

## تأملی انتقادی در باب تعبیر «فلسفه مضاف»؟! مطالعه موردی «فلسفه سیاست»

محمد پزشکی

### چکیده

نوشته حاضر درصدد نشان دادن اختلالات مفهومی و نظری تعبیر «فلسفه مضاف» در شاخه‌های سیاسی فلسفه است. مدعای این نوشته آن است که تعبیر مزبور از سویی نتایج ناموجهی در مفهوم‌پردازی این شاخه‌ها ایجاد می‌کند و از سوی دیگر نظام آموزشی و پژوهشی شاخه‌های مزبور را در هم می‌ریزد. این نوشته برای بررسی موضوع خود به تحلیل عقلی از طریق اسناد به داده‌های جمع‌آوری شده می‌پردازد. نتیجه حاصل از این نوشته موجب تصحیح شناخت جامعه فلسفی ایران از مفاهیم «فلسفه سیاسی»، «فلسفه سیاست» و «فلسفه علم سیاست» می‌شود و می‌تواند به نظام آموزشی و پژوهشی شاخه‌های مزبور یاری رساند.

واژگان کلیدی: فلسفه مضاف، فلسفه سیاسی، فلسفه سیاست، فلسفه علم سیاست



## مقدمه

«فلسفه مضاف» واژه‌ای است که در سال‌های اخیر وارد واژگان علمی کشور شده است. این «واژه» حاصل آشنایی نویسندگان و فلسفه خوانان ایرانی با فلسفه غرب است. داریوش شایگان می‌نویسد:

تکان‌های شدیدی که انقلاب [اسلامی] ایران چه در اندیشه و ارزش‌هایی که برای ما گرامی بودند و چه در عادت‌های روزانه مان ایجاد کرد، باید مایه آن شود تا مناسبات میان تمدن‌ها را مورد بازاندیشی قرار دهیم و این البته به آن معنا نیست که در این تمدن‌ها چنان بنگریم که گویی، دو جهان گوناگون‌اند که به لحاظ جغرافیایی در برابر هم قرار گرفته‌اند و از جنبه فرهنگی نیز قطب‌های مقابل یکدیگرند. باید آنها را دو کهکشان (constellation) بدانیم که ستارگان‌شان همواره در هم فرو می‌روند، یکی وارد دیگری می‌شود و به این ترتیب، مفهوم‌هایی ترکیبی و نامعین پدید می‌آورند که در نگاه پژوهش‌گر تیزبین، نشان‌دهنده ناسازگاری ایده‌هایی هستند که در بنیان هر کدام از آنها وجود دارد. اما تشبیه ناپذیری این دو جهان هنگامی باز هم بیشتر نمودار می‌شود که آنها را در شکل نابشان مورد توجه قرار دهیم؛ یعنی هاله شباهت‌های دروغین را که مفهوم‌های بنیادی‌شان را پوشانده کنار بزنیم. اما این شکل ناب را تنها در گذشته تاریخی می‌توانیم دید و نه در وضع کنونی این تمدن‌ها، زیرا در اینجا فراوانی برخوردها چنان آب را گل آلوده کرده که برای آنکه بتوانیم نص صریح و راستین ایده‌هایی را که همه با هم یکی شده‌اند بیرون بکشیم و ناسازگاریشان را با یکدیگر نشان دهیم؛ باید همه چیز را زیر و رو کنیم و از بسی رمز و رازها پرده برداریم (شایگان، ۱۳۸۹، ص ۲۱۵).

با تطبیق سخن شایگان درباره تقسیمات فلسفه می‌توان چنین برداشت کرد که فضای

علمی کنونی ایران به دلیل حضور همزمان دو فرهنگ اسلامی- ایرانی و غربی به سان فضایی با دو کهکشان است که ستارگانش در یکدیگر در می‌غلتنند و در نتیجه تأثیر توأمان این دو فرهنگ، «واژگانی»<sup>۱</sup> ترکیبی و نامعین مانند «فلسفه مضاف» (به جای فلسفه خاص<sup>۲</sup>) و «علم مضاف» (به جای علم بین رشته‌ای<sup>۳</sup>) (رشاد، ۱۳۸۵، ص ۶ و ۹) پدید می‌آیند که در ذات خود دربرگیرنده ناسازگاری بنیان‌های تشکیل‌دهنده آن هستند. این مفاهیم دچار چنان اختلالات اساسی هستند که تنها راه نشان‌دادن ناسازگاری درونی‌شان رجوع به علم‌شناسی تمدن اسلامی- ایرانی و علم‌شناسی غرب جدید و بررسی تفسیر اخیرشان در مقایسه با معانی آنها در هر یک از تمدن‌های اصلی‌شان است تا در پرتوی چنین مقایسه‌ای بتوان از نابسامانی معرفتی آن دو مفهوم پرده برداشت. در این نوشته تلاش می‌شود که به تبعات معرفت‌شناختی و علم‌شناختی سه مفهوم «فلسفه سیاسی»، «فلسفه سیاست» و «فلسفه علم سیاست» پرداخته شود. برای این منظور لازم است که در ابتدا معضله‌ای به نام «فلسفه سیاست» به مثابه فلسفه مضاف تقریر گردد و سپس تحلیلی از «فلسفه سیاسی» و «فلسفه علم سیاست» براساس علم‌شناسی دو تمدن اسلامی- ایرانی و تمدن جدید غرب انجام شود و در گام آخر نگاهی انتقادی به مفاهیم «فلسفه سیاسی» و «فلسفه علم سیاست» براساس برداشت هواداران مفهوم «فلسفه مضاف» انجام می‌گیرد.

## طرح مسئله

درباره کاربرد مفهوم «فلسفه سیاسی» میان نویسندگان و متفکران سیاسی ایرانی اختلاف

۱. در اینجا آگاهانه از «فلسفه مضاف» و «علم مضاف» به «مفهوم» (concept) یا «اصطلاح» (term) تعبیر نشده و به جای آنها، کلمه «واژه» (word) به کار رفته است. مفاهیم ابزار شناخت و ساخت نظریه‌ها و برداشت‌های تجریدی و ذهنی از واقعیات هستند؛ آنها انگاره‌هایی مرکب از صفات گوناگون‌اند که به پدیده‌ها خصلتی متمایز می‌بخشند. در این میان، مفاهیم سیاسی موضوع مجادلات ایدئولوژیک عمیق قرار می‌گیرند و از این رو، نسخه‌های گوناگونی به خود می‌گیرند. گرچه مفهوم با واژه تفاوت دارد؛ اما مفاهیم با واژگان ارتباط دارند بدان‌گونه که تعدادی از واژگان با دریافت بار علمی ویژه به صورت مفهوم در می‌آیند؛ به این ترتیب، مفاهیم درواقع تابع بهره‌گیری ما از واژگان هستند و تا زمانی که کاربردشان در زبان ثابت باشد مفاهیم ساخته شده از آنها نیز ثابت می‌مانند. مفاهیم همچنین با واقعیات ارتباط می‌یابند. از آنجاکه تطور مفاهیم کندتر از سیر تطور مصادیقشان است بنابراین با واقعیات از طریق واژگان ارتباطی دو سویه و فرآر پیدا می‌کنند. برای آگاهی بیشتر از ویژگی‌های «مفاهیم» در اندیشه سیاسی ر.ک. به: (بخشایش اردستانی، ۱۳۸۵، ص ۴۶-۲۹).

2. Specialized philosophy
3. Interdisciplinary

نظر وجود دارد. از یک سو عده‌ای مانند سیدعلی محمودی، مخالف کاربرد این مفهوم هستند. محمودی دلیل مخالفت خود را چنین بیان می‌کند:

به نظر می‌رسد اگر اصطلاح مبهم فلسفه سیاسی را به کنار نهیم و اصطلاح فلسفه سیاست را به کار بریم، بتوانیم تصویر روشنی از آن ارائه کنیم و به تحلیل مفاهیم آن بپردازیم. اصطلاح فلسفه سیاسی ظاهراً ترجمه (Political Philosophy) غربیان است که عیناً وارد ادبیات فارسی شده است. اصطلاح فلسفه سیاست (Philosophy of Politics) را من در متون فلسفی غربیان در باب سیاست ندیده‌ام؛ لیکن در برخی نوشته‌های نویسندگان غربی مشاهده می‌شود که از اصطلاح فلسفه سیاسی (Political Philosophy) مفهوم و حتی اصطلاح فلسفه سیاست را مراد کرده‌اند (محمودی، ۱۳۷۶، ۳-۲).

این سخن، نشان‌دهنده تردید محمودی درباره خاستگاه پیدایش و معنای مفهوم «فلسفه سیاسی» است. او این مفهوم را این‌گونه می‌فهمد که فلسفه‌ای وجود دارد که ماهیت آن «سیاسی» می‌باشد و این بدان معنا است که فلسفه در ماهیتش سیاسی می‌باشد؛ درحالی‌که به نظر او منظور از اصطلاح «فلسفه سیاسی» باید این باشد که «سیاست»، موضوع مطالعه فلسفی قرار می‌گیرد و فلسفه آن را تحلیل می‌کند. این اصطلاح از آن جهت برای محمودی، مبهم تلقی می‌شود که به زعم او شاخه‌های دیگر فلسفه تحت عناوینی؛ مانند فلسفه اخلاق، فلسفه علوم اجتماعی، فلسفه منطق، فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه علم، فلسفه حقوق، فلسفه هنر، فلسفه زبان، فلسفه دین و فلسفه تاریخ قرار می‌گیرند که همگی حالت «مضاف و مضاف الیه» دارند و از میان شاخه‌های فلسفه، این تنها «فلسفه سیاسی» است که به صورت «صفت و موصوف» به کار می‌رود و او نمی‌داند که علت آن چیست. از این روست که پیشنهاد می‌کند به جای اصطلاح «فلسفه سیاسی» از ترکیب «فلسفه سیاست» استفاده شود (محمودی، ۱۳۷۶، ص ۱-۳).

از سوی دیگر، (همان‌طور که خود محمودی نیز اذعان می‌کند حتی) غربیان از کاربرد ترکیب Philosophy of Politics خودداری کرده‌اند. آنها در ضمن از مفهوم «فلسفه سیاسی»، تحلیل فلسفی «سیاست» (و نه سیاسی بودن ماهیت فلسفه) را مراد می‌کنند. به علاوه، ترکیب «فلسفه سیاست» مانند هر ترکیب اضافی دیگری در زبان فارسی مفید نگاه درجه دوم به علم سیاست است؛ زیرا (همان‌طور که ادعا شده) واژه «سیاست» در زبان فارسی هم به معنای «فعل سیاسی» و هم به مفهوم «علم سیاست» به کار می‌رود و

از این رو، با اضافه شدن «فلسفه» به «فعل سیاسی» دانشی درجه یک به ذهن متبادر می‌شود؛ در حالی که اضافه شدن «فلسفه» به «علم سیاست»، یادآور دانشی درجه دو است (بهروزلک، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۷۰). بنابراین ترکیب «فلسفه سیاست» (در فلسفه تحلیلی) مفید تحلیل منطقی [یا فلسفی] معانی و مفاهیم قواعد و احکام علم سیاست تلقی می‌شود (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۱۱). در صورتی که «فلسفه سیاسی» شامل مسائل درجه یک فراوانی؛ مانند آزادی، حاکمیت، قانون، عدالت و... (حتی در فلسفه تحلیلی) است. به این ترتیب، کشمکش میان نویسندگان ایرانی درباره کاربرد مفهوم «فلسفه سیاسی» و ترکیب «فلسفه سیاست» یا «فلسفه علم سیاست» وجود دارد که خود برخاسته از کشمکش عام‌تر درباره ماهیت «فلسفه» و تقسیمات آن است.

### هدف و مدعای بحث

اگر جایگاه فلسفه ایران در دوره حاضر را (همان‌طور که شایگان مثال می‌زند) جایگاه ستاره‌ای بدانیم که میان دو تمدن غرب و تمدن اسلامی-ایرانی قرار گرفته است در آن صورت بررسی تکانه‌های معرفتی وارد شده بر فلسفه ایران، مسئله‌ای اساسی خواهد بود. توجه این نوشته به یکی از تکانه‌های مزبور می‌باشد که به قلمروی علم‌شناسی سیاست در ایران مربوط است. هدف نوشته حاضر آن است که نشان دهد تلقی «فلسفه سیاسی» به‌عنوان یکی از شاخه‌های «فلسفه مضاف» و نامیدن آن به «فلسفه سیاست»، از سویی لوازم علم‌شناختی مخربی برای «فلسفه سیاسی» و «فلسفه علم سیاست» دارد و از سوی دیگر، تمایزگذاری میان «فلسفه سیاسی» و «فلسفه علم سیاست» و شاخه‌های سیاسی فلسفه براساس ترکیب «فلسفه مضاف» نظام آموزشی و پژوهشی مستقر در فلسفه و سیاست را به هم می‌زند. مدعای این نوشته آن است تلقی «فلسفه سیاست» به‌عنوان «فلسفه مضاف» بر پذیرش انگاره اشتقاق شاخه‌های فلسفه از فلسفه خاص متکی است و موجب پیدایش مغالطاتی مانند درجه دوم یا اول بودن آن، درک نادرست از فلسفه و خلط میان فلسفه علم سیاست با فلسفه سیاسی می‌شود. از این رو، نگارنده پیشنهاد می‌کند که بهتر است به جای ترکیب مبهم «فلسفه مضاف» سخن از «شاخه‌های فلسفه» به میان آورد و دیسپلین‌هایی مانند «فلسفه سیاسی» و «فلسفه علم سیاست» را از شاخه‌های فلسفه (در معنای عام آن) به‌شمار آورد. به دلیل چنین اختلافاتی که عبارت «فلسفه مضاف» دارد علی‌اصغر مصلح پیشنهاد می‌کند که به جای آن از اصطلاح «فلسفه خاص» استفاده شود و می‌نویسد:

در ایران مدتی است که برخی، عنوان «فلسفه‌های مضاف» را برای اشاره به این گروه از مطالعات فلسفی به کار می‌برند. اصطلاح مضاف در سنت فلسفه اسلامی و ایرانی ظاهراً سابقه‌ای ندارد. اغلب اهل فلسفه با شنیدن اصطلاح «مضاف» معنای فقهی آن به ذهنشان متبادر می‌شود. آیا اصطلاح فلسفه‌های خاص در مقابل فلسفه عام مناسب نیست؟ در باب گزینش و به کارگرفتن اصطلاحات کلیدی انتظار می‌رود که اهل فلسفه گفتگو و هم‌اندیشی بیشتری داشته باشند (مصلح، ۱۳۸۶، ص ۱۵).

به نظر می‌رسد که اشارات سیدجواد طباطبایی درباره فلسفه‌های مضاف در مراسم سال جاری «روز فلسفه در ایران» (۱۳۹۲) ناظر به این قطعه از سخنان مصلح می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۱۱). براساس پیشنهاد مصلح، اصطلاح «فلسفه خاص» می‌تواند مانع اختلالات مفهومی و علم‌شناختی گردد که تعبیر فلسفه مضاف ایجاد می‌کند. هرچند که باید با اصطلاح پیشنهادی مصلح نیز با احتیاط برخورد کرد؛ چراکه عنوان «فلسفه خاص» در سنت فلسفه اسلامی برای اشاره به دیسیپلین (متافیزیک) به کار می‌رود؛ اما اصل پیشنهاد او درباره لزوم اتخاذ تدبیر بیشتر برای کاربرد مفاهیم و اصطلاحات، بسیار نیکو است. خلاصه آنکه قرار گرفتن در میان دو علم‌شناسی غربی و اسلامی- ایرانی موجب پیدایش اختلالات مفهومی و علم‌شناختی در تعیین مراد و جایگاه «فلسفه سیاسی» و «فلسفه علم سیاست» در ایران معاصر شده است.

