسیر و تبیین آن است و هم ناظر به «بایستگی‌ها و شایستگی‌ها» و یا احکام و تکالیف برای انسان در حوزه فردی و جمعی می‌باشد، توانایی تغذیه یک علم یا فلسفه را دارد و چون فلسفه سیاسی نیز به منزله یک دانش است ضرورت دارد در تغذیه خود به یک چارچوب معرفتی متکی باشد و اسلام که دین جامع است، می‌تواند چارچوب معرفتی برای فلسفه سیاسی باشد.^{۲۳}

یکی دیگر از مبانی قول به امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام، اعتقاد به انحصار منبع معرفت به وحی است. قائل این مبنا فلسفه سیاسی را تحلیل مبانی و اندیشه عقلانی حاکم بر مدیریت سیاسی در حیات بشر می‌داند. در این دیدگاه تنها منبع معرفت وحی است و عقل و نقل و شهود مجاری معرفتند. نزد وی هر گونه اندیشه ورزی باید تحت پذیرش ولایت خدا باشد و الا باطل است و حقیقت دین همان

جریان ولایت الهی در همه عرصه‌های حیات بشری است و دین‌داری جریان تولی به ولایت خدا در حیات بشری است و فلسفه اسلامی یک نوع تلاش عقلانی برای تحلیل نظری موضوعات عالم هستی بر مبنای تعبد به ولایت خداوند است و فلسفه سیاسی اسلام، چنین تحلیلی از مبانی و تأملات حاکم بر مدیریت سیاسی در حیات بشری دارد.^{۲۴}

از دیگر ادله‌ای که می‌توان برای امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام ارائه نمود، امکان اخذ حقایق از منبع وحی و برهانی نمودن آن با عقل بشری است. قائل این دیدگاه معتقد است فلسفه، علم به حقایق اشیا به وسیله برهان عقلی است. نحله‌های مختلف فلسفه اسلامی راه اثبات مسائل را در فلسفه برهان می‌دانند؛ اگرچه در مقام کشف مسائل منابع مختلفی همچون عقل (مشایی) یا شهود (اشراقی) یا عقل و شهود و وحی (متعالیه) باشد. این دیدگاه معتقد است وحی نیز می‌تواند در مقام کشف، معرف حقایق عالم هستی و پدیده‌ها (اعم از سیاسی و غیرسیاسی) باشد. بنابراین می‌توان حقایق هستی را از منبع وحی دریافت نمود و چون سخن از حقایق هستی است، می‌توان آنها را به شکل استدلالی و برهانی ارائه نمود.^{۲۵} حال قائل این سخن، اگرچه سخنی از امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلامی نمی‌آورد اما از آنجا که پدیده‌های سیاسی اجتماعی نیز از جمله پدیده‌های عالم هستی می‌باشند و منشا خارجی (از عالم هستی) دارند، می‌توان با تنقیح مناط و به اعتبار اینکه پدیده‌های عالم هستی اعم از پدیده‌های سیاسی و غیرسیاسی می‌باشند، معتقد شد که می‌توان علم و معرفت از پدیده‌های سیاسی را از منبع وحی نیز برگرفت و در مقام اثبات، آنها را تبیین عقلی و ارائه نمود.

نسبت‌سنجی میان دین و فلسفه سیاسی

به طور کلی لازمه‌اندیشیدن در هر حوزه‌ای از علوم و معارف، باز کردن باب عقلانیت به روی آن علم و معرفت است. آنچه از عنوان فلسفه سیاسی اسلام در این مقاله مورد بحث است، این است که آیا می‌توان آموزه‌های دینی ناظر به حیات جمعی و ناظر به سیاست و پدیده‌های سیاسی را با روش عقلی تبیین نمود؟ یا آن را قاعده‌مند کرد؟ آیا می‌توان پاسخ سؤالات اساسی فلسفه سیاسی را (سیاست چیست؟ حکومت چیست؟



جامعه سیاسی چیست؟ هدف و غایت سیاست، حکومت و جامعه سیاسی چیست، نظم مطلوب چیست؟ انسان چه آمال و آرزوهایی دارد و آنها چگونه محقق می‌شوند؟ و... از منابع اولیه دین دریافت نمود؟ آیا طرح این نوع سؤالات و عرضه آنها به دین موجب تأویل دین برای فلسفه نمی‌شود؟ آیا فلسفه می‌تواند به فلسفه بودن خود پایدار بماند، در عین حال با دین نسبت داشته باشد؟ پاسخ به سؤال امکان و عدم امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام و سؤالات متفرع بر آن، هم نیازمند بحث از نسبت «دین و فلسفه» و «وحی و عقل» است و هم باید دید با فرض عدم وجود نسبت تباین بین فلسفه و دین، آیا دین پاسخگوی سؤالات کلی فلسفه سیاسی از انسان و حیات و غایت زندگی و نظم مطلوب و... می‌باشد یا نه.

