

جایگاه عقل در فلسفه سیاسی تشیع و نقش آن در نظام سیاسی

مهدی ابوطالبی*

چکیده

این مقاله در صدد پاسخ به این پرسش است که جایگاه عقل در فلسفه سیاسی شیعه چیست و چه نقشی در نظام سیاسی شیعه دارد؟ نویسنده با تبیین ویژگی‌های مهم و کلان عقل در فلسفه اسلامی (با رویکرد شیعی)، تأثیر آن را در تدوین نظام سیاسی شیعه نشان داده است. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که با توجه به اینکه در فلسفه اسلامی عقل در امتداد وحی و کاشف حکم آن است، و همچنین با توجه به بحث سلسله مراتب عقول و اینکه عقل ناب عقلی است که بر حس، وهم و شهوت غالب شده باشد و تحت تأثیر آن نباشد و اینکه عقل عملی تابع عقل نظری است و امکان دستیابی به معرفت یقینی وجود دارد و حقیقت امری نسبی نیست، نظام سیاسی شیعه نظامی است که بر محور ارتباط با عقل فعال و در امتداد ولایت الهی طراحی می‌شود. در این نظام سیاسی، مسائل حکومت بر اساس مصالح حقیقی مردم، که از وحی دریافت می‌شود و یا بر اساس فهم قدسی حکیمان و فقیهان تشخیص داده می‌شود، اداره می‌شود و نه بر اساس تمایلات شخصی افراد. از این رو، خواست مردم در این نظام جایگاه و حدود خاصی دارد. کلید واژه‌ها: عقل، وحی، فلسفه سیاسی شیعه، نظام سیاسی شیعه، عقل نظری و عقل عملی.

مقدمه

وجه تمایز اصلی انسان با سایر موجودات و علت اشرفیت و برتری او نسبت به آنها، قوه عاقله و به تبع آن امکان‌گزینش و انتخاب اوست. عقل انسان به او این امکان را می‌دهد که برای تدبیر امور زندگی خویش، پس از تفکر، تدبیر و سنجش، بهترین‌ها را انتخاب، و برای امور خود برنامه‌ریزی کند. به همین دلیل، جایگاه عقل در سیاست نیز که معنای اصلی آن تدبیر است، جایگاه ویژه‌ای دارد. اساساً عقل راهبر سیاست است. با توجه به اهمیت جایگاه عقل در سیاست، یکی از مهم‌ترین مبانی علم سیاست، عقل و قوه عاقله انسان است. نوع نگاه انسان به عقل و حد توانایی و امکان آن در معرفت‌اشیا، میزان و نحوه راهبری عقل برای سیاست را روشن می‌سازد. پرسش اصلی مقاله این است که جایگاه و نقش عقل در فلسفه سیاسی شیعه چه تأثیری بر اندیشه و نظام سیاسی ایجادشده در این دو دیدگاه داشته است. با توجه به اینکه امروزه حکومت‌های دموکراتیک غربی را حکومت‌های عقلانی می‌دانند و از این حیث حکومت‌های دینی را در مقابل آن قرار می‌دهند، برآنیم تا در این مقاله نشان دهیم در نظام سیاسی شیعه عقل جایگاه مهمی دارد و این نظام مبتنی بر اصول و مبانی عقلی است؛ اما آنچه موجب تفاوت نظام سیاسی شیعه با نظام‌های دموکراتیک و سکولار غربی شده است، نوع نگاه آن به عقل و جایگاه آن در فلسفه سیاسی شیعی است. در این پژوهش، ابتدا مفهوم عقل و مفهوم فلسفه سیاسی تشیع، و سپس ویژگی‌های کلان و مهم عقل در فلسفه سیاسی شیعه که در تدوین نظام سیاسی نقش اساسی دارد، و نقش آن در نظام سیاسی شیعه تبیین شده است.

در باره مفهوم عقل، بحث‌های زیادی شده است و معانی مختلفی برای آن ذکر کرده‌اند. ملاصدرا در کتاب شرح اصول کافی ذیل روایت «العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان» به معانی مختلف عقل اشاره کرده است؛ این معانی عبارت‌اند از:

۱. قوه عاقله که وجه ممیز انسان و حیوان است؛ عقل به این معنا، در همه افراد انسان وجود دارد؛ اما در همگان به یک اندازه نیست؛ بلکه دارای مراتب تشکیکی شدت و ضعف است.

۲. عقل به معنای علم به بدیهیات، مسلمات و مشهورات؛ عقل به این معنا، مراتب شدت و ضعف ندارد؛ به این معنا که اگر کسی برخی از بدیهیات و مشهورات را بداند، بقیه را نیز می‌داند.

۳. عقل به معنای نیرو یا حالتی در نفس که از راه تجربه‌های عملی و ملاحظه دیدگاه‌ها و رفتارهای مختلف به تدریج حاصل می‌شود. در عرف مردم، به انسان آزموده و کار دیده عاقل گفته می‌شود. عقل به این معنا دارای مراتب شدت و ضعف است.

۴. عقل به معنای خوب فهمیدن و زود رسیدن به مطلب و سرعت در درک اموری که سزاوار است انجام یا ترک شود؛ هرچند مربوط به امور دنیوی و خواسته‌های نفسانی باشد. در عرف، مردم به کسی که خوب مسائل را می‌فهمد و تحلیل می‌کند عاقل گفته می‌شود. به همین دلیل به معاویه عاقل می‌گویند؛ اما در نگاه روایات و اهل حق و حقیقت به چنین کسی عاقل نمی‌گویند؛ عاقل کسی است که مصالح واقعی و اخروی خود را خوب بفهمد و از شهوت و شهرت و شیطنت پرهیز کند. مقصود از عقل در روایات، همین معناست.

۵. عقل به معنای موجود مجرد تام که مادی نیست و ویژگی‌های ماده و مادیات را ندارد؛ در برابر موجود مادی و مثالی.^۱

می‌توان گفت معنای اصلی عقل، همان معنای اول است و دیگر معانی از لوازم و نتایج آن است. مؤید این مطلب سخن امام محمد غزالی است؛ وی پس از ذکر معانی چهارگانه عقل و پس از بیان این که مقصود از عقل در روایات معنای چهارم عقل است، می‌گوید: «بهتر این است که گفته شود لفظ عقل در اصل لغت و استعمال اسم همان قوه عاقله است که به صورت یک غریزه در نهاد انسان وجود دارد»^۲

در این مقاله نیز مراد ما از عقل همان معنای مذکور، یعنی قوه عاقله می‌باشد که وجه ممیز انسان و حیوان است. منظور از فلسفه سیاسی تشیع نیز فلسفه سیاسی مطرح شده توسط فیلسوفان سیاسی شیعه است.

