

انسان‌شناسی در فلسفه سیاسی متعالیه

تاریخ دریافت: ۸۷/۳/۳

تاریخ تأیید: ۸۷/۶/۱۶

سید کاظم سیدباقری*

معرفت نفس، گام آغازین برای رسیدن به شناختی دقیق از اجتماع و در نهایت، خداوند است. از آن جا که حکمت متعالیه، منظومه‌ای دقیق و سامانه فکری سنجیده‌ای می‌باشد، طبعاً نوع نگرش صدرا به انسان و ویژگی‌های آن، متأثر از زیرساخت‌های فلسفی وی است.

در این نوشتار که به انسان‌شناسی در فلسفه سیاسی متعالیه می‌پردازد، سعی شده تا ضمن تبیین مفاهیم، به این دغدغه اساسی پاسخ داده شود که براساس مبانی نظری انسان‌شناسی در فلسفه سیاسی متعالیه، انسان دارای چه ویژگی‌هایی از منظر صدرالمتألهین می‌باشد. در پاسخ، به این امر پرداخته شده که براساس مبانی نظری انسان‌شناسی حکمت متعالیه، همانند شناخت، اصالت وجود، تشکیکی بودن آن و پویایی هماره هستی، انسان دارای ویژگی‌هایی همانند مدنی الطبع بودن، جویندگی و پویندگی کمال، خردورزی، اختیار، نیازمندی به قانون و در کشاکش قدرت و فضیلت است.

براساس این بررسی، انسان هر اندازه عالم‌تر گردد و از شناخت بیشتری برخوردار شود، سعه وجودی بیشتری خواهد یافت و زمینه تشبیه به ذات واجب در او فراهم و هویدا شده و متخلّق به اخلاق الله می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: انسان‌شناسی، فلسفه سیاسی متعالیه، اصالت وجود، پویایی، خردگرایی، اختیار، قانون، قدرت، فضیلت.

مقدمه

در علوم سیاسی - اجتماعی، نیازها، خواسته‌ها و دغدغه‌های انسانی، محوریت دارد و بنیاد عمل و نظر سیاسی از سوی سیاست‌ورزان با توجه و ژرف‌اندیشی درباره آنها به سامان می‌رسد، اما نوع نگاه به انسان و داشته‌هایش در مکاتب گوناگون، متفاوت است. شناخت انسان، به طور مستقیم و غیر مستقیم، آشکارا و ضمنی، در مسائل اساسی اندیشه سیاسی و زندگی جمعی، تأثیرگذار است و می‌تواند در حل گره‌های ناگشوده آن یاری‌رسان باشد. نوع خوانش از انسان، بر اندیشه و فلسفه سیاسی فیلسوفان و اندیشه‌وران اجتماعی، تأثیراتی انکارناپذیر دارد و در این راه، ارکان، مرزها، روش‌ها، مراحل، منابع، موانع، شرایط، ابزار، احکام، افعال، زوایا و گستره‌های متفاوت و گوناگونی شکل می‌گیرد. اتخاذ مبنا در انسان‌شناسی، بی‌ارتباط و بی‌طرف نسبت به زندگی سیاسی و اجتماعی نیست و راهبرد و مسیر فلسفه سیاسی را مشخص می‌سازد. نوع نگاه به او، مکاتب فکری ویژه‌ای به وجود آورده که بر اخلاق، روابط و تعاملات اجتماعی، اثرگذار بوده است.



فلسفه به اصل هستی می‌پردازد؛ بنابراین، نوع نگاه به آن و پاسخ به پرسش‌های بنیادین، به مسائل گوناگونی مانند خداشناسیⁱ، پدیده‌شناسیⁱⁱ، معرفت‌شناسیⁱⁱⁱ، انسان‌شناسی^{iv} و جامعه‌شناسی^v گره خورده است.¹ فلسفه سیاسی با بررسی حیات اجتماعی، در پی آن است تا بنیاد روابط سیاسی انسان‌ها را تحلیل کند و از زندگی سیاسی، چهره‌ای معقول و سنجیده ارائه کند. فیلسوف سیاسی در نظام خردورزانة فراگیر و در تکاپوی نظری می‌کوشد تا ماهیت انسان و پدیده‌های اجتماعی را تبیین و تفسیر کند. تحلیل از زندگی سیاسی، نظم اجتماعی، محدودیت یا نامحدودی قدرت، منبع مشروعیت، وظایف حکومت، جامعه مطلوب و نامطلوب و اهداف آن جوامع، در حوزه انسان‌شناسی فلسفه سیاسی است.

در حکمت متعالیه، مباحث علم النفس در اسفار و دیگر آثار صدر از پردامنه‌ترین

- . theology.
- . phenomenology.
- . epistemology.
- . anthropology.
- . sociology.

مباحث در گستره تمدن اسلامی است. در فلسفه صدرایی، انسان و جامعه انسانی، دارای جایگاهی بلند است. در این مکتب، حضور اجتماعی انسان، جدی می‌باشد و خیر برتر و کمال نهایی، تنها در مدینه فاضله به دست می‌آید.^۲ برای بررسی زوایای مختلف این بحث می‌کوشیم تا با تکیه بر مبانی نظری حکمت متعالیه که بر همه منظومه و نظام دانایی صدرایی، اثر گذار بوده است، به ویژگی‌ها و شاخص‌های انسان سیاسی پردازیم.^۳ بنابراین، دغدغه و پرسش اصلی این نوشته، آن است که براساس مبانی نظری انسان‌شناسی در فلسفه سیاسی متعالیه، انسان دارای چه ویژگی‌هایی از منظر صدرالمآلهین (۹۷۹ ق. ۱۰۵۰ ق. ۱۵۷۱ م - ۱۶۴۱ م) می‌باشد. در پاسخ سؤال به این امر خواهیم پرداخت که براساس برخی از مبانی نظری فلسفه سیاسی متعالیه، مانند اصالت وجود، تشکیکی بودن آن، پویای همواره هستی و بایستگی شناخت، انسان، دارای ویژگی‌هایی همانند مدنی الطبع بودن، جویندگی و پویندگی کمال، خردورزی، آزادی و اختیار، نیازمندی به قانون و در کشاکش قدرت طلبی و فضیلت می‌باشد.

تبیین مفاهیم

انسان‌شناسی: انسان‌شناسی فلسفی در پی درک و تبیین مفهوم ماهیت و ذات انسان، ساختار بنیادین وجود او و رسیدن به واقعیت و حقیقت هستی انسان است. انسان‌شناسی با ورود به حوزه سیاست، ضمن جست‌وجوی راهی برای رسیدن به گوهر بنیادین انسان، در پی آن است تا نوع پیوند انسان با جامعه پیرامون و قدرت حاکم را بررسی کند. در این بحث، ما با مسائلی مانند روند تشکیل جوامع انسانی، ماهیت قدرت این جوامع، شکل‌های قدرت سیاسی، عمل سیاسی و با اراده یا بدون اراده بودن آن مواجهیم. به بیان دیگر در انسان‌شناسی با رویکرد سیاسی، انسان، موجودی نیست که فقط زندگی می‌کند، بلکه زندگی خودش را راهبری هم می‌کند، مهار زندگی‌اش را در دست دارد و آن را شکل می‌دهد.^۴

فلسفه سیاسی: فلسفه سیاسی،ⁱ علمی درجه اول و فلسفه علم سیاست،ⁱⁱ علمی درجه دوم است. «فلسفه سیاسی» که با آموزه‌های جاودانه سیاست و فلسفه، مرتبط است،

ⁱ. Political philosophy.

ⁱⁱ. philosophy of political science.



شاخه‌ای از فلسفه است و کلمه «فلسفه»، بیان‌گر روش بحث از مقوله سیاست است؛ روشی که هم فراگیر است و هم به بنیاد مسائل توجه دارد. فلسفه سیاسی، نگاهی فیلسوفانه به سیاست است و سعی دارد تا جایگاه سیاست در نظام وجودی آفرینش را تبیین کند. به بیان دیگر، «فلسفه سیاسی، کوششی آگاهانه، منسجم و خستگی‌ناپذیر برای نشان دادن معرفت به ماهیت امور سیاسی به جای گمان درباره آنهاست و صادقانه می‌کوشد تا ماهیت امور سیاسی و نظم سیاسی خوب و درست را بداند.^۵ هدف فلسفه سیاسی، کشف حقیقت سیاست توسط اندیشوران است. فیلسوف سیاسی به بنیادهای فکری و مباحث کلیدی، مانند غایات حکومت‌ها و ابزارهای آنها، عدالت، قدرت و ارتباط فرد و دولت می‌پردازد و دیدگاهی فرازمان و فرامکان دارد.^۶

فلسفه سیاسی متعالیه: تبیین فلسفه سیاسی متعالیه، مبتنی بر تعریف فلسفه از دید بنیان‌گذار آن است. صدرالمتألهین می‌گوید: «فلسفه، استکمال نفس انسانی در جهت شناخت حقایق موجود به نحو حقیقی و واقعی، به اندازه توان آدمی و حکم به حقایق، همراه با براهین است، نه ظن، گمان و تقلید».^۷ فلسفه سیاسی متعالیه نیز به عنوان دستگاهی فکری و منظم که در فرهنگ و تمدن اسلامی، بالیده است،^۸ تکاپویی آگاهانه و منطقی می‌باشد که تبیین‌کننده راه انسان، برای شناخت برهانی حقیقت پدیده‌های سیاسی - اجتماعی، جهت رسیدن به کمال است.

بنیادهای نظری انسان‌شناسی فلسفه متعالیه

صدرا تلاش می‌کند تا از میان تکاپوهای عقلی مشائون و تلاش‌های اشراقی حکمت خسروانی شیخ اشراق و مشرب عرفانی تمدن اسلامی، بنیادی جدید بنا نهد که از آموزه‌های دینی، قرآن و سنت نیز بهره‌ای کافی و وافیه برده باشد، اما در این حکمت، عقل و استدلال خردورزانه، همواره، حضور دارد و لحظه‌ای فرونهاده نمی‌شود. در روش صدرا، گزاره‌های مورد بحث، در صورتی فلسفی‌اند که عقلی باشند. برهان، مسیر حرکت را نشان می‌دهد و ما را به راستی می‌رساند: «برهان، راهی مطمئن است و ما را به حق می‌رساند».^۹ و در جایی می‌گوید: «در احکام عقلی، تنها برهان، قابل پیروی است».^{۱۰} و حق در این احکام شناخته نمی‌گردد، مگر به برهان.^{۱۱} او با این اصل، این انگاره را که حکمت متعالیه به روشی ترکیبی به مکتب اشراق گرایش داشته یا با بازگشت به حکمت‌های نبوی و علوی، از روش عقلی مشائون روی گردانده است، به درستی پاسخ

داده و بر این باور است که خرد، بنیاد و ریشه نقل است، آسیب - رساندن به آن، برای تصحیح نقل، به عقل و نقل، هر دو آسیب می‌زند.^{۱۲} صدرا با این محک همیشگی، وارد دنیای پیچیده و پر رمز و راز حکمت متعالیه می‌شود و انسان‌شناسی فلسفه سیاسی او نیز درون یک شبکه نظام‌مند، با ساختاری عقلی طرح می‌گردد، که در ادامه، به بنیادهای نظری آن به اختصار اشاره می‌کنیم.

الف) شناخت، گام آغازین حرکت: نظام‌های اجتماعی و انسانی، همواره از مبانی فلسفی، متأثر هستند و در بنیادها و پیش فرض‌های خود، ماهیتی فلسفی دارند. همان‌گونه که در تعریف حکمت متعالیه آمد، انسان، حتی در تعریف فلسفه، حضور دارد و صدرا، فلسفه را دگرگونی انسان می‌داند؛^{۱۳} گویی نگرش وی به فلسفه، همراه با نوع نگاه او به انسان است. فلسفه، ابزاری است که کمال نفس انسانی را حاصل می‌آورد؛ در نتیجه، تعریف ملاصدرا از فلسفه با این مقدمات، هستی‌شناسی قطعی خواهد بود؛ زیرا هستی‌شناسی، مشتمل بر شناخت تصویری، و تصدیقی، برهانی بر وجود اشیا است.^{۱۴} صدرا در حکمت متعالیه و با مبانی نظری آن، در پی تبیین نسبت انسان با هستی برآمده و بر این باور است که فلسفه، نظم عالم است؛ نظامی عقلی بر حسب طاقت بشری برای به دست آوردن تشبیه به خداوند.^{۱۵} در این تعریف نیز فلسفه، استکمال نفس انسانی به نظم عقلی جهان هستی است و مقصود از قید «تشبیه به باری تعالی» این است که انسان می‌تواند مظهر تام و آیت کبرای الهی شود که از آن به «تخلیق به اخلاق الله» یاد شده است.^{۱۶} با این قید در واقع، ملاصدرا توجه دارد که عالم جسمانی و انسان را که ظهور اجتماعی دارد، متوجه به اصل خویش در عالم روحانی گرداند.^{۱۷} و همه این موارد، عملی نمی‌شود؛ مگر آن که انسان به معرفت نفس و شناختی سنجیده از خود و توان‌مندی‌های آن برسد.

صدرا حرکت گام به گام در شناخت نفس انسان را در هشت مرحله به خوبی ترسیم کرده است. معرفت نفس با شناخت او بر خود، محیط پیرامون و موجودات دیگر آغاز می‌شود و با این معرفت، توان می‌یابد تا به نوعی دشمن‌شناسی درونی دست یابد و با شناخت ساحت‌های مادی و معنوی به راهبری و سیاست ورزی خود پردازد و در نهایت به شناخت خداوند برسد. تلاش کردیم این فرایند را در نمودار شماره یک نشان دهیم؛ او بر این باور است که شناخت نفس انسان، مراحل و اموری چند را در بر دارد:

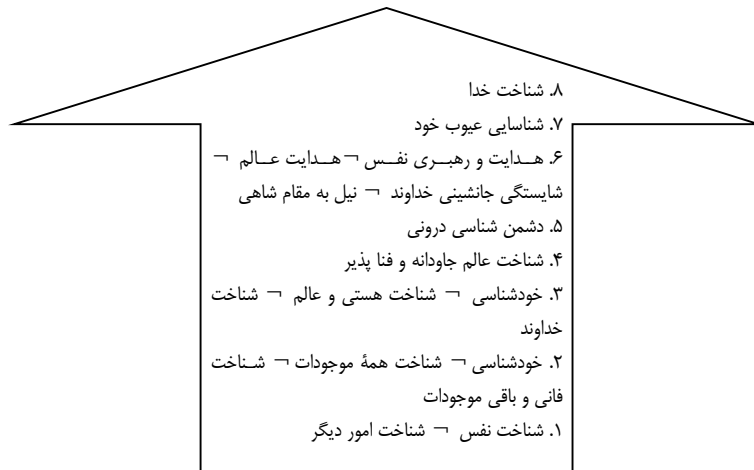
۱. انسان به واسطه شناخت نفس، به شناخت دیگر امور دست می‌یابد و کسی که به

آن ناآگاه باشد، به همه چیز جاهل است؛



۲. نفس انسان، مجمع و مجموعه همه موجودات است، کسی که آن را شناسد به راستی که همه موجودات را شناخته است. انسان‌ها اگر در نفس خود تدبّر کنند و آن را بشناسند، به واسطه حقایق، موجودات فانی یا باقی را می‌شناسند؛
۳. کسی که خود را شناخت، عالم را شناخته و کسی که دانا گردد، به آستانه و مقام معرفت و مشاهده خداوند تبارک و تعالی می‌رسد که او خالق آسمان‌ها و زمین است؛
۴. به وسیله شناخت روح خود، عالم روحانی و جاودانگی آن را می‌فهمد و با شناخت جسد خود، عالم جسمانی و فناپذیری آن را در می‌یابد؛
۵. کسی که نفس را شناخت، دشمنان پنهان خود را می‌شناسد؛
۶. کسی که خود را شناخت، در می‌یابد که چگونه آن را هدایت و رهبری و سیاست‌ورزی کند و کسی که به نیکویی تواند نفس و لشکریان آن را هدایت و رهبری کند، به نیکی می‌تواند عالم را رهبری کند و شایستگی آن دارد تا از جانشینان خداوند گردد که فرمود: «آنان را خلیفه در زمین خواهیم گرداند»^{۱۸} و از پادشاهان و ملوک گردند که فرمود: و جعلکم ملوکا؛^{۱۹}
۸. کسی که خود را شناخت، خدا را شناخت.^{۲۰}

نمودار شماره ۱: مراحل هشت گانه شناخت نفس



گویی شناخت، اساس حرکت انسان به سوی کمال و هدف هستی است، ابزار و نشان‌گر و راهنماست که نبود آن، به گمراهی می‌انجامد. با توجه به پیچیدگی امور، آن گاه

که انسان، وارد عرصه اجتماعی می‌گردد، به شناختی فراتر و بیشتر نیاز دارد. هدف عالی آفرینش، کمال انسانی است که در دنیا به انجام می‌رسد، «با شواهد شرعی و نورانیت عقل، آشکار گشت که هدف شرایع، هدایت انسان‌ها به طرف خداوند و سعادت دیدار او و برکشاندن او از پستی نفس به بلندای کمال و از هبوط جسم پست به برتری روح‌های شریف و والاست 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، هم خود را و هم خدایش را نخواهد شناخت. آن هدف عالی به دست نخواهد آمد؛ مگر در زندگی دنیایی، و پیشروی از حالت نقص به حالت کمال، ممکن نخواهد شد؛ مگر با حرکت و زمان و ماده‌ای که قابلیت آن را داشته باشد. از این رو پیامبر گرامی ﷺ فرمود: «دنیا، کشت‌گاه آخرت است»،^{۲۱} پس حفظ دنیا، مقصود ضروری و تابع دین است؛ چرا که ابزاری برای رسیدن به آن هدف است.^{۲۲}

در جهان بینی الهی، معلوم می‌گردد که در نظام هستی، یک موجود واجب، به نام خدا، هست و بقیه همگی به عنوان فیض خدا از او نشأت گرفته‌اند. پس مسیر ساخت انسان از جهان بینی الهی به هستی شناسی و از هستی شناسی به انسان شناسی منتهی می‌شود و این شناخت، اصل موضوعی و پیش فرض همه علوم انسانی قرار می‌گیرد.^{۲۳}

ب) اصالت وجود: ساختار فلسفی، معرفت شناختی و هستی شناختی در آثار افلاطون، «مثل» و در حکمت اشراق، «نور» است، اما در حکمت متعالیه، «وجود و اصالت آن» مورد نظر است. معمولاً فلاسفه در آغاز کتاب‌های خود به بحث وجود به طور مفصل پرداخته و آن را موضوع این دانش می‌دانند،^{۲۴} ارسطو نیز هر چند از زاویه و مبنای فکری دیگر، اما در پایه‌های فلسفه خود از وجودی دگرگون‌ناپذیر صحبت می‌کرد.^{۲۵} بحث اصالت وجود یا ماهیت، همواره مورد کشمکش و بحث بوده است. حکمت متعالیه، مسئله وجود را قطب و مرکزی می‌داند که علم توحید و دانش معاد بر گرد آن می‌چرخد، به همین جهت است که جهل به مسئله وجود، جهل به امهات 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 و سایه و شبیح به شمار می‌آید. در هر یک از موجودات، اصل ثابت، هستی است و بدون هستی از موجودات سخن نمی‌توان گفت.^{۲۶} بنابراین چهره حقیقی حکمت متعالیه در اسناد حقیقی ۱۱۱

هستی به واجب الوجود و اسناد مجازی آن به ممکنات، ظاهر می‌شود.^{۲۷} همه اصالت‌ها از آن وجود می‌باشد که در وحدت وجود تجلی دارد. صدرا با رویکرد عقلی خود به مانند بسیاری از دیگر حکمای مسلمان، بر این باور است که واقعیت، تنها منحصر به وجود است و جز وجود، چیزی واقعیت ندارد.^{۲۸} به فضل وجود است که اشیاء و موجودات هستند. با توجه به این قبیل عبارات «اگر صدر الدین شیرازی، فلسفه خود را براساس مفهوم دیگر استوار می‌کرد، نظام فلسفی او عاری از یک مبنای واقعی و مستحکم می‌شد، هستی‌شناسی ملاصدرا، اساس فلسفه او به شمار می‌رود. بلکه هرگونه تکامل فکری او موقوف بر آن است که آن را حقیقت وجود می‌نامد.^{۲۹}

ج) وجود دارای مراتب: در دستگاه فلسفه اسلامی و صدرایی، حقیقت و 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، و بیشی و کمی و برتری و کهنتری می‌باشد.^{۳۰} ملاصدرا با ارائه «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 و در نتیجه، ویژگی تشکیکی بودن به آن نیز وارد می‌شود. او تقسیم علوم را به تقسیم عوالم پیوند می‌زند و ارتباطی ژرف میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی او به وجود می‌آید، او وجود را سه قسم می‌داند: ۱. «وجود تام»، که عالم عقول محض است و پیراسته از ابعاد و جرم و مواد است؛ ۲. «وجود مکتفی» که عالم نفوس حیوانی است که 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 است؛ زیرا که در امکان و ظلمات مستغرقند. بر همین اساس او بر این باور است که «مدرکات امکانی» بر چهار قسمند: اول، وجود تام و معلومیت کامل که عقول و معقولات بالفعل است. این قسم از مدرکات، به دلیل شدت وجود و درخشندگی بسیار، از اجسام، اشباح و اعداد، منزله است که تنهایی یکی است. دوم، عالم نفوس فلکی و اشباح مجرد است که مکتفی به ذات و مبادی عقلی خود می‌باشند و به واسطه اتصال به عالم صور الهی که تام الوجود است، کاستی آن جبران می‌شود. سوم، عالم نفوس حسی و ملکوت پایین است که با مشاعر، قابل درکند و تا زمانی که در این حیطه باشند، ناقصند؛ مگر آن که از این عالم، بالاتر روند و چهارم، عالم، مواد جسمانی است که صورت‌های آن زائل می‌گردد. این صور در موجودیت خود، همواره بین قوه و فعل و ثبات و حرکت، قرار



دارند.^{۳۱} در ادامه، اشاره خواهیم کرد که ملاصدرا انسان شناسی خود را براساس همین تقسیم از عالم و نگرش هستی شناسانه به سرانجام می‌رساند.

در هستی شناسی صدرایی، رابطه بین واجد الوجود و ممکنات، رابطه صدور یا افاضه است. به بیان او اساس آفرینش هستی، بر فیض اقدس بنا نهاده شده است.^{۳۲} او پیوند معلول یا 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».^{۳۳} همه موجودات ممکن و هستی‌های ارتباطی تعلق، شأنی از وجود واجبند و سایه‌ای از نور قیوم جاودانه‌اند، از حیث هویت، هیچ گونه استقلال ندارند و لحاظ و تصور آنها ممکن نیست؛ زیرا که تابع غیرند و آنها در ذات خود عین فقر و نیازند، پس در واقع، حقیقتی به جز تبعیت از حقیقت واحد ندارند.^{۳۴} به بیان دیگر، موجودات و هستنده‌ها، مراتب گوناگونی در موجودیت دارند. برخی از آنها، کامل‌تر، شریف‌تر و برخی دیگر، ناقص و فروترند؛ مراتب وجود، مانند جلوه وجود الهی، تعلق - ارتباطی و طبیعی. هر جلوه وجود، احکام، لوازم مناسب آن نشئه وجودی را دارد. هرگاه آن جلوه وجود فراتر و قوی‌تر باشد، موجودات در آن نیز به یگانگی و هم‌آهنگی نزدیک‌تر می‌شوند و هرگاه که آن جلوه، فروتر و ضعیف‌تر باشد، به چندگانگی، تشتت و تضاد بیشتر مایل می‌گردد.^{۳۵}

به باور صدرا هر وجودی به جز وجود یگانه حق، اشعه‌ای از ذات و نشانی از روی اوست و او به وجود آورنده همه آنهاست، پس او اصل است و باقی، همه جلوه‌ها و نشانه‌هایی از اویند، او اول، آخر، ظاهر و باطن است.^{۳۶} در فلسفه صدرایی، پس از طرح مراتب وجود و مرتبه‌اعلای آن که در ذات واجب، جلوه‌گر می‌شود، مراتب ضعیف‌تر آن، مورد بررسی قرار می‌گیرد، از جمله آن مراتب می‌توان به نظام خلقت و انسان اشاره کرد. در این دیدگاه نوع نگرش به وجود و در صدر خلقت بودن ذات واجب الوجود، حکایت از نظم پیشینی^۱ و عقلی دارد. در این خوانش، نوعی «تعیین»، «تشکل» و «تفهم» از پیش تعریف شده، وجود دارد. آفریننده عقل و عمل، هستی را شکل و نظام بخشیده است. خداوند با وحی به عنوان منبع اصلی تصویرگر نظم جامعه و به واسطه پیامبرانش، آن نظم را به بشر اعلام کرده است و آنان دادگری اجتماعی، سعادت، قانون و جامعه مطلوب را برای جوامع بشری ترسیم کرده‌اند، این امر به معنای نفی اختیار و آزادی، تعطیلی عقل و



عدم حضور آن در امور اجتماعی نیست، بلکه در نظر داشتن حکم خداوندی و وضع قانون براساس مبانی ترسیمی از سوی پیام‌آوران الهی، امری مهم به شمار می‌آید؛ اما در نظم پسینی،ⁱⁱ «انسان» به وضع قانون می‌پردازد و همو تعریف کنندهٔ سعادت و عدالت است و حکم عقل ابزاری بدون توجه به وحی و دستورهای خداوند، ملاک و معیار پذیرفته شده‌ای است تا سامان دهندهٔ روابط اجتماعی برای دستیابی به اهداف باشد؛ اهدافی که برای خود تعریف کرده است؛ با آن که علم محدود دارد، فهم و برداشت او متأثر از حب و بغض‌هاست و به سرشت و جوهرهٔ آدمی آشنایی ندارد. از این رو در این نظم، «تعیین»، «تشکیل» و «تفہیم» معنا می‌یابد و اختیار و خرد آدمی دارای نقش کلیدی می‌گردد و تجربه به معنای وسیع آن، یکی از منابع قانون می‌گردد، در خوانش جدید، نظم نوشونده و نظم دهندهٔ آن، یعنی انسان، کم کم، چندان بزرگ می‌شود که جایگاه خداوند را نیز از آن خود می‌کند. انسان در این نظم، قانون‌گذار است؛ هر چند که هیچ نسبتی با وحی نداشته باشد و یا با آن مخالف باشد. در نتیجه، در فلسفهٔ سیاسی غرب، متافیزیک، جای خود را از دست می‌دهد و اصالت تجربهⁱⁱⁱ و اصالت سود،^{iv} جای‌گزین می‌شود و جهان‌بینی مکانیکی و ماشینی بر همهٔ معیارها و قوانین فردی و جمعی مسلط می‌گردد.

د) پویای همواره هستی: نگاه واقع‌بینانه به ما می‌آموزد که هستی، دگرگون‌شونده است و لحظه‌ای از تحول نمی‌ایستند. نهاد جهان، نهادی ناآرام و نوشونده می‌باشد. آفرینش، لحظه‌ای از حرکت نمی‌ایستد که ایستادن، نابودی است. اما تحول در پدیده‌ها، مبتنی بر آن است که نوعی ثبات نیز در جهان وجود داشته باشد. به تعبیر نویسندهٔ حکمت متعالیه، حرکتی، حالتی سیال و دگرگون‌شونده است؛ پس واجب است که شیئی ثابت و موضوعی وجود داشته باشد تا حرکت بر آن، عارض شود، آن شیئی ثابت یا باید امری بالقوه و یا بالفعل باشد، اما محال است که بالقوه باشد؛ زیرا چیزی که وجود بالفعل نباشد، توصیف به بالقوه یا بالفعل نمی‌گردد؛ 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. طبعاً معنا ندارد که آن شیئی متحرک باشد؛ بنابراین،

. a posteriori.
. Empiricism.
. Utilitarianism.

لازم است که موضوع حرکت، جوهری جسمانی باشد، دارای هویت مرکب از امر بالقوه و بالفعل.^{۳۷} اگر گفته شود که شئی پس از تحول به طور کلی ماهیتی جدید و گسسته از سابقه خود می‌یابد، به این معناست که شیئی دیگر پا به هستی گذاشته است. در این صورت، دیگر تحولی رخ نداده است و به دنبال خود، مشکلات معرفت‌شناختی و فلسفی فراوانی خواهد آورد. در هر حرکت، متحرک، همان جوهر شئی 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 صد در صد با زمین دیروزی متفاوت باشد در آن صورت باید گفت که از زمین دیروزی، زمین نو بی‌سابقه‌ای حادث شده است و البته این انکار صریح حرکت و تحول است. هیچ تحول و تغییری، رشته ارتباط شئی متحول را با گذشته‌اش به کلی نمی‌برد، بلکه فقط صورت و حالت آن را دگرگون می‌کند.^{۳۸} به تعبیر دیگر در این عرصه، نوعی استکمال وجود دارد، استکمال به صورت بُس بعد از خلع نیست، یعنی چنین نیست که صورتی از میان برود و صورت دیگر بیابد، بلکه استکمال به این است که همان صورت اول کامل‌تر و کامل‌تر شود که اصطلاحاً این را «بُس بعد از بُس» گویند. پس در تکامل یک موجود، چیزی از آن کم نمی‌شود، فقط نقایص حذف می‌گردند.^{۳۹}

این بحث را ملاصدرا که یکی از ساحت‌های اساسی در انسان‌شناسی وی می‌باشد، در قالب نظریه «حرکت جوهری» طرح می‌کند. حرکتی که در ذات اشیاء و جوهر آنها روی می‌دهد. بر این اساس، خداوند لحظه به لحظه، آفرینندگی و وجود را به هستی اضافه می‌کند و هستی و به تبع آن انسان، همواره در حال شدن است، نه تنها اعراض، بلکه جوهر عالم، همواره در دگرگونی و نوآفرینی و نوآوری است. هستی در همه اجزاء، افلاک، کواکب، امور بسیط و مرکب، حادث و دگرگون شونده است. هر امری، هر لحظه در آفرینش و خلق جدید است.^{۴۰} در این نظرگاه، حرکت شئی، جزئی از آن است و نه امری بیرونی.

انسان در فلسفه سیاسی متعالیه

در فلسفه سیاسی کلاسیک، دو شاخه حکمت نظری و حکمت عملی وجود داشت. در این طبقه‌بندی، حکمت نظری به سه دانش طبیعیات، ریاضیات و الهیات، تقسیم می‌شد و حکمت عملی نیز به سه دانش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن می‌پرداخت. در هر ۱۱۵



حوزه عملی و نظری، بایستگی‌ها و نیازهای انسان مورد نظر است. از این رو «در فلسفه نظری، کمال نفس انسان، به دانستن است فقط، اما در فلسفه عملی، کمال نفس به صرف دانستن نیست، بلکه هدف آن است که بشناسد چیزی را تا به آن عمل کند. پس شناخت (حقیقی) رأی در عمل است.^{۴۱} و فلسفه عملی هنگامی که تعلق گیرد به تعلیم آراء و نظریات برای تنظیم امور مشترک انسانی به آن علم سیاست می‌گویند. غایت و هدف نهایی فلسفه نظری، معرفت حق و فلسفه عملی، معرفت خیر است.^{۴۲} در حکمت متعالیه، ملاصدرا مراتب چهارگانه عقل عملی را با نگاه به انسان و تهذیب نفس براساس قانون خداوندی، چنین بر می‌شمرد:

۱. تهذیب و پاک نمودن ظاهر براساس قوانین الهی و سنت نبوی؛
 ۲. تهذیب باطن و پاک کردن قلب از خواها و ملکات پلید ظلمانی و وساوس شیطانی؛
 ۳. نورانی نمودن باطن با صور علمی و معارف ایمان؛
 ۴. فنای نفس از ذات خود و نظر بریدن از غیر خداوند برای ملاحظه رب تعالی و عظمت او و این نهایت سیر به سوی خداوند است بر صراط نفس انسانی.^{۴۳} با این نگرش، صدرا بریدن از غیر و رسیدن به خداوند را مرحله نهایی عقل عمل می‌داند.
- در فلسفه سیاسی اسلامی، خدا در مرکز هستی قرار دارد؛ همان گونه 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.^{۴۴} در این برداشت، انسان و هستی به سوی او در حرکت است و امکانات زمین و آسمان، مسخر آدمی و در خدمت هدف نهایی و سعادت بشری قرار دارد. از این رو در مکتب حکمت متعالیه، انسان جایگاهی بلند دارد، او از قوس نزولی به سوی قوسی صعودی در حرکت و جانشین خداوند در زمین است، او این مقام را از آن جا دارا شده است که گنجایش ظهور اسماء و صفات خداوندی را دارد. در نگاه اول، نفس انسانی، متعلق به علم طبیعی و در منظر دوم، متعلق به علم الهی است. صدرا در ابتدای سفر چهارم می‌نویسد: «نظر در نفس عین نظر در بدن است و لذا علم نفس از علوم طبیعی شمرده شده است که به احوال ماده و حرکات آن نظر دارد. اما کسی که اراده کند تا حقیقت نفس را بشناسد، واجب است که به ذات آن از منظری و مبدایی دیگر نظر اندازد و علمی دیگر غیر از این علم طبیعی بیاغازد».^{۴۵}

این در حالی است که در مکتب اصالت^v انسان در دوران جدید، انسان در مرکز هستی قرار دارد و جای خدا را می‌گیرد. به تعبیری براساس این انگاره، جای سوژه و ابژه در فلسفه سیاسی غرب عوض می‌شود. «انسان مداری»^{vi} فرضیه‌ای است که بنا بر آن، مقام انسان چنان والاست که مرکز و مدار عالم، فرض می‌گردد و خوشباشی و سعادت او برترین هدف‌ها به شمار می‌آید. این فرضیه به نوبه خود مربوط به زمین مرکزی^{vii} عالم می‌شود. ارتباط آن دو به همدیگر از این جا بود که می‌گفتند: انسان مرکز و مدار هستی است. بنابراین باید قلمرویی هم که او در آن جا زندگی می‌کند مرکز افلاک یا آسمانها باشد. اما از دوره رنسانس به بعد، تفکر اندیشمندان، بیشتر بر روی «خود انسان» معطوف گشت تا ارتباط او به جهان طبیعی. انسان مداری فیلسوف ایتالیایی ویکو (ف. ۱۷۴۴) در کتاب «دانش جدید»^{viii} (۱۷۲۵) و ماده‌انگاران^{ix} 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 تنها موضوع و یگانه غایت فلسفه قرار گرفت. مارکس شلر (۱۹۲۸ - ۱۸۷۴)، یاسپرس (ف. ۱۸۸۳) و مارتین هایدگر (۱۹۶۵ - ۱۸۸۹) اساساً با انسان سروکار دارند و انسان، نقطه مرکزی فلسفه‌های آنهاست. انسان برای این فیلسوفان، مطلق است.^۶ به بیان دیگر، در دوران جدید و با پردازش نو به سیاست و قدرت، هر حقیقتی خود بنیاد است، هر چه را انسان با عقل خود، دریابد، حقیقت است و نه چیزی فراتر از آن؛ در حالی که در فلسفه متعالیه، انسان در صورتی کمال می‌یابد که نسبت و پیوند خود را با خداوند فراموش نکند.

با توجه به فلسفه سیاسی صدرایی در ادامه به ویژگی‌های انسان خواهیم پرداخت که می‌تواند گامی آغازین باشد برای بحث انسان‌شناسی در فلسفه سیاسی متعالیه.

۱. انسان مدنی الطبع

- . humanism.
- . Anthropocentrism.
- . Geocentrism.
- . The new science.
- . Materialists.



همان گونه که اشاره شد حکمت عملی به شناخت و تنظیم و سامان بخشی زندگی اجتماعی انسان‌ها تعلق می‌گیرد. 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.^{۴۷} به بیان دیگر ثمره حکمت عملی در توانایی و اقتدار عقل عملی نسبت به تعدیل و کنترل قوای غریزی و طبیعی است.^{۴۸} هدف عالی حکمت عملی با حضور اجتماعی انسان همراه است. از این رو او به تبع بسیاری از دیگر فلاسفه می‌نویسد که ممکن نیست انسان به کمالی که برای آن آفریده شده، برسد مگر در اجتماعاتی که انسان‌ها با یکدیگر همکاری کنند.^{۴۹} ملاصدرا بر این باور است که زندگی انسان، سامان نمی‌گیرد مگر به تمدن و اجتماع و همکاری؛ زیرا که نوع انسان در یک فرد، منحصر نمی‌شود و وجود او به تنهایی، ممکن نیست که در این صورت، اعداد، احزاب و شهرها پراکنده می‌گردد؛ بنابراین در معاملات، امور مربوط به ازدواج و امور جنایی به قانونی مطبوع و ثبت شده 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 وجود می‌آید.^{۵۰} بنابراین می‌توان این گونه برداشت کرد که وقتی انسان تعدیل شده و توان مند به توان عقلی، وارد جامعه سیاسی می‌شود، حرکت در جهت کمال انسانی، تعدیل رفتارهای حاکمان و محدودیت قدرت مداران، مورد نظر قرار می‌گیرد و نظم بخشی و اصلاح نظام زندگی و قوانین اجتماعی که در حکمت عملی سامان می‌یابد، برای بهبود زندگی دنیوی و سعادت اخروی معنادار می‌شود. در این راستا او به نوعی از سیاست مطلوب باور دارد که مبتنی بر فرمان‌های الهی و حرکت در جهت دستورهای پیام آوران خداوند به عنوان راهنمایان جامعه انسانی می‌باشد، این امر را در بندهای بعد پی خواهیم گرفت.

در فلسفه سیاسی اسلامی، فیلسوف با نگرش توحیدی و هستی شناسی وحدانی به جهان و پدیده‌های آن می‌نگرد، و در نتیجه، حضور ذات واجب یا همان «وجود» که در حکمت متعالیه مرز اعلاهی هستی است، جدی و همه جایی است. در این گستره، انسان، جلوه‌ای از وجود خداوندی است و با اشتدادی پایین، پویش او به سمت وجود عالی است. انسان در شناخت مراتب بالای وجود، در قوسی صعودی از وجود طبیعی و نفسانی گذر می‌کند و به وجود عقلی می‌رسد. این در حالی است که به دلیل شرایط انسانی و ویژگی‌های بدنی، نفس در قوس نزولی، از عالم عقول به عالم طبیعت فرود آمده است و

در تلاشی دوباره می‌تواند با کسب فضیلت و کمال نفسانی در فرایندی استکمالی به عالم عقلی برگردد.^۱ اما با توجه به طبع اجتماعی آدمی این حرکت استعلایی در صورتی به وقوع می‌پیوندد که وضعیت زندگی اجتماعی - سیاسی، همراه با شرایطی نیک و هم‌آهنگ با فطرت آدمی باشد.

انسان در جامعه می‌تواند توان‌مندی‌ها و ظرفیت‌های وجودی خود را به ظهور و کمال رساند؛ از این رو صدرا پس از بیان لزوم نبی برای هدایت جامعه انسانی و ترسیم سیاست شایسته، اجتماعات انسانی را به کامل و ناکامل تقسیم می‌کند، جوامع کامل را به «جامعه بزرگ»، گردآمدن افراد انسان در قسمت‌های آباد زمین؛ «جامعه میانه»، اجتماع امت در بخشی از قسمت آباد زمین و «جامعه کوچک»، مانند اجتماع اهل مدینه، تقسیم می‌کند و تأکید دارد که خیر برتر و کمال نهایی تنها 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.^۲ فارابی نیز بر این باور بود که مردم با سرشت سالم، دارای فطرت مشترکند و آمادگی برای پذیرش معقولات را دارند، انسان‌ها با اموری که در همه آنها مشترک است، به سوی افعال و کارهای مشترک خود، حرکت می‌کنند.^۳

حفظ شایسته دنیا در عرصه اجتماعی، در حرکت حکومت و سیاست به سمت عدالت، روشن می‌گردد. اعتدال و دادگری در همه 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 از این رو برای نمونه، کسی نمی‌تواند برای رسیدن به «اموال» که زندگی مردم به آن وابسته است، هرگونه که خواست حتی با استیلاء و دزدی بر مردم مسلط شود.^۴

۲. انسان جوینده و پوینده کمال

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. در نتیجه، بر همین اساس اگر حرکت جامعه سیاسی، به عنوان مجموعه نظام‌مندی از انسان‌ها با طبع مدنی و اجتماعی، به عنوان یکی از جلوه‌های اعتباری و فروتر وجود، به سمت «وجود» باشد، ۱۱۹

حرکتی رو به کمال دارد.

انسان‌شناسی صدرایی از سویی با هستی‌شناسی و نظریه حرکت جوهری وی در ارتباطی وثیق است و از دیگر سو به «انسان کامل» و ظهور او؛ «انسان‌شناسی او با معاد شناسی شیعی که به صورت انتظار ظهور امام دوازدهم به عنوان ظهور انسان کامل بیان می‌شود، مطابقت دارد، خود این انسان‌شناسی با نوعی نظریه عظیم مربوط به تکوین جهان و نفس پیوند دارد که عبارت است از هبوط نفس در اسفل سافلین و صعود تدریجی آن تا صورت انسانی به عنوان نقطه ظهور آن در آستانه ملکوت و تداوم این انسان شناسی در طبیعیات و مابعد الطبیعه معاد».^{۵۵}

براساس نظریه حرکت جوهری، نفس انسان، در سیر مداوم و حرکت همیشگی خود، گام به گام و به تدریج کمال می‌یابد حرکت همیشگی او به سوی کمال به هنگام همراهی با علم و دانایی، جلوه‌ای بیشتر دارد، از این رو در انسان‌شناسی ملاصدرا می‌بینیم میان «وجود» و «علم» پیوندی ناگسستنی برقرار است؛ به این معنا که هر چه انسان عالم‌تر گردد، به کمال و درجه وجودی او افزوده می‌شود. علم، نحوی وجود است که داشتن آن چیزی به دارنده آن می‌افزاید. این وجود از دارنده آن جدایی ناپذیر است و هر چه در شخص بیشتر باشد بر اشتداد وجود او می‌افزاید، یعنی هر که عالم‌تر باشد، وجودی شدیدتر دارد و هر که از علم کم بهره‌تر باشد، وجودش ضعیف‌تر است. علم در نفس عالم تغییر و تحول ایجاد می‌کند و هر چه نفس، عالم‌تر باشد، بیشتر به عالم نزدیک و شبیه می‌شود. بنابراین بی‌جهت نیست که او فلسفه را صیوروت نفس انسان می‌داند؛ برای این که عالم عقلی، مضاهی و متقارن عالم عینی شود.^{۵۶}

برای تبیین مسیر حرکت، صدرالدین شیرازی، در زیر ساخت مباحثش، به اثبات محرک اول می‌پردازد.^{۵۷} همان گونه که دگرگونی در همه هستی جریان دارد، در وجود 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، هرگونه دگرگونی به تحول در آدمی بر می‌گردد و همو می‌تواند ترسیم‌کننده و تشکیل‌دهنده جامعه متعالی سیاسی باشد. با نظریه حرکت جوهری، صدرا توانست تبیین و تحلیلی فلسفی و دقیق از هدف‌مندی انسان و نظام هستی ارائه دهد که همواره به سوی هدفی متعالی در حرکتند. هستی، نظامی متکامل است که از مرتبه ضعیف به سوی قوی و شدید در جریان است. حرکت هستی، لهو و لعب نیست، براساس نظم و نظامی آفریده شده و تداوم یافته است و



انسان نیز خارج از آن فرآیند دقیق نیست، به بیان صدرایی، هر نوعی طبیعی، غایت و هدفی پوینده، تکاملی و عقلی دارد و وصول اشیاء به کمال، همیشگی یا در غالب اوقات است.^{۶۸} بر همین اساس، تأکید می‌گردد که همهٔ اشیاء به حسب سرشت و طبیعت‌شان، جويا و طالب غایات خود هستند.^{۶۹} مقتضای حکمت و عنایت خداوندی آن است که هر ممکنی به غایت و هدفی برسد.^{۷۰} بنابراین در جهان‌بینی توحیدی، جهان «یک قطبی» و «تک محوری» است. در این نگرش، جهان، ماهیتی «از اوی» (انا الله) و «به سوی اوی»، (انا الیه راجعون) دارد، موجودات جهان با نظامی هم‌آهنگ به طرف یک مرکز، تکامل می‌یابند.^{۷۱} بر این اساس، در حکمت متعالیه، تصریح می‌شود که «غایت کل، خداوند متعال است».^{۷۲} او غایت موجودات و دگرگونی عالم همه به سوی اوست،^{۷۳} واجب، غایت و هدف نهایی همهٔ افعال است.^{۷۴} با حرکت انسان در مسیر تکاملی و مطلوب، صدرا غایت حکمت عملی را شرح صدر و غایت حکمت نظری را نور می‌داند.^{۷۵}

انسان، هستنده‌ای همواره رونده است و راه‌های نرفته‌بی‌شماری پیش‌رو دارد و این پویندگی در اجتماع برای او بازگشوده می‌شود. هستی‌شناسی صدرا در نوع نگاه او به انسان، تأثیری بسیار دارد، او مراتب وجودی انسان را با مراتب وجودی عالم، هم‌آهنگ می‌داند. به بیان دیگر عوالم سه‌گانه هستی و مراتب نفس انسان بر هم منطبق‌اند، گویی که انسان، جهان کوچکی است که آن سه مرتبهٔ هستی در وجود او جاری می‌گردد. نفس هر انسانی در آغاز تکونش، وجود طبیعی مادی دارد که مبتنی بر حدوث «جسمانی» اوست، سپس مبنای حرکت جوهری، مراتبی از کمال را طی می‌کند و وجودش به تدریج لطیف و قوی می‌شود تا به مرتبه نفس بودن می‌رسد، در این مرتبه، انسانی است «مثالی» و صاحب قوه تخیل، سپس می‌تواند از این نشئه وجودی یا تحصیل کمالات «عقلی» به مرتبه انسان راه پیدا کند.^{۷۶} همان‌گونه که عوالم وجود با هم مرتبط‌اند 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.^{۷۷} 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 عقول گذر کند. در مراتب بالای هستی، وجود عین تعقل و تعقل عین وجود می‌گردد.^{۷۸} از این رو او می‌گوید که انسان همواره در ترقی از وجودی به وجود دیگر و از نشئه‌ای به نشئهٔ دیگر است و در هیچ یک از مراحل، ثبات و در جا زدن نیست.^{۷۹} و غایت اسفار اربعه و سلوک معنوی او، تبدیل شدن انسان به عالمی عقلی شبیه به عالم عینی است. به تعبیر



او شأن نفس انسانی آن است تا به درجه‌ای برسد که همه موجودات عینی، جزئی از ذات او گردند و قدرت او در همه موجودات، ساری و جاری گردد و وجود انسان، هدف و غایت آفرینش گردد.^{۷۰}

بنابراین در انسان شناسی فلسفه سیاسی متعالیه، جهان و جامعه انسانی در حال تکامل است. انسان، اشرف مخلوقات است و هستی در خدمت او. «اساس عالم، بر تربیت انسان است، انسان عصاره همه موجودات است... انبیاء آمدند برای آن که این عصاره بالقوه را بالفعل کنند و انسان یک موجودی الهی شود که این موجود الهی تمام صفات حق تعالی در اوست و جلوه‌گاه نور مقدس حق تعالی است».^{۷۱} فراشدن از بالقوه و رسیدن به شأن بالفعل، در وجود انسان و جامعه سیاسی، تجلی می‌یابد.

۳. انسان، خردورز

عقلانیت، به معنای تبعیت کامل از استدلال صحیح است. هنگامی حکمی عقلانی است که همراه با احساسات، عواطف، تعبد یا گزینش‌های خودسرانه و بی‌دلیل نباشد.^{۷۲} خردورزی، در انسان شناسی صدرایی، حضوری جدی دارد.

او براساس میراث دینی که عقل را فرستاده پروردگار و اساس و معیار امور^{۷۳} 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 همه اختلافی که دارند در یک وجود موجودند، گویی یک چیز با دو طرف است، یک سوی آن متبدل و فانی که فرع است و دیگر سو جاودانه و باقی که اصل است و هرگاه که نفس در وجود خود کامل تر گردد، بدن، صاف تر و لطیف تر و البته شدت اتصال آن به عقل نیز بیشتر می‌گردد و اتحاد میان آن دو بیشتر و قوی تر می‌شود، تا آن زمان که وجود عقلی، یک شئی، بدون هرگونه مغایرت و اختلاف می‌گردد؛^{۷۴} در نتیجه در تعریف تام، انسان، حیوان ناطق است با هم و در کنار یکدیگر؛ انسان ملکوتی، تنها نطق و نفس است و انسان طبیعی، تنها بدن است اما انسان تام، مجموع این دو می‌باشد.^{۷۵}

در نگرش صدرا به سیاست، از آن جا که جامعه متشکل از افراد انسانی است، جامعه‌ای که از عقلانیت بیشتری برخوردار باشد، به اصل «هستی» نزدیک تر خواهد بود. در این میان، اختیار، نقشی عمده بازی می‌کند؛ او سیاست را حرکتی می‌داند که آغاز آن «نفس جزئی» می‌باشد و براساس حسن اختیار، افراد، پیرامون نظامی گرد هم می‌آیند تا جمع

آنان را صلاح بخشد. در حالی که شریعت، حرکتی است که مبدأ آن نهایت سیاست است؛ زیرا که حرکت بخشی و یادآوری شریعت برای بازگشت به عالم الهی است، شریعت، نفوس را از فرو رفتن در شهوت و غضب و آن چه که از این دو ترکیب شده یا متفرع بر آن است، باز می‌دارد.^{۷۶} در این نظرگاه، سیاست، مقدمه‌ای می‌شود برای حرکت به سوی تکامل و از این رو سیاستی که انسان را از شریعت، دور سازد، از نظرگاه صدرا مطلوب نیست. حاج ملاهادی سبزواری در حاشیه بر شواهد الربوبیه می‌گوید که سیاست، مانند مقدمه‌ای است که مطلوب بودن آن به جهت توصیلی بودن آن است نه به جهت آن که خود، اصالت داشته باشد.^{۷۷}

به تعبیر صدرا عقل انسان، گنج است و تن، ویرانه.^{۷۸} و آدمی با همان گنج می‌تواند وجود و مسائل آن را دریابد. به تعبیر دیگر، انسان خردورز، تنها 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 اول انسان، هستنده‌ای پرسش‌گر و جست‌وجوگر است؛ در گام دوم، هدایت‌گری و هدایت شونددگی انسان، در اجتماع، جلوه و معنا می‌یابد و او در اجتماع، می‌تواند ظرفیت‌ها و توان‌مندی‌های خود را نشان دهد؛ در گام سوم، توانایی آدمی برای شناخت از هستی و تقسیم‌بندی آن به جهان ذهن و عین است، از این رو او می‌تواند علاوه بر ظاهر امور، از پوسته سطحی آنها گذر کند و به ژرفای هستی و مسائل مربوط به آن نیز 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 او مسئولیت‌آفرین است.

۴. انسان، دارای اختیار

اختیار و اراده، مفاهیمی فلسفی می‌باشند، 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 گریزی ندارد، حرکت انسان، همراه با اختیار و اراده است. انسان می‌تواند آزادانه دست به حرکت بزند، برگزیند، سرنوشت خود را بسازد و جامعه خویش را راهبری کند. صدرا در تفسیر قرآن خود، در فصلی تحت عنوان «سعادت، شقاوت و انسان مختار» بر این عقیده است که هر آن چه در عالم ملک و ملکوت است، دارای طبعی خاص است؛ مانند سوزندگی برای آتش؛ و دارای ۱۲۳



مرزی مشخص است که نمی‌تواند از آن گذر کند، مگر انسان دارای اختیار که ذات او در هویت و جوهر خود، در حدی معین ایستا نمی‌شود، بلکه دارای دگرگونی از ساختی به ساخت دیگر است. اختیار در نهاد او سرشته گردیده است؛ آن گونه که سردی برای آب.^{۷۹} به تعبیر صدرا انسان نسبت به سایر جواهر و اعیان در مرتبه‌ای فروتر است؛ جز آن که در سرشت او توان‌مندی ترقی و تعالی برای رسیدن به مرزهای کمال و ارتقاء به انوار مبدا متعال وجود دارد.^{۸۰} از سویی این توان‌مندی انسانی همراه با خردورزی و اختیار معنادار می‌شود، و نه امتیازی بر دیگر حیوانات و شأنیت جانشینی خداوند نیز پیدا نمی‌کند، از دیگر سو، سرشت انسان، اجتماعی است و او را وارد عرصه تکاپوی اجتماعی می‌سازد. نگرش به وجود و این که جامعه انسانی باید همواره ذات واجب را در نظر داشته باشد و در تلاش برای دستیابی به کمال بیشتر باشد؛ هدفی برتر را برای جامعه ترسیم می‌کند و از سردرگمی و پوچی می‌رهاند، در نتیجه، این جامعه با توجه به اراده و عقل خود، می‌تواند مسیر خود را انتخاب کند و به سوی جامعه شایسته پیش رود.

در منظومه علی و معلولی و فرایند کاملاً معقول و سنجیده، موجودی بدون علت نیست؛ مگر خداوند که علت‌العلل است.^{۸۱} سنخیت علت و معلول بر فلسفه صدرایی همچون دیگر مکاتب فلسفی، حاکم است، او این مطلب را به این تعبیر، بیان می‌کند که «میان هر علت با معلول خودش سنخیت و مناسبت خاصی حکمفرماست که میان یک علت و معلول دیگر نیست».^{۸۲} این آموزه، مهم‌ترین اصلی است که به فکر اندیشه‌ور سیاسی انتظام می‌بخشد و جهان را در اندیشه او، به دور از هرج و مرج و به صورت دستگاهی منظم و مرتب در می‌آورد که «هر جزء آن، جایگاه مخصوص دارد و هیچ جزئی ممکن نیست در جای جزء دیگر قرار گیرد».^{۸۳} براساس این آموزه می‌توان استنتاج کرد که با توجه به اختیار و خردورزی انسان، اگر جامعه سیاسی، برای برتری فضیلت بر قدرت پرستی و اجرایی کردن ارزش‌های دینی کوشش کند، به پی‌آمدهایی نیکو و جامعه‌ای فضیلت‌مند خواهد رسید و گرنه با ساکت نشستن و قدرت را به چاپلوسان و میان‌مایگان وانهادن و جریان امور را به دست قضا و قدر سپردن، نمی‌توان انتظار نظام شایسته سیاسی داشت.

۵. انسان، نیازمند به قانون

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

خواسته‌ها و نیازهای اصیل خود را بازشناسد. در مسیر 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. از این رو خداوند حکیم که جهان را نظام‌مند آفریده است، برای حرکت انسان در مسیر مطلوب، قانون و قانون‌گذارانی فرستاده که راه را به او نشان دهند؛ زیرا آفریننده و آشنای به همه نیازهای راستین اوست. قانون‌گذار و راهنمای سعادت باید کسی باشد که ماهیت و شاکله وجودی آدمی را بشناسد. به تعبیر ابن سینا انسان اگر بخواهد به تنهایی زندگی کند و بدون یاری دیگران برای رفع ضروریات زندگی اقدام کند، معیشت نیکی نخواهد داشت، انسان 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 وجود آید و هر کس هر آن چه را به نفع اوست عدل پندارد و به زیان او ظلم. پس نیاز و حضور او امری حتمی و انسان بودن او نیز ضروری است و او باید ویژگی‌هایی فراتر از انسان‌های عادی داشته باشد.^{۸۴} این فردی که بتواند دیگران را هدایت و ریاست کند، رئیس اول است که به عقل فعال متصل می‌گردد و سعادت نهایی را برای انسان‌ها ترسیم می‌کند و باید و نبایدها را می‌آموزاند.^{۸۵} مردمی که با رهبری فردی قانون‌دان و انسان شناس، رو به جلو در حرکت است، مردمی فاضل و سعادت‌مند خواهند بود و بستر مناسب برای رسیدن به جامعه عادلانه فراهم می‌گردد.

سیاست و قانون مطلوب آن است که پیرو شریعت باشد و از آن اشراق گردد. ملاصدرا بر این باور است که سیاست باید در تداوم و پیروی از شریعت باشد و می‌نویسد که نهایت و هدف سیاست، پیروی از شریعت است و سیاست برای شریعت می‌باشد.^{۸۶} و در جواب کسانی که معتقدند فرقی میان سیاست و شریعت نیست می‌گوید: افعال سیاسی جزئی و ناقصند و بقاء و کمال خود را مدیون شریعتند؛ در حالی که افعال شریعت، همه تامند و به سیاست، نیازی ندارند.^{۸۷} او با انتساب نظریه خود به نوامیس افلاطون، معتقد است که شریعت و سیاست، نفس زندگی‌اند که انسان‌ها را به سوی نظامی که مصلح جامعه است، سوق می‌دهد و اما مبدأ شریعت، سیاست است؛ زیرا انسان اجتماعی نظام یافته را از شهوت و غضب باز می‌دارد و به نظام کل می‌پیوندد. اگر سیاست در خدمت شریعت باشد، ظاهر عالم، تابع باطن و محسوس در ظل معقول خواهد بود و جزء به سوی کل خواهد



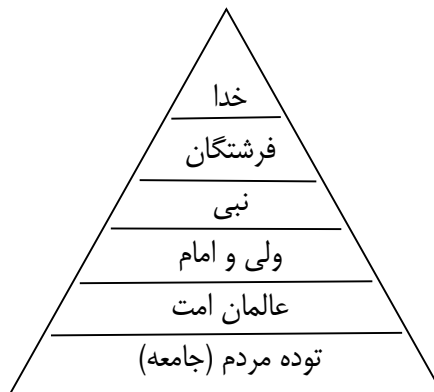
رفت. انسان سیاسی، تابع ملکات منفعله و انسان متشرع، تابع ملکات فاعله است. شریعت، حافظ سیاست است. اعمال سیاسی از مردم متأثر است؛ اما اعمال شرعی، منفعل و متأثر از خداست و متشرع هرچه کند، برای خداست.^{۸۸}

موضوع تربیت انبیاء انسان است. اهداف عالی و مقصود اصلی فرستادن کتاب‌های آسمانی از جمله قرآن، هدایت مردم^{۸۹} و دعوت بندگان به سوی خداوند، آموزش آنان برای رسیدن به کمال و شناخت است. صدرا سه مقصد اصلی آنان را «شناخت خداوند»، «شناخت راه مستقیم» و «شناخت سرای دیگر» می‌داند و سه مقصد فرعی را این گونه 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، او در چگونگی تعامل انسان با امور دنیایی معتقد است که برخی از آن امور، مربوط به مسائل درونی است مانند نیروهای شهوانی و غضب که علم اخلاق نام دارد و برخی به مسائل 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 امر حکومتی.^{۹۰} بنابراین شریعت، سرچشمه قانون برای روابط اجتماعی انسان‌هاست و با توجه به نیاز اساسی جامعه به قانون، به ناچار، بنیان‌گذار شریعت، قوانین اختصاصی در اموال، عقود، مسائل ازدواج، دیون، معاملات، توزیع و غنیمت‌ها و صدقات، وضع می‌کند؛ همچنین واجب است بر نبی تا مردم را با بیان عقوبات، به دفع مفاسد، هدایت کند تا آنان را از تجاوز، نگاه دارد، مانند امر به جهاد با کفار، سرکشان و ستمکاران.^{۹۱}

صدرالمتألهین به این امر نیز توجه دارد که پس از انقطاع وحی و نبود نبی در میان مردم، جامعه همچنان به قانون و راهبر نیاز دارد و نمی‌توان جامعه سیاسی را به حال خود رها کرد در نتیجه، نبوت و رسالت که از جهتی منقطع می‌گردد، از جهتی دیگر باقی می‌ماند، خدای متعال پس از قطع نبوت و رسالت، حکم الهامات و حکم ائمه معصومین علیهم‌السلام و همچنین، حکم مجتهدین و ارباب فتاوی را برای افتاء و ارشاد عوام، باقی گذاشته است؛ حکم آنان را تأیید و تثبیت نموده و آنان را که علم به احکام الهی ندارند، مأمور نموده که از اهل علم و ذکر، سؤال کنند.^{۹۲} از این رو در این مرحله نیز سیاست مطلوب آن است که در راستای حکم خداوندی و دستورهای ائمه و عالمان آگاه به دین باشد.

ملاصدرا می‌گوید که نبی باید عبادات، اذکار و دیگر امور را برای مردم بیان کند و عباداتی اجتماعی که بر اساس آن گرد هم آیند نیز قرار دهد مثل نماز جمعه. وی در ادامه، تأکید می‌کند همان‌گونه که برای همه انسان‌ها، خلیفه‌ای از سوی خداوند است، به ناچار برای اجتماعات جزئی نیز واسطه‌هایی از حکام از جانب آن خلیفه اصلی نیاز است که آنان ائمه و علمایند. فرشته، واسطه میان خدا و نبی است، نبی نیز واسطه میان فرشته و والیان حکیم از امت است که ائمه می‌باشند و آنان نیز واسطه میان نبی و عالمان و عالمان واسطه ائمه و عوام می‌باشند، پس، همان‌گونه که در نمودار شماره ۲ نشان داده‌ایم، 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.^{۹۳}

نمودار شماره ۲



۶. انسان، در کشاکش قدرت طلبی و فضیلت

فلسفه اسلامی، نوعی هستی‌شناسی واقع‌بینانه را به کار می‌گمارد که در تحلیل متافیزیکی، نقشی عمده بازی می‌کند و به جهان‌اندیشه‌های ما مرتبط است.^{۹۴} براساس نگاه واقع‌بینانه، ملاصدرا به ساحت‌های گوناگون وجود آدمی توجه او دارد. او همان‌گونه که ظرفیت کمال، برتر شدن و خلیفگی خداوندی را دارد، به همان نحو ممکن است که موجودی قدرت پرست و جاه طلب گردد و هیچ امری، مانع او برای رسیدن به منافع و مطامع دنیوی نگردد. او همواره در کشاکش قدرت و فضیلت، درگیر است. صدرا در عین نگاه آرمان‌گرایانه به انسان و توان‌مندی او برای پیمودن مقامات بلند عرفانی با نگاه واقع ۱۲۷



بینانه، به تمایل او به قدرت نیز اشاره دارد که «صافی نبودن سرشت آدمی کافی است تا حب تفرّد و استخدام در او غالب شود؛ چنان چه شهوات به گوشت و خون آدمی آمیخته است، سلطنت نیز در وی جاری باشد».^{۹۵}

صدرا در رساله سه اصل در باب هفتم با عنوان «فصل دیگر در بیان نصیحت و تنبیه بر طریق سعادت و شقاوت». به مطالبی مهم و اساسی درباره کشاکش انسان در میانه قدرت و فضیلت، اشاره می‌کند و رویه قدرت طلبی و جاه پرستی او را به تصویر می‌کشد و این که اکثر جاهلان، خود را کامل می‌دانند و اکثر اهل تلبیس و غرور، خود را محقّ و مصیب می‌شمردند و بسیاری از بیماران نفس و هوا خود را صحیح می‌پندارند. وی سپس به این نکته می‌پردازد که دنیا پرستان و غافلان به چه حيله و غروری خود را درباب حبّ جاه ریاست و محبّت دنیا و مال و عزّت، معذور می‌دارند و آن گاه به جاه‌پرستی غافلان و کُرنش در برابر حکام و سلاطین اشاره می‌کند و می‌نویسد: «نمی‌بینی که در جمع اسباب و تحصیل مُستلذّات چگونه سعی به جای می‌آوری و در خدمت اهل ثروت و منصب چه عمر ضایع می‌کنی و در عبودیت حکام و سلاطین چگونه اوقات را مستغرق می‌سازی و به فنون حیل و مکر چگونه در توسیع اسباب عیش می‌کوشی و علی‌الدّوام در فکر زیب و زینت خود و پیوستگان، جان و ایمان صرف می‌کنی، بدان که سرّ جمیع بدبختی همین است؛ چنان چه پیغمبر ﷺ فرموده است که «حَبّ الدّنيا رأس کلّ خطيئة»^{۹۶} ایشان سپس به این نکته می‌پردازد که عوام فریبانی می‌کوشند تا از راه شید و ریا و تشبّه به علما، به مقام و جاه و مال و ثروت دست یابند و از دنیا بهره گیرند.^{۹۷}

در راستای قدرت پرستی انسان و کوشش برای حفظ آن، یکی از نکاتی که صدرا به آن هشدار می‌دهد برخورد ناجوانمردانه صاحبان قدرت و ثروت با آگاهان و ناقدان است؛ آنان که به حسب باطن بر مکر و غدر و نقص و جهالت و کید و بطالت امثال شما آگاه و مطلعند می‌خواهید که بنیادش در روی زمین نباشد که مبادا چیزی از وی سرزند از فعل و قول و عمل که منافعی مسلک هوا پرستی و غرور باشد». وی سپس به این امر می‌پردازد که آنان به اندکی نقدی بر آشوبند و شخصیت منتقدان را در هم شکنند «اگر خود احیاناً در مقام نصیحت در آید یا شیوه جاهلان و منافقان را مذمت نماید یا کلمه‌ای از روی حقیقت بر زبان آرد که مصاد طبیعت اهل شید و مکر باشد فی الحال دود کبر و نخوت از دیدگان غضب و شهوت غلیان پذیرفته بمصعد دماغ مرتفع گردد و درون گنبد دماغ را چنان تیره و سیاه سازد که جای هیچ اندیشه صحیح در آن نماند و چنان گرد و غبار حقد و

حسد، صفحه آئینه ادراک را فرو گیرد که گنجایش صورت نصیحت نماند و چراغ عقل که به اندک سببی از غایت کم نوری مخفی می‌گردد. از باد نخوت دماغ فرو می‌رود. فی الحال در مقام خصومت و جدال یا مکر و احتیال درآمده به چندین وجه ردّ سخنانش نمایند و قدرش را در نظرها بشکنند.^{۹۸} بنابراین می‌بینیم که قدرت پرستی و زرپرستی، انسان را از راه عدالت و اعتدال دور می‌سازد و به تعبیر صدرا در قوس نزولی، در جاه پرستی، عوام فریبی، هوا پرستی و غضب و شهوت فرو می‌رود و جامعه انسانی را از هدف عالی خود دور می‌سازد.

با توجه به نکات پیشین می‌توان این گونه استنباط کرد؛ همان گونه که انسان می‌تواند از عالم جسمانی و حیوانی گذر کند و به عالم عقول دست یابد، جامعه انسانی نیز دارای این ظرفیت خواهد بود. جوامع نیز می‌توانند از کشمکش حیوانیت گذر کنند و جوامعی عقلانی و قانونی - شرعی، گردند و به سیاست متعالیه دست یابند. در این نظرگاه، ارتباطی عمیق میان مراتب وجود، انسان و سیاست، وجود دارد، سیاست شایسته، آن است که یاری کننده انسان برای پویایی باشد، انسانی که جانشین خداوند است. پس «ناچار شاعری 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 طریقی نهد که به وسیله آن به خدا رسند و امر آخرت را به یادشان آورد. آن فرد باید انسان باشد و خلیفه خداوند در زمین».^{۹۹}

خاتمه و برخی نتایج

قبل از آن که به جمع‌بندی نوشته پردازیم، به دو نکته که شاید بتواند به برخی از ساحت‌های این بحث یاری رساند، اشاره‌ای کوتاه می‌کنیم:

۱. شناخت انسان در پرتو شناخت مبدأ هستی، معنا می‌یابد. در مراتب وجود اشاره کردیم،^{۱۰۰} که هستی نسبت به خالق آن در فقر و نیاز است و وجود آن نیز تعلق و ربطی است. نفس ناطقه آدمی، عین اضافه اشراقی و تعلق وجودی به مبدأ است. حقیقت «من»، عین تعلق است، نه چیزی دارای تعلق، پس نفس را مستقلاً نمی‌توان شناخت و شناخت آن در پرتو شناخت مبدأ آن میسر است.^{۱۰۱}

۲. مباحث و مطالب فلسفی صدرا هر چند گاه ظاهری غیر سیاسی دارند، اما وقتی که به ژرفای مسائل می‌نگریم او را تبیین کننده مبانی اصیل و تأثیرگذاری می‌بینیم که راهگشای دشواری‌های گوناگون دیگر برای حل امور اجتماعی و سیاسی بوده است که در

صفحات پیشین به برخی از آنها اشاره کردیم. ضمن آن که او به زمانه خود و منطق قدرت، آشنا بوده، از دست قدرت پرستان، ظاهر اندیشان و چاپلوسان شکایت داشته و در مباحث خود به فرا رفتن از عقل سطحی اندیش و رسیدن به تحلیل عمیق عقلی اشاره کرده است، او به جامعه و افرادی اشاره می‌کند که با عقل ظاهر بین خود به انکار سالکان و آزار و استهزاء آنان می‌پردازند.^{۱۰۶} لحاظ این نکات ما را به رسیدن برخی از وجوه فلسفه سیاسی متعالیه و انسان شناسی آن یاری می‌دهد.

در این نوشتار کوشیدیم تا زوایایی از بحث پیرامون انسان شناسی در فلسفه سیاسی متعالیه از دیدگاه صدر المتألهین را بازگویم. اشاره کردیم که حکمت متعالیه، منظومه‌ای دقیق و منطقی است و در هر بحثی که وارد شده بر مبانی و بنیادهایی استوار بوده است که در همه آن نظام فکری جریان دارد؛ از این رو بحث انسان شناسی وی نیز دارای مبانی و زیرساخت‌هایی مانند شناخت، اصالت وجود، تشکیکی بودن آن و پویایی همواره هستی می‌باشد. بر اساس این پایه‌ها، آوردیم که از منظر سیاسی و با رویکرد انسان شناسانه، در مکتب متعالیه، انسان دارای ویژگی‌هایی همانند مدنی الطبع بودن، جویندگی و پویندگی کمال، خردورزی، اختیار، نیازمندی به قانون و در کشاکش قدرت و فضیلت است. انسان به مدد خرد و اختیار خویش مدد می‌یابد تا به دانایی دست یابد، دانایی به او یاری می‌دهد تا از قوس نزول بگذرد، به قوس صعود رسد و در این مسیر در یابد که بدون راهنمای آشنا به ساحت‌های پیدا و پنهان انسان، نمی‌تواند به مقصود رسد. انسان هر قدر که عالم‌تر گردد و از شناخت بیشتری برخوردار شود، سعه وجودی بیشتری خواهد یافت و زمینه تشبّه به خداوند در او فراهم و هویدا شده و متخلق به اخلاق الله می‌گردد. با دانایی و معرفت، او در می‌یابد که سیاست مطلوب آن است که انسان بر اساس عقل و اختیار بر وسوسه قدرت طلبی فائق آید و برای کسب فضیلت در جامعه براساس قانون الهی بکوشد.



پی‌نوشت‌ها

۱. کالین‌های، *درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی*، ترجمه احمد گل محمدی (تهران: نشر نی، چ اول، ۱۳۸۵) ص ۴۲۰.
۲. صدرالدین محمد شیرازی، *المبدأ و المعاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، الطبعة الثالثة، ۱۳۸۰ ش) ص ۶۱۵.
۳. از آن جا که «فلسفه سیاسی متعالیه»، مفهومی عام است، یادآور می‌شود که بررسی ما محدود به ارائه دیدگاه صدرالمتألهین به عنوان پایه‌گذار فلسفه سیاسی متعالیه می‌باشد.
۴. ر. ک: هانس دیرکس، *انسان شناسی فلسفی*، ترجمه محمد رضا بهشتی (تهران: نشر هرمس، ۱۳۸۰) ص ۱۰.
۵. لئو اشتراوس، *فلسفه سیاسی چیست؟ فرهنگ رجایی* (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ دوم، ۱۳۸۱) ص ۳ و ۵.
۶. همان، ص ۱۰.
۷. صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیه فی الانهار العقلیه الاربعه* (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ ق) ص ۲۰.
۸. برخی برای جداسازی «فلسفه»، «فلسفه اسلامی» و «فلسفه مسلمین» بر این باورند که فلسفه اسلامی، آن است که در فرهنگ و تمدن اسلامی بالیده باشد. ر. ک: حسین غفاری: «فلسفه اسلامی یا فلسفه مسلمانان»، (تهران: *فصلنامه فلسفه*، شماره اول، سال اول، پاییز ۱۳۷۹)، ص ۱۲۴.
۹. صدرالمتألهین، «شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفاء»، (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ اول) ص ۱۰۰.
۱۰. صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیه*، پیشین، ج ۵، ص ۹۱.
۱۱. ر. ک: همان، ج ۳، ص ۴۷۵.
۱۲. صدرالمتألهین، *شرح اصول کافی* (تهران: مکتبه المحمودی، ۱۳۹۱ ق) ص ۳۰۸.



۱۳. *الأسفار الأربعة، همان، ج ۵، ص ۳۰۰.*
۱۴. ر. ک: عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، (قم: اسراء، ۱۳۸۱) ص ۱۲۰.
۱۵. صدرالمتهین، *الحکمه المتعالیه، ج ۱، پیشین، ص ۲۰.*
۱۶. ر. ک: عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، *پیشین، ص ۱۲۱.*
۱۷. ر. ک: صدرالمتهین، *الحکمه المتعالیه، پیشین، ج ۵، ص ۱۹۶.*
۱۸. نور (۲۴) آیه ۵۵.
۱۹. مائده (۵) آیه ۲۰.
۲۰. صدرالدین محمد بن ابراهیم الشیرازی، *اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجوی (قم: دار نشر حبیب، الطبعة الاولى، ۱۴۲۰) ص ۲۱۴ - ۲۱۱.*
۲۱. محمد باقر مجلسی، *بحار الانوار، ج ۷۰ (تهران: کتابفروشی اسلامی، بی تا) ص ۲۲۵.*
۲۲. صدرالمتهین، *المبدأ و المعاد، پیشین، ص ۶۲۳؛ همچنین، ر. ک: صدرالمتهین، اسفار، پیشین، ج ۹، ص ۵۳.*
۲۳. عبدالله جوادی آملی، *صورت و سیرت انسان در قرآن (قم: مرکز نشر اسراء، دوم ۱۳۸۱) ص ۲۱.*
۲۴. برای نمونه، ر. ک: ابن سینا، *الشفاء؛ الهیات، راجعه و قدم له: الدكتور ابراهیم مدکور (قم: مشورات مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق) ص ۱۳. یا ر. ک: صدرالمتهین، «الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه»، ج ۱ (بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ ق) ج ۱، ص ۲۴.*
۲۵. see: Joseph , owens: *Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics, Canada: Flunter Rose company, ۳rd Revised dition, ۱۹۷۸ , p. ۱۰.*
۲۶. صدرالمتهین، *المشاعر، ترجمه: غلامحسین آهنی (تهران: انتشارات مولی، اول ۱۳۶۱ش) ص ۴.*
۲۷. عبدالله جوادی آملی: «رحیق مختوم»، *پیشین، ص ۲۸۶.*
۲۸. البته باید توجه داشت که اصالت وجودی که در حکمت متعالیه طرح می‌گردد با آن چه که در مکتب اگزیستانسیالیسم (Existentialism) ارائه می‌شود؛ متفاوت است و اصل تفاوت نیز از آن جاست که در مکتب اگزیستانس، تنها «وجود انسان» در نظر است، اما در



حکمت صدرایی، اصل و کل وجود، اصالت دارد. ر. ک: آلب ارسلان آپچیک گنج: «مطالعه‌ای در هستی‌شناسی تطبیقی»، ص ۱۹۰.

۲۹. آلب ارسلان آپچیک گنج، *مطالعه‌ای در هستی‌شناسی تطبیقی*، ترجمه: محمد رضا جوزی (تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل کانادا، اول ۱۳۷۸) ص ۱۹۵.

۳۰. مهدی حائری یزدی، *هرم هستی، تحلیلی از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی* (تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، سوم ۱۳۸۵) ص ۵.

۳۱. صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیه، پیشین*، ج ۳، ص ۵۰۲ - ۵۰۰ همچنین ر. ک: صدرالمتألهین، *المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح*: سید جلال‌الدین آشتیانی (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، الطبعة الثالثة، ۱۳۸۰ ش، ص ۶۲۰).

۳۲. صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیه، پیشین*، ج ۸، ص ۵.

۳۳. صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیه، پیشین*، ج ۱، ص ۱۵۹.

۳۴. صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیه، الجزء الاول من السفر الاول*، همان، ص ۴۷: «.. و الفقر و الحاجة عين حقايقها، لا ان لها حقايق على حيا لها عرض لها التعلق بالغير و الفقر و الحاجة إليه، بل هي في ذواتها محض الفاقة و التعلق، فلا حقايق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة؛ فالحقيقة واحدة و ليس غيرها الا شؤونها و فنونها و حياياتها و اطوارها و لمعات نورها و ظلال ضوئها و تجليات ذاتها...».

۳۵. صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیه، ج ۸، الجزء الاول من السفر الثالث*، ص ۲۷۷.

۳۶. صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیه، همان*، ج ۱، ص ۶۹.

۳۷. همان، ج ۳، ص ۶۰.

۳۸. عبدالکریم سروش، *نهاد ناآرام جهان* (تهران: موسسه فرهنگی صراط پنجم، ۱۳۸۴) ص ۲۱ - ۲۲.

۳۹. صدرالمتألهین شیرازی، *مفاتيح الغيب* (مقدمه علی عابدی شاهرودی، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی) (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۳) ص ۷۶.

۴۰. صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیه، پیشین*، ج ۷، ص ۲۹۸.

۴۱. ابن سینا، *الشفاء (المنطق)*، همان، ص ۱۲، یا ر. ک: شیخ رئیس ابوعلی سینا، الهیات دانشنامه علایی، مقدمه، حواشی و تصحیح محمد معین، (همدان: دانشگاه بو علی و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، دوم ۱۳۸۳) ص ۲ - ۳.
۴۲. ابن سینا، *الشفاء (المنطق)*، پیشین، ص ۱۳.
۴۳. صدرالمتألهین، *مفاتیح الغیب*، ترجمه و تعلیق، محمد خواجه‌ای (تهران: نشر مولی، اول ۱۳۶۳) ص ۸۶۴.
۴۴. ر. ک: توشیهیکو ایزوتسو، *خدا و انسان در قرآن*، (معنی شناسی جهان بینی قرآن)، ترجمه احمد آرام (تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی) ص ۱۵.
۴۵. صدرالدین محمد الشیرازی، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، همان، ج ۸، ص ۱۰.
۴۶. ر. ک: علی اصغر حلبی، *انسان در اسلام و مکاتب غربی* (تهران: انتشارات اساطیر، اول، ۱۳۷۱) ص ۱۷.
۴۷. صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیه*، پیشین، ج ۱، ص ۲۱.
۴۸. عبدالله جوادی آملی، پیشین، ص ۱۲۶.
۴۹. صدرالمتألهین، *المبدأ و المعاد*، پیشین، ص ۶۱۴ و ۶۲۰.
۵۰. همان، ص ۶۱۳ - ۶۱۴.
۵۱. همان، ج ۸، ص ۱۳۲.
۵۲. صدرالمتألهین، *المبدأ و المعاد*، پیشین، ص ۶۱۵.
۵۳. ابی نصر فارابی، *السیاسه المدینه*، قدم له و شرحه و بوبه: الدكتور علی بو ملحم، پیشین (بیروت: دار و مکتبه الهلال، الطبعة الاولى، ۱۹۹۶) ص ۸۲.
۵۴. ر. ک. صدرالمتألهین، *المبدأ و المعاد*، پیشین، ص ۶۲۴.
۵۵. هانری کرین: «*تاریخ فلسفه اسلامی*»، ترجمه: سید جواد طباطبایی، تهران: نشر توس و انجمن ایران شناسی فرانسه، ۱۳۷۳ ش، ص ۴۸۳.
۵۶. محمد منصور هاشمی، *صیوروت در فلسفه ملاصدرا و هگل* (تهران: کویر، اول ۱۳۸۳) ص ۷۰.



۵۷. صدرالمتهین، *اسفار*، ج ۳، پیشین، ص ۳۸.
۵۸. همان، ج ۷، ص ۲۶۶.
۵۹. همان، ج ۹، ص ۳۴۷.
۶۰. ملا هادی سبزواری، *منظومه حکمت*، بی تا، بی نا، ص ۲۲۴: اذا مقتضى الحكمه و العنايه ایصال کلّ ممکن لغایه.
۶۱. ر. ک: مرتضی مطهری، *جهان بینی توحیدی*، پیشین، ص ۲۱.
۶۲. صدرالمتهین، همان، ج ۹، ص ۳۵۱.
۶۳. همان، ج ۹، ص ۱۴۰ و ص ۳۰۶.
۶۴. همان، ج ۲، ص ۲۷۳.
۶۵. صدرالمتهین، *اسفار*، ج ۹، ص ۱۳۹ و ۱۴۰.
۶۶. البته ملاصدرا در کتاب «*مبدأ و معاد*»، منازل و مراتبی دیگری از مراتب وجودی انسان را این گونه نام می برد: هیولویه، جسمیت، جمادیت، نباتیت، شهویه، غضبیه، احساس، تخیل، توهم و انسانیت: بنگرید: صدرالمتهین: «*المبدأ و المعاد*» پیشین، ص ۶۲۶.
۶۷. ر. ک: علی الله بداشتی: «*انسان شناسی ملاصدرا*»، (قم: *فصلنامه پژوهشهای علوم انسانی دانشگاه قم*، شماره ۹ - ۱۰، سال سوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۰).
۶۸. ر. ک: صدرالمتهین، «*المبدأ و المعاد*» پیشین، ص ۶۲۰.
۶۹. صدرالمتهین: «*مجموعه رسائل فلسفی، رساله شواهد الربوبیه*»، تحقیق حامد ناجی اصفهانی (تهران: انتشارات حکمت، اول ۱۳۷۵) ص ۳۶۱: فالانسان فهو فی الترقی دائما من وجود الی وجود آخر و من نشاء الی نشاء اخرى و لیس بثابت فی مرتبه منه.
۷۰. صدر المتهین: «*مفاتیح الغیب*»، تحقیق: محمد خواجهبوی (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، اول ۱۳۷۵) ص ۵۸۵: من نفس الانسانیه من شانها تبلغ درجه ان تكون جميع الموجودات العینیه اجزاء ذاتها و قدرتها ساریه فی جميع الموجودات و تكون وجودها غایة الخلقه.
۷۱. روح الله موسوی خمینی: «*صحیفه امام*» ج ۱۴، (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸) ص ۱۵۳.

۷۲. مصطفی ملکیان، «عقلانیت» نقد و نظر، شماره ۲۶ - ۲۵، زمستان و بهار ۸۰ - ۷۹، ص ۲۴۳.
۷۳. «العقل رسول الحق»، و «ملاک الامر العقل» محمد رضا، محمد و علی الحکیمی: «الحیاء» ج ۱ (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی) ص ۴۶.
۷۴. صدرالمتألهین، پیشین، ج ۹، ص ۹۸.
۷۵. ملاهادی سبزواری: «حاشیه بر اسفار»، در الحکمة المتعالیه، همان، ج ۹، ص ۹۸.
۷۶. صدرالدین محمد شیرازی: «الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه» مقدمه، تصحیح و تعلیق: سید جلال آشتیانی (قم: بوستان کتاب، چهارم ۱۳۸۶) ص ۴۲۶.
۷۷. صدرالدین محمد شیرازی «الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه»، همان، ص ۸۰۶.
۷۷. صدرالمحققین صدرالدین محمد شیرازی: «منتخب مثنوی»، در: «رساله‌های صدرا»، ج ۲، ص ۱۴۹:
- عقل من گنج است و تن ویرانه‌ام روح من شمع است و تن کاشانه‌ام
صد چو پروانه فدای شمع باد از وجودش روشنی در جمع باد
۷۹. صدرالمتألهین: «تفسیر القرآن الکریم» ج ۷، حقه و علق علیه: محمد جعفر شمس الدین (بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، اول ۱۴۱۹) ص ۱۶۳ - ۱۶۴؛ یا ر. ک: تفسیر القرآن الکریم، تصحیح: محمد خواجه‌ای، ج ۷ (قم: انتشارات بیدار، الطبعة الثانیه، ۱۴۱۱ ق) ص ۱۸۱ - ۱۸۰.
۸۰. صدرالمتألهین: «تفسیر القرآن الکریم»، ج ۱، همان، ص ۶.
۸۱. صدرالمتألهین: «الحکمة المتعالیه»، همان، ج ۱، ص ۱۹۱، یا ج ۷، ص ۲۶۸ یا ج ۸، ص ۲۴۸ - ۲۴۷ برای جایابی مفاهیم و موضوعات گوناگون حکمت متعالیه: ر. ک: سید محسن میری و محمد جعفر علمی: «فهرست موضوعی کتاب الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه» (تهران: نشر حکمت، اول ۱۳۷۴).
۸۲. صدرالمتألهین: «الحکمة المتعالیه» همان، ج ۷، ص ۲۳۶، یا ج ۱، ص ۴۱۸.
۸۳. محمد تقی مصباح یزدی: «آموزش فلسفه» (تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، دوم، ۱۳۷۸) ص ۵۷.



۸۴. ر. ک: ابن سینا «شفاء الهیات»، پیشین، ص ۴۴۳ - ۴۴۲.
۸۵. ر. ک: ابی نصر فارابی: «السیاسة المدینه» پیشین، ص ۸۹ - ۸۶.
۸۶. صدرالدین محمد شیرازی: «الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه» پیشین، ص ۴۲۷.
۸۷. ر. ک: صدرالدین محمد شیرازی: «المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکامله» تصحیح، تحقیق و مقدمه: سید محمد خامنه‌ای (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، اول، ۱۳۷۸) ص ۱۴۸.
۸۸. احمد بهشتی: «شریعت و سیاست در حکمت صدرایی»، مجموعه مقالات هشتمین همایش جهانی حکیم ملاصدرا (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۴ ش) ص ۲۶۵.
۸۹. ر. ک: سید عبدالغنی اردبیلی: «تقریرات فلسفه امام خمینی»، ج ۳، (اسفار) (تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، اول بهار، ۱۳۸۱) ص ۳۴۶.
۹۰. صدرالدین محمد شیرازی، «المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکامله»، همان، ص ۱۴ - ۱۳.
۹۱. ر. ک: صدرالدین محمد شیرازی: «الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه»، مقدمه: تصحیح و تعلیق: سید جلال آشتیانی (قم: بوستان کتاب، چهارم، ۱۳۸۶) ص ۴۲۶.
۹۲. صدرالدین شیرازی: «الشواهد الربوبیه»، ترجمه و تفسیر جواد مصلح (تهران: سروش ۱۳۶۶) ص ۵۰۹.
۹۳. صدرالمتالهین، المبدأ و المعاد، پیشین، ص ۶۱۴ - ۶۱۳.
۹۴. Christian Jambet: The Act of Being, translated by Jeff fort, Zone Booke, ۲۰۰۶, p. ۲۲.
۹۵. محمد ملاصدرا: «مبدأ و معاد»، ترجمه: احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش: عبدالله نورانی (تهران: مرکز نشر دانشگاه، ۱۳۶۲) ص ۱۳۹.
۹۶. کافی، ج ۲، ص ۱۳۱.
۹۷. ملاصدرا: «رساله سه اصل»، تصحیح: سید حسین نصر (تهران: دانشگاه تهران، اول، ۱۳۸۰) ص ۶۴.
۹۸. ملاصدرا: «رساله سه اصل»، همان، ص ۶۵.

۹۹. صدرالمتهین، *المبدأ و المعاد، پیشین*، ص ۶۱۳ - ۶۱۴.
۱۰۰. همچین ر. ک: به مراتب هشت گانه شناخت در صفحات پیشین همین مقاله.
۱۰۱. ر. ک: حسین کرمی: «انسان شناخت تطبیقی در آراء صدرا و یاسپرس» (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول، ۱۳۸۵) ص ۹۶.
۱۰۲. صدرالمحققین صدرالدین محمد شیرازی: «رساله‌های صدرا» ج ۱، ص ۵۶: «هر سالکی را که مخالف طور عقل ظاهر بین خود دریافتند منکر وی می‌شوند و شروع در ایذاء و عناد و استهزاء می‌نمایند».