

## چشم انداز علم سیاسی اسلامی و ایرانی نوین

تاریخ دریافت: ۸۲/۱۲/۷

تاریخ تأیید: ۸۲/۱۲/۱۵

دکتر علیرضا صدرا\*

هژمونی آموزه‌های علمی سیاسی مدرنیستی و فرامدرنیستی غربی پارادایم غالب علمی و آموزشی سیاسی دانشگاه‌ها و حتی تدریجاً مراکز علمی، آموزشی و پژوهشی حوزوی را در می‌نوردد. بحرانی بودن و بحران زایی دانش سیاسی جدید، از سویی، پیشینه و پشتوانه مدنی ایرانی و اسلامی، از سوی دیگر و نیز هوشمندی، نوگرایی و باورمندی نیروها و نهادهای ایران اسلامی، تجدید یا تأسیس دانش سیاسی را ایجاب می‌کنند. اصلاح ساختار سیاسی و علمی کشور همراه با ترسیم و اجرای طرح و برنامه راهبردی، زایش یا بازسازی این چنین دانش سیاسی متعادل، متعال و کارآمدی را فراهم می‌سازد. مقاله حاضر گذری به این فرایند دارد؛ فرایند گذار دانش سیاسی طبیعی ماکیاولیستی - هابزی به دانش طبیعی سیاسی و نمودشناسانه پوزیتیویستی، و این دانش به دانش یا آموزه‌های علمی سیاسی فرامدرنیستی، و آن به علم سیاسی اسلامی و ایرانی یا علم سیاسی انسانی، متعادل و متعالی. دانش سیاسی اسلامی و ایرانی متشکل است از فلسفه سیاسی عقلانی و استدلالی، فلسفه سیاسی وحیانی و تفهیمی و دانش سیاسی تجربی و عرفی اعم از انسان‌شناسی سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی، اقتصاد سیاسی و مدیریت سیاسی.

**واژه‌های کلیدی:** علم سیاسی اسلامی، علم سیاسی طبیعی، علمی سیاسی پوزیتیویستی، علم سیاسی فرامدرنیستی، فلسفه سیاسی، فلسفه علم سیاست، روش‌شناسی علوم سیاسی.

### پیش درآمد

علی‌رغم گذشت ربع قرن از وقوع انقلاب اسلامی که نوید دهنده سیاست و علم سیاست نوین و معنوی بوده، هنوز علم سیاسی در ایران، همچنان بازتاب دانش سیاسی غرب اعم از مدرنیستی یا فرامدرنیستی می‌باشد. اشکالات ساختاری و فقدان برنامه ریزی راهبردی نیز به این وضعیت دامن زده است. نیازمندی‌های کمتر قابل احساس داخلی کشور از سویی و بحران‌های معرفتی، روش‌شناسی و علمی سیاسی غرب، بیش از پیش بازکوی علمی سیاسی و بازآوری نظام علمی سیاسی مستقل را ایجاب می‌کند. نظام علمی - سیاسی بسان آمیزه‌ای از پیشینه ایرانی، پشتوانه اسلامی و دست آوردهای سیاسی و علمی مدرن با روزآمدی و نقادی علمی، روشمند و سازمند آن‌هاست؛ که با ارتقای کارآمدی سیاسی دولت و جامعه، توسعه اقتصادی و مادی، تعادل اجتماعی و سیاسی و تعالی فرهنگی و اخلاقی را در پی خواهد داشت.

این نکته یادآوری می‌گردد که این مقاله اگر چه بسان پیش درآمد منشور علم سیاست اسلامی ایران محسوب می‌شود، لکن به هیچ وجه مراد ایدئولوژیک کردن علم سیاست نیست، هر چند لایه‌هایی از علم سیاست، ماهیتاً علم ایدئولوژی و نه علم ایدئولوژیک - دقت شود - می‌باشد.

### یکم؛ درآمد

**الف) اندیشه، آموزش و علم سیاسی جدید در ایران؛ اشکال ساختاری سیاسی و علمی سیاسی**

بیش از یکصد سال از تأسیس مدرسه علوم سیاسی دارالفنون و دانشکده فعلی علوم سیاسی دانشگاه تهران می‌گذرد. ایران در این دوره، علی‌رغم پیشینه و پشتوانه اسلامی و ایرانی و علی‌رغم زاینده‌گی و پیشتازی فکری، فرهنگی و مدنی در ادوار گوناگون، به سبب واماندگی چندین قرنی از فرایند توسعه جهانی و به حاشیه رانده‌گی‌اش در عرصه تولید، تفکر و تمدن نوین جهانی، بیشتر نقشی انفعالی در زمینه اندیشگی، علم و دانش سیاسی داشته است، به نحوی که می‌توان اذعان کرد که در عرصه علمی، دانشگاهی و آموزشی، عمدتاً حتی مصرف‌کننده خوب و فعالی به شمار نرفته است، بلکه چه بسا به سبب جدایی ساختاری دولت، دانشگاه و سایر نهادها و عرصه‌های عمومی و کاری کشور، آورده‌های عمومی و علمی سیاسی و چه بسا غیر علمی و درهم، بدون کمترین کاربری یا سنجش

درآمدی، در چرخه محدود آموزشی متوقف شده و از بومی سازی و به خصوص از نوسازی نیز باز مانده‌اند، تا چه رسد به بهینه سازی و بازسازی؛ سازندگی نظریه سیاسی و علمی سیاسی و تولید اندیشه و علم سیاسی و آموزش، ترویج و کاربرد آنها که جای خود دارد. بنابراین بیشتر در این دوره به واردات یافته‌های علمی سیاسی غرب، به صورت ترجمه یا اشکال گوناگون بازگویی آن، بسنده کرده است، بدون این که حتی یک «تعریف سیاسی» در طی این مدت بدانها بیفزاید، تا چه رسد به نظریه‌پردازی و نظریه پرداز؛ نظریه سازی و آرایه حتی یک نظریه سیاسی هر چند فرعی و یا جزئی جا افتاده که جای خود دارد. اگر چه این ابتری علمی و اندیشگی سیاسی، خود بدون آن که سیاه نمایی شده به عنوان یک واقعیت، بایسته و شایسته است مورد مذاقه علمی سیاسی قرار گیرد.

یقیناً پیشرفتگی سیاسی و فن آوری غرب و نیز پندار حجیت علمی و اندیشگی مدرنیسم مغرب زمین از سویی و هژمونی و سلطه علمی و فرهنگی و نیز سیاسی غرب و غربی از سوی دیگر، علاوه بر این که عرصه را بر بسیاری از دانشمندان توانمند ایرانی و اسلامی تنگ کرده و آنها را به انزوا رانده است، گاه شجاعت علمی و باور آن را نیز تحت شعاع قرار داده و دچار تردید و تزلزل کرده است؛ وضعیتی که به نوعی می‌توان از آن به از دست دادن باور، خودناباوری و حتی از خود بیگانگی سیاسی و علمی و اندیشگی سیاسی تعبیر کرد. نوگرایی تاریخی عنصر ایرانی، هوشمندی و نیز غرور مدنی ریشه‌دار آنها نیز که در شرایط اقبال و پیشروی، برترین عوامل زایش و پویای علمی و عملی سیاسی محسوب می‌گردند، در شرایط ادبار و واگرایی، گاه سبب شده است که یافته‌های همان دانش طبیعی سیاسی مدرن نیز به صورت دیگرگونه، نارسا یا به شکلی تحریفی انتقال یابد؛ به طوری که می‌توان ادعا نمود امروزه هنوز بیشتر محیط‌های علمی و آموزشی سیاسی ما در چنبره ادبیات سیاسی به جای آداب و اصول تفکر بنیادین و مولد سیاسی، مدزدگی سیاسی به جای مدل گرایی و روزمرگی علمی به جای روزآمدی و نوگرایی علمی و اندیشگی سیاسی و مانند اینها گرفتارند. برخی و بلکه بسیاری نیز خواسته یا ناخواسته، آگاهانه یا ناآگاهانه و چه بسا با حسن نیت، به این نابسامانی‌ها و نابهنجاری‌ها دامن می‌زنند. نقل و انتقال یافته‌های علمی و ای بسا تراوشات ذهنی به عنوان اندیشه‌های سیاسی به جای نقادی و کاربری علمی و عملی آنها به صورت داده، مشغول و مغشوش کردن ذهن دانشجویان و دانش پژوهان و پر کردن حافظه آنان به جای راهنمایی فکری دانشجویان و آموزش نظری و پرورش عملی اندیشه ورزی سیاسی آنان، روش مطالعه در حد افزودن بر اطلاعات و آگاهی‌های سیاسی و علمی و اندیشگی سیاسی و انبوه خوانی به جای روش تفکر، پردازش و تولید علم و اندیشه سیاسی تحت عنوان روش تحقیق علوم سیاسی، صرف نظر از بحران و هرج و مرج روش‌شناسی معرفت‌شناسی و شناخت سیاسی غالب و نهیلیسم فکری و معرفتی سیاسی رایج، از

دیگر آسیب‌های علمی و آموزشی سیاسی در ایران کنونی است. رواج آموزه‌های چه بسا ذهنی محض و فانتزی بار آوردن دانش آموختگان از سویی، عمل زدگی سیاسی خواسته یا ناخواسته بسیاری از دست اندرکاران امور سیاسی در بسیاری مواضع به جای عمل‌گرایی و واقع‌نگری علمی، خود هم معلول و حداقل متأثر از این وضعیت بوده و هم مزید بر علت است. به هم ریختگی ساختاری و بی‌قوارگی نظام علمی سیاسی و گسست نه تنها علمی و عملی سیاسی بلکه حتی شکاف علمی نظری و عملی سیاسی نیز از این جمله است؛ گسست و شکافی که ناشی از عدم اصلاح و شکل‌گیری نهایی ساختار سیاسی علمی و عملی بوده و به سبب تأخیر غیر قابل توجیه در ترسیم و اصلاح ساختار علمی سیاسی و همین‌طور ساختار علمی عمومی کشور است. این در حالی است که غالب اساتید و دست‌اندرکاران علمی، پژوهشی، آموزشی و نیز مدیریتی انگیزه و توان فرا رفتن از آن را داشته و دانش پژوهان و دانشجویان نیز استعداد و علاقه لازم برای گذر از چالش و بحران علمی سیاسی کنونی و پیشروی به سوی علم و دانش سیاسی نوین و کارآمد با آمیزه‌ای از آموزه‌های علم سیاسی مدرن، اسلامی و ایرانی را دارا می‌باشند. همچنان که امکانات زیرساختی، سخت‌افزاری و تا حدودی نرم‌افزاری کشور، از قابلیت و ظرفیت ممکن ولو حداقل چینی‌گذاری برخوردار است. در این جا نیاز به شکل‌گیری طرحی راهبردی، عزمی عمومی، اصلاح ساختاری سیاسی، علمی و به ویژه علمی سیاسی و سرانجام برنامه زمان‌بندی شده، امکان‌سنجی شده و اولویت‌گذاری شده است. ضرورتی خطیر و حتی حیاتی و طرح و برنامه‌ای سرنوشت‌ساز و بلکه سرشت‌پرداز که می‌تواند با پشتیبانی علمی سیاسی از نظام و کشور، از سویی ارتقای کارآمدی ملی را به نحو چشمگیری افزایش داده و از دیگر سوی در شکل‌گیری و ارتقای نظام علمی عمومی کشور و توسعه علمی آن مساعدت کرده، راهنما و راهگشا باشد.

### ب) دانش و اندیشه علمی سیاسی مدرن

«دانش سیاسی جدید» با نیکولوماکیاوی ایتالیایی (قرن ۱۵م)، آغاز گردید. به ویژه این دانش جدید سیاسی با قطع پیوند خویش با تبار به گل نشسته خود و با گسست از دیرینه به انحراف و انحطاط کشیده خویش، در عصر پیشا مدرن شروع شد؛ گسستی که شامل گذار از آموزه‌های دینی و اخلاقی و در حقیقت گذار از دیانت و اخلاق مسیحیت و کلیسایی بوده و با اخلاق زدایی و دین زدایی مسیحی هم‌زمان شد. دانش سیاسی جدید در غرب، حتی نه تنها با ریشه‌ها، پی‌ساختها و پشتوانه فلسفی سیاسی در آن زمان به شدت بحران زده و به زوال کشیده شده به ظاهر قطع ارتباط نمود و در بسیاری از موارد به ستیز با فلسفه بافی‌های سیاسی یا تفلسف و نیز سفسطه‌های سیاسی تحت

عنوان فلسفه سیاسی پرداخت، بلکه به طور کلی هرگونه فلسفه و فلسفه سیاسی، اخلاق و اخلاق سیاسی و دین و دین سیاسی را مورد کم توجهی و گاه بی‌مهری قرار داده، از بنیاد و مرکزیت علوم و اندیشگی سیاسی دور ساخت. گستره و فرایند دانش نوین به یک اعتبار و بیشتر به اعتبار سیاسی و نظری از «علم سیاسی طبیعی ماکیاولیستی» آغاز شد. وی با اولویت دادن به غریزه نفسانی و طبیعی شناخت و شیطنت، آن را عامل پدیدارهای سیاسی دانسته و موضوع مطالعه دانش سیاسی قلمداد کرد. این فرایند به «دانش سیاسی هابزی» (قرن ۱۶م) گذار نمود و او با ریاضی‌مند کردن دانش طبیعی سیاسی، خود را بنیان‌گذار علم سیاسی مدرن خواند - ادعایی که تا حدودی درست می‌نماید. هابز تحت تأثیر فیزیک و مکانیک سماوی نیوتنی، ادعای مکانیک اجتماعی و در حقیقت جسد سیاسی نموده و با رویکردی ماتریالیستی و بسیار دقیق و هوشمندانه به ترسیم علمی پدیده سیاسی پرداخت. وی بدین ترتیب غریزه قدرت و امنیت ظاهری را در کانون مطالعات سیاسی قرار داد.