الف) ویژگی‌های کلان و مهم عقل در فلسفه سیاسی شیعه

۱. عدم تقابل عقل و وحی

یکی از مباحث بسیار مهم در مورد عقل، بحث نسبت عقل و وحی است. در فلسفه اسلامی عقل و وحی از یک طرف مؤید همدیگر، و از طرف دیگر مکمل همدیگر هستند. از نظر صدرالمتألهین، هرگز میان دین حقیقی و مضامین درست و واقعی کتاب و سنت با احکام و مدرکات عقلی تنافی و ناسازگاری نیست. ایشان در ضرورت اثبات تجرد نفس می‌نویسد:

بهره بیشتر مردم از سمعیات بیش از عقلیات است ... پس باید برای این مطلب ادله شرعی ذکر کنیم تا دانسته شود که شرع و عقل در این مسأله با هم توافق و تطابق دارند؛

همان‌گونه که در بقیه مسائل فلسفی و عقلی با هم تطابق دارند. منزه است شریعت پاک حقه الهیه از اینکه احکام و آموزه‌های آن، با معارف یقینی ضروری ناسازگار باشد و نابود باد فلسفه‌ای که قوانین آن با کتاب و سنت سازگار و همراه نباشد.^۲

از برخی تشبیهات ملاصدرا در تبیین رابطه عقل و دین استفاده می‌شود مکمل بودن عقل و دین بدین معناست که درباره کشف حقیقت و کسب معرفت، انسان نمی‌تواند به یکی از این دو بسنده کند؛ زیرا از یک طرف عقل بدون الهام‌بخشی‌های دین نمی‌تواند از بسیاری از حقایق جهان آگاه شود و بیانات دینی، عقل را در دستیابی به بسیاری از حقایق یاری می‌دهد؛ از طرف دیگر فهم و درک بیانات دینی و دسترسی به مقاصد واقعی آنها، جز با اتکا به عقل ممکن نیست.^۳ از این روی، دکتر دینانی معتقد است:

دور از واقعیت نیست اگر ادعا شود که نصوص صحیح اسلامی به عنوان یک متن معتبر چیزی است که همواره به فکر و اندیشه الهام بخشیده و پایگاه پرواز عقل به شمار می‌آید. این ادعا تا آنجا می‌تواند معتبر باشد که می‌توان گفت که اگر الهام‌های به دست آمده از نصوص نبود، برخی از علوم در جهان اسلام اساساً به منصفه ظهور و بروز نمی‌رسید، و برخی از علوم دیگر به مراحل تطور و تکامل خود قدم نمی‌گذاشت.^۴

همچنین به گفته میرداماد: «سمعيات الطاف الهی است در عقلیات؛ چون واجب سمعیه مقرب نفس است به واجبات عقلیه و امتثال واجب سمعی باعث و معین بر امتثال واجب عقلی است. مندوبات سمعیه نیز مقرب به مندوبات عقلیه است، چنانکه التزام به مندوب سمعی نیز مؤکد امتثال واجب عقلی است».^۵

آیت‌الله جوادی آملی نیز معتقد است بین دین و عقل ارتباطی دوسویه است و این ارتباط به گونه‌ای است که بعد از تبیین آن، تفکیک و جداسازی آن دو کاری لغو است: «دین از یک سو، اهمیت عقل را در هر دو بعد نظر و عمل بیان می‌کند و از سوی دیگر، افزون بر ارزش گذاردن بر عقل، سمت و سوی اندیشیدن درست و نیز راه روش انتخاب صحیح انگیزه‌ها را در تعالیم خود ذکر می‌کند و بدین ترتیب عقل را تنها و رها نمی‌گذارد؛ بلکه با این کار او را به سمت کشف حقایق مجهول، رهنمون می‌شود».^۶

مرحوم علامه طباطبایی نیز با تعریف عقل به ادراکات انسان که مورد تصدیق قلب او و وجه تمایز او با سایر جانداران است، معتقد است اعتبار و اصالت دین و معارف دینی و ادله حجج شرعی بر پایه عقل استوار است. به همین دلیل، هرگز معقول نیست دین به بی‌اعتباری عقل و احکام قطعی عقل؛ حکم صادر کند. بنابراین، معارف و آموزه‌های دینی با

احکام قطعی عقل تعارضی ندارد: «ظواهر دینی در حجیت خویش بر برهان عقلی توقف دارند و عقل در اعتماد و گرایش به مقدمات برهانی، فرقی میان مقدمه‌ای با مقدمه دیگر قائل نیست. ... ظواهر دینی بر ظهور لفظ متوقف است و از آنجا که ظواهر لفظی دلیل ظنی اند، نمی‌توانند با براهین عقلی که قطعی‌اند معارضه کنند.»^۸ ایشان درباره روایاتی که از تکیه به قیاس و استحسانات عقلی در دین منع کرده است معتقدند: «حق این است که مراد از همه این اخبار، نهی پیروی عقلیات در آنجاست که پژوهشگر توانایی تمییز و بازشناسی مقدمات درست از مقدمات باطل را ندارد.»^۹

البته باید در تعبیری مثل دین، وحی و نقل دقت کرد. آیت‌الله جوادی آملی بین وحی و نقل تفکیک قائل می‌شوند و معتقدند الفاظ قرآن همانند مطالب آن وحی الهی است و بشر عادی لفظی را که تلاوت می‌کند، عین وحی است و هیچ افزایش یا کاهش در متن الفاظ وحی راه نیافته و نمی‌یابد؛ اما فهم مفسر، فقیه، متکلم و فیلسوف از آیات قرآنی قابل مقایسه با فهم پیامبر و معصومان علیهم‌السلام از آیات قرآنی نیست. معصومان در خدمت وحی معصوم و دیگران در خدمت الفاظ منقول‌اند؛ نه اینکه همه آنچه اینان از آن الفاظ می‌فهمند، عین همان چیزی باشد که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فهمید. بنابراین، عقل همتای نقل است و علوم نقلی نظری تفسیر و فقه، در برابر علوم عقلی نظری فلسفه و عرفان نظری قرار می‌گیرند.^{۱۰} عقل هم همانند نقل از ادله شرعی است و دارای ویژگی حجیت و کاشفیت از اراده و حکم خداست. از این رو، عقل ناب همتای نقل معتبر است و مقابل دین و جدای از آن نیست؛ بلکه عقل در مقابل نقل است، نه در مقابل شرع. بر این اساس، اگر تعارضی هم دیده شود، تعارض بین عقل و نقل است، نه عقل و دین. عقل و نقل هر دو کاشف حکم شرع هستند. بنابراین، در مسائل اجتماعی و سیاسی اسلام، احکامی که از متون روایی و قرآنی اخذ می‌شود، با نتایج به دست آمده از عقل برهانی، فرقی ندارد و همگی داخل در نظام سیاسی و اجتماعی است؛ البته با این تفاوت که علوم عقلی و نقلی هر دو دچار اشتباه و خطا می‌شود؛ در حالی که وحی عین‌الیقین است و خطا در آن راه ندارد و اختلاف‌پذیر نیست و در سه مقطع معصوم است؛ چنان‌که شخص دریافت‌کننده نیز در همین سه مقطع معصوم است: مقطع تلقی، مقطع ضبط و نگهداری و مقطع املاء و ابلاغ وحی.^{۱۱} استاد جوادی آملی معتقد است: «هیچ کس معاذالله نباید تصور کند که عقل در مقابل وحی است و مثلاً حکیم و فیلسوف در مقابل پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قرار دارند؛ زیرا حکمای الهی همگی برآنند که ما در ساحت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رعیتیم و علوم‌مان در پیشگاه وحی الهی که سلطان همه علوم است خاضع است.»^{۱۲}

همچنین در فلسفه اسلامی عقل نظری دارای سه مرتبه است: بالقوه، بالفعل و مستفاد. عقل مستفاد بالاترین مرتبه عقل انسانی است.^{۱۳} نوع دیگری از عقل وجود دارد که عقل فعال نامیده می‌شود. عقل فعال، از جمله عقول بشری نیست؛ بلکه دهمین عقل از سیر نزولی عقول عشره است و در عالم فوق قمر قرار دارد که از مبدأ اول فیض را دریافت می‌کند و به جهان مادون قمر افاضه می‌کند و صور عقلانی را به نفس عطا می‌کند. به همین دلیل، فارابی آن را واهب‌الصور می‌نامد.^{۱۴} فارابی معتقد است عقل فعال، همان روح الامین و روح القدس است: «العقل الفعال هو الذی ینبغی ان یقال له الروح الامین وروح القدس و یسمی باشباه هذین من الاسماء و رتبه تسمى الملكوت و اشباه ذلک من الاسماء»^{۱۵}

