

## نقد صوفی: نگاهی به موانع عرفانی شکل‌گیری اندیشه سیاسی در ایران

دکتر منصور انصاری\* - مسعود کلانتری\*\*

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۰/۲۷ و تاریخ تصویب: ۱۳۹۱/۲/۱۱)

### چکیده

ریشه اندیشه سیاسی به تجربه‌های سیاسی غرب و به ویژه یونان باستان بازمی‌گردد. در طول زمان به همان نسبت که سیاست تغییر کرد و متجدد شد، اسلوب سنتی زندگی نیز، شکلی دیگر به خود گرفت. این مساله که آیا سنت ثبات جامعه و مسولیت فردی را بهتر تضمین می‌کند یا تجدد، در سال‌های اخیر بسیار مورد بحث قرار گرفته است و ماحصل آنها اینکه برخی از سنت‌های موجود در جوامع موجب بالندگی و پویایی اندیشه به طور عام و اندیشه سیاسی به طور خاص گردیده اند و برخی موجبات نحیف شدن و فرسودگی اندیشه را در جوامع فراهم آوردند. در حوزه تمدنی ایران نیز در دوره ای از ادوار تاریخ عمومی اندیشه، ایرانیان با تلفیق اندیشه خردگرایانه یونانی و دریافتی خردمندانه از شریعت اسلام مبادرت به تاسیس اندیشه سیاسی نمودند. اما رفته رفته این دوران طلایی اندیشه و تفکر در معرض فرسایش و انزوا قرار گرفت و در نهایت غیبت ما در عرصه اندیشه سیاسی در جهان را رقم زد. مقاله حاضر آهنگ آن را دارد تا عرفان و اندیشه عرفانی که ریشه در سنت دارد را به عنوان مانع و محذوری

\* عضو هیات علمی پژوهشکده امام خمینی (ره)

\*\* دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج، گروه علوم سیاسی، کرج، ایران.

◊ نقد صوفی: نگاهی به موانع عرفانی شکل‌گیری اندیشه سیاسی در ایران

بر سر راه رشد و تعالی اندیشه سیاسی در ایران برشمرده و شاخصه‌هایی از رویکرد عرفانی که اجازه انبساط و مباسطت به اندیشه را نمی‌دهد و فاقد تلائم و سازگاری با اندیشه سیاسی است را معرفی نماید.

## کلید واژگان

اندیشه سیاسی، اندیشه عرفانی، فلسفه سیاسی، انسان‌گرایی، انسان کامل، عقل‌گرایی، شک‌گرایی، دنیا باوری.

## مقدمه

در مطالعه تاسیس نظامات سیاسی در ایران، رویکردهای متفاوتی از منظر شریعت اسلام به سیاست را میتوان شناسایی کرد. در بسیاری از موارد بدون توجه به زمینه‌های فکری و آبخش‌های معرفتی، صرفاً از منظر سلبی و ایجابی به رابطه معرفت اسلامی و اندیشه سیاسی پرداخته شده است. حال آنکه رابطه شریعت اسلام و اندیشه سیاسی عموم و خصوص من وجه است، به عبارت دیگر بخشی از تفکرات دین مبین اسلام سازگار و ملائم با اندیشه سیاسی افتاده است و بخشی دیگر در تعارض با اندیشه سیاسی قرار گرفته است. تفاوت رویکرد فقهی به اسلام و معرفت عرفانی به اسلام از این دست است. در بدو آشنایی حکمای ایرانی با اندیشه فلسفی یونانی از آنجا که عمده حکمای ایران مجهز به علوم اسلامی مانند فقه، اصول و کلام بودند، فلسفه یونانی را از آن خود کرده و با تاسیس فلسفه اسلامی به نظریه پردازی در باب سیاست و امر حکومت پرداختند. این هماهنگی بین معرفت پیشینی حکمای ایرانی یعنی فقه اسلامی و معرفت پسینی یعنی آشنایی با فلسفه یونانی مبنا و بستر مناسبی برای طرح نظریات فقهی و سیاسی به وجود آورد که این هماهنگی بین فقه اسلامی و اندیشه سیاسی تا روزگار ما نیز امتداد یافته تا جایی که بحث‌های مفصلی در ذیل مفهوم فقه سیاسی در حوزه‌های علمیه، دانشگاه‌ها و انجمن‌های علمی شکل گرفته است. این درحالی است که عرفان اسلامی با توجه به تفاوت در خاستگاه معرفتی غالباً به نفی اندیشه سیاسی در نظر و ذم‌کنش سیاسی در عمل پرداخته است.

## ۱. مبانی نظری

دانش واژه اندیشه سیاسی از واژگانی است که امروزه در محافل علمی و آکادمیک بسیار به کار برده می‌شود. اما به دفعات دیده شده است که این واژه با مفاهیم و واژگانی از قبیل فلسفه سیاسی، ایدئولوژی سیاسی و نظریه سیاسی خلط شده است و بعضاً به جای یکدیگر به کار برده شده‌اند. به دست دادن تعریفی مناسب و درخور از اندیشه سیاسی مستلزم نشان دادن وجوه اشتراک و افتراق این واژه با مفاهیم هم خانواده خود که در بالا ذکر آن رفت می‌باشد.

پیش از پرداختن به اندیشه سیاسی، برای روشن‌تر شدن بحث و تبری جستن از هر گونه ابهام و ابهام به مقوله‌ی اندیشه به طور عمومی خواهیم پرداخت. اندیشه<sup>۱</sup> در ساده‌ترین شکل تصویری ذهنی است، موضوعی که ذهن آن را درک و دریافت کرده است. هر چیزی از تفکر محض تا اعتقادی پخته و پرورده، دیدگاه یا نظریه را می‌توان یک اندیشه توصیف کرد. در گذر سده‌ها فیلسوفان درباره ماهیت اندیشه و به ویژه درباره رابطه بین اندیشه‌ها و جهان هستی که می‌توان آن را دید، شنید و لمس کرد، بویید و از این طور کارها بحث کرده‌اند. سنت اندیشه‌گرا<sup>۲</sup> در فلسفه که معمولاً به افلاطون نسبت می‌دهند معتقد است که ذهن یا روح در واقع مهمترین عنصر است و جهان مادی به نوعی از آن برآمده است. (۱) افلاطون بر این اعتقاد بود که علم به مثل یا صور کلی بالفطره در عقل یا ذهن انسان به حال کمون موجود است به این معنی که روح انسان پیش از حلول در بدن و ورود به دنیای مجازی در عالم مجردات و معقولات بوده و مثل یعنی حقایق را درک نموده چون به عالم کون و فساد آمد آن حقایق فراموش شد اما بکلی محو و نابود نگردید. این است که چون انسان سایه و اشباح یعنی چیزهایی را که مثل بهره دارند می‌بیند به اندک توجهی حقایق را به یاد می‌آورد پس کسب علم و معرفت در واقع تذکر است و اگر یکسر نادان بود و مایه‌ی علم در او موجود نبود البته حصول علم برای او میسر نمی‌شد (۲) یا به بیان دیگر، یاد گرفتن به معنای تذکر یا به یاد آوردن است: یعنی وقتی شما چیزی یاد می‌گیرید در حقیقت معرفتی را که از پیش از تولد داشته‌اید از ذهنتان استخراج می‌کنید. (۳) اما در مقابل مکتب

<sup>۱</sup> - Idea

<sup>۲</sup> - Idealism

اندیشه‌گرایی یا ایده‌آلیسم شاهد شکل‌گیری اندیشه ماده‌گرایی<sup>۱</sup> هستیم که این گونه نظریه‌ها را به کلی رد کرده است. ماده‌گرایی بر این عقیده است که می‌توان جهان را بر حسب علت‌های مادی توضیح داد و نشان می‌دهد که اندیشه نه از یک قلمرو جاودانی یا مطلق بلکه از ادراکات ما از چیزهای حسی برمی‌آیند. در سده هفدهم و هیجدهم فیلسوفانی مانند جان لاک و دیوید هیوم این عقیده تجربه‌گرا را مطرح کردند که دانش بشر از تجربه کردن جهان مادی برآمده است و اندیشه‌ها همان ادراکات حسی، یعنی تصورات ذهنی از چیزهای مادی هستند. به نظر مارکس اندیشه‌ها، اعتقادات و نظریه‌ها از تعامل بین انسانها و جهان مادی زاده شده‌اند و گفت که خود اندیشه نام و نشان مادی یا شرایط اقتصادی را که از آن پدیدار شده‌اند با خود دارند. (۴) دکارت بر این باور بود که سازمان کائنات به گونه ایست که انسان قادر به شناخت آن میباشد و به بیانی دیگر خداوند انسان و جهان را برای یکدیگر خلق کرده است.

در هر صورت چه اندیشه‌ها از یک قلمرو جاویدان و روحانی فرود آمده باشند یا از یک تجربه‌ی حسی، برای آنکه بتوان در روند تفکر و اندیشه مورد استفاده قرار گیرد باید به صورت مفاهیم کاملاً تجربه شده درآیند. اما یکی از بغرنج‌ترین مسائل در علم سیاست روشن کردن مفاهیم است. از یکسو واقعیت سیاسی که می‌کشیم معنا را بر آن بار کنیم دائماً در حال تغییر است و از سوی دیگر نظریه و عمل همیشه به طور کامل با هم تلائم و سازگاری ندارند نکته دیگر آن است که در علم سیاست خود مفاهیم دستخوش مباحثات و مجادلات فکری و ایدئولوژیک است و در نهایت این که مساله نهایی علم سیاست دشواری تفاوت‌گذاری بین مفاهیم هنجاری و توصیفی و تبیینی است. مفاهیم هنجاری را اغلب بعنوان ارزش‌ها توصیف می‌کنند ارزش‌هایی که اصول اخلاقی و آرمانها را باز می‌گویند و آنها باید آنها را مطرح می‌کنند در این معنا ردیف بزرگی از مفاهیم سیاسی بار ارزشی دارند مانند آزادی، عدالت، برابری، حقوق، مدارا و مانند آنها. بنابراین ارزش‌ها یا مفاهیم هنجاری شکل‌های معینی از طرز رفتار را مطرح یا تجویز می‌کنند نه این که توصیف‌گر رخدادها یا واقعیت‌ها باشند. بنابراین گاه دشوار است ارزش‌های سیاسی را از اعتقادات اخلاقی، فلسفی و ایدئولوژیک کسانی که آنها را مطرح می‌کنند جدا و آزاد کرد. (۵) در مقابل این رویکرد هنجاری، رویکردی توصیفی و تبیینی قرار می‌گیرد که به واقعیت‌هایی اشاره می‌کند

<sup>۱</sup> - Materialism

که گمان می‌رود هستی عینی و یا قابل اثبات دارند. این گونه مفاهیم به آنچه که هست مربوط اند مفاهیمی مانند اقتدار، نظم و قانون که در این معنا توصیفی‌اند نه هنجاری. (۶) به هر حال پروژه اندیشیدن در یک جامعه منحصر به یک دوره زمانی خاص نیست و حتی به یک گروه مشخص نیز محدود نمی‌شوند. این انسانها به طور کلی نیستند که می‌اندیشند و یا حتی افراد مجزا از یکدیگر نیستند که به کار اندیشیدن می‌پردازند بلکه آدمیانی هستند قرار گرفته در گروه‌های معینی که در یک سلسله پاسخ‌های بی‌پایان به برخی شرایط و موقعیتهای نوعی که وضع و مقام مشترک آنها را مشخص می‌کنند، سبک ویژه‌ای از اندیشه را کمال بخشیده‌اند. به سخن محدودتر گفتن این که فرد واحد می‌اندیشد نادرست است، درست‌تر آن است که باور بداریم او در اندیشیدن بدان چه دیگر انسانها پیش از او اندیشه کرده‌اند شرکت دارد. (۷) بنابراین در پروژه‌ی اندیشیدن هر نسلی وامدار نسل پیش از خود است و تفکر در هر عصری آنی و مخصوص به آن دوره نیست بلکه در زمینه و بستریهای نشو و نما یافته است که پیش‌تر مورد تفکر قرار گرفته است. در مورد اندیشه سیاسی نیز این امر صادق است. اگر اندیشه سیاسی را با چنان معنای گسترده‌ای به کار ببریم که بخش جوانه‌هایی را در برگرد که فحوایی سیاسی دارد، در آن صورت پیشینه‌ی آن را می‌توان تا عصر غلبه قالب اسطوره‌ها عقب برده که بافتی از وجوه مرکب اخلاقی، بیانی و معرفتی هستند و در طیف مضمونی خود جلوه‌های مختلف زندگی جماعت‌ها و اقوام را بازتاب می‌دهند یکی از این جلوه‌ها وجه سازمانی زندگی است، اسطوره‌ها شکل بیانی خاصی دارند، علاوه بر قالب‌های روایی (داستانی) به فراوانی از استعاره کنایه و نماد استفاده می‌کنند و برای استخراج ایده‌های ملحوظ در آنها باید به دانش لازم مجهز بود. (۸)

