

نسبت حکمت متعالیه با فلسفه سیاسی اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱/۲۴

احمد واعظی*

نسبت حکمت متعالیه با فلسفه سیاسی اسلامی

در برخی مکتوبات مربوط به اندیشه سیاسی اسلامی، به ویژه در مکتوبات حوزه‌های علمیه، شاهد تداول و رواج ترکیب‌های «حکمت سیاسی متعالیه»، «سیاست متعالیه» و مانند آن هستیم که نمایانگر توجه به حکمت متعالیه و فلسفه صدرایی در فضای تفکر و دانش سیاسی است. نگارنده معتقد است برقراری نسبت میان حکمت متعالیه و عرصه سیاست، با برخی سوءتفسیرها همراه است. مقاله حاضر در گام نخست می‌کوشد تفسیر ناصواب از این ارتباط را با ذکر نمونه‌هایی آشکار سازد و در گام دوم تقریرهایی از ظرفیت حکمت متعالیه برای ایفای نقش در حریم سیاست عرضه کند. در این نوشتار روشن می‌شود که، برخلاف تصور عده‌ای، بین اصول فلسفی و رهاوردهای حکمت متعالیه در حکمت نظری و مباحث هستی‌شناختی و مباحث دانشی و فلسفی حوزه سیاست رابطه تولیدی و زاینده‌گی وجود ندارد و نمی‌توان از این رهاوردهای فلسفی نتایج سیاسی گرفت و فلسفه سیاسی اسلامی را تطبیق این اصول فلسفی بر مسائل سیاسی دانست.

کلیدواژگان: فلسفه سیاسی اسلامی، حکمت متعالیه، حکمت عملی، حکمت نظری، سیاست متعالیه، حکمت سیاسی متعالیه.

* استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع).



درآمد

۱- بیان مسئله و ابعاد آن

در ادبیات سیاسی معاصر، به ویژه در نزد دانش‌آموختگان علوم حوزوی، شاهد کاربرد گسترده‌ و اژه «متعالیه» و «حکمت متعالیه» هستیم. همچنین ترکیب‌هایی نظیر «سیاست متعالیه»، «نظام سیاسی متعالیه»، «حکمت سیاسی متعالیه» و «نظام سیاسی مطلوب حکمت متعالیه» تداول و رواج یافته است که نشان از اقبال به میراث فلسفی صدرایی و تمایل به استفاده از ظرفیت فلسفی حکمت متعالیه در غنابخشی به ادبیات سیاسی دارد؛ این تمایل و اقبال در عین سودمند و مغتنم بودن، اگر با بدفهمی‌ها و سوءتفسیرها همراه شود می‌تواند رهن و گمراه‌کننده باشد. در این زمینه ابهامات و پرسش‌هایی وجود دارد که اگر به‌درستی پاسخ داده نشوند، بر دامنه مشکلات و بدفهمی‌ها خواهند افزود.

بحث درباره نسبت حکمت متعالیه و سیاست را می‌توان در چند سطح بررسی کرد؛ الف) بررسی تاریخی؛ از منظر تاریخی این پرسش‌های مهم وجود دارد که آیا فیلسوفان مطرح حکمت متعالیه، از صدرالمتهلین شیرازی گرفته تا ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی، در کنار کارهای برجسته خود در حکمت نظری و مباحث مربوط به امور عامه فلسفه، الاهیات بالمعنی الأخص و نفس‌شناسی فلسفی، به حوزه سیاست نیز پرداخته و فلسفه سیاسی مدون و متمایزی را عرضه کرده‌اند؟ آیا توجه فلسفی آنان به سیاست در حدی هست که بتوان ره‌آورد و محتوای فلسفی آنان را آشکارا متمایز و مستقل از ره‌آورد دیگر فیلسوفان مسلمان نظیر فارابی و ابن‌سینا دانست؟ یعنی آیا سیاست در حکمت نظری و مباحث هستی‌شناسی آثار فیلسوفان حکمت متعالیه بروز و ظهوری متمایز از درون‌مایه فلسفی حکمت مشاء و اشراق دارد؟

ب) بررسی ظرفیت حکمت متعالیه؛ دغدغه این بخش نشان دادن ظرفیت حکمت متعالیه برای استخراج، استحصال و برآوردن یک فلسفه سیاسی منسجم و همساز است و در این محور، صرف نظر از نگاه تاریخی و میزان تلاش فیلسوفان حکمت متعالیه در پرداختن به حوزه سیاست، ادعا می‌شود که آموزه‌ها، نوآوری‌ها و روش فلسفی حکمت متعالیه، ظرفیت ایجاد یک فلسفه سیاسی متمایز براساس اصول و

آورده‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی را دارد و می‌توان این فلسفه سیاسی را به عنوان بخشی از حکمت متعالیه عرضه کرد.

