

# مقایسه میان نظر ملاصدرا و فارابی

## درباره «رئیس اول مدینه»

دکتر رضا اکبریان

دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

### چکیده

یکی از پرسشهایی که اخیراً مطرح شده این است که ملاصدرا پایه‌گذار مشرب جدید در فلسفه و عرفان به عقل معاش انسانها عنایتی نداشته و رویکرد مسلط در تفکر و اندیشه او پرداختن به عقل معاد و امور معنوی و اخروی مردم بوده است و اگر مطالبی هم در این زمینه دارد برگرفته از مطالب فلاسفه پیشین چون فارابی و ابن‌سینا بتبع افلاطون و ارسطو می‌باشد. بدین سبب بر آن شدیم تا نظریات این فیلسوف شیعی را درباره رئیس اول مدینه و شرایط و صفات او که یکی از مسائل مهم فلسفه سیاسی است و از ارزش تطبیقی بالایی برخوردار است، در مقایسه با نظریات فارابی عرضه نماییم تا معلوم شود که چگونه او توانسته در پرتو تعالیم قرآنی و روایی بخصوص تعالیم امامان شیعه که بخش قابل توجهی از آنها ناظر به مباحث سیاسی و اجتماعی است، نظریات جدیدی ارائه بدهد. پر واضح است که او نمی‌توانسته نسبت به آنها بیتفاوت مانده و به تفسیر و تبیین آنها نپردازد.

### کلیدواژگان

رئیس اول مدینه؛  
فلسفه سیاسی؛  
فارابی؛  
ملاصدرا.

### مقام نبی و فیلسوف

ملاصدرا در مباحث سیاست به آراء فارابی نظر خاص داشته و گاهی عین مطالب و عبارات وی را آورده است. اما داوری درباره یکسانی و یا عدم یکسانی نظر ایندو نیاز به تأمل بیشتری دارد.<sup>۱</sup> وقتی فارابی مقام نبی و فیلسوف را با هم می‌سنجد، وحی را به مرتبه

۱- پرسش اصلی این مقاله مربوط به روگرداندن فلاسفه دوره اسلامی از تأمل و تحقیق در مسائل فلسفه مدنی و سیاسی یا کم‌اعتنایی به این مسائل است. ادعای این است که فلاسفه اسلامی قبل از فارابی در سیاست مدن تحقیق جدی کردند. اما بعدی‌ها اگر از سیاست سخن گفتند گفتارشان گاهی نقل ملخص آرای فارابی بود، مانند آراء خواجه در اخلاق ناصری یا سیاست را در ذیل بحث نبوت آوردند، مانند آراء ابن‌سینا و بیشتر فلاسفه تا ملاصدرا و شاگردان او. (ر.ک: سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ۲۷۱) اما مطلب چنین نیست. ما وقتی در آثار ملاصدرا نظر می‌کنیم تا حدی ابهام رفع می‌شود. یعنی با نظر در آراء و احوال ملاصدرا دیگر نمی‌توانیم بگوییم که در فلسفه اسلامی بعد از فارابی سیاست جایی نداشته است. ملاصدرا در زمره فیلسوفانی است که در عین گوشه‌گیری و اعراض از پیوستن به ارباب قدرت، جداً به سیاست می‌اندیشیده و در آثار خود، هم به مبانی و اصول سیاست و هم به رسوم و آیین‌های کشورداری نظر داشته است. البته لازم به ذکر است که وجه غالب را در مباحث و نوشته‌های ملاصدرا رویکرد فلسفی تشکیل داده و ایشان به طور مستقل به طرح دیدگاه‌ها و اندیشه سیاسی نپرداخته است. (ر.ک: خامنه‌ای، سید محمد، «صدرا و شیخ بهایی»، خردنامه صدرا، شماره دوم، تابستان ۱۳۷۴).



استثنایی کمال قوه متخیله مستند می‌سازد. مبنای این تفسیر، قول وی در مورد کیفیت اخذ علم از عقل فعال است. فیلسوف، علم را بواسطه عقل از عقل فعال می‌گیرد و نبی با قوه متخیله صورت جزئیات و حکایات کلیات را از عقل فعال اخذ می‌کند. از آنجا که قوه خیال در مراتب قوای نفس در مرتبه پائینتری نسبت به عقل قرار دارد، فیلسوف که بواسطه عقل به عقل فعال متصل می‌شود مقام برتر دارد. در نظر فارابی، عقل قادر است بتدریج از عقل بالقوه به عقل بالفعل و سرانجام به عقل مستفاد ارتقاء یابد؛ در حالی که عقل بالقوه پذیرنده صور محسوس است، عقل بالفعل معقولات را نگه داشته، معانی و مفاهیم کلی را در می‌یابد و عقل مستفاد به مرحله اتحاد و ارتباط معنوی و جذب و الهام ارتقاء می‌یابد.<sup>۲</sup>

فارابی فیلسوف را عین آراء اهل مدینه فاضله می‌داند و معتقد است که رئیس مدینه باید فیلسوفی باشد که علم خود را از مبدأ وحی می‌گیرد. در واقع رئیس مدینه فاضله فارابی، نبی است و دین صحیح به نظر او عین فلسفه است. فارابی در طلب یک نظام و سازمان عقلی و عقلانی است و طرح مدینه‌یی درمی‌اندازد که رئیس آن اعلم و اعقل قوم است و از روح الامین (عقل فعال) بهره می‌گیرد و مدد عقل او به همه اجزاء و اعضاء مدینه می‌رسد. او عقل مستفاد را بمنزله پیوندی میان دین بشری و وحی و الهام می‌داند و بدینوسیله از ارسطو جدا می‌شود. تصور عقلی در این مرتبه نوعی شهود و الهام یا بیان دیگر نوعی فهم و درک بیواسطه است و شریفترین مرتبه فهم انسانی است که تنها عده قلیل و برگزیده‌یی که باین مرتبه واصل شده‌اند، به آن می‌رسند و این مرتبه‌یی است که در آن، امر خفی، عیان می‌گردد و انسان با عالم مفارق مستقیماً اتحاد و اتصال پیدا می‌کند.<sup>۳</sup> در اینجاست که بینش عرفانی،

◆ ————— ◆

**■ قدرت روحی پیامبر**

**باید آنقدر عظیم باشد که بتواند**

**نه تنها نفوس دیگر، بلکه**

**امور مادی را تحت تأثیر در آورد**

**و علاوه بر آن، یک نظام**

**اجتماعی – سیاسی ارائه نماید.**

◇ ————— ◇

با فلسفه درمی‌آمیزد و شناخت عقلی با جذب و الهام مصادف می‌شود. فارابی در بسیاری از آثار خود جهات حسن و لزوم وجود رؤسا و انبیاء و قیام مدن و امم به وجود آنها را بیان کرده و در کتاب فصوص الحکم و بعضی دیگر از آثار خود، اوصاف خاصه نبی را شرح داده است. فارابی قدرت ارتباط و اتصال با عالم سماوی را جزء این اوصاف بشمار می‌آورد، گویی ساکنان مدن، قذیسینند و پیامبران، آنها را اداره می‌کنند.

فارابی تبیین خود درباره نبوت را از نظریه ارسطو<sup>۴</sup> درباره رؤیا اقتباس می‌کند. این نظریه در فلسفه فارابی و از طریق آثار و آراء او در حکمت اسلامی جداً مؤثر بوده است. بنابراین نظریه، رؤیا صورت ذهنی‌یی است که بوسیله خیال ایجاد می‌شود و هنگام خواب و بر اثر

۲- فارابی، ابونصر، رسالة فی آراء اهل المدينة الفاضلة، چاپ لیدن، ۱۸۹۵، ص ۵۶ - ۵۵؛ ۶۰؛ ۵۵؛ الثمرة المرضیة، چاپ لیدن، ۱۸۹۵، ص ۷۵.

۳- فارابی، الثمرة المرضیة، ص ۴۵؛ رسالة فی آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ۵۲؛ فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۵، ص ۲۳ و ۶۶.

۴- ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد دادوری، تهران، حکمت، ۱۳۶۹، ص ۱۳ - ۱۱؛ و نیز: داوری، رضا، مقام فارابی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۱۹۴.



**قول به وحدت تشکیکی وجود  
و حرکت جوهری با این تلقی  
مکانیکی از نفس که نفس را  
حاصل جمع قوا می‌داند،  
سازگاری ندارد، زیرا نفس،  
امر واحد است و همه قوا در آن،  
کل واحد و یگانه‌اند.**

آنقدر عظیم باشد که بتواند نه تنها نفوس دیگر، بلکه امور مادی را تحت تأثیر در آورد و علاوه بر آن، یک نظام اجتماعی - سیاسی ارائه نماید.<sup>۲</sup> وی بدین ترتیب، وجدان، آگاهی و وحی نازل شده به پیامبران را به نظریه خویش درباره عقل و اشراق یافتن آن از عقل فعال که همان جبرئیل و فرشته مبلغ وحی است، ارتباط می‌دهد.<sup>۸</sup>

ملاصدرا نه سخن فارابی را می‌پذیرد و نه سخن ابن‌سینا را. او در آثار خود با نظر جامع به نبوت می‌پردازد. از نظر او کسی مستحق ریاست بر خلق و صاحب رسالت و مبعوث خدای متعال است که به مقام و مرتبه جامعیت در نشأت سه‌گانه عقلی و نفسی و حسی رسیده باشد. او تصریح می‌کند که پیامبر تنها به مشاهده صور عالم خیال اکتفا نمی‌کند، بلکه ساکن

۴۴ - ۵ - فارابی، رساله فی آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ۴۵ -

۶ - ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۲۱ - ۱۱۶.

۷ - ابن‌سینا، النجاة، تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴، ص ۲۷۴؛ الشفاء، طبیعیات، قم، انتشارات بیدار، مقاله پنجم، فصل ششم، ص ۳۶۱.

۸ - ابن‌سینا، رسائل، الرسالة العرشية، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار، بی‌تا، ص ۲۵۲.

قطع رابطه با فعالیت‌های زمان بیداری، گنجایش آن افزایش می‌یابد. با اینهمه، ارسطو منکر این است که رویاها را خدا به شخص الهام کند. او هیچگاه پیشگویی پیغمبران را در خواب قبول ندارد و اینجاست که فارابی از ارسطو دور می‌شود و به این قایل می‌شود که شخص بمدد خیال، قادر است با عقل فعال متحد شود؛ لکن چنین قدرتی، تنها در دسترس افراد ممتاز و برگزیده است. به عقیده او، عقل فعال سرچشمه نوامیس الهی و الهامات و همانگونه که در مبانی اسلامی آمده است، شبیه به فرشته حامل وحی (جبرئیل) است. خلاصه در حد پیغمبر یا فیلسوف است که با عقل فعال متصل شود. این اتصال در مورد پیغمبر بمدد تخیل و در مورد فیلسوف از راه تفکر و تعمق صورت می‌پذیرد و می‌توان دریافت که هر دو متفقاً از یک سرچشمه سیراب می‌شوند. در واقع، حقیقت دینی و حقیقت فلسفی هر دو، پرتوی از انوار الهی است که از راه تخیل یا مشاهده و تعمق حاصل می‌شود.<sup>۵</sup>

ولی ابن‌سینا با توجه به اینکه نظریه فارابی مستلزم تنزل مرتبه نبوت است، وحی را به عقل قدسی نسبت می‌دهد و آن را بعنوان عالیترین درجه‌ای که برای عقل بشری قابل دستیابی است، توصیف می‌کند.<sup>۶</sup> از این گذشته، نه تنها عقل پیامبر بوسیله عقل فعال اشراق می‌شود، بلکه قدرت تخیل وی نیز چنان می‌شود که آنچه بصورت مجرد و کلی در عقل خویش تصور می‌کند، در متخیله وی، صورت مجسم و جزئی و محسوس و ملفوظ پیدا می‌کند. در چنین شخص آگاهی و بصیرت تامی نسبت به همه حدود حقیقت، وجود دارد. موقعیت او ایجاب می‌کند که با پیام الهی بسوی مردم برود و در آنها نفوذ کند و در انجام رسالت خود توفیق یابد. از اینرو قدرت روحی پیامبر باید



عوامل دیگر نیز هست: ساکن عوالم حس و خیال و عقل. البته نبی که معلم و راهنمای همه طبقات مردمان است بیشتر به زبان عالم خیال سخن می‌گوید، اما این بدان معنی نیست که زبان عوالم دیگر را نشناسد. براساس قول به وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری و وحدت نفس و قوا وقتی گفته می‌شود که در وجود کسی قوه خیال قوت بیشتری دارد، این قوه جدا از سایر قوا نیست و حتی می‌توان گفت که بدون کمال عقلی، کمال حقیقی قوه خیال حاصل نمی‌شود.

برای مفسران سخن فارابی، مشکل وقتی پدید می‌آید که کمال نبی را در صرف کمال قوه متخیله محدود بدانند و یا این کمال را اولی و اصل و سایر کمالات را ثانوی و فرع تلقی کنند. فارابی قوای نفس را چهار قوه دانسته است - یعنی قوای حس و خیال و وهم و عقل - و احتمال می‌داده است که در شخص واحد یکی از این قوا رشد بسیار داشته باشد و قوای دیگر مهمل و معطل بماند. البته کمال حقیقی انسان در اینست که همه قوای نفس بنحو متعادل به کمال مایل باشد، اما گاهی ممکن است در وجود کسانی یکی از این سه قوه حساسه و محرکه یا تخیل و عقل بیشتر رشد کند و قوای دیگر کم و بیش معطل بماند. در این صورت، شاید کارهایی مثل کرامات و اعمال خارق عادت از کسی که قوه‌ی در او رشد غیرعادی داشته است سرزند. البته کسانی که در قوای حسی و خیالی به کمال رسیده‌اند محتاج سیر استکمالی عقل هستند و اگر مانعی در طریق استکمالشان نباشد به این کمال نیز نایل می‌شوند.

ملاصدرا درباره مقام نبی و فیلسوف نظر موجز و اجمالی فارابی را چنان بسط و تفصیل داده است که در آن دیگر ظن و احتمال تفصیل فیلسوف بر نبی منتفی می‌شود. بنظر او نفوس صلحا و مطیعان هرچند

از مکر و خدعت و سایر بیماریهای باطن پاک و صاف است، باعتبار اینکه طالب حق نیست و تمام همتشان مصروف تفضیل طاعات بدنی و تهیه روایت و موعظه و نقل آنها برای مردمان است، حق صریح در آن ظاهر نمی‌شود، زیرا که آئینه دل‌هایشان محاذی روی آئینه نیست. حتی شخص اگر فکرش را هیچ مصروف تأمل در ملکوت و تدبیر در حضرت ربوبیت و حقایق حقه الهی نکند، بر او چیزی جز آنچه می‌اندیشد منکشف نمی‌شود.

