

حکمت متعالیه و تدوین فلسفه سیاسی اسلامی

تاریخ دریافت: ۸۷/۶/۱۱

تاریخ تأیید: ۸۷/۷/۵

احمد واعظی *

فلسفه سیاسی به عنوان دانشی مشتمل بر سه ضلع اصلی (تحلیلی، توصیفی و تجویزی) مجال آن را دارد که در چارچوب مبانی و ارزش‌ها و انسان‌شناسی اسلامی تدوین یابد. و مقوله‌ای به نام «فلسفه سیاسی اسلامی» امکان ظهور دارد. حکمت متعالیه که مرحله تکامل یافته سنت فلسفه اسلامی است و از زمان صدر المتألهین شیرازی تا زمان حاضر، امتداد دارد، به طور منقح، مشتمل بر عناصر محتوایی یک فلسفه سیاسی جامع نیست؛ هر چند می‌تواند در طریق تکوین چنین فلسفه‌ای، ایفای نقش نماید. مقاله حاضر، ضمن تبیین مراد از فلسفه سیاسی و فلسفه سیاسی اسلامی بر آن است که جایگاه واقعی حکمت متعالیه را در تدوین فلسفه سیاسی اسلامی تا حدی روشن سازد.

واژه‌های کلیدی: حکمت متعالیه، فلسفه سیاسی، فلسفه سیاسی اسلامی، انسان‌شناسی فلسفی.

نقش حکمت متعالیه در تدوین فلسفه سیاسی اسلامی

بی‌شک پیروزی انقلاب اسلامی ایران و تشکیل جمهوری اسلامی که از یک سو داعیه‌دار حکومتی دینی و پاسداری از شریعت و هم‌نوایی با اصول و ارزش‌های دینی است و از طرف دیگر با مقولهٔ جمهوریت، و حاکمیت مردمی و دموکراسی که در شکل متعارف کنونی آن پدیده‌ای مدرن است، کنار می‌آید، مایهٔ رونق و گرمی بازار مباحث اندیشه سیاسی گشته است و چالش‌ها و ابهام‌های فراوانی را به ارمغان آورده است. در روزگار ما که تفکر سیاسی سکولار در سیمای، لیبرال دموکراسی، رویکرد غالب در حوزه اندیشه ورزی سیاسی است، طرح ایدهٔ حکومت دینی، آن هم در قالب مردم سالاری دینی به طور طبیعی انکارها و چالش‌های نظری فراوانی را به سوی خود جلب می‌کند. اگر چالش‌های «درون دینی» با مقولهٔ حکومت دینی و نظام سیاسی اسلام با تمسک به بحث‌های فقهی و کلامی چاره می‌شود، ابهام‌ها و چالش‌های «برون دینی» نسبت به این نظریه سیاسی، یقیناً با تنقیح یک فلسفه سیاسی جامع و قویم برطرف می‌گردد. اگر فقه سیاسی، عهده‌دار ترسیم ساختار و نحوهٔ نظام سیاسی مورد نظر اسلام و اثبات وجه شرعی و مشروعیت دینی آن است، معقولیت و موجه بودن آن مرهون تدوین و تنقیح فلسفه سیاسی متناسب با آن نظام سیاسی است. بنابراین، تأمل در محتوای فلسفه سیاسی اسلامی به همان اهمیت و ضرورت تأمل در محتوای فقه سیاسی اسلام است.

مقاله حاضر با تمرکز بر فلسفه سیاسی، بر آن است که نشان دهد حکمت متعالیه به عنوان مرحلهٔ تکامل یافتهٔ سنت فلسفی اسلامی چه انتظاراتی را در مقوله تنقیح فلسفه سیاسی اسلامی برآورده خواهد کرد؟ به تعبیر دیگر آیا حکمت متعالیه مشتمل بر عناصر بنیادین و اساسی تدوین یک فلسفه سیاسی جامع و مورد نیاز در فضای فرهنگ اسلامی معاصر می‌باشد؟ آیا می‌توان ادعا کرد که بازخوانی وجه سیاسی اندیشه فلسفی فیلسوفان حکمت متعالیه به تدوین فلسفه سیاسی اسلامی می‌انجامد؟ وصول به پاسخی واقع بینانه به این پرسش، هدفی است که این مقاله تعقیب می‌کند.

پیش از ورود به محور اصلی مقاله، لازم است مباحثی مقدماتی ایضاح گردد که عمدهٔ آن معطوف به ماهیت فلسفه سیاسی، جایگاه آن در فضای مطالعات آکادمیک به عنوان یک رشته و مراد از فلسفه سیاسی اسلامی است.



