

## جستاری در ویژگی‌ها و گونه‌های فلسفه سیاسی اسلامی

مهدی قربانی\*

### چکیده

انگاره‌های پدیدآمده از فلسفه سیاسی نقش مستقیمی در شیوه زندگی سیاسی دارد. از این رو، این مقاله می‌کوشد با معرفی فلسفه سیاسی از راه تأکید بر ویژگی‌های آن، جهت‌گیری کلی فلسفه سیاسی اسلامی را نسبت به برخی از مسائل اساسی سیاست بیان کند. همچنین می‌کوشد با تفکیک میان گونه‌های مختلف فلسفه سیاسی اسلامی، ظرفیت هر یک از آنها را در ساخت نظم سیاسی جامعه نشان دهد. فلسفه سیاسی اسلامی به سلسله مباحث فلسفی - سیاسی گفته می‌شود که به گونه‌ای با اسلام مناسبت داشته باشد. ویژگی‌های عمومی فلسفه سیاسی اسلامی عبارت است از: تأکید بر مواردی مانند ارتباط هست‌ها و باید‌ها، مدنی باطبع بودن انسان، دوساحتی بودن انسان، حقایق طبیعی و فراطبیعی، پیوند دین و سیاست، و پیوند اخلاق و سیاست. با وجود این، فلسفه سیاسی اسلامی در طول تاریخ گرایش‌های گوناگونی یافته است که هر یک از آنها دارای ویژگی‌ها و ظرفیت‌های منحصر به فردی هستند. فلسفه سیاسی مشاء، فلسفه سیاسی اشراق، فلسفه سیاسی متعالیه و فلسفه سیاسی نوصدرایی گونه‌های شناخته شده فلسفه سیاسی اسلامی به‌شمار می‌آیند.

### کلیدواژه‌ها

فلسفه سیاسی اسلامی، فلسفه سیاسی مشاء، فلسفه سیاسی اشراق، فلسفه سیاسی متعالیه، فلسفه سیاسی نوصدرایی.

## مقدمه

در طول تاریخ، سیاست یکی از وجوه مهم زندگی بشری بوده و از همین رو، همیشه مورد توجه و مطالعه اندیشمندان قرار گرفته است. از آنجاکه امور سیاسی و رویکردهای مطالعاتی آن گوناگون است، گرایش‌های مختلفی در مطالعات سیاسی شکل گرفته است. فلسفه سیاسی را می‌توان به‌عنوان یکی از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین این گرایش‌ها نام برد که توانسته با ترسیم نظم سیاسی مطلوب، تأثیر مستقیمی در سرنوشت جوامع بشری بگذارد. با وجود این، فلسفه سیاسی دارای گونه‌های مختلفی است که هر یک از آنها اقتضائات متفاوتی را در سامان‌دهی سیاسی جامعه دارند. از این رو، شناخت انواع گوناگون فلسفه‌های سیاسی برای علاقه‌مندان به مطالعه در این حوزه و همچنین برای کسانی که می‌کوشند از لابه‌لای آثار فلسفه سیاسی طرحی برای زندگی مدنی استخراج کنند، امری بایسته است. بدون درک ویژگی‌های هر یک از آنها و تفاوت میان‌شان، نمی‌توان از این حوزه مطالعاتی بهره‌مناسی برداشت. مقاله پیش‌رو می‌کوشد گامی کوتاه در راستای معرفی فلسفه سیاسی اسلامی بردارد تا با شناخت ویژگی‌های آن، بتوان رویکرد کلان فیلسوفان اسلامی را نسبت به مسائل سیاسی درک کرد. البته فلسفه سیاسی اسلامی نیز در طول تاریخ به گونه‌های مختلفی تقسیم شده است که هر یک از آنها، با وجود اشتراک با سایر گونه‌ها، دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است. از این رو، گونه‌های فلسفه سیاسی اسلامی بازنگری خواهد شد تا ظرفیت‌های هر یک از آنها بهتر شناخته شود.

## مفهوم فلسفه سیاسی اسلامی

فلسفه سیاسی اسلامی نیز همانند فلسفه‌های سیاسی دیگر، به دنبال کشف پاسخ درست و مبتنی بر معرفت، به پرسش‌های رایج در فلسفه سیاسی است. فلسفه سیاسی اسلامی، نه همان آموزه‌های سیاسی اسلام است و نه مبنای آن آموزه‌هاست و نه نتیجه آنهاست. همچنین موضوع و مفاهیم اصلی فلسفه سیاسی اسلامی را نیز نمی‌توان برگرفته از آموزه‌های اسلام دانست. در تعاریفی که فیلسوفان اسلامی از فلسفه سیاسی ارائه داده‌اند، تأکید و حتی اشاره‌ای هم در این باره به چشم نمی‌خورد. فارابی در تعریف فلسفه سیاسی می‌نویسد: «شناخت امور که به وسیله آنها زمینه انجام اعمال نیک و قدرت به دست آوردن و حفظ این اعمال برای مردم شهرها فراهم می‌شود» (فارابی،

۱۳۷۱، ص ۷۶-۷۷). در تعریف فارابی چند نکته درخور نگرش است. نخست اینکه، فارابی نیز همانند فیلسوفان یونان، در تعریف فلسفه سیاسی به عنصر «معرفت» تأکید کرده و از این حیث، به‌درستی از سنت کلاسیک فلسفه سیاسی پیروی می‌کند. دوم اینکه، وی درباره غایت فلسفه سیاسی نیز وام‌دار سنت کلاسیک فلسفه سیاسی است. در این تعریف، انجام کارهای نیک به‌عنوان غایت فلسفه سیاسی به‌شمار آمده است؛ چیزی که فیلسوفان یونانی از آن، باعنوان «کسب فضایل» یاد می‌کردند. گویا تفاوت چندانی در برداشت فارابی و افلاطون از فلسفه سیاسی وجود نداشته باشد. سوم اینکه، فارابی نخستین فیلسوفی است که اصطلاح «فلسفه سیاسی» را به‌کار برده و به‌صورت مشخص به تعریف آن پرداخته است.

#### جستاری در ویژگی‌ها و گونه‌های فلسفه سیاسی اسلامی

باوجوداین، بی‌گمان برخی مسائل و موضوعات فلسفه سیاسی اسلامی برگرفته از آموزه‌های اسلام است، چنان‌که هدایت‌های دینی نیز در شکل‌گیری آن مؤثر بوده است. همچنین باورها و وابستگی‌های دینی فیلسوفان سیاسی اسلامی در غایتی که برای فلسفه سیاسی قائل شده‌اند بی‌تأثیر نبوده است (همو، ۱۹۹۱، ص ۴۶-۴۷). لذا فلسفه سیاسی اسلامی، گونه‌ای از تفکر فلسفی درباره امور سیاسی است که در کنار مباحث عام فلسفه سیاسی، بخشی از آموزه‌های سیاسی اسلام را نیز مورد توجه قرار داده و تلاش می‌کند با روش عقلانی، سازگاری میان نتایج فلسفی - سیاسی و آموزه‌های سیاسی اسلام را بیان کند. بااین حال، پافشاری نداریم که این گونه فلسفه سیاسی را حتماً اسلامی بنامیم؛ چنان‌که فارابی، خواجه و دیگر فیلسوفان سیاسی نیز بعید است چنین تعبیری داشته باشند. نکته مهم این است که در بستر تمدن اسلامی نوع متفاوتی از تفکر فلسفی با ویژگی‌های یادشده، پیرامون سیاست شکل گرفته است که می‌توان درباره آن به گفت‌وگو، تحقیق و پژوهش پرداخت. البته امروزه اصطلاح «فلسفه سیاسی اسلامی» به‌درستی برای اشاره به این سنخ از فلسفه سیاسی رایج شده است؛ زیرا با توجه به شکل‌گیری آن در حوزه تمدن اسلامی و براساس پیش‌فرض‌های خردمندانه‌ای که از دین اسلام برگرفته است و همچنین براساس رسالتی که دربرابر فهم منطقی آموزه‌های اسلامی بر دوش می‌گیرد، می‌تواند دارای وصف «اسلامی» شود. باوجوداین، باید در نظر داشته باشیم که قید «اسلامی» در آن،

به معنای قداست و دور نگه داشتن آن از نقد و نظر نیست؛ بلکه نقد فلسفه سیاسی اسلامی برای پیشرفت آن امری بایسته است.

