

تأملی در روش‌شناسی فلسفه سیاسی

مهدی قربانی* / محمدجواد نوروزی**

چکیده

روش‌شناسی از جمله مباحثی است که در زمینه‌های گوناگون دانش بشری مطرح است و طبعاً در حوزه‌های پویا و چندبعدی مانند سیاست، به طور ویژه دارای اهمیت و کاربرد خواهد بود. یکی از مهم‌ترین حوزه‌ها در سیاست به دلیل اهمیت مسائل آن، فلسفه سیاسی است که از دیرباز به مثابه یکی از شاخه‌های اصلی معرفت سیاسی مطرح بوده است. از این رو، مقاله حاضر به بررسی روش‌شناسی فلسفه سیاسی می‌پردازد. در این تحقیق از روش توصیفی تحلیلی استفاده کرده‌ایم. در فلسفه سیاسی از دیرباز روش‌های متعددی به کار برده شده و یا دست‌کم چنین ادعا شده است؛ بنابراین، در این مقاله ضمن بیان آنها، به طرح و بررسی روش کارآمد در فلسفه سیاسی خواهیم پرداخت. کلیدواژه‌ها: روش، روش‌شناسی، فلسفه سیاسی، منطق ارسطویی، دیالکتیک، شهود، برهان.

* دانشجوی کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Politicsmag@Qabas.net

دریافت: ۱۳۸۹/۱۲/۹ - پذیرش: ۱۳۹۰/۵/۲۸

Norozimj@iki.ac.ir

** استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مقدمه

هر اثر پژوهشی، به ویژه در حوزه علوم انسانی و سیاسی، نیازمند یک چارچوب علمی در ساختار و رویکرد، و رهیافتی روشمند در متن و محتوای پژوهش است. نوشته‌ها و آثار فاقد این دو، هرچند مملو از دانش، تجربه و اطلاعات باشند، ارزش علمی ندارند؛ نه دانشی بر دانش موجود می‌افزایند و نه مشکلی را حل می‌کنند. از این‌رو، محققان همواره بعد از انتخاب موضوع تحقیق، با روش‌ها، چارچوب‌ها و رهیافت‌های متعددی برای انجام پژوهش مواجه‌اند که انتخاب یکی از آنها ضروری و در عین حال ممکن است کشل‌آفرین باشد؛ زیرا انتخاب روش‌های گوناگون، غالباً به نتایج متفاوتی در تحقیق می‌انجامد. بنابراین، اگر روش انتخابی با ماهیت موضوع تحقیق متناسب نباشد، نتایج به دست آمده قابل توجه نخواهد بود. در واقع، روش‌ها، مسیر درست اندیشیدن را به ما نشان می‌دهند. به همین دلیل، نوع روش انتخابی در تحقیقات اهمیت خاصی دارد؛ تا آنجا که دکارت در بیان اهمیت روش می‌گوید: ذهن نیکو داشتن کافی نیست، بلکه عمده‌مطلب آن است که ذهن را درست به کار ببرند. به عقیده او، بدون وقوف کامل به راه و روشی که باید اتخاذ شود، ذهن بیهوده سعی کرده است و خود را خسته می‌کند. او می‌گوید بهتر آن است که بدون روش، کسی اصلاً فکر جست‌وجوی حقیقتی را نکند؛ زیرا محقق است که تحقیقات و مطالعات بدون نظم و درهم و برهم نور طبیعی را مختل و ذهن را کور می‌سازد.^۱ به دلیل این اهمیت، روش‌شناسی از جمله مباحثی است که در زمینه‌های گوناگون دانش بشری مطرح می‌باشد و طبعاً در حوزه‌های پویا و چندبعدی مثل سیاست اهمیت و کاربرد ویژه‌ای دارد. یکی از مهم‌ترین حوزه‌ها در سیاست، به دلیل اهمیت مسائل آن، فلسفه سیاسی است که از دیرباز به مثابه یکی از شاخه‌های اصلی علم سیاست مطرح بوده است. به تبع اهمیت فلسفه سیاسی، بحث از روش‌شناسی آن نیز جایگاه خاصی دارد؛ اما با وجود این، در این زمینه نوشته‌ها و مقالات قابل توجهی وجود ندارد؛ هرچند بحث‌های مختصری در ضمن برخی از مباحث فلسفه سیاسی مطرح شده است؛ به طوری که در یکی از مقاله‌ها با همین عنوان، کمترین حجم مقاله به این بحث اختصاص داده شده، و افزون بر این، در مواردی هم به لحاظ محتوا قابل مناقشه است. به همین دلیل، این نوشتار بر آن است تا ضمن تبیین مفهوم روش‌شناسی و فلسفه سیاسی، به بررسی روش‌هایی بپردازد که در فلسفه سیاسی به

کار گرفته شده یا حداقل چنین ادعایی در مورد آنها مطرح شده است، و در پایان روشی را که متناسب با ماهیت فلسفه سیاسی، و در این حوزه از سیاست کارآمد است، مورد تبیین و بررسی قرار دهد.

مفهوم‌شناسی

الف) مفهوم روش و روش‌شناسی

روش از لغت «متد» از واژه یونانی «متا»^۲ به معنای «در طول» و «اودوس»^۳ یعنی «راه» گرفته شده است و مفهوم آن در «پیش گرفتن راهی» برای رسیدن به هدفی با نظم و توالی خاص است.^۴ رنه دکارت فرانسوی در چهارمین قاعده هدایت ذهن می‌گوید: «یافتن حقیقت به روش نیاز دارد».^۵ مقصود او از روش، رعایت قواعد مشخص و ساده‌ای است که اگر کسی آن را دنبال کند، هرگز امر خطا را حقیقی فرض نخواهد کرد.

به عقیده کلود برنارد، فکر به مثابه بذر، و روش به منزله زمین است که شرایط رشد و نمو را فراهم می‌کند تا بذر بر حسب طبیعتش بارور شود. چه بسا روش بد باعث تیرگی و ضعف نبوغ فکر در امر اکتشاف علمی شود؛ در صورتی که روش نیکو آن را بسط و توسعه می‌دهد.^۶

روش‌شناسی به تحلیل نظری یا تحلیل فلسفی روش‌هایی اشاره دارد که به شاخه‌ای از دانش اختصاص دارد. روش‌شناسی اشاره صرف به مجموعه‌ای ساده از روش‌ها نیست. روش‌شناسی به مفروضات عقلانی و فلسفی‌ای اشاره دارد که مبنای فهم خاصی را تشکیل می‌دهد. روش‌شناسی در واقع به دنبال استخراج مبنای عقلی و فلسفی اصول و روش‌هاست. به همین دلیل، آثار دانشگاهی، اغلب شامل بخشی درباره روش‌شناسی است. این بخش بیش از آنکه ترسیم خطوط کلی روش‌های تحقیق باشد، باید دیدگاه‌های ماهیت‌شناسانه و معرفت‌شناسانه را توضیح دهد.^۷ از این رو، روش‌شناسی در علوم سیاسی، بیشتر بحثی معرفت‌شناختی است.

پس روش‌شناسی غیر از روش است. در واقع روش مسیری است که دانشمند در سلوک علمی خود طی می‌کند؛ اما روش‌شناسی دانش دیگری است که به شناخت آن مسیر می‌پردازد. روش همواره در متن حرکت فکری و تلاش‌های علمی یک دانشمند قرار دارد و روش‌شناسی دانشی است که از نظر به آن شکل می‌گیرد. به همین دلیل، روش‌شناسی همواره یک دانش و علم درجه دوم است.

