

# توانایی‌های سیاسی فلسفه اسلامی

احمد بستانی\*

## چکیده

نوشتار حاضر که به بحث از توانایی‌های فلسفه اسلامی در حوزه سیاست می‌پردازد، این پرسش را محور قرار می‌دهد که آیا فلسفه اسلامی استعداد و قابلیت ورود به حوزه سیاست یا پرداختن به مباحث فلسفه سیاسی را دارد؟ در این راستا، ضمن تبیین معنا و مفهوم «فلسفه سیاسی اسلامی» و اشاره به جایگاه فلسفه اسلامی در میان دانش‌های اسلامی، نسبت فلسفه اسلامی و تاریخ تمدن اسلامی به‌ویژه در ایران، مورد بحث قرار گرفته است.

در ادامه، ضمن اشاره اجمالی به تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی، دیدگاه‌ها و رویکردهای مختلف اندیشمندان معاصر در باب فلسفه سیاسی اسلامی و توانایی‌های آن تحت عنوان قائلان به انحطاط، امتناع و توانایی سیاسی فلسفه اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است و به اختصار به شرایط، منطق و شیوه تولید فلسفه سیاسی در عصر حاضر نیم‌نگاهی افکنده است.

## کلیدواژه‌ها

فلسفه سیاسی، فلسفه سیاسی اسلامی، انحطاط، امتناع، توانایی فلسفه اسلامی.

۲۷



توانایی‌ها

توانایی‌های سیاسی فلسفه اسلامی

## ۱. مفهوم فلسفه سیاسی اسلامی

تعاریف مختلف و متفاوتی از فلسفه ارائه شده است و البته در طول تاریخ تفکر نیز طرز تلقی‌ها از فلسفه دگرگونی‌های بسیار داشته است. در این تردیدی نیست که سابقه فلسفه به معنای تأملی منسجم و عقلانی به یونان باستان و به‌طور ویژه به سقراط و افلاطون باز می‌گردد.

فلسفه را بیشتر باید شیوه‌ای خاص در نگرش به پدیده‌های عالم دانست. بنابراین، اگر موضوع بررسی ما امور سیاسی باشند، آن‌گاه می‌توان از دانشی به نام «فلسفه سیاسی» سخن گفت. لئو اشتراوس فلسفه سیاسی را تلاشی برای جایگزین ساختن دانش به ماهیت امور سیاسی به‌جای باور به آنها می‌داند.<sup>۱</sup> این تعریف بر تلقی افلاطون از فلسفه سیاسی که بر تمایز معرفت‌شناختی دانش و پندار تکیه دارد، منطبق است؛ تمایزی که خود بر دوالیسم وجودشناختی عوالم معقول و محسوس مبتنی است. همان‌گونه که هانا آرنست خاطر نشان کرده است تاریخ فلسفه سیاسی با جمهور افلاطون که به دوری جستن از محسوسات و عطف نظر به عالم معقول حکم می‌نمود، آغاز می‌شود.<sup>۲</sup> تا پیش از فلسفه افلاطون، اندیشه یونانی صبغه‌ای اسطوره‌ای داشت. درک اسطوره‌ای از طبیعت، پایه هستی‌شناسی قدیم را تشکیل می‌داد. بر اساس درک اسطوره‌ای، آنچه به گذشته مربوط می‌شود، دارای اعتبار و حقانیت است. افلاطون، برای نخستین بار، با این تصور اسطوره‌ای به مخالفت برخاست. لئو اشتراوس در این باره می‌نویسد:

در آغاز ریشه مرجعیت در سنت نیاکان دانسته می‌شد. کشف مفهوم طبیعت [فوزیس] حیثیت این سنت نیاکانی را فرو می‌ریزد. فلسفه چیزهای مربوط به سنت نیاکان را رها می‌کند تا به چیزهای خوب، چیزهای فی‌نفسه خوب، به چیزهایی که طبق طبیعت خوبند برسد.... طبیعت بر هر سنتی مقدم است و بنابراین، از هر سنتی ارجمندتر است.... فلسفه با ویران کردن پایه‌های سنت نیاکان به این حقیقت ادعان می‌آورد که طبیعت بالاترین مرجع قدرت است.<sup>۳</sup>



بنابراین، با ظهور فلسفه طبیعت جای سنت کهن را می‌گیرد. این تلقی از طبیعت برای نخستین بار از سوی افلاطون مطرح شد.<sup>۴</sup> و به‌مثابه ملاک و معیاری ثابت و کیهانی که مستقل از اراده آدمی است، مطرح گشت. از آن‌جا که حکمای یونانی شهر را جزئی از نظام عالم و دارای حیثیتی وجودی می‌دانستند، همان اصولی را بر حیات سیاسی و روابط انسانی حاکم می‌دانستند که بر کل هستی حاکم بود.<sup>۵</sup> بدین‌سان شهر باید تابع نظم کیهانی یا فوزیس شود و در همین جاست که مفهوم هنجار و شکاف آن با واقعیت محسوس در فلسفه یونانی پدیدار می‌شود. نتیجه این امر در فلسفه سیاسی تدوین پرسش از بهترین نظام سیاسی به‌مثابه اساسی‌ترین مسئله فلسفه سیاسی بود.<sup>۶</sup> این نگرش امکان فرارفتن از واقعیت موجود و بحث در باب نظام سیاسی مطلوب و جامعه آرمانی را به فلسفه سیاسی بخشید.

۲۹



نظر

توانایی‌های سیاسی فلسفه اسلامی

با ارسطو فلسفه سیاسی یونان به اوج خود رسید. ارسطو با طرح تقدم منطقی شهر بر افراد و مدنی بالطبع بودن انسان، به تدوین مفهوم کلیدی «مصلحت عمومی» پرداخت که باید آن را از دیگر نشانه‌های تأسیس فلسفه سیاسی به حساب آورد. ارسطو برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، اصطلاح «فلسفه سیاسی» را در کتاب سیاست به کار گرفت.<sup>۷</sup> تفاوت مهم فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو در این بود که برخلاف افلاطون - که عالم محسوس را جهان سایه‌ها دانسته و ارزش چندانی برای آن قائل نبود - ارسطو به آن توجه نشان می‌داد و به همین جهت است که او در اخلاق نیکوماخوس میان امور تغییرپذیر بشری و امور تغییرناپذیر تفاوت و تفکیک قائل شده و نخستین را موضوع دانش ویژه‌ای دانست که بعدها به «حکمت عملی» مشهور شد. چنین تفکیکی نمی‌توانست برای افلاطون معنایی داشته باشد؛ چرا که به گمان وی علم به حقایق عالم مُثُل - از آن‌جا که این حقایق ثابت‌اند - برای فیلسوف سیاسی کفایت می‌کند. از نظر وی اساساً علم واقعی نمی‌تواند به امور متغیر تعلق گیرد. اما ارسطو معتقد بود که حوزه متغیر امور بشری را نمی‌توان بر مبنای حکمت نظری درک کرد.<sup>۸</sup> جانشینان ارسطو در عصر هلنیسم، حکمت عملی را به سه شاخه اخلاق، تدبیر منزل و سیاست تقسیم نمودند. در فلسفه ارسطویی، سیاست عالی‌ترین جزء حکمت عملی است که غایت آن از تمام غایت‌ها برتر است.



حکمای اسلامی، فلسفه را تشبیه به خداوند به قدر طاقت بشری تعریف کرده‌اند؛ تعریفی که به ظاهر از افلاطون گرفته شده است.<sup>۹</sup> «علم به اعیان اشیاء» و «تبدیل انسان به عالمی عقلی متناظر با عالم عینی» نیز از دیگر تعاریف رایج در آثار حکمای اسلامی است. هرچند برخی از پژوهش‌گران واژه «حکمت» را مناسب‌تر دانسته و معتقدند که فلسفه به عنوان تأمل عقلی صرف، بیشتر به یونانیان و پیروان غربی آنها اختصاص دارد و برای تفکر شرقی - اسلامی که در آن دریافت ویژه‌ای از خرد وجود دارد، فلسفه به معنای دقیق آن امکان تحقق ندارد. برای نمونه، هانری گربن اصطلاح حکمت الاهی (theosophie) را مناسب‌تر می‌داند.<sup>۱۰</sup> رویکرد کربن و سنت‌گرایانی چون سیدحسین نصر بر تمایز میان دو گونه عقل مبتنی است که در زبان‌های اروپایی با دو واژه reason و intellect بیان می‌شوند. نخستین واژه به معنای خرد مستقل بشری است و دومی معنای وسیعی از خرد را در نظر دارد که با شهود و امر قدسی در پیوند است. تلقی فلسفه اسلامی به (تئوسوفی) تنوزوفی البته در بین متخصصانی چون مهدی حائری، حسین ضیائی مورد مخالفت قرار گرفته است. اینان بر عقلی بودن فلسفه اسلامی پای فشرده و معتقدند که آن را باید مستقل از کلام و یا شهود دانست.<sup>۱۱</sup>

اما فلسفه سیاسی در حوزه علوم اسلامی چه تعریف و جایگاهی دارد؟ برای نخستین بار ارسطو بود که این اصطلاح را جعل نمود و فارابی در کتاب التنبیه علی سبیل السعادة که تأثیر اخلاق نیکوماخوس ارسطو بر آن مشهود است از اصطلاح «الفلسفة السياسية» استفاده کرد، و در جهان اسلام فارابی نخستین - و تا جایی که می‌دانیم تنها - کسی است که این ترکیب را به کار برده است.<sup>۱۲</sup> در این رساله، فارابی بر نهج مشائیان فلسفه را به دو قسم عملی و نظری تقسیم کرده و فلسفه نظری را نیز بر شیوه معهود به سه بخش ریاضیات، طبیعیات و مابعدالطبیعه تقسیم می‌کند. اما فلسفه عملی که فارابی آن را فلسفه مدنی نیز می‌خواند تنها بر دو قسم است: اخلاق و فلسفه سیاسی. وی فلسفه سیاسی را این‌گونه تعریف می‌کند:

والثانی یشتمل علی معرفة الامور التي بها تحصل الاشياء الجميلة لاهل المدن و القدرة علی تحصيلها لهم و حفظها عليهم و هذه تسمى الفلسفة السياسية.<sup>۱۳</sup>

فارابی در این تعریف فلسفه سیاسی را شامل شناخت، تحصیل و حفظ اموری می‌داند که برای شهروندان نتایج نیکو و زیبا به همراه دارند. این تعریف کاملاً ارسطویی است؛ ارسطو در اخلاق نیکوماخوس غایت دانش سیاست را دست یافتن به خیر آدمیان و نگاهداری آن دانسته است.<sup>۱۴</sup> (فارابی در این تعریف به علم تدبیر منزل اشاره‌ای نکرده است. این دانش فقط یک بار در اخلاق نیکوماخوس یاد شده است<sup>۱۵</sup> و ارسطو در سیاست - که به زبان عربی ترجمه نشد - به آن پرداخته است.) به‌رغم این تعریف ارسطویی باید گفت که فلسفه سیاسی نزد فارابی و دیگر حکمای اسلامی از حیث منبع شناختی با فلسفه سیاسی افلاطون نسبت بیشتری دارد.<sup>۱۶</sup> در ادامه به این مسئله بیشتر خواهیم پرداخت.

در این جا جا دارد به چند نکته مهم اشاره کنیم. نخست این که فلسفه سیاسی به چه اعتباری می‌تواند اسلامی باشد؟ این پرسش با بحث در باب معنای فلسفه اسلامی ارتباط تنگاتنگی دارد. برخی از پژوهش‌گران افزودن هرگونه صفت دینی به فلسفه را نادرست دانسته و فلسفه اسلامی و یا مسیحی را بی‌معنا می‌دانند. بدیهی است که در این جا مشکل بر سر نام‌گذاری نیست و این نویسندگان بخش عمده‌ای از آنچه که فلسفه اسلامی خوانده شده است را در حوزه کلام و عرفان جای می‌دهند.

