

اندیشه سیاسی اسلام یا اندیشه سیاسی اهل سنت؟ معرفی و نقد کتاب اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه**

عباس خلجی*

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه جامع امام حسین (ع)

(تاریخ دریافت: ۸۷/۹ - تاریخ تصویب: ۸۷/۹/۲۴)

چکیده:

این مقاله ابتدا به معرفی ساختاری و محتوایی کتاب اندیشه سیاسی در اسلام سده‌های میانه می‌پردازد. محتوای آن دو بخش اصلی دارد که در مجموع ده فصل را در برمی‌گیرند. سپس در بخش اصلی مقاله، نکات انتقادی مهم مطرح و پیشنهادهای اصلاحی و سازنده برای بهبود آنها ارائه می‌شود. سرفصل مهم‌ترین انتقادهای آن به قرار زیر است: فقدان روش‌شناسی روشن و چارچوب نظری آشکار، رویکرد تحلیلی پوزیتیویستی، تاکید بر اندیشه سیاسی اهل سنت و غفلت از اندیشه سیاسی شیعه، تاکید بر وامداری اسلام نسبت به یهودیت و مسیحیت، ضرورت بازنگری در معادل سازی واژگان تخصصی و تهیه فهرست منابع یا کتابشناسی، و لزوم پاسخگویی به برخی شبهات علمی در پاورقی‌های توضیحی. با وجود این، کتاب حاضر به عنوان اثری کلاسیک در حوزه اندیشه سیاسی در اسلام به عنوان یک متن دانشگاهی در کنار دیگر آثار قابل بهره‌گیری است.

واژگان کلیدی:

اندیشه سیاسی اسلام، میراث افلاطونی، شریعت، شریعت‌نامه، اندرزنامه

Email: abbas.khalaji@gmail.com

* فاکس: ۸۸۰۴۶۸۹۰

برای اطلاع از دیگر مقالات منتشر شده این نویسنده در این مجله، به صفحه پایانی همین مقاله نگاه کنید.

** اروین آیزاک یاکوب روزنتال، ۱۳۸۷، اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه (طرحی مقدماتی)، برگردان علی اردستانی، تهران: نشر قومس، ۳۰۹ صفحه. این کتاب برگردان فارسی متن انگلیسی زیر است:

Erwin Isak Jakob Rosenthal, 1962, Political thought in medieval Islam: an introductory, Outline, london, Cambridge university press.

۱. مقدمه

یکی از ثمرات فرهنگی انقلاب اسلامی، آغاز رهیافت نوین در برگردان آثار کلاسیک در حوزه اندیشه سیاسی اسلام به زبان فارسی است. در این میان، نیازمندی‌های حوزه تدریس و پژوهش دانشگاهی رویکردی ویژه به ترجمه آثار کلاسیک غربی درباره اندیشه سیاسی اسلام و فلسفه، دیدگاه و اندیشه سیاسی اندیشمندان مسلمان گشود. یکی از آثار گران سنگ که اینک به فارسی ترجمه شده، کتاب ارزشمند **اندیشه سیاسی در اسلام در سده‌های میانه** است که نیم قرن پیش در لندن به چاپ رسید و پس از تجدیدنظر در برخی از عبارات و تصحیح برخی از اصطلاحات در سال ۱۹۶۲، سه بار دیگر به زیور طبع آراسته شد. ترجمه و چاپ و نشر فارسی آن باعث نگارش این مقاله انتقادی گردید و امید آن می‌رود که گامی در مسیر توسعه و ترویج اندیشه سیاسی اسلام و تعاطی آرا و برخورد اندیشه‌ها تلقی شود. مقاله حاضر در سه بخش نقد روشی، نقد شکلی و نقد محتوایی ارائه می‌گردد.

این کتاب، در مراسم اهدای جایزه کتاب فصل تابستان ۱۳۸۷ به همراه ۳۱ اثر دیگر قابل تقدیر شناخته شد. در واقع، در این دوره علاوه بر انتخاب ۱۱ کتاب اصلی، ۳۲ اثر نیز شایسته تقدیر شناخته شدند که یکی از آنها کتاب اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانی بود.

۲. معرفی مطالب کتاب

۲.۱. معرفی ساختاری

این کتاب با تأکید بر اندیشه‌های برخی از متفکران سیاسی مسلمان چون غزالی، فارابی و ابن‌رشد به بررسی سنت‌های عمده اندیشه سیاسی اسلامی از سده هشتم تا پایان سده پانزدهم هجری پرداخته و علاوه بر ترسیم خطوط کلی فلسفه سیاسی اسلام، تصویری از تفکر عمومی و گسترش نهادهای اصلی فلسفه سیاسی اسلام ارائه داده است. کتاب در دو بخش جداگانه «قانون اساسی [شریعت] و تاریخ اسلامی» و «میراث افلاطونی» در ده فصل تنظیم شده و در بخشی از معرفی آن آمده است: «حضرت محمد، دین و دولتی جهانی پایه‌ریزی کرده و همان‌طور که اسلام به فراسوی مراکز آغازین خود گام می‌نهد، متفکران سیاسی مسلمان نیز مجبور به کاربست قانون وحی الهی پیامبر با شرایط جدید بودند». از عناوین فصول دهگانه کتاب می‌توان به قانون، خداوند و انسان، دیدگاه اخلاق باوری سودمندگرا، انحراف فردگرایانه، کاربست و ادغام، سنتز، فلسفه سیاسی در اسلام، دیدگاه امیران، ادیبان و وزیران، حکومت قانون الهی و ایستار سده‌های میانی اشاره کرد.

به طور کلی، کتاب حاوی برخی بخش‌های مقدماتی چون شناسنامه، تقدیم‌نامه، فهرست مطالب، یادداشت نویسنده (یادداشت چاپ نخست و یادداشت کوتاه چاپ دوم)، یادداشت

مترجم، علائم اختصاری (به زبان انگلیسی)، و مقدمه (نویسنده) است که همه آنها در ۱۸ صفحه سامان یافته‌اند. اما بخش محتوایی کتاب در دو بخش اساسی سامان یافته که بخش نخست چهار فصل را در بر می‌گیرد. بخش دوم شش فصل دیگر کتاب را در خود جای داده است. بخش ضمیمه با نام دیدگاه‌های برخی از اندیشمندان ترک در باره سیاست پایان بخش مطالب کتاب است. یادداشت‌ها و نمایه‌ها نیز در انتهای اثر جای گرفته‌اند.

۲.۲. معرفی محتوایی

مقدمه دریچه ورود به جهان ذهنی نویسنده تلقی می‌شود. جایی که الهیات اسلام را وام‌دار یهودیت و مسیحیت معرفی کرده و می‌گوید: «سازگاری اسلام با تمام این بیگانگان به هیچ وجه سیمای ممتاز و برجسته آن نیست» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۱). زیرا «اسلام شیوه‌ای از حیات دینی است که عناصر مختلف آن به واسطه اعتقاد مشترک به خداوند و پیامبرش در مجموع از چشم‌اندازی واحد برخوردارند» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۲). اندیشه سیاسی اسلام مثال کلاسیک قدرت اسلام برای گسترش نظام و نظریه خاص خود و ارتباط آن با نظام‌ها، نظریه‌ها و عقاید بیرونی را نشان می‌دهد. بنابراین، «اندیشه سیاسی در وهله اول بر حول خلافت می‌چرخد و در واقع نظریه خلافت، خاستگاه و غایت آن را تشکیل می‌دهد» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۲). بر این اساس، نظریه خلافت نقطه عزیمت کتاب قرار گرفته و «... تنها به نظریه سیاسی که به هنگام عمل خلافت شباهت کمی با تصویر آرمانی شریعت‌نامه نویسان داشت، توجه دارد» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۵).

