Al-Fikr Al-Siasi Al-Islami
EISSN: 2015-2783
Islamic Sciences and culture Academy
Scientific-Specialized Bi-Annual journal
Vol. 1 ● No. 2 ● Issue 2 ● Autumn & Winter 2021

An Introduction to Identifying Islamic Political Philosophy

Mohammad Pezeshgi[1]

Received: 08/08/2021 **Accepted: 20/11/2021**

Abstract

The current paper aims to identify Islamic political philosophy based on the new challenges in the philosophy of social sciences. For this purpose, the method of internal analysis has been used to provide answers to new questions from Islamic philosophy. The paper claims that Islamic political philosophy is a kind of philosophy that has dealt with philosophical research in the field of politics by taking advantage of the content of Islamic teachings and its civilizational heritage on the one hand and benefiting from the achievements of civilization in every era. One of the findings of this paper is to identify the characteristics of Islamic political philosophy, which has been examined from the perspective of new challenges in the philosophy of social sciences. The findings of this paper can be used to study the history of Islamic political philosophy, Islamic political philosophy, and Islamic civilization.

Keywords

Islamic political philosophy, Islamic civilization, history of Islamic political philosophy.

1. Associate professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. pezeshgi@isca.ac.ir.

* Pezeshgi, M. (2021). An Introduction to Identifying Islamic Political Philosophy. Journal *scientific-specialized Bi-Annual*, 1(2), pp. 110-134. DOI: 10.22081/ipt.2022.63340.1003

الفكر السياسي الإسلامي
EISSN: ٢٠١٥-٢٧٨٣
مجلة علمية نصف سنوية
المجلد ١ • العدد ٢ • الرقم المسلسل للعدد ٢ • خريف و شتاء ٢٠٢١

مدخل إلى معرفة الفلسفة السياسية الإسلامية

محمد پزشکی[١]

تاريخ الاستلام: ٢٠٢١/٠٨/٠٨ تاريخ القبول: ٢٠٢١/١١/٢٠

الملخص

يهدف المقال إلى تسليط الضوء على الفلسفة الإسلامية في ضوء التحديات الجديدة المطروحة في فلسفة العلوم الاجتماعية. لذلك استعان الكاتب بأسلوب تحليلي داخلي لاستنباط إجابات من أعماق الفلسفة الإسلامية للردّ على الاستفهامات الجديدة. الفرضية التي يطرحها المقال هي أنّ الفلسفة السياسية الإسلامية عبارة عن نمط فلسفي يغتذي على مضامين التعاليم الإسلامية والتراث الحضاري من جهة، وفي نفس الوقت بحث فلسفي في دائرة السياسة عبر الإفادة من المكتسبات الحضارية لكل عصر. ومن بين النتائج التي أفرزها المقال الوقوف على خصائص الفلسفة السياسية الإسلامية من منظور التحديات الجديدة في فلسفة العلوم الاجتماعية، ويمكن لهذه النتائج أن ترفد الدراسات في حقول تاريخ الفلسفة السياسية الإسلامية، والفلسفة السياسية الإسلامية والحضارة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية

الفلسفة السياسية الإسلامية، الحضارة الإسلامية، تاريخ الفلسفة السياسية الإسلامية.

١. أستاذ مشارك في قسم الفلسفه السياسية فى المعهد العالى للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.
pezeshgi@isca.ac.ir

* پزشکی، محمد. (٢٠٢١). مدخل إلى معرفة الفلسفة السياسية الإسلامية. الفكر السياسى الاسلامى، ١ (٢)، صص ١١٠-١٣٤.
DOI: 10.22081/ipt.2022.63340.1003

مقدمة

ما هي «الفلسفة السياسية الإسلامية» وبأيّ نحوٍ يتمّ تعريف هذا الفرع من المعرفة الإنسانية في الحضارة الإسلامية؟ تتمثّل الإجابة التقليدية لهذا السؤال في أسلوب المناطقة المسلمين في تعريف المصطلح بالاستناد إلى علل وجود الحقائق، وللتوضيح فإنّ للمناطقة المسلمين أساليب متنوعة في تعريف الحقائق والتي تشمل حقائق موضوعية (عينية) وأخرى ابتنائية (Construction). وتعريف هذه الحقائق نسبة إلى الجنس والفصل أو إلى خصوصياتها هو من أكثر تلك الأنواع شيوعاً. وثمّة أسلوب آخر في التعريف يُستخدم بشكل خاص في الحقائق الابتنائية وعلى نطاق واسع، وهو تعريف هذا النوع من الحقائق على أساس علل وجودها ولذلك اصطلح عليه بالتعريف الأنطولوجي. وفي الحقيقة، إنّ التعاريف الأنطولوجية هي تعاريف الأشياء بواسطة العلل الأربعة التي وضعها أرسطو وهي: العلل الصورية، العلل المادية، العلل الفاعلية، العلل الغائية. وتضمّ التعاريف الأنطولوجية أقساماً مختلفة، ويتفاوت ميزان التعرّف على الحقائق في كلّ قسم. مثلاً، تعريف الحقائق بواسطة العلّة الغائية والصورية ينطوي على مقدار أكبر من المعرفة قياساً بالتعريف الذي يكتفي بإحدى العلّتين الغائية أو الصورية. أمّا أفضل التعاريف فهو الذي يشمل الأنواع الأربعة من العلل الأنطولوجية. وتبعاً لأسلوب المناطقة المسلمين هذا يمكن تعريف الفلسفة السياسية بأنّها سلوك الأفراد، المنظمات، المؤسسات، ومختلف تشكيلات الحياة السياسية لبلوغ المجتمع المثالي والحياة السعيدة المنشودة (پزشكى، ١٣٨٣، صص ٢٩-٣١). في هذا التعريف نجد أنّ دراسة سلوك الأفراد والمنظمات والمؤسسات يختصّ بالعلّة الفاعلية، والبحث في الخصائص الفردية والتنظيمية والمؤسساتية عبارة عن دراسة للجانب المادي، والخوض في مختلف أنماط السلوك الفردي والتنظيمي والمؤسساتي ينطوي على دراسة صورية، بينما بلوغ المجتمع الكمال المنشود والحياة السعيدة هو دراسة مبنية على العلّة الغائية. أمّا لماذا نسم الدراسة السلوكية والتنظيمية

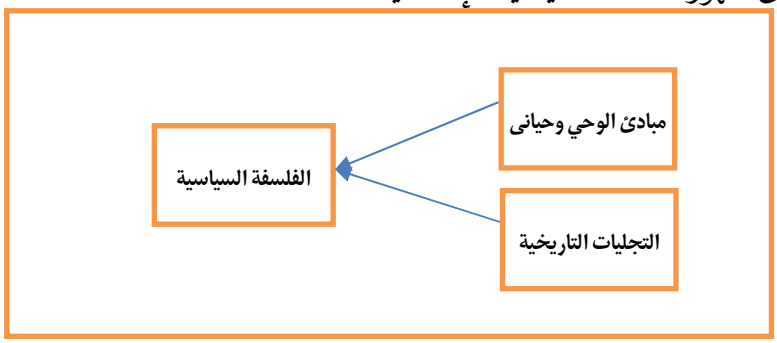
والمؤسساتية والغائية بوصف الدين «الإسلامي»، لأنّ الفلسفة، طبقاً لآراء بعض المفكرين من أمثال غلام حسين إبراهيمي ديناني، عندما تأخذ صفة «الإسلام» باستطاعتها كدين أن تطرح سلسلة من المباحث العقلية في إطار المعتقدات الإسلامية (ابراهيمى دينانى، ١٣٧٩، ج٣، الفصل الأول). ووفقاً لهذا التوضيح تتّصف الفلسفة السياسية بصفة «الإسلامية» لتعاطيها مع مباحث الفلسفة السياسية من زاوية المعتقدات الإسلامية. ولكن من وجهة نظر كاتب المقال لا يوجد تلازم ذاتي بين قواعد الفلسفة الإسلامية وحقل السياسة. من هنا فهو يعتقد أنّ صواب مصطلح «الفلسفة السياسية الإسلامية» يعزى إلى ظهور فلاسفة في بيئة حضارة الدين الإسلامي وظّفوا القواعد الفلسفية في حقل السياسة فأسّسوا بذلك فرعاً فلسفياً في هذه الحضارة (پزشكى، ١٣٨٣، صص ٦١-٦٢). ولمناقشة فرضيته استعان الكاتب بأسلوب التحليل الداخلي (Internal Analysis) الذي يعني هاهنا رؤية داخل-حضارية إلى الفلسفة السياسية الإسلامية في نطاق الحضارة الإسلامية. وطبقاً لهذه الرؤية فإنّ الدين الإسلامي فيما يتعلّق بالحضارة موضوع البحث قد خلق بيئة حياتية تواطئت فيها مبادئ الوحي مع التجليات التاريخية على صنع الفلسفة السياسية الإسلامية (پزشكي، ١٣٩٥، صص ١٤٩-١٥١). وسنأتي على بسط هذه الفكرة خلال هذا المقال. وبناءً عليه فإنّ تعريف الفلسفة السياسية الإسلامية من منظور داخل-حضاري يلزم أولاً أن نبحث في الحضارة الإسلامية بوصفها البيئة الصانعة لحياة البشر، ومن ثمّ إماطة اللثام عن القواعد الصانعة للعلم في الحضارة الإسلامية لإنتاج الفلسفة السياسية الإسلامية في كنف هذه البيئة.