در این باره، دیدگاه استاد مصباح یزدی می تواند روشنگر باشد؛ وی در پاسخ کسانی که معتقدند در اسلام فلسفه سیاسی نداریم می گوید:

برای پاسخ به این سؤال که در اسلام فلسفه سیاسی داریم یا خیر؟ ابتدا باید ببینیم که اصلاً فلسفه اسلامی داریم یا نه؟ وقتی می گوییم فلسفه اسلامی؛ یعنی بین اسلام و فلسفه نسبتی است. لذا فلسفه اسلامی یعنی فلسفه ای که به نوعی با اسلام مناسبت دارد؛ این مناسبت ممکن است بدین گونه باشد که اسلام به رشد این فلسفه کمک کرده یا این فلسفه برای تبیین عقاید اسلامی مفید بوده یا این فلسفه در دوره اسلامی رشد کرده است. مراد ما از فلسفه اسلامی سلسله مباحثی است که می تواند در اثبات حقایق اسلام مفید باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۲۵).

بر اساس این دیدگاه، فلسفه سیاسی اسلامی به سلسله مباحث فلسفی - سیاسی گفته می شود که به گونه ای با اسلام مناسبت داشته باشد و این مناسبت چند گونه است؛ گاه همین که فردی مسلمان، مجموعه مباحثی را درباره فلسفه سیاسی تبیین می کند، به آن فلسفه سیاسی اسلامی گفته می شود؛ چرا که آن اندیشمند، مسلمان است (همان، ص ۲۷). البته باید این نکته را مدنظر داشت که در هر صورت باید آن اندیشمند مسلمان، دست کم دغدغه ای در برابر آموزه های اسلامی داشته باشد. وگرنه منطقی نیست که اگر مسلمانی در چارچوب تأملات فلسفی - سیاسی خود، به نفی آموزه های اسلامی بپردازد، از آن هم به عنوان فلسفه سیاسی اسلامی تعبیر شود.

### ویژگی های فلسفه سیاسی اسلامی

اکنون به مرور ویژگی های عمومی فلسفه سیاسی اسلامی می پردازیم. این ویژگی ها دارای نقطه های مشترکی هستند که در سرتاسر فلسفه سیاسی اسلامی، از هنگام پایه گذاری تاکنون، مورد تأکید فیلسوفان مسلمان قرار گرفته اند؛ به طوری که فلسفه سیاسی اسلامی به واسطه آنها از سایر فلسفه های سیاسی متمایز می گردد. با وجود این، شاید در برخی از این ویژگی ها، دیدگاه فیلسوفان

اسلامی اندکی با یکدیگر متفاوت باشد، ولی همه فیلسوفان اسلامی کلیت این ویژگی‌ها را پذیرفته‌اند.

### ۱. تأکید بر ارتباط هست‌ها و باید‌ها

در فلسفه‌های سیاسی نوین، پیوند میان هست‌ها و نیست‌ها اهمیتی ندارد و همواره چنین پیوندی انکار می‌شود. در این چارچوب فکری، باید‌ها زاییده انتخاب و اراده انسان‌ها هستند و چیزی فراتر از این نمی‌تواند در زایش آنها تأثیرگذار باشد (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۱۵۲-۱۵۳). برخلاف این رویکرد، همه فیلسوفان مسلمان بر ارتباط میان هست‌ها و باید‌ها تأکید می‌کنند. این تأکید در سنت کلاسیک فلسفه سیاسی اسلامی، در قالب الگوگیری و تشبیه نظام مدنی به نظام هستی صورت می‌گیرد. بر این اساس، فیلسوف تلاش می‌کند برای تبیین نظام سیاسی مطلوب، نخست تبیینی از نظام هستی و نظام حاکم بر وجود انسان را ارائه دهد و در مرحله بعد، به یاری قواعد حاکم بر آنها، جامعه سیاسی آرمانی خود را بازسازی کند. این فرایند، در همه گونه‌های فلسفه سیاسی کلاسیک اسلامی دیده می‌شود.

با توجه به اهمیت ارتباط هست‌ها و باید‌ها، مطالعات هستی‌شناسانه، بخشی از حوزه مطالعاتی علم مدنی در فلسفه سیاسی کلاسیک به‌شمار می‌آید. علم مدنی مراتب همه موجودات را بررسی کرده و جایگاه هر کدام را بیان می‌کند. علم مدنی با شناسایی مراتب موجودات، ریاست‌های موجود میان آنها و کیفیت آن ریاست‌ها را از جهت تام و کامل بودن معرفی می‌کند. این بررسی از مراتب پایین‌تر آغاز شده و تا مراتب بالاتر ادامه پیدا می‌کند و سرانجام، به مرتبه‌ای می‌رسد که در آن مرتبه، جز یک موجود واحد وجود ندارد و ممکن نیست که بالاتر از آن ریاستی باشد؛ بلکه رئیسی که در این مرتبه است، همه هستی پایین‌تر از خویش را تدبیر می‌کند و ممکن نیست که خود او را موجود دیگری تدبیر کند. چنین موجودی هیچ‌گونه کاستی‌ای در ذات خویش نداشته و از برترین کمالات برخوردار است. علم مدنی پس از این مرحله، ائتلاف و ارتباط برخی از مراتب نسبت به برخی دیگر، انتظام آنها، انتظام افعال و همکاری آنها را با یکدیگر بیان می‌کند؛ به طوری که با همه گوناگونی،

همانند شیء واحدی هستند که نشان‌دهنده تدبیر آن موجود واحد است. علم مدنی، همتای این سلسله‌مراتب هستی را در قوای نفسانی و اعضای بدن انسان می‌نگرد؛ سپس همتای این سلسله‌مراتب را در مدینه فاضله مطالعه می‌کند و مقام و منزلت زمامدار و رئیس اول را به منزله خدایی که مدبر اول همه موجودات، هستی و همه اصنافی که در آن است قرار می‌دهد. در مراحل بعدی نیز، برپایه روابط میان موجودات عالم و نوع ریاست‌هایی که میان آنها وجود دارد، روابط میان ساکنان مدینه فاضله و نوع ریاست و خدمت آنها مشخص می‌شود (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۶۱-۶۴).

بنابراین، علم مدنی نظم سیاسی مدینه فاضله را برپایه درکی از نظام هست‌ها و الگوگیری از آنها ساماندهی می‌کند. گاهی برای بیان نظم سیاسی مطلوب، نخست ارتباط میان اعضای بدن سالم توضیح داده شده، سپس بخشی از نظم سیاسی مدینه، براساس آن طراحی می‌شود (همو، ۱۹۹۵، ص ۱۱۴-۱۱۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۶۱۵). در هر صورت، هستی‌شناسی در فلسفه سیاسی کلاسیک اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و بیشتر باید‌ها و تجویزهای صورت گرفته، از نوع شناخت هستی، تأثیر پذیرفته است.