این اثر نظریه سیاسی ابن‌خلدون و فلسفه سیاسی برخی از فیلسوفان مسلمان را بررسی می‌کند. زیرا نخست فلسفه سیاسی آنان مبین تقابل فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو با نظریه خلافت در مبداء و خاستگاه آن است. دوم، اگرچه فلسفه سیاسی آنان، همانند اندیشمندان یونانی، بخش سازنده فلسفه عمومی‌شان را تشکیل می‌دهد، اما هم زمان به گونه‌ای گسترده با شناسایی اقتدار و مرجعیت شریعت گره خورده است. سوم، آنان به رغم اختلاف نظرهای بنیادی می‌کوشند تا بر پایه فصل مشترک جایگاه محوری فقه در دولت سنتزی واقعی میان عقاید اسلامی و افلاطونی به وجود بیاورند. تلاشی که در مقام فیلسوف و شاگرد فلسفه عملی افلاطونی و فلسفه نظری ارسطو انجام می‌گرفت. چهارم، دیدگاه متافیزیکی این فیلسوفان فاقد استقلال کامل و مشروط به شریعت اسلام می‌باشد. بدین‌سان، نقطه عزیمت کتاب در بررسی فلسفه سیاسی فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد - به غیر از ابن‌باجه - اسلام و نه ارسطو است. زیرا آنان ابتدا فیلسوفی اسلامی و سپس هوادار فلسفه افلاطون و ارسطو هستند. دو جهان مستقل در ذهن آنان با یکدیگر تلاقی می‌یافت و می‌کوشیدند تا وحی را در شکل قانون نبوی با عقل در شکل نوموسی دولت - شهر یونانی، هماهنگ سازند. در اینجا اولویت و قدرت برتر از آن

قانون وحی اسلام ارزیابی می‌شود و آنان در وهله نخست متأله و فقیه و سپس پیرو افلاطون، ارسطو و شارحان دوره هلنیستی آنها تلقی می‌گردند. به گونه‌ای که در استقلال آنان به عنوان فیلسوف در حوزه متافیزیک نیز تردید حاصل می‌شود. به هر حال، «فلاسفه، به جز ابن‌باجه، به شدت تحت تاثیر شریعت و افلاطون و ارسطو هستند» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۲). تفکر مبتنی بر میراث افلاطونی آنان، در پرتو ماهیت آثار سیاسی‌شان که همگی مبتنی بر جمهور و قوانین افلاطون می‌باشد، قابل توجیه است. این امر به منزله انکار اهمیت اخلاق نیکوماخوسی ارسطو نیست که حضوری قوی و آشکار در فارابی و ابن‌رشد دارد.

بخش نخست: قانون اساسی اسلام

فصل اول جست‌وجوی سعادت است که با الگوگیری از اندیشه ارسطو، ایستار اصلی سده‌های میانه تلقی می‌شود. در نظریه ارسطو سیاست به مثابه خیر و سعادت بشری ویژگی مشترک سده‌های میانه را تشکیل می‌دهد و این سعادت در پیوند با خداوند تصور می‌شود. «نقطه اوج این سعادت در عشق به خدا بود». اما «حکومت سیاسی برای کسب کمال اخلاقی ضروری است» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۱۱-۱۲). مساله محوری، مساله ایمان و عقل یا وحی و عقل بود. در عصر میانه وحی و عقل متعارض نبوده و سعادت انسان را به شیوه‌ای متفاوت دنبال می‌کردند. فیلسوفان دینی بر برتری وحی به عنوان حقیقت مطلق تاکید می‌ورزیدند و عقل انسانی در مقامی پایین‌تر از حکمت الهی قرار داشت و بشر نیازمند هدایت خداوند بود. شاگردان افلاطون و ارسطو براین باور بودند که «تنها قانونگذار نبوی از صلاحیت لازم برای اشاعه‌ی قانون جوئی‌ی کمال سعادت انسان در دنیا و آخرت برخوردار است. نوموس یونانی محصول عقل انسانی و فاقد چنین هدف الهی بود» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۱۷). بدین سان، «قانون نبوی قانون اساسی ایده‌آل بود» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۱۸) و بالاترین خیر را برای مومنان تضمین می‌کرد.

فصل دوم خلافت: نظریه و کارکرد است. عامل اصلی همبستگی فراقبیله‌ای قانون دینی اسلام بود و تمام وجوه حیات انسانی را در بر می‌گرفت. قرآن، سنت و حدیث منابع آن را تشکیل می‌دهند که در تفاسیر چهار مکتب فقهی حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی گردآوری شده‌اند که با استفاده از آنها می‌توان به نظریه و عمل خلافت و قانون اساسی [شریعت] اسلام پی برد. «قانون اساسی تمایزی میان قدرت و اقتدار قایل نیست. شریعت تنها یک اقتدار برتر، یعنی اقتدار امام را به رسمیت می‌شناسد» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۱۸). زیرا اسلام تنها قانون شریعت را به رسمیت می‌شناخت که بر حیات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی و سیاسی سیطره داشت. کل زندگی توسط قانون فراگیر الهی تنظیم می‌شد و زندگی انسان تحت اراده دین قرار داشت تا خود را برای جهان آخرت آماده سازند. در این شرایط، دولت باید حافظ اسلام ناب بوده و از

مومنان حمایت و در برابر کفار مقاومت نماید. بنابراین، خلافت تکالیف را به عنوان نهادی در قانون شرع آشکارا به فقه محدود و طبق‌بندی می‌کند. مفهوم امت به مثابه عامل وحدت‌بخش عمل می‌کرد. قانون اساسی پیامبر الگوی قانون اساسی امپراتور اسلامی بود که دو عنصر مهم جهاد و ذمه را با وجود دگرگونی و بسط هر دو مفهوم در بر می‌گرفت. هسته اصلی امت را «مومنین» تشکیل می‌دادند. «خلیفه مدافع دین، موزع عدالت، پیشوای عبادت و جنگ می‌باشد.» بنابراین، «اسلام یک تئوکراسی مطلق می‌باشد» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۲۳-۲۴). چهار جانشین پیامبر به معنای دقیق کلمه خلیفه بودند. اما معاویه ملوک یا سلطنت مطلقه را پدیدار ساخت. با وجود این، «معنای واقعی خلافت، حکومت خدا محور منطبق بر شریعت می‌باشد» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۲۴). ولی تفسیر فقهای سنی مکاتب چهارگانه اهل سنت از شریعت اسلامی مبتنی بر سازش میان هنجار ایده‌آل و واقعیت سیاسی بود که دو هدف را پیگیری می‌کرد: «اثبات و هواداری از غایت الهی دولت اسلامی و حمایت از خلفای عباسی در مبارزه علیه چالش‌ها و تعدیات گروه‌های سنی و فرقه‌گرا [...] شیعیان] به اقتدار آنها» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۲۴). بنابراین، نظریه حکومت تحت فشار مدعیان قدرت به تدریج تحول یافت

۱. ابوالحسن ماوردی

کتاب **احکام السطانیه ماوردی** نقطه عزیمت روزنتال قرار می‌گیرد. اثری که به منظور بیان اقتدار خلفای عباسی در برابر امرای آل‌بویه نوشته شد و به عنوان مبنای نظری مرزگذاری حوزه‌های اقتدار میان خلیفه، به مثابه مسئول امور دینی و امیر به عنوان اداره کننده واقعی دولت، بر اساس پیمانی توافقی تلقی می‌شود. زیرا «وظیفه‌ی فقهای سنی نه تدوین و تفسیر آموزه‌ی خلافت بلکه انطباق وضعیت تاریخی - سیاسی موجود با شریعت از طریق تفسیر قرآن، سنت و حدیث در پرتو واقعیت سیاسی و به منظور حفظ وحدت امت اسلامی بود» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۲۶). امری که توضیح شرایط خلیفه و کارکردهایش را ضروری می‌ساخت.

ضرورت امامت انکارناپذیر است که با پیمان امام و جماعت تاسیس می‌یابد. امام دارای هفت شرط است. عدالت، علم، استقلال و اجتهاد، سلامت جسمی و روحی، شجاعت و عزم کافی و قریشی بودن از شرایط وی هستند. با تاکید بر اصل بیعت مصلحت سیاسی در سایه فریب مذهبی زاده شد: «حفظ وحدت اسلامی در پرتو اقتدار خلیفه که صبغه دینی او به تناسب کاهش اقتدار و قدرت عملیش افزایش می‌یافت» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۲۸). با وجود این، «نظریه خلافت به وضوح از امت اسلام اولیه [حضرت] محمد در مدینه الگوبرداری شده است».

۲. ابوحامد غزالی

شکافی که نظریه کلاسیک خلافت مبتنی بر شرع ایده‌آل را از واقعیت سیاسی خلافت عباسی جدا می‌سازد، به طوری جالب در بیانات فیلسوف و عارف شافعی ابوحامد غزالی تبلور یافته است. به نوشته روزنتال، «در جدیت وی در جست‌وجوی خداوند و وفاداری قلبی او به خداوند تردیدی نمی‌توان داشت» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۳۴). وی در **اعتقاد فی الاجتهاد** به اندازه ماوردی کلاسیک و ارتدوکس است. «با وجود این، کتاب المستظهری به شدت با واقع‌گرایی سیاسی و مصلحت‌اندیشی درهم آمیخته است» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۳۴). او «به منظور حفظ نهاد خلافت به عنوان نماد وحدت امت اسلامی در مقابل قدرت سلطان سلجوقی سر تعظیم فرود می‌آورد» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۳۴). و کلمه سلطان را جایگزین امام می‌کند و فقدان ویژگی خلیفه را - مطابق شرایط سیاسی عمومی و مورد المستظهر - توجیه می‌نماید.

