

ماهیت فلسفه سیاسی در ایران دوره اسلامی

عارف برخوردار *

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۸۸۲/۲۲ - تاریخ تصویب: ۸۸۸/۲۷)

چکیده:

فلسفه سیاسی در ایران دوره اسلامی به دو دوره؛ میانه و معاصر تقسیم می‌شود. در دوره میانه که به انقلاب مشروطه ختم می‌شود فلسفه سیاسی به یگانگی با دین تمایل دارد و قواعد تولید تفکر و فلسفه سیاسی، مبتنی بر سلطه متون دینی بوده و اهمیت عقل در توضیح بی‌تذکر آرای گذشتگان خلاصه می‌شود و به نوعی فلسفه سیاسی به ارشاد نامه نویسی، سیاست نامه نویسی و شریعت نامه نویسی تبدیل می‌شود. در عین حال، فلسفه سیاسی تفسیری اقتدار گرایانه به خود می‌گیرد. در دوره دوم به تبعیت از دوره اول به دنبال احیاء مفاهیم سنتی هستند و عقل و اندیشه به دنبال شرح و تفسیر است ولی در عین حال، اقتدار گرایی در آن از بین می‌رود. به عبارت دیگر، در دوره دوم هم در زمینه فلسفه سیاسی و هم در زمینه اقتدار گرایی با نوعی خلأ مواجه هستیم. بنابراین، در این مقاله قصد داریم به طور استدلالی بیان کنیم که فلسفه سیاسی در ایران دوره اسلامی در هر دو دوره ماهیت خود را از دست داده است. اما فلسفه سیاسی در دوره اول، تفسیری اقتدار گرایانه دارد ولی در دوره دوم، این اقتدار گرایی از بین می‌رود.

واژگان کلیدی:

فلسفه سیاسی، ارشاد نامه نویسی، شریعت نامه نویسی، سیاست نامه نویسی، اقتدار گرایی

مقدمه

سیری در رهیافت‌های مختلف اندیشمندان ایرانی به مسائل سیاسی از فارابی تا نائینی روشن می‌کند که چگونه فلسفه سیاسی در دوره ابن سینا با رشد مسائل الهی و یگانگی فلسفه با عرفان به مقامی عدمی رهنمون می‌شود و در دوره‌های بعد از آن به نوعی به اندرنامه‌نویسی، شریعت‌نامه‌نویسی و سیاست‌نامه‌نویسی تبدیل می‌شود. همچنین روشن می‌کند که بازی واژگان و حکایت‌های برخی ساختارهای سیاسی چگونه نزدیک به هشتصد سال ذهن و زبان نخبگان را به خود مشغول کرده و آنان بدون توجه به وقایع اتفاق افتاده در حواشی خود به بازخوانی و تکرار ایده‌های پیشین مبادرت کردند و چگونه بن بست اندیشگی و اقتدارگرایی مکنون در آن، وجوه اساسی آنان و فلسفه سیاسی‌یشان را تشکیل می‌دهد؛ حتی حادثه‌ای دوران ساز نظیر جنبش مشروطیت نیز نتوانست بر رکود فکری، غالب آمده و اندیشه سیاسی را از پارادایم سنتی خارج کند. اگرچه جنبش مشروطیت توانست ثمرات اجتماعی-اقتصادی و سیاسی خود را با تأخیری بیست ساله نهادینه کند؛ اما اندیشه ایرانی هیچ‌گاه نتوانست ایده‌های فکری و فرهنگی مدرنیته را جذب کند و صدای محدود اندیشمندانی که سخن از مدرنیته و تجدد به میان آوردند، پژواکی در خور نیافت. در آغاز آشنایی با مدرنیته و نظام اندیشگی سیاست مدرن، آثار و تألیفاتی که از سوی مدرن‌های کلاسیک ایرانی ارائه شده، مواردی به شمار می‌روند که رهروی نیافتند و به واقع دنیای ایرانی، بدون اندیشه، ساختارهای اجتماعی و اقتصادی و فرایند مدرنیزاسیون را به ایده‌های قبله‌ای پیشامدرن پیوند زد. حتی با پیدایش روشنفکران و به قولی مدرن‌های کلاسیک ایرانی از دهه ۲۰ به بعد نیز در نظام اندیشگی این افراد و گفتمان حاکم هیچ‌گونه تغییر و تحولی رخ نداده و ما شاهد پند و اندرزهایی برای بازگشت به هویت ایرانی و شرقی و به قول معروف تجدید هویت اصیل در برابر مدرنیته و آزاد سازی روح از دستاوردهای مدرنیته هستیم. بنابراین در دوره دوم به تبعیت از دوره اول ما شاهد آن هستیم که فلسفه سیاسی علاوه بر آنکه به نوعی رهیافت عدمی دچار شده است، به نوعی، اقتدار گرایی موجود در دوره اول، در این دوره نیز از بین رفته است. بنابراین در دوره دوم، آن داستان بن بست که عارض اندیشه سیاسی سنتی ایران شده، دوباره عارض اندیشه ایرانی در این دوره شده و آن را به سخن داریوش شایگان به اندیشه‌های بی‌موضوع تبدیل کرده است.

۱- دوره میانه

فلسفه سیاسی در اسلام و ایران دوره اسلامی بوسیله فارابی تأسیس شده است. وی که با فلسفه یونانی نیز آشنا بوده و از اصول اعتقادی اسلامی بهره‌ای وافر گرفته بود؛ نخستین متون

فلسفه سیاسی را در تمدن ایرانی-اسلامی، برای تبیین و تشریح مسائل سیاسی زمانه خود به رشته تحریر کشید. فارابی با بحث از قدرت، عامل آن را از پادشاه-فیلسوف افلاطونی به امام-ولی اسلامی برگردانده و بر پایه دانش‌های عقلانی یونانیان، نوعی از فلسفه سیاسی متا فیزیک در گسست از دوران پیشین پی افکند. در رهیافت فلسفی فارابی منزلت رهبر یا به تعبیری امام در جامعه مانند قلب در وجود انسان و چون نسبت سبب اول به عالم است و بر وجود جامعه تقدم وجودی دارد (حقدار، ب، ۱۳۸۲: ۶۳). فارابی، الهیات و سیاست را در منظومه واحد فلسفی در آمیخته و با تکیه بر وحدت و شیوه استدلال، نتایج آن دو را به یکدیگر تعمیم می‌دهد. فارابی می‌نویسد: نسبت سبب اول (خداوند) به سایر موجودات، مانند نسبت پادشاه مدینه فاضله به سایر اجزای آن است (طباطبایی، الف، ۱۳۷۵: ۱۲۲). همچنان که در آفرینش، تمام موجودات از وجود اول حادث شده و بوسیله آن، نظام می‌یابد، وجود مدینه نیز وابسته به وجود رئیس اول بوده و سامان خود را مدیون او است و مدینه نظمی مطابق نظم عالم دارد (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۷). فارابی با توجه به تلفیق الهیات و سیاست، گام مهم دیگر بر می‌دارد: اولاً، نوعی سلسله مراتب هرمی در موجودات طبیعی لحاظ می‌کند و آنگاه همین نظم سلسله مراتب مفروض در عالم الوهیت و طبیعت را به عالم انسان و سیاست نیز تعمیم می‌دهد. فارابی اشاره می‌کند که موجودات عالم بسیارند و با وجود بسیاری، متفاضل هستند؛ یعنی برخی برتر از بعضی دیگر و پایین تر از بعضی دیگر می‌باشند (فارابی، ۱۹۹۳: ۸۴). فارابی به مقایسه و یگانگی جایگاه خداوند، قلب و رئیس مدینه پرداخته و می‌نویسد:

