

جایگاه «تفکر» در فلسفه سیاسی اسلامی

احسان کاظمی

استادیار علوم سیاسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران (نویسنده مسئول)
e.kazemi@scu.ac.ir

محسن جمشیدی

دانش آموخته دکترای علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ایران
jamshidi325@gmail.com

عبدالله بیننده

دانش آموخته دکترای علوم سیاسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
binandeh86@yahoo.com

چکیده

بحث در خصوص ماهیت و ابعاد تفکر و تعقل به عنوان موضوعی بنیادین، همواره دغدغه نوع انسان و به خصوص فیلسوفان بوده است. در این مقاله تلاش شده است تا ضمن بحث از تفکر به معنای لغوی و اصطلاحی، جایگاه آن در فلسفه و فلسفه سیاسی اسلامی مورد بررسی قرار گیرد و برای این منظور به آرای فارابی و ملاصدرا رجوع شده است. نتیجه آنکه، در فلسفه اسلامی، تفکر در نسبت با هستی شناسی و قراردادن انسان به عنوان بخشی از هرم هستی قابل درک است و تفکر او در چنین منظومه ای معطوف به سعادت است. فارابی این مسئله را ذیل بحث از سلسله عقول و مراتب آن مورد بحث قرار داده است و ریاست مدینه فاضله را از آن کسانی می داند که به مرتبه «عقل مستفاد» رسیده باشند و نیل به همین مرتبه را مقسم انواع مدینه قرار داده است. ملاصدرا نیز، به صورتی دیگر به همین نکته رهنمون شده است با این تفاوت که برای او عقلانیت در کنار اشراق و وحی مطرح شده است و تفکر یکی از این ارکان سه گانه است و اندیشه سیاسی او نیز به تبع این تحول در مبادی به سوی نوعی حکومت شرعی متمایل شده است که او از آن به «علمای اهل معرفت» تعبیر کرده است.

واژگان کلیدی: تفکر، سیاست، فلسفه اسلامی، فلسفه سیاسی، فارابی، ملاصدرا.

مقدمه

درک ماهیت تفکر و فهم مدلول آن امری سهل و ممتنع است. سهل از آن رو که بنا به عادی بودن و روزمره بودن آن، همه ما انسان‌ها با آن آشنا هستیم و در مراودات خود این مفهوم را به کار می‌بریم و بدون آنکه خطر عدم درک آن وجود داشته باشد، تصویری ابتدایی از آن داریم. ممتنع از آن رو که همین آشنایی اولیه، خود بر ابهام آن می‌افزاید و این ابهام وقتی بیشتر می‌شود که تفکر را در مقابل سایر مفاهیمی که بدان نزدیک هستند مثل تأمل، تعمق، ادراک، شناخت و امثال آن قرار دهیم.

در این نوشتار تلاش داریم تا تفکر را از دیدگاه «فلسفه سیاسی اسلامی» مورد بررسی قرار دهیم. این بررسی و روش صرفاً به یافتن چستی تفکر نمی‌پردازد و به آن محدود نمی‌شود، بلکه از چرایی آن نیز سخن خواهد گفت. توضیح آنکه اگر در فلسفه دانستن دانشی از ماهیت و چستی امور و پدیده‌ها مهم است، در فلسفه سیاسی و با توجه به جنبه معطوف به عمل این دانش، مسئله جایگاه، کارکرد، چرایی امور نیز مهم و مورد توجه است. براین مبنا ابتدا به معنای لغوی تفکر و مقایسه آن با سایر واژگان مشابه و نزدیک پرداخته می‌شود و سپس جایگاه تفکر را در فلسفه اسلامی مورد اشاره قرار می‌دهیم. پس از آن اندکی به ویژگی‌های فلسفه اسلامی پرداخته و در نهایت امر نشان می‌دهیم، تفکر چه جایگاهی در فلسفه سیاسی اسلامی و نزد فیلسوفانی که به سیاست از دیدگاهی فلسفی پرداخته‌اند، دارد.

۱. واژه‌شناسی

«تفکر» از ریشه «فکر» از باب تفعّل است؛ و در لغت به معنای به‌کار گرفتن عقل است (المعجم الوسیط، بی‌تا: ۶۹۸) و معادل تقریبی آن «اندیشه» است که اسم مصدر از باب اندیشیدن؛ یعنی آنچه از اندیشیدن حاصل می‌شود. از این منظر، اندیشمند به کسی می‌گویند که می‌تواند به‌صورت جدی و استدلالی درباره موضوعات عام — مانند موضوعات علمی، فلسفی، یا سیاسی — بیندیشد و نظریه طرح کند که او را متفکر هم می‌گویند (انواری، ۱۳۸۲: ۲۲۱).

در نسبت واژه تفکر و دیگر واژه‌های مشابه همچون: تعمق، تدبر، اعتبار، نظر، تذکر، ... گفته شده است که «تعمق» تأمل در ژرفاست و «تدبر» تأمل در دنباله و فرجام کار است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶:

۱۸۶). در این صورت تفکر عامتر از این دو واژه است. ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۹۱-۱۰۰۶ق) بین این واژه‌های نزدیک به هم این گونه تفکیک می‌کند که واژه اعتبار بر احضار دو معرفت اطلاق می‌شود زیرا با گذر از این دو، معرفت سوم حاصل می‌گردد. اما از نظر فیض وقتی واژه «تذکر» بکار می‌رود گذر از دو معرفت مورد نظر نیست بلکه صرفاً وقوف و آگاهی بر این دو معرفت مراد است. اما اطلاق نظر و تفکر در جایی است که معرفت سوم را می‌طلبند. به کسی که طالب معرفت سوم نیست ناظر گفته نمی‌شود لذا هر متفکری متذکر است لیکن هر متذکری متفکر نیست. فایده تفکر، تکثیر علم و جلب معرفتی است که حاصل نشده است، و تفاوت میان تذکر و تفکر همین است (فیض کاشانی، ۱۳۷۲: ۲۴۱-۲۴۰). معادل قرآنی «تفکر»، نظر، تدبر، تفکر و مانند آن است (مطهری، ۱۳۷۳: ۳۵۳-۳۵۲).

تفکر، در «منطق» عبارت است از «انتقال نفس، از معلومات تصویری و تصدیقی حاضر در آن به مجهولات حاضرش» (صدرای شیرازی، ۱۳۷۹: ۴۲۴)؛ به این معنا که اگر با مجهولی مواجه شویم و برای حل آن به سراغ معلومات خود برویم و پس از انتخاب بعضی از معلومات و چینش آن، مجهول خود را حل کنیم این فعالیت ذهنی را تفکر می‌گویند.

شیخ محمود شبستری، تفکر را رفتن از باطل به سوی حق می‌خواند و در پاسخ به پرسش از معنای تفکر، این گونه پاسخ می‌دهد: تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزء اندر بیدیدن کل مطلق (شبستری، ۱۳۷۶: ۳۷). رضا داوری اردکانی که شاید معنای تفکر را از شبستری وام گرفته باشد، تفکر را رفتن از باطل به سوی حق و گشودگی به حقیقت و گشایش راه تعریف می‌کند (داوری اردکانی، ۱۳۸۷: ۲۴۵-۲۴۳). علاوه بر معانی مذکور، تفکر گاهی به معنای مجموعه یافته‌ها و باورهاست که منظومه فکری یک شخص یا یک ملت و یا یک گروه را تشکیل می‌دهد و در نهایت به تفکر اسلامی، مسیحی؛ تفکر شرقی و غربی؛ تفکر فلسفی و کلامی و فقهی؛ ... تقسیم می‌شود.