### پیشینه موضوع و نوآوری نوشته حاضر

احمد بخشایش اردستانی می‌نویسد:

امروزه در عصر جهانی شدن دنیا شاهد پیشرفت سریع تکنولوژی و انقلابی عظیم در فن‌آوری اطلاعات و ارتباطات بوده و در این عصر بر سرعت و کیفیت بارگیری علمی واژه‌ها افزوده شده است. اما این سرعت بسیار کمتر از تغییر و تحول دنیای پیرامون ماست. ما در وضعیت و موقعیتی هستیم که در آن، قابلیت تطبیق مفاهیم بر مصادیق کاهش یافته و همین از وسواس عالمان در تعریف و توصیف علمی مفاهیم کاسته است (بخشایش اردستانی، ۱۳۸۵، ص ۳۱).

بخشایش اردستانی هنگامی که از بارگیری علمی واژگان سخن می‌گوید در واقع به فرآیند ساخت «مفاهیم» در دانش‌های بشری اشاره می‌کند. اما اشاره او مبنی بر تأثیر جایگاه کنونی جامعه فلسفی ایران در میان دو فلسفه غربی و فلسفه کلاسیک اسلامی—

ایرانی، در کاستن دقت در مفهوم‌پردازی و کاهش قدرت این مفاهیم به‌طور جدی قابل تامل است.

بررسی کاربرد مفاهیم «فلسفه سیاسی»، «فلسفه علم سیاست» و تعبیر «فلسفه سیاست» در نوشته‌های فلسفی و سیاسی نشان می‌دهند به هر میزان که آگاهی ما از فلسفه سیاسی غربی و اسلامی- ایرانی بیشتر می‌شود اختلالات مفهومی و آموزشی- پژوهشی تعبیر «فلسفه سیاست» به‌عنوان «فلسفه مضاف» بیشتر می‌گردد. در این زمینه می‌توان به دو دسته از آثار اشاره کرد: دسته نخست شامل آثاری می‌شوند که به سود یا برضد تعبیر «فلسفه مضاف» به‌طور عام نوشته شده‌اند. در اینجا می‌توان به دو مقاله «فلسفه مضاف» (۱۳۸۵) نوشته علی‌اکبر رشاد و «فلسفه‌های مضاف؟» (۱۳۸۹) نوشته سیدعلی طاهری خرم‌آبادی اشاره کرد. اما دومین دسته از آثار در این زمینه شامل آثاری هستند که (هرچند نه به‌طور مستقل بلکه) در ضمن بحث از موضوعات خود به صورت حاشیه‌ای به اظهار نظر درباره مفاهیم مزبور پرداخته‌اند. بخشی از کتاب کاوش‌های عقل عملی (۱۳۶۱) نوشته مهدی حائری یزدی و قسمتی از مقدمه کتاب عدالت و آزادی (۱۳۷۶) نوشته سیدعلی محمودی از این جمله هستند.

دو مقاله «فلسفه مضاف» (۱۳۸۵) اثر علی‌اکبر رشاد و «فلسفه‌های مضاف؟» (۱۳۸۹) نوشته سیدعلی طاهری خرم‌آبادی به صورت عام به هوادارای (مقاله نخست) و نقد (مقاله دوم) تعبیر «فلسفه مضاف» می‌پردازند. علی‌اکبر رشاد، در مقاله خود تلاش می‌کند که درک خود از «فلسفه مضاف» را ارائه دهد از این رو، می‌کوشد که به تعریف، امکان و ضرورت فلسفه‌های مضاف بپردازد و معیاری برای طبقه‌بندی آنها ارائه دهد. در نگرش او، «فلسفه‌های مضاف» در مقابل «فلسفه مطلق»؟! قرار می‌گیرد و شامل دیسپلین‌هایی می‌گردد که با رویکردی «تحلیلی و تنقیدی» و با روشی عقلانی به احکام کلی علوم یا امور می‌پردازد (رشاد، ۱۳۸۵، ص ۸). به ادعای رشاد این تعریف با ملاحظه تعریف «فلسفه مطلق»؟! یا به تعبیر علمی‌تر، «فلسفه خاص» بدست آمده است و دارای خصایص تماشاگرانه، قضاوتی و کل‌نگرانه است. (همان، ص ۹). به نظر رشاد، تفاوت «فلسفه مطلق»؟! با «فلسفه مضاف»؟! در چهار جنبه است: عمومیت موضوع فلسفه خاص، رجوع محمولات آن به موضوعشان، مقصود بالذات و آئی بودن براهین آن (همانجا). از نظر او، «فلسفه مطلق» هنوز جایگاه «رئیس العلومی» خود را به دلیل عمومیت موضوعش نسبت



به فلسفه‌های مضاف حفظ کرده است (همانجا). رشاد همچنین به تفاوت «فلسفه مضاف» با آنچه که او آن را «علم مضاف»؟! می‌خواند (مانند جامعه‌شناسی دین) می‌پردازد و این اختلاف را به بررسی تجربی و جزئی‌نگرانه مضاف‌الیه در این علوم باز می‌گرداند و مدعی می‌شود که گزاره‌های علوم مضاف به صورت «اگر الف، آنگاه ب» هستند. رشاد از دو نوع فلسفه مضاف صحبت می‌کند: فلسفه‌های مضاف به امور و فلسفه‌های مضاف به علوم و به بررسی تفاوت آنها ضمن برشمردن ساختار فلسفه‌های مضافی مانند «فلسفه دین» و «فلسفه معرفت دینی» می‌پردازد. در نگاهی انتقادی به ادعای اخیر رشاد می‌توان گفت که بررسی زیرشاخه‌های فلسفه‌های مضاف به امور و فلسفه‌های مضاف به علوم در مواردی مانند فلسفه دین و فلسفه معرفت دینی نشان از تداخلشان در یکدیگر دارد؛ به‌عنوان مثال همه آنچه که رشاد آن را در دیسیپلین فلسفه معرفت دینی قرار داده است عیناً همان را در بخش ششم دیسیپلین فلسفه دین نیز قرار می‌دهد (همان، ص ۱۲). همچنین او خود به تداخل بین دیسیپلین فلسفه علم فقه (در معانی اول و چهارم و پنجم برشمرده‌اش) با فلسفه معرفت دینی تصریح می‌کند (همان، ص ۱۸). همان‌طور که می‌توان از خلط زیرموضوعات دیسیپلین فلسفه فقه با دیسیپلین فلسفه علم فقه (مثلاً در روش‌شناسی مشترکشان) سخن گفت (همان، ص ۱۹-۲۱). به‌علاوه، آوردن تعبیری مانند «فلسفه مطلق»؟! و «فلسفه بسیط»؟! برای دیسیپلین فلسفه خاص (همان، ص ۱۹) شائبه مضاف‌بودن آن را می‌دهد؛ شائبه‌ای که عبدالحسین خسروپناه با نام‌گذاری دیسیپلین «فلسفه خاص» به «فلسفه هستی»؟! آن را تحقق بخشیده است و دیسیپلین فلسفه هستی را در زمره فلسفه‌های مضاف دانسته است. (خسروپناه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۵). خلاصه آنکه رشاد هرچند کوشیده است مراد خود از تعبیر «فلسفه مضاف» را ارائه دهد؛ اما در همین مقاله تعریف فلسفه مضاف در گرت‌برداری از تعریف فلسفه خاص از یک سو (که به گمان نگارنده برخاسته از درک نادرست از رئیس‌العلوم بودن فلسفه خاص است) و خلط‌هایی که در جایابی شاخه‌های فلسفه‌های مضاف به وسیله او (و دیگر همفکرانش) صورت می‌گیرد ایده «فلسفه مضاف» را برهم زنده نظم موجود در علم‌شناسی غربی (هر چند که نگارنده معتقد است برخی از این بی‌نظمی‌ها در نتیجه ورود درک غربی از فلسفه به جامعه فلسفی ایران است) و اسلامی-ایرانی می‌کند.

مقاله «فلسفه‌های مضاف»؟! (۱۳۸۹) در تقابل با مقاله پیشین با دیدگاهی انتقادی به

تعبیر «فلسفه مضاف» می‌نگرد. ایده اصلی سیدعلی طاهری در این مقاله آن است که تفکیک فلسفه مطلق از فلسفه مضاف نه مبنا و نه لوازم علم‌شناسی قابل توجهی دارد. او به بررسی تاریخی فرآیند پیدایش علوم در جهان اسلام و غرب می‌پردازد و وضعیت فلسفه معاصر ایران را ارزیابی می‌کند. تحلیل او از این وضعیت، حاوی نکته بسیار با اهمیتی است که به نظر نگارنده نیز علت بسیاری از اختلالات مفهومی و علم‌شناختی کنونی ناشی از آن است؛ طاهری به حق دلیل عمده خطاهای پیش‌آمده درباره «فلسفه مضاف» را ناشی از تغییر معنای عام فلسفه در سنت اسلامی-ایرانی به معنایی خاص می‌داند. (طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰-۱۰۲). در سنت کلاسیک اسلامی-ایرانی (همان‌طور که در ادامه این نوشته خواهد آمد)، فلسفه، نامی عام برای دانش‌های عقلی است که در دوره معاصر بیشتر منصرف به «فلسفه خاص» شده است. به نظر نگارنده چنین فرآیندی نه فقط در جامعه فلسفی معاصر ایران، بلکه در تاریخ فلسفه غرب نیز پس از نوزایش اتفاق افتاده است. از جمله نقاط قوت مقاله طاهری بررسی انتقادی او نسبت به ایده «فلسفه مضاف» است که به بررسی مهم‌ترین آنها از نظر نوشته حاضر پرداخته می‌شود. نخستین نگرش انتقادی طاهری که برای این نوشته دارای اهمیت است خاستگاه پیدایش تعبیر «فلسفه مضاف» است. به نظر او دو علت برای پیدایش چنین تعبیراتی وجود دارد: نخست، آشنایی جامعه فلسفی ایران با این شاخه‌ها و تلاش برای فهم آنها با تعبیر متعارف در فلسفه اسلامی و دوم، وجود مسائل مشابه در فلسفه اسلامی (همان، ص ۱۰۴). این سخنانف خواننده را به یاد فقره‌ای از شایگان می‌اندازد که نوشته حاضر با آن آغاز شد؛ فقره‌ای که در آن تأکید شد که درهم فروغلتیدن عناصر تمدنی غربی و اسلامی-ایرانی موجب پیدایش اختلالات مفهومی و علم‌شناختی می‌شود. به نظر نگارنده، این نکته از اساسی‌ترین عوامل پیدایش وضعیت نابهنجار موجود در شاخه‌های سیاسی فلسفه است که در ادامه سخن به توسعه آن پرداخته خواهد شد.

دومین دیدگاه انتقادی طاهری که برای این نوشته دارای اهمیت است تلقی متفاوت از دانش درجه اول و دانش درجه دوم در نگاه هواداران فلسفه مضاف است. طاهری خواننده مقاله خود را به وجود دو تلقی متفاوت از دانش درجه اول و درجه دوم در میان نویسندگان فلسفی ایران جلب می‌کند. او توضیح می‌دهد که در تلقی متعارف، معرفتی که متعلق آن از سنخ دانش باشد معرفتی درجه دوم است؛ در صورتی که از منظر هواداران

تعبیر فلسفه مضاف، معیار درجه دوم بودن یک معرفت آن است که متعلق آن، شاخه‌ای از دانش (و نه از سنخ دانش) باشد (همان، ص ۱۰۹-۱۱۰). تفاوت دو برداشت در دیسپلین‌هایی؛ مانند معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، فلسفه دین، فلسفه زبان و فلسفه سیاسی آشکار می‌شود؛ زیرا براساس برداشت مشهور، این دیسپلین‌های فلسفه، همگی دانش‌های درجه دو تلقی می‌شوند، در صورتی‌که از نظر هواداران فلسفه مضاف، معرفت‌هایی درجه یک هستند.

سومین نگرش انتقادی طاهری که برای نوشته حاضر اهمیت دارد پیدایش شاخه‌ها و زیرشاخه‌هایی است که عملاً وجود خارجی ندارند. این امر، موجب اختلال نظام آموزشی و پژوهشی می‌شود. به‌عنوان مثال، در تعبیر «فلسفه سیاست» از نظر هواداران این نگرش، همان‌طور که پیش از این نیز بیان شد) مضاف‌الیه (یعنی سیاست) در زبان فارسی هم ناظر به فعل سیاسی و هم ناظر به علم سیاست است. بنابراین، لازم است که دو شاخه «فلسفه سیاست» (به معنای فلسفه فعل سیاسی) و «فلسفه علم سیاست» وجود داشته باشد که اولی، دانشی درجه اول و دومی، دانشی درجه دوم است. در صورتی‌که هدف از این جداسازی به‌لحاظ آموزشی و پژوهشی قابل دفاع نیست (همان، ص ۱۱۰). بنابراین از نظر سیدعلی طاهری خرم‌آبادی، تعبیر «فلسفه مضاف» مبتنی بر تحویل مفهوم عام فلسفه به فلسفه خاص است. همچنین نگرش مزبور موجب دو اختلال علم‌شناختی می‌شود: نخست، تردید در قرار گرفتن دیسپلین فلسفه سیاسی در بین دانش‌های درجه یک یا دانش‌های درجه دو و سپس ساخت دیسپلین‌های غیر موجه برای مطالعات فلسفی. از این روست که نگارنده مدعی است که درک مضاف و مضاف‌الیه‌ی از تعبیر فلسفه سیاست بدون مبنای علم‌شناختی است.

علاوه بر منابعی که به‌طور عمومی به شاخه‌های فلسفه می‌نگرند آثاری نیز وجود دارند که به دیسپلین «فلسفه سیاسی» پرداخته‌اند. کاوشهای عقل عملی (۱۳۶۱) اثر مهدی حائری یزدی و عدالت و آزادی نوشته سیدعلی محمودی از جمله این آثار هستند. مهدی حائری در دو صفحه‌ای که به فلسفه سیاسی می‌پردازد، نشان می‌دهد که دچار برخی از خلط‌های هواداران تعبیر فلسفه مضاف شده است. او ضمن ترجمه ترکیب Political philosophy به فلسفه سیاست، «علم سیاست» را از «فلسفه سیاست» جدا می‌کند. علم سیاست، از نظر حائری عبارتست از: دانستن احکام و قواعدی که با در چگونگی تدبیر

سیاست مملکت و رابطه شهروند با شهر و شهر با کشور و کشور با قواعد بین‌المللی و جهانی نقش تعیین‌کننده عملی را ایفا می‌کند. (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۱۱). درحالی‌که فلسفه سیاست، «پیرامون درستی یا نادرستی و یا تحلیل معانی و مفاهیم منطقی این قواعد و احکام بحث می‌کند» (همانجا). بنابراین، فلسفه سیاست از نظر حائری، دانشی درجه دو تلقی می‌شود که به تحلیل منطقی قواعد و قوانین علم سیاست می‌پردازد؛ درحالی‌که بدیهی است که فلسفه سیاسی را که معرفتی درجه دو نیست و فیلسوفان سیاسی به موضوعاتی؛ مانند آزادی، حق، عدالت و... با نگاهی درجه یک می‌نگرند.

