

امامت در مقایسه دو رویکرد حکمت متعالیه و فلسفه مشاء^۱

دریافت: ۸۸/۳/۶ تأیید: ۸۹/۱/۱۵ مرتضی یوسفی راد*

چکیده

فلاسفه، همواره به دنبال پاسخ‌گویی به پرسش‌های اساسی انسان و ارائه راه حل برای سرنوشت بشری بوده‌اند. در این راستا پرداختن به مسائل اساسی همچون سعادت، زندگی سیاسی مطلوب و رهبری فاضله، دغدغه اصلی آنان بوده است. فلاسفه اسلامی اعم از مشائی و متعالیه، نیل به سعادت و نظم سیاسی مطلوب را متوقف بر وجود رهبر و ریاست فاضله می‌دانند که آن را بر امام علیه السلام (انسان کامل) تطبیق داده‌اند؛ اما افتراق اساسی آنها در این است که امام، نزد فلاسفه مشاء، بیشتر کارکرد سیاسی (راهبری جامعه سیاسی به سوی تخلق افراد جامعه به کمالات) دارد و نزد فلاسفه متعالیه، بیشتر کارکرد عرفانی و معنوی دارد، هر چند در هر دو رویکرد، امام، کامل‌ترین فرد در میان افراد جامعه است.

واژگان کلیدی

فلاسفه اسلامی، فلاسفه مشاء، فلاسفه متعالیه، امام، سعادت، نظم سیاسی مطلوب، ریاست فاضله

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مقدمه

در فلسفه سیاسی اسلامی، هر جا که بحث از جایگاه حیات دنیوی و زندگی سیاسی و بحث از کیفیت ساماندهی و مدیریت حیات دنیوی و نحوه ارتباط آن با حیات معنوی و عالم معنا و معقول و خیرات است و نیز هر جا که سخن از نظام معیشت مردم، ساماندهی روابط اجتماعی میان مردم از طریق شریعت و همچنین کمالات و سعادات انسان و نیل به آنها است، بحث امامت و ضرورت آن به میان می‌آید. از سوی دیگر، وجود گرایش‌های سه‌گانه در فلسفه اسلامی (گرایش‌های مشائی، اشراقی و متعالیه) باعث گردیده است که فیلسوفان این سه گرایش در رویکرد سیاسی - اجتماعی خود به انسان و زندگی دنیوی و حیات سیاسی آن، تمایزاتی نسبت به هم داشته باشند. در این مقاله تلاش گردیده است تا با بررسی و مطالعه تطبیقی موضوع امامت در میان دیدگاه‌های فیلسوفان مشائی و متعالیه (با تأکید بر آراء ملاصدرا) مقایسه‌ای میان این دو نظریه صورت پذیرد تا زمینه برجسته‌ساختن نظرات فیلسوفان مشائی و متعالیه در این موضوع فراهم گشته و موارد افتراق و اشتراک آنها معین گردد. وجود برخی تفاوت‌های مبنایی در سه گرایش فلسفه اسلامی، این احتمال را افزایش می‌دهد که تفاوت‌های مبنایی آنها در حوزه حیات سیاسی به اختلافاتی در رویکرد به مسأله امامت بینجامد؛ هر چند از آنجا که مقسم آنها فلسفه اسلامی است، نقاط اشتراکی نیز با هم دارند.

سؤال اصلی در این مقاله آن است که چه وجوه اشتراک و افتراقی میان دو گرایش حکمت متعالیه و فلسفه مشاء در مسأله امامت وجود دارد.

می‌توان ادعا کرد که آمیختگی گرایش حکمت متعالیه به رویکرد اشراقی - عرفانی (در کنار رویکرد عقلی) و قرابت و نزدیکی گرایش متعالیه در مسأله امامت به رویکرد کلامی، باعث شده است که با وجود اشتراکات زیاد در دو گرایش مذکور نسبت به مسأله امامت، وجوه افتراق و تمایزات زیادی نیز میان این دو گرایش برشمرد.

این مقاله از دو گفتار تشکیل شده است. گفتار اول به مفاهیم مورد بحث و چیرستی امامت در دو رویکرد حکمت متعالیه و مشائی و مفروضاتی که محقق در تبیین و تفسیر بحث و نتایج حاصله بدانها نیازمند است، اختصاص دارد. در گفتار دوم نیز به بررسی دو رویکرد مذکور نسبت به مسأله امامت در دو قسمت وجوه اشتراک و وجوه تمایز مربوط می‌شود.

گفتار اول

امامت از جمله مفاهیم و موضوعاتی است که همه مکاتب فکری در سنت گذشته خود، آن را مورد بحث و بررسی قرار داده و از چپستی و ماهیت آن بحث نموده و آن را از مفاهیم اساسی اندیشه خود قرار داده‌اند. فلاسفه دو گرایش حکمت متعالیه و فلسفه مشائی نیز این موضوع را به‌عنوان مسأله فکری و دغدغه نظری، موضوع تأملات فلسفی خود قرار داده و برداشتی متفاوت از امامت در مباحث کلامی ارائه داده‌اند که لازم است بدان پرداخته شود.

الف - چپستی امامت در رویکرد فلسفی

در زبان عربی، امامت و امام از حیث لغوی در معانی مختلفی همچون اقتدا، تبعیت، سرپرست، طریق، راه (طریقی، ۱۳۶۵ق، ج ۲: ۱۱۰) و پیشوا (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ۲۶) استعمال شده‌اند.

این اصطلاح نزد متکلمان بر مؤلفه‌های اساسی چندگانه‌ای دلالت دارد که عبارتند از نیابت و جانشینی پیامبر اسلام ﷺ، ولایت و سرپرستی دینی و دنیوی و واجب‌الاطاعه بودن (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ۵۱-۵۲).

امامت در نظر فلاسفه نیز ناظر به رکن اساسی جامعه فاضله؛ یعنی راهبری و هدایت آن به سوی فضایل و کمالات است تا تمام افرادی که قابلیت نیل و دستیابی به کمالات و فضایل را دارند، بتوانند از راهبری و هدایت ریاست فاضله جامعه و معارف و کمالاتی که امام از آنها برخوردار است و آنها را در جامعه رواج داده، بهره لازم و کافی را ببرند. این در حالی است که دغدغه متکلمین در مسأله امامت، جانشینی پیامبر در همه امور دینی و دنیوی بعد از رحلت ایشان می‌باشد. اما فیلسوف دغدغه‌اش، فردی است که به‌عنوان امام و راهبر از همه امتیازات کمالیه بشری برخوردار باشد تا بتواند رکن اساسی جامعه فاضله گردد و تا تحقق فضایل و تثبیت و هنجارنمودن آنها، هدایت آن را عهده‌دار شود. در این صورت امامت، شأن و منزلتی است که شخص به سبب برخورداری از تأییدات کمالیه الهی از آن برخوردار می‌گردد و این شأن، او را قادر می‌سازد تا با صدور احکام حکومتی و ریاست بر امور و عزل و نصب کارگزاران و شناسایی توانمندیهای افراد و گماردن هر کس در جای شایسته خود، به رهبری و هدایت جامعه و تکمیل نفوس افراد جامعه و تخلق به فضایل بپردازد.

