

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

مقدمه

در جلسه گذشته بیان شد که مدعای صاحب کتاب حکمت و حکومت بر اساس این اعتقاد می‌باشد که حکومت یکی از شعب و فروع یا زیرمجموعه حکمت عملی است و این اعتقاد مبنای صحبت‌های بعدی او و نتایج دیگری – که در آینده بیان خواهد شد – واقع شده است. پیش از ادامه بحث تذکر این نکته لازم است که بحث ما فقط حیثیت علمی دارد، یعنی بحث ما با قطع نظر از مواضع سیاسی مهدی حائری نسبت است. اما از آنجا که ادعای او در کتاب حکمت و حکومت یک شبهه مهم علمی است باید آن‌هایی که قائل به تشکیل حکومت اسلامی هستند، [1] به شبهه مهدی حائری پاسخ دهند. ما در این صدد هستیم که از حیث علمی، شبهاتی را که پیرامون این نظریه – که نظریه‌ی مبارک امام رضوان الله تعالی علیه است – بررسی نموده و جواب بدهیم. شبهات پیشین را که منسوب به مرحوم آخوند بود [2] اجمالاً بررسی و ملاحظه شد که چه شبهات بی‌اساس و ضعیفی بود. اما این شبهه از مؤلف کتاب حکمت و حکومت صورت علمی بهتری دارد. بنابراین فقط باید جهت علمی [دیدگاه ایشان] مورد توجه باشد.

تقسیم حکمت به نظری و عملی

به نظر مؤلف کتاب حکمت و حکومت، حکمت بر دو قسم است: حکمت نظری و حکمت عملی که سیاست مدن یکی از زیرمجموعه‌های حکمت عملی می‌باشد. مراد از سیاست مدُن نیز همان حکومت است. حکومت باید تحت حکمت باشد. بنابراین حکومت بدون حکمت معنا ندارد؛ پس حکومت باید به دنبال شناخت واقعیت حقایق خارجی در مقام عمل باشد از این رو حاکم باید فیلسوف باشد. [3] لازمه‌ی روشن این نظریه آن است که فقیه، طبیب، مهندس و سایر اصناف غیر از فلاسفه نباید حاکم باشند و فقط فیلسوف می‌تواند حاکم باشد. زیرا دیگران قدرت شناخت حقایق اشیاء موجود در جامعه و ارتباط این حقایق را به نحو دقیق فلسفی نمی‌دانند بلکه این کار تنها در شأن یک فیلسوف است. بنابراین اصلاً حکومت بدین معنا که بتوان گفت یک نفر حاکم گردد تا امر و نهی نماید، نیست و چنین مفهومی در معنای این حکومت به عنوان زیرشاخه حکمت عملی نیست.

فلسفه وجودی حکومت در اندیشه حائری

در کتاب حکمت و حکومت عنوانی وجود دارد به عنوان «فلسفه وجودی حکومت». در ذیل این عنوان چنین آمده که: «فلسفه وجودی حکومت و آئین کشورداری از زمان‌های سقراط و افلاطون مطرح بوده، فلاسفه در پی‌جویی منابع پدیدارندگی این چهره از زیست طبیعی انسانی به بحث و گفتگو می‌نشسته‌اند. تا هم‌اکنون «کتاب جمهوریت» افلاطون بهترین معیار و بهترین مرجع برای دانشمندان تئوری سیاسی شمرده می‌شود. در این کتاب، افلاطون حکومت را به هیچ وجه از حکمت (Wisdom) جدا و متفاوت نمی‌پندارد، حاکم و رهبر جامعه را تنها بر اساس این نظریه از آن فیلسوف می‌دانند». [4]

مؤلف حکمت و حکومت اینجا با این عبارات تصریح می‌کند که افلاطون حاکم و رهبر جامعه را بر اساس این نظریه که حکومت منشعب از حکمت باشد، تنها از آن فیلسوف می‌داند و این فقط فیلسوف است که به مقتضای خردمندی و آگاهی خود بر حقایق خُرد و کلان هستی شایستگی حکومت را دارد. زیرا فیلسوف به حقایق عالم آگاه است و چیستی انسان، طبیعت و