به صورت کلی می‌توان گفت؛ تفکر همواره و در هر حال از جایی و از مجهولی آغاز می‌کند و به سوی معلومی و مقصدی حرکت می‌کند. از جانب دیگر تفکر واقعیتی فلسفی است؛ یعنی آنکه قابل تقلیل به مباحث روان‌شناسانه و زیست‌شناسانه نیست. بر این مبنا از نظر ما بررسی تفکر همان بررسی جایگاه فکر و عقل است، البته ممکن است از دیدگاه‌هایی این یکسان‌گیری مورد نقد قرار

گیرد، اما از دیدگاه ما یعنی بحثی فلسفی، تفکر همان تعقل است و هرگونه بحثی در جایگاه فکر با جایگاه عقل یکسان است.

۲. عقل در فلسفه اسلامی

چنان‌که ذکر شد، تفکر معادل شناخت، ادراک و یا فاهمه نیست و مهم‌ترین ویژگی تفکر در فلسفه اسلامی، پویایی آن است، حال آنکه در باب امور ذکر شده آن‌ها اموری ایستا هستند. همین‌جا باید به نقطه افتراق مهمی میان فلسفه اسلامی یا فلسفه غربی اشاره کرد که برای بحث ما اهمیت حیاتی دارد. سید حسین نصر در این مورد معتقد است:

در فلسفه غربی، شناخت‌شناسی از هستی‌شناسی جداست و در افقی متفاوت مطرح می‌شود، به‌گونه‌ای که تا مسئله شناخت حل نشود، منطقاً هیچ زمینه‌ای برای هستی‌شناسی نیست؛ اما این دو حوزه در فلسفه اسلامی تا حدی در هم آمیخته‌اند؛ زیرا دانش انسان مربوط است به دانش از وجود/هستی (Nasr, 1979:85).

اصولاً بحث شناخت، ادراک و فاهمه در چهارچوب فلسفه معاصر اروپایی جایگزین بحث تفکر و عقلانیت می‌شوند و این امر در پی فلسفه فردگرایانه و سوبژکتیو پسادکارتی معنا می‌یابد؛ اما چگونه و بر چه اساسی؟ در فلسفه دکارت که از پیشگامان فلسفه جدید اروپایی بعد از رنسانس است، انسان به‌سان موجودی منتزع و جدای از جهان مطرح می‌شود. موجودی که به دنبال یقین است و می‌خواهد بداند کدام باورهای او درست، قطعی و یقینی است و کدام غلط و نادرست. الگوی دکارتی متأثر از دانش‌های دیگر مانند هندسه و دانش‌های طبیعی چون فیزیک است. چگونه باور درست را می‌توانیم اثبات کنیم؟ مسئله اصلی دکارت در فلسفه است. راه‌حل دکارتی و شک‌گرایی او در این زمینه مطرح می‌شوند و معنا می‌یابند. مسئله نه تفکر و محتوای آن، بلکه بررسی صحت و وسقم داده‌های حواس و ابژه‌های شناخت است. اول باید بدانیم که چه می‌توانیم بدانیم و چگونه باید بدانیم و سپس به سراغ بحث در باب ارتباط دانسته‌ها با هم برویم.

به‌صورت کلی، در فلسفه مدرن اروپایی بحث شناخت جایگزین تفکر می‌شود؛ زیرا بحث از جایگاه انسان در جهان، نسبت او با کیهان و مباحث الهیاتی کمرنگ شده و تلاش برای یقین آن‌هم

متأثر از الگوهای دیگر علوم پررنگ می‌شود. دیگر مسئله تفکر نیست، بلکه مسئله آن است که انسان چگونه با امر بیرونی ارتباط دارد و آن را می‌شناسد؟ چگونه یک سوژه، ابژه‌ای را متعلق شناخت خود می‌کند؟ و کدام ابژه‌های شناخت راستین و یقینی‌اند و کدام نادرست و توهم؟ مسئله بودن یا نبودن نیست، مسئله چگونگی اطمینان از بودن یا نبودن است. در این میان ادراک، شناخت و ... مهم می‌شوند و کارکرد ذهن، چگونگی شناخت موردبررسی قرار می‌گیرد. بر این اساس هستی‌شناسی به‌عنوان دانش هستی‌ها تابع شناخت‌شناسی به‌عنوان دانش شرایط، امکان و محدوده شناخت می‌شود. اول باید بدانیم که چه می‌دانیم و چگونه می‌توانیم بدانیم و سپس به سراغ موارد کسب‌شده در دانایی برویم. تفکر در ساحت دوم است و شناخت در ساحت اول.

جایگاه بحث عقل در فلسفه اسلامی، جایگاهی کلیدی و حیاتی است و از مهم‌ترین و بغرنج‌ترین مسائل است. بحث عقل، ارتباطی اساسی و درونی با بحث خلقت و صدور جهان از سوی خداوند دارد و در این میانه قرار می‌گیرد. در فلسفه اسلامی پیدایش جهان و هستی و خلقت بر اساس نظریه صدور و فیض الهی بدین صورت تبیین می‌شود: نقطه آغاز بحث اینجاست که چگونه جهان و نظام آفرینش پدید می‌آیند؟ و کیفیت خلق جهان توسط خداوند چگونه است؟ و از ازل و در ابتدای خلقت چه چیزی وجود داشته است؟

ارسطو به دو امر قدیم و ازلی معتقد بود: خداوند و جهان؛ اما فلاسفه اسلامی این ثنویت را رد کردند. آنان به جای اعتقاد به دو قدیم، باور داشتند که قدیم بودن صرفاً مختص به ذات خداوندی است و بقیه از او نشأت یافته و به وجود آمده‌اند؛ اما این به وجود آمدن چگونه بوده و بر چه کیفیتی ممکن شده است؟ به عقیده ابن‌سینا «صدور موجودات از مبدأ اول، نه از راه قصد و اراده و نه از طریق طبیعت بوده بلکه صرفاً از تعقل ذات باری تعالی به ذات خویش که عقل محض و خیر مطلق است ناشی شده است» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۶-۵). بنابراین نظر ابن‌سینا که فارابی نیز بر این نظر است، تفکر و تعقل خداوند سبب آفرینش شده است؛ اما چگونه؟ پاسخ در «نظریه فیض» است. نظریه فیض بر این مبناست که نه اراده، نه طبیعت خداوند منجر به خلقت موجودات نشده، بلکه دلیل در فیض نهفته است. فیضی که ناشی از تعقل و تفکر خداوند است. فلاسفه اسلامی اعتقاد دارند:

فیض، فعلی است ضروری که از ذات باری تعالی و تعقل قدسی او ناشی می‌شود،

یعنی چون خداوند، هم عالم به ذات خود است و هم تعقل در ذات خود می‌کند، ازین علم و تعقل اوست که عالم و موجودات صادر شده‌اند. بنابراین علم خداوند قوت موجهه و تعقل او سبب فعل لایتناهی است و فیض نیز همین علم ابدی و تعقل ذاتی خداوند است که پیوسته در فعل و ایجاد است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۸-۷).

به عبارت دیگر خداوند چون در ذات خود تعقل و تفکر میکند، از زیبایی و کمال خویش به وجد و شورآمده و در نتیجه از او فیض و مرحمت ناشی می‌شود و عقل اول پدید می‌آید. همین حکم و همین روند فیض در عقل اول نیز مشاهده می‌شود:

عقل اول هم خود را تعقل می‌کند هم خدا را؛ از آن جهت که ذات پروردگار را تعقل می‌کند، عقل ثانی صادر می‌شود و از آن حیث که به ذات خود می‌اندیشد دو موجود دیگر ایجاد می‌شود: یکی نفس فلک اول و دیگر جسم فلک اول؛ به عبارت دیگر عقل اول از نظر آنکه هم به مبدأ خود عالم و عارف است و هم ذات خود را تعقل می‌کند، دارای سه نوع علم است: علم به ذات واجب‌الوجود، علم به ذات خود از جهت وجوب بالغیر و علم به ذات خود از جهت امکان (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۰).

