

سیاست قدسی در حکمت متعالی

امکان‌سنجی و ملاحظات بر انگاره فلسفه سیاسی در پارادایم صدرایی

منوچهر خادمی*

جهانگیر مسعودی**

چکیده

بحث محوری و مرکزی مقاله تبیین هویت فلسفه سیاسی متعالی بر مبنای حکمت متعالیه است که در گام نخست، با تنقیح وجود پارادایمی به نام پارادایم صدرایی، مدعی الگوی بنیادینی شده‌ایم که می‌توان با اتنا بر مبانی هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسانه و گرایش‌های ارزشی و اخلاقی منظومه‌ای از مسائل و موضوعات مطرح در فلسفه سیاسی را از اصول و مبانی مزبور استنباط و اجتهاد کرد. در بخش پایانی نوشتار نیز با تقریر نظریه فلسفه سیاسی متعالی صدرایی با عنوان «سیاست قدسی» ارکان و اضلاع آن را برشمردیم و سپس ملاحظات چند در قالب نقد و بررسی درباره آن مطرح و مبین کرده‌ایم. همانند آن‌که اگر در حکمت متعالیه حکم به مشروعیت حکومت فقیهان و مجتهدان داده شود رأی اضطراری صدرا است نه رأی حقیقی و نهایی او که حکومت متألّهان و حکیمان است و این‌که سیاست صدرایی مصداق نظریه آمریت و تابعیت است و دیگر آن‌که رسالت سیاست قدسی متعالی عمدتاً مطابق با الگوی بازگشت است و لذا سیاست را هویتی ابزارگونه می‌داند و در آخر این‌که، سیاست قدسی صدرایی راهی را برای تحقق دموکراسی هموار و میسور نمی‌سازد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه سیاسی، سیاست قدسی، پارادایم، ملاصدرا.

* دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه، گرایش حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، پردیس بین‌الملل

(نویسنده مسئول) manouchehrkhademi@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه فردوسی مشهد ja_masoodi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۱

۱. مقدمه

در نظر ادقّ و الطّف باید وجه تمایز و تعالی حکمت متعالی صدرایی را در اصول و مبانی ویژه آن جست‌وجو کرد؛ زیرا اتخاذ اصولی چون اصالت وجود، بساطت وجود، صرافت وجود، وحدت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، اتحاد علم و عالم و معلوم، بسیط الحقیقه بودن نفس انسانی و ... اجازه تشکیل هندسه نوین معرفتی را با اضلاعی از لوازم مهم این اصول فراهم می‌آورد که آن را در حکم منبعی غنی برای اجتهاد فکری، به منظور استخراج نتایج نظری و عملی و بسط و انشراح آن‌ها در سایر مسائل و مباحث مطروحه در ابعاد معرفتی مبتنی بر اصول هستی‌شناختی، درمی‌آورد. لذا با ابتنای بر این رویکرد اجتهادی نسبت به اصول و مبانی صدرایی، برآنیم تا نگاهی به مسئله سیاست بیندازیم و گامی در فهم فلسفه سیاسی، به منزله فلسفه‌ای مضاف، برداریم و مختصات و مشخصات آن را برشمردیم و با تحلیل و بررسی ابعاد آن در حکمت صدرایی، امکان بحث و فحوص از آن را جویا شویم. اما در این میان باید توجه کافی و وافی بدین امر داشت که آنچه سلامت رسالت مزبور را تأمین می‌کند آن است که ما نباید توقع داشته باشیم که حکمت متعالیه مواد فرعی و جزئی سیاست و فلسفه سیاسی را تبیین و تأمین کند، آن هم به نحو شفاف و مشخص و معین؛ بلکه باید مبانی و اصول مرتبط را به نحو جداگانه از منابع و تراث فلسفی موسوم به حکمت متعالیه برگیریم، آن‌گاه با بهره‌گیری از قدرت اجتهاد و بدون تعدی به حریم مبانی، فروع جزئی را از متن و بطن اصول کلی استخراج و استنباط کنیم. لذا به جای آن‌که عمده سخن را متوجه این نکته کنیم که آیا حکمت متعالیه متضمن فلسفه سیاسی و انسان‌شناسی سیاسی است، شأن حکمت متعالیه را این بدانیم که متعهد تأمین و نه تأسیس آن دسته از مبانی سیاسی است که ماهیتی فلسفی دارند. بنابراین، این امر اهمیت اساسی ندارد که نظام معرفتی مستقلی به عنوان فلسفه سیاسی در چهارچوب حکمت متعالیه شکل گرفته باشد یا نه، بلکه این مسئله اهمیت دارد که آیا می‌توان مبانی کلان فلسفه سیاسی را متکی بر اصول حکمت متعالیه تصویر کرد؟

انجام تلاش استنباطی با کاوش عقلانی برای استخراج اصول و مبانی، بهترین پاسخ به سؤال فوق خواهد بود و این نوشتار در پی تحقق این هدف اجتهادی است. اما آنچه محور اصلی این نوشتار است تفاوت مفاهیم غیر پارادایمیک با مفاهیم پارادایمیک است، که با بررسی تمایز و تغایر مبنایی این دو دسته مزبور بدین نتیجه خواهیم رسید که حکمت متعالیه در سطح معارف غیر پارادایمیک واجد بالفعل فلسفه سیاسی مانند سایر مکاتب مطرح در این زمینه بوده و در بستر هرمنوتیک تاریخی سخن رانده و جانبی عام را برای

فهم عوام لحاظ و اتخاذ کرده، اما در سطوح معارف پارادایمیک، به نحو اجمال و اندماج، و نه ابهام و اطراد، مبانی و اصولی را به نحو کلان مطرح کرده که می‌بایست با کاربست روش هرمنوتیک عینی و تفاهم ساحت متن و ماتن و مفسر و مؤلف بدان نظر خاص دست یازید که عمیقاً و دقیقاً در همین مرحله از سطح برداشت است که نقطه تلاقی حکمت صدرایی، به عنوان یک پارادایم منهای مفاهیم غیر پارادایمیک با پارادایم مکاتب رقیب دیگر، بارز و باهر خواهد گشت و این مطلب در تخالف با سطح برداشت اولیه‌ای است که در زمینه آن قیاس و تقابل خوانشی که از هندسه نظام سیاسی هر مکتب انجام می‌گیرد از معارف غیر پارادایمیک بدون لحاظ مبادی پارادایمیک صورت گرفته که همین امر موجب نادیده گرفتن نقاط تلاقی و مبهم شدن شاخصه ویژه هر مکتب در منظومه سیاسی خویش شده و مسیر ناهمواری را فراهم کرده است که در نتیجه آن حکم به نداشتن فلسفه سیاسی در حکمت صدرایی نموده و فلسفه سیاسی متحقق در سطح مبانی پارادایمیک حکمت متعالیه را به سطح مفاهیم غیر پارادایمیک همگانی و عمومی نظام صدرایی تنزل داده و از صدرا قرائتی غیر صدرایی و بلکه ضد صدرایی کرده و لذا به درستی حقیقت آن را لمس نکرده‌اند. بنابراین، پرداختن بدین مهم و تنقیح مناط از این ملاک مستتر در زمینه سنجش تأسیس فلسفه سیاسی متعالی از حکمت صدرایی به مثابه یک پارادایم مبنایی با اصول و مبانی مختص به خود، از اهداف مد نظر و مطمح بصر در این نوشتار است.

۲. طیف‌بندی اندیشه‌ها در مقوله سیاست

۱.۲ سیاست توصیفی

رسالت سیاست توصیفی، توصیف و تشریح پدیده‌های سیاسی بدون ارائه تبیین و تحلیل است، لذا ارائه تصویری از رفتارهای سیاسی بدون ایراد ارزش و اعمال هنجار از جمله اهداف آن است. در این گونه مطالعات، پژوهش‌گر صرفاً به شناسایی آموزه‌ها و ویژگی‌های سیاسی یک فرد یا حزب می‌پردازد و می‌کوشد گزارش دقیقی از آن‌ها ارائه کند، اما درست‌آزمایی باورها یا رفتارهای سیاسی، که از این طریق شناسایی می‌شوند، خارج از وظیفه این پژوهش‌گران بوده و لذا روش تحقیق خاص خود را می‌طلبد. بنابراین جایگاه انسان در سیاست توصیفی، هم‌چون نظاره‌گر صرفی است که تنها تماشاگر بیرونی و نه بازیگر درونی است که ناظر بر ترسیم منظم و تجسیم مترتب رویدادهای محدث سیاسی توسط مورخان سیاست بوده و صحنه سیاست را از چشمان شارح و ناقل آنان مشاهده می‌کند، نه از قلم ناقد تحلیل‌گر تیزبین و بیان‌نافذ مفسران نکته‌دان.

۲.۲ سیاست کاربردی

سیاست کاربردی، که همان فن سیاست و تکنیک هدایت در عرصه وقایع سیاسی است، متکفل تبیین فعالیت سیاسی سیاسیون در عرصه عمل و متعهد به ارائه فنون اکتساب موفقیت و اجتناب از شکست در برهه گزینش در هنگام مقابله با کوران حوادث سیاسی و مواجه با جولان افکار سیاسی از طریق تجربه کاربردی و مستقیم خواهد بود. لذا روش مأخوذ در این حوزه از مطالعات سیاسی روش تجربی برآمده از استقرای شهودی بوده و همراه با تجویز تئوریک عمل در صحنه پراتیک با التزام به تکنیک متناسب با آن است و همین امر است که لزوم ابتدای ایدئولوژی بر جهان‌بینی و ارزش بر دانش و تکلیف بر توصیف و فرضیه بر فرضیه را واجب و لازم می‌داند.