خواجۀ طوسی در رویکرد فلسفی خود از مسأله امامت و شأن و جایگاهی که برای امام در نظم و نظام جامعه فاضله خود ترسیم کرده است، امام و امامت را چنین معرفی می‌کند: «... و در تقدیر احکام به شخصی احتیاج افتد که به تأییدی الهی ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسر شود» (طوسی، ۱۳۶۹: ۲۵۳).

آنچه در رویکرد فلسفی، امامت را از نبوت جدا می‌کند، آن است که امام «آورنده شریعت» نیست؛ بلکه بر طبق شریعتی عمل می‌کند که قوانین جامعه بر اساس آن شریعت، تنظیم و مدون شده است. در این صورت «نبی» با دریافت وحی الهی به وضع قوانینی ثابت در شریعت خود می‌پردازد، اما امام فراتر از وضع قوانین ثابت، به صدور احکامی بر می‌آید که صرفاً هدایت و راهبری جامعه، آنها را اقتضا داشته است: «پس در تقدیر اوضاع به شخصی احتیاج باشد که به الهام الهی ممتاز بود از دیگران تا او را انقیاد نمایند و این شخص را در عبارت قدما «صاحب ناموس» گفته‌اند و اوضاع او را «ناموس الهی» و در عبارت محدثان (متأخرین)، او را «شارع» و اوضاع او را «شریعت» و در تقدیر احکام به شخصی احتیاج افتد که به تأییدی الهی ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسر شود و آن شخص را در عبارت قدما «ملک علی الاطلاق» گفته‌اند و احکام او را «صناعت ملک» و در عبارت محدثان او را «امام» و فعل او را «امامت» [خوانده‌اند] (همان).

آنچه در این رویکرد، امامت را به نبوت نزدیک و بلکه مصداقاً یکی می‌کند، حیثیت رهبری آن برای جامعه به سوی هدفی که فیلسوفان در جامعه فاضله برای آن جامعه معین نموده‌اند، می‌باشد.

این حیثیت نزد فیلسوفان در نبی، زمانی که ریاست فاضله را عهده‌دار است، جمع شده است و در زمانی که جامعه فاضله از ریاست مماثل برخوردار است، در شخص امام تعین یافته است (فارابی، ۱۴۰۳: ۹۷).

بر اساس اعتقاد فلاسفه، آنچه شأن امامت برای نبی و امام می‌آورد، حیثیت ریاست فاضله او است، نه شأن قانونگذار بودن او در جامعه. چنین حیثیتی باعث می‌شود که این دو، عنوان ریاست «رئیس اول و رئیس مماثل» به خود بگیرند؛ یعنی نبی به جهت حیثیت شاریعت، قانونگذار است؛ اما به حیثیت هدایت و راهبریش برای جامعه و اجرای سیاست فاضله بر جامعه، شأنیت ریاست فاضله جامعه را به خود می‌گیرد و فرد بعد از او نیز شأنیت ریاست را به خود می‌گیرد؛ هر چند ریاست مماثل باشد. البته

خواجه نصیرالدین طوسی در تمایز این دو، به ملاحظه لوازمات ذاتی و عقلی یک جامعه سیاسی، به خصوص جامعه فاضله، مثل قانون میان این دو تمایزگذاری می‌کند. وی قانون را برای جامعه سیاسی، ضروری و واجب عقلی می‌داند؛ لذا کارکرد اولی و اساسی نبی را قانونگذاری می‌داند و او را به عنوان واضع قانون معرفی می‌کند. چنین قانونی تا زمانی که این جامعه تغییر نکند، ثابت است و نبی، آنها را برای تنظیم زندگی مردم از طریق وحی دریافت می‌کند: «و کان هذا الانسان هو الذی یوحی الیه ... فیکون ... بما یفیض منه الی قوته المتخیله نبیاً منذراً» (فارابی، ۱۹۹۱م: ۱۲۵).

اما وی بر اساس دیدگاه فلسفی خود در کنار قانون، تعیین هدف و غایت را نیز برای جامعه لازم می‌داند و معتقد است که باید در رأس آن کسی قرار گیرد که جامعه را به سوی هدف و غایت معین شده سوق دهد و تا دستیابی به جامعه مطلوب و استقرار و ثبات فضایل، رهبری نماید. چنین جامعه‌ای برای تعیین سیاست‌های مطابق با هدف جامعه و جهت تأسیس نهادهای مورد نیاز و تعیین معیارهایی برای حاکمان شایسته و بسترسازی و تحقق ارزشها، نیازمند آن است که به طور دائم احکامی را وضع نماید و یا احکامی را تغییر دهد یا احکامی را از اعتبار ساقط کند. وی چنین کارکردی را برای ریاست جامعه (اعم از اینکه به تعبیر فارابی، رئیس اول - نبی - عهده‌دار آن باشد یا رئیس مماثل) قائل است: «رئیس مدینه که مقتدای ایشان بود و ملک اعظم و رئیس الرؤسای به حق او باشد، هر طایفه‌ای را به محل و موضع خود فرو آورد و ریاست و خدمت میان ایشان مرتب گرداند» (طوسی، ۱۳۶۹: ۲۸۴).

بنابراین، آنچه به تکمیل خلق منجر می‌شود و افراد جامعه را به سوی ظهور و بروز و فعلیت دادن استعدادهای کمالی انسان سوق می‌دهد، حیثیت ریاست و امامت اوست: «اقسام سیاست؛ یکی سیاست فاضله باشد که آن را امامت خوانند و غرض از آن تکمیل خلق بود و لازمه اش نیل به سعادت» (همان: ۳۰۱).

بنابراین، امامت در رویکرد فلسفی به معنای پذیرش و عهده‌داری ریاست و راهبری جامعه در جهت حرکت کمالی و تکمیل نفوس افراد جامعه می‌باشد و این شأن است که هم بر نبی به عنوان ریاست فاضله اطلاق می‌شود و هم بر جانشین نبی که در تعبیر فلاسفه به ریاست مماثل تعبیر شده است (فارابی، ۱۴۰۳ق: ۹۷). در این رویکرد دغدغه اساسی امام، تکمیل نفوس افراد تا حد رسیدن به هدف و غایتی که فیلسوف برای نفس

انسانی قائل است؛ یعنی تعریف و تعیین کردن تمام جهت‌گیریها و هدف‌گذاریها و ترسیم سیاست‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و نظامی در راستای نیل به آن هدف و غایت. فلاسفه اسلامی از طریق مستقلات عقلیه و حکم عقل به ضرورت وجود امام، جهت نیل انسان به کمالات و سعادات و مراتب قرب الهی استدلال می‌نمایند؛ یعنی امام در جامعه فاضله، هادی و رساننده به کمال است و هر آنچه رساننده به کمال باشد، به حکم عقل، وجودش واجب و ضروری است؛ پس وجود امام برای هدایت جامعه در نیل به مطلوب و نیل به کمالات، ضروری است.