با امعان نظر به این مطلب که فلسفه سیاسی شاخه‌ای از فلسفه است لاجرم هر گونه توصیفی در مورد آن منوط به توضیح فلسفه است. فلسفه بعنوان جستجوی حکمت، جستاری است برای معرفت جهانشمول یعنی برای معرفت به کل. اگر چنان معرفتی هم اکنون در اختیار بود اصلاً جستجو ضرورت پیدا نمی‌کرد. فلسفه ضرورتاً بعد از ظن و گمان نسبت به کل حاصل می‌شود. بنابراین فلسفه کوششی است برای نشانیدن معرفت به کل به جای گمان نسبت به کل. (۹) این تعریف از فلسفه تقریباً همان معنایی است که در زمان ظهور فلسفه در آتن از آن ایفاد می‌شد. دانشواژه فلسفه سیاسی را تا حدی می‌توان برای پوشاندن هر گونه اندیشه تجربیدی و انتزاعی درباره سیاست، حقوق یا جامعه به کار برد و

در این جا فلسفه به طور کلی به معنای جستجو کردن و خواستن خردمندی و فهمیدن است. اما فلسفه را به طور خاص‌تر در مقابل رشته‌های رده نخست که با موضوعات تجربی سروکار دارند از رشته‌های رده دوم می‌دانند به عبارت دیگر فلسفه به همان روشی که علم درباره چگونگی به دست آوردن و فهم دانش و شناخت و بیان فهم پرسش‌های ثانوی مطرح می‌کند چندان به آشکار کردن حقیقت علاقه ندارد. برای مثال دانشمند سیاسی روندهای دمکراتیک در حال اجرای نظام خاص را مورد بررسی و سنجش قرار می‌دهند. فیلسوف سیاسی می‌کوشد معنای دمکراسی را مشخص کند. بنابراین فیلسوف سیاسی دو وظیفه اصلی دارد. نخست به ارزیابی انتقادی اعتقادات سیاسی مربوط است و هر دو شکل قیاسی و استقرایی استدلال را به کار می‌برد، دوم فلسفه سیاسی می‌کوشد مفاهیم به کار برده شده در گفتمانهای سیاسی را روشن و پاک‌سازی کند این بدان معناست که با وجود بهترین کوششهای فیلسوفان سیاسی در بی‌طرفی و عینی بودن آنها ناگزیرند دیدگاههای سیاسی معینی را به زیان دیدگاههای دیگر توصیه کنند، و بیشتر از دیدگاههای دیگر فهم و درک خاصی از مفهوم داشته باشند. (۱۰)

اقدام سیاسی در دو حالت شکل می‌گیرد یا در پی تغییر وضع موجود است که در این صورت بدنبال تصور یک وضعیت ایده‌آل و مطلوب است که برای رسیدن به آن وضع مطلوب باید از وضع موجود گسست، این هشتن از وضع موجود و حرکت به وضعیت بهتر را در پی دارد. یا در پی حفظ وضع موجود است که در این صورت وضع کنونی وضعیت مطلوب و آرمانی است و دور شدن از وضع موجود نزدیک شدن به شرایط بدتر است. بنابراین بهتر شدن یا بدتر شدن از موضوعات اساسی در فلسفه است که از آن به خیر و شر تعبیر می‌کنیم. پس فلسفه سیاسی کوششی است برای نشان دادن معرفت به ماهیت امور سیاسی، به جای گمان درباره آنها، امور سیاسی به دلیل ماهیتشان موضوع تایید یارد، انتخاب یا طرد و ستایش یا مذمت واقع می‌شوند. (۱۱) اما بلافاصله باید بر این امر اذعان داشته باشیم که فلسفه سیاسی متفاوت از کلام سیاسی است. آنچه ما از کلام سیاسی می‌فهمیم تعلیمات سیاسی است که از وحی الهی ناشی می‌شود. فلسفه سیاسی محدود است به آنچه در دسترس ذهن بشر بی‌بهره از امداد وحی قرار دارد. (۱۲) حوزه اطلاق فلسفه سیاسی با توجه به تعریفی که از آن می‌شود بسط و قبض می‌یابد. اگر قلمرو فلسفه سیاسی گسترده باشد تاکید آن بر گسترش دفاع و نقد اصول کلی، انتزاعی و آرمانهای

مربوط به مثلاً ارزش آزادی فردی و برابری اجتماعی است همراه با اندکی توجه دقیق به این که چگونه آن اصول و آرمانها می‌توانند در وضعیت‌های عملی و موارد واقعی تحقق یابند و به اجرا درآیند. (۱۳) اما اگر قلمروی آن تنگ و محدود باشد فلاسفه سیاسی به موضوعات جزئی و خردتر می‌پردازند. رویهمرفته فلسفه سیاسی از دو بخش عمده تشکیل می‌شود یکی مباحث توصیفی و دیگر مباحث تجویزی. در مباحث توصیفی مسائلی از این قبیل مطرح می‌گردد: حکم حاکم بر چه اساس است؟ چرا باید از حکومت اطاعت کرد؟ ماهیت دولت چیست و جز آن؛ در مباحث تجویزی که ناب‌ترین بخش فلسفه سیاسی است مسائلی از این گونه مطرح می‌شود: غایت اصلی زندگی سیاسی چیست و چگونه تامین می‌شود؟ مصلحت و خیر عامه چیست و چگونه تامین می‌گردد؟ آیا عدالت در برابری و نابرابری است؟ آیا آزادی خیر عمومی یا خصوصی است و جز آن. اما ویژگی اصلی فلسفه سیاسی که آن را از دیگر شاخه‌های دانش سیاسی جدا می‌کند ایجاد ارتباط میان مباحث توصیفی و تجویزی است تا حدی که می‌توان گفت کل کوشش فلاسفه سیاسی برخاسته از دل‌نگرانی اخلاقی برای کیفیت زندگی سیاسی به طور کلی است. (۱۴)

به نظر می‌رسد بیشترین قرابت و نزدیکی را اندیشه سیاسی با فلسفه سیاسی دارد. اما خصلتهای دیگری وجود دارد که این دو مفهوم را از هم تفکیک می‌کند. اندیشه سیاسی در واقع دنباله‌ی فلسفه سیاسی قدیم است. اما از یک دیدگاه هم میان آنها تفاوت وجود دارد و آن این که اندیشه سیاسی خصلتی عملگرایانه‌تر دارد و علائق انتزاعی فلسفه سیاسی از جمله بحث از دلایل و ضرورت و مبانی تکوین حکومت را کنار گذاشته است. (۱۵)

از دیگر مفاهیمی که به آن خواهیم پرداخت، نظریه است. نظریه به طور کلی بدنبال این است که تا حدی واقعیت را توضیح دهد، بفهمد و تفسیر نماید. در واقع ممکن است قدمی پیشتر رفته و استدلال نماییم که بدون نظریه (حال هر شکلی باشد) فهم واقعیت غیرممکن است. (۱۶) نظریه پردازی در علوم سیاسی دارای اشکال مختلفی می‌باشد. در ابتدا می‌توان میان نظریه‌های هنجاری و نظریه‌های تمایز قائل شد. نظریه‌های هنجاری، نظریه‌هایی درباره این که جهان چگونه باید باشد، هستند. نظریه پرداز مجموعه‌ای از شرایط مطلوب را بیان می‌دارد و استدلال می‌کند چرا آنها برتر هستند. نظریه هنجاری با ایجاد و توسعه هنجارها به معنای ارزش‌ها سر و کار دارد. دو نوع دیگر نظریه وجود دارد که به نظریه

هنجاری نزدیک است و تلاش می‌کند تا ارزش‌ها را با واقعیتها منطبق سازد. نظریه‌های تجویزی ابزارگرا می‌باشند، یعنی به دنبال یافتن بهترین ابزار برای به دست آوردن موقعیت مطلوب هستند. نظریه ارزیابی کننده، به ارزیابی یک موقعیت مفروض با اشاره به مجموعه‌ای از مفاهیم و ارزشها می‌پردازد. (۱۷)

با امعان نظر به موارد اخیرالذکر شاهد آن هستیم که علم سیاست مانند علوم طبیعی و علوم اجتماعی دیگر، اجزای تئوریک و نظری مهمی دارد. در بیشتر نظریه‌های سیاسی، دولت و حکومت عمومی معمولاً در ارتباط نزدیک با هم هستند، از آنجایی که بیشتر نظریه پردازان بزرگ سیاسی خواسته‌اند فعالیتها را مرتبط با اقتدار عمومی را توضیح دهند، به نظر می‌رسد امری مقبول و پذیرفته شده‌ای باشد هر چند که برخی دقت‌ها در آن لحاظ نشده است. بعضی از نظریه‌پردازان می‌کوشند که تصویری دقیق از جهان سیاست ارائه کنند «تصویری دقیق‌تر از یک فرد معمولی کوچک و خیابان، دلیل این که به بحث کردن نیز می‌ارزند همین است. تمامی نظریه‌پردازان بزرگ دست کم می‌انگاشته‌اند که با کارشان می‌توانند عقیده را با دانش، و فرهنگ مردمی را با علم تکمیل نمایند.

هر نظریه‌پرداز سیاسی داعیه‌ی راهنمایی و هدایت دولتمردان و شهروندان را دارد. اهمیت سیاسی تنها در این نیست که راهنمای سیاست است بلکه برای اعمال تحقیق سیاسی نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. (۱۸) به نظر می‌رسد نظریه‌پرداز سیاسی بیشتر به نسبییت ارزشی تاکید دارد و در همین راستا هر چند درد را می‌شناسد اما طبیب حاذقی برای درمان درد نیست. نظریه‌پردازی سیاسی به پیروی از توسعه علوم دیگر پدید آمده است. در این گونه نظریه‌پردازی نیز روش‌های اثباتی علوم به کار برده می‌شود نظریه‌پردازی اثباتی فارغ از گرایش‌های آشکار ایدئولوژیک و فلسفی و خالی از عنصر تجویز و عمل و معطوف به تحلیل و تبیین محض، طبعاً اندیشه سیاسی به شمار نمی‌رود. برای نمونه میان نظریاتی که درباره علل و زمینه‌های پیدایش و ماهیت جنبش‌های فکری فاشیستی عرضه می‌شود و خود اندیشه‌های فاشیستی که تصویری از جامعه‌ی مطلوب به دست می‌دهد تفاوت ماهوی وجود دارد. (۱۹) اصولاً اندیشه سیاسی هنجاری است در این معنا هر چند ممکن است اندیشه سیاسی تا حدی توصیفی یا تبیینی باشد اما با چگونگی سازمان دادن به زندگی سیاسی بر حسب اصل نظری یا اخلاقی ویژه‌ای سروکار دارد که غالباً تاکید بر هنجاری بودن اندیشه سیاسی دارد. اندیشه سیاسی اخلاقاً دلنگران وضعیت بشری است و از این رو به ایدئولوژی سیاسی بسیار نزدیک‌تر است تا به نظریه سیاسی. (۲۰) در مجموع اندیشه سیاسی



توضیح صرف علمی نیست، بلکه نقد و نقادی وضع موجود و تغییر آن را نیز در برمی‌گیرد. خلاصه آنکه اندیشه سیاسی برخلاف نظریه سیاسی در پی یافتن قانونمندی پدیده‌ها و یا محور به قواعد اثباتی علم نیست، هر چند که محدود به قواعد منطقی است. البته این گفته بدان معنی نیست که اندیشه سیاسی لزوماً با دستاوردهای نظریه و دانش سیاسی متعارض است. همچنین اندیشه سیاسی برخلاف اغلب نظریه‌ها کلیت را موضوع بررسی خود قرار می‌دهد نه اجزای آن و می‌کوشد پدیده‌های پراکنده را چنان باز نماید که گویی میان آنها ضرورتاً رابطه‌ای انداموار وجود دارد. (۲۱)

