

الزامات ورود حکمت متعالیه در سیاست

چکیده: این مقاله، نخست تعریفی کارآمد از حکمت متعالیه، ارائه می کند، سپس مراد نگارنده را از سیاست و گستره آن بر ملا می سازد، آن گاه معنا و مفهوم ورود در سیاست و الزامات آن را بر می رسد و در پایان از امکان ورود حکمت متعالیه در سیاست و الزامات آن سخن می گوید.

بر اساس تحلیل داده های مقاله، حکمت متعالیه قابلیت لازم برای حضور در گستره سیاست را دارد. با تبیین مصداقی مواضع حکمت متعالیه در مسائل نوپدید و مدرن؛ همچنین تبیین مؤلفه های مشخص و متمایز حکومت داری بر مبنای حکمت متعالیه، روشن می شود که این مکتب فلسفی توانایی کافی را برای ورود در سیاست دارا می باشد.

کلیدواژه ها: سیاست، حکمت متعالیه، لوازم ورود، مدرن، سنتی.

* عضو و مدیر انجمن محققان کانون نخبگان غرب کشور.



حکمت متعالیه اگر چه تراث فلسفی صدرالمتالهین شیرازی می‌باشد، اما به یک معنا توفیق یا عدم توفیق آن در عرصه‌های گوناگون تئوریک و پراتیک با رجحان یا عدم رجحان متابعت از اندیشه‌های اسلامی، تا حدی گره خورده و قرین شده است؛ زیرا حکمت متعالیه دست کم در مقام نظر، مدعی جمع بین عرفان و فلسفه از یک سو، و متلائم سازی آن با تفکر اسلامی - شیعی از دیگر سو می‌باشد. بنابراین لازم است در ساحت‌های گوناگون از جمله سیاست، سویه و ثمره‌ای را که این اندیشه بر می‌آورد، با دقت تمام بررسی نماییم.

اگر برخی از گزاره‌های اصلی حکمت متعالیه را فهرست نماییم به مواردی دست خواهیم یافت که برخی از آنها به قرار ذیل است:^۱

۱. اصالت با وجود است و ماهیت اعتباری بوده و تنها به نحو عرضی به وجود موصوف می‌گردد؛

۲. وجود، حقیقتی مشکک است؛

۳. از حقیقت واحد بسیط جز یک واحد بسیط امکان صدور اولی و بالذات را ندارد؛

۴. استکمال به صورت لبس بعد از لبس است، نه لبس بعد از خلق. بنابراین در سیر تکاملی موجودات چیزی از آنها کاسته نشده و همان صورت پیشین کامل تر می‌گردد؛

۵. هم عقل نظری و هم عقل عملی ذومراتب است؛ (دینانی، ابراهیم، ۱۳۷۶ - ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۴۰)

۶. حرکت جوهری امکان پذیر می‌باشد؛

۱. به غیر از موارد مورد اشاره، منبع باقی نکات مذکور را در اینجا بیابید: شیرازی، صدرالمتالهین، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۱، مقدمه مترجم، ص ۷۷ - ۷۹.

۷. حرکت جوهری اساس زمان است؛ (همان، ص ۳۱۵)

۸. نفوس ناطقه، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است؛

بر مبنای یک تعریف ساده می توان گفت حکمت متعالیه فلسفه ای است که گزاره های بالا را پذیرفته و اثبات می کند؛ اما بر مبنای مدعای بزرگان این حکمت می توان گفت حکمت متعالیه عبارت است از تلاش عقلانی برای جمع میان فلسفه اشراق و مشا و حذف وجوه سلبی فی مابین و به یک معنا خاتمه بخشیدن به اختلافات تئوریک میان آنها و نیز اثبات و تشریح و وصول به گزاره های نو. (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۲)

سیاست

سیاست بر معانی مختلفی اطلاق می شود:

یک. فن سیاست (سیاست مداری یا سیاست ورزی)؛ فن سیاست هنر و مهارت تصمیم درست و به موقع در موقعیت های سیاسی است؛ چنانکه برخی سیاست را عبارت از تصمیم گیری دانسته اند. (بشریه، ۱۳۸۲، ص ۶۶) بی گمان این معنا با حکومت داری و تدابیر حکومتی ربط وثیق دارد و فهم عرفی از سیاست همین معنا است.

دو. دانش سیاسی (یا مجموعه علوم سیاسی)؛ شامل علوم مختلف و متنوعی است؛ از قبیل فلسفه سیاسی، علم سیاست، جامعه شناسی سیاسی، روان شناسی سیاسی، فقه سیاسی، روابط بین الملل و مانند آن. برخی از این دانش ها از قدمت چند هزار ساله دارند و برخی دیگر نوپا هستند.

سه. علم سیاست رشته ای از آگاهی اجتماعی است که وظیفه آن شناخت منظم اصول و قواعد حاکم بر روابط سیاسی میان نیروهای اجتماعی در داخل یک کشور و رابط میان دولت ها در عرصه بین الملل است. (عالم، ص ۳۱)

چهار. عمل سیاسی معطوف به مقولات اساسی سیاست، مانند قدرت، تدابیر حکومتی، عدالت و مانند آنها است. عمل سیاسی هویت اجتماعی دارد و در رابطه اش با پدیده های سیاسی دیگر، معنا و هویت می یابد.