پیوند میان هست‌ها و باید‌ها در فلسفه سیاسی معاصر اسلامی نیز دارای اهمیت است. این مسئله بیشتر از راه ارتباط و هماهنگی میان تکوین و تشریح دنبال شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۲۸۷). ضرورت هماهنگی میان نظام تکوین و تشریح و توجه به نظام تکوین در تبیین چگونگی نظام تشریح، از آن جهت است که خداوند آفریننده جهان بوده و انسان نیز بخشی از جهان آفرینش است. از این رو، قانونمندی انسان و قانون‌مداری جهان هر دو تابع اراده خداوند متعال خواهد بود. تعلیم و تربیت، تهذیب و تزکیه، تکامل و تدبیر انسان را باید کسی به عهده بگیرد که انسان و جهان را آفریده و ضمن برقرار ساختن رابطه میان آنها، به کمالشان هم آگاهی کامل دارد. بدین سبب، تکوین و تشریح، ویژه خداوند است و باید نظام تشریح براساس اراده الهی ساماندهی شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۱). پیوند میان هست‌ها و باید‌ها در فلسفه سیاسی اسلامی نیازمند مباحث گسترده‌ای است که در این گفتار نمی‌گنجد. نکته مهم برای ما این است که فیلسوفان اسلامی در تبیین باید‌ها به

هست‌ها توجه داشته‌اند و بخشی از آنها را بر هست‌ها استوار ساخته‌اند. هرچند میان خود فیلسوفان مسلمان در فهم هست‌ها و یا درباره چگونگی این ارتباط، اختلاف‌هایی وجود دارد؛ ولی توجه به این ارتباط در سراسر فلسفه سیاسی اسلامی اثبات‌پذیر است.

## ۲. تأکید بر مدنی‌الطبع بودن انسان

بحث درباره مدنی‌الطبع یا منفرد‌الطبع بودن انسان، یکی از بنیادی‌ترین مباحث فلسفه سیاسی در حوزه انسان‌شناسی به‌شمار می‌آید؛ به گونه‌ای که آثار و پیامدهای گوناگونی به‌دنبال خواهد داشت. فیلسوفان مسلمان بر این باورند که انسان، مدنی‌الطبع است (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۲؛ مسکویه، ۱۴۲۶، ص ۱۱۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۶۱۳؛ دوانی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۴۸). مقصود فلاسفه اسلامی از مدنی‌الطبع بودن، این است که انسان‌ها برخلاف دیگر حیوانات، برای زندگی و رسیدن به سعادت انسانی، نیازمند یاری هم‌نوعان خود هستند. بنابراین، به مدینه‌ای نیاز دارند که در آن، انسان‌ها در مسیر رسیدن به سعادت به یکدیگر یاری رسانند (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۱-۲۵۲). استاد شهید مطهری با اشاره به دو دیدگاه یادشده درباره انسان، معنای مدنی‌الطبع بودن را نیز توضیح داده است:

در اینجا دو نظریه است: یک نظریه این است که انسان مدنی‌الطبع است و اصلاً برای زندگی اجتماعی خلق شده است. نظریه دیگر این است که انسان منفرد‌الطبع است... آنهایی که قائل‌اند که انسان مدنی‌الطبع است، نه در این حد، ولی در حدی ضعیف‌تر چنین حرفی را می‌خواهند بگویند که انسان به‌حسب خلقت به گونه‌ای آفریده شده که نیازهایش باید به‌وسیله افراد دیگر رفع بشود. خود طبیعت، انسان‌ها را به زندگی اجتماعی می‌کشاند نه اینکه عامل بیرونی و اضطرار آنها را بکشاند (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱۵، ص ۷۶۴-۷۶۵).

بنابراین، زندگی اجتماعی برای انسان ضرورت دارد و در صورتی هدف از آفرینش انسان تحقق می‌یابد که انسان‌ها بر پایه همکاری، زندگی اجتماعی داشته و از توانایی‌های همدیگر بهره ببرند. عقل با توجه به هدف آفرینش و حیات آدمی، اقتضای زندگی اجتماعی را درک می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۱). به‌طور کلی، در فلسفه سیاسی اسلامی تحقق کمال

انسانی وابسته به زندگی اجتماعی است؛ به طوری که بدون آن، کمالات انسانی تحقق پیدا نمی‌کند. افراد تنها در ظرف جامعه می‌توانند به ابزار و وسایل تکامل دسترسی داشته باشند. منظور از کمال، اعم از کمالات مادی و معنوی است؛ یعنی هم تأمین نیازهای زندگی دنیایی و هم لوازم تحقق کمال اخروی وابسته به زندگی اجتماعی است (همو، ۱۳۸۸ ب، ص ۷۶-۷۷).

### ۳. تأکید بر دوساحتی بودن انسان و غایت

غایت زندگی در فلسفه‌های سیاسی سکولار، همواره محدود به همین دنیای مادی است؛ ولی در فلسفه سیاسی اسلامی دنیا و آخرت باهم لحاظ شده و غایت زندگی مدنی، فراتر از دنیای مادی در نظر گرفته می‌شود. فیلسوفان سیاسی مسلمان با تفکیک میان دو ساحت از هستی انسان، یعنی بدن و روح، بر این ایده تأکید دارند که بدن زوال‌پذیر و نابودشدنی است؛ درحالی که روح، ماندگار و جاودانه است. اصالت با روح جاودانه انسان است و سعادت واقعی، سعادت روح در حیات دنیوی و اخروی است از این رو، فیلسوفان مسلمان وقتی غایت زندگی مدنی را سعادت معرفی می‌کنند، هم به سعادت دنیوی و هم به سعادت اخروی نظر دارند و در واقع هدف اصلی همان سعادت اخروی است؛ به گونه‌ای که اگر سعادت دنیوی در راستای تحقق سعادت اخروی نباشد، سعادت حقیقی به شمار نمی‌رود و از آن به سعادت مظنون تعبیر می‌شود (فارابی، ۲۰۰۵، ص ۴۵). ملاصدرا سعادت را به دنیوی و اخروی تقسیم کرده، و برای سعادت دنیوی نیز دو بخش بدنی و خارجی را در نظر می‌گیرد. سعادت بدنی اموری مانند سلامتی، زیبایی، نیرومندی و دلیری را دربر می‌گیرد و در برابر آن سعادت خارجی، دربرگیرنده مواردی همچون خانواده، ثروت و ترتب اسباب زندگی است. سعادت اخروی نیز دارای دو بخش علمی و عملی است. منظور از سعادت علمی، علم به حقایق اشیاست که از آن به ایمان حقیقی تعبیر می‌شود و سعادت عملی، اموری همچون طاعات و خیرات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۲۷۹).

فیلسوفان سیاسی معاصر نیز سعادت دنیا و آخرت را به‌عنوان غایت زندگی سیاسی در نظر گرفته و جایگاه آنها را در چارچوب نظام سیاسی مورد توجه قرار داده‌اند. امام خمینی علیه السلام تحقق سعادت انسان‌ها در دنیا و آخرت را به‌عنوان بالاترین هدف حکومت معرفی می‌کند (خمینی،



۱۳۷۳، ص ۱۲۳). فیلسوفان معاصر هم بر این نکته تأکید دارند که زندگی و سعادت دنیوی مقدمه‌ای برای حیات و سعادت اخروی است. همه نعمت‌ها و مواهب، ابزاری برای به دست آوردن کمالات معنوی و سعادت همیشگی انسان به شمار می‌آیند. چنانچه انسان بخواهد میان منافع مادی دنیوی و مصالح معنوی اخروی یکی را برگزیند، باید مصالح معنوی را مقدم بدارد، تا سعادت ابدی و اخروی انسان آسیب نبیند؛ زیرا زندگی فردی و اجتماعی دنیا، ابزاری برای سعادت اخروی اوست و بدیهی است که در صورت لزوم، ابزار باید فدای هدف گردد و نه برعکس (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ ب، ص ۷۴).

بنابراین، غایت زندگی مدنی در فلسفه سیاسی اسلامی، سعادت و رستگاری دنیا و آخرت است و بلکه بُعد اخروی آن مهم‌تر است؛ چون در نگرش دینی، دنیا گذراست و زندگی انسان پس از مرگ، حیاتی جاودانه به شمار می‌آید. گرچه در فلسفه سیاسی اسلامی، انسان برای سعادت خویش، هم در دنیا و هم در آخرت باید تلاش کند، ولی اگر میان یکی از این دو مخیر گردد، سعادت آخرت مقدم خواهد بود. اوج این سعادت، دستیابی به قرب الهی است و افراد، زمانی از سعادت بیشتری برخوردارند که بیشتر به خدا نزدیک باشند. در قرآن کریم نیز هدف از فرستادن پیامبران و دین اسلام، نورانی شدن انسان و جامعه معرفی شده است که در مسیر حرکت به سوی خداوند تحقق خواهد یافت: «الرَّكِبَاتُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ؛ این کتابی است که ما آن را بر تو نازل کرده‌ایم تا به اذن پروردگار، مردم را از ظلمت‌ها به سوی نور و راه خداوند عزیز حمید خارج سازی» (ابراهیم: ۱). این نور، همان نور قرب خداوند و ذات بی‌پایان اوست که می‌توان با حرکت در راه الهی به آن دست یافت (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱).

