

هستی‌شناسی فلسفه سیاسی در حکمت متعالیه

سید کاظم سیدباقری*

چکیده

مقاله حاضر به هستی‌شناسی فلسفه سیاسی در حکمت متعالیه می‌پردازد. ضمن تبیین مفهوم‌ها، کوشیده‌ایم تا با پردازش مبانی نظری هستی‌شناختی صدرایی اثر آن مبانی بر فلسفه سیاسی صدرایی را مورد بررسی قرار دهیم. مبانی نظری هستی‌شناختی صدرایی عبارتند از: اصالت وجود، مراتب داشتن آن، پویایی و دگرگونی همیشگی و اینکه هستی، نظامی معقول و هدفمند دارد؛ سپس تاثیر این مبانی بر فلسفه سیاسی صدرایی را در مورد‌هایی مانند: نظام اجتماعی معقول، نظام اجتماعی هدفمند، پویایی جامعه انسانی، جامعه انسانی با اختیار و نیازمندی جامعه انسانی به قانون عادلانه، جست‌وجو کردیم. براساس این منظومه فکری، اگر جامعه سیاسی در جهت «وجود برتر» با پیروی از «پیام برتر» گام بردارد، مسیری مطلوب خواهد یافت.

واژگان کلیدی: هستی‌شناسی سیاسی، فلسفه سیاسی، حکمت متعالیه، اصالت وجود، وجود دارای مراتب، حرکت جوهری، نظام اجتماعی، خردگرایی، اختیار، قانون.

* مربی گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۴/۱۸ تایید: ۱۳۸۷/۸/۱۳

فلسفه، ژرفای وجود و هستی را می‌کاود و موضوع آن «وجود» است. فهم از هستی، بنیادی‌ترین دغدغه انسان در ساحت اندیشه و مکتب‌های گوناگون مختلف فلسفی است. فهم ساختار و سازه‌های هستی‌شناسانه از فلسفه، مورد انتظار است و پایه‌های آن در این دانش، پی‌ریزی می‌شود. در فلسفه سیاسی بدون نگره‌ای سنجیده از هستی‌شناسی، نمی‌توان بحثی جدی و دقیق از سیاست و نظام سیاسی ارائه کرد. سامان‌بخشی نظام فکری - سیاسی، از هستی‌شناسی آغاز می‌شود که در فلسفه، استوار می‌شود. با آنکه هستی امری بدیهی و انکارناپذیر است، اما فهم و حضور آن در گنه همه موجودات، نسبت آن با ماهیت، نوع نگرش به آن و دیدگاه اصالت وجودی که همه موجودات، هستی خود را از «وجود» بجویند و بگیرند، از بحث‌های دراز مدت در اندیشه‌ورزی‌های انسان بوده است. آنگاه که این امر با جامعه و مناسبت‌های اجتماعی همراه می‌شود، بر پیچیدگی و ابهام آن افزوده می‌شود.

در هستی‌شناسی مبتنی بر مذهب اصالت واقع، قوانین فکر و وجود، یکی است. (ر.ک: فولکیه، ۱۳۷۸: ۱۲) نوع نگاه به هستی و پدیدآورنده آن، در نگاه به سیاست و فلسفه سیاسی، اثر دارد. سیاست یا عمل سیاسی را از آن رو که موجود است و از اقسام مطلق وجود است و همچنین از آن رو که متعلق اراده اختیار و قدرت انسان است، می‌توان معقول عملی تلقی کرد. بدین ترتیب در حوزه فلسفه سیاست یا سیاست مدن در زمره بحث‌های فیلسوفانه جای داد. این بحث‌ها از سنخ meta politics (فراسیاسی) هستند و از لحاظ ماهیت با عمل سیاسی یا علم سیاست متفاوتند. (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۴۶۲)

اهمیت مسئله هستی، چیستی و هدف، از آنجا است که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، در مسایل اساسی اندیشه سیاسی و زندگی جمعی، اثرگذار است و می‌تواند در حل گره‌های ناگشوده آن یاری‌رسان باشد. نوع نگاه به جهان و پاسخ به پرسش‌های بنیادین هستی، به مسایلی گوناگون مانند: خداشناسی theology، پدیده‌شناسی phenomenology، معرفت‌شناسی epistemology، انسان‌شناسی anthropology و جامعه‌شناسی گره خورده است. هستی‌شناسی مقدم بر شناخت شناسی است؛ به این معنا که ما نمی‌توانیم درباره دست‌یابی به شناخت از جهانی که در آن قرار داریم بیان‌دیشیم، مگر اینکه نخست درباره چیستی آنچه در بیرون قرار دارد و باید بشناسیم، تصمیم گرفته باشیم. (های، ۱۳۸۵: ۴۲۰)

در این مقاله، می‌کوشیم تا ضمن بیان مبانی هستی‌شناسی صدرایی، اثر آنها بر فلسفه سیاسی وی را مورد بررسی قرار دهیم. برخی از مبانی نظری هستی‌شناسی وی عبارتند از: اصالت وجود، وجود دارای مراتب، پویایی همیشگی، معقولیت و هدفمندی نظام هستی. می‌توان اثر هر یک از این مبانی را در موردهایی مانند: نظام اجتماعی معقول، نظام اجتماعی هدفمند، پویایی جامعه انسانی، جامعه انسانی مختار و نیاز جامعه به قانون عادلانه جست‌وجو و ردیابی کرد.

تبیین مفاهیم

هستی‌شناسی

مفهوم «وجود» امری ذهنی، بدیهی و برابر مفهوم عدم است. هستی، حقیقتی است که همیشه تحقق دارد و در آن زندگی می‌کنیم. (صلیبا، ۱۳۸۱: ۶۵۹) هستی‌شناسی، علم وجود است از آن جهت که وجود است. در این حوزه، ذات اشیا از این جهت که جوهر هستند، با قطع نظر از پدیدارها و محمول‌های آنها، مورد تحقیق قرار می‌گیرد (همان: ۶۶۰). بنابراین هستی‌شناسی علم به «ذوات معقول» است نه شناخت ظواهر یا پدیدارها که متعلق به علوم دیگر است. همچنین، شناخت موجودهای جزئی نیست، بلکه علم به وجود به صورت کلی و عام است. (فولکیه، ۱۳۷۸: ۵) به بیان دیگر، هستی‌شناسی به سرشت و ویژگی‌های وجود و ساختار قطعی و حتمی واقعیت می‌پردازد. (Lowe, 634)

هستی‌شناسی سیاسی

در بحث‌های هستی‌شناسی سیاسی، به سه دغدغه اساسی پرداخته می‌شود:
 ا. توجیه جهان هستی؛ ب. توجیه انسان و جامعه؛ ج. چگونگی پیوند آنها با هستی.*
 فلسفه سیاسی اسلامی: فلسفه سیاسی political philosophy علمی درجه نخست فلسفه

* برخی بر این باورند که در حوزه سیاسی، همه موارد، زیر پرشهای هستی‌شناختی هستند: جامعه سیاسی از چه چیزی تشکیل می‌شود؟ اجزای تشکیل دهنده آن کدام هستند و چگونه با یکدیگر پیوند می‌خورند؟ چه نوع اصول عمومی بر عملکرد و دگرگونی آن حاکم هستند؟ آیا آنها اصول علی هستند و اگر هستند، ماهیت علیت سیاسی چیست؟ چه چیز کنش‌گران سیاسی را بر می‌انگیزد و آنها چه قابلیت‌های ذهنی‌ای دارند؟ آیا ترجیح فردی و نهادهای سیاسی وجود دارند و به چه معنایی؟ از لحاظ تاریخی و فرهنگی، آیا این چیزها عام و جهان‌شمول هستند، یا بسترمند؟ (ر.ک: های: ۱۳۸۵: ۱۰۸).

علم سیاست philosophy of political science علمی درجه دوم است. فلسفه سیاسی که با آموزه‌های جاودانه سیاست و فلسفه مرتبط است، شاخه‌ای از فلسفه و کلمه فلسفه بیانگر روش بحث از مقوله سیاست است. فلسفه سیاسی، کوششی آگاهانه، منسجم و خستگی‌ناپذیر برای نشان دادن معرفت به ماهیت امور سیاسی به جای گمان درباره آنها است و صادقانه می‌کوشد تا ماهیت امور سیاسی و نظم سیاسی خوب و درست را بداند. (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۳ و ۵) فیلسوف سیاسی به بنیادهای فکری و بحث‌های کلیدی مانند، غایات حکومت‌ها و ابزارهای آنها، عدالت، قدرت و ارتباط فرد و دولت می‌پردازد و دیدگاهی فرازمان و فرامکان دارد. (همان: ۱۰) معیار اصیل در صحت اتصاف قید «اسلامی» در فلسفه و فلسفه سیاسی، پرورش دستگاه منسجم فکری در حوزه فلسفه یا کاربرد آنها در حوزه سیاست، براساس ویژگی‌های تمدنی و فرهنگ اسلامی است (غفاری، ۱۳۷۹: ۱۲۴). بنابراین فلسفه سیاسی اسلامی، نوعی فهم نظام‌مند و درک فلسفی از آموزه‌ها و دستگاه معرفتی دینی است که به زندگی سیاسی مسلمانان، در ساحت‌های گوناگون می‌پردازد.

حکمت متعالیه

برای تعریف حکمت متعالیه به تعریف صدرا از فلسفه می‌نگریم که حکمت واقعی را حکمت متعالی می‌داند و در تعریف فلسفه می‌گوید:

فلسفه، استكمال نفس انسانی در جهت شناخت حقایق موجود، به صورت حقیقی و واقعی، به اندازه توان انسان است و حکم به حقایق همراه با براهین است، نه ظن، گمان و تقلید». (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۱، ۲۰) در این حکمت، شهود عقلی، استدلال برهانی و معرفت وحیانی، همراه و همگام هستند.

اثر هستی‌شناسی بر فلسفه سیاسی

در پس همه پرسش‌ها و دغدغه‌های فلسفه سیاسی، پرسشی جدی‌تر مطرح است که نوع نگاه فیلسوف سیاسی به حقیقت هستی، چه اثری در نگاه وی به قدرت و سیاست دارد؛ بنابراین خوانش‌های هستی‌شناسانه مبتنی بر حل اصلی‌ترین و مهم‌ترین مسئله فلسفه یعنی پاسخی راستین و جامع به پرسش از وجود است. فلسفه به مهم‌ترین مسئله عالم وجود می‌پردازد و فیلسوف در نظام خردورزانه فراگیر و در تکاپویی نظری می‌کوشد تا

ماهیت موجودات از منظر وجود را تبیین و تفسیر کند. بنابراین هر گونه نگرشی در این باره، می‌تواند بر زاویه دید فیلسوف سیاسی اثرگذار و نگاه وی را به زندگی سیاسی، نظم اجتماعی، محدودیت یا نامحدودی قدرت، منبع مشروعیت، وظایف حکومت، جامعه مطلوب و نامطلوب و اهداف آن جوامع، دگرگون سازد.

همان‌گونه که فلسفه به اصل هستی می‌پردازد، فلسفه سیاسی با بررسی حیات اجتماعی در پی آن است تا بنیاد رابطه‌های سیاسی را تحلیل کند و از زندگی، چهره‌ای معقول و سنجیده ارایه کند؛ این تامل‌ورزی، در وهله اول در هستی‌شناسی فیلسوفان مطرح می‌شود. اینکه فیلسوف چگونه به جهان بنگرد، در اندیشه سیاسی و نظریه‌های آنان، اثری ژرف می‌نهد. از آنجا که سرچشمه فلسفه سیاسی اسلامی و بنیادهای نظری آن در هستی‌شناسی توحیدی و خدامحوری در تکوین و تشریح استوار شده است؛ بنابراین دیدگاه این فیلسوفان به زندگی سیاسی و هدف آن نیز متفاوت از کسانی است که در بن‌مایه‌های فکری خود، هستی‌شناسی مادی را مبنا قرار می‌دهند و از آن منظر به تفسیر و تبیین دشواره‌های سیاسی می‌پردازند.

