



Vol. 12 | Issue. 47 | 2026 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2026.569351.1491>

Revisiting the Feasibility of Political Theology in the Political Thought of Muslim Intellectuals Based on Carl Schmitt's Theory

Seyed Morteza Hafezi 

Postdoctoral Researcher in Political Science, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Guilan, Iran
(Corresponding author). m.hafezi@alumni.um.ac.ir

Seyed Morteza Mousavi Pakzad

Master's Degree in Political Science, Faculty of Law and Political Science, Islamic Azad University, Tehran Central Branch, Tehran, Iran. mortezamooosavi30@gmail.com

Article Info

Abstract

Article Type:

Research Article

Received:

2025 /12 /28

Revised:

2026 /3 /15

Accepted:

2026 /4 /1

Published Online:

2026 /4 /20

This article, by rereading the concept of «political theology» within the context of Christian theology, examines its feasibility in Islam based on Carl Schmitt's theory. Schmitt, employing the concept of political theology in a sociological sense, seeks to demonstrate how modern concepts in the theory of the political state are the same theological concepts that have been emptied of their theological content. He considers Christian theology political by substituting knowledge and reason for faith. In this paper, taking into account the fundamental differences between Islam and Christianity, Islamic political thought is reconsidered from the perspective of Schmitt's phenomenological method and using the criterion of political theology. The result of this examination indicates the possibility of political theology in Islam, which requires serious reconsideration and rereading for two main reasons: first, political theology in Islam lacks theology in the sense intended by Schmitt; second, political theology is founded on the independence of politics from theology and the priority of rationalism over faith-based belief, whereas this issue is absent in Islamic political thought. Furthermore, the proliferation of religious sciences such as jurisprudence (fiqh) and theology (kalām) has restricted and confined any theoretical efforts regarding politics. This article, by raising these challenges, critiques the possibility of realizing political theology in Islam and addresses the question of the nature of the political in Islam.

Keywords: Carl Schmitt, Political Theology, Islamic Political Thought, Theology, Christian Theology.



دوره ۱۲ | شماره ۴۷ | بهار ۱۴۰۵

<https://doi.org/10.22034/jpti.2026.569351.1491>

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

بازخوانی امکان‌سنجی الهیات سیاسی در اندیشه سیاسی اندیشمندان اسلامی بر مبنای نظریه کارل اشمیت

سید مرتضی حافظی

پژوهشگر پسادکتری علوم سیاسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران (نویسنده مسئول).

m.hafezi@alumni.um.ac.ir

سید مرتضی موسوی پاکزاد

کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد تهران، تهران، ایران.

mortezaamosavi30@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

مسئله محوری این پژوهش، بازخوانی و امکان‌سنجی مفهوم «الهیات سیاسی» در اندیشه سیاسی اندیشمندان اسلامی بر اساس چهارچوب نظری کارل اشمیت است. اشمیت با رویکردی جامعه‌شناسانه، مفاهیم بنیادین نظریه مدرن دولت را صورت‌های سکولار شده مفاهیم الهیاتی مسیحی می‌داند و معتقد است سیاست مدرن از رهگذر انتقال مفاهیم الهیاتی به حوزه دولت و حاکمیت، ماهیتی الهیاتی - سیاسی یافته است. پرسش اصلی پژوهش آن است که آیا بر مبنای تلقی اشمیت از الهیات سیاسی، می‌توان از تحقق این مفهوم در اندیشه سیاسی اندیشمندان اسلامی سخن گفت. فرضیه پژوهش بر این اساس استوار است که به دلیل تفاوت‌های ساختاری میان الهیات اسلامی و مسیحی، عدم تفکیک نهادی دین و سیاست در سنت اسلامی و غلبه مبانی ایمانی بر عقلانیت سکولار، الهیات سیاسی به معنای اشمیتی آن، در اندیشه سیاسی اسلامی به‌طور کامل قابل تحقق نیست. این مقاله با بهره‌گیری از روش پدیدارشناسانه و تحلیل تفسیری، آرای سیاسی اندیشمندان اسلامی را بر اساس مؤلفه‌های الهیات سیاسی اشمیت ارزیابی می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اگرچه برخی عناصر الهیات سیاسی در این اندیشه‌ها قابل شناسایی است، تفاوت‌های الهیاتی و تاریخی اسلام و مسیحیت مانع از انطباق کامل الگوی اشمیتی با سنت اسلامی می‌شود؛ از این رو، مفهوم الهیات سیاسی در بستر اسلامی نیازمند بازخوانی و بازتعریف نظری است.

کلیدواژه‌ها: کارل اشمیت، الهیات سیاسی، اندیشه سیاسی اسلام، الهیات، تحلیل تفسیر.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۱۰/۷

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۱۲/۲۴

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۵/۱/۱۲

انتشار آنلاین:

۱۴۰۵/۱/۳۱

صفحات:

۵۷-۸۲

الهیات و سیاست به عنوان دو ساحت بنیادین حیات اجتماعی انسان، همواره در کانون تأملات فلسفی، دینی و سیاسی قرار داشته‌اند؛ زیرا دین از طریق تولید معنا، هنجار و مشروعیت و سیاست از رهگذر سازمان‌دهی قدرت و نظم عمومی، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌دهی به جوامع انسانی ایفا می‌کنند. در این میان، مفهوم الهیات سیاسی به‌ویژه در اندیشه کارل اشمیت، یکی از مهم‌ترین چهارچوب‌های نظری برای تبیین نسبت دین و سیاست در جهان مدرن به شمار می‌رود. اشمیت با این فرض که مفاهیم بنیادین سیاست مدرن، صورت‌های سکولار شده مفاهیم الهیاتی مسیحی هستند، کوشید پیوندهای پنهان میان الهیات و سیاست را آشکار سازد و نشان دهد که مفاهیمی چون حاکمیت، اقتدار و تصمیم سیاسی، ریشه در سنت الهیاتی مسیحیت دارند. با این حال، تعمیم این الگو به سنت اسلامی با چالش‌های جدی مواجه است؛ زیرا نظریه الهیات سیاسی اشمیت بر بستری تاریخی و الهیاتی مبتنی بر تجربه مسیحیت غربی شکل گرفته، در حالی که اسلام از آغاز دارای نظامی جامع از عقاید، شریعت و احکام اجتماعی بوده و تفکیک نهادی و مفهومی میان دین و سیاست در آن همانند تجربه مسیحی رخ نداده است. از این رو، پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که آیا مفهوم الهیات سیاسی به معنای مورد نظر اشمیت قابلیت انطباق با اندیشه سیاسی اسلام را دارد یا خیر. اهمیت این مسئله از آن جهت است که در بخش مهمی از ادبیات معاصر، مفهوم الهیات سیاسی بدون توجه کافی به تفاوت‌های ساختاری اسلام و مسیحیت برای تحلیل اندیشه سیاسی اسلامی به کار گرفته می‌شود و این امر می‌تواند منجر به ابهام‌های نظری و روش‌شناختی شود. بر این اساس، مقاله حاضر با بهره‌گیری از رویکرد پدیدارشناسانه و تحلیل تفسیری، امکان و حدود کاربرد مفهوم الهیات سیاسی در سنت اسلامی را بررسی می‌کند و بر این فرض استوار است که الهیات سیاسی در معنای اشمیتی آن، به دلیل تفاوت‌های بنیادین میان الهیات مسیحی و اسلامی، جایگاه محوری فقه و شریعت در تنظیم حیات سیاسی و اجتماعی و فقدان تجربه سکولاریزاسیون مشابه غرب، در اندیشه سیاسی اسلام قابل تحقق نیست و کاربرد آن مستلزم بازاندیشی و بازتعریف نظری جدی خواهد بود.

۱. پیشینه پژوهش

مطالعات مربوط به الهیات سیاسی در سال‌های اخیر به شکل گسترده‌ای توسعه یافته و تمرکز پژوهش‌ها بر بررسی نسبت دین و امر سیاسی، ماهیت و امکان تحقق الهیات سیاسی در بسترهای مختلف تاریخی و فرهنگی بوده است. اکبری و علی‌اشرف نظری در مقاله‌ای با عنوان «تمایز سیاست و امر سیاسی در اندیشه کارل اشمیت و شانتال موف» (۱۴۰۴) به بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های اشمیت و موف پرداختند. آن‌ها نشان دادند که موف با پذیرش مفهوم آنتاگونیسم امر سیاسی، فاصله‌ای از مدل اشمیتی گرفته و امکان تحقق سیاست دموکراتیک را در قالب دموکراسی آگونیستی فراهم می‌کند، درحالی‌که اشمیت بر استقلال و اقتدار امر سیاسی تأکید دارد. مهدی صادقی‌آهنگر و همکاران در پژوهشی با عنوان «نظام سیاسی مطلوب در فلسفه سیاسی کارل اشمیت» (۱۴۰۲) مسئله ماهیت دولت و حکومت مطلوب را از منظر الهیات سیاسی اشمیت مورد بررسی قرار دادند. آن‌ها نشان دادند که فهم حکومت مطلوب و ماهیت دولت در فلسفه اشمیت نیازمند درک مفاهیم بنیادین الهیات سیاسی، امر سیاسی، قاعده دوست/دشمن و مفهوم استثناست و می‌تواند با دموکراسی رادیکال هویت‌گرا قابل انطباق باشد.