#### ۴. تأکید بر حقایق طبیعی و فراطبیعی

منظور از حقیقت، آن امری است که بتواند مبنایی برای حیات متعالی انسان یا جزئی از آن باشد (جعفری، ۱۳۷۰، ص ۳۸۰). همواره در فلسفه‌های سیاسی سکولار، جایی برای حقیقت یا حقایق ثابت در نظر گرفته نمی‌شود. به دلیل تغییر و تبدیل در کل هستی، امر ثابتی به نام حقیقت وجود

ندارد که بتواند مبنای تصمیم‌گیری‌ها و داوری‌ها در نظر گرفته شود. پذیرش هر مبنای خاص و حقیقتی از سوی حکومت امری نامعقول بوده و هیچ امری به‌جز آرای عمومی و رضایت مردم، نمی‌تواند به‌عنوان مبنای تصمیم‌گیری‌ها و داوری‌ها در امور مربوط به شئون مختلف زندگی سیاسی به‌شمار آید (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۲-۱۷۳). ولی در فلسفه سیاسی اسلامی، اموری که هستی آنها ثابت و قطعی است، در خارج از ذهن وجود دارند؛ به‌گونه‌ای که در وجود حقیقی آنها، هیچ تردیدی نمی‌توان کرد. در واقع، مجموعه‌ای از گزاره‌ها وجود دارند که همگی درست و مطابق حقیقت‌اند و اعتقاد به گزاره‌های مخالف آنها، باطل محض است. بنابراین، حقیقت واحد است و نسبت به این شخص و آن شخص، این جامعه و آن جامعه، این زمان و آن زمان، هیچ تفاوتی نمی‌کند. براساس این نگرش، ما می‌توانیم مجموعه‌ای از اعتقادات، ارزش‌ها و احکام داشته باشیم که همگی آنها حقیقت دارند و سایر مجموعه‌ها غیر از این مجموعه، یا به‌طور کلی باطل‌اند و یا هر یک از آنها آمیزه‌ای از گزاره‌های حق و باطل هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۹۵-۹۶).

براین اساس، دولت‌مردان باید در تشخیص حقایق همت گمارند تا در تصمیم‌گیری‌ها و موضع‌گیری‌های خود، دچار خطا و اشتباه نشوند. انسان باید با تلاش خود، حقایق را کشف کند، و تنها به آرا و افکار عمومی مردم بسنده نکند. البته رجوع به آرا و نظرات مردم نیز هرچند دارای ارزش و اهمیت است، ولی نمی‌تواند ما را از تدبیر و تعقل بی‌نیاز کند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۵-۱۸۶).

با توجه به اهمیت حقیقت در فلسفه سیاسی اسلامی و پذیرش آن، یکی از مسائل مهم فیلسوفان مسلمان این است که حقیقت نزد کیست؟ فیلسوفان اسلامی در پاسخ به این پرسش، به شخصیتی می‌اندیشند که بتواند به‌طور مستقیم یا به‌واسطه با عقل فعال در ارتباط باشد و حقایق را از ایشان دریافت کند. به‌این ترتیب، پیامبر به‌عنوان انسانی که حقایق را از منبعی فرابشری دریافت می‌کند و در میان انسان‌ها به جریان می‌اندازد، به فلسفه سیاسی اسلامی گام می‌نهد و حلقه اتصال انسان و خدا می‌شود. پیامبر نقش معرفتی و تعیین‌کننده در سرنوشت انسان دارد؛ چراکه واسطه تنزل حقیقت، رقیق شدن و فرود آمدن آن تا مرتبه فهم و ادراک

انسان است. بنابراین، در فلسفه سیاسی اسلامی، تلاش در خوری به منظور اثبات و تبیین ریاست پیامبر بر جامعه صورت می‌گیرد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۸-۱۲۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۴۰-۳۴۱). بیشتر مباحث فلسفه سیاسی اسلامی به این مسئله گرده خورده و متأثر از آن است. تقسیمات مدینه، انواع ریاست‌ها در مدینه فاضله، غایت زندگی مدنی، نقش مردم در امور سیاسی و مسائل متعدد دیگر، با توجه به این مطلب تبیین می‌شود. در واقع، فلسفه سیاسی اسلامی حقیقت، سیاست و سعادت را سه حلقه بهم پیوسته می‌داند. اگر فیلسوف اسلامی به سیاست می‌اندیشید، بدین جهت است که راه تأمین سعادت انسان‌ها را پیدا کند و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که سعادت آدمیان، هرگز تأمین نخواهد شد، مگر زمانی که آنان در شرایطی زندگی کنند که با حقیقت مرتبط باشند. زندگی آدمی در جایی که حقیقت نیست، بدبختی و سیه‌روزی است.

#### ۵. تأکید بر پیوند دین و سیاست

همه فیلسوفان سیاسی اسلامی در این باور مشترک هستند که میان دین اسلام و سیاست، پیوند ناگسستنی وجود دارد. فلسفه سیاسی اسلامی رابطه‌ای منطقی از نسبت دین و سیاست ارائه می‌دهد که در پرتو آن، رفتارهای سیاسی باید برگرفته از دین و آموزه‌های دینی باشد. در واقع، رفتارهای سیاسی جدا از سایر رفتارهای دینی نیست. از این رو، باید همه ابعاد زندگی انسان و رفتارهای او و از جمله رفتارهای سیاسی، پیرو آموزه‌های دینی و در جهت سعادت انسان باشد. این جهت‌گیری، در آثار متفکران مسلمان، به روشنی دیده می‌شود. سرتاسر آثار سیاسی فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی جلوه‌ای از این تفکر را به نمایش می‌گذارد و حکیم متعالیه، صدرالمآلهین شیرازی به صراحت تأکید می‌کند که سیاست بدون شریعت و دیانت، همانند بدن بی‌روح است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۶۴). در این دیدگاه، سیاست چیزی جدای از دین نیست تا تلاش شود برای پیوند میان آنها راهکاری اندیشیده شود، بلکه بخش مهمی از دین درباره سیاست است. فلسفه سیاسی اسلامی با توجه به درون‌مایه‌های سیاسی اسلام، رفتار سیاسی شهروندان را در چارچوب نظریه نبوت، امامت و ولایت مطرح می‌کند. نظریه دولت در فلسفه سیاسی اسلامی،

نظریه‌ای دینی درباره اداره جامعه سیاسی و عهده‌داری قدرت در درون آن است که توانست در چارچوب آموزه‌های اسلامی، نسبتی منطقی میان دین و سیاست برقرار کند، به طوری که نه تنها این دو باهم ناسازگار نیستند، بلکه هدف واحدی (یعنی هدایت جامعه انسانی) را دنبال می‌کنند؛ چراکه در این نظریه، سیاست سرانجام هدفی جز هدایت انسان‌ها به سوی کمال انسانی را ندارد (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۴۳۱-۴۳۲).

بنابراین، مسائل سیاسی و امور اجتماعی در میان مسائل دینی، بسیار روشن و برجسته است و حتی از روشن‌ترین مسائلی هستند که دین باید درباره آنها نظر بدهد. از آنجاکه امور اجتماعی و سیاسی در سعادت انسان‌ها تأثیرگذار است، بی‌گمان دین درباره نوع حکومت نظر داده و ساختار حکومتی درخور را تبیین کرده است. در مسائل سیاسی دیگر نیز، باید‌ها و نباید‌های مرتبط با حوزه سیاست به صورت کلی و یا حتی جزئی بیان شده است؛ از این رو، باید همه امور سیاسی بر پایه آموزه‌های دینی و در چارچوب قواعد آن باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۵-۴۶).

