

امكان فلسفه سياسي اسلامي و نقدهای آن

چکیده: فحص و بررسی ریشه‌های فلسفی نظام‌های سیاسی جهت درک میزان اعتبار و فهم هویت تئوریک آنها ضرورتی انکارناپذیر است. بی‌تردید نظام سیاسی منبعث از آموزه‌های و حیانی اسلام نیز از پشتوانه فکری و فلسفی متمایزی بهره‌مند است. با توجه به غلبه نظام‌های سیاسی سکولار و سوق یافتن مطالعات تئوریک سیاسی در چارچوب اندیشه‌ها، نظریات و فلسفه‌های سیاسی بشری و طرد و نفی پشتوانه فکری فلسفی نظام‌های دینی، بازتعریف فلسفه سیاسی اسلامی و وجه تمایز آن از سایر مکاتب فکری و نیز بررسی نقدهای مطرح شده در این باب، می‌تواند روزنه جدیدی را فراروی محققان علوم سیاسی بگشاید. مقاله حاضر، کوششی برای نیل به این هدف است.

کلید واژه‌ها: فلسفه سیاسی، امکان، اسلام، فلسفه سیاسی اسلامی.

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و دانشجوی دکترای علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).



مسائل فلسفه با تفکر انسان و با حیات عقلی وی آغاز می‌شود. بشر از بدو پیدایش به جست‌وجوی واقعیات و حقیقت امور تمایل داشته است. علاوه بر غریزه تحقیق در واقعیت اشیا، غریزه جست‌وجو از علت و چرایی حوادث نیز در وی وجود داشته است. از این رو هر چند تاریخ مکتوبی از مرحله آغازین تفکر منسجم فلسفی وجود ندارد، اما فلسفه را باید محصول کنجکاوی ذهن انسان و قدمت آن را به قدمت تاریخ تفکر انسان دانست. به‌رغم کسانی که زادگاه فلسفه را یونان باستان می‌دانند، فلسفه همچون سایر علوم هیچ‌گاه در یک برش تاریخی و یا در یک خلأ اندیشه‌ای و بدون سابقه، بالبداهه و دفعی پدید نیامده، بلکه پس از طی مراحل متعدّد و با گذار از شرائط اجتماعی و اوضاع سیاسی متفاوت بروز و ظهور یافته است.

در واقع، به غیر از یونان، در سرزمین‌های مصر و آسیای غربی که تحت سلطنت هخامنشیان بوده‌اند، ارباب معرفت و حکمت وجود داشتند و یونانیان قدیم از آنها استفاده کردند و مبانی حکمت خود را از ملل باستان مشرق زمین یعنی مصر و سوریه و کلد و ایران و هندوستان دریافت کردند.^۱ فارابی در کتاب *تحصیل السعادة* با اشاره به علم حکمت - اعم از نظری و عملی به ویژه فلسفه سیاسی یا مدنی - معتقد و مدعی است: «هذا العلم هو أقدم العلوم».^۲ آنگاه تأکید می‌کند:

هذا العلم علی ما یقال أنّه کان فی القديم فی الكلدانیین و هو أهل العراق
ثم صار إلى أهل مصر ثم انتقل إلى اليونانیین و لم یزل الی أن انتقل إلى
السریانیین ثم إلى العرب؛^۳

دانش و حکمت [مدنی]، قدیمی‌ترین علوم است. این دانش بر طبق نقل، در دوران قدیم در کلد و میان کلدانی‌ها که اهل عراق بوده‌اند، پی‌ریزی و پدیدار گردید. آنگاه به سوی مصریان سیر کرده، تحول یافت. سپس به یونان انتقال یافت و به دست یونانیان رسید و مدتی آنجا بوده تا به سریانی‌ها و رومی‌ها منتقل شد و در نهایت به دست مسلمانان افتاد.

برخی دیگر ایران را خاستگاه فلسفه دانسته و بر این باورند که: «فلسفه کلاسیک ارسطویی و افلاطونی مسبوق به فلسفه‌های پیشرفته‌ای در ایران باستان

است که به حکمت فهلولی (فهلولیون) مشهور است فلاسفه یونان با اخذ و اقتباس از فلسفه‌های ایرانی و سپس جرح و تعدیل آنها در شرایط اجتماعی خاص توانستند به سهولت به اشاعه افکار و اندیشه‌های خود بپردازند.^۴ مؤید این سخن نیز گفتار ابن خلدون است که به نقل و انتقال علوم از ایران به یونان در باور عمومی پرداخته، تصریح می‌کند: «این علوم پس از آنکه اسکندر دارا را کشت و بر کشور کیانیان غلبه یافت، از ایرانیان به یونانیان رسیده است؛ چه، اسکندر بر کتب و علوم بی‌شمار و بی‌حد و حصری از ایشان دست یافت.»^۵ تولید و انتقال علوم از ایران به یونان و تبادل یافته‌های علمی و فرهنگی میان این دو حوزه، که گاه حتی در خلال جنگ‌های طولانی مدت ایران و یونان انجام می‌پذیرفت مسجل است، لیکن واری دقت منابع و مآخذ ایرانی دانش یونانی از جمله گرایش فلسفی سیاسی و مدنی آنان، نیازمند به بازکاوی‌های عمیق‌تری است.

به هر حال آغازگر مسائل فلسفی و حکمت، جهان شرق است؛ چنانکه شیخ شهاب‌الدین سهروردی - مبدع فلسفه اشراق در جهان اسلام - نیز بر آن تصریح نموده و معتقد است: «جایگاه واقعی فلسفه، جهان شرق است. هم شرق جغرافیایی و هم شرق معنوی.»^۶ با تابش خورشید درخشان اسلام، حکمت و فلسفه جهان شرق مجدداً رونق یافت.

از ابتدای اسلام، عقل به عنوان حجت باطنی در کنار «وحی» به منزله حجت ظاهری قرار گرفت و مسلمانان به اندیشه‌ورزی و تأمل فراخوانده شدند. مسلمانان با الهام از اسلام و فهم اعتقادات اسلامی و ترغیب به تدبّر و تعقل در آن از یک سو و تشویق مستمر به سیر و نظر در تاریخ و جهان یا آفاق علاوه بر مطالعه انفس، و عبرت‌آموزی از یافته‌ها و تجارب آنان از سوی دیگر، به تأملات سیاسی پرداختند. ارتباط مسلمانان با علمای دینی معتبر مسیحی و یهودی که در دفاع از عقاید دینی خود به براهین منطقی و فلسفی تمسک می‌جستند و از این طریق به اصول عقاید اسلامی حمله‌ور می‌شدند، باعث شد که مسلمانان در صدد برآیند تا جهت محافظت از اصول عقاید خود و دفاع از شریعت به سلاح فلسفه و منطق تجهیز شوند. خلفای وقت به ویژه مأمون خلیفه عباسی نیز که تمام اقتدار و شوکت خود را در مقابله با قدرت شریعت ارائه شده از سوی امامان شیعه می‌دیدند، تلاش فراوانی به خرج دادند تا آثار فلسفی

یونان به زبان عربی ترجمه شود.^۷ بدین طریق مسلمانان با دست یافتن به فلسفه و قسمت عمده‌ای از علوم یونانیان و ایرانیان و هندیان که در دسترس ایشان قرار گرفته بود، رفته رفته به ایجاد چشم‌اندازهای عقلی خاصی پرداختند که از همان زمان تاکنون بر افق تمدن و فرهنگ اسلامی تسلط دارد. مذاهب فقهی و طرق تصوف هر یک جداگانه در قرن سوم هجری استقرار پیدا کرد و علوم و حیانی اسلامی که تا آن زمان از مبدأ و آغاز خود دور نشده بود، حالت «تبلور» پیدا کرد و اجزای آن هر یک عنوانی خاص برای خود به دست آورد. به طریقی مشابه، چشم‌اندازهای گوناگون عقلی پس از گذشت چند قرن، اندوخته‌ای را که میراث عظیم جهان قدیم فراهم آورده و به زبان عربی درآمده بود، با نظریات اسلامی در هم آمیخت و جذب کرد و از این مکاتب مختلف، علم و هنر و فلسفه تأسیس شد. بنابراین به حق می‌توان این مکاتب را اسلامی نامید. چه اگر هم مفاهیم آنها از خارج جهان اسلام سرچشمه گرفته بود، با نظریات اسلامی آمیخته شد و از این راه به سر حد کمال رسید.^۸ بدین ترتیب حکمای اسلامی توانستند علاوه بر بخش نظری فلسفه، بخش عملی آن - به ویژه فلسفه سیاسی - را نیز در درون فرهنگ دینی به رشد و بالندگی برسانند و با بهره‌گیری از عقل و آموزه‌های وحی، مجموعه‌ای از ایده‌های عقلانی - وحیانی را در قالب نوع خاصی از فلسفه سیاسی به نام «فلسفه سیاسی اسلام» فراهم آورده، به جامعه بشری عرضه نمایند.

اساساً اسلام به عنوان دین در یک نگاه کلان، کاملاً عقلانی است؛ در وسیع‌ترین و دقیق‌ترین معانی اصطلاحی آن؛ چه از نظر محتوا و چه از نظر روش. تعریف عقلانی از یک نظام که معتقدات و قوانین دینی و مذهبی را بر مبنای اصول و قواعد عقلانی و علمی (نظام تکوین و مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری) استوار می‌نماید، بر اسلام کاملاً صادق است. درست است که پیامبر اسلام (ص) شریعت خود را به عنوان وحی به مردم ابلاغ نمود، ولی این گونه وحی تمام مزایا و خصوصیات عقلانیت را دارا بوده و احکام و اصول آن بر عقل و علم استوار است. شریعت اسلام و حقوق آن به ویژه حقوق شیعه دارای روش عقلی، منطقی و علمی است؛ زیرا این روش مبتنی بر ملازمه حکمت و شریعت است. این ملازمه علی‌رغم تغییرات اجتماعی و دگرگونی مقتضیات زمان، همواره باقی است.^۹

اصل تلازم حکمت و شریعت یا عقل و نقل (در معنای مضیق آن یعنی حکم شارع مقدّس) مستلزم آن است که عقل و وحی در دو قطب مخالف، قدرت فعالیت ندارند، بلکه به طور موازی و در یک مسیر در زمینه‌های متعدد دارای اعتبارند. عقل و نقل هر دو یک ارزش مرکب دارند و می‌توانند به طور مشترک به عنوان منبع، در معارف مختلف اسلام شناخته شوند. توافق و پیوند دو حوزه عقل و نقل، و حکمت و شریعت می‌تواند به تأسیس «عقلانیت اسلامی»^{۱۰} در تمام زمینه‌های تفکر اجتماعی منتهی شود؛ عقلانیتی که بر دو پایه عقلانیت معطوف به حقیقت و عقلانیت متعارف استوار است.

تعالی و رشد عقلانی انسان چه در شاکله عقل فردی و چه در شکل جمعی آن، در حوزه «عقلانیت اسلامی» به بار می‌نشیند. نبی و امام در این حوزه با برخورداری از عقلانیت معطوف به حقیقت، فرد و جامعه بهره‌مند از عقلانیت متعارف را به سمت عقلانیتی برتر و متعالی سوق می‌دهند. تحقق این امر در عرصه خصوصی با خواست و اختیار فرد و در عرصه عمومی با خواست جمعی مردم میسر خواهد بود. اجتهاد در منابع احکام با پشتوانه نصوص دینی، استمرار این طریق را برای عالمان دینی پیرو شریعت نیز فراهم ساخته است.

جریان تعقل فلسفی در اسلام پیامد بسیار مهم وحی و نزول قرآن و توصیه‌های مؤکد دین اسلام بر به کارگیری عقل و تفکر در سامان‌دهی و هدایت حیات فردی و اجتماعی است. «قرآن حاوی بیش از پنجاه آیه با واژه عقل و مشتقات آن و بیش از سیصد آیه به طور خاص در اهمیت و ارزش تفکر است. در اسلام عقل به عنوان پیامبر درونی انسان و مکمل دعوت انبیای الهی معرفی گردیده و ثواب و عقاب و حکم و تکلیف بر آن مترتب شده است».^{۱۱}

عقل در کنار کتاب، سنت و اجماع، تنها به عنوان یکی از ادله و طرق کسب معرفت و علم قطعی به شریعت و حقوق اسلامی پذیرفته شده است. حجیت قطع عقلانی، کلیه فعالیت‌های قطعی عقلانی را در نزد شیعه معتبر و دارای ارزش گردانیده است. در نظام فقهی و حقوقی شیعه، امام معصوم در زمان حضور خود نماینده عقل کامل است که براساس کتاب و سنت و به مقتضای زمان اجتهاد می‌نماید. اما در عصر غیبت امام، اجتهاد و استفاده از عقل در تحصیل احکام شرع



(بدون واسطه یا با وساطت مقدمه‌ای شرعی) توسط مجتهدان شیعی موضوعیت می‌یابد.

با این وجود پژوهشگرانی که به زمینه‌های شکل‌گیری «فلسفه سیاسی اسلامی» نظر داشته‌اند، معمولاً از بررسی تأثیر آموزه‌های قرآن، شیوه حکومتی پیامبر (ص) و خلفا و میزان تأثیرپذیری اندیشه سیاسی اندیشمندان مسلمان از آنها، تقابل سیاسی مذهبی شیعه با زمامداران وقت و نیز تأثیر مجموعه بحث‌های کلامی بر تفکرات سیاسی متفکران اسلامی، غفلت ورزیده، تأملات فلسفی - سیاسی را غالباً ملهم از یونان باستان می‌دانند و یا اصولاً وجود فلسفه سیاسی اسلامی را انکار می‌نمایند.

