دو فصل‌نامه علمی پژوهشی
مطالعات اندیشه معاصر مسلمین
سال دوازدهم، ش بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۵
صفحات ۶۲ ـ ۳۳

Studies Of Muslim Contemporary Thought
Year. 12, No. 23
Spring and Summer 2026
P 33-62

بومی سازی مفاهیم سیاسی باتکیه بر رویکرد فلسفی فارابی و فقهی نایینی

سیدهاشم هاشمی [۱]

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۲۱

چکیده

این مقاله به بررسی جامع و نظام‌مند فرآیند بومی‌سازی مفاهیم سیاسی در تاریخ اندیشه اسلامی با اتکاء بر رویکرد فلسفی ابونصر فارابی و رهیافت فقهی میرزای نایینی می‌پردازد؛ چرا که تبیین نحوه مواجهه تفکر بومی با ساختارهای معرفتی بیرونی از چالش‌های بنیادین شمرده می‌شود. هدف اصلی این پژوهش، تحلیل روش‌شناختی مکانیزم‌های عقلانی و پویایی است که این دو اندیشمند برجسته برای پاسخ‌گویی به ضرورت‌های زمانه، رفع خلاءهای معرفتی و گذر از نظام‌های متغلبانه و سلطانیِ عصر خود به‌کار بسته‌اند و مفاهیم عاریتی (فلسفه کلاسیک یونان و حقوق اساسی مدرن) را در ساختار دانایی اسلامی بازتعریف کرده‌اند. روش مورد استفاده، توصیفی‌تحلیلی با رویکرد تطبیقی و خوانش معرفت‌شناختی است که به بررسی گسست از رویکرد ترجمه‌ای و ورود به ساحت تصرف و ابتکار نظری می‌پردازد. نتایج نشان می‌دهد فارابی با ایجاد گفتمان منطقی و پیوند تنوریک میان «نبی-فیلسوف» از طریق تبیین اتصال عقل مستفاد با عقل فعال، به یگانگی دین و فلسفه دست یافت و آغازگر ادراک مدنی از سنت اسلامی شد. در مقابل، علامه نایینی با رویکردی اجتهادی و استدلال‌محور، مفاهیم مدرن نظیر قانون، پارلمان و تفکیک قوا را ذیل اصول عقلایی همچون «قاعده ملازمه»، «وجوب مقدمه واجب» و «قبح اختلال نظام» تبیین کرد و با ابداع استعاره‌های فقهی مانند «تولیت بر وقف» و «امانت»، دولت مشروطه را مشروعیت بخشید. دستاورد نهایی پژوهش حکایت از آن دارد که بومی‌سازی عقلانی در تفکر اسلامی، فرآیندی پویا از هضم، دخل و تصرف و بازآفرینیِ معنایی است که امکان دیالوگ سازنده میان دین، فلسفه و تجدد را فراهم می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: فارابی، نایینی، بومی‌سازی، دین، فلسفه، فقه، مدرنیته.

---

۱ سطح چهار جامعه المصطفی العالمیه: H.hashemi 110@yahoo.com

۱. مقدمه و بیان مسئله

مفهوم سیاست و کاربرد آن در عرف نوشتاری تاریخ اندیشه اسلامی، واجد پیچیدگی‌های ژرفی است که واکاوی آن نیازمند خوانش‌های دقیق معرفت‌شناختی و هرمنوتیکی است. در کاربرد زبان عرفی مکتوب، «سیاست» همواره مرادف با ساختار پویای «دولت» نبوده است؛ چنان‌که در سنت اندرزنامه‌نویسی که درآمدی بر توصیه‌های اخلاقی درباره قدرت به شمار می‌رود، تغییری در بنیان‌های مفهومی و شکلی دولت پیشنهاد نمی‌شود و تنها امر انضمامی مورد تأکید، توصیه کارگزاران به عدالت است (دیلم صالحی، ۱۳۸۴:۱۹۹). این در حالی است که در تطورات بعدی، رابطه سیاست با دولت به مثابه رابطه کارگزار و ساختار بازتعریف شد که هرگونه تحول در اندیشه سیاسی، دگرگونی در اشکال دولت را در پی داشت. کارل اشمیت نیز به عنوان اندیشمندی مدرن، شناخت مفهوم دولت را در گرو تبیین دقیق «امر سیاسی» می‌داند (اشمیت، ۱۳۸۸:۸۹).

بیان مسئله پژوهش حاضر از همین نقطه آغاز می‌شود؛ مواجهه با تفکر «دیگری» به عنوان یکی از اصلی‌ترین محرک‌های آگاهی انسانی، جوامع را متوجه نسبت خود با مقولاتی چون توسعه، پیشرفت یا عقب‌ماندگی می‌سازد (بلقزیز، ۱۳۹۶:۴۳-۴۵). در طول تاریخ اندیشه اسلامی، متفکران در مقاطعی با انباشت نظریه‌های متعارض و مفاهیم فرابومی مواجه شده‌اند که پاسخ‌گویی به خلاءهای معرفتی و ساختاری جامعه خود را در گرو وام‌گیری و دخل و تصرف عقلانی در آن‌ها دیده‌اند. در این میان، دو تجربه تاریخی کلان قابل بازشناسی است: نخست، تجربه فلسفی ابونصر فارابی در مواجهه با فلسفه سیاسی یونان باستان و مفهوم «پولیس» (ارسطو، ۱۳۸۶:۱)؛ و دوم، تجربه فقهی و اجتهادی میرزای نایینی در مواجهه با مفاهیم مدرنیته و حقوق اساسی مدرن نظیر اندیشه مشروطیت و محدودیت قانونی دولت (کلوسکو، بی‌تا:۱۹۵).

مسئله اساسی این است که هر دو اندیشمند با وجود زیست در دو سپهر معرفتی، روش‌شناختی و زمانی کاملاً مجزا، درصدد برآمدند تا با تسخیر مفاهیم سیاسیِ بیرونی، آن‌ها را در راستای برپایی خیر عمومی، کاهش ظلم و اجرای عدالت بومی‌سازی کنند. حتی در تاریخ، صحرانوردان بدوی نیز با کارکرد مجموعه قدرت برای برآوردن اهداف غریزی خود آشنا بوده‌اند (گروسه، ۱۳۷۹:۴۸)؛ اما بومی‌سازی مفاهیم سیاسی، فرآیندی فراتر و حول محور عقلانی‌سازی مفاهیمی است که دولت را می‌سازد.

فارابی برای برون‌رفت از تصلب فرقه‌ای متکلمان اشعری که حقیقت غایی را صرفاً در متون ظاهری جسته و مراجعه به دیگری را نفی می‌کردند (مهدی، ۱۳۵۸:۴۴)، و نایینی برای گذر از نظام سلطانیِ قاجار و قاعده‌پذیر

ساختن جامعه (نایینی، ۱۳۸۲:۳۵)، ناگزیر از بومی‌سازی مفاهیم حول قدرت و دولت بودند. تفاوت روش‌شناختی بنیادین میان ساحت فقه و فلسفه، چالش اصلی این فرآیند است؛ چرا که فارابی همه‌چیز را به ذهن فیلسوفانه خود ارجاع می‌دهد، در حالی که نایینی ملزم به مستندسازی ادعاهای خود به کتاب و سنت از طریق ابزارهای استنباطی است.

بنابراین، مسئله مبنایی این پژوهش، تبیین و واکاوی این مهم است که این دو نظام دانایی (فلسفه مشایی و فقه شیعی) با اتکا بر چه مکانیزم‌های درون‌ساختاری و روش‌های تفکری توانسته‌اند مفاهیم بیگانه را بدون دچار شدن به انفعال، بازخوانی و بومی‌سازی نمایند و راه را برای برون‌رفت از خلاءهای معرفتی زمانه خود بگشایند.

۲. اهداف و پرسش‌های تحقیق

الف) اهداف تحقیق

- **هدف اصلی:** کشف، تبیین و واکاوی روش‌شناختیِ نحوه برقراری مناسبات میان مفاهیم سیاسیِ بیرونی و بیگانه با نصوص و مبانی دینی در اندیشه ابونصر فارابی و علامه نایینی.
- **اهداف فرعی:**

۱. شناخت و تحلیل مکانیزم‌های درون‌ساختاریِ رویکرد فلسفی فارابی در انتقال و بومی‌سازی فلسفه سیاسی یونان باستان.

۲. تبیین راهبردهای استنباطی و اجتهادی علامه نایینی در حکم‌یابی فقهی برای مفاهیم حقوق اساسی مدرن در بستر دولت مشروطه.

۳. مقایسه و سنجش معرفت‌شناختی میان دو الگوی فقهی و فلسفی از حیث مواجهه استدلال‌محور با پدیده‌ها و مفاهیم جدید به منظور پاسخ‌گویی به نیازهای روز جامعه اسلامی.

ب) پرسش‌های تحقیق

- **پرسش اصلی:** ابونصر فارابی به عنوان فیلسوف و میرزای نایینی به عنوان فقیه، چگونه و با چه روشی مفاهیم سیاسی فرابومی را بومی‌سازی کرده‌اند؟

- **پرسش‌های فرعی:**

۱. فارابی از طریق کدام اقدامات بنیادین معرفتی و گام‌های زبانی، فلسفه سیاسی را وارد قلمرو اندیشه اعتقادی اسلامی کرد؟

۲. علامه نایینی با اتکا بر چه ادله، قواعد و اصول فقهی-شرعی، نظام مشروطه و مولفه‌های سازنده آن را مورد پذیرش قرار داد؟

۳. تفاوت‌ها و شباهت‌های روش‌شناختی ساحت فقه و فلسفه در تجربه تاریخی بومی‌سازی مفاهیم حول قدرت و دولت چیست؟

۳. پیشینه تحقیق

در خصوص آراء و اندیشه سیاسی ابونصر فارابی و علامه محمدحسین نایینی، پژوهش‌های متعددی سامان یافته است؛ اما بررسی این آثار نشان می‌دهد که مواجهه متدولوژیک این دو متفکر با مسئله «بومی‌سازی مفاهیم بیرونی» به‌ندرت به‌صورت تطبیقی و ساختاریافته مورد واکاوی قرار گرفته است. در ادامه، کلیدی‌ترین مطالعات مرتبط در سه حوزه منابع فارسی، عربی و انگلیسی مورد تحلیل و نقد قرار می‌گیرند:

الف) مطالعات فارسی

داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۷)، *فارابی موسس فلسفه اسلامی*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- **بُعد بررسی‌شده:** این اثر به چگونگی تلفیق دین و فلسفه از منظر فارابی و تلاش او برای گذر از تضییق‌های معرفتی زمانه خود پرداخته است (داوری اردکانی، ۱۳۷۷).