در هستی‌شناسی، فارابی هستی را به دو بخش مافوق قمر و مادون قمر تقسیم می‌کند که سلسله‌مراتب وجود در مافوق قمر از سبب اول تا عقل دهم (عقل فعال) و در مادون قمر از هیولا تا اشرف مخلوقات یعنی انسان است. فارابی نقطه تلاقی این دو عالم را برزخ می‌نامد که یک طرف آن عقل فعال و طرف دیگر آن انسان است. رئیس اول مدینه فارابی که همان فیلسوف و نبی است، در همین نقطه برزخ فیوضات عقل فعال را دریافت می‌کند: «فیوضات الهی به واسطه عقل مستفاد از ناحیه عقل فعال به عقل منفعل و سپس به قوه متخیله (رئیس اول) افاضه می‌شود و او به واسطه فیوضاتی که به عقل منفعل او افاضه شده حکیم و فیلسوف و متعقل کامل است و به واسطه فیوضاتی که به قوه متخیله‌اش افاضه می‌شود، نبی و منذر است»^{۱۶}

۲. جایگاه و مرتبه عقل به عنوان کاشف حکم وحی

در فلسفه‌های جدید غرب، پس از جدایی و تقابل عقل و وحی در غرب، کار به جایی رسید که اساساً عقل به جای وحی نشست و به جای وحی، جاعل حکم شد. بر این اساس، در غرب عقل بشری خودبنیاد و مستقل از وحی، جاعل حکم و منشأ احکام و قواعد و دستورالعمل‌های زندگی بشری شد؛ این در حالی که عقل در فلسفه شیعی فاقد شأن حکم کردن و دستور دادن است؛ بلکه همانند نقل تنها ناقل و گزارش‌کننده احکام و مدرک و مفهوم دستورهای الهی است. حکم عقل به حسن و قبح یک فعل یا فاعل و تارک فعل، نظیر حکم عقل در احکام نظری و مسائل تجربی و ریاضی و فلسفی است و معنای حکم عقل در همه این موارد کشف واقع است:

تشخیص حسن و قبح توسط عقل و بیان آن در قالب باید و نباید، همانند اوامر ارشادی طیب است. در حقیقت همه گزاره‌های انشایی طیب به گزاره‌های اخباری باز می‌گردد ... عقل آدمی نیز درباره افعال اختیاری انسان چنین وضعیتی را دارد و با ادراک حسن و قبح افعال و بیان آن در قالب بایدها و نبایدها سهم ارشادی خود را ایفا می‌کند. عقل چون ظاهر الفاظ کتاب و سنت، کشف و پرده‌بردار از احکام الهی است.^{۱۷}

درباره قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع کل ما حکم به الشرع حکم به العقل»^{۱۸} نیز معنای قاعده این است که آنچه عقل از احکام خدا می‌فهمد، شرع آن را می‌پذیرد؛ یعنی ادراکی که عقل از حکم خدا دارد ممضای شرع است. به بیان دیگر، عقل حجت خدا و مصباح شریعت اوست:

مفاد قاعده این است که عقل همتای نقل و در کنار آیات و روایات، منبع شناخت و کسب معرفت به احکام شرع است. در حوزه شریعت هر جا حضور دارد به عنوان مدرک است نه حاکم؛ در غیر مستقلات عقلیه که عقل ملازمات میان دو حکم مزبور را ادراک می‌کند، مطلب بسیار روشن است که وی حکمی ندارد. در مستقلات عقلیه نیز که به ادراک مناظرات و ملاکات احکام نایل می‌آید. پس از ادراک حکمی صادر نمی‌کند، بلکه از کشف ملاک حکم و علم به مناط آن به کشف و ادراک حکم واصل می‌شود.^{۱۹}

لازم به ذکر است که افزون بر عقل نظری که کارکرد آن ادراک و معرفت است، انسان عقل عملی نیز دارد که کار آن سیاست و تدبیر امور شخصی انسان‌هاست. بنابراین، اگر عقل عملی شخصی بر سایر قوای او غالب شده باشد، می‌تواند چنین مدیریتی نسبت به او داشته باشد؛ ولی در مقایسه با سایرین چنین ویژگی‌ای را ندارد و فاقد آمریت و ولایت است و مصدر هیچ قانون و حکم کلی نیست. این عدم حاکمیت عقل، به عقول انسان‌های عادی اختصاص ندارد؛ بلکه عقول انبیا و نفوس کامله معصومان^ع نیز به طور مستقل چنین شأنی ندارند. مراد از روایاتی که شأن تشریحی برای انسان کامل معصوم^ع قائل است، تفویض امر تشریح مستقل به آنها نیست؛ بلکه منظور آن است که خداوند به پیامبر^ص حکمی را اعلام، و آن حضرت به جامعه ابلاغ می‌کند. دستوره‌های انبیا و اولیای خدا مطابق با دستور الهی و منبعث از وحی و الهام اوست: «عقول انبیا و نفوس قدسی اولیای معصوم و صاحبان مقام ولایت کلیه الهیه، مجرای بروز اراده تشریحی خداوند می‌شوند، نه آن که امر تشریح قوانینی به آنها تفویض شده باشد»^{۲۰}

در مجموع باید گفت عقل، مصباح و چراغ روشنگر دین است که در کنار نقل، منبع شناخت و معرفت بشر از دین و کاشف محتوای اعتقادی، اخلاقی و قوانین فقهی و حقوقی

دین است. عقل در سطوح مختلف خویش از عقل تجربی گرفته تا عقل نیمه تجربیدی و تجربیدی محض، در صورتی که معرفتی یقینی یا طمأنینه‌بخش به ارمغان آورد، می‌تواند کاشف از احکام دینی باشد و بعد شناختی قوانین دین را در کنار نقل تأمین کند.^{۲۱} البته این عقل که از جمله منابع معرفت دین به شمار می‌آید، در همه انسان‌ها مساوی نیست؛ زیرا بر اساس روایات، مردم از لحاظ تعقل و خردورزی یکسان نیستند.^{۲۲} همچنین عقل محدودیت‌های فراوانی دارد و توان باریابی به همه عرصه‌های دین ندارد. از این روی، آیت‌الله جوادی آملی معتقد است عقل در مورد برخی از معارف دین معیار است؛ در مورد حقایق و رهاوردهای درونی شریعت همانند مصباح، و در خصوص اسرار احکام مفتاح است.^{۲۳} ادراک ذات حق تعالی و کنه صفات او (که عین ذات اوست) و مقولات جزئی دین از جمله محدودیت‌های عقل است: «عقل خود می‌داند که در جزئیات مجاز به دخالت نیست و تنها در زمینه‌هایی کلی در حریم دین‌شناسی راه دارد و مانند چراغی می‌تواند مناطق کلی را روشن‌نگری نماید.»^{۲۴}

همین اعتراف عقل نظری به قصور و جهل خود در کسب بسیاری از معرفت‌ها، موجب ارائه بهترین و بیشترین دلیل‌ها از ناحیه عقل نظری برای نیاز به وحی و نبوت شده است. ملاصدرا نیز با اشاره به این نکته که انسان برای تأمین نیازهای خویش به زندگی اجتماعی و به تبع آن به قانون نیازمند است، این قانون را همان شرع می‌داند: «مردم به شارعی نیاز دارند که راهی را برای آنها مشخص کند تا معیشت دنیوی‌شان سامان پیدا کند و نیز آنها را به خداوند نزدیک سازد. علاوه بر این، چیزهایی را برای آنها واجب گرداند که آنها را به یاد آخرت اندازد و کوچ به سوی خدا بیندازد و از روز رستخیز بترساند و به صراط مستقیم هدایت کند.»^{۲۵}