١. الحضارة الإسلامية كبيئة صانعة للفلسفة السياسية الإسلامية

إنّ التركيز على الدين الإسلامي بوصفه العنصر الجوهري في صنع الحضارة الإسلامية يمثّل الخطوة الأولى في إضاءة الفلسفة السياسية الإسلامية من زاوية

داخل-حضارية. يمكن العثور على هذه النظرة إلى الدين الإسلامي في مؤلفات الفلاسفة المسلمين ولا سيّما المعاصرين منهم. على سبيل المثال، كثيراً ما نقرأ في كتابات الفيلسوف الإيراني المعاصر السيد محمد حسين الطباطبائي عبارات من قبيل أنّ الدين من زاوية القرآن عبارة عن سنّة اجتماعية يتمّ تطبيقها في المجتمع (الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج١٠، صص ١٨٩-١٩٠)؛ الدين هو منهج خاص في الحياة الدنيوية يعمل على ضمان صلاح الدنيا بالإضافة إلى الكمال في الآخرة. (الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج٢، ص ١٣٠)؛ الدين سنّة حياتية تفضي إلى سعادة الإنسانية. (الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج١٦، ص ١٧٨)؛ الدين طريق اجتماعي يوجب الله على الناس اتّباعه. (الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج٤، ص ١٢٢) وأخيراً فالدين بوصفه مجال الحياة يستلهم من مبدأ هو كمال محض (الطباطبائي، ١٣٩٧، ج٢، ص ١١٣). نلاحظ رؤية مشتركة في جميع هذه الأقوال إلى الدين تعبّر عنه بأنّه العنصر الجوهري في صنع الحضارة الإسلامية. وهذه القراءات للدين عند الفلاسفة المسلمين دفعت مفكرين مثل السيد حسين نصر إلى القول صراحةً بأنّ العلوم الإسلامية التي يطلق عليها العلوم التقليدية نشأت في «بيئة» واحدة (نصر، ١٣٧٩، ص ١٧١)؛ يطلق عليها «السنّة» (Tradition). والسنّة عند نصر عبارة عن حقائق وأصول ذات منشأ إلهي أوحي بها إلى البشر وإلى جميع المنظومة الكونية (نصر، ١٣٨٠، ص ٥٨). لا يتبنّى كاتب المقال في رؤيته التحليلية المنهج التراثي التقليدي (Traditionalism) بيد أنّ الإتيان بآراء مفكر تقليدي كلاسيكي مثل نصر هو لتوضيح أنّ النظرة إلى الدين بوصفه البيئة الصانعة لحياة البشر وللحضارة الإسلامية المتمحورة حول هذه النظرة هي السائدة لدى المفكرين المسلمين (پزشكى، ١٣٩٥، صص ١٤٥-١٤٩). وبطبيعة الحال، عندما يُنظر إلى الإسلام كمصدر خلق الفلسفة السياسية تبرز هنا نقطتان جوهريتان: النقطة الأولى هي أنّ الفلسفة السياسية فرع على العلوم العقلية التي تقف في مقابل العلوم النقلية مثل الأدب، التفسير الحديث، الفقه (مطهرى، ١٣٨٢، ص ١٢٩). فما هي الدلالات التي يمكن أن ينطوي عليها استناد الإسلام إلى

علم عقلي؟ جواباً على هذا السؤال ينبغي القول بأنّ الاستدلالات العقلية هي الطريق المؤدّي إلى الفلسفة السياسية، ما يعني أن لا دور للاستدلالات الوحيانية والمكاشفات العرفانية ومعتقدات المشايخ في مباحثها؛ مع ذلك يجب الإشارة إلى نقطة مهمة وهي أنّ عدم جواز استعمال الاستدلالات الثلاثة المذكورة أعلاه يتعلّق فقط بالمرحلة التي يتمّ فيها الاستعانة بها لأغراض التحكيم وتحديد صحة وسقم قضايا الفلسفة السياسية. بمعنى إمكان الاستفادة من الاستدلالات المذكورة كمصادر لجمع الاستدلالات العقلانية التي تحتاجها الفلسفة السياسية (عبوديت، ١٣٩٢، ج١، صص ٦٢-٦٤). أمّا النقطة الثانية في زعم مصدرية الإسلام في خلق الفلسفة السياسية فهي أنّ مبادئ الوحي الإسلامي تشكّل بعداً واحداً فقط في الحضارة الإسلامية بوصفها البيئة الصانعة للفلسفة السياسية، إذ كما بيّن نصر بدقة يتمثّل البعد الآخر في التجليات التاريخية لهذه الحضارة (پزشكي، ١٣٩٥، ص ١٥١). بمعنى، أنّ المبادئ الإسلامية والتجربة التاريخية للحضارة الإسلامية يصنعان بيئة تفضي في نهاية المطاف إلى خلق فلسفة سياسية إسلامية. بعبارة أوضح، إنّ مجموع آيات الكتاب الكريم وأقوال وأفعال النبي الأكرمﷺ والآل الكرامعليهم‌السلام وتجربة تحقّق الوحي الإسلامي على مدى قرون متعاقبة والتي تجلّت في قراءات المسلمين وسلوكياتهم هي بمثابة القواعد الصانعة للعلم في الحضارة الإسلامية والتي تنتهي إلى ظهور الفلسفة السياسية الإسلامية.



بيئة الحضارة الإسلامية طبقاً لـ (پزشكي، ١٣٩٥، ص ١٥١)

٢. القواعد الصانعة للفلسفة السياسية في الحضارة الإسلامية

الخطوة الثانية التي تلي وصف الحضارة الإسلامية كمصدر صانع للفلسفة السياسية الإسلامية هي دراسة خصائص هذه الفلسفة بناءً على قواعد صناعة العلم الكامنة في الحضارة الإسلامية. وأوّل خصوصية للحضارة الإسلامية ذات صلة بالفلسفة السياسية هي نزوع هذه الحضارة إلى التماهي مع الدين الإسلامي (فيرحى، ١٣٧٨، ص ٤٢). وقد دفعت هذه الخصوصية الحضارية بنصر إلى القول: «من أجل فهم ماهية العلوم الإسلامية [بما فيها الفلسفة السياسية]، فإنّنا نحتاج إلى معرفة بعض المبادئ الإسلامية» (نصر، ١٣٥٩، ص ٢٠). بحسب رأيه أنّ النزوع الحضاري المذكور يتيح لروح الوحي الإسلامي أن تصنع من الإرث الحضاري القديم وبالاتكاء على نبوغها حضارة هي بالتحديد إسلامية. ومن هذا الطريق يتسنّى لنا فهم خصائص العلوم الإسلامية بما فيها الفلسفة السياسية (نصر، ١٣٥٩، ص ١٩). إنّ زعم السيد نصر على أهميّته لهذا المقال تشوبه نقطة ضعف وهي أنّه لا يوضّح آلية العلاقة بين الفلسفة، ومنها الفلسفة السياسية، وبين الحضارة الإسلامية، حيث اضطلع بهذه المهمة فيلسوف إيراني آخر معاصر هو داوري أردكاني وعلى النحو التالي: إنّ النبع الفيّاض الذي تنهل منه الفلسفة الإسلامية هو كتاب التكوين وكتاب التدوين لله سبحانه، إذ يُسطر كتاب التدوين بالتناغم والتعالق مع كتاب التكوين وعليه فإنّ «الفيلسوف يرتقي في مراتب المخلوقات حتى يضاهي العالم العقلاني العالم العيني، فيكتنه أسرار ما سُطّر في اللوح المحفوظ، ويصبح قادراً حينئذ على تأسيس المدينة وتغييرها» (داوري أردكاني، ١٣٧٧، ص ١١٤). ووفقاً لهذا التوضيح تستلهم مفاهيم الفلسفة السياسية ومضمونها من البنى الأنطولوجية والأبستمولوجية والميثودولوجية والنظام القيمي - الأخلاقي للدين الإسلامي.