ماوراء طبیعت را براساس آگاهی از طریق رابطه اتحادی با مثال‌های عقلانی نورانی افلاطونی می‌داند. آنچنان که این مثال‌های نورانی بعدالطبیعه ازلیت و ابدیت دارند. مبنای این کلام براساس «مُثُل افلاطونیه» است. یعنی افلاطون معتقد بود هر نوعی که در این عالم وجود دارد یک مثال عقلانی کامل نورانی در ماوراء این عالم دارد که از آن تعبیر به مُثُل می‌کنند. یعنی آن مُثُل انواعی مانند انسان، حیوانات، جمادات، نباتات و همه این‌ها دارد لکن آن مُثُل از هر گونه تغییر و فساد پذیری برکنار است اما می‌تواند به نظام احسن علمی عدالت جهان هستی راه یافته و الگوی آن عدالت را در جوامع انسان‌ها بر روی زمین با حدود و امکانات طبیعی و تا اندازه طاقت بشری رهبری نماید.[5]

هنگامی که کار به اینجا می‌رسد حکومت باید ارتباط بین حقایق مادی موجود را با آن مثل افلاطونیه کاملاً تشخیص بدهد، تا بتواند عدالت مورد نظر را در جامعه پیاده نماید. افلاطون معتقد است که حوادث متغیر و ناپایدار طبیعت سایه و نموداری از ما بعدالطبیعه است، یعنی انسان یک حقیقتی در آن عالم دارد که این انسان‌هایی که می‌آیند و می‌روند یک سایه‌ای از آن انسان هستند و این تنها فیلسوف است که می‌تواند هر چه بیشتر مشابَهت و هم‌گونگی میان جهان ثابت و متغیر را برقرار سازد.[6]

پس از افلاطون، ارسطو منکر مُثُل افلاطونی گردید و بیان نمود که اصلاً چنین چیزی نداریم. بلکه فقط از راه رایزنی و پژوهشگری پیرامون پدیده‌های طبیعت به رابطه‌های تجربی حاکم و محکوم، فرمانروا و فرمانبردار، سرور و بندگان بر طبق اصول فلسفه تجربی خود می‌اندیشند.[7] از آنجا که در حال حاضر حکومت‌های غربی بیشتر بر مبنای انظار فلاسفه غرب تنظیم می‌شود و در همه چیز، حتی روابط حاکم بر خانواده، اقتصاد، سیاست و حتی دین منتظرند تا لزوماً فلاسفه خط مشی دینی جامعه را تعیین نمایند. تقریباً بعید نیست که ریشه این قضیه در همین کلام ارسطو باشد زیرا نگاهی که ارسطو به حکومت دارد همین «رایزنی، پژوهشگری پیرامون پدیده‌های طبیعت، رابطه‌های تجربی حاکم و محکوم» است. سپس مؤلف کتاب حکمت و حکومت چنین مطلب را دنبال می‌نماید که ارسطو براساس روش اندیشه‌گرایی خود پدیده‌ی حکومت را برخاسته از سرشت طبیعی کهن‌تری و مهتری طلب خود انسان‌ها می‌داند. ارسطو معتقد بود طبیعت هر حاکم زبردستی این است که بر محکومین زبردستان خود برتری و فرمانروایی بفروشد. روند طبیعی آقایی این است که سروران بر بندگان آمریت و حاکمیت داشته باشند. بهترین سیستم‌های حکومتی و عادلانه‌ترین آن‌ها در اندیشه معلم اول[8] سیستمی است که ارتباطات طبیعی و طبقاتی را حفظ نماید. بر اساس این فکر ارسطو این سرشت و ذات انسان‌هاست که یک گروه زیر دست بشوند و یک گروه هم زبردست بشوند، یک گروه فرمانروا و یک گروه فرمانبردار بشوند زیرا این مقتضای طبیعت این جامعه انسانی است. بر اساس این سیستم، ارتباطات طبیعی و طبقاتی باید حفظ شود و شهروندان هر کدام در طبقه مخصوص نگهداری شوند و نگذارد طبقه‌ای پا را از گلیم خود بیرون نهاده و بر طبقه دیگر سرکشی و کج‌مداری کند. فلسفه سیاسی از آغاز پیدایش تا قرون وسطی بر محور دو نظریه افلاطونی و ارسطویی بوده و جوامع تاریخی تا پیش از قرون وسطی[9] به‌ویژه اروپا بر اساس این دو گونه تئوری تفسیر می‌یافته است.[10]

