

# وجوه امکانی فلسفه سیاسی اسلام

مرتضی یوسفی راد\*

## چکیده

فلسفه سیاسی دانشی است که با پرداختن به چیستی زندگی و پدیده‌های سیاسی و ترسیم یک شیوه و الگوی زندگی مطلوب، اعمال و افکار بشری را سامان می‌بخشد و با هماهنگ‌سازی ساختن زندگی با اصول عام پذیرفته‌شده از زندگی در درون یک مکتب، پاسخ‌گویی پرسش‌های اساسی انسان از زندگی بوده و آسودگی زندگی را برای پیروان خود به ارمغان می‌آورد.

مراد از فلسفه سیاسی، تبیین عقلی از آموزه‌های دینی سیاسی است که به حیات اجتماعی و زندگی سیاسی ناظر بوده و در چارچوب معرفت دینی، نظام منسجمی از مفهومی‌های زندگی و نظم سیاسی مطلوب را ارائه می‌دهد و استنتاج‌های تجویزی را نیز به همراه دارد.

ادعای نویسنده بر این است که آموزه‌های وحیانی متن‌های اولیه اسلام چنین قابلیت را دارند و برای این منظور ادله سه‌گانه‌ایی برای اثبات ادعای خود ارائه کرده است بنابراین استدلال نخست، فلسفه‌ورزی انسان به جغرافیای خاصی اختصاص ندارد و با حجیت عقلی بخشیدن به وحی و اثبات حقانیت آن، تمام آموزه‌های وحیانی ناظر به چیستی و هدف زندگی و مفهومی‌های اساسی حجیت عقلی می‌یابند. استدلال دوم بر اساس جامعیت دین و شمولیت آن اسلام بر مجموع «هست و نیست‌ها» و «باید و نبایدهای» از هستی و زندگی بنا شده و این جامعیت به این دین توانایی داده به پرسش‌های اساسی انسان پاسخگو باشد.

استدلال سوم بر این مبتنی است که علم و فلسفه نیازمند به چارچوبی تغذیه‌ای هستند و دین اسلام به جهت قابلیت ذکر شده خود، توانایی دارد برای فلسفه سیاسی چارچوب تغذیه‌دهنده باشد.

**واژگان کلیدی:** فلسفه، فلسفه سیاسی، فلسفه سیاسی اسلام، آموزه‌های دینی، وحی، جامعیت دین،

حجیت عقلی.

\*. مربی گروه سیاست پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۴/۶ تایید: ۱۳۸۷/۹/۲۵

همه افرادی که در دنیا زندگی می‌کنند و علاقه‌مندند تا به حیات خود ادامه دهند یک نوع ضرورتی از آن را برای خود درک می‌کنند و الاً علاقه‌ایی به ادامه آن ندارند. سرچشمه چنین ضرورتی، هدفی است که انسان برای حیات و بقای خود آن را اختیار کرده است. بنابراین انسان به حکم عقل دنبال آن است که در جهت رسیدن به هدف زندگی و حیات دنیوی خود یک ضرورت عقلی و توجیه و تبیین عقلی از زندگی دنیوی و حیات سیاسی اجتماعی خود داشته باشد یعنی انسان براساس اندیشه‌ها و ارزش‌ها و معنایی که برای حیات خود قایل است، زندگی می‌کند (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۰: ۱، ۵۳). هر چند ممکن است چیستی آن هدف را ادیان تعیین کنند.

دین اسلام پیروان خود را همواره دعوت می‌کند به اینکه به باورهای دینی و اعتقادی خود درباره هستی و زندگی و حیات انسان و آرزوهای انسانی پشتوانه عقلی دهند:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» (آل عمران (۳)، ۱۹۰)

آنچه در مقاله به صورت هدف تعقیب می‌شود آن است که روشن شود آموزه‌های وحیانی این قابلیت را دارند که در قالب فلسفه سیاسی قاعده‌مند شده و نوعی دستگاه مفهومی از خود ارایه دهند که در بردارنده نظم سیاسی مطلوب و رساننده انسان به کمال لایق آن است؛

پرسش اصلی بحث آن است که آیا می‌توان آموزه‌های وحیانی ناظر به حیات دنیوی و زندگی و نظم سیاسی را به تبیین عقلی درآورد تا بتوان آنها را قاعده‌مند کرد و در قالب نظم سیاسی مطلوب منسجم کرد اگر فلسفه سیاسی را تأملات عقلی از چیستی و حقیقت سیاست و پدیده‌های سیاسی بدانیم (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲) و به عبارت دیگر، آیا می‌توان پاسخ به پرسش‌های اساسی انسان را از منابع اولیه قرآن و سنت تحصیل کرد. بنابراین فلسفه به معنای طرح پرسش‌های فلسفی از چیستی اشیا و فلسفه سیاسی، پرسش از نیازهای اساسی انسان مانند: سیاست، عدالت و جامعه بوده باشد و سرانجام آیا می‌توان فلسفه سیاسی اسلام داشت و هیچ نوع مانع معرفتی و منطقی سر راه آن نباشد تا آن را ممتنع سازد هر چند فعلاً وقوع خارجی نداشته باشد؟

مدعای مقاله آن است از آنجا که فلسفه‌ورزی ویژگی انسان است و به محیط بیرونی

خاصی اختصاص ندارد و چون دین اسلام از جامعیت برخوردار است و فلسفه سیاسی در تأمل عقلی اش نیازمند به چارچوب معرفتی و دستگاه مفهومی است، مجموع و کلیت معارف اسلامی و وحیانی، این ظرفیت و قابلیت را دارد که برای فلسفه سیاسی چارچوب معرفتی واقع شود و یک دستگاه مفهومی منظم را به فلسفه سیاسی جهت تأمل ورزیدن و پاسخ‌دهی آن به پرسش‌های اساسی انسان عرضه کند و هیچ مانعی از حیث معرفتی و منطقی بر سر راه آن وجود ندارد تا آن را ممتنع سازد.

## مفهوم‌ها و مفروض‌ها

فلسفه و فلسفه سیاسی در معانی گوناگون به کار رفته‌اند و معانی گوناگونی از آن‌دو ارایه شده است. مشترک همه آنها معطوف‌بودن فلسفه و فلسفه سیاسی به پرسش از ماهیت و حقیقت اشیا و پدیده‌ها اعم از پدیده‌های سیاسی و غیرسیاسی است هر چند در فلسفه سیاسی ترسیم و دست‌یافتن به نظم مطلوب هدف‌گذاری می‌شود.