و همانطور که عضو رئیس بدن، بالطبع کامل‌ترین و تمام‌ترین اعضا، هم فی نفسه و هم در افعالی است که ویژه او است، کامل‌ترین افراد و اجزای مدینه است، همچنان که در انسان، نخست قلب موجود می‌شود و سپس او سبب تکوین دیگر اعضای بدن می‌گردد و سبب حصول قوت‌های اعضای بدن و تنظیم مراتب آنها می‌شود، وضع رئیس مدینه نیز چنین است که نخست باید او استقرار یابد و سپس او، هم سبب تشکیل و تحصیل مدینه و اجزای آن شود، هم سبب حصول ملکات ارادی اجزا و افراد آن و ترتیب مراتب آنها گردد و حال موجودات عالم نیز چنین است، زیرا نسبت سبب اول به سایر موجودات، مانند پادشاه، مدینه فاضله است به سایر افراد و اجزای آن (فارابی، ۱۹۹۵: ۸۷). مهم‌ترین نتیجه‌ای که فارابی از این مقدمات و در حوزه فلسفه می‌گیرد، تقسیم اعضای مدینه به اجزای نا برابر و تحمیل نظمی اقتدار گرا، سلسله مراتبی و عمودی بر اجزاء و افراد شهر است که دوام و قوام هر یک از آن اعضا به رئیس اول است. در این نظم اقتداری، هر جزء از اجزاء مدینه رئیسی دارد که هیچ رئیسی بالاتر از او نیست. همچنین انسان‌های تحت ریاستی وجود دارند که بر هیچ انسان دیگر ریاست ندارند. در بین این دو یعنی رئیس مطلق و مرنوس مطلق، انسان‌های دیگر قرار

دارند که در عین حال که رئیس بعضی هستند، تحت ریاست بعضی دیگر نیز می باشند (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۶-۱۱۸). فارابی به این ترتیب رئیس مدینه را بر مدینه و مردم آن تقدم می دهد، وی به این لحاظ که توانایی‌های انسان و فطرت آنان را گوناگون و متفاوت می بیند، رابطه میان انسان‌ها را رابطه ای تراتبی و اقتدار آمیز میان انسان های ناقص و کامل می داند (فیرحی، feirahi.ir).

فارابی توضیح می دهد که اکثر انسان ها، نیازمند تعلیم و ارشاد بوده و بنابراین به نوعی نیازمند ریاست دیگری هستند؛ زیرا انسان ها به اعتبار توانایی در کسب دانش و قدرت اجرای آن در جامعه به چند گروه تقسیم می شوند. بیشتر مردمان فقط می توانند به تقلید از دانش دیگران عمل کنند. این افراد به جای آنکه سهمی در ریاست در زندگی سیاسی داشته باشند؛ برای همیشه و در همه موارد فرمانبردار هستند. جمعی دیگر در عین حال که مقلد معلم و مرشدی هستند، اما تعالیم رئیس دانشمند خود را به کار بسته و حتی دیگران را نیز به اجرای آنها وامی دارند. فارابی در باره دانش و جایگاه رئیس اول می نویسد:

رئیس اول علی الطلاق کسی است که در هیچ موردی نه احتیاج دارد و نه اصلاً اتفاق می افتد که انسانی بر او ریاست کند، بلکه علوم و معارف بالفعل برای او حاصل شده و بدین وسیله، هیچ حاجتی در هیچ چیزی به انسان دیگری ندارد که او را ارشاد کند (فارابی، ۱۹۹۳: ۷۷-۷۸).

فارابی بدینسان اقتدار گرایی گسترده را در فلسفه سیاسی تأسیس کرده و آنگاه که فلسفه و شریعت را با هم تطبیق کرده و به ملازمه آن دو در جامعه اسلامی حکم می کند، در واقع، عناصر اقتداری و آزادی گریز در شهر فیلسوف را به امت نبی و سیاست اسلامی نیز سرایت می دهد (فیرحی، feirahi.ir).

فارابی چنین می اندیشد که به اعتبار وحدت عقل و شرع و یکسانی حقیقت فلسفه و دین، ماهیت احکام فقیه و فیلسوف واحد هستند و جایگاه فقیهان در جامعه اسلامی شبیه فیلسوف و متعقل در دیگر جوامع خواهد بود. بنابراین، حاکمان جامعه اسلامی به جای آنکه بالاصاله نیازی به فلسفه داشته باشند، لازم است که بر تمام تصریحات واضح شریعت و احکام و قوانین او آشنا شوند و بر همان مبنا به استنباط احکام زندگی سیاسی در هر عصر و زمان بپردازند (فیرحی، feirahi.ir).

بنابراین، بنا بر آنچه از اقوال فارابی در توضیح و تشریح علم مدنی و اوصاف جامعه و خصوصیات رهبران جامعه انسانی گفته می شود نشان دهنده این است که علاوه بر اقتدارگرایی مکنون در اندیشه فارابی، وی از دیدگاه فلسفی به پی ریزی فلسفه مدنی اهتمام داشته و به دنبال راه حلی برای بحران امور سیاسی در دار السلام بوده است. بعد از فارابی

اندیشه‌های سیاسی در میان فلاسفه با پیگیری عقلانی و قابل توجه رو به رو نشده و در ارتباط با فلسفه سیاسی یونانیان از مجرای اصلی آن خارج شده و با گسست از بنیادهای فکری آن اکثر فلاسفه توجه خود را معطوف به الهیات و مسائل ما بعد الطبیعه در فلسفه عمومی کرده اند و با انحراف از حقیقت افکار سیاسی فارابی، رهیافت فلسفی در اندیشه سیاسی را به رکود کشاندند. بعضی دیگر از متفکران هم که با نگرش فلسفی به مسائل اجتماعی، سیاسی متوجه بوده‌اند به ارزیابی و تحلیل اخلاقیات فردی بسنده کرده و در توضیح مبانی اخلاق سیاسی (به شکل فردی) توقف کرده اند؛ انحراف اندیشه‌های سیاسی فیلسوفان مسلمان به اخلاقیات و تکیه بر فضایل فردی حاکم در اداره جامعه، در کارهای هم عصران عامری و دانشمندان بعدی گسترش یافته و در نهایت در نوعی اندرزنانه‌های اخلاقی - فلسفی مثله شده ظاهر شد که خود آمیخته ای از افکار یونانی و آرای ایرانشهری بوده و به رنگ دینی در آمده است (حقدار، (ب)، ۱۳۸۲: ۶۶).

ابوالحسن عامری با تأثیر پذیری از افکار فلسفی افلاطون در نوشته‌های خود همانند فارابی به تبیین شاخه‌های فلسفی مدینه و شیوه زندگی اجتماعی آدمیان پرداخته و همت خود را صرف باز شناخت سعادت اجتماعی ابنای بشر ساخت. از نظر عامری عامل یکپارچگی در جامعه و تحقق سعادت، رویکرد به سنت است که همان کمال مطلوب و فضیلت ارائه شده در فلسفه سیاسی یونانیان بود، اگر چه عامری با گفتار سنت به نوعی به فلسفه سیاسی یونانیان که مبتنی بر پایه گذاری سیاست بر اخلاق است وفادار می‌ماند، ولی توفیقی در عرضه فلسفه سیاسی روشمند حاصل نمی‌کند (حقدار، (ب)، ۱۳۸۲: ۶۷). از سخنان عامری می‌شود این چنین استنباط کرد که به نوعی به جدایی میان دیانت و سیاست در عین پیوستگی آنها اعتقاد دارد. پیامبری راستین و پادشاهی فرزانه، موهبتی الهی است و اینکه در برخی از آیات به صورت متمایز به انبیاء و ملوک اشاره شده، دلیل بر این است که موهبتی یگانه به دو شخص و یا به عبارت دیگر به دو مقام تفویض شده است که هر یک در مقام خود، از برترین مرتبه برخوردار می‌تواند باشد. پیوند میان دیانت و سیاست، چنانچه استنباط می‌شود، در نظر عامری از سویی با توجه به احکام فقهی برقرار می‌شود؛ اما از سوی دیگر، عامری تفسیری ایرانشهری از دیانت ارائه می‌کند که مبین توجه وی به اندیشه‌های شاهان ایرانیان باستان است. عامری مانند سیاستنامه نویسان ایرانی، پادشاه را در رأس هرم قدرت سیاسی قرار داده و رستگاری و گمراهی همه اجتماع انسانی را وابسته به فرزاندگی یا پتیارگی او می‌داند. وی می‌گوید پادشاه باید به اخلاق نیک آراسته باشد؛ زیرا او آینه و سرمشق همه گروههای مردم است که خود را در او به روشنی دیده و از او پیروی می‌کنند. توجه به جنبه‌های اخلاقی دیانت از سوی عامری و تأکیدی که بر وحدت نظر و عمل می‌کند، باعث شده است که عامری اصلاح اخلاقی انسانی

را مقدم بر اصلاح مدنی او قرار دهد. بیان عامری در الاعلام به مناقب الاسلام نشان می‌دهد که وی از فلسفه یونانی فاصله گرفته و به اندیشه ایرانی‌شهری نزدیک می‌شود به طوری که اصلاح اخلاقی را در رأس امور قرار می‌دهد.