البته می‌توان حکم عقل به ضرورت امامت و امام را از منظر «انسان کامل» و نقش او در سلوک الی‌الحق مورد بحث قرار داد؛ آن‌گونه که صدرالمتألهین تحلیل کرده (صدرالمتألهین، ۱۴۱۱ق: ۳۰۰) و شهید مطهری آن را مورد تأکید قرار داده است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۴: ۸۴۸-۸۴۹). این نوع رویکرد که می‌توان از آن به رویکرد عرفانی تعبیر کرد، ابعاد ژرف‌تری از حقیقت امامت را نشان می‌دهد.

در رویکرد فلسفی، هم می‌توان با رویکرد مشائی و به ملاحظه ریاست فاضله و شأن ریاستی امام و به ملاحظه سعادت قصوی به‌عنوان غایت زندگی سیاسی و راهبری امام در نیل به آن از ضرورت امام و وجوه مختلف این ضرورت بحث نمود و هم می‌توان با رویکرد متعالیه آن را به ملاحظه «ولی» و «انسان کامل»؛ یعنی شأن معنوی آن و ریاست سیاسی آن در جامعه فاضله و در نیل به قرب الهی، مورد توجه قرار داد. البته این دو رویکرد، ضمن مشابهت‌هایی که به سبب اشتراک در رویکرد دارند، تمایزاتی را نیز به ملاحظه تمایزات روشی و ماهوی دارند که در ادامه بدانها پرداخته می‌شود.

گفتار دوم: وجوه اشتراک و تمایزات رویکرد حکمت متعالیه و مشاء

الف- وجوه اشتراک

دو گرایش مشاء و متعالیه در فلسفه اسلامی در دو امر کلی با یکدیگر مشترکند. اولین وجه اشتراک، ماهیت فلسفی بودن آن دو است؛ یعنی هر دو در تحلیل و تبیین پدیده‌ها رویکرد فلسفی دارند؛ هر چند به جهت تفاوت در گرایش فکری از یکدیگر متفاوت می‌شوند. دومین وجه اشتراک در ماهیت، اسلامیت آن دو است؛ یعنی هر دو گرایش در مبانی اعتقادی خود به جهان هستی و انسان، متأثر از دین اسلام و آموزه‌های

وحيانی هستند. این امر موجب شده است که دو گرایش مذکور در نوع تبیینی که از بحث امام و چیستی و ضرورت آن دارند، مشترکات و مشابهتهایی داشته باشند. این مشترکات در موارد ذیل بروز می‌یابند.

۱ - امام و هدایت جامعه در نیل به سعادت

در تفکر اسلامی با همه گرایشاتی که از آن وجود دارد؛ نظیر گرایشات فلسفی، عرفانی و کلامی، جهان هستی، انسان و زندگی از مبدأ و منشأ واحد برخوردارند و از غایتی واحد پیروی می‌کنند. قرآن کریم مبدأ، غایت هستی، انسان و زندگی را معین و معرفی نموده است و گرایشات مختلف اسلامی در آن اتفاق دارند؛ هر چند از منظرهای مختلف به تفسیر آن برآمده‌اند. قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره (۲): ۱۵۶).

از سوی دیگر، اسلام دینی اجتماعی است؛ یعنی دستورات، برنامه‌ها و اهداف در دین اسلام، ناظر به حیات اجتماعی و ارتباط افراد با یکدیگر در یک روابط منظم و منسجم می‌باشد که غایتش کمال انسان است (طباطبایی، بی‌تا: ۲۴). فلاسفه اسلامی اعم از مشائون و متعالیون در تبیین فلسفی خود، وجود کسی را که مسؤولیت هدایت جامعه را به‌سوی هدفی که مبانی دینی، آن را اقتضا دارند، ضروری می‌دانند. نزد ایشان کسی که شأنیت و شایستگی لازم برای هدایت جامعه در حرکت به‌سوی کمالات مطلوب و نیل انسان به سعادت را دارا باشد، امام و هادی است؛ اعم از اینکه پیامبر باشد؛ یعنی از شأن نبوت هم برخوردار باشد یا اینکه فقط امام باشد و از الهامات غیبی و شهودی برخوردار باشد. در اندیشه فلسفی ملاصدرا بر خداوند است که برای سیر کمالی انسان در نشئه دنیا، هدایت لازم را در اختیار انسان قرار دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۴۲۴). به اعتقاد وی اگر دین و وحی یکی از لوازم هدایت انسان است، هادی نیز لازم دیگر آن است: «لابد للخلق من الهادی الی کیفیتة تحصیل المصالح و طلب المساعی والمناجیح» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۸: ۲۷۳) و در جای دیگری تصریح می‌کند: «و لیس لهم طریقاً یصلون به الی الله و یذکرهم امر الآخرة و الرحیل الی ربهم و ینذرهم بیوم لاینادون فیه من مکان قریب» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۴۸۸).

در تفکر عموم فلاسفه اسلامی و از جمله صدرالمتألهین، عقل انسان برای فهم امور

سعادت آور کافی نیست (همان: ۵۵۸)، بلکه برای نیل به سعادت، نیاز به هادی و راهنما از بیرون نیز می‌باشد. بنابراین، تعبیر «هادی» در عبارت صدرالمتألهین عبارت دیگر «امام» است و امام در تعبیر فلسفی و شأن راهبریش «هادی» است.

در نظر فارابی نیز رهبر مدینه فاضله (امام) کسی است که اسباب دستیابی مردم (مدینه، امت و معموره فاضله) را فراهم می‌سازد تا به هدف اساسی زندگی؛ یعنی سعادت دست یابند (فارابی، ۱۹۸۹م: ۴۷). به نظر وی همه ارکان و اجزا و مراتب جامعه فاضله (مدینه، امت و معموره) باید تحت سیاست فاضله امام قرار گیرند تا به سعادت حقیقی دست یابند (فارابی، ۱۹۹۱م: ۱۱۹).

خواجه نصیرالدین طوسی هم، شأن امامت جامعه را با تعبیر «مدبر» به کار می‌برد و وجود مدبر را جهت سوق دادن فرد و جامعه انسانی به کمال ضروری می‌داند (طوسی، ۱۳۷۷: ۳۶۹).

۲- امام؛ رهبر و ناظم اجتماع مدنی

فیلسوفان اسلامی اعم از مشائی و متعالیه در توجیه و تبیین اجتماع مدنی و ضرورت سیاست‌ورزی و نظام‌دهی و انتظام آن و در نهایت ضرورت امامت و رهبری آن، به مدنیت طبعی انسان اشاره می‌کنند. اینان بر این عقیده‌اند که افراد انسانی به تنهایی توانایی تأمین نیازها و مصالح خود را ندارند و بالطبع ناگزیرند به هم‌نوعان خود روآورند و از همدیگر در جهت رفع حاجات خود یاری گیرند. اما غرایز شهوی و غضبی انسان باعث می‌شود برخی که از زور و بازوی بیشتر و امیال نفسانی و شهوی بیشتری برخوردارند از توانایی‌های دیگران بیشتر استفاده کنند و در عین حال دیگران را در تأمین نیازهایشان یاری نرسانند و همین امر موجب ظلم به دیگران و بروز بی‌نظمی در جامعه می‌شود. اما آن کس که توانایی دارد، میان افراد، روابط عادلانه برقرار کند و مانع ظلم دیگران شود، «امام» یا «رهبر» یا «مدبر» است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۴۱).