اما در خصوص ایدئولوژی سیاسی به این مقدار بسنده نمی‌کنیم، زمانی که به فرهنگ‌های سیاسی و فلسفی مراجعه می‌کنیم در ذیل مفهوم ایدئولوژی آورده شده است که ایدئولوژی عبارت است از فلسفه سیاسی و اجتماعی که در آن توجه به عمل به اندازه عمل و گاه بیش از آن اهمیت دارد. ایدئولوژی سیستمی از اندیشه‌هاست که هم می‌خواهد جهان را توضیح دهد، هم دگرگون کند. به عبارت دیگر ایدئولوژی طرحی آرمانی از جامعه دارد که پدید آوردن آن را از هواداران خود خواستار است (۲۲) و یا این که ایدئولوژی معانی خیلی متنوعی دارد ولی در برداشت رایج خود غالباً بار معنایی منفی داشته است و معمولاً با اندیشه‌های غیر و دیگری قرابت و نزدیکی دارد تا تفکر گروه‌های خودی. از نظر مارکسیست‌ها ایدئولوژی ابزاری است جهت توصیف جهان‌بینی غالب و مسلط. کارل مانهایم که یک غیر مارکسیست بود معتقد بود ایدئولوژی بدنبال حفظ وضع موجود است و باید متمایز شود از تفکر خیالی که بدنبال تغییر و تحول است. (۲۳) رهبران سیاسی معمولاً داری نظرات و عقایدی هستند که برای مشروعیت بخشیدن به قدرت حکومت خود از آن استفاده می‌کنند. این همان چیزی است که موسکا از آن به فرمول سیاسی تعبیر می‌کند. ایدئولوژی عمل سیاسی را هدایت، پشتیبانی، محدود و متحقق می‌کند. در عین حال به مثابه بزرگ‌ترین نیروی محرک عمل سیاسی توده‌ها به کار می‌رود. ایدئولوژی نافذترین جنبه سیاست است. بدون سیاست، ایدئولوژی نیست و بدون ایدئولوژی سیاست نیست. (۲۴) رابرت دال نیز معتقد است در سیستم سیاسی وقتی ایدئولوژی وقتی قبول عام پیدا کرد، رهبران هم در محدوده آن قرار می‌گیرند و زندانی آن می‌گردند به طوری که ممکن است حتی کمترین تجاوز از ضوابط آن خطر برانداختن مشروعیت رهبری آنها را به همراه داشته باشد. (۲۵)

نظام‌هایی که بر اساس باورهای ایدئولوژیک بنا می‌گردند معمولاً متصلب و انعطاف ناپذیرند. چنین

نظامی نه تنها حرفی برای گفتن در مورد تمامی مسایل سیاسی و اجتماعی و اخلاقی دارد، بلکه رد کردن آن امری به واقع ناممکن است، زیرا همواره در دل واژه ایدئولوژی برای هر نوع انحراف آشکار از پیش‌بینی‌های آن توضیحی وجود دارد. (۲۶) اما به واقع مفهوم ایدئولوژی تا حد زیادی مبهم و چند پهلوست و بعضاً توضیح در مورد آن نه تنها آن را شفاف‌تر نمی‌کند بلکه ابهاماتی چند بدان می‌افزاید اما به طور خلاصه یک ایدئولوژی کمابیش مجموعه‌ای از عقاید است که شالوده‌ای را برای عمل سیاسی سازماندهی می‌دهد؛ اعم از آن که هدف از آن حفظ، اصلاح یا واژگون کردن نظام قدرت موجود باشد یا خیر. لذا تمامی ایدئولوژیها این عملکرد را دارند: الف) شرحی را در مورد نظم موجود ارائه می‌کنند که معمولاً به شکل یک جهان‌بینی است؛ ب) الگوی آینده مطلوب را ارائه می‌دهند، یعنی تصویری از جامعه خوب؛ پ) یک طرح کلی را درباره این که چگونه تحول سیاسی می‌تواند و باید ایجاد شود عرضه می‌کنند. (۲۷)

به نظر می‌رسد نظریه‌های سیاسی رسمی و ایدئولوژیها، ساختاری یکسان دارند. چون ما زندگی سیاسی را با ایدئولوژیها سر می‌کنیم. تفاوت این دو در آن است که نظریه‌ها روشن‌تر، صیقل خورده‌تر، شفاف‌تر، با انسجام درونی بیشتر، فاضلان‌تر و دارای درجه‌ای از حقیقت‌اند. (۲۸) اما اگر بخواهیم در مقام مقایسه اندیشه سیاسی و ایدئولوژی سیاسی برآییم باید بر این امر اذعان داشته باشیم که ایدئولوژیهای سیاسی به پیدایش تعهد و اطاعت در پیروان می‌انجامد، دارای کار ویژه تبلیغاتی است، از اصول فکری اولیه‌ای برمی‌خیزد و باید بعنوان مجموعه حقایق مطلق و دگرگونی‌ناپذیر پذیرفته شود. اما اندیشه سیاسی گرچه در مواردی ایدئولوژیک است لیکن معطوف به شناخت نیز هست. ایدئولوژی سیاسی در پی جلب ایمان و اعتقاد است، در حالی که اندیشه سیاسی در پی ایقان و تقاعد است، از این رو ایدئولوژی‌های سیاسی با مذهب قرابت بیشتری دارد تا با فلسفه و نظریه‌ی سیاسی، و به ویژه می‌کوشد به منظور جلب پیروان، پیچیدگیهای واقعیت را انکار کرده و راه حل مشکلات را ساده جلوه دهد. (۲۹)

## ۲. موانع عرفانی شکل‌گیری اندیشه سیاسی در ایران

### الف. اندیشه سیاسی در ایران

پرداختن به اندیشه سیاسی در ایران دوره اسلامی از بغرنج‌ترین و مبهم‌ترین مباحث تاریخ عمومی اندیشه در ایران است. هر چند پرداختن به مقوله اندیشه به طور عام نیز تلاشی تعب است و همتی

بزرگ را می‌طلبید. این دشواری از آنجا ناشی می‌شود که نسخ متون سیاسی در حوزه فرهنگی ایران دوره اسلامی کمتر با دید انتقادی و نگاهی موشکافانه مورد بررسی قرار گرفته و از سوی دیگر برخی از این آثار به زبان عربی می‌باشند و هنوز به زبان فارسی ترجمه نشده‌اند، حال چه رسد به نقد و بررسی آن. تعافل از پرداختن به این مشکل، پای ما را برای تاسیس فلسفه سیاسی جدید لنگ کرده است.

در دوره‌ای از تاریخ عمومی اندیشه در ایران، شاهد شکل‌گیری نوعی اندیشه سیاسی بوده‌ایم. اما سیر تحولات تاریخی و اجتماعی به گونه‌ای رقم خورده است که این اندیشه دستخوش هبوط و سقوط شده است. عواملی باعث قرار دادن این آیین و اندیشه بر روی شیب سقوط و نزول شده است. برای تدقیق در این حوزه ابتدا باید به این مسأله پرداخت که اصولاً چه نوع اندیشه سیاسی در ایران شکل گرفت؟ مبانی و آبشخورهایی که این اندیشه از آن بهره‌مند شد کدام است؟ منظور ما از نزول اندیشه چیست؟

برای رسیدن به پاسخی سودمند باید با رویکردی فلسفی به مسائل فوق پرداخت و از معبر فلسفه حوزه اندیشه سیاسی را مورد بررسی قرار داد، که این متفاوت خواهد بود با نقل سیر تاریخ اندیشه در ایران. همانطور که پیش‌تر ذکر آن رفت اندیشه سیاسی علی‌القاعده بر مبنای فلسفه سیاسی تاسیس شده است. لاجرم برای بررسی اندیشه سیاسی در هر دوره‌ای ناگزیر باید فلسفه آن دوره را مورد مطالعه قرار داد.

در اینجا ما بر این باوریم در برهه‌ای از زمان در حوزه فرهنگی ایران، پس از دو قرن سکوت، اندیشه سیاسی در ایران از شکوه و هیمنه‌ای در خور برخوردار شد. اندیشه خردگرای یونانی و دریافتی خردمندان از دیانت اسلام، عصر نوزایش آن ایجاد شد که مانند بخش‌های دیگر اندیشه در عصر زرین فرهنگ ایران مبین آگاهی ملی ایرانیان بود. در این دوره زبان فارسی، فلسفه خردگرا، اندیشه سیاسی ایران‌شهری و البته، اندیشه تاریخی، عناصر منسجم دستگاه فکری بسامان و یگانه‌ی آغاز دوره اسلامی ایران زمین بودند و بر پایه همین اندیشه، ایران زمین در درون جهان اسلام اما در بیرون دستگاه خلافت، در درون گستره نوزایش و اومانیسیم نظام اندیشه دوره اسلامی با تکیه بر دریافتی از اندیشه اسلامی و یونانی در بازپرداختی نوآیین مورد تامل و تفسیر قرار گرفت که در آن میان، اندیشه سیاسی و اندیشه تاریخی از جایگاهی ارجمند برخوردار بود. (۳۰) عناصری که به صورت یک پیوستار در کنار هم قرار گرفت و عصر زرین فرهنگ ایران را شکل داد، در این مسیر فلسفه یونانی نقشی اصیل و غیر قابل کتمان داشت.

امروزه همه پژوهشگران تاریخ و تاریخ اندیشه بر پایه بررسی‌های تطبیقی و نیز با سود جستن از دستاوردها و دانش جدید بر آن‌اند که آزادی و به ویژه سیاست حتی به معنایی که در ادامه سنت یونانی در اندیشه دوران جدید غربی فهمیده شد از نوآوری اندیشه یونانی بوده است. همچنان که فلسفه یعنی اندیشه عقلانی غیر ملتزم به ادیان و اسطوره‌ها را نخست یونانیان تاسیس کردند و در واقع تاریخ فلسفه اعم از مسیحی و اسلامی و ... به معنای دقیق کلمه، جز تاریخ بسط فلسفه یونانی در میان اقوام دیگر نبوده است. تاریخ فلسفه سیاسی در دوره مسیحی و اسلامی نیز به هر حال تاریخ بسط فلسفه یونانیان در این دوره تمدنی است. از این رو تاریخ بسط و زوال فلسفه سیاسی را نیز باید با مبانی فلسفی سیاسی یونانی سنجید و به این اعتبار توضیحی از چگونگی زایش و گسترش فلسفه یونانی برای فهم تاریخ فلسفه سیاسی در دوره اسلامی اهمیت ویژه‌ای است. (۳۱) بنابراین نقطه اوج اندیشه سیاسی در ایران دوره‌ای است که اندیشه فلسفی یونانی اخذ، و با توجه به الزامات زمانه و شرایط محیطی و مقتضیات زیست بشری، جرح و تعدیل در آن شکل گرفت.

فلسفه سیاسی یکی از قدیمیترین اشکال پژوهش است که همزمان با فلسفه اخلاق در اروپا زاده شد. ممکن است این طور تصور شود که چون فلسفه سیاسی به مشکلات اساسی هستی جمعی می‌پردازد پس می‌توانست در هر تمدنی شکل گیرد. ولی این حکم صادق نیست اگر چه تمدن‌های بزرگ شرقی مانند چین، هند و ایران، عقاید و نمادهای جالب و جذاب و طرح‌های پیچیده‌ای برای مفهوم پردازی به وجود آوردند. ولی فلسفه سیاسی بعنوان شکلی نظام‌مند و مستقل از پژوهش در آنجا وجود نداشت. نه تمدن یهودی قادر به توسعه فلسفه سیاسی بود و نه تمدن اسلامی که به استثنای یک رویارویی مختصر و ناپایدار با آثار ارسطو در قرن دوازدهم و سیزدهم نتوانست فلسفه سیاسی را توسعه بدهد. حتی در اروپا فلسفه سیاسی فقط در آتن توسعه یافت و نه در اسپارت و نه حتی روم که مجموعه‌ای اصیل و بسیار جالبی از مفاهیم و نهادهای سیاسی را به وجود آورده بود. (۳۲) لذا فقط برخی از جوامع بودند که نتوانستند به توسعه فلسفه سیاسی و یا اندیشه سیاسی نظام‌مند مبادرت کنند و این ویژگی در میان تمامی حوزه‌های تمدنی بشر یکسان نبوده است. باید بر این امر تاکید کرد که فلسفه سیاسی تحت شرایطی خاص تجلی پیدا می‌کند، که این شرایط و ویژگیها نزد همه‌ی جوامع بشری یکسان توزیع نشده است. پیش زمینه‌هایی که موجب شکل‌گیری فلسفه سیاسی می‌شوند به طور