در بحث نسبت دین و فلسفه باید این نسبت را از دو سو، یعنی نسبت دین به فلسفه و نسبت فلسفه به دین مورد بحث قرار داد. در نسبت دین به فلسفه و صورت مختلف آن، باید دید آیا می‌شود فلسفه را دینی دید تا رنگ و بوی دینی به خود بگیرد، در عین حالی که ماهیت فلسفی بودن خود را حفظ می‌کند، و در نسبت فلسفه سیاسی، آیا امکان دینی شدن فلسفه سیاسی وجود دارد (در عین حالی که ماهیت فلسفی بودن خود را حفظ کند) یا نه؟

در پاسخ به سؤالات متفرع فوق و نسبت سنجی میان دین و فلسفه، باید بین مقام گردآوری و شکار مطالب و اطلاعات و فرضیات و مقام داوری هر رشته علمی و از جمله فلسفه تفکیک قائل شد.

نسبت‌هایی که از لحاظ منطقی بین دو شیء کلی قابل تصور است، عبارتند از:
۱. تباین؛ ۲. تساوی؛ ۳. عموم و خصوص مطلق؛ ۴. عموم و خصوص من وجه. در سنجش میان دین و فلسفه در مقام داوری، نسبتی نیست؛ چون آنچه مایز میان این دو است و این دو را از یکدیگر جدا می‌سازد و مایه استقلال هر یک می‌شود، تمایز و استقلال در داوری این دو است؛ اما در سنجش میان دین و فلسفه در مقام گردآوری سه نسبت تساوی و عموم و خصوص مطلق و من وجه قابل تصور است؛ اگرچه در مقام تصدیق نسبت عموم و خصوص من وجه قابل تصدیق است و این نسبت در تاریخ فلسفه اسلامی با صورت‌های مختلفی محقق شده است.

مفروضاتی که این نسبت را برقرار می‌سازد، به قرار زیر می‌باشد:

۱. فلسفه و فلسفه سیاسی یک دانش بشری تلقی می شود. بنابراین آنچه به نام فلسفه و فلسفه سیاسی مدون شده، حاصل تجربه فیلسوفان - اعم مسلمان و غیرمسلمان - است.
۲. حجیت فلسفه و فلسفه سیاسی به عقل است، لذا اگر بخواهیم حجیت فلسفه را از طریق منابع دینی اخذ کنیم، از بحث خارج شده ایم.
۳. هر رشته علمی از پیش ذهن و پیش آگاهی ها و پیش فرض های ذهنی متعاطیان خود - لااقل در مقام گردآوری معلومات - تأثیرپذیری دارد.
۴. هر رشته علمی به گرایش غالب ذهن دانشوران آن رشته منسوب می شود و یا تحولات خاص آن رشته به آنها منسوب می شود.
۵. دین را می توان از یک منظر به سه مرتبه و درجه تقسیم نمود:
 - الف. دین خالص: مراد محتوا و متن کتاب مقدس و منابع اصلی نظیر سنت است که ناظر به معارف واقعی و احکام و قوانین دینی در علم الهی می باشد.
 - ب. دین دینداران: همه شروح و تفاسیر و تبیین ها از قرآن و احادیث که شامل نحله های مختلف فلسفی، کلامی، عرفانی و فقهی می شوند.
 - ج. همه افعال مسلمانان و مجموعه آداب، تمدن، فرهنگ عامه متدینان و عادت ها و سنت آنها در طول تاریخ مسلمانان.
- با توجه به مفروضات فوق، تأثیراتی را که فلسفه و فلسفه سیاسی می تواند در مقام گردآوری از دین پذیرفته باشد یا بپذیرد، می توان چنین برشمرد:
 ۱. دین اسلام توانسته به شکل گزینشی مسائل خاصی را برای فیلسوفان فراهم سازد و تأمل فیلسوفان را به آن معطوف دارد؛ مثل اینکه در اسلام خداشناسی و توحید و معاد از اهمیت اساسی برخوردار است و فلسفه اسلامی نیز توجه اساسی به آن دارد.
 ۲. گاهی فیلسوف در الهام از دین، به مسائل یا نظریه خاصی می پردازد و تأملات خود را متوجه آنها می سازد. هر دینی می تواند با طرح آموزه های هستی شناسانه جدید، مسائل فلسفی جدیدی را فراروی فیلسوفان قرار دهد.^{۲۶}
 ۳. دین گاهی به شکل مبناسازی بر فلسفه تأثیر گذاشته و مبنای خاصی را محور تأملات فیلسوف می سازد؛ مثل خدامحوری یا وحدت گرایی در فلسفه اسلامی.
 ۴. فیلسوفان به طور معمول به اعتبار محیط فرهنگی و دینی که در آن زندگی

می‌کنند، متأثر از عقاید دینی آن فرهنگ می‌شوند؛ نظیر فلسفه سیاسی ای که در محیط مسلمانان شکل گرفت و معروف به فلسفه سیاسی مسلمانان یا تمدنی اسلام شد، و یا فلسفه یونانی که در محیط فکری و فرهنگی یونان باستان پدید آمد.