فیلسوفان اسلامی مانند: ابن‌سینا و ملاصدرا فلسفه را علم به حقایق اشیا و موجودات به قدرت توانایی فهم بشری می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۳۷۰: ۲۴۰ - ۲۳۹). افلاطون نیز همین معنا و مقصود را از فلسفه اراده کرده است. وی نیز فلسفه را رسیدن به معرفت امور ازلی یا معرفت به حقایق اشیا می‌داند (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۶۳).

وجود قوای ادراکی در انسان، وی را وا می‌دارد که پرسش‌هایی از چیستی و چرایی اشیا داشته باشد و بکوشد به آنها دست یابد. این پرسش‌ها به نظام عالم هستی مربوط است و انسان همیشه آنها را در افکار خود پیش‌رو دارد.

فلسفه سیاسی پرسش از چیستی سیاست و امور و پدیده‌های سیاسی و کشف حقیقت‌های حاکم بر سیاست دارد (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲) و نیز معرفتی است که با خصلت پرسشگری و حقیقت‌جویی، غایت‌های سیاسی را مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهد (کاظمی، ۱۳۷۶: ۴۳) و دقیق‌تر اینکه فلسفه سیاسی به دنبال کشف قانون‌ها و قاعده‌های کلی حاکم بر زندگی سیاسی است اعم از اینکه چنین قانون‌ها و قاعده‌ها از سنخ «هست‌ها» باشد مانند اینکه حقیقت و ماهیت سیاست چیست یا از سنخ «بایدها» و «بایسته‌ها» باشد مانند اینکه اصول حاکم بر نظم مطلوب چیست؟ بدین جهت فلسفه سیاسی ترسیم‌کننده جامعه مطلوب و ارایه‌کننده برنامه جهانی برای سعادت جامعه‌های انسانی در همه زمان‌ها و

مکان‌ها است. (بشیریه، ۱۳۷۴: ۱۷). بنابراین فلسفه سیاسی با تعقل‌ورزی و اثبات عقلی و برهانی از حقیقت و ماهیت پدیده‌های سیاسی شأن وصفی دارد و با ارایه برنامه جهانی و ارایه اصول تحقق نظم مطلوب و ارایه شیوه زندگی و طی راه رسیدن به مطلوب، شأن تجویزی دارد. مانند اینکه چگونه می‌توان به عدالت رسید؟ و ... مراد از اسلام در اینجا دین الهی است که در منابع اولیه اسلام خاصه قرآن و سنت ظهور یافته و اسلام را به صورت منبع معرفتی جامع از هست و نیست‌ها و ارزش‌ها و تکلیف‌ها معرفی می‌کنند و پیام‌آورنده معنا و مفهوم و نظم خاص از حیات و زندگی هستند. به همین جهت آیین خود را بر پایه اجتماع قرار داده‌اند. (طباطبایی، بی تا: ۷، ۱۵۸)

«اسلام عامل تگون اجتماعات بشر و ملاک وحدت آنها را دین توحید و یکتاپرستی قرار داده و وضع قانون را نیز بر همین اساس توحید گذاشته است و در مرحله قانون‌گذاری فقط به تعدیل اراده‌ها، در اعمال و افعال مردم بسنده نکرده است، بلکه آن را با سلسله وظیفه‌های عبادی و معارف حقه و اخلاق فاضله تعمیم و تکمیل کرده است و ضمانت اجرای آن را نیز از یک طرف به عهده حکومت اسلامی و از طرف دیگر، به عهده خود افراد جامعه گذاشته که با یک ترکیب صحیح علمی و عملی و همچنین به نام امر به معروف و نهی از منکر در اجرا و زنده نگه‌داشتن احکام الهی کوشا باشند» (طباطبایی، بی تا: ۷، ۱۸۳).

## فلسفه سیاسی اسلام

فلسفه سیاسی با اتصاف به قید اسلام و به ملاحظه به معانی گوناگونی که از اسلام می‌توان اراده کرد، معانی گوناگونی می‌تواند به خود بگیرد در عین حال که همه آن معانی در اینجا مراد و منظور نیستند؛ بنابراین با ذکر معانی احتمالی معنای موردنظر در مقاله معین می‌شود:

۱. یک معنا از فلسفه سیاسی اسلام، آن است که فلسفه سیاسی اسلام را فقط توجیه فلسفی جامعه‌ای دانسته شود که پس از تنزیل وحی به دست پیامبر اسلام ﷺ در مدینه تکوین یافت و با تأسیس خلافت و دیگر نهادهای سیاسی به صورت جامعه بزرگ جهانی درآمد (نصر، ۱۳۸۲)؛

۲. معنای دوم، فلسفه سیاسی اسلام، آن نوع فلسفه سیاسی‌ای است که در دامن فرهنگ دینی اسلام پرورش یافته باشد نه آنکه این فلسفه و مانند آن به صاحبان ادیان این فلسفه برگردد تا بگوییم اینها فلسفه آورده‌اند. (فلاطوری، ۱۳۸۲)؛

۳. معنای سوم آن است که مبداءالمبادی و علت فاعلی پدیده‌های سیاسی (و غیرسیاسی) خدا

- و عنایت الاهی باشد - در برابر (Cosmos) در فلسفه یونانی - چنانکه ابن‌سینا در کتاب *عیون‌الحکمه* باور دارد که مبادی اقسام سه‌گانه حکمت عملی، حدود و کمالات از دین و شریعت الاهی گرفته شده است. چنانکه وی در حکمت نظری باور دارد مبادی به عهده شرع و استدلال به عهده عقل است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲ و ۳)؛
۴. معنای چهارم آن است که فلسفه سیاسی اسلام، مجموعه آموزه‌های دینی مستند به وحی باشد که درباره حیات سیاسی ارایه شده و بیانگر نظم مطلوب هستند؛
۵. در معنای پنجم فلسفه سیاسی، مجموعه آموزه‌های برهان‌پذیر دینی دانسته می‌شود که موضوع آنها سیاست و پدیده‌های سیاسی است و به عبارت دیگر، فلسفه سیاسی اسلام، تبیین عقلی از آموزه‌های دینی سیاسی ناظر به حیات اجتماعی است و مجموعه این تبیین‌ها در چارچوب معرفتی دینی، نظام منسجمی از مفهومی‌ها را می‌سازند که معرفت بر نظم سیاسی مطلوب را ترسیم می‌کنند و در عین حال استنتاج‌های تجویزی را نیز به همراه دارند (یوسفی‌راد، ۱۳۸۶: ۱۶ - ۱۵)؛
۶. معنای ششم آن نوع معرفت سیاسی است که در حوزه جغرافیای جهان اسلام با ماهیت فلسفی شکل گرفت و فلسفه سیاسی تمدن اسلامی را تأسیس کرد.
- در مقاله معنای مورد نظر، معنای پنجم از فلسفه سیاسی اسلام است (همان).

