

مبانی فلسفی اندیشه‌های سیاسی در اسلام

منصور میراحمدی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۲/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۴/۱۹

• سال اول

• شماره اول

• تابستان ۹۲

مبانی فلسفی

اندیشه‌های سیاسی

در اسلام

(۱۵۳ تا ۱۷۸)

چکیده

اندیشه‌های سیاسی در اسلام بر مبانی نظری خاص و متعددی استوار است که یکی از مهم‌ترین آنها مبانی فلسفی است. نوشتار حاضر با هدف تبیین این گروه از مبانی، به بررسی دسته‌ای از دیدگاه‌های کلان و اساسی درباره هستی، انسان و معرفت می‌پردازد که پذیرش آنها اندیشه‌های سیاسی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. افزون بر این، به شرایط و عوامل سیاسی - اجتماعی تأثیرگذار بر این اندیشه‌های فلسفی - سیاسی نیز پرداخته شده تا چگونگی شکل‌گیری اندیشه‌های سیاسی مذکور بر بنیاد این دیدگاه‌ها تبیین گردد. توضیح مبانی فلسفی اندیشه‌های سیاسی در سه مکتب مشاء، اشراق و حکمت متعالیه موضوع اصلی مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد.

واژگان کلیدی: اندیشه سیاسی، فلسفی سیاسی، مبانی هستی‌شناختی، مبانی معرفت‌شناختی، مبانی انسان‌شناختی، مبانی غایت‌شناختی.

مقاله حاضر عهده‌دار تبیین مبانی فلسفی اندیشه‌های سیاسی در اسلام است. مقصود از مبانی فلسفی آن دسته از دیدگاه‌های کلان و اساسی درباره هستی، انسان و معرفت است که پذیرش آنها اندیشه‌های سیاسی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. به همین دلیل گاه از آنها به مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی نیز تعبیر می‌شود. این مبانی، حاصل تأملات فلسفی فیلسوفان مسلمان در هستی، انسان و معرفت بوده و بر اساس افکار و اندیشه‌های سیاسی آنان شکل گرفته است. از آنجا که تأملات فلسفی مذکور تاکنون در قالب سه مکتب فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه صورت گرفته است، توضیح مبانی فلسفی مذکور مستلزم مراجعه به این سه مکتب و تبیین آموزه‌های اساسی آنها و در نهایت چگونگی تأثیر آن آموزه‌ها بر نظریه‌پردازی در حوزه سیاست است؛ از این رو، در ادامه به بررسی مبانی فلسفی اندیشه‌های سیاسی مسلمانان در قالب سه مکتب مذکور می‌پردازیم.

۱. مکتب مشاء؛ فلسفه و سیاست

اگر بتوان برای فلسفه اسلامی یک متحنی صعودی و تکاملی در نظر گرفت، بی‌تردید حکمت مشاء نقطه آغازین و بنیادین این متحنی است. به همین سان این مکتب، نخستین مکتب فلسفی در حوزه تمدن اسلامی است که در حوزه سیاست به تأمل فلسفی پرداخته است. این تأملات در واقع تأمین‌کننده بنیان‌هایی است که بر اساس آنها فلسفه سیاسی کلاسیک اسلامی شکل گرفته است. در آغاز، اشاره به مفهوم و ماهیت فلسفه سیاسی اسلامی لازم به نظر می‌رسد. بحث درباره مفهوم و ماهیت فلسفه سیاسی اسلامی، بحثی بسیار مهم اما کم سابقه است. شاید بتوان در این باره به آثار دو اندیشمند شرق شناس اروین روزنتال (Rosenthal, 2985) و لئو اشتراوس (Srtauss, 1989) اشاره کرد. علاوه بر این، در زبان فارسی نیز می‌توان برخی از آثار سید جواد طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۸۲ و ۱۳۸۳) را افزود. آنچه کم و بیش دغدغه اصلی این آثار را شکل می‌دهد، تعیین نسبت فلسفه و دین و یا عقل و وحی در فلسفه سیاسی فیلسوفان مسلمان است. چنین به نظر می‌رسد که این بحث بنیادین بر دیگر مبانی و آموزه‌های فلسفه سیاسی تأثیر اساسی بر جای گذاشته و اندیشه‌های سیاسی فیلسوفان مسلمان را شکل داده است. بر این اساس ابتدا به بررسی رابطه عقل می‌پردازیم، سپس دیگر مبانی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

الف) رابطه عقل و وحی

رابطه عقل و وحی به عنوان مهم‌ترین بحث قابل طرح در حوزه تأملات فیلسوفان مسلمان، مهم‌ترین تأثیر را در اندیشه‌های سیاسی این دسته از اندیشمندان مسلمان برجای گذاشته است. فارابی، بنیان‌گذار فلسفه سیاسی اسلامی، نقشی اساسی در طرح این مسئله و تلاش برای

پاسخ به آن دارد. از نظر فارابی، معرفت حقیقی امری است یگانه و قابل دسترس که با دو راه عقل و وحی می‌توان به آن دست یافت. فارابی این دو راه را در قالب تشریح دو قوه ناطقه و متخیله در وجود انسان توضیح می‌دهد. قوه ناطقه فصل ممیز انسان از دیگر موجودات است که از طریق آن انسان تفکر می‌کند، دانش را کسب می‌کند و میان خوبی و بدی تمیز می‌دهد. اما قوه متخیله، قوه‌ای است که به تجزیه و ترکیب معانی و صورت‌های ذخیره شده در حافظه انسان می‌پردازد. بدین ترتیب، قوه ناطقه دو جزء نظری و عملی دارد. جزء نظری آن تفکر و کسب دانش را ممکن می‌سازد و جزء عملی آن تشخیص خوبی از بدی را میسر می‌سازد.

از نظر فارابی، قوه ناطقه یکی از قوای بسیار مهم در وجود انسان است که در حالت‌های مختلف دریافت‌های متفاوتی را برای انسان میسر می‌سازد. به عقیده وی، «آنچه در نخستین امر بالطبع برای او حاصل می‌شود عبارت از هیئتی بود در ماده که مهیای قبول رسوم معقولات بود؛ بنابراین آن بالقوه عقل بود و عقل هیولایی بود و نیز بالقوه معقول بود» (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۷۹). در مرحله بعد عقل بالفعل قرار دارد. از نظر وی، «آن‌گاه عقل بالفعل شود که معقولات در او حاصل شود و معقولات بالقوه آن‌گاه بالفعل گردند که بالفعل معقول عقل گردند» (همان: ۱۸۰). از نظر فارابی این بالفعل شدن، از طریق عقل فعال و با افاضه از او صورت می‌گردد. به همین دلیل، معرفت یک امداد آسمانی است. به نظر وی، عقول مفارق [در عالم فوق قمر]، مستقیماً بر عقل انسانی تأثیر نمی‌کنند، بلکه فیض الهی از مسیر عقل اول، در یک سیر متنازل و متدرج، از مرتبه افضل به اسفل و در گردشی منتظم و از پیش تعیین شده، به عقل فعال و از او به انسان جاری می‌شود (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶: ۱۸۰). مقصود فارابی از عقل فعال، آخرین عقل در سلسله عقل‌های ده گانه‌ای است که در عالم مافوق قمر (ملکوت / آسمانی) قرار دارد و فیض و معرفت حقیقی را پس از دریافت از مبدأ اول، به عالم مادون قمر (ناسوت / زمینی) افاضه می‌کند. فارابی در برخی از آثار خود از آن به «واهب الصور» (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۷۹). و در برخی دیگر به «روح الامین و روح القدس» (فارابی: ۱۹۶۴: ۳۲) تعبیر کرده است.

بر این اساس، می‌توان از چهار عقل در اندیشه فارابی سخن گفت: عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال. عقل بالقوه، صرف استعداد و قابلیت انتزاع ماهیت اشیاست؛ اما عقل بالفعل، حالتی است که در آن پس از انتزاع ماهیت، صور انتزاع شده مورد تعقل مجدد قرار می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، پس از ادراک محسوسات، معرفت به آن محسوسات حاصل می‌شود. در مرحله سوم عقل مستفاد قرار دارد که مرحله بالاتر عقل بالفعل است. عقل مستفاد، حالتی است که پس از معرفت به صور انتزاع شده، نسبت به آنها تعقل مجدد صورت می‌گیرد. در واقع، عقل مستفاد بالاترین مرتبه عقل انسانی است که نسبت به صور معقول در عقل بالفعل تعقل مجددی صورت می‌گیرد. بدین ترتیب، هر یک از این سه مرتبه عقل، مقدمه‌ای

- سال اول
- شماره اول
- تابستان ۹۲

مبانی فلسفی
اندیشه‌های سیاسی
در اسلام
(۱۵۳ تا ۱۷۸)

برای دیگری است: عقل بالقوه، مقدمه عقل بالفعل و عقل بالفعل مقدمه عقل مستفاد است. عقل فعال، که دهمین عقل در سیر نزولی عقول ده گانه در عالم ملکوت (مافوق قمر) است، عهده دار افاضه معرفت حقیقی به عالم زمینی (تحت قمر) است.

قوه متخیله راه دوم برای دریافت معرفت از نظر فارابی است. دریافت معرفت از طریق قوه متخیله زمانی است که این قوه در انسان نیرومند و کامل باشد (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۷۹). در چنین حالتی عقل فعال معرفت را به آن افاضه می کند. فارابی می نویسد:

مانعی نیست که هرگاه قوه متخیله انسانی به نهایت کمال خود برسد در حال بیداری از ناحیه عقل فعال، جزئیات حاضره یا آینده ویا محسوساتی که محاکمی آنهاست قبول کند و ببیند، سپس او را به سبب معقولاتی که از ناحیه عقل فعال پذیرفته است، نبوتی حاصل شود به امور الهی و این مرتبت کامل ترین مراتبی بود که قوه متخیله بدان می رسد و کامل ترین مراتبی بود به واسطه قوه متخیله بدان برسد (همان: ۲۰۲).