مؤلف حکمت و حکومت اساس حکومت‌ها را تا پیش از قرون وسطی مبتنی بر اساس این دو نظریه می‌داند، یعنی نظریه افلاطون و نظریه ارسطو در باب حکومت. واقع مطلب نیز همین است و مخصوصاً قضیه با این روش ارسطویی که بیان گردید خیلی روشن و واضح می‌گردد. بازخوانی این مطالب بدین جهت است تا مشخص گردد که ذهن نویسنده کجا رفته و با آنچه در انقلاب ما و فقه ما به عنوان حکومت است چقدر فاصله دارد، فاصله‌ای در حد بین الثری و الثریا! بدین معنا که خیلی تفاوت دارد. مؤلف حکمت و حکومت رشته کلام را چنین پی می‌گیرد که در ایران قدیم فلسفه سیاسی جامعه زردشتی با مذهب همبستگی داشت تا جایی که روحانیون آیین زردشت نگهبانان قدرت حاکمه بودند و هیأت حاکمه یا پادشاهان به طور مستقیم یا غیرمستقیم زیر نفوذ روحانیون بودند. خلاصه جوامع بشری تا اعصار متأخره قریب به زمان‌های مدرن یا از گونه جوامع بسته‌ای بودند که زیر یوغ قدرت‌های خودکامه فردی یا دیکتاتوری‌های مذهبی قرار داشتند و شهروندان به هیچ وجه حق اظهار نظر و عرض وجود را در برابر قدرت حاکمه نداشتند؛ یا از گونه طوایف و عشایر بیابان نشین.

