

تمایز سیاست و امر سیاسی در فلسفه سیاسی نوصدرائیان (مطالعه موردی اندیشه آیت الله جوادی آملی)

اکرم باقری قلعه سری

دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

Bagheri.ghalesari@gmail.com

چکیده

فلسفه سیاسی نوصدرائیان از خوانش‌های مسلط فقهی سیاست ایران است. آیت الله جوادی آملی از جمله نوصدرائینی است که فلسفه سیاسی او بر سیاست ایران اثرگذار بود. پرسش محوری پژوهش حاضر بررسی چگونگی اثرگذاری فلسفه سیاسی آیت الله جوادی آملی بر مباحث فلسفی و سیاسی ایران معاصر با تأکید بر تمایز بین سیاست و امر سیاسی است؟ فرضیه این است که آیت الله جوادی آملی با نگاهی وجودی و زیبایی‌شناسانه به امر سیاسی، مباحث خود را در باب سیاست طرح‌ریزی می‌کند که اساسش بر ولی فقیه انتصابی استوار است. نتایج بررسی‌ها نشان داد اساس فلسفه سیاسی او بر محور زیبایی‌شناسانه استوار است؛ در رأس سیاست مد نظر او اعلی‌ترین فقیه عصر که از طرف خداوند منصوب شده است، قرار می‌گیرد که مجلس خبرگان رهبری وظیفه تعیین اعلی‌ت چنین فقیهی را بر عهده دارد؛ چون انتخاب ولی توسط انسان‌های تحت ولایت امر هرگز قابل تصور نیست.

واژگان کلیدی: سیاست، امر سیاسی، نوصدرائیان، امر وجودی، ولی فقیه انتصابی.

فلسفه سیاسی نوصدرائیان به دلیل بافت خاص دینی و مذهبی حاکم در ایران معاصر از اهمیت فراوانی برخوردار است؛ این اهمیت از جنبه‌ای دیگر نیز حائز اهمیت است که همانا خوانش مسلط فقهی در امر حکومت‌داری در جمهوری اسلامی ایران است که این خوانش، نزدیکی قابل توجهی با فلسفه سیاسی نوصدرائیان دارد؛ به گونه‌ای که نقش ملاصدرا در اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی امام خمینی غیرقابل چشم‌پوشی است. علاوه بر امام خمینی فقهای دیگری نیز با پیروی از فلسفه ملاصدرا در قالب نوصدرائیان در تلاشند مباحث خاصی در باب چیستی حکومت، جامعه و فقه اسلامی بیان کنند. در این میان از اندیشمندانی نظیر علامه طباطبایی، آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح یزدی می‌توان نام برد. افرادی که نقش فکری و معنوی مهمی در مباحث فلسفی و فقهی روز ایران دارند؛ لذا بررسی دیدگاه‌های آن‌ها در باب سیاست از یکسو و امر سیاسی از سوی دیگر از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. در این نوشتار با مبنا قرار دادن تمایزی که شانتال موفه^۱ در کتاب دربارهٔ امر سیاسی بین سیاست و امر سیاسی قائل است و سیاست را به حوزهٔ چیستی دستگاه‌ها و نهادهای حکومتی و امر سیاسی را به حوزهٔ بنیادی‌تر حوزه و قلمروی هستی‌شناسانهٔ سیاست مربوط می‌داند، تلاش داریم دیدگاه‌های فلسفی - سیاسی آیت‌الله جوادی آملی دربارهٔ چیستی سیاست و تعیین قلمروی امر سیاسی را بررسی نماییم. فرض ما در پاسخ به این پرسش این است که آیت‌الله جوادی آملی به مثابهٔ فیلسوفی نوصدرائی بر اساس نگاهی وجودی و زیبایی‌شناسانه به امر سیاسی، مباحث خود در باب سیاست و دستگاه حکومتی‌ای را طرح‌ریزی می‌کند که اساسش بر ولی فقیه انتصابی استوار است. به عبارتی در این رویکرد امر سیاسی تلاش برای همسو کردن وجودهای به لحاظ تکوینی زیبا با معروف زیبا از رهگذر یاری‌گرفتن از احکام فقهی و تشریحی دستور داده شده از سوی خداوند است، و حتی متآله‌ای (ولی فقیه انتصابی) که نفس او به سبب انتصاب از سوی پروردگار، نزدیک‌ترین وجود انسانی به معروف زیبا است، وظیفهٔ راهبری این وجودهای انسانی را برای حصول کمال وجودی‌شان برعهده دارد. برای بررسی چنین فرضیه‌ای ابتدا به بررسی چهارچوب مفهومی که

تشریح تمایز میان سیاست و امر سیاسی است، می‌پردازیم و پس از گذر از بررسی مؤلفه‌های بنیادین فلسفه ملاصدرا، به تشریح جایگاه امر سیاسی و سیاست در فلسفه ملاصدرا و به تبع آن در فلسفه سیاسی آیت‌الله جوادی آملی خواهیم رسید.

۱. چهارچوب مفهومی: تمایز میان سیاست و امر سیاسی

سیاست و امر سیاسی مفاهیمی مهم و پرکاربرد در میان برخی اندیشمندان و فلاسفه سیاسی اند. شاتال موفه در کتاب درباره امر سیاسی بر اساس تمایزی که میان این دو مفهوم قائل است، دستگاه اندیشه‌ای و فلسفی خود را بنا می‌کند و به واسطه امر سیاسی خاصی به تشریح سیاست رادیکال دموکراسی خود می‌پردازد. موفه تمایز میان سیاست و امر سیاسی را ناشی از تفاوت و تمایز دو رهیافت کلی قلمداد می‌کند، به شکلی که علم سیاست را مختص حوزه تجربی سیاست می‌داند. لذا با چنین برداشتی که از سیاست ارائه می‌کند آن را محدود به حوزه حکومت تعریف می‌کند (های، ۱۳۹۰: ۱۱۷). موفه نظریه سیاسی را در حوزه فیلسوفانی می‌داند که مربوط به واقعیات سیاست نیست و صرفاً بر مباحث مربوط به جوهره امر سیاسی متمرکز شده است. بیان فلسفی چنین تمایزی با وام‌گیری از واژگان فلسفی هایدگر به این شکل است که سیاست به سطح آنتیک و امر سیاسی به سطح آنتالوژیک^۱ مربوط می‌شود (موفه، ۱۳۹۱: ۱۶-۱۵).

موفه امر سیاسی را به عنوان فضای قدرت، منازعه و تخاصم (آنتاگونیسم) می‌بیند که عنصر قوام‌بخش جوامع بشری است. او ناتوانی برای تفکر سیاسی را مربوط به هژمونی بی‌چون و چرای لیبرالیسم می‌داند و هدف خویش را اثبات عدم کارایی لیبرالیسم در عرصه سیاسی می‌داند. از نظر موفه رهیافت فردگرایانه و راسیونالیستی لیبرالیسم مانع از شناخت ماهیت هویت‌های جمعی است. او با بهره‌گیری از آرای اشمیت، جوهر اصلی امر سیاسی را همچون تمایز و تفکیک بین دوست و دشمن می‌داند. به نظر او به هیچ‌وجه نمی‌توان امر سیاسی را ریشه‌کن نمود؛ چون ریشه در سعی و تلاش‌های انسان‌های متنوعی دارد. هر آنتی‌تزی در هر حوزه‌ای (مذهبی، اخلاقی، اقتصادی و ...) زمانی می‌تواند به آنتی‌تزی سیاسی تبدیل شود که بتواند به‌طور مؤثری انسان‌ها را بر طبق دوست و

