

## بنیادهای هستی‌شناختی حکومت دینی (بر اساس نظام حکمت صدرایی)

دریافت: ۹۷/۱/۲۸      تأیید: ۹۷/۸/۲۸      سیدمحمدجواد میرجعفری میاندهی\*  
و احمدحسین شریفی\*\*

### چکیده

مسئله اصلی تحقیق حاضر این است که بنیادهای هستی‌شناختی صدرایی چه نقش و تأثیری در تحلیل حکومت دینی، به عنوان یکی از مباحث مهم فلسفه سیاسی اسلامی دارند؟ برای پاسخ به این سؤال ابتدا با استفاده از روش توصیفی به چهار مسأله مهم از مبانی هستی‌شناختی صدرایی پرداخته‌ایم و سپس از روش توصیفی - تحلیلی، نقش آن مبانی در تبیین و تشریح حکومت دینی از نگاه صدرا را بررسی کرده‌ایم. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد اصولی چون ذومراتب‌بودن هستی، غایت‌مندی نظام هستی، تضاد و تزام در عالم ماده و همچنین حرکت جوهری و تغییر تدریجی در عالم ماده، تأثیری مستقیم بر مباحث فلسفه سیاسی صدرایی از جمله مسأله حکومت دینی دارد. بر اساس این مبانی، می‌توان تصویری تشکیکی و ذومراتب از حکومت دینی ترسیم کرد که از حکومت انبیا تا حکومت عالمان و مجتهدان را شامل می‌شود.

### واژگان کلیدی

فلسفه سیاسی، فلسفه سیاسی اسلامی، حکمت متعالیه، ملاصدرا، هستی‌شناسی،

حکومت دینی

\* دانش آموخته حوزه علمیه، دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛  
javadmjafari2@gmail.com

\*\* دانش آموخته حوزه علمیه، دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛  
sharifi1738@yahoo.com



پښتو ښکته علمون انساني و مطالعات فرېښتې  
پرتال جامع علمون انساني

## مقدمه

فلسفه سیاسی اسلامی مانند هر فلسفه دیگری، دانشی مبتنی بر پیش فرض‌های متعدد معرفت‌شناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی است و درجه استحکام و اتقان آن، بسته به میزان قوت عقلی و استدلالی آن پیش فرض‌هاست. حکمت متعالیه به دلیل استحکام و انسجام بالای عقلی و استدلالی و ارتباط زنجیره‌وار و نظام‌مند مسائلش و نیز تأثیرش از اصول و منابع اسلامی، می‌تواند پشتوانه ارزشمندی برای استخراج و تدوین فلسفه سیاسی اسلامی تلقی گردد. از این رو، ضرورت دارد اصول حکمت متعالیه در زمینه‌های مختلف و نحوه ارتباط و دلالتش بر مباحث فلسفه سیاسی، موضوع پژوهشی فراگیر قرار گیرد. پژوهش حاضر برای پاسخ به ضرورت پیش گفته و صرفاً در محدوده اصول هستی‌شناسی صدرایی و نحوه ارتباطش با یکی از مسائل فلسفه سیاسی اسلامی؛ یعنی مسأله حکومت دینی انجام گرفته است.

هرچند ما برخلاف برخی دیگر از نویسندگان (سیدباقری، ۱۳۸۸، ش ۵۱، ص ۱۰۶)، بر این عقیده نیستیم که مبانی هستی‌شناختی فلسفه سیاسی اسلامی، حتی بر مبانی معرفت‌شناختی آن تقدم دارند، اما بر این باوریم که سایر مبانی فلسفه سیاسی اسلامی از جمله مبانی انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی، متأخر از مبانی هستی‌شناختی و مترتب بر آن هستند (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۳۴۱-۲۷۷). به همین دلیل، پرداختن به مبانی هستی‌شناختی حکومت دینی از اهمیت بالایی برخوردار است.

## پیشینه پژوهش

پیش از این، پژوهش‌های مهمی در حوزه اندیشه سیاسی ملاصدرا و مبانی آن در قالب کتاب و مقاله به انجام رسیده که در برخی از آنها و عموماً به اختصار، مبانی هستی‌شناختی اندیشه سیاسی صدرایی نیز مورد توجه قرار گرفته بدون اینکه ارتباط این مبانی با مباحث فلسفه سیاسی به نحو دقیق و مفصلی تبیین گردد.<sup>۱</sup>

در این میان می‌توان به مقاله «هستی‌شناسی فلسفه سیاسی در حکمت متعالیه» به قلم سیدکاظم سیدباقری اشاره کرد که به نحو خاص به نقش مبانی

هستی‌شناختی صدرایی در فلسفه سیاسی او پرداخته است (سیدباقری، ۱۳۸۸، ش ۵۱، ص ۱۳۸-۱۰۵).

اما تا جایی که جستجوی ما نشان داد، تاکنون هیچ پژوهش مدونی درباره نقش بنیادهای هستی‌شناختی صدرایی در نظریه حکومت دینی او صورت نگرفته است. از این رو، پژوهش حاضر بر آن است که بطور مستقل و ویژه و با تکیه بر نظام حکمت صدرایی، به تحلیل بنیادهای هستی‌شناختی نظریه حکومت دینی، به عنوان یکی از مباحث مهم فلسفه سیاسی اسلامی بپردازد و از میان همه مبانی هستی‌شناسانه صدرایی، بر چهار مبنای مهم او که به اعتقاد نگارندگان تأثیری مستقیم بر نظریه حکومت دینی دارند، تمرکز کرده است. چهار مبنای مهم هستی‌شناختی صدرایی عبارتند از ذومراتب بودن هستی، غایت‌مندی نظام هستی، تضاد و تزاحم در عالم ماده، حرکت جوهری و تغییر تدریجی در عالم ماده.

### روش تحقیق

در تحقیق حاضر ابتدا اصول هستی‌شناسانه حکمت متعالیه که می‌تواند تأثیر مستقیم در بحث حکومت دینی داشته باشد با روش توصیفی، به اختصار توضیح داده خواهد شد و سپس با مراجعه به آثار ملاصدرا و گزارش مباحث او در زمینه حکومت دینی، با استفاده از روش تحلیلی، نقاط ارتباط هر یک از مبانی هستی‌شناختی با مباحث مختلف حکومت دینی را بیان خواهیم نمود.