خلاصه از این قرارند. سیاست، موضوع اصلی فلسفه سیاسی، باید به شکل نسبتاً روشن که بتوان آن را به آسانی تشخیص داد. وجود داشته باشد، تا زمانی که سیاست هویت مستقل و محکمی نداشته باشد و مسائل متمایزی را مطرح نکند نمی‌تواند نگاه و آگاهی نظری را به خود جلب کند و به تحقیق فلسفی نظامندی در خصوص سیاست اهمیت بدهد. (۳۳) به طور مشخص در جامعه‌ی ایرانی این اولین ویژگی به شکلی صریح و روشن بیان نشده است. آنچه که ما از سیاست مراد می‌کنیم پیوند و نزدیکی کمی با آنچه یونانیان از آن واژه در ذهنشان متبادر می‌شد دارد و از این رو بود که در ترجمه‌ی آثار یونانی سده‌های آغازین اسلام به جای واژه سیاست واژه مدینه به کار برده می‌شد. هر چند که واژه سیاست نیز به معنای دانشی که از مدینه و مناسبات مدنی بحث می‌کند، به کار رفته، اما به نظر می‌رسد واژه‌ی اخیر به واقعیت و دریافت آن در نزد یونانیان نزدیک‌تر است. واژه و مفهوم بنیادین دانش یونانی در قلمرو کنش انسانی<sup>۱</sup> بود که فارابی از آن به مدینه و ابن سینا در دانشنامه‌ی علایی به شهر تعبیر کردند. (۳۴) بنابراین اولین ویژگی شکل‌گیری و توسعه سیاسی که مطرح شدن موضوع اصلی فلسفه سیاسی است در محاق قرار می‌گیرد. دومین شرطی که فلسفه سیاسی در آن به بالندگی می‌رسد آن است که جامعه باید پیش از فلسفه سیاسی سنت پژوهش فلسفی را توسعه داده باشد. فلسفه سیاست فعالیت عملی است و فقط می‌تواند مسائل عملی را پیش بکشد و به این دلیل است که نمی‌تواند فی نفسه فلسفه سیاست را به وجود آورد و در واقع در همه جوامع امکان‌پذیر نشده است. (۳۵)

باید آنچه که در جریان حیات سیاسی رخ می‌دهد به شکلی فلسفی درآید و مجال پژوهش و بحث فلسفی نیز در آن وارد شود سوم آنکه اشکال رایج حیات سیاسی و پژوهش فلسفی باید با یکدیگر مواجه شوند و قادر به برقراری ارتباط با یکدیگر باشند. یک جامعه ممکن است حیات سیاسی سازمان یافته‌ی خوب و سنت فلسفی غنی‌ای داشته باشد، ولی این دو ممکن است جدای از هم وجود داشته باشند. در این صورت اگر حیات سیاسی به آسانی حرکت کند و مسائل بزرگی را مطرح نکند که فیلسوفان در مورد آن به تفکر بپردازند و درصدد حل آن مسائل باشند، فلسفه سیاسی شکل نمی‌گیرد. (۳۶) اصولاً اندیشه در یک جامعه زمانی به شکوفایی و بالندگی می‌رسد که عناصر و اجزاء آن به صورت به هم پیوسته و لاینقطع و به شکل یک پیوستار ظهور کند که رشد و پیشرفت مرحله‌ی بعد در گروه دانستن مقدمات

<sup>۱</sup> - Polis

قبلی باشد و فلاسفه‌ی آن جامعه درک صحیح و درستی از مسائل آن جامعه داشته باشند و بحران‌های عمیقی که در یک جامعه در طول سالهای متمادی به شکلی انباشتی درآمده را توان مطالعه و بررسی داشته باشد نه این که به صورتی سطحی و آن هم به شکلی اجمالی به بررسی آن پرداخت. خصیصه‌ی چهارمی که فلسفه‌ی سیاسی در آن نضج می‌گیرد آن است که فیلسوف نمی‌تواند پیشاپیش بگوید که تحقیقاتش چه نتایجی را برای حیات سیاسی به بار می‌آورد. آنها ممکن است تمایل به انتقاد و یا حتی واژگونی نظم مستقر داشته باشند و به هر حال پرسش‌هایی را درباره اعتقادات و کردارهای غالب مطرح کنند که خواب کسانی که احساس تهدید می‌کنند، را آشفته کند. فلسفه سیاسی مستلزم وجود تساهل است، نه تنها به این دلیل که فیلسوف سیاسی از امنیت برخوردار باشد، بلکه عمدتاً به این دلیل که فرهنگ پژوهش انتقادی و مستقل فقط می‌تواند در محیط آزاد فکری رشد کند. (۳۷)

همه‌ی این ویژگیها که فوقاً شرح آن رفت در یونان باستان وجود داشت. در برخی دیگر از جوامع این شاخص‌ها به صورت ناقص شکل گرفت و به همین دلیل فاقد انسجام لازم برای شکل‌گیری فلسفه سیاسی بودند و در نهایت فلسفه‌ی سیاسی در این جوامع به شکلی که در یونان به وجود آمد شکل نگرفت، لذا فلسفه سیاسی در یونان پرورانده شد. فلاسفه یونانی به سیاست به عنوان عالی‌ترین فعالیت فلسفی توجهی بسزا نشان دادند و معتقد شدند سیاست نه امری طبیعی که فعالیتی انسانیست که می‌توان به طور عقلی در مورد آن دست به استدلال زد. سؤالات اجتماعی که منشاء عقلانی داشت از چنان عمق و وسعتی برخوردار بود که تا دوران ما همچنان بعنوان موضوعی مهم برای بحث و گفتگوی علمی در نظر گرفته می‌شود. در یونان با توجه به وجود روح انتقادی و حضور روحیه‌ی تساهل بستری را فراهم آورد که هر متفکری به نقد متفکرین پیش از خود پرداخت و این روحیه‌ی نقادی راه را برای پیشرفت فلسفه در یونان هموارتر کرد. هر چند همزمان با این تحولات فکری در یونان ما شاهد حضور تمدنهای بزرگ و دورانسازی در مشرق زمین هستیم اما این جوامع به علت برخی از ویژگیهای فرهنگی، موانعی بر سر راه گسترش فلسفه‌ی سیاسی را احساس می‌کردند.

اما سنت فلسفی یونانی به علت ویژگیهای ذاتی خود علاوه بر دستاوردهای عظیمی که داشت همراه خود ابهاماتی را هم برای این نوع تفکر و نگرش به همراه داشت. از آنجا که سؤالات فراوانی در حوزه زندگی اجتماعی و به تبع آن حیات سیاسی مطرح می‌شد بنابراین امکان پاسخ‌گویی به این سؤالات، با

یک نوع منطق استدلالی ابهامات و پریشانی‌هایی را با خود به همراه داشت. اما همچنان زادگاه فلسفه‌ی سیاسی یونان بود و هیچ جامعه‌ای نتوانست سنتی دراز آهنگ چون یونان برای رشد فلسفه‌ی سیاسی فراهم آورد. اصول زندگی در یونان از اساس متفاوت با دیگر اقوام بود و به دنبال خود جهانی‌بینی و نگرشی متفاوت به جهان پیرامون را برای اعضای خود به ارمغان آورده بود. زندگی سیاسی در پولیس (دولت شهر) هویت متمایز، بادوام و مستقری یافت. پولیس نه جامعه‌ای کاستی مانند هند بود و نه مجموعه‌ای صرف از قبایل یا خانواده‌ها بلکه شکل اساساً جدیدی از اجتماع مبتنی بر اصول مستقل و خودگردان خاص خودش بود. اعضاء خود را واداشت تا آداب و رسوم قبیله‌ای را کنار بگذارند و روایت و مناسبات کاملاً تازه‌ای میان آنها برقرار کرد که هویت کاملاً جدیدی به آنها داد و دولت-شهر چون شکل کاملاً جدیدی از اجتماع بود آن را نمی‌توان در قیاس با انجمن‌های شناخته شده‌ای مانند خانواده، خانوار یا قبیله‌ای تعریف کرد و هویت‌اش را بر اساس چنین مفاهیمی مورد بررسی قرار داد. سیاست در دولت-شهر همچون یک معما و پازل، به موضوع تفکر فلسفی تبدیل شده بود. (۳۸) در ذیل تکوین این اندیشه‌ها شاهد احیای تفکر عصر زرین فرهنگ ایران ایرانشهری هستیم. کمتر کسی تردید دارد که تمدن اسلامی قرون چهارم و پنجم هجری اوج کامیابی‌های اسلامی و نه تنها دوران زرین جهان اسلام بلکه سراسر جهان و سراسر دوران بود، علت این که این فرهنگ در قرن‌های بعد گسترده نشد و به شکوفایی ادامه نداد مساله بغرنجی است (۳۹) متعاقباً تأثیراتی نیز اندیشه و تفکر ایران قبل از اسلام بر اندیشه مورد نظر ما داشته است. بدین گونه اندیشه‌های زرتشتی بی‌گمان در متفکران اسلامی موثر افتاده به ویژه در آن ایرانیانی که به اسلام گرویدند. بارها گفته شده است که معتزله سخت وامدار اندیشه زرتشتی بود. (۴۰) شکوفایی فرهنگ ایران در تالانم با این اندیشه شکل گرفت. فرهنگ اسلامی از لحاظ انعقادش با سپهر فرهنگی باستان کلاسیک متصل شد و مستقیماً با تمدن یونانی مآبی و رومی پیوند یافت، امپراتوری اسلامی جانشین دولتهای پیشین یونانی مآبی بود. رنسانس اسلامی ادامه آگاهانه میراث فرهنگی عصر یونانی مآبی و رومی بود. پس قابل فهم است که شرق‌شناسان بدلیل پیوند فرهنگ اسلامی با فرهنگ باستان به مطالعه این فرهنگ برانگیخته شوند. (۴۱) ما نیز برای درک و شناخت فرهنگ و اندیشه دوره اخیرالذکر در ایران ناچار به شناخت و بررسی نظام فلسفی و اندیشگی مغرب زمین هستیم. اندیشه سیاسی فیلسوفان دوره اسلامی بدنبال ترجمه نوشته‌های یونانی به عربی و با

تاملی در این نوشته‌ها آغاز شد و از این حیث بحث در فلسفه سیاسی دوره اسلامی اگر از دیدگاه تطبیقی با حکمت یونانی سنجیده نشود، خالی از اشکال نخواهد بود. بسط فلسفه سیاسی در دوره اسلامی، دوره‌ای از سنت دراز آهنگ فلسفه است که در یونان آغاز شد و از مجرای بسط آن در فلسفه‌های سیاسی مسیحی، اسلامی و یهودی به شالوده‌ای برای تمدن‌های دوران قدیم و پیش از جنبش نوزایش، برای دوران جدید در مغرب زمین تبدیل شد. (۴۲) در شرایط حادث شدن این تحولات، ایران موطن اصلی فلسفه اسلامی شد. اگر بخواهیم از این دیدگاه به بحث درباره اهمیت و طبیعت اندیشه سیاسی حوزه تمدن ایران اسلامی بپردازیم به طور خلاصه می‌توانیم بگوییم که در درون این اندیشه سیاسی، کلیت تاریخی آن، هم فیلسوفان سیاسی از نوع ارسطو به وجود آمده‌اند و هم متفکران سیاسی از نوع ماکیاولی البته باید بلافاصله این قید را نیز وارد کنیم که اگر بعنوان مثال قیاس فارابی با ارسطو وجهی دارد، قیاس خواجه نظام‌الملک یا فضل‌الله روزبهان خنجی با ماکیاول قیاسی مع‌الفارق است. (۴۳) بدین سان ایران بستر مناسبی برای شکل‌گیری حکمت اسلامی شد در نهایت اندیشه سیاسی دوره اسلامی را در سه نحله‌ی متمایز با هم می‌توان بررسی کرد. ابتدا حوزه فلسفه سیاسی است که فارابی، ابن سینا و ابن رشد از چهره‌های شاخص و برجسته آن هستند. سپس حوزه سیاست‌نامه نویسی است که سیرالملوک خواجه نظام‌الملک، اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی و سلوک الملوک فضل‌الله بن روزبهان خنجی را می‌توان از آثار و نویسندگان بزرگ این نحله‌ی دوم دانست. و نهایتاً حوزه شریعت‌نامه نویسی است که ماوردی، ابن جماعه و غزالی از نمایندگان این بخش می‌باشند. در خصوص فلسفه اسلامی که ما در این نگارش بیشترین تأکید را بر آن داریم، همان گونه که پیشتر شرح آن رفت، فلسفه اسلامی ایرانی تا زمانی در مسیر صعود قرار داشت که نسبت و نزدیکی با فلسفه یونانی داشت. فلسفه اسلامی پس از آشنایی مسلمین با آثار فلسفی یونانیان به وجود آمده است. تا زمان فارابی، اهل فلسفه مترجم و شارح بودند. اصلاً مقصود از فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای نیست که موافق با دیانت باشد، زیر چنین فلسفه‌ای وجود ندارد، مگر آنکه مراد علم کلام باشد. فلسفه اسلامی تعلق به مرحله و دوره‌ای از تاریخ فلسفه دارد. (۴۴)