همان طوری که ملاحظه می شود فارابی در این عبارت ها تبیینی فلسفی از وحی و نبوت ارائه می کند. این تبیین تلاش وی را برای ایجاد رابطه ای عقلانی میان عقل و وحی نشان می دهد. با توجه به آنچه در توضیح مفهوم قوه ناطقه و متخیله از دیدگاه فارابی، گذشت، راه های دو گانه کسب معرفت از نظر وی آشکار می گردد. مهم ترین پیامد معرفت شناختی این دیدگاه در مرحله نخست، ایده «توازن عقل و وحی» و در مرحله دوم، قرار گرفتن «پیامبر و فیلسوف» در جایگاهی اساسی در درک معرفت حقیقی است. از نظر وی، پیامبر با قوه متخیله و فیلسوف با قوه ناطقه به این جایگاه می رسد. با وجود این، از نظر فارابی، پیامبر از جایگاه بالاتری برخوردار است. برتری پیامبر بر فیلسوف را می توان در دیدگاه وی درباره «رئیس اول» مشاهده کرد؛ رئیس اول در مرحله اول برخوردار از حکمت است و با تعلقات نظری، به وجود خالق پی می برد، اما در مرحله دوم به او وحی می شود. به گفته وی:

هرگاه این امر (حلول عقل فعال) در هر دو جزء قوه ناطقه، یعنی جزء نظری و جزء عملی آن، حاصل شود و سپس در قوه متخیله، در این صورت این انسان همان انسانی بود که به او وحی می شود و خداوند، عزوجل، به وساطت عقل فعال به او وحی می کند (همان).

بنابراین حکیم بودن رئیس اول قبل از نبی بودن اوست و در واقع شرط دریافت وحی است: به واسطه فیض هایی که از عقل فعال به عقل منفعل او افاضه می شود حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل بود و به فیض هایی که از او به قوه متخیله اش افاضه شود، نبی و منذر بود از آینده و مخبر بود از وقایع و امور جزئیة موجود در حال به واسطه وجودی که وجود الهی در او افاضه شود (همان: ۲۲۰).

رئیس اول براساس این ویژگی برخوردار از همه فضایل نظری، فکری، خلقی و عملی بوده و به همین دلیل به گفته فارابی «واضع النوامیس» (فارابی، ۱۴۰۳: ۹۷) است. این تعبیر که نتیجه برخورداری وی از دو ویژگی عقل مستفاد و اتصال و حیانی است، از اهمیت بسیار زیادی در بحث حاضر برخوردار می‌باشد. او قانون گذار است و از این طریق تدبیر جامعه را برعهده می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، مهم‌ترین تأثیری که ویژگی مذکور بر عرصه سیاست و زندگی جمعی می‌گذارد، انحصار حق قانون گذاری و اعمال حاکمیت در وجود پیامبر است. به همین دلیل، از نظر فارابی، پس از پیامبر نیز تنها کسی برخوردار از این حق است که از لحاظ فضایل مذکور، همانند پیامبر است، و البته به او وحی صورت نمی‌گیرد. فارابی به همین جهت از چنین حکومتی به «ریاست تابعه مماثل» تعبیر می‌کند. به گفته وی، «اگر رئیس اول وفات کرد و کسی که در همه حالات، همانند اوست، جانشین او گردید، همه تدابیر و تقدیرها را برعهده می‌گیرد» (فارابی، ۱۳۷۸).

تأثیر دیدگاه مذکور را بر حق حاکمیت پس از رئیس اول و جانشین وی می‌توان در مفهوم «رئیس سنت» مشاهده کرد. از نظر فارابی، رئیس سنت کسی است که هم برخوردار از حکمت است و هم شریعت شناس. فارابی در دو سطح کلیات و جزئیات این دو ویژگی را مورد توجه قرار می‌دهد. از نظر وی، حاکم اسلامی علاوه بر ضرورت درک کلیات و بایدها و نبایدهای زندگی سیاسی که با فهمی فلسفی به دست می‌آید، لازم است به صورت اجتهادی شریعت را بشناسد. چنین شناختی، شناخت قوانینی را به دنبال دارد که واضع آن برخوردار از ارتباط و حیانی بوده است. فارابی چنین فردی را در برخی از آثار خود «فقیه» معرفی می‌کند (همان).

با توجه به آنچه گذشت، تأثیر دیدگاه «توازن عقل و وحی» بر دیدگاه فارابی درباره حاکمان در عرصه سیاست آشکار گردید؛ اما به نظر می‌رسد این دیدگاه پس از وی با دو تفسیر و تغییر از سوی دو فیلسوف مهم شرق و غرب جهان اسلام یعنی ابن سینا و ابن رشد روبه‌رو گردید که در ادامه به اختصار به آنها اشاره می‌کنیم.

ابن سینا با استخدام فلسفه برای فهم و اثبات شریعت، جایگاهی برتر برای وحی در دستگاه فلسفی در نظر می‌گیرد و در این رابطه به ارائه استدلال می‌پردازد. از نظر وی، تأمین نیازهای ضروری انسان تنها از طریق مشارکت و تعاون که مبنای زندگی جمعی است، مهم‌ترین امتیاز انسان از حیوان است. مشارکت و همکاری برای وجود و بقای انسان ضروری است و این امر، به داد و ستد است (ابن سینا، ۱۳۷۷: ۳۲۰). داد و ستد نیز نیازمند قانون است و برای قانون باید قانون گذار و اجراکننده عادل وجود داشته باشد (همان). از نظر ابن سینا، چنین شخصی همان پیامبر است: «باید پیامبری وجود داشته باشد و دارای ویژگی‌هایی باشد که سایر مردم فاقد آن هستند تا با مشاهده کمالات او که پیامبر را از دیگران متمایز می‌سازد، فقدان آنها را در

- سال اول
- شماره اول
- تابستان ۹۲

مبانی فلسفی
اندیشه‌های سیاسی
در اسلام
(۱۵۳ تا ۱۷۸)

خود ببینند» (همان: ۳۲۱).

ابن سینا در الهیات شفا نیز در استدلال بر ضرورت پیامبر می نویسد:

ضرورت وجود چنین انسانی، برای وجود و صیانت نوع بشر، از ضرورت رویش
موبر پشت لب و ابروها و وجود منحنی کف پا و دیگر اموری که ضرورتی
برای بقا ندارند، اساسی تر است، زیرا این امور در نهایت برای بقا مفید می توانند
باشند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۲).

بدین ترتیب، ابن سینا پیوند عمیقی میان سیاست و نبوت برقرار می کند. به عقیده روزنتال، این
امر به مفهوم درج سیاست در الهیات است که علت آن این است که نبوت به تنهایی قانون
لازم برای جامعه خوب در دولت آرمانی را فراهم می سازد (Rosenthal, 1985: 147). به عبارت
دیگر، از نظر وی، منشأ اساسی قانون در جامعه بشری شریعت است. ابن سینا در کتاب عیون
الحکمه این گونه این جایگاه را توضیح می دهد:

اقسام حکمت عملی بدین شرح است: حکمت مدنی، حکمت منزلی و حکمت
خلقی. مبدأ این هر سه نوع نیز شریعت الهی می باشد و بیان کمالات حدود آنها
نیز از ناحیه شریعت است، و از آن رهگذر تبیین می شود. (ابن سینا، بی تا: ۳۰).

پیامد چنین دیدگاهی، بی تردید، کم رنگ شدن حکمت به عنوان یکی از ویژگی های رئیس
حکومت به ویژه پس از پیامبر است. ابن سینا بدین ترتیب، مرجعیت علمی و اقتدار و حق
حاکمیت سیاسی را پس از پیامبر به نمایندگان و مفسران آن می سپارد. در نتیجه فقها به
عنوان نمایندگان و مفسران رسمی شریعت از جایگاه برتر برخوردار می شوند. آنان قوانین
اساسی نظام سیاسی را بر اساس شریعت و در چارچوب آن تنظیم و ارائه می کنند و تنظیم
قوانین جزئی زندگی سیاسی را نیز از قبل معین نمی کنند و به اجتهاد متناسب با زمان واگذار
می نمایند: «واجب است که قوانین مربوط به احوال متغیر در بسیاری از موارد، به ویژه در
معاملات به اجتهاد واگذار شود و پیشاپیش درباره آنها حکمی اعلان نشود» (ابن سینا، ۱۴۰۴:
۴۴۲).

بنابراین تأثیر دیدگاه ابن سینا درباره «رابطه عقل و وحی» بر پیوند سیاست و نبوت و
مرجعیت سیاسی در دوران پس از پیامبر آشکار می گردد. همان طوری که ملاحظه گردید، این
دیدگاه اگرچه متأثر از دیدگاه فارابی است، اما با آن تفاوت های اساسی دارد.

ابن رشد، به عنوان مهم ترین فیلسوف غرب جهان اسلام در دوران میانه، تفسیری دیگر از
دیدگاه فارابی ارائه می کند. وی در کتاب فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة والحکمة من
الاتصال تلاش می کند با اثبات سازگاری حکمت و شریعت، دیدگاه خود را درباره «رابطه
عقل و وحی» چنین توضیح دهد:

از آنجا که شریعت حق است و به تأمل و نظر رای رسیدن به معرفت حق دعوت

می‌کند، ما مسلمانان جملگی به طور قطع می‌دانیم که نظر برهانی به مخالفت با آنچه که شریعت آورده است، ختم نمی‌شود، چرا که حق متضاد حق نیست، بلکه موافق و گواه است (ابن رشد، ۱۹۹۹: ۹۶).

بنابراین از نظر ابن رشد، نه تنها عقل و وحی و حکمت و شریعت با یکدیگر کاملاً سازگار هستند، بلکه بدون به کارگیری عقل و تأمل عقلانی نمی‌توان شریعت را به طور صحیح درک کرد. به همین دلیل وی از ضرورت تأویل به دلیل اختلاف فطرت‌های مردم در درک باطن شریعت (همان: ۹۸) و نیز وجود ظواهر متعارض در شریعت (همان) سخن می‌گوید. ابن رشد با اختصاصی دانستن حق تأویل، مردم را در این خصوص به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. گروهی که اهل تأویل نیستند و آنها مخاطبانی هستند که اکثریت و غالب مردم را تشکیل می‌دهند؛

۲. گروهی که اهل تأویل جدلی هستند و آنها بر حسب طبیعت یا عادت اهل جدل هستند؛
۳. گروهی که اهل تأویل یقینی هستند و آنها بر حسب طبیعت و صناعت اهل برهان‌اند، یعنی اهل صناعت حکمت (همان: ۱۱۸).

تنها دسته سوم شایستگی تأویل شریعت را دارند و بدین ترتیب در اندیشه فلسفی ابن رشد نظریه «راه‌های دو گانه حقیقت» مطرح می‌شود. وی با اعتقاد به حقیقت یگانه از دو راه برای درک این حقیقت سخن می‌گوید و به همین دلیل شناخت شریعت را برای فیلسوفان نیز لازم می‌داند: «چون فلسفه فقط موجب شناسایی سعادت عقلی صنف خاصی است، لازم است که آنان علاوه بر حکمت، شرایعی را که قصد تعلیم جمهور عامه دارند، بیاموزند» (ابن رشد، ۱۳۸۲: ۵۸۲).