۳. بدرالدین ابن‌جماعه

ابن‌جماعه شافعی دیدگاه‌های غزالی را گسترش می‌دهد. به نظر وی، «خداوند حامی ملوک و پادشاهی است که از چهار شرط عبادت، صدقه دادن، امر به معروف و نهی از منکر، برخوردار باشند» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۳۹). دفاع از دین، دفع تجاوز، پرداخت غرامت مظلومین و استقرار حق، رعایت مصلحت، امنیت و جلوگیری از فساد از تکالیف امام است. «چهل سال ظلم سلطان بهتر از رهایی رعایا برای یک ساعت است» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۴۰). و اقتدار بر هرج و مرج افضل است شرایط را به نفع اقتدار مستقر قانونی می‌ساخت. ابن‌جماعه آشکارا به رهبر نظامی نیرومندی نظر داشت که با مقام امامت اقتدار عالی را غصب می‌کند. چون بر اساس حکم قرآن اطاعت از ولی امر وظیفه دینی می‌باشد و «اطاعت از خلیفه همان اطاعت از خداوند و بیعت با خلیفه در واقع معادل با بیعت با خداوند می‌باشد» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۴۰). ملاحظات سیاسی ابن‌جماعه را به پذیرش و شناسایی مشروعیت امامت غصب از طریق نیروی نظامی و نداشتن بلکه علاقه عمده وی حفظ وحدت امت و دین اسلام به عنوان تعهدی وحدت بخش بود. با این حال، وی با واقعیت‌های سیاسی سازش می‌کند. «واقع‌گرایی سیاسی صرف جماعه با علاقه و توجه فقها و متکلمان به تکالیف متقابل میان سلطان / خلیفه و امت تعدیل شده است» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۴۲). ابن‌جماعه بر مشروعیت غصب تأکید می‌ورزد.

۴. ابن‌تیمیه: حکومت قانون الاهی

فقها و متکلمان با پذیرش مصلحت‌اندیشی وحدت امت و چارچوب حکومت آرمانی را حفظ می‌کردند. امری که از واقعیت ساختار سیاسی ناپایدار امپراتوری عباسی ناشی می‌شود. ابن‌جماعه مشروعیت بخشی به غصب قدرت اجرایی شریعت را حس می‌کرد. اما امیدوار بود

قدرت نظامی سلطان را تحت قانون درآورده و قدرت او را توجیه کند. در حالی که ابن تیمیه کوشید، از طریق تمرکز بر شریعت و کاربست آن بر حیات امت همراه با شور و اشتیاق دینی و اصلاح ماهیت پرشور حنبلی‌گرایی موجود، از دایره خطرناکی که ابن‌جماعه و اسلافش گیر کرده بودند، فرار کند. علاقه او به حفظ و سامان سیاسی با واقع‌گرایی سیاسی در هم آمیخته و تمهید شرایط مادی و معنوی حیات مردم وظیفه حاکم است. بدین‌سان، «علاقه و توجه وی به اصلاح زندگی فردی و اجتماعی او را به هوادار سرسخت اصلاح حکومت بر اساس روح شریعت ایده‌آل بدل کرد (روزنتال، ۱۳۸۷، ۴۷). وی به عنوان یک فقیه و متکلم حنبلی در برابر بدعت مبارزه و با تاکید بر توحید، ماهیت تئوکراتیک اسلام را برجسته می‌سازد.

دیدگاه ابن‌تیمییه در مورد امت تحت هدایت شریعت مناسب است و فی‌نفسه ثبات و دوام را میان ناپایداری سازمان سیاسی در شکل خلافت نوید می‌دهد که به جای مفهوم متمرکز «شهر خدا در زمین» از دوآلیسم خلیفه تحت سلطه سلطان سرچشمه می‌گیرد. اگر شریعت به عنوان قانون آمرانه و مقتدر زمینی است، تنها امتی می‌تواند بر شکاف میان قدرت و اقتدار، مادی و معنوی، غلبه کند که بر همان پایه اسلام به عنوان وحدت سیاسی و دینی اداره شود. بنابراین، وهابیت به عنوان میراث فکری ابن‌تیمییه راه‌حلی مناسب برای شرایط مدرن نیست.

فصل سوم با عنوان حکومت در دو بند جداگانه ارایه شده است.

۱. دیدگاه‌های اخلاق باوری سودمندگرا

سیاست و حکومت به وسیله شریعت تعیین می‌شود و بر عهده خلیفه یا امام است. با این حال، معنا و محتوای سیاسی در طی تاریخ تحول یافته است. امامت مقهور ملک بوده و دولت واقعی و حاکم موجود اصالت یافته است. این موضوع در تاریخ الفخری محمدبن‌علی بن طباطبا معروف به ابن‌طقطقی مشاهده می‌شود. گرایش سودمندگرایانه آن در مقدمه که به «سیاست شاهانه» می‌پردازد، نمایان می‌شود. او هوادار صادق و ثابت قدم علی (ع) است؛ اما گرایش شیعی او به ندرت بر داوری منصفانه‌اش تاثیر می‌نهد. با این حال، گرایش شیعی وی موجب بی‌توجهی به نظریه خلافت و سلطنت شده است. وی به عنوان یک اخلاق‌باور درباره صفات حاکم، رفتار، روابط با رعایا و تکالیف آنها نصایح و اندرزهایی ارایه می‌کند. به‌طور کلی، او به بررسی اصول حکومت و قواعد اداره و زمامداری می‌پردازد که از رئالیسم خاص حکایت می‌کند. به نظر او عرصه سیاسی «خلیفه به قلمرو «دین» که مسئولیتش فقط بر عهده اوست، محدود می‌باشد» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۵۷). امیر به ساکنان ملک خود به مثابه رعیت می‌نگرد تا امت اسلامی. او رابطه حاکم و رعیت را به رابطه طبیب و بیمار تشبیه می‌کند که به معنای نقد حکومت مطلقه است. با این‌حال، حکومت خوب و موفق به علو اخلاقی و توانایی عملی

حاکم بستگی دارد. وظیفه او دفاع از رعایا و وظیفه آنان اطاعت از اوست. نفوذ و منزلت اجتماعی عواملی تعیین کننده هستند و جلب اعتماد تمام رعایا برای حاکم مهم است. تشابه و همانندی او با ماکیاولی - با وجود هدف و محیط متفاوت - آشکار است. زیرا آنان در ارزیابی قدرت و علاقه به حاکم خوب و موفق، اشتراک نظر دارند. اما ماکیاولی تجربیاتش را عقلانی ساخت و آنها را با روندهای فکری عصر خویش پیوند زد و فلسفه سیاسی مبتنی بر مفهوم «عقل دولت» را راهنمای سیاسی قرار داد. به طور کلی، از نظر ابن طقطقی، فضایل به خاطر اغراض سیاسی ارزشمند هستند. در مجموع، نوعی آگاهی سیاسی ناشی از مشاهده و مفهوم تاریخی را می توان در آرای ابن طقطقی دید که به ابن خلدون می رسد.

۲. دیدگاه‌های امیران، وزیران و ادیبان

برخی از آینه‌های شاهی ویژگی طبقه کاملی از ادبیات، یعنی بخشی از میراث ایرانی هستند که با ماهیت خاص اسلام انطباق یافته و ابن مقفع آنها را در سده هشتم میلادی به زبان عربی معرفی کرد. به واسطه ترجمه‌های عربی وی از آینه‌های شاهی ایران، ابن قتیبه، جاحظ، بیهقی، غزالی و ابن عبد دبیه، شاهان ساسانی را به عنوان الگوی حکم‌فرمایی برگزیدند. در این آینه‌ها حاکم در کانون توجه و چهره اصلی عرصه سیاسی می باشد. در عمل منافع او و دولت یکی است. تاکید بیش از حد بر عدالت و دادگری موجب غفلت از عنصر قوی مصلحت نمی شود. «عدالت و دادگری نه به عنوان مطالبات و ارزش‌های اخلاقی بلکه بیشتر به عنوان ارزش‌های سیاسی ضروری و مفید به حال دولت و حاکم عنوان می گردند» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۶۱).

اهمیت آینه‌ها تنها به اندیشه سیاسی در اسلام محدود می شود و زمینه و پیشینه‌ی واقع‌گرایی سیاسی ابن طقطقی سودمندگرا و ابن خلدون تجربه‌گرا را فراهم می سازند. ابن مقفع سبک و شیوه نگارش آداب و رسوم حکام را در ادبیات اسلامی بنا نهاد. بی تردید خردگرایی او میراث عصر پیش از اسلامش می باشد که به گونه‌ای موفقیت‌آمیز با دین اسلام پیوند خورده است. مسیر ابن مقفع که با تفسیری دینی از علم و حکمت توأم است و بالاترین شرط برای دارنده اقتدار سیاسی محسوب می شود، بیانگر میل وی به انطباق الگوی ساسانی با نهاد و نمادهای پیشتاز اسلام می باشد. تنها حاکمان عادل می توانند انتظار وفاداری و فرمانبرداری از رعایا را داشته باشند. بنابراین، ولی امر باید قدرت را با محبوبیت در هم آمیزد. در ادامه از خراج‌نامه ابویوسف، نامه احمد بن ابی طاهر طیفور و کتاب التاج جاحظ سخن به میان می آید و بررسی آینه‌های شاهی اولیه به پایان می رسد.