### امکان فلسفه سیاسی اسلام

- مراد از امکان معرفتی فلسفه سیاسی نیز با توجه به تعریفی که از آن ارایه شد، نبود موانع معرفتی بوده و ناظر به مقام ثبوت و امکان منطقی آن است. در این تحقیق، محقق برای قوت و استحکام ادله خود بحث‌های خود را بر مفروض‌های استوار می‌سازد:
۱. دین اسلام در جایگاه دین جامع و مکتب و منبع معرفت دیده می‌شود به طوری که شامل «هست‌ها» (facts) و «تکلیف‌ها» (obligations) و «ارزش‌ها» (values) است؛
  ۲. هر رشته علمی از جمله فلسفه و فلسفه سیاسی از پیش‌فرض‌های ذهنی و پیش‌آگاهی ذهنی متعاطیان خود اثرپذیری دارد. بنابراین نوع متعلق تأملات فلسفی (سیاسی و غیرسیاسی) و ماهیت آنها متأثر از نوع تلقی‌های فرهنگ‌ها و جامعه‌ها از زندگی و جهان هستی است (فی، ۱۳۸۳: ۱۱۶). به تعبیر برایان فی فاعل شناسا هرگز به‌طور مستقیم به واقعیت دسترسی ندارد چون آنچه می‌نگرد برخاسته از تمایل‌های شخصی، پیش‌فرض و دانش پیشین است (یوسف، ۱۲)، ۱۰۸). هابرماس با تعبیر «جهان زیست» می‌گوید:

«جهان زیست به‌طور شهودی حضور دارد، به این معنا مأنوس و شفاف و در همان حال شبکه‌ای گسترده و محاسبه‌ناپذیر از پیش‌فرض‌هایی است که باید تأدیه شود تا اصولاً یک پاره گفتار دارای معنا، یعنی معتبر یا نامعتبر باشد» (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱۸۵)؛

۳. مراد از دین، دین ناب و خالص نیست. توضیح اینکه دین را از یک دید به سه مرتبه و درجه می‌توان تقسیم کرد:

أ. **دین خالص**: مراد محتوا و متن کتاب مقدس و منابع اصلی نظیر قرآن و سنت است که ناظر به معارف واقعی و احکام و قوانین دینی در علم الاهی هستند؛

ب. **دین دینداران**: تمام شرح‌ها، تفسیرها و تبیین‌ها از قرآن و احادیث است (ملکیان، ۱۳۸۲: ۳۴۶)؛

ج. تمام افعال مسلمانان و مجموعه آداب، تمدن فرهنگ عامه متدینان و عادت‌ها و سنت آنها در طول تاریخ مسلمانان. (یوسفی‌راد، ۱۳۸۶: ۲۴).

در این مقال، دین خالص مراد نیست چون انسان عادی (غیرمعصوم) توانایی دسترسی تام به دین و به لبّ خالص آن را ندارد و نیز افعال مسلمانان مراد نیست چون استعمال کلمه دین درباره افعال مسلمانان و مجموعه آداب و تمدن و فرهنگ عام متدینان و سنت آنها مسامحی است زیرا در موضوع مورد بحث، دین ماهیت معرفتی دارد (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۲۰ - ۱۹).

در دین اسلام آیه‌های الاهی همواره انسان را به تأملات عقلی از زندگی و ماهیت و حقیقت آن و نیز از انسان و باورهایش و از جهان هستی و شناخت آن دعوت می‌کند تا انسان باورهای خود را بتواند با برهانی کردن، تبدیل به معرفت کند. دعوت پیامبران از مردم، دعوت به حق و حقیقت از راه استدلال و منطق بوده است. چنانکه آوردن معجزه از طرف آنها هم به استناد دلیل و برهان بود.

«قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي» (یوسف (۱۲)، ۱۰۸).

«ای رسول ما امت را) بگو طریقه من و پیروانم آن است که خلق را به خدا با بینایی و بصیرت دعوت کنم».

یکی از اهداف دین در اسلام شناخت پیروان دین درباره حقیقت‌های عالم هستی و انسان از راه استدلال و دلیل منطقی بوده و انسان به آن دعوت شده است زیرا که انسان به‌طور فطری بر پذیرش برهانی و عقلی مجهز است (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۲۰ - ۱۹).

«ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» (نحل ۱۶)، (۱۲۵).

مفهوم و مفروض‌هایی که مقدم شد، مبادی تصویری و تصدیقی ادله‌ایی است که در گفتارهای بعدی جهت اثبات فلسفه سیاسی اسلام و عدم وجود مانع منطقی و معرفتی ارایه می‌شود. بحث از امکان و عدم امکان فلسفه سیاسی اسلام به دو جهت ضرورت دارد؛ یکی از آن جهت که آنچه در حوزه تمدنی اسلام به نام «فلسفه سیاسی اسلامی» شکل گرفته است - مؤسس آن فارابی است - از جهت منبع، مبانی و دستگاه معنایی و مفهومی آن، افزون بر وحی و آموزه‌های دینی از فلسفه سیاسی یونانی نیز ارتزاق می‌کند در حالی که فلسفه سیاسی اسلام اگر امکان داشته باشد منبع، مبانی، دستگاه معنایی و مفهومی آن در وحی و آموزه‌های دینی منحصر است؛ دیگر از آن جهت که دنیای جدید به تولید نیازها و پرسش‌های جدیدی برای انسان برآمده و از زندگی دنیوی، حیات سیاسی، سیاست و پدیده‌های سیاسی ماهیتی دیگر معرفی می‌کند؛ از این رو ضرور است مقدمه پاسخ به این پرسش‌ها از دستگاه فلسفی منسجم و متناسب به وحی با طرح بحث امکان فلسفه سیاسی اسلام فراهم آید تا در صورت امکان آن، در کوشش دیگر به امکان وقوعی آن و عرضه نیاز و پرسش‌های آن اقدام شود.