نوشتار حاضر، بحث درباره سه محور را پی گرفته، هر یک را جداگانه برمی‌رسد: امکان، فلسفه سیاسی و فلسفه سیاسی اسلامی.

۱. امکان: مراد از امکان در این مقاله، هم امکان ماهوی است و هم امکان وقوعی. به عبارت دیگر غرض از ارائه مقاله آن است که از یکسو ثابت کنیم از حیث ماهوی امکان تحقق نوع خاصی از فلسفه سیاسی که مبتنی بر دین اسلام باشد، وجود دارد؛ از سوی دیگر چنین فلسفه‌ای به مرتبه وقوع و تحقق راه یافته است.

۲. فلسفه سیاسی: فلسفه سیاسی کوششی است عقلانی برای کشف حقایق زندگی سیاسی، و به ایده‌ها و اندیشه‌هایی اطلاق می‌شود که مکاتب فکری و اندیشمندان در طول تاریخ، در پاسخ به مشکلات و مسائل عمده سیاسی جامعه ارائه داده‌اند. به لحاظ پیشینه تاریخی و بر طبق مستندات موجود، یونان خاستگاه فلسفه سیاسی مدون و مکتوب است؛ اگرچه تأمل در مسائل آن منحصر به یونان نبوده و از قدمت بیشتری برخوردار است. شیوه بحث در فلسفه سیاسی، بر پایه برهان عقلی است که در آن با استمداد از اصول مسلم و بدیهی، نظریاتی کلان در باب مسائل اساسی جامعه و نظام سیاسی ارائه می‌شود. البته بخشی از مباحث فلسفه سیاسی، به صورت تجویزی و هنجاری است.

۳. فلسفه سیاسی اسلامی: مراد از فلسفه سیاسی اسلامی، نوعی از فلسفه سیاسی است که مبانی و ارکان آن بر محور توحید استوار گشته و پیش فرض‌ها و مسائل و غایات آن سازگار با آموزه‌های اسلامی می‌باشد.

امکان ماهوی فلسفه سیاسی اسلامی

پیوند علم و ارزش و دینی سازی دانش نه تنها ممکن، بلکه ضرورتی انکارناپذیر است. این پیوند نه فقط در حوزه دین اسلام پیشنهاد شده است، بلکه می توان گفت این امر یک آرمان و خواسته ای جهانی است که در مقاطع و اماکن مختلف بیان شده است؛ از جمله می توان به بیانیه صادره در کنفرانس یونسکو (کانادا، سپتامبر ۱۹۸۹) با عنوان «علم و فرهنگ در قرن ۲۱» اشاره کرد. در این بیانیه تصریح شده است که برقراری پیوند میان علم و ارزش ها یک ضرورت محسوب می شود و نباید نقش دین را در حیات بشری نادیده گرفت.^{۱۲}

چگونگی این ارتباط و پیوند به نوع لحاظ ما وابسته است. به عنوان مثال فلسفه سیاسی را گاه در نسبت با یک مکان و یا شخص لحاظ می کنیم و گاه آن را در نسبت با یک قوم، نژاد و یا مذهب می سنجیم. وقتی فلسفه سیاسی در نسبت با دین و مذهبی خاص لحاظ شود، ممکن است به اعتبار فیلسوفانی باشد که مؤمن به مذهب اند؛ هرچند ایمان به آن مذهب، نقشی بسزا در محتوای فلسفه سیاسی آنها نداشته باشد. این گونه اعتبار به هیچ وجه درباره فلسفه سیاسی اسلامی صادق نیست؛ همان طور که نباید فلسفه سیاسی آرنست و مارکوزه را به اعتبار یهودی بودن آنها، فلسفه سیاسی یهود تلقی کرد. اما آنچه را که بر مبنای اندیشه سیاسی پدران کلیسا، یعنی افرادی چون آگوستین، پل و توماس آکویناس با بهره گیری از آموزه های موجود آیین مسیحیت پایه ریزی شده است، می توان به عنوان فلسفه سیاسی مسیحیت مطرح ساخت که آن نیز به جهت مبانی و رویکرد، متمایز از فلسفه سیاسی یونان است.

انتساب فلسفه سیاسی به اسلام، ممکن است به جهاتی چون ارتباط تنگاتنگ محتوای فلسفه سیاسی با اسلام در قبال سایر ادیان و مذاهب، نشئت گرفتن از اسلام و آموزه های آن، در خدمت تحقق اهداف اسلامی بودن آن و کاربرد آن در اثبات مسائل اسلامی، ربط یابد؛ اما فارق جوهری آن از دیگر فلسفه های سیاسی، پیوند مستحکم آن با مسئله اثبات شده و انسجام بخش «توحید» و استناد نهایی همه امور حقیقی و اعتباری به خداوند است؛ همان گونه که استاد آیت الله جوادی آملی در این باره فرموده اند:



عنصر محوری اسلامی بودن فلسفه یا هر علم دیگر را این مطلب تشکیل می‌دهد که با برهان قطعی، نه وهمی، و با روش منطقی، نه گزاف‌گویی، ثابت شود که خدای سبحان چنین تجلی کرد یا چنان حکمی را صادر فرمود تا اگر به صورت بود و نمود ارائه شد، بشود «عرفان اسلامی» و اگر به عنوان بود و نبود مطرح شد، بشود «فلسفه اسلامی» و اگر به حالت باید و نباید در آمد، بشود «فقه و حقوق اسلامی».^{۱۳}

علاوه بر این، یک تفکر فلسفی به لحاظ ارکان، مبانی، پیش فرض‌ها و مسائل و غایات می‌تواند از دین تأثیر پذیرد. به عبارت دیگر دین الهی در صورت دارا بودن آموزه‌های عقلانی، قادر است از درون خود شکل‌گیری فلسفه‌ای خاص را موجب شود و یا فلسفه‌ای را به جهت بینش و نگرش و داوری در موضوعات و مسائلی تحت الشعاع خود قرار دهد؛ چنانکه آموزه‌ها و نگرش‌های حاکم بر فرهنگی خاص نیز می‌توانند بر زوایای متعدد تفکر فلسفی، تأثیری عمیق بر جای گذارند. با توجه به این نکات، امکان تقسیم فلسفه به دو قسم فلسفه دینی و فلسفه غیردینی وجود دارد و هر یک از فلسفه‌های مضاف - مانند فلسفه اخلاق، فلسفه تاریخ و فلسفه سیاست - نیز می‌توانند صورت دینی به خود بگیرند.

فلسفه سیاسی مکتوب اگر چه دارای ریشه یونانی است، اما با انتقال آن به جهان اسلام و تغذیه از معارف و فرهنگ اسلامی به رشد و بالندگی رسید و بسیاری از مسائل آن متخذ از آموزه‌های اسلام و بر مبانی و ارکان آن همچون توحید، معاد و نبوت استوار گشت. این امر موجب شکل‌گیری نوع خاصی از معرفت شد که به «فلسفه سیاسی اسلامی» موسوم است. بر این اساس وجود دانشی به نام فلسفه سیاسی اسلامی که بتواند از زاویه جهان‌بینی اسلامی و تحت تأثیر آموزه‌های اسلام عرضه گردد، امکان‌پذیر است.

رویکرد تطبیقی در فلسفه سیاسی

در یونان باستان سیاست و فلسفه در چارچوب دولت شهر (Polis) معنا می‌یابد و دولت شهر (به عنوان غایت فلسفه و سیاست) جامعه‌ای است که به طور طبیعی از انسان‌هایی که طبیعتاً حیوان سیاسی هستند، شکل می‌گیرد و واقعیت آن در قالب

نظم کیهانی قابل فهم است. سیاست، علاوه بر مدیریت امور اجتماع، عمل و کنشی در مسیر انتخاب درست قوانین است و قوانین نیز منبعث از قدرت جمعی است. حقیقت دولت شهر، حقیقتی متعالی نیست، بلکه در عقاید و رفتار شهروندان خلاصه می شود؛ هر چند افلاطون مخالف این روند است و جهان ایده ها را حقیقتی متعالی و ورای جهان هستی ترسیم می نماید.

فلسفه مسیحی تلفیقی از فلسفه افلاطونی و فلسفه رواقی است و بر مبنای اندیشه های پدران کلیسا (آگوستین، پل و توماس آکویناس) قوام یافته است. پل قدیس به ضرورت پیروی جهان انسانی از قانون الهی اشاره می کند. آگوستین به تفکیک دولت شهر الهی (cite de Dieu) از دولت شهر انسانی (Cite des Homes) می پردازد و با تفکیک قلمرو پادشاهی مسیح (Regnum) از قلمرو دولت شهر (Polis) نقشی واسطه ای میان اراده الهی و اراده مردم برای کلیسای مسیحی ترسیم می کند. از این پس اقتدار کلیسا بر اقتدار قیصر برتری می یابد و این امر علی رغم محدود بودن ظرفیت آیین مسیحیت، به تمام بخش های سیاسی، اجتماعی، علمی و اقتصادی گسترش می یابد.

گسست فلسفه سیاسی مدرن از اندیشه سیاسی کلاسیک یونانی و مسیحی در قرن ۱۷ میلادی شکل می گیرد. این فلسفه با نفی کیهان محوری و خدامحوری، عقل و انسان را در کانون مباحث خود قرار می دهد. سیاست در این رویکرد، نوعی ابداع و اثری بشری (Arte Factum) است. نظریات قرارداد اجتماعی بر مبنای حق طبیعی انسان سیاست را عنصری ابداعی - و نه طبیعی یا الهی - معرفی می کنند که از سوی حاکمیت دنیوی اعمال می گردد. در فلسفه سیاسی مدرن، واقعیت سیاسی به جای سیاست آرمانی مدینه فاضله قرار می گیرد و «آنچه هست» بر «آنچه باید باشد» ترجیح می یابد.

دوره اول مدرنیته سیاسی، از اندیشه های ماکیاولی تا وقوع انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) با ظهور فیلسوفان سیاسی همچون ژان بدن، توماس هابز، اسپنوزا، منتسکیو و ژان ژاک روسو تداوم می یابد.

روسو با نقد مفهوم حاکمیت و مبتنی ساختن مشروعیت سیاسی بر پایه اراده عمومی، زمینه شکل گیری دولت مدرن و نیز آغاز دوره دوم مدرنیته سیاسی را پس



از انقلاب فرانسه فراهم می‌سازد. ایده‌آلیسم آلمانی (کانت، فیشته و هگل) را می‌توان ادامه‌دهنده همین ایده و تلاش برای نظام‌مند کردن ایده دولت مدرن روسو تلقی کرد. در این دیدگاه حاکمیت قانون به جای حاکمیت پادشاه جلوه‌ای از حاکمیت عقلانی مردم (عقل جمعی) شمرده می‌شود و غایت آن صلح مستمر و پیوسته مدنی و بین‌المللی محسوب می‌گردد. از نظر کانت آنچه به طور مطلق باید از آن پیروی کرد، حاکمیت قانون است. دولت در اندیشه هگل واقعیتی است شکل گرفته در تاریخ که در آن جزئیات فرد با کلیت عقل در آشتی قرار می‌گیرد و تمامیت عقلانیت و حق و آزادی در آن تحقق می‌یابد. فلسفه سیاسی هگل نقطه پایانی دوره دوم مدرنیته سیاسی است.

دوره سوم مدرنیته سیاسی با مارکس و نیچه آغاز می‌شود. ویژگی این دوره مخالفت با فلسفه سیاسی هگل و تاریخ متافیزیک و ذهنیت است. نیچه با مفهوم «اراده معطوف به قدرت» کل جریان تاریخی فلسفه غرب (از ایده‌آلیسم افلاطونی تا ایده‌آلیسم هگلی) را زیر سؤال برد و مطلق ارزش‌های مسیحی و جامعه مدرن را به نقد کشید. مارکس سیاست را از حوزه فلسفه خارج ساخت و با پراکسیس انقلابی به تبیین روابط اقتصادی و سیاسی میان شهروندان پرداخت. نقد نیچه و مارکس از فلسفه سیاسی مدرن راه را برای شکل‌گیری دوره چهارم مدرنیته فراهم کرد و روبرابویی جدی فیلسوفان سیاسی با توسعه عقل‌انیزاری و واقعیت‌توتالیتار قرن بیستم در این دوره کاملاً نمود یافت. فلسفه سیاسی این دوره که به دوره پسامدرن معروف است، بر سه محور اساسی استوار است: *تاریخ و مطالعات فرهنگی*

۱. نقد لئو اشتراوس از فلسفه سیاسی مدرن (در ادامه نقد هایدگر از تاریخ متافیزیک)؛

۲. نقد هانا آرنت از فلسفه سیاسی مدرن (تبیین معنای کنش سیاسی)؛

۳. نقد روشنگری و سیاست مدرن (میشل فوکو، بودریا و واتیمو).

