

## :: پیش شرط های ورود نحله های فلسفه اسلامی در سیاست ::

عسکر دیرباز<sup>1</sup>

مسعودصادقی<sup>2</sup>

تاریخ وصول: 90/4/5

تاریخ پذیرش: 90/6/5

### چکیده

بر اساس تحلیل داده های مقاله در بخش اول اجمالاً می توان گفت عموم نحله های فلسفه اسلامی قابلیت و پتانسیل لازم برای حضور در گستره ی سیاست را دارند مشروط بر آنکه بر اساس گزاره های مندرج در بخش دوم این نوشتار (یک) و نیز تبیین مصداقی مواضع فیلسوفان مسلمان در باب مسائل نوپدید اما تعیین کننده ی دنیای جدید (دو) و تبیین مولفه های مشخص و متمایز حکومتداری بر مبنای این اندیشه ها (سه) روشن گردد که این مکاتب فلسفی توانایی کافی برای ورود در سیاست را دارا هستند.

**کلید واژه ها:** سیاست فلسفه اسلامی مدرن سنتی

---

1. استادیار دانشکده الهیات، دانشگاه قم  
2. کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق، دانشگاه قم



## طرح مساله:

در این مقاله برای قوام منطقی هر چه بیشتر بحث، اولاً تعریفی از فلسفه اسلامی، ثانیاً مراد نگارنده از سیاست و گستره ی آن و ثالثاً معنا و مفهوم ورود در سیاست و الزامات آن و رابعاً امکان ورود فلسفه در سیاست با توجه به الزامات مذکور بررسی می‌گردد و می‌توان گفت پرسش اصلی این است که با توجه به الزامات و مقدمات آتی الذکر، آیا امکان ورود نحله های فلسفه اسلامی بعضاً یا کلاً در عرصه سیاست وجود دارد و لهذا لازم است در ساحت های گوناگون (و در این موقف خاص در عرصه ی سیاست)، ثمره ای را که این اندیشه ها بر می آورند با دقت تمام بررسی نماییم.

## 1. تعاریف بنیادین و پایه ای

### الف) فلسفه اسلامی:

اگر برخی از گزاره ها و مباحث اصلی در فلسفه اسلامی را فهرست نماییم به مواردی دست خواهیم یافت که برخی از آنها به قرار ذیل هستند (دینانی، ج ۲، ص 340) اصالت وجود یا ماهیت تشکیکی بودن وجود- اثبات وجود خدا- عقل نظری و عقل عملی حرکت جوهری یا عرضی زمان، ماده، صورت، قوه، فعل، نفس بر مبنای یک تعریف ساده می‌توان گفت فلسفه اسلامی مجموعه تلاش هایی است که با سه رویکرد کلان مشایی، اشراقی و صدرایی گزاره های فوق الذکر و موارد مرتبط با آنها مورد بحث قرار داده، رد یا اثبات می‌نماید (تعریف پسینی) اما بر مبنایی دیگر می‌توان گفت فلسفه اسلامی عبارت است از تلاش فیلسوفان مسلمان برای کشف حقایق و تبیین و اثبات عقلانی آن با بهره گیری از معارف اسلامی (اکبریان، ص 89) در مقام یافتن موضوع، روش و یا غایت (تعریف پیشینی)<sup>1</sup>.



## ب) سیاست:

برای سیاست حداقل چهار حیطة متصور است:

### - حرفه‌ی سیاسی یا به تعبیر دیگر سیاستمداری و سیاست‌ورزی:

واضح است که نه در گذشته و نه در دوران کنونی هرگز سیاست‌ورزی حرفه‌ای خاص با مهارت‌ها، تعلیمات و اسلوبی مشخص محسوب نمی‌شده است (شیریه، ص 12)

### - دانش سیاسی یا به تعبیر رایج علوم سیاسی:

دانش سیاسی مفهومی عام است که امروزه غالباً شامل فلسفه سیاست، فلسفه سیاسی<sup>2</sup>، انسان‌شناسی سیاسی، روان‌شناسی سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی می‌شود. به غیر از فلسفه‌ی سیاست و فلسفه‌ی سیاسی که به دلایل عدیده قدمتی نسبتاً طولانی در عرصه‌ی اندیشه‌ها دارد (لک زایی، ص 267) مابقی این شعب از دانش سیاسی تقریباً نوپا هستند (همو، ص 260)<sup>3</sup>.

### - عرصه تاثیر سیاست یا جغرافیای سیاسی:

محدوده تاثیرات تئوریک یا عملی تصمیمات سیاسی را می‌توان جغرافیای سیاسی نامید. به بیان دیگر وقتی مثلاً یک جریان فکری و یا منطقه خاص جغرافیایی تحت تاثیر اقدامی سیاسی قرار گیرد موقتاً وارد حیطة سیاست شده و حتی می‌تواند سیاسی قلمداد گردد.

### - عرصه حکومت و اعمال قدرت/ قدرت سیاسی:

بطور سنتی تصمیمات و تدابیر حکومت را سیاست می‌نامند که البته این تعریف



کلاسیک تقریباً همچنان صحیح و سره قلمداد می‌گردد. اساساً برخی سیاست را عبارت از تصمیم‌گیری دانسته (بشیریه، ص 15) و چندان در توضیح و توجیه مفهوم سیاست خود را به چالش نمی‌افکنند.

در این موقف پرسش اصلی این است که وقتی ما در این مقاله از سیاست سخن می‌گوییم کدام یک از معانی مذکور را مراد می‌نماییم؟ می‌توان با ارائه‌ی پاسخی کلی هر چهار معنا را توأمان استعمال نمود اما بی‌گمان بر فرض امکان چنین کاری، عمق و ژرفای نوشتار حاضر بدین واسطه کم و محدود می‌گردد و بهتر آن است که تنها یکی از این حوزه‌ها مورد واکاوی قرار گیرد. البته بی‌گمان هیچ‌یک از چهار حیطه‌ی مذکور بی‌ربط و فارغ از یکدیگر نمی‌باشند و حتی تغییر در یکی می‌تواند به تغییر یا تبدیل در دیگری بینجامد.