۳.۲ سیاست هنجاری

در سیاست هنجاری پژوهش‌گر تلاش می‌کند تا با روش عقلی و استدلالی، بایدها و نبایدهای سیاسی یا به عبارتی، ارزش‌ها و هنجارهای سیاسی را به طور جداگانه یا نظام‌مند معین و مشخص کند. برای مثال، محقق این حوزه مطالعاتی با تحفظ بر عدم ابراز نقش تداخل‌گرایانه در پی کاویدن پاسخ پیرامون این سؤال است که حکومت دموکراسی (democracy) خوب است یا الیگارشی (oligarchy) یا تیموکراسی (timarchy) یا آریستوکراسی (aristocracy)؟ سیاست مبتنی بر دین قبیح است یا دولت سکولار (secularstate) یا دولت لیبرال (liberal state)؟ آیا تلاش برای کسب قدرت ارزش است؟ اصولاً چگونه باید سیاست ورزید؟ هم‌چنین مهم‌ترین الزامات سیاسی چیست؟ لذا در این جاست که انحای گرایش‌ها و مواجهات با سیاست رخ می‌نماید، همانند سیاست‌ستیزی، سیاست‌گریزی، سیاست‌پرهیزی و سیاست‌آمیزی.

۴.۲ فلسفه سیاسی

عمدتاً و غالباً منظور از «علم» در ترکیب اضافی علم سیاست، یا معطوف به جنبه کاشفیت مطلق و برون‌داد وسیع دانش بشری است، که شامل و هاضم هر نوع ساماندهی صورت‌گرفته در رابطه با یک سری اطلاعات و قضایای منسجم و منطبق پیرامون موضوعی واحد و فارد است که با انحای طرق و نیز انواع منابع و مأخذ روش ممکن کسب معرفت حاصل شود و آن‌گاه در نزد عالم بدان حاضر باشد که علم مصطلح در این

کاربرد معادل با «knowledge» است یا می‌توان مقصود از «علم» در ترکیب مطمح نظر را مساوق با علم تجربی یا همان «science» دانست که در این صورت با فروکاست رفتارهای سیاسی و پدیده‌های سیاسی برآمده از آن‌ها به امور تجربی و روش آزمایشی و سطوح مادی و حسی، مواجه‌ایم.

اما باید دانست که محل، محور و مدار گفتمان در فلسفه سیاسی آن است که پژوهش‌گر با روش عقلی (rational) و استدلالی و رویکرد تحلیلی (analytical) و معناشناختی (semantical) تلاش می‌کند تا به تبیین و تنقیح مبنای سیاست و یا به عبارتی، مبادی تصویری و تصدیقی سیاست بپردازد و بتواند پرسش‌های ذیل را پاسخ دهد:

- مفاهیم سیاسی کدامند؟ تحلیل آن‌ها چیست؟ این مفاهیم از کجا به دست می‌آیند؟
- گزاره سیاسی چه نوع گزاره‌ای است؟ اخباری است یا انشائی یا هر دو یا غیر از این دو؟
- صدق و کذب قضیه سیاسی یعنی چه؟ مطلق است یا نسبی؟
- آیا واقعیتی برای فرامین سیاست وجود دارد؟ اوامر سیاست ذهنی است یا عینی؟
- داوری و ارزیابی سیاسی چگونه صورت می‌پذیرد؟ نقش عقل یا نقل یا تجربه چیست؟
- آیا کاربست روش عقلی برای فروکاست مدعیات سیاسی به گزاره‌های بدیهی امکان‌پذیر است؟
- هدف‌گذاری معرفتی در راستای ساماندهی به منظومه‌های سیاسی چگونه صورت می‌پذیرد؟
- درون‌سازواری و انطباق‌پذیری میان مبانی، ارکان و اضلاع نظریه سیاسی چگونه محقق می‌شود؟
- آیا می‌توان حکم به استنتاج «هست»‌های سیاسی از «باید»‌های سیاسی را صادر کرد یا نه؟
- آیا دانش سیاسی مبتنی بر ارزش سیاسی است یا ارزش بر دانش سیاسی متکی است؟
- فاعل سیاسی چه ویژگی‌هایی دارد؟ مسئولیت سیاسی چه مؤلفه‌هایی دارد؟
- فلسفه سیاسی چه نسبتی را میان مسئولیت‌های سیاسی و حقوق مدنی انسانی برقرار می‌کند؟
- ترابط سیاست با دیگر حوزه‌های معرفتی و مطالعات رفتاری چیست؟
- تقابل سیاست با شریعت چگونه است؟ تمایز، تعارض، تکامل یا تباین؟
- تناح سیاست با اخلاق چگونه است؟ اخلاق به علاوه سیاست یا سیاست منهای اخلاق؟

- تلائم سیاست با انسان و جهان چگونه است؟ معنای زیست سیاسی انسان در جهان چیست؟
- موضع‌گیری فلسفه سیاسی نسبت به اراده آزاد و اختیار انسان در فضای تعامل سیاسی چیست؟
- رویکرد فایده‌اندیشی و سودگرایی عملی خط مشی فلسفه سیاسی است یا رهیافت فلسفی؟
- آیا هر الگویی برای ایجاد، افزایش، کنترل یا به‌کارگیری قدرت سیاسی توجیه‌پذیر است؟
- ملاک مشروعیت حکومت قرارداد اجتماعی و رضایت همگانی است یا برقراری عدالت جمعی؟
- ضرورت تشکیل حکومت چیست؟ چرا جوامع انسانی نیازمند تشکیل و تأسیس حکومت‌اند؟

بنابر این توضیحات روشن می‌شود که هر فلسفه سیاسی دانشی سیاسی است، اما هر اندیشه سیاسی را نمی‌توان فلسفه سیاسی دانست (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۴)؛ زیرا مطلوب فلسفه سیاسی مربوط به ساحت تفکر و تعقل و منوط به ساخت تئوری‌ها و نظریات سیاسی و تقیح مناط از اصول و مبانی محکم و ثابت در پدیده‌های سیاسی است که برآیند آن‌ها همان فلسفه سیاسی است.

۱.۴.۲ فلسفه سیاسی، گونه‌ای از فلسفه‌های مضاف

حال با روشن شدن سنخ مسائل و پرسش‌هایی که در منظومه فلسفه سیاسی مطرح می‌شود، این امر مبین و مشخص می‌شود که فلسفه سیاسی از سنخ فلسفه‌های مضاف (philosophies of) و نه فلسفه مطلق است که در ساحت آن، دیگر با رویکردی کلان به هستی و مطالعه هستی بما هو هستی مواجه نیستیم، بلکه با اتخاذ مبنایی آنتولوژیک و اپیستمولوژیک از فلسفه مطلق و در ذیل اصول و مبانی مدلل مندرج در آن، نگاهی جزئی و مختص به پدیده سیاست انداخته و بدین ترتیب با تخصیص رویکرد فلسفه مطلق به موضوع معین، شعبه و شاخه‌ای از فلسفه را تأسیس و تشکیل می‌دهیم که فلسفه مضاف نام دارد. اما مقصود و مطلوب ما در این نوشتار استخراج، استنباط و ساماندهی فلسفه سیاسی از حاق و حاشیه حکمت متعالیه در قالب یک فلسفه مضاف مدون است تا برای مخاطب تفکر صدرایی و اندیشه متعالی روشن شود که در فلسفه سیاسی ملاصدرا به دنبال چه

می‌گردد و از چه طریقی قصد نیل به ساحت آن را دارد و در آخر نوع مضاف بودن فلسفه مطلقى چون حکمت متعالیه به سیاست مقید، یعنی فلسفه مضاف برگرفته از آن، تبیین شود که آیا از قبیل اسناد به حقایق سیاسى است یا از سنخ ارتباط با امور و علوم سیاسى.

۳. لزوم تحقق پارادایم صدرایی برای استنباط فلسفه سیاسى متعالی

فلسفه اسلامى، به‌ویژه گرایش حکمت مشاء و حکمت متعالیه، با توجه به بیان احکام و عوارض موجود بماهو موجود به پاره‌ای از فلسفه‌های مضاف به پدیده‌ها و حقایق، مانند فلسفه هستى، فلسفه معرفت، فلسفه نفس و فلسفه دین پرداخته است. اما در باب مسائلى چون اقتصاد، فرهنگ، تکنولوژى و سیاست به طور مختص سخن گفته نشده و فلسفه‌های مضاف این مسائل تنقیح و تبیین نشده است. حال با توجه به رویکرد این نوشتار، که استنباط ابعاد و اضلاع فلسفه سیاسى مستخرج از حکمت متعالی صدرایی است، در گام نخست باید روشن کنیم که آیا می‌توان به حکمت متعالیه به مثابه پارادایمى فکرى - فلسفى نگاه کرد که با اثبات پارادایمیک بودن آن بتوانیم این امر را نتیجه بگیریم که امکان سخن گفتن از فلسفه سیاسى متعالی صدرایی در کنار سایر فلسفه‌های سیاسى مکاتب دیگر، که هر کدام بر اساس مبانی پارادایمیک خویش تدوین و تنظیم شده‌اند، وجود دارد و این قابلیت و صلاحیت برای حکمت متعالیه است که با ابتنای بر عناصر و اصول کلان مطروحه در آن به مثابه یک پارادایم فلسفه سیاسى آن را اجتهاد و استنباط کرد، که این فلسفه سیاسى غیر از فلسفه سیاسى متخذ از اصل عام مشترک غیر پارادایمیک مکاتب دیگر باشد و البته در این مدعاى خود که انتاج نظام فلسفه سیاسى متعالی از پارادایم صدرایی است، رهیافتی حداکثری نداشته باشیم تا بخواهیم فلسفه سیاسى متعالی را اوج رهاورد فلسفه‌های سیاسى بدانیم بلکه آن را در کنار عرض عریض سایر قرائت‌های مکاتب دیگر از هویت فلسفه سیاسى، در حکم احتمالی تفسیری و امکانی تأویلی از اصول هستى‌شناسى و معرفت‌شناختی یک مکتب فلسفى با عنوان حکمت متعالیه می‌دانیم.