اما در باب عنوان فلسفه سیاسی اسلامی نظرات گوناگونی ابراز شده است. برخی آن را به فلسفه مسلمانان تعبیر می‌کنند که دقیق به نظر نمی‌رسد؛ زیرا وجود برخی غیر مسلمانان در میان این فیلسوفان (مانند ابن میمون و ابن کمونه) مانع از پذیرش این تلقی می‌شود. برخی دیگر فلسفه سیاسی اسلامی را عهده‌دار توجیه و عقلانی‌سازی آموزه‌های سیاسی مندرج در دین اسلام می‌دانند. این تلقی علاوه بر آن که مشکلی مشابه مشکل تلقی پیشین دارد، نمی‌تواند تمایز دقیقی میان فلسفه سیاسی و کلام سیاسی ایجاد کند. برخی نیز معتقداند که در فلسفه اسلامی، قرآن و حدیث از منابع اصلی به‌شمار می‌آیند.<sup>۱۷</sup> این گونه تلقی‌ها فلسفه و فلسفه سیاسی اسلامی را در زمره علوم دینی به‌شمار می‌آورند، اما این حکم استثناهایی فراوان دارد که مانع از تصدیق آن می‌شود. برای نمونه، بخش مهمی از آنچه در فلسفه سیاسی فارابی، سهروردی و یا افضل‌الدین





کاشانی آمده است با آموزه‌های سیاسی هیچ‌یک از فرقه‌ها و مذاهب اسلامی هم‌خوانی کامل ندارد. از سوی دیگر، این پرسش باقی است که اگر فیلسوفان مسلمان در فلسفه‌ورزی خویش به شریعت اسلامی و آموزه‌های آن نظر داشتند، مخالفت شریعت‌مدارانی همچون غزالی و ابن تیمیه چه وجهی دارد؟ به گمان ما توجه به اختلاف‌نظر مبنایی میان فیلسوفان و متکلمان در باب مسائل مهمی چون علم خداوند، حدوث و قدم عالم و معاد جسمانی از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است و مانع از این می‌شود که کار فکری این دو دسته را با یک‌دیگر خلط کنیم. اما در مورد فلسفه سیاسی وضعیت متفاوت است؛ باید گفت که میان فیلسوفان اسلامی در رابطه با جایگاه حکمت عملی - که فلسفه سیاسی بخشی از آن به‌شمار می‌آید - و نسبت آن با شریعت اسلامی اتفاق نظر وجود ندارد. در آثار برخی فیلسوفان مسلمان، گرایش‌هایی وجود دارد که حکمت عملی را بر خلاف حکمت نظری در ذیل شریعت جای دهند. برای نمونه ابن سینا در طبیعیات عیون الحکمه، در باب حکمت عملی این‌گونه می‌نگارد که:

هم مبادی و هم کمال حدود آن مأخوذ از شریعت الاهی است و قوه نظری بشری جز معرفت احکام و وظیفه‌ای ندارد؛ در صورتی که در مورد حکمت عملی تصرف قوه عقلی برای اقامه حجت ضروری است.<sup>۱۸</sup>

فارغ از این اظهار نظر نادر، عمده فیلسوفان اسلامی میان دو نوع سیاست تفکیک قائل شده‌اند: سیاست معطوف به ملک و سیاست معطوف به نبوت. ابن سینا در رساله «اقسام العلوم» می‌نویسد: آنچه در علم سیاست مُدُن به پادشاهی مربوط می‌شود در کتاب افلاطون و ارسطو درباره سیاست و آنچه به نبوت و شریعت مربوط می‌شود در دو کتاب از همان فیلسوفان در باب نوامیس آمده است.<sup>۱۹</sup>

ابن سینا در برخی دیگر از آثار خود نیز سیاست مُدُن را به دو بخش مزبور تقسیم نموده است.<sup>۲۰</sup> اما در منطق المشرقیین به آنجا می‌رسد که برای قانون‌گذاری و کیفیت آن بخشی جداگانه اختصاص می‌دهد و بدین ترتیب ابن سینا برای نخستین بار حکمت عملی را به چهار قسمت تقسیم می‌کند و تصریح می‌کند که این دانش خارج از حوزه عقل بشری و از جانب خداست.<sup>۲۱</sup>

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در اخلاق ناصری همین مطلب را به گونه‌ای دیگر بیان نموده، می‌گوید:

سیاسات بعضی تعلق به اوضاع دارد، مانند عقود و معاملات و بعضی تعلق به احکام عقلی، مانند تدبیر ملک و ترتیب مدینه.<sup>۲۲</sup>

البته، خواجه برخلاف ابن سینا علم شریعت را در بخشی جداگانه قرار نمی‌دهد. در این جا ما با یکی از اساسی‌ترین مسائل در فهم فلسفه سیاسی اسلامی روبه‌رو می‌شویم. پاسخ به این پرسش و حتی طرح درست آن می‌تواند پرتویی بر تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی و ابهامات آن بیفکند. مسئله اساسی به نسبت میان فلسفه سیاسی و شریعت اسلامی مربوط می‌شود. این بحث از آن جهت اهمیت دارد که تقدیر بخش عمده‌ای از تحولات تاریخ اندیشه سیاسی در تمدن اسلامی را رقم می‌زند. آیا آنچه گفتیم بدان معنا نیست که فیلسوفان مسلمان دست کم بخش مهمی از دانش سیاسی را به فقها و شریعت‌مداران واگذار نموده‌اند؟ پاسخ به این پرسش چندان ساده نیست و ما در ادامه به طرح نظرات مختلف در این باب خواهیم پرداخت. تمایزی که حکیمان مسلمان میان حکمت عملی و نظری از جهت نسبتشان با شریعت برقرار می‌سازند این نکته را نشان می‌دهد که تاریخ فلسفه سیاسی در تمدن اسلامی سیر تحول، منطق درونی و قواعدی متفاوت از تاریخ فلسفه اسلامی دارد و برعکس آنچه بسیاری از پژوهش‌گران پنداشته‌اند تحولات فلسفه سیاسی از تحولات تاریخ فلسفه تبعیت نمی‌کند.<sup>۲۳</sup>

از حیث منبع‌شناختی، فلسفه یونانی بیشترین تأثیر را بر فلسفه سیاسی اسلامی نهاده است. در این میان سهم فلسفه سیاسی افلاطون از ارسطو بیشتر بوده است. اگر از برخی آثار سیاسی منحول بگذریم، مسلمانان تنها با اخلاق نیکوماخوس ارسطو آشنا بوده‌اند و کتاب سیاسی اصلی وی یعنی سیاست برای آنها چندان شناخته شده نبود؛ هرچند که تقریباً تمام آثار ارسطو در مابعدالطبیعه، طبیعیات و منطق به عربی ترجمه شده و مورد توجه آنها قرار گرفته بود. از میان رساله‌های افلاطون دو کتاب جمهور و قوانین به‌عنوان مهم‌ترین آثار سیاسی فیلسوف یونانی برای مسلمانان کاملاً شناخته شده بود. در باب نسبت میان این دو کتاب بحث‌های فراوانی میان

۳۳



تاریخ



افلاطون‌شناسان در گرفته است که مجال پرداختن به آنها نیست. اما به هر حال دو اثر مزبور دو نوع فلسفه سیاسی را نمایندگی می‌کنند و سرچشمه دو گونه دریافت و تلقی از فلسفه سیاسی در تاریخ اندیشه بوده‌اند.

درونی‌نامه اصلی رساله جمهور حکومت فیلسوفان است، اما قوانین که آخرین اثر افلاطون به‌شمار می‌آید توجه ویژه‌ای به قانون دارد و مقام آن را در سیاست برجسته می‌سازد.<sup>۲۴</sup> دو گرایشی که در فلسفه اسلامی در باب سیاست وجود دارد بی‌ارتباط با دو جریان که از دو کتاب افلاطون متأثرند نیست. گرایش اول بر حکومت فیلسوف تأکید دارد و گرایش دوم بر حاکمیت قوانین که مسلمانان از آن به «نوامیس» تعبیر می‌کنند. ابن‌سینا در باب نوامیس چنین می‌نویسد:

مراد فیلسوفان از ناموس همان امری نیست که عامه مردم از آن به حيله و خدعه تعبیر می‌کنند بلکه مراد آنان از ناموس همان سنت و مثال ثابت همیشگی و نزول وحی است که اعراب از آن به ملک وحی نیز تعبیر کرده‌اند. در این بخش از حکمت عملی، وجوب نبوت و نیاز نوع بشر به شریعت در وجود، بقاء و آخرت خود بحث می‌شود.<sup>۲۵</sup>

بدین سان است که مسلمانان قوانین افلاطونی را در پرتو شریعت اسلامی فهم کرده‌اند.<sup>۲۶</sup> نسبت میان درک حکمای مسلمان از قوانین افلاطونی با مقصود واقعی افلاطون بحث مستقلاً می‌طلبید و موضوع مقاله حاضر نیست؛ اما بی‌تردید محتوای برخی فقرات این کتاب با آنچه مسلمانان در نظر داشته‌اند نزدیکی دارد. برای نمونه، در نخستین سطر کتاب قوانین، مهمان آتنی می‌پرسد: «خدایی را پایه‌گذار قوانین شهر خود می‌دانید یا بشری را؟» و کلینياس پاسخ می‌دهد: «خدایی را، دوست من، خدایی را! در این تردید نیست. واضح قوانین شهر ما زئوس است.»<sup>۲۷</sup> جملات نخستین قوانین بسیار مورد توجه فیلسوفان مسلمان بوده است. در کتاب ماللهند ترجمه عربی این عبارت این گونه آمده است:

فی المقالة الاولى من كتاب النواميس لافلاطن قال الغريب من اهل اثينيه: من تراه



كان السبب في وضع النواميس لكم؟ أهو بعض الملائكة أو بعض الناس؟ قال  
الاثنيوسى: هو بعض الملائكة. اما بالحقيقة عندنا فزوس.<sup>٢٨</sup>

و در تلخیص النوامیس فارابی ترجمه همین عبارات این گونه نقل شده است:

سأل سائل عن السبب في وضع النواميس ومعنى السبب هاهنا هو: الفاعل. وفاعلها  
هو واضعها. فاجاب المجيب ان الواضع لها كان زاوش. وزاوش عند اليونانيين  
ابوالبشر الذى ينتهى اليه النسب.<sup>٢٩</sup>

همین فقره به عنوان نمونه کافی است تا تلقی مسلمانان از قوانین افلاطون را درک کنیم. فارابی  
در کتاب تلخیص النوامیس به تلخیص و شرحی از قوانین افلاطون دست زد که یکی از مراجع  
مهم حکمای بعدی در بحث نوامیس به حساب می آید.

بدین سان حکیمان مسلمان بخشی از فلسفه سیاسی را به بحث از قوانین الهی، نبوت و  
شریعت ناظر می دانستند و آن را به قوانین افلاطونی مستند می ساختند، هر چند بسیاری از  
پژوهش گران بر آگاهی مسلمانان از تفاوت میان قوانین افلاطونی و شریعت الهی پای  
می فشردند.<sup>٣٠</sup> در هر صورت، تردیدی نیست که تمام حکمای مسلمان (جز چند استثنای قابل  
چشم پوشی) نبوت را در کانون مباحث سیاسی خود قرار داده اند، به گونه ای که حتی هانری  
گُربن فلسفه سیاسی فیلسوفان اسلامی را فلسفه نبوی می خواند.<sup>٣١</sup> اما آنچه محل اختلاف است به  
درک حکما از شریعت و نوع دخالت آن در سیاست و مهم تر از همه، تعیین متولی آن در نبود  
پیامبر باز می گردد و این دقیقاً همان مسئله بغرنجی است که پیش تر بدان اشاره شد.

اما این پرسش هم چنان باقی است که فلسفه سیاسی به چه معنا اسلامی است؟ به طور خلاصه  
پاسخ این است که فیلسوفان اسلامی در طرح پرسش های فلسفی از اسلام بهره گرفته اند و  
به عبارت دیگر آیین اسلام سبب ساز طرح پاره ای از مسائل گردید که در نظام های فلسفی دیگر  
مطرح نبود، اما نحوه تلقی فیلسوفان مسلمان از این مسائل و همچنین اثبات یا رد آنها با تلقی  
متکلمان، فقها و اهل شریعت تفاوت اساسی دارد؛ چرا که فیلسوفان تا آنجا که ممکن است به  
قواعد عقلی و فلسفی پای بند بوده و نقض و روگردانی از آن را جایز نمی دانسته اند. در مورد





فلسفه سیاسی باید گفت التزام و توجه فیلسوفان به شریعت در این حوزه بیش از حوزه حکمت نظری بوده است و دست کم در بخشی از فلسفه سیاسی تصرف عقل بشری را چندان جایز ندانسته و بر لزوم تبعیت از احکام شریعت پای فشرده‌اند. به همین دلیل است که ما مجازیم از اصطلاح فلسفه سیاسی اسلامی بهره بگیریم.