بررسی کتاب استحقاق الامامه جاحظ در ردیف آینه‌های بعدی است که میان سه نوع امام تمایز قایل می شود: «رسول، نبی و امام» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۶۱) او نیاز به انبیاء و خلفاء را با تاکید بر

این که عقل فاقد توان لازم برای تضمین رفاه انسان را توجیه می‌کند و می‌گوید: تنها یک امام باید مسوول صلاح و دنیای مردم باشد تا وحدت اسلام را تضمین کند. سپس قابوس‌نامه کیکاوس و سیاست‌نامه نظام‌الملک، به عنوان نماینده و نمونه نوع خود انتخاب می‌شوند. اسلام بر کل کتاب سیاست‌نامه سایه افکنده و در مقایسه با قابوس‌نامه سیمای دینی‌نمایی دارد. دلیل اصلی آن شور و اشتیاق جنگجویان نومسلمان ترک به اسلام سنی بود که نظام‌الملک به آن واقف بود. وی طرفدار اعتدال و میانه‌روی بود و عدالت را شرط اصلی و اساسی تلقی می‌کرد. به نظر وی ریختن خون بی‌گناهان و پایمال کردن آن هرگز مجاز نیست.

فصل چهارم، نظریه قدرت - دولت ابن‌خلدون است که از دیدگاه‌های سده‌های میانه

فراتر می‌رود. «تجربه‌گرایی ابن‌خلدون که در «علم جدید» وی تجلی می‌یابد، با سنت‌گرایی او هماهنگی دارد» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۷۷). رویکرد واقع‌گرایانه او به انسان وی را قادر به شناسایی اراده معطوف به قدرت به عنوان نیروی دانش ساخت. با این حال، آمال والای انسان عاقل تنها در یک جامعه سیاسی کارآمد قابل تحقق است و دولت می‌تواند آن را فراهم سازد. علاقه‌مندی وی به سیاست ریشه در میراث اسلامی داشت. این میراث زنده همراه با مشاهدات بی‌طرفانه، او را قادر به استنتاج قانون کلی و عمومی حاکم بر کل تمدن بشری ساخت. انسان باوری وی بی‌نظیر است و انتساب آن به رنسانس را به چالش می‌کشد. اما عقاید بی‌نظیر وی سده‌های بعد به ثمر نشستند. او که در دوره گذار زندگی می‌کرد، قادر به فرمول‌بندی عقایدش در رابطه با زایش، رشد، اوج، افول و سقوط اجتناب‌ناپذیر جامعه و فرهنگ طبق قانون لاتعیغیر علیت شد.

دولت برآیند طبیعی زندگی انسان است که متضمن اجتماع و سازمان می‌باشد. سه دولت متمایز ابن‌خلدون بر حسب حکومت و غایت سیاست عبارتند از: سیاسی - دینی، حکومت مبتنی بر شرع تئوکراسی ایده‌آل اسلامی؛ سیاست عقلی، حکومت مبتنی بر قانون عقل انسانی؛ سیاست مدنی، حکومت دولت ایده‌آل فلاسفه یا سیاست فاضله جمهور افلاطون. انسان دارای سرشت مدنی است و تشکیل اجتماعی به مدنیت یا عمران می‌انجامد و تمدن اراده معطوف به قدرت را تهییج و برمی‌انگیزاند. «کل نظریه او بر تمایز بنیادی میان بدویت، یعنی زندگی توأم با سادگی، شجاعت، خشونت و تهاجم، و حضارت، یعنی زندگی توأم با تمدن شهری قرار دارد که در آن این صفات طبیعی در اثر حکومت خودکامه به تدریج با میل به صلح و امنیت، آسایش، تجمل و لذت از بین می‌روند» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۸۳). در حالی که «پادشاه مستبد تنها از طریق تضعیف همان عصبیتی که با کمک آن به قدرت رسیده، می‌تواند حکومت مستقل خود را حفظ کند» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۸۳) ابن‌خلدون به اهمیت اقتصاد برای سیاست و حیات اجتماعی پی برد. زیرا «بودجه‌ی متعادل برای اقتصاد سالم ضروری است و کلید ثبات نظم سیاسی به شمار می‌رود» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۸۴). ملاحظه اصلی ابن‌خلدون مصلحت عمومی و منافع دولت است. در

اندیشه وی تمایز میان سیاست دینی و سیاست عقلی تمایزی اساسی است و شالوده‌ی پژوهش تاریخی او از جامعه و تمدن عصر خویش تشکیل می‌دهد.

ایستار ابن‌خلدون در قبال علوم تحت تاثیر سنت‌گرایی و تجربه‌گرایی قرار دارد. او با آمیزش تجربه‌گرایی و سنت‌گرایی به اندیشه سیاسی کمک کرد: «(الف) خلافت در قالب مُلک [پادشاهی] در امپراتوری اسلامی ادامه یافته است، و (ب) دین، اگرچه به همان اندازه‌ی دوره خلافت عامل تعیین‌کننده نیست، اما هنوز به عنوان عامل مهم در مُلک به شمار می‌رود» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۸۹). وی بدون ترک موضع اسلامی، مفهوم دینی اولیه از دولت را با مفهوم قدرت سیاسی دولت درهم آمیخت. دین نقش مهمی ایفا می‌کند و منبع اصلی امپراتوری است و با اتحاد قلوب انسان را به سوی خداوند و حقیقت رهنمون می‌سازد. «شور و شوق مذهبی انگیزه لازم را برای اراده‌ی معطوف به قدرت فراهم می‌سازد» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۹۰). مادامی که دین فرمانروا و فرمانبران را با تاکید بر رستگاری و غایت والای انسان متحد می‌سازد، ضامن حیات دولت است. ابن‌خلدون به اهمیت سیاسی دین بیش از وجوه تمدنی و اخلاقی آن توجه داشت. البته بر ضرورت زور و قدرت برای اجرای مطلوب و مؤثر عقاید دینی تاکید می‌ورزد.

ابن‌خلدون بینش نوینی داشت. اما در زمان خود درک نشد: ۱. تمایز زندگی روستایی و شهری و ضرورت دومی برای ظهور تمدن و دولت؛ ۲. اصالت عصبیت به عنوان نیروی رانه‌ی اصلی عمل سیاسی؛ ۳. ترسیم طرح اسلام در درون تمدن عمومی بشری و توجه به انسانیت؛ ۴. فهم وابستگی متقابل عوامل مختلف زندگی اجتماعی در قدرت - دولت: اقتصادی، نظامی، فرهنگی و دینی؛ ۵. مفهوم دولت مبتنی بر شارع نبوی در تمایز از دولت مبتنی بر قدرت؛ ۶. تعریف و تجزیه و تحلیل مُلک اسلامی به عنوان ساختاری مختلط که قانون شریعت و عقل را در برمی‌گیرد؛ ۷. شناسایی نقش حیاتی دین در دولت به ویژه هنگامی که عصبیت را به نیروی محرکه معنوی منسجم و پایداری بدل کند؛ ۸. اصالت قانون علیت برای دولت که در چرخه تولد، رشد، اوج، افول و سقوط گسترش می‌یابد. او در ارزیابی آثار سیاست قدرت، فهم اهمیت گروه انسانی ملهم از عصبیت، و بازشناسی ضرورت اقتصاد سالم برای دولتی کارآمد، جامعه‌ای شکوفا و تمدنی پیشرفته و قلمرو جدیدی را ترسیم می‌کند. بنابراین، برخی ابعاد تفکر ابن‌خلدون با آرای ماکیاوولی قابل مقایسه است. نگرش آنان به ماهیت انسان و درک اهمیت زور و قدرت یک مورخ مسلمان را به انسان رنسانس متصل می‌سازد.

بخش دوم: میراث افلاطونی

فصل پنجم فلسفه سیاسی در اسلام نام دارد. نقطه عزیمت و تمرکز فقها و اخلاق‌گرایان و صاحب‌منصبان سیاسی دولت اسلامی است. اولی موضع خویش را از قانون اساسی و

شریعت آغاز می‌کند و دومی واقعیت سیاسی دولت را می‌پذیرد و حکومت صالح را بر اساس تعالیم دینی و اخلاقی اسلام تعریف می‌کند. واقع‌گرایی آنان از عنصر قوی مصلحت برخوردار بود. در این میان، ابن‌خلدون در طبقه خاص خودش قرار دارد. او در مقام یک متفکر سیاسی مستقل که ریشه در اسلام دارد، از رویکرد سیاسی و تاریخی مشابه آنان برخوردار است.

