



باز کاوی تطبیقی مفاهیم بنیادین سیاسی در فلسفه سیاسی مشاء

و فلسفه سیاسی انقلاب اسلامی

فرامرز تقی‌لو^۱، رضا خدابنده‌لو^۲

چکیده:

این تحقیق با هدف نسبت‌سنجی میان مفاهیم فلسفه سیاسی مشاء و فلسفه سیاسی انقلاب اسلامی در سه مفهوم بنیادین ۱. غایت‌مدینه یا هدف از جامعه‌سیاسی ۲. رئیس‌مدینه یا حاکم‌مطلوب^۳. مدینه‌فاضله یا جامعه‌آرامانی پیش‌رفته‌است. پرسش اصلی این است که چه نسبتی میان مفاهیم سیاسی فلسفه مشاء و مفاهیم فلسفه سیاسی انقلاب اسلامی از جهت ارکان و اجزاء وجود دارد؟ فرضیه پژوهش در پاسخ به سوال پژوهش این است که آراء فارابی، ابن‌سینا و خواجه نصیرطوسی به‌عنوان سه فیلسوف برجسته فلسفه‌مشاء و کتاب «ولایت‌فقیه» امام‌خمینی و «قانون اساسی جمهوری اسلامی» به‌عنوان دو متن بنیادین فلسفه سیاسی انقلاب اسلامی که در این پژوهش مورد بازکاوی تطبیقی قرار گرفتند ما را به این نتیجه رهنمون شدند که فلسفه سیاسی انقلاب اسلامی در مفهوم غایت‌مدینه، مانند فیلسوفان مشائی به سعادت قصوا اشاره دارد و غایت‌اندیشی اجتماعی را در افق سعادت معنوی می‌نگرد. همچنین درباره مفهوم رئیس‌مدینه، قرابت بسیار زیادی با مرتبه سوم از ریاست‌مدینه در آراء فیلسوفان مشائی، یعنی ریاست سنت دارد و درباره مفهوم مدینه‌فاضله نیز هر دو فلسفه سیاسی اتفاق نظر بر این دارند که کسب فضیلت و حصول به سعادت در مدینه‌فاضله بدون رهبری و هدایت رئیس‌مدینه ناممکن است. بدین ترتیب، مقاله با تکیه بر روشی توصیفی-تطبیقی و گردآوری اطلاعات به‌صورت اسنادی به این نتیجه دست می‌یابد که دستیابی مردم به سعادت قسوی در مدینه‌فاضله از طریق رهبری و هدایت رئیس‌مدینه‌فاضله عناصر اصلی پیوند میان مفاهیم فلسفه سیاسی مشائی و فلسفه سیاسی انقلاب اسلامی است.

واژگان اصلی: فلسفه سیاسی، مشائی، انقلاب اسلامی، مدینه‌فاضله.

۱. عضو هیات علمی گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول)

f.taghilou@tabrizu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

مقدمه

با ظهور نخستین طلیعه‌های تمدن اسلامی در منطقه خاورمیانه و گسترش آن به سوی شرق دور و اروپای شرقی، تفکر در قامت‌های مختلف و از جمله با کندی و در قامت تفکر فلسفی خودش را نشان داده بود؛ «کندی نخستین محصول مهم دوران گذار از کلام به فلسفه بود که با آنکا به آثار مکتب ارسطویی تلاش کرد جهان‌شناسی قابل دفاعی در برابر اندیشه‌های وارد شده به عالم اسلام عرضه کند» (جعفریان و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۵). نهضت ترجمه که به پشتوانه قدرت عباسیان، آثار بسیاری از تمدن‌ها و فرهنگ‌های متنوع شرق و غرب عالم اسلامی را به زبان عربی برمی‌گرداند؛ زمینه‌ساز اعلام وجود متفکران مسلمان دیگری می‌شد که علاوه بر انحاء مختلف تفکر در تمدن اسلامی، بر تفکر فلسفی متمرکز بودند. «نخستین گام در زمان منصور خلیفه عباسی برداشته شد... نقطه اوج ترجمه در دوره خلافت مأمون بود که به دستور وی گروهی از مترجمان برجسته در بیت‌الحکمه گرد آمدند و تحت ریاست یوحنا ماسویه به امر ترجمه پرداختند» (بیگدلی، ۱۳۸۹: ۳۱-۳۵). برخی متخصصان اندیشه‌سیاسی در اسلام معتقدند که سیاست‌اندیشی و سیاست‌ورزی به‌عنوان یکی از ساحت‌های مهم تمدن دوران میانه تمدن اسلامی، چندان تحت‌تاثیر فلسفه‌سیاسی اسلامی نبوده‌است و به تعبیری، فیلسوفان و فلسفه آنها در حاشیه مدنیت اسلامی قرار داشته‌است؛ «فلسفه‌سیاسی در جهان اسلام، هرگز به‌طور مستقیم و مباشر در زندگی سیاسی مسلمانان وارد نشده و همواره با وساطت شریعت، عمل نموده‌است... عدم ورود مستقیم، عقلانیت فلسفی در تبلور تصور مدنی از زندگی سیاسی، دلیل آشکاری است که فلسفه هرگز به‌طور کامل در بافت فرهنگی-اجتماعی جوامع اسلامی وارد نشده‌است و از این حیث که فلسفه، نسبت به فقه‌سیاسی اهمیت ثانوی دارد» (فیرحی، ۱۳۹۵: ۳۲۶). در این مبحث متخصصان دیگری هستند که فلسفه‌سیاسی اسلامی را مقدم بر فقه‌سیاسی می‌دانند و معتقدند، فقه‌سیاسی در چارچوبی که فلسفه‌سیاسی از پیش تعیین کرده‌است، ورود به امر سیاسی دارد. «فلسفه‌سیاسی اسلامی تعیین‌کننده ماهیت، چیستی و هستی زندگی سیاسی انسان و پدیده‌های ناظر به آن است. در این صورت فقه‌سیاسی آن دسته از احکام زندگی سیاسی را ارائه می‌کند یا به تولید آن نوع نظریه‌ای از زندگی سیاسی-اجتماعی انسان می‌پردازد که موضوع و مبنای آن را فلسفه‌سیاسی تعیین کرده باشد... تمایزات مذکور فلسفه‌سیاسی را به‌لحاظ رتبه در جایگاه مقدم و فقه‌سیاسی را در جایگاه متاخر قرار می‌دهد» (میراحمدی، ۱۳۹۵: ۴۳). به‌هر روی نمی‌توان منکر تاثیرات تفکر فلسفی در جهان اسلام بود، چه‌آنکه اهل فلسفه نیز در جامعه می‌زیبند و هم متأثر از آنند و هم تاثیرگذار بر آن و

اگرچه شریعت جایگاه بالاتر و قدرتمندتری در کلیت تمدن اسلامی داشته اما نمی‌توان از نقش فلسفه و فیلسوفان در پدیداری و قوام و دوام آن، هرچند اندک، درگذشت. «فلسفه در نظام و در ساختار تاریخ ایران با سایر مظاهر جمع شده و از آنجا که تمدن امری منفک از این نظام جامع مظاهر که می‌توان آن را فرهنگ دانست نیست، از تأثیر فلسفه هم برکنار نبوده است... چگونگی می‌توانیم بگوییم که اساس تمدن ما صرف صورت انتزاعی شریعت است؟... متابعت مردم از صرف شریعت و بی‌اعتنایی بعضی از فقها به حکمت و فلسفه و حتی مخالفت و ضدیت آنان، منافاتی با منشائیت اثر فلسفه ندارد» (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۱۳۶-۱۳۵).

در دوران معاصر، توجه به تأثیر فلسفه اسلامی و بعدها، فلسفه سیاسی اسلامی یا به‌بیانی دیگر، ابعاد سیاسی فلسفه اسلامی، برای برخی محققان، ارجح‌تر و در برخی محافل علمی، پررنگ‌تر شد. این مسئله از آن جهت رخ داد که پس از فتح مصر توسط ناپلئون و شکست ایران در جنگ‌های روسیه و طرح پرسش‌های اولیه و بعضاً بنیادین در جهان اسلام، مبنی بر چرایی تفاوت میان جهان اسلام و دنیای غربی‌ها، نمود نمود بیشتری یافت. دو وضعیت دیگر نیز در توجهات معاصرین به فلسفه اسلامی تأثیر زیادی گذاشت: ۱- مقاومت مکتبی و گفتمانی در برابر ایدئولوژی‌های فراگیر و موثر غربی چون مارکسیسم، ۲- توجه محققان غربی در قالب‌های شرق‌شناسی یا اسلام‌شناسی و یا سنت‌تحقیقی مرتبط با مطالعات تاریخ تفکر، چنانکه «در دوره معاصر به دلیل کشف و ویرایش، ترجمه و تفسیر برخی آثار فلسفه سیاسی اسلامی در غرب، جهش قابل ملاحظه‌ای در مطالعه فلسفه سیاسی اسلامی صورت گرفته است» (رضوانی، ۱۳۹۳: ۱۲). با چنین توجه و اثرگذاری که فلسفه اسلامی در تاریخ قدیم و معاصر جهان اسلام گذاشت، انقلاب اسلامی در ایران به‌عنوان یکی از مهمترین نهضت‌ها و جنبش‌های سیاسی-اجتماعی معاصر در خاورمیانه و جهان اسلام ظهور نمود. انقلابی که هم متأثر از وضع جدید جهان اسلام بود و هم چهره آن را متحول کرد. در وضعیت جدید، تلاقی دنیای اسلام و غرب، که از قرن گذشته آغاز شده است، انقلاب اسلامی در ایران، پای در عرصه حیات و معادلات جهانی گذاشت و فصل جدیدی در نسبت اسلام و غرب گشود (نجفی، ۱۳۹۲: ۲۹-۲۸). از این جهت است که انقلاب اسلامی می‌تواند با فلسفه سیاسی اسلامی، نسبت برقرار کند. این مهم زمانی پررنگ‌تر می‌شود که بسیاری از اندیشمندان و رهبران انقلاب اسلامی مانند «مرتضی مطهری»، «محمد مفتاح»، «سید محمد بهشتی» طلبه و محقق در فلسفه اسلامی و در نتیجه فلسفه سیاسی اسلامی بوده‌اند. مهمتر آنکه امام خمینی، بنیان‌گذار انقلاب اسلامی

نیز خود از مدرسین و اساتید مطرح و بارز فلسفه اسلامی در نیمه نخست قرن چهاردهم خورشیدی بوده است؛ قری که در ابتدای نیمه دوم آن، انقلاب اسلامی ایران به پیروزی رسید. «امام خمینی فیلسوفی نوصدرایی و در جرگه حکمت متعالیه و متأثر از صدرالمآلهین شیرازی است. ایشان حدود بیست سال به تدریس حکمت متعالیه اشتغال داشته است و قائل به فلسفه اسلامی بوده است» (لکزایی، ۱۳۹۰: ۱۴۱). این تحقیق بر آن است تا دریابد که چه نسبتی میان وجوه و سویه‌های سیاسی فلسفه مشاء با فلسفه سیاسی انقلاب اسلامی ایران وجود دارد. به بیانی دیگر، در این نوشتار می‌کوشیم میان فلسفه سیاسی مشاء به عنوان نخستین مکتب فلسفی مدون شده در تمدن اسلامی و فلسفه سیاسی انقلاب اسلامی، بدانگونه که در آرای امام خمینی و قانون اساسی جمهوری اسلامی نمود یافته است، نسبت‌سنجی کنیم. پرسش این است که چه نسبتی میان مفاهیم سیاسی فلسفه مشاء و فلسفه سیاسی انقلاب اسلامی وجود دارد؟ فرضیه مقاله این است که این نسبت‌سنجی در آراء و افکار سه تن از فیلسوفان اصلی فلسفه مشاء چون «فارابی»، «ابن سینا» و «خواجه نصیرطوسی» به عنوان نمایندگان اصلی فلسفه مشاء و «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» و کتاب «ولایت فقیه» امام خمینی (ره) به عنوان دو متن اصلی اثرگذار و متأثر از انقلاب اسلامی ایران و در سه وجه اساسی فلسفه سیاسی، شامل: ۱- غایت‌مندی جامعه سیاسی، ۲- کیستی حاکم، و جامعه آرمانی (مدینه فاضله) دنبال خواهد شد. شیوه گردآوری اطلاعات این تحقیق اسنادی و کتابخانه‌ای است و بر روش مطالعه و تحلیل تطبیقی استوار است.

جایگاه فارابی، ابن سینا و خواجه نصیرطوسی در فلسفه مشاء و سویه‌های سیاسی آن

اساساً در فلسفه مشاء، سیاست بالایی دارد و مولد حرکتی محسوب می‌شود که منجر به کمال و سعادت بشر است. «کمال حقیقی حیات سیاسی و زندگی مدنی در مطابقت آن با عالم سماوی و عالم معقولات دانسته شده است. از سوی دیگر کمال آن نظیر اشیای دیگری که بالفعل کامل نیستند، دارای حرکتی از قوه به فعل و از نقص به کمال است. آنچه می‌تواند مولد چنین حرکتی گردد و حاصل آن، کمال افراد جامعه شود، علم و حکمت مدنی است» (یوسفی‌راد، ۱۳۹۵: ۲۴). بر این اساس، فیلسوفان این مکتب نیز با فراز و فرودها و تفاوت‌های اندکی، توجه مبنایی به سیاست داشته‌اند. ابونصر فارابی (۲۵۸-۳۳۹ ه. ق) نخستین چهره‌ای بود که پس از کندی، نه تنها راه تفکر فلسفی را برگزید، بلکه به بیانی، در مقام مؤسس فلسفه اسلامی برآمد. «فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است و

توجهی که به تمدن و به مدینه می‌کند موبد این امر است؛ چه این توجه از خصوصیات همه موسسان فلسفه از افلاطون تا هگل است و فارابی را می‌توان مؤسس فلسفه دوره اسلامی دانست» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۵). البته فارابی یک مقام مهم دیگر را نیز در تمدن اسلامی به نام خویش ثبت کرده است، او بنیان‌گذار فلسفه سیاسی در اسلام نیز محسوب می‌شود و نخستین کسی است که با التفات دقیق به فلسفه سیاسی افلاطون، در باب سیاست زمانه خویش دست به تاملات فلسفی زد. «فارابی فیلسوف سیاسی نیز بود و باید وی را به‌عنوان بنیان‌گذار فلسفه سیاسی در اسلام در نظر بگیریم، در این باره وی بیشتر پیرو نظریات افلاطون بود و با فلسفه سیاسی وی از طریق شرح‌هایی بر کتاب جمهوریت و نوامیس توسط شارح گمنامی آشنا شده بود» (نصر، ۱۳۸۸: ۱۶-۱۵). فارابی پایه‌گذار نحوه‌ای از تفکر شد که در تمدن اسلامی جایگاه و پایگاهی مستحکم و در عین حال فرازها و فرودهایی بسیار داشت. فیلسوفانی که راه تفکر فلسفی را در تمدن اسلامی آغاز کردند و تحت‌تأثیر «معلم‌ثانی» می‌اندیشیدند به فیلسوفان «مشائی» مشهور شده و مکتب فلسفی خویش را پایه‌گذاری کردند. «در متون معتبر اسلامی از قرون هفتم و هشتم به بعد، منطما به فارابی به‌عنوان معلم‌ثانی و به ارسطو به‌عنوان معلم اول اشاره شده است... اهمیت فارابی در تاریخ فلسفه اسلامی و تدوین فلسفه مشایی به‌صورت مشخص تاریخی آن، بر هیچ‌کس پوشیده نیست» (نصر، ۱۳۹۰: ۶۰-۵۸۹).

چنانچه اشاره شد، فارابی در جایگاه مؤسس فلسفه اسلامی، التفات ویژه‌ای به «سیاست» داشت و بی‌راه نخواهد بود اگر بگوییم، اهم تاملات فلسفی او به فلسفه مدنی گره خورده بود و زیست‌مدنی که سیاست از الزامات اساسی آن است، دغدغه بنیادین فکر او محسوب می‌شد؛ «آثار سیاسی فارابی کثیر و متعدد است... علاوه بر تفسیری که فارابی بر اخلاق نیکوماک نوشته است مهمترین آثار سیاسی او از این قرار است: آراء اهل مدینه فاضله، السياسات المدنیه، فی الاجتماعات المدنیه، جوامع السیاسه، فصول المدنی، تحصیل السعاده، وصایا یعم نفعها، تلخیص النوامیس، فلسفه افلاطون... وانگهی از آن جهت که فارابی اخلاق را جزئی از سیاست می‌داند باید بفرهست بالا کتاب «التنبیه علی سبیل السعاده» را نیز ملحق کرد» (داوری اردکانی، ۹۱-۸۲-۸۱). به اعتباری می‌توان گفت که هیچ‌یک از فلاسفه اسلامی بیشتر از فارابی به سیاست نیاندیشیده و از این نظر فلسفه اسلامی را تحت‌تأثیر قرار نداده است.

حسین بن عبدالله بن علی بن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ه.ق)، مشهور به ابوعلی سینا اگرچه در راه علوم مختلفی قدم‌گزارد اما در فلسفه، کلیت راه فارابی را برگزید و مسیر مشائیان را رفت تا در زمره شهیرترین آنها

در شرق جهان اسلام باشد. آوازه و تاثیر فلسفی ابن‌سینا نه تنها در تمدن اسلامی بلکه در تمدن غربی قرون وسطی نیز اثر کرد، به گونه‌ای که مکتب فکری سینایی در آن متولد شد؛ «آثار ابن‌سینا تا مدت‌های مدید در اروپا تدریس می‌شد، به نحوی که به گفته بسیاری از محققان در اروپا «مکتب سینایی» تأسیس شد. مکتب ابن‌سینایی - لاتینی عمری کوتاه داشت و چیزی جایگزین آن شد که اتین ژیلسون به درستی گاهی به مکتب آگوستینی-سینایی مشرب و گاهی به مکتب آگوستینی ابن‌رشدی مآب تعبیر کرده است» (کرین، ۱۳۶۹: ۱۲۸). روند اثرگذاری ابن‌سینا بر فلسفه در تمدن غربی تا جایی پیش رفت که فلسفه توماس آکوئیناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴م) در قرن سیزدهم میلادی نیز مبنایی اساسا ابن‌سینایی داشت. «مابعدالطبیعه آکوئیناس بدون توجه به دینی که او به ابن‌سینا دارد غیر قابل درک خواهد بود» (شریف، ۱۳۶۲: ۷۱۹). ابن‌سینا آثار بسیار زیادی دارد و از نخستین کسانی است که در حوزه اندیشه و فلسفه، فارسی‌نویسی را آغاز کرد. از جمله آثار مهم او می‌توان به دو کتاب «شفاء» و «الاشارات و التنبیها» اشاره کرد. ابن‌سینا به مانند فارابی آثار مستقلی درباره سیاست به نگارش در نیاورده و فلسفه سیاسی او در میان آثار پر شمارش قابلیت استخراج دارد. «آثار ابن‌سینا در زمینه حکمت عملی و سیاست، متنوع و گوناگون است: از مباحث برهانی محض گرفته تا موضوعات دینی فلسفی (مانند معراج‌نامه) رساله فی‌النبوات و اندرزنامه‌های سیاسی مانند ظفرنامه. ابن‌سینا اندیشه‌های سیاسی خود را در بدنه مجموعه منظومه فلسفی خود جای داده و حتی بخشی از آنها را جزء حکمت مشرقیه و در درون آثار رمزی فلسفی عرفانی خود مانند رساله الطیر، حی‌بن‌یقطان، سلامان و ابدال، رساله نیروزیه و سه فصل آخر کتاب الاشارات و التنبیهات گنجانده است» (نساج، ۱۳۹۰: ۱۸۲).

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق) دوست سال پس از ابن‌سینا و سیصدسال بعد از فارابی، ظهور و بروز فلسفی یافت. او در حالی در میدان تفکر قدم گذاشت که ضربات فکری محمدغزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) با کتاب «تهافت الفلاسفه» در رد تفکرات فلسفی مشائیان، اثرات پایدار خود را گذاشت؛ «همه آثاری که پیش از غزالی به منظور رد و انتقاد به فلسفه نوشته شده است هیچ‌یک به پایه کتاب تهافت الفلاسفه غزالی نمی‌رسد. بعد از او نیز چندین کتاب تحت عنوان تهافت الفلاسفه به رشته تحریر درآمده که هیچ‌یک از آنها را نمی‌توان هم‌سنگ با کتاب غزالی دانست» (دینانی، ۱۳۸۹: ۲۱۲). همچنین مکتب فلسفی دیگر تحت عنوان «فلسفه اشراق» در اندیشه در جهان اسلام، طلوعی شورانگیز و غروب‌ی غم‌انگیز را از سرگذرانده بود. خواجه نصر میراث مکتب‌مشاء را هم احیاء کرد و هم به آیندگان تحویل داد

برخی از محققان خواجه‌نصیرطوسی را به سبب رویکرد کلامی‌اش به فلسفه و رویکردهای فلسفی‌اش به کلام، مبدع و آغازکننده راه اتحاد فلسفه و کلام می‌دانند. زندگی پرفرازونشیب او از ارتباط با اسماعیلیان الموت تا دخالت و تاثیر شگرف‌اش در از بین بردن خلافت در جهان اسلام و کشتن آخرین خلیفه عباسی که ابن تیمیه، فقیه مشهور نیز، آن را در کتاب «منهاج السنه» بیان کرده است، همگی موجب شد تا خواجه‌نصیر در کوران تحولات سیاسی زمانه خویش به سیاست الثفات ویژه‌ای داشته باشد. نظرات بسیار زیادی درباره کنش‌های سیاسی خواجه‌نصیر وجود دارد که از جمله آنها نظر امام خمینی است که سیاست‌ورزی خواجه‌نصیر را مهارکننده قدرت، برای خدمت معرفی می‌کند؛ «خواجه‌نصیر و امثال نصیر وقتی در این دستگاه‌ها وارد می‌شدند، نمی‌رفتند وزارت کنند، نمی‌رفتند که در تحت نفوذ آنها باشند، می‌خواستند آنها را مهار کنند. آن خدمتی که خواجه‌نصیر وقتی که دنبال هلاکو رفت، خدمت بسیار ارزنده‌ای کرد» (خمینی، ۱۳۵۸: ۵۴۳). خواجه‌نصیر آثار زیادی دارد که در بسیاری از آنها، فلسفه سیاسی او قابل استخراج است اما کتاب اصلی که بنیان‌های فلسفه سیاسی‌اش را نمایان می‌سازد، «اخلاق ناصری» است؛ «در تاریخ اندیشه سیاسی، در ایران دوره اسلامی، رساله اخلاق ناصری، پیوسته از جایگاهی ارجمند برخوردار بوده است. اگرچه عمده مطالب این رساله از ابتکارات خواجه نیست و او بیشتر مطالب بخش‌های سه‌گانه آن را به نقل از نویسندگان پیشین ترجمه و نقل کرده است، اما، به هر حال، فرآورده نهایی، به‌گونه‌ای که امروز در دست است، حاصل تأملات خواجه در مباحث «حکمت عملی» است» (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۴۳). درباره فلسفه سیاسی در میان مشائیان باید به این نکته نیز اشاره کرد که فارابی در اوج قله توجه به سیاست است. ابن‌سینا در عین اینکه پیرو فارابی است و کلیات فلسفه سیاسی او را پذیراست اما سیاست در فلسفه او در پایین‌ترین نقطه توجه فلسفی قرار دارد و با ظهور خواجه‌نصیر یک بار دیگر سیاست در فلسفه مشاء ظهور و بروز بسیار بیشتری پیدا می‌کند و مورد توجه قرار می‌گیرد؛ «فارابی فلسفه را در آئینه سیاست می‌دید... وقتی نوبت به ابن‌سینا رسید او پیامبر را مؤسس مدینه و سیاست دانست. او را مثل فارابی نباید واضح نوامیس یا واضح سنت‌ها خواند اما به یگانگی فلسفه و دین تصریح کرد و گفت که سیاست‌مداران باید سنت الهی را اجرا کنند... بعد از ابن‌سینا خواجه‌نصیر اخلاق ناصری را نوشت... کتاب اخلاق ناصری به یک اعتبار نشانه کوششی برای تجدید تفکر سیاسی است» (داوری اردکانی، ۱۳۸۷: ۵۳-۴۹).

سیر تحول نظریه ولایت فقیه در اندیشه سیاسی امام خمینی و قانون اساسی جمهوری اسلامی

سیر نظریه‌پردازی نظام‌سیاسی در فقه‌سیاسی شیعه از منظر ارتباط با الگوی آرمانی امامت از طرح نظریه «تقیه» در ابتدای دوران غیبت آغاز می‌گردد و با ظهور سلطنت پادشاهان شیعی در ایران با طرح نظریه «حاکمیت شرعی فقها» وارد دوران گذار می‌شود، سپس با زوال سلطنت، مرحله فرجام نظریه‌پردازی نظام‌سیاسی شیعه آغاز و به نظریه ولایت مطلقه فقیه ختم می‌گردد (میراحمدی، ۱۳۹۵: ۱۹۸-۱۹۹). با ارائه نظریه ولایت فقیه به‌عنوان بنیانی برای انقلاب اسلامی، تحول شگرفی در اندیشه سیاسی شیعه و نظریه‌پردازی سیاسی شیعی برای حکومت‌داری پیش‌آمد. امام خمینی در کتاب ولایت فقیه اصل سلطنت شیعی و غیرشیعی را غیرمشروع می‌دانست و آن را طرد می‌کرد؛ «نقطه عزیمت نظریه‌پردازی امام خمینی درباره حکومت اسلامی، انکار مشروعیت سلطنت به‌طور کلی است... از نظر امام خمینی، حکومت فقیه واجد شرایط، تنها حکومت مشروع در دوران غیبت است» (میراحمدی، ۱۳۹۵: ۱۹۵-۱۹۴). نظریه ولایت فقیه، اندکاندک به‌عنوان مفهوم مرکزی در انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی خود را نمایان ساخت و با قرار گرفتن در چارچوب‌های قانون اساسی و نقش پررنگ آن در این قانون، توانست هم بنیان شرعی و دینی خود را مستحکم‌تر کند و هم در مقامی قانونی و مدنی قرار گیرد؛ «بنابر قانون اساسی جدید، ولی فقیه در مرکز ثقل قدرت و فراتر از همه قوا قرار می‌گرفت و قانون مشروعیت‌بخش نظام و هدایت‌گر و تصمیم‌گیرنده اصلی آن تلقی می‌شد... بدین ترتیب مفهوم ولایت فقیه به‌عنوان یکی از نشانه‌های اصلی گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی و به‌عنوان یک اصل مسلم اسلامی، مفصل‌بندی شد... در واقع جامعه و نظام سیاسی جدید بنابر قانون اساسی می‌بایست در اطراف ولایت فقیه... شکل می‌گرفت» (حسینی‌زاده، ۱۳۹۵: ۳۰۵-۳۰۳). توجه به قانون، یک مسئله راهبردی بود که عموم رهبران انقلاب و همچنین بنیانگذار آن، امام خمینی بر توجه به قانون اساسی به‌عنوان یک میثاق ملی و محور مرکزی حکمرانی تأکید ویژه‌ای داشتند. «این عده ۷۵ نفری، مثلاً بنشینند و این قانون اساسی را با آرایشی که از همه می‌آید نگاه کنند و جرح و تعدیل کنند، و بنویسند، که بعد به رفراندم واقع بشود... مسئله، مسئله اسلامی است نه مسئله غربی، نه مسئله شرقی. ما می‌خواهیم قانون اساسی جمهوری اسلامی را بررسی کنیم» (خمینی، ۱۳۷۹: ۲۲۰).

سالها پیش از پیروزی انقلاب اسلامی نیز امام خمینی در کتاب کشف‌اسرار، نظام سیاسی پهلوی دوم را به بازگشت به قانون اساسی مشروطه و توجه به آن به‌عنوان یک میثاق ملی در جهت و

رویکردی اصلاح‌گرایانه، دعوت کرد. «امام‌خمينی پس از شهریور ۱۳۲۰هـ.ش، با تألیف کتاب کشف‌اسرار به عرصه تأملات فکری و سیاسی گام نهادند. ایشان ضمن انتقاد از وضعیت حکومت پهلوی و تأکید بر قانون‌اساسی مشروطیت و متمم آن، که مخالفت قوانین با اسلام را عامل لغو آن قوانین و بی‌اعتبار بودن آن می‌دانست، انتخابات و مجلس را زیر سؤال می‌برد. اما در عین حال مجتهدان را عامل حل مشکلات کشور و رفع بحران‌ها معرفی می‌کرد» (علی‌زاده، ۱۳۹۴: ۴۵). همچنین پیش از شروع نهضت، امام‌خمينی از سال ۱۳۴۱هـ.ش، بارها بر لزوم توجه پهلوی‌دوم به قانون‌اساسی تأکید کرده بود. «آقای علم تخلف خود را از قانون اسلام و قانون‌اساسی اعلام و برملا نموده... این شخص تخلف از قانون‌اساسی را به بهانه الزامات بین‌المللی شعار خود دانسته... انتظار ملت مسلمان آن است که با امر اکید، آقای علم را ملزم فرمایید از قانون اسلام و قانون‌اساسی تبعیت کند» (خمينی، ۱۳۶۸: ۸۹-۸۸). بنابراین در سه مقطع تاریخی پیش از قیام پانزده‌خرداد، در هنگامه این قیام و در ماه‌های نخستین پیروزی انقلاب اسلامی شاهد توجه بنیان‌گذار انقلاب اسلامی بر قانون‌اساسی هستیم. چه قانون‌اساسی مشروطه و چه قانون‌اساسی که مبنای تاسیس جمهوری اسلامی محسوب می‌شد.

غایات جامعه سیاسی در فلسفه سیاسی مشاء و فلسفه سیاسی انقلاب اسلامی

پرسش از غایت و هدف تشکیل جامعه، یکی از پرسش‌های اصلی و اساسی در فلسفه سیاسی است. فیلسوفان سیاسی در منظومه فکری خویش قطعا این سوال را خواهد داشت که جامعه بناست به کجا برسد و افق‌نگاه فیلسوف برای تشکیل آن چیست؟ پاسخ به این پرسش یکی از مباحث مبنایی نزد فیلسوفان مشائی است. در این اندیشه، کسب سعادت، بالاترین خیری است که انسان می‌تواند همه استعدادهای خود را به در آن جهت به کمال برساند. فیلسوفان مشائی برای «سعادت» و در راه رسیدن به سعادت است که اندیشه‌ورزی دارند؛ «سعادت، غایت مطلوبی است که همه انسان‌ها مشتاقانه خواهان آن هستند و با تلاش‌شان به سوی آن حرکت می‌کنند، زیرا سعادت، کمال و برترین خیرات است و همه انسان‌ها خیرخواه و کمال‌طلبند» (فارابی، ۱۳۵۹: ۵۲). ابن‌سینا نیز در پی اعتقاد به مدنی‌الطبع بودن انسان، سعادت او را در اجتماع می‌بیند؛ «ابن‌سینا همچون فارابی معتقد است که سعادت، جز به اجتماع حاصل نمی‌شود چرا که آدمی مدنی‌الطبع است» (الفاخوری و الجبر، ۱۳۶۷: ۴۴۱). خواجه‌نصیر هم در فرازهای زیادی از اخلاق ناصری، بر

مفهوم سعادت تاکید دارد؛ «کسانی که به وحی و الهام معرفت حقایق و احکام از مقربان حضرت الهیّت بی‌توسط اجسام تلقی می‌کنند و در تکمیل خلق و تنظیم امور معاش و معاد سبب راحت و سعادت اهل اقالیم و ادوار می‌شوند و این نهایت مدارج نوع انسانی بود» (طوسی، ۱۳۹۷: ۶۲). هر سه فیلسوف مشائی رسیدن به «سعادت» را برای انسان غایت می‌دانند. لذا تمامی تأملات خویش را معطوف به آن می‌کنند؛ «سعادت هم محور تأملات نظری و عملی فیلسوفان شاخص مشاء چون فارابی، ابن سینا و خواجه نصیر بوده و هم مقصود نهایی نظام فکری آنان را نشان می‌دهد و هم دال مرکزی مفاهیم نظام فکری و اندیشگی آنان است» (یوسفی‌راد، ۱۳۸۷: ۲۹-۲۸).

در فلسفه سیاسی مشاء نگاه وافق فکری فیلسوفانی چون فارابی، ابن سینا و خواجه نصیر به سوی «سعادت» است و اساساً سیاست و علم مدنی با همه ساختارها و مشتقات و تقسیمات آن، مبداء و مقصدی ندارد جز «سعادت» اما آنچه موجب رسیدن به سعادت می‌شود، کسب فضیلت است و کسب فضیلت تنها در اجتماع و به واسطه علم مدنی رخ خواهد داد؛ «مبنای تمام تأملات نظری در تقسیم‌بندی علوم و معارف و در شناخت حقایق عالم هستی و مراتب آن و در تأملات عملی مثل تقسیم معارف حکمت عملی و در شناخت مسائل و مباحث حکمت عملی خصوصاً شناخت فضایل و ساز و کارهای هنجاری کردن فضایل در جامعه و تأسیس نهادها و تنظیم روابط اجتماعی و سیاست حاکم بر آنها و رهبران و حاکمان جامعه، رسیدن به سعادت می‌شود. نزد اینان و در نگاه فلسفی‌شان هم اصل وضع دین و نوامیس برای سعادت است، یعنی قوانین و احکام دین و شریعت ذاتاً اصالت ندارد الا برای دستیابی به سعادت... و محل دستیابی به سعادت تام جهان آخرت می‌باشد نه دنیای محسوس» (یوسفی‌راد، ۱۳۸۷: ۲۹). برای فیلسوفان مشائی، غایت سیاست و غایت تشکیل جامعه نیز رسیدن به سعادت است. این سعادت جز از طریق فضائل به دست نمی‌آید و کسب فضائل در گروه تشکیل مدینه است.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز بر مسئله رسیدن جامعه به سعادت به عنوان غایتی برای سیاست و مدنیت اشاره‌های مستقیمی دارد. بر پایه اندیشه‌ای که بر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران حاکم است، چونان فلسفه سیاسی مشاء، بر ضرورت حرکت تکاملی انسان‌ها و بروز استعدادها و توانمندی‌ها تاکید شده و این مهم را جز در گرو تشکیل جامعه و در پرتو توجه به سیاست نمی‌داند؛ «هدف از حکومت، رشد دادن انسان در حرکت به سوی نظام الهی است (والی الله المصیر) تا زمینه بروز و شکوفایی استعدادها به منظور تجلی ابعاد خودگونگی انسان فراهم آید (تخلقوا باخلاق الله) و این

جز در گرو مشارکت فعال و گسترده تمامی عناصر اجتماع در روند تحول جامعه نمی‌تواند باشد» (مقدمه قانون اساسی، بخش شیوه حکومت در اسلام). سعادت مدنظر قانون اساسی، چونان سعادت مدنظر فیلسوفان مشائی، سعادت دنیوی صرف نیست بلکه بر سعادت قصوا اشاره دارد چرا که اقتصاد را به‌عنوان یک امر دنیایی تنها یک وسیله و نه هدف و غایت برمی‌شمارد؛ «در تحکیم بنیادهای اقتصادی، اصل، رفع نیازهای انسان در جریان رشد و تکامل اوست نه همچون دیگر نظام‌های اقتصادی تمرکز و تکاثر ثروت و سودجویی، زیرا که در مکاتب مادی، اقتصاد خود هدف است و بدین جهت در مراحل رشد، اقتصاد عامل تخریب و فساد و تباهی می‌شود ولی در اسلام، اقتصاد وسیله است و از وسیله انتظاری جز کارآیی بهتر در راه وصول به هدف نمی‌توان داشت. با این دیدگاه برنامه اقتصاد اسلامی فراهم کردن زمینه مناسب برای بروز خلاقیت‌های متفاوت انسانی است» (قانون اساسی، بخش مقدمه). در کتاب «ولایت فقیه» توجه به سعادت، به‌عنوان غایت شکل‌گیری اجتماع، نمودهای بارزی دارد. امام خمینی در این اثر به اشکال مختلف به سعادت دنیوی و اخروی در جایگاه غایت اجتماع اشاره‌های فراوانی دارد و از این بابت می‌توان تشابه‌هایی میان نظر فیلسوفان مشائی و فلسفه سیاسی امام خمینی یافت. تشکیل حکومت به واسطه توجه به سیاست برای رسیدن به سعادت، از نقاطی است که روشنگر این تشابه در بعد غایت جامعه است؛ «اسلام دین افراد مجاهدی است که به دنبال حق و عدالتند... مسلمانان حکومتی به وجود می‌آورند که سعادت‌شان را تأمین کند» (خمینی، ۱۳۹۱: ۱۶). امام خمینی در «ولایت فقیه» براهمیت قانون تأکید و تکیه بسیار زیادی دارد اما آن را بدون تشکیل یک ساختار سیاسی و مدنی، عملی نمی‌بیند. ساختاری که در نهایت، جامعه را به سوی سعادت خواهد برد، سعادت‌تی که غایت آن محسوب می‌شود؛ «ماهیت و کیفیت این قوانین می‌رساند که برای تکوین یک دولت و برای اداره سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه تشریح گشته است. احکام شرع حاوی قوانین و مقررات متنوعی است که یک نظام کلی اجتماعی را می‌سازد... معلوم است که اسلام تا چه حد به حکومت و روابط سیاسی و اقتصادی جامعه اهتمام می‌ورزد تا همه شرایط به خدمت تربیت انسان مهذب و بافضیلت درآید» (خمینی، ۱۳۹۰: ۲۹). امام خمینی پیشرفت‌های مادی را به‌عنوان یک هدف برای اجتماع در نظر نمی‌گیرد و نمی‌پذیرد، بلکه معتقد است تا غایت سعادت از طریق کسب فضائل، محور اجتماع نباشد، هیچ چیز نمی‌تواند مسائل و مشکلات اجتماعی را مرتفع سازد.

رئیس‌مدینه در فلسفه‌سیاسی‌مشاء و حاکم‌مطلوب در فلسفه‌سیاسی‌انقلاب‌اسلامی

مسئله حاکم‌مدینه یا چنانچه در ادبیات فلسفی فیلسوفان‌مشائی آمده، رئیس‌مدینه، از جایگاه بالایی برخوردار است و از دسته مفاهیم مرکزی در اندیشه فارابی، ابن‌سینا و خواجه‌نصیر محسوب می‌شود. مدینه، بدون ریاست و تأمل درباره کیفیات این ریاست، بی‌معناست. رئیس‌مدینه با توجه به غایت تشکیل مدینه عمل می‌کند. او نیز به سعادت می‌نگرد و مردم برای رسیدن به آن رهبری می‌کند. فیلسوفان‌مشائی برای رئیس‌مدینه مراتبی در نظر گرفته‌اند و هرکدام با اختلافات جزئی در کلیات این مراتب مشترک‌اند؛ فقدان نبی به‌عنوان رئیس‌مدینه و فضای سلسله‌مراتبی در هستی‌شناسی‌شان، لاجرم اندیشه این فیلسوفان را بدین سوی می‌کشاند. این مراتب به ملاحظه نگرش سلسله‌مراتبی فیلسوفان به عالم‌هستی از مرتبه اعلا به مرتبه ادنی و به ملاحظه خلأیی است که فیلسوفان‌اسلامی در تبیین ریاست مدینه‌فاضله بعد از نبی دارند... اینان در پی پرکردن چنین خلأیی ناگزیر می‌شوند ریاست جامعه را مراتبی ببینند تا جامعه از کسی که با خلأ نبی، قوانین و احکام زندگی را تفسیر کند، محروم نباشد. این مراتب شامل رئیس‌اول، رئیس‌مماثل و رئیس‌سنت است که هرکدام ویژگی‌های خاصی را دارا هستند. رئیس‌اول برترین آنهاست، او واضع‌نوامیس یا نبی است و بر همه رؤسای دیگر افضل، قوه تمیز و ادراک وی از مفاهیم و معقولات‌سیاسی و غیرسیاسی در حکمت‌نظری و عملی از همه افراد قوی‌تر و کامل‌تر است. امتیازات او شامل: حکمت... تعقل تام که رساننده انسان به غایت است... قدرت بر اقناع و تخیل... قدرت دفع دشمنان... سلامت جسمی است. از رئیس‌اول تعبیر به فیلسوف، امام و واضع‌نوامیس هم شده است و قوه متعقله و متخیله‌اش به‌نهایت کمال رسیده و آماده دریافت فیوضات الهی شده است (یوسفی‌راد، ۱۳۸۷: ۳۸-۳۶).

در مرحله ای پایین‌تر، رئیس‌مماثل نظیر نبی از فیوضات الهی و علوم غیراکتسابی برخوردار است... فارابی در مواجهه با مسئله خاتمیت نبی و خلأ رهبری آن در جامعه، درباره رهبری کسی که ویژگی‌های نبی را در دو شأن حکیمانه و فقیهانه داراست تصریح می‌کند... اگر ریاست نبی بر جامعه با وفاتش قطع شد، کسی که در جمیع احوال مثل نبی می‌باشد، جانشین او می‌شود و به اقتضای رهبری و مدیریت و اداره جامعه هرآنچه راکه او تدبیر و مقدر نکرده، ایشان به تدبیر و تقدیر آنها برمی‌آید... فارابی نه تنها وظیفه او را حفظ و نگهداری شریعت می‌داند بلکه به نظر وی امام به تقدیر امور مورد نیازی می‌پردازد که رئیس‌اول وضع نکرده بود و بلکه می‌تواند بسیاری از احکام او را تغییر دهد و به جای آن احکامی را وضع کند که با روح زمان مناسب داشته باشد. سومین و آخرین

مرتبۀ از ریاست‌مدینه، ریاست‌سنت است. این ریاست است که بیشترین قرابت را با حاکم‌مطلوب در فلسفه‌سیاسی انقلاب‌اسلامی دارد. ریاست‌سنت اگرچه مانند نبی و امام نه به وحی متصل است و نه به عقل‌فعال اما با قوای عقلی و توانایی استنباطی خود می‌تواند همچنان جامعه را به سوی سعادت پیش‌برد به شرط آنکه به وحی و قوانین رئیس‌اول تکیه کند و تمام توجه خود را بدان سوی قرار دهد؛ البته رئیس‌سنت هم‌زمان هم به فقه توجه دارد و هم به فلسفه؛ «ریاست‌سنت نظیر آنچه در ریاست رئیس‌اول و واضع‌نوامیس آمد، دارای دو شأن است: شأن حکمت و شأن فقاہت. شأن حکمت و فیلسوفی برای وی لازم است تا بتواند هر سستی را به‌جای خود به‌کار برد. اگرچه فیلسوفی در این مرتبۀ از ریاست به‌معنای توانایی ارتباط وی با عقل‌فعال و فرشته وحی و برخورداری از علم لدنی - به‌تعبیر خواجه‌نصیر نیست، بلکه مراد قوت فکری و عقلی در درک و دریافت اصول و قوانین کلی زندگی سیاسی از عقل‌ودین است، چنانچه خواجه از آن به «جودت تمییز» تعبیر کرده است. او باید بتواند برخی را با برهان و برخی را با اقتناع به دین و شریعت رئیس‌اول هدایت کند» (یوسفی‌راد، ۱۳۸۷: ۴۱). فیلسوفان‌مشائی به شأن فقاہت رئیس‌سنت اشاره‌های مهمی دارند اما هرگز از شأن حکمت و اهل فلسفه بودن او عقب‌نشینی نکرده‌اند. فیلسوف بودن ریاست‌سنت، چونان ریاست‌اول و ریاست‌مماثل، جزء لاینفک رئیس‌مدینه است و بدون این شأن، اساساً سعادت که غایت سیاست در تفکر فیلسوفان‌مشائی است، میسر نمی‌شود؛ «ریاست‌سنت، ریاست نبی (یا امام) نیست ولی باید فیلسوف باشد هر چند شأن فیلسوفانه او در حد فیلسوفی تام نیست که قوه متخیله و متعقله او به عقل‌فعال متصل گردد بلکه باید در دریافت اصول و قوانین سعادت‌آور هم به عقل‌ودین رجوع کند و هم در هماهنگی با سنت رئیس‌اول از آن کمک بگیرد چنانچه در مسائل جزئی مستحذثه غیرمصرح در سنت نبی باید به استنباط و استخراج احکام آنها برآید» (یوسفی‌راد، ۱۳۸۷: ۴۵-۴۴).

از تأکیدات فارابی و خواجه‌نصیر و تا حدودی ابن‌سینا اینگونه استنباط می‌شود که رئیس‌مدینه‌فاضله، خصوصاً در مرتبۀ ریاست‌سنت در حقیقت یک فیلسوف و حکیم فقیه است چرا که باید در فقدان اتصال به وحی و عقل‌فعال دست‌به‌استنباط قوانین بزند و درسوی‌دیگر فیلسوف باشد تا در هر دو جنبه فلسفه و دین بتواند سعادت‌مدینه را تضمین کند. از این جهت نیز رئیس‌مدینه با حاکم‌مطلوب در فلسفه‌سیاسی انقلاب‌اسلامی، قرابت‌های زیادی پیدا می‌کند. قانون‌اساسی جمهوری اسلامی با گنجاندن اصل ولایت‌فقیه و تکیه و تأکید بر ویژگی‌ها و

شرایط تعیین آن، حاکم‌خوب را تبیین و توصیف کرده‌است. «در زمان غیبت حضرت ولیعصر (عجل‌الله‌تعالی‌فرجه) در جمهوری اسلامی ایران ولایت‌امر و امامت امت برعهده فقیه عادل و باتقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد» (قانون اساسی، بخش اصول کلی). باید بدین نکته التفات داشت که اگرچه در اصل یکصد و نهم قانون اساسی صراحتاً فضایی فلسفی وجود ندارد اما تا حدودی می‌توان نزدیکی میان شرایط رهبری با ریاست‌سنت در فلسفه سیاسی مشاء، مشاهده کرد. تأکید بر ولایت‌امر، داشتن شرایط فقاقت و تدبیر برای یک حاکم مطلوب در قانون اساسی جمهوری اسلامی تا حدی با ویژگی‌های ریاست‌سنت نزدیک است؛ «رهبر منتخب خبرگان، ولایت‌امر و همه مسئولیت‌های ناشی از آن را برعهده خواهد داشت... صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه، عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام، پیش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری. در صورت تعدد واجدین شرایط فوق، شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی قوی‌تر باشد مقدم است» (قانون اساسی، اصول یک صد و هفتم و یک صد و نهم).

مسئله ریاست‌مدینه که در ادبیات فلسفه سیاسی انقلاب اسلامی از آن به حاکم مطلوب تعبیر کرده‌ایم، در کتاب ولایت‌فقیه امام خمینی به‌گونه‌ای روشن‌تر و واضح‌تر بیان شده‌است و تأثیر بیشتری از فلسفه سیاسی مشاء را نشان می‌دهد. «خلیفه» که «ولی‌امر» است بعد از نبی و ذیل مفهوم «ولایت»، مهم‌ترین نماد و نمود ریاست‌سنت در فلسفه سیاسی انقلاب اسلامی است. خلیفه‌ای که قوه اجرایی را دست بگیرد، حکومت تشکیل دهد و قوانین را از بیان ریاست اول استخراج و عملیاتی کند و بشر را به سعادت برساند؛ «ما معتقد به «ولایت» هستیم؛ و معتقدیم پیغمبر اکرم (ص) باید خلیفه تعیین کند و تعیین هم کرده‌است... اینکه عقلاً لازم است خلیفه تعیین کند، برای حکومت است... خلیفه قانونگذار نیست. خلیفه برای این است که احکام خدا را که رسول اکرم (ص) آورده اجرا کند. اعتقاد به ضرورت تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره جزئی از ولایت است» (خمینی، ۱۳۹۱: ۲۵-۲۱-۲۰). «ولی‌امر» به‌عنوان یک حاکم مطلوب در فلسفه سیاسی انقلاب اسلامی، مانند رئیس‌مدینه در فلسفه سیاسی مشاء، هدایت‌مدینه را به‌عهده دارد و اساساً با اثبات وجود ولی‌امر در جایگاه ریاست‌سنت است که برقراری حکومت و تشکیل مدینه و حرکت به سوی سعادت معنا پیدا می‌کند؛ «علل و دلایل متعددی تشکیل حکومت و برقراری «ولی‌امر» را لازم آورده‌است... «ولی‌امر»، یعنی حاکمی که قیّم و برپا نگهدارنده نظم و قانون اسلام

باشد، ضرورت دارد... هادی مردم به تعالیم و عقاید و احکام و نظامات اسلام باشد... این کارها بدون حکومت و تشکیلات دولت انجام نمی‌شود... حاکمی که قیم امین صالح باشد» (خمینی، ۱۳۹۱: ۴۰-۴۱). علاوه بر «خلیفه»، «ولی امر»، «حاکم» و «رئیس» در بخش‌های دیگری از کتاب ولایت فقیه، از حاکم مطلوب، به «زاممدار» نیز تعبیر شده است و برای او دو شرط اصلی و اساسی آشنایی به قانون و عدالت داشتن، ذکر شده است. رئیس مدینه در مرتبه سوم، هم باید قانون را بشناسد و عدالت پیشه‌کند و گرنه شانیت و اهلیت ریاست بر مدینه و رساندن اهل مدینه به سعادت را ندارد؛ به نظر می‌رسد این دو شرط، بر دو سطح از اهل فقه بودن و اهل فلسفه بودن ریاست سنت تأکید می‌ورزد؛ «شرایطی که برای زمامدار ضروری است، مستقیماً ناشی از طبیعت طرز حکومت اسلامی است. پس از شرایط عامه، مثل عقل و تدبیر، دو شرط اساسی وجود دارد که عبارتند از: ۱- علم به قانون؛ ۲- عدالت؛ چون حکومت اسلام حکومت قانون است، برای زمامدار علم به قوانین لازم می‌باشد.» (قانون دانی) و «عدالت» از نظر مسلمانان شرط و رکن اساسی است... عقل همین اقتضا را دارد» (خمینی، ۱۳۹۱: ۴۹-۴۸).

مدینه فاضله در فلسفه سیاسی مشاء و در فلسفه سیاسی انقلاب اسلامی

بدون توجه به مدینه فاضله، مسیر سیاست در فلسفه سیاسی فیلسوفان مشائی ناهموار است و نمی‌توان درک صحیحی از تاملات سیاسی آنها داشت. لذا با تفاوت‌های اندکی که نه ذاتی، بلکه عرضی‌اند، فارابی، ابن‌سینا و خواجه نصیر به مدینه فاضله نگریسته و دسته‌بندی‌هایی درباره آن داشته‌اند. فیلسوفان مشایی با التفات به وضعیت «ظلم» در افق فلسفی خویش برای رهایی از آن به مدینه فاضله روی می‌آورند تا ریل حاکمیت را از «ظلم» به «عدالت» تغییر دهند. «اندیشه‌ای که فیلسوفان مشاء را به تأمل در حوزه عمل و زندگی سیاسی واداشت، رهایی از حاکمیت ظلم و جور و به تبع آن، جایگزینی عدالت و رسیدن به سعادت است. آنان متأثر از مبانی اعتقادی خود، طریق حل آن را تأسیس مدینه فاضله‌ای می‌دانند» (یوسفی‌راد، ۱۳۹۴: ۲۸). در نظر فیلسوفان مشاء، مدینه جایست که اجتماع افراد رخ می‌دهد و در عین حال ترکیب جدیدی شکل می‌گیرد که ظرفیت‌ها و ظرفات‌های فلسفی خاصی دارد. مدینه دیگر فرد یا جمع افراد نیست؛ «مدینه موضع اجتماع اشخاصی که به انواع حرفت‌ها و صناعت‌ها، تعاونی که سبب تعیش بود، می‌کنند» (طوسی، ۱۳۹۷: ۳۵۱). انسان‌ها از آنجا که در آراء فیلسوفان مشائی مدنی بالطبع هستند، روی به سوی مدینه

دارند؛ جامعه در تفکر آنان در قامت مدینه بروز و ظهور می‌کند که در آن، مصلحت افراد بر منفعت آنها ارجحیت دارد. از نظر فیلسوفان مشائی، مدینه‌ها یا فاضله هستند یا غیرفاضله، البته در آراء هر کدام از آنها مدینه‌های غیرفاضله، ویژگی‌ها و به تبع آن، نامگذاری‌های متعددی دارند اما در اینکه مدینه‌فاضله یک مفهوم ثابت است؛ اشتراک فکری بین آنان وجود دارد؛ «فیلسوفان مشائی با توجه به نوع نگرشی که به عالم‌هستی دارند و آن را هدفمند دانسته و غایت آن را از مبدأ تا معاد می‌دانند و غایت زندگی سیاسی را تحصیل سعادت می‌دانند، جوامع و مدینه‌ها را براساس نوع و ماهیت سیاسی که ریاست آنها بر جامعه حاکم می‌کنند، مدینه را به دونوع کلی فاضله و غیرفاضله تقسیم می‌نمایند... خیرات و فضایی که چنین مدینه‌ای طالب آن است از خیر مطلق (یعنی خداوند به واسطه عقل فعال و نبی) سرچشمه می‌گیرد و خیر مطلق، واحد است پس، مدینه‌فاضله واحد است و تعددپذیر نیست» (یوسفی‌راد، ۱۳۸۷: ۶۳ و ۵۴). در اندیشه فیلسوفان مشاء، بودن در مدینه‌فاضله، یک هدف غایی نیست بلکه، غایت، رسیدن به سعادت به وسیله ریاست فاضله از طریق گسترش و به کار بستن فضائل توسط اهل مدینه است

از سویی دیگر، هرگونه دگرگونی سیاسی-اجتماعی که در قالب «انقلاب» معنا می‌شود، اساساً رو به سوی مطلوب و کمال خاصی دارد؛ «آرمانشهرگرایی، آزمایش اجتماعی و فرهنگی و نوآوری‌های شدید خودآگاهانه در میانه همه انقلاب‌های اجتماعی عمده دوران مدرن رخ می‌دهند» (استائیتز، ۱۳۹۸: ۳). انقلاب اسلامی ایران نیز جهت و سمت نگاه خود را به طرفی می‌گیرد که آن را «جامعه آرمانی» یا «جامعه مطلوب» برمی‌شمارد. این جهت‌گیری آرمانی کاملاً برگرفته از فلسفه سیاسی آن است. فلسفه سیاسی که جامعه مطلوب و آرمانی را برای مردم انقلابی ترسیم می‌کند؛ در این جامعه آرمانی، براساس خواست ملت، اسلام حکومت می‌کند؛ «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مبین نهادهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه ایران بر اساس اصول و ضوابط اسلامی است که انعکاس خواست قلبی امت اسلامی می‌باشد» (قانون اساسی، بخش مقدمه). در قانون اساسی به صراحت ذکر شده که اگر جامعه مطلوب و آرمانی ایرانی در دگرگونی‌های مشروطه و ملی شدن صنعت نفت رخ نداد چون رئیس مدینه مناسبی وجود نداشت تا مدینه‌فاضله را شکل دهد. از این نظر، تشابه زیادی میان فلسفه سیاسی مشاء و فلسفه سیاسی انقلاب اسلامی در رسیدن به مدینه‌فاضله به واسطه رئیس مدینه‌ای که فاضل باشد، مشاهده می‌شود؛ به عبارتی دیگر با وجود حاکم مطلوب یا همان

رئیس سنت مدینه، جامعه‌آرمانی یا همان مدینه‌فاضله قابلیت ظهور و بروز دارد. امام خمینی در کتاب ولایت‌فقیه، جامعه‌آرمانی ترسیم کرده که تا حد زیادی با مدینه‌فاضله فیلسوفان مشائی قرابت دارد؛ اگرچه این جامعه‌آرمانی تا حد زیادی با دو مفهوم، غایت جامعه و رئیس مدینه ممزوج است. ترسیم جامعه آرمانی در فلسفه‌سیاسی انقلاب اسلامی از نقد خود جامعه آغاز می‌شود. نقدهای امام خمینی متوجه غرب‌زدگی، خودباختگی و زیر سلطه استعمار رفتن و به تبع آن ترسیم یک الگوی جامعه آرمانی یا ایده آل است. «نقش تخریبی و فاسدکننده استعمار را گفتیم؛ حالا عوامل درونی بعضی از افراد جامعه خودمان را باید بر آن اضافه کنیم و آن خودباختگی آنهاست در برابر پیشرفت مادی استعمارگران. اینها خود را باختند. فکر کردند راه پیشرفت صنعتی این است که قوانین و عقاید خود را کنار بگذارند» (خمینی، ۱۳۹۱: ۱۹).

در فلسفه‌سیاسی انقلاب اسلامی نیز به‌مانند فلسفه‌سیاسی مشاء، این رئیس مدینه است که مدینه را فاضله می‌کند و به‌بیانی دیگر جامعه‌آرمانی را مبتنی بر نظام اجتماعی اسلامی، شکل می‌دهد؛ «همان طور که پیغمبر اکرم (ص) مأمور اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام بود و خداوند او را رئیس و حاکم مسلمین قرار داده و اطاعتش را واجب شمرده است، فقهای عادل هم بایستی رئیس و حاکم باشند، و اجرای احکام کنند و نظام اجتماعی اسلام را مستقر گردانند... اگر فقیه کنج منزل بنشیند و در هیچ امری از امور دخالت نکند، نه قوانین اسلام را حفظ کند، نه احکام اسلام را نشر دهد، نه دخالت در امور اجتماعی مسلمانان کند، و نه اهتمام به امور مسلمین داشته باشد، به او «حصن الاسلام» گفته می‌شود؟ او حافظ اسلام است؟» (امام خمینی، ۱۳۹۱: ۷۲ و ۷۳). در فلسفه‌سیاسی انقلاب اسلامی، دعوت جدی به مدنیت عقلی و نقلی مبتنی بر اسلام صورت می‌گیرد، این مسئله به‌طور مداوم به‌طرد مدنیت غربی می‌انجامد و برای رسیدن به جامعه‌آرمانی و مطلوب، اینگونه تذکر می‌دهد؛ «تبلیغ کردند که اسلام دین جامعی نیست؛ دین زندگی نیست؛ برای جامعه نظامات و قوانین ندارد؛ طرز حکومت و قوانین حکومتی نیآورده است... اخلاقیاتی هم دارد؛ اما راجع به زندگی و اداره جامعه چیزی ندارد... نسبت اجتماعیات قرآن با آیات عبادی آن، از نسبت صد به یک هم بیشتر است... همه مربوط به اجتماعیات، اقتصادیات، حقوق، و سیاست و تدبیر جامعه است... خدای تبارک و تعالی به وسیله رسول اکرم (ص) قوانینی فرستاد که انسان از عظمت آنها به شگفت می‌آید. برای همه امور قانون و آداب آورده است... برای وظایف عبادی قانون دارد، برای امور اجتماعی و حکومتی قانون و راه‌ورسوم دارد» (خمینی، ۱۳۹۱: ۱۲-۱۱-۱۰). در

فلسفه‌سیاسی انقلاب اسلامی مانند فلسفه‌سیاسی مشاء، عدالت و قانون در مدینه، و کسب فضیلت‌ها توسط اهل مدینه، جامعه‌آرامانی را شکل می‌دهد؛ آرامش و آسایش در چنین جامعه‌ای پیش می‌آید و حرکت به سوی سعادت ممکن می‌شود؛ «مسلمانان هنگامی می‌توانند در امنیت و آسایش به سربرده، ایمان و اخلاق فاضله خود را حفظ کنند که در پناه حکومت عدل و قانون قرار گیرند، اکنون وظیفه ماست که طرح حکومتی اسلام را به اجرا درآوریم و پیاده کنیم. امیدوارم که معرفی طرز حکومت و اصول سیاسی و اجتماعی اسلام به گروه‌های عظیم بشر موجی در افکار به وجود آورد، و قدرتی که از نهضت مردم پدید می‌آید، عامل استقرار نظام اسلام شود» (خمینی، ۱۳۹۱: ۱۵۳).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر کوشید تا میان مفاهیم بنیادین فلسفه‌سیاسی اسلامی چون، غایت‌مدینه، رئیس‌مدینه و مدینه‌فاضله در اندیشه فیلسوفان مشائی و غایت‌اندیشی اجتماعی، حاکم‌مطلوب و جامعه‌آرامانی در فلسفه‌سیاسی انقلاب اسلامی دست‌به‌بازکاوی تطبیقی بزند. این بازکاوی بدان جهت انجام شد تا پاسخی به این پرسش باشد که چه نسبتی میان مفاهیم سیاسی فلسفه‌مشاء و فلسفه‌سیاسی انقلاب اسلامی وجود دارد؟ این تحقیق، آراء فارابی، ابن‌سینا و خواجه‌نصیرطوسی را به‌عنوان اصلی‌ترین و شاخص‌ترین فیلسوفان مشائی در تمدن اسلامی و متن قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و کتاب ولایت‌فقیه امام خمینی به‌عنوان دو متن اصلی بازتاب‌دهنده فلسفه‌سیاسی انقلاب اسلامی را در مقام مطالعه موردی خود برگزید. فیلسوفان مشایی با تکیه و تاکید بر غایت‌مدینه، سعادت‌قصوا یا حقیقی را مقصد نهایی اهل مدینه می‌دانند. مقصد و غایتی که جز با کسب فضائل به دست نمی‌آیند و کسب این فضائل و حرکت کمال‌گرایانه روی نمی‌دهد و گسترش نمی‌یابد مگر اینکه رئیس‌مدینه‌ای فاضل وجود داشته باشد که هدایت‌ورهربری مدینه را برعهده گیرد. چنین وضعیت مفهومی در فلسفه‌سیاسی انقلاب اسلامی نیز پدیدار است. در فلسفه‌سیاسی انقلاب اسلامی نیز غایت‌اندیشی اجتماعی محوریت تام و تمام دارد. غایت‌شکل‌گیری جامعه در این فلسفه‌سیاسی نیز رسیدن به سعادت است و چونان فلسفه‌سیاسی مشائیان، جز با ممد مرتبه سوم ریاست‌مدینه (رئیس‌سنت)، که هم‌شان فقیه‌بودن دارد و هم‌شان فیلسوف‌بودن، به دست نمی‌آید. رئیس‌سنت در فلسفه‌سیاسی انقلاب اسلامی، حکیم‌فقیه است که تعبیری چون: «ولی‌امر»، «خلیفه»، «زمامدار»، «رئیس» و «رهبر» نیز از آن وجود دارد. همچنین مدینه‌فاضله و مهیاکردن آن به

عنوان بستری برای کسب فضائل و رساندن اهل‌مدینه به سعادت در اندیشه فیلسوفان‌مشاء بسیار پررنگ‌وپرنقش است. این مفهوم در قامت «جامعه‌اسلامی»، «حکومت‌اسلامی»، «امت»، «ملت‌اسلام» و «اجتماع‌اسلامی»، در فلسفه‌سیاسی انقلاب‌اسلامی نیز حضور تأثیرگذار دارد. تا جامعه‌آرمانی در فلسفه‌سیاسی انقلاب‌اسلامی با توجه دوباره به مدنیت‌اسلامی شکل نگیرد، کسب فضائل رخ نخواهد داد و مسلمانان به سعادت نخواهند رسید. در نتیجه می‌توان گفت، که فلسفه‌سیاسی انقلاب‌اسلامی در سه مفهوم بنیادین «غایت‌جامعه»، «حاکم‌مطلوب» و «جامعه‌آرمانی»، تاحدزیادی متأثر از مفاهیم، «غایت‌مدینه»، «رئیس‌مدینه» و «مدینه‌فاضله» در آراء‌وافکار فیلسوفان‌مشائی است. بدین نکته نیز توجه داشت که اگرچه در قانون‌اساسی‌جمهوری‌اسلامی و کتاب ولایت‌فقیه، مستقیماً از فلسفه‌سخنی به‌میان نیامده‌است و تکیه‌واژگانی بیشتر بر «فقه» انجام‌شده‌اما از قرائن‌وشواهد موجود در هر دو متن مشخص می‌شود که «فقه» و «فقیه» مدنظر فلسفه‌سیاسی انقلاب‌اسلامی، حکیم‌فقیه و فیلسوف‌فقیه است نه «فقیه» به‌معنای عام‌اسلامی که تنها به یکی از علوم‌اسلامی نظروالتفات دارد. همچنین زمامدار مدنظر فلسفه‌سیاسی انقلاب‌اسلامی با مرتبه سوم ریاست‌مدینه در فلسفه‌سیاسی‌مشاء یعنی ریاست‌سنت که در غیاب نبی و امام اعتبار دارد، قرابت تام دارد و تا رئیس‌مدینه، فاضل نباشد، مدینه‌فاضله‌ای شکل نمی‌گیرد تا اهل‌مدینه به سعادت نائل شوند. همچنین سعادت به‌عنوان غایت‌جامعه، دقیقاً مطابق با تفکر فیلسوفان‌مشائی است.

منابع

- استائیز، ریچارد (۱۳۹۸). رویاهای انقلابی، ترجمه: افشین خاکباز، تهران، نشر نو.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجبر (۱۳۶۷). تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، چاپ سوم، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
- بیگدلی، علی (۱۳۸۹). نهضت ترجمه در جهان اسلام، ۲ (۵)، ۴۵-۵.
- جعفریان، رسول و ایرج نیک سیرت (۱۳۹۵). جهان‌شناسی ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی، فلسفه علم، ۶ (۱۲)، ۳۶-۱۵.
- حسینی‌زاده، سیدمحمدعلی (۱۳۹۵). اسلام‌شناسی در ایران، چاپ سوم، قم، دانشگاه مفید.
- خمینی، روح‌اله (۱۳۹۱). ولایت‌فقیه؛ حکومت اسلامی، چاپ‌بیست‌وششم، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، روح‌الله (۱۳۳۸). صحیفه‌امام، جلد اول، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- خمینی، روح‌الله (۱۳۵۸). بخشی از بیانات در روزنامه کیهان، ۱۶ تیر ماه ۱۳۵۸ در مجموعه بیانات امام خمینی (ره)، جلد اول، تهران، کوثر.
- داوری‌اردکانی، رضا (۱۳۸۹). فارابی: فیلسوف فرهنگ، تهران، سخن.
- داوری‌اردکانی، رضا (۱۳۷۹). مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- داوری‌اردکانی، رضا (۱۳۸۷). نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- داوری‌اردکانی، رضا (۱۳۹۰). بحثی در آثار سیاسی فارابی، در کتاب مجموعه مقالات فارابی‌شناسی، به اهتمام میثم کرمی، تهران، نشر حکمت.
- دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹). ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، جلد اول، چاپ پنجم، تهران، طرح نو.
- رضوانی، محسن (۱۳۹۳). فلسفه سیاسی اسلامی در غرب، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- شریف، میان محمد (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه: نصرالله پورجوادی، جلد اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۵). اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد اول، چاپ یازدهم، تهران، صدرا.
- طباطبایی، سیدجوادی (۱۳۹۱). خواجه‌نصیر طوسی و فهم اغراض حکمت عملی یونانی، در مجموعه مقالات استاد بشر؛ پژوهش‌هایی در زندگی، روزگار، فلسفه و علم خواجه‌نصیر الدین طوسی، به اهتمام: حسین معصومی همدانی، تهران، میراث مکتوب.

- طوسی، خواجه‌نصیرالدین (۱۳۹۷). اخلاق ناصری، تصحیح و تحقیق: مجتبی مینوی، تهران، خوارزمی.
- علی‌زاده، محمدحسین (۱۳۹۴). بررسی دیدگاه‌های امام‌خمينی (ره) در کتاب کشف‌اسرار؛ با تکیه بر نظریه ولایت‌فقیه و تئوری حکومت‌اسلامی، تاریخ پژوهی، ۱۵ (۶۰)، ۲۱۹-۳۰۷.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۱ ه.ق). تحصیل السعاده، اهتمام: جعفر آل‌یاسین، بیروت، دارالاندلس.
- فیرحی، داود (۱۳۹۵). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، چاپ پانزدهم، تهران، نی.
- قادری، حاتم (۱۳۹۱). اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، چاپ دوازدهم، تهران، سمت.
- کربن، هانری (۱۳۶۹). فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه: سیدجواد طباطبایی، تهران، انتشارات توس.
- لکنزایی، رضا (۱۳۹۰). امام‌خمينی (ره) و فلسفه، حضور، ۷ (۷۶)، ۱۴۱-۱۲۵.
- میراحمدی، منصور (۱۳۹۵). فقه‌سیاسی، تهران، سمت.
- نجفی، موسی (۱۳۹۲). نظریه تمدن جدید اسلامی، اصفهان، نشر آرما.
- نساج، حمید (۱۳۹۰). اندیشه‌سیاسی متفکران مسلمان، به‌اهتمام: علی‌اکبر عالیخانی، جلد دوم، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۸). سه حکیم مسلمان، ترجمه: احمد آرام، چاپ نهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۹۰). چرا فارابی را معلم‌ثانی خوانده‌اند؟، در کتاب مجموعه مقالات فارابی‌شناسی، به‌اهتمام: میثم کرمی، تهران، نشر حکمت.
- یوسفی‌راد، مرتضی (۱۳۹۴). مبانی فلسفه‌سیاسی مشاء، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- یوسفی‌راد، مرتضی (۱۳۸۷). مفهوم‌شناسی فلسفه‌سیاسی مشاء، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- یوسفی‌راد، مرتضی (۱۳۹۹). چیستی فلسفه‌سیاسی مشاء، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.