به نظریه‌سراگر ما معنای سیاست را بر عرصه حکومت و اعمال قدرت حمل‌نماییم توفیق‌تئوریک‌افزونتتری خواهیم داشت زیرا اگر ثمره و نتیجه‌ی علوم و نظریات سیاسی را تصمیمات سیاسی بدانیم لاجرم از این طریق تاثیر فلسفه بر حیطه‌های دوم و سوم از سیاست را نیز بالواسطه مورد بحث و فحص قرار داده‌ایم.

### ج) الزامات ورود در سیاست:

معنای الزامات ورود در سیاست را به دو معنا می‌توان فهمید: یکی آنکه الزامات و قواعد خود فیلسوفان مسلمان را برای دخالت در حیطه‌ی سیاست مناظ قرار دهیم. به عنوان مثال ما وقتی فلسفه‌ی افلاطون را مطالعه می‌کنیم تاحدی زیاد با ارجاعاتی آشکار به مقوله و عرصه‌ی سیاست مواجه شده و کمابیش با مختصات کلی جامعه‌ی مطلوب وی آشنا می‌شویم (افلاطون، ص 79). در این حالت



مجاز هستیم بگوییم که سیاست زمانی مورد پسند افلاطون و فلسفه اش قرار می‌گیرد که دارای آن مشخصات ویژه گردد. حال باید دید آیا در آثار فلاسفه مسلمان و پیروانشان تصریحات آشکار سیاسی وجود دارد یا خیر؟ یعنی آیا می‌توان موارد و موافقی را به عنوان ضوابط وصول به اندیشه و جامعه‌ی سیاسی مطلوب آنها احصا نمود یا نه.

معنای دیگر آنکه طبق قواعد مندرج در علوم سیاسی، لوازم تطوّر و تبدیل یک اندیشه‌ی فلسفی به یک نظریه‌ی سیاسی را به عنوان الزامات لحاظ کنیم. یعنی آنکه نظریات کلان فلسفی را در صورت امکان با شرایط سیاسی / سیاست تطبیق داده و یا روش‌های مندرج در علوم سیاسی را جهت ایصال به جامعه‌ی مطلوب در آثار متفکران فلسفه اسلامی مورد استفاده قرار دهیم.

بی‌گمان به دلیل فقدان نظریه پردازی سیاسی مستقل در این وادی (به استثنای فارابی) نمی‌توان الزامات ورود آن نحله خاص در عرصه‌ی سیاست را به سهولت از خود این فلسفه طلب نمود. البته در این زمینه نکات ذیل قابل توجه هستند:

1) برخی از فلاسفه از قبیل ملاصدرا اساساً پرداختن به اموری غیر از حکمت الهی و معرفت الله و حقیقت هستی را دون شان خود دانسته (ملاصدرا، ص 2) و لاجرم بر خلاف بسیاری از اسلاف خویش نه فقط به سیاست بلکه به زیبایی شناسی، موسیقی و.. نیز به صورت کاملاً مستقل پرداخته است (4).

2) عدم نظریه پردازی مستقل سیاسی لزوماً به معنای عدم دخالت فیلسوفان مسلمان در سیاست و یا دخالت سیاست در زندگی آنان نمی‌باشد. چنانکه در خلال آثار آنان اشارات و مباحث سیاسی فراوانی می‌توان یافت (حقیقت، ص 230 و لک زایی، ص 185).

3) ممکن است برخی از پیروان فلاسفه مسلمان مستقیماً و مستقلاً به نظریه پردازی سیاسی همت گمارده باشند<sup>4</sup> اما در صورتی این تئوری‌ها می‌تواند به عنوان نظریه‌ی



سیاسی ابتکاری و برآمده از فلسفه اسلامی قلمداد گردد که  
 اولاً: یا خود تئوری پرداز به این امر تصریح نماید؛  
 ثانیاً: یا آنکه طرح تئوری مذکور بدون مبنا قرار دادن گزاره های اختصاصی آن نحله  
 فلسفی امکان پذیر نباشد.<sup>5</sup>

به عنوان مثال ما باید بررسی کنیم که نظریه ی سیاسی ولایت فقیه آیا تنها با مبنا  
 قرار دادن حکمت متعالیه معنادار خواهد بود؟ به بیان دیگر آیا منطقاً یک مشائی یا یک  
 فرد قائل به مکتب تفکیک منطقاً نمی تواند تئوری ولایت فقیه را بپذیرد؟ در صورتی  
 که پاسخ به پرسش های پیشین منفی باشد که هست، بی شک دیگر نمی توان مثلاً  
 نظریه ی ولایت فقیه را تئوری سیاسی اختصاصی حکمت متعالیه برشمرد. البته بدیهی  
 است که ما نمی توانیم و نمی خواهیم ادعا کنیم که ولایت فقیه با حکمت متعالیه در  
 تضاد یا تناقض است اما در این موقف سخن بر سر استخراج یک تئوری سیاسی  
 «اختصاصی» از حکمت متعالیه است که از راه و نظرگاهی دیگر قابل حصول نباشد.

### د) معنای ورود در سیاست:

ورود فلسفه در سیاست به دو معنا قابل درک می باشد:  
 یکی ورود رویکردی/ کلی است اگر روح یک اندیشه و نگره ی کلان فلسفی  
 بر عرصه ی سیاست سایه افکند و فارغ از جزئیات و چگونگی تحقق آن، غایات  
 فلسفه ای خاص به عنوان هدف و مقصود سیاست مطرح گردد می توان گفت فلسفه ای  
 خاص ورودی کلی/ رویکردی به عرصه ی سیاست داشته است.