اینک به دیدگاه گروه دیگری پرداخته می‌شود. فلسفه سیاسی آنان بخشی از فلسفه عمومی خود و بخشی از فلسفه افلاطون و ارسطو می‌باشد. معتزلیان نخستین متفکرانی بودند که به منازعه میان وحی و عقل پرداختند و با طرد انسان‌پنداری و مخالفت با مفهوم خداوند صاحب وحی به خداوند محدود به جاودانگی ماده ارسطو، در برابر ارسطو از وحی دفاع کردند. آنان به منظور اثبات عدم مغایرت کتاب مقدس با عقل به تفسیری استعاری از کتاب مقدس توسل جستند. در مقابل اشعریان عقل را تا سرحد یکی از منابع دانش دینی تصدیق کردند که نتیجه آن کلام بود و پاسخ رسمی اسلام به چالش فلسفه یونانی - هلنیستی نیز به شمار می‌آمد. بدین‌سان، فلاسفه به دریافت کنندگان و ناقلان این فلسفه بدل شدند. اما برای مسلمانان حقیقت مطلق وحی امری مفروض بود. آنان در تلاش برای سازش با عقل استدلال می‌کردند که حقیقت یکی و تقسیم‌ناپذیر است و بنابراین غایت وحی و فلسفه نیز یکی است.

مطالعه جمهور، قوانین و اخلاق نیکوماخوسی، فیلسوفان اسلامی را به فهم کامل ماهیت سیاسی شریعت اسلام رهنمون ساخت. وحی قانونی الزام‌آور است که مصالح این جهان را فراهم می‌کند و انسان را برای جهان آخرت آماده می‌نماید و «به تنهایی کمال و سعادت او را به عنوان موجودی مذهبی تضمین می‌کند» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۱۰۸). اما فراسوی قانون بشری، فلسفه یونان قرار دارد که با وجود شناسایی توانایی انسان در نیل به غایت و کمال فکری، از سعادت دوگانه و مضاعف بی‌بهره است. تفاوت این دو به ماهیت متفاوت دو تمدن باز می‌گردد: «یکی مبتنی بر وحی و متمرکز بر خدا و دیگری مبتنی بر اسطوره و متمرکز بر انسان عاقل» است (روزنتال، ۱۳۸۷، ۱۰۹). برای افلاطون جمهور دولت ایده‌آل فیلسوف بود. اما برای فیلسوفان اسلامی دولت شریعت محور دولت ایده‌آل اسلام به شمار می‌آمد. در نزد ابن‌سینا و ابن‌رشد پیامبر جایگاه والایی داشت و «فارابی با پذیرش و دگرگونی میراث افلاطونی، که وارث اولیه و دنبال‌کننده‌ی خلاق آن ارسطو بود، بنیان‌های فلسفه سیاسی اسلامی را بنا نهاد» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۱۱۰).

فصل ششم: فارابی: تاسیس. با وجود پیشگامی الکندی، فارابی آثار سیاسی مبتنی بر آراء افلاطون بر جا نهاده است. پیشگامی وی از نسبت «معلم ثانی» پس از ارسطو به عنوان «معلم اول» قابل استنتاج است. او بر تمام فیلسوفان مسلمان، به ویژه ابن‌باجه، ابن‌رشد و ابن‌سینا، به شدت تاثیر گذارد. او ضمن این که مسیر ترکیب و ادغام فلسفه یونانی - هلنیستی با اسلام را نشان داد، نقطه آغاز مطمئن و قاطعی به آن بخشید. «او در وهله اول فردی مسلمان و سپس

شاگرد افلاطون، ارسطو و مفسران و جانشینان هلنیستی آنان بود» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۱۱۷). بنابراین، عبارات وی در معنایی که فلسفه به متافیزیسین مسیر ایمان را نشان می‌دهد، تفسیر می‌شود. زیرا با شروع از فیزیک، به سمت متافیزیک، سیاست و در نهایت قانون دینی پیش می‌رویم. اهل پیش و اندیشه به پرسش‌های استدلالی، اهل تمیز به مسایل سیاسی و اهل الهامات معنوی به مسایل قانون دینی که جامع‌ترین آنهاست، می‌پردازند. بدین سان، تفاوت در روش استدلالی و شهودی به عنصری مهم در تمام فلسفه دینی در اسلام بدل شد. اندیشه سیاسی فارابی در بستری قابل تحلیل است که به هدف غایی انسان و چگونگی کسب آن علاقه داشت. به طوری که تنها یک فیلسوف شاه سعادت کامل انسان را تضمین می‌کند. از میان آثار سیاسی او سه اثر اهمیت خاصی دارند. مدینه فاضله، السیاسه المدینه و تحصیل السعاده که مهم‌ترین، مستقل‌ترین و پخته‌ترین این آثار است. در این کتاب، علم سیاست چگونگی تحصیل سعادت انسان به عنوان شهروند دولت را می‌آموزد. به طور کلی، «فارابی در آمیزش شرایط اسلامی و افلاطونی خاص حاکم در مدینه فاضله بیشتر به افلاطون و در فصول بیشتر به اسلام متمایل است» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۱۳۲). تاکید او بر شرط سخنوری و خطیبی حاکم بر خلاف نظر افلاطون می‌باشد. البته از دو نظام متفاوت یونان و اسلام نباید انتظار سازگاری و انسجام را داشت.

در مجموع، کل فلسفه او را مسئله محوری سیاست تشکیل می‌دهد: خیر اعلی یا سعادت. قانونگذار تنها در صورت صلاحیت تفسیر قانون (شرع) و تعالیم نظری آن می‌تواند به حاکمی مؤثر و کارآمد بدل شود و فارابی نیز به ماهیت فلسفی قانونگذار - و نه به وحی شرع - علاقه‌مند است. تاکید فارابی بر کمال چهار بخشی مبتنی بر آموزش کامل در علوم نظری و معطوف به فضایل نظری نیز به همین دلیل است. «این قانون فصل مشترک میان فلسفه اسلامی و یونانی، [...] را تشکیل می‌دهد» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۱۳۴).

فصل هفتم: ابن‌سینا: سنتز. قانون و قانونگذار در حیات سیاسی اهمیت بسیار دارند. این موضوع در آرای فارابی دیده می‌شود. معتزله نیز بر ضرورت قانون الهی برای تضمین مصلحت دولت اسلامی تاکید می‌ورزیدند؛ همان‌گونه که فلاسفه تاکید دارند. اما «غزالی آنان را به دلیل تقلیل وحی به عمل فیض کافر و بی‌دین معرفی می‌کند» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۱۳۵). ابن‌سینا رساله سیاسی نداشت. اما «او به سعادت و کمال انسان، یعنی تأمل در مورد خداوند، یا حقیقت، و اتحاد عرفانی با او، علاقمند بود» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۱۳۵). در چنین متنی انسان به عنوان حیوان سیاسی یا شهروند ملاحظه می‌شود. وی همانند فارابی دولت ایده‌آل را با دولت ایده‌آل فیلسوف - شاه افلاطون پیوند می‌زند. از این دیدگاه «حاکم ایده‌آل پیامبر است» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۱۴۸). عارف از عرصه قانون و سیاست برکنار است. هنگامی که عارف در دانش نظری به وحدت فکری با خدا دست می‌یابد، روحش بر فراز جهان به پرواز در می‌آید. این خردگرایی

عرفانی در تمثیل حی بن یقطان تجلی می‌یابد که بر ابن‌باجه و ابن‌طفیل تاثیر نهاد. ابن‌رشد با فصول پایانی شفا اشتراک نظر دارد. دولت ایده‌آل اسلامی برای شهروندان قانون وضع می‌کند و پیروی از این قانون موجب رفاه دنیوی و آمادگی نیل به سعادت اخروی می‌گردد.

