

تحلیل مؤلفه مشروعیت سیاسی از منظر جریان‌های فکری اسلامی – ایرانی (سده‌های سوم تا هشتم هجری)

حبیب عشایری*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۳/۰۹

چکیده

بررسی مؤلفه مشروعیت سیاسی بویژه از منظر جریان‌های فکری اسلامی-ایرانی در طی سده‌های سوم تا هشتم هجری نشان دهنده ترسیم جامعه هرمی شکل چه از دیدگاه فلسفه سیاسی و چه از نقطه نظر جریان‌های دیگر است و در این خصوص می‌توان به اندیشه‌های فارابی، ابن سینا، غزالی، خواجه نصیر و سایر اندیشمندان اشاره کرد. به گونه‌ای که یک نسبت مشترک می‌توان میان جامعه شاهی آرمانی، فیلسوف شاه و امام یا سلطان در چارچوب اندیشه سیاسی ایرانی – اسلامی برقرار کرد. البته همه اندیشمندان بنا به نوع تفکر و تحلیل خود ویژگی‌های متمایزی برای رییس و حاکم قائل می‌باشند. اما شیعیان با پذیرش باور «امامت» بر اساس قاعده لطف و براساس نص، مفهوم مشروعیت را در چارچوب ویژه‌ای جای دادند. امام، حاکم مشروع است و وی کسی است که براساس نص از فرزندان علی (ع) و از نسل فاطمه (س) و از شاخه حسین بن علی معین و منصوب شده است، لذا حکومت وی در صورت تحقق و فعلیت، مشروع، یعنی براساس شرع می‌باشد.

کلیدواژه‌گان: امام، جریان‌های فکری، فرایزدی، فیلسوف، مشروعیت سیاسی.

سپهر سیاست

سال چهارم
شماره دوازدهم
تابستان ۱۳۹۶

* دکتری تخصصی علوم سیاسی گرایش اندیشه سیاسی، دانشکده علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی،

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، رایانامه: habib.ashayeri79@yahoo.com

مقدمه

مشروعیت، توجیهی از حاکمیت است. یعنی توجیهی از حق فرمان دادن و اطاعت کردن. قدرت هنگامی مشروعیت پیدا می کند که فرمان و اطاعت، توأم با حق و حقانیت تلقی شود. چنین امری لازمه استمرار قدرت است. زیرا، قدرت در ذات خود متضمن نابرابری است؛ و در میان نابرابری های انسانی، هیچ یک به اندازه نابرابری ناشی از قدرت و حاکمیت نیازمند توجیه خود نمی باشد. مشروعیت پاسخی به این پرسش است که به چه دلیل عده ای از انسان ها حق فرمان روایی دارند و دیگران وظیفه اطاعت؟ (فیرحی، ۱۳۸۸، ص ۲۱).

مشروعیت، قدرت و حاکمیت را انسانی و تلطیف می کند. طبیعت آن ایجاب می کند که به مثابه اصلی منطقی و عادلانه، از طرف حاکمان و انبوه فرمان برداران مورد قبول واقع شود (همان).

از منظر دیگر، مشروعیت در جامعه شناسی سیاسی به معنای رضایت مردم تفسیر می شود. امروزه عنصر مهم در مشروعیت سیاسی، رضایت مردم و تلقی آن ها از مبنای الزام دولت می باشد. اما فقه سیاسی، کلام سیاسی و فلسفه سیاسی درباره بحث مشروعیت، ارزش داوری دارند و مشروعیت در این حوزه را به «توجیه عقلانی اعمال قدرت» تفسیر و تعریف می کنند (حقیقت، ۱۳۸۶، ص ۷۲).

هم چنین بر مبنای تاریخی از دیدگاه طرفداران سنت و با توجه به جایگاه صحابه و یاران نزدیک پیامبر، مشروعیت در انطباق با قول و فعل اصحاب شکل پذیر می شد و از آن رو که خود اصحاب موضع و کلام واحدی برای چگونگی تأسیس و یا تداوم حکومت پس از پیامبر اسلام نداشتند، طبعاً مشروعیت نمی توانست خط سیر واضح و مجرای روشنی را در پیش گیرد. به تعبیر دیگر خاستگاه مشروعیت حکومت از دل قول و فعل این اصحاب برمی آمد و فرض و نظر این بود که این اصحاب به نوبه خود و البته با پذیرش تفاوت دیدگاه و درک و توان، گروندگان و رهروان صدیق پیامبر اسلام بودند. از این طریق مشروعیت کردار و اقوال اصحاب و یاران نزدیک پیامبر، با شارع مقدس ارتباط تنگاتنگ برقرار می کرد (قادری، ۱۳۷۵، ص ۴۵-۴۴).

در مقابل شیعیان با پذیرش باور «امامت» براساس قاعده لطف و براساس نص، مفهوم مشروعیت را در چارچوب ویژه ای جای دادند. امام، حاکم مشروع است و وی کسی است که براساس نص از فرزندان علی (ع) و از نسل فاطمه (س) و از



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره دوازدهم
تابستان ۱۳۹۶

شاخه حسین بن علی معین و منصوب شده است، لذا حکومت وی در صورت تحقق و فعلیت، مشروع، یعنی براساس شرع می باشد (همان).

جریان های فکری اسلامی - ایرانی و تحلیل مشروعیت سیاسی

اساساً مؤلفه مشروعیت سیاسی از نظر جریان شناسی و در چارچوب دانش سیاسی سده های سوم تا هشتم در قالب جریان های عمده ای نظیر؛ فلسفه سیاسی، اندرزنامه نویسی سیاسی، حکمت اشراق، شعروادب فارسی و فقه سیاسی شیعه قابل تحلیل است.

الف) مشروعیت در فلسفه سیاسی

ابونصر فارابی (۳۲۹-۲۵۷ هجری)

شیخ و معلم فیلسوفان دوره اسلامی بود. تاریخ نویسان فلسفه او را به اعتبار این که به فلسفه یونانی در تمدن اسلامی بسطی داد، به درستی، مؤسس فلسفه در دوره اسلامی خوانده اند (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱).

البته «کندی» نخستین فیلسوف عرب و مسلمان، بر فارابی مقدم بود؛ اما گسترش و عمق فلسفه فارابی وی را برتر از کندی یا برخی دیگر که پیش از او به فلسفه روی آورده بودند قرار می دهد. فارابی بلند آوازه ترین فیلسوف مسلمان است که به فلسفه سیاسی عنایت خاصی داشته است (قادری، ۱۳۸۲، ص ۱۳۷).

فارابی بر این باور است که تنها یک فیلسوف - شاه یا دست کم معاونت و همکاری فلسفه با حکومت، می تواند سعادت کامل انسان را تضمین کند (روزنتال، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷).

اساساً فارابی در چارچوب چنین تفکری قائل به تحقق مؤلفه سیاسی مشروعیت است. بنابراین از آن جا که فارابی نماد بارز مشروعیت را مدینه فاضله می داند، بر این اساس به زعم او بهترین مدینه ها؛ مدینه ای است که مردم آن اعمالی را انجام دهند که آن ها را به این سعادت برساند و ملتی که در همه مدینه هایش چنین تعاونی باشد، ملت فاضله نامیده می شود. او همچنین مدینه فاضله را شبیه به بدن می داند، بدنی که کامل و صحیح باشد و همه اعضای مختلفه آن برای تتمیم حیات حیوانی و حفظ آن کار خود را به نحو درستی انجام دهند و هم چنان که اعضای

تحلیل مؤلفه
مشروعیت سیاسی
از منظر جریان های ...
(۱۵۱ تا ۱۸۸)

بدن را یکی بر دیگری برتری است، و آن را قلبی است که بر همه اعضاء ریاست دارد، هم چنین در مدینه کسی است که بر دیگران ریاست کند و کسان دیگری هستند که مقام و مرتبه ایشان نزدیک به مقام و مرتبه رئیس است؛ و هم چنان که بعضی از اعضای بدن خادم بعضی دیگر است، در مدینه نیز باید اشخاصی خادم اشخاص دیگر باشند (فاخوری و جر، ۱۳۹۳، ص ۴۳۸ - ۴۳۷).

فارابی در جهتی خلاف نظریه نیچه هم نوعان خود را دعوت می کند به ساختن جامعه ای نه بر پایه حسادت، قدرت طلبی و ستیزه جویی، بلکه براساس تعقل، فداکاری و محبت. فقط در چنین جامعه ای امید به ایجاد آن شهر آرمانی وجود دارد که فارابی آن را به استادی تصویر کرده است. با توصیف جنبه های مختلف حکومت در چنین شهر آرمانی، فارابی هم چون هربرت اسپنسر آن را به ارگانیسمی مبتنی بر سلسله مراتب مانند بدن آدمی تشبیه می کند و می گوید: امیر به مثابه قلب است و مخدوم عواملی است که آن ها نیز به نوبه خود مخدوم عوامل مراتب پائین تر هستند و در این شهر آرمانی، مقصود از مجتمع شدن، سعادت شهروندان است (شیخ، ۱۳۶۹، ص ۱۲۹-۱۲۸).

در علم مدنی فارابی، مدینه فاضله دارای استقلال نیست، بلکه قوام آن به وجود رئیس مدینه فاضله است و به عبارت دیگر، رئیس مدینه علت موجوده و مبقیه مدینه فاضله به شمار می آید. کمال مدینه، در نزد فارابی، ناشی از کمال رئیس مدینه است، هم چنان که عضو رئیس بدن، بالطبع، کامل ترین و برترین عضو است و بر همه اعضای دیگر اشراف دارد. در مدینه نیز مانند مورد انسان، نخست، عضو رئیس وجود پیدا می شود و وجود او، علت حصول مدینه می گردد. هر اختلالی در مدینه به اختلال در عضو رئیس باز می گردد و رفع نابسامانی از مدینه نیز، لاجرم به رفع اختلاف از رئیس مدینه وابسته است. فارابی رئیس مدینه را مانند افلاطون، شهروندی معمولی نمی داند، بلکه ریاست او از سویی، به فطرت و از سویی دیگر، به هیأت و ملکه ی ارادی ریاست وابسته است که خاص افرادی است که مقطور به آن و آماده ریاست باشند. فارابی اتصال به عقل فعال را که سبب تجرد از ماده و نیل به سعادت است، نخستین شرط ریاست مدینه می داند و همین رئیس اول است که در عرف پیشینیان، پادشاه حقیقی نامیده شده و او مدینه را سامانی می بخشد که از مجرای اتصال به عقل فعال دریافته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۴-۱۴۲).



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره دوازدهم
تابستان ۱۳۹۶

در چارچوب مؤلفه سیاسی مشروعیت، جمع میان شاهی آرمانی اندیشه سیاسی ایرانشهری که در آن، پادشاه دین یار، دارای مقام خلافت الهی و مرتبه ظل الهی است، با درک فلسفی نبوت و امامت، چنان که در نزد فارابی می توان یافت، ملازمت دارد (همان، ۱۳۸۹، ص ۱۶۵).

به زعم فارابی، رابطه سیاسی و مناسبات شهروندی جایی آغاز می شود که گستره تغلب یا خودکامگی به پایان رسیده باشد و در جای دیگری در رساله فصول منتزعه با تقسیم مدینه به مدینه ضروری و مدینه فاضله، ضابطه تمیز میان دو مدینه را توجه به خیر انسان حقیقی و بذل او به بهترین چیزها می داند (همان، ص ۱۷۸ - ۱۷۷).

فارابی می گوید: نیل به غایت سعادت و خیر مطلق که همان کمال آخر انسان است، در مدینه ای ممکن است که اهل آن مدینه، به تعاون به عنوان اساس مناسبات مادی برای رسیدن به سعادت، عادت کرده باشند (همان، ص ۱۸۱).

فارابی با این بیان، تعاون برای رسیدن به خیر و شر از طریق اجتماع مدینه را جانشین ضابطه مصلحت عمومی در تمیز میان مدینه های فاضله و ضاله کرده است. در نظریه فارابی تنها بخشی از سعادت ارادی و اختیاری است، در حالی که بخش دیگر آن، از سویی، به فطرت هر یک از افراد و تأثیرات اجرام سماوی در سرنوشت آنان مربوط می شود و از سوی دیگر، از وجود رئیس مدینه ای ناشی می شود که به چگونگی کون و فساد اجرام طبیعی علم دارد و می داند که آن چه در عالم واقع می شود بر طبق سنتی محکم و عدل و حکمت است و در نظام آفرینش، نقصانی و ستمی نرفته است و بنابراین، مقام و منزلت هر یک از افراد مدینه را برابر نظام آفرینش و فطرت آن ها معلوم می دارد (همان، ص ۱۸۱).

به باور فارابی، نظام های مبتنی بر تغلب، بدترین شیوه های فرمان رویی اند و از تغلب جز تغلب بیرون نخواهد آمد. به نظر فارابی، شیوه فرمان رویی شورایی یعنی دموکراسی، اگرچه در قیاس با مدینه فاضله نظام مطلوبی نیست، اما از آن جا که در این نظام حکومتی آزادی انتخاب اهل مدینه وجود دارد، همین انتخاب آزاد می تواند آنان را به سوی عمل به فضیلت سوق دهد (همان).