اشتراوس همچون هایدگر، غرب را درگیر بحران عمیق معنوی می‌داند و شکل‌گیری نهیلیسم موجود را ناشی از گذار فلسفه سیاسی مدرن از فلسفه سیاسی کلاسیک تلقی می‌کند. به نظر اشتراوس، فلسفه سیاسی کلاسیک به جهت غایت‌گرا بودن و تمایل به بهترین نظام سیاسی ممکن، بر فلسفه سیاسی مدرن که

تاریخی گرا و متمایل به حاکمیت فرد (نظریه ماکیاوول و هابز) یا جمع (نظریه روسو و دیگران) است، امتیاز دارد. از این رو برای رفع بحران معنوی غرب باید به فلسفه سیاسی کلاسیک آن بازگشت. هانا آرنت نیز با انتقاد از مدرنیته، گسست از میراث گذشته را عامل اساسی بیگانگی از جهان و بیگانگی از زمین می‌داند و تنها راه خروج از این وضعیت را بازاندیشی در رویدادها و جهان مشترک انسانی در فضای معنایی سیاست می‌داند. با این همه می‌توان دریافت که رفع بحران معنوی غرب جز در رجعتی دوباره به پیوند ارزش‌های اخلاقی و دینی با سیاست و ارائه فلسفه سیاسی نوین بر این مبنا ممکن نیست.

فلسفه سیاسی کلاسیک اسلامی

با توجه به اهمیتی که دین مبین اسلام در ترغیب مسلمانان به اندیشه ورزی و تعقل و اتخاذ شیوه استدلال منطقی و جست‌وجوی معرفت در موضوعات مربوط به آغاز و انجام حیات و اهداف و بسترهای آن دارد، توقع می‌رفت که مسلمانان از دوران آغازین اسلام در مباحثات دینی و علمی به استدلال عقلانی و فلسفی روی آورند، اما شواهد حاکی از آن است که مسلمین صدر اسلام بیشتر به استناد ادله نقلی در برابر مخالفین فکری خود موضع‌گیری می‌نمودند. با وجود این تنها شخصیتی که در صدر اسلام و پس از وفات پیامبر (ص) به طور یقین از شیوه برهانی در اثبات عقاید دینی و مواضع سیاسی بهره گرفته است، علی بن ابی طالب (ع) است. جنبه‌های عقلانی و معرفتی شخصیت امام علی (ع) تأثیر بزرگی بر شکل‌گیری اندیشه عقلانی و فلسفی شیعیان داشت. امامان دیگر شیعی نیز در مقاطع گوناگون شیوه‌های فلسفی بحث آزاد و جدال نیکو را به آنان می‌آموختند.

مسائلی چون: عینیت صفات خداوند با ذات او، نفی رؤیت و ادراک حسی خداوند و نفی جسمانیت از او، عدل الهی، حدوث عالم، عصمت انبیا، نفی جبر مطلق و تفویض مطلق و اثبات طریق واسط، حق و باطل، ضرورت حکومت، خاستگاه مشروعیت حکومت، لزوم نظارت بر حکومت و... از دستاوردهای شیعیان در این مقطع از تاریخ اسلام است. در مقاطع بعدی نیز این مسائل به ضمیمه دیگر مباحث عقلی مورد بحث و کنکاش متفکران اسلامی قرار گرفت.



پس از ترجمه آثار اندیشمندان یونانی در میان جوامع اسلامی، تأمل در مباحث سیاسی اجتماعی که در قالب‌های کلامی و تفسیری ارائه می‌گردید، به تدریج در شکل مباحث فلسفی نیز ظهور و بروز یافت. اعتماد به استدلال‌ات و براهین عقلی نقطه آغاز پیدایش «مکتب فلسفی مشایی» بود که در بسیاری از مسائل و مباحث تحت تأثیر فیلسوفان یونان به ویژه افلاطون و ارسطو قرار داشت. فارابی - مؤسس «فلسفه سیاسی» در تاریخ جهان اسلام و ایران - و ابن سینا دو تن از بزرگان فلسفه سیاسی در این مکتب‌اند.

علی‌رغم عطف توجه فلاسفه اسلامی به آثار علمی یونان، فلسفه سیاسی در جهان اسلام همواره پیوند خود را با دین حفظ نموده است؛ به گونه‌ای که در طول تاریخ، مسائل مورد تأمل در فلسفه سیاسی به داوری‌ها و نگرش‌های دین‌نظر داشته و کوشش فلاسفه بر آن بوده است تا هویت دینی نتایج حاصله در پرتو عقل و وحی نمودار گردد. اگرچه میزان تأثیرپذیری از اسلام در مقاطع مختلف تاریخی از شدت و ضعف برخوردار است، اما پیوند دین و فلسفه همواره در تأملات فلسفی به عنوان یک اصل اساسی مورد توجه متفکران مسلمان قرار داشته است.

امکان وقوعی فلسفه سیاسی اسلامی

امکان وقوعی فلسفه سیاسی اسلامی را با بررسی و رجوع به آرای فارابی و ابن سینا می‌توان به دست آورد. فارابی از یک سو حقیقت فلسفه را امری واحد تلقی می‌کند و براساس آن به جمع آرای ارسطو و افلاطون در قالبی واحد می‌پردازد و از سوی دیگر با پیوند برقرار کردن بین فلسفه، حکومت و دین و نیز عقل و وحی، شاکله دین را در تعامل با فلسفه و نه در تعارض با آن می‌یابد. به‌رغم تصور برخی از صاحب‌نظران،^{۱۴} عدم ورود فارابی به جزئیات معاش و آداب و مسکن اهل مدینه فاضله، به معنای مباین دانستن فلسفه با دین نیست، بلکه می‌تواند به معنای عدم ورود به مباحث احکام شرعی باشد که یک فیلسوف ممکن است خود را متعهد به تأمل در آن مباحث نبیند و یا با وجود شریعت خود را بی‌نیاز از ورود به آن عرصه‌ها بیابد. فلسفه سیاسی فارابی براساس طبقه‌بندی علوم و تبیین منطقی تأملات سیاسی و در قالب پیوند حکمت نظری با حکمت عملی ارائه گردیده است. در حکمت

نظری متأثر از ارسطو و در حکمت عملی تحت تأثیر آرای افلاطون است.^{۱۵} وی برای عقل نظری و عقل عملی در درک حقایق، امتیازی خاص قائل است. برتری عقل نظری در دریافت حقایق و دانش حکمت است و برتری و فضیلت عقل عملی همان دریافت حقایق برای به کار بستن کنش‌ها و نیکویی اندیشه در مقام عمل و درستی گمان است.^{۱۶}

به نظر فارابی حقیقت دینی و حقیقت فلسفی با وجود اختلاف صوری، از لحاظ عینی حقیقت واحدی است.^{۱۷} وی توانست مهم‌ترین آموزه‌های دینی را در باب حیات مدنی و سیاسی مسلمین با روش فلسفی متخذ از متفکران یونان مورد بحث قرار دهد و به پالایش تفکر یونانی و نیز گزینش شیوه‌های معقول در نظامات سیاسی آنان همت گمارد. به همین دلیل او را نخستین فیلسوف اسلامی لقب داده‌اند.^{۱۸}

فارابی براساس دیدگاه توحیدی اسلام، ریاست مدینه را مرتبط با وحی و خالق هستی دانسته و علم و معرفت و فضیلت رئیس مدینه را سبب تقدم و برتری او در احراز این مقام برشمرده است. در نظر او عقل و وحی پشتوانه رئیس مدینه برای هدایت مردم به سمت مدینه فاضله و خارج نمودن آنها از مدینه‌های غیر فاضله است.

فلسفه سیاسی فارابی از یک سو دارای وجوهی مشترک با اندیشه‌های سیاسی یونان است و از سوی دیگر دریافت‌های متمایز نسبت به آرای فیلسوفان یونانی ارائه می‌دهد. وجوه اشتراک عبارتند از:

۱. درک فلسفی از ماهیت حکومت و حاکمیت؛
۲. نظر به وحدت ساختاری «انسان و مراتب انسان» با «جهان، نظام مدینه و مراتب آن دو»؛

۳. پیوند اخلاق و سیاست؛

۴. نفی نظام مبتنی بر زور و تغلب.
اشتراک در این وجوه الزاماً به معنای تبعیت و یا تأثیرپذیری از فلاسفه یونان نیست. وجوه تمایز نیز عبارتند از:

۱. باز تفسیر توحیدی از اندیشه یونانی؛

۲. تقدم انسان‌شناسی بر جامعه‌شناسی؛

۳. پیوند نبوت با دولت؛

۴. گستره وسیع شهروندی؛

۵. پیوند عقل بشری با عقل فعال؛

۶. تفاوت در علم مدنی از حیث موضوع، غایت و وسایل نیل به غایت؛

۷. تمایز در ارائه نظام و مراتب طبقات در طرح مدینه فاضله.^{۱۹}

در مدینه فاضله فارابی، دوازده خصلت برای رئیس مدینه و شش خصلت برای جانشین آن منظور گردیده و قوام مدینه به خصال رئیس مدینه پیوند خورده است. رئیس که با وحی و عقل فعال در ارتباط است، موظف به آموزش تعالیم نه گانه به توده‌ها است و هم او است که سیاست فاضله را تحقق می‌بخشد. در مقابل مدینه فاضله فارابی، مدینه‌های غیر فاضله وجود دارند و آنها عبارتند از: مدینه‌های جاهله، فاسقه، مبدله، ضاله و نوابت که به ترتیب دارای جهل نسبت به سعادت، فساد در عمل، تباهی رأی و عمل، انحراف فکری و عملی و جوهره بی مصرف می‌باشند.^{۲۰} (هر یک از این اقسام، خود به اقسام دیگری قابل تقسیم‌اند).

فلسفه سیاسی فارابی موج جدیدی را بر مبنای تأملات عقلانی در مباحث اسلامی به وجود آورد که در میان امواج اندیشه‌های یونانی، جریان تصوف، اخباری‌گری و نیز اندیشه‌های الحادی، منشأ حرکت‌های نو در عالم اسلام گردید؛ به گونه‌ای که می‌توان فارابی را معلم همه فلاسفه اسلامی دانست؛ زیرا فلسفه اسلامی و به خصوص حوزه مشایی آن، شرح و بسط و تفصیل آثار و آرای معلم ثانی است.^{۲۱} اگر چه مشرب فلسفی ابن سینا مشایی بود، اما وی مشکل جمع فلسفه یونانی را با دین به خوبی دریافته بود. از این رو در باره‌ای از موارد همچون معاد و جاودانگی نفس به ناتوانی عقل در درک حقیقت این امور اعتراف کرد.^{۲۲} وی معرفت را به سه نوع فطری، فکری و حدسی تقسیم کرد. معرفت فطری همان شناخت مبادی اولی یا بدیهیات اولیه است. معرفت فکری، ادراک مجردات و کلیات است و آن فیضی از جانب عقل فعال است، و معرفت حدسی، ادراک امور بدون نیاز به تأمل است. این نوع معرفت به درجات مختلف در بین انسان‌ها وجود دارد، ولی درجات بالای آن قسمی از نبوت است که «قوه قدسی» نام دارد. علم انبیا، علمی حدسی است و آنها از عقل قدسی بهره‌مندند.^{۲۳}

ابن سینا همچون فارابی صدور عالم را ناشی از فیض الهی می‌داند که از عقل

محض تا هیولی تداوم می‌یابد و اصل کثرت از مبدأ اول (عقل محض) تحقق می‌یابد. وی اشیای عالم را مرکب از صورت و ماده می‌داند که جملگی آنها در یک نظام واحد و هماهنگ در حرکت اند.^{۲۴} همچنین وی با تمایز قائل شدن میان زندگی انسان از سایر حیوانات، معتقد است که انسان برای رفع احتیاجات ضروری خود، نیازمند گزینش زندگی اجتماعی است و در این امر نیز نیازمند مشارکت و تعاون با دیگران است.

مشارکت اولیه از طریق مبادله فرآورده کار و معامله صورت می‌گیرد. برای این مقصود به سنن و قوانین و عدالت جهت برابر ساختن ارزشمندی نتایج کار نیاز است؛ پس لازم است قانون‌گذار و «مجری عدالت» وجود داشته باشد تا مردم را به اجرای قانون و رعایت عدالت ملزم سازد. وجود چنین شخصی از هر چیز سودمندی در زندگی نافع‌تر است. با این همه، وجود انسان صالح که قادر به تدوین قانون و اجرای عدالت باشد، مقتضای فیض و عنایت خداوندی است و محال است که خداوند چنین منفعت عظیمی را از بشریت دریغ نماید. ابن سینا از این رهگذر به اثبات نبوت می‌پردازد.^{۲۵}

ابن سینا نظام سیاسی را با مسئله نبوت عامه پیوند می‌زند. ابن سینا در طرح مسئله نبوت ابتدا ضروری بودن آن را مورد تأمل قرار می‌دهد و سپس با تبیین جایگاه قانون‌گذاری نبی، پیامبر را مأمور اجرای قانون می‌داند و معتقد است که همو است که «اجتماع بشری» را از مرحله «اجتماع طبیعی» به مرحله «اجتماع مدنی» سوق می‌دهد.