بررسی روش‌ها از بعد فلسفی صرفاً جنبه تجویزی و دستوری ندارد. به عبارت دیگر، مأموریت فلسفه‌ای که مورد نظر ماست، این نیست که بیاموزد چه بکنید یا چه هدفی را برای شناخت یک پدیده دنبال کنید و برای رسیدن به آن هدف از چه مراحل بگذرید؛ بلکه منظور بحث روش شناختی این است که دریابیم دانشمند، پژوهشگر و دانشجو از چه طریقی در قلمرو خود به تبیین پدیده‌ها می‌پردازد. البته طبیعی است که هر روش درجه و اعتبار خاص خود را دارد. در یک بررسی مقایسه‌ای ما نیز گاهی صحت و اعتبار نتایج را داوری، و سودمندی و ارزش روش‌ها را مطرح می‌کنیم؛ چه بسا در نهایت به تجویز اولویت و مفید بودن یک روش نسبت به دیگر روش‌ها منجر شود^۱ و در مواردی هم ممکن است به انحصار یک روش منتهی شود.

بنا بر آنچه بیان شد، در تفاوت روش‌شناسی و روش تحقیق نیز می‌توان گفت روش تحقیق مجموعه‌ای از فنون و مهارت‌هایی است که از طریق آنها می‌توان پدیده‌ها و موضوع‌ها را در حوزه‌های مختلف علوم بررسی کرد؛ اما چیزی که در علوم از آن با عنوان روش‌شناسی نام می‌بریم، بیش از آنکه شیوه‌های گوناگون برای تحقیق یا پژوهش باشد، بیانگر انواع رویکردها و نظرگاه‌ها به پدیده‌های سیاسی است. در واقع وقتی از طرح تحقیق، برنامه‌ریزی تحقیق، فرآیند تحقیق، متغیرها، فرضیه‌ها، تعریف‌های مفهومی و عملیاتی، جمع‌آوری اطلاعات، اندازه‌گیری اطلاعات و... سخن می‌گوییم، درباره روش تحقیق سخن گفته‌ایم؛ ولی وقتی از رویکردهای عقلی، پوزیتیویستی، هنجاری، نهادی، رفتارگرایی، فمینیستی، تجزیه تحلیل گفتمانی، انتخاب عقلایی و... سخن می‌گوییم، به بحث روش‌شناسی پرداخته‌ایم. عدم تمایز بین این دو ساحت موجب آشفتگی‌های ذهنی و عملی خواهد شد.

ب) مفهوم فلسفه سیاسی

آسان‌ترین راه تعریف فلسفه سیاسی آن است که بگوییم فلسفه سیاسی همان چیزی است که موضوع مشترک یک سلسله کتاب‌های مشهور مثل *جمهور افلاطون*، *سیاست ارسطو*، *شهریار ماکیاولی*، *لویاتان هابز*، *رساله‌های درباره حکومت مدنی لاک*، *قرارداد اجتماعی روسو*، *فلسفه حق هگل*، *رساله در باب آزادی استوارت میل* و... است. به هر حال، این عنوان‌ها یک گرایش عمده در تاریخ تفکر غرب، یعنی سنت گسترده تفکر جامع درباره

سیاست را باز می‌کند؛ اما نگاهی به گذشته نشان می‌دهد تعداد این‌گونه آثار به هیچ‌وجه برای تعریف فلسفه سیاسی به منزله یک مشغله و تلاش فکری بالنده کافی نیست.^۹ در پرتو تفسیر مفهومی یا نظری فلسفه روشن می‌شود آثاری که سنت عظیم اندیشه سیاسی را فراهم آورده‌اند، از نظر روش‌شناسی بسیار مغشوش و ناخالص‌اند. آثار مزبور گرچه عموماً بسیار مهم و قابل توجه‌اند، تا حدود اندکی نمی‌توان آنها را کار فلسفی به معنای دقیق کلمه به شمار آورد؛ زیرا این آثار افزون بر استدلال‌های معمول، شامل یک نوع عنصر غیرفلسفی نیز هستند؛ یعنی گزارش‌های واقعی یا توصیفی از نهادها و فعالیت‌هایی که در حیطه مباحث فلسفه سیاسی نمی‌گنجد؛ زیرا فلسفه سیاسی درباره جوامع سیاسی با جهت‌گیری خاصی بحث می‌کند؛ یعنی جوامع سیاسی چه هستند، کدام صورت‌هایشان توجیه‌پذیر است و باید چه باشند. فیلسوفان سیاسی سیاست‌های روزمره دولت‌ها را در کانون توجه قرار نمی‌دهند و علاقه‌شان در وهله نخست درک و فهم هیچ نهاد خاصی در دولت‌های موجود نیست. وظیفه فلسفه سیاسی توصیف سطحی جوامع سیاسی خاصی نیست. در برابر، فیلسوفان سیاسی می‌خواهند در عمیق‌ترین لایه‌ها، شالوده‌های دولت‌ها و توجیه اخلاقی آنها را درک کنند؛ یک جامعه چگونه باید باشد تا بتوان آن را جامعه سیاسی نامید؟ جوامع سیاسی چگونه به وجود آمدند؟ چرا این جوامع را باید از نظر اخلاقی مشروع دانست؟ ملاک و معیار ما برای تمییز جامعه سیاسی خوب از جامعه سیاسی بد چیست؟ مردم در این جوامع چگونه با هم پیوند پیدا می‌کنند؟ آیا واقعاً برای ما مهم است که چه نوع حکومتی داریم؟ آیا ما در این زمینه امکان انتخاب داریم یا تعیین نوع حکومت خارج از اختیار ماست؟ چرا ما به دولت یا فرمانروای سیاسی احتیاج داریم؟ اینها پرسش‌هایی است که ذهن فیلسوفان سیاسی را به خود مشغول ساخته است و پاسخ بدان‌ها را نمی‌توان با بررسی کارکردهای روزبه‌زور جوامع موجود فراهم آورد. بنابراین فیلسوفان سیاسی باید از سطح توصیف صرف فراتر روند و به تبیین تحلیلی مفهومی و نظریه‌پردازی اخلاقی بپردازند تا بتواند پاسخ‌های ممکن را صورت‌بندی کنند.^{۱۰}

بنابراین، فلسفه سیاسی ادعا می‌کند که حقیقتی را درباره سیاست و موضوع‌هایی که ذهن فیلسوف سیاسی را مشغول می‌سازد، آشکار خواهد کرد؛ حقیقتی که متفاوت از عقاید ما در زندگی روزمره‌مان است. نمایان‌ترین صورت طرح این ادعا، تمثیل غار در کتاب

جمهور افلاطون است که غالباً پدر فلسفه سیاسی خوانده می‌شود. افلاطون افراد عادی را به زندانی‌هایی تشبیه می‌کند که در غاری به زنجیر کشیده شده‌اند؛ به گونه‌ای که فقط می‌توانند سایه‌های اشیا را به روی پرده‌ای که روبه‌رویشان است ببینند. افلاطون می‌گوید آنها می‌پندارند تنها چیزهای واقعی همین سایه‌هاست. حال فرض کنید یکی از زندانیان رها شود و وارد روشنایی خیره‌کننده شود. اندک‌اندک او چیزهای واقعی را در جهان می‌بیند و می‌فهمد هرچه پیش از این دیده، سایه‌ای بیش نبوده است، اما اگر او به غار برگردد و سعی کند همراهانش را قانع کند که در اشتباه هستند، بعید است آنها حرف او را باور کنند. به نظر افلاطون، وضعیت یک فیلسوف نیز چنین است. فیلسوف شناختی اصیل دارد؛ در حالی که اطرافیان او عقاید ناصحیحی دارند؛ اما چون راه رسیدن به شناخت فلسفی طولانی و دشوار است، تعداد کمی حاضر به پیمودن این راه هستند.^{۱۱}

پس فیلسوف سیاسی را باید جست‌وجوگر حقیقت نامید^{۱۲} و فلسفه سیاسی را کوششی برای نشان دادن معرفت به ماهیت امور سیاسی به جای گمان درباره آنها.^{۱۳} اما باید توجه داشت که فیلسوفان سیاسی تنها به یافتن حقیقت قناعت نمی‌کند، بلکه از آن عبور کرده، طرحی برای ساماندهی امور سیاسی جامعه ارائه می‌دهند. به همین دلیل، افلاطون در کنار کتاب *مرد سیاسی و جمهور*، کتاب دیگری به نام *قوانین* می‌نویسد تا نشان دهد فیلسوف سیاسی باید در عین کشف حقیقت امور سیاسی، آن را با سرنوشت جامعه سیاسی درهم‌آمیزد و به دنبال سامان آن باشد و پیوندی بین آرمان‌هایش و واقعیت‌ها برقرار سازد. اگر این نکته در خصوص فلسفه سیاسی مورد غفلت قرار گیرد، در آن صورت به مرور زمان فلسفه سیاسی پویایی و کارآمدی خود را از دست داده، به یک تفنن علمی و دانشگاهی تبدیل خواهد شد.