## ۶. تأکید بر پیوند اخلاق و سیاست

باور به پیوند میان اخلاق و سیاست یکی از ویژگی‌های اصلی فلسفه سیاسی اسلامی است و از این جهت، اخلاق و فضایل اخلاقی در همه دوره‌ها در کانون تأملات فیلسوفان سیاسی اسلامی قرار دارد. تلاش برای گسترش اخلاق و فضیلت، از ویژگی‌های جدانشدنی فلسفه سیاسی اسلامی است. این امر نه تنها بر منافع سیاسی رایج برتری دارد، بلکه ساختارهای سیاسی باید به گونه‌ای شکل بگیرند که اخلاق‌مداری و فضیلت‌محوری را گسترش دهند.

فارابی این مطلب را در کتاب *فصول منتزعه* به خوبی توضیح داده است. ایجاد و حفظ اعتدال که ریشه همه فضایل اخلاقی به‌شمار می‌آید، اصلی‌ترین رسالت سیاست و مدبران جامعه سیاسی است. وی یادآور می‌شود، همان‌گونه که تندرستی انسان در اعتدال مزاج و بیماری او در انحراف از اعتدال است، سلامتی شهر و جامعه نیز عبارت است از اعتدال اخلاق شهروندان آن و در مقابل، سالم نبودن جامعه، عبارت است از تفاوتی که در اخلاق شهروندان

پیدا می‌شود. هرگاه بدن از اعتدال مزاج خارج شود، پزشک آن را به اعتدال برگردانده و در آن مسیر نگه می‌دارد. همچنین هر زمانی که اخلاق شهروندان از حالت اعتدال درآید، حاکم آن را به مسیر اعتدال برگردانده و در آن مسیر نگه می‌دارد. بنابراین، حاکم و پزشک دارای کارکرد یکسانی هستند و تنها موضوع و متعلق کار آنها متفاوت است. موضوع کار حاکم، نفس انسان‌هاست، درحالی که موضوع کار پزشک، بدن آنهاست (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۲۴).

بنابراین، سیاست در فلسفه سیاسی اسلامی دارای رسالت اخلاقی است و بدون آن، علت وجودی خود را از دست خواهد داد. فارابی در کتاب *احصاء العلوم*، علم اخلاق را جزئی از علم مدنی قرار داده است. وی علم مدنی را علمی می‌داند که در آن از انواع افعال و رفتار ارادی و از ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی بحث می‌شود که افعال و رفتار ارادی از آنها سرچشمه می‌گیرد (همو، ۲۰۰۵، ص ۱۰۲). فارابی در آثار دیگر خود نیز، به روشنی پیوند میان اخلاق و سیاست و به تعبیر دیگر، رسالت اخلاقی سیاست را گوشزد می‌کند (همو، ۱۹۹۱، ص ۶۹). در کتاب *تحصیل السعاده*، اخلاق به عنوان بخشی از فلسفه مدنی مورد ملاحظه قرار گرفته است: «فلسفه مدنی دو قسم است: در یکی، از کردارهای نیک و از خوی‌های پسندیده‌ای که پدیدآورنده آنهاست سخن می‌رود و هنر اخلاق و شناخت کردار و رفتار همین است که مردمی بر نیکو ساختن آنها توانا گردند. دومی کاوش از آنچه شهروندان و کشوریان با آن نیکو کار و بر کردارهای پسندیده توانا گردند که همان فلسفه سیاسی است» (همو، ۱۳۷۱، ص ۷۶-۷۷). با توجه به این رویکردی که در فلسفه سیاسی اسلامی نسبت به مناسبات اخلاق و سیاست وجود دارد، در آثار گوناگونی مباحث اخلاقی و سیاسی در یک راستا، به عنوان مکمل هم مطرح شده‌اند. *تهذیب الاخلاق* ابن مسکویه، *اخلاق ناصری* نصیرالدین طوسی، *اخلاق جلالی* محقق دوانی، *اخلاق منصور* دشتکی از جمله آثاری هستند که در آنها بخش چشم‌گیری به مباحث سیاسی اختصاص یافته است. در این بخش، فیلسوفان به دنبال یافتن نظم و سازوکارهای سیاسی درخوری هستند که بتواند زمینه تحقق آرمان‌های اخلاقی را در سطح جامعه فراهم سازد.

بنابراین، در فلسفه سیاسی اسلامی اخلاق و سیاست، هر دو در پی تأمین سعادت انسان بوده و هیچ‌گونه ناسازگاری میان آنها وجود ندارد. وظیفه سیاست، پرورش معنوی شهروندان، اجتماعی ساختن آنها، آموزش نوع دوستی و رعایت حقوق دیگران به آنهاست که اخلاق نیز ما را به این کارها سفارش می‌کند. در این دیدگاه، اخلاق مقدمه سیاست و سیاست وسیله تحقق و اجرای فضایل اخلاقی است و از همین رو، پیامبران آموزش اخلاق و سیاست را باهم و هم‌زمان در دستور کار قرار می‌دادند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۴۳).

### گونه‌های فلسفه سیاسی اسلامی

همان‌گونه که بیان شد فلسفه سیاسی اسلامی در طول تاریخ از نقاط مشترک و ثابتی برخوردار بوده است؛ به گونه‌ای که می‌توان برای نشان دادن تمایز آن از گونه‌های دیگر تفکر فلسفی - سیاسی به آنها استناد کرد. این ویژگی‌ها بیانگر روح حاکم بر فلسفه سیاسی اسلامی است که همواره ریشه در باورها و اعتقادات دینی فیلسوفان مسلمان دارد. با وجود این، نباید گمان شود تفکر فلسفی - سیاسی در میان مسلمانان همیشه یکدست بوده است؛ بلکه از جهات گوناگونی، میان آنها تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد که با لحاظ آن می‌توان گونه‌های مختلف فلسفه سیاسی اسلامی را شناسایی و معرفی کرد. فلسفه سیاسی مسلمانان همیشه بخشی از فلسفه عام آنها بوده و از این جهت، گونه‌شناسی فلسفه سیاسی متأثر از گونه‌شناسی فلسفه اسلامی است. چهار گونه مشهور فلسفه سیاسی اسلامی عبارت‌اند از: فلسفه سیاسی مشاء، فلسفه سیاسی اشراق، فلسفه سیاسی متعالیه و فلسفه سیاسی نوصدرایی. فلسفه‌های سیاسی یادشده، از لحاظ گستره مباحث و مسائل، از هم متفاوتند و حتی گاهی نمی‌توان آنها را با یکدیگر مقایسه کرد. با نگاه به این تفاوت‌ها، در بخش پیش‌رو، مروری گذرا بر گونه‌های یادشده خواهیم داشت.

#### ۱. فلسفه سیاسی مشاء

در فلسفه مشاء، روش عقلی و منطق ارسطویی غالب است؛ هرچند خالی از عناصر افلاطونی و نوافلاطونی نیست (فتایی اشکوری، ۱۳۸۹، ص ۱۷). منظور از روش عقلی آن است که معیار رد یا قبول ادعاها، استدلال‌ها و اشکال‌ها، عقل باشد. معیار بودن عقل بدین معناست که عقل هر حکمی

که می‌کند، باید یا بدیهی باشد و یا برپایه استدلال عقلی استوار باشد. استدلال عقلی، از جهت ماده، مرکب از مقدماتی است که یا بدیهی است و یا به بدیهی می‌انجامد و از جهت صورت، در قالب یکی از شکل‌های معتبر استدلال ارائه می‌شود (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۰، ص ۲۳). به همین دلیل، استشهاد به آیات و روایات در فلسفه مشاء بسیار کم است؛ گرچه الهام‌گیری از آیات و روایات در طرح مسائل فلسفی را نمی‌توان رد کرد (همو، ۱۳۹۳، ص ۲۵). بنابراین، فلسفه مشاء از جهت روش، عقلی است و می‌کوشد همه ادعاهای خود را با پشتوانه عقل ثابت کند. از این رو، بحث وحی و شهود را در اثبات ادعاها کمتر به کار می‌گیرد؛ با وجود این، بی‌گمان، وحی و شهود در جهت دهی به فلسفه مشاء تأثیرگذار بوده است. بنابراین، فیلسوف مشاء، به معنای عقل‌گرای محض که در تفکر برای اشراق و وحی ارزشی قائل نباشد، به‌سختی می‌تواند در عالم اسلام مصداق داشته باشد. به‌دیگرسخن، در عالم اسلام، فیلسوف مشاء کسی است که در تفکر فلسفی، پشتوانه اصلی‌اش عقل و تفکر نظری است.