صدرالمتألهین بعد از آنکه جهت انتظام یافتن حیات اجتماعی و رفع نیازهای معیشتی زندگی دنیوی انسان، به ضرورت منهج و روش زندگی خاصی به نام شریعت می‌پردازد، در ادامه ضرورت بعدی را وجود فردی می‌داند که به ساماندهی و اجرای قانون در جامعه بپردازد و شأن امامت جامعه را ایفا نماید: «و لابد من شارع یعین لهم منهجاً یسلکونه لانتظام معیشتهم فی الدنیا» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۴۸۸). پس همان‌گونه که

جامعه به حکم عقل نیازمند به شیوه و منهجی برای ساماندهی زندگی دنیوی و معیشتی مردم می‌باشد، همان‌طور به حکم عقل، نیازمند به «سان»؛ یعنی اجراکننده قانون و تنظیم‌کننده زندگی بر اساس قانون و شریعت است تا قانون ضمانت اجرا پیدا کند.

ملاهادی سبزواری، نظم و ساماندهی به امور و زندگی مادی و معنوی و نظامدهی به نوع ارتباط دین و دنیا را در تعریف و ماهیت امامت می‌داند و امامت را ناظم همه امور دینی و دنیایی مسلمین معرفی می‌کند: «امامت ریاستی است عامه بر مسلمین در امور دنیا و دین» چنانچه صدرالمآلهین در این زمینه چنین می‌گوید: «نظام دین و دنیا جز با وجود امامی که مردمان به او اقتدا و از او پیروی کنند و ... درست نمی‌آید» (صدرالمآلهین، ۱۳۷۶: ۴۷۷).

بنابراین، در حکمت متعالیه، امام از آن جهت وجودش لازم و ضروری است که جامعه و سامان آن نیازمند آن است.

ابن‌سینا نیز از امام و رهبری جامعه، تحت عنوان سان و معدل (قانونگذار و اجراکننده عدالت) یاد نموده و آن را از نخستین وجوه ضرورت امام و رهبری جامعه جهت ساماندهی و نظامدهی اجتماعی می‌داند که نیازهای اولیه و ضروری خود را بر اساس همکاری و تعاون صورت می‌دهند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۴۱-۴۴۲). چنانکه خواجه نصیرالدین طوسی نیز با اشاره به مدنیت طبعی انسان، به ضرورت وجود امام در جامعه حاصل از چنین مدنیتی می‌رسد (طوسی، ۱۳۶۹: ۲۸۴).

بنابراین، اصل ساماندهی به حیات دنیوی در جامعه‌ای که بنیان زندگی در آن را دین و آموزه‌های آن تشکیل داده است، مورد اتفاق فلاسفه مشائی و متعالیه است که بر عهده امام و راهبر جامعه سپرده شده است.

۳- اشتراک در نظریه عنایت

بر اساس نظریه معرفتی فیلسوفان اسلامی، همه مردم از درایت و دوراندیشی و قوه ادراکی کافی برخوردار نیستند تا همه مصالح دنیوی و اخروی خود را دریافت کنند. ازاین‌رو، خداوند در نظام عالم هستی و از جمله زندگی و حیات انسان از آنچه که در رسیدن به کمال به آن نیازمند است، فروگذار نمی‌کند و علم به آنچه موجب صلاح دنیا و آخرت انسان است، از جمله اموری می‌باشد که موجب کمال انسان می‌گردد و خداوند بر طبق چنین اصلی، کسی را تعیین می‌کند که در بین انسانها به معرفی مصالح

دنیوی و اخروی آنها برآید.

صدرالمتألهین در این مورد می‌نویسد: «و كما لا بد في العناية الالهية لنظام العالم من المطر مثلاً ... فنظام العالم لا يستغنى عن من يعرفهم موجب صلاح الدنيا و الآخرة» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۴۸۸).

چنین کسی زمینه‌های ارشاد و هدایت و اجرای چنین مصالحی را فراهم می‌سازد. این وظیفه در زمانی که پیامبر ﷺ با دو شأن نبوت و امامت خود در بین مردم حضور دارد، اختصاص به پیامبر دارد، اما بعد از نبی به امام واگذار شده است.

در معرفی، تعیین و تبیین مصالح دنیوی و اخروی مردم و ضرورت وجود نبی گفته شده است که لازم است در بین مردم برای تأمین نیازهای یکدیگر همکاری وجود داشته باشد و این همکاری در قالب دادوستد، نیازمند رعایت قانون و عدالت است و این امر با وجود نبی صورت می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۴۱) و نبی، هم قانون و شریعت به ارمغان می‌آورد، هم شأن امامت جامعه را پیدا می‌کند و هم مجری قانون و حرکت جامعه به سوی کمال می‌شود (طوسی، بی تا: ۳۶۹).

فلاسفه اسلامی (مشائی و متعالیه) با تمسک به چنین نظریه‌ای، مسأله کیفیت ارتباط عالم زمینی، عالم دنیوی و محسوسات را با عالم سماوی، عالم آخروی و معقولات مطرح می‌سازند و امام، واسط چنین ارتباطی است (فارابی، ۱۹۹۶م: ۵۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۴۶۸-۴۷۰).

۴- امام؛ جامع علوم نظری و عملی (جامع نظر و عمل)

در نظر فلاسفه مشاء و متعالیه، جهت و هدف زندگی، تحصیل سعادات و کمالات می‌باشد. از سوی دیگر، ماهیت امامت جامعه متوقف بر شیوه رهبری مدبرانه، عالمانه و خردمندانه است. از این رو، رهبری جامعه‌ای که جهت و هدف زندگی در آن، تحصیل کمالات و سعادات حقیقی باشد، نیازمند آن است که رهبر آن از جامعیت نظری و عملی برخوردار باشد.

امام به سبب برخورداری از کمالات نظری و عملی، از این جامعیت برخوردار است. این ویژگی، اقتضای شأنی است که هم فلاسفه متعالیه و هم مشائی برای امام و هادی جامعه فاضله و مطلوب قائلند.

در مبانی هستی‌شناسانه نظریه حکمت متعالیه، امام، بر اساس قاعده امکان اشرف، شریف‌ترین موجودات امکانی می‌شود. طبق این قاعده، در میان موجودات امکانی، آنچه که از حیث وجود، اشرف است، وجودش شرافت بیشتری دارد و آنچه از حیث وجود اخس است، در مرتبه پایین‌تری از موجودات اشرف قرار دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰ الف):

(۳۴۱).