بنابراین از این مرحله به بعد اموری چون نفس و جسم پدید می‌آیند؛ اما چگونه و نسبت آن‌ها با علم‌های عقل اول چگونه است؟ عقل ثانی ناشی از تعقل عقل اول به ذات واجب‌الوجود است و نفس فلک اول مربوط به جنبه وجوب عقل اول است و جسم فلک اول که ناشی از امکان است. از عقل اول، عقل ثانی و از عقل ثانی، عقل ثالث پدید می‌آید و این زنجیره تا عقل دهم ادامه می‌یابد:

عقل ثانی نیز ایجاد عقل ثالث و نفس فلک دوم و جسم فلک دوم و عقل ثالث عقل رابع و نفس و جسم فلک مربوط آن و همین‌طور سلسله عقول و نفوس و افلاک ادامه می‌یابد تا به عقل دهم می‌رسد که از آن فلک نهم یا فلک قمر به وجود می‌آید که پست‌ترین افلاک و محیط بر زمین است و در کره قمر سلسله فیض متوقف می‌گردد، زیرا ادامه فیض الی غیرالنهاییه ممکن نیست (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۰).

به عقیده ابن‌سینا عقل دهم، عقل فعال و فیاض نفوس و مدبر عالم کون و فساد است. عقل دهم عقل فعال است؛ اما عقل فعال چیست و چه نقشی دارد و چگونه به انسان مربوط

می‌شود؟ عقل فعال آخرین حلقه اتصال در زنجیره عقول است و همچنین آخرین عقل غیر مادی است؛ زیرا با وجود غیر مادی بودن، به سوی انسان، ساکن عالم مادون جهت دارد (Davidson, ۱۹۹۲: ۴۶). دیدیم که ابن سینا عقل فعال را «قیاض نفوس و مدبر عالم کون و فساد» توصیف نمود؛ اما چگونه؟ برای بررسی بهتر جایگاه عقل فعال و چگونگی تأثیرگذاری آن در تدبیر این عالم و ارتباط آن با انسان، بهتر است از مراحل عقل و تفکر انسان کمی سخن بگوییم.

از نظر فارابی عقل سه مرتبه دارد: ۱. عقل هیولانی یا بالقوه: آنچه در آن برای انسان حاصل می‌شود هیتی است در ماده که مهیای قبول رسوم معقولات است؛ در حقیقت عقل هیولانی استعداد انتزاع ماهیات و صورت‌ها از ماده است؛ ۲. عقل بالملکه یا بالفعل: چون عقل هیولانی از هیئت هیولانی خارج شود و معقولات از مواد انتزاع شوند، عقل با آن معقولات، بالفعل می‌شود؛ ۳. عقل مستفاد: عقل مستفاد مُدرک صور مجرد غیر مختلط با ماده است؛ یعنی وقتی عقل بتواند چنین صورت‌هایی را ادراک کند به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد. فارابی بر این باور است که همه کس نمی‌تواند به این مرتبه نائل شود و تنها کسی می‌تواند به چنین مرتبه‌ای برسد که از مرحله عقل بالفعل گذشته و از ماده و مادیات قطع علاقه کرده و به عقل فعال پیوسته باشد و میان او و عقل فعال واسطه و فاصله‌ای نباشد (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۳-۵۲).

برای روشن‌تر شدن این موضوع بایستی ابتدا از تمثیلی که فارابی در باب نقش عقل فعال می‌زند، یاد کنیم. فارابی نقش عقل فعال را مشابه نوری می‌داند که بر اجسام و امور می‌افتد و سبب می‌شود تا دیدگان ما از تاریکی و ظلمت درآیند و اشیاء را در پرتو نور مشاهده کنند. بر مبنای این مثال، اشیاء و امور وجود دارند، اما نور و روشنایی سبب می‌شود تا ما آن‌ها را ببینیم و درک کنیم. عقل فعال همین نور است و مرحله‌ای که ما بدان نائل می‌شویم مرحله «عقل بالفعل» است؛ اما اراده در کجا قرار دارد؟

بر طبق پاسخ ابن سینا در این مثال چشم می‌تواند، پلک‌ها را بر هم فشرده و خود را در مقابل نور قرار ندهد و در نتیجه ابصار را به فعلیت نرساند یا حتی اگر پلک‌ها را بگشاید، طبعاً بر هر آنچه خورشید می‌تابد نظر نکند، بلکه فقط به چیزی خاص بنگرد و در نتیجه ابصار را نسبت به دیگر اشیاء به فعلیت نرساند. خورشید ابصار را ممکن می‌کند اما آن را ضروری نمی‌سازد. به‌رغم امکانی که

فراهم می‌آورد باز هم چشم اختیار دارد که ابصار را قصد کند یا قصد نکند. دقیقاً به همین ترتیب عقل فعال ضرورت بخش تعقل نیست بلکه استعداد آفرین است (علم‌الهدی، ۱۶: ۱۳۸۸)؛ اما پس از بالفعل شدن عقل انسان، او می‌تواند پیشتر رود و به عقل مستفاد نائل شود و این زمانی است که انسان از ماده و مادیات قطع تعلق کرده باشد و به عقل فعال پیوسته باشد.

بر این اساس، فیلسوف با اتصال به عقل فعال از هستی مادی خود فارغ شده و به مرتبه‌ای از هستی معنوی سوق می‌یابد. مرحله عقل مستفاد و قرب عقل فعال جایی است که روح از بدن و ماده مفارق شده و به جاودانگی نائل می‌شود. دلیل این امر آن است که بر طبق درک کلاسیک و هستی‌شناسانه از تفکر، میان تفکر و مورد تفکر و میان عقل و معقول آن نسبت یکسانی و اینهمانی برقرار است؛ به عبارت دیگر میان عاقل و معقول اتحاد وجود دارد و این امر از میراث فلسفه ارسطویی است. ارسطو معتقد بود که:

خرد و اندیشه انسانی، بخشی از روح اوست که توانایی آن را دارد تا تبدیل به هر چیزی شود، اما در خود هیچ ماهیتی به‌هیچ‌وجه ندارد جز توانایی به فکر کردن (David-son, 1992:3).

بر این اساس عقل می‌تواند به همان چیزی تبدیل شود که بدان می‌اندیشد. حال عقلی که به عقول غیر مادی و معقولات جاودان و نامیرا می‌اندیشد، خود نیز نامیرا و جاودان می‌شود. این عقل بدین صورت بالفعل می‌شود. در مقابل، عقلی که به محسوسات می‌اندیشد و در مرحله عقل مادی و هیولانی مانده است، خود نیز مادی شده و در معرض زوال و رنج و الم است. جالب آنکه فارابی مقام پیامبری را نیز در همین مرحله عقل فعال می‌یابد و وحی پیامبر را با ذیل همین مکانیزم فیض عقل فعال توضیح می‌دهد؛ یعنی پیامبر نیز فیلسوفی است نائل شده به عقل مستفاد؛ اما وحی حاصل ارتباط قوه خیال است با عقل فعال.