۵. گاهی فلسفه برای برخی مسائل کهن دینی استدلالات جدید فلسفی ارائه می‌دهد.
۶. گاهی دین، معارف خود را برای پیروانش به شکل برهان ارائه نموده است.^{۲۷}
۷. گاهی دین به تکمیل و تصحیح مسائلی می‌پردازد که از پیش در فلسفه وجود داشته است؛ مثل تصحیح قَدَم عالم افلاطونی به حدوث دهری میرداماد یا به حدوث زمانی ملاصدرا.

۸. گاهی فلسفه در تبیین و تحلیل مسائل فلسفی از آیات و روایات الهام می‌گیرد و برخی از مسائل آن را به مسائل خود اضافه می‌کند.

۹. گاهی دین به تاکید یا تأیید مسائل مهم تر فلسفی روی می‌آورد.
۱۰. گاهی دین تأمین کننده اصول موضوعه فلسفه است. اصول موضوعی توجیه و اثبات کننده نظام های فلسفی اند. اساسی ترین اصول موضوعی اسلام «هدف دار بودن جهان هستی»، «هستی موجود بالذات»، «حاکمیت مطلق او» و «تعلق اراده و خواست او به اعتلای تکامل انسان» می‌باشند.^{۲۸} مفروضات فلسفی و بدیهیات سیاسی، فیلسوف را در درک جهان سیاسی و غیر سیاسی مدد می‌رساند و فیلسوف چارچوب مفهومی فلسفه خود را بر آن بنا می‌کند.^{۲۹}

۱۱. دین به عنوان یک مکتب و جامع المعارف از «هست» ها و «بایسته» ها و «شایسته» ها می‌تواند به عنوان سازنده دستگاه مفاهیم و چارچوب معرفتی برای فلسفه تکیه گاه باشد. این نوع ارتباط میان دین و فلسفه در مقام گردآوری، حاکی از بیشترین تأثیر گذاری دین بر فلسفه است.

۱۲. اگر دین، حکم مخالف حکم عقل صادر کرد، فیلسوف متدین با دو حکم متعارض روبه‌رو است. حال اگر فرض کنیم که در این موضوعات، حکم دین صریح و قطعی و یقینی و غیر قابل تأویل باشد، در این صورت حکم عقل به دلیل عدم مصونیت از خطا، تخطئه می‌شود.^{۳۰}

۱۳. فلسفه در عالم خارج در دامن ادیان پرورش یافته و یا حداقل در مشرق زمین چنین بوده است.^{۳۱}

در بررسی تأثیر و تأثر میان دین و فلسفه در مقام داوری، باید گفت دین اسلام جامع معارف «هست و نیست»ها و «باید و نباید»ها بوده و از اول به عنوان مکتب معرفی شده است. از طرف دیگر خود را به عنوان دین فطری معرفی کرده و معارف و احکامش حاکی از حقایق و مصالح نفس الامری و واقعی است. بنابراین خود را پاسخگوی همه نیازهای اساسی انسان می‌داند و مثل فلسفه، به معرفی هستی و حقایق آن و بایسته و شایسته‌های آن پرداخت. بدین رو گفته‌اند: فلسفه حقیقی و دین، حقیقت واحد را گویند و در این صورت و در این مقام هدف فلسفه و دین یکی می‌شود.^{۳۲} نزد ابونصر فارابی نیز این وحدت در هدف در «سعادت قصوا» جمع می‌شود. یعنی هم دین و هم فلسفه در نهایت ارائه‌دهنده سعادت قصوا هستند؛ اگرچه فلسفه با تبیین عقلی و دین با اقتناع پیش می‌آید.^{۳۳}

در بررسی نسبت فلسفه با دین مفروضاتی وجود دارند که برخی از آنها بدین قرار است:

۱. دین از منظری، سه مرتبه دارد که ذکر آنها گذشت و در بحث امکان و عدم امکان فلسفه سیاسی اسلام، دین یک، مراد نیست؛ چون انسان عادی توانایی دسترسی به تام و به لب خالص دین را ندارد و نیز دین سه مراد نیست؛ چون استعمال کلمه دین نسبت به افعال مسلمانان و مجموعه آداب و تمدن و فرهنگ عام متدینان و سنت آنها مسامحی است؛ زیرا در موضوع مورد بحث دین ماهیت معرفتی دارد؛ اما در این معنا از دین، دین ماهیت معرفتی ندارد؛ بلکه ماهیت رفتاری و عملی دارد. بنابراین در بحث مورد نظر معنای دوم از دین اراده شده است.

۲. در این مقال، دین به عنوان یک مقوله معرفتی و منبع معرفت تلقی شده است؛ نه صرفاً یک مقوله ایمانی یا عاطفی و احساسی.

۳. دین در آموزه‌های خود، به فلسفیدن و تأملات عقلی در معارف دینی توصیه کرده است. دین یکی از راه‌های فهم مقاصد و معانی دین را راه عقل دانسته است؛ چنان که گاه معارف دینی را به نحو اثباتی و استدلالی طرح نموده است.