پس از روشن شدن ماهیت فلسفه سیاسی، توجه به چند نکته درباره آن ضروری است: نیاز به فلسفه سیاسی به زمان و مکان خاصی محدود نمی‌شود؛ بلکه برای پاسخ به پرسش‌های بنیادین درباره سیاست، فلسفه سیاسی ضرورتی انکارناپذیر است؛ به ویژه در زمان‌هایی که با مسائل جدیدی مواجه می‌شویم که نمی‌توانیم با فهم رایج روز آنها را حل کنیم. در چنین مواقعی باید با کاوشی ژرف‌تر، و به بنیان باور سیاسی‌مان برسیم؛ در این صورت به فلسفه سیاسی خواهیم رسید.^{۱۴}

حقیقتی که فلسفه سیاسی عرضه می‌کند، مدعی است با تغییر جامعه و حکومت تغییر نمی‌کند. اینکه در طول تاریخ پاسخ‌های متعددی به پرسش‌های بنیادین فلسفه سیاسی داده شده است، به معنای نفی جهان‌شمولی آنها نیست؛ زیرا منشأ این تفاوت‌ها نوع رویکردها به مباحث است. بنابراین، این تفاوت‌ها بدین معنا نیست که اگر افلاطون یک فیلسوف سیاسی قرن بیستمی بود، پاسخ‌های دیگری متناسب با شرایط قرن بیستم می‌داد. البته، می‌پذیریم که متناسب با شرایط خاص پرسش‌های جدیدی می‌توان در دستور کار فیلسوف سیاسی و فلسفه سیاسی قرار داد؛ اما این به معنای سیال بودن فلسفه سیاسی و تأثیر آن از اوضاع و شرایط اجتماعی نیست. اینکه مدل حکومت به چه شکلی باید باشد، از منظر فلسفه سیاسی با تغییر شرایط، پاسخ‌ها متفاوت نمی‌شود؛ اما فیلسوفان سیاسی می‌توانند در یک زمان و یا در طول تاریخ پاسخ‌های متعددی به آن بدهند.^{۱۵} البته باید توجه داشته باشیم که این به معنای بهره‌مندی همه آنها از حقیقت به یک اندازه نیست.

فلسفه سیاسی شاخه‌ای از فلسفه اخلاق است که به موجه‌سازی و اینکه حکومت چه باید و چه نباید بکند علاقه‌مند است.^{۱۶} از طرف دیگر، رفتار سیاسی انسان‌ها رفتاری ارادی و غیرضروری است. از این‌رو، همواره می‌توانیم درباره مبنای این اقدام‌ها سخن گفته و دقیقاً بدین خاطر با «باید و نباید»های پایه‌ای مواجه است؛ یعنی از این جنبه نیز فلسفه سیاسی جزو مبحث «اخلاق» در فلسفه است؛ زیرا در بخش «اخلاق»، فیلسوف به مبانی توجیه عقلانی افعال اختیاری به نحو عموم می‌پردازد که یک مجموعه مهم آن مربوط به افعال اجتماعی است و در میان آنها «رفتار سیاسی» بسیار کلیدی می‌باشد. برای ارسطو سیاست فصلی از مبحث اخلاق بوده است؛ اما در دوران معاصر، ضمن روشن بودن این وجه از فلسفه سیاسی، دیگر آن را زیرمجموعه‌ای از اخلاق نمی‌دانند، بلکه خود مبحث مفصل و مستقلی است که در تعامل جدی با فلسفه اخلاق مطرح می‌شود.^{۱۷}

کاربرد واژه «حقیقت» در تعریف فلسفه سیاسی دارای اهمیت، و مبتنی بر این باور است که برای پدیده‌های سیاسی می‌توان حقیقتی قائل شد. به عبارت دیگر، هر پدیده سیاسی را می‌توان از دیدگاه «کمال» آن پدیده یا «غایت» آن بررسی کرد.

حوزه‌های دیگری از دانش بشری نیز وجود دارند که مدعی کشف حقیقت در امور سیاسی هستند و از مهم‌ترین آنها می‌توان به عرفان سیاسی اشاره کرد. این دو حوزه از

دانش بشری هرچند متمایز از هم هستند، تعامل با هم قرار دارند^{۱۸} و نباید رسالت و هدف فلسفه سیاسی و عرفان سیاسی را یکی دانست و آنها را به مثابه یک علم قلمداد کرد. با وجود این، عدم تمایز اینها از سوی برخی از محققان فلسفه سیاسی، منشأ ابهام‌هایی در روش فلسفه سیاسی شده است.

روش‌شناسی فلسفه سیاسی

به طور کلی هر کاوش نظری که به دنبال فهم موضوع عینی و حقیقی است، باید دارای روش معینی باشد؛ اما انتظارهای اولیه ما از «روش» این است که اولاً روشن و شفاف باشد؛ ثانیاً نسبت به هدایت به سوی واقعیت «موجه» باشد.

الزام اول بدین منظور است که کاوش علمی یا فلسفی به دور از «چشم‌پندی» یا «خواب‌نمایی» و امثال این امور صورت پذیرد و محقق بتواند نحوه تلاش خود را برای فهمیدن موضوع مورد مطالعه به روشنی بیان کرده، در معرض قضاوت دیگران قرار دهد.

الزام دوم بسیار اساسی است. اگر این انتظار در میان نباشد، مطرح شدن روش‌های کاملاً بی‌ربط رواج می‌یابد. برای مثال، فردی می‌تواند بگوید «من برای فهمیدن مسائل مورد بحث به نحو روشن با دیوان حافظ فال می‌گیرم». حتی اگر فال گرفتن عملیاتی شفاف و روشن به شمار آید، این روش نسبت به هدایت به واقع موجه نیست؛ زیرا مقصود از کاوش نظری و معرفتی، دستیابی به واقعیت (حداقل تصویری هرچه بیشتر نزدیک‌شده به آن) است. روش باید در امر هدایت به واقع متعهد، و در این جهت قابل توجیه باشد.^{۱۹}

با وجود این، روشی که دارای این دو ویژگی، و در عین حال مورد توافق همگان باشد، در فلسفه سیاسی وجود ندارد. از دیرباز گرایش‌های متعددی به لحاظ روش در فلسفه سیاسی متداول است و یا دست‌کم چنین ادعایی وجود دارد. از این‌رو، در این نوشتار روش‌های متعدد به ترتیب بررسی شده و در پایان روشی را که از نقطه‌نظر نویسنده، در حوزه فلسفه سیاسی دارای دو ویژگی مذکور در روش بوده است، بیان و بررسی خواهد شد.

