

فلسفه مشاء و بازتاب‌های سیاسی - اجتماعی آن

تاریخ دریافت: 90/4/13 تاریخ تأیید: 90/5/25

مرتضی یوسفی‌راد*

فلسفه مشاء، معرفت فلسفی است که در فرهنگ اسلامی تولید شده و بر بنیان پیوند عقل و وحی و درک عقلی از هستی استوار گشته و نوع خاصی از نظام توجیهی از خلقت و هستی را ارائه می‌دهد. در چنین نظام دانشی و معرفتی، حیات دنیوی و زندگی سیاسی نیز جزئی از خلقت دیده شده و نظمی خاص با هدف و مفاهیم خاص بر آن حاکم می‌گردد. نبوت و ریاست فاضله آن در مدینه فاضله از مفاهیم اساسی چنین نظام معرفتی بوده و سعادت حقیقی غایتی است که برای انسان در چنین نظامی و نظامی تعریف می‌شود.

واژه‌های کلیدی: فلسفه مشاء، فرهنگ اسلامی، عقل و وحی، حیات دنیوی، زندگی سیاسی، نبوت و سعادت حقیقی.

مقدمه

فلسفه مشاء و دستگاه فلسفی فلاسفه مشاء دارای هدف‌مندی و غایتی خاص بوده است. این نوع فلسفه به جهت نوع نگاهش به ماهیت و جایگاه وجودی انسان و ماهیت کمال و سعادت آن؛ اقدام به تولید دانش‌های سیاسی از جمله فلسفه سیاسی نموده است. از سوی دیگر در دستگاه فلسفی فلاسفه مشاء، بخشی از کمالات انسان ناشی از بنیان‌های نظری زندگی سیاسی این دوره می‌باشد، بنابراین، بنیان‌ها نیز نقش غیر مستقیمی را در ماهیت و چیستی کمال و سعادت انسان ایفا می‌کنند.

حال، پرسش آن است که فلسفه مشاء چه بازتاب‌های سیاسی اجتماعی را در حیات دنیوی و زندگی مدنی تولید نموده است؟

ادعا آن است که فلسفه مشاء، تأمین‌کننده بنیان‌های نظری فلسفه سیاسی و زندگی سیاسی بوده و چنین بنیان‌هایی، بایسته‌های (ارزشی و تکلیفی) خاصی را در زندگی سیاسی تولید نموده است.



روش پژوهش این مقاله، توصیفی-تحلیلی است. نویسنده با این روش در آغاز به توصیف مفاهیم و بنیان‌های نظری فلسفه سیاسی مشاء و چیستی آن‌ها می‌پردازد و در ادامه به تحلیل نسبت هر یک از این مفاهیم و مسائل آن با بنیان‌های نظری بر می‌آید تا نشان دهد این بنیان‌ها چه نوع مسائلی را در حیات سیاسی بر می‌تابند.

در میان آثاری که در حوزه اندیشه و فلسفه سیاسی اسلامی به رشته تحریر در آمده است، هیچ یک به طور تحلیلی نشان نداده‌اند که هر یک از موضوعات و مسائل فلسفه سیاسی مشاء ناشی از چه بنیان‌های نظری بوده‌اند. ضمن اینکه آنچه تاکنون ارائه شده، در دستگاه فلسفی مشاء نبوده است، بلکه در قالب نظریات فلاسفه اسلامی و به طور تک‌نگاری مورد بحث قرار گرفته‌اند. بنابراین، آنچه در این مقاله ارائه شده است، از نوآوری خاص خود بر خوردار می‌باشد.

این مقاله از سه بخش تشکیل شده است. بخش اول، ناظر به بیان مفاهیمی چون فلسفه، فلسفه نظری و فلسفه سیاسی می‌باشد. در بخش دوم، از شأن و ارزشی بحث می‌شود که حکمت نظری و فلسفه سیاسی در معرفت بشری و زندگی سیاسی ایفای نقش می‌کنند و در بخش سوم به بررسی تأثیراتی پرداخته می‌شود که فلسفه مشاء بر زندگی سیاسی می‌گذارد.

بخش اول: مفاهیم

فلسفه

از جمله تلاش‌های مستمر بشر در گذشته و حال، تلاش در جهت کشف حقیقت اشیای پیرامون خود و تصرف در آن‌ها بوده است و این شناخت انسان تا مراتب کائنات و هستی پیش رفته است. دانش «فلسفه»، دانشی است که بشر در راه شناخت حقیقت اشیاء، برای خود تولید نمود. فارابی، آن را دانش برتر برای شناخت برترین موجودات (هستی‌ها) معرفی می‌کند.^۱ فلاسفه مشاء همچون خواجه نصیرالدین طوسی از فلسفه به حکمت تعبیر آورده و آن را تصور و تصدیق حقایق تمام موجودات می‌داند^۲ و آن را چنین تعریف می‌کند: «حکمت آن است که معرفت هر چه سمت وجود دارد، حاصل شود».^۳ وی نه تنها حکمت را ادراک حقایق اشیاء دانسته، بلکه آن را به فعالیت در آوردن تمام کمالاتی می‌داند که نفس انسانی، توانایی آن را بالقوه از حیث علم و عمل دارد.^۴ در این صورت، حکیم کسی است که معرفت به «دانستی»‌ها یابد و کمالات قوه عملی خود را به منصب ظهور رساند و با آن به این پی‌ببرد چگونه دیگر موجودات، فضیلت و کمال را از علت اولین دریافت می‌کنند و دانسته شود که آدمی، بزرگترین کمال را از علت نخستین دریافته است.^۵

حکمت نظری

فلاسفه مشاء، موجودات را به دو قسم تقسیم می‌کنند:

«یکی، آنچه وجود آن موقوف بر حرکات ارادی اشخاص بشری نباشد و دوم آنچه وجود آن منوط به تصرف و تدبیر آن جماعت بود».^۶

ایشان معرفتی که از شناخت موجودات دوگانه فوق به دست می‌آورند را نیز دو قسم می‌دانند: قسمی، معرفتی است که از علم به موجودات دسته اول حاصل می‌شود و در پی آن، انسان به حقایق موجودات هستی معرفت می‌یابد و بر اصناف مختلف معقولات، احاطه معرفتی می‌یابد. اینان چنین معرفتی را حکمت نظری می‌خوانند و قسم دیگر، معرفتی است که از علم به موجودات قسم دوم به دست می‌آید و وجود موجودات دسته دوم، به وجود انسان و اراده آن بستگی دارد و فلاسفه مشاء از چنین قسمی، تعبیر به «حکمت عملی» می‌آورند:

«چون موجودات یا الهی است یا انسانی، پس حکمت دو نوع بود: یکی، دانستی و 115



دیگر، کردنی، یعنی نظری و عملی»^۷.

بعضی حکمت نظری را دانشی می‌دانند که هدف از آن، خود حکمت و معرفت به منزله کمال عالی نفس انسانی است. ابن سینا در تقسیم علوم عقلی، هدف و منظور از این علوم را لحاظ می‌کند و علوم را به دو دسته علوم نظری و علوم عملی تقسیم می‌کند. از نظر وی علوم نظری، علمی هستند که فی نفسه، هدف و مقصودند؛ زیرا صرف تحصیل آن‌ها، کمال و فضیلت استعدادهای نفس انسانی را در پی دارد. در مقابل، علوم عملی هستند که هدفشان عمل است.^۸

این نوع علوم و معارف بشری، در طبقه‌بندی ارزش‌یابی علوم، علوم حقیقی محسوب می‌شوند. متعلق این علوم، عالم واقع و عینی و خارجی هستند و نفس با توجه ذاتی خود به عالم بالا، حقایق عینی را برای انسان کشف می‌کند.^۹

فلسفه سیاسی

فلسفه سیاسی، آن نوع تأملات فیلسوفانه از انسان و زندگی و پدیده‌های سیاسی است که انسان در مواجهه با پرسش‌های اساسی از خود و سعادت خود و علل و اسباب آن دارد. فیلسوف، سؤالات خود را از چیستی حیات انسان و از چیستی سعادت و علل و اسباب آن و از سیاست و حقیقت و ماهیت آن و نظم سیاسی مطلوبی که در آن، انسان به کمالات خود می‌رسد، و اینکه چگونه می‌توان زندگی سیاسی را مدیریت کرد و نظم مطلوب را جایگزین نظم موجود نمود و... طرح می‌نماید.

