

اعتدال مدنی در قلمرو جامعه و سیاست

تاریخ دریافت: ۹۲/۹/۱۶

تاریخ تأیید: ۹۳/۲/۲۵

مرتضی یوسفی‌راد*

دستگاه فلسفی فلاسفه اسلامی بحث از اعتدال در قلمرو جامعه و سیاست و دولت را نه تنها یکی از قلمروهای اعتدال دانسته، بلکه تحصیل آن را دغدغه اساسی آنان می‌داند. آنان در نظم دنیوی و زندگی مدنی و سیاسی، با توجه به مبانی نظری خود، به رشد و توسعه همگون و همه‌جانبه می‌اندیشند و آن را برای برقراری اعتدال در زندگی مدنی و حیات سیاسی با انعکاس اعتدال عالم تکوین در حیات سیاسی دنبال می‌کنند. از نظر آنان هرگاه جامعه و سیاست و دولت در توازن و تعادل به سر بزنند، در جهت رشد و کمال و سعادت خود می‌باشند. پرسش آن است که اعتدال مدنی در قلمرو جامعه، دولت و حکومت از چه جایگاه و اهمیتی برخوردار است و مبادی و اسباب تحقق آن چه می‌باشند؟ ادعا آن است که اعتدال مدنی به معنای حاکمیت علم مدنی و تدبیر برخاسته از حاکمیت حکمت و شریعت بر نظام تدبیر و نظام تصمیم‌گیری دولت و حاکمیت توازن و تعادل میان گروه‌ها و اصناف جامعه و برخورداری عادلانه آنها از مواهب عام دنیوی و از امکانات و فرصت‌ها می‌باشد و رهبری حکیمانه، عدالت، همسانی اصناف و گروه‌ها و تعدیل خیرات عامه از اسباب آن می‌باشند.

پيامد و نتیجه رویکرد اعتدالی به جامعه و سیاست و دولت، آن است که خردمندان و

اهل تدبیر در رأس تصمیم‌گیری نظام سیاسی قرار می‌گیرند و عهده‌دار تدبیر جامعه می‌شوند تا افراد در قابلیت‌های مختلف سیاسی - اجتماعی و نهادها به‌طور متوازن به رشد و شکوفایی استعدادها و توانمندی‌های خود برسند و جامعه هم شاهد تکثرهای فرهنگی و سیاسی و اقتصادی باشد و هم متکثرات در درون یک وحدت تألیفی به سربرند و از هرگونه کثرت‌گرایی که وحدت کلی جامعه و نظام سیاسی را برهم می‌زند، خودداری گردد.

واژه‌های کلیدی: اعتدال مدنی، فیلسوفان اسلامی، عالم متکثرات، عالم تکوین، توازن و تعادل و وحدت تألیفی.



مقدمه

اعتدال و دوری از افراط و تفریط از گذشته پایه و اساس خردورزی در حکمت یونانی و ایران قدیم بوده است و حکمایشان در حکمت نظری خود درک و فهم عالم هستی را بر درک اعتدال حاکم بر هستی مبتنی می‌ساختند و در حکمت عملی و حوزه عمل و اراده، کمال موجودات ارادی را در رسیدن به اعتدال می‌دانستند. در دستگاه فلسفی فلاسفه اسلامی - به جهت جایگاه ویژه‌ای که اعتدال در عالم هستی اعم از عالم سماوی و عالم ارضی دارد - فهم اعتدال همواره محل توجه بوده تا آنجا که همواره کوشیده‌اند اعتدال حاکم بر عالم تکوین را با خردورزی در عالم ارادی و زندگی مدنی انعکاس و انطباق دهند تا عالم انسانی به کمالات بالقوه خود دست یابد و به کمال حقیقی و نهایی خود نائل آید. فلاسفه بحث از اعتدال در قلمرو جامعه و سیاست و دولت در دستگاه فلسفی نه تنها یکی از قلمروهای اعتدال دانسته شده بلکه تحصیل آن دغدغه اساسی آنان می‌باشد؛ زیرا دستیابی به کمالات و رسیدن به توسعه و تعالی بر پایه و اساس توازن و تعادل امکان‌پذیر است. در دیدگاه آنان هرگاه که جامعه و سیاست و دولت از توازن و تعادل برخوردار نگردند به رشد و توسعه متوازن نمی‌رسند. پرسش این است که اعتدال مدنی در قلمرو جامعه، دولت و حکومت از چه جایگاه و اهمیتی برخوردار است و مبادی و اسباب تحقق آن چه می‌باشند؟ ادعا آن است که اعتدال مدنی به معنای حاکمیت علم مدنی و تدبیر برخاسته از حاکمیت حکمت و شریعت بر نظام تدبیر و نظام تصمیم‌گیری دولت و حاکمیت توازن و

تعادل میان گروه‌ها و اصناف جامعه در برخورداری عادلانه از امکانات و فرصت‌هاست و رهبری حکیمانه، عدالت، همسانی اصناف و گروه‌ها و تعدیل خیرات عامه از اسباب آن‌اند. آنچه در ادامه می‌آید شامل سه بحث اصلی و یک جمع‌بندی و نتیجه‌گیری می‌باشد. در بحث اول از معنای اعتدال و نقش و جایگاه و ضرورت آن در زندگی مدنی و سیاسی و چارچوب نظری اعتدال مدنی و سیاسی سخن می‌رود؛ در بحث دوم از اعتدال مدنی سخن به میان می‌آید و در بحث سوم از اسباب اعتدال مدنی و سیاسی و نتایجی که برای جامعه دارند، یاد می‌شود.

۱: معنای اعتدال و نقش و جایگاه آن در زندگی مدنی و نظام سیاسی

۱-۱. معنای اعتدال

اعتدال از ریشه «عدل» است و معانی گوناگونی دارد. یکی از آن معانی، یکسانی شب و روز در روز اول بهار و روز اول پاییز می‌باشد (طریحی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۱۷۶) و حدیث «مَنْ اعتدل یوماه فهو مغبون» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۷۳ و ۱۲۹) مؤید همین معناست. معنای دیگر آن راست‌قامتی و میانه‌روی می‌باشد (طریحی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۱۷۶).

از این‌رو گاهی عدل و عدالت در معنای راستی، اجتناب از امور زشت و قبیح، دوری از افراط و تفریط و نادرستی است، چنان‌که گفته می‌شود «العدل القصد فی الامور» (همان، ص ۱۱۷۵)؛ عدل یک شیء یعنی مثل و مساوی هر چیزی، به طوری که زیاده و نقصانی در اطراف آن شیء به چشم نمی‌آید. خداوند فرموده است: «و کذلک جعلناکم وسطا» (بقره: ۱۴۳). در این آیه شریفه خداوند خطاب می‌کند که ما شما را صاحبان عدل و عدالت قرار دادیم (دارابی کشفی، ۱۳۷۵، ص ۴۱). در حدیث مشهور نبوی آمده است: «خیر الامور اوسطها» (احسائی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۹۹ و ۲۹۶) بهترین امور اوسط آنها و عدل‌دار و عادل آنها می‌باشد.