آنگاه ملاصدرا گفته است اگر مصرف تمامی همت در تفضیل طاعات، مانع از انکشاف حق باشد، پس تکلیف آنکس که شهوات و علاقه دنیا او را راه می‌برد معلوم است. گرچه رشد طبیعی و هماهنگ قوای نفس، طبیعی به نظر می‌رسد، اندکند کسانی که تمام قوای نفسشان متناسب و هماهنگ به کمال رسیده باشد. البته نظر ملاصدرا که قایل به وحدت نفس با قوای مختلف است (النفس فی وحدتها کل القوی) و هرگونه فرع و اصلی را نسبت به قوای نفس منکر است، متفاوت با نظر اعتدالی فارابی است. در واقع، قول به وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری با این تلقی مکانیکی از نفس که نفس را حاصل جمع قوا می‌داند، سازگاری ندارد، زیرا نفس، امر واحد است و همه قوا در آن، کل واحد و یگانه‌اند. وقتی گفته می‌شود که در وجود کسی قوه خیال قوت بیشتر دارد، این قوه جدا از سایر قوا نیست و حتی می‌توان گفت که بدون کمال سایر قوا، کمال حقیقی این قوه حاصل نمی‌شود. منتهی گاهی موانع و عوایقی مانع رشد و کمال یک قوه می‌شود. در این معنا نمی‌توان تردید داشت که فارابی وقتی که می‌گفت پیامبر سخن وحی را بواسطه خیال از ملک وحی، یعنی عقل فعال می‌گیرد یا می‌شنود، ظاهراً نظرش صرفاً به شأن ظاهر نبوت و زبان حکایی و



خطابی مخاطبه با عموم مردم بوده است و اگر علم نبوی را محدود در علم خیالی می‌دانست، نمی‌گفت که رئیس اول مدینه باید دارای فضایل نظری و فکری و خلقی و عملی باشد. مع ذلک نباید این سخن را مؤدی به این نظر دانست که سخن فارابی و ملاصدرا یکی است.

ملاصدرا در آثار خود با نظر جامع به نبوت می‌پردازد. در نظر ملاصدرا نیز نبی از طریق خیال با صور خیالیه متحد می‌شود، اما نظر این فیلسوف صریح است که پیامبر هنگام مشاهده صور عالم خیال ساکن عوالم دیگر نیز هست. چنانکه گاه در این مقام استقرار دارد و گاه در آن دیگری متمکن است، بدون اینکه توجه او به عالمی او را از توجه به عوالم دیگر باز دارد و بدون اینکه اصل و فرعی در کار باشد. در واقع تمام عوالم بعینه و بوحدته در پیشگاه او حاضرند و منشأ تفاوت فقط توجه و التفات شخص نبی است. البته نبی که معلم و راهنمای همه طبقات مردمان است بیشتر بزبان عالم خیال سخن می‌گوید، اما این بدان معنی نیست که زبان عوالم دیگر را نشناسد و توجه و التفات او بزبانی او را از زبانهای دیگر باز دارد.

درست است که در نظر ملاصدرا نبی دارای قوه متخیله بسیار قوی است که در عالم بیداری صور عالم غیب را با چشم باطن مشاهده می‌کند و صورتهای مثالی پنهان از چشم مردم عادی را می‌بیند و اصوات و کلمات صادره از ملکوت را با گوش خود می‌شنود، ولی این مقام با تمام اهمیتی که دارد بالاترین مقام نیست، هرچند که این مقام اختصاص به نبی دارد و ولی در آن با نبی شرکت ندارد. او می‌گوید اگر پیامبران معجزه دارند معجزه داشتن آنان از سنخ کاروبار کاهنان و غیبگویان و ساحران نیست، زیرا این طوایف که قوایشان بطور متعادل رشد نکرده است،

چه بسا که از حیث خرد و دریافت عقلی ضعیف باشند، حال آنکه پیامبران در همه جوانب وجودی به کمال رسیده‌اند.

اگر این حکم در مورد فارابی درست باشد که رئیس مدینه فاضله فیلسوفی است در لباس پیامبر، بدشواری می‌توان آن را در باب نظر ملاصدرا صادق دانست. و بهر حال اگر کسی بگوید ملاصدرا هم، رئیس مدینه را فیلسوفی در جامه نبی می‌دیده است، سخنش دقیق نیست. البته قضیه را معکوس هم نباید کرد، یعنی نمی‌توان گفت که رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا پیامبری است در کسوت فیلسوف، زیرا ملاصدرا فلسفه و حکمت را «کمال اول» رئیس مدینه و نبی منذر می‌داند. در نظر او هر پیامبری فیلسوف و حکیم است هرچند که همه حکیمان و فیلسوفان پیامبر نیستند. با این بیان، اختلافی که در نظر فارابی میان فیلسوف و پیامبر وجود داشت برطرف شده است و اگر اختلافی باشد که هست اینست که در نظر ملاصدرا مقام نبوت رجحان دارد، چه همه پیامبران علم حکما و فلاسفه را دارند اما فیلسوفان به مقام جامعیت پیامبران نمی‌رسند.

### عدالت، صفت اصلی رئیس اول مدینه

یکی از اصول اساسی ملاصدرا اینست که او برخلاف تصور عده‌یی از صوفی مسلکان در مقام جدا کردن غیب و شهادت، عقل و شهوت، دنیا و آخرت، معقول و محسوس، و دین و سیاست نیست، چرا که او قایل به وحدت شخصی حقیقت انسان است و برای آن مراتب و نشئه‌های متعددی قایل است که هرکدام در مقام خود امری ضروری بشمار می‌روند. ملاصدرا راه دین و فلسفه و حکمت را از راه اداره زندگی فردی و اجتماعی جدا نمی‌کند. او با تأکید بر اینکه نشئه دنیا



**■ ملاصدرا معنای «حکمت» را  
چنانکه سهروردی تعریف  
کرده پذیرفته و آنگاه در  
معنای «فلسفه» چنان توسعی  
ایجاد کرده که بتواند بعد  
اشراقی و کمال نفسانی موجود  
در معنای اشراقی و عرفانی  
این کلمه را نیز شامل شود.**

محلّ اجرای همه شرایع الهی است از باب ضرورت عقلی، تدبیر، سیاست و اصلاح دنیا را ضروری می‌داند.

ملاصدرا در کتاب المبدأ و المعاد و الشواهد الربوبیه از قول فارابی نقل کرده است که هرگاه عدل قایم گردد شهوات عقول را خدمت می‌کنند و هرگاه جور برپا شود عقول شهوات را خدمت می‌کنند.<sup>۹</sup> فهم این سخن برای کسانی که قول به تعدد نفس و قوا را می‌پذیرند و ملاک تعالی نفس را اعتدال قوای نفس می‌دانند آسان نیست، چرا که شهوت هر چند ممکن است از سرکشی باز داشته شود، خادم عقل نمی‌شود و عقل هر چند مخدول و ضعیف شود به خدمت شهوت در نمی‌آید، ولی فیلسوفی که گفته است نفس را حاصل وحدت جمعی دانسته و این وحدت را سایه وحدت الهی تلقی کرده است، چرا نتواند چنین سخن بگوید؟ اوست که در پرتو چنین نظریه‌یی هر گونه دوگانگی میان غیب و شهادت، ملک و ملکوت و دنیا و آخرت را منکر می‌شود.

با نظر در این عبارات معلوم می‌شود که اصول نظر سیاسی ملاصدرا در علم الهی او تعیین شده است. او که قایل به وحدت باطنی وجود و وحدت جمعی نفس است نمی‌تواند به قدرتها و قدرتمندان زمان خود

اعتنایی داشته باشد و نظر کلی او در باب سیاست نیز با این اصول و با این روحیه تناسب دارد. در نظر ملاصدرا غرض از وضع نوامیس الهی و ایجاب عبادات و الزام خلق به طاعت اینست که عالم شهادت در خدمت عالم غیب قرار گیرد، بنحوی که شهوات و امیال نفسانی تابع عقل و مطیع اوامر و نواهی آن باشند و عالم ملک به ملکوت راجع شود و دنیا به آخرت پیوندد.<sup>۱۰</sup> همین مطلب، با اندکی تفاوت در تعبیر و عبارت، در کتاب المبدأ و المعاد آمده است: «بدان که غرض از وضع شرایع و ایجاب طاعات آنست که غیب شهادت را خدمت بفرماید و شهوات عقول را خدمت کنند و جزء به کل و دنیا به آخرت برگردد و محسوس معقول شود و از عکس این امور منزجر گردد تا آنکه ظلم و وبال لازم نیاید و موجب وخامت عاقبت و سوء مال نشود. پس طلب آخرت، اصل هر سعادت است و حب دنیا رأس هر معصیت».

ملاصدرا شعله ور شدن آتش غضب بعنوان کیفیتی نفسانی را عامل جنگها و هرج و مرجها و فتنه می‌داند. در نظر او چنین جنگی با فرونشستن آتش غضب بوسیله پیروزی و انتقام، شکست و ترس، با تذکر و موعظه و پند دادن به طرفین به پایان می‌رسد.<sup>۱۱</sup> عامل دیگر قطع روابط عاطفی مردم با هم بعلت فسق و فجور و بیدینی و دشمنی و اختلاف آراء و پراکندگی خواسته‌هایشان می‌باشد. این قطع روابط عاطفی و رواج حسابگری مادی و غیرانسانی از مشکلات و

۹- ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، با حواشی ملاحادی سبزواری، تصحیح، تعلیق و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲، مشهد پنجم، اشراق پنجم، ۱۰- همان.

۱۱- ملاصدرا، شرح اصول کافی، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۸۴.





بحرانهای اساسی در همه اعصار و قرون است. موضوع نظر ملاصدرا نه تنها مسئله تغییر فرمانروایان بر اثر انقلاب، بلکه تغییر طبقات فرمانروا، روشهای فرمانروایی، نهادهای اجتماعی و نیز ماهیت شروشورها است که به چنین تغییرهایی می‌انجامد.<sup>۱۱</sup> ملاصدرا نظر خود را درباره رئیس اول مدینه در چنین چارچوبی ارزیابی و تحلیل می‌کند که در آن اراده و عمل همانند علم و فکر اولی و اصلی است. او براساس اصل تقدم وجود بر ماهیت و حرکت جوهری، رئیس اول مدینه را کسی می‌داند که با اراده و اختیار، ماهیت خود و جامعه خود را می‌سازد و با حرکت از نفس جزئی که براساس حسن اختیار و انتخاب فرد انسانی است، در جهت استكمال فردی و اجتماعی خود گام برمی‌دارد. چنین کسی است که نفسش معطوف به قدس جبروت است و پیوسته انوار و اشراقات آن را می‌پذیرد.

این نظر را با تعریف فلسفه نزد ملاصدرا، عناصر غیرارسطویی آن و لوازم آن برای مفهوم رسیدن به ساحت وجود و تخلق و تشبه به خالق دنبال می‌کنیم که بنا بر آن، مابعدالطبیعه به مبنایی برای علم و عمل تبدیل می‌شود.

اعلم ان الفلسفه استكمال النفس الإنسانیه بمعرفه حقایق الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقا بالبراهین لا أخذاً بالظن و التقليد بقدر الوسع الأنسانی و أن شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً علی حسب الطاقه البشریه لیحصل التشبه بالباری تعالی.

در این تعریف، مفاهیم فلسفه چونان عمل استكمال نفس و بمثابه معرفتی که غایتش خدا شدن است، آنگونه که در سنت افلاطونی و عرفان اسلامی توضیح داده شده است، بررسی می‌شود. هدف از این

■ افلاطون و ابن سینا و سهروردی و ابن عربی هم تشبه به خدا را مطرح می‌کنند ولی تشبه به خدا در فلسفه ملاصدرا ویژگیهای خاص خود را دارد. هدف او اینستکه مابعدالطبیعه را در چارچوب وسیعتر علم نبوی قرار دهد.



تعریف نشان دادن این مطلب است که تحقیق فلسفی نه بطور محض، منطقی است و نه بطور کامل، استدلالی، بلکه در این تحقیق، عناصری از تفکر شهودی در عقل ذوقی نه آنگونه که مقابل عقل استدلالی قرار گیرد، وجود دارد. در اینجا بر تعریف ملاصدرا از فلسفه تمرکز می‌کنیم که هم الگوی او را برای ارائه متافیزیک در برمی‌گیرد و هم معرفت‌شناسی و مدلولهای سیاسی او را. باین معنا که وقتی نوبت به ملاصدرا می‌رسد ما نه تنها شاهد تلفیق مکاتب فکری اسلامی مختلف بلکه، علاوه بر آن، شاهد تلفیق دیدگاه‌های پیشین در باب معنا و مفهوم لفظ فلسفه هستیم.

ملاصدرا در جلد اول اسفار، که به مباحث وجود اختصاص دارد، بتفصیل در باب انواع تعاریف «حکمت» سخن می‌گوید و علاوه بر معرفت نظری و «مبدل شدن به عالمی معقول که مضاهی و مشابه عالم عینی باشد» بر تصفیه و تهذیب نفس از آلودگیهای مادی و بتعبیر فلاسفه اسلامی بر «تجرد نفس» نیز تأکید می‌کند.<sup>۱۲</sup> ملاصدرا معنای

۱۱- همان - «کتاب فضل علم»، ص ۳۲۴ و ۳۲۶ و ۳۲۸.

۱۲- «کتاب حجت»، ص ۳۷۴ و ۴۶۳ و ۴۶۴ و ۲۶۹ و ۲۶۱.

۱۳- ملاصدرا، المشاعر، با مقدمه و ترجمه فرانسوی هانری کربن، تهران، ۱۳۴۲، ص ۸.

«حکمت» را چنانکه سهروردی تعریف کرده پذیرفته و آنگاه در معنای «فلسفه» چنان توسعی ایجاد کرده که بتواند بعد اشراقی و کمال نفسانی موجود در معنای اشراقی و عرفانی این کلمه را نیز شامل شود. از نظر او حکمت، حقیقتی است که نه فقط در ذهن و نه فقط از طریق اشراق بلکه در کل وجود آدمی از طریق اتحاد وجودی با اشیاء حاصل می‌شود. تلقی ملاصدرا و حکمای معاصر و عموم حکمای بعد از او از فلسفه این بود که فلسفه اعداد رجه علم است که نهایتاً منشأ الهی دارد و برخاسته از «مقام و منزلت نبوت» است و «حکماء» کاملترین انسانهایی هستند که در جایگاهی پس از پیامبران و امامان قرار دارند.<sup>۱۴</sup> او پس از تعریف فلسفه، نمونه‌هایی از احادیث نبوی نقل می‌کند تا نشان دهد که مشی فلسفی او بر مبنای حکمت نبوی است: «او الی ذینک الفنین رمزت الفلاسفه الإلهیون حیث قالوا تأسیا بالانبیاء (ع) الفلاسفه هی التشبهه بالإله کما وقع فی الحدیث النبوی (ص): تخلقوا بأخلاق الله یعنی فی الإحاطه بالمعلومات و التجرّد عن الجسمانیات.»

تشبه به خالق در تعریف فوق، همچنین مدلولهای سیاسی مورد نظر او را نیز دربرمی‌گیرد. آرمان فیلسوف - پادشاه یا در حقیقت، انسان کامل، از اندیشه ملاصدرا بدور نیست و در واقع، در فلسفه او دقیقاً این نکته براساس ماهیت «تشبه به خدا» بیان می‌شود. ابن‌سینا در رساله النبوة، استدلال می‌کند که فیلسوف همانند خدای انسانی است. او در حقیقت، صاحب جهان خاکی و خلیفه خدا در زمین است. بین سخن ملاصدرا و پیشینیان در این باب تفاوت هست. افلاطون و ابن‌سینا و سهروردی و ابن‌عربی هم تشبه به خدا را مطرح می‌کنند ولی تشبه به خدا در فلسفه ملاصدرا ویژگیهای خاص خود را دارد.

هدف او اینست که مابعدالطبیعه را در چارچوب وسیعتر علم نبوی قرار دهد و بجای تأکید بر برهان و روش ارسطویی بیان مطالب، بر مبنای دیگر، یعنی بر روش عرفانی و شهودی تأکید کند و هردو را با علم نبوی مرتبط کند. این هدف، فقط هنگامی بدست می‌آید که الگوی ارائه شده و همه آنچه این الگو نمایان می‌سازد، بر وجود که حقیقتی انضمامی است و همه اشیاء را در برمی‌گیرد مبتنی شود. در این صورت علم به حقایق اشیاء بمثابه فلسفه‌ای جامع، وجود انسان را دگرگون می‌کند و اخلاق و نظام جامعه و نجات و رستگاری او را در دنیا و آخرت بر مابعدالطبیعه وجود مبتنی می‌کند.