الف) روش ریاضی فیثاغورسیان

قضایای ریاضی در نهایت قطعیت و کلیت می‌باشد؛ زیرا موضوع آنها مقدار و عدد است. ذهن مقدار و عدد را به صراحت و خلوص مشاهده می‌کند و چون در نهایت سادگی و بساطت، و حقایق آنها آشکار است، قواعد و قوانین منطق در آنها بهتر قابل اجراست.

بنیان‌گذار این جمعیت فیثاغورس، فیلسوف و ریاضیدان یونانی است. وی متفکری مذهبی بود^{۲۰} و گفته‌اند اولین بار کلمه فلسفه توسط ایشان به کار برده شده است؛^{۲۱} به طوری که برخی وی را پدر فلسفه الهی می‌نامند.^{۲۲} یکی از خدمات او این بود که ریاضی را به مقامی برتر از احتیاجات سوداگران رساند.^{۲۳} در مورد فیثاغورسیان برخی‌ها مدعی‌اند یک جمعیت سیاسی بودند. ارسطو در *مابعدالطبیعه* می‌گوید کسانی که فیثاغورسیان نامیده می‌شدند، خود را وقف ریاضیات کردند و نخستین کسانی بودند که این رشته دانش را پیشرفت دادند و چون در آن پرورش یافته بودند، پنداشتند که اصول آن، اصول تمام اشیا است. آنها با پی بردن به اهمیت اعداد در جهان، دریافتند که همه اشیا شمردنی هستند و ما می‌توانیم خیلی چیزها را با اعداد بیان کنیم. بدین ترتیب، رابطه میان دو شیء مرتب را می‌توان بر حسب نسبت عددی بیان کرد؛ آنها معتقد بودند همان‌گونه که هماهنگی موسیقی مربوط به اعداد است، همین‌طور می‌توان تصور کرد که هماهنگی و نظم جهان نیز به عدد وابسته است. ارسطو در این زمینه می‌گوید: «چون آنان مشاهده کردند که خصوصیات و نسبت‌های گام‌های موسیقی با اعداد قابل بیان است از آن پس چنین به نظر آمد که همه اشیا دیگر در کل طبیعت خود همانند اعداد ساخته شده‌اند و اعداد نخستین اشیا در کل طبیعت‌اند و تمامی افلاک یک گام موسیقی و یک عدد است.»^{۲۴}

در زمان فیثاغورس اعداد را با حروف نشان می‌دادند؛ اما ایشان به جای اینکه اعداد را با حروف نشان دهد، از نقطه استفاده کرد. بنابراین یک را با یک نقطه و دو را با دو نقطه و سه را با سه نقطه نمایش می‌دهد و هر نقطه‌ای در واقع می‌توانست یک کره کوچک یا یک دایره کوچک به شمار آید.^{۲۵} از طرف دیگر، فیثاغورس قائل است که در جهان هیچ موجودی نیست که نتوان آن را با تعدادی از نقاط نشان داد.^{۲۶}

با توجه به آنچه گفته شد، در واقع کشف او این بود که اگر بخواهید شکلی بسازید - خواه این شکل نقطه باشد و خواه خط که یک بعد دارد، خواه سطح باشد که دارای دو بعد است و خواه حجم باشد که سه بعد دارد - می‌توانید با تعدادی دایره‌های کوچک، به تعبیری کره آن را بسازید؛ به شرط آنکه این کره‌ها با هم مساوی باشند و این شکل را بتوان با یک عدد نشان داد و چون چنین است که می‌توان هر نقطه، خط، سطح و حجمی را با تعدادی گلوله ساخت، پس می‌توان گفت هریک از این موجودات با یک تعداد عدد درست شده‌اند.^{۲۷}

بدین سان عدد در نظر آنان به یک معنا همچون مبدأ بنیادین نمایان شد که جهان اشیا نه

تنها در فکر به آن تجزیه می‌شود، بلکه از آن ساخته شده و پدید آمده است و خط را به مثابه چیزی که از دو نقطه تشکیل یافته است، برابر با مفهوم دوئی دانستند و سطح را برابر با مفهوم سه‌ایی و حجم را برابر با مفهوم چهاری.^{۲۸}

به این ترتیب، آنها مفاهیم ریاضی خود را به قلمرو واقعیت مادی منتقل کردند و به این نتیجه رسیدند که با کنار هم گذاشتن چندین نقطه، خط پدید می‌آید؛ ولی نه صرفاً در تخیل علمی ریاضی‌دانان، بلکه در واقعیت خارج نیز همین‌طور است و به همین طریق با کنار هم نهادن چند خط، سطح و با ترکیب چند سطح، جسم به وجود می‌آید. بنابراین، نقاط و خطوط و سطوح، واحدهایی هستند که اجسام را در طبیعت می‌سازند. از این‌رو، تمام اجسام باید به منزله اعداد ملاحظه شوند. در واقع، هر جسم، بیانی از عدد چهار است و به عنوان یک حد چهارم، از سه عنصر مقوم (نقاط، خطوط، سطوح) نتیجه می‌شود.^{۲۹}

از این دیدگاه، اعداد به اشیای معینی اختصاص داده می‌شود. فیثاغورسیان نه تنها اشیا و دنیای اشیای خارجی، امور ذهنی و روانی را نیز به اعداد برمی‌گرداندند. برای مثال، عشق و دوستی را با عدد هشت، تندرستی را با عدد هفت و عدالت را با عدد چهار برابر می‌دانند. و آنها معتقدند ازدواج عدد پنج است؛ زیرا حاصل سه - اولین عدد مذکر - و دو - اولین عدد مؤنث - است.^{۳۰}

در این دیدگاه، هندسه به منزله دومین شاخه ریاضیات، به دو شیوه حسی و عقلی به کار می‌رفت؛ در حالی که هندسه حسی، شناخت مقدارها به وسیله ابزارهای حسی بود؛ هندسه عقلی به معنای شناخت معنا، مفهوم و نسبت‌ها تلقی می‌شد و نجوم به مثابه سومین شاخه علوم ریاضی، دربرگیرنده دو بخش کمی و کیفی است. بنابراین، تنها به مطالعه افلاک یا عدد ستارگان نمی‌پردازد، بلکه در بخش کیفی آن، شناخت رابطه عالم هستی و قوانین و اصول حاکم بر آن و کاربردش در حوزه سیاست است.^{۳۱}

در ارزیابی این گرایش باید گفت، از آنجا که هیچ تألیفی از فیثاغورس به جا نمانده است، افکار ایشان در دچار ابهام و پیچیدگی است. به همین دلیل، تفسیرهای متعددی از اندیشه‌های او صورت گرفته است؛ به طوری که برخی از متفکران یونان باستان با دیده تردید به یافته‌های آنان نگرسته‌اند. برای مثال، ارسطو در جایی می‌گوید:

آنان همه اوقات خود را وقف علم اعداد کرده بودند و هر توافقی را که میان اعداد و هماهنگی و اوضاع و احوال نظام و قسمت‌های مختلف آسمان و کل جهان می‌توانستند

بیابند، گرد می‌آوردند و به هم مربوط می‌ساختند و هر کجا چنین توافقی وجود نداشت، برای اثبات همگونی نظریه خود به زور متوسل می‌شدند. مثلاً چون عدد ده در نظر آنان کامل است، ادعا می‌کردند که سیارات نیز ده تا هستند؛ ولی چون در واقع و نه سیاره وجود دارد، به عنوان سیارهٔ دهم، «ضدزمین» را ابداع کردند.^{۳۲}

در جایی دیگر، رفتار آنان را چنین توصیف می‌کند: «به علاوه دومی در برابر زمین ما می‌سازند و نام «ضدزمین» بر آن می‌نهند و به جای اینکه بکوشند برای تبیین واقعیات نظریه‌هایی بیابند، برای اثبات درستی نظریات و عقاید محبوب خود واقعیات را واژگون می‌سازند و می‌توان گفت در آفرینش عالم شریک می‌شوند.»^{۳۳}

بنابراین، همان‌طور که ملاحظه شد، برخی از بنیادهای نظری و به تبع آن، روش و دیگر امور مترتب بر آنها، ابهام‌ها و اشکال‌های اساسی دارند.

