

دانش سیاسی عقلی در تمدن اسلامی: هویت‌ها و بنیان‌ها^۱

محمد پزشکی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۲/۳

سیاست متعالیه

- سال اول
- شماره سوم
- زمستان ۹۲

دانش سیاسی عقلی
در تمدن اسلامی:
هویت‌ها و بنیان‌ها
(۸۱ تا ۹۸)

چکیده

تمدن جدید بر مبنای فلسفه پایه‌گذاری شده است از این رو ارائه دانش سیاسی در تمدن اسلامی به زبان عقلی - فلسفی ضرورتی غیرقابل انکار می‌باشد. شناساندن دانش سیاسی عقلی تمدن اسلامی امکان مطالعات تطبیقی از یک سو و مطالعات بین‌رشته‌ای از سوی دیگر را در سطح بین‌المللی فراهم می‌کند. روش به کار رفته در این مقاله، «اسنادی» است و با رویکرد تفسیری به شناساندن دانش سیاسی می‌پردازد. نوشته حاضر نحوه فهم و درک مسلمانان را از این دانش و فرآیند تولید آن را در تمدن اسلامی نشان می‌دهد. از داده‌های این پروژه می‌توان برای نظریه‌پردازی سیاسی، تاریخ‌نگاری دانش سیاسی و فلسفه دانش سیاسی در تمدن اسلامی استفاده کرد.

واژه‌های کلیدی: سنت، تمدن اسلامی، دانش سیاسی.

۱. این مقاله بخشی از پروژه‌ای است که به همین نام در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی انجام شده است.

۱. طرح مسئله

ماهیت دانش عقلی در بستر تمدن اسلامی چیست و از کدامین بنیان‌ها سیراب می‌شود؟ تمدن جدید غرب به عنوان یک فضای دانش ساز، ارائه‌دهنده گونه‌ای از فلسفه است که لزوماً نباید دینی باشد؛ از این رو استدلال‌های عقلی در باب موضوعات دینی به سوی الاهیات سوق داده می‌شود. این امر باعث می‌شود که وجود تناقض میان آرای فلسفی یک فیلسوف و عقاید دینی او امری متداول باشد. اما مدعی این نوشته آن است که تمدن اسلامی ارائه‌دهنده الگویی از دانش عقلی است که در بستر دین اسلام شکل گرفته است به گونه‌ای که میان محتوای عقلانی آن با خاستگاه دینی سازنده آن تباینی نمی‌بیند. توضیح این مدعا در این نوشته طی سه مرحله انجام می‌پذیرد: ارائه اسلام به مثابه فضای دانش ساز، ویژگی‌های ساختاری اسلام به مثابه فضای دانش ساز و تبیین بنیان‌های سازنده دانش عقلی در اسلام.

۲. دین فضای دانش ساز در تمدن اسلامی

سید حسین نصر می‌نویسد که علوم سنتی در یک «فضا» رخ می‌دهند، (نصر، ۱۳۷۹: ۱۷۱) او این فضا را «سنت»^۱ می‌نامد و از این رو نام این علوم را علوم سنتی می‌گذارد؛ در واقع علوم سنتی علوم هستند که از این فضا برمی‌خیزند. بنابراین دانش‌های سیاسی اسلامی که روی سخن در اینجا درباره آنهاست بخشی از آن دانش‌هایی هستند که نصر تمایل دارد آنها را علوم سنتی بنامد. اما سنت، این فضای سازنده علوم سنتی (و به تبع دانش‌های سیاسی اسلامی) چیست؟ سنت از نظر نصر در معنای فنی‌اش به معنای «حقایق یا اصولی است که دارای منشأ الهی بوده و بر بشر و در واقع بر کل قلمرو کیهانی وحی و الهام شده است... به اضافه تمامی نتایج و تأثیرات این اصول در حوزه‌های گوناگون» (نصر، ۱۳۸۸: ۵۸) و از جمله، قلمروی دانش سیاسی. بنابراین دانش‌های سیاسی اسلامی بعنوان شاخه‌ای از دانش‌های سنتی از نظر نصر علوم هستند که از اصول و حقایق نشأت می‌گیرند که با امر مقدس ارتباط می‌یابند. این بدان معناست که دانش سیاسی در تمدن اسلامی حاصل ارتباط سنت با دین می‌باشد؛ اما این ارتباط چگونه است؟ نصر در توضیح این ارتباط می‌گوید که «سنت در معنای کلی‌اش می‌تواند شامل اصولی باشد که آدمی را مطیع آسمان (ملکوت) و طبعاً دین می‌سازد. حال آنکه از منظر دیگری دین می‌تواند (در معنای اساسی‌اش) آن اصولی باشد که از ملکوت نازل شده و آدمی را مطیع ریشه و مبدأ خویش می‌سازد. در این حال، «سنت» در معنای محدودتر، تأثیرات این اصول محسوب می‌شود». به این بیان سنت از

سویی آدمی را مطیع دین می‌گرداند و از سوی دیگر خود حاصل تأثیرات اصول دینی است. پس فضای سنتی امکانی برای تحقق دین فراهم می‌کند و دین نیز خود به گسترش این فضا یاری می‌رساند و به این ترتیب سنت و دین رابطه تفکیک ناپذیری با یکدیگر دارند. سنت به مثابه فضای دانش‌ساز هم حقیقت است و هم حضور که «به ذهنی که شناساست و شیئی که مورد شناسایی قرار می‌گیرد، توجه دارد». (نصر، ۱۳۸۸: ۵۸) سنت هم نظریه‌پرداز سیاسی و هم نظریه‌پردازی سیاسی را در برمی‌گیرد؛ اصولاً سنت این ویژگی را دارد که تمامی چیزها را در برمی‌گیرد و به این معناست که از آن به «فضا» تعبیر می‌شود؛ فضایی که پرورنده نظریه‌پرداز سیاسی مسلمان و نظریه‌پرداز سیاسی اسلامی است.

سیاست به مثابه یک علم سنتی دانشی نظام‌مند در قلمرو خاصی از واقعیت (زندگی سیاسی) است که هر چند مابعدالطبیعه محض نیست، اما با اصول مابعدالطبیعه مرتبط می‌باشد. به عبارت دیگر، دانش سیاسی اسلامی مانند دیگر دانش‌های سنتی «از رهگذر شاکله‌های مختلف جهان‌شناختی... به اصول مابعدالطبیعی مرتبط‌اند». (نصر، ۱۳۷۹: ۱۶۸) رضا داوری اردکانی نیز تأکید می‌کند که گرچه «باطن سنت در همه جا و همه وقت یکی نیست، ولی به طور کلی این باطن نوری است که از پشت سر مردمان پیش روی آنان می‌تابد و راهی را که باید بگشایند، روشن می‌کند. پیداست که باطن سنت دینی، امر قدسی و تعلق به آن است». (داوری، ۱۳۸۷: ۱۷۵) از این روست که دانش سیاست در تمدن اسلامی مانند دیگر علوم سنتی، دانش‌هایی مقدس به شمار می‌روند. نصر این دانش‌ها را از آن جهت «علوم مقدس» می‌نامد که «معرفتی به نظام ظاهر و مخلوق» هستند. او در توضیح این مطلب می‌گوید که از منظر سنتی «عالم مظهر اصل الهی است و هیچ قلمروی از واقعیت نیست که کاملاً از آن اصل جدا شده باشد. حضور در قلمرو حق و تعلق به آنچه که واقعی است، به معنای غوطه‌ور شدن در اقیانوس امر مقدس و از عطر مقدس آکنده شدن است». (داوری، ۱۳۸۷: ۱۶۹) بنابراین هیچ قلمروی نیست که کاملاً نامقدس به شمار رود؛ از این رو نصر در مقایسه با علوم جدید، علومی که ویژگی آنها سکولار شدن (و به قول نصر تقدس‌زدایی) می‌باشد، این علوم را علوم مقدس (غیرسکولار) می‌نامد. البته او متذکر می‌شود که تمامی دانش‌های سنتی به معنای دقیق کلمه مقدس نیستند و برای مثال بیان می‌کند که نمی‌توان تک تک صفحات آثار بیرونی را دانش مقدس به شمار آورد؛ از این رو در تمدن‌هایی که از فضای سنت مشوب می‌شوند نیز نظریات یا مشاهداتی یافت می‌شود که صرفاً انسانی به معنای امروزی آن می‌باشند؛ اما معتقد است در کنه دانش‌های برخاسته از فضای سنت و از جمله دانش سیاست، همواره گرایش به سوی امر مقدس وجود داشته است. داوری در یک مقایسه میان دانش‌های سنتی و دانش‌های جدید می‌گوید:

تفاوت اصلی میان علوم سنتی و علوم جدید در این واقعیت نهفته است که در علوم سنتی امر نامقدس و امر صرفاً انسانی همیشه حاشیه‌ای و امر مقدس کانونی هستند، در حالی که در علم جدید امر نامقدس کانونی شده است [...] علوم سنتی در جوهر، مقدس و در عرض، نامقدس‌اند و علم جدید جوهری نامقدس دارد و تنها به صورت عرضی به صفت مقدس عالم هستی وقوف دارد، و حتی در این موارد شاذ و نادر، نمی‌تواند امر مقدس را به عنوان امر مقدس بپذیرد. علم جدید از این خصلت انسان جدید به منزله مخلوقی که حسن امر مقدس را از دست داده است، کاملاً سهم می‌برد. (داوری، ۱۳۸۷: ۱۷۰)

این بدان معناست که گرچه دانش سیاسی اسلامی همانند علم سیاست جدید به «امر سیاسی» به عنوان موضوع مطالعه خود می‌پردازد، اما برخلاف علم سیاست جدید، به یک فضای مادی و در خود فرو بسته محدود نیست، بلکه در آن منشأ اصول و معیارهای سیاسی زندگی اجتماعی و به طور کلی مرجعیت سیاسی به مرجعیت معنوی متصل است. علم سیاست جدید محصول فضایی نامقدس و دنیاگراست، در حالی که دانش سیاست در تمدن اسلام ثمره فضایی مقدس و معنوی می‌باشد. بنابراین سیاست اسلامی و به طور کلی «علوم سنتی در فضایی» رخ می‌دهند که در دار دنیا با مراحل فراتر واقعیت مرتبط است؛ (داوری، ۱۳۸۷: ۱۷۰) اما این فضا چگونه فضایی است؟ این فضا از چه ساختاری برخوردار بوده و چه عناصری را شامل می‌شود؟ رابطه عناصر آن با یکدیگر چگونه است؟ و اینکه سازوکار تولید دانش سیاسی در این فضا چیست؟ اینها پرسش‌هایی است که در گفتار حاضر بدانها پرداخته می‌شود. هدف از این پرسش‌ها آن است که در مرحله نخست منابع سازنده دانش سیاسی در تمدن اسلامی شناخته شود و سپس تحلیلی از دانش سیاسی بر اساس منابع سازنده آن ارائه گردد؛ تحلیلی که در نهایت به شناخت سرشت دانش‌های سیاسی در تمدن اسلامی کمک می‌کند.

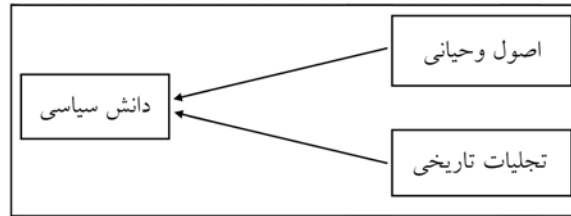
۳. ویژگی‌های دین

سنت اسلامی چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟ پیش از پاسخ به این پرسش باید گفت که انسان‌های سنتی چنان در جهان سنت مستغرق‌اند که نیازی به تعریف آن ندارند. وضعیت آن‌ها در یک تمثیل، به بچه ماهیانی می‌ماند که از مادرشان درباره ذات آب می‌پرسند؛ چیزی که هرگز آن را ندیده‌اند و برای آنها توصیف نشده است. مادر در پاسخ به پرسش آنها پاسخ می‌دهد که بسیار خوشحال خواهد شد که ذات آب را برای فرزندانش توصیف کند به شرط آنکه آنها به جایی بروند که چیزی جز آب در آنجا باشد. (نصر، ۱۳۸۸: ۵۷) همان‌طور که در این تمثیل آمده، سنت چنان به صورت فراگیر کلیت زندگی انسان

سنتی را فرا گرفته است که از دیده آنها پنهان است و تنها زمانی می‌توان به ابعادی از آن پی برد که از وضعیت سنتی خارج شد. در واقع با خروج از وضعیت سنت است که نه تنها امکان توصیف از سنت فراهم می‌آید، بلکه نیاز به تعریف آن ضرورت پیدا می‌کند. با توجه به این نکته می‌توان در پاسخ به چستی سنت اسلامی گفت که سنت اسلامی ریشه در اسلام دارد؛ اسلام سرچشمه سنت اسلامی و نقطه شروعی برای بیان حقایق و اصولی است که از طریق وحی اعلام شده است؛ توحید روح پیام اسلام و مرکز وحی اسلامی می‌باشد. (نصر، ۱۳۵۹: ۲۰) انتقال عقیده توحید و حقایق و اصولی که دارای سرشت و حیانی و نهایتاً الهی هستند موجب پیدایش سنتی است که حضور زنده‌ای در تمامیت زندگی مسلمانان دارد؛ سنت انتقال دهنده معارف، اعمال، فنون، قوانین، ساختارها و دیگر عناصر است (نصر، ۱۳۸۸: ۵۷) و ریشه تمام وجود مسلمانی را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب، سنت اسلامی شامل معنای حقیقتی است که ضمن داشتن منشائی الهی، در سراسر یک دوره از تاریخ انسانی از طریق انتقال یا احیای پیام و حیانی تداوم یافته است. در قرآن کریم سنت و ویژگی‌های آن مورد توجه قرار گرفته است، اما قرآن برای اشاره به واژه سنت از کلمه «الدین» استفاده کرده است. بنابراین می‌توان گفت که قرآن کلمه «دین» را مناسب‌ترین معادل برای واژه سنت می‌داند. (نصر، ۱۳۸۸: ۶۲)

دین در عرف قرآن کریم عبارت از سنتی اجتماعی است که در جامعه عملی می‌شود؛ (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۱۹۰-۱۸۹) روش خاصی در زندگی دنیوی است که ضمن تأمین صلاح دنیا با کمال اخروی نیز موافق می‌باشد؛ (همان، ج ۲: ۱۳۰) سنت زندگی است که موجب سعادت آدمی می‌شود؛ (همان، ج ۱۶: ۱۷۸) و طریق اجتماعی است که خداوند مردم را به پذیرش آن وامی‌دارد. (همان، ج ۴: ۱۲۲) این (سنت) به مثابه فضای زندگی از مبدائی که کمال محض است نشأت می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۷ الف: ۱۱۳) و در راستای رساندن آدمی به کمال محض سوگیری می‌کند. در واقع دین انسان را به سوی وجود کامل فنا ناپذیر هدایت می‌نماید و این امر به وسیله قوانین تخلف ناپذیری صورت می‌گیرد که در پرتوی آنها هدایت عمومی به سمت کمال میسر می‌گردد. (طباطبایی، ۱۳۹۸ ب: ۷۰-۶۹) اما باید دانست که این امر در پرتو نظام معرفتی و تربیتی خاصی محقق می‌شود که باید به صورت فراگیر در تمامی ابعاد فردی و اجتماعی در گستره‌ای از تاریخ حاضر باشد. تجلیات تاریخی پسینی چنین حضور فراگیر دین، سازنده آن چیزی است که تمدن اسلامی خوانده می‌شود. از این روست که دین نه تنها به معرفت بلکه همچنین به نتایج عملی نیز گرایش می‌یابد و شالوده مرجعیت روحانی، اخلاق، قانون، ساختار جامعه، معیارهای سیاسی، هنر و علم می‌گردد.

(نصر، ۱۳۸۸: ۷۰)



اقتباسی بر اساس: سیدحسین نصر (۱۳۸۰)

مطابق آنچه در شکل بالا نشان داده شده است، دانش سیاسی محصول عناصر و حیاتی و تجربه تاریخی عناصر مزبور، و در یک کلام، سنتی است که آن را به صورت همه جانبه‌ای فراگرفته است.

از دیرباز وحی اسلامی در یک تقسیم‌بندی کلاسیک به سه بخش عقاید، خُلیات و احکام تقسیم می‌شده است. پذیرش عمومی این سه گانه آن چنان شایع و رایج است که حتی کلینی کتاب *الکافی* خود را بر مبنای این ساختار سه گانه تبویب نمود. (برزگر، ۱۳۸۹: ۴۶) به همین ترتیب می‌توان تقسیم‌بندی مزبور را در آثار معاصرانی مانند ملا احمد نراقی، علامه طباطبایی، امام خمینی، محمد باقر صدر و بسیاری دیگر از صاحب‌نظران برجسته مسلمان یافت. در واقع، اصول و حیاتی اسلامی که تحت سه مقوله کلی عقاید، اخلاق و احکام شرعی قرار می‌گیرند به همراه تجلیات تاریخی این اصول که طی قرن‌ها صورت تحقق به خود گرفته‌اند ساختار سنت / دین اسلام را فراهم می‌کنند؛ ساختاری که سازنده دانش سیاسی در تمدن اسلامی می‌باشد. ابراهیم برزگر ابعاد سه گانه وحی اسلامی و ارتباط آن با دانش سیاسی را در یک جدول به صورت زیر خلاصه کرده است. (برزگر، ۱۳۸۹: ۴۸)

ابعاد سه گانه اسلام	ابعاد انسان و ویژگی‌ها	متعلق	معارف مرتبط	حوزه سیاست
عقاید	بینش‌ها	شناختی	فلسفه و حکمت و کلام	اندیشه و کلام سیاسی
اخلاق	گرایش‌ها	عاطفی	اخلاق و عرفان عملی	اخلاق و عرفان سیاسی (سیاست اخلاقی)
احکام	کشش‌ها	رفتاری	فقه و اصول	فقه سیاسی و رفتار سیاسی

ارکان ابعاد سه گانه اسلام: ابراهیم برزگر (۱۳۸۹)

جدول فوق از سویی انطباق وجوه سه گانه وحی اسلامی را با ابعاد سه گانه معرفت آدمی یعنی ابعاد شناختی، عاطفی و کنشی نشان می‌دهد و از سوی دیگر این جدول نشان می‌دهد که ساختار سه گانه وحی اسلامی با سه گانه هستی انسان یعنی فهم عقلانی، گرایش‌های عاطفی و رفتارهای ظاهری تناسب دارد. همچنین این سه گانه به ترتیب به عقل، قلب و اعضا و جوارح آدمی تعلق می‌گیرد و به این ترتیب در همسانی با محورهای اساسی روان

آدمی می‌باشد. در این جدول همچنین ارتباط اصول وحیانی سنت اسلامی با دانش سیاسی اسلامی نشان داده شده است.

جدول بالا بر رغم تمام سودمندی‌اش تنها بخشی از ساختار سنت اسلامی را تشکیل می‌دهد؛ یعنی تنها بر اصول وحیانی سنت اسلامی - شامل آموزه‌های قرآن کریم و حدیث و رفتار پیامبر(ص) و معصوم(ع) متمرکز شده است، اما بخش دیگر ساختار سنت اسلامی را مورد بررسی قرار نمی‌دهد. در واقع دومین بخش سنت اسلامی را تجربه تحقق وحی اسلامی طی قرون متمادی از آغاز پیدایش جامعه اسلامی تشکیل می‌دهد. این بخش از سنت اسلامی به صورت مجموعه‌ای از برداشت‌ها و رفتارهای مسلمانان نمایان می‌شود که برخاسته از آموزه‌های وحیانی، سخنان و اعمال پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع) می‌باشد که شامل قلمروهایی از دانش سیاسی نیز می‌گردد. بدین ترتیب دانش سیاسی در فضایی شکل می‌گیرد که خود از تداول آموزه‌های وحی، سخن و رفتار معصوم(ع) و تجربه اجرای آن در جامعه بشری به وجود آمده است. در واقع براساس منابع سه‌گانه اخیر است که دانش‌های سیاسی اسلامی تحقق می‌یابد که نحوه شکل‌گیری آن در بخش آتی این فصل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

ت. بنیادهای هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی دین در ساخت دانش سیاسی در تمدن اسلامی

جمیله علم الهدی می‌نویسد که «در دیدگاه اسلامی مفهوم علم ذیل مفهوم هستی و مقدم بر مفهوم انسان است و قلمرویی بسیار وسیع‌تر از آگاهی‌های انسانی دارد؛ در حالی که در فلسفه‌های جدید موضوع معرفت نسبت به موضوع انسان تأخیر دارد». (علم‌الهدی، ۱۳۸۶: ۱۷۸) بنابراین دانش به انسان اختصاص ندارد و موجودات دیگر نیز از آن برخوردار هستند. او برای مدعای خود دلایل قرآنی، شهودی و عقلی می‌آورد؛ با اشاره به آیات قرآنی (اسراء، آیه ۴۴/حشر، آیه ۱)، ستایش عالمانه موجودات را نافی انحصار دانش به انسان می‌داند؛ همچنین مشاهدات باطنی عارفان مشهور را تأییدکننده مضمون آیه فوق می‌شمارد و سرانجام اینکه مدلول آموزه اصل مساوقت^۱ دانش با هستی در فلسفه صدرایی را متضمن این معنا به شمار می‌آورد که سراسر هستی نه تنها فضای بروز دانش است، بلکه عین آن می‌باشد. (علم‌الهدی، ۱۳۸۶: ۱۷۹) اتحاد دانش و هستی در این فلسفه به معنای یگانگی ساختار دانش با ساختار هستی و جریان احکام هستی بر دانش است. این بدان معناست که ساختار فضای سازنده دانش - که در اینجا از آن به دین/سنت تعبیر شده است - همان ساختار عمومی هستی می‌باشد.

۱. مساوقت به معنای اتحاد و یگانگی خارجی دو مفهوم و معنای متفاوت است. بنابر اصل مساوقت، هستی با دانش، گرچه هستی مفهومی مغایر با مفهوم دانش دارد، اما در جهان خارج هستی با دانش متحد و یگانه می‌باشند.

سیاست متعالیه

- سال اول
- شماره سوم
- زمستان ۹۲

دانش سیاسی عقلی
در تمدن اسلامی:
هویت‌ها و بنیان‌ها
(۸۱ تا ۹۸)

هر انسانی از جایگاه وجودی ویژه‌ای در سلسله مراتب هستی برخوردار است و به مقتضای جایگاه او در این سلسله مراتب بهره معینی از هستی را دارد. آدمیان بر حسب جایگاهشان در هرم هستی و فاصله‌شان از مبدأ وجود در موقعیت هستی‌شناختی خاصی قرار می‌گیرند و به دلیل همسانی ساختار دانش و هستی‌جایگاهشان در درون سنت اسلامی (به مثابه فضای دانش‌ساز) بر اساس وضعیت هستی‌شناختی آنها تعیین می‌گردد. از سوی دیگر موقعیت هستی‌شناختی آدمیان موجب می‌شود که آنها به میزان خاصی از دانش دسترسی پیدا کنند. بنابراین اگر آدمی در موقعیتی قرار بگیرد که از لحاظ هستی‌شناختی بتواند به ذات هستی تقرب بیشتری پیدا کند، ضمن افزایش موقعیت وجودی خویش می‌تواند از دانش معتبرتری برخوردار گردد. بدین بیان آدمی به اندازه موقعیت وجودی خود به مراتبی از دانش حق دست می‌یابد. بر اساس این دیدگاه معتبرترین دانش از برترین مرتبه هستی به دست می‌آید و به اندازه‌ای که موقعیت هستی‌شناسی آدمی از مبدأ هستی دورتر می‌گردد بهره او از دانش حقیقی نیز کاسته می‌شود.

موقعیت هستی‌شناختی آدمی نه تنها در دسترسی آدمی به دانش تأثیر دارد، بلکه در تعیین میزان اعتبار دانش او نیز مؤثر است. دانش که در معرفت‌شناسی صدرایی حضور صورت چیزها برای ادراک کننده است (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۶: ۲۸۵) ارتباط نزدیکی با حضور (حائری، ۱۳۶۷: ۴۶)، ظهور (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۲۸۵) و وصول (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۵۰۷) وجود ذهنی در ذهن آدمی دارد. بنابراین هر چه مرتبه وجود آدمی با ذات هستی نزدیک‌تر باشد یا هر آنچه که موجب نزدیکی به مبدأ هستی گردد در کسب دانش معتبرتر به آدمی کمک می‌کند. شایان ذکر است که در سلسله مراتب هستی مبدأ هستی مساوق دانش است و بنابراین هر نفسی که به مراتب بالاتر وجود صعود می‌کند و در موقعیت نزدیک‌تری از سرآغاز هستی قرار می‌گیرد بهره بالاتر و ناب‌تری از دانش را می‌برد. به این بیان آدمی به میزان مرتبه هستی خود مرتبه‌هایی از دانش را دریافت می‌کند؛ از این روست که اعتبار دانش انسانی به مرتبه وجود او بستگی پیدا می‌کند.

در معرفت‌شناسی صدرایی دانش امری برخاسته از حرکت جوهری نفس است که «ذیل مداخلات مراتب برین هستی یعنی عالم عقول یا عقل فعال رخ می‌دهد». در این دیدگاه نفس آدمی ذیل دخالت مراتب عالی‌تر وجود به حرکت در آمده و در مواجهه با جهان خارج تصویری مشابه با اشیای خارجی را در خود پدید می‌آورد و به تدریج جهانی مشابه جهان خارج از ذهن و حاکی از آن را در خود می‌سازد. به این بیان نفس آدمی شناسنده منفعل جهان نیست، بلکه نقاش آن است که در ذیل تجلی مراتب عالی وجود نقش‌های موجودات خارجی را در خود پدید می‌آورد. (علم‌الهدی، ۱۳۸۶: ۱۸۲-۱۸۱) توانایی نفس

برای آفرینش صورت‌های ذهنی محدود نیست، بلکه با دخالت مراتب عالی هستی، می‌تواند در غیبت اشیا صورت‌های ذهنی دیگری را ترسیم کند. نفس همچنین می‌تواند با تجزیه و ترکیب صورت‌های پیشین به ابداع صورت‌های بدیع دیگری دست یازد و صورت‌هایی در جهان خارج پدید آورد که پیش از این وجود نداشته‌اند. این مرتبه از فعالیت نفس را که عالم خیال نامند برتر از عالم ادراکات حسی و پایین‌تر از مرتبه ادراک عقلی است. به این بیان دانش ساختاری همانند ساختار هستی می‌یابد و همان‌گونه که هستی دارای مراتبی سه‌گانه عالم مادی، عالم نفسانی و عالم روحانی می‌باشد (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۳، ۵۰۲-۵۰۱ / بکار، ۱۳۸۵: ۳۲) دانش آدمی نیز مانند هستی دارای ساختاری سه مرتبه‌ای است: عالم احساس، عالم تخیل و عالم تعقل. (کیخا، ۱۳۹۲)

تلازم مراتب سه‌گانه هستی و معرفت از سوی دیگر به معنای یگانه شدن دانش با وجود دانشمند است. نفس آدمی به همراه فرآیند ادراک دچار تغییرات تدریجی می‌شود. این تغییرات از مرتبه ادراک حسی به ادراک عقلی و به واسطه اتحاد با عقل فعال روی می‌دهد؛ عقل فعالی که علت غایی این تغییرات می‌باشد. نفس با هدایت عقل فعال از حالت قوه عقلانی به سوی فعلیت عقلانی حرکت می‌کند و می‌تواند در نهایت به ادراک تمام معقولات برسد. در این فرآیند نفس به اندازه اتحاد و اتصاف با عقل فعال معقولات بیشتری را ادراک می‌کند و به هر میزانی که این فرآیند را ادامه می‌دهد صورت عقلی او تشدید می‌شود تا اینکه در نهایت به فعلیت محض می‌رسد و مشتمل بر تمام موجودات جهان می‌گردد.

انسانی که دین / سنت آن را معرفی می‌کند موجودی کامل و آینه تمام‌نمای خالق هستی از یک سو و نمونه کوچکی از جهان هستی از سوی دیگر است؛ از این رو می‌توان جهان را انعکاس انسانی در نظر گرفت که خود انعکاسی از تمام اوصاف الهی می‌باشد. بر اساس این بینش انسان تنها یک فرد انسانی نیست، بلکه حقیقتی آرمانی و شامل تمام ویژگی‌های عالم هستی است. بنابراین انسانی که دین در تمامیت وجودی‌اش به ما معرفی می‌کند تنها انسانی نیست که دیده می‌شود؛ او مطلق انسانی است که حقیقت مثالی هستی، انتقال دهنده وحی به جهان، الگوی کامل زندگی مادی و معنوی و اعطا کننده معرفت می‌باشد و از این رو انسان کامل خوانده می‌شود که تنها در پیامبران و اولیا تحقق می‌یابد. (بکار، ۱۳۸۵: ۱۴۰-۱۳۹)

انسانی که بتواند تمامی مراتب هستی را در وجود خود جمع کند انسان کامل نامیده می‌شود. احاطه او بر تمامی مراتب هستی از این امر برمی‌خیزد که حقیقت یگانه است و حقیقت یگانه، دارای مراتب مختلفی است که مراتب فراتر آن بر مراتب فروتر احاطه

دارد. همان‌طور که پیش از این گفته شد، دانش مساوق هستی است و بنابراین علم مراتب فراتر هستی بر علم به مراتب فروتر اشراف دارد. بنابراین علم انسان کامل ناشی از سیر تمام مراتب هستی به وسیله انسان کامل است. به عبارت دیگر، انسان کامل از برتری هستی‌شناختی برخوردار می‌باشد و این برتری موجب برتری دانش او بر دانش‌های دیگر می‌باشد. از آنجا که معیار اعتبار هر دانشی بستگی به مرتبه وجودی آن دانش و حامل آن دارد، بنابراین دانش انسان کامل نه تنها از اعتبار بیشتری نسبت به دانش‌های دیگران دارد، بلکه دانش او معیار و مبنای تمامی دانش‌ها به شمار می‌رود.

انسان کامل همان عقل کلی است و دانش او دانش معیار می‌باشد. از این دیدگاه، سخن انسان کامل به منزله منبع دانش تلقی می‌گردد که دانش‌های دیگر حجیت خود را در ارتباط با آن کسب می‌کنند. در این مرحله است که نقل و عقل بهم می‌پیوندند و نقل خود به عنوان دانش معتبری به شمار می‌رود که از پشتوانه معرفت‌شناسی عقلانی برخوردار می‌شود. به این بیان، «نقل» بیانگر دانشی می‌باشد که از عمق مراتب برتر هستی نازل شده است و از این رو می‌تواند به عنوان منبع معرفتی موثقی برای تمامی ابعاد زندگی فردی و اجتماعی آدمی در نظر گرفته شود. به طور طبیعی دانش سیاسی نیز از این روند بیرون نخواهد بود و سیاست بشری با ارجاع به آموزه‌های انبیا و اولیا که در مرتبه هستی‌شناختی برتری قرار دارند می‌تواند دانش سیاسی نزدیک‌تری به واقعیت در اختیار ما قرار دهد؛ از این روست که قرآن کریم و سخنان معصوم (ع) سرچشمه خردورزی سنت اسلامی و دانش سیاسی می‌باشد (بکار، ۱۳۸۵: ۷۲) و آموزه‌های آن معیار ارزیابی دانش سیاسی بشری به شمار می‌آیند؛ دانشی که به لحاظ ساختاری - همان‌طور که در قسمت پیشین بدان اشاره شد - شامل سه بخش فلسفه سیاسی، فقه سیاسی و اخلاق مدنی می‌گردد.

با بیانی که گذشت می‌توان گفت که در دیدگاه فلسفه اسلامی جهان تکوین با جهان تدوین از یک منشأ واحد سرچشمه می‌گیرند که خداوند متعال است و هر دو جهان با یکدیگر متناسب می‌باشند به طوری که انسان کامل با نظر به جهان تکوین می‌تواند احکام جهان تدوین را استنباط کند، زیرا او با سیر در مراتب موجودات عالمی مضاهای عالم عینی می‌شود و می‌تواند به آنچه که در لوح محفوظ مسطور است آگاهی بیابد و در پرتوی این آگاهی به تأسیس اجتماع و تدبیر زندگی اجتماعی بپردازد. به این ترتیب منشأ هر نوع دانش و از جمله دانش سیاسی عقل فعال است و در پرتوی مدد رسانی عقل فعال به عقل آدمی است که دانش تدبیر زندگی سیاسی در عقل آدمی فعلیت می‌یابد.

بر اساس آموزه تطابق جهان هستی با جهان تقنین، تدبیر زندگی سیاسی و منشأ حق حاکمیت سیاسی با انسانی است که نسبتی با ملک وحی و روح‌الامین دارد، ملکی که عین

عقل فعال بوده و دارای مرتبه‌ای در مراتب روحانیان می‌باشد. چنین انسانی پس از اتصال به عقل فعال و اطلاع بر مرتبه او همچنان سلسله مراتب هستی را در می‌نوردد و تا آنجا ارتقا می‌یابد که به خدای متعال برسد و در آنجا بر او معلوم می‌شود که به چه نحو از جانب خداوند بدو وحی می‌رسد؛ وحیی که به وسیله آن به تدبیر زندگی سیاسی بپردازد. بدین بیان در واقع این خدای متعال است که مدبّر جهان هستی و جهان تقنین می‌باشد که به دو صورت انجام می‌پذیرد. به عبارت دیگر، میان تدبیر جهان هستی با تدبیر زندگی سیاسی تناسبی برقرار است. این تناسب برخاسته از تناسب میان اجزای جهان هستی با اجزای نظام سیاسی است و بدان معناست که ارتباط و نظم موجود میان اجزای جهان هستی می‌باید میان اجزا و عناصر نظام سیاسی نیز برقرار گردد. بنابراین حاکمیت سیاسی نمونه‌ای از حاکمیت الهی تلقی می‌گردد و به آن شباهت پیدا می‌کند.

مشابهت حاکمیت سیاسی به حاکمیت الهی از دو جهت است. جهت نخست، الگوبرداری از نظام ارتباط و نظم موجود میان اجزا و عناصر هستی است. به عبارت دیگر، همان طور که در نظام هستی تمامی اجزا و عناصر هستی در عین وجود تنوع و تکثر، همگی حکم موجودیت واحدی را می‌یابند که به دنبال نیل به هدف واحدی هستند، به همان صورت حاکمیت سیاسی نیز باید در میان اعضای جامعه انسانی، آن گونه از نظام اجتماعی و فرهنگی را ایجاد کند که به اتحاد افراد و طبقات و شئون اجتماعی برای نیل به کمال انسانی منتهی شود. دومین جهت مشابهت حاکمیت سیاسی به حاکمیت الهی مربوط به مشابهت این دو از جهت علت بقای‌شان است. بنابراین همان‌طور که خدای متعال نگاهدارنده نظام هستی می‌باشد، به همان صورت حاکمیت سیاسی نیز با تأسی به خداوند متعال لازم است که به ترتیب سیاست‌هایی اقدام کند که نه تنها موجب ثبات نظام اجتماعی و سیاسی باشد، بلکه به تداوم آن نیز کمک کند؛ از این روست که حاکمیت سیاسی باید نظام خیر و عدل را در نظام اجتماعی و سیاسی برقرار کند و با الگوگیری از نظام تدبیر الهی سعادت دنیوی و اخروی شهروندان را فراهم آورد. از وجهه نظر اسلامی این امر حاصل نمی‌شود مگر آنکه حاکمیت سیاسی به نحوه تدبیر الهی در جهان هستی آگاهی داشته باشد؛ از این رو میان تدبیر سیاسی و تعالیم وحیانی ارتباط مستقیمی برقرار می‌شود و کسب مقام سیاسی و اعمال حاکمیت سیاسی در گرو شناخت کامل مراتب نظام هستی و از جمله هستی انسان برای حاکمان سیاسی می‌باشد. حاکمیتی که مبتنی بر چنین شناختی از هستی، آدمی و زندگی سیاسی باشد همان سیاست راستین است.

آنچه تاکنون بیان شد، مربوط به پیدایش دانش سیاسی نزد انسان کامل است. انسان کامل «فطرتِ آغازین و مطلق انسان [است] که حقیقتش تنها به وسیله پیامبران و اهل راز

تحقق می‌یابد» (نصر، ۱۳۸۰: ۱۳۹) دانش انسان کامل دانشی برخاسته از مرتبه وجودی و درک حضوری عالم هستی است. انسان کامل در سیر وجودی خود از این مرتبه باز هم فراتر می‌رود و سیر او تا بدانجا ادامه می‌یابد که به خدای متعال منتهی می‌شود. به این ترتیب او از نحوه نزول مراتب وحی آگاه می‌گردد و به یاری وحی به تدبیر زندگی اجتماعی و سیاسی می‌پردازد. اما انسان کامل چگونه حقایق سیاسی را به دیگران می‌آموزد؟ به عبارت دیگر، راه کسب دانش سیاسی برای مردمان عادی کدام است؟ در فلسفه اسلامی دو راه عمده برای کسب دانش درباره فضایل مدنی مطرح شده است: نخست، تعلیم فضایل مدنی به طریق برهان در افراد دارای استعداد و دوم، از طریق تأدیب و اقناع فضایل مدنی به وسیله نقل. نخستین شیوه به فلسفه سیاسی و دومین راه به فقه سیاسی ختم می‌گردد؛ از این رو عقل و نقل در فضای دانش‌ساز اسلامی در تعارض با یکدیگر قرار نمی‌گیرند، بلکه مددکار و مکمل هم به شمار می‌آیند. در این نگرش، عقل به اندازه مرتبه وجودی خود و بدون واسطه به ضرورت و برخی ابعاد کلی حقایق و فضایل مدنی دسترسی می‌یابد و نقل چیزی جز حکایت‌گر تفصیلی آن حقایق و فضایل نیست. به این بیان تفصیل آموزه‌های سیاسی (در درون دین به مثابه فضای دانش‌ساز در تمدن اسلامی) یا بدون واسطه از وحی الهی سرچشمه گرفته است (در صورت وجود انسان کامل / پیامبر) یا به مدد مهارتی به دست می‌آید که از وحی استفاده کرده است (در صورت فقدان انسان کامل / پیامبر). در شیوه اخیر، آموزه‌هایی از دانش سیاسی ساخته و پرداخته می‌شوند که در زمان انسان کامل ضرورت نداشته، مورد پرسش قرار نگرفته‌اند.

۴. بنیادهای روش‌شناختی دین در ساخت دانش سیاسی در تمدن اسلامی

یکی از نتایج ایده مساوقت هستی با دانش آنست که روش تولید دانش و روش‌شناسی آن نیز پیوند نزدیکی با هستی و سلسله مراتب آن داشته باشد. به عبارت دیگر، جایگاه آدمی در سلسله مراتب هستی و سهم او از آن به طور مستقیم تعیین‌کننده میزان دانش او و منابع دسترسی و روش دسترسی به دانش است. صدرالدین شیرازی می‌نویسد:

بدان برای انسان درجات و مقامات مختلف و متفاوتی است که بعضی از آنها حسی و مربوط به عالم محسوسات است و برخی خیالی و در صحنه خیال است و بعضی دیگر فکری و عقلی و مربوط به عالم فکر و اندیشه و ادراکات عقلی است؛ و بعضی دیگر شهودی و مربوط به عالم شهود و عیان است و این درجات و مراتب نامبرده در ازاء و قبایل عوالمی است که طبق ترتیب و نظام عالم وجود قرار گرفته و همان طور که می‌دانیم بعضی از این عوالم فوق عالم دیگری و برتر از اوست. (شیرازی، ۱۳۷۵: ۴۶۶)

این فقره ارتباط نزدیک میان مراتب هستی و منابع شناخت را نشان می‌دهد و بیان می‌کند که بر حسب مرتبه وجودی آدمی عالمی از عوالم هستی به روی او گشوده می‌شود و ادراکی نسبت به آن به دست می‌آید. بدیهی است که هر یک از این ادراکات بر اساس روش خاص مربوط به خود شکل می‌گیرد و مورد توجه قرار می‌گیرد. نکته مهم اینکه ادراکات بشری نیز مانند اصل نظامات هستی ساختاری سلسله مراتبی دارد و همانند آن از پایین‌ترین مراتب آغاز و به مراتب عالی ختم می‌شود؛ از این رو ادراکات حسی و روش‌شناسی حسی در پایین‌ترین جایگاه معرفت‌شناختی و روش‌شناختی قرار می‌گیرد و پس از آن ادراکات و روش‌شناسی تخیلی، عقلی و شهودی قرار می‌گیرند.

سطح ۳	سطح ۲	سطح ۱	مبانی دانش‌های سیاسی
عالم تجرد	عالم مثال	عالم ماده	هستی‌شناسی
روح	بدن مثالی	بدن	انسان‌شناسی
عقل و شهود	خیال	حواس ظاهری	معرفت‌شناسی
عقلی و شهودی	تفسیری	تجربی	روش‌شناسی

جدول تناظر سطوح ساختاری مبانی دانش سیاسی در تمدن اسلامی

بر اساس آنچه که گفته شد، می‌توان از وحدت‌گرایی تشکیکی در روش‌شناسی علوم سخن گفت. وحدت‌گرایی تشکیکی روش‌شناختی برخاسته از ایده سه سطحی بودن ساختار هستی، انسان و معرفت می‌باشد. بر اساس هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی ارائه شده در جهان اسلام، تمامی پدیده‌های جهان را می‌توان در یکی از سطوح سه‌گانه طبیعی، مثالی و مجرد جای داد. به تبع این امر وجود آدمی نیز به عنوان پدیده‌ای از پدیده‌های هستی در سه سطح بدن طبیعی، بدن مثالی و روح طبقه‌بندی می‌شود. به این بیان نوعی توازی هستی‌شناختی میان ساختار جهان هستی با ساختار وجودی آدمی قابل مشاهده است؛ اما این همسانی ساختاری به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه ساختار سه سطحی هستی‌شناسانه به قلمرو معرفت‌شناسی نیز کشیده می‌شود، به گونه‌ای که می‌توان از ساختار سه سطحی معرفت آدمی سخن به میان آورد و فرآیند معرفت آدمی را در سه سطح حسی، خیالی و عقلی جای داد. به این ترتیب می‌توان به زنجیره‌ای از سطوح سه‌گانه هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی در فضای دانش‌ساز جهان اسلام اشاره کرد که به وسیله ساختار سه‌گانه روش‌شناختی تکمیل می‌گردد. به عبارت دیگر، علاوه بر سه قلمرو هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی از نظر نظام دانش‌ساز تمدن اسلامی، در قلمرو روش‌شناسی نیز می‌توان از وحدت‌گرایی تشکیکی سخن گفت.

براساس ایده وحدت‌گرایی تشکیکی روش‌شناختی تجربه‌گرایی، عقل‌گرایی و تفسیر‌گرایی سه سطح به هم مرتبط برای مطالعه انواع پدیده‌های جهان اعم از پدیده‌های طبیعی و انسانی هستند. از لوازم این نوع نگرش روش‌شناختی در درجه نخست عدم پذیرش ایده اصالت برای یکی از منابع معرفتی مانند اصالت حس، اصالت عقل و هر نوع اصالت دیگری است. به دلیل همین عدم اصالت در روش‌شناسی است که سید حسین نصر می‌نویسد: «هنگام بحث در علم طبیعت، این سینا به هر راهی که برای رسیدن آدمی به معرفت باز است، از استدلال و تفسیر کتاب‌های مقدس گرفته تا مشاهده و تجربه، اعتماد کرده است». (نصر، ۱۳۸۵: ۳۳) دومین لازمه نگرش وحدت‌گرایی تشکیکی روش‌شناختی (که از ایده عدم اصالت منابع معرفتی به دست می‌آید) تجویز کاربرد توأمان روش‌های تفهیمی و تجربی در علوم طبیعی و علوم اجتماعی می‌باشد. نقل قول بالا از سید حسین نصر درباره روش‌شناسی علوم طبیعی مورد استفاده ابن سینا تنها یک نمونه از این امر را نشان می‌دهد. استفاده همزمان از منابع عقلی و تجربی و منابع مذهبی تنها به پژوهش‌های تجربی منحصر نمی‌شود، بلکه در دانش‌های انسانی نیز رواج دارد؛ برای مثال در قلمرو تاریخ‌نگاری همان‌طور که مرتضی یوسفی‌راد درباره مکتب تاریخ‌نگاری مسعودی توضیح می‌دهد، تاریخ‌نگاری مسلمانان بر اساس روش‌های روایی، ترکیبی و تحلیلی صورت می‌گرفته است. ارتباط روایت‌های تاریخی و نقل وقایع ایام با اسلام همان‌طور که میان‌محمد شریف بیان کرده است، به این امر باز می‌گردد که خبر و نقل آن در تمدن اسلامی خاستگاهی دینی دارد و برگرفته از شوق مسلمانان در گردآوری تمامی اخبار زندگی پیامبر (ص) است. (شریف، ۱۳۶۷: ۳۱۰) در روش روایی منبع اخذ اطلاعات تاریخ‌نگار مجموعه روایات و اخبار و حوادث تاریخی بوده است که برای مورخ نقل می‌شده است. در روش ترکیبی تاریخ‌نگار از راه مقایسه و ارزیابی و ترکیب روایات مختلف یک واقعه تاریخی را به صورت یک روایت بیان می‌کرده است و سرانجام در روش تحلیلی او به جستجو و بررسی علل و نتایج حوادث می‌پرداخته است. از نظر یوسفی‌راد جایگاه مسعودی در این میان آن بوده که «با وارد ساختن عنصر استدلال عقلانی به قلمرو مباحث تاریخی و ابتدای اخبار و وقایع اقوام تاریخ بر مشاهده عینی، کار خود را به طور قطعی از کار محدث جدا می‌کند». (یوسفی‌راد، ۱۳۸۷: ۲۹۱) بدین ترتیب مسعودی نیز همانند ابن سینا به کاربرد توأمان روش‌های تفسیری و تجربی اهتمام ورزیده است.

۵. نتیجه‌گیری

دانش‌های سیاسی در تمدن اسلامی در فضای دین به وجود می‌آیند. دین دربرگیرنده حقایق و اصولی است که از جانب مبدأ آفرینش بر کل جهان هستی و از جمله بشر وحی

شده است. بدیهی است که حقایق و اصول مزبور تأثیرات و نتایج خاصی بر زندگی سیاسی آدمی می‌گذارد. به این بیان، دانش‌های سیاسی در تمدن اسلامی با امر مقدس ارتباط می‌یابند؛ این دانش‌ها گرچه مابعدالطبیعه محض نیستند، اما با اصول متافیزیکی مانند هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی مرتبط می‌باشند.

دانش‌های سیاسی در تمدن اسلامی به دلیل معرفتی که به نظام آفرینش دارند جهان را آئینه اصل الهی می‌دانند که هیچ قلمروی از واقعیت سیاسی در آن کاملاً از آن اصل جدا نیست؛ از این رو دانش‌های سیاسی دانش‌هایی مقدس به شمار می‌روند. در اینجا صفت مقدس به معنایی اشاره می‌کند که مقابل مفهوم «افسون‌زدایی» در طرح تجدد غربی قرار می‌گیرد. بنابراین در کنه دانش‌های سیاسی برخاسته از فضای تمدنی اسلام همواره گرایش به سوی امر مقدس وجود دارد؛ امر مقدسی که هم دانشمند سیاست و هم دانش سیاسی را فرا می‌گیرد.

فضای دین آن چنان سراسر زوایای تمدن اسلامی را فراگرفته است که کلیت زندگی سیاسی انسان مسلمان را پوشش می‌دهد و چنان با زندگی سیاسی او عجین شده است که حضور و نفوذ آن از دیده او پنهان است. دین که همان سنت اجتماعی است که در جامعه اسلامی تحقق می‌یابد روش خاصی در زندگی سیاسی ارائه می‌دهد که ضمن تأمین صلاح دنیوی با کمال اخروی نیز موافق می‌باشد؛ دین این کار را از طریق نظام معرفتی و تربیتی خاصی انجام می‌دهد که به صورت حضور فراگیر در زندگی سیاسی تجلی می‌یابد. این عناصر ساختاری سه بخشی را ایجاد می‌کنند که شامل اعتقادات، اخلاقیات و مقررات می‌گردد؛ تجلیات پسینی چنین ساختاری سازنده سنت سیاسی اسلام است. بنابراین دانش سیاسی محصول عناصر وحیانی و تجربه تاریخی عناصر مزبور می‌باشد.

پیدایش عناصر دانشی، اخلاقی و حقوقی در ارتباط با حقایق و اصول هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی خاصی صورت می‌گیرد که سنت اسلامی ارائه می‌دهد. بر اساس هستی‌شناسی سنت اسلامی هستی از ساختاری نظام‌مند و سلسله مراتبی برخوردار است؛ سلسله مراتبی که از عالم ماده آغاز می‌شود و به عالم مثال و عالم عقل ختم می‌شود. آدمی نیز موجودی در میان موجودات نظام آفرینش بهره و جایگاهی در نظام سلسله مراتبی هستی پیدا می‌کند. وجود او می‌تواند در طیفی قرار بگیرد که از بدن مادی تا بدن مثالی و روح را شامل می‌شود. بر اساس آموزه‌های سنت اسلامی تناظری میان این مراتب وجود آدمی با مراتب سه گانه نظام هستی وجود دارد به گونه‌ای که در هر مرتبه از هستی خود می‌تواند حقایق و اصول مرتبه متناظر هستی را درک نماید. به این ترتیب انسان در مرتبه نخست وجود خود با حقایق مادی، در مرتبه دوم وجودی‌اش با حقایق مثالی و در مرتبه

سوم وجودی خود با حقایق عقلی ارتباط برقرار می‌کند و متناسب با هر یک از این مراحل می‌تواند به ترتیب پدیده‌های سیاسی، سرشت این پدیده‌ها و ذات آنها را بیابد؛ انسانی که در عالم ماده قرار می‌گیرد با ظاهر امور سیاسی ارتباط می‌یابد و آنکه به مرحله عالم مثال می‌رسد سرشت این پدیده‌ها را نیز در وجود خود می‌یابد و سرانجام انسانی که به مرتبه عقلی وجود خود می‌رسد می‌تواند حقایق امور سیاسی را در خود حاضر ببیند.

قوای معرفتی آدمی نیز ساختاری سه‌گانه و متناظر با ساختارهای سه‌گانه هستی و وجود آدمی دارد. بنابراین آدمی می‌تواند بر اساس جایگاه وجودی خود در نظام سلسله مراتبی هستی از معرفتی حسی، نقلی و شهودی برخوردار شود. معرفت حسی (که محصول قوای جسمانی آدمی است) به تجربیات، عادات و دانش‌های تجربی و تاریخ در قلمرو سیاست منتهی می‌شوند؛ درحالی‌که معرفت تخیلی (که محصول آشنایی آدمی با دال‌ها و نشانه‌های حقایق سیاسی هستند) به صورت مجموعه‌ای از سنت‌ها، قواعد اخلاقی، قواعد حقوقی و دانش‌های اخلاق سیاسی و فقه سیاسی نمایان می‌گردند و سرانجام معرفت عقلی (که محصول حضور و شهود ذات حقایق به وسیله نفس آدمی است) به صورت واقعیات و دانش فلسفه سیاسی خود را نشان می‌دهد. بر اساس تفسیری که سنت اسلامی از معرفت‌شناسی ارائه می‌دهد هر یک از قوای حس و خیال و عقل مرحله‌ای از مراحل معرفت آدمی هستند و هیچ‌یک به تنهایی اصالتی نسبت به دو معرفت دیگر ندارند. بدیهی است که در این نظام معرفتی معرفت عقلی شامل دو نوع معرفت دیگر و معرفت تخیلی دربرگیرنده معرفت حسی نیز می‌باشد.

با توجه به تناظر ساختاری نظام آفرینش، هستی آدمی و نظام معرفتی او می‌توان ساختاری سه‌گانه برای روش مطالعه دانش‌های سیاسی ترسیم کرد که هر مرحله‌ای از آن متناظر با مراحل سه‌گانه هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی می‌باشد. در این نظام روش‌شناختی نخستین مرحله روش مطالعه زندگی سیاسی شامل روش مشاهده و تجربه پدیده‌های سیاسی می‌گردد که به وسیله روش تفسیر این پدیده‌ها با کمک منابع روایی و قرآن کریم تکمیل می‌گردد؛ اگر نتیجه روش‌شناسی اول پیدایش مطالعات تجربی است، اما نتیجه روش‌شناسی اخیر ظهور مطالعات فقه سیاسی و اخلاق سیاسی می‌باشد. سومین مرحله از مراحل سه‌گانه روش‌شناسی روش مطالعه تعقلی و شهودی است که در ضمن آن حقایق و ذات پدیده‌های سیاسی برای انسان نشسته در عالم مجرد به وسیله عقل یا قلب حاضر و نمایان می‌شود. این مرحله از دانش از آن انسان‌های خاص و اندکی می‌گردد و از این رو در قلمرو دانش سیاسی انسان‌های عادی کاربرد چندانی نمی‌یابد. با توجه به آنچه گفته شد می‌توان گفت که سنت اسلامی معتقد به «وحدت نظام دانشی» است.

۱. بکار، عثمان (۱۳۸۵ش)، *تاریخ و فلسفه علوم انسانی*، ترجمه محمدرضا مصباحی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲. حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۷ش)، *آگاهی و گواهی: ترجمه و شرح رساله التصور و التصدیق*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ایران.
۳. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۷ش)، *فارابی موسس فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم.
۴. _____ (۱۳۸۷ش)، *عقل و زمانه: گفتگوها*، تهران، سخن.
۵. شریف، میان محمد (کوشش) (۱۳۶۷ش)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، ج ۳، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۶. شیرازی، صدرالدین (۱۴۱۹ق)، *الاسفار الاربعه*، ج ۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷. _____ (۱۳۷۵ش)، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران، سروش.
۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۷ق.الف)، *بررسیهای اسلامی*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، ج ۲، قم، مرکز بررسیهای اسلامی.
۹. _____ (۱۳۹۷ق.ب)، *شیعه: مجموعه مذاکرات با هانری کرین*، با توضیحات علی احمدی و هادی خسروشاهی، قم، مرکز بررسیهای اسلامی.
۱۰. _____ (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، ۱، ۲، ۱۶، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۱۱. *قرآن کریم*.
۱۲. نصر، سیدحسین (۱۳۵۹ش)، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، خوارزمی، چاپ دوم.
۱۳. _____ (۱۳۷۹ش)، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میاننداری، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
۱۴. _____ (۱۳۸۰ش)، *معرفت و امر مقدسی*، ترجمه فرزاد حاجی میرزائی، تهران، فرزاد روز و باز.
۱۵. _____ (۱۳۸۵ش)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.
۱۶. _____ (۱۳۸۸ش)، *معرفت و امر مقدسی*، ترجمه فرزاد حاجی میرزائی، تهران، فرزاد روز، چاپ سوم.
۱۷. یوسفی‌راد، مرتضی (۱۳۸۷ش)، «مکتب تاریخ‌نگاری مسعودی در روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی»، به کوشش داود فیرحی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.

۱۸. برزگر، ابراهیم (پاییز و زمستان ۱۳۸۹)، «ساختار فهم اندیشه سیاسی اسلام»، دانش سیاسی: دوفصلنامه علمی - پژوهشی علوم سیاسی، سال ششم، ش ۲.
۱۹. علم‌الهدی، جمیله (پاییز ۱۳۸۶) «درآمدی به مبانی اسلامی روش تحقیق»، نوآوریهای آموزشی، سال ششم، ش ۲۱.
۲۰. کیخا، نجمه (پاییز ۱۳۹۲)، «مناسبات اخلاق و سیاست در حکمت متعالیه براساس عالم مثال»، فصلنامه سیاست متعالیه، شماره ۲.

فصلنامه
علمی
پژوهشی

سینا