مراد از اعتدال در قلمرو جامعه و حکومت، حاکمیت‌دادن قوه عاقله و عقل دوراندیش بر تدبیر و تدبیر در مدیریت سیاسی جامعه است. این دوراندیشی موجب تدبیر جامعه و نظام سیاسی بر پایه عقل و حکمت می‌شود و از هرگونه افراط و تفریط در امر حکمرانی و اعمال سیاست و سیاستگذاری پرهیز می‌دهد، در عین حال نظام و ساختار جامعه بر پایه



گزینش شایستگان تدبیر گردد و مردم هر یک در شأن و منزلت خود قرار گیرند و تداخل امور و دوری افراد از مشاغل و صناعات روی ندهد. پس اعتدال در جامعه و حکومت دو ضرورت را می‌طلبد: اعتدال در نظام مدیریت و ریاست تدبیری آن صورت گیرد تا اهل خرد و اندیشه و فکر، نظام تدبیر و تصمیم‌گیری را عهده دار شوند و زندگی سیاسی را از افراط و تفریط باز دارند؛ در این صورت جاهلان به حکمت و معرفت و اهل افراط و سلطه و غلبه و دیگر امور غیر فاضله سزاوار به دست گرفتن حکومت نیستند. در ساختار و ماهیت جامعه نیز توازن و تعادل حاکم باشد؛ یعنی همه افراد جامعه، بر حسب شایستگی‌ها، در مراتب و شأن و منزلت‌های خود قرار گیرند و جملگی برای برخورداری از خیرات عامه و دستیابی به مصالح و کمالات و سعادات تلاش نمایند.

۲-۱. نقش و جایگاه اعتدال

از آنجا که فلاسفه اسلامی بین هست و نیست‌های نظری و باید و نبایدهای عملی رابطه مستقیم می‌بینند، برای اعتدال در نظم سیاسی اجتماعی جایگاه ویژه‌ای قائل‌اند. آنان معتقدند عالم زمینی و زندگی سیاسی و اجتماعی بر طریق اعتدال عالم تکوین باید نظم یابد تا از آن طریق استعدادهای فعلیت‌یافته افراد و قوای جامعه در درون نظم حاصل از چنین اعتدالی فعلیت یابند و استعدادهای همه آنان که استعداد کمالی در هر صنعت و حرفه‌ای دارند، در رشد و توسعه و تعادل دیگر افراد و جامعه به کار آید. اگر چنین اعتدالی در زندگی مدنی و سیاسی جریان نیابد، همه یا غالب استعدادهای کمالی یا شکوفا نمی‌شوند یا سر از افراط و تفریط در می‌آورند، در نهایت به فساد و اضمحلال و تباهی جامعه منجر می‌شوند.

فلاسفه اسلامی می‌گویند وجود هر شیء در جای خود ثبات و پایداری آن شیء یا اشیای به‌هم‌پیوسته را در پی دارد و این به پیوستگی طولی و عرضی اشیاء که خواست خدا است، برمی‌گردد؛ این پیوستگی حاصل رابطه تکمیلی و تکمیلی اشیاست؛ به عبارت دیگر بخشی از وجود و کمال اشیاء به خود شیء وابسته است و آن استعدادهای کمالی بالقوه‌اش می‌باشد و بخش دیگر ناشی از روابط تأثیر و تأثری اشیاء با یکدیگر است، به طوری که یکی اثرگذار است و نقش سببیت در کمال دارد و دیگری اثرپذیر است و کمال را می‌پذیرد.

اعتدال جایگاه اساسی در تبدیل ماهیت یک جامعه و نظام سیاسی که ممکن است در

مدینه‌ای غیر فاضله - فاسقه، جاهله و ضاله - باشد، به جامعه و نظام سیاسی مطلوب فاضله دارد، به طوری که حکیمان آن را مقوم مدینه فاضله خود می‌دانند. بابا افضل کاشانی مدینه فاضله را چنین توصیف می‌کند: «اجتماع فاضله اجتماعی است که اعتدال بر قوای سببی و بهیمی و نباتی مردم آن جامعه حاکم شده و قوا جملگی مسخر و مطیع عقل و خرد باشد تا هر یک از قوا در اعتدالشان به فعالیت در آیند» (بابا افضل کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۹۴).

این اعتدال باید با تدبیر حکیمانه در جامعه و میان افراد و گروه‌ها و میان ریاست جامعه سیاسی با مردم ایجاد گردد تا اعتدال هم بر ساختار تدبیری و مدیریت نظام سیاسی حاکم گردد و هم بر ساختار مدینه و جامعه سیاسی.

جایگاه خاص اعتدال در حیات مدنی و سیاسی سبب شده که بعضی قرار گرفتن در حد اعتدال را وجود در دایره «ظل الله» بدانند (دارابی کشفی، ۱۳۸۱، ج ۵۱۶، ص ۲)؛ از این رو، شیخ جعفر کشفی، متأثر از ارسطو معیار اعتدال را همراهی با سه ناموس اعظم (شریعت) و اوسط (عدالت حاکم و سلطان) و اصغر (دینار) می‌داند و می‌گوید هر کس از این سه ناموس خروج نماید، جائز است و خروج از طبیعت و طینت و خروج از دایره ظل الله تلقی می‌شود.

اعتدال‌گرایی در زندگی و در سطح نظام سیاسی، علاوه بر اینکه در متابعت از اعتدال تکوینی حاکم بر عالم هستی و عالم تکوین ضرورت می‌یابد و هدف حکومت‌ها و نظام‌های سیاسی قرار می‌گیرد، مبنای ذاتی در درون انسان نیز دارد و امری فطری تلقی می‌شود (حکیمی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۶)؛ از این رو مادامی که در زندگی و در نظام سیاسی بدان اقبال شود، قابلیت کاربرد در همه ابعاد زندگی، فکری، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و نیز فردی و جمعی را دارد.

امام خمینی اعتدال را در میان اسمای الهی حکومت داده؛ و معتقد است حکومت اسم «الله» بر اسمای الهی حاکی از آن است که چنین اعتدالی موجب و سبب حاکمیت و حکومت می‌شود و چون در عالم هستی، اعتدال بر اشیای آسمانی حکومت دارد، از طریق نبی ﷺ بر عالم زمینی با دآوری عادلانه و تدبیر حکیمانه حکومت دارد و به همین جهت نبی ﷺ به حاکم عدل شهرت دارد (امام خمینی، ۱۳۸۴، ص ۴۱)؛ بنابراین کارکرد نبی ﷺ در عالم زمینی جلوگیری از لجام‌گسیختگی خواهش‌های طبیعی و اجرای عدالت در حکم

ظاهر اشیا می‌باشد و خلیفه او نیز تبلور صفات اوست (همان). پس امام خمینی حکومت اعتدال در زندگی اجتماعی را واجب دانسته و آن را از طریق تدبیر حکیمانه و عدالت حاصل از شریعت امکان‌پذیر می‌داند.

۳- ۱. مبانی و چارچوب نظری اعتدال مدنی

مراد از چارچوب نظری نظامی از مبانی و پیش‌فرض‌هاست که فهم چیستی و حقیقت اعتدال و اسباب و چگونگی آن را در دستگاه فلسفی فلاسفه اسلامی امکان‌پذیر می‌سازد. فلاسفه اسلامی در نظریه اعتدال خود اشیا و پدیده‌های تکوینی و حقایق را در یک تناسب و پیوستگی و تعادل با اشیا دیگر می‌بینند (شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۶) و موجودات ارادی و مصنوعی را حاصل حکومت عقل و تدبیر و رعایت مصالح نوعی می‌دانند. اینان اعتدال ارادی را بر حکمت و شریعت مبتنی می‌سازند و معتقدند آنچه بر پایه حکمت خاصه حکمت عملی و مدنی و شریعت موجودیت یابد، بر اعتدال است و به دور از افراط و تفریط قرار می‌گیرد. بنابراین حکمت و شریعت دو پیش‌فرض اساسی برای فهم اعتدال و اسباب و چگونگی آن می‌باشند.

مراد از حکمت علم به حق و حقیقت چیزهایی است که سزاوار است موجود شوند تا آدمی به آنچه حقیقی است علم یابد و به آنچه سزاوار عمل است عمل کند و از این طریق به کمال نفسانی خود دست یابد. «حکمت در عرف اهل معرفت عبارت بود از دانستن چیزها چنان که باید و قیام نمودن به کارها چنان که باید به قدر استطاعت تا نفس انسانی به کمال که متوجه آن است برسد» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۷).