ب) روش دیالکتیک سقراطی

برخی روش دیالکتیک سقراطی را به منزلهٔ روش فلسفهٔ سیاسی تلقی کرده‌اند که گاهی از آن با عنوان مسلک رفضی (انتقادی، نقدی) تعبیر می‌کنند. نسبت دادن این روش به سقراط، بدین دلیل است که معتقدند ایشان این روش را در کاوش‌های فلسفی خود به کار گرفته و با تمام توان آن را تبلیغ کرده است.

بیان ساده و خلاصه از این روش آن است که در جست‌وجوی گمشدهٔ علمی و معرفتی، دستیابی به مبانی قطعی، اولاً، مشکل، و ثانیاً، خود «محصول عمده» کاوش است. از این رو، بناهای ساخته‌شده بر مبانی قطعی انگاشته شده، پیش از آنکه جای پای جست‌وجوگر را محکم نماید، او را در بند درمی‌آوردند. به همین دلیل، سقراط برنامهٔ واقع‌بینانه‌تری را برای کاوش در نظر می‌گیرد. مطابق روش دیالکتیکی، ابتدا باید با آماده‌ترین تلقی از واقعیت روبه‌رو شد. سپس به جای آنکه درصدد یافتن مبنای محکم باشیم، باید تمام همت خود را صرف نقد و انهدام آن کنیم و بعد از میان مصالح «اوراق‌شده» و «ویرانه‌های به جای مانده»، مبنای جدیدی را بازسازی کنیم. این مبنای بازسازی شده نهایت کار نیست؛ بلکه دوباره باید محور نقد قرار گیرد و بدین‌سان داستان جست‌وجوی حقیقت در تحرک مدام باقی می‌ماند.^{۳۴} این روش بر اساس این دیدگاه مبتنی بر سه مرحله (عملیات) متمایز است:

۱. «مقابله یا مواجهه» با موضوع: در این مرحله کاوشگر با برداشتی از موضوع مورد مطالعه مواجه می‌شود و جنبه‌ای از آن را بررسی می‌کند. سقراط همواره معروف‌ترین تلقی

را که بیشترین اطمینان نسبت به آن ابراز می‌شد، برای مقابله برمی‌گزید و سپس آن را همانند کسی که می‌خواهد درب قفل شده‌ای را به نحوی بگشاید از جنبه‌های متعددی بررسی، و در نهایت نقاطی را برای عملیات مرحله بعد علامت‌گذاری می‌کرد. تمام این مرحله تحت عنوان «مقابله» می‌آید.

۲. «نقد و انهدام» یا «ساخت شکنی»: این مرحله شامل اصلی‌ترین و در واقع مشکل‌ترین بخش از روش سقراطی است. کاوشگر باید با استفاده از نقاطی که در مرحله قبل علامت‌گذاری کرده است، به «نقد و ساخت شکنی» ادعای مطرح شده بپردازد و عملاً تمام اجزای آن را از هم باز، و ساختمان پیشنهادشده را اوراق کند. بنابراین، طی این مرحله، موضوع اصلی شکافته می‌شود و نارسایی‌ها، نواقص و ناسازگاری‌های آن در فرایند گفت‌وگو آشکار می‌شود.

۳. بازسازی: در این مرحله باید از میان اجزای «اوراق‌شده نظریه‌های مورد مقابله»، نظریه جدید به نحوی که ظاهراً چالش‌های دوره قبل را از خود دور کرده است، بازسازی شود. استفاده از اجزای اوراقی، جهت بازسازی به نظریه‌های نظریه بازسازی شده ماهیت تاریخی می‌دهد؛ یعنی معرفت سقراطی نه بی‌ریشه است، نه بی‌ساقه و برگ، بلکه این نظریه می‌تواند از تغییر محتوای نظریه قبلی و یا از تغییر مبانی حاصل شده باشد.^{۳۵}

اما به نظر نویسنده، انتساب این روش به سقراط بدین معنا که سقراط برای کشف حقایق امور سیاسی از این روش استفاده کرده است، قابل تأمل و مناقشه می‌باشد. استفاده از روش دیالکتیک در فلسفه سقراطی جنبه ابزاری دارد؛ بدین معنا که ایشان از دیالکتیک نه برای کشف حقایق، بلکه در مقام مخاطب، ارائه و تبیین یافته‌های خود استفاده کرده است. افزون بر این و فارغ از اینکه این روش تا چه اندازه با ماهیت مباحث فلسفی هماهنگ است - با توجه به تبیینی که از این روش صورت گرفته است - در مواردی ناکارآمد می‌باشد؛ زیرا در این روش فیلسوف نقطه عزیمت خود را فهم رایج از موضوع قرار می‌دهد؛ به طوری که اگر بخواهد درباره موضوعی که فهم عمومی و رایجی از آن وجود ندارد کاوش فلسفی کند، این امر بر اساس این روش برای او ممکن نخواهد بود. بنابراین، باید روش فلسفه سیاسی را در قالب دیگری جست‌وجو کرد. به همین دلیل، می‌پرسیم فیلسوف در مرحله سوم بر اساس کدام روش به بازسازی ویرانه‌ها می‌پردازد؟ معتقدیم

پاسخی که به این پرسش داده خواهد شد، پاسخ از روش فلسفه سیاسی خواهد بود و چنین پاسخی غیر از دیالکتیک است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

ج) روش منطقی ارسطو

در این روش، از ابتدا دلیل عقلی به دو بخش مادی و صوری تقسیم می‌شود؛ زیرا فرض بر آن است هرگاه خواهان بنای عمارتی هستیم، به دو نوع آگاهی نیازمندیم؛ نخست دانش و آگاهی از مواد ساختمانی، و دیگری اطلاع از نقشه ساختمان موردنظر. از نظر روش منطقی، شبیه همین مطلب درباره عمارت دانش مدنی و دانش نظری نیز مصداق دارد. پس در این روش به مطالعه منطق ماده و صورت پرداخته می‌شود. هدف اصلی ارسطو در کتاب *منطق (ارگانون)* بررسی این دو مقوله و پرداختن به شبهاتی است که درباره آنها مطرح می‌باشد.

در بخش منطق ماده معتقدند که به دست آوردن معرفت صحیح درباره سیاست و هر موضوع دیگری باید مبتنی بر مواد قطعی و یقینی باشد.^{۳۶} این مواد عمومی عبارت‌اند از: اولیات، مشاهدات، وجدانیات، مجریات، حدسیات، متواترات و فطریات. در میان این مواد شش‌گانه، اولیات و فطریات مورد اعتماد مطلق هستند و بقیه مواد آن به حد دو ماده قبل، اعتبار حقیقی مطلق ندارند.