مع‌الوصف فلسفه اسلامی ادامه مسیر عمومی فلسفه غرب بود که لاجرم مقتضیات زمان، مکان آن را حوزه فرهنگی جهان اسلام قرار داد. مسلمین با فراست و هوشمندی این فلسفه را اخذ کردند و آن را



با اندیشه و عمل خود سازگار کردند و بر مبنای آن شکوفایی و بالندگی فرهنگ اسلامی را در جهان رقم زد. اما سیر تحولات سیاسی و اجتماعی به نحوی رقم خورد که هر چه ما از دوران درخشش شکوه ایران فاصله گرفتیم، فاصله ما از فلسفه و اندیشه نیز بیشتر و بیشتر شد، فاصله از عناصر اندیشه یونانی از یک سو و از سوی دیگر موانع داخلی که راه را برای ورود تمامی شاخص‌های اندیشه یونانی دشوار می‌کرد سرعت ما را در طی این مسیر نزولی افزایش داد. تا زمانی که دگرگونی‌های بنیادینی که در ساختار مفاهیم اندیشه سیاسی یونانی در انتقال به اندیشه سیاسی دوره اسلامی صورت گرفته بدرستی روشن نشده باشد، ایضاح منطقی تحول دو نظام اندیشگی امکان‌پذیر نخواهد شد. هر فرهنگ و تمدنی بر بنیاد نظامی از اندیشه خرد ورزانه و مفاهیمی استوار می‌شود که سنگ‌های بنای آن هستند، عدم انتقال برخی مفاهیم فلسفه و یونانی به دوره اسلامی یا فقدان آن مفاهیم در فلسفه سیاسی دوره اسلامی موجب شده است تا تمدن اسلامی در فقدان برخی مفاهیم بنیادین تاسیس شود و همین امر در تحول آتی تاریخ کشورهای اسلامی راه را بر برخی دگرگونی‌های بنیادین بسته است. (۴۵) اندیشه‌ای که از مغرب‌زمین اخذ شد به شکل شکسته بسته و ابتر بود، بنابراین پای آن برای ادامه‌ی مسیر سست و لرزان بود. اندیشه‌های سیاسی در توالی سیر تاریخی‌شان به صورت حلقه‌های یک پیوستار به هم مرتبط و مکمل یکدیگرند. نظام‌های اندیشه سیاسی در پی سیر تحول‌شان، متعاقب زنجیره‌ای تکمیلی را تشکیل می‌دهند. از این نظر در روند تکامل اندیشه سیاسی، دستگاه‌های فکری متنوع بر حسب نیازمندیها و ضرورت‌های اجتماعی و سیاسی، یکدیگر را کامل می‌کنند و از طریق تداخل و تقابل به رفع کمبودهای هم می‌پردازند. (۴۶) در این زنجیر اندیشه، شاهد حلقه‌هایی مفقود شده و عدم پیوستگی این پیوستار هستیم. باری در دورانی که ما در آن بسر می‌بریم، تمدن حوزه فرهنگی ایران با تمام سابقه و قدمتی که برای آن قائل هستیم، به نظر می‌رسد توان همزیستی و سازگاری با مظاهر تمدن جدید را ندارد و بسیاری از وجوه آن با چالش‌های متعددی مواجه شده است. درست است که مغول آثار علمی و فرهنگی و فلسفی و کتابخانه‌ها و بناها را نابود کرد و دانشمندان و صاحب‌نظران بسیاری را کشت، اما فرهنگ و دانش را نتوانست از میان بردارد زیرا فرهنگ و دانش قائم به اشخاص نیست. اگر انحطاط یا نکستی در فرهنگ و معارف و علوم پس از مغول هست، همه‌ی آن را به نابودسازی مغول بازنگردانیم، زیرا قبل از این که مغول بیاید، آثار این نکت و نزول ظاهر شده بود. وانگهی توجه کنیم که سعدی، مولوی،

نصیرالدین طوسی و رشیدالدین فضل‌الله طیب، پرورده زمان مغولند و اتفاقاً مغول‌ها وقتی قدرتشان تثبیت شد، سیاست حمایت از علم و فرهنگ و هنر پیش گرفتند، چنان‌که بزرگ‌ترین سازمان علمی دنیای قدیم را رشیدالدین فضل‌الله که وزیر مغول به نام ربیع رشیدی در تبریز بنیان گذاشت. (۴۷) حمله مغول باعث سر باز کردن زخمی بود که قبل از یورش مغولان بر پیکره‌ی ایران عارض شده بود.

در عصری که از آن تحت عنوان پساسنت نام می‌بریم، سنتهای ما بسیار نحیف و لاغر ظاهر شده‌اند. یکی از اصلی‌ترین اهداف این پژوهش بررسی غیبت ما از لحاظ فکری و اندیشه در عصر مدرنیته است. تجدد یا تجدید فکر درباره سنت تفکر را می‌توان در معنای دقیق ژرف آن، چنان‌که تعبیر دیگری از پایان سنت و خروج از آن دریافت. (۴۸) در نظم جدید جهانی که در آن بسر می‌بریم «امروزه می‌توان از پیدایش یک سامان اجتماعی پسا صنعتی سخن گفت. سامان پسا صنعتی همانی نیست که در آن سنت ناپدید می‌شود، و با آن بس تفاوت دارد. در این نوع سامان، سنت جایگاه خود را دگرگون می‌سازد. در این جایگاه سنتها باید خودشان را تبیین کنند و به بازسنجی و گفتمان تن در دهند. (۴۹) در جدال بین سنت و مدرنیته اگر رویکردی بازاندیشانه و نگاهی نقادانه به سنت‌ها صورت نگیرد، یا شاهد حذف سنتها خواهیم بود، و یا با تقویت سنتها، شاهد فراهم آمدن موانعی بس بلند در مسیر پیشرفت تمدن بشری که از آن تحت عنوان تجدد یا مدرنیته نام می‌بریم خواهیم بود. «بنابراین مدرنیته به شالوده فکری و فرهنگی تمدنی اطلاق می‌شود که به دریافت ذهنی نواز جهان، هستی و تاریخ نایل شده است. حوزه‌های تجلی مدرنیته گستره به فراغ علم، تکنولوژی، فلسفه، هنر و ادبیات را شامل بوده و در مصاف با اندیشه سنتی دارای اوصاف و خصایصی نظیر تکثرگرایی، سکولاریسم، عقل‌گرایی و نگرش منتقدانه به باورهای پیشین است. در نهایت از مفاهیم بنیادین مدرنیته می‌توان به الف) خرد علمی ب) سوژه فلسفی ج) فردیت انسانی د) جامعه مدنی ه) انتقاد پیگر اشاره کرد. (۵۰) مفاهیمی که از شاخص‌های اساسی مدرنیته نام برده شد، اکنون یا در جامعه‌ی ما غایب است، یا به شکلی نحیف و سست ظاهر شده است. حال آنکه این مفاهیم در مغرب زمین در کارگاه زمان صیقل خورده و زنگار از رخسار آن زدوده شده اگر مسیری که فلسفه در حوزه فرهنگی ایران به شکلی که در ابتدا آغاز شده بود، الزامات آن فراهم می‌آمد و به صورتی بایسته ادامه پیدا می‌کرد حال ما از حضورمان در عرصه‌ی خرد و اندیشه در جهان مدرن صحبت می‌کردیم نه از غیبت و فطرت‌مان. عواملی که مانع از شکوفایی بالندگی آن آیین و اندیشه

شد، همان عوامل انحطاط ایران زمین‌اند. گذار از انحطاط تاریخی جز از مجرای اندیشیدن در مورد آن امکان‌پذیر نخواهد شد و اگر تاکنون در مورد آن نیندیشیده‌ایم به معنای آن نیست که خار انحطاط در سراسر پیکر تاریخ فرهنگ و تمدن ایرانی نخلیده است، بکله با توجه به تجربه مغرب زمین که از همان آغاز، یعنی سپیده‌دم فرهنگ یونانی، در صورتهای مختلف، به انحطاط اندیشیده است، می‌توان گفت که فقدان مفهوم انحطاط در یک فرهنگ، نشانه‌ی عدم انحطاط نیست، بلکه عین آن است (۵۱) باید با رویکردی بازاندیشانه به شناخت مجدد سنتها مبادرت کرد. سنتهایی که در روزگار ما عرصه را برای شکل‌گیری نهادهای مدرن تنگ کرده است و در مقابل هر ساختمان فکری متجدد و مدرن، بنایی سنتی و بسته عرضه کرده. حال آنکه آن نمادهای مدرن در کارگاه زمان صیقل خورده و آبدیده شده و پاسخ‌گویی نیازهای عصر حاضر بوده و با این همه هیچ قطعیت، قدسیت و جزم اندیشی در آن راه ندارد و هر آینه با رویکردی کثرت‌گرایانه دستخوش تغییرات، دگرگونی و روزآمد شدن و انطباق با محیط زیست بشری قرار می‌گیرد. در بسیاری از جوامع که در کلاف سنتهای غیر پویای خود گرفتار آمده‌اند به قامت هر یک از این سازه‌های فکری، ردای پشمین و مندرس از سنت پوشانیده‌اند، فارغ از این که این جامه‌ی نخ‌نما، عریانی آنها را نمی‌پوشاند. گسست خردمندانانه از سنت‌های متصلب، فرصت‌گشایی است برای زایش مجدد خرد و تولد دوباره اندیشه. در حال حاضر دوران جدید و الزامات آن بر ما تحمیل شده است و نتوانسته‌ایم سهمی در آن داشته باشیم علت این امر به نظر ما آن است که تجدد یعنی تفکر در ماهیت دوران جدید تاریخ ایران ممکن نشد، بسیاری از مسائل و مشکلات دوران جدید هنوز برای ما مطرح نشده است و با سیطره‌ای که ایدئولوژیها در ایران داشته‌اند نه تنها تفکر نمی‌توانسته است ممکن شود بلکه حتی نخستین پرسشها نیز به شیوه‌ای معقول و منطقی طرح نشده است. ما هر روز بیشتر با تفکر قطع رابطه کرده‌ایم و حتی ضرورت بازگشت به اندیشه قدیم و در نتیجه فرصت و امکان تاسیس اندیشه دوران جدید را از دست دادیم. (۵۲)

در جهان غرب به طور اعم و دنیای مسیحی به طور اخص با شکل‌گیری اصلاح دینی، رویکردی جدید در اندیشه حاصل شد و این اندیشه مبنایی جدید در تاویل از دین و سنت شد و آنها به بازیابی سنتهایشان مبادرت کردند اما در حوزه فرهنگی ایران ما نتوانستیم با نگاهی داخلی و با استفاده از توانایی‌های سنتی به روز آمد کردن اندیشه‌های سنتی خود پردازیم. حتی پای پرداختن به حوزه اندیشه

در ایران لنگ بود و نتوانستیم اثری شایسته در این باب به رشته‌ی تحریر درآوریم. از سده پیش تاکنون حتی یک تاریخ‌اندیشه در ایران را خود ایرانیان نوشته‌اند و هنوز بهترین پژوهشها درباره استوانه‌های تاریخ و فرهنگ ایرانی را مدیون نویسندگان غربی هستیم. (۵۳) در این شرایط ما را دیگران به ما معرفی کردند. دیگر بررسی سنت از درون سنت امری دشوارمی‌نماید.