## ۲. فلسفه سیاسی اسلامی: سیری تاریخی

پیش از اشاره اجمالی به تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی توجه به این نکته ضروری است که تاکنون تاریخ جامع و منسجمی از فلسفه سیاسی اسلامی نگاشته نشده است و در بهترین حالت تنها اندک تک‌نگاری‌هایی - که به اندیشه‌های سیاسی برخی فیلسوفان مسلمان توجه نشان داده‌اند - را می‌توان یافت. و البته یکی از پرسش‌های مهم که برای تاریخ‌نگار فلسفه سیاسی اسلامی مطرح می‌شود این است که آیا فلسفه سیاسی اسلامی همان اندیشه سیاسی فیلسوفان مسلمان است؟ ضرورت طرح این پرسش از این روست که با نگاهی اجمالی به برخی نوشته‌های سیاسی حکمای مسلمان، پژوهشگر خود را با اندیشه‌هایی روبه‌رو می‌بیند که از جنس فلسفه سیاسی نیستند. این مسئله به‌ویژه در بررسی اندیشه سیاسی فیلسوفان ایرانی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چراکه به نظر می‌رسد برخی از این فیلسوفان در آثار سیاسی خود (و به‌طور کلی در حکمت عملی) از بحث فلسفی دور شده و مبنای متفاوتی چون اندرزنامه‌نویسی و یا فقه را شالوده بحث خود قرار داده‌اند.<sup>۳۲</sup> تاریخ‌نگار اندیشه سیاسی در ایران با مشاهده این وضعیت، خود را با مشکلی اساسی در تبیین و توضیح این شکاف میان دو شاخه حکمت مواجه می‌بیند؛ شکافی که نمی‌توان با امکانات اندک ما در تاریخ‌نگاری اندیشه و همچنین با تتبع صرف توضیح قانع‌کننده‌ای برای آن به‌دست داد.

با نهضت ترجمه که تا قرن چهارم تداوم یافت بخش مهمی از میراث دانش تمدن‌های کهن به زبان عربی برگردانده شده و در دسترس مسلمانان قرار گرفت. در این دوره آثار فلسفی گوناگونی به‌واسطه زبان‌هایی چون سریانی به عربی ترجمه شد و شالوده تأسیس نظامی فلسفی گشت که امروزه به نام «فلسفه اسلامی» شناخته می‌شود.<sup>۳۳</sup> در عصر ترجمه تقریباً تمام آثار

ارسطو، تلخیص تعدادی از رساله‌های افلاطون، به‌ویژه جمهور، قوانین و تیماوس که عمدتاً با شرح‌های نوافلاطونی همراه بود، بخش‌هایی از کتاب انادهای فلوطین که تحت عنوان اتولوجیای ارسطو شناخته می‌شد و آثاری از برخی فیلسوفان هلنیستی چون پروکلس و فرفورئوس به‌دست مترجمان نامدار این عصر ترجمه شدند. در این میان برخی آثار مهم فلسفه سیاسی نیز به عربی ترجمه شدند و مبنای تأملات سیاسی فیلسوفان مسلمان قرار گرفتند. مسلمانان با هر سه رساله سیاسی مهم افلاطون (جمهور، مرد سیاسی و قوانین) آشنا بودند و همان‌گونه که اشاره شد فلسفه سیاسی افلاطون مورد اقبال حکمای مسلمان واقع شد.<sup>۳۴</sup> اما از آثار سیاسی ارسطو اخلاق نیکوماخوس برای آنها کاملاً شناخته شده بود و رساله سیاسی مهم ارسطو، یعنی سیاست به عربی ترجمه نشد. از حیث منبع‌شناختی، برخی پژوهش‌گران نیز بر نقش اندیشه سیاسی ایران‌شهری بر فلسفه سیاسی اسلامی تأکید کرده‌اند که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۳۷



تأمل

توانایی‌های سیاسی فلسفه اسلامی

اما برخی واقعیت‌های تاریخی تمدن اسلامی را هم باید در تدوین فلسفه سیاسی اسلامی دخیل دانست؛ چراکه فلسفه سیاسی نمی‌تواند نسبتی با زمانه خود برقرار نسازد. در این میان چند مسئله بیشتر جلب توجه می‌کند: نخست، دین اسلام به‌عنوان آیینی سیاسی و مبتنی بر شریعت که تأثیر عمده‌ای بر فلسفه‌ورزی فیلسوفان مسلمان در حوزه سیاست داشت؛ دوم، نهاد خلافت که در طول چند سده مهم‌ترین نهاد سیاسی مسلمانان به‌شمار می‌آمد و هرگونه نظریه‌پردازی سیاسی در تمدن اسلامی لاجرم نسبتی با این نهاد برقرار می‌ساخت؛ سوم، نهاد سلطنت و الزامات آن که میراث ایران قدیم بود اما در تمدن اسلامی حضور قدرتمندی داشت و در نهایت جنبش‌های شیعی و به‌ویژه اسماعیلی که نقش عمده‌ای در تاریخ تمدن اسلامی در حوزه‌های عملی و فکری ایفا نموده‌اند.

فارابی که به‌درستی مؤسس فلسفه اسلامی خوانده شده است پایه‌گذار و در عین حال مهم‌ترین نماینده فلسفه سیاسی در تمدن اسلامی به‌حساب می‌آید. تا پیش از فارابی نوشته‌های فلسفی - سیاسی یا شرح و تفسیر آثار یونانی بودند (کندی، سجستانی، زکریای رازی و



ابن ابی الریبع)<sup>۳۵</sup> و یا فلسفه یونانی را در خدمت آموزه‌های مذهبی قرار می‌دادند (متفکران شیعی و اسماعیلی به‌ویژه اخوان الصفا و ناصر خسرو). فارابی اما نظامی فلسفی - به معنای دقیق کلمه - تأسیس نمود که در آن سیاست از مقام ارجمندی برخوردار بود.<sup>۳۶</sup>

فارابی برای نخستین بار کوشید سنت کلاسیک فلسفه سیاسی را در زمینه ادیان و حیانی بازسازی کند<sup>۳۷</sup> و بدین سان پیوندی میان تمدن اسلامی - که بر مدار شریعت اسلامی استوار بود - و تأملات عقلانی و فلسفی برقرار نمود و بر حکمای یهودی و مسیحی قرون وسطی نیز تأثیر تعیین‌کننده‌ای گذاشت. فارابی نظامی از مدینه فاضله در افکند که بر سلسله مراتب وجودی مبتنی بود و در رأس آن رئیس اول، که می‌تواند نبی یا فیلسوف باشد قرار می‌گرفت.

پس از او باید از حکیمی چون ابن مسکویه رازی یاد کرد که بیشتر به ارسطو متمایل بود و مهم‌ترین آثار سیاسی‌اش عبارتند از تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، جاویدان خرد، رساله فی ماهیه العدل و ترتیب السعادات<sup>۳۸</sup>. دریافت مسکویه را می‌توان در ذیل نوعی «اخلاق مدنی» طبقه‌بندی نمود بدین معنا که وی در کی مدنی و سیاسی از اخلاق داشت و از این حیث متأثر از اندیشه ارسطویی بود. ابوالحسن عامری به‌ویژه در کتاب الاعلام بمناقب الاسلام نیز می‌کوشد در چارچوب سنت حکمت عملی یونانی دریافتی عقلانی از سیاست در دین اسلام عرضه کند که بر توازنی میان عقل و شرع استوار می‌گشت.

با ابن سینا سنت حکمت عملی در جریانی دیگر افتاد. مهم‌ترین بحث‌های سیاسی ابن سینا در پایان کتاب الاهیات شفا و در ذیل بحث نبوت مطرح گشته است. ابن سینا همچنین در آثار دیگر خویش کوشیده است با در کی نوین از حکمت نبوی - که با فارابی آغاز شده بود - اصلاحاتی در حکمت عملی وارد کند. از جمله این که او با بسط جایگاه تخیل در اتصال پیامبر با عقل فعال و طرح مفهوم کلیدی «حدس» کوشید ابهاماتی که به‌زعم وی در فلسفه سیاسی فارابی راه یافته است را مرتفع سازد.

ابن سینا برای نخستین بار، به‌ویژه در کتاب منطق المشرقیین، کوشید علم تشریح را به اقسام سه‌گانه حکمت عملی، که منطبق با سنت ارسطویی و مورد قبول فارابی و ابن مسکویه بود

بیافزاید و تأکید می‌کرد که این قسم از حکمت از جانب خداوند است. تلاش ابن‌سینا، همان‌گونه که هانری کربن به‌درستی توضیح داده است، موجب درافکندن طرحی گشت که با حکمة الاشراق سهروردی به اوج خود رسید. سهروردی با بهره‌گیری از سنت‌های عرفان اسلامی، فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی ایران‌شهری به تدوین اندیشه سیاسی نوآیینی پرداخت که در آن حکومت آرمانی حق «حکیم متأله» است. او کسی است که بر حکمت بحث و ذوقی، یا دست کم در حکمت ذوقی و شهودی، احاطه کامل دارد. او همانا تداوم‌بخش دایرة نبوت و موجب اتصال میان زمین و آسمان است.

بدین‌سان شیخ اشراق نخستین اندیشمندی بود که دریافتی عرفانی از اندیشه سیاسی به‌دست داد و در طرح اشراقی خویش کوشید مفردات اندیشه شاهی آرمانی ایران باستان را - که پیش از او در شاهنامه فردوسی گرد آمده بودند - بر اساس دریافتی عرفانی بازسازی کند و مطابق با الزامات زمان خویش، رنگ و بوی دیگری به آن بیخشد. سهروردی را باید نخستین اندیشمندی دانست که از لزوم حکومت انسان کامل عرفانی یا قطب سخن گفته و سنت اندیشه سیاسی پس از خود را عمیقاً تحت تأثیر قرار داد. وی از فریدون و کی خسرو که از شاهان و پهلوانان آرمانی حماسه‌های ملی ایرانی بودند، به‌عنوان حکیمانی متأله یاد می‌کند و می‌کوشد، با ارائه درکی نوین از مفهوم باستانی فر ایزدی یا «کیان خره»، از کارنامه آنها دریافتی عرفانی به‌دست دهد.

خواجه نصیرالدین طوسی - که گرایش‌های فلسفی مشایی داشت - در قرن هفتم، با نگارش کتاب اخلاق ناصری کوشید تا به احیای حکمت عملی و اقسام سه‌گانه یا چهارگانه آن، که در سنت اشراقی به فراموشی سپرده شده بود، پردازد. اخلاق ناصری با این حال، همان‌گونه که خود خواجه در مقدمه آن اشاره کرده است، گزیده و ترجمه‌گونه‌ای است از رساله‌های فارابی، ابن‌مسکویه رازی و ابن‌سینا در اقسام حکمت عملی و تنها ویژگی مهم آن تأکید بر مفهوم «محبت» است که خود بر مفهوم یونانی «فیلیا» - که ارسطو در کتاب هفتم اخلاق نیکوماخوس بدان پرداخته بود - مبتنی بود. خواجه نصیر به پیروی از ابن‌سینا، قسم سوم حکمت عملی، یعنی سیاست مدن را به دو بخش فلسفه سیاسی و علم تشریح تقسیم می‌کند. هرچند «احیاگری»





خواجه نصیر در حکمت عملی قرین توفیق نبود، با این حال، بر اخلاف ایرانی خویش تأثیر بسیار نهاد و فیلسوفان مکتب شیراز، مانند جلال‌الدین دوانی و غیاث‌الدین منصور دشتکی، در دو کتاب اخلاق جلالی و الحکمة العملية کمابیش در مسیری گام نهادند که خواجه مهیا کرده بود. از سوی دیگر، تلاش خواجه نصیر در به هم آمیختن فلسفه اسلامی و کلام شیعی نزد فیلسوفان مکتب اصفهان مقبول افتاد و به‌ویژه با عناصری از حکمت اشراقی سهروردی آمیخته و در نهایت، راه را برای تدوین حکمت متعالیه، به دست توانمند ملاصدرا، باز کرد.

ملاصدرا رساله سیاسی‌ای به نگارش در نیاورد، اما بررسی دقیق نوشته‌های او نشان می‌دهد که در اندیشه سیاسی، حکیمی اشراقی بود و حکومت سیاسی انسان کامل عرفانی، که میراث سهروردی بود و در فاصله میان شیخ اشراق و ملاصدرا با عرفان نظری ابن عربی و شارحان شیعی آن تقویت شده بود، مورد پذیرش او بود. در نوشته‌های ملاصدرا طرحی کم‌رنگ از دریافتی عرفانی از اندیشه شاه‌آرامانی و نظریه ظل‌اللهی و فره ایزدی به چشم می‌خورد که با مایه‌هایی از امام‌شناسی شیعی و دریافتی کلامی و در عین حال، معنوی از آن غنی شده است. پس از ملاصدرا و در سنت حکمت متعالیه توجهی به حکمت عملی و فلسفه سیاسی نشد و برای نمونه حاج ملاحادی سبزواری، که از مهم‌ترین شارحان حکمت متعالیه به حساب می‌آید، در کتاب اسرارالحکم در ذیل بحث از حکمت عملی به احکام شرعی پرداخته است و این خود بهترین دلیل برای عدم عنایت فیلسوفان متأخر اسلامی به اندیشه سیاسی و تهی شدن مفهوم حکمت عملی از معنای راستین خویش نزد آنهاست. با رویارویی ایرانیان با تجدد، تاریخ اندیشه سیاسی دوره میانه به پایان رسید و اندیشه سیاسی نیز تحت تأثیر مدرنیته رنگ و بوی دیگری به خود گرفت که اندیشه سیاسی علمای سنتی در عصر مشروطه، به‌خوبی نشان‌گر تحول بنیادینی است که در نظام مفاهیم و مقولات سنت اندیشه سیاسی اسلامی رخ داد.