۴. پارادایم چیست؟ تنوع قرائت‌ها و تعدد رهیافت‌ها

۱.۴ تعاریف پارادایم از منظر کوهن، نیومن و پاتن

کوهن، که به نوعی او را مُبدع اصطلاح پارادایم به دلیل تحلیل انقلاب‌های علمى می‌دانند، پارادایم را مجموعه‌ای از اعتقادات علمى و باورهایی می‌داند که برای آزمون،

ارزیابی و در صورت لزوم، اصلاح نظریه‌های علمی، چهارچوبی را فراهم می‌آورد (Kuhn, 1970: 36). لذا علم متعارف یعنی کار کردن در پارادایمی که سنت پژوهشی منسجم را تعریف و تحدید می‌کند.

بنابراین باید گفت در واقع این پارادایم است که به نظریه و تحقیق جهت می‌بخشد. به نظر کوهن، هر رشته علمی در دامن یک پارادایم غالب زایش و پیرایش می‌یابد که به دانشمند چگونه پاسخ دادن به مسائل را به همراه تزریق پاره‌ای از پیش‌فرض‌ها و اصول می‌آموزد (ibid: 181). هم‌چنین وی در پانوشت کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* آورده است که پارادایم عبارت است از مجموعه عقاید، تکنیک‌ها و مواردی نظیر آنچه در بین افراد یک جامعه علمی مشترک است. بر مبنای این تعریف، پارادایم دربردارنده عناصری نظیر قانون، تئوری، کاربرد و ابزار علمی است (ibid: 10).

البته با اذعان بدین مطلب که به‌کارگیری این واژه در حوزه فلسفه علم توسط توماس کوهن مبنی بر این مدعا بود که تصویر پوزیتیویستی از علوم طبیعی و تجزیه و تحلیل بر اساس مشاهده و آزمایش تفسیری صحیح نبوده و از نظر وی دانشمند علوم طبیعی در واقع مجموعه‌ای از اطلاعات و معارف را کشف نمی‌کند، بلکه آنچه در فرایند تولید دانش واقع می‌شود انقلابی علمی است که با تغییر و تحول پارادایم غالب رخ می‌دهد.

با این تفصیل، دیدگاه کوهن با ملاحظاتی همراه بود که شامل پذیرش نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی، ناسازگاری درونی و خودشمولی، ابهام معنایی و دچار مغالطه تسری توصیف علم تاریخی به توصیف علم نفس‌الامری است.

در سوی دیگر، تعریفی که پاتن از پارادایم ارائه می‌دهد مبتنی بر این فهم است که پارادایم مجموعه قضایایی است که چگونگی درک جهان را تبیین می‌کند. در این قضایا، جهان‌بینی تشخیص پیچیدگی‌های موجود در دنیای واقعی و بیان این‌که چه چیزی در این جهان اهمیت دارد، چه چیزی مشروعیت دارد و چه چیزی منطقی است قابل دست‌یابی است (Patton, 1990: 37).

هم‌چنین نیومن با تأکید بر عناصر محوری تعریف کوهن، معتقد بود که پارادایم علم اساساً نظامی فکری برای اندیشمند پدید خواهد آورد که در این نظام فکری پیش‌فرض‌های اساسی، سؤالات مهمی که باید پاسخ داده شوند، معماهایی که باید حل شوند و تکنیک‌های تحقیقاتی که باید به کار گرفته شوند مورد توجه قرار می‌گیرند (Neuman, 1997: 62).

به منظور جمع‌بندی تعاریف مذکور، طبقه‌بندی مورگان را از قالب تعاریف

پارادایم می‌آوریم. وی معتقد است که مفهوم پارادایم عموماً در چهار معنا به کار می‌رود که عبارت‌اند از:

الف) پارادایم چون جهان‌بینی (world view)؛

ب) پارادایم به معنای موضع معرفت‌شناختی (epistemological stances)؛

ج) پارادایم به مثابه باورداشت‌های مشترک در یک حوزه پژوهشی؛

د) پارادایم به عنوان نمونه‌های مدل (exemplar model) (Morgan, 2007: 51).

وی تعریف پارادایم به معنای جهان‌بینی را وسیع‌ترین تعریف دانسته که دربرگیرنده باورها، اخلاق، ارزش‌ها، روش‌ها و ... است. لذا پارادایم به عنوان مجموعه‌ای از معتقدات بنیادی یا متافیزیکی فهمیده شده که با غایت‌ها و اصول اولیه سر و کار دارد و بیان‌گر ایدئولوژی‌ای است که برای فرد معتقد به آن ماهیت جهان، جایگاه فرد در آن و دامنه روابط ممکن با آن را تبیین می‌کند.

۲.۴ تعریف برگزیده از پارادایم

می‌توان پارادایم را در معنایی جامع و شامل نظرگاهی دانست که حاصل مجموعه‌ای از اصول و قواعد هستی‌شناسانه، روش‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه مستدل و عام بدیهی است که با ابتدای بر مبادی بدیهی، مبانی نظری و اصول موضوعه روش پژوهش و فعالیت علمی دانشمندان را جهت‌دهی به رویکرد معینی در حوزه‌های علمی و معرفتی می‌کند. حال با این تعریف روشن می‌شود که هر مکتب فکری - معرفتی، که دارای اصول و مبانی مذکور باشد و با اتکای بر آن‌ها هندسه‌ای از نظام عقلانی و نظری را تشکیل دهد، آنگاه شالوده تأسیس نظریات خاصی در حوزه مسائل هستی‌شناسی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی با رهاورد ارزشی و روشی را دارد که مبین رهیافت خاص و نه عام فکری آن مکتب فلسفی خواهد بود. البته باید دانست که مبنای اخذ این رهیافت خاص همان مبانی پارادایمیک هر مکتب است که باعث تمایز و تعالی یک مکتب از مکتب دیگر می‌شود و این در حالی است که آنچه موجب اشتراک و اتفاق مکاتب از یکدیگر خواهد بود، مبانی غیر پارادایمیک است که همگان بر آن توافق آرا دارند.

۳.۴ برخی ویژگی‌های معرفت پارادایمی

۱. کلیه مشاهده‌ها و دریافت‌ها خواسته یا ناخواسته و آگاهانه یا ناآگاهانه تابع پارادایم است؛

۲. هیچ زبان مشاهده‌ای بی‌طرف و خنثی وجود ندارد. پارادایم حتی در شکل اثباتی آن با ادعای فراغت ارزشی، جهان اجتماعی و سیاسی را با برداشت‌های پیشین شبه پارادایمی می‌بیند؛
۳. جهان، اعم از طبیعی، اجتماعی یا سیاسی، به شکلی خاص دیده می‌شود؛
۴. اطلاعات و داده‌ها همواره بر اساس رویه پارادایمی جمع‌آوری می‌شوند؛
۵. معیارها و مقیاس‌های ارزیابی معرفت، به هر صورت، تابع پارادایم‌اند؛
۶. پارادایم‌های رقیب انواع مختلفی از راه حل را پذیرفته‌اند و هر یک بر راه حل خود مصرند؛
۷. ملاک‌های بیرونی، که بر اساس آن‌ها بتوان یکی از پارادایم‌ها را انتخاب کرد، اصولاً وجود ندارد، زیرا ملاک‌ها خود محصول پارادایم‌ها هستند؛
۸. انتخاب پارادایم جدید نوعی تغییر کیش یا آیین تلقی می‌شود.
۹. پارادایم ابطال‌ناپذیر است و به‌شدت در مقابل تغییر مقاوت می‌کند (محمدپور، ۱۳۹۰: ۳۴).

۵. بیان تفاوت پنهان میان اصول پارادایمیک با معارف غیر پارادایمیک

۱.۵ معارف غیر پارادایمیک

۱.۱.۵ معرفت غیر پارادایمیک نوع اول

معارف غیر پارادایمیک نوع اول، که تعبیر «اصول و قواعد عام بدیهی» مندرج در تعریف برگزیده ناظر به آن است، معرفت‌هایی هستند که چه در مقام ثبوت و چه در مقام اثبات، غیر پارادایمیک‌اند؛ زیرا ذهن اندیشمند بشر همواره دارای آن بوده، هست و خواهد بود و گریزی از آن‌ها نیست؛ زیرا بدون آن‌ها امکان اندیشیدن وجود ندارد و طبعاً هیچ پارادایمی نیز شکل نمی‌گیرد. لذا باید توجه داشت که درست است که در تعریف مطمح نظر از پارادایم، این نوع مؤلفه، یعنی اصول و قواعد عام بدیهی آمده است، ولی منظور این نیست که هویت پارادایم این‌ها هستند، بلکه مقصود آن است که ساختار و شاکله پارادایم را این موارد تشکیل می‌دهند (علی‌پور و حسنی، ۱۳۹۰: ۲۶).