ارسطو در پایه‌های فلسفه خود از وجودی دگرگون‌ناپذیر صحبت می‌کند. (Owens, 1978: 10) فلسفه مسلمانان با بحث وجود آغاز می‌شود و به‌طور معمول فیلسوفان در آغاز کتاب‌های خود به این بحث به‌طور مفصل پرداخته و موضوع این دانش را وجود می‌دانند؛ (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۵ق: ۱۳؛ صدرالمتهلین، ۱۴۱۹ق: ۱، ۲۴) در میراث فلسفی تمدن اسلامی، اصل و تمامیت وجود از واجب‌الوجود است و بقیه موجودات، پرتو و جلوه‌ای از وی هستند. اینکه جهان، پرتوی از خالق هستی باشد، خالق مدبر بر آن حکمرانی کند، سیری هدفمند داشته باشد، راه‌برانی، راه را برای انسان‌ها ترسیم کنند، انسان، به سمت اصل خویش در حرکت باشد، ترکیب و حرکت جامعه به صورتی باشد که وی را از رسیدن به کمال، باز ندارد، همه، فیلسوف سیاسی مسلمان را به سوی سعادت، عدالت اجتماعی، آزادی و رهبری خردورزانه راهبری می‌کند.

در فلسفه سیاسی اسلامی، خدا در راس هرم یا مرکز هستی قرار دارد.* در این برداشت،

* همان‌گونه که در قرآن، «الله» در مرکز مفاهیم است و همه مفاهیم دیگر مانند: کفر، شرک، ایمان، اسلام و... با توجه به آن مفهوم کلیدی معنا می‌یابند. (ر.ک: ایزوتسو، ۱۳۷۵: ۱۵).

همه عالم به سوی وی در حرکت است و امکانات زمین و آسمان، مسخر انسان و در خدمت هدف نهایی و سعادت وی قرار دارد. اما در مکتب اصالت انسان Humanism در دوران جدید، انسان در مرکز هستی قرار می‌گیرد. به تعبیری براساس این انگاره، جای سوژه و ابژه در فلسفه سیاسی غرب عوض می‌شود. انسان‌مداری Anthropocentrism، فرضیه‌ای است که بنابر آن مقام انسان چنان والا است که مرکز و مدار عالم، فرض می‌شود و شادی و سعادت وی برترین هدف‌ها شمرده می‌شود. این فرضیه به نوبه خود مربوط به زمین مرکزی Geocentrism عالم می‌شود. ارتباط آن دو به همدیگر از اینجا بود که می‌گفتند: انسان مرکز و مدار هستی است. بنابراین باید قلمروی هم که وی در آنجا زندگانی می‌کند مرکز افلاک یا آسمان‌ها باشد. اما از دوره رنسانس به بعد، ایده اندیشه‌وران بیشتر بر روی خود انسان معطوف شد تا ارتباط وی به جهان طبیعی. انسان‌مداری فیلسوف ایتالیایی ویکو (۱۷۴۴) در کتاب دانش جدید The new science (۱۷۲۵) و ماده‌انگاران Materialists فرانسوی سده هیجدهم مانند: ژان کابانیس، مقدمه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی جدید است. با پیدا شدن لودویگ فوئر باخ (۷۲-۱۸۰۴) و کارل مارکس (۱۸۸۳-۱۸۱۸)، انسان فقط موضوع و یگانه غایت فلسفه قرار گرفت. مارکس شلر (۱۹۲۸-۱۸۷۴)، یاسپرس (۱۸۸۳) و مارتین هایدگر (۱۹۶۵-۱۸۸۹) اساساً با انسان سروکار دارند و انسان، نقطه مرکزی فلسفه‌های آنها است. انسان برای این فیلسوفان، مطلق است (حلبی، ۱۳۷۱: ۱۷) و فهم بشری، فهمی خودبنیاد است، پس آنچه را انسان در می‌یابد، حقیقت است.

در هستی‌شناسی فلسفی، انسان، یگانه موجودی است که وجود را می‌فهمد و جایگاه آن را در می‌یابد، از آن می‌پرسد و دغدغه آن را دارد. در فلسفه سیاسی اسلامی، در گام نخست انسان، هستنده‌ای پرسش‌گر و جست‌وجوگر است؛ در گام دوم، هدایت‌گری و هدایت‌شوندگی وی، در اجتماع، جلوه و معنا می‌یابد و در اجتماع، می‌تواند ظرفیت‌ها و توانمندی‌های خود را نشان دهد؛ در گام سوم، توانایی انسان برای شناخت هستی و تقسیم‌بندی آن به جهان ذهن و عین است. بنابراین وی می‌تواند افزون بر ظاهر امور، از پوسته سطحی آنها گذر کند و به ژرفای هستی و مسایل مربوط به آن نظر اندازد؛ در گام چهارم، انسان در حرکت و رفتارهای اجتماعی و فردی، موجودی مختار و آزاد است و در گام پنجم، این بحث مطرح می‌شود که آزادی و عقلانیت انسان، برای وی مسئولیت‌آفرین

است. به بیان جوادی‌آملی، در جهان‌بینی الهی معلوم می‌شود که در نظام هستی یک موجود واجب، به نام خدا، است و بقیه همگی در جایگاه فیض خدا از وی سرچشمه گرفته‌اند. پس راه شناخت انسان از جهان‌بینی الهی به هستی‌شناسی و از هستی‌شناسی به انسان‌شناسی منتهی می‌شود و این شناخت، اصل موضوعی و پیش‌فرض همه علوم انسانی قرار می‌گیرد. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱: ۲۱) بنابراین نوع نگاه به هستی، مراتب آن، نسبت انسان با خالق هستی و چگونگی حضور انسان در جامعه مورد توجه است. طبیعی است که نوع خوانش از هستی بر فلسفه سیاسی فیلسوفان و نگرش سیاسی - اجتماعی آنان، اثرهای انکارناپذیر دارد و در این راه ارکان، مرزها، روش‌ها، مراحل، منابع، موانع، شرایط، ابزار، احکام، افعال، زوایا و گستره‌های متفاوت و گوناگونی شکل می‌گیرد.

مبانی نظری هستی‌شناختی صدرایی

در فلسفه سیاسی کلاسیک، دو شاخه حکمت نظری و حکمت عملی وجود داشت. حکمت نظری به سه دانش طبیعیات، ریاضیات و الهیات تقسیم می‌شد و حکمت عملی به سه دانش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن. در فلسفه نظری، کمال نفس، به دانستن است فقط، اما در فلسفه عملی، کمال نفس، صرف دانستن نیست، بلکه هدف آن است که بشناسد چیزی را تا به آن عمل کند. پس شناخت (حقیقی) رای در عمل است (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۲؛ همو، ۱۳۸۳: ۲ - ۳) و فلسفه عملی هنگامی که تعلق گیرد به تعلیم نظران برای تنظیم امور مشترک انسانی، به آن علم سیاست می‌گویند. غایت و هدف نهایی فلسفه نظری، معرفت حق و فلسفه عملی، معرفت خیر است. (همو، ۱۴۰۵: ۱۳) این نوشتار از یک‌سو با فلسفه نظری در پیوند است که به مبانی نظری هستی‌شناختی صدرایی نظر دارد و از سوی دیگر با بحث‌های حکمت عملی در ساحت سیاست، قانون، سامان‌بخشی زندگی اجتماعی با توجه به آن مبانی نظری، مرتبط است.

صدرالدین محمد شیرازی مشهور به صدرالمتالهین (۹۷۹ق - ۱۰۵۰ق) می‌کوشد تا از میان تکاپوهای عقلی مشائیون و کوشش‌های اشراقی حکمت خسروانی شیخ اشراق و مشرب عرفانی تمدن اسلامی، بنیادی جدید بنا کند که از آموزه‌های دینی، قرآن و سنت نیز بهره برده باشد، اما در این حکمت، عقل و استدلال خردورزانه همواره، حضور جدی دارد و لحظه‌ای فرو نهاده نمی‌شود. در روش صدرایی، گزاره‌های مورد بحث، در صورتی فلسفی

هستند که عقلی باشند. برهان، راه حرکت را نشان می‌دهد و ما را به راستی می‌رساند:
برهان، راهی مطمئن است و ما را به حق می‌رساند» (صدر المتألهین، ۱۳۷۸: ۱۰۰).
و در جایی می‌گوید:

«در احکام عقلی، فقط برهان، قابل پیروی است» (همو، ۱۴۱۹: ۵، ۹۱).

و حق در این احکام شناخته نمی‌شود مگر به برهان (همان: ۳، ۴۷۵). وی باور دارد که خرد، بنیاد و ریشه نقل است، آسیب‌رساندن به آن، برای تصحیح نقل، به عقل و نقل، هر دو آسیب می‌زند. (همان: ۱۳۹۱: ۳۰۸۹). صدرا با این محک همیشگی وارد دنیای پیچیده و پر رمز و راز حکمت متعالیه می‌شود. بنابراین هستی‌شناسی فلسفه سیاسی وی نیز درون یک شبکه نظام‌مند، با ساختاری عقلی طرح می‌شود.

از آنجا که مبانی نظری هستی‌شناسی در فلسفه سیاسی صدرا جریان دارد و بحث‌های متفاوت از آن اشراب می‌شود، می‌کوشیم تا به برخی از این مبانی بپردازیم و سپس اثر آنها را بر برخی از مسایل فلسفه سیاسی صدرا بررسی کنیم.

۱. اصالت وجود

در آثار افلاطون، «مثل»، در حکمت اشراق، «نور» و در حکمت متعالیه، «وجود و اصالت آن» مورد توجه است. ملاصدرا، مسئله وجود را بنیادین، اصیل بوده و اهمیت دارد و آن را قطب و مرکزی می‌داند که علم توحید و دانش معاد بر گرد آن می‌چرخد، بر این باور است:

جهل به مسئله وجود، جهل به امتهات مطالب و معظم معارف الهی را در پی خواهد داشت. کسی که از وجود غافل شود، از دقایق معارف الهی و حقایق مربوط به نبوت، محروم بوده و راه شناخت و معرفت نفس ناطقه و کیفیت بازگشت انسان به مبادی عالی بر وی مسدود خواهد شد. وجود، حقیقت است و غیر آن، نوعی عکس، سایه و شیخ شمرده می‌آید. در هر یک از موجودات، اصل ثابت، هستی است و بدون هستی از موجودات سخن نمی‌توان گفت» (همو، ۱۳۶۱: ۴).

بنابراین چهره حقیقی حکمت متعالیه در اسناد حقیقی هستی به واجب‌الوجود و اسناد مجازی آن به ممکنات، ظاهر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱، ۲۸۶). تمام اصالت‌ها از آن وجود است که در وحدت وجود تجلی دارد:

وجود سزاوارترین امور برای تحقق است زیرا که همه افراد (ظاهری وجود)، به آن

متحقق می‌شوند و در ذهن و عین وجود می‌یابند، هر صاحب حقی، به واسطه آن به حقیقت خود می‌رسد، پس چگونه می‌تواند امری اعتباری باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۶).
صدرا با رویکرد عقلی خود به مانند بسیاری از دیگر حکیمان مسلمان، بر این باور است که واقعیت، فقط منحصر به وجود است و جز وجود، چیزی واقعیت ندارد.* به فضل وجود است که اشیا و موجودات هستند. با توجه به این قبیل عبارات‌ها اگر صدرالدین شیرازی، فلسفه خود را بر اساس مفهوم دیگر استوار می‌کرد، نظام فلسفی وی عاری از مبنای واقعی و مستحکم می‌شد، بلکه هر گونه تکامل فکری وی بر آن موقوف است که آن را حقیقت وجود می‌نامد (ر.ک: آچیک گنج، ۱۳۷۸: ۱۹۵).

۲. وجود دارای مراتب

صدرا در دشواره وجود، بحث نور و ذو مراتب بودن آن را طرح می‌کند. (صدرالمتهلین، ۱۳۶۶: ۱، ۶۴) یکی از مشخصات بی‌همتای فلسفه اسلامی، نظریه هستی‌شناسی ویژه‌ای است که ابن‌سینا با مهارتی بی‌نظیر طرح‌ریزی کرده است و به صدرالدین شیرازی و مسلک زیربنایی اصالت وجود وی منتهی شده است. در این دستگاه، حقیقت هستی و همچنین معنا و مفهوم آن به گونه‌ای تفسیر شده که این حقیقت در عین وحدت و حفظ یگانگی مانند حقیقت نور دارای بخشی از کثرات همچون کثرت شدت و ضعف، بیشی، کمی، برتری و کهتری است. (حائری یزدی، ۱۳۸۵: ۵) ملاصدرا با ارایه «حقیقت واحد» یا «وحدت وجود»، مسلک وجود مشکک یا ذومراتب بودن وجود را پی‌گیری می‌کند. بنابراین نظریه، صدرا علم را نیز از مقوله وجود می‌داند؛ بنابراین ویژگی تشکیکی بودن به آن نیز وارد می‌شود. وی تقسیم علوم را به تقسیم عوالم پیوند می‌زند و ارتباطی ژرف میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وی پدید می‌آید، وی وجود را سه قسم می‌داند:
۱. وجود تام، که عالم عقول محض است و پیراسته از ابعاد و جرم و مواد؛

* . هستی‌شناسی صدرالدین و اصالت وجودی که طرح می‌کند با آنچه که در مکتب اگزیستانسیالیسم (Existentialism) ارایه می‌شود، متفاوت است. در مکتب اگزیستانس فقط وجود انسان در نظر است، اما در حکمت صدرایی، اصل و کل وجود، اصالت دارد. تفاوت اساسی میان هیدگر و صدرالدین شیرازی از لحاظ دستگاه هستی‌شناسی، از اینجا ناشی می‌شود که هستی‌شناسی هیدگر انسان‌انگارانه است، حال آنکه هستی‌شناسی صدرالدین شیرازی مبتنی بر ماهیت مابعدالطبیعی وجود است (ر.ک: آچیک گنج، ۱۳۷۸: ۱۹۰).

۲. وجود مکتفی، که عالم نفوس حیوانی است و از آن به صور مثالی تعبیر می‌شود؛

۳. وجود ناقص، که عالم صور حسی است و پایداری آن، بسته به مواد و متعلق به آنهاست. اجسام، متجدد و در هر آن، دگرگون شونده هستند زیرا که در امکان و ظلمات مستغر هستند. بر همین اساس وی باور دارد که مدرکات امکانی بر چهار قسم هستند.

أ. وجود تام و معلومیت کامل که عقول و معقولات بالفعل است، این قسم از مدرکات، به علت شدت وجود و درخشندگی بسیار، از اجسام، اشباح و اعداد، منزّه است که فقط یکی است؛

ب. عالم نفوس فلکی و اشباح مجرد است که مکتفی به ذات و به مبادی عقلی خود هستند و به واسطه اتصال به عالم صور الاهی که تام‌الوجود است، کاستی آن جبران می‌شود؛

ج. عالم نفوس حسی و ملکوت پایین است که با مشاعر، قابل درک هستند و تا زمانی که در این حیظه باشند، ناقص هستند مگر آنکه از این عالم، بالاتر روند؛

د. عالم مواد جسمانی است که صورت‌های آن زائل می‌شود، این صورت‌ها در موجودیت خود همواره بین قوه، فعل، ثبات و حرکت قرار دارند. (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۲، ۵۰۲؛ همو، ۱۳۸۰: ۶۲۰).

با توجه به این تقسیم‌بندی، وجود، مظاهر و جلوه‌های گوناگونی دارد، گاه وجود نفسانی، گاه عقلی و گاه الاهی است و هر گاه که برتر و شریفتر باشد، معانی، ماهیات و گستره بیشتری نسبت به موجودات در بر خواهد داشت. (همو، ۱۳۱۹: ۲۷۵) در هستی‌شناسی صدرایی رابطه بین واجب‌الوجود و ممکنات، رابطه صدور یا افاضه است. به بیان وی اساس آفرینش هستی، بر فیض اقدس بنا شده است (همو، ۱۴۱۹: ۸، ۵). وی پیوند ممکنات و موجودات را با ذات واجب، امکان فقری می‌نامد و می‌گوید:

امکان در هستی‌های خاص (الوجودات الخاصه)، که از حق، فیض می‌گیرند، به نقصان و فقر ذاتی آنها بر می‌گردد (همان: ۱، ۱۵۹).

همه موجودات ممکن و هستی‌های ارتباطی تعلقی، شأنی از وجود واجب و سایه‌ای از نور قیوم جاودانه‌اند، از حیث هویت، هیچ‌گونه استقلال ندارند و لحاظ و تصور آنها ممکن نیست، زیرا که تابع غیر هستند و آنها در ذات خود عین فقر و نیاز هستند پس حقیقتی به جز تبعیت از حقیقت واحد ندارند. (همو، ۱۴۱۹: ۴۷) به بیان دیگر، موجودات و هستنده‌ها، مراتب گوناگونی در موجودیت دارند. برخی از آنها کامل‌تر، شریف‌تر و برخی دیگر، ناقص و فروتر هستند؛ مراتب وجود مانند جلوه الاهی، تعلقی - ارتباطی و طبیعی. هر جلوه وجود، احکام، لوازم مناسب آن نشئه وجودی را دارد، هر گاه آن جلوه وجود،

فرا تر و قوی تر باشد، موجودات در آن نیز به یگانگی و هماہنگی نزدیک تر می شوند و ہر گاہ فرو تر و ضعیف تر باشد، بہ چندگانگی، تشتت و تضاد بیشتر مایل می شود. (ہمان: ۸، ۲۷۷)

بر اساس این دیدگاہ، نوع نگرش بہ وجود و در صدر خلقت بودن ذات واجب الوجود. حکایت از نظم پیشینی دارد. در این خوانش، نوعی تعین، تشکل و تفہیم از پیش تعریف شدہ، وجود دارد. آفرینندہ عقل و علم، ہستی را شکل و نظام بخشیدہ است. خداوند با وحی در جایگاہ منبع اصلی، تصویرگر نظم جامعہ و بہ واسطہ پیامبرانش، آن نظم را بہ بشر اعلام کردہ است و آنان دادگری اجتماعی، سعادت، قانون و جامعہ مطلوب را برای جوامع بشری ترسیم کردہ اند. این امر بہ معنای نفی اختیار و آزادی، تعطیلی عقل و عدم حضور آن در امور اجتماعی نیست، بلکہ در نظر داشتن حکم خداوندی و وضع قانون بر اساس مبانی ترسیمی از سوی پیام آوران الہی، امری مہم شمردہ می شود. اما در نظم پسینی، انسان بہ وضع قانون می پردازد و وی تعریف کنندہ سعادت و عدالت است و حکم عقل ابزاری بدون توجہ بہ وحی و دستورہای خداوند، ملاک و معیار پذیرفتہ شدہ ای است تا سامان دہندہ رابطہ های اجتماعی - سیاسی برای دستیابی بہ اہداف باشد کہ برای خود تعریف کردہ است. با آنکہ علم محدود دارد، فہم و برداشت وی متأثر از حبّ و بغض ہا است و بہ سرشت و جوہرہ انسان آشنایی ندارد. بنابراین در این نظم، تعیین، تشکیل و تفہیم معنا می یابد و اختیار و خرد انسان دارای نقش کلیدی می شود و تجربہ بہ معنای وسیع آن، یکی از منابع قانون می شود. در خوانش جدید، نظم نو شونده و نظم دہندہ آن، یعنی انسان، کم کم، چندان بزرگ می شود کہ جایگاہ خداوند را نیز از خود می کند. انسان در این نظم، قانون گذار است؛ ہر چند کہ هیچ نسبتی با وحی نداشتہ باشد یا با آن مخالف باشد.

۳. پویایی و دگرگونی ہمیشگی

ہستی، دگرگون شونده است و لحظہ ای از این دگرگونی نمی ایستد. نہاد جہان، نہادی ناآرام است. آفرینش، لحظہ ای از حرکت نمی ایستد کہ ایستادن، نشانی از نابودی است. اما تحول در پدیدہ ہا، بر آن مبتنی است کہ نوعی ثبات نیز در جہان وجود داشتہ باشد، بہ تعبیر بنیان گذار حکمت متعالیہ، حرکت، حالتی سیال است، پس واجب است کہ شی ای ثابت و موضوعی وجود داشتہ باشد تا حرکت بر آن، عارض شود، آن شی ثابت، یا باید

امری بالقوه یا بالفعل باشد، اما محال است که بالقوه باشد، زیرا چیزی که وجود بالفعل نباشد، وصف به بالقوه یا بالفعل نمی‌شود، پس موضوع حرکت، باید امری ثابت و بالفعل باشد، اما این فعلیت نیز نمی‌تواند از هر جهت، محض باشد زیرا که دیگر معنا ندارد که آن چیز بخواهد از قوه به فعل حرکت کند، قاعدتاً معنا ندارد که آن شی متحرک باشد. بنابراین لازم است که موضوع حرکت، جوهری جسمانی باشد، دارای هویت مرکب از امر بالقوه و بالفعل (همان: ۳، ۶۰). اگر گفته شود که شی پس از تحول به‌طور کلی ماهیتی جدید و گسسته از سابقه خود می‌یابد، به این معنا است که شیئی دیگر پا به هستی گذاشته است. در این صورت، دیگر تحولی رخ نداده است.

در هر حرکت، متحرک، همان جوهر شی‌ای است که صفاتش عوض می‌شود و با حفظ ثبات خود، حالت‌ها و منزلت‌های گوناگون می‌یابد و جامه‌های متفاوت به تن می‌پوشد. ارتباط امروز با دیروز جز با فرض جوهری ثابت، امکان‌پذیر نیست. اگر زمین امروزی صددرصد با زمین دیروزی متفاوت باشد در آن صورت باید گفت که از زمین دیروزی زمین نوبی سابقه‌ای حادث شده است. البته این انکار صریح حرکت و تحول است. هیچ تحول و تغییری رشته ارتباط شی متحول را با گذشته‌اش به کلی نمی‌برد، بلکه فقط صورت و حالت آن را دگرگون می‌کند. (سروش، ۱۳۴۸: ۲۱ - ۲۲) به تعبیر دیگر در این عرصه، نوعی استکمال وجود دارد، استکمال به صورت لبس بعد از خلع نیست، یعنی چنین نیست که صورتی از میان برود و صورت دیگر بیابد، بلکه استکمال به این است که همان صورت نخست کامل‌تر و کامل‌تر شود که در اصطلاح این را «لبس بعد از لبس» گویند. پس در تکامل یک موجود، چیزی از آن کم نمی‌شود، فقط نقص‌ها حذف می‌شوند (صدرالمتالهین، ۱۳۶۱: ۷۶).

این بحث که یکی از پایه‌های بنیادین در هستی‌شناسی ملاصدرا است، در قالب نظریه «حرکت جوهری» طرح می‌شود. حرکتی که در ذات اشیا و جوهر آنها روی می‌دهد. بر این اساس خداوند لحظه به لحظه، آفرینندگی و وجود را به هستی افاضه می‌کند و هستی همواره در حال شدن است، نه تنها اعراض، بلکه جوهر عالم، همواره در دگرگونی است. هستی در همه اجزا، افلاک، کواکب، امور بسیط و مرکب، حادث و دگرگون شونده است. هر امری، هر لحظه در آفرینش و خلق جدید است (همو، ۱۴۱۹: ۷، ۲۹۱). در این نظرگاه، حرکت شی، جزئی از آن است و نه امری بیرونی.

از نظر ملاصدرا حرکت جوهر عبارت از تغییر خاصی است که در ذات موجودات

اتفاق می‌افتد و آنان را به مراتب بالاتری از وجود سوق می‌دهد. این حرکت تطوری و یک جانبه است که جمیع موجودات را به سوی وجود مطلق محض می‌راند (آچیک گنچ، ۱۳۷۸: ۲۰۶). حکیمان پیش از صدرا حرکت را در چهار مقوله کم، کیف، وضع و این می‌دانستند. اما ملاصدرا، حرکت جوهر را به این حرکات افزود و اثبات کرد که حرکات اعراض، از حرکات جواهر ناشی است (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۵۹). بنابراین در دستگاه فلسفی وی تمام تغییرهای این جهان، در سطح وجود به سرانجام می‌رسند، نه در سطح ماهیت؛ زیرا ماهیت، وجودی از خود ندارد. بنابراین ماهیت نه پدید می‌آید، نه تحت تاثیر چیزی قرار می‌گیرد و نه بر چیزی اثر می‌گذارد، فقط به واسطه اثر پدید آمده در موجود، بر اثر عمل موجود دیگر، تغییر می‌کند. زنجیره این علت و معلول‌ها نیز سرانجام به وجود واجب می‌رسد (حسین‌یاد: ۱۳۸۲: ۱۴۹).

در حکمت متعالیه صدرایی برخلاف جهان ایستای ارسطویی، پویایی و پویایی همواره وجود دارد که همه جهان از جمله انسان را در بر می‌گیرد. برای جوهر وجود انسانی، دگرگونی‌های بسیار است، این شدن‌ها همواره وجود دارد، از پایین‌ترین مراحل یعنی نطفه و علقه شروع و تا بالاترین حد آن یعنی روح و عقل می‌رسد. بر اساس همین نظریه در ادامه خواهیم آورد که اگر حرکت انسان و جامعه سیاسی نیز به صورت یکی از جلوه‌های ضعیف و فروتر وجود، به سمت وجود مطلق باشد، مسیر تکاملی و مطلوب خویش را طی خواهد کرد. صدرا پیامد حرکت در آن راه را در حکمت عملی، شرح صدر و در حکمت نظری، نور می‌داند (صدرالمتالهین، ۱۴۱۹: ۹، ۱۳۹ و ۱۴۰).