منطق صورت، دومین بخش از روش منطقی برای مطالعات سیاست مدن، حکمت عملی و فلسفه سیاسی است. در این قسمت از روش منطقی، به مباحثی چون تعریف‌ها و تشکیل قیاس‌های به کار گرفته شده در استنتاج‌های منطقی پرداخته می‌شود. در منطق صوری، دو بخش جدا از هم مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ نخست شناسایی مفردات و تصورات و سپس، تمایز و تفاوت میان حکم صحیح از سقیم.^{۳۷}

روش منطقی برای شناسایی مفردات حوزه مطالعه خویش، از شیوه تقسیم، تحلیل، و ترکیب استفاده می‌کند. روش تقسیم برای به سلت آوردن ذاتی و عرضی مفردات مورد پژوهش، روش تحلیل برای فراهم کردن عناصر ذاتی و روش ترکیب برای به هم‌بستن همان اجزای به دست آمده از روش تقسیم و تحلیل به کار می‌رود. چنین استدلال می‌شود که اگر اجزای ذاتی را با عرضی یا یکی از عرضی‌ها را با عرضی دیگر گردهم آوریم، تعریف «رسم»، و اگر اجزای ذاتی را به هم متصل کنیم تعریف «حدی» به دست خواهد آمد.^{۳۸}

در روش تقسیم، ابتدا جزئیات و افراد مشابه با هم استقراء شده، سپس اوصاف مخصوص دسته‌های معینی از هریک بیان، و به این ترتیب شماره اصناف هر نوع مشخص می‌شود. شیوه‌ارسطو در مطالعه قانون اساسی ۱۵۸ دولت‌شهر یونانی و قرار دادن همگی آنها در شش نوع حکومت که سه حکومت خوب و سه حکومت شکل انحرافی و نامطلوب بودند، از این طریق به دست آمده است.^{۳۹} پس از مشخص شدن اصناف، با بررسی حالات عمومی اصناف، خاصیت‌های دیگری برای آنها می‌یابیم که در همه طبقات و اصناف یکسان‌اند؛ به طوری که همه آن خاصیت‌ها را دارند و در هیچ حالی کم‌وزیاد نمی‌شوند. به این شیوه می‌توان ذاتیات را از عرضیات جدا کرد؛ زیرا اوصاف صنفی یا فردی به دست‌آمده جزء عرضیات و اوصاف عمومی و یکسان کاشف از حقیقتی است که عین ذات و سرشت موضوع مورد مطالعه ما خواهد بود.

پس از تقسیم نوبت تحلیل است. تحلیل از آن نظر پس از تقسیم بیان می‌شود که با تقسیم، ماهیات از غیر آن جدا شده و سپس فرآورده‌های آن (تقسیم) به منظور شناخت خود ماهیت به کار می‌رود.

راه شناسایی حکم در روش منطق صورت، به یکی از دو طریق قیاس لمّی و اُنّی خواهد بود. از میان دو قیاس مزبور، نوع نخست آن اهمیت بیشتری دارد. قیاس لمّی، شناخت معلول اجتماعی از علت آن است و چون وجود شخصی معلول اجتماعی را دنباله وجود علت آن می‌دانند، دانش به دست‌آمده از آن نیز بسیط‌تر و کامل‌تر خواهد بود؛ اما قیاس اُنّی، ما را از علم به وجود معلول شخصی اجتماعی به وجود علت شخصی آن رهبری نمی‌کند. تمامی این آثار بدان دلیل است که قیاس لمّی بر اصل عدم تناقض، و قیاس اُنّی بر اصل مبدأ کافی بنا شده است. از این‌رو، بنا بر اصل نخست، پس از آگاهی از معلول بودن یک هستی اجتماعی، اگر نسبت به وجود همان معلول اجتماعی در صورت وجود علت اجتماعی آن شک کنیم، تناقض پیش می‌آید؛ ولی بنا بر اصل دوم، علم به وجود معلول شخصی اجتماعی ما را به وجود علت شخصی اجتماعی رهبری نمی‌کند؛ بلکه تنها گویای این است که هیچ حادثه اجتماعی به خودی خود به وجود نیامده است و سببی می‌خواهد. مطالعه فلسفه سیاسی به روش منطقی، مطالعه‌ای از نوع درجه دوم می‌باشد.^{۴۰}

(د) روش شهودی

واژه شهود و شناخت شهودی در معانی مختلفی به رفته است. در قلمرو فلسفه شهود، مشاهده باطنی و دریافت مستقیم حقیقت است.^{۴۱} از این رو، معرفت شهودی معرفتی بی‌واسطه است که در آن خود معلوم به طور مستقیم شهود می‌شود؛^{۴۲} یعنی براساس دریافت‌های مستقیم نفس، بدون استفاده از ابزارهایی چون قوای حسی و تفکر. این نوع معرفت با رها شدن نفس از تعلقات مادی و حس، از نوعی عروج، تعالی و قرب معنوی به حقایق متعالی حاصل می‌شود. رهایی نفس نیز جز با ریاضت، محاسبه و مراقبه شدید بی‌وقفه حاصل و ممکن نخواهد شد.^{۴۳}

بنابراین، بینش شهودی بر این فرض قرار دارد انسان نوعی ظرفیت و توانایی نهادی و طبیعی دارد که به صورت بالقوه در او نهفته است و اگر با روش صحیح آن را به کار گیرد، به ماهیت شناخت پدیده‌ها نزدیک می‌شود. در اینجا بصیرت مستقیم و آگاهی بی‌واسطه – بدون اینکه در آن تردیدی باشد – ایجاد می‌شود و تصویر روشنی در ذهن می‌سازد که با وسایل حسی و تجربی قابل بیان نیست.^{۴۴}

در اثبات این روش برای فلسفه سیاسی عمدتاً به آثار فیلسوفان مشهور یونان باستان، یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو استناد می‌شود. این دیدگاه بر اساس شواهدی که از آثار حکیمان ثلاثه می‌آورد، مدعی می‌شود که فیلسوف باید با خودسازی و تربیت و نفی تعلقات مادی، حقیقت را کشف کند.^{۴۵}

از این رو، این دیدگاه معتقد است اگر فلسفه سیاسی به حقایق امور سیاسی می‌پردازد، روش‌شناسی آن مبتنی بر فهم حقایق امور سیاسی است. در فلسفه سیاسی، آن روشی که در حد اعلا قرار دارد، روش شهودی است؛ روشی که فیلسوف سیاسی می‌تواند با علم حضوری، حقایق امور سیاسی را درک کند، اما فلسفه سیاسی در روش شهودی منحصر نمی‌شود، بلکه در مرتبه بعدی می‌تواند از روش عقلی هم استفاده کند.^{۴۶}

این دیدگاه به دلیل اینکه تلاش می‌کند میان فلسفه سیاسی و معنویت پیوند ایجاد کند، ارزشمند و قابل تحسین است. بی‌شک شناخت شهودی امتیازهای خاصی دارد^{۴۷} و اگر کسی بتواند حقیقت امور سیاسی را شهود کند، بسی ارزشمند خواهد بود؛ اما اینها نمی‌توانند مجوزی باشد بر اینکه بگوییم علوم چون فلسفه و فلسفه سیاسی باید بر اساس این روش به کاوش بپردازند.

درست است که در کلام حکیمان ثلاثه شهود به کار رفته است؛ اما حقیقت این شهود چندان روشن نیست. آیا منظور شهود عرفانی است یا شهود عقلانی؟ بدین معنا که شناخت عقلی در اثر تکرار ممارست و نوعی آزمون و خطا به مرحله‌ای از بینش تبدیل می‌شود که دگرگونی اساسی در جهان‌بینی و نگرش انسان به محیط سیاسی - اجتماعی او می‌دهد که گویا معلوم به شناخت عقلی را با دل شهود می‌کند؛ شناخت شهودی بدین معنا عین شناخت عقلی است و این معنا از شناخت شهودی در مورد حکیمان ثلاثه شواهدی نیز دارد؛ زیرا افلاطون تأکید زیادی بر شناخت عقلی دارد. ایشان پس از تمجید از دانش دیالکتیک چنین می‌گوید:

کسی که در راه دیالکتیک گام برمی‌دارد، از حواس یاری نمی‌جوید؛ بلکه تنها از طریق فعالیت عقلی و یاری جستن از مفهوم‌های مجرد، به هستی حقیقی هر چیز راه می‌یابد. اگر در این مرحله نیز دست از طلب بر ندارد تا ماهیت حقیقی «نیک» برین را بیابد، در آن صورت می‌توان گفت که به بالاترین قله عالم معقولات رسیده است؛ همچنان‌که در تمثیل پیشین^{۴۸} کسی که به دیدن خود خورشید موفق شود، به حد نهایی جهان دیدنی‌ها می‌رسد.^{۴۹}