الخصوصية الثانية للحضارة الإسلامية التي تمتح بصورة مباشرة من تعاليم الوحي الإسلامي وتغذّي الفلسفة السياسية هي موضوعانية (Objectivism) هذه الحضارة. يفسّر كاتب المقال الموضوعانية هنا بأنّه يمكن الحديث، في إطار المبادئ

على الأقل، عن الصورة الواقعية للإسلام ومن ثمّ فهم حقيقة الإسلام وواقعيّته التاريخية كما هي بالفعل على أرض الواقع (پزشكي، ١٣٩٥، ص ١٠٨). وعليه، فإنّ الموضوعانية تعتقد إمكان تمييز الحقائق العينية الموضوعية والحقائق الابتنائية (ومنها الحقائق السياسية) للإسلام وحضارته. ولأجل تمثّل هذا الزعم يلزم أولاً أن نفهم نقطة مهمة وهي أنّ «الحقائق» في الفلسفة الإسلامية، وبخلاف الفلسفة الحسية الغربية، لا تقتصر على القضايا الحسية فحسب، بل إنّ مراد هذه الفلسفة من الحقائق بالدرجة الأولى الحقائق الموضوعية العينية ومراتب العقل والقضايا الابتنائية، ومن ثمّ بالدرجة الثانية الحقائق الموضوعية والتي تشمل القضايا التجريدية والميتافيزيقية والحسّية. على هذا فإنّ الموضوعانية في الفلسفة والفلسفة السياسية الإسلامية تعني وجود الحقائق الميتافيزيقية والحسّية والقضايا الابتنائية (حائري يزدي، ١٣٨٤، ص ١٠٢). وتأسيساً على هذه الخصوصية تضمّ الفلسفة السياسة الإسلامية مجموعة من الحقائق الموضوعية والابتنائية التي تتيحها لها بيئة الحضارة الإسلامية الصانعة للعلم بالاستعانة بالحقائق الوحيانية الإسلامية من جهة والحقائق المنبثقة عن التجليات التاريخية – الاجتماعية من جهة ثانية.

و هكذا، من خلال الخصوصيتين المذكورتين أعني النزوع إلى التماهي مع الإسلام والموضوعانية تبرز لنا خصوصية ثالثة لصناعة الحضارة الإسلامية للعلم هي الوحدة الأنطولوجية للعلم والوجود. يقول علم الهدى في شرح هذه الخصوصية: «من وجهة النظر الإسلامية يتقدّم مفهوم العلم على مفهوم الإنسان ويتأخر عن مفهوم الوجود، ويشمل نطاقاً أوسع بكثير ممّا للأوعاء[1] الإنسانية؛ بينما نجد تأخّر موضوع المعرفة عن موضوع الإنسان في الفلسفات الحديثة» (علم الهدى، ١٣٨٦، ص ١٧٨). ونخرج من هذا البيان بنتيجة مفادها أنّ العلم بصورة عامة من وجهة نظر الحضارة الإسلامية ووفقاً لما تصرّح به آيات القرآن الكريم ليس

١. جمع وعي.

حكراً على الإنسان وحده بل خصيصة تنعم بها سائر الخلائق أيضاً. وللتوضيح نشير هنا إلى مثالين من تلك الآيات. الآية ۴۴ من سورة الإسراء: «**و إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ**» والآية الأولى من سورة الحشر: «**سَبَّحَ لِلّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وما فِي الأَرْضِ**». دفعت التعاليم القرآنية المشار إليها مع سائر التعاليم الوحيانية والروائية والشهودية بالفلسفة الإسلامية إلى الأخذ بعلم «مساوق» للوجود. والمقصود بمساوقة العلم بالوجود في الفلسفة الإسلامية أن يحملان، برغم تغايرهما المعنائي، جوهراً وحقيقة واحدة (علم الهدى، ١٣٨٦، ص ١٧٩). ويتّضح من ذلك أنّ بنية العلم متحدة مع بنية الوجود، وأنّ القواعد التي تحكم الوجود هي نفسها تسري على العلم. وبناءً على هذه النظرة إلى العلم يتبيّن لنا أنّ كل إنسان ينعم بقسط معيّن من الوجود وبالتبع من العلم بما يتناسب وموقعه الوجودي الخاص ضمن السلسلة التراتبية للوجود. من بين النتائج التي تفرزها هذه الرؤية الخاصة هي التأثير العميق للموقع الوجودي وتحديد ميزان اعتبار العلم البشري (پزشكي، ١٣٩٥، ص ١٥٥).

تحمل رؤية المساوقة بين العلم والوجود لموضوع هذا المقال مكسبين رئيسيين: المكسب الأول، أنّها تقدّم إجابة مغايرة لمسألة العلاقة بين الهوية والمعنى في الفلسفة السياسية الإسلامية والتي تدور حول السؤال: هل من الضروري أن يكون المرء مسلماً لتتاح له معرفة الفلسفة الإسلامية الإسلامية، أم بمقدور غير المسلم وكذلك المسلم غير المؤمن فهم الفلسفة السياسية الإسلامية المستلهمة من تعاليم الوحي الإسلامي والتجليات التاريخية الخاصة بالحضارة الإسلامية. تزعم النخبوية المتطرّفة في جوابها عن هذا السؤال أنّ نخبوية الحضارة الإسلامية بإزاء الحضارات الأخرى اقتضت عدم تأثّرها بالتواصل الحضاري مع تلك الحضارات، وبذلك لم يُتح لغير المسلمين والمسلمين غير المؤمنين معرفة الفلسفة السياسية الإسلامية. ويقف في مقابل هذه الفئة تيار عام يركّز على القواسم المشتركة والخصوصيات الإنسانية العامة بما يسمح له الزعم بأنّ الفيلسوف

السياسي يمكن أن يكون مسلماً أو غير مسلم، إذ لا يمنع هذا الأمر المفكر والقارئ غير المسلم من فهم الفلسفة السياسية الإسلامية ذلك أنّ معرفة الفلسفة السياسية الإسلامية تتطلّب بالإضافة إلى التجربة الإدراكية للمحتوى القدرة على توضيح هذه التجربة للآخرين بمن فيهم غير المسلمين. وبناءً عليه فإنّ فهم معاني التعاليم الإسلامية المنصوصة في الفلسفة السياسية الإسلامية لا يرادف تصوّر التماهي السايكولوجي والسوسيولوجي مع الفلاسفة المسلمين والمصادر الصانعة لهذه الحضارة (پزشكي، ١٣٩٥، صص ١١٢-١١٤).