دشمن گروه‌بندی نماید (موفه، ۱۳۹۱: ۱۹)؛ اما موفه با اشمیت علیه اشمیت می‌اندیشید؛ زیرا که از نقد او در خصوص فردگرایی و عقل‌گرایی لیبرال برای ارائه فهم جدیدی از سیاست دموکراتیک استفاده می‌کند؛ این در حالی است که اشمیت معتقد است پلورالیسم در درون اجتماع سیاسی دموکراتیک جایی نخواهد داشت و دموکراسی اشمیت، مستلزم وجود توده همگن است. بدین ترتیب موفه به شیوه‌های سیاسی دیگری برای ایجاد رابطه ما/آنها می‌اندیشید. موفه در ادامه اشاره می‌کند که نزدیک‌ترین مفهوم به آنتاگونیسم همان مفهوم هژمونی است که در فهم و درک امر سیاسی و سیاست دموکراتیک مورد نظر او از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. تبیین امر سیاسی به مثابه امکان همیشه موجود آنتاگونیسم مستلزم اذعان به عدم وجود یک مبنای نهایی و همچنین قبول بُعد عدم قطعیت خواهد بود. به عبارتی مستلزم اذعان به ماهیت هژمونیک روابط اجتماعی و پذیرش این واقعیت است که هر جامعه‌ای لاجرم محصول مجموعه‌ای از کردارها و رفتارها است که تلاش می‌کنند تا در زمینه امکان و رخدادپذیری^۲ نظمی را برقرار نمایند، به شکلی که لا کلائو^۳ دو ویژگی اصلی یک اقدام هژمونیک را خصلت امکان‌پذیری مفصل‌بندی‌های هژمونیک و خصلت سازنده‌شان می‌داند (موفه، ۱۳۹۱: ۲۴).

در تحلیل نهایی، موفه از به چالش کشیدن برداشت پسا- سیاسی ای^۴ و عده می‌دهد که با نگرش خوش‌بینانه به جهانی‌شدن مدافع دموکراسی مبتنی بر اجماع است؛ زیرا که در این نگاه، ماهیت امر سیاسی و هویت‌های جمعی در نظر گرفته نمی‌شود. به عبارتی موفه در این اثر، بر آن است که نخست با بهره‌گیری از مفهوم «امر سیاسی»^۵ نزد اشمیت آن دسته از نظریه‌پردازانی را که خود به آنها لقب «پسا- سیاسی» داده به چالش بکشاند، در نهایت هم با تأکید بر بُعد خصمانه سیاست به عنوان جزء بر سازنده امر سیاسی آرای خود را بیان کند. در این راستا، موفه تلاش برای ایجاد حوزه‌های عمومی پیکارگرایانه و آگونیستی را از وظایف اصلی نظریه‌پردازان و سیاستمداران دموکراتیک می‌داند

1. Undecidability
2. Contingency
3. Ernesto Laclau
4. Post-political
5. The Political

که در آن انواع پروژه‌های سیاسی هژمونیک مختلف، بتوانند با هم رقابت کنند؛ بنابراین، موفه از جهان چندقطبی به جای جهان میهنی دفاع می‌کند. به عبارت دیگر، او با هدف اثبات این قضیه که فقط به وسیله وجود یک جهان چندقطبی می‌توان از مخاطرات نظم جهانی تک‌قطبی کنونی جلوگیری کرد، کتابش را تدوین و چنین نتیجه می‌گیرد که تنها راه نیل به دموکراسی رادیکال (اتوپای پسامارکسیستی) استقبال از تعدد و تنوع استراتژی‌های رهایی است. از این منظر، اگرچه، سوسیالیسم کماکان عنصر ضروری دموکراسی رادیکال است، لکن تنها یک عنصر در میان انبوهی از عناصر دیگر است. در واقع، در مقابل بازسازی یک جامعه سلسله مراتبی، آلترناتیو چپ باید در راستای تعیین جایگاه خود در حوزه انقلاب دموکراتیک و گسترش زنجیره‌های همگونی بین کانون‌های مختلف مقاومت و مبارزه علیه ظلم و سرکوب حرکت نماید؛ بنابراین، وظیفه چپ نباید کنار گذاشتن و بی‌توجهی به ایدئولوژی لیبرال دموکراسی باشد، برعکس باید به تعمیق و گسترش آن در جهت یک دموکراسی رادیکال و متکثر روی آورد (تاجیک، ۱۳۹۲: ۲۲۹-۲۳۰). به این طریق مشخص می‌شود موفه با تمایزگذاری میان مفهوم سیاست و امر سیاسی، از رویکردی که به جوهره امر سیاسی (آنتاگونیسم) دارد به حوزه سیاست، دستگاه و نظام حکومتی خاصی (رادیکال دموکراسی) می‌رسد. در ادامه بر اساس چنین رویکردی به تشریح فلسفه سیاسی نوصدرائیان با محوریت آرای آیت‌الله جوادی آملی می‌پردازیم تا نشان دهیم که ایشان بر اساس نگاه خاصی که به امر سیاسی دارند، چه نهادها و دستگاه‌های حکومتی را پیشنهاد می‌کنند.

۲. مؤلفه‌های بنیادین فلسفه ملاصدرا

مؤلفه‌های اساسی فلسفه ملاصدرا که نقشی اساسی بر فهم امر سیاسی در فلسفه سیاسی نوصدرائیان ایفا می‌کنند عبارت‌اند از:

۱-۲. اصالت وجود: نظریه اصالت وجود، نقطه ثقل فلسفه صدرالمتألهین است، به شکلی که در اصل صدرالمتألهین را با این نظریه می‌شناسند و نظریه اصالت وجود هم به اسم او شناخته شده است. در نظریه اصالت وجود، بحث محوری این است که از دو مفهوم چیستی و هستی که از اشیاء به ذهن می‌آید، کدامیک تشکیل‌دهنده واقعیت عینی است؟ به عبارت دیگر جعل، علیت و افاضه

هر کدام به کدام ساحت‌ها تعلق دارند، به هستی‌اشیاء یا به چیستی‌اشیاء؟ پیش از صدرالمتألهین نظریه غالب این بوده است که ماهیت اصیل و وجود امر اعتباری ساخته و پرداخته شده ذهن انسان است. صدرالمتألهین هم تا یک دوره‌ای از حیات فلسفی‌اش معتقد به همین دیدگاه بود؛ اما بعدها در نگرش فلسفی او تحولی رخ داد که باعث شد قائل به اصالت وجود شود (هاشم‌نژاد، ۱۳۹۲: ۱۴۸). به عبارت دیگر، در عصر ملاصدرا مسأله غالب در حوزه فلسفه، مسأله اصالت وجود و ماهیت بوده است؛ اما در فلسفه ملاصدرا ما شاهد چرخش معرفتی از نظریه اصالت ماهیت در عرصه موجودات ممکن‌الوجود به نظریه اصالت وجود در این عرصه هستیم. او این تحول انقلابی فراگیر را در ساحت فلسفه ایجاد می‌کند و به تبع خود، اصولی همچون وحدت وجود، تشکیک وجود و اشتداد وجود را حاصل می‌کند. ملاصدرا زیبایی، عینیت مصداقی، وجود، علم و دیگر صفات کمالی را به عنوان یک اصل فلسفی مطرح می‌کند. در چنین نگاهی به اصولی خاص چون وحدت زیبایی، اصالت زیبایی، تشکیک زیبایی و اشتداد زیبایی می‌رسیم که در اندیشه ملاصدرا آشکار می‌شوند. واقعیت این است که تحلیل عقلانی هر یک از موجودات به دو مفهوم چیستی و هستی می‌تواند این پرسش را پیش روی فیلسوفان قرار دهد که آیا هر دو این مفاهیم مابه‌ازای خارجی دارند یا این که فقط یکی از این دو مابه‌ازای خارجی دارد و مفهوم دیگر صرفاً محصول قدرت انتزاع عقل است. این دسته از پرسش‌ها ذهن بسیاری از فیلسوفان بعد از ابن‌سینا را به خود مشغول ساخته بود (اکبری، ۱۳۸۹: ۹۳-۹۴).