با دقت در آنچه به اختصار از ابن رشد نقل شد، دیدگاه وی درباره رابطه عقل و وحی روشن می‌گردد. ابن رشد اگرچه همچون فارابی از دو راه عقل و وحی برای رسیدن به حقیقت یگانه سخن می‌گوید، اما به گونه خاصی از شناخت شریعت اعتقاد دارد که می‌توان آن را شناخت عقلانی و تأویلی شریعت نامید که تنها برای فیلسوفان قابل دسترسی است. علاوه بر این، برخلاف ابن سینا عقل تنها در خدمت شریعت قرار نمی‌گیرد، بلکه به عنوان یک راه و منبع مستقل به رسمیت شناخته می‌شود؛ از این رو از نظر ابن رشد پس از پیامبر، مرجعیت علمی و اقتدار و حق حاکمیت سیاسی از آن اهل تأویل برهانی است که براساس آن بتوانند شریعت را درک و در نتیجه بر مبنای آن جامعه را تدبیر نمایند.

آنچه تاکنون گذشت، تبیین یکی از مهم‌ترین آموزه‌های مکتب مشاء و بررسی تأثیر آن بر اندیشه سیاسی برخی از فیلسوفان برجسته این مکتب فلسفی بود. رابطه عقل و وحی از مهم‌ترین آموزه‌های فلسفی مکتب مشاء است که هر گونه دیدگاهی درباره آن براندیشه سیاسی به‌ویژه در عرصه حق حاکمیت تأثیر می‌گذارد؛ برای نمونه این مدعا را با بررسی

- سال اول
- شماره اول
- تابستان ۹۲

مبانی فلسفی
اندیشه‌های سیاسی
در اسلام
(۱۵۳ تا ۱۷۸)

مختصر دیدگاه فارابی، ابن سینا و ابن رشد اثبات کردیم.

ب) عقول طولیه و الگوی نظم سیاسی

یکی از مهم‌ترین آموزه‌های مکتب مشاء «طبیعی دانستن الگوی نظم» حاکم بر هستی و انسان است. این مکتب فلسفی در هستی‌شناسی خود، به طور طبیعی به یک سلسله مراتب اعتقاد دارد که آن را ابتدا به انسان و سپس به جامعه سیاسی سرایت می‌دهد. فیلسوفان مشائی به دو عالم لاهوت (ملکوت) و ناسوت (طبیعت) اعتقاد دارند. آنان عالم نخست را با برهان ثابت می‌کنند و قوانین آن را حاکم بر عالم دوم که قابل مشاهده است، می‌دانند.

فیلسوفان مشائی در استدلال بر مدعای مذکور از آموزه «عقول طولیه» بهره می‌گیرند. این آموزه مسئله چگونگی صدور کثیر از واحد را با استدلالی فلسفی حل می‌کند. آنان بر این باور بودند که هر یک از عقل‌های نه گانه در عالم ملکوت پس از عقل اول، با تعقل ذات خود یکی از موجودات را و با تعقل ذات وجود اول (عقل اول که از ذات باری تعالی صادر شده است) وجود (عقل) پس از خود را ایجاد می‌کند. بر این اساس، هر یک از عقل‌ها، عقل پس از خود را با تعقل ذات وجود اول به وجود می‌آورد و در عین حال با تعقل ذات خود یکی از موجودات عالم مافوق قمر را ایجاد می‌کنند. بدین ترتیب، عقل دوم آسمان اول، عقل سوم کواکب ثابت، عقل چهارم کره زحل، عقل پنجم مشتری، عقل ششم مریخ، عقل هفتم خورشید، عقل هشتم زهره، عقل نهم عطارد و در نهایت عقل دهم کره ماه را با تعقل ذات خود پدید می‌آورند. در این دیدگاه، عقل دهم موجودات مادون قمر (عالم ناسوت) را با تعقل ذات وجود اول پدید می‌آورد که از آن به عالم کون و فساد نیز تعبیر می‌شود. فیلسوفان مشائی از این عقل به عقل فعال» تعبیر می‌کنند که به گفته فارابی از جهت، سبب وجود نفوس ارضی و از جهت دیگر، سبب وجود ارکان اربعه یعنی آب، هوا، آتش و خاک است (فارابی، ۱۹۶۶: ۹) بر این اساس، عقل دهم مدبر عالم مادون قمر است.

دقت در آنچه که به اختصار درباره هستی‌شناسی مشائیان گذشت، الگوی حاکم بر نظم سلسله مراتبی عالم آسمانی آشکار می‌گردد. از نظر آنان این نظم که با تدبیر عقل فعال تحقق یافته و تداوم می‌یابد، باید بر زندگی انسان‌ها در عالم زمینی نیز حکمفرما گردد. به همین دلیل، تحقق این الگو در زندگی جمعی انسان‌ها مستلزم شناخت آن است و شناخت آن نیز مستلزم اتصال به منبع معرفت حقیقی یعنی عقل فعال است. هان‌طوری که گذشت، اتصال به عقل فعال تنها از طریق افاضه معرفت از عقل فعال به واسطه عقل مستفاد به عقل منفعل و سپس به قوه متخیله صورت می‌گیرد که به این طریق به گفته فارابی این انسان «نبی و منذر» می‌گردد (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۲۵).

بدین ترتیب، پیامد این دیدگاه هستی‌شناختی، اثبات ضرورت تدبیر زندگی انسان‌ها از سوی

کسانی است که به معرفت لازم برای این تدبیر از طریق اتصال به عقل فعال دست یافته باشند. در رأس این افراد، پیامبر قرار دارد و پس از او نیز با اختلافی که در بحث گذشت، شایستگان و واجدان شرایط قرار می‌گیرند؛ بنابراین تأثیر این آموزه فلسفی نیز بر اندیشه‌های سیاسی این دسته از فیلسوفان مسلمان آشکار می‌گردد.

ج) مدنی (سیاسی) بودن سرشت انسان

در فلسفه سیاسی مشاء، تعبیر «مدنی الطبع» بودن انسان تعبیری رایج و معروف به حساب می‌آید. این تعبیر به وضوح بر سیاسی بودن سرشت انسان از دیدگاه فیلسوفان مشائی دلالت دارد. به همین دلیل از این دیدگاه سیاست برخاسته از وجود آدمی دانسته می‌شود. سیاست و زندگی جمعی برای انسان موضوعیت داشته و بدون اجتماع نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد. فارابی در کتاب *السیاسة المدنیة* در این باره می‌نویسد:

انسان از آن موجوداتی است که ممکن نیست ضروریات امور زندگی و زیست او تمام و کامل گردد و به برترین کمالات و احوال انسانی خود برسد مگر به واسطه اجتماع جمعیت‌های بسیار در یک مسکن و محل واحد (فارابی، ۱۹۶۴: ۶۹). بنابراین فارابی زندگی اجتماعی را هم برخاسته از سرشت انسان تلقی می‌کند و هم رسیدن به کمال و سعادت را در گرو این نوع از زندگی می‌داند. در جایی دیگر با تفصیل بیشتری در این باره می‌نویسد:

هر یک از آدمیان بر سرشت و طبیعتی آفریده شده‌اند که هم در قوام وجودی خود و هم در نیل به برترین کمالات ممکن خود، محتاج به امور بسیاری هستند که هر یک به تنهایی قادر بر انجام همه آن امور نیست، بلکه در انجام آن، نیاز به گروهی است که هر یک از آنها متکفل انجام امری از مایحتاج آن بود و رابطه هر فردی با دیگری بدین منوال است، و به این علت است که برای هیچ فردی از افراد انسان، وصول بدان کمالی که فطرت طبیعی او برایش به ودیعت نهاده است، ممکن نشود مگر به واسطه اجتماع و گروه‌های بسیاری که یاری دهنده یکدیگر باشند و هر یک برای دیگری در انجام بعضی از مایحتاج او و آنچه در قوام وجودش بدان محتاج است، قیام کند تا بدین وسیله همه آنچه جمله آن جماعت، برای آن قیام کرده و کاری انجام داده‌اند، گرد آیند و برای هر یک، نیازهایش که هم در قوام وجودی و حیات طبیعی بدان محتاج است و هم در وصول به کمال، فراهم شود (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۱۷).

فقرات طولانی بالا از این رو آورده شد که به خوبی هم دیدگاه فارابی، مؤسس فلسفه سیاسی اسلامی، را درباره سرشت انسان نمایان می‌سازد و هم تأثیر آن را بر ماهیت زندگی سیاسی

- سال اول
- شماره اول
- تابستان ۹۲

مبانی فلسفی
اندیشه‌های سیاسی
در اسلام
(۱۵۳ تا ۱۷۸)

نشان می‌دهد. این دیدگاه به گونه‌ای مشابه در آثار دیگر فیلسوفان سیاسی مشائی دیده می‌شود؛ برای نمونه ابن سینا نیز زندگی اجتماعی را لازم و ضروری می‌داند، اما با توجه به عباراتی که از وی نقل می‌شود، به نظر می‌رسد می‌توان وی را طرفدار «اضطراری» بودن زندگی اجتماعی دانست؛ برای نمونه در کتاب اشارات و تنبیهات می‌نویسد:

از آنجا که انسان بدون مشارکت دیگر افراد جنس خود به تنهایی توانا بر انجام همه امور خود نیست و بدون عرضه متقابل حاصل کار خود و معاوضه آن در میان آنان، مشکلات بر تک تک آنان انبوه می‌شود، بنابراین در صورت فرض امکان [زندگی غیر اجتماعی] نیز وضعیت بسیار دشواری پیش می‌آید (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۱۷).

ابن سینا در یکی دیگر از آثار خود در تبیین تمایز انسان از حیوان و در توضیح ضرورت تقسیم کار در بین انسان‌ها می‌نویسد:

پر واضح است که فرق انسان از سایر جانوران در این است که وی اگر بخواهد به تنهایی متکفل همه امور معیشتی خود گردد و در برآورده ساختن نیازهایش از کمک دیگری بهره‌گیری نکند، نخواهد توانست معیشت خود را درست تنظیم و تدبیر کند و لذا لازم است هر یک از آنان از توانایی دیگری استفاده کنند؛ مثلاً این یکی بقال باشد، آن دیگری نانوا، یکی خیاطی کند و دیگری سوزن بسازد، تا که اجتماعشان پا برجا و استوار شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۱).