۴. علم و فلسفه مربوط به حوزه تمدن است و تمدن مربوط به حوزه بشری است و نمی‌شود از آن انتظار چیزی را داشت که در حوزه دین و حوزه مطلق‌ها اتفاق افتاده است. دین، مادامی که به حوزه تمدنی نیامده و نظام فکری و رفتاری ویژه نساخته، با



فلسفه کاری ندارد؛ اما وقتی در تمدن سازی وارد شد، با فلسفه نسبت پیدا می کند و به میزان این نسبت و تقویت آن، فلسفه اسلامی و به تبع آن فلسفه سیاسی اسلامی پدیدار می شود.

۵. فلسفه آرمانی و ایده آل، دانشی است که درباره هستی و احکام آن به شیوه کاملاً عقلی و برهانی، بدون هرگونه پیش داوری و صرفاً مبتنی بر بدیهیات یا اصول اثبات شده متعارف و قواعد منطقی باشد و این غایت نحلتهای مختلف فلسفی از یونان تا اکنون بوده است. امروزه مسلم گرفته شده است که به دلیل نبود تعقل محض فلسفه ناب امکان ندارد. بنابراین سخن فلاسفه گذشته مبنی بر ابتدائی فلسفه بر بدیهیات صرف، یک ادعا بوده است. قابل انکار نیست که اسطوره ها، ایدئولوژی ها، اعتقادات و تجربه گرایی و ابطال گرایی و امور دیگر بر اصول موضوعه فلاسفه تأثیر گذار بوده اند.

۶. فلسفه واقعی و اثباتی را نحلتهای مختلف فلسفی که احیاناً دارای اهداف و روش های مختلفی بوده اند، سامان داده اند. تمایز فلسفه واقعی با فلسفه آرمانی و ایده آل در آن است که فلسفه واقعی و اثباتی در طول تاریخ فلسفه محقق شده و به علت دخالت اصول موضوعه نادرست یا عدم وضوح تصورات و اصطلاحات و یا اخذ اهداف و اعراض جانبدارانه (غیر از کشف حقیقت) اما به شکل ناخودآگاه، دچار خطاهایی شده است.

۷. مراد از معرفت فلسفی در اینجا معرفت وجودشناختی ماقبل کانتی است که موضوع آن وجود و هستی، و هدف آن شناخت حقیقت و مسائل آن احکام کلی وجود و روش آن برهان است.

۸. دانش ها به ملاحظه منشأ آنها، در نسبت با دین دو دسته اند: بعضی منشأ دینی دارند، مثل فقه اسلامی یا کلام اسلامی. نسبت دین با این دسته از دانش ها روشن است. بعضی منشأ دینی نداشته و دانشی برون دینی اند و از خود استقلال ذاتی دارند. فلسفه از این دسته است. سؤالی که در بحث امکان و عدم امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام به میان آمده، به ملاحظه استقلالی است که فلسفه و فلسفه سیاسی از دین دارند.

با توجه به مفروضات فوق در نسبت میان فلسفه و دین، امکان و عدم امکان

فلسفیدن و تبیین عقلی آموزه‌های دینی ناظر به حیات سیاسی از دو زاویه می‌توان قضاوت نمود: یکی در نسبت میان فلسفه ایده‌آل و آرمانی با دین یک و دیگر در نسبت فلسفه واقعی با دین دو. نسبت به وجود یا عدم وجود نسبت میان فلسفه ایده‌آل و آرمانی با دین یک، باید گفت این دو به لحاظ موضوع و روش و هدف و رویکرد دو مقوله متفاوتند؛ مگر اینکه به لحاظ مفاد گزاره‌های مطرح در دین یک و فلسفه حقیقی و ایده‌آل مطابقتی باشد. به عبارت دیگر بین اصل دین اسلام و فلسفه ملازمی نیست؛ اما وقتی فلسفه به عالم اسلام آمد، ناگزیر پرسش از ماهیت دین هم مطرح شد^{۳۴} و چون دین هم مدعی معرفتی حقیقت هستی و حیات بود، امکان رابطه میان این دو برقرار شد. اما در نسبت به فلسفه واقعی با دین دو می‌توان گفت به دو دلیل می‌توان به امکان فلسفی دیدن و تبیین عقلی آموزه‌های دینی ناظر به حیات سیاسی قائل شد.

یکی آنکه دین اسلام به دلیل مکتب بودن و اشتغال بر «هستی»ها و «باید و نباید»ها در حوزه فردی و جمعی، پاسخگوی همه نیازهای کلی و اساسی انسان است و به عبارت دیگر دین اسلام به دلیل مکتب بودن پاسخگوی همه سؤالات اساسی انسان از حیات و هدف و غایت آن، فضایل و راه‌های تحصیل آن، انسان و آمال و آرزوهای آن در روابط و ارتباطات چهارگانه انسان (با خود، با هم‌نوع خود، با خدای خود و با طبیعت) است. بنابراین معارف دینی، حکایت از حقایق هستی و انسان و قانونمندی‌های حاکم بر آنها می‌کند و احکام و تکالیفی را که وضع نموده در مطابقت با حقایق هستی و انسان است و دارای مصالح واقعی و نفس‌الامری است و اختصاص به زمان و مکان خاص ندارد. فارابی می‌گوید: «دین مقدمات و مبادی نهایی موجودات و معرفت به مبدأ اول و سبب نخست همه موجودات را که همان سعادت قصوا است، ارائه می‌دهد».^{۳۵}