ملاصدرا در پاسخ با این دسته از پرسش‌ها ابتدا همچون دوانی و میرداماد به اصالت ماهیت در موجودات ممکن‌الوجود و اصالت وجود در خداوند معتقد بود؛ اما به تأمل و مدد الهی، با چرخشی معرفتی در ممکن‌الوجودها نیز اصالت وجود را نظریه صائب معرفتی نمود و اصالت ماهیت را مردود اعلام کرد. به این طریق پذیرش اصالت وجود نقش محوری را در فلسفه ملاصدرا ایفا می‌کند. اگر وجود اصیل باشد، تشخص موجودات به وجود خواهد بود و مفاهیم ماهوی جوهر و عرض به امور وجودی منحل خواهند شد. در نظر او جوهر حقیقی وجود است و اعراض نیز وجود هستند، با این تمایز که جوهر، وجودی لئفسه و اعراض وجودی لغیره هستند. تغییراتی که در یک وجود مشخص در طی زمان ایجاد می‌شود، تغییر در وجود است و با توجه به وحدت وجود و تشکیک آن، این حرکت از نوع اشتداد محسوب می‌شود. نظریه اشتداد وجودی، از جمله مهم‌ترین نظریاتی بود که

ملاصدرا با استفاده از آن به تفسیر تغییرات عالم در نظام اصالت وجود پرداخت. با استفاده از این نظریه است که ماده به‌عنوان مرتبه نازل یک موجود و صورت هم به‌عنوان مرتبه کامل یک موجود تلقی می‌شود. با توجه به اشتداد وجود است که یک وجود می‌تواند صورت‌های مختلفی پیدا کند که در واقع همگی یک صورت در حال اشتداد هستند. مطابق این نظریه یک وجود در حال اشتداد، در طول زمان ماهیت‌های متعددی پیدا می‌کند و در هر آن از یک ماهیت به ماهیت دیگر سیر می‌کند. از سوی دیگر، اگر اصالت با وجود است، نمی‌توان ملاک معلولیت را آن‌گونه که مشائیان امکان ماهوی قلمداد کرده‌اند، دانست. ماهیت چیزی نیست تا یکی از لوازم آن، یعنی امکان، ملاک معلولیت تلقی شود؛ حتی اگر برای ماهیت با تنازل، تحقیقی را قائل شویم، تحقیقی به تبع وجود خواهد بود؛ لذا این وجود معلول است که باید ملاک معلولیت را در آن جست‌وجو نماییم. از آنجایی هم که وجود بسیط است، ملاک معلولیت معلول، امری زائد بر وجود آن محسوب نمی‌شود، بلکه عین وجود معلول خواهد بود. این همان فقر وجودی است که ملاصدرا در مقام تبیین ملاک نیازمندی معلول به علت از آن سود می‌جوید (اکبری، ۱۳۸۹: ۹۷-۹۸).

برای فهم دقیق‌تر وحدت وجودی، مثالی که ملاصدرا می‌زند می‌تواند راهگشا باشد: چراغی را تصور کنید که نور آن در آینه‌های متفاوتی منعکس می‌شود، واقعیت این است که هر آینه‌ای به اندازه بزرگی و مقدار جلای خودش می‌تواند آن نور را منعکس نماید. در این مثال تنها یک نور واقعی وجود دارد و سایر نورها فقط تصویر آن یک نور خواهند بود (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲: ۳۴۶۸). مفهوم «تجلی» در این قسمت جزء مهم‌ترین نکات برای فهم این نظریه است. به بیان دقیق‌تر، در نظریه وحدت وجود، خداوند را کاملاً جدا و مستقل از عالم در نظر می‌گیرند، اما همواره وجهی از حیات او در عالم جریان دارد. (کاکایی، ۱۳۸۱: ۸۱). به بیان ملاصدرا، خداوند نور واحدی است که همه‌جا تجلیات اوست (محقق داماد و آقا محمدرضا، ۱۳۹۵: ۱۱۷). در واقع هر چیزی وجود یا هستی‌اش را تنها از طریق پیدا کردن و یافت شدن نزد خدا پیدا می‌کند؛ لذا تنها آن وجهی از وجود آن‌ها که در جهت خداوند قرار دارد حقیقی و واقعی خواهد بود و مابقی نبود یا نیستی محض خواهد بود (شیمل، ۱۳۷۷: ۴۳۹).

ملاصدرا در تبیین نظریه وحدت شخصی خود بیان می‌کند:

همه موجودات چه نفسی و چه عقلی باشند یا صورت نوعی در نزد اهل حقیقت و حکمت الهی متعالی از مراتب شعاع‌های نور حقیقی و تجلیات وجود قیومی الهی هستند و هنگامی که نور حق (به حیثیت ذات) ساطع می‌شود توهمات محجوبین بر این‌که ماهیات خود در حد ذات خود موجود هستند باطل می‌گردد، احکام و لوازم ماهیات به واسطه مراتب وجودهایی که اضوا و سایه‌هایی برای وجود حقیقی و نور واحدی هستند؛ بنابراین، وجود و موجود منحصر است در حقیقت واحد شخص که در موجودیت حقیقی شریک ندارد و در حقیقت و عین دوامی ندارد و در دار وجود غیر از او دیاری نیست و هر آنچه در عالم وجود غیر از واجب معبود دیده می‌شود او از ظهورات ذات حق و تجلیات صفات حق است که او در حقیقت عین ذات حق است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۹۱).

۲-۲. تشکیک وجود: بعد از آشکار شدن این موضوع که آنچه اصیل محسوب می‌شود، وجود است نه ماهیت، پرسش‌هایی حول این مبحث مطرح می‌شود که آیا مصادیق عینی وجود کاملاً غیر هم هستند (تباین)، یا کاملاً عین هم هستند (وحدت وجود)؟ یا در عین اینکه دارای وحدت اند دارای کثرت نیز هستند و در عین کثرت، دارای وحدت اند (تشکیک وجود)؟ صدرالمتألهین در دوره اول حیات فلسفی اش قائل به تشکیک وجود بود. این نظریه قبل از ایشان هم به‌طور ناقص مطرح شده بود، اما در نهایت او آن را به‌صورت کامل و منقح و مبرهن بیان نمود به شکلی که از جمله اصول و مبانی اساسی حکمت متعالیه صدرالمتألهین تلقی می‌شود. برخلاف فیلسوفان مشایی که وجودات را حقایق گوناگون تلقی می‌نمودند در دیدگاه فیلسوفان حکمت متعالیه صدرایی، وجودات از تنوع و گوناگونی برخوردار نیستند، بلکه «وجود» حقیقی، حقیقت واحدی است که همه انحاء آن از یک سنخ‌اند (سبزواری، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۳۲). همچنین، افزون بر وحدت سنخی، حقیقت یک‌گونه «وجود» دارای وحدت شخصی نیز هست (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۰۰)؛ به عبارتی در تمام هستی، بیش از یک واقعیت شخصی واحد وجود ندارد، ولی این واحد شخصی - به‌صورت تفاضلی - از مراتب و شئون متفاوتی برخوردار است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۹۴) که در مرتبه اعلای آن وجود واجب بالذات قرار دارد و بقیه، مراتب و شئون‌های موجود، تنزل یافته وجود حق در جلوه‌ها و چهره‌های امکانی

هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۴۷) در نظریه تشکیک وجود، وجود حقیقت واحدی محسوب می‌شود که دارای مراتب و درجات مختلفی است. در پایین‌ترین مرتبه وجود هیولی قرار دارد که بدون صورت نمی‌تواند تحقق عینی داشته باشد و در بالاترین مرتبه وجود، وجود باری تعالی قرار دارد که دارای همه کمالات و صفات جمال و جلال است. پس سلسله مراتب مشکک در نزد ملاصدرا سلسله‌ای طولی است که مراتب آن نسبت به یکدیگر کامل‌تر و ناقص‌تر می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۶۹).