این نکته حاکی از آنست که ملاصدرا قایل به سلسله مراتب وجود است. اما گرچه وی مراتب وجود را در شدت و ضعف می‌پذیرد، مبادی وجود را تابع ماهیت خود آگاهی (سوبژکتیویته) نمی‌داند. در نظر وی، اشیاء وجود عینی دارند، یعنی مستقل از آگاهی انسان به آنها هستند، که آگاهی انسان از آنها باعث شناخت آنها می‌شود، بدین معنی که هرچه نفس انسان کاملتر باشد، وجودش شدت بیشتری خواهد داشت و هرچه وجود انسان شدیدتر باشد، آنگاه از طریق تجربه بیواسطه که مراتب پایینتر وجود را در برمی‌گیرد، حقایق اشیاء را بیشتر می‌شناسد. در چنین روشی نباید نقش فلسفه را در گامهای بعدی که اتحاد وجودی با اشیاء در مراتب حس و خیال و عقل است نادیده گرفت. از اینرو ملاصدرا فلسفه را عملی می‌داند که نفس حقیقی انسان را پالایش می‌دهد و آن را متحقق به حقیقت اشیاء می‌سازد. وانگهی، با

۱۴ - لاهیجی، ملامحمد جعفر، شرح رساله المشاعر، با تعلیق و تحقیق و مقدمه استاد سید جلال الدین آشتیانی، مرکز النشر، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم، ص ۱۰.





این عمل تحقق انسان به حقیقت وجودی اشیاء و به کمال رسیدن انسان به خداوند تحقق می‌یابد. او در این باره می‌گوید که فیلسوفان با تفکر و تأمل و اعمال معنوی، به انسانهای الهی تبدیل می‌شوند. لذا فلسفه از نظر او عملی معنوی و نیز تعقلی استدلالی است. چنین رویکردی شباهت به تفکر اشراقی سهروردی دارد. با سهروردی نه تنها دوران جدیدی از فلسفه اسلامی که عرصه تازه‌یی از این فلسفه آغاز می‌شود. آنچه مهم است توجه و تأکید بر معنایی است که تفکر اشراقی در معنای غالب آن، نزد سهروردی و همه فیلسوفان اسلامی متأخر دارد و مراد از آن حقیقتی است که می‌باید نه فقط در ذهن بلکه در حقیقت وجود آدمی که حقیقتی نوری است، حاصل شود. سهروردی بر این نکته اصرار می‌ورزد که نیل به درجه اعلای «حکمت» مستلزم نیل به کمال در قوه معرفت نظری و نیز تهذیب نفس به صورت توأم با یکدیگر است. در این صورت است که چشم و گوش اشراقی انسان برای درک حقایق نوری باز می‌شود.

از اینرو سهروردی در کنار حکمت، عدالت را نیز ضروری می‌داند. از نظر او عدالت را منحصر در عدالت فردی نیست. سهروردی می‌گوید انسان، بحسب طبع، مدنی است و برای بقاء خود نیازمند مشارکت با دیگران است. مشارکت با دیگران نیازمند کتاب و حکمت و سند و عدل است. عقل انسانها متعارض یکدیگر است و مطیع کسی که مدعی کمال رأی است، نمی‌شود. لذا وجود حکیم و عدل‌گستری که دارای نفس متعالی و آگاه از حقایق و مؤید از عالم نور و جبروت باشد و مردم را به حق و صراط مستقیم هدایت کند، ضروری است. از نظر او، نبی یا ولی از جنس دیگر انسانها بوده و بطور مستمر و مستقیم، سنت و عدل را می‌گستراند و ظلم را محو می‌کند.<sup>۱۵</sup>

نیاز انسان به چنین شخصی بیش از نیاز او به بعضی از اجزاء بدن خود است، زیرا بودن چنین شخصی در عالم که مصالح عام را میان انسانها بگستراند، اولویت بیشتری نسبت به برخی از اجزاء برای بدن دارد و عنایت ازلی کاملتر از آنست که چنین مصلحت بزرگی را فروگذارد.<sup>۱۶</sup>

بنظر سهروردی هدف نبی، قانونگذاری مصالح نظام عالم و برپایی قسط و عدل و یادآوری معاد است زیرا مردم، غافل از آخرت هستند و در امور دنیا، رعایت عدل و انصاف نمی‌کنند.<sup>۱۷</sup> شارع، راهی معین می‌کند و انسان با سلوک در آن طریق، نیل به خداوند را آموخته و معاد را به یاد می‌آورد.<sup>۱۸</sup> نبی باید عالم باشد و با شرافت نفس خود، اعمالی را انجام می‌دهد که مردم از انجام آن عاجزند و از اینرو در برابر وی خاضع می‌شوند. در غیر اینصورت سخن وی را نپذیرفته و با او معارضه می‌کنند. این اعمال بر صدق سخن نبی و اینکه فرستاده برحق است، دلالت می‌کند.<sup>۱۹</sup> نبی مردم را به مصالح وقت و به معروف تشویق و به عبادت حق ترغیب می‌کند؛ نیز به پیراستگی نفس دستور داده و از زشتی برحذر می‌دارد. عبادتها را برای انسانها، تعلیم و یادآوری و

۱۵- سهروردی، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶، ج ۱: التلویحات، ص ۹۵، ۹۶؛ ج ۳: پرتونامه، ص ۷۵؛ یزدان‌شناخت، ص ۴۵۳ - ۴۵۴؛ سه رساله از شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷، ق: اللمحات، ص ۱۷۲.

۱۶- سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳: یزدان‌شناخت، ص ۴۵۴ - ۴۵۵.

۱۷- همان، ج ۲: فی اعتقاد الحکماء، ص ۲۷۰.

۱۸- همان، ج ۱: التلویحات، ص ۹۶.

۱۹- همانجا؛ همان، ج ۲: فی اعتقاد الحکماء، ص ۲۷۰؛ ج ۳: پرتونامه، ص ۷۵؛ سه رساله از شیخ اشراق: اللمحات، ص ۱۷۲.



تکرار می‌کند.<sup>۲۰</sup> لذا برای انجام وظایف خود باید از امکانات خاصی برخوردار باشد. سهروردی براین اساس آیه «علمه شدید القوی» (نجم / ۵) را چنین تفسیر می‌کند که تعلیم نبی از عالم قدس است. خداوند او را به قوه غیرمتناهی خود مدد می‌رساند. نیز می‌گوید:<sup>۲۱</sup> «نبی متصل به روح القدس شده و از او اخذ علم کرده و نیز از وی قوه نورانی و خاصیت تأثیر کسب می‌کند.»<sup>۲۲</sup>

سهروردی در توصیف مقام معنوی امام، متأثر از احادیث امامان شیعه (ع) است.<sup>۲۳</sup> بنظر او عالم هیچگاه از حکمت و عدالت و از شخصی که جهان قایم به او بوده و حجج و بینات دارد، خالی نیست.<sup>۲۴</sup> عایت الهی مقتضی وجود این عالم است و صلاح آن را نیز اقتضاء می‌کند. بنابراین هیچگاه زمین از یکی و یا گروهی از آنها خالی نیست. ایشان حفاظ و استوانه‌های عالمند. با وجود آنها نظام عالم، استمرار و استقرار یافته و به فیض باری تعالی اتصال می‌یابد. اگر زمانی عالم از وجود آنها خالی شود، با هرج و مرج و جهل، فاسد شده و انسانها هلاک خواهند شد.<sup>۲۵</sup>

ایشان خلیفه خدا بر زمین هستند.<sup>۲۶</sup> در هر عالم، انسانی هست که خداوند بیش از دیگران به او نزدیک است و فیض و رحمت الهی توسط او به دیگران می‌رسد. اینان حافظان علوم حقیقی و برپادارندگان آیات الهی و خلیفه‌های خدا بر انسانها و جانشینان او هستند.<sup>۲۷</sup> و این سنت الهی مادامی که آسمان و زمین برپاست، استمرار دارد.<sup>۲۸</sup> سهروردی برای اثبات مدعای خود به قرآن استناد کرده و این آیه را شاهد آورده: «ثم ان علينا بیانه» (قیامت / ۱۹). بنظر او حرف «ثم» در این آیه دلالت بر تراخی می‌کند، بدین معنا که بیان حقیقی قرآن و تأویل، به ظهور امام وابسته است.<sup>۲۹</sup>

■ گاهی امام متأله، مستولی و ظاهر و مکشوف است، مانند ریاست بعضی پیامبران<sup>(۴)</sup>؛ گاه نهان و باطنی است، مانند امامت بعضی اولیاء الهی که در این صورت آنها را «قطب» می‌نامند. با وجود اینکه قطب، در نهایت گمنامی است اما ریاست معنوی با اوست.

سهروردی سپس به طبقه‌بندی حکما و طالبان حکمت پرداخته است.<sup>۳۰</sup> از میان این طبقات و مراتب

- ۲۰ - سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱: التلویحات، ص ۹۶؛ ج ۲: فی اعتقاد الحکماء، ص ۲۷۰؛ ج ۳: پرتونامه، ص ۷۵.
- ۲۱ - شعراء / ۱۹۳ و ۱۹۴؛ نحل / ۱۰۲؛ سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳: الواح عمادی، ص ۱۸۰ - ۱۸۱؛ سه رساله از شیخ اشراق: الاواح العمادیه، ص ۶۵ - ۶۶.
- ۲۲ - سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: فی اعتقاد الحکماء، ص ۲۷۰ - ۲۷۱.
- ۲۳ - مقدمه همین رساله، ص ۱۹ - ۲۰.
- ۲۴ - سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمه الاشراق، ص ۱۱.
- ۲۵ - شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمة الاشراق، تصحیح حسین ضیایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۲۴؛ شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۱۵، ص ۱۹ - ۲۰.
- ۲۶ - سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمه الاشراق، ص ۱۱.
- ۲۷ - شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۴؛ شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۰.
- ۲۸ - سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة الاشراق، ص ۱۱.
- ۲۹ - همو، هیاکل النور، تصحیح ابوریان، ص ۸۸؛ دوانی، جلال‌الدین، ثلاث رسائل: شواکل الحور فی شرح هیاکل النور، ص ۲۴۷؛ ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰، ص ۱۱۸.
- ۳۰ - سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة الاشراق، ص ۱۱ - ۱۲؛ ج ۱: المشارع والمطارحات، ص ۵۰۳.



حکیمان، حکیم ژرف‌اندیش در تأله و بحث، برای ریاست و خلافت خداوند در زمین اولویت دارد. اگر او یافت نشود، اولویت با حکیم ژرف‌اندیش در تأله و متوسط در بحث است. اگر او هم نبود، حکیم ژرف‌اندیش در تأله که اهل بحث نیست، جانشین خداست و زمین، هیچگاه از حکیم ژرف‌اندیش در تأله خالی نیست و هیچگاه ریاست زمین، نصیب حکیمی که فقط ژرف‌نگر در بحث بوده و در تأله ژرف‌اندیشی نکرده، نمی‌شود. حکیم متأله از کسی که فقط بحث است، شایسته‌تر می‌باشد. زیرا در خلافت باید «تلقی» یعنی دریافت اشراقی وجود داشته باشد.<sup>۳۱</sup> این دریافت، فیضی از نورالانوار است و به کسی که مستحق آن بوده و از والاترین سالکان عصر خویش است، اختصاص می‌یابد.<sup>۳۲</sup> خلیفه، مالک و وزیر خداوند بر زمین است. بنابراین باید با اتصال نفس و بدون فکر و استدلال دریافتهایی اشراقی از خدا داشته باشد.<sup>۳۳</sup> سهروردی این شرط مهم خلافت را از قرآن اقتباس کرده است.<sup>۳۴</sup>

بنظر سهروردی، ریاست خلیفه، با تغلب و چیرگی ظاهری نیست.<sup>۳۵</sup> زیرا آنهاکه اهل غلبه هستند بحسب نقایص و شدت جهل، استحقاق تخاطب الهی را ندارند. بنابراین مستحق نام ریاست حقیقی نخواهند بود. از اینرو، به نظر سهروردی ریاست خلیفه، منوط به تحصیل کمالات انسانی اعم از ذوقی و بحثی است.<sup>۳۶</sup> گاهی امام متأله، مستولی و ظاهر و مکشوف است، مانند ریاست بعضی پیامبران(ع)؛ گاه نهان و باطنی است، مانند امامت بعضی اولیاء الهی که در این صورت آنها را «قطب» می‌نامند. با وجود اینکه قطب، در نهایت گمنامی است اما ریاست معنوی با اوست. اگر سیاست و حکومت بدست متأله بحث یا صرفاً متأله باشد، روزگار، نورانی می‌گردد زیرا مردم از

علم و حکمت و عدل و سایر فضایل اخلاقی بهره‌مند می‌شوند. اگر زمان، از تدبیر الهی تهی باشد، چراغ علم و عمل خاموش شده و ظلمات جهل و نادانی چیره‌گشته و فساد و تباهی ظاهر می‌شود.<sup>۳۷</sup>

در نظر ملاصدرا نیز حکمت در کنار عدالت، معنا و مفهوم پیدا می‌کند. او تفکر صحیح و علم نافع را در کنار اخلاق حسنه و تهذیب نفس و تعالی روح شرط ضروری می‌داند و معتقد است که رئیس اول مدینه باید دارای رتبه خلافت الهی و مستحق ریاست بر خلق و صاحب رسالت خدای تعالی باشد. چنین کسی است که به مقام و مرتبه جامعیت در نشأت سه‌گانه عقلی و نفسی و حسی رسیده است. و بهمین جهت شایستگی خلیفه الهی و مظهریت جامع اسماء الهی را دارد. اما چون نبی بزبان قوم و با تمثیلات سخن می‌گوید و عامه مردم قدرت تأثیر در اجسام و اقوام عالم را بر علم به معارف حقیقی ترجیح می‌دهند، شأن فضایل نظری پیامبر از نظر ایشان و حتی از نظر بعضی از صاحبان اطلاع و دانش در علوم دینی پوشیده می‌ماند. ملاصدرا وجود چنین کسی را برای رهبری جامعه لازم می‌داند تا در دنیا که محل فتنه و فساد و کمینگاه انواع مفسده‌ها است، انسانها را هدایت کند

- ۳۱ - همان، ج ۲: حکمة الاشراق، ص ۱۲، نیز رک به کلمه «تلقی» در آیه سی‌ام سوره بقره.
- ۳۲ - اصول الفللسفة الاشراقیة، ص ۹۰.
- ۳۳ - شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۹؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۴.
- ۳۴ - بقره / ۳۰ و ۳۷.
- ۳۵ - سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة الاشراق، ص ۱۲.
- ۳۶ - شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۹.
- ۳۷ - سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة الاشراق، ص ۱۲؛ شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۹ - ۳۰؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۴.



■ سیاست مدن که ملاصدرا ترسیم کرده،  
یک نظام صرفاً فلسفی و بدون تقید به  
دین نیست و با نظام سیاسی فیلسوفان  
محض یونان، کاملاً تفاوت دارد؛ یعنی قابل  
است به اخلاق و سیاست دینی و عرفانی.

و موجبات صلاح و رشاد آنها را فراهم سازد.

