

فلسفه سیاست اسلامی

غلامرضا بهروز لک *

چکیده

فلسفه سیاست یکی از گونه‌های فلسفه مضاف است که برخلاف برخی از گونه‌های دیگر، قدمتی طولانی دارد. هر چند اصطلاح فلسفه سیاسی نیز رواج دارد، به نظر می‌رسد تعبیر فلسفه سیاست به معنای تأملات فلسفی در فعل سیاسی دقیق‌تر باشد. در مورد تعریف فلسفه سیاست به قید اسلامی اختلاف نظرهایی وجود دارد. معنای رایج فلسفه سیاست اسلامی به معنای فلسفه سیاست مسلمانان است؛ هر چند فلسفه سیاست به معنای تأثیرپذیری فلسفه سیاست از مبادی و پیش فرض‌های برگرفته از آموزه‌های اسلامی و نیز به معنای وجود استدلال‌های عقلانی-استدلالی در متون دینی نیز به گونه‌ای قابل قبول هستند. این مقاله کوششی برای تبیین مفهوم، مکاتب، روش شناسی و مسائل فلسفه سیاست اسلامی است.

واژگان کلیدی: فلسفه سیاست، کلام سیاسی، فلسفه سیاست اسلامی، اندیشه

سیاسی اسلام.

* . استادیار علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم (ع).
تاریخ دریافت: ۸۵/۳/۲۱ تأیید: ۸۵/۳/۲۹

طرح مسأله

فلسفه سیاسی یا فلسفه سیاست یکی از دیر پا ترین عرصه‌های تفکر انسانی در باب زندگی سیاسی است. همراه با شکل‌گیری زندگی سیاسی - اجتماعی در جوامع کهن، تأمل و تفکر عقلی نیز در باب آن شکل گرفته و تکامل یافته است. اگر شاخصه اصلی تفکر فلسفی - سیاسی را تفکر عقلانی بشری در باب سیاست بدانیم، انسان‌ها در ادوار گوناگون سهم خاص خود را در پیشبرد آن ایفا کرده‌اند. تمدن‌های مختلف با تأملات عقلانی خویش، فلسفه‌های سیاسی گوناگونی را ابداع و ارائه کرده‌اند؛ البته فرایند تأملات عقلانی در باب سیاست همواره رو به تکامل نبوده و گاه شاهد انحطاط‌ها و ضعف‌هایی در تفکر سیاسی - فلسفی بوده‌ایم.

هر چند تفکر فلسفی در باب سیاست به‌طور عمده دستاوردی بشری است؛ اما ادیان نیز به صورت‌های گوناگون در جهت دهی به این عرصه فکری تأثیرگذار بوده‌اند. ادیان با شکل دهی به پیش فرض‌ها و گاه با فعال ساختن اذهان بشری از طریق ارائه استدلال‌های عقلانی در عرصه‌های خاص باعث تحول و شکوفایی فلسفه سیاسی شده‌اند.

نمودهای بارز چنین تأثیراتی را در دو عرصه تفکر سیاسی - فلسفی مسیحی و اسلامی می‌توان یافت. فلسفه سیاست در دوره اسلامی در کشف آموزه‌های وحیانی کوشید که ثمره آن همسویی آموزه‌های عقلانی و وحیانی در عرصه تفکر سیاسی فلسفی بود. فیلسوفانی چون فارابی، مسکویه، ابن سینا و ملاصدرا همگی در این عرصه کوشیدند.

فلسفه سیاست از دیدگاه دیگر یکی از گونه‌های فلسفه مضاف نیز هست. انسان‌ها با تفکر عقلانی و پس از تأمل در ماهیت جهان هستی و حیات انسانی خویش به تأمل عقلانی در عرصه‌های گوناگون مرتبط با انسان پرداخته، فلسفه‌های مضاف را پدید آوردند. یکی از این عرصه‌ها تأمل عقلانی در باب سیاست است که معطوف به کالبد شکافی عقلانی عرصه سیاست و استنتاج لوازم زندگی سیاسی است.

نوشتار حاضر در صدد است با تبیین ماهیت تفکر فلسفی - سیاسی یا فلسفه سیاست در تفکر اسلامی و ویژگی‌های آن، مهم‌ترین مسائل آن را شناسایی، و با بیان تمایز آن از علوم مرتبط دیگری چون کلام سیاسی، فقه سیاسی و علم سیاست، شاخصه‌های فلسفه سیاست را در دوره اسلامی بررسی کند. در این نوشتار همچنین به بررسی اجمالی وضعیت فعلی فلسفه سیاست در جهان اسلام و آسیب‌ها و چالش‌های پیش‌روی آن نیز خواهیم پرداخت.

۱. چیستی فلسفه سیاست اسلامی

برای تحلیل چیستی فلسفه سیاست اسلامی باید آن را از چند دیدگاه بررسی کرد.

۱-۱. فلسفه سیاست یا فلسفه سیاسی

نخستین بحث در این زمینه به بررسی دو کاربرد فلسفه سیاسی و فلسفه سیاست بر می‌گردد. اصطلاح فلسفه سیاسی، اصطلاحی رایج بوده و در سنت و تراث گذشته اسلامی نیز از آن با تعبیری چون علم مدنی و حکمت مدنی و گاه حتی با خود عنوان فلسفه سیاسی یاد شده است. در غرب نیز از چنین تعبیری استفاده می‌کنند. (ee: Raphael, 1970; REP, 1998) در چند سال اخیر برخی به جای اصطلاح فلسفه سیاسی، اصطلاح 'فلسفه سیاست' را پیشنهاد کرده‌اند. از نظر این گروه هر چند واژه انگلیسی 'political philosophy' نیز به صورت وصفی به کار رفته است؛ اما چنین ترکیبی صحیح نبوده، بیانگر معنای دقیق این رشته نیست. طبق توضیح یکی از این افراد:

تحت عنوان شاخه‌ها یا شعب "فلسفه" تاکنون ده عنوان را احصا کرده‌ام بدین قرار: فلسفه اخلاق، فلسفه علوم اجتماعی، فلسفه منطق، فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه حقوق،... فلسفه دین و فلسفه تاریخ. در تمامی این اصطلاحات ترکیبات به صورت مظاف و مضاف‌الیه است؛ لیکن در اصطلاح فلسفه سیاسی ترکیب به صورت صفت و موصوف است. (محمودی، ۱۳۷۶: ص ۱-۳)

از نظر وی هر کدام از اصطلاحات اضافی مفهوم روشنی دارد و بیانگر مطالعه فلسفی مضاف‌الیه است. در حالی که در ترکیب وصفی چنین معنایی استفاده نمی‌شود؛ بنا بر این، پیشنهاد آن است که به جای فلسفه سیاسی، از ترکیب اضافی «فلسفه سیاست» استفاده شود. مقصود از فلسفه سیاست عبارت است از این که «سیاست موضوع فلسفه قرار گرفته است. فلسفه، سیاست را مورد سؤال و چون و چرا قرار می‌دهد. می‌کوشد آن را تحلیل کند؛ به ارزیابی آن پردازد؛ آن را نقد کند و از "چیستی و چرایی" آن سخن بگوید» (پیشین). چنین دقت نظری اهمیت دارد؛ اما به دلیل کاربرد گسترده اصطلاح فلسفه سیاسی در دوران کلاسیک و عصر حاضر اصطلاح وصفی فلسفه سیاست نیز قابل استفاده است. در دوره اسلامی نیز از این واژه به همراه واژه علم مدنی استفاده شده است. فارابی در التنبیه علی سبیل السعادة از این واژه استفاده کرده است. (فارابی، ۱۳۴۶: ص ۲۱) البته در اصطلاح ترکیبی «فلسفه سیاست» احتمال دیگری نیز وجود دارد که همانند ترکیبات اضافی دیگر،

فلسفه سیاست بیانگر نگاه درجه دوم به علم سیاست باشد. این بدان جهت است که در زبان فارسی اصطلاح سیاست در دو معنای فعل سیاسی و علم سیاست به کار رفته است. از این جهت اضافه فلسفه به سیاست، ظرفیت دو گان‌های یافته است. در کاربرد نخست مقصود از فلسفه سیاست، فلسفه فعل سیاسی است. در حالی که در کاربرد دیگر، فلسفه سیاست حاکی از فلسفه علم سیاست است. این امر در ترکیب "فلسفه تاریخ" نیز اتفاق افتاده، و به دلیل دوگانگی در معنای تاریخ که گاه به معنای حوادث تاریخی و گاه به معنای علم تاریخ به کار رفته است. فلسفه تاریخ نیز به دو نوع نظری / جوهری یا نگاه درجه اول به تاریخ، و تحلیلی / انتقادی با نگاه درجه دوم به علم تاریخ تقسیم شده است.

با تأمل در ترکیب‌های اضافی دیگر چون «فلسفه حقوق»، «فلسفه اخلاق» نیز چنین احتمال را می‌توان یافت. در تحقیق حاضر مقصود از فلسفه سیاست، مطالعه درجه نخست یا فلسفه فعل سیاسی بوده، مترادف با فلسفه سیاسی به کار می‌رود؛ البته باید توجه داشت در میراث سیاسی موجود، چه در سنت اسلامی و چه در سنت فکری غرب، به‌طور عمده از تعبیر فلسفه سیاسی استفاده شده است.

۲-۱. تعریف فلسفه سیاست

به رغم نگرش‌های گوناگون به چیستی، مسائل و غایت فلسفه سیاسی می‌توان تمام این نگرش‌ها را در تأمل عقلی در باب مسائل سیاسی مشترک دانست. این خصیصه مشترک آن چیزی است که آنتونی کوئینتن در تعریف بدوی فلسفه سیاسی از آن بهره برده است. از نظر وی، "فلسفه سیاسی همان چیزی است که موضوع مشترک یک سلسله کتاب‌های مشهور مثل جمهور افلاطون، سیاست ارسطو، شهریار ماکیاوول و ... است." (کوئینتن، ۱۳۷۴: ص ۱۱) چنین تعریف و تفسیری از فلسفه سیاسی تعریفی فراخ است که صرفاً فلسفه سیاسی را با متولیان آن تعریف می‌کند؛ اما چنان‌که او خود نیز اذعان داشته است، در فضای سنگین علم‌زده و تجربه‌گرایی قرن بیستم که فلسفه راه مهجوری را در پیش گرفته بود، چنین وصفی می‌توانست برای ذهن خواننده غربی چشم انداز کلی فلسفه سیاسی را ارائه کند.