## گفتار نخست

این گفتار مشتمل استدلال بر اثبات امکان فلسفه سیاسی اسلام از راه اصل فلسفه‌ورزی انسان در شرایط گوناگون و در زمان‌ها، مکان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون و عدم اختصاص آن به فرهنگ خاص و از راه امکان فلسفه‌ورزی انسان از موضوع وحی و اثبات حقانیت آن است به همین جهت در قالب دو وجه استدلالی بیان شده‌اند.

## فلسفه‌ورزی و عدم اختصاص آن به جغرافیای خاص

فلسفه‌ورزی به معنای تعقل‌ورزی انسان از موضوع‌ها و مسائلی که زندگی انسان آنها را همواره پیش‌روی خود دارد، ناشی از وجود قوه عاقله در وجود انسان است. این قوه همه آنان که آن را در وجود خود درک می‌کنند و از آن در زندگی خود درک معانی و مسایل کلی و جزئی استفاده می‌کنند، به وجود آن اعتراف دارند اعم از این است که جغرافیای فرهنگ شرق باشد یا غرب و اعم از این است که از حیث مردم‌شناسی سیاه‌پوست باشد یا سفیدپوست.

بنابراین افراد انسانی در فرهنگ‌ها و کشورهای گوناگونی زندگی می‌کنند. هر فرهنگ و جامعه‌ایی از جهان‌بینی و نظام معنایی خاص برخوردار بوده و مردم آن به مفهوم‌ها و مسایل خاص می‌اندیشند.

در فلسفه علوم اجتماعی، اندیشه‌وران و صاحب‌نظران آن تفاوت اساسی میان مطالعه‌های امور انسانی با امور طبیعی قائلند. مفهوم‌سازی در علوم طبیعی از ملاحظه‌های اندازه‌گیری و نظری اندیشه‌ور علوم طبیعی متأثر است که با اندازه‌گیری‌ها به قانون‌های قابل آزمایش و نظریه می‌رسد اما در علوم انسانی مفهوم‌هایی که برای وصف و تبیین فعالیت انسانی استفاده می‌شود باید برخاسته از مطالعه زندگی اجتماعی مورد پژوهش به دست آمده باشد نه فقط از نظریه فلان اندیشه‌ور (فی، ۱۳۸۳: ۱۷۸). بنابراین محیط فرهنگی تعیین‌کننده متعلق تعلق‌ورزی و تفلسف و تولیدکننده مسئله فکری و دغدغه ذهنی فیلسوف است. به همین جهت فیلسوف پرسش و دغدغه‌های ذهنی خود را نه در فضای ذهنی محض و به دور از واقعیت‌های زندگی، مسایل و دغدغه‌های محیط فرهنگی و محیط زمانه خود مطرح ساخته بلکه در محیط فرهنگی زمانه زندگی می‌کند و از آن محیط دغدغه‌دار شده و مسایل مورد تأمل خود را دریافت می‌کند و به همین جهت فیلسوف به زمانه خود تعلق دارد. چنانکه ارسطو - که بحث از علت و معلول وی بیشتر فیزیکی است - در بحث الهیات به محرک نخست می‌رسد اما این‌سینا در محیط اسلامی به ذات مجرد رسیده است و چنانکه کنفوسیوس فیلسوف چینی به پرسش و دغدغه‌ای دیگر و لائوتسه به امری دیگر می‌رسد.

بنابراین فلسفه محض اگرچه در اصل تعقل و پرسش از چیستی کردن اشیا و پدیده‌ها هیچ نوع کثرتی در آن راه ندارد اما فلسفه‌ها به اعتبار محیط فرهنگی و جامعه‌های گوناگون متعدد شده و پسوندهای ایرانی، ایرانی - اسلامی، هندی، اسلامی، مسیحی، یهودی و ... به خود می‌گیرند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۲۵ - ۲۴)

اسلام در جایگاه یک دین که حاوی معارف و آموزه‌های هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه و نیز حاوی مجموعه‌ایی از باید و نبایدهای تکلیفی و ارزشی است؛ جهت تنظیم حیات دنیوی و زندگی سیاسی اجتماعی، مسایل خاصی را در حوزه حیات دنیوی و رسیدن به کمالات معنوی تولید کرد. عقل بشری می‌تواند با مبانی مستنبط از متن‌ها و منابع اولیه دین،



مسائل خاصی را که وحی برای زندگی دنیوی و کمالات معنوی تولید کرده، تعقل‌ورزی کند و به پرسش از چیستی و حقیقت و ماهیت آنها برآید. در این صورت آموزه‌های وحیانی ناظر به حیات دنیوی با تعقل و چیستی‌شناسی از چیستی و حقیقت آنها، از حالت باور دینی و اعتقادی به معرفت سیاسی تبدیل می‌شوند و در قالب فلسفه سیاسی اسلام که مستنبط از منابع اولیه بوده، قابل عرضه می‌شوند.

### حجیت عقلی وحی و اعتبار فلسفه سیاسی اسلام

وجه دیگر امکان فلسفه سیاسی اسلام در گفتار نخست، از راه حجیت عقلی دادن به وحی و اثبات حقانیت آن است. اگر بتوان با عقل، حق‌بودن وحی و معارف وحیانی را ثابت کرد تمام آموزه‌های وحیانی، حقانی و اثبات‌پذیر می‌شوند در این صورت هر آنچه وحی و آموزه‌های وحیانی به بیان چیستی و حقیقت زندگی و انسان و نیازهای آن از جمله سیاست حق، عدالت، راهبری انسان به سوی حق برآیند حق هستند و فلسفه سیاسی نیز مانند فلسفه نظر به حقانیت پدیده‌ها اجتماعی و سیاسی دارد و چنین حقانیتی از راه حقانیت خود وحی تحصیل می‌شود. بیان مطلب آن است که در جهان‌بینی و فلسفه اسلامی جهان امکانی و عالم ممکنات از مبدأ و منتهای کمالی برخوردارند یعنی جهان هستی ماهیتی «از اویی» و «به سویی اویی» دارد. از سوی دیگر خداوند بر همه موجودات ممکنی فیاض علی‌الاطلاق است و به هر نوعی از انواع موجودات بسته به استعداد کمالی‌اش تفضّل و عنایت دارد بنابراین جهان هستی، جهانی هدف‌دار و جهت‌دار، غایت‌مدار است (مطهری، ۱۳۶۹: ۲، ۲۳۳ و ۲۳۵).