فلا ید للسنة وللعدل من سان و معدل، و لابد ان یكون هذا بحیث یجوز ان یخاطب الناس و یلزمهم السنه، ... و لابد ان یكون انساناً و واجب ان تكون له خصوصیه لیست لسائر الناس حتی یتشعر الناس فیه امر الا یوجد فیهم ... فیکون له المعجزات ...^{۲۶}

از منظر شیخ الرئیس «جنبه روشی و نظام مندی شریعت اسلامی تأکید کننده جنبه ارزشی و نظری شریعت است. از این رو به ناچار احکام شرعی و جنبه روشی شریعت باید وجود داشته باشد تا همواره شریعت به عنوان یک امر واقعی، عملی، آشکار، یکپارچه و مثبت، برای تداوم اتحاد و همبستگی امت تبلور یابد. این جنبه از



شریعت است که جنبه متعالی را حفظ می کند و خواص و عوام را در برمی گیرد. ابن سینا کسانی را که ظاهر شریعت را به نام حکمت و عقل گرایی نفی می کنند، سرزنش کرده، می گوید:

انما يدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة جهلاً منهم بعلمه و اسبابه. ۲۷

از منظر ابن سینا هیچ کس حق فرمان دادن به دیگری را ندارد و تنها خداوند است که شایسته این امر است. از این رو به قانونی جز قانون خدا نباید عمل کرد. وی بر همین مبنا اصولی را که نبی (ع) به عنوان حاکم جامعه اسلامی باید عمل نماید، بیان می دارد. برخی از این اصول عبارتند از:

۱. معرفی خداوند به عنوان خالق واحد قادر آگاه به سر و علن که اطاعتش در همه امور، واجب و لازم است؛

۲. پرهیز از درگیر نمودن مردم با مباحث و کشمکش های کلامی؛

۳. جعل قوانین جهت تقرب مردم به خداوند و یاد معاد؛

۴. ایجاد اشتغال برای همه شهروندان؛

۵. ممنوع ساختن فعالیت حرفه های ناسالم اقتصادی و فرهنگی و ...

به هر طریق، فلسفه سیاسی ابن سینا مبتنی بر نسخه برداری از روش حکومتی پیامبر اکرم (ص) و تعمیم آن، تأکید بر شریعت و قانون، اعتدال در امور و عدالت است. وی با مستمر دانستن امر نبوت عامه و تبیین فلسفی آن، بر نقش اجتماعی شریعت از دو جنبه ارزشی و روشی به عنوان شرط اساسی استمرار پیوند اجتماعی امت، تأکید می نماید.

با وجود این، ابن سینا و فلاسفه سیاسی متأخر از او، کمتر به مدینه، تمدن و فلسفه مدنی توجه داشته اند. در بیان چرایی آن، مطالب گوناگون ارائه گردیده است.

به نظر برخی از اندیشمندان اسلامی، فارابی از آن جهت به طرح مدینه فاضله عقلانی مبادرت ورزید که معتقد بود تمامی علوم و فضایل باید تابع فلسفه و فضایل نظری باشد؛ حتی مناسبات و روابط میان مردم، نوامیس و قوانین حاکم بر این مناسبات و فضایل و صنایع اهل مدینه. اما اخلاف او کم و بیش متوجه این نکته شده بودند که لزومی ندارد که از علم نظری، دستور فعل و عمل استنباط کنند؛ زیرا

می‌دانستند که شریعت متکلف و متعهد این امر است و بدون آنکه نیاز به علم عملی یونانی داشته باشد، تکلیف انسان را نسبت به خدا و موجودات و اشخاص، اعم از اقران و بزرگ‌ترها و کوچک‌ترها تعیین می‌کند. از همین رو است که فلسفه مدنی فارابی در علم نظری فلاسفه دیگر تأثیر می‌کند؛ زیرا علم مدنی فارابی نه تنها متناسب با اصول و احکام فلسفه نظری و مستنبط از آن است، بلکه متضمن مسائلی است که قبل از او در فلسفه مطرح نبوده و فارابی هم در علم مدنی و هم در فلسفه نظری به بحث و فحص از آن پرداخته است.^{۲۸}

مؤید این سخن کلام ابن سینا است که معتقد است: «مبدأ حکمت عملی از سوی شریعت الهی مستفاد است و کمالات حدود آن به برکت شریعت الهی بیان می‌شود. و بعد از آن قوه نظری بشر از راه شناخت قوانین و استعمال آنها در جزئیات، در آن حکمت عملی دخالت می‌کند... و مبادی حکمت نظری از پیشوایان دین الهی به طریق تنبیه و یادآوری مستفاد می‌گردد و با قوه نظری به طریق حجت و استدلال به تحصیل کامل حکمت نظری پرداخته می‌شود».^{۲۹}

برخی نیز بر این باورند که ضعف‌های عمده متفکران مسلمان در عرصه فهم واقعیت‌های موجود اجتماعی و نیز ضعف جهان‌بینی بخش دیگری از اندیشمندان، علل اصلی دور ماندن آن از سطح بسترسازی اندیشه تمدنی است. بر این اساس هرگونه تنزل اعتقادی یا رکود جهان‌بینی و ضعف درک واقعیت‌های اجتماعی، در انحطاط و زوال علمی و معرفتی آنان دخیل است؛ به عبارت دیگر نحوه نگرش آنان به جامعه، جهان و نظامات حاکم بر آنها، بر چگونگی تفکر و عملکرد آنان در بستر جامعه تأثیر مستقیم دارد. اما این سخن، دست کم درباره متفکری چون ابن سینا دور از واقعیت است. در ادامه بیان خواهیم کرد که شدت یا کاهش توجه فلاسفه پس از فارابی به فلسفه مدنی، همواره تابعی از قبض و بسط نیازهای فکری جهان اسلام، به ویژه ایران و اتکای فلاسفه به تعالیم عملی شریعت اسلام به جای ارائه نظریات سیاسی ابداعی از یک سو و مقتضیات عصر و نحوه تعامل عالمان دینی با حاکمان و فشارهای سیاسی از سوی دیگر بوده است.

چالش‌های فراروی فلسفه سیاسی اسلامی

فلسفه سیاسی اسلامی علی‌رغم وجود قراین قطعی بر تحقق آن، از سوی برخی از نویسندگان معاصر انتقاد یا انکار شده است. این مقاله بر آن است که به نقد و بررسی برخی انتقادات مطرح شده در این باب بپردازد. عمده‌ترین نقدهای مطرح شده درباره فلسفه سیاسی اسلامی، عبارتند از:

اول: فلسفه سیاسی اسلامی، تقلیدگونه‌ای از فلسفه سیاسی یونان باستان

«فلسفه اسلامی» در نظر غربی‌ها به‌ویژه شرق‌شناسان، فاقد هر گونه اصالت است؛ زیرا از منظر آنان فلسفه اسلامی چیزی جز ترجمه فلسفه یونانی نیست.^{۳۰} از این رو تا دوره اخیر از فلسفه اشراقی و حکمت متعالیه سخنی به میان نیاورده بودند. آنان برای آنکه نشان دهند فلسفه، صرفاً از یونان آغاز شده و به غرب جدید رسیده است، فلاسفه اسلامی پس از ابن رشد را مورد مطالعه قرار نداده‌اند.^{۳۱} سید جواد طباطبایی نیز تاریخ فلسفه را تاریخ بسط فلسفه یونانی تلقی می‌کند و می‌نویسد:

فلسفه، یعنی اندیشه عقلانی غیرملتزم به ادیان و اسطوره‌ها را نخستین بار یونانیان تأسیس کردند و در واقع تاریخ فلسفه - اعم از مسیحی، اسلامی و ... - به معنای دقیق کلمه، جز تاریخ بسط فلسفه یونانی در میان اقوام دیگر نبوده است.^{۳۲}

برخی در توجیه این سخن می‌نویسند:

در دوران میانه، متفکران اسلامی و مسیحی به سؤال‌هایی پاسخ دادند که متفکران یونانی برای نخستین بار آن را مطرح کرده و احیاناً برای پاسخ به آن از عناصری اسلامی، مسیحی و یا ایرانی بهره‌جسته‌اند.^{۳۳}

از آنجا که حکمت عملی همواره تابع رویکردی است که در حکمت نظری اتخاذ می‌شود، در بررسی این دیدگاه باید به وجوه تمایز پرشش‌ها و مسائل سیاسی فلسفی در دو حوزه یونانی و اسلامی اشاره نماییم. آشنایی محافل علمی مسلمانان با فلسفه یونان، اندیشمندان اسلامی را بر آن داشت تا با تکیه بر منابع غنی فلسفی در اسلام، محتوای فلسفه وارداتی را براساس چارچوب‌های به اثبات رسیده دین تغییر دهند و به

تکمیل و افزودن مقولات فلسفی مبادرت ورزند. فلسفه نو‌بنیاد اسلامی در سه مرحله توانست به این هدف دست یابد:

مرحله نخست: از نظر مبنایی و ایدئولوژیکی، کلیه مباحث فلسفی از زمینه‌های شرک آلود پالایش شد. به این ترتیب فلسفه جدید به صورت یک مکتب فلسفی توحیدی کامل توسط فلاسفه اسلام ارائه شد و در مباحث مختلف اسلامی از جمله در مسائل کلامی مورد بهره‌برداری قرار گرفت.

مرحله دوم: مسائلی به تناسب دیدگاه‌های اسلامی بر آن افزوده شد و بدون آنکه در ساختار فکری و فلسفی آن اختلالی به وجود آید، مجموعه جدید به صورت کامل تری درآمد. تحولی که فلسفه یونان در این مرحله به خود دید، حتی بیش از تحولی بود که در اسکندریه توسط افلاطونیان جدید صورت گرفت.

مرحله سوم: بازسازی فلسفه یونان توسط متکفران مسلمان از زمانی آغاز شد که شبهه بیگانه بودن فلسفه یونان با مبنای و فرهنگ اسلام اوج گرفت و فلاسفه مسلمان سعی نمودند با استناد به منابع اسلامی، اصول و پایه‌های فلسفه جدید خود را که با گذشته تفاوت بسیاری داشت، منطبق با موازین اسلامی، نشان دهند و شواهدی از آیات و روایات در تأیید بنیادهای فلسفه جدید ارائه دهند. این تحول در توسعه و غنای فلسفی آنچه به فلسفه اسلامی شهرت یافته بود، افزود. ۳۴

تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی در قالب فلسفی آن به قرن دوم هجری که مصادف با عصر غیبت است، باز می‌گردد. صاحب‌نظرانی چون فارابی، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی از چهره‌های شاخص فلسفه سیاسی به شمار می‌آیند. فلسفه سیاسی فارابی دارای ویژگی‌هایی است که آن را از فلسفه سیاسی یونان متمایز می‌کند. اصل محوری در آرای او مسئله توحید است. براساس اندیشه توحیدی، همه قلمرو هستی از آن خداوند و تحت مشیت او است. هر نوع اطاعت از حاکم منوط به آن است که وی از طرف خدا مجاز به اعمال حاکمیت باشد و کسی صلاحیت احراز خلافت الهی را دارد که واجد علم و تقوا باشد. از نظر فارابی رئیس مدینه کسی است که دارای صفاتی ویژه بوده و واسطه کسب فیوضات الهی است. ویژگی‌هایی را که فارابی برای رئیس مدینه ذکر می‌کند با عقاید شیعه در زمینه امامت انطباق دارد. جمع بین عقل و وحی و فلسفه و دین از دیگر ویژگی‌های فلسفه سیاسی فارابی است.

به عقیده دکتر داوری انگیزه فارابی از تألیف کتاب الجمع بین رأی الحکیمین نیز همین نکته بوده است. وی در این باره می‌نویسد:

بدون تردید، فارابی در جمع آرای دو حکیم اشتباه کرده است و اگر اثر او را به عنوان یک سند تاریخی که باید مبنای پژوهش ما قرار گیرد، در نظر آوریم اشتباه و خطای او نابخشودنی است، اما غرض فارابی غیر از این است و او در ضمن سعی در طریق جمع و توفیق نظر و عمل و عقل و وحی و فلسفه و دین، به جمع آرای دو استاد یونانی خود پرداخته است.^{۳۵}

در نظر ابن سینا نیز حکمت مدنی بر محور توحید استوار است. از این رو دولت و جامعه سیاسی منشأ الهی دارد و رهبر جامعه باید به اخلاق و ارزش‌های والای انسانی آراسته باشد. وی معتقد است: خداوند انسان را موجودی سیاسی و مدنی بالطبع آفریده، و بهترین مقررات را جهت هدایت و استکمال او وضع کرده است.

به هر حال چه فلسفه اسلامی متأثر از فلسفه یونان باستان بوده باشد،^{۳۶} و چه بنا به ادعای برخی، باز تفسیری ناقص از آرای فلاسفه یونانی^{۳۷} در آن شکل گرفته باشد، فلاسفه اسلامی توانسته‌اند در پرتو آموزه‌های وحیانی، حوزه‌های وسیع‌تری از حیات را درک نموده، به یک سلسله آرای جدید در فلسفه سیاسی دست یابند که از حیث مبانی و رویکرد تفاوتی ماهوی با فلسفه سیاسی یونانی دارد. آنها همچنین در مواجهه علمی با فلسفه ارسطویی و افلاطونی توانسته‌اند اندیشه‌های متعالی و معقولی را در قالب «فلسفه سیاسی اسلامی» عرضه نمایند.