از سوی دیگر، آنچه سبب برخورداری امام از جامعیت و به تبع آن از شرافت بیشتری می‌شود، اتصاف وجود امام به کمالات نظری و عملی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰ ب)، ج ۲: ۸۲۴). امام کسی است که عقل مستفاد او به عقل فعال متصل می‌شود و همه کمالات را به اندازه توان بشری دریافت می‌کند (فارابی، ۱۴۰۳ ق: ۹۰).

فلاسفه مشاء نیز جامعیت را برای ریاست جامعه و فیلسوف کامل؛ یعنی امام، لازم می‌دانند. به نظر آنان امام، هم در قوه عقل نظری و هم در قوه عقل عملی به کمالات عالی خود رسیده است. بنا بر نظر مشائیان عقل مستفاد رئیس مدینه فاضله؛ یعنی امام و فیلسوف کامل به عقل فعال متصل می‌شود و در فضایل عملی، نفس او با اتصال به اجناس و فرع فضایل چهارگانه حکمت، عفت، شجاعت و عدالت به کمال خود رسیده است.

۵ - امام؛ واسطه دریافت کمالات و فیوضات

بیان و توضیح چنین وجهی نیازمند مقدمات و ذکر مفروضات پایه‌ای برای آن است. در بنیانهای هستی‌شناسانه هر دو رویکرد، عالم هستی، از حیثی به دو قسم تقسیم می‌شود. در میان فلاسفه مشائی و متعالیه، از قسم اول با عناوینی چون عالم سماوی، عالم خیرات و عالم معقولات و از قسم دیگر با تعبیری چون عالم ارضی، عالم کون و فساد و عالم شرور و عالم مادی و عالم دنیوی یاد شده است (فارابی، ۱۹۹۶ م: ۵۴).

اعتبار و موجودیت عالم دنیوی و عالم کون و فساد به اعتبار و موجودیت عالم خیرات و عالم معقولات و عالم معنوی بالاست. بنابراین، عالم زمینی و عالم دنیوی نیازمند به ارتباط با عالم خیرات و عالم معقولات می‌باشد. از این رو، کسی که شایسته ارتباط و واسط میان عالم زمینی در دریافت کمالات از عالم سماوی و عالم معنوی و خیرات است، امام می‌باشد.

۶- امام؛ فرد کامل در کمالات

دو رویکرد مشاء و متعالیه، کمال نفس را به رشد کمالات قوای عاقله و به ابعاد روحی و معنوی انسان می‌دانند. از این رو، لذات جسمانی و شهوی را لذت زودگذر دانسته و آن را کمال حقیقی نمی‌دانند. در نزد ایشان قوای عاقله دارای مراتبی است که مراتب کمالی نفس از عقل هیولانی آغاز می‌شود و با رسیدن به عقل مستفاد تکمیل می‌گردد. عقل مستفاد، مرتبه‌ای است که در اتصال با عقل فعال همه معارف نظری نزدش حاضر می‌شود (فارابی، ۱۹۹۱م: ۱۲۵).

نفس در چنین حالتی علوم و معقولات بدیهی و نظری که با حقایق بالا و پایین مطابق است را به دست می‌آورد و آنها نزدش حاضر می‌شوند. چنین عقلی بالاترین مرتبه کمال عقل انسانی است.

«امام» در دو رویکرد مشائی و متعالیه، کسی است که از بالاترین مراتب کمالی برخوردار است و این بدان معناست که عقل امام به مرتبه عقل مستفاد رسیده است. به همین جهت در این دو رویکرد، امام به عنوان انسان کامل معرفی می‌شود.

فارابی نفس امام را از نظر قوه ناطقه و متخیله در سر حد کمال می‌بیند (فارابی، ۱۴۰۳ق: ۹۳) و ملاهادی سبزواری نیز بر این قابلیت اذعان می‌نماید و می‌فرماید: عقل در مرتبه عقل مستفاد از حالت بالقوه خارج شده، به فعلیت تام می‌رسد و کل مدرکات نزد آن حاضر می‌گردند (سبزواری، ۱۳۶۲: ۳۰۵-۳۰۷).

بنابراین، در دو رویکرد متعالیه و مشاء، نفس انسانی، این قابلیت را دارد که به اعلی مراتب کمالی؛ یعنی اتصال به عقل فعال برسد و امام کسی است که این قابلیت در او به فعلیت رسیده است.

ب- وجوه تمایز دو رویکرد فلسفه مشائی و حکمت متعالیه

۱- در دستگاه فلسفی فیلسوفان اسلامی اعم از مشائی و متعالیه، عالم هستی به دو عالم ارضی و سماوی یا عالم شرور (کون و فساد) و خیرات یا عالم دنیوی و اخروی یا عالم مادی و معنوی یا عالم تحت قمر و فوق قمر تقسیم می‌گردد. عالم ارضی یا همان دنیوی و مادی و تحت قمر و کون و فساد، در اصل وجود و استمرار و بقای خود نیازمند داشتن ارتباط مستمر و مداوم با عالم سماوی یا همان معنوی و اخروی و فوق

قمر و خیرات می‌باشد. این نوع ارتباط از نوع ارتباط دریافت کمالات وجودی و هستی‌بخش می‌باشد.

فلاسفه مشائی علاوه بر اینکه پیامبر و نبی را واسطه عالم تحت قمر و فوق قمر؛ یعنی بین عالم زمینی و سماوی می‌دانند و در مرادشان از سماوی، هر آنچه غیر زمینی است؛ نظیر نفوس سماوی، عقول، جبرئیل امین و خداوند را اراده می‌کنند. آنان در توجیه ضرورت استمرار جامعه با ماهیت فاضله‌بودنش و متأثر از مبانی دینی، چنین شایستگی و قابلیت را برای جانشین نبی، یعنی امام هم قائلند و معتقدند قوه عاقله او نیز به عقل فعال متصل شده (فارابی، ۱۹۹۱م: ۱۲۵)، از آن طریق به دریافت کمالات و حقایق می‌پردازد. اما در رویکرد فلسفی صدرایی، بر اثر تأثیرپذیری صدرالمتهلین از نظریات متکلمین در بحث امامت، واسطه میان خدا و نبی از طریق ملک وحی برقرار می‌شود و امام واسطه میان خلق و نبی ﷺ می‌شود: «فكما ان للجمیع خلیفة واسطة من قبل الله، فلا بد ان یکون للاجتماعات الجزئیة وسائط من ولایة و حکام من قبل هذه الخلیفة (نبی)... و هم الائمة والعلماء» (صدرالمتهلین، ۱۳۵۴: ۴۸۹).

بنابراین، حلقه اتصال بین عالم بالا و پایین در حکمت متعالیه، متفاوت از آن چیزی است که مشائی بدان معتقد است.