قربان علمی و همکاران در مقاله «مقایسه الهیات سیاسی یوهانس بابتیست متر و کارل اشمیت» (۱۳۹۹) به نقد و بررسی الهیات سیاسی نوین متر در تقابل با اشمیت پرداختند. متر با انتقاد از رویکرد اشمیت که به خشونت و یهودستیزی متهم شده بود، الهیات سیاسی خود را مبتنی بر آموزه‌های عیسی مسیح و عقل یادآورانه معرفی کرد تا نقش آن در کنش‌های اجتماعی و سیاسی مؤثر باشد. مسعود سینائیان در مقاله «الهیات سیاسی: چیستی و حدود یک مسئله» (۱۴۰۰) به بررسی بنیادی مسئله الهیات سیاسی و حدود امکان آن در مختصات سیاسی-حقوقی جدید پرداخت. وی دو رویکرد اساسی را تفکیک کرد: یکی تحلیل نسبت فرجام‌شناسی با سازوکارهای اجتماعی و سیاسی و دیگری بنیان سیاسی-الهیاتی مشروعیت و توان توجیه ساختار نظم عمومی در هماهنگی با منظومه‌ای متافیزیکی. این چهارچوب، تبار مفاهیم و ساختارهای نظریه سیاسی-حقوقی مدرن را نسبت به نهادهای الهیاتی بازشناسی می‌کند.

ابوالفضل فصیحی، در مقاله‌ای با عنوان «الهیات سیاسی؛ بازخوانی نسبت الهیات و امر سیاسی با تأکید بر روایت کارل اشمیت» (۱۳۹۷)، سه برداشت رایج از الهیات سیاسی در تاریخ اندیشه غرب را مرور کرد. این مطالعه نشان داد که الهیات سیاسی در دوران مدرن، با توجه به تحلیل جامعه‌شناسانه اشمیت، دولت مدرن را به‌عنوان مفهومی الهیاتی که از بار دینی تهی شده است، تبیین می‌کند. کارل اشمیت در کتاب *الهیات سیاسی* (۲)، سه موج الهیات سیاسی را بررسی کرده است. موج اول، الهیات سیاسی کلاسیک، متأثر از اشمیت و نقدهای پترسون بود؛ موج دوم، الهیات سیاسی نوین، با ویژگی آزادی‌بخش معرفی شد؛ و موج سوم، پس از فروپاشی دیوار برلین و اتحاد جماهیر شوروی، با تأکید بر تحلیل فلسفی - سیاسی، به شکل الهیات سیاسی معاصر توسعه یافت. همچنین آثار کلاسیک غربی، مانند کتاب‌های دین و سیاست در اندیشه مدرن نوشته موریس باربیه و مسیحیت و سیاست مک‌لارن، به تحلیل تاریخی نسبت دین و سیاست در چهار قرن اخیر و مرور نظریه‌های سیاسی درباره دین پرداخته‌اند و برای فهم الهیات سیاسی و رابطه آن با سیاست مدرن اهمیت دارند.

به‌طور خلاصه، مرور این پیشینه نشان می‌دهد که مطالعات الهیات سیاسی از نگاه تاریخی، ابتدا به بررسی نسبت دین و سیاست در مسیحیت و سپس به تحلیل الهیات سیاسی مدرن و نقدهای اجتماعی و سیاسی مرتبط با آن پرداخته‌اند. پژوهش‌های اخیر تلاش می‌کنند این مفاهیم را با چهارچوب‌های نظری نوین، از جمله دموکراسی رادیکال و دموکراسی آگونیستی، تحلیل کنند و امکان بازخوانی آن‌ها در زمینه‌های دینی و فرهنگی دیگر، مانند اسلام را بررسی نمایند. پژوهش حاضر با تمرکز بر امکان تحقق الهیات سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام و با رویکرد کارل اشمیت، تفاوت‌های بنیادین الهیات اسلامی و مسیحی را در نسبت با امر سیاسی بررسی می‌کند. درحالی‌که پیشینه عمدتاً بر مسیحیت و تحلیل توصیفی-مقایسه‌ای متمرکز بوده، این تحقیق با ارائه فرضیه و نقشه راه مشخص، به بازخوانی الهیات سیاسی در بستر اسلامی معاصر می‌پردازد.

۲. روش و چهارچوب نظری پژوهش

روش تحقیق این پژوهش مبتنی بر پدیدارشناسی و به طور مشخص بر خوانش هوسرلی پدیدارشناسی توصیفی است؛ رویکردی کیفی که به کشف و توصیف نحوه تبلور پدیده‌ها، سازه‌ها و هویت‌های فرهنگی در تجربه زیسته انسان‌ها می‌پردازد. بر اساس این دیدگاه، رفتارهای انسانی واجد معنا هستند و این معانی در بستر تاریخ و سنت به صورت «جهان زیست‌های» بدیهی به ارث می‌رسند (ریخته‌گران، ۱۳۸۹، ص. ۶۲). کاربست این روش در پژوهش حاضر بدین معناست که مدعای تحقیق از طریق بررسی چگونگی ظهور و تجربه پدیده مورد مطالعه در آگاهی و زیست جهان کنشگران دنبال می‌شود، نه از رهگذر تبیین علی یا داوری درباره حقیقت و غایت آن؛ از این رو، پدیدارشناسی دین در این تحقیق بر مواجهه حضوری و مطالعه مستقیم تجربه دینی تأکید دارد و با بهره‌گیری از روش هوسرل، مبتنی بر تأویل و تعلیق (اپوخه)، می‌کوشد نظام‌های فلسفی و پیش‌فرض‌های از پیش موجود را موقتاً در پرانتز قرار دهد تا امکان دستیابی به معرفتی برآمده از تجربه مستقیم و یقینی پدیده‌ها فراهم شود (Husserl, 2012, p. 39). در این چهارچوب، پژوهشگر از وضع طبیعی و تقلیدی به وضع پدیدارشناختی گذار می‌کند و تمرکز خود را بر توصیف ذوات، معانی و تجربه‌های زیسته معطوف می‌سازد (Finlay, 2022, p. 14). همچنین اصل تعلیق در این پژوهش به معنای نفی واقعیت عینی دین نیست، بلکه به معنای تعلیق موقت داوری درباره آن است تا امکان تحلیل علمی و فهم ساختارهای معنایی تجربه دینی فراهم شود (خاتمی، ۱۳۸۲، ص. ۹۵). بدین ترتیب، پدیدارشناسی هوسرلی به عنوان چهارچوب روش‌شناختی پژوهش، زمینه فهم عمیق‌تر واقعیت‌های اجتماعی، فرهنگی و دینی مرتبط با موضوع تحقیق را از منظر تجربه زیسته فاعلان اجتماعی فراهم می‌آورد.

در همین چهارچوب که پدیدارشناسی بر تجربه مستقیم و تأویل پدیده‌ها تمرکز دارد، تحلیل اندیشه کارل اشمیت نیز می‌تواند به عنوان مطالعه‌ای پدیدارشناسانه در نسبت دین و سیاست مورد توجه قرار گیرد؛ چراکه او دولت و مفاهیم سیاسی را در بستر تاریخی و فرهنگی‌شان و با درک زمینه‌های دینی‌شان بررسی می‌کند. کارل اشمیت پایه‌گذار الهیات سیاسی در قرن بیستم و یکی از حقوق‌دانان برجسته کاتولیک به شمار می‌رود (Scott, 2019, p. 378). اندیشه سیاسی او بدون توجه به اضلاع سه‌گانه تفکرش-سیاسی، حقوقی و فرهنگی-

قابل فهم نیست (Meierhenrich, 2016, p. 55). کارل اشمیت از مهم‌ترین نظریه‌پردازان الهیات سیاسی است که با بهره‌گیری از «جامعه‌شناسی مفاهیم» نشان می‌دهد مفاهیم بنیادین دولت مدرن، صورت‌های سکولاریزه شده مفاهیم الهیاتی هستند (اشمیت، ۱۳۹۲، ص. ۷۱). از نظر او، برای فهم مفاهیمی چون حاکمیت، باید ساختار مفهومی آن‌ها با شرایط تاریخی و اجتماعی دوره پیدایششان مقایسه شود (اشمیت، ۱۳۹۰، ص. ۸۲). اشمیت معتقد است که تحول دولت مدرن در پی فرایند سکولاریزاسیون رخ داده و در این روند، مفاهیم الهیاتی بدون محتوای دینی اولیه به حیات خود ادامه داده‌اند. وی برای تبیین این دیدگاه به پادشاهی سده هفدهم اشاره می‌کند که در آن، جایگاه حاکم بازتابی از تصور الهیاتی خداوند بود و بعدها با ظهور دموکراسی و تحول مفهوم مشروعیت، این الگو دگرگون شد. نظریه الهیات سیاسی او بر دو اصل استوار است: تحول تاریخی مفاهیم و ساختار نظام‌مند گفتمانی آن‌ها (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۳). براین اساس، خداوند در الهیات با حاکم در وضعیت استثنا و معجزه با وضعیت استثنایی در سیاست قابل مقایسه می‌شود و همین مشابهت، مبنای تحلیل تاریخی تحول اندیشه دولت را فراهم می‌آورد. از این منظر، اشمیت با تأکید بر پیوند تاریخی دین و سیاست، فرایند سکولاریزه شدن مفاهیم دینی و تأثیر آن بر شکل‌گیری سیاست مدرن را تبیین می‌کند (حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۲۶).