با این حال اگر بپذیریم که ایشان بر شهود عرفانی تأکید می‌کنند، ضرورتی ندارد آن را در قالب فلسفه و فلسفه سیاسی قرار دهیم؛ بلکه معتقد می‌شویم ایشان نیز مانند برخی از فیلسوفان اسلامی عقل و فلسفه را به تنهایی برای شناخت حقایق برخی از امور ناکارآمد می‌دانند. از این‌رو، فلسفه و عرفان را کنار هم قرار می‌دهند و با این دو بال به سوی کشف حقایق متعالی حرکت می‌کنند. بدیهی است چنین تقارنی نمی‌تواند دلیلی بر شهودی‌بودن روش فلسفه و فلسفه سیاسی باشد. ملاحظه در مقام یک حکیم اسلامی که به مسئله شهود هم تأکید دارد، فلسفه را چنین توصیف می‌کند: «فلسفه، کمال‌جویی و استکمال نفس انسان در اثر شناخت حقایق موجودات چنانچه در واقع هستند و حکم بر وجود و هستی آنها تحقیقاً و با برهان در حد توانایی انسان می‌باشد، نه با تقلید و گمان، و به تعبیر دیگر تنظیم عقلی جهان بر حسب توانایی انسان به منظور همانند گشتن به آفریدگار بزرگوار جهان.»^{۵۰} البته باید توجه داشته باشیم که معمولاً جنس امور سیاسی به گونه‌ای نیست که عقل به تنهایی، قادر به کشف حقیقت آنها نباشد. از این‌رو، چنین ضرورتی در فلسفه سیاسی احساس نمی‌شود.

بنابراین، فلسفه سیاسی که شاخه‌ای از فلسفه است، مباحث خود را در روش غیرشهودی بررسی می‌کند. از این‌رو، در مقابل عرفان سیاسی که شاخه‌ای از عرفان است، قرار دارد. هرچند رسالت هر کاوش فلسفی در موضوع‌های مختلف، شناخت حقایق است، ابزاری که برای این منظور به کار می‌گیرد و مسائل را با آن حل و اثبات می‌کند، «عقل» و «مفاهیم ذهنی» است. کار فلسفه هیچ‌گاه از مفاهیم ذهنی فراتر نمی‌رود. از این‌رو، از عقل و فلسفه تنها می‌توان انتظار داشت که امور را بشناساند و دیدن و یافتن آنها را به حوزه عرفان واگذار کند.^{۵۱}

پس راه فلسفه از راه عرفان جدا، و ماهیت آنها مختلف است. فلسفه ماهیتی ذهنی و عقلانی دارد؛ در حالی که ماهیت عرفان از سنخ علوم حضوری و شهود است. البته هیچ‌یک از عرفان و فلسفه جای یکدیگر را پر نمی‌کند و هریک از این دو در جای خود بسیار ضروری و ارزشمند است.^{۵۲}

البته به این نکته نیز باید توجه داشت که فلسفه سیاسی در مواردی می‌تواند از شهود هم استفاده کند که در ادامه بدان خواهیم پرداخت. همان‌طور که از دیگر منابع معرفتی هم بهره می‌برد. البته بدان معنا نیست که روش فلسفه سیاسی شهودی باشد.

۲) روش برهانی

خصلت روش‌شناسی فلسفه سیاسی با توجه به مطالبی که درباره مفهوم فلسفه سیاسی و رسالت آن بیان شد و همچنین بر اساس نوشته‌های برجای مانده از اندیشمندان اصیل فلسفه سیاسی، در شیوه برهانی آن تمرکز می‌یابد. از این‌رو، روش فلسفه سیاسی قیاسات برهانی است.^{۵۳} به همین دلیل در فلسفه قدیم فرض بر این بوده است که همه یافته‌های خود را در قالب‌های برهانی مطرح، و بر آن برهان اقامه کنند.^{۵۴}

برهان نحوه‌ای از استدلال قیاسی با هدف یافتن حقیقت، و نتیجه آن واقعاً حقیقت و مطابق نفس‌الامر است.^{۵۵} از این‌رو، در علوم حقیقی مثل فلسفه سیاسی که انسان در آنها به دنبال حقیقت محض و بی‌پیرایه است، راهی جز راه قیاس برهانی وجود ندارد؛ زیرا فقط برهان انسان را به حقیقت می‌رساند و مستلزم یقین به واقع می‌باشد. برهان را چنین تعریف کرده‌اند: «قیاسی است مرکب از مقدمات یقینی، که نتیجه یقینی از آن به دست می‌آید.»^{۵۶}

قیاس، از روش‌های استدلال در مقابل استقرا و تمثیل است.

تمثیل و استقرا دلالت‌های معرفتی جدیدی را به دنبال می‌آورند؛ اما نتیجه هیچ‌یک از

آنها معرفت یقینی نیست. به همین دلیل، این دو نحوه استدلال در فلسفه سیاسی کارآمد نیستند. هرچند در برخی موارد می‌تواند کاربردهای سیاسی داشته باشند، این کاربرد سیاسی آنان دلیل کارآمد بودن آنها در فلسفه سیاسی نیست.

قیاس نیز در همه حالت‌های خود ثمره عملی ندارد؛ بلکه در صورتی مفید است که شکل برهانی داشته باشد. همچنین قیاس‌های برهانی نیز برای آنکه به نتیجه عملی بینجامد، باید از صور منتج استفاده کند و مواد آن باید یقینی باشد. یقینیات عبارت‌اند از: اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، حدسیات و فطریات.^{۵۷}

با توجه به آنچه گفته شد، روشن می‌شود که عقل در برهان نقش محوری دارد؛ اما روش برهانی به معنای روش عقلی - روشی که تنها از مقدمات عقلی استفاده می‌کند - نیست تا در مقابل روش‌های حسی و شهودی قرار گیرد؛ بلکه با وجود اینکه برجسته‌ترین منبع معرفتی در روش برهانی عقل است؛ اما عقل تنها منبع معرفتی نیست، بلکه اگر مواد قیاس برهانی حدسیات و تجربیات باشند، در وصول به نتایج از حس نیز به منزله یک منبع ضروری و لازم استفاده می‌کند. همچنین از شهود نیز اگر دلیل یقینی بر صحت آن وجود داشته باشد، می‌توان به مثابه یک منبع از آن در مقدمات برهان بهره برد.

بنابراین، استفاده فلسفه سیاسی از روش برهانی به معنای بی‌بهره بودن این روش از منابع معرفتی حسی و شهودی نیست. پس با توجه به اینکه فلسفه سیاسی به تناسب دامنه خود مباحث وسیعی را دربر می‌گیرد، از این‌رو، هر دسته از مباحث آن از مواد مربوط به خود استفاده می‌کند. برای مثال، مباحث تجویزی و ارزشی کمتر از حدسیات و تجربیات بهره می‌برند، بلکه بیشتر از اولیات و فطریات استفاده می‌کنند که معمولاً توسط عقل عملی درک می‌شوند. همچنین بخش‌هایی از فلسفه سیاسی که به پیامدهای تکوینی و طبیعی نظام‌های سیاسی و مانند آن می‌پردازند، به ناگزیر از حدسیات و تجربیات بهره خواهند برد. از این‌رو، در کتاب هشتم جمهور افلاطون و همچنین در بخش اعظم کتاب سیاست ارسطو، در استدلالات از تجربیات هم استفاده شده است؛ اما همان‌طور که اشاره شد، از عقل به منزله وسیع‌ترین منبع معرفتی، بیشترین استفاده را می‌کند.

