

انسان‌شناسی در فلسفه سیاسی اسلام

مسعود پورفرد*

چکیده

در مقاله به اهمیت بحث انسان‌شناسی فلسفی و اینکه انسان‌شناسی در فلسفه سیاسی امری ضرور و مهم می‌باشد اشاره شده است اگر انسان شناخته نشود سیاست هم‌چنان ناشناخته باقی خواهد ماند. در سنجش فلسفی ساحت‌های مهم و تعیین‌کننده انسان در حوزه سیاست که تاکنون مورد توجه فیلسوفان اسلامی قرار گرفته است، انتخاب شده‌اند. بر اساس این رویه فیلسوفان سیاسی قدیم و معاصر، بر چهار محور مهم: تسری فطرت و سرشت انسان در حوزه سیاست، مسئله تفسیر برابری و نابرابری انسان در حوزه سیاست، مسئله تبیین انسان مدنی بالطبع و سرانجام نقش عقل در سیاست مورد کنکاش و تفحص قرار گرفته و نشان داده شده است. فیلسوفان سیاسی معاصر بر خلاف فیلسوفان سیاسی قدیم با توجه به مبانی فرجام خواهانه، به انسان متوسط و زمینی در سیاست نیز پرداخته‌اند. افزون بر آن اینکه اثرهای نظام دانایی هر دو دوره کلاسیک و معاصر، مفعول نمانده و به مبانی فرجام خواهانه و تکریم انسان دوستانه فیلسوفان سیاسی مسلمان مزین شده است.

واژگان کلیدی: انسان‌شناسی، فلسفه سیاسی، سیاست، عدالت، فطرت، انسان.

* مربی گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۴/۱۲ تایید: ۱۳۸۷/۱۰/۲۳

مقدمه

باید اذعان کرد فیلسوفان سیاسی مسلمان قدیم آرمان‌گرا بوده و مبانی آرمان‌گرایانه داشته‌اند. این اندیشه لزوماً آنان را به سمت هرم هستی‌شناسانه فوق قمر و تحت قمر هدایت می‌کرد (نصر، ۱۳۷۳: ۴۰۰-۴۱۰؛ ر. ک: همو: ۱۳۷۹: ۱۶۹). آنان از این رهیافت به ساحت‌های انسان در حوزه سیاست نگاه می‌کردند. اما فیلسوفان سیاسی اسلامی معاصر ضمن استقبال از آشتی‌دادن حوزه عقل و وحی که پیش از آن به وسیله فیلسوفان سیاسی قدیم مطرح شده بود، کوششی مضاعف کرده‌اند تا افزون بر بحث‌های پیشین فیلسوفان، به انسان متوسط و زمینی بر اساس کرامت ذاتی انسان و مسئله توأمان حق و تکلیف پردازند و همین امر باعث شده است در مدل‌های نظام سیاسی فیلسوفان معاصر اسلامی مردم‌نقش اساسی داشته باشند. در حقیقت از حالت انتزاعی و نیمه انتزاعی اندیشه فیلسوفان سیاسی قدیم بدیلی جدید به مثابه احیای میراث گذشته به اضافه واقع‌نگری به انسان زمینی را خلق کردند. که این مشی و سلوک مبارک باید پشتیبانی و حمایت شود.

مقام معظم رهبری درباره میراث فلسفه سیاسی گذشته می‌فرماید:

«سیاست اسلامی بر مبنای فلسفه اسلامی استوار است، الهام گرفته از قرآن و فلسفه است» (بیانات مقام معظم رهبری: ۶۰/۱۰/۱۷). تفکر فلسفی اسلام و فهم درست از مبانی اسلامی کاری می‌کند که انسان در هر لحظه‌ای از لحظات احساس می‌کند در کجای راه است، به سمت کدام هدف حرکت می‌کند، قدرت تحلیل برای حوادث پیدا می‌کند، وظیفه خودش را در هر شرایطی تشخیص می‌دهد» (همان: ۷۸/۶/۱۳).

وی با نکته سنجی بسیار دقیق از وضعیت فلسفه سیاسی اسلام و مقایسه آن با فلسفه سیاسی معاصر غرب، به این مهم اشاره دارند که در دنیای معاصر غرب نظریه پردازان سیاسی، عمده فیلسوفان آنها هستند و برای تمام مسایل زندگی سیاسی نظریه پرداز می‌کنند، در حالی که فلسفه سیاسی ما امتداد اجتماعی خود را از دست داده است. درباره سیاست و حکومت، قدرت، آزادی، عدالت، مشروعیت و ... به صورت فعال و کارآمد در عرصه زندگی اجتماعی حضور ندارد (خسروپناه، ۱۳۸۵: ۴۳۴).

این اظهارها نشان می‌دهد که فلسفه باید کارآمد و فعال شود و مراکز حوزوی و علمی

کشور درباره فلسفه اسلامی کوشش مضاعف انجام دهند.

انسان‌شناسی فلسفی*

انسان‌شناسی فلسفی رشته‌ای است که در آن ماهیت و تمامیت انسان مطرح است و اینکه چرا با موجودات دیگر تمایز دارد و این پرسش‌ها دو جهت دارد. جهت نخست: بالاترین ویژگی‌هایی که یک موجود باید داشته باشد تا انسان نامیده شود چیست؟ در چه صورتی انسان، انسان است و تمام ویژگی‌های بنیادین وی به ظهور و کمال می‌رسد؛ و جهت دوم اینکه حداقل‌ترین ویژگی و ساحت‌های انسان چیست؟

۱۴۱

تجربیات

انسان در انسان‌شناسی فلسفه‌سیاسی در پی شناخت تصویر اطمینان‌آور از انسان در حوزه سیاست است. اگر چنین تصویر باثباتی در انسان وجود نداشته باشد دوباره این پرسش پیش می‌آید که انسان چیست و در حوزه سیاست چه وظیفه‌هایی دارد؟**

تاریخچه انسان‌شناسی

ابتدا به لحاظ تقدم زمانی نه ارزشی، انسان‌شناسی در غرب به‌طور مختصر وصف شده

*. انسان‌شناسی به لحاظ اتمولوژی، معادل یونانی واژه آنتروپوس (Anthropos) است. در زبان لاتین واژه، هومو (Homo) بسیار به کار رفته است که واژه انگلیسی هیومن (Human) و مشتقات آن در حقیقت از واژه هوموس گرفته شده است، به طوری که هومو (Homo) به معنای انسان از هوموس گرفته شده است. هوموس در اصل به معنای خاک یا زمین است. بنابراین هومو به معنای موجود خاکی و وابسته به زمین است.

در زبان عربی واژه آدم را به صورت اسم خاص به‌کار می‌برند، آدم از زبان عبری و ارد زبان عربی شده است. آدم از آدم به معنای زمین و خاک، گرفته شده است، و ناظر به داستان خلقت آدم عليه السلام و شباهتی است که میان کتاب مقدس و قرآن در این باره وجود دارند. ریشه واژه انسان از انس و آنیس است که معنای هر دو به انس و مانوس بر می‌گردد. در مجموع آنتروپولوژی یا انسان‌شناسی به معنای علم انسان درباره خود انسان و دانشی است که به انسان می‌پردازد، دانش آنتروپولوژی به قرن ۱۶ میلادی باز می‌گردد. در دوره حاکمیت اومانیزم و پروتستانیزم یعنی آغاز عصر جدید و پایان رنسانس، نویسنده‌ای به نام کاسمان (Casman) کتاب *آنتروپولوگیا* را با موضوع نظریه‌ای درباره طبیعت دوگانه انسان نوشت. اما به تدریج به‌ویژه در قرن ۱۸ میلادی شاخه‌ای از زیست‌شناسی شمرده شد و سرانجام به زیست‌شناسی انسان تبدیل شد.

** . شایان ذکر است که در شناخت‌های دیگر فاعل شناسایی و متعلق شناسایی، یعنی آن کسی که می‌شناسد و آن چیزی که مورد شناسایی قرار می‌گیرد با هم تفاوت دارند. برای متعلق شناسایی تفاوتی ندارد که فاعل شناسایی وی را می‌شناسد یا نمی‌شناسد اما در انسان‌شناسی فلسفه سیاسی تفسیر برعکس است. در حقیقت انسان موجودی است که فقط زندگی نمی‌کند بلکه زندگی خودش را راهبری هم می‌کند، خود مهار زندگی‌اش را در دست دارد و آن را شکل می‌دهد. (۱۳۸۰: ۱۰).

و سپس در حوزه فلسفه سیاسی اسلامی به طور مبسوط بحث خواهد شد. انسان در اندیشه غرب، یونان باستان، رنسانس، و دوره جدید شکل‌های متفاوتی به خود گرفت.* اما در فلسفه سیاسی اسلامی بحث انسان‌شناسی در قرن سوم با نوشته‌های فارابی مؤسس فیلسوفان سیاسی اسلام آغاز شد.

وی در نوشتارهای *تحصیل السعادة، التنبیه علی سبیل السعادة، احصاء العلوم، السياسة المدینه، آراء اهل المدینه الفاضله* درباره انسان در حوزه سیاست بحث را آغاز کرد (مهاجرنیا، ۱۳۸۴: ۱۷۰). استمرار بحث انسان‌شناسی در فلسفه سیاسی مشاء نیز به وسیله ابن سینا در قرن چهارم جریان می‌یابد که جوزجانی شاگردش او گفته است که کتاب *الانسان* ابن سینا در حدود بیست مجلد بوده است که اکنون اثری از این کتاب نیست و فقط نسخه‌های خطی سه کتاب با عنوان‌های ذیل از ابن سینا موجود است.

«تحقیق فی معنی الانسان، حقیقه الانسان میان مراتب کمالات انسانی. نسخه رساله نخست در آستان قدس رضوی موجود است. نسخه دست‌نویس رساله دوم و سوم نیز در کتابخانه ولی‌الدین در ترکیه موجود است» (شکوری، ۱۳۸۴: ۲۷۶).

در فلسفه سیاسی اشراق سهروردی در ادامه بحث فارابی و ابن سینا به بحث انسان‌شناسی در قرن ششم در فصل سوم رساله *پرتونامه* خود و در کتاب *هیاکل النور* و نیز در کتاب *حکمه الاشراق* به بحث درباره انسان‌شناسی می‌پردازد (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۷۵). سرانجام در قرن دهم در فلسفه سیاسی متعالیه ملاصدرا بحث انسان‌شناسی** را در کتاب

*. در نیمه قرن پنجم ق.م، پروتاگوراس در بحث انسان‌شناسی در یونان بیان کرد که انسان معیار تمام اشیا است. و سقراط، اصل (خودت را بشناس) را مقدمه آموزه‌های خود قرار داد. در قرون وسطا با الهام از اندیشه مسیحیت، اندیشه و جدان گناهکار مطرح شد و انسان یکی از مخلوق‌هایی بود و مسئله خلاقیت و ابتکار کمتر مورد توجه انسان قرار می‌گرفت. در دوره رنسانس انسان‌شناسی خود را از قید و بندهای اندیشه یونانی و مسیحیت آزاد ساخت و مدعی شد که می‌تواند به کامیابی‌های خود افتخار کند و به ستایش خود بپردازد. انسان‌مداری محصول همین دوره رنسانس است. از قرن ۱۸ به بعد جهان‌بینی و کل‌نگری انسان کاهش یافت و چارچوب مادی و معنوی تمدن قدیم تحت تاثیر انقلاب صنعتی و انقلاب‌های سیاسی در هم شکست و نوع فردگرایی افراطی عرضه شد.