برای تکمیل مطلب، بعضی از مبانی عام علم به معنای دانش، نه science، را ذکر می‌کنیم: - سه جزم فرافلسفی و فطری - تکوینی ذهن بشر را همراهی می‌کند، که واقعیتی غیر از فاعل شناسا به عنوان موضوع شناساست که قابل شناسایی است و از سویی معرفت و شناخت حاصل شده نیز قابل انتقال در فرایند مفاهمه به دیگران است؛

- دانش ممکن و محتمل است، که با اذعان و اعتراف بدین اصل، سفسطه و شک فراگیر طارد و خارج از حیطه احتمال معرفت‌شناختی خواهد بود؛

- دانش با قبول همه محدودیت‌ها و نواقص، در صورت اکتشاف واقع، مصونیت مطلق دارد و لذا نسبت‌گرایی همه‌جانبه را بر نمی‌تابد؛

- آدمی خطاپذیر و کمال‌پذیر است و دانش اکتسابی او به تدریج حاصل می‌شود، از این رو، همواره در مراحل تکامل دانش حصولی وی امکان ورود خطا و مغالطه وجود دارد؛

- آدمی هم دارای منابع متعدد کسب معرفت و هم دارای طرق متنوع اخذ معرفت بوده و لذا سطوح معرفتی او با ابتدای بر مآخذ و انحای روش پژوهش او ترتب به تشکیک دارد. با ابتدای بر این مبادی عام معرفت، مسائلی را نیز که دانش متکفل پاسخ‌بدان‌هاست عبارت‌اند از:

- ساختار هستی چگونه است؟ واقعیتی انضمامی دارد یا انتزاعی یا انقیادی؟

- معرفت هم‌چون دانش اکتسابی چیست؟ تلاقی ابژه با سوژه در چه لایه‌ای بروز می‌کند؟

- معارف بنیادین دانش و به عبارتی معارف بدیهی و خودموجه و بی‌نیاز از توجیه کدامند؟

- انحصارگرایی و شمول‌گرایی در عرصه معرفت متکی بر چه مفروضاتی هستند؟

- ترابط منبع معرفت با روش حصول معرفت چه تأثیری بر تقابل دانش و ارزش دارد؟

و سؤال‌ها و پرسش‌های دیگری که در هنگام درگیری ذهن ترسان انسان با جهان می‌روید و به‌اندکی، شاخ و برگ آن نیز خودرو می‌شود و زمینه مناسبی را برای تبیین تئوری وحشی و بی‌وطن بودن علم و ذات دانش (سروش، ۱۳۸۸: ۲۰۷) می‌سور می‌کنند. این در حالی است که با ارجاع مفاهیم غیر پارادایمیک به مبانی پارادایمیک توهم تئوری مذکور مرتفع و منحل خواهد شد. در آخر باید گفت که اصولاً سنخ این معارف به نحوی است که اختلاف آرا و تشتت‌انظار را امکان‌ورود به آن نبوده و به بیانی ذهن سالم در سلامت این معارف شک و تردید روا نمی‌دارد. اما نکته مهم‌تر آن است که درست است که جایگاه این معارف به نوعی است که به عنوان سرآغاز معرفت و مطلع شناخت شناخته می‌شوند که معرفت، بدون اتکا و ابتدای بر آن‌ها رویش و سلوکی نخواهد داشت، اما این بدان معنا نخواهد بود که با انجام مغالطه‌کنه و وجه جایگاه معرفت را پایگاه معرفت دانسته، بلکه آن را باید خاستگاه معرفت دانسته و در واقع نباید معارف آغازگر را همان معارف دانست که اتمام‌کننده خواهند بود؛ زیرا در این جاست که تفاوت معارف غیر پارادایمیک آغازکننده با مبانی پارادایمیک محوری پایان‌دهنده، روشن و بین خواهد شد.

۲.۱.۵ معرفت غیر پارادایمیک نوع دوم

معرفت‌های غیر پارادایمیک نوع دوم، که تعبیر «مبانی نظری» مندرج در تعریف برگزیده از پارادایم ناظر به آن است، معرفت‌هایی هستند که ثبوتاً و به لحاظ روابطی که با مبانی عام بدیهی و یا همان معارف پارادایمیک نوع اول دارند، از سنخ معرفت‌های غیر پارادایمی شمرده می‌شوند، اما از سویی، در مقام اثبات، به دلیل نظری بودن آن، هر اندیشمندی بر اساس میزان ادله و شواهدی که در اختیار دارد یا کشف می‌کند، موضعی را در خصوص آن برمی‌گیرد. از این رو به لحاظ اثباتی، مبانی نظری در هر پارادایم مخصوص آن پارادایم بوده و لذا به نوعی پارادایم‌محوری در این بخش از معارف نیز سایه می‌افکند. البته این معرفت‌ها هم‌چنان در صف معارف غیر پارادایمیک باقی می‌مانند؛ زیرا بر پایه روش عام دانش، از سوی همگان به صورت فراپارادایمی قابل بررسی و سنجش‌اند و امکان توافق بر سر یک دیدگاه به صورت مستمر وجود دارد (علی‌پور و حسینی، ۱۳۹۰: ۲۶).

برخی از مسائل نظری، که بر مبنای مبانی نظری غیر پارادایمیک امکان پاسخ‌گویی دارند، عبارت‌اند از:

- ساختار معرفت و توجیه (justification) معرفت چیست؟
 - معیار و ملاک صدق معرفت و باور صادق موجه (true justified belief) چیست؟
 - علم و معرفت به مثابه مجموعه قواعد مدون یا رشته‌های علمی (دیسپلین) چیست؟
 - غایت علم و هدف از انجام تحقیق علمی چیست؟
 - روش اثبات یک گزاره علمی و منابع معتبر و مأخذ موثق معرفت چیست؟
- حال باید دانست هر اندازه که موضوع مورد مطالعه ما هویت میان‌رشته‌ای داشته باشد و به نوعی ماهیت معقول ثانی فلسفی را برای خود رقم زده باشد، لنگر ارزشی میان غلبه و مغلوب واقع گشتن خصلت پارادایمی با فراپارادایمی یا همان غیر پارادایمی بودن آن موضوع مهم‌تر می‌شود تا آن‌جا که اگر ساختار مسئله ما رویکرد انضمامی بیش‌تری داشته باشد، که از مسائل عینی و ملموس سطوح محسوس شناخت بشری باشد، آن‌گاه می‌توان آن را مربوط به توافقات عام غیر پارادایمیک دانست، مانند مصادیق عالم سیاست چون قدرت، عدالت، حاکم، حکومت و مانند آن‌ها که در واقع رویه بیش‌تر این مسائل با بررسی موارد مصداقی عینی و انضمامی و نیز تحلیل آماری و میدانی صورت می‌گیرد و این در حالی است که با پرسش از چیستی و چرایی این مسائل، سنخ مباحث ما رویکرد تبیینی و نه توصیفی پیدا می‌کند که باید با اتخاذ رهیافت تحلیلی پدیدارشناسانه، مسئله را از مذاقه

نظر بگذرانیم و لذا بنیان فلسفه سیاسی را سامان‌دهی کنیم و اگر توجه داشته باشیم، با ابتدای بر این روش، سنخ مسائل ما صبغه پارادایمیک پیدا می‌کند و از دسته مزبور خارج می‌شود.

۲.۵ معارف پارادایمیک

معرفت‌های پارادایمیک معرفت‌هایی‌اند که بر اساس پارادایمی خاص و درون آن شکل می‌گیرند که شامل اصول موضوعه، عناصر کلان پارادایم و مسائل جزئی درون پارادایمی‌اند. اغلب معرفت‌های ما به همین صورت است و چون اصول هر پارادایمی مختص به خود آن پارادایم است، لذا معرفت‌های حاصل درون یک پارادایم را نمی‌توان به‌تنهایی با معرفت‌های حاصل در پارادایم دیگر سنجید و از این جهت این معرفت‌ها قیاس‌ناپذیر یا سنجش‌ناپذیرند، اما می‌توان با ارجاع آن‌ها به اصول و قواعد عام بدیهی و مبانی نظری کلانی، که آن پارادایم‌ها بر آن‌ها بنا شده‌اند، آن‌ها را به سنجش و قیاس گرفت؛ زیرا اصول مذکور بر پایه معرفت‌های غیر پارادایمیک و عام بشر قابل سنجش، اثبات و نفی‌اند. طرف‌دار هر پارادایمی می‌تواند با استدلال به دفاع از اصول کلی مفروض در پارادایم خود بپردازد یا اصول کلی پارادایم رقیب را نپذیرد و مستدلاً آن را نفی کند. به این ترتیب می‌توان برتری یک پارادایم را بر پارادایم دیگر نشان داد. با این بیان معلوم می‌شود که پارادایمیک بودن دانش مستلزم نسبت‌گرایی معرفت‌شناختی ناشی از قیاس‌ناپذیری پارادایم‌ها نسبت به یکدیگر نخواهد بود. آنچه در مبانی پارادایمیک مهم و اساسی است، تأکید بر لزوم وجود روش‌شناسی معین و مشخصی است که بی‌شک در سطح فراپارادایمی اکتشافی است و در سطح درون‌پارادایمی نیز باید اجتهادی باشد تا فراورده‌های حاصل از یک پارادایم از منطق لازم برخوردار و دارای سازگاری و یک‌پارچگی درونی باشد و در نهایت بتواند فعالیت‌های علمی دانشمندان در آن حوزه علمی را به‌درستی هدایت کند و به خودشکنی کشانده نشود (همان).

برخی از مسائل کلان که هویتی پارادایمیک دارند و لذا محل تضارب آرا می‌باشند، عبارت‌اند از:

- مسائل هستی‌شناسانه: آیا هستی تک‌بعدی است یا دارای ابعادی به‌مراتب هستنده‌تر است؟ آیا می‌توان از امکان سطوحی به عنوان باطن، غیر یا فراتر از ظاهر صحبت کرد و مانند آن؛

- مسائل انسان‌شناسانه: حقیقت انسان چیست؟ آیا می‌توان تناظری میان مراتب انسان با مواطن هستی برقرار کرد؟ حقایق جهان انفسی اصل است یا رقایق جهان آفاقی؟

- مسائل معرفت‌شناسانه: فهم، تبیین و کشف واقعیت چگونه به انجام می‌رسد؟

- مسائل ارزش‌شناسانه: رابطه نظریه با واقعیت و عمل انسانی چیست؟

- مسائل میان‌رشته‌ای: ماهیت پدیده‌های اجتماعی و سیاسی چیست؟

این دسته از مسائل پاسخ خود را از درون پارادایم خاص خود می‌یابند و لذا امکان سنجش فراپارادایمی آن‌ها از طریق ارجاع به معارف بدیهی غیر پارادایمیک وجود ندارد و دقیقاً در این جاست که تفاوت دیدگاه مکاتب فکری - فلسفی با یکدیگر و نیز ابعاد و اضلاع خاص هر مکتب، به عنوان یک منظومه مدون، بارز و معین می‌شود تا حدی که می‌توان آن را به مثابه پارادایمی نظری دانست.