۲- همان‌گونه که گفته شد، دو رویکرد فلسفی متعالیه و مشائی در ضرورت وجود رابط، میان انسان و خالق و بهره‌وری انسان از فیوضات الهی مشترکند. انسان در هر دو رویکرد، دارای ماهیت دو بعدی مادی - معنوی و شیطانی - الهی و حیوانی - انسانی می‌باشد و توانایی کافی برای دریافت همه کمالات علمی و عملی تا رسیدن به هدف نهایی خود؛ یعنی سعادت قصوی و انسان کامل شدن را ندارد و نیازمند آن است که کسی به یاری او آمده تا بتواند معارف و کمالات حقیقی را دریافت نموده و به او برساند و امام کسی است که چنین نقشی را ایفا می‌کند. اما آنچه این دو رویکرد را از یکدیگر متمایز می‌نماید، آن است که در رویکرد متعالیه، امام، زمانی به تربیت انسان و سیاست‌ورزی او می‌پردازد که خود در سفرهای چهارگانه (۱- السفر من الخلق الی الحق؛ ۲- السفر بالحق فی الحق؛ ۳- السفر من الحق الی الخلق؛ ۴- السفر بالحق فی الخلق) بوده و در سفر من الخلق الی الحق^۲ به سوی خلق رو آورد و با کنارزدن حجابهای ظلمانی و دریافت

مصلح دنیوی و اخروی به امر و ارشاد و هدایت آنها پردازد و آنان را به سوی قرب الهی و دستیابی به کمالات، هدایت و راهبری نماید (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۱۸).

در رویکرد متعالیه، امام در سفر چهارم خود با سیر عقلی در عوالم مختلف و دریافت کمالات و سعادات دنیوی و اخروی در مقام دورنمودن خلق از مفاسد و معرفی مصلح به امر و ارشاد آنها می‌پردازد. در رویکرد مشائی، آنچه فردی مثل امام را به کمالات عالی می‌رساند، نفس برخورداری از قوه عاقله قوی - نه لزوماً سیر از سفر چهارم صدرایی - است؛ به طوری که مراتب عقل هیولائی به عقل بالملکه و عقل بالملکه به عقل مستفاد برسد و عقل مستفاد اوج رشد عقل بشری است و دارنده آن، این قابلیت را می‌یابد تا عقلش به عقل فعال متصل گردد و از این طریق به عالم سماوی و عالم معقولات و خیرات علم یافته، آنها را دریافت می‌نماید و از آن طریق، مصلح واقعی دنیوی و اخروی مردم را دریافته و در مسیر هدایت مردم به خدمت می‌گیرد و عالم زمینی و عالم کون و فساد را به عالم خیر و کمالات تبدیل نموده و شأن خیریت به آن می‌بخشد.

۳- انسان در نظریه انسان‌شناسی دو رویکرد متعالیه و مشاء، توانایی کافی برای تأمین نیازهای زندگی خود را ندارد و به همین جهت برای تأمین نیازهای خود به هم‌نوع خود رو می‌آورد تا با همکاری هم‌نوعان، نیازهای زندگی را برآورده نماید. از سوی دیگر پیدایش و گسترش همکاریها نیازمند آن است که میان افراد جامعه نظم و نظامی حاکم شود تا این نوع همکاریها به روابط ظالمانه تبدیل نگردد؛ یعنی کسی که از زور و قدرت بیشتری برخوردار است، از همکاری دیگران بهره بیشتری نبرد و کسی که توانایی کمتری دارد، مورد ظلم واقع نشود. آنچه که در تأملات فلاسفه در تدبیر این امر مطرح شده، وجود رئیس و حاکمی است که بتواند جامعه و روابط تولید شده در آن را بر اساس عدالت اداره نماید (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۴۱-۴۴۲).

اما آنچه فلاسفه مشاء و متعالیه را در این امر از یکدیگر متمایز می‌کند، آن است که در رویکرد مشائی ضرورت امام (و نبی) بیشتر جنبه دنیوی دارد و نبی و امام با قانون و شریعت به تنظیم حیات دنیوی می‌پردازند؛ هر چند در تعبیری از فلاسفه مشاء همچون فارابی و خواجه نصیر (طوسی، ۱۳۶۹: ۲۵۳ و ۲۸۴)، ضرورت ریاست امام برای کمالات معنوی نیز مطرح می‌شود، اما آنچه برجسته است، تنظیم حیات دنیوی می‌باشد.

اما در رویکرد متعالیه اگر چه وظیفه امام، تنظیم معیشت و زندگی دنیوی می‌باشد،

اما تعالی انسان وجهی مهم‌تر و اساسی‌تر در توجیه ضرورت امام برای رهبری جامعه است؛ به طوری که با توجه به هدف و غایت انسان و خلقت و زندگی آن، منشأ اساسی رهبری امام، هدایت افراد جامعه به قرب الهی و ارائه طریق برای رسیدن به آن و هدایت به «صراط مستقیم» است: «و لیس لهم طریق یصلون به الی الله و یذکرهم امر الاخره و الرحیل الی ربهم» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۴۸۸).

صدرالمتألهین در این زمینه می‌نویسد: «حکم الهی و عارف ربانی سرور عالم است و به ذات کمال خود که منور به نور حق است، فرمانروا بر همگی خلایق و مخلوقات دیگر به طفیل وجود او موجود و فرمانبردار اوامر اویند» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱: ۱۴۰). وی همچنین می‌نویسد: «امامت که باطن نبوت است تا قیامت باقی است و هر زمانی بعد از زمان رسالت، ناگزیر از وجود ولی‌ای است که خدای را با شهود کشفی پرستش کرده و علم کتاب الهی و ریشه علوم علما و مجتهدان نزد او باشد» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۴۶۱).

۴- دو رویکرد مشائی و متعالیه به ضرورت وجود امام در میان مردم و واسط میان دریافت خیرات و فیوضات از عالم بالا و متعالی اتفاق نظر دارند. اما در رویکرد متعالیه بیشتر حیثیت معنوی امام، منشأ این دریافت می‌شود، ولی در رویکرد مشائی، الزامات رهبری امام از جامعه و استمرار آن و لوازم راهبری و هدایت مردم تا سر حد کمالاتی که مستعد آن هستند، می‌باشد.

در رویکرد متعالیه اگر چه امام، شأن و حیثیت سیاسی نیز دارد، اما توجه به حیثیت معنوی او بیش از توجه به حیثیت سیاسی اوست و به همین دلیل صدرالمتألهین از آن، بیشتر به «ولی» تعبیر می‌کند.

صدرالمتألهین، ولایت را به معنای قرب و در اصطلاح، آن را قرب حق تعالی معرفی می‌کند. وی این نوع قرب را به قرب عام و خاص تقسیم کرده و قرب امام به حق تعالی را قرب خاص می‌داند: «و خاص آن، عبارت است از فنای در خداوند از جهت ذات و صفت و فعل، پس ولی آن کسی است که فانی در خدا بوده، به او قائم و برپا و متخلق به اسما و صفات او باشد و آن‌گاه به صورت عطا و دهش است و گاه کسبی است. آنکه به صورت بخشش و عطا است، عبارت است از آنچه که به نیروی کشش (جذبه) به سوی حضرت الهی پیش از مجاهده و کوشش حاصل می‌گردد (مجذوب

سالک) و کسی ...» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۵: ۸۱۶).