۳-۲. وحدت وجود: سرانجام صدرالمتألهین با تأثیرگرفتن از عرفان نظری محیی‌الدین ابن عربی و شاگردانش به سمت اعتقاد به وحدت وجود سوق پیدا کرد. تاکنون قرائت و تفسیرهای متعدد و متفاوتی از وحدت وجود ارائه شده است از جمله اینکه در عالم هستی یک وجود بیشتر تحقق و عینیت ندارد و آن وجود هم هستی مطلق، نامتناهی و ناب است که وجود حضرت حق جل و علی است. لاجرم بقیه هر چه هست، از تجلیات آن وجود واحد و یا از شئون آن هستی محض‌اند یا پرتوهای آن منبع و منشأ همه انوارند. در کل محور اصلی بحث ملاصدرا در این است که مساوات وجود با وحدت اثبات شود و به آن اشکال نیز پاسخ دهد، در حالی که راه تشکیک در وجود لزوماً به تشکیک در وحدت کشانده می‌شود. جواب مسئله بسیار روشن است. در همین زمینه یعنی تساوق وحدت و وجود، ملاصدرا به‌نوعی پیش‌عرفانی در استنباط وحدت وجود اشاره داشته و بیان می‌کند همان‌طور که عدد از افاده وجود واحد در تکرارش پیدا می‌شود، حق تعالی نیز با ظهورش در صور اشیاء باعث خلق موجودات دیگر شده است. این تعبیر ملاصدرا نشان‌دهنده پیش‌عرفانی تمام عیار او است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱: ۹۸).

۴-۲. وحدت مصداق کثرت عناوین: بر مبنای این اصل در فلسفه صدرای، از یک واقعیت عینی می‌توان مفاهیم متعدد و متکثری انتزاع نمود؛ به شکلی که یک ذات واحد (ذات باری تعالی) در خارج عینیت دارد که مفاهیم و عناوین متعدد و متکثری حاکی از آن ذات واحد هستند، مثل علیم، قدیر، حی، قیوم، حکیم، مدبّر و... در زمینه وجود هم این حکم صادق است؛ یعنی یک واقعیت عینی واحد وجود دارد (چه آن را دارای مراتب بی‌شمار بدانیم با شدت و ضعف و چه آن را واحد تلقی کنیم) که از آن امر واحد، مفاهیم متعدد و متکثر انتزاع می‌شود، مانند علم، کمال، قدرت، زیبایی و... (هاشم‌نژاد، ۱۳۹۲: ۱۴۹-۱۵۰).

۳. امر سیاسی و سیاست در فلسفه ملاصدرا

امر سیاسی در فلسفه ملاصدرا را باید در پیوند تنگاتنگ با امر وجودی توضیح داد. به عبارت دیگر، امر سیاسی و امر وجودی عین هم هستند و نه غیر هم؛ همان طور که امر زیبایی شناسانه و امر وجودی در فلسفه ملاصدرا عین همدیگرند و نه غیر هم، هرچند در ذهن دو معنا از این مفاهیم قابل درک است؛ اما در خارج از ذهن امر سیاسی با زیبایی یا با هستی عین هم هستند. به عبارت دیگر مساوی هم محسوب می‌شوند. در واقع حقیقتی که در عالم واقع است، مصداق مفاهیم وجود، علم، قدرت و زیبایی است. به این ترتیب، امر سیاسی همان امر زیبایی شناسانه‌ای است که به دنبال آن است تا وجودها را در جهت خداوند قرار دهد تا حقیقی و واقعی شوند، آنچه ملاصدرا در باب وجود بیان می‌کند در باب زیبایی هم صادق است؛ یعنی می‌توان از اصولی مانند وحدت زیبایی، تشکیک زیبایی، اصالت زیبایی، حرکت اشتدادی زیبایی و... سخن بگوییم (اکبری، ۱۳۸۹: ۱۰۰).

بدین ترتیب، با چرخش معرفتی ملاصدرا، سیاست‌ورزی و حکومت‌اموری ماهوی قلمداد نمی‌شوند، از سویی همان‌گونه که بیان شد، زیبایی عین وجود قلمداد می‌شود و اصالت دارد. تمام موجودات پرتویی از صفات جمال حضرت حق و تجلیات آن وجود واحدند، به طریقی که تشخص موجودات به وجود خواهد بود. علاوه بر این تغییراتی که در یک وجود متشخص در طی زمان حاصل می‌گردد، تغییر در وجود خواهد بود و با توجه به وحدت وجود و تشکیک آن، این نوع حرکت، حرکت از نوع اشتداد خواهد بود؛ حرکتی که از آن تعبیر به حرکت جوهری می‌شود؛ بنابراین، ملاک این شدن‌ها امکان ماهوی نیست؛ بلکه خود وجود است. به‌گونه‌ای که عین وجود معلول است، ملاصدرا از این موضوع که فقر وجودی است در مقام تبیین ملاک نیازمندی معلول به علت استفاده می‌کند. حال با این مقدمات بدیهی است که صدرالمتألهین در معرفت‌شناسی خود برای شناخت وجود یا زیبایی، اصالت را به معروف زیبا می‌دهد و نه به معرفت؛ زیرا که نزد او این وجود است که اصالت دارد. معرفی علم به این صورت نشان می‌دهد که برخلاف دیدگاه مشا که قائل به جسمانی بودن برخی مراتب معرفت هستند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳۴۹) و آن را از جمله ماهیات به حساب می‌آورند (ابن‌سینا، ۱۳۸۲: ۵۶۸)، در دیدگاه ملاصدرا معرفت از سنخ وجود و حتی مساوق آن محسوب می‌شود و انواع ادراکات که به سه دسته حسی، خیالی و عقلی قابل تقسیم هستند، اموری مجرد تلقی می‌شوند.

ملاصدرا نظر خود را اینگونه بیان می‌کند:

قوم (مشا) معتقدند که ادراکات حسی، خیالی، وهمی و عقلی به صورت تجرید صفات و اجزا حاصل می‌شوند، درحالی که ادراک با نحوه‌ای از وجود و تبدیل وجودی به وجود دیگر حاصل می‌گردند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۹: ۹۵).

در حقیقت در ادراک این مدرک است که از منزلی به منزل دیگر ترقی می‌کند نه اینکه ادراکات همان صور طبیعی باشند جز اینکه برخی از صفات حذف شده باشد و برخی دیگر اضافه شده باشند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۹: ۹۵). این کلام ملاصدرا دائر مدار نظریه انقلاب معرفتی او به حساب می‌آید. ملاصدرا در مقابل فلسفه مشا به انقلاب عظیمی در معرفت، دست یافته است؛ به این معنا که اگر تا قبل از او در فلسفه ارسطویی - اسلامی مسیر معرفت از خارج به ذهن می‌رسید و ذهن آینه‌ای منفعل یا لوح نانوشته‌ای بیش محسوب نمی‌شد، در نظر ملاصدرا به تعبیر خود او: «لیس الأمر کذا لک، بل الأمر بالعکس مما ذکروه» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۷۴). ذهن در این نظام از فعالیت یا خلاقیت ویژه‌ای برخوردار خواهد بود. او بیان می‌کند که نفس انسان به شکلی خلق شده است که از توانایی ایجاد صور اشیای مادی و مجرد در درون خود برخوردار است؛ چون نفس از سنخ ملکوت و عالم قدرت است و هر صورتی که از فاعل صادر می‌شود برای آن حاصل است، بلکه حصول فی نفسه آن صورت عین حصول آن برای فاعلش خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۴).

علاوه بر این، ملاصدرا حتی خداشناسی مشائون را قریب به شرک می‌دید و می‌گفت: «وَرُبَّ فائز بتوحید الذات والصفات دون الأفعال، كجمهور الفلاسفة القائلین بعینة الصفات للذات المبتدین للوسائط الجاعلات، وهو نوع من الشرك...» (شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۵۳).