در اینجاست که در نظر ملاصدرا حاکم، چهره یک  
قدیس و یک ولی الهی را پیدا می‌کند و می‌تواند در پرتو  
تعالیم دین در مرتبه نازل انبیاء و اولیای بزرگ الهی بنشیند.  
ضامن این رفتار، سیر و سلوک و مراقبت دائمی اوست که  
در اسفار اربعه جلوه‌گر می‌شود. سه سفر نخست از اسفار  
اربعه، مقدمات لازم را برای رسیدن به مرحله رهبری  
فراهم می‌کند. پس از طی موفقیت آمیز این سه مرحله،  
مرحله چهارم که همانا هدایت و رهبری مردم باشد و از  
نظر رتبه از مراحل سه‌گانه قبل برتر است، فرا می‌رسد. از  
نظر ملاصدرا بعد از شناخت خدا و عمل در راه او و  
وصول به کمال و محو در حق تعالی، انسان می‌تواند در  
ساحت حیات اجتماعی و سیاسی وارد شود و به  
اصلاح امور بپردازد.<sup>۳۸</sup>

چنین انسانی در سفر من الحق الی الخلق از جهت  
طبیعی و فطری و ملکات و هیئات ارادی، مراتب  
کمال را با موفقیت به پایان برده است و از فیوضات  
الهی بهره‌مند گردیده است و در حد مشترک و واسطه  
بین عالم امر و عالم خلق قرار گرفته و پذیرای حق و  
خلاق است؛ چهره‌ی بسوی حق دارد و چهره‌ی  
بسوی خلق؛ هم خلیفه خداوند است و هم رهبری و  
ریاست انسانها را بر عهده دارد.<sup>۳۹</sup> چنین انسانی که  
مظهر دین و سیاست است، علاوه بر اینکه در علوم  
حقیقی بواسطه افاضات و حیانی باید کامل باشد

بناچار می‌بایست در اموری که به احکام و سیاست  
دینی تعلق دارد، کامل باشد. اگر چنین نباشد نمی‌تواند  
واسطه بین حق و خلق باشد و بلکه نمی‌تواند واسطه  
بین خلق و حق باشد.<sup>۴۰</sup>

ملاصدرا هر کدام از این دو نشئه را مربوط به نوعی  
از مراتب حیات انسانی می‌داند که در مرتبه خود با  
اهمیت است. وی با آنکه از منظر بصیرت عرفانی،  
دنیا را ذم می‌کند، تصریح می‌کند که دنیا در حیات  
انسانی امری ضروری می‌باشد، لذا بلافاصله تصریح  
می‌کند که حفظ و مراقبت دنیا که عبارت از نشئه  
حسی انسان است، خود هدف ضروری است. او  
دنیا را منزلی از منازل سائرین الی الله تعبیر می‌کند و  
انسان را مسافری می‌داند که از منازل متعدّد باید عبور  
کند تا به مطلوب حقیقی خویش نایل شود. لذا دنیا از  
این جهت متصل به آخرت است و کمال انسان بر  
حسب دو نشئه دنیا و آخرت معنا و مفهوم پیدا می‌کند.  
از نظر او چنین سخنی بدون فرض و قبول یک اصل  
اساسی دیگر ممکن نیست. آن اصل اساسی «کون  
جامع» بودن انسان است: باین معنا که در میان  
موجودات عالم، تنها انسان است که در او انحای  
مختلف هستی از پایینترین مرتبه تا بالاترین درجه  
قابل تحقق است: از عالم ماده و عالم مثال تا وصول به  
آستان حق و فنا در حق آنگاه بقا بحق.<sup>۴۱</sup>

۳۸ - ملاصدرا، الرسائل، الواردات القلییه فی معرفه الربوبیه،  
قم، مکتبه المصطفوی، ص ۲۷۳.

۳۹ - همو، المبدأ و المعاد، با تصحیح و مقدمه سید جلال  
الدین آشتیانی، تهران، انتشارات انجمن فلسفه و حکمت،  
۱۳۵۴، ص ۴۸۰.

۴۰ - همو، تفسیر القرآن الکریم، «تفسیر سوره اعلی»، ص  
۳۴۸.

۴۱ - بنظر ملاصدرا موانع و حجابهایی که اکثر مردم را از ادراک  
و کسب چنین علم و لذتی محروم می‌دارد، منشعب از سه اصل  
است. اصل اول جهل به معرفت نفس است که او حقیقت آدمی



ملاصدرا تصریح می‌کند که بعد از شناخت خدا و عمل در راه او و وصول به کمال و محو در حق تعالی، انسان می‌تواند در ساحت حیات اجتماعی و سیاسی وارد شود و به اصلاح امور بپردازد، زیرا انسان بازگشته از این سفر، شایستگی عنوان خلیفه‌اللهی و رهبری جامعه را پیدا کرده است: «لیستحق بها خلافة الله و ریاسة الناس».<sup>۴۲</sup> او اصلاح جامعه را تنها در صورتی امکانپذیر می‌داند که انسان خود را اصلاح کرده باشد و این امری است که انسان جز از طریق تعالیم دینی و آسمانی قادر به تحقق آن نخواهد بود.

### رئیس اول مدینه و مرجعیت دینی

بدین ترتیب، ملاصدرا بدنبال تفسیر و ارائه حکومتی است که در آن، قدرت مطلق سیاسی در دست مرجع عالی دینی است که فرمانروای سیاسی نیز هست، و دستگاه اداری و قضایی او فرمانهای خداوند را که از راه وحی رسیده است، به اجرا در می‌آورد.<sup>۴۳</sup> او که در چارچوب نظام فلسفی خود، سیاست مدن را ارزیابی و تحلیل می‌کند بر این باور است که سیاست مدن، تدبیر و تلاشی انتخابی و عقلانی است که بجهت اصلاح خود و حیات جمعی و برای نیل به سعادت و غایات الهی در پیش گرفته می‌شود. این سیاست مدن که ملاصدرا ترسیم کرده، یک نظام صرفاً فلسفی و بدون تقید به دین نیست و با نظام سیاسی فیلسوفان محض یونان، کاملاً تفاوت دارد؛ یعنی قابل است به اخلاق و سیاست دینی و عرفانی و چنانکه می‌دانیم مبحث نبوت و معاد را که کمال مناسب با حکمت عملی دارد، در الهیات مطرح ساخته است.

در نظر او «خلیفه خدا» نه تنها بصورت وضعی و قراردادی، بلکه بصورت «جعل وجودی» خلیفه اوست. در چنین نظامی شریعت بمنزله روح و

سیاست بمتابه جسد آنست. معنایش همین است که وظیفه خلیفه خدا آن است که در عملکرد سیاسیش فقط اجرای شریعت را مورد نظر قرار دهد. یعنی به تفسیر و اجرای فرامین الهی بپردازد. لذا ملاصدرا تصریح می‌کند: «آئین انبیاء و اولیاء علیهم السلام یکی بوده و خلافتی از آنان در میان خودشان و پیروانشان در چیزی از اصول و معارف و اعمال و سیاسات و اداره کردن امور، با اختلاف زمان از ایشان نقل نشده است».<sup>۴۴</sup>

«پیامبر کسی است که از خدا دستور می‌گیرد و نزد او آموزش می‌یابد، آنگاه آن دستورات و آموخته‌ها را به بندگان خدا ارائه می‌کند و به راهنمایی آنان می‌پردازد...».<sup>۴۵</sup>

با توجه به طرفداری شدید ملاصدرا از علم و عالمان حقیقی و عارفان ربانی و با توجه به نظر وی درباره «وحدت تشکیکی وجود» که قاعدتاً در طرح مسئله «خلیفه الهی» بعنوان رأس هرم مخلوقات، دخیل است باید گفت که ملاصدرا مخالف نژادگرایی و طرفدار فراملی‌گرایی اسلامی است، که در آن اسلام بعنوان تنها دین و شریعت توسط خلیفه خدا بعنوان

است و بنای ایمان به آخرت و معرفت حشر و نشر ارواح و اجساد به معرفت دل است و اکثر آدمیان از آن غافلند. اصل دوم حب جاه و مال و میل به شهوات و لذات و سایر تمتعات نفس حیوانی است که جامع همه حب دنیا است و اصل سوم تسویلات نفس اماره و تدلیسات شیطان و لعین نابکار است که بد را نیک و نیک را بد و امی نماید. (ملاصدرا، رساله سه اصل، تصحیح دکتر سید حسین نصر، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۰، صص ۱۳ - ۳۲).

۴۲ - ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ص ۴۸۰.

۴۳ - همو، اسرار الآیات و انوار البنیات، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ طرف دوم، مشهد چهارم، قاعده چهارم، ص ۲۹۳.

۴۴ - همان، مشهد سوم، قاعده نهم، ص ۲۵۵.

۴۵ - ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۵۵۰.



تنها حاکم مشروع بر سراسر جهان حاکمیت می یابد. این حاکم بوسیله کشف و شهود و الهام الهی اختلاف نظرهارا برطرف می کند که کسی حق ابراز نظر برخلاف نظر حق او را ندارد.<sup>۲۶</sup>

نظریه ای که ملاصدرا بر مبنای «حق الهی» می سازد و مغز و محتوای اصلی فلسفه سیاسی او را تشکیل می دهد، نظریه «خلافت الهی» است. نظریه «حق الهی» در فلسفه سیاسی ملاصدرا مفهومی متفاوت و بمراتب والاتر از نظریه رایج درباره حق الهی دارد که بموجب آن، پادشاهان و شاهنشاهان بخواست خداوند بر روی زمین فرمانروایند. بنا به آیات قرآن «حکم» تنها از آن خداست و او به پیامبران «حکم» و «علم» و «کتاب» و «نبوت» داده است.<sup>۲۷</sup> و با توجه به اینکه «حکم» تنها از آن خداست و تنها او حق تعیین تکلیف بشر را دارد، پس تنها او می تواند «خلیفه» تعیین کند.<sup>۲۸</sup> پیداست که نظریه «خلافت الهی» ملاصدرا ملهم از این نظر قرآنی است و نه برگرفته از سنتهای قومی که پادشاهان را سایه خدا یا پسر خدا و امثال آن می دانست که پادشاهان و امپراطوران برای «توجیه قدرت» و «مشروعیت سیاسی» خود به آن متوسل می شوند. و وقتی خداوند حضرت ابراهیم<sup>(ع)</sup> را «امام» مردم قرار می دهد، در پاسخ به دعای او می فرماید «عهد من به ستمکاران نمی رسد.» یعنی من ستمکاران را امام قرار نمی دهم. معلوم می شود که امامت ستمکاران و باطل اگرچه از جانب خداوند قرار داده نشده است، ولی خداوند این اختیار را به بشر داده است که به «جعل امام» از طرف خدا توجه نکرده و خود پیشوایانی باطل برگزینند و یا به باطل به پیشوایی برسند. ملاصدرا نیز به این آیه استناد می کند و می گوید: «این آیه دلالت بر عصمت انبیا و امامان علیهم السلام از ظلم و فسق

بویژه از شرکی که آن بزرگترین مراتب ظلم است، دارد.»<sup>۲۹</sup>

این نظریه، مستلزم نفی اراده و رأی مردم نیست

۴۶ - همو، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۳، مفتاح چهاردهم، مشهد دوم، ص ۱۶ - ۸۱۵.

۴۷ - بنا به آیات ۵۷ و ۶۲ انعام و ۴۰ و ۶۷ یوسف و ۷۰ و ۸۸ قصص و ۱۲ غافر و ۱۰ ممتحنه و ۴۱ رعد و ۲۶ کهف و ۷۸ نمل و ۱۰ شوری و بسیاری آیات دیگر، «حکم» و «حکومت» حق خداوند است که آنرا به هر که بخواهد می دهد. کلمه حکم شامل تمام معانی آن (حکمت - شناخت برترین چیزها به برترین دانشها - علم، فقه، قضاوت به عدل، مطلق قضاوت، بازداشتن افراد از ستمگری، صاحب اختیار و آزادی عمل و روا بودن قضاوت یک فرد درباره دیگران، دیگران را به انقیاد و پیروی واداشتن) (ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۲، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۰ ه. ق، ج ۱۲، ص ۴۵ - ۱۴۰) می شود.

۴۸ - بنا به آیات ۳۰ بقره و ۲۶ ص خداوند در زمین «خلیفه» قرار داد. خلیفه یعنی جانشین نه جایگزین. «جایگزین» معادل تقریبی کلمه الترناطیو است و مستلزم نوعی دوگانگی است. جایگزین همساز با دموکراسی غربی است. لذا در اندیشه سیاسی شیعه، خلیفه به عنوان «جانشین خدا» مطرح است نه «جایگزین خدا».

۴۹ - بنا به آیات ۱۲۴ بقره ۷۳ انبیا و ۵ و ۴۱ قصص و ۲۴ سجده، امر «پیشوایی» (امامت) را خداوند قرار می دهد در آیه ۴۱ سوره بقره، حضرت ابراهیم (ع) را «امام» مردم قرار می دهد و در پاسخ به دعای او می فرماید «عهد من به ستمکاران نمی رسد.» ملاصدرا در کتاب شرح اصول کافی بوسیله این آیه مبارکه، حقانیت خلافت خلفای پیش از امیرالمؤمنین علیه السلام را رد می کند. «ظالم کسی است که ظلم از او سرزند، این اعم است از ظالمی که ظلم از او در گذشته و یاد حال سر می زند... شیعه به این آیه استدلال بر درستی سخن آنان از جهت وجوب عصمت در ظاهر و باطن می کند... پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: «مخلوق را طاعتی از مخلوق دیگر در نافرمانی خدا نیست» چون فاسق نمی تواند حاکم باشد، و اگر شد احکامش جاری و مطاع نیست، و همچنین شهادت (گواهی) و خیر دانش و فتوی و حکمش مورد پذیرش نیست، و پیشنماز هم نباید باشد...» (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲، «کتاب حجت» ص ۴۱۸ - ۴۱۴).

۵۰ - همان.



زیرا دو جنبه دارد: جنبه اول «جعل الهی» است که همان تعیین خلیفه و امام توسط خداوند متعال است. و جنبه دوم «قبول مردم» است که همان بیعت و رأی مردم می‌باشد، و بدون جنبه دوم، فرد گرچه در همان حال از جانب خدا خلیفه و امام می‌باشد، ولی حاکمیت سیاسی و تمکن و اقتدار او تحقق نمی‌پذیرد. خلیفه الهی چه مردم او را بپذیرند و او متمکن شود و اقتدار سیاسی یابد و چه نپذیرند، خلیفه است و اراده مردم واقعیت دو قوس وجودی را تغییر نمی‌دهد، بلکه سرنوشت خود مردم و میزان نزدیکی و دوری آنها از خداوند و سرانجام ورود آنها به بهشت یا دوزخ... تغییر می‌کند. پس مردم به خلیفه نیازمندند نه خلیفه به مردم لذا اگر خلیفه مقتدر و متمکن شود و قدرت سیاسی و حکومت را بدست آورد، مشورت او با مردم جهت رشد مردم و راهنمایی آنها و حصول سعادت ایشان است نه استفاده از نظریات مردم و اعتبار سیاسی داشتن آراء مردم. این امر که نتیجه منطقی نظریات ملاصدراست و اگرچه او صریحاً آنرا نگفته ولی مبادی منطقی آنرا کاملاً بیان داشته است، سخنی است که با نظریه شیعی که منبعث از قرآن کریم است همخوانی دارد. زیرا در قرآن به پیامبر امر شده که با مردم مشورت کند، ولی «تصمیم‌گیری قاطع» بعهد خود گذاره شده است.<sup>۵۱</sup>

ملاصدرا تأکید می‌کند که سیاست انسانی را نباید از سیاست الهی و شریعت منفک کرد. سیاست الهی مجموعه تدابیری است که از طرف شارع مقدس برای اصلاح حیات اجتماعی انسان در نظر گرفته شده است. در حالیکه سیاست انسانی همان تدابیر انتخابی عقلانی از سوی انسانست که با تکیه بر سیاست الهی برای اصلاح جامعه اتخاذ می‌شود. او در کتاب الشواهد الربوبیه بر این معنا تأکید می‌کند که

سیاست از حیث مبدأ و غایت و فعل و انفعال با شریعت تفاوت دارد. مبدأ سیاست، نفوس جزئیه است و زمام سیاست در اختیار سیاستمداران قرار دارد و حال آنکه مبدأ شریعت نهایت سیاست است، زیرا حرکت شریعت، آدمی را از طریق طاعات از خدای تعالی به موافقت و مواصلت با نظام کل، رهبری می‌کند. سیاست از حیث غایت نیز با شریعت تفاوت دارد. زیرا سیاست، تابع شریعت است و اگر سیاست در برابر شریعت سرسختی نشان ندهد ظاهر عالم مطیع باطن می‌شود و محسوس در ذیل معقول قرار می‌گیرد و به حکم حرکت جوهری به جانب عالم معقول که اصل و حقیقت آن است سیر می‌کند. تفاوت سیاست با شریعت از حیث فعل نیز ظاهر است زیرا فعل سیاسی ناقص و زوال‌پذیر است و حال آنکه افعال شریعت کلی و تام است و به سیاست نیازی ندارد. از جهت انفعال هم سیاست با شریعت تفاوت دارد، زیرا اجرای حکم شریعت لازم ذات شخص متشرع است ولی حکم سیاست متکثر و اتفاقی و عرضی است که در زمانی به آن امر می‌کنند و ممکن است آن امر پس از اندک مدتی ملغی شود.