۴. هستی، نظام معقول

فلسفه، نظم عالم و نظامی عقلی برحسب طاقت بشری است (همان: ۱، ۲). فرایند امور در جهان هستی بر اساس شبکه علی و معلولی، جریان دارد و هیچ امری خارج از این روند به سرانجام نمی‌رسد، در فرایندی معقول، موجودی بدون علت نیست مگر خداوند که علت‌العلل است (همان: ۱، ۱۹۱؛ ۷، ۲۶۸؛ ۸، ۲۴۷ - ۲۴۸). در این نظام، هر نتیجه‌ای را از سبب ویژه باید جست‌وجو کرد. به تعبیر دیگر، فلسفه ثابت می‌کند که در میان تمام جریان‌های عالم، چنین رابطه مسلمی وجود دارد، ملاصدرا می‌نویسد:

میان هر علت با معلول خودش سنخیت و مناسبت خاصی حکم فرما است که میان یک

علت و معلول دیگر نیست (همان: ۷، ۲۳۶؛ ۱، ۴۱۸).

این اصل، مهمترین اصلی است که به ایده اندیشه‌ور سیاسی، انتظام می‌بخشد و جهان را در اندیشه ما، نه به صورت مجموعه‌ای هرج و مرج که در آن هیچ چیزی شرط هیچ چیزی نیست، بلکه به صورت دستگاهی منظم و مرتب در می‌آورد که هر جزء آن، جایگاه ویژه دارد و هیچ جزئی ممکن نیست در جای جزء دیگر قرار گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۵۷).

در فلسفه اسلامی، ذات واجب نیاز به علت ندارد، بلکه خالق همه موجودات است، همه هستی به جز ذات وی ممکن؛ و ممکن، معلول است. (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۳۷) در اندیشه صدرایی نیز رابطه بین خدا و مخلوقات، به صورت استقلال و عدم استقلال است. وی نشان می‌دهد که موجودات عالم، وجودشان عین نیاز به خدا است و استقلالی از خود ندارند. بر اساس رابطه علت و معلول در فلسفه اسلامی، علت حقیقی، موجودی است که موجود دیگری را می‌آفریند و از نیستی به هستی می‌آورد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۶ و ۶)

بر مبنای شبکه علی، با توجه به اختیار، آزادی و خردورزی انسان، اگر در جامعه سیاسی، کوششی درخور برای اجرایی کردن ارزش‌های دینی شکل گیرد و در جهت اهداف هستی حرکت کند، به نتیجه‌ها و پیامدهایی مطلوب، دست خواهد یافت و در صورت خاموش نشستن و جریان امور به دست قضا و قدر سپردن، نمی‌توان انتظار نظام شایسته سیاسی و به دور از ستم داشت؛ در صفحات پیش‌رو به این نکته خواهیم پرداخت.

۵. هستی، نظام هدف‌مند

نظام آفرینش، نشانی از وجود حقیقی عالم است که به ظهور رسیده. به باور صدرا هر وجودی به جز وجود یگانه حق، اشعای از ذات و نشانی از روی وی است و وی پدید آورنده همه آنها است، پس وی اصل است و باقی، همه جلوه‌ها و نشانه‌هایی از او هستند. وی اول، آخر، ظاهر و باطن است (صدرالمتالهین، ۱۴۱۹: ۱، ۶۹). با توجه به این دیدگاه که ریشه در باورهای عمیق دینی دارد، نظام هستی، نظام هدف‌مند است. باور به اینکه در صدر خلقت، ذاتی واجب، وجود داشته باشد تا هنگامی که وجود وی انکار شود؛ در زاویه دید به سیاست، اهداف آن، حاکمان، ویژگی‌های آنان، مشروعیت و مقبولیت قدرت، چگونگی کاربست و حفظ آن و برخی از دیگر امور فلسفه سیاسی، اثر خواهد داشت.

بر اساس نظریه حرکت جوهری، صدرا توانست تبیین و تحلیلی فلسفی و دقیق از هدف‌مندی نظام هستی ارایه دهد، نظامی که همواره به سوی هدفی متعالی در حرکت است. هستی، نظامی متکامل است که از مرتبه ضعیف به سوی قوی و شدید در جریان است. حرکت هستی، لهو و لعب نیست. بر اساس نظم و نظامی آفریده شده و تداوم یافته است، البته این نظام، برخاسته از اصل پیشین یعنی معقولیت نظام هستی است. صدرا در مبحث سوم جلد هفتم اسفار با عنوان «در اینکه مجموع عالم از حیث مجموع برترین نظام و کامل‌ترین تمام از حیث نوع، شخص، ماهیت و حقیقت است» می‌گوید:

«همه عالم یک امر یگانه است که وحدت طبیعی دارد، وحدت آن نیز مانند وحدت اشیا متفاوت و گوناگون نیست که با اجتماع و انضمام، یکی شی شده باشند مانند جمع لشکر که از افراد تشکیل شده است. میان اجزای هستی و عالم، علاقه‌ای ذاتی است، زیرا که این پیوند و علاقه بر ترتیب و اساس علی و معلولی حاصل شده است و این ترتیب از اشرف فالاشرف به اخس فالاخس و از اعلی فالاعلی به ادنی فالادنی است» (همان: ۷، ۱۱۴).

به بیان صدرا هر نوعی طبیعی، غایت و هدفی پوینده، تکاملی و عقلی دارد و وصول اشیا به کمال، همیشگی یا در غالب اوقات است. (همان: ۷، ۲۶۶) بر همین اساس تاکید می‌شود که همه اشیا به حسب سرشت و طبیعت‌شان، جويا و طالب غایات خود هستند (همان: ۹، ۳۴۷). مقتضای حکمت و عنایت خداوندی آن است که هر ممکنی به غایت و هدفی برسد (سبزواری، بی‌تا: ۲۲۴). بنابراین در جهان‌بینی توحیدی، جهان یک قطبی است. در این نگرش، جهان، ماهیتی «از اویی» (انا لله) و «به سوی اویی»، (انا الیه راجعون) دارد. موجودات جهان با نظامی هماهنگ به طرف یک مرکز، تکامل می‌یابند (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۱). بر این اساس، در حکمت متعالیه تصریح می‌شود که غایت کل، خداوند متعال است (صدرالمطالین، ۱۴۱۹: ۹، ۳۵۱)، وی غایت موجودات و دگرگونی عالم همه به سوی اوست (همان: ۹، ۱۴۰ و ۳۰۶) و وی هدف نهایی همه افعال است (همان: ۲، ۲۷۳).

اثر مبانی هستی‌شناسی بر فلسفه سیاسی صدرايي

فلسفه سیاسی در جست‌وجوی رهیافت و راهیابی به گزاره‌های فرازمان و فرامکان و تصویرگر نظام شایسته و بایسته سیاسی - اجتماعی است. همواره پرسش‌های بنیادین فلسفه سیاسی مانند: چیستی عدالت، آزادی و چگونگی ارتباط دولت با فرد با چگونگی زندگی انسان‌ها در جامعه سیاسی پیوند داشته است. بنابراین در فلسفه سیاسی، «نظام سیاسی

مطلوب» و «انسان سیاسی مطلوب» بررسی می‌شود. اثر مبانی هستی‌شناسی بر فلسفه سیاسی ملاصدرا و مسایلی که در آن تحلیل می‌شود، می‌تواند روشن‌گر برخی از زوایای این بحث باشد. در ادامه می‌کوشیم تا حضور مبانی هستی‌شناسی و اثر آنها بر برخی از مسایل بنیادین که در فلسفه سیاسی طرح می‌شود را ردیابی کنیم.

أ. نظام اجتماعی معقول

فلسفه، دانشی عقلی است و تکاپوی فیلسوف سیاسی، ارایه نظام مطلوب و نظریه‌پردازی درباره نظام اجتماعی معقول است. عقلانیت، به معنای تبعیت کامل از استدلال صحیح است. حکمی عقلانی است که همراه با احساسات، عواطف، تعبد یا گزینش‌های خودسرانه و بی‌دلیل نباشد (ملکیان، ۱۳۷۹: ۲۴۲). در هستی‌شناسی صدرایی، خردورزی، حضوری جدی دارد. وی براساس میراث دینی که عقل را فرستاده‌پروردگار و اساس و معیار امور (حکیمی و دیگران، بی‌تا: ۱، ۴۶) می‌داند، در تبیین فلسفه، عنصر عقل را در نظر دارد و انسان را مجموعی از عقل (نفس) و بدن می‌داند و بر این باور است که این دو با تمام اختلافی که دارند در یک وجود موجو هستند. گویی یک چیز با دو طرف است، یک سوی آن متبدل و فانی که فرع است و سوی دیگر جاودانه و باقی که اصل است و هر گاه که نفس در وجود خود کامل‌تر شود، بدن، صاف‌تر و لطیف‌تر و البته شدت اتصال آن به عقل نیز بیشتر می‌شود و اتحاد میان آن دو قوی‌تر می‌شود، تا زمانی که وجود عقلی، یک شی، بدون هر گونه مغایرت و اختلاف می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۳۹: ۹، ۹۸). بنابراین در تعریف تام، انسان، حیوان ناطق است با هم و در کنار یکدیگر؛ انسان ملکوتی فقط نطق و نفس است و انسان طبیعی، فقط بدن است اما انسان تام، مجموع این دو است (سبزواری، بی‌تا: ۹، ۹۸).

صدرا در تعریف فلسفه، به استكمال نفس انسانی و شناخت برهانی حقایق، نظر دارد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۱، ۲۰)، در نتیجه، تعریف ملاصدرا از فلسفه با این مقدمات، هستی‌شناسی خواهد بود؛ زیرا هستی‌شناسی، مشتمل بر شناخت تصویری و تصدیقی برهانی بر وجود اشیا است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱، ۱۲۰). وی با توجه به مبانی نظری حکمت متعالیه، در پی تبیین نسبت انسان با هستی برآمده و بر این باور است که فلسفه، نظم عالم است، نظامی عقلی برحسب طاقت بشری برای به دست آوردن تشبّه به خداوند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۱، ۲۰)، مقصود از قید «تشبّه به باری تعالی» این است که انسان

می‌تواند مظهر تام و آیت کبرای الاهی شود که از آن به «تخلقی به اخلاق الله» یاد شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱، ۱۲۱). با این قید ملاصدرا توجه دارد که عالم جسمانی و انسان را که ظهور اجتماعی دارد، متوجه به اصل خویش در عالم روحانی گرداند (صدرالمتالهین، ۱۴۱۹: ۵، ۱۹۶). بنابراین می‌توان این‌گونه استنتاج کرد که در نگرش صدرا به سیاست، از آنجا که جامعه متشکل از افراد انسانی است، جامعه‌ای که از عقلانیت بیشتری برخوردار باشد، به اصل «هستی» نزدیک‌تر و شباهت آن به خداوند نیز بیشتر خواهد بود.

ب. نظام اجتماعی هدف‌مند

صدرا هدف و ثمره حکمت عملی را مباشرت و اقدام به عمل خیر می‌داند، برای به دست آوردن تسلط و پیروزی ساحت استعلایی و عقلانی نفس بر بدن و انقیاد و تسلیم شدن بدن به روح (همان: ۱، ۲۱). به بیان دیگر ثمره حکمت عملی، توانایی و اقتدار عقل عملی نسبت به تعدیل و کنترل قوای غریزی و طبیعی است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱، ۱۲۶). وقتی انسان تعدیل شده و توانمند به توان عقلی، وارد جامعه سیاسی می‌شود، برای حرکت در جهت کمال انسانی، تعدیل رفتارهای حاکمان، محدودیت قدرت‌مداران و عمل بر اساس قانون عادلانه مورد نظر قرار می‌گیرد و نظم‌بخشی و اصلاح نظام زندگی و قوانین اجتماعی که در حکمت عملی سامان می‌یابد، برای بهبود زندگی دنیوی و سعادت اخروی معنادار می‌شود. هدف عالی حکمت عملی با حضور اجتماعی انسان همراه است، بنابراین وی به تبع بسیاری از دیگر فیلسوفان (ر.ک: طوسی، بی تا: ۳، ۳۷۲ - ۳۷۳) می‌نویسد:

«ممکن نیست، انسان به کمالی که برای آن آفریده شده برسد مگر در اجتماعاتی که انسان‌ها با یکدیگر همکاری کنند» (صدرالمتالهین، ۱۳۸۰: ۶۱۴ و ۶۲۰)

در این جهت وی به نوعی از سیاست مطلوب (همان: ۶۱۳) باور دارد که مبتنی بر فرمان‌های الاهی و حرکت در جهت دستورهای پیامبران در جایگاه قانون‌گذاران آگاه جامعه انسانی است.

در هستی‌شناسی متعالیه، جهان و جامعه انسانی در حال تکامل و به سوی کمال مطلق در حرکت است. انسان، اشرف مخلوقات است؛ بنابراین هستی در خدمت وی برای رسیدن به کمال و فعلیت درآمدن از قوه به فعل است.* هدف آفرینش، کمال انسانی است که در

*. امام خمینی علیه السلام در جایگاه فیلسوفی از مکتب حکمت متعالیه می‌گوید: «اساس عالم، بر تربیت انسان است، انسان

دنیا به انجام می‌رسد. با شواهد شرعی و نورانیت عقل، آشکار شد که هدف شرایع، هدایت انسان‌ها به طرف خداوند و سعادت دیدار وی و برکشاندن وی از پستی نفس به بلندای کمال و از هبوط جسم پست به برتری روح‌های شریف و والا است و این ممکن نخواهد بود مگر با شناخت خداوند متعال، زیرا که استواری موجود ممکن با واجب و قوام عبد به پروردگار است؛ پس هنگامی که عبد، خود را با پرستش نشناسد، خود و خدا را نخواهد شناخت. آن هدف عالی به دست نخواهد آمد مگر در زندگی دنیایی و پیش‌روی از نقص به کمال، به دست نخواهد آمد مگر با حرکت و زمان و ماده‌ای که قابلیت آن را داشته باشد. بنابراین پیامبر گرامی اسلام ﷺ فرمود:

دنیا، کشتگاه آخرت است (مجلسی، بی‌تا: ۷۰، ۲۲۵).

پس حفظ دنیا، مقصود ضرور و تابع دین است. زیرا که ابزاری برای رسیدن به آن هدف است (صدرالمتالهین، ۱۳۸۰: ۶۲۳؛ همو، ۱۴۱۹: ۹، ۵۳). به‌طور مثال، حفظ شایسته دنیا در عرصه اجتماعی، در حرکت حکومت و سیاست به سمت عدالت، روشن می‌شود. اعتدال و دادگری در تمام هستی جریان دارد و همه امور خلقت بر پایه آن به حرکت در می‌آیند. نظام هستی با آن قوام می‌یابد و جامعه بشری به پشتوانه آن، رو به جلو حرکت می‌کند و به آن هدف عالی می‌رسد. بنابراین به‌طور مثال کسی نمی‌تواند برای رسیدن به اموال که زندگی مردم به آن وابسته است، هر گونه که خواست حتی با استیلاء و دزدی، بر مردم مسلط شود (صدرالمتالهین، ۱۳۸۰: ۶۲۴) پس عدل، باید در جامعه بشری و رفتارهای سیاسی به صورت جزئی از آن نظام هدفمند، جریان یابد.

ج. بویایی جامعه انسانی

در فلسفه سیاسی اسلامی، اندیشه‌ور با نگرش توحیدی و هستی‌شناسی وحدانی به جهان و پدیده‌های آن می‌نگرد. بنابراین حضور ذات واجب که در حکمت متعالیه مرز اعلائی هستی است، جدی و همه‌جایی است. در این گستره، انسان، هستنده‌ای همواره رونده است، راه‌های نرفته بی‌شماری پیش‌رو دارد و این پویندگی در اجتماع برای وی

عصاره همه موجودات است... پیامبران آمدند برای آنکه این عصاره بالقوه بالفعل کنند و انسان یک موجودی الاهی شود که این موجود الاهی تمام صفات حق تعالی در وی است و جلوه‌گاه نور مقدس حق تعالی است: (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۱۵۳)

بازگشوده می‌شود. وی با اشتدادی پایین، جلوه‌ای از وجود خداوندی است و سیر تعالی خود را به سوی وی می‌پوید. انسان، در شناخت مراتب بالای وجود، در قوسی صعودی از وجود طبیعی و نفسانی گذر می‌کند و به وجود عقلی می‌رسد. در حالی که به علت شرایط انسانی و ویژگی‌های بدنی، نفس در قوس نزولی، از عالم عقول به عالم طبیعت فرود آمده است و در کوششی دوباره می‌تواند با کسب فضیلت و کمال نفسانی در فرایندی استکمالی به عالم عقلی برگردد (همو، ۱۴۱۹: ۸، ۱۳۲) اما با توجه به طبع اجتماعی انسان این حرکت استعلایی در صورتی به وقوع می‌پیوندد که وضعیت زندگی اجتماعی - سیاسی، همراه با شرایطی پسندیده و هماهنگ با فطرت انسان باشد. جامعه انسانی، جلوه‌ای از ذات لایزال الهی است، اگر حرکت آن، در سمت و سوی هستی مطلق باشد، حرکتی پیش‌رونده دارد و گرنه در حال عقب‌گرد به سر می‌برد.

هستی‌شناسی صدرا در نوع نگاه وی به انسان، اثری بسیار دارد. وی مراتب وجودی انسان را با مراتب وجودی عالم، هماهنگ می‌داند. به بیان دیگر، عوالم سه گانه هستی و مراتب نفس انسان بر هم منطبق هستند، گویی که انسان، جهانی کوچکی است که آن سه مرتبه هستی در وجود وی جاری می‌شود. نفس هر انسانی در آغاز تکونش، وجود طبیعی مادی دارد که مبتنی بر حدود جسمانی وی است، سپس بر مبنای حرکت جوهری، مراتبی از کمال را طی می‌کند و وجودش به تدریج لطیف و قوی می‌شود تا به مرتبه نفس‌بودن می‌رسد. در این مرتبه، انسانی است مثالی و صاحب قوه تخیل، سپس می‌تواند از این نشئه وجودی با تحصیل کمال‌های عقلی به مرتبه انسان راه پیدا کند. * همان‌گونه که عوالم وجود با هم مرتبط هستند و مراتب وجود رابطه طولی دارند، مراتب انسان نیز در ارتباط با هم بوده و وحدت شخصی هر فرد در همه این مراتب محفوظ است. (بداشتی، ۱۳۸۰) نفس انسانی از عالم ماده و جسمانیت، حرکت خود را آغاز می‌کند، پای به عالم مثال و مجرد می‌گذارد و در مراحل بعد می‌تواند به سمت عالم عقل گذر کند. در مراتب بالای هستی، وجود عین تعقل و تعقل عین وجود می‌شود. (صدر المتالهین، ۱۳۸۰: ص ۶۲۰) بنابراین وی می‌گوید: «انسان همواره در پیشرفت از وجودی به وجود دیگر و از نشئه‌ای به نشئه دیگر است و در

* البته ملاصدرا در کتاب *مبدأ و معاد*، منازل و مراتبی دیگر از مراتب وجودی انسان را این‌گونه نام می‌برد: هیولویه، جسمیت، جمادیت، نباتیت، شهویه، غضبیه، احساس، تخیل، توهم و انسانیت (صدرالمتالهین، ۱۳۸۰: ۱۲۶).

هیچ یک از مراحل، ثبات و در جا زدن نیست» (همو، ۱۳۷۵: ۳۶۱).

غایت اسفار اربعه و سلوک معنوی، تبدیل شدن انسان به عالمی عقلی شبیه به عالم عینی است. شأن نفس انسانی آن است تا به درجه‌ای برسد که همه موجودات عینی جزئی از ذات وی شوند و قدرتش در همه موجودات، ساری و جاری شود و وجود انسان، هدف و غایت آفرینش شود. (همو، ۱۳۷۵: ۵۸۵).

با توجه به طبع مدنی انسان، می‌توان برداشت کرد، همان‌گونه که انسان تواناست از عالم جسمانی و حیوانی گذر کند و به عالم عقول دست یابد، جامعه انسانی نیز می‌تواند این ظرفیت را داشته باشد. جوامع می‌توانند از کشمکش حیوانیت گذر کنند و جوامعی عقلانی و قانونی - شرعی شوند. (نمودار شماره چهار). در این نظرگاه، ارتباطی عمیق میان مراتب وجود، انسان و سیاست، وجود دارد، سیاست شایسته آن است که به حکم شرع، گردن نهد و یاری کننده انسان برای پویایی باشد.

برای همواری راه شایان حرکت، ملاصدرا، در زیرساخت بحث‌هایش، به اثبات محرک نخست می‌پردازد (همو: ۱۴۱۹: ۳، ۳۸). همان‌گونه که دگرگونی در تمام هستی جریان دارد، در جامعه انسانی نیز دائمی است و فراگرد «شدن»، باید در جهت «محرک نخستین» باشد. در عرصه اجتماعی، همه حرکت‌ها از جوهر و درون انسان آغاز می‌شود؛ هر گونه دگرگونی به تحول در انسان برمی‌گردد و وی می‌تواند ترسیم‌کننده و تشکیل‌دهنده جامعه متعالی باشد.

د. جامعه انسانی با اختیار

اختیار و اراده، مفهوم‌های فلسفی هستند اما وقتی وارد عرصه سیاسی و اجتماعی می‌شوند آزادی، معادل آن دو می‌شود. انسان در منظومه حرکت جوهری، رو به تکامل است، اما برخلاف طبیعت که حرکتی قسری و جبری دارد و از آن تحول، گریزی ندارد، حرکت انسان در این راه همراه با اختیار و اراده است. انسان می‌تواند آزادانه دست به حرکت بزند، برگزیند، سرنوشت خود را بسازد و جامعه خویش را راهبری کند. ملاصدرا در رد باورها جبریون تاکید دارد که لازمه باور به جبر، باطل دانستن حکمت، ترجیح بلامرح، برکناری عقل از حکم در قضیه‌های عقلی، مسدود کردن باب اثبات صانع و بستن راه اندیشه است (همو: ۱۳۸۳: ۳) وی همچنین در تفسیر قرآن خود، در فصلی با عنوان «سعادت، شقاوت و انسان مختار» می‌نویسد:

«هر آنچه در عالم ملک و ملکوت است، طبعی خاص دارد؛ مانند سوزندگی برای آتش؛ و

مرزی مشخص دارد که نمی‌تواند از آن گذر کند، مگر انسان دارای اختیار که ذاتش در هویت و جوهر خود، در حدی معین ایستا نمی‌شود، بلکه دگرگونی از ساحتی به ساحت دیگر دارد. اختیار در نهادش سرشته شده است، آن‌گونه که سردی برای آب» (همو، ۱۴۱۹: ۷، ۱۶۳-۱۶۴).

سیاست و اجتماع بدون حضور آزادانه انسان، مفهومی واقعی ندارد. نگرش بلند به وجود و اینکه جامعه سیاسی دارای اختیار باید همواره آن ذات را در نظر داشته باشد و برای رسیدن به کمال بیشتر بکوشد؛ هدفی برتر را برای جامعه انسانی ترسیم می‌کند و از سردرگمی و پوچی می‌رهاند. بنابراین جامعه انسانی با توجه به اراده و عقل خود، می‌تواند راه خود را انتخاب کند و به سوی جامعه سیاسی متعالیه پیش رود. به تعبیر ملاصدرا انسان نسبت به دیگر جواهر و اعیان در مرتبه‌ای فروتر است جز آنکه در سرشتش توانمندی پیشرفت و تعالی برای رسیدن به مرزهای کمال و ارتقا به انوار مبدا متعال وجود دارد (همان: ۱، ۶). این توانمندی همراه با خردورزی و اختیار معنادار می‌شود و گرنه امتیازی بر دیگر حیوان‌ها و شأنیت جانشینی خداوند پیدا نمی‌کرد.

ملاصدرا سیاست را حرکتی می‌داند که آغاز آن «نفس جزئی» است و براساس حُسن اختیار، افراد، درباره نظامی گرد هم می‌آیند تا جمع خود را صلاح و سامان بخشند. در حالی که شریعت، حرکت‌بخش و یادآورنده بازگشت به عالم الاهی است و نفوس را از فرورفتن در شهوت و غضب و آنچه که از این دو ترکیب شده یا متفرع بر آن است، باز می‌دارد (همو، ۱۳۸۶: ۴۲۶). در این نظرگاه، سیاست در جامعه مختار، مقدمه‌ای برای حرکت به سوی تکامل می‌شود؛ بنابراین سیاستی که انسان را از شریعت، دور سازد، مطلوب نیست. حاج ملاهادی سبزواری در حاشیه بر *شواهد الربوبیه* می‌نویسد:

«سیاست، مانند مقدمه‌ای است که مطلوبیت آن به جهت توصلی بودن آن است نه به جهت آنکه خود، اصالت داشته باشد» (همان: ۸۰۶).

با این مبنای استوار، انسان آزاد و عاقل در جامعه سیاسی، رفتار، کردار و گفتار خویش را بر گرد محور هستی که باید و نباید زندگی اجتماعی و حیات انسانی را می‌شناسد، تنظیم می‌کند. مسؤولیت انسان نیز در برابر جامعه و هستی از اختیار و خردورزی وی سرچشمه گرفته و وی در برابر همه رفتارهای فردی و جمعی خود، پاسخگو است.

ه. نیاز جامعه به قانون عادلانه

انسان، موجودی محدود با نیازهای شناخته و ناشناخته بسیار است و نمی‌تواند همه

خواست‌ها و نیازهای اصیل خود را بازشناسد. در راه پرفراز و نشیب زندگی، هر آینه احتمال دارد که از هدف متعالی خلقت که خالق هستی برای آن در نظر گرفته است، دور و گمراه شود. قانون‌دان و راهنمای سعادت باید کسی باشد که ماهیت و شاکله وجودی انسان را بشناسد. «انسان اگر بخواهد به تنهایی زندگی کند و بدون یاری دیگران برای رفع ضروریات زندگی اقدام کند، معیشت نیکی نخواهد داشت، جامعه انسانی ناچار به همکاری است. این مشارکت کامل نمی‌شود مگر به تعامل و تبادل و به ناچار در این تعامل، سنت و عدل باید وجود داشته باشد و در این دو نیز به بنیان‌گذار سنت و معدل نیاز است تا مردم را مخاطب قرار دهد و آنان را به سنت، راه برد، طبعاً این فرد باید انسان باشد. نمی‌توان انسان‌ها را به حال خود واگذارد تا کشمکش پدید آید و هر کس هر آن چه را که به نفع وی است عدل پندارد و به زیان وی ظلم. پس نیاز و حضور وی امری حتمی و انسان بودنش نیز ضرور است و وی باید ویژگی‌هایی فراتر از انسان‌های عادی داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۴۴۲ - ۴۴۳). این فرد که بتواند دیگران را هدایت و ریاست کند، رئیس اول است که به عقل فعال متصل می‌شود و سعادت نهایی را برای انسان‌ها ترسیم می‌کند و باید و نبایدها را می‌آموزاند (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۶ - ۸۹). بنابراین خداوند حکیم، برای حرکت انسان در راه مطلوب، پیام آورانی فرستاده که راه را به وی نشان دهند و جوامعی که در آن راه مسیر پیمایند، بستر مناسب برای رسیدن به جامعه عادلانه فراهم می‌شود.

بنابر بنیادهای نظری هستی‌شناسی صدرایی، هستی، نظامی معقول، هدف‌مند و پویا است، طبیعی است که آن فرایند، به قانونی عادلانه و راهنمایی آگاه نیاز دارد تا جامعه انسانی از راه منحرف نشود. در این جهت، ملاصدرا انسان را مدنی‌الطبع می‌داند و باور دارد که زندگی وی سامان نمی‌گیرد مگر به تمدن، اجتماع و همکاری زیرا که نوع انسان در یک فرد، منحصر نمی‌شود و وجودش به تنهایی، ممکن نیست. در این صورت، اعداد، احزاب و شهرها پراکنده می‌شود؛ بنابراین در معامله‌ها، امور مربوط به ازدواج و امور جنایی به قانونی ثبت‌شده نیاز است که همه مردم به آن مراجعه کنند و میان آنان به عدل، حکم کند و آن قانون، شرع است، در غیر این صورت کشمکش و فساد و اختلال در نظام اجتماعی به پدید می‌آید. پس به ناچار شارع و حاکمی لازم است تا برای آنان روش و راهی معین سازد تا در آن برای نظم بخشیدن به زندگی دنیایشان، راه پویند و برای آنان روشی مشخص کنند که به وسیله آن به خدا رسند و امر آخرت را به یادشان آورد. آن فرد

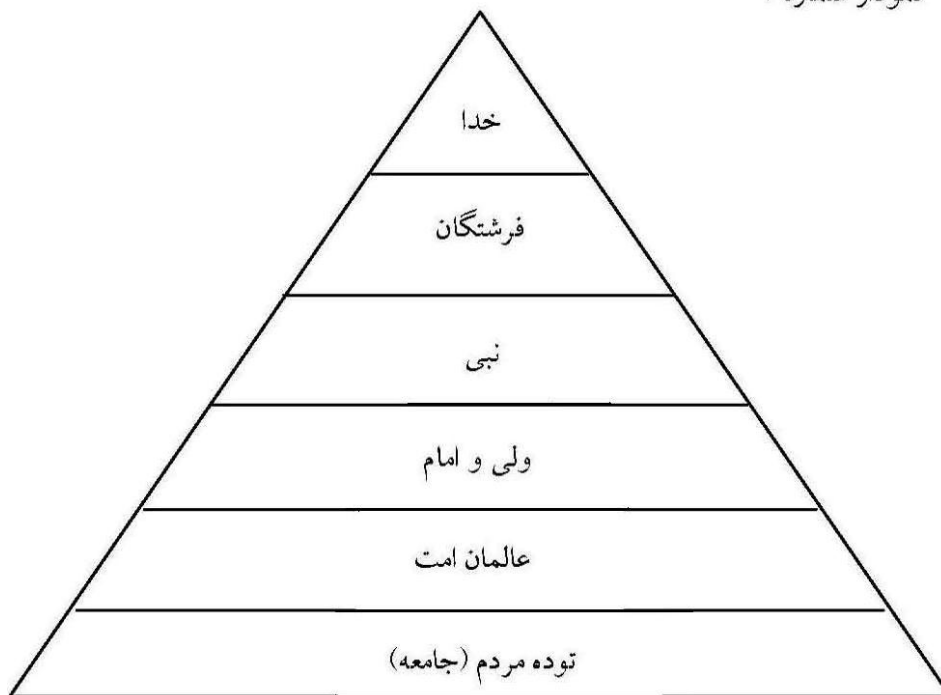
باید انسان باشد و خلیفه خداوند در زمین. سپس ملاصدرا می‌گوید:

«آن پیامبر باید عبادت‌ها، ذکرها و دیگر امور را برای مردم بیان کند و عباداتی اجتماعی که بر اساس آن گرد هم آیند نیز قرار دهد مانند نماز جمعه».

وی در ادامه تأکید می‌کند، همان‌گونه که برای همه انسان‌ها، خلیفه‌ای از سوی خداوند است، به ناچار برای اجتماع‌های جزئی نیز واسطه‌هایی از حکام از جانب آن خلیفه اصلی نیاز است که آنان امامان و عالمان هستند. فرشته، واسطه میان خدا و پیامبر است، وی نیز واسطه میان فرشته و والیان حکیم از امت است که امامان هستند و آنان نیز واسطه میان پیامبر، عالمان و عالمان واسطه امامان علیهم‌السلام و عوام هستند. پس، چند مرحله و رتبه وجود دارد:

«عالم» که نزدیک به «ولی» و «امام» است، و «ولی» که نزدیک به «نبی» است و «نبی» به «فرشته» و فرشته که نزدیک به «خداوند» است (همو، ۱۳۸۰: ۶۱۳-۶۱۴).

نمودار شماره ۱



انسان در جامعه می‌تواند پویا باشد، توان‌مندی‌ها و ظرفیت‌های وجودی خود را به ظهور و کمال رساند، بنابراین ملاصدرا پس از بیان نکته‌های پیش‌گفته، اجتماع‌های انسانی را به کامل و ناکامل تقسیم می‌کند، جوامع کامل را به جامعه بزرگ، گردآمدن افراد انسان

در قسمت‌های آباد زمین را جامعه میانه، اجتماع امت در بخشی از قسمت آباد زمین را جامعه کوچک مانند اجتماع اهل مدینه، تقسیم می‌کند و تاکید دارد که خیر برتر و کمال نهایی فقط در مدینه فاضله به دست می‌آید و امت فاضله آن است که همه شهرها برای دست‌یابی به هدف نهایی و خیر حقیقی با یکدیگر همکاری کنند (همان: ۶۱۵) ملاصدرا سیاست را پیرو شریعت می‌داند و می‌نویسد:

که نهایت و هدف سیاست، پیروی از شریعت و سیاست برای شریعت است (همو، ۱۳۸۶: ۴۲۷).

وی باور دارد که:

افعال سیاسی جزئی و ناقص هستند و بقا و کمال خود را مدیون شریعت هستند در حالی که افعال شریعت، همه تام هستند و به سیاست، نیازی ندارند (همو، ۱۳۷۸: ۱۴۸).

شریعت و سیاست، انسان‌ها را به سوی نظامی که مصلح جامعه است، سوق می‌دهد اما مبدأ شریعت، سیاست است؛ زیرا انسان اجتماعی نظام یافته را از شهوت و غضب باز می‌دارد و به نظام کل می‌پیوندد. انسان سیاسی، تابع ملکات منفعله و انسان متشرع، تابع ملکات فاعله است. شریعت، حافظ سیاست است. اعمال سیاسی از مردم متاثر است؛ اما اعمال شرعی، منفعل و متاثر از خدا است و متشرع هرچه کند، برای خدا است (بهشتی، ۱۳۸۴: ۲۶۵)

موضوع تربیت پیامبران، انسان است. اهداف عالی و مقصود اصلی فرستادن کتاب‌های آسمانی مانند قرآن، هدایت مردم (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳، ۳۴۶) و دعوت بندگان به سوی خداوند، آموزش آنان برای رسیدن به کمال و شناخت است. ملاصدرا سه مقصد اصلی آنان را «شناخت خداوند»، «شناخت راه مستقیم» و «شناخت سرای دیگر» می‌داند و سه مقصد فرعی را این‌گونه بیان می‌کند:

شناخت راهبران هستی که از سوی خداوند برای دعوت مردم و نجات آنان آمده‌اند؛ «شناخت و بازگویی سخنان منکرین» و «آموزش آبادانی منازل و مراحل که به سوی خداوند است».

وی در چگونگی تعامل انسان با امور دنیایی باور دارد که برخی از آن امور مربوط به مسایل درونی است مانند: نیروهای شهوانی و غضب که علم اخلاق نام دارد و برخی به مسایل بیرونی؛ حال گاه در یک منزل و خانواده است که به آن «تدبیر منزل» گویند و گاه در یک مدینه و کشور است که آن را «علم سیاست» و احکام شریعت می‌نامند. مانند: دیات، قصاص و امور حکومتی (صدرالمتالهین، ۱۳۷۸: ۱۳ - ۱۴). بنابراین شریعت، سرچشمه قانون برای رابط‌های سیاسی - اجتماعی انسان‌ها و تنظیم مناسبت‌های قدرت

است و با توجه به نیاز اساسی جامعه به قانون، به ناچار، بنیان‌گذار شریعت، قوانین اختصاصی در اموال، عقودها، مسایل ازدواج، دیون، معامله‌ها، توزیع غنیمت‌ها و صدقات، وضع می‌کند؛ همچنین واجب است بر پیامبر تا مردم را با عقوبات، به دفع مفساد، هدایت کند تا آنان را از تجاوز، نگاه دارد؛ مانند: امر به جهاد با کفار، سرکشان و ستمکاران (همو، ۱۳۸۶: ۴۲۶).

صدرالمتالهین به این امر نیز توجه دارد که پس از انقطاع وحی، جامعه همچنان به راهبر نیاز دارد و نمی‌توان جامعه سیاسی را به حال خود رها کرد. بنابراین نبوت و رسالت که از جهتی منقطع می‌شود، از جهتی دیگر باقی می‌ماند، خدای متعال پس از قطع نبوت و رسالت، حکم الهام‌ها و حکم مامان معصوم علیه السلام و حکم فقیهان را برای فتوا دادن و ارشاد عوام، باقی گذاشته است؛ حکم آنان را تایید کرده و آنان را که علم به احکام الهی ندارند، مامور کرده که از اهل علم و ذکر بپرسند (همو، ۱۳۶۶: ۵۰۹).

جمع‌بندی و برخی نتایج

بحث‌های علم‌النفس که در سفر چهارم اسفار و بسیاری از بحث‌های ملاصدرا مطرح می‌شود، از پر دامنه‌ترین بحث‌های در گستره تمدن اسلامی است. در دیدگاه وی، انسان، حتی در تعریف فلسفه، حضور دارد (همو، ۱۴۱۹: ۱، ۲۰) و غایت فلسفه را دگرگونی انسان می‌داند (همان: ۵، ۳۰۰). وی باور دارد که خیر برتر و کمال نهایی فقط در مدینه فاضله به دست می‌آید (همو، ۱۳۸۰: ۶۱۵). اما این انسان برای برتر شدن به معرفت نیاز دارد. هستی نسبت به خالق آن در فقر و نیاز است و وجود آن نیز تعلقی و ربطی است. حقیقت من، عین تعلق است، نه چیزی دارای تعلق، پس نفس را به‌طور مستقل نمی‌توان شناخت و شناخت آن در پرتو شناخت مبدا آن امکان‌پذیر است (کرمی، ۱۳۸۵: ۹۶). بنابراین در فراگردی هستی‌شناختی، معرفت به وجود واجب و شناخت برخی از جلوه‌های هستی، به انسان توان معرفت جامعه قانون‌مند، نظام‌مند و معقول را می‌دهد.

در این نوشتار در جست‌وجوی مبانی هستی‌شناسی حکمت متعالیه و اثر آن بر فلسفه سیاسی صدرایی بودیم، در مبانی هستی‌شناسی صدرایی آوردیم که مبانی نظری هستی‌شناسی صدرایی اصالت وجود، وجود ذومراتب، پویایی و دگرگونی همیشگی، هستی، نظام معقول، هستی، نظام هدف‌مند است و سپس اثر این مبانی بر فلسفه سیاسی صدرایی را در موردهای مانند: نظام اجتماعی معقول، نظام اجتماعی هدف‌مند، پویایی

جامعه انسانی، جامعه انسانی با اختیار، نیاز جامعه به قانون عادلانه جست و جو کردیم. بر پایه این سامانه استوار، جامعه انسانی همواره در حال حرکت به سوی وجود محض است. همان گونه که وجود، عدل محض است، نظام هستی نیز به صورت جلوه‌ای از آن، بر عدل، استوار شده است و جامعه در صورتی باثبات خواهد بود که عادلانه باشد. در این جامعه دو سامانه عقل و شرع با یکدیگر در تعامل و همکاری هستند و زمینه درکی روشن از اهداف هستی و حرکت به سوی آنها فراهم می‌شود. در ادامه به جمع‌بندی و برخی از نتایج‌های بحث اشاره می‌کنیم:

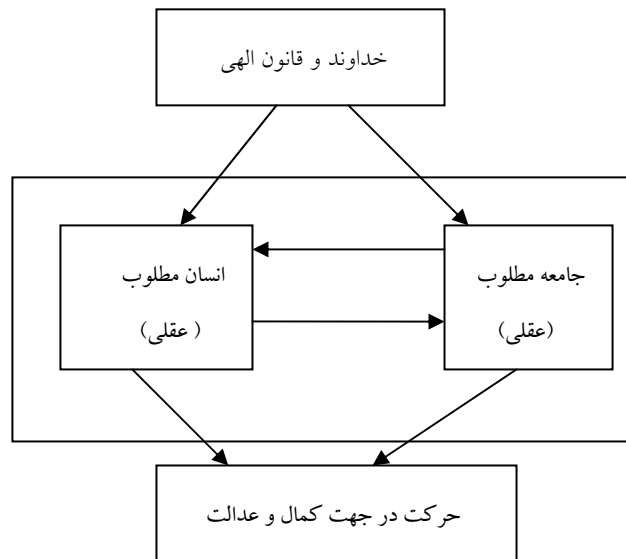
۱. در دستگاه فلسفی حکمت متعالیه، وجود، یک حقیقت واحد و جامع است که فراتر از آن چیزی جز عدم نیست، بنابراین وجود و واقعیت، متحد و عین یکدیگر هستند (Fazlur, 1975, 125) و خرد انسان توان دارد تا جهان واقعی و حقیقتی را که وجود دارد بشناسد و به جوهره آن دست یابد. گفتگو درباره وجود، امری واقعی و استوار است و هیچ‌گاه امری انتزاعی و مجرد نبوده است. وجود، درباره زندگی اجتماعی و مشکل‌های روزانه ما نیز بوده است که هر روز با آنها برخورد می‌کنیم. بنابراین نمی‌توان گفت که فلسفه اسلامی، چندان پیوندی با واقعیت ندارد و این دیدگاه هستی‌شناسانه همان است که در بنیاد مکتب فلسفی ملاصدرا قرار دارد (Nano, 2006, 7).

۲. هستی، جلوه‌ای از ذات وجود است و جامعه انسانی نیز در مراتب هستی باید در جهت نظام احسن حرکت کند. جلوه این نظام برتر در سیاست، به شکل جامعه احسن، تجلی می‌یابد. انسان برتر در جامعه برتر و جامعه برتر در صورت پیروی از پیام برتر تحقق می‌یابد و پیام برتر آن است که از سوی مطلق وجود، ابلاغ شده باشد و فضیلت آن به این علت است که قانون‌گذار به همه ساحت‌ها و نیازهای انسان، شناخت دارد و آن قانون‌گذار با توجه به طبع مدنی انسان، زمینه‌ها و بسترهایی را فراهم کرده است تا بتواند در اجتماع به سعادت دنیایی و اخروی دست یابد؛

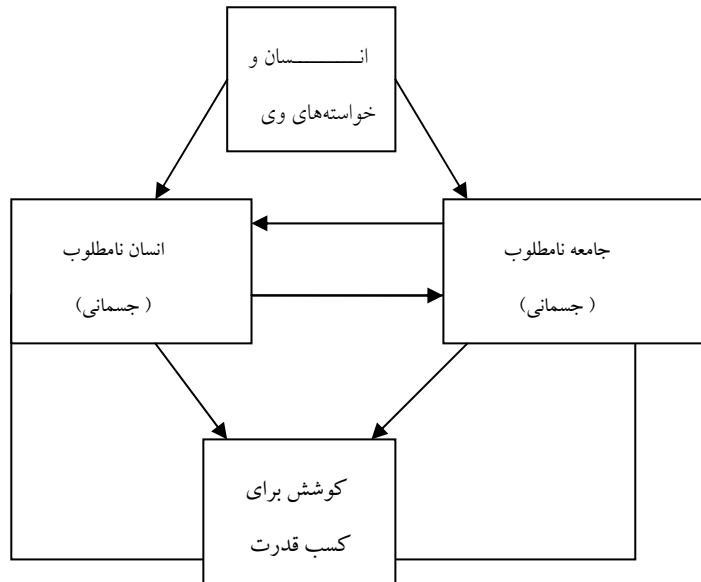
۳. در وجودشناسی توحیدی بین یک فرد با یک میلیون افراد که جامعه بسیار بزرگی را تشکیل می‌دهند، از نظر انسانیت هیچ تفاوتی نیست. بنابراین هیچ فرقی ندارد که شما یک فرد انسان یا یک جامعه از انسان‌ها را بکشید چون در هر دو صورت انسان را کشته‌اید. از همین جا می‌فهمیم که افراد با جوامع از حیث وجودشناسی نه تنها هیچ فرقی ندارند، بلکه وحدت وجودی دارند. به این علت که

افراد انسان، جوامع بشری و تمام موجودات جهان هستی، مخروط هستی را تشکیل می‌دهند که در راس آن خدا است و خدا ارتباط اتحادی با تمام مخروط دارد که قابل جداسازی نیست. بر اساس این وجودشناسی، می‌توانیم مسایل نظام اقتصادی، سیاسی و اخلاقی و به طور کلی تمام مسایل را حل و فصل کنیم (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۵۷). مراتب هستی از مبدأ و ذات واجب آغاز می‌شود و سپس هستی‌های گوناگون با مراتب گوناگون وجود دارد که در فروترین مرحله، جهان طبیعت است. بر این اساس، می‌توان، جامعه انسانی را نیز مورد مذاقه قرار داد، جامعه‌ای که به راستی خداوند را در راس هرم هستی می‌داند و در جهت ارزش‌های راستین انسانی راه می‌پوید، جامعه مطلوب خواهد بود. اما اگر در راس آن هرم، انسان و خواسته‌های نادرست وی قرار داشته باشد، جامعه از راه شایسته خود دور می‌شود. اگر در راس خواسته‌های جامعه به طور جدی ارزش‌های انسانی و آسمانی، عدالت و آزادی باشد، حرکت آن تکاملی خواهد بود و اگر فقط به سود و منافع شخصی اندیشیده شود، قدرت و حفظ آن، اصالت می‌یابد و جامعه از کمال، دور می‌شود.

نمودار شماره ۲: تعامل انسان و جامعه مطلوب و هدف آن



نمودار شماره ۳: تعامل انسان و جامعه نامطلوب و هدف آن



۴. همان‌گونه که مراتب انسان، متناظر با مراتب وجود به جسمانی، مثالی و عقلی تقسیم می‌شود، می‌توان از مبانی و مراتب وجود و انسان در اندیشه صدرایی، مراتب جامعه را نیز برداشت کرد. (صدرالمتالهین، ۱۳۸۰: ۶۲۰) زیرا که جامعه متشکل از افراد انسانی است. همچنان که فارابی مراتب اهل مدینه فاضله را شبیه مراتب موجودات در جهان و رئیس مدینه را شبیه خداوند می‌دانست. (فارابی، ۱۹۹۶: ۹۴) بر این اساس می‌توان استنباط کرد که سه جامعه وجود دارد که البته مانند وجود و انسان، هر یک از آنها نیز خود مراتب بسیار دارد، جامعه جسمانی، افق دید این جامعه به سوی قدرت برای منافع شخصی است؛ جامعه مثالی، از جامعه جسمانی گذر کرده و روی به جامعه متعقل دارد و «جامعه عقلی» که مراتبی از کمال را در می‌یابد و الگوی جوامع سیاسی دیگر می‌شود؛ این جامعه، نشانی از انسان عقلی است، انسانی که مظهر اسم خداوند و نوری از انوار او است و از امر خداوند در عالم غیب، حاصل آمده است (صدرالمتالهین، ۱۴۱۱: ۷، ۲۷) و می‌تواند پایه‌گذار جامعه عقلی و الگو باشد.

نمودار شماره ۴

نظيره سازي مراتب وجود و انسان با جامعه

مراتب وجود	مراتب انسان	مراتب جامعه و خواسته‌های ان
جسمانی	جسمانی	جسمانی ← قدرت
مثالی	مثالی	مثالی ← جوینده و رو به کمال
عالی	عقلی	عقلی ← کمال

۱۳۳

تفکیر

هستی‌شناسی فلسفه سیاسی در حکمت متعالیه / سید کاظم سیدباقری

۵. در هستی‌شناسی حکمت متعالیه، هستی، واقعیت هدف‌دار و غایت‌مند است و جامعه در جهت سعادت و عدالت گام برمی‌دارد. عدالت در ساحت فردی، اجتماعی و نظام هستی به صورت یکپارچه و هماهنگ، دیده می‌شود و نمی‌توان آن را به صورت جداگانه در نظر داشت. ملاصدرا می‌کوشد تا فرایند حرکتی سالک را در قالب سفرهای چهارگانه به شکلی نظام‌مند ارایه کند. وی در تنظیم اسفار حکمت متعالیه به تبعیت از عارفان، کتاب خود را به چهار سفر مشهور تقسیم می‌کند: أ. سفر من الخلق إلى الحق؛ ب. سفر بالحق فی الحق؛ ج. سفر من الحق إلى الخلق بالحق؛ د. سیر بالحق فی الخلق (همو، ۱۴۱۹: ۱، ۱۳). در سفر نخست حرکت برای تکامل نفس و رسیدن به عدالت است، سفر دوم سیر در صفات و اسمای خداوند به یاری وی است، سفر سوم سالک به سوی مردم می‌آید، به همراه ذات حق و در سفر چهارم، رونده راه به ارشاد و هدایت مردم می‌پردازد. انسان کامل در این مرحله به مقام نبوت رسیده و از مضار و منافع دنیا و آخرت آگاه است (نوری، ۱۴۱۹: ۱۳-۱۷). این اسفار، حرکت انسان به سوی کمال و بازگشت به اجتماع را به تصویر می‌کشد. رهرو در این سفرها و مراحل در جست‌وجوی کسب شناخت کامل از مابعدالطبیعه، اسما و صفات الهی و رسیدن به مقام خلافت الهی است، مقامی که با توجه به سرشت اجتماعی انسان در جامعه عادلانه و پیرو قانون الهی، به دست می‌آید. این چهار

مرحله، نشان و الگویی از حرکت انسان به سوی خلافت الاهی است، به باور صدرا، جانشینی هر کس به علت مناسبت تامی است که وی را سزاوار خلافت می‌سازد و آن شایستگی در دیگری یافت نمی‌شود (صدرالمتالهین، ۱۴۱۱: ۲، ۳۱۳).

۶. در نظرگاه متعالیه، برخلاف دیدگاه‌های اصالت‌پدیدار phenomenalism یا اصالت‌تسمیه neumenalism که جهانی فراتر از جهان محسوس و ماده را قبول ندارد، مفهوم‌هایی مانند: خدا، فرشته و انسان کامل معنا پیدا می‌کند و جهان بر اساس افاضه وجود در حرکت و آفرینش مدام است. پیمودن راه کمال، به رضوان خداوندی می‌انجامد و با هدایت پیامبران، انسان می‌آموزد تا در پویندگی خود، حرکت به سوی هدف عالی را فراموش نکند. بنابراین ملاصدرا شناخت خداوند و نظام احسن را باعث سعادت انسان می‌داند (همو، ۱۴۱۹: ۹، ۱۳۹). برای هر موجودی، حرکت فطری وجود دارد و برای انسان، افزون بر آن حرکت جوهری فراگیر، حرکتی دیگر نیز هست که سرچشمه آن، ذات انسان است و آن، حالت‌ها و اخلاق انسانی است به انگیزه قربت و حرکت بر منہج توحید و روش یگانه‌پرستان از پیامبران، اولیا و پیروان آنان (همان: ۹، ۲۸۴)؛ به بیان حاج ملا هادی سبزواری، هر موجودی طبیعی یک نوع عبادت تکوینی دارد که به اعتبار امر و نهی تکوینی است و اما برای انسان، عبادت تکلیفی نیز به اعتبار اوامر و نواهی تکلیفی وجود دارد که از راه شریعت و طریقت به انسان رسیده است (سبزواری، بی‌تا: ۹، ۲۸۴).

۷. بر پایه نظریه حرکت جوهری، تمام نظام هستی از جمله جامعه و انسان در حرکتی دائمی هستند. نیاز به وجود عقلی، تا ابد ثابت است، در حدوث و استمرار و بقاء (صدرالمتالهین، ۱۴۱۹: ۱، ۲۱۹). زیرا که کل هستی، یک نمود و پرتو از منبع اصیل هستی بیش نیست و جهان هستی گسترش‌یکتایی است که در هر مرتبه‌ای به نوعی ظهور می‌کند. هرم هستی، نمایش‌گر همه وجود امکانی است و جز راس آنکه مقام غیب‌الغیوب و غیب‌مکنون است، در هیچ نقطه‌ای از نقاط هرم، وجود بالذات نیست. هر آنچه در زیر راس تا قاعده وجود دارد، وجود بالغیر است که امکان به معنای فقر است و عین رابطه ناگسستگی با راس مخروط. هر چه هست یا خود او است یا از او است و چون «از» به گونه مستقل، قابل تعقل و حتی تخیل نیست، سراسر هستی فقط او است و هیچ چیز جز او نیست (حایری یزدی، ۱۳۸۴: ۱۹۹ و ۳۳۴). اما نوع این پیوند با ذات واجب، با اراده انسان منافاتی ندارد، وی می‌تواند برخلاف دیگر موجودات، حرکتی ارادی داشته باشد و در جامعه سرنوشت خویش را رقم زند. ما کوشیدیم تا برخی از وجوه این رابطه

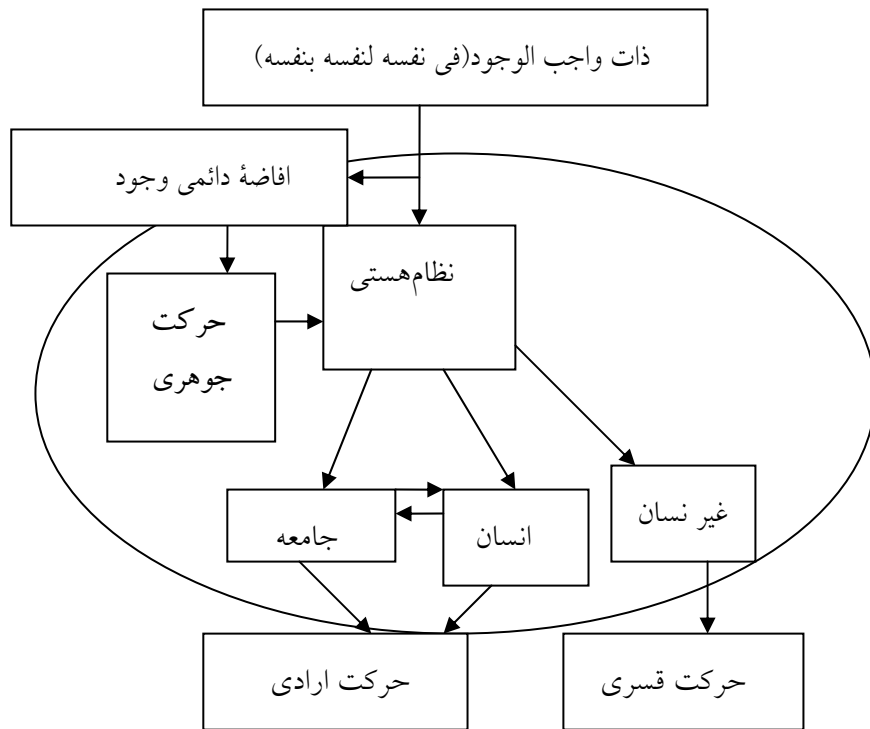
را در نمودار شماره ۵ نشان دهیم.

۸. ملاصدرا بر این نکته تاکید دارد که:

نسبت شریعت و نبوت، مانند نسبت روح به جسد است و سیاستی که مجرد از شرع باشد مانند جسدی است که روح ندارد (صدرالمطالعهین، ۱۳۷۸: ۱۴۸).

جامعه سیاسی که همواره در حال شدن است، اگر به سوی ذات واجب و به پیروی از پیام‌آوران الهی و قانون آنان، حرکت کند، به جامعه و سیاست شایسته خواهد رسید، به تعبیر صدرا کمال انسانی، درک مقام‌های الهی است و این امکان پذیر نمی‌شود مگر با هدایت و تعلیم پیامبرانی هدایت‌گر همراه با کتابی الهی که در آن جوامع، علوم الهی، آداب عملی و احکام سیاسی وجود دارد. (همو، ۱۴۱۱: ۱، ۶)

نمودار شماره ۵



منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. ابن سینا، ۱۳۸۳، *الهیات دانشنامه علایی*، مقدمه، حواشی و تصحیح، محمد معین، همدان: دانشگاه بوعلی و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ دوم.
۲. _____، ۱۴۰۵ق، *الشفاء(المنطق)*، راجعه و قدم له، دکتر ابراهیم مدکور، قم: منشورات مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی.
۳. آپیک گنچ، آلب ارسلان، ۱۳۷۸، *مطالعه‌ای در هستی‌شناسی تطبیقی*، ترجمه محمد رضا جوزی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل کانادا.
۴. اردبیلی، سیدعبدالغنی، بهار ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه امام خمینی (اسفار)*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. اشتراوس، لئو، ۱۳۸۱، *فلسفه سیاسی چیست؟*، فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، دوم.
۶. آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۸۰، *شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا*، قم: بوستان کتاب.
۷. ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۷۵، *خدا و انسان در قرآن(معنی‌شناسی جهان بینی قرآنی)*، ترجمه، احمد آرام، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
۸. بداشتی، علی‌الله، ۱۳۸۰، *انسان‌شناسی ملاصدرا*، قم: فصلنامه پژوهش‌های علوم انسانی دانشگاه قم، شماره ۹-۱۰ سال سوم.
۹. بهشتی، احمد، ۱۳۸۴، *شریعت و سیاست در حکمت صدرایی*، مجموعه مقالات هشتمین همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱ *رحیق مختوم*، قم: اسراء.
۱۱. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۸۴، *جستارهای فلسفی*، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. _____، ۱۳۸۵، *هرم هستی*، تحلیلی از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، سوم.
۱۳. حسین یاد، سید مشکور، ۱۳۸۲، *جنبه‌های مهم وجود‌شناسی ملاصدرا*، در مجموعه مقالات هشتمین همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ۶، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. حکیمی، محمدرضا، محمد و علی، بی‌تا، *الحیاه*، ۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. حلبی، علی اصغر، ۱۳۷۱، *انسان در اسلام و مکاتب غربی*، تهران: انتشارات اساطیر.

۱۶. خواجه نصیرالدین طوسی، بی تا، شرح الاشارات، قم: بی نا.
۱۷. سبزواری، حاج ملاهادی، ۱۴۱۹، الحکمة المتعالیه (حاشیه سبزواری)، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۸. _____، بی تا، منظومه، حکمت، بی نا، بی جا.
۱۹. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۴، نهاد نا آرام جهان، تهران: موسسه فرهنگی صراط، پنجم.
۲۰. شیرازی، صدرالدین، ۱۳۶۶، الشواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران: سروش.
۲۱. _____، ۱۳۸۶، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مقدمه، تصحیح و تعلیق، سید جلال آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چهارم.
۲۲. _____، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفی تحقیق، حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
۲۳. _____، ۱۳۶۱، المشاعر، ترجمه، غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
۲۴. _____، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، مقدمه علی عابدی شاهرودی؛ ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی، تهران: انتشارات مولی.
۲۵. _____، ۱۳۷۵، مفاتیح الغیب، تحقیق، محمد خواجه‌جوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۶. _____، ۱۳۷۸، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکامله، تصحیح، تحقیق و مقدمه، سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۷. _____، ۱۳۷۸، شرح و تعلیق صدر المتألهین بر الهیات شفاء، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۸. _____، ۱۳۸۰، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح، سید جلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، سوم.
۲۹. _____، ۱۳۸۳، خلق الاعمال (جبر و اختیار)، ترجمه طوبی کرمانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۰. _____، ۱۳۹۱، شرح اصول الکافی، تهران: انتشارات المحمودی.
۳۱. _____، ۱۴۱۱، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح، محمد خواجه‌جوی، قم: انتشارات بیدار، الثانيه.
۳۲. _____، ۱۴۱۹، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۳. _____، ۱۴۱۹، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق و تعلیق، محمد جعفر شمس الدین، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۳۴. صلیبا، جمیل، ۱۳۸۱، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: نشر حکمت، دوم.

۳۵. غفاری، حسین، ۱۳۷۹، *فلسفه اسلامی یا فلسفه مسلمانان*، تهران: فصلنامه فلسفه، سال اول.
۳۶. فارابی، ابی نصر، ۱۹۹۶، *السیاسة المدنیة*، قدم له و شرحه و بویه، دکتر علی بو ملحم، بیروت: دار و مکتبة الهلال.
۳۷. فولکیه، پل، ۱۳۷۸، *هستی شناسی (بحث وجود)*، ترجمه، یحیی مهدوی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۸. کرمی، حسین، ۱۳۸۵، *انسان شناسخت تطبیقی در آراء صدرای و یاسپرس*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۹. مجلسی، محمد باقر، بی تا، *بحار الانوار*، تهران: کتابفروشی اسلامی.
۴۰. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، دوم.
۴۱. _____، ۱۳۸۲، *وجود رابط در فلسفه ملاصدرا*، هستی شناسی و مسائل پیرامونی، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ۶، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *جهان بینی توحیدی*، تهران: نشر صدرا، پنجم.
۴۳. ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۹ - ۱۳۸۰، *عقلانیت نقد و نظر*، شماره ۲۶-۲۵، زمستان و بهار.
۴۴. موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، ۱۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۵. میری، سیدمحسن و علمی، محمد جعفر، ۱۳۷۴، *فهرست موضوعی کتاب الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، تهران: نشر حکمت.
۴۶. النوری، میرزا محمد حسن، ۱۴۱۹، *حاشیه علی الحکمة المتعالیه*، در *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۷. های، کالین، ۱۳۸۵، *در آمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی*، ترجمه، احمد گل محمدی، تهران: نشر نی.

48. Fazlur, Rahman, 1975, *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany, State University of New York Press
49. Lowe, E.J., *Ontology*, in T. Honderic, ed. Oxford Companion to philosophy. Oxford.
50. Owens, Joseph, 1978, *Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Canada, Flunter Rose Company, 3rd Revised dition,
51. Warno, Nano, 2006, *Ontology in Sadra and Ibnu Arabi View*, printed in Malaysia.