دوم: فلسفه سیاسی اسلامی را باید پایان یافته تلقی کرد

دکتر سیدجواد طباطبایی در بخش نخست از کتاب زوال اندیشه سیاسی در ایران با تمسک به نظریه یونانی بودن خاستگاه فلسفه و سیاست، بر این عقیده است که تاریخ بسط و زوال فلسفه سیاسی در دوره اسلامی را باید از تاریخ زایش و گسترش فلسفه سیاسی در نزد یونانیان آغاز کرد.^{۳۸} وی سپس در بخش‌هایی کتاب، تأملات فلسفی پس از عصر زرین خردگرایی ایرانی را مواجه با بن بست می‌داند و حتی متفکری چون صدرالدین شیرازی را غافل از «معاش» انسان‌ها، واپسین نماینده اندیشه عقلی و اوج انحطاط اندیشه سیاسی در ایران معرفی می‌نماید.^{۳۹}

چنان که گذشت، نه یونان تنها خاستگاه اندیشه سیاسی اسلامی محسوب

می‌شود و نه اندیشه‌های سیاسی اسلام به زوال دچار می‌شود. این اندیشه‌ها گاه در قالب مجادلات کلامی و گاه در قالب مباحث فقهی بروز و ظهور می‌یابند؛ اما تأملات فلسفی سیاسی در جهان اسلام، به‌ویژه در کشور ایران همواره تابعی از نیازهای فکری جهان اسلام از یک سو و مقتضیات عصر و نحوه تعامل عالمان دینی با حاکمان از سوی دیگر بوده است. این دو امر همواره زمینه لازم را برای قبض و بسط چنین تأملاتی فراهم می‌سازند.

فلسفه سیاسی فارابی و بوعلی و ابن رشد تبیین فلسفی جامعه‌ای بود که پس از تنزیل وحی توسط پیامبر اکرم (ص) در مدینه تکوین یافت و با تأسیس امامت شیعی و خلافت سنی و سایر نهادهای سیاسی گسترش یافت و به صورت یک جامعه بزرگ جهانی درآمد. در عصر ملاحدرا طرح فلسفه‌های مختلف سیاسی به تفصیل صورت گرفته بود و او نیز به دلیل اهتمام به ایجاد هماهنگی بین عرفان و برهان و قرآن، در وضعیتی نبود که کار فارابی و بوعلی را پی گیرد. او در حقیقت مجدد و احیاکننده فلسفه‌ای معنوی است که پیش از پیش در وحی اسلامی ریشه دارد. اما خواجه نصیرالدین طوسی در اوضاع سیاسی پس از حمله مغول توانست به تدوین اخلاق ناصری در باب فلسفه سیاسی پردازد. فیلسوفانی همانند مرحوم نراقی که پس از این به فلسفه سیاسی پرداختند بیشتر از زوایای فقهی به این مباحث نظر کردند. هر چند رویکرد فقهی مغایر با رویکرد فلسفی به مباحث سیاسی است، اما تسلط بسیاری از فیلسوفان اسلامی پس از خواجه نصیر طوسی به مباحث فقهی و نیاز جهان اسلام به ارائه وجوه مشروع از حکومت اسلامی، انتقال اندیشه سیاسی را از قالب فلسفی به قالب فقهی هموار ساخت و به تدریج نگرش فقهی در مباحث سیاسی بر نگرش فلسفی تفوق یافت. این امر با نظر به وجه تمدن ساز شریعت و احکام اسلامی که با زندگی و رفتار اجتماعی، اقتصادی، اخلاقی و سیاسی مردم سر و کار دارد و نیز وظیفه فلسفه اسلامی که به ارائه رهنمون عقلی در مبانی و رویکردها می‌پردازد، توجیه پذیر خواهد بود. در سده اخیر به‌ویژه پس از قیام‌های مردمی در نهضت ملی شدن نفت و نهضت مشروطه و نیز برجسته شدن تقابل سنت و مدرنیته، به مقتضای نیازمندی‌های فکری و سیاسی جامعه و با توجه به ضرورت پاسخگویی منطقی و معقول اندیشمندان اسلامی به این نیازها، شاهد احیای مجدد فلسفه سیاسی اسلامی در ایران هستیم.



سوم: فلسفه اسلامی چیزی جز کلام اسلامی نیست

برخی فلسفه سیاسی اسلامی را همان کلام سیاسی می‌دانند؛ زیرا به نظر آنان متفکران اسلامی قبل از تفکر فلسفی، خود را در برابر اسلام متعهد می‌دیدند و این تعهد، آزاداندیشی را از آنان سلب کرده و تأملات فلسفی آنان را به سمت دفاع از حریم دین سوق داده است.^{۴۰} اما این برداشت از فلسفه اسلامی و بالتبع فلسفه سیاسی اسلامی صحیح نیست؛ زیرا:

اولاً تأثیر کلام بر فلسفه صرفاً در طرح مسئله و در مواجهه انتقادی آن با فلسفه و دارا ساختن فلاسفه به ارائه پاسخ‌های مناسب به اعتراضات متکلمین در مسائل متعدد فلسفی است. فلسفه اسلامی نه تنها با مباحث کلامی عجین نگردید، بلکه این «علم کلام» بود که به تدریج تحت نفوذ آرای فلسفی، در فلسفه هضم شد. به تعبیر استاد شهید مرتضی مطهری «حتی یک مسئله از مسائل مورد اختلاف فلسفه و کلام را نمی‌توان پیدا کرد که فلسفه تسلیم کلام شده باشد، بلکه به عکس کلام تدریجاً خود را با فلسفه هماهنگ ساخت».^{۴۱}

ثانیاً فلسفه مؤخر از علم کلام و روش و هدف آن متفاوت از روش و هدف علم کلام است. قبل از ترجمه فلسفه یونان به زبان عربی، متکلمین اسلامی در صدد بودند برای اصول اعتقادی اسلام راه‌هایی از عقل بیابند که بر سنت پیغمبر اکرم (ص) و متون قرآن منطبق باشد. دو گروه اشاعره و معتزله در رشد علم کلام نقش بسزایی داشتند. اشاعره با تأکید بر اخذ ظواهر آیات و روایات قائل به تعطیل عقل بودند؛ در مقابل معتزله می‌خواستند از رهگذر عقل به نقل و شرع دست یابند. فلسفه اسلامی از تقابل این دو جریان شکل گرفت. در حقیقت می‌توان فلسفه اسلامی را که مبتنی بر روش برهانی و هدف از آن وصول به حقایق است، سنتز تضاد دیالکتیکی بین اشاعره و معتزله دانست نه شیوه‌ای کلامی همانند روش اعتزالی.

ثالثاً این اشکال از آنجا ناشی می‌شود که فلسفه اسلامی، ادعای حقیقت‌یابی و دست‌یابی به حقایق اشیا را دارد؛ یعنی درست همان نکته‌ای که دین حقیقی و فطری براساس آن شکل گرفته است. زیرا دین حقیقی منطبق بر حقایق طبیعت و حقایق عالم هستی است، و این اساسی‌ترین نقطه مشترکی است که فلاسفه اسلامی موفق شده‌اند بدان دست یابند. از این رو فلسفه و دین اسلام در نهایت نمی‌بایست اختلافی

جز در روش و تفسیر (و قلمرو و سطح مخاطب) داشته باشند. ۴۲

درک عقلی دین تا آنجا که در گنجایش عقل است، امری است ضروری و این امری متفاوت از معقول ساختن دین است. عجز عقل از درک پاره‌ای از آموزه‌های دین به معنای عدم صحت آن آموزه‌ها نیست، بلکه پذیرش امکان صحت آموزه‌های وحیانی و دینی و عدم انکار آن، خود امری است منطقی و معقول؛ زیرا وصول به حقایق علمی منحصر در طریق تفکر مشائی نیست، بلکه «کشف و شهود» و «وحی» نیز نوعی ادراک انسانی است که در اصابه و واقع‌نمایی کمتر از قیاس برهانی نیست. پس هرگاه برهان قطعی صحت واقعیت و ثبوت وحی را تأیید نمود، در این صورت تفاوتی میان مواد دین حقیقی و مدلولات برهان در وصول به حقایق باقی نخواهد ماند. صدرالمتألهین شیرازی بر همین مبنا، پایه بحث‌های علمی و فلسفی خود را بر توفیق و جمع میان عقل و کشف و شریعت گذاشت و در راه کشف حقایق الهیات از مقدمات برهانی و مطالب شهودی و مواد قطعی دینی بهره گرفت. اگرچه ریشه این بحث در کلمات معلم ثانی «ابونصر فارابی» و ابن سینا و شیخ اشراق و شمس الدین ترکه و خواجه نصیر الدین طوسی نیز مشهود است، اما تنها صدرالمتألهین توفیق کامل انجام این مقصد را پیدا می‌کند. ۴۳

حاصل آنکه بررسی کامل حقایق دینی و مطالب کشفی و تطبیق آنها با برهان قیاسی به توسعه مباحث فلسفی و کشف مطالب و نظریات جدید و عمیق کمک شایانی نمود. پیدایش این روش فلسفی، مباحث ذوقی و کشفی را برهانی نموده، آنها را در صف مسائل فلسفی که محصول براهین است قرار می‌دهد. فلسفه سیاسی اسلامی نیز با بهره‌گیری از این روش توانسته است به میزان قابل توجهی به حقایق موجود میان فرد و جامعه و دولت و شهروندان و حقوق متقابل آنها دست یابد و طریق جدیدی را به روی پویندگان حقیقت بگشاید.

چهارم: تفکر در حقایق فلسفی با ایمان مذهبی ناسازگار است

این تصور که تأملات فلسفی با حفظ اعتقاد نسبت به یک مکتب و یا مرام خاص منافات دارد، هر چند ممکن است درباره افراد متعصبی که به اشتغالات فکری روی می‌آورند صادق باشد، اما راجع به کسانی که به دنبال کشف حقایق اند و دغدغه‌ای جز کشف حقیقت ندارند، صحیح نیست؛ زیرا آنان دین را نه برای تعلق خاطر و عادت مانوس، بلکه به دلیل در برداشتن معارف حقیقی و اصول یقینی می‌پذیرند. از این نکته



نباید غفلت ورزید که هیچ فیلسوفی نمی تواند بدون داشتن یک افق یا منظر به تأمل و تفکر فلسفی پردازد. افق دید یا منظر نگاه برای هر گونه تفکر اصیل و اساسی از شرایط لازم و ضروری است. هر یک از نحله های فکری فلسفی نتیجه ای است که از حدود فکر و اندیشه یک فیلسوف به منصفه ظهور و بروز رسیده است و حدود فکر یک فیلسوف، افق کوتاه یا گسترده فکر و اندیشه وی را آشکار می سازد. فیلسوف متدین در افق وسیع دینی که بدان پایند است به تأمل و تفکر می پردازد و این افق وسیع نه تنها ملاحظات عقلی او را محدود نمی سازد، بلکه به گسترده گی و ژرفای اندیشه او کمک می کند. «متفکران مسلمان با پذیرش محدودیت عقل در ادراک حقایق، به میزان توان از این گوهر تابناک انسانی برای درک معقول ماهیت وحی و آموزه های دین سود جستند و اصول اعتقادی را با تأملات انتقادی به داوری عقل سپردند و حکم عقل را در این زمینه پذیرا شدند».^{۴۴}

اعتقاد داشتن و تدین به امری به معنای تقید «تفکر» به آن عقیده نیست. انسان ها این قدرت را دارند که خود را در حال تفکر از هر گونه عقیده ای رها سازند و آزادانه راجع به مسئله ای خاص تأمل نمایند؛ همچنان که قادرند خود را از امیال و انگیزه ها و اغراض شخصی رها ساخته، اندیشه ورزی نمایند. بنابراین تدین هیچ گونه تنافی با آزاداندیشی ندارد و «ایمان، ناقض اندیشه ورزی فلسفی نیست».^{۴۵} اساس ایمان دینی کسب معرفت است و معرفت عقلی از انواع بارز معرفت ها شمرده می شود. با چنین معرفتی است که دین ادراک می گردد و ایمان راسخ می شود.

پنجم: ناسازگاری دین با تفکر فلسفی

برخی با نظر به تمایز ذات فلسفه و ذات دین معتقدند: هر چیز که از پیش خود ذاتی و ماهیتی داشته باشد، دیگر نمی تواند ذاتاً دینی شود؛ چرا که یک چیز، دو ذات و دو ماهیت نمی تواند داشته باشد. فی المثل «آب» یا «ساختمان» ذات ویژه ای دارند، و به همین سبب آب دینی و آب غیردینی یا شراب دینی و شراب غیردینی نداریم. همین طور است عدل و حکومت و علم و فلسفه و امثال آنها. این مقولات هم اگر ذاتی و ماهیتی داشته باشند، دیگر دینی شدنشان بی معنا است و لذا علم جامعه شناسی ذاتاً دینی یا فلسفه ذاتاً اسلامی و مسیحی نمی توان داشت؛ همچنان که حکومت ذاتاً دینی هم نمی توان داشت. مگر بالعرض و در مقام وجود خارجی و مگر سکولارها غیر از این می گویند!... و تازه کار به اینجا ختم نمی شود و حقوق و فقه ذاتاً دینی و اخلاق ذاتاً دینی هم نمی توان داشت.^{۴۶}

در پاسخ به این چالش می‌توان نکات ذیل را یادآور شد:
 اولاً: برای اینکه «معرفتی» به دینی بودن متّصف شود، لازم نیست که ذات معرفت و ذات دین اتحاد داشته باشند، بلکه کافی است در مقام تحقق و وجود خارجی، معرفت و دین متحد باشند و این اتحاد به هیچ وجه اتّصاف معرفت به «دینی» بودن را مجاز و بالعرض نمی‌کند. «اتصاف» در اصل دو گونه است: اتصاف در مقام ذات و اتصاف در مقام تحقق خارجی، و هر دو حقیقتاً اتصاف‌اند. «معرفت می‌تواند دینی باشد» درست به همان معنا که «هوا می‌تواند سرد باشد». هیچ کس نگفته است که چون هوا در مقام ذاتش سرد و گرم ندارد، پس اتصاف آن به سردی بالعرض و المجاز است.