درست است که ملاصدرا سیاست را از جهات چهارگانه فوق متفاوت از شریعت می‌داند، اما تصریح می‌کند که سیاست از دین جدا نیست، بلکه مانند سایر شئون حیات انسانی جزء مراتب حقیقت واحدی بشمار می‌رود که دین بیانگر آن است. دین در نظر او عهده‌دار هدایت انسان در ابعاد و شئون مختلف زندگی است. از باب لطف بر خداوند لازم است که برای سیر تکاملی انسان در نشئه دنیا هدایت و تدبیر لازم را در اختیار او قرار دهد. این سیاست مدن که ملاصدرا ترسیم کرده، یک نظام صرفاً فلسفی

۵۱- همان، ص ۷۹ - ۳۷۶.



و بدون تقید به دین و عرفان و عبودیت نیست و با نظام سیاسی فیلسوفان محض یونان، کاملاً تفاوت دارد. حاکمیت خدا در نظر او یعنی حاکمیت دین خدا، چنین حاکمیتی با حاکمیت مردم بر سرنوشت خود منافات ندارد. او حاکمیت خدا را جدا از حاکمیت مردم نمی‌داند، در واقع این مردم هستند که در اداره امور خود نقش ایفا می‌کنند. از باب لطف بر خداوند لازم است که برای سیر تکاملی انسان در نشئه دنیا هدایت و تدبیر لازم را در اختیار او قرار دهد.<sup>۵۲</sup>

او تفکیک ریاست دنیوی و ریاست دینی را از عوامل مهم بحرانهای سیاسی بشمار می‌آورد.<sup>۵۳</sup> در این میان، او از عوامل دیگری یاد می‌کند: از قبیل از میان رفتن آثار دین و کهنه شدن کتابهای آسمانی و قوانین، از میان رفتن فرمانروای قدرتمند حامی اسلام و نظم‌دهنده به امور و سپس پراکنده شدن قوای او، تعدد فرمانروایان محلی و نبودن دولت قدرتمند مرکزی، ایجاد بدعتها و آراء جدید مخالف کتاب خدا و سنت پیامبرش، شباهت ظاهری یافتن جاهلان و فرومایگان به دانشمندان و عالمان، که حتی اگر امنیت و رفاه عمومی باشد، از جهت فکری و عقل و ایمان و حکمت باعث هرج و مرج، فتنه و فروپاشی دینی می‌شود. توجه به بحرانهای فکری و هویتی در دوران استقرار امنیت و رفاه عمومی، دقت نظر او را نشان می‌دهد «زیرا که مقصود از فرستادن رسولان و وضع شرایع، به نظام آوردن احوال مردمان است در کار معاش (زندگانی دنیا) و معاد. پس هر نظر و رأیی پس از احکام الهی که اختراع و وضع شود و یا هوسی که پیروی شود، خارج از کتاب خدا و سنت رسولش بوده و سبب وقوع فتنه‌ها و آشوبها و از هم پاشیدگی نظام در این جهان می‌شود.»<sup>۵۴</sup>

■ ملاصدرا مخالف نژادگرایی و طرفدار فراملی‌گرایی اسلامی است، که در آن اسلام بعنوان تنها دین و شریعت توسط خلیفه خدا بعنوان تنها حاکم مشروع بر سراسر جهان حاکمیت می‌یابد. این حاکم بوسیله کشف و شهود و الهام الهی اختلاف نظرها را برطرف می‌کند که کسی حق ابراز نظر برخلاف نظر حق او را ندارد.

پس کار خلیفه الهی بیش از آنکه سیاسی یا نظامی یا اقتصادی باشد، فرهنگی است. یعنی تمام وجوه ارتباط او با مردم در خدمت آموزش و تربیت مردم در جهت تبدیل شدن به انسانهایی متعالی می‌باشد و سیاست و اقتصاد و نظامیگری جملگی صورتی آلی و وسیله‌ای می‌باشند و تعلیم و تربیت و ارتقاء معنوی انسانها هدف غایی است. طبیعتاً در چنین نظام سیاسی آموزش و پرورش اولویت نخستین را در برنامه‌ریزی دولتی خواهد داشت. همچنین با توجه به اینکه انسانها عصاره خلقت جهان مادی و حاوی تمام قوای جمادی و نباتی و حیوانی و نیز قوه عقل هستند، پس همه خلیفه خدا در زمینند و موظفند در محیط طبیعی خود اعم از بیجان و جاندار تغییر مطلوب ایجاد کرده و با کسب «علم» و بتعبیر قرآن در سوره الرحمن «سلطان» در طبیعت نفوذ و از آن برای بهبود زندگی بشر و تأمین مایحتاج و رفع نیاز مادی او استفاده کنند و بتصریح قرآن موظفند زمین را آباد کنند اما آبادی زمین نیاز به مشارکت و قانون دارد که

۵۲- همان، ص ۴۷۵.

۵۳- همان، ج ۱، ص ۱۸۴.

۵۴- همان.



در جای دیگری ذکر شده.<sup>۵۵</sup> و طبعاً قانون، مجری عادل می‌خواهد که باید خلیفه خدا بوده باشد تا بتواند از آبادی زمین و رفاه اجتماعی و امکانات بالقوه و بالفعل افراد انسان و محیط طبیعی آنها جهت آبادی آخرت ایشان استفاده نماید و آنها را به سر منزل مقصود برساند، کاری که حاکمان معمولی بشری نمی‌توانند انجام دهند و این یکی از فرقه‌های حکومت اسلامی از حکومت‌های دیگر است.

در اینجا پرسشی پدید می‌آید و آن اینکه اگر خلیفه خدا ظاهر نبود و یا در موقعیتی بود که مثلاً بخاطر تقیه و یا عدم تمکن، از سوی مردم پذیرفته نشد و اقتدار سیاسی نیافت، نظر ملاصدرا درباره حکومت چیست؟ ملاصدرا در چنین موقعیتی به قاعده اضطرار تمسک می‌کند.<sup>۵۶</sup> باین ترتیب در صورت غیبت خلیفه هم امکان اداره امور مردم وجود دارد. در این صورت پادشاه که بدلالیل روشن شایسته عنوان خلیفه خدا نیست، باید اولاً قدرتمند باشد تا از اسلام حمایت کند، اگرچه در حد صلاحیت ارشاد و خالی از عیب و بدی و تباهی هم نباشد؛ ثانیاً ریاست تمام کشور را داشته و تمرکز قوا باشد تا وجود نظام ملوک‌الطوایفی و کشمکش‌های سیاسی و نظامی منجر به هرج و مرج و فروپاشی نظام اجتماعی نشود، ثالثاً باید ریاست دینی و دنیوی داشته باشد تا انتظام امر دینی که هدف بزرگ و اصلی است از بین نرود.<sup>۵۷</sup>

با نظر به آثار ملاصدرا معلوم می‌شود که مقصود وی در باب حکومت فقط جامعه تحت حاکمیت خلیفه الهی نیست، بلکه سخن او درباره تمام جوامع است. اگرچه در برخی موارد سخن از جامعه اسلامی می‌گوید، ولی اصل کلامش کلی و عمومی است. پیداست که نظام مطلوب او نظام دینی می‌باشد و نظریاتش هم حول همین محور بیان شده است. از

■ ملاصدرا که قایل به تقدم وجود بر

ماهیت است و می‌گوید وجود خیر است

چگونه می‌تواند نظر و عمل و ایمان و

اخلاق و سیاست را از هم جدا کند. و هر

کس که وجود را خیر و منشأ خیرات

بداند جدایی علم و ایمان و عمل را

نمی‌پذیرد و هرگونه تقدم و تأخر و اصل

و فرعی را در این میان انکار می‌کند.

نظر او شرایط پادشاه غیرمعصوم عبارت است: ۱-

مدیر و مدبر باشد یعنی بتواند خوب اداره کند؛ ۲-

داشتن عقل ۳- عادل باشد؛ ۴- دانستن احکام

شرعی و اگر خودش عالم به آن نیست، از کسی که از

او داناتر و پرهیزکارتر در نزد خداوند است، یاری

بگیرد؛ ۵- به خودش با کفر و شرک و به دیگران

ستمگر نباشد؛ ۶- فاسق یعنی آشکارا گنهکار

نباشد؛<sup>۵۸</sup> ۷- تحمل فراوانتری از رعایا و عموم در

برابر رنجها، ترسها، جنگها، زخمها و چپاول اموال و

۵۵- همان، ص ۴۶۳.

۵۶- انسان در وجود و بقایش ناگزیر از مشارکت است، و

مشارکت تمام نمی‌شود جز به معامله، و معامله را ناگزیر از سنت

و قانون عدل است، و سنت و عدل را ناچار از سنت‌گذار و

قانون‌گذار عادل است، و جایز نیست که مردمان را با آراء و

هوسهاشان در آن حال رها کنند تا منجر به اختلاف گشته و هر

آنچه به نفعش است عدل و آنچه به ضررش است ظلم و جور

پندارد. و ناگزیر است که این بر پادارنده عدل و قانون‌گذار بشر

باشد نه فرشته... پس ناچار از قانونگذاری (امر و نهی‌کنندگان

الهی) است که او را ویژگی و خصوصیتی باشد که دیگران را نیست،

تا آنکه مردمان در او چیزی را دریابند که در خودشان نیست (تا

به راحتی زیر بار او رفته و طمع در حکومت نکنند و مشروعیت

و دوام حکومت بیشتر تأمین شود.) (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ص ۳۷۹).

۵۷- همان، ص ۴۱۷ - ۴۱۶.

۵۸- ر.ک؛ ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۳۵۲.



اسیری فرزندان و امثال آن داشته باشد.<sup>۵۹</sup> ضمناً ملاصدرا می‌گوید:

... کشوری که پادشاه ندارد، اگر همگان رضایت به عهده‌دار شدن منصب قضا به شخص عادل از خودشان دهند بطوری که آنان مددکار او باشند بر هرکسی که از احکام او سر باز زند، هر آینه قضا و حکم او روان است اگرچه از جانب امام و یا پادشاهی ولایت و حکم ندارد.<sup>۶۰</sup>

در اینجا بنحوی سخن از اعتبار «قرارداد اجتماعی» و «رأی و اراده مردم» در حالت بلا تکلیفی و نبودن پادشاه سخن می‌گوید. پیداست که کسی که در موقعیت نبودن پادشاه و امام، با تجلی اراده مردم امور قضایی ایشان را در دست گرفته و مردم هم برای اجرای احکام صادره از جانب او به وی کمک کنند، در نظر ملاصدرا بمراتب بر بلا تکلیفی و هرج و مرج و فروپاشی اجتماعی ترجیح دارد و این طبق قاعده اضطرار در مرحله بعد از مرحله قبل، یعنی نبود امام ظاهر و روی کار آمدن پادشاه مقتدر است. البته ملاصدرا برای شخص انتخاب شده، شرط «عدالت» را قایل شده است. یعنی مردم نمی‌توانند غیر عادل را انتخاب کنند و اگر هم انتخاب شود مشروعیتی ندارد. در باب نسبت میان عدالت و برابری، اندیشه ملاصدرا از نوعی دوگانگی لطیف برخوردار است. باین معنی که او با یک معیار و از یک جهت قائل به برابری و با معیار و از جهتی دیگر قائل به نابرابری انسانهاست. برابری اصلی است حقوقی و سیاسی که بموجب آن در همه امور اجتماعی با همه باید یکسان رفتار شود، مگر در آنجا که برای رفتار استثنایی در مورد برخی افراد و گروه‌ها دلایل کافی و خاص وجود داشته باشد. این اصل برپایه این فرض است که همه

مردم با هم در اصل از نظر «حقوق طبیعی» برابرند و ناهمسانیهای جسمی و ذهنی میان مردمان را معلول «محیط اجتماعی» و «نابرابری فرصتها» می‌داند. در حالیکه مخالفان برابری برآنند که ناهمسانیهای افراد تا حدود زیادی فطری هستند و نظام اجتماعی و مراتب آن براساس این ناهمسانیها پدید می‌آید.<sup>۶۱</sup> ملاصدرا همگان را در برابر قوانین شریعت یکسان می‌داند. او برابری انسانها را چنین توجیه می‌کند که «هر یک از افراد و الامقام و فرومایه، خلیفه‌یی از خلفای الهی در زمینند: افراد برتر، در آینه اخلاق ربانی خود مظاهر جمال و زیبایی صفات خداوند و فرومایگان زیبایی صنایع و تمامی بدایع الهی را در آینه پیشه و صنعت خود آشکار می‌نمایند، و خلافت آنان اینست که حق، آنان را در بوجود آوردن بسیاری از اشیاء مانند نانوائی و خیاطی و بنایی و امثال اینها خلیفه فرموده، زیرا حق تعالی تنها گندم را خلق می‌فرماید و انسان بوسیله خلافت خود آنرا آسیا و خمیر و نان می‌کند...»<sup>۶۲</sup> و نیز: «اشیاء از آن جهت که مخلوق به علم و حکمت خالقی یکتا و حکیمند با هم مساویند و هیچگونه تفاوتی ندارند...»<sup>۶۳</sup>

باین ترتیب ملاصدرا باید بین عامه مردم بنوعی برابری معتقد بوده باشد. اما آیا این باعث چشم پوشیدن از اختلاف مردم می‌گردد؟ خیر، او خود بخوبی واقف است که «افراد یک نوع بعد از آنکه در

۵۹- همان، ج ۲، ص ۴۱۹.

۶۰- همان.

۶۱- بحث، از «برابری در پیشگاه قانون» که شعار لیبرالیسم است آغاز شد تا «برابری فرصتها» که شعار سوسیالیسم است. در قرن بیستم جنبشهای عظیمی چون فاشیسم و نازیسم علیه این مفهوم برپا شده است.

۶۲- ملاصدرا، اسرارالآیات و انوارالبینات، طرف دوم، مشهد

سوم، قاعده ۳، ص ۲۰۹.

۶۳- همان، قاعده دهم، ص ۲۵۶.