بعد اتّضاح المقاربتين النخبوية والعامة إزاء المبادلات الحضارية، يلزمنا هنا أن نحدّد ردّ الفلسفة الإسلامية على هذا التساؤل. فبالاستناد إلى مبدأ وحدة العلم والوجود المشار إليه يمكن القول أنّ إمكان فهم المعنى المنصوص في الفلسفة السياسية الإسلامية غير مرهون بالعناصر الهوياتية (أن يكون مسلماً أو غير مسلم) وإنّما كما أسلفنا سابقاً نظراً إلى كون العلم في الفلسفة الإسلامية عبارة عن حقيقة إلى جانب الحقائق الأخرى ويأتي بعد حقيقة الوجود، ومن جهة ثانية فإنّ حقيقة العلم وحقيقة الوجود ذات جوهر واحد فإنّ إمكان فهم تعاليم الفلسفة السياسية الإسلامية متاح لجميع الذين ارتقوا بأنفسهم إلى مستوى الأفق الوجودي للحقائق الموضوعية والحقائق الوحيانية - الإسلامية. ومن هذا الباب بإمكان أتباع الفلسفة الكلاسيكية في العصر الوسيط (كتّاب الفلسفة السياسية في العصر الوسيط)، والدراسات الاستشراقية (المستشرقون والكتّاب المسلمون المؤمنون بالمبادئ المعرفية والفلسفية الغربية)، والاتجاه النقدي في الخطاب العربي - الإسلامي (المبني على التحولات المعرفية الغربية في النصف الثاني من القرن العشرين) بإمكان هؤلاء فقط فهم الحقائق الموجودة في الفلسفة السياسية الإسلامية بمقدار موقعهم الوجودي، بما يعني تبديل مسألة الهوية والمعنى في الحضارة الإسلامية إلى مسألة الوجود والمعنى، وبذلك ينتفي دور الهوية المسلمة في فهم الفلسفة السياسية الإسلامية.

من بين القضايا الفرعية على إمكان فهم الفلسفة السياسية في العصر الإسلامي الوسيط هو منهج الفهم واكتساب المعنى من التعاليم الدينية والإرث الحضاري الإسلامي في العصر الوسيط. السؤال الرئيسي المطروح في هذا المجال هو: بناءً على أيّ المعايير يمكن للمسلم في العصر الراهن أن يفهم تراث عصر صدر الإسلام والعصر الحضاري الإسلامي الوسيط؟ هل بالاستناد إلى الضوابط والمعايير التي وضعها مسلمو صدر الإسلام أم مسلمو العصر الحضاري الإسلامي الوسيط يمكن للمسلم المعاصر أن يفهم التراث السياسي بما في ذلك الفلسفة السياسية؟ أم توجد معايير أخرى في هذا المجال. للإجابة عن هذا السؤال يرى كتّاب مثل آينه وند ضرورة المعايير الحضارية المتوارثة عن عصر صدر الإسلام والعصر الإسلامي الحضاري الوسيط لفهم الفلسفة السياسية من قبل المسلم المعاصر ويزعم أنّ طبيعة الفلسفة السياسية الإسلامية ناشئة عن البنى التي عاش عليها الأسلاف المسلمون في عصر صدر الإسلام والعصر الوسيط وتعاهدوا مفاهيم للحياة السياسية انبنت على معاني مطروحة من وجهة نظر الإسلام (آينه وند، ١٣٧١، ص ٧). تأسيساً على هذا الكلام ينبغي فهم التفسير لتاريخ صدر الإسلام والحضارة الإسلامية في العصر الوسيط ولمعاني وأفعال أسلاف المسلمين على أساس ضوابط ذلك العصر ومعاييره ومصطلحاته. وعدا رأي السيد آينه وند فإنّ أنصار المدرسة التفسيرية يزعمون أنّ المناهج التفسيرية هي وحدها القادرة على نقل المعاني الواردة في المصادر الإسلامية والفلسفة السياسية. وبخلاف الرأي التفسيري، فإنّ أنصار الدراسات السياسية الإسلامية وفقاً لمقاربات باحثين من أمثال باربور يتبنّون بالإضافة إلى المناهج التفسيرية المناهج العلّية والتحليلية أيضاً لفهم معنى الفلسفة السياسية في العصر الوسيط والتعاليم السياسية الإسلامية (باربور، ١٣٧٤، صص ٢٣٤-٢٣٥). واستناداً إلى الدراسات العلّية فإنّ مطالعة الفلسفة السياسية الإسلامية بهذا الأسلوب يزيد من وعي المسلمين المعاصرين بالأبعاد الاجتماعية لهذه الفلسفة.

كما يمكن لدراسات الكفاءة أو الدراسات الاختصاصية (Competence) أن تحظى بالأهمية في مجال فهم القدرات لتكون ضامنة لأنواع الأفعال الكلامية وغير الكلامية لمسلمي السلف في صدر الإسلام والعصر الحضاري الإسلامي الوسيط (پزشكي، ١٣٩٥، ص ١٣٤).

كما تبيّن لنا فإنّ كل من الدراسات التفسيرية والعلّية والاختصاصية تقدّم بنحوٍ ما معنى وموقعاً تاريخياً – حضارياً للفلسفة السياسية الإسلامية، ولكن يمكن القول من منظور المقاربة الداخلية للفلسفة الإسلامية ومبدأ تساوق العلم والوجود بأنّ التعاليم الدينية والإرث الحضاري الإسلامي ينقسم بلحاظ بنيوي إلى ثلاثة أقسام العقائد، الأخلاقيات، والأحكام. ويتكفّل كل منها تنظيم أبعاد الوعي والانتماء والفعل عند الفرد المسلم (پزشكي، ١٣٩٥، ص ١٥٢). كما تفضي التجليات التاريخية والحوادث الحضارية في العالم الإسلامي إلى خلق ومراكمة التجارب الحضارية والتاريخية عند المسلمين.

جدول ١: أركان الأبعاد الثلاثية للإسلام (پزشكي، ١٣٩٥، ص ١٥٢)

الأبعاد الثلاثية للإسلام	أبعاد الإنسان	الخصائص	ذات صلة بـ	معارف ذات صلة بـ	حقل السياسة
العقائد	الأوعاء	المعرفية	العقل	الفلسفة والحكمة والكلام	الفكر والكلام السياسي
الأخلاق	الميول والاتجاهات	العاطفية	القلب	الأخلاق والعرفان العملي	الأخلاق والعرفان السياسي (السياسة الأخلاقية)
الأحكام	الأفعال	السلوكية	الأعضاء والجوارح	الفقه والأصول	الفقه السياسي والسلوك السياسي

يتّضح لنا من خلال ملاحظتنا لهذا الجدول الأهمية الجوهرية التي تحوز عليها الدراسات التفسيرية لجهة فهم أبعاد المعرفة والميول والأفعال المشتركة بين المسلمين. في الحقيقة أنّ هذا النوع من الدراسات المبني على مبدأ تساوق العلم والوجود كان سائداً طيلة تاريخ الحضارة الإسلامية وبصورة متواصلة، ما أتاح لمسلمي العصر الراهن إمكانية فهم المعنى، إذن فمبدأ التساوق يعطي فرصة لفهم العلاقات العلّية بين التعاليم الفلسفية – السياسية وظروفها التاريخية والاجتماعية والحضارية. بعبارة أوضح، إنّ فهم محتوى الفلسفة السياسية الإسلامية ودراسة مقدمات ظهورها ممكن بالاعتماد على المقاربات التفسيرية والعلّية.

الخصوصية الرابعة للحضارة الإسلامية التي لها دور في صنع الفلسفة السياسية الإسلامية هي كون الهويات الفردية والاجتماعية في هذه الحضارة هويات أنطولوجية. لتوضيح هذه النقطة ووفقاً لمبدأ اتحاد العاقل والمعقول نقول عندما يفهم فردٌ إحدى الحقائق الموضوعية أو الابتنائية فإنّها تصبح جزءاً من وجوده وتتّخذ بعداً عاماً عندما يشاركه في فهمها أفراد آخرون. بعبارة أوضح، تصبح لهؤلاء الأفراد هوية مشتركة جمعية موحدة بالإضافة إلى الهوية الفردية الشخصية لكل منهم. من هنا يكتسب الأفراد المذكورون هوية موحدة معيارها الاتحاد الوجودي لكل فرد من أفرادها في تلك الهوية. بمعنى أنّ الفلسفة الإسلامية تقدّم تعريفاً أنطولوجياً للهوية والتاريخ والحضارة والثقافة مستلهم من الوجود المشترك للبشر في مجموعة واحدة (خانى، ١٣٩٥، صص ١٢٦-١٢٧).