ثانیاً: کثیری از مقولات مثل حکومت، فلسفه و علم دارای ماهیتی حقیقی نیستند تا ادعا شود که برای خود ذاتی مستقل دارند و در مرتبه ذات نمی‌توانند با دین متحد شوند. اکثر این امور از نوعی وحدت اعتباری برخوردارند، نه وحدت ذاتی و حقیقی. می‌دانیم که وحدت اعتباری همواره از جهتی عرضی پدید می‌آید. آن جهت عرضی می‌تواند «امر شارع» یا «ورود در کتاب و سنت» و امثال آن باشد. در این موارد آن «ذات اعتباری» در مقام ذات خودش می‌تواند دینی باشد؛ مثلاً مجموع آرای که در قرآن در باب حقیقت و مراتب هستی و انسان و معاد و... آمده است، روی هم رفته مرکبی اعتباری را تشکیل می‌دهد که آن را می‌توان «فلسفه اسلامی» خواند. این مرکب اعتباری در ذات «اعتباری» خود قرآنی و دینی است؛ همین‌طور حکومت دینی و... .

ثالثاً: رابطه حکومت و فقه و حقوق و اخلاق و امثال آن با «دین» صرفاً رابطه اتحاد در وجود خارجی نیست؛ بلکه رابطه آن دو محکم‌تر از آن است. توضیح مطلب آنکه حکومت و فقه و اخلاق گرچه می‌توانند در ذات «موهوم» خود مستقل باشند، ولی دین در ذات خود با آنها پیوند دارد؛ پیوندی که بین هر کل و جزئی وجود دارد. رابطه دین با حقوق و فقه و اخلاق رابطه کل و جزء است. دین عبارت است از مجموعه‌ای از اعتقادات و احکام و اخلاق. دین ذاتی ندارد، الا مجموع همین امور. دین در ذات خودش با نوعی اخلاق و نوعی حقوق و نوعی فلسفه و نوعی حکومت پیوند خورده است، حتی اگر بپذیریم که اخلاق دارای ذاتی مستقل است و حقوق دارای ذاتی مستقل است و هكذا. مسئله این است که جزء می‌تواند ذاتاً مستقل باشد، ولی کل نه؛ یعنی پیوندی ذاتی بین کل و جزء برقرار است و نه فقط در وجود خارجی.



دین در ذات خودش با نوعی فلسفه پیوند خورده است که اگر آن فلسفه نباشد دین هم نیست. مقصود اصلی از فلسفه اسلامی و حقوق اسلامی و فقه اسلامی و حکومت اسلامی همین است؛ یعنی فلسفه و حقوق و فقه و حکومتی که در ذات دین و اسلام جای دارد.^{۴۷} هر چند فلسفه موجود اسلامی قریب به این معنا است، زیرا به نظر می‌رسد که برخی از مسائل آن کاملاً از حاق دین بر نیامده است، و بنابراین فلسفه موجود اسلامی برای اسلامی شدن بدین معنا نیازمند بازاندیشی است.

اشکال دیگری که متوجه فلسفه سیاسی اسلامی شده است این است که دین به جهت در برداشتن ارزش‌ها و ابتدای آن بر وحی هیچ گونه همخوانی با فلسفه سیاسی که مبتنی بر روش تعقلی است، ندارد. دین از پستان وحی ارتزاق می‌کند، حال آنکه فلسفه سیاسی محصول عقل بشر است.

در پاسخ باید یادآور شد که اصولاً فلسفه سیاسی در ارزش‌دآوری‌های خودهنجاری است و حداقل در این بخش عقلی صرف نیست و در این مجال می‌تواند با دین پیوند یابد؛ همان گونه که در طرح مسائل نیز می‌تواند از آموزه‌های کلان دین بهره‌گیرد.

ریموند پلاننت، در باب «ماهیت فلسفه سیاسی» می‌نویسد:

از آنجا که فلسفه سیاسی به توجیه و نقد شکل‌های سازمان سیاسی موجود و ممکن می‌پردازد، بخش‌های مهم و معتناهی از آن هنجاری است. فلسفه سیاسی به دنبال ارائه دلایل اتخاذ یک مفهوم خاص از حق و خیر در سیاست است. در نتیجه بسیاری از جر و بحث‌های جاری در فلسفه سیاسی روش شناختی هستند. آنها باید به این امر پردازند که چگونه می‌توان دآوری‌های هنجاری در مورد سیاست را توجیه نمود.^{۴۸}

علاوه بر این، اصول و مبانی دین بر پایه اصول تفکر و عقل استوار گشته است. از این رو دین و عقل در تقابل با هم نیستند. عقل و وحی در طول یکدیگرند نه در عرض هم؛ به این معنا که عقل و وحی مکمل هم‌اند نه معارض یکدیگر.

از سوی دیگر تأثیر عمیق نگرش هنجاری بر فلسفه سیاسی در ارائه ایده‌های کلان و جهان‌شمول قابل انکار نیست. از این رو تفکیک ابعاد برهانی، توصیفی و تحلیلی فلسفه سیاسی از جهات تجویزی و هنجاری آن ممکن نیست. «برای توجیه مجموعه خاصی از ترتیبات سیاسی باید نیازها، انگیزش‌ها، امیال، منافع و هدف‌های

اساسی انسان‌ها را درک نمود و سپس از اینها برای درک شایسته‌ی ماهیت و نقش متناسب سیاست در زندگی انسان استدلال نمود. پیامد این نگرش این است که ادعاهای فلسفه‌ی سیاسی هم جهان‌شمول و هم بنیان‌گرا هستند».^{۴۹}

فلسفه‌ی سیاسی در پرتو دل‌مشغولی‌های هنجاری به تنظیم و عرضه‌ی مفاهیم و نظریات برای فهم ماهیت حکم و آمریت، اطاعت و تبعیت، غایت فرد و جامعه، ماهیت دولت و ضرورت آن، چگونگی تشکیل اجتماعی انسان، مؤثرترین و کارآمدترین شیوه‌ی سازماندهی زندگی اجتماعی و سرانجام غایات و ارزش‌های اساسی زندگی سیاسی به ویژه عدالت، آزادی و برابری می‌پردازد. دین اسلام به عنوان تنها دین اجتماعی حاوی نظریاتی کلان در هر یک از این عرصه‌ها است.

فلسفه‌ی سیاسی اسلامی از چهار زاویه تحت تأثیر آموزه‌های وحیانی قرار دارد:^{۵۰}

۱. پی‌ریزی بنیادهای سیاست و جهت‌دهی آنها در خطی مستقیم بین مبدأ هستی (توحید) و منتهای هستی (معاد).

۲. طرح مسائلی که در فلسفه‌ی سیاسی متداول مطرح نیست، مثل مسئله وحی، نبوت، امامت، امت، ولایت کفار، طاغوت و ...

۳. ابداع استدلال‌هایی که بسترهای جدیدی برای تأمل و تفکر فراهم می‌سازد، مثل اقمین یهدی الی الحق احق ان یتبع امن لایهدی الا ان یهدی.^{۵۱}

۴. رفع اشتباه از مغالطه‌های فکری که ممکن است فیلسوف سیاسی به آن دچار شده باشد؛ مثل آنکه گفته می‌شود «قدرت فسادآور است»؛ در حالی که دین نشان می‌دهد آنچه موجبات فساد را فراهم می‌سازد، جهل بشر و تمایلات پست نفسانی او است، نه نفس قدرت؛ زیرا قدرت، همانند ثروت و علم و تکنیک همچون ابزاری است که می‌توان از آن هم در جهت خیر و نیکی و هم در جهت شر و بدی بهره گرفت.

اگرچه «قدرت» می‌تواند تأثیر بسزایی در ایجاد روحیه‌ی استکبار و طغیان‌گری در وجود انسان داشته باشد، اما تنها کسانی به این گونه مفاسد روی خواهند آورد که قادر نیستند در صورت دستیابی به قدرت، تمایلات نفسانی خود را مهار نموده، با حرکت در مسیر تقوا آنها را تحت کنترل خویش درآورند.

ششم: فلسفه‌ی سیاسی اسلامی محصول شرایط تاریخی خاص است

اشکال دیگر که بر هر نوع فلسفه‌ی سیاسی وارد کرده‌اند، از ناحیه تاریخ‌گرایان و

پیروان آنان است که معتقدند فلسفه‌های سیاسی همواره با شرایط اجتماعی عصر خود پیوند دارند. از این رو ما صرفاً می‌توانیم از تاریخ فلسفه سیاسی سخن بگوییم.^{۵۲} همین‌طور در باب فلسفه سیاسی اسلام آنچه در واقع موجود است، تاریخ فلسفه سیاسی است؛ آن هم مربوط به برخی از متفکران مسلمان در شرایط تاریخی خاص، نه فلسفه سیاسی اسلامی.

در پاسخ باید اذعان کرد که شرایط اجتماعی و تاریخی حاکم می‌تواند فیلسوف سیاسی را تحت تأثیر خود قرار دهد، اما کسی که به پرسش‌های کلی فلسفی پاسخ می‌دهد، ضرورتاً محدودیت‌های تاریخی آن را رها می‌کند. فیلسوف سیاسی ناچار است کوشش فلسفی خود را با تأمل منطقی بر شرایط تاریخی همراه کند تا بتواند تا آنجا که ممکن است خود را از پیش‌داوری‌های عصر برهاند. این تأمل تاریخی به خوبی در خدمت کوشش فلسفی است؛ اما به هیچ وجه جای آن را نمی‌گیرد. لئو اشتراوس از فلاسفه سیاسی قرن بیستم در این باره می‌نویسد:

فیلسوف سیاسی صرفاً بیان‌اندیشه‌اش را با شرایط، وفق می‌دهد تا اصولاً برای اندیشه‌هایش مخاطبانی بیابد، نه آنکه وی در طلسم شرایط تاریخی زمان خود گرفتار بوده است.^{۵۳}

پس تحولات شکل گرفته در عصر هر یک از فیلسوفان سیاسی، اگرچه بی‌تأثیر در مسائل مورد تأمل آنها نبوده است، بدان گونه نیست که بتوان پیدایش هر تفکر فلسفی را مولود عصری خاص و محیط اجتماعی خاص دانست؛ چنانکه تغییرات اساسی آینده نیز هیچ‌گاه قادر نخواهد بود، سؤالات و روش فلسفه را کاملاً دگرگون سازد.

بنابراین وجه اطلاق واژه «اسلامی» بر تأملات فلسفی متفکران مسلمان، به دلیل تأثیرپذیری آنها از آموزه‌های وحیانی اسلام از حیث مبانی، ارکان، پیش‌فرض‌ها، مسائل و غایات وابسته است که بر محور توحید استوارند. اما آنچه به ایده‌های شخصی مرتبط است، ممکن است تحت عنوان اندیشه‌های سیاسی متفکران مسلمان مورد توجه قرار گیرد. از این رو فلسفه سیاسی اسلامی را می‌توان مفهومی برآمده از تأملاتی فلسفی سیاسی دانست که پیش‌فرض‌های خود را از مسائل اثبات شده در حکمت نظری و یا مسائل بدیهی اخذ نموده و با تأثیرپذیری از مبادی اسلامی و با فاعلیت مسلمانان در قلمرو جهان اسلام شکل یافته است. و یا آن را «مجموعه

اندیشه‌های بنیادی عقلی - استدلالی منظم درباره مسائل عمده سیاسی دانست که از دو منبع عقل و وحی تغذیه نموده است».^{۵۴}

این دو تعریف متمایز از برداشت‌های پنج‌گانه‌ای است که یکی از نویسندگان در باب مفهوم «فلسفه سیاسی اسلامی» ارائه نموده است. احتمالات پنج‌گانه از نظر وی بدین قراراند:

۱. فلسفه سیاسی گاه در متون غیر تخصصی به معنای اندیشه سیاسی به معنای عام به کار می‌رود. در این صورت همان گونه که اندیشه به وصف اسلامی متصف می‌شود، مانعی از اتصاف «فلسفه سیاسی» به قید اسلامی نیز وجود ندارد.

۲. غرض از «فلسفه سیاسی اسلامی» فلسفه سیاسی اندیشمندان اسلامی (یا مسلمانان) باشد. در این صورت فلسفه سیاسی اسلامی عبارت خواهد بود از فلسفه سیاسی افرادی همانند فارابی، ابن‌رشد و خواجه‌نصیر.

۳. غرض از فلسفه سیاسی اسلامی «تفکر فلسفی» راجع به سیاست با توجه به پیش‌فرض‌های مورد قبول اسلام است... ولی تذکر این نکته لازم است که «فلسفه سیاسی اسلامی» در این صورت به «کلام سیاسی اسلامی» نزدیک می‌شود؛ چرا که در کلام سیاسی اسلامی نیز تقید به وحی و دین اسلام وجود دارد.

۴. قید «اسلام» به مکانی خاص (کشورهای اسلامی) یا زمانی خاص (مثل دوره میانه اسلامی) اشاره داشته باشد. در این صورت نیز منعی از به کار بردن این قید برای فلسفه سیاسی وجود ندارد.