پرسش اصلی این است که وقتی ما در این مقاله از سیاست سخن می‌گوییم کدام یک از معانی مذکور را مراد می‌کنیم؟ می‌توان با ارائه پاسخی کلی هر چهار معنا را توأمان اراده کرد؛ اما بی‌گمان بر فرض امکان چنین کاری، عمق و ژرفای نوشتار حاضر بدین واسطه کم و محدود می‌گردد و بهتر آن است که تنها یکی از این حوزه‌ها مورد واکاوی قرار گیرد. البته هیچ یک از چهار حیطة مذکور بی‌ربط و فارغ از یکدیگر نیست و حتی تغییر در یکی می‌تواند به تغییر یا تبدیل در دیگری بینجامد.

اگر ما سیاست را همان «فن سیاست» بدانیم، توفیق تئوریک افزون‌تری خواهیم داشت؛ زیرا اگر ثمره و نتیجه علوم و نظریات سیاسی را تصمیمات سیاسی بدانیم، لاجرم از این طریق تأثیر حکمت متعالیه را در اطلاعات دیگر نیز تا حدی بالواسطه مورد بحث و فحص قرار داده‌ایم.

الزامات ورود در سیاست

الزامات ورود به سیاست دو معنا دارد:

یکی آنکه الزامات و قواعد خود حکمت متعالیه را برای دخالت در حیطة سیاست مناسط قرار دهیم. به عنوان مثال ما وقتی فلسفه افلاطون را مطالعه می‌کنیم، تا حد زیاد با ارجاعاتی آشکار به مقوله و عرصه سیاست مواجه شده و کمابیش با مختصات کلی جامعه مطلوب وی آشنا می‌شویم.^۱ در این حالت مجاز هستیم بگوییم که سیاست زمانی مورد پسند افلاطون و فلسفه اش قرار می‌گیرد که دارای آن مشخصات ویژه باشد. حال باید دید آیا در آثار صدر المتألهین و پیروانش تصریحات آشکار سیاسی وجود دارد یا خیر. یعنی آیا می‌توان موارد و مواقفی را به عنوان ضوابط وصول به اندیشه و جامعه سیاسی مطلوب حکمت متعالیه یافت.

معنای دوم آن است که طبق قواعد مندرج در علوم سیاسی، لوازم تطوّر و تبدیل یک اندیشه فلسفی را به یک نظریه سیاسی، به عنوان الزامات لحاظ کنیم. یعنی آنکه ۱. مثلاً افلاطون در کتاب جمهوریت، جامعه مطلوب خویش را براساس مبانی نظری اش معرفی می‌کند.

نظریات کلان فلسفی را در صورت امکان با شرایط سیاسی (سیاست) تطبیق داده و یا روش‌های مندرج در علوم سیاسی را جهت ایصال به جامعه مطلوب حکمت متعالیه مورد استفاده قرار دهیم.

بی‌گمان به دلیل فقدان نظریه‌پردازی سیاسی مستقل در این وادی نمی‌توان الزامات ورود حکمت متعالیه را در عرصه سیاست، از خود این فلسفه طلب نمود؛ زیرا: اولاً ملاصدرا اساساً پرداختن به اموری غیر از حکمت الهی و معرفة الله و حقیقت هستی را دون شأن خود دانسته (الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۲-۴) و لاجرم بر خلاف بسیاری از اسلاف خویش نه فقط به سیاست بلکه به زیبایی‌شناسی، موسیقی (همان) و... نیز به صورت مستقل نپرداخته است.

ثانیاً عدم نظریه‌پردازی مستقل سیاسی لزوماً به معنای عدم دخالت ملاصدرا در سیاست و یا دخالت سیاست در زندگی وی نیست؛ چنان که در خلال آثار او اشارات و مباحث سیاسی فراوانی می‌توان یافت. (لک‌زایی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۵؛ حقیقت، ۱۳۸۱، ص ۲۳۰)

ثالثاً ممکن است برخی از پیروان حکمت متعالیه مستقیماً و مستقلاً به نظریه‌پردازی سیاسی همت گمارده باشند،^۱ اما در صورتی این تئوری‌ها می‌تواند به عنوان نظریه سیاسی برآمده از حکمت متعالیه قلمداد گردد که خود تئوری پرداز به این امر تصریح نماید؛ با آنکه طرح تئوری مذکور بدون مبنا قرار دادن گزاره‌های اختصاصی حکمت متعالیه امکان پذیر نباشد. به عنوان مثال ما باید بررسی کنیم که نظریه سیاسی ولایت فقیه آیا تنها با مبنا قرار دادن حکمت متعالیه معنادار خواهد بود؟ به بیان دیگر آیا منطقاً یک مشائی یا یک فرد قائل به مکتب تفکیک نمی‌تواند تئوری ولایت فقیه را بپذیرد؟ در صورتی که پاسخ به پرسش‌های پیشین منفی باشد که هست، بی‌شک دیگر نمی‌توان مثلاً نظریه ولایت فقیه را تئوری سیاسی اختصاصی حکمت متعالیه برشمرد. البته بدیهی است که ما نمی‌توانیم و نمی‌خواهیم ادعا کنیم

۱. به عنوان نمونه آیت الله جوادی آملی که از شارحان و استادان حکمت متعالیه می‌باشند، در مکتوباتی چون ولایت فقاقت و عدالت به طور مبسوط و مستقل نظریه‌پردازی سیاسی نموده‌اند.



که ولایت فقیه با حکمت متعالیه در تضاد یا تناقض است، اما در این موقف، سخن بر سر استخراج یک تئوری سیاسی اختصاصی از حکمت متعالیه است که از راه و نظر گاهی دیگر قابل حصول نباشد.