دلیل دیگر ملاصدرا پشت کردن به علم کلام و بی‌اعتقادی به آن بود که خود او آن را «مضایق ظلمات الأبحاث الجدلیة...» می‌نامید، زیرا نه فقط به عصای برهان متکی نبود، بلکه از نور عرفان که خمیرمایه حل مسائل معرفتی و علمی است نیز خالی بود و در بیشتر دوره‌ها وسیله‌ای برای تفاخر و قرب به امرا و سلاطین و حکام دنیوی شده بود که خود حجاب اکبر مقوله معرفت شمرده می‌شود و طبع حقیقت‌جوی این حکیم را اقناع نمی‌کرد (شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۹۸). شناخت خدا از درون، مطمئن‌ترین راه معرفت به او خواهد بود. شبکه درونی انسان متصل به شبکه نامتناهی حق تعالی است.

معرفه النفس، به معنای شناخت نزدیک‌ترین عرصه هستی به ما، رمزگشای هزاران قفل ناگشوده عالم و رازگوی جهان هزارتوی نامتناهی است. ملاصدرا برای نفس، قدرت خلاقیت قائل است و به این طریق برای علم به عوالم از ناسوت تا لاهوت را توجیه می‌کند و بیان می‌کند:

خدای متعال نفس ناطقه انسان را به شکلی خلق نموده که دارای قدرت و توانایی بر ایجاد صور اشیاء در صقع و ذات و عالم خود است. به این دلیل که نفس ناطقه از سنخ عالم ملکوت و عالم قدرت و توانایی است (پس نفس قادر است بر ایجاد صور اشیاء در ذات خویش و هم در خارج ولی مانع از تأثیر و قدرت بر ایجاد اشیاء در خارج غلبه احکام تجسم (ناشی از تعلق نفس به بدن) و تضاعف و تزیید جهان امکان و حیثیات اعدام (عدم کمالات) و ملکاتی است که از ناحیه مصاحبت با ماده و علایق ماده در وی پدید آمده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۳).

با این تغییر معرفت‌شناسانه نزد ملاصدرا که به نوعی عبور از اهمیت معرفت و برجسته کردن معروف است، انسان یا نفس خلاق که به دنبال حقیقت است و از رهگذر «امر آمر غیبی» هدایت می‌شود، برای شناخت باید درصدد معروف باشد؛ بنابراین، بسته به اینکه معروف شما کجاست نیاز به حرکت، سیر و سفر است. در هستی‌شناسی ملاصدرا، خداوند در عالم مافوق قمر است و انسان کامل انسانی است که با طی کردن سفرهایی از وجود خداوند شناخت حاصل می‌کند. ملاصدرا چنین انسانی را حیّ متألّه می‌نامد؛ یعنی انسانی که به واسطه شناختی که از خداوند پیدا کرده است، زنده است و چنین حیّی است که زیبایی وجود الهی را درک کرده است و سیاست را هدایت می‌کند. بدین ترتیب ملاصدرا تعریف نخبه‌گرایانه‌ای از انسان و سیاست ارائه می‌دهد؛ اما این نخبه‌گرایی متفاوت از نخبه‌گرایی ماهوی است که اسلاف وی بیان کردند، در این نخبه‌گرایی وجودی، سیاست از فرد به جامعه و به بیان بهتر به فعلیت یافتن وجودهای جامعه منتقل می‌شود و فرد نخبه به واسطه شناخت شریعت، انسان‌ها را در مسیر سفر و شدن‌شان که تجلی اسمای الهی است، هدایت می‌کند (برخلاف نخبه‌گرایی ماهیت‌محور که در آن با محور قرار گرفتن معرفت و نه معروف، فرد نخبه ماهیت همه امور و اشیاء را درک می‌کند). در نتیجه، جامعه مطلوب نزد ملاصدرا جامعه زیبایی است که از انسان‌هایی که خلیفه خدا بر روی زمین هستند و مظاهر اسماء الهی‌اند، تشکیل شده است.

بنابراین، سیاستی که از این نگاه زیباشناسانه ناشی می‌شود وارد جامعه می‌شود و مانند مشائون در فرد نخبه خلاصه نمی‌شود. گرچه در اندیشه ملاصدرا نیز، نیاز به رهبری حیّ متألّه برای هدایت و رهبری مردم ضروری است، اما این هدایت برای تحقق وجود انسان‌هاست به‌گونه‌ای که در مسیر شدن خویش گام بردارند. پس از نظر ملاصدرا، حکومت خادم شریعت است و آموزه‌های شریعت برای رهبری جهت فعلیت یافتن وجود آدمی و به معنای دیگر، تحقق زیبایی آدمی ضروری است. در حقیقت، سیاست نزد ملاصدرا در خدمت زیبایی‌شناسی وجودی و شریعت است تا از یکسو با تأمین نیازهای مردم و از سوی دیگر با رهبری و هدایت حیّ متألّه آگاه به شریعت، امکان نهفته در ساختار وجودی انسان کشف شود که این امکان همان نحوه وجود آدمی است که همان‌گونه که توضیح داده شد «علی صورت الرحمن» خلق شده است و مظهر همه اسماء خداوند است.

۴. تأثیرپذیری نوصدرائیان از امر سیاسی و سیاست نزد ملاصدرا

آنچه از ماهیت هستی‌شناسانه امر سیاسی نزد ملاصدرا از یکسو و سیاست نزد او از سوی دیگر، به نوصدرائیان معاصر نظیر امام خمینی، آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح یزدی منتقل شده است، پیوند تنگاتنگ امر سیاسی با امر وجودی است به‌گونه‌ای که امر سیاسی باید فاصله زیبایی‌شناسانه تجلی‌های وجودی با وجود متعالی یعنی خداوند (زیبایی تام و مطلق) را کم کند و مهم‌ترین رکن سیاسی برای تحقق این اتفاق، زمام‌داری حیّ متألّه است. بدین ترتیب، در اندیشه نوصدرائیان حکومت و سیاست خادم شریعتی است که آموزه‌های آن برای تحقق و فعلیت یافتن وجود آدمی که مظهر زیبایی و اسماء الهی است، ضروری است. برای مثال، در اندیشه امام خمینی تمام وجود و هستی، زیبایی، شکوه، نور و روشنایی است و هر چه وجود قوی‌تر و قدرتمندتر باشد، این شکوه و زیبایی کامل‌تر و فراگیرتر است. بنابراین، برای قوی‌تر شدن وجود و به تبع آن کامل‌تر شدن زیبایی وجود، تشکیل حکومت اسلامی جهت تنظیم روابط انسانی مطابق با آموزه‌های شرعی الزامی است. در اندیشه امام خمینی این نگاه شکل عمل‌گرایانه‌تر و مبارزه‌جویانه‌تری به خود می‌گیرد، بدین معنا که لزوم تشکیل حکومت اسلامی برای فعلیت یافتن وجود و قوی‌تر کردن آن و درنهایت کامل‌تر شدن زیبایی اساسی است.

امام خمینی در کتاب ولایت فقیه ابتدا با نفی رژیم پهلوی، چه در شکل حکومت و نهادهای اجتماعی و سیاسی آن و چه در نظام فکری و اندیشه‌ای آن، به تشریح ویژگی‌های حکومت اسلامی می‌پردازد. حکومتی که به تعبیر ملاصدرا حئی متأله باید در صدر آن قرار گیرد تا با هدایت و رهبری مردم، آنان را جهت رسیدن به کمال نفسانی خود که همان فعلیت یافتن وجودی است راهنمایی و هدایت نماید. در این کتاب به کهنگی و فرسودگی دین بدون رهبر اشاره می‌کند و عدم وجود رهبری در گذشته را منشأ گرفتاری‌های امروز می‌داند. همچنین از نقص مردم بدون وجود رهبری سخن می‌گوید؛ بنابراین، برای برطرف شدن این نقص و قوی‌تر شدن وجود آدمی، کامل‌تر شدن زیبایی‌اش و رفع گرفتاری‌هایی، لزوم وجود رهبری ضروری است. این رهبر مصداق بارز حئی متأله ملاصدرا است (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۲۳ و ۱۴۹).