این عنایت در همه موجودات عالم به صورت اصل هدایت عامه به شکل غریزی و ذاتی، لازمه عقلی جهان‌بینی (همان: ۲، ۱۵۵) و فلسفه اسلامی بوده و یک ضرورت عقلی برای آن است اما وحی به معنای ارسال سلسله پیامبران خاصه پیامبر اسلام ﷺ به صورت هدایت خاصه حیات انسانی و به صورت عالی‌ترین درجه وحی نیز لازمه و ضرورت عقلی جهان‌بینی و فلسفه اسلامی برای رسیدن انسان به هدف و غایتی که در این جهان‌بینی و فلسفه برای وی تعیین شده، است (همان: ۲، ۱۵۵ و ۲۳۵). ابن‌سینا حقانیت و ضرورت وحی را با حد وسط قرار دادن احتیاج انسان به هدایت و تشریح الاهی از یک‌سو و عنایت الاهی به هدایت انسان از سوی دیگر وارد شده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۲۲). به همین

جهت پیامبران همواره کوشیده‌اند مردم را از راه استدلال و منطق به حق و حقیقت دعوت کنند و آوردن معجزه هم از طرف آنها به استناد دلیل و برهان عقلی بود (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۷). چنانکه قرآن کریم دعوت خود را در معرفت به مبدأ و معاد و مسایل اساسی ماورای طبیعت از راه استدلال و ادله روشن استفاده می‌کند (یوسف (۱۲)، ۱۰۸).

در این صورت در کنار حقانیت وحی، آنچه را که وحی و آموزه‌های وحیانی به همراه خود دارد مانند آنچه که ناظر به حیات دنیوی و ماهیت و سرانجام آن و احکام آن است، آنها نیز حق هستند و چون فلسفه سیاسی مانند فلسفه در شأن وصفی خود با آنچه حق است، سروکار دارد و به تأمل عقلی از آنها بر می‌آید. در این صورت آنچه را وحی الهی در توجه‌اش به حیات دنیوی و مدیریت و هدایت آن تا رسیدن به کمال آن، حامل آن است، همان فلسفه سیاسی اسلام تلقی می‌شود و چون به‌طور اجمال بخشی از آموزه‌های وحیانی به حیات دنیوی و حیات جمعی و مدیریت و هدایت آن به سمت و سوی خاصی ناظر است، امکان داشتن فلسفه سیاسی اسلام (گرفته‌شده از متن وحی) امری غیرمنطقی به‌نظر نمی‌رسد و ذاتاً مانعی برای آن وجود ندارد.

## گفتار دوم

در این گفتار پایه استدلالی اثبات فلسفه سیاسی اسلام جامعیت دین فرض شده، هر چند دو وجه استدلالی برای آن ارایه شده است. در این دو وجه یکبار جامعیت به معنای شمول دین اسلام بر مجموع هست و نیست‌ها و باید و نبایدها است و یکبار به معنای توانایی دین اسلام بر پاسخ‌دهی به رابطه‌های حوزه‌های چهارگانه انسان است.

## جامعیت دین و فلسفه سیاسی اسلام

در این مقال دین اسلام در جایگاه منبع معرفت شناخته می‌شود و معرفتی را صورت‌دهی می‌کند که در آن حقایق اشیا و پدیده‌های عالم هستی و انسان و زندگی مادی و معنوی معرفی می‌شوند و به تعبیری اسلام هم آورندهٔ تعلیمات جدی درباره جهان، انسان و اجتماع است و هم با آوردن اصول و مبادی استدلال‌ها و تفکرهای خاص، آورندهٔ طرز تفکر و نحوه اندیشیدن خاص است (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۶، ۴۲۵ - ۴۲۴). چنانکه این جامعیت از حیث وجود هماهنگی میان حوزه عمل و نظر و ساحت دنیوی و اخروی و

مادی و معنا در اسلام و قرآن کریم وجود دارد (اسعدی، ۱۳۷۷: ۳) و خاستگاه چنین معارفی وحی الاهی است و در عین حال به علت شمول دین بر هست و نیست‌ها و باید و نبایدها و ارزش‌ها و به علت اینکه معارف وحیانی، معارف قطعی و تعیینی هستند، دین به تعلیم آنها به پیروانش نیز بر می‌آید. در اندیشه اسلامی، اسلام نام دین خداست که تمام پیامبران برای آن مبعوث شده‌اند بدین معنا که صورت جامع و کامل دین خدا به وسیله خاتم پیامبران حضرت محمد ﷺ به مردم ابلاغ شد و نبوت پایان یافت (همان: ۲، ۲۲۵). چنین دینی طرحی برای نجات، رهایی، کمال و سعادت بیشتر ارایه می‌دهد و افزون بر آن یک سلسله ارزش‌ها و یک‌سری تکلیف‌ها (باید و نبایدها) را برای تهذیب نفس و تنظیم زندگی می‌آورد (همان: ۲، ۲۲۶). ارزش‌ها و باید و نبایدهایی که بر نوعی نگرش خاص هستی‌شناسانه از هستی و جهان و جامعه و انسان مبتنی است. این نوع ابتدا، مفهوم‌های خاصی را در حوزه حیات اجتماعی مثل عدالت، احسان، نیکی، ولایت، امت و ... می‌آورد و در رسیدن به چنین ارزش‌هایی بایسته‌های تکلیفی را جهت اتصاف نفس به آنها به ارمغان می‌آورد.

از آنجا که هر دانشی باید گزاره‌های علمی خود را در درون چارچوب نظری و مفهومی صورت دهد (فی، ۱۳۸۳: ۱۲۳ و ۱۳۶) فلسفه سیاسی نیز به صورت رشته علمی و دانشی تأملات فلسفی و عقلی خود را در چارچوب مفهوم‌های دین اسلام می‌تواند صورت‌دهی کند و آن‌طور که اشتراوس فلسفه سیاسی را تبدیل باور سیاسی به معرفت سیاسی می‌داند (رضوانی، ۱۳۸۵: ۳۵) آنها را از باور سیاسی دینی از مانند حکومت، عدالت به معرفت سیاسی اثبات‌پذیر تبدیل کند. در عین حال به حکم اینکه هر نوع زندگی و نظم سیاسی به حکم عقل و ضرورت عقلی نیازمند قواعد و مقررات تنظیم زندگی است و به حکم اینکه در هر فلسفه سیاسی و از جمله فلسفه سیاسی اسلام، دست‌یافتن به کمالات نفسانی و نوع و ماهیت تکلیف‌ها و ارزش‌ها بر نوع و ماهیت رویکرد هستی‌شناسانه و جهان‌شناسانه مبتنی است، بنیان‌های هستی‌شناسانه فلسفه سیاسی اسلام، ارزش‌ها و تکلیف‌های مبتنی بر آنها را مقبول و وجود آنها را واجب کرده و به کلیت آنها یک ضرورت عقلی می‌دهد هر چند در جزئیات، دسته‌ای از احکام تابع مقتضیات زمان و مکان هستند.