در عین حال نزد وی فلسفه و دین در غایت یکی هستند: «الفلسفة هی التي بها نال السعادة».^{۳۶} بنابراین سؤالات اساسی فلسفه، پاسخ خود را در دین می‌یابند. به عبارت دیگر آرمان‌های اجتماعی بشر همچون عدالت، آزادی، مساوات، صلح و... که از موضوعات اساسی فلسفه سیاسی است، همواره از اهداف تعالیم آسمانی دین بوده است. پس دین در چارچوب معرفتی خود به سؤالات اساسی حکمت عملی

پاسخ می‌دهد و چون چارچوب معرفتی دارد، می‌تواند در فلسفه سیاسی، دستگاهی از مفاهیم سیاسی دینی ایجاد کند و آن دستگاه مولد بوده و از تولیدات آن، نظام فلسفی سیاسی دینی می‌باشد؛ به طوری که دین می‌تواند اهداف و آرزوها و آرمان‌های خود را از آن طریق عملی سازد. البته در این دستگاه، فلسفه و فلسفه سیاسی، به اقتضای نظام مفهومی و اعتباری خود در معانی آن مفاهیم تأثیر نیز می‌گذارد.

دلیل دیگر بر امکان تبیین عقلی آموزه‌های دینی، اقتضای فطرت است. به گفته مرحوم طباطبایی:

چگونه می‌توان گفت ادیان آسمانی و سفرای الهی، مردم را به راهی مخالف فطرت و طبیعت آنان دعوت می‌کنند و پذیرش بدون دلیل و حجت را توصیه می‌نمایند؟ اصولاً بین روش انبیا در دعوت مردم به حق و حقیقت و بین آنچه انسان از طریق استدلال درست و منطقی به آن می‌رسد فرقی نیست؛ الا اینکه انبیا از مبدأ غیبی وحی استمداد می‌جستند.^{۳۷}

نتیجه اینکه فلسفه سیاسی سؤالات فلسفی خود را (چیستی انسان و آمال و آرزوهای آن، چیستی حیات و حیات مطلوب، چیستی فضائل و راه‌های دستیابی به آن، چیستی سیاست و سیاست مطلوب، چیستی پدیده‌های سیاسی مثل عدالت، قدرت، حکومت و...) به دین عرضه کرده و دین در چارچوب معرفتی خود بدان‌ها پاسخ می‌دهد.

بنابراین در فلسفه سیاسی اسلام دو دسته مفاهیم و قضایا داریم: دسته‌ای از آنها جنبه توصیفی دارند، و دسته‌ای نیز جنبه توصیه‌ای و انشایی و هنجاری دارند و با داوروری خاص خود سؤالات فلسفه سیاسی را پاسخ می‌دهند.^{۳۸}

یکی دیگر از وجوهی که می‌توان برای امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام اقامه نمود، امکان تبدیل باور دینی به معرفت فلسفی و فلسفی سیاسی است. لئواشتر اوس معتقد است کار فلسفه تبدیل عقیده و باور به معرفت و شناخت است. به عقیده وی دین از سنخ باورها و اعتقادات است: «زندگی سیاسی همراه است با تلاش‌های کم و بیش منسجم و مجدانه برای نشان دادن معرفت سیاسی به جای باور سیاسی».^{۳۹} فلسفه سیاسی نیز به‌عنوان یکی از شاخه‌های فلسفه می‌تواند عقیده و باور دینی را که در آموزه‌های دینی آمده است، تبدیل به معرفت سیاسی دینی کند. اشتر اوس فلسفه سیاسی را کسب معرفت به نظم سیاسی یا به بهترین نظم سیاسی می‌داند و این نظم از مجموعه

معرفت‌های سیاسی دینی نسبت به نظم مطلوب حاصل می‌شود. یکی دیگر از وجوه امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام، اشتراک دین و فلسفه سیاسی در ارائه نقش زندگی صحیح و معقول است. دین و فلسفه سیاسی با واقعیت و حقیقت تماس دارند. دین، اصول و فروعی برای رفتار و عمل صالح و صحیح ارائه می‌دهد و فلسفه نیز به دنبال ارائه راه و روش و اصول صحیح و معقول زندگی است. دین جهان برین و مینویی فلسفه سیاسی در حوزه حیات بشری است و فلسفه سیاسی رویه و حالت نازل و بشری دین از حیات می‌باشد.^{۴۰} به تعبیر اشتراوس مقام فلسفه پایین‌تر از شرع و وحی الهی است.^{۴۱} بنابراین فلسفه سیاسی اسلام با تبیین فلسفی و عقلی از نبوت و امامت، تفسیری بشری و درکی عقلی از محتوای دین در حوزه حیات جمعی و حوزه عمل و رفتار انسان می‌باشد؛ یعنی معرفت فلسفه سیاسی اسلام محصول ذهن بشر غیر معصوم است و چون ذهن بشری دستخوش خطا و دگرگونی است، باید وجوه تعامل فلسفه سیاسی با دین را هرچه بیشتر شناسایی نموده، آنها را قاعده‌مند کرد.