نوع با هم همراه و موافقت، به چیزهایی که افراد این ماهیت را از هم ممتاز می‌نماید با هم اختلاف پیدا می‌کنند. هیچ نوعی همچون نوع بشر نیست که یکایک افراد آن باین شدت با هم اختلاف داشته باشند.<sup>۶۴</sup> و «حکمت چنان اقتضا دارد که مردم در این جهان با هم اختلاف و تفاوت داشته باشند، ... انسان تنها قدرت ساختن آنچه که برای یک زندگی خوب احتیاج دارد، ندارد. پس مردمان ناچارند که با هم شرکت و کمک کنند. لذا خداوند برای هر گروه و قومی پیشه و حرفه‌یی که با صنعت و حرفه دیگری فرق دارد مقرر کرده است، و بهمین سبب پیشه‌ها در میان مردم تقسیم گردید... پس هر پیشه‌ای را گروهی عهده‌دار و با دلخوشی آن را به انجام می‌رسانند... و این اقتضای آن را داشت که جنه و بدن و نیرو و همت و مقاصدشان با هم فرق داشته باشد...»<sup>۶۵</sup> اما این تفاوت نباید موجب نابرابری در حقوق طبیعی شود، هرچند بطور طبیعی از نظر اقتصادی و نتیجتاً اجتماعی و سیاسی نابرابر باشند، زیرا «اگر مردم دقت در اختلاف... خود در عهده‌داری پیشه‌ها و حرفه‌ها نمایند، در می‌یابند که ... در واقع مسخر و مجبورند.»<sup>۶۶</sup>

روشن است که غرض ملامت‌ها توضیح «نابرابریهای طبیعی» است نه «نابرابری در حقوق طبیعی» و واضح است که او همگان را در برابر قوانین شریعت یکسان می‌داند ولی او برای گروهی امتیازاتی قایل است و آنها را گل سرسبد انسانها بلکه جهانیان می‌داند. خلیفه خدا (انسان کامل) از آنجمله است که در عالم خلقت تافته‌یی جدا بافته است و «صلاحیت خلافت و جانشینی خداوند و آبادانی دو جهان را جز انسان کامل هیچکس ندارد، و او آن انسان حقیقی است که مظهر اسم اعظم است.»<sup>۶۷</sup>

بدیهی است که در چنین جایی سخن از مساوات و برابری گفتن بسیار مضحک است. در مرتبه بعد عرفای ربانی قرار دارند که وارث علم انبیاء علیهم السلام توسط خداوند شده‌اند و در مرتبه‌یی فراتر از فقهاء قرار دارند که علمای ظاهر شریعت محسوب می‌شوند. ضمناً باید بگوییم که مقصود ما از «حقوق طبیعی» تمام آنچه که غریبها به آن در این باب معتقدند و در اعلامیه جهانی حقوق بشر آورده‌اند، نیست زیرا در این صورت بدون تردید علمای شیعه از جمله ملامت‌ها برخی از آنرا رد خواهند کرد چون با نظرات صریح اسلام منافات دارد، مثلاً برابری زن و مرد در احکام ازدواج و طلاق. بهر حال به نظر می‌رسد که در نظر ملامت‌ها با توجه به خصوصیات وجودی خلیفه خدا که وصف می‌کند، موضوع «برابری فرصتها» جایگاه چندانی نداشته باشد. هر چند که برابری در مقابل قانون شرع، امری بدیهی و کاملاً مورد قبول وی بوده است.

از نظر ملامت‌ها حکومت، مجری «قوانین شریعت» و قانونی است که نظام را حفظ می‌کند و فضای زندگی مسلمین را نگهداری می‌کند. از آنجا که دین دیگری همچون اسلام وجود ندارد که جامع‌الاطراف باشد، لذا کاربرد نظریه ملامت‌ها از این جهت منحصر به حکومت اسلامی است زیرا حکومت برای آبادی دنیا و آخرت است و این جز با قوانین شریعت اسلام تأمین نمی‌شود. با توجه به آنچه تاکنون گفتیم نظام سیاسی مورد نظر ملامت‌ها از نظر محدودیت به قوانین شرع به مشروطه و جمهوری نزدیکتر است تا به استبدادی، ولی از نظر رابطه قوا با

۶۴ - همان .

۶۵ - همان، ص ۲۵۷.

۶۶ - همان .

۶۷ - همان، قاعده پنجم، ص ۲۳۹.



هم با الگوی تمرکز قوا مطابقت می‌کند زیرا مهم اجرای قانون شریعت و حفظ نظم و تأمین معیشت و نگهداری از فضای زندگی مسلمانان است که حکومت مقتدر آنرا تأمین می‌کند نه نحوه تقسیم قوا در داخل حکومت. تفکیک قوا برای ایشان اصلاً مطرح نبود.

ملاصدرا پیش از آنکه تعریفی از «آزادی» در جامعه اسلامی ارائه کند و نسبت آن را با عدالت بیان کند ابتدا به بحث از مفهوم سعادت و هدف خلقت و امثال آن می‌پردازد. در نظر او «آزادی» در هر سیستم عقیدتی، مفهومی متفاوت با دیگر نظامهای فکری دارد. بتعبیر روانشناسی اجتماعی، بین باورها، یعنی سیستم ارزشی و نگرشها و رفتارهای هر فرد یا گروهی «همسازی» وجود دارد. اگرچه ملاصدرا چندان سخن از «آزادی» بمفهوم رایج آن نمی‌گوید ولی چنان سیستمی را به دست می‌دهد و ما بخوبی می‌توانیم به پاسخ او به پرسشهای «آزادی چیست؟» و «آزاد برای چه؟» و «آزاد از چه؟» دست یابیم. او تعریفی خاص از مفهوم «جبر و اختیار» دارد که انسان نه مطلقاً آزاد است و نه مطلقاً مجبور ولی ما می‌توانیم از نظر او درباره آزادی بمفهوم جدید آن نیز از لابلای سیستمی که مطرح می‌کند آگاه شویم هرچند که این مسئله در زمان او مطرح نبوده باشد.

از نظر او افراد بشر تا وقتی داخل در دینی نشده و با خلیفه الهی بیعت نکرده‌اند در پذیرش یا رد شریعت آزادند ولی پس از بیعت، دیگر این آزادی را ندارند زیرا شریعت رابطور کامل قبول یا رد می‌کنند و اگر قبول کردند، در جزء جزء آن آزادی رد یا قبول ندارند. از طرف دیگر عده اندک و خاص بدلیل اتصال باطنی با پیامبر و کتاب و سنت ممکن است با نظر اهل ظاهر مخالفت عملی کنند، ولی گویا عمل و نظر خود آنها

کاشف از نظر واقعی و رضایت خاطر خلیفه الهی است. بهر حال مخالفت آنها با نظر علمای ظاهر است نه با نظر خلیفه خدا. از طرف دیگر مصالح عمومی و اجتماعی برخواستهای فردی ترجیح داده می‌شود. معنایش آنست که در جایی که مصلحت جامعه مسلمین اقتضا کند، محدودیتهای فردی شدیدی به مورد اجرا گذاشته می‌شود. البته این محدودیتهای نه براساس نظرات شخص حاکم بلکه منبعث از احکام شریعت می‌باشد. سخن آخر اینکه تمام آزادیها و محدودیتهای حول محور آخرت تعیین و اعمال می‌شود و سیاست یعنی شیوه اعمال آن.

از نظر ملاصدرا امنیت نیز تنها در سایه سنت و قانون عدل و احکام شریعت و با سیاستگذاری صحیح خلیفه الهی و یا هر حاکم مسلمان با هدف نگهداری و محافظت از «فضای زندگی برای مسلمانان»<sup>۶۸</sup> تأمین می‌شود. «فضای زندگی برای مسلمانان» تعبیری بسیار مهم است زیرا این تعبیر متضمن امور فردی، اجتماعی، ملی و بین‌المللی می‌شود. برای امنیت در زمینه امور فردی احکامی چون ازدواج و طلاق و ارث و بنده گرفتن و آزاد کردن و حدود، مثل حد زنا و شرابخواری و دزدی و امثال آن در شریعت موجود است و توسط حاکم اسلامی اعمال می‌گردد. امنیت اجتماعی را سنت و قانون عدل تأمین می‌کند. امنیت ملی با جهاد با کافران و منحرفان<sup>۶۹</sup> تأمین می‌شود. مفهوم امنیت بین‌المللی هم گرچه در آن روزگار چندان مطرح نبود ولی اگر مطرح می‌بود بدون شک ملاصدرا از خلال آیه‌ی که بر بازدارندگی از طریق آمادگی نظامی تأکید می‌فرماید، (قرآن کریم - سوره مبارکه انفال - آیه شریفه. ۶۰) آن را بفرست

۶۸- ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۱۳ - ۲۱۲.

۶۹- همو، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۳۷۹.



درمی یافت. پس زندگی لذت بخش در دنیا همراه با امنیت و امان، بستگی به وجود نظام عدل و انصاف بین اهل آن، و با یکدیگر ستم و دشمنی نکردن دارد.<sup>۷۰</sup> با توجه به مطالب گذشته تعریف ملاصدرا از دولت و شرایط و وظایف آن و فایده قانون و قانونگذار و مجری قانون برای جامعه در جهت امنیت فردی و اجتماعی و ملی تا حد زیادی با نظریه «خلافت الهی» او تطبیق دارد. البته «منافع ملی» از نظر ملاصدرا بیشتر در خدمت «سعادت و آبادی آخرتی» قرار دارد، لذا با تعریفی که امروزه غربیان از آن می کنند متفاوت است. بنابراین دولت مورد نظر ملاصدرا اگرچه متضمن منافع ملی و رفاه هم باشد، ولی بدون شک باید در خدمت «منافع غایی انسانی» باشد. بهمین جهت او بیشتر بر تعلیم و تربیت تأکید می کند. برای کسی که می گوید: «ذات پروردگاری، این عالم را بمنزله یک شهر کامل قرار داده است که در آن مساجد و محل عبادت برای پیروان ادیان الهی است و حکومت بر تمام زمین را خلافت کوچک انسان کامل می داند» منافع ملی چه جایگاهی می تواند داشته باشد؟

قبلاً اشاره کردیم که ملاصدرا به آراء فارابی و غزالی و بعضی دیگر از صاحب نظران نظر داشته و در افکار آنان تأمل می کرده است اما در بسیاری از آثار خود و بخصوص در شرح اصول کافی به واقعیت سیاست متداول پرداخته و شرایط حاکم و حدود قدرت او را مورد بحث قرار داده و گفته است: «اگر پادشاه نباشد رضایت همگان برای اعطای منصب قضا به شخص عادل و نصب او کافی است. در نظر او خالی شدن زمان از قانون عدل و رهبری عادل و چیره بر مردم که بتأیید الهی همه در برابرش فروتنی کنند، سبب می شود هرکسی به فکر سود خود بوده و هر که قویتر باشد

### ■ اگر شرافت

از نظر علمی باشد،  
ملاصدرا واقعاً معتقد به  
حکومت نخبگان  
و موافق و خواهان  
آن است.

غالب شده و بدون در نظر گرفتن حقوق دیگران آنرا پایمال کند.»<sup>۷۱</sup> او در تبیین متافیزیکی چنین نظریه اداره جامعه را مرهون حضور رئیس و رهبری مطاع و واجب الاتباع می داند تا در دنیا که محل فتنه و فساد و کمینگاه انواع مفسده ها است، انسانها را هدایت کند و موجبات صلاح و رشاد آنها را فراهم سازد. او فوق العاده نبودن و همانندی شخصیت حاکم نسبت به مردم تحت حکومتش را منشأ فساد می داند. در نظر او مردم از تسلط همانند خودشان بر خویش بیزارند.<sup>۷۲</sup>

ملاصدرا در بحث از علل و انگیزه های تکبر، صریحاً مسئله برتری وراثت و شرف خونی و نسبی را رد می کند و می گوید: «بدان این چیزی که صاحبان نخوت و تکبر را فرا می گیرد سببهای هفتگانه ای است که هیچیک از آنها کمال حقیقی نمی باشد بلکه کمال حقیقی عبارت از علم حقیقی است که پیوسته پایدار و باقی است و عمل نیک، وسیله رسیدن به آنست و هرچه که جز آنست و بسبب مرگ از بین خواهد رفت آن کمال وهم پنداری است.»<sup>۷۳</sup> باین ترتیب او

۷۰- همان، «کتاب فضل علم»، ص ۳۲۴.

۷۱- ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۱۸۴.

۷۲- همان.

۷۳- همان، ص ۱۱۸ - ۱۱۱.



«حکومت بهترین کسان» یا «حکومت سرآمدان» را که برتری ایشان براساس وراثت و شرف خونی است، رد می‌کند - که در فلسفه سیاسی یونان، بمعنای حکومت کسانی است که به کمال انسانی از همه نزدیکترند - زیرا کمالی در آن نمی‌بیند. اما اگر شرافت از نظر علمی، یعنی علم حقیقی بوده باشد، او نظر مخالفی ندارد، بلکه او واقعاً معتقد به حکومت نخبگان است.<sup>۲۴</sup> از نظر او نخبگان، اول «خلیفه الهی» و پس از او حکمای ربانی هستند که اصلیتین وجه ممیز آنها از سایرین همان علم حقیقی است که وی آن را کمال حقیقی و پیوسته پایدار و باقی می‌شناسد. در این باره بعداً بیشتر سخن خواهیم گفت. بهرحال باین معنی، او دقیقاً موافق و خواهان حکومت نخبگان می‌باشد. او مدافع سرسخت حکومت دوازده امام معصوم (ع) است و تصریح می‌کند که «دانشمند حقیقی و عارف ربانی را ولایت بر دین و دنیا و ریاست بزرگ است.»<sup>۲۵</sup>

با توجه به ملاک فوق و با عنایت به خصوصیات «خلافت الهی» روشن می‌شود که هیچ سنخیتی بین خلیفه الهی و قدرت خودسرانه نیست، زیرا اولاً «خلیفه الهی» بالاترین موجودی است که خدا خلق نموده است و واسطه فیض الهی به سایر موجودات است و مظهر اسماء الهی می‌باشد و خداوند قدرت خلاق خود را توسط او بنمایش می‌گذارد. باین ترتیب «قدرت خودسرانه» درباره او مفهومی ندارد. ثانیاً خلیفه الهی وظیفه دارد در محدوده قانون شریعت، سیاست گذارده و از فضای زندگی مسلمانان مراقبت فرماید. لذا حدود قدرت او را شریعت تعیین می‌نماید. او ثقل کوچکتر و قرآن ثقل بزرگتر است. قرآن عالیترین منبع شریعت و بزرگترین محدود کننده قدرت حکومت خلیفه الهی است همچنانکه مهمترین تأیید

کننده و اصلیتین مشروعیت دهنده به قدرت آن است زیرا این قرآن است که به قرارداد خلیفه و پیشوا برای مردم توسط خداوند تصریح می‌فرماید. لذا هیچ کدام از دو ویژگی حکومت استبدادی در خلافت الهی نیست و این امر مخالف مسئله اختیارات تامه خلیفه الهی نمی‌باشد. بلکه منبعث از جمع بین این اختیارات و عصمت است.

بنابر آنچه که قبلاً گفتیم دولت «خلیفه الهی» یا «علمای ربانی» حکومت تعدادی اندک بر دولت بدون نظارت اکثریت محسوب نمی‌شود که قدرت دولت را در راه سود خود بکار می‌برند و اکثریت ناراضی را سرکوب می‌کنند زیرا اولاً این دولت قدرتش را برای سود عموم بکار می‌برد؛ ثانیاً دولتی دینی و در پی اجرای قوانین شریعت است و نه خواست خود. ثالثاً با بیعت اکثریت روی کار می‌آید و اکثریت ناراضی در قبال آن وجود ندارد و اگر وجود داشته باشد، بملاحظه حفظ شریعت در حد مقدور، به صلح تن می‌دهد.