۵. فلسفه سیاسی نتواند به لحاظ ذات و ماهیت خود به قید «اسلامی» یا «شیعی» متصف شود. در این صورت می‌توان گفت عقل بما هو عقل قید اسلامی یا غیر اسلامی را بر نمی‌تابد... و فلسفه سیاسی ماهیتاً نمی‌تواند به قید «اسلامی» متصف شود.^{۵۵} چنانکه قبلاً گذشت مراد از «فلسفه سیاسی اسلام» هیچ یک از احتمالات فوق نیست.

هفتم: تعارض آرای متکفران، نشانه بیهودگی ارائه هر گونه فلسفه سیاسی است
برخی از منتقدان فلسفه سیاسی اسلامی به تعارض اندیشه‌ها توجه نموده و هر گونه تلاش در ارائه ایده‌های کلان و جهان‌شمول را بدون فایده تلقی می‌نمایند. آنها معتقدند: با توجه به گوناگونی و تعدد فلسفه‌های سیاسی و تعارض اغلب آنها با یکدیگر از حیث مبانی و نتایج، کوشش برای ارائه فلسفه سیاسی، تلاشی بیهوده و غیرعلمی است.

بدیهی است که هیچ فلسفه‌ای را نمی‌توان به عنوان نظر مطلق و صد در صد صحیح پذیرفت؛ زیرا همهٔ محصولات فکری بشر در معرض خطا، نارسایی و محدودیت است؛ به جز علوم انبیا و اوصیای الهی که به جهت متصل بودن به علم الهی خطاناپذیر و عاری از نارسایی و محدودیت است. فلسفه همانند دیگر علوم، محصول بشری است که محدود و جائز الخطا است. پس، از حیث پیوند فلسفه با انسان به عنوان فاعل و موضوع شناخت، هر فلسفه و هر دانشی هم محدود است و هم خطاپذیر. اما فلسفهٔ سیاسی اسلامی به جهت پیوند با وحی الهی که حاکی از حقایق هستی است و ابتدائی آن بر اصول منطقی، از بسیاری از لغزش‌ها و خطاهای متداول بشری مصون مانده است. مؤید این امر قرابت دیدگاه‌های فیلسوفان سیاسی اسلام است.

اندازه محق بودن یک فلسفه در دفع نقدها و میزان صحت آرای فلسفی، در گرو «قدرت کشف هر فلسفه» و به عبارتی در مقدار «تطابق» آنها با «واقع» است. پس تطابق با واقع شرط اساسی صحت یک فرضیه است. تحقق این شرط در گرو مجموعه اصولی است که بنیاد کاشفیت گزاره‌ها است... فلسفه‌های سه گانه اسلامی چون حداقل اصول عمومی مابعدالطبیعی (همچون استحالهٔ اجتماع و یا ارتفاع نقیضین) را دارا هستند، در جرگه دانش‌های استدلالی قرار داشته و به طور علمی قابل سنجش‌اند. به این معنا که می‌توان نقاط قوت و ضعفشان را با مدرک‌های استانده (و مستقل) تشخیص داد. از سوی دیگر خطاپذیری ذهن با معیارهای منطقی قابل اصلاح است. به عبارت دیگر «منطق» کوششی است برای اصلاح پاره‌ای از خطاهای ذهن، نه همهٔ خطاها؛ زیرا منطق صوری یا ارسطویی تنها صورت قیاس را اصلاح می‌کند، نه ماده قیاس را و منطق‌های دیگر نیز قادر نیستند خطا در مواد قضا یا را به وضوح تبیین نمایند. ذهن نیز می‌تواند خودش را مورد مطالعه قرار دهد و به «خودآگاهی» دست یابد و برخی از ادراک‌هایی را تحت تأثیر شرایط عینی و ذهنی حاصل نموده، ارزیابی کند. در نتیجه تعارض افکار و اندیشه‌های فیلسوفان را می‌توان براساس انطباق با واقع، عرضهٔ آن در برابر اصول عمومی مابعدالطبیعی و انطباق آن با معیارهای منطقی مورد محک قرار داد و نظر صائب را برگزید. ۵۶

از منظر علامه طباطبایی ذهن هم خطاپذیر است و هم قادر به اصلاح خطاهای خود از طریق به کارگیری منطقی است، اما خطاپذیری ذهن منافاتی با قطعیت برخی از نظریات فلسفی ندارد؛ زیرا فیلسوف در عین اعتقاد به خطاپذیری افکار فلسفی در قطعیت نتایج حاصل از براهین تردیدی به خود راه نمی‌دهد؛ اما از آنجا که اندیشه‌های انسانی همواره در حال تکامل است و بشر پیوسته در حال تکاپو برای کشف قوانین حاکم بر هستی است، فلسفه نیز همچون سایر علوم در مسیر تکامل قرار دارد و در این مسیر گاه بر اساس معرفت درجه دومی در قطعیات خود نیز تردید روا می‌دارد.

پس هرچند ناکامی متفکران سیاسی در طول بیش از ۲۵۰۰ سال، مؤید عدم توافق در ارائه پاسخ‌هایی واحد در هر یک از مسائل متعدد است، اما همین برآیند تاریخی نشان می‌دهد که متفکران سیاسی - به ویژه فلاسفه سیاسی اسلام - همواره بر عدم ایقان فائق آمده و به مواضعی اجماعی، قطعی و اطمینان‌بخش دست یافته‌اند.

هشتم: فلسفه سیاسی اسلامی فاقد اعتبار علمی است

برخی معتقدند که فلسفه سیاسی به جهت هنجاری بودن و عدم آزمون‌پذیری، فاقد اعتبار علمی است. این ایراد بیشتر از ناحیه کسانی مطرح می‌شود که به علوم حصولی و گرایشات پوزیتیویستی وفادارند.

اطلاق واژه «علمی» برای یک دانش، وابسته به معیاری است که برای آن لحاظ می‌شود. در عین حال معیارهای متعددی برای علمی بودن یک گزاره ارائه گردیده است: ۵۷

۱. استقرا به مفهوم گسترده‌اش که تجربه را نیز در بر می‌گیرد.

۲. تجربه عقلی شده (فلسفه کانت مؤید این نظر است).

۳. تحصیل‌پذیری حسی (پوزیتیویست‌ها به این نظر گرایش دارند).

۴. ابطال‌پذیری (کارل پوپر بر این نظر اصرار می‌ورزد).

از فلسفه‌های عمده اسلامی (مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه) چنین بر می‌آید که معیار علم معادل است با وقوع قضیه در دنباله برهان عقلی. هر گاه یک گزاره یا فرضیه با در نظر گرفتن معیارهای نفس‌الامری و مستقل از خود گزاره قابل نقد و محک‌پذیر باشد، آن گزاره یا فرضیه «علمی» خواهد بود. پس یک گزاره، آن گاه علمی است که بتوان صدق و کذبش را با محکی مستقل از خود گزاره و مستقر در

نفس الامر سنجید. آنچه در هیچ فرضیه علمی قابل اغماض نیست از یک سو ارتباط فرضیه با واقع و تطابق با آن است و از سوی دیگر کارآمدی آن در حل مشکلات علمی است. فلسفه سیاسی اسلامی براساس معیار اخیر، در عمده ترین بخش از مسائل برهانی و هنجاری مطابق با واقعیت هستی و فطرت انسانی است و قادر به ارائه رهنمون‌هایی اساسی جهت خروج از معضلات سیاسی - اجتماعی است.

فلسفه سیاسی نوین اسلامی

احیای معرفت علمی به ویژه علم سیاست نوین در غرب با مرگ معرفت دینی همراه بود و این امر ناشی از انحرافی بود که در آیین مسیحیت برای ایجاد تقابل میان معرفت علمی و معرفت دینی شکل گرفت. آنچه نیز بعدها در قالب اندیشه مذهب پروتستان به وقوع پیوست، غیرمبتنی بر اصول اندیشه دینی بود. از این رو معرفت علمی در فضایی فارغ از اندیشه‌های بنیادین مذهبی به شکل گیری جامعه‌ای مبتنی بر اصول سکولاریسم مدد رساند. به بیانی دیگر روند غیر مذهبی کردن جامعه که پیامد رشد نظام سرمایه داری و تفکر سکولاریستی در غرب بود، در روند انحطاط دین سنتی و تضعیف بافت اخلاقی جامعه بسیار مؤثر بوده است. این امر در جوامع غربی صاحب منصبان دینی را به مراجعه به متون دینی مسیحیت واداشت، اما باز تعریف مفاهیم دینی توسط اندیشمندان حامی نظام کاپیتالیستی و سیسالیستی عرصه را برای هر گونه برداشت مثبت سیاسی از دین تنگ نمود و از این رو متدینان مسیحی به انفعال در برابر «نوگرایی دینی» که زمینه ساز تفکیک حوزه دین از سیاست بود، وادار شدند. اما این روند در کشورهای کمتر توسعه یافته اسلامی بازتاب دیگری داشت.

در اسلام معرفت دینی خود زمینه ساز و حتی احیاگر معرفت علمی است. اصول دین بر مبنای عقل پذیرفته می شود و در فروغ دین نیز عقل یکی از منابع تحصیل حکم است. به همین دلیل، ارجاع به متون دینی و سنت اسلامی توسط اندیشمندان اسلامی منجر به نوعی «هویت یابی» برای ترمیم شخصیت اجتماعی «امت اسلامی» شد. پیامد اساسی مراجعه به کتاب مقدس (قرآن) و سنت پیامبر (ص) فهم عدم تمایز میان دین و سیاست بود و اینکه دین می تواند شالوده سیاست باشد. از این رو علمای اسلامی از پذیرش اصل «خصوصی و شخصی بودن دین» امتناع ورزیدند.

در این میان شیعیان تمایل بیشتری به احیای سیاست اسلامی در برابر سکولاریسم از خود نشان می‌دهند. هر چند امروزه بیداری اسلامی با شعار وحدت امت اسلام فراتر از تمایزات مذهبی در حال رشد و تکامل است، اما به نظر آندره هیوود معتقد است:

سَنی‌ها اغلب تمایل داشته‌اند که تاریخ اسلام را صرفاً به عنوان یک حرکت تدریجی و به دور از یک جامعه آرمانی ببینند که در دوران حیات حضرت محمد (ص) و خلفای راشدین وجود داشت. در مقابل، شیعیان عقیده دارند که تاریخ اسلام به سمت تحقق یک جامعه آرمانی (با رجعت امام غائب) در حرکت است. چنین عقایدی درباره احیای اسلام یا رستگاری قریب الوقوع یک کیفیت موعود باورانه انقلابی و در عین حال عاطفی را به مذهب شیعه ارزانی داشته است؛ در حالی که سنی‌ها معمولاً از این عقاید محرومند. خمیرمایه دینی مذهب شیعه نیز متفاوت از سرشت مذهب تسنن است. شیعیان باور دارند که یک فرد مسلمان می‌تواند با تحمل رنج و سپری کردن یک زندگی ایثارگرانه و ساده، لکه‌های گناه را (با انابه به سوی خدا) از دامان خویش بزداید. چشم انداز یک رستگاری معنوی باعث ایجاد مشخص قوت و توان‌مندی عاطفی (و عقلانی) در این مذهب شده است. هنگامی که یک چنین حمیت دینی در برابر یک هدف سیاسی به کار گرفته شود، موجب یک تعهد و ایثارگری قوی خواهد شد. مذهب شیعه معمولاً (انقلابی‌تر و) سیاسی‌تر از مذهب تسنن بوده است. این مذهب ثابت کرده است که از جاذبه خاصی برای بینوایان و محرومان برخوردار است و از نظر اینان ظهور مجدد حکمت بالغه الهی در دنیا نشانگر تطهیر جامعه و از میان رفتن ظلم و رهایی از آن است.^{۵۸}

با وجود این، ایران در ادوار گذشته علی‌رغم پیشینه و پشتوانه اسلام شیعی، سابقه تمدنی و زاینده‌گی و پیشتازی فکری، فرهنگی و مدنی پس از اسلام، به سبب واماندگی چندین قرنی از فرایند توسعه جهانی و به حاشیه راندگی اش در عرصه تولید، تفکر و تمدن نوین جهانی، بیشتر نقشی انفعالی در زمینه اندیشه‌ورزی در حوزه علم و دانش سیاسی داشته است، به نحوی که می‌توان اذعان کرد که در عرصه علمی،

دانشگاهی و آموزشی، عمدتاً به سبب جدایی ساختاری دولت، آورده‌های عمومی و علمی - سیاسی دانشگاه و سایر نهادها و عرصه‌های عمومی و کاری کشور، بدون کمترین کاربری یا سنجش درآمدی، در چرخه محدود آموزشی متوقف شده و از بومی سازی و به خصوص از نوسازی نیز بازمانده‌اند، تا چه رسد به بهینه سازی، بازسازی، تولید اندیشه و ابداع نظریه سیاسی، آموزش، ترویج و کاربرد آنها. بنابراین در دوره‌های گذشته بیشتر به واردات یافته‌های علمی سیاسی غرب، به صورت ترجمه یا اشکال گوناگون بازگویی آن، بسنده شده است. هر چند بخش عمده‌ای از علل ابتوری علمی در عرصه اندیشه سیاسی را - به عنوان یک واقعیت - باید در ضعف نظام‌های سیاسی جوامع اسلامی و تبعیت آنها از نظام قدرت جهانی جست؛ اما خوشبختانه در دهه‌های اخیر پس از پیروزی انقلاب اسلامی، اندیشه‌های سیاسی مورد توجه متفکران قرار گرفته و زمینه رشد و بالندگی آن فراهم گردیده است. با توجه به نقش اجتماعی دین و در پرتو تأکید شدید دین اسلام به عقل‌ورزی و با تکیه بر دانش فلسفی به ارث مانده از متکفران مسلمان، فیلسوفان اسلامی به ویژه فیلسوفان شیعی در صدد احیای تراث فلسفی خود بالخصوص فلسفه سیاسی اسلامی برآمده‌اند. طبیعی است در دورانی که تمدن فراگیر عرب در تعارض یا تضاد با دین، به استحکام پایه‌های خود می‌اندیشد و رهبران سیاسی آن، هر گونه تجدید حیات اجتماعی دین را مخالف مقاصد خویش دانسته، به مبارزه همه جانبه با آن می‌پردازند، احیای فلسفه سیاسی اسلامی ضروری‌تر، دشوارتر و ارائه بدیل‌های مناسب برای نظام‌های سیاسی معاصر پیچیده‌تر خواهد بود. حکمت متعالیه، که نقطه تلاقی و جمع بین آرای برهانی، عرفانی و قرآنی در باب مسائل فلسفی است، می‌تواند منبع بسیار مناسبی برای پایه‌ریزی فلسفه سیاسی نوین اسلامی قرار گیرد. هر چند ملاصدرا موفق به ارائه فلسفه سیاسی اسلامی بر اساس مبانی فلسفی خود نشد، اما بر اساس شواهد موجود، شاگردان متأخر وی همچون علامه طباطبایی توانسته‌اند با بهره‌گیری از این مبانی، اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی اسلام را در قالب مباحث فلسفی ارائه نمایند.