### ۳. رویکردهای مختلف به مقام فلسفه سیاسی در تمدن اسلامی

نظریه‌ها و آراء و دیدگاه‌های مختلف و متفاوتی در باب فلسفه سیاسی اسلامی ارائه شده و البته جای پژوهش‌های عالمانه، دقیق و موشکافانه در این زمینه همچنان خالی است. در ادامه به اجمال

به معرفی و صورت‌بندی مهم‌ترین نظریه‌هایی که در باب فلسفه سیاسی ارائه شده‌اند می‌پردازیم. این نظریات از قوت یک‌سانی برخوردار نیستند و برای برخی از آنها فلسفه سیاسی به گونه‌ای تلویحی و یا بالعرض محل توجه بوده است. این نظریه‌ها را می‌توان به سه دسته الف) قائلان به انحطاط، ب) امتناع و ج) توانایی سیاسی فلسفه اسلامی تقسیم و طبقه‌بندی کرد.

### الف) نظریه‌های انحطاط:

قائلان به انحطاط، فلسفه اسلامی را دارای قابلیت مناسب برای پردازش به سیاست می‌دانند، اما معتقدند که فلسفه اسلامی در زمینه سیاست به تدریج دچار انحطاط گشته و توان تأمل در این حوزه را از دست داده است. به گمان این دسته می‌توان از دانشی به نام «فلسفه سیاسی اسلامی» سخن گفت و تاریخ فراز و فرود آن را به نگارش درآورد. در تمدن اسلامی و به طورخاص در ایران، فلسفه سیاسی، یعنی تأمل عقلی در باب سیاست، به تدریج رنگ باخته و دچار رکود و زوال گشته است. هر یک از پژوهش‌گران این تحول را با تعبیرهای مختلفی بیان کرده و در باب علل آن نیز نظریه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. روی هم‌رفته می‌توان قائلان به انحطاط فلسفه سیاسی را به دو دسته تقسیم نمود: ۱) نخست پژوهش‌گرانی که انحطاط فلسفه سیاسی را معلول مؤلفه‌های «خارجی» می‌دانند. منظور از مؤلفه‌های خارجی در این جا عللی است که در درون تاریخ اندیشه جای ندارند، بلکه از شرایط خارجی بر آن تحمیل می‌شوند. به عبارت دیگر، این دسته از پژوهش‌گران نقش عوامل غیر معرفتی را برجسته‌تر می‌بینند و از تأثیر عناصر بیرونی بر نظام‌های معرفتی و فکری سخن می‌گویند. برای نمونه سیدمحمد خاتمی «خودکامگی» را مهم‌ترین عامل افول اندیشه سیاسی و به‌طور خاص، فلسفه سیاسی در ایران معرفی می‌کند.<sup>۳۹</sup> به گمان خاتمی، در تمدن اسلامی، خودکامگی و استبداد همواره مانعی بزرگ برای اندیشه‌ورزی بوده است و از شکل‌گیری و شکوفایی فلسفه سیاسی، به‌ویژه پس از فارابی، جلوگیری کرده است. به گمان وی علت اصلی زوال اندیشه سیاسی در جهان اسلام پس از فارابی و نیز غلبه گونه‌ای صوفی‌گری بر ذهن و ادب بسیاری از مسلمانان، چیزی جز قدرت سیاسی متکی بر درفش و دینار و دروغ نبوده است و گرفتار آمدن ایمان و اندیشه در دام خودکامگی منشأ بسیاری از خسارت‌ها و فلاکت‌های مسلمانان شده است. او می‌نویسد:





فلسفه سیاست در مجموعه نظام فلسفی او [فارابی] چنان جایگاه بلندی یافته که دست پسینیان به آن نرسیده است یا به ملاحظاتی بدان پرداخته‌اند و در نتیجه سیاست‌مداران متغلب، میدان‌دار عرصه عمل سیاست شده‌اند و توجیه‌گران ... و فلسفه عملی یا یک‌سره از حوزه تأمل فیلسوف بیرون رفته است و یا دست بالا در عرصه اخلاق فردی محصور مانده است... و گزافه نیست اگر بگوییم که چراغ اندیشه فلسفی در باب سیاست با فارابی در جهان اسلام روشن شد و با درگذشت او خاموش شد و اگر کورسویی از آن در آراء متفکرانی چون ابن‌مسکویه رازی و ابوالحسن عامری باقی ماند، اما برای فرامردن کامل حتی منتظر فرارسیدن طوفان سیاه مغول نماند.<sup>۴۰</sup>

به گمان وی پس از فارابی نوعی «گذار از فلسفه سیاسی به سیاست شاهی»<sup>۴۱</sup> شکل گرفت و اوضاع اسف‌بار جهان اسلام این جریان را به گونه‌ای پیش برد که اندیشه شاهی خود به توجیه نظام تغلب و خودکامگی بدل گردید.

داوود فیرحی نیز در کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام به بحث از نسبت اندیشه سیاسی اسلامی سده‌های میانه و قدرت پرداخته است. وی متأثر از اسلوب تبارشناسی فوکو نتیجه می‌گیرد فلسفه سیاسی (همچون دیگر شاخه‌های دانش سیاسی اسلام) زاده مناسبات قدرت در این تمدن است. به گمان وی قدرت همواره تعیین‌بخش دانش سیاسی در تمدن اسلامی بوده است و فلسفه سیاسی در پی توجیه فلسفی نظام‌های موجود قدرت سیاسی بوده است. ساختار و شالوده فلسفه سیاسی اسلامی بر بازتولید اقتدار سلطانی موجود در تمدن اسلامی استوار است و به همین دلیل فلسفه سیاسی از الزامات قدرت پیروی و آن را توجیه می‌کند.<sup>۴۲</sup> فیرحی معتقد است حتی فارابی هم در فلسفه سیاسی خویش نظامی اقتدارگرا پروراند و پس از او هم فلسفه سیاسی به تدریج در چنبره اقتدارگرایی گرفتار شد. برای نمونه وی درباره ابن‌سینا می‌نویسد:

بوعلی با توجه به ساخت قدرت دوره میانه از یک‌سوی و سنت فلسفی افلاطونی از سوی دیگر، طرحی فلسفی از مدینه و رابطه انسان و قدرت سیاسی در آن بنا



نمود که بنیاد و سرشتی اقتدارگرا داشت. ثانیاً، با پیوند نظام فلسفی پیش گفته با الاهیات اسلامی اندیشه دینی را به خصوص در قلمرو انسان و سیاست در بن بست اقتدارگرایی حاکم بر منظومه فلسفی خود قرار داد. وی با بسط مفاهیم اساسی وحی اسلامی... قرائتی از نصوص اسلامی را گسترش داد که در واقع اقتدارگرایی مکنون در آن بیش از آن که برخاسته از نصوص دینی باشد، بازپرداختی ویژه از ساخت قدرت در دوره میانه بود.<sup>۴۳</sup>

به گمان فیرحی این روند، یعنی انعکاس قدرت و اقتدارگرایی در فلسفه دوره میانه، از فارابی و ابن سینا تا ملاصدرا موجب شد که دانش سیاسی به تدریج از صلاحیت فیلسوفان خارج شده و به فقیهان سپرده شود که با وضوح بیشتری انعکاس دهنده مناسبات قدرت در سده‌های میانه اسلامی بود.

۴۳



تفاوت

توانایی‌های سیاسی فلسفه اسلامی

ب) دسته دیگر مشتمل بر پژوهش‌گرانی است که بر مؤلفه‌های درون معرفتی تأکید می‌ورزند و نقش آنها را در رکود فلسفه سیاسی در تمدن اسلامی برجسته می‌کنند. برجسته‌ترین نماینده این دیدگاه سیدجواد طباطبایی است. طباطبایی به صراحت از زوال اندیشه سیاسی (و فلسفه سیاسی) در ایران - و در وجهی کلی‌تر - تمدن اسلامی، سخن گفته است. از همین روی او را باید مهم‌ترین نظریه‌پرداز زوال و انحطاط تاریخ اندیشه سیاسی ایران دانست و برخی از نویسندگانی که از آنها یاد شد، (فیرحی و خاتمی) آشکارا تحت تأثیر او بوده‌اند، هرچند در تبیین علت زوال میان آنها تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد. طباطبایی با الگو قرار دادن فلسفه سیاسی یونان و دو عنصر مهم تأمل عقلانی و مصلحت عمومی به بررسی تفصیلی تاریخ فلسفه سیاسی در ایران می‌پردازد.

از نظر او، فلسفه سیاسی اسلامی به دست فارابی تأسیس شد و از آن زمان به تدریج روبه زوال و انحطاط نهاد. فلسفه سیاسی در عصر زرّین تمدن ایرانی بر توافقی میان عقل و شریعت استوار بود و درکی عقلانی از دین و سیاست عرضه می‌داشت. اما به تدریج نگرش عقلانی و فلسفی به حاشیه رانده شده و فلسفه سیاسی روبه زوال نهاد. طباطبایی در توضیح این زوال دو عامل



«شریعت ظاهری» و «عرفان‌گرایی افراطی» یا مبتذل را برجسته کرده و نشان می‌دهد که با غلبه یافتن این دو بر ذهنیت ایرانیان، فلسفه سیاسی به حاشیه رانده شد و به ورطه تکرار و تحشیه کشیده شد. نکته مهم این جاست که به گمان طباطبایی سرآغاز این زوال را باید نه در خارج از تاریخ فلسفه بلکه در درون آن جست‌وجو کرد. به عقیده او، مدینه فارابی با شهر یونانی - که با مفهوم کلیدی «مصلحت عمومی» در ارتباط است - نسبتی ندارد؛ اهل مدینه فاضله فارابی به ضرورت، شهروندان یک شهر نیستند و می‌توانند در مدینه‌های گوناگون پراکنده باشند. همچنین فارابی در بحث از مضادات مدینه فاضله از مدینه‌هایی نام می‌برد که معادلی در تمدن اسلامی ندارند و به نظر می‌رسد بیشتر برآمده از یک حصر عقلی باشند تا برآمده از تأملات واقع‌بینانه، آن گونه که در فلسفه یونانی وجود دارد.

از نظر فارابی، رئیس اول بر مدینه تقدم دارد و اندیشه سیاسی عمدتاً معطوف به تحلیل رأس هرم است، که با موجود اول در سلسله مراتب طبیعی عالم متناظر است، و برخلاف اندیشه سیاسی یونانی، روابط میان شهروندان در درون شهر، که ارسطو آن را مبتنی بر دوستی می‌داند، مورد توجه فارابی نیست.<sup>۴۴</sup> طباطبایی در ادامه بررسی خویش از تاریخ فلسفه سیاسی در ایران به ابن سینا توجه نشان می‌دهد و با تحلیل بخش‌های پایانی الاهیات شفا، که شیخ‌الرئیس در آن جا و در ذیل بحث از نبوت مباحث مربوط به سیاست را مطرح کرده، نتیجه می‌گیرد که بحث ابن سینا، برخلاف فارابی، در باب امام یا خلیفه‌ای است که از طریق نص و از سوی صاحب شریعت انتخاب می‌شود و به همین جهت وی بحثی مستقل در خصوص سیاست را ضروری ندانسته است. طباطبایی نتیجه می‌گیرد که اندیشه سیاسی ابن سینا اندیشه‌ای عدمی است و مبین امتناع تدوین اندیشه سیاسی بر شالوده الیهاتی است که خود وی به بسط آن پرداخته بود. او در نهایت مرگ ابن سینا را آغاز هزاره زوال اندیشه سیاسی می‌داند که مهم‌ترین ویژگی آن سیطره الاهیات بر اندیشه سیاسی است.<sup>۴۵</sup> طباطبایی همچنین می‌کوشد تا تناقض‌های موجود در اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی را نشان دهد. به گمان وی مهم‌ترین ویژگی حکمت عملی خواجه نصیر را باید در تعارضی دانست که میان عمل و نظر او وجود داشت و در واقع، اندیشه

سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی سرآغاز شکاف میان عمل و نظر فیلسوفان ایرانی در حوزه حکمت عملی بود که این خود همانا بی‌معنا شدن حکمت عملی بود؛ زیرا حکمت عملی آن‌گاه که به عمل در نیاید و به عمل نینجامد فایده‌ای بر آن مترتب نخواهد بود.<sup>۴۶</sup>

به اعتقاد طباطبایی، شکاف میان عمل و نظر، به‌هم خوردن تعادل عقل و شرع و سیطره شریعت قشری‌مآب و عرفان مبتذل و در نهایت، التقاط فکری، در آثار فیلسوفانی چون قطب‌الدین شیرازی و جلال‌الدین دوانی به‌روشنی هویداست و در نهایت با ملاصدرا و پیروانش، فلسفه اسلامی، با اعراض از دنیا و توجه به مباحثی چون معاد جسمانی کوشش دیگر فیلسوفان برای دریافتی «غیرمدنی» از فلسفه را به انجام رسانید.

