

بررسی تطبیقی عوامل بقا و زوال حکومت از منظر قطب‌الدین شیرازی و ملاصدرا

۱. بدری رحیمی: گروه معارف اسلامی، واحد دهقان، دانشگاه آزاد اسلامی، دهقان، ایران

۲. اکبر قربانی*: گروه فلسفه، واحد اردستان، دانشگاه آزاد اسلامی، اردستان، ایران

۳. جواد استادمحمدی: گروه معارف اسلامی، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرضا، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: akbarqorbani1403@iau.ac.ir

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی تطبیقی عوامل بقا و زوال حکومت در اندیشه قطب‌الدین شیرازی و ملاصدرا انجام شده است. مسئله اصلی پژوهش آن است که این دو فیلسوف مسلمان، پایداری و انحطاط حکومت را بر پایه چه مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، اخلاقی و سیاسی تبیین کرده‌اند و دیدگاه‌های آنان چه اشتراک‌ها و تفاوت‌هایی دارد. روش پژوهش توصیفی، تحلیلی و تطبیقی است و اطلاعات مورد نیاز با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و تحلیل آثار مرتبط گردآوری شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که قطب‌الدین شیرازی سیاست را بخشی از حکمت عملی و ابزاری برای تنظیم مشارکت اجتماعی، تأمین مصالح عمومی و هدایت انسان به سعادت دنیوی و اخروی می‌داند. در اندیشه او، عدالت، اعتدال قوای اجتماعی، شایستگی حاکم، تعاون مردم و پیوند دین و سیاست مهم‌ترین عوامل بقای حکومت‌اند؛ درحالی‌که ظلم، واگذاری امور به افراد ناشایست، غلبه هواهای نفسانی و برهم خوردن تعادل ساختارهای سیاسی و اقتصادی زمینه زوال حکومت را فراهم می‌کنند. در مقابل، ملاصدرا ریشه عمیق انحطاط سیاسی را در جهالت، ضعف معرفت حقیقی، غلبه شهوت و غضب بر عقل، ظاهرگرایی دینی و فساد عالمان و حاکمان می‌داند. در حکمت متعالیه، انسان و جامعه دارای حرکتی تدریجی به سوی کمال یا انحطاط‌اند و حکومت از طریق قوانین، تربیت و ساختارهای اجتماعی در شکل‌گیری وجود اخلاقی شهروندان تأثیر می‌گذارد. نتایج تطبیقی نشان می‌دهد که عدالت در اندیشه قطب‌الدین صورت‌نهادی بقای حکومت و جهالت در اندیشه ملاصدرا علت معرفتی زوال آن است. این دو دیدگاه مکمل یکدیگرند؛ زیرا جهالت به فساد اخلاقی، فساد اخلاقی به ظلم سیاسی و ظلم به کاهش اعتماد، تعاون و مشروعیت حکومت منتهی می‌شود. بنابراین، بقای حقیقی حکومت در گرو هماهنگی معرفت، فضیلت، عدالت، قانون، مشارکت اجتماعی و جهت‌گیری حکومت به سوی کمال انسانی است.

کلیدواژگان: بقای حکومت، زوال حکومت، قطب‌الدین شیرازی، ملاصدرا، عدالت، جهالت، فلسفه سیاسی اسلامی

شیوه استناددهی: رحیمی، بدری، قربانی، اکبر، و استادمحمدی، جواد. (۱۴۰۵). بررسی تطبیقی عوامل بقا و زوال حکومت از منظر قطب‌الدین شیرازی و ملاصدرا. *فلسفه و اخلاق*، ۴(۵)، ۱-۲۱.

تاریخ ارسال: ۲۶ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ بازنگری: ۲۲ مرداد ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۲۹ مرداد ۱۴۰۵

تاریخ چاپ اولیه: ۱۸ مهر ۱۴۰۵

تاریخ چاپ نهایی: ۱ دی ۱۴۰۵



© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.



A Comparative Study of the Survival and Decline of Government from the Perspectives of Qutb al-Din al-Shirazi and Mulla Sadra

1. Badri Rahimi: Department of Islamic Studies, Deh.C., Islamic Azad University, Dehaghan, Iran
2. Akbar Ghorbani*: Department of Philosophy, Arde.C., Islamic Azad University, Ardestan, Iran
3. Javad Ostad Mohammadi: Department of Islamic Studies, Shah.C., Islamic Azad University, Shahreza, Iran

*Corresponding Author's Email: akbarqorbani1403@iau.ac.ir

Abstract

This study comparatively examines the factors contributing to the survival and decline of government in the thought of Qutb al-Din al-Shirazi and Mulla Sadra. It investigates the epistemological, ontological, ethical, and political foundations through which these two Muslim philosophers explain governmental stability and degeneration and identifies the principal similarities and differences between their perspectives. The study employs a descriptive, analytical, and comparative method based on library research and textual analysis. The findings indicate that Qutb al-Din considers politics a branch of practical wisdom intended to regulate social cooperation, secure collective interests, and guide human beings toward worldly and otherworldly felicity. In his political thought, justice, equilibrium among social powers, the competence of the ruler, civic cooperation, and the integration of religion and politics constitute the primary foundations of governmental survival. Conversely, injustice, the appointment of unqualified individuals, domination by appetitive desires, and disruption of the political and economic balance generate governmental decline. Mulla Sadra, however, identifies ignorance, the absence of authentic knowledge, the domination of appetite and anger over reason, religious superficiality, and the corruption of rulers and false scholars as the deeper causes of political degeneration. Within Transcendent Philosophy, individuals and societies continuously move toward either perfection or decline, while governmental laws, institutions, and educational practices contribute to shaping the moral and existential character of citizens. The comparative analysis demonstrates that justice in Qutb al-Din's thought represents the institutional foundation of political survival, whereas ignorance in Mulla Sadra's philosophy constitutes the epistemic origin of decline. These accounts are complementary rather than contradictory: ignorance produces moral corruption, moral corruption generates political injustice, and injustice destroys public trust, cooperation, and governmental legitimacy. Genuine governmental survival therefore depends on the coordinated presence of knowledge, virtue, justice, law, social participation, and an orientation toward human perfection.

Keywords: Governmental survival, governmental decline, Qutb al-Din al-Shirazi, Mulla Sadra, justice, ignorance, Islamic political philosophy

How to cite: Rahimi, B., Ghorbani, A., & Ostad Mohammadi, J. (2026). A Comparative Study of the Survival and Decline of Government from the Perspectives of Qutb al-Din al-Shirazi and Mulla Sadra. *Sharia, Philosophy and Ethics*, 4(5), 1-21.



Submit Date: 16 May 2026

Revise Date: 13 August 2026

Accept Date: 20 August 2026

Initial Publish Date: 10 October 2026

Final Publish Date: 22 December 2026



© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Extended Abstract

The survival and decline of government constitute one of the central concerns of political philosophy because political orders, like other human institutions, are subject to formation, consolidation, transformation, internal erosion, and eventual collapse. In Islamic political philosophy, this issue is not reduced to the continuity of formal institutions, military strength, administrative capacity, or dynastic succession; rather, it is examined in relation to the nature of the human being, the purpose of collective life, justice, virtue, knowledge, law, and ultimate felicity. A government may retain its external structure while losing its substantive foundations of legitimacy, justice, social cohesion, and moral orientation. Conversely, institutional transformation does not necessarily signify decline if it restores justice and redirects political life toward the common good. The present study comparatively examines the foundations of governmental survival and decline in the thought of Qutb al-Din al-Shirazi and Mulla Sadra. Its main objective is to identify the epistemological, ontological, anthropological, ethical, and political assumptions through which these two philosophers explain the stability or degeneration of government. The study argues that Qutb al-Din primarily identifies justice, equilibrium, cooperation, and the proper relationship between religion and political authority as the principal foundations of governmental survival, whereas he regards injustice and the disruption of social and moral balance as the most immediate causes of decline. Mulla Sadra, while likewise affirming the necessity of justice, locates the deeper origin of political degeneration in ignorance, moral corruption, domination of the appetitive and irascible faculties, false religious authority, and the separation of politics from wisdom and divine guidance. These two perspectives are interpreted not as contradictory but as complementary: ignorance represents the epistemic and inward root of political corruption, while injustice constitutes its outward institutional and social manifestation.

The philosophical framework of Qutb al-Din al-Shirazi is rooted in the interaction of Peripatetic philosophy, Illuminationist wisdom, Islamic law, and elements of theoretical mysticism. His intellectual project reflects an effort to reconcile demonstrative reasoning with illumination and religious guidance, a synthesis visible in both his commentary on Suhrawardi and his encyclopedic treatment of theoretical and practical philosophy (4). Suhrawardi's distinction between discursive and illuminative wisdom provided an important basis for understanding knowledge as both rational and transformative (5), while the broader Illuminationist legacy contributed to Qutb al-Din's conception of graded knowledge, spiritual purification, and the ethical qualifications of the true sage (14). In Durrat al-Taj, wisdom is defined as knowing things as they truly are and performing actions as they ought to be performed within the limits of human capacity (6). This definition establishes an inseparable relationship between knowledge and action and provides the basis for his political philosophy. Practical wisdom is divided into ethics, household management, and civic governance, indicating that political order is the extension of the ethical government of the self. The person who has not established equilibrium among the faculties of reason, appetite, and anger cannot govern others justly. Political stability therefore depends on the extension of individual equilibrium into social institutions. Qutb al-Din also inherits from al-Farabi the idea that human beings require political association not only for material subsistence but also for the attainment of perfection and felicity (1). The political community becomes virtuous when its members cooperate in pursuit of genuine good, whereas societies directed toward wealth, pleasure, domination, or false honor remain defective even if they possess external order (2). In this framework, justice means placing persons, offices, powers, and resources in their appropriate positions and preserving proportionality among the differentiated parts of society.

For Qutb al-Din, the most important condition of governmental survival is justice as the political expression of equilibrium. Justice is not merely a personal virtue of the ruler, nor is it reducible to formal equality; it is a comprehensive ordering principle that regulates the relationship among rulers, social classes, institutions,

economic functions, military power, and legal authority. The just ruler assigns offices according to competence, protects rights according to legitimate entitlement, applies punishment proportionately, and prevents any single social force from dominating the whole political order. This approach reflects the ethical-political tradition developed by Nasir al-Din al-Tusi, in which civic justice harmonizes the diverse functions and classes of society (13). Qutb al-Din's political thought thus treats the deliberative, economic, and defensive powers of society as analogous to the rational, appetitive, and irascible faculties of the human soul. Each is necessary, but each must remain within its proper limit. Excessive military power produces coercion, uncontrolled economic appetite generates corruption and inequality, and weakness in rational governance results in disorder and inconsistency. Justice preserves the proportionality of these forces and thereby sustains the political community. Cooperation is another central foundation of survival because individuals cannot independently secure all the material, educational, defensive, and spiritual conditions of life. The civic nature of the human being therefore consists both in natural interdependence and in a shared orientation toward perfection (16). Political authority must transform necessary interdependence into conscious cooperation directed toward the common good. Qutb al-Din also insists on a complementary relationship between religious knowledge and political power. The ruler requires the guidance of scholars in order to distinguish just from unjust policy, while scholars require an effective political order for law to possess social force (23). Yet this relationship is legitimate only when both parties remain subordinate to justice and public welfare; when religious authority becomes an instrument of tyranny or political power exploits religion for self-preservation, the same relationship becomes a source of decline.

Mulla Sadra's account of political survival and decline must be reconstructed from his metaphysics, anthropology, moral psychology, theory of prophecy, Qur'anic exegesis, and criticism of the intellectual and religious culture of his time. His philosophy of the primacy and gradation of existence presents reality as a unified but hierarchically differentiated order in which beings possess varying degrees of intensity and perfection (8). Human existence is not fixed but develops through knowledge, action, habit, and substantial transformation. The doctrine of substantial motion explains that the soul is continuously becoming what it knows, desires, and repeatedly performs (18). This principle has major political implications because laws, institutions, education, patterns of authority, and social practices gradually form the character of individuals and the collective identity of society. Government is therefore not merely an external regulator of conduct; it participates in the existential formation or deformation of its citizens. The purpose of political order is to regulate material life in such a way that bodily survival, family life, economic exchange, security, and social organization become foundations for intellectual and spiritual development. Mulla Sadra treats the preservation of the body, livelihood, family, and social relations as necessary for the soul's movement toward perfection, while maintaining that material order must remain subordinate to the higher purpose of the afterlife (9). His understanding of knowledge further deepens this argument. True knowledge is not the possession of terminology or doctrinal status; it is an existential perfection that transforms the knower. The unity of the intellect and the intelligible means that authentic knowledge becomes part of the being of the knowing subject. Consequently, rulers and scholars who possess formal learning but remain dominated by greed, anger, vanity, or the love of rank cannot be considered genuinely wise. Mulla Sadra's works on divine manifestations and spiritual witnessing connect knowledge, purification, and the hierarchical perfection of the soul (19, 24).

The comparative findings indicate that Mulla Sadra identifies ignorance as the deepest cause of political decline because ignorance distorts the ruler's, scholar's, and citizen's understanding of happiness, authority, religion, and the human good. Ignorance in this context is not merely the absence of technical information. It includes failure to recognize the ultimate end of human life, confusion of pleasure with felicity, identification of domination with legitimate rule, and reduction of religion to ritual, appearance, or social status. In *The Three Principles*, Mulla Sadra criticizes attachment to worldly rank, imitation, self-satisfaction, and hostility toward

genuine wisdom as major barriers to human perfection (11). In *Breaking the Idols of Ignorance*, he denounces false scholars, superficial ascetics, and claimants to religious authority who use knowledge and spirituality to secure influence and obedience (12). Such figures contribute to political decline because they corrupt the standards by which truth, authority, and justice are publicly recognized. When the epistemic elite becomes dependent on power or self-interest, political authority loses access to genuine criticism and guidance, while citizens become vulnerable to superstition and manipulation. Ignorance also permits the appetitive and irascible faculties to dominate reason. At the governmental level, excessive appetite appears as corruption, accumulation of public wealth, luxury, and patronage, whereas excessive anger appears as repression, disproportionate punishment, exclusion, and violent preservation of authority. Mulla Sadra's Qur'anic and hadith-based writings portray divine law as an integrated system designed to order both the outward and inward dimensions of human life (20, 21). Politics must therefore support the ethical and spiritual purposes of law rather than merely reproduce its external forms. The study further finds that the principal difference between Qutb al-Din and Mulla Sadra concerns the level of explanation rather than the ultimate structure of their political thought. Qutb al-Din describes the immediate institutional form of decline as injustice, disequilibrium, and the breakdown of cooperation, whereas Mulla Sadra explains the epistemic and moral origins of those conditions in ignorance and the corruption of the soul. Qutb al-Din's approach is predominantly institutional and ethical, while Mulla Sadra's is existential, epistemological, and cultural. Their analyses can therefore be combined into a sequential model in which ignorance produces moral disorder, moral disorder becomes institutional injustice, injustice destroys trust and cooperation, and the collapse of cooperation weakens governmental legitimacy and stability.

The study concludes that the genuine survival of government depends on the coordinated presence of knowledge, moral discipline, justice, law, social cooperation, and a clear conception of the ultimate purpose of political life. Qutb al-Din al-Shirazi and Mulla Sadra reject the reduction of political survival to the preservation of rulers, institutions, or coercive power. A government may continue to exist externally while undergoing internal decline if it loses justice, wisdom, public trust, and its orientation toward human perfection. Qutb al-Din demonstrates that justice is the institutional form of political equilibrium and that injustice displaces persons and powers from their proper positions, destroys proportionality, weakens cooperation, and gradually transforms voluntary obedience into forced submission. Mulla Sadra reveals that this outward injustice originates in a deeper corruption of knowledge and character. Ignorance allows appetite, anger, ambition, and false authority to dominate both the individual soul and collective life. The integration of the two perspectives yields a comprehensive model of political stability: correct knowledge clarifies the purpose and limits of power; moral purification prevents knowledge from becoming an instrument of desire; justice translates wisdom into institutions and laws; and social trust and cooperation provide the government with durable legitimacy. Conversely, ignorance generates moral corruption, moral corruption produces injustice, injustice destroys trust, and the loss of trust compels government to rely increasingly on coercion, thereby accelerating decline. The lasting contribution of these two philosophers lies in their demonstration that political orders collapse morally and intellectually before they collapse institutionally, and that sustainable government must be rooted not only in authority and organization but also in wisdom, justice, and the ethical development of both rulers and citizens.

حکومت، به مثابه یکی از بنیادی‌ترین صورت‌های سازمان‌یافتگی حیات جمعی، همواره در معرض دو امکان متقابل بقا و زوال قرار دارد. هیچ نظام سیاسی صرفاً به دلیل برخورداری از قدرت نظامی، منابع اقتصادی، ساختار اداری یا سابقه تاریخی، از دوام قطعی برخوردار نیست؛ زیرا استمرار ظاهری نهادهای سیاسی با بقای حقیقی حکومت یکسان نیست. چه بسا حکومتی از حیث ساختار رسمی همچنان پابرجا باشد، اما به دلیل از دست دادن عدالت، مشروعیت، انسجام اجتماعی، فضیلت اخلاقی و جهت‌گیری کمالی، در درون دچار انحطاط شده باشد. از این منظر، زوال حکومت تنها به معنای سقوط ناگهانی یک سلسله، شکست نظامی یا جایگزینی حاکمان نیست، بلکه می‌تواند فرایندی تدریجی باشد که از فساد معرفتی و اخلاقی آغاز شود، در مناسبات اجتماعی و سیاسی گسترش یابد و سرانجام بنیان‌های اقتدار و همبستگی جامعه را متزلزل سازد. فلسفه سیاسی اسلامی، برخلاف رویکردهایی که حکومت را صرفاً سازوکاری برای توزیع قدرت یا حفظ امنیت می‌دانند، مسئله بقا و زوال را در نسبت با حقیقت انسان، غایت آفرینش، سعادت، عدالت، فضیلت، قانون و هدایت الهی تحلیل می‌کند. بر همین مبنا، بررسی دیدگاه قطب‌الدین شیرازی و ملاصدرا می‌تواند تصویری عمیق‌تر از شرایط پایداری و عوامل انحطاط حکومت در سنت فلسفه اسلامی ارائه دهد.

اندیشه سیاسی اسلامی از آغاز شکل‌گیری خود با مسئله نظم مطلوب، ریاست فاضله و نسبت میان اخلاق و سیاست پیوند داشته است. فارابی حکومت مطلوب را بر اساس هماهنگی اجزای جامعه برای نیل به سعادت صورت‌بندی می‌کند و مدینه فاضله را اجتماعی می‌داند که اعضای آن برای دستیابی به خیر حقیقی با یکدیگر تعاون می‌کنند (۱). در چنین الگویی، جامعه همانند بدنی زنده است که هر عضو آن وظیفه‌ای متناسب با استعداد و جایگاه خود دارد و رئیس مدینه نقش قلب را در هدایت و هماهنگی اعضا بر عهده می‌گیرد. فارابی در تحلیل نظام سیاسی، میان سیاستی که انسان را به سعادت حقیقی رهنمون می‌شود و نظام‌هایی که غایت ناقص، موهوم یا مادی را دنبال می‌کنند تمایز می‌گذارد (۲). این تمایز نشان می‌دهد که از منظر فلسفه سیاسی اسلامی، معیار ارزیابی حکومت صرفاً قدرت یا کارآمدی اجرایی نیست، بلکه نوع غایتی است که حکومت دنبال می‌کند و کیفیت انسانی است که در جامعه پرورش می‌دهد. در همین سنت، اندرزهای مدنی و اخلاقی نیز بر ضرورت هماهنگی میان فضیلت فردی و نظم سیاسی تأکید می‌کنند (۳). قطب‌الدین شیرازی و ملاصدرا هر دو این میراث را پذیرفته‌اند، اما آن را بر اساس مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و شرایط تاریخی خاص خود بازسازی کرده‌اند.

قطب‌الدین شیرازی در دوره‌ای می‌زیست که جهان اسلام با پیامدهای گسترده حمله مغول، جابه‌جایی قدرت‌های سیاسی، ضعف نظم‌های پیشین و بحران‌های اجتماعی و فرهنگی مواجه بود. تجربه نزدیک او از دربار، قضاوت، مناسبات حکومتی و تعامل با عالمان و فرمانروایان سبب شد اندیشه سیاسی وی صرفاً در سطح انتزاع فلسفی باقی نماند. او از یک سو تحت تأثیر سنت مشائی، به‌ویژه ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی، قرار داشت و از سوی دیگر با حکمت اشراق و عرفان نظری آشنایی عمیق داشت. شرح او بر حکمة الاشراق نشان‌دهنده نقش مهم وی در انتقال، تفسیر و بازسازی میراث سهروردی است (۴). سهروردی معرفت کامل را به استدلال عقلی محدود نمی‌کرد و بر اشراق، حضور و تحول درونی حکیم نیز تأکید داشت (۵). قطب‌الدین این گرایش‌های گوناگون را در دستگاهی تلفیقی گرد آورد و میان عقل، شریعت، تجربه و شهود رابطه‌ای مکمل برقرار کرد. از این رو، سیاست در نگاه او نه صرفاً تدبیر مادی شهر و نه فقط اجرای مجموعه‌ای از احکام صوری، بلکه صنعتی است که باید انسان و جامعه را در مسیر اعتدال، عدالت و سعادت سامان دهد.

اثر اصلی قطب‌الدین در تبیین حکمت عملی و سیاست، درة التاج است. وی در این اثر، حکمت را دانستن امور چنان‌که هستند و انجام دادن افعال چنان‌که باید، در حد توان انسانی، تعریف می‌کند (۶). این تعریف، پیوند جدایی‌ناپذیر علم و عمل را آشکار می‌سازد. حکیم واقعی کسی نیست

که تنها حقایق را بداند، بلکه باید بتواند بر اساس آن معرفت، نفس خود، خانواده و جامعه را تدبیر کند. سیاست مدن در این چارچوب یکی از شاخه‌های حکمت عملی است و وظیفه آن تنظیم مشارکت انسان‌ها به گونه‌ای است که مصالح زندگی، بقای نوع و دستیابی به کمال ممکن شود. در نتیجه، مسئله بقای حکومت نزد قطب‌الدین در سطحی عمیق‌تر از حفظ دستگاه فرمانروایی مطرح می‌شود. حکومت هنگامی شایسته بقاست که به نظم عادلانه، تعاون اجتماعی و رشد فضایل یاری رساند؛ و هنگامی در مسیر زوال قرار می‌گیرد که ظلم، افراط، تفریط، خودکامگی و هواهای نفسانی جایگزین حکمت و عدالت شوند. پژوهش‌های معاصر درباره اندیشه سیاسی وی نیز نشان داده‌اند که سیاست در منظومه او ادامه طبیعی اخلاق و بخشی از نظام جامع حکمت عملی است (7).

ملاصدرا در دوره صفوی و در زمینه‌ای متفاوت از قطب‌الدین می‌زیست، اما او نیز با بحران‌هایی نظیر ظاهرگرایی دینی، رواج خرافه، رقابت بر سر منزلت مذهبی، فساد اخلاقی و فاصله میان حقیقت دین و رفتار اجتماعی مواجه بود. فلسفه او، که بعدها با عنوان حکمت متعالیه شناخته شد، حاصل ترکیب و تعالی بخشی عناصر حکمت مشاء، اشراق، عرفان و معارف قرآنی است. اهمیت ملاصدرا تنها در ابداع یا بازسازی مباحث متافیزیکی نیست، بلکه نظام فلسفی او ظرفیت گسترده‌ای برای فهم انسان، اجتماع، تربیت، اقتدار، فضیلت و انحطاط دارد. تحلیل‌های پژوهشی درباره فلسفه او نشان می‌دهد که اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول اجزای جداافتاده یک دستگاه نیستند، بلکه تصویری پویا از جهان و انسان ارائه می‌کنند (8). بر اساس این تصویر، انسان موجودی ثابت و پایان‌یافته نیست، بلکه هویت خود را در فرایند حرکت، انتخاب و کسب ملکات می‌سازد. همین اصل را می‌توان به جامعه سیاسی نیز گسترش داد: جامعه در مسیر کمال یا انحطاط حرکت می‌کند و اعمال، نهادها و باورهای آن به تدریج صورت وجودی ویژه‌ای برای آن پدید می‌آورند.

در اندیشه ملاصدرا، حکومت باید شریطی فراهم سازد که زندگی مادی انسان در خدمت حرکت عقلانی و معنوی او قرار گیرد. دنیا و آخرت دو قلمرو کاملاً گسسته نیستند، بلکه کیفیت زندگی دنیوی در شکل‌گیری سرنوشت اخروی انسان تأثیر دارد. ملاصدرا در مبدأ و معاد، نیاز انسان به حفظ بدن، بقای نسل، تأمین معاش و دفع عوامل فساد را مقدمه امکان سلوک و کمال می‌داند (9). بنابراین، تنظیم امور اقتصادی، خانوادگی، قضایی و امنیتی بخشی از وظیفه حکومت است، اما این وظایف غایت نهایی سیاست نیستند. حکومت باید نظم معاش را به گونه‌ای سامان دهد که انسان بتواند به معرفت، فضیلت و قرب الهی دست یابد. پژوهش‌های مربوط به جایگاه سیاست در حکمت متعالیه نیز نشان می‌دهند که سیاست در این دستگاه، هرچند در آثار ملاصدرا به صورت یک دانش مستقل و منظم تدوین نشده، در انسان‌شناسی، نبوت‌شناسی، شریعت، اخلاق و نظریه سعادت او حضور ساختاری دارد (10). از همین رو، تحلیل بقا و زوال حکومت در اندیشه وی باید از خلال مبانی فلسفی و نقدهای فرهنگی و اجتماعی او بازسازی شود.

تفاوت مهم دو متفکر در نقطه تمرکز آنان آشکار می‌شود. قطب‌الدین بیش از همه بر عدالت، اعتدال، تعاون، وظایف سلطان و رابطه عالمان با قدرت سیاسی تأکید می‌کند. در دستگاه او، ظلم صورت آشکار خروج حکومت از نظم حکیمانه و مهم‌ترین عامل فروپاشی جامعه سیاسی است. ملاصدرا، هرچند عدالت و تدبیر عادلانه را ضروری می‌داند، ریشه عمیق‌تر انحطاط را در جهالت می‌جوید. جهالت نزد او صرف فقدان اطلاعات نیست، بلکه ناتوانی در شناخت حقیقت انسان، غایت زندگی، مراتب وجود و نسبت دنیا و آخرت است. هنگامی که جهل بر نفس حاکم، عالم یا مردم غلبه می‌کند، شهوت، غضب، حرص، ریا و قدرت‌طلبی بر عقل مسلط می‌شوند. ملاصدرا در سه اصل، به نقد عواملی می‌پردازد که انسان را از حکمت و حقیقت بازمی‌دارند و نشان می‌دهد که دلبستگی به ظواهر، جاه‌طلبی و انکار معرفت حقیقی چگونه فرد و جامعه را به انحراف می‌کشاند (11). او در شکستن بت‌های جاهلیت نیز از عالمان دروغین، متصوفان ظاهرگرا و کسانی انتقاد می‌کند که از دین برای کسب پیروی، قدرت یا منزلت استفاده می‌کنند (12). در نتیجه، جهل در اندیشه او سرچشمه‌ای است که ظلم سیاسی، فساد دینی و انحطاط اجتماعی از آن پدید می‌آیند.

هدف این پژوهش، بازسازی و مقایسه عوامل بقا و زوال حکومت در اندیشه قطب‌الدین شیرازی و ملاصدراست. پرسش اصلی آن است که این دو فیلسوف بر اساس چه مبانی‌ای پایداری حکومت را توضیح می‌دهند، کدام عوامل را موجب ضعف و انحطاط آن می‌دانند و میان تبیین‌های آنان چه نسبت و تفاوتی وجود دارد. مدعای اصلی مقاله آن است که در اندیشه قطب‌الدین، عدالت صورت سیاسی اعتدال و بنیادی‌ترین شرط بقای حکومت است و ظلم، با برهم زدن تناسب اجزای جامعه، آن را به سوی زوال سوق می‌دهد؛ درحالی‌که در فلسفه ملاصدرا، معرفت و حکمت بنیان نظم مطلوب و جهالت منشأ درونی فساد سیاسی و اجتماعی است. با این حال، این دو دیدگاه متعارض نیستند، بلکه می‌توان آنها را دو سطح مکمل از یک فرایند دانست: جهالت در سطح معرفتی، به فساد قوای نفس و غلبه امیال می‌انجامد؛ فساد اخلاقی در سطح اجتماعی به ظلم، تبعیض و خودکامگی تبدیل می‌شود؛ و ظلم در نهایت مشروعیت، اعتماد و انسجام جامعه سیاسی را از میان می‌برد.

روش این پژوهش توصیفی، تحلیلی و تطبیقی است. در مرحله نخست، مفاهیم سیاست، حکومت، عدالت، جهل، سعادت و ریاست در آثار اصلی دو فیلسوف بازسازی می‌شوند. در مرحله دوم، نسبت این مفاهیم با مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آنان بررسی می‌شود. سپس عوامل بقای حکومت و اسباب زوال آن در هر دو دستگاه فکری استخراج و سرانجام وجوه اشتراک و افتراق آنها تحلیل می‌شود. در این بررسی، از تحمیل مفاهیم معاصر بر متون کلاسیک پرهیز می‌شود و حکومت، مشروعیت و زوال در چارچوب زبان فلسفی خود متفکران فهم می‌گردد. نوآوری مقاله در آن است که عدالت و جهالت را نه دو عامل پراکنده، بلکه دو حلقه به هم پیوسته در زنجیره پیدایش، استقرار و انحطاط نظم سیاسی تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که بقای حقیقی حکومت مستلزم جمع میان معرفت صحیح، فضیلت اخلاقی، عدالت نهادی، تعاون اجتماعی و جهت‌گیری کمالی است.

مبانی فلسفی و مفهوم حکومت در اندیشه قطب‌الدین شیرازی و ملاصدرا

فهم نظریه بقا و زوال حکومت در اندیشه فیلسوفان مسلمان بدون شناخت مبانی فلسفی آنان ممکن نیست؛ زیرا سیاست در این سنت دانشی جداافتاده از هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و اخلاق نیست. فیلسوف مسلمان نخست درباره حقیقت جهان، مراتب موجودات، ماهیت انسان و غایت زندگی سخن می‌گوید و سپس بر اساس این مبانی، نظم مطلوب جامعه را صورت‌بندی می‌کند. اگر هستی‌دارای نظم، غایت و مراتب باشد، جامعه سیاسی نیز باید از نظم متناسب با آن برخوردار شود. اگر انسان دارای استعداد حرکت از مرتبه حسی به مرتبه عقلانی باشد، حکومت مطلوب باید زمینه این حرکت را فراهم کند. اگر سعادت به فعلیت رسیدن استعدادهای انسانی و قرب به مبدأ هستی باشد، سیاست نیز نمی‌تواند به تأمین امنیت یا رفاه مادی محدود شود. از این رو، حکومت در فلسفه اسلامی نوعی تدبیر غایت‌مند است که باید میان نیازهای مادی، نظم اخلاقی، معرفت و سعادت پیوند برقرار کند.

فارابی با تقسیم فلسفه به نظری و عملی، سیاست را دانشی می‌داند که افعال، ملکات و سازمان‌هایی را بررسی می‌کند که از طریق آنها سعادت در جامعه تحقق می‌یابد (2). در این چارچوب، انسان به تنهایی قادر به تأمین همه نیازهای خود و دستیابی به کمالات نیست و به اجتماع نیاز دارد. مدینه هنگامی فاضله است که تعاون اعضای آن معطوف به خیر حقیقی باشد (1). اگر همکاری مردم به ثروت، لذت، غلبه یا افتخار محدود شود، جامعه از فضیلت دور می‌شود، هرچند ممکن است از نظم و قدرت ظاهری برخوردار باشد. این پیوند میان غایت، فضیلت و ساختار سیاسی در اندیشه قطب‌الدین و ملاصدرا ادامه می‌یابد. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در اخلاق ناصری، تدبیر مدن را امتداد تدبیر نفس و منزل می‌داند و بر ضرورت عدالت در هماهنگ‌سازی طبقات و قوای جامعه تأکید می‌کند (13). قطب‌الدین این سنت را می‌پذیرد، اما آن را با عناصر اشراقی، عرفانی و شرعی درهم می‌آمیزد.

در نظر قطب‌الدین شیرازی، حکمت معرفتی است که هم دانستن حقایق و هم عمل کردن به مقتضای آنها را در بر می‌گیرد. این تعریف دو پیامد سیاسی مهم دارد. نخست آنکه سیاست بدون معرفت به حقیقت انسان و مصالح جامعه، تدبیری ناقص و فاقد جهت خواهد بود. دوم آنکه معرفت بدون توانایی سامان دادن رفتار و روابط اجتماعی، حکمت کامل محسوب نمی‌شود. وی حکمت عملی را به تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم می‌کند (6). این سه حوزه از یکدیگر منفصل نیستند. انسانی که قوای نفس خود را به اعتدال نرسانده باشد، نمی‌تواند خانواده یا جامعه را عادلانه تدبیر کند. به همین ترتیب، جامعه‌ای که ساختارهای آن بر حرص، خشم، تبعیض و منفعت‌طلبی استوار باشد، امکان پرورش انسان‌های فاضل را کاهش می‌دهد. بنابراین، رابطه‌ای دوسویه میان اخلاق فردی و نظم سیاسی وجود دارد.

معرفت در دستگاه قطب‌الدین دارای منابع و مراتب گوناگون است. عقل، کلیات، روابط ضروری و اصول ثابت را درک می‌کند؛ حس و تجربه، شناخت امور جزئی و شرایط متغیر را فراهم می‌آورند؛ نقل، هدایت شرعی و احکام الهی را عرضه می‌کند؛ و شهود، امکان دریافت حضوری برخی حقایق را برای نفوس مستعد فراهم می‌سازد. گرایش او به حکمت اشراق سبب شده است که معرفت را صرفاً به استدلال مفهومی محدود نکند. سهروردی میان حکمت بحثی و حکمت ذوقی یا اشراقی تمایز می‌گذارد و کمال حکیم را در جمع میان استدلال و مشاهده می‌داند (5). قطب‌الدین، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین شارحان سهروردی، این میراث را در کنار فلسفه مشائی حفظ می‌کند (4). باین‌حال، در حوزه سیاست، او به ضرورت عقل عملی، تجربه تاریخی، شریعت و شناخت جزئیات زندگی اجتماعی توجه ویژه دارد. از این منظر، حاکم مطلوب باید هم از اصول کلی عدالت آگاه باشد و هم بتواند شرایط عینی جامعه را تشخیص دهد.

مطالعات مربوط به اندیشه قطب‌الدین نشان داده‌اند که وی در مقام جمع‌کننده چند سنت فلسفی عمل می‌کند. نفوذ حکمت مشائی در نظام‌بندی علوم و تأکید بر عقل و برهان آشکار است؛ تأثیر اشراق در توجه به شهود، نور و مراتب معرفت دیده می‌شود؛ و عناصر عرفانی در غایت‌شناسی و سلوک نفس حضور دارند (14). این ترکیب در سیاست به رابطه عقل و شریعت منتهی می‌شود. عقل می‌تواند اصول کلی مصالح، فضایل، اعتدال و عدالت را تشخیص دهد، اما برای تعیین همه جزئیات سعادت دنیوی و اخروی کافی نیست. از این‌رو، وحی و شریعت نقش تکمیل‌کننده دارند. زندگی جمعی نه تنها به قواعدی برای مالکیت، مبادله، خانواده و مجازات نیازمند است، بلکه باید غایتی فراتر از بقای زیستی داشته باشد. سیاست انبیا در بالاترین مرتبه قرار می‌گیرد، زیرا نبی هم به مصالح ظاهر و هم به مصالح باطن انسان‌ها آگاه است. سیاست پادشاهان و خلفا محدودتر است و بیشتر افعال ظاهری، نظم عمومی و اجرای عدالت را در بر می‌گیرد.

یکی از اصول بنیادین اندیشه قطب‌الدین، هدفمندی نظام هستی است. جهان مجموعه‌ای تصادفی و بی‌جهت نیست، بلکه از مبدأیی واحد سرچشمه گرفته و اجزای آن بر اساس مراتب و مناسبات معین سامان یافته‌اند. اصل عنایت الهی نشان می‌دهد که نظام آفرینش با علم خداوند به خیر و کمال موجودات ارتباط دارد. ابن‌سینا عنایت را علم مبدأ اول به نظام خیر و صدور موجودات بر بهترین ترتیب ممکن تحلیل می‌کند (15). قطب‌الدین با پذیرش این سنت، نظم سیاسی را نیز در پیوند با نظم کلی عالم می‌فهمد. حکومت مطلوب باید هر شخص، قوه و نهاد را در جایگاه متناسب قرار دهد و میان اجزا رابطه‌ای هماهنگ برقرار سازد. عدالت، در این معنا، صرف برابری عددی نیست، بلکه رعایت تناسب، استحقاق و جایگاه واقعی امور است. هرگاه منصب به فرد ناشایست سپرده شود، ثروت بدون رعایت حق توزیع گردد یا قوه‌ای بر دیگر قوا سلطه نامتناسب یابد، نظم سیاسی از ساختار حکیمانه خود دور می‌شود.

اعتدال در فلسفه قطب‌الدین واسطه انتقال از اخلاق به سیاست است. در نفس انسان، قوه عاقله باید قوای شهویه و غضبیه را هدایت کند. فضیلت نه در نابودی میل و خشم، بلکه در قرار گرفتن آنها تحت حکم عقل و در حد مناسب است. همین‌الگو در جامعه نیز قابل مشاهده است. قوه تدبیر سیاسی، قوه دفاعی و نظامی و قوه اقتصادی و تولیدی هر سه برای بقای جامعه ضروری‌اند، اما هیچ‌یک نباید از حد خود تجاوز کند. جامعه‌ای که

اقتصاد آن در خدمت حرص و انباشت بی‌حد قرار گیرد، یا قدرت نظامی آن بر عقل و عدالت غلبه کند، یا قوه تدبیر آن از شجاعت و امکانات اجرایی محروم باشد، از اعتدال فاصله می‌گیرد. قطب‌الدین عدالت را صورت جامع اعتدال می‌داند، زیرا عدالت زمانی تحقق می‌یابد که هر قوه وظیفه خود را در نسبت صحیح با کل انجام دهد (7). به همین دلیل، عدالت شرط حفظ مدینه و ظلم آغاز فروپاشی آن است.

انسان‌شناسی قطب‌الدین نیز مستقیماً با سیاست ارتباط دارد. انسان به سبب برخورداری از نفس ناطقه و عقل، قابلیت رسیدن به مراتب بالاتر کمال را دارد. باین حال، نیازهای مادی و ناتوانی فرد از تأمین همه ضروریات، او را به زندگی جمعی سوق می‌دهد. اجتماع فقط برای رفع نیازهای زیستی نیست؛ زیرا همکاری اجتماعی شرایط آموزش، کسب فضایل و فعلیت یافتن استعدادهای عقلانی را نیز فراهم می‌کند. پژوهش درباره «انسان مدنی» در اندیشه قطب‌الدین نشان داده است که مدنی بودن انسان هم ریشه در نیاز طبیعی و هم جهت‌گیری به سوی کمال دارد (16). اگر انسان‌ها بدون قانون و حاکم رها شوند، تمایل به تجاوز به حقوق دیگران و ترجیح منافع خود پیدا می‌کنند. از این رو، قانون، نهادهای انتظام‌دهنده و حاکم ضروری‌اند. اما ضرورت حکومت به معنای مشروعیت هر نوع قدرت نیست؛ قدرت هنگامی در خدمت طبیعت مدنی انسان قرار می‌گیرد که عدالت را برقرار و تعاون را به سوی خیر عمومی هدایت کند.

در فلسفه ملاصدرا، مبانی سیاسی در قالب نظامی وجودشناختی و انسان‌شناختی عمیق‌تر قرار می‌گیرند. اصل اصالت وجود بیان می‌کند که واقعیت خارجی از آن وجود است و ماهیت‌ها حدود و تعینات ذهنی موجودات‌اند. تشکیک وجود نیز نشان می‌دهد که وجود حقیقتی واحد اما دارای مراتب شدت و ضعف است. این نگاه سلسله‌مراتبی، جهان را به مجموعه‌ای پیوسته از مراتب کمال تبدیل می‌کند. مفسران ملاصدرا توضیح داده‌اند که تشکیک وجود صرفاً نظریه‌ای انتزاعی نیست، بلکه مبنایی برای فهم تفاوت مراتب ادراک، حیات و کمال انسان فراهم می‌کند (17). انسان می‌تواند از مرتبه‌ای پایین‌تر به مرتبه‌ای کامل‌تر برسد و هویت او در این حرکت شکل می‌گیرد. بنابراین، جامعه سیاسی نیز باید بر اساس قابلیت‌های متفاوت انسان‌ها و امکان ارتقای آنان سازمان یابد، نه بر مبنای تثبیت جهل، تابعیت منفعل یا ارضای امیال.

حرکت جوهری یکی دیگر از مبانی مهم حکمت متعالیه است. بر اساس این اصل، تغییر تنها در عوارض اشیا رخ نمی‌دهد، بلکه جوهر موجودات مادی نیز در حال حرکت و شدن است (18). نفس انسان در آغاز وابسته به بدن و در ادامه، از طریق ادراک، عمل و کسب ملکات، هویتی عقلانی و روحانی پیدا می‌کند. این اصل پیامدی مهم برای سیاست دارد: هیچ فرد یا جامعه‌ای از حیث اخلاقی ثابت نیست. عادت‌ها، قوانین، آموزش، الگوهای اقتدار و مناسبات اقتصادی به تدریج شخصیت افراد و صورت جمعی جامعه را می‌سازند. حکومتی که جهل، حرص، ترس و ریا را بازتولید کند، تنها مرتکب مجموعه‌ای از خطاهای پراکنده نمی‌شود، بلکه نفوس و جامعه را در مسیر انحطاط وجودی قرار می‌دهد. در مقابل، حکومت عادل و حکیم می‌تواند از طریق تربیت، قانون و ایجاد شرایط مناسب، حرکت جامعه به سوی عقلانیت و فضیلت را تقویت کند.

ملاصدرا حقیقت انسان را در نفس و سیر تکاملی آن جست‌وجو می‌کند. نفس دارای قوای گوناگون است و کمال آن هنگامی تحقق می‌یابد که قوه عقلانی بر شهوت و غضب حاکم شود. هدف شریعت نیز این است که قوای پایین‌تر در خدمت عقل و دنیا در خدمت آخرت قرار گیرد (9). از این رو، سیاست مطلوب باید از این نظم درونی حمایت کند. اگر ساختارهای اجتماعی پیوسته حرص، مصرف، خشونت، حسد و جاه‌طلبی را تحریک کنند، حتی در صورت برخورداری از نظم حقوقی ظاهری، با غایت انسان ناسازگارند. حکومت تنها با منع جرم یا توزیع منابع به وظیفه خود عمل نمی‌کند؛ بلکه باید محیطی ایجاد کند که در آن عقل، معرفت و فضیلت امکان رشد داشته باشند. این سخن به معنای اجبار مردم به کمال نیست، بلکه به معنای جلوگیری از ساختارهایی است که قوای پست را بر نفس و جامعه مسلط می‌سازند.

معرفت در فلسفه ملاصدرا نیز صرف تصور مفاهیم نیست. اتحاد عاقل و معقول نشان می‌دهد که انسان در فرایند شناخت دگرگون می‌شود و صورت معلوم با وجود عقلانی او اتحاد می‌یابد. بنابراین، علم حقیقی نوعی کمال وجودی است، نه صرفاً ابزار قدرت یا منزلت. ملاصدرا در الشواهد الربوبیه،

مراتب هستی و سلوک نفس را در پیوند با معرفت و مشاهده حقیقت توضیح می‌دهد (19). عالم حقیقی کسی است که علم او در اخلاق و وجودش ظهور یافته باشد. این معیار برای ارزیابی حاکمان و نخبگان دینی اهمیت اساسی دارد. کسی که الفاظ، احکام یا اصطلاحات فلسفی را می‌داند اما تحت سلطه حرص، ریا و حب جاه است، از نظر ملاصدرا حکیم نیست. به همین دلیل، فساد عالمان و مدعیان معنویت می‌تواند از فساد آشکار سیاسی خطرناک‌تر باشد؛ زیرا آنان جهل را در پوشش علم و منفعت‌طلبی را در لباس دیانت عرضه می‌کنند.

نبوت و شریعت در حکمت متعالیه نیز مبنای نظم سیاسی‌اند. انسان‌ها در استعداد، معرفت و توانایی تدبیر متفاوت‌اند و همه نمی‌توانند به‌طور مستقل قوانین جامع سعادت را کشف کنند. نبی به دلیل کمال قوای عقلانی، خیالی و عملی، حقایق را دریافت و آنها را در قالب قوانین، عبادات و نمادهای قابل فهم برای جامعه بیان می‌کند. تفسیر ملاصدرا از قرآن نشان می‌دهد که ظاهر و باطن شریعت در جهت تربیت انسان و انتقال او از محسوس به معقول عمل می‌کنند (20). حکومت دینی در این چارچوب باید از نظم‌ی حمایت کند که شریعت برای سامان معاش و معاد ایجاد کرده است. با این حال، اجرای ظاهری قانون بدون حکمت و تهذیب کافی نیست؛ زیرا شریعت زمانی به غایت خود می‌رسد که به تحول درونی و عدالت بینجامد. ملاصدرا در شرح اصول کافی، امامت، علم، هدایت و مرجعیت را در نسبت با کمال انسانی تفسیر می‌کند (21). رهبر حقیقی صرفاً صاحب قدرت اجرایی نیست، بلکه باید از علم و فضیلتی برخوردار باشد که او را قادر سازد مصالح ظاهری و باطنی جامعه را تشخیص دهد. در غیاب چنین رهبری، سیاست ممکن است به مهارت حفظ سلطه تقلیل یابد. مطالعات سیاست و حکومت در حکمت متعالیه نیز بر این نکته تأکید کرده‌اند که حکومت در نظر ملاصدرا وظیفه دارد هم امور معیشتی و هم شرایط معنوی سعادت را سامان دهد (22). بنابراین، مفهوم حکومت نزد او شامل تدبیر اقتصادی، قضایی و امنیتی است، اما این تدبیرها باید در خدمت مقصدی انسانی و الهی باشند.

با مقایسه این مبانی روشن می‌شود که هر دو فیلسوف، جهان و انسان را غایت‌مند می‌دانند، سیاست را امتداد اخلاق تلقی می‌کنند و میان نظم نفس و نظم جامعه تناظر برقرار می‌سازند. قطب‌الدین زبان اعتدال، مصالح نوعی، تعاون و عدالت را برجسته می‌کند، در حالی که ملاصدرا بر مراتب وجود، حرکت جوهری، تحول نفس، علم و جهل تأکید بیشتری دارد. در هر دو دستگاه، حکومت برای مهار هرج و مرج ضروری است، اما ضرورت آن تنها سلبی نیست؛ حکومت باید امکان کمال را نیز فراهم کند. از همین مبانی می‌توان نتیجه گرفت که بقای حقیقی حکومت در حفظ قدرت خلاصه نمی‌شود. حکومتی باقی است که نظم آن با عدالت، حکمت و سعادت سازگار باشد؛ و حکومتی که این مبانی را از دست بدهد، حتی پیش از سقوط رسمی، وارد مرحله زوال شده است.

عوامل بقا و زوال حکومت از منظر قطب‌الدین شیرازی و ملاصدرا

در اندیشه قطب‌الدین شیرازی، عدالت جامع‌ترین و بنیادی‌ترین عامل بقای حکومت است. عدالت از نظر او صرفاً یک فضیلت شخصی یا توصیه اخلاقی به سلطان نیست، بلکه اصل سازمان‌دهنده جامعه سیاسی است. همان‌گونه که سلامت نفس به تعادل قوای عقل، شهوت و غضب وابسته است، سلامت جامعه نیز به هماهنگی قوای تدبیری، اقتصادی، دفاعی و فرهنگی بستگی دارد. درءالتاج عدالت را نتیجه اعتدال و قرار گرفتن هر قوه در جایگاه مناسب خود می‌داند (6). هنگامی که عقل و حکمت بر تصمیم‌گیری حاکم باشند، نیروی دفاعی در حد شجاعت و حمایت از جامعه عمل کند و فعالیت اقتصادی در مسیر عفت، میانه‌روی و تأمین نیازهای عمومی قرار گیرد، نظم سیاسی از ثبات برخوردار می‌شود. در مقابل، اگر قوه‌ای از حد خود تجاوز کند، ساختار کلی جامعه آسیب می‌بیند. غلبه نیروی نظامی به استبداد، غلبه شهوت اقتصادی به فساد و انباشت، و ضعف قوه تدبیر به آشفتگی و بی‌تصمیمی منجر می‌شود.

عدالت سیاسی نزد قطب‌الدین دارای ابعاد متعددی است. نخست، حاکم باید حقوق افراد را بر اساس استحقاق آنان رعایت کند. این امر به معنای آن نیست که همه مناصب، اموال و مسئولیت‌ها به‌طور یکسان توزیع شوند، بلکه هر فرد باید متناسب با شایستگی، توانایی و نیاز خود از حقوق و

امکانات برخوردار شود. دوم، مناصب باید به افراد شایسته سپرده شوند؛ زیرا واگذاری مسئولیت به فرد نادان یا فاسد، نظم را که باید بر عقل و فضیلت استوار باشد مختل می‌کند. سوم، قانون باید از منافع عمومی و مصالح نوعی حمایت کند، نه آنکه ابزار ترجیح خواسته‌های سلطان یا گروهی خاص باشد. چهارم، مجازات، مالیات و اعمال قدرت باید در حد ضرورت و با رعایت تناسب انجام شود. یوسفی‌راد در بازسازی اندیشه سیاسی قطب‌الدین نشان می‌دهد که عدالت در دستگاه او هم فضیلت حاکم و هم معیار ساختار مدینه است (7). بنابراین، بقای حکومت بدون عدالت ممکن است در کوتاه‌مدت به معنای ادامه سلطه باشد، اما در بلندمدت به دلیل گسترش نارضایتی، بی‌اعتمادی و تعارض داخلی پایدار نخواهد ماند.

عامل دوم بقای حکومت، اعتدال است. اعتدال مبنای اخلاقی عدالت و معیار تشخیص سلامت قوای جامعه محسوب می‌شود. قطب‌الدین افراط و تفریط را سرچشمه رذایل می‌داند و فضیلت را در حد میانه‌ای تعریف می‌کند که عقل عملی آن را تشخیص می‌دهد (6). این اصل در سطح حکومت به معنای توازن میان اقتدار و مدارا، درآمد و هزینه، جنگ و صلح، مجازات و بخشش، تمرکز و مشارکت و نیازهای مادی و معنوی است. حکومتی که تنها بر اقتدار تأکید کند، به استبداد نزدیک می‌شود؛ حکومتی که از اعمال قانون ناتوان باشد، به هرج‌ومرج گرفتار می‌گردد. بخشش بی‌حد ممکن است قانون را بی‌اثر کند و مجازات بی‌تناسب نفرت و ترس ایجاد کند. اعتدال به حاکم امکان می‌دهد مقتضیات متفاوت را بدون افتادن در دام افراط یا تفریط هماهنگ سازد.

تعاون اجتماعی عامل دیگر پایداری حکومت در اندیشه قطب‌الدین است. انسان به تنهایی نمی‌تواند همه نیازهای خود را برآورده کند و ناگزیر به همکاری با دیگران است. این همکاری تنها دادوستد اقتصادی نیست، بلکه دفاع، آموزش، تربیت، قضاوت، تولید دانش و حفظ فرهنگ را نیز در بر می‌گیرد. قطب‌الدین سیاست مدن را دانشی می‌داند که کیفیت مشارکت مردم را برای تأمین مصالح و بقای نوع انسان تنظیم می‌کند (6). هنگامی که روابط اجتماعی بر اعتماد، تقسیم مسئولیت و شناخت منافع مشترک استوار باشند، حکومت از پشتوانه‌ای پایدار برخوردار می‌شود. اما اگر مردم احساس کنند که ساختار سیاسی تنها منافع گروهی محدود را تأمین می‌کند، همکاری جای خود را به رقابت مخرب، پنهان کاری، فرار از مسئولیت و تعارض می‌دهد. از این رو، حکومت عادل باید شرایطی فراهم کند که افراد نتیجه مشارکت خود را در خیر عمومی مشاهده کنند.

قانون نیز برای بقای حکومت ضرورت دارد. ابن‌سینا زندگی اجتماعی را نیازمند قانون و قانون را نیازمند مجری می‌داند؛ زیرا دادوستد و تعامل بدون معیار عادلانه به نزاع منتهی می‌شود (15). قطب‌الدین این اصل را می‌پذیرد و آن را با شریعت پیوند می‌دهد. بخشی از قوانین از عقل و تجربه درباره مصالح ثابت انسان حاصل می‌شوند و بخشی دیگر، به‌ویژه در تنظیم رابطه دنیا و آخرت، از وحی سرچشمه می‌گیرند. قوانین کلی حکمت عملی با تغییر زمان و مکان دگرگون نمی‌شوند، اما احکام جزئی و تدابیر اجرایی می‌توانند متناسب با شرایط تفاوت یابند. بقای حکومت مستلزم آن است که میان اصول ثابت عدالت و انعطاف در شیوه اجرا تعادل برقرار شود. جمود بر صورت‌های تاریخی ممکن است حکومت را از پاسخ‌گویی به نیازهای جدید بازدارد، درحالی‌که رها کردن اصول ثابت، قانون را به تصمیم دلخواه صاحبان قدرت تبدیل می‌کند.

پیوند دین و سیاست در اندیشه قطب‌الدین از دیگر عوامل بقای حکومت است. او سیاست انبیا را کامل‌ترین مرتبه سیاست می‌داند، زیرا نبی نه تنها اعمال ظاهری، بلکه اخلاق، عقاید و سعادت باطنی مردم را نیز هدایت می‌کند. سیاست سلطان محدودتر است، اما باید در چارچوب عدالت و شریعت قرار گیرد. معرفی اندیشه سیاسی قطب‌الدین نشان می‌دهد که وی قدرت سیاسی و مرجعیت علمی را دو رکن مکمل نظم اجتماعی می‌داند (23). عالم بدون قدرت اجرایی ممکن است نتواند قانون و فتوا را در جامعه نافذ سازد و سلطان بدون هدایت علمی و شرعی در معرض خودکامگی قرار دارد. این رابطه به معنای اطاعت بی‌قید و شرط از هر فرمانروا یا تأیید هر مدعی علم نیست؛ بلکه همکاری زمانی مشروع است که هر دو در خدمت عدالت و مصالح جامعه باشند. اگر عالم به توجیه ظلم بپردازد یا سلطان از دین به‌عنوان ابزار تثبیت قدرت استفاده کند، این رابطه از عامل بقا به منشأ زوال تبدیل می‌شود.

شایستگی حاکم نیز در پایداری حکومت نقشی محوری دارد. حاکم باید فضایل و رذایل را بشناسد، توان تشخیص مصالح و مفاسد را داشته باشد، در تجربه و تدبیر از دیگران برتر باشد و خود تحت سلطه هواهای نفسانی قرار نگیرد. حکومت کردن در این معنا نوعی طبابت جامعه است. همان گونه که پزشک باید مزاج، بیماری و درمان را بشناسد، حاکم نیز باید ساختار جامعه، منشأ تعارض ها و راه بازگرداندن تعادل را درک کند. قطب‌الدین با تأثیرپذیری از سنت اخلاقی خواجه نصیر، کمال رئیس را در جمع علم، تجربه، عدالت و قدرت تدبیر می‌بیند (13). صرف نسب، ثروت، غلبه نظامی یا عنوان رسمی برای ریاست مطلوب کافی نیست. هرگاه حکومت در انتخاب و تربیت مدیران از معیار شایستگی دور شود، فساد از رأس به اجزای پایین تر منتقل می‌شود.

در برابر این عوامل، ظلم بنیادی‌ترین علت زوال حکومت نزد قطب‌الدین است. ظلم نقطه مقابل عدالت و به معنای خروج اشیا، اشخاص و قوا از جایگاه شایسته خود است. ظلم ممکن است در سلب مال، جان یا آزادی افراد ظاهر شود، اما به این موارد محدود نیست. واگذاری منصب به ناشایست، ترجیح نزدیکان بر افراد صالح، تحمیل بار اقتصادی نامتناسب، مجازات بدون استحقاق، محروم کردن گروه‌ها از حقوق و نادیده گرفتن مصالح عمومی نیز صورت‌های ظلم‌اند. ظلم نه تنها قربانی مستقیم ایجاد می‌کند، بلکه معیارهای مشترک جامعه را از بین می‌برد. هنگامی که مردم دریابند قانون برای همه یکسان نیست و قدرت جای حق را گرفته است، اعتماد به حکومت کاهش می‌یابد. در چنین وضعی، اطاعت دیگر بر فضیلت و مشروعیت استوار نیست و حکومت برای حفظ خود ناچار به افزایش اجبار می‌شود. افزایش اجبار نیز هزینه حکومت را بالا می‌برد و خصومت پنهان را گسترش می‌دهد.

خروج از اعتدال دومین مسیر زوال است. تجمل‌گرایی حاکمان، حرص اقتصادی، خشونت بی‌مهار، ترس از نقد، ضعف تصمیم‌گیری و بی‌توجهی به نیازهای معنوی نمونه‌هایی از این خروج‌اند. اگر قوه شهویه بر حاکم غلبه کند، ثروت عمومی به ابزار لذت و انباشت شخصی تبدیل می‌شود. اگر قوه غضبیه مسلط شود، مخالفت و نقد به دشمنی تعبیر می‌گردد و سیاست به مجازات و سرکوب تقلیل می‌یابد. اگر عقل عملی ضعیف باشد، حکومت قدرت تشخیص پیامدهای بلندمدت تصمیمات را از دست می‌دهد. قطب‌الدین بر آن است که قوای شهوت و غضب باید در خدمت عقل و حکمت قرار گیرند (6). هرگاه این ترتیب معکوس شود، حکومت از درون دچار بی‌نظمی می‌شود، حتی اگر در ظاهر نهادهای آن فعال باشند. گسست میان دین و سیاست نیز می‌تواند به زوال بینجامد. اگر سیاست از هر معیار اخلاقی و غایی جدا شود، به فن حفظ قدرت تبدیل می‌شود. در چنین وضعی، موفقیت سیاسی با غلبه، ثروت یا حذف رقیب سنجیده می‌شود، نه با عدالت و سعادت مردم. از سوی دیگر، اگر دیانت از مسائل واقعی جامعه کناره گیرد و تنها به مناسک فردی محدود شود، قدرت سیاسی بدون راهنمایی و نقد اخلاقی باقی می‌ماند. قطب‌الدین دین و دنیا را مکمل یکدیگر می‌بیند: نظم دنیا برای اجرای دین ضروری است و دین جهت و معیار سیاست را تعیین می‌کند (7). زوال زمانی رخ می‌دهد که این رابطه یا به جدایی کامل تبدیل شود یا یکی ابزار دیگری گردد.

در فلسفه ملاصدرا، علم و معرفت حقیقی اصلی‌ترین عامل بقای حکومت است. علم نزد او صورت وجودی نفس و عامل ارتقای آن است، نه مجموعه‌ای از محفوظات. جامعه‌ای که حاکمان، عالمان و مردم آن حقیقت انسان، غایت زندگی و پیامد اعمال را بشناسند، استعداد بیشتری برای عدالت و نظم دارد. در مقابل، جهل باعث می‌شود خیر با لذت، سعادت با ثروت و ریاست با غلبه اشتباه گرفته شود. ملاصدرا در اسفار نشان می‌دهد که ادراک و عمل در ساختن هویت نفس نقش دارند (18). در سطح سیاسی، این اصل به معنای آن است که کیفیت معرفت حاکمان در کیفیت تصمیمات و ساختارهای جامعه تجسم می‌یابد. حاکم جاهل ممکن است قدرت، امکانات و حتی برخی دانش‌های فنی داشته باشد، اما چون غایت انسان را نمی‌شناسد، ابزارها را در جهت نادرست به کار می‌گیرد.

حکمت عملی و تهذیب نفس عامل دیگری برای بقای حکومت در اندیشه ملاصدراست. علم حقیقی باید به عمل و تحول اخلاقی منجر شود. کسی که درباره عدالت سخن می‌گوید اما اسیر حب جاه و مال است، از نظر وجودی عالم کامل محسوب نمی‌شود. ملاصدرا در سه اصل موانع وصول به حکمت را نقد می‌کند و دلبستگی به مقام، تقلید و انکار معارف حقیقی را از عوامل سقوط انسان می‌داند (11). این نقد در سیاست اهمیتی دوچندان دارد؛ زیرا رذایل حاکم از حوزه شخصی فراتر می‌روند و از طریق قوانین، انتصاب‌ها و الگوهای رفتاری در جامعه تکثیر می‌شوند. بقای حکومت به حاکمی نیاز دارد که پیش از تدبیر دیگران، بر نفس خود حکومت کرده باشد.

عدالت نیز در حکمت متعالیه شرط پایداری نظم سیاسی است. ملاصدرا عدالت را در هماهنگی قوای نفس و قرار گرفتن مراتب پایین‌تر تحت هدایت عقل می‌فهمد. این ساختار در جامعه نیز قابل اعمال است. قوه اقتصادی، نیروی دفاعی، نهادهای آموزشی و قدرت اجرایی باید در خدمت غایت انسانی جامعه باشند. اگر اقتصاد به غایت مستقل تبدیل شود، انسان به ابزار تولید و مصرف تنزل می‌یابد. اگر قدرت نظامی یا امنیتی بر همه حوزه‌ها مسلط شود، ترس جای اعتماد و عقلانیت را می‌گیرد. اگر نهاد دینی از حکمت و اخلاق جدا شود، ظاهر شریعت می‌تواند پوششی برای قدرت‌طلبی شود. ملاصدرا در مظاهر الهی، نظام مراتب و نسبت میان هدایت، کمال و تدبیر را توضیح می‌دهد (24). عدالت سیاسی در این چارچوب، هماهنگ کردن مراتب و قوا با غایت نهایی انسان است.

تنظیم معاش و معاد از وظایف ضروری حکومت محسوب می‌شود. ملاصدرا می‌داند که انسان بدون سلامت بدن، امنیت، خانواده، مالکیت و روابط منظم اقتصادی نمی‌تواند به عبادت و معرفت پردازد. از این رو، شریعت برای معاملات، ارث، ازدواج، مجازات و رفع منازعات قوانین وضع کرده است (9). حکومت باید این امور را به گونه‌ای تنظیم کند که بدن و زندگی اجتماعی حفظ شوند و زمینه حرکت معنوی فراهم آید. بی‌توجهی به فقر، ناامنی و بی‌عدالتی اقتصادی با سیاست الهی سازگار نیست؛ زیرا اضطراب دائمی معاش توانایی افراد برای آموزش، تفکر و تهذیب را کاهش می‌دهد. در عین حال، رفاه مادی بدون جهت اخلاقی نیز کافی نیست. جامعه‌ای ممکن است ثروتمند باشد اما به دلیل غلبه مصرف‌گرایی، خودپرستی و فقدان معنا در مسیر انحطاط قرار گیرد.

تربیت و اصلاح فرهنگی از دیگر عوامل بقای حکومت در اندیشه ملاصدراست. قوانین به تنهایی نمی‌توانند جامعه را فاضل سازند، زیرا رفتار پایدار از ملکات و باورها سرچشمه می‌گیرد. حکومت باید شرایط آموزش صحیح، رشد عقل، فهم باطنی دین و مبارزه با خرافه را فراهم کند. تفسیر قرآن ملاصدرا بر این مبنا استوار است که آیات الهی مراتب گوناگون معنا دارند و فهم آنها نیازمند پاکی نفس و تعقل است (20). جامعه‌ای که دین را به تقلید، شعار و منافع گروهی تقلیل دهد، از سرچشمه هدایت محروم می‌شود. تربیت عقلانی به مردم امکان می‌دهد میان عالم حقیقی و مدعی علم، سیاست عادلانه و تبلیغ قدرت، و خیر عمومی و منفعت شخصی تمایز بگذارند.

در برابر علم، جهالت عامل اصلی زوال حکومت در نگاه ملاصدراست. جهالت دارای ابعاد فردی، دینی، اجتماعی و سیاسی است. جهل حاکم به غایت انسان سبب می‌شود سیاست را به حفظ قدرت تقلیل دهد. جهل عالمان ظاهرگرا باعث می‌شود دین به ابزاری برای منزلت و نفوذ تبدیل شود. جهل عمومی مردم آنان را در برابر خرافه، عوام‌فریبی و اطاعت بی‌چون‌وچرا آسیب‌پذیر می‌کند. ملاصدرا در شکستن بت‌های جاهلیت از افرادی انتقاد می‌کند که عنوان فقیه، حکیم یا صوفی را دارند، اما رفتارشان با حقیقت این عناوین ناسازگار است (12). این افراد بت‌های اجتماعی می‌سازند؛ یعنی مرجعیت‌هایی که به جای هدایت مردم به حقیقت، از اطاعت آنان برای تقویت موقعیت خود استفاده می‌کنند.

جهالت به غلبه شهوت و غضب می‌انجامد. وقتی عقل از شناخت خیر حقیقی ناتوان یا ضعیف شود، لذت فوری، ثروت، شهرت و انتقام معیار تصمیم قرار می‌گیرند. در سطح حکومت، غلبه شهوت به فساد مالی، انحصار، تجمل و استفاده شخصی از منابع عمومی منجر می‌شود. غلبه غضب نیز در خشونت، حذف مخالف، جنگ‌طلبی و مجازات نامتناسب ظاهر می‌گردد. ملاصدرا تأکید می‌کند که شریعت باید شهوات را در خدمت عقول قرار

دهد (9). اگر این نسبت معکوس شود و عقل به ابزار توجیه امیال تبدیل گردد، حکومت از درون فاسد می‌شود. در این مرحله، حتی دانش فنی و دستگاه اداری کارآمد ممکن است در خدمت اهداف نادرست قرار گیرند.

ظاهرگرایی دینی یکی دیگر از عوامل زوال است. ملاصدرا میان حقیقت دین و استفاده صوری از آن تمایز می‌گذارد. مناسک، الفاظ و عناوین دینی هنگامی ارزش دارند که انسان را به معرفت، عدالت و تهذیب نزدیک کنند. اگر ظاهر شریعت بدون روح حکمت حفظ شود، ممکن است جامعه ظاهری دینی داشته باشد، اما در باطن گرفتار ظلم، ریا و جهل باشد. شرح اصول کافی ملاصدرا علم حقیقی را با نور، هدایت و تحول نفس مرتبط می‌کند (21). بنابراین، مشروعیت دینی حکومت با استفاده از نمادها یا حمایت برخی عالمان به دست نمی‌آید؛ بلکه باید در عدالت، معرفت، رعایت حقوق و جهت‌گیری آن به سوی خیر انسان ظهور یابد.

فساد نخبگان معرفتی و دینی از نظر ملاصدرا آثار سیاسی گسترده‌ای دارد. مردم برای فهم امور پیچیده به عالمان و مراجع فکری مراجعه می‌کنند. اگر این گروه‌ها خود وابسته به قدرت، ثروت یا شهرت باشند، معیارهای شناخت حقیقت در جامعه تخریب می‌شود. مردم دیگر نمی‌توانند میان علم و نمایش علم تمایز بگذارند. در چنین شرایطی، حکومت نیز از نقد و راهنمایی حکیمانه محروم می‌شود و تنها صداهایی را می‌شنود که سیاست‌های آن را توجیه می‌کنند. نقد اجتماعی ملاصدرا در سه اصل و شکستن بت‌های جاهلیت نشان می‌دهد که انحطاط سیاسی بدون توجه به ساختار مرجعیت فرهنگی و دینی قابل فهم نیست (11). زوال هنگامی تشدید می‌شود که قدرت سیاسی و مرجعیت دروغین یکدیگر را تقویت کنند.

گسست سیاست از شریعت و حکمت نیز به زوال حکومت می‌انجامد. سیاست، از حیث تدبیر امور متغیر و جزئی، به تنهایی نمی‌تواند غایت نهایی انسان را تعیین کند. شریعت اصول و جهتی کلی فراهم می‌کند که افعال سیاسی باید در خدمت آن باشند. باین حال، ملاصدرا شریعت را به اجرای بی‌تأمل احکام تقلیل نمی‌دهد؛ فهم درست آن به اجتهاد، عقل و شناخت مراتب انسان نیاز دارد. سیاستی که از شریعت جدا شود، ممکن است به مصلحت‌اندیشی کوتاه‌مدت تبدیل گردد، و شریعتی که بدون فهم شرایط اجتماعی عرضه شود، از تأثیر واقعی بازماند. بررسی سیاست و حکومت در حکمت متعالیه نشان می‌دهد که ارتباط این دو حوزه رابطه‌ای غایت‌مند است: سیاست باید امکانات اجرای اهداف شریعت را فراهم کند (22). بدین ترتیب، در اندیشه قطب‌الدین، زوال بیشتر در قالب بی‌عدالتی، خروج از اعتدال، ضعف تعاون و فساد حاکم ظاهر می‌شود؛ در اندیشه ملاصدرا، این پدیده‌ها ریشه در جهل و انحطاط وجودی دارند. قطب‌الدین صورت سیاسی بیماری را توصیف می‌کند و ملاصدرا منشأ معرفتی و نفسانی آن را برجسته می‌سازد. در هر دو دیدگاه، بقا حاصل مجموعه‌ای پیوسته از معرفت، اخلاق، قانون، عدالت و مشارکت است. حذف هر حلقه، حلقه‌های دیگر را نیز تضعیف می‌کند. حاکم جاهل نمی‌تواند عدالت را به‌درستی تشخیص دهد؛ حاکم فاقد تهذیب، معرفت خود را در خدمت امیال قرار می‌دهد؛ بی‌عدالتی اعتماد و تعاون را از میان می‌برد؛ و ضعف تعاون حکومت را به اجبار بیشتر وابسته می‌سازد. این زنجیره، فرایند تدریجی انتقال از نظم فاضله به زوال را نشان می‌دهد.

تحلیل تطبیقی دیدگاه قطب‌الدین شیرازی و ملاصدرا

نخستین وجه اشتراک قطب‌الدین شیرازی و ملاصدرا در غایت‌مند دانستن سیاست است. هیچ‌یک حکومت را نهادی خنثی یا صرفاً ابزاری برای مهار تعارض نمی‌دانند. حکومت باید جامعه را به سوی خیر و سعادت هدایت کند. این دیدگاه ادامه سنت فارابی است که میان مدینه فاضله و جوامعی که غایات ناقص را دنبال می‌کنند تفاوت می‌گذارد (1). در نگاه هر دو متفکر، حکومت هنگامی مطلوب است که نظم مادی را با کمال اخلاقی و معنوی پیوند دهد. امنیت، اقتصاد، قانون و دفاع اهمیت دارند، اما ارزش آنها از نقشی ناشی می‌شود که در فراهم کردن امکان زندگی انسانی و نیل به سعادت ایفا می‌کنند. بنابراین، حکومت قدرتمندی که انسان‌ها را در جهل، ترس یا حرص نگاه دارد، از منظر آنان حکومتی کامل و پایدار نیست.

دومین اشتراک، ارتباط ساختاری میان اخلاق فردی و سیاست است. قطب‌الدین اعتدال نفس را مقدمه عدالت اجتماعی می‌داند. حاکمی که قوای شهوت و غضب خود را مهار نکرده باشد، قدرت را در خدمت امیال قرار می‌دهد. ملاصدرا نیز هویت انسان را محصول ملکات، ادراکات و اعمال می‌داند و تأکید می‌کند که ریاست بر جامعه بدون ریاست بر نفس ناقص است. حرکت جوهری نشان می‌دهد که رذایل صرف حالات گذرا نیستند، بلکه با تکرار می‌توانند در وجود انسان استقرار یابند (18). در نتیجه، فساد شخصی حاکم مسئله‌ای خصوصی باقی نمی‌ماند. تصمیم‌ها، انتصاب‌ها و شیوه اعمال قدرت صورت اجتماعی همان رذایل می‌شوند. هر دو فیلسوف برخلاف جدایی جدید میان اخلاق خصوصی و مسئولیت عمومی، فضیلت شخصی را جزء شرایط صلاحیت سیاسی می‌دانند.

سومین وجه اشتراک، ضرورت علم و حکمت در رهبری است. قطب‌الدین حاکم را نیازمند معرفت به مصالح، فضایل، رذایل، قوانین کلی و شرایط جزئی جامعه می‌داند (7). ملاصدرا نیز ریاست حقیقی را به علم وجودی و تهذیب نفس مرتبط می‌کند. در هر دو دیدگاه، مهارت سیاسی بدون شناخت خیر کافی نیست. فرد ممکن است در جلب حمایت، مدیریت تعارض یا حفظ قدرت توانا باشد، اما اگر نداند انسان برای چه غایتی آفریده شده و عدالت چه اقتضایی دارد، سیاست او حکیمانه نخواهد بود. تفاوت آن است که قطب‌الدین بیشتر بر ترکیب عقل عملی، تجربه و شریعت تأکید می‌کند، درحالی‌که ملاصدرا مفهوم علم را با تحول وجودی عالم پیوند می‌دهد. نزد ملاصدرا، عالم واقعی کسی است که معرفت در جان او فعلیت یافته و رفتار او را دگرگون کرده باشد.

چهارمین اشتراک، جایگاه عدالت است. عدالت در اندیشه قطب‌الدین صریحاً محور بقای مدینه است و ظلم عامل مستقیم زوال به شمار می‌رود. در فلسفه ملاصدرا نیز عدالت نتیجه نظم صحیح قوا و قرار گرفتن مراتب پایین‌تر در خدمت عقل است. هر چند ملاصدرا بحث سیاسی مستقلاً هم‌سنگ دره‌التاج تدوین نکرده، مبانی انسان‌شناختی و شریعت‌شناختی او بدون عدالت قابل تحقق نیستند. شریعت برای جلوگیری از ظلم، حفظ حقوق و تنظیم روابط اجتماعی قانون وضع می‌کند (9). بنابراین، تفاوت دو فیلسوف در اصل ضرورت عدالت نیست، بلکه در سطح تبیین آن است. قطب‌الدین عدالت را بیشتر در ساختار و کارکرد حکومت بررسی می‌کند؛ ملاصدرا شرایط معرفتی و نفسانی پیدایش عدالت را برجسته می‌سازد.

پنجمین وجه اشتراک، پیوند دین و سیاست است. قطب‌الدین سیاست انبیا را مرتبه کامل سیاست می‌داند و حکومت سلطان را زمانی موجه می‌شمارد که به عدالت و شریعت مقید باشد. ملاصدرا نیز شریعت را برنامه‌ای برای تنظیم ظاهر و باطن زندگی انسان می‌داند. در نظر او، احکام معاملات، خانواده، مجازات و عبادات اجزای یک نظام تربیتی‌اند که دنیا را به آخرت پیوند می‌دهد (20). هر دو با سیاستی که از هر معیار دینی و اخلاقی جدا شود مخالف‌اند، زیرا چنین سیاستی غایت خود را از دست می‌دهد. در عین حال، هیچ‌یک دین را به حوزه خصوصی محدود نمی‌کند. دین باید در عدالت، قانون، روابط اقتصادی و وظایف حاکم حضور داشته باشد.

ششمین اشتراک، تأکید بر تعاون و نیاز طبیعی انسان به اجتماع است. قطب‌الدین زندگی جمعی را برای تأمین معاش، بقای نوع و وصول به کمال ضروری می‌داند. ملاصدرا نیز حفظ بدن، نسل و اسباب معیشت را مقدمه سلوک انسانی می‌شمارد (9). در هر دو دستگاه، فردگرایی مطلق با طبیعت انسان سازگار نیست. انسان از طریق زبان، آموزش، تقسیم کار و ارتباط با دیگران استعدادهای خود را فعلیت می‌بخشد. حکومت باید این همکاری را سامان دهد، اما نباید آن را به اطاعت یک‌طرفه از قدرت تقلیل دهد. تعاون زمانی عامل بقاست که مصالح اجزا با خیر کل هماهنگ شوند. اگر گروهی هزینه نظم را پردازد و گروهی دیگر منافع آن را انحصاری سازد، تعاون به اجبار تبدیل می‌شود.

با وجود این اشتراک‌ها، تفاوت‌های مهمی میان دو متفکر وجود دارد. نخستین تفاوت در عامل محوری زوال است. قطب‌الدین ظلم را مهم‌ترین عامل فروپاشی حکومت می‌داند. ظلم نظم بیرونی جامعه را تخریب می‌کند، حقوق را از میان می‌برد و اجزا را از جایگاه مناسب خارج می‌سازد. ملاصدرا جهالت را منشأ عمیق‌تر انحطاط می‌بیند. از نظر او، ظلم خود نتیجه جهل به حقیقت خیر و غایت انسان است. حاکمی که سعادت را با ثروت

یا غلبه یکسان می‌گیرد، به‌طور طبیعی به ظلم گرایش می‌یابد. عالمی که حقیقت علم را نمی‌شناسد، عنوان و دانش خود را برای کسب منزلت به کار می‌برد. مردمی که خیر حقیقی را تشخیص نمی‌دهند، ممکن است از حاکمان یا مرجعیت‌های فاسد پیروی کنند. بنابراین، ظلم در قطب‌الدین علت نزدیک و سیاسی زوال و جهالت در ملاصدرا علت بنیادی و معرفتی آن است.

دومین تفاوت، سطح غالب تحلیل است. قطب‌الدین به ساختار مدینه، وظایف سلطان، رابطه عالمان و فرمانروایان، قوانین، طبقات و قوای اجتماعی توجه بیشتری دارد. اندیشه سیاسی او، هرچند بر متافیزیک و اخلاق استوار است، به زبان حکمت عملی و تدبیر حکومت بیان می‌شود. یوسفی‌راد تأکید می‌کند که قطب‌الدین سیاست را از فلسفه محض به مسائل عینی‌تر شریعت، پادشاهی و اداره جامعه نزدیک می‌کند (23). ملاصدرا تحلیل را از درون نفس، مراتب وجود و کیفیت معرفت آغاز می‌کند. او به جای ارائه نظام تفصیلی نهادهای سیاسی، نشان می‌دهد که چگونه جهل، ریا، حرص و ظاهرگرایی شخصیت فرد و فرهنگ جامعه را فاسد می‌کنند. از این‌رو، تحلیل قطب‌الدین نهادی - اخلاقی و تحلیل ملاصدرا معرفتی - وجودی است.

سومین تفاوت به جایگاه سلطنت مربوط می‌شود. قطب‌الدین با تجربه مستقیم دستگاه‌های حکومتی، میان سیاست نبی و سیاست سلطان تمایز می‌گذارد. سیاست نبی کامل است، زیرا ظاهر و باطن را هدایت می‌کند؛ سیاست سلطان عمدتاً به افعال ظاهری، نظم و اجرای عدالت مربوط می‌شود. او برای سلطان عادل نقشی مثبت قائل است و همکاری وی با عالم را برای نفوذ قانون ضروری می‌داند (6). ملاصدرا کمتر به دفاع ساختاری از سلطنت می‌پردازد و معیار اصلی او عنوان حکومت نیست، بلکه درجه علم، فضیلت و هدایت حاکم است. نقد او از پیوند عالمان دروغین با حاکمان ظالم نشان می‌دهد که صرف حمایت دینی یا ظاهر شرعی نمی‌تواند قدرت را مشروع سازد (12).

چهارمین تفاوت در زبان فلسفی آنان است. قطب‌الدین از مفاهیمی چون طبع، اعتدال، مصالح نوعی، حکمت عملی، سیاست فاضله و عدالت استفاده می‌کند. این زبان به سنت فارابی، ابن‌سینا و خواجه نصیر نزدیک است. ملاصدرا مفاهیم اصالت وجود، تشکیک، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، سفر نفس و مراتب علم را وارد تحلیل می‌کند. پژوهش‌های مربوط به متافیزیک او نشان می‌دهند که وجود در حکمت متعالیه حقیقتی پویا و دارای مراتب است (8). این تفاوت سبب می‌شود قطب‌الدین بیشتر بپرسد چگونه اجزای جامعه باید تنظیم شوند، در حالی که ملاصدرا می‌پرسد انسان و جامعه در اثر سیاست به چه نوع وجودی تبدیل می‌شوند.

پنجمین تفاوت در شیوه درمان زوال است. راه‌حل قطب‌الدین بیشتر بر بازگرداندن عدالت، اصلاح رابطه قوا، انتخاب حاکم و کارگزار شایسته، تقویت تعاون و هماهنگی شریعت و سیاست تمرکز دارد. درمان نزد او به اصلاح ساختار و رفتار سیاسی نزدیک‌تر است. ملاصدرا اصلاح را از مبارزه با جهل، تهذیب نفس، اصلاح فهم دینی، تشخیص عالمان حقیقی و بازسازی فرهنگ آغاز می‌کند. سه اصل دعوتی است به رفع موانع معرفت و کنار گذاشتن دلبستگی‌هایی که انسان را از حکمت دور می‌کنند (11). شکستن بت‌های جاهلیت نیز اصلاح اجتماعی را بدون نقد مرجعیت‌های دروغین ممکن نمی‌داند (12). بنابراین، راه‌حل او فرهنگی، معرفتی و تربیتی‌تر است.

با این حال، می‌توان این تفاوت‌ها را در الگویی مکمل ترکیب کرد. جهالت مرحله نخست انحطاط است. هنگامی که حاکم و نخبگان غایت انسان، حقیقت عدالت و حدود قدرت را نمی‌شناسند، قوای شهوت و غضب بر عقل غلبه می‌کنند. این غلبه به حرص، خودبزرگ‌بینی، ترس، خشونت و منفعت‌طلبی می‌انجامد. رذایل فردی سپس در ساختار سیاسی تجسم می‌یابند و به صورت تبعیض، فساد، انتصاب ناشایست، سلب حقوق و سرکوب ظاهر می‌شوند. این مرحله همان ظلمی است که قطب‌الدین عامل زوال می‌داند. ظلم اعتماد عمومی را کاهش می‌دهد، تعاون را به اطاعت اجباری تبدیل می‌کند و انسجام جامعه را از بین می‌برد. حکومت برای جبران کاهش مشروعیت به منابع مالی و ابزار قهری بیشتری نیاز پیدا می‌کند و این امر ظلم را تشدید می‌سازد. در نهایت، چرخه‌ای از جهل، رذیلت، ظلم، بی‌اعتمادی و ضعف سیاسی شکل می‌گیرد.

در سوی مقابل، فرایند بقا نیز می‌تواند در چند سطح تحلیل شود. معرفت صحیح به حقیقت انسان و غایت حکومت، زمینه تهذیب حاکم و نخبگان را فراهم می‌کند. تهذیب نفس موجب می‌شود قدرت در خدمت شهوت و غضب قرار نگیرد. حاکم حکیم قادر است مصالح عمومی را تشخیص دهد و قوا و نهادها را در حد اعتدال تنظیم کند. اعتدال در ساختار سیاسی به عدالت منجر می‌شود. عدالت اعتماد و مشارکت را افزایش می‌دهد و تعاون اجتماعی توان حکومت را برای مقابله با بحران‌ها تقویت می‌کند. در این الگو، علم در معنای ملاصدرا بنیان درونی و عدالت در معنای قطب‌الدین صورت بیرونی بقای حکومت است. هیچ‌یک به تنهایی کافی نیست. معرفت بدون نهاد عادل ممکن است بی‌اثر بماند و ساختار ظاهراً عادل بدون فرهنگ و معرفت صحیح در برابر فساد پایدار نخواهد بود.

این تحلیل همچنین نشان می‌دهد که بقا باید به دو معنای صوری و حقیقی تفکیک شود. بقای صوری عبارت است از استمرار نهادها، مرزها، دستگاه اداری و سلطه حاکمان. بقای حقیقی به استمرار غایت، عدالت، اعتماد، فضیلت و امکان کمال انسان مربوط است. حکومتی ممکن است با زور و ثروت مدت زیادی باقی بماند، اما از دیدگاه این دو فیلسوف، اگر از عدالت و سعادت دور شده باشد، در مسیر زوال حقیقی است. برعکس، تغییر برخی نهادها یا قوانین لزوماً زوال نیست؛ اگر این تغییرات برای بازگرداندن عدالت و پاسخ‌گویی به مصالح جامعه انجام شوند، می‌توانند عامل تجدید و بقا باشند. اصول ثابت حکمت و عدالت باید حفظ شوند، اما شکل‌های اجرایی می‌توانند متناسب با زمان و شرایط تغییر کنند.

از دیدگاه تطبیقی، مشروعیت نیز صرفاً از غلبه یا عنوان رسمی حاصل نمی‌شود. قطب‌الدین اطاعت از سلطان را در پیوند با عدالت و اجرای شریعت قابل دفاع می‌داند. ملاصدرا مرجعیت حقیقی را وابسته به علم و کمال وجودی می‌شمارد. بنابراین، قدرتی که ظالم است یا علمی که به تهذیب نینجامیده، فاقد معیار کامل مشروعیت است. این نتیجه اهمیت نقد و ارزیابی مستمر حکومت و نخبگان را نشان می‌دهد. جامعه‌ای که همه عناوین رسمی را بدون سنجش عدالت و حکمت می‌پذیرد، در معرض شکل‌گیری بت‌های سیاسی و دینی قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، نقدی که از هر معیار حقیقت و خیر تهی باشد نیز نمی‌تواند نظم مطلوبی ایجاد کند. نقد باید بر اصول عدالت، مصالح عمومی، معرفت و کرامت انسان استوار باشد. رابطه مردم و حاکم نیز در این چارچوب یک‌سویه نیست. هرچند هر دو فیلسوف نقش رئیس و حاکم را برجسته می‌کنند، کیفیت جامعه بر کیفیت حکومت تأثیر می‌گذارد. مردمی که در جهل، حرص و تعصب پرورش یافته‌اند، زمینه ظهور حاکمان مشابه را فراهم می‌کنند. در مقابل، تربیت عقلانی، اخلاق اجتماعی و آگاهی از عدالت می‌تواند قدرت را محدود و هدایت کند. ملاصدرا بر مسئولیت فرد در شکستن بت‌های درونی و بیرونی تأکید دارد (12). قطب‌الدین نیز تعاون مدنی را شرط رسیدن به مصالح مشترک می‌داند (16). بنابراین، بقای حکومت مطلوب تنها وظیفه سلطان یا نخبگان نیست، بلکه به مشارکت اخلاقی و عقلانی شهروندان نیز وابسته است.

در نهایت، مقایسه دو فیلسوف الگویی چندبعدی از پایداری سیاسی به دست می‌دهد. سطح معرفتی شامل شناخت غایت انسان، حقیقت خیر و حدود قدرت است. سطح اخلاقی به اعتدال قوای نفس، مهار حرص و خشم و فضایل حاکم و مردم مربوط می‌شود. سطح حقوقی و نهادی شامل عدالت، شایسته‌سالاری، تناسب مجازات، حفظ حقوق و توزیع مسئولیت‌هاست. سطح اجتماعی بر تعاون، اعتماد و همبستگی استوار است. سطح دینی نیز جهت‌نمایی سیاست و پیوند معاش با معاد را تعیین می‌کند. ضعف هر سطح می‌تواند سطوح دیگر را تحت تأثیر قرار دهد. قدرت این الگوی تلفیقی در آن است که زوال حکومت را نه به یک علت منفرد، بلکه به فرایندی متشکل از اختلال‌های به‌هم‌پیوسته تفسیر می‌کند.

نتیجه‌گیری

بررسی اندیشه قطب‌الدین شیرازی و ملاصدرا نشان داد که مسئله بقا و زوال حکومت در فلسفه اسلامی را نمی‌توان به استمرار یا سقوط ظاهری دستگاه قدرت محدود کرد. حکومت هنگامی به معنای حقیقی باقی است که بتواند غایت انسانی خود را حفظ کند، عدالت را در روابط و نهادها برقرار سازد، اعتماد و تعاون اجتماعی را تقویت کند و شرایط رشد عقلانی و اخلاقی انسان‌ها را فراهم آورد. هرگاه ساختار رسمی حکومت پابرجا

بماند اما غایت، عدالت و فضیلت از میان بروند، زوال از درون آغاز شده است. بنابراین، زوال پیش از آنکه حادثه‌ای ناگهانی باشد، فرایندی تدریجی در حوزه معرفت، اخلاق، قانون و روابط اجتماعی است.

در اندیشه قطب‌الدین شیرازی، عدالت مرکزی‌ترین اصل پایداری حکومت است. عدالت صورت اجتماعی و سیاسی اعتدال محسوب می‌شود و هنگامی تحقق می‌یابد که هر شخص، قوه و نهاد در جایگاه متناسب خود قرار گیرد. حکومت عادل حقوق را بر اساس استحقاق رعایت می‌کند، مناصب را به شایستگان می‌سپارد، قدرت دفاعی و اقتصادی را تحت تدبیر عقل قرار می‌دهد و قانون را در خدمت مصالح عمومی به کار می‌گیرد. در چنین حکومتی، اجزای جامعه نه در تعارض دائمی، بلکه در رابطه تعاون و تکمیل متقابل قرار دارند. حاکم نیز صرفاً فرمان‌دهنده نیست، بلکه مدبری است که باید بیماری‌ها و عدم تعادل‌های جامعه را تشخیص دهد و آنها را به سوی سلامت بازگرداند.

ظلم در نقطه مقابل این نظم قرار دارد. ظلم هنگامی پدید می‌آید که قدرت جای حق، منفعت شخصی جای مصلحت عمومی و وابستگی جای شایستگی را بگیرد. آثار ظلم به قربانیان مستقیم آن محدود نمی‌ماند، بلکه معیارهای مشترک جامعه را تخریب می‌کند. با گسترش تبعیض، فساد و مجازات نامتناسب، مردم اعتماد خود را به قانون و حکومت از دست می‌دهند. تعاون داوطلبانه کاهش می‌یابد و اطاعت بیش از پیش به اجبار وابسته می‌شود. حکومت برای حفظ نظم به ابزارهای قهری و هزینه‌های بیشتری نیاز پیدا می‌کند و همین امر فاصله آن را از جامعه افزایش می‌دهد. از این رو، ظلم نه تنها رذیلتی اخلاقی، بلکه سازوکاری عینی برای فرسایش اقتدار و انسجام سیاسی است.

در فلسفه ملاصدرا، ریشه عمیق‌تر این انحطاط در جهالت قرار دارد. جهالت به معنای فقدان ساده اطلاعات نیست، بلکه ناتوانی در شناخت حقیقت انسان، خیر، سعادت و غایت سیاست است. هنگامی که حاکم سعادت را با ثروت، قدرت یا شهرت اشتباه بگیرد، ابزارهای حکومت را در جهت امیال خود به کار می‌برد. هنگامی که عالم یا مرجع فرهنگی حقیقت علم را با عنوان، پیرو و منزلت اجتماعی یکی بداند، معرفت به وسیله‌ای برای سلطه تبدیل می‌شود. هنگامی که مردم قدرت تشخیص خیر حقیقی را از دست بدهند، در برابر خرافه، عوام‌فریبی و مرجعیت‌های دروغین آسیب‌پذیر می‌شوند. بدین ترتیب، جهالت زمینه‌ای فراهم می‌کند که در آن شهوت و غضب بر عقل غلبه کنند و فساد فردی به ساختار سیاسی انتقال یابد.

علم در اندیشه ملاصدرا نقطه مقابل چنین جهالتی است. علم حقیقی صرف دانستن الفاظ یا مفاهیم نیست، بلکه کمالی وجودی است که شخصیت و رفتار انسان را دگرگون می‌کند. حاکم حکیم کسی است که معرفت او در عدالت، میانه‌روی، مسئولیت‌پذیری و غلبه بر هواهای نفسانی آشکار شود. از این منظر، هیچ دانشی که در خدمت حرص، خودکامگی یا توجیه ظلم قرار گیرد، حکمت کامل نیست. بقای حکومت نیازمند نخبگانی است که بتوانند حقیقت و مصلحت را مستقل از منافع شخصی تشخیص دهند و مردم را نیز به سوی تعقل، فضیلت و مسئولیت هدایت کنند.

مقایسه دو متفکر نشان داد که عدالت و جهالت دو تبیین رقیب و ناسازگار نیستند. جهالت را می‌توان منشأ درونی و معرفتی زوال و ظلم را صورت بیرونی و سیاسی آن دانست. جهل به غایت انسان سبب می‌شود امیال و منافع کوتاه‌مدت معیار تصمیم شوند. غلبه امیال به فساد اخلاقی می‌انجامد. فساد اخلاقی در ساختار حکومت به صورت تبعیض، سلب حقوق، انتصاب ناشایست، فساد اقتصادی و خشونت ظاهر می‌شود. این ظلم اعتماد و مشارکت را کاهش می‌دهد و حکومت را از پشتوانه اجتماعی محروم می‌سازد. بنابراین، زنجیره زوال از جهل آغاز می‌شود، از فساد نفس و نهادها عبور می‌کند و به فروپاشی عدالت و تعاون می‌رسد.

فرایند بقا نیز از پیوند عوامل متعدد شکل می‌گیرد. معرفت صحیح، حاکم و جامعه را با حقیقت خیر و حدود قدرت آشنا می‌کند. تهذیب نفس مانع آن می‌شود که دانش و قدرت در خدمت شهوت و غضب قرار گیرند. فضیلت اخلاقی امکان تصمیم‌گیری عادلانه را افزایش می‌دهد. عدالت حقوق و مسئولیت‌ها را تنظیم می‌کند و احساس تعلق و اعتماد را در میان مردم گسترش می‌دهد. اعتماد، مشارکت و تعاون را تقویت می‌کند و این تعاون

ظرفیت حکومت را برای مقابله با بحران‌های داخلی و خارجی افزایش می‌دهد. در نتیجه، علم بنیان درونی، عدالت صورت نهادی و تعاون نتیجه اجتماعی پایداری حکومت است.

هر دو فیلسوف میان معاش و معاد نیز رابطه‌ای ضروری برقرار می‌کنند. حکومت نمی‌تواند از فقر، امنیت، سلامت، خانواده، مالکیت و روابط اقتصادی غفلت کند؛ زیرا انسان بدون حدی از نظم مادی توان حرکت علمی و معنوی ندارد. در عین حال، محدود کردن سیاست به رفاه و امنیت نیز کافی نیست. اگر نظم اقتصادی و اجتماعی به تقویت حرص، مصرف‌گرایی، رقابت مخرب یا فراموشی غایت انسانی بینجامد، حکومت از وظیفه اصلی خود دور شده است. سیاست مطلوب باید زندگی مادی را چنان سامان دهد که در خدمت کرامت، معرفت و کمال انسان قرار گیرد.

پیوند دین و سیاست نیز در هر دو منظومه به معنای استفاده ابزاری از دین برای تثبیت قدرت نیست. دین باید معیار عدالت، محدودیت قدرت و جهت‌گیری حکومت را فراهم کند. سیاست نیز باید امکانات اجرای اجتماعی ارزش‌ها و حفظ حقوق و امنیت مردم را به وجود آورد. هرگاه دین به توجیه گر ظلم تبدیل شود یا سیاست از هر معیار اخلاقی جدا گردد، رابطه مکمل آنها از بین می‌رود. عالم و حاکم هنگامی می‌توانند یکدیگر را تکمیل کنند که هر دو در برابر حقیقت، عدالت و مصالح مردم مسئول باشند. وابستگی عالم به قدرت ظالمانه و استفاده حاکم از عناوین دینی، هر دو نشانه انحطاط‌اند.

یافته‌های این مطالعه همچنین نشان می‌دهد که اصلاح حکومت تنها با تغییر افراد یا نهادها کامل نمی‌شود. از دیدگاه قطب‌الدین، ساختارها، قوانین و توزیع مسئولیت‌ها باید به عدالت و اعتدال بازگردند. از دیدگاه ملاصدرا، فرهنگ، معرفت و ملکات اخلاقی نیز باید اصلاح شوند. تغییر ساختاری بدون اصلاح معرفتی ممکن است همان الگوهای فساد را در قالبی جدید بازتولید کند، و اصلاح اخلاقی بدون نهادهای عادل ممکن است در سطح توصیه فردی باقی بماند. راه پایداری، جمع میان اصلاح معرفت، تربیت اخلاقی، بازسازی قانون، شایسته‌سالاری و تقویت مشارکت اجتماعی است. بر این اساس، حکومت مطلوب را می‌توان نظامی دانست که در آن قدرت به وسیله حکمت هدایت، به وسیله عدالت محدود و از طریق تعاون اجتماعی پشتیبانی می‌شود. چنین حکومتی نه مردم را ابزار بقای خود می‌داند و نه سعادت آنان را به رفاه مادی تقلیل می‌دهد. اقتدار آن از توانایی ایجاد نظم عادلانه و پاسخ‌گویی به مصالح عمومی سرچشمه می‌گیرد. در مقابل، حکومتی که علم را به تبلیغ، دین را به ابزار مشروعیت، قانون را به وسیله تبعیض و قدرت را به ارضای امیال تبدیل کند، حتی اگر مدتی از ثبات ظاهری برخوردار باشد، بنیان‌های بقای خود را تضعیف کرده است. نتیجه نهایی آن است که پایداری حکومت فرایندی چندبعدی و وابسته به هماهنگی معرفت، اخلاق، قانون، عدالت، دین و اجتماع است. هیچ عامل مادی یا نهادی به تنهایی ضامن بقا نیست. ثروت بدون عدالت، قدرت بدون حکمت، قانون بدون فضیلت و دیانت بدون معرفت می‌توانند خود به ابزار انحطاط تبدیل شوند. در مقابل، علم حقیقی، اعتدال نفس، عدالت نهادی، شایستگی حاکمان، مسئولیت‌نخبگان و مشارکت آگاهانه مردم شبکه‌ای از عوامل را پدید می‌آورند که حکومت را از درون استوار می‌سازند. از این منظر، قطب‌الدین شیرازی و ملاصدرا دو سطح مکمل از فلسفه پایداری سیاسی ارائه می‌کنند: یکی بر صورت عادلانه نظم و دیگری بر بنیاد معرفتی و وجودی آن تأکید دارد. تلفیق این دو سطح نشان می‌دهد که حکومت پیش از آنکه در میدان جنگ یا در نتیجه شورش سقوط کند، ممکن است در عقل، اخلاق و عدالت خود فروپاشد؛ و پیش از آنکه از طریق ابزارهای قدرت باقی بماند، باید در اعتماد، فضیلت و آگاهی جامعه ریشه داشته باشد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافع وجود ندارد.

موازن اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازن و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

References

1. al-Farabi AN. The Virtuous City. Beirut: Dar al-Mashriq; 1985.
2. al-Farabi AN. The Political Regime. Beirut: Imprimerie Catholique; 1964.
3. al-Farabi AN. Selected Aphorisms. Beirut: Dar al-Mashriq; 1971.
4. Qutb al-Din al-Shirazi MiMu. Commentary on the Philosophy of Illumination. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies; 2001.
5. Suhrawardi Sa-DY. The Philosophy of Illumination. Provo, UT: Brigham Young University Press; 1999.
6. Qutb al-Din al-Shirazi MiMu. Durrat al-Taj li-Ghurrat al-Dibaj [The Pearl of the Crown for the Forehead of al-Dibaj]. Tehran: Hekmat; 1985.
7. Yousefi-Rad M. The Political Thought of Qutb al-Din al-Shirazi. Qom: Bustan-e Ketab; 2007.
8. Rizvi SH. Mulla Sadra and Metaphysics: Modulation of Being. London: Routledge; 2009.
9. Mulla Sadra Sa-DMa-S. The Origin and the Return. Tehran: Iranian Academy of Philosophy; 1975.
10. Lakzaei N. The Place of Politics in Transcendent Philosophy. Political Science. 1999(6).
11. Mulla Sadra Sa-DMa-S. The Three Principles. Tehran: University of Tehran Press; 1961.
12. Mulla Sadra Sa-DMa-S. Breaking the Idols of Ignorance. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute; 2002.
13. Nasir al-Din al-Tusi MiM. Nasirean Ethics. Boulder, CO: Westview Press; 1994.
14. Walbridge J. The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks. Albany, NY: State University of New York Press; 2000.
15. Ibn Sina AAa-H. The Metaphysics of The Healing. Provo, UT: Brigham Young University Press; 2005.
16. Yousefi-Rad M. The Civil Human Being in the Thought of Qutb al-Din al-Shirazi. Political Science. 2002(17).
17. Rahman F. The Philosophy of Mulla Sadra. Albany, NY: State University of New York Press; 1975.
18. Mulla Sadra Sa-DMa-S. The Divine Witnesses along the Paths of Spiritual Conduct. Tehran: University Publishing Center; 1981.
19. Mulla Sadra Sa-DMa-S. The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi; 1981.
20. Mulla Sadra Sa-DMa-S. The Qur'anic Exegesis. Qom: Bidar; 1987.
21. Mulla Sadra Sa-DMa-S. Commentary on the Principles of al-Kafi. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies; 2004.
22. Navidi MA. Politics and Government in Transcendent Philosophy. Kheradnameh-ye Sadra. 2008(53):45.
23. Yousefi-Rad M. An Introduction to the Political Thought of Qutb al-Din al-Shirazi. Methodology of the Social Sciences and Humanities. 2002(30).
24. Mulla Sadra Sa-DMa-S. The Divine Manifestations. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute; 1999.