تاسیس اندیشه جدید بدون آگاهی و شناخت از سنت و اندیشه گذشته و این که چه تضییقات و امکاناتی پیش روی ما قرار می‌دهد بعید می‌نماید. شناخت از تفکر و اندیشه گذشته با رویکردی علمی، نقادانه و البته فلسفی ممکن خواهد شد بسیاری از مبانی اندیشه و سنت‌های فکری در گذشته باید به سوالات زیادی که در عصر جدید مطرح می‌شود پاسخ‌گو باشد، در غیر این صورت میدان را برای شکل‌گیری تفکر جدید خالی کند. در شرایط فقدان اندیشه به طور عمومی، اندیشه سیاسی نیز به طریق اولی فضایی برای شکل‌گیری به دست نمی‌آورد. در مجموع اندیشه سیاسی ایران به دوران قدیم تعلق دارد و قادر نیست طبیعت و ماهیت دوران جدید را مورد تفکر قرار دهد. به عبارت دیگر تجدد، به معنای تفکر درباره طبیعت و ماهیت دوران جدید و درک مفهومی آن از اندیشه‌ی ما غایب است. (۵۴) همان طور که قبلاً ذکر آن رفت تمدن ایرانی در دوره‌ای از تاریخ دوران ساز بوده است. اما آن تفکر و اندیشه تعلق به دوران قدیم تاریخ اندیشه در ایران داشته است و در دوران جدید سقیم و نحیف ظاهر شده است. یکی از این سنتها که در بسیاری از لایه‌های زیستی جامعه ایرانی ریشه دوانده است، عرفان و اندیشه عرفانی است. پرداختن به چگونگی پیدایش و نشو و نمای آن در حوزه فرهنگی ایران در حوصله‌ی این بحث نمی‌گنجد، اما در صفحات بعد توضیحی بسیار مختصر از آن به دست خواهیم داد. شرایطی که ناخواسته بر این سرزمین تحمیل شد بستر و زمینه‌ی مساعدی برای بسط و گسترش این گونه تفکر فراهم آورد. دوره‌های طولانی جنگ، ناامنی و آشوب و سده‌های زوال اندیشه همه‌ی امکانات اندیشه خردورانه را به تحلیل برده بود. در این میان اهل تصوف بیش از پیش به متفکران قوم و اندیشه‌ی عرفانی انحطاط یافته به یگانه دستگاه مفهومی آگاهی و خودآگاهی ملی ایرانیان تبدیل شد. این وضعیت مضاعف انحطاط و امتناع آگاهی از آن، بن بست بود که ایرانیان پایان دوره گذار به انتهای آن رانده شد (۵۵) و از این پس تصوف و عرفان مبنای تاسیس اخلاق اجتماعی و اندیشه، فرهنگ، هنر و ادبیات و بسیاری دیگر از شئون اجتماعی ایران شد. محور اساسی و بنیان محوری هر تمدنی که در ارتباط

مستقیم با فرهنگ قرار دارد، خردورزی است. خردورزی در تمدن ایرانی برآمده از متافیزیک است و این خرد که در پی ایجاد ارتباط با آسمان و عوالم غیرطبیعی است، در حل مسائل دوران انفورماتیک با بن‌بست‌های جدی روبرو شده است، حکیم اشراقی و انسان کامل اکنون به معمای معرفتی تبدیل شده و جهان انسانی امروز از چشم‌انداز فردیت و خرد بین‌الذنهانی نگریسته می‌شود. در حالی که متافیزیک اشراقی در برج عاج از حقایق انتزاعی سخن می‌گوید. (۵۶) اندیشه عرفانی مورد وثوق قاطبه‌ی ایرانیان و خیل عظیمی از متفکران ایرانی بوده تا جایی که از رویکرد انتقادی در امان بوده. عجین شدن عرفان با ادبیات، فرهنگ و هنر ایران سبب شد بسیاری از محققین برای دوری جستن از مظان اتهام بی‌ادبی و بی‌هنری و دور ماندن از کبر و خودپرستی به زعم عرفا کمتر به این اندیشه نگاهی عمیق و چالش برانگیز داشته باشند. غلبه‌ی این نوع تفکر در میان شیوه‌های تفکر دیگر و رویکردی قطعی و جزم اندیشانه که راه سعادت و صلاح را یگانه می‌داند و راه‌های دیگر را بر نمی‌تابند، اجازه انبساط و مباسطت را از انواع دیگر اندیشه گرفته است

ما اکنون سه نوع فلسفه داریم، فلسفه‌ای که تکرار سخنان فلاسفه‌ی گذشته است و به صورت علمی نظیر فیزیک و فقه تعلیم می‌شود این فلسفه معمولاً سود و زیانش اندک است. صورت دیگر فلسفه‌هایی است که در ضمن مطالب ایدئولوژیک می‌آید و برای توجیه آنها به کار می‌رود، زبان این نوع فلسفه روی هم رفته از سود آن بیشتر است. و بالاخره فلسفه‌ای است که می‌پرسد، ما کجاییم و چه داریم و چه می‌کنیم و به کجا می‌رویم و چه توشه‌ی راه داریم. این فلسفه تفنن نیست، بلکه برای زنده ماندن ضروری است. (۵۷) یکی از این سنت‌ها که در بسیاری از شئون اجتماعی، سیاسی و فرهنگی این سرزمین ریشه دوانده است، عرفان و تفکر برآمده از آن می‌باشد.

## ب. فلسفه عرفان

طرح این مساله که آیا عرفان و مسائل مربوط به آن قابل پذیرش عقول امروزی هست یا خیر؟ یا آنکه نسبت آن با حقیقت تا چه میزان است؟ آیا صرفاً جنبه‌ی خیالی و ذهنی دارد، یا آنکه حقیقتی در پس زبان رمزآلود خود نهفته است و مسائلی از این دست ما را وارد فلسفه عرفان می‌کند. عرفان و اندیشه عرفانی از یکسو دارای یک معنی است، از آن جهت که عرفان را به معنی عام

بگیریم و بگوییم که آگاهی و معرفت عمیق و دقیق از رموز است که در مقابل شناخت سطحی و نسبی قرار می‌گیرد و این آگاهی عمیق، همه خصلت‌های ممدوح و نیک را برای آدمی به همراه دارد. اما از سوی دیگر معنای عرفان پیچیده تر است، چرا که اندیشه‌های عرفانی قابل فهم برای عموم نیست و خود عرفا نیز بر این امر اذعان دارند که این شناخت عمیق مستلزم یک استعداد ذاتی و توجه الهی است. مضافاً این که عرفا را نیز یارای شرح و تفسیر و تجربه و آموزه‌های ناب خود نبوده است، لذا در این معنا تعاریف متعدد از عرفان مطرح می‌شود. گرچه همه‌ی این تعاریف یک قصه بیش نیست اما نامکرر از زبان‌های مختلف شنیده شده است. فلسفه عرفان کوششی است در جهت بیرون آوردن عرفان از غموض فردیت و خصوصیت و اعطای نوعی سهولت ناشی از عمومیت و اطلاق (۵۸) اسپتس در کتاب عرفان و فلسفه می‌گوید که آنچه حال یا تجربه‌ی عرفانی نامیده می‌شود، چه رابطه‌ای - اگر اصولاً داشته باشد - با مسائل مهم فلسفه دارد. (۵۹) ظاهراً منظور اسپتس از مسائل مهم فلسفه، معیارهای ثابتی است که مورد وثوق اندیشمندان یک مکتب فکری و فلسفی می‌باشد.

علامه دهخدا در مورد عرفان آورده است که عرفان شناختن و معرفت حق تعالی است، نام علمی است از علوم الهی که موضوع آن شناخت حق و اسما و صفات اوست. و بالجمله راه و روشی که اهل الله برای شناسایی حق انتخاب کرده‌اند عرفان می‌نامند (۶۰) به عبارت دیگر، عرفان یا معرفت به معنی شناخت است. و در اصطلاح معرفت قلبی است که از طریق کشف و شهود حاصل می‌شود. کسی که واجد مقام عرفان است را عارف می‌گویند و دانشی را که مبتنی بر عرفان است، معرفت می‌خوانند. (۶۱) عرفان با کرامات فرازمینی و معجزات آمیخته است و با مذهب قرابت بسیاری دارد. اندیشه عرفانی مخصوص به یک دین، فرهنگ و بستر جغرافیایی خاص نیست در بسیاری از گرایش‌های فکری در جهان در طول اعصار شاهد شکل‌گیری نوعی نگرش عرفانی هستیم، حال آنکه عرفای ملحد نیز وجود داشته‌اند و این خود گواه بر دشواری برای به دست آوردن تعریف واحد از عرفان است. برخی بر این باورند که عرفان اسلامی متأثر از آراء عرفانی مسیحی، هندی و ایران باستان است. اگر چه تاثیر تعالیم مکاتب دیگر در تکوین عرفان اسلامی خصوصاً در عرفان نظری را نمی‌توان نادیده گرفت. اما عرفان اسلامی در محیطی متفاوت و مستقل از رویکرد مکاتب فوق‌الذکر شکل گرفته است. عرفا غالباً تاکید بر اصالت ارتباط حضوری دارند و علوم حاصل از مکاشفات و مشاهدات را بر نتایج حاصل از براهین عقلی

ترجیح می‌دهند. انسان از طریق باطن خویش می‌تواند با حقیقت واحد جهان ارتباط حضوری و شهودی داشته باشد، و این در گرو رهایی از تعلقات ظاهری و دنیوی است.

ابزار شناخت در عرفان قلب و روش آن تزکیه درون و تصفیه باطن برای آمادگی حصول تجربه عرفانی است و منبع این بینش سرتاسر هستی است، از نفس عارف گرفته تا آفاق برونی جهان. (۶۲) به هر صورت شناخت عرفانی قائم به تجربه است و امریست فردی، که قابل شناخت عقلی و ترسیم حدود و صغور منطقی نمیباشد. یک عارف در اثر سیر و سلوک و مجاهده از مرز و حدود و قیود شخصی گذشته و به حقیقت مطلق و نامحدود واصل شده و با آن متحد گشته و سرانجام در آن فانی می‌گردد. فنا همان رفع تعین بنده است و در حقیقت جز تعین، و خود بنده، حجاب دیگری میان او و حضرت حق نیست.» از خود خالی شدن و گذشتن از خویش و رسیدن به فنا، فارغ شدن از همه‌ی تعلقات و تعینات است. وجود کثرت و تعینات، مانع از ظهور حق است. عارف کسی است که خدا ذات و صفات و اسماء و افعالش را به او نشان داده پس معرفت حالتی است که از شهود به دست می‌آید. (۶۳) از آنجا که قلب و تزکیه و تصفیه، ابزاری خارج از دست انسان است، و سرتاسر هستی بعنوان بستر مورد مطالعه کاری بس دشوار است، لذا در این پژوهش شاخص‌های اصلی و اساسی عرفان مورد مذاقه قرار گرفته. «شاید هر آرمان دیگری هم، سوء استعمال یا تحریف و انحطاط خویش را داشته باشد. فی‌المثل غوغا سالاری فساد ویژه‌ای است که آرمانهای دمکراسی را مسخ می‌کند، علم آموزی چه بسا به فضل فروشی می‌انجامد، و دیانت به زهد فروشی ولی مهم این است که بدانیم هر آرمانی را، نه بر مبنای سوء استفاده‌ها و تحریف‌هایی که از آن می‌شود، بلکه نظریه ارزش ذاتی‌اش می‌سنجیم. (۶۴)

دوره‌ی کنونی که ما در آن بسر می‌بریم، آدمی بدنبال رمزگشایی<sup>۱</sup> از پدیده‌های رازگونه و اسرارآمیز است. به همین دلیل رمز و راز اندیشه‌های عرفانی را مورد تبیین علمی قرار داده و آن را از مواضع مختلف علمی به مطالعه گرفته‌است. بسیاری بر این باورند که عرفان در یک شرایط روحی خاص بر تفکر انسان عارض می‌شود و به همین جهت از طریق مطالعات روانشناسانه و انسان‌شناسانه درصدد تبیین عرفان برمی‌آیند. برتراند راسل میگوید «اعتقاد به واقعیتی غیر از آنچه که بر حواس ما ظاهر می‌شود در بعضی از احوال روحی پدید می‌آید، و این احوال سرچشمه بیشتر عرفانیات و بیشتر مطالعات

<sup>۱</sup> - Demystification

ما بعد الطبیعی است، مادامی که چنین حالی هست نیازی به منطق احساس نمی‌شود، به همین خاطر، عرفای تمام عیار، منطق به کار نمی‌برند بلکه حاصل سیر و سلوک خود را نقداً بیان می‌کنند. (۶۵) در بررسی‌های علمی، عرفان را به حوزه‌ی اسطوره‌تقلیل داده‌اند که در سیر حرکت میتوس به سمت لوگوس و استدالات عقلی، اندیشه عرفانی نتوانسته به مباحثه و مناظره با عقل بپردازد. این ماهیت درونی شناخت عرفانی (غیر عقلانی بودن) اگر چه از سوی عقلای قوم امری مذموم است اما در نزد بسیاری از عرفای ایرانی، عقل فاقد توانایی برای شناخت کامل است و عدم مشاجره و بحث و قیل و قال را ضعف عقلانیت می‌دانند نه اندیشه‌ی عرفانی و اصولاً این غیر عقلانی بودن مشی خود را امری مستحسن و ممدوح تلقی می‌کنند. دلایلی هست که مدلل می‌دارد، عارفان مختلف از احوال و عوالم مشابه و یکسان تعبیر گوناگون به دست می‌دهند. نکته این جاست که همانطور که ممکن است، اشخاص در تعبیر تجارب حسی‌شان اشتباه و بی‌دقتی کنند، عرفا نیز ممکن است تعبیر و تفسیر درستی از حالتشان به دست ندهند. (۶۶)