«همان‌طور که انسان یک رشته احکام و مقررات ثابت و پابرجا که به اقتضای نیازمندی‌های ثابت طبیعت و یک‌نواختی وی وضع می‌شود، لازم دارد، همچنین به یک رشته مقررات قابل تغییر و تبدیل نیازمند است و هرگز اجتماع از اجتماعات انسانی بدون این‌گونه

مقررات حالت ثبات و بقا را به خود نخواهد گرفت» (طباطبایی، بی تا: ۴۱).

بنابراین فلسفه سیاسی که دو شأن وصفی و تجویزی دارد، با شأن وصفی خود به تعقل‌ورزی و برهانی کردن مفهوم‌های مانند پیامبر و ریاست آنکه دین اسلام برای حیات و زندگی دنیوی آورده، پرداخته و با شأن تجویزی و وضعی خود و تجویز کلیت احکام و تکالیف آورده شده از سوی وحی، جزئیات آنها را به علم فقه و می‌گذارد (فارابی، ۱۳۶۴: ۱۱۳ - ۱۱۴؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۴۰).

### توانمندی دین و فلسفه سیاسی اسلام

ادعای توانمندی دین در پاسخگویی به پرسش‌های اساسی فلسفه سیاسی متوقف بر یک‌سری پیش‌فرض‌های تفسیری و هرمنوتیکی در رجوع به متن‌های دینی است به‌طوری که اگر این پیش‌فرض‌ها درباره نقش دین فرق کند، کارکرد آن نیز فرق می‌کند. در این موضوع، قلمرو آموزه‌های دینی شامل حیات دنیوی و اخروی است. چنانکه کارکرد آن به امور فردی و جامعه ناظر است اما اگر دین فقط یک‌سری توصیه‌های ناظر به امور فردی باشد و در نظر به جامعه نگاه تبعی داشته باشد، دیگر نمی‌توان در آن از فلسفه سیاسی سخن گفت.

در این چشم‌انداز به دین به‌عنوان منبع معرفتی نظر افکنده می‌شود و برای آن توانمندی بالقوه و بالفعل برای پاسخ‌دهی و تنظیم رابطه‌های انسان در حوزه‌های چهارگانه انسان با خود، انسان با هم‌نوع خود، انسان با خدا و انسان با جهان قائل می‌شود هر چند مقام بحث از توانمندی و قابلیت بالفعل آن، در مقام اثبات فلسفه سیاسی اسلام مطرح می‌شود و مقام اینجا مقام ثبوت است. در این پیش‌فرض و در مقام ثبوت اولاً دین نقش وصفی درباره رابطه‌های اجتماعی و از جمله رابطه‌های سیاسی، اقتصادی و حقوقی دارد و ثانیاً به تبع آن، نقش توصیه‌ای هم دارد یعنی دین به همه اموری که انسان در ارتباط‌های چهارگانه خود در دو قلمرو «چنانکه هست» و «چنانکه باید» دارد، پاسخ‌گو است (جعفری، ۱۳۷۸: ۱۰۹). اما در نگاه سکولار از دین دیگر نمی‌توان برای آن کارکرد اجتماعی قائل شد (یوسفی‌راد، ۱۳۷۹: ۲۰۸).

در انسان‌شناسی دینی «خود انسانی» مورد توجه قرار گرفته و دارای فطریات و ابعاد گوناگون از جمله شأنیت جانشینی خدا بر روی زمین می‌شود و خودی که اگر در مسیر توحید قرار گیرد به سعادت ابدی دست می‌یابد (نصری، ۱۳۷۹: ۳۰۰). چنانکه در این نوع انسان‌شناسی هم رابطه خاصی برای رابطه انسان با خدا و جهان ترسیم شده و هم در

نسبتش با هم نوعان خود، موجودی مسؤول و متعهد دانسته می شود و در فعلیت رساندن استعدادهای کمالی خود و دستیابی به سعادت نیازمند به همکاری و همیاری است. حال فلسفه سیاسی با طرح پرسش های اساسی خود درباره نیازهای انسان در حوزه های گوناگون ارتباطی انسان از متن دین اسلام، پاسخ دریافت می کند و این پاسخ ها به صورت فلسفه سیاسی اسلام تلقی می شوند.

### گفتار سوم

این گفتار مشتمل بر امکان فلسفه سیاسی اسلام با سه وجه است. یکی از راه الزام های فلسفه سیاسی و دوم و سوم از راه رابطه هایی که فلسفه سیاسی با دین در جایگاه چارچوب تغذیه دهنده به علم و فلسفه برقرار می سازد و با وحی در جایگاه تامین کننده بخشی از نیازهای معرفتی خود مربوط است.

### فلسفه سیاسی و الزام های آن

هر نوع نظم سیاسی که بتواند حاکم بر یک جامعه سیاسی باشد و آن را به سوی هدفی خاص رهبری کند، نیازمند آن است که چنین نظمی در چارچوب معرفتی خاص و دستگاه مفهومی خاص تعریف داشته باشد به طوری که در این دستگاه برخی مفهومی ها، به صورت مفهومی های کلیدی و اساسی، و برخی به صورت مفهومی های فرعی تلقی می شوند. از سوی دیگر فلسفه سیاسی، فلسفه ورزیدن و تعقل کردن از آن نوع نظم سیاسی است که جامعه سیاسی با دستگاه مفهومی و اعتقادی خاص، آن را مطلوب خود تلقی می کند و در آرزوی رسیدن به آن است و به عبارتی فلسفه سیاسی با پرسش از چیستی امور، در پی تعیین ملاک ها و مبانی قابل اتکایی برای تشخیص درستی یا نادرستی این امور است (منوچهری، ۱۳۸۰: ۶۰) تا آنچه را درست است در زندگی سیاسی تجویز کند در این صورت دین اسلام چنانکه در پیش فرض های بحث گذشت، در جایگاه یک منبع معرفتی و دین اجتماعی، حامل نظم خاصی از زندگی دنیوی به عنوان سعادت دنیوی بوده و فلسفه می تواند آن را مورد تعقل فلسفی خود قرار داده و چیستی آن را تحلیل و تبیین کند و نیز بایسته های اخلاقی و تکلیفی آن را در ارتباط مستقیم با ماهیت و غایت نظم سیاسی و رسیدن به آن قرار دهد تا حاصل آن به صورت فلسفه سیاسی اسلام مطرح شود. چنانکه

همین فلسفه زمانی که در یونان مورد علاقه یونانیان قرار می‌گیرد، ترسیم‌کننده نظم سیاسی خاصی می‌شود که برگرفته از «Cosmos» و جهان تفسیر شده خاصی است که یونانیان بدان باور داشتند و به نام فلسفه سیاسی یونانی تلقی شد.