فصل هشتم: ابن‌باجه: انحراف فردگرایانه. ابن‌باجه به سعادت و کمال اندیشمند منفرد علاقمند است. «فهم نگرش متفاوت ابن‌باجه به سیاست، با وجود توافق بر هدف غایی انسان، جنبه‌ای اساسی دارد» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۱۵۰). ابن‌باجه با وجود توجه مستمر به الگوی ایده‌آل در جست‌وجوی راهی برای کسب سعادت در دولت‌های ناقص موجود برمی‌آید. نتیجه تأملات وی خود فرمانی متفکر نظری است که با فرو رفتن در خود می‌کوشد به کمال و سعادت دست یابد و به جز در دولت ایده‌آل، آماده کناره‌گیری کامل از جامعه می‌باشد. او در تنهایی و انزوای خود خواسته اوقات خود را صرف مطالعه و تأمل می‌کند و این برای او یک قانون است. بنابراین، فلسفه او همانند رساله «تدبیر المتوحد» وی «خود فرمانی فیلسوف منزوی» نامیده می‌شود. ابن‌باجه با رد دیدگاه افلاطونی و در راستای علاقه پرشورش به کمال و سعادت فردی با حمایت از انزوا و اعتدال در صدد یافتن راهی در جهان ناقص و ناساز موجود برمی‌آید. بنابراین، او به افلاطون، ارسطو، اسلام و تعهدات و آیین‌هایش پشت می‌کند. این رفتار غیر اجتماعی یا ضد اجتماعی با کاربست یک جنبه وی از شریعت برای شناخت و فهم واقعیت هماهنگ است. ابن‌باجه تنها عقل‌گرای سده‌های میانه اسلام است و در این عقل‌گرایی افراطی و رد مسئولیت اجتماعی و تکلیف مدنی در میان فلاسفه اسلامی یگانه و تنها می‌باشد.

فصل نهم: ابن‌رشد: اوج. با ابن‌رشد می‌توان به جریان اصلی سنت افلاطونی در فلسفه سیاسی بازگشت. مخالفت شدید وی با رویکرد کناره‌گیرانه ابن‌باجه، اهمیت بسیار دارد. ابن‌رشد در مورد تفوق شریعت به عنوان قانون وحی ایده‌آل و کارکرد سیاسی‌اش به عنوان قانون اساسی مطلوب دولت ایده‌آل اسلامی آگاهی بیشتر از فارابی دارد. بنابراین، وی در کنار ابن‌سینا فیلسوف دینی مهم تلقی می‌شود و عنوان معروف شارح ارسطو در سده‌های میانه، به حق برازنده اوست. او عقاید سیاسی افلاطون را به مثابه اصول کلی اسلام به کار می‌برد و فلسفه سیاسی افلاطون را جدی می‌گیرد و نتایج اصلی وی را معتبر می‌داند. تنها در پرتو اندیشه سیاسی ارسطو برخی اصلاحات موضعی در آن انجام می‌دهد تا برای دولت و شهروندان قابل اجرا شود. او «درست آیینی» نسبی است که «علاقه به قانون و عدالت وجه اشتراک میان ابن‌فلسوف مسلمان و استاد یونانیش را فراهم می‌سازد. این امر او را قادر می‌سازد تا هم فلسفه عملی یونان را بر روی اسلام و دولت اسلامی خود به کار ببندد و هم سرشت سیاسی شریعت را همراه با فرصت بی‌نظیر آن برای کسب آنچه قرار بود فلسفه برای یونانیان به دست آورد، یعنی خیراعلی، برجسته کند» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۱۹۹).

فصل دهم: دوانی: کاربست و ادغام. ابن‌سینا و ابن‌رشد که فلسفه سیاسی خود را بر حول قانون نبوی بنا کرده‌اند، برخی سنت‌گرایان چون ابن‌تیمیّه و دوانی را قادر به ادغام برخی از عقاید سیاسی آنها در تفکر و اندیشه خود کرد. بدین‌سان «در حوزه فلسفه سیاسی جایگاه محوری قانون فصل مشترک میان افلاطون و ارسطو را از یک سو و فلاسفه، ابن‌تیمیّه و دوانی را از سوی دیگر مهیا می‌سازد» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۲۰۱). چگونگی برخورد فارابی و ابن‌رشد با مسأله قانون (شرع) در متن مسأله محوری فلسفه اسلامی، یعنی «توافق میان فلسفه و قانون وحی نبوی»، گام اساسی و تعیین‌کننده ابن‌سینا به سوی یک سنتز و چگونگی توفیق نسبی ابن‌رشد و یک پارچه‌سازی دو راه حقیقت به یک راه حقیقت نشان داده شد. او از مقدمات کلامی خود به سوی تفسیر وحی در شکل قانون (شریعت) پیش می‌رود. وی «توافق میان فلسفه و قانون وحی» را تا سرحد امکان برقرار می‌سازد. زیرا امکان هماهنگی کامل میان دین و عقل از حیث انسجام منطقی کامل و صداقت و صحت فکری وجود ندارد. دین عمل ارادی و اختیاری آزادی انسان است. به طور کلی، با وجود جست‌وجوی مشترک آنان برای سعادت و کمال در شناخت و عشق به خداوند، همواره تمایز میان ایستار و رویکرد فیلسوف و سنت‌گرا به وحی باقی خواهد ماند. تناقض و تضاد - نه ریاکاری و دورویی - به همین دلیل است.

این تلخیص برای تعیین جایگاه دوانی در فرایند این مبارزه عظیم فکری لازم است. زیرا این که او فلسفه یونانی - هلنیستی را با فقه و کلام اسلامی ادغام نمود، تنها ظاهر قضیه است. «سهم و کمک دوانی انطباق استادانه‌ی رساله‌ی کاملاً فلسفی توسی با آموزه‌ی اسلامی است» (روزنتال، ۱۳۸۷، ۲۰۲). دوانی رساله توسی را تلخیص و به عنوان متکلم و فقیه آن را با اسلام سنتی وفق داد و با سبکی ساده، روان و روشن و با قربانی نمودن دقت و کمال استدلال، اندیشه توسی را روشن کرد. به طور کلی، تأکید ابن‌رشد بر شریعت، تأکید دوانی بر اقتدار برتر قانون وحی الهی به عنوان ضامن حکومت عادلانه، برابری و سعادت و کمال انسان را توضیح می‌دهد. دوانی وارث سنتی در اندیشه اسلامی است که متأثر از میراث افلاطونی می‌باشد. او این میراث را پذیرفت و با استدلال برهانی به نسل بعدی منتقل نمود و در فرایند سازگاری حامل روح زمان خود بود. با این حال، تأثیرش ناشی از جو دینی، شرایط سیاسی و اجتماعی عصر می‌باشد. او به حکومت قانون خدادادی کامل علاقه داشت و برای توصیف و معرفی آن به عنوان تنها راهنمای سعادت و کمال انسان به قرآن، حدیث، اقوال مسلمانان پارسا و افلاطون و ارسطو استناد می‌جست. به گونه‌ای که این دو اندیشمند یونانی را به مسلمان بدل کرد. ضمیمه پایانی «دیدگاه برخی از اندیشمندان تُرک در باره‌ی سیاست» را در برمی‌گیرد که در آن به اندیشمندان عثمانی نظر دارد. زیرا امپراتوری عثمانی با اتکای به قدرت نظامی و ارتشی حرفه‌ای که تاثیر و نفوذ زیادی بر سیاست داشت، به مرکز و پایگاه اسلام تبدیل شد.

۳. نقد کتاب

اینک پس از طرح مقدماتی بحث و معرفی کتاب اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه از سویی و ارایه برخی از مهم‌ترین فرازهای از مطالب آن از سوی دیگر، می‌توان به بررسی و ارزیابی شکلی، روشی و محتوایی این کتاب پرداخت. بدیهی است، نگارش یک مقاله انتقادی در قالب «معرفی و نقد کتاب»، گامی مثبت در راستای ترویج رویکرد پژوهشی کتاب از سویی و امکان بهبود رهیافت روش‌شناختی و محتوای علمی اثر در چاپ‌های آتی از سوی دیگر، فراهم می‌کند. این مقاله با تعاطی افکار و تعامل سازنده، ضرورت و نقش و جایگاه روش‌شناسی و چارچوب نظری در کتاب را تبیین می‌کند. بنابراین، هدف اساسی این نوشتار معرفی و نقد کتاب از سویی و ارایه پیشنهاد‌های سازنده برای بهبود شکلی، روشی و محتوایی این گونه از آثار از سوی دیگر است.

کتاب اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه برای دروس زیر کاربرد دارد:

۱. مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، دوره کارشناسی رشته علوم سیاسی دانشگاه‌های کشور؛
 ۲. اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، دوره کارشناسی و کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی؛
 ۳. فقه سیاسی ۱ و ۲، دوره کارشناسی و کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی در دانشگاه‌های کشور.
- آثار مشابه کتاب حاضر نیز به ترتیب زیر قابل معرفی است:
۱. تاریخ اندیشه سیاسی اسلام، آنتونی بلک، ترجمه محمدحسین وقار، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۵.
 ۲. دانش، قدرت و مشروعیت در سده‌های میانه، داود فیرحی، چاپ سوم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.
 ۳. اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، حاتم قادری، تهران: سمت، ۱۳۷۸.
 ۴. مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، سیدصادق حقیقت، قم و تهران: دانشگاه مفید و به همت سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) ۱۳۷۸.
 ۵. تاریخ تحول دولت در اسلام، داود فیرحی، قم: انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۵.
 ۶. نظام سیاسی و دولت در اسلام، داود فیرحی، تهران: سمت و قم: موسسه آموزش عالی باقرالعلوم(ع)، ۱۳۸۲.