** از نظر ملاصدرا انسان سالک در نخستین سفر روحانی‌اش از کثرت به وحدت سفر می‌کند و با حرکت جوهری، تشکیکی بودن و کون جامع بودن انسان آشنا شده و این حرکت را به فعلیت می‌رساند، و پل ارتباطی بین خلق و خالق پدید می‌آورد در سیر دوم از حق به حق و صفات ذاتی حق که عین ذات است سفر می‌کند، و در سیر سوم از حق به سوی خلق باحق، یعنی از صفات ذات به صفات افعالی سفر می‌کند. سرانجام در سفر چهارم در بین خلق در سیمای هادی ظاهر می‌شود. از این پس انسان به دنبال هدایت‌کردن مردم و جامعه است. (صدرالمتلهین، ۱۹۸۱: ۲۰-۲۱).

الشواهد الربوبية، رساله سه اصل، كسر اصنام الجاهليه، شرح الهداية الاثريه و اكسير العارفين و المظاهر الالهيه مطرح مي كند (لكزايي، ۱۳۸۱: ۴۷).

در تمام موردهای پیش گفته نگاه فلسفه اسلامی به انسان‌شناسی با رهیافتی فرجام خواهانه بوده و مبانی آرمان‌گرایانه آنان باعث شده است توجه به انسان آسمانی و انسان کامل باشد و از انسان زمینی غافل بمانند و مبنای خود را در حوزه سیاست نیز تسری دادند. هر چند که به صورت موردی و جزئی نیز درباره انسان زمینی بحث‌هایی انتزاعی انجام داده‌اند.

اهمیت انسان‌شناسی در فلسفه‌سیاسی اسلامی

ساحت انسان در کانون اندیشه همیشه، مد نظر بوده است. به ویژه در علوم انسانی که یکی از مهم‌ترین دغدغه‌ها بوده است. بی‌شک در علوم انسانی و به تبع در فلسفه‌سیاسی، عنصر محوری انسان است. فیلسوفان انسان را حیوان ناطق نامیدند و مقصودشان موجودی است که قوه ادراک دارد و نخستین مرحله ادراک به و سیله ذات خودش است. این وجه تمایز، چیزی است که انسان را از دیگر حیوان‌ها متمایز می‌سازد. سیاست نیز در جایگاه امری انسانی متعلق به این ویژگی است. انسانی که خویشتن را با رهیافت به‌طور کامل مادی تفسیر می‌کند و به آفریدگار جهان و اسپین هیچ باوری ندارد؛ زندگی خود را مادی می‌بیند و زندگی و رفاه مادی هدف اصلی او است. در اینجا سیاست می‌تواند برخاسته از قوه شهویه یا غضبیه باشد که چنین تعبیری از تدبیر زندگی اجتماعی - سیاسی در دیدگاه فیلسوفان مسلمان، به درستی سیاست نامیده شده است - چرا که خروج از قاعده‌ها و مبانی برخاسته از قوه ناطقه، انسان را از قلمرو، زندگی و سرنوشت انسانی خارج می‌سازد. آیت الله جوادی آملی در این باره می‌نویسد:

«انسانی که خود را محصور و محدود به این جهان زیست نمی‌بیند بلکه موجودی جاودانه دانسته و زندگی مادی را مقدمه رسیدن به سرای ابدی تلقی می‌کند به‌طور حتم با انسانی که تفسیر مادی در نگاه به سیاست دارد متفاوت است. از این‌رو انسان‌شناسی در فلسفه‌سیاسی امری ضرور و با اهمیت است و تا انسان شناخته نشود، سیاست همچنان ناشناخته باقی خواهد ماند» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۴).

انسان‌شناسی از مهمترین مبانی اندیشه هر اندیشه‌ور یا هر مکتب فکری است، اهمیت این موضوع بیش از هر جای دیگر در حوزه سیاست و فلسفه‌سیاسی قابل ملاحظه است؛ به‌گونه‌ای که

برای شناخت هر نظریه سیاسی و دستگاه فلسفه سیاسی باید زاویه دید را درباره انسان درک کرد. درباره اهمیت انسان‌شناسی در هر سه دوره باستان (کلاسیک)، میانه (قرون وسطا) و مدرن کاوش‌های گوناگونی صورت پذیرفته است.* درباره فیلسوفان سیاسی مسلمانان به علت رهیافت آرمان‌گرایانه به انسان، الگویی که در آن به مطالعه پرداخته‌اند، الگوی هستی‌شناسی** تحت القمر و فوق القمر است (نصر، ۱۳۷۹: ۱۰۸) که از این رو به اهم

* آنچه مسلم است این است که در دوره باستان (کلاسیک)، افلاطون و ارسطو نخستین فیلسوفان سیاسی بودند که فلسفه سیاسی خود را بر مبنای نوع نگاه خویش به انسان بنا نهاده‌اند. افلاطون نیازهای انسانی را مهمترین عامل تشکیل زندگی جمعی می‌شمارد و طبع انسان‌ها یا به تعبیر خود جنس انسان‌ها را متفاوت می‌داند که عالی‌ترین آن طلا و پست‌ترین آن از سیم و بقیه از نقره هستند. هر کدام برای پیشه و حرفه خاص مناسب است و باید به همان پیشه پردازد فلسفه سیاسی وی بر مبنای همین رهیافت انسان‌شناسانه‌اش شکل گرفته است. ارسطو نیز انسان را موجود بالطبع سیاسی می‌دانست و از آن به صورت حیوان سیاسی یا حیوان ناطق یاد می‌کرد. غایت فلسفه سیاسی وی که زندگی اخلاقی و عقلانی است. بازتاب همین انسان‌شناسی است. در دوره میانه رویکردها متفاوت شد و نگاه دینی هژمونی بیشتری یافت. از این رو می‌توان به دیدگاه‌های آگوستین و اکویناس اشاره کرد. آگوستین انسان را موجودی گناهکار و معیوب تلقی می‌کرد و آن را به شدت محتاج لطف خداوند برای رسیدن به رستگاری می‌دانست و بر این اساس دو شهر خدا و شهر زمینی را از هم جدا می‌کند. آکویناس نیز در پایان این دوره متأثر از سنت مسیحی و ارسطویی انسان را موجودی بالطبع سیاسی و اجتماعی می‌دانست و بر آن بود که این طبیعت را خدا در وجود انسان قرار داده است. بر این اساس وی بر مشارکت در سیاست پافشاری می‌کرد و به رغم تاکید بر جدایی حاکم سیاسی از مذهبی در محدود کردن قدرت حاکم سیاسی می‌کوشید. در دوره مدرن نظریه قرارداد اجتماعی که نقطه عزم این نظریه ذات و طبیعت انسان بود (اصحاب قرارداد معروف به هابز، لاک و روسو هستند) صورت پذیرفت. به طور کلی سه دیدگاه وجود داشت. دیدگاه منفی و بدبینانه، دیدگاه مثبت و خوش‌بینانه و سوم دیدگاه خنثا و بی‌طرفانه، هابز مدافع دیدگاه نخست بود و انسان را ذاتاً موجودی شرور و خودخواه می‌دانست. لاک مدافع دیدگاه دوم بود و انسان را موجودی نیک‌سرشت و نوع دوست می‌دانست که برای بهتر شدن زندگی اجتماعی و آسایش بیشتر و نیز داوری و ضمانت اجرایی مطمئن در موضوع‌های مورد اختلاف به تشکیل دولت اقدام می‌کند. سرانجام روسو مدافع دیدگاه سوم بود و انسان را موجودی بالقوه خنثا می‌دانست که جامعه آن را خودخواه یا نوع دوست بار می‌آورد. بر پایه همین انسان‌شناسی است که دیدگاه هابز به دولت مطلقه (لویاتان) یا اقتدارگر، لاک به دولت لیبرالی یا دولت حداقل و روسو به دموکراسی یا پوپولیستی مستقیم می‌انجامد.

** توضیح اینکه بینش ما بعد الطبیعی حاکم بر رهیافت فلاسفه سیاسی اسلامی بوده است و آنان به دنبال رسیدن به فطرت اولیه و واقعیت ازلی انسان هستند. در حقیقت سخن از کمال خلقت به خدا است و به فرایندهای زمینی و صرف این جهانی اعتنایی ندارند، بحث آنان حداکثر کمال انسان است نه انسان متوسط و زمینی، پس جایگاه انسان‌شناسی حقیقی، ذاتی و ابدی است که تفسیر زمان و مکان در آن خللی وارد نمی‌کند و انسان تحت قمر ارزشی ندارد بلکه باید به حقیقت و ذات خود برسد که در آرمان فوق قمر فقط می‌توان آن را یافت با این اوصاف آشنایی با گسترده‌گی، عمق و اثرهای بحث انسان‌شناسی در حوزه سیاست، ما را به ناچار به اهم اصول انسان‌شناسی در نزد فیلسوفان مسلمان خواهد کشاند.

ساحت‌های مهم و تعیین‌کننده انسان در حوزه سیاست که تاکنون مورد توجه فیلسوفان اسلامی قرار گرفته است، انتخاب شده‌اند. براساس این رویه به مطلب‌ها و نتیجه‌های آن می‌پردازیم:

۱. ذات و سرشت انسان و تسری آن به حوزه سیاست

فیلسوفان مسلمان در تبیین سرشت انسان، آن را ترکیبی از نیروهای خیر و شر می‌پنداشتند که در این جهان زیست، از راه آزمایش‌های مکرر و وظیفه‌اش تقویت نیروهای خیر و رسیدن به کمال، و رهایی و پرهیز از نیروهای شر و شرور است. با توجه به وجود شرور در زندگی اجتماعی و سیاسی انسان‌ها است که فیلسوفان و اندیشه‌وران قدیم باور داشتند برخی به سمت شرور و بدی‌ها رفته‌اند و لایق کسب فیض نیستند زیرا از فطرت اولیه خود دست کشیده‌اند. و عده‌ای اندک که خود را حفظ کرده‌اند مستحق فیض هستند. این نگاه به سیاست و جامعه، سلسله‌مراتبی شدن آن را در پی خواهد داشت. همچنین رهیافتی که باور دارد با شناخت کامل انسان و ابعاد و جودی و حقیقی وی می‌توان حیات طبیعی‌اش را مدیریت کرد و در تنظیم آن به وضع اصول و قانون‌هایی بر آمد که به حیات طیبه بینجامد.

فلسفه سیاسی مشاء

فارابی مؤسس فلسفه اسلامی در فصول متزعه می‌گوید:

«در فطرت هیچ انسانی از ابتدای خلقتش کمال و جود ندارد، چون فطرت، ترکیبی از امور متضاد است. در عین حال که به سمت کمال گرایش دارد به ضد آن نیز متمایل است» (فارابی، ۱۹۷۱: ۱۰۰).

بنابراین کمال و سعادت، برای انسان فطری و طبیعی نیستند، بلکه وصول به آن، فقط به واسطه افعال ارادی امکان‌پذیر است، چه افعال ارادی فکری و چه افعال ارادی بدنی. البته به واسطه هر فعل ارادی هم حاصل نمی‌شود، بلکه به افعال محدود و تعدد خاصی که از هیئت و ملکات مقدر و محدود هستند ناشی (ناظر به نظام احسن هستی) و آن افعال ارادی، که انسان را در وصول به سعادت سود می‌رسانند؛ عبارت هستند از: افعال زیبا، و هیئت و ملکات که این‌گونه افعال از آنها صادر می‌شوند، فضایل هستند (همو: ۱۹۹۱: ۱۰۵).

پس وجود شرور در انسان را فارابی چگونه پاسخ می‌دهد؟ با توجه به اینکه حکمت و مشیّت الاهی اقتضا دارد که جهان با نظام احسن پدید آید، از نظر وی وجود شر در ذات انسان اشکالی به اصل نظم وارد نمی‌کند هر چند که با حکمت الاهی و نظام خلقت منافات

دارد. فارابی در توجیه مطلب، شر را به نداشتن کمال، معنا می‌کند نه به مفهوم عدم‌الوجود، هر چند در نتیجه تفاوتی پدید نمی‌آید وی در کتاب *التحلیل* تصریح می‌کند که خیر و شر ضدان هستند نه نقیضان. پس شر عدم‌الوجود نیست بلکه ممکن است شر، امر و جودی باشد (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۸-۱۲۰). بنابراین خیر مقصود به ذات است، اما شر ملحق به اموری است که وجودشان ضرور نیست و به طور عارضی هستند (فارابی، ۱۳۴۹ق: ۱۱). خیر جوهر همه موجودات است و بر تمام جهان غالب است؛ اما شر موجودی بالعرض است. شر مربوط به عالم کون، فساد و عالم ما تحت قمر است.

ابن سینا مؤسس فلسفه سیاسی مشاء نیز باور دارد موجودات تحت قمر لازمه و جودشان شر است:

«تمام اسباب شر فقط در زیر قمر یافت می‌شود و همه موجودات زیر قمر در مقایسه با موجودات دیگر اندک و ناچیز هستند» (ابن سینا، ۱۳۷۴: ۲۸۱). از نظر ابن سینا انسان نیز جزئی از این جهان تحت قمر است. سرشت انسان‌ها به گونه‌ای است که مزاج اغلب آنان، مستعد چنان کمال که لازمه اتصال عقول آنان با عقل فعال است، نیست. از این رو انسان‌ها از جمله اشیا و امور امکانی هستند که فضیلت‌داشتن و سعادت‌مند بودنشان به گونه‌ای است که جز با عارض شدن شری - هر چند اندک - در ازدحام حرکات و تصادم عامل‌های گوناگون تحقق پذیر نیست. (همو، ۱۹۹۳: ۳، ۲۹۹).

فلسفه سیاسی اشراق به باور، سهروردی درباره سرشت و ذات انسان سه عنصر وجود دارد: نخست روح یا نفس ناطقه که کلمه منور قدسی و ملکوتی است. دوم جسم و جسد انسان که هیولایی و ظلمانی است و سوم روح حیوانی که حد فاصل این دو است و البته روح یا نفس ناطقه از راه همین روح حیوانی است که در ملک بدن و اخلاط تن حاصل می‌شود. در تمام جانوران و جود دارد هر چند که از نظر سهروردی روح حیوانی نماینده بدی‌ها در وجود انسان است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳، ۸۹).

با توجه به اینکه سهروردی پایه‌های نظام فلسفی خود را بر مسئله مراتب نور که به مبدأ نخستین یا (نورالانوار) و خالق هستی منتهی می‌شود بنیان نهاده است. در تبیین مقام و موقعیت اجتماعی و سیاسی افراد انسانی نیز به این مسئله توجه دارد. وی در رساله *هیاکل النور* می‌گوید: «نفس ناطقه از جوهرهای ملکوتی است و وی را قوت‌های من [نفسانی] و مشاغل از عالم خود باز داشته است. [هرگاه] که نفس به فضایل روحانی قوی شود، و سلطان قوای بدنی ضعیف شود... به عالم قدس پیوندد و از ارواح قدسی معرفت‌ها حاصل کند و کلمت‌ها

شوند... و باشد که به نفوس متألهان و پاکان طلب گیرد. به واسطه اشراق نور حق تعالی، و عنصریات وی را مطیع و خاضع شوند به سبب تشبیه وی به عالم ملکوت، مانند آهن که به تشبیه به آتش و فعل آتش از سوزندگی و غیره، و اگر چه حال آهن اقتضا نمی‌کند و چون که آهن این حال مشاهدت کرد، نباید عجب داشت از نفسی که متشرق و مستعنی شود به نور حق تعالی و آنگاه اکوان وی را اطاعت دارند هم‌چنانکه طاعت قدسیان دارند و بر مردم عاقل مستبصر [است] که درستی نبوت را قایل باشند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳، ۱۰۷ - ۱۰۸).

شایان ذکر است که شیخ اشراق بحث تحت قمر و مافوق قمر را به عالم گیتی و مینوی تبدیل کرده است و می‌گوید عالم مینوی عالم نورانی و روحانی است. عالم گیتی ظلمانی و جسمانی است. از عالم مینوی انواری بر نفوس فاضله جهان ریزش می‌کند. این انوار باعث می‌شود که پاره‌ای از انسان‌ها بر پاره‌ای دیگر سلطه و ریاست یابند (شکوری، ۱۳۸۴: ۴۰۰). بنابراین مطالب پیش‌گفته سهروردی با این رهیافت به حقیقت و اصل انسان، ضمن تأکید مجدد بر اصل قدسی روح مجرد انسانی، نوعی قداست را در انسان نشان می‌دهد که انسان‌شناسی را در نگاه آسمانی محبوس می‌کند و با چنین نگاهی، نگرش خاصی بر سیاست خواهد داشت که سیاست ابعادی معنوی به خود می‌گیرد (اسفندیار، ۱۳۸۵: ۷۲).

فلسفه سیاسی متعالیه

ملاصدرا نیز مانند فیلسوفان اسلامی دیگر می‌نویسد:

«بدان که سب و قوع نفس انسانی در این عالم دنیا و ابتلا به بلاهای طبیعی که وی را محاصره کرده... همان نقص امکانی در وجود ذاتش است» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷: ۱۱۲).

وی در کتابی دیگر می‌نویسد:

«صاف نبودن سرشت انسان کافی است تا حب تفرّد و استخدام در وی غالب شود، چنان‌که شهوات به گوشت و خون انسان آمیخته است، سلطنت نیز در وی جاری باشد» (همو: ۱۳۶۲: ۱۳۹).

در دیدگاه فیلسوفان سیاسی اسلام همان‌طور که گذشت در تبیین سرشت انسان و قتی بحث از ترکیبی از نیروهای خیر و شر می‌شود و در مقایسه با سرچشمه خیر بودن انسان‌ها، نظام احسن هستی و حکمت الاهی و نظام خلقت مطرح می‌کنند اما درباره وجود قهری شرور در زندگی و حیات سیاسی انسان‌ها آنان به نظریه فیض و وجوب پیامبر برای سامان‌دادن به این مشکل انسان نظر می‌دهند. به تعبیری تبعات سیاسی این نوع انسان‌شناسی مسلمانان را می‌توان در لایه‌بندی نظام سیاسی - اجتماعی مشاهده کرد. در حقیقت کسانی که

نیک‌سرشتی را در گرایش و تمایل به شرور و بدی‌ها از دست می‌دهند، لایق فیض نبوده و فقط عده‌ای خاص می‌توانند و اسطه فیض میان فوق‌القمر و تحت‌القمر قرار گیرند و این رهیافتی سلسله‌مراتبی در نظام سیاسی اجتماعی جامعه مسلمان‌ها را در پی خواهد داشت و چون برای رسیدن به فضیلت، سعادت و خیر است انسان با این ویژگی دچار مشکل می‌شود. از عقل وی نیز به علت وجود شرور و بدی‌ها کاری ساخته نیست، باید راهنمایی خارج از فطرت انسانی به کمک وی بشتابد چه اینکه فطرت انسان‌ها در تشکیل اجتماع مدنی خود عامل اختلاف و تضاد است؛ بنابراین نیازمند راهبردهای خارج ذات و سرشت انسان است.

فلسوفان سیاسی مسلمان معاصر

منظور از فیلسوفان سیاسی معاصر تقریباً پیروان و حامیان یکی از مشرب‌های سه‌گانه فلسفه‌سیاسی مشاء، اشراق و متعالیه است. نکته شایان ذکر اینکه به رغم اینکه فیلسوفان سیاسی مسلمان مانند فیلسوفان قدیم غایت‌نگر بوده و مبانی آنان نیز فرجام خواهانه است. اما نکته جدید در فیلسوفان مسلمان معاصر مسئله آرمان‌گرایی به اضافه واقع‌نگر بودن آنان است که تا حدودی از آرمان‌گرایی صرف فلسفه‌سیاسی قدیم فاصله گرفته‌اند. به‌طور مثال علامه جعفری رحمته‌الله که به نظر می‌رسد تا حدودی حامی فلسفه‌سیاسی مشاء باشد در بحث حیات معقول خود، توجه به انسان زمینی را مبذول داشته و نیز علامه طباطبایی رحمته‌الله (فیلسوف قرآنی) و علامه مطهری رحمته‌الله (فیلسوف اخلاقی) و امام خمینی رحمته‌الله (فیلسوف عرفانی) و جوادی‌آملی (فیلسوف متأله) و شهید صدر رحمته‌الله (فیلسوف متفقه) توجه خاص به انسان متوسط و زمینی نیز کرده‌اند. در حقیقت در رهیافت، آرمان‌گرا مانند فیلسوفان گذشته و در رویکرد، واقع‌گرا هستند. به‌طور اجمال باید گفت در بحث سرشت و ذات انسان، علامه جعفری با نقد دو دیدگاه افراطی و تفریطی از ماهیت انسان، نظر خود را از انسان و ماهیتش بیان می‌کند یعنی هم نقد نظر بدبینانه از انسان که سرانجام قائل به ضرورت و لزوم دولت مستبد است و همچنین نقد دیدگاه تفریطی خوش‌بینانه درباره انسان که تاکنون به لزوم دولت لیبرالی انجامیده است. وی به دو جهت نامحدود انسان اشاره می‌کند که هم استعداد آن را دارد که در فساد و تبهکاری تا بی‌نهایت تنزل کند و هم در فضیلت و سعادت تا بی‌نهایت صعود کند. وی علت وجود چنین حالت تعادلی و دو استعداد متضاد افراط و تفریط را نه از سوی آفریننده مطلق و نه از ناحیه عامل‌های طبیعت بلکه معلول طرز

بهره‌برداری انسان از گزینه‌های خام در دستگاه طبیعت و کیفیت نیروی نظارتی نفس می‌داند. از نظر وی اگر کوچک‌ترین اجباری از ناحیه آفریننده یا موجودات انسانی دیگر یا موجودات طبیعی بر فرد تحمیل شود، موضوع سعادت و شقاوت متغی خواهد شد (جعفری، ۱۳۷۹: ۱۹۳-۱۹۴).

واقعیت انسان که در خارج عینیت دارد آن است که همواره میان دو قطب مثبت و منفی فعالیت دارد، قطب مثبت وی فعالیت بایسته و شایسته‌ای است که کاروان پیامبران، و امامان علیهم‌السلام و دیگر پیشوایان نشان می‌دادند و قطب منفی فعالیت وی در نزول به پست‌ها که کاروان (نرون‌ها) و (چنگیزها) داشتند را نشان می‌دهند (یوسفی‌راد، ۱۳۸۵: ۸۷).