تفاوت کلی فلسفه سیاسی قدیم از جدید این است که در تئوری سیاسی سنتی، تمام حقوق و مزایا برای کل جامعه به صورت جمعی لحاظ شده و هیأت حاکمه را متعهد و ضامن اجرایی این مزایا می‌داند و افراد در میان جمع هم‌چون قطره‌هایی در امواج اقیانوس ناپیدا به شمار می‌آیند. اما فلسفه سیاسی جدید بر اساس حقوق و آزادی‌های فردی بنیانگذاری شده و نقطه شروع یک جامعه کامیاب و رضایت‌مند را رضایت‌مندی افراد از حقوق و مزایای سرزمین خود می‌داند. تا پیش از قرون وسطی مدار کار همان آرای افلاطون و ارسطو بوده و در ایران هم تقریباً در زمان زردشت هیأت حاکمه زیر یوغ روحانیون مذهبی بوده، اما عصر جدید اروپا شکل حکومت را متحول ساخت. کاوش‌های اندیشمندان جدید (یعنی فلاسفه) برای فلسفه وجودی حکومت، آنان را بدان جا رساند که باید یک قرارداد جمعی از سوی شهروندان و افراد جامعه هرچند به گونه ناخودآگاه، در زیرسازی آن جامعه وجود داشته باشد، یعنی فلاسفه کنونی بیان می‌نمایند که باید یک قرارداد جمعی از سوی مردم باشد، بدین گونه که شهروندان در این قرارداد حق دفاع برخی از حقوق برخی و جمعی خود را به فردی همچون پادشاه یا هیأتی به نام هیأت حاکمه محول می‌کند. [11] در حالی که این نظریه قرارداد جمعی نیز هم بر اساس نظریه فلسفی است، یعنی فلاسفه دوران معاصر به نظر افلاطون و ارسطو که تا قرون وسطی مدار روش حکومت بوده اعتنا ندارند. حقوق بر اساس یک قرارداد جمعی حقی برای همه است و همه این حق خودشان به یک رئیس یا هیأتی وکالت می‌دهند تا آن‌ها این حقوق را استیفا نمایند و برای هر چه بهتر انجام دادن این مطلوب امتیازات مالی و اختیارات کافی و مقدرات دیگر خود را در حدی که نیرو و قدرت اجرایی هیئت حاکمه را تضمین نماید در اختیار وی قرار می‌دهند. نام این قرارداد «قرارداد جمعی» است که از نقطه نظر برخی از متفکران یک ریشه نامعلوم تاریخی دارد ولی برخی دیگر از اندیشمندان برای آن ریشه تئوریک در نظر می‌گیرند که بایست در طبیعت خود انسان‌ها پی‌جویی گردد. [12] این مطالب بیانگر سیر فلسفی حکومت تا قبل از قرون وسطی و بعد از قرون وسطی است در حالی که بعد از قرون وسطی نیز فلاسفه گفته‌اند که باید یک قرارداد جمعی در این میان باشد. یعنی مسأله قرارداد جمعی یک ریشه فلسفی دارد که همه مردم از همه اقشار و طبقات، دانا و غیر دانا، پولدار و غیر پولدار، همه جمع بشوند و یک کسی را به عنوان حاکم قرار داده و آن اختیارات را به آن حاکم بسپارند که مبنای این روش، نظریه فلسفی جدید با نام قرارداد جمعی است اما با این همه، این نظریه نیز در حکمت ریشه دارد. البته اینکه مؤلف چگونگی میان نظریه سیاسی جدید با حکمت و حکومت طبق دیدگاه خودش ارتباط برقرار می‌کند، جای بررسی و بیان نکاتی است که بیان خواهد شد.

ارزیابی تقسیم حکمت به نظری و عملی

با توجه به مطالب جلسه گذشته و این جلسه، پرسشی مطرح است و آن اینکه آیا تقسیم حکمت به نظری و عملی آیا برای علوم یقینیه است یا برای مطلق العلوم است؟ اگر این تقسیم برای علوم یقینیه باشد، مانند خود فلسفه و ریاضیات که از علوم یقینی‌اند و این قبیل دانش‌ها به نظری و عملی تقسیم گردند، چنین خواهیم گفت که چه ربطی به بحث حکومت دارد؟ زیرا حکومت امری اعتباری است و به نظر فقیه این اعتبار از ناحیه خالق هستی به یک شخص داده می‌شود، مثل اینکه خداوند رسول اکرم صلی الله علیه و آله را حاکم قرار می‌دهد اما مثلاً به نظر فلاسفه معاصر غرب این اعتبار از ناحیه مردم به حاکم داده می‌شود ولی در هر دو صورت اعتباری است! هنگامی که اعتباری شد آنگاه حکومت اعتباری با آن سیاست‌مدن که از ابتدا در کلمات افلاطون و ارسطو زیر شاخه حکمت عملی بود متفاوت خواهد شد و در این میان صرفاً یک تشابه لفظی به چشم می‌خورد؛ بدین معنا که چنین بیان گردد که آن سیاست‌مدن، یعنی حکومت و حکومت نیز یعنی همین حکومتی که الان داریم! در حالی که چنین نیست زیرا حکومتی که الان مورد بحث است، امری اعتباری محض بوده که منشأ اعتبار آن خدای تبارک و تعالی است در حالی که فلاسفه معاصر غرب منشأ اعتبار آن را مردم و رأی مردم می‌دانند ولی این حکومت چه ربطی به حکمت و فلسفه دارد؟ حالا اگر گفته شود که این تقسیم برای کلیه علوم و دانش‌های عالم است، یعنی اینکه بگوئیم همه دانش‌های عالم یا از قبیل دانستن است یا از قبیل عمل کردن، چه در یقینیات و چه در اعتباریات. بالاخره در اعتباریات نیز چنین بیان می‌نماید که از باب حکمت عملی باید شخصی رئیس باشد و باید حکومت و نظم داشته باشیم و نیز باید مجازاتی در میان باشد و همه این موارد در زیرشاخه حکمت عملی قرار گیرد. بر اساس اصطلاح جلسه گذشته، مطلق «هست‌ها» جزء دانش نظری و مطلق «است»‌ها جزء دانش عملی قرار می‌گیرد. [13]

نقش است‌ها و هست‌ها در حکمت نظری و عملی

این بحث باید مقداری تتبع بشود. اولاً مسأله تقسیم حکمت به نظری و عملی بر این اساس که ما گزاره‌هایی داریم که هر گزاره‌ای لاجرم یا گزاره‌ای خبری است یا گزاره انشائی. مفاد گزاره‌های خبری حکمت نظری است، مانند ((خدا هست))، ((انسان هست))، ((آسمان هست)) و ((طبیعت هست)). اما گزاره‌های انشائی که در آن «باید» وجود دارد، مانند ((باید خوش اخلاق باشی))، ((باید خوش رفتار باشی))، ((باید عدالت داشته باشی))، ذیل حکمت عملی قرار می‌گیرد. این مطلب در کلمات خود فلاسفه نیز وجود دارد، یعنی آن‌ها چنین بیان می‌نمایند که فارق بین گزاره خبری و گزاره انشائی همین مطلبی است که در لسان اصولی‌ها نیز جریان دارد و ظاهر قضیه نشان می‌دهد که اصولیان نیز این مطلب را از فلاسفه گرفته باشند که تا به حال خودم این مطلب را نمی‌دانستم! فلاسفه می‌گویند گزاره‌های خبری آن است که در آن امکان صدق و کذب وجود دارد، یعنی هنگامی که می‌گوئیم ((انسان هست))، آنگاه این گزاره یا صادق است یا کاذب. گزاره ((زید هست)) یا صادق است یا کاذب، ولی هنگامی که می‌گوئیم: ((باید این کار را انجام بدهید)) دیگر قابل اتصاف به صدق و کذب در آن وجود ندارد.

ارسطو چنین بیان نموده است که برخی از اقوال حاکی از واقعیت‌اند و از این جهت قابلیت صدق و کذب دارند. سپس به دعا مثال می‌زند و می‌گوید اگر چه دعا یک قول است لکن قابلیت صدق و کذب ندارد. ارسطو در منطقش می‌گوید «إِنَّمَا الْجَائِزُ الْقَوْلُ الَّذِي وَجَدَ فِيهِ الصِّدْقُ أَوِ الْكِذْبُ وَ لَيْسَ ذَلِكَ بِمَوْجُودٍ فِي الْأَقَاوِيلِ كُلِّهَا»، یعنی این گونه نیست که در هر قولی صدق و کذب باشد «فَإِنَّهُ قَوْلٌ مَّا». می‌گوید دعا نیز یک قول است، لکن «لَيْسَ بِصَادِقٍ وَ لَا كَاذِبٍ». فارابی و دیگران نیز همین مطلب را دارند، یعنی اینکه در گزاره‌های خبری احتمال صدق و کذب وجود دارد اما در گزاره‌های انشائی صدق و کذب نیست. گزاره‌های خبری حکمت نظری را تشکیل می‌دهند و گزاره‌های انشائی نیز حکمت عملی را به دست می‌دهند.

گاهی مقسم را علوم فلسفی قرار داده‌اند. ابن‌سینا در جایی در شفا می‌گوید: ((إِنَّ الْغَرَضَ فِي الْفَلَسَفَةِ أَنْ يُوقَفَ عَلَى حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا عَلَى قَدَرِ مَا يُمَكِّنُ الْإِنْسَانُ أَنْ يَفْقَهُ عَلَيْهِ)). [14] باید به خوبی در این عبارت دقت نمود. مطابق این عبارت غرض فلسفه معرفت حقایق اشیاء به مقدار ممکن برای انسان است. سپس در ادامه می‌افزاید: ((وَالْأَشْيَاءُ الْمَوْجُودَةُ إِمَّا أَشْيَاءٌ مَوْجُودَةٌ لَيْسَ وَجُودُهَا بِاخْتِيَارِنَا وَ فَعْلِنَا)) [15]، یعنی همان مطلبی که در جلسه گذشته بیان گردید و مطابق آن، برخی از علوم در ناحیه متعلق به قدرت، فعل و اختیار انسان ربط ندارد، مانند گزاره ((خدا هست)) که وجود آن ارتباطی با فعل و اختیار انسان ندارد و در مقابل اشیائی داریم که وجودشان به اختیار و فعل ماست ((وَمَعْرِفَةُ الْأُمُورِ الَّتِي مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ تُسَمَّى فِلْسَفَةً نَظَرِيَّةً وَ مَعْرِفَةُ الْأُمُورِ الَّتِي مِنَ الْقِسْمِ الثَّانِي تُسَمَّى فِلْسَفَةً عَمَلِيَّةً)).

پس از بیان این مطالب در مورد فلسفه نظری و عملی روشن شد که فلسفه نظری آن است که از فعل و اختیار ما خارج است و فلسفه عملی، یعنی هر آنچه در فعل و اختیار ماست. ابن‌سینا بیان نموده که غایت این‌ها نیز تفاوت دارد. غایت فلسفه نظری تکمیل نفس صرفاً به دانستن است، یعنی همین که فقط علم پیدا کنیم، اما در فلسفه عملی و حکمت عملی، غایت صرف علم نیست بلکه تکمیل نفس به دانستن برای عمل بدان می‌باشد، یعنی اینکه چه چیزی باید عمل بشود و تو آن عمل را باید انجام بدهی. عبارت ابن‌سینا در این رابطه در کتاب منطق شفاء از این قرار است: ((فَالنَّظَرِيَّةُ غَايَتُهَا إِعْتِقَادُ رَأْيٍ لَيْسَ بِعَمَلٍ أَمَّا الْعَمَلِيَّةُ غَايَتُهَا مَعْرِفَةُ رَأْيٍ هُوَ فِي عَمَلٍ)).

اگر در مقام قضاوت باشیم و فقط ما باشیم و این عبارت هرچند ابن‌سینا می‌گوید غرض در فلسفه اطلاع بر حقایق اشیاء است، اما با این وجود معیاری که به دست ما می‌دهد به علوم یقینی اختصاص ندارد و می‌گوید هر آنچه که باید دانسته بشود در حالی که از فعل و اختیار ما خارج باشد حکمت نظری است و هر آنچه که فعل و اختیار ما در آن دخالت دارد حکمت عملی است، یعنی اگر ما این تقسیم را به علوم یقینی و حقیقی منحصر بدانیم آنگاه اعتباریات از این تقسیم و مقسم آن خارج می‌باشد. اما اگر گفتیم این تقسیم عمومیت دارد آنگاه اعتباریات نیز داخل آن جای می‌گیرد. یعنی اعتباریات نیز داخل حکمت عملی محسوب می‌گردد، یعنی کسی باید این اعتبار را محقق نماید. خود اینکه باید این اعتبار محقق گردد عملی است که اعتبارکننده به اختیار خودش انجام می‌دهد. ظاهر این عبارت نیز عمومیت دارد. البته سپس ابن‌سینا هم می‌فرماید: ((وَأَمَّا الْفَلَسَفَةُ الْعَمَلِيَّةُ فَأَيُّمَا أَنْ

تَعَلُّقُ بِتَعْلِيمِ الْأَرَاءِ الَّتِي تَنْتَظِمُ بِاسْتِعْمَالِهَا الْمُشَارِكَةُ الْإِنْسَانِيَّةَ الْعَامِيَّةَ وَ تُعَرَفُ بِتَدْبِيرِ الْمَدِينَةِ وَ تُسَمَّى عِلْمُ السِّيَاسَةِ)). [16] یکی از اقسامی که ابن‌سینا در میان این اقسام برای حکمت عملی ذکر می‌کند علم سیاست است، یعنی آرائی که با استعمال آن‌ها مشارکت عمومی مردم سامان می‌یابد و اسم آن را تدبیر مدینه و علم سیاست می‌داند. سپس ابن‌سینا ادامه می‌دهد: ((وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ التَّعَلُّقُ بِمَا تَنْتَظِمُ بِهِ الْمُشَارِكَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ الْخَاصَّةُ تُعَرَفُ بِتَدْبِيرِ الْمَنْزِلِ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ بِمَا تَنْتَظِمُ بِهِ حَالُ الشَّخْصِ الْوَاحِدِ فِي زَكَاءِ نَفْسِهِ ... جَمِيعُ ذَلِكَ إِنَّمَا تَتَحَقَّقُ صِحَّةُ جُمْلَتِهِ بِالْبُرْهَانِ النَّظَرِيِّ وَ بِالشَّهَادَةِ الشَّرْعِيَّةِ وَ يَتَحَقَّقُ تَفْصِيلُهُ وَ تَدْبِيرُهُ بِالشَّرِيعَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَ الْغَايَةُ فِي الْفَلَسَفَةِ النَّظَرِيَّةِ مَعْرِفَةُ الْحَقِّ وَ الْغَايَةُ فِي الْفَلَسَفَةِ الْعَمَلِيَّةِ مَعْرِفَةُ الْخَيْرِ)). یعنی یا مشارکت خاص فردی است که بدان تدبیر منزل گفته می‌شود یا ساماندهی حال شخص واحد است که اسم آن را علم اخلاق می‌گذارند.

این ذیلی که ابن‌سینا دارد و مطابق آن، تدبیر مدُن، تدبیر منزل و اخلاق جزء حکمت عملی جای می‌گیرد چگونه درست می‌شود؟ ابن‌سینا، خود چنین پاسخ می‌دهد: ((وَ جَمِيعُ ذَلِكَ إِنَّمَا تَتَحَقَّقُ صِحَّةُ جُمْلَتِهِ بِالْبُرْهَانِ النَّظَرِيِّ وَ بِالشَّهَادَةِ الشَّرْعِيَّةِ))، یعنی صحت سیاست مدُن و اخلاق با دلیل و برهان محکم عقل نظری یا با شهادت شرعی محقق می‌گردد، یعنی پشتوانه سیاست مدُن و اخلاق و همه این‌ها یا برهان نظری است و برهان عقلی است یا با شهادت شرعی است که مراد از آن، دین می‌باشد؛ اعم از اینکه هر دینی باشد. لکن در هر صورت تحقق سیاست مدن و اخلاق با این موارد می‌باشد.

آنچه که در عبارات فلاسفه راجع به مقسم به دست می‌آید و اینکه آیا مقسم فقط علوم یقینی است یا مطلق العلوم مختلف است؟ مثلاً ابن‌سینا در جایی می‌گوید همه دانش‌ها و در جایی دیگر می‌گوید فقط علوم فلسفی، این دو عنوان با یکدیگر تفاوت دارند. در الهیات شفاء می‌گوید ((العلوم الفلسفية)) اما در جای دیگری می‌گوید همه علوم یا نظری است یا عملی. به هر حال این مطلب باید روشن بشود زیرا تحقیق در این مطلب سبب تحقیق در بحث یقینی و حقیقی یا اعتباری بودن حکومت است. این مقدار که بیان شد به جهت مقدمه‌چینی برای پاسخ است.

تا آنجا که در نقدها و جواب‌هایی که نسبت به صاحب کتاب حکمت و حکومت داده شده، ملاحظه صورت گرفته چنین به نظر می‌رسد که متأسفانه اصلاً به این مبانی نپرداخته‌اند در حالی که این مبانی باید روشن بشود. از نقطه نظر فکری و نظری لازم است که صاحب این کتاب از این جهت خلع سلاح گردد زیرا حکومتی که محل بحث می‌باشد امری اعتباری است و ارتباطی به حکمت عملی ندارد. اگر حکومت با حکمت عملی مرتبط باشد آنگاه نظر قول ابن‌سینا، حکمت عملی با برهان و منطق شرع (دین) پشتیبانی و متحقق می‌گردد زیرا ابن‌سینا تصریح نموده که این دین و ضوابط آن است بیان می‌نماید در سیاست مدُن، اخلاق و خانه‌داری (تدبیر منزل) چه باید انجام گردد؟ سپس در مرحله بعد با پی‌جویی در دین به این مطلب منتقل می‌گردیم که در سیاست مدُن باید حاکم را با شرایطی که دین بیان نموده انتخاب کرد. بنابراین جای تعجب دارد که چنان عبارت می‌یابیم در کلام ابن‌سینا وجود دارد با این حال صاحب کتاب حکمت و حکومت اصلاً به طور کلی پای شرع را از حکومت کوتاه نموده است! بیان شد که مطابق این فراز ((وَ جَمِيعُ ذَلِكَ إِنَّمَا تَتَحَقَّقُ صِحَّةُ جُمْلَتِهِ بِالْبُرْهَانِ النَّظَرِيِّ وَ بِالشَّهَادَةِ الشَّرْعِيَّةِ))، ((جمع ذلک))، یعنی سه شاخه سیاست مدُن، اخلاق و تدبیر منزل با برهان نظری و دین تحقق می‌یابد. دین با آن تلقی‌ای که بوعلی و فارابی دارد همان شرع مصطلح است بنابر این این سه شاخه با عقل و شرع یا به تعبیر دیگر با برهان و شرع تحقق می‌یابد در حالی که این مسأله در تمام کلمات کتاب حکمت و حکومت مغفول‌عنه واقع شده است.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

پاورقی

[1]. سابقاً آیات حکومت را مورد بحث قرار دادیم که بحمدالله به صورت کتاب- با عنوان آیات الاحکام سیاسی، انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام- چاپ شد. در آنجا بیان گردید که آیات فراوانی در قرآن به خوبی بر این مطلب دلالت دارد که دین نه تنها حکومت دارد و نه تنها حکومت جزء احکام اولیه دین است، بلکه اصلاً دین برای حکومت آمده و دین یعنی حکومت.

- [2]. جزوه آقای اکبر ثبوت، (بخشی از مناظرات مرحوم آخوند خراسانی و مرحوم میرزای نائینی).
- [3]. حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، ص 82 و 86
- [4]. همان، ص 86
- [5]. حائری یزدی، مهدی، پیشین، ص 86
- [6]. حائری یزدی، مهدی، پیشین.
- [7]. حائری یزدی، مهدی، پیشین، ص 87.
- [8]. لقبی است برای ارسطو. ویراستار.
- [9]. قرون وسطی یا سده‌های میانه به فاصله زمانی بین سال 395 میلادی تا 1453 میلادی اطلاق می‌گردد. قدوسی‌زاده، حسن، اصطلاحات سیاسی فرهنگی، چاپ 2، نشر معارف، بی‌جا، 1390 ش.، ص 109.
- [10]. حائری یزدی، مهدی، پیشین، ص 87.
- [11]. حائری یزدی، مهدی، پیشین، ص 88-89.
- [12]. حائری یزدی، مهدی، پیشین.
- [13]. حائری یزدی، مهدی، پیشین، ص 19-23.
- [14]. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، ج 1، ص 6.
- [15]. محمدمهدی نراقی، شرح الالهیات من کتاب الشفاء، ج 1، ص 43.
- [16]. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، ج 1، ص 21.