با توجه به آنچه در توضیح دیدگاه فیلسوفان مشائی گذشت، تأثیر این دیدگاه بر اندیشه سیاسی آنان آشکار می‌شود. بر اساس این دیدگاه، زندگی سیاسی - اجتماعی ریشه در سرشت انسان دارد و نوع آن و نیز نوع روابط موجود در آن تحت تأثیر سرشت انسان است. به همین دلیل زندگی سیاسی - اجتماعی اولاً ضرورت دارد، ثانیاً امری طبیعی است و ثالثاً همانند وجود انسان بر آن نیز نظامی طبیعی حاکم است. ارگانیکی دانستن ماهیت دولت نیز از جمله پیامدهای این دیدگاه درباره سرشت انسان به حساب می‌آید؛ بنابراین کشف قوانین حاکم بر جامعه سیاسی، مستلزم شناخت ویژگی‌های ذاتی انسان‌ها و تلاش برای تنظیم زندگی سیاسی - اجتماعی بر اساس این ویژگی‌هاست. در اینجا نیز روشن است که شناخت مذکور تنها از عهده افراد خاصی بر می‌آید که همان فیلسوفان هستند. بنابر این، انسان‌شناسی فیلسوفان مشائی نیز بر اندیشه‌های سیاسی آنها تأثیر گذار است و می‌توان بر این اساس یکی دیگر از مبانی فلسفی اندیشه‌های سیاسی را «سیاسی - اجتماعی» دانستن سرشت انسان در مکتب مشاء دانست.

یکی از دیدگاه‌های کلان مکتب مشاء درباره نظام هستی، اصل «غایت‌مندی» است. بر اساس این اصل نظام هستی و تمامی موجودات آن به سوی یک هدف و غایتی در حال حرکت هستند. فلسفه مشاء در تحلیل نظام هستی توجه ویژه‌ای به علت غایی می‌کند و براساس آن بر این باور است که نظام هستی به تمامه به سوی کمال شایسته خود که غایت آن است، در حرکت است.

از نظر فارابی، غایت اصلی و نهایی نظام هستی، خداوند متعال است. وی با اشاره به آیه ۴۳ سوره نجم در این باره می‌نویسد:

خداوند که ذات واجب است، به خاطر ذاتش غایت همه چیز است، زیرا همه چیز به آن منتهی می‌شود؛ همان‌طوری که خودش فرمود: «إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ»، و چون هر غایتی خیر است، پس خداوند خیر مطلق است (فارابی، ۱۳۷۱: ۴۶).

تحلیل نظام هستی بر اساس اصل غایت‌مندی اگرچه ویژه فلسفه اسلامی نیست، اما تبیین این اصل بر اساس آموزه‌های قرآنی از امتیازات این منظومه فکری به حساب می‌آید. در این منظومه فکری، همان‌طوری که در مباحث گذشته اشاره شد، خداوند «علة العلل» دانسته می‌شود که خود غیر متحرک اما حرکت دهنده نظام هستی و همه موجودات آن است. فلسفه سیاسی مشائی اصل غایت‌مندی نظام هستی را به نظام سیاسی به عنوان زیرمجموعه آن تعمیم می‌دهد و بر اساس آن در همه سطوح زندگی و نظم سیاسی به تبیین «غایات» می‌پردازد. فارابی در این بحث نیز بر دیگر فیلسوفان فضل تقدم دارد. وی از غایات متعددی که خود آنها را گاه «خیرات» می‌نامد، سخن می‌گوید. به اعتقاد فارابی «فضیلت» و «سعادت» مهم‌ترین خیرات و غایات زندگی و نظام سیاسی به حساب می‌آیند. فارابی در توضیح مفهوم فضیلت می‌نویسد: «فضیلت خیری است که مطلوبیت ذاتی دارد، نه آنکه برای رسیدن به چیز دیگری مطلوب باشد» (فارابی، ۱۹۷۱: ۱۰۱).

فارابی فضایل را در یکی از آثار خود به چهار قسم تقسیم کرده است: نظری، فکری، خُلُق‌ی و عملی. مقصود از فضایل نظری، علومی هستند که بعضی از آنها برای انسان از آغاز حاصل شده، به طوری که اصلاً به آنها توجه ندارد و نمی‌داند چگونه و از کجا حاصل شده‌اند. اینها علوم الاوّل هستند و بعضی هم با تأمل و از روی تحقیق و استنباط و تعلیم و تعلم به دست آمده‌اند (فارابی، ۱۴۰۳: ۴۹)، و فضایل فکری امور سودمند و زیبای میان امت‌ها یا امت یا مدینه را استنباط می‌کنند (همان: ۶۹) که از نظر فارابی این فضایل توانایی قانون‌گذاری را به‌دنبال دارد. فضایل خلقی نیز استعداد‌های طبیعی هستند که بر اثر تکرار خیرات و افعال جمیله ایجاد شده‌اند و بر اساس فضایل فکری در پی خیر و سعادت هستند (فارابی، ۱۹۷۱: ۳۰) در نهایت مقصود از فضایل عملی علومی است که از فضایل سه‌گانه برای امت انتزاع شده و هر امتی با آن علوم به کمال خود و سعادت می‌رسد (فارابی، ۱۴۰۳: ۸۴).

سعادت یکی دیگر از غایات اساسی زندگی و نظام سیاسی است که فارابی در تعریف آن می‌گوید: «سعادت غایت مطلوبی است که همه انسان‌ها مشتاقانه در پی آن هستند و به سوی آن حرکت می‌کنند. سعادت، کمال و برترین خیرات است و همه انسان‌ها خیرخواه و کمال طلبند» (همان: ۵۲).

فارابی سعادت حقیقی را که از آن به «سعادت قصوی» نیز تعبیر می‌کند، در آخرت می‌داند و معتقد است به جهت ذاتش طلب می‌شود (فارابی، ۱۳۷۸: ۵۲)، در حالی که برخی از امور نیز ممکن است از دیدگاه برخی از افراد سعادت دانسته شوند که در واقع مصداق سعادت واقعی نباشند. فارابی این امور را سعادت موهوم می‌نامد و آنها را سعادت از دیدگاه اهل جاهلیت قلمداد می‌کند (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۳۱).

اصل غایت‌مندی برای نظام سیاسی غایاتی همچون فضیلت و سعادت را در نظر می‌گیرد که بر اساس آن نظام سیاسی باید تنظیم گردیده و تدبیر شود. علاوه بر این، بر اساس این غایات ارزش‌گذاری صورت می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، غایات مذکور معیار مطلوبیت نظام سیاسی تلقی می‌گردند. بر این اساس هر نظام سیاسی که به دنبال تحقق این امور باشد، نظامی مطلوب دانسته می‌شود و هر نظامی که در مسیر خلاف حرکت نماید نظام نامطلوب معرفی می‌گردد. بر این اساس در فلسفه سیاسی مشاء مدینه فاضله، نظامی است که به دنبال تحقق فضیلت و سعادت است و اهل چنین مدینه‌ای برای رسیدن به این اهداف یکدیگر را یاری می‌کنند. همچنین بر اساس این دیدگاه کسانی از شایستگی اداره و تدبیر این نوع نظام سیاسی برخوردار هستند که خود هم این غایات را بهتر از دیگران بشناسند و هم در خود فضایل مذکور را تحقق بخشیده باشند. بدین ترتیب، تأثیر این آموزه فلسفی بر اندیشه سیاسی فیلسوفان مشائی آشکار می‌گردد. از مجموع ملاحظات پیشین مهم‌ترین مبانی فلسفی اندیشه‌های سیاسی در مکتب مشاء آشکار گردید. البته با توجه به جایگاه ویژه فارابی در این مکتب فلسفی با عنایت به ضرورت رعایت اختصار در نوشتار حاضر، در تبیین این مبانی بیشتر از آثار وی استفاده گردید. هر یک از آموزه‌های فلسفی «توازن عقل و وحی»، «سلسله مراتبی بودن نظم طبیعی هستی»، «سرشت سیاسی انسان» و «غایت‌مندی نظام هستی» به عنوان مهم‌ترین آموزه‌های نظری مکتب مشاء، تأثیر بنیادی بر اندیشه‌ها و افکار سیاسی مؤسسان و پیروان این مکتب فلسفی دارد. این تأثیرات در سطوح و ساحت‌های مختلف زندگی سیاسی قابل مشاهده است. در ادامه به بررسی مبانی اندیشه‌های سیاسی از دیدگاه دیگر مکاتب فلسفی می‌پردازیم.

۲. مکتب اشراق؛ فلسفه و سیاست

مکتب فلسفی اشراق با تأکید بر ضرورت دستیابی به حقایق از طریق «شهود»، توسط شیخ شهاب الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق) تأسیس گردید. وی این فلسفه را «علم الانوار»

یا دانش و فلسفه مبتنی بر نور و روشنایی نامید (سهروردی، ۱۳۸۰، ج: ۱، ۵۰۵) این مکتب فلسفی در مقابل مکتب مشاء، به جای تأکید بر عقل و برهان عقلی برای درک و وصول به حقایق، بر «کشف و شهود» تأکید می‌کند. از این طریق فلسفه جدیدی موسوم به فلسفه اشراق یا فلسفه ذوقی در جهان اسلام بنیان گذاشته شد. این مکتب فلسفی از این جهت، احیا کننده فلسفه مشرق زمین به ویژه ایران نیز شناخته می‌شود. اگر چه این مکتب در بسیاری از مسائل ممکن است با مکتب مشاء اختلاف نظر جدی نداشته باشد و یا در برخی از مسائل اساساً نظر خاصی ارائه نکرده باشد، اما اهمیت این مکتب از یک سو و تفاوت‌های مهم آن در برخی از مسائل از سوی دیگر که بر اندیشه‌های سیاسی تأثیر متفاوتی بر جای می‌گذارد، موجب می‌گردد که در این مقاله جداگانه به بررسی مبانی و آموزه‌های فلسفی تأثیرگذار بر اندیشه‌های سیاسی بپردازیم.

الف) اصل اشراق

فلسفه اشراق سهروردی بیش از هر آموزه‌ای بر پایه اصل «اشراق» بنا شده است و این وجه تمایز آن از دیگر مکاتب فلسفی می‌باشد. این اصل که از جایگاه بالایی در این مکتب برخوردار است، بیانگر دیدگاه مؤسس و پیروان آن درباره راه دست‌یابی به معرفت حقیقی است؛ به عبارت دیگر، این اصل در برابر آموزه مشائی «توازن عقل و وحی» مطرح شده است و بر اساس آن اشراق معرفت از طریق تهذیب نفس تنها راه رسیدن به معرفت حقیقی دانسته می‌شود. سهروردی در یکی از آثار خود درباره این اصل می‌نویسد:

نفس ناطقه از جوهرهای ملکوت است و او را قوت‌های تن و مشاغل از عالم خود باز داشته است و هرگاه که نفس قوی گردد و به فضائل روحانی، و سلطان قوای بدنی ضعیف گردد ...، به عالم قدس پیوندد و از ارواح قدسی معرفت‌ها حاصل کند ... و باشد که نفوس متألهان و پاکان طلب گیرد به واسطه اشراق نور حق تعالی، و عنصریات ایشان را مطیع و خاضع کردند به سبب تشبه ایشان به عالم ملکوت (همان، ج: ۳، ۱۰۷).

سهروردی بر این اساس ایده شناخت شهودی را در برابر شناخت برهانی مطرح می‌کند. هر چند که وی بر برهان نیز برای دریافت حقیقت تأکید می‌کند و معیار تشخیص در امور را برهان معرفی می‌کند (همان، ج: ۱، ۱۴۰)، با وجود این، شناخت برهانی را به تنهایی کافی نمی‌داند و آن را تنها مقدمه‌ای بر شناخت شهودی قلمداد می‌کند. وی در این باره می‌نویسد: «اگر کسی در علوم بحثی و حکمت رسمی مهارت نداشته باشد راهی به حکمت اشراقی نداشته و درک حقیقت آن برای وی میسر نمی‌باشد» (همان، ۱۹۴).

قطب الدین شیرازی، ضمن تأیید تقدم شناخت اشراقی بر شناخت برهانی در مکتب فلسفی

- سال اول
- شماره اول
- تابستان ۹۲

مبانی فلسفی
اندیشه‌های سیاسی
در اسلام
(۱۵۳ تا ۱۷۸)

اشراق، در توضیح این شناخت می نویسد:

حکمت ذوقی همان حکمتی است که خدای بزرگ آن را بر اهلش منت گذارده و از ناهلش منع کرده، نه آن حکمتی که مردم روزگار ما خود را وقف آن کرده‌اند ... مشاهده مجردات و رسیدن به حقایق و اسرار عالم ملک و ملکوت از راه فکر و انتظام دلیل قیاسی و از راه نصب تعاریف حدی و رسمی ممکن نباشد و بلکه تنها از راه دریافت مجردات و رسیدن به حقایق از راه انوار اشراقیه ... و بارقه الهی ممکن می گردد (شیرازی، بی تا: ۵).

بر اساس این دیدگاه، سهروردی حکمت را به دو قسم تقسیم می کند: حکمت بحثی و حکمت ذوقی حکمت بحثی مبتنی بر برهان است و حکمت ذوقی مبتنی بر شهود و اشراق است که در آن نور الهی بر دل و جان حکیم ظاهر می گردد. وی بر این اساس حکما را نیز به چندین دسته تقسیم می کند که برخی از مهم ترین آنها عبارت‌اند از:

- ۱) حکیم غوطه‌ور در حکمت ذوقی و حکمت بحثی؛
- ۲) حکیم غوطه‌ور در حکمت ذوقی و متوسط در حکمت بحثی؛
- ۳) حکیم غوطه‌ور در حکمت ذوقی و بدون آگاهی از حکمت بحثی؛
- ۴) حکیم غوطه‌ور در حکمت بحثی و فاقد تبحر در حکمت ذوقی (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۲).

در اندیشه سیاسی شیخ اشراق، تقسیم مذکور، از اهمیت زیادی برخوردار می باشد. وی حق حکومت را تنها برای حکیم نوع اول به رسمیت می شناسد و در صورت نبود چنین فردی به ترتیب حکیم نوع دوم و سوم را دارای حق حاکمیت می داند؛ اما حکیم نوع چهارم به هیچ وجه شایستگی حکومت کردن را ندارد. این دیدگاه بر این اساس دو پیامد اساسی در پی دارد: اولاً، معرفت حقیقی تنها از طریق اشراق و با تزکیه درونی به دست می آید و طبیعی است که برخوردار از این معرفت تنها راه رسیدن به حقیقت است؛ از این رو در حوزه معرفت سیاسی نیز این اصل صدق می کند؛ ثانیاً، تنها صاحب این شناخت اشراقی از جایگاه اساسی در تدبیر مردم و جامعه برخوردار می گردد و برخوردار از این شناخت مهم ترین معیار حق حاکمیت در این مکتب فلسفی تلقی می گردد.

ب) سلسله انوار و الگوی نظم سیاسی

فلسفه اشراق بر خلاف فلسفه مشاء در تبیین الگوی حاکم بر نظام طبیعت و تعمیم آن به نظم سیاسی از اصطلاح «انوار» بهره می گیرد. انوار در واقع همان عقول هستند که در تعبیر مشائی از نظمی سلسله مراتبی برخوردار بودند. از نظر شیخ اشراق، در رأس این نورها «نور الانوار» قرار دارد که قوام و پایداری سلسله انوار به آن است. نور الانوار همان نور واجب، نور محیط، نور قیوم، نور مقدس، نور اعظم اعلا و نور قهار خوانده می شود (همان، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۲). شیخ اشراق

نیز در تبیین ارتباط این نورها رابطه‌ای براساس نیاز و بی‌نیازی ترسیم می‌کند. به اعتقاد وی نور الانوار نوری است کامل و بی‌نیاز که همه انوار در سلسله مراتب مذکور به آن وابسته و منتهی هستند. شیخ اشراق در خصوص ارتباط مذکور از دو نسبت سخن می‌گوید: نسبت نور عالی به نور سافل را «قهر» و نسبت نور سافل به نور عالی را «عشق» می‌نامد. نور الانوار به عنوان عالی‌ترین نور بر همه اشیا و موجودات غلبه دارد، زیرا بر اساس رابطه مذکور این نور به هیچ نوری جز خود عشق نمی‌ورزد. این عشق به خود موجب کمال ذات است (همان: ۱۳۶). نکته مهمی که در این دیدگاه وجود دارد، نحوه ارتباطی است که این سلسله انوار با عالم طبیعت برقرار می‌کنند. از نظر سهروردی، هر یک از انوار و موجودات مجرد با یک نوع از انواع عالم طبیعت ارتباط دارد، تدبیر آن نوع را بر عهده دارند. و بدین ترتیب نظریه «ارباب انواع» در فلسفه اشراق مطرح می‌شود. بر اساس این نظریه هر یک از انواع موجود در عالم طبیعت تحت تأثیر و تدبیر یکی از انوار در سلسله انوار عالم مجردات قرار دارند و عالم طبیعت بدین ترتیب اداره می‌شود.

نکته مهم دیگر در هستی‌شناسی مکتب اشراق، برقراری تقابل میان نور و ظلمت است. بر اساس این تقابل موجودات تحت قمر تنها با اتصال به عالم مافوق قمر می‌توانند با بهره‌گیری از نور آن موجودات، از ظلمت رهایی یابند. به همین دلیل شیخ اشراق در هستی‌شناسی خود هم در وجود عالم مؤثر حقیقی را نور معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۷، ج ۲: ۲۰۶) و هم در وجود انسان با بازگرداندن تمام قوای ظاهری و باطنی او به نور، عامل مؤثر در انسان را نور می‌داند (همان: ۳۳۹). بدین ترتیب، در هر دو نظم مکنون در عالم و در انسان الگوی واحدی ارائه می‌شود.

الگوی نظم سیاسی بر اساس این دیدگاه هستی‌شناختی چگونه قابل تبیین است؟ بی‌تردید بر مبنای آنچه در دیدگاه هستی‌شناختی مکتب اشراق بیان شد، الگوی نظم سیاسی در واقع بازتاب نظمی است که بر طبیعت و انسان حکمفرماست. بر این اساس تنظیم زندگی سیاسی بدون توجه به نظم حاکم بر طبیعت و انسان میسر نیست. این مطلب خود مهم‌ترین دلیل ضرورت قرار گرفتن حکیم غوطه‌ور در حکمت ذوقی از دیدگاه شیخ اشراق در رأس نظام سیاسی است، چرا که به برکت وجود او نور بر جامعه سیاسی حکم‌فرما می‌گردد. در تعابیر رمزی شیخ اشراق، چنین حکیمی نسبت به جامعه همانند آسمان است نسبت به زمین. همان‌طوری که آسمان به زمین نور و حیات طبیعی می‌بخشد، حکیم مذکور نیز به جامعه حیات معنوی و عقلانی می‌دهد.

ج) قرّه ایزدی و الگوی رهبری

آنچه تاکنون گذشت، حکایت از اهمیت بسیار بالای رهبر مورد نظر مکتب اشراق در جامعه سیاسی دارد. پرسشی که بر این اساس مطرح می‌شود این است که به چه دلیل این رهبر در

- سال اول
- شماره اول
- تابستان ۹۲

مبانی فلسفی
اندیشه‌های سیاسی
در اسلام
(۱۵۳ تا ۱۷۸)

این جایگاه قرار می‌گیرد؟ و چگونه وی نقش رهبری خود را ایفا می‌کند؟ این مکتب در پاسخ به پرسش اول مفهوم «فرّه ایزدی» را مطرح می‌کند و در پاسخ به پرسش دوم الگوی خاصی از رهبری را ارائه می‌کند.

شیخ اشراق تعابیر متعددی را برای فرّه ایزدی به کار برده است: «فرّ نورانی»، «هیبت نورانی»، «کیان فرّه» و «فرّ کیانی». مقصود از فرّه پرتوی از نورالانوار و یا به تعبیر سهروردی ضوئی از اضواء مینوی و الهی است که از سوی خداوند به حکیم داده می‌شود و بیانگر تأیید و شایستگی اوست. وجود این ویژگی در این فرد، نورانیتی را در وی پدید می‌آورد که به واسطه آن می‌تواند جامعه را هدایت و نورانی کند. به اعتقاد شیخ اشراق، این فرّه از اضوای مینوی سرچشمه می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۵۷)، و برای آن سلسله مراتبی هست. این ویژگی که جلوه‌ای از صفت قاهریت خداوند نیز به حساب می‌آید، در بالاترین مرتبه‌اش در وجود شهریاران و حاکمان تجلی می‌کند و آنان را شایسته شهریاری می‌سازد. شیخ اشراق این مرتبه را «کیان فرّه» می‌نامد. از نظر وی کیان فرّه، روشنی است که در نفس قاهر پدید آید که [به] سبب آن گردن‌ها او را خاضع شوند (همان، ج ۳: ۱۸۷). به گفته وی:

چون که نفس روشن و قوی گشت از شعاع انوار حق تعالی، به سلطنتی کیانی بر نوع خودش حکم کرد و مسلط به قدرت و نصرت و تأیید بر عدو، صاحب دو علامت خبیث، و او را هلاک کرد به امر حق تعالی و ... و سایه عدل را بگسترانید بر جمله معموره و ... (همان: ۱۸۶).

با دقت در توضیح چگونگی ایفای نقش رهبری، الگوی رهبری مورد نظر شیخ اشراق آشکار می‌گردد. الگوی رهبری در این دیدگاه را می‌توان «قطب شهریاری» نامید. این تعبیر از سویی دلالت بر اختیارات و حق حاکمیت سیاسی رهبر دارد و از سوی دیگر، بیانگر مقام و اختیارات دینی اوست. وجود فرّه کیانی در رهبر او را شایسته این مناصب و اختیارات می‌کند. این دو منصب در واقع به گونه‌ای در هم تنیده است که با هم یک منصب در نظر گرفته می‌شوند؛ اما در این دیدگاه در یک صورت می‌توان تفکیک این دو را از هم تصور نمود و آن فقدان شرایط لازم برای روی کار آمدن مسالمت آمیز چنین فردی است. به همین دلیل وی به کارگیری زور برای کسب قدرت را معتبر نمی‌داند و در صورت عدم امکان کسب مسالمت آمیز قدرت، او را به عنوان «قطب»، رهبر پنهانی، معرفی می‌کند. وی می‌گوید:

منظور من از اینکه حق ریاست با حکیم متأله می‌باشد، تغلب نیست، بلکه امام متأله گاهی به گونه غیر تغلبی به ریاست می‌رسد و مستولی بر امور می‌گردد و امرش آشکار می‌گردد و گاهی نیز پنهان می‌ماند، و او کسی است که همگان [او را] «قطب» می‌نامند (همان، ج ۲: ۱۲).

با توجه به آنچه گذشت، تأثیر آموزه فرّه ایزدی بر الگوی رهبری به عنوان یکی از مهم‌ترین

عرصه‌های سیاست آشکار می‌گردد. بر این اساس، می‌توان آموزه فرّه ایزدی و یا مرتبه کامل آن فرّه کیانی را در مکتب اشراق یکی از مبانی فلسفی اندیشه‌های سیاسی فیلسوفان اشراقی دانست.

د) غایت‌مندی نظام طبیعت و نظم سیاسی

فلسفه اشراق نیز همچون فلسفه مشاء، غایت‌گراست. این مکتب فلسفی بر اساس هستی‌شناسی خود که مبتنی بر دوگانگی نور و ظلمت است، هدف اساسی خلقت نظام طبیعت را حاکمیت نور و از بین رفتن ظلمت معرفی می‌کند. بر این اساس با تحقق این هدف اساسی، انسان به کمال و سعادت از پیش تعیین شده‌اش خواهد رسید؛ بنابراین زندگی انسان در عالم طبیعت نیز به تبع این عالم غایت‌مند است. سهروردی این غایت‌مندی و راه‌های رسیدن به آن را در رساله معروف «قصه غربت غربی» در قالب یک حکایت توضیح می‌دهد.

در این حکایت او داستان انسانی را نقل می‌کند که در چاهی در کرانه غربی جهان یعنی جهان سایه‌ها زندانی گردیده است. زمانی که از سرزمین شرقی از طریق همد، به عنوان نماد وحی، اخباری از پدرش، پادشاه یمن، برای او آورده می‌شود، بیدار می‌شود. سهروردی در این حکایت، تلاش او را به همراه سختی‌هایی که برای رسیدن به سرزمین اصلی‌اش تحمل کرده است توضیح می‌دهد. این حکایت نمادین وی با ارائه برداشتی شهودی از زندگی انسان‌ها در این عالم، نشان می‌دهد که چگونه انسان در لذایذ و بیگانگی از حقایق با بازگشت به ندای درونی خود و کنار زدن حجاب‌های دنیوی به کمال و سعادت نائل می‌شود.

همان‌طوری که ملاحظه می‌شود، در این حکایت بر اصل غایت‌مندی زندگی انسان تأکید می‌گردد. بر اساس این اصل وطن اصلی انسان آخرت است. سهروردی انسان‌ها را بر اساس رفتارشان در دنیا و تجلی نفسانی این رفتارها در وطن اصلی، به چهار گروه کاملان، متکلمان، نیک بختان و زاهدان تقسیم می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۳۴۳). هدف وی از این تقسیم، تأکید بر این نکته اساسی است که اولاً غایت اصلی زندگی انسان کمال و سعادت است؛ ثانیاً این کمال و سعادت در آخرت تحقق می‌یابد؛ و ثالثاً دست‌یابی به این هدف تنها در پرتو تهذیب نفس و از طریق شهود ممکن است.

اصل غایت‌مندی نظام طبیعت و زندگی انسان‌ها در این عالم، قابل تعمیم به زندگی سیاسی و نظام سیاسی در مکتب اشراق است. زندگی سیاسی باید به گونه‌ای تنظیم گردد که انسان را به کمال و سعادت رهنمون سازد و این نیازمند تمهیدات و ملزوماتی است که مهم‌ترین آنها قرار گرفتن حکیم و حاکمی الهی در رأس نظام سیاسی است. این حکیم باید در پرتو اشراق از منبع نورالانوار بتواند انسان گرفتار در غربت را به وطن اصلی‌اش بازگرداند و از این طریق کمال و سعادت وی را تحقق بخشد.

از آنچه گذشت، مهم‌ترین مبانی و آموزه‌های فلسفی مکتب اشراق آشکار گردید. «اصل

• سال اول

• شماره اول

• تابستان ۹۲

مبانی فلسفی

اندیشه‌های سیاسی

در اسلام

(۱۵۳ تا ۱۷۸)

اشراق»، «عقول عرضیه و سلسله مراتب نظام هستی»، «فرّه ایزدی و کیانی» و «اصل غایت‌مندی نظام طبیعت»، مهم‌ترین آموزه‌هایی هستند که در مکتب اشراق مطرح گردیده و پذیرش آنها تأثیر اساسی بر آرا و اندیشه‌های سیاسی طرفداران این مکتب بر جای گذاشته است.

۳. حکمت متعالیه؛ فلسفه و سیاست

حکمت متعالیه سومین مکتب فلسفی اسلامی را صدرالمتألهین در قرن یازدهم هجری تأسیس کرد و بعدها شاگردان و شارحان وی آن را تکمیل نمودند. این مکتب در واقع منظومه‌ای فکری است که حاصل ترکیبی منسجم و نظام‌مند از دو مکتب فلسفی مشاء و اشراق با عرفان و آموزه‌های قرآنی و روایی می‌باشد. این ترکیب، گذشته از آنکه با تبیینی جدید بسیاری از مسائل مهم فلسفی گذشته را پاسخ می‌دهد، برخی موضوعات و مسائل جدیدی را نیز مطرح می‌کند و از این طریق موجبات تکامل و توسعه فلسفه اسلامی را فراهم می‌سازد.^۱ حکمت متعالیه نیز آموزه‌های فلسفی زیادی ارائه کرده است که حداقل بسیاری از آنها بر آرا و اندیشه‌های سیاسی مؤسس، شارحان و طرفداران آن تأثیر گذاشته است. در این بخش، ضمن اشاره به مهم‌ترین آنها، تأثیر آنها بر اندیشه‌های مذکور را بررسی می‌کنیم.

الف) آمیختگی قرآن، برهان و عرفان

به نظر می‌رسد مهم‌ترین آموزه و مبنای معرفت‌شناختی حکمت متعالیه که تأثیر بسیار زیادی بر اندیشه سیاسی این مکتب فلسفی گذاشته است، تأکید بر ضرورت ترکیب سه رکن قرآن، برهان و عرفان در هر استدلال و نظریه‌پردازی است. این مبنای معرفت‌شناختی، سنگ بنای دیگر آموزه‌های فلسفی این مکتب را تشکیل می‌دهد.

صدرالدین شیرازی همچون فیلسوفان مشاء عقل و وحی را دو راه اصلی دریافت حقیقت به رسمیت می‌شناسد. به اعتقاد وی، قوه عاقله انسان توانایی درک حقایق را از دو طریق داراست: یکی از طریق وصول به عالم ملکوت و لوح محفوظ و جهان فرشتگان و دیگری طریق وصول به حقایق از طریق قوای مدرکه متکی بر حواس ظاهری (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸۶). با وجود این، او نیز به تبع ابن سینا از استدلال عقلی برای اثبات نبوت و شریعت استفاده می‌کند. استدلال و دیدگاه وی در این باره بسیار شبیه ابن سیناست، اما با صراحت بیشتری آن را به دوران پس از پیامبر (ص) سرایت می‌دهد. به گفته وی:

خداوند پس از انقطاع نبوت حکم مبشرات و الهامات و حکم ائمه معصومین (علیهم السلام) و همچنین حکم مجتهدین را باقی گذاشت ... و بنابر این مجتهدین پس از ائمه معصومین بدان گونه که از طریق اجتهاد دریافته‌اند، فتوا می‌دهند هر چند در

فتوا با هم اختلاف داشته باشند، همان‌طور که شرایع آسمانی با هم اختلاف دارند؛ چنان‌که خداوند در قرآن مجید می‌فرماید: «ولکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا» (صدر المتألهین شیرازی، ۱۳۷۵: ۴۹۱).

مهم‌ترین پیامد معرفت‌شناختی این دیدگاه، اولاً استخدام فلسفه برای اثبات نبوت و شریعت و ثانیاً اثبات اعتبار فهم و دریافت اجتهادی پس از انقطاع نبوت و در دوران غیبت امام معصوم است. این مبنای معرفت‌شناختی دو تأثیر اساسی در عرصه تأملات فلسفه سیاسی به‌دنبال دارد: نخست، پیوند سیاست و نبوت (شریعت): حکمت متعالیه همچون فلسفه ابن سینا میان سیاست و نبوت و از این طریق میان سیاست و شریعت پیوند برقرار می‌کند. صدر الدین شیرازی در مشهد پنجم از کتاب *الشواهد الربوبیه* که به بحث نبوت و ولایات اختصاص دارد، می‌نویسد: «نهایت سیاست پیروی از شریعت است و سیاست نسبت به شریعت همانند بنده نسبت به مولا می‌باشد که گاه از وی اطاعت می‌کند و گاه سرپیچی می‌کند» (همان: ۳۶۶).

دقت در این عبارت بیانگر این مطلب است که وی ضمن پذیرفتن تفاوت میان سیاست و شریعت، معتقد است دو حالت ممکن است در ارتباط این دو ایجاد گردد: حالت پیروی سیاست از شریعت و حالت نافرمانی که حالت نخست مطلوب می‌باشد.

دوم، سیاست و اجتهاد: حکمت متعالیه، همان‌طوری که گذشت، اجتهاد مجتهدین را در دوران غیبت، معتبر می‌داند. بدین ترتیب، اعتبار فهم مجتهدان در حکمت متعالیه آموزه‌ای است که به‌دنبال آن مرجعیت سیاسی آنان مطرح می‌شود. در نتیجه فقها در زندگی سیاسی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌شوند.

ب) اسفار اربعه و کمال زندگی سیاسی

یکی از آموزه‌های بسیار مهم حکمت متعالیه سفرهای چهارگانه‌ای است که برای انسان کامل مطرح می‌کند. این آموزه زیربنای منظومه فکری صدر المتألهین را شکل می‌دهد و مهم‌ترین تأثیر را بر افکار سیاسی وی بر جای می‌گذارد. این چهار سفر عبارت‌اند از:

۱) السفر من الخلق الی الحق (سفر از خلق به حق)؛

۲) السفر بالحق فی الحق (سفر به حق در حق)؛

۳) السفر من الحق الی الخلق بالحق (سفر از حق به خلق به کمک حق)؛

۴) السفر بالحق فی الخلق (سفر در خلق به کمک حق) (صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱: ۱۳).

از نظر صدر المتألهین، حکیم عارف سفر خود را از دنیا و از میان مردم آغاز می‌کند؛ اما از آنها جدا می‌شود تا به کمال رسیده و انسانی کامل گردد. نکته مهم در این سفر این است که رسیدن به کمال اگرچه هدف اساسی است، اما هدف پایانی نیست. حکیم عارف پس از رسیدن به کمال دوباره به میان مردم باز می‌گردد تا رسالت اصلی خود را مبنی بر هدایت

مردم انجام دهد؛ از این رو وی پس از بازگشت با کمک خداوند به هدایت مردم می‌پردازد و به همین دلیل این هدایت کاملاً الهی است؛ بنابراین در مرحله چهارم که مرحله پایانی نیز می‌باشد، سفر حکیم عارف کامل می‌گردد وی به کمال حقیقی و نهایی خودش می‌رسد. امعان نظر در اسفار اربعه مذکور نشان می‌دهد که صدرالمتألهین، به عنوان یک فیلسوف مسلمان، چگونه در کنار استدلال عقلی از ضرورت تهذیب نفس و شهود در کنار آموزه‌های قرآنی همچون «أنا لله و أنا اليه راجعون» بهره می‌گیرد و با ترکیب آنها منظومه فکری و فلسفی خود را ارائه می‌کند؛ بنابراین معرفت حقیقی که از طریق سفرهای چهارگانه به دست می‌آید، تنها از طریق تعقل یا شهود صرف حاصل نمی‌گردد، بلکه با به کارگیری آنها در جهت فهم شریعت به دست خواهد آمد. با کنار هم قرار گرفتن این منابع، معرفت حقیقی حاصل می‌گردد. به همین دلیل صدر المتألهین می‌نویسد: «غرض از وضع شرایع و ایجاب طاعات، آن است که غیب شهادت را خدمت بفرماید و شهوات، عقول را خدمت کنند» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۵۴: ۵۵۸).

آموزه اسفار اربعه، همان طوری که زیر بنای کلیت فلسفه و اندیشه‌های صدرالمتألهین را شکل می‌دهد، پایه‌های فلسفه و اندیشه‌های سیاسی وی را نیز فراهم می‌کند. به همین دلیل می‌توان ادعا کرد اگر چه صدر المتألهین به دلایلی - که پرداختن به آنها از حوصله نوشتار حاضر خارج است - عناصر و مؤلفه‌های فلسفه سیاسی خاص خود را در منظومه‌ای خاص تمهید و تنظیم نکرده است، اما پردازش آنها می‌تواند فلسفه سیاسی ویژه‌ای را تولید و ارائه کند.

ج) حقیقت تألیفی انسان

یکی از مهم‌ترین آموزه‌های حکمت متعالیه، تألیفی دانستن حقیقت انسان است. به موجب این آموزه، حقیقت انسان تألیفی از امور مختلف است و در نتیجه بسیط نمی‌باشد. این آموزه در زمره دیدگاه‌های انسان شناختی این مکتب فلسفی قرار دارد. صدر المتألهین اگر چه در تبیین ضرورت زندگی اجتماعی همچون دیگر مکاتب فلسفی کلاسیک، به «مدنی الطبع» بودن انسان اعتقاد دارد، اما در تبیین مفهوم مورد نظر خود به نکات خاصی نیز اشاره می‌کند. وی در این باره می‌نویسد:

انسان مدنی الطبع است؛ یعنی حیاتش منتظم نمی‌گردد مگر به تمدن و تعاون و اجتماع، زیرا که نوعش منحصر در فرد نیست و وجودش به انفراد ممکن نیست، پس اعداد متفرقه و احزاب مختلفه و انعقاد بلاد در تعییش ضرور است (همان: ۵۷۷). این سخنان به خوبی بر موضوعیت زندگی اجتماعی دلالت می‌کند و از این جهت - برای نمونه - تفاوتی با فلسفه سیاسی مشائی ندارد؛ اما کنار هم قرار دادن این عبارت با برخی عبارات در آثار دیگرش، دیدگاه خاص او را آشکار می‌کند؛ برای نمونه در کتاب الشواهد

حقیقت انسان، حقیقتی است جمعی و تألیفی ... همچنین ذات. حقیقت انسان ... مشتمل است بر یک چیزی مانند عقل و چیزی مانند نفس و چیزی مانند طبع که برای هر یک از این امور سه گانه آثار و لوازمی است و کمال انسان در این است که در نتیجه سعی و کوشش از مرتبه و حد طبع به مرتبه و حد عقل ارتقا یابد تا که یکی از ساکنان حریم حضرت الهیه گردد (همان).

همان طور که ملاحظه می شود، صدر المتألهین سرشت انسان را بسیط نمی داند؛ اما بر این باور است که انسان در مسیر تکاملی اش باید با گذر از طبع و عقل به نفس ارتقا یابد که در نتیجه آن با رسیدن به مقام قرب الهی به آرامش حقیقی دست یابد.

بنابر این زندگی اجتماعی که برای انسان امری ضروری تلقی می گردد، باید به گونه ای تنظیم شود که در نهایت این گذار مذکور را انجام دهد. یکی از مهم ترین ساز و کارهای لازم برای رسیدن به این هدف، تدوین قانون است. صدر المتألهین نیز بر ضرورت آن تأکید کرده است؛ برای نمونه می نویسد:

اگر امر را در افراد مهمل و اگذارده بود، بدون قانونی مضبوط در تخصیصات و تقسیمات، هر آینه در منازعه و مقاتله می افتند و آن، ایشان را از سلوک طریق و سیر به حق بازمی داشت و امر به فساد و افساد منجر می شد (همان: ۵۷).

صدر المتألهین در تبیین ضرورت قانون تنها به ضرورت جلوگیری از هرج و مرج اشاره نمی کند، بلکه به عدم امکان سیر به سوی حق و کمال در صورت فقدان قانون نیز توجه می کند. صدر المتألهین از این بحث مهم به بحث شریعت منتقل می شود که یادآور تلاش ابن سینا در اثبات عقلانی شریعت است؛ از این رو معتقد است که «ناچار شاری می خواهد که معین نماید از برای مردم منهجی را که به سلوک آن منهج، معیشت ایشان در دنیا منتظم گردد و سنت قرار دهد از برای ایشان طریقی را که وصول به جوار خدا به واسطه آن حاصل شود و به یاد آورد ایشان را امور آخرت و رحیل به سوی پروردگار خود و انذار کند ایشان را به روزی که «ینادون من مکان قریب» و «تنشق الارض عنهم سراعا» و هدایت کند ایشان را به طریق مستقیم» (همان).

در این عبارات دغدغه صدر المتألهین در مورد ضرورت سیر به سوی حق به خوبی آشکار است. به همین دلیل برای قانون علاوه بر کار ویژه تنظیم زندگی دنیوی مردم، اهداف و کار ویژه ای همچون نشان دادن مسیر وصول به قرب الهی و یادآوری قیامت و آخرت و به هر حال هدایت و ارشاد دینی و معنوی آنان در نظر می گیرد. بدین ترتیب جایگاه شریعت در تنظیم زندگی دنیوی مردم در حکمت متعالیه روشن می شود و بر این اساس به ضرورت مرجعیت علمی و سیاسی پیامبران، امامان معصوم و مجتهدان می رسد.

- سال اول
- شماره اول
- تابستان ۹۲

مبانی فلسفی
اندیشه های سیاسی
در اسلام
(۱۵۳ تا ۱۷۸)

صدرالمتألهین در تبیین ویژگی‌های پیامبر، به عنوان رئیس اول، ویژگی‌های متعددی را بر می‌شمارد که مهم‌ترین آنها را می‌توان بر خورداری پیامبر از قوای عقلیه، متخیله و حساسه کامل دانست (همان: ۵۶۳). این ویژگی بسیار مهم خود موجب برخورداری وی از ویژگی‌ها و کمالاتی می‌شود که لازمه رئیس اول است. از نظر ملاصدرا پس از پیامبر رهبری جامعه اسلامی از آن امامان معصوم خواهد بود. استدلالی که وی در این خصوص ارائه می‌کند در راستای قاعده لطف است که در اینجا برای آن، تبیینی عقنی ارائه می‌گردد. به گفته وی:

امامت که باطن نبوت است تا قیامت باقی است و در هر زمانی بعد از زمان رسالت ناگزیر از وجود ولی‌ای است که خدای را بر شهود کشفی پرستش کرده و علم کتاب الهی و ریشه علوم علما و مجتهدان نزد او باشد، و او را ریاست مطلق و امامت در امر دین و دنیا باشد، خواه عموم مردم او را اطاعت کنند و یا سرکشی نمایند، و مردم او را قبول داشته باشند و یا انکارش نمایند (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۷۶: ۴۶۹).

صدرالمتألهین در نهایت به مرجعیت سیاسی مجتهدان اعتقاد دارد. از نظر وی خداوند پس از نبوت و در دوران غیبت به حکم مجتهدان اعتبار بخشید، هر چند که «اسم و نام نبی و رسول را از آنان سلب فرمود، ولی حکم آنان را تأیید و تثبیت نمود و آنان را که علم به احکام الهی ندارند، مأمور نمود که از اهل ذکر سؤال کنند» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۷۵: ۵۰۹).

د) غایت‌مندی نظام طبیعت و نظم سیاسی

حکمت متعالیه همچون دیگر شاخه‌های فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای غایت‌گر است. به نظر می‌رسد، می‌توان غایت اصلی نظام طبیعت و در نتیجه زندگی انسان‌ها در آن را از دیدگاه صدرالمتألهین، «کمال طبیعت» و «سعادت انسان» دانست. بر این اساس این غایات در صورتی محقق می‌گردد که عدالت با غلبه عقل حاکم گردد؛ هر گاه عدل قائم گردد، شهوات عقول را خدمت می‌کنند و هر گاه جور بر پا شود، عقول شهوات را خدمت می‌کنند؛ پس طلب آخرت اصل هر سعادت است و حب دنیا رأس هر معصیت (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۵۴: ۵۶۸). بنابراین سعادت مهم‌ترین غایتی است که در این دنیا باید دنبال گردد. اما سعادت خود غایتی در راستای رسیدن به غایت دیگر است. به همین دلیل سعادت را به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱) سعادت دنیوی، که خود شامل دو قسم است: سعادت جسمی مانند سلامتی و نیروی زیاد و شهامت و سعادت خارجی مانند آماده بودن وسایل زندگی و فراهم بودن مال و دارایی مورد نیاز.

۲) سعادت اخروی، که این نیز به دو قسم تقسیم می‌شود: سعادت علمی مانند کسب معارف و حقایق، و سعادت عملی مانند عبادات و طاعات. (صدرالمتألهین شیرازی، بی‌تا، ج: ۶: ۲۶۸).

همان طوری که از این عبارات آشکار است، سعادت مراتبی دارد که مرتبه عالی آن سعادت اخروی است؛ از این رو همان طور که دنیا مقدمه آخرت است، سعادت دنیوی نیز مقدمه سعادت اخروی تلقی می‌شود. به همین دلیل صدرالمتألهین تدبیر دنیا را به عنوان مقدمه‌ای برای رسیدن به سعادت اخروی لازم می‌داند:

هر که از ... تدبیر منزل ذاهل و غافل گردد، سفرش تمام نمی‌شود و مادام که امر معاش در دنیا که عبارت است از حالت تعلق نفس به حس و محسوس، تمام نباشد، امر تنقل و انقطاع به سوی باری تعالی که عبارت از سلوک باشد، صورت نمی‌گیرد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۵۴: ۵۷۶).

مقدمه قرار گرفتن سعادت دنیوی، ضروری بودن آن را در منظومه فکری به‌دنبال دارد که خود بیانگر تأثیر این آموزه بر اندیشه سیاسی در چارچوب مکتب فلسفه صدرایی است. بر این اساس وظایف حکومت باید به گونه‌ای تنظیم شود که هر دو قسم سعادت را شامل گردد. صدرالمتألهین در اشاره به ضرورت وجود شارعی برای تنظیم وظایف حکومت، این وظایف را این گونه فهرست می‌کند:

[۱]. معین نماید از برای مردم منهجی را که به سلوک آن منهج، معیشت ایشان در دنیا منتظم گردد؛

[۲]. و سنت قرار دهد از برای ایشان طریقی را که وصول به جوار خدا به واسطه آن حاصل شود؛

[۳]. و به یاد آورد ایشان را امور آخرت و رحیل به سوی پروردگار خود؛

[۴]. و انذار کند ایشان را به روزی که «ینادون من مکان قریب» و «تشنق الارض عنهم سراعا»؛

[۵]. و هدایت کند ایشان را به طریق مستقیم (همان: ۵۶۸).

با دقت در این وظایف پنج‌گانه، اولاً روشن می‌شود که این وظایف دو گانه بوده، هم مربوط به دنیا و هم مربوط به آخرت است؛ ثانیاً در این بین وظایف اخروی از تعداد و در نتیجه از اهمیت بیشتری برخوردار هستند. نکته دوم دلالت بر این دارد که هدف اساسی رسیدن به سعادت اخروی است، از این رو وظایف دسته دوم در این منظومه فکری از اهمیت بیشتری برخوردار است. بدین ترتیب تأثیر آموزه غایت‌مندی در فلسفه سیاسی صدرالمتألهین آشکار می‌گردد.

از مجموع مباحث در این قسمت، مهم‌ترین مبانی فلسفی اندیشه‌های سیاسی براساس حکمت متعالیه آشکار گردید. «آمیختگی قرآن، برهان و عرفان»، «اسفار اربعه»، «حقیقت تألیفی انسان» و «غایت‌مندی نظام طبیعت» به عنوان مهم‌ترین آموزه‌های حکمت متعالیه مورد بررسی قرار گرفتند. در این مکتب فلسفی بر اساس این آموزه‌ها کسب معرفت سیاسی تنها

- سال اول
- شماره اول
- تابستان ۹۲

مبانی فلسفی
اندیشه‌های سیاسی
در اسلام
(۱۵۳ تا ۱۷۸)

با به کارگیری روش ترکیبی میسر است که این امر به خوبی توسط کسانی قابل دست‌یابی است که سفرهای چهارگانه را به سلامت پشت سر گذاشته‌اند. حکیم عارف که این سفرها را طی کرده است، به حقیقت تألیفی انسان پی برده و توانسته است غایت نظام هستی و زندگی را بشناسد. در نتیجه وی تنها کسی است که شایستگی هدایت مردم را برای رساندن آنها به سعادت دنیوی و در نهایت اخروی داراست. صدرالمآلهین این افراد را به ترتیب پیامبر، امامان معصوم و مجتهدان معرفی می‌کند و مرجعیت علمی و سیاسی آنها را به رسمیت می‌شناسد.

جمع‌بندی

آنچه گذشت، توضیح اجمالی از مهم‌ترین مبانی فلسفی اندیشه‌های سیاسی در سه مکتب فلسفی مهم در تاریخ تفکر فلسفی مسلمانان، یعنی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه بود. در این مقاله آموزه‌های فلسفی این سه مکتب در چهار حوزه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و غایت‌شناسی مورد بررسی قرار گرفتند. اگرچه توضیحات گذشته نقاط اشتراک و افتراق این چهار حوزه فلسفی را هم نسبت به این آموزه‌ها و هم نسبت به تأثیراتی که این آموزه‌ها بر اندیشه‌های سیاسی آنان بر جای گذاشته است، آشکار گرداند، اما به نظر می‌رسد بتوان بر اساس مطالب گذشته به یک نتیجه کلی اشاره کرد. با توجه به تحول اساسی که در حوزه معرفت‌شناسی این مکاتب فلسفی رخ داده، می‌توان گرایش کلی و عمومی فلسفه سیاسی اسلامی را به سوی تبیینی فلسفی از آموزه‌های دینی و شریعت مشاهده کرد. صرف نظر از مباحث مختلفی که درباره ماهیت این تحول ارائه گردیده یا قابل ارائه است، می‌توان از این منظر سیر تکاملی فلسفه سیاسی اسلامی را اذعان نمود. از این دیدگاه مطالعه سرنوشت این مسیر تکاملی در دوران معاصر می‌تواند چشم‌انداز کامل‌تری را از فلسفه سیاسی اسلامی نمایان سازد که بیان آن در حوصله این مقاله نمی‌گنجد.

پی‌نوشت‌ها

۱. سید حسین نصر نوآوری‌های ملاً صدرا را در موضوعات زیر معرفی می‌کند:
[۱] وجود و تشکیک آن؛
[۲] حرکت جوهری یا صیورورت و تغییر جهان؛
[۳] علم و رابطه عالم (عاقل) و معلوم (معقول)؛
[۴] نفس، قوای نفسانی و تکوین و کمال و معاد آن. (رک: نصر، ۱۳۶۵).

۱. ابن سینا، الهیات نجات، ترجمه و تصحیح سید یحیی یثربی، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷.
۲. ابن سینا، الهیات شفا، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴.
۳. ابن سینا، «رسالة عیون الحکمة»، مجموعه رسائل ابن سینا، قم، انتشارات بیدار.
۴. ابن رشد، فصل المقال فی تقریر بین الشریعة والحکمة من الاتصال، مع مدخل ومقدمه تحلیلیه محمد عابد الجابری، بیروت، مرکز دراسات الواحده العربیه، ۱۹۹۹ م.
۵. ابن رشد، تهافت التهافت، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، جامی، ۱۳۸۲.
۶. ابن سینا، الاشارات والتنبيهات، ج ۳، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۷. سهروردی، شهاب الدین، حکمة الاشراف، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۸. سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ شهاب الدین سهروردی، به اهتمام سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۹. شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراف، قم، انتشارات بیدار.
۱۰. صدر المتألهین شیرازی، محمد، المبدأ والمعاد، تصحیح و تقدیم سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۱۱. صدر المتألهین شیرازی، محمد، الشواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۵.
۱۲. صدر المتألهین شیرازی، محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱.
۱۳. صدر المتألهین شیرازی، محمد، شرح اصول کافی، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۶.
۱۴. صدر المتألهین شیرازی، محمد، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، بی تا.
۱۵. طباطبایی، سید جواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، ۱۳۸۲.
۱۶. طباطبایی، سید جواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، ۱۳۸۳.
۱۷. فارابی، ابو نصر محمد، التعليقات، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۱.
۱۸. فارابی، ابونصر محمد، فصول منتزعه، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت، دار المشرق، ۱۹۷۱.
۱۹. فارابی، ابونصر محمد، عیون المسائل، تحقیق احمد ناجی الجمالی، قاهره، مطبعة السعادة، ۱۹۶۶.
۲۰. فارابی، ابونصر محمد، السياسة المدنية، تحقیق و تعلیق فوزی متری نجار، بیروت، مطبعة الكاثولیکیه، ۱۹۶۴.
۲۱. فارابی، ابونصر محمد، تحصیل السعادة، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دارالاندلس، ۱۴۰۳.
۲۲. فارابی، ابونصر محمد، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۳. ناظر زاده کرمانی، فرناز، اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی، تهران، انتشارات دانشگاه الزهرا(س)، ۱۳۷۶.
۲۴. نصر، سید حسین، «صدر الدین شیرازی» در: م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، تهران،

• سال اول
• شماره اول
• تابستان ۹۲

مبانی فلسفی
اندیشه های سیاسی
در اسلام
(۱۵۳ تا ۱۷۸)

مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.

۲۵. فارابی، ابونصر محمد، «الملله»، ترجمه محسن مهاجرنیا، فصلنامه علوم سیاسی، سال دوم، ش ۶، ۱۳۷۸.

26. Rosenthal(1980), Erwin, *Political Thought in Medieval Islam*;Hardcover.

27. Srtauss(1989), Leo, *How to Begin to Study Medieval Philosophy, The Rebirth of classical Political Rationllism ,an introduction to the thought of Leo Strauss: essays and lectures*, Selected and introduced by Thomas L. Pangle,Chicago, University of Chicago Press.

Strauss (1988), Leo, *Persecution and The Art of Writing*,Chicago, University of Chicago Press.

فصلنامه
علمی
پژوهشی

مستقیم