ورود حکمت متعالیه در سیاست

۱. ورود رویکردی (کلی)

اگر روح یک اندیشه و نگره کلان فلسفی بر عرصه سیاست سایه افکند و فارغ از جزئیات و چگونگی تحقق آن، غایات فلسفه‌ای چون حکمت متعالیه به عنوان هدف و مقصود سیاست مطرح گردد، می‌توان گفت حکمت متعالیه ورودی کلی (رویکردی) به عرصه سیاست داشته است.

۲. ورود جزئی و روشی

اگر ما بر فرض توان و امکان، بکوشیم حتی راه‌ها و روش‌های ایصال به مقاصد حکمت متعالیه را نیز در خود این فلسفه جست‌وجو کنیم، در حقیقت مقدمات ورود روشی و جزء به جزء این اندیشه در حیطه سیاست را فراهم کرده‌ایم. مثلاً می‌توان گفت ساختار سیاسی اتحاد جماهیر شوروی سابق، نمونه و نمادی مناسب برای ورود جزئی و روشی فلسفه مارکس در ساحت سیاست است؛ چرا که می‌کوشد تا می‌تواند با نگاهی راست‌کیشانه و ارتدوکس، همه وسایل و روش‌های وصول به غایات اندیشه مارکس را نیز از خود این فلسفه بگیرد. در مجموع ترجیح و اختیار یکی از دو روش مذکور یا تلفیق و ترکیب آنها منوط به شرایط ذیل می‌باشد:

باید دید آیا در خود حکمت متعالیه روشی برای تحقق غایات مورد نظر در عرصه اجتماعی عرضه شده است یا خیر. در صورتی که منهج و طریق ویژه‌ای تعبیه شده است، باید دید که این روش آیا جزء ذاتی و لاینفک حکمت متعالیه است (حالت اول) یا جزء عرضی و موقتی (حالت دوم). مثلاً باید دید اگر بر فرض حکمت متعالیه به

مسئله تفکیک قوا اشاره‌ای نداشته، دلیل آن نیاز ذاتی به تجمیع و وحدت قوا است یا فقدان بدیل مناسب در ساختارهای سیاسی زمانه. در حالت اول از آنجا که عرصه سیاست، عرصه تغییر و تبدل است، لازم است علاوه بر سنجش نظری، آزمایش عملی و اجتماعی این روش نیز مد نظر قرار گیرد و در حالت دوم نیز بی تردید هیچ دلیلی برای اصرار بر حفظ و بقای روش مذکور بدون سنجش عملی و روزآمد آن موجه نمی‌باشد.

گاهی الزامات کلی ورود اندیشه‌ها در ساحت سیاست، از باب سازگاری حداقلی یا کلی با خرد انسانی است.

معنای سازگاری حداقلی و کلی با خرد انسانی (با تأکید بر دو قید حداقلی و کلی) به طور خلاصه عبارت است از وجود آگاهانه یا ناآگاهانه موازین و گزاره‌هایی که به طور اجمالی با عقل بشری سازگار باشند.

گاهی نیز به دلیل عدم بی‌طرفی در مواجهه با مسائل کلان اجتماعی است. مراد از عدم بی‌طرفی، سکوت و فقدان موضع است، نه لزوماً عدم دخالت. در ضمن مقصود از مسائل کلان اجتماعی، مسائلی است که صرف نظر از رضایت یا اطلاع انسان‌ها خواه نا خواه بر روند زندگی آنان تأثیری اساسی و بنیادین بنهد. مسائلی مانند تشکیل یا عدم تشکیل حکومت، نحوه اداره اقتصادی جامعه، شیوه تأمین امنیت و...

مثلاً یک آنارشیست که اساساً نیازی به تشکیل حکومت نمی‌بیند، ممکن است از اهرم حکومت سوء استفاده کرده، با ظرفیت‌های دولتی به ترویج آنارشیسم و اندیشه‌های دولت ستیزانه بپردازد. در این حالت ما نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که آنارشیسم قابلیت ورود در سیاست را دارد؛ زیرا در حقیقت آنچه در این میان وارد حیطه سیاست شده است، تبلیغ آنارشیسم و روش آن است، نه خود اندیشه آنارشیسم.

گاهی یک اندیشه از حیث جامعه‌شناسانه به دلیل فقدان توانایی لازم برای تعمیم و شمول در سطح جامعه ذاتاً قابلیت ورود در سیاست را ندارد. یک فرقه خاص از متصوفه که از پیروانش می‌خواهد تا به علت قبح و شناعت ذاتی سیاست از آن



اعراض نمایند،^۱ یا گروه‌هایی مشابه خوارج که به یک معنا نیازی به حکومت نمی‌بینند، (مشکور، ۱۳۸۶، ص ۱۷۶) یا فلسفه‌هایی که اکثریت مردم را ذاتاً نادان و کزفهم می‌پندارند، بر حسب تجارب تاریخی به صورت گسترده در سطح جامعه تسری نمی‌یابند و در میان اقلیتی معدود، محصور می‌مانند.^۲ از همین روی یک اندیشه برای ورود در سیاست لازم است علاوه بر اینکه اندیشه‌ای مبتنی بر توانایی‌های عده‌ای خاص و اندک نبوده، رویکردی عام و جامعه‌گرا داشته باشد.