اندیشمند معاصر دیگری که به بحث افول فلسفه سیاسی در تمدن اسلامی پرداخته است، رضا داوری اردکانی است. داوری از نخستین فیلسوفان معاصر است که به نسبت میان فلسفه اسلامی و تمدن اسلامی توجه نشان داد و کوشید مبنایی برای قرائت تاریخ اندیشه در ایران به‌دست دهد. کتاب او با نام فلسفه مدنی فارابی را می‌توان نخستین تلاش ایرانیان معاصر برای ارائه و تبیین فلسفه سیاسی فارابی به‌شمار آورد. تأملات داوری در باب فلسفه سیاسی در تمدن اسلامی عموماً پراکنده‌اند و به دلیل لحن محافظه‌کارانه‌ای که در آثار وی به چشم می‌خورد، نمی‌توان نظریه منسجمی در خصوص زوال فلسفه سیاسی از آنها استنباط نمود. با این حال داوری می‌پذیرد که هیچ فیلسوفی به‌جز فارابی از مدینه فاضله بحث نکرده و در باب مدینه و تمدن به تفصیل سخن نگفته است.<sup>۴۷</sup> از نظر داوری بی‌توجهی فیلسوفان پس از فارابی به حکمت عملی را نباید نشانه نقص فلسفه اسلامی دانست<sup>۴۸</sup> و به همین دلیل است که او تلویحاً سیدجواد طباطبایی را به دلیل طرح نظریه زوال اندیشه سیاسی مورد انتقاد قرار می‌دهد، ولی اذعان می‌کند کسانی که به طرح این بحث (زوال حکمت مدنی) پرداخته‌اند، به نکته مهمی اشاره می‌کنند و آن این است که چرا و چگونه تفکر فیلسوفان اسلامی از تفکر درباره تمدن دور می‌شود.<sup>۴۹</sup> از نظر داوری برای پاسخ به این پرسش باید به تفاوت طرح فارابی و دیگر حکیمان مسلمان توجه نشان داد.





فارابی مؤسس فلسفه اسلامی بود و اعتقاد داشت که تمام علوم و فضائل باید تابع فلسفه و فضائل نظری باشد و مدینه و مناسبات مردمان و نوامیس حاکم بر آن باید بر اساس فلسفه مبتنی گردد. با این وجود، طرحی که فارابی در انداخت در افق مجردات عقلی بود و از همین روی، نسبت چندانی با واقعیت‌های موجود تمدن اسلامی نداشت. تمدن اسلامی، برخلاف تمدن جدید غربی، هیچ‌گاه بر مبانی فلسفی مبتنی نشد و به همین دلیل، طرح مدینه فاضله و فلسفه مدنی فارابی هیچ‌گاه منشأ اثرات جدی نگشت. بدین سان، چون فلسفه مبنای تمدن اسلامی نبوده است عنایت حکیمان مسلمان به علم مدنی، که مستلزم هماهنگی علم نظری و حکمت عملی است، نیز به تدریج رنگ می‌بازد. از همین روی برخی از فیلسوفان اسلامی به صراحت اظهار کرده‌اند که با وجود شریعت، نیازی به حکمت عملی نیست و بعضی دیگر با وجود اطلاع از مأخذ و اصل حکمت مدنی و عملی، آن را مجموعه‌ای از اقوال و کلمات انبیاء سلف دانستند تا وجهی برای حفظ آن داشته باشند. داوری می‌نویسد:

اخلاف فارابی کم‌وبیش متوجه شده بودند که لزومی ندارد که از علم نظری دستور فعل و عمل استنباط کنند؛ زیرا می‌دانستند که شریعت متکفل و متعهد این امر است و بدون این که احتیاج به علم عملی یونانی داشته باشد، تکلیف انسان را نسبت به خدا و موجودات و اشخاص... تعیین می‌کند.<sup>۵۰</sup>

بدین سان عدم هماهنگی میان فلسفه و تمدن اسلامی، به تدریج سبب سیطره شریعت و رنگ باختن حکمت عملی در تمدن اسلامی گردید. داوری در مقاله‌ای که بعدها درباره اندیشه سیاسی ملاصدرا به نگارش در آورد چنین نوشت:

طرحی که به صورت اجمالی در نظر فارابی ظاهر شده بود در تفکر ملاصدرا از پرده ابهام بیرون آمد و سیاست و شریعت کلاً به هم پیوست و در این وضع دیگر تفصیل فلسفه مدنی و سیاسی نیز چندان مورد نداشته است.<sup>۵۱</sup>

به نظر می‌رسد بخش نخست این نقل قول با آنچه داوری پیشتر گفته بود، در تعارض است؛ زیرا وی در این جا فارابی را نیز پایه گذار طرح پیوند سیاست و شریعت دانسته است.

## ب) نظریه‌های امکان

برخی از پژوهش‌گران معاصر بر این باورند که فلسفه اسلامی همواره قابلیت تأمل در امور سیاسی را داشته است و این توانایی در طول زمان نه تنها ضعیف نشده، بلکه در بسیاری موارد بسط و توسعه نیز یافته است. به باور این نویسندگان، فلسفه سیاسی اسلامی در دوره‌های تاریخی مختلف شاهد رشد و بالندگی بوده و به خوبی توانسته است برای پرسش‌های زمانه پاسخ مناسب عرضه کند. توجه به این نکته ضروری است که عمده مدافعان این نظریه‌ها، مباحث خود را در پاسخ به قائلان به انحطاط در اندیشه سیاسی سامان داده‌اند و بدین سان، دست کم محرک نخستین آنها، نقد و ردّ نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران و جهان اسلام بوده است که از سوی سیدجواد طباطبایی ارائه شده است. به همین دلیل جنبه سلبی نظریه‌های امکان بسیار قوی است و حتی گاه صبغه‌ای جدلی به خود می‌گیرد. با این وجود، این پژوهش‌گران همچنین می‌کوشند با بازسازی اندیشه سیاسی فیلسوفان متأخر، نشان دهند که فلسفه اسلامی نه تنها قابلیت تولید فلسفه سیاسی را دارد، بلکه امر سیاسی همواره در کانون توجه فلسفه اسلامی بوده است و هیچ‌گاه از دید فیلسوفان اسلامی دور نمانده است؛ حتی آن‌جا که فلسفه اسلامی - برای نمونه، حکمت متعالیه ملاصدرا - به صراحت در باب سیاست سخنی نگفته است، مبانی کافی برای تدوین نظام جامعی در فلسفه سیاسی را به دست داده است و از همین روی، می‌توان امروزه با بهره‌گیری از آن مبانی به تأسیس نظام فلسفه سیاسی پرداخت.

قائلان به امکان فلسفه سیاسی اسلام معتقدند که نظریه زوال اندیشه سیاسی در اسلام با مشکلات بسیاری روبه‌رو است. به اعتقاد آنها معیارهای طباطبایی برای نگارش تاریخ فلسفه سیاسی در اسلام، یعنی عقل‌گرایی و مصلحت‌عمومی، از سنت فلسفه سیاسی یونانی اخذ شده است و الزاماً با شرایط تمدن اسلامی مطابقت ندارد. از همین روی، آنها استدلال می‌کنند که دور شدن تدریجی فلسفه اسلامی از فلسفه سیاسی یونانی را نباید به زوال آن تعبیر کرد. از نظر این پژوهش‌گران، مفهوم عقلانیت در نزد مسلمانان، معنای ویژه‌ای به خود گرفت و در فلسفه اسلامی با آموزه‌های شرعی و دینی هماهنگ شد؛ زیرا «عقل و شرع نه تنها هیچ تضاد و





اختلافی با هم ندارند که جوهره آنها یکی است و هریک از این دو در آغوش دیگری می‌تواند به بالندگی و شکوفایی برسد.<sup>۵۲</sup> به اعتقاد این دسته از پژوهشگران، نظریه زوال متناسب با الزامات تمدن اسلامی نیست و می‌کوشد معیارهای یونانی را بر مصالح فلسفه اسلامی تحمیل کند.<sup>۵۳</sup> یکی از این نویسندگان پیشنهاد داده است که آنچه طباطبایی زوال اندیشه می‌خواند را باید «رکود اندیشه» دانست و در بیان وجه تفاوت این دو می‌نویسد:

از نظر ما در شرایط رکود، موانع عارضی و قابل رفع است و به نوعی عارض بر اندیشه شده در حالی که در شرایط امتناع و زوال، موانع درونی، ذاتی و غیرقابل رفع می‌باشند.<sup>۵۴</sup>

به نظر می‌رسد این ایراد بر دریافتی نادرست از نظریه زوال بنا شده است؛ زیرا چنان که توضیح داده شد، نظریه زوال بر توانایی سنت فلسفه اسلامی در تدوین فلسفه سیاسی اذعان دارد، اما مدعی است که این توانایی در طول زمان و بر اثر عوامل متعدد به تحلیل رفته است. اساساً وجه تمایز نظریه زوال و امتناع در همین نکته نهفته است.<sup>۵۵</sup> همچنین ادعای طباطبایی مبنی بر این که زوال فلسفه سیاسی با ابن سینا آغاز شد، به شدت مورد نقد و مخالفت این نویسندگان بوده است. به اعتقاد ابوالفضل شکوری فلسفه سیاسی ابن سینا، برخلاف نظر طباطبایی و خاتمی، نه تنها مبین زوال اندیشه سیاسی نیست، بلکه حتی از فلسفه سیاسی فارابی هم فراتر رفته و به طرح مباحثی جدید و بدیع پرداخته و نظامی نو در فلسفه سیاسی درانداخته است.<sup>۵۶</sup> غلامحسین ابراهیمی دینانی نیز در ادعای طباطبایی مبنی بر برهم خوردن توازن حکمت و شریعت یا عقل و نقل نزد خواجه نصیر و دیگر حکمای متأخر ایرانی تردید و تشکیک کرده و بر این اعتقاد است که:

تعادل میان عقل و نقل در نظر حکمای اسلامی جایگاه ویژه داشته و در یک عرض عریض همواره مورد توجه بوده است... خواجه نصیرالدین طوسی از جمله اندیشمندانی است که نه تنها تعادل میان عقل و نقل را به زیان عقل از میان برداشته، بلکه تا آن جا که توانسته علم کلام را به فلسفه نزدیک کرده است.<sup>۵۷</sup>

نویسندگان قائل به نظریه امکان، معتقدند که خاستگاه تأسیس فلسفه و فلسفه سیاسی را نباید تنها

در یونان جست، بلکه تمدن‌های شرقی در این حوزه پیشتاز بوده‌اند. آنها با تکیه بر پژوهش‌هایی که افلاطون و برخی دیگر از حکمای یونانی را متأثر از سنن شرقی و ایرانی می‌دانند، معتقدند که «به گواه علمی تاریخ، شرق و به‌ویژه ایران، خاستگاه تمدن و ایران زایشگاه، پرورشگاه و پیشاهنگ و آموزشگاه حکمت خالده و به‌ویژه کارگاه آموزشی حکمت مدنی و سیاسی در شرق و در تاریخ جهان محسوب می‌شود.»<sup>۵۸</sup> با توجه به این دیدگاه، فلسفه و فلسفه سیاسی با فرایی از افلاطون و ارسطو فراتر رفت، به‌دست ابن‌سینا بسط و گسترش یافت و با حکمت متعالیه ملاصدرا به تکامل رسید.<sup>۵۹</sup> فلسفه اسلامی سیاست را بر مبنای شرع می‌بیند و از همین روی، امتزاج تدریجی آن با آموزه‌های شرعی اسلام، به هیچ‌وجه به‌معنای زوال اندیشه سیاسی نیست، بلکه فیلسوفانی چون ابن‌سینا، خواجه نصیر و ملاصدرا با طرح فلسفه سیاسی در ذیل الاهیات راه را برای تکامل فلسفه سیاسی «متعالیه» گشودند. در سال‌های اخیر، بحث از فلسفه سیاسی متعالیه از سوی برخی پژوهش‌گران مطرح شده است.

۴۹



توانایی

توانایی‌های سیاسی فلسفه اسلامی

همان‌گونه که اشاره شد به اعتقاد سیدجواد طباطبایی - در بخش پایانی کتاب زوال اندیشه سیاسی در ایران - ملاصدرا را باید اوج منحنی زوال اندیشه سیاسی در ایران دانست؛ زیرا او دغدغه سیاست نداشت و در اندک فقراتی نیز که به اندیشه سیاسی پرداخته است، صرفاً مباحث فرایی را تکرار کرده است، بی‌آن‌که سخنی تازه در این زمینه آورده باشد.

قائلان به امکان و توانایی فلسفه سیاسی اسلامی با این دریافت کاملاً مخالف‌اند. این بحث به‌ویژه از آن جهت اهمیت دارد که حکمت متعالیه ملاصدرا آخرین دستاورد فلسفی در تمدن اسلامی است و از جهاتی می‌توان آن را برآیند تمامی تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی - به‌ویژه در ایران - دانست. از همین روی بحث در باب توانایی فلسفه ملاصدرا در پرداختن به سیاست را باید مهم‌ترین محل نزاع میان نظریه‌پردازان زوال و قائلان به امکان فلسفه سیاسی اسلامی دانست. قائلان به فلسفه سیاسی متعالیه را می‌توان اجمالاً به دو دسته تقسیم نمود:

نخست، پژوهش‌گرانی که معتقدند حکمت متعالیه نه‌تنها توانایی پرداختن به فلسفه سیاسی را دارد، بلکه خود صدرالمتهلین و دیگر حکیمان پیرو او به تدوین این فلسفه سیاسی



پرداخته‌اند، اما الزاماً رسالهٔ مستقلى در اين باب به نگارش درنياورده‌اند. غلامرضا اعوانى، معتقد است که:

آنچه دربارهٔ ملاصدرا گفته شده اين است که چون کتابى دربارهٔ سياست ندارد، بنا بر اين فلسفهٔ سياست و حکومت ندارد و بنا بر اين او را متهم کرده‌اند که از اين مباحث غفلت ورزيده و او را حتى مورد ملامت قرار داده‌اند.<sup>۶۰</sup>

به اعتقاد اعوانى، ملاصدرا «يک فلسفهٔ سياسى بر مبنای حکمت نبوى و حکمت متعالیه تأسیس کرده که بخش مهمی از آثار او را تشکیل می‌دهد».<sup>۶۱</sup> او همچنين تصريح می‌کند که:

ديدگاه ملاصدرا در فلسفهٔ سياسى با ديدگاه فارابى تفاوت دارد. سياست فارابى بر گرفته از سياست مدن يونان است، نظام فلسفى او برگرفته از ارسطوست و فلسفهٔ سياسى او بيشتر برگرفته از افلاطون است. اما در ملاصدرا اين طور نيست. تفکر ملاصدرا در سياست مُدن وکوى، علوى و نبوى است.<sup>۶۲</sup>

او در ادامه چنين نتيجه می‌گيرد که:

اين که می‌گويند ملاصدرا دربارهٔ سياست مدن بحث نکرده است، اگر منظور معنای يونانى و ارسطويى سياست مدن است درست است اما اگر منظور سياست مبتنى بر شريعت است درست نيست.<sup>۶۳</sup>

روشن است که نقد اعوانى ناظر به مباحث طباطبايى در کتاب زوال اندیشهٔ سياسى در ايران است. سيد محمد خامنه‌اى ديگر پژوهش گر برجسته حکمت متعالیه نیز معتقد است که: متأسفانه بعضى از روى ناآگاهى و در حالى که از دور دستى بر آتش دارند و يا حتى دستى بر آن ندارند و صرفاً اسمى شنیده‌اند، ادعا می‌کنند که ملاصدرا چون کتابى به نام سياست ندارد بنا بر اين به سياست پرداخته است.<sup>۶۴</sup>

در همين راستا برخى کوشيده‌اند تا نظام فلسفهٔ سياسى ملاصدرا را در مقايسه با حکيمان پيشين – به‌ويژه فارابى – ترسيم و بررسى کرده و ابتکارات صدرا در اين حوزه را نشان دهند.<sup>۶۵</sup>



گروه دوم، پژوهش گرانی هستند که معتقدند حکمت متعالیه توانایی کافی برای ورود به عرصه فلسفه سیاسی را دارد، اما تا اندازه‌ای می‌پذیرند که ملاصدرا و شارحان وی به پرسش‌های سیاسی نپرداخته‌اند، اما می‌توان بر مبنای شالوده‌های نظری حکمت متعالیه، نظامی فکری تأسیس نمود که امکان و توانایی طرح پرسش‌های سیاسی و پاسخ‌گویی به آنها را داشته باشد.<sup>۶۶</sup> به اعتقاد آیت‌الله جوادی آملی، دلیل عدم توجه ملاصدرا به سیاست این است که حکمت متعالیه به مسائلی بسیار برتر از سیاست می‌پردازد و پرداختن به امور جزئی در شأن آن نیست. ایشان می‌نویسند:

هرگز نباید توقع داشته باشیم که در باب سیاست و فلسفه سیاسی، که فلسفه‌ای مضاف است، [به‌طور مستقیم] از حکمت متعالیه پاسخ بگیریم. شما اگر نه جلد اسفار را به‌طور دقیق ورق بزنید، هرگز جوابی نخواهید یافت... از میزان عمیق و وسیع حکمت متعالیه نباید توقع داشت که مواد جزئی سیاست را تبیین کند، بلکه باید از این ذخیره اساسی مبانی را استخراج کنیم. در آن صورت می‌توانیم با آن مبانی، مواد سیاست و امثال آن را بفهمیم. این همانند درآمدی پویا خواهد بود که نیاز امروز و فردای ما را تأمین خواهد کرد و در هر حال می‌تواند پاسخ‌گو باشد.<sup>۶۷</sup>

در همین راستا او کوشیده است تا با تکیه بر مبانی صدرایی (حرکت جوهری، اصالت وجود، ادراکات اعتباری، خلیفه‌اللهی انسان و...) به تدوین نظام فلسفی منسجمی در حوزه اندیشه سیاسی و همچنین تبیین و توضیح پاره‌ای از مسائل سیاسی مانند مشروعیت، نقش مردم، امنیت، ولایت فقیه و مانند آن بپردازد.<sup>۶۸</sup> همچنین برخی پژوهش‌گران کوشیده‌اند اندیشه‌های سیاسی امام خمینی (ره) را در تداوم حکمت متعالیه ارزیابی کنند و بدین سان، انقلاب اسلامی ایران را از حیث نظری متأثر از حکمت متعالیه معرفی کنند.<sup>۶۹</sup>

روی هم رفته، باید گفت که قائلان به امکان و توانایی فلسفه سیاسی اسلامی تاکنون آثار مدون و منسجمی در تبیین این بحث به نگارش درنیاورده‌اند و در بسیاری موارد، مباحث مطرح شده از سوی آنها در حد ادعا و خطابه باقی مانده است.<sup>۷۰</sup>





### ج) نظریه‌های امتناع

قائلان به امتناع فلسفه سیاسی در تمدن اسلامی معتقدند که فلسفه اسلامی اساساً توانایی پرداختن به امر سیاسی را ندارد و از همین روی، سخن گفتن از مفهومی به نام «فلسفه سیاسی اسلامی» بی‌معناست. این دسته از نظریه پردازان، عمدتاً تحت تأثیر آرای شرق‌شناسانی هستند که در باب فلسفه اسلامی به تأمل پرداخته‌اند. پاره‌ای از این مستشرقان اساساً وجود دانشی به نام «فلسفه اسلامی» را انکار کرده و بر این اعتقادند که فلسفه موجود در تمدن اسلامی تنها ترجمه آثار یونانی است که با مفاهیم و اندیشه‌های دینی و کلامی مسلمانان امتزاج یافته است. سنت شرق‌شناسی کلاسیک فلسفه اسلامی را دارای ویژگی‌هایی می‌داند و آن را از فلسفه غربی متمایز می‌کند. به گمان آنها فلسفه در تمدن اسلامی بیشتر خصلت کلامی و گاه عرفانی دارد و از این جهت، خردگرایی - که لازمه تأمل فلسفی است - در آن قوی نیست. شرق‌شناسان همچنین فلسفه اسلامی را واسطه‌ای میان فلسفه یونانی و فلسفه قرون وسطا می‌دانند و آن را در ذیل تاریخ فلسفه غربی مطرح می‌کنند. به همین جهت است که اغلب آنها تاریخ فلسفه اسلامی را با مرگ ابن‌رشد پایان یافته می‌دانند.<sup>۷۱</sup> بدیهی است که این مستشرقان به طریق اولی، منکر وجود دانشی به نام «فلسفه سیاسی اسلامی» هستند. اما دسته‌ای دیگر از مستشرقان هرچند به وجود فلسفه اسلامی اذعان دارند اما به‌طور خاص معتقدند که فلسفه اسلامی قابلیت و توانایی تأمل جدی در حوزه سیاست را نداشته است. برای نمونه، دیمیتری گوتاس، شرق‌شناس برجسته یونانی، معتقد است که تنها فیلسوف سیاسی در تاریخ اسلام، ابن‌خلدون است؛ زیرا تنها ابن‌خلدون بود که توانست امر سیاسی را به‌عنوان حوزه‌ای مستقل و فلسفه سیاسی را به‌مثابه دانشی مجزا مطرح نماید. به نظر او، فارابی - که عموماً برجسته‌ترین فیلسوف سیاسی مسلمان شناخته می‌شود - بحث از سیاست را بر مبنای نظریه صدور فلوطینی و در ذیل مراتب وجود پیش می‌برد و بدین‌سان امور سیاسی در نظر وی دارای استقلال نبودند اما ابن‌خلدون که به نقادی آگاهانه فلسفه سیاسی فارابی پرداخت تنها کسی بود که می‌توان کارش را فلسفه سیاسی خواند.<sup>۷۲</sup>

آرامش دوستدار از پژوهش گرانی است که تحت تأثیر سنت شرق‌شناسی آلمان به تاریخ اندیشه اسلامی می‌نگرد. بحث دوستدار در باب فلسفه سیاسی اسلامی را باید تحت نظریه کلی او در خصوص تاریخ اندیشه در ایران مورد توجه قرار داد. به گمان او «دین‌خویی» خصلت بارز ایرانیان در طول تاریخ، از ایران باستان تا کنون، بوده است. دین‌خویی به معنای جزم‌اندیشی و تعبدگرایی است و به عبارت دیگر، دریافتی بیگانه از پرسش و گریزان از طرح مسائل بغرنج و کوشش برای یافتن پاسخ برای آنها است. به عقیده او، نگرش دینی برای پرسش‌ها، پاسخی از پیش آماده دارد و پدیده‌های مربوط به حیات فردی یا اجتماعی بشر را در ذیل همین نگرش درک می‌کند.<sup>۷۳</sup> از همین روی دوستدار به «امتناع تفکر در فرهنگ دینی»<sup>۷۴</sup> معتقد است و «دین‌خویی» را مهم‌ترین مانع در راه تفکر فلسفی معرفی می‌کند.

۵۲



تاریخ

توانایی‌های سیاسی فلسفه اسلامی

به گمان دوستدار اندیشه سیاسی در اسلام بر دو منبع مهم تکیه دارد: نخست فلسفه یونانی و دوم آموزه‌های اسلامی. به اعتقاد او، فلسفه یونانی در شکل هلنیستی و اسکندرانی - که خود شکل منحرف‌شده‌ای از فلسفه متقدم یونانی بود - به تمدن اسلامی رسید و از همین روی خرد یونانی هرگز به اندیشه اسلامی منتقل نشد و آنچه به مسلمانان رسید اقتباسی التقاط‌گونه از برخی مفاهیم یونانی بود.<sup>۷۵</sup> از سوی دیگر به باور دوستدار اندیشه اسلامی نیز بر شالوده‌هایی چون نابرابری میان انسان‌ها، خردستیزی و جبرگرایی استوار بود و همین راه را بر تدوین فلسفه سیاسی اسلامی می‌بست. او در نقد کتاب اندیشه سیاسی در اسلام معاصر نوشته حمید عنایت معتقد است که اساساً در تمدن اسلامی، از گذشته تا کنون، چیزی به نام اندیشه سیاسی وجود نداشته است.<sup>۷۶</sup> محمدرضا فراهی نیز از دیگر نویسندگان است که تحت تأثیر سنت شرق‌شناسی به امتناع فلسفه سیاسی در اسلام معتقدند. وی معتقد است که:

همه آنچه که از فارابی تا ملاصدرا تا [علامه] طباطبایی گفته و نوشته شده، یک‌سره الاهیات است و هیچ شباهتی به فلسفه به مفهوم آتنی آن ندارد. به عبارت دیگر، پوسته این تفکر عقل است و هسته آن وحی و عرفان. یعنی خردگراترین فیلسوف جهان اسلام، ملاصدرا، در حقیقت عارف‌ترین آنها بوده است. در نتیجه



سراسر آنچه گفته و نوشته شده، الهیات، عرفان، عدل الهی، کلام و یا حکمت الاهی بوده است و نه فلسفه.<sup>۷۷</sup>

فشاهی معتقد است که مباحث حکیمان اسلامی در باب سیاست بیش از این که به تأملات فلسفی مربوط باشد به اعتقادات دینی و کلامی آنها باز می‌گردد و اندیشه سیاسی در اسلام همواره در پی توجیه آموزه‌های سیاسی اسلامی بوده است و نمی‌توان آن را «فلسفه سیاسی» نام نهاد.

در مجموع، هر سه دسته از پژوهش‌گران، که آنها را تحت نظریه‌های انحطاط، امکان و امتناع قرار دادیم، با نقدهای بسیاری مواجه‌اند. مهم‌ترین اشکالی که به نظریه پردازان انحطاط وارد شده است این است که ترسیم منحنی زوال اندیشه همواره باید بر اساس معیاری مشخص صورت گیرد و این معیارها الزاماً مورد قبول همه نیست. در نتیجه مفهوم انحطاط، با توجه به معیارهای مختلف، مفهومی نسبی خواهد بود. برای نمونه، برخی معتقدند اگر به جای فلسفه سیاسی یونانی و ویژگی‌های آن، آموزه‌های شرعی را معیار قرار دهیم، ممکن است بحث از زوال فلسفه سیاسی اسلامی بی‌معنا گردد.

مهم‌ترین نقدی که به قائلان امکان فلسفه سیاسی وارد شده این است که تفکیک دقیقی میان مباحث پراکنده سیاسی و فلسفه سیاسی، به مثابه نظام فکری منسجم و عقلانی، انجام نداده‌اند. از سوی دیگر، بسیاری از مدعیات این نویسندگان از استدلال کافی بی‌بهره است و در موارد بسیار در حد ادعای صرف باقی می‌ماند. برای مثال، به آسانی می‌توان ادعا کرد که استخراج فلسفه سیاسی از مبانی فلان حکیم اسلامی ممکن است، اما مهم این است که نشان دهیم چگونه می‌توان این کار را انجام داد.

قائلان به امتناع فلسفه سیاسی نیز عمدتاً نسبت به ویژگی‌های تمدن اسلامی غافل بوده‌اند. برای مثال، اغلب این پژوهش‌گران نسبت به تفاوت‌های فلسفه و کلام در تمدن اسلامی - که از قضا همواره در تنش با یک‌دیگر بوده‌اند - آگاهی ندارند و این نکته را نادیده می‌گیرند که فلسفه اسلامی همواره از کلام متمایز بوده است. از سوی دیگر، امتناع تأسیس فلسفه سیاسی بر

مبنای دین، ادعایی است ثابت نشده؛ چرا که اولاً، فاقد استدلال و فروکاهنده است و ثانیاً، تحقق تاریخی فلسفه سیاسی در سنت‌های مسیحی و یهودی را نادیده می‌گیرد.

### سخن آخر

به اعتقاد بسیاری از پژوهش‌گران، هر نظام فلسفی کامل باید بتواند ساحت سیاسی یا شهر را به مثابه موضوع تفحص فلسفی مطرح کند و از همین روی، فلسفه‌ای را که پرسش از امر سیاسی را طرح نکرده یا در طرح آن توانا نیست، نمی‌توان جامع دانست. برخی از پژوهش‌گران حتی گامی فراتر نهاده و اعتقاد دارند نظام‌های فلسفی جامع سرشتی سیاسی دارند.<sup>۷۸</sup> محسن مهدی، پژوهش‌گر برجسته فلسفه سیاسی در اسلام، معتقد است که در قرون نخستین اسلامی و تا پیش از حملات غزالی - که او آن را دوره کلاسیک اسلامی می‌خواند - فلسفه اسلامی و علوم دینی (فقه، کلام و مانند آن)، در چارچوبی مورد فهم قرار می‌گرفتند که توسط فلسفه سیاسی مهیا شده بود و به تدریج این چارچوب جای خود را به چارچوب دیگری که همانا عرفان اسلامی باشد، داد.<sup>۷۹</sup> این قول نشان‌دهنده اهمیت فلسفه سیاسی و جایگاه آن در دوره‌ای از تاریخ اندیشه در تمدن اسلامی است. در دوره درخشش علوم در تمدن اسلامی، فلسفه اسلامی پیوند ژرفی با تمدن اسلامی داشت و از همین روی، قادر به طرح پرسش از ماهیت امور سیاسی بود.

آیا امروزه می‌توان از دانشی به نام فلسفه سیاسی اسلامی سخن گفت و پیوند آن را با تمدن اسلامی، یا دست کم تمدن ایرانی، مورد بررسی قرار داد؟ در نوشتار حاضر کوشیدیم آراء نویسندگان و پژوهندگان این حوزه را صورت‌بندی کنیم و تنوع عقاید که شامل قائلان به امتناع، امکان و زوال فلسفه سیاسی در تمدن اسلامی می‌گردد را نشان دهیم. فلسفه اسلامی از برخی جهات، تأثیراتی سیاسی بر تاریخ فلسفه سیاسی در غرب گذاشته است. برای نمونه آموزه مشهور به حقیقت دوگانه که از آراء ابن‌رشد برگرفته شده است و ریشه در اندیشه‌های فارابی دارد، به باور بسیاری در تاریخ فلسفه قرون وسطای غرب و حتی بر اندیشه‌های نهضت رنسانس و اصلاح دینی تأثیر بسزایی برجای گذاشته است. هم‌چنین می‌توان از تأثیرگذاری فارابی و





ابن سینا بر کلام و فلسفه سیاسی یهودی سده‌های میانه (به‌ویژه ابن‌میمون) و از آن طریق بر پاره‌ای از فیلسوفان جدید مانند اسپینوزا یاد کرد.

فیلسوفان غربی به‌واسطه ترجمه‌ها و شرح‌های گُربن از حکمة الاشراق سهروردی و دیگر فیلسوفان اشراقی نیز با وجوه دیگری از فلسفه اسلامی آشنا شدند و همین اندیشه‌ها تأثیرهایی بر جریان‌های فلسفه سیاسی معاصر نهاد. تمام اینها نشان می‌دهد که فلسفه اسلامی قابلیت و توانایی تأمل در باب امر سیاسی را دارد، اما مع‌الاسف تاکنون تمامی جنبه‌های آن مورد بررسی قرار نگرفته و مهم‌تر از آن این که کمتر تلاشی برای بازتفسیر اصول و مبانی فلسفه اسلامی بر اساس مقتضیات دنیای جدید صورت گرفته است. از همین روی، یکی از مهم‌ترین وظایف پژوهش‌گران فلسفه سیاسی عنایت به نظام سنت فلسفه اسلامی و کشف قابلیت‌ها و توانایی‌های آن است. از سوی دیگر، باید از هرگونه افراط، تفسیر به‌رأی و برداشت‌های ایدئولوژیک و تحمیلی از متون فلسفی کهن خودداری کرد و این مستلزم آن است که به جای توجه به جزئیات و امور سطحی به مبانی و شالوده‌های فلسفه اسلامی توجه نشان داده و بر توانایی‌های آن در پرداختن به پرسش‌های سیاسی زمانه بیفزاییم.

### پی‌نوشت‌ها

1. Strauss, Leo, *What is Political Philosophy*, p. 12.
2. Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, p. 28.
۳. اشتراوس، لئو، حقوق طبیعی و تاریخ، ص ۱۱-۱۱۲.
۴. گادامر، هانس گئورگ، آغاز فلسفه، ص ۴۱.
۵. کاسیرر، ارنست، اسطوره دولت، ص ۱۴۱.
۶. اشتراوس، لئو، فلسفه سیاسی چیست؟ ص ۱۴۲.
۷. ارسطو، سیاست، ص ۱۳۲.
۸. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
9. Plato, *Republic*, 613 b.
10. Corbin, Henry, *En islam iranien*, p. 205. Sq.



۱۱. برای نمونه نک: حائری یزدی، مهدی، جستارهای فلسفی، به اهتمام عبدالله نصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴، ص ۳۶۷-۳۶۸؛ حسین ضیائی، «سهروردی»، تاریخ فلسفه اسلامی، به کوشش حسین نصر و البور لیمن، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۳، ص ۲۸۴؛ والبریح، جان، قطب الدین شیرازی و علم‌الانوار در فلسفه اسلامی، ترجمه جواد قاسمی، تهران، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵، ص ۴۳.
۱۲. فارابی از هر دو اصطلاح «الفلسفه السیاسیه» و «الفلسفه المدنیة» استفاده کرده است: الفارابی، ابونصر، التنبیه علی سبیل السعادة، حققه جعفر آل یاسین، تهران، افست انتشارات حکمت، ۱۳۷۱، ص ۶۶-۶۷.
۱۳. همان، ص ۷۷.
۱۴. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ص ۱۴.
۱۵. همان، ص ۲۲۳.
۱۶. عمده فارابی‌شناسان و متخصصان فلسفه اسلامی بر افلاطونی بودن فلسفه سیاسی اسلامی، تأکید دارند. برای گزارشی اجمالی نک:
- Galston, Miriam, *Politics and Excellence*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 11.
۱۷. برای بحث مختصر در باب ماهیت و تعریف فلسفه سیاسی اسلامی از جمله نک: رضوانی، محسن، «مفهوم فلسفه سیاسی اسلامی»، پژوهش و حوزه، سال ششم، ۱۳۸۴، شماره اول و دوم، ص ۵-۲۳؛ امیدی، مهدی، «امکان فلسفه سیاسی اسلامی و نقدهای آن»، همان، ص ۷۵-۱۱۲.
۱۸. ابن سینا، طبیعات من عیون الحکمة، ص ۱۳.
۱۹. ابن سینا، تسع رسائل، ص ۱۰۸؛ به احتمال بسیار ابن سینا از این جهت متأثر از ابوالحسن عامری بوده است. نک: عامری، ابوالحسن، الأعلام بمنایب الاسلام، ص ۱۱۵.
۲۰. ابن سینا، الهیات دانشنامه علایی، ص ۲.
۲۱. همو، منطق المشرقیین، بیروت، ۱۹۸۲م، ص ۲۷-۲۸.
۲۲. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۲۵۲.
۲۳. برای بحث اجمالی نک: بستانی، احمد، «تاریخ‌نگاری فلسفه سیاسی اسلامی»، پژوهش و حوزه، ۱۳۸۴، ص ۲۴-۴۷.
24. Strauss, Leo, "Plato", *History of Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, pp. 32-89.
۲۵. ابن سینا، «اقسام العلوم»، تسع رسائل، ص ۱۰۸.
26. Strauss, Leo, *Philosophy and Law*, p. 76.
۲۷. افلاطون، قوانین، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۶۲۴.



۲۸. عبدالرحمن بدوی، افلاطون فی الاسلام، ص ۱۳۳.
۲۹. همان، ص ۳۷.
30. Rosenthal, Erwin, *Political Thought in Medieval Islam*, p. 117.
۳۱. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۷۰.
۳۲. طباطبایی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، ۱۳۸۳.
۳۳. برای گزارشی از نهضت ترجمه متون فلسفی نک: جمیلی، رشید، نهضت ترجمه در شرق جهان اسلام در قرن سوم و چهارم هجری، ترجمه صادق آینه‌وند، تهران، سمت، ۱۳۸۵؛ گوتاس، دیمیتری، تفکر یونانی، فرهنگ عربی، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱.
۳۴. بخش عمده ترجمه‌های عربی از آثار افلاطون در کتاب ذیل گردآوری شده است: بدوی، عبدالرحمن، افلاطون فی الاسلام.
۳۵. وجوه سیاسی اندیشه زکریای رازی و کندی در منبع ذیل مورد بررسی قرار گرفته است: Butterworth, Charles, (ed.), *Political Aspects of Islamic Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1991, pp. 11-94.
- هم‌چنین برای بحث مختصر در باب نخستین جریان‌های فلسفه سیاسی در تمدن اسلامی نک: Daiber, Hans, "Political Philosophy", in: S.H.Nasr (ed.), *History of Islamic Philosophy*, vol 4, pp. 841-885.
36. Strauss, Leo, *Persecution an the Art of Writing*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, p. 9.
- برخی از مهم‌ترین آثار سیاسی فارابی عبارتند از: آراء اهل المدينة الفاضلة، سياسة المدينة، فصول منتزعة، الملة و تلخیص النوامیس. اهمیت فارابی از آن جاست که به اعتقاد برخی پژوهش‌گران تمام فلسفه را در چارچوبی سیاسی می‌فهمید و از این نظر با فیلسوفان بزرگ یونانی و به‌ویژه با افلاطون قابل مقایسه است.
37. Mahdi, Muhsin, "Alfarabi", *History of Political Philosophy*, p. 206.
۳۸. ابن مسکویه هم‌چنین تاریخ‌نگار برجسته‌ای بود و مهم‌ترین کتاب تاریخی او تجارب الامم از منابع مهم تاریخ سیاسی به حساب می‌آید.
۳۹. خاتمی، سیدمحمد، آیین و اندیشه در دام خودکامگی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
۴۰. همان، ص ۱۱۱.
۴۱. همان، ص ۲۳۹.
۴۲. فیرحی، داوود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۵ و بعد.
۴۳. همان، ص ۳۴۹. برای نقد این کتاب نک: بستانی، احمد و حقیقت، سیدصادق، «ملاحظات دربار کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام»، مجله نامه مفید، سال هشتم، شماره ۳۲، ۱۳۸۱، ص ۱۷۱-۱۹۳.





۴۴. طباطبایی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ۱۶۵؛ همو، ابن خلدون و علوم اجتماعی، ص ۱۳۹-۱۴۰.
۴۵. همو، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ۲۴۷.
۴۶. همان، ص ۲۵۹.
۴۷. داوری اردکانی، رضا، فارابی فیلسوف فرهنگ، ص ۲۶۹.
۴۸. همو، مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی ایران، ص ۹۸.
۴۹. همو، فارابی فیلسوف فرهنگ، ص ۲۷۰.
۵۰. همان، ص ۲۷۱.
۵۱. داوری اردکانی، رضا، «رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا»، فلسفه تطبیقی، ص ۱۳۳.
۵۲. تقوی، محمدناصر، دوام اندیشه سیاسی در ایران، ارزیابی تحلیلی نظریه زوال اندیشه سیاسی، ص ۲۹۷.
۵۳. همان، ص ۱۷۹.
۵۴. همان، ص ۲۹۸.
۵۵. برای نقد کتاب مزبور نک: بستانی، احمد، «نقدی بر گزارش ارزیابی تحلیلی انتقادی نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران»، ص ۲۲۵-۲۳۶.
۵۶. شکوری، ابوالفضل، فلسفه سیاسی ابن سینا، ص ۲۰۲-۲۰۴.
۵۷. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، ص ۳۲۴.
۵۸. صدرا، علی رضا، گرایش فلسفی - سیاسی، ص ۱۶۹.
۵۹. همان، ص ۱۶۴.
۶۰. اعوانی، غلامرضا، «معنای سیاست مدن در ملاصدرا»، فلسفه سیاسی در حکمت ملاصدرا، ص ۲۸.
۶۱. همان.
۶۲. همان، ص ۲۹.
۶۳. همان، ص ۳۲.
۶۴. خامنه‌ای، سیدمحمد، «حکمت عملی در حکمت متعالیه»، ص ۵.
۶۵. اکبریان، رضا، «مقایسه میان نظر ملاصدرا و فارابی درباره رئیس اول مدینه»، ص ۳۳-۶۴.
۶۶. آیت‌اللهی، حمیدرضا، «ضرورت ارائه اندیشه سیاسی مبتنی بر دیدگاه صدرایی»، پیشین، ص ۶۵-۷۰.
۶۷. جوادی آملی، عبدالله، «حکمت متعالیه سیاست متعالیه دارد»، ص ۷۷-۷۸.
۶۸. همان، ص ۱۷۹ و بعد.
۶۹. افروغ، عماد، گفتارهای انتقادی؛ همو، «انقلاب صدرایی، تبیین انقلاب اسلامی بر اساس حکمت متعالیه»، ص ۲۱۷؛ لکزایی، شریف، «بسط فلسفه سیاسی متعالیه»، ص ۷۱-۹۱.

۷۰. برای جمع‌بندی آراء مختلف در باب امکان و امتناع فلسفه سیاسی اسلام نک: یوسفی‌راد، مرتضی، (به اهتمام)، امکان فلسفه سیاسی اسلام، قم، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.

۷۱. برای نمونه نک:

De Boer, T.J, *The History of Philosophy in Islam*.

72. Gutas, Dimitri, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century", pp. 33-34.

۷۳. دوستدار، آرامش، درخشش‌های تیره، ص ۴۳ - ۴۹. برای نقد کتاب دوستدار نک: سید جواد طباطبایی، جدال قدیم و جدید، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۲، ص ۱۷-۲۶.

۷۴. دوستدار، آرامش، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس، نشر خاوران، ۲۰۰۱.

۷۵. همو، درخشش‌های تیره، ص ۲۷۰.

۷۶. همان، ص ۲۹۷.

۷۷. فشاهی، محمدرضا، ارسطوی بغداد، ص ۵۵-۵۶.

۷۸. این دریافت از جانب برخی از پژوهش‌گران فلسفه سیاسی مطرح شده است و به‌ویژه در باب فیلسوفان نظام‌سازی چون افلاطون، فارابی و هگل صدق می‌کند. لئو اشتراوس در باب افلاطون و فارابی چنین اعتقادی دارد و برنارد بورژوا، پژوهش‌گر معاصر فرانسوی، همین تلقی را از نظام فلسفی هگل دارد. نک:

Bourgeois, Bernard, *La pensée politique de Hegel*, p. 6; Strauss, Leo, *What is Political Philosophy?*, Chicago, Free Press, 1959.

79. Mahdi, Muhsin, with M.W. Wartofsky, in the Editors' Note in *The Philosophical Forum*, p. 4.

هم‌چنین نک:

Mahdi, Muhsin, *The Political Orientation of Islamic Philosophy*, Occasional Papers Series, Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1982.

۶۰



نظر

سال چهاردهم / شماره دوم

## کتاب‌نامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «معنای سیاست مدن در ملاصدرا»، فلسفه سیاسی در حکمت ملاصدرا، به کوشش محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶.
۲. \_\_\_\_\_، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
۳. ابن سینا، منطق المشرقیین، بیروت، ۱۹۸۲.
۴. \_\_\_\_\_، «اقسام العلوم»، تسع رسائل، قاهره، دارالعرب للبتانی، بی تا
۵. \_\_\_\_\_، «طبیعیات من عیون الحکمه»، تسع رسائل.
۶. \_\_\_\_\_، الهیات دانشنامه‌ی علایی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۷. \_\_\_\_\_، تسع رسائل.
۸. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
۹. \_\_\_\_\_، سیاست، ترجمه‌ی حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۱.
۱۰. اشتراوس، لئو، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران، آگه، ۱۳۷۳.
۱۱. \_\_\_\_\_، فلسفه‌ی سیاسی چیست؟، ترجمه‌ی فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۱۲. افروغ، عماد، گفتارهای انتقادی، تهران، شرکت انتشارات سوره مهر، ۱۳۸۵.
۱۳. \_\_\_\_\_، «انقلاب صدرایی، تبیین انقلاب اسلامی بر اساس حکمت متعالیه»، هفته‌نامه پگاه حوزه.
۱۴. افلاطون، «قوانین»، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، دوره آثار افلاطون، جلد چهارم، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۸.
۱۵. اکبریان، رضا، «مقایسه میان نظر ملاصدرا و فارابی درباره رئیس اول مدینه».
۱۶. امیدی، مهدی، «امکان فلسفه سیاسی اسلامی و نقدهای آن»، پژوهش و حوزه، سال ششم، ۱۳۸۴، شماره اول و دوم.
۱۷. آیت‌اللهی، حمیدرضا «ضرورت ارائه اندیشه سیاسی مبتنی بر دیدگاه صدرایی».
۱۸. بدوی، عبدالرحمن، افلاطون فی الاسلام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مک گیل، ۱۳۵۳.
۱۹. بستانی، احمد «تاریخ‌نگاری فلسفه سیاسی اسلامی»، پژوهش و حوزه، ۱۳۸۴.
۲۰. \_\_\_\_\_، «نقدی بر گزارش ارزیابی تحلیلی انتقادی نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران»، مجله علوم سیاسی، سال هفتم، شماره ۲۶.





۲۱. \_\_\_\_\_، و حقیقت، سیدصادق، «ملاحظات دربارۀ کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام»، مجله نامه مفید، سال هشتم، شماره ۳۲.
۲۲. پانوسی، استفان، تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۶.
۲۳. تقوی، محمدناصر، دوام اندیشه سیاسی در ایران، ارزیابی تحلیلی نظریه زوال اندیشه سیاسی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴.
۲۴. جمیلی، رشید، نهضت ترجمه در شرق جهان اسلام در قرن سوم و چهارم هجری، ترجمه صادق آینه‌وند، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله، «حکمت متعالیه سیاست متعالیه دارد»، سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، به کوشش شریف لک‌زایی، قم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۲۶. حائری یزدی، مهدی، جستارهای فلسفی، به اهتمام عبدالله نصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
۲۷. خامنه‌ای، سیدمحمد، «حکمت عملی در حکمت متعالیه»، فلسفه سیاسی در حکمت ملاصدرا.
۲۸. خاتمی، سیدمحمد، آیین و اندیشه در دام خودکامگی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
۲۹. داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.
۳۰. داوری اردکانی، رضا، «رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا»، فلسفه تطبیقی، تهران، نشر ساقی، ۱۳۸۳.
۳۱. \_\_\_\_\_، فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران، نشر ساقی، ۱۳۸۲.
۳۲. \_\_\_\_\_، مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی ایران، تهران، هفته‌نامه نهضت زنان مسلمان، بی‌تا.
۳۳. دوستدار، آرامش امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس، نشر خاوران، ۲۰۰۱.
۳۴. \_\_\_\_\_، درخشش‌های تیره، پاریس، نشر خاوران، ۱۹۹۹.
۳۵. رضوانی، محسن، لئو اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی، قم، مؤسسه پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
۳۶. \_\_\_\_\_، «مفهوم فلسفه سیاسی اسلامی»، پژوهش و حوزه، سال ششم، ۱۳۸۴، شماره اول و دوم.
۳۷. شکوری، ابوالفضل، فلسفه سیاسی ابن‌سینا، تهران، انتشارات عقل سرخ، ۱۳۸۴.
۳۸. صدرا، علیرضا، گرایش فلسفی - سیاسی، تهران، نشر میزان، ۱۳۸۶.
۳۹. ضیائی، حسین «سهروردی»، تاریخ فلسفه اسلامی، به کوشش حسین نصر و الیور لیمن، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۳.
۴۰. طباطبایی، سید جواد، جدال قدیم و جدید، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۲.

۴۱. \_\_\_\_\_، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، ۱۳۸۳.
۴۲. \_\_\_\_\_، ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
۴۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، خوارزمی.
۴۴. عامری، ابوالحسن، الأعلام بمناب الاسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
۴۵. الفارابی، ابونصر، التنبیه علی سبیل السعادة، حقه جعفر آل یاسین، تهران، افست انتشارات حکمت، ۱۳۷۱.
۴۶. فشاهی، محمدرضا، ارسطوی بغداد، تهران، نشر کاروان، ۱۳۸۰.
۴۷. کاسیرر، ارنست، اسطوره دولت، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.
۴۸. کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۷۳.
۴۹. کرمر، جوئل، فلسفه در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
۵۰. گادامر، هانس گنورگ، آغاز فلسفه، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، هرمس، ۱۳۸۳.
۵۱. گوتاس، دیمتری، تفکر یونانی، فرهنگ عربی، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱.
۵۲. لک زایی، شریف، «بسط فلسفه سیاسی متعالیه»، فصلنامه دانشگاه اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۳، ۱۳۸۷.
۵۳. مجتبی، فتح الله، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲.
۵۴. والبریح، جان، قطب الدین شیرازی و علم الانوار در فلسفه اسلامی، ترجمه جواد قاسمی، تهران، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.
۵۵. یوسفی راد، مرتضی، (به اهتمام)، امکان فلسفه سیاسی اسلام، قم، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
56. Bourgeois, Bernard, *La pensée politique de Hegel*, Paris, Presses Universitaire de France, 1969.
57. Butterworth, Charles, (ed.), *Political Aspects of Islamic Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
58. Gutas, Dimitri, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29, 2002.



59. Rosenthal, Erwin, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge University Press, 1962.
60. Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.
61. Daiber, Hans, "Political Philosophy", in: S.H.Nasr (ed.), *History of Islamic Philosophy*, vol 4.
62. Corbin, Henry, *En islam iranien*, tome IV, Paris, Gallimard, 1971.
63. Galston, Miriam, *Politics and Excellence*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
64. Mahdi, Muhsin, with M.W. Wartofsky in the Editors' Note in *The Philosophical Forum*, 4 (1973).
65. \_\_\_\_\_, "Alfarabi", *History of Political Philosophy*
66. \_\_\_\_\_, *The Political Orientation of Islamic Philosophy*, Occasional Papers Series, Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1982.
67. Plato, *Republic*.
68. Leo, Strauss, *Persecution an the Art of Writing*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.
69. \_\_\_\_\_, *Philosophy and Law*, New York, State University of New York Press, 1995.
70. \_\_\_\_\_, *What is Political Philosophy?*, University of Chicago Press, 1988.
71. \_\_\_\_\_, "Plato", *History of Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.
72. De, Boer, T.J., *The History of Philosophy in Islam*, New York, Dover, 1967.