فارابی به‌عنوان یک فیلسوف مشائی با صراحت از واژه «امام» استفاده می‌کند و آن را در همان معنای رهبری جامعه فاضله سیاسی در کنار واژه «مَلِک» که کاملاً معنای سیاسی دارد، استعمال می‌کند: «الملک او الامام هو بماهیته و بصناعته ملک و امام» (فارابی، ۱۴۰۳: ۹۷).

نزد فارابی کمالات مفطور در نهاد انسان علاوه بر اینکه باید در جامعه و با تعاون و همکاری هم‌نوعان صورت گیرد، باید با اعمال سیاست فاضله دنبال شود و ریاست فاضله امام، مستلزم آن است که از کمالات عالی برخوردار بوده باشد.

۵- دو رویکرد متعالیه و مشائی در اصل ضرورت امام و شأن و منزلتی که دارد، اشتراکاتی دارند. اما در رویکرد متعالیه، تلاش صدرالمتألهین بر این است که امامت در معنای فلسفی را بر ائمه شیعه تطبیق دهد و بدین‌گونه وی در مسأله امامت، فلسفه را به کلام نزدیک می‌سازد: «بدان که نبوت و رسالت از جهتی منقطع می‌گردد و از جهتی دیگر باقی است [...] ولی خدای متعال (پس از قطع نبوت و رسالت) حکم مبشرات و الهامات و حکم ائمه معصومین علیهم‌السلام و ... [را] باقی گذاشت» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۵۰۱-۵۰۹).

در رویکرد مشائی چنین تلاشی صورت نمی‌گیرد و به‌طور کلی در بحث امامت و رهبری جامعه به جز بر پیامبر، بر کس دیگری به‌عنوان امام و رهبر جامعه تعیین صورت نمی‌گیرد؛ بلکه در حد بیان شأن و منزلت و بیان ملاک امام اکتفا می‌شود؛ به همین جهت از او با شؤون فلسفی یاد شده است و در قالب تعبیر «حکیم»، «فیلسوف»، «امام»، «رئیس مماثل» (فارابی، ۱۴۰۳: ۹۳) و «ملک مطلق» تعبیر می‌شود.

۶- در فلسفه سیاسی مشاء، منشأ ضرورت امام و امامت نیاز جامعه و از پایین است که به نظم و راهبری مردم و جامعه به غایتی که برای جامعه است برمی‌گردد؛ اما در فلسفه متعالیه، منشأ ضرورت وجود امام، نیاز فرد عادی (لزوماً به ملاحظه نیاز جامعه) به فرد کامل (انسان کامل) است. در حکمت متعالیه، انبیا و اولیای الهی واسطه پاک شدن و تزکیه نفس هستند. در دستگاه فلسفی ملاصدرا از فرشتگان و غیر فرشتگان و ائمه در تزکیه و پاک شدن نفوس انبیا و اولیا نام برده می‌شود: «پس خداوند، انبیا و اولیا را به واسطه فرشته و به غیر واسطه، تزکیه و پاک می‌سازد و مردمان را به واسطه انبیا و اولیا

پاک می‌گرداند» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۶: ۶۰۹). از سوی دیگر، افراد انسانی به جهت کامل نبودنشان نیازمند کسی هستند که فردی کامل در کمالات مختلف نفس باشد و استحقاق ریاست مردم و خلافت الهی را داشته باشد: «فالدرجة الكاملة من الانسان بحسب نشأته الجامعة لجميع العوالم هي التي يكون الانسان بها قوى القوي الثلاث ليستحق بها خلافة الله و ریاسة الناس» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۴: ۴۸۰).

وجه این امر آن است که دغدغه فیلسوف حکمت متعالیه در مسأله امامت در درجه اول، حیات معنوی و اخروی است و امام به عنوان انسان کامل، در جامعه ریاست می‌کند تا انسان ناقص (انسان عادی غیر کامل) را به درجه انسان کامل برساند. اما این دغدغه در فلسفه مشاء نسبت به مسأله امامت و نبی، معکوس است؛ یعنی فیلسوف مشاء وجود امام را ضروری می‌داند تا جامعه به نظم و نظام درآمد و دچار هرج و مرج نشود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۱-۴۴۲).

۷- امام مظهر ربوبیت الهی در حکمت متعالیه و مظهر علم و ربوبیت عقل فعال در فلسفه مشاء است. بر طبق آموزه‌های فلاسفه اسلامی، عالم ممکنات و عالم آفرینش، عالم آخسن است؛ هر چند استدلالاتی که گرایشات مختلف مشائی و اشراقی و متعالیه بر این امر می‌آورند، ممکن است تفاوت‌هایی داشته باشد. در این نوع عالم بنا بر تعریفی که صدرالمتألهین از حکمت دارد، عقل نظری انسان از سامانی که عالم تکوین دارد، سامان می‌یابد. از سوی دیگر، عالم تکوین مظهر ربوبی خداوند است. پس سامان عقل (نظری) مظهر ربوبی خداوند می‌شود؛ چنانکه چون عالم دنیوی و زندگی به تدبیر عقل عملی سامان می‌یابد، سامان عالم دنیا به واسطه سامان عقل انجام می‌شود و چون سامان عقل، مظهر عالم ربوبی است، پس سامان عالم دنیوی و زندگی سیاسی و اجتماعی هم مظهر عالم ربوبی می‌شود: «فغایتها [حکمت نظری] انتقاش النفس بصورة الوجود علی نظامه بکماله و تمامه و صیرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العینی لا فی المادة بل فی صورته و رقبته و هیئته و نقشه ... و اما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخیر لتحصيل الهيئته الاستعلائیة للنفس علی البدن والهيئته الانقیادیة الانقهاریه للبدن من النفس» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۴).

از سوی دیگر، امام به عنوان ولی و انسان کامل، دارای عقلی است که از همه کمالات عقل نظری و عملی برخوردار گشته است و هر آنچه انجام دهد و هر آنچه به تدبیر آن

برآید، ناشی از سامانی است که عقل او داراست و چون سامان عقل او سامان عالم ربوبی است، هر آنچه او به تدبیرش برآید و هر آنچه از هدف و زندگی سیاسی ترسیم کند و هر آنچه راهبری نماید، مطابق با سامان ربوبی است. بنابراین، امام مظهر (ظاهرکننده و ظاهر ساز) ربوبیت الهی در جامعه است.

اما در حکمت مشاء، آنچه ربوبیت خداوند را عهده‌دار گشته و در این حکمت مورد عنایت واقع شده است، عقل فعال می‌باشد (فخری، ۱۳۸۵: ۲۴۲).