۳.۵ امکان بحث از پارادایم صدرایی

با توضیحات مذکور این مدعی ما روشن شد که اگر در ادامه نوشتار از پارادایم صدرایی سخن خواهیم گفت، منظورمان الگویی است مبتنی بر معارف خاص محوری و مبانی ویژه اساسی حکمت متعالیه به عنوان یک مکتب فلسفی مستقل و مجزا و به مثابه پارادایمی فکری با مرزهای مبنایی مشخص و آرای ویژه خاص خود که می‌تواند مصححی برای اجتهاد فلسفه سیاسی با القاب و اسناد متعالی یعنی فلسفه سیاسی متعالی باشد. لذا به همان وزانی که می‌توان از پارادایم مشائی یا افلاطونی و یا پارادایم تفسیری، پوزیتیویستی و انتقادی در علوم انسانی سخن گفت، به همان اندازه می‌توان از پارادایم صدرایی دفاع کرد و مدعی فلسفه‌های مضاف مربوط و مختص بدان شد. بنابراین در ادامه نوشتار، برخی از اصول و مبانی صدرایی را، که مرتبط و منوط به تأسیس و تشکیل فلسفه مضاف مطمح نظر ما یعنی فلسفه سیاسی متعالی‌اند، ذکر می‌کنیم تا مقصودمان از شاکله و فاهمه صدرایی در قالب یک پارادایم مبنایی برای استنباط نظری فلسفه سیاسی منقح شود.

۶. اضلاع انگاره فلسفه سیاسی متعالی در پارادایم صدرایی

۱.۶ تأویل اصالت وجود به خیریت وجود از رکن هستی‌شناسی به بُعد ارزشی

صدرالمتهین وجود را اصیل دانسته و از لوازم این اصالت، خیریت وجود را مطرح می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۴۰؛ ۴/ ۱۲۲؛ ۷/ ۵۸) که گذشته از بُعد نظری و متافیزیکی و کمالات هستی‌شناختی، ابعاد ارزشی، اخلاقی و ایدئولوژیکی را در حکمت

عملی و یکی از اقسام آن یعنی سیاست مدن نشان می‌دهد. توضیح آن‌که، خیر چیزی است که هر موجودی آن را گزینش می‌کند و مشتاقانه به سوی آن روانه می‌شود و ادراک آن، خواه مربوط به قوه نظری باشد و خواه مربوط به قوه عملی، بهجت، لذت و سعادت را در پی دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۴۷۲). وجود نیز عین تحقق و حصول است، از این رو اشیا هر مرتبه و درجه که از وجود و کمالات وجود را داشته باشند از شدت و مکانیت بیش‌تر و خیریت بالاتری برخوردارند. حال اگر هر یک از افراد انسانی از چنین خیریت ارزشی و کمال وجودی بهره‌مند شوند، بالتبع جامعه انسانی نیز، که هویتی جدا از افراد خویش نداشته و رابطه‌ای کل و جزء و نه کلی و جزئی با افراد دارد، آثار و نتایج متناسب از این کمالات انسانی را درون خود تجربه می‌کند و همراه و ملازم با تحولات انسانی متحول، متجدد و متصرم خواهد شد و بر این اساس است که مراتب مدینه‌ها و حکومت‌ها شکل می‌گیرد. که شرط تحقق مدینه فاضله در حکمت متعالیه نیل به خیر و کمال حقیقی در به‌کارگیری راهکارهای تربیتی و سلوکی و بهره‌گیری از آموزه‌های وحیانی و قرآنی است و لذا سعادت راستین جامعه آن است که در سیاست از شریعت پیروی شود (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۳۳).

۲.۶ حدود جسمانی و بقای روحانی، منوع انسان و جوامع انسانی

صدرا، بر خلاف مسلک مشاء که نفس را در بدو حدوث مجرد و روحانیه الحدوث می‌داند و لذا با مشکل ترابط بدن مادی و نفس مجرد مواجه بود، با قائل شدن به جسمانیه الحدوث بودن، اما در مراحل تکون و بقاء، روحانی بودن این معضل را حل کرد و غیریت و ثنویت حاصل را به وحدت و عینیت رساند و در ادامه نظریه خویش، برای نفس انسانی مراتبی از تکامل و انحطاط را اثبات کرد و از مرتبه نفس نامی به حیوانی و سپس به ساحت نفس انسانی با درجات و درکات آن اشاره کرده که مرتبه عالی آن عبور از عقل بالفعل و اتحاد و فنای در عقل بالمستفاد است و نیز اوج حسیض درجه دانی انسان را در رتبه بهائم و نفوس سبعی و شیطانی می‌داند که کاری و هدفی جز غضب و شهوت نداشته و نمایان‌گر تصعید تخیل و تراکم توهم‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۶۲۵-۶۲۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۲۹ و ۳۵۹). بر این اساس، اگر در تقریر متداول انسان نوع بود و در تحت آن افراد، هم‌اکنون با این تحریر متعالی انسان جنس است و در ذیل آن انواع و انحاء انسانی را خواهیم داشت. حال با ابتدای بر این مبنای انسان‌شناسانه، جامعه انسانی واجد افرادی است که دائم در حال شدن و صیوروت می‌باشند؛ که اگر در سمت فضایل انسانی

تکامل یابند، جامعه را نیز بدان سو ترقی و تعالی می‌دهند و اگر در جهت رذایل انسانی تضاعف و یا بهتر بگوییم تکامل یابند، جامعه را نیز منزل و منحط خواهند کرد. بنابراین در منظر صدرالمآلهین بایسته و شایسته است که در مسیر تحقق کمالات و استعدادهای فطری و ذاتی و الهی انسانی و بالتبع جوامع انسانی از دستورات شارع و آموزه‌های دینی پیروی کنیم تا سره از ناسره جدا شود (همان: ۳۶۲)؛ لذا همراهی و همگامی شریعت و سیاست برگرفته و برآمده از شریعت را در این جا نیز می‌بینیم که چطور مراتب تکوین تأله انسان بر منازل تحقق جامعه انسانی تأثیر گذاشته و مدارج و معارج جامعه انسانی از مدینه فاضله و متعالیه تا مدینه ضالّه و جاهله را رقم خواهد زد و تناظر تامّ و تمام مراتب تکامل انسان با مواقف ترقی جامعه را به تصویر می‌کشد.

۳.۶ حرکت جوهری و تکامل اختیاری، محدد سیاست در حکمت عملی

حرکت جوهری صدرایی و تکاملی، که برای انسان در طی این حرکت حاصل می‌شود، مبتنی بر وجود قدرت اختیار است تا در مراحل بعد تصمیم و سپس انتخاب مراحل حرکت توسط محرک انجام شود و با این انتخابات مترتب در مراحل زندگی است که نفس انسانی به لحاظ هستی‌شناسی، از قوه به فعل (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۶۱) و یا بهتر بگوییم از مادی به مجرد می‌رسد (همان: ۹/ ۱۹۴-۱۹۷) و مرز بین این دو را می‌شکند و خود حقیقتی جامع خواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۷۷) و به لحاظ انسان‌شناختی، از منازل جمادی، نباتی و حیوانی عبور می‌کند و در طیف وسیعی از جنس انسانی، به یکی از انواع سبعی، بهیمی، شیطانی یا الهی و ... متنوع می‌گردد. اما به لحاظ ارزشی و اخلاقی، با محوریت و مرکزیت این امر که تکامل و یا انحطاط صورت گرفته در متن حرکت جوهری ارتباط وثیقی با مؤلفه‌هایی نظیر حرکت، آزادی، اختیار، تصمیم و انتخاب انسان در مواقف گوناگون زندگی خویش دارد، لذا این چنین نیست که تمام افراد انسانی به کمال و مرتبه عالی انسانیت نائل آیند، بلکه در این میان برخی و بلکه بسیاری از دسترسی بدان کمال غایی بازمی‌مانند و مراتبی دانی از کمال انسانی غرق خواهند شد. دلیل این امر هم آن است که هر چقدر نفس انسانی در طی مراحل کمالی حرکت جوهری، از فعلیت و کمالات انسانی بیش‌تر برخوردار باشد و خود را از گرفتاری‌های مادی و خواسته‌های غریزی و شهوی و غضبی رها کند و بر خویشتن، افکار، رفتار و کردار خود تسلط عمیق تری پیدا کند، آن‌گاه از شدت اختیار بالاتری برخوردار خواهد شد و این‌جاست که بایدها و

نبایدهای هدف‌دار و آگاهانه شکل می‌گیرد. پس اراده و اختیار انسانی نقشی اساسی در عرصه حکمت عملی ایفا می‌کند، چون حوزه حکمت عملی مختص به شناخت اموری است که در حوزه تدبیر و اراده انسان شکل می‌گیرد، به گونه‌ای اگر اراده انسان نباشد، هرگز آن‌ها تحقق نمی‌یابند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۲۲).

بنابراین وجود اصل اختیار در ساحت رفتارهای فردی و اجتماعی انسانی موجب خواهد شد که سیاست و پدیده‌های سیاسی هم‌چون حکومت، عدالت، امنیت، استقلال و آزادی ماهیت اختیاری پیدا کنند تا حدی که این انسان و اختیار و تصمیم و انتخاب اوست که معین و محدود هویت این گونه از مسائل و موضوعات مطروحه در عرصه سیاست است. لذا ملاصدرا حکمت عملی را تدبیر و تلاشی انتخابی، عقلانی و مبتنی بر کشش‌های فطری و طبیعی انسان‌ها می‌داند که حیات و سعادت فردی، اجتماعی و سیاسی آن‌ها در گرو حرکت جوهری ملازم با اختیار و انتخاب است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۶۵). در نتیجه، انسان با اراده و اختیار ماهیت خود و بالتبع اجتماع را خواهد ساخت و با حرکت استکمالی و اشتدادی همراه با حسن انتخاب و اختیار در جهت تکمیل، تعالی و ترقی جامعه انسانی، گام تکوینی و سپس تدوینی برمی‌دارد.

پس انسان هدف‌داری که در بُعد نظری به عنوان جهان‌بینی و در بُعد عملی به عنوان ایدئولوژی، هست‌ها و بایدها و نبایدهایی را پذیرفته و برمی‌گزیند تا سعادت خود و جامعه را تضمین و تأمین کند، چنین هدفی محقق نخواهد شد جز با ایجاد تأنیس تام میان سیاست و شریعت به عنوان تناکح دو امر ظاهر و باطن.