نکته مهمی که برخی محققین نیز به آن اشاره کرده و مصادیقی برای آن ذکر کرده‌اند (واعظی، ۱۳۹۵، ص ۱۸۹-۱۷۳)، آن است که در زمینه تطبیق و استنباط مسائل فلسفه سیاسی به صورت عام و حکومت دینی به نحو خاص از مبانی حکمت صدرایی، نه باید به افراط گرایید و نه تفریط. از طرفی نباید منکر هرگونه ارتباطی میان حکمت صدرایی و نظریه حکومت دینی شد و یا آن را حداقلی و بی‌فایده تلقی کرد و از طرف دیگر، در تطبیق و استنباط مسائل نباید صرفاً به مبانی بعید اتکا کرد و یا نتایج بعیدی از مبانی گرفت. این هر دو روش، غیر قابل قبول و

مردود است. در پژوهش حاضر ضمن نشان دادن ارتباط وثیق و عمیق نظریه حکومت دینی به تقریر صدرا و مبانی هستی‌شناختی او، آنچه مورد توجه و تأکید قرار خواهد گرفت، تبیین نحوه ارتباط نظریه حکومت دینی، در تفکر صدرایی با مبانی قریب هستی‌شناختی آنهاست.

### فلسفه سیاسی

تعاریف گوناگونی درباره فلسفه سیاسی از جانب متفکران دانش سیاسی ارائه شده است. از جمله اینکه «فلسفه سیاسی، تفکری منتظم درباره هدف و غایت حکومت و جامعه سیاسی است تا جامعه از وضع موجود به وضع مطلوب برسد» (یوسفی راد، ۱۳۸۶، ص ۱۴). برخی دیگر، ویژگی مشترک فلسفه‌های سیاسی در ادوار گوناگون را پرسش از چرایی و چگونگی زندگی انسانها در جامعه سیاسی می‌دانند (جهانگلو، ۱۳۸۴، ص ۱۰). «لئو اشتراوس» در کتاب «فلسفه سیاسی چیست؟» فلسفه را جستجوی حکمت و جستاری برای معرفت جهان‌شمول یا معرفت به کل در مقابل ظن و گمان به کل می‌داند. او با توجه به تعریف خود از فلسفه معتقد است فلسفه سیاسی «کوششی است برای نشان دادن معرفت به ماهیت امور سیاسی به جای گمان درباره آنها» (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص ۴). مراد اشتراوس از گمان در مقابل معرفت، رأی و نظری است که همراه با خطا، حدس، باور، پیش‌داوری، پیش‌بینی و غیره باشد (همان، ص ۹-۸) و همین نکته را عامل تمایز اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی می‌داند.

از دیدگاه برخی دیگر، فلسفه سیاسی به مسائل مربوط به اخلاق سیاسی؛ یعنی شکل آرمانی حاکمیت سیاسی و قلمرو و ماهیت آنچه حکومت باید انجام دهد، می‌پردازد (جیکوبز، ۱۳۸۶، ص ۲۲). اندیشمندانی دیگر، فلسفه سیاسی را دانشی می‌دانند که «به روش فلسفی به دنبال درک و فهم حقایق امور سیاسی و اثبات و تبیین آن است» (رضوانی، ۱۳۹۳، ش ۶۷، ص ۳۹). از نگاه برخی دیگر از محققین، فلسفه سیاسی «کوشش و تأمل عقلانی و برهانی در ارائه پاسخ به پرسش‌های فلسفی و بنیادین حوزه سیاست است» (واعظی، ۱۳۹۵، ص ۵۵) و این مبتنی است بر تعریف پیشین آنها از

فلسفه به معنای امروزی‌اش به عنوان «دانشی تأملی که با روشی غیر تجربی و بر اساس تأمل نظری و عقلی در موضوع مورد نظر اندیشه می‌کند» (همان، ص ۲۸). بنظر می‌رسد با وجود اینکه همه تعاریف یادشده به نحوی قابل دفاع است، ولی آخرین تعریف دارای جامعیتی است که مشارب گوناگون در فلسفه سیاسی از جمله آنهایی که روش برهانی در آنها برجسته است را شامل می‌شود.

### فلسفه سیاسی اسلامی

مراد ما از فلسفه سیاسی اسلامی، دانشی عقلی و برهانی است که تحت تأثیر تعالیم اسلامی و مبتنی بر موضوعات و مضامین و جهت‌دهی اسلامی قرار دارد و نه دانشی که صرفاً با روش نقلی و استناد به آیات و روایات اسلامی به بررسی پدیده‌های سیاسی و مؤلفه‌های حیات اجتماعی بپردازد (واعظی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۰-۱۶۱؛ یوسفی راد، ۱۳۸۶، ص ۱۸-۱۴؛ رضوانی، ۱۳۹۳، ص ۴۴-۲۹).

### حکومت دینی

مراد از حکومت دینی در این پژوهش، حکومتی است که همه ارکان آن مبتنی بر دین باشد. بطوری که هم قوانینش مأخوذ از شرع مقدس باشد و هم مجریانش مأذون و منصوب به نصب عام یا خاص از طرف شارع باشند. بنابراین، حکومت دینی به معنای حکومتی که صرفاً احکام دینی در آن رعایت شود و یا به معنای حکومت دینداران مورد نظر ما نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۸-۴۷).

### حکمت متعالیه

حکمت متعالیه که محصول اندیشه و نوآوری‌های صدرالمتألهین در فلسفه اسلامی است، در محتوا و در روش، دارای تمایزات مهمی از سایر مکاتب فلسفی است. طرح مسأله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و در پی آن تشکیک وجود و نیز بسیاری مسائل دیگر توسط ملاصدرا و بکارگیری گسترده آنها در طرح مسائل جدید و نیز پاسخ جدید به بسیاری از مسائل مهم فلسفی، موجب تحول عمیقی در محتوای فلسفه اسلامی شد. گرچه حکمت متعالیه همچون سایر مکاتب فلسفی، مبتنی بر روش عقلی

و برهانی است، اما بهره‌گیری از نقل و کشف، به روش‌های گوناگون و از ابعاد مختلف و اعتقاد به هماهنگی عقل، نقل و کشف، جایگاه بسیار مهم و تعیین‌کننده‌ای در حکمت متعالیه دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۱-۱۳؛ عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۴-۵۳). در مجموع باید گفت حکمت متعالیه تلاش می‌کند محصولات شهود عرفانی و آموزه‌های وحیانی، با برهان عقلی همراه و تأیید گردند؛ بطوری که دستاوردهای عقل برهانی با معارف وحیانی و مشاهدات عرفانی در تضاد نباشد و بلکه تطابق کامل داشته باشد.