ج) بررسی و سنجش میزان انطباق این فلسفه و دانش سیاسی با دغدغه‌ها، دل‌مشغولی‌ها و محورهای مطرح در دانش و فلسفه سیاسی مدرن و امروزین؛ پرسش مهم و اساسی در این نگاه این است که اگر مجرا و دریچه ورود ما به حوزه سیاست و فلسفه‌ورزی سیاسی، اصول و رهاوردهای فلسفه صدرایی در قلمرو حکمت نظری باشد، آیا این درون‌مایه فلسفی کشش و توان آن را دارد که راه‌حلی فلسفی برای مسائل و دغدغه‌های امروزین ما در عرصه سیاست عرضه کند؟ آیا محتوای موجود در حکمت متعالیه برای به‌دست آوردن چنین فلسفه سیاسی‌ای کفایت می‌کند یا آنکه فلسفه سیاسی متناسب با دغدغه‌ها و مسائل امروزین نیازمند تأسیس فلسفی و جدّ و جهد تولیدی است، نه صرف انتزاع و استخراج نتایج سیاسی از دیدگاه‌ها و اصول فلسفی صدرایی؟

درباره بررسی تاریخی واقعیت آن است که فیلسوفان حکمت متعالیه، با توجه به سلسله مراتبی که برای علوم و معارف قائل بودند، توجه ویژه و خاصی به حکمت نظری، به‌ویژه مباحث حوزه‌الاهیات داشتند و نگاه جدّی و مستقلى به شاخه‌های حکمت عملی و از جمله سیاست نداشتند. برای نمونه، صدرالمآلهین هیچ اثر و رساله‌ای را به سیاست و فلسفه سیاسی اختصاص نداد و کتاب مستقلى در علم مدنی و یا فلسفه سیاسی نگاشت. مختصر مطالب سیاسی ایشان در کتاب *شواهد الربوبیه* نیز ذیل مباحث فلسفی دیگر مطرح شده است. او در این بخش درصدد ارائه یک نظریه جامع الاطراف فلسفی در عرصه سیاست نیست.^۱

بررسی ظرفیت حکمت متعالیه دغدغه اصلی مقاله حاضر است؛ یعنی بحث در

۱. برخی تلاشگران در زمینه تنقیح فلسفه سیاسی صدرالمآلهین اذعان و اعتراف دارند که ملاصدرا قصد آن نداشته که فلسفه سیاسی منسجمی ارائه کند و جزئیات مباحث سیاسی مورد نیاز برای چنین کاری در آثار وی یافت نمی‌شود. تنها چیزی که میسر است امکان به دست آوردن برخی از مهم‌ترین اصول فلسفه سیاسی از طریق اجتهاد و اصطیاد مطالب از مباحث فلسفی ایشان است (طوسی، ۱۳۹۳، ص ۴۷).



اینکه رهاورد حکمت متعالیه در عرصه حکمت نظری به چه شکل و قالبی می‌تواند در خدمت رشد و تنقیح فلسفه سیاسی اسلامی قرار گیرد. بدین منظور، نخست به بررسی تقریر و تفسیر نادرست از ظرفیت حکمت متعالیه برای تأثیرگذاری در شکل‌دهی چنین فلسفه سیاسی‌ای می‌پردازیم.

۲- تفسیر ناصواب از حکمت سیاسی متعالیه

مهم‌ترین زاویه بحث به امکان استخراج و استنباط یک فلسفه سیاسی منسجم از داده‌های فلسفی، اصول و نوآوری‌های فلسفه صدرایی مربوط می‌شود. در این موضوع گاه با دعاوی احساسی و اغراق‌آمیز مواجه می‌شویم؛ مثلاً شنیده می‌شود که تمامی نوآوری‌های صدرالمتألهین و دیگر فیلسوفان حکمت متعالیه همگی در نظام سیاسی متعالیه نقش‌آفرین هستند. این ادعای حداکثری، که به تأثیر و بازتاب تک‌تک اصول و مبانی حکمت متعالیه در درون مایه و محتوای فلسفه و نظام سیاسی متعالیه اعتقاد دارد، بر این پیش‌فرض استوار است که ره‌آوردهای فلسفی در عرصه حکمت نظری به طور مستقیم در شکل‌دهی مفاد حکمت عملی تأثیرگذار و نقش‌آفرین است و ابتکارات و اختصاصات حکمت متعالیه نظیر اصالة الوجود، تشکیک حقیقت وجود، حرکت جوهری، حمل حقیقه و رقیقه و امثال آن، افزون بر کار بست در حریم مباحث هستی‌شناختی و متافیزیک، در حوزه سیاست نیز کاربرد و تأثیر دارد. تمایل به نشان دادن تأثیر مستقیم این اصول و مبانی حکمی و فلسفی در حوزه اجتماع و سیاست، گاه صورت تکلف‌آمیز پیدا می‌کند که به چند نمونه از موارد شفاهی و کتبی آن اشاره می‌شود.

در میان قائلان به اصالت وجود و اینکه وجود حقیقتی عینی دارد، سه دیدگاه قابل-تفکیک است؛ نخست دیدگاه برخی فلاسفه مشاء است که وجودات را دارای حقایقی متکثر، متمایز و متباین به تمام ذات با یکدیگر می‌دانند و به هیچ اشتراک وجودی و حقیقی میان این کثرات وجودیه معتقد نیستند. دیدگاه دوم منسوب به بسیاری از عرفا است که به وحدت شخصی حقیقت وجود اعتقاد دارند و تمامی کثرات و تعینات را نمود و ظهور آن حقیقت واحد شخصی می‌دانند. دیدگاه سوم، دیدگاه حکمت متعالیه است که در مقابل این دو دیدگاه، از وحدت سنجی حقیقت وجود دفاع کرده، به وحدت

در عین کثرت حقیقت وجود معتقد است. بر اساس این، همه کثرات وجودیه در عین تمایز و تفاوت، در اصل حقیقت وجود اشتراک دارند. وحدت در عین کثرت حقیقت وجود، همان «تشکیک خاصی»^۱ است که از ابتکارات و ره‌آوردهای فلسفی صدرالمتألهین محسوب می‌شود. برخی، براساس همان تصور ناصواب که این‌گونه ره‌آوردهای فلسفی بازتاب مستقیم در حوزه مباحث اجتماعی و سیاسی دارد، نتایج غریبی از قاعده وحدت در عین کثرت و تشکیک وجودی صدرالمتألهین می‌گیرند، به گونه‌ای که قول مشائین را مایه تفرّد و تشتت جامعه دانسته، قول به وحدت شخصی وجود را زمینه‌ساز توتالیتر شدن حکومت می‌دانند و برای تشکیک خاصی و وحدت در عین کثرت، برکات متعددی در حوزه اجتماع و سیاست برمی‌شمارند:

از جمله مصادیق تجلی قاعده کثرت در عین وحدت در جامعه، در نظام جمهوری اسلامی مشاهده می‌شود... در جمهوری اسلامی تا موقعی که جمهوریت در صحنه حاضر باشد، هیچ‌گونه دیکتاتوری و استبدادی شکل نمی‌گیرد. بر همین اساس امام خمینی (ره) فرمود: «میزان رأی ملت است». از طرف دیگر اسلامیت باعث وحدت جامعه ایران با فرقه‌ها و نژادها و زبان‌های متفاوت می‌گردد و آحاد مردم در راستای اهداف نظری و دینی تکامل و تعالی پیدا می‌کنند.

در واقع با ضرب کثرت‌گرایی رادیکال - که ناشی از دیدگاه تباین ذاتی مشائون که جامعه را دچار تشتت و تفرّد نموده است - با وحدت‌گرایی ناشی از دیدگاه وحدت وجود برخی عرفاء متصوّفه - که شرایط توتالیتر شدن حکومت را فراهم می‌نماید - کثرت در عین وحدت، البته با قرائت صدرایی ایجاد می‌گردد. براساس این قاعده، جامعه سیاسی ایران اسلامی در عین برخوردارگی از تنوع دیدگاه‌ها و سبک‌های مدیریتی، از یک ثبات و وحدت رویه دینی و قانونی نیز برخوردار است» (علی حسینی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۲۹ - ۱۳۰)

روشن است که عبارت «وحدت در عین کثرت» در موارد استعمال نویسندگان محترم در حوزه اجتماع و سیاست، ترجمان یکپارچگی و انسجام ملی و تکثر و تفرّق

۱. براساس وحدت شخصی وجود نیز تشکیک قابل تصویر است که در اینجا تشکیک خاصی یعنی تشکیک در حقیقت وجود معنا ندارد، بلکه تشکیک در مظاهر و نمودهای حقیقت وجود پذیرفته می‌شود که به «تشکیک خاص الخاص» موسوم است.



اجتماعی است که در مضمون و محتوا هیچ ربطی با قاعدهٔ صدراپی ندارد؛ قاعده‌ای که به حقیقت وجود، ذومراتب بودن حقیقت وجود و اینکه مایهٔ امتیاز مراتب وجود، حقیقت وجود و برخورداری و حظاً بیشتر از وجود است، اشاره می‌کند. در تطبیقات اجتماعی و سیاسی این قاعده، اثری از روح و محتوای این قاعده نیست - نمی‌تواند هم باشد - و صرفاً عاریه گرفتن لفظی از این ترکیب و به‌کارگیری این لفظ در مواردی است که هیچ زمینه و سنخیتی با مفاد آن قاعده فلسفی ندارد.

از مصادیق کاربردهای نابجا و ناروای مضامین فلسفی در حوزهٔ سیاست، اشاره به اختلاف نظر فلاسفه درباره نحوهٔ موجودیت کلی طبیعی در خارج است. گاه گفته می‌شود که این بحث آثار سیاسی دارد و اگر نسبت ماهیت (کلی طبیعی) با افرادش را نسبت آب (پدر) و أبناء (فرزندان) بدانیم، به جای آنکه نسبت این دو را نسبت آب (پدران) به أبناء (فرزندان) بدانیم، تأثیر شگرفی بر نحوهٔ وجود احزاب سیاسی خواهد داشت. اگر رابطه کلی طبیعی با مصادیق و افرادش را آب واحد و أبناء کثیر بدانیم، به دنبال جامعهٔ تک‌صدایی و تک‌حزبی خواهیم رفت؛ اما طبق حکمت سیاسی متعالیه اگر به رابطهٔ أبناء و آب معتقد شویم، شاهد جامعهٔ چندصدایی بوده، احزاب سیاسی متکثر را به رسمیت خواهیم شناخت. طبق مبنای حکمت صدراپی، کلی طبیعی و ماهیت انسانی، در خارج، به کثرت و تعدد مصادیق و افرادش، متکثر خواهد بود، در نتیجه، وجود سلاقی متفاوت و اختلاف یک امر، خارجی و تکوینی خواهد بود؛ از این رو به اجبار نمی‌توان تک‌صدایی و تک‌حزبی را در جامعه مستقر کرد.

خطای فهم و خلط مبحث در مطلب فوق کاملاً واضح است. هیچ کسی به وجود کلی طبیعی از آن جهت که کلی است، در خارج معتقد نیست؛ زیرا موطن کلیات ذهن است و خارج ظرف تشخیص است؛ بنابراین نزاع در وجود کلی طبیعی در خارج، نزاع در این است که آیا فرد و مصداق ماهیت کلیه در خارج، واسطهٔ در عروض موجودیت برای ماهیت کلیه می‌شود یا نه؟ بنا بر اصالة الوجود، وجود واسطهٔ در عروض موجودیت برای ماهیت می‌شود و ماهیت بالعرض و المجاز موصوف به موجودیت می‌شود. تفاوت حکمت متعالیه با دیگر دیدگاه‌های فلسفی این است که بنا بر اصالة الوجود، نه تنها موجودیت فرد و مصداق ماهیت نیازمند واسطهٔ در عروض (موجودیت

وجود در خارج) است، موجودیت کلیّ طبیعی نیز در نهایت به وساطت در عروض وجود نیازمند است و موجودیت بالعرض و المجاز هر دوی فرد ماهیت و ماهیت کلیه به عرض وجود است (طباطبایی، ۱۳۶۲، صص ۱۲، ۷۴؛ فیاضی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۷۶). پس سخن از موجودیت حقیقی کلیّ طبیعی در خارج نیست تا ثمره‌ای عینی در حوزه سیاست بر آن مترتب باشد.

همچنین اعتقاد به تحزب و تکثر احزاب از فروعات پذیرش دموکراسی و گشودن مجال برای ایفای نقش مردم در حاکمیت است که از گذشته تا به حال مخالفان و موافقانی داشته است. قول به وجود بالعرض کلیّ طبیعی و اینکه کلیّ طبیعی موجود در هر فرد، به لحاظ عددی، متکثر بوده و غیر از کلیّ طبیعی ذیل فرد دیگر است (نسبت آباء به ابناء) یا آنکه، به لحاظ عددی، واحد و عین موجودیت ضمنی افراد دیگر است، هیچ ربط منطقی‌ای با انتخاب یا طرد این مدل از نظام سیاسی ندارد.

بر همین قیاس، گاه گمان می‌شود که می‌توان از حرکت جوهری در اندیشه فلسفی صدرا بهره‌برداری سیاسی کرد؛ برای نمونه اینکه هستی‌های مادی، جوهری سیال و ناآرام دارند و دائماً در حال شدن و تحوّل هستند و انواع و اقسام تغییرات و تحولات در اعراض و صفات آنان به سبب نهاد ناآرام اشیاء و حرکت جوهری وجودات مادی است، مایه این باور می‌شود که دولت متعالیه در سیاست متعالیه ایستا و راکد نیست، بلکه مدام و مستمر و در حال شدن و حرکت است و این حرکت در راستای کارآمدی و سیر صعودی داشتن و توسعه است. از نگاه حکمت متعالیه، توسعه در سیاست متعالیه محدودیت ندارد و یک نظام سیاسی همیشه در حال صیورورت و توسعه است.

انتساب حرکت جوهری به تحولات سیاسی و اجتماعی خطای فلسفی آشکاری است. حرکت جوهری وصف اعیان و حقایق وجودی مادی است، در حالی که مناسبات اجتماعی و روابط سیاسی، مشحون از اعتبارات اجتماعی و مخترعات ذهنی و مجعولات بشری است. این درست است که بازیگران صحنه تحولات سیاسی و اجتماعی آدمیان هستند و این کنشگران جوهر و نهادی ناآرام و در حال صیورورت و تحوّل دارند، اما این امر موجب آن نیست که دولت و سیاست و مناسبات اجتماعی این چنینی را نیز در سیر صعودی و توسعه‌ای بدانیم. در بسیاری از جوامع در مقاطع



تاریخی طولانی، تحول، تغییر و توسعه سیاسی محسوسی اتفاق نیفتاده است، آیا این به معنای عدم تغییرات در جوهر افراد و کنشگران آن جوامع است؟ قطعاً چنین نیست؛ چرا که حرکت جوهری افراد و حقایق مادی یک واقعیت مسلم فلسفی است، بی آنکه لزوماً به معنای یا ملازم تغییرات توسعه‌ای و صعودی در مناسبات اجتماعی و سیاسی آنان باشد.

نمونه دیگر از این قبیل تطبیق‌های ناروای مباحث و مبانی فلسفی بر موضوعات و مسائل سیاسی حل کردن مبحث مهم مشروعیت قدرت سیاسی براساس پذیرش اختیار و اراده آزاد انسانی به عنوان یک مبانی فلسفی است. گاه چنین گفته می‌شود که اختیار و اراده آزاد از اصول و مبانی حکمت متعالیه است که براساس آن پاداش‌ها و کیفرها معنا پیدا می‌کند و بدون پذیرش مختار بودن انسان، مفهوم آزادی یک مضمون تهی خواهد بود. با توجه به این مبنا، دولت‌های دست‌نشانده بیگانگان و خارج از اختیار ملت‌ها مشروعیت ندارند. نظام‌های سیاسی و دولت‌ها اگر به اختیار ملت تعیین شده باشند، مشروع و قانونی خواهند بود. همچنین برخی با تمسک به نظر مرحوم صدرالمتألهین (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۶؛ دینانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۶۲ - ۲۶۳) درباره اینکه هر اندازه اشیاء در تحصل و قوت وجودی بالاتر باشند، فعل اکثر و شدیدتر دارند و انفعال کمتر و هر اندازه که در تحصل ضعیف‌تر باشند، «اقل فعلاً و اکثر انفعلاً» خواهند بود، نتیجه می‌گیرند دولت‌هایی که در مقابل ملت خود بیشتر منفعل هستند، مشروعیت بیشتر و قوی‌تری دارند. انفعال در برابر مردم و خواست آنان به معنای برخورداری از قابلیت بیشتر است و دولت‌های متصلب و کمتر منفعل در برابر مردم، سر از استبداد در آورده، مشروعیت کمتری دارند.

همین مقدار اندک از شواهد و مثال‌ها گواه روشنی است بر اینکه تدوین و تأسیس حکمت سیاسی متعالیه هرگز به معنای جست‌وجوی پی‌آمدهای سیاسی برای اصول و مبانی فلسفی تنقیح شده در حکمت متعالیه صدرایی نیست. چنین نیست که هر کدام از نوآوری‌های فلسفی در حکمت متعالیه، متناظر و یک به یک دارای بازتاب و انعکاس محتوایی در حریم سیاست و حکمت عملی باشد تا با هر تکلف ممکن و با هر برداشت خام و ناچسب به دنبال مابه‌ازاء آن مبانی و اصول فلسفی در عرصه سیاست باشیم.

یکی از جوهری که حکمت متعالیه را از دیگر مکاتب فلسفی متمایز می‌کند استفاده گسترده از مبحث اصالة الوجود و تشکیکی بودن وجود در حل بسیاری از مباحث و مسائل فلسفی است. اگر بخواهیم این وجه از حکمت متعالیه را، که نزد برخی از مقومات حکمت متعالیه است (لک‌زایی، ۱۳۱۷، ص ۲۹۱)، برجسته کنیم و آن را شاخص اتصاف فلسفه‌ای به حکمت متعالیه بدانیم، باید اعتراف کرد چیزی به نام «فلسفه سیاسی متعالیه» امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا نمی‌توان رد پای اصالت وجود و تشکیک در وجود را در بسیاری از مباحث فلسفه سیاسی نشان داد؛ چنان‌که استاد جوادی آملی به صراحت بیان می‌کنند:

کسی نباید توقع داشته باشد با اصالت وجود و حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث و قانون علیّت و... به تنهایی سیاست متعالیه تدوین شود؛ زیرا این‌گونه مطالب یاد شده مسؤل معرفت بود و نبود هستند، نه باید و نباید، هر چند مبانی علمی باید و نباید را در حد مناسب خود تأمین می‌نمایند (همو، ۱۳۹۱، ص ۷۱ - ۷۲).

۲- تقریر امکان اتصاف حکمت سیاسی به متعالیه

به گمان نگارنده تصویر صحیح حکمت سیاسی متعالیه یا سیاست متعالیه در گرو شرح و توضیح نکاتی است که در ذیل می‌آید:

الف) سیاست به قلمرو حکمت عملی تعلق دارد؛ زیرا در سیاست سخن از جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و مبدأ و معادشناسی نیست، بلکه فضای دانشی حوزه سیاست مربوط به سامان حیات جمعی و نحوه اداره و تدبیر مشارکت طبقات مختلف مردم در شئون مختلف اجتماعی است. عالم سیاست و تدبیر کلان جامعه، هم نیازمند دانش مربوطه است و هم به هنر و مهارت کاربری صحیح و بهنگام و مؤثر دانش‌های مربوطه نیاز دارد. دانش و معرفت مورد نیاز در عرصه سیاست به دو قسم اصلی تقسیم می‌شود؛ بخش اول اشاره به گزاره‌های عام و کلی مربوط به فضایل، مطلوبیت‌ها، خیرات، شرور و بایستی‌ها و نبایستی‌های جامعه سیاسی و حیات جمعی است. این بخش از حکمت عملی، وجه فلسفی دارد و عقل فلسفی بشر از منابع اصلی تأمین محتوای چنین دانشی است.

بخش دیگر از دانش و معرفت سیاسی مربوط به نحوه تحقق و فعلیت بخشیدن به



این اهداف و خیرات، بهره‌گیری مناسب از فرصت‌ها و امکان‌ها و اجتناب از نبایدها و شرور و آسیب‌هایی است که کیان جامعه سیاسی مطلوب و فضایل آن را تهدید می‌کند. روشن است که حوادث و اتفاقات و تغییراتی که در شرایط داخلی و منطقه‌ای پدید می‌آید در شکل‌گیری فرصت‌ها و امکان‌ها و آسیب‌ها و شرور سهیم است و اطلاعات و دانش مربوط به این عرصه‌ها در معرض تبدل و تغییر است؛ بنابراین این بخش وجه تجربیدی و فلسفی ندارد. این قسم از دانش سیاسی که امروزه در شاخه‌های مختلف علوم سیاسی به آن پرداخته می‌شود نیز در تقسیم‌بندی حکمای اسلامی جزء حکمت عملی است. تعریف فلاسفه ما از حکمت عملی و علم سیاست شامل هر دو قسم دانش مورد نیاز در حوزه سیاست می‌شود. صدر المتألهین می‌نویسد: حکمت عملی از موجوداتی بحث می‌کند که وجودشان به اختیار ما و به فعل ما است. حکمت عملی سه قسم است. قسم اول به تعلیم آرایبی اختصاص دارد که با کاربرد آن‌ها مشارکت عام انسانی سامان می‌گیرد و به عنوان تدبیر مدینه شناخته شده و علم سیاست نام دارد (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۵؛ به نقل از: حسینی، ۱۳۹۰، ص ۳۰).

باتوجه به تکثر و تنوع دانش‌های مورد نیاز در عرصه سیاست و عدم انحصار آن در فلسفه سیاسی، نباید انتظار داشت که حکمت سیاسی متعالیه یا هر حکمت سیاسی دیگری بتواند جوابگوی وجه دانشی مورد نیاز در عرصه سیاست باشد. نیز حکمت عملی در ساحت تدبیر و اداره جامعه (سیاست مُدُن) مرادف و معادل با فلسفه سیاسی نیست، چه رسد به آنکه بخواهیم تمامی دانش مورد نیاز در سیاست را از مکتب فلسفی خاصی نظیر حکمت متعالیه استخراج و استنباط کنیم.

ب) حکمت عملی و نظری به لحاظ موضوع و قلمرو اشتراکی ندارند. حکمت نظری معطوف به هست و نیست و بود و نبود است و عهده‌دار جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و جهان‌بینی. در مقابل، حکمت عملی به قلمرو آنچه به اختیار و قدرت آدمی قابل تغییر و تحقق است، اختصاص دارد. این دو حوزه دانشی نمی‌تواند و نباید با چشم‌پوشی نسبت به نگرشی که حکمت نظری درباره جهان و انسان و آغاز و انجام او دارد، ترسیم و شناخته شود. حکمت عملی، زاده و برآمده و محصول مستقیم حکمت نظری نیست؛ اما لازم است که سازگاز و هم‌نوا با آن باشد.

نتایج و آورده‌های حکمت نظری به طور مستقیم، مقدمات قیاسات برهانی در

حکمت عملی قرار نمی‌گیرند تا حکمت عملی و فلسفه سیاسی، مولود و نتیجه و محصول مستقیم حکمت نظری باشد؛ ولی نمی‌توان نقش حکمت نظری، که مبانی بعید در تعیین محتوای حکمت عملی است، را نادیده گرفت.

ج) به نظر می‌رسد به سه وجه می‌توان سیاست و حکمت سیاسی را به «متعالیه» متصف و منسوب دانست و از امکان «سیاست متعالیه» و «حکمت سیاسی متعالیه» دفاع کرد. وجه و تقریر نخست به نکته‌ای که در بند دوم اشاره شد باز می‌گردد. حکمت متعالیه در آورده‌های نظری خویش به نحو معقول و مستدل، معرفت و شناختی از هستی و جایگاه و منزلت انسان در نظام هستی عرضه می‌کند که می‌تواند مبنای روشنی برای فیلسوف سیاسی در ترسیم حیات اجتماعی و سیاسی مطلوب، در اختیار نهد. زیست اجتماعی انسان، غایات حیات جمعی، نحوه تنظیم مناسبات سیاسی و اجتماعی و طریقه تدبیر امور کلان جامعه انسانی اگر همسو و هم‌نوا و مبتنی بر شناخت و معرفت انسان نسبت به حقیقت هستی، هویت انسان و رابطه وجودی آدمی با مبدأ هستی باشد، یقیناً عملی‌تر، حقیقی‌تر، استوارتر و مطلوب‌تر خواهد بود. از آنجا که این مبانی نظری و معرفتی ره‌آورد حکمت متعالیه است، چنین فلسفه و حکمت سیاسی‌ای، به متعالیه بودن متصف می‌شود.

براساس این تقریر، منشأ این اتصاف و انتساب نقش حکمت متعالیه در فراهم آوردن پشتوانه نظری لازم در سیمای مبانی هستی‌شناختی و غایت‌شناختی برای تأسیس و ایجاد حکمت و دانش فلسفی سیاسی است. این تقریر بر ایفای نقش معرفتی حکمت نظری متعالیه در شکل‌دهی دانش سیاسی متناسب با آن تأکید دارد. وجه و تقریر دوم به پذیرش روش فلسفی و نگاه فیلسوفان حکمت متعالیه به منابع معرفت در قلمرو فلسفه سیاسی و تولید دانش سیاسی باز می‌گردد. برخلاف عرفان نظری، که تکیه‌گاه معرفتی خود را عقل قدسی و شهود عرفانی قرار داده، رجوع به برهان و استدلال عقلی را تنها به جهت تنبّه مخاطبین و آماده‌سازی آنان برای پذیرش و قبول معانی و مطالب عرفانی مورد تمسک قرار می‌دهد،^۱ و برخلاف فلسفه مشاء که

۱. قیصری در مقدمه شرح فصوص الحکم ابن عربی چنین می‌نویسد: «و ما ذکر فیہ ممّا یشبه

الدلیل و البرهان آنما جئ به تنبیهاً للمستعدین من الاحوان، اذ الدلیل لا یزید فیہ إلا خفاء و البرهان



یک‌سره برهان عقلی را دلیل بر اثبات دعاوی فلسفی می‌شمارد، فیلسوف حکمت متعالیه کمال خود را در جمع میان منابع معرفتی و تمسک به ادله مختلف برهانی، عرفانی و قرآنی می‌داند. حکیم متأله برهان‌آوری عقلی را ضروری می‌شمارد، و وحی و سنت را صرفاً مؤید عقل و برهان نمی‌داند؛ بلکه آن را از زمره ادله قرار می‌دهد، همچنانکه به واردات قلبیه و شهودهای عرفانی اهتمام و اعتناء معرفتی دارد.^۱ فیلسوف متأله بر جمع میان این ادله می‌کوشد.

از نظر ملاصدرا وحی و دلیل نقلی قطعی الصدور از معصوم عليه السلام همچون برهان عقلی و ریاضی می‌تواند معرفت‌بخش و اثبات‌کننده گزاره دانشی و معرفتی باشد، فقط کافی است که مفاد آن دلیل نقلی، امری محال و ممتنع نباشد و در برابر دلیل قطعی عقل نباشد. وی می‌نویسد:

كلّ ما أزيل ظاهره عن الاحالة و الامتناع قام التنزيل الالهي و الأخبار النبويه الصادرة عن قائل مقدّس عن شوب الغلط و الكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية و الدعوى الحسابية (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۶۷).

تکثر منابع معرفت و پذیرش دلیل بودن نقل معتبر در کنار شهود عرفانی، افزون بر برهان عقلی، به معنای آن نیست که حکیم متأله در مقام استدلال عقلی و اثبات یا ردّ مدعای فلسفی از نقل استفاده می‌کند و نقل یا شهود را به جای برهان می‌نشانند؛ بلکه مراد آن است که فیلسوف حکمت متعالیه به صرف برهان عقلی اکتفاء نمی‌کند و پویش معرفتی خود را به صرف مراجعه به عقل، خاتمه یافته نمی‌داند. او می‌کوشد از دیگر منابع معرفتی نیز خوشه‌چینی کند و عقل را در کنار نقل و شهود عرفانی قرار دهد و داده‌های این منابع را باهم بسنجد و در مواردی هم‌نوایی هر سه را به کرسی بنشانند و در ظرف ناسازگاری و عدم تلائم به آنچه حجت و دلیل قوی‌تر است تمسک کند.

لا یوجب علیه إلا جفاء، لأنه طور لا یصل الیه إلا من اهتدی» (القیصری، ۱۴۱۶، ص ۹).

۱. صدرالمآلهین در صفحه ۴ المسائل القدسیه مدعی می‌شود که فلسفه او از سنخ فلسفه جمهور فلاسفه نیست و بسیاری از مطالب وی نتیجه واردات قلبیه و اتصال با عقل فعال است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷).

این مشرب فلسفی که سرتاسر فلسفه نظری حکمت متعالیه را فرا گرفته است، در قلمرو حکمت عملی نیز قابل سریان است و متفکر سیاسی نیز می‌تواند در حکمت عملی خویش در کنار ادله عقلی به نقل معتبر نیز مراجعه و کمال معرفتی خود را در جمع میان ادله این منابع معرفتی جست‌وجو کند. بدین ترتیب حکمت عملی وی قرابتی با حکمت متعالیه یافته، حکمت سیاسی متعالیه رقم خواهد خورد. گفتنی است اتخاذ این مبنای روش‌شناختی به معنای مداخله عقلی در فرایند استدلال نقلی و یا مداخله نقل در فرایند استدلال و برهان‌آوری عقلی نیست.

از وجه و زاویه سومی نیز می‌توان از امکان اتصاف سیاست به متعالیه بودن دفاع کرد. حکمت متعالیه تصویری به شدت توحیدی از هستی ارائه می‌کند که در آن همه موجودات در عین تعلق و ربط وجودی به حقیقت هستی، به سوی او در صیوررت و اکتساب فیض هستند. انسان به عنوان خلیفه‌الله مجال واسعی برای استکمال وجودی دارد. کمال وجودی او در طی مدارج معرفتی و اخلاقی و معنوی و وصول به حیات طیبه‌ای است که جز با فعلیت بخشیدن به عبودیت در حیات دنیوی و مادی در کنار عوالم مثالی و عقلی حاصل نمی‌شود. در چارچوب چنین نگاهی به هستی و انسان، نمی‌توان سیاست و علم تدبیر مملکت و مدیریت کلان زندگی جمعی را با نگاهی مادی و صرفاً این‌جهانی و معطوف به رفع نیازهای غریزی و طبیعی آدمیان فهم و تصور کرد.

تصویری که حکمت متعالیه در وجه نظری خود از هستی و انسان ترسیم می‌کند، نیازمند آن است که سیاست و تدبیر جامعه مدنی در خدمت تعالی انسان و تسهیل عبودیت و استکمال وجودی او قرار گیرد. سیاست متعالیه تدبیر کلان جامعه انسانی را در عمران مادی، رفاه عمومی و ارضای غرایز و نیازهای طبیعی خلاصه نمی‌کند، بلکه آن را شامل دانش و هنر تمهید بندگی و عبودیت، تسهیل آزادی، رهایی حقیقی آدمیان از بندهای دنیاپرستی و دنائت و فرومایگی و شرک نیز می‌داند. بنابراین حکمت متعالیه و بینش الهی نسبت به هستی و آدمی، سیاست متناسب با خود را طلب می‌کند که همانا «سیاست متعالیه» است.

تفاوت این تقریر با تقریر نخست در آن است که در وجه و تقریر اول، تأکید بر



نقش معرفتی حکمت نظری متعالیه به عنوان مبانی بعید در شکل‌دهی حکمت عملی و دانش فلسفی سیاسی بود. در آن تقریر گزاره‌های دانشی مربوط به نظام مطلوب سیاسی و فضایل و غایات جامعه سیاسی و ارزش‌ها و اصول حاکم بر آن وابسته به شناخت و دانشی است که حکمت متعالیه از هستی و انسان عرضه می‌کند. اما در تقریر سوم، تأکید بر تأثیرگذاری و نقش‌آفرینی حکمت نظری متعالیه و فلسفه سیاسی متناسب با آن، در سیاست‌ورزی و فن‌مدیریت و تدبیر کلان جامعه است. وفاداری به بینش و دانشی که حکمت متعالیه از حقیقت هستی و جایگاه انسان و آغاز و انجام او دارد، اقتضاء می‌کند در گام نخست، فلسفه و دانش سیاسی متناسب با آن تولید شود و در گام بعدی سیاستی متناسب با آن در عینیت جامعه حاکم باشد، یعنی «سیاستی متعالیه» - که معطوف به فعلیت بخشیدن به مسیر حقیقی و فطری انسانی است. بنابراین تقریر سوم به وجه غیردانشی سیاست‌مُدن توجه می‌کند و سیاست عملی و گونه‌تدبیر کلان جامعه را در جهت فعلیت بخشیدن به سعادت و کمالاتی که حکمت متعالیه ترسیم می‌کند (در وجه نظری و حکمت عملی خود) خواهان است.

نتیجه

فلسفه سیاسی اسلامی به عنوان بخشی از حکمت عملی - خواه آن را فلسفه سیاسی متعالیه بنامیم و یا اصراری بر این تسمیه نداشته باشیم - فراهم آمده از مجموعه‌ای از تأملات فلسفی «تأسیسی» و جست‌وجوی پاسخ‌های عالمانه و خلاقانه برای پرسش‌های فلسفی قدیم و نوپدید در عرصه سیاست است. نباید این فلسفه سیاسی را به تطبیق و خوشه‌چینی از قواعد و اصول و یافته‌های فلسفی در حکمت نظری و هستی‌شناسی و انطباق آنها در مورد پدیده‌ها و مسائل سیاسی فروکاست. این فروکاهش نه با حقیقت فلسفه سیاسی و مسائل آن همخوانی دارد و نه اساساً امری امکان‌پذیر است؛ زیرا میان گزاره‌های حکمت متعالیه و دیگر مکاتب فلسفی اسلامی در حوزه حکمت نظری و گزاره‌های عرصه حکمت عملی و فلسفه سیاسی رابطه تولیدی و زاینده‌گی محض وجود ندارد. فلسفه سیاسی اسلامی محصول فعالیت‌های تأسیسی و عالمانه‌ای است که در عین توجه و ابتناء بر مبانی‌ای که در حکمت نظری تنقیح شده است، صرفاً بازتاب و تطبیق و مصداق‌یابی آن مبانی در قلمرو مسائل

فلسفه سیاسی نیست.

با تصویری که ما از فلسفه سیاسی اسلامی و حکمت سیاسی متعالیه ارائه کردیم، مشخص شد قلمرو مسائل و موضوعات این فلسفه سیاسی به سوی مباحث و دغدغه‌های امروزی و نوآمد گشوده است، بر خلاف تصویر ناصواب از حکمت سیاسی متعالیه که آن را به تطبیق اصول فلسفی صدرایی بر موضوعات سیاسی و انتزاع و استخراج نتایج سیاسی از دیدگاه‌ها و ره‌آوردهای فلسفی حکمت متعالیه تفسیر می‌کند. این تقریر و تفسیر از فلسفه سیاسی مجالی برای فلسفه‌ورزی تأسیسی و چالش فکری با مباحث نوپدید و دغدغه‌های امروزی حوزه سیاست فراهم نمی‌آورد؛ زیرا کشش و ظرفیت فلسفه‌ورزی سیاسی، بر پایه و در چارچوب دریچه‌ای که آن اصول و دیدگاه‌های فلسفی نظری می‌گشایند، تعریف می‌شود.

فقدان رابطه تولیدی میان نوآوری‌ها و ره‌آوردهای حکمت متعالیه در عرصه هستی‌شناسی، مباحث حکمت نظری و مباحث فلسفه سیاسی و عدم امکان تطبیق آن اصول فلسفی بر مسائل معرفتی و دانشی حوزه سیاست، هرگز به معنای تباین و بیگانگی این دو نیست؛ بلکه حکمت نظری در قالب مبانی معرفتی برای حکمت عملی ایفای نقش می‌کند.

فلسفه سیاسی یک فعالیت تأسیسی فلسفی است که حسب مسائل و موضوعات مطروحه صورت می‌پذیرد. این فعالیت علمی و معرفتی بیگانه و ناسازگار با مبانی اثبات شده هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه نیست و پاسخ‌ها و نگرش‌های برآمده از این فلسفه‌ورزی در قلمرو سیاست، پیش فرض‌های تثبیت شده در مراحل معرفتی پیشین را نقض نمی‌کند.



منابع:

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، رحيق مختوم (شرح اسفار، ج ۱)، مرکز نشر اسراء.
۳. حسنی، ابوالحسن (۱۳۹۰)، حکمت سیاسی متعالیه، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۹)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: انتشارات مصطفوی.
۵. _____، (بی تا)، الحاشیه علمی الهیئت، قم: بیدار.
۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲)، نهایه الحکمه، موسسه النشر الاسلامی.
۷. طوسی، سید خلیل الرحمان (۱۳۹۳)، درآمدی بر فلسفه سیاسی صدرالمتألهین، پژوهشگاه علوم و اندیشه اسلامی.
۸. علی حسینی، علی، سید امیرمسعود شهرام‌نیا و مسعود مطهری نسب (۱۳۹۳)، «کاربرد قاعده صدرایی» کثرت در عین وحدت در جامعه شناسی سیاسی معاصر ایران و جهان، فصلنامه سیاست متعالیه، سال دوم، تابستان، ش ۵.
۹. فیاضی، غلامرضا (۱۳۷۸)، تصحیح و تعلیق بر نهایه الحکمه، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰. القیصری، داودبن محمود (۱۴۱۶)، شرح فصوص الحکم، منشورات انوارالهدی.
۱۱. لک‌زایی، شریف (۱۳۸۷)، سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه؛ دفتر اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. _____، (۱۳۹۱)، سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه؛ دفتر سوم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.