بدون شک دولت مطلوب ملاصدرا، چه دولت «خلیفه الله» و چه در حالت اضطرار دولت «حاکم قدرتمند» یک‌سالار است.<sup>۲۶</sup> منتها چون در اسلام

۷۴- ملاصدرا، جبر و تفویض رساله خلق الاعمال، ترجمه تنی چند، تهران، نشر علوم اسلامی، ۱۳۶۳، ص ۶۶ - ۷۷.  
۷۵- همان، ص ۴۷۱.

۷۶- یک‌سالاری دارای این ویژگیها است: الف) برتری آشکار یک فرد در بالاترین مرتبه اداری کشور؛ ب) نبودن قانونها یا سننهایی که بر عمل فرمانروا نظارت کند؛ ج) نامحدود بودن قدرت فرمانروا در عمل. یک‌سالاری ممکن است بر وفاداری باطنی فرمانبران به حاکم یا بر ترس آنها از او متکی باشد یک‌سالار ممکن است قدرت خود را از راه رسوم و سنت‌های اجتماعی کسب کرده باشد یا به زور بدست آورده باشد، که در صورت اول یک‌سالاری مشروع از راه وراثت یا پذیرش فرمانبران است و در صورت دوم دیکتاتوری است. (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، مفاتیح سیزدهم، مشهد اول، ص ۷۵۴).



بیعت و مقبولیت عام، یک اصل حتمی است که حتی می‌تواند منجر به خانه‌نشین شدن خلیفه خدا گردد لذا یک‌سالاری مشروع است. برتری آشکار فرد حاکم بر بقیه مردم و نامحدود بودن قدرت او در عمل امری مسلم است ولی قانون شرع بر عمل او نظارت می‌کند. درباره «خلیفه الله»، «عصمت» یعنی بازدارنده درونی ربانی جایگزین قانونها و سنتها ناظر بر عمل فرمانروا می‌گردد. اما درباره حاکم قدرتمند، سیستم بازدارنده‌ی پیشنهاد نشده است جز خصوصیات شخصی او و وجود مشاورانی عالم و باتقوا برای او. پس نمی‌توان رژیم سیاسی مورد نظر ملاصدرا را کاملاً بر یک‌سالاری منطبق دانست.<sup>۷۷</sup>

#### رئیس اول مدینه و مقبولیت اجتماعی

از این توضیحات بخوبی خاستگاه و شایستگی و لیاقت رئیس اول مدینه از منظر ملاصدرا معلوم می‌شود. در مقام اثبات و تحقق خارجی ریاست او نیاز به فراهم شدن زمینه و پذیرش و مقبولیت اجتماعی است. از نظر صدرالمتألهین وجود امام لطف است، خواه تصرف بکند و یا نکند. تصرف ظاهری او لطف دیگری است و عدم آن از جهت بندگان و بدی اختیار آنان است بطوری که او را کوچک شمرده و یاریش را رها کرده‌اند لذا لطف او درباره خود را از دست دادند. برخوردار نبودن از کمالات معنوی و افاضات و حیانی و سیاست دینی از نظر ملاصدرا بقدری اهمیت دارد که فاقد آن حتی نمی‌تواند رهبری سیاسی را در نظامهای مردمی برعهده‌گیرد. چنین حاکمیتی با حاکمیت مردم بر سرنوشت خودشان منافات ندارد زیرا در واقع این انسانها هستند که با هدایت و اختیار زندگی فردی و اجتماعی خود را تدبیر می‌کنند و آنرا بر محور سامانمندی گرد می‌آورند و جامعه را براساس

آن اصلاح می‌کنند تا جامعه دچار هرج و مرج نشود و مسیر تکاملی خود را طی کند.

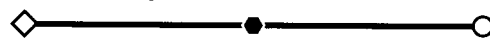
ملاصدرا انتظام امر مردم را بگونه‌ای که منتهی به اصلاح دین و دنیا شود منوط به این می‌داند که تمامی مردم در سیاست جامعه خود سهیم باشند. سیاست مطلوب از نظر او باین است که مردم براساس قوانین و دستورات الهی به اصلاح خود و جامعه خود قیام کنند. تنها تعلیم و تعلم کارساز نیست. برای برقراری نظام فاضله و عادلانه باید مردمان به تهذیب نفس و تعالی روح روی آورند. هم در جهت رشد و پیشرفت عملی و عقلی خود گام بردارند و هم به دنبال تقویت اراده و عمل خود باشند. هم با عدل آشنا شوند و هم عدل را در وجودشان و در جامعه‌شان براساس تعالیم دین متحقق سازند تا عمل و اعتقادشان یکی شود و بین جنبه‌های مختلف شخصیتی انسان وحدت برقرار شود. البته ممکن است که کسی برحسب اتفاق، عملی نیک انجام دهد، اما نظام مدینه بر مبنای اتفاق گذاشته نمی‌شود و بدون اینکه اهل مدینه خیر و خیرات را بشناسند و به آنها عمل کنند، خیرات در مدینه متحقق نمی‌شود.

فارابی در بیشتر کتب و رسالات خود از جمله در آراء اهل المدینه الفاضله و سیاسات المدینه ابتدا آراء صحیح فلسفی را با اشاره و اجمال بیان می‌کند و به توصیف و بیان نظام مدینه فاضله و مدینه‌های فاسقه و ضاله می‌رسد. او تحقق مدینه فاضله را موکول به این می‌داند که مردم آراء و اعتقادات صحیح داشته باشند. بنظر فارابی نظام مدینه متناظر با نظام عالم است و این هر دو نظام را با علم نظری باید شناخت و تا این شناخت نباشد ترتیب نظام فاضل میسر نیست و بعبارت دیگر سیاست فاضله سیاست روسائی است

۷۷ - همان.



■ ملاصدرا در سخنی که در سببهای هفتگانه تکبر دارد هیچیک از نسب و نژاد، زیبایی، زور، ثروت، نفوذ اجتماعی و نفوذ در نزد حاکمان را کمال حقیقی نمی‌داند بلکه آنها را کمال وهمی و پنداری می‌شناسد. بنابراین برای دارندگان آنها حقی افزون بر دیگران قایل نیست. اما در عین حال او یکی از طرفداران حکومت نخبگان (الیتیسیم) محسوب می‌شود.



■ مفهوم امنیت بین‌المللی گرچه در آن روزگار چندان مطرح نبود ولی اگر مطرح می‌بود بدون شک ملاصدرا از خلال آیه‌یی که بر بازدارندگی از طریق آمادگی نظامی تأکید می‌فرماید، (قرآن کریم - سوره مبارکه انفال - آیه شریفه ۶۰) آن را بفرست درمی‌یافت.

می‌داند که هم اهل فکرند و هم بدنبال تقویت اراده و تقوی و تهذیب نفسند و هم از ایندو در راه شناخت دین و تحقق آن در زندگی فردی و اجتماعی استفاده می‌کنند.

با عنایت به تأکیدی که ملاصدرا بر «نگاهداری از فضای زندگی مسلمین» و «حفظ اموال و انساب و جانها و جلوگیری از فساد و فتنه و هرج و مرج و خشونت اجتماعی» می‌نماید و با توجه به تأکیدی که بر به سعادت رسیدن تک تک افراد با علم و عمل نیکو و ایمان می‌کند ناچاریم بر آن باشیم که ملاصدرا براساس نظریه تقدم وجود بر ماهیت و وحدت تشکیکی وجود، هرگونه تقدم و تأخری را در باب فرد و جامعه نیز انکار می‌کند. مسئله اصالت فرد یا جامعه در آثار وی اصلاً یافت نمی‌شود. اصالت جمع یا کولکتیویسم اصطلاحی است در برابر اصالت فرد یا اندیویدوالیسم و شامل همه نظریه‌های اجتماعی و اقتصادی است که واقعیت و منافع جمع انسانی یا جامعه را مقدم بر واقعیت و منافع فرد می‌شناسد. اعتقاد به اصالت فرد و جامعه هر دو با هم و تقدم مصلحت جامعه بر مصلحت فرد آنطور که استاد مطهری مطرح کرده است، با مبانی علامه طباطبایی سازگاری دارد که ساختار فکری - فلسفی خود را، بر

که راسخ در علم باشند و قوم خود را تعلیم کنند و به مقامی که شایستگی آن را دارند برسانند. در غیر این صورت مدینه، مدینه فاضله نخواهد بود و اهل آن هم نمی‌توانند اعمال فاضله داشته باشد.

ملاصدرا که علم را به نظری و عملی تقسیم می‌کند و همانند فارابی از فضایل نظری، فکری، اخلاقی و فضایل عملی سخن بمیان می‌آورد، به جدایی و استقلال این فضایل معتقد نیست. به نظر او عقل نظری و عملی دو شأن و دو جلوه از یک عقل است: با یک شأن اشیاء چنانکه هستند شناخته می‌شوند و با شأن دیگر معین می‌شود که چه باید کرد. همین که لفظ فضیلت را بر علم و عمل اطلاق کرده است می‌رساند که او اخلاق و سیاست را مستقل از علم نظری نمی‌داند. نظر اگر جدی باشد با نحوی عمل مناسب دارد و اگر نباشد مورد سوء استفاده قدرت قرار می‌گیرد. وانگهی ملاصدرا که قایل به تقدم وجود بر ماهیت است و می‌گوید وجود خیر است چگونه می‌تواند نظر و عمل و ایمان و اخلاق و سیاست را از هم جدا کند. و هرکس که وجود را خیر و منشأ خیرات بداند جدایی علم و ایمان و عمل را نمی‌پذیرد و هرگونه تقدم و تأخر و اصل و فرعی را در این میان انکار می‌کند. بر این اساس رئیس اول مدینه و اهل مدینه را کسی





خلاف ملاصدرا، بر تمایز وجود و ماهیت و انتقال از آن به تقدم وجود بر ماهیت، مبتنی نمی‌کند. بنا بر آنچه که گفتیم خواست همگانی در شرایط «اضطرار» مورد توجه ملاصدرا قرار گرفته است. خواست همگانی نظریه‌ای است درباره رابطه فرد و دولت و بنیان دولت، در برابر نظریه‌ای که منشأ قدرت دولت را حق الهی می‌داند. بموجب آن، مبنای قدرت دولت خواست همگانی مردم است و در هر نظم سیاسی، خواست همه شهروندان، خواست همگانی یا اراده عمومی می‌باید در بنیانگذاری آن دخالت داشته و بر آن ناظر باشد.<sup>۷۸</sup> این مطلب با دموکراسی حق همگان برای شرکت در تصمیمگیری در مورد امور همگانی جامعه کاملاً مرتبط است. قبول خلیفه خدا توسط مردم (بیعت) نوعی خواست همگانی محسوب می‌شود. ولی حاکم در تک تک امور اگرچه مشورت هم بکند ولی ملزم به رعایت خواست همگانی نیست بلکه باید به گونه‌ی عمل کند که «آبادی دنیا و آخرت مردم» را تأمین نماید و از فضای زندگی مسلمین محافظت کند هر چند که اقداماتش خلاف خواست همگانی باشد. پس خواست همگانی و دموکراسی از آنجا که با «حق الهی» که منشأ نظریه «خلافت الهی» ملاصدراست، تناسبی ندارد جایگاهی جز در شرایط اضطراری و استثنایی در فلسفه سیاسی ملاصدرا ندارد.

ملاصدرا معمولاً از کلمه «سیاست» بمعنای خاص آن استفاده می‌کند.<sup>۷۹</sup> باین ترتیب و با توجه به آنچه که درباره وظایف و شرایط پادشاه در شرایط اضطراری و نه مطلوب ذکر می‌کند معلوم می‌شود او به سیاست به همین معنا توجه دارد. البته واضح است که این وظایف و شرایط، خود بخش نازلتر از کارکردها و ویژگیهای «خلیفه الهی» در نظر او می‌باشد. باین ترتیب در موقعیت مفروض، پادشاه که بدلائیل فلسفی

که گفته شده شایسته عنوان خلیفه خدا نیست باید قدرتمند باشد تا از اسلام حمایت کند اگرچه در حد صلاحیت ارشاد و خالی از عیب و بدی و تباهی هم نباشد. و باید ریاست تمام کشور را داشته و تمرکز قوا باشد تا وجود نظام ملوک الطوائفی و کشمکشهای سیاسی و نظامی منجر به هرج و مرج و فروپاشی نظام اجتماعی نشود. دیگر اینکه باید ریاست دینی و دنیوی داشته باشد تا انتظام امر دینی که هدف بزرگ و اصلی است از بین نرود.<sup>۸۰</sup> برخی از اختیارات و وظایف پادشاه و امام عبارت است از: حکومت در ظاهر و اعمال قدرت سیاسی، فرماندهی لشکر در جنگ، تعیین حکام ولایات، تعیین قاضیان محاکم در شهرها و در نهایت تبلیغ دینی و محافظت از دین و آموزش و پرورش در خدمت دین و سعادت اخروی انسانها.<sup>۸۱</sup> صدرالمآلهین تحقق چنین هدفی را مرهون اداره جامعه توسط رئیس و رهبری مطاع و واجب‌الاتباع می‌داند تا در دنیا که محل فتنه و فساد و کمینگاه انواع مفسده‌ها است انسانها را هدایت کند و موجبات صلاح و رشاد آنها را فراهم سازد.

ملاصدرا در سخنی که در سببهای هفتگانه تکبر دارد هیچیک از نسب و نژاد، زیبایی، زور، ثروت، نفوذ اجتماعی و نفوذ در نزد حاکمان را کمال حقیقی نمی‌داند بلکه آنها را کمال وهمی و پنداری می‌شناسد.<sup>۸۲</sup> بنابراین برای دارندگان آنها حقی افزون بر دیگران قایل نیست.<sup>۸۳</sup> اما در عین حال او یکی از

۷۸- ملاصدرا، مفاتیح الغیب، مفتاح دوازدهم، صص ۱۷ - ۷۱۶.

۷۹- همان.

۸۰- همان، صص ۴۲۱.

۸۱- همان، صص ۱۵۷.

۸۲- ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۱، صص ۳۱۰.

۸۳- همو، عرفان و عارف نمایان (کسر اصنام الجاهلیه)، ترجمه

محسن بیدارفر، تهران، الزهراء، تابستان ۱۳۶۶، صص ۶۳ - ۶۲.