در این باره امام در شرح دعای سحر بیان می‌کند:

قلب اولیای خدا و سالکان آینه تجلیات حق و جایگاه ظهور اوست، چنانچه خداوند فرموده است: «یا موسی، لایسعی أرضی ولا سمانی ولكن یسعی قلب عبدی المؤمن؛ ای موسی، زمین و آسمان گنجایش مرا ندارند، اما قلب بنده مؤمنم گنجایش مرا دارد» (خمینی، ۱۳۹۱: ۲۸).

در ادامه به بررسی دقیق‌تر امر سیاسی و سیاست نزد آیت‌الله جوادی آملی با توجه به تأثیرپذیری ایشان از امر سیاسی و سیاست نزد ملاصدرا خواهیم پرداخت.

۵. امر سیاسی و سیاست در فلسفه سیاسی آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی دیدگاه خود در باب اصالت وجود و ارتباط آن با امر سیاسی و وظایف حکومت اسلامی را در قالب اصولی که ساختار نظام‌مند انسان، جهان، پیوند انسان با خود، رابطه انسان با انسان و سرانجام، ارتباط انسان با جهان را بیان می‌کند، تشریح می‌کنند. گفتنی است این اصول، با امر سیاسی صدرانی که در آن، هستی عرصه وجودهای زیبایی است که باید در مسیر زیبایی تام؛ یعنی وجود خداوند هدایت شوند، ارتباط نزدیکی دارد. در این بخش به برخی از این اصول لازم اشاره می‌شود:

الف. قرآن کریم که مقدس‌ترین متن دینی است، صحنه آفرینش را پرده پرنیانی جمال و شکوه خدا در نظر می‌گیرد و نظم و آرایش نظام هستی را پایه و اساس آرامش بشر معرفی می‌نماید و به زیبایی به ستایش سراسر گیتی و مینو می‌پردازد و در این باره چنین می‌فرماید:

۱. هر چه مصداق شیء است و عنوان چیز بر او صادق است، مخلوق خدای سبحان است:

«اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (زمر: ۶۲).

۲. هر آنچه را که خداوند خلق کرده است، زیبا و جمیل است که از آن زیباتر ممکن و متصور نبود، وگرنه حتماً علم خداوند به آن تعلق می‌گرفت و از دایره قدرت و توان فراگیر الهی خارج نبوده و از گستره سفره جود و بخشش خدایی جدا نمی‌شد: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» (سجده: ۷).

۳. بشر (انسان) که می‌تواند جهانی بنشسته در گوشه باشد، در کمال و نهایت زیبایی خلق شده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴).

اگرچه هر موجودی زیبا خلق گردیده و انسان هم همانند دیگر مخلوق‌ها از حسن نفسی برخوردار شده است، اما چون می‌تواند خلیفه الهی شود که عالم و آدم را بیاراید، نسبت به موجودهای دیگر از حسن زاید و جودی، قیاسی و سنجشی بهره‌بردار که مخلوق‌های دیگر از آن بی‌بهره و فاقد آن هستند. از این رو، خدای متعال بعد از تبیین نظام آفرینش انسان، چنین می‌فرماید: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مومنون: ۱۴). اگر موجودی از انسان زیباتر خلق شده بود، قطعاً خداوند در زمان خلقت آن موجود زیباتر از انسان، خود را به عنوان احسن الخالقین معرفی می‌نمود و چون نهایت زیبایی در جمع بین کمال عقل و جمال حس است، پرنده طاووس نیز توان تقابل انسان را ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱۹۸-۱۹۰).

ب. زیبایی جهان آفرینش در نظام‌مند بودن آن است؛ به طریقی که هر مخلوقی با هماهنگی اجزای درونی و با هدف معین و راه و راهنمای مشخص خلق گردیده است؛ لذا هم نظام فاعلی آن منسجم و عالمانه است و هم نظام غایی آن مرتبط و حکیمانه خلق شده و هم نظام داخلی آن هماهنگ و خردمندانه تعبیه گردیده است. قرآن کریم در ارتباط با این موضوع می‌فرماید: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ» (طه: ۵۰)؛ یعنی پروردگار ما ساختار هر مخلوق را برابر

استعداد، استحقاق، ظرفیت و هدفمندی او تأمین کرد؛ آنگاه او را در بستر مستقیم به مقصدی که مقصود در آنجاست، رهبری کرد.

ج. زیبایی انسان، گذشته از سازمان نظام‌واره هستی او - که در هر موجود دیگری هرچند ضعیف یافت می‌شود - در گرو کرامت اوست. در قرآن کریم و سایر متون مقدس آسمانی همواره هستی بشر تکریم شده است و او را موجودی گرامی شمرده‌اند. قرآن درباره کرامت انسان، چنین فرموده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰)؛ ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم و آن‌ها را بر مرکب در دریا و خشکی سوار نمودیم و از پاکیزه‌ها روزی دادیم و بر بسیاری از مخلوقات خود برتری بخشیدیم. کرامت انسان، مرهون خلافت اوست؛ زیرا جانشین موجود کریم از کرامت برخوردار خواهد بود و چنین کرامتی که از ناحیه خلافت الهی ناشی می‌شود، بهره غیر انسان نیست. از این رو، تعبیری که درباره انسان شده است، درباره هیچ موجود دیگر نشده است و آن تعبیر ممتاز، همین حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (خوانساری، ۱۳۸۴، ج ۵: ۱۹۴) است؛ چون شناخت جان آدمی به این دلیل که خلیفه خداست - و این خلافت نیز تکوینی است نه قراردادی - حتماً به شناخت خداوند متعال ختم خواهد شد و اگر به شناخت خداوند منتهی نشود، معلوم می‌شود که انسان به خوبی شناخته نشده است؛ اما شناخت موجودهای دیگر از جهت «امکان ماهوی» یا «امکان فقری» و نیز از لحاظ حدوث، حرکت، نظم و مانند آن، موجب معرفت وجود خدا یا شناخت وصفی از اوصاف کمالی خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۹۲-۱۹۶).

می‌توان مسئله را به‌گونه‌ای دیگر بیان کرد و آن همانا ارتباط زیبایی با پلورالیسم وجودی و نظریه ولایت فقیه نزد ایشان است. به نظر آیت‌الله جوادی آملی هماهنگی بین اصالت و وحدت وجود و زیبا دیدن جهان با پلورالیسم، در واقع مغالطه بین تکوین و تشریح خواهد بود چون زیبا دیدن جهان، نگاه عارف به جهان تکوین است و چون عارف، جهان را اثر خداوند زیبا می‌بیند و از اسرار جهان آگاه است، همه آن‌ها را زیبا و هماهنگ می‌بیند؛ اما در مقام تشریح، ضمن دیدن همه معارف و حقایق و حیاتی هم بهشت را می‌بیند و هم جهنم را، هم اوامر الهی را می‌یابد و هم نواهی را در عین حال، خود را ملزم به اتیان اوامر الهی می‌یابد و در مقام عمل، به آن‌ها پایبند خواهد بود و از معصیت الهی

پرهیز خواهد کرد، به بهشت شوق دارد و تلاش دارد تا به آن راه یابد و از جهنم ترسان است و تلاش می‌کند خود را از عقاب الهی دور کند، بین انسان مطیع و معصیت‌کار تفاوت می‌گذارد و مؤمن و کافر و منافق را از یکدیگر متمایز می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۲۳۵).