همین ویژگی در فلسفه سیاسی مشاء نیز وجود دارد و توسط فیلسوفانی همچون فارابی، ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی شکل گرفته و ادامه یافت. در فلسفه سیاسی مشاء، هر چیزی علتی دارد که در علت مادی، صوری، فاعلی و غایی منحصر می‌شود. هرگاه درباره چیستی پدیده‌ها و مقولات سیاسی پرسش داشته باشند، از قیاس برهانی با مقدمات ناظر به علل مادی بهره می‌گیرند و هرگاه پرسش از چرایی پدیده و مقوله سیاسی باشد، قیاس برهانی با مقدمات ناظر به بیان علل فاعلی را به کار می‌برند. این در صورتی است که شیء و مقوله مورد نظر، از امور و اشیای ثابت و با قانونمندی ثابت باشد؛ اما اگر از امور متغیر زندگی باشد، باید در مقدمات برهانی خود از مبادی تجربی بهره برد و براساس آنها به نحو برهانی و استدلالی، قیاس برهانی را صورت‌بندی کرد. بنابراین، فیلسوفان مشاء در زندگی سیاسی و فهم پدیده‌ها و مقوله‌های سیاسی، اعم از «چیستی» و «چرایی» آنها، برهان را به کار می‌گیرند. البته برخی از قضایا در مقدمات برهان، ناظر به چیستی اشیاست، همانند قضیه «عدالت چیست» و برخی ناظر به چرایی اشیاست، مانند «چرا دولت باید باشد؟» یا «چرا سعادت موضوع غایت انسان است؟» یا «چرا انسان مدنی بالطبع است؟» (یوسفی‌راد، ۱۳۹۴، ص ۳۸-۳۹).

تمایز فلسفه سیاسی مشاء با گونه‌های دیگر فلسفه سیاسی اسلامی، تنها در روش آنها نیست؛ بلکه از نظر صورت‌بندی نیز فلسفه سیاسی مشاء دارای ویژگی‌های یگانه‌ای است. فیلسوفان مشاء در تأملات سیاسی خود به صورت مشخصی از فلسفه سیاسی یونان و به‌ویژه فلسفه سیاسی افلاطون اقتباس کرده‌اند. این اقتباس در مسائل گوناگون فلسفه سیاسی آنها نمایان است؛ برای نمونه، تقسیم‌بندی مدینه‌ها با اقتباس از فیلسوفان سیاسی یونان انجام شده است. هرچند تلاش می‌شود این تقسیم‌بندی در چارچوب آموزه‌های اسلامی صورت گیرد، ولی سایه اندیشه‌های یونانی در آن به روشنی دیده می‌شود. طبقه‌بندی ساکنان مدینه در سه گروه رئیس، رئیس - مرئوس و مرئوسین، الگوی بومی طبقه‌بندی سه گانه افلاطون از شهروندان است. بحث محبت، تقسیم‌بندی‌ها و نقش آن در اداره جامعه سیاسی، اقتباس روشنی از مباحث ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، باعنوان دوستی است. مواردی از این دست در فلسفه سیاسی مشاء فراوان است؛ به گونه‌ای که رنگ‌وبوی یونانی آن را بیشتر از گونه‌های دیگر فلسفه سیاسی اسلامی می‌نمایاند. گفتنی است، این اقتباس به معنای تقلیدی یا یونانی بودن فلسفه سیاسی مشاء نیست؛ بلکه گویای علاقه فیلسوفان مشاء به فلسفه سیاسی یونانی است؛ چیزی که دست کم در فلسفه سیاسی نوصدرایی به چشم نمی‌خورد.

افزون‌براین، از نظر مسائل نیز فلسفه سیاسی مشاء، تفاوت‌هایی با گونه‌های دیگر فلسفه سیاسی اسلامی دارد؛ بدین معنا که برخی از مسائل، ویژه فلسفه سیاسی مشاء است. از جمله آنها می‌توان بحث نوابت و بهیمیون را مثال آورد که در گونه‌های دیگر فلسفه سیاسی اسلامی یافت نمی‌شود. در هر صورت، ویژگی‌های یادشده، گونه‌ای از فلسفه سیاسی را در حوزه تمدن اسلامی شکل داده است که امروزه از آن با نام فلسفه سیاسی مشاء یاد می‌شود.

## ۲. فلسفه سیاسی اشراق

در فلسفه اشراق که پایه‌گذار آن شهاب‌الدین سهروردی است، روش عقلی و شهودی باهم جمع می‌شود؛ هرچند جنبه شهودی و اشراقی آن پررنگ‌تر است. بنابراین، فلسفه اشراق نیز از عقل روی‌گردان نیست، بلکه اتکای یگانه به عقل را رد کرده و بر اهمیت اشراق و شهود تأکید



می‌ورزد (فناپی اشکوری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۶). شیخ اشراق با تقسیم‌بندی حکیمان به اقسام پنج‌گانه، دیدگاه خود را درباره روش رسیدن به حقایق بیان کرده و در ضمن این بیان، روش مشایی را که بر استدلال عقلی استوار است، به نقد کشیده است. وی بر این باور است که با استدلال تنها نمی‌توان به حقایق لازم دست یافت. حکیمان از نگاه سهروردی پنج گونه‌اند:

۱. حکیمی که تنها در تهذیب نفس و کشف و شهود نیرومند است؛
۲. حکیمی که تنها در استدلال و بحث نیرومند است، ولی دارای تأله (تهذیب و تصفیه درون و کشف و شهود و اشراقات قلبی) نیست؛
۳. حکیمی که در هر دو شاخه تواناست؛ یعنی هم در بحث و استدلال و هم در تأله؛
۴. حکیمی که در تأله نیرومند است، ولی در بحث متوسط یا ضعیف است؛
۵. حکیمی که در بحث توانمند است، ولی در تأله متوسط یا ضعیف است.

وی سومین گونه از حکیم را در مرتبه نخست، و گونه‌های چهارم و اول را به ترتیب، پس از آن آورده و از بیان مراتب دیگر چشم‌پوشی کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱-۱۳). در واقع، وی اشراقی بودن و اهل تهذیب و تصفیه بودن و وابسته نبودن به استدلال را شرط بایسته فلسفه اشراقی دانسته و فلسفه بدون کشف، شهود و اشراق را فلسفه واقعی نمی‌داند. سهروردی جهان را از حکیم متأله و دارای حکمت ذوقی خالی نمی‌داند و در نتیجه، برتری شهود بر برهان را مورد تأکید قرار می‌دهد. با وجود این، از دید ایشان اگر کسی در علوم بحثی و حکمت رسمی مهارت نداشته باشد، راهی به حکمت اشراقی نخواهد داشت و در ک حقیقت آن، برای وی میسر نخواهد شد (همان، ج ۱، ص ۱۹۴).