طرفداران حکومت نخبگان (الیتیسیم) محسوب می‌شود. الیت و طبقه برگزیده‌یی که او جامعه سیاسی مطلوب خود را در سایه حاکمیت آن می‌جوید شامل عناصر ذیل است که همگی بر محور «علم» یعنی علم حقیقی که مستلزم قطع علاقه و وابستگی خود از سرگرمیهای دنیا مانند خانواده و فرزند و وطن و ثروت و مقام و جز آن می‌باشد، تشخیص می‌یابند.<sup>۸۴</sup> از نظر ملاصدرا سه دسته جزء سرآمدان محسوب می‌شوند. دسته اول «خلیفه خدا» که در هر عصری یک نفر بیشتر نیست. عارفان محقق و عالمان ربانی در مرحله دوم هستند و آنها چنانکه قبلاً گفته شد تعداد اندکی هستند که با علم و عمل نیک به این درجه والا می‌رسند؛ «اما در بیان الهی که بندگان شکرگزار من اندکنند، معنای شکر آن نیست که الحمدلله و یا کلماتی در ردیف آن بگوید، بلکه عبارت از بکارگرفتن تمام آنچه را که خداوند بدو داده است در راه آنچه که برای آن آفریده شده و این مرتبه بزرگی است چون در آن علم به خدا و صفات و افعال او گنجیده شده است و اینکه بازگشتش بسوی خدا و سپس عمل بمقتضای علم و ستیز با قوای سرکش نفسانی در راه سیر و مسافرت بسوی خدا و تهذیب اخلاق و سیاست مدن و غیر از اینها ... مندرج است.»<sup>۸۵</sup> دسته سوم عالمان ظاهر یا فقهاء که متولی دانش قواعد فقه هستند و در صورت فساد با فتاوی باطل و احکام ظالمانه و کلاه‌شرعیهای عوام‌فریبانه ضمن مشروعیت بخشیدن به حکام و سلاطین ستمگر و عیاش، موجب جرأت آنها در منهدم ساختن قوانین شرع و جسارتشان در ارتکاب محرمات و سلطه یافتن بر مساکین تصرف اموال ایشان می‌گردد. لذا سلامت فقهاء بسیار مهم است. می‌توان گفت یکی از عواملی که برای فاسد نشدن

حکومت در اندیشه وی مطرح شده، همین سلامت علمای دین و فقهاست. از پیامبر اسلام (ص) نقل شده است که: «دو گروه از امت من هستند که چون نیکوکردار شوند امت من نیکوکردار خواهد شد و چون فاسد شوند امت من فاسد خواهد شد: علما و زمامداران.» و این در صورتی واقع خواهد شد که فقه علاوه بر قواعد مذکور بمعنای اصلی خود یعنی شناخت حق و طریق آخرت و آفات نفس و احوال قلب و چگونگی تهذیب اخلاق و تبدیل بدیها به خوبیها برگردد و فقها به عرفای ربانی تشابه یابند در اینصورت طبقه بسیار مهمی خواهند بود. اما ملاصدرا معتقد است که معمولاً این طبقات برگزیده بدلایلی از قدرت سیاسی و نفوذ اجتماعی بدور می‌مانند.<sup>۸۶</sup> از اینرو در عالم واقعیات و اضطراب هم معتقد است که پادشاه باید قدرتمند و با عامه مردم متفاوت و از آنها برتر باشد زیرا طبع انسان از پیروی از

۸۴ - ملاصدرا، مفاتیح الغیب، مفتاح دوم، فاتحه سوم؛ ص ۲۳۶ و مفتاح چهاردهم، مشهد دوم، ص ۱۶ - ۸۱۳.  
 ۸۵ - همان، مفتاح چهاردهم، مشهد دوم، ص ۸۱۶.  
 ۸۶ - بیشتر علمای ظاهر این علم (علم فقه) را از جهت ذوق، فاقد از جهت مشرب هم از آن بی‌بهره‌اند، و از عرفا هم همانند آنرا به سبب رشک و حسدی که در وجود آنان است پذیرفته، بلکه انکار هم دارند... و بیشتر از مردم در این انکار و ستیزه‌جویی و به سبب تقلید کورکورانه، پیرو فقه‌های ظاهری‌اند... و همچنین پادشاهان روی زمین هم از آنجهت که قصور و نارسائی از مقام کشف بر آنان غالب است علمای ظاهر را تقویت می‌نمایند، جز گروهی انگشت‌شمار از آنان (پادشاهان). و این گروه انگشت‌شمار چون مشاهده می‌نمایند که اینان در پی به دست آوردن ریاست و برتری و جان و مالند و به همین جهت علماء بالله (اولیاء الهی) در زبونی و ناتوانی و انقیاد با آنان بسر می‌برند، مانند پیغمبری که قومش او را انکار نموده و حتی یک نفر هم به او ایمان نیاورده است... (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۴۶۴) بهر حال «برای هر یک از ظاهر و باطن (شریعت) علمایی هستند که تمامی آنان داخل در تحت حکم خلیفه‌اند.» (همان، صص ۳۱ - ۲۳۰).

مثل خودش متنفر است و چنانکه مردم فکر کنند پادشاه مثل آنهاست نافرمانی و شورش خواهند کرد و نظام اجتماعی بر هم می خورد.<sup>۸۷</sup> پس می توان گفت که ملاصدرا بگونه خاصی سرآمد (نخبه) باور است. با آنچه که درباره «خلیفه خدا» و نیز عرفای ربانی دانستیم معلوم می شود که ملاصدرا برای خلیفه خدا فرآیندی ناشی از جایگاه و نحوه وجودش در دو قوس وجودی و برای عرفای ربانی ناشی از ارتقاء آنها به عالم بالا با علم حقیقی و عمل نیک و اتصال به حق، قابل است و بهر حال آنچه که مورد نظر اوست ظاهراً همین رهبری کاریزما است ولی توجه هم دارد که اغلب مردم زیر بار آن نمی روند و یا نرفته اند لذا درباره حالت اضطراری که پادشاهی نباشد و مردم خود قاضی انتخاب کنند معلوم می شود که او بنا به فرض مذکور که شبیه «حالت طبیعی» است نظریه‌ی دارد، که براساس آن مردم در حالت مفروض حق حیات و مالکیت دارند و فقط برای ایجاد و دوام نظم و امنیت به نوعی توافق اجتماعی جهت تعیین قاضی می رسند و با قاضی همکاری می کنند. البته چنانکه گفته شد این در حالت طبیعی که خلأ قدرت سیاسی است می باشد و معمولاً واقع نمی شود. یعنی برای ملاصدرا این مطلب در تشریح آغاز دولت مطرح نیست او طبعاً درباره آغاز دولت با توجه به خلافت آدم (ع) معتقد به شروع حیات «قدرت دولتی» با «خلافت الهی» است و نه با «قرارداد اجتماعی». و این نقطه امتیاز بسیار مهمی است.

با تعاریفی که ملاصدرا درباره خلیفه خدا ارائه می دهد که گاهی حاکمیت سیاسی نمی یابد و حتی کشته هم می شود<sup>۸۸</sup> و با توجه به اینکه او با بیعت و پذیرش مردم به حکومت خواهد رسید، لفظ «اقتدار» کاربردی صحیحتر و رساتر از «قدرت» پیدا می کند.

ملاصدرا برای کسی که نیروی غضب و صلابت بیشتری داشته باشد برتری قابل نیست،<sup>۸۹</sup> در حالی که خود او معتقد است که حاکم باید از بقیه مردم برتر باشد. علاوه بر این او معتقد است که حرکت و نیرویی نیست مگر از جانب خداوند و حکمی نیست مگر حکم او پس اگر کسی با قدرت خود بر دیگری مسلط شود این خواست خداست. اگر طرف مقابل هم بر او قدرت یافت باز هم خواست خداست. بهر حال قدرت همه موجودات تجلی و مظهر قدرت خدا می باشد. «هرچه که چیزی را حمل می کند و حفظش می کند، آنرا فقط به نیروی الهی و نور عظمتش حمل می کند و حفظش می نماید...»<sup>۹۰</sup> اگر چنین است، بدیهای موجودات ناشی از جنبه کاستی و نقصان و ماهیات آنها و منسوب به خودشان و خویبها از جنبه وجودی و منسوب به خداست. پس اگر دولتی عادل بود، عملکرد نیکویش در واقع حکم و عمل خداست چون امری کمالی و وجودی است ولی عملکرد بد یک دولت ناشی از خود آن و ماهیت آن است که باید مورد تجدیدنظر قرار گیرد.

پیدا است که چنین نظریه‌ی با کاربرد محدود و موردی «زور» در وقتی که «خوب» محسوب شود موافقت دارد مثل جهاد با کافران و منحرفان و بیعت شکنان و بدعتگذاران، نه با کاربرد نامحدود آن پس دولت موردنظر او هم نمی تواند مبتنی بر «زور» بوده باشد بلکه چون چنین دولتی الهی و یادر خدمت اهداف الهی است و مقید به قوانین شریعت و مبتنی

۸۷- ملاصدرا، المظاهر الالهية، تصحیح و مقدمه سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸، بخش دوم، مظهر هشتم، صص ۱۳۶ - ۱۲۶.

۸۸- همو، شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۴۰۱.

۸۹- همان، ص ۲۵ - ۱۵۲۰.

۹۰- همان، ص ۰۳ - ۹۲۳۰.



**■ در صورت غیبت خلیفه هم امکان اداره امور مردم وجود دارد. در این صورت پادشاه که بدلائل روشن شایسته عنوان خلیفه خدا نیست، باید اولاً قدرتمند باشد تا از اسلام حمایت کند، ثانیاً ریاست تمام کشور را داشته و تمرکز قوا باشد.**

بر حق الهی و بیعت و یا فقط مبتنی بر بیعت و خواست مردم است،<sup>۹۱</sup> و<sup>۹۲</sup> لذا دولت اقتدارگرا محسوب می‌شود. هرچند که در هر دو مورد، «قدرت» انسانی تحلی «قدرت» خداوند است و حاکمان و سیاستمداران نیز همچون همه مردم، در کار خویش نوعی خلافت الهی و در نتیجه اقتدار مشروع دارند.<sup>۹۳، ۹۴</sup>

عمل تحقق انسان به حقیقت وجودی اشیاء و به کمال رسیدن انسان به خداوند تحقق می‌یابد.

### نتیجه‌گیری

از اینرو ملاصدرا تفکر صحیح و علم نافع را در کنار اخلاق حسنه و تهذیب نفس و تعالی روح شرط ضروری می‌داند و معتقد است که رئیس اول مدینه باید دارای رتبه خلافت الهی و مستحق ریاست بر خلق و صاحب رسالت خدای تعالی باشد. چنین کسی است که به مقام و مرتبه جامعیت در نشأت سه‌گانه عقلی و نفسی و حسی رسیده است و بهمین جهت شایستگی خلیفه‌اللهی و مظهریت جامع اسماء الهی را دارد. ملاصدرا وجود چنین کسی را برای رهبری جامعه لازم می‌داند تا در دنیا که محل فتنه و

از این مختصر که بعرض رسید روشن شد که ملاصدرا در چارچوب نظام فلسفی خود، صفات رئیس اول مدینه را بیان می‌کند. او در این باب به آراء فارابی نظر خاص داشته و گاهی عین مطالب و عبارات فارابی را آورده است اما این سخن بدین معنا نیست که آراء این دو فیلسوف یکی باشد. ملاصدرا در آثار خود با نظر جامع به رئیس اول مدینه می‌پردازد. آرمان فیلسوف پادشاه یا در حقیقت انسان کامل از اندیشه ملاصدرا بدور نیست اما بین سخن ملاصدرا و پیشینیان در این باب تفاوت است. هدف او اینست که ما بعدالطبیعه را در چارچوب وسیعتر علم نبوی قرار دهد. این هدف، فقط هنگامی بدست می‌آید که الگوی ارائه‌شده و همه آنچه این الگو نمایان می‌سازد بر وجود که حقیقتی انضمامی است و همه اشیاء را در برمی‌گیرد مبتنی شود. در این صورت علم به حقایق اشیاء، بمنابله فلسفه‌ی جامع، وجود انسان را دگرگون می‌کند و اخلاق و نظام جامعه و نجات و رستگاری او را در دنیا و آخرت بر ما بعدالطبیعه وجود مبتنی می‌کند. از اینرو ملاصدرا فلسفه را عملی می‌داند که نفس حقیقی انسان را پالایش می‌دهد و آن را متحقق به حقیقت اشیاء می‌سازد. وانگهی، با این

۹۱ - در فلسفه سیاسی ملاصدرا به نحوی ضمنی دو حق در نظر گرفته می‌شود: ۱- حق خدا ۲- حق مردم که در خلافت الهی هر دو حق ادا می‌شود، ولی در حکومت‌های اضطراری فقط حق مردم (ملاصدرا، تفسیر سوره سجده، ترجمه رضارجب‌زاده، تهران، کانون انتشارات محراب، اسفند ۱۳۶۲، ص ۸۴).

۹۲ - همو، ص ۸۴.

۹۳ - به عقیده مرحوم ملاصدرا صاحبان حرف و صنایعی که متصدی آبادی مادی جهان هستند، نفوس تیره و دور از رحمت و محبت و نور می‌باشند که وجود آنها برای آبادی جهان ضروری است، چنانکه در حدیث قدسی آمده که «من نافرمانی آدم را سبب آبادانی عالم گردانیدم». (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۱۲۱) لکن علیرغم ضرورت این طبقه جهت نظم و انضباط عالم، آنها طبقه برگزیده محسوب نمی‌شوند.

۹۴ - همو، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۱۲۱.



■ آرمان فیلسوف پادشاه یا در حقیقت انسان کامل از اندیشه ملاصدرا بدور نیست اما بین سخن ملاصدرا و پیشینیان در این باب تفاوت است. هدف او اینست که مابعدالطبیعه را در چارچوب وسیعتر علم نبوی قرار دهد. این هدف، فقط هنگامی بدست می‌آید که الگوی ارائه شده و همه آنچه این الگو نمایان می‌سازد بر وجود که حقیقتی انضمامی است و همه اشیاء را در بر می‌گیرد، مبتنی شود. در این صورت علم به حقایق اشیاء، بمتابۀ فلسفۀ جامع، وجود انسان را دگرگون می‌کند و اخلاق و نظام جامعه و نجات و رستگاری او را در دنیا و آخرت بر مابعدالطبیعه وجود مبتنی می‌کند.

فساد و کمینگاه انواع مفسده‌هاست، انسانها را هدایت کند و موجبات صلاح و رشاد آنها را فراهم سازد. در اینجاست که در نظر ملاصدرا حاکم، چهره یک قدیس و یک ولی الهی را پیدا می‌کند و می‌تواند در پرتو تعالیم دین در مرتبه نازل انبیاء و اولیای بزرگ الهی بنشیند. ضامن این رفتار، سیر و سلوک و مراقبت دائمی اوست که در اسفار اربعه جلوه‌گر می‌شود. از نظر ملاصدرا بعد از شناخت خدا و عمل در راه او و وصول به کمال و محو در حق تعالی، انسان می‌تواند در ساحت حیات اجتماعی و سیاسی وارد شود و به اصلاح امور بپردازد.

چنین انسانی در حد مشترک و واسطه‌ای بین عالم امر و عالم خلق قرار گرفته و پذیرای حق و خلق است. چهره‌یی بسوی حق دارد و چهره‌یی بسوی خلق؛ هم خلیفه خداوند است و هم رهبری و ریاست انسانها را برعهده دارد. فیلسوفی که گفته است نفس در وحدت خود کل قواست و نفس را حاصل وحدت جمعی دانسته و این وحدت را سایه وحدت الهی تلقی کرده است چرا نتواند چنین سخنی بگوید؟ اوست که در پرتو چنین نظریه‌یی هرگونه دوگانگی میان غیب و شهادت، ملک و

ملکوت دنیا و آخرت را منکر می‌شود. ملاصدرا نظر خود را در باره رئیس اول مدینه در چنین چارچوبی ارزیابی و تحلیل می‌کند. او بر اساس اصل تقدم وجود بر ماهیت و حرکت جوهری، رئیس اول مدینه را کسی می‌داند که با اراده و اختیار ماهیت خود و جامعه خود را می‌سازد و با حرکت از نفس جزئی که بر اساس حسن اختیار و انتخاب فرد انسانی است، در جهت استکمال فردی و اجتماعی خود گام بردارد. چنین کسی است که نفسش معطوف به قدس جبروت است و پیوسته انوار و اشراقات آن را می‌پذیرد. این نظریه که ملاصدرا بیان کرد نظریه‌یی صرفاً فلسفی و بدون تقید به دین نیست و با نظریه فیلسوفان محض یونان کاملاً تفاوت دارد. او راه دین و فلسفه و حکمت را از راه اداره زندگی فردی و اجتماعی جدا نمی‌کند و با تأکید بر اینکه نشئه دنیا محل اجرای همه شرایع الهی است از باب ضرورت عقلی، تدبیر، سیاست و اصلاح دنیا را ضروری می‌داند. در نظر او رئیس اول مدینه باید به هدایت و انداز مردم بپردازد و همچون پیامبران موجبات رشد و تعالی آنان را فراهم سازد تا هر کس متناسب با درجه تهذیب نفس و اصلاح زندگی فردی و اجتماعی خود در دنیا و بخصوص آخرت پاداش یابد.

