

چالش های حکمت متعالیه در مسئله سیاست

در بحث های حکمت نظری که عنصر محوری اش امور حقیقی است باید روشن شود که رهیافت حکمت عملی و حکمت نظری یا سیاست در حکمت متعالیه، و به تعبیر دیگر؛ سرپرستی حکمت متعالیه در خصوص سیاست، چگونه است؟

دو چالش اساسی در مباحث حکمت متعالیه و سیاست

از آنجا که دو بحث سیاست و حکمت متعالیه، یکی از مقوله اعتبار و دیگری از مقوله حقیقت می باشد، و این مسئله مرزهای محکمی میان آنها ایجاد کرده، حکمت متعالیه چگونه توانسته است پلی به سیاست بزند و از سوی دیگر، سیاست چطور به حکمت متعالیه راه یافته است؟ این اشکال خود را به دو شکل رسمی نشان می دهد:

چالش نخست

نخستین چالش این است صدر و ساقه سیاست، «اعتبار» و آغاز و انجام حکمت متعالیه، «حقیقت» است و بر اساس شکل ثانی که در آن مقدمه ها با یکدیگر اختلاف دارند، میان آنها بُعد بسیاری وجود دارد. این چالش از آنجا ناشی می شود که حکمت متعالیه در مدار حقیقت، اما سیاست در مدار اعتبار است. بنابراین، نه سیاست می تواند به حکمت متعالیه راه یابد و نه حکمت متعالیه می تواند سرپرستی سیاست را بر عهده گیرد. به بیان دیگر، نه حکمت متعالیه ولیّ سیاست است و نه سیاست، مولی علیه حکمت متعالیه.

چالش دوم

چالش عمیق دیگر این است که «سیاست» تدبیر امت، جامعه، کشور، مملکت و... است و همه اینها امور اعتباری اند. از باب نمونه، در مباحث زمین شناسی، زمین یک موجود حقیقی و معرفت آن جزء علوم واقعی به حساب می آید، اما کشور وجود ندارد؛ آنچه وجود دارد عبارت است از کوه، دشت، دره، بیابان و... که علم جغرافیا متعلق به آن است. گاهی از مرز خاص سخن می گوئیم؛ مثلاً محدوده مملکت با قرارداد تعیین می شود؛ گاهی تجزیه یا تفکیک می شود؛ و گاهی براساس حکومت فدرال و یا به صورت تلفیقی اداره می گردد. بنابراین سیاست، اداره امور مملکت، جامعه و... است و اینها از امور اعتباری به شمار می آیند و هیچ کدام به محدوده حقیقت راه نمی یابند؛ چنانچه حکمت متعالیه هم از مرز حقیقت بیرون نمی آید. علاوه بر اینها، اشکال های جزئی دیگری نیز وجود دارد که به این چالش های اساسی باز می گردد.

جایگاه مباحث سیاسی در نزد متولیان حکمت متعالیه

مطلب دیگر آن است که متولیان حکمت متعالیه بیش از همه با این چالش ها آشنا بودند و خود را با این بحث ها درگیر می کردند. در اغلب مباحث آن بزرگان، مخصوصاً صدرالمتألهین، مطالبی در باب نبوت، شریعت و سیاست دیده می شود. مرحوم ملاصدرا در قسمتی از کتاب «الشواهد الربوبیه» - که در حدود ۵۰ صفحه است - به بحث در باب مسئله نبوت، شریعت و سیاست پرداخته و این مطالب را مبسوط تر از اسفار بیان کرده است؛ همچنان که در این بخش، مباحث مربوط به افلاطون نیز در مقایسه با بحث های ایشان در مبدا و معاد، مشروح تر است. آنان خود به دیگران یاد می دادند که بین حقیقت و اعتبار تفاوت وجود دارد. از دیدگاه آنها مسئله حکمت عملی، سیاست و کشور داری، در قلمرو امور

اعتباری به حساب می آمده است. این بزرگان بیش و پیش از دیگران وارد این عرصه شدند و با آنکه می توانستند این مباحث را به صورت جداگانه در رساله ها و کتابهای دیگر خود بیاورند، چنین نکردند؛ همانطور که می دانیم بوعلی (ره) علاوه بر اینکه فلسفه دارد، در علوم دیگر، همچون طب، ریاضیات و ادبیات نیز مهارت دارد، اما اینها را با یکدیگر مخلوط نکرده است. صدرالمتالهین (ره) می توانست در رساله جداگانه ای به مسئله سیاست پردازد، اما توجه به این جنبه مهم است که چرا در مهمترین کتاب خویش به این بحث پرداخته است؟ آیا غرض او این بوده که همه مباحث را در یکجا گردآوری، وراقی و صحافی کند تا حاصل کار او کشکول شود؟ یا اینکه اصرار داشته که نشان دهد سیاست در قلمرو حکمت متعالیه است و حکمت متعالیه در حوزه خود، «سیاست پرور» می باشد؟ این جمع بندی ها انسان را وادار می کند تا به صورت عمیق تر به مبانی حکمت متعالیه و لوازم و ملازمات آن توجه کند. برای نیل به این هدف باید به آغاز حکمت متعالیه باز گردیم. این بزرگان در آنجا گفته اند: «الحکمة إما نظریة و إما عملیة»^۱.