بنابراین باید گفت، عقل و فکر در سامان فلسفه سیاسی، جایگاه بسیار مهم و کلیدی دارد. در این فلسفه تفکر امری است پویا؛ یعنی بنابر این مبادی و مبانی، تفکر تلاشی است که در جهت استكمال نفس، انسان متفکر انجام می‌دهد و با اراده خود از فیض عقل فعال بهره‌مند شده از نور خورشید استفاده کرده و معقولات را می‌یابد و می‌بیند. در مرحله ابتدایی عقل بالفعل او با علوم آشنا می‌شود و

سپس در علوم به تخصص رسیده و در اوج خویش و در مرحله عقل مستفاد فیلسوف می‌شود. تفکر فرایندی است که شاخص حرکت از عقل مادی، جسم و مرگ و زوال به سوی عقل مستفاد، قرب عقل فعال، عالم معقولات و جاودانگی و رهایی از بدن است. در ادامه از نظام فلسفه سیاسی در اسلام سخن خواهیم گفت و نشان می‌دهیم که ویژگی‌های اصلی فلسفه سیاسی اسلامی چیست و پس از آن به مبحث ارتباط و جایگاه تفکر در فلسفه سیاسی اسلامی می‌پردازیم.

۳. فلسفه سیاسی در اسلام

وقتی در سیاست از فلسفه سیاسی سخن گفته می‌شود، در واقع به مثابه یک نظام گفتاری، در تمایز با سایر نظام‌های گفتاری در این حوزه قرار می‌گیرد؛ یعنی به طور مثال، فلسفه سیاسی به عنوان یک نظام گفتاری از اندیشه سیاسی جدا و متمایز است؛ اما این تمایز بر چه اساسی است؟ سید جواد طباطبایی چنین پاسخ می‌دهد:

فلسفه سیاسی تأملی نظری درباره مناسبات قدرت بر مبنای نظامی فلسفی است، درحالی که اندیشه سیاسی نظریه‌پردازی درباره مناسبات قدرت بدون لحاظ مقدمات فلسفی است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۷).

طباطبایی، نظام گفتاری فلسفه سیاسی را در تاریخ اندیشه سیاسی ایران در تمایز با «سیاست‌نامه‌نویسی» و «شریعت‌نامه‌نویسی» مورد بحث قرار می‌دهد. ویژگی اصلی این نظام گفتاری، تکیه به مقدمات فلسفی و ابتناء بر آن است. به نظر می‌رسد برای درک بهتر فلسفه سیاسی اسلامی و متعاقب آن فلسفه سیاسی کلاسیک بایستی متوجه ابعاد متمایز و متفاوت آن از گونه معاصر فلسفه سیاسی بود تا از طریق این مقایسه (به خصوص نقاط تمایز آن‌ها از یکدیگر) بهتر درک شوند. فلسفه سیاسی مدرن بیش از هر چیز دارای دو خصیصه «سوژه‌محوری» و «فردگرایی» در نظریه شناخت (معرفت‌شناسی) است. در فلسفه مدرن همواره کانون توجه، فرد و انسان منفرد و مجزا از جهان دیگران است؛ بنابراین هر پروژه فلسفه سیاسی نیز آغاز بحث خویش را متکی به همین فرد کرده و از مفروضاتی در باب او آغاز می‌کند. برای مثال هابز و لاک بحث خود درباره نظام سیاسی را از بحث درباره انسان و ویژگی‌های او آغاز می‌کنند و بر مبنای ترسیمی که از ویژگی‌های وجودی

انسان ارائه می‌دند، اندیشه سیاسی خود را بنا کرده‌اند. حتی می‌توان مدعی شد که اساساً در دوران مدرن، انسان، ویژگی‌ها و نیازهایش تبدیل به نقطه کانونی فلسفه سیاسی شد. از این رو، بحث آزادی و یا امنیت بسیار مهم می‌شود؛ زیرا توجه و تمرکز بر این امر است که انسان چه می‌خواهد و چگونه می‌تواند غرایز و امیال خود را محقق سازد؟ بر همین مبنا، امنیت نیز اهمیت می‌یابد؛ چراکه انسان به شرایطی نیاز دارد تا قبل از هر چیز بتواند زندگی کند.

در فلسفه سیاسی اسلامی، انسان در کانون توجه نیست و اساساً مسئله این نیست که انسان چگونه راحت‌تر و آزادتر زندگی کند یا چگونه بیشتر بر طبیعت مسلط شود؛ لذا از چنان فلسفه سیاسی‌ای، راهی به دموکراسی نیست، چراکه صورت‌بندی آنان از «نسبت انسان با هستی» و صورت‌بندی آنان از «انسان و هستی» متفاوت بوده است. به تعبیر لئو اشتراوس:

کلاسیک‌ها، دموکراسی را از این رو رد می‌کردند که آن‌ها هدف از زندگی انسانی و به همین قیاس زندگی اجتماعی را فضیلت و نه آزادی می‌دانستند. آزادی به مثابه هدف امری مبهم است، زیرا در عین حال هم برای خوبان است و هم برای شریکان (Strauss, 1959:35).

در تصور فلسفه سیاسی کلاسیک و اسلامی مسئله اصلی نه فرد و برآوردن حوایج و نیازهای آن بلکه جایگاه فرد در بطن سلسله هستی است. در این میان زندگی انسانی بایستی با قانون کلی هستی سازگار شود؛ و شرط اصلی زندگی انسانی رهایی او از کاستی‌ها و معایب اخلاقی است.

متفکران فلسفه کلاسیک، بیشتر متوجه چالش‌هایی بودند که میل در راه عقل و فکر ایجاد می‌کند... این متفکران وظیفه اصلی خود را تعیین آنچه که در امور انسانی طبیعی و درست است، می‌دانستند (Parens, 2006:14).

حال در ذیل این تصویر و چهارچوب به فلسفه سیاسی اسلامی و خاصه فارابی — به‌عنوان مؤسس فلسفه و فلسفه سیاسی اسلامی و کسی که منسجم‌ترین بحث را در فلسفه سیاسی اسلامی ارائه کرده است — می‌پردازیم. فلسفه سیاسی او، بخشی از فلسفه او و در متن آن و بر پایه مقدمات آن تدوین و ارائه شده است.

چنان‌که ذکر شد در فلسفه سیاسی اسلامی، توجه نه بر فرد و غرایز او بلکه بر هستی و جایگاه فرد

در نظام هستی است. در واقع تجویزات سیاسی نیز با بهره‌گیری از این مبنای فلسفی صادر می‌شوند. از طرف دیگر آوردیم که مسئله اصلی در فلسفه اسلامی، پرورش و تهذیب انسان‌ها برای یک زندگی فضیلت‌مندانه و سعادت‌محور است. در همین چهارچوب است که می‌توان به فهم فلسفه سیاسی فارابی نائل آمد. به تعبیر یکی از محققان، فلسفه سیاسی فارابی، بی‌آنکه مانند فلسفه سیاسی جدید، فلسفه سیاسی تصرف در عالم و آدم باشد، بحثی درباره امکان نیل به سعادت انسانی از معجرای فضیلت است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۳).

فارابی علم مدنی را به دو جزء تقسیم می‌کند. یک قسم مشتمل بر تعریف سعادت و تمیز بین سعادت حقیقی و غیر حقیقی و همچنین شامل احصاء افعال، سیرت‌ها، اخلاق و ملکات است و جزء دیگر شامل ترتیب خصائل، شیء و سیرت‌های فاضله در مدینه‌ها و امت‌هاست و در آن از افعالی بحث می‌شود که ضابطه مُدُن و ریاسات فاضله است و از وجوه تدابیر و حیل‌ی سخن به میان می‌آید که در مدینه‌های جاهله اعمال می‌شود (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۲-۱۴۱).