۷. تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران، ابراهیم برزگر، تهران: نشر سمت.
۸. مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، عباسعلی عمید زنجانی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، سید جواد طباطبایی، چاپ ششم، تهران: کویر، ۱۳۸۲.
۱۰. زوال اندیشه سیاسی در ایران، سید جواد طباطبایی، ویراسته جدید، چاپ چهارم، تهران: کویر، ۱۳۸۳.
۱۱. اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، حمید عنایت، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۲. حکومت ولایی محسن کدیور، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.

۳.۱. بررسی و نقد شکلی کتاب

با توجه به رعایت اصول نگارش فارسی و کاربرد ادات و نشانه‌های ویرایشی، متنی روان و رسا آماده شده است. با این حال، روانی و رسایی مطالب در چارچوب یک متن سنگین فلسفی، به ویژه در حوزه فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی در اسلام سده‌های میانه قابل درک است. قواعد ویرایش و نگارش در ترجمه این اثر به طور مطلوب رعایت شده است. جملات کوتاه و گویا هستند و مطالب آن روان و رسا است. پاراگراف‌ها و بندهای مطالب از حد معمول فراتر نمی‌رود و دیدگان خواننده را خسته نمی‌سازد.

طرح جلد زیبا و جذاب، کیفیت مرغوب و مطلوب کاغذ کتاب، حروف‌نگاری ساده و صفحه‌آرایی زیبای آن و بالاخره صحافی نسبتاً مناسب متن، بر کیفیت مطلوب و تناسب شکلی کتاب تأثیر مستقیم داشته‌اند. البته طرح جلد کتاب از طرح‌های مرسوم نشر قومس پیروی می‌کند. در این میان، حجم سیصد صفحه‌ای کتاب تقریباً بیش از نیازمندی یک درس دو واحدی است. اما این حجم با یک درس سه واحدی تناسب کامل دارد. به طور کلی، کتاب از لحاظ شکلی، از کاغذ مرغوب، صحافی مطلوب، قلم مناسب، حروف‌چینی و صفحه‌آرایی زیبایی برخوردار است. شناسنامه، فهرست مطالب تفصیلی، پیشگفتار، علایم اختصاری، مقدمه، نمایه موضوعی و اشخاص، یادداشت‌های پایانی فصول نیز بر مطلوبیت آن افزوده است. بنابراین، وقت و هزینه کافی برای چاپ و نشر مطلوب کتاب صرف شده و نظارت مناسب در فرایند چاپ و انتشار آن اعمال گردیده است. به طور کلی، نقص و عیب شکلی مهم در کتاب دیده نمی‌شود که قابل برجسته‌سازی باشد. با این حال، وجود برخی کاستی‌ها و نواقص بر کیفیت شکلی کتاب لطمه زده است.

۳.۲. بررسی و نقد محتوایی کتاب

این کتاب با توجه به حوزه تخصصی آن که فلسفه سیاسی اسلام می‌باشد، در جای جای مطالب، مشحون از کاربرد اصطلاحات تخصصی و بسیاری از واژگان و مفاهیم اندیشه سیاسی است. بنابراین، کیفیت کاربرد این اصطلاحات بسیار خوب ارزیابی می‌شود. نگاهی اندک به نمایه پایانی کتاب ما را با بخشی از این واژگان آشنا می‌سازد: پلوتوکراسی، تئوکراسی، تجربه‌گرایی، جهان‌گرایی، حکمت عملی، حنبلی‌گرایی، خلافت، دوآلیسم، رئالیسم، واقع‌گرایی خود - نمایانگری، رنسانس اسلام، سنت‌گرایی، شریعت، سودمندگرایی، عقل‌گرایی، فارابی‌گرایی، کامن ولث، قوانین، کیهان‌شناسی، مادی‌گرایی، مدینه فاضله و ...

با این حال و به‌رغم کاربرد مطلوب اصطلاحات و واژگان تخصصی، کیفیت معادل‌سازی این اصطلاحات چندان مطلوب نیست و بیشتر از واژگان تخصصی لاتین و عربی استفاده شده است. گاهی نیز معادل‌سازی نامأنوس است. مانند بهره‌گیری از واژه خود - نمایانگری (ر.ک. به: روزنتال، ۱۳۸۷، ۱۴۲). گاهی نیز معادل‌سازی ترکیبی صورت گرفته است. مانند دوآلیسم خلیفه محوری و رنسانس اسلام و مهم‌تر از همه، اصطلاح مورد نظر نویسنده را که قانون اساسی نویسان ترجمه می‌شود، به صورت شریعت نامه‌نویسی به فارسی برگردانده است تا قابل فهم شود. در بسیاری از صفحات کتاب معادل لاتین اسامی خارجی و واژگان تخصصی نیز ذکر شده‌اند. البته برخی پاورقی‌های روشن‌گرانه مترجم در مورد داوری‌های شخصی نویسنده در باره مفاهیم ارزشی و احکام دینی در اسلام قابل تحسین است. (ر.ک. به: پاورقی صفحه ۱۹ کتاب که در باره انگیزه واقعی جهاد در اسلام توضیح داده است) در این میان، در صفحه «ت» علائم اختصاری کتاب به فارسی ترجمه نشده که البته قابل انتقاد است.

نویسنده به تناسب موضوع فلسفی کتاب از ابزارهای علمی لازم مانند طرح بحث مقدماتی و استدلال‌های علمی، استدلال‌های منطقی و نقد نظری برای درک و تفهیم بهتر مطالب استفاده کرده است. متن اصلی این کتاب تقریباً نخستین اثری بود که به عنوان یک متن درسی وارد حوزه دانشگاهی کشور شد و تأثیرات ماندگار بر حوزه اندیشه سیاسی نویسی در ایران نهاد. در واقع، آثار فارسی این حوزه به شدت از ساختار پژوهشی و چارچوب فکری این کتاب تأثیر پذیرفته‌اند. بنابراین، به نظر می‌رسد، جامعیت موضوع و محتوای آن با توجه به اهداف درس به طور نسبی قابل قبول است. اما اینک پس از گذشت سی سال بازناندیشی در اهداف درس از سویی و بازننگری در متون درسی موجود از سوی دیگر ضروری است.

میزان انطباق محتوای اثر با عنوان آن به طور نسبی قابل قبول است. با وجود این، عنوان «فلسفه سیاسی در جهان اسلام سده‌های میانه» مناسب‌تر است. علاوه بر آن، محتوای متن

کتاب با فهرست مطالب آن همخوانی کامل دارد. محتوای کتاب تقریباً با سرفصل‌های مورد نظر شورای عالی برنامه‌ریزی مطابقت دارد. البته خود سرفصل‌های موجود درس با توجه به تحولات ۳۰ ساله در عرصه سیاسی و فرهنگی ایران و جهان و ایجاد نیازمندی‌های جدید محتاج بازنگری و تغییر و دگرگونی است. مطالب اثر به طور نسبی برای تدریس درس «اندیشه سیاسی در اسلام و ایران» در دوره‌های کارشناسی و کارشناسی ارشد علوم سیاسی تناسب دارد. با این حال، این مطالب کفایت موضوع درس را نمی‌کند و بایستی از آثار دیگری استفاده شود که در ابتدای این بخش آمده است. در واقع، متن کتاب حاضر به تنهایی برای تدریس کافی نیست و تنها به عنوان یک متن کمک درسی قابل استفاده است.

نسخه اصلی لاتین این کتاب، نخستین بار در حدود نیم قرن پیش و در سال ۱۹۵۸ به دست چاپ سپرده شد و سپس در سال ۱۹۶۲ با ویرایش جدید به چاپ رسید. البته کتاب در سال‌های ۱۹۶۸ و ۱۹۸۴ نیز بدون تغییری خاص تجدید چاپ شده است. بنابراین، هر چهار متن کتاب که در چاپ‌های متفاوتی ارائه شده‌اند، از مطالب یکسان برخوردارند و تغییری نکرده‌اند. از این‌رو، روزآمدی مطالب این اثر با توجه به گذشت ۵۰ سال از چاپ نخستین آن قابل خدشه است. به هر حال، متن کتاب یک متن کلاسیک است و روزآمدی داده‌ها چندان نقشی ایفا نمی‌کند. نوآوری عمده کتاب در الگوی روشی و تقسیم‌بندی موضوعی خاص آن است که در دهه‌های اخیر الگوی سایر آثار در حوزه اندیشه سیاسی در اسلام و ایران قرار گرفته است: ۱. شریعت نامه‌نویسی؛ ۲. اندرزنامه‌نویسی یا نصیحت نامه‌نویسی؛ و ۳. سیاست نامه‌نویسی که البته در کنار این آثار نمی‌توان از متون اخلاقی نیز غفلت کرد.