نتیجه‌گیری

چیستی و ماهیت، ضرورت، شأن و جایگاه امامت به‌عنوان یکی از موضوعات و دغدغه‌های فلاسفه مشاء و متعالیه، همواره مورد بحث و تأمل واقع شده است. این دو گرایش با توجه به نوع رویکرد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه خود و مبانی اسلامی‌شان از وجوه اشتراک و افتراق برخوردارند. این دو رویکرد با تمسک به نظریه عنایت، به ضرورت امام رسیده، امام را واسطه دریافت فیوضات الهی می‌دانند. در این دو رویکرد، امام کسی است که تمام کمالات قوای نظری و عملی را به فعلیت رسانده و همین امر است که از سویی واسطه دریافت فیوضات الهی باشد و از سوی دیگر، شایستگی ریاست جامعه و مسؤولیت ساماندهی و رهبری و هدایت جامعه سیاسی را عهده‌دار شود.

در عین حال این دو رویکرد با وجوهی از یکدیگر متمایز می‌شوند. امامتی که در رویکرد متعالیه، ضرورتش تعیین و ترسیم می‌شود، از سویی یا با رویکرد عرفانی ممزوج می‌شود که در آثار صدرالمآلهین از امام به انسان کامل تعبیر شده است و از سویی، علاوه بر تمسک به نظریه عنایت، از قاعده لطف نیز استفاده می‌گردد و به امامت کلامی نزدیک می‌شود. چنین امتزاجی باعث آن می‌شود که علاوه بر اعتقاد به امامت به‌معنای ناظم امور اجتماع، گاهی از آن به «ولی» نیز تعبیر شود؛ به‌طوری که حتی نگاه معنوی و عرفانی داشتن به آن تقویت شود و نسبت به کارکردش در جامعه، قرب الهی افراد جامعه در مقایسه با حل مشکلات مردم بیشتر مورد توجه قرار گیرد. اما در رویکرد مشائی، غلبه اساسی در ضرورت وجود امام، ساماندهی جامعه می‌باشد.

یادداشت‌ها

۱. این مقاله از مقالات ارائه شده به همایش «حکمت متعالیه از منظر سیاست متعالیه» است که در سال ۱۳۸۷ برگزار شد.
 ۲. صدرالمتألهین این سفرها را حرکت از موطن و موقف به مقصد خاصی می‌داند و معتقد است که نیل به مراتب کمالات نظری و عملی در طی کردن چهار نوع سفر می‌باشد.
- در سفر اول؛ یعنی سفر از خلق به جانب حق (السفر من الخلق الی الحق) با کنارزدن حجابهای ظلمانی، هر وجود و کمالی را در پرتوی از نور حق می‌بیند. سفر دوم از حق به سوی حق به وسیله حق (السفر من الحق الی الحق بالحق) است و در طی آن، او (فیلسوف حکیم) در نفس حقیقت فرو می‌رود. سفر سوم، سفر از حق به سوی خلق به وسیله حق (السفر من الحق الی الخلق بالحق) است. در این سفر، عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت برایش مکشوف می‌شود. پس در آنها تأمل نموده، سفر می‌کند و در نهایت در سفر چهارم از خلق به سوی حق به وسیله حق، از آنچه اسباب سعادت و شقاوت در دنیا و آخرت است، آگاه می‌گردد؛ «و اعلم ان للسلاک من العرفاء والاولیاء اسفاراً اربعه: احدها السفر من الخلق الی الحق و ثانیها السفر بالحق فی الحق و السفر الثالث یقابل الاول، لانه من الحق الی الخلق بالحق و الرابع یقابل الثانی من وجه لانه بالحق فی الخلق فرتبت کتابی هذا طبق حرکاتهم فی الانوار والآثار علی اربعة اسفار» (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، الاسفار الاربعه، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۸).

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، الهیات الشفاء، قم، منشورات مکتبه آیةالله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. ابن منظور، لسان العرب، بیروت، دارالجمیل، ۱۴۱۴ ق.
۳. جمعی از نویسندگان، امامت پژوهشی؛ بررسی دیدگاه امامیه، معتزله و اشاعره، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۱.
۴. سبزواری، ملاحادی، اسرارالحکم، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۲.
۵. صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، چ ۱، ۱۳۸۳.
۶. _____، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۰ (الف).
۷. _____، المبدأ و المعاد، تصحیح و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، چ ۱، ۱۳۸۰ (ب).

۸. _____ ، الرسائل الواردات القلبية في معرفة الربوبية، تصحيح و تحقيق و ترجمة احمد شفيعى ها، انجمن فلسفه ايران، ۱۳۵۸.
۹. _____ ، الشواهد الربوبية، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدر، ج ۱، ۱۳۸۲.
۱۰. _____ ، الشواهد الربوبية، ترجمة جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
۱۱. _____ ، المبدأ و المعاد، با مقدمه و تصحيح سيدجلال الدين آشتياني، انجمن فلسفه ايران، ۱۳۵۴.
۱۲. _____ ، تفسير القرآن، قم، انتشارات بيدار، ج ۲، ۱۴۱۱ق.
۱۳. _____ ، شرح اصول كافي، ترجمة محمد خواجهوى، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ۱۳۷۶.
۱۴. _____ ، عرفان و عارف نمايان، ترجمة محسن بيدارفر، تهران، الزهراء، ج ۳، ۱۳۷۱.
۱۵. _____ ، كسر الاصنام الجاهليه، تصحيح و تحقيق و مقدمه محسن جهانگيرى، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدر، ج ۱، ۱۳۸۱.
۱۶. _____ ، مفاتيح الغيب، ترجمة محمد خواجهوى، تهران، انتشارات مولى، ۱۳۶۵.
۱۷. طباطبايى، سيدمحمدحسين، قرآن در اسلام، تهران، دارالكتب الاسلاميه، بى تا.
۱۸. _____ ، رسالة النفوس الارضية، به اهتمام عبدالله نورانى، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مك گيل با همكارى دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
۱۹. طريحي، فخرالدين، مجمع البحرين، تصحيح و تحقيق سيداحمد حسيني، مكتبة المرتضويه، ج ۲، ۱۳۶۵ق.
۲۰. طوسى، خواجه نصيرالدين، اخلاق ناصرى، تصحيح مجتبى مينوى و عليرضا حيدرى، تهران، انتشارات خوارزمى، ۱۳۶۹.
۲۱. _____ ، تلخيص المحصل، به كوشش محمدرضا جوزى، تهران، بى نا، ۱۳۷۷.
۲۲. فارابى، ابونصر، تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، بيروت، دارالاندلس، ۱۴۰۳ق.
۲۳. _____ ، فصول منتزعه، بيروت، دارالمشرق، ۱۹۸۹م.
۲۴. _____ ، آراء اهل المدينة الفاضله، بيروت، دارالمشرق، ۱۹۹۱م.
۲۵. _____ ، السياسة المدينة، بيروت، دارالمكتبة الهلال، ۱۹۹۶م.
۲۶. فخري، ماجر، «عقلانيت در فلسفه اسلامى»، ترجمة محمد زارع، فصلنامه نقد و نظر، سال يازدهم، ش ۱ و ۲، ۱۳۸۵.
۲۷. مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار، انتشارات صدر، ج ۲: ۱۳۷۴، ج ۴.