Quarterly Journal of
Islamic Political Philosophy Researches
Vol.1, No.1, 2021

Research Article

An Introduction to the Foundations of Political Philosophy in the Islamic Republic of Iran[1]

Seyyed Javad Mirkhalili
Assistant Professor, Department of Education and Humanities, Amirkabir University of Technology (Polytechnic), Tehran, Iran. Mirkhalili@aut.ac.ir

Abstract
Political philosophy, on the one hand, is a scientific discipline in the field of education and research, and on the other hand, is a discourse and literature in the contemporary world and Iran that covers a wide range of topics and issues.Undoubtedly, the political system of the Islamic Republic of Iran as a political system is based on a set of theoretical issues, which on the one hand are rooted in the tradition of Islamic political philosophy and on the other hand, refer to the issues of the last hundred years. Islamic political philosophy in these theoretical discussions, based on its theoretical foundations and philosophical foundations, has given answers to the questions of the time and the existing requirements or can give answers; Therefore, the main question of this research is to address the foundations of political philosophy in the system of the Islamic Republic of Iran.
One of the research findings, is that the study of other Foundations of political philosophy shows that in Islamic political philosophy, there are different capacities and possibilities for governing the government, especially in the distinction between Islamic political philosophy and the West'.

Keywords: Political Philosophy, Islamic Revolution, Islamic Republic of Iran, Capacities, Foundations.

1. **Received:** 2021/01/19; **Accepted:** 2021/03/15
© the authors
http://ippr.psas.ir/

فصلنامه علمی- تخصصی
پژوهش‌های فلسفه سیاسی اسلامی
سال ۱، شماره ۱، ۱۴۰۰

مقاله پژوهشی

درآمدی بر بنیادهای فلسفه سیاسی در نظام جمهوری اسلامی ایران[۱]

سیدجواد میرخلیلی

استادیار، گروه معارف و علوم انسانی، دانشگاه صنعتی امیرکبیر (پلی‌تکنیک)، تهران، ایران.
Mirkhalili@aut.ac.ir

چکیده

فلسفه سیاسی از سویی یک دیسیپلین علمی در عرصه آموزش و پژوهش است و از طرف دیگر، یک گفتمان و ادبیات در جهان و ایران معاصر به شمار می‌آید که حوزه گسترده‌ای از موضوعات و مسائل را پوشش می‌دهد. بدون تردید، نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران به‌مثابه یک نظام سیاسی، بر مجموعه‌ای از مباحث نظری، که از یک‌سو ریشه در سنّت فلسفه سیاسی اسلامی داشته و از طرف دیگر، ناظر به مباحث حدود یک‌صد ساله اخیر است، مبتنی می‌باشد. فلسفه سیاسی اسلامی در این مباحث نظری، بر اساس مبانی نظری و بنیادهای فلسفی خود به پرسش‌های زمانه و اقتضائات موجود، پاسخ‌هایی داده و یا می‌تواند پاسخ‌هایی بدهد. از این‌رو، سؤال اصلی این تحقیق صرفا پرداختن به مبانی و بنیادهای فلسفه سیاسی در نظام جمهوری اسلامی ایران، است. نتایج نشان داد که در فلسفه سیاسی اسلامی، ظرفیت‌ها و امکانات مختلفی برای اداره حکومت وجود دارد که به طور خاص مربوط به تمایزی است که میان فلسفه سیاسی اسلامی با غربی وجود دارد.

واژه‌های کلیدی: فلسفه سیاسی، جمهوری اسلامی ایران، اومانیسم، معرفت‌شناسی سیاسی، هستی‌شناسی سیاسی، انسان‌شناسی سیاسی، نظام سیاسی، نظام‌سازی.

---

۱. **تاریخ دریافت:** ۱۳۹۹/۱۰/۳۰ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۳۹۹/۱۲/۲۵

۱. مقدمه

حضور فلسفه در ساحت سیاست و تأثیرپذیری دیدگاه‌ها و نظریه‌های سیاسی از مبانی فلسفی، در طول تاریخ، فراز و فرود فراوانی داشته است. شاید بتوان این مسئله را معلول عوامل متعددی از قبیل تغییر نگاه و نگرش به فلسفه، پیدایش رویکردهای نوین سیاست و عقلانیت سیاسی و ظهور نگرش‌های کاملاً افراطی و رادیکال نسبت به ماهیت دانش انسانی و فلسفه نظری قلمداد کرد. نظام جمهوری اسلامی ایران نیز از این قاعده مستثنی نبوده و ماحصل یکی از انقلاب‌های بزرگ اجتماعی بود که بر محور عقلانیت و ایدئولوژی مبتنی بر مبانی و بنیادهای مختلف از جمله فقهی، فلسفی و غیره شکل گرفت. مبانی نظری، زیرساخت همه ابعاد یک حکومت و نهادهای آن به شمار می‌رود و به آن، جهت و سمت و سو می‌دهد. همچنین نقش عمده و تعیین‌کننده در تصمیم‌سازی‌ها، به مبانی و ساختار فکری و باورهای دولت‌مردان و سیاست‌مداران برمی‌گردد.

پژوهش حاضر صرفا به دنبال بررسی مبانی و بنیادهای فلسفه سیاسی در جمهوری اسلامی ایران است که ترسیم این بنیادها می‌تواند بررسی چشم‌اندازها و سایر ابعاد مرتبط با شئون سیاست و حکومت در جمهوری اسلامی ایران را شکل دهد. چرا که اساساً ماهیت نظام اسلامی با نظام‌های لیبرال و... متفاوت بوده و این نکته برخواسته و نشأت گرفته از بنیادهای فلسفی آن‌ها است.

۲. فلسفه سیاسی

در خصوص فلسفه سیاسی، تعاریف متعددی مطرح شده است. منظور از فلسفه سیاسی، مباحث و مسائل ثابت مربوط به حوزه سیاست و زندگی اجتماعی می‌باشد، مسائلی که درصدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های ابدی سیاسی در حوزه امامت و ولایت و نیازهای ثابت انسان بوده و در پرتو تحولات زندگی اجتماعی، دستخوش تغییر و تحول نمی‌شود (لک‌زایی، ۱۳۹۵: ص۷۵). علاوه بر این، فلسفه سیاسی، متکفّلِ ارائه تصویری روش‌مند از یک نظم سیاسی مطلوب است که در آن، همه عناصر و مؤلفه‌های سیاسی حضور دارند. این عناصر که در برگیرنده گروه حاکمان و مردم و نیز ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر نظم مذکور هستند، نقش تعیین‌کننده‌ای در پذیرش نوع حکومتی دارند که آدمیان جهت تنظیم مناسبات سیاسی خویش انتخاب می‌کنند. بنابراین، فلسفه سیاسی در حقیقت، متکفّل پاسخ به پرسش‌های اساسی انسان در زمینه‌هایی مانند دولت مطلوب، مشروعیت، عدالت، اطاعت، قدرت و سعادت است، اینکه علت نیاز جوامع به دولت و حکومت چیست؟ چه کسانی حق حکومت دارند؟ چرا باید از حاکمان اطاعت کرد؟ حکومت به دنبال چه

اهدافی باید باشد؟ و چه وظایفی در قبال مردم دارد؟ (واعظی، ۱۳۹۵: ص۱۸).

همچنین به آن دسته از مباحث سیاسی که از وضعیتی فراتاریخی و فرازمانی برخوردار باشد و به سخن دیگر در زمره مسائل متغیر مربوط به زندگی سیاسی قرار نگیرد، فلسفه سیاسی اطلاق می‌شود، اعم از اینکه این مسائل به حوزه «هست‌ها» و واقعیت‌های خارج از اراده و تصرف انسان یا به تعبیر فلسفی به حکمت نظری مربوط باشد و یا به حوزه «بایدها» و واقعیت‌های متکی به اراده و خواست انسان و به تعبیر فلاسفه به حکمت عملی مربوط باشد. برای مثال مباحث هستی‌شناختی، مربوط به حوزه حکمت نظری است، در حالی‌که مباحث مربوط به نظام سیاسی مطلوب یا اهداف و کارویژه‌های نظام سیاسی از مباحث مربوط به حوزه سیاست مدن و حکمت عملی می‌باشد.

به عبارت دیگر، زندگی سیاسی انسان دارای دو دسته مسائل، مشکلات، نیازها و حتی بحران‌ها است:

دسته اول، دغدغه‌های همیشگی، ابدی و جاودانه همه انسان‌ها،

دسته دوم، مسائل حادث، نوپیدا و متغیر (واعظی، ۱۳۹۵: ص۱۸).

برخی از دغدغه‌ها و پرسش‌های انسان‌ها که در تمامی دوره‌ها، اعم از قدیم و جدید، وجود داشته و دارد و می‌توان از آن‌ها به فلسفه سیاسی یاد کرد، عبارتند از: چیستی و هستی آفرینش از جمله انسان، پرسش از خالق هستی، عدالت، نظام سیاسی مطلوب، سعادت، قدرت، آزادی، شیوه مطلوب مملکت‌داری و مسائلی از این قبیل.

البته این دغدغه‌ها و پرسش‌ها بیش از این‌ها بوده و فلاسفه متقدم و متأخر و همچنین محققان مختلف، هر کدام به برخی از آن‌ها اشاره نموده، ولی اجمالاً می‌توان با توجه به نگاه فرازمانی و فرامکانی بودن سنخ پرسش‌های مطرح شده، آن‌ها را بازیافت.

۳. بنیادهای فلسفه سیاسی

منظور از بنیادهای فلسفه سیاسی، مهم‌ترین ارکان فلسفه سیاسی یا استوانه‌های فلسفۀ سیاسی می‌باشد. این مبانی نظری را می‌توان در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی و مباحثی از این قبیل در فلسفه سیاسی فیلسوفان بررسی کرد، چنان که حمید عنایت در کتاب *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب* (۱۳۹۱) این روش را به کار گرفته و در بخشی از آن با بررسی بنیادهای نظری

فیلسوفان سیاسی غرب، برای نمونه، نگاه افلاطون به انسان و جایگاه او در هستی و سایر مسائل مشابه را مورد بحث و بررسی قرار داده است.

از دیگر مثال‌هایی که برای تبیین این بحث می‌توان بدان اشاره کرد، بحث فارابی می‌باشد که موضوعات اصلی فلسفه سیاسی را حول دو عنوان، جمع‌بندی کرده است:

اول، تبیین سعادت و چگونگی نیل به آن،

دوم، تفحّص از چگونگی تحقق یافتن اخلاق و رفتار فاضله در مدن و امم.

فارابی ذیل چگونگی تحقق اخلاق و رفتار فاضله، واژه «المهنة الملکیه»، یعنی «هنر فرمانروایی» را به کار می‌برد. از توضیحات فارابی برمی‌آید که معتقد است هنر فرمانروایی، نیازمند سه چیز است. اهمیت مسئله این است که سیاست را هم، فعل همین هنر می‌داند و انجام این هنر سیاست نام می‌گیرد. این سه چیزی که فارابی در اینجا برمی‌شمارد، عبارتند از:

اول، ما باید علوم نظری، یعنی همان فلسفه را بدانیم و از فلسفه الهی اطلاع داشته باشیم،

دوم، باید علم مدنی هم داشته باشیم،

سوم، باید از تعقل هم بهره‌مند باشیم.

فارابی در آثار و کتاب‌های متعدد می‌گوید ما معقولات ارادی و معقولات غیر ارادی داریم. معقولات ارادی، اموری است که ما می‌خواهیم واقع شود. این امور، گاهی اصول و قواعد کلی است که ما در فلسفه، فلسفه مدنی و فلسفه سیاسی از آن صحبت می‌کنیم. اما وقتی می‌خواهیم این را در خارج محقق کنیم، نیازمند این است که زمان به زمان، جامعه به جامعه، گروه‌ها به گروه‌ها، وارد به وارد و حادث به حادث را بدانیم که این امر بسیار جزئی است و در علوم نظری و فلسفه سیاسی نمی‌توان از آن‌ها بحث کرد (یزدانی‌مقدم، ۱۳۹۰: ص۱۸۰). چنان که از مثال فوق مشخص است، مباحثی چون مبانی نظری، بنیادها و موضوعات را می‌توان در زمره مهم‌ترین مباحث در حوزه فلسفه سیاسی تلقی کرد.

٤. بنیادهای فلسفه سیاسی در اسلام

دین اسلام هم از آنجا که دارای بنیادهای فلسفی و اعتقادی مشخص می‌باشد و بر اساس آن، صرف‌نظر از نوع رویدادهای سیاسی و نه به صورت عکس‌العملی و انفعالی، بلکه در هر شرایطی بر اساس یک سلسله بنیادهای فلسفی و اعتقادی درباره تفسیر جهان، جامعه و انسان، دارای جهان‌بینی و جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی خاص توحیدی است، ناگزیر می‌بایست همچون سایر

مکاتب، از یک فلسفه سیاسی متناسب با آن بنیادهای فکری برخوردار باشد و در چارچوب آن، اندیشه سیاسی ویژه‌ای را ارائه دهد.

در اسلام، بنیادهایی چون جهان‌بینی توحیدی و مبانی اعتقادی اسلام که با وجود اتکاء به فطرت انسانی از دلایلی عقلی و فلسفی استنتاج می‌گردد، بر همه مسائل و دیدگاه‌های اسلام در تمامی زمینه‌ها حاکم است و همچون روحی در کالبد اندیشه‌های حقوقی، سیاسی، اقتصادی، اخلاقی و اجتماعی آن جاری و در همه شئون حیات بشری متجلی می‌شود.

در فلسفه سیاسی اسلام در عین اینکه جامعه سیاسی دارای شخصیت، حیات، اجل، مرگ، وجدان، طاعت، عصیان و احکام و قوانین کلی حاکم بر آن می‌باشد، آزادی و اختیار فرد و مسئولیت وی نیز مورد تأکید قرار گرفته و امکانِ سرپیچی او از شرایط سیاسی حاکم بر جامعه به عنوان عاملی در تعیین سرنوشت فردی و جمعی، شناخته شده و این هر دو به فطرت انسان نسبت داده شده است (عمید زنجانی، ۱۳۷۴: ص۱۵۱-۱۵۳).

با توجه به اینکه فلسفه سیاسی و از جمله تحولات اجتماعی، ریشه در مبانی فکری یک جامعه دارد، می‌توان فلسفه سیاسی نظام‌ها و از جمله نظام جمهوری اسلامی ایران را از جهات مختلفی همچون معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ضرورت دولت و نظام سیاسی با یکدیگر مقایسه کرد.

۵. معرفت‌شناسی سیاسی

از جمله شاخصه‌های اساسی فلسفه سیاسی، معرفت‌شناسی سیاسی می‌باشد که در شناخت فلسفه سیاسی نظام‌ها می‌تواند مؤثر واقع شود. در واقع، شناخت، حقیقتی به شمار می‌رود که انسان، آن را در وجود خویش می‌یابد و نخستین راه ارتباط او با خویشتن و پیرامون خود است. زندگی انسان، با همین آگاهی و شناخت از واقعیت‌ها آمیخته می‌باشد. معرفت، نه امری مادی، که حقیقتی مجرد است. همه شناخت‌های انسان در خور اعتماد نیستند، امّا با استفاده از ابزارها و منابع گوناگون معرفت، می‌توان به شناخت درخور اعتماد دست یافت. پس نباید این‌گونه پنداشت که اگر پاره‌ای از شناخت‌های انسان، راه به خطا می‌برند، باید آن‌ها را یکسره در معرض تردید قرار داد یا معرفت‌های گوناگون و متعارض وابسته به افراد را نسبی و دارای ارزش یکسان تلقی کرد. برخی حقایق چون وجود خود را می‌توان بدون واسطه و با علم حضوری و شهودی درک کرد و علم به حقایق دیگر که از راه‌هایی مانند حس و عقل حاصل می‌شوند، چنان که بر بدیهیات استوار

باشند، غیر قابل تردید خواهند بود. بسیاری از معارف دینی نیز با استناد به وحی الهی بر پیامبر(ص) و عصمت او در تلقی و ابلاغ وحی، پشتوانه قابل اعتمادی می‌یابند. همچنین اعتبار معرفت‌های غیر یقینی را نیز می‌توان بر پایه معرفت‌های یقینی دیگر تعیین کرد و بدین ترتیب نظام اجتماعی اسلام، بر پایه شناخت‌های قطعی، هماهنگ و کارآمد قابل شناخت است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۲: ص۲۱).

بدون تردید، مبانی معرفت‌شناختی در سمت و سوی فلسفه سیاسی و درون‌مایه آن اثرگذار است. نظریه معرفت یا معرفت‌شناسی مصطلح، عبارت از مطالعه و تحقیق در سرشت، منابع، قلمرو، محدودیت‌ها و نحوه موجّه کردن معرفت و شناخت آدمی است و موضوع آن، معرفت و شناخت به طور مطلق می‌باشد. از این‌رو معرفت‌شناسی مصطلح به معرفت و شناخت خاصی متمرکز نمی‌شود. اما تأملات معرفت‌شناختی در موضوعات خاص در ذیل معرفت‌شناسی عام و اصطلاحی مورد بحث قرار نمی‌گیرد.

فلسفه سیاسی نیز پرسش‌های معرفت‌شناختی خاص خود را دارد که باید به طور مستقل و ویژه مورد رسیدگی قرار گیرد. فلسفه سیاسی، فراهم آمده از پاسخ‌ها و نظریه‌پردازی‌ها درباره پرسش‌های کلان فلسفی در حوزه سیاست است. بنابراین، نحوه توجیه و مدلّل کردن این پاسخ‌ها و نظریه‌های سیاسی، پرسشی معرفت‌شناختی می‌باشد. همچنان که بخش وسیعی از فلسفه سیاسی، مباحث هنجاری در خصوص جامعه مطلوب سیاسی و ارزش‌های حاکم بر آن است. نحوه معرفت ما نسبت به این ارزش‌ها و میزان اعتبار و حقانیت این ارزش‌ها نیز بحثی معرفت‌شناختی است. بنابراین، بحث در سرشت معرفت سیاسی، منابع و محدودیت‌ها و نحوه توجیه آن، درون‌مایه معرفت‌شناسی سیاسی را تشکیل می‌دهد (واعظی، ۱۳۸۸: ص۹).

تأمل در تاریخ فلسفه سیاسی نشان‌گر این موضوع است که چگونه رویکردهای معرفت‌شناختی ویژه، در حوزه فلسفه سیاسی تأثیرگذار بوده است؛ تا جایی که می‌توان ادّعا کرد هر فلسفه سیاسی لزوماً مبتنی بر معرفت‌شناسی متناسب با آن شکل می‌گیرد.

معرفت‌شناسی سیاسی اسلامی با آمیزه‌هایی که در بر دارد، می‌تواند نظام سیاسی مطلوب خود را تصویر کند. چنان که از بنیادهای نظری هر فیلسوف سیاسی به طور جداگانه برمی‌آید، نظام سیاسی هم به‌مثابه یک کل، واجد چنین ویژگی بوده و وقتی سخن از فلسفه سیاسی نظام جمهوری اسلامی ایران می‌گوییم، بر اساس همین مبنا متفاوت از نظام‌های سیاسی غربی است.

٦. هستی‌شناسی سیاسی

هستی‌شناسی یا وجودشناسی[1] عبارت است از شاخه‌ای از فلسفه که به مطالعه بودن، هستی یا وجود می‌پردازد. به عبارت دیگر، دانش هستی‌شناسی به دنبال تشخیص و شرح رده‌های بنیادین و ارتباطات آن‌ها در هستی یا عالم وجود برمی‌آید، تا بدین وسیله به تعریف موجودات و انواع آن‌ها در آن چارچوب قادر گردد. در حقیقت، هستی‌شناسی، مطالعه فلسفی سرشت بودن، وجود یا واقعیت به طور کلی و نیز مقوله‌های عمده بودن و روابط آن‌ها است. همچنین می‌توان گفت که هستی‌شناسی به صورت سنتی، بخشی از شاخه عمده فلسفه متافیزیک به حساب می‌آید که با پرسش‌های مربوط به چیستی موجودات، انواع، مقوله‌بندی، سلسه مراتب و زیرشاخه‌ها، تفاوت‌ها و شباهت‌های موجودات سر و کار دارد (قزلسفلی، ۱۳۸۶: ص۱۲۳).

در واقع می‌توان گفت هستی‌شناسی، یعنی نگرش به هستی و درک انسان از هستی. فلسفه سیاسی مانند بنا است، و هستی‌شناسی به‌مثابه یکی از ستون‌های این بنا می‌باشد و بحث دربارۀ جامعه و حکومت چون سقفی بر این بنا قرار می‌گیرد. بنابراین، هستی‌شناسی از پایه‌های اندیشه و فلسفه سیاسی است که کوتاهی و بلندی آن در شکل‌گیری این بنا، تأثیری بسزا دارد.

در بحث آنتولوژی یا هستی‌شناسی در دو باب باید سخن گفت: اول مراتب شناخت، دوم منابع شناخت. در بحث مراتب شناخت، معرفت و ادراکات ما بر سه نوع است:

۱. معرفت عقلی که همان هستی‌شناسی است و به بررسی حقیقت اشیاء می‌پردازد.

۲. معرفت ماهیت.

۳. چگونگی‌ها. هر یک از این‌ها با هم متفاوت و دارای روش‌های خاصی هستند، اما لازم و ملزوم یکدیگر و در یک ساختار به هم پیوسته، با هم مرتبط می‌باشند (صدرا، ۱۳۸۷: ص۳۸).

در رویکرد اسلامی که مبانی اصلی فلسفه سیاسی اسلامی را شکل می‌دهد، هستی‌شناسی، دینی است، بدین معنا که شناخت دقیق جهان، تنها از طریق دین ممکن است. با این تعبیر، این امر هم‌سو با معرفت‌شناسی است که آن هم برخواسته از مبانی اسلامی می‌باشد. در فلسفه سیاسی اسلامی، خدا در مرکز هستی قرار دارد، همان‌گونه که در قرآن، «الله» در مرکز مفاهیم است و همه مفاهیم دیگر مانند کفر، شرک، ایمان و اسلام با توجه به آن مفهوم کلیدی معنا پیدا می‌کنند

---

1. Ontology

(ایزوتسو، ۱۳۸۱: ص۱۱۰)، در حالی که در مکتب اومانیسم و اصالت انسان در دوران جدید، انسان در مرکز هستی قرار دارد و جای خدا را می‌گیرد (لک‌زایی، ۱۳۸۷: ج۳، ص۱۱۱).

در اسلام، هستی‌شناسی از شناخت همه‌جانبه برخوردار می‌باشد. چنان که برای نمونه، علامه جعفری بر این باور است که بشر به میزانی که قدرت و توانایی درک عالم هستی را دارد، باید به یک شناخت همه‌جانبه برسد. ایشان در حقیقت با نقد مکاتب و نظریاتی که صرفاً از راه روش تحلیلی[۱] درصدد شناخت هستی و روابط میان واقعیت هستند، هر دو روش ترکیبی[۲] و تحلیلی را در شناخت واقعیات و حقایق هستی، مفاهیم کلی و خرد در جهان هستی، قانون‌مندی‌ها، اصول و روابط میان پدیده‌های هستی تجویز می‌کند. در این روش، انسان در جهان هستی به‌مثابه موجودی شناخته می‌شود که می‌تواند درباره جهان هستی، معرفتی حاصل کند و از آن طریق، موقعیت خود را در زندگی، درک و تثبیت نماید و دارای حرکتی هدف‌دار باشد. بدین ترتیب، در هستی‌شناسی اسلامی، واقعیات عالم هستی در تمام ابعاد خود، آیات خداوند متعال به شمار می‌روند و انسان مکلّف است که چنین عالمی را بشناسد و عامل و عمل‌کننده به خوبی‌ها و شایسته‌های آن باشد و از بدی‌ها و پلیدی‌ها و شرور دوری کند (یوسفی‌راد، ۱۳۸۵: ص۷۷-۷۸).

در هستی‌شناسی اسلامی می‌بایست عالم هستی به گونه‌ای توصیف شود که تمام چیزها از جمله حیات انسان و انواع روابط وی با خداوند متعال، خلق خداوند و عالم طبیعت معنا و مفهوم یابد. چنان که برای مثال، مولای متقیان امیرمؤمنان علی(ع) در کتاب شریف نهج‌البلاغه در بحث از آفرینش جهان به این مطلب اشاره می‌کند که: «خدا خلق را ایجاد نمود و بدون نیاز به اندیشه و فکر و استفاده از تجربه، آفرینش را آغاز کرد و بی‌آنکه حرکتی ایجاد کند و تصمیم آمیخته با اضطرابی در او راه داشته باشد، جهان را ایجاد نمود. پدید آمدن هر یک از موجودات را به وقت مناسب خود موکول ساخت و در میان موجودات با طبایع متضاد هماهنگی برقرار نمود. در هر کدام، طبیعت و غریزه مخصوص به خودشان آفرید و آن غرایض را ملازم و همراه آن‌ها گردانید. او پیش از آنکه آن‌ها را بیافرینند، از تمام جزئیات و جوانب آن‌ها آگاه بود و به حدود و پایان آن‌ها

---

۱. این روش عبارت است از اینکه مفاهیم کلی را در جهان هستی با روش تجزیه‌ای به مفاهیمی کوچک‌تر تبدیل کنیم، تا حدی که کوچک‌تر از آن نتوان یافت و از این مفاهیم کوچک، قضیه‌ای ساخته شود.

۲. در این روش، با ابزارهای خاص خود به قانون‌مندی‌ها و اصول حاکم بر هستی و روابط میان پدیده‌های هستی پرداخته می‌شود.

احاطه داشت و به اسرار درون و بیرون آن‌ها آشنا بود» (امامی و آشتیانی، ۱۳۷۷: ج۱).

اگر بخواهیم ویژگی‌ها، اصول و مؤلفه‌های هستی‌شناسی را بر اساس مبانی اسلامی استخراج کنیم، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. واقعی بودن عالم هستی و اینکه عالم هستی هم جنبه عینی و مادی و هم جنبه معنوی دارد (یوسفی‌راد، ۱۳۸۵: ص۷۹)، چنان که در آیه قرآن کریم نیز بر این مطلب تأکید شده است که: «وهو الذی خلق السموات والارض بالحق» (انعام، ۷۳)، «او خدایی است که آسمان‌ها و زمین را بر حق آفریده است».

۲. دیگر ویژگی عالم هستی، وجود ثابتات فوق تغییرات مادی بر عالم هستی است. بدین معنا که هماهنگی کاملی بین ماده و معنا در عالم برقرار است. اگرچه به حسب هویت ذاتی‌شان، مغایرت شدیدی میان آن‌ها وجود دارد.

۳. دیگر اصل مهمی که توجه به آن در هستی‌شناسی اسلامی مهم است، اصل غایت‌مداری اجزای جهان هستی است که هر یک از این اجزا در قالب مجموعه‌ای به سوی غایت خود در حال حرکت هستند و هیچ جزئی از آن تخلف ندارد. از دیگر اصول و مؤلفه‌های هستی‌شناسی اسلامی و مبانی هستی‌شناسی اسلامی می‌توان به اصل حقانیت عالم هستی، اصل عدالت و نیز حاکمیت خداوند متعال، اصل هدف‌مندی و جهت‌داری عالم هستی و انسان و نیز اصل حرکت و شدن (یوسفی‌راد، ۱۳۸۵: ص۷۹-۸۲) اشاره کرد که از سوی اندیشوران و متفکران اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. در توضیح اصل هدف‌مندی عالم هستی که یکی از مبانی مهم هستی‌شناسی اسلامی به شمار می‌رود، باید به این مطلب اشاره کرد که عالم خلقت برای انسان و دستیابی به کمالات آن آفریده شده و هدف نهایی از آفرینش انسان، رسیدن به کمال ممکن به واسطه شناخت خداوند متعال است.

در هستی‌شناسی اسلامی بر توحید[1] و ارتباط خالق و مخلوق تأکید شده است؛ در حالی که در مکاتب دیگر بر ماتریالیسم، ارباب انواع و شرک و نیهیلیسم و غیره تأکید شده است که این‌ها بر انسان‌شناسی یک مکتب تأثیرگذار هستند. در حقیقت می‌توان گفت نگاه دین به انسان و جهان، نگاهی دنیوی و مادی نیست. در نگاه دنیوی، طبیعت و زندگی دنیا، همه حقیقت به شمار می‌رود؛

---

۱. «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ».

در حالی که نگرش اسلام به جهان، نگاهی دینی است که در این نگاه دینی، طبیعت، بخشی از حقیقت می‌باشد و بخش دیگر آن، فوق طبیعت و متافیزیک است. در هستی‌شناسی دینی، بخش طبیعی بی‌ارتباط با بخش غیر طبیعی و در عرض آن نیست، بلکه این دو بخش، از ارتباط طولی برخوردار هستند؛ بدین معنا که طبیعت، تحت احاطه فوق طبیعت، و ملکوت عالم نیز محیط و فائق بر ملک است؛ در نتیجه، ارتباط دو بخش طبیعی و غیر طبیعی هستی، از سنخ ارتباط اشیای طبیعی با یکدیگر نیست (پارسانیا، ۱۳۸۳: ص۳۷).

بنابراین، می‌توان گفت در مکتبی که جز به مسائل مادی به چیز دیگری نمی‌اندیشد، و جز تفکرات مادی، تفکر دیگری بر آن حاکم نیست، انسان نیز تحت تأثیر مبانی این مکتب قرار می‌گیرد و سقوط می‌کند (متبحری تهرانی، ۱۳۶۶: ص۱۱۵). بر اساس فرمایشات امام خمینی و نیز قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می‌توان هستی‌شناسی نظام جمهوری اسلامی ایران را مبتنی بر توحید، نبوت، امامت و معاد که در مکتب اسلام و مکتب تشیع تبلور یافته است، جستجو کرد. در این میان، اصل توحید، جزو اساسی‌ترین و ریشه‌ای‌ترین باورها و اثربخش‌ترین آنها در بین بنیادهای فلسفه سیاسی نظام جمهوری اسلامی ایران به شمار می‌رود.

در خاتمه بحث از هستی‌شناسی و قبل از ورود به بحث مبانی انسان‌شناسی باید این نکته را متذکر شد که علت تقدم هستی‌شناسی بر انسان‌شناسی در پژوهش حاضر این است که با تفسیری که در شناخت انسان نسبت به هستی رخ می‌دهد، شناخت وی نسبت به نفس و معرفت نیز تغییر می‌کند، چرا که اساساً از حیث نظری، هیچ انسانی بدون جهان‌بینی نیست و هر انسانی، هستی و جهان را به گونه‌ای فهم می‌کند و در تابلویی که در اندیشه خودش از هستی ترسیم کرده، جایگاه ویژه و خاصی را به هستی و انسان و سرنوشت وی اختصاص می‌دهد. البته لازم به ذکر است که برخی، انسان‌شناسی را مقدم بر هستی‌شناسی کرده‌اند. اما به هر حال، این مسئله چندان مهمی به نظر نمی‌رسد، و بر اساس باور افراد تغییر می‌کند.

۷. انسان‌شناسی سیاسی

اومانیسم[1] در فارسی به صورت اصالت انسان، انسان‌گرایی، انسان‌مداری، آدمیت و خودبنیادی

---

1. Humanism

ترجمه شده است. این مکتب، انسان را محور ارزش‌ها قرار می‌دهد؛ بدین معنا که اصالت به اراده و خواست انسان داده می‌شود. در این نظریه، همه چیز از انسان شروع شده و به انسان نیز ختم می‌شود و هیچ حقیقتی برتر از انسان وجود ندارد. بنابراین، در این مکتب، اومانیسم در مقابل مکتب دین که بر اساس خدامحوری می‌باشد، قرار گرفته است.

تعریف اومانیسم

برای اومانیسم تعاریف مختلفی بیان شده است که همگی در بسیاری از جهات مشترک هستند. همچنین درباره اومانیسم گفته شده، اومانیسم بر این باور است که: «طبیعت سراسر از حقیقت ساخته شده، که ماده و انرژی اساس جهان است و ماوراء الطبیعه وجود ندارد. غیرواقعی بودن ماوراء الطبیعه به این معناست که اولاً در سطح بشری، انسان‌ها دارای روح غیرمادی و جاودان نیستند، و ثانیاً در سطح جهانی، عالم صاحب خدای غیرمادی و فناناپذیر نیست» (Corliss, 1977: P.116). پل ادوارد[1] در دانشنامه فلسفه، اومانیسم را این‌گونه تعریف کرده است: «اومانیسم، فلسفه‌ای است که ارزش یا مقام انسانی را ارج می‌نهد و او را میزان همه چیز قرار می‌دهد. به دیگر سخن، سرشت انسانی و حدود و علایق طبیعت آدمی را به عنوان موضوع اتخاذ می‌کند» (Paul, 1976). بر اساس این تعریف، انسان‌مداری و اومانیسم، از دو جنبه می‌تواند مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد؛ چرا که از یک‌سو، جانب تفریط و از طرفی جانب افراط در اینجا تقویت شده است. در اینجا به هر دو جنبه نقد اومانیسم از دیدگاه جوادی آملی پرداخته می‌شود.

۷-۱. تفریط در اومانیسم

یکی از نقدهای جدّی بر اومانیسم، این است که پیروان این مکتب، در سایه پیروی از نظرات اومانیستی، به جای شکوفا کردن انسانیت خود و ترقی و رشد آن، حیوانیت منطوی (پیچیده و درهم تنیده) در درون خویش را تکامل می‌بخشند.

در حقیقت، این مکتب، میل و خواست طبیعی انسان را محور و موضوع فلسفه خود قرار داده است؛ در حالی که محوریت میل طبیعی انسان، نه تنها ارج‌گذاری به مقام و ارزش او نیست، بلکه بدترین اهانت به وی است؛ چون با این نگرش، خواست اصلی انسان در نیازهای مادی او از قبیل

---

1. Paul Edvard

خوردن، خوابیدن، امیال شهوانی و دیگر خواسته‌های طبیعی خلاصه می‌شود. در حالی که انسان، نیازها و خواست‌های دیگری نیز دارد که غیر مادی هستند، همچون انگیزه جهان‌بینی، معرفت‌شناسی، کمال‌جویی، حقیقت‌طلبی، پرستش و غیره که بر امیال حسّی و طبیعی تفوّق و برتری دارند و نادیده گرفتن آن‌ها، فروگذاری شخصیت و ارزش انسان است و از تفریطی عمیق در شناخت و محاسبه آن‌ها نسبت به حقیقت انسانی خبر می‌دهد؛ در حالی که اومانیست‌ها با تکیه بر میل و خواست طبیعی انسان، این گرایش‌ها و خواست‌های انسانی را نادیده گرفته و دچار تفریط در انسان‌محوری شده‌اند. به هر حال، از دیدگاه جوادی آملی، اومانیسم با ترجیح خواسته‌های طبیعی انسان، وی را تا مرز حیوان پائین آورده است، زیرا انسان در زمینه علایق و امیال طبیعی با حیوانات فرقی ندارد. پس در حقیقت، اومانیسم به دنبال انسان‌مداری نیست، بلکه نظریه حیوان‌مداری را مبنای اندیشه و نظرات خود قرار داده است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ص۵۳).

۷-۲. افراط در اومانیسم

جنبه افراطی اومانیسم، میزان بودن انسان و خواست اوست. وقتی از اختیار مطلق انسان، میزان بودن خواسته‌های او و محوریت وی در همه تصمیم‌گیری‌ها و انتخاب‌ها سخن به میان می‌آید، بسیاری به ظاهر زیبای چنین نظراتی بسنده کرده، دلبسته آن می‌شوند. این دلبستگی به شکل انکارناپذیری در بین برخی افراد وجود دارد، به گونه‌ای که بسیاری، این استقبال و خوش‌آمد درونی را دلیل درستی سخنان فوق می‌دانند. اما به تعبیر جوادی آملی، باید تحقیق شود که چنین خوش‌آمد و استقبال تا چه اندازه با حقیقت قرین می‌باشد. حقیقت این است که در اینجا با فروکاست و تفریط مقام انسان مواجه نیستیم، بلکه با افراط و زیاده‌خواهی رو به رو هستیم، زیرا برخلاف ادعاهای یاد شده، که همگی بیان‌کننده استقلال و بی‌نیازی مطلق انسان است، به هیچ وجه، انسان، استقلال کامل ندارد، زیرا حقیقت و ذات او وجودی امکانی است، مانند همه موجوداتی که هستی آن‌ها عین ذاتشان نیست و سلسله علل آن‌ها به جایی دیگر متّکی است.

خلاصه بحث این است که چگونه ممکن است انسانی که در اصل وجودش نیازمند خداست، خود را مستقل و خودکامه و بی‌نیاز از هر چیز بنامد؟! او که لحظه‌لحظه وجودش، و همه مراحل پیدایی و ایجادش به فیض و عنایت حق وابسته است، چگونه می‌تواند مستقل و خودکامه باشد؟! بی‌نیازی انسان که مبتنی بر تفکر اومانیستی است، با ممکن بودن او تنافی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ص۵۴).

به هر حال همان گونه که از این بحث برمی‌آید، دعوت به شناخت این موجود پنهان و پیچیده، از اصلی‌ترین تعالیم بسیاری از ادیان و مکاتب فلسفی و عرفانی به شمار می‌رود. به گونه‌ای که در آموزه‌های تمامی ادیان الهی، شناخت انسان، پس از خداشناسی، بیشترین اهمیت را دارد، تا جایی که یکی از اهداف اساسی انبیاء، توجه دادن انسان به خویشتن بوده است (گرامی، ۱۳۸۵: ص۱۹). چنان که برای نمونه در اسلام که بحث ما پژوهش حاضر نیز به همین موضوع اختصاص دارد، اصرار خاصی بر معرفت نفس و لزوم تهذیب نفس وجود دارد و برحسب برخی آموزه‌های دینی، معرفت نفس، راه مطمئنی در جهت درک حقیقت مطلق وجود مقدس خداوند متعال به شمار می‌رود (واعظی، ۱۳۷۷: ص۴). چنان که مولای متقیان امیرالمؤمنین علی(ع) در حدیثی زیبا فرموده‌اند: «معرفه النفس انفع المعارف» (تمیمی آمدی، ۱۳۴۲: ص۱۷۲)، «معرفت نفس، سودمندترین معارف است». این در حالی است که در انسان‌مداری یا اومانیسم که در حقیقت، هویت فرهنگی عصر جدید غرب و از بنیادهای فکری عمده و اساسی سکولاریسم به شمار می‌رود، انسان، مدار و محور همه اشیاء است و حتی خالق ارزش‌ها و ملاک تشخیص خیر و شرّ نیز می‌باشد. در واقع، در این مکتب، انسان در جای خدا می‌نشیند و قادر است بدون مدّ نظر قرار دادن دین و ارتباط با ماورای طبیعت، مشکلات زندگی و دنیای خود را حل و فصل کند؛ در نتیجه، بر اساس این اصل اومانیسم غربی، انسان با دو هرم عقل و علم، دیگر نیازی به دین ندارد و در حقیقت، اصالت با انسان است (موسوی، ۱۳۸۶: ص۱۹).

در بحث از انسان‌شناسی سیاسی باید به این نکته اذعان کرد که انسان بر اساس فطرت الهی و برای برآوردن نیازها و شکوفا کردن استعدادهایش، سرشتی اجتماعی دارد. او با اعتقاد به وجود آفریدگاری مدبر، رازق، ناظر و حسابرس، و نیز با اعتقاد به هدف‌مندی جهان و حیات جاودانه، به زندگی خود معنا می‌بخشد و رفتارش را رنگی الهی و عبادی می‌زند. او فطرتی الهی دارد و در پرتو تربیت اسلامی، فردی پویا، مسئولیت‌پذیر و توانا می‌شود و خود را امانت‌دار نعمت‌های الهی می‌داند و رفتار اقتصادی، سیاسی و فرهنگی خود را بر پایه عقلانیت اسلامی سامان می‌دهد. بر این اساس، امید به آینده در او موج می‌زند و با نشاط و تلاش روزافزون به فعالیت اجتماعی می‌پردازد. انسان اجتماعی و سیاسی در اسلام، از مواهب الهی همچون ثروت و قدرت مشروع بهره می‌برد و از رهبانیت می‌پرهیزد؛ اما همواره این بهره‌وری را در سمت و سوی تکامل و قرب الهی قرار می‌دهد و از طغیان و سرمستی و غفلت از یاد خدا دوری می‌جوید و در هر حال، خداوند را ناظر و مراقب

اعمال خود می‌بیند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۲: ص۴۵).

در خاتمه بحث از انسان‌شناسی سیاسی می‌بایست به این نکته اشاره کرد که پرسش‌های مطرح در حوزه انسان‌شناسی، از پرسش‌های جاودانه در فلسفه سیاسی است که با پاسخ به آن‌ها تفاوت مکاتب و متفکران در حوزه فلسفه سیاسی، رقم می‌خورد. موضع هر متفکر در مباحث انسان‌شناسی، تأثیر مستقیمی در اندیشه‌ها و دیدگاه‌های وی خواهد داشت. برای مثال، پاسخ به سؤالاتی مانند مبدأ و یا مبادی پیدایش و تکوین انسان، ماهیت وجود و روابط وی و نیز غایات، اهداف و آمال انسان، هرچه باشد، دستگاه سیاسی ویژه‌ای را پی‌ریزی خواهد کرد. مبدأ و یا متفکری که مبدأ انسان را الهی می‌بیند، با متفکری که مبدأ انسان را مادی می‌بیند، دو گونه اندیشه و عمل سیاسی خواهند داشت. همچنین اگر غایت انسان را الهی بدانیم یا مادی، باز هم نوع اندیشه و عمل سیاسی تجویزی، حاصل خواهد شد (لک‌زایی، ۱۳۸۶: ص۱۰۳-۱۰۴).

همین نگاه در فلسفه سیاسی غربی و اسلامی نیز قابل مشاهده است. به همین دلیل است که بررسی فلسفه سیاسی این دو، بر اساس بنیادها و مبانی نظری آن‌ها از جمله همین بحث انسان‌شناسی قابل دستیابی است.

چنان که امام خمینی که دیدگاه‌ها و نظرات ایشان در فلسفه نظام جمهوری اسلامی ایران از جایگاه خاصی برخوردار است، معتقد می‌باشد: «این انسان مثل سایر حیوانات نیست که همان حیات طبیعی و دنیایی باشد، بلکه انسان یک طور خلق شده است که علاوه بر حیات طبیعی، حیات مابعدالطبیعه هم دارد، و آن حیات مابعدالطبیعه حیات صحیح انسان است، ... تمام تعلیمات انبیاء برای مقصد نشان دادن راهی است که انسان ناچار از این راه باید عبور کند. ناچار انسان از این عالم طبیعت به یک عالم دیگری عبور می‌کند؛ اگر سرخود باشد، یک حیوانی است که از این عالم به عالم دیگر می‌رود. اگر چنانچه به راه انبیاء برود، انسانیتش کامل می‌شود و هرچه بیشتر اطاعت کند، بیشتر انسانیتش رشد می‌کند» (امام خمینی، ۱۳۷۶: ص۴۱). از این بیان می‌توان نگاه نظام جمهوری اسلامی به انسان را بهتر درک کرد. نگاهی که بر این باور است که دنیا مزرعه آخرت بوده و تعلیمات انبیاء برای نشان دادن مقصد به انسان بوده است.

۸. ضرورت دولت و نظام سیاسی

نظام سیاسی، یکی از بحث‌های کلیدی در حوزه سیاست به شمار می‌رود که اکثریت دانشمندان سیاسی و همچنین فقها و سایر افرادی که به نوعی درگیر مسائل سیاسی شدند، به این

مقوله توجه خاص داشته و در باب آن و به خصوص نظام سیاسی مطلوبشان مطالبی را بیان کرده‌اند. همچنین فلاسفه سیاسی نیز با در نظر داشتن این نظام سیاسی، مراد خود را به صورت نظام سیاسی مطلوب بیان کرده و فلسفه سیاسی آن‌ها بر این اساس شکل گرفته است.

۸-۱. نظام‌سازی

از نظام،[1] تعاریف گوناگونی ارائه شده است و مهم‌ترین وجه آن به «داشتن عناصر مختلف دارای کنش و واکنش متقابل» بازمی‌گردد که این عناصر دارای «اهداف» خاصی هستند. پس، نظام به مفهوم ارتباط‌دهنده و پیونددهنده اجزایی است که هدف مشخصی را تعقیب می‌کند. یک نظام دارای ویژگی‌هایی از جمله تشکیل نظام از اجزای متفاوت، نظم روابطی بین اجزاء، تشکیل الگو از نظم اجزاء، روابط بنیادین بین اجزای نظام و داشتن هدف واحد است (عالم، ۱۳۷۳: ص۱۴۹). جامعه، بزرگ‌ترین واحدی است که سیستم‌ها در درون آن قرار دارند (اکبری، ۱۳۹۱: ص۴۳).

در این رابطه می‌توان به رابطه فرد، جامعه و نظام اشاره کرد. انسان برای رفع نیازها و به فعلیت رساندن استعدادهای خود، به زندگی اجتماعی گرایش دارد. هویت انسان از نظام فرهنگی، اقتصادی و سیاسی جامعه اثر می‌پذیرد، همان گونه که آدمی می‌تواند با شناخت جامعه و قوانین حاکم بر تحولات اجتماعی، بر آن تأثیر بگذارد. جامعه دارای قوانین، حقوق و سنّت‌های خاص خود است و می‌تواند سالم یا فاسد باشد. جامعه نیز همچون فرد، اوج یا فرود دارد. شخصیت و هویت افراد در جامعه شکل می‌گیرد و استعدادهای آن‌ها شکوفا می‌شود، اما فرد در برابر وضعیت و جریان‌های اجتماعی بی‌اختیار نیست. او می‌تواند برخلاف مسیر جامعه حرکت کند و برای اصلاح آن بکوشد. پس، اراده و اختیار انسان، همراه عوامل اجتماعی، سرنوشت انسان و جامعه را رقم می‌زنند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۲: ص۴۵).

هر نظام سیاسی دارای ورودی‌هایی[2] است که به صورت تقاضاها و پشتیبانی‌ها دریافت می‌شود و بروندادهایی[3] را از خود بر جای می‌گذارد (آلموند و همکاران، ۱۳۷۶: ص۵) و تحت تأثیر دو محیط داخلی و بین‌المللی قرار دارد. در محیط داخلی، جامعه درون بر آن تأثیر می‌گذارد و در

---

1. System
2. In puts
3. Out puts

بیرون از مرزها، قدرت‌های خارجی و نحوه ساختار قدرت جهانی تأثیرگذار است (اکبری، ۱۳۹۱: ص۴۳).

سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که نظام‌سازی چگونه اتفاق می‌افتد و در ساخت یک نظام سیاسی به چه مؤلفه‌هایی نیاز است؟ آنچه در این رابطه، مهم‌تر است، داشتن قواعدی عقلی می‌باشد که نظام را شکل دهد و بر پایه آن، کارویژه‌هایی برای آن تعریف کند تا اهداف مورد نظر سیستم را به وجود آورد.

در اینجا سخن از این است که آیا نظام‌سازی اتفاق افتاده یا خیر؟ این بحث را می‌توان در حوزه فلسفه سیاسی تعمیم داد. چنان که برخی بر این باور هستند که پس از پذیرش ضرورت زندگی اجتماعی برای انسان، ضرورت نظم اجتماعی مطرح می‌شود، زیرا زندگی اجتماعی بدون نظم، نه تنها به حال انسان سودمند نخواهد بود، بلکه زیان‌های جبران‌ناپذیری نیز دارد. فرمانروایی سیاسی بر بستر نظم اجتماعی مستقر می‌شود. در هر فرمانروایی نوعی «نابرابری» متولد می‌شود که بر اساس آن، انسان‌ها به دو دسته فرمانروا و فرمان‌بر، دستور دهنده و اطاعت‌کننده، حاکم و محکوم و غیره تقسیم می‌شوند و این نابرابری نیازمند استدلال، استناد و توجیه است. به آنچه نابرابری را توجیه‌پذیر و پذیرفتنی جلوه می‌دهد و مشکل عدم اطاعت فرمانبران از فرماروایان را حل می‌کند، «مشروعیت» گفته می‌شود.

در واقع، مشروعیت یا حق حاکمیت به این سؤال اصلی برمی‌گردد که چه کسانی صلاحیت اداره امور جامعه را دارند؟ در اصطلاح علوم سیاسی، مشروعیت عامل توجیه اعمال قدرت سیاسی است. مشروعیت به معنای حقانیت یک فرد یا گروه جهت اعمال حاکمیت بر مردم است که درپی آن، تکلیف و وظیفه مردم نسبت به اطاعت و پیروی از آنان را دربر خواهد داشت (لک‌زایی، ۱۳۹۵: ص۸۵-۸۶).

نکته دیگری که در اینجا و در تطبیق نظام سیاسی به عنوان یکی از پیش‌فرض‌ها و بنیادهای فلسفه سیاسی مدّ نظر است، اینکه هر سیستم سیاسی حداقل باید دارای درون‌داده‌ها و برون‌داده‌هایی باشد و در فرایند اجرای سیستم نتایج مورد نظر آن ارائه شود. به گونه‌ای که می‌توان گفت سیستم سیاسی در فرایند کاری خود، یک‌سری اهدافی را دنبال می‌کند، از کارویژه‌های سیاست‌گذاری تا توانایی‌های لازم در حوزه استخراج، تنظیم، توزیع امکانات و منابع و دیگر کارویژه‌هایی از قبیل جامعه‌پذیر کردن افراد جامعه، گزینش کارگزاران و ایجاد ارتباط و تبادل

اطلاعات با بخش‌های مختلف را شامل می‌شود. اگر سیستم سیاسی بتواند چنین کارکردهایی را بر جای گذارد، بر ثبات خود می‌افزاید و در صورتی که هر کدام از کارویژه‌ها دچار اختلال شود، سیستم، نظم کاری خود را از دست می‌دهد.

اساساً یک نظام سیاسی به دنبال تأمین اهداف خود در داخل و خارج است تا کارویژه‌هایی که برخی محققین بیان کرده‌اند، عملی شود، از جمله کارویژه‌های سیستم سیاسی که در حوزه فلسفه سیاسی هم مؤثر هستند، عبارتند از:

۱) حفظ انسجام و هم‌بستگی در جامعه،

۲) ایجاد هنجارهای مشترک،

۳) انطباق جامعه با شرایط و تغییرات جدید (بخشایشی، ۱۳۷۹: ص۱۰۶).

ساخت سیستم سیاسی به‌مثابه ضرورت اساسی جامعه است و این سیستم باید بر اساس مبانی نظری و ایدئولوژی حاکم و مورد قبول طراحی شود. برای نمونه، دین اسلام که دارای جامعیت و کمال می‌باشد، برای تحقق این محور، نیازمند داشتن نظامی است که بر اساس دین، طراحی و اجرا شود. به عبارت دیگر، خود این مکتب، توان ساخت نظام را داشته باشد و ظرفیت تحقق آن را ایجاد نماید.

بر اساس جامعیت و کمال دین که در کتب دیگر مورد تأیید و نظر علمای اسلامی است، دین اسلام واجد این ظرفیت است و برای تحقق آن باید اقدام کرد. البته اقداماتی در راستای ساخت نظام انجام شده است، ولی برای ساخت نظام بر اساس فقه در همه جوانب، نیازمند تحقیقات گسترده فقها است. نظام‌سازی به صورت کوتاه «ایجاد منسجم‌ترین و معقول‌ترین ساختار بین اجزای یک مجموعه که کوتاه‌ترین و سریع‌ترین مسیر به سوی هدف را موجب شود، است» (نبوی، ۱۳۵۷: ص۲۱).

نتیجه اینکه نظام سیاسی، روش ویژه و خاص یک جامعه برای زندگی سیاسی و شکل‌دهی آن و پسندهای اخلاقی و شکل حکومت و روح قوانین سیاسی حاکم بر آن جامعه می‌باشد (اشتراوس، ۱۳۷۳: ص۳۸). بر اساس تعریف اشتراوس، این گونه نتیجه‌گیری می‌شود که می‌توان مجموعه آراء و نظریات فلسفی و حتی فقهی و کلامی عالمان شیعی در تبیین روش و سبک نظام‌دهی سیاسی به زندگی شیعیان و شکل‌دهی آن و قوانین و مقررات مربوط به نحوه زندگی جمعی آن‌ها و چگونگی حکومت و شکل‌دهی آن را تلاشی در راستای توصیف نظام سیاسی شیعه تلقی کرد (خالقی،

۱۳۸۸: ص۴۹). بر این اساس می‌توان نظام‌های سیاسی را به صورت‌های گوناگونی متصوّر شد که از جمله آن‌ها می‌توان به نظام‌های فاقد رضایت الهی و مردمی، نظام‌های مقیّد به رضایت اکثریت مردم (عدم تقیّد به رضایت الهی یا تقیّد به عدم رضایت الهی) و نظام‌های مقید به رضایت الهی و رضایت مردم اشاره کرد.

نتیجه بحث اینکه، فیلسوفان سیاسی درباره اهداف، اتفاق نظر ندارند؛ در حالی‌که فیلسوفان لیبرال بر «آزادی» به عنوان هدف غایی و نهایی زندگی سیاسی تأکید دارند، فلاسفه سیاسی مارکسیست و سوسیالیست بر «عدالت» و جامعه بی‌طبقه اصرار می‌ورزند، اما فلاسفه سیاسی مسلمان و از جمله امام خمینی، «قرب به خدا» و «لقاءالله» را مقصد نهایی و هدف اساسی می‌دانند. اهداف نظام سیاسی از منظر فیلسوفان سیاسی، چیزی است که تمام ارکان و نهادهای اجتماعی و سیاسی را جهت می‌دهد و همه در جهت رسیدن به آن تلاش می‌کنند و نه یکی از نهادهای اجتماعی مثل نهاد حکومت. مهم‌ترین دغدغه دولت دینی، اجرای شریعت و اطمینان از رضایت خداوند متعال است. تفاوت دیگری نیز می‌توان بین نظام سیاسی دینی و نظام‌های غیردینی برشمرد؛ اما مهم‌ترین تمایز و تفاوت در باب رهبران، قانون و اهداف قانون است. در واقع، مشروعیت الهی دولت دینی بر تمام اجزا، ارکان، عناصر و محتویات دولت دینی سرایت می‌کند (لک‌زایی، ۱۳۹۵: ص۹۲-۹۳).

با توجه به مباحثی که بیان شد، و بر این اساس که نظام‌های سیاسی را می‌توان سه نوع تصور کرد: نظام‌های فاقد رضایت الهی و مردمی، نظام‌های مقیّد به رضایت اکثریت مردم (عدم تقیّد به رضایت الهی یا تقیّد به عدم رضایت الهی) و نظام‌های مقید به رضایت الهی و رضایت مردم. در این میان، نظام اسلامی و قرآنی، تنها نظامی است که از مشروعیت الهی و بیعت برخوردار است. هدف نظام سیاسی اسلامی نیز متفاوت با دیگر نظام‌ها می‌باشد (لک‌زایی، ۱۳۹۵: ص۱۰۴). در بحث از بنیادهای فلسفه سیاسی نظام جمهوری اسلامی ایران در بحث نظام‌سازی باید به این تفاوت‌ها توجه شود که متکفّل پژوهش‌های دیگری است.

۹. نتیجه‌گیری

بنیادهای نظری فلاسفه سیاسی به طور خاص و نظام‌ها به طور عام، به مسائل اساسی مشترکی که بین انسان‌ها وجود دارد، مربوط می‌شود. از جمله این بنیادها که در تحقیق حاضر بدان‌ها پرداخته شد، می‌توان به هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و ضرورت دولت و نظام سیاسی اشاره کرد که تبلور آن در نظام سیاسی مطلوب هر اندیشمند و فیلسوفی قابل مشاهده است.

اینکه این بنیادهای چندگانه فلسفه سیاسی دارای چه ویژگی‌ها و مؤلفه‌های بنیادینی هستند، درک خاص فلسفه سیاسی یک نظام را از آن‌ها به نمایش می‌گذارد.

در این پژوهش با اشاره به بنیاد هستی‌شناسی در فلسفه سیاسی نظام جمهوری اسلامی ایران مشخص شد: در این سیستم، هستی مخلوق خداوند است و خداوند جهان را عبث نیافریده و بر این اساس، هستی‌شناسی اسلامی یک هستی‌شناسی دینی است که در آن خالق و مراتب هستی و مخلوقات با هم در ارتباط هستند.

همچنین بررسی مبانی انسان‌شناسی نشان داد که انسان در عالم هستی، به اعتبار هدف و غایتش خلق شده و حقیقت پیدا کرده است؛ هدف و غایتی که استعدادهای طبیعی خدادادی انسان، قابلیت آن را دارد و با تهیه مقدمات و اسباب لازم، به ظهور می‌رسند تا انسان را از وضعیت طبیعی- که قابلیت هم مادی، حیوانی و شیطانی شدن را دارد و هم معنوی، انسانی و الهی شدن را- خارج و او را به مقصد تعالی و خلیفه اللهی رهنمون سازد.

همچنین در بحث از انسان‌شناسی مشخص شد که:

ـ انسان‌شناسی دینی از استحکام و اتقان خاصی برخوردار می‌باشد،

ـ انسان‌شناسی دینی، وحیانی و بیرون از دسترس عقل است،

ـ در انسان‌شناسی دینی، انسان محبوبیت دارد.

اما در انسان‌شناسی غربی:

ـ انسان، میزان و معیار همه چیز است،

ـ انسان مرکز عالم تلقی می‌شود،

ـ خرد انسان مساوی و یکسان با خرد خداوندی قلمداد می‌گردد،

ـ دوست داشتن دنیا، محور است،

ـ انسان‌محوری و اومانیسم، جای خدامحوری را گرفته است،

ـ عقل انسانی، رهبری بشر را بر عهده گرفته و دین را کنار می‌زند.

بررسی سایر بنیادهای فلسفه سیاسی نشان داد که در فلسفه سیاسی اسلامی، ظرفیت‌ها و امکانات مختلفی برای اداره حکومت وجود دارد.

منابع

قرآن کریم.

اشتراوس، لئو (۱۳۷۳). **فلسفه سیاسی چیست؟.** ترجمه فرهنگ رجائی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

اکبری، کمال (۱۳۹۱). ظرفیت‌های فقه سیاسی برای نظام‌سازی. *مطالعات انقلاب اسلامی*، ۳۰، ص۴۱-۵۸.

امامی، محمدجعفر؛ آشتیانی، محمدرضا (۱۳۷۷). **شرح نهج‌البلاغه.** زیر نظر ناصر مکارم شیرازی. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب، ج ۱.

ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۱). **خدا و انسان در قرآن (معنی‌شناسی جهان‌بینی قرآنی).** ترجمه احمد آرام. تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.

آلموند، گابریل و همکاران (۱۳۷۶). **سیاست تطبیقی.** ترجمه علیرضا طیب. تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی.

بخشایشی، احمد (۱۳۷۹). **درآمدی بر نظام‌های سیاسی مقایسه‌ای.** تهران: آوای نور.

پارسانیا، حمید (۱۳۸۳). **هستی و هبوط؛ انسان در اسلام.** قم: دفتر نشر معارف.

تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۳۴۲). **غررالحکم و دررالکلم.** تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

جمعی از نویسندگان (۱۳۹۲). **منشور جمهوری اسلامی ایران.** قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). **نسبت دین و دنیا (بررسی و نقد نظریه سکولاریسم).** قم: مرکز نشر اسراء.

خالقی، علی (۱۳۸۸). **اندیشه سیاسی شیخ مفید و ابوالصلاح حلبی.** قم: مؤسسه بوستان کتاب.

خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۶). **تفسیر سوره حمد.** تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

صدرا، علیرضا (۱۳۸۷). **مفهوم‌شناسی حکمت سیاسی متعالیه.** قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۳). **بنیادهای علم سیاست.** تهران: نشر نی.

عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۴). مروری بر فلسفه سیاسی و بنیادهای آن در اسلام. *پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*، ۲، ص۱۴۷-۱۶۸.

عنایت، حمید (۱۳۹۱). **بنیاد فلسفه سیاسی در غرب: از هراکلیت تا هابز.** با مقدمه و اهتمام حمید مصدق. تهران: دانشگاه تهران.

قزلسفلی، محمدتقی (۱۳۸۶). ویژگی‌های معرفت‌شناختی اندیشه در پیشامدرن، مدرن و پسامدرن. *پژوهشنامه علوم سیاسی*، ۳(۱)، ص۱۱۹-۱۵۸.

گرامی، غلامحسین (۱۳۸۵). **انسان در اسلام.** قم: دفتر نشر معارف.

لک‌زایی، شریف (۱۳۸۷). **سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه.** قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ج۳.

لک‌زایی، نجف (۱۳۸۶). **درآمدی بر مستندات قرآنی فلسفه سیاسی امام خمینی.** قم: مؤسسه بوستان کتاب.

لک‌زایی، نجف (۱۳۹۵). **اندیشه سیاسی امام خمینی.** قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

متبحری‌تهرانی، علی (۱۳۶۶). **هستی‌شناسی و انسان‌شناسی.** تهران: برهان.

موسوی، سید محمد (۱۳۸۶). **مبانی اندیشه سیاسی در اسلام**. تهران: دانشگاه پیام نور.

نبوی، سید عباس (۱۳۵۷). فقه، زمان و نظام‌سازی. *کیهان اندیشه*، ۶۷، ص۳-۲۱.

واعظی، احمد (۱۳۷۷). **انسان از دیدگاه اسلام**. تهران: سمت.

واعظی، احمد (۱۳۸۸). ابعاد معرفت‌شناختی فلسفه سیاسی اسلام. *علوم سیاسی*، ۴۸، ص۷-۲۴.

واعظی، احمد (۱۳۹۵). **درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی**. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

یزدانی‌مقدم، احمدرضا (۱۳۹۰). **فلسفه سیاسی علامه طباطبایی و ایران معاصر**. رساله دکتری. قم: دانشگاه باقرالعلوم(ع).

یوسفی‌راد، مرتضی (۱۳۸۵). **اندیشه سیاسی علامه محمدتقی جعفری**. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

Corliss, L .(1977). **The Philosophy of Humanism**. New York: Amherst.

Paul, E. (1976). **Encyclopedia of Philosophy**. New York: Macmillan.

استناد به این مقاله

DOI: 10.22034/ippr.2021.245643

میرخلیلی، سیدجواد (۱۴۰۰). درآمدی بر بنیادهای فلسفه سیاسی در نظا م جمهوری اسلامی ایران. *پژوهش‌های فلسفه سیاسی اسلامی*، ۱(۱)، ص۵۱-۷۲.