آنچه در این مقام و در بحث اعتدال از حکمت و حکمت مدنی - از اقسام حکمت عملی - مراد است، حکومت حکمت و حکومت عقل و تدبیر حکیمانه بر زندگی مدنی و حیات سیاسی است تا حیات و زندگی بر طریق اعتدال که حاکم بر نظام تکوین یعنی حاکم بر آفرینش افلاک، عالم عناصر، خلق انسان و حیوانات و دیگر موجودات طبیعی است (شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۶) قرار گیرد و بر آن همان نوع نظمی حاکم شود که ویژگی نظم حاکم بر موجودات تکوینی و طبیعی است؛ یعنی به اتقان و استحکام ثبات و تعادل متصف شود. پس در نتیجه و پیامد حکومت حکمت اعتدال زندگی است؛ در چنین نظمی استعدادها و توانمندی‌های افراد جامعه به نحو اعتدال شکوفا می‌شود و غایت آن سعادت حقیقی افراد جامعه می‌باشد. چنین حکومتی هم می‌تواند بر قوای نفسانی و بدنی



افراد جامعه حاکم شود و اعتدال قوای نفس ناطقه و نفس حیوانی و به تبع فضائل نظری و علمی را در پی داشته باشد و هم می‌تواند بر نظام تدبیر یک حکومت و نظام سیاسی و جامعه حاکم شود و تدبیر حکیمانه در شیوه مدیریت یک جامعه و نظام تصمیم‌گیری آن و تحصیل مصالح مردم را که کمال حقیقی افراد جامعه است، در پی آورد (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۵) و ساختار جامعه و نظام را متعادل گرداند و پیامد آن حکومت انسان الهی و نبی ﷺ و امام علی (همان، ۲۳۵-۲۳۴) و استقرار جامعه بر بنیاد شایستگی‌های افراد باشد. مراد از شریعت قانونی است که نبی صاحب شریعت برای تنظیم روابط اجتماعی جامعه و همکاری‌ها و تعاملات مدنی افراد و رعایت عدالت میان آنها و دفع ظلم ارائه می‌دهد و خواجه نصیرالدین طوسی آن را چنین تعریف می‌کند: «تنبیه ایشان (مردم و افراد جامعه) بر کیفیت معاشرت و راستی معاملات و انتظام امور معاش که آن را شریعت خوانند» (طوسی، ۱۳۳۵، ص ۳۴).

بنا بر تعریف فوق شریعت تنظیم روابط و تعاملات بر پایه عدالت و ساماندهی امور دنیوی و معاش مردم جهت ایجاد اعتدال در رفتار و عمل افراد جامعه است. میان ادراکات عقل عملی در حکمت عملی و مدنی که رعایت مصالح عامه مردم است و بین تجویزاتی که شریعت برای تنظیم تعاملات و ارتباطات مدنی به ارمغان آورده، نسبت کلی و جزئی است. در حکمت عملی، عقل عملی به وضع قانونمندی‌های کلی سعادت‌آور بر مبنای انس و الفت و عدالت با هدف رسیدن به اعتدال و پرهیز از افراط و تفریط برمی‌آید، اما در شریعت نفس اعمال و معاشرت‌ها تعدیل می‌یابد و در قالب‌های رفتاری و اعمال و مناسک خاص مثل اعمال حج و نماز جماعت و تأدیباتی که شارع جهت مجازات افراد خاطی یا ظالم آورده، برای ایجاد و حفظ وحدت و الفت و اعتدال ارائه می‌گردند (دوانی، بی‌تا، ص ۲۲۱ - ۲۲۲). شریعت تعیین‌کننده اعتدال در روابط و مناسبات اجتماعی در قالب احکام جزئی و در کیفیت روابط مردم با یکدیگر نظیر تشویق و توصیه به انس و محبت به یکدیگر می‌باشد (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۶۵-۲۶۴). بنابراین از نظر فلاسفه اسلامی میان احکام شریعت و احکام عقل عملی تضاد یا تناقض یا اختلافی وجود ندارد؛ «کلمه حکم به العقل حکم به الشرع» تأییدی بر این مطلب است؛ میان آن دو رابطه اجمال و تفصیل وجود دارد.

آن در جامعه می‌باشد. حکمت ایجاب می‌کند همه چیز در تعادل و توازن و وحدت مستقر باشند و حکمت عملی و مدنی ضروری می‌داند. عقل و تدبیر مبتنی بر عقل عملی بر هرگونه رفتار فرد و جامعه حاکم باشد تا مصالح افراد و جامعه بر پایه تعاون و با هدف تحصیل کمالات و فضائل تا حد سعادت حقیقی حکومت کند و دیگر قوای فرد (قوای شهوی و غضبی) و قوای جامعه (نظیر قوای اقتصادی و نظامی) در خدمت تشخیص و تعیین مصالحی باشند که عقل به آنها رسیده است و تجویز کرده است. شریعت حدودی را تعیین می‌کند که رعایت آن حدود، مصالح فرد و جامعه می‌باشد و حقوق موجب می‌شود اعتدال بر مبنای میزان استحقاق فرد و جامعه صورت گیرد.

۲. مبادی اعتدال مدنی

فلاسفه اسلامی در تحلیل و ارزیابی خود از اعتدال حاکم برهستی و زندگی انسان نظریه اعتدالی خود را بر مبادی خاصی استوار می‌سازند. مراد از مبادی رویکرد و جهت‌گیری خاص برای تفسیر و تبیین پدیده‌ها خاصه از زندگی مدنی و سیاست و پدیده‌های سیاسی می‌باشد. جهت‌گیری‌ها و رویکردهای خاص آنها تحت عنوان مبادی اعتدال مدنی، دیدگاه آنان را درباره چستی و چرایی اعتدال از دیگر دیدگاه‌ها متمایز می‌سازد. این مبادی عبارت‌اند از:

۱- ۲. خدا محوری

فلاسفه اسلامی متأثر از محیط فرهنگی اسلامی و مبانی اعتقادی خود، پرسش‌های فلسفی خود را از درون فرهنگ دینی خود طرح نمودند تا بتوانند با تبیین عقلی آنها پایه محکمی از آنها را ارائه دهند. آنان محور اصلی و اعتقادی جامعه دینی خود را از خداوند دریافت نموده و آن را بر تمام مباحث فکری و عقلی و عملی حاکم نموده‌اند تا فکر و اندیشه و عمل مسلمانان از دیگر مسلمانان متمایز گردد. بدین منظور هم به طرح مسائل اساسی زندگی فکری و عملی مسلمانان برآمدند و هم در رأس همه مسائل خداوند را واجب‌الوجود هستی‌بخش با تمام صفات کمالیه‌اش و علت‌العلل همه موجودات در خلق و هستی و غایت‌الغایات دانستند. در زندگی مدنی و سیاسی نیز، خدا را از اعتقادات اولی و اساسی همه طبقات مردم دانستند به طوری که مردم بر محور آن وحدت می‌یابند. البته بر طبق نظریه نبوت فلاسفه اسلامی، تمام افاضات خداوند به عالم زمینی خاصه انسان از



طریق عقل فعال به نبی ﷺ منتقل می‌شود و نبی ﷺ آنها را میان مردم ترویج می‌دهد.

۲-۲. غایت‌گرایی واقع‌اندیش

فلاسفه اسلامی در تبیین عالم هستی و عوالم مختلف موجودات برای هر موجودی از عالم ممکنات غایت و جایگاه وجودی خاص تعیین می‌کنند. تعیین جایگاه‌های وجودی موجودات، تعیین ارزش وجودی آنها در سلسله مراتب موجودات است. از طرفی اعتقاد دارند واجب‌الوجود، هم هستی بخش موجودات و خیرات و هم غایت‌الغایات موجودات است. در این رویکرد سیر نزولی موجودات از صادر اول یعنی عقل اول که عالی‌ترین مرتبه و جایگاه وجودی را دارد، آغاز و به هیولا (ماده اولیه موجودات) می‌رسد. در این سیر به میزان دورشدن از واجب‌الوجود و غایت‌الغایات از ارزش و جایگاه وجودی موجودات کاسته می‌شود و هر چه در سیر صعودی از هیولا که قوه محض است، دور می‌شوند و به مراتب عالی در نهایت به علت‌العلل یعنی هستی‌بخش می‌رسند، از مرتبه و جایگاه و خیریت بیشتری برخوردار می‌گردند (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۸۰).

در دستگاه فلسفی فلاسفه اسلامی، زندگی سیاسی غایت‌گراست. در درون زندگی سیاسی و نظم سیاسی مطلوب فلاسفه اسلامی همه ساختارها، نهادها، رفتارها، ارزش‌گذاری‌ها، مناصب و مسئولیت‌ها در درون نظام خاصی از ارزش‌گذاری و غایت‌گرایی قرار دارد. در این ساختار کسی شایستگی ریاست مدینه فاضله را دارد که میان طبقات مختلف مردم از عالی‌ترین مراتب کمالی برخوردار باشد، چنان که ریاست مراتب پایین‌تر از آن کسانی است که از دیگران شایسته‌تر باشند. در عین حال فلسفه سیاسی فلاسفه اسلامی واقع‌گرا نیز می‌باشد؛ زیرا علاوه بر اینکه دغدغه کمال و سعادت انسان را در زندگی مدنی دارد، این کمال و سعادت را در نتیجه کارآمدی هر چه بهتر عقل تدبیری و اقتدار هر چه بیشتر و عدالت‌ورزی و توزیع برابر خیرات (همان، ص ۷۱) و دفع ظلم و شرور و ضرورت به کارگیری تجارب سیاسی موفق دیگران در امر سیاست و زندگی سیاسی می‌داند (همان، ص ۹۴).

۳-۲. اصل وحدت

وحدت ضد کثرت است و به معنای بودن شیء در حالتی است که تقسیم‌پذیر نباشد و در فلسفه اسلامی خصوصاً نزد ابن‌سینا لازم ماهیت نه مفهوم آن دانسته می‌شود. وحدت



دارای تقسیماتی است، از جمله اینکه یکبار وحدت بالعرض میان دو شیء حاصل می‌شود؛ یعنی دو شیء در یک صفت با یکدیگر اشتراک دارند و یکبار میان دو شیء وحدت بالذات حقیقی است، چه در جنس و چه در نوع (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۰۳-۳۰۴). در حیات سیاسی، مادامی که عامل وحدت‌بخشی موجود نباشد، اشیا و پدیده‌های سیاسی و رفتارهای سیاسی عاملان سیاسی در تشتت و کثرت به سر می‌برند و حاصل آن، ازهم‌پاشیدگی زندگی سیاسی می‌شود. در دستگاه فلسفی فلاسفه اسلامی نظام زندگی در طول اصول حاکم بر عالم سماوی و عالم کمالات است؛ به همین جهت نبی و امام، ریاست فاضله زندگی سیاسی، تنظیم‌گر و هدایت‌کننده زندگی دنیوی به‌سوی وحدت و کمالات عالم بالا می‌باشد (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۱۱-۱۱۲).

۴-۲. عالم کثرات، عالم ماسوی الله

عالم ماسوی الله عالم کثرات و متفاضلات است (همان، ص ۵۷ و ۶۱). این اصل موجب می‌شود بعضی اشیا، چه در عالم آسمانی و چه در عالم زمینی، برتر از بعضی دیگر باشد و بعضی اخس از دیگری و این با اعتقاد به اصل وحدت عالم هستی (همان، ص ۵۷) لازم می‌آید به لزوم پیوستگی در میان اشیا قائل شد. این پیوستگی در موجودات تکوینی وجود دارد، اما در عالم اعتباریات و موجودات ارادی باید سازوکارهای لازم برای وحدت را تدارک دید. آنچه در زندگی سیاسی می‌تواند عامل وحدت باشد و تمام اختلافات گرایشی و بینشی افراد جامعه را از کثرت درآورد و در عین کثرت به وحدت برساند، ریاست جامعه است تا افراد را بر اساس معیار وحدت مثل مبانی اعتقادی به وحدت بکشاند و ظرف چنین وحدتی مدینه فاضله می‌باشد (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۱۵).

همه موجودات عالم کثرات در هر مرتبه‌ای از توانمندی و در هر مرتبه‌ای از مراتب عالم هستی، سهمی و حظی از وجود دارند (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۵۷ و ۶۱) و احکام وجود بر آن بار می‌شود، در عین حال که هم به جهت طولی با موجودات بالاتر و اخس از خود متفاوت‌اند و هم از جهت عرضی به جهت تنوعات و تمایزات عرضی (اعراض) از یکدیگر متمایزند، در عین حال که در اصل وجود و حاکمیت اصول عام بر آنها اشتراک دارند.

۵ - ۲. اصل ائتلاف، ارتباط و انسجام موجودات

همه موجودات که سهمی از وجود در عوالم مختلف هستی دارند و از یکدیگر متفاوت‌اند، به دلیل حاکمیت وحدت بر آنها دارای ائتلاف و ارتباط بوده (همان، ص ۵۷) و از استحکام برخوردار می‌باشند.

۶ - ۲. جایگاه خلیفه‌اللهی انسان

بحث از جایگاه وجودی انسان در عالم هستی و نظام سلسله‌مراتبی وجودی و کمالی آن که در پاسخ به پرسش «چرایی انسان» مطرح می‌شود، با نظر به حقیقت وجودی آدمی معین می‌شود، حقیقتی که به دلیل غرض و غایتی که در خلقتش منظور شده، در اعلی‌ترین مرتبه وجودی کائنات قرار دارد و انسان به طور ارادی آن را درمی‌یابد و به مقام انسان خلیفه الله (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۶۹ و ۷۱) یا انسان تام مطلق (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۱۶) یا ملک علی الاطلاق (همان) می‌رسد. چنین جایگاه زمانی حاصل می‌شود که عالم زمینی و عالم انسانی و زندگی مدنی و سیاسی بر تعادل و متوسط‌اشیای عالم هستی قرار گرفته باشد. بنابراین میزان توجه فلاسفه اسلامی به مسئله اعتدال ناشی از توجهی است که آنان به علت غایی انسان دارند.

۷ - ۲. اراده و اختیار

اراده و اختیار انسان امتیازی است که او برگزیده خداوند روی زمین و اقامه‌کننده سیاست و هدایت و عمران و آبادی گردد و کائنات مسخر او شوند، آن گونه که ابوریحان بیرونی گوید «برگزیده شده بر خلافت و اقامه سیاست و عمارت زمین»، (بیرونی، ۱۳۷۶، ص ۷۶) اما اراده و اختیار زمانی به برگزیدگی خداوند منتهی می‌شود که آن دو در اعتدال قوای نفس و حاکمیت عقل بر دیگر قوا نقش مؤثری داشته باشند.

انسان با عقل و اراده به دریافت علم و حکمت و دیگر فضائل و کمالات و به اعتدال کامل نفس می‌رسد تا در نهایت مراتب وجودی خود را بیابد (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۶۳). بنابراین این اعتدال گرچه به شکل یک قوه و قابلیت فطری بشر است، اما فعلیت و حکومت و حاکمیت آن بر حیات آدمی متوقف بر وجود و فراهم‌بودن اسباب و مبادی مذکور می‌باشد.

۸-۲. برخورداری افراد مدنی از حقوق

اعتقاد فلاسفه اسلامی به برخورداری افراد مدنی از حق و حقوق مدنی خاص، مبنایی برای کیفیت ایجاد اعتدال مدنی است. این اعتقاد لزوم رعایت اعتدال را فراهم می‌سازد تا افراد ذی‌حق از خیرات مشترکه و خیرات سه‌گانه سلامتی، اموال و کرامات به‌طور متعادل و مساوی برخوردار گردند (دوانی، [بی‌تا]، ص ۲۸۳). «هر شخص را استحقاق نصیبی است از این امور (خیرات مشترکه) که تنقیص از آن جور است بر آن شخص و زیادتی بر آن جور است بر اهل مدینه...» (همان).

در مجموع مبادی اعتدال صورت و ماهیت و سرشت خاصی به نظم و نظام سیاسی می‌بخشد که متمایز از دیگر جوامع و نظام‌های سیاسی می‌باشد.

۳. اسباب اعتدال مدنی

بحث از اسباب اعتدال در جامعه و در نظام سیاسی از آن جهت به میان می‌آید که برخلاف اعتدال حاکم بر نظام عالم تکوین، حاکم نبودن اعتدال بر روابط مدنی و سیاسی در جامعه و در شیوه مدیریت و تدبیر امور اصل اول است؛ زیرا اگرچه افراد بر فطرت اعتدال هستند، اما فطرت نیازمند شکوفایی است، درحالی‌که قوای نفسانی خاصه قوای شهویه و غضبیه به‌طور فعال محرک آدمی‌اند، این قوا مادامی که عقل بر آنها حکومت نکند و آنها را به مصالح فرد و هم‌نوعان هدایت ننماید، انسان به جلب منافع فردی حتی اگر به ظلم به حقوق دیگران باشد روی می‌کند و از زیان‌های فردی حتی اگر به ضرر و ظلم به دیگران تمام شود، روی می‌گردانند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۵۷-۵۸).

بحث از اسباب اعتدال در جامعه و حکومت در دو قلمرو فرعی بحث قرار می‌گیرد. یکی بحث از اعتدال در قلمرو دولت و حکومت و سیاستگذاری است و دیگری در قلمرو جامعه و طبقات مردم می‌باشد. اعتدال در قلمرو دولت و حکومت نیازمند حکومت حکمت و دین و شریعت بر تأملات و تعقلات و تدابیر حاکم بر جامعه است؛ حاکم یا حکیم است یا نیست، اگر حکیم نباشد باید در فهم و دریافت آنچه حکیمانه و شرعی و دینی است به حکیمان و علما رجوع کند. اما اعتدال در قلمرو جامعه و مردم به رعایت تکافی اصناف مردم و به‌کارگیری افراد در صناعات خود می‌باشد. بنابراین اسباب اعتدال دولت و حکومت عبارت‌اند از:



۱-۳. ریاست فاضله نبی

فلاسفه اسلامی بحث از نبوت را به ملاحظه سیاست مدن و برقراری عدالت و رواج فضائل و کمالات و معارف حقیقی در مدینه فاضله تحت عنوان ریاست فاضله نبی ﷺ تا مرز رسیدن انسان و جامعه انسانی به اعتدال حقیقی یعنی سعادت حقیقی طرح می‌کنند. اینان از سویی لازم می‌دانند زندگی مدنی و سیاسی در تبعیت از نظام عالم تکوین و عالم ثابتات باشد و اعتدال عالم بالا بر عالم زمینی و زندگی سیاسی حاکم گردد، از طرف دیگر در مبانی انسان‌شناسانه اینان، انسان به تنهایی توانایی پی‌بردن به ذات اشیا و حقایق را ندارد (فارابی، ۱۳۴۸، ص ۱۵۸)، مگر از طریق افاضه عقل فعال. آن کس که قابلیت کامل برای اتصال به عقل فعال و تحقق عدالت را دارد، نبی است. اینان نبی را حلقه واسط میان عالم سماوی و عالم ارضی می‌دانند (مذکور، ۱۳۶۱، ص ۵۶).

نبی با الهام‌پذیری و دریافت بی‌واسطه فیض از عقل فعال معارف راستین و حقیقی را دریافت می‌کند. چنین توجیه و تبیینی از نبوت، بهترین حلقه جمع و توفیق دین و فلسفه را فراهم ساخت. غالب فلاسفه اسلامی در تبیین عقلی از نبی، رویکرد دنیوی به آن داشته و کارکرد اساسی آن را برقراری نظم و عدالت در جامعه می‌دانند. نبی در دستگاه فلسفی آنان هم نقشه راه، حرکت و برنامه عملی را از مبدأ تا غایت ارائه می‌دهد و مسیر را معین می‌کند و هم با هدف استقرار عدالت تا نیل به سعادت حقیقی مؤسس و مدبّر و راهبر مدینه فاضله می‌باشد.

۲-۳. علم و حکمت مدنی

حیات سیاسی و زندگی در دستگاه فلسفی فلاسفه اسلامی مدنی باید در مطابقت با عالم سماوی و عالم ثابتات تأسیس گردد و کمال یابد و کمال آن نظیر اشیای دیگری که بالفعل کامل نیستند، دارای حرکتی از قوه به فعل و از نقص به کمال است تا به اعتدال برسد. آنچه می‌تواند مولد چنین حرکتی گردد و حاصل آن اعتدال افراد و جامعه شود، علم و حکمت مدنی است. علم مدنی عهده‌دار شناسایی قابلیت‌های انسانی است که انسان آنها را در خود دارد.

ابونصر فارابی علم مدنی را علم «سعادت‌شناسی» می‌داند (فارابی، ۱۹۸۴م، ص ۶۹)، چون علم مدنی به دنبال معرفی خیراتی است که افراد جامعه می‌توانند با شناخت و عمل به آنها به اعتدال و در نهایت به سعادت برسند، همچنین آن را علم شناخت ملکات و



سجایای اخلاقی و راه‌های اتصاف به آنها می‌داند. علم مدنی علمی است که از انواع افعال و رفتارهای ارادی و از ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی که افعال و رفتارهای ارادی از آنها سرچشمه می‌گیرند، بحث می‌کند (فارابی، ۱۳۵۰، ص ۶۴). فارابی موضوع علم مدنی را سعادت‌شناسی و افعال و رفتارهای ارادی انسان می‌داند و این بدان جهت است که فارابی و دیگر فیلسوفان اسلامی با توجه به مبادی و مبانی‌ای که برای علم مدنی قائل‌اند، آن را علم تحصیل سعادت تا حد سعادت تام می‌دانند؛ (همو، ۱۹۸۶م، ص ۵۲) بنابراین علم مدنی را می‌توان علم به ارزش‌های اعتدال‌آور و علم به آن چیزی دانست که وجودش برای زندگی سیاسی خیر و فضیلت است.

فارابی معتقد است آنچه شایستگی خلق و ایجاد دارد، فضیلت است و فضیلت نتیجه اعتدال قوای نفس و جامعه است و انسان را به سعادت می‌رساند. فارابی فضیلت را ناشی از افعالی می‌داند که انسان برای وصول به سعادت دست به آنها می‌زند. هیئت نفسانی‌ای که انسان به واسطه آن خیرات و افعال جمیل را انجام می‌دهد، به فضائل موسوم است (همو، ۱۳۵۰، ص ۶۴). این علم این وظیفه را برای حاکمان و همگان به همراه دارد که همیشه به شناخت فضائل و کمالات و در نهایت شناخت سعادت برآیند.

خواجه نصیرالدین طوسی در تکمیل علم مدنی فارابی، علاوه بر فضیلت‌شناسی و شناخت خیرات، به وضع قوانینی نظر دارد که با همکاری و تعاون افراد جامعه - نه تضاد و ستیز و نزاع - به اعتدال نفوس افراد و تأمین مصلحت عموم افراد جامعه منجر می‌شود، «نظر بود در قوانینی کلی که مقتضی مصلحت عموم بود از آن جهت که به تعاون متوجه باشد به کمال حقیقی» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۴).

در مجموع علم و حکمت مدنی دانشی است که حامل قوانین سعادت‌آور و نظام‌دهنده روابط و جایگاه‌های افراد حقیقی و حقوقی در جامعه دینی می‌باشد و بدون آن اجتماع صورت مدنیت و تمدنی به خود نمی‌گیرد؛ لذا صورت‌پذیری و تحقق جامعه فاضله که در آن نبی هادی و قانون‌گذار آن باشد، متوقف بر وجود علم مدنی است تا تدبیر و تدبیر و نظام‌مندی آن را متکفل شود و افراد در قالب اجتماع مدنی بلکه مدینه فاضله بتوانند با رهبری آن به تأمین نیازهای مادی و غیر مادی خود بپردازند و راه سعادت را طی کنند.

۳-۳. محبت

فلاسفه اسلامی در لزوم پیروی از وحدت و پیوستگی حاکم بر اجزا و عناصر گوناگون

عالم هستی در عوالم مختلف سماوی و ارضی (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۹-۲۶۰). لازم می‌دانند روابط افراد جامعه بر پایه همکاری، انس و الفت و محبت صورت گیرد تا میان آنها وحدت تألیفی ایجاد شود و به اعتدال برسند. نزد اینان محبت نوعی تقدم دیگران بر خود در بهره‌وری از مواهب و خدمات است. این امر منشأ طبیعی در بشر دارد (غزالی، ۱۳۶۱، ص ۱۷۰) و کمال هر چیزی در بروزیافتن خاصیت آن چیز است، پس کمال انسان در به‌ظهوررساندن این خاصیت طبیعی در روابط با هم‌نوعان خود است و این امر آدمی را به رعایت انصاف و می‌دارد و نمی‌گذارد میان او و دیگران نزاعی پیش آید (همان، ص ۱۶۰).

فلاسفه اسلامی با نظر به توجه دین اسلام به عنصر اجتماع و آداب و تکالیفی اجتماعی مثل نماز جماعت، نماز جمعه، نماز عید فطر و عید قربان به عنصر محبت بیش از عدالت توجه دارند. نزد اینان حفظ نظام اجتماعی و ثبات و پایداری آن بیش از پیش به میزان وجود محبت در بین مردم توقف دارد و هر قدر میان مردم محبت و وحدت تألیفی بیشتر باشد، اشتیاق به خیرات و نیکی به یکدیگر بیشتر می‌شود. به همین جهت میزان برخورداری از محبت معیار میزان کمال و نقص است. بنابراین اتحاد و همبستگی، هم با میل عناصر عالم هستی به وحدت سازگاری دارد و مقتضی اتحاد طبیعی است و هم با طبیعت انسان سازگاری دارد؛ زیرا طبع انسان تمایل به تألف دارد و محبت اشتیاق به تألف است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۱-۲۵۹).

۴-۳. اعتدال فکری و رفتاری حاکم

اعتدال در دولت و حکومت به آن است که هم حاکم از حیث خصلت‌های فردی و شخصی و هم خصلت‌های مدنی در اعتدال به سر ببرد، یعنی از خصلت‌های کمالی برخوردار باشد و هم دولت و ساختار و نظام تصمیم‌گیری و اعمال قدرت در اعتدال به سر ببرد، به بیان دیگر دارای ثبات و تعادل و اقتدار باشد. بنابراین اسباب اعتدال در دولت و حکومت شامل اسباب اعتدال شخص حاکم و اسباب اعتدال مَلک و دولت می‌باشد.

اسباب اعتدال حاکم اتصاف وی به فضائل نظری و عملی است که فارابی به‌طور کامل تحت عنوان فضائل رئیس مدینه فاضله از آن بحث کرده است (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۷-۱۲۸) تا او در فکر و نظر و افعال و اخلاق خود در اعتدال به سر ببرد و از آن طریق



مصالح شخصی خود و مصالح عامه مردم را به نظام و تعادل درآورد یا اگر در اعتدال هستند به اعتدال باقی بمانند. «باید که حاکم افعال و اخلاق او بر وجه اعتدال باشد تا مصلحت شخصی او و مصلحت عامه عالم بر وجه انتظام باقی ماند» (شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۶)؛ بنابراین حاکمیت ریاست حکیمانه و سیاست فاضله برخاسته از حکمت و دوراندیشی بر جامعه و نظام سیاسی موجب اعتدال مدنی می‌باشد. خواجه نصیرالدین طوسی سیاستی را که بر پایه حکمت استوار می‌شود و با هدف اشاعه فضائل و کمالات جهت‌دار می‌گردد، سیاست فاضله می‌داند و آن را مقابل سیاست غلبه و سیاست استعباد خلق قرار می‌دهد (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۰۰-۳۰۱).

از لوازم حاکمیت اعتدال بر نظم سیاسی و مدنی، علم به چیستی اعتدال (فارابی، ۱۳۳۵، ص ۳۰) و علم به چگونگی جریان اعتدال در زندگی و نظام سیاسی است (همان، ص ۳۱) و این از عهده رئیس اول به تعبیر فارابی و از عهده امام به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی برمی‌آید (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۳). او با علم مدنی، هم علم به اعتدال و علم به صحت نفس و نظام سیاسی و کیفیت توازن و ثبات آن و هم علم به امراض نفس و نظم سیاسی دارد (فارابی، ۱۳۳۵، ص ۲۴) و هم توانایی تدبیر استقرار فضائل (با تکرار افعال معتدله و عادت دادن افراد جامعه به آنها) را دارد و بالاخره او علم به طبابت امراضی دارد که عارض بر نفس و جامعه و ملک و دولت می‌شود (همان). چنین کسی (حکیم) به تعبیر جوادی آملی در مرکز اعتدال است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۴-۲۳) و به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی چنین کسی حقیقتاً طیب عالم می‌گردد: «همچنان که صاحب علم طب چون در صناعت خود ماهر شود بر حفظ صحت بدن انسان و ازاله مرض قادر گردد، صاحب این علم چون در صناعت خود ماهر شود بر صحت مزاج عالم که آن را اعتدال حقیقی خوانند و ازاله انحراف از آن قادر شود و او به حقیقت طیب عالم بود» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۵).

بنابراین تدبیر حکیمانه حاکمان و رئیس اول نقش اساسی در استقرار ثبات و تعادل و پرهیز از افراط و تفریط دولت و حکومت در حوزه‌های مختلف نظامی، فرهنگی و سیاسی و اقتصادی دارد، آن گونه که در بحث نتایج و پیامدهای اعتدال در دولت و حکومت در ساختار تصمیم‌گیری بدانها پرداخته می‌شود.

۵-۳. عدالت

عدالت از مفاهیمی است که در سنت فلسفه اسلامی معنا و حقیقت خود را از اعتدال اخذ می‌کند، بدین معنا که عدالت به معنای «وضع الشیء فی موضعه» است (حکیمی، ۱۳۱۴، ج ۶، ص ۴۰۲) و موضع شیء زمانی معلوم است که شیء در مرتبه استحقاقی خود (دوانی، [بی تا]، ص ۲۷۵-۲۷۶) و در توازن و تعادل با اشیای دیگر باشد؛ بنابراین عدالت معنای خود را با علم به حالت اعتدال و تعادلی یک شیء اخذ می‌کند، اما در واقعیت عینی و عالم ارادی و حیات سیاسی که اعتدال واقعیت پیشینی ندارد و باید به ایجاد آن دست زد، عدالت حاکم (رئیس اول، سلطان) از اسباب اعتدال محسوب می‌شود. پس عدالت در کنار سیاست و تدبیر فاضله که بحث آن گذشت، از اسباب اساسی و اولی رسیدن به اعتدال می‌باشد؛ بنابراین بین عدالت مدنی و اعتدال مدنی نسبت سبب و مسببی وجود دارد؛ یعنی یکی از اسباب استقرار اشیا در جایگاه خود و در توازن با یکدیگر عدالت‌ورزی می‌باشد.

هرگاه که عدالت بر تمام افعال و رفتار حاکم جامعه اعم از آنکه حاکم رئیس اول و امام و نبی باشد یا حاکم عادل حاکم گردد، امور بر مسیر حق و مسیری که به کمال و سعادت منتهی می‌شود، قرار می‌گیرد و ظلم و تعدی دفع می‌گردد و افراد مدنی و اصناف جامعه در جای خود قرار می‌گیرند تا به همسانی و توازن و اعتدال تبدیل گردند و او بر طبق ادراکات عقل عملی در تشخیص مصالح فردی و جمعی و تشخیص خیرات و دوری از شرور و بر طبق شریعت جهت تعیین حدود مصالح و خیرات عمل می‌کند و در نهایت جملگی به نظام یافتن دین و دولت و مملکت می‌انجامد؛ بنابراین آنچه می‌تواند چنین عدالتی را در جامعه برقرار سازد تا اصناف و گروه‌ها را از غلبه بر یکدیگر و از ظلم و تعدی و زیاده‌خواهی باز دارد و به مملکت و دولت نظام بخشد، حکومت حاکم عادل می‌باشد. «پس مادام که سلطان بر قانون عدل رود، هر یک از طبقات مردم را در مرتبه خود دارد و ایشان را از غلبه و تعدی و طلب زیادتی منع فرماید، هر آینه مملکت به نظام باشد و اگر برخلاف این باشد هر طایفه را داعیه نفع خود غالب آید و به اضرار دیگران برخیزد و به واسطه افراط و تفریط رابطه الفت انحلال یابد» (دوانی، [بی تا]، ص ۲۷۵-۲۷۶).

نتیجه اینکه عدالت موجب می‌شود تدابیر حکیمانه حاکم و رئیس جامعه - نبی، امام، ملک، سلطان عادل - آن گونه در عمل ظهور و بروز نماید که اشیا و امور را در جای خود قرار دهد، اگر چه این امور از سنخ امور جامعه و مردم باشند تا گروه‌ها در جاهای خود قرار

گیرند و به اعتدال گروه‌ها و اصناف جامعه تبدیل شود.

۴. اسباب اعتدالی جامعه مدنی و سیاسی

نزد فلاسفه اسلامی اعتدال مدینه به آن است که هر چیز در جای خود قرار گیرد تا توازن و تعادلی که به ثبات مدینه منجر می‌شود، حاصل گردد. اسبابی که می‌تواند موجب ایجاد اعتدال در جامعه گردد، عبارت‌اند از:

الف) رعایت تکافی افراد و اسقرار آنها در شأن‌ها و منزلت‌های خود؛
ب) تعدیل خیرات.

۴-۱. تکافی افراد

در دستگاه فلسفی فلاسفه اسلامی اعتدال هدف اساسی و پایه‌ای و عناصر اصلی جامعه و ملاک اساسی فضیلت‌مندی آنها می‌باشد؛ بنابراین باید آن را که یک امر ارادی و اختیاری است، در میان شهر و بلد مستقر ساخت تا جامعه بر اعتدال قرار گیرد. چنین اعتدالی با تکافی افراد به حسب توانمندی‌های افراد صورت می‌گیرد و افراد را در چهار صنف مستقر می‌سازد و آن‌گاه به تعبیر جلال‌الدین دوانی، «اعتدال تمدنی» حاصل می‌شود (همان، ص ۲۷۷).

اول: اهل قلم. اینان بالاترین شأن و منزلت را در میان افراد جامعه دارند و چنین شأنی ناشی از نقشی است که آنان در نسبت با ملک و سلطنت از سویی و نسبت با دین از سوی دیگر ایفا می‌کنند. نقش اینان دوام و بقا و قوت و استحکام و ماندگاری قدرت سلطنت و دین و دنیای افراد و اصناف جامعه است. نسبت اینان با عناصر اصلی آب و خاک و آتش و هوا در طبیعت نسبت آب با طبیعت است. آب در طبیعت و حیات بشری نقش حیات‌دادن داشته و مانع مرگ عناصر حیات می‌باشد. بنابراین همان‌طور که آب در میان عناصر دیگر مهم‌ترین نقش را در طبیعت دارد، این طبقه نیز چنین نقشی دارد، به طوری که اگر این صنف نباشد یا کارکرد خود را نتواند ایفا کند، مرگ سلطنت و دین فرا می‌رسد (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۴۷۰).

طبقه دوم: نظامیان و جنگجویان و مدافعان. اینان با تدبیر حاکم بر آنها تمام قوایشان در جهت حفاظت از مصالح کلی داخلی و خارجی و ایجاد یک نظام امنیتی در اطراف مرزها و سرحدات و دولتمردان می‌باشد تا از این طریق آن بخش از آسایشی که ممکن



است از بیرون از سرحدات مورد تعرض قرار گیرد، ضمانت یابد و آنچه از ناحیه اهل بغی و دشمنان به زندگی و آسایش مردم می‌رسد دفع گردد. در نظریه اعتدال فلاسفه اسلامی هرگونه به‌کارگیری نظامیان و آنان که توانایی دفع دشمنان را دارند و قوه غضبیه خود را شجاعانه تحت حکومت عقل قرار می‌دهند، در طبقات دیگر ممنوع است؛ اگر چنین شود اعتدال در مزاج و عناصر مُلک و مملکت و جامعه مختل می‌شود و باید منتظر حوادث ناشی از اختلال در مزاج مُلک و مملکت شد.

طبقه سوم: صاحبان معاملات. قابلیت و توانمندی این دسته در تدارک و تهیه و تولید اسباب خیرات (دوانی، [یبی تا]، ص ۲۷۷-۲۷۸) و مصالح مردم و جلب تأمین منافع از سرزمین‌های دور و نزدیک و تدبیر معاش مردم و تأمین ضرورت حیات و زندگی می‌باشد و چنانچه این قابلیت در جای خودش قرار نگیرد و از افرادی استفاده شود که توانمندی این امور را ندارند، آسایش و تعیش اهل مدینه اعم از عامه و خواص تأمین نمی‌گردد و اختلال اساسی در اعتدال مزاج ملک و مملکت حاصل می‌شود (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۴۷۱). نسبت این طبقه با چهار عنصر اصلی مزاج عناصر طبیعت، نسبت آنها با هواست. همان‌گونه که وجود هوا موجب نشو و نما و رشد موجودات طبیعت می‌شود، اهل مملکت هم رشد و نمو خود را مدیون این طبقه می‌دانند.

طبقه چهارم: کشاورزان و دامداران و برزگران. این طبقه با توانمندی‌های خود نقش اساسی در تولید و تهیه انرژی‌های غذایی مردم دارند، به طوری که بقای نوع انسان بدون آنها محال می‌باشد، نظیر خاک مملو از انرژی غذایی برای موجودات طبیعی؛ بنابراین باید توانمندی‌های آنان در همین زمینه به کار گرفته شود تا نظام تدبیر مملکت بر اعتدال خود باشد.

۲-۴. تعدیل خیرات

عدالت در خیرات عامه و همگانی باید رعایت گردد تا هر کس به قدر استحقاق، از آن بهره‌مند گردد. این خیرات شامل سلامتی، اموال و کرامات است و هر فردی از افراد جامعه از آن سهمی دارد که میزان استحقاق افراد مقدار این سهم را معین می‌کند، به طوری که «هر شخصی را استحقاق نصیبی است از این امور که تنقیص از آن جورست بر آن شخص و زیادتی بر آن جورست بر اهل مدینه» (دوانی، [یبی تا]، ص ۲۸۳).

نتیجه

فلاسفه اسلامی معتقدند اعتدال در قلمرو جامعه و سیاست و حکومت به معنای حاکمیت‌دادن قوه عاقله و عقل دوراندیش بر تدبیر و تدبیر در مدیریت سیاسی جامعه است. این دوراندیشی موجب می‌شود که آنچه به تدبیر جامعه و نظام سیاسی بر می‌گردد بر پایه عقل و حکمت و شریعت بوده و از هرگونه افراط و تفریط دور باشد.

مبنای و مبادی وحدت‌گرای فلاسفه موجب می‌شود رشد و توسعه موجودات ارادی خاصه در حیات مدنی و سیاسی را در وجود ارتباط همگون و سازوار و متوازن پدیده‌های سیاسی اجتماعی جامعه ببینند. چنین رویکردی به رشد و توسعه حیات سیاسی متوقف بر ایجاد و برقراری اعتدال در قلمرو جامعه و سیاست و دولت می‌باشد تا از طریق سیاست و تدبیر بتوان توازن و تعادل لازم را برقرار نمود و حیات انسانی و مدنی و سیاسی در ابعاد مختلف به‌طور همگون و متوازن رشد و توسعه یابد و به کمالات مادی و معنوی خود دست یابد.

پیامدها و نتایج مثبتی که امروزه حاکمیت اعتدال در قلمرو جامعه و دولت و نظام سیاسی جمهوری اسلامی می‌تواند داشته باشد عبارت‌اند از:

- نظام سیاسی با اتخاذ رویکرد اعتدالی در حرکت روبه‌رشد و توسعه خود متناسب با سنت دینی و فلسفی خود پیش می‌رود.
- مبنای کارآمدی و بهره‌وری و اثربخشی سیاست‌ها ایجاد توازن و تعادل میان بخش‌ها و سازواری میان قوای چندگانه نظام سیاسی می‌باشد.
- هرگونه تدبیر درباره یک مسئله متوقف بر فهم پیوستگی آن مسئله با مسائل دیگر می‌باشد؛ بنابراین از لوازم سیاست و تدبیر امور برخوردار از بینش و درک و بصیرت لازم می‌باشد.
- عدم حاکمیت رویکرد اعتدالی در سیاست‌ها موجب نارسایی رشد و توسعه و ناسازواری ابعاد توسعه با یکدیگر می‌شود.
- حاکمیت رویکرد اعتدالی بر نظام تدبیر و راهبری جامعه موجب می‌شود توانایی‌ها و استعدادها در سطوح و مراتب مختلف شناسایی شوند در جایگاه و شأن خود قرار گیرند.



منابع

- قرآن کریم
- ملاصدرا، *مبدأ و معاد*، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۴۲.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- اسدآبادی، سید جمال‌الدین، *مجموعه رسائل و مقالات*، ج ۱، تهران: نشر کلبه شروق، ۱۳۷۹.
- دارابی کشفی، سید جعفر، *میزان الملوک و طوائف و صراط المستقیم فی سلوک الخلائف*، ج ۱، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۵.
- شیخ رئیس ابن سینا، *معراج‌نامه*، به اهتمام بهمن کریمی، رشت: مطبعه عروة الوثقی، ۱۳۵۲.
- نراقی، ملا احمد، *معراج السعاده*، ج ۴، تهران: مؤسسه انتشارات هجرت، ۱۳۷۶.
- حسن‌زاده آملی، حسن، *هزار و یک نکته*، ج ۵، ج ۱ و ۲، تهران: مرکز نشر فرهنگی، ۱۳۶۵.
- الموسوی الخمینی، روح‌الله، *شرح دعاء السحر*، ج ۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵.
- ابن‌سینا، علی‌بن‌حسین، *الالهیات النجاه*، ج ۲، نشر مرتضوی، ۱۳۶۴.
- فیض‌کاشانی، ملامحسن (محمد بن شاه مرتضی)، *ترجمه الحقایق*، ج ۱، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷.
- مطهری، مرتضی، *انسان کامل*، ج ۵، تهران: صدرا، ۱۳۹۱.
- محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، *روضه الانوار عباسی*، ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- اخوان الصفا، *رسائل الاخوان الصفا و خلان الوفا*، ج ۳، ج ۱، بیروت: الدارالاسلامیه، ۱۴۱۲ق.



- خواجه نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چ ۵، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۳.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- مطهری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، ج ۱، چ ۱۳، تهران: صدرا، ۱۳۷۷.
- ملاصدرا، *اسفار*، ترجمه محمد خواجهی، ج ۲ و ۴، چ ۳، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۸.
- امام خمینی، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، ج ۱، چ ۱، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۱.
- جوادی آملی، عبدالله، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، چ ۲، قم: اسراء، ۱۳۸۴.
- دارابی کشفی، سید جعفر، *تحفة الملوک*، ج ۲، چ ۲، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
- شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.
- جوادی آملی، عبدالله، *حکمت نظری و علمی در نهج البلاغه*، چ ۷، قم: نشر اسراء، ۱۳۷۸.
- دوانی جلال‌الدین، *اخلاق جلالی*، [بی‌جا]، [بی‌تا].
- قطب‌الدین شیرازی، *دره‌التاج*، تصحیح محمد مشکوه، ج ۱، تهران: حکمت، ۱۳۶۹.
- _____، *دره‌التاج*، تصحیح ماهدخت بانو همایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
- خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
- ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد، *تحقیق ما للهند*، قم: بیدار، ۱۳۷۶.
- الشیخ رئیس ابن سینا، *تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعات*، تحقیق و تقدیم د.حسن عاصی، دار قابس، ۱۴۰۶ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *رساله احوال نفس*، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۰.
- شیخ رئیس ابن سینا، *الشفاء*، قم: منشورات مکتب آیه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- شیخ رئیس ابن سینا، *النفس*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
- دشتکی، غیاث‌الدین منصور، *اخلاق منصوری*، به کوشش منصور ابراهیمی، قم:

- پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول ۱۳۹۱.
- حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل‌نظری*، ج ۲، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰.
- خواجه نصیرالدین طوسی، *فصول العقاید*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
- طریحی، فخرالدین، *مجمع‌البحرین*، ج ۱، مرکز الطباعة و النشر فی مؤسسه البعثه، ۱۴۱۵ق.
- ترقی کاشانی، افضل‌الدین محمد، *مصنفات*، رساله ساز و پیراهن شاهان پرمایه، تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، چ ۲، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶.
- احسائی، ابن ابی جمهور، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*، به کوشش سید مرعشی و مجتبی عراقی، چ ۱، قم: سیدالشهداء، ۱۴۰۳ق.
- فارابی، ابونصر، *آراء اهل‌المدینه الفاضله*، بیروت: دارمکتبه الهلال، ۱۹۹۵م.
- _____، *تحصیل السعاده*، ابونصر فارابی، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت: دارالاندلس، ۱۴۰۳ق.
- *فصول منتزعه*، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۷۱م.
- صدوق، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، چ ۲، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *المباحثات*، بیدار، ۱۳۷۱.
- _____، *الالهیات، النجاه*، چ ۲، نشر مرتضوی، ۱۳۶۴.