این سخن ملاصدرا بیانگر آن است که نه تنها عقل به تنهایی نمی‌تواند بشر را به صراط مستقیم و سعادت و خوشبختی نهایی برساند، حتی برای اداره امور اجتماعی خود در این دنیا نیز توانایی لازم برای تدوین قانون مذکور را ندارد. مرحوم علامه طباطبایی نیز با اشاره به مدنی‌الطبع بودن انسان‌ها و گریزناپذیری اختلافات آنها در زندگی اجتماعی، معتقد است از آنجا که دعوت عقل به تعادل اجتماعی و پیروی از قانون، بر اساس اضطرار و به دلیل ضرر بیشتر آزادی عمل نسبت به نفع آن است، بدیهی است چنین حاکمی در جایی که مزاحمی در کار و مانعی از آزادی عمل در بین نباشد، از تخلف که آزادی عمل در آن است

نهی نکرده، و به پیروی از قانونی که خلاف آزادی است نیز امر نخواهد کرد. پس چون عقل در همه موارد به پیروی قانون حکم نمی‌کند، نمی‌تواند وسیله کافی برای هدایت مداوم انسان باشد.^{۲۶} از این روی، ایشان در *المیزان* با اشاره به نارسایی راه و روش‌های مختلف مطرح شده توسط عقلا برای حل اختلافات اجتماعی معتقد است: «به همین جهت خدای سبحان (که انسانها را بهتر از خود انسان‌ها می‌شناسد، چون خالق آنان است) شرایع و قوانینی برای آنان تأسیس کرد، و اساس آن شرایع را توحید قرار داد.»^{۲۷}

ملاعبد الرزاق لاهیجی نیز معتقد است:

نهایت سعی عقل، دانستن مفهومات اشیاء است و احکام کلیه آن؛ اما معرفت خواص افعال و اعمال جزئی که چه چیزی وی را بالخاصیه به خدا نزدیک کند و کدام چیز او را از خدا دور اندازد، مقدر عقل بشری نیست. پس در حکمت الهی واجب باشد ارسال انبیاء که بعضی از اشیاء را واجب و مندوب گراند و آن اشیایی باشد که موجب توجه یا زیادی توجه به مطلوب حقیقی شود ... و بعضی را حرام و مکروه کنند و آن اشیایی باشند که موجب استغراق یا زیادتی استغراق به غیر مطلوب حقیقی شوند.^{۲۸}

بر اساس آنچه گذشت، عقل در نزد فیلسوفان مسلمان کاشف حکم شرع است، نه جاعل حکمی در برابر آن. کاشفیت آن هم در مواردی خاص است، نه در همه موارد و عرصه‌های دین.

۳. تقدم عقل نظری بر عقل عملی و غلبه عقل بر میل و رغبت

برخلاف مباحث آکویناس درباره تن و رغبت‌های جسمانی که از افکار ارسطو مایه داشت و معتقد بود باید عقل را که مایه امتیاز انسان است بر رغبت غلبه داد، در فلسفه جدید غرب عقل نظری تابع عقل عملی شد و به تبع آن میل و رغبت، بر عقل غلبه پیدا کرد. برخلاف تفکر غربی که میل و رغبت بر عقل غالب شده و راهبر عقل است، در تفکر اسلامی عقل ناب و راستین و واقعی در جایی است که عقل نظری بر وهم، خیال و حس غلبه، و با هدایت آنها کلیات را درک کند و عقل عملی هم با غلبه بر شهوت و غضب، انگیزه‌ها را تنظیم کند. در این صورت انسان عاقل می‌تواند گام‌های اساسی خود را برای دستیابی به عقل ناب و محض بردارد و با قرار دادن آن در مسیر خلقت، از کژراهه‌ها نجات یابد و به تفکر صائب و حقیقی برسد.^{۲۹} همچنین در فلسفه اسلامی این عقل نظری است که راهبر عقل عملی است و عقل عملی تابع آن است. به تعبیر هانری کرین: «سیاست فارابی بر مجموعه روان‌شناسی و جهان‌شناسی او مبتنی است و از آن، قابل تفکیک نیست.»^{۳۰}

۴. امکان دستیابی عقل به حقایق ثابت و معرفت یقینی

در تفکر اسلامی: امکان دستیابی عقل به حقیقت و معرفت یقینی وجود دارد. این تفکر که حقیقت ثابتی در عالم نیست، با اساس تلاش انسان‌ها برای کشف نایافته‌ها - که تلاشی عقلانی و فکری است - مغایر است. دقت در سیره عقلانی انسان که به صورت فطری در او موجود است، نشان می‌دهد که تنها وجود حقیقت نمی‌تواند توجیه‌کننده تلاش‌های او برای کشف مجهولات باشد؛ زیرا اگر اصل حقایق موجود باشند، اما انسان برای دستیابی به آن خود را ناتوان ببیند، همچنان از دست زدن به جست‌وجو بازخواهد ماند. بنابراین، افزون بر آنکه وجود امور حقیقی و عینی را در عالم انکارناپذیر تلقی کنیم، باید امکان دسترسی به آنها را نیز میسر و ممکن بدانیم. از این روی، متفکران اسلامی معتقدند: «حقیقت در عقلانیت دینی، امری عینی و وجودی است، نه قراردادی که روزبه‌روز تغییر و تبدیل یابد. انسان باید با تلاش خود حقایق را کشف کند، نه آنکه به افکار عمومی مردم بسنده و حقایق اجتماعی و فردی را تنها در نتیجه آرا و نظرات عمومی خلاصه کند.»^{۳۱}

فارابی نیز معتقد است عقل نظری در صورت تحصیل علوم اوائل و بدیهیات، از حالت بالقوه بیرون آمده و بالفعل می‌شود و در این صورت استنباط آن متقن می‌گردد و همه مستنبطات آن از علوم، صادق و یقینی است.^{۳۲} علامه طباطبایی نیز معتقد است قرآن کریم عقول بشر را به استفاده از استعمالاتی که فطری اوست، دعوت می‌کند. یکی از انواع تفکر که عقل بشر به صورت فطری بر آن استوار می‌باشد این است که در امور نظری، مقدماتی حقیقی و یقینی را در ذهنش ترتیب دهد و از ترتیب آنها به نتایجی تصدیقی و واقعی که پیش‌تر نمی‌دانسته برسد و این همان برهان منطقی است.^{۳۳} البته چه بسا انسان در مسیر تعقل خود اشتباه کند و به نتایج نادرستی برسد؛ اما این به معنای عدم امکان دستیابی به حقیقت نیست. در صورتی می‌توان چنین ادعایی کرد که هیچ راهی برای خطا و اشتباه در نظر گرفته نشود؛ در حالی که در عقلانیت مورد توجه دین، بحث خطا و اشتباه چاره‌پذیر و حل‌شدنی است. از آنجا که تنها راه معرفت یقینی برهان است و در برهان با حفظ شرایط آن، خطا و اشتباه راه ندارد، در مواردی که انسان در مسیر عقلانی خود دچار اشتباه می‌شود، باید دید در این مسیر عقلانی چه خطایی صورت گرفته است؟ گاهی شخص در مقام استفاده از برهان، مقدمات نادرست را به کار می‌برد یا به جای استفاده از مقدمات بین و مبین، از قضایای دیگری استفاده می‌کند و یا در سامان‌دهی مقدمات دچار خطا و اشتباه

می‌شود. بنابراین، به تعبیر یکی از استادان مسیر عقلانیت لغزنده نیست؛ بلکه اشتباهات موجود ناشی از نحوه سیر سالک است، نه خود برهان. در این صورت برای تشخیص اشتباه دو راه وجود دارد:^{۳۴}

۱. **وارسی ضوابط:** یکی از راه‌های پیشگیری از اشتباه یا تشخیص اشتباه، بررسی دائمی ضوابط برهان است. متفکر باید در طول مسیر و حتی پس از به دست آوردن نتیجه لازم، از ضوابط برهان غافل نشود. از این روی، هر قدر در اتخاذ مقدمات صحیح و واضح و نیز چگونگی ترتیب درست و دقیق مقدمات و ... بیشتر تلاش کند، ضریب خطا کاهش می‌یابد و گاه به صفر می‌رسد.

۲. **عرضه به معیارها:** پس از انجام دقت‌های لازم در ضوابط برهان و نحوه سیر مسیر برهانی، لازم است برای اطمینان از صحت نتایج، به اندیشه‌ها و معلوماتی که صحت آن از پیش مسلم و قطعی است مراجعه شود و یافته‌ها با معیارهای مذکور ارزیابی شود. این معیارها و معلومات قطعی دو دسته‌اند: دسته اول، مبادی اولیه برهان است که از آن به محکّمات اندیشه یاد می‌شود. این معلومات به دلیل آنکه در آنها هیچ‌گاه تخلف و اختلاف راه ندارد، معیارهای خوبی برای محک زدن نتایج به شمار می‌آید. دسته دوم، اصول مسلم نقلی است. این اصول همان معلوماتی است که برگرفته از متون مقدس نقلی و مورد اتفاق نظر مجتهدان و صاحب‌نظران دینی است که شامل محکّمات قرآنی و روایات معتبر پیشوایان دینی می‌شود.

۵. **تمسک به برهان**

در معرفت‌شناسی اسلامی، علوم انسان به دو دسته حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. چون علوم حضوری بی‌واسطه هستند، قطعاً خطا در مورد آنها متصور نیست. در علوم حصولی از شیوه‌ها و ابزار متنوع و گوناگونی برای کسب معرفت استفاده می‌شود. مهم‌ترین ابزارهای معرفت عبارت‌اند از: عقل، حس، وحی و الهام، شهود و مکاشفه، تجربه دینی و مرجعیت. اعتبار احکام حواس با عقل احراز می‌شود. قضایای حسی و محسوسات برای اثبات وجود مصادیقشان در خارج به عقل نیاز دارند. وحی و الهام نیز ابزار معرفت برای انبیا و اولیای الهی است و اگر قائل به الهام برای سایرین شویم، همانند شهود و مکاشفه جزو مصادیق علم حضوری خواهد شد. تجربه دینی نیز اگر حکم همان شهود را داشته باشد، جزو علوم حضوری خواهد بود. مرجعیت هم در صورتی می‌تواند ملاک و معیار

برای معرفت قرار گیرد که ابتدا حجیت و اعتبار آن از راه عقل اثبات، سپس به آن احتجاج شود. بنابراین، همه اقسام معرفت حصولی برای عموم انسان‌ها به عقل بازمی‌گردد.^{۳۵}

مسیر عقلانی انسان نیز ممکن است یکی از این سه راه باشد: استقرا، تمثیل و برهان. از موارد سه‌گانه مزبور فقط برهان علم و یقین می‌آورد؛ زیرا تنها در برهان است که بین مقدمات و نتیجه، رابطه ضروری ایجاد می‌شود و انسان می‌تواند به یقین برسد. در این مسیر، انسان با استفاده از قوه تعقل خویش و با مترتب کردن سرمایه‌های علمی خود - که نزد وی از ابتدا واضح و بین است - به کشف مجهولات دست می‌یابد. همچنین او می‌تواند در قدم‌های بعدی خود از دستاوردهای عقلی خود بهره جوید و به کشف و فهم مجهولات دیگر نایل آید. رابطه ضروری که به سبب برهان، بین مقدمات و نتایج ایجاد می‌شود، موجب می‌شود در همه دستاوردهای برهانی، نه تخلف راه داشته باشد و نه اختلاف؛ تخلف نیست، چون نتیجه به دست آمده هیچ‌گاه با حفظ مبادی، دچار زوال و نابودی نمی‌شود؛ اختلاف نیست، چون نتیجه همیشه واحد است و چیز دیگری جای آن قرار نمی‌گیرد. بدین ترتیب، برهان معبری است که اگر متفکر به شرایط آن پایبند باشد، در آن اشتباه و خطا راه ندارد.^{۳۶}

ب) تأثیر «جایگاه عقل در فلسفه» بر تدوین نظام سیاسی شیعه

در فلسفه سیاسی شیعه، با توجه به مراتب عقول و نحوه ارتباط عقول انسانی با عقل فعال، و با توجه به اینکه عقل جدا و مستقل از وحی و در برابر آن نیست، بلکه در امتداد وحی و کاشف حکم وحی است، و با توجه به اینکه عقل از دسترسی و آگاهی به تمام ابعاد روحی و مادی انسان و راه سعادت و شقاوت او آگاه نیست - و برای تنظیم امور اجتماعی و حل اختلافات ناشی از تفاوت سلاقی و خواست‌ها در زندگی اجتماعی نیازمند وحی است - سیاست بر اساس دستورها و قوانین شرع تنظیم می‌شود. بر همین اساس، رئیس اول در هر سه نظام سیاسی فارابی (مدینه، امت و معموره) و در نظام سیاسی مورد نظر ملاصدرا کسی است که با عالم بالا در ارتباط، و واسطه دریافت فیوضات الهی از طریق عقل فعال می‌باشد.^{۳۷} این فرد همان فیلسوف و نبی است. وقتی فارابی از رئیس اول مدینه و قوانین آن سخن می‌گوید، گویی تاریخ پیامبران و پیامبری را در نظر دارد؛ چنان‌که می‌نویسد:

وقتی رئیس اول مدینه وفات یابد و جانشین او هم در رتبه و مقام رئیس اول باشد، نه فقط احکام و قواعد و قوانین جدید می‌آورد، بلکه ممکن است احکام رئیس سلف را نیز نسخ

کند یا تغییر دهد و به جای آن قانونی بر وفق مقتضای زمان بگذارد و این بدان معنی نیست که رئیس سابق به خطا بوده است؛ بلکه او هم مقتضای زمان خود را در نظر داشته و قانون مناسب وقت و مقام انشاء کرده است؛ چنان که اگر رئیس بعدی هم به جای او بود، احکام رئیس سابق را وضع یا تأیید یا تنفیذ می کرد؛ اما به هر حال، وضع قوانین و نوامیس بر عهده رئیس اول و در شأن اوست. رئیس اول فیلسوف و نبی و واضع النوامیس است.^{۳۸}

در زمان فقدان رئیس اول، ریاست مماثل وظیفه رهبری و حاکمیت را بر عهده دارد که فارابی بیشتر از منظر کلام شیعی به تبیین رهبری مماثل می پردازد و با ویژگی هایی که برای آن ارائه می دهد، فلسفه امامت را در تشیع به نمایش می گذارد؛^{۳۹} زیرا او بر این باور است که این نوع از رهبری از شرط حکمت و اتصال به منبع فیض الهی برخوردار است و در تمام وظایف و اختیارات، مانند رئیس اول عمل می کند و متولی امور دین و شریعت است.^{۴۰} ملاصدرا نیز پس از پیامبر ﷺ بر همین مبنا به ولایت سیاسی امامان شیعه اشاره می کند.^{۴۱} همچنین با توجه به اینکه دین در نظر فیلسوفان اسلامی از ابتدا به عنوان واقعیتهای سیاسی محسوب می شد، فیلسوفان سیاسی اسلامی، پردازش به دین و آموزه های آن را وظیفه «فلسفه سیاسی» می دانند.^{۴۲} به همین دلیل است که به تعبیر دکتر داوری: «حکمت عملی و شریعت به هم نزدیک می شوند و وجود شریعت و تفسیر عقلی آن، ما را از حکمت عملی بی نیاز ساخته است و این حکمت عملی، واسطه در وضع احکام نیست؛ بلکه در فهم و تأویل احکام می توان از آن مدد گرفت و در اینجا است که نحوه ارتباط اصول دین و فروع پیش می آید.»^{۴۳}

به طور کلی، با توجه به نوع نگاه فیلسوفان شیعه به عقل و نسبت آن با وحی، اندیشه سیاسی شیعه بر محور ولایت پیامبر ﷺ و پس از آن امامان معصوم ﷺ طراحی می شود. همچنین با توجه به اینکه در فلسفه اسلامی عقل ناب، یعنی عقلی که تحت تأثیر خیال و شهوت قرار نگرفته است، حجیت دارد. فارابی و ملاصدرا معتقدند که رئیس اول باید پرهیزکننده از لهو و لعب، غیرحریص نسبت به شهوترانی، بی اعتنا به درهم و دینار و متاع دنیا، محب عدالت و دشمن ظلم، مشهور به فضایل و ارزش ها و ملتزم به آیین خویش، و رفتار منطبق بر آن باشد.^{۴۴} به طور کلی، یکی از شرایط همیشگی حاکم و بسیاری از کارگزاران حکومتی در نظام سیاسی شیعه، شرط عدالت است. مرحوم علامه طباطبایی در تفاوت نظام و قوانین اجتماعی - سیاسی تمدن غرب با اسلام که ریشه در نگاه فلسفی

مذکور دارد می‌نویسد: «تمدن امروز چون وضع قانون را بر اساس بهره‌مندی از لذاپذ مادّی می‌داند، انسان‌ها را در امور دینی و اخلاقی آزاد می‌گذارد؛ ولی اسلام قانون‌گذاری خود را اولاً بر اساس توحید و ثانیاً بر اساس فضایل اخلاقی قرار داده است.»^{۴۵}

نظام سیاسی تصویر شده مذکور مربوط به زمان حضور پیامبر ﷺ و ائمه معصومان ﷺ است و برای دوره غیبت چنین نظامی عملی نیست. بر این اساس، با توجه به مراتب عقول و بحث ارتباط با عقل فعال، و عدم توانایی عقل در دستیابی به جزئیات مسائل سعادت دنیوی و اخروی و نیاز او به وحی، در زمان عدم امکان ارتباط با پیامبر ﷺ و امام ﷺ و به تبع آن عدم امکان ارتباط با عقل فعال، باید حداکثر امکان استفاده از مواهب عقل فعال و وحی الهی فراهم شود. بر همین اساس، فارابی برای این دوره، ریاست سنت را مطرح می‌کند که این ریاست بر عهده هر کسی نمی‌تواند باشد.^{۴۶} وی معتقد است رئیس سنت باید همه سنت‌های رئیس اول را بدون کم‌وکاست حفظ کند و در اموری که در زمان رئیس اول تکلیف آن روشن نشده است، رئیس سنت به اصول مقدره رئیس اول مراجعه می‌کند و از طریق آن، احکام این‌گونه امور را استنباط می‌کند که در این صورت نیازمند صناعت فقه است و چنین کسی که متولی این امور است، باید فقیه باشد.^{۴۷} ظاهراً به همین دلیل طبقه‌بندی علوم در فلسفه فارابی اختلاف ویژه‌ای با طبقه‌بندی در فلسفه ارسطو دارد. فارابی به جای اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن، علم مدنی و فقه و کلام را آورده است. ظاهراً علت اینکه فقه و کلام با علوم فلسفی جمع شده‌اند، این است که فارابی در صدد است علمی را که در مدینه برای سعادت لازم است احصا کند و در زمانی که در مدینه واضع‌النوامیس یا رئیس اول و جانشینان او نباشند، رئیس تابعه برای استنباط احکامی که رئیس اول به صراحت بیان نکرده، نیازمند فقه است. فارابی در بیان علم فقه گفته است: «صناعت فقه، علمی است که به آدمی شایستگی و قدرتی می‌دهد که بتواند احکام و قواعد عملی را که شارع به آن تصریح نکرده است از احکام و دستوراتی که صراحت دارد، استنباط کند.»^{۴۸}

ملاصدرا نیز به ریاست و ولایت سیاسی مجتهدان در عصر غیبت، به دلیل دانش و تخصص آنها اشاره دارد.^{۴۹} در صورتی که فرد واجد شرایط ریاست سنت یافت نشود، فارابی ریاست دو نفری را مطرح می‌کند که یکی حکیم، و دیگری سایر شرایط را داشته باشد.^{۵۰} با توجه به مراتب و مبانی عقلی مزبور، طبیعی است که نوع حکومت موردنظر شیعه، حکومتی است که در رأس آن یک حکیم یا فقیه قرار دارد. فارابی با تقسیم حکومت

به دو نوع فردی و جمعی در صورت وجود رئیس اول یا تابع یا رئیس سنت، حکومت فردی را ترجیح می‌دهد و در صورت فقدان سه رئیس مذکور، حکومت جمعی (تعدادی از افراد که هر یک بخشی از صفات را دارا هستند) را می‌پذیرد.^{۵۱} با توجه به ضرورت اتصال و ارتباط حاکم اول با عقل فعال که منبع فیض الهی است و اتصاف رئیس سنت به فقاہت، حق حاکمیت برای آنها از طرف خداوند ایجاد می‌شود و در مقام اثبات، مشروعیت آنها از خداوند، و از نوع مشروعیت الهی است. بنابراین از نظر فارابی و ملاصدرا، امامت امام و فلسفه فیلسوف با فقدان قدرت و ابزار حکومت زائل نمی‌شود و این مشروعیت و حق حاکمیت به جای خود باقی است؛ اما در مقام ثبوت حاکم، افزون بر مشروعیت الهی، نیازمند مقبولیت مردمی است.^{۵۲} بر این اساس، فارابی برای تحقق خارجی حکومت به هفت سبب: مقبولیت اجتماعی، اطاعت شهروندان، اشتها به تدبیر و صناعت، سلطه و حاکمیت، اکرام و احترام، قدرت مالی اشاره کرده که بیانگر همین نکته (مقبولیت مردمی) است.^{۵۳} همان‌طور که در نظام سیاسی مورد نظر سایر فیلسوفان اسلامی نیز همین نکته وجود دارد.^{۵۴} بنابراین، در نظام سیاسی شیعه، جایگاه رأی مردم متفاوت از جایگاه رأی مردم در نظام سیاسی غرب است.

در این نظام، یکی از شئون دخالت مردم در امور سیاسی و استفاده از آرای آنها، رأی به مقبولیت و پذیرش حاکمیت حاکم و نظام سیاسی موجود است. البته این رأی مردم مشروعیت برای حاکم ایجاد نمی‌کند؛ بلکه صرفاً بیانگر مقبولیت و عامل تحقق خارجی حکومت است. از آنجا که جزئیات حکومت و ساختار امری برهانی و علمی است و نیازمند نظر تخصصی است، مردم و آرای عمومی آنها در جزئیات ساختار و تعیین مسائل حکومت دخالتی نخواهد داشت: «اگر وجود تفکر یا مکتبی در حکومت مورد تأیید و پذیرش جامعه قرار گرفت، معلوم است که لوازم و جزئیات آن مکتب [که امری علمی و برهانی است] باید توسط کارشناسان ارزیابی شود تا نسبت به اجرای دقیق آن اطمینان حاصل شود، نه آنکه همه اجزای مسایل آن امر کلی، به تأیید آرای عمومی درآید.»^{۵۵}

البته این امر حاکی از بی‌اهمیتی به آرای عمومی نیست؛ بلکه برای رسیدن به امر صواب و صحیح از نظر متخصصان استفاده می‌شود. بی‌تردید متخصصان نیز برای ارائه دیدگاه‌های صائب و کارآمد باید با مقتضیات جامعه و نظر و خواست مردم و مشکلات آنها آشنا باشد و در این‌باره از مشورت مردم بهره‌مند شود.

با توجه به جایگاه عقل در تشخیص منافع و مضار انسان و ضرورت تنظیم مسائل اجتماعی بر اساس قوانین شرع، با یک تبیین کلی و با تفکیک دو عرصه امرالله و امرالناس می‌توان گفت دخالت مردم در امرالله (اموری که از طرف خداوند برای آنها حکمی تعیین شده است) جا ندارد؛ اما در امرالناس (اموری که شارع مقدس الزام خاصی در مورد آنها ندارد) مسائل امور عمومی بر اساس خواست و نظر مردم اداره می‌شود.^{۵۶} همچنین از آنجا که در فلسفه اسلامی عقل امکان دستیابی به حقیقت را دارد، امکان فهم مقدس برای حکیمان و فقیهان نیز وجود دارد. از این روی، می‌توان در مواردی به فهم قدسی دست یافت و بر اساس آن، جامعه اسلامی را اداره کرد.^{۵۷}

اداره جامعه اسلامی در زمان غیبت بر اساس حاکمیت و ولایت فقها، امری است که از قرن‌ها پیش توسط فیلسوفان بزرگی چون فارابی و ملاصدرا، و فقیهان نامداری چون شیخ مفید، ابوالصلاح حلبی، محقق کرکی، مرحوم نراقی و ... مطرح شده است؛ اما تحقق عینی آن کمتر امکان توفیق داشته است. در ایران، در دوران صفویه فقها توانستند تا حدی ولایت خود را اعمال و با تأثیرگذاری بر حاکمان سیاسی، مسائل سیاسی - اجتماعی را تا حدی بر اساس قوانین شرع اداره کنند. با سقوط صفویه، میزان دخالت عالمان کمتر شد؛ ولی باز هم در دوران قاجاریه تا حدی توانستند برخی از مسائل عمومی را تحت هدایت و کنترل خویش داشته باشند. تا اینکه با نهضت مشروطه و تأسیس مجلس شورا و قانون‌گذاری و اداره امور عامه بر اساس قوانین مجلس، با پیشنهاد مرحوم شیخ فضل‌الله نوری نظارت فقیهان بر قوانین مجلس تصویب شد و در بعد نظر مقرر شد که قانون‌گذاری تحت اشراف فقیهان باشد؛ ولی در مقام عمل، هیچ‌گاه چنین امری اتفاق نیفتاد. تنها با نهضت امام خمینی^ع و انقلاب اسلامی بود که امکان تحقق یک حکومت دینی با ساختار و نظام کاملاً دینی فراهم شد و اعمال ولایت فقیه به اوج خود رسید و فقیهان در رأس در مقام حاکمیت سیاسی قرار گرفتند؛ یعنی آنچه از حدود دوازده قرن پیش مورد نظر فیلسوفان و فقیهان شیعه بود، امروز در ایران تحقق یافته است.

امروز با تحقق انقلاب اسلامی و طرح شعارحاکمیت الله توسط امام خمینی^ع و تحقق عینی و خارجی آن در نظام جمهوری اسلامی، جوهر مدرنیته در غرب، یعنی اومانیسیم و حاکمیت انسان (که ابزار تحقق آن حکومت‌های سکولار بودند) از لحاظ نظری به چالش کشیده شده است. در عمل نیز با صدور مفاهیم و شعارهای انقلاب به سایر نقاط جهان که

بیداری دینی در سطح بسیار گسترده علامت آن است، این حرکت باعث ایجاد رخنه و مانع در حرکت تمدن غربی به سمت حکومت سکولار و حاکمیت انسان شده است. در حقیقت، با تحقق شعار حاکمیت الله و نفی شعار حاکمیت انسان (اومانیزم) طومار تمدن جدید غربی در هم پیچیده خواهد شد. به همین دلیل، امروز بزرگترین خطری که کشورهای غربی و تمدن جدید آنها را تهدید می‌کند، نه کشورهای مسلمان اهل سنت و نه سایر تمدن‌ها و افکار، بلکه ایران با محوریت اندیشه و آموزه‌های سیاسی شیعی است که برگرفته از فلسفه اسلامی با رویکرد شیعی است. امیدواریم این حکومت بتواند زمینه‌ساز مدینه فاضله حقیقی شیعه با حاکمیت امام عصر عجله باشد و پرچم حاکمیت الله را به دست صاحب حقیقی آن بسپارد.

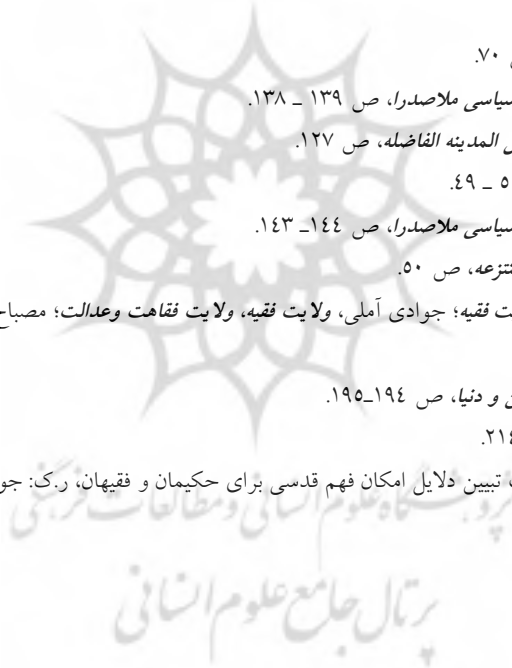
نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه در فلسفه اسلامی (با رویکرد شیعی) عقل و وحی در مقابل یکدیگر نیستند، بلکه عقل در امتداد وحی و کاشف حکم آن است و با توجه اعتقاد فلاسفه اسلامی به سلسله‌مراتب خاص عقول و اینکه عقل ناب عقلی است که بر حس، وهم و شهوت غالب شده باشد و تحت تأثیر آن نباشد و اینکه عقل عملی تابع عقل نظری است و امکان دستیابی به معرفت یقینی وجود دارد و حقیقت امری نسبی نیست، نظام سیاسی شیعه نظامی است که بر محور ارتباط با عقل فعال و در امتداد ولایت الهی طراحی می‌شود. در این نظام سیاسی مسائل حکومت بر اساس مصالح حقیقی مردم که از وحی دریافت می‌شود و یا بر اساس فهم قدسی حکیمان و فقیهان تشخیص داده می‌شود، اداره می‌شود؛ نه بر اساس تمایلات شخصی افراد. از این روی میزان دخالت مردم در حکومت و مسائل سیاسی، اولاً در پذیرش اصل حکومت است؛ و ثانیاً در امور موسوم به امرالناس محدود می‌شود و این‌گونه نیست که همه مسائل حکومت بر اساس آرای عمومی اداره شود. به طور کلی، اعتبار آرای عمومی تا جایی است که تعارضی با وحی الهی نداشته باشد. در طول تاریخ، تحقق چنین نظامی به طور جدی عملی نشده بود؛ هرچند در دوره‌های خاصی تا حدی امکان بروز و ظهور یافته بود، با همین حرکت گام‌به‌گام علمای شیعه از سده‌های پیشین تا امروز، گام نهایی این حرکت با نهضت امام خمینی ره برداشته شد و مصداق عینی حکومت دینی بر اساس فلسفه سیاسی شیعه در قالب نظام جمهوری اسلامی تحقق پیدا کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ص ۱۸ - ۲۰.
۲. عباس نیکزاد، عقل و دین از دیدگاه ملاصدرا و برخی فیلسوفان صدرایی، ص ۱۲.
۳. ملاصدرا، اسفار اربعه، ج ۸، ص ۳۰۳.
۴. عباس نیکزاد، عقل و دین از دیدگاه ملاصدرا و ...، ص ۲۰.
۵. غلام‌حسین دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ص ۵۸ - ۵۹.
۶. همان، ص ۶۳.
۷. ر.ک: جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، ص ۱۷۹-۱۸۲.
۸. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۲، ص ۳۱۴.
۹. همان.
۱۰. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۳۴.
۱۱. ر.ک: جوادی آملی، وحی و رهبری، ص ۴۳.
۱۲. همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۳۵.
۱۳. ابونصر فارابی، معانی العقل، ص ۴۵ - ۴۹.
۱۴. همو، عیون المسائل، ص ۷۵.
۱۵. همو، السیاسة المدنیة، ص ۳۲.
۱۶. همو، آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۱۲۵.
۱۷. جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۴۱.
۱۸. الکلینی، الاصول الکافی، ج ۲، ص ۳۵۲.
۱۹. جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۴۳.
۲۰. همان، ص ۵۰.
۲۱. همان، ص ۵۳.
۲۲. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۱۷۷.
۲۳. عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۱۸۶ - ۱۹۴.
۲۴. همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۵۹.
۲۵. عباس نیکزاد، عقل و دین از دیدگاه ملاصدرا و ...، ص ۲۱.
۲۶. سیدمحمدحسین طباطبائی، قرآن در اسلام، ص ۱۴۰.
۲۷. همو، المیزان، ج ۲، ص ۱۷۹ - ۱۷۷.
۲۸. رضا داوری، مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی، ص ۴۸.
۲۹. ر.ک: جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، ص ۱۷۸.
۳۰. هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۳۰.
۳۱. عبدالله جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، ص ۱۸۷ - ۱۸۴.

۳۲. ر.ک: محسن مهاجرنیا، اندیشه سیاسی فارابی، ص ۱۱۸.
۳۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۴۳۵ - ۴۳۶.
۳۴. ر.ک: جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، ص ۱۹۰-۱۹۲.
۳۵. ر.ک: محمد حسین زاده، معرفت شناسی، ص ۱۰۷-۱۰۸.
۳۶. ر.ک: همو، معرفت شناسی، ص ۱۳۱-۱۳۳؛ جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، ص ۱۸۸-۱۸۹.
۳۷. ابونصر فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۱۲۵؛ ملاصدرا، مبدأ و معاد، ص ۵۶۳.
۳۸. همو، المله، ص ۴۹.
۳۹. محسن مهاجرنیا، اندیشه سیاسی فارابی، ص ۲۳۷.
۴۰. ابونصر فارابی، المله، ص ۴۹.
۴۱. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ص ۴۶۱.
۴۲. محسن رضوانی، لنواشتروس و فلسفه سیاسی اسلامی، ص ۱۱۶ - ۱۱۷.
۴۳. رضا داوری، مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی، ص ۱۱۷.
۴۴. ابونصر فارابی، فصول منتزعه، ص ۶۶؛ ابونصر فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۱۲۸ - ۱۲۷؛ محسن مهاجرنیا، اندیشه سیاسی فارابی، ص ۲۳۳ - ۲۳۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۴۹۰ - ۴۸۸.
۴۵. سیدمحمدحسین، طباطبائی، المیزان، ج ۷، ص ۹۵.
۴۶. ابونصر فارابی، آرائ اهل المدینه الفاضله، ص ۱۲۲.
۴۷. همو، المله، ص ۵۰.
۴۸. همو، احصاء العلوم، ص ۷۰.
۴۹. نجف لکزایی، اندیشه سیاسی ملاصدرا، ص ۱۳۹ - ۱۳۸.
۵۰. ابونصر فارابی، آرائ اهل المدینه الفاضله، ص ۱۲۷.
۵۱. ر.ک: همو، المله، ص ۵۰ - ۴۹.
۵۲. نجف لکزایی، اندیشه سیاسی ملاصدرا، ص ۱۴۴ - ۱۴۳.
۵۳. ابونصر فارابی، فصول منتزعه، ص ۵۰.
۵۴. ر.ک: امام خمینی، ولایت فقیه؛ جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت؛ مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام.
۵۵. جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، ص ۱۹۴-۱۹۵.
۵۶. ر.ک: همان، ص ۲۱۲-۲۱۴.
۵۷. در این رابطه و در بحث تبیین دلایل امکان فهم قدسی برای حکیمان و فقیهان، ر.ک: جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، ص ۱۹۶-۲۰۲.



منابع

- جوادی آملی، عبدالله، *شریعت در آینه معرفت*، قم، اسراء، ۱۳۸۱.
- *نسبت دین و دنیا*، چ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۱.
- *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، نشر اسراء، چ اول، ۱۳۸۶ش.
- *وحی و رهبری*، قم، نشر اسراء، چ اول، ۱۳۸۲.
- *ولایت فقیه، ولایت فقهت و عدالت*، قم، نشر اسراء، چ سوم، خرداد ۱۳۸۱ش.
- حسین‌زاده، محمد؛ *معرفت‌شناسی*، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
- امام خمینی، *ولایت فقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۳ش.
- دینانی، غلام‌حسین، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷ش.
- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ش.
- *نهایه الحکمه*، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ژنجم، ۱۳۷۶ش.
- فارابی، ابونصر، *آراء اهل المدینه الفاضله*، تحقیق دکتر البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۱ م.
- *السیاسه المدنیه*، ترجمه حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۶ش.
- *المله*، تحقیق دکتر محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۶۷ م.
- *عیون المسائل*، تحقیق احمد ناجی الجمالی، قاهره، مطبعه السعاده، ۱۳۲۵ ق.
- *معانی العقل*، تحقیق محمد امین الخانجی، مصر، مطبعه السعاده، ۱۳۲۵ ق.
- لکزایی، نجف، *اندیشه سیاسی ملاصدرا*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ش.
- کربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۷۳ش.
- ملاصدرا، *اسفار اربعه*، بی‌جا، دار احیاء التراث العربی، چ دوم، ۱۹۸۱ م.
- *الشواهد الربوبیه*، بی‌جا، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ش.
- *شرح اصول کافی*، تهران، مکتبه المحمودی، ۱۳۹۱ ق.
- مهاجر نیا، محسن، *اندیشه سیاسی فارابی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ش.
- نیکزاد، عباس، *عقل و دین از دیدگاه ملاصدرا و برخی فیلسوفان صدرایی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶ش.