

وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه سیاسی متعالیه

mqorbani60@yahoo.com

مهدی قربانی / دکتری علوم سیاسی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۲۰

چکیده

وحدت و کثرت، یکی از مسائل مهم در تاریخ فلسفه سیاسی است که گرایش فیلسوف سیاسی به هریک از آنها، می‌تواند در همه ابعاد فلسفه سیاسی ایشان تأثیرگذار باشد. در طول تاریخ، فیلسوفان سیاسی دیدگاه‌های مختلفی را در مواجهه با این دو مسئله بیان نموده‌اند. جایگاه صدرالمتألهین در تاریخ فلسفه اسلامی، ما را بر آن داشت تا این مسئله را در فلسفه سیاسی متعالیه بررسی نماییم. فیلسوفان سیاسی، در مواجهه با وحدت و کثرت گاهی رویکرد افراطی در پیش گرفته‌اند. گاهی نیز در مسیر اعتدال حرکت کرده‌اند که از آن، به وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل تعبیر می‌شود. در رویکردهای افراطی، طرفداران وحدت به نفی کثرت و طرفداران کثرت به نفی وحدت می‌پردازند. در صورتی که رویکرد اعتدالی بر آن است تا تعادلی میان وحدت و کثرت، در ساحت سیاست برقرار نماید. صدرالمتألهین، با رویکرد اعتدالی با وحدت و کثرت مواجه شده و بر ضرورت هر دوی آنها در زندگی سیاسی تأکید کرده است. رویکرد وی مبتنی بر میانی ایشان در حوزه هستی، انسان و غایت است که توجه هم‌زمان به وحدت و کثرت را ضروری می‌کند. وقتی مؤلفه‌های مرتبط با وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه سیاسی متعالیه مورد بررسی قرار می‌گیرد، رویکرد اعتدالی در مواجهه با آنها کاملاً مشهود است؛ به گونه‌ای که وی تلاش می‌کند میان مؤلفه‌های مربوط به وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی افراطی اعتدال برقرار نماید.

کلیدواژه‌ها: وحدت‌گرایی، کثرت‌گرایی، وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل، فلسفه سیاسی متعالیه.

فلسفه سیاسی دارای تاریخی کهن و پرجاذبه است که در بستر آن، فیلسوفان سیاسی توانسته‌اند تلاش‌های درخوری را برای ارائه مباحث تئوریک مربوط به اداره جوامع سیاسی انجام دهند. در فرایند شکل‌گیری این تاریخ پر بار، برخی تأملات فیلسوفانه متفکران سیاسی از اهمیت بسزائی برخوردار بوده است. در این میان، می‌توان از توجه به وحدت و کثرت، که ریشه در تأملات فلسفی در باب ثبات و تحول دارد، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار در چگونگی شکل‌گیری فلسفه سیاسی و تاریخ آن یاد کرد. به‌گونه‌ای که منجر به تکوین دو دیدگاه وحدت‌گرا و کثرت‌گرا در فلسفه سیاسی شده است. در یونان باستان، نگاه خاص *افلاطون* به زندگی مدنی و مخالفت شدید *ارسطو* با آن، ظهور دو گونه تفکر سیاسی متمایز از هم و با آثار و پیامدهای سیاسی متفاوت را رقم زده است. همین تمایزات، در طول تاریخ منشأ و اساس دو دیدگاه وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه سیاسی شده است. در این زمینه بسیاری از فیلسوفان سیاسی مجذوب هریک از دو رویکرد شکل گرفته در یونان باستان شده و هریک بخشی از مشخصه‌های فلسفه سیاسی *افلاطون* یا *ارسطو* را در اندیشه‌های سیاسی خود نمایان ساخته‌اند و متناسب با آن نظم سیاسی خاصی را برای پیگیری اهداف و آمال سیاسی خود تجویز کرده‌اند. تفاوت‌های نظام سیاسی مطلوب فیلسوف وحدت‌گرا و کثرت‌گرا در همه ابعاد آن، اعم از ماهیت، مبانی، ساختار و مسائل، بسیار چشم‌گیر بوده و برای کسانی که به مطالعه تاریخ فلسفه سیاسی علاقه‌مند باشند، کاملاً محسوس است. وحدت‌گرایان، با محور قرار دادن وحدت، بر تمرکز قدرت سیاسی و انحصار آن به اشخاص یا گروه خاصی تأکید کرده، نقش مردم را در فرایند شکل‌گیری قدرت و پیشبرد اهداف آن به رسمیت نمی‌شناسند، یا به صورت حداقلی به آن نظر دارند. در مقابل، کثرت‌گرایان با اصل قرار دادن کثرت و تنوع، ضمن تمایل به تکثر سیاسی و تمرکززدایی از قدرت سیاسی، بر توزیع قدرت سیاسی تأکید کرده، توجه اندکی به مقوله وحدت دارند. با توجه به آثار و پیامدهای اساسی وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی، در تجویزات فیلسوف سیاسی برای زندگی مدنی، شناسایی چگونگی مواجهه فیلسوفان سیاسی اسلامی با دو مقوله وحدت و کثرت در فرایند تأملات سیاسی، برای ما حائز اهمیت خواهد بود؛ زیرا معیار مناسبی برای ارزیابی گونه‌های مختلف فلسفه سیاسی اسلامی بوده و نتایج حاصل از آن، می‌تواند به‌عنوان راهنمای مناسبی برای تحلیل ابعاد فلسفه سیاسی اسلامی و پیشبرد عمل سیاسی در جامعه اسلامی مورد توجه همگان قرار گیرد. از این رو، این پژوهش به دلیل جایگاه ممتاز *صدرالمآلهین* در حکمت و توجه ویژه فیلسوفان معاصر اسلامی به آثار و اندیشه‌های ایشان، وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه سیاسی متعالیه را مورد بررسی قرار داده است.

گفتنی است وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در تاریخ فلسفه سیاسی، به گونه‌های مختلفی نمایان شده است. به‌طوری که هریک در عین اشتراک، تمایزات روشنی با سایر صورت‌های آن داشته باشد. وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی، گاهی به گونه افراطی مورد توجه قرار می‌گیرد. در این صورت، با توجه به غل و زنجیرهایی که به آنها بسته می‌شود، امکانی برای سازگاری‌شان باقی نمی‌ماند. در این حالت، در خصوص مؤلفه‌هایی هم که برای هریک از آنها بیان می‌شود، برداشت‌های افراطی صورت می‌گیرد، به‌گونه‌ای که دیگر امکان سازگاری هریک از این مؤلفه‌ها

با مؤلفه موجود، در گرایش مقابل غیرممکن می‌نماید. اما این تنها صورت ممکن وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی نیست، بلکه در اندیشه سیاسی برخی متفکران سیاسی، با گونه معتدل آنها مواجه می‌شویم، به طوری که امکان سازگاری میان آنها نه تنها غیرممکن نیست، بلکه برخی از اندیشمندان، به این امر اقدام نموده و در تبیین آن تلاش‌های درخور ستایشی انجام داده‌اند. در این صورت، با توجه به درک هم‌زمان ضرورت وحدت و کثرت برای زندگی سیاسی، پیرامون مؤلفه‌هایی که برای هریک از آنها بیان می‌گردد، تلقی معتدلی شکل گرفته و قابل سازگاری با مؤلفه‌های مقابل در گرایش دیگر است. این پژوهش، عنوان وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل، برای اشاره به آن به کار گرفته می‌شود.

وحدت‌گرایی افراطی از تمرکز قدرت، منافع جمعی، عدم آزادی، وحدت غایت، عدم تساهل، رقابت‌گریزی، تحزب‌گریزی و مشارکت منفعل، در شکل افراطی آن حمایت می‌کند. درحالی‌که، کثرت‌گرایی افراطی بر توزیع قدرت، منافع فردی، آزادی، تعدد غایت، تساهل رقابت‌پذیری تحزب و مشارکت فعال در شکل افراطی تأکید می‌کند. برخلاف وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی افراطی، در وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل، تلاش بر این است که تعادلی میان این مؤلفه‌ها ایجاد شده، ضمن بهره‌مندی از ظرفیت‌های موجود در هریک از آنها، در عین حفظ وحدت در جامعه سیاسی، شرایط لازم برای تنوع و پویای سیاسی نیز فراهم شود.

جایگاه وحدت و کثرت در فلسفه سیاسی متعالیه

ابتدا مناسب است توضیح مختصری در خصوص مفهوم «وحدت» و «کثرت» بیان شود. مفاهیمی همچون وحدت و کثرت، از جمله امور بدیهی هستند که بی‌نیاز از تعریف می‌باشند (شهرزوری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۵۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۸). از این رو، آنچه در تعریف وحدت و کثرت بیان می‌شود، بیشتر توضیح لفظ است تا بیان مفهوم. باین‌حال، وحدت عبارت است از: تجرید و الغای تشخصات و خصوصیات از یک حقیقت؛ تشخصات و خصوصیات که در جهان عینی، یا در قلمرو ذهن، آن حقیقت را احاطه می‌کنند. مانند تجرید تشخصات و خصوصیات از افراد انسان و دریافت یک حقیقت به نام انسان واحد و انسان کلی (جفری، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹). همچنین، تکرار تجرید وحدت‌ها، «کثرت» نامیده می‌شود؛ یعنی مجموعه‌ای از وحدت‌ها نه واحدها (همان، ص ۱۱۱).

در فلسفه متعالیه، وحدت و کثرت از مفاهیم کلیدی به شمار می‌آید؛ نمی‌توان بدون تأمل دقیق پیرامون آنها، به فهم درستی از فلسفه سیاسی صدرایی دست یافت. نزد صدرالمتألهین، وحدت و کثرت از اهمیت بالایی برخوردار بوده، بسیاری از مباحث وی با این دو مفهوم پیوند خورده است. با وجود این، وی درباره مفهوم «وحدت»، تنها به این ویژگی وحدت اکتفا می‌کند که مفهوم آن، برای همه معلوم بوده و بی‌نیاز از تعریف است، به طوری که اگر به تعریف آن مبادرت بورزیم، با دور مواجه خواهیم شد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰الف، ص ۶۲).

از نظر وی، هیچ موجودی راه، اگرچه از یک‌جهت و یا چند جهت دارای کثرت باشد، نمی‌توان یافت که در آن نوعی از وحدت وجود نداشته باشد. در حقیقت، فضیلت هر موجودی به اعتبار غلبه وحدت در آن است. بنابراین، هر

چیزی که وجودش از کثرت دورتر باشد، به همان اندازه از ارزش کمالی بیشتری برخوردار خواهد بود (همان، ص ۶۲ همو، ۱۳۶۱ الف، ج ۴، ص ۶۶). همچنین، هر چیزی که وجودش قوی‌تر باشد، به همان اندازه وحدتش نیز قوی خواهد بود (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۶۲).

در تأکید بر اهمیت وحدت، صدرالمتألهین فلسفه برخی از احکام شرعی را از زاویه تأثیرگذاری آنها بر وحدت تبیین می‌کند. وی پس از اثبات ضرورت نبوت، وجوب وضع قوانین و احکام موردنیاز مردم، توسط پیامبر را یادآور شده، در ضمن بیان اقسام آنها، به فلسفه و هدف برخی از این قوانین اشاره می‌کند. از نظر ایشان، فلسفه برخی احکام، ارتباط مستقیمی با مسئله وحدت دارد. از این رو، نبی «باید برای مردم عباداتی مانند نماز جمعه را قرار دهد که بر آنها اجتماع کنند تا علاوه بر پاداش، ایتلاف و مصادفات و تودد را کسب نمایند» (همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۶۱۴). بر این اساس، صدرالمتألهین فلسفه برخی عبادت‌ها را چنین برمی‌شمارد: الف) ثواب و پاداش‌های معنوی و اخروی؛ ب) ایتلاف؛ یعنی هم‌گرایی؛ ج) مصادفات؛ یعنی همکاری؛ ج) تودد؛ یعنی دوستی و پیوستگی. نتیجه مسلم و منطقی این عناصر در زندگی مدنی، وحدت و یگانگی متعالی خواهد بود. در واقع، این عناصر مهم‌ترین ارکان و اصول وحدت هستند، به گونه‌ای که تأمین، تضمین، حفظ، تعمیق، توسعه و تعمیم وحدت متعالی در پرتو آنها امکان‌پذیر می‌شود.

هرچند از نظر صدرالمتألهین، وحدت نسبت به کثرت از اولویت بیشتری برخوردار است و وی ریشه کثرت را به نقص برمی‌گرداند (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۳۸)، ولی در تأملات خویش، کثرت را نادیده نگرفته، اهمیت آن را مورد توجه قرار داده است. وی بر این باور است که در هر وحدتی، شایبه‌ای از کثرت وجود دارد؛ چرا که در هر دو چیزی، در عین وحدت و اتحاد در جهتی از جهات، به علت دو چیز بودن، نوعی کثرت وجود دارد؛ همان‌طور که در کثرت، شائبه و رنگی از وحدت هست؛ زیرا در هر کثرتی که بین دو چیز وجود دارد، نوعی وحدت و حداقل، وحدت در وجود خواهد بود (همان، ص ۶۲). در این میان، خداوند تنها وجودی است که در آن، هیچ نوع کثرتی قابل تصور نیست؛ زیرا اگر در ذاتش کثرتی بود، به غیر خود نیازمند می‌شد. در نتیجه، غیر او، مبدأ نخست سایر اشیاء و وجودها می‌گردید (همان، ص ۱۳۷).

وی درباره ضرورت تشکیل جامعه سیاسی می‌نویسد:

در وجود و بقای انسان تنها ذاتش کافی نیست؛ زیرا نوع انسان منحصر در شخصش نمی‌باشد. انسان نمی‌تواند در دنیا بدون تمدن و جامعه و مساعدت دیگران زندگی کند و حتی وجود و حیات فردی او هم امکان ندارد. از این رو، افراد مختلف وجود پیدا کردند و صنایع و شهرهای متعدد شکل گرفتند (همان، ص ۳۵۹).

پس از تشکیل جامعه سیاسی، کثرت نیز در درون آن ظاهر می‌شود. در حقیقت، «وجود اجتماع مستلزم اختلاف رأی میان افراد و تشکیل گروه‌ها و احزاب گوناگون است» (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۷). در عین حال، حقیقت اجتماع، حقیقتی واحد و بسیط است که وحدت آن، در ابتدا با تعریف قانونی مضبوط، که همه بدان رجوع کنند، حاصل می‌گردد (همان). بنابراین، اجتماع حقیقتی واحد است که از یک لحاظ کثیر و از لحاظ دیگر واحد است. بدین ترتیب، از دیدگاه صدرالمتألهین، اجتماع همانند نفس انسان و قوایش، در عین کثرت، واحد است و در عین وحدت، کثیر. نه کثرت

افراد، به حقیقت واحده اجتماع آسیب می‌زند و نه وحدت اجتماع می‌تواند نافی کثرت افراد و گروه‌ها باشد. وی در موارد متعددی، مشابهت وحدت نفس و کثرت قوای آن را با اجتماع و افرادش یادآور شده است: «مدینه فاضله به بدن سالمی می‌ماند که اعضایش همگی برای به کمال رساندن زندگی حیوان همیارند. در این بدن، قلب رئیس یگانه است و اعضا به‌حسب نزدیکی به قلب دارای مراتب می‌باشند» (همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۶۱۵).

جایگاه کثرت در فلسفه سیاسی متعالیه را می‌توان با اتکای به مفهوم «اجتهاد» توضیح داد. در فلسفه سیاسی صدرایی، اصل اجتهاد و تنوع آن، پیرامون امور دینی مورد توجه جدی قرار گرفته است. صدرالمآلهین، در توضیح این مطلب چنین می‌نگارد:

مجتهدان مطابق اجتهادشان حکم و فتوا می‌دهند؛ هرچند که باهم اختلاف داشته باشند، آن‌چنان که شرایع هم باهم اختلاف دارند؛ خداوند می‌فرماید: لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً؛ ما برای هر قومی از شما، شریعت و طریقه‌ای مقرر داشته‌ایم (مائدة: ۴۸). همچنین، هر مجتهدی روش متفاوت از دیگری دارد که عین دلیل او در اثبات حکم است و عدول از آن بر او حرام شده و شرع الهی چنین امری را مقرر فرموده است (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۷۷).

دیدگاه صدرالمآلهین درباره اجتهاد می‌تواند ما را در تبیین جایگاه کثرت در زندگی سیاسی از نظر ایشان یاری رساند. توضیح اینکه، درباره اصول اعتقادات میان اندیشمندان اسلامی، اختلاف‌نظری وجود ندارد. همچنین، در بخش عمده‌ای از فروعات فقهی نیز که دارای ادله قطعی هستند، اختلافی نیست. با وجود این، بخشی از فروعات فقهی وجود دارد که دلیل معتبر و یقینی درباره آن در دسترس نیست. در این زمینه، از ادله ظنی استفاده می‌شود. مضمونات، حوزه‌ای است که گاهی آرای علما در آن متفاوت و متکثر بوده و هر مجتهدی بر اساس فهم خود، از عموماً کلیات دینی، که مبتنی بر معیارهای خاص اجتهادی است، حکمی را استنباط نموده، بر اساس آن فتوا می‌دهد. بنابراین، کثرت معرفت، در حد اختلاف فتاوی مجتهدین، امری است که در زمان غیبت، مورد پذیرش اکثر علمای امامیه قرار گرفته است (مصباح، ۱۳۷۶). از آنجا که لاقلاً در جزئیات امور سیاسی، ادله و نصوص قطعی وجود ندارد و این امور بیشتر بر ظواهر و ادله ظنی مبتنی می‌باشند، می‌توان دایره کثرت و تنوع فتوا در امور سیاسی را وسیع‌تر از سایر موارد دانست. افزون بر این، یکی از مسائل مهم در فقه، شناخت موضوعات احکام است. این امر، در مسائل سیاسی، به دلیل پیچیدگی‌های آن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده، و ضرورت توجه به مسئله کارشناسی را با اهمیت بیشتری نمایان می‌سازد، به‌گونه‌ای که می‌تواند منجر به کثرت آرا در امور سیاسی شود. افزون بر این، آموزه تخطئه در اجتهاد موجب می‌شود که حکم برآمده از آن، به‌عنوان یک امر قطعی تلقی نگردیده، همواره در معرض نقد و تجدیدنظر توسط سایر مجتهدان و حتی خود مجتهد قرار داشته باشد. این امر خود زمینه کثرت و تعدد بیشتر آرا را فراهم می‌کند.

بنابراین، کثرت در اجتهاد، ما را به سمت کثرت در ساحت‌های دیگر رهنمون می‌سازد؛ زیرا اگر عنصر اجتهاد در فقه اسلامی و افتتاح باب اجتهاد، به مفهوم احترام به آرای افراد صاحب‌نظر و مجتهد در فهم و استنباط مسائل شرعی و فروعات شریعت مورد پذیرش قرار گیرد، پذیرش تعدد آرا در امور عرفی، و مسائل حکومتی، به دلیل ماهیت

عرفی یا لاقول ظنی بودن آن، از زمینه‌های مناسبی برخوردار خواهد بود. از این رو، اصل خطای در اجتهاد، استنباط سیاسی افراد و متصدیان مسائل سیاسی را نیز در معرض خطاپذیری و انتقاد قرار می‌دهد. همین امر، ضرورت پذیرش سطحی از کثرت‌گرایی سیاسی را برای ما نمایان می‌سازد. به همین دلیل، برخی نویسندگان، اجتهاد را به‌مثابه حرکتی به‌سوی مناظره خردگرایانه و در نتیجه، گفتمان دموکراتیک تلقی کرده‌اند (بلک، ۱۳۸۶، ص ۲۳۴).

بنابراین، در فلسفه سیاسی متعالیه، وحدت و کثرت به‌صورت توأمان مورد تأمل قرار گرفته است. از این رو، با نوعی وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل مواجه هستیم. برخلاف فلسفه سیاسی مشاء که در آن، کثرت به دلایلی با بی‌توجهی مواجه شده بود. ولی جایگاه آن در فلسفه سیاسی متعالیه، به‌عنوان بخشی از واقعیت زندگی مدنی تعریف شده است. اینکه در فلسفه سیاسی متعالیه، وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل بر چه مبانی‌ای استوار است؟ و دستاوردهای صدرالمتألهین در این عرصه چقدر بوده است و تا چه اندازه توانسته، بر اساس چنین نگرشی فلسفه سیاسی خود را سامان بخشد، مباحثی هستند که پیرامون آنها تأملاتی خواهیم داشت.

مبانی وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه سیاسی متعالیه

نظریه صدرالمتألهین در باب وحدت و کثرت در فلسفه سیاسی، مبتنی بر مبانی ایشان در هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و غایت‌شناسی است. در واقع، این نظریه بر مبنای نگرش‌های صدرالمتألهین در حوزه‌های مذکور و متناسب با ادبیات سیاسی معاصر بازسازی شده است.

۱. وحدت و کثرت در هستی

حکیم صدرالمتألهین، وحدت و کثرت را در همه ابعاد هستی موردتوجه قرار داده، در بخش‌هایی از آثار خود به تبیین و اثبات آن می‌پردازد. در حکمت صدرایی، حقیقت وجود از وحدت تشکیکی برخوردار می‌باشد. مراد از «تشکیک وجود»، این است که واقعیت خارجی و به تعبیر صدرالمتألهین، حقیقت وجود، هم مابه‌الامتیاز امور متفاضل، است و هم مابه‌الاشتراک آنها؛ به این معنا که هویت‌های شخصی افراد متفاضل در عین حال که ذاتاً متعدد و متکثرند، دارای نوعی وحدت و اشتراک نیز هستند. به عبارت دیگر، حقیقت خارجی وجود، در افراد متفاضل حقیقت واحدی است، منتها این حقیقت در فرد کامل به نحو قوی و در فرد ناقص به نحو ضعیف یافت می‌شود (عبودیت، ۱۳۸۳، ص ۱۹۷). بنابراین، هویت‌های شخصی افراد متفاضل، همان‌گونه که ذاتاً متعدد، متکثر و متفاوت هستند، ذاتاً نوعی وحدت و اشتراک نیز دارند. وی وحدت و کثرت در عالم عقول را نیز مورد توجه قرار داده است. به‌طور کلی، فیلسوفان مسلمان، هستی همه موجودات را در یک نظام طولی و منتهی به خداوند متعال می‌دانند. البته، صدور موجودات از خداوند، هرچند به ترتیب علی و معلولی و با واسطه بوده است، باوجوداین، همه موجودات معلول و مخلوق و منسوب به او هستند. چنان‌که گفته‌اند: «لا مؤثر فی الوجود الا الله» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۸۷؛ استرآبادی، ۱۳۵۸، ص ۱۳۵). بر این اساس، همه ممکنات هستی، بر مبنای «لا شرف فالاشرف» حاصل فعل الهی هستند که در این نظام طولی، نخستین افاضه هستی از خالق هستی، به عالم عقول است.

صدرالمآلهین، وحدت و کثرت حاکم بر عالم عقول را مورد توجه قرار داده و این نکته را یادآور می‌شود که عالم عقول در عین وحدت، دارای کثرت هم هستند. عقل متعلق به هر فلکی، به سبب کثرت جهت‌های فاعلی و تأثیرگذاری خود، مخالف با عقل متعلق به فلک دیگر است. از این رو، کثرت جهت‌های وجوب و صدور در عالم عقل، همانند کثرت جهت‌های امکان و قبول در این عالم است. با این حال، عقول با اختلاف درجات و مراتبی که دارند، از جهت شدت فعلیت و کمال، به منزله موجود واحدی هستند که تنها با فاعلیتشان اختلاف پیدا می‌کنند؛ یعنی به اعتبار معلول‌هایشان، مخالف یکدیگر هستند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۵۲).

همچنین، وی در اثبات وجود ذهنی، به وحدت و کثرت توجه داشته، ضمن پذیرش وحدت ذهنی، به کثرت حسی آن حکم کرده است. ایشان توضیح می‌دهد که می‌توان از اشخاص و افراد مختلف مندرج در تحت نوع واحد، مانند افراد انسان و همچنین، از انواع مختلف مندرج در تحت جنس واحد، مانند انسان، تعینات و ویژگی‌های شخصی و تحصیلات نوعی، یک معنای واحد نوعی و یا یک معنای واحد جنسی انتزاع کرد؛ به طوری که جایز باشد آن معنای واحد نوعی و یا جنسی را به حمل هوهو برای افراد و یا انواع حمل نماییم. اما این معنای واحد مشترک نوعی و جنسی ممکن نیست که در خارج به صورت یک معنای واحد مشترک نوعی و جنسی، موجود شود؛ زیرا محال است موجود واحدی در خارج، به صفات متضادی از قبیل خصوصیات متضاد مربوط به افراد یا انواع متصف گردد. از این رو، وجود این معنای نوعی یا جنسی، در عالم حس، تنها بر وجه کثرت و تعدد ممکن خواهد بود (همان، ص ۲۶-۲۷).

بنابراین، از نظر حکیم صدرالمآلهین، وحدت و کثرت بر کل هستی حاکم می‌باشد و لازم است در تنظیم سازمان سیاسی مدینه و اداره امور مربوط به آن، از نظام حاکم بر هستی الگو گرفته شود. وی در این ارتباط می‌نویسد: و اگر کسی به درستی نظر کند، می‌بیند که حال هر جمله طبیعی در اجتماع و ترتیب، همانند حال بنیه انسانی و مدینه فاضله است که برای آن رئیسی هست که حالش نسبت به سایر اجزا همین است؛ بلکه هر اجتماع طبیعی هیشش سایه و شبهی از هیئت عالم الهی و وحدت اجتماعی عالمی است؛ زیرا سبب اول نسبتش به سایر موجودات، مثل نسبت رئیس مدینه فاضله است به سایر اجزای مدینه، و عقول مبرا از نقایص مادی در اولین مرتبه قرب هستند، و بعد از آنها نفوس سماوی و سماوات‌اند و بعد از آن، طبایع هیولانی و اجسام طبیعی‌اند و هر یک از اینها به سبب اول اقتدا می‌کنند (همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۶۶).

۲. وحدت و کثرت در انسان

وحدت قوای مختلف نفس، در عین کثرت آنها، از دیگر اصول ابداعی در حکمت متعالیه است که می‌تواند مبنای مناسبی برای وحدت و کثرت در فلسفه سیاسی متعالیه باشد. از نظر صدرالمآلهین، در حرکت نفس از پایین‌ترین مراتب جسمانی تا بالاترین مقامات تجرد، قوای جسمانی، خیالی و عقلانی تأثیرگذار هستند. اگرچه نفس انسان دارای کثرت قوای جسمانی، خیالی و عقلانی است، ولی این کثرت منافی وحدت و بساطت ذاتی نفس نیست.

نفس انسانی از آن جهت که جوهری قدسی و از سنخ ملکوت است، دارای وحدت جمعی است که سایه و ظل وحدت الهی است. این نفس به ذات خود قوه عاقله است و قوه حیوانی از تخیل تا احساس و قوه نباتی از غاذیه تا مولده و قوه محرکه طبیعی را واجد می‌باشد. این قوا، با کثرت و گوناگونی افعال و معانی‌شان، در نفس به یک وجود موجود هستند؛ ولی به صورت بسیط لطیفی که شایسته لطافت نفس است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۴-۱۳۵).

همین جهت وحدت انسان، که حیثیت تجرد نفس است، هویت ثابت وی را در حرکت جوهری کمالی انسان محفوظ می‌دارد. هرچند ظهور نفس در مرتبه مادی، با قوای متعدد و متکثر مادی و تمامی مقتضیات مرتبه وجود عالم جسمانی همراه است، ولی این امر، موجب از بین رفتن وحدت و هویت ثابت نفس در تمامی مراحل وجود آن نمی‌شود. جمع بین این دو حیثیت به‌ظاهر متضاد، تنها با اصل مشهور صدرایی «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» ممکن شده است (طوسی، ۱۳۹۳، ص ۵۹).

وجود توأمان وحدت و کثرت در جوهر نفس، این قدرت را به انسان داده است که به‌طور دائم، در مرز میان حیات معنوی و دنیوی در حرکت باشد. با چشمی به خلق و اشتغالات دنیوی بنگرد و با چشمی دیگر، به حق. براین اساس، توجه به عالم جسمانی و استفاده از همه لذت‌های مشروع آن، منافی استفاده از لذت‌های روحانی نیست، بلکه لذت‌های جسمانی، مقدمه لذت‌های معنوی و آن نیز مکمل لذت‌های جسمانی است. غفلت از جنبه کثرت نفس، در واقع نادیده گرفتن بخشی از کمالات وجودی اوست که خالق متعال به آن عنایت کرده است. همچنان که غفلت از جنبه وحدت و مقام جمعی وجود، نادیده گرفتن مهم‌ترین بخش هستی نفس است که همواره او را در مرتبه جسمانی متوقف خواهد کرد. بنابراین، انسان کامل در حکمت صدرایی، لوازم وحدت و کثرت را توأمان در دولت نفس پیاده می‌کند. از این رو، وی معتقد است: خداوند متعال انسان را بر سه قسم آفریده است: گروه اول، کسانی که غرق در معرفت خداوند، مجذوب و مبتهج از ذکر او می‌باشند. این دسته، از عظمت و کبریای او در وجد و طرب به سر می‌برند. اینها اهل الله و اولیای خداوند هستند که درهای ملکوت به رویشان باز شده است. گروه دوم، انسان‌هایی هستند که توجهشان بر شهوات معطوف بوده، و در زندان نفس محبوس هستند. خداوند این دسته را از نعمت‌های آخرت محروم داشته، درهای ملکوت را به روی آنها بسته است؛ مگر کسانی که توبه کرده و خود را اصلاح نمایند. دسته سوم، گروهی هستند که در حد واسط بین عالم معقول و محسوس نشسته‌اند؛ گاهی با عشق همراه حق‌اند و گاهی نیز با رحمت و مهربانی همراه خلق هستند؛ زمانی که در میان خلق قرار می‌گیرند، گویی یکی از آنها هستند و خداوند و ملکوتش را نمی‌شناسند. هنگامی که با خدای خود خلوت می‌کنند، چنان در ذکر و خدمت او مشغول می‌گردند که گویا احدی را نمی‌شناسند. این دسته، در مسیر مرسلین و صدقین قرار دارند. شکی نیست که در شأن و منزلت، برتر از گروه‌هایی هستند که به دلیل کمی ظرفیت و تنگی سینه، با توجه به یکی، از دیگری غفلت می‌نمایند (صدرالمثالیین، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۵۵).

نظر به جنبه‌های وحدت و کثرت نفس و دسته‌بندی صورت گرفته بر اساس آن، به‌خوبی مشی عالمان و عارفان حقیقی، در خدمت‌گزاری به مردم را بیان می‌کند. توجه به وحدت و کثرت نفس، حضور در میان خلق و

خدمت به آنها، در عین سلوک معنوی مطابق، با ابعاد روحانی نفس را توجیه‌پذیر کرده است، بدون آنکه هریک از وحدت یا کثرت را فدای دیگری کرده باشد. بنابراین، هرچند لوازم کثرت به‌تنهایی برای رسیدن به غایت هستی کافی نیست، ولی به‌عنوان مقدمه‌ای تأثیرگذار برای تحقق آثار مترتب بر وحدت، از اهمیت بسیاری برخوردار است. از این رو، می‌توان همین نگرش را به حوزه سیاست نیز تسری داد و مجموعه آن را همانند نفس انسانی در نظر گرفت که وجود وحدت و کثرت در آن، زمینه تأمین توأمان منافع معنوی و دنیوی را فراهم می‌کند. بر این اساس، کثرت سیاسی را نباید در زمره شرور و امور نامناسب سیاسی تلقی کرد، بلکه می‌تواند در پرتو وحدت حاکم بر آن، بستر مناسب‌تری را برای تحقق اهداف متعالی در اختیار ما قرار دهد. صدرالمتألهین، ضرورت همه مراتب وجود را در ساحت نظام‌های عالم این‌گونه بیان می‌کند:

نظام دنیا اصلاح نمی‌شود مگر به واسطه وجود نفوس غلیظ و قلوب قاسیه. اگر تمامی انسان‌ها دارای نفوس سعیده باشند و از عذاب الهی خوف داشته باشند و دارای قلوبی خاشع باشند، همانا نظام عالم مختل می‌شود؛ زیرا نظام این عالم ساخته نمی‌شود و انسان‌هایی همچون فرعون‌ها و دجال‌ها و انسان‌های دارای مکر شیطانی و نفوس حیوانی کفار جاهل، تمامی هم خود را مصروف آبادانی این دنیا نمی‌کردند(همان، ص ۳۱۴).

براین اساس، وی گوناگونی ایمان انسان‌ها را از حکمت‌های الهی معرفی کرده، عدم آن را موجب اختلال نظام عالم می‌داند، به‌طوری‌که سروسامان دادن امور دنیا و آبادانی آن، بدون مشارکت انسان‌های دارای مراتب مختلف ممکن نخواهد بود(همان). بنابراین، فهم حکمت وجود موجودات برخوردار از سلیقه‌ها و مراتب کمالی مختلف، لازمه تسلیم و تمکین در برابر نظام حکیمانه حق تعالی در همه مراتب وجود، اعم از وجود انفسی، وجود اجتماعی و حتی همه کائنات عالم تکوین است. اساساً خلقت انسان‌ها، با صفات و انگیزه‌های واحدی نبوده است؛ هریک از آنها دارای صفات و انگیزه‌های متفاوتی هستند. این ویژگی انسانی موجب شده تا فعل انسان نیز واحد نباشد و افعال متعددی از او ظاهر شود. از این رو، گاهی اطاعت خداوند متعال را به جا می‌آورد و گاهی نیز به معصیت خالق هستی می‌پردازد. همه این موارد، از اختلاف صفات و انگیزه‌هایی ناشی می‌شود که از ویژگی‌های خاص انسان است. همین ویژگی انسانی، خلقت انسان را متفاوت از خلقت ملائکه الهی کرده است(همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۳۱۹).

نتیجه این دیدگاه، تسامح و تحمل انسان‌ها و جریان‌های مختلف سیاسی و بهره‌مندی از همه امکانات بشری برای تشکیل و تداوم نظام سیاسی متعالی خواهد بود؛ زیرا نفی کثرت سیاسی و تصور وحدت سیاسی غیر استوار بر شانه‌های تمامی آرا و سلايق افراد جامعه، همانند تصور جهانی بدون کثرت خلائق، تنوع استعدادها و امکانات معنوی و مادی برای بشر است که صدرالمتألهین آن را برخلاف حکمت الهی می‌داند. البته همان‌گونه که با حکومت کردن، افضل مراتب وجود نفس یعنی قوای شریف عقلانی بر قوای پایین‌تر نباتی و حیوانی، وحدت در عین کثرت محقق می‌شود، در زندگی سیاسی هم با حکومت کردن انسان‌های شایسته و صالحان، در عین بهره‌مندی از ظرفیت همه جریان‌های سیاسی، در ساحت سیاست نیز وحدت در عین کثرت تحقق پیدا می‌کند. در نتیجه، زمینه برای تحقق منافع معنوی و مادی جامعه فراهم می‌گردد.

۳. وحدت و کثرت در ارزش‌ها

دیدگاه فیلسوفان سیاسی نسبت به ارزش‌ها و رابطه میان آنها، می‌تواند زمینه‌ساز انگاره‌های متفاوتی از به زندگی سیاسی گردد. نوع پاسخ به این سؤال، که آیا ارزش‌ها و خیرات مطلوب انسان قابل جمع هستند یا نه؟، در ساماندهی به نظم سیاسی مطلوب به‌طور قابل توجهی تأثیرگذار خواهد بود. در پاسخ به این سؤال، دو دیدگاه اساسی وجود دارد؛ برخی بر این باورند که ارزش‌هایی همچون آزادی، برابری، سعادت، عدالت و... با هم جمع می‌شوند و حتی مستلزم یکدیگر هستند. طبق این دیدگاه، آرمان‌شهرها، مکانی هستند که در آنها تجمع خیرها اتفاق می‌افتد. بر این اساس، می‌توان نظام هماهنگی از همه ارزش‌ها و فضایل ساخت که در آن، همه ارزش‌ها به یک ارزش پایه سازگار با سایر ارزش‌ها منتهی شوند و التزام به همه آنها، از این رهگذر نه‌تنها ممکن، بلکه مطلوب هم باشد.

در مقابل، دیدگاهی معتقد است: ارزش‌ها باهم و هم‌زمان قابل جمع نیستند. این دیدگاه، بر این باور است که ارزش‌ها باهم متعارض هستند؛ نمی‌توان آنها را در ذیل یک ارزش کلی و اصیل قرار داد. از این‌رو، انسان‌ها مجبور هستند از میان آنها، دست به‌گزینش و انتخاب بزنند. برلین می‌نویسد:

دلیل عمده آنکه آدمی نمی‌تواند سر از گزینش باز زند متعارض بودن هدف‌ها با همدیگر است که سبب می‌شود که انسان نتواند همه چیز را باهم داشته باشد؛ و از اینجا برمی‌آید که نفس تصور یک زندگی آرمانی، زندگانی که بشود در آن هیچ‌یک از ارزش‌ها را از دست نداد و قربانی نکرد و همه آرزوهای معقول انسانی کاملاً برآورده شود - این خواب‌وخیال کهن - نه‌تنها موهوم، بلکه ناجور و ناسازگار هم است (برلین، ۱۳۸۰، ص ۶۵).

بنابراین، دو نگرش متفاوت وحدت‌گرایانه و کثرت‌گرایانه، پیرامون ارزش‌ها شکل گرفته است که هریک از آنها می‌تواند آثار و پیامدهای متفاوتی داشته باشد. بر اساس دیدگاه اول، ارزش‌ها در تعارض با یکدیگر قرار ندارند و تحت عنوان یک ارزش بنیادین به وحدت و هماهنگی می‌رسند. اما بر مبنای دیدگاه دوم، باید از میان ارزش‌های متکثر، دست به انتخاب و گزینش زد و نمی‌توان به بهره‌مندی از همه ارزش‌ها، به‌صورت توأمان امیدوار بود. هریک از دیدگاه‌های مذکور، ابعاد مختلف زندگی سیاسی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند. دیدگاه وحدت‌گرایانه، حرکت همه اعضای جامعه سیاسی به‌سوی هدفی واحد را ممکن دانسته، در جهت تحقق آن هدف غایی تلاش می‌کند. از این‌رو، در این دیدگاه، دلیلی برای حضور معنادار افراد و گروه‌هایی که حاضر به همراهی دیگران در رسیدن به آن هدف نیستند، وجود ندارد. ولی بر اساس دیدگاه کثرت‌گرایانه، تجمیع اهداف سیاسی تحت یک هدف بنیادی غیرممکن است. از این‌رو، هر فرد یا گروهی می‌تواند هدف خاص خود را در زندگی سیاسی دنبال کند. دولت‌ها نیز موظف‌اند با در نظر گرفتن خواست عمومی شهروندان، از میان اهداف سیاسی مختلف، دست به انتخاب بزنند و در این امر، هیچ دلیلی غیر از اراده عمومی جامعه وجود نخواهد داشت.