داستان میر سید شریف و پسرش

هنگامی که با این نگاه، کتاب را تورق کنیم، داستان افسانه گونه میرسید شریف با پسرش تداعی می شود. هنگامی که میر سید شریف کتاب «الکبری فی المنطق» را نوشت و برای پسرش تدریس کرد، به او گفت: این خلاصه منطق است که برای تو تدریس کردم. اکنون به بازار برو و ببین در بازار از منطق چه خبر است. طبق این قصه معروف، پسر به بازار رفت و چیزهایی دید و برگشت و این طور گفت: در

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۴، ص ۱۱۶

بازار از منطق خبری نیست. پدر به او خطاب کرد: این طور که معلوم است کتاب را نفهمیده ای؛ باید بار دیگر این کتاب را برایت تدریس کنم. پس از آنکه تدریس کتاب در مرتبه دوم پایان یافت، پدر رو به پسر کرد و از او خواست تا بار دیگر به بازار برود و ببیند که در بازار چه خبر است. هنگامی که پسر به نزد پدر بازگشت، چنین گفت: پدر! مردم منطقی حرف می زنند؛ زیرا من دیدم که آنان در سخنانشان یا از قضایای حملیه استفاده می کنند و یا از قضایای شرطیه؛ مثلاً هنگامی که از کنار مغازه آهنگر عبور می کردم دیدم به شاگردش می گوید: «اگر بکوبی گرم می شود. اگر نکوبی گرم نمی شود»، که این قضیه ای شرطیه است یا وقتی از کنار ناوایی گذر کردم متوجه شدم که نانوا می گوید: «هر کیلو، فلان مبلغ است» که این هم قضیه ای حملیه است.

لزوم بازخوانی حکمت متعالیه

ما هنگامی که در پایان «الشواهد الربوبیه» با این مسائل و چالش ها رو به رو می شویم، ناچاریم دوباره حکمت متعالیه را بازبینی کنیم و از تعلیمات آن بهره مند شویم، تا سؤالاتمان بی پاسخ نماند. خود این بزرگان گفتند سیاست جزء حکمت عملیه، و «اعتباری» است؛ خود اینها در باب سیاست بحث کردند؛ ایشان تأکید کردند که جامعه، مجتمع و کشور، غیر از زمین، و امر اعتباری است؛ همین حکیمان تصریح کردند که حکمت متعالیه درباره امور اعتباری بحث نمی کند، ولی اینان درباره اداره امور جامعه بحث کردند و اصرار داشتند که این مباحث جزء این کتاب - و نه به صورت رساله ای جداگانه - باشد. توجه به این جنبه، پژوهشگر حکمت متعالی را وادار می کند تا بار دیگر حکمت متعالیه را از آغاز ارزیابی کند تا بر اساس فهم صحیح خویش، به پاسخ درستی برسد و از فهم خود استفتاء کند، نه از برداشت دیگران.

معنای «الحکمة إما نظریه و إما عملیه» یا «إما حقیقه و إما اعتباریه»

با مراجعه به حکمت متعالیه می بینیم که از همان آغاز مباحث فلسفی طوری بیان شده که پژوهنده را به انجام می رساند؛ زیرا در سرفصل آن چنین آمده است: «الحکمة اما نظریه و اما عملیه»: یعنی «اما حقیقه و اما اعتباریه». بنابراین باید مراد از این کلام معلوم شود که آیا این تقسیم است یا تردید؟ چون گاهی آدم شبی از دور می بیند و نمی داند که آن شیء آیا درخت است یا حیوان؟ بنابراین می گوید: «ذلک الشیء اما شجر و اما حیوان»؛ این تردید است: تردید لا ادری است، نه علم؛ یعنی یک شیء در خارج هست، ولی من نمی دانم آن چیست؛ در حالی که تقسیم به معنای ادری است. اگر گفته شده که «الكلمة اما اسم، اما فعل و اما حرف»؛ یعنی اعلم و ادری و أحقق که کلمه از این سه صورت خارج نیست. این بیان درایت است و آن گفتار تردید. بنابراین میان تردید و تقسیم تفاوت اساسی وجود دارد.

تقسیم حکمت از دیدگاه حکیمان متأله

حکمای متأله از آغاز با تردید سخن نگفتند که حکمت یا این طور است و یا طور دیگر، بلکه گفته اند که ما می دانیم حکمت بر دو قسم است: یک قسم حقیقی است و قسم دیگر اعتباری. اینجا درایت مطرح است؛ پس مقسمی است که «حکمت» می باشد و حکمت عملی و حکمت نظری از اقسام آن به شمار می آیند. این معنای «الحکمة اما نظریه و اما عملیه». آنگاه دوباره از خود این حکمت سؤال می کنیم. حکمت هم علم است، هنگامی که علمی داشتیم که به دو علم تقسیم شد، پس معلومی داریم که به دو معلوم تقسیم می شود. حکمت، معرفتِ معروفی است و آن معروف، إما حقیقی و إما اعتباری. هنگامی که آن معروف و معلوم، یا حقیقی بود و یا اعتباری، علم هم یا حقیقت یاب است و یا اعتبار یاب؛ بر این اساس، حکمت نظری، علم حقیقت یاب و حکمت عملی، علم اعتبار یاب می باشد. هر کدام از اینها نیز

دارای مرزهای خاص خویش هستند و تحت پوشش آن قرار دارند. در این صورت هر کدام می تواند سرپرستی قسم خاص را برعهده گیرد و دیگری اگر زیر چتر آن قرار گرفت بیگانه به حساب می آید، گرچه هر دو رشته تحت عنوان جامع واحد مندرج اند. این مطلب در کلمات مرحوم بوعلی و سایر حکیمان پیش از مرحوم صدرالمتألهین مشاهده می شود، اما بسط و شفافیتی که در حکمت متعالیه دیده می شود، بی سابقه است.

هدف از حکمت متعالیه چیست؟

مطلب دیگر این است که وقتی حکمت را از آغاز بررسی می کنیم، در می یابیم که فیلسوفان ما علاوه بر اینکه حکمت متعالیه را به عناصر داخلی اش تعریف کرده اند، هدف از آن را نیز تبیین نموده اند. از دیدگاه ایشان، حکمت، معرفت جهان است «برای تشبیه به الله سبحانه و تعالی» یا «برای تخلق به اخلاق الله»؛ بنابراین مسئله تشبیه که «تخلق» و خلیفه الهی است، در متن هدف و غایت حکمت ذکر شده است، در این صورت اگر چنانچه مسئله علم مطرح باشد، صرف علم انسان را علیم می کند، اما تشبیه به خالق؛ رحیم، عطف، محسن، عادل، عفو و...، انسان را صاحب این صفات نمی کند؛ بخش وسیعی از این اسمای حُسنایی که در دعای جوشن کبیر آمده است به اوصاف فعلی ذات اقدس اله بر می گردد، نه اوصاف علمی؛ البته اینکه خداوند خبیر، بصیر، سمیع و علیم است به اوصاف علمی حضرت حق باز می گردد، اما صفاتی، چون رؤف، عادل، ستار، غفار، حنان و منان و ... همه به اوصاف فعلی معطوف است.

معنای حکمت و تخلق به اخلاق الهی

معنای حکمت هم این است که انسان جهان را طوری ببیند و بشناسد که وسیله تشبیه او به خالق

شود. مقصود از این تشبه هم این نیست که معاذ الله، ذات اقدس اله - که ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^۱ - است، شبیه داشته باشد؛ خدای سبحان مثل ندارد؛ ولی مثل دارد، مثال دارد، آیت دارد. دستورهایی که به ما رسیده است، مانند «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»^۲ در همین خصوص ارزیابی می شود.

حدیثی نورانی از امام رضا (ع)

صاحب «تحف العقول»، حدیثی نورانی از امام رضا (ع) نقل کرده است به این مضمون که مؤمن، مؤمن نمی شود «حتی یكون فيه سنة من ربه و سنة من نبیه و سنة من ولیه»^۳. سنه من ربه این است که ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾^۴ این تمثیل است، نه تعیین. نباید معنای تمثیل و تعیین خلط شود. بنابراین حضرت امام رضا (ع) در صدد حصر نیست. آن امام می فرماید: مؤمن وقتی مؤمن است که نمونه هایی از اوصاف الهی را دارا باشد، البته منظور این نیست که فقط همین یک نمونه را داشته باشد، بلکه از آنجا که «سنه من ربه» لازم بود، یکی را بیان فرمود. اگر کسی سنت الهی را داشت، «مستناً بسنة الله» می شود، همانطور که با داشتن سنت پیامبر (ص) و سنت امامان معصوم (ع) «مستناً بسنة الرسول و مستناً بسنة اهل البيت (ع)» می شود. این معنای متخلق بودن به اخلاق الهی و مشتبه بودن به اسمای حسناى الهی است.

سیاست؛ برجسته ترین نقطه حکمت عملی

بنابراین با ارزیابی دوباره حکمت متعالیه می بینیم که در تعریف آن کلماتی اخذ شده و در آنجا

۱. سوره شوری، آیه ۱۱

۲. بحار الانوار، ج ۵۸، ص ۱۲۹

۳. الکافی، ج ۲، ص ۲۴۱

۴. سوره جن، آیه ۲۶

حکمت عملی که برجسته ترین نقطه اش مسئله سیاست می باشد، بروز و ظهور پیدا کرده است و در می یابیم که غایت و هدف در حکمت متعالیه به گونه ای ذکر شده که نه تنها تشبیه به ذات اقدس اله، آیت خدا بودن، بلکه تشبیه به اخلاق و کمال الهی نیز مطرح گردیده است.

راه کارهای برطرف کردن چالش ها

بر اساس این نگاه که از دوباره خوانی حکمت متعالیه آغاز می شود، هر دو چالش از سر راه برداشته می شود و راه هموار می گردد. یعنی مسائلی، چون اعتباری بودن سیاست و جامعه، حل می شود و در پایان مسئله سیاست مطرح خواهد شد.

دقت در مفاهیم مساوات و مساوقه: راه حل چالش نخست

اولین چالش این بود که جامعه وجود ندارد؛ چون بر اساس شکل ثانی، حکمت متعالیه که درباره بود و نبود بحث می کند، خود متولی این کلام است که وجود، مساوق با وحدت می باشد، نه مساوی آن.

مساوات

مساوات در علوم منطقیه کاربرد داشته و از آنجا به اصول نیز راه یافته است؛ بدین معنا که اگر دو لفظ و دو مفهوم داشته باشیم و بازگشت آنها به دو موجه کلیه باشد، اینها مساوی اند. به تعبیر دیگر (الف) و (ب) دو لفظ هستند که هر یک مفهوم خاصی دارند، ولی کل ما صدق علیه (الف)، صدق علیه (ب) و بالعکس. اینها مساوی یکدیگرند؛ مثلاً اگر زید هم عادل بود و هم عالم، می توانیم بگوییم: زید عادل عالم. در اینجا دو لفظ، دو مفهوم، دو حیثیت صدق (چون حیثیت علم غیر از حیثیت عدل و حیثیت عدل غیر از حیثیت علم است و ممکن است که به لحاظ مصداق یکی باشد و دیگری نباشد) و دو فرودگاه است؛ اما زید مجمع العوانین شده است.