امتیازات این فلسفه بر دیگر فلسفه‌های سیاسی عبارت است از:

۱. پذیرش امکان پیوند انسان با حقایق قدسی و الهی (انسان‌شناسی و هستی‌شناسی).

۲. تنظیم مناسبات اجتماعی و مدینه فاضله بر دو مبنای عقل و وحی (معرفت‌شناسی).
 ۳. تبیین رابطه و پیوند میان حقوق مردم، حقوق حاکمان و حقوق خداوند (فلسفه حقوق و فلسفه اخلاق).
 ۴. انطباق مبانی نظری سلسله مباحث فلسفه سیاسی بر مبانی شریعت همچون توحید، نبوت، معاد و... (دین‌شناسی).
- با این همه برای ایجاد یک نظام منسجم فکری در باب فلسفه سیاسی علاوه بر مبانی تئوریک و معارف دینی، به آگاهی و شناختی وسیع از علومی که مجموعه شناخت‌هایی از انسان معاصر را عرضه می‌کنند، نیازمندیم.

جمع بندی و خلاصه

دین الهی در صورت دارا بودن آموزه‌های عقلانی قادر است از درون خود تکوین فلسفه‌ای خاص را موجب شود و یا فلسفه‌ای را به جهت بیش و نگرش و داوری در موضوعات و مسائلی تحت الشعاع خود قرار دهد. لذا یک تفکر فلسفی به لحاظ ارکان، مبانی، پیش فرض‌ها و مسائل و غایات می‌تواند از دین تأثیر پذیرد. از این رو امکان تقسیم فلسفه به دو قسم: فلسفه دینی و فلسفه غیردینی وجود دارد و هر یک از فلسفه‌های مضاف - مانند فلسفه اخلاق، فلسفه تاریخ، فلسفه سیاست - نیز می‌توانند صورت دینی به خود بگیرند.

فلسفه سیاسی مکتوب اگر چه دارای ریشه یونانی است، اما با انتقال آن به جهان اسلام و تغذیه از معارف و فرهنگ اسلامی به رشد و بالندگی رسید و بسیاری از مسائل آن متخذ از آموزه‌های اسلام و بر مبانی و ارکان آن همچون توحید، معاد و نبوت استوار گشت. این امر موجب شکل‌گیری نوع خاصی از معرفت شد که به «فلسفه سیاسی اسلامی» موسوم است. بر این اساس وجود دانشی به نام فلسفه سیاسی اسلامی که بتواند از زاویه جهان‌بینی اسلامی و تحت تأثیر آموزه‌های اسلام عرضه گردد، امکان‌پذیر است.

فلسفه سیاسی در جهان اسلام همواره پیوند خود را با دین حفظ نموده است؛ به گونه‌ای که در طول تاریخ، مسائل مورد تأمل در فلسفه سیاسی به داوری‌ها و نگرش‌های دین‌نظر داشته و کوشش فلاسفه بر آن بوده است تا هویت دینی نتایج

حاصله در پرتو عقل و وحی نمودار گردد. این پیوند در فلسفه سیاسی فارابی، ابن سینا و خواجه نصیر کاملاً مشهود است. انتساب فلسفه سیاسی به اسلام ممکن است به جهاتی مانند ارتباط تنگاتنگ محتوای فلسفه سیاسی با اسلام در قبایل سایر ادیان و مذاهب، نشئت گرفتن از اسلام و آموزه‌های آن، در خدمت تحقق اهداف اسلامی بودن آن، و کاربرد آن در اثبات مسائل اسلامی، ربط یابد، اما فارق جوهری آن از دیگر فلسفه‌های سیاسی، پیوند مستحکم آن با مسئله اثبات شده و انسجام بخش «توحید» و استناد نهایی همه امور حقیقی و اعتباری به خداوند است. با وجود این فلسفه سیاسی اسلامی از چهار زاویه تحت تأثیر آموزه‌های وحیانی قرار گرفته است:

۱. پی‌ریزی بنیادهای سیاست و جهت‌دهی آنها در خطی مستقیم بین مبدأ هستی (توحید) و منتهای هستی (معاد).

۲. طرح مسائلی که در فلسفه سیاسی متداول مطرح نیست، مثل مسئله وحی، نبوت، امامت، امت، ولایت کفار، طاغوت و...

۳. ابداع استدلال‌هایی که بسترهای جدیدی برای تأمل و تفکر فراهم می‌سازد، مثل اقمین یهدی الی الحق احق ان یتبع امن لایهدی الا ان یهدی.

۴. رفع اشتباه از مغالطه‌های فکری که ممکن است فیلسوف سیاسی به آن دچار شده باشد.

امروزه فلسفه سیاسی اسلامی با چالش‌های متعددی از جمله با نفی هویت آن مواجه است. بررسی این گونه چالش‌ها جهت تبیین دقیق جایگاه فلسفه سیاسی اسلامی ضرورتی انکارناپذیر است. تقلیدگونه دانستن فلسفه سیاسی اسلامی، پایان یافته تلقی کردن آن، برداشت کلام سیاسی از آن، محصول شرایط تاریخی خاص دانستن آن و تلقی ناسازگاری آن با ایمان مذهبی و دین از عمده‌ترین نقدهایی است که در باب فلسفه سیاسی اسلامی ایراد گردیده است. در این مقاله با ارائه پاسخ‌های اجمالی به هر یک از نقدهای ذکر شده علت کاهش توجه فلاسفه پس از فارابی به فلسفه مدنی را تابعی از قبض و بسط نیازهای فکری جهان اسلام، به ویژه ایران و اتکای فلاسفه به تعالیم عملی شریعت اسلام به جای ارائه نظریات سیاسی ابداعی از یک سو و مقتضیات عصر و نحوه تعامل عالمان دینی با حاکمان و فشارهای سیاسی از سوی دیگر دانسته‌ایم.

□ پی نوشت ها:

۱. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات زوار، چاپ سوم، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲ و ۷۶.
۲. فارابی، ابونصر محمد، تحصیل السعادة، ص ۳۸.
۳. همان.
۴. صاحبی، محمد جواد، گفتگوی دین و فلسفه، ص ۵۶.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمه، ترجمه: محمدپروین گنابادی، ج ۲، ص ۱۰۰۲.
۶. دینانی، غلامحسین، جایگاه فلسفه اسلامی در برابر فلسفه مغرب زمین، ص ۱۲.
۷. نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمانان، احمد آرام، تهران، ۱۳۵۴، سوم، ص ۶ و ۷.
۸. همان.
۹. عزتی، ابوالفضل، رابطه دین و فلسفه، تهران، ۱۳۵۵، ص ۸۶.

10. Islamic Rationalism

۱۱. عزتی، ابوالفضل، پیشین، ص ۱۶۱.
۱۲. جابر الموانی، طه، اصلاح تفکر اسلامی، ترجمه: محمود شمس، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۷.
۱۳. مجله معرفت فلسفی، سال اول، شماره سوم، بهار ۱۳۸۳.
۱۴. داوری، رضا، فلسفه مدنی فارابی، ص ۴۵ و ۱۰۱.
۱۵. تاریخ اندیشه های سیاسی در اسلام، ص ۳۱۰.
۱۶. فارابی، ابونصر، فصول منتزعه، حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۲، ص ۳۸.
۱۷. حکمت دینی و یونان زدگی در عالم اسلامی، ص ۳۹۱.
۱۸. مجموعه مقالات سیاسی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲، ص ۴۰۰.
۱۹. داوری اردکانی، رضا، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، تهران، نشر انجمن فلسفه، ص ۲۱.
۲۰. مرجبا، عبدالرحمان، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامیة، بیروت، عویدات، ۱۹۸۳، ص ۳۸۸.
۲۱. داوری اردکانی، رضا، فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران، ساقی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۱ و ۲۶۲.
۲۲. حکمت دینی و یونان زدگی در عالم اسلامی، ص ۴۰۳.
۲۳. مرجبا، عبدالرحمان، پیشین، ص ۴۸۶ - ۴۸۸.
۲۴. حلبی، علی اصغر، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، تهران، اساطیر، ۱۳۷۳، ص ۱۹۷ - ۱۹۹.
۲۵. همان، ص ۴۴۱.
۲۶. الهیات شفاء، جلد ۲، ص ۴۴۱.
۲۷. همان، ص ۴۳۹، و نجات، ص ۳۰۶.
۲۸. داوری اردکانی، رضا، پیشین.
۲۹. ابن سینا، طبیعیات عیون الحکمة، رساله اول از رسائل نه گانه، نشر قاهره، ص ۲ و ۳.
۳۰. عبدالرزاق، مصطفی، زمینه تاریخ فلسفه اسلامی، فتح علی اکبری، ص ۲۳.
۳۱. داوری اردکانی، رضا، مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی، مقدمه چاپ سوم، ص ۵ - ۹.

۳۲. طباطبایی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، ۱۳۷۵، ص ۱۵.
۳۳. بستانی، احمد، نقدی بر «گزارش ارزیابی تحلیلی - انتقادی نظریه زوال اندیشه سیاسی در اسلام و ایران»، مجله علوم سیاسی، ش ۲۶.
۳۴. زنجانی، امید، مبانی اندیشه سیاسی اسلام، ص ۱۷۴ و ۱۷۵.
۳۵. داوری، رضا، فاریبی، تهران، نشر ساقی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۷.
۳۶. همان، ص ۴۶.
۳۷. طباطبایی، سید جواد، پیشین، ص ۶۳.
۳۸. همان، ص ۱۵.
۳۹. همان، ص ۲۷۱ و ۲۷۲.
۴۰. قادری، حاتم، فلسفه سیاسی کلاسیک اسلامی، ص ۶.
۴۱. مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی، جلد سوم، ص ۴۸. هانری کورین می گوید: فلسفه همان قبری است که باید کلام در آن بمیرد تا بتواند به عنوان حکمت الهی و عرفان زندگی دوباره ای بیابد. (تاریخ فلسفه اسلامی، ۱۳۷۳، ص ۳۹).
۴۲. حائری، مهدی، متافیزیک، ص ۲۶ و ۲۷.
۴۳. ر. ک: طباطبایی، سید محمد حسین، مجموعه مقالات، ص ۵ - ۱۰.
۴۴. دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در اسلام، جلد سوم، ص ۳۵ - ۵۰.
۴۵. صاحبی، محمد جواد، گفتگوی دین و فلسفه، ص ۳۸.
۴۶. سروش، عبدالکریم، «معنا و مبنای سکولاریزم»، مجله کیان، شماره ۲۶، ص ۱۰ - ۱۲.
۴۷. لاریجانی، صادق، مقاله «دین و دنیا».
۴۸. ریمون پلانن «ماهیت فلسفه سیاسی»، مهدی براتعلی پور، مجله قیسات، شماره ۲۰ و ۲۱، ص ۱۲۰.
۴۹. همان، ص ۱۲۱.
۵۰. عبودیت، عبدالرسول، «آیا فلسفه اسلامی داریم»، نشریه معرفت فلسفی، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۳.
۵۱. آیا کسی که به سوی حق هدایت می کند، سزاوارتر به پیروی است یا آن کسی که خود نیازمند هدایت است (یونس، آیه ۳۵).
۵۲. لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟، ص ۱۰۸.
۵۳. همان، ص ۱۱۴.
۵۴. بهروز لک، غلام رضا، «نسبت کلام سیاسی و فلسفه سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۲، تابستان ۱۳۸۲.
۵۵. حقیقت، سید صادق، «چیستی فلسفه سیاسی»، فصلنامه مفید، شماره ۲۵، ۱۳۸۰.
۵۶. صاحبی، محمدجواد، گفتگوی دین و فلسفه، ص ۱۰۰.
۵۷. همان، ص ۹۷ و ۹۸.
۵۸. آنره هیوود، درآمدی بر ایدئولوژی های سیاسی، ترجمه: محمدرفعی مهرآبادی، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۹.