در پایان به این نکته نیز باید توجه داشته باشیم که برهان بر دو قسم است: ائی و لمئی، و فقط برهان لمئی است که به طور مطلق از آن معرفت یقینی به دست می‌آید و به این

ترتیب به طور مطلق در فلسفه سیاسی کارآیی خواهد داشت. اما در مورد برهان اَنّی دیدگاه‌های متعددی مطرح شده است. برخی معتقدند که در هیچ شرایطی، از برهان اَنّی معرفت یقینی به دست نمی‌آید و برخی دیگر معتقدند که اگر به صورت استدلال از معلول به علت باشد مفید یقین نیست، ولی در استدلال از بعضی از لوازم به بعضی دیگر مفید یقین است. گروه دیگری نیز معتقدند که در صورت استدلال از معلول به علت هم، اگر علت منحصره نباشد، مفید یقین نیست؛ برخلاف موردی که علت منحصره باشد.^۸ بنابراین، بنابراین، استفاده از برهان اَنّی در فلسفه سیاسی بر اساس هریک از دیدگاه‌های موجود تفاوت خواهد داشت.

با توجه به آنچه گفته شد، تفاوت بین روش منطقی ارسطو و روش برهانی روشن می‌شود. در روش منطقی ارسطو، تمایزی بین برهان اَنّی و لمّی نیست و هر دو به تناسب مورد استفاده قرار می‌گیرند و همچنین در این روش از استقرا به منزله یک منبع معرفتی در مواردی استفاده می‌شود؛ اما در روش برهانی افزون بر اینکه بر اساس دیدگاه‌های مختلف بین دو نوع برهان تفاوت می‌گذاریم، از استقرا نیز به دلیل اینکه مفید معرفت یقینی نیست، استفاده نمی‌کنیم.

نتیجه‌گیری

مفهوم روش، پیش گرفتن راهی برای رسیدن به هدف و مقصودی با نظم و توالی خاص است؛ ولی روش‌شناسی به معنای دقیق کلمه، به تحلیل نظری یا فلسفی روش‌هایی اشاره دارد که به شاخه‌ای از دانش اختصاص دارد. در واقع، روش‌شناسی به دنبال بیرون کشیدن مبنای عقلی و فلسفی روش‌هاست. از این رو، روش‌شناسی غیر از روش است. همچنین روش‌شناسی غیر از روش تحقیق می‌باشد.

فلسفه سیاسی تلاشی است که در پی آن فیلسوف سیاسی به حقیقت امور سیاسی پی برده، معرفت به امور سیاسی را جایگزین گمان به آنها می‌کند تا از این طریق بتواند طرحی برای ساماندهی و سعادت جامعه سیاسی ارائه دهد.

درباره روش فلسفه سیاسی توافق وجود ندارد. بنابراین، در فلسفه سیاسی از روش‌های متعددی استفاده، یا دست‌کم چنین ادعا شده است؛ اما با وجود این، با توجه به ماهیت و رسالت فلسفه سیاسی، در روش‌شناسی فلسفه سیاسی به روش برهانی می‌رسیم. البته باید توجه داشت که روش برهانی غیر از روش عقلی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. سیدعلی اصغر کاظمی، روش و بینش در سیاست، ص ۳۱.
۲. Meta.
۳. Odos.
۴. جان آیتو، فرهنگ ریشه‌شناسی انگلیسی، ترجمه حمید کاشانیان، ص ۷۷۳.
۵. رنه دکارت، قواعد هدایت ذهن، ترجمه منوچهر صافی، ص ۱۷.
۶. فلیسین شاله، شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۵۳.
۷. محسن رضوانی، درآمدی بر روش‌شناسی فلسفه سیاسی، ص ۱۱۱.
۸. سیدعلی اصغر کاظمی، همان، ص ۲۹.
۹. آنتونی کوئینتن، فلسفه سیاسی، ترجمه مرتضی اسعدی، ص ۱۱.
۱۰. جین همپتن، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، ص ۱۲.
۱۱. ر.ک: افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۱۰۵۹ - ۱۰۵۴.
۱۲. لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، ص ۳.
۱۳. همان، ص ۴.
۱۴. دیوید میلر، فلسفه سیاسی، ترجمه بهمن دارالشفایی، ص ۲۱.
۱۵. همان، ص ۳۱.
۱۶. آدام سوئیفت، فلسفه سیاسی، ترجمه پویا موحد، تهران، چاپ شمشاد، ص ۲۲.
۱۷. محمدجواد لاریجانی، رساله‌ای در موضوع و روش فلسفه سیاسی، ص ۱۶.
۱۸. محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۲۵.
۱۹. محمدجواد لاریجانی، همان، ص ۲۰.
۲۰. مصطفی نورانی، شناخت فلسفه و فلاسفه، ص ۹.
۲۱. یوسف کرم، تاریخ الفلسفه اليونانیة، ص ۲۲.
۲۲. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، ج ۱، ص ۴۵.
۲۳. مصطفی نورانی، همان، ص ۹.
۲۴. فردریک کاپلستون، همان، ص ۵۰-۴۷.
۲۵. مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۶۸.
۲۶. همان، ص ۶۹.
۲۷. همان، ص ۷۰.
۲۸. تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، ص ۱۲۶.
۲۹. فردریک کاپلستون، همان، ص ۵۲.
۳۰. همان، ص ۵۳.
۳۱. محمد پزشکی، چیستی فلسفه سیاسی در حوزه تمدن اسلامی، ص ۱۲۸.

۳۲. تئودور گمپرتس، همان، ص ۱۳۱.
۳۳. همان.
۳۴. محمدجواد لاریجانی، همان، ص ۲۰.
۳۵. ر.ک: همان، ص ۲۳-۲۲؛ سیدعلی محمودی، روش‌شناسی در علم سیاست و فلسفه سیاسی، ص ۷۸-۸۰.
۳۶. ارسطو، منطق ارسطو، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، ص ۴۴۲.
۳۷. همان، ترجمه عبدالرحمن بدوی، ج ۱، ص ۲۴۴-۱۳۷.
۳۸. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، رسائل سبعمه، رساله «الترکیب» و رساله «التحلیل».
۳۹. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، ص ۲۰۱-۱۵۵.
۴۰. پزشکی محمد، همان، ص ۱۲۷.
۴۱. سیدعلی محمودی، همان، ص ۷۸.
۴۲. محمدتقی مصباح، در جستجوی عرفان اسلامی، ص ۳۳.
۴۳. ر.ک: علی شیروانی، دین عرفانی و عرفان دینی، ص ۶۰-۵۷.
۴۴. سیدعلی اصغر کاظمی، همان، ص ۱۱۲.
۴۵. محسن رضوانی، همان، ص ۱۱۷.
۴۶. همان، ص ۱۱۹.
۴۷. ر.ک: حسین ابراهیمیان، معرفت‌شناسی در عرفان، ص ۶۱-۵۱.
۴۸. منظور تمثیل غار است که در مفهوم‌شناسی فلسفه سیاسی به آن اشاره شد.
۴۹. افلاطون، همان، ص ۱۰۷۹.
۵۰. محمد صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ص ۲۰.
۵۱. محمدتقی مصباح، همان، ص ۵۰.
۵۲. همان.
۵۳. حمید پارسانیا، روش‌شناسی و اندیشه سیاسی، ص ۱۴.
۵۴. محمدتقی مصباح، فلسفه سیاست (مفهوم‌شناسی و روش‌شناسی)، ص ۲۳.
۵۵. محمدرضا مظفر، المنطق، ص ۳۱۹.
۵۶. همان، ص ۳۲۴.
۵۷. همان، ص ۳۹۰. (جهت مطالعه تفصیلی هر یک از یقینیات ر.ک: ص ۲۹۹-۲۹۱)
۵۸. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، نهایه الحکمه، ص ۲۷۱-۲۷۰.