معنای دیگر ورود جزئی و روشی است

اگر ما بر فرض توان و امکان، تلاش کنیم تا حتی راه ها و روش های ایصال به



مقاصد یک فلسفه خاص را نیز در خود این فلسفه جستجو کنیم در حقیقت مقدمات ورود روشی و جزء به جزء این اندیشه در حیطه‌ی سیاست را فراهم نموده ایم. مثلاً می‌توان گفت ساختار سیاسی اتحاد جماهیر شوروی سابق نمونه و نمادی مناسب برای ورود جزئی و روشی فلسفه/فلسفه‌ی مارکس در ساحت سیاست است چرا که می‌کوشد تا بتواند با نگاهی راست‌گیشانه و ارتدوکس، همه‌ی وسائل و روشهای وصول به غایات اندیشه‌ی مارکس را نیز از خود این فلسفه اخذ نماید. در مجموع ترجیح و اختیار یکی از دو روش مذکور یا تلفیق و ترکیب آنها منوط به شرایط ذیل می‌باشد:

اولاً باید بررسی نمود که آیا در خود آثار فیلسوفان اسلامی روشی برای تحقق غایات مورد نظر در عرصه‌ی اجتماعی عرضه شده است یا خیر؟ در صورتی که منهج و طریق ویژه‌ای تعبیه شده باید دید که این روش آیا جزء ذاتی و لاینفک حکمت آثار این بزرگان است (حالت اول) یا جزء عرضی و موقتی (حالت دوم)؟ مثلاً باید دید اگر بر فرض ملاصدرا به مسئله‌ی تفکیک قوا اشاره‌ای نداشته، دلیل آن نیاز ذاتی به تجمیع و وحدت قوا است یا نبود بدیل مناسب در ساختارهای سیاسی زمانه. در حالت اول از آنجا که عرصه‌ی سیاست، عرصه‌ی تغییر و تبدل است لازم است علاوه بر سنجش نظری، آزمایش عملی و اجتماعی این روش نیز مد نظر قرار گیرد و در حالت دوم نیز بی‌تردید هیچ دلیلی برای اصرار بر حفظ و بقای روش مذکور بدون سنجش عملی و روزآمد آن موجه نمی‌باشد.



## 2: الزامات کلی ورود اندیشه ها در ساحت سیاست:

### الف) سازگاری حداقلی یا کلی با خرد انسانی:

معنای سازگاری حداقلی و کلی با خرد انسانی (با تاکید بر دو قید حداقلی و کلی) بطور خلاصه عبارت است از وجود آگاهانه یا ناآگاهانه ی موازین و گزاره هایی که بطور اجمالی با عقل بشری سازگار باشند.

### ب) عدم بی طرفی در مواجهه با مسائل کلان اجتماعی:

برای تبیین و ایضاح این بخش از مقاله لازم است بگوییم که اولاً مراد از عدم بی طرفی، سکوت و فقدان موضع است نه لزوماً عدم دخالت. ثانیاً مقصود از مسائل کلان اجتماعی مسائلی است که صرف نظر از رضایت یا اطلاع انسان ها خواه نا خواه بر روند زندگی آنان تأثیری اساسی و بنیادین بنهد. مسائلی مانند تشکیل یا عدم تشکیل حکومت، نحوه اداره اقتصادی جامعه، شیوه تأمین امنیت و...

به عنوان مثال یک آنارشیست که اساساً نیازی به تشکیل حکومت نمی بیند ممکن است از اهرم حکومت سوء استفاده کرده و با ظرفیت های دولتی به ترویج آنارشیسم و اندیشه های دولت ستیزانه بپردازد. در این حالت ما نمی توانیم نتیجه بگیریم که آنارشیسم قابلیت ورود در سیاست را دارد زیرا در حقیقت آنچه در این میان وارد حیطه ی سیاست شده تبلیغ آنارشیسم و روش آن است نه خود اندیشه ی آنارشیسم.

### ج) قابلیت تعمیم و شمول در سطح جامعه:

گاهی یک اندیشه از حیث جامعه شناسانه به دلیل فقدان توانایی لازم برای تعمیم و شمول در سطح جامعه ذاتاً قابلیت ورود در سیاست را ندارد. یک فرقه ی خاص





از متصوفه که از پیروانش می‌خواهد تا به علت قبح و شناعة ذاتی سیاست از آن اعراض نمایند (یوسفی راد، ص 72)<sup>6</sup> یا گروه‌هایی مشابه خوارج که به یک معنا نیازی به حکومت نمی‌بینند (مشکور، ص 176) استقرائاً و بر حسب تجارب تاریخی نمی‌توانند به صورت گسترده در سطح جامعه تسری یافته و لاجرم در میان اقلیتی معدود، محصور می‌مانند. از همین روی یک اندیشه برای ورود در سیاست لازم است مضاف بر اینکه اندیشه ای مبتنی بر توانایی‌های عده ای خاص و اندک نبوده، رویکردی عام و جامعه‌گرا داشته باشد.

#### د) آزمون پذیري روشمند از حیث کارایی:

اگر گزینه‌ها و الزامات پیشین همگی توصیفی بودند این مورد تجویزی بوده و به عنوان یک نیاز و الزام متعلق به جهان جدید باید بررسی گردد. انسان مدرن به دلایل گوناگون بیش از گذشته به تقیید و تحدید قدرت و قوای قاهره‌ی مافوق خویش می‌اندیشد (بلاستر، ص 25) و البته گاه این تمایل چنان به ورطه‌ی افراط می‌افتد که حتی قدرت لایزال الهی را نیز می‌خواهد در بر بگیرد زیرا علی‌الاصول آزادی و رهایی را در هر حالتی بر محدودیت ترجیح می‌دهد (همان، ص 154)<sup>7</sup>. در همین راستا هر مرجع و منبع صاحب قدرت یا قدرت‌آفرینی تا زمانی می‌تواند مانا و پایا بماند که کارایی خویش را به اثبات برساند. البته در همین قید کارایی ابهامات فراوانی مضمور می‌باشد اما به هر حال بشر مدرن بیشتر چیزی را می‌خواهد که آنرا به خدمت بگیرد نه چیزی که او را به خدمت خویش درآورد (احمدی، 81: فصل پنجم)<sup>8</sup> و هر آنچه که به نحوی رضایت خاطر انسان را آسانتر فراهم سازد در ذهن وی مطلوبتر می‌باشد. به عنوان مثال در عرصه‌ی سیاست، انتخابات عمومی به این دلیل در همه‌ی



تئوری های سیاسی اخیر حضور دارد که روشی نسبی برای کارآیی سنجی محسوب می گردد و این فرصت و فضا را فراهم می نماید که قدرت، قضاوت مردم در باره ی رفتارشان را درک کرده و متناسب با برآیند آن بقا یا تغییر یابد (سلدن، ص 3).