فیلسوفان اسلامی به تبع تقسیم‌بندی ارسطویی حکمت به نظری و عملی، به‌طور عمده معمول در آغاز کتاب‌های فلسفی خویش به طبقه‌بندی و تعریف علوم حکمی و فلسفی می‌پرداختند و جایگاه هر کدام را مشخص می‌کردند. در قدیم‌ترین طبقه‌بندی‌ها فارابی در

احصاء العلوم به طبقه‌بندی و شناسایی علوم گوناگون و تعریف آن‌ها پرداخته است. او عمده مباحث خود را در این باره در سه اثر مهم خود کتاب المله، احصاء العلوم و نیز التنبیه علی سبیل السعاده مطرح کرده است. فارابی معتقد است:

فلسفه مدنی دو قسم است: قسم نخست آن است که به شناخت افعال خوب و اخلاق که افعال جمیله از آن صادر می‌شود، و توانایی به اسباب آن‌ها و ... می‌پردازد و صناعه خلّقه نامیده می‌شود و قسم دوم علمی شامل معرفت بر اموری است که موجب تحصیل اشیا جمیله برای اهالی شهرها، و توانایی کسب و حفظ آن‌ها توسط آنان می‌شود و این علم را فلسفه سیاسی نامیده‌اند (فارابی، همان).

در یک مرور کلان، فارابی علم مدنی را در معنای عام آن به کار برده است که فقه و کلام را نیز در بر می‌گیرد. او بر یکی از مهم‌ترین مختصات دانش سیاسی در تمدن اسلامی پای فشرده، با خارج کردن علم سیاست از قلمرو انحصاری فیلسوفان و دایره تنگ پژوهش‌های فلسفی، بر خصلت سیاسی فقه و کلام اسلامی، آن چنان که در قرن چهارم رواج داشت، تأکید کرد (فیرحی، ۱۳۷۸: ص ۷۰).

خواجه نصیر الدین طوسی نیز در بررسی فلسفه سیاسی و جایگاه آن بین علوم به تقسیم بندی دوگانه حکمت نظری و عملی دست یازیده است. او ابتدا موضوع حکمت عملی را "مصالح حرکات ارادی و افعال صنعی نوع انسانی" دانسته است. او با تقسیم این افعال به زندگی فردی و جمعی، یکی از دو گونه افعال مربوط به زندگی جمعی را سیاست مدن می‌نامد. (خواجه نصیر، ۱۳۷۳: ص ۴۰) او در عبارتی دیگر، حکمت مدنی را چنین تعریف می‌کند:

نظر بود در قوانین کلی که مقتضی مصلحت عموم بود، از آن جهت که به تعاون متوجه باشند به کمال حقیقی. [موضوع این علم نیز] هیأتی بود جماعت را که از جهت اجتماع حاصل آید و مصدر افاعیل ایشان شود بر وجه اکمل { و فایده آن نیز } اشاعه خیرات بود در عالم و ازاله شرور به قدر استطاعت انسانی (همان: ص ۲۵۴-۲۵۵).

در ادبیات معاصر نیز تلقی‌های گوناگونی از فلسفه سیاسی وجود دارد. از جمله تعاریفی

که از فلسفه سیاسی ارائه شده، تعریف لئو اشتراوس است. از نظر وی:

تمام اعمال سیاسی ذاتاً جهتی به سوی معرفت به ماهیت خیر دارند؛ یعنی به سوی معرفت به زندگی خوب یا جامعه خوب؛ زیرا جامعه خوب همان سعادت کامل سیاسی است. اگر این جهتگیری به سوی معرفت به خیر تصریح شود، و اگر انسان‌ها هدف صریح خود را

کسب معرفت نسبت به زندگی خوب و جامعه خوب قرار دهند، فلسفه سیاسی پدیدار می‌شود. ... در اصطلاح «فلسفه سیاسی»، کلمه «فلسفه» بیانگر روش بحث از مقوله سیاسی است: روشی که هم فراگیر است، و هم به ریشه مسأله توجه دارد. کلمه «سیاسی» هم بیانگر موضوع بحث است، و هم کارویژه این مشغله را نشان می‌دهد. ... فلسفه سیاسی شاخه‌ای از فلسفه است که با زندگی سیاسی، یعنی زندگی غیر فلسفی و زندگی بشری، بیشترین نزدیکی را دارد. (اشتراوس، ۱۳۷۳: ص ۲-۴)

از دیدگاه اشتراوس، فلسفه کوششی برای نشان دادن معرفت به کل، به جای گمان به کل است، و بنابراین فلسفه سیاسی نیز «کوششی برای نشان دادن معرفت به ماهیت امور سیاسی، به جای گمان درباره آن‌ها است». اشتراوس فلسفه سیاسی را به دو دوره تاریخی کلاسیک و مدرن تقسیم می‌کند. فلسفه سیاسی کلاسیک که به‌طور عمده در آثار فیلسوفان یونان تبلور یافته، با امور "نیک"، "امور عادلانه"، و مقولات "خیر" و "عدالت" سر و کار دارد. چنین مقولاتی معطوف به زندگی بخردانه، یعنی والاترین موضوع فلسفه سیاسی کلاسیک هستند.

فلسفه سیاسی مدرن از نظر وی چنین دغدغه‌ای ندارد. در فلسفه سیاسی مدرن ارتباط میان سیاست و زندگی نیک و بخردانه که بر فضیلت انسانی مبتنی بوده است، جدا می‌شود. در توضیحات اشتراوس تفکر مدرن در عرصه سیاست نیز که با ماکیاوولی آغاز می‌شود، سه موج را سپری کرده است. این سه دوره با نام ماکیاوولی، روسو و در نهایت نیچه رقم خورده است. (همان) کلایمر رودی نیز فلسفه سیاسی را چنین تعریف کرده است.

هر عمل سیاسی، مستلزم ارزش‌های سیاسی اساسی می‌باشد؛ پس بدیهی است که اندیشمندان سیاسی از افلاطون تاکنون به ارزش‌هایی که مبنای جامعه خوب و عادلانه‌اند، بیندیشند. فلسفه سیاسی از جامعه خوب، عدالت و مسائلی از این قبیل بحث می‌کند. علوم سیاسی، زیر رشته‌های مختلفی دارد، و فلسفه سیاسی یکی از زیر رشته‌های کمتر علمی آن است، و با استلزمات هنجاری و رفتاری نظام سیاسی - راهی که دولت و جامعه باید سازمان داده شوند، و شهروند باید رفتار کند - و همچنین ارزش‌های اولیه بشری، در ارتباط می‌باشد. اندیشمندان جدید سیاست هر چند می‌خواهند علمی سیاسی را تا حد ممکن علمی‌تر کنند، اما این مسأله به معنای کم شدن ارزش فلسفه سیاسی نیست (Rodee & Others).

غلبه نگرش علم‌گرایانه (Scientisistic) در این تعریف کاملاً روشن است و فلسفه یکی از شاخه‌های "کمتر علمی" علوم سیاسی معرفی شده. حسین بشیریه نیز فلسفه سیاسی را با

ویژگی هنجاری آن تعریف کرده است.

فلسفه سیاسی اغلب به شیوه‌های انتزاعی با غایات حکومت و ابزارهای مناسب دستیابی به آن‌ها و مآلاً با بهترین شکل حکومت سر و کار دارد. موضوعات اصلی فلسفه سیاسی را مباحثی چون چگونگی احراز حقیقت، عدالت، مبانی خیر و صلاح عمومی، لوازم آزادی و برابری، استوار کردن زندگی سیاسی بر اصول اخلاقی، دلیل و ضرورت وجود حکومت، دلایل اطاعت اتباع از قدرت و جز آن تشکیل می‌دهد. (بشیریه، ۱۳۷۹: ص ۱۷).

۲۷۵

قیس

فلسفه سیاست اسلام

عباس منوچهری کوشیده است فلسفه سیاسی را بر اساس پارادایم‌های آن تعریف کند (منوچهری، بی تا:). بر این اساس، فلسفه سیاسی را از منظر کلان (Macro) پارادایمی بررسی کرده است. این‌ها عبارتند از پارادایم‌های سنتی، مدرن و پسامدرن. پارادایم سنتی دارای دو خصیلت ویژه است: یکی فلسفی بودن و دیگری اخلاقی بودن. نظریه فلسفه سیاسی اسلامی نیز که فارابی یکی از نموده‌های بارز آن است، به این پارادایم تعلق دارد. عصر مدرن، خود دارای دو پارادایم هابزی و روسویی است. «وجه غالب در پارادایم هابزی خروج از "وضع طبیعی" و ورود به "وضع مدنی" است». ویژگی بارز این پارادایم تجویز اقتدارگرایی است؛ اما در مقابل «وجه غالب پارادایم روسویی استقرار نظم مدنی متفاوت از نظم مدنی مستقر است. ... در این پارادایم، اخلاق ارگانیکی است و مسئولیت جمعی از آزادی فردی تفکیک‌ناپذیر است». پارادایم پُست مدرن با محوریت متفکرانی چون فوکو و لیوتار شکل گرفته و به‌طور عمده به تأثیر قدرت بر حیات انسان و جهان تمرکز داشته است. جالب است که تفکر شک‌گرای پسامدرن نیز که همراه نفی سوژه، عقل را نیز ردّ می‌کند نوعی از فلسفه سیاسی خوانده می‌شود که بر محوریت عقل مبتنی است. این نکته همانند آن است که ما از فلسفه سوفسطایی سخن بگوییم که درون خود دچار پارادوکس است.

تحلیل رافائل نیز از فلسفه سیاسی و چیستی آن اهمیت دارد. از نظر وی فلسفه سیاسی و نظریه سیاسی مترادف بوده و «می‌توانند به جای یک‌دیگر به کار روند»؛ البته او تصریح می‌کند که «نظریه سیاسی» اعم از نظریه فلسفی و نظریه علمی است (Raphael, 1970:p5) مهم‌ترین کارویژه‌های فلسفه سیاسی از نظر وی عبارت از بررسی انتقادی باورها و تشریح مفاهیم سیاسی است. (Ibid, p8-12) جین همپتن نیز در معدود آثار نوشته شده در باره فلسفه سیاسی در دهه اخیر با تمرکز بر مسأله فرمانروایی سیاسی آن را در دو دوره قدیم و جدید فلسفه سیاسی بررسی کرده است. از نظر وی، فیلسوف سیاسی با گذر از سیاست‌های

روزمره جوامع «می‌خواهد در عمیق‌ترین لایه‌ها شالوده‌های دولت‌ها و توجیه اخلاقی آن‌ها را درک کند. ... فیلسوفان سیاسی باید از سطح توصیف فراتر روند و درگیر تحلیل مفهومی و نظریه‌پردازی اخلاقی شوند تا بتوانند پاسخهای ممکن را صورت بندی کنند» (همپتن، ۱۳۸۰: ص ۱۲).

۱،۳. مقصود از فلسفه سیاست اسلامی

بحث دیگر در باب فلسفه سیاست اسلامی تبیین مفهوم قید اسلامی در آن است. این نکته از آن جهت اهمیت دارد که برخی معتقدند: طبق تعاریف فلسفه، چنین رشته‌ای محصول تأمل مستقل بشری است؛ از این رو نمی‌تواند مقید به قیود دینی شود. از این حیث، فلسفه سیاسی اسلامی عبارتی تناقض‌آمیز خواهد بود. (قادری، ۱۳۸۲/۸/۷) در مقابل چنین نگرشی پاسخ‌هایی نیز ارائه شده که باعث تقریرهای گوناگونی از قید فلسفه سیاست اسلامی شده است؛ البته، فیلسوفان اسلامی خود بر تفاوت فلسفه سیاسی از علم سیاست دینی تأکید کرده‌اند. در طبقه‌بندی آن‌ها از علم سیاست دینی به علم نوامیس تعبیر می‌شد (خواجه نصیر، همان: ص ۲۵۲)؛ اما تمایز علم نوامیس از فلسفه سیاسی در حکم تمایز فلسفه سیاسی از فقه سیاسی و کلام سیاسی است و معطوف به بحث اسلامی بودن فلسفه سیاسی نیست. چنین تفکیکی از دید چگونگی طرح مباحث سیاسی در این علوم مطرح می‌شود. به تعبیر خواجه نصیر، احکام فلسفه سیاست معطوف به طبع امور سیاسی، و علم نوامیس معطوف به احکام وضعی است (همان).

در تحلیل قید اسلامی فلسفه سیاست اسلامی، نگرش‌های گوناگونی ارائه شده است. عمده‌ترین نگرش‌ها عبارتند از:*

* . برخی از آثاری که مستقیماً به این مسأله پرداخته‌اند، عبارتند از: سید صادق حقیقت، "چیستی فلسفه سیاسی"، در فصلنامه نامه مفید، س ۱۳۸۰، ش ۲۵؛ مجموعه مقالات شماره ۲۱-۲۲: فصلنامه پژوهش و حوزه، سال ششم، ۱۳۸۴، با عنوان: محسن رضوانی، «مفهوم فلسفه سیاسی اسلامی»؛ مرتضی یوسفی راد، «امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام»؛ مهدی امیدی منتظری، «امکان فلسفه سیاسی اسلامی و نقدهای آن»؛ هم چنین مجموعه مقالاتی را در شماره‌های مختلف فصلنامه علوم سیاسی می‌توان به شرح زیر یافت: «چیستی فلسفه سیاسی اسلامی»، محمد پزشکی، ۱۳۸۱، ش ۱۷، ص ۶۷؛ «روش‌شناسی اندیشه سیاسی در فلسفه غرب تمدن اسلامی»، داود فیرحی، ۱۳۸۲، ش ۲۲، ص ۶۷؛ «فلسفه سیاسی در اسلام»، داود فیرحی، ۱۳۷۸، ش ۶، ص ۳۵؛ «نظریه سیاسی، فلسفه سیاسی و ایدئولوژی سیاسی»، مصطفی رجایی،

۱. فلسفه سیاست اسلامی به معنای اندیشه سیاسی اسلامی: «فلسفه سیاسی» گاه در متون غیر تخصصی به معنای اندیشه سیاسی به کار می‌رود. اندیشه سیاسی بیانگر هر گونه اندیشه و دیدگاه در عرصه سیاسی بوده، از این جهت عام و فراگیر است. وجه اعم بودن اندیشه سیاسی از فلسفه سیاسی در آن است که اندیشه سیاسی مقید به روش خاصی نیست و هر گونه تأمل سیاسی را در بر می‌گیرد؛ اما فلسفه سیاسی، از تأمل عقلی-استدلالی حکایت دارد. بدون تردید ما در تفکر اسلامی دیدگاه‌های سیاسی خاصی را می‌یابیم. در این صورت، همان گونه که اندیشه سیاسی به وصف اسلامی متصف می‌شود، مانعی از اتصاف «فلسفه سیاسی» به صفت اسلامی نیز وجود نخواهد داشت. به نظر می‌رسد حکیمی در طبقه‌بندی خود در باره تفکرات سیاسی اسلامی، چنین نگرشی به فلسفه سیاسی اسلامی داشته است (حکیمی، ۱۳۵۷).

۲. فلسفه سیاست اسلامی به معنای فلسفه سیاست مسلمانان: احتمال دوم آن است که غرض از فلسفه سیاست اسلامی، «فلسفه سیاسی اندیشه‌وران اسلامی یا مسلمانان باشد. در این صورت، فلسفه سیاسی اسلامی عبارت از فلسفه سیاسی افرادی همانند فارابی، ابن رشد، خواجه نصیر و دیگران خواهد بود.

۳. تعلق فلسفه سیاست اسلامی به جغرافیای جهان اسلام: سومین احتمال آن است که قید «اسلام» به مکانی خاص مثل جهان اسلام یا کشورهای اسلامی یا زمانی خاص مثل دوره میانه اسلامی اشاره داشته باشد. در این صورت هم معنی از به کار بردن این قید برای فلسفه سیاسی وجود دارد.

۴. اتخاذ پیش فرض‌های اسلامی در فلسفه سیاست اسلامی: غرض از «فلسفه سیاست اسلامی» تفکر فلسفی درباره سیاست با توجه به پیش فرض‌های مورد قبول اسلام است؛ البته چنین رویکردی را می‌توان به نوعی در فلسفه‌های گوناگونی مشاهده کرد. هر مشرب فلسفی با پیش فرض‌ها و رویکردهای خاص خویش شناسایی می‌شود. از این جهت است که در جهان مسیحیت فلسفه تحت تأثیر پیش فرض‌های مسیحی و در دنیای مدرن تحت تأثیر پیش فرض‌های تحولات پس از رنسانس، گونه‌های مختلفی می‌یابد. در تفکر اسلامی

از این پیش فرض‌ها به مبادی یاد شده است. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ص ۳۰)

۵. فلسفه سیاست اسلامی به معنای آموزه‌های عقلی - استدلالی مرتبط به زندگی سیاسی در اسلام: احتمال دیگری نیز وجود دارد که مقصود از فلسفه سیاسی، صرفاً اندیشه‌های عقلی - استدلالی منتظم در باره پدیده‌های سیاسی باشد. در چنین تعریفی از فلسفه سیاسی، ضرورتی ندارد چنین تأملات و استدلال‌هایی بشری باشند. بر این اساس می‌توان از نوعی فلسفه سیاسی اسلامی سخن گفت که مقصود از آن، وجود استدلال‌ها و تأملات عقلانی در باره سیاست در خود متون مقدس اسلامی است.

تفاوت این احتمال با احتمال سوم در آن است که در آن احتمال مبادی استدلال‌ها از متون مقدس دینی گرفته می‌شد که در نتیجه، مسلمانان با تمسک به آن‌ها گونه‌ای از تفکر سیاسی را ارائه می‌کردند که ما فلسفه سیاسی می‌شناسیم و از نظر محقق پیش گفته با کلام سیاسی تقارن می‌یابد؛ در حالی که مقصود از احتمال اخیر، وجود خود استدلال‌های عقلی منتظم در متون مقدس دینی است.

۲. امکان فلسفه سیاست اسلامی

برخی از معانی مطرح برای فلسفه سیاست اسلامی، عملاً مورد قبول و اتفاق نظر محققان اندیشه سیاسی اسلام است. سه معانی نخست، مورد نزاع محققان قرار نگرفته است. فلسفه سیاست اسلامی به معنای اندیشه سیاسی اسلامی (معنای نخست)؛ تفسیر آن به تفکرات فلسفی مسلمانان در عرصه سیاسی (معنای دوم)؛ یا تفکرات سیاسی فلسفی در حوزه تمدن و جغرافیای جهان اسلام (معنای سوم) همگی مورد اتفاق نظر بوده، مورد مناقشه نیستند. تأویل فلسفه سیاسی به اندیشه سیاسی غیر رایج بوده، خروج از تلقی عقلی از فلسفه سیاسی است؛ اما در دو معنای اخیر، اتخاذ آموزه‌های اسلامی به عنوان مبادی فلسفه سیاسی (معنای چهارم)؛ و آموزه‌های عقلانی - فلسفی در متن دین (معنای پنجم)، برخی مناقشه‌هایی را مطرح کرده‌اند.

از دو معنای اخیر نیز به نظر می‌رسد در سنت فکری اسلامی، معنای چهارم مورد قبول قرار گرفته است. با توجه به نقش رئیس اول در فلسفه سیاسی (فارابی) و ارتباط وی با عالم عقول که با کارکردهای پیامبری ارتباط می‌یابد، عملاً مبادی دینی در تفکر فلسفی فارابی در باب سیاست پذیرفته شده است. در فلسفه ابن سینا نیز نقش آموزه‌های دینی در

جهت دهی به مباحث فلسفه سیاست مورد تأکید قرار گرفته. او در بررسی رابطه مباحث حکمی با شریعت در رساله عیون الحکمه، عقل را فقط ملاک امور نظری می‌داند و مبادی اقسام سه‌گانه حکمت نظری را فقط با قوت عقلیه قابل درک دانسته و ارشادهایی را که در شرایع در این باب آمده، صرفاً منبّه می‌داند؛ اما در باب مسائل عملی و مبادی حکمت عملی معتقد است:

مبدأ این علوم سه‌گانه [=حکمت مدنی و منزلی و خلقی] مستفاد از جانب شریعت الاهی است و کمالات حدود آن با شریعت روشن می‌گردد و بعد از بیان شریعت قوه نظریه بشری به استنباط قوانین عملی پرداخته و استعمال آن قوانین را در جزئیات معین می‌سازد. (ابن سینا، پیشین)

برخی از معاصران نیز وصف فلسفه را به صفت اسلامی به معنای اتخاذ مبادی دینی در آن پذیرفته‌اند؛ به‌طور نمونه، سید حسین نصر معتقد است که مقصود از اسلامی، بودن فلسفه اسلامی، پذیرش برخی از آموزه‌های اسلامی به صورت مبادی در آن است (نصر، ۱۳۸۲). گاه این اندیشه به صورت لزوم تغذیه علم و فلسفه از چارچوب معرفتی به نام دین مطرح شده است (میرباقری، ۱۳۸۲/۱۱/۱۸). در مواردی، این امر به انحصار منبع معرفت به وحی مستند شده است. از این دیدگاه، عقل و شهود نیز یگانه مجاری معرفتند؛ در نتیجه هر گونه اندیشه ورزی باید تحت پذیرش ولایت خدا باشد؛ وگرنه باطل است و حقیقت دین همان جریان ولایت الاهی در همه عرصه‌های حیات بشری شمرده می‌شود و دین جریان تولی به ولایت خدا در حیات بشری است و فلسفه اسلامی، نوعی کوشش 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؛ (فیاضی، ۱۳۸۲/۵/۱۲)

البته گاه با افراط در مستقل دانستن محض عقل از هر گونه پیش فرض‌ها، فلسفه اسلامی به معنای اتخاذ مبادی اسلامی در آن نفی و نقد شده است، در عمل در دنیای غرب مدرن نیز شاهد شکل‌گیری برخی از مکاتب فلسفی با پیش فرض‌های خاصی هستیم که باعث شکل‌گیری مکاتب گوناگونی فلسفی در اروپا شده است. نمونه بارز این کار را می‌توان در رویکردهای فلسفی در فرانسه یافت که باعث تمایز فلسفه فرانسوی از فلسفه

قاره‌ای شده است. پیش فرض‌های عمده این مکتب فلسفی، تأملات شهودی برگسون در فرانسه دانسته شده (هیوز، ۱۳۶۹).