تاریخ فلسفه، گویای آن است که فلسفه‌ها در تاریخ و واقعیت خارجی خود یا با ماهیت الحادی شکل گرفته‌اند و یا با ماهیت الهی بوده‌اند و این حاکی از نیازمندی فلسفه‌ها به یک مکتب و چارچوب معرفتی است تا فلسفه با اتکا به آن به تأملات خود ادامه دهد. البته مکاتب نیز در توجیه و تبیین معارف خود، نیازمند فلسفه هستند و از آن کمک می‌گیرند.

ادله نافیین امکان...

یکی از ادله نافی امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام، عدم امکان اسلامی کردن علوم چون فلسفه و ریاضیات و فیزیک است.

در جواب باید گفت اولاً قیاس این دو مع الفارق است. ما دو گونه موضوع داریم: یک دسته از آنها به گونه‌ای هستند که عواملی مثل انگیزه‌های فردی در آنها اثر ندارند؛ مثل میزان سرعت جسم هنگام رها شدن در علم فیزیک. اما آنجا که سخن از رفتار و اعمال فردی و جمعی افراد است و آنها برخاسته از اندیشه و فکر و انگیزه خود و پیشینیان است، موضوع متفاوت می‌شود. اینکه ما اقتصاد اسلامی داریم یا نه،



متفاوت از آن است که بگوییم فیزیک اسلامی داریم یا نه. در عین حال در همان علوم تجربی نیز تحقیقات نشان داده است که علوم خیلی از اوقات تحت الشعاع علوم دینی بوده‌اند؛ نظیر آنچه ایان باربور دربارهٔ اقبال پروتستان از علوم تجربی متذکر می‌شود. فراموش نباید کرد که آنچه در فلسفه مهم است، مقام داوری است نه مقام گردآوری. در مقام گردآوری هر امری می‌تواند به کار فیلسوف آید. آنچه مهم است داوری فیلسوفانه است. از گذشتهٔ فلسفه نیز بر می‌آید که دین و فلسفه همواره یکدیگر را تغذیه کرده‌اند. شاهد آن تمام آثار فلاسفه اسلامی است. آثار فیلسوفان نشان می‌دهد که چگونه فلسفه در مقام گردآوری در ابعاد مختلف به دین رو آورده است و در عین حال در مقام داوری، استقلال خود را حفظ نموده است.

یکی دیگر از ادلهٔ نفی امکان معرفتی موضوع، خروج فلسفه از فلسفه بودنش و افتادن به دامن کلام است.^{۴۲}

در پاسخ به این ادعا باید گفت فلسفهٔ سیاسی یا کلام سیاسی به وجوه مختلفی از یکدیگر متفاوتند. هدف فلسفهٔ سیاسی تحری حقیقت است، نه دفاع از مذهب خاصی. اما کلام سیاسی هدفش دفاع از معتقدات سیاسی در مذهب خاصی است. دیگر اینکه کلام سیاسی کارش دفاع از معتقدات سیاسی مستخرج از قرآن و سنت است؛ اعم از اینکه موضوعش از موضوعات علم سیاست باشد یا فلسفهٔ سیاسی؛ اما فلسفهٔ سیاسی کارش تحری حقیقت است، اعم از اینکه در قرآن و سنت و کلام خدا و وحی مطرح باشد یا جای دیگر.^{۴۳}

از دیگر ادله نفی امکان معرفتی، برخوردار نبودن اسلام از ساحت سیاسی بالذات و بالاصالة است. قائل این دلیل، مدعی است که اسلام ساحت سیاسی بالذات ندارد و آنچه در تاریخ رخ داده، به تبع امر اجتماعی بوده و مسلمانان به جهت تولید و توزیع ارزش‌های جدید خود در جامعه با آن درگیر بودند؛^{۴۴} شاهد آن نیز عدم تولید یک نظام سیاسی مشخصی در زمان‌های بعد از پیامبر است.

در پاسخ باید گفت اولاً بسیاری از احکام و تکالیف دینی و بسیاری از معارف اسلامی قابل تحقق نیستند، الا در سایهٔ حکومت حق، و این خود بهترین دلیل است که ساحت سیاسی اسلامی اصالت دارد و ذاتی آن است. دیگر اینکه سیاست در اسلام همان امامت جامعه و راهبری آن به سوی ارزش و کمالات دینی و معنوی از سویی،

و تنظیم امور دنیوی مسلمانان از سوی دیگر است و این امور همان اهدافی است که در کتاب خداوند برای دین و بعثت انبیا ذکر شده است.