آزمون‌پذیری روشمند از حیث کارایی

اگر گزینه‌ها و الزامات پیشین همگی توصیفی بودند این مورد تجویزی بوده و به عنوان یک نیاز و الزام متعلق به جهان جدید باید بررسی گردد. انسان مدرن به دلایل گوناگون بیش از گذشته به تقیید و تحدید قدرت و قوای قاهره مافوق خویش می‌اندیشد (آنتونی آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۲۵) و البته گاه این تمایل چنان به ورطه افراط می‌افتد که حتی قدرت لایزال الهی را نیز می‌خواهد در بر بگیرد؛ زیرا علی‌الاصول آزادی و رهایی را در هر حالتی بر محدودیت ترجیح می‌دهد. در همین راستا هر مرجع و منبع صاحب قدرت یا قدرت‌آفرینی تا زمانی می‌تواند مانا و پایا بماند که کارایی خویش را به اثبات برساند. البته در همین قید کارایی ایهامات فراوانی مضمّن است. اما به هر حال بشر مدرن بیشتر چیزی را می‌خواهد که آن را به خدمت بگیرد نه چیزی که او را به خدمت خویش درآورد^۳ و هر آنچه به نحوی رضایت خاطر انسان را آسان‌تر

۱. به عنوان نمونه نجم الدین کبری، مریدان و پیروان خود را از دخالت در سیاست و حکومت شدیداً منع می‌نمود. (ر.ک: یوسفی‌راد، ۱۳۸۶، ص ۷۲)

۲. در این زمینه می‌توان با نگاهی به تاریخ تمدن‌های بزرگ و تاثیرگذار و خصوصیات مشترک در رفتارهای سیاسی موجود در این حوزه‌های تمدنی با نگارنده همداستان شد. (ر.ک: تاریخ تمدن، ویل دورانت، ترجمه حمید عنایت و دیگران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی)

۳. هایدگر بهتر از دیگران این تمایل برتری‌جویانه انسان مدرن را تبیین نموده است. (ر.ک: بابک احمدی، هایدگر و تاریخ هستی، ۱۳۸۱، فصل پنج)

فراهم سازد، در ذهن وی مطلوب‌تر می‌نماید. در عرصه سیاست، دمکراسی به این دلیل در همه تئوری‌های سیاسی اخیر^۱ حضور دارد که روشی نسبی برای کارایی سنجی محسوب می‌گردد و این فرصت و فضا را فراهم می‌نماید که قدرت، قضاوت مردم درباره رفتارش را درک کرده و متناسب با برآیند آن بقا یا تغییر یابد.

اندیشه‌ها تا زمانی که در بازار علم هستند، با معیار صدق و کذب و حق و باطل، ارزشگذاری می‌شوند، اما به محض ورود در کارزار سیاست، باید کارایی خویش را نیز عملاً به اثبات برسانند. اما آیا کارایی اندیشه‌ای چون حکمت متعالیه در عرصه سیاست، صرفاً به معنای تحقق اهداف مندرج در آن اندیشه است یا وصول به مقاصدی مانند رفاه، امنیت، علم، بهداشت و...؟ آیا می‌توان میان این دو جمع نمود؟ در صورت ایجاد زاویه میان آنها و حتی تضاد میان تحقق یکی از دو مورد، تحقق کدام یک را باید ملاک کارایی بدانیم؟

آیا هر اندیشه‌ای که صادق یا حقیقی تلقی شود، الزاماً در عرصه اجتماعی - سیاسی، کارا تلقی می‌گردد؟ مرجع یا مراجع تعیین صحت و حقایق یک اندیشه و کارایی آن در صورت اشتراک کجا است؟ در صورت تغایر این مراجع کدامند؟ پرسش‌های مذکور فوق العاده سهمگین اند و ایصال به جوابی متقن برای آنها به هیچ وجه سهل و آسان نیست؛ اما اجمالاً و فارغ از پیچیدگی‌های بحث می‌توان گفت:

کارایی سیاسی در دنیای مدرن عبارت است از تحقق نسبی و تدریجی اهدافی چون آزادی، رفاه، امنیت، بسط دانش و بهداشت عمومی که گاه در قالب اعلامیه حقوق بشر^۲ و گاه تحت عنوان عدالت جای می‌گیرد و هر اندیشه یا ساختاری که نتواند این حوایج را برآورد، ناکارآمد و حتی باطل قلمداد می‌گردد. در این صورت

۱. کمونیسم، لیبرالیسم و حتی جمهوری اسلامی که نظریه سیاسی برآمده از انقلاب اسلامی ایران است.

۲. در اینجا به این دلیل به جای حقوق بشر از تعبیر «اعلامیه حقوق بشر» استفاده کردیم که میان این دو لزوماً همپوشانی کامل وجود ندارد.



پیشاپیش پاسخ سؤالات مندرج در گزاره‌های پیشین تا حد زیادی روشن می‌شود؛ زیرا دست کم در دوران حاضر، بالاخص پس از پایان جنگ جهانی دوم، به دلیل برداشت خاصی که از غایت سیاست به وجود آمد، هر فلسفه و عقیده و اندیشه‌ای که لباس سیاست و قدرت برتن کند، عملاً تحت تأثیر فضای غالب بر دنیا و نهاد‌های متنفذ بین‌المللی قرار می‌گیرد. در نتیجه فارغ از حقانیت و صحت نظری این کارایی سیاسی است که لزوم یا عدم لزوم، و ورود یا عدم ورود یک اندیشه در حیطه سیاست را تعیین می‌کند و البته این جامعه و دمکراسی برآمده از آن است که به شکلی روشمند میزان این کارایی را روشن می‌سازد. (داوری، ۱۳۸۶، ص ۱۹۴)

الزامات اختصاصی ورود حکمت متعالیه در سیاست

بر خلاف الزامات عمومی که شامل هر تفکر و فلسفه‌ای می‌شود، الزامات مندرج در این بخش صرفاً بر اساس مختصات حکمت متعالیه تعیین و تبویب شده، مدلولات آن متناسب با هر فلسفه‌ای می‌تواند کلاً یا جزئاً تغییر یابد. اما الزامات اختصاصی سه‌گانه‌ای که شایسته است نظریه‌پردازان این ساحت فکری برای ورود به عرصه سیاست رعایت نمایند، عبارت است از:

تطبیق اصول کلی جهان‌بینی صدرایی و حکمت متعالیه با مسائل و مصادیق مدرن جاری و مبتلابه بشری از قبیل محیط زیست، حقوق بشر، ملیت، دمکراسی و رفاه. ما اکنون نمی‌توانیم به تعداد انگشتان دست آثاری را بیابیم که اختصاصاً از نظرگاه حکمت متعالیه به برخی از مفاهیم بالا نگاهی جدی و کلیدی افکنده باشند و از همین روی بی‌گمان کوشش بی‌وقفه نیاز است تا این کمبود اساسی به مرور رفع گردد. شارحان حکمت متعالیه از آنجا که به درستی گمان می‌کرده‌اند که سخنان اصلی و مفاهیم کلی فلسفه صدرالمتألهین تا کنون ناشناخته مانده، (نصر، ۱۳۸۴، ص ۳۲۱) ناگزیر وجهه همت خویش را غالباً مصروف بیان و تقریر دوباره سخنان او در قالب شرح و تفسیر خط به خط و گزاره به گزاره کرده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۷۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵) اما اکنون نیاز است که مصادیق بارز مشکلات بشری نیز به تفصیل از



منظر حکمت متعالیه بررسی شود و پس از آن با قیاس دیدگاه‌های منتج شده با دیدگاه‌های رقیب، امکان‌گزینه‌ش رأی صائب آسان‌تر گردد.

ملاصدرا یا (الف) از روی تعمد و به دلیل موضعی اپیستمولوژیک و کاملاً معرفتی که ذاتی فلسفه او است از نظریه‌پردازی مبسوط و مستقل در باب موضوعاتی چون سیاست اعراض نموده است؛^۱ یا (ب) به دلیل اولویت‌بندی در طرح مباحث و به تبع آن مسائلی عارضی، مجال نظریه‌پردازی مبسوط و مستقل سیاسی را نیافته است. بدیهی است که اگر ما با موضع الف همداستان گردیم، دیگر نمی‌توانیم ضمن ادعای پایبندی به صدر المتألهین و صحت عقاید وی به نظریه‌پردازی سیاسی بر اساس حکمت متعالیه پردازیم؛ اما ما در این نوشتار موضع ب را مفروض می‌گیریم.

تبیین مؤلفه‌های مطلوب حکومت‌داری

این نکته در حقیقت نتیجه منطقی الزام پیشین است؛ زیرا اگر ما اجمالاً پذیرفتیم که باید تئوری سیاسی ارائه نماییم، نباید در بند کلیات باقی بمانیم و صرفاً به طرح مسائل و گزاره‌های متفق‌علیه و مشترکی چون «تشکیل حکومت لازم است»، «حاکم باید عادل باشد» و... اکتفا کنیم. چگونگی، چرایی و غایت تشکیل حکومت و روش جلب و حفظ رضایت مردم، سرفصل‌های اصلی و البته بسیار کلی‌ای است که در ذیل آنها باید نکات، جزئیات و ابهامات بسیاری را روشن نمود.

ورود یک اندیشه در دایره سیاست فی نفسه محتاج موافقت یا عدم موافقت شخص یا مرجع خاصی نیست؛ اما اگر قرار است این ورود قرین با توفیق باشد و بود و نبودش فرق کند، باید آن تفکر تفاوت‌ها و مزیت‌های نسبی خود را بر دیگر رقبای تئوریک روشن سازد. در این زمینه نکاتی چند قابل بررسی است:

آیا حکمت متعالیه یک فلسفه خودبنیاد و فارغ از پیشینه، اصول موضوعه یا پیش فرض‌های دینی است؟ به بیان دیگر آیا حکمت متعالیه و تئوری سیاسی برآمده
۱. با وجود اشارات آشکار سیاسی در مکتوبات ملاصدرا نباید از یاد برد که به هر حال وی از نظریه‌پردازی مستقل در این باب پرهیز کرده است.



از آن، تنها برای هم‌مذهبان و هم‌کیشان صدرای شیرازی قابل فهم و پذیرش است، یا خیر؟

اگر پاسخ پرسش نخست مثبت باشد در حقیقت دامنه و میدان رقابت و مسابقهٔ حکمت متعالیه با تئوری‌های رقیب بسی تنگ‌تر می‌گردد و همهٔ تئوری‌های غیر شیعی یا حداکثر غیر اسلامی از گردونهٔ مقایسه و مسابقه خارج می‌گردند. در این زمینه دو نظر کلی وجود دارد:

نظر گروه اول: همهٔ فیلسوفان برجستهٔ مسلمان و به‌طور اخص صدرای شیرازی الهی‌دان یا متکلم‌اند، (ملکیان، ص ۱۱۸) و نمی‌توان محصول فکری «فلاسفهٔ اسلامی» را فارغ از مقولهٔ مذهب وارد عرصهٔ مقایسه با دیگر نحل فکری و فلسفی نمود.

نظر گروه دوم: از دیگر سو و بر خلاف نظر اول، شارحان و مدافعان حکمت متعالیه اگر چه در کنار برهان، عرفان و قرآن را نیز از عناصر اصلی این فلسفه بر می‌شمارند، (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹) اما معتقدند در حکمت متعالیه بر خلاف فلسفه‌های پیشین، پذیرش استدلال‌ات و براهین عقلی به هیچ وجه متوقف بر پذیرش استدلال‌ات عرفانی و قرآنی نمی‌باشد و بالعکس؛ یعنی هر یک از این عناصر با استقلال و البته از طریق روش مختص به خود به اثبات مباحث می‌پردازند.

از آنجا که نگارنده در این زمینه صاحب نظر نیست. برای پیشبرد این نوشتار بنا را بر این می‌نهیم که نظر دوم صحیح است و البته در عین حال در مورد نظر اول این نکته را نیز مطرح می‌نماییم که دست کم از حیث کارآمدی سیاسی می‌توانیم این تئوری را با هر تئوری دیگری قیاس نموده، برتری یکی بر دیگری را تشخیص دهیم و بنابراین باب قیاس را به‌طور مطلق نمی‌توانیم به هیچ بهانه‌ای مسدود فرض کنیم.

مسئله‌ای که در زمینهٔ اثبات ارجحیت ورود حکمت متعالیه در سیاست تعیین کننده است، بیان تفاوت‌ها، مزیت‌ها و میزان نوآوری این اندیشه است. در هر صورت ما نمی‌توانیم متاع جدیدی را وارد بازار نظریات سیاسی نماییم و در عین حال روشن‌سازیم که این اندیشه می‌خواهد حلال کدام مشکل لاینحل باشد. به عنوان

مثال تئوری‌های لیبرالیستیک مدعی‌اند که آزادی و حقوق بشر را بیش از دیگر نظریات می‌توانند بسط داده، مصون نگاه‌دارند. اما نظریات سوسیالیستی و مارکسیستی مدعی‌اند که عدالت (عدالت اقتصادی) را بیش از رقبای دیگر و بهتر از آنها می‌توانند محقق سازند. در این میان حکمت متعالیه می‌خواهد کدام گره ناگشوده را بگشاید و یا به بیان دیگر می‌خواهد کدام روند غلط را به جاده صواب بازگرداند؟ برای اثبات اجمالی و نسبی ارجحیت ورود هر اندیشه‌ای در ساحت سیاست یکی از راه‌ها نسب‌سنجی و قیاس آن با دیگر تفکرات است. از این طریق ضمن آنکه میزان و مقدار اشتراک و همپوشانی اندیشه‌ها آشکار می‌شود، مضافاً نقاط اختلاف و افتراق یا احیاناً نوآوری و ابتکار نیز کاملاً روشن می‌گردد.

اما آیا تئوری سیاسی حکمت متعالیه (به فرض امکان و تحقق) دقیقاً همان تئوری سیاسی اسلام است یا چیزی غیر از آن؟
برای سؤال فوق هفت پاسخ و فرضیه محتمل است:

۱. تئوری سیاسی حکمت متعالیه همان تئوری سیاسی اسلام است که در قالب و با بیانی فلسفی مجدداً تقریر شده است (تساوی). در این فرض ما با همان تئوری اسلام مواجهیم که با وجود اینکه به اثبات فلسفی نیز رسیده است، مع الوصف هیچ نکته جدیدی را در ساحت سیاست نمی‌تواند به ما عرضه کند؛ زیرا روش، همان روش و غایت، همان غایت سیاسی سابق است. البته ما در اینجا به یک دستاورد سترگ که عبارت است از بیان عقلانی و اثبات فلسفی نظریه سیاسی اسلام می‌رسیم و امکان مقایسه میان آن و نظریات سیاسی غیردینی فراهم می‌شود.

۲. تئوری سیاسی حکمت متعالیه همان تئوری سیاسی اسلام است که در قالب مباحث کلامی و یا به طور کلی غیرفلسفی ملاحظراً مطرح گشته است (ر.ک: لک‌زایی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳) (تساوی محتوایی و فرمی). در این فرض ما در واقع نه به نظریه سیاسی جدیدی برمی‌خوریم و نه آورده‌ای فلسفی داشته‌ایم و اساساً ما نمی‌توانیم این نظریه سیاسی را از آن جهت که با یک فلسفه (از آن حیث که فلسفه است) مواجه هستیم، مورد بررسی قرار دهیم؛ هر چند که آن نظریه در حوزه کلام سیاسی می‌تواند نافذ و معتبر باشد.



۳. تئوری سیاسی حکمت متعالیه دارای همه گزاره‌های تئوری سیاسی اسلام است به علاوه مباحثی دیگر که به صورت تلفیقی از مباحث کلامی و فلسفی صورت پذیرفته است (عموم و خصوص مطلق). در این فرض ما افزون بر بیان فلسفی تئوری سیاسی اسلام با نکات جدید و تازه‌ای مواجه هستیم که با وجود تازگی نمی‌توانند یک منظومه کامل فلسفی را تشکیل دهند.

۴. تئوری سیاسی حکمت متعالیه دارای همه گزاره‌های تئوری سیاسی اسلام است، به علاوه مباحثی دیگر که به صورت کاملاً فلسفی صورت پذیرفته است (عموم و خصوص مطلق). در این فرض نیز ما افزون بر بیان کامل تئوری سیاسی اسلام، با نکات جدید و تازه‌ای مواجهیم که در قالب بیان و استدلالی کاملاً عقلانی عرضه شده است که تضاد یا تناقضی با یکدیگر نداشته، مکمل یکدیگرند.

۵. تئوری سیاسی حکمت متعالیه دارای اشتراکات و اختلافاتی با گزاره‌های تئوری سیاسی اسلام است که مجموعاً ساختاری سازگار و غیر پارادوکسیکال را تشکیل می‌دهند (عموم و خصوص من وجه). در این فرض ما با حذف بخشی از تئوری سیاسی اسلام و جایگزینی آن با برخی گزاره‌های جدید و خارج از دین مواجه هستیم که توانسته‌اند هماهنگ با هم نظریه‌ای منسجم را فراهم سازند. بدیهی است که این نظریه سیاسی چه فلسفی باشد و چه نباشد، دینی محسوب نمی‌گردد.

۶. تئوری سیاسی حکمت متعالیه دارای اشتراکات و اختلافاتی با گزاره‌های تئوری سیاسی اسلام است که البته مجموعاً نمی‌توانند ساختاری سازگار و غیر پارادوکسیکال را تشکیل دهند. در این فرض ما با همه خصوصیات فرض قبلی روبه‌رو می‌شویم؛ با این تفاوت که بر خلاف مورد پیشین ضمن حذف بخشی از گزاره‌های سیاسی اسلام، نتوانسته‌ایم گزاره‌هایی را جایگزین سازیم که نظریه‌ای منسجم و غیر پارادوکسیکال را تشکیل دهند.

۷. تئوری سیاسی حکمت متعالیه با گزاره‌های تئوری سیاسی اسلام تفاوت و تغایر کامل و بنیادین دارد (تباين). در این فرض با نظریه‌ای سیاسی مواجهیم که علی‌رغم تازگی و بداعت، هیچ وجه اشتراک قابل‌ذکری با نظریه سیاسی دین ندارد.

بر مبنای فرض اول و دوم در واقع ما نظریه‌ای به نام نظریه سیاسی حکمت متعالیه نداریم و آنچه در میان است، همان نظریه سیاسی اسلام است. فرض‌های پنجم و ششم آشکارا به مصاف برخی از گزاره‌های دینی رفته و عملاً آنها را کنار گذاشته است. در فرض هفتم نیز یک تئوری مستقل اما غیر اسلامی (و چه بسا ضد اسلامی) در اختیار داریم.

اما در نهایت در فرض‌های سوم و چهارم، با لحاظ داشتن دو پیش فرض می‌توان نظریه سیاسی حکمت متعالیه را اسلامی دانست: اول آنکه آنچه را که در نظریه اسلام آمده است، در حکم کلیات، غایات و ملزوماتی بدانیم، و دوم آنکه هر آنچه را که در تئوری سیاسی حکمت متعالیه آمده است، به مثابه تفصیل و تبیین و یا روش‌یابی تئوری دین قلمداد کنیم. با وجود این اگر بخواهیم ملاصدرا را از آن جهت که فیلسوف است و مکتوبات او را از آن جهت که فلسفی اند و حکمت متعالیه را از آن حیث که یک فلسفه عقلانی است، مورد واکاوی قرار دهیم تنها باید فرض چهارم را به عنوان بستر تحقق و تکون نظریه سیاسی حکمت متعالیه که مشخصاً «اسلامی» نیز می‌باشد، پذیرفته و قبول کنیم.

اما پذیرش فرض چهارم، موقوف به قبول دو پیش فرض است: یکی آنکه نظریه سیاسی اسلام شامل بیان اجمالی کلیات و غایات و ملزومات است و دوم آنکه تئوری ملاصدرا شامل تفصیل و تبیین و احیاناً روش‌یابی برای تحقق نظر اسلام است. حال اگر کسی در صحت هر یک از این دو شرط، تردید و تشکیک روا دارد، دیگر نمی‌تواند همزمان و توأمان تئوری سیاسی حکمت متعالیه را هم ممکن و محقق و هم اسلامی بداند. به طور کلی در باب نوآورانه بودن نظرات سیاسی ملاصدرا، دست کم سه دیدگاه وجود دارد:

یک. تقلید، تلخیص و تکرار سخن گذشتگان: طبق این نظر نه تنها ملاصدرا بلکه ابن سینا نیز هر آنچه در عرصه سیاست گفته است، گزیده و واگویه سخنان و نظرات سیاسی فارابی بوده، و فاقد یک نظریه مستقل است. (داوری اردکانی، ۱۳۸۲،



دو. نوآوری و نظریه پردازی: طبق این رأی ملاصدرا ضمن پذیرش بسیاری از مسائل از یافته‌های فارابی، فراتر رفته و مبدع برخی نظرات سیاسی جدید و مستقل است که می‌توان آن را حکمت سیاسی متعالیه نامید. (لک‌زایی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۲)

سه. تغییر رویکرد: نگارنده ضمن رد نظر اول، نظر دوم را نیز نمی‌تواند کاملاً صحیح بداند؛ زیرا حداکثر دفاعی که حامیان رأی دوم از وجود نظریه سیاسی مستقل می‌نمایند، این است که ملاصدرا زمینه حضور مجتهدان را در عرصه سیاست بیش از گذشتگان فراهم نموده است؛^۱ تا جایی که رفته رفته به یک معنا فلسفه سیاسی را به کلام سیاسی مبدل نموده است. (حقیقت، ۱۳۸۱، ص ۲۳) باید تأکید کرد که این زمینه‌سازی و تبدیل فلسفه سیاسی به کلام سیاسی، اگرچه نوعی تغییر رویکرد به سیاست محسوب می‌گردد، اما در عین حال خود ارائه یک تئوری کاملاً مستقل نیست و صرفاً به مثابه جانبداری ملاصدرا از یک تئوری (ولایت سیاسی مجتهدان) است که سابقاً به انحای گوناگون و با شدت و ضعف، وجود داشته است. بنابراین به نظر این قلم ضمن اینکه تئوری سیاسی صدرایی کاملاً تقلیدی نیست، اما یک ابداع و نظریه پردازی کامل و تمام عیار نیز محسوب نمی‌شود.

تازه‌ها و آورده‌های فلسفی در روزگار پس از پیدایش حکمت متعالیه، چنان فراوان و متنوع بوده است که نمی‌توان برای تبیین مزایای ورود آن در سیاست تنها به قیاس میان حکمت متعالیه و فلسفه‌های متقدم اکتفا کرد. منطقی حکم می‌کند در این زمینه نگاهی به تئوری‌های مدرن نیز بیفکنیم، اما این مقایسه زمانی لازم است که تکلیف مباحث پیشین را کاملاً حل کنیم. از آنجا که جمع‌بندی و پاسخگویی به مسائل و پرسش‌های قبلی دیگر مجال برای مقایسه بین نظریه سیاسی حکمت متعالیه و تئوری‌های مدرن نمی‌گذارد و نیز خود این مقایسه متوقف بر نوع پاسخ به سؤالات پیشین است، این کار را به فرصتی دیگر می‌سپاریم.

۱. این نکته مورد تأیید طرفداران رأی اول نیز هست. (ر. ک: فیرحی، ۱۳۷۸، ص ۳۵۲)

نتیجه گیری

۱. حکمت متعالیه باید از طریق روش رویکردی (کلی) به حیطة سیاست ورود

یابد.

۲. حکمت متعالیه پتانسیل تأمین همه الزامات عام و حداقلی ورود اندیشه ها در ساحت سیاست را دارا است؛ مشروط به آنکه بپذیریم. ملاصدرا صرفاً به دلیل اولویت بندی در طرح مباحث و به تبع آن مسائلی عارضی، مجال نظریه پردازی سیاسی را نیافت؛ نه به دلایلی که ذاتی فلسفه او است. همچنین با توجه به اقتضات جهان جدید، روشی معقول و مشروع را برای سنجش کارایی تئوری سیاسی حکمت متعالیه تعیین نماییم.

۳. حکمت متعالیه پتانسیل تأمین همه الزامات اختصاصی ورود اندیشه ها در ساحت سیاست را دارا است، مشروط به آنکه بپذیریم:

اولاً: با جهد تئوریک رای حکمت متعالیه در باب مسائل مبتلابه و جاری بشر جدید از قبیل دمکراسی، محیط زیست، حقوق بشر را با تدقیق لازم بیان کرده، از طرح مسائل به صورت کلی و اجمالی اعراض نماییم.

ثانیاً: اثبات کنیم که نظر سیاسی حکمت متعالیه طبق ضوابط مذکور در فرض های سوم تا هفتم یاد شده شکل یافته است.

۴. تئوری سیاسی حکمت متعالیه در صورتی هم محقق و هم اسلامی قلمداد می گردد که طبق ضوابط فرض های سوم و چهارم باشد.



منابع

۱. آنتونی آریلاستر، لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
۲. ابراهیم دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶-۱۳۷۹.
۳. احمدی، بابک، هایدگر و تاریخ هستی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
۴. افلاطون، جمهور، ترجمه فواد روحانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.
۵. بشیریه، حسین، آموزش دانش سیاسی: مبانی علم سیاست نظری و تأسیسی، تهران، مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۲.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، قم، اسراء، ۱۳۷۵.
۷. _____، ولایت فقیه؛ ولایت فقاہت و عدالت، قم، اسراء، ۱۳۷۹.
۸. جورجو آگامبن و دیگران، قانون و خشونت؛ گزیده مقالات، ترجمه مراد فرهاد پور، امید مهرگان و صالح نجفی، تهران، فرهنگ صبا، ۱۳۸۶.
۹. حقیقت، سیدصادق، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، نشر هستی نما، ۱۳۸۱.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین، فلسفه‌های مضاف، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵، مقاله غلامرضا بهروز لک.
۱۱. داوری اردکانی، رضا، درباره غرب، ویراست دوم، تهران، هرمس، ۱۳۸۶.
۱۲. _____، فارابی، فیلسوف فرهنگ، تهران، نشر ساقی، ۱۳۸۲.
۱۳. صدر المتألهین شیرازی، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌ای، تهران، مولی، ۱۳۷۱.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۶۲.

۱۵. «فلسفه اسلامی؛ هستی و چیستی»، نقد و نظر، سال یازدهم، شماره ۱ و ۲.
۱۶. فیرحی، داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.
۱۷. لک زایی، نجف، اندیشه سیاسی صدرالمآلهین، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
۱۸. _____، چالش سیاست دینی و نظم سلطانی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۹. مشکور، محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح اسفار، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
۲۱. نصر، سیدحسین، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۲۲. یوسفی راد، مرتضی، امکان فلسفه سیاسی اسلام، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.