در مورد امکان معنای پنجم فلسفه سیاست اسلامی، به معنای وجود استدلال‌های مرتبط به فلسفه سیاست در متون دینی، به نظر می‌رسد چنین نگرشی را می‌توان با تحفظ بر قیودی پذیرفت. وحی مبنای عقلانی داشته و عقل بشری، استدلال‌های گوناگونی برای اعتبار آن اقامه کرده است؛ از این رو افزون بر عقلانی بودن وحی و نبوت در معنای عام آن، گزاره‌های خاصی نیز در متون دینی بر اساس مشرب عقلانی و در محدوده فهم بشری ارائه شده است. نمونه‌های گوناگونی از آن را می‌توان در قرآن و روایات اسلامی یافت (سبحانی، ۱۴۱۷).

پذیرش این معنا از فلسفه سیاست اسلامی، به توجه به نکاتی منوط است. نخست آن که متون دینی در مقام تبیین راه‌های هدایت برای بشر بوده و از این جهت به تناسب مخاطبان، استدلال‌ها و راه‌های مختلفی را برای هدایت بشری در پیش گرفته‌اند.

نمود بارز آن را می‌توان در توصیه قرآنی در باب پیگیری شیوه‌های مختلف استدلالی یافت. در آیه ۱۲۹ سوره نحل، شیوه دعوت پیامبر ﷺ را دعوت به شیوه حکیمانه و در موارد لزوم با جدال احسن دانسته است. « ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن » (نحل - ۱۲۹) کاربرد چنین شیوه‌ای در تبلیغ دین و دعوت انبیا سبب شده است تا متون دینی در بردارنده رویکردهای مختلف و متنوع بر حسب مخاطبان باشند. نتیجه این امر آن است که نمی‌توان از متون دینی انتظار داشت تمام مباحث و مسائل فلسفه سیاست به صورت مبسوط در آن‌ها مطرح و به شیوه استدلال عقلی تأیید شده باشند؛ اما این امر به معنای نفی جامعیت دین و ناظر بودن دین به تمام ابعاد زندگی انسانی نیست. در واقع می‌توان پذیرفت که متون دینی در مقام هدایت بشری به عرصه‌های گوناگونی حیات انسانی ناظر هستند؛ اما به رغم مطرح شدن برخی از مباحث استدلالی - عقلی در متون دینی، لزومی برای طرح تمام مسائل به شیوه استدلالی - عقلی در آن‌ها وجود ندارد.

نکته دیگر آن است که باید فلسفه را از صرف دانش بشری بودن به معنای نفس وجود استدلال‌های عقلانی فارغ از نقش انسانی در آن تعمیم دهیم. فیلسوفان اسلامی اغلب فلسفه را به رغم اذعان به نقش پیامبران و آموزه‌های دینی در معنای بشری آن اخذ کرده‌اند. از

نظر آنها «فلسفه عبارت است از تبدیل انسان به عالم عقلی مشابه با عالم خارجی» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۵، ص ۳۰۰).

در این تعریف، بر خصلت انسانی فلسفه تأکید شده است؛ اما هر چند چنین قیدی در برخی از تعاریف فلسفه مطرح شده، ضرورتی برای آن نیست و امکان فرا رفتن از خصلت انسانی استدلال‌های عقلانی به استدلال‌های مطابق با فهم عقلانی بشری وجود دارد و بدین معنا می‌توان فلسفه سیاست اسلامی را در معنای پنجم به صورت وجود استدلال‌های عقلانی قابل فهم بشری در متون دینی اخذ کرد.

۴. روش‌شناسی فلسفه سیاست اسلامی

یکی از مباحث فلسفه سیاست اسلامی تبیین روش‌شناسی خاص آن است. از دیدگاهی کلان باید بر تمرکز آن بر مباحث عقلی - نظری تأکید کرد. وجه مایز فلسفه سیاست اسلامی با گرایش‌های مطالعاتی دیگری چون کلام سیاسی، فقه سیاسی و سیاست‌نامه نویسی، تلاش آن برای ارائه استدلال‌های عقلی بوده است؛ اما هر چند این نکته در ابتدای امر کاملاً درست به نظر می‌رسد؛ اما باید چند مسأله روش‌شناختی خاص فلسفه سیاست اسلامی را نیز مد نظر قرار داد.

مسأله نخست، رابطه فلسفه سیاست اسلامی با آموزه‌های وحیانی و نقش محوری نصوص دینی در الهام بخشی به فیلسوفان اسلامی و جهت‌دهی به مباحث آن در سنت اسلامی است. مفروض عمده فیلسوفان مسلمان سرچشمه‌گیری دانش بشری از معرفت وحیانی بوده که به دست انبیای الهی به بشر تعلیم داده شده است؛ از این رو عقل فلسفی در دوره اسلامی، همواره به شریعت و وحی الهی در جایگاه معاضد و یاور و در واقع مرجع اصلی خویش نگریسته است. فیلسوفان مسلمان اغلب در عرصه حکمت عملی به معرفی کلیات و اصول زندگی سیاسی بر اساس روش عقلانی پرداخته، جزئیات زندگی سیاسی را به عهده شریعت می‌گذاشتند. این امر در مباحث فارابی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و به نوعی در حکمت متعالیه صدرایی کاملاً برجسته است.

از این دیدگاه رویکردهای فیلسوفان غرب جهان اسلام تمایز خاصی با دیگران داشته است. آن‌ها هر چند بر اصل همسویی عقل بشری با وحی الهی تمسک کرده و آن را پذیرفته‌اند؛ اما بر خلاف فارابی و ابن سینا فیلسوف را وارد جزئیات مسائل سیاسی نیز کرده‌اند. آنان با معمای خاصی در رابطه عقل و شرع مواجه بودند. از نظر آنان هر چند

وحی، راهنمای هدایت بشری است، به پذیرش برتری ظواهر شریعت آن گونه که فقیهان و متکلمان آن‌ها را نمایندگی می‌کردند، حاضر نبودند.

در فلسفه شریعت جهان اسلام، چنین معمایی به گونه‌ای حل شده بود. فارابی و ابن سینا، با تأکید بر نقش سنت گذاری رئیس اول و فیلسوف پیامبر در مدینه فاضله، عملاً فلسفه سیاست را درگیر مسائل جزئی نمی‌کردند و در نتیجه زمینه برای حضور و تأثیرگذاری شریعت و فقیهان در جایگاه نمایندگان شریعت مهیا می‌شد. فیلسوفان غرب تمدن اسلامی، بدون آن که تسلیم تحلیل‌های فقیهان و متکلمان شوند، بر اعتبار و حضور عقل در زندگی مدنی اصرار می‌کردند. راه حل آن‌ها در حل این معما بر ارتباط دادن فلسفه با باطن شریعت و در نتیجه در موارد تعارض فلسفه با ظواهر شریعت، بر تقدم فلسفه استوار بود. این امر به تأویل ظواهر شرعی از سوی این فیلسوفان می‌انجامید. ابن رشد در تعریف تأویل اظهار می‌دارد:

تأویل اخراج دلالت لفظ از دلالت حقیقی به دلالت مجازی است بی‌آن که این امر، به عادت زبان عرب در عبور از تسمیه یک شیء به شبیه یا سبب آن یا لاحق یا مقارن آن یا دیگر موارد از اصناف کلام مجازی، اخلال ایجاد کند (ابن رشد، ۱۹۹۹: ص ۹۷).

نمود بارز چنین رویکردی را می‌توان در رساله فصل المقال ابن رشد و نیز رساله حی بن یقظان ابن طفیل (۱۹۹۴) یافت (نک: فیرحی، ۱۳۸۲). بر اساس اولویت روش عقلی بر ظواهر شرعی در فلسفه سیاسی غرب جهان اسلام، تفسیر جدیدی از مدینه فاضله و مضادات آن مطرح شده است. طبق این تفسیر، جامعه‌ای که در آن، فقط ظاهر شریعت حاکم است و توفیق جمع میان فلسفه و شریعت ممکن نیست، از مصادیق بارز مدینه‌های غیر فاضله تلقی می‌شود؛ بدین جهت، حی بن یقظان به همراه آبسال در جایگاه نمایندگان تفکر عقل گرا، شهر ظاهر گرای سلامان را ترک می‌کنند (ابن طفیل، پیشین: ص ۲۱۸-۲۱۹). روش شهودی یا ذوقی نیز همراه با شیوه‌های استدلالی در دو شاخه حکمت اسلامی به کار گرفته شده است. حکمت اشراقی و حکمت متعالیه صدرایی در صدد بهره‌گیری از روش‌های شهودی در مباحث حکمی بودند. در مراحل آخر فعالیت‌های علمی ابن سینا، رگه‌هایی از گرایش به مباحث ذوقی و شهودی را نیز در نمط نهم الاشارات و التنبیهاات می‌توان یافت (خواجه نصیر، ۱۴۰۳: ج ۳، ص ۳۶۳).

سهروردی در مقدمه حکمة الاشراق، حکیمی را که در حکمت ذوقی و حکمت بحثی متبحر باشد، شایسته ریاست تامه و خلافت و جانشینی خدا در زمین می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۷: ص ۱۸-۲۰). ملاصدرا نیز به سبب گرایش عرفانی خویش است که با وام‌گیری از اسفار چهار گانه عرفانی مهم‌ترین کتاب فلسفی خویش را بر اساس آنها تنظیم کرده است. او خود در مقدمه کتاب اسفار اربعه می‌نویسد:

و اعلم إن للسلاک فی العرفا و الاولیا اسفاراً اربعه: إحدھا السفر من الخلق الی الحق و ثانیھا السفر بالحق فی الحق و السفر الثالث یقابل الاول لانه من الحق الی الخلق بالحق و الرابع یقابل الثانی من وجه لانه بالحق فی الخلق (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، مقدمه مولف).

نکته دیگر در روش شناسی فلسفه سیاست اسلامی، شیوه پنهان‌نگاری (Esotericism) یا نوشتن میان خطوط به‌وسیله فیلسوفان اسلامی بوده است. لئو اشتراوس از مهم‌ترین فیلسوفان معاصر است که در بررسی فلسفه اسلامی به این ویژگی آن اشاره کرده. این آموزه که کاملاً برخاسته از اندیشه سیاسی فارابی است، به اشتراوس کمک کرد تا از یک سو مکاتب رایج و مسلط «پیشرفت‌گرایی» و «تاریخی‌گرایی» را به چالش فراخواند و از سوی دیگر، روش جدیدی را در فهم فلسفه سیاسی، نه فقط اسلامی بلکه کلاسیک و میانه، ارائه دهد؛ روشی که همواره در تمام تفاسیر فلسفی وی از متون سیاسی کلاسیک و میانه به کار گرفته شد.

آموزه پنهان‌نگاری آنچنان برای او اعتماد بخش بود که ادعا کرد تاکنون فهم درستی از فلسفه سیاسی کلاسیک و میانه به ویژه فلسفه سیاسی اسلامی صورت نگرفته است؛ بنابراین به نظر او باید شیوه جدیدی ارائه داد تا از آن طریق بتوان به فهم درست فلسفه سیاسی اسلامی دست یافت. در این جهت اشتراوس شیوه و روش «فهم تاریخی واقعی» را ارائه می‌کند که در مقابل دو روش مسلط «پیشرفت‌گرایی» و «تاریخی‌گرایی» است. این روش در واقع رمز‌گشایی شیوه پنهان‌نگاری فیلسوفان اسلامی بوده و در صدد است تا مقصود واقعی مصنف را از لابه‌لای الفاظ و عبارات حاشیه‌ای و جانبی کشف کند (نک: رضوانی، ۱۳۸۳).

۵. گونه شناسی مکاتب فلسفه سیاست اسلامی

در فلسفه اسلامی مکاتب گوناگونی ظهور کرده است. نخستین مکتب فلسفی به دست فارابی و پیروان وی شکل گرفته است. مکتب فلسفی سیاسی فارابی بر محوریت مدینه

فاضله مبتنی است. فارابی کوشیده است تا در آثار گوناگون خویش به تحلیل مدینه فاضله بپردازد. او این کار را با الهام از نظریه فیلسوف شاه افلاطون و بازپروری آن در سنت اسلامی بر اساس محوریت پیامبر در جایگاه رئیس اول و جانشینان وی انجام داده است. شاخصه اساسی مدینه فاضله برخورداری آن از رهبری متصل با عقول عالیه است. رئیس اول در جایگاه انسان کامل و جهت دهنده به جامعه انسانی با کسب فیوضات از عقل فعال با ذات الاهی پیوند می خورد. با توجه به انعکاس تجلی عقل فعال، ابتدا در عقل مستفاد و سپس در قوه متخیل رئیس اول، وی با نام‌های مختلفی یاد می شود. «پس به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افاضه می شود، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل است، و به واسطه فیوضاتی که از او به قوه متخیله اش افاضه می شود، نبی و منذر است» (فارابی، ۱۹۹۱: ص ۱۲۵).

هر چند در اندیشه فلسفی فارابی، فیلسوف در مقام انسان کامل و رئیس اول دریافت کننده فیوضات عقل فعال است، به منظور انتقال این پیام به انسان‌ها آن‌ها را در قالب هنجارها و سنت‌ها ارائه می کند. از این جهت است که سنت یا دین شکل می گیرد. این‌جا میان ماهیت پیام که از عقل فعال به رئیس اول در جایگاه پیام‌آور افاضه می شود، با فلسفه که تجلی پیام عقل فعال در عقل مستفاد رئیس اول است و نیز دین که تجلی همان پیام در عقل متخیل رئیس است، وحدت و اتحاد حاصل می شود. حاصل چنین اتحادی تجلی‌های گوناگونی رئیس اول در نقش فیلسوف و نبی است؛ بدین جهت، دین در کانون مدینه فاضله قرار می گیرد تا سعادت انسانی را تضمین کند.

در فلسفه فارابی، عقل و وحی دو بیان متفاوت از یک حقیقتند؛ به همین دلیل، او برخلاف عقل‌گرایانی چون ابن‌راوندی و زکریای رازی، مسأله نبوت را می پذیرد و معتقد است که نه تنها میان عقل فلسفی و عقل نبوی تفاوتی وجود ندارد، بلکه این دو عین هم هستند و فیلسوف در واقع همان پیامبر، و پیامبر همان فیلسوف است (فارابی، پیشین، ۱۱۴-۱۱۵). البته پس از فارابی برخی از فیلسوفان مکتب وی همسانی شریعت و فلسفه را نفی کرده و آن‌ها را دو بعد متمایز از هم دانسته‌اند. از دیدگاه ابوحنیفان توحیدی، عقل و وحی دو منبع جوهراً متفاوت هستند که مفاد یکی را بر دیگری نمی توان تطبیق داد متنها و وحی هر چند مفاد عقلی را نمی پذیرد، عقل، مفاد وحی را انکار نمی کند و به این ترتیب، پیامبر برتر از فیلسوف قرار می گیرد (توحیدی، بی تا، ج ۲: ص ۲-۲۲).

فارابی نقش بسیار موثری در مباحث فلسفه سیاسی بعد از خود داشته است. تأثیر برجسته وی شکل‌گیری مکتب فلسفی فارابی بوده است که تا مدت‌ها پس از وی به دست اندیشه‌ورانی چون یحیی بن عدی، ابو سلیمان السجستانی، ابو الحسن محمد بن یوسف العمیری، ابو حیان توحیدی، مسکویه و عامری ادامه می‌یابد (See: Netton, 1992).

پس از فارابی، فلسفه سیاسی در قالب فلسفه سیاسی مشاء به دست فیلسوفانی چون ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی تداوم یافته است. دغدغه اصلی فلسفه سیاسی در حکمت مشاء تلاش برای استدلال بر نیاز به ضرورت پیامبر در تنظیم زندگی انسانی از طریق سنت گذاری سنن الاهی بوده است (موریس، ۱۳۷۸: ص ۹۵). برخلاف تمسک متکلمان شیعی به قاعده لطف در مباحث سیاسی خود، ابن سینا این کار را با استناد به نظریه عنایت انجام داده است (ابن سینا، ۱۴۰۶: ص ۳۰۴).

ابن سینا با بسط نظریه فارابی استدلال کرد که میان منبع عقلانی و منبع وحیانی تفاوت ماهوی وجود ندارد؛ ولی به عقیده او وجهه دین اصالتاً عملی و وجهه فلسفه اصولاً نظری است؛ از این رو مبدأ دانش‌های عملی از شریعت الاهی مستفاد است و مبادی دانش‌های نظری از باب آیین الاهی بر سبیل خود آگاهی به دست می‌آید. در یک کلام، در دین منشأ تکوین و تشریح، خداوند است. تشریح از طریق وحی حاصل، و با آن، مناسبات عالم انسانی تنظیم می‌شود. به این ترتیب، در فلسفه، هم مبدأ تکوین و هم مبدأ تشریح خداوند است؛ ولی تشریح از طریق سیر و سلوک عقلی با عطایای عقل فعال حاصل می‌شود و پس از حصول آن نظام عقلی ذهنی، فیلسوف صورت آن را در مدینه، صورت خارجی می‌بخشد (ابن سینا، ۱۴۰۰: ص ۳۰).

در مباحث ابن سینا به دلیل پیوند یافتن حکمت عملی با شریعت، مباحث فلسفه سیاسی گسترش مبسوطی، به همانند مباحث فارابی نیافته است. دانش سیاسی نزد فیلسوفان مشایی، دانشی است که نه صرفاً عقلی و نه به طور محض شرعی است؛ بلکه این دانش در حد درک کلیات و اصول مباحث خود از عقل بهره می‌برد و برای توضیح جزئیات آن به وحی متوسل می‌شود. بر این اساس، برخی از شاخه‌های دانش سیاسی چون فلسفه سیاسی، دانشی عقلی به شمار می‌رود و شاخه‌هایی از این دانش همچون فقه سیاسی، دانش شرعی تلقی می‌شود و به این ترتیب، فلسفه سیاسی اسلامی بیان جزئیات زندگی سیاسی و

ارائه الگوی آن را به دین شناسان (فقیهان، متکلمان و مفسران) وامی گذارد و خود در حد بیان کلیات توقف می کند.

دیگر فیلسوف مکتب ساز دوره اسلامی، سهرودی است. او با تأسیس حکمت اشراقی، تحولی را در سمت گیری مباحث فلسفه سیاسی پدید آورد. سهرودی ابتدا برهان را کنار شهود، معیاری برای طبقه بندی حکیمان قرار می دهد و در مقدمه حکمه الاشراق (سهرودی، ۱۳۷۷: ۱۸-۲۰). حکیمی را که در حکمت ذوقی و حکمت بحثی متبحر باشد، شایسته ریاست تامه و خلافت و جانشینی خدا در زمین می داند. او جهان را از حکیم متأله و دارای حکمت ذوقی، خالی نمی داند و در نتیجه بر برتری شهود بر برهان تأکید می کند. البته حکمت بحثی، مقدمه حکمت ذوقی است. در کتاب المشارع و المطارحات به صراحت می گوید:

اگر کسی در علوم بحثی و حکمت رسمی مهارت نداشته باشد، راهی به حکمت اشراقی نداشته و درک حقیقت آن، برای وی میسر نمی باشد (سهرودی، ۱۳۸۰، ج ۱: ص ۱۹۴).
قطب الدین شیرازی، از شارحان حکمت اشراقیه در مقدمه شرح خود بر کتاب حکمه الاشراق سهرودی می نویسد:

حکمت اهل خطاب (حکمت ذوقی) ... همان حکمتی است که خدای بزرگ آن را بر اهلش منت گذارده و از ناهلش منع کرده است، نه آن حکمتی که مردم روزگار ما خود را وقف آن کرده اند؛ زیرا آن، با وجود این که سست بنیان است، خود مورد جدل و نزاع و اختلاف است و فروع و مسائل آن در هم و پر از اباطیل و سخنان بیهوده است. ... با اشتغال در آن، چیزی بر حاصل عمر افزوده نمی شود و هیچ شقیی با خواندن آن سعید نگردد؛ بلکه جز نفرت از حق چیزی نمی افزاید و آدمیان را از حق و راه راست دور می کند. چه بسیاری را گمراه و چه بسیاری را رهنمون می شود...؛ مضافاً بر این که اینان (مشائیان) حکمت ذوقی را کلاً رها کرده اند و از اصول به فروع رفته اند و حتی حکمت بحثی را هم با ایرادهای بسیار و نقص های بی شمار در واقع مطرود و مردود می دانند و یا این که خود را حکیم می دانند. این همه برای حب ریاست بوده است و بدین جهت از رسیدن به مقام والا و مشاهدت حقایق جهان و ادراک انوار مجرده محروم ماندند؛ زیرا مشاهده مجردات و رسیدن به حقایق و اسرار عالم ملک و ملکوت از راه فکر و انتظام دلیل قیاسی و از راه نصب تعاریف حدی و رسمی ممکن نباشد و بلکه تنها از راه دریافت مجردات و رسیدن به حقایق از راه انوار اشراقیه ... و بارقه الاهی ممکن گردد (قطب الدین شیرازی، بی تا: ص ۵).

سهروردی با مقابل هم قرار دادن نور و ظلمت، شک خاصی از جهان‌شناسی را ارائه می‌کند که در آن جهان، موجودات تحت قمر درون خود فقط با اتصال به جهان مافوق قمر می‌تواند از نور و ضوء بهره گیرد؛ به همین جهت، وی برای شناخت جهان هستی، از مبدأ هستی یعنی واجب‌الوجود آغاز می‌کند و ضمن معرفی و بیان صفات او به چگونگی خلقت افلاک می‌پردازد. او از آن جا که مؤثر حقیقی در جهان وجود را نور می‌داند، و نیز بدان جهت که همه قوای حاسه ظاهری و باطنی آدمی را به یک نور باز می‌گرداند، نظم واحدی را در جهان حاکم می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۷: ص ۲۰۶ و ۲۱۷).

سهروردی وارد بحث مدینه نمی‌شود. او فقط رهبر مدینه را مشخص می‌کند. حاکم مطلوب او، حکیم متأله فرو رفته در حکمت بحثی و ذوقی است. روش شهودی، سهروردی را بر آن داشته است که در تقسیمات مراتب حکمت خود، «حکیم الاهی متوغل و فرو رفته در تأله» را مقدم بر سایر حکیمان بداند. سهروردی با اذعان بر بالا بودن مرتبت وی به جهت اهمیت برهان و استدلال در تعلیم امور، برای «ریاست تامه و خلافت و جانشینی خدا» حکیم متوغل در بحث و تأله را شایسته‌تر می‌داند. شیخ اشراق در ادامه این بحث در صورت فقدان چنین حکیمی، رئیس کامله را متولی امور خلافت و جانشینی خدا می‌داند. رئیس کامله سهروردی، حکیمی است که متوغل در تأله و متوسط در بحث باشد. وی در وهله سوم در صورت فقدان رئیس تامه و رئیس کامله، حکیم متوغل در تأله را که در بحث مراتب حکمت حکیمان برای او رتبت عالی را در نظر گرفته بود، برای رهبری خلق معرفی می‌کند (همان: ص ۱۸-۲۰).

به تبع مباحث فلسفی حکمت مشاء، گروهی از فیلسوفان اسلامی در غرب جهان اسلام نیز فلسفه خاص خود را ایجاد کردند. هر چند آن‌ها فلسفه مستقلی را تأسیس نکردند، مباحث خاصی را مطرح کرده، پی‌گرفتند. مهم‌ترین این فیلسوفان عبارتند از ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد. آن‌ها سه فیلسوف شناخته شده در غرب تمدن اسلامی هستند که هر کدام به گونه‌ای به تأمل فلسفی در سیاست پرداخته است.

تاریخ زندگی و اشتغالات ذهنی این سه متفکر اسلامی نشان می‌دهد که آنان نه از روی اتفاق، بلکه به طور معناداری، هم در یک عصر می‌زیستند و هم اندیشه و مسائل مشترکی در باب سیاست و فلسفه داشته‌اند. هر سه فیلسوف، افزون بر معاصرت و جغرافیای مشترک، دغدغه‌های اجتماعی و سیاسی و فکری واحدی دارند: هر سه به طبابت اشتغال

دارند؛ در مناصب عالی دولتی حضور دارند؛ برداشت اضطراب‌آمیزی از اوضاع اجتماعی زمانه خود منعکس می‌کنند؛ منتقد مشرب اجتماعی - سیاسی فقیهان هستند، دست‌کم دو تن از آنان سرنوشت مشترکی از حیث کینه‌ورزی رقیبان و ناملایمات زندگانی دارند. سرانجام، واپسین تحول عمده و اساسی را باید در حکمت متعالیه ملاصدرا سراغ گرفت. شاخصه حکمت متعالیه ملاصدرا را می‌توان تلاش برای همگرایی اندیشه‌ها و روش‌های فکری گوناگون مشایی، اشراقی، کلامی و عرفانی در صورت بندی جدید دانست (مطهری). ملا صدرا در صدد بود با نقد و بررسی دانش‌های مختلف استدلالی پیش از خود و برگرفتن امتیازهای آن‌ها صورت جدیدی از استدلال را در حکمت متعالی خود بازسازی کند.

فلسفه سیاسی حکمت متعالیه نیز غایت‌گرا است. غایت‌نهایی رسیدن به جوار باری تعالی و تنعم به فیض الاهی است. «به شواهد شرع و بصائر عقل، محقق و مبین شده است که مقصود همه شرایع، رسانیدن خلق است به جوار باری تعالی و به سعادت بقای آن حضرت و ارتقا از حضيض نقص به ذروه کمال و از هبوط اجساد دنیه به شرف ارواح طیبه» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ص ۴۹۸). البته هر چند در مسائل هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی حکمت متعالیه تحولات و نوآوری‌های شگرفی صورت گرفته است، به نظر می‌رسد در مباحث حکمت عملی، فارابی فرصتی برای گسترش آن‌ها نیافته است؛ از این رو به رغم ظرفیت‌های بسیار زیاد نظریه حرکت جوهری وی در عرصه اجتماعی و سیاسی، فارابی در مواردی که به مباحث سیاسی پرداخته است، دیدگاه‌های کاملاً مشابه و یکسانی با آرای فارابی، ابن سینا و دیگر فیلسوفان دارد. برخلاف دیدگاهی که فارابی را فاقد نگرش سیاسی می‌داند، به نظر می‌رسد فارابی در رساله‌های گوناگونی به طرح مباحث سیاسی پرداخته است.

۶. مسائل فلسفه سیاست اسلامی

فلسفه سیاست اسلامی، مجموعه‌ای از مسائل مربوط به چگونگی زندگی سیاسی است. محور اصلی فلسفه سیاست اسلامی چگونگی تنظیم زندگی سیاست برای نیل به سعادت است. از این حیث، سعادت کلیدی‌ترین مفهوم در فلسفه سیاست اسلامی به‌شمار می‌رود. مباحث دیگر در واقع مکمل و استلزام‌های نیل به سعادت در جامعه هستند. نخستین بحث در غالب متون فلسفه سیاست اسلامی، تحلیل ماهیت اجتماع مدنی است.

از دیدگاه فیلسوفان اسلامی، انسان مدنی بالطبع است. مدنی بالطبع بودن انسان نیز از دیدگاه تکامل و سعادت مد نظر قرار گرفته است. فارابی در این زمینه اظهار می‌دارد:

آدمی در نیل به کمال نهایی خویش نیازمند کاربرد چیزهای زیادی است؛ از این جهت اجتماع مدنی نیز در جهت رفع چنین نیازمندی‌هایی عمل می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵: ص ۶۱).

پیرو بحث از ماهیت اجتماع مدنی و کارکرد آن بحث از گونه‌شناسی جوامع صورت می‌گیرد. تمرکز اصلی فلسفه سیاست اسلامی در این زمینه، شناسایی ویژگی‌های جامعه فاضله و مطلوب بوده است. پس از بحث از جامعه فاضله، مدینه‌های غیر فاضله و در مواردی بحث از چگونگی استحاله جوامع نیز مطرح شده است.

تحلیل ماهیت مدینه فاضله با مسأله تعیین حاکمان مناسب برای آن رقم خورده است. اگر دغدغه اصلی زندگی سیاسی، سعادت و کمال یابی انسان‌هاست، لازم است تا ساختار زندگی سیاسی نیز به صورتی سامان یابد که چنین غایتی محقق شود. بحث مشترک تمام فیلسوفان مسلمان در این زمینه تمرکز بر ویژگی‌های حاکمان اصلی این جامعه است. فلسفه سیاست اسلامی با پذیرش نقش محوری پیامبری در زمینه‌سازی سعادت در عرصه اجتماعی، حاکم مطلوب را شخص پیامبر و کسانی می‌داند که به سیره و روش او تأسی کرده‌اند. در بحث‌های فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق و صدر المتألهین چنین نگرشی به نقش سیاسی پیامبر کاملاً بارز است؛ البته استدلال به ضرورت رهبری الهی که در شخص پیامبر متجلی می‌شود، به صورت‌های گوناگون مطرح شده است. فارابی این امر را از طریق ارتباط نبی به عالم عقول و بهره‌مندی وی از عقل مستفاد اثبات می‌کند. او همچنین نقش محوری رئیس جامعه را به نقش و جایگاه قلب در ارگانیسم انسانی تشبیه می‌کند. او بر اساس نگرش کلاسیک به بدن انسانی اظهار می‌دارد:

همان گونه که در انسان ابتدا قلب به وجود می‌آید و سپس این قلب است که اعضای دیگر بدن را به وجود می‌آورد....، رئیس مدینه نیز ابتدا پیدا می‌شود و سپس او است که شهر و اجزای آن را به وجود می‌آورد؛ خلیقات و ملکات ارادی را ایجاد می‌کند و نظام آن‌ها را مرتب می‌کند؛ بنابر این، او به مثابه قلب است که اگر عضوی از اعضای شهر مختل شود، او آن را بر طرف می‌سازد (فارابی، همان: ص ۱۲۰-۱۲۱).

ابن سینا و صدر المتألهین این امر را از طریق استناد به قاعده عنایت اثبات می‌کنند.

پس از بحث از رئیس اول، سنت و قانونی که وی در جامعه وضع می‌کند، مورد بحث قرار می‌گیرد. تنظیم زندگی اجتماعی، نیازمند اعمال کارویژه‌های خاصی بر اساس چنین سنتی می‌باشد. اساس این کارویژه‌ها چگونگی تأمین اخلاق مدنی مناسب و فضیلت محور در جامعه است؛ از این رو چیستی این فضایل و چگونگی نیل به آن‌ها و کارکردهای آن‌ها مسأله دیگری در فلسفه سیاست اسلامی به‌شمار می‌رود.

به تبع بحث از مدینه فاضله، بررسی مضادات آن مسأله دیگری در فلسفه سیاست اسلامی است. این مضادات به شیوه‌های گوناگونی مطرح شده‌اند. فارابی این بحث را به صورت گسترده‌تری مطرح کرده است. تقابل مدینه فاضله با مدینه‌های دیگر نشان می‌دهد که علت نقصان و جاهله بودن آن‌ها انحراف از قوانین جهان هستی و ناسازگاری با آن است. نتیجه این عدم ناسازگاری، بی‌توجهی به سعادت حقیقی و غلبه سعادت متوهم و ظنی در آن‌ها است. در مدینه‌های غیر فاضله که فارابی آن‌ها را مضادات مدینه فاضله در قالب سه مدینه اصلی جاهله، فاسقه، ضاله برشمرده است (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ص ۳۰۶). با فقدان محوریت سعادت حقیقی و آموزه‌های دینی (چه در نظر یا عمل)، مبنای مدینه امور دنیایی است.

۷. رابطه فلسفه سیاست اسلامی با علوم مرتبط

فلسفه سیاست تشابه‌ها و تمایزهایی با دیگر حوزه‌های مطالعات سیاسی اسلامی دارد. در این مطالعات، حوزه‌های گوناگونی قابل شناسایی هستند. حوزه‌های اصلی مطالعات سیاسی اسلامی عبارتند از فلسفه سیاست اسلامی، و کلام سیاسی و فقه سیاسی؛ البته گرایش‌های دیگری نیز در مطالعات سیاسی مثل عرفان سیاسی، سیاست‌نامه نویسی، اخلاق سیاسی و قابل بررسی است. نزدیک‌ترین گرایش مطالعاتی سیاسی به فلسفه سیاست در سنت اسلامی، کلام سیاسی است. وجه اشتراک کلام سیاسی و فلسفه سیاست، نگرش کلان و نظری آن‌ها به مباحث سیاسی است (بهروزلک، ۱۳۸۲). در تعریفی عام، 'کلام سیاسی، شاخه‌ای از علم کلام است که به تبیین و توضیح آموزه‌های ایمانی و دیدگاه‌های کلان دین در باب مسائل و امور سیاسی پرداخته و از آن‌ها در قبال دیدگاه‌ها و آموزه‌های رقیب دفاع می‌نماید.' (بهروزلک، ۱۳۸۲ ب).

هرگونه سنجش میان فلسفه سیاست و کلام سیاسی در سنت اسلامی به نگرش ما به نسبت دو علم کلام و فلسفه دارد. در سنت اسلامی، بر تمایز این دو علم تأکید شده و حتی

مرزبندی‌های خاصی نیز در برخی از دوره‌های تاریخی بین آن‌ها مطرح شده و گاه اختلاف‌ها و منازعه‌هایی نیز بین آن‌ها صورت گرفته است. هر چند از دیدگاه درون تمدن اسلامی بر تمایز تأکید شده، از منظر بیرونی برخی از مستشرقان بر همسانی و به تعبیر دقیق‌تر بر تنزل مباحث فلسفی به کلامی معتقدند؛ به‌طور مثال، لمبتون از کسانی است که فلسفه سیاسی را در جهان اسلام همچون جهان یهودی و مسیحی به کلام سیاسی تنزل داده است (لمبتون، ۱۳۷۸: ص ۳۱)؛ البته چنین تلقی از نسبت فلسفه سیاست و کلام سیاسی در سنت اسلامی نادرست است. حتی به رغم همگرایی و همسویی دو علم کلام و فلسفه در تفکر شیعی و به‌ویژه در حکمت متعالیه، آن‌ها مرزهای خود را حفظ کرده و هر کدام وظیفه خاصی را بر عهده گرفته است. فیلسوفان اسلامی خود در طبقه‌بندی و تمایز علوم به این تمایزها اشاره کرده‌اند.

فارابی و خواجه نصیرالدین و همچنین صدرالمآلهین همگی بر تمایز علوم فلسفی از علوم مبتنی بر وحی و شریعت سخن گفته‌اند. در روزگار ما نیز به دلیل پیدایی مسائل و گرایش‌های جدیدی در علم کلام که برخی از آن به کلام جدید یاد می‌کنند، چنین تمایزی برجسته‌تر می‌شود. چنین تمایزی سبب شده است تا این دو حوزه مطالعاتی در موضوع، روش، غایات و در نهایت در مسائل خود تمایز جدی بیابند؛ البته نفی همسانی به معنای نفی تشابه‌های مهم بین کلام سیاسی و فلسفه سیاست نیست.

وجوه تمایز میان فلسفه سیاست و کلام سیاسی به لحاظ موضوعی آن است که کلام سیاسی از عقاید و باورهای سیاسی کلان دینی سخن می‌گوید؛ در حالی که فلسفه سیاست به مطالعه چگونگی تنظیم زندگی سیاسی می‌پردازد. به لحاظ روشی نیز هر چند هر دو از روش عقلی استفاده می‌کنند، کلام سیاسی چند روشی بوده، به تناسب مخاطبان و غایت خود از روش‌های مختلف استفاده می‌کند. همچنین غایت دو علم با هم متمایز است. غایت فلسفه سیاست، تحری حقایق سیاسی است؛ در حالی که غایت کلام سیاسی، کشف آموزه‌های سیاسی دینی است. به تبع این مباحث مسائل آن‌ها نیز متمایز خواهد بود.

از دیدگاهی کلان می‌توان گفت که در تفکر شیعی، رابطه کلام سیاسی با فلسفه سیاسی رابطه همگرایی و همسویی است. دیگر مکاتب کلامی لزوماً چنین رابطه‌ای نداشته‌اند. کلام اشعری با نفی هر گونه تفکر فلسفی عملاً زمینه همسویی آن‌ها را نیز نفی کرد. هر چند بین کلام معتزلی و مباحث فلسفی، نمودهایی از چنین گرایشی را می‌توان یافت، به دلیل فرایند

قهقرایی کلام معتزله و افول آن به دلیل اوضاع تاریخی جهان اسلام عملاً چنین رابطه‌ای گسترش نیافت.

در مقابل، سیر تحولات تفکر شیعی در طول تاریخ از چنین رابطه‌ای بین این دو حوزه مطالعاتی حکایت دارد؛ البته در دوره‌هایی لزوماً چنین رابطه‌ای وجود نداشته است و به دلیل اوضاع زمانه تقابل‌هایی نیز بین این دو حوزه شکل گرفته است. حتی می‌توان نگاه جدلی را به علم کلام از جانب فیلسوفان مشاهده کرد؛ (نک: شهید مطهری، : بخش کلام) اما به لحاظ سیر کلی حرکت کلام شیعی می‌توان رابطه تعاضد و همگرایی را بین آن‌ها مشاهده کرد. از یک سو متکلمان با طرح پرسش‌ها و اشکالاتی بر فیلسوفان باعث بالندگی فلسفه شده‌اند و از سوی دیگر، دستاوردهای فلسفی در مباحث و استدلال‌های کلامی به کار گرفته شده است.

برخلاف کلام سیاسی، رابطه فلسفه سیاست اسلامی با فقه سیاسی مستقیم نیست. فقه سیاسی، مجموعه‌ای از مباحث مرتبط به تکالیف سیاسی مکلفان است. دغدغه اصلی فقه سیاسی بیان تکالیف افراد، گروه‌ها و نظام سیاسی در تنظیم زندگی سیاسی بر اساس منابع اربعه فقهی است. گرایش اصلی فقه سیاسی استناد به منابع حقوقی اسلامی است و از این جهت در صدد تبیین تکالیف خاص بر می‌آید.

فقه سیاسی مبتنی بر اصولی است که آن‌ها خود در کلام سیاسی مورد بحث قرار گرفته و در جایگاه اصول موضوعه در فقه سیاسی مورد استناد واقع می‌شوند؛ از این جهت، کلام سیاسی بر فقه سیاسی تقدم رتبی و در کشف نگرش‌های سیاسی اسلامی اولویت دارد. مباحث فقه سیاسی مستقیم به فلسفه سیاست ارتباط ندارد و فقه سرانجام اصول موضوعه خود را از کلام می‌گیرد؛ اما فلسفه سیاست با تعامل و ترابط با کلام سیاسی به صورت غیر مستقیم با فقه سیاسی نیز ارتباط برقرار می‌کند.

ارتباط فلسفه سیاست اسلامی را با دانش‌هایی چون علم سیاست و جامعه‌شناسی سیاسی اسلامی می‌توان از دید تأثیرگذاری آن بر مفروضات و رویکردهای آن‌ها دانست. هر چند برخی با منتسب کردن علم تجربی به اسلام مخالفت کرده‌اند، به نظر می‌رسد برخلاف نگرش‌های پوزیتیویستی و تجربه‌گرایی در علم جدید که وجود پیش فرض برای علوم را انکار می‌کردند، در مطالعات بعدی این دیدگاه نفی، و تأثیرگذاری پیش فرض‌های محققان در پیگیری علوم تجربی پذیرفته شده است. با چنین مبنایی می‌توان پذیرفت که

رابطه علم سیاست و جامعه‌شناسی سیاسی با فلسفه سیاست، نقش فلسفه سیاست در تأمین برخی از پیش فرض‌ها و مبادی آن‌ها خواهد بود.

از سوی دیگر، برخی چون اشتراوس، تمایز علم سیاست و فلسفه سیاست را تمایز علم ظنی با علم یقینی دانسته‌اند (اشتراوس، پیشین: ص ۸-۱۵). از نظر وی، علم سیاست مدرن به دلیل دل‌بستگی به روش تجربی - استقرایی قادر به دستیابی به یقین نبوده، در نتیجه در مسائل سیاسی صرفاً ظنی عمل می‌کند؛ اما فلسفه سیاست، رویکردی یقینی به موضوعات سیاسی است؛ از این رو همگرایی این علوم می‌تواند زمینه نیل به دانش یقینی را تقویت کند.

۸. چالش‌ها و آسیب‌شناسی فلسفه سیاست اسلامی

فلسفه سیاست اسلامی در طول تاریخ طولانی خود شاهد فراز و فرودهایی بوده است. برخلاف ادعاهایی که از انحطاط تفکر سیاسی در جهان اسلام سخن می‌گویند، به نظر می‌رسد فکر سیاسی فلسفی کما بیش در جهان اسلام مطرح بوده است؛ البته گویا در دو سده اخیر پس از تهاجم استعماری غربیان به جهان اسلام به دلیل تهاجم‌های فکری و فرهنگی اندیشه‌های غربی بر تمدن و فرهنگ اسلامی، رکود نسبی در زمینه نوآوری و نظریه‌پردازی فلسفی در عرصه سیاست حاکم شده است؛ اما این امر به معنای انحطاط تفکر فلسفی به دلیل شریعت‌گرایی نبوده است.

در تفکر سیاسی فلسفی اسلامی، همواره عقل و شرع معاضد و همراه یک‌دیگر بوده‌اند؛ از این رو نمی‌توان ادعای تعارض ماهوی میان تفکر عقلانی و تفکر شریعت‌محورانه فقهی را پذیرفت. فیلسوفان اسلامی از فارابی در جایگاه نخستین فیلسوف برجسته مسلمان تا صدر المتألهین در مقام مؤسس واپسین مکتب فلسفی اسلامی، همگی نقش محوری سنت‌های شرعی را پذیرفته‌اند؛ البته در دوره‌هایی، برخی فقیهان از رویکردی تفریطی به معارضه با آموزه‌های فلسفی - عقلانی اسلامی پرداخته‌اند. نمودهای گوناگون آن را می‌توان در مواجهه فقیهان عصر با فیلسوفانی چون صدر المتألهین یافت.