- **نقاط قوت:** تبیین دقیق جایگاه فارابی به عنوان پایه‌گذار فلسفه اسلامی و تشریح منسجم نسبت میان عقل و وحی در تفکر مشاء.

- **نقاط ضعف:** کتاب صبغه‌ای کاملاً فلسفی و انتزاعی دارد و مکانیسم‌های عینی و کاربردی بومی‌سازی مفاهیم سیاسی یونان (مانند پولیس) در بستر واقعیت‌های عینی جامعه اسلامی (مدینه) را از حیث متدولوژی علوم سیاسی فرموله نکرده است.

فیرحی، داود (۱۳۹۴)، *آستانه تجدد: در شرح تنبیه الامه و تنزیه المله*. تهران: نشر نی.

- **بُعد بررسی‌شده:** نویسنده در این اثر به شرح نظام‌مند اندیشه سیاسی نایینی و تلاش او برای گذار از نظام سلطانی به دولت مشروطه پرداخته است (فیرحی، ۱۳۹۴).

- **نقاط قوت:** تحلیل درخشان ساختار فقهی کتاب تنبیه الامه و نشان دادن نسبت کارآمد میان فقه شیعه و مفاهیم حقوق اساسی مدرن.

- **نقاط ضعف:** تمرکز اثر منحصراً بر پارادایم فقهی عصر مشروطه است و از آنجا که نگاهی تطبیقی به سنت‌های پیشین (مانند سنت فلسفه مشاء) ندارد، نمی‌تواند وجوه اشتراک و افتراق ساختاری بومی‌سازی فقهی را در مقایسه با بومی‌سازی فلسفی تبیین کند.

ب) مطالعات عربی

بلقزیز، عبدالإله (۲۰۱۱)، *الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر*. بیروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- **بُعد بررسی‌شده:** این کتاب به بررسی تحول تئوریک مفهوم دولت در اندیشه متفکران معاصر جهان عرب و اسلام، از جمله تحلیل آراء علامه نایینی و علمای نجف می‌پردازد (بلقزیز، ۲۰۱۱).

- **نقاط قوت:** ارائه بستر تاریخی و جامعه‌شناختیِ دقیق از مواجهه فقیهان با مفاهیم مدرن غربی و چگونگی خوانش آن‌ها از نظام‌های دستوری و پارلمانی.

- **نقاط ضعف:** نویسنده بیشتر بر جنبه‌های ایدئولوژیک و سیاسیِ مواجهه با مدرنیته تمرکز دارد و ابزارهای متدولوژیکِ درون‌فقهی (نظیر قواعد اصولی و فقه معاملات) را که نایینی برای بومی‌سازی به کار برده، به‌صورت فنی ارزیابی نکرده است.

الجابري، محمد عابد (۱۹۹۴)، *الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- **بُعد بررسی‌شده:** جابری در این اثر به واکاوی جدال «من» و «دیگری» و ادراک قبیله‌ای یا مدنی از شریعت و سنت در اندیشه اسلامی می‌پردازد (الجابری، ۱۹۹۴).

- **نقاط قوت:** ارائه یک چارچوب معرفت‌شناختی منسجم برای فهم فرآیند بازتولید مفاهیم و نقد خوانش‌های بدوی و متصلب از اسلام.

- **نقاط ضعف:** رویکرد جابری متمایل به ساختارشکنی کلانِ عقل عربی است؛ لذا به بررسی جزیی و متن‌به‌متن رسائل منطقی فارابی (به‌ویژه پیوند منطق و نحو) به عنوان یک تکنیک بومی‌سازی زبانی ورود نکرده است.

ج) مطالعات انگلیسی

Galston, Miriam (1990). *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*. Princeton: Princeton University Press.

- **بُعد بررسی‌شده:** این کتاب به بررسی رابطه میان سیاست، فضیلت و فلسفه سیاسی فارابی و چگونگی اقتباس او از فلسفه یونانی می‌پردازد(Galston, 1990) .

- **نقاط قوت:** تحلیل متنیِ بسیار دقیق از رسائل سیاسی فارابی و تبیین نسبت میان سعادت حقیقی و نظام احسن فلسفی.

- **نقاط ضعف:** اثر کاملاً در چارچوب سنت فلسفه سیاسی غرب (رهیافت لئو اشتراسی) نوشته شده و از درک این نکته که اقدامات فارابی نوعی «بومی‌سازی اصیل در بافتار زبان عربی و فرهنگ اسلامی» بوده، غفلت ورزیده است.

Hasan, Mohammad (2019). *Islamic Jurisprudence and Modern Constitutionalism: Na'ini's Political Thought*. London: Routledge.

- **بُعد بررسی‌شده:** این پژوهش به بررسی انطباق فقه شیعه با قانون‌گرایی مدرن و تفکیک قوا بر بستر کتاب تنبیه الامه می‌پردازد(Hasan, 2019) .

- **نقاط قوت:** تبیین دقیق مفاهیمی همچون امانت بودن قدرت و حاکمیت قانون برای مخاطب انگلیسی‌زبان.
- **نقاط ضعف:** این اثر به بررسی ابعاد هنجاری و بیرونی اندیشه نایینی بسنده کرده و فاقد یک مدل تحلیل تطبیقی برای مقایسه روش وی با دیگر روش‌های عقلانی (مانند روش فلاسفه مسلمان) در برخورد با اندیشه‌های وارداتی است.

د) نوآوری و افزوده معرفتی پژوهش حاضر

با تأمل در پیشینه فوق، مشخص می‌شود که مطالعات گذشته یا صرفاً بر رویکرد فلسفی فارابی تمرکز داشته‌اند و یا منحصراً رویکرد فقهی نایینی را واکاویده‌اند. خلاء پژوهشی موجود، نبودِ یک مطالعه تطبیقی است که این دو تجربه تاریخی را نه به عنوان دو حادثه منفرد، بلکه به عنوان دو استراتژی متدولوژیک در کلان‌پروژه بومی‌سازی مفاهیم سیاسی ارزیابی کند.

نوآوری مقاله حاضر در این است که برای نخستین‌بار، با اتخاذ رویکرد تطبیقی، نشان می‌دهد چگونه فارابی از طریق «ابزار زبانی–منطقی و اتصال به عقل فعال» و نایینی از طریق «ابزار اصولی و استعاره‌های فقه معاملات»، مکانیسم‌های متفاوتی را برای یک هدف مشترک (تصرف در مفاهیم بیگانه برای حل خلاءهای معرفتی بومی) طراحی کرده‌اند.

۴. تعریف مفاهیم (چارچوب مفهومی)

برای تبیین دقیق نحوه مواجهه متدولوژیک فارابی و نایینی با اندیشه‌های وارداتی، ترسیم چارچوب مفهومی و تعریف عملیاتی واژگان کلیدی پژوهش ضرورت دارد. مفاهیم بنیادین این تحقیق که هنجارها و قواعد ساختار دولت را تبیین می‌کنند، عبارتند از:

۱. بومی‌سازی[۱]

بومی‌سازی در این پژوهش، به معنای فرآیند انفعالی یا ترجمه محض مفاهیم از یک حوزه تمدنی به حوزه دیگر نیست؛ بلکه به مثابه یک «راهبرد متدولوژیک و معرفت‌شناختی» تلقی می‌شود که در آن، متفکر تمدنِ مقصد از

[۱] Localization

طریق دیالوگ میان «من» و «دیگری»، دست به تصرف، دخل و تصرف، پیرایش و بازآفرینیِ معنایی در مفاهیم عاریتی می‌زند تا خلاءهای معرفتی و ساختاری جامعه خود را پاسخ گوید (بلقزیز، ۱۳۹۶:۴۳؛ کالهون، ۱۳۸۹:۵۱).

۲. سیاست و امر سیاسی[1]

مفهوم سیاست در این تحقیق، از دو منظر کلاسیک و مدرن واجد معناست:

- **منظر کلاسیک (ارسطویی-فارابی):** سیاست ریشه در واژه «پولیس» به معنای شهر و اجتماع مدنی دارد که غایت آن برپایی خیر برین، عدالت و تحقق سعادت حقیقی انسان است (ارسطو، ۱۳۸۶:۱). فارابی سیاست را در مرتبه عقلانی چنین تعریف می‌کند: «السیاسه، هی الفعل المهنه الملکیه...»؛ یعنی حرفه و رفتاری که شهریان را به سوی هدف غایی یعنی سعادت رهنمون می‌شود (فارابی، ۱۹۹۱:۵۴).

- **منظر مدرن و اجتهادی (نایینی-اشمیت):** سیاست بازتاب‌دهنده «امر سیاسی» و نرم‌افزارهای مفهومی اداره جامعه است. کارل اشمیت مفهوم دولت را در گرو شناخت امر سیاسی می‌داند (اشمیت، ۱۳۸۸:۸۹). از دیدگاه نایینی نیز، «سیاسات» عبارت از اموری است که حیات نوع بشر را سامان بخشیده و اداره نوعیات را تسهیل می‌نماید (نایینی، ۱۳۸۲:۳۵).

۳. دولت[2]

در اندیشه سنتی و اندرزنامه‌ای، دولت غالباً بازتاب‌دهنده یک اقلیت صاحب قدرت و ثروت در برابر رعیت بود و توصیه‌ای به تغییر شکلی آن نمی‌شد (دیلم صالحی، ۱۳۸۴:۱۹۹). اما در چارچوب نظری مدرن، دولت مجموعه کارآمدی از نهادها، نگرش‌ها و شیوه‌های اعمال رفتار است که فاقد جوهر ذاتی بوده و ابزاری برای تنظیم حیات تمدنی به شمار می‌رود (وینسنت، ۱۳۸۵:۱۷-۲۶). در این پارادایم، به تعبیر جان لاک، تمرکز از «فرد عادل» به «چگونگی حکومت کردن و طراحی سیستم» منتقل می‌شود (Locke, 1997:75). نایینی با گسست از مفهوم

[1] Politics and the Political

[2] State

سنتی، ماهیت دولت را از مقوله «امانت» و شبیه به «تولیت بر وقف» می‌داند که در آن، حاکم متولی وقف است و حق تملک بر دولت را ندارد (نایینی، ۱۳۸۲:۷۱؛ محقق حلی، ۱۴۰۸:۶۵).

۴. استبداد و نظام سلطانی[1]

استبداد مابازای مفهوم دیسپوتیسم و به معنای قدرت مطلقه، غیرقانونی و مفسد است. نظام سلطانی در گونه‌شناسی ماکس وبر، صورتی افراطی از نظام‌های موروثی (پاتریمونیال) پیشامدرن است که ساختار اساسی خود را از میراث باستانی بیزانس و ساسانی وام گرفته و با نظریه تغلب شرعی ترکیب شده است؛ در این سیستم، دولت ملک شخصی سلطان تلقی می‌گردد (شیخاوند، ۱۳۸۳:۱۴۵؛ Handbook, 1975). کواکبی در طبایع الاستبداد این پدیده را کانون انسداد سیاسی معرفی می‌کند که در تقابل بنیادین با عدالت سیستمی و برابری قرار دارد (آدمیت، بی‌تا:۲۳۱؛ دلاکامپانی، ۱۳۸۲:۱۲).

۵. مشروطیت[2]

مشروطیت یا دموکراسی قانونی، جنبشی فکری-سیاسی است که مبنای آن «تحدید قدرت سیاسی واسطه قرارداد و قانون اساسی» است (لاگلین، ۱۴۰۲:۱۸۵). در این مفهوم، تفکیک قوا، پارلمان، حق مشارکت و تعیین سرنوشت نهادینه می‌شود. در فقه سیاسی عصر مشروطه، پذیرش این مفهوم به معنای گذار از پارادایم «تکلیف‌محور» به پارادایم اجتهادی «حق‌محور» از طریق حکم‌یابی فقهی برای موضوعات نوپدید است (حقدار، ۱۲۸۳:۱۹۰).

۵. روش تحقیق

روش این پژوهش، توصیفی-تحلیلی با رویکرد تطبیقی و معرفت‌شناختی است. این تحقیق واجد ماهیت کیفی و بنیادین بوده و بر مبنای این گزاره علوم اجتماعی استوار است که معیار اصلی پژوهش، عقلانی بودن و ادراک مطابق با واقعیت است (تریگ، ۱۳۹۳:۱۴۵).

[1] Despotism and Sultanism

[2] Constitutionalism

- **گردآوری داده‌ها:** اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای و اسنادی از طریق فیش‌برداری و استناد مستقیم به متون اصیل ابونصر فارابی (نظیر السیاسه المدنیه و المنطقیات) و علامه نایینی (رساله تنبیه الامه) استخراج شده است.

- **تحلیل داده‌ها (ابزار متدولوژیک):** فرآیند واکاوی متن در دو ساحت متمایز انجام می‌گیرد؛ در ساحت فلسفی (فارابی)، از تحلیل معرفت‌شناختیِ مبتنی بر منطق مشایی و فلسفه زبانی (بررسی پیوند نحو عربی و منطق یونانی) و مکانیزم مابعدالطبیعیِ اتصال عقل مستفاد به عقل فعال بهره گرفته می‌شود. در ساحت فقهی (نایینی)، از متدولوژی استنباطی فقه امامیه با ردیابی قواعد اصولی (مانند قاعده ملازمه و مقدمه واجب) و دلالت‌های فقه معاملات (مانند استعاره‌های وقف و امانت) استفاده شده است تا چگونگی تصرف عقلانی در مفاهیم بیگانه تبیین گردد.

۶. یافته‌های تحقیق

بخش یافته‌های تحقیق به تبیین و تحلیل دستاوردهای ملموس پژوهش در راستای پاسخ‌گویی نظام‌مند به پرسش‌های طرح‌شده می‌پردازد. در این بخش، مکانیزم‌های عقلانی و بومی‌سازانه ابونصر فارابی و علامه نایینی بر بستر متون اصیل و استدلال‌های تفصیلی آنان واکاوی می‌شود تا مشخص گردد که این دو متفکر چگونه با تصرف در مفاهیم فرابومی، به رفع خلاءهای معرفتی زمانه خود همت گماشته‌اند. به منظور حفظ تسلسل منطقی، یافته‌های این پژوهش به ترتیب در پاسخ به پرسش‌های فرعی اول و دوم صورت‌بندی شده‌اند تا در نهایت، کلان‌نظریه تحقیق در بخش نتیجه‌گیری پایانی ارائه گردد.

یافته اول: الزامات معرفتی، زبانی و مابعدالطبیعی فارابی در ورود فلسفه به قلمرو اندیشه دینی (پاسخ به پرسش فرعی اول)

پرسش فرعی اول پژوهش به دنبال تبیین اقدامات بنیادین معرفتی، گام‌های زبانی و مدل‌های مابعدالطبیعی بود که ابونصر فارابی (۲۵۷-۳۳۹هـ) از طریق آن‌ها فلسفه سیاسی را وارد اندیشه اسلامی کرد. فارابی به عنوان بنیان‌گذار فلسفه اسلامی، پس از کندی تلاش کرد تا به فلسفه ابعاد دینی ببخشد (داوری اردکانی، ۱۳۷۴:۴۵). او آرمان‌های

خود را در حل دوگانگی‌های عقل و وحی، فلسفه و دین، و بنیاد علم مدنی پیگیری نمود؛ تلاشی که بعدها نقش زیادی در دنیوی کردن مدینه الهی مسیحیت به مدینه‌های زمینی در غرب ایفا کرد (شایگان، ۱۳۸۲:۱۸۳).

بر مبنای فلاسفه مشاء، بنیادهای فلسفه با تعقل در هستی و ادراک تفاوت‌ها و ارتباط آن‌ها با مبدأ کلی شکل می‌گیرد. مکتب مشایی در تاریخ اسلام به منزله سنت روشن‌اندیشی و همنشین با مفهوم تمدن به معنای توسعه و پیشرفت بود که نظریه سیاسی مدینه‌محور را بر پایه کرامت انسان تأسیس کرد. این جنبشِ روشنگری، با مرگ فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد و با استیلای سلجوقیان و زوال حکومت آل‌بویه، جای خود را به سیطره متکلمان حنبلی و اشعری داد (اخلاق، ۱۳۸۸:۳۰). واکاوی متون فارابی نشان می‌دهد که فرآیند بومی‌سازی مفاهیم سیاسی یونان توسط وی، بر چهار رکن متدولوژیکِ زیر استوار بوده است و تمام مطالب بخش اول مقاله را پوشش می‌دهد:

۱. گام‌های اولیه در ایجاد تحول معرفتی و گسست از رویکرد ترجمه‌ای

فارابی با زبان‌های مختلف حوزه بین‌النهرین آشنا بود اما هرگز یک مترجم منفعل نبود. از آنجا که انتقال دانش در مبدأ و مقصد نیازمند نوعی دگرگونی معرفت‌شناختی و هویت‌بخشی جدید از طریق تصرف در متن است (کالهون، ۱۳۸۹:۵۱؛ برزگر، ۱۳۸۳:۵۸)، نقش مترجمان از دو جهت اهمیت داشت: اول اینکه برخی خود اهل فلسفه بوده و با شرح و تفسیر، برای فلاسفه بعدی الهام‌بخش می‌شدند (فاخوری، ۱۳۸۶:۳۴۲)؛ دوم جایگاه اجتماعی آنان بود که به ترویج علوم در چارچوب یک سنت مشخص مشروعیت می‌بخشید (توبی ای، ۱۳۸۴:۲۵-۲۶).

پیش از فارابی، ترجمه‌ها دارای نظم و نسق خاصی نبود و مترجمان در انتقال مفاهیم به زبان عربی مشکل داشتند (فاخوری، همان:۳۴۲)؛ لذا رهیافت دگرگونی و ابتکار ضروری بود (نبوی، ۱۳۸۶:۱۶). برخورد فارابی با متون ترجمه‌ای، از قبیل فرآورده‌های محض نبود؛ مثلاً او در کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین، آراء افلاطون و ارسطو را بر اساس مبانی خود تحلیل کرده و آراء فلسفی جدیدی در هیئت نو عرضه نمود (داوری اردکانی، ۱۳۵۴:۱۶۷). او با این ابتکار، از رویکرد ترجمه‌ای گسست و در تدوین و پیرایش هر آنچه از علوم اوائل نادرست و نامدون یافته بود، کوشید (حلبی، ۱۳۸۸:۱۵۴).

۲. ایجاد گفتمان منطقی و رهیافت زبانی به فهم فلسفه یونانی

گام دوم فارابی، ترویج گفتمان استدلال با تکیه بر منطق بود. او در رساله ما ینبغی ان تعلم قبل الفلسفه می‌گوید خواندن علوم طبیعی و عقلی ما را به تصحیح قضایا وامی‌دارد و این جز با ورزیدگی در هندسه و منطق امکان‌پذیر

نیست (حلبی، همان:۱۵۴). فارابی معرف اصلی منطق به جهان اسلام (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶:۱۹) و مروج منطق کاربردی بود (فارابی، ۱۴۰۸:۱۱). ابراهیم مدکور آثار او را به دو دسته رسائل منطقی و تألیفات در باب فلسفه، ریاضیات، طبیعیات، اخلاق و سیاست تقسیم می‌کند (مدکور، ۱۳۶۲:۶۴۲). از میان ۱۲۰ اثری که ابن‌اصیبعة برای فارابی ذکر کرده، بیش از ۱۶ مورد در باب منطق است (چاووشی آقایانی، ۱۳۸۳:۱-۸)؛ از این جهت به او لقب «ارسطوی شرق» داده‌اند (دی بور، ۱۳۶۲:۱۵۳)، چرا که منطق را مقدم بر همه علوم و زبان فکری آن می‌دانست (فارابی، ۱۹۸۶:۱۰۷؛ داوری اردکانی، ۱۳۸۹:۷). این رهیافت زبانی شامل دو محور بود:

- **الف) تفکیک موقعیت‌های زبانی:** امور معقول نیاز به آگاهی از ترکیب الفاظ دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹:۲۱). فارابی برای آشنا کردن زبان عربی با فلسفه (داوری اردکانی، ۱۳۸۲:۲۵)، در کتاب احصاء العلوم علم اللسان را از منطق تفکیک کرد (فارابی، ۱۹۹۶:۱۵)؛ حال آنکه ارسطو نحو را جزئی از منطق می‌دانست. علت این بود که زبان و فلسفه یونانی به اتحاد رسیده بودند اما زبان عربی هنوز در راه اتحاد با فلسفه قرار داشت (داوری اردکانی، ۱۳۸۲:۳۲). فارابی بر زبان فکری (و نه زبان لفظی و محاوره‌ای) تأکید داشت تا قوم مسلمان بتواند زبان فکری قوم بیگانه را درک کند (داوری اردکانی، ۱۳۸۹:۷)؛ رویکردی هوشمندانه که شبیه به فلسفه تحلیلی مدرن است (بیورال، ۱۳۸۳:۳۲۷).

- **ب) ایجاد ارتباط میان منطق یونانی و نحو عربی:** در قرن سوم هجری، اهل حدیث و نحویان در برابر منطق ارسطویی مخالفت کردند؛ عالمان مذهبی آن را مدخل فلسفه ملحدانه می‌دانستند و نحویان مدعی بودند اطلاق قوانین فکر بر وضع زبان عربی ناسازگار است که نمونه آن انتقاد ابوسعید سیرافی به متی بن یونس است (توحیدی، بی‌تا:۱۲۴؛ فاخوری، ۱۳۸۶:۳۵۱؛ السامرایی، ۱۹۷۵:۶). فارابی برای هماهنگ کردن این دو برداشت متعارض (بکار، ۱۳۸۱:۱۶۴)، میان خطای ذهن (مانند فرد مجنون که الفاظ را درست به کار می‌برد اما اندیشه‌اش متضاد با منطق است) و خطای زبان (مانند فرد الکن که الفاظ را نادرست ادا می‌کند) تفکیک قائل شد (فارابی، ۱۴۰۵:۶۰) و در کتاب المنطقیات آورد:

ان النحو عیاراللسان فیمایمکن ان یغلط... کذالک علم المنطق عیاراللعقل فیمایمکن ان یغلط من المعقولات؛ یعنی نحو عیار کلام از خطاست و منطق عیار فکر از خطا در معقولات (فارابی، ۱۴۰۸:۱۱/ج۱). او بدین‌گونه

قواعد منطق را معیار صحت اندیشه برای همه زبان‌ها معرفی کرد؛ چرا که بدون قواعد دستوری و منطقی هیچ علمی ظهور نمی‌یابد (آماکو، ۱۳۶۱:۳۱۷؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹:۲۱). اهداف منطق او هدایت عقل به سمت درست اندیشیدن و تهیه وسایلی (قوانین) جهت آزمودن معقولات در معرض خطا بود (فارابی، ۱۹۹۶:۵۳؛ پترز، ۱۳۸۳:۳۰۷).

۳. تلفیق نهادی دین و فلسفه (نظریه نبوت در کالبد ریاست مدینه)

فارابی به دلیل مهارت در شناخت هدف و مقام فلسفه و ادراک بنیادین عقل (هگل، ۱۳۵۶:۱۳)، وارد گام دوم یعنی تلفیق دین و فلسفه شد که خروجی آن فلسفه سیاسی و مدنی او بود. او از «ریاست مدینه» به عنوان یک نهاد معرفتی استفاده کرد تا دین و فلسفه را در یک کالبد قرار دهد. از منظر او، رئیس اول شهر با اتصال به عقل فعال، امور شریعت و قوانین را درمی‌یابد؛ لذا نهاد یگانگی دین و فلسفه است. او می‌گوید:

وهذاالانسان هوالملک فی الحقیقه عندالقدماء وهوالذی ینبغی ان یقال فیه انه یوحی الیه؛ یعنی این انسان رئیس حقیقی مدینه نزد حکمای پیشین (افلاطون و ارسطو) و همان کسی است که به او وحی می‌شود (فارابی، ۲۰۰۲:۸۹). او در معارف تبحر بالفعل دارد و مقدمات وصول به سعادت را از طریق افاضه عقل فعال درمی‌یابد (همان:۸۹-۹۰).

در این نظریه، رئیس اول خود قانون‌گذار و آورنده شریعت یعنی «نبی-فیلسوف» است. عقل دهم یا عقل فعال در جایگاه واهب‌الصور است که از طریق عقل مستفاد با قوه تعقل انسان ارتباط می‌گیرد. کارکرد عقل فعال توجه به انسان برای رساندن او به نهایت سعادت است؛ این عقل مفارق، روح‌الامین و روح‌القدس است (فارابی، ۲۰۰۲:۴۳). نفس پیامبر و فیلسوف در تماس با عقل فعال، وحی را از دو طریق قوه عقل و قوه متخیله درمی‌یابد. شأن قوه متخیله، حکایت‌گری و ترسیم سیمای پیام روح‌القدس است (فارابی، ۱۳۹۶:۸۷-۸۹). در جامعه، فیلسوف و نبی یک حقیقت را به دو زبان بیان می‌کنند؛ زبان تعالیم فلسفی برای خواص بر برهان استوار است، اما مخاطب پیامبر عموم مردم هستند که با محاکات و مثال، حقایق را درمی‌یابند (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶:۷۰).

۴. ادراک مدنی از اسلام در تقابل با خوانش‌های قبیله‌ای و بدوی

یکی از وجوه بومی‌سازی فارابی، ادراک مدنی دین و شریعت اسلامی است. تمایز بنیادین اندیشه فارابی با متکلمان حنبلی و اشعری (مانند احمد بن حنبل، ابوالحسن اشعری، غزالی، ابن‌تیمیه، محمد بن عبدالوهاب و سلفی‌ها) در این است که این متکلمان، اسلام و سنت را در قالب قبیله و قصبه درک کرده‌اند؛ در حالی که فارابی

سنت اسلامی را در محتوای مدنی ادراک نمود. در تاریخ معاصر نیز نویسندگان بزرگ تحت تأثیر نظریه عصبیت ابن‌خلدون شریعت را با محتوای قبیله تحلیل می‌کنند (الجابری، ۱۹۹۴:۹۹). اما از منظر فارابی، مدینه جایی است که کمالات انسانی را محقق می‌سازد، نه قبیله و قصبه (فارابی، ۱۳۵۸:۶۹-۸۴).

این ویژگی کمک کرد تا او اجتماعات سیاسی یونان را وارد اسلام نماید و مانع ادراک متصلبانه فرقه ای و بدوی شود. در تاریخ اسلام، پیمان‌های قبیله‌ای توسط پیامبر بی‌وعده و ملغی شد و جای آن را اطاعت از ایشان گرفت؛ در پیمان‌نامه مدینه، وفاداری‌های قبیله‌ای تبدیل به ایمان و اطاعت از پیامبر گردید (زرگری‌نژاد، ۱۳۸۴:۳۲۶-۳۲۹). پس از استیلای امویان در سال ۴۱ هجری، زور و تغلب شرعی تصور غالب گردید و نظمی پدید آمد که با جامعه نبوی در تعارض بود. فارابی با نگاه غایت‌گرانه و بسط مفاهیم سعادت، خیر و فضیلت تلاش کرد تا سیاست عقلانی و مدنی را احیا نماید.

۵. درک سیاست در دو مرتبه عقل الهیاتی-فلسفی و عالم مدنی-تجربی

ارسطو معتقد بود هر شهری نوعی اجتماع است که به قصد خیری برپا شده و جامعه برتر جامعه‌ای است که خیر برین را می‌جوید و این همان اجتماع سیاسی است (ارسطو، ۱۳۸۶:۱). مفهوم سیاست در فلسفه غایت‌گرایانه فارابی بازتابی از این تعریف است:

السیاسه، هی الفعل المهنه الملکیه وذالک ان تفعل الافعال التی بها تمکن تلک السیر وتلک الملکات فی المدینه والامه وتحفظ علیهم؛ یعنی سیاست حرفه‌ای است در مدینه که رفتارهای شهریان را به سوی هدف غایی یعنی سعادت رهنمون می‌شود (فارابی، ۱۹۹۱:۵۴). سیاست در نظام فارابی دارای دو جایگاه است:

- **الف) سیاست در عالم الهیاتی-فلسفی (متافیزیک):** فارابی مدینه فاضله‌ای را ترسیم کرد که بر مبنای علم‌النفس ارسطویی و کیهان‌شناسی عقول عشره بنا شده است که در آن، عقل نبی-فیلسوف (رئیس اول) از طریق عقل مستفاد از عقل فعال (آخرین عقل) افاضه می‌گیرد. ترکیب شأن فیلسوف (نماد عقل) و شأن نبی-امام (نماد دین) هماهنگی عمیقی ایجاد می‌کند؛ زیرا انسجام ساحت دین و فلسفه، انسجام حیات اجتماعی و اجزای هستی را در پی دارد (آیینه وند، ۱۳۸۵:۲۴). هدف او از کشاندن سیاست به متافیزیک، اولاً شناسایی مفاهیم با تکیه بر نظام آسمانی و تأسیس نظم معقول تابع نظام کیهانی در زمین بود (ستوده، ۱۳۷۴:۶۴) و ثانیاً ذات مابعدالطبیعه پاسخ به پرسش‌های بنیادین

درباره ذات واقعیت است (استیفان لاو، ۱۳۹۲). او معتقد بود با الگوگیری از نظم کائنات می‌توان جامعه را مورد دستکاری و تغییر شکل در زمین قرار داد و به صورت‌بندی جدید دست یافت.

- **ب) سیاست در عالم مدنی-تجربی (علم مدنی):** فارابی با تلفیق دین و فلسفه، به دنبال پایه‌گذاری یک نظام عقلانی، مدنی و تجربی (رهیافت عقلانی به سیاست عینی و ملموس) بود. زمانی که او از مضادات مدینه فاضله نام می‌برد، بحث او درباره سیاست تجربی است. او یونان باستان را زوال‌یافته می‌دید و معتقد بود میراث فلسفی و سیاست مدنی آنان باید در وطن جدید مورد تأمل قرار گیرد (والتزر، ۱۳۹:۱۳۶۷-۱۴۰). عقل یگانه نهادی است که خوبی را از بدی درک می‌کند و اگر مفاهیم یونان مطابق سرشت انسانی باشد، عقل مسلمان و یونانی خیر، سعادت و عدالت آن را درمی‌یابد. او تدبیر و زیرکی‌های معاویه در جامعه عرب را نوعی «شبه عقل»، دور از خیر و ادراکِ خلاف عقل واقعی می‌دانست؛ لذا آن را در دسته‌بندی‌های علم‌النفس فلسفی نیاورد (فارابی، بی‌تا:الرساله فی العقل، ص۲۱). با این حال، سیاست عینی باید مطابق عالم الهیاتی باشد؛ چرا که گسست جامعه اسلامی از سنت پیامبر (رئیس اول) به معنای انقطاع از منبع فیض (عقل فعال) است که در این صورت، تحصیل سعادت ممتنع خواهد بود (داوری اردکانی، ۱۷۱:۱۳۷۴-۱۷۲). آنچه امروز «علم مدنی فارابی» نامیده می‌شود، میراث تجربی اوست که در دیالوگ با فلسفه یونان فراهم آمده است.

یافته دوم: مکانیزم‌های اجتهادی، اصولی و فقهی نایینی در مشروعیت‌بخشی به مشروطیت (پاسخ به پرسش فرعی دوم)

پرسش فرعی دوم پژوهش به دنبال واکاوی ادله، قواعد و اصول فقهی-شرعی بود که علامه میرزا محمدحسین نایینی (۱۲۳۹-۱۳۵۵هـ) با اتکا بر آن‌ها نظام مشروطه و مؤلفه‌های سازنده حقوق اساسی مدرن را مورد پذیرش قرار داد. تحلیل متنی رساله تنبیه الامه و تنزیه المله نشان می‌دهد که تجربه بومی‌سازی نایینی بر خلاف مدل مابعدالطبیعی فارابی، در ساحت فقه استدلالی و از طریق مکانیزم‌های درون‌فقهیِ زیر صورت‌بندی شده است و تمام جزئیات تاریخی، اصولی و فقهی متن را پوشش می‌دهد:

۱. بستر تاریخی و ضرورت‌های زمان‌شناختیِ گذار از نظام سلطانی

تجربه بومی‌سازی نایینی ناشی از تأثیرات عصر جدید در قالب عقب‌ماندگی ایران، نفوذ استعمار، استیلای استبداد و ناتوانی نظام سلطانی حاکم در اداره کشور بود. فقیهان شیعه از زمان صفویه به بخشی از پایه‌های حمایتی کشور به حساب می‌آمدند؛ چنان‌که برخی پژوهشگران بر این باورند که اگر صفویان و مذهب شیعه در ایران به قدرت و رسمیت دست نمی‌یافتند، به احتمال بسیار زیاد امروز کشوری به نام ایران به عنوان یک واحد مستقل سیاسی با این ویژگی‌ها وجود نداشت (مجتهدزاده، ۱۳۷۵:۱۳۵).

آنچه ذهنیت فقیهان را فعالانه وارد اجتماع و سیاست می‌کرد، اقتضائات زمانی و مکانی بود؛ این جمله معروف صاحب جواهر که می‌گوید: «یتغیر بتغیر الازمنه والامکنه» نشان‌دهنده تأثیر عمیق زمان و مکان در تفقه اجتهادی است (نجفی، ۱۴۰۴:۳۹۵). بومی‌سازی نایینی در ذیل پذیرش و پشتوانه‌سازی فقهی دولت مشروطه انجام یافت. مشروطیت (تحدید قدرت سیاسی به واسطه قرارداد) جنبشی فکری و سیاسی بود که در سده هجدهم در آمریکای شمالی و اروپای غربی به تکامل رسید و منشأ نظام‌های مبتنی بر قانون اساسی شد (لاگلین، ۱۴۰۲:۱۸۵-۱۸۶). این فرآیند به خاطر مفاهیم برابری، مساوات، تحدید قدرت و به‌ویژه مفهوم عدالت، مورد اقبال فقیهان شیعه از جمله آخوند خراسانی و علامه نایینی قرار گرفت.

۲. کالبدشکافی ماهیت استبداد و تقابل آن با عدالت و برابری

استفان لیکاک در کتاب اصول علم سیاست، انواع نظام سیاسی و دولت را به استبدادی و دموکراتیک (مشروطه و جمهوری) تقسیم می‌کند .(Leacock, 1924:117). تا پیش از نفوذ اندیشه جدید غربی، فرهنگ سیاسی ایران با مفهوم دولت قراردادی و انتخابی بیگانه بود و این باور وجود داشت که سلطان، تجلی ذات الهی و سایه او در زمین است و دولت ملک شخصی اوست (اوبن، ۱۳۶۲:۲۰۲). با نفوذ اندیشه‌های نو، کاستی‌های نظام سلطانی نمایان شد و قبایح آن بازگو گردید. استبداد ترجمه دیسپوتیسم به عنوان کانون انسداد سیاسی معرفی شد. در ایران عصر قاجار، نظام پادشاهی مطلقه ایلی-قبیله‌ای با عنوان «نظام سلطانی» حاکم بود که ریشه در تغلب شرعی اشعری و سلطنت ایران باستان داشت.

ماکس وبر نظام سلطانی را صورتی افراطی از حاکمیت پاتریمونیال (موروثی) می‌داند که ابزار شخص فرمانرواست .(Handbook, 1975) این ساختار، فلسفه و شاکله اصلی‌اش را مدیون میراث بیزانس و ساسانی بود که از طریق اندرزنامه‌های ساسانی وارد فرهنگ اسلامی شد (شیخاوند، ۱۳۸۳:۱۴۵-۱۴۶). نایینی با این

مفاهیم از طریق کتاب طبایع الاستبداد عبدالرحمن کواکبی آشنا بود که آن کتاب نیز برگرفته از نوشته‌های ضد جباریت ویتور آلفری و متأثر از مونتسکیو بود (آدمیت، بی‌تا:۲۳۱؛ حایری، ۱۳۷۹:۷۳).

در اندیشه جدید، میان عدالت و برابری سیستمی نسبت وجود دارد؛ چنان‌که روسو پس از تفکیک قوا و پذیرش تساهل، عدالت را اصل سوم دموکراسی تعریف کرده و معتقد است با مکانیسم‌های خاص می‌توان از نابرابری‌های فاحش جلوگیری کرد (دلاکامپانی، ۱۳۸۲:۱۲). مفاهیمی چون آزادی، حق و قانون بدون دفاع نظری در ذیل عدالت قابل پشتوانه می‌شوند (بشیریه، ۱۳۸۲:۹۷). از آنجا که در گفتمان‌های سنتی ایران مفهوم برابری به معنای نهادی وجود نداشت (حقدار، ۱۳۸۳:۱۹۰-۱۹۱) و سیستم استبدادی حاکم ناعادلانه بود، نظام مشروطه به عنوان جایگزین ضرورت یافت و نایینی به این ضرورت پاسخ مثبت داد (نایینی، ۱۳۸۲:۷۷-۸۰).

۳. تحول متدولوژیک در مفهوم نظریه دولت: از ملکیت شخصی تا امانت فقهی

برای درک مفهوم دولت باید به سراغ واژگان مدرن رفت؛ زیرا دولت در اندیشه سنتی بازتاب‌دهنده یک اقلیت دارای قدرت در برابر رعیت بود. اندرو وینسنت دولت را مجموعه‌ای از نهادها و شیوه‌های اعمال رفتار می‌داند که ریشه در تمدن دارد و ابزاری فاقد جوهر ذاتی است (وینسنت، ۱۳۸۵:۱۷-۲۶). جان لاک در مقدمه رساله دوم حکومت توضیح می‌دهد که دیگر نباید به دنبال فرد صالح برای حکومت بود، بلکه باید در جستجوی «چگونگی حکومت کردن و طرح سیستم» بود(Locke, 1997:75) .

در تاریخ معاصر، فقیهان شیعه به این درک رسیدند که دولت استبدادی بر پایه اجبار و تغلب، فاقد توانایی انجام وظایف نوعیه (برقراری نظم، امنیت و حراست از مرزها) است (نایینی، ۱۳۸۲:۳۶). این فرایند جز به واسطه تحول در مفهوم نظری دولت ممکن نبود. نایینی تحت تأثیر نظریه‌های جدید، حکومت را از مقوله «امانت» شمرد. او با بسط مفهوم ولایت و تولی، آن را از مفهوم ملکیت و تملک (که اساس نظام استبدادی بود) فاصله داد (همان:۷۱). جان لاک نیز دقیقاً به امانت بودن قدرت اشاره دارد (لاک، ۱۳۷۸:۱۹۷). فقه شیعه بدین‌ترتیب جانب اندیشه مدینه‌محور را در تقابل با سنت ایلی و نظام سلطانی مطلقه تمرکزگرا در پیش گرفت و فرآیند گذار از پارادایم «تکلیف‌محور» به پارادایم اجتهادی «حق‌محور» را آغاز نمود (حقدار، ۱۳۸۳:۱۹۰).

۴. اصل عقلایی و قاعده اصولی «ملازمه» در پذیرش مشروطیت

نایینی در بازنمایی فساد نظم سلطانی و قبیح شمردن آن به عقل (مستقل از احکام شرع) استناد نموده است (نایینی، ۱۳۸۲:۷۷). هر عاقلی درک می‌کرد که دولت مدرن به مفهوم جدید در برآوردن نیازهای نوعیه بشر بهتر عمل می‌کند و نظام قاجار عقلانی نیست. نایینی بر اساس قاعده ملازمه در فقه و اصول که می‌گوید: «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» (هرچه عقل به آن حکم کند، شرع نیز با آن موافق است) تأکید کرد که مشروطه با شریعت در تقابل نیست (همان:۳۶). او عقل را به میدان می‌کشد و می‌گوید این عقل است که بدون یاری جستن از شرع (همان:۳۷-۵۱)، به شرارت ذاتی نظام ظالمانه پی برده (همان:۷۰) و راه خروج از آن را جستجو می‌نماید (همان:۵۱).

اگرچه از دیدگاه طرفداران سنت سلطانی، گذار به مشروطه ورود به اپیستمه الحادی تلقی می‌شد، اما از دیدگاه نایینی این گذار به معنای بقا و موجودیت بود. نایینی می‌دانست مفاهیم مدرن ریشه در فلسفه تحصلی (پوزیتیویستی) غرب دارند و اندیشه غرب دینی نیست (همان:۴۵)، اما معتقد بود تکنیک‌های غرب قابل دخل و تصرف و اجتهاد است (همان:۳۸). او از طریق مجلاتی چون المنار و الهلال در عراق با فرهنگ جدید آشنا بود (حایری، ۱۳۷۹:۲۳۱). علمای نجف (طباطبائی و بهبهانی) اگرچه جزئیات آراء هابز، لاک، روسو، منتسکیو و دیدرو را نمی‌دانستند، اما روح مشروطه، حکومت انتخابی و محدودیت قدرت پادشاه را به درستی دریافته بودند (زیباکلام، ۱۳۸۲:۵۵۴)؛ بدین ترتیب نایینی راه را برای روایتی مدرن و دموکراسی‌پذیر بر مبنای فقه گشود (سیف‌زاده، ۱۳۹۰:۲۵۳).

۵. ادله عقلی-شرعی قبح «اختلال نظام» و قاعده دفع افسد به فاسد

یکی از محوری‌ترین استدلال‌های نایینی، گریز از «اختلال نظام» (هرج‌ومرج و از هم‌پاشیدگی اجتماعی) بود. از آنجا که نظام استبداد قاجار در برآوردن نیازهای نوعیه و اجرای عدالت ناتوان بود (نایینی، ۱۳۸۲:۹۰-۱۰۲)، پذیرش نظام عرفی مشروطه و نهادهای مدرن آن ضرورت یافت. از منظر نایینی، با غیبت امام عصر (عج) حکومت ضرورت دارد و بدون دولت، اختلال رخ می‌دهد که عقل آن را قبیح می‌داند (همان:۴۵). صغرای قیاس منطقی او این است که عقل محض به قبح اختلال در نظام اجتماعی حکم می‌کند و آن را دارای مفسده لزومی می‌داند؛ تا جایی که قضیه عقلی قبح اختلال نظام در دسته یقینیات (و در برابر مشهورات) قرار دارد (مظفر، ۱۳۸۸:۳۲۷).

چون نظام سلطانی توانایی رفع اختلال را ندارد، بر اساس ضرورت عقلی می‌توان سیستم مشروطه را تجویز و فتوا به حلیت آن داد. نایینی استدلال می‌کند که در دوره غیبت، حکومت یا عادله (مثل مشروطه) است یا ظالم و مطلق‌العنان؛ اما به تصریح عقل و منصوصات شرعی، حکومت عادله بر ظالم مقدم است و این از باب «دفع افسد به فاسد» است که دفع افسد و اقبح واجب است (نایینی، ۱۳۸۲:۷۸). از طرفی، ضرورت نوعیه و قاعده اضطرار گاه بر قاعده دفع افسد مقدم شده و پیامدی جز گذار از نظام سلطانی و پذیرش انبوه مفاهیم حقوق اساسی ندارد.

۶. ریشه‌های الهیاتی مفاهیم مدرن و استعاره فقهی «تولیت بر وقف»

نظریه ریشه‌های الهیاتی مفاهیم مدرن که توسط کارل اشمیت مطرح شد و آن‌ها را دارای ریشه‌های الهیات مسیحی می‌دانست (مرادی برلیان، ۱۴۰۰:۵)، با ادعای نایینی متفاوت است؛ چرا که نایینی این مفاهیم را مطابق با «سیاسات اسلامی» می‌شمارد (نایینی، ۱۳۸۲:۳۶). نایینی باور دارد که مبانی دینی، قابلیت تولید اندیشه را از انسان مسلمان سلب نکرده است و این مفاهیم پیش از غرب، قابلیت تولید در اندیشه اسلامی را داشته‌اند؛ لذا نباید با جمود فکری مانع پیشرفت شد، چرا که ترقی به عنوان یک اصل، اقتضای دستبرد و تصرف در آن‌ها را دارد (همان:۹۱-۹۲).

جالب‌ترین ابتکار نایینی، تشبیه حقیقت حکومت به «تولیت بر وقف» و «امانت» است (همان:۷۰). وقف مالی است که بر اساس نظر واقف مصرف می‌شود و به مالکیت کسی (از جمله متولی) درنمی‌آید (محقق حلی، ۱۴۰۸:۶۵). متولی وقف حق ندارد خارج از عهدنامه عمل کند. نایینی حکومت را همچون مال وقفی و حاکم را در جایگاه متولی، و مناصب دولتی را امانتی در دست حاکمان می‌داند که این تئوری، اساس نظریه استبداد کهن (که حکومت را ملک شخصی مستبدان می‌دانست) را ویران کرد (نایینی، ۱۳۸۲:۳۵). تلقی امانت از حکومت، حوزه سیاست را به معرکهٔ قراردادها در فقه معاملات متصل می‌کند؛ او برای ایجاد ابعاد فقهی-سیاسی، از واژه کارگزار (ولایتیه) در برابر قرارداد استفاده کرد تا به دولت بعد امانت ببخشد (همان).

۷. استدلال در تبیین فقهی پارلمان و قانون (قاعده مقدمه واجب)

دولت مشروطه دارای اصولی است که پذیرش آن‌ها نیاز به پشتوانه‌سازی اجتهادی داشت:

- **الف) پارلمان و مردم‌سالاری:** مخالفان مشروطه (مانند میرزا ابوتراب شهیدی قزوینی در رساله تذکره الغافل و ارشاد الجاهل (مجلس را مکانی برای تصویب قوانین غیرشرعی می‌دانستند. او

کامل‌ترین قانون را قانون شرع می‌دانست و حق تقنین برای بشر را مستلزم کفر و الحاد می‌خواند و معتقد بود هرکس گمان کند عقلا می‌توانند به شورا ترتیب قانونی بدهند، از ربقه اسلام خارج است (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴:۱۷۵). اما از منظر نایینی، پارلمان بازتاب‌دهنده شورایی بودن دولت و نظارت بیرونی در عصر غیبت است که دو عنوان «مراقبت» و «محاسبه» را از باب وکالت شرعی انجام می‌دهد (نایینی، ۱۳۸۲:۴۸-۱۱۴). نایینی موضع فقهی خود را مشخص می‌کند که مشورت فقط در حوزه احکام متغیر امکان دارد، نه احکام ثابت دینی (همان:۳۵). او با این موجبه کلیه که اساس حکومت ولایتیه به نص کتاب و سنت و سیره، «شورَویت» است (همان:۸۷)، به این موجبه جزئیه می‌رسد که مؤلفه‌های دموکراسی را می‌توان در نصوص جستجو [یا استنباط] کرد و به نهادهای مدرنی که مانع تجمیع قدرت و ظهور مجدد استبداد می‌شوند، رسمیت بخشید (همان:۴۸).

- **ب) حاکمیت قانون:** اساس حاکمیت قانون بر این ایده مبتنی است که دولت نباید فراتر از قانون عمل کند، وگرنه استبداد مطلقه است (آلتمن، ۱۳۸۶:۵۶-۵۷). نایینی در کارکرد قانون می‌گوید: «اصل عقد، دستور اساسی برای ضبط رفتار متصدیان و تحدید استیلا و تعیین وظایف نوعیه لازم‌الاقامه از ماعدای آن است» (نایینی، ۱۳۸۲:۱۰۴). او قانون را همچون تعهد و قرار افراد برای سامان امور و نظم عمومی ضروری می‌شمارد (همان:۱۰۷). نایینی با استناد به بحث اصولی و فقهی «مقدمه واجب» (که بر طبق آن، اگر انجام واجبی منوط به مقدماتی باشد، آن مقدمات نیز واجب می‌شوند؛ مانند وجوب فراگیری دانش برای تقویت دین)، نتیجه می‌گیرد که چون حفظ نظام و جلوگیری از ظلم واجب شرعی است، تدوین قانون نیز به عنوان مقدمه تحدید قدرت و جلوگیری از ظلم، واجب غیری خواهد بود (همان:۴۷).

یافته سوم: تحلیل تطبیقی وجوه اشتراک و افتراق روش‌شناختی فارابی و نایینی در بومی‌سازی (پاسخ به پرسش فرعی سوم)

پرسش فرعی سوم پژوهش بر واکاوی وجوه اشتراک و افتراق روش‌شناختی میان ساحت فقه و فلسفه در تجربه تاریخی بومی‌سازی مفاهیم حول قدرت و دولت تمرکز دارد. بر مبنای تحلیل ساختاری و محتوایی متون پیش‌گفته، یافته‌های تطبیقی در دو سطحِ «شباهت‌های راهبردی» و «تفاوت‌های ابزاری» به شرح زیر تبیین می‌گردد:

۱. وجوه اشتراک (همگرایی‌های راهبردی)

با وجود تفاوت در عصر زیست و پارادایم فکری، فارابی و نایینی در کلان‌پروژه مواجهه با «دیگری» و بومی‌سازی مفاهیم سیاسی، واجد پیوندهای روش‌شناختی عمیقی هستند:

- **الف) ادراک خلاءهای معرفتی و بحران‌های ساختاری:** هر دو متفکر، انگیزه نظری خود را از شناسایی انحرافات و خلاءهای معرفتی جامعه بومی وام گرفته‌اند. فارابی خلاءهای معرفتی عصر خود را در سیطره نظام‌های متغلبانه و ادراک‌های متصلب، فرقه ای و بدوی متکلمان اشعری می‌دید (داوری اردکانی، ۱۳۷۷؛ مهدی، ۱۳۵۸:۴۴)؛ نایینی نیز کانون بحران را در ناکارآمدی و شرارت ذاتی نظام استبدادی-سلطانی قاجار و ناتوانی آن در انجام وظایف نوعیه ردیابی می‌کرد (نایینی، ۱۳۸۲:۳۶-۹۰).

- **ب) گسست از انفعال و ورود به ساحت تصرف عقلانی:** هیچ‌یک از این دو متفکر، رویکردی ترجمه‌ای، تقلیدی یا تسلیمی در برابر اندیشه بیرونی نداشتند؛ بلکه ترجمه و اقتباس را صرفاً به مثابه یک گذرگاه و نه توقفگاه نگریستند (برزگر، ۱۳۸۳:۵۸). فارابی در متون فلسفه یونان دست به دخل و تصرف منطقی زد (داوری اردکانی، ۱۳۵۴:۱۶۷) و نایینی پیشاپیش اذعان داشت که اگرچه تکنیک‌ها و مفاهیم دموکراسی غربی ریشه در اپیستمه غیردینی دارد، اما عقل مسلمان مجاز به دستبرد، تصرف و اجتهاد در آن‌هاست (نایینی، ۱۳۸۲:۳۸-۴۵).

- **ج) غایت‌گرایی و پیوند دادن سیاست به خیر عمومی و عدالت:** برای هر دو اندیشمند، تسخیر مفاهیم سیاسی فرابومی واجد غایتی کاربردی و ملموس بود. سیاست، قدرت و دولت در اندیشه هر دو، در یک «بسته هدفمند» جای داشت؛ به طوری که تسخیر دولت در نظام فلسفی فارابی به منظور برپایی خیر عمومی و سعادت حقیقی، و در نظام فقهی نایینی به منظور کاستن از ظلم، تسهیل در امور نوعیه و اجرای عدالت سیستمی صورت‌بندی شد (ارسطو، ۱۳۸۶:۱؛ نایینی، ۱۳۸۲:۳۵-۹۰).

۲. وجوه افتراق (واگرایی‌های ابزاری و متدولوژیک)

تفاوت روش در فقه و فلسفه، مسیرهای بومی‌سازی این دو متفکر را در ابزارها، منابع معرفتی و مدل‌های تبیینی کاملاً از یکدیگر متمایز می‌سازد:

شاخص‌های متدولوژیک	رهیافت فلسفی ابونصر فارابی	رهیافت فقهی علامه نایینی
منبع ارجاع و استناد	عقل محض و ذهن مستقل فیلسوفانه (هگل، ۱۳۵۶:۱۳).	نصوص شرعی، ادله استنباطی، کتاب و سنت (نایینی، ۱۳۸۲:۸۷).
ابزار و تکنیک بومی‌سازی	**تکنیک زبانی-منطقی:** آشتی دادن منطق یونانی با نحو عربی و وضع اصطلاحات مابعدالطبیعی (فارابی، ۱۴۰۸:۱۱).	**تکنیک اصولی-معاملاتی:** ردیابی قواعد اصولی (ملازمه، مقدمه واجب) و ابداع استعاره‌های فقه معاملات (نایینی، ۱۳۸۲:۴۷).
مدل تبیین تئوریک دولت	**مدل الهیاتی-کیهانی:** پیوند تئوریک «نبی-فیلسوف» بر بستر کیهان‌شناسی عقول عشره و اتصال عقل مستفاد به عقل فعال (فارابی، ۲۰۰۲:۸۹).	**مدل حقوقی-قراردادی:** تشبیه حقیقت حکومت به «تولیت بر وقف» و «امانت» و واسپاری نظارت به پارلمان از باب وکالت (محقق حلی، ۱۴۰۸:۶۵).
مفهوم مطلوب سیاست	»علم مدنی» و سیاست عینی بر پایه عقلانیت مدینه‌محور در تقابل با انقیاد قبیله‌ای (فارابی، ۱۳۵۸:۶۹).	»دولت مشروطه» بر پایه دموکراسی قانونی و نفی مالکیت شخصی پادشاه بر کشور (لاگلین، ۱۴۰۲:۱۸۵).
جهت‌گیری پارادایمیک	ورود فلسفه‌ورزی به قلمرو دین و یگانگی ذاتی عقل و وحی (آیینه وند، ۱۳۸۵:۲۴).	گذار از پارادایم «تکلیف‌محور» به پارادایم اجتهادی «حق‌محور» در مواجهه با مسایل نوپدید (حقدار، ۱۳۸۳:۱۹۰).

به عنوان یک نتیجه‌گیری متدولوژیک در این یافته، فارابی تلاش کرد تا با کشاندن سیاست به حوزه مابعدالطبیعه و اتصال آن به نظام کائنات، جامعه را در زمین بازآفرینی کند (ستوده، ۱۳۷۴:۶۴)؛ در حالی که نایینی با کشاندن سیاست به حوزه معاملات و احکام وضعی فقه، راه را برای روایتی مدرن و دموکراسی‌پذیر هموار ساخت (سیف‌زاده، ۱۳۹۰:۲۵۳). تفاوت روشیِ این دو، نشان‌دهنده تکثر ظرفیت‌های عقلانی در درون ساختار دانایی اسلامی برای هضم و بازتولید مفاهیم بیگانه است.

۷. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف واکاوی متدولوژیک و تطبیقی نحوه مواجهه اندیشه اسلامی با مفاهیم سیاسی فرابومی، به بررسی دو تجربه کلان تاریخی یعنی رویکرد فلسفی ابونصر فارابی و رهیافت فقهی علامه میرزا محمدحسین نایینی پرداخت. پرسش اصلی تحقیق بر این محور استوار بود که «فارابی به عنوان فیلسوف و نایینی به عنوان فقیه، چگونه و با چه روشی مفاهیم سیاسی را بومی‌سازی کرده‌اند؟»

پاسخ به این پرسش بنیادین در گرو درک این واقعیت معرفت‌شناختی است که بومی‌سازی در اندیشه این دو متفکر، فرآیندی انفعالی، تقلیدی یا ترجمه‌ای محض نبوده، بلکه نوعی تصرف، هضم و بازآفرینی عقلانی بر اساس مقتضیات و خلاءهای معرفتی زمانه بوده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این دو اندیشمند با وجود زیست در دو سپهر معرفتی و زمانی متفاوت، از دو استراتژی متدولوژیکِ متمایز برای یک هدف مشترک (عقلانی‌سازی قدرت و برپایی نظام احسن عینی) بهره بسته‌اند:

- **روش‌شناسی ابونصر فارابی (رهیافت فلسفی-زبانی):** فارابی بومی‌سازی خود را در حوزه مناسبات دین و فلسفه یونان باستان (مفهوم پولیس) سامان داد. روش او بر دو ابزار استوار بود؛ نخست، ابزار زبانی-منطقی که از طریق تفکیک موقعیت‌های زبانی و آشتی دادن منطق یونانی با نحو عربی، منطق را به عنوان معیار صحت اندیشه بشری مشروعیت بخشید و زبان فکری لازم را برای ورود مفاهیم فلسفی مهیا ساخت. دوم، مدل مابعدالطبیعی-الهیاتی که از طریق تبیین پیوند تئوریک «نبی-فیلسوف» و اتصال عقل مستفاد به عقل فعال (واهب‌الصور)، دین و فلسفه را در کالبد نهادی «ریاست مدینه فاضله» به یگانگی رساند. فارابی با این روش، ادراکی مدنی و عقلانی از سنت اسلامی در تقابل با خوانش‌های قبیله‌ای و بدوی متکلمان اشعری ارائه داد.

- **روش‌شناسی علامه نایینی (رهیافت فقهی-استنباطی):** نایینی بومی‌سازی خود را در حوزه مناسبات دین و مدرنیته غربی (حقوق اساسی مدرن) شکل داد. روش او بر مبنای متدولوژی استدلال‌محور فقه امامیه و فرآیند حکم‌یابی برای موضوعات نوپدید استوار بود. او از دو ابزار درون‌ساختاری بهره برد؛ نخست، قواعد اصولی مصلحت‌محور نظیر قاعده ملازمه عقل و شرع، وجوب مقدمه واجب (برای تبیین وجوب قانون اساسی) و قاعده قبح اختلال نظام (برای اثبات

ضرورت دولت مشروطه در عصر غیبت بر اساس دفع افسد به فاسد). دوم، استعاره‌های فقه معاملات که با تشبیه حقیقت حکومت به «تولیت بر وقف» و «امانت»، بنیاد نظام استبدادی-سلطانی (ملکیت شخصی پادشاه) را ویران کرد و به مفاهیم مدرن نظیر پارلمان، تفکیک قوا و حاکمیت قانون مشروعیت فقهی بخشید و دموکراسی را فقهی و حقوق‌محور ساخت.

در جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت نوآوری این تحقیق اثبات می‌کند که اندیشه اسلامی دارای یک کلان‌ساختارِ پویا و منعطف است که در ساحت فلسفه مشایی از طریق پیوندهای مابعدالطبیعی و مقتضیات عقل محض، و در ساحت فقه امامیه از طریق پویایی فقه معاملات و اصول عقلایی، ظرفیت بالایی برای هضم، دخل و تصرف و بومی‌سازی منظومه‌های فکری بیگانه داراست؛ فرآیندی که تجربه‌های تاریخی آن می‌تواند راهگشای معضلات روز و چالش‌های معاصر در مناسبات میان فقه، عقلانیت و مسایل نوپدید جهان امروز باشد.

۸. فهرست منابع

الف) منابع فارسی و عربی

۱. آدمیت، فریدون، (بی‌تا)، ایدئولوژی مشروطه ایرانی، تهران: پیام.

۲. ارسطو، (۱۳۸۶)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: علمی و فرهنگی.

۳. آلتمن، اندرو، (۱۳۸۶)، درآمدی بر فلسفه حقوق، ترجمه سیدابراهیم حسینی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۴. آماکو، ولسکی، (۱۳۶۱)، تاریخ منطق، ترجمه فریدون شایان، تهران: پیشرو.

۵. آیینه وند، صادق، (۱۳۸۵)، دین و فلسفه از دیدگاه ابن رشد، تهران: نشر نی.

۶. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۹)، فلسفه و ساحت سخن، تهران: هرمس.

۷. اخلاق، سیدحسن، (۱۳۸۸)، سنت روش‌اندیشی در اسلام و غرب، تهران: امیرکبیر.

۸. السامرایی، ابراهیم، (۱۹۷۵)، الفارابی وعلم اللغه، عراق: وزارة الاوقاف.

۹. اوبن، اوژن، (۱۳۶۲)، ایران امروز، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران: زوار.

۱۰. برزگر، ابراهیم، (۱۳۸۳)، قواعد نظریه‌پردازی و تولید علم در حوزه علوم انسانی: درآمدی بر آزاداندیشی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

۱۱. بشیریه، حسین، (۱۳۸۳)، عقل در سیاست، تهران: موسسه نگاه معاصر.

۱۲. بکار، عثمان، (۱۳۸۱)، طبقه بندی علوم از نظر حکمای اسلامی، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: آستان قدس رضوی.

۱۳. بلاک، بیورال، (۱۳۷۸)، تاریخ فلسفه اسلامی، زیر نظر سیدحسین نصر، تهران: حکمت.

۱۴. بلقزیز، عبدالإله، (۲۰۱۱)، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.

۱۵. بلقزیز، عبدالاله، (۱۳۹۶)، عرب و مدرنیته، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: علمی و فرهنگی.

۱۶. پترز، اف، ای، (۱۳۸۳)، «پیشینه یونانی و سریانی»، در تاریخ فلسفه اسلامی، زیر نظر سیدحسین نصر، تهران: حکمت.

۱۷. تریگ، راجر، (۱۳۹۳)، فهم علم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: گل‌آذین.

۱۸. توبی ای، هاف، (۱۳۸۴)، خاستگاه نخست علم جدید: اسلام، چین، غرب، ترجمه حمید تقوی‌پور، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

۱۹. توحیدی، ابوحیان، (بی‌تا)، الامتناع والموانسه، قم: الشریف الرضی.

۲۰. جابری، محمد عابد، (۱۹۹۴)، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.

۲۱. جمعی از مؤلفان، (۱۳۷۸)، ارتباط بین فرهنگ‌ها، ترجمه غلامرضا کیانی، تهران: امیرکبیر.

۲۲. چاووشی آقایانی، جعفر، (۱۳۸۳)، کتاب‌شناسی توصیفی فارابی، تهران: هرمس.

۲۳. حایری، عبدالهادی، (۱۳۷۹)، نایینی و مشروطه (در ذیل تبیان اندیشه: گزیده مقالات پژوهشی در شناخت آراء علامه نایینی)، اصفهان: انجمن مفاخر.

۲۴. حقدار، علی‌اصغر، (۱۳۸۳)، قدرت در اندیشه ایرانی از فارابی تا نایینی، تهران: کویر.

۲۵. حلبی، علی‌اصغر، (۱۳۸۸)، تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز، تهران: زوار.

۲۶. داوری اردکانی، رضا، (۱۳۵۴)، فلسفه مدنی فارابی، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.

۲۷. داوری اردکانی، رضا، (۱۳۷۴)، فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران: ساقی.

۲۸. داوری اردکانی، رضا، (۱۳۷۴)، فارابی، تهران: طرح نو.

۲۹. داوری اردکانی، رضا، (۱۳۷۷)، فارابی موسس فلسفه اسلامی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۳۰. داوری اردکانی، رضا، (۱۳۸۲)، فیلسوف فرهنگ، تهران: نشر ساقی.

۳۱. داوری اردکانی، رضا، (۱۳۸۹)، درباره علم، تهران: هرمس.

۳۲. دلاکامپانی، کریستیان، (۱۳۸۲)، فلسفه سیاست در جهان معاصر، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران: هرمس.

۳۳. دی بور، ت، ج، (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، تهران: عطایی.

۳۴. دیلم صالحی، بهروز، (۱۳۸۴)، از نظم سیاسی تا نظم کیهانی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

۳۵. زرگری‌نژاد، غلامحسین، (۱۳۷۴)، رسائل مشروطیت، تهران: کویر.

۳۶. زرگری‌نژاد، غلامحسین، (۱۳۸۴)، تاریخ صدر اسلام، تهران: سمت.

۳۷. زیباکلام، صادق، (۱۳۸۲)، «اندیشه جامعه مدنی در تاریخ معاصر ایران»، در جامعه مدنی و اندیشه دینی (مجموعه مقالات)، به کوشش محمدرضا مجیدی و علی دژاکام، تهران: پژوهشکده فرهنگ و معارف.

۳۸. ستوده، هدایت‌الله، (۱۳۷۴)، تاریخ اندیشه‌های اجتماعی در اسلام، تهران: آوای نور.

۳۹. سیف‌زاده، حسین، (۱۳۹۰)، مبانی دانش سیاست در نظم نوین، تهران: نشر میزان.

۴۰. شایگان، داریوش، (۱۳۸۲)، آسیا در برابر غرب، تهران: امیرکبیر.

۴۱. شیخاوند، داور، (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی تجدد ماکس وبر: جادو زدایی از جهان، تهران: نشر قطره.

۴۲. فاخوری، حنا و جر، خلیل، (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، تهران: علمی و فرهنگی.

۴۳. فارابی، ابونصر، (بی‌تا)، الالرساله فی العقل، بی‌جا.

۴۴. فارابی، ابونصر، (۱۳۵۸)، سیاست مدینه، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفه.

۴۵. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵)، فصول المنتزعه، تهران: الزهرا.

۴۶. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۸)، المنطقیات للفارابی، مصحح محمدتقی دانش‌پژوه، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

۴۷. فارابی، ابونصر، (۱۹۸۶)، الالفاظ المستعمله فی المنطق، بیروت: دارالمشرق.

۴۸. فارابی، ابونصر، (۱۹۹۱)، المله ونصوص اخری، بیروت: دارالمشرق.

۴۹. فارابی، ابونصر، (۱۹۹۶)، احصاء العلوم، بیروت: دارالهلال.

۵۰. فارابی، ابونصر، (۲۰۰۲)، کتاب السیاسه المدنیه، بیروت: دار ومکتبه الهلال.

۵۱. فیرحی، داود، (۱۳۹۴)، آستانه تجدد: در شرح تنبیه الامه و تنزیه المله، تهران: نشر نی.

۵۲. کالهون، کریگ، (۱۳۸۹)، نظریه اجتماعی و سیاست هویت، ترجمه محمد قلی‌پور و علی محمدزاده، تهران: جامعه‌شناسان.

۵۳. کلوسکو، جورج، (بی‌تا)، تاریخ فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی، ج ۲.

۵۴. گروسه، رنه، (۱۳۷۹)، امپراطوری صحرانوردان، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران: علمی و فرهنگی.

۵۵. لاگلین، مارتین، (۱۴۰۲)، نظریه مشروطه: حق و مصلحت، ترجمه محمد راسخ، تهران: نشر نی.

۵۶. مجتهدزاده، پیروز، (۱۳۷۵)، «هویت ایرانی در آستانه سده بیست و یکم»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، س ۱۱، ش ۱۱۳-۱۱۴، بهمن و اسفند.

۵۷. محقق حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۰۸)، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، قم: اسماعیلیان، ج ۲.

۵۸. مدکور، ابراهیم، (۱۳۶۲)، «تاریخ فلسفه در اسلام»، به کوشش م. م. شریف، ترجمه محمدعلی کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۵۹. مرادی برلیان، مهدی، (۱۴۰۰)، دولت مدرن اسلامی، تهران: طرح نو.

۶۰. مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۵)، اصول الفقه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۲.

۶۱. مهدی، محسن، (۱۳۵۸)، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۶۲. ناظرزاده کرمانی، فرناز، (۱۳۷۶)، اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی، تهران: دانشگاه الزهراء (س).

۶۳. نایینی، میرزا محمدحسین، (۱۳۸۲)، تنبیه الامه و تنزیه المله، قم: بوستان کتاب.

۶۴. نبوی، لطف‌الله، (۱۳۸۶)، «نقش منطقیان اسلامی در پیشرفت علم منطق»، معارف عقلی، ش ۷.

۶۵. نجفی، محمدحسن، (۱۴۰۴)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار إحیاء التراث العربي، ج ۳۱.

۶۶. والتزر، ریچارد، (۱۳۶۷)، «فلسفه اسلامی»، در تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه جواد یوسفیان، تهران: سازمان چاپ و آموزش انقلاب اسلامی، ج ۲.

۶۷. وینسنت، اندرو، (۱۳۸۵)، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

۶۸. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، (۱۳۵۶)، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران: دانشگاه تهران.

ب) منابع انگلیسی

1. Galston, Miriam .(۱۹۹۰) *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*. Princeton: Princeton University Press.
2. Handbook .(۱۹۷۵) *Handbook of Political Science*. Vol. 3, ed. Nelson Polsby and Fred Greenstein. Reading, Mass: Addison-Wesley.
3. Hasan, Mohammad .(۲۰۱۹) *Islamic Jurisprudence and Modern Constitutionalism: Na'ini's Political Thought*. London: Routledge.
4. Leacock, Stephen .(۱۹۲۴) *Elements of Political Science*. London: Constable.
5. Locke, John .(۱۹۹۷) *Two Treatises of Government*. Edited with an introduction and notes by Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press.