### ارتباط فلسفه سیاسی با دین

فلسفه و فلسفه سیاسی می‌توانند یک فهم فلسفی از ماهیت واقعیت غایی مانند واجب‌الوجود در فلسفه و سعادت حقیقی در فلسفه سیاسی ارائه دهد. به عبارتی فلسفه سیاسی در ساختن حقایق غایی می‌کوشد نه واقعیت‌های موجود (همان). در این صورت چنین امری هم به صورت موضوعی برای کمال مطلوب مطرح می‌شود چنانکه در فلسفه لیبرالیسم «موضوع آزادی» چنین ویژگی را دارد و هم خود نظام ارزشی را در پی دارد تا راه و رسم زندگی را جهت رسیدن به آن کمال مطلوب به انسان‌ها بیاموزد (دیوید، ۱۳۸۳: ۵۵ - ۵۴).

نتیجه این نوع نسبت میان فلسفه سیاسی و دین به این امر می‌انجامد که فلسفه ارائه‌دهنده بینشی صحیح از آنچه واقع است و فلسفه سیاسی ارائه‌دهنده نظمی مطلوب و سعادت‌آور و ارائه‌دهنده نظام ارزشی جهت تعیین راه و رسم زندگی می‌شود.

اسلام نیز که به عنوان دین جامع و شامل «آنچه هست» و «آنچه بایسته است» و تمام جوانب نیازهای انسان است (مطهری، ۱۳۶۹: ۲، ۶۴ - ۶۳)، می‌تواند موضوع تأمل فلسفه سیاسی از «هست»‌های سیاسی و از آنچه «بایسته» است، واقع شود تا از سعادت و نظم مطلوبی که اسلام برای انسان به ارمغان آورده، تفسیر عقلی و توجیه مطلوبی صورت گیرد و همگان پذیرای آن شوند و هم اصول اساسی نوع این نظم مطلوب و راه و رسم‌های رسیدن به آن را در دستگاه فلسفی از سوئی و در مجموعه حقوق و رسوم از سوی دیگر ترسیم کند.

### وحی در یاری فلسفه سیاسی

در متن‌های دینی، عقل اگرچه یکی از منابع معرفتی شناخته شده است اما در عین حال محدودیت در میزان و توانایی معرفت کامل از پی‌بردن به حقیقت و ماهیت اشیا و ناتوانی در پاسخ کامل به پرسش از چیستی و چرایی اشیا از جمله چیستی و چرایی سیاست و پدیده‌هایی سیاسی دارد.

فیلسوفان اسلامی نیز متأثر از مبانی اعتقادی و دینی خود به چنین ناتوانی اذعان دارند

(طباطبایی، بی تا: ۲، ۱۱۸ و ۱۴۷ - ۱۴۸ و ۱۵۲). فارابی در *احصاء العلوم* در بحث علم کلام نظر متکلمان را از عجز خرد و عقل انسانی در درک اسرار الاهی در نظرات شرایع و رسیدن به حقیقت آنها ذکر می کند و بدون اظهار نظر درباره دیدگاه آنها از کنار آن می گذرد (فارابی، همان: ۱۱۵).

جلال الدین دوانی از فیلسوفان اسلامی در تعیین توانایی و عدم توانایی عقل، باور دارد که عقل انسانی ناتوان از درک علل و تفصیل احکام شرعی است و فقط می تواند اجمالی از کلیت و ضرورت آنها را درک کند (دوانی، بی تا: ۷۹).

به هر حال عقل توانایی طرح پرسش از چرایی اشیا و پاسخ آنها را دارد و چرایی ها را در پرسش از ضرورت و عدم ضرورت اشیا و پدیده های سیاسی و غیر سیاسی و پرسش از ضروریات و لوازم های ذاتی اشیا، و امور سیاسی و غیر سیاسی و به عبارتی در پرسش از علل اربعه اشیا، امور سیاسی و غیر سیاسی، غایات، جایگاه و خاستگاه آنها طرح می کند. محسن مهدی ابعاد درک عقل را در سه حوزه اصول اولیه نظری (مبادی اولیه معرفت نظری) و اصول اولیه عملی (ارزش ها و اخلاقیات) و فنون در صناعات اولیه می داند. (مهدی، بی تا: ۱۲).

از سوی دیگر وحی در جایگاه منبع معرفت غیر بشری آنچه را که عقل توانایی درک آن را ندارد، به معرفی و بیان چیستی و ماهیت امور از جمله پدیده سیاست، سعادت، عدالت و دیگر پدیده های سیاسی برمی آید و بشر عادی (غیر معصوم) به میزان توانایی درک از وحی از راه فهم آیه ها، به کسب و دریافت این نوع معرفت برمی آید.

حال فلسفه سیاسی در کنار شأن تجویزی اش، با تأمل عقلی که از سیاست و پدیده های سیاسی دارد، به پاسخ به چرایی های پدیده های سیاسی می رسد و در رسیدن به حقیقت و ماهیت حقیقی اموری مانند: عدالت، سعادت، سیاست و ... به وحی رو می آورد تا در کنار طرح پرسش عقل در ضرورتی که امور سیاسی مانند: ضرورت عدالت و چرایی نیاز به آن و ضرورت سیاست و چرایی نیاز به آن، ضرورت سعادت و چرایی نیاز به آن و ... و پاسخی که خود به آن پرسش ها دارد، به ماهیات آنها نیز از راه وحی و فهم از آن برسد در این صورت فلسفه سیاسی به عنوان رشته معرفتی اگرچه در فهم سیاست و پدیده های سیاسی، در پاسخ به پرسش چرایی آنها از عقل کمک می گیرد، اما در پی بردن به حقیقت آنها فقط باید از وحی یاری بطلبد و بدین شکل با معنایی که از اسلام شد و با توجه به نقش معرفتی وحی نه تنها سخن از امکان فلسفه سیاسی اسلام، سخنی غیر منطقی و با مانعی روبه رو نیست بلکه فلسفه سیاسی اسلام یک امر ضرور تلقی می شود.