اندیشه ها تا زمانی که در بازار علم هستند با معیار صدق و کذب و حق و باطل قیمت یافته و ارزشگذاری می شوند اما به محض ورود در کارزار سیاست / قدرت، مضاف بر این مناظ و ملاک باید کارآیی خویش را نیز عملاً به اثبات برسانند (همپتن، ص 122). البته در این زمینه پرسش های چالش آفرین بسیاری وجود دارند که برای یادآوری اهمیت مسئله امهات آنها را به قرار ذیل، ذکر می نمایم.

1) آیا کارآیی یک فلسفه / نظریه در عرصه ی سیاست صرفاً به معنای تحقق اهداف مندرج در آن اندیشه است یا وصول به مقاصدی چون رفاه، امنیت، علم، بهداشت و... که به عنوان اصول موضوعه می توانند در هر تئوری سیاسی لحاظ شوند؟ آیا می توان میان این دو جمع نمود؟ در صورت ایجاد زاویه میان آنها و حتی تضاد میان تحقق یکی از دو مورد تحقق کدام یک را باید ملاک کارآیی بدانیم؟

2) آیا هر اندیشه ای که صادق یا حقیقی تلقی شود الزاماً در عرصه ی اجتماعی / سیاسی، کارآ تلقی می گردد؟

3) مرجع یا مراجع تعیین صحت و حقانیت یک اندیشه و کارآیی آن در صورت اشتراک کجاست؟ در صورت تغایر این مراجع کدامند؟

پرسش های مذکور فوق العاده سهمگین بوده و ایصال به جوابی متقن برای آنها به هیچ وجه سهل و آسان نمی باشد اما اجمالاً و فارغ از پیچیدگی های بحث می توان قائل به مطالب ذیل بود:

کارآیی سیاسی در دنیای مدرن عبارت است از تحقق «توسعه یا توسعه یافتگی»



(ساعی، ص 220) که در قالب پیشرفت تکنولوژیک در کنار تحقق نسبی و تدریجی اهدافی چون آزادی، رفاه، امنیت، بسط آگاهی و بهداشت عمومی که گاه در قالب اعلامیه‌ی حقوق بشر<sup>9</sup> و گاه تحت عنوان عدالت جای می‌گیرد<sup>10</sup>. در این صورت پیشاپیش پاسخ سوالات مندرج در گزاره‌های 2,4,2,2 و 2,4,2,3 نیز تا حد زیادی روشن می‌گردد زیرا اقبالاً در دوران حاضر بالاخص پس از پایان جنگ جهانی دوم به دلیل برداشت خاصی که از غایت سیاست وجود دارد هر فلسفه و عقیده و اندیشه‌ای که لباس سیاست و قدرت را برتن کند عملاً تحت تاثیر فضای غالب بر دنیا و نهادهای بین‌المللی خواه نا خواه به سمت و سویی سوق داده می‌شود که به عنوان پیش فرض، تحقق اهدافی چون اعلامیه‌ی حقوق بشر و لوازمی مانند آنرا ملحوظ دارد (که البته برخی این امر را پدیده‌ای مطلوب نمی‌دانند. (زرشناس، ص 122). در نتیجه فارغ از حقانیت و صحت نظری، عملاً این کارآیی سیاسی است که لزوم یا عدم لزوم و ورود یا عدم ورود یک اندیشه در حیطه‌ی سیاست را تعیین می‌نماید و البته این جامعه و دموکراسی برآمده از آن است که به شکلی روشن‌میزان این کارآیی را روشن می‌سازد (داوری اردکانی، ص 94)

### 3: الزامات اختصاصی ورود نمله‌های فلسفه اسلامی در سیاست:

بر خلاف الزامات عمومی که در بخش 2 ذکر شد و به عقیده‌ی نگارندگان شامل هر تفکر و فلسفه‌ای می‌گردد الزامات مندرج در این بخش صرفاً بر اساس مختصات نمله‌های فلسفه اسلامی تعیین و تبویب گردیده و بنابراین مدلولات آن متناسب با هر فلسفه‌ی دیگری می‌تواند کلاً یا جزئاً تغییر یابد. الزامات اختصاصی سه گانه‌ای که شایسته است نظریه پردازان این ساحت فکری برای ورود در عرصه‌ی سیاست



رعایت نمایند به ترتیب زیر می باشد:

- تطبیق اصول کلی جهان بینی فلاسفهٔ مسلمان با مسائل و مصادیق مدرن جاری و مبتلا به بشری از قبیل محیط زیست، حقوق بشر، ملیت، دمکراسی، رفاه و...:

ما اکنون نمی توانیم به تعداد انگشتان دست آثاری را بیابیم که اختصاصاً از نظرگاه فارابی، ابن سینا و یا حکمت متعالیه به برخی از مفاهیم فوق الذکر نگاهی جدی و کلیدی افکنده اند و از همین روی بی گمان تلاش و جستجوی بی وقفه نیاز است تا این تقیصه ی اساسی به مرور رفع گردد. به عنوان مثال شارحان حکمت متعالیه از آنجا که به درستی گمان می کرده اند که سخنان اصلی و مفاهیم کلی فلسفه ی صدرالمتألهین تا کنون ناشناخته مانده (نصر، ص 121) ناگزیر وجهه ی همت خویش را غالباً مصروف بیان و تقریر دوباره ی سخنان او در قالب شرح و تفسیر خط به خط و گزاره به گزاره نموده اند (جوادی آملی، ص 108 و مصباح یزدی، ص 78) اما اکنون نیاز است که مضاف بر این برخی از مصادیق بارز مشکلات بشری نیز به تفصیل از منظر حکمت متعالیه بررسی شود و پس از آن با قیاس دیدگاه های منتج شده با دیدگاه های رقیب، امکان گزینش رای صائب آسانتر گردد.