علامه جعفری رحمته‌الله با اتخاذ چنین موضعی از انسان باور دارد که با شناخت کامل انسان و ابعاد و جودی و حقیقی وی می‌توان زندگی طبیعی وی را مدیریت کرد و در تنظیم آن به وضع اصول و قوانین بر آمد که به حیات معقول بنجامد (جعفری، ۱۳۶۲: ۷). در این نگرش هم به استعدادها و نیازهای بیعی و مادی انسان توجه شده تا بتواند حیات طبیعی و مادی وی را مدیریت کرد و به استعدادها و نیازهای کمالی و معنوی‌اش توجه شده تا بتوان با مدیریت آن به حیات معقول رسید.*

علامه طباطبایی رحمته‌الله نیز درباره انسان می‌نویسد:

«ویژگی اختصاصی که از دیگران تمیزش می‌دهد خرد او است، خرد است که انسان به و اسطه آن به اندیشه پرداخته، از هر و سیله‌ای ممکن به نفع خود استفاده می‌کند. انسان به حب طبع اولی سعادت و کمال خود را در آزادی مطلق خود می‌بیند، اما نظر به اینکه سازمان و جودیش سازمان اجتماعی است نیازمندی‌های بی‌شماری دارد که هرگز به تنهایی توانایی رفع آنها را ندارد و در صورت اجتماع و تعاون به هم‌نوعان خود که آنان نیز همان گزینه خودخواهی و آزادی دوستی را دارند ناگزیر است مقداری از آزادی خود را در این راه از دست بدهد. در برابر سودی که از دیگران می‌برد سودی بدهد و معادل آنکه از رنج دیگران بهره می‌گیرد از رنج خود بهره بدهد یعنی اجتماع تعاونی را از روی ناچاری می‌پردازد» (طباطبایی، ۱۴۰۴: ۸۲).

* علامه رحمته‌الله سیاست را چنین تعریف می‌کند: «مدیریت و توجیه انسان‌ها با نظریه و اقیعیت‌های (انسان آن چنانکه هست) و (انسان آن چنانکه باید) از دیدگاه هدف‌های عالی مادی و معنوی سیاست نامیده می‌شود (ر.ک: جعفری، ۱۳۶۹: ۴۷) و حیات معقول: «حیاتی است که انسان از حیات طبیعی رها شده، به حیات انسانی همراه با معنویات مقرون می‌سازد و در این میان افزون بر تأمین نیازهای زندگی طبیعی، به مرحله رشد یافتگی نائل می‌شود و به کمک دین و دو جهت درونی عقل سلیم و بیرونی پیامبران و امامان معصوم علیهم‌السلام چنین حیاتی را می‌تواند بر همین دنیای فعلی و حاضر محقق سازد. (ر.ک: جعفری، ۱۳۷۶: ۷۴).

در جایی دیگر نیز به این موضوع پرداخته است:

«انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم)، عدل اجتماعی را می‌خواهد» (همو: ۱۳۸۰: ۳۲۳).

از نظر استاد مطهری رحمته‌الله در کتاب نقدی بر مارکسیسم در توجیه اندیشه علامه طباطبائی رحمته‌الله درباره فطری بودن نظریه استخدام در انسان می‌نویسد:

«در اینجا می‌خواهند بگویند استخدام یک امر فطری است و در عین حال عدالت اجتماعی هم یک امر فطری است اما این فطرتی است که با فطرت دیگر تبدیل شده که یک فطرت را کنار فطرت دیگر قرار داده‌اند که یک امر فطری امر فطری دیگر را تبدیل می‌کند. در حقیقت انسان دو «من» دارد: من سفلا و من علیا، من سفلی و من علیا به این معنا است که هر فرد موجود دو درجه‌ای است، در یک درجه حیوان است مانند همه حیوانات دیگر و در یک درجه دیگر، واقعیت علیا دارد و وقتی ما می‌گوییم طبیعت انسان مقصود و واقعیت انسان است نه فقط طبیعت مادی» (مطهری، ۱۳۶۳: ۱۸۲ و ۲۰۸).

البته بقیه فیلسوفان معاصر مانند آیت‌الله جوادی‌آملی، شهید صدر رحمته‌الله، شهید مطهری رحمته‌الله و امام خمینی رحمته‌الله نیز زندگی سیاسی و دنیوی را مقدمه‌ای برای رسیدن به کمال مطلوب می‌دانند اما این مقدمه را آنچنان ارجح می‌نهند که برای انسان متوسط و زمینی نیز براساس مدل آرمانی طرح زمینی می‌نهند و نماد آرمان‌گرای واقع‌نگر را ترسیم می‌کنند.

آیت‌الله جوادی‌آملی ضمن تأیید حکمت متعالیه باور دارد که حکمت متعالیه سیاست متعالیه دارد چون انسان متعالی می‌پروراند. اگر از حکیم متعالی بپرسند که «الانسان ماهو؟» وی پاسخ می‌دهد که «الانسان حی متألّه» است. بنابراین سیاست از علوم انسانی است و تا انسان شناخته نشود، سیاست همچنان ناشناخته باقی خواهد ماند. بر این اساس، شناخت متدانی، سیاست متدانی دارد و شناخت متعالیه، سیاست متعالیه دارد. شناخت متدانی، انسان متدانی و شناخت متعالی، انسان متعالی دارد. وی درباره اینکه اگر تمام اسفار ملاصدرا را به طور دقیق جست‌وجو کنید هرگز درباره سیاست و فلسفه سیاست که فلسفه‌ای مضاف است از حکمت متعالیه پاسخ نمی‌گیرد چون مقیاس سنجش آن در حد سلسله جبال است [آرمانی] نه امور جزئی (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۴).

اگر انسان‌شناسی به گونه‌ای باشد که انسان به اندازه راه دوری آمده و به راه دوری می‌رود، از گذشته‌اش و از آینده‌اش خبر ندارد، و از ساختار درونی‌اش آگاه نیست به‌طور

یقین به راهنما نیازمند است و این راهنما باید فقیهی فیلسوف باشد (همان: ۵).

همچنین شهید صدر علیه السلام در بحث سرشت و ذات انسان ضمن پیروی از فلسفه سیاسی متعالیه باور دارد که انسان در سرشت خود تاریک و روشن نیست بلکه هر دو ساخته خودش بوده و در نتیجه انتخاب‌گری وی اصالت دارد. وی در تحلیل خود از انسان توجه خود را به محتوای باطنی یعنی نقش فکر و اراده که هر دو سازنده و تشکیل دهنده حرکت تاریخ و جامعه هستند معطوف می‌دارد (صدر، بی تا: ۱۳۸).

وی بر محتوای باطنی و درونی انسان با تمام تحول‌های سیاسی - اجتماعی تأکید می‌کند. از نظر وی شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی زاییده دست انسان است. (۱۴۰۸: ۲۸). بر همین اساس نظریه خلافت انسان را مطرح می‌کند (۱۳۹۹: ۲۰). انسان باید از عمق و جودش مسؤولیت حیاتی خود را بشناسد و به آن آگاه شود تا بتواند به واسطه انجام آن مسؤولیت سعادت جاودانگی خود را تأمین کند (همان: ۱۰-۱۳).

از نظر امام خمینی علیه السلام نیز انسان موجودی است که بالقوه توانایی و استعداد شدن و رسیدن به بالاترین مراتب کمال و درجات معنوی را دارد. ضرورت ارسال پیامبران الهی نیز تا حدودی مرتبط با همین مسئله تکامل‌پذیری و تکامل‌طلبی انسان مانند دیگر است اما اگر در حدود طبیعی و زیست مادی مانند دیگر موجودات بوده نیازی به آمدن پیامبران، تذکر و ابلاغ پیام الهی نبود. به تعبیر امام خمینی علیه السلام انسان ماواری بر خوردار از یک عقل با لامکان مجرد دارد و بعد هم مجرد تام خواهد شد (موسوی خمینی، ۱۳۶۱: ۴، ۱۸۶).

پس انسان از حیث ماهوی، ناطق و قابل تربیت است، بنابراین در صورت تربیت، تزکیه و اصلاح، قوای نامحدود شهوت، غضب و سلطه‌اش مهار می‌شود و خطر افسار گسیختگی وی مرتفع می‌شود. در حقیقت فطرت انسان، فطرت الهی، حق‌طلبانه و مبتنی بر عدل است (همو: ۱۳۷۷: ۱۸۰). اما اشتغال‌های مادی و نفسانی، فطرت انسان را در حجاب فرو می‌برد و یگانه راه رهایی و نجات از این حجاب‌ها پرورش فطرت است (همان: ۱۸۱ - ۱۸۷). پس اینکه امام به انسان‌های متوسط و زمینی توجه داشته است:

«اصل انسان فرزند طبیعت است بر همین اساس محل تربیت و تکامل وی نیز همین طبیعت است. آن قدر که انسان تربیت شده مفید است برای جوامع هیچ فرشته‌ای و هیچ موجودی آن قدر مفید نیست. اساس عالم بر تربیت انسان است» (همو، ۱۳۶۱: ۱۴، ۱۵۳).

در بحث تشکیل دولت اسلامی و حکومت مردم سالاری دینی نظر امام به این است که این انسان زمینی می‌تواند به مدل آرمانی خود براساس تربیت سیاسی صحیح در همین زندگی بشری نایل شود.

نتیجه بحث تسری فطرت و سرشت انسان در حوزه سیاست

در بحث فطرت و سرشت انسان از دید فیلسوفان سیاسی قدیم چون دو موضوع خیر و شر در سرشت انسان مطرح می‌شود، فیلسوفان سیاسی قدیم در توجیه این مسئله در سیاست، ضمن پذیرش رهیافت هستی‌شناسانه فوق‌قمر و تحت‌قمر یا به تعبیر فلسفه‌سیاسی اشراق عالم گیتی و مینوی، شر را مربوط به عالم کون، فساد و عالم ما تحت قمر تلقی می‌کردند و در آسمان به دنبال انسان آرمانی و به حاشیه راندن انسان زمینی بودند که به‌طور ناخودآگاه به رهیافتی سلسله‌مراتبی در نظام سیاسی - اجتماعی مسلمانان کشیده شدند. براساس نظام دانایی خود برای مردم هیچ‌گونه نقش اساسی قایل نشدند. بنابراین جامعه و مردم بدون هیچ حقی زیرمجموعه و تحت امر قدرت و دولت تلقی می‌شوند. اما در بحث فطرت و سرشت انسان از دید فیلسوفان سیاسی معاصر ضمن حفظ و حمایت از رهیافت فرجام‌خواهانه فیلسوفان سیاسی قدیم، در حوزه سیاست رویکرد واقع‌گرایانه درباره انسان زمینی اتخاذ کردند. آنان توامان، به استعدادها و نیازهای مادی و معنوی و مینوی انسان توجه کردند. در حقیقت نگاه و رهیافت آسمانی را در روی زمین عملیاتی و کاربردی کرده‌اند. و به این اصل پایبند شده‌اند که انسان بر ساخته خودش است و تحول‌های سیاسی و اجتماعی متأثر از اقدام‌های همین انسان زمینی است. اما اشتغال‌های مادی و نفسانی نباید مانع پرورش و تربیت فطرت کمال‌جویانه انسان شود.

۲. انسان و مسئله برابری و تفسیر آن در حوزه سیاست

در دوره قدیم، اندیشه اسلامی و مبانی معرفتی مورد اجماع همگانی قرار گرفته بود و در نظام دانایی پیشین، اندیشه‌وران مسلمان پذیرفته بودند که انسان‌ها ذاتاً نابرابر هستند. این نابرابری را در اجتماع سیاسی گسترش می‌دادند و البته اندیشه‌وران جامعه و خود مردم پذیرفته بودند که انسان‌ها به گونه‌ای هستند که ذاتاً عده‌ای فرمان‌بردار و گروهی فرماندار هستند. از این رو برای انسان دوره اندیشه قدیم اسلامی این مسئله مهم بود که در سیاست از چه کسی باید اطاعت کنند یعنی کدام یک از این‌ها باید باشد و هست (پورفرد، ۱۳۸۴: ۳۲).

فلسفه‌سیاسی مشاء

فارابی مؤسس فلسفه اسلامی بر این باور بود که انسان‌ها ذاتاً نابرابر هستند و گروهی فقط خادم هستند و پس از بر شمردن سلسله مراتب اجتماع و طبقه‌بندی مردم به دسته‌های

گوناگون زندگی سیاسی در مدینه‌ها را تابع نظم سلسله مراتبی و نابرابر تلقی می‌کرد. وی می‌نویسد: «اجزای مدینه بالطبع مفطور به فطرت‌های گوناگون و متفاضل هستند که به واسطه همین اختلاف طبایع و فطرت‌ها است که انسانی نسبت به انسان دیگر مزیت دارد و صالح برای چیزی خاص بودن دون چیز دیگر است» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۵۸).

البته فارابی این نابرابری ذاتی انسان‌ها را براساس درجاتی از دانش و تمایز استعداد و فطرت انسان‌ها در کسب آن درجات توجیه کرده است:

«اکثریت مردم فقط می‌توانند به تقلید از دانش دیگران عمل کنند اینان بدون آنکه سهمی از ریاست داشته باشند؛ برای همیشه و در تمام موارد فرمان‌بردار هستند. جمعی دیگر در عین حال که مقلد یک معلم و مرشد هستند، اما قادر هستند آموزه‌های مرشد و راهنمایی اندیشه‌ور خود را به کار بسته و حتی دیگران را نیز به اجرای آنها وا دارند. این‌گونه انسان‌ها سهمی از ریاست دارند و هم‌چنانکه مرئوس رئیس اول هستند، رئیس دیگران نیز هستند» (فارابی، ۱۹۹۳: ۷۷).

این نگاه در فلسفه سیاسی مشاء نیز قابل مشاهده است ابن‌سینا نیز این نابرابری را سبب بقای نوع بشر می‌داند و وجود اختلاف‌ها، تفاضل عقول و مراتب اجتماعی انسان‌ها را امری طبیعی می‌داند. وی به این مطلب اشاره می‌کند که دایره ولایت یا فرمانبری هر کس به اندازه شعاع توانمندی‌ها و ظرفیت‌هایی است که در فطرت و ذات وی قرار داده شده است. ابن‌سینا پا را از این فراتر می‌نهد و باور دارد که تمایز انسان‌ها نیز در مدینه نه از علت طبیعی بلکه از مبدأ عنایت الهی صادر شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۲۹). وی حتی مهمترین و وظیفه قانون‌گذار را بر اساس طبقه‌بندی مردم می‌داند و اظهار می‌دارد: «براساس اجزای سه گانه حاکمان، پیشه‌وران و پاسداران و نیز ترتیب ریاست سلسله مراتبی هر یک از اجناس سه گانه از عالی تا دانی است» (همان: ۴۴۷).

فلسفه سیاسی اشراق

همچنین این نگاه که انسان‌ها ذاتاً نابرابر هستند؛ در آثار سهروردی (شیخ اشراق) نیز قابل پی‌گیری است. انسان‌ها در جوهریت متفاوت هستند از این‌رو احوال نفوس آنان نیز به طور طبیعی گوناگون است. زیرا نفوس قوی، شریف، خیر و... معلول نفوس عالی‌ترین و بزرگ‌ترین و روشن‌ترین کواکب از اجرام سماوی است و در برابر، نفوس ضعیف، خسیس و... معلول نفوس فروترین و دنی‌ترین و کوچک‌ترین از سماویات است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۲۷ - ۴۲۶).

انسان دو حیات دارد، حیات مادی و حیات حکمی که به و سیله ادیان به آن می‌رسد. انسان باید با حیات نخست به تکامل برسد و سپس به حیات حکمی برسد، حکمت متعالیه با تولد ثانی سروکار دارد و ما را به حیاتی دیگر که همان حیات الاهی است، دعوت می‌کند. از نظر ملاصدرا با طرح نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس باید گفت که این مسئله و حرکت جوهری نفس باعث می‌شود که ملا صدرا از استناد هویت ثابت و مستقل به انسان دوری ورزد. در نظر وی انسان در حرکت جوهری خود هر لحظه هویتی جدید برای خود می‌سازد و این افعال مداوم انسان است که هویت و پویایی وی را می‌سازد. تحقق الوهی هویت انسان در این دنیا که در نظر صدرا باطنش همان آخرت است در میزان اختیاری بودن افعالش و وقوف به آن است (الاهی، ۱۳۸۶: ۳).

درباره نظر ملاصدرا اگر به برخی از آثار نوشتاری‌اش مانند مبدأ و معاد توجه کنیم که به پیروی از ابن‌سینا به بحث سیاست و نبوت پرداخته است و نیز در بحث مربوط به ماهیت و اقسام مدینه و در بحث مربوط به ریاست آن به پیروی فارابی در آرای اهل مدینه فاضله و به‌ویژه الفصول المدنی بوده که به اجمال آورده است، نگاه کنیم آنگاه باید گفت: ملاصدرا نیز قایل به نابرابری ذاتی انسان است و در نتیجه در حوزه سیاست به جامعه طبقاتی باید قایل شد اما در صورتی که به کل آثار وی به صورت جامع نگاه کنیم به‌ویژه پنجاه صفحه نخست الشواهد الربوبیه، رساله کسر اصنام الجاهلیه، رساله سه اصل، شرح اصول کافی، شرح الهدایة الاثیریة و واپسین نوشته‌های وی یعنی المظاهر الالهیة توجه کنیم و به چهار مسئله اساسی و بنیادی وی نظر داشته باشیم یعنی (وجود و تشکیک آن، حرکت جوهری، علم و رابطه عالم و معلوم (عقل و معقول) و نفس، قوای نفسانی و تکوینی و کمال معاد آن (شریف، ۱۳۶۵: ۲، ۴۸۲)؛ قایل به نابرابری انسان‌ها برای فلسفه سیاسی متعالیه ملاصدرا بسیار سخت و دشوار می‌سازد. زیرا ملاصدرا رکن و پایه مردمی که مربوط به تأسیس نظام سیاسی و حکومت اسلامی است را در مرحله اثبات می‌داند (لک زایی، ۱۳۸۱: ۱۴۴). شاید نظر سومی باشد. چنانکه آیت الله جوادی آملی می‌گوید:

«حکمت متعالیه، سیاست متعالیه دارد، چون انسان متعالی می‌پروراند در پاسخ اینکه انسان چیست باید گفت از نظر ملاصدرا، انسان حی متأله است بنابراین وی کمتر به بحث‌های انسان زمینی و تاریخی می‌پردازد، هر چند که در برخی موارد پرداخته است. از نگاه صدرالمتهلین

همان‌طور که انسان بُعد حیوانی و عقلانی دارد، جامعه نیز این گونه است. برخی جوامع و افعلاً در حیوانیت به سر می‌برند و برخی انسانی هستند. از دیدگاه صدرالمآلهین، سیاست متعالیه اختصاص به جوامعی دارد که و افعلاً انسانی هستند (انسان متعالی) اما وی برای جوامعی که مادی هستند به این صورت قایل به سیاست نیست» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۵).

فیلسوفان سیاسی معاصر

در نظام دانایی جدید مسلمانان به نظر می‌رسد فیلسوفان سیاسی معاصر قایل به نابرابری ذاتی انسان‌ها نیستند. زیرا در نظام دانایی جدید بر اساس اصل کرامت انسانی برای انسان‌ها ارزش قائل هستند و همچنین توجه به بحث حق و تکلیف نیز داشته‌اند. فیلسوفان سیاسی معاصر بر اساس مبنای خود یعنی آرمان‌گرایی و واقع‌نگر کوشیده‌اند در حوزه سیاست و اجتماع، انسان‌های متوسط و زمینی حقوق برابر در فرصت‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مدنظر داشته باشند. با اینکه استاد مطهری رحمته‌الله باور دارد که:

«انسان‌ها از نظر امکانات و استعدادها یکسان و مانند هم آفریده نشده‌اند که اگر چنین آفریده شده بودند. هر کس همه را داشت که دیگری دارد و همان را فاقد بود که دیگری فاقد است و طبعاً نیاز متقابلی، و پیوندی و خدمت متبادلی در کار نبود. خداوند انسان‌ها را از نظر استعداد و امکانات جسمی، روحی، عقلی و عاطفی گوناگون و متفاوت آفریده است. برخی در برخی موهبت‌ها دیگر بر موهبت‌ها برتری داده است و به این وسیله همه را بالطبع نیازمند به هم و مایل به پیوستن به هم قرار داد» (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۵ - ۳۱۷).

با توجه به اختلاف‌های روحی و عاطفی، استاد در حوزه اجتماع و سیاست آن را ستری نمی‌دهد و باور دارد که مردم نقش تعیین‌کننده در اجتماع و سیاست دارند و از فرصت‌های برابر در نظام سیاسی برخوردار هستند. در نگاه شهید مطهری رحمته‌الله، جمهوری اسلامی حکومتی است که مردم خود مجری قانون‌های الهی هستند. بر این اساس جمهوری اسلامی یعنی حکومتی که شکل آن، انتخاب حکومت از سوی مردم و محتوای آن هم اسلامی است:

«مسئله جمهوری مربوط است به شکل حکومت که مستلزم نوعی دموکراسی است» (مطهری، ۱۳۷۸: ۸۱).

وی تأکید می‌کند که:

«اسلامی بودن این جمهوری به هیچ وجه با حاکمیت ملی یا به‌طور کلی با دموکراسی منافات ندارد» (مطهری، همان: ۸۴).

وی همچنین هر جا از مردم سالاری بحث کرده‌اند بر حق مردم در تعیین سرنوشت خویش و ضرورت رعایت حقوق مردم از سوی حکومت تأکید کرده‌اند و بر حق مردم در پذیرش این حکومت هم تأکید می‌کند. وی می‌گوید که همین اسلامیت هم تحمیلی نیست، بلکه خواست خود مردم است:

«مهر اسلامیت را اکثریت قاطع ملت ایران بر نوع نظام آینده این مملکت زده است» (همان: ۸۵).

علامه طباطبایی رحمته‌الله نیز با توجه به اختلاف در عاطفه‌ها، روحیه و عقل باز هم باور دارد که مردم نقش تعیین‌کننده در اجتماع و سیاست دارند و از فرصت‌های برابر در نظام سیاسی برخوردار هستند.

شهید صدر رحمته‌الله، امام خمینی رحمته‌الله نیز درباره اختلاف در انسان‌ها هیچ‌گونه تسری در اجتماع و سیاست در طبقه‌بندی اجتماعات قایل نیستند. شهید صدر رحمته‌الله باور دارد که مسؤولیت انتخاب آگاهانه شخص عهده‌دار مرجعیت عام بر عهده مردم است (صدر، بی‌تا: ۱۷) و مردم در حکومت اسلامی حق تشکیل شورا و تعیین سهام امور حکومتی خود را از طریق آن دارند (صدر، ۱۳۳۹: ۳۷). طرز تلقی شهید صدر رحمته‌الله از ماهیت انسان، انسان‌شناسی و نظام سیاسی وی به مثابه شیوه حکمرانی دینی است که وی نظام سیاسی مشارکتی را مد نظر قرار داده است نه نخبه‌گرایی (پورفرد، ۱۳۸۴: ۱۳۷).

امام خمینی رحمته‌الله نیز بر این باور است که حق تعیین سرنوشت انسان غیر قابل سلب و انکار از انسان است. اعتراف وی به حق ملت از ویژگی‌های وی در نظام دانایی اندیشه سیاسی شیعه است که بر حقوق مردم تأکید می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۶۱: ۴، ۱۸۹).

«همه ملت موظف هستند که نظارت کنند بر این امور [حکومت و دولت] نظارت کنند اگر من پایم را کج گذاشتم، ملت موظف است که بگوید پایت را کج گذاشتی، خود را حفظ کن، مسئله مهم است، همه ملت موظف هستند به اینکه نظارت داشته باشند و در تمام کارهایی که الآن مربوط به اسلام است» (همان: ۷، ۳۴).

علامه جعفری رحمته‌الله در بحث حقوق بشر می‌نویسد که حق کرامت، حیثیت برادری و برابری تمام انسان‌ها در برابر قانون، اصل حیات شایسته، تعلیم و تربیت و اصل آزادی مسؤولانه هم نشان‌گر احترام به انسان است. وی اصول و مبادی که درباره انسان در فقه اسلامی مطرح هست بیان می‌کند:

«تساوی در خالق، تساوی در حکمت، مشیت و قانون الاهی، تساوی در ماده اولیه خلقت،

تساوی در سرچشمه نسل، تساوی در ماهیت و مشخصات عمومی، تساوی در هدف اعلا و مسیر، تساوی در کرامت‌وحیثیت ذاتی، تساوی در داشتن استعداد و وصول به کمال و کرامت ارزشی و اختیاری (جعفری، ۱۳۷۶: ۴۷۱ - ۴۷۵).

وی باور دارد که: سرنوشت خود مردم از راه لزوم مشورت گرفتن حاکم از مردم در تطبیق احکام الهی با موضوع‌های خود نیز رأی مردم معتبر است» (همو، ۱۳۶۹: ۳۹۴).

نتیجه بحث تفسیر برابری و نابرابری انسان در حوزه سیاست

فیلسوفان سیاسی قدیم با توجه به نظام دانایی خود و پذیرش اینکه انسان‌ها ذاتاً نابرابر و در جامعه سیاسی عده‌ای فرمانبردار و گروهی فرماندار هستند، دغدغه آنان در حوزه سیاست این بود که افراد از چه کسی باید اطاعت کنند و کدام یک از این دو گروه باید باشند. آنان این نابرابری را سبب بقای نوع بشر می‌دانستند و وجود اختلاف‌ها و تضادها را در اجتماع امر طبیعی تلقی می‌کردند. در فلسفه سیاسی اشراق نیز همین رهیافت و جود داشت و آن را در ارتباط با بزرگترین یا کوچکترین کواکب و اجرام سماوی مرتبط می‌دانستند. اما در فلسفه سیاسی متعالیه سه تحلیل وجود داشت. یکی براساس استناد ملاصدرا به فارابی و ابن‌سینا که مبتنی بر اینکه انسان‌ها ذاتاً نابرابر و در جامعه سیاسی عده‌ای فرمانبردار و گروهی فرماندار هستند. تحلیل دیگر بر اساس مبانی و منابع خود ملاصدرا که تاحدودی چنین قضاوت را به چالش می‌کشاند. تحلیل سوم اصولاً باور داشت که سیاست متعالی، انسان متعالی دارد و به بحث انسان‌های متدانی اعتنایی نمی‌کند. اما در درباره فیلسوفان سیاسی معاصر اعتقادی به اینکه انسان‌ها ذاتاً نابرابر هستند، پس آنگاه در حوزه سیاست و اجتماع نیز باید چنین منطقی داشت وجود ندارد و اشاره آنان به اختلاف در استعدادها، ظرفیت‌ها و توانایی خللی در بخش حوزه انسان زمینی پدید نیاورده است. اکثر آنان معتقد به فرصت‌های برابر برای انسان متوسط و زمینی در حوزه سیاست و اجتماع باور دارند. البته مبانی اصولی این گروه، مانند کرامت انسانی و بحث حق و تکلیف در بینش و دانش آنان بی‌اثر نیست.

۳. تبیین انسان مدنی بالطبع

با توجه به اینکه مؤسس فلسفه اسلامی و نیز بنیان‌گذاران فلسفه مشاء، اشراق و متعالیه و نیز فیلسوفان مسلمان معاصر همه بر طبع مدنی انسان‌ها تأکید کرده‌اند: فقط به دو تفسیر

متفاوت که در نتیجه بازگشت به انسان مدنی بالطبع کرده‌اند، اشاره می‌کنیم.

۱. مدنی بالطبع گاهی به معنای شکوفایی استعدادهای انسان که فقط در زندگی جمعی به فعلیت می‌رسد؛

۲. مدنی بالطبع گاهی به معنای اینکه انسان‌ها در سرشت خود طبع‌های متضادی دارند و به‌طور طبیعی عمل نمی‌کند بلکه انسان با میل به استخدام آفریده شده است و همواره می‌خواهد همه انسان‌ها را در خدمت خود بیاورد، بنابراین همواره تناقض و تضاد در عالم وجود دارد و برای برطرف کردن این امر نیازمند زندگی جمعی هستند. در هر دو تفسیر در نگاه فیلسوفان اسلامی انسان مدنی بالطبع است بنابراین در این فقره بیشتر به مبحث عقل خواهیم پرداخت.

۴. نقش عقل در حوزه سیاست

فارابی رساله‌ای دارد با عنوان *رسالة فی معانی العقل* و در آن شش معنا برای عقل بر می‌شمرد (فارابی، ۱۹۰۷: ۴۰).

یکم: عقل از دیدگاه عامه که بیشتر از ذهنیات و ارزش‌های دینی و فضیلت‌های معنوی توده مردم ناشی است؛

دوم: عقل از دیدگاه متکلمان چیزی که عقل آن را لازم می‌داند یا عقل آن را نفی می‌کند یا می‌پذیرد (همان ایده مشهور و بدیهی است که بدون تأمل همه به آن اقرار دارند)؛

سوم: عقل فطری: ارسطو در کتاب برهان ذکر کرده است و مقصودش از آن قوت نفس است که به واسطه آن بافطره و بالطبع تعیین به مقدمات کلی صادق و ضرور پدید می‌آید؛

چهارم، عقل تجربی: بر اثر کثرت تجربه‌ها و در طی زمان طولانی برای انسان پدید می‌آید و به انسان قدرت استنباط آرای صحیح را بدون بهره‌گیری از استدلال عطا می‌کند؛

پنجم، عقل نظری: یعنی عقلی است که جوهر نفس انسان با آن تمام می‌شود و به جوهر عقل تبدیل می‌شود. این عقل سه مرتبه دارد. أ. عقل هیولایی یا بالقوه؛ ب. عقل بالملکه یا

بالفعل؛ ج. عقل مستفاد؛

ششم، عقل فعال: این عقل جزو عقول بشری نیست و در عالم مافوق قمر قرار دارد. عقل فعال جوهر مفارقی است که در سلسله عقول عشره، واپسین عقل است و از مبدأ اول،

فیض را دریافت می‌کند و به جهان مادون قمر افاضه می‌کند. وی در *السیاسة المدینه* به

روح الامین و روح القدس تعبیر می‌کند. (مهاجرنیا، ۱۳۸۱: ۱۲۰)؛ فارابی با توجه به التزامش به مبانی پیش‌گفته و نیز نظریه فیض، عقل انسان رادر اداره اجتماع و سیاست ناکافی نمی‌داند و در صورتی که با عالم ما فوق قمر در ارتباط باشد نجات‌دهنده است (فارابی، ۱۹۹۱: ۲۶۹).

از نظر ابن‌سینا نیز عدم کفایت عقول مردم برای راهیابی به شاه‌راه فضیلت و سعادت امری مسلم است. وی تأکید می‌کند:

«نمی‌توان مردم را با باورها و افکار گوناگون آن‌ها رها کرد؛ به طوری که هر کس منافع خود را مقتضای عدالت بداند و زیان خود را هم ظلم بشمارد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۴: ۱۶۲).

مؤسس حکمت متعالیه نیز درباره عقل شش تعریف آورده است که به‌طور خلاصه می‌توان گفت: * برخی گفته‌اند معنای اولی عقل مورد نظر ملاصدرا بوده است» (نیکزاد، ۱۳۸۷: ۱۹).

البته برخی عبارات‌های ملاصدرا درباره عقل نکته دیگری را نشان می‌دهند. به‌طور مثال وی در *الشواهد الربوبیه* می‌گوید:

«عقل به تنهایی و مادام که منور به نور شریعت نباشد قادر نیست به درجاتی از مسایل متعلق به الهیات و حقایق مربوط به آفرینش و قیامت دست یابد، به همین جهت شریعت محمدیه مشتمل بر اشارات، کنایات، لطایف و نصوص بسیاری است که ناظر به ضرورت تکمیل عقل نظری و عملی است» (آشتیانی، ۱۳۶۰: ۱۸).

وی در اسفار می‌گوید:

که نه دین بدون عقل می‌تواند درهدف خود کامیاب باشد و نه عقل بدون حضور دین می‌تواند بشر را کفایت کند (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱: ۲۰۳).

در حقیقت از نظر ملاصدرا درباره کشف حقیقت و کسب معرفت انسان، نمی‌توان به

* اول: عقل به معنای قوه عاقله که وجه ممیز انسان و حیوان است در همه افراد وجود دارد و در همگان به یک اندازه نیست. بلکه مراتب تشکیکی شدت و ضعف دارد؛ دوم: عقل به معنای علم به بدیهات، مسلمات و مشهورات (به این معنا، مراتب، شدت و ضعف ندارد)؛ سوم: یعنی نیرو یا حالتی در نفس که از راه تجربه‌های عملی حاصل می‌شود (به این معنا، مراتب، شدت و ضعف دارد)؛ چهارم: عقل به معنای خوب فهمیدن و زود رسیدن به مطلب و سرعت در درک اموری که سزاوار است انجام یا ترک شود؛ پنجم: عقل به معنایی که در کتاب *النفس آمده*، مراتب چهارگانه عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل مستفاد و عقل بالفعل دارد، ششم: عقل به معنای موجود مجرد تام که مادی نیست و ویژگی‌های ماده و مادیات را ندارد در برابر موجودی مادی و مثالی است (ملا صدرا، ۱۳۷۶: ۱۸-۲۰).

یکی از این دو بسنده کرد و نیز درباره عقل و سیاست باید گفت که ملاصدرا آن را درباره فیلسوف و پیامبر تاحدودی مطرح کرده است و گفته است:

«اختلاف میان فیلسوف و پیامبر یا کوشش عقلانی و وحیانی، فقط در کیفیت رفع این حجاب است، اولی به دست اندیشه‌ور رفع می‌شود و دومی با و زیدن باد (ریاح الطاف الاهی)، پسوحی و الهام چیزی جدا از کسب عقلانی نیست، نه در نفس افاضه صور علمیه، و نه در قالب و محل آن و نه در سبب و مفیض آن، بلکه در طریق زوال حجاب و جهت آن اختلاف وجود دارد» (همو، ۱۳۶۱: ۴۸۴-۴۸۵) البته با تدوین مبانی فلسفی و کلامی سیاسی ملاصدرا، و لایت سیاسی مجتهدان تقویت شد (لک زایی، ۱۳۸۱: ۱۲۱).