والحقيقة أنّ الفهم الأنطولوجي للهوية في الحضارة الإسلامية يقدّم إجابة متباينة لعلاقة المسلم الراهن بالتراث الإسلامي من جهة وبالحضارة الغربية الحديثة من جهة ثانية. بعبارة أخرى، لقد قُدّمت إجابتان متباينتان فيما يتعلّق بالسؤال: هل تضفي الثقافة والمجتمع المعاصر صفة الراهنية على المسلمين كما هم الآن؟ يعتقد أنصار الموضوعانية المعرفية أنّ هوية المسلم المعاصر رهنٌ بالظروف الثقافية والحضارية والتاريخية والاجتماعية المعاصرة. فهذا الفريق الذي يؤمن

بالكليانية الأنطولوجية يرى أنّ خصائص المسلمين في العصر الحاضر هي وليدة القوى الاجتماعية – التاريخية والثقافية – الحضارية للظرف التاريخي الراهن. وعليه فإنّ فهم التراث الإسلامي ومن ذلك الفلسفة السياسية في العصر الإسلامي الوسيط منوط بوضع هذه الفلسفة في سياقها التاريخي. وباعتقاد هؤلاء أنّ المسلمين المعاصرين وعلى الرغم من التباينات التي تميز بعضهم عن بعض، محصورون جميعاً في التجليات التاريخية للحضارة المعاصرة ضمن هوية مشتركة وموحدة. بينما في المقابل يرفض أنصار الفردانية المعرفية من الأساس هذا التفسير للثقافة والحضارة والتاريخ والمجتمع ويعتقدون أنّ المسلمين المعاصرين يمتلكون هوية حضارية مستمرة تسمو على الخصائص الحضارية والاجتماعية. إذن، فالفلسفة السياسية في العصر الوسيط للحضارة الإسلامية لعبت دوراً جاداً في بلورة هوية وشخصية مسلمي العصر الراهن (پزشكي، ١٣٩٥، صص ١٢١-١٢٣).

بالنسبة للسؤال المتعلق بعلاقة المسلم المعاصر بالتراث السياسي الإسلامي والحضارة الغربية المعاصرة يقدّم الفهم الأنطولوجي للهوية إجابتين متباينتين لرؤيتي الفردانية والكليانية المعرفية. فبالاستناد إلى الفهم الأنطولوجي لهوية المسلمين في العصر الراهن فإنّهم قد ضمّوا إلى وجودهم أجزاءً من التراث السياسي لصدر الإسلام وحضارة العصر الوسيط بالإضافة إلى أجزاء من خصائص الحضارة الغربية الحديثة. وعلى هذا النحو نلاحظ أنّ هذه الأجزاء الحضارية (الإسلامية والغربية) تسجّل حضوراً أنطولوجياً في أعماق المسلم المعاصر يتعذّر فصلها عن هويته الأنطولوجية. فالذي يمنح المسلم المعاصر هويّته وراهنيّته كما هو عليه الآن ميزان حضور التراث السياسي الإسلامي وتراث الحضارة الغربية الحديثة. والاستنتاج الذي نخرج به هو أنّ بمقدور هذه الفلسفة الإفادة من الجدل الفكري في صدر الإسلام والفلسفة السياسية في عصر الحضارة الإسلامية الوسيط والتجليات التاريخية لعصر صدر الإسلام والعصر الوسيط لتطوير الفلسفة

السياسية الإسلامية المعاصرة؛ وكذلك الإفادة بنفس المقدار من التجليات التاريخية للحداثة والتراث الفلسفي الغربي لتحقيق نفس الهدف. بمعنى، أنّ الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة تربطها علاقة مفتوحة بالحضارة الحديثة والتراث السياسي (بما فيها الفلسفة السياسية في العصر الوسيط).

وبالإضافة إلى ما تقدّم فإنّ الفهم الأنطولوجي للهوية يوضّح موقف الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة من مسألة انقطاع أو ديمومة التراث الحضاري الإنساني. والسؤال الرئيسي هنا هو حول ما إذا كان العالم الذي عاشه مسلمو صدر الإسلام أو العالم الذي دُوّنت فيه الفلسفة السياسية في عصر الحضارة الإسلامية الوسيط هو نفس العالم الذي يحيا فيه المسلمون المعاصرون اليوم أم ثمّة فوارق بين ذينك العالمين؟ الإجابة عن هذا السؤال نجدها عند بعض الأبستمولوجيين مثل محمد مجتهد شبستري (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، صص ۳٤۰-۳٥۳) وعبد الكريم سروش (سروش، ۱۳۸۲، صص ۲۹-۸۲) اللذين يقسّمان تراث صدر الإسلام وعصر الحضارة الإسلامية الوسيط إلى ذاتيات وعرضيات ثم يبيّنا أنّ العرضيات هي ذلك الجزء من التعاليم الدينية والتراث الحضاري المتميّز بخصائص تاريخية وبالتالي فهي خصوصيات زمكانية. وعليه لا ينطوي هذا الجزء من التراث الإسلامي على معنى بالنسبة للمسلمين في العصر الراهن. أمّا ذاتيات الدين والتراث الحضاري الإسلامي فهي تحمل معاني عبر-تاريخية وبالتالي فهي ذات معنى للمسلم المعاصر. وهذا يقودنا إلى أنّ عالم الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة هو نفسه عالم ذاتيات التعاليم الدينية والتراث الحضاري الإسلامي، ومثل هذه العلاقة لا نجدها في عرضيات الدين والتراث الحضاري الإسلامي.

الإجابة عن السؤال المطروح أعلاه من وجهة نظر الرؤية الأنطولوجية للهوية هو أنّ ذلك الجزء من الوعي الديني والتراثي لمسلمي عصرنا الذي تجمعه قواسم مشتركة مع الوعي الديني والتراث الحضاري لمسلمي صدر الإسلام والعصر الحضاري الإسلامي الوسيط يصنع عالماً مشتركاً لمسلمي الراهن والسلف، وأنّ

الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة التي تغذي الجزء المتعلّق بتعاليمها في هذا العالم المشترك سوف تحظى بديمومة حضارية. أمّا التفاسير الدينية والتجليات التاريخية المتمايزة بين تاريخ الصدر الإسلامي والعصر الوسيط والعصر الراهن، فإنّها ستنعكس في انقطاع الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة عن تراثها الحضاري. لذا، فالإجابة التي تقدّمها الرؤية الأنطولوجية للهوية هي أنّها تمايز بين العناصر المشتركة الوجودية والعناصر غير المشتركة بدلاً من التمايز بين العناصر الذاتية والعرضية في الحضارة الإسلامية.

الخصوصية الخامسة للحضارة الإسلامية التي تدخل في صناعة الفلسفة السياسية الإسلامية هي وحدة العقلانية أو تكثّرها في هذه الحضارة. وفي الحقيقة يبرز هنا سؤال جوهري وهو: هل كان العالم الثقافي في عصر صدر الإسلام والعصر الوسيط عالماً عقلانياً؟ المقصود بالعقلاني هو: عندما يبحث المسلم المعاصر في التعاليم الدينية وفي تراثه الحضاري هل سيتبادر إلى ذهنه أنّ سلوك مسلمي صدر الإسلام أو عصر الحضارة الإسلامية الوسيط كان مبنياً على أسس عقلانية ومنطقية كما هو الحال مع مسلمي العصر الراهن؟ يجيب المفكر زرياب خوئي بالإيجاب عن هذا السؤال ويعتقد بأنّ عقلانية واحدة قد سادت تاريخ الحضارة الإسلامية برمّته (زرياب خوئي، ١٣٧٠، ص ١٢). وفقاً لهذه الرؤية فإنّ الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة في مراجعتها للتعاليم الدينية وتراثها الحضاري في العصر الوسيط يجب أن تتشرّب المعنى المكنون في هذه المصادر مستضيئة بآمال ومعتقدات العصر الإسلامي الأول والوسيط لأنّ مسلمي الصدر والوسيط هم فاعلون لهم أقوال وأفعال هادفة على غرار مسلمي العصر الراهن، ولهم أسبابهم الخاصة لكل من هذه الأقوال والأفعال (پزشكي، ١٣٩٥، ص ١٣٣). وعلى هذا النحو يمكن للفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة الإفادة من التعاليم الدينية وتراثها الحضاري في الموضوعات التي تهمّها. وفي مقابل ما ذُكر هناك رؤية يعتقد أصحابها أنّ المسلمين المعاصرين يحظون بعقلانية متباينة قياساً بعقلانية

مسلمي صدر الإسلام والعصر الحضاري الإسلامي الوسيط. فمثلاً لا يؤمن المفكر محمد أركون بوجود علم إسلامي واحد ومنسجم، بل على العكس، يعتقد أنّ العلم في الحضارة الإسلامية كانت له تجليات متنوعة وقيود تاريخية واجتماعية وأنثروبولوجية وجغرافية متمايزة (اركون، ١٩٩٧م، ص ٩). لذا فهنالك رؤيتان متباينتان إزاء وحدة العقلانية أو تعدّدها في الحضارة الإسلامية.