- در راستای بسط، روزآمد سازی و مشخصاً نظریه پردازی سیاسی، یک شارح و پیرو آثار فلاسفهٔ مسلمان بر دو گونه می تواند موضع گیرد:

موضع الف: فیلسوفی چون ابن سینا، سهروردی و یا ملاصدرا از روی تعمّد و به دلیل موضعی ایستمولوژیک و کاملاً معرفتی که ذاتی فلسفه ی اوست از نظریه پردازی «مبسوط و مستقل» در باب موضوعاتی چون سیاست اعراض نموده اند<sup>11</sup>.

موضع ب: فیلسوفان مسلمان صرفاً به دلیل اولویت بندی در طرح مباحث و مسائل و حوادث و محدودیت های مربوط به شرایط خاص تاریخی، مجال نظریه پردازی



مبسوط و مستقل سیاسی را نیافته اند.

بدیهی است که اگر ما با موضع الف همداستان گردیم دیگر نمی‌توانیم ضمن ادعای پایبندی به آثار فلاسفه مسلمان و صحت عقاید آنها به نظریه پردازی سیاسی آن هم تحت عنوان فلسفه و مکتب آنها بپردازیم. در مقابل اگر ما پذیرای نظر و منظر ب بگردیم در واقع با تئوری پردازی سیاسی به بسط پروژه‌ی فکری یک فیلسوف خاص پرداخته و در راستا و افق فکری‌ای که مورد تایید او و فلسفه‌ی اوست قرار گرفته ایم. با این حال ما در این نوشتار و ادامه‌ی آن موضع ب را مفروض می‌گیریم زیرا فرض اول ادعایی است که اولاً باید اثبات شود و ثانیاً دلالت‌ها و اشارت‌های مرتبط با اندیشه سیاسی در لابلاهای آثار فیلسوفان مسلمان آنرا به شدت به چالش می‌کشد. چنانکه فی‌المثل علیرغم فقدان تئوری پردازی مستقل برخی با تالیف و جمع‌آوری نظرات سیاسی اما پراکنده «ابن سینا» سعی کرده‌اند ساختار فلسفه سیاسی او را ترسیم نمایند (شکوری، ص 199)

#### 4: تبیین مولفه‌های مطلوب حکومتداری:

این نکته در حقیقت نتیجه‌ی منطقی الزام پیشین است زیرا اگر ما اجمالاً پذیرفتیم که باید تئوری سیاسی ارائه نماییم دیگر در این ساحت نیز نباید در بند کلیات باقی بمانیم و صرفاً به طرح مسائل و گزاره‌های متفق‌علیه و مشترکی چون «تشکیل حکومت لازم است»، «حاکم باید عادل باشد» و... اکتفا نماییم. چگونگی، چرایی و غایت تشکیل حکومت و روش جلب و حفظ رضایت مردم، سرفصل‌های اصلی و البته بسیار کلی‌ای هستند که در ذیل آنها باید نکات، جزئیات و ابهامات بسیاری را روشن نمود.



5: اثبات ارجحیت ورود فلسفه اسلامی / یک نحله فلسفه اسلامی در حوزه ی سیاست در قیاس با اندیشه ها و تئوری های رقیب:

ورود یک اندیشه در دایره ی سیاست فی نفسه محتاج موافقت یا عدم موافقت شخص یا مرجع خاصی نیست اما اگر قرار است این ورود قرین با توفیق باشد و میان بود و نبودش تفاوتی ملموس ایجاد نماید باید آن تفکر تفاوت ها و مزیت های نسبی خود نسبت به دیگر رقبای تئوریک را روشن سازد (بابلر و سروکا، ص 11). در این زمینه نکاتی چند قابل بررسی است:

آیا فلسفه اسلامی / یک نحله فلسفه اسلامی، فلسفه ای خودبنیاد و فارغ از پیشینه، اصول موضوعه یا پیش فرض های دینی «است» یا «باید» باشد؟ (اشتراوس، ص 92) به بیان دیگر آیا فی المثل اندیشه فارابی یا حکمت متعالیه و تئوری سیاسی برآمده از آن تنها برای هم مذهبان و هم کیشان فارابی یا صدرای شیرازی قابل فهم و پذیرش است یا خیر؟

اگر پاسخ این پرسش مثبت باشد در حقیقت دامنه و میدان رقابت و مسابقه ی این اندیشه ها با تئوری های رقیب بسی تنگ تر می گردد و همه ی تئوری های غیر اسلامی یا حتی غیرشیعی از گردونه ی مقایسه و مسابقه خارج می گردند. در این زمینه دو نظر کلی از سوی دو گروه متفاوت ابراز شده است:

نظراول: به عقیده این افراد که همه ی فیلسوفان برجسته ی مسلمان را الهی دان یا متکلم می دانند (ملکیان، ص 118)، نمی توان محصول فکری «فلاسفه ی اسلامی» را فارغ از مقوله ی مذهب وارد عرصه ی مقایسه با دیگر نحل فکری و فلسفی نمود.

نظر دوم: از دیگر سو و بر خلاف نظر اول، شارحان و مدافعان فلسفه اسلامی اگر چه از همسویی دین و فلسفه یا عقل و نقل سخن گفته و یا مشخصا در حکمت



متعالیه برهان، عرفان و قرآن را نیز از عناصر اصلی این فلسفه بر می‌شمارند (جوادی آملی: ج ۱، ص ۱۱۸) اما معتقدند، پذیرش استدلال‌ات و براهین عقلی در این فلسفه‌ها به هیچ وجه متوقف بر پذیرش استدلال‌ات عرفانی و قرآنی نمی‌باشد و بالعکس، یعنی هر یک از این عناصر بالاستقلال و البته از طریق روش مختص به خود به اثبات مباحث می‌پردازند.