مساوقه

برخلاف مساوقه که در آنجا دو لفظ و دو مفهوم وجود دارد، ولی قبل از اینکه آن دو مفهوم به بستر و مصداق واحد برسند، در همان سپهر ذهن یکی می شوند و یکجا می نشینند؛ مثلاً اگر گفتیم که (الف) مخلوق، معلوم، معلول و مقدر خدا است، آیا به این معنا است که (الف) از یک حیث مخلوق خدا است و از همان حیث معلوم خدا نیست، بلکه از حیث دیگری معلوم خدا است و از حیث سوم معلول خدا و از حیث چهارم مقدر خدا است یا اینکه آن چند لفظی که بر (الف) بار کردیم به این معنا است که (الف) از همان حیث که معلوم خدا است، معلول، مخلوق و مقدر خدا است؛ این مساوقه است. این مانند «زیدٌ عالمٌ عادلٌ» نیست که لفظ متعدد، مفهوم متعدد، حیثیت صدق متعدد باشد و تنها در یک گوشه، عالم و در گوشه دیگر، عادل نشسته باشد. مساوقه در ادبیات و منطق نیست، چه رسد به فن اصول فقه؛ در آنجا سخن از تساوی، مترادف و... است. شما در کدام مبحث منطق دیده اید که از چیزی غیر از تباین، تساوی، عموم و خصوص من وجه و عموم و خصوص مطلق، بحث شود؛ این بحث ها اساساً در ذهن منطقی ها نبود. حکمت متعالیه این مباحث را ایجاد کرده است.

حکم نماز در دار غصبی بر اثر عدم مساوقت نماز و غصب

کسانی که از حکمت متعالیه بهره ای داشتند، وقتی اصول فقه را ارزیابی کردند، حکم دقیق تری ارائه دادند. اکنون به نظر ما هیچ راهی برای حکم به بطلان نماز در دار غصبی نیست. نمازگزار در محل غصبی، یقیناً معصیت کرده ولی نماز او صحیح است؛ زیرا غصبت و صلاتیت، مساوق هم نیستند. فقیهانی که به بطلان نماز در دار غصبی فتوا می دهند، یقیناً قائل به اجتماع امر و نهی هستند و می گویند که اینها (غصبت و صلاتیت) مساوی - و نه مساوق - یکدیگرند؛ اما فرودگاه اینها که یکی نیست! این نماز از

این جنبه که نماز است، عبادت و واجب می باشد و از آن جنبه که عملی غصبی است، حرام و معصیت می باشد؛ هیچ کدام از آنها در مرز دیگری راه ندارد. تازه اگر هم فرض کنیم که اینها با یکدیگر مساوی باشند، باز هم ضرر نمی رساند؛ اینجا نهی در عبادت نیست، بلکه نهی خارج از عبادت است. حوزه هر یک از صلوة و غصب جدا است. این فرد (غاصب)، خارج از حوزه عبادت، معصیت کرده است؛ بنابراین نمازش صحیح می باشد و به سبب غصب، معصیت کرده است.

دیدگاه قائلان به بطلان نماز در دار غصبی

اما کسانی که این گونه تحقیق نکرده اند، چنین می اندیشند که اینها با هم متحد شده اند و می گویند: این مسئله حکم موارد نهی در عبادت را دارد؛ در حالی که برای بطلان نماز یا صرفاً حرمت نماز در دار غصبی، نصب خاصی وارد نشده و این مسئله با بحث اجتماع امر و نهی مرتبط دانسته شده است. همانطور که مستحضرید، گاهی نص خاص وارد شده است، مثل «لَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِي شَعْرٍ وَ وَبَرٍ مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ»^۱ که مستقیماً ارشاد به بطلان نماز است؛ زیرا اگر مرگی داشتیم که به جزء یا شرطی از آن نهی تعلق گرفت به معنای آن است که این کار نباید صورت گیرد. «لَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِي شَعْرٍ وَ وَبَرٍ مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ»؛ یعنی در جامه ای که از پشم، مو، کرک حیوان حرام گوشت درست شد نماز نخوان که واقع نمی شود. اگر کسی در حالی نماز خواند که موی گربه همراه بدن یا لباسش بود، مرتکب معصیت نشده است، او تنها باید نماز خود را دوباره بخواند. چون نهی مزبور ارشاد به بطلان نماز است؛ یعنی نکن که نمی شود، نه اینکه این کار معصیت، و در عین حال صحیح نیز می باشد.

۱. وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۳۴۷

استدلال بر اساس نصوص خاص

گاهی نیز بر اساس نصوص خاصی که وارد شده، نهی به خود عبادت تعلق گرفته است؛ مثل «دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكَ»^۱ که مربوط به نماز در ایام عادت زنانه است؛ اما در این مسئله (نماز در دار غصبی)، چنین نصی وارد نشد. تنها اینکه برخی اباحه لباس و مکان نمازگزار را از شرایط صحت صلوة بر شمرده و در صدد اثبات آن برآمده اند. به عقیده آنان، اینکه پاک بودن، حلال گوشت بودن و...، از شرایط لباس نمازگزار شمرده شده، نص خاصی دارد؛ در حالی که در اینجا هیچ نص خاص معتبری وجود ندارد. غرض از بیان این بحث آن بود که «مساوقه» و «مساوات» متفاوت با یکدیگرند.

در حکمت متعالیه گفته شده که وحدت مساوق وجود و وجود مساوق با وحدت است. این بحث زمینه ساز این اشکال شد که بر اساس حکمت متعالیه، جامعه، امت و کشور وجود ندارد، اما از بسیاری از فرمایش های حضرت استاد علامه طباطبایی (ره) در «تفسیرالمیزان» چنین بر می آید که امت و جامعه وجود دارد. شهید مطهری نیز در این باره زحمت های بسیاری کشید؛ آن شهید بزرگوار تلاش کرد تا از طریق وحدت صناعی، وحدت ترکیبی و ... راهی برای اثبات وجود جامعه پیدا کند.

اهمیت راهکارها و روش ها در بحث های علمی

به هر حال ما باید راه برهانی مسئله را بشناسیم. تا راه برهانی نباشد، بحث تنها جنبه خطابی دارد. حکمت متعالیه، راه فنی مسئله را به ما نشان داده است. ملاصدرا در حکمت متعالیه آورده است که

۱. الکافی، ج ۳، ص ۸۸

«الوجود مساوق للوحدة و ما لا وحدة له لا وجود له»^۱. آنگاه بحث الوجود، که موضوع فلسفه است، کشانده و به وحدت و کثرت رسانده است. از دیدگاه ایشان، الوجودی که مساوق با الواحد می باشد، همان الواحدی است که مساوق با الوجود می باشد. الوجود، اما واحد و اما کثیر، پس ما دو وحدت داریم: یک وحدت که مساوق با وجود است و یک وحدت که زیر مجموعه وجود قرار می گیرد. آن وحدتی که با وجود مساوق است، مقابل ندارد؛ مقابل او عدم است؛ همانطور که مقابل وجود، عدم است، اما این وحدتی که زیر مجموعه الوجود است، مقابل دارد. این وحدت و کثرت، هر دو زیر مجموعه الوجودند؛ الوجود اما واحد و اما کثیر، یعنی در فضای حقیقت به سر می بریم و از آن بیرون نرفته ایم. تمام مباحث حکمت متعالی که در این فضا قرار دارد، در مدار موجودات حقیقی است و هیچ کدام از آنها؛ اعم از اصالت وجود، تشکیک وجود، و کثرت و وحدت، به فضای موجود اعتباری نرسیده است.

مفهوم الوجود اما واحد و اما کثیر

در بحث الوجود اما واحد و اما کثیر، گفته شده است که کثرت اقسامی دارد، مانند کثرت نوعی، کثرت جنسی و کثرت عددی. طبق دیدگاه حکمت متعالیه، کثیر منسجم وجود تکوینی دارد، نه وجود اعتباری؛ از این رو عدد در خارج موجود است و امری ذهنی نیست. برخی وجود عدد را در خارج انکار کرده اند؛ اما صدرالمتألهین و شاگردان معروف ایشان پذیرفته اند که عدد در خارج موجود است، نه آنکه فقط معدود موجود باشد. همانطور که می دانید هنگامی که از «ده کتاب» سخن می گوئیم، ده، عارض بر کتاب ها است. ما یک معدود داریم به نام کتاب که موجود است و یک عدد که وصف آن

۱. الحکمة المتعالیه، ج ۸، ص ۱۶

است و در خارج موجود می باشد. عدد ده، ده تا وجود نیست، یک وجود (وجود واحد) است. اگر وجود دارد، چون وجود مساوق با وحدت است، پس ده، وحدت دارد؛ صد، وحدت دارد؛ هزار، وحدت دارد. گاهی وقت ها نیز چیزی پراکنده است، مانند شن کنار ساحل، برف روی کوه و... اینها منسجم نیستند که بگوییم یک وجود دارند؛ اما صورت دیگر جایی است که امور منسجمی در کنار هم موجود و معدود عدد شدند. این وحدت منسجم، باعث تحقق وجود تکوینی عدد است، که «الموجود الحقیقی اما واحد حقیقه و اما کثیر حقیقه» و آن کثرت، عین وجود حقیقی است.

بنابراین گاهی غرض صرفاً آمارگیری است و ما از چهار موجودی که یکی حیوان دریایی، یکی حیوان صحرائی، یکی حیوان فضایی و یکی هم درخت است، به چهار تعبیر می کنیم. بله، چون معدود در این مورد وجود منسجمی ندارد و عدد هم وجود ندارد و نمی شود گفت که عدد چهار در اینجا وجود دارد، مگر اینکه اینها را چهار جسم در نظر بگیریم که به لحاظ جسمیت وجه جامعی داشته باشند، اما اگر اینها واقعاً منسجم باشند، مانند ارکان چهارگانه یک واحد صنعتی عدد آن هم در خارج وجود دارد.

وجود جامعه در خارج

جامعه نیز در خارج حقیقتاً وجود دارد. البته همانطور که وجود، حقیقت ذات مراتب است، ضعیف ترین مراتبش مرتبه وجود حرفی است که رابط محض است و خیلی ضعیف می باشد و حرف ها نیز یکسان نیستند؛ بعضی ضعیف و بعضی اضعف هستند. وجودات حقیقیه هم یک سان نیستند و ممکن است از بعضی جنبه ها قوی تر از دیگری باشند، ولی بالاخره بر اساس تشکیک، نباید توقع داشت که وجودات از یک سنخ باشند. پس می توانیم بگوییم که جامعه وجود دارد.

تردید در وجود جامعه

اگر کسی در وجود جامعه تردید دارد، به نظر او عدد هم که مسئله ای ریاضی است، در خارج نیست؛ ریاضیات هم که جزء علوم حقیقی است همان مشکل را دارد. آن کسی که می گوید جامعه نیست، می گوید مائة (صد) هم نیست. اگر (صد) در خارج وجود دارد، به معنای صد وجود نیست. اگر مائة را به معنای صد وجود بدانیم، این انکار وجود عدد در خارج است؛ اگر عشرة را به معنای ده وجود بدانیم، وجود عدد را در خارج انکار کرده ایم. عشرة، وجود واحد است در قبال تسعة و اعداد دیگر؛ بنابراین اگر مائة وجود دارد، جامعه و... نیز وجود دارد؛ زیرا «الموجود الحقیقی اما واحد و اما کثیر».

وقتی جامعه وجود داشت قانون نیز این گونه است؛ چون مشکل کشور داری از لحاظ وجود همانند مشکل جامعه است؛ که کثرت وجود ندارد ولی با عنایت به اینکه کثرت در مقابل وحدت است که هر دو از اقسام واحد مطلق اند که آن واحد و وحدت مطلق مساوق وجود است نه وحدتی که در برابر کثرت است. جامعه، کشور، قانون، مدیریت وزارتخانه ... همگی می توانند از وجود ضعیف عینی برخوردار باشند؛ یعنی اداره هزار نفر؛ هزار تا اداره کردن نیست، یک اداره کردن است؛ هزار تدبیر نیست، یک تدبیر است. مسئول آموزش و پرورش یک دستور می دهد، نه هزار دستور، و یکی (وزارت آموزش و پرورش) آن را اجرا می کند، نه هزار نفر. اگر هم هزار نفر با این دستور در ارتباط هستند، آنها تکالیف شخصی خود را انجام می دهند.

پس با این تحلیل از حکمت متعالیه، هر دو اشکال و چالش اساسی می تواند رخت بربندد. قهراً جامعه، سیاست و کشور داری و... در دایره حقیقت قرار می گیرد نه اعتبار صرف و از آنجا که ما بحث خود را از «الموجود اما حقیقی و اما اعتباری» آغاز کردیم و این قضیه را تقسیم - و نه تردید - دانستیم

و گفتیم که آن موجودی که یک قسم آن حقیقی و قسم دیگرش اعتباری است، به دلیل اینکه دارای حقیقت و تشکیک است، حقیقت و اعتباری بودن اقسام آن نسبی است و گرنه باید هر دو را حقیقی بدانیم؛ چون هر دو زیر پوشش «الموجود الحقیقی» قرار می‌گیرند که امری حقیقی است؛ مثلاً در فلسفه، وجود مساوق با واقعیت و خارجیت است، چون فلسفه از واقعیت و حقیقت خارجی بحث می‌کند. همین فلسفه ای که از واقعیت عینی بحث می‌کند، می‌گوید: «الموجود اما ذهنی و اما خارجی». ذهنی در اینجا در مقایسه با معلوم خارجی است و گرنه خود دارای مرتبه‌های از خارج است.

بنابراین، همه این تقسیم‌ها هنگامی مطرح است که یکی از دو قسم را با دیگری می‌سنجیم و گرنه هر دو قسم با حفظ تشکیک تحت آن مقسم قرار می‌گیرند؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «الموجود اما بالقوه و اما بالفعل»، از آنجا که وجود مساوق با فعلیت است، در این تقسیم، بالقوه در مقایسه با بالفعل، بالقوه است، و گرنه در حد خویش بالفعل است، نه بالقوه؛ ماده در ماده بودن بالفعل است. از این رو، یک موجود بالفعل زیر پوشش الموجود المطلق قرار گرفته است. هنگامی که دقت می‌کنیم، در می‌یابیم که همه تقسیم‌های وجود در فلسفه همین‌طور است؛ یعنی موجودی که عین فعلیت و عین خارجیت است به ذهنی و خارجی؛ قوه و فعل و ... تقسیم می‌شود. یا موجودی که عین واقعیت و حقیقت است به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌گردد و گفته می‌شود: «الموجود اما حقیقی و اما اعتباری». بخشی از این مطالب در بحث‌های ادراکات اعتباری فلسفه و اصول فلسفه ذکر شده است، چنانچه در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم حضرت علامه طباطبایی (ره) نیز آمده است که «الادراک اما حقیقی و اما

اعتباری»^۱. همان طور که می دانید علم نحوی از وجود می باشد و اگر چنین است، گستره حکمت متعالیه تا به مرز علم آمده است و می گوید: «العلم اما حقیقی و اما اعتباری». و چون علم از نحو وجود حقیقی نیست؟ پس وجود حقیقی هم می تواند به وجود اعتباری تقسیم شود؟ که اعتباری بودن نسبی است.

اقسام وجود حقیقی

بنابراین معلوم می شود که وجود حقیقی دارای دو قسم ضعیف و قوی است که قسم قوی آن حقیقی و قسم ضعیفش اعتباری است. اگر تعبیر «الموجود اما حقیقی و اما اعتباری» درست نبود، نمی توانستیم بگوییم «العلم اما حقیقی و اما اعتباری». بر این اساس، مباحث حضرت استاد علامه طباطبایی (ره) که به صورت شفاف در «اصول فلسفه» و «نهایة الحکمة» از ادراکات اعتباری سخن گفته اند، نشان می دهد که وجود یا حقیقی است و یا اعتباری.

وجود جامعه و سیاست

پس از آنکه این دو چالش اساسی از سر راه پژوهنده برداشته شد، با این منظر می توان وارد مباحث وجوه سیاسی حکمت متعالیه شد، بدین ترتیب که جامعه وجود دارد حقیقتاً و سیاست وجود دارد حقیقتاً؛ البته نباید وجود سیاست و جامعه را با دیگر وجودات عینی مقایسه کرد و توقع داشت که وجود آن، همانند وجود حجر، شجر، آب و خاک، یک وجود مشخص خارجی باشد؛ زیرا وجود مقول به تشکیک است و در هر مرتبه آثار خاص خود را دارد.

۱. ر. ک: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۳۴

حکمت متعالیه و متدانیه

مطلب دیگر این است که حکمت متعالیه، هم متعالیه است و هم متدانیه؛ هم می تواند متدانیه را با سفر «من الخلق الی الحق» متعالیه کند و هم می تواند متعالیه را با سفر «من الحق الی الخلق» متدانیه کند. عده ای می گویند: حکمت متعالیه قداست دارد، ولی ما در اداره مردم زمین و کشور داری به حکمت متدانیه محتاجیم. و حکمت متعالیه برای کاربری های یاد شده کارایی ندارد. آنها از این مطلب غافلند که حکمت متعالیه اهداف عالی، میانی و نازل دارد و برای تشبیه به اخلاق و اسمای حسناى الهی است.

در صحیفه سجادیه، این بیان نورانی از وجود مبارک امام سجاد (ع) نقل شده است که خداوند «الدَّانِي فِي عُلُوِّهِ، وَ الْعَالِي فِي دُنُوِّهِ»^۱. اگر ذات اقدس اله، «الدَّانِي فِي عُلُوِّهِ، وَ الْعَالِي فِي دُنُوِّهِ» است و حکمت متعالیه شناخت او، اسمای حسناى او، افعال او، شریعت او و رجوع به او است، پس درباره این حکمت هم می توان گفت که «عالیه فی دنوها و دانیه فی علوها»؛ همچنان که «متعالیه فی تدانیها و متدانیه فی تعالیها».

حرکت اصیل از دیدگاه صدرالمتألهین

نمونه شفاف این مطلب در عالم طبیعت، «حرکت جوهری» و رسیدن به ماورای طبیعت، و نیز مسئله «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» بودن روح انسان می باشد. برخی از عبارات های صدرالمتألهین (ره) در بحث حرکت جوهری نیازمند توضیح است، اما تلاش و کوشش ایشان بر این است

۱. صحیفه سجادیه، دعای ۴۷

که بگویند حرکت بر سه قسم نیست. حرکت اصیل و شناسنامه دار تنها یک قسم است و آن عبارت است از حرکت من القوة الى فعل، حرکت من الضعف الى الكمال، که این خروج من الضعف الى الكمال، حرکت اصیل است.

دیدگاه کسانی که می گویند حرکت ذاتاً سه قسم است

عده ای در صدد برآمده اند که بگویند حرکت ذاتاً سه قسم است:

۱. حرکت از ضعف به کمال

۲. حرکت از مساوی به مساوی

۳. حرکت از کمال به ضعف

آنها برای این سه قسم مثال هایی آورده اند؛ بدین صورت که میوه ای که می پوسد از کمال به ضعف حرکت می کند؛ انسانی که از جایی به جایی هم سطح حرکت می کند، حرکتش از مساوی به مساوی است؛ و انسانی که از پایین به بالا می آید و درجات علمی را طی می کند، در حال حرکت از ضعف به کمال است.

اما از دیدگاه حکمت متعالیه این چنین نیست؛ حکمت متعالیه بر این مطلب اصرار می ورزد که حرکت اصیل منحصرأً از قوه به فعل و از ضعف به کمال است، صدرالمتألهین (ره) می فرماید: از آنجا که عالم طبیعت، عالم اصطکاک و برخورد می باشد، در کنار حرکت از قوه به فعل و از ضعف به کمال، همراهانی نیز هستند. این همراهان حرکت های بالعرض می باشند؛ به بیان روشن تر، کرمی که در درون چوب یا میوه پیدا شده از قوه به فعل و از ضعف به کمال در حال تقویت شدن است و قهراً چوب و سیب کرم خورده هم پوسیده می شود. در اینجا پوسیدگی این چوب، سیب و... بالعرض است، این سیب ذاتاً

در حال فاسد شدن نیست؛ آن را فاسد می کنند! این چوب در حال فرسوده شدن نیست؛ آن را فرسوده می کنند! چوب همان جزئی از درخت بود که در آغاز نهال بود و بعد برومند شد و از ضعف به قوه و فعلیت رسید.

بنابراین حرکت بالذات، منحصرأ حرکت از قوه به فعل است، البته همراهانی دارد که آنها حرکت بالعرض - و نه بالذات - می باشند. اگر کسی از سطحی به سطح مساوی آن می رود، چون از سطح اول خسته شده است. در حقیقت این سطح ها به حسب ظاهر یکی است، ولی این شخص از خستگی به رفاه حرکت کرده است. خستگی او ضعف است و در رفاه وی، فرصت و موقعیت بهتری وجود دارد و احساس می کند که خستگی اش در آنجا رفع می شود. این حرکت از ضعف به کمال است، گرچه به حسب ظاهر مکان مساوی است. ما هیچ حرکت بالذات نداریم که از عالی به دانی و از مساوی به مساوی باشد. هر حرکت بالذات، تنها از نقص به کمال است. غرض آنکه اگر ذات اقدس اله، «الدَّائِنِ فِي عُلُوِّهِ، وَ الْعَالِي فِي دُنُوِّهِ» است، حکمت متعالیه هم که معرفت او و اسماء، صفات و افعال او است درباره این حکمت نیز می توان گفت: «متعالیه فی تدانیها و متدانیة فی تعالیها».

نشانه این مطلب هم از یک سو «حرکت جوهری» است و از سوی دیگر که نسبت به مبحث کنونی بالاتر، علمی تر و نافع تر از جریان حرکت جوهری است، مسئله «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می باشد که در مسائل اخلاقی و نیز مسائل سیاسی بسیار مهم و سرنوشت ساز است.

مسئله جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء

بحث جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء قافله ای را رهبری می کند، نه اینکه فقط روح جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است، اگر صدرالمتألهین فراغت بیشتری می داشت یا حوزه حکمت متعالیه

وسیع تر بود، این بحث بیشتر تحلیل و بررسی می شد و آثار وافر آن ارزیابی و ارائه می گردید. در آن صورت روشن می شد که انسان با همه اسما و صفاتی که دارد، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. قبلاً نموداری از این مسئله ترسیم شد. چون این طور نیست که علم که همه درباره اش گفته اند مجرد است، مجرداً به دنیا آمده باشد؛ علم هم جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است؛ چنانچه عدل، کمالات علمی و عملی، و... همه به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء وصف می شوند.

انسان قافله ای است که زمینه های تجرد روحی، علم و عدل، سمع و بصر، عفو و احسان و ... در او هست. همه اینها از قوه طبع به عالم مثال می روند. از عالم مثال به عالم عقل می روند و به تجرد کامل می رسند. این قافله در حال حرکت است. اگر چنین است، سیاست باید این طور باشد. تولد سیاست، پرورش سیاست، اخلاق، اداره کردن جامعه، همگی دارای همین حکم اند. انسان به حسب ظاهر یک موجود است؛ اما قافله ای است که وقتی پرونده اش باز می شود، آن را می بیند؛ ﴿مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾^۱. عقائد، اخلاق، اوصاف، اعمال فقهی و حقوقی، فردی و جمعی همگی با حرکت جوهری به همراه متحرک اصلی خود یعنی انسان از قوه به فعل آمده اند. این همه مارها و عقربها از آنجا در می آیند؛ این همه حور و قصور از آنجا در می آیند.

اگر بار خارست خود کشته ای *** و گر پرنیانست خود رشته ای^۲

انسان در مقام خلیفه الله

همانطور که پیش تر اشاره شد، یکی از لطایف بیانات صدرالمتألهین (ره) در «الشواهد الربوبیة»

۱. سوره کهف، آیه ۴۹

۲. شاهنامه، فریدون، بخش ۲۰

این است که انسان خلیفه الله است، البته نه به معنای خلیفه الله علی الارض. بخشی از این مباحث از عرفان به حکمت متعالیه آمده است؛

انسان از چند جنبه خلیفه الله است:

۱. در تعلیم فرشته ها

۲. در آفرینش و پرورش بهشت

۳. در تعلیم و تربیت جن که تحت پوشش انسان است

۴. در تعلیم و تربیت هم نوعان خویش یا سایر انواع

۵. در تعمیر و ساختن زمین

در آیه شریفه ﴿هُوَ أَشْأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾^۱، استعمار به معنای این است که شما باید عامران زمین باشید. انسان خلیفه الله است در تعمیر ارض. در میان جنبه های یاد شده، بالاتر از همه به استثنای تعلیم ملائکه، خلیفه اللهی انسان در آفرینش و پرورش بهشت است. «بهشت» را نیز «انسان» باید بسازد. دیگران نهایت دیدشان این است که انسان در سد سازی و راه سازی خلیفه الله است؛ اما از دیدگاه حکمت متعالیه، انسان در سد سازی، راه سازی، بهشت سازی و غرفه های برین سازی، خلیفه الله است. این نکته از لطایف و غرر بیانات حکمت متعالیه است که در «الشواهد الربوبیه» آمده است که آفرینش بهشت هم به وسیله انسان ها است.

۱. سوره هود، آیه ۶۱

بیان نورانی پیامبر(ص) در معراج

در همین خصوص، بیان نورانی پیغمبر(ص)، چنانچه قبلاً بیان شد، وارد شده است که در معراج مشاهده کردند که فرشتگان در حال ساختن غرفه های بهشتی هستند؛ گاهی دیواری می چینند و گاهی دست بر می دارند. آن حضرت (ص) سؤال کردند فرشته که خسته نمی شود، پس چرا این طور شده است؛ خطاب شد که باید دیگران مصالح ساختمانی را بفرستند؛ فرمودند: مصالح ساختمانی چیست؟ خطاب آمد که مصالح، اذکار الهی، مانند «لا اله الا الله»، «سبحان الله» و عباداتی است که بشر انجام می دهد. دیوار بهشت با اقوال خیر و افعال نیک انسان ساخته می شود، پس انسان خلیفه الله است در تأسیس بهشت. «این منظر» می تواند جامعه را اداره کند.