در دوره تاریخ معاصر از دو جهت چالش‌هایی بر تفکر فلسفی - سیاسی صورت گرفته است: جهت نخست تبلیغ اندیشه جدایی دین از سیاست در حوزه‌ها و مراکز علمی - دینی بوده است. امام خمینی در جایگاه خلف صالح سنت فکری - دینی اسلامی به خوبی به نقد چنین فضایی در حوزه‌های علمیه در چند دهه اخیر پرداخته است. مباحث کتاب ولایت

فقیه و حکومت اسلامی امام خمینی با چنین بحثی آغاز می‌شود و چنین سیاستی را برخاسته از اهداف پلید استعمارگران در جهان اسلام می‌داند که جمعی از حوزویان را نیز تحت تأثیر قرار داده است (امام خمینی، ۱۳۷۶).

جهت دیگر چالش در این زمینه، غلبه نگرش‌های سکولار غربی در قالب تجددگرایی بر عرصه اندیشه سیاسی فلسفی در جهان اسلامی است. اکثر مراکز علمی جهان اسلام که به مباحث فکری سیاسی می‌پردازند، تحت تأثیر این جریان قرار گرفته‌اند. از این حیث دانش سیاسی رایج در این مراکز به‌طور عمده تحت تأثیر سیطره دانش سیاسی غربی است. نمود بارز آن را می‌توان در تأثیر پذیری این مراکز از تحولات دانش سیاسی در غرب مشاهده کرد.

به رغم پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و احیای جریان فکری اسلامی در جهان اسلام، هنوز زمینه‌های تحول و باززایی تفکر فلسفی - سیاسی به صورت کامل محقق نشده است. تلاش‌های صورت گرفته در این عرصه تاکنون به احیای میراث سیاسی گذشته معطوف بوده است تا در برابر ادعاهای مخالفان وجود تفکرات سیاسی - فلسفی در گذشته اسلامی، این آثار معرفی شوند (نجفی، ۱۳۸۲). همچنین برخی از این تلاش‌ها معطوف به نقد و رد ادعاهای محتوایی تفکر سیاسی غرب گرایانه بوده است؛ بدین جهت به نظر می‌رسد زمینه‌های نهضت نرم‌افزاری در عرصه فلسفه سیاست اسلامی مساعدتر شده است. شکل‌گیری مراکز تخصصی در حوزه‌های علمیه و تلاش برای نظریه‌پردازی در این زمینه، خود از نخستین تلاش‌های محققان و اندیشه‌وران سیاسی مسلمان حکایت می‌کند.

خاتمه سخن

فلسفه سیاست اسلامی یکی از گرایش‌های مهم مطالعات سیاسی اسلامی است. در مورد چپستی فلسفه سیاست اسلامی و مقصود از اسلامی بودن آن، دیدگاه‌ها و گزینه‌های مختلفی وجود دارد. دو معنای مورد مناقشه آن تأثیر پذیری فلسفه سیاست از مبادی اسلامی و نیز وجود استدلال‌های فلسفی - سیاسی در متون دینی است. به نظر می‌رسد هر دو معنای اخیر به جهاتی در عرصه تفکر اسلامی قابل قبول هستند؛ هر چند تاکنون به‌طور عمده فلسفه سیاست اسلامی به معنای تأثیر پذیری از آموزه‌های دینی مطرح بوده است. هر چند فلسفه سیاست اسلامی در طول تاریخ با چالش‌ها و فراز و فرودهایی مواجه بوده، به نظر می‌رسد با احیای فکر اسلامی در چند دهه اخیر، زمینه‌های احیای فلسفه سیاست اسلامی آماده‌تر شده است.

منابع و مأخذ:

۱. ابن رشد، فصل المقال فی تقرير ما بین الشریعه و الحکمه من الاتصال، مقدمه و تحقیق محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربی، ۱۹۹۹م.
۲. ابن رشد، فصل المقال فی مابین الحکمه و الشریعه من الاتصال، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۳. ابن سینا، النجاه، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۴۰۶ ق.
۴. ———، مجموعه رسائل: رساله عیون الحکمه، قم، انتشار بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۵. ابن طفیل، حی بن یقطان، تحقیق فاروق سعد، بیروت، دار الآفاق الجدیدة، ۱۹۹۴.
۶. اشتراوس، لوی، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
۷. امام خمینی، ولایت فقیه، تهران، موسسه تنظیم نشر آثار امام خمینی، چ ۶، ۱۳۷۶.
۸. امیدی منتظری، مهدی، امکان فلسفه سیاسی اسلامی و نقدهای آن، فصلنامه پژوهش و حوزه، سال ششم، شماره ۲۱-۲۲، ۱۳۸۴.
۹. بشیریه، حسین، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹.
۱۰. بهروزلک، غلامرضا، بررسی نسبت کلام سیاسی و فلسفه سیاسی، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۲، ۱۳۸۲آ.
۱۱. ———، چیستی کلام سیاسی، فصلنامه قیاسات، ش ۲۸، ۱۳۸۲ب.
۱۲. پزشکی، محمد، چیستی فلسفه سیاسی اسلامی، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱۷، ۱۳۸۱.
۱۳. ———، روش تفکر سیاسی بر اساس آموزه‌های فیلسوفان مشاء، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۲، ۱۳۸۲.
۱۴. توحیدی، ابوحنان، الامتاع و الموائس، بیروت، منشورات دارمکتبه الحیاء، الجزء الثاني، بی تا.
۱۵. حقیقت، سید صادق، چیستی فلسفه سیاسی، فصلنامه نامه مفید، ش ۲۵، ۱۳۸۰.
۱۶. حکیمی، محمدرضا، دانش مسلمین، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۷.
۱۷. رجایی، مصطفی، نظریه سیاسی، فلسفه سیاسی و ایدئولوژی سیاسی، احمدرضا طاهری پور، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱۸، ۱۳۸۱.

۱۸. رضوانی، محسن، اشتراوس و روش شناسی فهم فلسفه سیاسی اسلامی، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۸، زمستان، ۱۳۸۳.
۱۹. _____، مفهوم فلسفه سیاسی اسلامی، فصلنامه پژوهش و حوزه، سال ششم، شماره ۲۱-۲۲، ۱۳۸۴.
۲۰. السبحانی، جعفر، *الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل*، بقلم حسن محمد مکی العاملی، قم، موسسه الامام الصادق ع، ۱۴۱۷، ۴ ج.
۲۱. سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تحقیق و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۲۲. _____، *حکمة الاشراق*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۲۳. شیرازی قطب‌الدین، شرح *حکمة الاشراق*، قم: انتشارات بیدار، بی‌تا.
۲۴. طوسی خواجه نصیر الدین، *اخلاق ناصری*، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳، چ ۵.
۲۵. فارابی، *آراء اهل المدینه الفاضله*، تحقیق الدكتور البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۱.
۲۶. _____، *التنبیه علی سبیل السعاده*، حیدرآباد دکن: دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۴۶ هجری.
۲۷. _____، *تحصیل السعاده*، تحقیق و تقدیم الدكتور فوزی متری نجار، تهران، منشورات المكتبه الزهراء، ط ۲، ۱۴۰۵.
۲۸. فیاضی، غلامرضا، چپستی فلسفه سیاسی اسلامی در گفتگو با گروه فلسفه سیاسی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، قم، ۱۳۸۲/۱۲/۵.
۲۹. فیرحی، داود، روش‌شناسی اندیشه سیاسی در فلسفه غرب تمدن اسلامی، فصلنامه علوم سیاسی، سال ۱۳۸۲، ش ۲۲.
۳۰. _____، فلسفه سیاسی در اسلام، فصلنامه علوم سیاسی، ۱۳۷۸، ش ۶.
۳۱. _____، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.
۳۲. قادری، حاتم، بحث در باب فلسفه سیاسی در اسلام، در گفتگو با گروه فلسفه سیاسی پژوهشگاه علوم و اندیشه سیاسی، ۱۳۸۲/۷/۸.
۳۳. کوئینتن، آنتونی، (ویراستار)، *فلسفه سیاسی*، مرتضی اسعدی، تهران، انتشارات به‌آور، ۱۳۷۴.
۳۴. لمبتون، ک، اس، *اندیشه سیاسی در دوره میانه اسلام*، ترجمه عباس صالحی و محمد

- مهدی فقیهی، تهران، نشر عروج، ۱۳۷۸.
۳۵. محمودی، سید علی، عدالت و آزادی، تهران، مؤسسه فرهنگ و اندیشه معاصر، ۱۳۷۶.
۳۶. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی: بخش کلام، تهران، انتشارات صدرا، بیست و دوم، ۱۳۷۸.
۳۷. _____، آشنایی با علوم اسلامی، بخش منطق و فلسفه، تهران، انتشارات صدرا، بیست و دوم، ۱۳۷۸.
۳۸. ملا صدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.
۳۹. _____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
۴۰. _____، مبدأ و معاد، ترجمه احمد ابن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران [بی تا].
۴۱. _____، مبدأ و معاد، تحصیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۴۲. منوچهری، عباس، فلسفه سیاسی در روایتی پارادایمی، نامه فرهنگ، ش ۳۲.
۴۳. موریس، جیمز دابلیو، فیلسوف - پیامبر در فلسفه سیاسی ابن سینا، مهرداد وحدتی دانشمند، فصلنامه علوم سیاسی، ۱۳۷۸، ش ۶۵.
۴۴. مهاجر نیا، محسن، اندیشه سیاسی فارابی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۴۵. میرباقری، محمد مهدی، چیستی فلسفه سیاسی اسلامی در گفتگو با گروه فلسفه سیاسی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، قم، ۱۳۸۲/۱۱/۱۸.
۴۶. نجفی، موسی، مراتب ظهور فلسفه سیاست در جهان اسلام، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲.
۴۷. نصر، سید حسین، فلسفه اسلامی، روزنامه همشهری، ۸۲/۵/۳.
۴۸. همپتن، جین، فلسفه سیاسی، خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
۴۹. هیوز، استوارت، آگاهی و جامعه، عزت الله فولادوند، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹.
۵۰. یوسفی راد، مرتضی، امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام، فصلنامه پژوهش و حوزه، سال ششم، ۱۳۸۴، ش ۲۱-۲۲.

51. Netton, Ian Richard, *Al-Farabi And His School*, London & New York, Routledge, 1992.
52. Raphael, D. D., *Problems of political philosophy*, London. Macmilan, 1970.
53. REP (Software): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1st v., 1998.
54. Rodee, Clymer, and others, *Introduction to Political Science*, USA: McGraw Hill Book co.

۲۹۸

پښتو

سال يازدهم / بهار و تابستان ۱۳۸۵