در مجموع از آنجا که نگارنده خود را در این زمینه اصلاً صاحب نظر نمی‌داند لاجرم نمی‌تواند نظر صائبی نیز ارائه نماید اما ما برای پیشبرد این نوشتار بنا را بر این می‌نهیم که نظر دوم صحیح است و البته در عین حال در مورد نظر اول این نکته را نیز مطرح می‌نماییم که بی‌شک اقلّاً از حیث کارآمدی سیاسی می‌توانیم همه تئوری‌های سیاسی را با هر تئوری دیگری قیاس نموده و برتری یکی بر دیگری را تشخیص دهیم و بنابراین باب قیاس را بطور مطلق نمی‌توانیم به هیچ بهانه‌ای مسدود فرض کنیم.

مسئله‌ای که در زمینه اثبات ارجحیت ورود فلسفه اسلامی / یک نحلّه فلسفه اسلامی در سیاست تعیین کننده است بیان تفاوت‌ها، مزیت‌ها و میزان نوآوری این اندیشه‌ها می‌باشد. در هر صورت ما نمی‌توانیم متاع جدیدی را وارد بازار نظریات سیاسی نماییم و در عین حال روشن نسازیم که این اندیشه می‌خواهد حلال کدام مشکل (که تا کنون حل نشده) باشد. به عنوان مثال تئوری‌های لیبرالیستیک مدعی هستند که آزادی و حقوق بشر را بیش از دیگر نظریات می‌توانند بسط داده و مصون نگاهدارند. نظریات سوسیالیستی و مارکسیستی داعی آنرا دارند که عدالت / عدالت اقتصادی را بیش از رقبای دیگر و بهتر از آنها می‌توانند محقق سازند و قس علیهذا. در این میان حکمت متعالیه می‌خواهد کدام گره ناگشوده را بگشاید و یا به بیان دیگر می‌خواهد کدام روند (تا کنون غلط پیموده شده) را به جاده‌ی صواب بازگرداند؟ برای اثبات



اجمالی و نسبی ارجحیت ورود هر اندیشه ای در ساحت سیاست یکی از راه ها نسبت سنجی و قیاس آن با دیگر تفکرات است. از این طریق ضمن آنکه میزان و مقدار اشتراک و همپوشانی اندیشه ها آشکار می شود مضافاً نقاط اختلاف و افتراق یا احیاناً نوآوری و ابتکار نیز کاملاً روشن می گردد.

در این راستا لازم است چند پرسش فوق العاده جدی و کلیدی در سه بخش مجزاً مطرح گردد:

اول آنکه آیا تئوری های سیاسی در فلسفه اسلامی (به فرض امکان و تحقق) دقیقاً همان تئوری سیاسی اسلام است یا چیزی غیر از آن؟ (نسبت سنجی میان نظر سیاسی اسلام و یک نحله خاص فلسفی)

برای سوال فوق هفت پاسخ و فرضیه محتمل است:

فرض اول: تئوری سیاسی یک نحله خاص در فلسفه اسلامی همان تئوری سیاسی اسلام است که در قالب و با بیانی فلسفی مجدداً تقریر گشته است. (تساوی) در این فرض ما با همان تئوری اسلام مواجه هستیم که با وجود اینکه به اثبات فلسفی نیز رسیده است، مع الوصف هیچ نکته ی جدیدی را در ساحت سیاست نمی تواند به ما عرضه نماید زیرا روش همان روش و غایت همان غایت سیاسی سابق است. البته ما در اینجا به یک دستاورد سترگ که عبارتست از بیان عقلانی و اثبات فلسفی نظریه ی سیاسی اسلام واصل گشته ایم و امکان مقایسه ی میان آن و دیگر نظریات سیاسی غیر دینی را نیز فراهم ساخته ایم.

فرض دوم: تئوری سیاسی یک نحله خاص در فلسفه اسلامی همان تئوری سیاسی اسلام است که در قالب مباحث کلامی و یا بطور کلی غیر فلسفی مطرح گشته است. 12. (تساوی محتوایی و فرمی) در این فرض ما در واقع نه به نظریه ی سیاسی





جدیدی برمی‌خوریم و نه آورده‌ای فلسفی داشته‌ایم و دیگر اساساً ما نمی‌توانیم این نظریه‌ی سیاسی را از آن جهت که با یک فلسفه (از آن حیث که فلسفه است) مواجه هستیم مورد بررسی قرار دهیم هر چند که آن نظریه در حوزه‌ی کلام سیاسی می‌تواند نافذ و معتبر باشد.

فرض سوم: تئوری سیاسی یک نحله خاص در فلسفه اسلامی دارای همه‌ی گزاره‌های تئوری سیاسی اسلام است به علاوه‌ی مباحثی دیگر که به صورت تلفیقی از مباحث کلامی و فلسفی صورت پذیرفته است. (عموم و خصوص مطلق) در این فرض ما مضاف بر بیان بعضاً فلسفی تئوری سیاسی اسلام با نکات جدید و تازه‌ای مواجه هستیم که با وجود تازگی نمی‌توانند یک منظومه‌ی کامل فلسفی را تشکیل دهند.

فرض چهارم: تئوری سیاسی یک نحله خاص در فلسفه اسلامی دارای همه‌ی گزاره‌های تئوری سیاسی اسلام است به علاوه‌ی مباحثی دیگر که به صورت کاملاً فلسفی صورت پذیرفته است. (عموم و خصوص مطلق) در این فرض نیز ما مضاف بر بیان کامل تئوری سیاسی اسلام با نکات جدید و تازه‌ای مواجه هستیم که در قالب بیان و استدلالی کاملاً عقلانی عرضه شده و تضاد یا احياناً تناقضی با یکدیگر نداشته و در حقیقت مکمل یکدیگر می‌باشند.

فرض پنجم: تئوری سیاسی یک نحله خاص در فلسفه اسلامی دارای اشتراکات و اختلافاتی با گزاره‌های تئوری سیاسی اسلام است که مجموعاً ساختاری سازگار و غیر پارادوکسیکال را تشکیل می‌دهند. (عموم و خصوص من وجه) در این فرض ما با حذف بخشی از تئوری سیاسی اسلام و جایگزینی آن با برخی گزاره‌های جدید که مستفاد از خارج دین می‌باشند مواجه هستیم که توانسته‌اند هماهنگ با هم نظریه‌ای منسجم را فراهم سازند. بدیهی است که این نظریه‌ی سیاسی چه فلسفی باشد و چه



نباشد دیگر قطعاً دینی محسوب نمی‌گردد.

فرض ششم: تئوری سیاسی یک نحله خاص در فلسفه اسلامی دارای اشتراکات و اختلافاتی با گزاره های تئوری سیاسی اسلام است که البته مجموعاً نمی‌توانند ساختاری سازگار و غیر پارادوکسیکال را تشکیل دهند. در این فرض ما با همه ی خصوصیات فرض قبلی روبرو می‌شویم تنها با این تفاوت که بر خلاف مورد پیشین ضمن حذف بخشی از گزاره های سیاسی اسلام نتوانسته ایم گزاره هایی را جایگزین سازیم که نظریه ای منسجم و غیر پارادوکسیکال را تشکیل دهند.

فرض هفتم: تئوری سیاسی یک نحله خاص در فلسفه اسلامی با گزاره های تئوری سیاسی اسلام تفاوت و تغایر کامل و بنیادین دارد. (تباین) در این فرض با نظریه ای سیاسی مواجهیم که علیرغم تازگی و بداعت محض هیچ وجه اشتراک قابل ذکری با نظریه ی سیاسی دین ندارد.

بر مبنای فرض اول و دوم در واقع ما نظریه ای بنام نظریه ی سیاسی یک نحله خاص در فلسفه اسلامی نداریم و آنچه در میان است همان نظریه ی سیاسی اسلام است و در فرض های پنجم و ششم ما با تئوری ای که آشکارا به مصاف برخی از گزاره های دینی رفته و عملاً آنها را کنار گذاشته مواجه شده و در فرض هفتم نیز مطمئناً با یک تئوری مستقل اما غیر اسلامی (و چه بسا ضد اسلامی) روبرو می‌گردیم. اما در نهایت در فرض های سوم و چهارم با لحاظ داشتن دو پیش فرض می‌توان نظریه ی سیاسی یک نحله خاص در فلسفه اسلامی را اسلامی دانست. اول آنکه آنچه در نظریه ی اسلام آمده را در حکم کلیات، غایات و ملزوماتی بدانیم که به اجمال بیان گشته اند و دوم آنکه هر آنچه در تئوری سیاسی آمده را کاملاً در راستای تئوری دین دیده و آنرا به مثابه ی تفصیل و تبیین و یا روشیابی ای برای تحقق نظر دین قلمداد



کنیم. مع الوصف ما قاعدتاً اگر بخواهیم فلاسفه مسلمان را از آن جهت که فیلسوف هستند و مکتوبات آنها را از آن جهت که فلسفی و عقلانی اند مورد واکاوی قرار دهیم تنها باید فرض چهارم را به عنوان بستر تحقق و تکون نظریه‌ی سیاسی‌ای که مشخصاً «اسلامی» نیز هست، پذیرفته و قبول کنیم.

چنانکه گفتیم برای پذیرش فرض چهارم لازم است به دو پیش فرض قائل باشیم؛ (یکی آنکه نظریه‌ی سیاسی اسلام شامل بیان اجمالی کلیات و غایات و ملزومات است و دوم آنکه تئوری یک نحله خاص در فلسفه اسلامی شامل تفصیل و تبیین و احیاناً روشیابی برای تحقق نظر اسلام است.) حال اگر کسی در صحت هر یک از این دو شرط، تردید و تشکیک روا دارد دیگر نمی‌تواند همزمان و توأمان تئوری سیاسی آن نحله را هم ممکن و محقق و هم اسلامی بداند.

## نتیجه‌گیری

**1:** فلسفه اسلامی / یک نحله فلسفه اسلامی باید از طریق روش رویکردی / کلی به حیطة‌ی سیاست ورود یابد.

**2:** فلسفه اسلامی / یک نحله فلسفه اسلامی پتانسیل تأمین همه‌ی الزامات عام و حداقلی ورود اندیشه‌ها در ساحت سیاست را دارا می‌باشد مشروط به آنکه بپذیریم اولاً: فیلسوفان مسلمان (به استثنای فارابی) صرفاً به دلیل اولویت بندی در طرح مباحث و به تبع آن مسائلی عارضی، مجال نظریه پردازی سیاسی را نیافته و نه به دلایلی که ذاتی فلسفه‌ی آنهاست.

ثانیاً: با توجه به اقتضائات جهان جدید، روشی معقول و مشروع را برای سنجش کارآیی تئوری سیاسی یک نحله خاص از فلسفه اسلامی را تعیین نماییم.



**3:** فلسفه اسلامی / یک نحله فلسفه اسلامی پتانسیل تامین همه ی الزامات اختصاصی ورود اندیشه ها در ساحت سیاست را دارا می باشد مشروط به آنکه بپذیریم اولاً: با جهد تئوریک رای فلسفه اسلامی / یک نحله فلسفه اسلامی در باب مسائل مبتلابه و جاری بشر جدید از قبیل دمکراسی، محیط زیست، حقوق بشر را با تدقیق لازم بیان کرده و از طرح مسائل به صورت کلی و اجمالی اعراض نماییم.

ثانیاً: اثبات کنیم که نظر سیاسی فلسفه اسلامی / یک نحله فلسفه اسلامی طبق ضوابط مذکور در فرض های سوم تا هفتم گزاره ی این سوال که آیا تئوریهای سیاسی در فلسفه اسلامی همان تئوری سیاسی اسلام است یا چیزی غیر از آن؟ شکل یافته است.

**4:** تئوری سیاسی فلسفه اسلامی / یک نحله فلسفه اسلامی در صورتی هم محقق و هم اسلامی قلمداد می گردد که طبق ضوابط فرض های سوم و چهارم مندرج در سوال فوق باشد.



### پی‌نوشت‌ها:

1. گفتنی است برخی رابطه فیلسوف مسلمان با اسلام یا معارف اسلامی را تحت عنوان "فلسفیدن اسلام" طرح نموده اند. این تعبیر بدین دلیل قابل توجه است که فلسفیدن اسلام لزوماً و منطقیاً به معنای مطابقت یا متابعت از نظرگاه دینی نیست (ر.ک. دینانی، 85: ص 8).
2. برخی تعبیر فلسفه‌ی سیاسی را صحیح ندانسته و عنوان فلسفه‌ی سیاست را پیشنهاد می‌کنند از همین روی ما هر دو عنوان را ذکر نموده ایم.
3. بدیهی است که به این معنای کلی دانش سیاسی محصور در یافته‌های تجربی نیست. (ر.ک. لک زایی، 1385).
4. به عنوان نمونه آیت الله جوادی آملی که از شارحان و استادان حکمت متعالیه می‌باشند در مکتوباتی چون ولایت فقاہت و عدالت به طور مبسوط و مستقل نظریه پردازی سیاسی نموده است. (ر.ک. جوادی آملی، 1379).
5. لازم به ذکر است بطور کلی برخی معتقدند لازم نیست میان تئوری سیاسی یک فیلسوف و نظام فلسفی او پیوند منطقی یا تولیدی برقرار باشد اما در مقابل غالب نظریه پردازان معتقدند یک نظریه سیاسی تابعی از نظام فلسفی کلان تری است که از طرز تلقی فیلسوف در باب انسان و جهان سرچشمه می‌گیرد. (ر.ک. واعظی، 84: ص 14)
6. به عنوان نمونه نجم الدین کبری مریدان و پیروان خود را از دخالت در سیاست و حکومت شدیداً منع می‌نمود. (ر.ک. یوسفی راد، 86: ص 72)
7. مونتانی: من چنان شیفته آزادیم که اگر کسی ورود مرا به گوشه دورافتاده ای از سرزمین سرخپوستان ممنوع کند، به نوعی با نارضایتی بسیار خواهم زیست.
8. هایدگر بهتر از دیگران این تمایل برتری جویانه‌ی انسان مدرن را تبیین نموده



است. بنگرید به (احمدی، 81: فصل پنجم)

9. در اینجا بدین دلیل بجای حقوق بشر از تعبیر اعلامیه ی حقوق بشر استفاده نمودیم که میان این دو لزوماً همپوشانی کامل وجود ندارد.

10. لازم به ذکر است این نکته اگر چه به ظرائف سوال مندرج در گزاره ی 2,4,2,1 پاسخی دقیق نمی دهد اما بطور کلی معنای کارآیی سیاسی در تفکر مدرن را به نمایش گذاشته و لاجرم در ادامه ی بحث راهگشا می افتد.

11. با وجود اشارات آشکار سیاسی در مکتوبات برخی از این بزرگان بالاحص ملاحظه فرمایید از یاد برد که به هر حال آنها از نظریه پردازی مستقل در این باب پرهیز کرده اند.

12. مثلاً در حوزه حکمت متعالیه شرح اصول کافی و یا مثلاً مثنوی ملاحظه فرمایید. مصداق این موضوع است. بنگرید به (لک زایی، 1381، ص 153)



## فهرست منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام. تهران: طرح نو، 1379.
- افلاطون، جمهوری. ترجمه ی فواد روحانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1379.
- اکبریان، رضا، فلسفه اسلامی، امکان یا وقوع آن. فصلنامه علمی پژوهشی روش‌شناسی علوم انسانی، بهار 1388.
- آگامبن، جورج و دیگران، قانون و خشونت: گزیده مقالات. مترجم: مراد فرهاد پور، امید مهرگان، صالح نجفی. تهران: فرهنگ صبا، 1386.
- احمدی، بابک، هایدگر و تاریخ هستی. تهران: نشر مرکز، 1381.
- بشیریه، حسین، آموزش دانش سیاسی: مبانی علم سیاست نظری و تاسیسی. تهران: موسسه نگاه معاصر، 1382.
- بلاستر، آنتونی آر، لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط؛ ترجمه عباس مخبر. نشر مرکز، 1377.
- جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه: ولایت فقاہت و عدالت. قم. اسراء، 1379.
- ، -----، ریحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه. قم. اسراء، 1375.
- حقیقت، سید صادق، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه. تهران: نشر هستی نما، 1381.
- خسروپناه، عبدالحسین، فلسفه های مضاف. انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1385.
- داوری اردکانی، رضا، فارابی، فیلسوف فرهنگ. تهران: نشر ساقی، 1382.



- ساعی، احمد، توسعه در مکاتب متعارض، تهران: نشر قومس، 1384.
- شکوری، ابوالفضل، فلسفه سیاسی ابن سینا؛ تهران: انتشارات عقل سرخ، 1384.
- صدر المتالهین شیرازی، مفاتیح الغیب؛ ترجمه خواجهی، محمدتهران: مولی، 1371.
- طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ مقدمه و پاورقی بقلم مرتضی مطهری. تهران: صدرا، 1362.
- فیرحی، داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نشر نی، 1378.
- لک زایی، نجف، چالش سیاست دینی و نظم سلطانی. قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، 1385.
- -----، اندیشه سیاسی صدرالمتالهین. قم، بوستان کتاب قم، 1381.
- مصباح یزدی، محمدتقی، شرح اسفار، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1375.
- مشکور، محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، 1386.
- نصر، حسین، علم و تمدن در اسلام. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1384.
- واعظی، احمد، فلسفه سیاسی مصطلح و چالش های جدید. فصلنامه علمی پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران. زمستان 1384.
- یوسفی راد، مرتضی، امکان فلسفه سیاسی اسلام؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1386.
- Bebler.A and Seroka.J(1990).”contemporary politics systems: classifica-





tion and typologies". Boulder, Co: Lynn Reinner.

- Strauss, Leo. (1995) "**Philosophy and law**". translated by Eve Adler. Albany: state university of New York press.

- Selden, S.C. (1997) "**The promise of representative bureaucracy**". Armonk, NY: M.E. Sharpe.

- Hampton, Jean. (1998) "**Political philosophy**". Westview press.