در ادامه بحث جامعه‌شناسی مفهوم حاکمیت، اشمیت به دنبال تأیید این مطلب است که الهیات مسیحی اساساً سیاسی است؛ زیرا ساختار فرعی انقلاب را می‌توان بخشی از آموزه‌های مسیحی تجسد به شمار آورد. او در پاسخ به اریک پترسون که در کتاب وحدانیت به مثابه یک مسئله سیاسی، حکم بر امتناع هرگونه الهیات سیاسی در مسیحیت داده بود، اثر الهیات سیاسی (۲) را نگاشت. اریک پترسون معتقد است مشکل الهیات سیاسی مسیحی در مسئله توحید نهفته است. او بر این باور است که نویسندگان اولیه مسیحی برای توصیف رابطه خدا و جهان به متافیزیک متوسل شدند، حال آن‌که این متافیزیک بار سیاسی ندارد. در این چهارچوب، وحدت متافیزیکی مفهوم خدا، به عنوان پایه و اساس سلطنت الهی در سیاست تلقی شد. پترسون بر این باور است که یهودیت و فرهنگ هلنیستی دارای الهیات سیاسی هستند، درحالی که مسیحیت تنها پژواکی از آن در یک محیط فرهنگی خاص به شمار می‌رود. به نظر او، مسیحیان نیازی به الهیات سیاسی

ندارند؛ زیرا واقعیت سیاسی نباید با ابزارها و استدلال‌های الهیاتی توجیه شود و تثلیث، رابطه میان امر سیاسی و الهیات را خاتمه می‌بخشد. پترسون همچنین تأکید می‌کند که در مسیحیت، به دلیل تعهدات تثلیثی، هیچ الهیات سیاسی واقعی وجود ندارد و خدا به صورت استعلایی از هر نوع پادشاهی جداست (Nahme, 2013, pp. 465-467).

اشمیت الهیات سیاسی را چهارچوبی برای فهم پیوند میان مفاهیم الهیاتی و سیاسی در دوره‌های مختلف تاریخی می‌داند. از نظر او، ساختار دولت و حاکمیت در هر عصر بازتابی از تلقی مسلط آن عصر از خداوند است؛ به گونه‌ای که حکومت‌های پادشاهی با الهیات تثبیتی و نظام‌های لیبرال با الهیات دئیستی همخوانی دارند. با وجود فرایند سکولاریزاسیون، اشمیت معتقد است مفاهیم سیاسی مدرن همچنان ریشه‌های الهیاتی خود را حفظ کرده‌اند. در این پژوهش، نظریه الهیات سیاسی و جامعه‌شناسی مفاهیم اشمیت به عنوان چهارچوب مفهومی به کار گرفته شده تا امکان و حدود انطباق این الگو با اندیشه سیاسی اسلام و نسبت دین و سیاست در سنت اسلامی مورد بررسی قرار گیرد.

۳. بررسی امکان‌پذیری الهیات سیاسی در سنت اسلامی

دین در دوره‌های مختلف تاریخی، به شیوه‌های گوناگون با حکومت و عرصه سیاست در ارتباط بوده و نه تنها بر آن اثر گذاشته، بلکه خود نیز از مناسبات سیاسی متأثر شده است. اندیشمندان و نظریه‌پردازان، سه الگوی کلی را برای توصیف نوع رابطه میان دین و سیاست مطرح کرده‌اند: تفوق دین بر سیاست، تفوق سیاست بر دین و همزیستی و تقسیم کار میان این دو حوزه. این سه الگو، بسته به شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی هر دوره، صورت‌بندی‌های متفاوتی یافته و در ادیان مختلف قابل مشاهده‌اند؛ به‌ویژه در ادیانی که سیاست به عنوان حوزه‌ای مستقل، در متن نظریه‌پردازی دینی حضور یافته است. با این حال، درباره اسلام، سخن گفتن از سیاست به مثابه حوزه‌ای کاملاً مستقل از شریعت، محل تردید است. شکل‌گیری «سیاست» به صورت یک عرصه مطالعاتی مجزا از شریعت، بیش از آنکه محصول تطور درونی سنت اسلامی باشد، حاصل تحولات مدرن است. تا پیش از ورود جهان اسلام به دوره مدرن، مباحث سیاسی عمدتاً در چهارچوب علومِ چون فقه، کلام و فلسفه صورت‌بندی می‌شد و سیاست از دل همین علوم سامان می‌یافت. چنان‌که

عنایت یادآور می‌شود: «فقط بر اثر ضربه و تکان تعدیات نظامی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی اروپاییان از اواخر قرن هجدهم به بعد بود که نخبگان مسلمان آغاز به نگارش آثار جداگانه درباره مباحث خاص سیاسی کردند» (عنایت، ۱۳۸۷، ص. ۲۱).

عنایت همچنین تأکید می‌کند که چه سیاست را حوزه‌ای مستقل بدانیم و چه آن را تابعی از سایر علوم تلقی کنیم، اسلام از منظر مبانی و کارکردهایش می‌تواند با سیاست پیوند یابد. او در توضیح این نکته می‌نویسد: «اگر جان و جوهر سیاست هنر زیستن و کار کردن با دیگران است، در این صورت از هر پنج رکن اسلام (نماز، روزه، زکات، حج و شهادتین) چهار رکن آن مناسب با اعتلای روحیه همکاری و انسجام گروهی در میان پیروان آن است» (عنایت، ۱۳۸۷، ص. ۱۹).

۱-۳. ارتدوکسیسم؛ سیاست در جنبه متکلمین

در دوران حیات پیامبر^(ص)، ایمان خالصانه مسلمانان و تبعیت بی‌چون‌وچرای آنان از ایشان سبب می‌شد که سیاست و سایر امور اجتماعی به‌صورت مستقل مورد بحث قرار نگیرد و رفتار و کردار پیامبر^(ص) عملاً مرجعیت کامل داشته باشد. هرچند تشکیل حکومت در مدینه معمولاً به‌عنوان مهم‌ترین سنت صریح برای الگوی حکومت در اسلام تلقی می‌شود، اما در همان دوره نیز پرسش از جایگاه سیاست مستقل از شریعت اساساً مطرح نبود؛ چراکه دعوت نخستین اسلام در مکه عمدتاً معطوف به مسائل عقیدتی چون توحید، نبوت و معاد بود و فاقد مؤلفه‌های تصریحی سیاسی بود (شمس‌الدین، ۱۳۸۰، ص. ۹۹). پژوهشگران این دوره، از جمله فاخوری و جر، دلیل پرهیز مسلمانان از تفسیر عقلانی و تأویلی قرآن را شدت ایمان و نزدیکی زمانی به پیامبر^(ص) دانسته و توضیح می‌دهند که مسلمانان مدینه از ظاهر قرآن فراتر نمی‌رفتند و اجتهاد آنان نیز محدود و فاقد استناد عقلانی بود، زیرا «آتش ایمان» همچنان در دل آنان شعله‌ور بود (فاخوری و جر، ۱۳۶۷، ص. ۱۴۲). مذکور نیز بر این نکته تأکید می‌کند که مسلمانان صدر اسلام بدون تردید و تحقیق به وحی الهی تسلیم بودند و آن را با صداقت می‌پذیرفتند (بیومی مدکور، ۱۳۶۰، ص. ۶۳). همچنین به گفته شریعتمدار، تفکر عقلانی در این دوره چندان رواج نداشت و تلقی مسلمانان از سیاست، عمدتاً ساده و مبتنی بر عرف و سنت اعراب پیش از اسلام بود و کمتر بر برداشت‌های عقلانی برگرفته از قرآن

استوار می‌شد (شریعتمدار، ۱۳۸۷، ص. ۲۸). مجموع این داده‌ها نشان می‌دهد که زمینه تاریخی و فرهنگی دوره نخست اسلام - به‌ویژه وابستگی سیاست به شخصیت پیامبر^(ص) و استمرار عرف پیشااسلامی - امکان شکل‌گیری الهیات سیاسی به معنای مسیحی آن و به‌ویژه مطابق صورت‌بندی کارل اشمیت را محدود می‌کرد و سیاست در آن دوره نه پدیده‌ای مستقل، بلکه محصول شرایط تاریخی خاص و پیوندخورده با وحی و سنت بود.

رحلت پیامبر^(ص) و واقعه سقیفه بنی‌ساعده از مهم‌ترین رخدادهای سیاسی تاریخ اسلام به شمار می‌رود که افزون بر ایجاد نخستین شکاف بزرگ میان مسلمانان، زمینه شکل‌گیری نظریه‌های سیاسی اسلامی درباره خلافت و رهبری را فراهم کرد. اختلاف بر سر جانشینی پیامبر^(ص) به پیدایش جریان‌های مختلفی همچون تشیع، تسنن، خوارج و معتزله انجامید که هر یک برداشت متفاوتی از نسبت دین و سیاست ارائه کردند. در میان این جریان‌ها، شیعیان با تأکید بر الهی بودن منصب امامت، معتقد بودند رهبری جامعه اسلامی تنها از طریق نص الهی تعیین می‌شود و امامت همانند نبوت از سوی خداوند مشخص شده است (فیرحی، ۱۳۸۴، ص. ۳۳). از این‌رو، در اندیشه شیعی، مشروعیت سیاسی و دینی به‌صورت جدایی‌ناپذیر به یکدیگر پیوند خورده‌اند و همین امر نقش مهمی در تکوین اندیشه سیاسی اسلامی و تبیین رابطه دین و سیاست در صدر اسلام داشته است.

در مقابل این گروه، اهل سنت تعیین خلیفه و جانشین پیامبر را در حوزه اقتضائات زمان و اختیارات مردمی دانسته و عقل بشر را برای انتخاب رهبر جامعه اسلامی کافی دانستند. ابوبکر، عمر، عثمان و علی با همین اعتقاد یکی پس از دیگری بر مسند خلافت نشستند. نحوه انتخاب هر کدام از این خلفا منجر به ظهور نظریات سیاسی مختلف در تعیین زمامدار جامعه اسلامی گردید. اجماع اهل حل و عقد، استخلاف و شورا، سه نظریه سیاسی مهمی است که به‌عنوان رویه غالب برای اهل سنت پذیرفته شده است. گروه دیگری که البته با فاصله بیشتری از زمان رحلت پیامبر^(ص) به وجود آمد و خود را به روشنی در برابر دو گروه عمده شیعه و سنتی قرار می‌داد، خوارج بود. این گروه در ابتدا «با نفی هرگونه حکومت و رد هرگونه استدلال عقلی در مورد سیاست به خشونت گراییدند» (شریعتمدار، ۱۳۸۹، ص. ۳۳). اکتفا ظاهری به آیات قرآن و برداشت سطحی از آن و همچنین مخالفت با روش‌های عقلی به این گروه علی‌رغم اینکه دیدگاه‌های رادیکال خود را در برخورد

با واقعیات روز تعدیل‌تر نموده بود، اجازه گسترش و بالندگی در سرزمین‌های اسلامی را نداد و نتوانست نقش مؤثری در تکوین اندیشه سیاسی اسلامی ایفا نماید.

۲-۳. عقل‌گرایی، فلسفه اسلامی و مقهوریت سیاست

نخستین نسل علمای اسلامی که مدهوش شکوه کلام الهی و عظمت سنت نبوی بودند، خود را یکسره وقف تفسیر کلام الهی و استخراج مقررات، احکام دینی و قواعد شرعی نهفته در آن کردند. پس از استخراج و استنباط قوانین الهی که نزد فرقه‌های مختلف متفاوت بود، این وظیفه متکلمان هر فرقه بود که از آن دفاع نموده و همه شیوه‌های بلاغی را در راه اقناع و توجیه رقیب به خدمت خود درآورند. همان‌گونه که گفته شد، تلاش متکلمان سبب شد سیاست در ذیل کلام و به‌عنوان تابعی از کلام اسلامی قرار گیرد. گسترش سرحدات اسلامی، که زمینه‌ساز آشنایی مسلمانان و تعامل آنان با سایر فرهنگ‌های غیر اسلامی شده بود، زمینه را برای رواج عقل‌گرایی و فلسفیدن در اواخر قرن سوم هجری قمری فراهم کرد؛ به‌گونه‌ای که این دو، به شیوه رایج تفکر اسلامی تبدیل شدند.

در این دوران سیاست از محور مباحث کلامی که بر سه پایه وحی، نقل و عقل قرار داشت خارج می‌شود و در چنبر عقل گرفتار می‌شود. در این دوره «سیاست از مفهوم امامت و ولایت خالی می‌شود و حکومت شرعی جای خود را به حکومت عقل در معنای فلسفی آن می‌دهد» (نجفی، ۱۳۷۴، ص. ۹). این دوران، جزء مهم‌ترین دوران تاریخ اسلام از لحاظ اندیشه‌ای است. چراکه برای اولین بار اندیشمندان مسلمان کوشیدند با استفاده از عقل به توجیه نظری مبانی اعتقادی خود پردازند. با تبلور نقش عقل در اندیشه اسلامی، سخن گفتن از الهیات در این مقطع تاریخی چندان دور از ذهن نخواهد بود و امکان حضور الهیات و به‌تبع آن الهیات سیاسی غیرممکن نیست. فارابی و ابن‌سینا به‌عنوان دو چهره شاخص این عصر برای یافتن اثری از الهیات سیاسی در اسلام مورد بازخوانی قرار می‌گیرند.

۳-۳. امکان‌سنجی الهیات سیاسی در اندیشه فارابی

آغاز عقل‌گرایی در جهان اسلام به جریان معتزله و تأکید آنان بر تأویل و نقش عقل در فهم

دین بازمی‌گردد، هرچند این جریان تا پیش از ترجمه گسترده آثار فلسفی یونان، جایگاهی حاشیه‌ای داشت. ورود آثار افلاطون، ارسطو و فلوطین به جهان اسلام، زمینه شکل‌گیری فلسفه اسلامی و طرح پرسش‌های تازه درباره نسبت عقل و وحی را فراهم کرد. در این میان، فارابی و ابن‌سینا با تلفیق فلسفه یونانی و آموزه‌های اسلامی، کوشیدند میان عقل و شریعت سازگاری برقرار کنند و فلسفه را ابزاری برای تبیین عقلانی اصول دینی بدانند (بلک، ۱۳۸۶، ص. ۹۱). آنان با پذیرش شریعت به‌عنوان قانون اخلاقی و اجتماعی جامعه، تلاش کردند مبانی نظری پیوند دین و عقل را تبیین کنند. همچنین با ورود مابعدالطبیعه یونانی به جهان اسلام، مفاهیم فلسفی در پرتو خداشناسی اسلامی بازتفسیر شد؛ به‌گونه‌ای که برخلاف سنت یونانی که خدا را صانع یا علت غایی جهان می‌دانست، در فلسفه اسلامی خداوند به‌عنوان علت فاعلی و خالق هستی معرفی شد (افغان، ۱۳۹۱، ص. ۴۲؛ اکبریان، ۱۳۸۶، ص. ۱۶۹). این تحولات نقش مهمی در شکل‌گیری اندیشه سیاسی و فلسفی اسلام و تبیین نسبت عقل، دین و سیاست ایفا کرد.

بر همین مبنا، نزد خداوندگاران اندیشه یونان، آنچه مرکز ثقل فلسفه قرار می‌گیرد، جهان است؛ اما نزد فلاسفه مسلمان، خدایی که نه تنها علت غایی و علت فاعلی، بلکه علت‌العلل است، در کانون فلسفیدن قرار می‌گیرد. الهیات نسبت به سایر انواع معارف بشری برتر است؛ زیرا موضوع اصلی آن خداوند است که عالی‌ترین موضوعات به شمار می‌آید. منظور آن‌ها از الهیات، دقیقاً عبارت است از «علم به حقیقت از طریق علل اولیه‌اش که تنها به واسطه عقل حاصل می‌شود». در واقع، باید اذعان نمود: «علم الهی که ارسطو آن را تاج فلسفه اولی می‌دانست، در تفکر فارابی، به همان صورت که در کتاب مابعدالطبیعه ارسطو بود، باقی نماند» (داوری، ۱۳۸۹، ص. ۲۰۶) و با ردایی اسلامی، عنوان فلسفه اسلامی را به خود گرفت.

فارابی به‌عنوان برجسته‌ترین فیلسوف سیاسی جهان اسلام، حکمت را عالی‌ترین مرتبه معرفت و راه شناخت علت نخستین هستی می‌دانست. از نظر او، خداوند به‌عنوان موجود اول، حکیم و عالم بالذات است و همه موجودات هستی خود را از او دریافت می‌کنند (فارابی، ۱۳۷۱، ص. ۱۹۹). وی در آثار خود، به‌ویژه فصوص المنتزعه و السياسة المدنية، خداوند را علت نخستین و منشأ همه موجودات معرفی می‌کند و بر یگانگی و استقلال

وجودی او تأکید دارد (فارابی، ۱۳۸۸، ص. ۵۱). اهمیت اندیشه فارابی در آن است که تلاش می‌کند میان عقل‌گرایی فلسفی و آموزه‌های اسلامی سازگاری برقرار کند و نشان دهد که عقل و وحی نه دو مسیر متعارض، بلکه دو راه مکمل برای دستیابی به حقیقت‌اند. از این رو، او ضمن دفاع از نبوت و وحی، فلسفه را نیز ابزاری مشروع برای شناخت خدا و تبیین مبانی دین می‌داند. بر همین اساس، فارابی وحی و فلسفه را در یک مسیر معرفتی قرار می‌دهد و معتقد است حقیقت دینی و حقیقت فلسفی، با وجود تفاوت در صورت و روش بیان، در نهایت به حقیقتی واحد اشاره دارند (اکبریان، ۱۳۸۶، ص. ۱۵۵). این رویکرد نقش مهمی در ایجاد هماهنگی میان فلسفه یونانی و مبانی اسلامی و تکوین اندیشه سیاسی و فلسفی در جهان اسلام ایفا کرد.

اما در نهایت تلاش‌های فکری ابونصر فارابی در حوزه خداشناسی به الهیات منتهی نشد. از ویژگی‌های پنج‌گانه الهیات، می‌توان به عقل‌گرایی آن اشاره نمود که در اندیشه اسلامی همانند فلسفه دولت مستعجل بود؛ اما برجستگی اندیشه فارابی به تلفیق عقل و شرع محدود نماند و نوآوری برجسته و حائز اهمیت او که به تأسی از فیلسوفان یونانی صورت پذیرفته بود، مطالعه سیاست به‌عنوان موضوعی تقریباً مستقل است. فارابی به‌جای سه علم سیاست، تدبیر منزل و اخلاق که در طبقه‌بندی ارسطو آمده بود، علم مدنی، علم فقه و کلام را قرار داد (فارابی، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۶). در حقیقت سیاست فارابی در ادامه فلسفه او مطرح می‌شود و نظریه درباره فلسفه و وحی جایگاهی اساسی در دیدگاهش در قبال معرفت سیاسی و مسئولیت خطیر حکومت و حاکم اسلامی دارد. به گفته فارابی هدف اصلی از نظم سیاسی سعادت است. «راه ایجاد فضیلت در وجود انسان آن است که افعال و سنن فاضله پیوسته در شهرها و میان امت‌ها رایج و شایع باشد و همگان مشترکاً آن‌ها را به کار ببندند» (فارابی، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۷). در ادامه وی بیان می‌دارد که این کار امکان‌پذیر نیست مگر به‌وسیله حکومتی که در پرتو آن چنین عادات و ملکاتی رواج یابد. «پادشاه به حقیقت کسی است که هدف او از پیشه سیاستمداری و سامان بخشیدن به نظام مدینه آن باشد که خود و دیگر مردمان شهر را به نیکبختی حقیقی برساند» (فارابی، ۱۳۸۸، ص. ۳۴). دلایل فارابی برای تشکیل مدینه و اجتماع چنین بیان می‌شود: «انسان از جمله انواع جانورانی است که به‌طور مطلق نه به حوائج اولیه و ضروری زندگی خود می‌رسد و نه به حالات برتر و افضل، مگر از راه

زیست گروهی و اجتماع گروه‌های بسیار در جایگاه و مکان واحد و پیوستگی به یکدیگر» (فارابی، ۱۳۷۱، ص. ۲۳۰) تشکیل مدینه، نخستین مرتبه کمال است که جز در مدینه، در سایر اجتماعات دیهی، محله‌ای، کویی و خانوادگی محقق نمی‌شود.

فارابی در نظریه مدینه فاضله، سعادت حقیقی انسان را غایت نهایی زندگی اجتماعی و سیاسی می‌داند و بر این باور است که تحقق چنین غایتی تنها در سایه رهبری فردی امکان‌پذیر است که از بالاترین مراتب کمال عقلی و معرفتی برخوردار باشد. به اعتقاد او، ریاست مدینه فاضله بر عهده «رئیس اول» یا «رئیس علی‌الاطلاق» است؛ شخصی که همه علوم و معارف را بالفعل داراست و از طریق وحی با عقل فعال ارتباط برقرار می‌کند، از این‌رو، رهبری سیاسی در اندیشه فارابی با نبوت و هدایت الهی پیوندی مستقیم می‌یابد (فارابی، ۱۳۷۱، ص. ۲۴۶). فارابی در آثار خود، به‌ویژه *المدینه الفاضله و السیاسة المدنیة*، جامعه سیاسی را به بدن انسان تشبیه می‌کند و رئیس مدینه را همانند قلب می‌داند که سایر اعضا و اجزای جامعه به او وابسته‌اند و نظم و بقای کل جامعه از طریق او تأمین می‌شود (فارابی، ۱۳۶۱، صص. ۸۷، ۸۰). همان‌گونه که قلب منشأ حیات و تنظیم‌کننده فعالیت سایر اعضای بدن است، رئیس مدینه نیز منشأ شکل‌گیری نظم سیاسی، تعیین مراتب اجتماعی و هدایت افراد به سوی کمال و سعادت به شمار می‌آید. در این چهارچوب، فارابی میان ساختار هستی‌شناختی عالم و ساختار سیاسی جامعه نوعی همانندی برقرار می‌کند؛ به این معنا که نسبت رئیس مدینه به جامعه همانند نسبت علت نخستین به عالم وجود است و همان‌گونه که همه موجودات از مبدأ اول فیض می‌گیرند، جامعه نیز از رهبری حکیم و فاضل سامان می‌یابد (فارابی، ۱۳۶۱، ص. ۸۷). از این منظر، نظریه دولت فارابی صرفاً تبیینی سیاسی نیست، بلکه بازتابی از جهان‌بینی فلسفی و الهیاتی اوست که در آن عقل، وحی و سیاست در منظومه‌ای واحد به هم پیوند می‌خورند. به همین دلیل، فارابی با ترسیم الگوی مدینه فاضله، از حکومتی مرکزی و عقلانی دفاع می‌کند که بتواند وحدت فکری، سیاسی و اجتماعی جامعه را حفظ کرده و انسان‌ها را در مسیر دستیابی به سعادت حقیقی هدایت نماید (حقدار، ۱۳۸۲، ص. ۶۳؛ الجابری، ۱۳۸۰، ص. ۸۳).

بر اساس خوانش پدیدارشناسانه از اندیشه فارابی، نظم سیاسی در مدینه فاضله بر پایه ساختاری سلسله‌مراتبی شکل می‌گیرد که در آن جایگاه رئیس مدینه همانند رأس هرم و

ضامن انسجام و بقای جامعه است. فارابی با تعمیم نظم سلسله‌مراتبی حاکم بر عالم هستی به حوزه انسان و سیاست، سیاست را بازتابی از نظم کیهانی و الهی تلقی می‌کند (برخورداری، ۱۳۹۰، ص. ۳). اهمیت او در تاریخ اندیشه اسلامی آن است که با تلفیق عقل‌گرایی فلسفی و آموزه‌های اسلامی، سیاست را به موضوعی مستقل برای تأمل نظری تبدیل کرد و زمینه طرح مباحثی را فراهم ساخت که می‌توان آن‌ها را در نسبت با الهیات سیاسی بررسی کرد. باین حال، بخش مهمی از تلاش فکری فارابی معطوف به دفاع از وحی و نبوت و نیز اثبات سازگاری عقل و دین بود؛ از این رو سیاست در منظومه فکری او همواره در پیوند با این دغدغه‌های بنیادین معنا می‌یافت. همچنین با افول سنت فلسفی و غلبه تدریجی کلام، عرفان و فقه در جهان اسلام، امکان تداوم و گسترش این رویکرد محدود شد و اندیشه سیاسی بیش از آنکه به تولید نظریه‌های جدید پردازد، به شرح و تفسیر میراث گذشته روی آورد. در نتیجه، سیاست به تدریج جایگاه مستقل خود را از دست داد و در سایه مباحث کلامی، فقهی و متافیزیکی قرار گرفت.

۴-۳. سیاست در زندان شریعت

با افول سنت عقل‌گرایی فلسفی در جهان اسلام، کلام و سپس عرفان و فقه به جریان‌های غالب فکری تبدیل شدند و فلسفه به تدریج جایگاه پیشین خود را از دست داد. این تحول در شرایطی رخ داد که تضعیف اقتدار سیاسی خلافت عباسی، زمینه گسترش مکاتب مختلف فکری را فراهم کرده بود. اگرچه فارابی کوشیده بود سیاست را در قالب فلسفه مدنی به عنوان حوزه‌ای مستقل مورد تأمل قرار دهد، اما این مسیر در اندیشه جانشینان او استمرار نیافت. ابن‌سینا، به عنوان مهم‌ترین فیلسوف پس از فارابی، در تعارض میان عقل و شرع، بیش از آنکه به استقلال عقل سیاسی پردازد، به سازگار کردن فلسفه با مبانی دینی اهتمام ورزید و بدین ترتیب زمینه گسترش فلسفه سیاسی مستقل را محدود ساخت. در ادامه، غلبه عرفان و تحول کلام نیز به کاهش نقش عقل نظری در عرصه سیاست انجامید و به تعبیر جابری، نشانه‌ای از افول جایگاه عقل در فرهنگ اسلامی بود (جابری، ۱۳۸۰، ص. ۲۴۲). در نتیجه، سیاست دیگر جایگاه محوری خود را در فلسفه اسلامی حفظ نکرد و بیش‌ازپیش در ذیل علوم شرعی، به‌ویژه فقه و کلام، قرار گرفت. از منظر این پژوهش، غزالی بیش از آنکه آغازگر این روند

باشد، تثبیت‌کننده مسیری بود که پیش‌تر در اندیشه اسلامی شکل گرفته بود و به محدود شدن ظرفیت‌های عقل‌گرایی فلسفی در حوزه سیاست انجامید.

۵-۳. امتناع الهیات سیاسی اسلامی در فلسفه ابن‌سینا

ابن‌سینا با تأثیرپذیری از فارابی، درصدد ایجاد هماهنگی میان فلسفه و تعالیم اسلامی بود و نظامی فلسفی بنیان نهاد که عناصر فلسفه یونانی و آموزه‌های دینی را در خود جمع می‌کرد. وی فلسفه اولی یا الهیات را عالی‌ترین مرتبه دانش می‌دانست و آن را معادل شناخت خداوند و علل نهایی هستی تلقی می‌کرد (افغان، ۱۳۹۱، صص. ۱۹۷-۱۹۶). از نظر او، الهیات دانشی است که درباره موجود مطلق، علل و لواحق آن بحث می‌کند و از آنجا که خداوند مبدأ همه موجودات است، الهیات عالی‌ترین دانش به شمار می‌آید (ابوعلی سینا، ۱۳۷۰، صص. ۲۲-۲۳). ابن‌سینا اگرچه عقل را ابزاری معتبر برای شناخت حقیقت می‌دانست و معتقد بود عقل طبیعی نیز توان درک خدا و جهان را دارد، اما عقل را مستقل از وحی و ایمان نمی‌پذیرفت و در مواردی که اصول دینی فراتر از ادراک عقلانی بودند، آن‌ها را در قلمرو ایمان قرار می‌داد (اکبریان، ۱۳۸۶، صص. ۲۵۳، ۲۴۶). از منظر این پژوهش، تفاوت اصلی او با فارابی در آن است که فارابی بر نقش عقل در سامان‌دهی حیات سیاسی تأکید داشت، درحالی که ابن‌سینا بیش از سیاست و عقل عملی، به مباحث نفس، معرفت و ابعاد باطنی وجود انسان توجه نشان داد. به همین دلیل، برخی پژوهشگران فارابی را «فیلسوف عقل» و ابن‌سینا را «فیلسوف نفس» نامیده‌اند (جابری، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۵). در نتیجه، اندیشه ابن‌سینا هرچند در حفظ سنت فلسفی اسلامی نقش مهمی ایفا کرد، اما مسیر فلسفه سیاسی عقل‌گرا را که در آثار فارابی آغاز شده بود ادامه نداد و به تدریج زمینه را برای غلبه گرایش‌های کلامی و عرفانی بر اندیشه سیاسی در جهان اسلام فراهم ساخت (بلک، ۱۳۸۶، ص. ۹۹).

از منظر پدیدارشناسی توصیفی، مهم‌ترین تحول در اندیشه ابن‌سینا نسبت به فارابی، تغییر جایگاه سیاست در منظومه فلسفی اوست. اگر فارابی سیاست را به‌عنوان بخشی اساسی از فلسفه مدنی و ابزاری برای تحقق سعادت انسانی صورت‌بندی کرده بود، ابن‌سینا سیاست را بیش‌ازپیش در پیوند با نبوت، امامت و شریعت تفسیر می‌کند. هرچند او همچون فارابی

بر مدنی‌الطبع بودن انسان و نیاز متقابل افراد به یکدیگر تأکید دارد (الجابری، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۸)، اما سیاست در اندیشه وی نه به مثابه ساحتی مستقل، بلکه به عنوان امری وابسته به رسالت و هدایت دینی پدیدار می‌شود. از این رو، حکومت و نظم سیاسی در چهارچوب ضرورت نبوت و شریعت معنا می‌یابد و علوم سیاسی نیز در خدمت تبیین نیاز انسان به قانون الهی قرار می‌گیرند. به تعبیر داوری اردکانی، قرار گرفتن نبوت در ذیل مباحث سیاست نزد فلاسفه مسلمان را می‌توان بیش از آنکه سیاسی کردن نبوت دانست، نوعی نبوی کردن سیاست تلقی کرد (داوری، ۱۳۸۹، ص. ۲۵۵)؛ بنابراین در مورد ابن سینا به نظر می‌رسد سیاست بار دیگر در چهارچوب شریعت و الهیات تعریف می‌شود و امکان استقلال نظری خود را از دست می‌دهد. در نتیجه، با گسترش مباحث الهی و نزدیکی فلسفه به عرفان، اندیشه سیاسی به حاشیه رانده شد و به تدریج جای خود را به گونه‌هایی از شریعت‌نامه‌نویسی، سیاست‌نامه‌نویسی و اندرزنامه‌نویسی داد. از این منظر، ابن سینا هرچند نقش مهمی در توسعه فلسفه اسلامی داشت، اما مسیر استقلال سیاست از الهیات را که می‌توانست زمینه‌ساز شکل‌گیری نوعی الهیات سیاسی در معنای اشمیتی آن باشد، محدود ساخت (افغان، ۱۳۹۱، ص. ۲۰۰).

۳-۶. فروغلتیدن دوباره سیاست در دامن کلام؛ ادامه امتناع الهیات سیاسی اسلامی؛ غزالی

غزالی یکی از تأثیرگذارترین متفکران تاریخ اندیشه اسلامی به شمار می‌رود؛ به گونه‌ای که برخی او را نماینده و احیاگر اصلی سنت فکری اهل سنت دانسته‌اند (یثربی، ۱۳۸۷، ص. ۷۷۹). اندیشه او در دوره استقرار قدرت سلجوقیان شکل گرفت؛ دورانی که در آن حفظ نظم سیاسی و صیانت از کیان اسلام به مهم‌ترین وظیفه دولت تبدیل شده بود. در این چهارچوب، غزالی پیوندی عمیق میان دین و دولت برقرار کرد و حفظ وحدت سیاسی جامعه اسلامی را بر هرگونه منازعه و آشوب ترجیح داد؛ از این رو، حتی حکومت جائز را نیز بر هرج و مرج و فروپاشی نظم اجتماعی مقدم می‌دانست. مبنای این نگرش، پیوستگی دنیا و آخرت و حاکمیت نوامیس الهی بر زندگی انسان بود. غزالی اگرچه عقل را به طور کامل نفی نمی‌کرد، اما با این باور که عقل فلسفی و استدلال‌های کلامی به تنهایی قادر به دستیابی به حقیقت نهایی نیستند، به نقد فلاسفه پرداخت و ایمان را امری ذوقی، شهودی و فراتر از اقناع صرفاً عقلانی دانست (فاخوری و جر، ۱۳۶۷، صص. ۵۹۰-۵۸۹). از نظر او،

حقیقت دین باید در قرآن و وحی جستجو شود، نه در تأملات فلسفی مستقل، زیرا عقل به تنهایی توان حل معمای هستی و کشف همه حقایق را ندارد (غزالی، ۱۳۴۹، ص. ۷۲). بدین ترتیب، اندیشه غزالی نقش مهمی در تقویت جایگاه شریعت و محدود شدن نفوذ فلسفه عقل گرا در جهان اسلام ایفا کرد.

غزالی در *المنقذ من الضلال* عقل فلسفی را برای دستیابی به حقیقت کافی نمی‌دانست و ضمن نقد فلاسفه، متکلمان و باطنیه، سیاست را کاملاً در چهارچوب دین و شریعت تفسیر می‌کرد. از نظر او، مبانی سیاست از اصول توحید، نبوت و معاد سرچشمه می‌گیرد و نظم سیاسی باید در خدمت حفظ دین و هدایت انسان باشد (قادری، ۱۳۷۰، ص. ۹۵). وی با نقد مبانی برهانی فلسفه و محدود کردن سیاست در ذیل شریعت، زمینه استقلال امر سیاسی را تضعیف کرد و جایگاه عقل فلسفی را در اندیشه اسلامی کاهش داد (الجابری، ۱۳۸۰، ص. ۱۸۵). در نتیجه، تلاش فلاسفه‌ای چون ابن‌رشد، ابن‌باجه و ابن‌طفیل برای احیای سیاست عقلانی تأثیر چندانی در جهان اسلام نداشت و بیش از آنکه بر سنت اسلامی اثر بگذارد، بر اندیشه مسیحی و متفکرانی چون آکویناس مؤثر واقع شد. از منظر پدیدارشناختی، در اندیشه غزالی سیاست به عنوان ساحتی مستقل ظهور نمی‌یابد، بلکه در افق شریعت معنا پیدا می‌کند؛ امری که به حاشیه‌نشینی سیاست و عقلانیت فلسفی و تقویت جایگاه فقه در پیوند با ساختارهای قدرت سیاسی انجامید.

۷-۳. فقه فربه و انقباض سایر علوم شرعی در سایه فقه: ایدئولوژی سازی سیاست

فقه از جمله علوم اسلامی است که همواره در کنار سایر علوم شرعی حضور داشته است. از زمان امام جعفر صادق^(ع) و رؤسای مذاهب چهارگانه اهل سنت، مباحث فقهی به طور قابل توجهی گسترش یافتند، به گونه‌ای که فقه در عرصه سیاست برای خود نقش پاسخ‌گویی پیدا کرد؛ اما با شروع نهضت ترجمه و غلبه گرایش‌های عقل‌محور و پس از آن دفاع از صیانت اسلام از سوی متکلمان، فقه در حاشیه قرار گرفت.

شکل‌گیری امپراتوری وسیع عثمانی در جهان اهل سنت و شکل‌گیری صفویه که در هر دو مورد فقها جذب بدنه دولت شدند، مهم‌ترین تحولات سیاسی اجتماعی هستند که

فقه را از حاشیه به متن جهان اسلام آوردند. دولت آل عثمان حکومت دینی بود. فرض بر این بود که هدف سلطان و نوکران او حفظ و ارتقای دین و دولت است؛ اما رابطه علما و قدرت اجرایی سلطان و کارکنان نظامی و غیرنظامی به گونه‌ای متمایز توسعه یافت و در مقایسه با حکومت‌های اسلامی قبلی به همزیستی کامل‌تری مبدل گشت. سلطان شالوده کل نظام عثمانی بود که با انجام وظایف دوگانه خود و به‌عنوان رهبر دینی و نظامی اتحاد این دو وجه را حفظ می‌کرد. ادغام کامل فقها در حکومت متضمن منافع برای هر دو طرف بود. در نتیجه این ادغام علما به قدرت و ثروت رسیدند و رژیم چهارچوب قانونی و اداری حاضر آماده‌ای، با ریشه‌ای عمیق و تثبیت شده در اعتقادات مردم یافت که مبنای مشروعیت رژیم در چشم رعایای مسلمان بود. حضور علما در عرصه سیاست و استفاده نظام سیاسی از قانونی که ابتدای کامل بر شریعت داشت، سبب ارجحیت نگاه فقها بر سایر نگرش‌های اسلامی گردد. تلفیق دین و سیاست در حکومت عثمانی نه تنها سایر گرایش‌های عقل محور و حتی عرفانی و کلامی را به حاشیه راند، بلکه فقه را نیز از استقلال اولیه آن تهی ساخته و به‌عنوان تابعی از حکومت قرار داد. موفقیت عملی آل عثمان در عرصه سیاست داخلی و خارجی و طبیعت عمل‌گرای آن سبب شد جز تاریخ‌نگاری در این دوره شاهد از سکه افتادن سایر علوم شرعی باشیم. این امر نتیجه تلفیق دین و قدرت بود که همواره برای اندیشه ورزی سیاسی فاجعه بار تلقی شده است. حتی استفاده از فقه برای مشروعیت حکومت عثمانی به بالندگی فقه یاری نرساند؛ چراکه فقها در دولت عثمانی نقشی در پیشبرد اندیشه سیاسی نداشتند «و تنها نقش خود را به گردآوری، تلخیص و انتقال سنت به‌خصوص برای استفاده قضات شرع می‌دیدند» (الجابری، ۱۳۸۰، ص. ۳۵۲).

در چهارچوب پدیدارشناسانه، دولت صفویه به‌عنوان یک پدیدار تاریخی در افق معنایی تشیع دوازده‌امامی فهم می‌شود؛ افقی که در آن هر حکومت غیرمعصوم، به لحاظ نظری، در معرض صورت‌بندی به‌مثابه «جائر» یا «غاصب» قرار داشت. از این منظر پدیدارشناختی، شکل‌گیری دولت صفوی نه صرفاً به‌عنوان یک تحول سیاسی، بلکه به‌مثابه ظهور یک وضعیت جدید در جهان‌زیست شیعی قابل توصیف است؛ وضعیتی که در آن، رسمیت یافتن تشیع در قالب یک دولت، خلأیی در نظام معنایی پیشین ایجاد کرد و ضرورت تولید مفاهیم جدید فقهی - سیاسی را در افق آگاهی فقها پدید آورد. در نتیجه، نظریه دوگانه

آمریت (تفکیک امور شرعی و حکومتی) به عنوان یک ساختار معنایی در پاسخ به این وضعیت ظهور یافت؛ به گونه‌ای که افتا و قضا در حوزه فقهی و امور حکومتی در حوزه سلطان صورت‌بندی شد، هرچند این تفکیک در سطح تجربه تاریخی، مانع از امتزاج عملی فقه و سیاست نگردید (در این تحلیل، امر سیاسی به مثابه «نحوه ظهور معنا» در دل فقه فهم می‌شود، نه یک نهاد مستقل در معنای مدرن آن). بر اساس همین خوانش پدیدارشناسانه، گسترش فقه شیعی در دوره صفویه و تبدیل آن به بنیان نظم سیاسی، به مثابه گسترش یک افق معنایی خاص قابل فهم است؛ افقی که در آن، «دیگری سیاسی» (امپراتوری عثمانی) نیز در ساخت هویت شیعی نقش پدیداری ایفا می‌کند. در این زیست‌جهان، تحولاتی چون غلبه اصولی بر اخباری نیز نه صرفاً رخدادهای معرفتی، بلکه تغییر در نحوه ظهور اقتدار دینی و تنظیم نسبت میان اجتهاد و تقلید تلقی می‌شوند. در این زمینه، آثار فقهی کلاسیک و متأخر مانند *عوائد الایام* نراقی، *شرایع الاسلام* محقق حلی، *جواهر الکلام* نجفی، *مکاسب انصاری*، *تنبيه الامة و تنزيه الملة* نائینی و *دراسات فی ولایة الفقیه* منتظری، به عنوان صورت‌بندی‌های متکثر از نحوه تبلور امر سیاسی در افق فقهی قابل تحلیل‌اند.

از منظر پدیدارشناسی توصیفی، پیوند سیاست و فقه در این دوره به مثابه تغییر در ساختار تجربه امر سیاسی فهم می‌شود؛ به گونه‌ای که سیاست در قالب ابواب فقهی نظیر امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، قضا و امور حسبیه ظاهر می‌گردد و بدین وسیله در افق فقهی ادغام می‌شود. در این وضعیت، سیاست نه به مثابه یک حوزه مستقل معرفتی، بلکه به عنوان تابعی از ساختار معنایی فقه تجربه می‌شود؛ امری که به تضعیف امکان استقلال عقلانی سیاست و شکل‌گیری الهیات سیاسی به معنای مستقل آن می‌انجامد. با این حال، در همین افق تاریخی، سیاست برای نخستین بار به صورت نظام‌مند ذیل فروع دین صورت‌بندی می‌شود؛ امری که امکان بسط اجتهاد در حوزه فروع را فراهم ساخته و در تحولات بعدی، در شکل‌گیری مشارکت سیاسی فقها و حتی انقلاب‌های معاصر نقش ایفا کرده است. از منظر پدیدارشناسی دین، تمایز میان اصول و فروع نیز به عنوان یک تمایز در سطح نحوه‌های دسترسی به حقیقت قابل فهم است؛ به گونه‌ای که در اصول دین، «نفی تقلید» به معنای گشودگی به تجربه مستقیم و تأمل آگاهانه در افق اعتقادی است، در حالی که در

فروع دین، غلبه تقلید به معنای تثبیت ساختارهای پیشینی معنا در زیست عملی است. این دوگانه، خود بخشی از ساختار جهان‌زیست دینی است و نه صرفاً یک قاعده فقهی. پس از این دوره، نحوه ظهور امر الهیاتی از سطح تأمل فلسفی-عقلی به سطح فقهی-هنجاری تغییر می‌یابد؛ به گونه‌ای که الهیات فلسفی به حاشیه رفته و فقه به حامل اصلی معناهای دینی در عرصه اجتماعی تبدیل می‌شود. در این افق، سیاست نه به عنوان حوزه‌ای مستقل، بلکه در قالب «فقه سیاسی» تداوم می‌یابد و امکان شکل‌گیری الهیات سیاسی مستقل، به معنای وجود سنتی که از درون دین به تولید امر سیاسی مستقل بینجامد، محدود می‌گردد. از این منظر، اسلام واجد گزاره‌های سیاسی است، اما این گزاره‌ها در قالب یک سنت مستقل الهیات سیاسی سامان نیافته‌اند؛ برخلاف تجربه مسیحی که در آن، الهیات سیاسی به مثابه یک ساختار نسبتاً مستقل ظهور یافته است. حتی در اندیشه فارابی نیز، هرچند نوعی صورت‌بندی از نسبت دین و سیاست قابل مشاهده است، این صورت‌بندی به شکل‌گیری یک جریان تاریخی مستقل در سیاست منجر نمی‌شود و در سطح نظری باقی می‌ماند.

نتیجه‌گیری؛ بررسی امکان مشروط الهیات سیاسی در سنت اسلامی

در جمع‌بندی بحث، بازخوانی امکان‌سنجی الهیات سیاسی در سنت اسلامی بر پایه دیدگاه کارل اشمیت نشان می‌دهد که مفهوم الهیات سیاسی، با وجود پیشینه ژرف و سامان‌مند آن در سنت مسیحی و تحلیل‌های فلسفی اشمیت، در بستر اسلامی تنها به صورت مشروط قابلیت تحقق و بازخوانی دارد. در تفکر غرب مسیحی، الهیات سیاسی بر زمینه‌ای تاریخی از درهم‌تنیدگی و سپس جدایی دین و سیاست در دوران مدرن استوار است، در حالی که اشمیت با آشکار کردن بنیان‌های الهیاتی مفاهیم مدرن همچون حاکمیت، دولت و قانون، نسبت میان امر سیاسی و امر الهی را به صورت مفهومی بازتعریف می‌کند؛ اما در سنت اسلامی، همان‌گونه که خود اشمیت نیز به طور ضمنی متذکر شده، پیوند دین و سیاست نه محصول تأمل نظری، بلکه واقعیتی تاریخی و ذاتی در تجربه اسلامی است؛ پیوندی که از عصر پیامبر در مدینه تا روزگار معاصر استمرار یافته و موجب شده سیاست در اسلام به ندرت به مثابه حوزه‌ای مستقل از دین تلقی شود. از این رو، بررسی امکان الهیات سیاسی در اسلام نشان می‌دهد که تحقق آن تنها مشروط به بازنگری در مبانی نظری و تاریخی

رابطه دین و سیاست و تطبیق مفهوم الهیات سیاسی با زمینه خاص سنت اسلامی است؛ بدین معنا که این امکان نه مطلق، بلکه وابسته به شرایط معرفتی و تاریخی شکل‌گیری اندیشه سیاسی در اسلام است.

در بررسی امکان‌سنجی الهیات سیاسی در اسلام، دو مبنای اصلی مورد تحلیل قرار گرفته‌اند:

۱. امر سیاسی مستقل از شریعت: در اسلام، سیاست همواره تحت نفوذ شریعت بوده و استقلال آن از چهارچوب دینی کمتر محقق شده است.

۲. الهیات مبتنی بر عقل: در اسلام، معادل مستقیم مفهوم الهیات به معنای رایج غربی وجود ندارد. کلام اسلامی که نزدیک‌ترین معادل به الهیات است، با تمرکز بر استدلال عقلی و نقلی، تفاوت بنیادینی با الهیات مسیحی دارد. همچنین فلسفه در اسلام که می‌توانست بستری برای این نوع الهیات فراهم کند، در طول تاریخ به حاشیه رانده شده و جایگاه مؤثری نیافته است.

بر این اساس، پیوند دیرینه دین و سیاست در اسلام به‌صورت یک ساختار معنایی ظاهر می‌شود که هم زمینه‌ساز تأسیس حکومت‌های دینی بوده و هم درعین حال امکان شکل‌گیری نظریه‌های مستقل سیاسی را در درون سنت فکری اسلامی محدود ساخته است؛ به گونه‌ای که امر سیاسی عمدتاً در افق فقه و کلام صورت‌بندی شده است. در این چهارچوب، ورود مفاهیم مدرن غربی همچون آزادی، قانون، مشروطه و پارلمان، به‌مثابه گسست یا برخورد میان افق‌های معنایی متفاوت قابل فهم است و تلاش روشنفکرانی مانند طهطاوی، شبلی شمل و میرزا ملکم‌خان نیز به‌عنوان کوشش‌هایی برای میانجی‌گری و انطباق این افق‌ها تفسیر می‌شود، هرچند این تلاش‌ها به دلیل تداوم ساختارهای معرفتی سنتی، به استقلال کامل امر سیاسی منتهی نشده است. در ایران معاصر نیز صورت‌بندی «ولایت‌فقیه» به‌عنوان یکی از نحوه‌های تثبیت پیوند دین و سیاست قابل تحلیل است که در آن امر سیاسی در امتداد ساختار فقهی- الهیاتی بازتولید می‌شود. براین‌اساس، امکان‌سنجی الهیات سیاسی در اسلام مستلزم بازاندیشی در بنیان‌های تاریخی، فلسفی و الهیاتی این پیوند است و می‌تواند از طریق تحلیل تطبیقی فقه و فلسفه سیاسی، بررسی تجربه‌های دموکراتیک و مطالعه آثار روشنفکران مسلمان پیگیری شود؛ همچنین در سطح

عملی، تقویت گفتگوی نهادی میان دین و سیاست، بازتعریف مفاهیم بنیادین سیاست در چهارچوب اسلامی و تدوین سیاست‌گذاری‌های مبتنی بر عقلانیت حقوقی می‌تواند زمینه بازتفسیر این نسبت را فراهم سازد.

منابع

- ابوعلی سینا (۱۳۷۰). *الهیات نجات*. ترجمه سید یحیی یثربی، تهران: فکر روز.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۰). *الهیات سیاسی*، چهار فصل درباره حاکمیت. ترجمه لیلا چمن خواه، تهران: نگاه معاصر.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۱). *الهیات سیاسی (۲)*. ترجمه لیلا چمن خواه، تهران: نگاه معاصر
- اشمیت، کارل (۱۳۹۲). *الهیات سیاسی: چهار گفتار در باب حاکمیت*. ترجمه شجاع احمدوند و سمیه حمیدی، مشهد: مرن‌دیز.
- افنان، سهیل محسن (۱۳۹۱). *افق زندگی و اندیشه‌های ابن‌سینا*. ترجمه مرضیه سلیمانی. تهران: قلم.
- اکبری، خیرالله و نظری، علی‌اشرف (۱۴۰۴). *تمایز سیاست و امر سیاسی در اندیشه «کارل اشمیت» و «شاتال موف»*. پژوهش سیاست نظری، ۲۰ (۳۷)، ۷۱-۹۵.
<https://political.ihss.ac.ir/Article/50137>
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶). *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- باریبه، موریس (۱۴۰۰). *دین و سیاست در اندیشه مدرن*. ترجمه امیررضایی، تهران: قصیده‌سرا.
- برخوردار، عارف (۱۳۹۰). *ماهیت فلسفه سیاسی در ایران دوره اسلامی*. سیاست، ۴۱ (۴)، ۹-۱. https://journals.ut.ac.ir/article_29838.html
- بلک، آنتونی (۱۳۸۶). *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام از عصر پیامبر تا امروز*. ترجمه محمدحسین وقار، تهران: اطلاعات.
- بیومی مدکور، ابراهیم (۱۳۶۰). *درباره فلسفه اسلامی روش و تطبیق آن*. ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: امیرکبیر.

- الجابری، محمد عابد (۱۳۸۰). جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی (تکوین عقل عربی). ترجمه رضا شیرازی، تهران: یادآوران.
- حسینی، مرتضی (۱۳۹۲). الهیات سیاسی چه می‌گوید، نگاهی به چیستی الهیات سیاسی و پیشینه آن. خردنامه.
- حقدار، علی (۱۳۸۲). اندیشه‌های فلسفی فارابی در نسبت با سیاست و جامعه. تهران: نی.
- خاتمی، محمود. (۱۳۸۲). پدیدارشناسی دین. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹). فارابی فیلسوف فرهنگ. تهران: علمی.
- ریخته گران، محمدرضا (۱۳۸۹). پدیدارشناسی، هنر و مدرنیته. تهران: ساقی.
- سینائیان، مسعود (۱۴۰۰). الهیات سیاسی: چیستی و حدود یک مسئله. جاویدان خرد، ۱۸ (۲)، ۱۱۹-۱۴۶. http://www.javidankherad.ir/article_146206.html
- شریعتمدار، محمدرضا (۱۳۸۷). درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلام. تهران: کانون اندیشه جوان.
- شمس‌الدین، محمدمهدی (۱۳۸۰). جامعه سیاسی اسلامی. مبانی فقهی و تاریخی. ترجمه مرتضی آیت‌الله زاده شیرازی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- صادقی آهنگرکلایی، اسلامی، سعید و دیلم صالحی، بهروز (۱۴۰۲). نظام سیاسی مطلوب در فلسفه سیاسی کارل اشمیت. پژوهش‌های فلسفی، ۱۷ (۴۴)، ۴۶۷-۴۸۷. https://philosophy.tabrizu.ac.ir/article_16637.html
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۷). جدال قدیم و جدید. تهران: ثالث.
- علمی، قربان، زروانی، مجتبی و افخم، امین (۱۳۹۹). مقایسه الهیات سیاسی یوهانس باپتیست متز و کارل اشمیت. ادیان، ۱۴ (۲۷)، ۱۵۵-۱۷۸. <http://noo.rs/QNECK>
- عنایت، حمید (۱۳۸۷). اندیشه سیاسی در اسلام معاصر. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
- غزالی، ابو حامد (۱۳۴۹). المنقذ من الضلال. ترجمه کیایی نژاد. تهران: عطایی.
- فاخوری، حنا و جر، خلیل (۱۳۶۷). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

- فارابی، ابونصر (۱۳۶۱). *آراء اهل مدینه فاضله*. ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: طهوری.
- فارابی، ابونصر (۱۳۷۱). *سیاسة المدینه*. ترجمه جعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- فارابی، ابونصر (۱۳۸۸). *فصوص المنتزعة*. ترجمه حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش.
- فارابی، ابونصر (۱۳۸۹). *احصاء العلوم*. ترجمه حسن خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فصیحی، ابوالفضل (۱۳۹۷). الهیات سیاسی؛ بازخوانی نسبت الهیات و امر سیاسی با تأکید بر روایت کارل اشمیت. کاتب، ۵ (۱۱)، ۱۲۳-۱۴۶.
<https://research.kateb.edu.af/dari>
- فیرحی، داوود. (۱۳۸۴). *دین و دولت در اندیشه اسلامی*. تهران: نی.
- قادری، حاتم (۱۳۷۰). *اندیشه سیاسی غزالی*. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی
- مک‌لлан، دیوید (۱۳۸۷). *مسیحیت و سیاست*. ترجمه رضا نظر آهاری، تهران: نگاه معاصر.
- نجفی، موسی (۱۳۷۴). *تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی*. مجموعه مقالات، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- یشربی، یحیی (۱۳۸۷). *تاریخ تحلیلی انتقادی فلسفه اسلامی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- Finlay, L. (2022). *Phenomenology for Therapists: Researching the Lived World*. Wiley.
- Husserl, E. (2012). *Ideas: General introduction to pure phenomenology* (D. A. H. L. H. S., Trans.). Routledge.
- Meierhenrich, J., & Simons, O. (2016). *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Oxford University Press.
- nahme, P. (2013). Law, principle and the theological political history of sovereignty. *Political Theology*, 14(1), 465-467.
<https://doi.org/10.1179/1462317X13Z.0000000009>

- Peterson, E. (1935). *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Hegner.
- Scott, P. M. (2019). *Creation*. In *The Blackwell Companion to Political Theology* (p. 378). Oxford, UK: Blackwell.