بعد أن عرفنا أنّ المفكرين قدّموا إجابتين متباينتين حول وحدة العقلانية أو تعددها في الحضارة الإسلامية، نحاول الآن أن نتعرّف على الإجابة من داخل الفلسفة الإسلامية، وذاك يقتضي إحالة القارئ على فكرة «الاعتباريات العملية» التي ناقشها الفيلسوف المسلم المعاصر السيد محمد حسين الطباطبائي الذي اعتقد أنّ كل فعل إنساني إرادي يقترن بابتناء وأنّ آلية الفعل الإنساني تقوم على ابتناءاته. والابتناءات المطروحة للبحث لا تقتصر على الحياة الاجتماعية فحسب بل تشمل الحياة الفردية للإنسان أيضاً وتعمل على الدوام كوسيط بينه وبين متطلباته. وأهمية هذه الابتناءات كبيرة لدرجة أنّ الطباطبائي يشبّه الإنسان بدون ابتناءات بالسمكة بدون ماء (خانى، ١٣٩٥، صص ٨٥-٨٦). وهذه الابتناءات على نوعين بحسب رأي الطباطبائي، ابتناءات ثابتة وابتناءات اجتماعية أو متغيرة. ويرى الفيلسوف الإيراني المعاصر مرتضى مطهري أنّ الصنف الثاني، على عكس الصنف الأول، عبارة عن قضايا ما فوق زمانية وما فوق مكانية وتحمل خمس خصائص بارزة: ليس لها صلة موضوعية بالواقع، ليس لها تطبيقات في الاستنتاجات الفلسفية والرياضية والطبيعية، رهنٌ بالاحتياجات الحياتية والبيئية للإنسان، قابلة للتغيير والتطوّر والاستقرار النسبي والمؤقّت وغير الضروري (مطهرى، ١٣٧٥، صص ٢٧٢-٢٧٣). وفقاً لتصنيف الابتناءات إلى ثابتة ومتغيّرة اجتماعية وللخصائص الخمس في القسم الأخير يتسنّى لنا الإجابة على السؤال عن وحدة أو تعدّد العقلانية في الحضارة الإسلامية استناداً إلى رؤية الفلسفة الإسلامية على أساس أنّ بعض العناصر الحضارية للعالم الإسلامي عبارة عن

ابتناءات ثابتة غير قابلة للتغيير وخصوصيتها الرئيسية أنّها فوق زمانية وفوق مكانية. ومن الطبيعي أن ينزع هذا القسم من الابتناءات الحضارية للفلسفة الإسلامية نحو وحدة العقلانية الإنسانية، أمّا بالنسبة للابتناءات المتغيّرة التي تشمل الابتناءات الاجتماعية والحضارية والثقافية أيضاً فإنّ هذه الفلسفة تقول بتعدّد العقلانيات الإنسانية. وعلى هذا النحو يمكن للفلسفة السياسية المعاصرة الإفادة من الابتناءات الثابتة والاجتماعية الموجودة في الحضارة الإسلامية لتجسير الارتباط بتراثها الحضاري من جهة والارتباط بالحضارة الغربية الحديثة، وفي نفس الوقت النأي عن بعض عناصرها الحضارية أو الغربية.

تتفرّع على تقسيم الابتناءات الإنسانية إلى ثابتة ومتغيّرة قضية ثبات المعنى وتحوّله في الفلسفة السياسية الإسلامية. هنا يبرز سؤال جوهري هو: هل يقرأ المسلم المعاصر في الفلسفة الإسلامية المعاصرة نفس المعنى الذي كان يقرأه المسلم في العصر الوسيط، أم هنالك تفاوت في زوايا الفهم عند الاثنين إزاء تراث الفلسفة السياسية الإسلامية؟ طبقاً لمبدأ التساوق بين العلم والوجود تختصّ الابتناءات الثابتة في الحياة الإنسانية بالجزء المشترك للوجود البشري، ولذلك نجد الإدراكات والتجارب المتبلورة في هذا الجزء من الحياة الإنسانية تتّسم بالثبات المعنائي عند جميع البشر والمسلمين، بحيث لن يكون هناك تفاوت في التعاليم الدينية والحضارية المتبلورة في هذا الجزء من العلم والوجود عند المسلمين المعاصرين وعند أسلافهم في صدر الإسلام والعصر الحضاري الإسلامي الوسيط. أمّا وضع الابتناءات المتغيرة فهو مختلف. فما دامت الابتناءات الإنسانية موضع النقاش ثابتة لم يطلها أيّ تغيير أو تحوّل، يبقى معنى الفلسفة السياسية في العصر الإسلامي الوسيط ثابتاً وقابلاً للفهم بالنسبة للمسلم المعاصر. أمّا في حال تغيّرت الابتناءات أو تلاشت فإنّ المسلم المعاصر عند مطالعته ذلك الجزء من تعاليم الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة ذات الصلة بالجزء المتلاشي أو المتغيّر فإنّه لن يفهم معنى النصوص المذكورة.

مسألة الاعتقاد بالتاريخ فرع آخر على تقسيم الابتناءات الإنسانية إلى نوعين ثابتة ومتغيّرة. والسؤال الرئيسي المطروح في هذه المسألة: هل فهم الفلسفة السياسية الإسلامية هو فهم تاريخي يمكن معه الزعم بأنّ طبيعة الحقائق التي تعكسها الفلسفة السياسية تكمن في تاريخ تلك الحقائق. للإجابة عن هذا السؤال يعتقد المسلمون أنصار المعرفة بتاريخانية مضمون الفلسفة السياسية (سروش، ١٣٨٢، صص ٢٨-٢٩؛ مجتهد شبستری، ١٣٧٩، صص ٣٤٠-٣٥٣). وطبقاً لهذا الرأي فإنّ فهم التعاليم الدينية والتراث الحضاري الإسلامي رهنٌ بالكشف عن العملية التي يتسنّى من خلالها شرح علل وكيفية الفلسفة السياسية في شكلها الحالي. ويفترض هذا الرأي عدم وجود أوجه شبه بين المسلمين المعاصرين وأسلافهم في عصر صدر الإسلام أو العصر الحضاري الإسلامي الوسيط بحيث يتعذّر بلورة فهم واحد لجميع المسلمين على أساس قوانين معرفية معبّرة عامة، إذ يعتقد أنصار هذا الرأي أنّ مسلمي العصر الراهن هم نتاج التطوّر والثقافة والعصر والتشكيلات المعاصرة وهم يختلفون عن مسلمي صدر الإسلام والعصر الحضاري الإسلامي الوسيط، وهؤلاء بدورهم كانوا نتاج عصرهم وتشكيلاته. (پزشكي، ١٣٩٥، ص ١٣٧). وبخلاف المعرفيين المسلمين، فإنّ رأي الفلسفة الإسلامية حول الاعتقاد بالتاريخانية هو أنّ الابتناءات الثابتة تظلّ ثابتة لا تتغيّر في جميع مراحل تاريخ البشرية، ولذلك فإنّ فهم ذلك الجزء من الفلسفة السياسية الإسلامية الذي دوّن على أساس الابتناءات الثابتة لا يخضع لقواعد الإيمان التاريخاني. أمّا بالنسبة للابتناءات المتغيّرة فالوضع مختلف. فطبقاً لرأي الفلسفة الإسلامية تكون الفلسفة السياسية المقتبسة من الابتناءات المتغيّرة قابلة للفهم بالنسبة لمسلمي العصر الراهن كما كانت بالنسبة لمسلمي العصر الحضاري الإسلامي الوسيط. بينما يستعصي على المسلم المعاصر فهم ذلك الجزء من محتوى الفلسفة السياسية الإسلامية المقتبس من ابتناءات متحوّلة ومتغيّرة وبالتالي فهو خارج نطاق إدراكه.

الخصوصية السادسة والأخيرة للحضارة الإسلامية المشار إليها في هذا المقال والتي تلعب دوراً في صنع الفلسفة السياسية الإسلامية هي قضية صنع أو كشف المعنى بالنسبة لمحتوى الفلسفة السياسية الإسلامية. والسؤال الجوهري في هذا المجال هو: هل الفلسفة السياسية نتاج جهود الفيلسوف الذي يمنح معنى للحياة السياسية في الحضارة الإسلامية، أم ثمّة بنى سردية في أعماق العالم البشري هي التي تخلق هذه المعاني للحقائق السياسية؟ تتضمّن الإجابة عن السؤال رأيين متنافسين: طبقاً لرأي البنائية السردية (Narrative Construction) فإنّ المعنى الذي يُفهم من الفلسفة السياسية هو نتاج جهود الفيلسوف الملمّ بالسياسة. يفترض هذا الرأي أنّ الحياة السياسية مؤلفة من وقائع متتالية يقوم الفيلسوف السياسي بتحميل بنى سردية على هذا التتالي التاريخي فتكتسب معناها. بعبارة أوضح، إنّ الفيلسوف المعاصر أو في العصر الحضاري الإسلامي الوسيط هو صانع المعنى لمحتوى الفلسفة السياسية. وفي مقابل هذا الرأي هناك الواقعية السردية (Narrative Realism) التي تزعم أنّ الفيلسوف المسلم هو الذي يسرد الحياة السياسية ويصنعها ومن ثمّ يعيش المسلمون في داخلها. وبناءً عليه فإنّ محتوى الفلسفة يعكس معنىً كشف عنه الفيلسوف المسلم (پزشكي، ١٣٩٥، ص ١٣٩).

بعد الكشف عن هذين الرأيين وكيفية بناء المعنى لمحتوى الفلسفة السياسية الإسلامية نبحث الآن في رأي الفلسفة الإسلامية في هذا المجال فنقول أنّه بناءً على نظرية الاعتباريات فقد تأسّست حياة الإنسان برمّتها على ابتناءات ثابتة ومتغيرة. ولذلك تنزع الفلسفة الإسلامية نحو نظرية بناء المعنى للحياة السياسية ومحتوى الفلسفة السياسية. ولكن في هذه النظرية إشارة إلى نقطة أخرى إذ تزعم أنّ الابتناءات موضع البحث مقتبسة من حقائق موضوعية (الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج١، ص ٢١). وبناءً على هذا الزعم فإنّ المعنى المصنوع من قبل الابتناءات الثابتة والمتغيرة يكون قابلاً للفهم حين يستلهم من أمور موضوعية وحقيقية. إذن، فرأي الفلسفة الإسلامية هو باختصار: إنّ محتوى الفلسفة

السياسية تصنعه معاني هي من بنات أفكار الفيلسوف، ولكن لكي يكون هذا المعنى المصنوع قابلاً للفهم في المنظومة المعرفية الإنسانية يجب أن يستلهم من معاني تنطوي على حقائق موضوعية. وعلى هذا النحو تختار الفلسفة الإسلامية طريقاً وسطاً بين البنائية السردية والواقعية السردية.

خلاصة البحث

توصف «الفلسفة السياسية» في العالم الإسلامي بوصف «الإسلامية» لأنّ الحضارة الإسلامية كانت هي البيئة التي خلقت نمطاً من الفلسفة السياسية متأثّراً بمبادئ الوحي والتجليات التاريخية المتعلّقة بهذه الحضارة. ويعدّ الإسلام في هذه الحضارة مصدراً لرفد نمط الحياة السياسية وكان سبباً في تأسيس علوم يمكن وصفها بالعلوم الإسلامية. والفلسفة السياسية باعتبارها فرعاً على العلوم العقلية هي ثمرة استنتاجات عقلانية بشرية، ومن هنا لا يمكن نسبتها إلى دين خاص، غير أنّ الفلسفة الإسلامية في تبلورها تفيد من التعاليم الإسلامية كمواد أولية لطرح استنتاجاتها العقلانية في حقل السياسة. ويستعين الفلاسفة المسلمون بنوعين من المكتسبات الحضارية الإسلامية كمصدر لتغذية استنتاجاتهم العقلانية: النوع الأول مبادئ الوحي وأقوال وأفعال النبي والآل الكرام عليهم السلام والنوع الثاني التجليات التاريخية لهذه الحضارة وهي عبارة عن تجارب مكتسبة طيلة قرون متمادية. وعلى هذا النحو تأسّس نوع من الفلسفة السياسية في كنف الحضارة الإسلامية يمكن أن نسمّيه الفلسفة السياسية الإسلامية.

بناءً على ما تقدّم يتبيّن لنا أنّ الفلسفة السياسية الإسلامية كنتاج للحضارة الإسلامية تتّسم بصفات وخصوصيات معينة أهمّها أنّ الفلسفة السياسية موضع النقاش تستلهم من رؤية كونية خاصة مصدرها التعاليم الدينية والتجارب الحضارية للمسلمين. ومن نافذة الزعم بتمثّل الواقعية فإنّها توسّع نطاق الحقائق لتشمل القضايا الميتافيزيقية والظواهر المادية والابتناءات الإنسانية. وعليه

فالفلسفة السياسية الإسلامية ليست فلسفة تجريبية بل فلسفة أنطولوجية، بخلاف المدارس الفلسفية الغربية، وذلك لمساوقتها العلم بالوجود، وتتناول الحقائق السياسية من منظار أنطولوجي. بيد أنّ انتهال هذه الفلسفة من التعاليم الإسلامية والنتاجات الحضارية لا يعني أنّ فهم محتواها يختصّ بالمسلمين وحدهم بل إنّ استنتاجاتها العقلانية تلائم الخصوصيات الوجودية الإنسانية. بعبارة أخرى، لقد أوجبت خصوصية تساوق العلم والوجود قابلية فهم هذه الفلسفة لعموم البشر. كما أتاحت لمسلمي العصر الراهن قابلية فهم الفلسفة السياسية الإسلامية في العصر الحضاري الإسلامي الوسيط كما كانت متاحة لمسلمي ذلك العصر. ومبدئياً فإنّ تبنّي الفلسفة السياسية الإسلامية مقاربة أنطولوجية للحقائق موضع البحث تقدّم تعاريف أنطولوجية للمفاهيم والموضوعات التي تطرحها، ومن هنا فإنّ هوياتها الابتنائية كلّها هويات أنطولوجية، وأنّ مفاهيم من قبيل الثقافة، المجتمع، السياسة وغيرها كلّها تدخل في الاستنتاجات العقلانية لهذه الفلسفة تبعاً لخصوصياتها الأنطولوجية. ومن حيث أنّ هذه الفلسفة تعتبر الحياة البشرية مبنية على ابتناءات ثابتة ومتغيرة فهي تنظر إلى هوية المسلم المعاصر كنتاج لتواشج وتلاحم التراث الفلسفي القديم والخصائص الحضارية. ففي الوقت الذي يحافظ فيه المسلم المعاصر على الأجزاء الثابتة والمتغيرة في هويته التاريخية فإنّه يعدّ مخلوقاً معاصراً بالتناسب مع الخصوصية الراهنية لحياته فهو إذاً يحمل هوية معاصرة. ممّا يعني أنّ الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة تفيد من المكتسبات الحضارية قديمها وحديثها بصورة متواقتة. لذا بإمكاننا أن نزعم أنّ الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة تحمل في أجزاء من محتوياتها المعنى الذي كان موجوداً في الفلسفة السياسية للعصر الحضاري الإسلامي الوسيط، وفي أجزاء أخرى من هذه الفلسفة نلحظ انقطاعاً لتتصل في المقابل بالمحتوى الفلسفي المعاصر. من الخصائص الأخرى التي تميّز الفلسفة السياسية الإسلامية أنّها فلسفة عملية، ونقصد بالعملية أنّ الهدف من مطارحاتها هو التمايز بين المتطلبات الحقيقية والمزيفة، وسدّ

المتطلبات الثابتة والمتغيّرة الحقيقية، الأمر الذي يفسّر لجوئها إلى العقلانية التي تعنى بهذه المتطلبات. ولمّا كانت متطلباتنا الإنسانية تنقسم إلى أقسام كثيرة فإنّ العقلانية المستخدمة في الفلسفة السياسية الإسلامية هي عقلانية مركّبة. أو بعبارة أوضح، إنّ الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة تفيد من العقلانية التي تعنى بالابتناءات الثابتة والاجتماعية الكامنة في الحضارة الإسلامية من جهة، ومن العقلانيات الموجودة في الحضارة المعاصرة للتفلسف في حقل السياسة. وفي ضوء هذه الحقيقة يمكن الزعم أنّ الفلسفة السياسية الإسلامية لا هي فلسفة راكدة وثابتة تماماً بحيث لا تبرح الحياة المعاشة في عصرها الوسيط، ولا هي فلسفة منقطعة عن تراثها الحضاري بحيث أصبحت متحوّلة بشكل كامل، فقد حافظت هذه الفلسفة على تواصلها مع تراثها الديني والحضاري في ذلك الجزء من محتواها المتعلّق بالخصائص الإنسانية الثابتة، لكنّها انقطعت عنه في محتواها المرتبط بالخصائص الإنسانية المتغيرة. يتبيّن من ذلك أنّ الفلسفة السياسية الإسلامية لا تؤمن بفكرة التاريخانية. ذلك أنّها لا ترى في انقضاء الزمان عنصراً رئيسياً في ؟؟؟استنتاجاتها العقلانية. فباعتقاد هذه الفلسفة أنّ بعضاً من محتوى الفلسفة السياسية يتحوّل ويتغيّر مع مرور الوقت وأنّ القضايا القديمة تترك مكانها للقضايا الجديدة، ولكن في بعض محتوياتها لا سيّما تلك المتعلقة بالخصائص الإنسانية الثابتة أو الخصائص الميتافيزيقية فإنّها تقف بوجه التاريخانية. وفي ختام البحث لا بدّ من الإشارة إلى هذه الخصوصية للفلسفة السياسية الإسلامية وهي أنّ محتوى الفلسفة السياسية الإسلامية تحمل معنىً لا يُصنع بشكل تام ولا يُكشف بشكل تام. ولتوضيح هذه النقطة نقول في الوقت الذي تقوم الفلسفة السياسية بدراسة الابتناءات البشرية فهي بصدد صناعة المعاني التي تضمن استمرارية حياتها، ولكن من حيث أنّ الابتناءات البشرية تستلهم من القواعد الميتافيزيقية الحقيقية فبالنتيجة يمكنها الاستناد إلى هذه القواعد؛ قواعد تتضمّن معاني في بواطنها وتدخل في حياة الإنسان من خلال استنساخ النموذج الإنساني.

من هنا نجد أنّ الفلسفة السياسية الإسلامية تهمّ بكشف المعنى أيضاً. ولذلك فإنّ المعنى المكتشف للحقائق الموضوعية عبر آلية الاستنساخ تلك يؤدّي إلى صنع معنى للحياة الإنسانية. وفي ضوء الخصائص المشار إليها فإنّ نمطاً من الفلسفة السياسية تأسّس يُعنى بدراسة سلوك الأفراد، والمنظمات، والمؤسسات، ومختلف تشكيلات الحياة السياسية لبلوغ مجتمع الكمال المثالي والحياة السعيدة المنشودة.

المصادر

١. آینه‌وند، صادق. (١٣٧١). تاریخ سیاسی اسلام. طهران: منشورات رجاء.

٢. ابراهیمی دینانی، غلام حسین. (١٣٧٩). ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (ج٣). طهران: منشورات طرح نو.

٣. ارکون، محمد. (١٩٩٧). نزعه الانسنة فی الوسط الاسلامی (المترجم: هاشم صالح). بیروت: دار الساقی.

٤. باربور، ایان. (١٣٧٤). علم ودین (مترجم: بهاءالدین خرمشاهی). طهران: منشورات الجهاد الجامعي.

٥. پزشکی، محمد. (١٣٨٣). چیستی فلسفه سیاسی در حوزه تمدن اسلامی. قم: منشورات بوستان کتاب.

٦. پزشکی، محمد. (١٣٩٥). دانش سیاسی عقلی در تمدن اسلامی. قم: منشورات أکادیمیة العلوم والثقافة الإسلامیة.

٧. حائری یزدی، مهدی. (١٣٨٤). کاوش‌های عقل نظری (چاپ چهارم). طهران: منشورات مؤسسة أبحاث الحکمة والفلسفة الإیرانیة.

٨. خانی، ابراهیم. (١٣٩٥). جامعه شناسی متعالیه: هستی شناسی حیات‌های اجتماعی بر مبنای فلسفه وعرفان اسلامی (ج١). طهران: منشورات جامعة الإمام الصادق علیه‌السلام.

٩. داوری اردکانی، رضا. (١٣٧٧). فارابی موسس فلسفه اسلامی (چاپ چهارم). طهران: منشورات معهد دراسات العلوم الإنسانیة والمطالعات الثقافیة.

١٠. زریاب خویی، عباس. (١٣٧٠). سیرة رسول الله. طهران: منشورات سروش.

١١.عبوديت، عبد الرسول. (١٣٩٢). درآمدی به نظام حکمت صدرائی (ط. ٥). قم: منشورات سمت ومؤسسة الإمام الخميني‌ﷺ للتعليم والبحوث.
١٢.علم الهدی، جمیله. (١٣٨٦). درآمدی به مبانی اسلامی روش تحقیق. مجلة نوآوری‌های آموزشی، ٦(٢١)، صص ٢٠٢-١٧٣.
١٣.فیرحی، داود. (١٣٧٨). قدرت، دانش ومشروعیت در اسلام. طهران: نشر نی.
١٤.سروش، عبد الکریم. (١٣٨٢). بسط تجربه نبوی (ط. ٤). طهران: منشورات صراط.
١٥.الطباطبائي، السيد محمد حسين. (١٣٩٧). بررسی‌های اسلامی (إعداد: السيد هادی خسروشاهی، ج٢). قم: منشورات مركز البحوث الإسلامية.
١٦.الطباطبائي، السيد محمد حسين. (١٤١٧). الميزان فی تفسير القرآن (ج١، ٢، ٤، ١٠ و١٦). قم: جامعه المدرسين فی الحوزه العلميه فی قم المقدسه.
١٧.نصر، السيد حسين. (١٣٥٩). علم وتمدن در اسلام (المترجم: احمد آرام، ط.٢). طهران: منشورات خوارزمی.
١٨.نصر، السيد حسين. (١٣٧٩). نياز به علم مقدس (المترجم: حسن مياندارى). قم: منشورات مؤسسة طه الثقافية.
١٩.نصر، السيد حسين. (١٣٨٠). معرفت وامر قدسی (المترجم: فرزاد حاجی ميرزائي). طهران: منشورات فرزان روز وباز.
٢٠.مجتهد شبستری، محمد. (١٣٧٩). نقدی بر قرائت رسمی از دين. طهران: منشورات طرح نو.
٢١.مطهری، مرتضی. (١٣٧٥). الأعمال الكاملة (ج٦، ط. ٤). طهران: منشورات صدرا.
٢٢.مطهری، مرتضی. (١٣٨٢). الأعمال الكاملة (ج٥، ط. ٩). طهران: منشورات صدرا.