صدرالمآلهین، برخلاف فیلسوفان مشاء، که همه ارزش‌ها و فضایل اخلاقی را به عدالت ارجاع می‌دهند (مسکویه، ۱۴۲۶، ص ۹۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۵۰۷؛ طوسی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۵)، بر این باور است که حکمت و حریت را باید به‌عنوان دو فضیلت بنیادی در نظر گرفت و سایر فضایل را منبعث از آنها دانست. وی، حکمت را به دو قسم غریزی و اکتسابی

تقسیم می‌کند. «حکمت‌گریزی» عبارت است از اینکه نفس، آرا و نظراتش در قضایا و احکام صادق باشد. این قسم از حکمت، استعداد اول برای به دست آوردن حکمت اکتسابی است. نفوس انسانی در برخورداری از این حکمت متفاوت هستند. کسی که به درجه عالی آن دست یافته، نفس قدسی نبوی است. همچنین، «حریت» عبارت است از اینکه نفس انسانی به‌طور غریزی فرمان‌بردار امور بدنی و لذایذ قوای حیوانی نباشد. وجه تسمیه آن این است که اولاً، در لغت بر آنچه مقابل عبودیت و بندگی قرار دارد، حریت اطلاق می‌شود. ثانیاً، شهوات، اسارت و بندگی می‌آورد. نفسی که اسیر شهوات باشد، بنده شهوت است و از اطاعت امور بدنی آزاد و حر نیست. وی تأکید می‌کند که هرچند حریت حقیقی با عادت و تعلیم به دست نمی‌آید و امری غریزی به شمار می‌آید، ولی حریت اکتسابی هم فضیلت و نیکوست (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۸۸۷).

صدرالمآلهین، پس از تبیین مفهوم «حکمت» و «حریت»، دیدگاه خود را پیرامون جایگاه هریک از فضایل، به‌گونه‌ای متفاوت از دیدگاه فیلسوفان مشاء مطرح می‌کند. وی می‌نویسد:

چون معنی حکمت و حریت و حاصل آن دو را که قوه احاطه به معلومات و مجرد از مادیات است دانستی، بدان تمام فضایل نفسانی به این دو فضیلت بازمی‌گردد و همین‌طور خواهی نگوئیده - با فزونی‌شان - تماشان بازگشت به اعداد این دو فضیلت دارند (همان، ص ۸۸).

بنابراین، هرچند صدرالمآلهین نیز همانند فیلسوفان مشاء، به گسست میان ارزش‌ها و فضایل معتقد نیست، ولی برخلاف آنان، در نگرش صدرالمآلهین فضایل متکثر به یک فضیلت بنیادین بر نمی‌گردد و در تحت یک عنوان قابل جمع نیستند، بلکه پیوند میان فضایل مختلف توسط دو فضیلت حکمت و حریت صورت می‌پذیرد و همه آنها در ذیل این دو قرار می‌گیرند. در واقع، نوعی وحدت در عین کثرت، میان فضایل مختلف انسانی برقرار شده است. وقتی همه فضایل تحقق پیدا می‌کنند و اعتدال میان آنها حاکم می‌شود، چیزی که انسان از این رهگذر به دست می‌آورد، حکمت و حریت است، نه عدالت موردنظر فیلسوفان مشاء. کثرت، بنیادی‌ترین ارزش‌ها و به‌خصوص حریت، می‌تواند مبنای قابل‌انکایی برای وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل در فلسفه سیاسی متعالیه قلمداد شود.

مؤلفه‌های وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه سیاسی متعالیه

پس از تبیین مبانی وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل در فلسفه سیاسی متعالیه، لازم است برخی مؤلفه‌های وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی نیز مورد توجه قرار گیرد. در فلسفه سیاسی متعالیه، می‌توان موارد متعددی از مؤلفه‌های وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی را شناسایی کرد. بر اساس ویژگی وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل، در فلسفه سیاسی متعالیه تلاش می‌شود تعادلی میان مؤلفه‌های وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی افراطی برقرار شود تا بتوان از ظرفیت همه آنها برای تحقق اهداف نظام سیاسی بهره برد. با وجود این و به‌رغم توجه شایسته صدرالمآلهین به وحدت و کثرت در بخش مبانی، بسط آنها در حوزه مسائل اجتماعی و سیاسی، چندان رضایت‌بخش و گسترده نیست. از این‌رو، گاهی در تبیین مؤلفه‌های وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی، نمی‌توان مستند مشخصی را برای آن مؤلفه بیان نمود، بلکه بدین منظور، از مبانی یا برخی مؤلفه‌های دیگر استفاده می‌شود. هرچند وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در

فلسفه سیاسی متعالیه، به نحو معتدل مدنظر قرار گرفته است، ولی به مقتضای زمانه و روش فیلسوفان آن دوران، نظریات صدرالمتألهین درباره وحدت و کثرت سیاسی و ابعاد مختلف آن، به گونه‌ای نیست که بتواند با فلسفه‌های سیاسی امروز هماوردی کند. شاید بتوان دو دلیل برای بسط نیافتن شایسته وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل، در فلسفه سیاسی متعالیه بیان کرد. اول اینکه، به رسمیت شناختن قانون شریعت به‌عنوان کامل‌ترین قانون برای سعادت بشر، این تلقی را برای بسیاری از متقدمان پدید آورده است که موضوعاتی از این دست و مباحث مرتبط با آن، باید به متن قانون شریعت ارجاع داده شود. گویی تعیین تکلیف در آنها، از عهده فیلسوف خارج است. دوم اینکه، فلسفه سیاسی متعالیه در کل به اندازه‌ای نیست که بتوان انتظار داشت همه مسائل مرتبط با وحدت و کثرت در آن منعکس شده باشد. به هر حال، می‌توان برخی از مؤلفه‌های وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل را در فلسفه سیاسی صدرالمتألهین توضیح داد که در آن، فیلسوف ضمن ایجاد تعادل میان مؤلفه وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی، بر این است تا شرایط منطقی‌تری برای تحقق اهداف مهیا سازد.

۱. توجه به تمرکز و توزیع قدرت

برای تحقق وحدت موردنیاز جامعه در یک چارچوب نظام‌مند، چگونگی شکل‌گیری قدرت سیاسی و کیفیت توزیع آن نقش بسزایی دارد. بر این اساس، در فلسفه سیاسی صدرالمتألهین نیز رأس هرم قدرت سیاسی، از قواعد ثابت و نسبتاً پایداری تبعیت می‌کند، به طوری که نمی‌توان آنها را بر اساس خواست و اراده مردم مورد بازنگری قرار داد. از نظر صدرالمتألهین، در مرحله اول کسی مستحق ریاست بر خلق است که در نشئات سه‌گانه حسی، خیالی و عقلی، به مقام و مرتبه جامعیت رسیده باشد. در انسان‌شناسی صدرایی، انسان به یکی از مراتب چهارگانه، یعنی محسوسات، متخیلات، موهومات و شهود تعلق می‌گیرد (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۳۷-۳۳۸). البته وی در نهایت آن را به سه قوه احساس، تخیل و تعقل تقلیل می‌دهد (همان، ص ۳۴۰). از نظر صدرالمتألهین، کمال تعقل انسانی، اتصال به ملاً اعلی و مشاهده ذات ملائکه مقرب الهی است. کمال قوه تخیل، توانایی مشاهده اشباح مثالی و تصویر امور غایب و آگاهی جزئی از آنها و آگاهی از رویدادهای گذشته و آینده است. کمال قوه حسی، هم تأثیر در امور جسمانی می‌باشد. وی، پس از بیان مراتب چهارگانه انسانی و توضیح قوای سه‌گانه انسان و کمال آنها، می‌افزاید:

شمار بسیار کمی از انسان‌ها هستند که همه این قوای سه‌گانه همراه با کمال در او جمع باشد. هر آن کس که در او مجموع این مراتب سه‌گانه در حد کمال به وحدت رسیده و جمع شده‌اند، دارای مقام خلافت الهی است و حق ریاست بر خلق را داراست. در نتیجه، رسولی از جانب خداوند است که بر او وحی می‌شود، با معجزاتی که تأییدگر رسالتش است، بر مخالفان ظفر می‌یابد و دارای خصلت‌های سه‌گانه است (همان، ص ۳۴۱).

بنابراین، در وهله نخست، تنها کسی از حق ریاست و حکومت در جامعه سیاسی برخوردار است که بتواند قوای سه‌گانه مذکور را در وجود خود، به حد کمال برساند. کسی که بر این امر موفق شده، همان رسول و به تعبیری نبی و ولی الهی است که به واسطه آنچه خداوند متعال بر قلب و عقل مفارقتش افزوده می‌کند، ولی‌ای از اولیای خداوند و حکیمی از حکمای الهی است و با آنچه بر قوه متخیله و متصرفه او افزوده می‌شود، رسول بشارت‌رگر است نسبت به

امری که بوده، هست و در آینده اتفاق می‌افتد (همان، ص ۳۵۶). وی، چنین شخصی را واجد جمیع کمالات عالم می‌داند که یک رو به خلق دارد و رویی به حق:

خلافت عظمای الهی در وجود جامع انسانی تحقق می‌یابد که از حیث جوهر ذات، مستحق چنین مرتبه‌ای است. چنین وجودی توسط عرفاً به دلیل کمالات وجودی، مراتب علمی و قابلیتش برای مظهریت صفات متقابل الهی به آئینه‌ای تشبیه شده است که میان دو عالم خلق و حق قرار گرفته است و انوار خالق را به عالم می‌تاباند (همو، ۱۳۶۱، ص ۴۸).

با وجود چنین کسی، شخص دیگری حق اداره جامعه انسانی را ندارد. بنابراین، صدرالمآلهین حق ریاست را از انسان‌شناسی دریافت کرده و آن را با مراتب معرفت انسان‌ها هم پیوند زده است. با وجود این، وی حق ریاست را منحصر در نبی نمی‌داند؛ زیرا هر چند نبوت و رسالت، به این معنا که فردی به‌طور مشخص، به‌عنوان نبی و رسول برگزیده شود، منقطع شده، ولی خداوند تعالی ائمه معصومین و مجتهدان را جایگزین نبی کرده است. در واقع، عنوان ظاهری نبوت منقطع شده و حکم آن یعنی ضرورت تبعیت از عالمان به احکام الهی، همچنان باقی است و مردم باید در غیاب نبی، تابع ریاست آنان باشند (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۷۷). بر این اساس، اداره جامعه پس از پیامبر بر عهده امامان معصوم علیهم‌السلام و علمای واجد شرایط است که اولیای الهی هستند و در مقام ریاست، از آنها به «ولی الهی» تعبیر می‌شود. زمانی که ائمه معصومین علیهم‌السلام حضور داشته باشند، ولایت به آنها منتقل شده و «بعد از آنها، علمای اهل معرفت یکی بعد از دیگری تا روز قیامت این مقام را اخذ می‌کنند» (همان، ص ۳۷۸). وی، در کسر اصنام جاهلیه، بعد از بیان منزلت انسان‌ها بر حسب مرتبه علمشان، ریاست را متعلق به سه دسته انبیا، امامان و بزرگان با تعبیر «شیوخ» دانسته است که ریاست دسته اول را ریاست «عظمی» و ریاست دسته دوم را ریاست «وسطی» و ریاست دسته سوم را ریاست «صغری» می‌نامد (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۱).

بنابراین، از نظر صدرالمآلهین، ریاست جامعه چیزی نیست که افراد بتوانند برای به دست آوردن آن باهم رقابت کنند و یا شهروندان مجاز باشند آن را بر اساس خواست و اراده خود، به هر کس یا هر گروهی واگذار نمایند، بلکه ریاست جامعه، حق انسان‌هایی است که از شرایط لازم برای آن برخوردارند. در این صورت، تفاوتی میان تبعیت و عدم تبعیت مردم از ایشان نخواهد بود. از این رو،

برای امام ریاست مطلق در امر دین و دنیاست، خواه مردم او را اطاعت کنند و یا سرکشی نمایند، مردم او را اجابت کنند یا انکار نمایند. همچنان که رسول، رسول است، اگرچه هیچ‌کس به رسالت او ایمان نیاورد، چنان‌که حضرت نوح این چنین بود. همچنین امام هم امام است، اگرچه حتی یک نفر از مردم او را اطاعت ننماید» (همو، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۱۳۵).

بنابراین، در فلسفه سیاسی صدرالمآلهین، یکی از ویژگی‌های اصلی وحدت‌گرایی یعنی تمرکز در سطوحی از قدرت سیاسی و اختصاص آن به افراد خاص به‌وضوح دیده می‌شود، تا بتوان در پرتو آن، وحدت و هماهنگی لازم برای تحقق اهداف مدینه فاضله را محقق ساخت.

در فلسفهٔ سیاسی متعالیه نیز همانند فلسفهٔ سیاسی مشاء، ساختار سیاسی حاکم بر مدینه، مرتبط با انسان‌شناسی و روابط حاکم بر اعضای بدن است؛ با این تفاوت که در اینجا، کثرت حاکم بر وجود انسان به صورت جدی‌تر مورد توجه قرار گرفته است. در این نگاه، نسبت انسان کامل، که ریاست مدینه را نیز بر عهده دارد، به دیگر شهروندان همانند نسبت قلب به دیگر اعضای بدن است (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۶۲). صدرالمتألهین، در برخی از آثار خود، این ارتباط را با تفصیل بیشتری توضیح داده است:

پس مدینه فاضله به بدن تام صحیحی شباهت دارد که همه اعضای آن در تصمیم حیات یکدیگر را معاونت می‌کنند. در این بدن، قلب رئیس یگانه است و اعضای دیگر به حساب نزدیکی به قلب دارای مراتب متفاوت می‌باشند؛ زیرا برای هریک از اعضا قوه‌ای هست که با آن فعلی را که مطابق غرض عضو رئیس است انجام می‌دهد. البته بعضی بی‌واسطه عضوی دیگر و بعضی به واسطه یعنی افعال ایشان بر طبق غرض اعضایی است که بی‌واسطه خدمت رئیس می‌کنند و اینها در مرتبه ثانیه قرار دارند و بعد از این، اعضایی هستند که بر مقتضای غرض اعضایی عمل می‌کنند که در مرتبه ناتی واقع‌اند و آنها در مرتبه ثالثه قرار می‌گیرند. همچنین، به اعضایی می‌رسند که خادم‌اند و بر هیچ عضوی ریاست ندارند. مدینه هم به همین صورت است (همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۶۱۵).

بنابراین، در ساختار سیاسی، که صدرالمتألهین برای ترسیم مناسبات سیاسی و توزیع قدرت سیاسی پیشنهاد می‌کند، افراد جامعه سیاسی به سه گروه تقسیم می‌شوند: گروهی که فقط ریاست می‌کنند. گروهی که در عین خدمت، از ریاست بر دیگران نیز برخوردارند. و در نهایت، توده عظیم شهروندان که باید در خدمت دو طبقه بالا قرار بگیرند. صدرالمتألهین، از گروه سوم با لفظ «قوم» یاد کرده است (همان).

با وجود این، در ساختار سیاسی متعالیه، ابعادی از وحدت و کثرت قابل توضیح است. در این ساختار، هندسه قدرت به صورت هرمی شکل می‌گیرد، به گونه‌ای که در رأس آن، فردی دارای شرایط ریاست است که اصالتاً قدرت سیاسی به او تعلق دارد. ولی در عرصه سیاست‌ورزی، این قدرت در انحصار وی باقی نمی‌ماند، بلکه بخشی از آن، در میان نخبگان جامعه توزیع می‌گردد تا در جهت تحقق اهداف متعالی مدینه به کار گرفته شود. بنابراین، در طرح کلان ساختار سیاسی، در بالاترین سطح، یک قدرت عالی و تمام‌کننده قرار دارد. در سطوح پایین‌تر، قدرت‌هایی در طول قدرت رئیس مدینه و در عرض یکدیگر شکل می‌گیرد تا ایشان را در راستای تحقق آرمان‌های مدینه فاضله یاری رسانند. به نظر می‌رسد، این ساختار سیاسی، کاملاً منطبق با نگرش صدرالمتألهین به حوزه سیاست است.

در دیدگاه صدرالمتألهین، مناصب به دو دسته تقسیم می‌شوند: بعضی مناصب، به دلیل اهمیتشان باید از ناحیه خداوند متعال و بدون مشارکت دیگران باشد. نبوت، رسالت و ولایت، مناصبی از این دست هستند که فیض و رحمتی از ناحیه خداوند به شمار می‌آیند، به گونه‌ای که انتقال آن، از شخصی به شخص دیگر، با اراده انسان‌ها غیرممکن است. ولی مناصبی از قبیل سلطنت، حکومت، قضاوت، امارت و امثال اینها مناصبی هستند که برخلاف دسته اول، امکان انتقال آنها از شخصی به شخص دیگر، با اراده انسان‌ها وجود دارد (همو، ۱۳۶۱ الف، ج ۵، ص ۴۵-۴۶). از این رو، از نظر صدرالمتألهین، کسانی که ریاست و ولایت جامعه به آنها واگذار شده است، می‌توانند بخشی از امور مربوط به ریاست را به دیگران واگذار نمایند تا در عین تمرکز قدرت در رأس هرم، توزیع عرضی آن، در سطوح پایین‌تر شکل

گیرد؛ چیزی که در اندیشه‌های وحدت‌گرایانه وجود ندارد. در انگاره وحدت‌گرایانه صرف از قدرت، اگر توزیعی هم مطرح شود، توزیع طولی در قالب رئیس و مرئوس است، به طوری که مجالی برای ایجاد قدرت‌های عرضی باقی نمی‌ماند. براین اساس، در فلسفه سیاسی متعالیه، نه تنها واگذاری امور اجرایی و قضایی به دیگران از ناحیه رئیس مدینه توجیه‌پذیر است، بلکه از این جهت ظرفیت مناسبی برای تبیین نهادهایی، از قبیل قوه مجریه و قضائیه و همچنین، مشارکت مردم در شکل‌گیری آنها وجود دارد.

۲. تألیف میان منافع جمعی و فردی

در فلسفه سیاسی متعالیه، نادیده انگاشتن فرد و منافع او، به بهانه تأمین منافع جمعی قابل قبول نیست. برای رسیدن به منافع اجتماعی بیشتر، نمی‌توان فراتر از چارچوب‌های معقول، از شهروندان خواست تا منافع شخصی خود را نادیده بگیرند. این امر، تنها در صورتی موجه است که نتوان برای تحصیل منافع فردی و جمعی، راه مشترکی پیدا کنیم. این نکته از توضیحات صدرالمتألهین درباره توجیه شرور قابل استنباط است. اگرچه شرور، فی نفسه مورد رضایت حق نیست، اما به مقتضای قضای الهی، که تحقق نظام کلی است، وجود شرور قابل توجیه می‌شود و حتی وجود آن برای کل نظام هستی ضروری به‌شمار می‌رود، از این رو، خالق متعال برای حفظ نظام کلی و رعایت مصالح نظام احسن، شرور را مقدر فرمود. اگرچه این شرور معارض با مصالح برخی از افراد است:

در این عالم، اموری [شروری] موجود است که نسبت به امر عام خلقت خیر و صلاح است؛ اگرچه این امور [در برخی موارد] با منافع نظام جزئی (افراد) در تعارض باشد. پس هرگاه که میان دو مصلحت نظام کلی با نظام جزئی تعارضی پدید آید، باید جانب صلاح کلی اخذ و جانب منافع جزئی طرد گردد. همچنان که عضوی را برای سلامت کل بدن قطع می‌کنند. پس جعل شر و خیر که همراه احاد افراد جامعه قرار دارد، برای نظام کلی ضروری است (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۹۹).

بنابراین، از این عبارت به دست می‌آید که به‌طور کلی، در صورت تعارض میان مصالح کل و جز، مصالح کل بر مصالح جز مقدم می‌شود. و همان‌طور که خداوند در اصل خلقت، در صورت تعارض، مصالح نظام کلی را بر نظام جزئی مقدم داشته، انسان نیز در امور جامعه باید مصالح جمعی را بر مصالح افراد مقدم دارد. البته تقدم منافع جمعی، فقط در صورت تعارض این دو دسته از منافع بوده، نمی‌توان صرفاً به دلیل حداکثری کردن منافع جمعی، مصالح فردی شهروندان را نادیده گرفت و یا از آنان چنین انتظاری داشت. ترجیح و تقدم مصالح جمعی، در صورت تعارض با مصالح فردی، از تقدم و برتری داشتن وحدت بر کثرت در فلسفه سیاسی متعالیه حکایت می‌کند؛ زیرا معمولاً وحدت‌گرایان بر این نکته تأکید می‌کنند که محوریت یافتن منافع جمعی، نقش مهمی در وحدت و انسجام اجتماعی دارد، به طوری که تأکید بر منافع جمعی، یکی از ویژگی‌های اساسی وحدت‌گرایی به‌شمار می‌رود. به هر حال، نکته مهم این است که در فلسفه سیاسی متعالیه، منافع فردی و جمعی مورد توجه شایسته قرار گرفته است. صدرالمتألهین، نه مثل سوسیالیست‌ها در ورطه جمع‌گرایی افراطی گرفتار می‌شود و نه همانند لیبرال‌ها، به فردگرایی لگام گسیخته قائل می‌شود.

همچنین، می‌توان توجه توأمان صدرالمتألهین به منافع فردی و جمعی را از تمایزی که وی میان سیاست و شریعت قائل می‌شود، به دست آورد. در حکمت صدرایی، برای اداره جامعه سیاسی، سیاست و شریعت حکم جسم و بدنی را دارند که هیچ‌یک بدون دیگری نمی‌توانند از عنصر اثربخشی برخوردار باشند. البته در این همکاری و همراهی، شریعت حکم روح و سیاست حکم جسد را دارد (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۶۴). باوجود نیاز متقابل سیاست و شریعت به همدیگر، وی یکی از تمایزات میان آنها را بدین‌صورت شرح می‌دهد:

تفاوت میان شریعت و سیاست از جهت انفعال نیز این است که امر شریعت لازم ذات مأمور به است، درحالی‌که سیاست، مفارق از ذات اوست. شریعت شخص را به روزه و نماز دعوت می‌کند، شخص آن را قبول و به نفع خود انجام می‌دهد. در نتیجه، نفعش به خودش برمی‌گردد. ولی وقتی سیاست شخص را به پوششی خاص و اصناف تجمل فرا می‌خواند، این امر از سوی ناظران جالب توجه است، اما پوشش به ذات خود هیچ بهره‌ای دربرندارد (همان، ص ۳۶۶).

ضرورت همراهی شریعت و سیاست برای اداره جامعه سیاسی، که در عبارت فوق به آن تأکید شده است، در واقع از لزوم توجه به منافع فردی و جمعی در تدبیر مدنی حکایت می‌کند که شریعت متکفل تأمین منافع فردی و سیاست موظف به تأمین منافع جمعی است. بر این اساس، صدرالمتألهین با تأکید بر پیوند میان شریعت و سیاست، پیوند میان منافع فردی و جمعی را مورد ملاحظه قرار داده، ضرورت توجه به هریک از آنها را یادآور شده است. بنابراین، چگونگی مواجهه ایشان با منافع فردی و جمعی، به‌گونه‌ای است که با وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل سازگار می‌باشد؛ یعنی وی ضمن توجه به منافع فردی و جمعی، تلاش کرده است تعادلی میان آنها برقرار نماید.

۳. آزادی

آزادی، یکی دیگر از مؤلفه‌های مرتبط با وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی است. در وحدت‌گرایی افراطی، جایگاه قابل‌قبولی برای آزادی در نظر گرفته نمی‌شود. معمولاً وجود آزادی‌های واقعی اجتماعی - سیاسی، برای وحدت جامعه سیاسی زبان بار قلمداد می‌شود. به عکس، در کثرت‌گرایی افراطی، آزادی از ارکان بسط تکثر در زندگی مدنی به شمار می‌رود. از این‌رو، بر وجود حداکثری آن در حوزه‌های مختلف تأکید می‌شود. در فلسفه سیاسی متعالبه، مسیر میانه‌ای برای مواجهه با آزادی در پیش گرفته شده است که بر اساس آن، نه آزادی به‌طور کلی نادیده گرفته می‌شود و نه هر آزادی به رسمیت شناخته می‌شود، بلکه تلاش بر این است با برداشتی اعتدالی از آزادی، گامی در جهت تحقق وحدت در عین کثرت برداشته شود.

صدرالمتألهین، برخلاف فیلسوفان مشاء، که همه فضایل اخلاقی را به عدالت ارجاع می‌دهند، حکمت و حریت را به‌عنوان دو فضیلت بنیادی در نظر می‌گیرد و سایر فضایل را منبعث از آنها می‌داند.

چون معنی حکمت و حریت و حاصل آن دو را که قوه احاطه به معلومات و تجرد از مادیات است دانستی، بدان: تمام فضایل نفسانی به این دو فضیلت باز می‌گردد و همین‌طور خوهای نگویده - با فزونی‌شان - تماشان بازگشت به اعداد این دو فضیلت دارند» (همو، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۸۸).

چرخش صدرالمتألهین، از فضیلت بنیادی فیلسوفان مشاء و تبیین وی از حریت، بسان پلی ما را به آزادی سیاسی و اجتماعی نیز رهنمون می‌سازد. وی حریت را این‌گونه شرح می‌دهد:

اگر نفس انسانی، فرمان‌بردار امور بدنی و لذایذ قوای حیوانی نباشد، حر یعنی آزاد و رها از قید خواهد بود. اتصاف نفس آزاد از لذایذ حیوانی به صفت حر، به این دلیل است که شهوات اسارت و بندگی را در پی دارد و حریت در لغت بر آنچه مقابل عبودیت و بندگی است، اطلاق می‌شود. بنابراین، نفسی که خود را از قید شهوت و اطاعت امور بدنی آزاد نماید، از فضیلت حریت برخوردار شده است. در مقابل، نفس اسیر و مطیع شهوات و امور بدنی، گرفتار رذیلت عبودیت خواهد بود (همان، ص ۸۸۷).

براین اساس، اطاعت از اراده و خواست‌های غیرمتعالی نفس، انسان را به وادی رذایل کشانده، گرفتار عبودیت نفس خود می‌کند. در چنین شرایطی، برای اینکه انسان بتواند در مسیر کسب فضایل قرار بگیرد و درنهایت، به سعادت قصوی نایل آید، باید خود را از اسارت نفس رها سازد. طبق این نگرش حکیم شیرازی، در زندگی سیاسی و اجتماعی نیز انسان‌ها مجاز نیستند خود را در اسارت اراده و خواست‌های غیرمتعالی دیگران قرار دهند. وقتی که برای رسیدن به کمال حقیقی، رها شدن از اراده و تمایلات غیرالهی نفس امر ضروری باشد، به‌طور مسلم رهانیدن خود از بند اراده، نامعقول دیگران و از جمله دولت، دست‌کم به همان اندازه، برای تکامل انسان لازم و اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. از این رو، صدرالمتألهین با محوریت بخشیدن به حریت در منظومه فضایل اخلاقی، مبنای قابل‌اتکایی برای دفاع از آزادی سیاسی - اجتماعی معقول، پیش‌روی ما قرار داده است، به‌طوری‌که اگر فلسفه سیاسی وی، به‌اندازه کافی بسط پیدا کرده بود، به‌طور حتم آثار و پیامدهای چنین نگرشی می‌توانست بیشتر نمایان شود. علی‌رغم اینکه صدرالمتألهین، اصول و عناصر کلی فلسفه سیاسی متعالیه را بیان کرده است، ولی باید گفت: در آثار وی جزئیات مربوط به مباحث فلسفه سیاسی چندان به چشم نمی‌خورد. اما برای تبیین ابعاد جزئی‌تر فلسفه سیاسی، همواره لازم نیست بنیان‌گذار اصول اولیه و کلی، به جزئیات آن هم تصریح کرده باشد، بلکه می‌توان با تکیه بر آن اصول کلی، به استخراج دیدگاه وی در مسائل جزئی‌تر پرداخت، البته به شرطی که لازمه قطعی و منطقی اصول و مبانی موردنظر باشد و بر حدس و گمان‌های صرف مبتنی نشود. بنابراین، پذیرش آزادی ضابطه‌مند و مسئولانه، نه‌تنها با مبانی فلسفه سیاسی متعالیه ناسازگار نیست، بلکه شواهد قابل‌اعتنایی برای اثبات آن وجود دارد.

۴. تأکید بر وحدت و تعدد غایت

صدرالمتألهین نیز همانند فیلسوفان سیاسی مشاء، اهمیت سعادت را به‌عنوان غایت زندگی سیاسی - مدنی مورد تأکید قرار داده است. از این رو، باید زمینه‌های تحقق آن، توسط رؤسای مدینه فراهم گردد. با وجود این، وی تقسیماتی را برای سعادت بیان کرده است که در مجموع، مجال مناسبی را برای توجه توأمان به وحدت و تعدد غایت در اختیار می‌گذارد. در فلسفه سیاسی متعالیه، چارچوب مشخصی برای پیگیری برخی غایت‌های موجود در مدینه جاهله ارائه شده است؛ مشروط بر اینکه در راستای تحقق غایت نهایی شریعت باشد. از این رو، صدرالمتألهین سعادت را به دنیوی و اخروی تقسیم کرده، برای سعادت دنیوی نیز دو قسم بدنی و خارجی بیان می‌کند. برای

سعادت بدنی، اموری مانند صحت، جمال، زیادی قوت و شهامت را مثال می‌زند. در مقابل، برای سعادت خارجی، مواردی همچون خانواده، اموال و ترتب اسباب معاش را نام می‌برد (همو، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۲۷۹). بنابراین، وی برخی غایات موجود در مدینه‌های جاهله را ذیل سعادت قرار داده است که شهروندان می‌توانند برای تحصیل آنها تلاش کنند. البته این اهداف به‌تنهایی اصالت ندارند و در صورتی به‌عنوان سعادت تلقی خواهند شد که در راستای هدف نهایی حاکم بر مدینه فاضله قرار بگیرند. به‌طور حتم، زمانی که در تقابل با غایت نهایی باشد، دیگر نمی‌توان از آن دفاع کرد. روشن است پذیرش آزادی در فلسفه‌سیاسی متعالیه نیز مقتضی آزادی شهروندان در پیگیری غایباتی است که در تعارض با جهت‌گیری کلی مدینه فاضله قرار ندارند.

۵. تساهل

ارتباط میان تساهل و وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی، به‌قدری مستحکم است که گاهی در تعریف «تساهل»، پذیرش تنوع و تکثر مورد تأکید قرار گرفته، تساهل به قبول تنوع تعریف می‌شود. از این‌رو، در کثرت‌گرایی افراطی، از تساهل افراطی دفاع می‌شود، در مقابل، در وحدت‌گرایی افراطی، جایگاه خاصی برای آن لحاظ نمی‌شود. این مؤلفه مرتبط با وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی نیز در فلسفه‌سیاسی متعالیه مورد توجه قرار گرفته است. اما نه مثل کثرت‌گرایان افراطی حد و مرزی برای آن در نظر نمی‌گیرند و نه همانند وحدت‌گرایان افراطی، آن را به کلی مردود می‌دانند، بلکه تساهل را در چارچوب تعریف شده‌ای مورد توجه قرار داده تا در عین بهره‌مندی از کثرت حاصل از آن، وحدت مورد نیاز برای تحقق اهداف جامعه مطلوب نیز محقق شود.

همان‌طور که گذشت، در فلسفه‌سیاسی متعالیه، آزادی مجال مناسبی برای عرض‌اندام پیدا کرده، و شرایط لازم برای بسط آن به‌عنوان یکی از حقوق شهروندی کاملاً مهیاست. طرح آزادی، از جمله مفاهیم مرتبط با تساهل است و بدون پذیرش سطوحی از تساهل، نمی‌توان از آزادی به معنای واقعی سخن گفت. از این‌رو، به نظر می‌رسد *صدرالمتألهین*، نظم سیاسی مطلوب خود را بر سطح قابل‌قبولی از تساهل مبتنی کرده است. توضیح اینکه، در فلسفه‌سیاسی متعالیه، بحث نوبت و بهیچ‌یک که در فلسفه‌سیاسی مشاء به‌طور برجسته مطرح بود، از نظر ساختار بحث و محتوا، دچار تغییر و تحول شده است. در آثار *صدرالمتألهین*، این دو واژه حتی برای یک بار هم به کار نرفته است. درحالی‌که در فلسفه‌سیاسی مشاء، یکی از مباحث اصلی به شمار می‌آید. از این‌رو، نگارنده برخلاف دیدگاه افرادی که فلسفه‌سیاسی *صدرالمتألهین* را گزارشی اجمالی از مباحث *فارابی* می‌دانند، بر این باور است که نگرش‌های سیاسی خاص حکیم شیرازی را نه در لابه‌لای مکتوبات وی، بلکه باید در مواردی جست که وی در آثار خود از طرح آنها اجتناب کرده است. مباحث مهمی که در فلسفه‌سیاسی مشاء مطرح بوده، ولی در فلسفه‌سیاسی متعالیه، از بیان آنها صرف‌نظر شده است، می‌تواند به‌عنوان یکی از تمایزات اساسی این دو نگرش فلسفی سیاسی به شمار آید.

با وجود این، از فلسفه‌سیاسی متعالیه، تساهلی که مانع تحقق اهداف نظام اسلامی نباشد، قابل‌استنباط است، نه تساهلی که در کثرت‌گرایی افراطی بر آن تأکید می‌شود. از این‌رو، وی قتال اهل‌بغی را مورد توجه قرار داده و

ضرورت آن را به دلیل اضطرابی می‌داند که این دسته با خروج خود از چارچوب سیاست دینی، در جامعه دینی به وجود می‌آورند (همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۶۲۷).

لازم به یادآوری است، هرچند در فلسفه سیاسی متعالیه، مؤلفه‌های وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی به صورت وسیع مورد بحث قرار نگرفته است، ولی از مجموع آنچه در اختیار است، می‌توان گفت: در آن، هم مؤلفه‌های وحدت‌گرایی و هم مؤلفه‌های کثرت‌گرایی مورد توجه بوده، میان آنها تعادل برقرار شده است. بنابراین، در فلسفه سیاسی متعالیه، جایگاه وحدت و کثرت، مبانی وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی و درنهایت، مؤلفه‌های آن، از وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل حکایت می‌کند. هرچند آثار آن در فلسفه سیاسی متعالیه، به دلایلی به راحتی قابل مشاهده نیست.

نتیجه‌گیری

در فلسفه سیاسی متعالیه، وحدت و کثرت به صورت توأمان مورد تأمل قرار گرفته است. از این رو، با نوعی وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل مواجه هستیم. در فلسفه سیاسی متعالیه، بر اهمیت کثرت به عنوان بخشی از واقعیت زندگی مدنی تأکید شده است. به همین دلیل، وقتی دیدگاه صدرالمآلهین درباره هستی، انسان و ارزش‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد، به روشنی می‌توان توجه هم‌زمان ایشان را به وحدت و کثرت در این حوزه‌ها مشاهده کرد. به طوری که آثار و پیامدهای مشخصی نیز در ساحت سیاست بر آنها مترتب می‌شود. از این رو، در فلسفه سیاسی متعالیه، هم مؤلفه‌های وحدت‌گرایی و هم مؤلفه مرتبط با کثرت‌گرایی مورد توجه قرار گرفته، تلاش شده است تعادلی میان آنها برقرار شود. البته از آنجاکه آثار و حجم مباحث صدرالمآلهین در فلسفه سیاسی بسیار محدود است، در فلسفه سیاسی متعالیه، نظام فلسفی سیاسی جامع و مبتنی بر وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی شکل نگرفته است. به نظر می‌رسد، فیلسوفان سیاسی معاصر اسلامی توانسته‌اند با استمداد از دستاوردهای ملاصدرا در این عرصه، چنین نظام فلسفی سیاسی را طراحی کنند که لازم است به صورت مستقل، توسط محققان علاقه‌مند به فلسفه سیاسی تبیین شود.

منابع

- استرآبادی، محمدتقی، ۱۳۵۸، *شرح فصوص الحکم*، تهران، دانشگاه تهران.
- برلین، آیزا، ۱۳۸۰، *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
- بلک، آنتونی، ۱۳۸۶، *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام: از عصر پیامبر تا امروز*، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، اطلاعات.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۸۸، *هنر و زیبایی از دیدگاه اسلام*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- سینا، ابوعلی، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مکتب الإعلام الإسلامي، ۱۳۷۶.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۵، *رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقائق الربانية*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین، ۱۳۶۰ الف، *الشواهد الربوبية فی مناهج السلوکية*، با تصحیح و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۶۰ ب، *اسرار الآيات*، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۱ الف، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار.
- _____، ۱۳۶۱ ب، *ایفاظ النائمین*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۱، *کسر الاصنام الجاهلیة*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۷ الف، *المبدأ والمعاد*، تصحیح و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷ ب، *شرح الاصول الکافی*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سبحانعلی کوشا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاسراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ ق، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- طوسی، سید خلیل‌الرحمان، ۱۳۹۳، *درآمدی بر فلسفه سیاسی صدرالمتألهین*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین، *اخلاق ناصری*، تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۷.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۳، *نظام حکمت صدرایی: تشکیک در وجود*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مسکویه، ابوعلی، *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، تحقیق عماد الهلالی، قم، طلیعة النور، ۱۴۲۶ ق.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶، «پلورالیسم»، *معرفت*، ش ۲۲، ص ۹-۴.