اما فارابی چه تعریف و تعبیری از سعادت دارد و چه فهمی از سعادت دارد؟ و این فهم و تعریف چه ارتباطی به سیاست دارد؟ تعریف فارابی از سعادت چنین است:

«سعادت همان خیر مطلق است و هر آنچه در راه رسیدن به خوشبختی سودمند است خیر است، نه با لذات و لذاته، بلکه خیر بودن آن از جهت سودی است که رسیدن به سعادت دارد و برعکس هر آنچه به وجهی از وجوه مانع از رسیدن به سعادت شود به طور اطلاق شر است (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۳۷).

او در سیاست مدنی به صراحت می‌نویسد:

و چون هدف نهایی از وجود انسان رسیدن به سعادت است و کمال نهایی که باقی می‌ماند و به ممکنات قابل و پذیرنده اعطا می‌شود همین است (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۳۹).

او خیرات را به دو دسته طبیعی و ارادی تقسیم می‌کند؛ خیرات طبیعی آنهایی هستند که موجود بالطبع و بدون اراده واجد آنهاست و خیرات ارادی وابسته به اراده موجود آگاه هستند؛ بنابراین در نظر فارابی، سعادت یا همان خیر مطلق، غایت و هدف نهایی زندگی انسانی است.

سعادت، مطابق تعریفی که ذکر شد، خیری لذاته و لِنفسه است و مطلقاً واسطه نمی‌شود، اما پرسشی که اینجا پیش می‌آید آن است که سعادت مقوله‌ای است که بیشتر در حوزه زندگی خصوصی و فردی تصور می‌شود، فارابی بر چه اساسی میان سعادت و سیاست ارتباط برقرار می‌کند؟ به نظر می‌آید که فارابی سعادت فردی را جز در سایه سعادت جمعی ممکن نمی‌داند؛ یعنی سعادت یک فرد جدای از جمع و جامعه‌ای که در آن قرار دارد نیست و تا برای همه سعادت ممکن نشود، فرد تنها نیز نمی‌تواند سعادت‌مند شود.

فارابی در واقع سعادت فردی را جدا از زندگی مدنی یا زندگی در میان امت مورد بحث قرار نمی‌دهد و ملاک تشخیص سعادت حقیقی از سعادت موهوم به نظر او این است که بینیم فرد عضو مدینه فاضله یا جاهله است و نیل به سعادت مربوط به این است که حکیم حکومت کند و به نظر او فنّ سیاست و شاهی است که طریق مطلوب زندگی را به دست می‌دهد و اعمال را تحت نظم درمی‌آورد و نیل به سعادت را ممکن می‌سازد (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۴۳-۱۴۲). اساساً در نگرش فارابی همین تلقی از «سعادت» مبنای تمایزگذاری میان انواع مدینه‌ها از یکدیگر به خصوص میان مدینه فاضله با سایر مُدُن است.

در نگرش فارابی، نیل به سعادت و تحقق فضیلت امکان‌پذیر نیست مگر اینکه حکومتی وجود داشته باشد که بر اثر تدبیرهای آن حکومت، افعال، سنت‌ها، عادات، ملکات و اخلاق نیک، در شهرها و میان مردم رواج یابد و این حکومت باید در علاقه‌مند کردن مردم به حفظ این ملکات کوشا باشد تا از میان نروند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۳)؛ بنابراین هر مدینه‌ای برای آنکه به سعادت برسد، نیازمند به داشتن یک حکومت و نظام اقتدارآمیز است تا قوانین و اجرای آن را برعهده بگیرد، اما توجه فارابی بیش از آنکه (مانند فلسفه جدید و افرادی چون مونتسکیو) به شکل حکومت و نظام توزیع قدرت باشد، معطوف به شخص حاکم است. شخص حاکم از نظر فارابی رئیس اول نام دارد؛ اما رئیس اول چه نسبتی با مدینه دارد و چه جایگاهی را احراز می‌کند و شرایط او چیست؟

در فلسفه فارابی، رئیس اول مدینه، علی‌الاطلاق کسی است که:

به طور مطلق نیازمند به رئیسی دیگر نیست که بر او ریاست کند نه در کلیات و نه در جزئیات و نه در هیچ امری از امور، بلکه بدان پایه‌ای باشد که همه علوم و

معارف بالفعل او را حاصل شده باشد... و نیز صاحب نیروی بود که به وسیله آن حدود وظایف و کارهای افراد را معین کرده و آنان را به سوی سعادت سوق دهد (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۴۶-۲۴۵).

از این رو در فلسفه فارابی، رئیس اول مدینه فاضله همان مقامی را دارد که سبب اول در عالم هستی دارد. بدین سان، رئیس اول مدینه، بی آنکه بخواهد به تصرف و تغییر مدینه موجود بپردازد، آن را تأسیس می کند. رئیس اول، مدینه را ایجاد می کند، او بر مدینه تقدم دارد و نه مدینه بر او (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۴).

در فلسفه سیاسی فارابی، از نظر شکل حکومت با یک حکومت اقتدارگرا مواجه هستیم، اما باید این تجویز فلسفی را در چهارچوب فلسفه سیاسی کلاسیک و اسلامی و بر مبنای نگرش فضیلت محور درک شود. دموکراسی و مردم سالاری جدید تابع یک فلسفه فردگرا هستند که سعی دارند تا غلبه انسان بر جهان را در چهارچوب یک نظم سیاسی سامان دهند و از حق شهروندی تمام انسان ها در برابر همدیگر و زیر حمایت قانون پشتیبانی نمایند؛ اما اینجا حکومت خادمی است که باید همنا با طبیعت و هستی باشد و زمینه رشد اخلاقی و فضیلت محوری را در جامعه فراهم آورد و مهم کار ویژه حکومت است و نه شکل آن.

در این بخش با برجسته کردن تمایز فلسفه سیاسی اسلامی از فلسفه سیاسی جدید، به فضیلت محوری و جنبه های هنجارین آن توجه شد و سپس با پیگیری بحث در مورد فارابی نشان داده شد که چگونه سامان فلسفه سیاسی با یک بحث اخلاقی به نام سعادت و خیر مطلق پیوند می خورد. دیدیم که فارابی وجه برجستگی مدینه را نیز در امکان نیل به سعادت در آن نشان داده و نوع حکومت نیز بر مبنای درک از سعادت به انواع فاضله و جاهله تقسیم می شد. فارابی، از نظر چگونگی حکمرانی، حکومت و حتی بنا و قوام مدینه را به رئیس اول می سپرد. بر مبنای این مقدمات و مبانی، تلاش می شود به جایگاه «تفکر در فلسفه سیاسی اسلامی» پرداخته شود.

۴. تفکر در فلسفه سیاسی اسلامی

در اینجا، برای بررسی موضوع به موضوع دو فیلسوف شاخص در فلسفه اسلامی یعنی «ابونصر

فارابی و «ملاصدرای شیرازی» اشاره می‌شود؛ فارابی، پیشگام و از اکابر فلسفه مشائی و ملاصدرا مؤسس حکمت متعالیه است. می‌توان مدعی شد که فلسفه سیاسی فارابی، از زمان تأسیس تاکنون همچنان پرنفوذترین فلسفه سیاسی در جهان اسلام بوده است و حتی فلسفه‌های اشراقی و متعالیه نیز نتوانستند از دایره نفوذ آن بگریزند.

فارابی برای رئیس اول مجموعه‌ای از ویژگی‌های ظاهری برمی‌شمارد که از جمله آن‌ها می‌توان به مواردی همچون سلامت جسمی، قادر بودن بر درک و تحلیل نیت سخن‌گوینده، حافظه خوب برای به خاطر سپاری امور درک شده، تیزهوشی برای دریافتن معنا و مفهوم استدلال‌ها، سخنوری و زبان نرم، مستعد و عاشق آموختن، حریص نبودن در خوردن و شهوت‌رانی و پرهیز از بازی‌ها و لذات بیهوده، دوست‌دار حقیقت و بیزار از باطل، عدم علاقه به پول و مال زودگذر و امور دنیایی، عاشق عدالت و انصاف در رفتار با مستضعفان و تصمیم‌گیری شجاعانه و قاطعانه، اشاره کرد (فخری، ۱۳۸۸: ۲۱ و داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۵۹).

نزد فارابی (با وجود این خصوصیات ظاهری) اگرچه این خصوصیات برای حاکم شدن لازم، اما کافی نیستند، بلکه باید گفت از نظر وی مهم‌ترین عامل تمایزبخش که موجب تشخیص رئیس اول نسبت به دیگران می‌شود، وضعیت عقلی اوست. چنان‌که ذکر شد، فارابی برای عقل سه مرتبه قائل بود؛ از نظر وی کسی که با اراده خویش در جهت حرکت کند که از افاضات عقل فعال بهره‌مند شود و بتواند از محسوسات گذر کرده و به معقولات بیندیشد و از بدن رها شود و به عقل فعال پیوندد، او به مرتبه «عقل مستفاد» نائل شود و کسی که بدین مرتبه برسد، هم‌او «رئیس اول» مدینه فاضله یا حاکم است. از این رو در نگرش فارابی:

حاکم مدینه فاضله مانند سبب اول کسی است که دارای کمال عقلانی است. به علاوه
 قوه تصور در او در اوج قرار دارد و به‌وسیله آن قادر است درباره ماهیت، شباهت‌ها
 و ابعاد قابل ادراک امور جزئی، از عقل فعال کسب معرفت نماید (فخری، ۱۳۸۸
 :۲۱).

از نظر فارابی، مرتبه عقل مستفاد، مرتبه فیلسوفان است؛ یعنی کسی که به مرحله عقل مستفاد می‌رسد، فیلسوف است و بنابراین حکومت از آن فلاسفه است. فارابی البته پیامبری و دریافت وحی

را نیز داخل در همین فرایند فیض عقل فعال توضیح می‌دهد. در نظر او، اگر این حالت عقلانی همراه با قوه متخیله باشد، دارنده آن مستعد دریافت وحی از جانب خدا می‌شود که پیام‌های خود را با واسطه عقل فعال - نخست به شکل محسوس و سپس به شکل تصویری - به او منتقل می‌کند؛ بنابراین او به واسطه آنچه عقل منفعل خود دریافت می‌کند، به فیلسوفی کامل، حکیم یا انسانی عقلانی (متعقل) و به واسطه آنچه که قوه متخیله او دریافت می‌کند، به پیامبری مبدل می‌شود که از او انتظار می‌رود درباره حوادث آینده هشدار یا از برخی امور خاص در زمان حال خبر می‌دهد (فخری، ۱۳۸۸: ۲۱)؛ بنابراین پیامبر نیز یک فیلسوف است و مقام پیامبری او ذیل شأن تفلسف او قرار می‌گیرد. آنچه ممیزه این مقام است، تعقل و تفکر است. براین اساس می‌توان به این نتیجه رسید که حکومت از آن رئیس اول است؛ زیرا او به مقام عقل مستفاد رسیده است. حال چه از راه فرایند محض عقلانی، استدلال و تفلسف و تفکر، یا چه از راه برخورداری توأمان از عقل و تفکر و قوه خیال که در شخص نبی جمع شده‌اند. نبی غیر فیلسوفی نیست که به واسطه تخیل از عقل فعال بهره‌مند شود، او نیز فیلسوف است، اما توأمان از تخیل نیز سود می‌جوید. در هر دو عقل و تفکر نقش محوری دارند.

بنابراین در نظر فارابی، حکومت از آن کسی است که به مرتبه عقل مستفاد نائل شده باشد. در این نگرش تقدم با عقل مستفاد و برخورداری از فیض عقل فعال است. از این رو باید گفت، در فلسفه سیاسی فارابی، حکومت متعلق به متفکرانی است که به مقام عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال نائل شده‌اند؛ در چنین نگاهی عقل نسبتی و وثیق با هستی‌شناسی دارد و سیاست راستین نیز سیاستی است که تفکر راهنما و راهبر آن باشد.

چنان‌که گفته شد، در فلسفه سیاسی فارابی و کلیت فلسفه سیاسی اسلامی، سعادت نقطه کانونی است؛ حال باید به این پرسش پاسخ گفت که چه ارتباطی میان تفکر و سعادت وجود دارد؟ پیشتر اشاره شد که تمایز مدینه فاضله از جاهله برخواسته از درک نادرست معنای سعادت است. فارابی در تعریفی دیگر از سعادت بر این باور است که سعادت عبارتست از «آن صبرورت و تحولی که در کمال نفس صورت بگیرد که در قوام خودش بی‌نیاز از ماده گردد و به مرتبه عقول مفارقه و عقل فعال برسد» (خادمی، ۱۳۸۷: ۸۵-۸۴). سعادت، خود همین مرحله نیل به «عقل مستفاد» است. سعادت و خیر مطلق امری بیرونی و مجزا از مراحل رشد عقلانی نیست. سعادت حرکت روح و نفس

در جهت بهره‌مندی از فیض عقل است. سعادت تلاش برای جاودانگی و رهایی از امر مادی است. در اینجا، نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که اگر انسان به تنهایی نمی‌تواند به سعادت برسد و سعادت او منوط به سعادت جمعی است، از این رو فیلسوف نیز موظف است به سیاست بپردازد و این نه تنها وظیفه اخلاقی، بلکه وظیفه معرفتی اوست و حتی می‌توان مدعی شد که از این منظر، تا سیاست نباشد، تفلسف او کامل نیست. این‌گونه نیست که فیلسوف به اجبار مشغول سیاست شود، خیر، اگر فیلسوف می‌خواهد به سعادت و فیض عقل فعال دست یابد، ضروری است که در وادی سیاست نیز مشغول شود. البته سیاست الهی، سیاست معطوف به سعادت و نه سیاست در معنای جدید. در این نگرش، متفکر در برابر سرنوشت دیگران و رشد فکری و عقلی همگان موظف است. از نظر فارابی و بر اساس نظریه فیض در فلسفه اسلامی، حرکت ناشی از تلاش نفس ناقص در جهت استكمال و با تعقل ذات کامل خداوندی است. سعادت نیز در این سیر قرار می‌گیرد؛ یعنی سعادت نیز حرکت عقل در جهت تعقل عقول بالاتر و در نهایت ذات پاک خداوندی است. بر این مبنا، سعادت عین حرکت به سمت مطلوب است و چون سعادت جز در ذیل سیاست ممکن نیست، سیاست بر مبنای حرکت است و نه ثبات و در این نگاه، سیاست ناوبری و هدایت نفس است به سوی حضرت حق و کمال؛ اما درست به جهت نقص ذاتی انسان و عقل او و از سوی دیگر کمال مطلق خداوند، این حرکت نیز بی‌پایان است.

اما به سبب آنکه نشان دهیم این رهیافت یک رهیافت عمومی و جهت‌گیری کلی در فلسفه اسلامی است، به صورت مختصر اشارتی به آرای ملاصدرا در این مقطع خواهیم داشت. در هر بحثی راجع به ملاصدرا و مقایسه آرای او با کسانانی چون فارابی و یا ابن‌سینا باید به این مهم توجه شود که ملاصدرا واضح حکمت متعالیه است و نظام فلسفی او جامع و دربرگیرنده و به عبارت دیگر تکمیل‌کننده نظامات فلسفی پیشین است. همین حکم در باب مباحث مربوط به فلسفه سیاسی او نیز صادق است. ملاصدرا در پروژه فکری خویش میان حکمت عقلی - برهانی مشائونی و حکمت ذوقی - اشراقی شیخ اشراق جمع می‌بندد.

نزد صدرای شیرازی نیز به سان فارابی، سعادت هدف و غایت سیاست است. او نیز به سان سایر فلاسفه اسلامی در دل فلسفه کلاسیک است و بر فضیلت و نه بر آزادی تأکید دارد. ملاصدرا پیش از

آنکه تعریفی از آزادی در جامعه اسلامی ارائه کند و نسبت آن را با عدالت بیان کند، ابتدا به بحث از مفهوم سعادت و هدف خلقت و امثال آن می‌پردازد (اکبریان، ۱۳۸۶: ۳۵). از نظر صدر، سعادت و کمال واقعی هر چیزی رسیدن به آن چیزی است که بدان تعلق دارد... فطرت انسان الهی است و به خدا تعلق دارد؛ لذا لذت واقعی انسان، در قرب الهی است «چون این ثابت شد، گوئیم: کمال نفس ناطقه در آن است که با عقل کلی اتحاد یابد» (صدرای شیرازی، ۱۳۶۳: ۹۵۲)؛ اما تعلقات دنیایی ما را از آنچه در واقع هستیم دور می‌اندازد و بدین ترتیب عقل آدمی همواره مقید به امور این جهانی است، ولی عقلی که خود را از تقیدات جهانمندانه‌اش رها کند، لذت واقعی بازگشت به خانه و اصل را در می‌یابد. این در نظر صدر، همان سعادت حقیقی است و با آنچه سعادت دنیوی خوانده می‌شود تفاوت دارد (فدایی مهربانی، ۱۳۹۳: ۲۸۹). در نظر صدر، فلسفه نیز چیزی جز همین میل به سمت کمال نیست.

ملاصدرا معتقد به سیاست شرعی است و در نظر وی:

سیاستی که خالی از شرع باشد مانند جسدی است که عاری از روح است... در شریعت، آغاز حرکت، انتهای سیاست است؛ زیرا تحرک نفوس و قوای آن‌ها به سوی چیزی است که در عالم ترکیب به آن مأمور شده‌اند، از جمله موافقت با نظام کل و یادآوری بازگشت همه به عالم اعلای الهی و انزجار و بازداشت آن از افتادن به شهوت و غضب و هرآنچه از آن‌ها ترکیب و انشعاب یافته است... اگر از وجه نهایت بگوئیم، نهایت سیاست همان اطاعت از شریعت است؛ حکم او نسبت به این، همان حکم بنده به مولی است، هرگاه اطاعت کند و هرگاه سرپیچی کند. هرگاه سیاست از شریعت اطاعت کند، ظاهر عالم هماهنگ باطن آن می‌گردد، محسوسات در سایه معقول‌ها قرار می‌گیرند و تحرک اجزا به طرف کل و در هماهنگی با کل حرکت می‌کند (صدرای شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۷۴).

در این نگرش، ضمن پیوند سیاست با هستی‌شناسی، شاهد نوعی گسست از مبنای فارابی در سیاست هستیم و سیاست، آشکارا در پیوند با شرع مطرح می‌شود و حتی گاه از مرز فلسفی اندیشی در این وادی عبور می‌کند و صورت کلامی به خود می‌گیرد. البته فلسفه صدر، ترکیب پیچیده و البته

منسجم از فلسفه، عرفان، کلام و فقه اسلامی است.

از نظر ملاصدرا، نبی و ولی اصلی‌ترین مصداق سیاست همراه با شرع‌اند؛ اما بعد از نبی و اهل بیت^(ع) سیاست حقیقی از آن کیست؟ (فدایی مهربانی، ۱۳۹۳: ۲۹۲) ملاصدرا معتقد است: «بعد از آن‌ها علمای اهل معرفت یکی بعد از دیگری تا روز قیامت، این مقام را اخذ می‌کنند» (صدرای شیرازی، ۱۳۸۷: ۳۸۷)؛ بنابراین در نظر ملاصدرا، سیاست، بیشتر ماهیتی کلامی با رنگ و بوی شیعی به خود می‌گیرد. صورت‌بندی‌ای از سیاست که باید در درون کلیت فلسفه متعالیه درک شود و عقلانیت نیز یکی از ارکان آن است؛ عقلانیتی که اگرچه در مبادی کاملاً حیث فلسفی دارد، در نتایج و به خصوص در وادی اندیشه سیاسی، وجه کلامی و فقهی آن برجسته می‌شود و در نهایت رئیس اول کسی است که واجد صورت خاصی از چیزی است که صدرا «علمای اهل معرفت» می‌خواند. این مفهوم، حکایت از صورت‌بندی‌ای دارد که در صدد است خوانشی عرفانی از فقه و نیز سیاست با زبانی فلسفی ارائه دهد.

علمی که مدنظر ملاصدرا است، علم ظاهر نیست، بلکه علمی است که حقایق اشیاء را چنان‌که در حقیقت هستند، در نور آشکارگی قرار می‌دهد. در نظر او «آن‌کس که از طرف رسول خدا^(ص) نیابت داشته، مسئولیت ضبط سیاستی که وظیفه‌اش نگاهداری فضای زندگی برای مسلمانان است» را بر عهده دارد. صدرا سپس شرح می‌دهد که احکام این مسئولیت، در قرآن است و این علما را فقها دارند. او معتقد است «در مدینه ریاست عام با کسی است که انوار علم اهلی به قلب او بتابد» (صدرای شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۱۳، به نقل از فدایی مهربانی، ۱۳۹۳: ۲۹۴). ملاصدرا همانند فارابی اتحاد رئیس اول با عقل فعال را از شرایط ریاست رئیس اول دانسته، در واقع رئیس اول نمی‌تواند فردی هم‌پایه دیگران باشد؛ زیرا سعادت صرفاً محدود به مدیریت امور معاش نیست، بلکه نوعی هدایتگری در مسیر سعادت و آن‌سوی جهان محسوس است (فدایی مهربانی، ۱۳۹۳: ۲۹۴).

اگرچه نزد فارابی، شأن فیلسوف بالاتر از پیامبر است و اصل بر فلسفه و جنبه عقلی است؛ اما نزد صدرا حکمت در کنار عدالت، معنا و مفهوم پیدا می‌کند. او تفکر صحیح و علم نافع را در کنار اخلاق حسنه و تهذیب نفس و تعالی روح شرط ضروری می‌داند و معتقد است «رئیس اول مدینه باید دارای رتبه خلافت الهی و... باشد. چنین کسی است که به مقام و مرتبه جامعیت در نشأت سه‌گانه

عقلی و نفسی و وحی رسیده است» (اکبریان، ۱۳۸۶: ۲۵). بر این مبنا صرف رشد عقلانی کافی نیست، بلکه رشد اخلاقی و پرورش نفس نیز مهم است. این مهم در دل تأکید حکمت متعالیه بر لزوم همراهی عقل و قلب، استدلال و ایمان است که معنا می‌یابد.

از منظری که در این نوشتار دنبال می‌شود، عقلانیت یا تفکر در هندسه معرفتی ملاصدرا نقشی محوری دارد و اگرچه به لحاظ مرتبتی، پایین‌تر از معرفت اشراقی و وحیانی است، لیکن رکنی مهم است؛ عقلانیتی که ماهیت و زبانی فلسفی دارد و به واسطه ترکیب فلسفه صدرایی با عرفان و کلام و فقه، از نظام مفاهیم از این سه دانش نیز بهره کامل می‌برد. به علاوه در اندیشه سیاسی صدرای نیز عقل، جایگاهی مؤسس دارد؛ بدین معنا که اگرچه در نهایت ریاست مدینه را از آن پیامبر و علمای اهل معرفت قرار می‌دهد، لیکن مقدمات همه آنها، ماهیت عقلی ندارد و نه ماهیت کلامی یا دینی. البته عقلانیتی که بر مقدمات تهذیب نفس، الهام و اشراق و اتصال به عقل فعال مبتنی است و نه عقلانیت خودمختار و مستقل از همه چیز. چنان‌که صدرای در عبارتی مختصر بیان می‌دارد: «روش ما در معارف و علوم می‌باشد که به دست ما آمده، هم‌پوندی بین روش حکمای متأله و عرفای دین‌دار است» (صدرای شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۲۸).