مطالب هر فصل از نظم هماهنگی و انسجام خاص برخوردار است و این نظم درون منطقی بر کل ساختار کتاب سایه افکنده است. بنابراین، کتاب از شریعت نامه‌نویسی در تاریخ اسلام آغاز می‌کند و سیر تحول اندیشه‌های سیاسی اندیشمندان مسلمان را بررسی می‌کند و سپس به معرفی و تبیین سیر تحول و شکل‌گیری میراث افلاطونی در فلسفه اسلامی و در بین متفکران و فیلسوفان مسلمان می‌پردازد.

با توجه به فقدان یک فهرست مستقل در باره منابع کتاب و تنظیم نکردن کتاب‌شناسی مورد نیاز برای خوانندگان، داوری در باره کفایت منابع کتاب چندان آسان نیست. با وجود این، مراجعه به بخش یادداشت‌های پایانی فصول که در انتهای کتاب گردآوری شده‌اند، نشان از بهره‌گیری لازم و کافی از منابع حوزه اندیشه سیاسی اسلام و فلسفه سیاسی در جهان اسلام دارد. در واقع، به طور نسبی، کفایت منابع آن قابل پذیرش است. البته کتاب به طور طبیعی، از منابع جدید نیم سده اخیر بهره نبرده و آنها را در شمار منابع خویش جای نداده است. علاوه بر آن، با توجه به استنادات و ارجاعات بسیاری که در درون متن مشاهده می‌شود، از مطلوبیت

و کیفیت مناسب استنادات و ارجاعات اثر می‌توان سخن گفت. در واقع، این متن حاصل یک کار تحقیقی گسترده و عمیق است که ارجاع بسیاری به منابع دست اول حوزه اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی اسلام داده است.

جهت‌گیری علمی اثر از گرایش فکری نویسنده به فلسفه تحلیلی و رهیافت فرهنگی وی در چارچوب مکتب اصالت اثبات یا پوزیتیویسم ناشی می‌شود. بنابراین، نویسنده از سویی بر تاثیر الهیات یهودی و الهیات مسیحی بر الهیات اسلامی تاکید می‌ورزد و فلسفه اسلامی را وامدار یهودیت و مسیحیت معرفی می‌نماید. و از سوی دیگر، بر اندیشه سیاسی اهل سنت تمرکز داشته و از اندیشه سیاسی شیعه غفلت کرده است. بنابراین، به طور کلی، جهت‌گیری علمی آن قابل انتقاد است. با توجه به حاکمیت نظام سیاسی شیعی در کشور و مشروعیت-بخشی اصل ولایت‌فقیه بر قانون اساسی ایران که مستلزم تقویت بن‌مایه‌های فلسفی و کلامی شیعه در حوزه سیاسی و فرهنگی ایران است، رویکرد تحلیلی این اثر که مروج اندیشه‌های سیاسی اهل سنت به شمار می‌رود، قابل قبول نیست. در واقع، فقدان رویکرد تحلیلی نسبت به اندیشه‌های سیاسی شیعه به طور کلی و ایران به طور ویژه در الگوی بنیادی و روشی کتاب، از نقاط ضعف روش‌شناختی و محتوایی آن به شمار می‌رود.

با توجه به نگارش کتاب در دهه ۵۰ میلادی و رایج‌الگوی نظری و روشی بدیع در حوزه اندیشه سیاسی اسلام، ساختار تحمیلی برای نگارش سایر آثار بعدی در این حوزه فراهم شده است. در واقع، رویکرد تحلیلی و رهیافت نظری کتاب، الگویی برای صاحب‌نظران بعدی این حوزه نظری فراهم آورده است که تاکنون با رویکرد انتقادی شالوده‌شکنی نشده است.

۴. نتیجه

این مقاله در راستای معرفی و ارزیابی کتاب اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه به نگارش درآمده و در پنج بند جداگانه سامان یافته است: پس از چکیده و معرفی واژگان کلیدی، نخست مقدمه نظری و دوم سرفصل‌های کتاب، معرفی گردید. در بند سوم فرازهای مهم از مطالب اثر انتخاب و تقدیم خوانندگان شد تا آگاهی نسبی از محتوای کتاب حاصل شود. در بند چهارم نقد شکلی، روشی و محتوایی اثر سامان گرفت که مهم‌ترین بخش آن در حول محور انتقادات روشی و محتوایی می‌گردد. در این نقدها، پیشنهادها سازنده و اصلاحی برای بهبود روشی و محتوایی اثر ارایه شده که سرفصل آنها به ترتیب زیر است:

۱. فقدان هرگونه روش‌شناسی روشن و چارچوب نظری صریح و آشکار از نقاط ضعف عمده و اصلی این کتاب به شمار می‌رود. اگرچه با مطالعه کتاب می‌توان به رویکرد تحلیلی و روش

پوزیتیویستی نویسنده پی برد که به طور تلویحی این روش مطالعاتی و چارچوب نظری را بر ساختار پژوهشی کتاب حاکم کرده است.

۲. تناسب شکلی و محتوایی لازم میان فصول مختلف اثر به ویژه در بررسی آرا و اندیشه‌های ابن‌خلدون از یک سوی و سایر اندیشمندان اسلامی از سوی دیگر، وجود ندارد. در واقع، هم از لحاظ شکلی و حجم مطالب، هم از لحاظ روشی و شیوه بررسی، و هم از لحاظ محتوایی و علمی، سبک، شیوه و نوع بررسی اندیشه‌های ابن‌خلدون در مقایسه با سایر اندیشمندان مسلمان مورد نظر کتاب، تفاوت فاحش دارد.

۳. با توجه به پاورقی توضیحی صفحه ۱۹ که در جای خود اهمیت آن بیان شد، ضرورت نگارش پاورقی‌های بیشتر از سوی مترجم با توجه به مطالب مختلف و خدشه‌دار کتاب احساس می‌شود. به ویژه اتخاذ رویکرد انتقادی نسبت به رهیافت ابداعی نویسنده در الگوپردازی نظری و تقسیم‌بندی متون کلاسیک حوزه اندیشه سیاسی اسلام لازم است.

۴. در چاپ‌های احتمالی آینده ضرورت بازنگری در معادل سازی واژگان تخصصی (با توجه به ضعف‌های بند ۲ بررسی شکلی) یادآوری و پیشنهاد می‌شود. ضمن آن که برگردان فارسی علائم اختصاری نیز توصیه می‌شود.

۵. تهیه فهرست منابع یا کتابشناسی اثر از سوی مترجم بر کیفیت استنادی و مرجعیت علمی کتاب خواهد افزود.

۶. این کتاب به عنوان یک منبع کمک درسی به همراه سایر منابع موجود برای تدریس در دوره‌های کارشناسی و کارشناسی ارشد رشته‌های زیر گروه علوم سیاسی توصیه می‌شود. البته بازنگری در سرفصل‌های درس و روزآمدسازی آنها متناسب با نیازمندی‌های علمی جامعه امری ضروری و کاملاً منطقی است.

۷. گرایش فکری لیبرال و جهت‌گیری علمی اثبات‌گرایانه نویسنده در الگوپردازی اندیشه سیاسی در اسلام، تأکید بر اندیشه اهل سنت و غفلت از اندیشه سیاسی شیعی و بالاخره تأکید وی بر وامداری فلسفه اسلام نسبت به دین یهودیت و مسیحیت قابل خدشه است و نقادی علمی و اصلاح آن لازم می‌باشد. البته انتظار می‌رود، ناشر گرامی با همکاری مترجم محترم در چاپ‌های آتی این گونه موارد را در پاورقی یا پیوست تکمیلی کتاب توضیح دهد.

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در همین مجله منتشر شده است:

"چالش مذهب و مدرنیسم؛ سیر اندیشه سیاسی مذهبی در ایران، نیمه اول قرن بیستم"، شماره ۶۱، پاییز ۱۳۸۲؛ "آرمان شهر عرفی شدن دین در سپهر سیاست؛ شرح و نقد اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی سعید حجازیان"، دوره ۳۷، شماره ۳، پاییز ۱۳۸۶؛ "معرفی و نقد کتاب اصلاح‌طلبان تجدیدنظرطلب و پدرخوانده‌ها"، دوره ۳۸، شماره ۱، بهار ۱۳۸۷؛ "بنیاد نظری فروپاشی اجماع در گفتمان اصلاح‌طلبی"، دوره ۳۹، شماره ۱، بهار ۱۳۸۸.