ابن سینا با نگرشی متفاوت از نگاه اخلاقی به اندیشه سیاسی می‌پردازد و آن را از دیدگاه فلسفی و در ارتباط با اعتقادات دینی به بحث می‌گذارد. سیاست که جزء کوچکی از منظومه عظیم فلسفی ابن سینا را اشغال کرده، در حد بیان جایگاه قانونگذاری و نقش آن در سالم سازی جامعه می‌ماند که عالی‌ترین نمونه قوانین اجتماعی را شریعت تشکیل داده و واضح آن هم نبی است. به این لحاظ بازگشتن به نظریات سیاسی یونانیان از طریق فارابی در تبیین دینی نظریه فیلسوف پادشاه در افکار ابن سینا ملموس است (حداد، ب. ۱۳۸۲: ۶۹). ابن سینا به این طریق بحث سیاست را ذیلی بر مباحث نبوت که آن نیز جزوی از مباحث الهیات است، قرار می‌دهد و اندیشه سیاسی را در فلسفه اسلامی به جریانی فرعی تبدیل می‌کند که در نهایت با رشد مسائل الهی و یگانگی فلسفه با عرفان در نزد فلاسفه بعدی، اندیشه سیاسی از دور مسائل فلسفی خارج شده و فلسفه سیاسی به مقامی عدمی رهنمون می‌شود. در این راستا از ابن سینا تا ملاصدرا که آخرین نماینده فلسفه اسلامی به شمار می‌رود به اندیشه‌های سیاسی بی‌مهری شده و هم‌فلاسه معطوف تبیین عقلانی آموزه‌های دینی می‌شود.

علاوه بر مسائل مزبور، ابن سینا سنتی از انسان‌شناسی و نظم سیاسی ارائه می‌دهد که به طور معمول ساختی اقتداری دارد. وی اختلاف و تفاضل عقل‌ها و فطرت‌ها و نیز، مراتب اجتماعی - سیاسی انسان‌ها را امری طبیعی و مطابق تدبیر خداوند متعال می‌داند و می‌نویسد: خداوند با فضل و رحمت خویش بر مردمان منت نهاد و آنان را در عقل‌ها و اندیشه‌هایشان نابرابر آفرید؛ همچنان که در دارایی، منازل و رتبه‌های اجتماعی متفاوت کرد؛ زیرا در برابری احوال و نزدیکی توانایی‌هایشان فسادی نهفته است که آنان را به نابودی سوق می‌دهد. پس، صاحبان عقل و اندیشه می‌دانند که هر گاه تمام مردمان پادشاه بودند، همدیگر را نابود می‌کردند، و اگر همه رعیت و بنده بودند، خود را به کلی هلاک می‌کردند؛ همچنان که اگر در ثروت مساوی بودند، احدی به دیگری خدمت نمی‌کرد و یاری نمی‌رساند و اگر در فقر و نداری یکسان بودند، یکسره به مرگ می‌افتند (فیرحی، feirahi.ir).

ابن سینا بر همین اساس حاکمان را برترین و شایسته‌ترین انسان‌ها در آموختن حکمت و سیاست برای تدبیر عالم می‌داند. ابن سینا سپس سلسله مراتب مردمان را از بالاترین تا پایین‌ترین و به ترتیب (المثل فالامثال) بر می‌شمارد و تاکید می‌کند که تک‌تک انسان‌ها در عین حال که شبان‌زیردستان هستند، رعیت مافوق نیز می‌باشند. وی اضافه می‌کند که دایره سلطه یا فرمانبری هر کس به اندازه شعاع توانمندی‌هایی است که در فطرت و ذات او قرار

داده شده است (فیرحی، feirahi.ir). ابن سینا با همین دریافت اقتداری و تراتبی از طبایع انسان‌ها و نظم مدینه، آنگاه که سیاست را به بحث اساسی نبوت پیوند می‌زند، اقتدار گرایی مکنون در فلسفه اسلامی - افلاطونی را به حوزه دانش شرعی و فقه سیاسی نیز سرایت می‌دهد. وی به این لحاظ که جامعه انسانی و حیات مدینه را چونان دیگر پدیده‌های طبیعی به گونه‌ای می‌بیند که با لذات مستعد دخول شر در قضای الهی هستند، چگونگی آفرینش، و تفاضل و تمایز انسان‌ها در مدینه را ناشی از مبدأ عنایت الهی می‌داند و بدین ترتیب، بر ضرورت نبوت و شریعت حکم می‌کند. مهم‌ترین و نخستین هدف شریعت و شارع در نظر ابن سینا، وضع سنن و ترتیب مدینه بر اساس اجزای سه گانه، حاکمان، پیشه‌وران و پاسداران و نیز، ترتیب ریاست اقتداری و سلسله مراتبی هر یک از اجراء و اجناس سه گانه از عالی تا دانی است. ابن سینا در فصل چهارم از مقاله دهم الهیات شفا می‌نویسد:

«پس واجب است که نخستین قصد و وظیفه شارع قانون گذار در وضع سنتها و ترتیب مدینه بر اجرای سه گانه، حاکمان، پیشه‌وران و پاسداران بوده و در هر جنس از آنها نیز رئیس مقرر کند که بعد از او هم سلسله مراتبی از رؤسا تا پایین‌ترین انسان‌ها ترتیب یافته‌اند» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق. ۴۳۵، ۱۳۷۷، ش. ۳۱۰).

به هر حال، پرسش‌ها و برداشت‌هایی که فیلسوفان مسلمان درباره سرشت قدرت سیاسی و درون منظومه‌ای از اندیشه فلسفی طرح کرده‌اند؛ برای تاریخ گذشته و امروز تفکر اسلامی اهمیت بسیار دارند. آنان با پیوند میان نظام فلسفی خود با الهیات اسلامی، اندیشه دینی را به خصوص در قلمرو انسان و سیاست در بن بست اقتدار گرایی حاکم بر منظومه فلسفی خود قرار داده‌اند. فلسفه اسلامی با بسط مفاهیم اساسی وحی اسلامی، عنایت الهی و نبوت بر شالوده مابعد الطبیعه، انسان شناسی و شهر افلاطونی، تفسیری از نصوص اسلامی را گسترش داد که در واقع اقتدار گرایی مکنون در آن بیش از آنکه برخاسته از نصوص دینی باشد، باز پرداختی ویژه از فلسفه یونانی بود.

از جمله اندیشمندان برجسته دیگر در ایران که بدون تردید از شخصیت‌های برجسته در سیاست علمی و عمل سیاسی در تاریخ اسلام و ایران است، خواجه نظام الملک می‌باشد. از وی کتابی با نام سیاستنامه برجای مانده که مهم‌ترین کتاب اوست. نکته بسیار برجسته در سیاستنامه این است که خواجه در آن بر نماد خلافت و دیگر شعوب و وابسته به آن تصریحی نمی‌کند. او حتی از ارتباط بین خلیفه و سلطان هم سخنی نمی‌گوید و فقط گاه به طور عام به خلفا اشاره می‌کند یا برای توضیح مسأله مورد نظر خود نکاتی از سیرت برخی از ایشان می‌آورد. بر این اساس، خواجه تمام کتاب را به نهاد پادشاهی و سلطنت و ترویج آن اختصاص می‌دهد. ویژگی خواجه وقتی بیشتر به چشم می‌آید که کتاب او با کتاب احکام

السلطانیه ماوردی یکی از معاصران وی مقایسه شود. در کتاب ماوردی با حفظ برتری نهاد خلافت و دفاع از آن، تنظیم رابطه قدرت و ملکداری خلیفه و سلطان محوریت دارد، اما در اثر خواجه نماد خلافت در کل مورد چشم پوشی قرار گرفته است (قادری، ۱۳۷۹: ۱۲۵). اساس نظریه خواجه نظام الملک در فصل اول کتاب سیاستنامه اندر احوال مردم و گردش روزگار و خداوند عالم خداالله ملکه بیان شده است. بنیان نظریه سیاستنامه بر شالوده اندیشه ایران شهری شاهی آرمانی استوار است. مطابق این نظریه، شاه بر خلاف خلیفه و امام - که بوسیله امام پیشین یا به واسطه بیعت امت انتخاب می شود - برگزیده خدا و دارنده فره شاهی است و شاه آرمانی دارای فره ایزدی عین شریعت است و نه مجری آن و از این حیث، شاه آرمانی نسبتی با خلیفه در شریعتنامه ها ندارد (طباطبایی، (ب)، ۱۳۷۵: ۱۳۱). نخستین صفت چنین پادشاهی عدل است که خود فرع بر فره شاهی است. بنابراین، نظم و امنیت تا زمانی در کشور وجود دارد که پادشاهی عادل و دارنده فره ایزدی بر آن فرمانروایی کند و با از میان رفتن پادشاهی نیک، نظم و نسق جامعه یکسره دستخوش تلاشی می شود. خواجه در فصل هشتم، اندر پژوهش کردن و بر رسیدن از کار دین و شریعت و مانند این آشکارا پادشاه را دارنده فره پادشاهی دانسته و نظریه ایران شهری را به برخی از خلفا و پادشاهان ایرانی دوران اسلامی تعمیم می دهد.

نظریه ایران شهری شاهی، آرمانی در سیاستنامه با دگرگونی هایی ژرف و با جابه جایی هایی در عناصر گفتاری آن، با توجه به سرشت دوران تاریخی نوین که با اسلام در تاریخ ایران آغاز شده است، در افق اندیشه سیاسی باز سازی شده است. در نظریه ایران شهری خواجه، شاهی آرمانی خود به اعتباری صاحب شریعت و حتی عین شریعت است و شاهی آرمانی وقتی تحقق خواهد یافت که قدرت حکومت با عدل و دین و حکمت توأم باشد. سیاستنامه، سلطان را به دو سستی توجه می دهد که به ناچار بر او تحمیل شده است: سلطان در دوره اسلامی تاریخ ایران به تخت سلطنت نشسته است و چنین سلطانی از سویی باید دارای فره شاهی و از سوی دیگر اهل نماز و زیارت و روزه و صدقه های متواتر باشد.

در خاتمه بحث خواجه نظام الملک می توان گفت خواجه نخستین نماینده بزرگ سیاستنامه نویسی در دوره اسلامی ایران بود و در عمل و نظر گامی بزرگ در تداوم اندیشه سیاسی ایران شهری برداشت، اما نتوانست به آرمانخواهی اندیشه سیاسی دوره باستان یکسره وفادار بماند، خواجه شالوده اندیشه سیاسی نوینی را ریخت و در آن عناصری از آرمانخواهی ایران شهری را با واقع بینی سیاسی دوره اسلامی و عصر سیطره ترکان بر ایران زمین جمع کرد. آنچه در این اقدام خواجه حائز اهمیت است کوشش موفق وی در گسست با اندیشه سیاسی خلافت و شریعتنامه ها و بویژه نظرات سیاسی قضی القضاات ماوردی بود. از این حیث می توان گفت که خواجه نظام الملک تحول اندیشه سیاسی در ایران را در بستری هدایت کرد

که با بازگشت به اندیشه سیاسی ایران شهری خود آماده ساخته بود. اما آرمانخواهی در اندیشه سیاسی خواجه به تدریج و در عمل در برابر واقع بینی سیاسی وی رنگ باخت و جریان عمده اندیشه سیاسی سیاستنامه ها در راه هموار سلطنت مطلقه افتاد. به هر حال، خواجه نظام الملک با تحریر سیاستنامه بر پایه تجربه نزدیک به سی سال وزارت خود و دریافتی از سنت اندیشه سیاسی ایران شهری، نظریه سلطنت مطلقه و نظام سیاسی متمرکز را تدوین کرد که نزدیک به هزار سال یعنی تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه خواهی، شالوده هر گونه نظام و نظریه حکومت در ایران زمین به شمار می آمد (طباطبایی، ب)، (۱۳۷۵: ۱۳۱).

از دیگر متفکران اسلامی که اهمیت دارد خواجه نصیرالدین طوسی است. وی در عمل و نظر به رشد علوم عقلی و معارف الهی پرداخت و توانست هم شارح و مفسر خوبی برای تبیین فلسفه سیاسی فارابی شود و هم در زمینه فن سیاسی دارای نظریه های خاص باشد. وی نظریه نظام امامت شیعی را در قالب مسائل فلسفی-کلامی خود در کتاب های متعدد به عنوان نظامی ارائه می دهد که زمینه های رشد و کمال انسان را فراهم می کند و متضمن استمرار آن در طول حیات بشر است. تفکر سیاسی خواجه نصیر به تفسیر جهانی می پردازد که آن را هدفمند و انسان را کمال نگر و کمال گرا دانسته و سیاست در آن را سیاست الهی قلمداد کرده که او را به ملکات انسانی و فضایل می رساند و چنین سیاستی فقط در نظام امامت تصور و اجرا می شود. محقق طوسی، فلسفه عملی و مدنی خود را بر فلسفه نظری بنا نهاده است و رابطه ای مستقیم بین هست و نیست ها و باید و نبایدها قائل است و در این ارتباط آنچه از طریق عقل عملی در حکمت عملی به ارزش های فردی و اجتماعی و حسن و قبح های عقلی می رسد با معارفی در ارتباط است که حکیم الهی در حکمت نظری خود از طریق قوه عاقله و منبع وحی دریافت کرده و آنها را برای خود و دیگران عملی می سازد.

خواجه نصیر مدیریت سیاسی را در دو بعد نظری و عملی تصور می کرد و با پایه قرار دادن بعد نظری، بعد عملی را پایان و نتیجه آن می دانست. خواجه نصیر با طرح و رد رویکرد سیاست طبیعی و به تعبیر خودش ناقصه به ارائه مدیریت سیاسی متعالی و متعادل بر اساس رویکرد سیاست انسانی و به تعبیر وی کامله اقدام کرد. وی با دیدی توحیدی به انسان می نگریست و با شناخت مبدأ و مقصد انسان بر اساس این دیدگاه، نیازهای اساسی او را تشخیص می داد و حکومت یا شکل عملی سیاست را برای برآورده کردن آن موظف به انجام کارویژه هایی می دانست. دیدگاه خواجه نصیر در مورد مسائل بیشتر دیدگاهی تشریحی است و وی اصول سیاست عملی و مدیریت سیاسی جامعه مورد نظر خود را بیشتر در بحث امامت و جانشینان وی مطرح کرده است. علاوه بر مباحث فوق که نشان دهنده این است که دیدگاه خواجه بیشتر تشریحی است و ارتباط کمی با فلسفه سیاسی دارد، نوعی اقتدار گرایی هم در

نظریه وی مکنون است به طوری که وی در نظریات خود، در سلسله مراتب سیاسی و اجتماعی رئیس یا مدیر جامعه (امام) را در رأس هرم جامعه قرار می‌دهد و او حکیم دانا و توانا و ملک علی الاطلاق است (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۷: ۲۸۷).

جلال الدین دوانی در اخلاق جلالی در واقع سیاست نامه ای بر مبنای شرعیات به رشته تحریر می‌کشد و بحث او بیشتر از آنکه عقلی باشد در قلمرو کتاب‌هایی چون السیاست الشرعیه ابن تیمه، احکام السلطانیه ماوردی و نصیحه الملوک قرار می‌گیرد. وی در پایان فرایند بی‌معنا شدن سنت حکمت عملی قرار دارد و افزون بر التقاطی که با سنت شریعتنامه ایجاد می‌کند. در جای خود، شریعتنامه نویسی را نیز با سیاستنامه نویسی ترکیب کرده و در نهایت، حکمت عملی را در خدمت نظریه سلطنت دوره اسلامی و سلطنت واقعاً موجود قرار می‌دهد. در واقع فضای حاکم بر مجموعه اخلاقی جلالی، ترکیبی از شریعتنامه و سیاستنامه است و حکمت عملی، تنها عنصری بی‌اهمیت و در حاشیه است. جمع میان اندیشه سیاسی شریعت نامه‌نویسان و سیاست نامه‌نویسان در اثر جلال الدین دوانی با یگانه هدف توجیه سلطنت مطلقه شاهانی انجام می‌گیرد و بدین سان دوانی با اعراض از تفسیر فلسفی شریعت، تفسیری ویژه از شریعت را با الزامات سلطنت مطلقه، هماهنگ کرده و علما را همدست شاه قرار می‌دهد. دوانی شاه را در رأس هرم قدرت سیاسی قرار داده و مانند سیاستنامه نویسان، نظام اجتماعی و سیاسی جامعه را به او وابسته می‌داند (طباطبایی، الف، ۱۳۷۵: ۲۳۶).

ملاصدرا بزرگ ترین فیلسوفی است که در سده یازدهم هجری به عرصه رسید. وی به عنوان واپسین میراث خوار اندیشه خردگرایی دوره اسلامی در برابر وضعیتی پر تعارض و دوگانه قرار داشت. او از سویی به ناچار با تکیه بر ترکیب ایجاد شده از جمع میان شریعت و تصوف و اندیشه یونانی به تأمل پرداخت و از سویی دیگر به قریحه دریافته بود که تفسیر صرفاً شرعی شریعت که با گذشت زمان در ایران زمین تثبیت شده و در سلطنت صفویان تجلی ظاهری یافته بود، با جوهر دریافت خردمندانه از شریعت، به گونه ای که در سنت فلسفی نخستین سده های دوره اسلامی، تا پایان عصر زرین فرهنگ ایران، درک شده بود، سازگاری و هماهنگی ندارد. بدین سان ملاصدرا در این وضعیت پر تعارض، با تکیه بر عرفان حقیقی با ظواهر منحن صوفیگری و زاویه نشینی و با تکیه بر درک باطنی شریعت با اهل ظاهر شریعت به پیکار برخواست، بی آنکه حقیقت روح زمان را دریابد که اندیشه فلسفی و خرد از بنیاد دگرگونی می‌طلبید. و همچنین وی نتوانست دگرگونی بنیادینی در فلسفه ایرانی ایجاد کرده و طرحی نوین بیفکند که بتواند شالوده ای استوار برای نوزایش و دوره جدید تاریخ ایران زمین باشد.

در قلمرو اندیشه سیاسی، ملاصدرا تنها از دیدگاه گسست و از شکل افتادگی آن اهمیت دارد. او که همه کوشش خود را به اثبات معاد جسمانی مصروف داشته بود از تأمل در معاش انسان ها به طور کلی غافل ماند. وی تنها یک بار در بخش پایانی کتاب مبدأ و معاد، خلاصه ای در باره سیاست آورده است و در این امر، راهنمای او بخش پایانی کتاب الهیات شفای ابن سینا است که در آن، سیاست و نبوت، با نظری به تفسیر نوافلاطونی جمهور افلاطون آورده شد. اما جالب توجه است که به رغم همسانی بحث ملاصدرا با سخن ابن سینا و جایگاهی واحد که این دو بحث در منظومه فلسفی آن دو فیلسوف دارد؛ ملاصدرا در بحث مربوط به ماهیت و اقسام مدینه و در بحث مربوط به ریاست آن مباحث فارابی را در آراء اهل مدینه فاضله و بویژه الفصول المدنی به اجمال می آورد؛ بی آنکه سخنی نو در این باره گفته باشد. با مرگ ملاصدرا در اندیشه فلسفی و سیاسی تحولی با اهمیت صورت نگرفت، بلکه دوره ای آغاز شد که نزدیک به سه سده، یعنی تا آماده شدن مقدمات جنبش مشروطه خواهی و حتی فراتر از آن، حاشیه و تعلیقه نویسی، سکه رایج زمان شد و بدین سان، کاری ترین ضربه ها بر پیکر اندیشه عقلی در ایران وارد آمد. در این دوره از تاریخ اندیشه فلسفی ایران، تنها ملاحضاتی سبزواری از اهمیتی نسبی برخوردار بود؛ اما او نیز از دیدگاه تحول آتی اندیشه فلسفی در ایران فاقد اهمیت بود. نائینی به عنوان آخرین نماینده جریان سنتی و گرانیگاه ظهور اندیشه سیاسی مدرن در سرآغاز شکوفایی ایران معاصر قرار داد. وی به درستی دریافته بود که با مفاهیم سنتی نمی توان پدیده های نو پیدای مشروطیت و نظام سیاسی تازه تأسیس را تبیین کرد. به همین دلیل با تکیه بر آراء و افکار روشنفکران عصر مشروطه و آگاهی اجمالی از اندیشه های مدرن به کاوش از نظام مشروطه پرداخت. نوشته های میرزا فتحعلی آخوند زاده و میرزا ملکم خان و غیره متونی هستند که در گسست از رهیافت های فکری سابق و شیوه های اندیشگی سنتی، از امر سیاسی سخن گفته اند و بنیان های اندیشه سنتی مدرن را در فرهنگ ایرانی پایه گذاشتند. رساله نائینی از جهت اینکه با طرح مفاهیم نوین سیاسی و مضامین سنتی تألیف شده و حلقه ارتباطی را در نظام اندیشگی دو ساحت قدیم و جدید در خود جای داده است، از اهمیتی بسزا برخوردار است. نائینی در ابتدای بحث در مقدمه، نام کتاب را توضیح می دهد، تنبیه الامه به معنای آگاه کردن ملت به ضروریات شریعت و تنزیه المله به معنای پاک کردن و زدودن بدعت استبداد است. اثبات ضروری بودن سلطنت اقدام بعدی نائینی است. وی در فصل اول کتاب خود هنگام بحث در باره حقیقت سلطنت، از ضرورت محدودیت استیلا سخن گفته است؛ چرا که سلطنت از نوع امامت است و رعایت قواعد امامتداری یک فرض می باشد. وی می گوید سلطنت برای استقامت نظام عالم و معاش نوع بشر یک ضرورت است و مراد وی از سلطنت حکومت است که وی آن را یا از روی حق می داند یا از روی غضب و در نهایت

وی شیوه کسب قدرت را یا قهر آمیز می داند یا برخاسته از نظام وراثتی یا انتخابی. از نظر وی سلطنت دو وظیفه دارد: ۱- نظامات داخلی، تربیت اهالی و احقاق حق؛ ۲- جلوگیری از مداخله بیگانگان و اجانب. نائینی در ادامه می نویسد این دو وظیفه را احکام سیاسی خوانند که همان جزء دوم حکمت عملی است. نائینی برای توضیح مقصود خود دو نوع سیاست را توضیح می دهد. نوع اول، سیاست استبدادی است که آن به سیاست، تملیکه، استبدادیه، استبدادیه، اعتسافیه و غیره تعبیر می شود. نوع دوم سیاست، سیاست از روی حق، امانت و انصاف است که آن را می توان به محدوده، عادل، مشروطه، مسئله و دستوریه یعنی بر اساس دستور و قانون نامید (قادی، ۱۳۷۹: ۲۳۰). نائینی با اشاره به رویدادهای تاریخی به توضیح پدیده استبداد در تاریخ مسلمانان پرداخته و سپس با اتکاء به فقه شیعه و شیوه های عقلانی ضرورت تغییر وضعیت از سلطنت جابرانه به مشروطه یا محدوده را یاد آور شده است.

۲- دوره معاصر

در این دوره جریانی شکل گرفت که با عنوان روشنفکری، ایده های غرب ستیزانه را با آموزه های عرفانی و بومی ایران پیوند زدند (این جریان خود جایگزین جریان های روشنفکری بعد از مشروطه شده بود). بارزترین مؤلفه های این جریان، ایدئولوژی زدگی، سیاست بازی، غرب ستیزی، بومی گرایی کاذب، معنویت باوری بود که یک طرف آن را کسانی چون نخشب و دیگر اهل سیاست تبلیغ می کردند و طرف دیگر آن به ایده های ضدغرب احمد فردید می رسید. در استمرار این جریان آشفته، جریانهای موسوم به روشنفکری دینی امثال مهدی بازرگان و ژورنالیست هایی چون آل احمد و دانشگاهیانی سر خورده از مدرنیته چون احسان نراقی در دهه های ۳۰ تا ۵۰ بوجود آمده اند (حقدار، الف)، (۱۳۸۲: ۱۴). در میانه های این دوره از حیات فرهنگی ایران افرادی دیگر از قبیل داریوش شایگان و سید حسین نصر را داریم که به مسائل فلسفی در دوره جدید توجه داشته اند و در این دوره همانطور که توضیح خواهیم داد فلسفه علاوه بر اینکه ماهیت و شکل خود را از دست داده است، ماهیت اقتدار گرایانه فلسفه در ایران دوره اسلامی نیز از بین رفته می رود. حسین نصر در سلوک فیلسوفانه خود همچنان به احیاء و بالندگی فلسفه اسلامی می اندیشید. از نظر وی فلسفه اسلامی بحری عظیم از مشارب و مکتب های فکری و عقلی است که از امتزاج دین مبین اسلام و تفکرات فلسفی یونان و ایران باستان و هند بوجود آمده و خود به صورت نهضتی مستقل، اثری عمیق در فلسفه و عرفان اروپایی و هندی به جا گذاشت (نصر، ۱۳۸۲: ۲۱۷). فلسفه پژوهی در پروسه فکری نصر، جستجویی برای ادراک خداوند باری تعالی است. فلسفه به عنوان کوشندگی مقدسی است که در نهایت به جاویدان خرد منتهی می شود. بنابراین، فلسفه تلاشی جهت معرفت به

حکمت الهی یا آنچه نصر از آن به تبعیت از فیلسوفان اسلامی متأخر «حکمت متألیه» یاد می‌کند، تبدیل می‌شود. در پروژه فکری و فلسفی نصر، حکمت، ناظر بر آن سنت فلسفی‌ای است که با تعالیم ادریس نبی و هرمس آغاز می‌شود و این سنت در تمدن‌های مختلف به نسل‌های بعدی انتقال یافت؛ حکمتی که در منظومه فلسفی نصر تبلور دارد به عنوان حکمتی حقیقی است که در پرتو قرآن، حدیث و سنت و با تکیه بر شهود عقلانی بدست می‌آید. لذا او به دفاع سرسختانه از حکمت الهی می‌پردازد و می‌گوید:

«قصدمان معرفی ما بعد الطبیعه سنتی فلسفه اسلامی به دنیای جدید است، و در تعلم فلسفه، فلسفه اسلامی باید محور اصلی باشد و دیگر مکاتب فلسفه باید در ارتباط با آن آموزش داده شوند» (نصر، ۱۳۸۳: ۴۹). وجود شناسی در نظر نصر امری مقدس و متعالی است. به نظر نصر وجود نهایی یعنی خدا، دارای ماهیت همه جانبه و جامع است. خواه موضوع تحلیل فیلسوف هنر باشد یا علم و در نهایت فیلسوف درباره او صحبت می‌کند. به طور کلی هدف نصر از بحث وجود شناسی، طرد و انکار مباحث عقلی جزئی و راسیونالیسم است. او بنیان‌های فکری بحث وجود شناسی را از معنا و مفهوم فلسفه اسلامی دریافت می‌کند و آن را تنها حقیقت مطلق می‌داند. به عقیده نصر، فلسفه اسلامی خود همان فلسفه مبتنی بر وحی است و شامل جهان بینی است که در آن اهمیت وحی در عالم صغیر و کبیر، سهم اساسی را بر عهده دارد و در اسلام است که فلسفه مبتنی بر وحی به نهایت کمال و بسط و توسعه رسید (نصر، ۱۳۸۲: ۱۸۳).

نصر با روشن کردن سهم ایران در فلسفه اسلامی بر این نکته تأکید می‌ورزد که معرفت و آگاهی ما بر فهم سنت فکری - فلسفی تنها مسئله‌ای مکتبی و آکادمیک نیست؛ بلکه مسئله حیات آینده ماست. بدین معنی که ما برای آن که بدانیم کجا می‌خواهیم برویم، باید در وهله اول بدانیم کجا هستیم و آن هم منوط به آگاهی کامل از گذشته خود است. هدف نصر از بازشناسی تبار فکری - فلسفی مواجهه با غرب بود، لذا نصر برای رهایی از این تبعید غربی به تفسیری خدانشناسانه و عرفانی از اسلام متوسل و مدعی شد تصوف را محور اصلی تفکر و جهان بینی خویش قرار داده است. او از عقل باوری به سود اشراق، از اندیشه دکارتی به سود اندیشه مکاشفه‌ای و از علوم جدید به سود متافیزیک سنتی دست کشید. او به شیوه افلاطونی میراث فکری انسانی و عصر مدرن پس از آن را محکوم ساخت. نصر از تمامی طرح تمدنی عصر مدرن انتقاد کرد، از برتری ذهن بر جسم و روح، ترک دید عرفانی، زدودن جوهر الهی طبیعت و هواداری از علم و دانش غیردینی به عنوان راه رستگاری اجتماعی جهانی.

در پایان می‌توان گفت نصر نماینده نسلی از اندیشمندان سنت باور مذهبی است که نمی‌خواست در برابر اندیشه تجدد و سکولاریزم تسلیم شود. نصر با نشان دادن اینکه فرهنگ

سنتی ایران هنوز از نفس نیفتاده است؛ به محکم سازی زره فلسفی بومی گرایسی کمک کرد. علاوه بر این، او با اعتقاد به اینکه فرهنگ‌های غیرغربی نبرد تاریخ را به تمدن غرب نباخته اند، زیرا تمدن غرب گرفتار بیماری مرگباری است، مقداری خوشبینی و غرور در رگ‌های فلسفی جامعه اسلامی تزریق کرد. تأمل در ایده‌های داریوش شایگان، تحلیل و گزارش آن، ایجاد گفتگو با پروژه معنویت باوری و ستیز خردمندان با ایدئولوژی گرایسی، بومی کردن ایده‌های مدرنیته، بخشی از سنجشگری خود و غرب شناسی را تشکیل می‌دهد. وی یکی از معدود روشنفکران ایرانی است که علاقه خود را به فلسفه غربی با توجهی همسان به فلسفه آسیایی متعادل ساخته است. وی نه در طیف غرب ستیزان جای می‌گیرد و نه نشانی از سنت گرایسی بر اندیشه‌هایش نقش بسته است، اگر چه در حوزه شخصی با نگاه نوستالژیک به سنت معنوی شرق می‌نگرد و این خصیصه به نظر وی سرنوشت محتوم انسان امروزی است، اما همین نگاه نیز نشأت گرفته از آموخته‌های مدرن و در سایه آگاهی جهانی است که به سرعت در حال پیشرفت و همگانی شدن است. بر این اساس، شایگان به حفره‌های وجودی انسان معاصر می‌اندیشید و چندگانگی حیات فرهنگی - اجتماعی را به دیده قبول می‌نگرد.

شایگان در پی گشایش معمای چگونگی ایجاد هماهنگی میان غرب مدرن و شرق سنتی، از یک سو پیشرفت‌های عملی جدید را می‌پذیرد؛ چرا که بر این نکته آگاه است که این پیشرفت‌ها در زمینه‌های مختلف زندگی انسانی جواب می‌دهند؛ از طرف دیگر، بر کشاندن معنویت سنتی به شرایط کنونی پای می‌فشارد؛ چرا که نگران از دست رفتن هویت از پیش تعیین شده جهان سنتی است و حضور در دنیای تازه را با همان هویت‌ها می‌پسندد. حال این سؤال مطرح است: اگر مدرنیته یک منظومه کامل معرفتی و یک ساحت زیستی و وجودی نوین است که پس از پیشرفت‌ها و تحولات ذهنی و فرهنگی و اجتماعی در سیر تمدنی بوجود آمده است، چگونه می‌توان دست به گزینش بخشی از آن زد و آنها را در پیوند با آموزه‌های معنوی سنت پذیرفت؟ مگر می‌توان دنیای مدرن را از معنا و پشتوانه‌های فرهنگی آن جدا کرد و به جای آن از روحیات معنوی و امور فرهنگی پیشین استفاده کرد؟ از طرفی شایگان در این مسئله با استفاده از واژگانی که شائبه ارزشی دارند، بیش از پیش به ارزشگذاری دو دنیای قدیم و جدید پرداخته و قبل از طرح دقیق و منطقی مسأله، تمدن مدرن را با مفاهیم و مقولاتی چون خشونت، نهیلیسم، در برابر آرامش و رواداری دنیای سنتی قرار داده است. این نگاه با مراجعه به حوادث واقعه در تاریخ بشری از ریشه و بن بی اساس است و جریان غالب در تمدن‌های سنتی بیش از آنکه بهره مند از آرامش و رفتاری جوانمردانه باشد، دارای خشونت و جنگ‌های قومی و مذهبی بوده است. به تعبیری یکی از اساسی‌ترین مفاهیم و پدیده‌هایی که دنیای مدرن را از دنیای سنتی جدا می‌کند؛ رویکرد به کرامت انسانی در مدرنیته و دوری از

عوامل انتزاعی و متافیزیک است که انسان را منکوب ایده های آسمانی و بی هویت می خواست. نتیجه منطقی این ارزشگذاری به حق انسانی و توجه به حقوق طبیعی او به پدیده تساهل و تسامح منجر می شود که شرایط زیست انسان ها را در آرامش، خوشبختی و رفاه می خواهد و روشن می شود که مراد شایگان از خاطره ازلی که مورد معارضه مدرنیته قرار گرفته است، همان سنت است که مورد تهاجم تمدن ماده گرا و تنزل یافته مدرن واقع شده است.

شایگان در بحث از هویت فرهنگی شرق و خاطره ازلی دوران سنتی، آن را در برابر ظهور نیهیلیسم اروپایی و غربی عنوان می کند. از نظر شایگان این دید ناظر بر سیر نزولی تفکر غربی است؛ سیری منظم از زبر به زیر، از تفکر شهودی به جهان بینی تکنیکی؛ از آخرت نگری و معاد به تاریخ پرستی. بنابراین، سیر تفکر تمدن های آسیایی را تشکیل می دهند. براین اساس، تمدن های آسیایی در وضع کنونی شان در دوره فترت هستند (شایگان، الف)، (۱۳۷۱: ۳).

سعی شایگان در نخستین سال های اندیشگی خود معطوف به حل چگونگی فترت میراث سنتی و شکافتن ماهیت آن و کاویدن مواجهه این تمدن ها با مدرنیته است؛ چرا که به عبارت دیگر به قول شایگان با تمام کوشش پیگیری که در حفظ هویت فرهنگی خود می کنیم، خاطره قومی ما رو به زوال است. در چنین وضعی بحث در باره ضرورت یا عدم ضرورت سنن و هویت و غیره، بدون بحث ریشه ای در باره نیروهایی که مورد معارضه هستند، قشری است و تا موقعی که این بحث صورت نگیرد و ما موجودیت خود و تمدنی را که معرفش هستیم نشناسیم و مورد پرسش قرار ندهیم؛ در این باره توفیقی نخواهیم یافت. مورد پرسش قرار دادن، یعنی اتخاذ روش تفکر فلسفی. فقط با این روش است که ما می توانیم به ماهیت تفکر غربی و هویت خودمان پی ببریم. در تفکر فلسفی پاسخ پرسش معلوم نیست، چه اگر معلوم بود، پرسش نمی شد. تفکر سنتی ما که در دامن دین اسلام پرورش یافته است نمی تواند این سوال را مطرح کند، چه اگر چنین پرسشی را پیش می کشید، به مبدأ الهامش که ملتزم وحی است و پاسخ را پیش از پرسش در دسترس می گذارد، وفادار نمی ماند و از مسیرش منحرف می شد (شایگان، الف)، (۱۳۷۱: ۴).

بنابراین، تنهاترین راه مواجهه با سنت و مدرنیته، همان طور که شایگان نیز به درستی تشخیص داده است از رهگذر اندیشه فلسفی می گذرد که بر پایه گذر از دوران حکمت به وجود آمده و راه و روش اندیشه فلسفی در باره دوران (فلسفه تاریخ) را در دسترس ذهن انسان قرار می دهد. این مسئله به نوعی فراتر رفتن از اندیشه پیشین را مطرح می کند و در پروژه فکری شایگان به یکی از نقطه های واقعی اندیشه در سرنوشت تمدن های باستانی با ظهور تمدن مدرن تبدیل می شود. اندیشه ای که پس از گذشت سه دهه به فراموشی سپرده شده و به همترازی با حکمت اشراق، استحاله پیدا می کند. بنابراین از نظر شایگان طرح مسئله تقدیر

تاریخی تمدن های آسیایی قهراً یک مسئله فلسفی است و شیوه پرسش آن نیز، غربی. (شایگان، (الف)، ۱۳۷۱: ۵).

شایگان به توضیح دوره فترت که تقدیر تاریخی تمدن های باستانی در مواجهه با مدرنیته است می پردازد. وی بر این باور است که توهم مضاعف که خود زاده دو گمان است به دو وجه منفی غربزدگی و بیگانگی از خود بروز می کند و دوره فترت را پدید می آورد. دوره فترت هم دوره بیگانگی است، بیگانگی از آن جهت که شیفتگی ما به غرب و فلج ذهنی ما در مقابل فرآورده های خیره کننده آن، تذکری را که مستلزم تفکر سنتی ما بوده و ما را به قول حکمای اسلامی به مشکوه انوار نبوت راهبرد بوده است از میان می برد. از این رو راه ما هم به کانون تفکر غربی بسته است و هم به کانون تجلیات خاطره قومی و تقدیر تاریخی ما این است که نه این را داریم و نه آن را (شایگان، (الف)، ۱۳۷۱: ۸۲). شایگان از تلاش خود برای پیوند دادن تجدد با سنت دست بر نداشته است. برای او گذشته هنوز در همین نزدیکی ها است اگر هم به خاک سپرده شده باشد، هنوز هم می توان آن را از گور بیرون کشید. چگونه؟ از راه متافیزیک غیر تاریخی جوهر یا ذات که جهان بینی اسطوره پرداز شرقی را با عالم عقلانی و ژرف اندیش غرب پیوند زند.

سید احمد فرید در مقام فیلسوف، مفهومی تازه را به زبان فارسی عرضه داشت که سرنوشت تاریخی بسیار با اهمیت پیدا کرد و آن مفهوم غربزدگی بود. این اصیل ترین مفهوم و اندیشه فردیدی نه تنها می خواست وضع تاریخی ما را به عنوان مردمانی غرب زده یا از خود بیگانه شرح کند؛ بلکه به پیروی و تقلید از هایدگر می خواست کل تاریخ جهانی را از دید گاهی فلسفی طرح و معنا کند. بنیادی ترین حرف فرید که بر اساس همه حکمت الهی و فلسفه تاریخ اوست، برگرفته از نظریه علم الأسماء محیی الدین عربی است؛ یعنی ظهور زمانی و تاریخی اسماء الله در عالم شهادت. در عرفان نظری ابن عربی اسماء همان ثابتات عقلی یا ماهیات اشیاء هستند که در علم الهی در عالم غیب جای دارند و سپس، بنا به تقدیر الهی در قالب اشیاء در عالم محسوس پدیدار می شوند. در این نظریه عرفانی، هر اسمی یکی از اسماء الله است و به این عنوان، رب النوع نوعی ویژه از اشیاء، زیرا عالم سراسر فیضان حقیقت الهی است، همه چیز از اوست و بدو باز می گردد. اگر از دیالکتیک به عنوان منطق حرکت تاریخی در فلسفه هگل چشم بپوشیم، نظریه ظهور تاریخی اسماء در عرفان نظری ابن عربی به نظریه بسط تاریخی ایده در فلسفه هگل، دست کم در ظاهر، بی شباهت نیست. فرید اگر چه مرید هایدگر است و به هگل ارادتی ندارد؛ به هر حال زیر نفوذ تاریخ باوری مدرن این نظریه ظهور اسماء را به عرصه تاریخ جهانی می آورد و سپس آن را با نقدهای هایدگر از تاریخ تفکر غرب

به عنوان تاریخ متافیزیک می آید. این همان مسأله علم الأسماء است که فردید از ابن عربی می گیرد و به زبان خود بیان می کند (آشوری، ۲۰۰۴: ۱۷)

فردید همچنین در جای دیگر می گوید:

این مسأله (اسماء تاریخی) از مسائل اساسی است که اگر در فلسفه تاریخ و حکمت تاریخ طرح نشود، من طاغوت زدگی را در آن خواهم دید و هر کس که این را طرح نکند اسمش را می گذارم طاغوت زده. غفلت از ادوار و اکوار تاریخی عبارت از این است، یعنی غفلت از تذکر به اسماء و تجلی اسماء الله در تاریخ و غلبه اسماء بر فکر و دل انسان (آشوری، ۲۰۰۴: ۱۷).

فردید این علم الاسماء را در قالب تاریخی جهانی می ریزد و با بخش بندی خود از تاریخ جهانی هر دوره ای از آن را ذیل اسمی می بیند که از نظر او همان ظهور اسماء الله است. این آمیزه ابن عربی و هگل و سپس هایدگر و نظریه او درباره تاریخ متافیزیک جوش می خورد. در این میان یک دیگ افزار دیگر هم بر این آش در هم جوش افزوده می شود، یعنی دو مفهوم صورت و ماده در طبیعات ارسطو. فردید این مفهوم را نیز وارد این فلسفه تاریخ می کند. به این صورت که رابطه صورت و ماده را که ارسطو برای تبیین دگرگونی ها در عالم طبیعت به میان می آورد، به عرصه تاریخ می کشاند و می گوید که با دگرگونی صورت تاریخی پیشین، اسمی که آن تاریخ مظهر آن بود، به ماده صورت و اسم پیشین تبدیل می شود. چنان که با ظهور غرب و صورت تاریخی مدرن آن ذیل اسم انسانیت، شرق و تاریخ آن و اسمی که نمودگار شرق و تاریخ آن بود، به ماده تاریخ غرب زدگی شرق آغاز می شود. بر این تکه دوزی ابن عربی به همراه فلسفه تاریخ هگل و صورت و ماده ارسطو، چنان که اشاره شد، یک چیز دیگر هم باید افزود تا این فلسفه تاریخ کامل شود و آن تاریخ هستی هایدگر و شناخت او از تاریخ تفکر غرب به عنوان تاریخ متافیزیک یا تاریخ غروب حقیقت است. بر این اساس، صورت های تاریخی و تمدنی به زبان فردید، صورت های ظهور وجود و حوالت وجود می شوند. فلسفه تاریخ فردیدی به این ترتیب، مخلوطی است از تأویل صوفیانه اسطوره ای آفرینش آدم و آموزش اسماء به او نزد محیی الدین عربی، دیگر مفهوم تاریخ جهانی که با هگل گزارش فلسفی می یابد و سرانجام مفهوم هایدگری حوالت وجود و تاریخ اندیشه متافیزیک به عنوان تاریخ غروب حقیقت (آشوری، ۲۰۰۴: ۲۰)

نتیجه

فارابی با نظریات خویش رهیافتی مستقل به امور سیاسی در جهان اسلام بنیان گذاشته و مبانی و اصول فلسفه سیاسی به همراه اقتدار گرایی مکنون در این فلسفه را پی افکند که بعد از وی در میان فلاسفه مسلمان از استقبال قابل توجه بر خوردار نشد. بعد از فارابی، اندیشه

سیاسی در میان فلاسفه با پیگیری عقلانی و قابل توجه رو به رو نشد و در این دوره اهمیت عقل در توضیح بی تذکر آرای گذشتگان خلاصه می شود و در این دوره فلسفه سیاسی کار خود را در اتحاد با دین آغاز می کند و در ارتباط با فلسفه سیاسی یونانیان از مجرای اصلی آن خارج شده و با گسست از بنیادهای فکری آن اکثر فلاسفه توجه خود را معطوف الهیات و مسائل ما بعدالطبیعه در فلسفه عمومی کرده اند و با انحراف از حقیقت افکار سیاسی فارابی، رهیافت فلسفی در اندیشه سیاسی را به رکود کشاندند. بعضی دیگر از متفکران هم که با نگرش فلسفی به مسائل اجتماعی، سیاسی متوجه بودند به ارزیابی و تحلیل اخلاقیات فردی بسنده کرده و در توضیح مبانی فلسفی اخلاق سیاسی (به شکل فردی) توقف کرده اند و در نهایت در نوعی اندرزنانه های اخلاقی - فلسفی منته شده ظاهر شد که آمیخته ای از افکار یونانی و آرای ایرانشهری بوده و به رنگ دینی در آمده بود. در این راستا بعد از فارابی به اندیشه سیاسی بی مهری شده و هم فلاسفه معطوف تبیین عقلانی آموزه های دینی می گردد و اندیشه سیاسی از دور مسائل فلسفی خارج شده و فلسفه سیاسی به مقامی علمی رهنمون می شود و با حفظ اقتدارگرایی مکنون در آن شکل و ماهیت خود را از دست می دهد که این روند تا انقلاب مشروطه تداوم می یابد. بعد از جریانات عصر مشروطه و نقشی که این جنبش در جداسازی دوره معاصر از تاریخ میانه ایران بر عهده داشت؛ چندین دهه وقت لازم بود تا نخبگان ایرانی با تأمل انتقادی در میراث سنتی خود به تفاوت واقعی جهان مدرن با توجه به مفاهیمی جدید که در آن شکل گرفته به دنیای سنتی آگاه شده و از اندیشه های سیاسی مدرنیته بر داشتی واقع بینانه داشته باشند. اما همانطور که قبلاً گفته شد بعد از انقلاب مشروطه اندیشه ایرانی هیچگاه نتوانست ایده های فکری و فرهنگی مدرنیته را جذب کرده و صدای معدود اندیشمندانی که سخن از مدرنیته و تجدد به میان آورده اند، پژواکی در خور نیافت. حتی با پیدایش روشنفکران ایرانی از دهه ۲۰ به بعد دوباره هیچ گونه تحولی در نظام اندیشگی رخ نداد و ما شاهد پند و اندرز برای بازگشت به هویت ایرانی و شرقی و به قول معروف تجدید هویت اصیل در برابر مدرنیته و آزاد سازی روح از دستاوردهای مدرنیته هستیم و آن داستان بن بستی که عارض اندیشه سیاسی سنتی ایران شده دوباره به تبعیت از آن عارض اندیشه ایرانی در دوره معاصر شد. به علاوه در این دوره اقتدار گرایی مکنون در اندیشه سیاسی سنتی نیز از بین رفته است.

منابع و مأخذ:

۱. آشوری، داریوش (۲۰۰۴) مجله جستار، ۲۳ آپریل.
۲. حقدار، علی اصغر، (۱۳۸۲) شایگان و بحران معنویت سنتی، تهران: کویر.
۳. ----- (۱۳۸۲) قدرت سیاسی در اندیشه ایرانی، تهران: کویر.

۴. شایگان، داریوش (۱۳۷۱) آسیا در برابر غرب، تهران: امیرکبیر.
۵. ----- (۱۳۷۱) افسون زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار، تهران: آگاه.
۶. ----- (۱۳۷۱) آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی (هانری کرین) تهران: آگاه.
۷. طباطبایی، جواد، (۱۳۷۵) زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر.
۸. ----- (۱۳۸۶) دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران: نگاه معاصر.
۹. ----- (۱۳۸۶)، مکتب تبریز و مبانی تجدد خواهی، نشر ستوده.
۱۰. ----- (۱۳۶۷) در آمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. ----- (۱۳۷۵) خواجه نظام الملک، تهران: طرح نو.
۱۲. فیرحی، داود، (۱۳۷۸) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: کویر.
۱۳. -----، مشکلات نظری طرح آزادی در اندیشه اسلامی، www.feirahi.ir.
۱۴. ----- (۱۳۷۸) مشکلات نظری طرح آزادی در اندیشه اسلامی، (مقاله) فصلنامه علوم سیاسی، قم: شماره ۷.
۱۵. قادری، حاتم، (۱۳۷۹) اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، تهران: سمت.
۱۶. فارابی، ابونصر (۱۹۹۳) السیاسة المدینة، تحقیق فوزی متری نجاری، بیروت: دارالمشرق.
۱۷. ----- (۱۹۹۵) آراء اهل المدینة الفاضله و مضاداتها. تحقیق علی ابوملحم، بیروت: دارالهلال.
۱۸. نصیر الدین طوسی، خواجه، (۱۳۷۷)، اخلاق ناصری، تصحیح مینوی و حیدری، تهران: خوارزمی.
۱۹. نصر، سیدحسین، (۱۳۸۲)، جاودان خرد، تهران: سروش.
۲۰. ----- (۱۳۸۳)، سنت عقلانی اسلامی در ایران، تهران: قصیده سرا.
۲۱. ابوعلی سینا (۱۳۷۷)، الهیات شفا، قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق، نیز الهیات نجات، ترجمه سید یحیی ینربی، تهران: فکر روز.