فلسفه سیاسی به عنوان یک رشته آکادمیک

ما از گذشته‌های دور، فیلسوفان سیاسی داشته‌ایم، اما فلسفه سیاسی به عنوان یک رشته آکادمیک تاریخ درازی ندارد. اندیشمندان بزرگ حوزه سیاست، نظیر افلاطون، ارسطو، فارابی، هابز و لاک، همگی فیلسوف سیاسی بوده‌اند؛ گرچه در زمانه آنان فلسفه سیاسی به رشته‌ای رسمی و آکادمیک بدل نشده بود. می‌توان گفت فلسفه سیاسی به عنوان یک رشته رسمی آکادمیک، سه دوران را از سر گذرانده است. دوره نخست در واقع به تاریخ اندیشه سیاسی اختصاص داشته است و تحت عنوان فلسفه سیاسی، تاریخ اندیشه فیلسوفان سیاسی و رهاورد فکری آنان بررسی می‌شده است. دوران دوم مقارن با بی‌مهری عام نسبت به فلسفه و غلبه پوزیتویسم به ویژه پوزیتویسم منطقی است. دورانی که به قول لئو اشتراوس با طرد فلسفه سیاسی به عنوان مشغله‌ای غیر علمی همراه است.^۱ بر صدر نشستن تحقیقات تجربی و کم‌ارزش و بی‌معنا تلقی کردن کاوش‌های فلسفی و هنجاری normative موجب آن گردید که کار فلسفی به حوزه تحلیل مفاهیم فرو کاسته شود. از این رو فلسفه سیاسی در این دوران به تحلیل و ایضاح مفهومی واژگان و مفاهیم کلیدی سیاست نظیر قدرت، حاکمیت، اقتدار، دولت، الزام سیاسی و مانند آن اکتفا کرد. دوران سوم که به ربع اخیر قرن بیستم بر می‌گردد، فلسفه سیاسی را درگیر این پرسش کهن و اساسی می‌کند که جامعه سیاسی مطلوب واقعاً باید چه سیما و محتوایی داشته باشد، یعنی همان پرسشی که فیلسوفان کلاسیک سیاست را به خود مشغول کرده بود. فلسفه سیاسی در جلوه آکادمیک خود، این امکان را فراهم می‌آورد که هم ما دسته‌بندی جامعی از محورهای اصلی و کلان حوزه فلسفیدن سیاسی داشته باشیم و فهرست ریز مباحث مطرح و موجود حول هر محور را در اختیار گیریم؛ هر چند برای فیلسوف سیاسی بودن، پرداختن به برخی از این محورها و فهرست بلند بالای مسائل کافی است، یعنی چنین نیست که فیلسوفان سیاسی به طرح همه مسائل و پرداختن به همه محورهای کلان فلسفه سیاسی مقید باشند. این اتفاق در مورد تطابق فضای آکادمیک دیگر شاخه‌های فلسفه با دغدغه و اشتغال فیلسوفان آن شاخه‌ها نیز صدق می‌کند. چنین نیست که فیلسوفان اخلاق تک به تک به همه مسائل مطروحه در فلسفه اخلاق به عنوان یک رشته آکادمیک بپردازند. و برای همه آنها مقاله و کتاب و تحقیق عرضه کرده باشند.



چیستی فلسفه سیاسی

محور آن به تأمل می‌پردازند، خواه مبحث عدالت باشد یا آزادی و یا دموکراسی و حقوق شهروندی، یک نگاه ساده به قلمرو پژوهش فیلسوفان سیاسی شناخته شده معاصر نظیر جان رالز، رابرت نوزیک، رابرت دال، آیزایا برلین و فردریک هایک، شاهد روشن مدعای ما است که قلمرو فلسفه سیاسی به عنوان یک رشته آکادمیک، بسی فراتر از مشغله فلسفی یک فیلسوف سیاسی است.

نکته فوق در ترسیم نسبت حکمت متعالیه و رهاورد سیاسی فیلسوفان مسلمان با فلسفه سیاسی اسلام و ابعاد آن راهگشا خواهد بود که در موقع خود به آن خواهیم پرداخت.

برای فلسفه سیاسی، تعاریف متنوعی ارائه شده است. برای نمونه، آدام سویفت، چنین تحلیلی از ماهیت فلسفه سیاسی عرضه می‌دارد.

فلسفه سیاسی، فلسفه‌ای در خصوص یک موضوع خاص، یعنی سیاست است... فلسفه سیاسی، این است که حکومت، چگونه باید عمل کند، کدام اصول اخلاقی باید بر شیوه رفتار آن یا شهروندانش حکمفرما باشد و باید در پی ایجاد چه نوع نظم سیاسی باشد. همان طور که این بایدها نشان می‌دهند، فلسفه سیاسی، شاخه‌ای از فلسفه اخلاق است که به موجه سازی و به این که حکومت چه باید بکند، علاقه‌مند است.

تعریف فوق به جنبه هنجاری و ارزشی و دستوری فلسفه سیاسی متمرکز شده است؛ حال آن که برخی تعاریف دیگر به ابعاد توصیفی و معرفتی فلسفه سیاسی، توجه بیشتری نشان می‌دهند. برای نمونه به دو مورد از این گونه تعاریف اشاره می‌کنم:

فلسفه سیاسی بحث در خصوص چیستی و ماهیت پدیده‌ها است که با اتکاء به مبانی و بنیان‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی صورت می‌پذیرد.

فلسفه سیاسی، کوششی است برای فهم ماهیت امور سیاسی.

نگارنده بر آن است که فلسفه سیاسی، سه ضلع اصلی دارد: ضلع نخست آن، تحلیل مفاهیم کلیدی سیاست از قبیل قدرت، دولت، اقتدار، حاکمیت و مانند آن است همان طور

که قبلاً اشاره شد در برهه‌ای محدود در قرن بیستم به عنوان یگانه مشغله متصور از فلسفه سیاسی قلمداد می‌شد. ضلع دوم آن که می‌توان آن را جانب «توصیفی» فلسفه سیاسی نامید به مباحثی نظیر تحلیل ماهیت دولت و جامعه سیاسی، سرّ تکوین جامعه سیاسی، سرشت آدمی و نسبت میان فرد و اجتماع، منشأ حقوق سیاسی و اساسی آدمی، موضوعه یا طبیعی بودن حقوق بشر، مبدأ مشروعیت قدرت سیاسی، سرّ التزام به الزامات سیاسی و مانند آن می‌پردازد. یک فیلسوف سیاسی در این قسم مباحث در حقیقت می‌خواهد پاسخی برای این پرسش‌ها بجوید و گزاره‌هایی معرفت بخش در این موارد ارائه نماید. این پرسش‌ها گرچه در اکثر موارد، پرسش‌هایی سیاسی است، اما در دایره هستی‌های غیر مقدور دور می‌زند و پرسش از «هست‌ها» را پاسخ می‌گوید، نه پرسش از «بایدها و نبایدها» که هستی‌های مقدورند. طبیعی است که در این تلاش توصیفی و معرفت بخش، فیلسوف سیاسی بر بنیان‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود تکیه می‌کند و وام دار دستگاه معرفتی و هستی‌شناختی خویش است.

ضلع سوم که به اعتقاد من مهم‌ترین بخش فلسفه سیاسی است، عهده‌دار مباحث هنجاری و ارزشی مربوط به سیاست است. این ضلع که مشتمل بر تلاش برای تشخیص نظام سیاسی مطلوب و نحوه مواجهه کردن آن است، در واقع در جست‌وجوی پاسخ به این پرسش است که جامعه انسانی واقعاً باید به چه شکلی باشد و مناسبات سیاسی باید چگونه سامان یابد تا وضع مطلوب حیات اجتماعی حاصل آید. بنابراین، مباحثی نظیر مدل مطلوب نظام سیاسی، فضایل جامعه سیاسی و سلسله مراتب احتمالی این فضایل، حیطه اختیارات دولت، عدالت اجتماعی و اصول عدالت توزیعی، قلمرو آزادی‌ها و حقوق فردی، نسبت میان اخلاق و سیاست (حوزه نفوذ اخلاق در سیاست) غایات جامعه سیاسی و نحوه ارضاء و به‌سازی آنها جانب هنجاری و تجویزی normative فلسفه سیاسی را تشکیل می‌دهد. فلسفه سیاسی گرچه نام فلسفه را یدک می‌کشد، اما چنین نیست که فلسفه‌های سیاسی شناخته شده و متعارف تماماً دانشی برهانی و عقلانی محض باشند. به تعبیر دیگر، تاریخ فلسفه سیاسی از گذشته تا به حال، گویای این واقعیت است که فلسفه سیاسی به لحاظ روش شناختی، منحصراً بر روش استنتاج عقلی و اقامه قیاسات برهانی یقینی متکی نبوده است، بلکه کاملاً برعکس، نمونه‌های فراوانی وجود دارد که فیلسوفان سیاسی در تأیید مدعیات خویش صراحتاً از اقامه استدلال عقلی و برهانی طفره رفته‌اند. این امر در فلسفه‌های سیاسی معاصر و شکل گرفته در دوران مدرن، نمود و ظهور بیشتری دارد.

جان رالز در کتاب «نظریه عدالت» خویش به صراحت تأکید می‌کند که محتوای اصول عدالت را از روش قرار داد گرایانه به دست می‌آورد و از روش استنتاج عقلی سود نمی‌جوید.^۵ و فیلسوف سیاسی مشهور معاصر رابرت نوزیک در کتاب «دولت سستیزی» دولت و مدینه فاضله فلسفه سیاسی اختیارگرایانه libertarianism خود را بر پایه پذیرش سه حق اصلی، یعنی مالکیت خصوصی، حق حیات و حق آزادی به عنوان سه حق انسانی غیر قابل خدشه و تضییع ناپذیر استوار می‌کند و در پاراگراف اول کتاب بر خدشه ناپذیری این حقوق تأکید می‌کند؛ بی آن که در سرتاسر کتاب، برهان و استدلالی بر وجود این حقوق و منشأ اعتبار آنها اقامه کرده باشد.

مراد از فلسفه سیاسی اسلامی

پس از تعیین مراد از فلسفه سیاسی و اضلاع درونی آن لازم است توضیحی پیرامون اصطلاح «فلسفه سیاسی اسلامی» ارائه گردد؛ زیرا مقاله حاضر بر این فرض بنا شده است که حکمت متعالیه می‌تواند در خدمت تنقیح فلسفه سیاسی اسلامی قرار گیرد.

واقعیت این است که اسلام به عنوان دینی که هم برخوردار از جهات و آموزه‌های معرفت بخش راجع به انسان و ارتباطات وجودی او است و هم مشتمل بر ارائه نظام ارزشی و هنجاری درباره زندگی مطلوب آدمی در حیات فردی و اجتماعی است، ظرفیت آن را دارد که در دو ضلع از اضلاع سه گانه فلسفه سیاسی، حضوری پررنگ و سرنوشت ساز داشته باشد. فلسفه سیاسی اسلامی بر این مبنا استوار شده است که اسلام، مشتمل بر تعالیمی است که می‌توان از آنها دست کم و در پاسخ یابی به برخی پرسش‌های جانب توصیفی فلسفه سیاسی و نیز ترسیم حیات سیاسی اجتماعی مطلوب (جانب هنجاری فلسفه سیاسی) سود جست. التزام به اسلام و حرکت در افقی که این دین برای حیات تکامل یافته و سعادت آمیز فردی و اجتماعی ترسیم می‌کند به مدد معارفی که راجع به آدم و عالم عرضه می‌نماید، فضایی از تفکر فلسفی، اخلاقی و سیاسی را رقم می‌زند که در آن فضا می‌توان به فلسفه‌ای سیاسی متفاوت با فلسفه‌های سیاسی حال و گذشته واصل شد. نقل معتبر، یعنی کتاب و سنت در کنار عقل، دو منبع اصلی تنقیح فلسفه سیاسی اسلامی را تشکیل می‌دهند.

البته ایده امکان تأسیس فلسفه سیاسی اسلام یا اسلامی^۶ با مخالفت‌هایی روبه‌رو شده است و برخی امکان آن را زیر سؤال برده‌اند. منکرین امکان فلسفه سیاسی اسلامی



معمولاً به یکی از سه دلیل ذیل متمسک می‌شوند.

برخی برآنند که فلسفه سیاسی، دانشی عقلی و برهانی است؛ نظیر ریاضیات و همچنان که بی‌معنا است ریاضیات را به اسلامی و غیر اسلامی تقسیم کنیم، دانش عقلی‌ای به نام فلسفه سیاسی را نیز نمی‌توان به اسلامی و غیر اسلامی تقسیم کرد. برخی دیگر با تفکیک نهادن میان اسلام و مسلمین تأکید می‌کنند که آن چه میسر است، فلسفه سیاسی مسلمین است، اما وجهی برای انتساب فلسفه سیاسی به اسلام وجود ندارد. و گروه سوّم، کسانی هستند که دیالوگ عقلانیت را از مقومات فلسفه سیاسی بر می‌شمارند و به علت این که اسلام به عنوان یک دین، مروجِ گفت‌وگو و عقلانیت نبوده است؛ لذا از دل آن چیزی به نام فلسفه سیاسی بر نمی‌آید. گرچه توضیحات قبلی تا حدودی زمینه پاسخ‌گویی به این انکارها را فراهم آورده است، اما ورود تفصیلی در این بحث و پاسخ‌گویی جامع به ادله آنان ما را از غرض اصلی نوشتار دور می‌سازد.

نسبت حکمت متعالیه موجود با فلسفه سیاسی

پس از ذکر مباحث مقدماتی به بررسی این نکته می‌پردازم که آیا حکمت متعالیه موجود که در آثار حکیمان این نحله فلسفی از ملاصدرا گرفته تا علامه طباطبایی و شاگردان ایشان متبلور است، مشتمل بر ارائه یک فلسفه سیاسی منسجم می‌باشد؟ اگر از فلسفه سیاسی در این پرسش، معنای آکادمیک از فلسفه سیاسی که جامع ابعاد و مسائل تفصیلی آن است اراده شده باشد، یقیناً پاسخ منفی است. هیچ یک از فیلسوفان حکمت متعالیه به طور مستقیم و به عنوان یک مشغله اصلی فلسفی به تنقیح یک فلسفه سیاسی جامع الاطراف اقدام نکرده‌اند. برای مثال در فلسفه سیاسی، مبحث «توجیه» Justification از اهمیت خاصی برخوردار است. به این معنا که هر فیلسوف سیاسی باید بتواند نظام سیاسی مطلوب خویش یا نظریه خاص خود در یکی از محورهای فلسفه سیاسی (مثلاً عدالت یا آزادی و یا دموکراسی) را معقول و موجه نشان دهد و طبعاً برای این منظور از مبانی انسان‌شناختی، جامعه‌شناختی و معرفت‌شناختی و اخلاقی سود می‌جوید. حال آن که در میان کتب فیلسوفان حکمت متعالیه حتی آن جایی که به نوعی به سیاست مربوط می‌شود، مثل مباحث صدرالمتألهین در *مبدأ و معاد و شواهد الربوبیه* جز مباحث مختصر و اجمالی درباره لزوم و پیروی افراد مدینه فاضله از اغراض رئیس خود و صفات و کمالات رئیس اول که نفس کامل و عقل مستفاد است، نظریه‌ای سیاسی

مشاهده نمی‌شود.^۷

افزون بر این که این مطالب مشترک میان صدرالمتألهین و دیگر فلاسفه مشاء پیش از وی یعنی فارابی و ابن سینا است؛ به این معنا که وی از مباحث خاص خود در امور عامه فلسفه که وی را از فلاسفه مشاء متمایز می‌کند (مباحثی نظیر حرکت جوهری، تشکیک در وجود، اتحاد عقل و عاقل و معقول) برای توجیه دیدگاه خود در سیاست استفاده نمی‌کند. از این مطلب هرگز نباید عجولانه نتیجه‌گیری کرد که حکمای حکمت متعالیه، متعرض سیاست نبوده‌اند و درباب حکمت عملی که سیاست، بخشی از آن است، هیچ مطلبی ارائه نکرده‌اند. سخن در این است که فلسفیدن سیاسی، مشغله جدی و دست‌کم، یکی از مشغله‌های اصلی آنان نبوده است تا انتظار داشته باشیم جا به جا در نکته پردازی-های سیاسی خود مستندات نظری و فلسفی آن را براساس مبانی خود به طور منقح بیان نماید. آیه الله جوادی آملی به عنوان یکی از برجستگان حکمت متعالیه در روزگار ما به ایجاز و صراحت، این نکته را آشکار می‌نماید:

هر جهان بینی و حکمتی در دل خود حکمت عملی به همراه دارد. ما باید با قدرت اجتهاد، فروع را از مبانی استخراج کنیم. فلسفه سیاسی، یک فلسفه مضاف است و خود سیاست از فروع حکمت عملی است. از فلسفه مطلق نه می‌توانیم فلسفه مضاف برداشت کنیم و نه آن مواد سیاسی را - ما به دو دلیل نمی‌توانیم به طور مستقیم سراغ حکمت متعالیه برویم: ۱- حکمت متعالیه، فلسفه مطلق و فلسفه سیاسی، فلسفه مضاف است و هیچ فلسفه مطلقى جز در ارائه مبانی، پاسخ‌گوی نیاز فلسفه‌های مضاف نیست؛ ۲- از میدان عمیق و وسیع حکمت متعالیه نباید توقع داشت که مواد جزئی سیاست را تبیین کند.

برای ایضاح بیشتر مطالب حضرت استاد، کافی است که به مجموعه مباحث سیاسی صدرالمتألهین در کتب مختلف وی مراجعه‌ای صورت پذیرد.^۸ تا روشن شود که درصد بسیار کمی از مطالب ایشان صبغه فلسفه سیاسی به معنای مصطلح آن را دارد و غالباً راجع به خصوصیات نبی و امام (به عنوان رئیس اول) ضرورت نبوت و امامت و مطالبی انتقادی راجع به اوضاع سیاسی اجتماعی عصر خویش است.



حکمت متعالیه در سیمای مبنای عقلی فلسفه سیاسی اسلامی

اگر بپذیریم که عقل در کنار نقل (کتاب و سنت) منبع معرفت دینی است و شناخت ما از اسلام به مدد این دو منبع صورت می‌پذیرد، زمینه برای این ادعا فراهم می‌آید که تنقیح فلسفه سیاسی اسلام، یعنی فلسفه‌ای سیاسی که قابل انتساب و استناد به اسلام باشد و معرفت دینی به معنای وسیع آن (برخاسته از مجموع عقل و نقل) پشتیبان آن قرار گیرد، نیازمند بینش فلسفی، به معنای عام و حکمت متعالیه به طور خاص است. این ادعا بر این پایه استوار است که هر فلسفه سیاسی به ناچار بر انسان‌شناسی خاصی (theory of self) استوار است و این که چه تحلیل و نگاهی به فرد و انسان وجود دارد، نقش مهمی در کلان نظریه پردازی سیاسی برعهده دارد؛ همچنان که هر فلسفه سیاسی به طور ضروری بر مبنای معرفت شناختی و مبانی اخلاقی و ارزشی خاصی تکیه زده است. حتی اگر یک فلسفه سیاسی به لزوم بی‌اعتنایی و بی‌طرفی حوزه سیاست نسبت به اخلاق و ارزش‌های اخلاقی فتوا دهد، باز هم این نظر بر دیدگاه فلسفی خاصی راجع به ارزش‌های اخلاقی استوار بوده است. بنابراین، فلسفه سیاسی هر چه باشد نیازمند فلسفیدن راجع به انسان، فرد و جامعه، ارزش‌های حیات انسانی و فلسفه اخلاق است؛ از این رو فلسفه سیاسی اسلامی نیز از چنین مبانی و پایه‌های فلسفی باید برخوردار باشد و فلسفه اسلامی به طور عام و حکمت متعالیه به طور خاص، عهده‌دار تأمین چنین مبانی‌ای خواهند بود.

این سخن در عین صحت و استحکام نباید موجب این توهم گردد که مبانی و مسائل مطروحه در حکمت متعالیه و فلسفه متعارف اسلامی با اندکی تأمل و اجتهاد، پاسخ‌گوی مسائل جاری فلسفه سیاسی هستند و عناصر لازم جهت تکوین جامع فلسفه سیاسی اسلامی را در اختیار می‌نهند، بلکه صحیح‌تر آن است که گفته شود عناصر لازم برای تکوین فلسفه سیاسی اسلام باید با توجه به مبانی موجود در حکمت متعالیه تدارک شود و این ظرفیت و توان در حکمت متعالیه وجود دارد که در مواردی پشتیبان و مبنای مباحثی از فلسفه سیاسی اسلامی قرار گیرد. سرّ مطلب، آن است که موضوعات و مسائل محورهای فلسفه سیاسی، گاه آن قدر خاص است که مطالب نظری و فلسفی مطرح در امور عامه فلسفه نمی‌تواند به طور مستقیم، آن مباحث خاص را به عنوان فرع و نتیجه به دست دهد، بلکه باید برای خصوص آن مباحث خاص با عنایت به آن مبانی نظری چاره اندیشی شود و نظریه پردازی صورت گیرد.



انسان شناختی این فلسفه سیاسی متمرکز می‌شوم و ضمن ارائه فهرستی از مباحث بایسته این محور نشان می‌دهم که مبانی حکمت متعالیه در عین سودمندی و ضرورت نمی‌توانند به تنهایی عهده‌دار پاسخ به انبوه مباحث انسان شناختی مربوط به فلسفه سیاسی اسلامی باشند و کارهای عمیق و جدی جدیدی لازم است به انجام رسد. مراد از انسان‌شناسی اسلامی، بررسی آن بخش از دیدگاه اسلام راجع به انسان است که در حوزه سیاست، بازتاب دارد و نظریه‌پردازی سیاسی در ابعاد مختلف را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. در ذیل به طور اجمال به فهرستی از مباحث انسان شناختی مطرح در حوزه سیاست، فارغ از ترتیب منطقی مباحث اشاره می‌کنیم:

۱. آیا آدمیان، ذات و طبیعت مشترکی دارند؟ آیا انسان یک ذات است یا چند ذات که اگر چندگانگی ذاتی میان آدمیان در یک عصر یا در طول اعصار حاکم باشد، دیگر وجهی برای تعمیم‌گرایی universalism در حوزه نظریه‌پردازی اخلاقی، سیاسی و تربیتی باقی نمی‌ماند. اگر آدمیان دارای ذات و طبیعت مشترک نباشند، طبعاً نمی‌توانند ارزش‌ها، غایات، فضایل و نظام حقوقی مشترک داشته باشند و در نتیجه نمی‌توان از نظم سیاسی خاصی به عنوان مدل سیاسی مطلوب و عام سخن راند.

۲. خیر و شر ذاتی انسان. نیک سرشتی و بدسرشتی انسان، مباحثی انسان شناختی است که دست مایه اولیه و بنیادین برخی نظریه‌پردازان حوزه فلسفه سیاسی نظیر هابز قرار گرفته است. این بحث در مباحثی نظیر حدود و قلمرو آزادی فردی، حیطة اختیارات و وظایف دولت نیز بازتاب دارد.

۳. آیا آدمیان ذاتاً برابرند. تأثیر بحث برابری ذاتی انسان‌ها در مبحث عدالت، اصول عدالت توزیعی، نسبت بحث برابری ذاتی انسان‌ها با بحث "اصل عدم ولایت انسانی بر انسان دیگر است."

۴. آیا هر فردی نسبت به خویشتن، مالکیت و اختیار تام دارد؟ تأثیر این مبنای انسان شناختی در مباحثی نظیر اصل عدم ولایت، امکان اعطای ولایت سیاسی به فرد یا افراد خاص چنان‌چه در دموکراسی متعارف وجود دارد، دفاع از فردگرایی در برابر جمع‌گرایی، مبحث آزادی‌های فردی قابل بررسی است.

۵. آیا انسان، موجودی تک‌ساختی است یا چندساختی؟ آیا صحیح است چنان‌چه در انسان‌شناسی لیبرالیسم معمول است به انسان به عنوان فرد صاحب حقوق بنگریم یا آن که در بینش اسلامی انسان فردیت ترکیبی دارد و اضلاع این فردیت ترکیبی شامل

فردیت اخلاقی، فردیت عبادی و معنوی در کنار فردیت حقوقی است؟ نگرش جامع نگر اسلامی به انسان بر چه ساحت‌هایی تکیه دارد و چنین نگرشی چه بازتابی در حوزه کلان سیاست خواهد داشت؟

۶. قلمرو استقلال و خود آئین بودن self autonomous بشر چیست؟ لیبرال دموکراسی به طور آشکار بر استقلال فردی و خود آئینی تمام عیار تأکید می‌کند؛ از این رو هیچ مرجع بیرون بشری را در تقنین و تصمیم‌گیری سیاسی و اجتماعی دخالت نمی‌دهد. در بینش اسلامی با توجه به مربوبیت انسان و عبودیت او نسبت به خداوند چه میزان از استقلال و خود آئینی در قلمرو اجتماع و سیاست پذیرفته شده است.

برقراری تعادل میان مربوبیت انسان و نفی خود آئینی تمام عیار بشر از یک سو و پذیرش حجیت عقل و اختیار آدمی در تمثیت منطقه الفراغ تشریعی از طرف دیگر از مباحث مهم فلسفه سیاسی اسلامی است که منعکس‌کننده میزان بشری و الهی دانستن ساحت سیاست و قلمرو دخالت عقل و تجربه بشری در تنظیم مناسبات اجتماعی است.

۷. رابطه فرد و اجتماع و این که آیا هویت فردی، مستقل از هویت جمعی ملحوظ است، از مباحث مهمی است که آثار متعددی در حوزه‌های مختلف مباحث اجتماعی و سیاسی دارد و از منظر اسلامی باید این مسئله مورد مذاقه قرار گیرد.

۸. غایات و فضایل انسانی چیست و این غایات و فضایل فردی و جمعی چه سهمی در نظریه پردازی کلان اجتماعی ایفا می‌نماید. آیا صحیح است که تصور شود نظریه سیاسی اسلامی، فضیلت محور است و همان طور که سنت اخلاق فضیلت محور virtue Ethics که میراثی یونانی و ارسطویی است، در فضای ادیان ابراهیمی تلقی به قبول شده است و شاکله اصلی آن در اندیشه اخلاق ابن میمون (فیلسوف یهودی) و آکویناس (متأله مسیحی) و ابن رشد و خواجه نصیر طوسی با اندک اضافاتی محفوظ مانده است، از سیاست فضیلت محور، سخن به میان آوریم؟

این فهرست اجمالی، گرچه مشتمل بر استقصای تمام مباحث مطرح در انسان شناسی اسلامی نیست، اما می‌تواند تا حدودی، سیمای آن بخش از مباحث انسان شناختی که پشتوانه نظریه پردازی سیاسی و فلسفه سیاسی اسلامی است را مشخص سازد. ناگفته پیداست که رهاوردهای خاص حکمت متعالیه در امور عامه فلسفه نظیر «حرکت جوهری» جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، النفس فی وحدتها کل القوی، اتحاد نفس ناطقه در سیر صعودی با عقل فعال، مختلف الحقیقه بودن انسان به حسب باطن که

همگی از مباحث انسان شناختی است نمی‌تواند به طور مستقیم در بردارنده پاسخ به فهرست مباحث مذکور در این بند باشد؛ گرچه این مباحث عمیق فلسفی، مبانی بعید بخشی از پاسخ‌های این مسائل خواهد بود. این سخن به معنای آن است که نباید به این مبانی عمیق و مستحکم انسان شناختی در فلسفه صدرایی به عنوان قاعده کلی و عام قابل تطبیق بر مصادیق (آن گونه که به قواعد فقهی می‌نگریم) و یا مبانی قریب نسبت به حل موضوعات و مسائل انسان شناختی فلسفه سیاسی نگریم که تنها نیازمند عملیات استنتاج و تفریع و تطبیق کلی بر فرد و مصداق هستند، بلکه حل مباحث انسان شناختی فلسفه سیاسی اسلام نیازمند مبنا سازی استقلالی، مفهوم سازی، نظریه پردازی در خصوص حل این مشاغل است که البته این مبنا سازی‌ها و نظریه پردازی‌ها در چارچوب و با لحاظ آن مبانی کلان فلسفی صدرایی صورت می‌پذیرد.



این بحث تفصیلی در خصوص مباحث انسان شناختی فلسفه سیاسی اسلام در دیگر محورهای آن نظیر مباحث روش شناختی، معرفت شناختی، حقوق و آزادی‌های فردی، فضایل جامعه سیاسی و مانند آن نیز ساری و جاری است.

خلاصه این که تنقیح جامع فلسفه سیاسی اسلامی، محتاج جدّ و جهد عالمانه فراوانی است که بی‌شک، حکمت متعالیه در این تلاش عالمانه، سهمی جدّی بر دوش دارد؛ گرچه این حکمت نه به طور صریح در بردارنده چنین فلسفه سیاسی‌ای است و نه به تنهایی در سیما و قالبی که دارد برای تنقیح چنین فلسفه‌ای کفایت می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. لئو اشتراوس، *فلسفه سیاسی چیست؟* ترجمه فرهنگ رجایی، (تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۳) ص ۱۳.
۲. آدام سویفت، *فلسفه سیاسی*، ترجمه پویا موحد (تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۵) ص ۲۲.
۳. منصور انصاری، *دموکراسی گفتگویی* (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۴) ص ۶.
۴. لئو اشتراوس، *پیشین*، ص ۸.
۵. برای توضیح بیشتر به منبع ذیل مراجعه شود:
احمد واعظی، *جان‌رالز؛ از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی* (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶) ص ۸۹ - ۱۰۳.
۶. از نظر نگارنده، اصطلاح «اسلام» و «اسلامی» به عنوان پسوند فلسفه سیاسی، مشعر به تفاوتی محتوایی نیست. بُعد هستی‌شناختی اسلام، یعنی آن چه به عنوان دین توسط خداوند برای بشر قرار داده شده است (مجموعه‌ای از امور اعتقادی و احکام شرعی و اخلاقیات) امری محفوظ و خارج از دسترس ماست و آن چه فرا چنگ آدمی در می‌آید، بُعد معرفت‌شناختی دین است. هر فهم و معرفتی نسبت به محتوای دین (که مجعول الهی است) اگر روش‌مند و مضبوط باشد، یعنی برخوردار از حجیت و اعتبار باشد، قابل انتساب به خداوند است، یعنی از زمره عقاید اسلام یا احکام اسلام یا اخلاقیات اسلام محسوب می‌گردد و به همین قیاس می‌تواند از عنوان اسلامی بودن نیز برخوردار شود. اگر مجتهدی به اجتهاد صحیح به وجوب نماز جمعه رسید، این وجوب حکم اسلام و حکمی اسلامی در حق رواست. بنابراین، فلسفه سیاسی‌ای که بر بنیان معارف و باورها و ارزش‌ها و توصیه‌های اسلام بنا می‌شود، هم به وجهی «فلسفه سیاسی اسلام» است و هم به وجهی، فلسفه سیاسی اسلامی.
۷. به کتاب *مبدأ و معاد صدرالمتألهین*، فصل هفتم و هشتم فنّ دوّم (معاد و نبوت) مراجعه شود.

۸. عبدالله جوادی آملی، بحثی در امکان نظریه پرداززی در علوم سیاسی مبتنی بر حکمت
متعالیه، بعثت، ش ۲۹ (آبان ۱۳۸۷).

۹. نجف لکزایی در پیوست شماره یک اثر ذیل، گزیده‌ای از مباحث سیاسی
صدرالمتألهین را از مجموع آثار وی فهرست کرده‌اند:

اندیشه سیاسی صدرالمتألهین، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳ تا ۲۱۷.