بنابراین، خدا زیباست و جهان را زیبا آفریده است و انسان باید زیبانگر باشد؛ ولی زیبایی انسان در عقل اوست، نه در حسّ. توضیح آن‌که زیبایی دو نوع است؛ حسی و عقلی. خداوند هر چیزی را زیبا آفریده و انسان باید بر اساس زیبایی، دین را بشناسد و باور کند و به احکام دین عمل کند؛ معیار آن زیبایی عقل و دل است. در این راستا، آیت‌الله جوادی آملی میان تحمل دیگری و حق تمایز می‌گذارند و بر لزوم پیروی از احکام الهی و حق تأکید می‌کنند: تحمل کثرت، دیگری را بیرون نکردن، مدارا کردن، حوصله به خرج دادن یک مسئله هستند؛ اما فتوا دادن به اینکه همه بر صراط مستقیم هستند، مسئله دیگری محسوب می‌گردد. همه را باید تحمل کنیم و اگر کسی هم اشکالی دارد، باید به آن پاسخ داد. امام صادق^(ع) با کفار بحث می‌کرد، اما می‌گفت این کافر است. بحث کردن با کافر و تحمل آن‌ها، مصاحبه با کافر یک مرحله است، فتوا دادن به اینکه او گمراه و کافر است، مسئله دیگری است؛ اما یک معرفت‌شناس نمی‌تواند بگوید: نه تشیع حق است و نه تسنن حق است، یا هم تشیع صراط مستقیم است و هم تسنن صراط مستقیم است. او حداکثر باید بیان کند یا این حق است یا آن حق است؟ من نمی‌دانم و در مقام داوری نیستم (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۲۳۵). در راستای استدلال فوق آیت‌الله جوادی آملی بیان می‌کنند: از وجود مبارک پیامبر اسلام^(ص) نقل شده است: «ایاکم و خضراء الدّمن، قیل: یا رسول‌الله و ما خضراء الدّمن؟ قال: المرأه الحسناء فی منبت السّوء»؛ از گل‌های سرسبز شکوفا و پر جاذبه‌ای که از مزبله‌ها می‌روید، پرهیز ید. عرض کردند: منظورتان از «خضراء دمن» چیست؟ فرمود: دختر زیبایی که در خانواده بی‌ایمان رشد کرده است؛ این گلی است که از مزبله رویده است و باید از او پرهیز کرد. این‌گونه زیبایی را عقل تجویز نمی‌کند؛ زیرا چنین موجودی ظاهر زیبایی دارد، اما درون او زشت است. این موجود، منافقی است که زیبایی پیکرش با زشتی قلبش کنار هم آمده‌اند؛ و با موجود منافق و دو چهره نمی‌توان زندگی کرد؛ زیرا منافق، ظاهرش زیباست و باطن او زشت است. انسان با ظاهر او تماس دارد، ولی باطن او مسموم است. در فرهنگ قرآنی، انسان تبه‌کار از هر مار و عقربی بدتر است؛ زیرا مار و عقرب، هم ظاهرشان مار و

عقرب است و هم باطن آن‌ها، اما منافق ظاهرش انسان است و باطنش مار؛ و چون ظاهرش انسان است، دیگران با او مصافحه می‌کنند، ولی چون باطنش مسموم است، تماس با او سبب مسموم شدن است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۳۶). در روایات معیار زیبایی مشخص شده «جمال الرجال فی عقولهم»؛ زیبایی مردان در عقل و فرزندی آن‌هاست. آیت‌الله جوادی آملی در ادامه پیوند مباحث وجودی با عقل و رد پلورالیزم سطحی نگر، از احکام فقهی به مثابه احکام تشریحی دفاع و بیان می‌کند: قرآنی که اصولاً زیباست و خدا او را زیباترین کلام معرفی کرده است: «اللہ نزل أحسن الحدیث»^۱، همین قرآن زیبا حاوی احکام فقهی فراوانی است؛ چنان‌که فرمود: نگاه به نامحرم روا نیست یا نامحرم باید خود را از نامحرم بپوشاند. توضیح آن‌که سخن ذات اقدس الهی، این است که سخنی از قرآن زیباتر و جاذبه‌دارتر نیست و همین سخن زیبا (قرآن) به مؤمنان می‌فرماید: «قل للمؤمنین یغضوا من أبصارهم و یحفظوا فروجهم»^۲؛ به مؤمنان بگو: چشم‌هایشان را از نامحرم برگیرند و دامن‌هایشان را حفظ کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۳۷).

بنابراین آیت‌الله جوادی آملی دیدگاه خود در باب ضرورت هدایت زیبایی‌شناسانه وجود را با تنظیم روابط زندگی مردم و با سیاست‌های عقلایی ناشی از احکام فقهی گره می‌زند تا بدین ترتیب زیبایی باطنی در جامعه رشد کند.

ایشان به برخی از سیاست‌گذاری‌های ناشی از نگاه زیباشناسانه خویش اشاره می‌کند و در کتاب **دین‌شناسی بیان می‌کند:**

اگر مسأله حجاب و پوشش و رعایت مرز عفت و پاکی مطرح می‌شود یا سخن از تفکیک مدارس و کلاس‌های دخترانه و پسرانه است، برای حفظ عفت و رشد فضایل معنوی و مصونیت حریم زنان است که اصل آن را قرآن مطرح کرده؛ نه اینکه سخن فقیهان باشد تا بتوان آن را عبوس دانست (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۳۷-۲۳۸).

همان‌گونه که در حکمت صدرایی از اهمیت و جایگاه «حی متأله» سخن به میان آمد، آیت‌الله

۱. (زمر: ۲۳).

۲. (نور: ۳۰).

جوادی آملی نیز در ادامه، سیاست‌های عقلایی ناشی از نگاه زیبایی‌شناسانه خود را با رسالت دولت‌مردان، خلافت حاکمان و ولایت‌فقیه گره می‌زند. همان‌گونه که اشاره شد از نظر ایشان، زیبایی حقیقی، از سنخ هستی است و هستی، حقیقت تشکیکی محسوب می‌گردد؛ لذا زیبایی مراتب مختلفی دارد که در طول یکدیگر قرار دارند؛ زیرا زیبایی انسان در جانشینی او از خدا نهفته است و این خلافت در حاکمان، بیش از دیگران است؛ بنابراین رسالت دولت‌مردان در تأمین محیط سالم برای زندگی بسیار بیشتر از توده‌های مردم است؛ چون برنامه‌ریزی کلان در یک جامعه در حوزه‌های متعدد در اختیار و توان حکمرانان مقتدر قرار دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۱)؛ بنابراین انسان کامل به این دلیل که جامع همه کمال‌های امکانی است، مظهر تمام اسماء است این هماهنگی را بهتر از دیگر موجودها ارائه می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۴). با توجه به اهمیتی که آیت‌الله جوادی آملی به مقام تشریح، معارف و حقایق و حیانی می‌دهد، ولایت تشریحی اجتناب‌ناپذیر می‌شود؛ ولایتی که به سبب شناخت معروفِ زیبا و از رهگذر اسفار به سمت چنین معروف زیبایی حاصل می‌شود و نه تأملات فلسفی و دینی رئیس مدینه فاضله؛ لذا حَى متألّه‌ای که از سوی خداوند برای پیمودن اسفار برگزیده شده است بیش از همه احکام تشریحی را می‌شناسد و او است که باید رهبری جامعه دینی را برای هدایت وجودهای انسانی به سمت معروف زیبا بر عهده بگیرد. ایشان در این باره بیان می‌کنند: ولایت تشریحی به معنای نوعی سرپرستی است که نه ولایت تکوینی است و نه ولایت بر تشریح و قانون، بلکه ولایتی است در محدوده تشریح و تابع قانون الهی که خود به دو نوع تقسیم می‌شود: یکی ولایت بر محجوران است و دیگری ولایت بر جامعه خردمندان است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۲۴-۱۲۵). برای توضیح بیشتر نظریه خود، درباره ماهیت و حدود ولایت فقیه، تقسیم زیر را طرح می‌کند: در اسلام، تمام امور و حقوق، به سه دسته تقسیم شده‌اند: قسم اول امور شخصی هستند و قسم دوم، امور اجتماعی مربوط به جامعه و قسم سوم، اموری هستند که اختصاص به مکتب دارد و تصمیم‌گیری درباره آن‌ها، مختص مقام امامت و ولایت است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۱۷).