### کاربرد اصول هستی‌شناختی صدرایی در تحلیل حکومت دینی

در این بخش، تلاش می‌کنیم تأثیر مستقیم اصول هستی‌شناسی صدرایی را در تحلیل حکومت دینی، به عنوان یکی از موضوعات مهم فلسفه سیاسی اسلامی نشان دهیم. صدرالمتألهین در کتاب «الشواهد الربوبیه» در مشهد پنجم و نیز در کتاب «المبدأ والمعاد» در مقاله چهارم به تفصیل در باب لزوم بعثت انبیا و ریاست آنها بر جوامع بشری و نیاز بشر به قانون شریعت و حکومت دینی سخن می‌گوید و در آثار دیگر خود نیز به مناسبت، اشاراتی به این مبحث دارد. آرای صدر در کتاب الشواهد الربوبیه در این زمینه، دارای تفصیل و جامعیت بیشتری نسبت به سایر آثار اوست.

### ذومراتب‌بودن هستی و شایستگی حکومت دینی

هستی دارای مراتب طولی و درجات مختلف و طبقات گوناگون و عوالم متعدد است و آنچنان که مادیون گمان می‌کنند، منحصر به سطح خاصی از وجود؛ یعنی وجود مادی نیست، بلکه مادیات پایین‌ترین مرتبه از مراتب تشکیکی وجود و پایین‌ترین عالم از عوالم چندگانه وجود هستند. در حکمت متعالیه اثبات تشکیکی و ذومراتب‌بودن هستی از مسأله اصالت وجود آغاز می‌شود که مهمترین اصل هستی‌شناختی در حکمت صدرایی است. ادعای اصلی نظریه اصالت وجود این است که وجود و هستی اشیا، برخلاف ماهیت و چیستی آنها، مفهومی ذهنی و اعتباری نیست، بلکه عینیت دارد و جهان خارج را پر کرده است. به تعبیر دیگر، آنچه واقعیت خارجی را ساخته و پر کرده،

وجود است و ماهیات به عرض وجود و مجازاً یا به تبع وجود و واقعاً، از هستی بهره برده‌اند. یعنی آنچه بالذات موجود است، وجود و هستی اشیا است و آنچه بالعرض و المجاز و یا بالتبع موجود است، ماهیت و چیستی اشیا است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۹).

ملاصدرا پس از اثبات اصالت وجود، مراتب هستی را با نگاهی تشکیکی تبیین می‌کند. وجودی که در مکتب صدرایی اصیل و دارای عینیت و خارجیت است، حقیقت واحدی است که دارای مراتب مختلف است. ملاصدرا از این حقیقت با عنوان وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت تعبیر می‌کند. توضیح اینکه کثرت موجودات در فلسفه، امری بدیهی است و از طرفی در حکمت صدرایی پس از اثبات اصالت وجود، تأکید می‌شود که حقیقت وجودی که جهان خارج از آن تشکیل شده، دارای بساطت و وحدت است. پس هر کثرت وجودی باید تنها در درون حقیقت واحد وجود باشد و نه خارج از آن (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۸۸-۸۵). با این نگاه تنها راهی که می‌تواند وجود کثرات را در عالم هستی توجیه نماید، رجوع کثرت به وحدت است؛ یعنی حقیقت وجود در عین اینکه واحد است، کثیر و دارای مراتب نیز باشد. به تعبیر دیگر، حقیقت وجود «حقیقتی است مشکک و دارای مراتب مختلف که مابه‌الامتياز در هر مرتبه‌ای به مابه‌الاشتراک بر می‌گردد» (همان، ص ۸۸)؛ یعنی تمایز کثرات وجودی و شدت و ضعف آنها به همان حقیقت وجودی است که در آن مشترکند و به مقدار حظی است که از آن برده‌اند و نه چیزی خارج از حقیقت وجود (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۲۰).

جهان هستی از عوالم متعددی تشکیل شده است. مطابق نظریه تشکیک وجود، حقیقت وجود که دارای وحدت شخصی است، از بالاترین مرتبه وجود؛ یعنی واجب الوجود تا پایین‌ترین مرتبه آن در عالم ماده و به عبارتی همه عوالم هستی را شامل می‌شود. از دیدگاه ملاصدرا و بطور کلی فلسفه اسلامی، هستی منحصر به عالم ماده نیست، بلکه از عوالمی غیر محسوس که ورای عالم ماده و محیط به آن و علت آن به حساب می‌آیند، نیز تشکیل شده است. در مجموع بر اساس حکمت



صدرایی مجموعه هستی از چهار عالم یا چهار مرتبه کلی تشکیل شده است که هر کدام ویژگی‌های خاص خود را دارند: عالم ناسوت (طبیعت)، عالم ملکوت (خیال)، عالم جبروت (عقل) و عالم لاهوت (الوهی). بنابراین، فارغ از ذات لایتناهی الهی که به تنهایی یک عالم را تشکیل داده و محیط به همه عوالم هستی است و محاط به هیچ عالمی نیست، هستی از عوالم سه گانه حسی، خیالی و عقلی تشکیل شده است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۱۰۶۱-۱۰۵۶؛ شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۲۰).

صدرالمتألهین در کتاب «الشواهد الربوبیه» سیر بحث خود در زمینه ضرورت بعثت انبیا و شایستگی آنها برای تشکیل حکومت دینی را با اشاره به مقامات و مراتب انسان که متناظر با عوالم مختلف هستی؛ یعنی حس و خیال و عقل است، آغاز می‌کند. سیر حرکت تکاملی انسان در مراتب تشکیکی و عوالم طولی وجود، طبق تشریح او از عالم محسوسات آغاز می‌شود و پس از عبور از عالم متخیلات و سپس موهومات، وارد عالم انسانیت می‌شود و در این مرتبه است که اموری خارج از حس و خیال و وهم را درک می‌کند و طالب آخرت و بقای ابدی می‌شود و حقیقتاً نام انسان که حقیقتش روح اوست، به خود می‌گیرد. در این عالم وسیع و بی‌نهایت است که باب ملکوت به روی انسان گشوده شده و حقایق مجرد را مشاهده می‌کند و به مقام ملائکه می‌رسد و حتی می‌تواند با عبور از رتبه ملائکه به درجه عشاقی برسد که معتکف کوی حق و تماشاگر جمال حضرت الهی‌اند و کاری جز تسبیح و تقدیس او ندارند. به تعبیر صدرای چنین مقامی غایت کمال انسانی است که انبیا و اولیا در آن مشترکند. این مسیری است که انسان می‌تواند در عوالم هستی از پایین‌ترین درجات حیوانیت تا بالاترین مقامات انسانیت با پای علم و ادراک طی کند و طبق تصریح ملاصدرا هدایت الهی در تمامی این عوالم همراه انسان است؛ گرچه هدایت تام الهی در عالم عقل نصیب انسان می‌گردد (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۴۰-۳۳۷).

از دیدگاه صدرالمتألهین، انسانی که در هر سه قوه حس و خیال و عقل به کمال برسد، مقام خلافت الهی و شایستگی ریاست خلق را بدست می‌آورد و در نتیجه رسول خداوند شده و به او وحی می‌شود و با معجزات تأیید می‌گردد و در برابر دشمنان یاری

خواهد شد. بنابراین، شخص نبی جامع کمالات نشئات سه‌گانه خواهد بود؛ یعنی جامع کمالات ملکوت اعلیٰ با روحش و ملکوت اوسط با نفسش و ملکوت اسفل با طبعش. چنین کسی خلیفه الهی و مجمع مظاهر اسما و کلمات تام الهی خواهد بود (شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۶-۱۴۷).

از نظر ملاصدرا گرچه مجموع این کمالات سه‌گانه و علم به حقایق اشیا، همانطور که هستند؛ یعنی بالاترین جزء این کمالات، تنها مختص انبیا است، اما غیر انبیا نیز می‌توانند به برخی از این کمالات به نحو تابعیت دست یابند (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۳۷-۳۴۵).

با توضیح تکمیلی دیگری که صدرالمآلهین درباره جایگاه هستی‌شناسانه انبیا و صدیقین می‌دهد، این حقیقت که شایستگی ریاست و حکومت بر جوامع انسانی اختصاص به آنها دارد، بیشتر آشکار می‌شود. او معتقد است که برخی انسانها مستغرق عالم معقولند و برخی محسوس عالم محسوس، ولی مرسلین و صدیقین در حد مشترک بین عالم معقول و محسوس قرار دارند و لذا گاهی با حق‌اند با حب به او که در این حال، گویا خلقی را نمی‌شناسند و گاهی با خلق‌اند با رحمت و شفقت بر آنها و در این حال، گویا شناختی از ملکوت ندارند. از آنجا که این مقام، حکایت از سعه صدر صاحب آن دارد، برتر از حال کسانی است که صرفاً مستغرق ملکوت الهی هستند.

به دلیل چنین جلوسی در میان عالم معقول و محسوس است که نبی، علوم سعادت‌بخش بشر و از جمله قوانین فردی و اجتماعی را از خداوند متعال دریافت و به بندگانش تعلیم می‌دهد و از جانبی سمع است و از جانب دیگر لسان و واسطه‌ای بین دو عالم است. این کامل‌ترین مرتبه انسانیت و اولین شرط اخذ رسالت الهی است و البته پس از آن، شروط دیگری نیز از نظر ملاصدرا برای رسالت و ریاست بر خلق، برای نبی لازم است. از جمله قدرت بیان علمی که در اختیار دارد و قدرت حُسن ارشاد و هدایت به سوی سعادت و اعمالی که منجر به سعادت می‌شود و قوت نفسانی برای مناظره با اهل جدل و قوت بدنی برای اقدام به جنگ با معارضین برای اعلای کلمه الله و هدم کلمه کفر و طرد اولیای طاغوت (همان، ص ۳۵۶-۳۵۵).

صدرالمتألهین در ادامه شرایطی که رئیس اول یک جامعه؛ یعنی حاکم دینی باید حائز آنها باشد، در دوازده بند تشریح می‌کند. شخص نبی دارای تمام این ویژگی‌ها به نحو اتم و اکمل است و دیگران نیز می‌توانند به تبع نبی، بخشی از این خصوصیات را دارا باشند؛ چراکه جمع تمام این ویژگی‌ها در شخص واحد، امری بسیار نادر است (همان، ص ۳۵۹-۳۵۷).

اما به تصریح ملاصدرا مجتهدین پس از انبیا و اولیا، جانشین آنها در حکم به شریعت و فتوا هستند (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۷۷). این جانشینی به قرائن متعدد شامل ریاست و اداره حکومت و جامعه نیز می‌باشد. از جمله در کتاب «کسر اصنام الجاهلیه»، ملاصدرا ریاست عظمی را با نبی می‌داند و ریاست وسطی را با امام و ریاست صغری را با شیخ (شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۱). مراد او از شیخ یا مجتهد که جانشین نبی و امام در ریاست جامعه است، به تصریح خودش همان حکیم عارف است. او معتقد است انسانهایی که حائز شرایط ذاتی و اکتسابی خاصی هستند، می‌توانند به درجه عارف یا شیخ یا حکیم برسند (همان، ص ۶۴-۶۳). از نظر ملاصدرا عارف حکیم کسی است که معرفت برهانی و یقینی به حقایق الهی و معالم ربوبی دارد و متصف به زهد حقیقی و تهذیب اخلاق و تطهیر ملکات است و چنین شخصی شایستگی مقام ریاست بر خلق و جوامع انسانی را دارد (همان، ص ۶۵). ملاصدرا برای اشاره به جانشینان انبیا و ائمه، از تعبیر علما نیز استفاده می‌کند. او ائمه و علما را ولات و حکام از جانب خلیفه الهی؛ یعنی نبی در اجتماعات جزئی می‌داند و نبی را واسطه میان خداوند و ائمه و ائمه را واسطه میان نبی و علما و علما را وسایطی میان عموم مردم و ائمه معرفی می‌کند (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۸۹).

### غایت‌مندی نظام هستی و حکومت دینی

غایت یا علت غایی به معنای چیزی که شیء برای آن است، یکی از اقسام چهارگانه علت در فلسفه است. علت؛ یعنی آنچه که وجود شیء بر آن متوقف است، در فلسفه بر چهار قسم است: فاعلی، غایی، مادی و صوری. ماده و صورت، علت شیئیست معلولند و

فاعل و غایت، علت وجود معلول (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۵۰). علت غایی در فعلِ فاعل تام؛ یعنی واجب تعالی همان علت فاعلی؛ یعنی نفس واجب الوجود است. زیرا اگر فعلش را با غایتی غیر از خودش انجام دهد، در فاعلیتش ناقص و نیازمند به غیر خواهد بود (همان، ص ۲۶۳). فاعلی که کمال مطلق و غنی بالذات است، نیازی به فعل خود برای رسیدن به کمال و غایتی دیگر ندارد. ولی در عین حال، فعل او می‌تواند دارای غایات محدودی باشد که در نهایت به غایت بالذات؛ یعنی ذات الهی برمی‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۳۰۳-۳۰۱). بنابراین، به تصریح حکما، واجب تعالی هم مبدأ و هم غایت است و بلکه غایة الغایات است و غایت الهی در خلق عالم، علم او به نظام خیر؛ یعنی بهترین نظام ممکن برای عالم هستی است که عین ذات اوست (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۷۲).

به اعتقاد صدرالمتألهین غایت‌نهایی بودن باری تعالی به این معنا است که همه موجودات، طالب کمالات او هستند و می‌خواهند خود را در محدوده وجودی خود، شبیه او کنند و لذا همه موجودات، عشق و شوق ارادی یا طبیعی به باری تعالی دارند. همه اشیا به طبع و ذات خود، کمالی را که همان خیریت هویت آنها و مستفاد از خیر اول است، می‌جویند و در طلبش می‌کوشند و در مقابل، از نقص خاص خود که منبعث از هیولی و اعدام است، متنفرند. بنابراین، تک‌تک موجودات، عشقی طبیعی و غریزی به سوی خیر دارند و لذا خیر ذاتاً معشوق است و هر چه خیریتِ خیر بیشتر شود، استحقاق معشوقیتش نیز بیشتر می‌شود تا برسد به خیر مطلق؛ یعنی باری تعالی که غایت خیریت است و لذا غایت معشوقیت هم هست. بنابراین، همه ممکنات، شوق ذاتی به او دارند و به تناسب مرتبه وجودی خود در حال عبادت و تشبه به او هستند. انسان نیز در این میان با علم و عمل؛ یعنی ادراک معلومات و تجرد از جسمانیات می‌تواند مسیر عبودیت و تشبه به مبدأ اعلی را طی کند (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۷۷-۲۷۳). گرچه ممکن است به دلیل اشتباه و خطای در تشخیص مقصد و یا دخالت قوای حسی و خیالی در تحریک او به سمت مقصدی پست، به مسیری خارج از عبودیت و تکامل قدم بگذارد (همان، ص ۲۸۰-۲۷۹).

از نگاه صدرالمتألهین غایت تکون کائنات و ثمره وجود ممکنات، چیزی جز معرفت حق اول نیست و عشق و شوق نیل به این هدف در ذات همه موجودات به حسب رتبه و قابلیت وجودی آنها نهاده شده و اساساً حفظ و استمرار و انتظام عالم مادی و موجودات آن وابسته به این عشق ذاتی و جبلی آنها به حق تعالی و خیر مطلق است و باعث طلب و سعی و حرکت آنها به سوی کمالات مفقودشان و در نهایت باری تعالی می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۴). حق متعال مبدأ اول وجود و مقصد آخر شهود است و مسافرین الی الله و سالکین کوی او دائماً از منزلی به منزل دیگر در حرکتند تا به حضرت او منتهی شوند (همان، ص ۲۸۵-۲۸۴).

در مجموع باید گفت «هدف از اصل ابداع عالم، وجود باری تعالی و فیض او و رسیدن ناقص به کمال خود به مقتضای فطرت و غریزه‌اش و رسیدن نفس به درجه عقل است» (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۰۸). «هر ناقص جسمانی در حال زوال و بازگشت و رجوع از این عالم به عالم ارواح و سپس به عالم عقول و از آن پس به سوی باری کل است که همه امور به او برمی‌گردد: «أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری (۴۲): ۵۳)» (همان).

مطابق آنچه گذشت، هدف از بعثت انبیا و عهده‌دارشدن ریاست و حکومت بر جوامع بشری، باید در راستای هدف و غایت عمومی جهان هستی و زمینه‌سازی برای وصول انسانها به غایات مطلوب و غایت نهایی؛ یعنی سعادت اخروی و معرفت به خداوند و تقرب به او باشد؛ همانطور که اساساً شایستگی انبیا و جانشینان آنها برای ریاست بر جوامع بشری، به دلیل وصول خود آنها به مقاصد والای انسانی و غایت الغایات است. بنابراین، غایت‌گروی از وظایف اصلی حاکمیت دینی است.

اساساً هدف از حیات بشری از دیدگاه صدرا بازگشت انسان از مقام حیوانیت به مقام ملکیت است و در این بازگشت، انسان باید نشئات حس و خیال را پشت سر گذاشته و تحت جریان حکمت الهی در قضا و قدر در حق بندگانش، به مراتبی از عالم عقل دست یابد (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۶۲-۳۶۱). از نظر ملاصدرا این هدف صرفاً

تحت حاکمیت انبیا و حکومت دینی امکان‌پذیر است؛ زیرا قوانین شرع علاوه بر تنظیم معاش دنیوی و روابط فردی و اجتماعی، مسیر سعادت اخروی را نیز برای بشر، روشن و هموار می‌نماید. او معتقد است هدف از وضع نوامیس و ایجاب طاعات، به‌خدمت‌گرفتن غیب برای شهادت و خدمت شهوات برای عقول و ارجاع جزء به کل و سوق‌دادن دنیا به سوی آخرت و صیرورت محسوس به معقول و تشویق به این امور و مانع‌شدن از تحقق عکس این امور است و به همین دلیل است که حکما گفته‌اند اگر عدل اقامه شود، شهوات در خدمت عقول قرار خواهند گرفت و اگر جور اقامه شود، عقول به خدمت شهوات در خواهند آمد (همان، ص ۳۶۷).

حکومت دینی و مدیریت تعارضات اجتماعی بر مبنای تضاد و تراحم ذاتی در عالم ماده، مسأله تضاد و تراحم یکی از قوانین طبیعت و عالم مادی است که ذیل باب شرور در حکمت اسلامی مطرح می‌شود. نظام علی و معلولی در تمام مراتب هستی از جمله عالم طبیعت جریان دارد. علل و عوامل مؤثر در عالم مادی همواره به موازات یکدیگر عمل نمی‌کنند، بلکه گاهی با یکدیگر برخورد داشته و تأثیر متقابل بر هم می‌گذارند و اثرات هم را خنثی یا دگرگون می‌کنند؛ مانند برخورد آب با آتش. تضاد میان علل و عوامل طبیعی و مادی از لوازم هستی این نحوه از وجود؛ یعنی عالم مادی است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۴۲۷، ج ۵، ص ۳۱۳، ج ۶، ص ۹۳۰ و ج ۱۳، ص ۸۴۸-۸۴۷).

صدرالمتألهین نیز مسأله تضاد و تراحم علل مادی را در آثار خود مطرح کرده و معتقد است موجودات صادره از باری تعالی یا به نحوی هستند که در نوع و شخص‌شان، خیر محض و بدون هیچ نقص و آفتی هستند؛ مانند عالم عقول و یا طوری هستند که در آنها خیریت بر شریعت غلبه دارد؛ مانند عالم طبیعت که افراد آن به دلیل تصادم اضداد و تراحم احوال، دچار شر و آفت می‌شوند (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۸). این قبول نقص و آفت، به دلیل قصور وجودی موجودات عالم حس است. بر خلاف عالم عقل که وجودات آن دارای سعه و بدون هیچ تراحم و تضایقی هستند. لذا در عالم ماده برخی محسوسات، لذیذ و ملائم حس‌اند و برخی منافی. برخلاف عقل که هر معقولی برایش ملائم است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۲۲). بنابراین، از نظر ملاحظه‌ساز

«دنيا دارِ تعارضِ اضداد و تراحمِ متمناعات است، به خلاف آخرت که دار جمع و اتفاق است» (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۶۴).

تضاد و تعارضی که بطور طبیعی در عالم ماده وجود دارد، شامل حیات دنیوی و اجتماعی نوع انسان نیز می‌شود. فعالیت انسانها در درون جوامع برای جلب منافع و دفع مضرات، موجب تعارض منافع و در نتیجه اخلال در روابط اجتماعی و درگیری و نزاع بین افراد جامعه و حتی بروز جنگ‌های گروهی و بعضاً نابودی برخی جوامع و حتی تهدید نوع بشر می‌شود. چنین آثار و عواقبی می‌تواند حرکت افراد بشر و جوامع انسانی به سمت غایات مطلوب انسانی و غایت نهایی؛ یعنی معرفت و قرب الهی را متوقف و آنها را به قهقرا بکشاند.

صدرالمآلهین از طرفی انسان را مدنی بالطبع دانسته (شیرازی، ص ۴۸۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۵۹) و جوامع انسانی را نیازمند قانون می‌داند و چنین قانونی از نظر او همان شرع مقدس است و از طرف دیگر معتقد است که سیر تکاملی انسان به سمت عالم عقل و غایت نهایی، از نشئه دنیا آغاز می‌شود و طی این مسیر طولانی با مرکب بدن است و تعلق نفس به بدن از ضروریات امر معاد و انقطاع الی الله است. چنین امری برای نفس ممکن نیست، مگر اینکه بدن او سالم و نسل او دائم و نوع او محفوظ باشد و اینها خود اسبابی می‌خواهد برای جلب منافع نفس و بدن و دفع مضرات و مفسدات آنها. ملاصدرا معتقد است، از آنجا که حب تفرّد و خودخواهی، حتی به قیمت نابودی دیگران، در انسان غلبه دارد، ضرورت دارد حکومت و سیاستی عادلانه به همراه قوانینی برای اختصاصات و معاوضات و معاملات و غیره و نیز دفع مفسد؛ مانند جهاد با کفار و تعزیرات و دیات، توسط شارع وضع گردد تا انسانها از مسیر سلوک و عبودیت و ذکر خداوند دور نشوند (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۶۴-۳۵۹).

حاصل آن که از نگاه صدرا:

انسان در میان سایر موجودات امکانی (که با عبودیت ذاتی و خاص خود از نقص به کمال حرکت می‌کنند)، دارای شأن و ویژگی‌های خاصی است؛ زیرا انگیزه‌های وهمی و خیالی با عقل و ذات او معارض‌اند و موانعی؛ مثل قوای

شهوٰت و غضب مزاحم سلوک او هستند. سلوکی که از ازل جبلی اوست و در عهد اولی که با حق بوده، بر این سلوک مفطور شده است. بنابراین، انسان برای سلوکش نیاز به هدایتی تفضلی و لطفی خارج از ذاتش نیز دارد. لذا خداوند فضل عظیمی به او عنایت کرد و رسول منذری برای او فرستاد و کتاب مبینی برایش نازل کرد، تا مانند باقی حیوانات رها نباشد که اسیر دست شهوات گردد و هنگام تزامم قوا و آلات، عاجز و مضطر شود و بمنظور هدایت و تعلیم، یادآوری کند به او، عهد قدیم و عشقش به معبود علیم و حکیم را، آن هنگام که تعارض مزاحمات او را به فراموشی می‌کشاند (شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۶-۱۳۵).

### حکومت دینی و بسترسازی رشد انسانها بر مبنای تغییر تدریجی در عالم ماده

ماهیت یا همان چیستی اشیا از دو بخش جوهر و عرض تشکیل شده است. در حکمت اسلامی جوهر به پنج قسم ماده، صورت، جسم، نفس و عقل تقسیم می‌شوند و اعراض به نه قسم کم، کیف، این، متی، وضع، جدّه، اضافه، فعل و انفعال. حرکت و تغییر تدریجی در بسیاری از اعراض امری محسوس است. همه ما تغییر رنگ برگ‌ها در پاییز و رشد درختان و میوه‌ها در بهار و تابستان، جوان شدن کودک و پیر شدن جوان، کاهش و افزایش حرارت و برودت اجسام و بسیاری تغییرات عرضی دیگر را در عالم طبیعت مشاهده می‌کنیم.

حکمای اسلامی تا پیش از ملاصدرا معتقد بودند که تغییرات تدریجی یا همان حرکت، تنها در اعراض صورت می‌گیرد و تغییرات در جوهر اشیا صرفاً به صورت آنی است و نه تدریجی، ولی ملاصدرا معتقد شد که تغییر آنی یا همان «کون و فساد» در جوهر امکان ندارد و ضرورتاً زمانی و تدریجی و از نوع حرکت است. از نظر صدرالمآلهین همه جوهر عالم طبیعت به همراه اعراض و صفات‌شان در حال حرکت و تغییر آن به آن هستند و هیچ چیز عیناً در دو آن یافت نمی‌شود.

مطلب مهم دیگری که ملاصدرا به اثبات آن می‌پردازد، حرکت جوهری اشتدادی



است که مبتنی بر تشکیک وجود؛ یعنی کامل و ناقص بودن مراتب هستی نسبت به یکدیگر است. این نوع حرکت که به «لبس بعد اللبس» نیز تعبیر می‌شود، در جایی است که امر زائل از امر حادث ناقص‌تر باشد. مانند نطفه نسبت به جنین یا جسم سفیدی که به جسم سفیدتر تبدیل می‌شود. به تعبیر دیگر، در حرکت جوهری اشتدادی در هر آنی، امری معدوم و زائل شده و امری کامل‌تر از آن موجود می‌شود، ولی بطور پیوسته؛ به این معنا که هر دو امر، مقاطع فرضی یک امر متصل زمانی‌اند و هر مقطعی کمالات مقطع پیشین به همراه کمالات جدیدتری را دارا می‌باشد. مثلاً نطفه انسان تا تبدیل شدنش به انسان، واقعی‌تری است که کل آن در یک «آن» موجود نشده، بلکه کل آن در طول چهار ماه موجود است و در هر آنی مقطعی از آن یافت می‌شود که غیر از مقطع قبلی یا بعدی است (عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۳۰-۲۶۱).

ملاصدرا حرکت جوهری اشتدادی را به نفس انسانی نیز تعمیم می‌دهد و معتقد است که نفس به جهت تعلقش به بدن مادی، مجرد تام نیست و لذا مشمول حرکت جوهری اشتدادی است؛ یعنی دائماً حرکتی از نقص به کمال دارد. این حرکت نفسانی از دنیا و نشئه حسی و با مرکب بدن آغاز می‌شود و با طی مراحل گوناگون و مراتب مختلف وجودی به مقاصد عالی خود ختم می‌گردد:

دنیا منزلی از منازل سائرین الی الله و نفس انسانی مسافری به سوی الله تعالی است، [این سفر] از اولین منزل وجودی‌اش؛ یعنی هیولویت [آغاز می‌شود] که در غایت بُعد از خداوند متعال است؛ زیرا ظلمت محض و خسه صرف است و [بعد از آن] سایر مراتب وجودی از جسمیت و جمادیت و نباتیت و شهویت و غضبیت و احساس و تخیل و توهم [و] سپس انسانیت از اولین درجه‌اش تا آخرین شرفش [قرار دارد]. سپس [وصول به مقام] ملائکه [است] به تناسب طبقات متفاوت آنها از نظر قرب و بعد از خیر محض. همه اینها منازل و مراحل به سوی الله تعالی هستند و مسافر [کوی] او چاره‌ای ندارد، جز عبور از جمیع این مراحل تا در نهایت به مطلوب حقیقی واصل شود (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۵۰۱-۵۰۰).

از نگاه ملاصدرا هدف از بعثت انبیا و استقرار حاکمیت دینی و اجرای قوانین شرع نیز راهنمایی و بسترسازی برای همین حرکت جوهری و تدریجی و نفسانی از درون حیات دنیوی و اجتماعی به سمت همان اهداف عالی و دستگیری از نفوس انسانی برای عبور از نشئات حسی و خیالی و ورود به عالم عقل و معرفت الهی است. بنابراین، تنظیم عادلانه روابط و تعاملات اجتماعی و تأمین درست نیازهای حیات دنیوی نیز از اهداف و وظایف ضروری حکومت دینی است:

مقصود شرایع چیزی نیست، جز رسیدن به معرفت خداوند با نردبان معرفت نفس بوسیله عبودیت و دانستن این که نفس لمعه‌ای از لمعات پروردگارش و مستهلک در اوست. این غایت قصوای بعثت انبیا تنها در حیات دنیا حاصل می‌شود؛ زیرا نفس در اول وجودش ناقصی بالقوه است و ارتقای آن از حال نقص به تمام، جز با حرکت و زمان و ماده قابله که از خصایص نشئه حسی است، امکان‌پذیر نمی‌باشد... بنابراین، حفظ دنیا برای انسان نیز مقصودی ضروری و تابع دین است؛ زیرا وسیله آن است (همان، ص ۴۹۸).

### خلاصه بحث

در پایان این نوشتار مناسب است، تبیینی جامع و مختصر از سیر فکری و منطقی اندیشه صدرایی در حرکت از مبنا به بنا در مسأله حکومت دینی ارائه دهیم تا خوانندگان محترم به تصویر روشن‌تری از حضور بنیادین هستی‌شناسی صدرایی در فلسفه سیاسی او دست یابند. این سیر را بصورت زیر می‌توان تشریح کرد:

۱. جهان هستی منحصر به عالم ماده نیست، بلکه عالم مادیات و حسیات به عنوان پایین‌ترین مرتبه از عوالم هستی محاط به عوالم خیال و عقل می‌باشد و همه آنها معلول و محاط به عالم ربوبی هستند.

۲. هستی دارای نظامی غایت‌مند است و تصادفی و بی هدف بوجود نیامده است.

۳. هر موجود مادی و از جمله انسان در حال تغییر تدریجی و حرکت جوهری از

نقص به کمال می‌باشد.

۴. همه غایات محدود و گذرای حیات مادی، در نهایت به ذات مقدس باری تعالی منتهی می‌شوند.

۵. عالم ماده محل تضاد و تراحم علل است و موجودات آن در حرکت به سمت غایات کمالی با موانع متعددی برخورد می‌کنند.

۶. انسانها که فاعلی مختارند، در بستر زندگی اجتماعی برای جلب منافع حیات مادی (از نیازهای ضروری؛ مانند تغذیه، مسکن و بهداشت گرفته تا کسب قدرت، ثروت و شهرت) و دفع مضرات آن، دچار تضاد و تعارض منافع می‌شوند؛ به حدی که ممکن است این تعارضات و تراحمات موجب نابودی حیات اجتماعی و تهدید نوع بشر شود.

۷. کاهش آثار منفی این تعارضات و تبدیل آن به عاملی تکامل‌زا برای حرکت نوع بشر، نیاز به قانونی جامع دارد که بتواند معاش دنیوی و روابط اجتماعی را در جهت رشد و ترقی بشر به سمت اهداف مطلوب و غایت نهایی آن تنظیم نماید.

۸. از آنجا که نفس انسانی دارای نشئاتی مطابق با نشئات سه‌گانه هستی؛ یعنی حس و خیال و عقل است و مسیر رشد و کمال او به ترتیب از عالم حس و رتبه هیولانی و با مرکب بدن آغاز و به عالم عقل و رتبه ملکوتی ختم می‌شود، قانونی که بتواند او را به سلامت از این سه نشئه عبور دهد، باید ناظر به لوازم حرکت و سیر تکاملی در هر سه نشئه باشد و بتواند در عین رفع تراحمات و اختلافات و دفع مفاسد در حیات دنیوی، روش سیر و سلوک به سمت مبدأ اعلی و غایت نهایی و اصلاح امر آخرت را به او نشان دهد.

۹. چنین قانونی صرفاً می‌تواند از مبدأ الهی که احاطه به همه عوالم هستی و ویژگی‌های آنها دارد، صادر شود.

۱۰. انسانی باید وجود داشته باشد که دارای قابلیت و سعه صدر و اتصال وجودی به عوالم ملکوت و جبروت و مبدأ اعلی باشد تا بتواند قوانین و معارف الهی را دریابد و در اختیار سایر انسانها قرار دهد.

۱۱. عبور انسان از نشئات حس و خیال و ورود به عالم عقل و به تعبیر دیگر، عبور

از رتبه حیوانیت و رسیدن به مقام ملکیت و معرفت الهی، حرکتی دشوار است و صاحبان همت‌های بلند و استعداد و قابلیت فراوان می‌توانند این مسیر را تا انتها طی کنند. انسانهایی که به این رتبه دست یابند و واسطهٔ میان عالم معقول و محسوس شوند و پیام لاهوت را به ناسوت برسانند، همان انبیا هستند. شخص نبی، جامع کمالات عوالم سه‌گانه است و از طرفی توانایی ارتباط دو طرفه با عالم محسوس و نامحسوس را دارد.

۱۲. اجرای قانون الهی در جوامع انسانی نیاز به انسانهایی دارد که دارای ویژگی‌های ممتازی در میان سایر انسانها باشند. بطوری که هم دارای تهذیب نفس و تخلّق به ملکات اخلاقی و رشد نفسانی و تکاملی در نشئات سه‌گانه وجود و رتبه بالای معرفتی باشند و هم دارای خصوصیات ذاتی و جبلی همچون هوش، ذکاوت، سخاوت، شجاعت، قدرت جسمانی و بسیاری از ویژگی‌های دیگر باشند. جامع همهٔ این صفات، انبیا هستند و دیگران؛ یعنی اولیا و سپس علما، به تبعیت از انبیا می‌توانند به بخشی از این ویژگی‌ها دست یابند.

۱۳. بنابراین، ریاست و حکومت بر جوامع بشری و اجرای قانون شریعت بر عهده شخص نبی به عنوان خلیفهٔ الهی در دنیا و سپس جانشینان او؛ یعنی اولیا و علما و مجتهدان می‌باشند.

۱۴. سایر انسانها می‌توانند با عمل به قوانین شرع مقدس، مسیر کمالی خود را از دار دنیا به دار آخرت طی نموده و هر کسی به اندازه استعداد و همت خود به غایات مطلوب انسانی و الهی دست یابد.

## نتیجه‌گیری

۱. فلسفهٔ صدرایی دارای اصولی هستی‌شناختی است که می‌تواند مبنایی برای تدوین فلسفهٔ سیاسی اسلامی، بطور عام و بنیانی برای تحلیل حکومت اسلامی بطور خاص باشد؛ اصولی همچون ذومراتب‌بودن هستی، غایت‌مندی نظام هستی، حرکت جوهری و تغییر تدریجی در عالم ماده و تضاد و تراحم در عالم ماده.

۲. ملاصدرا منطبق بر مبانی هستی‌شناختی خود و با تکیه بر آنها، برخی از مباحث فلسفه سیاسی اسلامی، از جمله حکومت دینی را تحلیل کرده است.

۳. طبق اصول حکمت صدرایی، هستی دارای واقعیتی عینی و ذومراتب است و علاوه بر عالم حسی و مادی، شامل عوالم غیر محسوس؛ یعنی خیال و عقل و عالم ربوبی نیز می‌شود. نفس انسانی نیز دارای نشانی مطابق همین عوالم است و برای رسیدن به کمال نهایی و غایت مطلوب خود که همان ذات و صفات و اسمای باری تعالی است، باید با تغییر تدریجی از نقص وجودی به کمال وجودی و با مرکب بدن و در بستر حیات اجتماعی و رفع موانع و تراحمات، از این عوالم سه‌گانه عبور نماید. این سیر تکاملی نیاز به شناخت درست مسیر و قوانین صحیح حرکت دارد.

۴. پیامبران از لحاظ هستی‌شناختی در رتبه‌ای از هستی و کمال قرار دارند که می‌توانند به این شناخت و معرفت دست یافته و قوانین درست حرکت تکاملی را از منبع الهی دریافت و به بشر ابلاغ نمایند و خود و جانشینان‌شان نیز به دلیل دارابودن ویژگی‌های خاصی، شایستگی این را دارند که حاکم و مجری این قوانین در جوامع بشری باشند.

۵. از نگاه صدرالمتألهین، صرفاً حاکمیت دینی و قانون شرع است که می‌تواند به صورتی عادلانه تراحمات و تعارضات را مدیریت و حقوق افراد مختلف جامعه را تأمین نموده و بستر وصول به سعادت اخروی و غایت الهی را برای افراد جامعه فراهم نماید.

#### یادداشت‌ها

۱. به عنوان نمونه می‌توان به مجموعه مقالات نهمین همایش بزرگداشت روز ملاصدرا با عنوان «فلسفه سیاسی در حکمت ملاصدرا» و همچنین کلان‌پروژه «سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه» که در پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی تعریف شده و تاکنون آثار متعددی از آن به چاپ رسیده است، اشاره کرد. همچنین کتاب‌هایی؛ مثل «درآمدی بر فلسفه سیاسی صدرالمتألهین»، «حکمت سیاسی متعالیه» و «فلسفه سیاسی صدرالمتألهین» نیز در این زمینه ستودنی هستند.

## منابع و مأخذ

۱. اشتراوس، لئو، فلسفه سیاسی چیست؟، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
۲. جوادی آملی، عبدالله، رَحِیقِ مَخْتوم (شرح حکمت متعالیه)، ج ۹، قم: اسراء، ۱۳۸۲.
۳. جهانگلو، رامین، حاکمیت و آزادی (درسهایی در زمینه فلسفه سیاسی مدرن)، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۴. جیکوبز، لزی، درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین (نگرش دموکراتیک به سیاست)، ترجمه مرتضی جبرایی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.
۵. رضوانی، محسن، «مؤلفه‌های فهم فلسفه سیاسی اسلامی»، علوم سیاسی، سال هفدهم، ش ۶۷، پاییز ۱۳۹۳.
۶. سیدباقری، سیدکاظم، «هستی‌شناسی فلسفه سیاسی در حکمت متعالیه»، قبسات، سال چهاردهم، ش ۵۱، بهار ۱۳۸۸.
۷. شریفی، احمدحسین، مبانی علوم انسانی اسلامی، تهران: مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدا، ۱۳۹۳.
۸. شیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ۹، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۹. -----، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۰. -----، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۱۱. -----، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدا، ۱۳۸۷.
۱۲. -----، کسر الاصنام الجاهلیه، مقدمه و تصحیح و تعلیق دکتر جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت صدا، ۱۳۸۱.
۱۳. -----، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نه‌ایة الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱.

۱۵. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، تهران: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۱۶. لکزایی، شریف، فلسفه سیاسی صدرالمتألهین، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۸، ۱۳۹۱.
۱۸. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۵، ۶، ۷ و ۱۳، تهران: صدرا، ۱۳۸۰.
۱۹. واعظی، احمد، درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵.
۲۰. یوسفی‌راد، مرتضی، امکان فلسفه سیاسی اسلام، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.