۴.۶ اصل مدنیت انسان و سیاست؛ عامل تنظیم زندگی دنیوی برای سعادت اخروی

صدرالمتألهین این اصل را، که انسان به لحاظ بُعد طبیعی و جنبه جسمی هویتی اجتماعی دارد، قبول داشته و قائل است که انسان در ساحت بُعد خلقی خویش، مدنی‌الطبع است و لذا تردید و شکی را در این امر روا نمی‌دارد که انسان نمی‌تواند به کمال مطلوبی که برایش خلق شده است برسد مگر با تشکیل اجتماعی که افراد انسانی در رفع و رخص نیازهای یکدیگر با همدیگر تعاون و مشارکت داشته باشند و دلیل تشکیل جوامع انسانی را نیز همین امر می‌داند که البته برخی از آن‌ها را جامعه کامل دانسته که اساس مدنیت آن‌ها «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» است و بعضی دیگر را مصداق مدنیت به معنای «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۶۱۴). اما مطلب دیگری که باید بدان توجه

داشت آن است که نحوه ترابط و تناظر میان دنیا و آخرت یکی از مبانی نظری حکمت عملی در فلسفه صدرایی است. توضیح آن‌که، به رغم تصور عده‌ای از جهله صوفی‌مسلکان، که در پی انفکاک و انزال نشئه دنیا و موطن آخرت‌اند، صدرالمتألهین رابطه حاکم میان دنیا و آخرت، غیب و شهادت، محسوس و معقول و شریعت و سیاست را ناگسستنی می‌داند. عالم دنیا بستر حرکت و تکامل و به فعلیت رسیدن استعدادها و قابلیت‌های نهفته در نهاد انسان است و لذا دنیا در حکم مزرعه‌ای ماند برای سرای آخرت که وجود آن ضروری و توجه بدان حتمی و قطعی است (همان: ۶۴۲؛ ← ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۱۸۹). از این رو انسان ناگزیر باید در بُعد فردی و اجتماعی در همین دنیا مطابق دو نشئه مزبور شریعت را در حیات سیاسی پیاده کند و سیاست را به شریعت بازگرداند.

۵.۶ اسفار اربعه انسان کامل و سلوک سیاسی امت به زعامت تکوینی امام امت

هویت حقیقی حکمت متعالیه، که خود نیز رهاورد چنین رهیافتی است، طی اسفار اربعه عرفانی با قدم شهود و سپس تأسیس حکمت متعالیه از طریق فروکاست مشهودات و مکشوفات اسفار اربعه به معقولات و برهانیات است. اما آنچه در این جا بسیار مهم است محل تحقق چنین اسفاری و لوازم و نتایج آغاز و انجام آن خواهد بود. بدین منظور و در توضیح مطلب مذکور گوئیم که موطن تحقق اسفار اربعه سر سویدا و مقام اخفای انسان است که بر وزان تطابق عالم و آدم و این‌که در نظر ادق این انسان است که جهان کبیر است و جهان انسان صغیر است نه آن‌که انسان جهان صغیر باشد و جهان انسان کبیر کل نظام هستی به نحو اجمال و اندماج در بطن و کتم انسان نائل و فائز بدین اسفار تجلی و ظهور یافته و جمیع موطن و مواقف حاضر در دو قوس صعود و نزول، حاصل علم چنین انسانی به ذات خویش است به نحوی که عالم ابژه‌گونه وی نیز همان تفسیر و تحلیل متن سوژه خود بوده که صدر تا ذیل نظام هستی را با اسفار اربعه درنوردیده و شامل و هاضم همه حقایق و رقایق شده و لذا تمام منازل انفسی و مواقف آفاقی، همگی شرح و بسط او، که اسم اعظم و کون جامع است، خواهند بود. اما در شمار ماهیت اسفار، که سفر اول یعنی «سیر من الخلق الی الحق» و سفر دوم یعنی «سیر من الحق الی الحق بالحق» و سفر سوم یعنی «سیر من الحق الی الخلق بالحق» و سفر چهارم یعنی «سیر من الخلق الی الخلق بالحق» را شامل می‌شود، و این‌که مختصات نفس‌الأمری و رهاورد تکوینی چنین سفرهایی مانند فناء و بقاء و مقام فناء عن الفنائین و فرق ثانی و صحو بعد محو و تمکین بعد تلوین، چیستند و چگونه‌اند؛ به دلیل خروج از محل اصلی بحث و این‌که بحث به شدت و حدت صبغه عرفان نظری به خود

می‌گیرد، گذر کرده و گوییم که انسان پس از طی این اسفار سلوکی قدرت تصرف تکوینی و تشریحی در عوالم از جمله عالم طبیعت را پیدا نموده (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۴۸۰) و به هنگام رجوع به خلق در سفر چهارم با قعود بر حق، به عنوان خلیفه الهی، انسان کامل و شخص معصوم، منصوب و مأمور شده که حامل پیام الهی موظف و مکلف است تا خلق را راهنما و راهبر و متعلم خیر و صلاح آنها شود. لذا از آغاز سفر چهارم، سیاست ولایی و قدسی‌ای شکل خواهد گرفت که به گفته صدر امامت در این مرحله چنان است که با مشاهده حق بی‌خبر از خلق نبوده و با معاتبه با خلق نیز از تجلیات حق غایب نخواهد شد، بلکه صاحب مقام جمع‌الجمع بوده که همیشه حاضر و ناظر نسبت به هر دو سو است. بنابراین چون چنین انسانی چهره‌ای به سوی حق دارد، خلیفه اوست و چون چهره‌ای به سوی خلق دارد رهبر آنهاست، لذا او هم مظهر دین است و هم مجلای سیاست و در این جاست که صدر برخوردار از کمالات معنوی و افاضات و حیانی را در وجود رئیس اول و ولی، که رهبری سیاسی جامعه را بر عهده دارد، ضروری می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۶۵).

نکته قابل ذکر آن‌که در وصول به ولایت، لزوم عمل به شریعت الهیه تعبیه شده است، بدین صورت که شخص باید در بدایت سیر خود از شریعت آغاز کرده و در نهایت نیز شریعت را حافظ باشد. نکته دیگر آن‌که، اولیای الهی نه تنها علت غایی بلکه در جایگاه علت فاعلی نیز قرار دارند؛ چراکه وقتی آنان ولایت بر باطن جهان داشته باشند، خداوند آنها را در ظاهر هم ولی قرار می‌دهد. بنابراین، ولی‌الله علاوه بر ولایت تکوینی معنوی، صاحب تدبیر دولت ظاهری و دنیای مردم می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۴۸). هم‌چنین زعامت سیاسی چنین حکیم تعالی، که ولایت خاصی را دارد، بدین معناست که چون فنای افعالی و صفاتی و ذاتی پیدا کرده و سراسر وجودش باقی به حق و حقانی گشته لذا از ممیزات وی آن است که به انجام طاعات و نوافل مراقبت داشته، از گناهان و شهوات دور و از دنیا و متعلقات آن روگردان و تمام همت و اهتمام وی به سوی خداست و چنین شخصی چون صاحب مقام کُن بوده که قدرت تصرف در کائنات را به اذن‌الله داشته، صاحب منصب تکوینی و منسوب تشریحی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۱/۱۹۷) که هدفی جز این نخواهد داشت که امکانات عبودیت حق تعالی را برای انسان‌ها فراهم آورد تا آنان به صراط مستقیم هدایت شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۵۵۷)؛ زیرا او با گذر از منظر اسفار، آنچه سبب سعادت و شقاوت خلاق شده و خواهد شد دانسته و لذا آنان را از این امور آگاه کرده تا اجتناب بورزند و اعتنا و التفات به اکتساب اموری که موافق و مساعد کمال آنهاست را مد نظر عمل خویش قرار دهند تا در نهایت، مطمح نظر عنایت باری قرار گیرند (نصر، ۱۳۷۸: ۹۶-۱۰۰).

۷. تبیین فلسفه سیاسی صدرایی: سیاست قدسی

۱.۷ سیاست قدسی هویتی ابزاری و تعاملی برای شریعت به منظور تقرب الهی

نگاه صدرا به مسئله سیاست نگاهی استقلالی و اصالی نیست، بلکه نگاهی ابزاری و وسیله‌ای است که سیاست را به منزله مقدمه، بستر و زمینه برای تعالی، ترقی و تکامل افراد جامعه انسانی می‌داند که هدف از به‌کارگیری آن اصلاح و انضباط امور دنیوی برای نیل به سعادت حقیقی است که همان حقیقت شریعت یعنی عبودیت است. لذا اگر سیاست را به همان معنای تدبیر منزل و تدبیر مدینه بدانیم و شریعت را همان برنامه‌ها و احکام عملی، رابطه سیاست و شریعت، از نظر ملاصدرا، الگوی رابطه روح و جسد دارد مانند نبوت که بسان روح برای شریعت است. سیاست عاری و خالی از شریعت نیز مانند جسد میت بدون روح و حیات است. بنابراین، شریعت بدون نبوت مانند مذهب آگوست کنتی انسان‌محور، عقل‌خودبنیادگرا و دنیاگرا بوده و سیاست بدون شریعت نیز سکولار و غیر دین‌دار خواهد بود، اما در سیاست قدسی صدرایی شاهد سیاستی الهی هستیم که گوهر آن را شریعت تشکیل داده است، شریعتی که روح آن را نبوت سامان می‌دهد. لذا نبوت و شریعت، بسان توحید جاری در دین، در تمام اعصار سیاسی و اعمال سیاسیون ساری است، که البته وی از این نحوه ترابط، به ترابط میان عبد و مولی نیز نام برده و یاد کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۵۷، ۳۶۰ و ۳۶۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱: ب: ۶۴۳). باید توجه داشت که تأکید و تأیید رابطه شریعت و سیاست هم‌چون روح و جسد یا عبد و مولی، نباید موهم این معنا به ذهن شود که رابطه این دو رابطه عینیت و وحدت خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷۵/۵ و ۷۷)، زیرا صدرا در ادامه مباحث خویش چهار تفاوت بارز و باهر را بین آن دو مطرح و مبین می‌سازد که همین امر، نافی، طارد و قادح وحدت و بلکه مثبت و مؤید غیریت، البته به معنایی که خواهیم گفت، می‌باشد. اما آن چهار تفاوتی را که صدرا بین سیاست و شریعت می‌گذارد، یکی به لحاظ مبدأ و منشأ است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۶۵) که طبق آن نهایت سیاست بدایت شریعت است یعنی پس از سامان‌دهی حکومت و تأسیس نهادهای سیاسی و اجتماعی این شریعت است که سیاست را در مسیر خیر و صلاح و سعادت حقیقی آن هدایت می‌کند که اگر سیاست بدین طریق در خدمت شریعت باشد، هم ضامن سعادت دنیایی افراد جامعه خواهد شد و هم حافظ سعادت اخروی و ابدی آن‌ها، که همین امر یکی از اضلاع نظریه ما خواهد بود که در ساحت سیاست قدسی حکمت متعالی سیاست باید تابع باشد و شریعت متبوع و سیاست خادم باشد و شریعت مخدوم. اما تفاوت

دوم میان شریعت و سیاست آن است که غایت سیاست اطاعت از شریعت است و غایت شریعت نورانیت انسان است (همان). لذا ضلع دیگر سیاست قدسی حکمت متعالی نیز تأمین خواهد شد و آن این که در صورت اطاعت سیاست از شریعت، ظاهر عالم تابع باطن عالم، محسوس تابع معقول، شهود تابع غیب و دنیا تابع آخرت خواهد شد و بدین ترتیب، در سایه به خدمت و نهضت درآمدن سیاست تحت شریعت، عبودیت انسان تضمین و آسایش و آرامش فردی، اجتماعی و سیاسی، از سرچشمه خیرات محض، که دین قیم الهی است، در جامعه انسانی برقرار می‌شود. سومین تفاوت سیاست و شریعت آن است که سیاست هویتی متصرم، متجدد، متحول و ناقص دارد که می‌باید توسط شریعت تکمیل، تصحیح، تثبیت و تحکیم شود. بنابراین، محور اصلی این دلیل آن است که افعال سیاست جزئی و نارساست که بدون شریعت نمی‌توان بدان اعتماد داشت و باید احتیاط را انضمام عمل کرد، اما این در حالی است که افعال شریعت کلی و تام و بی‌نیاز از سیاست‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۶۶). در این جا رکن دیگر نظریه برگزیده ما مدون می‌شود و آن این که شریعت برای سیاست به منزله صورت برای ماده و فعلیت برای قابلیت است، یعنی سیاست در واقع به مثابه ماده و استعداد و زمینه است تا شریعت که جنبه صورت و فعلیت آن در زمانه و زمینه مناسب است. یعنی در عصر و مصر سیاسی مطلوب ظهور و بروز نماید.

پس ثابت شد که سیاست در حکم مقدمه‌ای است که شرایط ظهور و بلوغ شریعت را فراهم کند و در آخر تفاوت چهارم مابین سیاست و شریعت آن است که سیاست اولاً و بالذات در خدمت تأمین عقل معاش و سعادت دنیوی است و این در حالی است که مقصود شریعت اولاً و بالذات در خدمت تضمین عقل معاد و سعادت اخروی است و سپس متعهد ترتیب سعادت دنیوی (همان).

بنابر این تفصیل، آنچه ایضاً و اتقان لازم خود را می‌یابد آن است که چون در ادبیات متعالی عالم عینی و محسوس دارای اصالت و حقیقت نبوده بلکه سیمت رقیقت و فرعیّت دارند، نسبت به عوالم مافوق و مجرد که مُثُل و ارباب اصنام اند عوالم مادون هستند. به تعبیری دیگر، برای یافت نمونه و مثال اعلا و نوع برتر هر موجود و مفهومی باید به سراغ جهان معقول رفت نه جهان محسوس؛ لذا حکمای الهی از جمله حکیم متأله حکمت متعالیه یعنی صدرا، توصیه‌ی وافر بدین امر دارند که برای تنظیم و تمشیت امور دنیوی آن را مطابق با نظم و مشیت جهان مجردات هماهنگ سازید. که این نظم اعم از نظم در عبادات، سیاسات، اجتماعیات و معاملات است. حال در بحث ما نیز ملاصدرا برای کاهش و فرسایش ظلم و جور در جهان مادی و دنیوی، فتوا به اقتدا به عالم غیب را ندا داده و پس

از اقرار و اذعان به تابعیت تامّ عالم شهادت از عالم غیب، از فروعات و لوازم آن، تابعیت در حوزه مسائل اجتماعی و سیاسی را لازم دانسته و در آن‌جا نیز این الگوی تابعیت از جهان ایده‌آل را مطرح و نسخه‌برداری می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۵۶۱-۵۶۲). لذا با این توضیحات، هویت ابزاری سیاست برای شریعت به اثبات رسید که البته این معنی ابزارگونه مانند رابطه نفس و قوا در مسلک مشاء نیست و هم‌چنین به معنای تخالف و تغایر به نحو انعزال و اطراد سیاست از شریعت نیز نیست، بلکه به معنای رابطه نفس و قوا بنا بر ممشای صدرا بوده که هویتی ترتبی و تشکیکی دارد و در این‌جا نیز سیاست وسیله و مقدمه نیل به شریعت و شریعت نیز بستر مسیر تحقق قرب الهی است که این ارتباط مقدمه و نتیجه، هم‌چون تعامل، تناکح و تعاضد دو مقدمه است که شرایط لازم را برای انتاج نتیجه، بدون داشتن تباین و تعارضی با یکدیگر آماده می‌کنند.

۸. نتیجه‌گیری و ملاحظاتی بر سیاست قدسی در حکمت صدرایی

۱۸ حاکم حکیم امام امت است و نظر صدرا بر حکومت فقیه مطلوب وی نیست نقطه ثقل بحث سیاست در حکمت متعالیه بیان خصوصیات و کیفیات رئیس اول و رهبر جامعه است که از آن میان مهم‌ترین شرط مربوط به حکمت حاکم است (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۴۷۱) و این در حالی است که اگر وی رأی نهایی و نه رأی مطلوب خویش را واگذاری امر حکومت به دست مجتهدان جامع‌الشرایط می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۶۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۴۸۰) دو علت دارد که اولین آن‌ها عدم اجتماع تامّ و تمام همه خصوصیات و مشخصات رهبر در یک انسان است و این‌که به تعبیر وی کسی که بتواند در استعدادات قبول چنین شخصی را بکند نادر است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۵۶۵-۵۶۶) و دومین دلیل این‌که زبان مشترکی میان زبان حکیم عارف، که به عنوان رهبر جامعه است، و زبان قوم، به عنوان مردم جامعه، وجود ندارد و همین فقدان سنخیت و عدم هماهنگی و هم‌آوایی موجب خواهد شد که معارف کشفی و شهودی حکیم به قالب زبان درنیاید و مستمعی نیز توان شنیدن فحوا و محتوای سخنان حکیم عارف را نخواهد داشت و همین امر باعث انقلاب و انفصال رشته حکومت می‌شود. همین قصور زبان در انتقال مفاهیم و آموزه‌های ربانی، الهامی و وحیانی عاملی است برای واگذاری ریاست و حکومت به فقیهان قوم (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۰۷). گروهی به رغم تنزل مرتبه وجودی‌شان، نسبت به حکیم متألّه، توانایی ارتباط با عوام مردم و هم‌سخنی با آن‌ها را دارند، زیرا زبان‌شان با زبان آن‌ها یکی است.

بنابراین مطابق با ذکر این دو دلیل روشن شد که وقتی انسان‌هایی که می‌توانند معارف الهی را بلاواسطه دریافت کنند، محدود و معدودند، تکلیف و وضعیت انسان‌های دیگر که حق بر آن‌ها تجلی نکرده است نیز روشن خواهد شد و آن تمسک به ظاهر شریعت و احکام فقهات است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۴۸۱) و دقیقاً در همین نقطه تلاقی است که حکمت متعالیه پای قوم جدیدی را به عرصه سیاست می‌گشاید و آن شارحان وحی یا همان مجتهدان در عصر غیبت‌اند که به دلیل مهیا نبودن شرایط زعامت حکیم متأله، در حقیقت، صدرا به حکومت چنین افرادی تن داده و از حکومت متألهین به حکومت مجتهدین عدول و خروج کرده و بر اساس مصالح و معایی خاص به ولایت مجتهدان رضایت داده است و در نتیجه، حکم شرح اقوال و افعال سنت نبوی و ولوی را در عصر غیبت بدین افراد محول کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۷۷) که البته وی نارضایتی قلبی خود از این تنزل با امید بسیار به ظهور مهدی منجی موعود منتظر (ع) بیان کرده و چشم انتظار را بدان نیر اعظم معطوف ساخته تا با آمدنش این تشمت و تکثر آرای احکام اجتهادی فقیهان برطرف شود و علم حقیقی در نزد آن حضرت بر مردم عصر عرضه شود (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۸۱۵).

البته گفتنی است که این رأی صدرا در الصاق نشان ریاست به عباى مجتهدان حاکی از نوعی واقع‌گرایی است. واقع‌گرایی‌ای که سبب شد صدرا به حکومت‌گران اجتهادی اکتفا کند و آن را به منزله گونه‌ای که احتمال تحققش به مراتب بیش از گونه نخست است بپذیرد. اما در واقع هنر صدرا این بود که توانست برای ولایت سیاسی این افراد مبانی فلسفی، و نه فقهی، تدوین کند. این ایده نه در مدینه فاضله فارابی نمود یافت و نه در کلی‌گویی‌های ابن سینا درباره محول کردن امر سیاست به رأی شریعت و از این جنبه هر گونه وام‌داری حکمت سیاسی متعالیه به فلسفه سیاسی فارابی و ابن سینا منتفی و مطرود است (لک‌زایی، ۱۳۹۰: ۳۲۷). حکومت مجتهدان و فقیهان در عصر غیبت، برای ملاصدرا، مصداق حکومت آرمانی نبوده و نیست و قصد او از این کار این بود که اگر سالک اسفار اربعه یافت نشد، فردی را به جای وی بنشانند که اگر سفر اول را به پایان نرسانده حداقل در نیمه راه باشد و اگر اراده او در اراده حق واحد نشده است، برخلاف اراده او نیز عمل نکند و اگر سخن حق را بلاواسطه نشنیده، لااقل با کلام او نیز ناآشنا نباشد، همین و بس.

۲۸ سیاست قدسی صدرایی، مصداق نظریه آمریت و تابعیت

اوج رهاورد فلاسفه مسلمان در مباحث فلسفه سیاسی آن است که مشخص کنند رئیس کیست و چگونه می‌تواند مردم مدینه را به کمال و سعادت هدایت نماید و این در حالی

است که به‌ندرت دربارهٔ چنین عناصر در هرم سیاست و یا همان جامعه‌شناسی سیاسی صحبت کرده‌اند. اما در همین مباحث تعیین و تنفیذ رئیس اول نیز به نحوی شاهد نوعی اقتدارگرایی مکنون و مستتر در مباحث مطروحه در این زمینه هستیم و آن این‌که در سیاست قدسی صدرایی به‌وضوح مصداقی از نظریهٔ آمریت و تابعیت را می‌بینیم. طبق این نظریه، حاکم موجودی برتر، قهرمان‌گونه و بی‌همتاست و به نحوی قداست دارد، هرچند کاملاً مطلقه تصور نمی‌شود؛ زیرا وی محدود به حدود سنت و مذهب است و لذا نمی‌تواند خودکامه باشد؛ اما این بدان معنی نیست که مردم حق حکومت کردن پیدا می‌کنند. چنین نگرشی طبعاً با ساخت قدرت عمودی یک‌جانبه هماهنگی دارد. به عبارتی، فرهنگ تابعیت و ساخت و رابطهٔ قدرت عمودی پشتوانهٔ یکدیگرند (بشیریه، ۱۳۸۴: ۱۵۸). حال در سیاست صدرایی نیز اطاعت مردم از ولی را اصل اساسی و شرط بنیادین قدم نهادن جامعه در مسیر سعادت می‌دانند. از این نظر، رئیس مطاع و جامعهٔ مطیع دو جزء اصلی مدینهٔ فاضله را تشکیل می‌دهند و ارزش افعال و اعمال افراد اجتماع بر اساس خدمت آن‌ها به مقصود رئیس مدینه تعیین می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۵۶۱). البته در سیاست قدسی صدرایی، اگر تکلیف مردم اطاعت از ولی است، آن‌گاه وظیفهٔ ولی نیز، در مقابل این اطاعت، راهبری مردم به سعادت اخروی است و موظف است که پس از کشف مصداق ذاتی خیر و صلاح امت آن را به جامعه انتقال دهد و از این طریق مسیر رستگاری آن را هموار و میسور کند (همان: ۵۵۷؛ لکزایی، ۱۳۹۰: ۳۱۵-۳۱۶).

۳۸ طراحی سیاست قدسی صدرایی بر مبنای الگوی بازگشت

سیاست قدسی صدرایی سیاست رهبران و زعمایی است که قوم و امت خود را به سوی تعالی و خیر اعلیٰ رهنمون می‌کنند و اهمّ وظیفهٔ حکما در این گونه سیاست‌ها نشان دادن و شناساندن خیرها و صراط مستقیم به مردم جامعهٔ خویش است. لذا پیداست که سیاست صدرایی بر این وزان، عمدتاً بر مبنای الگوی بازگشت ترسیم و تصویر شده است. در این الگو دنیا تنها از این لحاظ محلی از اعراب دارد که مزرعه و مقدمهٔ آخرت است. بنابراین، مطابق با این الگو، تمام نگاه‌ها، برنامه‌ها و استراتژی‌ها باید بر مبنای اصل بازگشت تهیه و تدوین شوند. وظیفهٔ سیاست‌مدار نیز این است که شرایط رسیدن به کمال و برچیدن توشه برای آخرت را برای مردم جامعهٔ خویش به‌خوبی فراهم کند و هیچ‌گاه از این اصل الهی و خداوندی تخطی و تجاوز نکند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۷۱۷؛ لکزایی، ۱۳۹۰: ۳۱۷)؛ زیرا تنها در این صورت است که زمینه برای شکل‌گیری آرمان‌شهر (utopia) یا مدینهٔ فاضله فراهم

می‌شود. در این منظر که سیاست از جنبه غایی لحاظ می‌شود، اهداف عمدتاً دنیوی نیستند. به عبارت دیگر، جامعه‌ای خوب ساخته می‌شود که مقدمه‌ای باشد برای رسیدن به سعادت اخروی. پس موضوع سیاست در حکمت متعالیه غایت عمل سیاسی است نه لزوماً بررسی صرف کنش‌ها و مناسبات آن و تنها در این مدینه و در این گونه از سیاست است که امکان فلاح و رستگاری وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۵۶۰).

۴۸ از سیاست قدسی صدرایی راهی به دموکراسی نیست

منصب ریاست و حکومت در سیاست قدسی صدرایی، به معنای مصطلح امروزی، انتصابی است و نه انتخابی. در واقع هرم قدرت در گونه صدرایی سیاست حالتی دوطرفه و افقی ندارد و جهت آن تنها از بالا به پایین و عمودی است. دلیل این امر آن است که حاکم وقت هم‌چون خلیفه خدا بر روی زمین است و زمانی که او به خلافت برگزیده شد، مشروعیت خویش را نیز از او می‌گیرد و در این شرایط می‌بایست تابع مستخلف‌عنه باشد نه مردم. در این جا نشان زمام‌داری، نه از طرف مردم بلکه از طرف خدا بر گردن او آویخته می‌شود. بنابراین، از سیاست صدرایی راهی به دموکراسی نیست، زیرا ولایت را خداوند به حاکم می‌دهد و این ولایت تنها به صالحان تعلق می‌گیرد. صالحان نیز کسانی هستند که دوست‌دار پروردگارانند، اوامر شرعی و تکالیف دینی را رعایت می‌کنند و شیفته و خواستار ولایت الهی‌اند. مشروعیت نظام سیاسی از بالا و عالم اله تأمین می‌شود نه از پائین و از میان مردم. از نظر وی عقول ناقص مردم نمی‌تواند فردی را برای امامت، ریاست، زعامت و حکومت برگزینند، بلکه تنها کسی که شایسته کسب چنین عناوینی است، آن است که از تأیید الهی برخوردار باشد. بنابراین، تأمین مشروعیت از بالا سیاست را قدسی و الهی کرده و سیاست قدسی نظام مقدس را محقق خواهد کرد (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۴۷۱؛ لک‌زایی، ۱۳۹۰: ۳۱۷-۳۱۸ و ۳۳۰).

در آخر کلام و به منظور ختم مرام، مجدداً توجه مخاطب را به تذکر این نکته جلب می‌کنیم که آنچه کلیت و محوریت این نوشتار بود و بحث و بررسی شد، آن است که در استنتاج و استنباط فلسفه‌های مضاف به حکمت عملی، هم‌چون فلسفه سیاسی، باید با الگوی تفسیر و تحلیل حکمت عملی بر اساس حکمت نظری پیش رفت تا بدین طریق، فاصله و واسطه میان آن دو برطرف شود و در آن لحظه است که می‌توان بدون توجه و صحبت از حجم فیزیکی اندک متون مربوط به فلسفه‌های مضاف از اصول و مبانی آن‌ها در پارادایم مربوط سخن گفت و این کاری است که نگارنده سعی در انجام

آن داشت، تا با گذر از مبحث سیاست مدن مطرح در حکمت عملی بتواند با ابتدای بر اصول حکمت نظری فلسفه سیاسی سیاست مدن را مطابق با پارادایم غالب یعنی مبانی پارادایمیک صدرایی، هم‌چون مبادی وجودشناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزشی ترسیم و فرزند مشروع این حوزه را معرفی نماید، نه آن‌که به دنبال فلسفه سیاسی بالفعل و مجزای آن باشد.

منابع

- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳). *فلسفه سیاسی چیست*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: علمی و فرهنگی.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۴). *موانع توسعه سیاسی در ایران*، تهران: گام نو.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *رحیق مختوم* (شرح حکمت متعالیه)، قم: مرکز نشر اسراء.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸). *تفریح صنع*، تهران: صراط.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱ ب). *المبدأ و المعاد*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیه*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶). *مفاتیح الغیب*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱ الف). *کسر اصنام الجاهلیه*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۵). *شرح اصول کافی*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹). *تفسیر قرآن کریم*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م). *الاسفار الاربعه*، بیروت: دار الاحیاء.
- علی‌پور، مهدی و حمیدرضا حسنی (۱۳۹۰). *پارادایم اجتهادی دانش دینی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قیصری، داود بن محمد (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- لکزایی، شریف (۱۳۹۰). *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه* (جلد سوم: مجموعه مقالات)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- محمدپور، احمد (۱۳۹۰). *روش در روش*، تهران: جامعه‌شناسان.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۸). *صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه*، ترجمه حسین سوزنجی، تهران: دفتر نشر و پژوهش سهروردی.

- Kuhn, Thomas S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press.
- Morgan, D. (2007). 'Paradigms Lost and Pragmatism Regained: Methodological Implications of Combining Qualitative and Quantitative Methods', *Journal of Mixed Methods Research*, 1 (1).
- Neuman, L. W. (1997). *Social Research Methods, Qualitative and Quantitative Approach*, UK: Allyn and Bacan Press.
- Patton, M. Q. (1990). *Qualitative Research and Evaluation Methods*, London: Sage Publications Ltd.