تداخل ظاهری و نه محتوایی واژه تصوف و عرفان در بسیاری از مواقع سمت و سوی نقد و تعریف را به سوی آن دیگری منحرف کرده است، هرچند که در نظر و نه در عمل هر دو به یک غایت می‌نگرند. تصوف مصدر باب تفاعل عربی، مصدری است که از اسم ساخته شده و به معنی صوف پوشیدن و پشمینه پوشی است، چنانکه تقمص در همین باب از قمیص پیراهن گرفته شده و به معنی پیراهن پوشیدن است. (۶۷) هر چند در تعریف تصوف تعاریف متفاوتی وارد شده ولی به نظر می‌رسد تعریف فوق به حقیقت نزدیک‌تر باشد. ابوسعید ابوالخیر گفت: تصوف دو چیز است، یکسو نگرستن و یکسان زیستن. (۶۸) بنا بر آنچه گفته شد این دو کلمه که غالباً مترادف با هم می‌آیند از لحاظ معنی و اصطلاح تفاوت‌هایی دارند، به این معنی که تصوف روش و طریقه زاهدانه است بر اساس مبانی شرع و تزکیه نفس و اعراض از دنیا، برای وصول به حق و سیر به طرف کمال، اما عرفان یک مکتب فکری و فلسفی متعالی ژرف برای شناختن حق و شناخت حقایق امور و مشکلات و رموز علوم است، آن هم البته نه به طریق فلاسفه و حکما، بلکه از راه اشراق، کشف و شهود. (۶۹)

گروهی نیز تصوف را در ذیل عرفان مطرح می‌کنند و نقشی اصیل و محوری برای عرفان قائل می‌شوند. عرفان مرادف با تصوف نیست، بلکه عالی‌تر و والاتر از آن است، تصوف روش و طریقه‌ای



است که از سر چشمه عرفان فیض می‌گیرد. عرفان با مفهوم کلی آن شامل تصوف و دیگر روش‌ها و طریق‌ها نیز می‌گردد. (۷۰) همچنین درباره تصوف ایران دو اشکال بزرگ در پیش است، نخست آنکه صوفیه خود همیشه در پرده سخن گفته‌اند و چاره‌ای جز آن نداشته‌اند که بیشتر کنایات و استعارات و حتی اصطلاحات مرموز و آنچه خود شطحیات گفته‌اند، یعنی به تعبیرات به ظاهر پریشان و آشفته اما باطناً پرمغز و مطلب و بسیار دقیق و لطیف خود را بیان می‌کنند. (۷۱)

حال تعریف تصوف و عرفان هر چه باشد، شباهت و افتراق آن نیز به هر گونه‌ای که باشد، هر دو روی به یک سو دارند و تفاوت آن دو نه در هدف که در روش آن دو است. اما علاوه بر تفاوت‌هایی که میان عرفان و تصوف وجود دارد، در میان نحله‌های عرفانی و همچنین طریقت‌های صوفیانه، تفاوت‌هایی درونی وجود دارد که البته آن هم تفاوت در روش است نه هدف به همین جهت معرفی شاخص‌هایی از یک نحله‌ی عرفانی ممکن است در رویکردهای عرفانی دیگر وجود نداشته باشد و یا به شکلی دیگر تجلی پیدا کرده باشد. حتی برخی آموزه‌های عرفانی از آنجا که مبتنی بر یک نگرش علمی و احتجاجات عقلانی مشخص و مدونی نیست، ممکن است در جایی بعنوان یک خصوصیت مکتب عرفانی معرفی شود و در نگرش عرفانی دیگر نقیض آن قضیه مطرح شود که بسیار به دشواری کار می‌افزاید، به طور مثال در نزد برخی عرفا، علم حجابی است در مقابل رسیدن به حقیقت علم و دانش را مورد نکوهش قرار می‌دهند، حال آنکه برخی دیگر از آثار عرفا، علم و دانش را ستوده و روش خود را مبتنی بر آن می‌دانند و خود نیز پس از طی کردن مدارج علمی دوران خود، به مقام عرفانی رسیده‌اند.

در هر صورت در مورد کشف و الهام با وجود آنکه همه‌ی مکاتب رازگرایی و عرفانی به ارزش معرفت معتقدند ولی آن را غیر از دانش و شناخت علمی توجیه می‌کنند و اغلب نقش عقل و علوم اکتسابی را در وصول معرفت بکلی منکر می‌شوند، برخی نیز درک علمی را کافی برای معرفت به حقیقت نمی‌دانند و مدعی‌اند فقط از راه مراقبه، در خود فرورفتن، جذب و مکاشفه می‌توان به عرفان دست یافت. به بیان کوتاه رازگرایان درون‌نگری و دید باطنی را بنیان کشف حقیقت می‌دانند و معتقدند که حقیقت را نمی‌توان با فعالیت عقلی و علم اکتسابی آموخت، بلکه باید آن را به چشم دل دید البته به روشنی می‌توان دریافت که چنین شهودی فقط یک تجربه فردی و حضوری خواهد بود که وصف و شرح آن میسر نیست و تنها شاهد و ناظر باید آن را مشاهده و درک کند. (۷۲) شخصی بودن و غیر علمی بودن

دو ویژگی اصلی تفکر عرفانی است که در واقع دو مانع اصلی برای مطالعه‌ی علمی و پژوهش عقلانی محسوب می‌شود و به همین دلیل مطالعات عرفانی به صورت علمی غالباً در حوزه روانشناسی مطرح می‌شود. به هر جهت میستی سیزم با هیچ چیز جز یک تجربه اساسی در ارتباط نیست که آنهم عبارت است از: وحدت عرفانی یا زفاف روحانی که در آن انسان می‌کوشد هویت خود را در یک حیات بسیار عظیمتر از حیات خود گم کند، در حیات خدا، حیاتی که همه چیز را دربر می‌گیرد. این آرزوی بزرگ، کوشش به الهی شدن، میل به امتزاج روح انسان و مطلق و ... مسلماً یکی از انگیزه‌های مرکزی رازدانان (عارفان) در تمام قرون و همه‌ی سرزمین‌هاست. (۷۳)

علاوه بر این، فهم صحیح آن آموزه‌ها و دریافت مراد از انسان کامل برای مردم عادی دشوار می‌نماید. عرفا همیشه زبانی چند پهلو و پر از تشابهات به کار می‌برند و فقط گهگاهی می‌توان عباراتی صریح و روشن و محکم در آثار آنان یافت. این عبارات را باید غنیمت شمرد، ولی حتی در این موارد باید به خاطر داشت که تعبیر یک عارف، حتی در مواقعی که از معنای آن یقین داریم، نمی‌تواند فقط به این دلیل درست باشد، چرا که عرفا، به جز چند استثنای نادر، فیلسوف تحلیلی یا حتی حکیم تحلیل‌گر نیستند و به آسانی می‌توانند در لغزشگاههای زبان بلغزند. از سوی دیگر آشکار است که ما ناچاریم فقط عبارات و تعبیراتی را که عرفا در توصیف احوال خویش به کار می‌برند، بررسی کنیم و تنها ماده خاصی که برای تجزیه و تحلیل داریم همین است (۷۴) و به کلی خود را رها از بار تفکر و احتجاج عقلانی می‌کنند. عارف برای نشان دادن این که تجربه‌اش عینی است، عینی به این معنا که اطلاعاتی از جهان خارج از ذهن بشر، به دست می‌دهد، احتجاج نمی‌ورزد و بر آن است که نوری باطنی او را در این باب مطمئن می‌کند و نیازی به برهان منطقی ندارد، ولی چون ناعارف چنین ادعایی ندارد، مشکل او این است که بدون مواجه شدن با احتجاجات له و علیه، تکلیف خود را نمی‌داند و نمی‌تواند در اندیشه‌ی خود یکدله شود. (۷۵)

یکی از مباحث مهم و اساسی در عرفان پرداختن به عقل و عقلانیت در عرفان اسلامی و سنجش آن با آموزه‌های عرفانیست. این موضوع از موضوعات مناقشه برانگیزی است که از دیرباز میان پژوهشگران عرفان مطرح بوده است. از این رو گاهی عرفان را مغایر با عقلانیت و آن را عقل ستیز معرفی کرده‌اند. برخی دیگر با تعریفی وسیع از عقلانیت، عرفان را در تلائم و سازگار با عقل قلمداد

کرده‌اند و گروهی نیز با تقسیم عقلانیت به بخش‌های مختلف و بخش‌بندی عرفان به قسمت گوناگون، برخی از تفکرات و آموزه‌های عرفانی را موافق عقل آدمی و برخی دیگر را در تعارض با عقلانیت تلقی کرده‌اند.

دوران مدرن، تحولات و دستاوردهای آن را از دیدگاه‌های مختلف می‌توان بررسی کرد. همچنین نگاه به مدرنیته و عقل محوری که برخی آن را اصلی‌ترین ویژگی دوره تجدد می‌دانند را می‌توان در تقسیم‌بندی‌های مختلفی گنجاند.

انسان‌گرایی<sup>۱</sup> و عقل‌مداری<sup>۲</sup> را دو ویژگی اصلی مدرنیته معرفی کرده‌اند. برخی بر رجحان و برتری عقل و خرد بر انسان‌گرایی تأکید کرده‌اند، چون انسان در معنای مدرن آن در ذیل عقلانیت مفهوم یافت. انسان در دوران پیشامدرن که از آن تحت عنوان عصر اسطوره یا میتوس یاد می‌کنیم بسر می‌برده و جزئی از طبیعت بوده و گسست و فاصله‌ای با نظام طبیعت نداشته است. در این دوره انسان طبیعت‌گرا در بند خیمه‌ای سلسله مراتبی بود که در قرون وسطی در بند سلسله مراتب<sup>۳</sup> کلیسایی قرار گرفت.

دکارت دانشمند و فیلسوفی بود که اول بار به گسست و فاصله‌ی بین انسان و طبیعت مبادرت کرد و انسان و عقل مدرن پا به عرصه‌ی حیات بشری گذاشت. دکارت هر چه را که پیش از او به وی رسیده بود و در ذهن‌اش رخنه کرده بود از ذهن و حافظه دور کرد. او به وجود خود و خدا نیز شک<sup>۴</sup> کرد. همین شک آغازین بود که پس از او شک‌گرایی را بعنوان یک سنت فکری معرفی کرد. شکی که در پی یقین بود. عقل مدرن بوسیله‌ی دکارت کشف شد و بوسیله‌ی کانت مورد انتقاد و اصلاح قرار گرفت و برای آن حد و مرزی ترسیم شد. هگل با نقد از شی فی نفسه وامکانات عقل کانتی تاریخی را تعریف کرد و مارکس این عقل تاریخی هگل را اجتماعی کرد. در سیر تحول عقلانیت، عقل با دو تعریف متفاوت به منصفی ظهور رسید، یکی عقل ابزاری که بدنبال سود و کسب منافع مادی بود که در پی آن روابط انسانی تضعیف و نحیف گردید و وجه دیگر آن عقل انتقادی بود که اخلاق محور و خواهان بهبود

<sup>۱</sup> - Humanism

<sup>۲</sup> - Rationalism

<sup>۳</sup> - Hierarchy

<sup>۴</sup> - Sceptic

بخشیدن به روابط انسانی در حوزه زندگی اجتماعی بود.

آنچه را که تحت عنوان عقل (لوگوس)<sup>۱</sup> از آن یاد می‌کنیم، خاستگاهش یونان باستان است و آن را در مقابل اسطوره (میتوس)<sup>۲</sup> قرار داد. در یونان بود که لوگوس از درون میتوس سربرآورد. در جایی که تفکر هندی فقط تغییر و ناپایداری می‌بیند و تفکر چینی ثبات و تغییر ناپذیری می‌یابد. اندیشه فلسفی یونانی در پی یافتن ثبات در تغییر است. یعنی در جستجوی قانون بی‌ثباتی است که بر تغییر و دگرگونی حاکم است. (۷۶)

در اندیشه‌ی اسطوره‌ای انسان نمی‌تواند بعنوان یک سوژه مطرح باشد. در اندیشه اسطوره‌ای سوژه یعنی فرد پرسشگر و جستجو کننده غایب است. زیرا ذهنیتی از آن خود و مستقل از قوم و قبیله خویش ندارد. وجود او مستحیل در قوم است. (۷۷)

در درون سیستم معنای اسطوره هر اتفاقی ممکن است رخ دهد و هر پدیده‌ای می‌تواند دلیلی برای وقوع اتفاق و پدیده‌ای دیگر باشد. در هر صورت انسان در به وجود آوردن آن و حتی شناخت چرایی علت آن نیز عاجز است. اما در دوران لوگوس عقل در پس هر پدیداری حضور داشت. حتی حضور خدا هم وابسته به عقل شد. عقل خارج از طبیعت و حتی خارج از انسان به شناخت پدیده‌های طبیعی و انسان می‌پردازد.