## نتیجه‌گیری

ادعا بر آن بود که دین اسلام در جایگاه منبع معرفتی و شامل بر مجموعه «هست و نیست»ها و «باید و نباید»ها قابلیت آن را دارد که تبیین عقلی از آموزه‌های وحیانی آن صورت گرفته و در دستگامی از معانی و مفهومی‌هایی جدا از «فلسفه سیاسی اسلامی» به نام «فلسفه سیاسی اسلام» - هر چند با وجود اشتراکاتی میان آن دو - عرضه شود و هیچ‌گونه مانع معرفتی و منطق بر سر راه آن وجود نداشته باشد.

این ادعا از راه ادله سه‌گانه به اثبات رسید. دلیل نخست با احتمال بر دو وجه استدلالی آن، روشن شد که اولاً این‌گونه نیست که فلسفه‌ورزی از زندگی و نظم سیاسی و تعقل‌ورزی از مفهومی‌هایی که مورد پرسش فلسفی واقع می‌شوند به سرزمین یا فرهنگی خاصی مثل یونان اختصاص داشته باشد ثانیاً فلسفه و فلسفه سیاسی برخلاف کلام که در مقام دفاع از امری برمی‌آید، در مقام اثبات حقانیت امور، وقایع و پدیده‌ها است اعم از اینکه این امور در مذهبی خاص مطرح شوند یا خارج از آن و اثبات حقانیت وحی در اسلام اثبات فلسفه سیاسی اسلام است.

در دلیل دوم پایه استدلالی اثبات فلسفه سیاسی اسلام از دو راه جامعیت دین به معنای شمول دین اسلام بر مجموع «هست و نیست»ها و «باید و نباید»ها و به معنای توانایی دین اسلام در پاسخ‌دهی و تنظیم رابطه‌های چهارگانه انسان در رابطه خود با خدا، طبیعت، خود و هم‌نوع خود هستند و فلسفه سیاسی در جایگاه رشته علمی و دانشی که نیازمند به چارچوبی معرفتی است که در آن تغذیه شود، تأملات فلسفی و عقلی خود را در چارچوب مفهومی‌های دین اسلام می‌تواند صورت‌دهی کند و نیز می‌تواند پرسش‌های اساسی را که انسان همواره با آنها روبه‌رو است، از متن‌های اولیه اسلام و آموزه‌های وحیانی در حوزه‌های چهارگانه رابطه‌های انسان دریافت کند.

دلیل سوم از راه الزام‌های فلسفه سیاسی به صورت دانش بشری و از راه رابطه‌های که فلسفه سیاسی با دین اسلام در جایگاه چارچوب تغذیه‌دهنده به علم و فلسفه و با وحی به‌عنوان اینکه بخشی از نیازهای معرفتی بشر را در شناخت حقایق و چیستی امور سیاسی مانند: عدالت، سعادت تأمین می‌کند، اثبات فلسفه سیاسی اسلام را نتیجه داد.



## منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۰ش، دفتر عقل، ج ۱، تهران: طرح نو، اول.
۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵ش، «فلسفه اسلامی: هستی و چیستی، گفتگو با استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی»، مجله نقد و نظر، تهران: ش ۴۲ - ۴۱.
۳. ابن سینا، ۱۴۰۰ق، عیون الحکمه، بی جا: بیدار.
۴. ابن سینا، بوعلی، ۱۳۷۰ش، تسع رسائل، شرح مصطفی نورانی، بی جا: مؤسس مکتب اهل البيت (علیهم السلام).
۵. اسعدی، مرتضی، ۱۳۷۷ش، ایران، اسلام، تجدد، تهران: طرح نو.
۶. اشتراوس، لئو، ۱۳۷۳ش، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. بشیریه، حسین، ۱۳۷۴ش، جامعه‌شناسی سیاسی، تهران: نشر نی.
۸. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۸ش، فلسفه دین، تدوین عبدالله نصری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، دوم.
۹. دوانی، جلال‌الدین، بی تا، اخلاق جلالی، بی جا، بی نا.
۱۰. دیوید.ای، پیلین، ۱۳۸۳ش، مبانی فلسفه دین، گروه مترجمان، قم: بوستان کتاب.
۱۱. رضوانی، محسن، ۱۳۸۵ش، لئواشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (علیه السلام).
۱۲. سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۵ش، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، بی تا، المیزان، ۲، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۴. \_\_\_\_\_، بی تا، اسلام و انسان معاصر، قم: انتشارات رسالت.
۱۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹ش، علی و فلسفه الهی، ترجمه ابراهیم سیدعلوی، بی جا: نشر مطهر.
۱۶. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۳ش، اخلاق ناصری، تصحیح علی رضا حیدری و مجتبی مینوی، تهران: خوارزمی، چهارم.
۱۷. فارابی، ابونصر، ۱۳۶۴ش، احصاء العلوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، دوم.

۱۸. فلاطوری، عبدالجواد، ۱۳۸۲/۵/۱، روزنامه همشهری.
۱۹. فی، براین، ۱۳۸۳ش، پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۲۰. کاظمی، علی اصغر، ۱۳۷۶ش، بحران نوگرایی، تهران: قومس.
۲۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹ش، مجموعه آثار، ۲ و ۱۶، تهران: صدرا.
۲۲. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۲ش، «روش‌شناسی در علوم سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۲.
۲۳. منوچری، عباس، ۱۳۸۰ش، نظریه‌های انقلاب، تهران: سمت.
۲۴. مهدی، محسن، بی تا، «مدینه فاضله فارابی»، مجموعه مقالات سمینار تاریخ علم و نقش دانشمندان ایران، بی جا، بی تا.
۲۵. نصر، سیدحسین، ۱۳۸۲/۵/۱۳، روزنامه همشهری.
۲۶. نصری، عبدالله، ۱۳۷۹ش، انتظار بشر از دین، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، دوم.
۲۷. هابرماس، یورگن، ۱۳۸۴ش، نظریه کنش ارتباطی، ۲، ترجمه کمال پولادی، تهران: مؤسسه انتشاراتی روزنامه ایران.
۲۸. یوسفی‌راد، مرتضی، ۱۳۸۶ش، امکان فلسفه سیاسی اسلام، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.