ثانیاً نظام سیاسی ای که در زمان پیامبر (ص) شکل گرفت، بعد از وی نیز ادامه یافت و مبنای معرفت آن، معارف و حیانی بود؛ اگرچه در امور عرفی، چنانچه پیامبر خود قضاوت می نمود، در نظام سیاسی بعد از پیامبر (ص) هم چنین بود و آنچه تغییر یافت شکل اداره حکومتی بود که بعد از پیامبر (ص) بر جامعه حاکم شد؛ یعنی نزاع بر سر شخص حاکم بود، نه ماهیت حکومت و نظام سیاسی.

ثالثاً مبنای این ادعا نگاه حداقلی مدعی آن به دین است؛ حال آنکه به اسلام باید با نگاه حداکثری نگریست؛ به طوری که پاسخگویی همه نیازهای بشر باشد. از دیگر ادله ای که در نفی امکان معرفتی ادعا شده است، تمایزات فلسفه با دین، در ماهیت و روش و هدف است.

در پاسخ باید گفت اولاً در اینجا سخن از دین دو (اسلام ۲) با فلسفه است، و این نسبت (بین دین و فلسفه و فلسفه سیاسی) در تاریخ فلسفه برقرار بوده است؛ اگرچه در نسبت بین دین یک و فلسفه نیز برخی گفته اند: هدف دین و فلسفه یکی است.^{۴۵} در عین حال که هر دو ماهیت معرفتی دارند و هر دو ناظر به بیان حقایق عالم هستی می باشند؛ اما یکی از منبع وحی و دیگری از ذهن بشری.

یکی دیگر از ادله ای که در نفی امکان فلسفه سیاسی اسلام اقامه شده است، آن است که آنچه از منابع اولیه دین و متون آن استنباط می شود، فهمی از دین است نه خود دین.^{۴۶}

در جواب باید گفت اصل و حقیقت ناب دین در دوره غیبت امام معصوم (ع) امکان ندارد و در اینجا مراد نیست. آنچه مراد است دین دو می باشد و گفتیم که به علت وجود نسبت های میان دین و فلسفه می توان فلسفه سیاسی اسلام داشت. باید کوشید میان فلسفه سیاسی و دین، نسبت های بیشتری برقرار کرد و در نهایت بتوان مدل هایی از این رابطه را ارائه نمود. از دیگر ادله ای که در نفی فلسفه سیاسی اسلام ادعا شده، عدم پاسخگویی اسلام و آموزه های آن به واقعیت و تکالیف و احکام است. جواب چنین ادعایی به اختلاف در مبانی بحث برمی گردد. آنچه در این مقاله از دین مراد است، دین حداکثری و دین جامع است که در قالب مکتب، ناظر به



واقعیت‌ها و هستی‌ها است و نیز به تکالیف و احکام در حوزه عمل و رفتارها توجه و اهتمام دارد.

ادعای دیگر در نفی فلسفه سیاسی اسلام، عدم پذیرش جهانی فلسفه عملی اسلام است.

در جواب چنین ادعایی باید گفت: پذیرش و عدم پذیرش افراد و جوامع از فلسفه‌ای خاص، ناشی از چارچوب و مکتب معرفتی‌ای است که فلسفه بر آن استوار شده، از آن تغذیه می‌کند. وجود چارچوب‌های معرفتی و مکاتب فکری خاص فلسفه‌ها را به دو دسته کلی الحادی و الهی تقسیم نموده است که همگان در این تقسیم‌بندی جای می‌گیرند.

از دیگر مبانی که به نفی امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام می‌انجامد، اعتقاد به عدم دستیابی دین به حقیقت است. در این مقال دین یک منبع معرفت به حقیقت عالم هستی و انسان و زندگی و سعادت تلقی شده است. در این صورت زمینه بحث از امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام هموار می‌شود؛ چنانکه در ادله مثبتین «امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام» از دین به‌عنوان یک مکتب و دین جامع، چنین نتیجه‌ای حاصل شد.

□ پی‌نوشت‌ها:

۱. دینانی، غلامحسین، دفتر عقل، ج ۱، ص ۵۴.
۲. شریعتمداری، علی، فلسفه، مسائل فلسفی، مکتب‌های فلسفی مبانی علوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۱۵.
۳. لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه: فرهنگ رایجی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۴.
۴. سجادی، سید جعفر، فرهنگ علوم عقلی، نشر کتابخانه ابن سینا، چاپ اول، تهران، ۱۳۴۱، ص ۴۴۹.
۵. بشیری، حسین، جامعه‌شناسی سیاسی، نشر نی، ص ۱۷.
۶. پلامانتس، جان، فلسفه سیاسی، ترجمه: مرتضی اسعدی، ویراستاری کوئیتن، انتشارات بین‌المللی هدی، ۱۳۷۱، ص ۴۵.
۷. نصر، سید حسین، روزنامه همشهری ۱۳/۵/۱۳۸۲.