کانت عقلانیت مطرح شده از سوی دکارت را به چالش کشید. انتقادی بودن اندیشه کانت باید در پی‌گیری تعیین حدود عقل جست «آنچه به انتقادگری کانت مربوط می‌شود نقد عقل است به این معنا که عقل، در دادگاهی که خود ترتیب داده است، محاکمه می‌شود، هدف نقادی کانت، خرده‌گیری از عقل نیست، بلکه نمایان ساختن حدود و ساحت آن است. (۷۸) از نتایج مهمی که از انتقاد گرایی کانت حاصل می‌شود محروم کردن متافیزیک از قطعیت علوم دیگر است. در پی این دستاوردها بود که ما بعد الطبیعه جایی خارج از نقد برای خود باز کرد و حوزه و ساحتی متفاوت را از آن خود کرد که دیگر در زندگی عقلانی و اجتماعی نمی‌شد جایی برای آن متصور شد. تعریف کانت از فلسفه، روشنگری را به اوج شکوفایی و تکامل آن رساند، زیرا در تعریف وی عقل به مثابه کانون محوری و یا قلب تپنده‌ی فلسفه

<sup>۱</sup> - Logos

<sup>۲</sup> - Mythos

معرفی شد. تنها وظیفه فلسفه از نظر کانت، تعیین قوت و ضعف، یا توانایی‌ها و عدم توانایی عقل است. اینکه عقل قادر به انجام چه کارهایی هست و قادر به انجام چه کارهایی نیست، مساله‌ای دیگر است. خردگرایان مدرن، با انقلاب فلسفی دکارت در قرن هفدهم میلادی و کشف مفهوم سوژه خوداندیش (من می‌اندیشم پس هستم)، از آموزه‌های مدرسی ارسطویی پسا نوزایی فراگذشت و بر اساس شک دستوری همه‌ی آموزه‌های جزمی پیش دانسته‌ی قدیمی را به پرسش گرفت. (۷۹)

انسان در نگرش عرفانی نمی‌تواند و نباید با اتکا به توانایی‌های شخصی و فردی به سیر و سلوک و طی طریق عرفانی بپردازد و ترک این مرحله بی‌همرهی خضر و مرشد خطر سقوط در ظلمات گمراهی را با خود به همراه دارد. عرفا به تمایز ذاتی میان ابنا بشر معتقدند که گروهی برگزیده و صالح و گروهی دیگر اسیر نفسانیات هستند که باید مورد راهنمایی قرار بگیرند. در صورتی که در نزد یک اندیشمند سیاسی تمامی افراد مدینه از موهبت و توانایی شناخت بر خوردارند و به تعبیری در این نوع نگرش آدمیان در عرض یکدیگر قرار می‌گیرند و رجحان و برتری بر دیگری ندارند.

عرفا همه‌ی کائنات را جلوه و مظهری از حضرت حق می‌دانند. پی بردن به این یگانگی و شناخت وحدت و اتحاد سالک با حق و فنای او از منیت‌ها و بقا یافتن در حق نهایت آمال عرفانست. وحدت از محوری‌ترین اصول رویکرد عرفانیست که در معرفت عرفانی جایگاهی اصیل و رفیع دارد. این تمرکز بر روی وحدت در میان متفکرین سیاسی جای خود را به کثرت و تعدد می‌دهد که باتوجه به الزامات زمانه، گزینش نوعی از نگرش در میان نگرش‌های متعدد و متکثر است که پاسخ‌گوی نیاز انسان این جهانیست.

نزد محققین صوفیه دنیا هر چیزی است که انسان را از خدا غافل می‌کند، و لذت نفسانی در آن وجود داشته باشد. و حالتی است از حالت قلب و آن توجه دل است به لذات دنیوی، و پرده و حجابی است مانع وصول سالک به حقیقت. از این رو دنیا فقط مال و دنیا و زن و فرزند نیست، بلکه هر چیزی است که انسان را به خود مشغول می‌کند و از حقیقت عرفانی بازمی‌دارد. هرگاه دل آدمی از تعلقات دنیوی خالی شود جان او مستعد دریافت نور حقانیت می‌شود. از نظر عرفا دنیا و مشغول شدن به امورات دنیوی کاری لغو و بیهوده است. جذب و نیرویی که در انسان، او را به سمت برآوردن حوائج مادی سوق می‌دهد، از نفس و شهوات انسان برآمده. حال آنکه عرصه تفکر و اندیشه هیچ جای دیگری جز این جهان خاکی

و فانی برای تجلی و ظهور ندارد.

بنا به معروف، اسلام دین رهبانیت نیست و در بدو ظهور شریعت اسلام از آنجا که دین اسلام نوپا نیاز به مبلغ و جهادگر و کار و تلاش بری عمران و آبادانی داشت، تزه و خلوت نشستن امری مذموم و نکوهیده بود. اما پس از استقرار اسلام و تحکیم پایه‌های جامعه‌ی اسلامی و گسترش آن به نواحی جغرافیایی دیگر و آمیزش با فرهنگ‌های غیر و خصوصاً روی کار آمدن حاکمان جائر و خودکامه و فاسد، مسلمانان پاک دین جهت دوری و اجتناب از گناه و فساد از اجتماع که با حکومت این حاکمان جائر به فساد کشیده شده بود، کناره گرفتند و در گذرگاه عافیت جریده رفتند. در مجموع کسانی که خواهان عزلت و گوشه‌گیری از جمع و جماعتند به یک دسته از اخبار و احادیث متوسل می‌شوند و گروهی که با خلق و خلاقیت جمعند به دسته‌ای دیگر از روایات استناد می‌کنند. عمدتاً عرفا برای دوری از گزند خلق، دوری از آنها را توصیه می‌کنند. در نقطه مقابل تفکر و اندیشه نه تنها به وسیله فرد دور از جمع و جماعت که در انزوا به سر میبرد شکل نمیگیرد که خود حاصل و نتیجه‌ی برخورد و تضارب با افراد جامعه بشری است و شکوفایی آن در میان مردمان روزگار شکل می‌گیرد.

### نتیجه‌گیری

در طول فراز و نشیب تاریخ عمومی اندیشه در ایران، در دوره‌ای از این ادوار شاهد شکل‌گیری نوعی از اندیشه سیاسی هستیم که با توجه به موقعیت تمدنهای دیگر بشری، ایران را در صدر اندیشه سیاسی در جهان قرار داد. این دوران که پس از قرون سکوت در ایران شکل گرفته بود با تلفیق اندیشه‌ی خردگرایانه یونانی و دریافتی خردمندانه از دیانت اسلامی، اندیشه سیاسی ایرانی را از جایگاهی رفیع برخوردار کرد. اندیشه‌ی سیاسی فیلسوفان دوره اسلامی نیز بدنبال ترجمه‌ی نوشته‌های یونانی به عربی و تامل در آنها آغاز شد و ایران موطن اصلی فلسفه اسلامی و بدنبال آن اندیشه سیاسی اسلامی شد. در حوزه تمدن ایران اسلامی هم فیلسوفان سیاسی مانند فارابی به وجود آمدند و هم متفکران سیاسی مانند خواجه نظام‌الملک و فضل‌الله بن روزبهان خنجی پا به اقلیم سیاست گذاشتند.

اندیشه‌های سیاسی در توالی سیر تاریخی‌شان به صورت حلقه‌های یک پیوستار به هم مرتبط و متصل‌اند. نظام‌های اندیشه‌ی سیاسی در پی تحولاتی که در درون خود می‌گذرانند، زنجیره‌ای تکاملی را

شکل می‌دهند و دستگاه‌های فکری بر حسب نیازمندیها و ضرورتهای اجتماعی و سیاسی همدیگر را کامل می‌کنند و به رفع کمبودها و نارسایی‌هایکدیگر می‌پردازند. شرایط سیاسی و اجتماعی که بر جامعه ایرانی تحمیل شد اندیشه عرفانی را به سمت و سوی جدیدی سوق داد. گرچه برخی انحراف صوفیان به سمتی جدید را در ذیل مفهوم تصوف و صوفی‌گری مورد بررسی قرار داده وساحت عرفان را مبری از عرفان اصیل دانسته اند، اما در هر صورت ما در این نگارش به مطالعه اصول کلی اندیشه عرفانی پرداخته ایم. اندیشه عرفا گرچه باعث شکل‌گیری ادبیات فاخر تعلیمی عرفانی شد که نظیر آن را نمیتوان در جهان یافت و بدرستی موجب مباهات ایرانیان نیز هست، و ایرانیان با تکیه بر این تعالیم انسان ساز و رهایی بخش به تربیت انسان کامل مبادرت ورزیدند. اما باید به این نکته اشاره کرد که این اصول انسان ساز دارای ویژگیهای ذاتی است که در دوران شکل‌گیری اندیشه فلسفی، تزییقاتی را برای بالندگی تفکر فلسفی و سیاسی به وجود آورد.

### منابع

- ۱- اندرو هی وود، *مقدمه نظریه سیاسی*، ترجمه عبدالرحمن عالم (تهران: قومس، ۱۳۸۳)، ص ۱۷.
- ۲- محمدعلی فروغی، *سیر حکمت در اروپا*، سه جلد، جلد اول (تهران: زوار: ۱۳۸۵)، ص ۳۸.
- ۳- بریان مگی، *فلاسفه بزرگ*، ترجمه عزت‌الله فولادوند (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۲)، ص ۳۵.
- ۴- هی وود، *پیشین*، ص ۱۸.
- ۵- همان، ص ۲۴.
- ۶- همان.
- ۷- کارل مانهایم، *ایدئولوژی و اتوپیا مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی دانش*، ترجمه فریبرز مجیدی (تهران: دانشگاه تهران ۱۳۷۵)، ص ۳.
- ۸- کمال پولادی، *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام* (تهران: مرکز، ۱۳۸۵)، ص ۷.
- ۹- لئو اشتراوس، *فلسفه سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳)، ص ۳.
- ۱۰- هی وود، *پیشین*، ص ۲۶.
- ۱۱- اشتراوس، *پیشین*، ص ۴.
- ۱۲- همان، ص ۶.
- ۱۳- لزی جیکوبز، *درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین*، ترجمه مرتضی جیریایی (تهران: نی، ۱۳۸۶)، ص ۲۲.
- ۱۴- حسین بشیریه، *دولت عقل* (تهران: موسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۴)، ص ۳۷.
- ۱۵- حسین بشیریه، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، جلد اول (تهران: نی، ۱۳۷۶)، ص ۱۷.
- ۱۶- دیوید مارش و جری استوکر، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاجی‌یوسفی (تهران: مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸)، ص ۱۹۹.
- ۱۷- همان، ص ۴۴.
- ۱۸- ویلیام تی بلوم، *نظریه‌های نظام سیاسی*، ترجمه احمد تدین (تهران: آران، ۱۳۷۳)، ص ۲۸.
- ۱۹- بشیریه، *پیشین*، ص ۱۷.



۲۰- بشیریه، همان، ص ۱۸.

۲۱- بشیریه، همان، ص ۱۸.

۲۲- داریوش آشوری، *دانشنامه سیاسی* (تهران: مروارید، ۱۳۸۰)، ص ۵۲.

23- IAN Mc Lean, *Concise Dictionary of Politics* (Oxford: Oxford University Press), 2004, P 233.

۲۴- عبدالرحمن عالم، *بنیادهای علم سیاست* (تهران: نی، ۱۳۷۳)، ص ۸۴.

۲۵- رابرت دال، *تجزیه و تحلیل جدید سیاست*، ترجمه حسین ظفریان (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴)، ص ۷۳.

۲۶- استفان دی دی تنسی، *بنیادهای علم سیاست*، ترجمه حمیدرضا ملک محمدی (تهران: دادگستر، ۱۳۷۹)، ص ۹۱.

۲۷- اندرو هی وود، *درآمدی بر ایدئولوژی سیاسی*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی (تهران: دفتر مطالعات سیاسی بین‌المللی، ۱۳۷۹)، ص ۴۱.

۲۸- ویلیام تی بلوم، *پیشین*، ص ۲۹.

۲۹- بشیریه، *پیشین*، ص ۱۸.

۳۰- جواد طباطبایی، *دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط* (تهران: کویر، ۱۳۸۰)، ص ۲۸۰.

۳۱- جواد طباطبایی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران* (تهران: کویر، ۱۳۸۳)، ص ۲۱.

۳۲- پیکو بارخ «فلسفه فلسفه سیاسی» ترجمه منصور انصاری، *فصلنامه اندیشه سیاسی*، شماره ۱، زمستان ۱۳۸۳، ص ۹۷.

۳۳- همان، ص ۹۸.

۳۴- طباطبایی، *پیشین*، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، ص ۲۲.

۳۵- بارخ، *پیشین*، ص ۹۹.

۳۶- همان، ص ۹۹.

۳۷- همان، ص ۱۰۰.