او هر یک از امور سه‌گانه را توضیح و می‌افزاید:

شکی نیست که افراد اجتماع، در قسم اول و دوم امور و احکام بیان‌شده حق دخالت

دارند بنابراین در این امور هم حق توکیل و وکیل گرفتن دارند؛ به این معنا که می‌توانند خود به صورت مستقیم به آن امور بپردازند و هم می‌توانند از باب وکالت، آن امور را به دیگران بسپارند که برای آنان آن امور را انجام دهد. وکالت و نیابت در امور اجتماعی، با صرف نظر از همه اشکالات و پاسخ‌های فقهی اش، هرگز در قسم سوم از امور اجتماع که از حقوق مکتب محسوب می‌شود و تصرف در آن‌ها، اختصاص به امامت و ولایت دارد، جاری نمی‌شود. چون وکالت، در محدوده چیزی است که از حقوق موکل به حساب می‌آید تا بتواند آن امر مربوط به خود را به دیگری بسپارد و اما در کارهایی که در زمره حقوق او قرار ندارند و در اختیار او نیستند، هرگز حق توکیل (وکیل‌گیری) ندارد (فیرحی، ۱۳۹۳: ۴۲۷-۴۲۸).

در نتیجه، آیت‌الله جوادی آملی در حوزه سیاست و در رأس نهادها و دستگاه‌های حکومتی، با نگاهی خاص به امر سیاسی، ولی فقیه منصوب شده از سوی خداوند را قرار می‌دهد و بیان می‌کند: در حکومتی که براساس ولایت هستند، فقیه جامع الشرایط، نایب امام عصر (علیه السلام) و عهده‌دار همه شئون اجتماعی آن حضرت خواهد بود و تا آن زمان که واجد و جامع شرایط لازم رهبری باشد، دارای ولایت است اما اگر حاکمی براساس وکالت از مردم، اداره جامعه را در دست بگیرد، وکیل مردم خواهد بود و همان‌گونه که مردم وکالت را به او داده‌اند و او را به این مقام نصب کرده‌اند، لذا عزل او از این مقام نیز به دست آن‌ها خواهد بود و چون عزل وکیل، طبعاً جایز خواهد بود لذا مردم می‌توانند زمان که بخواهند، او را عزل کنند؛ حتی اگر آن شخص همچنان شرایط لازم را دارا باشد و هیچ تخلفی از او سر نزده باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۹۰).

نتیجه‌گیری

با توجه به مؤلفه‌های بنیادین فلسفه ملاحظه‌را (نظیر اصالت و وحدت وجود، یا حرکت جوهری) می‌توان امر سیاسی را مرتبط با امر وجودی تعریف کرد؛ بدین معنا که امر سیاسی تلاشی برای همسو کردن وجودها با معروف زیبا یعنی خداوند است. این تلاش که کاری زیبایی‌شناسانه است در فلسفه

سیاسی نوصدرائیان و به‌ویژه آرای آیت‌الله جوادی آملی بسط می‌یابد. در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی در رأس سیاست که اعلم‌ترین فقیه عصر که از طرف خداوند منصوب شده است، قرار می‌گیرد که وظیفه تعیینِ اعلامیتِ چنین فقیه‌ی بر عهده مجلس‌نخبگان رهبری قرار دارد؛ بنابراین، مردم نقشی در انتخاب نوع حکومت و فقیه ندارند؛ زیرا هرگز نمی‌توان انتخاب ولی توسط انسان‌های تحت ولایت را تصور کرد. بدین ترتیب، ایشان مجلس خبرگان رهبری را نه به‌عنوان نمایندگان مردم، بلکه به‌مثابه کارشناسان تشخیص و اعلام فقیه بالفعل یا در موارد نادری، تشخیص و انعزال (و نه عزل) او از حکومت معرفی می‌کند.

کتابنامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۱)، «وحدت و کثرت وجود از دیدگاه حکمت متعالیه»، تحریر و تنظیم سید حسن حسینی سروری، فصلنامه پژوهشنامه حقوق اسلامی، شماره ۸ و ۹، پاییز و زمستان ۱۳۸۱، صص ۹۰-۱۰۳.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، تهران: دانشگاه تهران.
۳. _____ . (۱۳۸۲)، الهیات شفا، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین، ج ۱، تصحیح، تعلیق و مقدمه نجفقلی حبیبی با اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴. اکبری، رضا. (۱۳۸۹)، «ارتباط وجودشناسی و زیبایی‌شناسی در فلسفه ملاصدرا»، مجموعه مقالات زیبایی‌شناسی، عماد افروغ، تهران: جمال هنر.
۵. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۹۱)، شرح دعای سحر (ترجمه فارسی)، تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. _____ . (۱۳۹۲)، ولایت فقیه، تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. تاجیک، محمدرضا. (۱۳۹۲)، پسامارکسیسم و پسامارکسیسم، تهران: نشر علم.

۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). زن در آئینه جلال و جمال، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۹. _____ . (۱۳۸۳). ولایت فقیه؛ ولایت فقاهاست و عدالت، تحقیق و تنظیم: محمد محرابی، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. _____ . (۱۳۸۶). اسلام و محیط زیست، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. _____ . (۱۳۸۷ الف)، انتظار بشر از دین، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. _____ . (۱۳۸۷ ب)، دین شناسی، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. خامنه‌ای، سید محمد. (بی تا)، «اسفار اربعه در حکمت متعالیه»، در: پایگاه اطلاع رسانی بنیاد حکمت اسلامی صدرا به آدرس:
http://www.mullasadra.org/new_site/persian/Mullasadra/asfare%20arbae/moarefi.htm
۱۴. خوانساری، جمال‌الدین محمد. (۱۳۸۴). شرح غررالحکم و دررالکلم، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. سبزواری، هادی. (۱۳۷۱). شرح المنظومه، تهران: نشر ناب.
۱۶. شیمیل، آنه‌ماری. (۱۳۷۷). ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه ابراهیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۷. فیرحی، داود. (۱۳۹۳). فقه و سیاست در ایران معاصر؛ تحول حکومت داری و فقه حکومت اسلامی، تهران: نشر نی.
۱۸. کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱). وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، تهران: نشر هرمس.
۱۹. محقق داماد، مصطفی؛ مریم آقا محمدرضا. (۱۳۹۵). «نقد و بررسی وحدت شخصی وجود براساس تقریر ملاصدرا»، دوفصلنامه علمی پژوهشی حکمت صدرایی، سال پنجم، شماره اول، پاییز و زمستان، صص ۸۴-۷۱.
۲۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸). مجموعه رسائل فلسفی، تحقیق و

- تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: نشر حکمت.
۲۱. _____ . (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، مع التعليقات مآلهادی سبزواری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۲. _____ . (۱۳۶۶)، الشواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران: نشر سروش.
۲۳. _____ . (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، قم: مکتبه المصطفوی.
۲۴. _____ . (۱۳۸۰)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۲. تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۵. _____ . (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۶. _____ . (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. _____ . (۱۹۹۰)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. موفه، شانتال. (۱۳۹۱)، درباره امر سیاسی، ترجمه منصور انصاری، تهران: نشر رخداد نو.
۲۹. هاشم‌نژاد، حسین. (۱۳۹۲)، زیبایی‌شناسی در آثار ابن‌سینا، شیخ اشراق و صدرالمتألهین، تهران: نشر سمت.
۳۰. های، کالین. (۱۳۹۰)، درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی.