

حکمت متعالیه زیر ذره بین سیاست

مقدمه

تأملات فلسفی در باب سیاست و امر سیاسی از موضوعاتی است که در تاریخ اندیشه بشر همواره مورد توجه قرار گرفته است. این موضوع در مواقعی با دشواری‌ها و کم‌مهری‌هایی مواجه بوده، اما در طی چند سال اخیر در جامعه علمی ما برجسته شده است و در برخی مراکز پژوهشی و آموزشی بیش از پیش به آن توجه می‌شود؛ به ویژه بحث درباره امکان فلسفه سیاسی اسلامی جایگاه خاصی یافته است.

باید به این نکته توجه نمود که در میان برداشت‌های مختلف در باب مفهوم فلسفه سیاسی، به سختی می‌توان یک نگره مشترک مشاهده کرد، زیرا رویکردها بسیار متنوع و متفاوت است. به اجمال باید گفت خوانش‌های مختلفی از فلسفه سیاسی وجود دارد که تحلیل مبسوط آنها به بحث مستقلی نیاز دارد. اما دیدگاه مشهور که خاستگاه فلسفه سیاسی را یونان باستان می‌داند، برای پرداختن به تاریخ فلسفه سیاسی نیز به یونان باستان رجوع می‌کند.

پاسخ‌های متفاوت و ناهم‌گونی درباره امکان یا امتناع فلسفه سیاسی اسلامی داده‌اند. برخی،^۱ فیلسوفان مسلمان را مقلد فیلسوفان یونان برشمرده که کارشان

* متن حاضر گزارشی است از مجموعه نشست‌های علمی برگزار شده پیش از همایش «سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه» که به همت جناب آقای شریف لک‌زایی تحریر یافته است.

۱. حاتم قادری، فلسفه سیاسی کلاسیک اسلامی، چاپ نخست، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰.

تزیین فلسفه با آیات قرآن و روایات بوده است. بعضی دیگر با ارائه تعریف‌هایی از فلسفه سیاسی بر این باورند که بر طبق پاره‌ای از تعاریف می‌توان به فلسفه سیاسی اسلامی باور داشت و براساس برخی از تعاریف‌ها نمی‌توان به چنین فلسفه‌ای قائل شد. در گفت‌وگویی با مصطفی ملکیان، ایشان ضمن توجه به تعریف‌های مختلفی که از فلسفه سیاسی وجود دارد، امکان فلسفه سیاسی اسلامی براساس برخی از آن تعاریف‌ها را تأیید کرد.^۱

افزون بر دو دیدگاه مذکور، تلقی دیگر با تأکید بر تمایز فلسفه اسلامی از دیگر فلسفه‌ها معتقد است که فلسفه اسلامی، ویژگی‌های خاصی دارد که آن را از فلسفه‌های مشابه و یونانی جدا می‌کند؛ زیرا این فلسفه علاوه بر استفاده از عقل و به کارگیری آن در مباحث خود که ویژگی بارز مباحث فلسفی است، مبتنی بر آموزه‌های دینی است؛ از این رو مصداق و ویژگی‌هایی می‌یابد که آن را از فلسفه‌های رقیب جدا می‌کنند.^۲

دیدگاه دیگری نیز در همین زمینه بر این باور است که با توجه به تعریف فلسفه سیاسی می‌توان گفت که حتماً فلسفه سیاسی اسلامی وجود دارد و حتی کامل‌ترین نوع فلسفه سیاسی را می‌توان در آموزه‌های دینی جست‌وجو کرد؛ بدون اینکه اصالت آن را خدشه‌دار نمود و آن را مقلد و طفیلی فلسفه یونان باستان به‌شمار آورد.^۳

اگرچه برخی از پژوهشگران با ذکر تعاریف مختلف سعی در تخفیف وجه اسلامی فلسفه سیاسی دارند، صاحب‌نظران دیگری فلسفه سیاسی اسلامی را کامل‌ترین فلسفه سیاسی ارزیابی می‌کنند. منکران وجه اسلامی فلسفه سیاسی، که فیلسوفان مسلمان را صرفاً مقلدان چیره‌دستی در فراگیری فلسفه یونانی می‌دانند، از یاد برده‌اند

۱. مصطفی ملکیان، نشست علمی با عنوان «امکان و عدم امکان فلسفه سیاسی اسلام»، قم، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، آبان ۱۳۸۲.

۲. سید حسین نصر، «فلسفه اسلامی و فلسفه یونان، منبع و الهام بخش فلسفه اسلامی»، ترجمه محمد محمدرضایی، فصلنامه نامه مفید، شماره ۱۲.

۳. علیرضا صدرا، نشست علمی با عنوان «امکان و عدم امکان فلسفه سیاسی اسلام»، قم، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، بهمن ۱۳۸۲.

که پاره‌ای از مباحث فلسفه سیاسی اسلامی، با آنچه در یونان وجود داشته است، کاملاً متمایز است. ضمن اینکه به لحاظ سیستمی، ما با دستگاه‌های مختلف فلسفی، حتی در خود جهان اسلام روبه‌رو هستیم و صرف مشابهت‌های صوری میان دو دستگاه فلسفی نباید ما را به این اشتباه بیندازد که آنها را یکی بدانیم. با این حال طرفداران فلسفه سیاسی اسلامی در تدارک مستندات و برهان‌های لازم برای مدعای خود هستند. طبیعی است موضوع بحث‌های مجموعه حاضر نیز تلاشی برای بسط فلسفه سیاسی اسلامی، تبیین محل نزاع و طرح پرسش‌های دقیق‌تر در این باره است.

همچنین اگر گفته شود قوام فلسفه سیاسی به روش عقلی و برهانی است و یا موضوع آن خیر و شر سیاسی می‌باشد، مشکل دینی بودن یا نبودن فلسفه سیاسی قابل حل است؛ زیرا اگر اصالت با روش عقلی و برهانی باشد، دیگر مهم نیست که منبع آن از کجا تأمین می‌شود. در این زمینه می‌توان برای فلسفه سیاسی از منابع مختلفی، مانند دینی، تجربی، عقلی و کلامی یاد کرد. بنابراین تمام مباحث به تمایز دانش‌ها باز می‌گردد، اما در صورتی که تمایز دانش‌ها را به روش، موضوع و هدف - و نه منبع - بدانیم، فلسفه سیاسی اسلامی ممکن خواهد بود و می‌توان از فلسفه سیاسی اسلامی و حکمت سیاسی متعالیه سخن گفت.

از آنجا که امروزه حکمت متعالیه، به مثابه پرطرف‌دارترین مکتب فلسفی و یکی از سه شاخه فلسفه اسلامی، تداوم بخش حیات فلسفی در جهان اسلام و ایران به شمار می‌آید، ضروری است لایه‌ها و ابعاد مختلف آن بازشناسی، بازنگری و بازسازی شود. نظام و قوام یافتگی حکمت متعالیه توسط ملاصدرا به معنای جدایی حکمت متعالیه از دو حکمت مشا و اشراق نیست، بلکه صدرالمتألهین، به خانواده بسیار وسیع فکری و فلسفی تعلق دارد که در مقاطع زمانی و مکانی دور و نزدیک زیسته‌اند. او نه فقط به معنای رایج کلمه وارث آنها می‌باشد، بلکه حیات بخش این میراث بسیار اصیل فکری و حافظ صلابت و قدرت آن است.^۱ صدرا با میراث فکری

۱. هانزی کریبن، مقدمه بر المشاعر ملاصدرا شیرازی، ترجمه و پیشگفتار کریم مجتهدی، به ضمیمه متن فارسی المشاعر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱، ص ۲.

گذشته در ارتباط و گفت و شنود است، اما دستگاه‌های فکری موجود، همانند مشاء و اشراق، به تنهایی جان تشنه او را سیراب نمی‌سازد، از این‌رو در پی تقویت و افزودن عناصری در دستگاه فکری موردنظر خود است که روح لطیف او را اشراب سازد و پاسخگوی نیازهای زمانه او باشد.

با توجه به اهمیت حکمت متعالیه، نوشته حاضر، به منظور بسط و گسترش فضای بحث و گفت و شنود درباره وجوه سیاسی این حکمت، در صدد است با ارائه گزارشی از مباحثی که در قالب نشست علمی، گفت و شنود، و نقد گرد هم آمده است، به تبیین وجوه سیاسی حکمت متعالیه بپردازد و ظرفیت‌ها و توانمندی‌های ورود این حکمت به حیات اجتماعی و سیاسی را نشان دهد. برای این منظور، افزون بر همکاری و موافقت شماری از استادان و محققان برجسته برای برگزاری نشست یا گفت‌وگو، پرسش‌ها و عناوینی در مباحث فلسفه سیاسی تهیه و برای آنان ارسال شد تا با مشارکت در مباحث، گامی در پیشبرد بحث‌ها برداشته، در راه توانمندسازی فلسفه سیاسی اسلامی - ایرانی مساعدت نمایند.

محور عمده در نشست‌های علمی با صاحب‌نظران و اساتید، تبیین وجوه اجتماعی - سیاسی حکمت متعالیه و نشان دادن پاره‌ای از ظرفیت‌ها و توانمندی‌های این حکمت برای ورود به حوزه اجتماعی - سیاسی است. از سوی دیگر در برخی از این نشست‌ها مباحث به صورت موردی و جزئی‌تر بررسی گردیده است تا نشان داده شود که حکمت متعالیه از چه ظرفیت‌هایی برای ورود به فلسفه سیاسی برخوردار است.

اگر صدرالمتألهین، به باور برخی از پژوهشگران، موفق به تأسیس حکمت سیاسی متعالیه نشد، ولی ما در حوزه سیاست می‌توانیم حکمت متعالیه‌ای که او تأسیس کرد، به ظرفیت برسانیم تا به حکمت سیاسی متعالیه دست یابیم. البته امروزه این بحث در کانون توجه مراکز علمی و پژوهشی است و بحثی زنده به شمار می‌رود. ما نمی‌توانیم گذشته خود را نادیده انگاریم؛ همچنان که نمی‌توانیم اکنون و آینده را فراموش و صرفاً در گذشته سیر کنیم. مهم این است که با چشمانی باز به توانایی‌های گذشته خود بنگریم و با نگاهی انتقادی در پی تحول همراه با الزامات زمانه باشیم. در

خلال بحث در باب سیر حکمت متعالیه و اشاره به برخی از اصحاب، شارحان و مفسران آن، می‌توان به توانایی‌ها و ظرفیت‌های ورود به مباحث اجتماعی و سیاسی آن هم توجه کرد.

اهم نکاتی که در این نشست‌های علمی به آنها اشاره شده است، عبارتند از: یکم. اکثر قریب به اتفاق اساتید معتقدند که حکمت متعالیه از ظرفیت و توانایی بالایی برای تأسیس فلسفه سیاسی متعالیه برخوردار است. بر این اساس، اگرچه صدرا از اصطلاح فلسفه سیاسی متعالیه سخنی به میان نیاورده است، دقت در مباحث مطرح شده و نیز توجه به دستگاہ معرفتی و فکری حکمت متعالیه نشان می‌دهد که امکان معرفتی و روشی تأسیس حکمت سیاسی متعالیه وجود دارد.

دوم. برخی بر این نکته تأکید کرده‌اند که حکمت متعالیه در شمار مبانی است و با توجه به این مبانی می‌توان به پرسش‌ها و نیازهای زمانه خود در فلسفه سیاسی پاسخ گفت و از فلسفه سیاسی متعالیه سخن به میان آورد. همین نظر می‌پذیرد که برخی مباحث سیاسی در آثار ملاصدرا وجود دارد و بر اشراف و توجه محققین به آن مباحث تأکید و افزای دارد.

سوم. بسیاری از محققان پذیرفته‌اند که صدرالمتألهین دارای اندیشه سیاسی است و اندیشه وی نیز دارای انسجام لازم و شایسته است. با این حال، برخی هنوز بر این باورند که صدرا از اندیشه سیاسی منسجمی برخوردار نیست، ولی در عین حال معتقدند که ایشان دارای آرا و افکار سیاسی مهمی است که می‌تواند در تأسیس فلسفه سیاسی متعالیه به ما کمک نماید. در بسیاری از مباحث مجموعه حاضر، صرفاً به کلیات بسنده نشده. محققان به ارائه بحث و دیدگاهی خاص در یکی از موضوعات حکمت متعالیه نیز پرداخته و نتایج خاصی گرفته‌اند.

چهارم. در قالب نشست‌ها تأکید شده است که وجه تمایز حکمت متعالیه از حکمت‌های مشا و اشراق، حضور مباحث عرفانی در حکمت متعالیه است. از همین رو حکمت سیاسی متعالیه نیز متفاوت خواهد بود و سالک برای طی مراحل سلوک عرفانی، در آخرین سفر، می‌بایست از جامعه و خلق گذر کند و لاجرم حضور در صحنه

اجتماع در شمار مراتب سلوک عرفانی شمرده می‌شود.

پنجم. نظریه حرکت جوهری و قابلیت‌های سیاسی و اجتماعی آن و بحث انسان‌شناسی و تأمل در اختیار آدمی نیز از مباحثی است که در بیشتر نشست‌ها مورد توجه و تأکید بوده است. در این بحث‌ها تأکید بر این نکته برجسته است که انسان، خود، هویت خویش را می‌سازد.

گزارش نشست‌ها

نشست‌ها در سه بخش با موضوعات و مباحث مرتبط با هم گزارش شده است: پنج نشست با آیت‌الله جوادی آملی با عنوان سیاست متعالیه، شش نشست درباره ظرفیت‌ها و توانایی‌های سیاسی و اجتماعی حکمت متعالیه و سه نشست، با موضوع حکمت متعالیه در ایران معاصر.

۱. سیاست متعالیه

۱-۱. حکمت متعالیه، سیاست متعالیه دارد

در این نشست آیت‌الله جوادی آملی، حکیم متأله حکمت متعالیه معاصر، سخنان مبسوطی درباره بنیاد حکمت سیاسی متعالیه بیان فرمود. از منظر ایشان، هر حکمتی، مسئله اخلاق، تدبیر منزل، و سیاست کشور را به مثابه حکمت عملی، همراه خود دارد؛ زیرا جهان بینی بدون جهان سازی، تنها سلسله‌ای از مفاهیم تجربیدی است. مسائل فراوانی در سیاست و یا تدبیر منزل وجود دارد که این مسائل می‌بایست بر مبانی اصلی عرضه و از آن استنباط شود. در مباحث حکمت متعالیه و بررسی این موضوع که آیا حکمت متعالیه دارای فلسفه سیاسی متعالیه یا فلسفه متعالیه سیاسی و یا سیاست متعالیه است. باید از عناصر محوری بهره گرفت.

به گفته ایشان زمانی که حکمت متعالیه سامان پذیرفت از بسیاری بحث‌های جزئی مانند مسائل تدبیر منزل، اخلاق و سیاست سخنی در میان نبود، ولی می‌توان همه آنها را از مبانی حکمت متعالیه استنباط کرد و به آن مبانی نیز می‌توان از طریق

منابع دست یافت. حکمت متعالیه همانند سایر حکمت‌ها در شمار علوم انسانی است. در علوم انسانی، عنصر محوری انسان است و مباحث انسان‌شناختی، انسان‌سازی، فرد و جامعه از جایگاه برجسته‌ای برخوردار است. در حکمت متعالیه بحث آن است که انسان دارای روح و بدن است. روح مجرد و ابدی است و انسان مهاجر و مسافر است و مرگ از پوست به در آمدن است، نه پوسیدن. مسافر کوی ابد به راهنما نیازمند است. او قانونی می‌خواهد که از مبدأ آفرینش و هماهنگ کننده وی با گذشته و آینده او باشد. بشر چون مهاجر و مسافر است، باید با مبدأش رابطه داشته باشد. او باید اهل عبادت، زهد و عرفان باشد و این امور دارای مراتب، مراحل و درجاتی است.

از نظر آیت‌الله جوادی آملی، حکمت متعالیه، سیاست متعالیه دارد؛ چون انسان متعالی می‌پروراند. اگر از حکیم متعالیه سؤال کنید که الانسان ماهو؟ او پاسخ می‌دهد که الانسان حی متألّه. بنابراین، سیاست از علوم انسانی است و تا انسان شناخته نشود، سیاست همچنان ناشناخته باقی خواهد ماند. بر این اساس شناخت متدانی، سیاست متدانی و شناخت متعالیه، سیاست متعالیه دارد. شناخت متدانی، انسان متدانی و شناخت متعالی، انسان متعالی دارد.

فلسفه سیاسی در مقایسه با حکمت متعالیه جزء علوم اعتباری و زیرمجموعه آن است. ما با جهان بینی مطلق که حکمت نظری و فلسفه مطلق است، نمی‌توانیم مواد سیاسی را انتزاع کنیم؛ زیرا اولاً فلسفه سیاسی یک فلسفه مضاف است و ثانیاً خود سیاست، فرعی از فروع حکمت عملی است. از فلسفه مطلق، فلسفه مضاف و مواد سیاسی را نمی‌توانیم برداشت کنیم. هرگز نباید در باب سیاست و فلسفه سیاست، از حکمت متعالیه پاسخ بگیریم. خلاصه اینکه به دو دلیل نمی‌توان برای تأمین خواسته‌هایمان به طور مستقیم سراغ حکمت متعالیه رفت؛ یکی، اینکه حکمت متعالیه فلسفه‌ای مطلق و فلسفه سیاسی فلسفه‌ای مضاف است و هیچ فلسفه مطلق، جز در ارائه مبانی، پاسخگوی نیاز فلسفه‌های مضاف نیست؛ دوم، از میزان عمیق و وسیع حکمت متعالیه نباید توقع داشت که مواد جزئی سیاست را تبیین کند، بلکه باید از آن، مبانی را استخراج کنیم. در آن صورت با آن مبانی، مواد سیاست و امثال آن را می‌توانیم بفهمیم.

آیت‌الله جوادی آملی در ادامه با به میان کشیدن بحث روش، بر این اعتقاد است که روش ما روش منطقی است، اما منطق ارسطویی نمی‌تواند بار سنگین حکمت متعالیه و مطالب اساسی آن را بر دوش گیرد. حکمت متعالیه به یک منطق متعالی نیاز دارد که در آن به غیر از انواع چهارگانه حمل اولی، حمل شایع، حمل هوهو و حمل ذوهو، حمل حقیقت و رقیقت نیز مطرح باشد.

از آنجا که مسئله باید و هست از مسائل اساسی و مهم فلسفی است، آیت‌الله جوادی آملی در ادامه جوانب آن را آشکار می‌کند. به نظر ایشان، اگر گفته می‌شود که هرگز نمی‌توان باید را از بود انتزاع کرد، سخنی حق است؛ زیرا بایدها را از بایدها و بودها را از بودها باید گرفت. اما از آنجا که حکمت عملی تابع حکمت نظری است، اگر قیاسی داشته باشیم که یک مقدمه آن «بود» و مقدمه دیگرش «باید» باشد، از ترکیب آن دو نتیجه‌ای به دست می‌آید که تابع اخس مقدمتین است. بر این اساس نتیجه، «باید» است. چون «بود» اصل است و «باید» فرع. ما اگر بخواهیم از ضمیمه حکمت نظری و حکمت عملی در مباحث سیاسی استفاده کنیم، لازم است که از مبانی حکمت نظری یک مقدمه و از مبانی حکمت عملی نیز یک مقدمه قرار دهیم. در این صورت نتیجه، سیاست خواهد بود؛ نتیجه‌ای که تابع اخس مقدمتین است.

در ادامه ایشان با بحث درباره تمایزات مردم‌سالاری و مردم‌سالاری دینی به این بحث توجه می‌دهد که علما واسطه بین انبیا و مردم هستند و براساس گفته‌های صدرا در الشواهد الربوبیه، مجتهدان این سمت را برعهده دارند. از این رو حتی در عصر حضور امام معصوم هم علما واسطه هستند. در این صورت به تعبیر صدرا اختلاف مجتهدان با یکدیگر شبیه اختلاف شرایع و مناهج انبیا می‌باشد. با این تفاوت که انبیا معصوم می‌باشند و عصمت مطرح است و در مجتهدان سخن از عدالت است. از همین رو است که صدرا برای فقیهی که فیلسوف نباشد ولایت قائل نیست، بلکه ولایت را برای فقیهی می‌داند که جامع فقهین، فقه اکبر و فقه اصغر، باشد؛ مانند امام خمینی.

صدرا در بحث رهبری، بیشترین اهمیت را برای تنظیم حقایق و نیازهای سیاسی قائل است و می‌فرماید آن موضوعاتی که مربوط به جان مردم، عقاید و مسائل

فرهنگی آنها است، در اولویت می‌باشد. پس از آن، نوبت به مسائل بهداشتی، تغذیه و اقتصاد می‌رسد. موضوعات رفاهی و اموال مردم نیز در مرتبه سوم جای می‌گیرد.

۲-۱. چالش‌های حکمت متعالیه در حوزه سیاست

این نشست که با حضور آیت‌الله جوادی آملی برگزار گردید در همین شماره از مجله به صورت کامل آمده است.

۳-۱. جایگاه فلسفه سیاسی متعالیه

در این نشست، ابتدا آیت‌الله جوادی آملی به منشأ طبقه‌بندی حکمت به نظری و عملی اشاره کرده، می‌گویند: تقسیم حکمت به نظری و عملی از دیرباز براساس معلوم‌شناسی صورت گرفته است. انسان یک فراز دارد و یک فرود. فراز انسان به آن است که از جانب بالا مطالبی را می‌فهمد و فرود او در آن است که در دستگاه بدن، جامعه و کشور خود کار کند. فراز، حکمت نظری است و فرود، شامل تهذیب نفس، تدبیر منزل و سیاست مدن. ایشان همچنین تأکید می‌کند که حکمت عملی همتای حکمت نظری نیست. حتی در خود حکمت نظری مسائلی وجود دارد که با یکدیگر همسان نیستند. از این منظر به یقین حکمت عملی با حکمت نظری همسان نیست؛ زیرا حکمت عملی مربوط به عمل است و عمل، کلی و کلان نیست، اما می‌تواند با نگاه کلان جهان را بنگرد.

از نظر این حکیم معاصر، حکمت متعالیه عهده‌دار تبیین مباحث اساسی است، مانند اینکه روح انسان، مجرد و موجود است، شئونی دارد و از سعادت و شقاوت و خیر و شر برخوردار می‌باشد. آن‌گاه این مبانی را در اختیار عالمان فن اخلاق قرار می‌دهد تا در علم خویش آنها را به کار گیرند. از این‌رو مباحثی همچون این اصل که عدالت باید باشد، در حکمت متعالیه بررسی می‌شود، اما اینکه معنای عدالت، اجزای عدالت و اقسام عدالت چیست و آیا عدالت با مواسات فرق دارد یا نه و مساوات و مواسات چه فرق‌هایی دارند، از مباحثی است که در علوم جزئی بررسی می‌شود. بخشی به فقه،

بخشی دیگر به اخلاق، قسمتی به حقوق داده می شود تا به تفصیل درباره آنها بحث و تحقیق صورت گیرد. بنابراین، اخلاق، فقه، حقوق، تهذیب نفس و... چه اخلاق های عملی و علمی و چه سیاست های علمی و عملی، همه زیر مجموعه حکمت نظری قرار می گیرند و حکمت نظری، موضوع، مبادی، مبانی و خطوط کلی این علوم جزئی را تبیین می کند.

ایشان در پاسخ به این سؤال که چرا حکمت و فلسفه تاکنون درباب سیاست شاهد نوآوری، تحول و پیشرفت نبوده است، تفاوت شرایط را مطرح کرده و معتقد است گاهی عده ای همانند حاکم معزول بوده و اجازه ورود به میدان را نیافته اند و در مواقعی نیز افراد پا به عرصه گذاشته اند، اما نتوانسته اند کاری انجام دهند و گاهی گروه اندکی با جو مناسب روبه رو شده و مطالب عمیقی ارائه نموده اند. این وضعیت تنها برای دانش حکمت و فلسفه نبوده و وضعیت فقه نیز در آن دوره ها چنین بوده است. اغلب فقیهانی که به نحوی نواندیش بودند یا در زندان به سر می بردند؛ یا به قتل رسیده و یا مسموم می شدند. اما انقلاب اسلامی علوم و معارف وحیانی را تا حدودی آزاد و زنده کرده است.

از مباحث مهمی که آیت الله جوادی آملی به آن اشاره می کند تمایزی است که میان مباحث حکمت یونانی و حکمت متعالیه نهفته است. حکمت متعالیه از انسان ناقص شروع می کند و نه مدنی الطبع بودن انسان. از این منظر سرفصل مطالب صدرا در الشواهد الربوبیه، «ان الانسان غیر مکتف بذاته فی الوجود والبقاء» است. این مطلب که انسان غیر مکتفی و ناقص است، اشاره به تربیع معروفی دارد که در حکمت مشا آمده و حکمت اشراق نیز آن را پذیرفته و حکمت متعالیه آن را تکمیل کرده است. براساس این تربیع، اقسام موجود عبارتند از: ۱. ناقص: موجودی است که کمال وجودی خود را ندارد و نمی تواند نیازهای خود را با ساختارش هماهنگ کند. بنابراین به خارج از خود نیازمند است، مانند انسان؛ ۲. مکتفی: موجودی که کمال لایق خود را ندارد، ولی می تواند نیازهای خود را براساس ساختار داخلی اش تأمین کند، مانند عالم مثال و فرشته ها؛ ۳. تام: موجودی که هر چیزی که برای او لازم است، دارد و

آغاز و انجامش همین است، مانند مجردات عالیّه؛ ۴. فوق التمام: آن است که نه تنها هر چه برایش لازم است دارد، بلکه او نیاز هر نیازمندی را هم تأمین می‌کند. الله وجود فوق التمام است.

در چنین نگاهی، اولین مقدمه برای اثبات سیاست الهی این است که انسان در وجود و بقا نیازمند است. در این صورت اگر بخواهد زندگی حیوانی داشته باشد، یک کثرت محضه است، ولی کثرت تا به وحدت برنگردد تمدن پدید نمی‌آید. برای اینکه وحدت‌پذیری محقق گردد، باید جهازی که در درون او قرار دارد شکوفا شود. در نوع انسان، عاطفه، محرمیت، نفقه و ارث است؛ لذا حدود خانواده باید محفوظ باشد. اگر خانواده برداشته شود، کثرت، کثرت محضه خواهد بود و با چنین کثرتی، کشور را نمی‌توان اداره کرد.

صدرا می‌فرماید تنها چیزی که انسان بماهو انسان را تأمین می‌کند، قانون انسان‌آفرین است؛ زیرا انسان موجودی متحول است. چنین موجودی به قانون نیازمند است که اگر بخواهد به صورت یک بشر درآید، انسان متعال شود و هماهنگ با معارف و حیانی گردد. بنابراین، انسان دارای بدن و روح است و کثرت او کثرت محضه نیست، بلکه اینها درهم تنیده‌اند؛ ترکیب آنها نیز ترکیب اتحادی است، نه انضمامی. اگر بالا را نگاه کنیم انسان، نفس است و اگر پایین را بنگریم، بدن است. حکمت متعالیه چنین قانونی را تبیین می‌کند و می‌گوید انسان دارای روح و بدن است و مرزهای آنها از هم جدا نیست. ما دینی می‌خواهیم که آخرت را به دنیا وصل کند. حکمت متعالیه می‌گوید ما چنین سیاستی می‌خواهیم؛ شما قانونی تدوین کنید و به آن عمل کنید که نتیجه عمل به این قانون، انسان وارسته و جامعه پرهیزکار باشد.

در ادامه آیت‌الله جوادی به بحث رابطه حقیقت و اعتبار می‌پردازد و اینکه چگونه می‌توان کمال انسان را که موجود حقیقی است با موجود اعتباری تأمین و تربیت کرد. از دیدگاه صدرا امور اعتباری چند بخش است: یک بخش امور اعتباری، مانند اعتبارات ادبی، از قرارداد محض ناشی می‌شود، اما درباره اعتبارات قانونی که از رسوم و سنن، فرهنگ و آداب و عادات مردم بر می‌آید باید گفت اگر فرض کنیم که

این اعتبارات، صحیح، محققانه و عالمانه باشد، اقلیمی است و برای همه بشر کافی نیست. ما قانونی می‌خواهیم که چه در زمین و چه در آسمان دچار تغییر نشود و آن قانونی است که با فطرت همگان مشترک و با گذشته و حال و آینده همگان مناسب و در تشخیص آن اشتراک و این تناسب خطا و خطیئه راه نیافته باشد. چنین قانونی الهی است. بنابراین، اعتباری قانونی می‌خواهیم که نه زمانی باشد و نه زمینی.

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است حکمت متعالیه، اصول کلی خویش را به سیاست‌مداران ارائه می‌دهد. آن‌گاه به پشتوانه این اصول جامع، فن سیاست، که علمی جزئی است، سامان می‌یابد. حکمت عملی و تدبیر مدن، خطوط کلی خود را از حکمت متعالیه می‌گیرد و محصول عقل تجریدی را با عقل تجربی هماهنگ و کاربردی می‌کند.

در نهایت ایشان بر این باور است که یکی از بحث‌های مهم در باب نبوت، فرق شریعت و سیاست است. از این منظر، فرق میان شریعت و سیاست با مردم‌سالاری دینی و مردم‌سالاری محض در چهار جنبه می‌باشد: مبدأ، غایت (هدف)، فعل و انفعال. صدرا در تشریح این نکته معتقد است که پایان سیاست، آغاز شریعت است؛ یعنی نیازهای انسان تأمین شده است تا آن هدف تحقق یابد. از این رو باید سیاست را وسیله پیوند دانست. سیاست در صورتی می‌تواند وسیله شریعت باشد که از راه‌های صحیح و حلال تأمین شود. پس سیاست درجه نازله است که برای تأمین نیازهای بشری است و شریعت تتمه راه است که کمال نهایی را فراهم می‌کند.

۴-۱. سیاست متعالیه، سیاستی جامع

آیت‌الله جوادی آملی در آغاز این نشست، هشدار می‌دهد که نباید از فقها، حکما و عالمانی که در چهار قرن قبل زندگی می‌کردند، همان توقعی را داشته باشیم که از علمای معاصر داریم. بنابراین توقعی که ما در تبیین سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه داریم باید با شرایط و اوضاع عالمان آن عصر متناسب باشد. به این ترتیب ایشان سیر و حرکتی تدریجی را در حکمت متعالیه ترسیم می‌کند که از پس سال‌ها در

عرصه عمل، به بار می‌نشیند.

از نظر ایشان، همان‌طور که کلام بلیغ، به مقتضای حال سخن گفتن است، سیاست بلیغ به مقتضای حال قیام کردن است. هنگامی که صدرا به سبب بیان چند مطلب اعتقادی مجبور شد که از هم صنفانش دوری گزیند و در کهک ساکن شود، نباید توقع داشت که قیام کند و وارد مسائل سیاسی شود. کسی که نتواند کار حوزوی اش را انجام دهد، چگونه می‌تواند کار یک مملکت را برعهده گیرد؟ این فرد باید بلیغانه منتظر فرصت مناسب باشد و طرح بدهد تا دیگران از راهنمایی‌های او بهره‌مند شوند. صدرا از منظر بالا وارد مسئله سیاست شد تا کمبودهای همه قوانین را ترسیم و ترمیم کند. صدرا مدنی بالطبع بودن انسان را به دلیل اجتماعی بودن او ندانست؛ یعنی از آغاز وارد عرصه اجتماع و مجتمع نشد؛ زیرا قبل از مسئله جامعه، خانواده قرار دارد و قبل از خانواده، خود فرد مطرح می‌شود. در این نگاه، شاهکار حکمت متعالیه این است که نقطه شروع را به خوبی شناخته است. سرفصل این سیاست، ناقص بودن بشر است، نه مدنی بالطبع بودن. چنین سیاستی، اخلاق را سامان می‌بخشد؛ احکام و قوانین مربوط به خانواده را تنظیم می‌کند؛ به جامعه نظام می‌دهد و تلاش انسان را به سوی پروردگار سرعت می‌بخشد.

صدرا در مبدا و معاد و الشواهد الربوبیه تأکید دارد که جامعه مانند فرد است و به مدیر نیاز دارد؛ جامعه مثل جهان است که خلیفه می‌طلبد. عالم بدون خلیفه خدا ممکن نیست. تدبیر بدن بدون رهنمود الهی صورت نخواهد گرفت. سیاست کلی نظام به وسیله تدبیر الهی است. او همچنین از یک سو اصرار دارد که جامعه را به عالم و از سوی دیگر به فرد انسانی تشبیه کند. از این منظر، فرد انسانی یک ساینس تکوینی دارد حقیقتاً، کل عالم هم یک خلیفه تکوینی دارد حقیقتاً، عالم هم وجود تکوینی دارد حقیقتاً، فرد هم وجود تکوینی دارد حقیقتاً. همان‌طوری که در آنجا وجود و سیاست حقیقی است، اینجا هم وجود و سیاست حقیقی است. این‌طور نیست که جامعه یک وجود اعتباری محض داشته باشد که فقط در اذهان باشد و در فلسفه از ضرورت وجود نبی برای این وجود اعتباری بحث شود که هیچ وجودی در تکوین ندارد.



آیت الله جوادی آملی، چنان که پیش از این نیز اشاره شد، تلقی خاصی از حکمت و ولایت حکیم، که حکمت کامله است، ارائه می کند. به باور ایشان از دیدگاه صدر اقدس اله برای جامعه و نیز برای فرد، مدیر و مدبر اول است؛ همچنان که برای کل نظام این طور است. خداوند مأموریت تدبیر را به وسیله فرشته ها ابلاغ می فرماید. در مرحله بعد به وسیله ائمه (ع) و انبیا این مأموریت ابلاغ می شود و سرانجام علما آن را نگهداری می کنند. وقتی فرشته واسطه میان ذات اقدس اله و نبی است، نبی واسطه میان فرشته و امام می باشد، امام واسطه میان نبی و عالمان دین است و عالمان دین هم واسطه میان امام و توده مردم. این بحث در حوزه ولایت حکیم مطرح است، نه ولایت فقیه. حکیمی که آن بزرگواران از آن سخن می گویند، همان حکیم قرآنی است، نه حکیم یونانی و مانند آن.

از نظر ایشان، حکمت در اصطلاح قرآن کریم به معنای رایج آن، که به معنای فلسفه است، نمی باشد. بر این اساس، فقه، اخلاق، حقوق و مسائل نظری هم حکمت است و جامع اینها حکمت کامله است. آن حکیم کامل، که از او به مثابه رابط میان ائمه و توده مردم یاد می کنند، دارای ولایت است. از نظر ایشان، نباید توقع داشت که به مسئله ولایت فقیه در فقه اصغر از منظر حکمت متعالیه پاسخ بگوییم، بلکه باید ولایت فقیه جامع بین فقه اکبر و اصغر را از حکمت متعالیه انتظار داشته باشیم.

عالمان دین، که مدیران و مدبران جامعه اند و مسئولیت امامت جمعه و جماعت و بخشی از کارهای اجرایی را پذیرفته اند، هم بلاواسطه و هم مع الواسطه، رهبری و راهنمایی جامعه را برعهده گرفته اند. اینها سه سفر از اسفار چهارگانه را در این رهبری برعهده گرفته اند. جامعیت سیاسی از آن عالمان دینی است. باید توجه کرد که عالم روحانی، اگر روحانی محض، به حمل شایع باشد، دو سفر از اسفار چهارگانه را با جامعه انجام می دهد؛ هنگامی که در جلو می ایستد و نماز جمعه یا نماز جماعت اقامه می کند، او در حال سفر من الخلق الی الحق است. هنگامی که برای مردم سخن می گوید، او از طرف خدا صحبت می کند. این روحانی، رهبر این قافله و مدیر این کاروان است و دیگران تنها باید به حرف او گوش دهند. یک روحانی هنگامی که برای مردم نماز جمعه یا

جماعت می خواند، سخنگوی نمازگزاران است. موقعی که برای مردم خطبه می خواند، یا تدریس می کند، سخنگوی پیامبر و امام بوده و در سفر من الحق الی الخلق است. روحانی با آن ویژگی، این دو سفر را انجام می دهد. منتها در مسئله تعلیم و نیز در مسئله موعظه و تبلیغ این جنبه مقطعی است، ولی در رهبری جامعه اگر او اجزای جامع را نیز برعهده گرفته باشد، گذشته از دو سفر یاد شده در سفر من الخلق الی الخلق بالحق است. امام بزرگوار این چنین بود و اسفار اربعه را به این صورت طی کرد.

۵-۱. شریعت، روح سیاست

آیت الله جوادی در تداوم مباحث خود درباره فلسفه سیاسی متعالیه، اشاره می کند که شریعت، روح سیاست است و سیاست بی شریعت، مانند جسد بی روح است. به باور ایشان، نباید این تشبیه را تشبیهی شاعرانه و مبالغه آمیز پنداشت، بلکه این سخن برگرفته از کتاب و سنت است. ذات اقدس اله، دین را عامل حیات یک ملت می داند. از این رو سیاست بدون شریعت، سیاست مرده است و ملت متدین، ملتی زنده به شمار می آید. سیاست در حکمت های الهی، روح مند است، اما در فلسفه های الحادی، جسدی بدون روح می باشد.

ایشان بر این باورند که انسان دو نیازمندی دارد: قانون و قانون گذاری که در برابر سهو و نسیان، عیب و نقصان و جهل و خطیئه آزاد باشد. تا وقتی که این دو امر تحقق نیابد، قانون، حیات بخش نخواهد بود. این شرایط در شریعت وجود دارد. قانون آزاد و قانون گذار آزاده عامل حیات جامعه است. اگر نیاز به وحی بر اساس تمدنی و مدنی بودن انسان و اجتماعی زندگی کردن او باشد، تا مرگ است و پس از آن بی معنا است. انسان در آن دنیا مسکن و مأوا می خواهد که باید مصالح ساختمانی آن را از اینجا با خود ببرد.

در الشواهد الربوبیه آمده است که قانونی که توده مردم وضع می کنند، مانند جسد بلاروح است. این مطلب حاکی از آن است که صدر و ساقه مشروعیت برعهده شارع است. بر این اساس در حوزه مشروعیت، به هیچ وجه احدی غیر از ذات اقدس اله



دخالت ندارد؛ اما حوزه مقبولیت در اختیار مردم قرار گرفته است. ما باید ببینیم که آرای مردم و پذیرش آنان در کدام حوزه تأثیرگذار است. شارع مقدس همه احکام را وضع کرده است، ولی موضوعات در اختیار مردم می‌باشد؛ زیرا افعال، عقاید، اخلاق و اقوال مردم، موضوع احکام شرعی است. شارع مقدس حلیت و حرمت را بیان می‌کند و مردم رضا و سخط خویش را ابراز می‌کنند. در انتخاب یک زعیم برای جامعه ممکن است اکثریت، یک فرد و اقلیت، فرد دیگری را برگزینند. اگر دو طرف مساوی باشند، ممکن است شارع حکم کند که قرعه کشی کنید. اگر اکثریت مردم به یک طرف و اقلیت به طرف دیگر گرایش پیدا کردند، در اینجا شارع حکم می‌کند که رأی اکثریت، حق و رأی اقلیت، ناحق است. اگر گفته شود که عقل این را می‌فهمد در پاسخ باید گفت که عقل در اینجا کاشف است نه قانون‌گذار.

آیت‌الله جوادی آملی در ادامه طبقه‌بندی ابداعی خویش را از سه نوع مناسبات مطرح می‌کند. براساس این نظر، حکمت متعالیه به سه بخش محلی، منطقه‌ای و بین‌المللی توجه کرده است. طرح مباحث سیاست متعالیه در کشور ایران مبتنی بر این مبنا و پیش‌فرض است که ایران کشوری است که با انقلاب خویش، حکومت جمهوری اسلامی را مستقر کرده است. بر این اساس، مردم، دین اسلام و قانون اساسی را به مثابه مبنای حکومت پذیرفته‌اند. مسائل سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه در فضای جمهوری اسلامی طرح می‌شود و در حالی است که ما همه چیز را پذیرفته‌ایم. در همین قانون اساسی، برابر آنچه از کتاب و سنت استنباط شده، حکم سه حوزه مذکور کاملاً روشن است. روابط ما با دیگر مسلمانان در حوزه محلی ارزیابی می‌شود. محلی در اصطلاح سیاسی و دیپلماسی معنای خاصی دارد، اما در بحث ما محلی، دورترین مسلمانان را هم که در خاور نزدیک یا دور یا باختر دور و نزدیک زندگی می‌کنند، دربر می‌گیرد. حوزه منطقه‌ای مربوط به موحدان است. در این خصوص باید بدانیم که با مسیحی‌ها، یهودی‌ها، زرتشتی‌ها و همه کسانی که خدا را قبول دارند، چگونه رفتار کنیم. حوزه بین‌المللی نیز مربوط به جهان انسانیت است و همه افراد را شامل می‌شود.

اکنون عده‌ای جهان را ناامن کرده‌اند. در بعضی از نصوص هم وارد شده است که زمانی فرا می‌رسد که اگر کسی گرگ نبود، گرگ‌ها او را می‌خورند. الان بخشی از دنیا این طور است. این همان جسد بلاروح است. این را نباید در برابر شریعت، نبوت و حکمت متعالیه قرار داد. اینها باغ وحش منظمی دارند. در حکمت متعالیه از سیستم نظام مند و پذیرفته شده اسلامی بحث می‌شود که مطابق اصل چهارم قانون اساسی، موافقت با کتاب و سنت بر همه چیز حاکم است. البته این اسلام برای حوزه منطقه‌ای و حوزه بین‌المللی ما نیز برنامه‌ریزی کرده است. در قانون اساسی آمده است که روابط بین‌المللی ما با کفار دیگر که بر ضد ما توطئه نکرده‌اند و در صدد براندازی نیستند، عادلانه است. از طرف دیگر، قرآن کریم در باب امنیت فرموده است بکشید که به شما آسیبی نرسد. شما باید مثل سلسله جبال البرز و قله دماوند باشید که در عین استواری به کسی کاری ندارد. خداوند نفرمود که با مردم با خشونت رفتار کنید، بلکه فرمود آن مقدار مقتدر باشید که کسی به شما طمع نکند. البته قضیه جنگ و جبهه مقاومت و دفاع و روز نبرد متفاوت است. آنجا صحنه آتش جنگ است، اما در حالت عادی فرمود به گونه‌ای باشید که کسی در شما طمع نکند.

۲. ظرفیت‌ها و توانایی‌های سیاسی - اجتماعی حکمت متعالیه

۲-۱. تکوین اندیشه سیاسی در حکمت متعالیه

احمد عابدی، در این نشست بر این نکته تأکید می‌کند که در فلسفه متعالیه سیاسی باید به اصول و مبانی عرفانی توجه کنیم. اگر بخواهیم فلسفه متعالیه سیاسی را به کار ببریم، نمی‌توانیم آن را از عرفان جدا کنیم؛ همچنان که صدرا نیز در سراسر اسفار بحث‌های فلسفی را با بحث‌های عرفانی آمیخته است. از این منظر، عرفان، جزئی جدایی‌ناپذیر و وجه تمایز فلسفه متعالیه از سایر فلسفه‌ها است. بنابراین، نمی‌توان براساس فلسفه دانی، «فلسفه متعالیه سیاسی» بنا کرد و براساس آن تنها می‌توان «فلسفه سیاسی» بنا کرد. در فلسفه دانی بحث از علت و معلول، جوهر و عرض مورد بحث واقع می‌شود و در فلسفه عالی بحث‌های عرفانی، مانند تعبیر ظاهر و مظهر، ملاک و معیار

است. در تلقی فلسفه‌عالی، که سخنران آن را به امام خمینی نسبت می‌دهد، دین برای اصلاح آخرت و رساندن مردم به مرحله قرب الی‌الله آمده است که نگاهی عرفانی است. بنابراین اگر همه اصول صدرا را به عرفان بازگردانیم و آن گاه بر پایه مبانی و آموزه‌های حکمت متعالیه، که همه رنگ و لعاب عرفان به خود گرفته‌اند، فلسفه‌ای سیاسی پایه‌گذاری کنیم، این فلسفه سیاسی، حکمت یا «فلسفه متعالیه سیاسی» است، اما اگر از جنبه‌های عرفانی تهی شود، صرفاً «فلسفه سیاسی» است. به عقیده صدرا اگر کسی می‌خواهد حکمت یا فلسفه متعالیه سیاسی را بنا نهد باید اهل سیر و سلوک و چله‌نشینی باشد. نظریه پرداز حکمت متعالیه سیاسی کسی است که خود اهل سیر و سلوک باشد. از همین منظر افرادی می‌توانند وارد سیاست شوند که آلوده نیستند. به‌رغم نظر سخنران محترم، با چنین برداشتی، دایره ورود افراد به سیاست بسیار محدود می‌شود و هر فردی صلاحیت ورود به سیاست را نخواهد داشت.

ایشان در بخشی دیگر از سخنان خویش بر این باور است که در اندیشه صدرا و طرفداران حکمت متعالیه شکل حکومت در مشروعیت و عدم مشروعیت (به معنای شرعی و نه سیاسی) تأثیری ندارد و صدرا اصول و مبانی حکومت را ترسیم کرده و مردم بر حسب اقتضائات و شرایط زمان و مکان، شکل حکومت را تعیین می‌کنند. از این رو اصول و مبانی مهم است، نه شکل حکومت.

به‌رغم همراهی با مباحث سخنران در ملازمه مباحث عرفان با فلسفه متعالیه، نمی‌توان با ایشان هم‌رأی بود که صدرا در زمانی اندیشه خود را مطرح کرد که نه تنها اندیشه سیاسی، بلکه هر اندیشه‌ای روبه افول بود. به باور عابدی، صدرا در زمانی رشد یافت و مباحث و اندیشه خویش را مطرح کرد که با دوره فترت عمومی در همه عرصه‌های علمی شیعی روبه‌رو بود. در حالی که به نظر، قرن یازدهم هجری، قرن شکوفایی دانش‌های شیعی است.

۲-۲. وجوه سیاسی حکمت متعالیه

در گفت و شنود با نجف لک‌زایی، وی از فضا‌های نخستین طرح بحث اندیشه

سیاسی صدرا و حکمت سیاسی متعالیه سخن گفته و یادآور شد که این مباحث از انکار و امتناع عبور کرده و فضای جدیدی در این بحث به وجود آمده است که می‌توان در آن ابعاد دیگری از مسئله را مورد بحث و بررسی قرار داد. به باور وی، صدرا عبارت حکمت سیاسی متعالیه را به کار نبرده و این استنباطی است که می‌توان براساس دستگاه حکمت متعالیه، حکمت سیاسی متعالیه هم داشت. فارغ از اینکه صدرا و شارحان و مفسران حکمت متعالیه به مباحث سیاسی پرداخته‌اند یا خیر، دستگاه حکمت متعالیه دارای این ظرفیت است که وارد مباحث سیاسی و اجتماعی شود؛ اگرچه اصحاب حکمت متعالیه در این زمینه اثری نداشته باشند.

به نظر ایشان، برای بحث درباره حکمت سیاسی متعالیه می‌بایست پرسش‌های اساسی فلسفه سیاسی درباره انسان، خیر، قدرت، آزادی، عدالت، مشروعیت و دیگر مفاهیم کلیدی استخراج و به حکمت متعالیه برای پاسخگویی عرضه شود تا توانایی این مکتب برای پاسخگویی در این زمینه مشخص گردد. از همین رو است که باید نگاه به این مسئله معطوف شود که با توجه به مبانی و ارکان حکمت متعالیه، پرسش‌های حوزه فلسفه سیاسی مطرح و ظرفیت و توانایی حکمت متعالیه سنجش شود. ایرادی هم ندارد که پاسخ‌ها در زمینه فلسفه سیاسی در میان اصحاب حکمت متعالیه متفاوت باشد و هر کدام با توجه به مبانی، پاسخی متفاوت به مباحث فلسفه سیاسی بدهد. بی‌تردید صدرا مکتب فلسفی خود را در قالب آثار مختلف و به صورت منسجم ارائه کرده و می‌توان گفت که بخش عمده‌ای از تلاش‌های ایشان مصروف تکمیل این مکتب شده است و یکی از علل نپرداختن ایشان به بخش‌های دیگر به‌ویژه فقه را می‌توان در همین جنبه دانست.

به باور این صاحب‌نظر، فلسفه سیاسی دانش مستقلی است که از مبانی فلسفی تغذیه می‌کند و این بدان معنا است که فلسفه سیاسی شاخه‌ای از فلسفه نیست؛ بلکه صرفاً از مبانی فلسفی بهره می‌برد و مستقل است. وی معتقد است از حرکت جوهری نوعاً حرکت جوهری طبیعی و قهری اراده می‌شود، در حالی که در حکمت متعالیه حرکت جوهری بر دو نوع است: حرکت جوهری قهری، طبیعی و غیرارادی و حرکت

جوهری ارادی. حرکت جوهری غیر ارادی بر کل هستی حاکم است، اما هنر حکمت متعالیه در این است که می‌خواهد از حرکت جوهری طبیعی و غیر ارادی به حرکت جوهری ارادی میل کند. از این رو، حرکت می‌تواند شدن خاصی باشد. شش رکن در حرکت مطرح است که عبارتند از: مبدأ، مقصد، محرک، متحرک، مسیر و مسافت. این فلسفه در حوزه تبیین و تفسیر تحولات سیاسی و اجتماعی می‌تواند به خلاقیت و آفرینندگی ما کمک و آنها را تحلیل و تفسیر کند. در بحث حرکت جوهری ارادی و درباب انسان این بحث مطرح شده است که انسان می‌تواند با سیر و سلوک و تدبیری که در حیات خویش می‌افکند، جوهر خویش را تغییر دهد و خود را از گرگ صفتی برهاند و به موجودی فرشته‌خو تبدیل کند. بر این اساس حرکت جوهری ارادی به ما اجازه می‌دهد که بحث را به عرصه سیاست بکشانیم؛ یعنی در فلسفه سیاسی از مبنای فلسفی متعالیه (حرکت جوهری) استفاده کنیم. این مسئله از تمایزات حکمت سیاسی متعالیه از سایر فلسفه‌های سیاسی است. مشابه حرکت جوهری در اصالت وجود هم فقط وجود حقیقی مراد نیست، بلکه وجود اعتباری هم مورد بحث است و از این حیث مشکلی برای طرح حکمت سیاسی متعالیه وجود ندارد.

۲-۳. وجوه سیاسی حکمت متعالیه

عبدالرسول عبودیت، در مباحث خود سه ساحت انسان را از هم باز می‌نماید: ساحت اعتقاد، ساحت اخلاق و ساحت رفتار یا عمل. در نظر وی، هر دانشی که انسان به آن می‌پردازد با یکی از این ساحت‌های وجودی نوعی ارتباط مستقیم یا غیر مستقیم پیدا می‌کند. از همین رو است که وی معتقد است در پاسخ به این پرسش که آیا فلسفه به زندگی نیز توجه کرده است یا خیر، معتقد است این دانش دربرگیرنده بیشترین فایده‌ها است؛ زیرا با برترین ساحت انسان، یعنی ساحت اعتقاد، سروکار دارد. فلسفه صدرا فضایی معرفتی میان سه ساحت شناخت، اخلاق و رفتار ایجاد می‌کند که براساس آن رابطه منسجمی برقرار است. همچنین هر یک از لایه‌های شناخت و اخلاق می‌توانند رفتار را برای ما معنا کنند.

این دیدگاه بر این باور است که می‌توانیم مبانی سیاسی را از فلسفه صدرا استخراج کنیم. فلسفه به برخی از پرسش‌های ما پاسخ می‌دهد از جمله: آیا سیاست داریم؟ ماهیت سیاست چیست؟ آیا سیاست را اعتبار اجتماعی بدانیم یا امر حقیقی؟ در کنار این مسئله، عبودیت به تمایزگزار فلسفه متعالیه از سایر فلسفه‌ها نیز تأکید دارد و اینکه اگر بخواهیم فلسفه سیاسی ما منسوب به حکمت متعالیه شود، باید تمایز آن از فلسفه‌های دیگر، به وضوح معلوم گردد. فصل ممیز حکمت متعالیه، اصالت وجود است و قوام حکمت متعالیه به این است که ریشه‌های آن به اصالت وجود برسد. نکته پایانی که در این دیدگاه قابل اشاره است اینکه صدرا در عین حال که به اختیار کامل انسان معتقد است، به سلطنت خدا نیز قائل است و از اختیار در عین جبر و جبر در عین اختیار سخن به میان می‌آورد. توجه به این مسئله در کنار تأکید بر عناصر مایز فلسفه متعالیه - به ویژه حرکت جوهری و توانی که برای خلاقیت و نوآوری در اختیار آدمی قرار می‌دهد - یکی از وجوه آشکاری است که می‌توان در فلسفه سیاسی متعالیه به آن تمسک کرد. به هر حال این دیدگاه نیز قائل به امکان فلسفه سیاسی متعالیه است.

۴-۲. توانایی‌های حکمت متعالیه در امر سیاست

متن کامل این نشست که با حضور حجج اسلام والمسلمین مرتضی جواد آملی و عبدالحسین خسروپناه برگزار شده در همین شماره از مجله آمده است.

۵-۲. ظرفیت‌های حکمت متعالیه برای ورود به حیات سیاسی - اجتماعی

ابوالفضل کیاشمشکی در این نشست از توانایی‌های نظام فلسفی صدرا برای زایش مجموعه‌ای از طرح‌ها و نظریه‌هایی که امروزه می‌توانند در قلمرو علوم اجتماعی استفاده شوند و به مثابه راه‌آورد‌های علمی به کار روند، سخن گفت. به اعتقاد وی بحث‌هایی که می‌توان آنها را در عرصه علوم اجتماعی وارد کرد و در خصوص ویژگی‌های زندگی اجتماعی و تحول حیات اجتماعی مؤثر دانست، عبارتند از: یک. حوزه معرفت‌شناسی. دیدگاه مستقل صدرا خصوصاً بحث اتحاد عاقل و

معقول، زمینه مناسبی برای ورود به مباحث اجتماعی فراهم می‌کند. صدرا با نگاهی سیستمی و تبیینی به عقل توجه می‌کند، نه نگاه اثباتی. برای صدرا دست‌یابی به حقیقت اهمیت دارد و عقل باید به شیوه‌های مختلف به حقیقت برسد و آن را به صورت معقول توضیح دهد. یکی از راه‌ها وحی است. مکاشفات و داده‌های عرفانی و مشاهدات یا مطالعات تجربی راه‌های دیگری برای دست‌یابی به حقیقت هستند. وی بر انسجام‌گرایی به جای مبنای‌گرایی تأکید کرده و معتقد است یکی از موانع برای توجه به ظرفیت‌ها، داشتن نگاه مبنای‌گرایانه است که با چنین منظری، فلسفه حالت تحکمی پیدا و خود را بر واقعیات تحمیل می‌کند نه آنکه خود را تحت تأثیر واقعیات بازسازی کند. از این رو داشتن نگاه انسجام‌گرایانه ضرورت می‌یابد. نگاه صدرا به فضای معرفتی، نگاهی انسجامی است. بر این اساس باید بخش‌های مختلف نظام معرفتی همخوان باشند و لزومی ندارد که از هم مستتج باشند. رویکرد سیستمی و انسجامی به سیستم اجازه تعامل می‌دهد، در صورتی که در رویکرد مبنایی این مسئله صورت نمی‌گیرد. درباره مسئله اعتبار و حقیقت هم بر این باور است که زندگی اجتماعی، زندگی اعتباری است و ویژگی‌ها و روابط اعتباری بر آن حاکم است؛ ولی اعتباری نیست که گسسته از حقیقت باشد و این تمایز ما با اندیشه غربی است. بنابه نظر علامه طباطبایی، برهان در اعتباریات راه ندارد. همچنین اعتباریات به نوعی امور حقیقی گفته می‌شوند و ارتباط آنها به کلی قطع نشده است. اگر با نگاه انسجامی و تشکیکی بنگریم، هم حقیقت و هم امور اعتباری، تشکیکی هستند که هر کدام متناسب با سنخ خویش دارای مراتبی از هویت می‌باشند و زمینه برای تغییر وجود دارد.

دو عرصه انسان‌شناسی. ممیز فلسفه صدرایی در انسان‌شناسی فلسفی است. صدرا بر این موضوع تأکید می‌کند که نفس از سنخ وجود است. انسان، هویت مشخصی ندارد و خود تعیین می‌کند که چه باشد و چگونه رفتار کند. پذیرش این سخن به معنای تغییر و دگرگونی در حوزه ماهیات است. آدم، کادر و قالب ندارد و می‌تواند تغییر کند. این جنبه به انسان اجازه می‌دهد که در همه عرصه‌های مربوط به خود، از جمله حیات اجتماعی، حرکت کند. صدرا برای خلاقیت نفس، اهمیت

ویژه‌ای قائل است و حتی در صور ادراکی، نفس را خالق و پدیدآورنده می‌داند. عنصر دیگر، اراده است. این مباحث راه را برای ورود به عرصه‌های حیات اعتباری، مثل زندگی جمعی، هموار می‌کند. عنصر دیگر، که اهمیت بسیاری دارد، حرکت است. صدرا در بحث حرکت جوهری معتقد است که انسان از همین طبیعت سربر می‌آورد. چنین نگاهی به نفس و ارتباط آن با عالم ماده و ایجاد حرکت و تغییر در عمق وجود موجودات، خصوصاً در نفی، این امکان را فراهم می‌آورد که تغییرات را بپذیریم و وارد ایده‌های نو شویم. بنابراین با الهام گرفتن از این اصل می‌توانیم وارد عرصه نوگرایی و نواندیشی شویم و در نهایت تغییرها را بپذیریم و بتوانیم از حالت جمود و سنت‌گرایی افراطی که در اثر عمل به برخی از سیستم‌های فلسفی پدید می‌آید، فاصله بگیریم. عنصر دیگر، تشکیک است که ما به تفاوت‌ها به گونه‌ای متضاد یا متعارض نگاه نکنیم. مسئله‌ی زمان و مکان نیز عنصر مهمی است. نگاه به تعالی و تفکر درباره این مسئله که اساساً تغییر، جزئی از گوهر وجود ما است، کمک فراوانی به ما در مباحث اجتماعی خواهد کرد و نمود عینی و اجتماعی تفاوت این دیدگاه‌ها را می‌توان به خوبی احساس کرد. جمود در وضعیت موجود و اجازه تغییر ندادن، مانع نوآوری و حرکت روبه جلو خواهد بود. حتی نباید فکر کنیم که باید بر یک شکل از زندگی کردن یا حتی بر یک نوع از پوشش اصرار ورزیم. می‌توانیم نوآوری‌ها و تغییرات را توأم با نظام تکوین و نه متفاوت از آن ارزیابی کنیم. عنصر بعدی، اخلاق است. تأکید فیلسوفان ما بر اخلاق با حفظ اصل انسجام به ما کمک خواهد کرد که نظام‌های طراحی شده را ارزیابی کنیم و با تغییراتی که در آنها صورت می‌دهیم به نظام‌های مطلوب دست یابیم و لزومی ندارد که ما طراح چنین نظامی باشیم، بلکه کافی است که سازگاری‌ها را بسنجیم.

سه. هستی‌شناسی. مباحث اصالت و تشکیک و اشتداد وجود در این زمینه راه‌گشا است و فلسفه ما را از بن‌بست خارج کرده است. امام خمینی به سیاست چنین نگاهی دارد. ایشان ضرورت ورود به فعالیت‌های سیاسی و اصلاح ساختار جامعه را مطرح می‌کند. از دیدگاه امام خمینی دین و سیاست جدا نیستند؛ زیرا جهان اعتباری

را نمی‌توان از جهان واقعی جدا کرد؛ همچنان که حیات اخروی ما از حیات دنیوی ما جدا نیست. اگر بخواهیم یک نظام فکری تأسیس کنیم که از اساس به ما اختصاص داشته باشد، و بخش‌های اجتماعی آن با بخش‌های فلسفی و بنیادی‌اش همخوان باشد، نظام فلسفی صدرایی و عناصر اصلی آن بسیار راه‌گشا است و می‌توان از آن به صورت مؤثر و مفید بهره گرفت. بحث اعتبار یکی از مؤلفه‌های مهمی است که در هستی‌شناسی صدرای دیده می‌شود. از دیدگاه صدرای قدرت اعتباری در حیات اجتماعی، مرتبه یا درجه‌ای تشکیکی از قدرت است.

این دیدگاه با تبیین عناصر اصلی و مؤلفه‌های فلسفه متعالیه در سه بخش معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی نگاهی دقیق‌تر در زمینه ورود این حکمت به حیات سیاسی و اجتماعی ترسیم می‌کند که می‌تواند راه‌گشا باشد. به‌ویژه تأکید بر نگاه انسجام‌گرایانه به دلیل ظرفیت‌هایی که در این نوع نگاه نهفته است می‌تواند در کنار تبیین حرکت جوهری و نگاه به تغییرات اجتماعی، مجالی برای توجه دقیق‌تر به حکمت متعالیه اعطا می‌کند.

۲-۶. جایگاه حیات دنیوی در منظومه حکمت متعالیه

علی‌اله‌بداستی معتقد است که مباحث صدرای در بحث از دنیا متأثر از قرآن و نهج‌البلاغه است. بر اساس نگاه صدرایی، انسان مسافری است که همواره در حال حرکت است و صدرای مظاهر دنیا را به شدت نفی می‌کند. به عقیده صدرای، حکیم الهی باید به کار برتری بپردازد و حرفه‌هایی نظیر وزارت، که بوعلی آن را پذیرفت، به مردمان دیگر واگذارد. صدرای به بوعلی خرده می‌گیرد که چرا به جای اینکه تمام هم و غم خود را مصروف معارف الهی کند، که فهم آن به ذهن‌های توانا نیازمند است، خود را به امور دنیا و ریاست آن مشغول کرد و از کار اصلی بازماند. این تلقی در حالی مطرح می‌شود که بر اساس نگاه صدرایی سیر و سلوک عرفانی از مسیر دنیا می‌گذرد و سالک در آخرین مرحله از سفر خویش می‌بایست دست خلق را گرفته، آنان را هدایت کند. ضمن اینکه باید توجه داشت عزلت‌گزینی در نگاه صدرایی به معنای بریدن از

جمع و مردم نیست و به معنای حاضر و ناظر دیدن خداوند در هر لحظه است. به باور سخنران، در حکمت صدرا دو دنیا مطرح است: نخست دنیایی که محل تجارت اولیای الهی به شمار می آید و بسیار پسندیده است. دیگری دنیازدگی و سرگرم شدن به امور دنیا و تلاش برای عمارت این جهان و غفلت از آخرت که ناپسند و مذموم است. وی بر این اساس انسان ها را نیز به دو صنف تقسیم می کند: یکی پویندگان راه حقیقت و علوم حقیقی و دیگری انسان هایی که تمام هم و غم آنها عمارت دنیا است. صدرا معتقد است حکومت باید خادم شریعت باشد؛ زیرا شریعت، انسان را به خدا می رساند. بنابراین حکومتی که خادم شریعت شد و بستر حرکت انسان را به سوی الله آماده کرد، حکومتی است که مطلوب آن حکیم متأله می باشد. در این حالت، شکل حکومت و لباس افرادی که بر مسند قدرت هستند، دارای اولویت نیست و صدرا نیز لباس خاصی برای حکومت تعیین نمی کند.

سخنران در ادامه بر این باور است که توجه به واقعیت زندگی و آثار به جا مانده از صدرا بیانگر آن است که او می خواهد انسان به معرفت و حقیقت برتر برسد. از آنجا که انسان ها طبیعتاً در پی دنیا هستند و هم و غم اکثر افراد، آبادی همین دنیا است، صدرا می خواهد انسان را از وضعیتی که خود را به آن مشغول کرده است، یک پله بالاتر ببرد و نباید تلاش برای تحقق این غرض را با نفی دنیا مساوی شمرد. در اندیشه صدرا باید میان دنیازدگی و زیستن در دنیا تمایز قائل شد.

۳. حکمت متعالیه در ایران معاصر

۱-۳. روش شناسی حکمت متعالیه و تاثیر آن بر دانش سیاسی
علیرضا صدرا تأکید کرد که انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی در تداوم سنت و حکمت صدرایی است و آن را تحقق می بخشد و تعالی حکمت متعالیه ای است که معطوف به سیاست است. در فلسفه صدرایی تفکر از نقطه ای آغاز می شود و در نقطه ای پایان می پذیرد. در این حکمت، رهبری نظام مطرح شده است و اساساً باید این فلسفه و تفکر را تفکر شدن بدانیم و نه بودن یا بودشناسی. هست شناسی در اینجا

به معنای شدن و صیورورت است. امام خمینی، حکمت متعالیه سیاسی صدرایی را یک قدم به پیش برد؛ یعنی با نگرش سیاسی به حکمت صدرایی، آن را به حکمت سیاسی متعالیه تبدیل کرد.

سخنران در این نشست به مقایسه اندیشه پست مدرن و فوکو با نگاه صدرایی می پردازد و خلأهای اندیشه پست مدرن را آشکار می کند. به نظر وی، فوکو درد را شناخته، اما به درمان نرسیده است.

دکتر صدرا در آغاز به بحث قدرت می پردازد و در آن به ارائه گزارشی از نگاه فوکو و از منظر اصالت وجود و نه اصالت ماهیت می پردازد. وی آن گاه به سه بحث در مطالب فوکو اشاره می کند که عبارتند از: منشأ قدرت (مبادی)، سرشت بنیادین قدرت (مبانی) و نمودهای قدرت. چیستی، عبارت است از سرشت بنیادی؛ چرایی همان علل و منشأ می باشد؛ و چگونگی، عبارت است از نمودشناسی. ترتیب بحث ها نشان می دهد که فوکو متوجه بحث های صدرا شده، اما در تبیین آنها دچار اشکال است. وی این پرسش را مطرح می کند که آیا می توان قدرتی را تصور کرد که در خود، چیستی، چرایی و چگونگی را یکجا جمع کرده باشد؟ باید به دانشی دست یابیم که این هر سه را به ویژه در بحث روش با هم جمع کرده، مورد بحث قرار دهد.

فوکو معتقد است پدیده های انسانی و سیاسی - که مباحث صدرا پدیده های عمومی را نیز دربر می گیرد - سه لایه وجود و معرفتی دارد: اول، لایه ای حقیقی که شامل هستی و هستی شناسی است؛ دوم، لایه ای ماهوی که چیستی و چیستی شناسی را دربر می گیرد؛ و سوم، لایه ای واقعی و عینی که به تعبیر ملاحظه صدرای حسی و عارضی است و به تعبیری می توان آن را از مقوله چگونگی شناسی دانست که هر پدیده ای به شکلی است. در تفکر ما سیاست عبارت است از مدیریت عمومی امور که شامل جهات عمومی (مشترک و مشابه) و خصوصی ترین مسائل مانند ارث و ازدواج و ... می شود. فوکو نیز سیاست را تدبیر عمومی امور می داند.

در این نشست تأکید شد که فوکو به مواردی هم دست نیافته است. یکی از آنها پاسخ به این پرسش است که ماهیت چیستی؟ وی نفهمیده است که مبادی اینها

چیست و علت وجودی اینها چه بوده است؟ همچنین، فو کو موفق به درک آگاهی از منابع علمی نشده است. نارسایی دیگر، روش است که آیا در نزد اینها روش چگونگی شناسی با روش چیستی شناسی یکی است؟ آیا میان روش چگونگی شناسی و روش هستی شناسی فرقی وجود ندارد؟ پاسخ این پرسش ها در مباحث فو کو مسکوت مانده است. به نظر می رسد بدون رجوع آنها به مبانی صدرا دست یابی به دو نکته ممکن نباشد: یکی رابطه ای که میان این وجوه یا لایه ها (هستی و هستی شناسی، پدیده و پدیده شناسی، و روش شناسی و منبع شناسی) وجود دارد و دوم، نسبت میان اینها است. اجمالاً می توان گفت که در نظر صدرا این رابطه وثیق و نسبت میان آنها نیز مستقیم است و اینها همیشه با هم هستند. در اینجا هم گونی اولیه به یگانگی می رسد و در نتیجه عقل و عاقل و معقول یکی و متحد می شوند و دوگانگی دیگر وجود ندارد.

وی در باب پدیده شناسی به دو مشکل اساسی که از قدیم در حوزه سیاست وجود داشته اشاره می کند: یکی شناختن و دیگری شناساندن. با ورود به سیاست این پرسش مطرح می شود که آیا سیاست شناختی است. باید روشن شود که منظور از علم، شناخت پدیده است یا شناساندن آنکه هر یک روش خاصی دارد. در باب شناخت پدیده، سه لایه پدیده شناسی مطرح می شود: معرفت شناسی، روش شناسی و هستی شناسی. معرفت شناسی دارای دو مقوله است که امروزه از آن با عنوان ایپستمولوژی و انتولوژی تعبیر می شود. ایپستمولوژی دارای دو بخش امکان شناخت و حدود شناخت است. پرسش «آیا امکان شناخت وجود دارد یا خیر» در اینجا مطرح می شود. عقل ما بر اساس اندیشه های صدرای دو گونه است: یکی عقل کشفی که بر اساس آن کشف می کنیم، و دیگری عقل استلزامی که می پذیرد و تأیید می کند، اما کشف نمی کند. در باب انتولوژی در دو باب باید سخن گفت: اول مراتب شناخت و دوم منابع شناخت. در بحث مراتب شناخت، معرفت و ادراکات ما بر سه نوع است: یک، معرفت عقلی که همان هستی شناسی است و به بررسی حقیقت اشیا می پردازد. دو، معرفت ماهیت و سه، چگونگی ها.

یکی دیگر از بحث‌های ملاحظه‌شده پدیده‌شناسی است که شامل هستی‌شناسی و چیستی‌شناسی و چگونگی‌شناسی است و دارای جنبه‌های نظری و عملی می‌باشد. پدیده‌ها به‌طور عام، پدیده‌های انسانی و اجتماعی به‌طور خاص و پدیده‌های سیاسی که راهبردی‌اند، به‌طور اخص، دارای سه مرتبه معرفتی و وجودی‌اند که عبارتند از: هستی‌شناسی، چیستی‌شناسی و چگونگی‌شناسی. برای شناخت اینها نیز تنها یک راه، روش و رویه (راهبرد) وجود دارد که در داخل آن طریق یا شیوه‌های گوناگونی مطرح می‌شود. راه، واحد است و در داخل آن، شیوه‌ها متکثر است. یعنی وحدت در عین کثرت تحقق پیدا می‌کند و در اینجا وحدت لازمه کثرت و کثرت لازمه وحدت است. مجموع این مباحث کمک می‌کند که رابطه مثبتی با محیط خویش برقرار کنیم و با هدف هدایت کردن سیاست گام برداریم.

از نظر سخنران، نکته بدیعی که درباره حکمت متعالیه می‌توان گفت این است که صدرا با استفاده از آن مواد، ساختار جدیدی را پدیده آورده و ساختار فرایند و سیر بحث کاملاً بر اساس ابتکار و معماری ایشان شکل گرفته است. همین هیئت و ساختار معرفتی در روش‌شناسی عمومی و سیاسی نیز حاکم است. از همین منظر است که حتی از دیدگاه صدرا حکمت به معنای سیاست می‌باشد: «حکمت، اقتدا به سیاست الهی می‌باشد».

۲-۳. تبیین انقلاب اسلامی بر اساس حکمت متعالیه

عماد افروغ در این نشست این پرسش را مطرح می‌کند که با نگاهی فلسفی یا شبه فلسفی، چه تبیینی از انقلاب اسلامی می‌توان ارائه کرد. پیش فرض وی این است که می‌توان انقلاب اسلامی را بر مبنای رویکرد فلسفی عمیق و کل‌گرا به گونه‌ای تبیین کرد که علاوه بر استحکام عقلی و استمرار تاریخی قابل تقلیل به حوادث زودگذر و قابل مشاهده نباشد. مراد وی از تبیین، پاسخ به چرایی، چگونگی و شرایط رخداد یک حادثه تاریخی است. برای مثال بررسی می‌شود که چرا انقلاب اسلامی رخ داد و سازوکارها و شرایط وقوع آن چه بود. با توجه به اشکالاتی که

روش‌های پوزیتیویستی دارد، برای تبیین انقلاب اسلامی می‌توان از روش رئالیسم تعالی‌گرا استفاده کرد. در این روش، هم به مفاهیم توجه می‌شود و هم به هرمنوتیک بودن پدیده‌ها، اعم از طبیعی و اجتماعی. ما می‌توانیم مسئله‌ای با عنوان ضرورت را هم درباب پدیده‌های انسانی و هم درخصوص پدیده‌های غیرانسانی به کار ببریم. افروغ معتقد است پیش‌فرض‌های شناخت‌شناسی بحث عبارتند از:

یک. وجود ضرورت در عالم. به معنای اینکه اگر می‌خواهید به قانون دست یابید، تنها به چیزهایی که در عالم مشاهده می‌شود بسنده نکنید؛ چرا که امور دیگری نیز هستند که می‌توانستند مشاهده شوند یا اتفاق بیفتند، اما هنوز تحقق پیدا نکرده‌اند.

دو. لایه لایه بودن موضوعات. عالم لایه لایه شده است؛ موضوعات لایه لایه شده‌اند و قطع نظر از اینکه از دو عامل علی و اعدادی تشکیل شده‌اند، لایه‌های متعدد دارند، دارای کلیت و اجزا هستند که خاصیت کل قابل تقلیل به اجزا نیست؛ مانند ضبط صوت که هم کل دارد و هم اجزاء. بنابراین نمی‌توان خاصیت یک شیء را به اجزایش تقلیل داد. هر چند وجود کلان آن شیء به اجزای آن وابسته است، اما خصلت جدیدی دارد که اصطلاحاً از آن به نیروی نوظهور تعبیر می‌کنند. بنابراین این نکته اهمیت بسیاری دارد که ما لایه‌های متفاوت انقلاب را ببینیم و ضرورتی را که باعث وقوع انقلاب گردید، بشناسیم.

سه. تمایز پدیده‌ها از یکدیگر. یعنی به رغم اشتراک، تفاوت‌هایی با هم دارند. دو گروه، دو جامعه و... هیچ‌گاه مثل هم نیستند.

به باور وی، انقلاب اسلامی عرصه مشارکت طبقه‌های مختلف اعم از شهری، روستایی، روحانی، بازاری، کارمند، کارگر، معلم، دانشگاهی و... بود. درباب اسلامی بودن انقلاب هم باید گفت انقلاب اسلامی، علاوه بر اینکه دارای پشتوانه فقهی و مرجعیت امام خمینی می‌باشد، ریشه در یک نگرش فلسفی - حکمی خاص داشت.

بر این اساس، نگرش صدرایی، لایه اول انقلاب اسلامی است. انقلاب اسلامی ریشه در نگرش صدرایی امام دارد و هنگامی که در سخنان امام و آثار صدرا بیشتر غور می‌کنیم به گونه‌ای عجیب مشاهده می‌کنیم که بسیاری از عبارات‌های امام برگرفته از آثار صدرا است. نوع نگاه صدرایی امام، عامل اصلی یا لایه زیرین تحقق انقلاب اسلامی

است. نگرش صدرایی یا حکمت متعالیه و توحید وجود، تعریف جدیدی از فلسفه ارائه می‌دهد؛ تعریفی که صرفاً مبتنی بر عقل نیست و می‌کوشد تا پایه و دفاعی عقلانی برای شهود ارائه کند. در این حکمت میان خدا، خرد و عشق، جمع شده و تعریف جدید فلسفه مبتنی بر سه عنصر است: کشف یا ذوق و یا اشراق، عقل یا استدلال و شرع و وحی.

در اندیشه امام نوعی کل‌گرایی توحیدی موج می‌زند که متأثر از صدرا است. البته به دلیل قائل بودن به مختاریت انسان و به تعبیر صدرا «فالمختاریة مطبوعه فیه» و حرکت جوهری، کل‌گرایی مزبور در عرصه حیات انسانی و اجتماعی یک کل‌گرایی توحیدی سیال و منعطف است. این کل‌گرایی نافی سیالیت و تغییر و حرکت اجزا نیست. از همین رو است که مطابق نگرش صدرایی، ولایت فقیه بسط یافته نبوت و امامت و تجلی ولایت است. در نگاه سلسله مراتبی صدرا، که تصورش موجب تصدیق می‌شود، ضرورت نبوت، در وجه سیاسی و تربیتی‌اش، امامت و ولایت فقیه با همان ضرورت توجیه می‌شود.

وی معتقد است که این سخن قابل فهم نیست که چگونه می‌توان به لحاظ حقیقی، میان حیات خصوصی و حیات عمومی تفکیک کرد. چه کسی می‌تواند بگوید که من در خانه مسلمانم و به دین محتاجم و وقتی بیرون می‌آیم چیز دیگری می‌شود؟ چطور می‌شود انسان دوپاره شود؟ این عقیده، با اشکال معرفتی روبه‌رو است. در حقیقت امر آنها با هم مرتبط هستند. شاید بتوان از مراتب تشکیک وجودی صدرا در بحث کثرت در عین وحدت در این خصوص و حتی مراتب بالاتر استفاده کرد.

حکیم متاله و فقیه یک مأموریت دارد و آن اینکه جامعه را اصلاح کند؛ پس سیاست به معنای صرف اعمال قدرت که جامعه‌شناسان سیاسی مطرح می‌کنند، نیست، بلکه به معنای هدایت و اصلاح هم می‌باشد. اصلاح، بخشی از سیر و سلوک عرفانی عارف است؛ یعنی اگر این اتفاق نیفتد، عرفان عارف کامل نمی‌شود. در اینجا است که پیوند میان فرد و جامعه در اندیشه صدرا و امام نمود خاص و عارفانه می‌یابد؛ یعنی امام با اصلاح مردم در حال سیر و سلوک است. به هر حال انقلاب اسلامی موهون اندیشه فلسفی، رسالت دینی و شرعی امام است.

از نظر افروغ، اندیشه‌های اسلامی و شیعی و عدالت‌طلبی، لایه دوم انقلاب

است. صدرا در چندین جا می گوید: حکومت اسلامی حکومت عدل است. امام هم با نگرش خاص که با نوعی نگاه دیالکتیکی آمیخته و برگرفته از وحی است، حکومت اسلامی را حکومت عدل می داند. صدرا در تعریف خود از مشروعیت به معنای امروزی آن و نه به معنای شرعیت صرف، پای مقبولیت مردمی را به میان می کشد؛ یعنی در تعریف سیاست آن را مبتنی بر تدبیر و هدایت می داند و بعد از آن در مقام ثبوت به بیان ویژگی های کسی که باید بیاید و عهده دار رهبری شود، می پردازد. در مقام ثبوت روشن است که فردی که حائز این خصوصیات است، رهبر است اما در مقام اثبات، یعنی تحقق و فعلیت، این فرد حتماً باید از مقبولیت مردمی نیز برخوردار باشد.

به نظر می رسد صدرا در مجموع با عنایت به قائل شدن به وجود حقیقی برای جامعه و حرکت جوهری برای آن، زمینه را برای ظهور و بروز انقلاب و بسترسازی برای اصلاح آن فراهم کرده است؛ اما امام در باب تداوم انقلاب و در بستر صدرایی عناصری را بسط می دهد که از آن جمله عنصر جامعه است. صدرا و امام هر دو معتقدند که انسان طبیعتاً اجتماعی است و فرد و جامعه به هم مرتبط اند. همچنین آنها اصلاح جامعه را بخشی از عرفان می دانند. امام بر اساس جهان بینی خویش برای جامعه موجودیتی مستقل قائل است؛ همان لایه نوظهور که الزاماً قابل تقلیل به اجزا نیست، ولی با اجزا ارتباط دارد. انسان وجه برجسته ای در اندیشه امام دارد که از او با اسم اعظم الهی، عالم صغیر و عصاره هستی یاد می کند، ولی برای جامعه نیز اعتباری قائل است. امام در پاسخ به اینکه چه نظامی و چه کسی دارای مشروعیت است و باید از او اطاعت شود، می فرماید: این فرد هم باید حقانیت و فضیلت داشته باشد و هم مقبولیت. امام تفکر جهانی داشت و این تفکر جهانی ریشه در تفکر صدرایی دارد که شامل مدینه فاضله، امت فاضله و آبادانی و عمران ارض، یعنی کل جهان است.

۳-۳. اصالت وجود، حرکت جوهری و ولایت فقیه

محسن غروی‌ان در ابتدای نشست بر این نکته تأکید کرد که فلسفه اسلامی به مرحله کاربردی نرسیده است و اغلب مباحثی که در کتاب های فلسفی مطرح شده

است، جنبه انتزاعی و تجریدی و ذهنی دارد. کاربردی کردن فلسفه اسلامی از نظر وی به این معنا است که جایگاه آن مبانی در سیاست، تعلیم و تربیت، جامعه‌شناسی، اقتصاد و... بررسی شود.

وی به این پرسش که آیا می‌توانیم از فلسفه سیاسی متعالیه سخن بگوییم یا خیر، پاسخ مثبت داد و گفت: پایه‌های نظام و فلسفه سیاسی بر مباحث هستی‌مبتنی است. اگر بخواهیم نظام سیاسی ما دارای پایه‌های محکمی شود، باید پایه‌های نظام سیاسی یا فلسفه سیاسی خود را با هستی مرتبط کنیم و نباید میان نظام تکوین و نظام اعتبار تباین برقرار شود. اگر بتوانیم اندیشه سیاسی خویش را بر مبانی هستی‌شناسانه استوار کنیم، در حقیقت پایه‌های اندیشه سیاسی، فلسفه سیاسی و نظام فکری سیاسی خود را مستحکم کرده‌ایم. اگر ما اندیشه سیاسی خود را بر نظام آفرینش، مسائل هستی‌شناسانه و مبانی فلسفی مبتنی کنیم، در آن صورت می‌توانیم بگوییم که برخی از پایه‌های فلسفی ما مطلق‌اند، نه نسبی. اگر ما بر اساس مهم‌ترین عناصر و مؤلفه‌های حکمت متعالیه که عبارت است از اصالت وجود و حرکت جوهری یک فلسفه سیاسی یا اندیشه سیاسی متعالیه طرح کنیم در زمان کنونی بسیار کاربرد دارد.

محور اصلی اندیشه سیاسی ما ولایت فقیه است؛ یعنی اول ولایت خدا، بعد ولایت پیامبر، سپس ولایت امام معصوم. آن‌گاه به عصر غیبت می‌رسیم و بحث ولایت فقیه و شرایط آن مطرح می‌شود. در حقیقت نظام فکری سیاسی ما مبتنی بر نظامی فلسفی است که مؤلفه‌های اصلی آن عبارتند از: اصالت وجود، مسئله تشکیک، حرکت جوهری. باید ولایت تشریحی را بر ولایت تکوینی مبتنی کنیم و آن‌گاه بگوییم که در حقیقت ولایت تکوینی مبتنی بر اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری است. زیربنای ولایت تشریحی خداوند، ولایت تکوینی او است؛ یعنی از آنجا که خداوند خالق است، حق قانون‌گذاری دارد. همچنین صدرا معتقد است جوهر نفس فقیه عادل بر جواهر نفوس بقیه امتیاز دارد.

پرسش‌هایی برای تأمل و پژوهش

در اینجا مناسب است که برخی پرسش‌ها و موضوعات مرتبط با این بحث‌ها را تقدیم علاقه‌مندان کنیم. بسیاری از این پرسش‌ها در ضمن نشست و گفت و شنود با اساتید و صاحب‌نظران مطرح و به برخی از آنها پاسخ‌های اجمالی داده شد و در پاره‌ای موارد ایده‌هایی هم برای پاسخ به این پرسش‌ها طرح گردید. طرح پرسش‌های مذکور ممکن است این فرصت را فراهم آورد که پژوهشگران و اساتید علاقه‌مند به فلسفه، فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی، به آنها توجه نموده، مکتوباتی درباره آنها به رشته تحریر درآورند.

۱. آیا می‌توان از فلسفه سیاسی متعالیه که مبتنی بر اندیشه صدرالمتألهین و شارحان حکمت متعالیه باشد سخن گفت و نشانه‌هایی برای آن ذکر کرد؟ نشانه‌ها و ویژگی‌های اصلی این فلسفه سیاسی چیست؟

۲. پاسخ‌صدا و شارحان حکمت متعالیه به مفاهیم و پرسش‌های اساسی حیات اجتماعی و سیاسی انسان، نظیر عدالت، سعادت، خیر، قدرت و... چیست؟ آیا دستگاه حکمت متعالیه برای این مفاهیم و پرسش‌ها پاسخی داشته است؟ پاسخ مکتب متعالیه به پرسش‌های نوپدید در عرصه سیاسی و اجتماعی چیست؟ آیا اساساً مفاهیم و پرسش‌های اساسی حیات سیاسی انسان دغدغه صدرالمتألهین و اصحاب حکمت متعالیه بوده است؟

۳. با فرض امکان بازشناسی، بازنگری و بازسازی فلسفه‌ای سیاسی، با عنوان فلسفه سیاسی متعالیه، چنین فلسفه‌ای تا چه میزان کارایی و کاربرد داشته و می‌تواند به مسائل و نیازهای انسان معاصر پاسخ دهد؟ آیا حکمت متعالیه به لحاظ منطقی می‌تواند به پرسش‌های روز و نیازهای فعلی ما در حوزه اجتماع پاسخ دهد؟

۴. وجوه افتراق و اشتراک حکمت متعالیه با حکمت مشا و حکمت اشراق در حوزه فلسفه سیاسی چیست؟

۵. حکمت متعالیه چه جایگاه و منزلتی در فلسفه سیاسی اسلامی و فلسفه سیاسی معاصر در ایران دارد؟ آیا فلسفه سیاسی معاصر در ایران بازتابی از الگوی فلسفه متعالیه می‌باشد و از آن تأثیر پذیرفته است؟

۶. آیا می‌توان در تحولات سیاسی - اجتماعی روز، رگه‌هایی از حضور و تأثیر حکمت متعالیه را نشان داد یا اینکه تحولات سیاسی - اجتماعی و فکری موجب تأثیر بر حکمت متعالیه شده و آن را به جنبش و تکاپو وا داشته است؟ در هر صورت تأثیر حکمت متعالیه بر جنبش‌های فکری - سیاسی و تحولات سیاسی و اجتماعی معاصر چه بوده است؟
۷. با توجه به اینکه نظریه حرکت جوهری، وجه ممیزه حکمت متعالیه از سایر حکمت‌ها است، آیا می‌توان از آن در عرصه حیات اجتماعی بهره گرفت؟ آیا این نظریه در مناسبات و تحولات اجتماعی و سیاسی معاصر تأثیر گذار بوده است؟
۸. نگاه صدرا به فلسفه سیاسی چگونه است؟ آیا می‌توان به وجود عناصری از فلسفه سیاسی در اندیشه ملاصدرا اشاره کرد؟ در این صورت این عناصر کدام‌اند و تا چه حد مستند به مباحث خود صدرا می‌باشد؟
۹. مباحث بالفعلی که حکمت متعالیه در حوزه فلسفه سیاسی و سیاست در اختیار ما قرار می‌دهد چیست؟
۱۰. مراد از فلسفه سیاسی و حکمت متعالیه چیست تا بتوان از فلسفه سیاسی متعالیه سخن گفت؟ به عبارتی رابطه فلسفه سیاسی و حکمت متعالیه چیست؟ اگر پذیرفته شود که حکمت متعالیه ظرفیت شکل‌دهی به فلسفه سیاسی متعالیه را دارد، چرا تاکنون شکل نگرفته است؟ آیا این مسئله مربوط به شرایط اجتماعی - سیاسی است یا به منطق خاص حکمت متعالیه باز می‌گردد؟
۱۱. حکمت متعالیه در چه شرایط اجتماعی و سیاسی تأسیس شد؟ نوع مناسبات و تعاملات صورت گرفته با این حکمت در حوزه اجتماعی و سیاسی چگونه بود؟ آیا مخالفت‌ها با این فلسفه سیاسی بوده است؟
۱۲. جایگاه سیاست و دانش سیاسی در حکمت متعالیه چیست؟ از آنجا که فلسفه سیاسی، مربوط به حکمت عملی است، در تعریف ملاصدرا از حکمت عملی، سیاست در کجا قرار می‌گیرد؟ جایگاه سیاست مدرن در حکمت متعالیه چیست؟
۱۳. آیا به لحاظ روشی و منطقی می‌توان به استخراج و استنباط فلسفه سیاسی متعالیه مبادرت ورزید؟

۱۴. از فلسفه صدرایی چه انتظاری می‌توان داشت؟ مبانی و اصول سیاست در حکمت متعالیه چیست؟

۱۵. الزامات ورود حکمت متعالیه به سیاست چیست؟

۱۶. روش‌شناسی سیاسی حکمت متعالیه چیست و آیا تأییراتی بر دانش سیاسی دارد؟

۱۷. اندیشه صدرالمآلهین چه نسبتی با اندیشه مبتنی بر فهم و معنا (هرمنوتیک) دارد؟ با فرض اینکه ملاصدرا در شاخه معناگرایان قرار گیرد، این مسئله چه تأییری در فلسفه سیاسی و سیاست خواهد گذاشت؟

۱۸. مبانی معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، خداشناسی و هستی‌شناسی فلسفه متعالیه چیست و چه تأییری بر فلسفه سیاسی متأثر از حکمت متعالیه خواهد داشت؟

۱۹. آیا می‌توان آموزه‌های صدرایی، مانند حرکت جوهری، اصالت وجود، تشکیک و... را پایه و مبنای تأمل در باب مناسبات سیاسی تلقی کرد؟

۲۰. برای بازسازی اندیشه ملاصدرا در حوزه سیاست از کدام منطق، ابزار، شیوه و روش می‌توان استفاده کرد؟ اگر متفکران مسلمان، دارای منظومه و نظام فکری منسجمی هستند، فلسفه سیاسی و بحث‌های سیاسی در کجا قرار می‌گیرد؟ بر این اساس مباحث سیاسی در منظومه حکمت متعالیه چگونه بازشناسی می‌شود؟

۲۱. حکمت متعالیه، صرف نظر از مباحث تاریخی و فرهنگی، به لحاظ معرفتی و منطقی، چه نوعی از فلسفه سیاسی را موجب می‌شود؟ به دیگر سخن، چه نوع فلسفه سیاسی از حکمت متعالیه قابل استخراج و استنباط است؟

۲۲. عناصر، مؤلفه‌ها و اضلاع معرفت‌شناسی حکمت متعالیه چیست و کدام‌یک در دانش سیاسی و به‌ویژه فلسفه سیاسی، تأثیر داشته و کاربردی‌تر است؟

۲۳. با توجه به توسعه مفهومی دانش سیاسی در جهان معاصر از یک سو و نگاه کل‌گرایی توحیدی موجود در روش حکمت متعالیه، چگونه می‌توان با چنین روشی وارد مسائل اجتماعی و سیاسی شد؟ در واقع با توجه به روش‌شناسی حکمت متعالیه، نوع ورود به مباحث دانش و فلسفه سیاسی چگونه خواهد بود؟

۲۴. آیا الگوی روش‌شناسی حکمت متعالیه، جمع بین روش مشا و اشراق و

عرفان است؟ یا می‌توان از روش‌شناسی ابتکاری و تأسیسی ملاصدرا و اصحاب حکمت متعالیه سخن گفت؟ در صورت دوم، وجوه تمایز آن از سایر روش‌ها و تأثیر آن بر دانش سیاسی چیست؟

۲۵. آیا صدرالمتألهین و دیگر صاحب‌نظران و اصحاب و شارحان حکمت متعالیه به تأمل در حیات دنیوی و امر معاش پرداخته‌اند؟ اگر پاسخ مثبت است، حیات دنیوی در حکمت متعالیه از چه جایگاه و مرتبه و منزلتی برخوردار است؟ در این صورت رویکرد متعالیه به دنیا چه تفاوتی با سایر مکاتب فلسفی در جهان اسلام دارد؟

۲۶. با توجه به اینکه گفته شده صدرالمتألهین تأکید بسیاری بر امر معاد دارد، چگونه می‌توان میان امر معاد و امر معاش جمع کرد تا این دو در کنار هم زیست کنند و حداقل امر معاش از یاد نرود؟ آیا تأمل فراوان بر امر معاد موجب از یاد بردن تأمل بر امر معاش نمی‌شود؟

۲۷. به‌طور کلی طرح حکمت متعالیه برای زندگی اجتماعی چیست؟ اگر بخواهیم در چنین دنیایی زیست کنیم این موضوع چگونه خواهد بود؟ اگر عزت‌نشینی و گوشه‌گیری و هم‌نشینی با معرفت اصالت داشته باشد، پس دنیا چه جایگاهی می‌تواند داشته باشد؟

۲۸. در مباحث ملاصدرا و حکمت متعالیه، معیار دنیوی و اخروی بودن چیست؟ به عبارتی مرز میان آخرت و دنیا در فلسفه متعالیه چیست؟ آیا می‌توان قائل به وجود این مرز شد؟
۲۹. آغاز سفرهای چهارگانه صدرا از خلق و پایان آن نیز با خلق است. صدرا چگونه این سیر را ترسیم کرده است؟ آیا آخرین سفر وی از این ظرفیت و توان برخوردار است که برای ورود به مباحث اجتماعی از آن بهره گرفت؟

۳۰. در حکمت متعالیه، ارتباط انسان با انسان، انسان با دین، انسان با جامعه، انسان با حکومت و... چگونه است؟ حکمت متعالیه چه نوع ارتباطی میان اینها برقرار می‌کند؟
۳۱. آیا اندیشه و فلسفه سیاسی امام خمینی (ره) مبتنی بر اصول حکمت متعالیه بوده است؟

۳۲. نسبت حکمت متعالیه با مدرنیته چیست؟

۳۳. از آنجا که ملاصدرا به لحاظ تاریخی با نهضت رنسانس در اروپا همزمان بوده است، آیا ایشان از اندیشه‌های مغرب زمین اطلاعی داشته است و آیا می‌توان از تبادل اندیشه‌های شرق و غرب در این دوره سخن گفت؟ نسبت و جایگاه این دو اندیشه با یکدیگر چگونه بوده است؟

۳۴. چه نسبتی میان اخلاق، عرفان و سیاست در حکمت متعالیه وجود دارد؟

۳۵. جایگاه فرد و جامعه در حکمت متعالیه چگونه است؟ آیا این مکتب ظرفیت

طرح چنین بحث‌هایی را دارد؟

۳۶. رابطه امامت و ولایت سیاسی در حکمت متعالیه چگونه ترسیم شده است؟

۳۷. تعریف انسان و انسان سیاسی در حکمت متعالیه چیست؟

۳۸. سیر و تحول حکمت مدنی در حکمت متعالیه چگونه است؟

۳۹. دیدگاه حکمت متعالیه درباره جنگ و صلح چیست؟ آیا در این حکمت انسان

در وضعیت طبیعی مورد توجه قرار گرفته است؟

۴۰. عدالت اجتماعی و اصول آن در حکمت متعالیه چیست؟ آیا در این حکمت،

عدالت، مفهومی پسینی است یا پیشینی؟

۴۱. مفهوم اختیار و آزادی در حکمت متعالیه چیست و چه نسبتی با مفهوم مدرن

آزادی دارد؟

۴۲. نظریه سعادت در حکمت متعالیه و نسبت آن با بحث توسعه چیست؟

۴۳. مفهوم قدرت در حکمت متعالیه صدرایی چیست و آیا نگاه به قدرت سیاسی

در حکمت متعالیه مثبت است یا منفی؟