صورت‌بندی صدرای از اندیشه سیاسی، به واسطه تفاوت در مقدمات، در نوعی گسست از مبنای فارابی تکوین یافته است و برخلاف اندیشه سیاسی فارابی که حیث انتزاعی دارد، گامی بزرگ به سوی انضمامی شدن برمی‌دارد و هم توضیحی از نگرش شیعی — با زبانی فلسفی — از آنچه در تاریخ اسلام رخ داده است به دست می‌دهد و هم اینکه پیشنهادی مشخص برای ریاست جامعه اسلامی ارائه می‌دهد که قابلیت تحقق دارد و قانون چنان حکومتی نیز شریعت است.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار بر آن بودیم از تفکر به مثابه یک مفهوم در فلسفه سیاسی اسلامی سخن بگوییم. نکاتی که در این باب قابل تأملند، از این زمره بودند که قبل از هر چیز باید با تفکر به مثابه یک مفهوم فلسفی برخورد کرد؛ برای مثال، تفکر قابل تقلیل به نظریه شناخت، یا بحثی در روانشناسی و یا موردی در عصب‌شناسی مغز و ... نیست. تفکر یک واقعیت فلسفی و نه یک ابژه فیزیکی است که مثلاً از طریق

مشاهده و آزمایش قابل درک باشد.

نکته بعد تفاوت ماهوی در درک تفکر به مثابه یک واقعیت فلسفی میان فلسفه اسلامی و فلسفه معاصر غربی است. فلسفه غربی تفکر را در ذیل نظریه شناخت و معرفت‌شناسی قرار می‌دهد و بیش از هر چیز به رابطه باز نمود و بازنمایی از جهان و چگونگی کسب و حصول معرفت به صورت ایستا و نه پویا و دینامیک می‌اندیشد، حال آنکه در فلسفه اسلامی تفکر یک مؤلفه هستی‌شناختی است. هستی‌شناختی از این قرار که بر طبق نظریه فیض، صدور موجودات از علت اول و ذات اقدس اله در یک زنجیره عقلانی و بنابر تفکر و تعقل قرار دارد. تعقل و تفکر در باب امری بنا به قاعده اتحاد عاقل و معقول موجب تحول و حرکت در جایگاه فرد اندیشنده و متفکر می‌شود. بر این اساس است که بر جنبه پویای حرکت تأکید می‌کنیم. از جنبه دیگر چون هستی موجودات بر اساس عقل است، خود تفکر و تعقل یک واقعیت هستی‌شناختی است.

از جانب دیگر در فلسفه سیاسی اسلامی، بنا به نگاه کل‌گرایانه و هستی‌محور و توجه به جایگاه هرم هستی، تأکید از یک انسان منزوی و فاعل در جهان به بحث جایگاه انسان در هستی تبدیل می‌شود. نتیجه این تغییر نقطه تمرکز جدی شدن بحث غایت و سعادت انسان است؛ بنابراین فلسفه سیاسی اسلامی متوجه سعادت و رشد اخلاقی است و نه بیشینه کردن امکانات مادی زندگی و یا نحوه توزیع قدرت در جامعه. همین امر موجب می‌شود که در نگاه این فلسفه سیاسی تلاش بر آن باشد که راهی که برای این امر مناسب باشد یافت گردد و این راه حکومت رئیس اول بر مدینه فاضله است؛ اما آنچه برای این نوشته اساسی بود این مهم بود که رئیس اول همواره بنابه جنبه عقلانی و تفکر شایسته این مهم می‌شود.

حال یا آن چنان که با مراجعه به فارابی دریافتیم، نیل به عقل مستفاد و بهره‌مندی از فیض عقل فعال و یا آن چنان که نزد صدرا بدان رسیدیم، طی کردن سه سفر اول اسفار اربعه و اقدام در جهت سفر چهارم، شرط است. در اولی بیشتر تأکید بر جنبه عقلی و تفکر محض است، اما در دومی تفکر و تعقل یکی از دو بال است و با کشف و شهود و تهذیب اخلاق همراه است. در واقع تفکر در فلسفه سیاسی اسلامی از چنان جایگاه رفیع و ارجمندی برخوردار است که اغراق نخواهد بود اگر بگوییم، سیاست یعنی تفکر. البته سیاست نه به معنای جدید که بازی قدرت باشد، بلکه به معنای تدبیر و اداره

جامعه و حرکت به سوی سعادت و حق.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳)، رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- اکبریان، رضا. (۱۳۸۶)، «مقایسه میان نظر ملاصدرا و فارابی دربارهٔ رئیس اول مدینه»، خردنامه، شماره ۴۷، بهار ۸۶، صص ۱۶-۴۴.
- انواری، حسن. (۱۳۸۲)، فرهنگ فشرده سخن، تهران: نشر سخن.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶)، رازهای نماز، قم: انتشارات اسراء.
- خادمی، عین الله. (۱۳۸۷)، «تحلیل معنای سعادت از دیدگاه فارابی»، فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم، سال دهم، شماره دوم، صص ۱۰۷-۸۱.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۹)، فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران: انتشارات سخن.
- _____ . (۱۳۸۷) عقل و زمانه، تهران: انتشارات سخن.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۷۶)، گلشن راز، به تصحیح پرویز عباسی دامانی، تهران: انتشارات الهام.
- صدرای شیرازی، صدرالدین محمد ابن ابراهیم. (۱۳۷۹)، اسفار اربعه، جلد سوم، ترجمه محمد خواجوی تهران: انتشارات مولی.
- _____ . (۱۳۷۸)، الشواهد الربوبیه، ترجمه علی بابی، تهران: انتشارات مولی.
- _____ . (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- _____ . (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۸۸)، درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر.
- علم الهدی، جمیله. (۱۳۸۸)، «ارادی بودن تعقل در پرتو نظریه عقل فعال نزد فارابی و بوعلی

- سینا»، مجله حکمت سینوی، شماره ۴۱، صص ۱-۱۹.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۷۹)، سیاست مدنی، ترجمه و تحشیه از سیدجعفر سجادی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 - فخری، ماجد. (۱۳۸۸)، «نظریه ی سیاسی فارابی»، کتاب ماه فلسفه، شماره ۲۸، صص ۸۶-۱۱۰.
 - فدایی مهربانی، مهدی. (۱۳۹۳)، حکمت، معرفت و سیاست در ایران، تهران: نشر نی.
 - فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۷۲)، راه روشن، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
 - مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، چاپ اول، جلد ۱۳.
 - مجمع اللغة العربية بالقاهرة. (بی تا) المعجم الوسیط، جزء الثاني، الناشر: دارالدعوة، الطبعه الثانيه.
 - Herbert, A.Davidson. (۱۹۹۲) *on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press.
 - Joshua, Parens. (۲۰۰۶) *an Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi*, Albany: State University of New York Press
 - Leo, Strauss. (۱۹۵۹) *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. Glencoe, Ill.: The Free Press Reissued Chicago.
 - Nasr, Seyyed Hossein. (۱۹۷۹) *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy: Background, Life and Works*, Institute for Humanities and Cultural Studies.