سیدعلی محمودی برخلاف مهدی حائری در مقدمه کتاب *عدالت و آزادی* (۱۳۷۶) به بررسی مفهوم فلسفه سیاسی می‌پردازد و این اصطلاح را اشتباه به‌شمار می‌آورد. او در این زمینه می‌نویسد:

فلسفه سیاسی چیست؟ این اصطلاح از کجا آمده است و چرا آن را به کار می‌بریم و از استعمال آن چه مفهومی را مراد می‌کنیم؟ از اصطلاح فلسفه سیاسی این‌طور می‌فهمیم که فلسفه‌ای در اختیار داریم که ماهیتاً سیاسی است؛ اما آیا چنین است؟ تحت عنوان شاخه‌ها یا شعب فلسفه، تاکنون ده عنوان را احصاء کرده‌ام، بدین قرار: فلسفه اخلاق، فلسفه علوم اجتماعی، فلسفه منطق، فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه علم، فلسفه حقوق، فلسفه هنر، فلسفه زبان، فلسفه دین و فلسفه تاریخ. در تمامی این اصطلاحات، ترکیبات به صورت مضاف و مضاف الیه است؛ لیکن در اصطلاح فلسفه سیاسی، ترکیب به صورت موصوف و صفت به کار رفته است. چرا چنین است؟ چرا می‌گوییم فلسفه سیاسی ولی نمی‌گوییم فلسفه دینی، فلسفه تاریخی، فلسفه زبانی و با فلسفه اخلاقی؟ به نظر می‌رسد این اتفاق فقط در مورد فلسفه سیاسی رخ داده است و نه دیگر عناوین. اگر از اصطلاح فلسفه سیاسی این‌گونه دریابیم که فلسفه‌ای وجود دارد با ماهیت سیاسی، بلافاصله این پرسش مطرح می‌شود که این فلسفه چگونه فلسفه‌ای است؟ تعریف آن کدام است؟ و اگر فیلسوفی مدعی چنین فلسفه‌ای شد، منطقاً بایستی بپذیرد و اثبات کند که در قلمرو فلسفه، فلسفه‌های مشابه دیگری نیز وجود دارد. فی‌المثل فلسفه‌ای که ماهیتاً حقوقی است (فلسفه حقوقی) و فلسفه‌ای که ماهیتاً تاریخی است (فلسفه تاریخی) و یا فلسفه‌ای که ماهیتاً زبانی است (فلسفه زبانی). آیا به راستی فلسفه‌هایی با ماهیات حقوقی، تاریخی، زبانی و... وجود دارد؟ (محمودی، ۱۳۷۶، ص ۱-۲).

ادعاهای محمودی در این فقره از چند جهت قابل ملاحظه است: نخست آنکه، او

ادعا می‌کند که در میان شاخه‌های مختلف فلسفه فقط این فلسفه سیاسی است که به صورت موصوف و صفت بیان شده است و دیگر شاخه‌های فلسفه، به صورت مضاف و مضاف الیه بیان شده‌اند؛ ادعایی که با نگاهی اجمالی به طبقه‌بندی غربی از شاخه‌های فلسفی، صحت آن زیر سؤال می‌رود. به عنوان مثال، فلسفه اخلاق (برخلاف ادعای او به ندرت به صورت مضاف و مضاف‌الیه (philosophy of morality)، و بیشتر با تعبیر ethics گفته می‌شود؛ همچنین معرفت‌شناسی به epistemology و فلسفه هنر به aesthetics تعبیر می‌شود. (Wikipedia, 2014) دومین جهت قابل ملاحظه بر سخن محمودی به فهم او از فلسفه سیاسی مربوط می‌شود. او ادعا می‌کند که معنای فلسفه سیاسی، فلسفه‌ای با ماهیت سیاسی است؛ در صورتی که باید معنای آن نگاه سیاسی به فلسفه باشد؛ به گونه‌ای که فلسفه سیاست را بررسی کند (محمودی، ۱۳۷۶، ص ۳). این ادعا نیز به اعتراف خود او مخدوش است؛ زیرا در ادامه سخنش متذکر می‌شود که غریبان از ترکیب political philosophy معنایی را قصد می‌کنند که او از ترکیب فلسفه سیاست اراده می‌کند و سرانجام، آخرین جهت قابل ملاحظه بر ادعای محمودی به اعتراف صریح او مربوط است. محمودی در ادامه کلام خویش اعتراف می‌کند که در میان فیلسوفان غربی نیز ترکیب philosophy of politics به کار نرفته است (همانجا). بنابراین دعاوی سرسختانه محمودی بر ضد مفهوم فلسفه سیاسی، به دلیل کاربرد همین مفهوم در سنت غربی، عدم کاربرد فلسفه سیاست به شکل مضاف و مضاف‌الیه در آن سنت و رواج کاربرد اشکال غیر مضاف و مضاف‌الیه در دیگر دیسپلین‌های فلسفی، بی‌وجه است.

خلاصه آنکه بیشترین پیشینه‌های موضوع مورد بحث را آثاری تشکیل می‌دهند که به صورت عمومی به سود یا برضد فلسفه‌های مضاف به‌طور عام نوشته شده‌اند. در این آثار، هم منظور از این تعبیر و هم نقد آن به‌طور مفصل بیان شده‌اند. گرچه در این آثار، گهگاه به فلسفه سیاسی هم اشاره شده است؛ اما توجه به آن، صرفاً از باب مثال بوده است. اما آثاری مانند کاوش‌های عقل عملی که در خصوص مفهوم فلسفه سیاسی نوشته شده‌اند غالباً به مفهوم‌شناسی آن نپرداخته‌اند و تنها در کتاب عدالت و آزادی است که به صراحت و به شکل بسیار مختصر، دعاوی نه‌چندان موجهی برای مخالفت با آن ارائه شده است. اما نوشته حاضر درصدد است تا با یاری جستن از دستاوردهای مهمی که از مقاله «فلسفه‌های مضاف؟» (۱۳۸۹) به دست آمده است به صورت مستقل، مفهوم «فلسفه

سیاست» را ارزیابی کند. برای این منظور، نوشته حاضر به وضعیت بینابینی فلسفه سیاسی معاصر ایران (که مابین دو کانون فلسفه غرب و فلسفه کلاسیک اسلامی- ایرانی قرار گرفته است) و تأثیری که هر یک از این کانون‌ها در طرح و پردازش مفاهیم آن دارند توجه می‌کند. از این رو، ابتدا به علم‌شناسی فلسفه غرب و فلسفه کلاسیک اسلامی- ایرانی می‌پردازد و سپس، در سایه دستاوردهای حاصل از این علم‌شناسی به تحلیل دو مفهوم «فلسفه سیاسی»، «فلسفه علم سیاست» و رابطه آن با «فلسفه خاص» می‌پردازد.

### روش‌شناسی، روش پژوهش و راهبرد نگارش

چگونه می‌توان تفسیر موجهی درباره مفاهیم «فلسفه سیاسی» و «فلسفه علم سیاست» ارائه کرد و چگونه می‌توان برای تولید چنین تفسیری، اطلاعات معتبری جمع‌آوری نمود؟ پرسش نخست، پرسشی روش‌شناختی و پرسش دوم، پرسشی روشی است. به نظر نگارنده، پاسخ‌گویی به پرسش نخست در گروی توضیح وضعیت فلسفه‌ورزی در ایران معاصر است؛ وضعیتی که تعابیری مانند «فلسفه مضاف» در آن ساخته می‌شود. نگارنده این وضعیت را وضعیت دوگانه‌ای می‌داند که در آن، سنت فلسفه غربی و سنت فلسفه اسلامی- ایرانی به‌عنوان دو کانون اصلی سازنده این مفاهیم عمل می‌کنند. سیدعلی طاهری خرم‌آبادی این وضعیت دوگانه را چنین توصیف می‌کند:

بی تردید خاستگاه ظهور این عناوین [فلسفه‌های مضاف] در میان فیلسوفان ایرانی، همانا توجه به آثار فیلسوفان غربی و ترجمه مباحث آنها به زبان فارسی است. از این رو، کسانی که در پی تبیین چیستی این دانش‌ها برآمده‌اند همواره با توجه به رویکرد غربیان، به بیان چیستی آنها پرداخته‌اند. البته در بیان این چیستی، بالطبع از عناوین معهود و متعارف در فلسفه اسلامی بهره جسته‌اند و نیز به مباحث مشابه آن در تفکر اسلامی توجه کرده‌اند (طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴).

مرجعیت دوگانه سنت فلسفی غرب و سنت فلسفه اسلامی- ایرانی در توصیف طاهری خرم‌آبادی آشکار است. به نظر نگارنده، توصیف طاهری خرم‌آبادی با توصیف شایگان از وضعیت دوگانه جامعه ایران (که در آغاز این مقاله نقل شده است) تکمیل می‌شود. شایگان این وضعیت دوگانه جوامعی را که تحت جاذبه دو تمدن مختلف قرار می‌گیرند چنین توصیف می‌کند:

باید آنها [تمدن‌ها] را دو کهکشان (constellation) بدانیم که ستارگان‌شان همواره در

هم فرو می‌روند، یکی وارد دیگری می‌شود و به‌این ترتیب، مفهوم‌هایی ترکیبی و نامعین پدید می‌آورند که در نگاه پژوهشگر تیزبین نشان‌دهنده ناسازگاری ایده‌هایی هستند که در بنیان هر کدام از آنها وجود دارد. اما تشبیه‌ناپذیری این دو جهان، هنگامی باز هم بیشتر نمودار می‌شود که آنها را در شکل نابشان مورد توجه قرار دهیم؛ یعنی هاله شباهت‌های دروغین را که مفهوم‌های بنیادی شان را پوشانده کنار بزنیم. اما این شکل ناب را تنها در گذشته تاریخی می‌توانی دید و نه در وضع کنونی این تمدن‌ها، زیرا در اینجا فراوانی برخوردارها چنان آب را گل آلوده کرده که برای آنکه بتوانیم نصّ صریح و راستین ایده‌هایی را که همه با هم یکی شده‌اند بیرون بکشیم و ناسازگاری‌شان را با یکدیگر نشان دهیم؛ باید همه چیز را زیر و رو کنیم و از بسی رمز و رازها پرده برداریم (شایگان، ۱۳۸۹، ص ۲۱۵).

به نظر نگارنده توضیح طاهری خرم‌آبادی به ضمیمه بخش‌های آخر سخن شایگان، پاسخ مناسبی برای پرسش از روش‌شناسی مناسب نوشته حاضر را فراهم می‌کند. به گمان نگارنده، براساس تفسیر این نویسندگان، بهترین شیوه برای تحلیل چرایی و چگونگی پیدایش تعبیری مانند فلسفه مضاف و فلسفه سیاست آن است که وضعیت مفاهیم «فلسفه»، «فلسفه خاص» و «فلسفه سیاسی» را در دو سنت فلسفه غربی و فلسفه کلاسیک اسلامی- ایرانی بررسی کرده و نحوه پیدایش آنها و دایره مفهومی هر کدامشان را مشخص کنیم. سپس تلاش نموده تا نحوه شکل‌گیری تعبیر فلسفه مضاف و فلسفه سیاست را توضیح دهیم. بنابراین، بررسی دو سنت فلسفه غربی و سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی و نحوه در هم آمیزی آنها در وضعیت دوگانه فلسفه‌ورزی معاصر ایران، شیوه‌ای است که می‌تواند تفسیر معتبری برای پیدایش تعبیر فلسفه مضاف و فلسفه سیاست ارائه دهد.

با چنین روش‌شناسی می‌توان تفسیر موجه و معتبری برای پیدایش مفاهیم ترکیبی معاصر یافت؛ اما برای این منظور نخست لازم است که شیوه موجهی برای جمع‌آوری اطلاعات لازم به منظور چنین تفسیری پیدا کرد. درواقع وجود یک روش معتبر، پیش شرط یک روش‌شناسی موجه است. نگارنده در این نوشته روش اسنادی را ترجیح می‌دهد که براساس آن با گزینش قطعاتی از متون سنت فلسفه غربی و سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی، مقدمات تحلیل عقلی برای مفهوم‌شناسی مورد نظر فراهم می‌آید.

اما هنوز انتخاب راهبردی برای نگارش این نوشته باقی مانده است تا بتوان نوشته

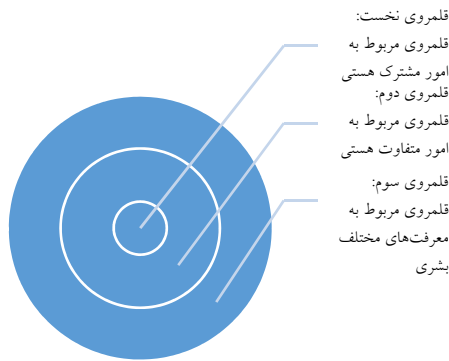
حاضر را به سرانجام رساند. منظور از «راهبرد نگارش»، فعالیت‌های مختلفی است که به هنگام نگارش یک مقاله باید انجام پذیرد (سلطانی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۸). این فعالیت‌ها شامل شیوه‌اندیشیدن، سازماندهی اطلاعات و نحوه تنظیم آنها در قالب یک مقاله است. نگارنده برای این نوشته راهبرد «تحلیل فرآیند اطلاعی» را برگزیده است که براساس آن، چگونگی پیدایش تعبیری مانند فلسفه مضاف و فلسفه سیاست، طی چند مرحله بررسی می‌شود (همان، ص ۲۲۴). از این رو، در نوشته حاضر فرایندی مورد نظر قرار گرفته است که مرحله نخست آن، شامل بررسی دیسیپلین‌های فلسفه در سنت غرب است و دومین مرحله آن مطالعه دیسیپلین‌های فلسفه در سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی است. لازم به ذکر است که در گشت‌وگذار دو مرحله مزبور آنچه برای این نوشته دارای اهمیت است جایگاه شاخه‌هایی از فلسفه است که با سیاست ارتباط می‌یابند. سرانجام در آخرین مرحله از راهبرد نگارشی منتخب برای این نوشته به تحلیل داده‌های حاصل از دو مرحله قبل پرداخته و تلاش می‌شود در پرتو این داده‌ها، منطق تمایز دیسیپلین‌های فلسفه سیاسی و فلسفه علم سیاست توضیح داده شود. خلاصه آنکه، نوشته حاضر برای رسیدن به هدف خود از روش‌شناسی عقلی، روش اسنادی و راهبرد نگارش تحلیل فرایند اطلاعی بهره خواهد برد.

### دیسیپلین‌های فلسفه در سنت غرب

برای تبیین چگونگی پیدایش مفاهیمی مانند فلسفه سیاست و فلسفه مضاف در دوره معاصر ایران، در مرحله نخست به دیسیپلین‌های فلسفه در سنت غرب پرداخته می‌شود. آدمی سرگردان می‌شود هنگامی که به طبقه‌بندی دیسیپلین‌های فلسفه در سنت غربی می‌نگرد تا معیاری برای دسته‌بندی دیسیپلین‌های فلسفه بیابد. زیرا آنچه در نگاه نخست به چشم می‌آید طبقه‌بندی‌های متفاوت و متداخلی است که نمی‌توان به راحتی منطق آنها را درک کرد. اما از آنجاکه تصویر ساده شده‌ای از وضعیت دیسیپلین‌های فلسفه در غرب می‌تواند نوشته حاضر را به هدف خود رهنمون گردد بنابراین نگارنده به گزارشی متوسل می‌شود که مصطفی ملکیان در این زمینه ارائه کرده است. گزارش او به خوبی منطق دسته‌بندی شاخه‌های فلسفه را نشان می‌دهد. گرچه این دسته‌بندی از آن ملکیان نیست؛ اما او ملاحظات خویش را بر آن افزوده است. ملکیان از سه دایره متداخل فلسفی صحبت می‌کند که هر کدام به ساحتی از ساحت‌های «هستی» بازمی‌گردند. این سه دایره به ترتیب از دایره کوچک به دایره بزرگ عبارتند از: قلمروی مربوط به امور مشترک هستی؛



قلمروی مربوط به امور متفاوت هستی و قلمروی مربوط به امور مختلف معرفت. نکته مهم در توضیحات ملکیان به ارزش معرفت‌شناختی این سه قلمرو بازمی‌گردد به این بیان که دیسیپلین‌های فلسفی واقع در قلمروی نخست، از اهمیت بیشتری نسبت به دیسیپلین‌های فلسفی واقع در قلمروی دوم دارند و این دیسیپلین‌های فلسفی به نوبه خود مهم‌تر از دیسیپلین‌های واقع در قلمروی سوم هستند. به عبارت دیگر، ملکیان می‌خواهد بگوید که هر یک از فلسفه‌های واقع در قلمروی دوم، در بررسی مسائل خود نیازمند دستاوردهای حاصل از فلسفه‌های واقع در قلمروی نخست هستند و به همین صورت، دیسیپلین‌های واقع در قلمروی سوم برای تحلیل مسائلشان نیازمند دستاوردهایی از دیسیپلین‌های واقع در قلمروی نخست و قلمروی دوم می‌باشند؛ درحالی‌که فلسفه‌های واقع در قلمروی نخست، هیچ نیازی به فلسفه‌های واقع در قلمروی دوم و سوم برای بررسی مسائل خود ندارند (ملکیان، ۱۳۸۹).



شکل ۱: قلمروهای مختلف هستی در سنت غرب (ملکیان، ۱۳۸۹)

اما دیسیپلین‌های فلسفه براساس این شکل کدام‌اند؟ بنابر گزارش ملکیان سه دیسیپلین فلسفه در قلمروی نخست علوم فلسفی عبارتند از: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و فلسفه منطق. او تأکید می‌کند که هر یک از فلسفه‌های موجود در قلمروی دوم و سوم برای پذیرش نظریه یا دیدگاهی در موضوع خود نیازمند آن هستند که پیش از آن، نظریه‌ای از نظریات مورد بحث در این سه فلسفه را به‌عنوان مبانی بحث خود بپذیرند. دلیل این امر، آن است که دیسیپلین‌های مزبور به بررسی ویژگی‌های مشترک موجودات می‌پردازند. به عبارت دیگر، هر یک از دیسیپلین‌های فلسفه در قلمروی دوم و سوم نیازمند آن هستند که

پیش از بحث از پدیده‌ها یا معرفت‌های مورد بررسی خود، از یک سو درباره‌ی ثابت یا متغیر بودن، بود یا نمود بودن، علت یا معلول یا علت و معلول بودن توأمان موضوعات مورد توجه خود و از سوی دیگر، از شرایط استدلال موجه، معیار معقولیت یا نامعقولیت استدلال‌ها و تشخیص نظریات ضعیف از نظریات قوی و از سومین سو، از شرایط عمومی تفکر و استدلال، اتخاذ موضع کرده باشد (همان).

دومین قلمروی از قلمروهای سه‌گانه هستی، تجلی‌گاه تفاوت‌های هستی‌ها است. از این رو، دیسپلین‌هایی در این قلمرو شکل می‌گیرند که تمایز آنها نسبت به هم به اعتبار قلمروهای مختلف هستی است. به عبارت دیگر، این دیسپلین‌ها بدان دلیل ایجاد شده‌اند که جهان هستی دارای قلمروهای متفاوتی است. ملکیان در گزارش خود از سه قلمروی عمده در اینجا سخن می‌گویند: خدا، طبیعت و انسان و در نتیجه به سه دیسپلین عمده اشاره می‌کند: فلسفه‌ی مذهب، فلسفه‌ی طبیعت و فلسفه‌ی انسان. با تمرکز بر فلسفه‌ی انسان می‌توان گفت که این دیسپلین فلسفی در درون خود به دو دسته بزرگ تقسیم می‌شوند: دسته نخست شامل دیسپلین‌هایی می‌شوند که به اعتبار قلمروهای مختلف انسان به وجود آمده‌اند و دسته دوم حاوی دیسپلین‌هایی هستند که به اعتبار فرآورده‌های انسانی مطرح گشته‌اند. از آنجاکه انسان دارای ساحت‌های مختلفی است بنابراین در دسته نخست از دیسپلین‌های فلسفه‌ی انسانی شاخه‌های مختلفی از فلسفه پدید می‌آیند؛ مانند فلسفه‌ی بدن (به اعتبار اینکه آدمی جسم دارد)، فلسفه‌ی زبان، فلسفه‌ی ذهن و فلسفه‌ی عمل. اما دسته دوم از فلسفه‌ی انسانی (به اعتبار چهار فرآورده عمده بشری)، به چهار دیسپلین تقسیم می‌گردد که عبارتند از: فلسفه‌ی اجتماع (به اعتبار فرآورده اجتماع)، فلسفه‌ی فن‌آوری (به اعتبار فرآورده فن)، فلسفه‌ی هنر (به اعتبار فرآورده هنر) و سرانجام فلسفه‌ی عرفان (به اعتبار فرآورده عرفان). در صورت تمرکز بر دیسپلین فلسفه‌ی اجتماع می‌توان این دیسپلین را به شش دیسپلین فرعی مطابق با شش نهاد عمده اجتماعی تقسیم کرد. از آنجاکه جامعه بشری حداقل از شش نهاد تشکیل شده است (که عبارتند از: نهاد خانواده، نهاد تعلیم و تربیت، نهاد اقتصاد، نهاد سیاست، نهاد اخلاق و نهاد دین) بنابراین می‌توان شش دیسپلین فرعی برای فلسفه‌ی اجتماع در نظر گرفت: فلسفه‌ی خانواده، فلسفه‌ی تعلیم و تربیت، فلسفه‌ی اقتصاد، فلسفه‌ی سیاست، فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی مذهب.

سرانجام، سومین قلمرو از قلمروهای سه‌گانه هستی جایگاه ساحت‌های مختلف معرفت بشری است. بنابراین، در این قلمرو از هستی، دیسپلین‌هایی پدید می‌آیند که ناظر

به رشته‌های علمی هستند. علوم ریاضیات، علوم تجربی، علوم تاریخی، علوم دینی، علوم ادبی، علوم هنری و فلسفه خاص هر کدام شاخه‌های مختلفی از دانش‌های بشری هستند که برای هر یک از آنها می‌توان دیسپلین‌های فلسفی ناظر به آنها ایجاد کرد. به‌عنوان مثال می‌توان فلسفه علوم تجربی را به دو شاخه فلسفه علوم تجربی طبیعی و فلسفه علوم تجربی انسانی تقسیم کرد. زیرا علوم تجربی به دو شاخه علوم تجربی طبیعی و علوم تجربی انسانی تقسیم می‌شوند. بنابراین، قلمروی سوم هستی، جایگاه دیسپلین‌هایی؛ مانند فلسفه فیزیک، فلسفه شیمی و فلسفه زیست‌شناسی (سه شاخه عمده فلسفه علوم تجربی طبیعی) و فلسفه روانشناسی، فلسفه جامعه‌شناسی، فلسفه علم سیاست، فلسفه علم اقتصاد و فلسفه علم مدیریت (از شاخه‌های فلسفه علوم تجربی انسانی) است (همان).

جدول ۱: دیسپلین‌های مختلف فلسفه در سنت غرب

سطح دوم دیسپلین‌ها	سطح نخست دیسپلین‌ها	
	هستی‌شناسی معرفت‌شناسی فلسفه منطق	قلمروی نخست هستی
فلسفه خانواده فلسفه تعلیم و تربیت فلسفه اقتصاد فلسفه سیاست فلسفه اخلاق فلسفه مذهب	فلسفه بدن فلسفه زبان فلسفه ذهن فلسفه عمل فلسفه اجتماعی فلسفه فن‌آوری فلسفه هنر فلسفه عرفان	قلمروی دوم هستی
فلسفه فیزیک فلسفه شیمی فلسفه زیست‌شناسی فلسفه روان‌شناسی فلسفه جامعه‌شناسی فلسفه علم سیاست فلسفه علم اقتصاد فلسفه علم مدیریت	فلسفه ریاضی فلسفه علوم تجربی فلسفه علوم تاریخی فلسفه علوم دینی فلسفه علوم ادبی فلسفه علوم هنری	قلمروی سوم هستی

(ملکیان، ۱۳۸۹)

هشدار مهم ملکیان در گزارش خود مربوط به خلطها و مغالطات فراوانی است که در بین دانشگاهیان نسبت به دیسیپلین‌های فلسفی در قلمروی دوم هستی با دیسیپلین‌های فلسفی موجود در قلمروی سوم هستی می‌شود. به‌عنوان مثال او توضیح می‌دهد که پدیده سیاست غیر از علم سیاست است و بنابراین، فلسفه پدیده سیاست (فلسفه سیاست) philosophy of government یا philosophy of politics غیر از فلسفه علم سیاست است که به آن political philosophy گفته می‌شود. نکته قابل ملاحظه در مثال او این است که نگارنده چیزی به نام philosophy of politics در دیسیپلین‌های فلسفی مربوط به سیاست نمی‌شناسد و اصولاً آنچه که مربوط به پدیده سیاست می‌شود (مانند آزادی، عدالت، قدرت، دولت و...) تحت عنوان political philosophy بیان می‌گردد؛ اما می‌توان آنچه را که مربوط به مبانی فلسفی علم سیاست یا به عبارت دقیق‌تر «علم‌شناسی فلسفی» سیاست است، «فلسفه علم سیاست» نامید.

خلاصه آنکه نخستین مرحله در تبیین چگونگی پیدایش تعابیری مانند فلسفه مضاف و فلسفه سیاست (به معنای مضاف و مضاف الیهی)، لازم است که منطق تمایز دیسیپلین‌های فلسفی در سنت غربی بررسی شود. در تحلیل این منطق (بنابر گزارش ملکیان)، دیسیپلین‌های فلسفه مربوط به دو قلمروی هستی‌ها و معرفت‌های بشری می‌شوند که قلمروی نخست خود به دو قلمروی مشترکات همه هستی‌ها و قلمروی تفاوت‌های همه هستی‌ها تقسیم می‌شود. بنابراین، سه قلمروی عمده برای دیسیپلین‌های مختلف فلسفه ایجاد می‌شود.

### دیسیپلین‌های فلسفه در سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی

دومین مرحله برای تبیین نحوه پیدایش تعابیر فلسفه مضاف و فلسفه سیاست، بررسی دیسیپلین‌های فلسفی در سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی و ایضاً منطق دسته‌بندی «علوم فلسفی» در این سنت است. ممکن است خواننده آشنا به سنت فلسفه جدید غرب، دچار حیرت شود وقتی تعبیر علوم فلسفی را در اینجا ملاحظه می‌کند. زیرا در سنت تحصیلی<sup>۱</sup> «فلسفه» و «علم» دو مقوله جدای از یکدیگر تلقی می‌شوند. تحصیل‌گرایی مفهوم «علم»<sup>۲</sup> را (نه هر نوع آگاهی و دانش، بلکه) اطلاق بلکه) مصداق کامل آن را گونه خاصی از

1. Positive  
2. Science

دانش بشری می‌داند که اصطلاحاً «علم تجربی» می‌نامد. علم تجربی در این سنت، دانشی است که برخاسته از «تجربه مستقیم حسی در داوری یا گردآوری» باشد (سروش، ۱۳۷۹، ص ۲). و از سه ویژگی عمده بهره می‌برد: مشاهده‌پذیر بودن، آزمون‌پذیر بودن و تکرارپذیر بودن. براین اساس، فلسفه در سنت تحصیلی عبارت از دانشی است که به روش تجربی و از راه حواس بدست نمی‌آید و از این رو، در برابر علم تجربی قرار می‌گیرد. درحالی‌که سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی (در برابر سنت تحصیلی) فلسفه را به معنای آگاهی و دانش (در معنای عمومی آن) به کار می‌برد؛ و به این جهت علم و فلسفه را مترداف تلقی می‌کند. از این رو، مجموعه‌ی دیسپلین‌های علمی در این سنت را می‌توان به صورت زیر نشان داد.

جدول ۲: دیسپلین‌های مختلف علوم در سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی

سطح نخست	سطح دوم	سطح سوم	سطح چهارم
فلسفه (علوم عقلی)	فلسفه نظری	فلسفه خاص ریاضیات علوم طبیعی	امور عامه نبوات و ولایات و سیاسات
فلسفه عملی		اخلاق اقتصاد منزل سیاست مدن	علم آداب و عادات مدینه‌شناسی علم فرمانروایی سعادت‌شناسی
علوم اعتباری (قراردادی)		علم آداب و رسوم (علوم انسانی)	تاریخ جغرافیا علم عمران سیاستنامه سیاحت‌نامه
		نوامیس (فقه)	عبادات معاملات سیاسیات

براساس شکل بالا دیسپلین‌های علوم در سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی را می‌توان در چهار سطح تحلیل کرد. علوم در نخستین سطح از سطوح چهارگانه این سنت، به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: علوم فلسفی (یا عقلی) و علوم اعتباری (یا قراردادی). علوم فلسفی در یک تعریف ایجابی به دانش‌هایی اطلاق می‌شوند که حاصل عقل ناب است.

در حالی که علوم اعتباری دستاورد اعتبارات و سنت‌های دینی یا عرفی می‌باشد. در واقع، اصطلاح «فلسفه» در این سطح به معنای دیسیپلین یا قلمروی مطالعاتی<sup>۱</sup> نیست و منظور از آن در این سطح، فقط برای جدا کردن آگاهی‌های عقلی از دانش‌های اعتباری است. مرتضی مطهری در توضیح این امر می‌گوید:

فلسفه، در اصطلاح شایع مسلمین، نام یک فن خاص و دانش خاص نیست، همه دانش‌های عقلی را در مقابل دانش‌های نقلی از قبیل لغت، نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، عروض، تفسیر، حدیث، فقه، اصول، تحت عنوان کلی فلسفه نام می‌بردند؛ و چون این لغت مفهوم عامی داشت، قهراً فیلسوف به کسی اطلاق می‌شد که جامع این علوم عقلی آن زمان، اعم از الهیات و ریاضیات و طبیعیات و سیاسیات و اخلاقیات و منزیات بوده باشد؛ و به این اعتبار بود که می‌گفتند: هر کس فیلسوف باشد جهانی می‌شود علمی، مشابه جهان عینی (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۱۲۹).

بنابراین، علوم فلسفی در سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی نه فقط شامل علوم طبیعی، ریاضی و فلسفه خاص می‌شود؛ بلکه علوم انسانی مانند علم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن را هم دربرمی‌گیرد. اما این علوم در تقابل با علوم اعتباری قرار می‌گیرند که بدان‌ها در ادامه این نوشته پرداخته خواهد شد.

دومین سطح از سطوح چهارگانه سنت علم‌شناسی کلاسیک اسلامی- ایرانی، تفکیک علوم فلسفی به دو دسته علوم فلسفی نظری و علوم فلسفی عملی است. منظور از علوم فلسفی نظری در سطح دو آن دسته از دانش‌هایی است که مربوط به هستی‌هایی می‌شوند که اراده آدمی در ایجاد آنها هیچ نقشی ندارند و بنابراین، «وجود» دارند نه اینکه به وسیله آدمی «ایجاد» می‌شوند. از این رو، به این دانش‌ها، علوم غیرارادی و علوم وجودی هم می‌گویند. اما، علوم فلسفی عملی شامل دانش‌هایی می‌شوند که از جمله علوم عقلی هستند؛ اما به هستی‌هایی مربوط می‌شوند که به وسیله آدمی و اختیار او «ایجاد» می‌شوند. از این رو، به این دسته از علوم فلسفی، علوم مدنی و علوم انسانی نیز گفته می‌شود. بنابراین، واژه فلسفه در سطح دوم علم‌شناسی کلاسیک اسلامی- ایرانی نیز به معنای دیسیپلین نیست؛ بلکه برای توضیح ویژگی‌های خاص دو دسته از علوم فلسفی به کار می‌رود. مرتضی مطهری در قطعه زیر (که به رغم طولانی‌بودن آن حاوی نکات بسیار

1. Field

ارزشمندی از منظر این نوشته است) به این حقیقت اشاره می‌کند و می‌گوید:

قدما و در رأس همه آنها ابن سینا- که از همه مشروح‌تر در این باره سخن گفته است- در تقسیمات علوم، موضوعات علوم را ملاک قرار داده‌اند. این مطلب در تقسیم حکمت نظری به سه شاخه الهی، ریاضی و طبیعی، و همچنین در تقسیم حکمت عملی به سه شاخه اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن به‌طور کامل پیداست. اساساً قدما در منطق در فصل مربوط به تمایز و مناسبات علوم تصریح می‌کنند که آن چیزی که میان مسائل یک علم، وحدت ایجاد می‌کند و آنها را به‌صورت علم واحد درمی‌آورد و آنها را از مسائل علم دیگر جدا و متمایز می‌کند موضوع علم است و بنابراین انقسامات و شاخه شاخه شدن موضوعات است که علوم را به شاخه‌ها و بخش‌های مخصوص منقسم می‌کند.

مقصود از علم واحد این است که مسائل آن علم در حکم افراد نوع واحد به شمار می‌روند که دارای یک ماهیت‌اند و تفاوت در مشخصات فردی است.

ولی یک سؤال باقی می‌ماند و آن اینکه: شک نیست که در تقسیم حکمت نظری به اقسام خود و همچنین تقسیم حکمت عملی به اقسام خودش آن چیزی که مبنای قرار گرفته موضوعات است. آیا در تقسیم اولی علوم فلسفی که آنها را از اول به دو قسم نظری و علمی تقسیم می‌کنند نیز موضوع در نظر گرفته شده است یا نه؟ موضوع علوم علمی، افعال اختیاری انسان است و موضوع علوم نظری چیزهای دیگر است و در واقع موضوع علوم نظری همه چیز دیگر غیر از افعال اختیاری انسان است. اگر بگوییم مبنای اولین تقسیم علوم عقلی همانا اختلاف موضوعات آنهاست این اشکال وارد می‌شود که چه امتیاز و تفاوتی میان اعمال اختیاری انسان و همه موضوعات دیگر اعم از مجرد و مادی است که حساب آن را از اول از همه آنها جدا و مجزا می‌کند؟ اعمال و افعال اختیاری انسان داخل در مقوله «ان یفعل» است که یکی از مقولات است و تفاوت خاصی با سایر مقولات ندارد.

حقیقت این است که مبنای تقسیم اولی علوم به نظری و عملی، اختلاف موضوعات نیست؛ موضوع حکمت عملی با موضوع حکمت نظری آنقدر اختلاف ندارد که مبنای تقسیم به این شکل شود. از کلمات حکما هم، چنین تمایزی بر نمی‌آید. آنچه از کلمات حکما خصوصاً شیخ برمی‌آید این است که هرچند مبنای سایر تقسیمات از قبیل تقسیم حکمت نظری به اقسام خودش و تقسیم برخی از آن اقسام به اقسام کوچک‌تر، و تقسیم حکمت عملی به اقسام خودش، موضوعات علوم است؛ اما مبنای اولین تقسیم علوم

عقلی، یعنی تقسیم حکمت به نظری و عملی، موضوعات آنها نیست؛ بلکه آنچه در این تقسیم‌بندی مبنا قرار گرفته است هدف و منظور از این علوم است. در حکمت نظری هدف از علم خود علم است؛ یعنی هدف از علم، رفاه، کمال و فعلیت یافتن استعداد عقلانی بشر است و این همان چیزی است که احیانا در تعریف «حکمت» آورده می‌شود: «صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني» اما هدف حکمت علمی عمل است. شیخ در فصل دوم از صفحه اول منطق الشفاء می‌گوید:

هدف و عرض از فلسفه این است که انسان تا آن اندازه که ممکن است بر حقایق اشیاء واقف گردد. اشیای موجود بر دو قسم‌اند: یا اموری هستند که وجود آنها به اختیار ما نیست و یا اموری هستند که وجود آنها با اختیار و فعل ما صورت می‌گیرد. معرفت قسم اول، حکمت نظری و معرفت قسم دوم، حکمت عملی نامیده می‌شود. در فلسفه نظری، غایت و هدف، تکمیل نفس است به اینکه فقط بدانند، و در فلسفه عملی غایت و هدف، تکمیل نفس است نه تنها به اینکه بدانند بل به اینکه بدانند که عمل کند. پس غایت فلسفه نظری، اعتقاد بر رایبی است که عملی نیست و غایت فلسفه عملی، معرفت به رایبی است که هویت آن رای این است که درباره عملی است. به همین جهت، حکمت نظری اولویت دارد که نظری نامیده شود (همو، ۱۳۷۴، ص ۲۲۸-۲۲۹).

مطهری هم به گواهی این فقره، اصطلاح فلسفه نظری و عملی را ناظر به دیسیپلین‌های فلسفی نمی‌داند؛ بلکه به نظر او این مفاهیم برای توضیح این مطلب است که علوم عقلی گاهی مربوط به امور غیر انسانی و گاهی مربوط به امور انسانی هستند. بنابراین تا بدین جا می‌توان گفت که علوم فلسفی در سنت کلاسیک اسلامی - ایرانی به دانش‌هایی گفته می‌شود که در درجه نخست فرآورده عقل ناب هستند و سپس یا مربوط به امور غیر انسانی می‌شوند (علوم طبیعی و علوم ریاضی و فلسفه خاص) و یا مربوط به امور انسانی (علم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن).

سومین و چهارمین سطح از سطوح چهارگانه علم‌شناسی کلاسیک اسلامی - ایرانی مربوط به دیسیپلین‌های اصلی و فرعی علوم فلسفی و همچنین علوم اعتباری می‌شود. همان‌طور که پیش از این گفته شد دیسیپلین‌های اصلی علوم فلسفی وجودی عبارتند از: علوم طبیعی، علوم ریاضی و فلسفه خاص و سه دیسیپلین اصلی علوم انسانی فلسفی عبارتند از: علم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن. از آنجاکه نوشته حاضر معطوف به



مطالعات سیاسی است بنابراین از میان سه شاخه اصلی علوم فلسفی وجودی توجه خود را بر فلسفه خاص متمرکز می‌کند. فلسفه خاص در سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی دانشی است که خود به سه دیسپلین فرعی تقسیم می‌شود: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و الهیات. محمد شیرازی در تعریف فلسفه خاص می‌نویسد:

در حکمت الهی اثبات همه حقایق وجودی، اعم از وجود باری - جل اسمه- و وحدانیت او، اسماء، صفات، افعال باری اعم از ملائکه، کتب و رسلش، و اثبات دار آخرت و کیفیت پدید آمدن آن، از مسایل و مطالب می‌باشند.

پس حکیم الهی کسی است که به این معارف ایمان داشته و آنها را تصدیق کند. شناخت از خدا و ملکوت اعلی و اسفل، کتب عرشیه، لوحیه، قضا و قدر، فرستادگان و رسولان الهی، اعتقاد به بازگشت هر شیء به سوی او: «آن روز که زمین به زمینی جز این بدل شود و آسمان‌ها به آسمانی دیگر.» در این کلام باری تعالی که به آنچه از جانب پروردگارش به او نازل شده ایمان بیاورد. به علوم ربوبی مذکور اشاره شد.

از مطالب حکمت الهی، اثبات مقولات؛ مانند جوهر، کم، کیف و غیر آن است. این مسائل برای موضوع (موجود مطلق) حکم انواع را دارد. از دیگر مطالب اثبات امور عامه، که نسبت به موجود مطلق، حکم عوارض خاصه را دارند عبارتند از: واحد و کثیر، قوه و فعل، کلی و جزئی، علت و معلول، و متقدم و متأخر. همچنین از مطالب این حکمت، اثبات مبادی چهارگانه قصوی برای موجودات یعنی فاعل، غایت، ماده و صورت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۱-۲۲).

به این بیان، فلسفه خاص، به سه شاخه (در سطح چهارم) تقسیم می‌شود که عبارتند از: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و الهیات. منطق چنین طبقه‌بندی آن است که فلسفه خاص به مطالعه امور مشترک هستی می‌پردازد و هستی نیز خود به دو دسته هستی‌های عینی خارجی و هستی‌های ذهنی تقسیم می‌شود که علم، متکفل مطالعه هستی نوع اول هستی‌شناسی و دانش، متصدی مطالعه هستی نوع دوم معرفت‌شناسی است. اما علم الهیات خود شامل مطالعه ذات، صفات و افعال خداوند است و همان‌طور که آشکار است بخشی از افعال الهی مربوط به فرستادن پیامبران، تعیین اولیا و سیاست امور بندگان می‌شود. بنابراین، الهیات سیاسی بخشی از دیسپلین الهیات را در سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی تشکیل می‌دهد. به این بیان الهیات سیاسی، سیاست را موضوع مطالعه خود قرار

می‌دهد و قواعد سیاسی ایجاد شده به وسیله خداوند را بررسی می‌کند.

الهیات سیاسی تنها شاخه علوم فلسفی نیست که به مطالعه سیاست می‌پردازد؛ بلکه یکی از دیسپلین‌های اصلی علوم انسانی فلسفی به نام سیاست مدن نیز قلمروی مطالعات سیاسی تعلق دارد. منطق تقسیم‌بندی دیسپلین‌های علوم انسانی فلسفی در سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی بسیار آشکار است؛ زیرا آدمی یا به مطالعه روابط خود با خویش می‌پردازد که دیسپلین مطالعه این روابط را «علم اخلاق» یا «فلسفه اخلاق» (به دلیل ترادف علم با فلسفه در این سنت) می‌نامند؛ یا به مطالعه روابط خود با خانواده خود علاقه‌مند است که دیسپلین چنین مطالعه‌ای، «تدبیر منزل» خوانده می‌شود؛ و یا اینکه به مطالعه میان رابطه خود با دیگر شهروندان، هم‌وطنان و مردمان کشورهای دیگر می‌پردازد که نام آن دیسپلین «سیاست مدن» است. اما دیسپلین سیاست مدن، به دیسپلین‌های مختلفی تقسیم می‌شود که براساس دسته‌بندی محمد فارابی می‌توان آنها را شامل عادات‌شناسی (معادل مطالعات فرهنگی)، مدینه‌شناسی (معادل نظریه اجتماعی) و علم فرمانروایی (معادل فلسفه سیاسی) دانست. (فارابی، ۱۹۴۸م، ص ۱۰۲-۱۰۷). البته در مورد اینکه آیا علمی مانند مطالعات فرهنگی و نظریه اجتماعی در قلمروی مطالعات سیاسی قرار می‌گیرند یا نه، نکته‌ای وجود دارد که در بخش پایانی این نوشته بدان توجه خواهد شد. بنابراین، در سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی، دیسپلین‌های سیاسی فلسفه عبارتند از: الهیات سیاسی، مطالعات فرهنگی، نظریه اجتماعی و فلسفه سیاسی.

آنچه که درباره دیسپلین سیاسی فلسفی گفته شد، فقط بخشی از علوم انسانی در سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی را تشکیل می‌دهد؛ زیرا علوم انسانی در این سنت به دو شاخه عمده تقسیم می‌شود: علوم انسانی فلسفی و علوم انسانی اعتباری. در واقع آنچه که تاکنون درباره علوم انسانی گفته شد مربوط به علوم انسانی فلسفی می‌شد؛ اما علوم انسانی اعتباری به دو شاخه علم آداب و فقه (در سطح سوم) تقسیم می‌شود. نصیرالدین طوسی درباره تقسیم‌بندی علوم انسانی در سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی می‌نویسد:

و ببايد دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر که مقتضی نظام امور و احوال ایشان بود در اصل یا طبع باشد یا وضع؛ اما آنچه مبدأ آن طبع بود آن است که تفصیل آن مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار مختلف و متبدل نشود، و آن اقسام حکمت عملی است [...] و اما

آنچه مبدأ آن وضع بود اگر سبب وضع اتفاق رای جماعتی بُود بران آن را آداب و رسوم خوانند، و اگر سبب اقتضای رای بزرگی بود، مانند پیغمبری یا امامی، آن را نوامیس الهی گویند؛ و آن نیز سه صنف باشد: یکی آنچه راجع با هر نفسی بود به انفراد، مانند عبادات و احکام آن؛ و دوم آنچه راجع با اهل منازل بود به مشارکت، مانند مناکحات و دیگر معاملات؛ و سیم آنچه راجع با اهل شهرها و اقلیمها بُود؛ مانند حدود و سیاسات، و این نوع علم را علم فقه خوانند، و چون مبدأ این جنس اعمال مجرد طبع نباشد وضع است، به تقلب احوال و تغلب رجال و تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل و دول در بدل افتد؛ و این باب از روی تفصیل، از اقسام حکمت خارج افتد، چه نظر حکیم مقصور است بر تتبع فضایای عقول و تفحص از کلیات امور که زوال و انتقال بدان متطرق نشود و به اندراس ملل و انصرام دُول مندرس و متبدل نگردد، و از روی اجمال داخل مسائل حکمت عملی باشد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷، ص ۴۰-۴۱).

طوسی در این فقره ضمن تقسیم علوم انسانی به علوم انسانی فلسفی و علوم انسانی اعتباری (که او از آنها به علوم طبیعی و علوم وضعی یاد می‌کند) به توضیح دیسپلین‌های هر یک از آنها می‌پردازد. او دیسپلین‌های عمده علوم انسانی اعتباری را به دو دسته تقسیم می‌کند: علم آداب و علم فقه؛ و همان‌طور که از کلام او آشکار است سرچشمه علم نخست را تجارب و عرف بزرگان هر جامعه تشکیل می‌دهد؛ درحالی‌که منشأ ایجاد علم دوم، شریعت الهی است. درواقع، منظور طوسی از تجارب پیشینیان، اشاره به قوه ادراکی خاصی است که فارابی از آن به «عقل عملی» (که به طور حتم غیر از اصطلاح مشهور عقل عملی در برابر عقل نظری است) تعبیر می‌کند؛ درکی از عقل عملی که به وسیله ابن‌خلدون به منظور تأسیس «علم عمران» به کار گرفته شد. عقل عملی در این معنا عبارت است از توانی که بر اثر کثرت تجربه و مشاهده بدست می‌آید (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۵۴-۵۵).

دیسپلین‌های علوم انسانی اعتباری بسیارند؛ اما می‌توان به علومى مانند تاریخ، علم عمران، جغرافیا، سیاحت‌نامه و سیاست‌نامه‌ها در تاریخ علوم انسانی کلاسیک اسلامی-ایرانی اشاره کرد. همچنین می‌توان (همان‌طور که از این نوشته طوسی بر می‌آید) از علم فقه به عنوان علم اعتباری شرعی نام برد. بنابراین به‌طور خلاصه می‌توان مطالعات سیاسی در سنت کلاسیک اسلامی-ایرانی را در ضمن شاخه‌های الهیات سیاسی، علوم انسانی فلسفی و علوم انسانی اعتباری یافت.

## دیسپلین‌های سیاسی فلسفه در دوره معاصر ایران

پیش از این به نقل از طاهری خرم‌آبادی (۱۳۸۹) آورده شد که نویسندگان معاصر فلسفه در ایران پس از آشنایی با فلسفه غربی و دیسپلین‌های آن، همان آموزه‌ها را وارد فلسفه معاصر ایران کردند؛ اما برای توضیح و تبیین آنها از آموزه‌ها و تعابیر فلسفه کلاسیک اسلامی- ایرانی یاری جستند. از این روست که (به‌عنوان مثال) برای تحلیل ماهیت دیسپلین‌های فلسفه، رئوس ثمانیه مطرح می‌شود. که آیا دیسپلین‌های مزبور، بسط همان روست ثمانیه هستند یا نه؟ (رئوس ثمانیه عبارت از هشت اصل منطقی هستند که دانشجویان هر دانشی لازم است پیش از فراگرفتن آن دانش به آنها پردازند؛ این اصول عبارتند از: هدف آن دانش، سود حاصل از فراگیری دانش مزبور، عنوان علم مورد نظر، نخستین تدوین‌گر آن دانش، عقلی یا نقلی بودن آن دانش، مرتبه دانش مورد نظر در طبقه‌بندی علوم، تقسیمات آن علم و انواع تعلیمات و تعالیمی مورد نیاز) (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۳۴۴) آنچه که در اینجا اهمیت دارد این است که برای جامعه فلسفی ایران درجه دوم بودن این «دیسپلین‌ها» را به ذهن متبادر می‌کند. زیرا رئوس ثمانیه در هر علمی حاوی اطلاعاتی درباره آن دانش است. از این روست که به‌عنوان مثال، زمینه را برای کاربرد تعبیر «فلسفه سیاست» به جای «فلسفه سیاسی» باز می‌کند. این سخن، گونه دیگری از کلام شایگان (۱۳۸۹) در آغاز این نوشته است که در هم‌تنیدگی دستاوردهای جامعه علمی ایران را در وضعیت دوگانگی تمدنی چنان پیچیده می‌داند که هیچ راهی برای کشف اختلالات آن جز ارجاعشان به خاستگاه‌های تمدنی اصلی و سپس، تحلیل مسائل معاصر براساس این خاستگاه‌ها وجود ندارد. بنابراین، در این بخش از نوشته حاضر ابتدا چگونگی ظهور تعبیر «فلسفه مضاف» و «فلسفه سیاست» در فلسفه معاصر ایران و خلط‌های ناشی از به‌کارگیری دلبخواهانه<sup>۱</sup> دستاوردهای سنت غربی و سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی توضیح داده می‌شود و سپس در بخش بعدی به درس‌هایی پرداخته می‌شود که می‌توان از سرنوشت این تعابیر معشوش گرفت.

مدعای نوشته حاضر این است که پیدایش تعابیری مانند «فلسفه مضاف» و «فلسفه سیاست» در معنای مضاف و مضاف الیهی، ناشی از خلط دستاوردهای فلسفه غربی با فلسفه کلاسیک اسلامی- ایرانی است. اینک این مدعا در چند مورد بررسی می‌شود. برای

1. Arbitrary

این مدعا سه شاهد می‌توان بیان کرد. شاهد نخست آن است که نویسندگان ایرانی در بدو آشنایی با شاخه‌های فلسفه به دلیل آشنایی ناقص، گمان کردند که به همگی شاخه‌های فلسفه با ترکیبی مضاف و مضاف الیهی اشاره می‌شود. کلام محمودی (۱۳۷۶) که پیش از این در نوشته حاضر نقل شده به‌خوبی نشان می‌دهد که به استقرای ناقص او شاخه‌های فلسفه در غرب (حدود یازده شاخه) همگی به صورت مضاف و مضاف الیهی آمده‌اند و فلسفه سیاسی، تنها دیسپلینی است که به صورت موصوف و صفتی بیان شده است. و از این‌رو، برای او این پرسش مطرح شده است که چرا این یک شاخه به صورت موصوف و صفتی آمده است. مابقی تحلیل محمودی در تبیین این امر در واقع ادامه منطقی استقرای ناقص اوست.

دومین شاهدی که مدعای این نوشته را اثبات می‌کند آن است که نویسندگان ایرانی، دیسپلین‌های فلسفه را براساس درکی می‌فهمند که نمونه بارزی از آن، به‌وسیله رشاد طی مقاله‌ای (۱۳۸۵) نشان داده شده است. بنابراین در اینجا، تحلیل فهم فلسفه معاصر ایران از شاخه‌های فلسفه براساس نوشته او انجام می‌شود. نخستین نکته‌ای که مقاله رشاد از درک نویسندگان فلسفه در ایران معاصر نشان می‌دهد (و طاهری خرم‌آبادی (۱۳۸۹) نیز در مقاله خود بدان اشاره کرده است) تقلیل<sup>۱</sup> معنای عام فلسفه به فلسفه خاص است. زیرا رشاد برای تعریف «فلسفه مضاف» از تعریف «فلسفه خاص» یاری می‌جوید و تعبیر نخست را براساس «فلسفه خاص» تعریف می‌کند؛ گویا آنچه که فلسفه‌های مضاف خوانده می‌شوند، در واقع دیسپلین‌های فرعی فلسفه خاص هستند. در صورتی که براساس آنچه که در قسمت پیشین این نوشته بیان شد علوم طبیعی، علوم ریاضی و فلسفه خاص دیسپلین‌های فلسفه نظری، و علم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن، سه دیسپلین فلسفه عملی هستند. همان‌طور که واژه فلسفه در دو مفهوم فلسفه نظری و فلسفه عملی (معنای فلسفه در سطح دوم جدول ۲) نیز از شاخه‌های معنای عام فلسفه (فلسفه در سطح نخست) هستند. بنابراین، منظور از «شاخه‌های فلسفه»، بودن دیسپلین‌های مزبور از فلسفه‌ها به لحاظ معنای فلسفه در سطح نخست یا دوم است و هیچ‌گاه به معنای دیسپلین‌بودن برای فلسفه خاص نیست. در واقع در میان نویسندگان فلسفه معاصر ایران،

این آگاهی به وجود آمده است که در دوره معاصر، مفهوم فلسفه غالباً به فلسفه خاص منصرف و منحصر شده است. درباره دلایل این امر گرچه انگاره‌هایی مطرح شده است (به‌عنوان مثال به وسیله نادر شکرالهی) (شکرالهی، ۱۳۸۹، ج ۲)؛ اما علت‌یابی این امر نیازمند بررسی‌های جدی تاریخ فلسفه ایران دوره اسلامی است. به گمان نگارنده، نه فقط در سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی؛ بلکه در سنت فلسفی غرب نیز منظور از فلسفه‌ای که دیسیپلین‌هایی مانند فلسفه سیاسی و فلسفه علم سیاست شاخه‌های آن به‌شمار می‌روند همین معنای عام فلسفه است؛ زیرا مطابق طبقه‌بندی‌های فلسفه در این سنت دیسیپلین‌هایی مانند هستی‌شناسی نیز در زمره شاخه‌های فلسفه تلقی می‌شوند و بدیهی است که اگر منظور از فلسفه در جایگاه مقسم، دیسیپلین «هستی‌شناسی» می‌بود در آن صورت این دیسیپلین همزمان، مقسم و قسم قرار می‌گرفت.

سومین و آخرین شاهدی که مدعای این نوشته را (مبنی بر خلط‌های دو سنت فلسفی غرب و کلاسیک اسلامی- ایرانی) در پیدایش تعبیر فلسفه مضاف و مضاف و مضاف‌الیه بودن فلسفه سیاست نشان می‌دهد. پذیرش «ام‌العلوم» بودن فلسفه خاص برای علوم دیگر است که به‌وضوح در مقاله رشاد آمده است (رشاد، ۱۳۸۵، ص ۹). هنوز در تصور نویسندگان ایرانی مانند رشاد فلسفه خاص به دلیل عمومیت موضوعش نسبت به دیگر دانش‌ها، علم اعلی تلقی می‌شود به‌گونه‌ای که دانش‌های دیگر را گریزی از آن نیست. در صورتی که در تصور غربی تقابل علم با فلسفه برخاسته از رویدادی به نام «رهاسازی علوم از متافیزیک»<sup>۱</sup> است (که به‌عنوان نمونه؛ ویلهم دیتلای گزارشی از آن را ارائه می‌دهد (دیتلای، ۱۳۸۸، ص ۳۷۵-۲۷۹)، که براساس آن فلسفه خاص جایگاه مادری خود را نسبت به علوم از دست داده است و درواقع به همین دلیل هم هست که دیسیپلین‌های فلسفه که درواقع همان انواع علم‌شناسی هستند (سروش، ۱۳۷۹، ص ۳۳) پا به عرصه ظهور گذاشته‌اند. براین اساس، تصور نویسندگان ایرانی از تعبیر «فلسفه مضاف» بر درکی گذاشته شده است که نخستین انگاره آن، تردید در ام‌العلوم بودن فلسفه خاص است؛ تصویری که در سنت غربی موجب شد فلسفه از جایگاه رفیع خود تنزل کرده و نه تنها هم‌رتبه با علم؛ بلکه (در سنت تحصیلی) پایین‌تر از آن (به عنوان شبه علم) قرار گیرد.

1. Emancipation

در حالی که به نظر نگارنده در سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی، علم اعلی بودن «فلسفه خاص» به معنای آن نیست که این دیسیپلین، مقسم دیسیپلین‌های دیگر قرار بگیرد و درست به همین دلیل است که در طبقه‌بندی مشهور از علوم در این سنت، فلسفه خاص نه فقط قسیم علوم ریاضی و علوم طبیعی قرار می‌گیرد؛ بلکه (همان‌طور که در جدول ۲ نشان داده شده است) هم عرض علومی مانند علم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن (در علوم انسانی فلسفی) و علم آداب و فقه (در علوم انسانی اعتباری در سطح سوم طبقه‌بندی دانشی) قرار می‌گیرد. این بدان معناست که تلازمی میان «علم اعلی» بودن فلسفه خاص با «متناسب» بودن آن با دیسیپلین‌های دیگر فلسفه مانند فلسفه سیاسی نیست. بنابراین تعبیر فلسفه مضاف و برداشت مضاف و مضاف‌الیهی از فلسفه سیاست نیاز ندارند که تعریف خود را در نسبت با تعریف فلسفه خاص اخذ کنند. خلاصه آنکه پیدایش فلسفه مضاف و فلسفه سیاست، ناشی از عدم آشنایی تفصیلی با دیسیپلین‌های فلسفه و حاوی خلط‌های بنیادی در معنای فلسفه مقسمی با فلسفه خاص و رابطه فلسفه با علم در دو سنت فلسفه غرب و فلسفه کلاسیک اسلامی- ایرانی است. از این‌رو، مناسب است که به جای تعبیر «فلسفه‌های مضاف» از اصطلاح «شاخه‌های فلسفه» یا «دیسیپلین‌های فلسفه» و به جای تعبیر «فلسفه سیاست» از مفهوم «فلسفه سیاسی» استفاده کرد. هرچند تعبیر فلسفه سیاست را می‌توان به معنای فلسفه علم سیاست، به‌عنوان بخشی از فلسفه علوم اجتماعی پذیرفت.

### دیسیپلین‌های پیشنهادی مطالعات سیاسی در وضعیت معاصر ایران

در پرتوی دو بخش پیشین از نوشته حاضر آشکار شد که تعبیر «فلسفه سیاست» به‌صورت مضاف و مضاف‌الیهی نه در سنت فلسفی غرب و نه در سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی به کار نرفته است. در سنت غربی شاخه‌های فلسفی مطالعات سیاسی شامل دو دیسیپلین، فلسفه سیاسی و فلسفه علم سیاست می‌باشد؛ در حالی که دیسیپلین‌های فلسفی این دسته از مطالعات، شامل علم فرمانروایی (در معنای خاص از سیاست) به‌علاوه علم آداب، مدینه‌شناسی و سعادت‌شناسی (در معنای عام از سیاست) است. اما پیدایش این تعبیر در دوره معاصر ناشی از خوانش سنت غربی براساس آموزه‌های سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی است. به‌عنوان مثال، جامعه فلسفی معاصر ایران

در جایابی دیسیپلین‌های فلسفه آن را با رئوس ثمانیه‌ای تفسیر کردند که برای فلسفه خوانان ایرانی آشنا بود. همین ذهنیت باعث پذیرش درجه دوم بودن این دیسیپلین‌ها در میان جماعت فلسفه‌خوان ایران شده است. بنابراین، طبیعی است که تعبیر «فلسفه سیاست» به صورت مضاف و مضاف‌الیهی برای اشاره به political philosophy به کار گرفته شود. همان‌طور که فهم واژه «سیاست» در زبان فارسی به دو صورت فعل سیاسی و علم سیاست، این جماعت را به تفکیک فلسفه سیاست از فلسفه علم سیاست رهنمون شده است. در پرتوی این اطلاعات برخی از دلایل پیدایش تعبیر «فلسفه سیاست» قابل توضیح است؛ اما برای جلوگیری از چنین اختلالات مفهومی و آموزشی- پژوهشی لازم است معیارهای طبقه‌بندی دیسیپلین‌های فلسفی مطالعات سیاسی برای دوره معاصر پیش‌بینی شود.

نگارنده بررسی برای پیشنهاد یک طبقه‌بندی از مطالعات سیاسی را با آموزه‌ای از مرزبان‌بن‌بهمینار آغاز می‌کند که می‌تواند راهنمای مناسبی برای چنین امری باشد. بهمینار از سه نوع رابطه بین دیسیپلین‌های علمی سخن می‌گوید: تداخل، تناسب و تباین؛ و براساس هر یک از این روابط، معیارهای تمایز دیسیپلین‌های مختلف را توضیح می‌دهد. تداخل، اولین نوع از رابطه میان دانش‌ها است. از نظر بهمینار، دانش‌های متداخل، دانش‌هایی هستند که میان موضوعاتشان از جهت ذاتی یا عرضی نسبت عمومیت و خصوصیت وجود دارد به‌طوری‌که موضوع یکی، عام‌تر از موضوع دیگری باشد. دانش‌های متداخل چهار گونه‌اند: نخست آنکه موضوع دانش اعم، ذاتاً از موضوع دانش اخص، عام‌تر باشد. در این صورت، میان دو دانش نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار می‌شود؛ مانند هندسه (با موضوع مقدار) و دانش مجسمات (که یکی از انواع داخل در مقدار است). دوم اینکه، میان موضوع دانش اعم و اخصی نسبت عموم و خصوص مطلق در امری عارضی برقرار باشد. در این صورت، موضوع دانش اعم، نوع مطلق و موضوع دانش اخص، نوع مقید خواهد بود. در اینجا اختلاف دو دانش در یک قید عرضی است و نسبت عموم و خصوص، غیرحقیقی می‌باشد؛ مانند گره که به صورت مطلق، موضوع یک علم است و گره متحرک از جهت قید حرکت، موضوع علم، دیگر اما هر دو دانش‌های متداخل هستند. سوم آنکه، موضوع دانش اعم برای دانش اخص، عرض عام به‌شمار آید.



مانند فلسفه (با موضوع وجود) نسبت به هندسه (با موضوع مقدار) که هستی عرض عام مقدار است. لازم به یادآوری است که در دو مورد اخیر، دانش اخص زیر مجموعه دانش اعم است؛ اما جزء آن نیست و چهارم، اینکه موضوع دو دانش را دو امر مختلف تشکیل می‌دهد؛ اما موضوع دانش اخص موصوف و مقترن به عرض ذاتی موضوع دانش اعم باشد. در این صورت، موضوع دانش اخص ذاتاً با موضوع دانش اعم مناسبتی ندارد، اما دانش اخص، زیرمجموعه دانش اعم قرار می‌گیرد؛ مانند موسیقی (با موضوع نغمه که کیف مسموع است) با حساب (با موضوع کم). هرچند دو موضوع با هم تفاوت دارند، اما از آن جهت که نغمه در نسبت عددی با عدد شریک است موضوع دانش موسیقی قرار می‌گیرد و تا زمانی که نسبت عددی وجود نداشته باشد تألیفی بدست نمی‌آید. پس موسیقی زیرمجموعه حساب قرار می‌گیرد.

دومین نوع از رابطه میان دانش‌ها رابطه تناسبی میان آنها است. براساس تعریف بهمنیار، علوم متناسب علومی هستند که موضوعاتشان ذاتاً یا عرضاً، عام و خاص نیست؛ اما میان آن دو به جهتی از جهات، مناسبتی وجود دارد. و این تناسب از سه جهت است: جهت نخست آنکه موضوع دو علم از دو نوع مختلف باشد؛ اما زیر یک جنس قرار گرفته باشند؛ بنابراین در یک ردیف واقع شوند؛ مانند حساب (با موضوع عدد) و هندسه (با موضوع مقدار) که هر دو در مقوله کم (که جنس آنهاست) مشترک‌اند. دومین جهت تناسب میان دانش‌ها بدین صورت است که بین مسائل دانش‌ها مشارکت وجود داشته باشد (هرچند موضوعاتشان مختلف باشد) و از جهت موضوع مناسبتی نداشته باشند. مثل طب (با موضوع بدن انسان از جهت سلامت و بیماری) با اخلاق (با موضوع قوای نفسانی از جهت ملکات و حالات نفسانی) که در پاره‌ای از مسائل، مشترک هستند و در نهایت، سومین جهت مناسبت میان دیسیپلین‌ها براساس اختلاف موضوعات علوم به حسب قیود و جهات متعدد و مختلف باشد؛ مانند بدن انسان که هم موضوع دانش تشریح است و هم موضوع دانش وظیفه الاعضاء و هم دانش طب. هرچند این سه دانش به لحاظ قیود و جهات مختلف، با هم تفاوت دارند.

آخرین نوع از رابطه میان دانش‌ها، تباین است. علوم متباین، دانش‌هایی هستند که میان موضوعاتشان نه مناسبت ذاتی و نه مناسبت عرضی وجود ندارد و همچنین مسائل

مشترکی میانشان یافت نمی‌شود. علم طبیعی و علم حساب (با تعریف قدیم) هستند (بهمنیارین مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۲۱۵-۲۲۱).

معیارهایی که بهمنیار برای تداخل، تناسب و تباین دیسیپلین‌ها ارائه می‌دهد همگی براساس «موضوعات» دانش‌ها تنظیم شده‌اند و ازاین‌رو، (در سنت کلاسیک اسلامی- ایرانی) به دلیل عمومیت موضوع فلسفه خاص نسبت به سایر علوم، این دانش به‌عنوان مادر علوم شناخته می‌شود؛ اما نکته جالب توجه در اینجا آن است که گرچه رابطه دیسیپلین فلسفه خاص (به‌عنوان مثال) با دیسیپلین الهیات سیاسی تداخل می‌باشد و بنابراین در طول هم قرار می‌گیرند؛ اما (همان‌طور که در جدول ۲ نشان داده شده است) علوم ریاضی، علوم طبیعی، علوم انسانی فلسفی و علوم انسانی اعتباری علی‌رغم خاص بودن موضوعاتشان نسبت به آن، همگی به صورت هم عرض (در سطح سوم جدول مزبور) قرار گرفته‌اند. به همین ترتیب در دیسیپلین‌های مربوط به مطالعات سیاسی نیز مشاهده می‌شود که الهیات سیاسی با شاخه‌های مختلف علوم سیاسی فلسفی و شاخه‌های علوم سیاسی اعتباری همگی دانش‌هایی هم عرض قرار گرفته‌اند (و بنابراین در سطح چهارم جدول ۲ جای گرفته‌اند). بنابر تحلیل حاضر، میان رابطه موضوعی دانش‌ها با رابطه دیسیپلینی آنها، ناهمخوانی دیده می‌شود. به عبارت دیگر، رابطه تداخلی میان فلسفه خاص با دانش‌های دیگر (به‌لحاظ موضوع) به معنای رابطه طولی دیسیپلین‌های این دانش‌ها نیست. نگارنده از این وضعیت استفاده می‌کند تا بیان کند که این امر شاهدی بر این مدعاست که «موضوع» دانش‌ها نمی‌تواند معیار تمام عیار برای طبقه‌بندی دیسیپلین‌های دانشی باشد.

با توجه به آنچه گفته شد معیار «موضوع» نمی‌تواند ملاک مناسبی برای تحلیل رابطه دانش‌ها باشد. پس لازم است که به دنبال ملاک‌ها و معیارهای دیگری برای این امر گشت. برای این منظور با ملاحظه دستاوردهای فلسفه علم غربی و تاریخ علم‌شناسی سنت اسلامی- ایرانی در یک سده اخیر می‌توان به وجود چند ملاک دیگر برای شاخه‌بندی علوم (شامل علوم انسانی اعتباری و علوم انسانی فلسفی) دست یافت که می‌توانند ما را در یافتن معیاری برای طبقه‌بندی دیسیپلین‌های مختلف فلسفه و علم در مطالعات سیاسی یاری کنند. معیاری که مکتب تحصلی برای طبقه‌بندی دیسیپلین‌ها معرفی می‌کند معیار «روش» است. براساس این معیار، «علم سیاست» political science

مبتنی بر روش مشاهده و آزمون تجربی خواهد بود؛ درحالی که دیسیپلین‌های فلسفی مطالعات سیاسی بر روش‌های غیرتجربی تأکید خواهند کرد. اما در سنت اسلامی-ایرانی به جز طبقه‌بندی موضوعی دانش‌ها، چهار معیار دیگر برای طبقه‌بندی دیسیپلین‌های دانشی ارائه شده است. نخستین معیار طبقه‌بندی دانش‌ها براساس اغراض و اهداف مورد توقع از آنها است. بنابراین، معیار وجود یک هدف واحد موجب تدوین یک دیسیپلین می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۸). اما دومین معیار برای دسته‌بندی علوم، پذیرش دو معیار توأمان است. ازاین‌رو، تمایز دانش‌ها در برخی از دیسیپلین‌ها به موضوعات و در برخی دیگر به اغراض آنها می‌باشد (عراقی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۹؛ فیاض، ۱۴۱۷ق، ص ۲۶). سومین و آخرین معیار برای دسته‌بندی دانش‌ها «گزاره‌های» تشکیل‌دهنده دانش‌ها است. براساس این معیار، «قرارداد» و «توافق» جامعه علمی (اصفهانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۲) یا هم‌سنخ‌بودن گزاره‌های یک مجموعه دانشی است که آنها را در یک دیسیپلین قرار می‌دهد (خمینی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۳-۴۴). بنابراین می‌توان گفت که در سده اخیر از سویی توجهی به عدم کفایت «موضوع» به‌عنوان معیار تمایز علوم و از سوی دیگر، عدم لزوم وجود معیار واحد برای این منظور شده است. ازاین‌رو، می‌توان ضمن حفظ کردن ایده تمایز علوم به سه دسته: علوم متداخل، علوم متناسب و علوم متباین؛ ملاک تمایز هر یک از آنها را (نه به لحاظ موضوع بلکه) به لحاظ معیارهای مختلف پذیرفت. اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که با چه معیارهایی می‌توان مطالعات سیاسی را طبقه‌بندی کرد؟

بررسی مطالعات سیاسی نشان می‌دهد که به‌طور عمده این «ماهیت» مطالعات سیاسی است که در تعیین موضوع، مسایل، قلمروهای مطالعاتی و دسته‌بندی دیسیپلین‌های مختلف این علوم به‌شدت تأثیرگذار است. به‌عنوان مثال، دیوید مارش و جری استوکر با ملاحظه سنت آکادمیک مطالعه سیاست در بریتانیا (از دهه ۱۹۵۰ تا دهه ۱۹۹۰) دریافته‌اند که موضوع، مسائل و قلمروی مطالعاتی علم سیاست در این کشور بسیار متغیر بوده است. براساس بررسی آنها از مطالعات سیاسی این دهه‌ها، مطالعات سیاسی در دهه ۱۹۵۰ درباره موضوع نهادهای رسمی سیاسی (یعنی دولت و پارلمان) می‌چرخید؛ اما در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ توجه مطالعات سیاسی علاوه بر نهادهای رسمی سیاسی به نهادهای دموکراتیک (یعنی احزاب و گروه‌های اجتماعی) نیز جلب شد. این امر به معنای

گسترش مطالعات سیاسی به سوی زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی آنچه بود که پیش از این، سیاست خوانده می‌شد. فمینیست‌ها در این دو دهه موضوع مطالعات سیاسی را از این هم گسترده‌تر کردند و آن را به عرصه خصوصی نیز کشاندند. به این ترتیب موضوع مطالعات سیاسی به فراسوی مرزهای جنسیتی و نژادی کشیده شد. به گزارش مارش و استوکر در دهه ۱۹۹۰، موضوع مطالعات سیاسی دچار تغییری دیگر شد؛ این تغییر، ناشی از تغییر در مطالعات سیاسی از نگرش نهاد محور به نگرش فرآیند محور بوده است. این امر در واقع بدان معنا است که از این پس «فرآیند عمومی شدن در درون جوامع انسانی» موضوع سیاست گشته است (مارش و استوکر، ۱۳۸۴، ص ۲۶-۲۸). به واقع گزارشی که این دو پژوهشگر سیاسی از وضعیت مطالعات سیاسی در بریتانیا می‌دهند ترجمان چند وجهی بودن علم سیاست می‌باشد که به شکلی بارزتر در نوشته حسین بشیریه بیان شده است. بشیریه چند وجهی بودن علم سیاست را این گونه توضیح می‌دهد:

به نظر می‌رسد که علم سیاست مرکز و شالوده دائمی و واحدی نداشته باشد و همچون بسیاری از دانش‌های دیگر دانشی چند مرکزی باشد؛ اینکه کدامیک از این موضوعات مرکزی، به عنوان موضوع اصلی علم سیاست معرفی شوند، بستگی به علائق دانشمندان سیاسی، مسائل مهم در هر دوره، تأثیر دانش‌های پیرامونی و پشتیبان و بسیاری عوامل دیگر دارد. از این رو، در تعبیرهای مختلف، دانش سیاسی به عنوان دانش قدرت، دولت، رفتار سیاسی، تصمیم‌گیری سیاسی، اداره امور عمومی و غیره تعریف شده است (بشیریه، ۱۳۸۴، ص ۲۰).

بر اساس ادعای بشیریه نه تنها علم سیاست؛ بلکه تمامی شاخه‌های مطالعات سیاسی (و شاید مطالعات اجتماعی) نمی‌توانند بر حسب یک موضوع واحد و به طور همیشگی تعریف شوند؛ همان طور که یک موضوع واحد نیز نمی‌تواند داده‌های مختلف سیاسی را تحت یکی از شاخه‌های مطالعات سیاسی جمع‌آوری کند. بنابراین لازم است بر اساس عواملی مانند آنچه که بشیریه در کلامش نقل می‌کند (بستگی به علائق دانشمندان سیاسی، مسائل مهم در هر دوره، تأثیر دانش‌های پیرامونی و پشتیبان و غیره) به دنبال مجوز و مصححی برای شاخه‌بندی مطالعات فلسفی و علمی در سیاست بود. تاکنون در این نوشته تلاش شده است که طبقه‌بندی مناسبی از مطالعات سیاسی ارائه شود که می‌توان آن را در جدولی به صورت زیر نشان داد:

جدول ۳: دیسیپلین‌های پیشنهادی برای مطالعات سیاسی

سطح نخست	سطح دوم	سطح سوم	سطح چهارم	
مطالعات سیاسی	۱. علوم فلسفی سیاسی	۱.۱. علوم فلسفی	۱.۱.۱. الهیات سیاسی	
		۲. علوم اعتباری سیاسی	سیاسی وجودی	۱.۲.۱. مطالعات فرهنگی
			۱.۲. علوم فلسفی	۱.۲.۲. نظریه اجتماعی
			سیاسی ایجاد	۱.۲.۳. علم سیاست فلسفی
			۲.۱. علوم اعتباری	۱.۲.۴. فلسفه سیاسی
	۲. علوم اعتباری سیاسی	سیاسی عرفی	۱.۲.۵. فراسیاست فلسفی	
		۲.۲. علوم اعتباری	۲.۱.۱. علم سیاست عرفی	
		سیاسی شرعی	۲.۱.۲. علوم بین رشته‌ای مشترک با سیاست (تاریخ سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی و...)	
			۲.۱.۳. فراسیاست عرفی	
			۲.۲.۱. فقه سیاسی	
			۲.۲.۲. فراسیاست فقهی	

بر اساس جدول بالا مطالعات سیاسی در سنت اسلامی- ایرانی می‌تواند شامل دو دسته بزرگ باشد: علوم سیاسی فلسفی و علوم سیاسی اعتباری. دسته نخست، به دو شاخه فرعی‌تر تقسیم می‌شود: فلسفه سیاسی وجودی و فلسفه سیاسی ایجاد. بنابراین، شاخه‌های سیاسی فلسفه شامل الهیات سیاسی، فلسفه سیاسی و فراسیاست<sup>۱</sup> (یا علم سیاسی‌شناسی فلسفی) می‌شود. اما اگر درک گسترده‌ای از مفهوم سیاست داشته باشیم، می‌توان به این دیسیپلین‌ها دو دانش مطالعات فرهنگی و نظریه اجتماعی را نیز افزود. الهیات سیاسی شاخه‌ای از فلسفه است که به بررسی ابعاد الهیاتی سیاست می‌پردازد. در سنت اسلامی- ایرانی، سیاست همواره صبغه‌ای الهی داشته و اخصاف سیاست به دین دارای اهمیت اساسی بوده است. فلسفه سیاسی شاخه دیگری از فلسفه در قلمروی مطالعات سیاسی است که به بررسی موضوعات سیاسی از منظر افعال انسانی می‌نگرد. در این شاخه از فلسفه سخن از جوامع انسانی، حکمرانی، نهادهای سیاسی و هنجارها و ارزش‌هایی است که آدمی برای رسیدن به آنچه که نیکی، سعادت یا مفید تشخیص

می‌دهد. فراسیاست فلسفی شامل بررسی مبادی و منابع مفهومی یا تصویری و اصول حاکم بر علم سیاست است. نمونه‌ای از چنین شاخه‌ای از فلسفه، مسائلی است که به‌وسیله مهدی حائری در *کاوش‌های عقل عملی* جمع‌آوری شده است؛ مسائلی مانند تحلیل دو گزاره پایه «عدالت نیکوست» و «ستم ناپسند است» به‌عنوان دو گزاره‌ای که دیگر گزاره‌های علم سیاست بر آنها مبتنی هستند؛ بررسی آنچه که به‌عنوان «مستقلات عقلیه» در قلمروی سیاست تلقی می‌شوند، بررسی صوری و مادی گزاره‌های سیاسی و در نهایت، بررسی مفاهیم و مفردات به کار رفته در علم سیاست. تفاوت دو شاخه اخیر با الهیات سیاسی در آن است که این دو شاخه جزء علوم انسانی فلسفی (یا به عبارت دیگر علوم فلسفی ایجابی) هستند؛ درحالی‌که الهیات سیاسی در زمره علوم فلسفی وجودی است. مطالعات فرهنگی و نظریه اجتماعی در صورتی به شاخه‌های مطالعات سیاسی افزوده می‌شوند که (آن‌طور که مارش و استوکر در بریتانیا نشان دادند) موضوع، مسائل و دامنه مطالعاتی سیاست از نهادهای سیاسی به زمینه‌های وسیع‌تر اجتماعی این نهادها کشیده شود.

اما علوم سیاسی اعتباری (براساس داده‌های جدول ۳) شامل دو شاخه عمده می‌شوند: علوم سیاسی عرفی و علوم سیاسی شرعی. علوم سیاسی عرفی به‌عنوان نخستین شاخه از علوم سیاسی عرفی خود به سه شاخه فرعی‌تر تقسیم می‌شود: نخست، علم سیاست عرفی است که به مطالعه سیاست از منظر دستاوردهای عقل بشری می‌پردازد. درواقع سیاست‌نامه‌ها نمونه‌ای از این شاخه در سنت کلاسیک اسلامی-ایرانی هستند؛ اما نمونه معاصر آن را علم سیاست جدید می‌تواند شکل بدهد. دومین شاخه از علوم سیاسی عرفی، علوم بین‌رشته‌ای هستند؛ علوم مانند تاریخ سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی، روان‌شناسی سیاسی، اقتصاد سیاسی، مدیریت سیاسی و دیگر دانش‌های بین‌رشته‌ای است که در یک طرف، مطالعه آنها را علم سیاست تشکیل می‌دهد و سرانجام سومین شاخه از علوم سیاسی عرفی، فراسیاست عرفی (یا علم سیاست‌شناسی عرفی) است که شامل مطالعه درجه دوم این دانش می‌باشد. درواقع نظریه «اعتباریات عملی» علامه طباطبایی و مسائل مطرح شده در این نظریه، مسائل این شاخه از علم سیاست عرفی را شکل می‌دهد؛ مسائلی مانند ویژگی‌ها و اقسام اعتباریات و به‌خصوص اعتباریات مربوط به سیاست (که علامه طباطبایی از آنها تحت عنوان اعتبارات ریاست و مرئوسیت نام می‌برد).

علوم سیاسی شرعی دومین شاخه از علوم سیاسی اعتباری را تشکیل می‌دهد که دربرگیرنده دو دانش است. نخست، «فقه سیاسی» و دوم، «فراسیاست شرعی» (یا علم سیاست‌شناسی شرعی). فقه سیاسی به بررسی سیاست از منظر احکام شرعی می‌پردازد و اعتبارات شرعی معتبر درباره حکومت، حکمران و زندگی سیاسی متشرعانه را توضیح می‌دهد. اما فراسیاست شرعی به بررسی قواعد و مسائل فقه سیاسی می‌پردازد. خلاصه آنکه، در طبقه‌بندی پیشنهادی این نوشته برای شاخه‌های سیاسی فلسفه می‌توان (در نگاهی بسیار خاص به سیاست) از الهیات سیاسی، فلسفه سیاسی و فراسیاست فلسفی سخن گفت. همان‌طور که در شاخه‌های سیاسی علوم اعتباری می‌توان از علم سیاست عرفی، مطالعات بین رشته‌ای مربوط به سیاست، فراسیاست عرفی (در علوم سیاسی عرفی) و فقه سیاسی و فراسیاست شرعی (در علوم سیاسی شرعی) بحث کرد.

طبقه‌بندی پیشنهادی این نوشته فاقد تعبیر «فلسفه سیاست» است؛ تعبیری که در طول نوشته حاضر موضعی منفی نسبت به آن اتخاذ شده است. در واقع براساس دیدگاه نگارنده اگر منظور از «فلسفه سیاست»؛ فلسفه علم سیاست باشد و نه تعبیری جایگزین «فلسفه سیاسی» می‌توان از این تعبیر استفاده کرد. اما نگارنده (همان‌طور که در شکل جدول ۴ مشاهده می‌شود) ترجیح می‌دهد (که به منظور جلوگیری از مغالطاتی که ممکن است در این زمینه ایجاد شود) از مفهوم فراسیاست استفاده کند. لازم به یادآوری است که کاربرد ترکیباتی با پیشوند «فرا»<sup>۱</sup> در هر دو سنت فلسفی غرب و اسلامی-ایرانی امری شایع است. به‌عنوان مثال در فلسفه غربی می‌توان از دیسپلین‌هایی مانند فرا اخلاق<sup>۲</sup>، فرا فلسفه<sup>۳</sup>، فرا دانش<sup>۴</sup>، فرامعرفت‌شناسی<sup>۵</sup> و فلسفه خاص<sup>۶</sup> نام برد. (Wikipedia, 2014) به‌عنوان نمونه فرا اخلاق در این سنت فلسفی به معنای فلسفه مربوط به سرشت تفکر اخلاقی مانند خاستگاه حقایق اخلاقی و نحوه شناخت چنین حقایقی است. (Wikipedia, 2014) با توجه به این کاربرد می‌توان مفهوم «فراسیاست» را نیز دانش مربوط به سرشت تفکر سیاسی از قبیل سرچشمه پیدایش حقایق سیاسی و چگونگی شناخت این حقایق

1. Meta
2. Meta- ethics
3. Meta- philosophy
4. Meta- knowledge
5. Meta- epistemology
6. Metaphysics

تعریف کرد و همان‌طور که پیش از این گفته شد این دانش در سنت اسلامی- ایرانی می‌تواند با صبغه‌ای عقلی، عرفی یا شرعی بررسی شود.

### نتیجه‌گیری

پیدایش تعبیر «فلسفه مضاف» در میان نویسندگان و خوانندگان فلسفه در ایران معاصر و تلقی «فلسفه سیاست» به‌عنوان یکی از شاخه‌های آن، از سویی لوازم علم‌شناختی مخربی برای «فلسفه سیاسی» و «فلسفه علم سیاست» دارد و از سوی دیگر تمایزگذاری میان فلسفه سیاسی و فلسفه علم سیاست و طبقه‌بندی دانش‌های سیاسی براساس ترکیب «فلسفه مضاف»، نظام آموزشی و پژوهشی مستقر در این قلمروی مطالعاتی را به هم می‌زند. از لوازم مخرب علم‌شناختی که پشت سر این تعبیر قرار می‌گیرد می‌توان به مواردی اشاره کرد: نمونه نخست آن است که کاربرد تعبیر «فلسفه مضاف» برای شاخه‌های فلسفه در درجه نخست، برخاسته از شناخت سطحی از این شاخه‌ها در سنت فلسفی غرب است. به هنگام آشنایی نویسندگان ایرانی با این شاخه‌ها آنها گمان می‌کردند که این دیسپلین‌ها به طور کامل به صورت مضاف و مضاف الیهی نام‌گذاری می‌شوند؛ درحالی‌که با شناخت ژرف‌تر از این شاخه‌بندی‌ها عدم‌وجاهت چنین برداشت‌هایی آشکار می‌گردد. دومین نمونه از لوازم مخرب علم‌شناختی کاربرد تعبیر «فلسفه مضاف»، تلاش برای توضیح این شاخه‌ها به وسیله داشته‌های فلسفه کلاسیک اسلامی- ایرانی است. به‌عنوان مثال «ام‌العلوم» خواندن «فلسفه خاص» موجب شده است که ملازمه‌ای میان عمومیت موضوع و مقسم‌بودن فلسفه خاص برای دیگر دیسپلین‌های فلسفی تصور شود و در نهایت سومین لازمه مخرب این تعبیر برخاسته از این امر است که انتقال سنت فلسفی غرب به دستاوردهای فلسفه اسلامی- ایرانی موجب شده است که مغالطات موجود در آن سنت فلسفی به سنت فلسفی معاصر ایران نیز تسری یابد. نمونه‌ای از این امر، تسری مغالطاتی است که در سنت فلسفی غرب میان تقسیم شاخه‌های فلسفه به اعتبار ساحت‌های وجودی آدمی با طبقه‌بندی این شاخه‌ها به اعتبار قلمروهای دانش بشری وجود دارد. نمونه دیگری از این دست مغالطات، توهم انحصار معنای فلسفه در فلسفه خاص است؛ در صورتی‌که برداشت غالب در سنت کلاسیک فلسفه اسلامی- ایرانی آن است که فلسفه معنایی فراتر از فلسفه خاص دارد.



آنچه که تاکنون بیان شد نخستین گروه از پیامدهای تعبیراتی مانند «فلسفه مضاف» است؛ اما گروه دیگری از پیامدهای رواج این نوع از تعبیرات در جامعه فلسفی معاصر ایران مربوط به پیامدهایی زیان‌باری است که به نظام آموزشی و پژوهشی کشور وارد می‌کند. به‌عنوان مثال، تغییر مفهوم «فلسفه سیاسی» به تعبیر «فلسفه سیاست» موجب تمایز میان «فلسفه سیاست» و «فلسفه علم سیاست» می‌شود. در صورتی که فلسفه سیاست به معنی فلسفه فعل سیاسی اصولاً شاخه‌ای از فلسفه به‌شمار نمی‌رود. همچنین کاربرد فلسفه سیاست به جای مفهوم فلسفه سیاسی در زبان فارسی، موهم درجه دوم بودن این شاخه از فلسفه است؛ در صورتی که شاخه فلسفه سیاسی اساساً دانشی درجه یک است؛ زیرا به مسائلی مانند آزادی، قانون و عدالت می‌پردازد. از دیگر پیامدهای زیان‌باری که تعبیر «فلسفه سیاست» برای مطالعات فلسفی-سیاسی ایران معاصر ایجاد می‌کند تأسیس شاخه‌هایی است که اصولاً وجود خارجی ندارند. به‌عنوان مثال، معلوم نیست که قلمروی مطالعاتی فلسفه سیاست در برداشتی که از این تعبیر صورت می‌گیرد در نظام آموزشی و پژوهشی کشور وجود داشته باشد. از این‌رو، بهتر است که از مفاهیم و اصطلاحات مرسوم در سنت فلسفه غربی یا سنت فلسفه اسلامی-ایرانی به جای چنین تعبیری استفاده کرد. اینک با توجه به معضلات مفهومی و آموزشی-پژوهشی که تعبیر «فلسفه مضاف» برای جامعه فلسفی و سیاسی ایران به وجود آورده است آیا بهتر نیست که از کاربرد و ترویج این تعبیر پرهیز شود؟

## منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین (۱۴۰۹ق). کفایة الاصول. قم: مؤسسه آل البيت .:
۲. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۳. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۰۸ق). نهاية الدراية (ج ۱). قم: مؤسسه آل البيت .:
۴. بشیریه، حسین (۱۳۸۴). آموزش دانش سیاسی (مبانی علم سیاست نظری و تأسیسی). تهران: نگاه معاصر،
۵. بخشایش اردستانی، احمد (۱۳۸۵). رابطه ژله‌ای مفاهیم با مصادیق در اندیشه سیاسی. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۷۱، ص ۲۹-۴۶.
۶. بهروز لک، غلامرضا (۱۳۸۵). فلسفه سیاست اسلامی در: فلسفه‌های مضاف (ج ۲). به کوشش عبدالحسین خسروپناه. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ص ۲۶۷-۳۱۰.
۷. حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱). کاوش‌های عقل عملی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۵). فلسفه فلسفه اسلامی در: فلسفه‌های مضاف (ج ۱). به کوشش عبدالحسین خسروپناه. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ص ۶۱-۸۸.
۹. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۰). مناهج الوصول الی علم الاصول (ج ۱). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۱.
۱۰. دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۸). مقدمه بر علوم انسانی. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیگی. تهران: ققنوس.
۱۱. رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۵). فلسفه مضاف. قبسات. (۲) (پیاپی ۳۹)، ص ۳۰-۵.
۱۲. سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۵). فرهنگ علوم فلسفی و کلامی. تهران: امیرکبیر.
۱۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹). علم چیست، فلسفه چیست؟. تهران: صراط، چاپ چهاردهم.

۱۴. سلطانی، سیدعلی اصغر (۱۳۹۰). اصول و روش نگارش دانشگاهی. قم: دانشگاه مفید.
۱۵. شایگان، داریوش (۱۳۸۹). آمیزش افق‌ها منتخباتی از آثار داریوش شایگان. گزینش و تدوین محمدمنصور هاشمی. تهران: فرزانه روز.
۱۶. شکرالهی، نادر (۱۳۸۹). وضعیت حکمت عملی در فلسفه اسلامی در: سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه (ج ۲). به اهتمام شریف لک‌زایی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۵۷-۷۳.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۸. طاهری خرم‌آبادی، سیدعلی (۱۳۸۹). فلسفه‌های مضاف؟! آیین حکمت، (۲) ۵، ص ۸۹-۱۱۶.
۱۹. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۲). دانشجویان آینده سربازان علم باشند. اعتماد. ش ۲۸۳۸.
۲۰. عراقی، ضیاءالدین (۱۳۷۸). مقالات الاصول (ج ۱). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۲۱. فارابی، محمدبن محمد (۱۹۴۸م). احصاء العلوم. تحقیق و تعلیق عثمان امین. قاهره: دارالفکر العربی.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۹۷۱م). فصول منتزعه. تحقیق فوزی متری نجار. بیروت: دارالمشرق.
۲۳. فیاض، محمد اسحاق (۱۴۱۷). محاضرات فی الاصول (ج ۱). قم: انصاریان.
۲۴. مارش، دیوید؛ استکور، جری (۱۳۸۴). روش و نظریه در علوم سیاسی. ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، چاپ دوم.
۲۵. محمودی، سیدعلی (۱۳۷۶). عدالت و آزادی. تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
۲۶. مصلح، علی اصغر (۱۳۸۶). مفهوم و اهمیت فلسفه فرهنگ. فلسفه. (۲) ۳۵، ص ۶-۱۶.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). مجموعه آثار (ج ۵). تهران: صدرا، چاپ نهم.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). مجموعه آثار (ج ۷). تهران: صدرا، چاپ هفتم.
۲۹. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹). فلسفه و فلسفه ورزی برای دانشجویان علوم انسانی. تهران: نیلوفر.
۳۰. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۸۷). اخلاق ناصری. تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی، علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی، چاپ ششم.

31. Philosophy. In *Encyclopedia of Wikipedia*. Retrieved January, 5, 2014, from:  
<<http://en.wikipedia.org/wiki/Philosophy>>.