نکته درخور نگرش درباره فلسفه سیاسی اشراق این است که سهروردی در تأملات سیاسی خود، درباره جزئیات مدینه چیزی نمی‌گوید و تنها به بیان کلیاتی درباره سیاست بسنده می‌کند (علیخانی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۵۵). البته در فلسفه سیاسی اشراق، رهبر مدینه مشخص شده است. حاکم شایسته از دیدگاه سهروردی، حکیم متأله غرق شده در حکمت بحثی و اشراقی است. همان‌گونه که به اجمال بیان شد، وی در تقسیمات مراتب حکمت، «حکیم الهی متوغل در تأله» را بالاتر از حکیمان دیگر می‌داند و ایشان را به دلیل جامع بودن در عقل و شهود، برای «ریاست

و خلافت» شایسته تر می‌داند. در صورت نبودن چنین حکیمی، او حکیمی را که متوغل در تأله و متوسط در بحث است، متولی امور خلافت و جانشینی خدا می‌داند. در صورت نبودن حکیم قسم چهارم، حکیمی را که تنها در تهذیب نفس و کشف و شهود قوی است، برای رهبری مردم معرفی می‌کند. گویا ازدیدگاه سهروردی، جز از این سه گروه، افراد دیگری شایسته رهبری جامعه نیستند؛ هرچند معتقد است که عالم در هیچ زمانی خالی از حکیم متأله نمی‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲).

گفتنی است از آنجا که سهروردی در آثار خود از پرداختن به مسائل مرتبط با مدینه و زندگی سیاسی خودداری کرده است و جزئیات چندانی در این زمینه وجود ندارد، نمی‌توان به بررسی مسائل نوظهور فلسفه سیاسی در فلسفه سیاسی اشراق پرداخت؛ هرچند ممکن است برخی بخواهند تنها برپایه مبانی فلسفه سیاسی اشراق، برخی مسائل را از این چشم‌انداز به دست آورند، ولی به‌طور کلی، چنین کاری دشوار و درباره فلسفه سیاسی اشراق، به لحاظ پیچیدگی مسائل اشراقی، سخت‌تر است. از این رو، در این نوشتار از بررسی وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه سیاسی اشراق چشم‌پوشی خواهد شد.

### ۳. فلسفه سیاسی متعالیه

فلسفه متعالیه که با نام ملاصدرای شیرازی گره خورد است، افزون‌بر عقل و شهود، از منابع وحیانی هم در تبیین مسائل بهره بسیار می‌برد. او فلسفه را دستاورد به‌کارگیری درست عناصر سه‌گانه بالا می‌داند. تأثیرپذیری فلسفه ملاصدرا از کتاب و سنت، به‌ویژه آموزه‌های امامان شیعه چشمگیر است (فتابی اشکوری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۵۲). در واقع، ویژگی فلسفه متعالیه را می‌توان تلاش برای همگرایی اندیشه‌ها و روش‌های فکری گوناگون مشایی، اشراقی، کلامی و عرفانی در صورت‌بندی نوین دانست (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۱۵۲). از این رو، ویژگی بارز فلسفه متعالیه در بهره‌گیری بسیار آن از کتاب و سنت است. هرچند در گونه‌های دیگر فلسفه اسلامی هم بهره‌جویی از کتاب و سنت به چشم می‌خورد، ولی بهره‌گیری آنها بسیار محدود و ناچیز است؛ در حالی که ملاصدرا در آثار خود، پیوسته از قرآن و حدیث بهره برده است. بنابراین، برخورد وی

با کتاب و سنت، در مقایسه با فیلسوفان پیش از خود، از دو جهت متفاوت است: جهت اول ناظر به کمیت است؛ به این معنا که استفاده صدرا از کتاب و سنت در مقایسه با دیگر گونه‌های فلسفه اسلامی بسیار زیاد است. جهت دوم به کیفیت استفاده از آیات و روایات برمی‌گردد؛ یعنی موارد اندکی هم که در فلسفه مشاء از آیات و روایات استفاده شده است، بیشتر جنبه تأییدی دارد تا استدلالی؛ ولی کار صدرا غالباً جنبه استشهاد و استدلال دارد (یثربی، ۱۳۸۹، ص ۳۲). از این رو، ویژگی اصلی فلسفه سیاسی متعالیه، تلاش برای بهره‌گیری هم‌زمان از عقل، شهود و نقل به‌منظور مستدل کردن دیدگاه‌هاست. در واقع، در فلسفه سیاسی متعالیه، استناد به آیات و روایات و به‌ویژه روایات امامان شیعه، در مقایسه با گونه‌های دیگر فلسفه سیاسی اسلامی جایگاه ممتازی یافته است؛ به گونه‌ای که از این دید، حتی با فلسفه سیاسی اشراقی نیز تمایز چشمگیری پیدا می‌کند. هرچند در فلسفه سیاسی اشراق هم از آیات و روایات بسیار استفاده شده است، ولی ملاصدرا در این راه به شیوه‌ای بی‌سابقه موفق شد (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۴۶). وی در توجه به روایات امامان شیعه راه متفاوتی را در فلسفه سیاسی اسلامی گشود. شرح ایشان بر اصول کافی کلینی، نشان‌دهنده رویکرد یگانه ملاصدرا در این حوزه است که توانسته، بخشی از نگرش‌های خود نسبت به مسائل فلسفه سیاسی را ذیل احادیث امامان شیعه و با استناد به آنها تبیین کند.

گفتنی است پافشاری بر تمایزهای روش‌شناختی فلسفه سیاسی متعالیه، به‌معنای تمایز نداشتن محتوایی فلسفه سیاسی متعالیه از دیگر گونه‌های فلسفه سیاسی اسلامی نیست؛ بلکه ملاصدرا در فلسفه نظری، دیدگاه‌هایی را نوآوری کرده است که به‌طور مستقیم در استنتاجات حوزه سیاست تأثیر گذار بوده‌اند. از این رو، با آنکه ایشان در موارد گوناگونی از یافته‌های فیلسوفان مشاء بهره می‌برد، ولی فلسفه سیاسی صدرا تمایزهای چشمگیری با فلسفه سیاسی مشاء دارد که ریشه آن به نوع نگاه ایشان نسبت به هستی و انسان برمی‌گردد. یکی از این موارد را می‌توان تفاوت نگرش فیلسوفان مشاء و حکیم متعالی به مسئله وحدت و کثرت نام برد. در هر صورت، همین اندازه تمایز برای بررسی مسائل سیاسی در دیدگاه صدرالمتألهین، با عنوان فلسفه سیاسی متعالیه کافی به‌نظر می‌رسد.

#### ۴. فلسفه سیاسی نوصدرایی

فیلسوفان معاصر اسلامی توجه ویژه‌ای به مباحث صدرالمآلهین در فلسفه داشته‌اند. آنها تلاش کرده‌اند با پشتوانه فلسفه متعالیه و دستاوردهای ملاصدرا، فلسفه‌ای درخور نیازهای امروز جامعه اسلامی صورت‌بندی، تبیین و تدوین کنند. آغاز این حرکت با نگاشته‌های علامه طباطبایی در فلسفه و درگیر کردن فلسفه ملاصدرا با مباحث ماتریالیستی، مارکسیستی و چالش‌های نوپدید رقم خورد. امروزه از این حرکت باعنوان فلسفه نوصدرایی یاد می‌شود (رشاد، ۱۳۷۷، ص ۶۰). بنابراین، فلسفه نوصدرایی در واکنش به شرایط معرفتی و اجتماعی حاکم بر دنیای کنونی پایه‌ریزی شد و شاگردان علامه طباطبایی روزبه‌روز به رشد و شکوفایی آن افزودند. فلسفه نوصدرایی به معنای پشت‌پازدن به فلسفه صدرایی نیست؛ بلکه به معنای تکامل و بالندگی فلسفه متعالیه است. از نظر روش شناختی، فلسفه نوصدرایی تا حدود زیادی به روش‌شناسی فلسفه متعالیه پایبند بوده و بر اهمیت عقل، شهود و نقل پای می‌فشارد.