۸. فلاطوری، عبدالجواد، روزنامه همشهری، ۱۳۸۲/۵/۱.
۹. ابن سینا، عیون الحکمه (مجموعه رسائل)، ص ۲ و ۳.
۱۰. مراد از فلسفه سیاسی تمدنی اسلام، آن نوع دانشی از فلسفه سیاسی است که در فرهنگ اسلامی و در محدوده جغرافیایی جهان اسلام شکل گرفت و منابع معرفتی آن، اعم از قرآن و سنت است. این دانش در سیر شکل گیری و تحولات خود از منابع معرفتی مختلف قرآن و سنت و عقل یونانی و شهود اشراقی نیز برخوردار شد.
۱۱. فاخوری، حنا، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۱۰۰.
۱۲. قادری، حاتم، در گفت و گو با گروه فلسفه سیاسی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، ۱۳۸۲/۷/۸.
۱۳. ملکیان، مصطفی، در گفت و گو با گروه فلسفه سیاسی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، ۱۳۸۲/۸/۱۵.
۱۴. ملکیان، مصطفی، در گفت و گو با گروه فلسفه سیاسی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، ۱۳۸۳/۱۲/۲۲.
۱۵. ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی، نگاه معاصر، ۱۳۸۱، ص ۶۰ و ۶۱.
۱۶. رحیمیان، سعید، مقاله «هویت فلسفه اسلامی»، خردنامه صدرا، ش ۲۶، ص ۵۶ و ۵۷.
۱۷. فیرحی، داود، در گفت و گو با گروه فلسفه سیاسی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، ۱۳۸۲/۳/۱.
۱۸. فیرحی، داود، در گفت و گو با گروه فلسفه سیاسی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، ۱۳۸۳/۹/۱۴.
۱۹. طباطبایی، سید جواد، در گفت و گو با گروه فلسفه سیاسی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، ۱۳۸۲/۱۲/۲۰.
۲۰. صدرا، علیرضا، در گفت و گو با گروه فلسفه سیاسی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، ۱۳۸۲/۷/۲۴.
۲۱. حاج ابراهیمی، رضا، در گفت و گو با گروه فلسفه سیاسی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، ۱۳۸۳/۱۰/۱۰.
۲۲. سبحانی، محمدتقی، در گفت و گو با گروه فلسفه سیاسی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، ۱۳۸۳/۱۱/۱۵.
۲۳. میرباقری، محمد مهدی، در گفت و گو با گروه فلسفه سیاسی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، ۱۳۸۲/۱۱/۱۸.
۲۴. فیاضی، غلامرضا، در گفت و گو با گروه فلسفه سیاسی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، ۱۳۸۲/۱۲/۵.
۲۵. عبودیت، عبدالرسول، مقاله «آیا فلسفه اسلامی داریم یا نه»، مجموعه مقالات چستی فلسفه اسلامی، پژوهشکده فلسفه و کلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۷۴.
۲۶. دینانی، غلامحسین، کیهان اندیشه، ش ۴۵، ص ۱۸.
۲۷. جعفری، محمدتقی، سرگذشت اندیشه ها، ترجمه: عبدالکریم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۱۰ و ۱۱.
۲۸. بلوم، ویلیام، تی، نظریه های نظام سیاسی، ج ۱، ص ۳۹.
۲۹. عبودیت، عبدالرسول، پیشین، ص ۷۴.



۳۰. بخت‌آور، کمال‌الدین، نوامیس اندیشه، چاپ جوهری، ۱۳۵۲، ص ۱۰.
۳۱. فارابی، ابونصر، تحصیل السعادة، تحقیق: جعفر آل یاسین، بیروت، دارالاندلس، ۱۴۰۳ ق، ص ۹۰.
۳۲. طباطبایی، محمدحسین، علی و فلسفه الهی، ترجمه: ابراهیم سید علوی، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۲، ص ۱۲.
۳۳. داوری، رضا، فلسفه در بحران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳، ص ۱۰۸.
۳۴. فارابی، ابونصر، تحصیل السعادة، ص ۹۰.
۳۵. فارابی، ابونصر، التنبیه علی سبیل السعادة، ص ۶۷.
۳۶. بخت‌آور، کمال‌الدین، پیشین، ص ۱۳۱.
۳۷. طباطبایی، محمدحسین، پیشین، ص ۱۲.
۳۸. آزاد ارمکی، تقی، اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، ص ۱۰۹.
39. Strauss, leo, what is political philosophy? And other studies, chicago: university of chicago press, 1988, p: 12.
۴۰. عابدی شاهرودی، علی، مقاله «اصالت فلسفه اسلامی»، مجموعه مقالات چستی فلسفه اسلامی، ص ۸۲.
41. Strauss, leo, philosophy and law: contributions to the understanding of maimonides and his predecessors translated by Eve Adler, Albany: state niversity of New York press, 1995, p: 92.
۴۲. زیلسون، آتین، روح فلسفه در قرون وسطی، ص ۱۴.
۴۳. ملکیان، مصطفی، در گفت‌وگو با گروه فلسفه سیاسی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، ۱۳۸۳/۱۲/۲۹.
۴۴. قادری، حاتم، در گفت‌وگو با گروه فلسفه سیاسی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، ۱۳۸۲/۷/۸.
۴۵. طباطبایی، محمدحسین، پیشین، ص ۱۲.
۴۶. فیرحی، داود، در گفت‌وگو با گروه فلسفه سیاسی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، ۱۳۸۲/۳/۱.