فرایند دانش سیاسی طبیعی تا «علم طبیعی سیاسی و پوزیتیویستی اگوست کنتی» (قرن ۱۹م) و دیگر پیشروان و پیروان وی امتداد یافت. بدین ترتیب به تعبیر خود کنت، دانش سیاسی طبیعی به نقطه اوج خویش و به مرحله سوم یا نهایی و کمال غایی علمی و مدنی عمومی و سیاسی یعنی دانش پوزیتیویستی سیاسی رسید. آن گاه بر این اساس و در این راستا تداوم یافت. دانش سیاسی پوزیتیویستی تا ریموند کارل پوپر و نظریه ابطال‌پذیری وی - علی‌رغم انکار خود وی - از یک سو و رفتارگرایی و فرارفتارگرایی سیاسی و نیز ساختارگرایی از سوی دیگر، فرا می‌رود. همین نیز هنوز پارادیم اساسی و متن اصلی دانش سیاسی نوین را تشکیل می‌دهد و علی‌رغم بسیاری تهاجمات پر حجم با آتش تهیه قوی مصلحان، منتقدان، معترضان و معارضان و سرانجام مخالفان، همچنان، هم رویکرد دانش سیاسی طبیعی و هم رهیافت دانش طبیعی سیاسی، هژمونی زیرساختی و حتی ساختاری خویش را از دست نداده است. این فرایند علمی و اندیشگی سیاسی، علی‌رغم استقبال اولیه هر چند مقداری دیر هنگام، ولو در عوض از همان نخست یعنی از اواخر قرن نوزدهم و از اوان قرن بیستم میلادی، با برخی رویگردانی‌ها خواه به صورت اشکال، اعراض یا اعتراض مواجه شد.

جان استوارت میل (اواخر قرن ۱۹م) که ابتدا شاگرد و یار و دستیار و حتی پشتیبان کنت و بینش، دانش و روش یا منطق اثباتی و تحصلی بود، راه خود را از این سنت جدا ساخته و از آن فاصله گرفت. وی با وارد کردن لذت‌گرایی و سودگرایی در چرخه روابط و رفتار سیاسی، آنها را به جای نمودگرایی پوزیتیویستی و ذهن‌گرایی روشنفکری مورد نظر کنت، موضوع مطالعه دانش سیاسی دانست؛ بینش و دانشی که پس از وی یکی از ارکان اساسی نظریه و دانش لیبرالیستی را ترسیم کرده و تشکیل داد. مکتب انتقادی فرانکفورت را بایستی از نخستین منتقدان دانش مدرن سیاسی دانست. این مکتب، از

آدورنو و هورکهایمر و نویمان تا هربرت مارکوزه و نظریه و کتاب انسان تک ساحتی وی و همچنان تا هابرماس در زمان حاضر، هر یک به نحوی شیء وارگی، تک ساحتی و ابزار سیاسی و انسانی بودن را در بینش و دانش سیاسی مدرنیستی و در کنش و روش سیاسی ناشی از آن و ساختارهای مبتنی بر آن، به باد انتقاد گرفته‌اند.<sup>۱</sup> شخص مارکس، مارکسیسم و جریانات نئومارکسیستی در این فرایند بسیار تأثیر گذار بوده و همچنان هستند. هر چند بینش و اندیشه سیاسی مارکسیستی، خود یکی از ارکان اصلی و از شاخه‌های دوگانه دانش و روش سیاسی مدرنیستی محسوب شده و در کنار شاخه و شعبه دانش سیاسی لیبرالیستی، و به موازات آن محل نقل و نقد است.

«مکتب لئو اشتراوس» (از بدو قرن ۲۰م)<sup>۲</sup> نیز طبیعت‌گرایی، مادیت و فقدان بنیاد فلسفی سیاسی و در نتیجه سست بنیادی دانش سیاسی مدرن را به زیر سؤال برد. این جریانات امروزه تا مخالف خوانی‌های نئولیبرالیسم‌ها می‌تواند نشان داده شود. گستره و فرایند دانش جدید به اعتبار دیگر و بیشتر به اعتبار معرفت‌شناسی سیاسی از پیشا مدرن آغاز شده و با گذار از «دانش سیاسی مدرن» تا «علم فرامدرن سیاسی» فرا آمده است. زبان‌شناسی سوسوری و ویتگنشتاینی، نقش دوگانه‌ای را در گذار دانش سیاسی مدرنیستی به دانش سیاسی فرامدرنیستی، بازی و ایفا می‌کند. البته در صورتی که بتوان بر اساس همان آموزه‌های پست مدرنیستی ادعای علم کرد، به ویژه با رویکرد هرمنوتیکی تاریخی‌گرای ریشه‌ای گادامری<sup>۳</sup> و نیز رهیافت فراهرموتیکی و فراساختارگرایانه فوکوی<sup>۴</sup>. زبان‌گرایی و نشانه‌شناسی زبان‌شناختی را از یک حیث می‌توان اوج نمودشناسی پوزیتیویستی دانست که در تداوم رفتارشناسی و ساخت‌شناسی اثباتی نمودار شد. بازتاب تحصیل‌گرای پوزیتیویستی در زبان‌شناسی، گرایش به لغت‌شناسی زبان و نیز ساخت‌شناسی سخن شد. در این جا زبان‌شناسی به بازی‌های زبانی متهم گردید. لیکن به تدریج زبان‌شناسی از سویی به متن و آن‌گاه روایت روی آورد. فرایندی که در ادامه به رویکرد گفتمان و تحلیل گفتمانی از جمله در عرصه سیاسی در حال حاضر منجر گردید.

از دیگر سو، زبان‌شناسی به زبان کاوی کشیده شده است، به ویژه با عنایت به دال و مدلول محتوایی زبان. این فرایند زمینه‌ساز هرمنوتیک را فراهم ساخت. «بودشناسی» ادموند هوسرل و مارتین هایدگر از یک طرف و اصالت هستی و «اگزیستانسیالیسم» امثال که گارد تا سارتر، در هرمنوتیک و حتی به صورت مستقیم در فرامدرنیسم، هر کدام جایگاه ویژه‌ای دارند. کاربری روانکاوانه زبان‌شناختی توسط لاکلاو این فرایند را تسریع کرده و گستره آن را توسعه بخشید. این جریان در اعراض و حتی اعتراض و بلکه معارضه با طبیعت‌انگاری و نمودگرایی دانش سیاسی پوزیتیویستی که حتی کوشش امثال ماکس وبر (متوفای ۱۹۲۰م) در فراهمی و جمع بین تفهم

و تبیین تحت عنوان تفهم تبیینی به عنوان روش دانش سیاسی مدرن و حتی ینش علمی سیاسی مربوط به جایی نرسید. در این میان نظریه تباین تفهم و تبیین و ناسازگاری این دو روش و دانش (سیاسی) غالب شد یا درستی آن نمودار گردید. بدین ترتیب دانش سیاسی یا آموزه‌های علمی و روش سیاسی فرامدرنیستی از دامنه هرمنوتیک و تحلیل گفتمانی و از خاکستر دانش پوزیتیویستی و مکاتب انتقادی تا معارض به ترتیب پیش گفته، و بسان برآمد فرامدرن آنها رخ نموده و سر زده است. هرمنوتیک، گفتمان و فرامدرنیسم برآمده از آموزه‌های آنها، اولاً به سبب برخورد سلبی و جزئی، همچنان موفق به ارایه چشم انداز روشنی از دانش سیاسی نشده‌اند تا چه رسد به موفقیت در تولید علم سیاسی فرامدرن؛ ثانیاً، به سبب بسیاری آموزه‌های زیرساختی همچون بنیاد ستیزی، جوهر ستیزی و شالوده شکنی علمی، زمینه‌ساز بحران نهیلیستی، نیست انگاری و پوچ و هیچ انگاری علمی، روشی، معرفت‌شناسی و سیاسی دیگری را فراهم ساخته و به سبب عدم توجه درست مواردی چون زمانمندی و تاریخی گرایی، موقعیت‌مندی و یا معنا ناگرایی و یا معنا زدایی مرکزی و مانند اینها به گونه‌ای نسبییت مطلق و درهمی و همه‌چی به همه‌چی امثال «پل فایربرندی» سوق یافته است؛ این در حالی است که انتقادات بجایی به نارسایی و ناسازواری دانش سیاسی مدرنیستی و به ویژه پوزیتیویستی وارد آورده و نکات و حتی تکنیک‌های در خور تأمل و چه بسا مفید و روشنگری را در این خصوص به ارمغان آورده‌اند.

فقدان رویکرد راهبردی یعنی رهیافت بنیادین، فراگیر و جامع و نیز سازمند و هدفمند، در نقادی و نیز در نظریه‌پردازی در زمینه عمومی و به ویژه در زمینه دانش سیاسی، اشکال اصلی دانش سیاسی هم مدرن و پوزیتیویستی و هم دانش سیاسی پیشا مدرن ماکیاولیستی و فرامدرنیستی و از جمله نحله‌های سنتی و مدرن هرمنوتیک ذات‌گرا و عینی‌گرای شلایرماخری تا هرمنوتیک تاریخی گرای ریشه‌ای نسبییت گرای گادامری را سبب شده است؛ وضعیتی که مسبب مشکل و بحران هم نارسایی و هم ناسازواری علمی سیاسی و عملی سیاسی گشته و می‌گردد. از این بدتر، به جای بازگشت به اشکال اصلی و سعی در کاهش یا رفع آن، هر یک از فرایندهای علمی و دانش سیاسی پوزیتیویستی و فرامدرنیستی در جوهر ستیزی و بنیاد ستیزی و عدم اهتمام به رویکرد و رهیافت راهبردی - به ترتیب پیش گفته - کاملاً اشتراک نظر دارند. همچنان که کنت نیز هرگونه فلسفه، تفحص و بحث از ماهیت و چیستی و نیز بنیاد، بایست و نبایست، غایت و ضرورت یا چرایی را در سیاست و دانش سیاسی نه تنها انکار و نفی می‌کرد که منفی دانسته و خرافه ضد علمی می‌خواند.

این جریان‌ها با همه این شاخ و برگ‌های در هم تنیده و غالباً با همین خصایص همراه با بحران‌ها و مغشوشیت‌های خاص خویش، مستقیماً، شتاب آلود و بدون هیچ گونه نقادی و بازکاوی علمی

و روشمند سیاسی، به عرصه فکری سیاسی به ویژه دانشگاهی ایران وارد شده و فضای علمی و آموزشی و حتی جو پژوهشی نیم بند ما را به شدت نه تنها تحت تأثیر که تحت شعاع جدی و فراگیر خود قرار می‌دهند. این وضعیت سبب التهاب حوزه علمی و دانش سیاسی در گستره علمی و آموزشی ایران شده و نوسانات زیادی را در این محیط سبب می‌شوند. دیرینگی و پیشینه مدنی، عقلانیت و اعتدال ایرانی، تبار و پشتوانه دینی، معنویت و تعالی اسلامی، همراه با هوشمندی، نوگرایی و باور دینی مدنی اساتید و پژوهندگان سیاسی و روشنفکران سیاسی حوزوی و دانشگاهی از سویی و استعداد و مطالبات روشن گرایانه دانش پژوهان، دانشجویان، طلاب جوان حوزه‌های علمی دینی و سایر فرهیختگان از سوی دیگر، فرصت بس مغتنمی را برای بازآوری دانش سیاسی نوین اسلامی و ایرانی در عصر حاضر فراهم ساخته‌اند. در صورت اصلاح ساختار علمی و سیاسی کشور و ارتقای کارآمدی علمی و عملی سیاسی، می‌توان چشم انداز این چنین علم و دانش سیاسی راهبردی، روزآمد و اثر بخشی را به روشنی امید داشت؛ دانشی برآمده از عقلانیت و اعتدال ایرانیت، معنویت و تعالی اسلامیت و ابزار بودن مدرنیت و بسان آمیزه‌ای از آموزه‌های این سه حوزه به عنوان مراتب سه‌گانه علم سیاست؛ علم سیاست متعادل و متعالی که می‌تواند از تمامی دست‌آوردهای تاریخی، جهانی و نوین سیاسی و علمی سیاسی بشری، پس از نقادی و روزآمد سازی، در سازه و ساختاری به هم پیوسته و منسجم بهره‌برداری لازم را به عمل آورد، بدون آن که به اشکالات و مشکلات ناشی از آن به ویژه در دانش مدرن و فرامدرن فرا روی - آن گونه که تبیین گردیدند - گرفتار آید.

## دوم؛ اندیشه، آموزش و علم سیاسی نوین ایرانی و اسلامی

برای گذر از چالش علمی سیاسی کنونی جهانی و بازتاب‌های مثبت و منفی پیش گفته آن در ایران، و به منظور ترسیم و دستیابی به چشم انداز علم سیاست اسلامی و ایرانی نوین، همچنین با هدف تنظیم و تحقق علم سیاست زاینده، پویانده و بالنده، علمی سیاسی که کارآمد و اثربخش باشد، پیش از هر چیز نیاز به ترسیم و تحقق نظام علمی عمومی و سیاسی است.

### الف) نظام علمی نوین

نظام علمی عموماً و خصوصاً نظام علمی سیاسی، اگر چه دارای ویژگی‌های عام بوده و نوعاً یا غالباً بنیادهایی فرازمانی و فرامکانی یا تاریخی و جهانی دارد، اما از حیث مبانی، رنگ و صبغه مکتبی یافته و به گونه جهان بینی و بینش سیاسی زیرساختی خویش رخ می‌نماید؛ همان‌طور که شکل و چگونگی این چنین نظام‌های علمی چه بسا، متأثر از ویژگی‌های مدنی و سیاسی عصر و نسل و مقتضیات آنها



قرار داشته و سامان می‌پذیرد. نظام علمی که در آن خاستگاه و جایگاه هر علمی از جمله علم سیاست تبیین شده و نقش و روابط آنها مشخص گردد. این نظام علمی که منبعت از نیازهای راهبردی و روزآمد کشور و نظام سیاسی جمهوری اسلامی بوده، مبتنی بر پیشینه مدنی ایرانی، پشتوانه دینی اسلامی و دست آوردهای علمی سیاسی نوین می‌باشد و معطوف به کارآمدی کشور و نظام اسلامی ایران و در جهت ساماندهی و راهبرد کشور محسوب می‌گردد. در نظام علمی نوین کشور، علوم و فنون زبان و ارتباطات، منطق و روش، ریاضی و مهندسی، طبیعی و پزشکی و فلسفه عمومی و الهی و نیز کلام و حتی انسان و اجتماعی، اولاً، هر یک با تمامی زیرمجموعه‌های نوین خویش، دارای خاستگاه و جایگاه و نیز روابط و نقشی ویژه هم در نظام علمی نظری و کاربردی و هم در نظام سیاسی و ساماندهی و پیشبرد کشور هستند. این علوم و یافته‌های آن، یا زیرساخت یا ابزار و یا مدل و الگو و سرانجام مواد علم سیاست را فراهم می‌سازند. در این فرایند، علم سیاست بسان علمی فرا رشته‌ای و همانند معمار علوم، از سویی وابسته به یافته‌های علمی هر یک از این حوزه‌ها بوده و از سوی دیگر عهده‌دار جهت دهی و کاربری سایر علوم و فنون علمی و عملی محسوب می‌گردد. فراگردی که از فراهمی یافته‌های علمی تمامی علوم مزبور آغاز، با فرآوری و بازپردازی یا باز تولید و بازیابی آن یافته‌ها، انجام یافته و در نهایت با فرابری اعم از اطلاع رسانی، آموزش، ترویج و به ویژه کاربری در کشور به سرانجام می‌رسد، چه آن یافته‌هایی که موضوعاً و مستقیماً سیاسی بوده، مانند علوم و امور انسانی و اجتماعی، یا آنهایی که منظرماً و به صورت غیر مستقیم در سیاست و علم سیاسی اثرگذار هستند، مانند علوم و امور طبیعی یا زیست محیطی. جهت دهی و کاربری این یافته‌ها و جایابی عمومی و سیاسی آنها در جهت اداره کشور و حل مشکلات آن، کارویژه اصلی سیاست و علم سیاست به عنوان فن و علم مدیریت کلان، عمومی و فرابخشی یا راهبردی کشور، روابط بین‌الملل و سیاست جهانی است. جهت دهی و کاربری باز یافته‌های علمی در راستای توسعه اقتصادی، تعادل اجتماعی و تعالی فرهنگی نظام سیاسی، کشور و ملت و مردم بوده و به ویژه از طریق آموزش، مشاوره، طراحی و اجرای پروژه و حتی مدیریت و اجرای آزمایشی به وسیله دولت یا سایر نیروها و نهادهای سیاسی اجتماعی و غیر دولتی امکان‌پذیر است. بدین ترتیب در این نظریه و نظام علمی، سایر علوم بسان مبادی علم سیاست در سامان دهی و راهبرد عمومی و فراگیر کشور محسوب می‌گردند؛ خواه مبادی آلی یا ابزاری همچون یافته‌های علم زبان، ارتباطات و روش یا منطق، و خواه مبادی مادی همچون یافته‌های علوم انسانی و اجتماعی از قبیل روان‌شناسی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، جمعیت‌شناسی، مردم‌شناسی، اقتصاد، جغرافیا، تاریخ، حقوق و حتی مدیریت (خُرد و درون سازمانی). در این میان سیاست و علم و دانش سیاسی، فن و علم و دانش مدیریت کلان

و فراسازمانی محسوب می‌گردد.

### ب) نظام علمی سیاسی نوین

«نظام علمی سیاسی نوین اسلامی و ایرانی»، نظامی متشکل از فلسفه سیاسی و دانش سیاسی می‌باشد. «فلسفه سیاسی» به چرایی‌ها و چیستی‌شناسی سیاست و پدیده‌های سیاسی می‌پردازد. بنابراین شامل یکی «فلسفه سیاسی عقلی» بوده که به کمک منبع عقل استقلالی یعنی ضروریات نخستین و پیشینی عقلی و به روش استدلالی یا کشفی و شهودی به طرح ضرورت، هستی و نیز غایات و توجیه بنیادها و چرایی‌های سیاسی می‌پردازد، همچون ضرورت و چرایی امنیت، نظم و نظام سیاسی، عدالت و آزادی و همانند اینها به صورت اجمالی. دیگری شامل «فلسفه سیاسی وحیانی» و قرآنی و حتی به اعتباری کلام سیاسی بوده که با استناد به منبع وحی الهی، قرآن و تفسیر آن و با کمک سنت و روایت معصومین علیهم‌السلام، به تبیین و تعریف پدیده‌ها و مفاهیم سیاسی پرداخته و حدود نظری، عملی و حقوقی آنها را تعیین می‌کند، بسان تعریف، مفهوم و حدود امنیت، نظم، عدالت آزادی، و مانند اینها به صورت کلی. فلسفه سیاسی اعم از فلسفه انسانی سیاسی، اجتماعی سیاسی، اقتصادی، تاریخی، حقوقی و حتی جغرافیایی و مانند اینها بوده که گاه تحت عنوان مبادی سیاسی اعم از انسانی، اجتماعی، اقتصادی، ... سیاسی مورد بررسی قرار می‌گیرند. فلسفه سیاسی یا فلسفه سیاسی عمومی، ورای همه اینها بوده و ساختار کلی و نهایی کلیه این مبادی سیاسی را فرا می‌گیرد. فلسفه علمی سیاسی، معرفت‌شناسی سیاسی، شناخت سیاسی و شناخت علمی سیاسی و نیز روش‌شناسی سیاسی را می‌توان از اجزا، مراتب و حتی مبادی فلسفه سیاسی به معنای خاص یا علم سیاسی به معنای عام دانست.

«دانش سیاسی» عینی و تجربی، به شناسایی اعم از شناختن و شناساندن چگونگی پدیده‌های سیاسی می‌پردازد و نمودها و عوارض کمی و کیفی ظاهری آنها و قوانین حاکم بر واقعیت یا وقوع عینی این پدیده‌ها، روابط و تأثیر و تأثر متقابل یا تعامل میان آنها و نیز تغییرات و تحولات مربوطه را بررسی کرده و نشان می‌دهد.

«علم سیاست دینی» و به ویژه «علم سیاست اسلامی» با توجه به منابع، جامعیت و مدنیت مکتب اسلام و حتی غایت، تمامیت و کمال و نهائیت نظریه مدنی و نظریه نظام مدنی آن، آمیزه‌ای است از آموزه‌های سه‌گانه فلسفی سیاسی عقلی، فلسفی سیاسی وحیی و علمی سیاسی تجربی و عرفی عینی. بدین ترتیب علم سیاست اسلامی، سازه و ساختاری متشکل از مراتب سه‌گانه عقلی، فلسفی استدلالی یا کشفی و شهودی سیاسی، وحیی، استنادی و استنباطی یا تفسیری سیاسی

و سرانجام حسی، استقرایی و تجربی یا عرفی عینی سیاسی است، یعنی این علم، مرکب از شناخت هستی یا چرایی و حقیقت پدیده‌های سیاسی، شناخت چستی یا حدود و ماهیت پدیده‌های سیاسی و سرانجام شناخت چگونگی یا واقعیت خارجی و بیرونی پدیده‌های سیاسی می‌باشد. علم سیاست بدین معنا اعم از فلسفه سیاسی عقلی، فلسفه سیاسی وحیی و دانش سیاسی تجربی و عرفی به معنای اخص، هر یک دارای دو جنبه نظری و عملی یا کاربردی هستند.

### سوم؛ پیشینه مدنی و علمی سیاسی ایرانی و اسلامی

به منظور عطف توجه فرهیختگان و تقویت باور اندیشه‌ورزان در نوزایی اندیشه، علم و دانش سیاسی نوین اسلامی و ایرانی، توجه به باروری ضمیر و زمینه ملت و کشور ایران به عنوان پیشینه مدنی علم سیاسی انسانی و نیز برخی از شاخصه‌های کارآمدی دین مدنی اسلام بسان پشتوانه نظری و بینشی این دانش و علم سیاسی متعادل و متعالی، اشاراتی گذرا به بعضی از شاخصه‌های مدنی و دینی ایرانی و اسلامی می‌تواند اثرگذار باشد:

#### الف) جایگاه رفیع شرق و ایران در گستره و سیر تمدن، تفکر سیاسی و علم سیاسی

شرق و ایران جایگاه رفیعی در گستره و سیر تمدن، تفکر، اندیشه سیاسی و علم سیاسی به معنای اعم داشته است که می‌تواند همچنان داشته و بلکه بسیار فراتر از آن خودنمایی کند. به گواه تاریخ علم، شرق و به ویژه ایران، زایشگاه تمدن و ایران زایشگاه، پرورشگاه و پیشاهنگ و نیز آموزشگاه حکمت و به ویژه کارگاه آموزشی حکمت مدنی و سیاسی در شرق و در تاریخ جهان محسوب می‌شود. بعد از ایران، یونان در غرب، دارای جایگاهی رفیع و روشن در اندیشه و حکمت سیاسی و مدنی است. به ویژه آتن و عمدتاً در دوره نه چندان دور و دیرپای شکوفایی تفکر سیاسی یعنی از سقراط تا افلاطون و سرانجام ارسطو (قرون ۴ و ۳ ق.م)، دارای این چنین موقعیتی بوده است. پیش از سقراط، فلاسفه طبیعی و به خصوص سوفسطاییان، با رویکرد طبیعی و سوفسطایی مانع از قوام و انسجام‌گرایی فلسفی سیاسی می‌شدند. تفلسف طبیعی سیاسی یا فلسفه بافی یعنی پندار فلسفی سیاسی و نیز سوفیسم سیاسی یا توهّمات سیاسی سد راه و مخل فلسفه سیاسی بود. هراکلیتوس در میان فلاسفه طبیعی، و پروتاگوراس و گورگیاس در میان سوفسطاییان، از مقام رفیعی برخوردار بوده و نقش بسزایی در تأسیس دانش سیاسی طبیعی قدیم ایفا کردند. همچنان که امروزه نیز این رویکرد همچنان جریان داشته از هگل تا نیچه و تا فوکو مدعی احیای آن به ویژه بر اساس آرای هراکلیتوس هستند.<sup>۵</sup> از سقراط که سیاست را حکمت خوانده، افلاطون که در حکمت سیاسی به نگارش پرداخت و ارسطو که

منطق سیاسی و دانش سیاسی تجربی را مورد توجه قرار داد، نقش ارزنده‌ای در فراهمی یافته‌های فکری و تجربی و علمی سیاسی مدنیت‌های پیشین، به ویژه حکمت جاویدان ایران، از طریق دموکریتوس، فیثاغورت، هرودت و مانند اینها و فرآوری آن داده‌ها، با تنقیح، تنظیم و تدوین دست‌آوردها و فرابری یافته‌های علمی و فلسفی سیاسی با تعلیم و ترویج آنها ایفا نمودند. نقش دست‌آوردهای فکری و مدنی ایرانی را در سر آوردن شاخه سقراطی، افلاطونی تا ارسطویی حکمت و دانش سیاسی نیاستی کم رنگ گرفت. از حیث پدیداری و سیر علم و فلسفه مدنی، «مسعودی» در کتاب تنبیه و اشراف خود درباره «عقایدی که (یونانیان و به ویژه فیلسوفان الهی و طبیعی) تا به دوران سقراط و افلاطون و ارسطاطالیس درباره فلسفه مدنی داشته‌اند»، نیز از قول ارسطو در کتاب حیوان وی می‌آورد: «وقتی بیست سال از دوران سقراط گذشت مردم از فلسفه طبیعی به فلسفه مدنی متمایل شدند».<sup>۷</sup> آنگاه به این نکته می‌پردازد که «چرا از دوران سقراط و سپس افلاطون و سپس ارسطاطالیس و سپس پسر خاله او ثاوفرسطس و سپس اودیمس و اخلاف او فلسفه مدنی را مقدم داشته‌اند؟»<sup>۸</sup> و «چگونه مجلس تعلیم از آتن به اسکندریه مصر انتقال یافت».<sup>۹</sup> مسعودی می‌گوید تفصیل این امور را در کتاب فنون المعارف و ماجری فی الدهور السوالف آورده است.<sup>۱۰</sup> بعد از ارسطو نیز مکاتب انحطاطی همچون شکاکان، اپیکورین‌ها، کلیون و حتی رواقیون سیر گرایش علم و فلسفه سیاسی را با ناپایداری مواجه ساخته و به انحطاط کشانیدند. فرهیختگان و مسئولان روم نیز به سبب دل مشغولی‌های عملی سیاسی و عدم فرصت و علقه به تعمق سیاسی حداکثر به گرایش حقوقی سیاسی دامن داده (حتی سیسرون) و دامنه گرایش علمی و فلسفی سیاسی را بسیار محدود و چه بسا مسدود کردند. مسیحیان نیز ضمن توجه به ابعاد معنوی انسان و سیاست، لکن چیز چندانی بر گستره دانش و فلسفه سیاسی نیفزودند. مسلمانان با الهام از اسلام و فهم اعتقادات اسلامی و ترغیب به تدبیر و تعقل در آن از یک سو و با تشویق مستمر به سیر و نظر در تاریخ و جهان یا آفاق علاوه بر مطالعه انفس، و عبرت آموزی از یافته‌ها و تجارب آنان ولو در چین از سوی دیگر، به تعمق سیاسی می‌پرداختند. در این میان به خصوص ایرانیان با بهره‌گیری از پشتوانه عقلانی و مدنی خویش و پیش‌گویی، پیش‌بینی و تشویق پیامبر ﷺ مبنی بر دست‌یابی آنان به علم حتی اگر در کرات آسمانی باشد و با بهره‌گیری هر چه بهینه‌تر از یافته‌های پیشین خویش و سایر پیشینیان از جمله یونان و به خصوص سه شخصیت بارز پیش گفته، به صورت داده، بر مبانی اسلامی و بر بنیاد عقلانی به بازسازی گرایش علمی و فلسفی سیاسی اقدام کردند. در این فرایند می‌توان ادعا نمود که ایرانیان با فراهمی و فرآوری آموزه‌ای از آموزه‌های عقلی فلسفی سیاسی، دینی اسلامی و به ویژه شیعی و یافته‌های عملی و علمی سیاسی به ویژه موارث ایرانی - یونانی، برای نخستین بار موفق به

تأسیس علم فلسفه سیاسی به عنوان نظامی بنیادین، جامع و فراگیر یعنی هم شامل و هم مانع و سازمند و منسجم شدند؛ نظریه و نظام علمی و فلسفی سیاسی که علی‌رغم غفلت از آن و انزوا و حاشیه‌نشینی چندین قرنه، بازآوری، روزآمدی و کاربری آن، برترین و فراگیرترین چالش کارآمدی سیاسی به معنای دقیق کلمه هم در ایران اسلامی، هم در جهان اسلامی و بلکه در جهان معاصر و فرا روی می‌باشد، به ویژه با عنایت به بحران دانش سیاسی مدرنیستی و بحران نهیلیستی فرامدرنیستی غالب و آسیب‌زایی آن از یک سو و آسیب‌پذیری جهان اسلام و ایران از دیگر سو. علم و فلسفه سیاسی و نظریه و نظام علمی و فلسفی سیاسی که یقیناً جامع گذشتگان و شامل آیندگان می‌باشد. نظریه و نظامی که در عین پیشینه و پسینه داشتن، نه پیش و نه پس از آن تا کنون، بدین حد آورده و ارایه نشده است. بنابراین نخست ایران و آنگاه یونان، دو کانون زاینده و افزاینده حکمت سیاسی و مدنی اعم از علم و به ویژه فلسفه سیاسی و مدنی محسوب می‌شوند. گرایش علمی و فلسفی سیاسی ایران و ایرانی با دستیابی به منابع اصیل اسلامی و بر مبنای دینی و با فراهمی یافته‌های علمی و فلسفی سیاسی پیشین و با فرآوری یا پردازش عمیق و دقیق آنها، موفق به تأسیس نظام نظریه مدنی یا سیاسی و به ویژه نظام نظریه فلسفی سیاسی گردید. در غرب جدید با کم عنایتی و بی‌مهری شدیدی که به فلسفه و فلسفه سیاسی صورت گرفت، نظریات سیاسی از برخی مسایل و حوزه‌های حقوقی و فلسفی حقوقی فراتر نرفت و بعدها در محدوده دانش حسی و حداکثر تجربی شاخ و برگ داده شد. دانش سیاسی فاقد بنیان‌های بینشی فراگیر و درست و بدون بنیادهای عقلی و فلسفی استوار.<sup>۱۱</sup>

### ب) پدیداری گرایش علمی و فلسفی سیاسی در ایران و به دست ایرانیان

پیشینه مدنی و فکری، علمی و فلسفی سیاسی ایرانی، از ارکان اصلی و پشتوانه بنیادین گرایش علمی و فلسفی سیاسی و سیر آن در تاریخ و جهان اسلام و ایران محسوب می‌گردد. گرایش علمی و فلسفی سیاسی در ایران، ایرانیان و تاریخ ایران، مبین جنبه ایرانی بودن گرایش علمی فلسفی سیاسی در اسلام و ایران است.

#### ۱. اعتدال و عقلانیت ایران و ایرانی بودن مدنی و فلسفی سیاسی

عقل مداری و دین مداری ارکان مدنیت ایرانی از اساس و از آغاز تا کنون بوده است. عقلانیت، مدنیت و دیانت مهم‌ترین شاخصه ایران، ایرانی، ایرانیان و ایرانی بودن در تمامی سطوح، زمینه‌ها و ادوار است. عقلانیتی که از سویی مبدأ پیدایی و پیروی ریاضیات، منطق و فلسفه (و حتی در ادب

و عرفان) شده و از سوی دیگر به عنوان منشأ بینش، دانش و روش علمی در تمامی عرصه‌های نظری و عملی همانند ریاضیات، هیئت، صنعت، معماری و از جمله در سیاست و فلسفه سیاسی بازتاب می‌یابد. پیشتازی و پیشاهنگی و نیز پایداری و پویایی علمی و عملی عمومی، سیاسی و مدنی ایران و ایرانی نمود استواری عقلانیت ایرانی بوده که از فراز قرون و اعصار از پیش از تاریخ و پگاه آن تا کنون و علی‌رغم فراز و فرودهای فراوان همچنان خودنمایی می‌کند. فرازهایی که سبب آنها را بایستی در کارآیی‌ها و کارآمدی‌های سیاسی باز جست و فرودهایی که چه بسا ناشی از برخی ناکارآیی‌ها و ناکارآمدی‌های ساختاری و سیاسی دولتی و دولت‌های حاکم و به ویژه ناشی از استبداد سیاسی بوده، تا ناشی از زیر ساخت عقلانی آنها باشد. مبدأ عقلانیت و شاخصه‌های پیشتازی، پویایی و پایایی مدنی (و دینی) ایرانیت، در تمامی زمینه‌ها و در تمامی دوران‌ها خودنمایی می‌کند. مورد و موضوعی که این زمان بیش از هر زمان دیگر و پیش از هر ضرورت دیگر نیاز به بازآوری و بازتاب دارد.

۱) **پشتتازی و تأسیس حکمت مدنی:** فارابی موسس «فلسفه سیاسی» در تاریخ و جهان اسلام و ایران در کتاب *تحصیل السعاده* با اشاره به علم حکمت اعم از نظری و عملی و به ویژه با توجه به فلسفه سیاسی و علمی سیاسی یا مدنی، معتقد و مدعی است: «هذا العلم هو أقدم العلوم؛<sup>۱۲</sup> این علمی دیرین است». آن گاه تأکید می‌کند:

هذا العلم علی ما یقال أنه کان فی القديم فی الکلدانیین و هو اهل العراق و ثم صار إلى اهل مصر و ثم انتقل إلى اليونانیین و لم یزال إلى أن انتقل إلى السریانیین ثم إلى العرب؛<sup>۱۳</sup> دانش و حکمت (مدنی)، قدیمی‌ترین علوم است. این دانش بدین ترتیب، در دوران نخستین و قدیم در کلدان و میان کلدانی‌ها که سرزمین و اهل عراق بوده پی‌ریزی و پدیدار گردید. آنگاه به مصر سیر کرده و تحول یافت. سپس به یونان انتقال یافته و به دست یونانیان رسید و مدتی آن جا بوده تا به سریانی‌ها و رومی‌ها انتقال یافت و در نهایت به دست مسلمانان افتاد.

ابوریحان بیرونی مدعی می‌شود حکمت پس از یونان، به جای سریانیین، «ثم انتقل إلى سوزانیین»<sup>۱۴</sup> به سوزیانا یا خوزستان امروز و مرکزیت سیاسی و علمی ایران در آن عصر انتقال یافت. احتمالاً مراد مرکز علمی جندی شاپور بوده و حتی اشاره به مهاجرت و نیز فرار دانشمندان رومی به ایران دارد. ضمن این که رومی‌ها بر خلاف یونانی‌ها و ایرانی‌ها، بیش و پیش از حکمت و فلسفه سیاسی، دغدغه عملی و سیاسی داشتند و همچون سیسرون به حقوق و سخنوری علاقه نشان می‌دادند.<sup>۱۴</sup> درست بدین سبب به تعبیر هانری کرین در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی،<sup>۱۵</sup> «گویا احساس

عمیق معلم ثانی (ابو نصر فارابی) از این فکر ناشی شده بود که حکمت در آغاز نزد کلدانیان در بین النهرین پدید آمد و از آن جا به مصر انتقال یافت، آن گاه به یونان رفت و در آنجا در موقع مناسب و در مدتی محدود مدون گردید، و اینک بر عهده اوست که کوشش کند تا آن را به کانون اصلی بازگرداند. بر این اساس فارابی تأکید می‌کند: «و كانت العبارة عن جميع ما يحتوى عليه ذلك العلم باللسان اليوناني ثم صارت باللسان السرياني ثم باللسان العربي وكان الذين عندهم هذا العلم<sup>۱۶</sup>؛ بدین گونه تمامی موارد و یافته‌های علمی و حکمت از جمله علم و فلسفه سیاسی، به زبان یونانی، سپس به زبان سریانی و سرانجام عربی ترجمه، تولید و تدوین گردید، زیرا که همگرایی عقلانیت و معنویت یا فلسفه و دین هم در سنت سیاسی و فلسفی سیاسی ایرانی ریشه‌دار بوده و هم در دین اسلام به صورت کاملی تبیین شده بود. بنابراین به تعبیر کربن، «این یک نظر سطحی نبوده است که آن فیلسوف بین افلاطون و ارسطو (در مورد توافق «تئولوژی») و بین فلسفه و مذهب نبوی، در جست و جوی یافتن «هماهنگی» بوده و بین آنها توافقی ادراک می‌کرده است»<sup>۱۷</sup>؛ چنان که «پل کراوس معتقد است فارابی نظریه ضد عرفانی داشته و سبک نگارش و محتوی فصوص (الحکم)، با باقی آثار او مطابقتی ندارد و نظریه او مبنی بر نبوت منحصرأ «سیاسی» بوده است.<sup>۱۸</sup> بلکه باید اذعان کرد که حتی کتاب فصوص حکم فارابی، که دوره کامل فلسفه بوده نیز سیاسی است، یعنی با رویکرد سیاسی و راهبردی نگریسته و در کمال و جازت و نظم نگاشته شده است. از سوی دیگر، هم کلدانی‌ها حداقل در دوره تأسیس فلسفه، تحت تأثیر یا تحت شعاع عقلانیت و حکمت‌گرایی ایران و ایرانیان بوده‌اند. هم بدین ترتیب ایرانیان، مؤسس حکمت و فلسفه و از جمله فلسفه سیاسی تلقی شده‌اند؛ چنان که در پیشسازی و مدنی و سیاسی ایران و ایرانیان شکی نیست. واقعیتی که هر چه دامنه پیشینه ملت‌ها و مناطق گسترده‌تر، عمیق‌تر و دقیق‌تر می‌گردد بیشتر رخ می‌نماید؛ کما این که در دیباچه کتاب تاریخ حکمای شهر زوری، ادعا می‌شود: «دیوگنس و فیثاغورث از هرمس به عنوان مؤسس فلسفه نام برده‌اند»<sup>۱۹</sup>. همین «هرمس، بابلی کلدانی، استاد فیثاغورث که پس از طوفان بوده و ریاضی و پزشکی از اوست»<sup>۲۰</sup>. شخصیت مؤسسی که «او را رهبر شهر فیلسوفان خاوری یا شهر فیلسوفان فارسی یا شهر کلدانیان خوانده‌اند»<sup>۲۱</sup>. همچنان که «شهر کلدانیین، شهر حکمای فلاسفه است از اهل مشرق، و ایشان فلاسفه فرس بوده‌اند»<sup>۲۲</sup>، زیرا به تأیید و تأکید شهر زوری، «پوشیده نیست ذوی العقول و کسانی که پیروی کتب حکما و احوال ایشان نموده باشند که اهل فارس در دریافت این امور شریف و حکمت صحیح لطیف از سایر آنام و طوایف خاص و عام ممتاز و مستثنی‌اند»<sup>۲۳</sup>. «سبب زاینده‌گی و رواج حکمت و از جمله فلسفه سیاسی در میان ایرانیان نیز خود سیاسی بوده است»، چه در میان ایشان بوده‌اند پادشاهان فاضل مثل کیومرث و طهمورث وافریدون و اردشیر بابک و کیخسرو و غیر

اینها از پادشاهانی که دانا بودند و به حقیقت و حکمت و مثل جاماسب و فرشوش و بوذر جمهر و غیر اینها از بزرگان حکمای عزیز».<sup>۲۴</sup> هر چند «فضای الهی و گردش آسمانی گاهی اقتضای آن کند که حکمت و پادشاهیت منتقل می‌شود... از طایفه‌ای به طایفه‌ای...»<sup>۲۵</sup> و تحولات تمدنی و فراز و فرود آنها و سیر و انتقال مراکز مدنی از حیث سیاسی و علمی، خود قوانین و مقتضیات خاص خویش را داراست. مورد و موضوعی که در جای خویش مورد توجه اندیشمندان ایرانی و اسلامی قرار گرفته است. فلسفه تاریخ ابن خلدون که به تعبیر وی جملگی پیشتازان آن مورخان ایرانی با تاریخ‌نگری و تاریخ‌گرایی خاص آنها به جای تاریخ‌نگاری رایج بوده، بدین منظور به کار گرفته و بلکه به دست آنان تأسیس گردیده است. در نظریه شهر زوری، این که «سیاست و تدبیر ایشان و عاقبت ایشان... و تدبیر امور ملکی» ایران و ایرانیان<sup>۲۶</sup> دچار تغییر شده باشد، مربوط به پیشتازی، عقلانیت و حکمت‌گرایی ایرانیان نبوده و نیست، بلکه ناشی از علل و عوامل دیگر از جمله استبداد و ماندن اینهاست، حتی «قفطی» تأکید می‌کند که ایرانیان معتقدند «منطق و حکمتی که ارسطاطالیس تألیف نمود و تصنیف کرد اصل آن از کتبی که از خزاین فارسیان، وقتی که اسکندر به دارا دست یافت، به دست آمده بود، و به امداد کتب ایشان بر این تألیف قدرت پیدا کرد».<sup>۲۷</sup> کما این که در مورد فلسفه نیز «گزارش‌گران بغدادی... اندیشه اینان بود که در سده نهم به دانشمندان سده‌های میانین باختر رسیده بود و فلسفه یونانی دوباره به همان سرزمینی رسیده است که از آن جا پدیدار گشته بود».<sup>۲۸</sup>

۲) **موقعیت تبادل مدنی ایرانی:** گیرشمن، خاورشناس شهیر، بر موقعیت شاهراهی، چهارراهی و بلکه پایانه‌ای و شبکه باراندازی، مواصلاتی و مبادلاتی و حتی رسالت جهانی ایران و ایرانیت تأکید می‌کند. گیرشمن در کتاب ایران از آغاز تا اسلام<sup>۲۹</sup> تصریح می‌نماید:

ایران چنان که دیده‌ایم، شاه راهی بود برای: الف) نهضت ملل؛ ب) انتقال افکار از عهد ماقبل تاریخی به بعد، و در مدتی بیش از هزار سال. و این وضع را به منزله واسطه و میانجی شرق و غرب حفظ کرد.<sup>۳۰</sup>

ایران در این شرایط خطیر «در عوض آنچه او دریافت می‌داشت، هرگز از تأدیه باز نایستاد».<sup>۳۱</sup> بدین ترتیب که «عمل او عبارت بود از: اول، دریافت داشتن، دوم، توسعه بخشیدن و سوم، سپس انتقال دادن».<sup>۳۲</sup> وی همچنین با اشاره به سنت چندین هزار ساله ایران و ایرانیان و ورود داده‌های فرهنگی و سیاسی خارجی تصریح می‌کند: «در هر حال، ایران آنها را هضم کرد و در عین حال به توسعه و انبساط تمدن خاص خود در خارج ادامه داد»، زیرا همواره «چنان که در عهدی که ایران از دیگران اقتباس می‌کرده، همچنان به دیگران عاریت می‌داده است».<sup>۳۳</sup> ایران از حیث پیشینه مدنی با ایلام قدیم و حتی اوان اقدام می‌رسد و به نظر نگارنده، چه بسا از واژه ایلیا یا الله ریشه گرفته باشد تا از



قوم و واژه آریا. کما این که برخی آن را سرزمین والا و مقدس دانسته و سرزمین خدایان می‌خواندند. وجود معبد عظیم آناهیتا تحت عنوان زیگورات در چغازنبیل در شمال خوزستان و جنوب غربی ایران به عنوان مرکز دینی ایلام در چندین هزار سال پیش نیز مبین این موقعیت است. معبد مرکزی که به احتمال بسیار زیاد مولد و خاستگاه حضرت ابراهیم خلیل علیه السلام، پدر انبیای الهی و بنیان‌گذار دین مدنی و امامی یا سیاسی ابراهیمی است. جاحظ بصری نیز در کتاب المحاسن و الاضداد می‌نویسد: «ایران ساسانی بیش از هر چیز دیگر به ساختمان توجه داشت و این امر از سنگ نوشته‌هایی که از آن دوره باقی مانده پیداست، اما به کتاب توجه نداشت»<sup>۳۴</sup> که مبین عدم تناسب و تعادل میان توسعه اقتصادی و تعالی فرهنگی است. به تأکید وی، «برعکس در دوره اسلامی که ۱. هم به ساختمان توجه شده است و ۲. هم به کتاب»<sup>۳۵</sup> یعنی در ایران اسلامی، توسعه اقتصادی، توأمان با تعالی فرهنگی و چه بسا متعادل با آن پیش می‌رفت. فرابردی که می‌توان از آن تعبیر به توسعه متوازن کرد؛ فرایندی که متناسب با ایرانیت و مدنیت پایدار ایرانیان است.

۳) خردپژوهی ایرانیان: ابوالحسن عامری در کتاب الاعلام بمنقب الاسلام می‌گوید: «مردم ایران شهر که میانه آبادانی‌هاست، در دشواری‌ها در برابر خرد سر فرود می‌آوردند»<sup>۳۶</sup> به تأکید وی، اولاً، «آنان در روزگاران خسروان، آیین‌های پسندیده‌ای داشتند و آدابی از آنها به یادگار داریم»<sup>۳۷</sup> ثانیاً، «آنان در آبادانی کشور هم بسیار کوشا بوده‌اند»<sup>۳۸</sup> که مبین خردورزی، آیین‌مداری و توسعه‌گرایی ایرانیان است. او در عین حال تصریح می‌کند: «ولی الف) فشار دینی مغان و ب) سخت‌گیری فرمانروایان آنان را از خردپژوهی و فلسفه دور می‌داشت»<sup>۳۹</sup> بدین سبب ایرانیان ناگزیر بودند در برابر خدایگانگان؛ الف) به روش دهگانی زندگی کنند و ب) زیر بار ستم‌چیرگان باشند»<sup>۴۰</sup> بنابراین خردپژوهی و فلسفه‌گرایی شاخصه اصلی ایرانیت بوده و استبداد دینی و سیاسی، دو آسیب عمده ایران، مانع اصلی خردورزی و گرایش فلسفی ایرانیان بوده است. عامری در این راستا مدعی می‌شود: «تا روزگار کمک کرد (و با ظهور دین‌رهای بخش اسلام) آنها توانستند: ۱. از گزند برهند و ۲. آزادانه بیندیشند»<sup>۴۱</sup> یعنی با آزاد سازی نهضت‌رهای بخش اسلام، ظرفیت سرشار ایران و ایرانی ایرانیان بروز کرده و طی مدتی کوتاه ده‌ها و صدها تن از برجستگان علمی در تمام زمینه‌ها به جریان و جهان دانش و تمدن بشری تقدیم نمود؛ ابن مقفع‌ها، فارابی‌ها، ابن سیناها، بیرونی‌ها، مسکویه‌ها، زکریای‌ها، رازی، خواجه نصیرها، قطب‌الدین‌ها تا ملا صدراها و نیز خیام‌ها، حافظ‌ها، سعدی‌ها، سنایی‌ها، عطارها و مولوی‌ها و حتی غزالی‌ها و فخر رازی‌ها و ...

۴) حقیقت‌نگری فلسفی ایرانیان: هردوت، مورخ مشهور یونانی و پدر (فن و علم) تاریخ، در جای جای کتاب تاریخ خویش، ایرانیان را محقق، حقیقت‌جو و صائب دانسته و آنان را از هر حیث

پیشگامان خود می‌خواند. وی که از ابتدا مطرح می‌نماید «فصل اول (فراز نخست)، این است شرح تحقیقات هرودت...»<sup>۴۲</sup>، بلافاصله در قسمت دوم می‌گوید: «بنابر قول ایرانیان که در تاریخ تبحر دارند»<sup>۴۴</sup>. هرودت همچنین حقیقت‌گرایی ایرانیان را حتی در تاریخ سبب تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری علمی ایرانیان می‌داند. وی با طرح این مسأله که «شرح تاریخ من، وادارم می‌کند تحقیق کنم که... با چه وسایلی ایرانی‌ها سروران عمده آسیا شدند؟»<sup>۴۵</sup> تأکید می‌کند: «در این باب من از آن دسته نویسندگان ایرانی پیروی خواهم کرد که نظرشان تجلیل فتوحات کورش نیست، بلکه حقیقت مطلق را بیان کرده‌اند»<sup>۴۶</sup>؛ حقیقت مطلق که در عین حال مبین حقیقت‌جویی، حقیقت‌گرایی و حقیقت‌یابی ایرانیان از جمله در زمینه فکری یا فلسفه سیاسی است.

(۵) **موقعیت علمی و فلسفی ایرانی:** خردپژوهی و حقیقت‌جویی ایرانیان به ویژه به صورت متعادل و متعالی زمینه ساز گرایش فلسفی ایرانیان به فلسفه بود. بدین مناسبت شهرستانی در مدل و نحل تصریح می‌کند: «فیلسوفان اسلامی همان فیلسوفان ایرانند و از خردمندان ایرانی پیش از اسلام گفتاری فلسفی نیاورده‌اند، چه دانش و خرد آنان همه‌اش از دین و پیامبری بوده، خواه از آیین کهن خود آنها یا مردم دیگر»<sup>۴۷</sup> که مبین مبانی دینی و اسلامی گرایش قوی فلسفی در ایران نیز است. بر این اساس عمدتاً فلاسفه اسلام، همان فلاسفه ایران بوده و برعکس، فلاسفه ایران همان فلاسفه اسلام هستند. ایرانیان پیش از اسلام، اگر چه اهل خرد و حکمت بوده‌اند، لیکن خواه یافته‌های خود آنان و خواه داده‌های دیگران، در هر حال منشأ دینی داشته است.

(۶) **عقلانیت سیاسی ایرانیان:** خواجه نصیر الدین طوسی، احیاگر فلسفه سیاسی در ایران و اسلام در کتاب اخلاق ناصری، در مورد ایرانیان مدعی می‌شود که «عجم به عقل و سیاست و نظافت و زیرکی ممتاز باشند، اما به احتیال و حرص موسوم»<sup>۴۸</sup>.

احتیال و حرص موسوم ایرانی‌ها چه بسا ناشی از استبداد زدگی بوده باشد؛ یعنی ناشی از خودکامگی و خودسری حکام و نامنی و بی‌ثباتی از جمله اقتصادی برخاسته از استبداد و تنازعات و تشتت‌های مستمر یا دوره‌ای و بی‌در پی کشور بود. وضعیتی که سبب انحراف هوش ایرانی و ایرانیان از یک سو و سیاست‌گریزی و سیاست‌پرهیزی و گاه پول و ثروت‌گرایی از دیگر سو بوده که به ویژه باعث جمع‌آوری و ذخیره‌زیادی اموال می‌گشته است.

(۷) **ایران بعد از اسلام، ایران اسلامی و اسلام ایرانی:** شاخصه‌های مدنی ایرانی که سبب ساز و شاخصه‌های گرایش علمی و فلسفی سیاسی ایرانیان محسوب می‌شود، پس از ظهور و رواج اسلام در ایران یعنی در دوره اسلامی نیز نه تنها همچنان پایدار ماند، بلکه به سبب وحدت و شکستن صولت و شدت استبداد شاهنشاهی‌های پیشین، بر اساس مبانی دین مدنی، عقلانی و متعادل

اسلامی، رواج و رونق بسیار بیشتری گرفت، تا جایی که نه تنها در زمینه گرایش فلسفی سیاسی منجر به تأسیس فلسفه سیاسی به دست فارابی در قرن چهارم هجری گردید، بلکه در غالب زمینه‌های فکری و علمی به اوج شکوفایی رسید؛ برای نمونه عبدالرحمن بن خلدون با اشاره به موقعیت برجسته ایران اسلامی در جهان اسلام و مشرق زمین می‌گوید: «مردم مشرق عموماً در هنر آموزش دانش و بلکه در دیگر هنرها (و صنایع) راسخ‌تر و محق‌ترند»<sup>۴۹</sup>. به تأکید وی، «به حدی که بسیاری از جهانگردان مغرب که در طلب دانش به مشرق می‌روند گمان می‌کنند به طور کلی عقول مردم مشرق از عقول اهالی مغرب کامل‌تر است»<sup>۵۰</sup>. بدین ترتیب آنان، «می‌پندارند شرقیان به فطرت نخستین زیرک‌تر و هوشمندترند»<sup>۵۱</sup>، تا جایی که این جهانگردان که از زمره فرهیختگان غرب محسوب می‌گردند، می‌پندارند که «نفوس ناطقه ایشان طبیعتاً از نفوس ناطقه مردم مغرب کامل‌تر است»<sup>۵۲</sup> و حتی «معتقدند تفاوت میان ما و ایشان در اختلاف حقیقت و ماهیت انسانیت است (و این نظریه را پیروی می‌کنند و بدان شیفته می‌باشند»<sup>۵۳</sup>. سبب این پندار نیز آن است که «میزان هوشمندی ایشان را در دانش‌ها و هنرها می‌بینند»<sup>۵۴</sup>.

از سوی دیگر، ابن خلدون طی فصل جداگانه‌ای با عنوان «بیشتر دانشوران اسلام از ایرانیانند»<sup>۵۵</sup> تأکید می‌کند: «از شگفتی‌هایی که واقعیت دارد این است که بیشتر دانشوران ملت اسلام، خواه در علوم شرعی و چه در دانش‌های عقلی، به جز در موارد نادری غیر عرب‌اند»<sup>۵۶</sup> یعنی غالباً ایرانی هستند.

وی مدعی می‌شود که «اگر کسانی از آنان هم یافته شوند که از حیث نژاد عرب‌اند از لحاظ زبان و مهد تربیت و مشایخ و استادان عجمی هستند، با این که ملت (دین) و صاحب شریعت عربی است»<sup>۵۷</sup>. او پیشینه مدنی ایران را زمینه ساز این وضعیت قلمداد می‌کند. بدین مناسبت تصریح می‌نماید: «سبب آن این است که در آغاز ظهور این مذهب (اسلام) به مقتضای احوال سادگی و بادیه‌نشینی در میان ملت اسلام، دانش و صنعتی وجود نداشت»<sup>۵۸</sup> این در حالی است که «در آن روزگار در تمدن و کیفیات آن مانند صنایع و پیشه‌ها از ایرانیان تبعیت می‌کردند»<sup>۵۹</sup> اما همچنان که از شاخصه‌های ایرانیت است، «ایرانیان به علت تمدن راسخی که از آغاز تشکیل دولت فارس داشته‌اند بر این امور استوارتر و تواناتر بودند»<sup>۶۰</sup>. باز برای نمونه می‌آورد: «چنان که صاحب صنعت نحو سیبویه و پس از او فارسی و زجاج بود و همه آنان از لحاظ نژاد ایرانی به شمار می‌رفتند، لیکن تربیت آنان در محیط زبان عربی بود»<sup>۶۱</sup>؛ بدین ترتیب که آنان زبان را در مهد تربیت با آمیزش با عرب آموختند و آن را (به سبب عقل و عقلانیت و منطق‌گرایی) به صورت قوانین و فنی در آوردند که آیندگان از آن بهره‌مند شوند»<sup>۶۲</sup> زیرا به تعبیر فارابی در بخش زبان و منطق کتاب احصاء علوم، زبان،

عقل برون بوده و دستور زبان، بسان منطق است. به اعتقاد وی، «همچنین بیشتر داندگان حدیث که آنها را برای اهل اسلام حفظ کرده بودند ایرانی بودند یا از لحاظ زبان و مهد تربیت ایرانی به شمار می‌رفتند»؛<sup>۶۳</sup> کما این که «همه عالمان اصول فقه چنان که می‌دانی»<sup>۶۴</sup> و روشن است؛ یعنی پژوهندگان و صاحب‌نظران مبادی عقلی اجتهاد که بسان منطق استنباط علمی متون و کلام وحی است باز ایرانیان می‌باشند؛ همچنان که «کلید علمای علم کلام»<sup>۶۵</sup> یعنی در منطق و فلسفه آرا و عقاید یا به تعبیر خواجه نصیر، تجرید اعتقاد یا عقاید هم ایرانی‌ها صاحب نظر و صائب هستند. «همچنین بیشتر مفسران ایرانی بودند».<sup>۶۶</sup> یعنی تعمق و تعقل در قرآن و فهم معانی درونی آن. تا جایی که تأکید می‌کند: «به جز ایرانیان کسی به الف (حفظ و ب) تدوین علم قیام نکرد».<sup>۶۷</sup> وی نتیجه می‌گیرد:

از این رو مصداق گفتار پیامبر ﷺ پدید آمد که فرمود: «اگر دانش بر گردن (اعناق و اکناف)

آسمان آویزد قومی از مردم فارس بدان نایل می‌آیند و آن را به دست می‌آورند».<sup>۶۸</sup>

بدین ترتیب «عالمان علوم شرعی یا اکثر ایشان ایرانی بودند».<sup>۶۹</sup> همان گونه که در عین حال «علوم عقلی نیز... به ایرانیان اختصاص یافت».<sup>۷۰</sup> «و به جز ایرانیان عربی‌دان کسی آنها را نمی‌دانست مانند همه صنایع».<sup>۷۱</sup> کما این که ابن خلدون در موضعی دیگر مدعی می‌گردد: «ایرانیان بر شیوه‌ای بودند که به علوم عقلی اهمیتی عظیم می‌دادند و دایره آن علوم در کشور ایشان توسعه یافته بود»<sup>۷۲</sup>، «زیرا دولت‌های ایشان در منتهای پهناوری و عظمت بود»<sup>۷۳</sup>. حتی ابن خلدون نیز به نقل انتقال علوم از ایران به یونان در باور عمومی پرداخته و تصریح می‌کند:

هم گویند که «این علوم پس از آن که اسکندر دارا را کشت و بر کشور کیانیان غلبه یافت، از

ایرانیان به یونانیان رسیده است، چه اسکندر بر کتب و علوم بی‌شمار و بی‌حد و حصری از

ایشان دست یافت».<sup>۷۴</sup>

تولید و انتقال علوم از ایران به یونان و تبادل یافته‌های علمی و فرهنگی میان این دو حوزه، که گاه حتی در خلال جنگ‌های طولانی مدت ایران و یونان انجام می‌پذیرفت مسجل است. لکن واریسی دقیق منابع و مآخذ ایرانی دانش یونانی از جمله گرایش فلسفی سیاسی و مدنی آنان، نیازمند به بازکاوی‌های نوین دارد. مدارک، شواهد و دلایل و حتی قراین زیادی در این زمینه وجود دارد که برخی از آنان پیش از این آمد.

جملگی این موارد مبین شاخصه‌های عقلانیت مدنیت ایرانی و زایایی، پایایی و پویایی آن و گرایش فلسفی سیاسی ایرانیان در همواره تاریخ خویش تا کنون است.

## ۲. اسلام و اسلامیت مدنی و علمی و فلسفی سیاسی

اسلام، مکتب دینی و دینی مدنی یا سیاسی است. دینی سیاسی که هم دارای نظریه سیاسی و مدنی و هم نظریه نظام سیاسی و دولت بوده و هم پیامبر اسلام ﷺ اقدام به تأسیس نظام سیاسی و تشکیل دولت نموده و موفق به انجام نمونه اعلای آن نیز شده است، خواه این نظریه و نظام سیاسی و همچنین دولت و سیاست آن، ذاتی دین بوده و یا ایجاد آن لازمه وجود و اقامه اسلام باشد. نظام و دولتی که پس از آن حضرت، تمامی مسلمانان بدون کمترین شکی و به اتفاق اصل ضرورت مداوم نظام سیاسی و دولت نبوی را پذیرفته و بر جانیشینی آن به منازعه برخاستند. به تعبیر عبدالکریم شهرستانی، محور اختلاف نظر جریان‌ها و گروه‌های اسلامی از نخست مسأله امامت و رهبری سیاسی امت، دولت و نظام سیاسی و سرانجام کشور اسلامی بود. آنچه مسلم است، اجمالاً اصل ضرورت وجود و ایجاد نظام، دولت و سیاست عقل بوده و هر انسانی با فطرت متعارف خدادادی خویش ضرورت آنها را در زندگی و روابط اجتماعی انسان، انسان‌ها و انسانی و حتی در زندگی فردی و شخصی درک، تأیید و تأکید می‌کند. ضرورتی عقلی که اسلام نیز به عنوان یکی از منابع اصلی نظریه و نظام سیاسی خویش، آن را پذیرفته و بر آن تأکید می‌کند. عمومیت پدیده سیاست، نظام سیاسی و دولت علی‌رغم تعدد و تنوع اشکال و ساختارهای کوچک و بزرگ، کارآمد یا ناکارآمد، نارسا یا رسا و ناسازوار یا سازمند، در تمامی ادوار تاریخ و مناطق و اقوام مختلف شاهدهی بر این ضرورت سیاسی و درک آن است. وحی و دین نوعاً به مصداق «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» به تبیین مبانی و حدود کشفیات و یافته‌های سیاسی عقل و عقلی به ویژه مبانی و حدود نظام سیاسی، دولت و سیاست می‌پردازد. کما این که انسان‌ها با کمک تجربه و به تعبیر قرآنی با عبرت آموزی، قادر و بلکه لازم است چگونگی سازکارها و راهبردهای عینی، عملی و اجرایی سیاسی را بر مبانی دینی و بنیاد عقلانی ترسیم و تنظیم ساخته و محقق سازد. اسلام سیاسی این چنین رویکردی داشته و سیاست اسلامی این گونه رهیافتی را ارایه می‌هد.

(۱) سیر تکاملی نظریه و نظام مدنی اسلام: در نظریه سیاسی قرآنی، اسلام دین مدنی واحد الهی بوده که از آدم عَلَيْهِ السَّلَام شروع شده و مرحله به مرحله به کمال نهایی رسیده است؛ کمال مدنی هم از حیث گستره اجتماع مدنی که پی در پی فراتر رفته و هم از جهت تکامل مدنی و نهادهای سیاسی که فراگیرتر شده‌اند و حتی هم از حیث تعادل و تعالی مدنی و سیاسی که به تدریج از حیث نظری و در حد نمونه اعلای نظام مدنی نبوی در جهت عملی بدان نایل آمده‌اند. بر اساس این قرائت، گستره دین و مدنیت حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام، خانواده خویش بوده که کوچک‌ترین جماعت مدنی است؛ حال این که گستره مدنی حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام، قوم خویش بوده که جماعت مدنی ناقص محسوب می‌شود، گستره

مدنی سایر انبیا کم و بیش عشیره، قبیله و یا شهر، منطقه و حداکثر نژاد بوده که باز جماعت مدنی ناقص محسوب می‌گردند، حتی گستره دینی و مدنی حضرت موسی و حضرت عیسی علیه السلام به عنوان آخرین پیامبران صاحبان مکتب قوم و نژاد بنی اسرائیل و عبریان محسوب می‌شدند و در نهایت، گستره مدنی اسلام از همان ابتدا و از اساس، جهانی و للناس، للبشر و للانسان و للعالمین تعیین و اعلام شده است. از حیث نهادهای مدنی نیز به گونه‌ای بدین شکل بوده است. پیامبران قبلی، هر چند مدنی و سیاسی بوده، ولی تأسیس نظام مدنی و ایجاد نهاد دولت و به ویژه جهاد برای حفاظت از نظام، دولت و امت - آن گونه که در نظریه و نظام مدنی اسلام تعیین شده است - نداشته‌اند. نظامات و نهادهایی که مشخصاً در نظریه و نظام مدنی اسلام اعلام و ایجاد گردیده‌اند، عمده رسالت آنها غالباً در حد ابلاغ پیام الهی، موعظه اخلاقی و فرهنگی و داوری قضایی بوده است. اضافه بر آن، بسیاری از انبیای الهی برای اصلاح افراط یا تفریط یا کاهش عقب‌ماندگی امت‌های پیشین و در زمان خویش اقدام می‌نمودند؛ حال این که اسلام برای توسعه، تعادل و تعالی همه جانبه اقتصادی، فرهنگی و سیاسی اجتماعی جهانی آمده و رایج شده است. بر این اساس، اسلام محمدی از هر حیث کامل است. دینی که دارای تمامی نهادهای لازم یک نظام و زندگی مدنی کامل است، با نهادهای کامل سیاسی و مدنی همانند نظام سیاسی، دولت، سیاست و جهاد. در این نگاه، مکاتب و ادیان اصیل ابراهیمی، هر چند در موقعیت خویش کامل بوده، لکن در گستره و برد و فرایند جهانی و اجتماعی مدنی کامل، پیش‌رس و نارسا هستند. کما این که از این نگاه، هم ادیان تحریف و منحرف شده و هم ادیان غیر الهی و غیر ابراهیمی هم خود نارسا و ناسازوار هستند و هم سبب نارسایی و ناسازواری مدنی و سیاسی می‌گردند؛ بنابراین که ادیان بزرگ اسلامی و ابراهیمی پیش از دین محمدی صلی الله علیه و آله، یعنی یهودیت و مسیحیت، در حد و در زمان خویش کامل بوده و لکن نسبت به دین نهایی اسلام از حیث دینی مدنی و مدنی دینی، نارسا محسوب می‌شوند. چه بسا تحریف‌ها و انحرافات ناشی از آنها و حب و بغض‌ها، جهل و پندارها و خوف و رجاها و فرقه‌سازی‌ها و فرقه‌بازی‌ها علاوه بر سیاست بازی‌ها، سبب ایجاد ناسازواری در این ادیان نیز شده باشد؛ برای نمونه، در ادامه، نظریه دو تن از متفکران سیاسی درباره چگونگی اسلام یادآوری می‌شود که ضمن آن، به نقادی تا حد نفی مسیحیت بسان آخرین دین پیش از اسلام، و حتی فراگیرترین دین در جهان معاصر از حیث پیروان و مناطق نفوذ و سیاسی‌ترین دین حداقل هم در عمل و تاریخ و هم در ادعای بسیاری از طرفداران پرداخته‌اند. اجمالاً می‌توان اذعان کرد دین مسیح، صرف نظر از برخی و گاه بسیاری تحریف‌ها و انحرافات سیاسی که اوج آن را می‌توان یا در سیاست‌زدگی و استبدادهای کلیسایی یا درباری و یا برعکس در سیاست‌ستیزی، دولت‌گریزی و حتی اجتماع‌پرهیزی تحت عنوان رهبانیت، تارک

دنیایی و دیرنشینیی و صومعه‌گرایی جست و جو کرد، اساساً دینی مدنی بوده است، لکن به تناسب عصر و دوران نیمه‌نهایی خویش. به تعبیر دیگر، دین مسیح و حتی دین یهود، دین مدنی نارسا، غیر کامل و غیر نهایی هستند، نه این که دین مدنی نبوده و یا برعکس دین مدنی و سیاسی کامل باشند. بدین ترتیب در پاسخ به نظریه سنت‌گرایان که معتقد به وحدت‌گوهری ادیان، گوناگونی صدف و پوسته آنها و مدعی نظریه «وحدت متعالی ادیان» هستند، می‌باید گفت هر چند ادیان به ویژه الهی و ابراهیمی دارای وحدت جوهری بوده، لکن در یک سطح نبوده، بلکه در یک راستا قرار دارند. همچنین بایسته و شایسته است نظریه «دین واحد متعالی» را مدنظر قرار داد.

۲) کمال ساختاری نظریه و نظام مدنی و سیاسی اسلام: نظریه و نظام مدنی اسلام هم از حیث گستره و فراگیری، کامل و جهانی بوده و هم از حیث برد و بخش‌های راهبردی اعم از اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی. همین‌طور از حیث تعادل و توسعه مدنی و سیاسی، تا سر حد نهایی متعادلی و متعادلی است. مدنیت، عقلانیت، مشروعیت و کارآمدی، از شاخصه‌های برجسته نظریه و نظام مدنی اسلام محسوب شده‌اند. هر یک از این حیثیات و شاخصه‌ها نیاز به تدبیر و تعمق داشته و گرایش علمی و فلسفی سیاسی را ایجاب و ایجاد می‌کنند.

با این رویکرد، برای نمونه به طرح نظریه دو تن از شخصیت‌های فرهیخته غربی و جهانی در مورد ظرفیت سیاسی اسلام می‌پردازیم. ولتر و روسو از جمله شخصیت‌های شهیری هستند که در یک رهیافت مقایسه‌ای به بررسی جهات مدنی و سیاسی اسلام پرداخته و اهم شاخصه‌های سیاسی و مدنی فوق را مورد تأکید قرار داده‌اند. در این میان به ویژه روسو ضمن نظریات خویش، از سویی ضمن تأیید و حتی تأکید بر ضرورت دین، به نقد و حتی نفی مسیحیت سیاسی پرداخته و از سوی دیگر، به تأیید و تأکید بر بعد سیاسی اسلام و کمال و کارآمدی آن می‌پردازد.

الف) ولتر، دانشمند و ادیب سرشناس فرانسوی (قرن ۱۴م): وی که بین سنت توماس اکویناس (قرن ۱۳م) و ماکیاولی به عرصه آمده، در مورد اسلام معتقد است: «دینی که محمد ﷺ آورد (یعنی اسلام) بی‌گمان از مسیحیت برتر بود»،<sup>۷۵</sup> چرا که اساساً، بر خلاف شرک آلودگی، سه‌گانه انگاری و تعارض درونی مسیحیت - که از نگاه اسلامی عارضی می‌باشند - «ایمان به خدای یگانه (توحید و وحدت‌بخش و تحرک آفرین)، تنها اصل بزرگ آیین محمد ﷺ بود». <sup>۷۶</sup> وی بر این اساس، مدعی می‌شود: دین محمد ﷺ دینی است: ۱. معقول و ۲. جدی و ۳. پاک و ۴. دوستدار بشریت». <sup>۷۷</sup> در تعبیر وی، «اینها همه نشانه‌های حقیقت اسلام است». <sup>۷۸</sup>

ب) دین مدنی اسلام در نظریه سیاسی روسو: ژان ژاک روسو فرانسوی (قرن ۱۸م)، صاحب نظریه و اثر مشهور قرارداد اجتماعی و از خداوندان اندیشه سیاسی غرب و نظریه مردم‌سالاری اعم از

جمهوریت و دموکراسی به شمار می‌رود. وی در فصل هشتم کتاب قرارداد اجتماعی که بسان مانیفست مردم سالاری است، یعنی در فصلی که در حقیقت بخش نهایی بحث و نظریه اوست، تحت عنوان «مذهب مدنی»<sup>۷۹</sup> به کارآمدی سیاسی دین و در نهایت به کارآمدی نظریه و نظام سیاسی اسلام می‌پردازد.

**نظریه و نظام مدنی اسلامی:** روسو برای نشان دادن مدنیت و کارآمدی سیاسی دین اسلام، ابتدا به نقد نظریات در رابطه دین و سیاست و ضرورت اجتناب‌ناپذیر دین در سیاست پرداخته و دین را اساس مدنیت، دولت و سیاست می‌خواند. آن‌گاه مذاهب غیر مدنی و مذاهب مدنی نارسا یا ناسازوار و تعارض خیز را به نقد می‌کشاند. وی بر این اساس تا حد نفی مدنیت مسیحیت اصیل و حتی منفی دانستن مدنی مسیحیت سیاسی کلیسایی پیش می‌رود. در این راستا هم مدنیت دیانت اسلام و هم کارآمدی و عقلانیت نظریه سیاسی و نظام سیاسی اسلام را تبیین کرده و به عنوان تنها دین مدنی کامل و تنها مدنیت دینی مردم مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد. روسو بر خلاف غیر مدنی، یا مدنی ناقص و نیز استبدادی دانستن سایر ادیان بدون استثنا، برعکس اسلام را (تنها) دین مدنی و سیاسی، دین کارآمد و دین مردم سالار می‌داند. بدین ترتیب، وی مدنیت، کارآمدی و مردم سالاری دینی اسلام را مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد. روسو در این زمینه مدعی می‌شود بر عکس سایر نظریات ادیان، «حضرت محمد ﷺ نظریات: اول، صحیح داشت و دوم، سازمان سیاسی خود را به خوبی تنظیم نمود»،<sup>۸۰</sup> که مبین درستی، منطق، معقولیت یا عقلانیت هم نظریه و هم نظام یا سازمان سیاسی اسلام در نظریه سیاسی روسو است؛ همچنین «تا زمانی که حکومت او در میان خلفای وی باقی بود؛ سوم، حکومت: الف) دینی و ب) دنیوی (یعنی الف - شرعی و ب - عرفی) یکی بود و چهارم، مملکت هم به خوبی اداره می‌شد»،<sup>۸۱</sup> که مبین سازگاری و توأمانی معنویت و معنا، شرع و عرف و دین و مردم، مشروعیت و مقبولیت یعنی حاکمیت احکام الهی و حکومت حکام مردمی است. همچنین مبین اثربخشی، کارکرد خوب و کارآمدی بهینه نظام سیاسی اسلام بر اساس نظریه سیاسی اسلامی است. اینها جملگی مبین وحدت، وحدانیت و توحید همه جانبه سیاسی نظریه و نظام سیاسی اسلامی در نظریه سیاسی روسو می‌باشد.

بنابراین هم مدنیت و مدنی بودن دین اسلام، هم کارآمدی سیاسی و هم مردم سالاری دینی به ویژه ولایت و امامت شیعی، هر یک با اهم شاخصه‌ها و نیز درک، تبیین و تحقق عینی یکایک اصول نظریه و نظام مدنی اسلام نیازمند تعمق، تعقل و فلسفه و حکمت سیاسی بوده است. چنین نظریه سیاسی و نظریه نظام سیاسی و مدنی، این چنین گرایش علمی و فلسفی سیاسی را ایجاد کرده و ایجاد ساخته و می‌سازد. نقش برانگیزاننده اندیشه و علم سیاسی اسلامی و ایرانی را در غرب جدید



به ویژه در باروری اندیشه سیاسی اکویناس (قرن ۱۳م) بایستی مدنظر گرفت که به ویژه از طریق اندلس و در قالب اندیشه سیاسی ابن رشد به دست وی رسید. ۸۲ این اندیشه که از فارابی و ابن سینا به ابن رشد رسیده بود، در صورت تداوم در غرب می‌توانست زاینده علم و دانش سیاسی انسانی گردد. ۸۳ لکن بنا به سبب انحطاط و ضعف زیرساخت علمی نظری و عملی و نیز عینی آن عصر اروپا، ماکیاولی مجبور شد به کلی با سنت دینی و فلسفی پیشین غرب قطع ارتباط کند و دانش سیاسی طبیعی را پی‌ریزی نماید. در این میان، دست‌آوردهای اکویناس نیز که می‌توانست تبیین‌کننده و تضمین‌گر توسعه، تعادل و تعالی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی غرب باشد نیز از صحنه رانده شد و به فراموشی سپرده شد، تا این زمان که سنت گرایانی همچون اینتایر ۸۴ و شووان ۸۵ در اروپا و آمریکا به کشف مجدد اکویناس و سیاست متعادل و متعالی وی پرداخته و بر بازگشت و بازسازی آن تأکید می‌کنند.

بدین ترتیب هم در سیاست انسانی سقراطی تا ارسطویی و هم در سیاست انسانی غرب جدید در حد اکویناس، و نیز آثار آن در متفکران بعدی همانند روسو ودانته و هم اینک در نظریه (سیاسی) «وحدت متعالی ادیان» سنت گرایان، و در واقع حقیقت گرایان و اصالت گرایان که داعیه حکمت جاودانه (الهی و سیاسی) را دارند، نقش اندیشه و دانش ایرانی و ایرانیان و بعد ایرانیان مسلمان به خوبی نمایان بوده و هست. امید که در نوخیزی فراروی اندیشه، علم و دانش سیاسی انسان جدید اسلامی و ایرانی، بار دیگر شاهد شکل‌گیری و اثرگذاری مستدام این رویکرد و رهیافت در گستره ایران اسلامی و فرا ایران باشیم.

### برآمد

با عنایت به آسیب‌زایی تا سر حد بحران علم سیاسی مدرنیستی و نهیلیسم معرفتی و روش شناختی سیاسی فرامدرنیستی و انتقال مستقیم و آسیب‌پذیری فضای علمی و فکری سیاسی ایران اسلامی از یک سو، و زمینه‌های نوزایی اندیشگی و علمی سیاسی اسلامی و ایرانی از دیگر سو، ضرورت برون رفت از بن‌بست حاشیه‌نشینی و انزوای تولید اندیشه و به ویژه نازایی علم سیاسی با ترسیم نظریه نظام علمی سیاسی انسانی یا الهی و اسلامی لازم بوده و میسر است؛ رویکرد علم سیاسی که در مقایسه با علم سیاسی طبیعی، مادی و ماتریالیستی و تک‌ساختی مدرنیستی و دانش صرفاً عرفی، سکولار و دنیوی و نیز اومانستی و لائیسیم یا غیر معنوی می‌توان آن را «علم سیاسی متعادل و متعالی» دانست؛ علمی سیاسی‌ای که به بررسی و تبیین علمی نظری و عملی توأمان ابعاد مادی و معنوی پرداخته یعنی توسعه اقتصادی، با تعادل اجتماعی و سیاسی و در جهت تعالی فرهنگی مورد بررسی بنیادین، جامع، سازمند و جهت‌مند خویش قرار می‌دهد. بدین ترتیب حتی می‌توان این

رویکرد علمی سیاسی را علم کارآمدی سیاسی کامل، پایدار و همه جانبه (کشور) نیز تلقی نمود. علم سیاسی انسانی متشکل از دانش تجربی سیاسی مبتنی بر فلسفه سیاسی یا مرکب از فلسفه سیاسی و دانش سیاسی مبتنی بر آن بوده و فلسفه سیاسی نیز اعم از فلسفه سیاسی عقلی و وحیی است. بدین ترتیب علم سیاسی انسانی، الهی و اسلامی و ایرانی، در عین کثرت علمی و روشی، دارای وحدت مبدأ و بینش، وحدت غایت و هدف یا کاربست و وحدت نظام یا نظام واحدی است. نظامی علمی سیاسی که بر بنیاد عقلانیت و ضروریات و بدیهیات عقلی و استدلالی که عموم بشری و عموم تاریخی بوده، بر بنیان مبانی و حدود اسلامی که فرازمانی هستند و با کمک اصول و دست‌آوردهای علمی و عملی تجربی بشری تا کنون می‌تواند به انجام و بهره‌برداری بهینه و همچنان از تجارب علمی و عملی روشمند پرداخته، بدون آن که به تعارضات و تشتت‌های بحران‌زا و نهیلیستی رایج دانش مدرنیستی و فرامدرنیستی گرفتار آید. با توجه به این که تمامی جریان‌ها و اصطلاح‌روایت‌ها یا رویکردهای دانش سیاسی مدرنیستی و همگی گفتمان‌های علمی سیاسی فرامدرنیستی، چه بسا غلط و اشتباه نرفته باشند، بلکه دچار جزئی‌نگری و در نتیجه نقص و نارسایی روایی و گفتمانی گشته و یا دچار از جادرفتگی شده و یک موضوع را در معرض دیگر و به صورت نابجا به کار برده و یا یک موضوع جزئی را به کل عرصه علمی سیاسی تعمیم می‌دهند و بلکه چه بسا خواستار تسری جهانی آن هستند. این در حالی است که به سبب همان جزئی‌نگری یا ظاهرگرایی علمی و به علت تک‌انگاری و یک‌سویه‌گرایی افراطی یا تفریطی - همانند آنچه هم اینک میان طبیعت‌انگاری و نمودگرایی معنا ستیزانه پوزیتیویستی و متقابلاً طبیعت‌انکاری و بود و معناگرایی و نیز طبیعت ستیزانه هرمنوتیکی نمود و جریان دارد - سبب بسیاری نارسایی‌ها و حتی ناسازواری‌ها یا تناقضات علمی و روشی سیاسی گشته و می‌گردند. آسیب و بحرانی که به جای بازگشت و حل اشکال نارسایی و ناسازواری علمی سیاسی، حداقل همان گونه که امثال لئو اشتراوس مدعی‌اند یا سنت‌گرایان دغدغه آن را دارند، به نهیلیسم پست مدرنیستی روی می‌آورند. بنابراین در رویکرد علم سیاسی انسانی، متعادل و متعالی، تمامی دست‌آوردهای علمی، روشی و معرفت‌شناختی و حتی فلسفی سیاسی مدرنیستی و فرامدرنیستی، اولاً، قابلیت نقادی داشته و ثانیاً، قابل بهره‌برداری در جایگاه مناسب خویش هستند. شاید این معنای آیه و حکم شریفه الهی باشد که «فبشّر عباده الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه»<sup>۸۶</sup> یعنی بشارت باد بر بندگان که اقوال و سخنان را گوش داده و یافته‌های علمی را همگی فراهم آورده و با فراوری نقادانه آنها و پردازش علمی و روشمند این یافته‌ها به عنوان داده اولیه، بر اساس مبانی عقلی و دینی استوار، به فرابری و کاربری احسن یعنی بهینه، شایسته و بایسته و به جای آنها می‌پردازند. رویکرد علمی سیاسی انسانی، به عنوان نظامی متکثر از مراتب،

---

مبانی و روش‌های علمی و عملی عقلی و استدلالی فلسفی سیاسی، وحیی و سنتی تفسیری  
و اجتهادی اصولی و تجربی و عرفی عینی و عملی، مدعی این چنین همگرایی و هماهنگی متعادل  
و متعالی علمی سیاسی راهگشایی می‌باشد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. دیوید هوی، حلقه انتقادی (تهران: روشنگران، چاپ دوم، ۱۳۷۸)؛ هربرت مارکوزه، انسان تک‌ساختی، رابرت هولاب، یورگن هابرماس؛ نقد در حوزه عمومی.
۲. لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجایی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳).
۳. هوی، حلقه انتقادی.
۴. هیوبرت دریفوس، میشل فوکو؛ فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶).
۵. ویلیام تی. بلوم، نظریه نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین (تهران: ۱۳۷۳) ج ۲، فصل یازدهم؛ کتابچه هراکلیتوس (مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران).
۶. مسعودی، مروج الذهب، ص ۱۰۸.
۷. همان، به نقل از: ارسطو، کتاب حیوان.
۸. همان، ص ۱۱۱.
۹. همان، ص ۱۱۲.
۱۰. همان، ص ۱۰۶.
۱۱. برای نمونه ر. ک: لئو اشتراوس، پیشین، رضادآوری، فلسفه در بحران؛ چالمرز، چستی علم، ترجمه سعید زیباکلام؛ لیتل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش.
۱۲. ابونصر محمد فارابی، تحصیل السعادة، ص ۳۸.
۱۳. همان، کما این که ساموئیل، ک. ادی، مؤلف آیین شهریاری در شرق نیز برای نمونه در این مورد تأکید می‌کند: «چه بسیار متفکران یونانی چون دموکریتوس که از سرچشمه‌های شرقی سیراب شده بودند آکادمی افلاطون مجذوب دوگانگی کیش زرتشتی و اندیشه‌هایی بود که مغان ایونیا واسطه انتقال آنها بودند. آیین شهریاری، ص ۷.
۱۴. ر. ک: خطابه‌های سبسون.
۱۵. هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۱۵.
۱۶. همان.

۱۷. همان.
۱۸. همان، ص ۲۱۶.
۱۹. شهرزوری، تاریخ حکماء، به همت محمدتقی دانش پژوه، ص ۸۳.
۲۰. همان.
۲۱. همان.
۲۲. همان، ص ۳۸.
۲۳. همان، ص ۳۰.
۲۴. همان، ص ۳۰-۳۱.
۲۵. همان، ص ۳۱.
۲۶. همان.
۲۷. همان، ص ۳۰.
۲۸. همان، دیباچه دانش پژوه، ص ۳۶.
۲۹. همان، ص ۳۸.
۳۰. همان.
۳۱. همان.
۳۲. همان.
۳۳. همان.
۳۴. جاحظ بصری، المحاسن والاضداد، ص ۴.
۳۵. همان.
۳۶. همان، ص ۲-۲۶۱ متن و ص ۱۶۴ و ۷۴ گفتار مونثگمری وات.
۳۷. همان.
۳۸. همان.
۳۹. همان.
۴۰. همان.
۴۱. شهرزوری، پیشین، دیباچه دانش پژوه، ص ۲۸.
۴۲. تاریخ هرودت، ص ۴.
۴۳. همان، ص ۷.
۴۴. همان، فصل ۶، ص ۷۶.

۴۵. همان، ص ۷۶.
۴۶. همان.
۴۷. عبدالکریم شهرستانی، ملل و نحل، ص ۱۵۶ (چاپ سنگی)، نقل از: شهرزوری، پیشین، دیباچه دانش پژوه، ص ۲۸.
۴۸. خواجه محمد نصیر طوسی، اخلاق ناصری، ص ۲۴۴.
۴۹. عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، ص ۸۷۹.
۵۰. همان.
۵۱. همان.
۵۲. همان.
۵۳. همان.
۵۴. همان.
۵۵. عبدالرحمن بن خلدون، پیشین، کتاب نخست، باب ششم، فصل ۳۶، ص ۱۱۴۸.
۵۶. همان.
۵۷. همان.
۵۸. همان.
۵۹. همان.
۶۰. همان.
۶۱. همان.
۶۲. همان.
۶۳. همان.
۶۴. همان.
۶۵. همان.
۶۶. همان.
۶۷. همان.
۶۸. همان، ص ۱۱۵۱.
۶۹. همان.
۷۰. همان.
۷۱. همان.
۷۲. عبدالرحمن بن خلدون، پیشین، ج ۲، ص ۱۰۰۲.

۷۳. همان.
۷۴. همان.
۷۵. آثار ولتر به نقل از: محمد رضا حکیمی، دانش مسلمین، ص ۱۰۵-۱۰۶.
۷۶. همان.
۷۷. همان.
۷۸. ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمه منوچهر کیا (تهران: گنجینه، چاپ دوم، ۱۳۵۲).
۷۹. همان، ص ۱۷۱.
۸۰. همان.
۸۱. همان.
۸۲. ویلیام مونتگمری وات، اسپانیای اسلامی، ص ۱۶۷، جرج سارتن، تاریخ علوم، به نقل از: حمید عنایت، بنیادهای فلسفه سیاست در غرب، ص ۱۲۵.
۸۳. گائتنا موسکا، تاریخ عقاید و مکتب‌های سیاسی، ص ۹۸.
۸۴. اینتایر، اندیشه اخلاقی و سیاسی، ترجمه مصطفی ملکیان (تهران: مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران).
۸۵. سنت گرایان (تهران: مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران).
۸۶. زمر (۳۹) آیه ۱۸.