ابوعلی حسین بن عبدا... بن سینا (۴۲۸ - ۳۷۰ هجری)

در ابتدا باید به دو تفاوت مهم ابن سینا و فارابی اشاره کرد:

تحلیل مؤلفه
مشروعیت سیاسی
از منظر جریان های ...
(۱۵۱ تا ۱۸۸)

اول آن که ابن سینا در توجیه عقلانی نبوت، آشکارا، جایگاه نبی و ارتباط وی با عقل قدسی را برتر از فیوضات متوجه فیلسوف می‌داند و از همین رو، آراء سیاسی وی در راستای نبوت شکل می‌گیرد و شرع اهمیتی می‌یابد که در نظام فلسفی فارابی، اثری از آن نیست؛ دوم آن که ابن سینا به خلود نفس همگانی معتقد است و برخلاف فارابی که خلود را در پیوند با برخورداری کامل از عقل توجیه می‌کند و قابل قبول می‌داند، بر خلود نفس عامه مردم تأکید دارد (قادری، ۱۳۸۲، ص ۱۵۷).

ابن سینا، پادشاهان را برترین و شایسته‌ترین انسان‌ها، در آموختن حکمت و سیاست برای تدبیر عالم می‌داند؛ «ملوک کسانی هستند که خداوند حفظ بندگان را به دست آنان سپرده، تدبیر شهرها و امور مردم را به آن‌ها و نهاده و سیاست رعیت را به آنان تفویض نموده است. ابن سینا سپس، سلسله مراتب مردمان را، از بالاترین تا پائین‌ترین، به ترتیب «الا مثل فالامثل» بر می‌شمارد و تأکید می‌کند که تک تک انسان‌ها در عین حال که شبان زبردستان هستند، رعیت مافوق خود نیز می‌باشند. وی اضافه می‌کند که دایره ولایت یا فرمان بری هر کس به اندازه شعاع توان مندی‌هایی است که در فطرت و ذات او قرار داده شده است (فیرحی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۲).

حکومت مطلوب در فلسفه سینایی امری است که با وجود پیامبر تحقق می‌یابد، در حالی که در فلسفه افلاطون صرف امر مطلوب است. این مقدمات، ابن سینا را ناگزیر می‌کند که سیاست را در الهیات، و به ویژه در راستای نظریه عنایت و نبوت ببیند. عنایت الهی الزام می‌کند که سیاست جز از مجرای قانون و شریعت که واضع آن پیامبر است، قابل طرح نباشد. مهم‌ترین و نخستین هدف شریعت و شارع در نظر ابن سینا، وضع سنن و ترتیب مدینه براساس اجزای سه‌گانه حاکمان، پیشه‌وران و پاسداران و نیز ترتیب ریاست سلسله مراتبی هر یک از اجناس سه‌گانه از عالی تا دانی است (همان، ص ۳۴۷).

بنابراین ابن سینا شرط تحقق مشروعیت را در یک چنین ایده‌ای می‌داند و توجه به آن را ضروری می‌خواند. البته با ابن سینا، استقلال و امکان بحث فلسفی از سیاست، به گونه‌ای که در تمدن اسلامی دوره میانه و با فارابی آغاز شده بود، از میان رفت و اندیشه سیاسی در ایران و شرق تمدن اسلامی، برای همیشه در انحصار فقیهان دین و عالمان شریعت قرار گرفت. این تحول علاوه بر آن که



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره دوازدهم
تابستان ۱۳۹۶

فلسفه اسلامی را از زندگی سیاسی مسلمانان بیرون راند، اما مهم تر از آن الهیات اسلامی را در چنبر چنان منظومه ای فلسفی قرار داد که به تناسب سرشت قدرت دوره میانه، ساخت اقتداری و تغلب آمیز داشت (همان، ص ۳۴۸).

به سخن دیگر، اندیشه سیاسی ابن سینا، اندیشه ای عدمی و مبین امتناع تدوین اندیشه سیاسی بر شالوده الهیاتی است که خود او بسط داده بود. ابن سینا سیاست را به بحثی فرعی از نبوت تبدیل و بحث نبوت را به عنوان یکی از مباحث الهیات طرح کرد (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۸ - ۲۴۷).

سیاست، در نظر ابن سینا، جز از مجرای قانون گذاری برای تأسیس مدینه فاضله، امکان پذیر نیست و بارزترین و عالی ترین نمونه این قوانین، قانون شریعت و واضح آن، پیامبر است. از این رو، ابن سینا، ضمن این که بحث درباره سیاست را به دو بخش الهیات به معنای دقیق کلمه، یعنی ریاست سیاسی مدینه یا کشور و نبوت، یعنی بحث درباره تشریح، تقسیم می کند، با تأکید بر هماهنگی دیدگاه های افلاطون و ارسطو، در این باره تفسیر ویژه ای از دو کتاب جمهور و نوامیس افلاطون عرضه می کند (همان، ص ۲۴۴).

ابن سینا در واپسین فصل الهیات شفاء درباره خلافت و امامت که مبین مؤلفه

سیاسی مشروعیت و در توضیح منشأ و سرشت قدرت سیاسی است؛ می گوید:

«بر قانون گذار است که اطاعت از جانشین خود را واجب کند. نصب خلیفه یا از سوی قانون گذار انجام می گیرد و یا با اجماع ریش سفیدان، به گونه ای که آنان، در حضور جمهور مردم، گواهی دهند که قدرت سیاسی، تنها به شخص مورد نظر تعلق دارد و هم او دارای عقل سلیم و فضایل اخلاقی، از قبیل شجاعت، عفت و حسن تدبیر بوده و بیش از هر شخص دیگری با شریعت آشنایی دارد. این گواهی ریش سفیدان، باید آشکارا در برابر جمهور مردم و به اتفاق رأی اعلام شود. نیز بر قانون گذار است که بر ریش سفیدان معلوم کند که اگر آنان، دستخوش اختلاف رأی بوده و با پیروی از هوی و هوس، با یکدیگر به نزاع پردازند و کسی را به خلافت انتخاب کنند که اهل فضیلت نیست، به خداوند کفر ورزیده اند. نصب خلیفه، از طریق نص به صواب نزدیک تر است، زیرا این امر، اختلاف و نفاق به دنبال نمی آورد. نیز باید که در قانون ذکر شود که هر کس به مال یا به قهر بر خلیفه خروج کند، مبارزه او و کشتن او، بر همگان لازم خواهد بود. اگر مردم بتوانند به این امر مباشرت

تحلیل مؤلفه
مشروعیت سیاسی
از منظر جریان های ...
(۱۵۱ تا ۱۸۸)

کنند؛ اما از آن اباء نمایند، آنان مرتکب گناه شده و به خدا کفر ورزیده اند و لازم است که در قانون ذکر شود که پس از ایمان به پیامبر اکرم، هیچ امری، بیش تر از کشتار این جبار، انسان را به خدا نزدیک نمی کند» (همان، ص ۲۴۷ - ۲۴۶).

مقایسه اندیشه سیاسی فارابی و ابن سینا در باب مشروعیت

به یک تعبیر، هر خواننده ای آثار این دو اندیشمند و فیلسوف را مورد مطالعه دقیق قرار می دهد؛ ناگزیر به مدلول اقتداری و آزادی گریز فلسفه سیاسی مسلمانان پی می برد. اقتدارگرایی در فلسفه سیاسی فارابی، از آن روست که وی، سیاست مدنی را در افق فلسفه وجود طرح می کند و با توجه به دریافتی که از مراتب هرمی موجودات و کیفیت صدور و ارتباط آن ها با سبب اول دارد، به استنتاج هستی مدنی انسان و مرتبه وجودی مدینه او می پردازد. به این ترتیب معلم ثانی ملاحظاتی را در فلسفه سیاسی در نظر می گیرد که به طور بنیادی به نفی آزادی می پردازد (فیرحی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۱).

در انسان شناسی معلم ثانی، قلب عضو رئیسه ای است که هیچ یک از اعضای بدن بر او ریاست ندارند و به دنبال آن، دماغ است که ریاست او نه ریاست اولیه، بلکه ریاست ثانویه است، زیرا فی نفسه خادم دل است و سایر اعضاء نیز خادم آن هستند (همان، ص ۲۰۲).

معلم ثانی، آن گاه که به اقتفای افلاطون، رئیس مدینه را به طبیعی حاذق تشبیه می کند که بر اساس دانش خود به معالجه بدن ها می پردازد، در واقع، پرتویی بر خصلت اقتداری شهر فیلسوف می اندازد، تشخیص مصلحت شهر را بر عهده حاکم دانشمند گذاشته و بی آن که نیازی به نظر شهروندان باشد، مردمان را از گهواره تا گور، تحت نظارت یک جانبه و دائم رئیس مدینه قرار می دهد (همان، ص ۲۰۴).

اما شیخ الرئیس ابوعلی سینا، اختلاف و تفاضل عقل ها و فطرت ها و نیز، مراتب اجتماعی - سیاسی انسان ها را امر طبیعی و مطابق تدبیر خداوند متعال می داند و بر همین اساس، حاکمان را برترین و شایسته ترین انسان ها، در آموختن حکمت و سیاست برای تدبیر عالم می داند: «حاکمان کسانی هستند که خداوند، حفظ بندگان را به دست آنان سپرده، تدبیر شهرها و تدبیر امور مردم را به آنان وا



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره دوازدهم
تابستان ۱۳۹۶

نهاد، و سیاست رعیت را به آنان تفویض فرموده است. ابن سینا، سپس سلسله مراتب مردمان را، از بالاترین تا پائین ترین برمی شمارد و تأکید می کند که تک تک انسان ها، در عین حال که شبان زیردستان هستند، رعیت مافوق نیز می باشند (همان، ص ۲۰۶).

از آن جا که نظریه های مشروعیت در دو رهیافت اصلی قابل تقسیم و تعریف می باشند و بر همین اساس ما با رهیافت غایت نگر و نظریه های معطوف به منشأ و خاستگاه قدرت سیاسی مواجه هستیم، از این رو به اقتضای فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو که نخستین و عالی ترین نمونه از نظریه های مشروعیت غایت نگر هستند، فلسفه سیاسی فارابی و ابن سینا نیز بر همین سیاق تحلیل می گردد. چنان که آن ها مصلحت عمومی را غایت نظام سیاسی می دانند.

به هر حال، اندیشه دوره میانه اسلامی به طور کلی پذیرفته بود که حفظ و اجرای شریعت تنها منبع مشروعیت دولت و سلطنت است (فیرحی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۱).

ابوحامد بن محمد غزالی (۵۵۰-۴۵۰ هجری)

امام محمد غزالی در چارچوب مؤلفه سیاسی مشروعیت بر این باور است که نظام نیکوی دین تنها از طریق امام مطاع حاصل می شود. در واقع، نظام نیکوی دین تنها از طریق نیکوی دنیا امکان پذیر است، که آن نیز به نوبه خود به امام مطاع وابسته می باشد. او از طریق سلطان و نه شخص در قدرت، یعنی حاکم، اقتدار، یعنی قدرت را معنا می کند، از حدیثی که او به نشانه تأیید می آورد، آشکار است: دین و قدرت (دنیوی) همزاد هم هستند و در ادامه می گوید: از همین رو گفته می شود که دین بنیان و سلطان نگهبان است (روزنتال، همان، ص ۳۵).

غزالی در احیاء علوم الدین قصد داشت اضافاتی را که به مرور بر دین افزوده شده، بزداید. از دیدگاه وی، اشرف علوم، سیاست است که به اصلاح و الفت دادن آدمیان و مجمع آن ها برای یاری دادن بر اسباب معیشت و مضبوط داشتن آن ها می پردازد. او با هدف تبیین مؤلفه مشروعیت معتقد است که سیاست به مفهوم استصلاحی خود دارای چهار مرتبه است: سیاست انبیاء، سیاست حکام و فقها، سیاست علمای آخرت و سیاست وعاظ. هم چنین از منظر غزالی علوم دینی به دو دسته تقسیم می شوند: علوم معاملی و علوم مکاشفه. مقصود از دسته اول، علمی

تحلیل مؤلفه
مشروعیت سیاسی
از منظر جریان های ...
(۱۵۱ تا ۱۸۸)

است که پس از معرفت به عمل تبدیل می شود. کار سیاست بررسی این نوع علم است. علوم با توجه به این که انسان از دو بعد ظاهر و باطن تشکیل می شود، به علوم ظواهر (جوارح) و بواطن (دل) تقسیم می شود. علم ظاهر به عبادات و عادات و علم بواطن به منجیات و مهلکات قابل تقسیم است (حقیقت، ۱۳۸۹، ص ۱۴).

سیاست غزالی نوعی ادامه اصول توحید، نبوت و معاد، هم چون سه اصل بنیادین اسلامی است، از نظر غزالی، به شرحی که خواهد آمد، سیاست اصلی است که به کار هدایت مردمان می آید. هدایتی که تدبیر امور آن ها در این جهان را بر عهده دارد تا زندگانی مردم قوام داشته باشد و آن ها را مهیای زندگانی پسین نماید. وی بر این باور است، نظام دین منوط به نظام دنیا است و دنیا وسیله و امکان است برای رساندن آدمی به بارگاه حضرت باری. این پیوند میان دنیا و آخرت، غزالی را از سلک عارفان منزوی و یا پشت کرده به دنیا و کسانی که به نفی دنیا می پردازند، خارج می کند. غزالی دو گونه سیاست را به ما معرفی کرده است؛ یکی سیاست پایه که به کار قوام آدمیان می آید و دیگری سیاست اصلاح که در خدمت سویه متعالی آن هاست. سیاست غزالی عملاً چهار مرتبت را به خود اختصاص می دهد؛ در مرتبت اول سیاست انبیاء جای می گیرد. سیاست انبیاء سیاستی است که به کار هدایت و تربیت بشر می آید و نباید آن را در محدوده سیاست قدرت این جهانی تفسیر کرد. در مرتبت دوم؛ سیاست متعلق به خلفا و یا پادشاهان (ملوک)، قرار دارد که در اساس سیاستی دنیوی و ظاهری است. مرتبت سوم: سیاست علما است. در اصل، اگر عالمان صالح باشند، در عمل همان کسانی می شوند که ورثه الانبیاء شایسته نام آن ها است و بالاخره؛ در مرتبت چهارم و عاظ قرار دارند که در نقطه نازل نسبت به علماء و با بهره مندی از فهم کلام شان از سوی عوام، به کار هدایت بواطن و عوام، اشتغال دارند (قادری، ۱۳۹۲، ص ۲۴۹ - ۲۴۶).

غزالی در تعریف و هدف سیاست، اصلاح خلق به گونه ای که سعادت دنیا و آخرت آن ها تأمین شود را مورد نظر قرار داد. این اصلاح در دو بعد ظواهر و جوارح از یک سو، و بواطن و نفوس از دیگر سو، صورت عمل به خود می گیرد. بر این اساس برای هر دو بعد عاملانی لازم است تا کار اصلاح تعطیل نگردد و سیاست متحقق شود (قادری، ۱۳۷۰، ص ۱۵۰).



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره دوازدهم
تابستان ۱۳۹۶

غزالی در باب مشروعیت با رد عقاید طرفداران نص که وی عنوان باطنیه را بر آن ها می نهد، نتیجه می گیرد که لاجرم طریق انتخاب خلیفه و امام، طریق اختیار است (همان، ص ۱۶۰).

غزالی با گرایش به اصل شوکت به جای تعداد، زمینه قبول سلطنت، که الزاماً دارای شوکت است را در کنار نهاد خلافت بارور می سازد. اهمیت عملی که داشتن شوکت و مطاع بودن به عنوان شرط لازم، برای انعقاد جامعه و امامت دارد، سبب آن شد که غزالی بر وحدت امام و اجتناب از تعدد امامان نیز توجه کند. غزالی در کتاب فضائح الباطنیه، در مجموع ۱۰ شرط برای امامت قائل است. این شرط ها مقبولیت عمومی در نزد عامه دارد و اختلافات پیرامون آن ها جزئی است. غزالی این شرایط را به ۲ قسمت تقسیم می کند:

الف) شرایطی که اکتسابی نیست.

ب) شرایطی که اکتسابی است.

شرایط غیر اکتسابی بر ۶ قسم است:

- بلوغ
- عقل
- حر بودن امام
- نسب قریشی داشتن
- ذکوریت امام
- سلامت شنوایی و بینایی
- و شرایط اکتسابی در مورد امام شوکت، کفایت، ورع و علم است (همان، ص ۱۶۳ - ۱۶۲).

غزالی برای اثبات اصل مشروعیت اهم وظایف عملی سلطان یا امام را در برقراری عدل و انصاف با رعیت بر می شمارد:

- امام، سلطان و یا والی باید که قدر ولایت را بداند. ولایت نعمتی است که هر کسی که شئون آن را رعایت کند، سعادت عظمی یابد که هیچ سعادت به پایه آن نرسد، و اگر که تقصیر و کوتاهی کند، مستوجب بلا و شقاوت بزرگی خواهد شد.
- سلطان و یا امام باید همواره تشنه دیدار علمای دین و شنیدن نصیحت ایشان باشد.

تحلیل مؤلفه
مشروعیت سیاسی
از منظر جریان های ...
(۱۵۱ تا ۱۸۸)

- سلطان و یا امام نباید تنها به این راضی باشد که خود ظلم نکند، بلکه باید وابستگان، اعم از غلامان و یا گماشتگان، خود را نیز از ظلم باز دارد.
- والی باید از تکبر بپرهیزد.
- امام و یا سلطان باید که نسبت به احتیاجات و انتظارات رعیت حساسیت داشته باشد.
- امام یا سلطان باید از افتادن در دام شهوات پرهیز کند.
- امام یا سلطان از خشونت و سختی تا حد امکان بپرهیزد.
- امام یا سلطان باید که خشنودی همگان را در چارچوب شرع طالب باشد (همان، ص ۱۷۴ - ۱۷۲).

غزالی مردم و نظر آن‌ها را به عنوان یک معیار برای تشخیص حکومت خوب و بد در نظر می‌گیرد. بنابراین مردم می‌توانند عیوب حاکم (و حکومت او) را تشخیص دهند و این تشخیص آن‌ها نیز برای حاکم مهم است و باید از این تشخیص و نظر آگاه باشد (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۶).

از نگاه غزالی، نقادی و نقد پذیری یک امر شرعی اخلاقی است، یعنی اهالی یک اجتماع اگر خود بر دین حق هستند، مسئولیت اخلاقی و شرعی دارند تا قدرت سیاسی را مورد نقد و ارزیابی قرار دهند. در مقابل حاکم سیاسی هم این وظیفه خطیر را دارد که گوش به نقدهای منصفانه و ناصحانه نقادان بسپارد، تا از این رهگذر بقای ملک و دین خویش را تضمین کند (همان، ص ۳۵۴ - ۳۵۳).

خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ - ۵۹۷ هجری)

خواجه می‌گوید: انسان‌ها در مواجهه با تکالیف سیاسی خداوند، به دو گروه تقسیم می‌شوند؛ گروهی همانند هر واجب دیگری عصیان می‌کنند و گروهی دیگر، قصد انجام تکالیف شرعی، سیاسی و اطاعت از دستورات خداوند را دارند. اما همین گروه دوم بعضی مسائل را با عقل خود درک می‌کنند؛ ولی در برخی دیگر دچار حیرت و تردید می‌شوند، بنابراین بر خداوند حکیم واجب است که با نصب امام، چنین کسانی را که دنبال راهنمایی هستند، از حیرت و تردید خارج کند. نصب بر عهده خدا است؛ اما اطاعت از امام (ع)، جزء اختیارات مردم است؛ می‌توانند اطاعت کنند و ثواب ببرند و می‌توانند مخالفت کنند و مؤاخذه شوند. در هر صورت، هر چند نصب امام بر خداوند واجب است؛ اما تحقق و فعلیت امامت



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره دوازدهم
تابستان ۱۳۹۶

امام بستگی به اراده و تصمیم مردمان دارد. خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ به این پرسش که اگر نصب امام را لطف و واجب بدانیم، اما مردم از او اطاعت نکنند، چنین نصبی چه فایده ای خواهد داشت؟ می نویسد:

«تمکین به امام (ع) از افعال خداوند سبحان نیست و تمکین به امام (ع) بر مردم. بنابراین مخالفت و عصیان مردم در تمکین به امام (ع) هرگز مخل واجبی که به عهده خداوند است، نخواهد بود. اطاعت مردم یا عدم اطاعت آنان از امام (ع) به لحاظ زمانی مترتب بر واجبی است که به عهده خداوند است. یعنی اول خداوند باید حجت خود را معرفی کند، آن گاه اطاعت یا عدم اطاعت مردم معلوم شود.» (فیرحی، همان، ص ۹۴ - ۹۳).

خواجه می گوید: و معنی امام و قائم هر دو یکی اند، اما مردم آن امام را قائم خوانند که در شریعت تصرف زیادت کند و چون قائم ظهور شکلی کند، یعنی دعوت فعلی کند و نه قولی، او را مالک الرقاب خوانند؛ و چون ظهور معنوی کند، یعنی دعوت، هم قولی کند و هم فعلی، او را مالک القلوب خوانند. چون مصلحت همه ی خلایق عالم هر وقت و هر زمان در آن باشد که ... می فرماید، وقتی باشد که مصلحت در آن داند که بر تخت جمشید نشیند و مملکت و گنج و خزانه بسیارش باشد و در دعوت خود که رحمت بزرگ ترین است، بر خلایق عالم بگشاید و با همه کس علی العموم حلم و رفق و مدارا فرماید و همگنان در عهد بزرگوار او مرتفع و نیکو حال باشند و وقتی باشد که از همه اسباب تجمل مملکت و تنعم سلطنت تحاشی نماید و خلایق را در گرد دور امتحان افکند و محنت های شاقه برایشان گمارد و با هیچ کس مجادله به کار ندارد و با دین و مملکت آن کند که کم دلی طاقت آن نیاورد، چنان که همه حقوق را از حقی ببرد و هیچ حقی نگذارد که او را به آن بتوان شناخت و آن گوید و کند که گوش دریابد و کندن چشم بر همه نهد. و از سخنان ایشان یکی این است ... امر، دشواری در پی دشواری است و پوشیده در پس پوشیده و درستی در پس درستی، یعنی کسی را عقل و فهمش نرسد که احتمال و امتحان آن کند، الا فرشته مقرب و پیغمبر مرسل و یا مؤمن موحد باشد که دل او را خدای تعالی به ایمان امتحان کرده باشد (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۰).

خواجه در چارچوب مؤلفه مشروعیت و به مقتضای مذهب مختار خود، شریعت پیامبر اسلام را ناسخ شرایع می داند و می گوید که این شریعت تا بقای

تحلیل مؤلفه
مشروعیت سیاسی
از منظر جریان های ...
(۱۵۱ تا ۱۸۸)

خلق در دار دنیا باقی خواهد بود، البته خواجه، که تعارضی میان عقل و نقل نمی‌دید، این را نیز می‌افزاید که اگر نقل، معلوم گردد که معارض عقل افتاد و محتاج به تأویل بود، از انکار احتراز باید کرد و در حکم آن توقف نمود تا سرش معلوم گردد (همان، ۱۳۸۸، ص ۱۸۶).

خواجه در جای دیگری می‌گوید: سیاسات بعضی تعلق به اوضاع دارد، مانند عقود و معاملات و بعضی تعلق به احکام عقلی مانند تدبیر ملک و ترتیب مدینه؛ و هیچ شخص را نرسد که بی رجحان تمیزی و فضل معرفتی به یکی از این دو نوع قیام نماید، چه تقدم او بر غیر، بی وسيلت خصوصیتی، استدعای تنازع و تخالف کند. پس در تقدیر اوضاع به شخص احتیاج باشد که به الهام الهی ممتاز بود از دیگران تا او را انقیاد نمایند و این شخص را در عبارت قدما صاحب ناموس گفته‌اند و اوضاع او را ناموس الهی، و در عبارت محدثان او را شارع و اوضاع او را شریعت. و افلاطون در مقالت پنجم از کتاب سیاسات اشارت، بدین طایفه بر این وجه کرده است که هم اصحاب القوی العظیمه الفائمه. ارسطاطا لیس گفته است که هم الذین عنایه... بهم اکثر. و در تقدیر احکام به شخصی احتیاج افتد که به تأییدی الهی ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسر شود و آن شخص را در عبارت قدما ملک علی الاطلاق گفته‌اند و احکام او را صناعت ملک، و در عبارت محدثان او را امام و فعل او را امامت و افلاطون او را مدبر عالم خوانند و ارسطو انسان مدنی یعنی انسانی که قوام تمدن به وجود او و امثال او صورت نبود (همان، ص ۱۸۸).

خواجه به چهار نوع سیاسات اشاره می‌کند: نوع اول، سیاست ملک است که همان سیاست فضلا و تحقق فضیلت محسوب می‌شود. او این نوع سیاست را «سیاست سیاسات» می‌نامد که بیانگر اهمیت آن است. این سیاست در واقع همان سیاست مدینه فاضله است که یکی بیش نیست، چرا که هر حق از تکرر منزه است. نوع دوم سیاست، سیاست غلبه است که نوع پست سیاست است. نوع سوم، سیاست کرامت نام دارد. نوع چهارم، سیاست مورد نظر خواجه، «جماعت» نام دارد. منظور وی از این نوع سیاست، تدبیر فرق مختلف براساس قوانین و نوامیس الهی است. او هم چنین ارکان مدینه فاضله را برمی‌شمارد که شامل پنج رکن است: - رکن اول اهل تدبیر مدینه، یعنی افاضل هستند که بدیهی است رئیس اصلی آنان همان «ملک علی الاطلاق»، در صورت وجود است.



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره دوازدهم
تابستان ۱۳۹۶

- رکن دوم کسانی هستند که مردم را به آراء گروه اول دعوت می کنند؛ یعنی فقها، شعرا و ... که خواجه آنان را «ذوی الالسنه» یعنی صاحبان سخن می خواند.
- رکن سوم متشکل از مقدران، یعنی نگاه دارندگان عدالت در صحنه علم و محاسبه هم چون محاسبان، اطبا و منجمان است.
- رکن چهارم مجاهدانند که وظیفه و هدف وجودی آنان روشن است.
- رکن پنجم مالیان هستند؛ یعنی ارباب حرف و صنایع (قادری، ۱۳۸۲، ص ۱۸۰ - ۱۷۹).

خواجه به اقتضای معلم ثانی، طریق عقل و شرع را واحد می داند، و تفرق و اختلاف در حقیقت این دو ریاست را نمی پذیرد و به همین جهت، ریاست مدینه فاضله را مطابق اهل شریعت، امامت می نامد که غرض از آن تکمیل خلق بود و لازمش نیل سعادت. چنین می نماید که خواجه با دو مفهوم «ریاست سنت» و «ریاست اصحاب سنت» کوشش می کند وضعیت خاصی از آرایش نیروها را که در تمدن اسلامی به وجود آمده بود، توضیح دهد (فیرحی، ۱۳۸۸، ص ۹۲-۹۱).
به عبارت دیگر از منظر خواجه؛ امامت لطفی است که غایت آن هدایت ارادی انسان های آزاد، عاقل و مختار است (همان، ص ۲۸۲).

ب) مشروعیت و اندرزنامه نویسی سیاسی

خواجه نظام الملک (۴۸۵ - ۴۰۸ هجری)

مهم ترین درون مایه ایران شهری در سیاست نامه ها به ویژه سیاست نامه خواجه نظام الملک، مفهوم فره ایزدی است که در تاریخ اندیشه سیاسی ایرانی جایگاه ویژه ای دارد. فرّ، در اندیشه سیاسی ایرانی، فروغی است ایزدی که به دل هر که بتابد، بر همگان برتری یابد. از پرتو این فروغ است که شخصی به پادشاهی می رسد، برازنده تاج و تخت می شود، آسایش می گسترد و دادگر می شود و همواره کامیاب و پیروزمند است و نیز از نیروی این نور است که کسی در کمالات نفسانی و روحانی کامل و از سوی خداوند، از برای راهنمایی مردمان برانگیخته می شود و به مقام پیامبری می رسد و شایسته الهام ایزدی می شود. مفهوم فره در اندیشه ایران شهری، به نوعی بیان کننده پیوند زمامدار با خداوند است. زمامدار این ویژگی را از خداوند دریافت می کند و دوام و بقای این ویژگی نیز بستگی به انجام

تحلیل مؤلفه
مشروعیت سیاسی
از منظر جریان های ...
(۱۵۱ تا ۱۸۸)

وظایفی دارد که زمامدار در قبال خداوند دارد (علیخانی و همکاران، همان، ص ۵۶۸).

سیاست نامه ها از جنس اندرزنامه نویسی تقابل واقعی را میان زمامداران خوب و بد می دانند و نه میان مردم و زمامداران. این اندرزنامه ها، حتی در مورد زمامدار بد نیز، مردم را نوعاً دعوت به خویشتن داری می کنند. وظیفه مردم صرفاً اطاعت از کسی است که بتواند ثابت کند که منصب پادشاهی را در اختیار دارد. بنابراین، زمامدار بد، بنا به مشیت الهی و رسم روزگار، حکومتش زوال می پذیرد (همان، ص ۵۷۳).

خواجه نظام الملک با اثرپذیری از نظریه پادشاهی ایران باستان، مشروعیت و قدرت پادشاه را ناشی از تأییدات الهی می داند (قادری، ۱۳۸۲، ص ۱۲۶).

شالوده تحلیل سیاسی رساله خواجه نظریه شاهی آرمانی ایرانشهری است. پادشاه برگزیده ایزد است و نه خلیفه و جانشین پیامبر خدا یا امامی که با بیعت امت برگزیده شده باشد تا متکفل اجرای احکام شریعت باشد. نخستین صفت چنین پادشاهی، عدل است که خود فرع بر فره شاهی است. بدین سان، نظم و امنیت تا زمانی در کشور وجود دارد که پادشاهی عادل و دارنده فره ایزدی بر آن فرمان روایی کند و با از میان رفتن پادشاهی نیک نیز نظم و نسق کشور از میان می رود، از هر طرف فتنه ها بر می خیزد و نگون بختی به یکسان دامن گناه کاران و بیگناهان را می گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۸۶).

در اندیشه ایرانشهری، «ملک و رعیت همه» از آن پادشاه است و چنان که خواجه از زبان بهرام گور نقل می کند، رعیت رمه پادشاه و پادشاه شبان رعیت است (همان، ص ۱۰۰).

نظام الملک در کتاب سیاست نامه یا سیر الملوک می گوید:

«ایزد سبحانه و تعالی در هر عهده و روزگاری یکی از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و سیرت ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان بدو باز بندد و در فساد و آشوب بدو بسته گرداند و امضاء و حشمت او در قلوب خلایق بگستراند تا مردمان در سایه عدل و پناه رعایت او روزگار می گذرانند و ایمن می باشند و بقای دولت او همی خواهند» (کاتوزیان، ۱۳۹۱، ص ۶۲).



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره دوازدهم
تابستان ۱۳۹۶

قابوس نامه (قرون ۵-۴ هجری)

قابوس نامه نوشته امیر عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر بن زیار، از شاهزادگان و امیران خاندان آل زیار است که در همان قرون در صفحات شمالی ایران فرمان روایی داشتند. قابوس نامه، اندرنامه ای است در آئین زندگی قابوس، این کتاب را به نام فرزندش گیلان شاه در ۴۴ فصل نوشته، به این قصد که اگر وی پس از او حکومت را حفظ کند، یا به رتق و فتق کارهای دیگر پردازد، بداند چگونه وظایف خود را انجام دهد؛ و هم چنین به منظور تربیت فرزند، رسوم لشکرکشی، مملکت داری، آداب اجتماعی و دانش و فنون متداول را مورد بحث قرار داده است. مضافاً، از آن جا که پیشه های گوناگون را به فرزند خود گیلان شاه می آموزد، حکایت از آن می کند که امارتی را در انتظار فرزند خود نمی دیده و لذا راه های مختلف معیشت را به او نشان داده است (علیخانی، همان، ص ۵۷۶ - ۵۷۵).

به هر حال، اگر بخواهیم از عناوین فصول قابوس نامه درباره موضوعات و امور ملک داری و سیاست سخن بگوییم، باید در اساس نگاه خود را معطوف به باب های سی و هفتم تا چهل و دوم نماییم. که به ترتیب «در خدمت کردن پادشاه»، در «آداب ندیمی پادشاه»، در «آداب و آیین دبیری»، در «آئین وزارت»، در «آئین سپهداری» و بالاخره «آئین پادشاهی» است. سویه پنهان قابوس نامه، تلاش برای تداوم فرهنگ دانی و فرهنگ پروری در خاندان های حاکمه است (قادری، ۱۳۹۲، ص ۲۷۴ - ۲۷۳).

مرزبان نامه (قرن ۴ هجری)

این کتاب توسط اسپهبد مرزبان بن رستم بن شروین پریم، از شاهزادگان آل باوند طبرستان، در اواخر قرن چهارم هجری به زبان طبری نوشته شده است. مرزبان نامه در قرن هفتم هجری از سوی سعدالدین وراوینی از زبان طبری به فارسی ترجمه شد. سبک این کتاب، به کلیله و دمنه شبیه است، بدین معنا که در این کتاب از روش داستان پردازی از زبان حیوانات و گیاهان استفاده شده است. کتاب در عین حال دربردارنده سخنان و نکاتی است که می تواند برای سیاست مداران حائز اهمیت بوده، به کار کشورداری بیاید. استبداد شاهان باعث شده که نویسندگان این متن برای این که بتوانند توصیه ها و نصایح و خیرخواهی های خود

تحلیل مؤلفه
مشروعیت سیاسی
از منظر جریان های ...
(۱۵۱ تا ۱۸۸)

را بیان کنند، آن را در لفافه داستان کودکان بپوشانند. از سوی دیگر، این امر با مثال هایی که در ضمن خود داشت، مطلب را شیرین تر و قابل فهم تر می ساخت (علیخانی، همان، ص ۵۷۶).

این گونه سیاست نامه ها و اندرزنامه های سیاسی، مرکز توجه خود را شخص زمامدار، شاه یا امام یا خلیفه، قرار داده اند و بنابراین تمام سعی آن ها ارائه توصیه هایی برای حفظ قدرت زمامدار است. این آثار دربردارنده توصیه هایی در این خصوص رعایت عدالت و هم چنین نکته ها و توصیه هایی اخلاقی هستند. در این قبیل سیاست نامه ها به ویژه قابوس نامه و مرزبان نامه، آمد و شد سلسله ها و دوام حکومت، براساس مشیت الهی است و عمل سلطان در دوام ملک نقشی اساسی دارد. پیوند دین و سیاست موضوع دیگری است که در این اندرزنامه ها مورد توجه قرار گرفته است. زمامدار باید دیندار باشد و اهل دین را محترم شمارد و بدان ها توجه کند و رأی و نظرشان را مورد استفاده قرار دهد (همان، ص ۵۷۷).

در مجموع، اگر بخواهیم به علت رواج و پذیرش اندرزنامه های سیاسی در دوره اسلامی اشاره کنیم، دو علت را می توان در این امر دخیل دانست: یکی تلاش ایرانیان برای همیت یابی دوباره در مقابل حمله ی اعراب و این امر که می دیدند اعراب تازه از راه رسیده، هویت آن ها را انکار می کنند، و دیگر، نیاز عرب ها به بنیانی نظری و شیوه ای عملی برای حکومت داری. عرب فاقد تجربه حکومت داری، به شکل گسترده بود و با گسترش سرزمین های اسلامی در اثر فتوحات، این نیاز به وجود آمد که شیوه ای درخور برای حفظ این مستملکات اندیشیده شود. تجربه ایران قبل از اسلام قابل دسترس ترین و منسجم ترین تجربه در این خصوص بود که مسلمانان ابتدا با ایجاد نهادهایی، به تقلید از ایران، از آن استقبال کردند و سپس به همت اندیشمندان ایرانی، اندیشه ایرانشهری نیز به درون تفکر سیاسی اسلام راه یافت و بدان خوش آمد گفته شد (همان).

ج) مشروعیت سیاسی در حکمت اشراق

شهاب الدین یحیی سهروردی معروف به شیخ اشراق (۵۸۷ - ۵۴۹ هجری)

حکمت اشراقی سهروردی میان عقل و قلب یا فلسفه و تصوف جمع کرد. حکمت یونان باستان را که عقیده داشت به صوفیانی چون ذوالنون مصری و سهل



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره دوازدهم
تابستان ۱۳۹۶

تستری رسیده است و حکمت ایران باستان را که معتقد بود به صوفیانی چون بایزید بسطامی و حلاج و ابوالحسن خرقانی منتقل شده است، در حکمت اشراق به هم پیوست (پور نامداریان، ۱۳۸۹، ص ۴۳۹).

سهروردی برای اثبات مؤلفه سیاسی مشروعیت بر این باور است که؛ معرفت حاصل از کشف و الهام و ذوق، اساس هر اندیشه درست و یقینی است و فلسفه عقلی و بحث و استدلال را هم چون مقدمه و زمینه لازم برای ایمن ماندن از خطر گمراهی و هم برای بیان و اثبات یافته های کشفی و ذوقی ضروری می داند. بدین ترتیب او الهیات فلسفه مشایی را بر اساس تجارب روحانی بنا نهاد و راهی نو در تفکر گشود که به علت هماهنگی و پیوند آن با اسلام و تشیع، به وسیله دیگر متفکران مسلمان شیعی دنبال شد (همان).

هانری کربن بازگشت شیخ اشراق به آبخورهای حکمت باستانی ایران و تجدید آن حکمت را نه تنها در تعارض با تاریخ تحول اندیشه فلسفی ایرانی در دوره اسلامی نمی داند، بلکه گذار و تداوم سنت حکمت باستانی در اندیشه دوره اسلامی را به عنوان «گذار حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی» توضیح می دهد. در واقع، از این حیث، شیخ اشراق هم چون واسطه العقدهی است که دوره باستانی ایران را به دوره اسلامی آن پیوند داده و گذار از آن به این را از دیدگاه فلسفی امکان پذیر کرده است. با شیخ اشراق، تداوم تاریخ ایران نه به صورت حماسه پهلوانی، که هم چون حماسه ی عرفانی فهمیده شده است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۰).

درباره اقدام سهروردی در تجدید حکمت خسروانی و بازگشت به اندیشه ایران شهری فرزندگان دوره باستان، به اجمال باید اشاره کنیم که حکمت اشراق او، از دیدگاه تکوین آگاهی ملی ایرانیان در دوره اسلامی، حلقه واسط میان حماسه فردوسی و شعر حافظ بود و چنان که هانری کربن بر پایه تفسیر فلسفی خود از حکمت اشراق توضیح داده است، باید این تجدید حکمت خسروانی را به عنوان گذار از حماسه ملی تاریخی ایرانیان به حماسه معنوی فهمید. سهروردی آگاهی ملی ایرانیان را از مکان تاریخ حماسی به لامکان عالم مثال حکمت اشراق انتقال داد و بدین سان، پایان دوره ای از آگاهی ملی ایرانیان را اعلام کرد (همان، ۱۳۸۹، ص ۳۶۴).

شیخ شهاب الدین سهروردی، تحولی بزرگ در مباحث فلسفی و فلسفه سیاسی

تحلیل مؤلفه
مشروعیت سیاسی
از منظر جریان های ...
(۱۵۱ تا ۱۸۸)

پدید آورد. وی برهان را در کنار شهود، معیاری برای طبقه بندی مشروعیت حکیمان قرار داد و حکیمی را که در حکمت ذوقی و حکمت بحثی متبحر باشد، شایسته ریاست تامه و خلافت و جانشینی خدا در زمین دانست. او جهان را از حکیم متاله و دارای حکمت ذوقی، خالی نمی داند و در نتیجه به برتری شهود بر برهان تأکید می کند. به نظر او اگر کسی در علوم بحثی و حکمت رسمی مهارت نداشته باشد، راهی به حکمت اشراقی نخواهد داشت و درک حقیقت آن، برای وی میسر نمی شود. حاکم مطلوب او، حکیم متاله غرق شده در هر دو حکمت بحثی و ذوقی است.

روش شهودی، سهوردی را بر آن داشته که در تقسیمات مراتب حکمت خود، «حکیم الهی متوغل درتاله» را بر سایر حکیمان مقدم بداند. رئیس کامل سهوردی، حکیمی است که متوغل درتاله و متوسط در بحث باشد. در صورت فقدان رئیس تامه و رئیس کامل، حکیم متوغل درتاله را که در بحث مراتب حکمت حکیمان برای او رتبت عالی را در نظر گرفته بود، برای رهبری خلق معرفی می کند (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۵۴-۵۳).

در حقیقت، شیخ اشراق، کسی را در سر سلسله حکما قرار می دهد که در حکمت و تجربه معنوی به یک اندازه به مقام والا رسیده باشد. این شخص قطبی است که بدون حضور او، عالم نمی تواند باقی بماند، حتی اگر مردمان او را نشناسند. این مطلب یکی از مباحث اساسی تشیع است (کربن، ۱۳۷۳، ص ۳۰۵).

د) مشروعیت سیاسی در شعر و ادب فارسی

مصلح الدین سعدی شیرازی (۶۹۱ - ۶۰۶ هجری)

جدا از کتاب نصایح الملوک که تمامش پند و اندرز به پادشاهان و چگونه حکومت راندن صحیح و درست است، در هر دو باب اول بوستان و گلستان نیز صحبت از سیرت پادشاهان و تدبیر و رفتار آنان نسبت به عوام و خواص است. سعدی در این سه منبع ماندگار، علم سیاست یعنی اصول تدبیر منزل، اصول تدبیر مدینه و اصول تهذیب اخلاق را به نحو استادانه، زیبا و قابل فهم به تصویر کشیده و به دلکش ترین عبارات و با متانت و سنگینی بی مانندی درآورده است. در نظام دانایی سعدی همان گونه که در سنت فلسفی، اجتماعی سیاست مندان باب است، سؤال اصلی و اساسی این است که حاکمان برای اداره کشور چه ویژگی هایی باید



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره دوازدهم
تابستان ۱۳۹۶

داشته باشند؟ با چه شیوه ها و ابزارهایی قادر به حفظ قدرت هستند؟ و چگونه می‌توانند با همدلی و همراهی مردم جامعه ای سعادت‌مند را برپا دارند؟ در واقع دغدغه اصلی ذهن سعدی دست یابی به مدینه فاضله نیست، بلکه دغدغه او رعایت اصول و آداب ملک داری و ارائه راه ها و بدیل های حفظ قدرت است (ازغندی، ۱۳۹۱، ص ۳).

سعدی در کتاب نصیحه الملوک و قصاید فارسی به پادشاهان در چگونگی رفتار کردن با مردم جهت «آخرت نیکو» نصیحت می کند که:

توانگری نه به مال است پیش اهل کمال که مال تا لب گور است و بعد از آن اعمال
من آن چه شرط بلاغ است با تو می گویم تو خواه از سخنم پند گیر و خواه ملال

بنابراین تمامی تلاش ادبی سعدی استخراج حکمت عملی در مناسبات اجتماعی حاکم بر واقعیت زندگی و نهادمند کردن آن ها به جهت اصلاح ملک و ملت است (همان، ص ۵-۴).

او بر این باور است که عقلانیت حکم می کند با اعمال سیاست میانه روی میان نیروهای اجتماعی و صاحبان قدرت، رفاقت و آشتی به وجود آید. این نکته در حکایات مختلف گلستان و بوستان آمده که حکومتی موفق خواهد شد که منافع مردم را رعایت کند؛ در عین حالی که مردم نیز برای تأمین ثبات و آرامش و برپایی جامعه ای سعادت‌مند موظف به یاری حاکمان هستند (همان، ص ۱۲).

سعدی در گلستان به عنوان یک مربی علم الاجتماع و آموزگاری خردمند نقش بازی می کند و خوانندگان جوینده فضیلت را گاه با نقل حکایتی افسانه گونه و گاه با حجت و برهان به شناخت نیک و بد یاری می رساند. از نقد کارکرد و رفتار حاکمان بیب ندارد و شجاعانه از موانع بر سر راه استقرار جامعه ای سعادت‌مند پرده بر می دارد و آخرالامر حاکمان را از سویی و مردم را از سوی دیگر به همبستگی و همکاری و احترام متقابل دعوت می نماید (همان، ص ۱۷).

من آن مورم که در پایم بمالند نه زنبورم که از دستم بنالند
کجا خود شکر این نعمت گذارم که زور مردم آزاری ندارم

نصیحه الملوک، آئین نامه ای است درباره پادشاهان، صحبت از این است که پادشاهان ستمگری نکنند، دست به مال مردم دراز نکنند، حقوق مردم را زیر پا نگذارند، دست به قتل بی گناه نزنند، کشورداری را بر عدالت و داد برانند، چرا که

حکومت داری و پیشرفت یک سرزمین در پیوند با آن حکومت نهفته است. پادشاهی که عدل نکند و نیکنامی توقع دارد، بدان ماند «که جو همی کارد و امید گندم دارد.» «کام و مراد پادشاهان حلال آن گاه باشد که دفع بدان از رعیت بکنند چنان که شبان دفع گرگ از گوسفندان، اگر نتواند که بکند و نکند، مزد شبانی حرام می ستاند (همان، ص ۱۸).

چنان سعی کن کز تو ماند چو شیر	چه باشی چو روبه به وامانده سیر
به چنگ آر و با دیگران نوش کن	نه بر فضله دیگران گوش کن
بخور تا توانی به بازوی خویش	که سعیت بود در ترازوی خویش
بگیر ای جوان دست درویش پیر	نه خود را بیفکن که دستم بگیر
خدا را بر آن بنده بخشایش است	که خلق از وجودش در آسایش است
کسی نیک بیند به هر دو سرای	که نیکی رساند به خلق خدای

سعدی به حاکمان و مسئولین عالی رتبه سیاسی توصیه می کند که نه تنها در روابط سیاسی، بلکه در رفتار اجتماعی نیز از افراط و تفریط در تصمیم گیری بپرهیزند و مصالحه و اعتدال را به کار بندند (همان، ص ۲۷).

اگر جاده ای بایدت مستقیم	ره پارسایان امید است و بیم
طبیعت شود مرد را بخردی	به امید نیکی و بیم بدی
گر این هر دو در پادشه یافتی	در اقلیم و ملکش بنه یافتی

شیخ اجل سعدی در تمامی نوشته های خود چه به صورت نثر و چه به نحو نظم به صاحبان قدرت نصیحت می کند و پند می دهد که در کشورداری غفلت نوزند، مردم را از هر صنف و طبقه و گروه و دسته ای که هستند، از زیردست و زبردست، درویش و توانگر، دنیاپرست و آخرت دوست، لشکری و کشوری، کاسب و تاجر، خلاصه همه و همه را به وظایف خودشان آگاه کرده، از مصالح و منافع آنان فرو نگذارند. صاحبان قدرت و مردان حکومت باید با دوست و دشمن برخوردی صمیمانه و رابطه ای دوستانه و احسان گونه داشته باشند (همان، ص ۳۷).

به نوشته سعدی رفتار عادلانه و رعایت انصاف و احسان نسبت به تمامی آحاد مردم، امری نیست که حاکمان نادیده بگیرند. چرا که نادیده گرفتن منافع مردم و یا اعمال ظلم و ستم نسبت به آنان پیامدهای ناگواری را در بر دارد:

نه آن شوکت و پادشاهی بماند	نه آن ظلم بر روستایی بماند
خطابین که بر دست ظالم برفت	جهان ماند و او با مظالم برفت



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره دوازدهم
تابستان ۱۳۹۶

چو خواهد که ویران شود عالمی
 بد انجام رفت و بد اندیشه کرد
 نهد ملک در پنجه ظالمی
 به سختی و سستی بر این بگذرد
 که با زیردستان جفا پیشه کرد
 بماند بر او سال ها نام بد
 پس عاقلانه آن است که صاحبان قدرت از حرص و آز در دنیای زمینی
 بپرهیزند، برای مردم خود احترام قائل شوند و در تمام امور با آنان با لطف و
 مرحمت رفتار کنند (همان، ص ۴۸).

حکیم ابوالقاسم فردوسی (۴۱۱ - ۳۲۹ هجری)

فردوسی نه تنها در حماسه سرایی در ایران و به عقیده بسیاری از ناقدان
 اروپایی در جهان نظیری ندارد و بلکه افکار عالی غنائی و اندرزه‌های حکیمانه وی و
 مهارتش در وصف و منظره سازی نیز او را از جهات دیگر در میان شاعران ایران
 کم نظیر می سازد (صفا، ۱۳۹۲، ص ۲۶۶).

در اساس، در نظام آرمانی فردوسی و در عهد پهلوانی و البته دیگر عهدها، قرار
 جهان به داشتن شاهی دادگر، دانا و به تعبیری سزاوار فرّ ایزدی است و پهلوانان در
 خدمت برقراری چنین شاهی به رزم برمی خیزند (قادری، ۱۳۹۲، ص ۱۶۳).
 فردوسی مجموعه ای از ویژگی ها را که سزاوار شاه آرمانی است در راستای
 مشروعیت آن ها بیان می کند که در این خصوص چهار ویژگی هنر، گوهر، نژاد و
 خرد شایان ذکر است:

هنر با نژاد و با گوهرست	سه چیزست و هر سه ببند اندرست
هنر کی بود تا نباشد گهر	نژاده کسی دیده بی هنر
گهر آن که از فر یزدان بود	نیازد به بد دست و بد نشنود
نژاد آن که باشد ز تخم پدر	سزد کاید از تخم پاکیزه بر
هنر آن که آموزی از هر کسی	بکوشی و پیچی ز رنجش بسی
از این هر سه گوهر بود مایه دار	که زیبا بود خلعت کردگار
چو هر سه بیابی خرد بایدت	شناسنده نیک و بد بایدت

پهلوان آرمانی شاهنامه، بر خویش بایسته می بیند که دو کار را صورت دهد.
 اولی سرزنش شاهی است که آئین نگه نمی دارد، ولی مهم تر، جستجوی کسی
 است که فرّ ایزدی، او را به شاهی تأییدگر است. این فرد، باید از تخمه شاهان باشد
 و شاهزادگی جزء مهم گزاره های سیاسی فردوسی است.
 چگونه پهلوان آرمانی به طلب شاهزاده آرمانی بر می آید؟ فردوسی راه حل را

تحلیل مؤلفه
 مشروعیت سیاسی
 از منظر جریان های ...
 (۱۵۱ تا ۱۸۸)

در الهامات یزدانی می بیند. چند نوبت در شاهنامه، چهره ها، خواب نما می شوند و بر اساس آن، امری بر آن ها آشکار می گردد. این الهام در خواب، برای پهلوان، همتا و یا بهتر گفته شود در خدمت تحقق فرآیندی برای استقرار شاهزاده آرمانی است (همان، ص ۱۷۲).

بفرمان یزدان سروش دوش	مرا روی بنمود در خواب دوش
ازیرا که بی فروبرزست شاه	ندارد همی راه شاهان نگاه

در ایران هیچ قانونی یا سنت تثبیت شده وجود نداشت تا جانشینی را قابل پیش بینی کند یا قبل از تحقق به آن مشروعیت ببخشد. آن چه نقشی اساسی داشت فره ایزدی یا فیض الهی بود. هر کس که از این فره برخوردار بود می توانست از طریق جانشینی یا به طور مستقیم به تاج و تخت دست یابد و بدین ترتیب حکومت او مشروعیت می یافت (کاتوزیان، ۱۳۹۱، ص ۴۷ - ۴۶).

شاهنامه فردوسی یکی از مأخذ عمده در مورد مفهوم فره ایزدی و کاربرد آن در ادبیات در وسیع ترین مفهوم این اصطلاح است. در شاهنامه فرمان روایان از آن جا که از این فره برخوردارند از حق جانشینی برخوردار می شوند و حکومت آنان به همین دلیل مشروع و دادگرانه شمرده می شود. زمانی که راه بیداد پیش گیرند، فره ایزدی و بنابراین مشروعیت خود را از دست می دهند. شورش بر فرمان روا از حقانیت برخوردار بود و اگر پیروز می شد، رهبر شورشیان لاجرم دارنده فره ایزدی به شمار می آمد و جانشین مشروع شناخته می شد و بر تخت فرمان روایی می نشست (همان).

جهاندار محمود با فرّ وجود	که او را کند ماه کیهان سجود
سر نامه را نام او تاج گشت	به فرّش دل تیره چون عاج گشت

مضمون فره برای اثبات مشروعیت آسمانی فرمان روایان بعد از اسلام نیز به کار رفت. فردوسی در برخی از مقدمه هایش بر داستان های گوناگون شاهنامه این واژه را در مورد محمود غزنوی و فرمان روایی او به کار برده است (همان، ص ۵۹).

بگفتند این فره ی ایزدی است	نه از راه کژی و نابخردی است
چون داراب را فرمند آمدش	سپه را سراسر پسند آمدش
همش داد و هم دین و هم فرهی	همش تاج و هم تخت شاهنشهی
	(کاتوزیان، ۱۳۸۸، ص ۸۰)

یا در جای دیگری: (همان، ص ۸۶).



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره دوازدهم
تابستان ۱۳۹۶

ترا ماه و خورشید و بدخواه نیست	به فرّ تو زیر فلک شاه نیست
اگر بشنود نام افراسیاب	شود کوه آهن چو دریای آب
نه خورشید تابان کلاه ترا	زمین بر نتابد سپاه ترا
جز این بدگهر، بی پدر، خویش تو	نیامد ز شاهان کسی پیش تو

بنابراین شاه دارنده فرّه ایزدی و برگزیده خداست فقط در برابر خدا مسئول است، نه در برابر خلق - اعم از خلق دارا و نیرومند و خلق ندار و ناتوان: او برگزیده خداست؛ پس مشروعیت او فقط ناشی از این برگزیدگی (یعنی داشتن فرّه ایزدی) است؛ پس او در آن چه می کند فقط در برابر خدا مسئول است. و بدیهی است که در چنین مقامی باید منشأ و سرچشمه دارایی و مقام و قدرت اجتماعی خلایق باشد. از هر که می خواهد بگیرد، و به هر که می خواهد بدهد. به یک کلام، حرف او قانون است و قانون حرف اوست (همان، ص ۸۹).

چنان که گفتیم، گذشته از ادعای خدایی، سبب برتافتن فره ایزدی از یک پادشاه، بیدادگری اوست. اگر اشارات بی شمار به داد و بیداد را که در سراسر شاهنامه پراکنده است با هم در نظر گیریم خواهیم دید که معنای داد در حد غایی و کامل آن - آراستن و نواختن لشکر، گزیدن افراد شایسته در اداره امور کشور، نظارت دقیق بر کار بزرگان لشکری و کشوری، آباد کردن کشور، و ستم نکردن شخص پادشاه به رعایا است (همان، ص ۹۱).

جلال الدین محمد مولوی (۶۷۲ - ۶۰۴ هجری)

اندیشه مولوی انسان شناسی است عرفانی و اما به حق مزرعه ای مبارک است که هزاران بذر دانش در آن می توان کاشت. انسان در اندیشه او موجودی است عظیم و از نظر تکامل عملاً حدی برای وی متصور نیست و اگر او بخواهد هیچ عاملی و هیچ محرکی نمی تواند بر او چیره شود (سروش، ۱۳۸۷، ص ۱۴۷-۱۴۶).

بنابراین این انسان موجودی است دو ساحتی، که از یک سو هم جنس ساکنان دیار قرب و بیان عالم قدس است و از سوی دیگر هم نشین حیوانات و بنده ظلمت کده طبیعت است. آن که مخدوم است عنصر ملکوتی اوست و آن که خادم است عنصر طبیعی اوست (همان، ص ۱۴۸).

مولوی برای اثبات مشروعیت معتقد است: انبیاء انسان هایی هستند که از روح وحی برخوردارند و انسان های عارف به درجاتی ضعیف تر و خفیف تر، پرتوی از

تحلیل مؤلفه
مشروعیت سیاسی
از منظر جریان های ...
(۱۵۱ تا ۱۸۸)

آن چراغ تاریکی سوز را در ضمیر روشن خود حمل می کنند و انسان هایی عادی عقلی جزئی دارند که درخور سودای زندگی است.

عقل احمد از کسی پنهان نشد	روح وحیش مدرک هر جان نشد
روح وحیی را مناسبه است نیز	در نیابد عقل، کان آمد عزیز
گه جنون بیند گهی حیران شود	زان که موقوف است تا او آن شود
چون مناسبه ای افعال خضر	عقل موسی بود در دیدش کدر
نامناسب می نمود افعال او	پیش موسی، چون نبودش حال او

به زعم مولوی، مردم به جای روی آوردن به محبوب راستین و آرامش بخش جان، به چیزهایی روی می آورند که غفلت زا و تخذیرآور باشد و با قربانی کردن هوش و اختیار خود گمان می کنند کنج راحتی به دست آورده اند. اما به هر جا روی آورند آن را خالی از رنجی و گزشتی نخواهند ساخت، جز در آغوش حضرت رب الارباب که مأمّن و مکمن همه آرامش هاست (همان، ص ۱۵۱).

خودبینی، کلید همه دوری ها و جدایی هاست. و فنا سرچشمه همه رهایی ها و وصال هاست. به خود استقلال دادن و خود را همه کاره پنداشتن و خود را تحسین کردن مادر همه آفت هاست (همان، ص ۱۵۶ - ۱۵۵).

خداوند ولی مؤمنان است و این ولایت، در جهان خاک، مجاری خاص دارد. اولیاء خداوند همان ها هستند که حامل ولایت خداوندی اند. آدمی وقتی این اولیاء را یافت و خود را به آنان سپرد و در حلقه یاران آنان درآمد و خود را در آنان دید، تازه از خود باخبر می شود (همان، ص ۱۵۸).

عدالت، بنا به یک تعریف مشهور عبارت است از عطا به اندازه استحقاق و مولوی براساس همین تعریف، از روی اعتراض می گوید که اگر هر عطایی به قابلیت مسبوق باشد، آن قابلیت هم (که خود عطایی است) به قابلیت دیگری مسبوق خواهد شد و این یا به تسلسل محال می انجامد یا در جایی متوقف می شود. آن توقف در جایی خواهد بود که نعمتی بی رعایت و بی سابقه استحقاق قابلیت عطا شده باشد و هذا هو المطلوب (سروش، ۱۳۸۸، ص ۲۸۷).

چاره آن دل عطای مبدلی ست
داد او را قابلیت شرط نیست
بلکه شرط قابلیت داد اوست
داد، لبّ و قابلیت هست پوست

پس عدل نه خلقت را اقتضا می کند و نه به کار تبیین آن می آید، چرا که



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره دوازدهم
تابستان ۱۳۹۶

موجودات معدوم، از همه نظر معدوم و تهی اند، هم تهی از قابلیت و هم تهی از استحقاق، و لذا با توسل به عدل نمی توان سر خلقت آن ها را دریافت. جود الهی است که می تواند حادثه عظیم خلقت را تبیین کند نه عدل او و این تقدم جود بر عدل را نشان می دهد (همان).

خلق را چون آب دان صاف و زلال
اندر آن تابان صفات ذوالجلال
پادشاهان مظهر شاهی حق
فاضلان مرآت آگاهی حق
خوب رویان آینه خوبی او
عشق ایشان عکس مطلوبی او

یا مولوی در جای دیگری می گوید (سروش، ۱۳۸۸، ص ۳۵۹).

انبیاء در قطع اسباب آمدند
معجزات خویش بر کیوان زدند

هم چنین او می افزاید (داوری، ۱۳۹۱، ص ۹۰).

عقل جز وی عقل استخراج نیست
جز پذیرای فن و محتاج نیست
قابل تعلیم و فهم است این خرد
لیک صاحب وحی تعلیمش دهد

ابوالفضل بیهقی (۴۷۰ - ۳۸۵ هجری)

بیهقی نخست فرمان روایان را با پیامبران و رسولان خداوند که دو گروه برگزیده خداوند برای حکومت به مردم و راهنمای ایشان هستند مقایسه می کند (کاتوزیان، همان، ص ۶۱).

«دان که خدای تعالی قوتی به پیغمبران صلوات اله علیهم اجمعین داده است و قوت دیگر به پادشاهان و بر خلق روی زمین واجب کرده که بدان دو قوت بیاید گروید و بدان راه راست ایزدی بدانست ... پس قوت پیغمبران علیهم السلام معجزات آمد، یعنی همان چیزهایی که خلق از آوردن مثل آن عاجز آیند و قوت پادشاهان اندیشه باریک و درازی دست و ظفر و نصرت بر دشمنان و داد که دهند موافق با فرمان های ایزد تعالی.»

و بیهقی در جای دیگری تمایزی قاطع میان فرمان روایی که فره ایزدی دارد و

تحلیل مؤلفه
مشروعیت سیاسی
از منظر جریان های ...
(۱۵۱ تا ۱۸۸)

غاصبان و شورشیانی که به عنوان کاملاً اسلامی «خارجی» از ایشان یاد می کند، قائل است (همان).

«... که فرق میان پادشاهان مؤید موفق و میان خارجی متغلب آن است که پادشاهان را چون دادگر و نیکو کردار و نیکو سیرت و نیکو آثار باشند، طاعت باید داشت و گماشته به حق بیاید دانست و متغلبان را که ستمکار و بدکردار باشند خارجی باید گفت و با ایشان جهاد باید کرد...» (همان).

ناصرخسرو قبادیانی (۴۸۱ - ۳۹۴ هجری)

ناصرخسرو در خصوص بیعت می گوید (قادری، ۱۳۹۲، ص ۲۱۴ - ۲۱۳).
یک روز بخواندم ز قرآن آیت بیعت کایزد به قرآن گفت که بر دست من از بر اشاره او به پیمان و بیعت است که زیر درخت با پیامبر (ص) صورت گرفت: کون آن شجر و دست چگونه است آن دست کجا جویم و آن بیعت و محضر؟
پرسی که ناصرخسرو طرح می کند، این است که آیا این فراز بودن دست الهی مربوط به همان واقعه خاص است و یا امری مستدام در دل زمان؟
و پاسخی که ناصرخسرو به پرسش خود می دهد، آن است که آن بیعت متعلق به همان جمع و صحابی پیامبر (ص) و آن واقعه خاص بود؛
آن ها همه یاران رسولند و بهشتی مخصوص بدان بیعت و از خلق مخیر وی اعتراض خود را چنین بیان می کند (همان).

ما جرم چه کردیم ندادیم بدان وقت؟ محروم چرئیم ز پیغمبر و مضطر؟
در واقع ناصرخسرو با پرسش و پاسخی که عرضه می دارد، در واقع زمینه تاریخی - دینی خود را که بیانگر فیض مدام و جریان مستمر امامت است، بر شرح درآورده است.

حلقه امام در نظام اسماعیلی، همان چیزی است که با فلسفه تاریخی - دینی ناصرخسرو سازگار است. یعنی مرکزی که بتواند نمایندگی هر دو سویه ظاهری و باطنی دین را در هر عصری عهده دار شود (همان، ص ۲۱۶).

به این ترتیب یکی از مهم ترین توانایی ها، توانایی حجت به تأویل و نشان دادن سوی باطنی امور دینی است و این امر موضوع مهمی است که ناصرخسرو در آثار خود به آن اقدام می ورزد (همان، ص ۲۱۸).

ناصرخسرو در کتاب وجه دین که وی خود آن را «روی دین» می نامد و در آن به تعداد رکعات نماز، یعنی ۵۱ گفتار به شرح معالم دینی می پردازد. در گفتار اول



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره دوازدهم
تابستان ۱۳۹۶

که به اثبات حجت خدای تعالی بر خلق که همان امام هر عصر باشد، اختصاص داده، مراتب نبی، وصی و امام عصر را تفسیر می‌کند. وی ابتدا آیه «او عجبتم ان جائکم ذکرمن ربکم علی رجل منکم لینذرکم» را آورده و سپس می‌نویسد: پس گویم که آن یک شخص پیامبر باشد اندر دور خویش و وصی او باشد اندر عصر خویش و امام روزگار باشد اندر هر روزگاری (همان، ص ۲۱۹).

عبید زاکانی (۷۷۲ - ۷۱۰ هجری)

رساله اخلاق الاشراف عبید، از نوعی طنز تلخ و بنیان برافکن نسبت به رسومات و اشرافیت زمانه خود است. چهار باب نخست این رساله، در اساس، پردازی از فضائل چهارگانه سنتی (کلاسیک) حکمت، شجاعت، خویشن داری و عدالت است که مورد بحث فیلسوفان سیاسی و اخلاق بوده است. در باب دوم و در مذهب شجاعت پس از ذکر اهمیت شجاعت که صورتی از قوه غضبی بود که گذشتگان برای نفس قائل بودند، می‌نویسد «حکما شجاع کسی را گفته اند که در او نجدهت و همت بلند و سکون نفس و ثبات و تحمل و شهامت و تواضع و جهت و رقت باشد» عبید در باب چهارم به عدالت می‌پردازد و بر سیاق معمول، ابتدا مذهب منسوخ را در ستایش از عدالت و قوام بخشی آن به کوتاهی آورده و سپس در شرح مذهب مختار و از زبان اکابر زمانه اش می‌نویسد: «بنای کار سلطنت و فرماندهی و کدخدایی به ریاست است. تا از کسی نترسند فرمان آن کس نبرند و همه یکسان باشند و بنای کارها خلل پذیر و نظام امور گسسته شود (همان، ص ۳۷۹ - ۳۷۵).

عبید در ادامه می‌نویسد: آن کس که حاشا عدل نوزد و کسی را نزند و نکشد و مصادره نکند و خود را مست نسازد و بر زیردستان اظهار عربده و غضب نکند مردم از او نترسند و رعیت فرمان ملوک نبرند. فرزندان و غلامان سخن پدران و مخدومان نشنوند، مصالح بلاد و عباد متلاشی گردد (همان، ص ۳۸۰).

عبید در قصیده موش و گربه اشاره دارد که: گربه عابد و پارسا به شکار موشان می‌پردازد. این منظومه که حکایت گونه است و ساخت جذابی دارد، گربه ای ریاکار از سرزمین کرمان را هجو می‌کند که به قتل عام و تار و مار کردن موشان فارس می‌پردازد. این قصیده و در نگاه اول، توضیحی است از ریاکاران دینی که چگونه بر موشان که عامه مردم می‌باشند، سلطه یافته و جان این ها اندوخته آن ها می‌گردد.

تحلیل مؤلفه
مشروعیت سیاسی
از منظر جریان‌های ...
(۱۵۱ تا ۱۸۸)

موشکان را گرفت و زد به زمین
لشکر از یک طرف فرار می شد

که شدند به خاک یکسانا
شاه از یک جهت گریزانا

در واقع عبید در این قصیده، حکایتی چند منظوره را تدارک می بیند، هم کار دیانت و زهدورزی و حماقت و بر باد رفتن مردمان عادی را تصویرگری می کند و هم نظمی در عاقبت شاه بواسحاق و ریاکاری امیر مبارزالدین می سراید (همان، ص ۳۸۵ - ۳۸۴).

هـ) فقه شیعه و مسئله مشروعیت سیاسی

با توجه به اهمیت منصب امامت در شیعه که آن را منصبی الهی و امتداد نبوت می دانند، شیعیان عقیده دارند که امام لازم است صفاتی استثنایی و فراتر از ویژگی های مردمان عادی داشته باشد (فیرحی، ۱۳۸۸، ص ۴۱).

متکلمان شیعه، که در اصطلاح به تحلیل گران اصول عقاید شیعه گفته می شود، نبوت و امامت را از طریق قاعده لطف ثابت و حتی واجب داشته اند. براساس این قاعده، که به نظرشان یک قاعده عقلی است، بر خداوند واجب است که از راه لطف و رحمت بر بندگان خود، پیامبران و اگر نه امامانی را در میان بندگان گسیل دارد تا راه و رسم صلاح و سعادت در معاد و معاش را به آنان بیاموزند و آنان را به مصالح و مفاسد اعمال زشت و زیبای خود آگاه و هوشیار سازند (همان، ص ۱۷۸).

فقیهان شیعه در طول تاریخ، از منبع قدرت و مشروعیت دولت اسلامی و صفات معتبر در حاکم اسلامی، بحث کرده اند. در این بین، همواره سؤال هایی از قبیل نوع قدرت مشروع، ارتباط آن با تغلب، ارتباط عالمان با حکومت های جائر و محدوده ولایت حاکم طرح شده بود (حقیقت، ۱۳۸۹، ص ۵۳).

تفکر شیعی در امتداد و گرایش، اهل رأی و اصحاب حدیث از اهل سنت، و تحت شرایط تاریخی - سیاسی خاصی در سده های نخست دوره میانه تکوین یافت و لاجرم تباری دو گانه پیدا کرد. این دوگانگی که در روند تکاملی خود با عنوان اخباریه و اصولیون بسط یافت، عموماً بر منازعه ای تعیین کننده در باب امام شناسی و جایگاه عقل استوار بود (فیرحی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۲).

علامه حلی (۷۲۶ - ۶۴۸ هجری)

او امامت را لطفی می داند که برای تأمین و تضمین آزادی و اختیار انسان ها



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره دوازدهم
تابستان ۱۳۹۶

مقدر شده است. زیرا، انسان عقلاً خطاپذیر است و رفع این خطای احتمالی جز با رجوع به منبعی عاری از خطا که همان علم و امام معصوم است، ناممکن می نماید (همان، ص ۲۷۹).

وی اجتهاد را مبتنی بر اعتبارات نظری می داند که غالباً از ظواهر نص دریافت نمی شوند. علامه حلی، نخستین عالم شیعی که حامل عنوان آیت ... بود، تأیید نظری را برای اصل حکومت شرعی مبتنی بر اجتهاد که تا آن زمان مورد اختلاف بود، فراهم آورد. او با اجرای این اصل که عقل فقیه قادر است حتی در موضوع های دینی قضاوت معتبر ارائه دهد، راه را برای ایفای نقش بعدی و باز هم سیاسی علمای شیعه هموار کرد (هالم، ۱۳۸۹، ص ۱۳۰).

به نظر علامه، خداوند انسان ها را آزاد و مختار آفریده است و نه مجبور؛ اما در برابر این آزادی و اختیار، تعهدات و تکالیفی را نیز مقدر نموده و توسط پیامبر (ص) ثواب و عقاب آن ها را خبر داده است. اکنون برای کاستن احتمال هر گونه خطا و فراموشی و عصیان از طرف انسان ها، بر خداوند واجب بود که رهبران معصومی را در بین آن ها قرار دهد تا مؤمنان خالص و علاقه مند خدا با مراجعه به آن ها هدایت شوند. البته نصب امام معصوم (ع) به معنای تحمیل حکومت او بر مردم نبوده و بلکه صرفاً حجتی است که در صورت تمایل و مراجعه مردم، در دسترس آنان باشد و آنان عذری برای تقصیر احتمالی خود نداشته باشند (فیرحی، ۱۳۹۰، ص ۹۳).

ابوجعفر محمد بن حسن طوسی معروف به شیخ الطایفه (۴۶۰ - ۳۸۵ هجری)

وی به قلم و فقه شیعه اعتدال بخشید و نه چون اخباریان صرفاً اخبار را مبنای استنباط قرار داد و نه همانند پیشینیان به اهل رأی گرائید، بلکه به تناسب مورد از ظواهر کتاب و سنت و در نبود آن ها از ادله عقلی استفاده کرد. در واقع، شیخ طوسی در بسط روش شناسی ویژه خود، که بعدها به اجتهاد الظن معروف شد، آن گونه که خود در المبسوط اشاره می کند، از رهیافت فقهای جمهور (اهل سنت) الهام می گیرد (همان، ۱۳۸۸، ص ۲۶۸ - ۲۶۷).

شیخ طوسی درباره ماهیت قضا و شرایط قاضی بر این باور است که تنها شرط قاضی تحکیم، علاوه بر جامعیت شرایط فتوا، رضایت طرفین مخاصمه به جای اذن در قاضی منصوب است. به نظر شیخ، هر گاه دو نفر بر فردی از شهروندان توافق

تحلیل مؤلفه
مشروعیت سیاسی
از منظر جریان های ...
(۱۵۱ تا ۱۸۸)

کنند و بخواهند که بین آنان قضاوت نماید، حکم او الزام خواهد داشت. طوسی به دو قول از امام محمد شافعی اشاره می کند؛ یکی، الزام ناشی از خود حکم است؛ و دیگری، مشروط بودن الزام است به رضایت طرفین دعوا بعد از صدور حکم. شیخ، نظر نخست را می پذیرد و در تقویت دیدگاه خود، علاوه بر مقبوله عمر بن حنظله، بر دلیل عقل نیز استناد می کند. به نظر او، اگر رضایت طرفین حتی بعد از تحکیم نیز اعتبار داشته باشد، در این صورت ترافع به قاضی تحکیم و مراجعه او بی معنی می شود. زیرا چنین رضایتی قبل از ترافع و مراجعه به قاضی تحکیم نیز وجود دارد (همان، ۱۳۹۳، ص ۲۹۳ - ۲۹۲).

سید حیدر آملی (۷۸۲ - ۷۲۰ هجری)

او می گوید نبوت مطلقه و کمال انسان مستلزم علم کامل است. اساساً، وقتی انسان کامل مظهر همه اسمای الهی شد و همه مظاهر و اسما او را فرا گرفت، خطایی در او راه نخواهد یافت (علیخانی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۴).

حیدر آملی جمعی میان تشیع و الهیات صوفیانه ایجاد کرد. نظریه توحید حیدر آملی بر وحدت وجود ابن عربی استوار شده است. توحیدی کلامی و ظاهری وجود دارد که وحدت خدا را تصدیق می کند و همان توحیدی است که پیامبران مردم را به آن فرا خوانده اند و هم چنین توحیدی وجودی و باطنی وجود دارد که وحدت وجود را تصدیق می کند و همان توحیدی است که اولیاء... مردم را به آن می خوانند (کوربن، ۱۳۷۳، ص ۴۷۱).

همانند طرز تلقی ابن عربی از حضرت مسیح، دوازده امام نیز در کتاب جامع الاسرار حیدر آملی نقش حاملان و شفیعان نورالهی را دارند که در نور محمدی جلوه گر است و بنابراین وسیله هایی برای تنویر افکار صوفیانه هستند. بدین گونه، تصوف و تشیع با هم متحد می شوند و جنبه باطنی اسلام، حکمت الهی را تشکیل می دهند (هالم، همان، ص ۱۴۱).

شیخ مفید (۴۱۳ - ۳۳۶ هجری)

روش شناسی شیخ مفید که بعدها تحت عنوان مکتب اصولی بسط یافت، عقل را در مقام یکی از ادله احکام شرع تثبیت کرد و به مثابه یک قاعده کلی، بر ملازمه بین عقل و شرع حکم نمود. عمده ترین تلاش علمی فردگرایان شیعه دوره میانه، تفسیر عقلانی اندیشه امامت و نیز توضیح رابطه عقل و امامت در زندگی سیاسی



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره دوازدهم
تابستان ۱۳۹۶

شیعه است. در این گفتمان، مسئله امامت، فراتر از یک نظریه سیاسی یا دینی محض، مبنای معرفت‌شناختی ویژه دارد و علم امام را در مرکز هر گونه تأمل نظری درباره زندگی سیاسی قرار می‌دهد. شیخ مفید می‌گوید:

«به راستی، امامان که جانشین پیامبران در تنفیذ احکام و اجرای حدود و حفظ شریعت‌ها و تأدیب مردم هستند، همانند انبیاء معصوم هستند».

دانش سیاسی شیعه، با چنین دیدگاهی، در موضعی قرار می‌گیرد که علاوه بر وجود وجود معصوم (ع) در زندگی سیاسی بر وجوب امامت افضل در اندیشه سیاسی نیز تأکید می‌کند و به این لحاظ که از دیدگاه معرفت‌شناختی، هر فرد یا جماعتی از امت انحطاط پذیر می‌داند. شرایط امکان طرح - نظریه نصب حاکم را در درون گفتمان خود تدارک نموده و از این حیث به نقادی بنیادی خلافت سنی می‌پردازد (فیرحی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۰ - ۲۷۸).

هم چنین شیخ مفید می‌افزاید (سید باقری، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰).

«اگر حدیثی را ببینیم که با حکم عقل مخالفت دارد، آن را رها می‌کنیم، زیرا عقل به فساد آن حکم می‌کند».

او سپس با اشاره به جایگاه عقل در زندگی سیاسی دوره غیبت می‌نویسد (همان، ۱۳۸۸، ص ۲۸۴).

«وجود امام (ع) برای حل منازعات، بیان احکام شرعی و مصالح دنیوی همواره لازم است ... و اگر امام به لحاظ تقیه و اضطرار ... غیبت نماید ... در حوادث واقعه مورد ابتلاء واجب است به فقهای شیعه مراجعه کرده و از طریق آنان به احکام شریعت که نزد آنان به امانت واگذار شده، آگاه شوند و با فقدان مرجع احکام یا عدم نص در امور مورد ابتلاء، مرجع نهایی حکم عقل است».

سید مرتضی علم الهدی (۴۳۶ - ۳۵۵ هجری)

او بزرگ‌ترین نظریه پرداز اجماع در فقه شیعه است. اجماع به نظر ایشان، اعتبار مطلق ندارد، بلکه در مواردی بدان مراجعه و استناد می‌شود که حکمی از ظاهر کتاب (قرآن) و یا نقل متواتر و علم آور وجود نداشته باشد. وی اضافه می‌کند که هرگاه از فرقه حقه (شیعه) اجماعی تحقق یابد، چنین اجماعی حجت است و بر ما واجب نیست که دلیل اجماع‌کنندگان را بدانیم و یا از آن جستجو کنیم. زیرا آن چه حجت ما است و بدان اعتماد می‌کنیم، اجماع آن‌ها است نه دلیل اجماع آنان. کلام علم الهدی برابر است با این که؛ هر آن چه امت یا شیعیان و یا

تحلیل مؤلفه
مشروعیت سیاسی
از منظر جریان‌های ...
(۱۵۱ تا ۱۸۸)

علما در مواردی اجماع و اتفاق نمایند، لاجرم موافق رأی معصوم (ع) است، در غیر این صورت بر امام (ع) لازم است که رأی خود را عیان و آشکار سازد (همان، ص ۲۸۶).

بدین سان، سید مرتضی علم الهدی نیز همانند شیخ مفید جامعه شیعه را به دو قسم عالمان و عامه تقسیم می کند و سپس با تقسیم جامعه علمی شیعه به دانشمندان صاحب نظر در احکام شرعی و دیگران، مشروعیت اجماع را اساساً به جمع محدود و انگشت شمار عالمان صاحب رأی در احکام شرعی محدود می کند (همان، ص ۲۸۸).

نتیجه گیری

در رویکرد ایرانی و حتی فقهی با روش اجتهادی فقها بویژه برپایه تحلیل مولفه مشروعیت سیاسی، معیاری که برای طبقه بندی نظام سیاسی وجود داشته است، نگاه به یک الگوی آرمانی است. براین اساس از پیش فرض های مختلف شروع می کردند و زمانی که می خواستند نظام سیاسی را تقسیم بندی کنند، به آن الگوی آرمانی نگاه می کردند. بر مبنای داده های این تحقیق الگوی آرمانی شان یا فرایزدی یا امامت است.

اگر بحث را از فارابی، مؤسس فلسفه سیاسی اسلامی، شروع کنیم، تا به سایر جریان های فکری برسیم، می بینیم که یکی از دغدغه های همیشگی آن ها تقسیم بندی نظام های سیاسی، مبتنی بر برخی معیارها، بوده است. اساساً آن ها نظام سیاسی را به فاضله و غیرفاضله تقسیم کردند، یعنی تقسیم بندی شان بر اساس فاضله و غیرفاضله بودن است. در این نگاه یک نفر در رأس نظام سیاسی قرار می گرفته است و نظام سیاسی هدف و غایتی داشته است و بر این اساس جامعه و نظام سیاسی فاضله و غیرفاضله می شده است. بسته به این که چه کسی به عنوان رئیس نظام سیاسی است و چه هدفی را اعضای این نظام سیاسی تعقیب می کردند نظام فاضله و یا غیرفاضله می شد. در این سنت فلسفی صرفاً در ویژگی های این رئیس اختلاف است. ویژگی هایی که فارابی ذکر می کند تا حدی با ابن سینا تفاوت پیدا می کند، این تفاوت با شیخ اشراق و مکتب اشراق جدی تر می شود و باز در جریان های فکری دیگر هم تفاوت هایی در این ویژگی ها دارد. ولی روش و رویکردشان مشابه است، مدینه شان فاضله و یا غیرفاضله است و البته فاضله و



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره دوازدهم
تابستان ۱۳۹۶

غیرفاضله هم اقسامی دارد. به این دلیل که وقتی در سنت فلسفی، نظام سیاسی و مدینه را به فاصله و غیرفاضله تقسیم می‌کنند و یکی از شاخص‌های فاصله بودن را در رئیس و ویژگی‌های رئیس می‌دانند؛ پس نگاه‌شان نگاه هرمی شکل است، یعنی ساختار را هرمی می‌بینند. به گونه‌ای که در قاعده این هرم مردم قرار می‌گیرند و در رأس هم رئیس اول و یا رئیس دوم با همان ویژگی‌هایی که در مباحث فلسفه سیاسی وجود دارد، قرار می‌گیرند. وقتی گفته می‌شود غایت دولت، مدینه فاضله و سعادت است یا مدینه غیرفاضله غایتش قدرت و ثروت است، خود این غایت و هدف یک کارویژه به دنبال دارد و کار ویژه اصلی نظام سیاسی تحقق سعادت است. بنابراین مشروعیت سیاسی نظام ترسیم شده در این تحقیق بنا به تلقی جریان‌های فکری باید وظیفه اصلی‌اش را در جهت سعادت مردم طراحی کند نباید نادیده گرفت که پیش‌فرض‌های سنت فلسفی-ایرانی و اسلامی، طبیعتاً فلسفی است که یکی از مهمترین آن‌ها عدم تعهد به عقل درون دینی است، در حالی که سنت فقهی متعهد به عقل درون دینی است؛ چون کلام را جزء مفروضات خودش قرار می‌دهد، بنابراین از یک منظر می‌توان گفت: دغدغه یک فیلسوف اثبات مشروعیت یا اثبات حقانیت به معنای فقهی نیست، در حالی که دغدغه یک فقیه این است؛ یا به عبارت دیگر فیلسوف دغدغه دفاع از آموزه‌های شرعی را ندارد، ولی دغدغه دفاع از آموزه‌های شرعی در متکلم و فقیه وجود دارد. این‌ها پیش‌فرض‌های متفاوتی دارند. البته درست است که این عقل فلسفی و روش عقلی بر اساس سازگاری که فیلسوفان مسلمان بین عقل و وحی برقرار می‌کردند نمی‌تواند مغایر با دین باشد. ولی در بحث‌های فقهی دقیقاً باید یک فقیه متعهد به دلایل و حیانی باشد ولو این که سازگار با عقل هم نیست، البته عقل به عنوان یک منبع مستقل. عقلی که ما در بحث‌های فقهی به عنوان یک منبع می‌شناسیم فقط محدود به مستقلات و بدیهیات عقلیه است، بر اساس همان قاعده‌ی «کلماً حکم به الشرع حکم به العقل و کلماً حکم به العقل حکم به الشرع» مطرح می‌شود. اما عقل در بحث‌های فلسفی گسترده‌تر و دامنه‌اش بیشتر است. از این سینا به بعد تحولی در فلسفه سیاسی اسلام و بعد شیعه در ایران رخ می‌دهد این است که فلسفه خودش را در خدمت اثبات الهیات و شریعت و نبوت و امامت قرار می‌دهد، یعنی ابن سینا استدلال فلسفی را جهت اثبات نبوت و امامت به کار می‌گیرد. اما وقتی به جریان‌های فکری دیگر می‌رسیم علاوه بر این که فلسفه در خدمت اثبات نبوت و امامت قرار می‌گیرد زمینه سازی

تحلیل مؤلفه
مشروعیت سیاسی
از منظر جریان‌های ...
(۱۵۱ تا ۱۸۸)

برای ولایت یا ولایت فقیه هم در این نظریه فراهم می‌شود. سوال اصلی و مشترک نظریه‌های قدیم در نظام سیاسی این است که چه کسی حق حاکمیت دارد؟ چه کسی می‌تواند حکومت کند و حکومتش مشروعیت دارد؟ مثلاً در سنت فقهی، آیا فقیه حق حاکمیت دارد و یا سلطان؟ و یا در سنت فلسفی، رئیس اول که حق حاکمیت را داراست، باید چه ویژگی‌ها و شاخص‌هایی را داشته باشد؟



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره دوازدهم
تابستان ۱۳۹۶

منابع

- ازغندی، علیرضا، اندیشه های سیاسی سعدی، چ اول، تهران، قومس، ۱۳۹۱.
- پورنامداریان، تقی، رموز و رازداستان های رمزی در ادب فارسی (تحلیلی ازداستان های عرفانی-فلسفی ابن سینا و سهروردی)، چ هفتم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹
- حقیقت، سیدصادق، مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، چ دوم، تهران، سمت، ۱۳۸۹.
- حقیقت، سیدصادق، مسئله شناسی مطالعات سیاسی اسلام، چ دوم، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- داوری اردکانی، رضا، وضع کنونی تفکر در ایران، چ سوم، تهران، سروش، ۱۳۹۱.
- روزنتال، اروین آی. جی، ترجمه: اردستانی، علی، اندیشه سیاسی اسلام، چ اول، تهران، قومس، ۱۳۸۷.
- سروش، عبدالکریم، تفرج صنع (گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علوم انسانی)، چ هفتم، تهران، صراط، ۱۳۸۷.
- سروش، عبدالکریم، فربه تراز ایدئولوژی، چ دهم، تهران، صراط، ۱۳۸۸.
- سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، چ یازدهم، تهران، صراط، ۱۳۸۸.
- سیدباقری، سیدکاظم، فقه سیاسی شیعه، چ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
- شیخ، سعید، ترجمه: محقق داماد، مصطفی، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، چ اول، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹.
- صفا، ذبیح الله، حماسه سرایی در ایران، چ دهم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۲.
- طباطبایی، سیدجواد، درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، چ دهم، تهران، کویر، ۱۳۸۸.
- طباطبایی، سیدجواد، ابن خلدون و علوم اجتماعی (گفتار در شرایط امتناع علوم اجتماعی در تمدن اسلامی)، چ اول، تهران، ثالث، ۱۳۹۰.
- طباطبایی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، چ نهم، تهران، کویر، ۱۳۸۹.
- علیخانی، علی اکبر و همکاران، حکمت سیاسی اسلام، ج ۳-۱، چ اول، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۴.

تحلیل مؤلفه
مشروعیت سیاسی
از منظر جریان های ...
(۱۵۱ تا ۱۸۸)

- فآخوری، حنا وجر، خلیل، ترجمه؛ آیتی، عبدالحمید، تاریخ فلسفه درجهان اسلامی، چ یازدهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.
- فیرحی، داود، دین ودولت در عصر مدرن (دولت اسلامی وتولیدات فکری سیاسی)، ج اول، چ اول، تهران، رخ دادنو، ۱۳۸۹.
- فیرحی، داود، دین ودولت در عصر مدرن (دولت، مشارکت ومشروعیت)، ج دوم، چ اول، تهران، رخ دادنو، ۱۳۹۰.
- فیرحی، داود، فقه وسیاست در ایران معاصر (تحول حکومت داری وفقه حکومت اسلامی)، چ اول، تهران، نشرنی، ۱۳۹۳.
- فیرحی، داود، قدرت، دانش ومشروعیت در اسلام، چ هشتم، تهران، نشرنی، ۱۳۸۸.
- فیرحی، داود، نظام سیاسی دولت در اسلام، چ هفتم، تهران، سمت، ۱۳۸۸.
- قادری، حاتم، اندیشه سیاسی غزالی، چ اول، تهران، دفتر مطالعات سیاسی وبین المللی، ۱۳۷۰.
- قادری، حاتم، اندیشه های سیاسی در اسلام وایران، چ چهارم، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
- قادری، حاتم، پایی درکوی ایران، چ اول، تهران، نشرعلم، ۱۳۹۲.
- قادری، حاتم، تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تافروپاشی عباسیان (بارویکردی به آراء اهل سنت)، چ اول، تهران، بنیان، ۱۳۷۵.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون، ترجمه؛ طیب، علیرضا، تضاد دولت وملت (نظریه تاریخ وسیاست در ایران)، چ ششم، تهران، ۱۳۸۸.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون، ترجمه؛ کوثری، عبدالله، ایران؛ جامعه کوتاه مدت، چ چهارم، تهران، نشرنی، ۱۳۹۱.
- کورین، هانری، ترجمه؛ طباطبایی، سیدجواد، تاریخ فلسفه اسلامی، چ اول، تهران، کویر، ۱۳۷۳.
- هالم، هاینس، ترجمه؛ اکبری، محمدتقی، تشیع، چ دوم، تهران، ادیان، ۱۳۸۹.



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال چهارم
شماره دوازدهم
تابستان ۱۳۹۶