فیلسوفان سیاسی معاصر

علامه طباطبایی رحمته الله علیه بر این باور است که: عقل به معنای بستن و گره زدن است و به همین مناسبت ادراکاتی که انسان دارد و آنها را در دل پذیرفته و پیمان قلبی به آنها بسته، عقل نامیده‌اند. و نیز مدرکات انسان که به و سیله آن خیر و شر و حق و باطل را تمیز و تشخیص می‌دهد. وی در تعلیقه خود بر بحار الانوار اظهار می‌دارد که اعتبار و اصالت دین و معارف دینی و ادله حجج شرعی بر پایه عقل استوار است (مجلسی، ۱۳۶۲: ۱، ۱۰۴). وی در جای دیگر در تقویت بحث عقل می‌نویسد:

«قرآن کریم با این بیان، اعتبار حجت عقلی و استدلال برهانی آزاد را مسلم می‌شمارد. یعنی نمی‌گوید که نخست حقانیت معارف اسلامی را بپذیرید سپس به احتجاج عقلی پرداخته، معارف نام برده را از آنها استنتاج کنید. بلکه با اعتماد کامل به و اقعیت خود می‌گوید: به احتجاج عقل پرداخته، حقانیت معارف نام برده را از آن دریابید و بپذیرید... تصدیق و ایمان را از نتیجه دلیل به دست آورید نه اینکه نخست ایمان بیاورید و بعد به قید مطابقت آن دلیل اقامه کنید پس اندیشه فلسفی نیز راهی است که رسایی آن را قرآن کریم تصدیق می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۴۲-۴۳).

البته علامه در تفسیر المیزان تا حدودی مشکل‌های راهبردی بودن عقل برای انسان را نشان داده است (همو، ۱۳۶۲: ۲، ۳۷۱ - ۳۷۶). به هر حال در تحلیل‌های اجتماعی علامه، عمل و رفتار انسان تابع علوم و ادراکات اعتباری خواهد بود و هر عمل و رفتار انسان در حقیقت بر درک یا فکر اعتباری مبتنی است و در نتیجه در هر عمل و رفتار گونه‌ای فکر و اندیشه در کار است. مانند: اعتبار ریاست و مرئوسیت، استخدام و... با چنین تحلیلی

ادراک‌های اعتباری نسبت به سیاست نیز قرار می‌گیرد زیرا تغییر اعتبارات را بر اساس تفاوت محیط جغرافیایی، محیط عمل و اشتغال، تکامل زندگی مادی و دنیوی، تکامل معلومات و کثرت و رود یک فکر به مغز انسان تبیین می‌کند. (همو، ۱۳۶۷: ۲، ۲۰۸-۲۱۰) که به نظر می‌رسد علامه رابطه سیاست و عقل را از راه ادراک‌های اعتباری بازسازی کرده است.

از نظر شهید مطهری رحمته‌الله، عقل قوه‌ای از نفس انسان است که به و سیله آن حق را از باطل و خیر را از شر و نفع را از ضرر، حسن را از قبح و کمال را از نقص تمیز می‌دهد، کلیات را درک کرده و تجزیه و تحلیل می‌کند. تمام پیشرفت‌های جهان بشر ثمره شجره طیبه عقل است، عقل، گوهری بی‌بدیلی است که و جه تمایز انسان از موجودات دیگر است و به برکت آن خداوند انسان را بر موجودات دیگر تکریم کرده است (مطهری، ۱۳۶۷: ۳۴۱ و ۳۷۱).

وی باور دارد که با همین عقل می‌توان مسایل اجتماعی و سیاسی، مصالح و مفساد را شناخت. وی اظهار می‌دارند:

«قوانین اسلامی به اصطلاح امروز در عین آنکه آسمانی است، زمینی [هم] است، یعنی براساس مصالح و مفساد موجود در زندگی بشر است. به این معنا که جنبه مرموز صد در صد مخفی و رمزی ندارد که بگوید حکم خدا به این حرف‌ها بستگی ندارد. خدا قانونی وضع کرده و خودش از رمز آن آگاه است، نه اسلام اساساً خودش بیان می‌کند که من هرچه قانون وضع کرده‌ام براساس همین مصالحی است که یا به جسم شما مربوط است یا به روح شما، به اخلاق شما، به روابط اجتماعی شما به همین مسایل مربوط است، یعنی یک امور به اصطلاح مرموزی که عقل بشر هیچ به آن راه نداشته باشد، نیست» (مطهری، ۱۳۷۹: ۲، ۲۷).

استاد می‌نویسد:

«یک جامعه همان‌طور که لازم است استقلال سیاسی و استقلال اقتصادی داشته باشد، سیاستش دست نشانده و اقتصادش نیازمند به غیر نباشد، لازم است از لحاظ افکار، باورها و مبانی محکمی داشته باشد... غرور فکری داشته باشد» (همو، ۱۳۸۱: ۶، ۴۱۵).

در مجموع به نظر می‌رسد در رفتارهای سیاسی و غیرسیاسی عنصر عقلانیت، استقلال فکری و داشتن مبانی فکر مستحکم نقش محوری دارد.

علامه جعفری رحمته‌الله یکی دیگر از فیلسوفان معاصر، عقل را در جایگاه اثبات کننده باورها و یکی از منابع اثبات احکام اسلامی می‌داند و به پیروی از فیلسوفان پیشین عقل را به سه قسم تقسیم می‌کند. عقل نظری، قسم دوم عقل عملی است و آن نوعی آگاهی انسان از

اصول و قانون‌ها است که می‌توان آنها را بر موارد خود تطبیق داد و قسم سوم عقل کلی است که نمود از عقل کل است. عقل نظری خواسته‌ها و مقاصد را هدف‌گیری کرده و به وسیله آن تذکر می‌دهد. اگرچه هویت و ارزش خواسته و مقصد و وسیله را نمی‌گوید؛ این عقل راه استنتاج‌های منطقی را نشان می‌دهد و به هماهنگی احساس‌ها، عاطفه‌ها و تمایل‌ها و تشخیص اصول و قانون‌های مذهبی، اخلاقی و اجتماعی عنایت دارد. عقل نظری جزئی دو کار دارد. نخست وصف آنچه که هست و دوم توصیه انسان به هدف و انتخاب و سایل رسیدن به هدف. علامه در نقد این عقل می‌گوید که چنین عقلی فقط برای تفسیر انسان و جهان با تمام ابعاد طبیعی و ماورای طبیعی آن دو کفایت نمی‌کند. عقلی را که وی در حیات معقول خود اراده می‌کند چنین نیست (جعفری، ۱۳۶۵: ۸، ۲۱۵).

در حقیقت درحیات معقول وی این عقل و عقل عملی در استخدام شخصیت رو به رشد و کمال قرار می‌گیرند. هماهنگی این دو، مقدمه و صول به مقام و الایی از عقل کل است و هر سه، اثبات‌کننده اصول کلی (حیات معقول) مطرح در دین اسلام هستند. وجود چنین رابطه‌ای میان عقل و وحی است که علامه می‌گوید:

«وقتی مردم یا گروه عقلاً با عقل سلیم و اقیعتی را به صلاح و مصلحت انسان‌ها درک کنند حکمی که بر مبنای این بینش صادر می‌شود، همان حاکمیت خداوند به و سیله مردم بر مردم است» (همو، ۱۳۶۲: ۳۳۷).

امام خمینی در مقام فیلسوف عارف معاصر اسلامی ضمن اشاره به بحث فیلسوفان قدیم از عقل نظری و عملی نام می‌برد اما باور دارد که عقل نظری به عقل عملی بر می‌گردد، چنانکه عقل عملی هم به عقل نظری بر می‌گردد چون هر چیزی که در هر مرتبه از مراتب وجود واقع می‌شود، به مرتبه دیگر آن سرایت می‌کند (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳، ۳۴۶). وی نیز عقل نظری را به استناد پیشینیان به چهار مرحله تقسیم شده که واپسین مرتبه عقل مستفاد دانسته، می‌نویسد:

«بالجمله، غایت عقل مستفاد فنا فی الله است و عقل عملی هم که واپسین مرتبه‌اش فنا فی الله است پس غایت هر دو عقل در آخر یکی شده هرچند در آغاز از هم جدا بودند. نا گفته نماند کمال انسانی به عقل عملی است نه به عقل نظری چنانکه گفتیم که ممکن است. انسان برهان داشته باشد اما در مرتبه کفر و شرک باقی بماند اما عقل عملی همان ارجاع کثرت به وحدت عملاً و خارجاً است. بنابراین کمال انسان به عقل عملی اوست نه به عقل نظری» (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۳، ۳۵۲).

از دید امام خمینی علیه السلام انسان موجودی است بالقوه تربیت‌پذیر و تأثیرپذیر، تأثیرگذار عاقل، خردمند، آزاد و مختار که بر اساس اصل آزادی و اختیار سرنوشت خویش را و رق می‌زند و هیچ عاملی را در پیمودن و انتخاب راه سعادت یا شقاوت مؤثرتر و تعیین کننده‌تر از اراده انسان نمی‌داند و عامل‌هایی مانند وراثت و محیط را عامل‌های اثرگذار فرعی معرفی می‌کنند (موسوی خمینی، ۱۳۶۲: ۱۴۸). امام در بحث از دلایل عقلی و لایبت فقیه در حوزه سیاست به همان دلایل نبوت و امانت و ضرورت حکومت و رهبری در جامعه استناد می‌کند و نیز باور دارند که عقل حکم می‌کند که برای اجرای صحیح قانون‌ها، شخصی که آگاه‌ترین فرد به احکام اسلامی است در راس حکومت قرار گیرد و ناظر بر اجرای قوانین باشد بر این اساس، ایشان شرایط حاکم اسلامی را در پرتو دلیل عقلی روشن می‌سازد (همو، ۱۳۷۳: ۴۶۱ - ۴۶۵).

شهید صدر نیز باور دارد که می‌توان برای عقل تعریف خاص کرد:

«حکمی که عقل بدون استناد به قرآن و سنت به طور جزمی و یقینی صادر کند»
(صدر، ۱۴۰۵: ۴، ۲۰).

این نگاه استقلالی به عقل البته مورد چالش از سوی برخی از فقیهان قرار گرفته است. وی در حوزه سیاست به عامل‌هایی مانند:

«اراده انسان‌ها و تصمیم و خیزش آنان در تحقق تحول‌ها اشاره می‌کند زیرا از نظر وی در بُعد انسانی عقل، رشد فکری و شعور اجتماعی حایز اهمیت است (صدر، ۱۴۰۷: ۵۳).

به پندار وی مشکل اساسی انسان معاصر فقدان اندیشه سیاسی صحیح و عدم نظام اجتماعی مطلوب است. بشر در این دو محور که در حقیقت یکی بیش نیستند دچار بحران شده است و اینجا است که از راه عقل جمعی راه‌حل باید متوجه این دو محور باشد. راه حل وی یکی تفسیر صحیح از حیات و واقعات هستی، انسان و جامعه و بینش سیاسی صحیحی که از تفسیر و آقعی زندگی سرچشمه گرفته و با تمام و یژگی‌های فطری و طبیعی انسان سازگار باشد. دوم تربیت و پرورش انسان‌ها. تربیتی مطلوب و کارآمد باشد (صدر، ۱۹۸۱: ۴۹).

وی شورا را نیز یکی از مبانی و پایه‌های خلافت انسان می‌داند که از نتیجه‌های سیاسی - اجتماعی شورا بحث مشارکت عمومی در اداره سیاسی جامعه است و چون شهید صدر علیه السلام به‌کارگیری عقل جمعی در جامعه را مصداق شورا می‌داند:

«ارزیابی بنیادی فکری هر نظامی، وابسته به این است که آن نظام، و اقعیت حیات را چگونه تعریف و تلقی کند» (صدر، ۱۴۰۸: ۱۸).

آیت الله جوادی آملی فیلسوف متأله نیز درباره عقل بر این باور است که عقل به معنای منع است و زانویند شتر را از این جهت عقل می‌گویند که شتر را از حرکت بیجا منع می‌کند. در اصطلاح به نظری و عملی تقسیم می‌شود که عقل نظری، راهنمای اندیشه بشر است و عقل عملی، راهبر انگیزه وی در حقیقت در ابتدا اندیشه و انگیزه از یک دیگر جدا است اما با تکامل خرد بشر این دو به هم نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود و کم‌کم به اتحاد می‌رسد و قتی انسان در اوج کمال، اندیشه و انگیزه‌اش باشد به وحدت می‌رسد. چنین انسان کاملی مظهر خدای علیم و قدیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۹). این فیلسوف متأله درباره کمال عقل می‌گوید:

«عقل کامل نمی‌شود مگر در پرتو پیروی از حق، در حقیقت شکوفایی عقل در پرتو نقش وحی باید دانست [و از طرف دیگر] وحی در قبال عقل دو وظیفه عمده دارد. یکی تایید عقل و دیگری شکوفایی آن» (همان: ۱۲۹).

با توجه به این مطالب باید گفت نقطه عزیمت وی مطلب ذیل است:

«به یقین عقل قطعی و ناب هرگز خطا و اشتباه ندارد و تعارض بین وی و وحی الاهی نیست» (همان).

البته آیت الله جوادی آملی نسبت عملی انسان را به نیک و بد یکسان می‌دانند اما گرایش وی درباره زشتی و زیبایی را یکسان نمی‌داند، گرایش انسان فقط به سوی نیکی و حق است و فطرت سالم و دست نخورده انسان هرگز بدخواه نیست و به بدی راه ندارد. ادعای دیگر این فیلسوف معاصر این است که عقل نه تنها حسن و قبح و اقسام آنها را درک می‌کند، بلکه می‌تواند مدح و ذم دنیایی و نیز ثواب و عقاب اخروی مترتب بر آنها را درک کند. بر این اساس این نظریه عقل از ادله اثباتی دین شمرده می‌شود، یعنی عقل بدون اینکه منتظر دلیل نقلی دین باشد؛ می‌گوید اگر کسی فلان کار خوب را انجام داد، استحقاق بهشت را دارد و اگر فلان کار زشت را انجام داد، مستحق جهنم است (همو، ۱۳۸۶: ۴۶). بنابراین اظهارهای عقل انسانی با توجه به توانایی، دانایی، ظرفیت و محدودیت‌هایش می‌تواند در حوزه سیاست کارآمد باشد.

نتیجه بحث تبیین انسان مدنی بالطبع و نقش عقل در سیاست

در اینکه انسان مدنی بالطبع است؛ فیلسوفان سیاسی قدیم و معاصر متفق القول هستند. هرچند در تحلیل انسان مدنی بالطبع، اختلاف است. و دو قول اساسی وجود دارد. قول نخست اینکه، مبتنی بر به فعلیت درآمدن در زندگی جمعی و اجتماعی است و قول دوم اینکه چون انسان‌ها در سرشت خود طبع‌های متضادی دارند و به طور طبیعی عمل نمی‌کنند؛ میل به استخدام دارند. بنابراین همواره تناقض و تضاد در جهان زیست وجود دارد و برای برطرف شدن آن نیازمند زندگی جمعی است. در مجموع هر دو قول انسان را مدنی بالطبع می‌دانند. اما درباره حوزه عقل، فیلسوفان سیاسی قدیم آن را به تنهایی در سیاست ناکارآمد دانسته اما فیلسوفان سیاسی معاصر ضمن برجسته کردن عقل و عقلانیت و اعتراف به برخی از نارسایی‌های آن، در حوزه سیاست و اجتماع، آن را کارساز و کارآمد دانسته‌اند و تاحدی پیش رفته‌اند که برخی از صاحب‌نظران این گروه باور دارند که عقل نه تنها حسن و قبح و اقسام آنها را درک می‌کند بلکه می‌تواند مدح و ذم دنیایی و ثواب و عقاب اخروی مترتب بر آنها را درک کند. بر این اساس عقل از ادله اثباتی دین شمرده می‌شود. در حقیقت عقل بدون اینکه منتظر دلیل نقلی دین باشد می‌گوید انجام این کار خوب بوده و استحقاق پاداشت و بهشت را دارد و انجام کار زشت مستحق تنبیه و جهنم را دارد و در صورت تسری همین عقل در حوزه سیاست می‌تواند کارساز و کارآمد باشد.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۶۰، مقدمه بر الشواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیا، مشهد: دانشگاه مشهد.
۲. اردبیلی، سیدعبدالغنی، ۱۳۸۱، تقریرات فلسفه امام خمینی، ۳، تهران: مؤسسه نشر آثار امام.
۳. اسفندیار، رجبعلی، ۱۳۸۵، وجوه سیاسی فلسفه سهروردی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. بو علی سینا، ۱۳۷۶، الهیات الشفاء، تحقیق از آیت‌الله حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات.
۵. بیانات مقام معظم رهبری، بی تا، نرم افزار حدیث ولایت.
۶. پور فرد، مسعود، ۱۳۸۴، مردم سالاری دینی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. جعفری، محمد تقی، ۱۳۶۲، شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. _____، ۱۳۶۲، شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی، تهران: امیرکبیر.
۹. _____، ۱۳۶۵، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ۸، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. _____، ۱۳۶۹، حکمت اصول سیاست اسلام، تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۱۱. _____، ۱۳۷۶، تکاپوی گر اندیشه، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. _____، ۱۳۷۹، آفرینش و انسان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، مجموعه و جوه سیاست حکمت متعالیه، مقاله سیاست حکمت متعالیه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۴. _____، ۱۳۸۶، سیاست حکمت متعالیه، قم: مجله پگاه ش ۲۱۶.
۱۵. _____، ۱۳۸۶، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، قم: اسراء.
۱۶. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۵، فلسفه‌های مضاف، ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. دیرکس، هانس، ۱۳۸۰، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران: نشر هرمس.
۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۳، تصحیح سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. سینا، بوعلی، ۱۳۷۴، الهیات نجات، ترجمه سید یحیی یثربی، تهران: نشر مرکز.

۲۰. _____، ۱۹۹۳، *الاشارات و التنبيهات*، ۳، به شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق سلیمان دنیا بیروت: مؤسسه النعمان.
۲۱. شکوری، ابوالفضل، ۱۳۸۴، *فلسفه سیاسی ابن سینا*، قم: عقل سرخ.
۲۲. شهاب‌الدین، سهروردی، ۱۳۷۲، *رساله هیاکل النور*، تحشیه سید حسن نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگ.
۲۳. _____، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، ۳، تصحیح و مقدمه سید حسین نصر تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۲۴. صدر، سیدمحمدباقر، ۱۳۳۹، *خلاقه الانسان*، تهران: هادالبناء.
۲۵. _____، ۱۳۹۹، *خلافت انسان و شهادة الانبیاء*، تهران: مادلبناء.
۲۶. _____، ۱۴۰۵، *بحوث فی علم الاصول*، ۴، قم: مجمع علمی للشهید صدر رحمته.
۲۷. _____، ۱۴۰۷، *المدرسة اسلامیه*، تهران: دارالکتب اسلامی.
۲۸. _____، ۱۴۰۷، *رسالتنا*، بی‌جا: نشر توحید، سوم.
۲۹. _____، ۱۴۰۸، *فلسفتنا*، قم: مجمع علمی للشهید صدر رحمته.
۳۰. _____، بی‌تا، *السلام یقود الحیاء*، تهران: اداره ارشاد و فرهنگ اسلامی.
۳۱. صدر، سیدمحمدباقر، بی‌تا، *المدرسه القرانیه*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۳۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۱، *السیاسة المدینه*، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت: دارالمشرق.
۳۳. _____، ۱۳۶۱، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: طهوری.
۳۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۷، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۲، تهران: بی‌نا.
۳۵. _____، ۱۳۸۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تحشیه از مرتضی مطهری، قم: دفترانتشارات اسلامی.
۳۶. _____، ۱۴۰۴، *شیعه در اسلام*، تدوین عبدالله نصری، تهران: دارالکتب اسلامی.
۳۷. _____، ۱۹۰۷، *رسالة فی معانی العقل*، به کوشش محمد امین الخانجی، مصر، مطبعة السعادة، مصر.
۳۸. _____، ۱۹۷۱، *فصول متزعه*، تحقیق دکتر فوزی متری نجار، بیروت: دارالمشرق.
۳۹. _____، ۱۹۹۱، *اراء اهل مدینه فاضله*، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت: دارالمشرق.
۴۰. فارابی. ابو نصر، ۱۹۸۶، *التحلیل*، تحقیق رفیق المعجم، بیروت: دارالمشرق.
۴۱. _____، ۱۳۴۹، *الدعاوی القلییه*، حیدر اباد: نشر دائرة المعارف العثمانیه.

۴۲. لکزایی، نجف، ۱۳۸۱، اندیشه سیاسی صدرالمتألهین، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۳. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۲، بحارالانوار، ۱، تعلیقه علامه طباطبائی، تهران: دارالکتب اسلامی.
۴۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۳، نقدی بر مارکسیسم، تهران: انتشارات صدرا.
۴۵. _____، ۱۳۶۷، مسئله شناخت، تهران: صدرا.
۴۶. _____، ۱۳۷۲، جامعه و تاریخ، تهران: صدرا.
۴۷. _____، ۱۳۷۸، پیرامون انقلاب اسلامی، تهران: صدرا.
۴۸. _____، ۱۳۷۹، آشنایی با علوم اسلامی، ۲، تهران: صدرا.
۴۹. _____، ۱۳۸۱، یادداشت‌های استاد مطهری، ۶، تهران: صدرا.
۵۰. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، مبدا و معاد، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین اشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۵۱. _____، ۱۳۶۲، مبدا و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی تهران: مرکز نشر دانشگاه.
۵۲. _____، ۱۳۷۶، شرح اصول کافی، ترجمه محمدخواجهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵۳. _____، ۱۳۷۷، المظاهر الالهیه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۴. _____، ۱۹۸۱، اسفار اربعه، بیروت: داراحیاء التراث.
۵۵. موسوی خمینی، سید روح الله، ۱۳۶۱، صحیفه امام، ۴، بی‌جا: بی‌نا.
۵۶. _____، ۱۳۶۲، طلب و اراده، ترجمه سیداحمدفهری، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۷. _____، ۱۳۷۷، شرح چهل حدیث، تهران: نشر آثار امام خمینی.
۵۸. مهاجرنیا، محسن، ۱۳۸۰، اندیشه سیاسی فارابی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۹. میان محمد شریف، ۱۳۶۵، تاریخ فلسفه در اسلام، ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶۰. نصر، سیدحسن، ۱۳۷۳، اندیشه‌وران اسلامی درباره طبیعت، تهران: خوارزمی.
۶۱. نصر، سیدحسن، ۱۳۷۹، نصر بحران معنوی انسان متجدد، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۶۲. _____، ۱۳۷۹، نیاز به علم مقدس، قم: مؤسسه طه.
۶۳. نیکزاد، عباس، ۱۳۸۷، عقل و دین از دیدگاه ملا صدرا، تهران: امیر کبیر.
۶۴. یوسفی راد، مرتضی، ۱۳۸۵، اندیشه‌سیاسی علامه محمد تقی جعفری، قم: بوستان کتاب.