فیلسوفان سیاسی بسته به نوع نگرش و مبانی فلسفی خود، تأملات و سؤالات خویش را طرح نموده و پاسخ‌هایی به آن‌ها داده‌اند. آنچه هدف و مقصود فیلسوفان سیاسی بوده، ترسیم نظم مطلوبی است که انسان در سایه آن بتواند به کمالات و فضایل نفسانی خود تا حد سعادت نهایی برسد. فیلسوف در این تأملات خود به کشف حقیقت سیاست و پدیده‌های سیاسی و چیستی نظم مطلوب و چیستی فضایل و ارزش‌ها نظر دارد تا با علم و معرفت به حقایق آن‌ها، در نهایت به اسباب و زمینه‌های دستیابی به چنین نظم و نظامی دست یابد.

فارابی، علم مدنی را به دو بخش علم اخلاق و فلسفه مدنی تقسیم می‌کند و فلسفه مدنی را چنین می‌داند:

«بخش دیگر به توصیف ایجاد زمینه مناسب برای رواج عادات و سنن فاضله در

شهرها و میان ملت‌ها می‌پردازد و نیز شامل تعریف آن قسمت از وظایف حکومت می‌شود که به وسیله آن‌ها می‌توان افعال و سنن فاضله را در مردم به وجود آورد و حفظ کرد.^{۱۰} اینان در تأملات خود مدعی هستند نظم سیاسی مطلوب، نظم و نظامی است که همه سعادت بشر در زمان‌ها و مکان‌های مختلف بشر را تأمین می‌کند؛ اگر چه ممکن است دغدغه‌های خاصی در شرایط خاصی، آنان را به این نوع تأملات واداشته باشد.

خواجه نصیر الدین طوسی از فلسفه سیاسی، تعبیر به «حکمت مدنی» می‌آورد و آن را علم تدبیر و سامان‌دهی یک شهر و امت و جوامع مختلف بر اساس فضایل و اعتدال قوای نفسانی و قوای جامعه در حوزه‌های مختلف فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و نظامی می‌داند. بر اساس چنین تدبیری، با ایجاد تعاون و همکاری میان افراد جامعه، استعداد‌های کمالی افراد جامعه شکوفا شده و بسترهای لازم جهت نیل افراد به کمالات شایسته خود تا حد نیل به سعادت فراهم می‌شود.^{۱۱}

«نظر بود در قوانینی کلی که مقتضی مصلحت عموم بود، از آن جهت که به تعاون متوجه باشد به کمال حقیقی».^{۱۲}

بر اساس چنین تعریفی که خواجه طوسی از حکمت مدنی ارائه می‌دهد، فیلسوف به اقتضای رویکرد فیلسوفانه خود به جامعه سیاسی و هدف و غایت آن و به اعتبار اینکه او در محدوده یک جامعه خاص و زمان و مکان خاص تجویز نمی‌کند، در پی وضع قوانینی بر می‌آید که:

1: تأمین‌کننده مصالح عموم افراد جامعه باشد و مصالح در مقابل منافع، نیازهایی است که اعتدال قوای شهوی و غضبی و ناطقه را برای همه افراد جامعه همراه دارد و چون چنین قوانینی، تأمین‌کننده مصالح می‌باشد، جهت‌گیری و هدف‌گذاری آن به طور طبیعی و منطقی، رسیدن به کمال حقیقی افراد جامعه می‌باشد.

2: مدنیت طبعی انسان، آن‌ها را اقتضا دارد. نزد مشائیان، دستیابی به نیازهای انسان در جامعه باید همراه با همکاری و همیاری دیگر افراد جامعه باشد و الا انسان، ناتوان از دستیابی به آن‌هاست.

لئواشتر اوس از جمله کسانی است که بیشترین توجه را در عصر حاضر به فلسفه سیاسی دارد. به نظر وی هدف فلسفه سیاسی، کشف حقیقت سیاست و پدیده‌های سیاسی و رسیدن به نظم مطلوب می‌باشد:

«فلسفه سیاسی صادقانه می‌کوشد تا ماهیت امور سیاسی و نظم سیاسی خوب و

درست هر دو را بدانند».^{۱۳}

به نظر وی فلسفه در پی معرفت حقیقت کلی است و فلسفه سیاسی، چنین کاری را در حوزه سیاست انجام می‌دهد و حقایق سیاسی را در متن حقایق کلی عالم باز می‌یابد. فیلسوف سیاسی، با کشف حقیقت سیاست و پدیده‌های سیاسی، قواعد و قوانین حاکم بر حیات سیاسی را کشف می‌کند تا سیاست‌گذاری‌ها و پیشرفت جامعه را بر اساس چنین قواعد و قوانینی صورت دهد. این قوانین هم تنظیم‌کننده روابط اجتماعی است و هم جهت‌گیری‌های آن‌ها را به سوی یک زندگی مطلوب رهنمون می‌کند و به عبارتی، فلسفه سیاسی، هم به کشف قواعد و قوانین حاکم بر زندگی سیاسی و روابط اجتماعی می‌پردازد و هم در مقام ترسیم جامعه مطلوب و تجویزات مناسب بر می‌آید تا سعادت همه جوامع انسانی را همه زمان‌ها و مکان‌ها تأمین کند.^{۱۴}



در مجموع، فلسفه سیاسی، تفکری منتظم درباره هدف و غایت حکومت و جامعه سیاسی است تا جامعه از وضع خودش به وضع مطلوب برسد. فیلسوف معمولاً سؤالات و تاملات خود را در جامعه با وضع نامطلوب جامعه موجود خود طرح می‌نماید. او در جامعه، ناهنجاری‌ها و بحران‌ها و معضلات لاینحلی می‌بیند که پاسخ آن‌ها هم در دگرگونی آن جامعه از وضع موجودش بوده و هم در جایگزینی وضع مطلوبی است که به اعتقاد فیلسوف به ملاحظه نیازهای واقعی و همیشگی بشر، برای همه زمان‌ها و مکان‌ها مفید می‌باشد.

فلسفه مشاء

مراد از فلسفه مشاء، آن نوع دانش عقلی است که در فرهنگ و تمدن اسلامی شکل گرفته و بر بنیان پیوند عقل و وحی و با رویکرد و دریافت عقلی به تبیین هستی و از جمله حیات دنیوی و نظم سیاسی بر آمده است.

بخش دوم: حکمت نظری و فلسفه سیاسی: شأن و ارزش آن دو

الف: حکمت نظری و شأن و ارزش آن در معرفت بشری

پی بردن به چیستی و شأن و ارزش حکمت نظری، نیازمند آن است که کاوشی از منشأ چنین معرفتی در نفس انسان، یعنی قوه ناطقه (عقل) صورت گیرد. عقل در درک فلسفی به معنای جوهر مفارق و مجرد بوده و به معنای قوه درک‌کننده

اصول اولیه برهان و شناخت و معرفت‌های شهودی و اصول آراء عقاید صحیح^{۱۵} و درک کننده اصول صواب و عقاب و اصول اعمال فاضله^{۱۶} و نیز گاهی به معنای تعقل و تفکر در میان مفروضات ذهنی و رسیدن به مجهولات نیز استعمال می‌شود.

بر اساس آنچه در بحث از حکمت نظری از عقل اراده می‌شود، عقل به مثابه یک منبع معرفت می‌باشد. عقل به منزله منبع معرفت هم شامل عقل فعال به عنوان معرفت همه معقولات و هم عقول عشره که اشراف بر عالم ناسوت دارند و هم قوه ناطقه نفس انسان را شامل می‌شود، اما در بحث چیهستی حکمت نظری، عقل به منزله قوه نفس ناطقه انسان مراد است؛ هر چند از عقل فعال نیز به عنوان منبع اصلی معارف سخن به میان می‌آید.

عقل به منزله نفس ناطقه به دو نوع عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود و در حکمت نظری عقلی که منبع دریافت حکمت است، عقل نظری می‌باشد. این عقل، منبع دریافت امور نظری و معقولات و فهم مفاهیم کلی و ادراک حقایق و عقاید حق می‌باشد.^{۱۷}

ادراکات این عقل از آن جهت که فقط ناظر به بالا و تماشاگر عالم بالا و عالم واقع می‌باشد، نظری است.^{۱۸} به واسطه این عقل، جهان بیرون نزد همه افراد یگانه دیده می‌شود؛ از این رو، ادراکات آن نزد همه و در همه جا، یکسان و ثابت می‌باشد.^{۱۹}

ابزار عقل نظری، تعقل از امور کلی و نظری است و مجموع آن‌ها اصول عقاید صحیح و حق و مطابق با واقع را تشکیل می‌دهند.^{۲۰} این امور عبارتند از:

تعقلات عقل نظری، خاص انسان است.

این تعقلات، صحیح و مطابق با واقع می‌باشند.

این تعقلات، حق (نه پنداری و توهمی) می‌باشند.^{۲۱}

این نوع تعقلات چون کلی و نظری بوده، مجرد می‌باشند.^{۲۲}

مراتب عقل نظری

فلاسفه مشاء متأثر از مراتبی که ارسطو از عقل ارائه کرده است، عقل نظری را به چهار مرتبه عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل بالملکه و عقل مستفاد تقسیم می‌کنند.^{۲۳} عقل بالقوه: مراد از این عقل که از آن به عقل هیولایی نیز تعبیر می‌شود، وجود امکان تعقل (نه تعقل کردن) در نفس ناطقه انسان است. در این مرحله، نفس آماده برای قبول حقایق و صور کلی می‌شود.^{۲۴}

عقل بالملکه: در این مرحله، نفس، بدیهیات اولیه را ادراک کرده و آن‌ها را با دلیل و 119



برهان، پایه برای نتایج ثانوی قرار می‌دهد تا به حل یک مسئله نظری برسد. در این مرحله، نفس آماده است که به طور ملکه، معقولات نظری را از راه فکر و نظر به دست آورد.

عقل بالفعل: در این مرتبه، نفس، دانش‌های نظری را با استنتاج از علوم بدیهی به دست آورده و معقولات نظری نزدش بالفعل موجود است و نیازی به اکتساب جدید نیست. عقل مستفاد: مرتبه‌ای است که نفس، علوم و معقولات بدیهی و نظری که با حقایق بالا و پائین مطابقت دارد، را به دست آورده و نزدش حاضر است.^{۲۵}

حکمت نظری، آن دسته علوم و معارف نظری را شامل می‌شود که به علل و اسباب موجودات و نظام عالم معقولات ناظرند و از طریق برهان و استدلال و تعلیم و تعلم به دست می‌آیند.^{۲۶} البته این شاخه از معرفت به علل و اسباب موجودات و نظام عالم معقول که با ابزار خاصی مثل برهان و استدلال هم به دست نیامده‌اند و اصطلاحاً به علوم اوائل مشهورند، نیز اطلاق می‌شود.^{۲۷}

منشأ چنین معرفتی، ادراکات عقل نظری می‌باشد. موضوع آن امور، "هست"‌ها یا آنچه "دانستنی" است^{۲۸} و یا به تعبیر دیگر، علم "به آنچه در قدرت تصرف انسان نیست،" می‌باشد.

این معرفت، آن نوع علم یقینی است که در نفس آدمی به هستی موجودات حاصل می‌شود و آدمی نه در وجودشان و نه در قوامشان نقش دارد. این علم با مقدمات ضروری و نخستین و کلی و هماهنگ با واقع به دست می‌آید و برای عقل آدمی به مقتضای طبع، یقینی و باورمند است^{۲۹} و به همین جهت، مبادی علوم دیگر واقع می‌شوند و همه دانش‌ها از آن و شاخه‌های آن آغاز می‌شود تا به همه هستی‌های نظری دست یافته شود.^{۳۰} رأس این مبادی، ذات واجب‌الوجود است که خود حق است و به غیر خودش حقیقت می‌بخشد. حقیقت این علم، آن است که در همه زمان‌ها قطعی، درست و مطابق با واقع است. این علم، علمی یقینی به هستی و سبب هستی است که تغییر آن از هستی و سبب هستی ممکن نمی‌باشد.^{۳۱}

این علم و معرفت در میان معارف دیگر، عالی‌ترین مرتبه و ارزش معرفتی را دارد؛ زیرا موضوع و وجود سایر موجودات و نیز وجود اسباب نزدیک اشیاء به آن وابسته‌اند.^{۳۲}

این علوم نظری، محصول توجه ذاتی نفس به عالم بالا هستند و به میزانی که حقایق بیشتری برای آن مکشوف شود، تعلقش به عالم بالا بیشتر می‌شود؛ به همین جهت،

فلسفه، ارائه دهنده بنیادی‌ترین حقایق از جهان هستی و انسان می‌باشد.^{۳۳}

غایت حکمت نظری

هدف و غایت حکمت نظری، تحصیل باور یقینی به احوال موجوداتی است که متعلق عمل انسان نمی‌باشند؛ مثل علم توحید یا هیأت عقل نظری انسان به هر میزانی که به معارف و حقایق عالم بالا دست یابد، به همان میزان به شکوفایی بیشتری رسیده تا آنکه به تعبیر خواجه نصیر الدین طوسی، انسان تام مطلق گردد.^{۳۴}

این دانش با توجه به ارزش معرفتی که حکمت و حکمت نظری دارد، جایگاه خود را نسبت به دانش‌های دیگر می‌یابد. در فلسفه مشاء، حکمت نظری، معرف کمال قوه نظری نفس ناطقه انسان می‌باشد و به کمال آن منتهی می‌شود. چنان چه حکمت عملی، ناظر به تهذیب نفس و صحت عمل انسان ناظر است.

ب: فلسفه سیاسی و نقش آن در زندگی سیاسی

فیلسوف در تأملات خود از حیات سیاسی در صدد است که به تشکیل مدینه فاضله برآید تا بتواند در ظرف و بستر آن، کمالات و سعادات را معرفی و زمینه‌های تخلُّق افراد جامعه سیاسی به فضایل تا حد کمال و سعادت حقیقی را فراهم آورد و این، همان فلسفه مدنی یا فلسفه سیاسی است که فارابی در «التنبیه علی سبیل السعادة» از آن یاد می‌کند.^{۳۵}

و خواجه نصیر الدین طوسی نیز آن را به عنوان حکمت مدنی طرح می‌کند.

«نظر بود در قوانینی کلی که مقتضی مصلحت عموم بود از آن جهت که به تعاون متوجه باشند به کمال حقیقی».^{۳۶}

فیلسوف در جامعه سیاسی مطلوب خود نیازمند قوانینی است که ماهیت فاضله و کمال‌گرایانه داشته باشد و آن‌ها را در جامعه محقق سازد. او بدین منظور به تمییز میان مصالح و مفاسد، خیرات و شرور و فضایل و رذایل برآمده، و آن‌ها را به مردم معرفی می‌کند تا آنها، هم افعال خیر و شر و حسن و قبیح را بشناسند و هم در به کارگیری آنها توانمند شوند.

او همچنین به تصرف در موضوعات و امور جامعه پرداخته، تا آن صورتی از موضوعات و مسائل در جامعه جریان یابند که مطلوب بوده و مصالح عامه مردم در آن‌ها لحاظ شود. این امور، حکیم را به جعل قوانینی قادر می‌سازد که در طریق معرفی خیر و مصلحت



شهروندان و تحصیل مصالح آنهاست و افعال شهروندان بر آن اساس صورت می‌گیرد.^{۳۷} در فلسفه مشاء، مرتبه اول ریاست فاضله و حکیمانه جامعه سیاسی بر نبی و امام تطبیق می‌یابد و از آن به رئیس اول و رئیس مماثل تعبیر می‌شود.^{۳۸} آن دو با استفاده از عقل عملی به استنباط صناعات و مشاغل و استخراج قوانین مصالح خانواده‌های جامعه و شهروندان می‌پردازند تا زندگی بر وجه افضل و اکمل صورت گیرد.^{۳۹} خواجه نصیر الدین طوسی، کارکرد چنین معرفتی را رواج خیرات در میان همه اهل عالم (اعم از شهر و امت و جامعه جهانی) و دفع شرور می‌داند.^{۴۰}

بخش سوم: تأثیرات حکمت نظری بر فلسفه سیاسی

در این بخش با مفروض گرفتن وجود رابطه میان "هست و نیست"ها و "بایدها و نبایدها"ها، به چگونگی و کیفیت این رابطه پرداخته می‌شود. در بحث بخش اول گذشت که فلاسفه مشاء، فلسفه سیاسی را شاخه‌ای از حکمت عملی و علم مدنی محسوب می‌کنند. بنابراین، یک رابطه مستقیم میان حکمت نظری و فلسفه سیاسی در ابعاد مختلف بنیان‌ها و اهداف و غایت و کارکرد و شئون مختلف آن می‌توان برقرار نمود؛ به طوری که اتخاذ هر نوع رویکرد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه و ارزش‌گذاری، تأثیر مستقیمی در موضوعات و مسائل فلسفه سیاسی می‌گذارد.

این که هدف و غایت زندگی سیاسی چیست و سعادت انسان چیست؟ نظم مطلوب (مدینه فاضله) از چه اصول و اهدافی برخوردار است؟ سیاست و دولت چه ماهیت و هدفی دارند؟ منشأ مشروعیت یک نظام سیاسی چیست؟ و ... متوقف بر این است که زندگی سیاسی، نظم مطلوب، دولت و نظام سیاسی از چه بنیان‌های نظری و ارزش‌گذاری برخوردارند.

این مقاله، رابطه حکمت نظری و فلسفه سیاسی را فقط در تأثیرگذاری حکمت نظری بر فلسفه سیاسی در زندگی سیاسی تعقیب می‌کند و تأثیرگذاری حکمت نظری بر فلسفه سیاسی را می‌توان از زوایای مختلف بررسی نمود. آنچه در این مقاله مقصود نظر است، تأثیرات حکمت نظری در تعیین مبانی خاص و بایسته‌های عملی آن برای فلسفه سیاسی حاکم در زندگی سیاسی، آن هم بنیان‌های هستی‌شناسانه - نه بنیان‌های انسان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه - می‌باشد؛ در حالی که این تأثیرگذاری را در تعیین نوع و ماهیت مسائل و تعیین هدف و غایت فلسفه سیاسی نیز می‌توان تعقیب نمود، اما مجال این نوشتار، بیش از

این نمی‌باشد.

الف - بنیان‌های هستی‌شناسانه فلاسفه سیاسی مشاء

فلاسفه سیاسی، نوعی از زندگی دنیوی و حیات سیاسی را انتخاب و مبناسازی و هدف‌گذاری می‌کند که حکمت نظری در هستی‌شناسی خود برای آن تعیین جایگاه نموده است.

رئوس مبانی هستی‌شناسانه فلاسفه مشاء در دستگاه فلسفی‌شان را می‌توان در بحث از اصل وجود هستی، مبدأالمبادی پدیده‌ها و موجودات (سیاسی و غیر سیاسی)، مراتب عالم هستی و ترتیب نظام هستی و پدیده‌های آن و حاکمیت نظریه عنایت در چنین نظامی دانست.

- مبدأالمبادی موجودات

فلاسفه مشاء با اعتقاد به وجود حقیقی برای عالم هستی، معتقدند خداوند، خالق و هستی‌بخش عالم ممکنات است. او علت تامه برای همه آن‌ها بوده و آن‌ها معلولات او محسوب می‌شوند.

وجود او منشاء افاضه جود و وجود به عالم هستی بوده و چنین وجودی عین ذات اوست و هر آنچه غیر اوست، خداوند، فائض وجود اوست. بنابراین، او کامل‌ترین موجود عالم هستی است و مبدأ همه فضایل می‌باشد و تلاش همه موجودات آن است که خود را به آن برسانند و از او کمال دریافت کنند.^{۴۱}

او حکیم است و علمش زوال نمی‌پذیرد، بدین جهت، او اشیاء را با افضل علم‌ها ادراک می‌کند.^{۴۲}

فیض وجود او منشأ موجودات آن طور که حدود وجودی آن‌ها می‌طلبند، شده است.^{۴۳} بنابراین، آنچه خلق شده و نظام یافته، به نحو نظام احسن خلق شده است.^{۴۴} وجود چنین موجودی برای هستی و بقاء همه ممکنات لازم و ضروری است.^{۴۵} هرآنچه غیر اوست، وجودش معلول وجود اوست و کمالاتشان محدود و متناهی است و خداوند بر آن‌ها نقش ربوبیت دارد.

- دارای مراتب بودن عالم هستی

چنین نظامی، برخوردار از ترتیبی است که از کامل‌ترین موجودات، یعنی خداوند (واجب



الوجود) آغاز می‌شود و به ناقص‌ترین موجودات، یعنی هیولا ختم می‌گردد. موجودات از حیث اینکه آیا از آغاز وجودشان از کمالاتشان برخوردارند یا نه؛ به دو قسم موجودات کامل و ناقص تقسیم می‌شوند.

موجودات کامل، آن دسته موجوداتی هستند که کمالاتشان را از بدو وجودشان همراه دارند و چون کاملند، جای حرکت تکاملی و تبدیل از قوه به فعل را ندارند. این موجودات، بعضی تام هستند و از آن‌ها «عقول مجرد» تعبیر می‌شود؛ یعنی از ابتدای وجود به نحو کامل‌ترین شکل، وجود یافته‌اند و برخی موجود فوق تمام بوده و همه کمالات ممکن را دارا بوده و افاضه کننده وجود به دیگران هست و آن "مبدأ اول" یا "ذات واجب الوجود" است^{۴۶} و سرچشمه و سبب فیضان خیرات برای تمام هستی است.^{۴۷} اما قسم دوم، یعنی موجودات ناقص، موجوداتی هستند که همه آنچه را که می‌توانند داشته باشند، از بدو وجودشان همراه ندارند، بلکه در ادامه حیاتشان کامل می‌شوند. این موجودات، خصلت استکمالی دارند. آن‌ها در کمال خود به موجودات خارج از وجود خود رو می‌آورند. از این‌ها به موجودات "عالم ناسوت" یا "عالم طبیعت" یا "عالم کون و فساد" تعبیر می‌شود. قسم دیگری از این‌ها در استکمال خود نیاز به علل و عوامل بیرونی ندارند و آنچه را موجب کمالاتشان است، به آن‌ها داده شده است و افعال کمالی خود را از درون خود طی می‌کنند. و اینان نزد حکماء، نفوس کلی عالم سماوات و بعضی نفوس بشری مانند نفوس انبیاء و اولیاء الهی می‌باشند.^{۴۸}

در دستگاه فلسفی فلاسفه مشاء، عالم ما سوی الله، عالم کثرات و متفاضلات است؛ به طوری که بعضی برتر از بعضی بوده و بعضی اخس و پست‌تر و از رتبه وجودی پائین‌تر برخوردارند. در عین حال، هر موجودی به واسطه فیض الهی، سهمی و حدّی از وجود و رتبه‌ای از وجود تفاضلی دارد.^{۴۹}

نظام خلقت بر اساس اصل "الانقص فالانقص" از کامل‌ترین مرتبه وجودی خود شروع و به ناقص‌ترین آن ختم می‌شود.^{۵۰}

در عالم هستی، موجودات در عین حاکمیت وحدت بر آن‌ها، در مراتب مختلف، دارای ائتلاف، ارتباط و انتظام می‌باشند و این ائتلاف برای بعضی موجودات، ذاتی و برای برخی عرضی است.^{۵۱}

ترتیب نظام هستی

فلاسفه مشاء، عالم هستی را به دو قسم عالم سماوی (عالم بالا، عالم مافوق قمر و به تعبیر اخوان الصفا، عالم روحانی) و عالم ارضی (عالم پائین، عالم تحت قمر و به تعبیر اخوان الصفا، عالم جسمانی) تقسیم می‌کنند.^{۵۲}

از ویژگی‌های عالم سماوی، آن است که موجودات آن همچون عقول مجردی که کمالشان را بالفعل دارند و نیازی به کامل شدن ندارند^{۵۳} و همچون نفوس سماوی که در یک حرکت از قوه به فعل سیر می‌کنند، هستند،^{۵۴} اما بر خلاف کمالات عالم زمینی، بدون نیاز به اسباب و عوامل بیرونی، کمالات خود را تحصیل می‌کنند.^{۵۵} عقول و نفوس این عالم، فیاض عقول و نفوس جزئیة عالم زمینی و عالم شهادتند؛ چنان‌چه عالم افلاک و اجسام کلیه، فیاض اجسام و اعراض جسمی عالم مادی و طبیعت است.^{۵۶}

ویژگی عالم ارضی (مادی و طبیعی و تحت قمر و ...)

موجودات زمینی در طریق و تحصیل کمالات خود، خودکفا نمی‌باشند. این عدم استقلال هم در عدم داشتن توانایی کافی در تحصیل کمالات و هم در حفظ و نگهداری آنهاست؛ لذا نیازمند عنایت و تفضل موجودات کامل بالاتر از خود هستند.^{۵۷} انسان در عالم زمینی تا به کمال نهایی خود نرسد، در معرض حرکت و سیورورت و تحول دائم به سوی کمال به نحو تدریجی است.^{۵۸} در میان موجودات عالم زمینی، تضاد وجود دارد؛ در حالی که این نوع تضاد در میان گوهر اجسام آسمانی وجود ندارد.

همه اجسام و اعراض آنها تراوش فیوضات عالم افلاک و اجسام کلیه‌اند و قبول و نفوس جزئیة این عالم، تراوش و فیضی از عالم عقول و نفوس کلیه‌اند.^{۵۹}

اتصال اشیاء عالم مادی به عالم غیبی (عالم سماوی)، نهایت کمال آنهاست و به طور کلی، کمال عالم مادیات در اتصال به عالم بالا و دریافت کمالات از آن است و در کل، عالم بالا، محرک و مسبب تمام افعال عالم محسوس (تحت قمر) می‌باشد.

نظریه عنایت

فلاسفه مشاء از سویی در پی پاسخگویی به پرسش‌های اساسی انسان از هستی و چیستی و چرایی آن به معرفی هستی و عوالم و مراتب آن بر می‌آیند و از طرف دیگر با تمایزگذاری میان عالم بالا (سماوی و خیرات) و عالم پائین (ارضی و عالم کون و فساد) و



اندیشه‌ورزی جایگاه وجودی انسان در مراتب هستی و از کمالات و نحوه نیل به سعادت انسان، در صدد ایجاد ارتباط میان این دو عالم و کیفیت آن بر می‌آیند. اینان، این نحوه و کیفیت ارتباط را در قالب نظریه عنایت مطرح می‌سازند.

اینان، این نظریه را با مقدماتی پی می‌گیرند تا از این طریق به این نتیجه برسند که باید جهت ارتباط و اتصال میان این دو عالم و دریافت فیوضات و کمالات عالم خیرات و عالم سماوی به ضرورت نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و امام و تأسیس مدینه فاضله و ریاست فاضله آن برسند. در اندیشه فلسفی اینان، موجودات زمینی و عالم ارضی، ذات مستقل و خودکفایی در تحصیل کمالات خود ندارند.^{۶۰}

این موجودات هر چه خود را به عالم آسمانی نزدیک کنند، اشرفند.^{۶۱} از سوی دیگر، کمالات موجودات زمینی، تدریجی است و با کمال نفس ناطقه با تعقل امور بالا و عالم خیرات و دریافت فیوضات الهی حاصل می‌شود.^{۶۲}

در دستگاه فلسفی اینان، با توجه به ویژگی متفاوت بودن دو عالم، نیاز است که به حلقه واسطی قائل شد تا ارتباط میان این دو عالم، توجیه فلسفی شوند. نزد اینان، این ارتباط از طریق اعتقاد به ضرورت نبی به منزله انسان کاملی که نفس ناطقه او به کمال خود رسیده و قابلیت دارد که با ارتباط با عقل فعال (جبرئیل)، ارتباط عالم ارضی و عالم کون و فساد را با عالم سماوی و عالم خیرات و کمالات برقرار سازد، حاصل می‌شود. نبی، چنین فیوضاتی (که از دسته معارف و حقایق و شریعت الهی است) را در عالم زمینی رواج داده و آن‌ها را به افراد جامعه عرضه می‌دارد و افراد با دریافت آن‌ها به کمالات لایق خود برسند.

ب- حکمت نظری و بازتاب‌های سیاسی-اجتماعی آن

فلاسفه مشاء در تفسیر هستی و زندگی، برخوردار از دستگاه فلسفی خاصی هستند. اینان در این دستگاه، زندگی دنیوی و حیات سیاسی و بایسته و شایسته‌های آن را بر "هست و نیست"ها مبتنی می‌کنند. در این صورت، حکمت نظری، خاصه شاخه علم الهی آن، تأثیرات مستقیمی بر زندگی سیاسی و نظام حاکم بر آن می‌گذارد. این تأثیرات در رویکرد هستی‌شناسانه و تأثیرات بنیان‌های هستی‌شناسانه فلسفه سیاسی عبارتند از:

حکمت و قانون (شریعت)؛ دو شرط سامان و نظام زندگی و جامعه سیاسی

در فلسفه سیاسی مشاء، خداوند، هستی‌بخش تمام هستی‌ها از جمله زندگی سیاسی می‌باشد. او مستجمع جمیع کمالات بوده و حکمت از جمله کمالات او می‌باشد^{۶۳} و نظام حکیمانه عالم هستی، مقتضی تحقق نظام کمال‌بخش در حیات سیاسی می‌باشد. بر اساس این صفت، تمام هستی و خلقت آن بر حکمت استوار بوده و هر آنچه از او خلق شده، حکیمانه می‌باشد. بر اساس این اصل لازم است که سیاست و زندگی سیاسی، نظام ارزش‌گذاری، طبقه‌بندی و سیاست‌گذاری‌ها بر حکمت استوار شوند.

اصل حاکمیت حکمت الهی بر عالم هستی و عالم تکوینیات و ضرورت اصل الگوگیری از عالم هستی و نظام حاکم بر تکوینیات، فلاسفه مشاء را بر آن می‌دارد که قائل شوند که باید در زندگی سیاسی نیز حکمت، زیربنای اساسی نظام زندگی سیاسی باشد تا نظیر عالم تکوین که نظامی مستحکم و مستقل است، آن نیز از سامان و نظامی قوی و با ثبات برخوردار باشد.

از سوی دیگر، حاکمیت حکمت الهی بر عالم هستی موجب شده تا عالم هستی از قانون‌مندی و روابط مستحکم میان اجزاء و عناصر برخوردار باشد. همین امر موجب آن می‌شود تا فلاسفه اسلامی جهت استحکام روابط اجتماعی و سیاسی در جامعه و میان افراد با منافع مختلف به ضرورت وجود قانون (شریعت) معتقد شوند.

نزد اینان، حکمت و شریعت، دو عنصر قوام‌دهنده و مستحکم‌کننده نظم و نظام سیاسی و سیاست است.^{۶۴} فلاسفه مشاء معتقدند سیاستی که انسان را به کمالات انسانی و الهی می‌رساند و ماهیت جامعه و سیاست و نظام را الهی می‌کند، حکمت است^{۶۵} و قوانین مبتنی بر حکمت، تأمین‌کننده مصالح عموم و سعادت^{۶۶} افراد جامعه می‌شوند.^{۶۷}

خیریت سیاست و زندگی بر پایه خیریت عالم هستی

بر مبنای اصل خیریت نظام عالم و احسن بودن آن، زندگی و سیاست، خیر و نه شر دیده می‌شود و وظیفه سیاست و ریاست جامعه سیاسی، استقرار نظام خیر و عدل در مدینه می‌شود.^{۶۸}

جامعه و حرکت به عنوان جوهره ذاتی آن

موجودات عالم زمینی دارای نقص وجودیند^{۶۹} و در میان آن‌ها، هیولا در نهایت آن 127

است و کمال آن‌ها به طور کامل از بدو آفرینش به آن‌ها اعطا نشده است. این موجودات در طریق و تحصیل کمالات و صورت‌های خود، خودکفا نمی‌باشند و ماده اولی آن‌ها در جریان کسب صور خود، نیازمند علل و اسباب بیرونی هستند.^{۷۰}

این ویژگی از موجودات زمینی، لازم دارد که موجودات زمینی، خاصه انسان در زندگی و حیات خود جهت تکمیل کمالات خود تا آنجا که قابلیت وجودی آن را دارند، در یک حرکت کمال‌پذیری و حرکت تبدیل قوه به فعل (به عنوان کمال شیء) و حرکت از نقصان به کمال قرار گیرند.^{۷۱}

جامعه و "ریاست امام" و دولت هادی برای آن

در دستگاه فلسفی فلاسفه مشاء هر حرکتی، محرکی می‌خواهد که آگاه بر حرکت و لوازم آن باشد. از سوی دیگر مسیر حرکت، استکمالی و از قوه به فعلت می‌باشد. کسی می‌تواند حرکت عمومی هدایت‌گرانه و رو به کمال جامعه را عهده‌دار شود که آگاهی کافی به مسیر حرکت و مبدأ و منتهای حرکت و به انسان و کمالات و سعادت داشته باشد. آن کس که به چنین آگاهی رسیده، نبی و امام می‌باشند؛ زیرا محرک اصلی بر کل عالم ارضی، عقل فعال است^{۷۲} و در بحث نظریه عنایت فلاسفه گفته شده که نبی و امام، حلقه واسط میان عالم ارضی (عالم کون و فساد) با عقل فعال در عالم سماوی (عالم خیرات و عالم عقول) می‌باشند.

نزد فارابی، آنچه به عالم طبیعی و ارضی و خلقت انسان در بدو امر اعطا شده، ماده اولی است؛ بنابراین، موجودات عالم ارضی از جمله انسان در تحصیل کمالات و صورت، خودکفا نمی‌باشند و در جریان کسب صور و کیفیت آن نیازمند معدّات و معینات می‌باشند و این معینات یا معدّات از بیرون به کمک می‌آیند و در حوزه زندگی سیاسی و حیات انسانی بسته به اینکه چه چیزی با چه ماهیتی به حیات انسانی صورت و ماهیت جدید می‌دهد، متفاوت می‌شود. اگر معدّات و تعین بخش‌های زندگی سیاسی اجتماعی انسان، از شرور و رذایل و علوم و معارف رذیله باشد، صورت و تعین رذیله و فاسقه و جاهله می‌گیرد، اما اگر از قبیل خیرات و فضایل باشد، صورت و سیرت فاضله می‌گیرد. کارکرد نبی و امام، آن است که بر مبنای فضایل و کمالات نظری و عملی به زندگی سیاسی، صورت و سیرت فاضله دهند.



جامعه؛ تعادل و تعالی آن با رهبری نبی و امام

وجود تضاد میان موجودات ارضی^{۷۳} و به تبع آن، عالم کثرت بودن موجودات عالم ارضی^{۷۴} باعث می‌شود که زندگی سیاسی در تعارض و تضاد منافع قرار گیرد، اما به علت وجود ارتباط میان عالم سماوی و ارضی، و حاکمیت یک وحدت حقیقی بر عوالم مختلف ارضی و سماوی^{۷۵} باید بر زندگی سیاسی، وحدت حاکم باشد و نزد فلاسفه مشاء، آنچه می‌تواند به تعارضات منافع افراد جامعه کثرت و جهت دهد و آن را به سوی هدف واحدی هدایت کند و افراد جامعه به سوی کمال خود هدایت شوند، وجود سیاست فاضله‌ای است که ریشه در نظام فضایل دارد و آنچه می‌تواند سیاست فاضله را رهبری کند، رهبر فاضله، یعنی نبی و امام می‌باشد و بستری که در آن، استعدادها بالقوه کمالی افراد رشد کرده و فعلیت می‌یابد، مدینه فاضله می‌باشد. مدینه فاضله، جامعه‌ای که در آن رهبر فاضله (امام و نبی) حاکم بوده و افراد آن دارای وحدت هدف و اصول می‌باشند و زندگی را بر اساس تعاون و همکاری و همیاری نظام می‌دهند تا همه افراد و عناصر و ارکان آن به تعادل و تعالی برسند.

عدالت و محبت، دو عنصر ثبات‌آور و تعادل‌بخش جامعه سیاسی

«عدالت» به معنای قرار دادن هر چیز در جای خود و تعیین مرتبه هر کسی و هر چیزی به قدر استحقاق و استعدادی که دارد،^{۷۶} بر پایه و اساس عدالت تکوینی حاکم بر عالم هستی و بر اساس ضرورت الگوگیری از نظام حکیمانه الهی و خیریت آن می‌باشد. فلاسفه اسلامی بر این اعتقادند که باید بر عالم زمینی و زندگی سیاسی و عالم تشریح و قانون‌گذاری، عدالت حاکم شود تا جامعه سیاسی، برخوردار از دوام و بقاء شده و ظلم و تجاوز به حقوق یکدیگر دفع گردد.

شأن و ارزش چنین اصلی تا آنجاست که فلاسفه‌ای همچون ابن سینا، فلسفه بعثت پیامبر ﷺ و نبی ﷺ را همین امر می‌دانند.^{۷۷} و «عدالت» در حوزه فضایل انسانی، کامل‌ترین یا اکمل فضایل^{۷۸} دانسته شده و «عدالت» در نفس به پیروی قوای نفسانی از عقل دانسته شده^{۷۹} و در سیاست‌ورزی، سلطان و رئیس جامعه ملزم به وضع قوانین بر مبنای عدالت است.^{۸۰}

فلاسفه مشاء در کنار ضرورت عدالت، محبت را نیز برای تحکیم، تثبیت، ثبات و تعادل و در نهایت، تعالی زندگی سیاسی لازم و ضروری می‌دانند؛ زیرا نزد اینان، عدالت، «وحدت

صناعی» برای جامعه به ارمغان می‌آورد، اما محبت همسو با «وحدت حقیقتی» حاکم بر کل هستی است و وحدت حقیقی می‌آورد.^{۸۱}

تدریجی بودن کمال عالم زمینی و زندگی سیاسی

زندگی سیاسی بر اساس اینکه کمالات موجودات عالم زمینی، تدریجی است،^{۸۲} نیازمند آن است که از طریق برنامه‌ریزی منظم با ماهیت فاضله و ماهیت توسعه‌یافتگی در حوزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، رشد و توسعه خود را آغاز نماید و با راهبرد تعالی به توسعه خود ادامه دهد تا آنجا که به تعالی خود برسد.

سیاست و پدیده‌های سیاسی همچون دولت و جامعه سیاسی نظیر دیگر اجزاء عناصر عالم زمینی، صورت ساختاری و شکلی خود را از بنیان‌های هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه و از سیاست‌گذاری‌های فاضله و غیر فاضله - که توسط ریاست جامعه و دولت اعمال می‌شود - دریافت می‌کنند. در فلسفه سیاسی مشاء، ضرورت سیاست‌گذاری‌های متعالی در جامعه سیاسی، ناشی از اعتقاد به کمال تدریجی برای عالم زمینی و اعتقاد به ماهیت دوگانه و جایگاه وجودی متعالی برای انسان می‌باشد. سیاست کامله در فلسفه سیاسی مشاء - که از آن تعبیر به "سیاست فاضله"^{۸۳} می‌شود - انسانی را در یک فرایند زمانی و در شرایط و زمینه‌های مناسب به کمال مطلوب می‌رساند.



عالم زمینی و زندگی سیاسی، و برخورداری آن از کمالات معنوی و تعالی

عالم زمینی، صورت نازله عالم آسمانی است:^{۸۴} این ویژگی باعث می‌شود تا انسان، الگو و معیار کمالات خود را از عالم آسمانی دریافت کند و در برنامه‌های توسعه و رشد کمالی خود، الگوی توسعه داشته باشد و به الگوهای دیگر رو نیاورد. چنین نزولی بر اساس و پایه نزول موجودات کامله و طبق اصل "الانقص فالانقص" استوار می‌باشد.^{۸۵}

تقدم هیأت اجتماعی و جامعه سیاسی بر فرد بر مبنای تقدم کل بر جزء

در دستگاه فلسفی فلاسفه مشاء، در پیروی از منطق ارسطویی، کل بر جزء مقدم است.^{۸۶} چنین تقدمی به تقدم جامعه سیاسی بر فرد منجر می‌شود و لازم می‌آید مصالح جامعه بر منافع فردی در هنگام تعارض مقدم شود.

مطالبه «سعادت حقیقی» به عنوان غایت زندگی سیاسی

تلاش در رسیدن به سعادت با توجه به معرفت فلسفی که کارکردش در فهم چیستی و حقیقت اشیاء است و با عنایت به توجه وافر فلسفه مشاء به علت غایی اشیاء و از جمله به علت غایی زندگی و علت غایی قوه ناطقه انسان، دغدغه «سعادت حقیقی» به عنوان غایت زندگی، یکی از بازتاب‌های سیاسی اجتماعی رویکرد هستی‌شناسانه فلسفه مشاء است. اگر چه فیلسوفان مشایی بیشتر در درک حقیقت سعادت تلاش نمودند و فیلسوفان اشراقی همچون سهروردی و متعالیه همچون ملاصدرا در وصول به سعادت تلاش کردند.^{۸۷}

ویژگی بارز فلاسفه مشاء در این است که حقیقت سعادت را سعادت در جهان آخرت - سعادت قصوی^{۸۸} - می‌بینند و آن را با جمع نمودن معرفت وحیانی و عقلانی ممکن می‌دانند.

ریاستی دیدن زمامداری و حکومت جامعه

فلاسفه مشاء بر اساس حاکمیت حکمت بر کل عالم هستی و ضرورت آن در عالم زمینی و زندگی سیاسی و نیز بر اساس مراتبی دیدن عالم از پایین و آخرین مرتبه وجودی اشیاء، یعنی ماده اولی (هیولا) که هیچ‌گونه ریاستی بر اشیاء دیگر ندارد، آلا خدمت به آن‌ها و بر اساس مراتب اشیاء و موجودات بالاتر که هم به حسب جایگاه وجودیشان، فعل خدمت برای اشیاء دیگر دارند و هم ریاست بر مادون خود و بر اساس مرتبه بالاترین موجود که ریاست تام بر تمام موجودات دارد و تمام هستی مادون خود را تدبیر می‌کند،^{۸۹} نظام تدبیر زندگی سیاسی را «ریاستی» (ریاست حکیم الهی «نبی و امام») تعیین نموده‌اند.

جمع‌بندی

در دستگاه فلسفی فلاسفه مشاء، میان "هست و نیست" های نظری که حکمت نظری در پی معرفی و شناخت حقیقت آن‌ها بر می‌آید و میان بایسته‌های زندگی سیاسی - که فلسفه سیاسی متکفل تبیین و تجویز آن‌هاست - یک رابطه مستقیمی وجود دارد. این رابطه موجب می‌شود که فلسفه سیاسی، زندگی سیاسی را بر ستون و پایه‌هایی استوار گرداند که برگرفته از حکمت نظری و علم و معرفت حقایق عالم هستی است. این 131

ستون‌ها و پایه‌ها در رویکرد هستی‌شناسانه به عنوان بنیان‌های نظری زندگی سیاسی عبارتند از:

خداوند به عنوان مبدأ المبادی موجودات، خالق نظام حکیمانه و احسن می‌باشد. مراتبی بودن عالم هستی: موجودات عالم هستی بر اساس اصل الانقص فالانقص از کامل‌ترین موجود شروع می‌شود و به ناقص‌ترین موجود (هیولا) ختم می‌شود. ترتیب نظام هستی: عالم هستی به دو عالم سماوی (عالم خیرات و عالم معقولات) و عالم ارضی (عالم کون و فساد و عالم خیر و شر) تقسیم می‌شود. موجودات عالم زمینی در تحصیل کمالات خود، خودکفا و مستقل نمی‌باشند و در عین حال در یک حرکت استکمالی دائم قرار دارند و به طور دائم، استعدادها و قوای خود را به فعلیت تبدیل می‌سازند تا به غایتی که برایشان منظور شده است، نایل آیند.

نظریه عنایت: موجودات عالم زمینی به وجود واسط و رابط میان عالم زمینی و عالم آسمانی نیازمندند. چنین بنیان‌هایی باعث می‌شوند که افراد جامعه، منشاء همه پدیده‌ها اعم از سیاسی و غیر سیاسی را خداوند دیده و به زندگی سیاست و نظام سیاسی با دیده خیریت بنگرند و وظیفه سیاست، استقرار نظام خیر و عدالت و محبت در جامعه باشد. موجودات عالم زمینی، خاصه انسان در یک حرکت از نقصان به کمال قرار گیرد و بر مبنای نظریه عنایت، نبی و امام شایستگی دارند که افراد را در یک نظم سیاسی مطلوب به کمال نهایی تعیین شده برسانند. نتیجه این بحث، آن است که باید بر جامعه سیاسی ایران امروز بر مبنای بنیان‌های هستی‌شناسانه خود، فلسفه سیاسی تأسیس نمود تا زندگی سیاسی بر مبنای آن از یک حرکت استکمالی و هدف‌مند و غایت‌مند و از مفاهیم خاص تعیین و تعریف شده برخوردار شود و همه آحاد جامعه در درون آن هویت دینی و سیاسی - اجتماعی یابند.



پی‌نوشت‌ها

1. «الحکمة هی افضل علم لافضل الموجود»، ابونصر فارابی، *فصول منتزعه*، تحقیق فوزی متری نجار (بیروت: دارالمشرق) صص 52 و 60.
2. خواجه نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری (تهران: انتشارات خوارزمی، 1373) ص 38.
3. همان، ص 11.
4. خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی (تهران: دانشگاه تهران، 1355) ص 410.
5. ابونصر فارابی، *فصول منتزعه*، پیشین، ص 62.
6. خواجه نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، پیشین، ص 38.
7. همان، ص 111.
8. حسین بن علی، سینا، *الشفاء، الطبیعات، کتاب النفس* (قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، 1406 ق) صص 184 و 188.
9. مرتضی مطهری، مجموعه آثار (تهران: انتشارات صدرا، 1374) چ سوم، ج 7، ص 231.
10. ابونصر فارابی، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم (تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، 1348) ص 110.
11. خواجه نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، پیشین، ص 37.
12. همان، ص 254.
13. لئواشتر اوس، *فلسفه سیاسی چیست؟* ترجمه فرهنگ رجایی (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی) ص 4.
14. حسین بشیریه، *جامعه شناسی سیاسی* (تهران: نشرنی) ص 17.
15. خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، پیشین، ص 531.
16. همان.
17. حسین بن علی سینا، *الشفاء، الطبیعات*، کتاب النفس، پیشین، ص 184.



18. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ج 7، ص 95.
19. همان، ص 96 - 95.
20. خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، پیشین، ص 531.
21. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ج 7، ص 95.
22. حسین بن علی سینا، الشفا، الطبيعيات، كتاب النفس، پیشین، ص 184.
23. خواجه نصیرالدین طوسی، رساله جبر و اختیار (نشر علوم اسلامی) ص 38.
24. ابن سینا، النجاه (تهران: نشر مرتضوی، 1364) ج دوم، ص 165.
25. خواجه نصیرالدین طوسی، رساله النفوس الارضیه، ضمیمه تلخیص المحصل خواجه نصیرالدین طوسی، تصحیح عبدالله نورانی (تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی شعبه تهران دانشگاه مکیل کانادا، 1359) ج اول، ص 500 و مرتضی مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ج 8، ص 293.
26. ابونصر فارابی، الملک، تحقیق محسن مهدی (بیروت: دارالمشرق، 1986م) ص 46.
27. همان.
28. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ج 7، ص 232.
29. ابونصر فارابی، فصول منتزعه، پیشین، ص 51.
30. همان، ص 53.
31. همان، ص 51.
32. همان، ص 52.
33. تدبیرتون ویان کرایب، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد (تهران: انتشارات آگاهی، 1383) ج اول، ص 15.
34. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، پیشین، ص 71.
35. ابونصر فارابی، التنبيه على سبيل السعادة، تحقیق دکتر جعفر آل یاسین (تهران: انتشارات حکمت، 1371) ص 90.
36. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، پیشین، ص 254.
37. همان، ص 37.
38. ابو نصر فارابی، تحصيل السعادة، تحقیق دکتر جعفر آل یاسین (بیروت: دار الاندلس،

- 1403 ه.ق) ص 93.
39. خواجه نصیرالدین طوسی، رساله جبر و اختیار، پیشین، ص 38.
40. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، پیشین، ص 255.
41. ابونصر فارابی، *سیاست مدنیه*، ترجمه سید جعفر سجادی (تهران: سازمان چاپ و انتشارات، 1371) صص 92 و 94.
- 42 - همان، ص 96.
43. همان، ص 99.
44. حسین بن علی سینا، *الهیات نجات*، پیشین، ص 283.
45. ابن سینا؛ *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق مجتبی زارعی (قم: بوستان کتاب، 1387) ج دوم، ص 268.
46. ابن سینا، *الهیات*، الشفا، منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی (قم: 1404 ق) ص 188.
47. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، پیشین، ص 333.
48. *الهیات الشفا*، پیشین، ص 189.
49. *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، ص 119.
50. همان، ص 120 - 119.
51. همان، ص 121 - 120.
52. ابونصر فارابی، *السیاسه المدنیه*، فوزی متری نجار (بیروت: کاتولیکیه، 1964) ج اول، ص 54 و رسایل اخوان الصفا، *اخوان الصفا*، تحقیق و مقدمه عارف تامر (بیروت: منشورات عویدات) ج 3، ص 27.
53. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، پیشین، ص 315.
54. ابونصر فارابی، *السیاسه المدنیه*، ترجمه حسن ملکشاهی (تهران: سروش، 1376) ص 43.
55. همان، ص 348.
56. همان.
57. *سیاست مدنیه*، ترجمه و تحشیه سجادی.
58. *سیاست مدنیه*، ترجمه ملکشاهی، ص 112 - 110.



59. ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق مجتبی الزارعی (قم: بوستان کتاب، 1387) ص 375.
60. *سیاست مدنیه*، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، ص 119.
61. *همان*، ص 117.
62. *همان*، ص 91.
63. *تسع رسائل*، ص 283 - 284.
64. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، پیشین، ص 309 و 252.
65. *همان*.
66. *سیاست مدنیه*، ترجمه سید جعفر سجادی، ص 147 - 148.
67. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، پیشین، ص 254.
68. *النجاه* (تهران: 1364) ج دوم، ص 304 و فصول منتزعه، پیشین، ص 80.
69. *سیاست مدنیه*، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، ص 111.
70. *همان*.
71. *همان*.
72. *همان*، ص 112.
73. *سیاست مدنیه*، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، ص 113.
74. *همان*، ص 119.
75. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ج 7، ص 477.
76. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، پیشین، ص 305.
77. ابن سینا، الهیات نجات، پیشین، ص 381.
78. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، پیشین، ص 259.
79. *همان*، ص 111.
80. *همان*، ص 304.
81. *همان*، ص 160.
82. اندیشه‌های *اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، ص 133.

83. ابونصر فارابی، فصول منتزعه، پیشین، ص 92.
84. سید حسین نصر، *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت* (تهران: خوارزمی، 1377) ص 39.
- 38_
85. اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه سجادی، ص 119.
86. همان، ص 139.
87. حنایف‌خوری، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی (تهران: 1373) ص 84.
88. ابونصر فارابی، المله، پیشین، ص 52.
89. همان، المله، ص 63 - 62.