فلسفه سیاسی نوصدرایی نیز در راستای شکل‌گیری فلسفه نوصدرایی پدید آمد؛ ولی برخلاف فلسفه نوصدرایی که علامه طباطبایی در آن پیشگام بود، فلسفه سیاسی نوصدرایی، بسط و شکوفایی خود را وام‌دار اندیشه‌های فیلسوفانه امام خمینی ره در حوزه سیاست است. فلسفه سیاسی متعالیه توسط امام خمینی ره به کمال و کارآمدی فرجامین خود دست‌یافت؛ به طوری که نظریه نظام سیاسی امامت و رهبری در نزد ایشان، تداوم، تکامل و به کارگیری عملی و عینی فلسفه سیاسی متعالیه است (صدرا، ۱۳۸۹، ص ۲۱-۲۲). در فلسفه سیاسی نوصدرایی همانند فلسفه سیاسی متعالیه، بهره‌گیری از آیات و روایات به صورت چشم‌گیری انجام می‌گیرد؛ به طوری که آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی، فلسفه سیاسی خود را با محوریت قرآن پیش می‌برند و همواره تبیین‌های عقلانی خود را با عنایت ویژه به نصوص دینی دنبال کرده‌اند.

با وجود این، در فلسفه سیاسی نوصدرایی، دگرگونی بزرگی در فلسفه سیاسی متعالیه در جهت شکوفایی رخ داده است. مسائل و مباحثی که فیلسوفان سیاسی نوصدرایی به آن پرداختند، از جهات گوناگونی با مسائل فلسفه سیاسی متعالیه متفاوت است. اولاً بخش چشمگیری از فلسفه سیاسی نوصدرایی به تحلیل و بررسی مسائل مطرح در فلسفه سیاسی مدرن

اختصاص یافته است. فیلسوفان نوصدرایی در برابر تحولات فکری - سیاسی که در دنیای غرب رخ داده است، بی تفاوت نمانده و به رویارویی نقادانه با آن پرداختند. از این رو، در منابع فلسفه سیاسی نوصدرایی، واژگان و مفاهیم مدرن، پیوسته به کار رفته است. ثانیاً از جهت گستره مباحث و مسائل سیاسی اسلام نیز تفاوت زیادی وجود دارد. در فلسفه سیاسی متعالیه مروری اجمالی به برخی از کلیات سیاست اسلامی صورت گرفته است؛ ولی در فلسفه سیاسی نوصدرایی، بسیاری از مسائل مرتبط با سیاست در کانون توجه و تأمل فیلسوفان واقع شد و از این رهگذر، مجموعه‌ای بزرگ در حوزه فلسفه سیاسی تولید و در اختیار علاقه‌مندان به تأملات فلسفی - سیاسی قرار گرفت. بنابراین، فلسفه سیاسی نوصدرایی عنوانی است ناظر به فلسفه سیاسی معاصر اسلامی که توسط امام خمینی ره و شاگردان ایشان با ویژگی‌های یادشده پایه‌ریزی شد و تلاش می‌کند مباحث مرتبط با بنیادهای سیاست را با رویکرد فلسفی تبیین و ارائه کند.

### نتیجه‌گیری

برآیند نگاشته‌های پیشین این مقاله، دریافت روشن‌ویژگی‌ها و دغدغه‌های فلسفه سیاسی اسلامی است. آگاهی به دست‌آمده از این تأمل، تمایز میان فلسفه سیاسی اسلامی و فلسفه سیاسی سکولار را آشکار می‌سازد. مواردی که در فلسفه سیاسی اسلامی ارزشمند به‌شمار می‌آیند، در فلسفه‌های سکولار از ارجح و ارزشی برخوردار نیستند و یا اینکه مردود شمرده می‌شوند. از این رو، دستورهایی که در فلسفه‌های سیاسی غیراسلامی ارائه می‌شود، نمی‌تواند الگوی شایسته‌ای برای تدبیر زندگی سیاسی مسلمانان باشد؛ چراکه روح حاکم بر فلسفه سیاسی اسلامی، جدای از فلسفه‌های سیاسی دیگر است. البته گونه‌های مختلف فلسفه سیاسی اسلامی نیز از ظرفیت یکسانی برخوردار نیستند. هرچند گونه‌های متأخر فلسفه سیاسی اسلامی در رشد و شکوفایی خود، وامدار فلسفه‌های سیاسی پیشین هستند؛ ولی فلسفه سیاسی نوصدرایی از جهت جامعیت، نسبت به سایر فلسفه‌های سیاسی اسلامی از شرایط بهتری برخوردار است و از این رو، می‌تواند مبنای فلسفی و فکری استواری برای سامان‌دهی به نظم سیاسی مطلوب باشد.

## منابع

### قرآن کریم

۱. پوپر، کارل، ۱۳۸۰، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
۲. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۰، *تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر*، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران.
۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *فطرت در قرآن*، قم، اسراء.
۴. —، ۱۳۸۷، *انتظار بشر از دین*، قم، اسراء.
۵. —، ۱۳۸۹، *ولایت فقیه: ولایت فقاقت و رهبری*، قم، اسراء.
۶. —، ۱۳۹۰، *نسبت دین و دنیا*، قم، اسراء.
۷. خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۳، *ولایت فقیه*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۸. —، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۹. دوانی، جلال‌الدین، ۱۳۹۱، *اخلاق جلالی*، تصحیح عبدالله مسعودی آریانی، تهران، اطلاعات.
۱۰. رشاد، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، «گفت‌وگو فلسفی نوصدرایی»، *قیاسات*، شماره ۱۰ و ۱۱، ص ۵۲-۶۳.
۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. صدرا، علیرضا، ۱۳۸۹، *مفهوم‌شناسی حکمت متعالی سیاسی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة*، حاشیه ملاحادی سیزواری، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. —، ۱۳۸۵، *شرح الأصول الکافی*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۱۵. —، ۱۳۸۷، *المبدأ و المعاد*، با تصحیح و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۹، *روابط اجتماعی در اسلام*، قم، بوستان کتاب.
۱۷. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۷، *اخلاق ناصری*، تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
۱۸. علیخانی، علی‌اکبر و همکاران، ۱۳۹۴، *حکمت سیاسی اسلامی*، مفاهیم بنیادین، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۹. فارابی، ابونصر، ۱۳۷۱، *التنبیه علی سبیل السعادة*، مقدمه جعفر آل یاسین، تهران، حکمت.
۲۰. —، ۱۴۰۵، *فصول منتزعه*، مقدمه فوزی متری نجار، قم، مکتبه الزهرا.
۲۱. —، ۱۹۹۱، *الملة و نصوص أخرى*، تحقیق و مقدمه محسن مهدی، بیروت، دار المشرق.

۲۲. \_\_\_\_، ۱۹۹۵، *آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، مقدمه علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال.
۲۳. \_\_\_\_، ۲۰۰۵، *إحصاء العلوم*، تحقیق و تعلیق عثمان امین، پاریس، دار بیلینون.
۲۴. فنایی اشکوری، محمد، ۱۳۸۹، *مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۵. \_\_\_\_، ۱۳۹۰، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، سمت.
۲۶. کرد فیروزجایی، یارعلی، ۱۳۹۰، *چیستی فلسفه اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۷. \_\_\_\_، ۱۳۹۳، *حکمت مشاء*، قم، حکمت اسلامی.
۲۸. مسکویه، ابوعلی، ۱۴۲۶ق، *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، تحقیق عماد الهاللی، قم، طلیعة النور.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۲، *کاوش‌ها و چالش‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۰. \_\_\_\_، ۱۳۸۴، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۳۱. \_\_\_\_، ۱۳۸۵، «فلسفه سیاست، مفهوم‌شناسی و روش‌شناسی»، معرفت، شماره ۲، ص ۱۱-۲۷.
۳۲. \_\_\_\_، ۱۳۸۸الف، *نظریه حقوقی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۳. \_\_\_\_، ۱۳۸۸ب، *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۴. \_\_\_\_، ۱۳۹۱، *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران، صدرا.
۳۶. نصر، حسین، ۱۳۸۲، *صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه*، ترجمه حسن سوزنجی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۳۷. یثربی، یحیی، ۱۳۸۹، *حکمت متعالیه: بررسی و نقد حکمت صدرالمتألهین*، تهران، امیرکبیر.
۳۸. یوسفی‌راد، مرتضی، ۱۳۹۴، *مبانی فلسفه سیاسی مشاء*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.