

# اعتدال مدنی در فلسفه سیاسی اسلامی

مرتضی یوسفی راد

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

myusefy@gmail.com

## چکیده

هدف از تألیف این مقاله آن است که نشان داده شود فلسفه سیاسی اسلامی بدون اعتدال مدنی به هدف و غایت خود، که دولت‌سازی مطلوب و تحصیل ارزش‌ها و آمال و آرزوها و سعادت‌مندی است، دست نمی‌یابد و دچار ذهن‌گرایی و دوری از واقعیت‌ها می‌شود. هدف فلسفه سیاسی اسلامی تأسیس نظام سیاسی مطلوب (فاضله) و سعادت‌مندی انسان است؛ در حالی که در واقعیت انسان طمع‌ورزی، منفعت‌طلبی و خودخواهی و خوی تجاوز وجود دارد که مانع از سعادت‌مندی او می‌شود. حال پرسش آن است که در راستای نیل به هدف فلسفه سیاسی اسلامی، چگونه می‌توان حیات سیاسی آمیخته با انواع شرها و بی‌عدالتی‌ها، تعارض‌ها و تضادهای منافع را به حیاتی مبدل کرد که در آن نه تنها ظلم و بی‌عدالتی و نابسامانی نیست، بلکه آنچه وجود دارد کمالات و خوش‌بینی‌ها و اعتمادها و رعایت حقوق تا محبت و انس و الفت و ایثار و بالأخره دستیابی به آمال و آرزوها و سعادت‌مندی افراد مدنی است. ادعا آن است که اعتدال مدنی این امکان را فراهم می‌کند که با حاکمیت حکمران و حکمروایی خوب و مدیریت میدانی واقع‌نگرانه و تعاملات مدنی عادلانه و مبتنی بر رعایت حقوق هم‌نوعان، انسان از حیات آمیخته با انواع منفعت‌طلبی و طمع‌ورزی و خودخواهی و از رفتارهای فروانسانی خود عبور کند، به تعادل فکری و رفتاری برسد، انسان مدنی شود و زمینه‌های

• این مقاله با هماهنگی دبیرخانه دائمی کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی در فصلنامه شماره ۲۸ سیاست متعالیه منتشر شده است.

شکوفایی استعداد‌های فطری خود و هم‌نوعان خود در نیل به تعالی و فرامدنی شدن را فراهم کند. مسئله اساسی در مدیریت اعتدالی شناسایی ضعف‌ها و نابسامانی‌ها و آسیب‌ها و دفع و رفع آن‌ها با بهره‌گیری از قواعد عقلی و تجربی و شرعی است تا به‌طور تدریجی، آسیب‌ها شناسایی و رفع شود و ظرفیت‌های ارتقایی، رشدیافتگی و مراتب کمالی افراد مدنی آشکار و بارور شود و با تحصیل (در نگاه مشایی) یا وصول (در نگاه اشراقی و متعالیه) به کمالات نظری و معارف حقیقی و عمل به خیرات به رشدیافتگی و سعادت‌مندی، که هدف فلسفه سیاسی اسلامی است، نائل شود. نویسنده برای نیل به این مقصود از روش تحلیل مفاهیم و استدلال فلسفی و پژوهش اسنادی بهره می‌گیرد.

نتیجه آنکه برخلاف تصور متعارف از فلسفه سیاسی اسلامی مبنی بر غیرواقع‌گرا بودن آن، حقیقت فلسفه سیاسی اسلامی خردورزی از چگونگی ایجاد و استقرار نظم و ثباتی است که از طریق شناخت حقیقت فضایل و رذایل و تدبیر در نحوه استقرار فضایل و دوری از رذایل (نه مدینه فاضله آرمانی) است. دستاورد این مقاله برای مطالعات دیگر آن است که خردورزی فلسفه سیاسی قبل از آنکه از سنخ ماهیت‌شناسانه و تدبیر و تجویز آرمان‌ها باشد، از قبیل تدبیر و بسترسازی است. **کلیدواژه‌ها:** فلسفه سیاسی اسلامی، اعتدال مدنی، انسان مدنی، عدالت، نظام سیاسی و دولت مطلوب.

### اعتدال مدنی در فلسفه سیاسی اسلامی

فلسفه‌های سیاسی براساس مبانی انسان‌شناسانه خود همواره با بیان ماهیت و سرشت انسان و هستی و حیات آن به ترسیم و ارائه نظمی از زندگی مدنی برمی‌آیند که در آن آمال و آرزوهای شناخته‌شده انسان از قبیل آسایش، آرامش، حق، عدالت، محبت و خوشبختی، امنیت و سعادت، و حاکم و حکمروایی مطلوب تأمین می‌شود. در فلسفه سیاسی اسلامی نیز با توجه به مبانی دینی و الهی خود و با اعتقاد به سرشت دوگانه مادی-معنوی، حیوانی-انسانی و شیطانی-الهی، ضمن بحث از ریشه‌ها و مبادی انحراف‌ها و بی‌عدالتی‌ها و بی‌قانونی‌ها، آمال و آرزوهای ذکر شده را آمال و آرزوهای حقیقی و مطابق با حقیقت و فطرت انسان و آن‌ها را لازمه تعالی انسان می‌داند و معتقد است خلقت انسان به منظور دستیابی به آن‌هاست.

پرسش اصلی آن است که چگونه می‌توان از وضعیت موجود آمیخته با انواع انحراف‌ها و نابسامانی‌ها به وضعیت مطلوب آمیخته با کرامات و فضایل و سعادت دست یافت. اعتقاد بر آن است که پیش‌بینی وضعیت اعتدال مدنی این امکان را فراهم می‌کند که با عبور از نابسامانی‌ها، انحراف‌ها و بی‌عدالتی‌ها و برقراری روابط و تعاملات مدنی مبتنی بر عدالت، افراد جامعه مدنی می‌شوند و زمینه‌های ظهور و بروز استعدادها و ظرفیت‌های کمالی آن‌ها در ابعاد نظری و عملی فراهم می‌شود و با حکمروایی مطلوب مبتنی بر آگاهی و خردورزی و شریعت مراتب رشد و شکوفایی تا نیل به آمال و آرزوها محقق می‌شود.

این ادعا با بررسی سه موضوع انسان و ماهیت و ساحت‌های وجودی او، فلسفه سیاسی اسلامی و نظم مطلوب، و ضرورت اعتدال مدنی اثبات می‌شود.

### گفتار اول: انسان و ماهیت و ساحت‌های وجودی متکامل او

دلیل توجه فلاسفه اسلامی در حکمت و فلسفه خود، اعم از حکمت نظری و عملی، به انسان و سرنوشت او اعتقادی است که متأثر از مبانی اعتقادی خود از انسان دارند. آنان در مطالعه خود از انسان در دو سطح از آن بحث می‌کنند؛ یکی بحث از سرشت و ماهیت، منزلت و جایگاه وجودی شایسته و بایسته او در عالم هستی با عنوان «انسان خلیفه‌الله» و دیگری رسیدن به چنین جایگاه و منزلت است و با وجود این دو سطح بحث و خردورزی بر این اعتقادند که با استقرار نظم سیاسی مطلوب و شایسته امکان شکوفایی استعدادها و نیل به جایگاه خلیفه‌اللهی ممکن است؛ از این رو، در این گفتار از دو بحث سرشت و ماهیت دوگانه انسان و حقیقت متعالی و جایگاه وجودی خلیفه‌اللهی انسان سخن به میان می‌آید.

#### ۱. انسان و سرشت و ماهیت آن

اعتقاد فلاسفه اسلامی بر آن است که انسان به ملاحظه ماهیت و سرشت دوگانه خود مستعد هرگونه تربیت و پرورش خوب و بد است. در اندیشه فلاسفه اسلامی نفس انسان به گونه‌ای است که او با شناخت روح خود، عالم روحانی و جاودانگی آن را می‌فهمد و با شناخت جسم خود، عالم جسمانی و فناپذیری آن را درمی‌یابد و کسی که آن را بشناسد، به‌راستی که همه موجودات را شناخته است و تازمانی که تربیت و آگاهی لازم را از ظرفیت‌های خود کسب نکرده باشد، به مسیری می‌رود که او را از هدف متعالی خود دور می‌کند و در این صورت ظرفیت‌های حیوانی او رشد می‌کند

و به رفتارهای منفعت‌طلبانه و استخدام دیگران برمی‌آید. او در تعامل با دیگران به جای بروز رفتار عادلانه و محبت‌آمیز بهره‌کشی و ظلم و افراط در خصلت‌ها و ظرفیت‌های حیوانی و شیطانی را پیشه می‌کند. در این صورت به جای آنکه در یک زندگی مدنی انسانی متعادل و مدنی باشد تا به رعایت حقوق هم‌نوعان خود برآید، به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی دیگران را به «استعباد» می‌کشد (طوسی، ۱۳۷۳: ص ۳۰۱)؛ بنابراین، می‌توان گزاره‌ای تصدیقی از انسان ارائه داد که همه فلاسفه اسلامی به‌طور یکسان بدان قائل‌اند و آن عبارت است از:

انسان موجودی ترکیبی از دو ساحت نفس و بدن است که اگر ابعاد انسانی‌اش پرورش یابد، متعادل می‌شود و در تعامل با دیگران برمی‌آید و انسانی مدنی و در ادامه متعالی می‌شود، اما اگر ابعاد حیوانی و شیطانی‌اش رشد یابد، در تعامل با دیگران به بی‌قانونی و ظلم و تجاوز رومی‌آورد. از میان فلاسفه اسلامی، فلاسفه مشاء اساسی‌ترین مباحث خود از نفس‌شناسی را به بیان ویژگی‌های قوای ادراکی و تحریکی اختصاص داده‌اند. آنان برای نفس سه قوه ادراکی و شهویه و غضبیه قائل‌اند. قوه ادراکی یا همان قوه ناطقه شامل دو عقل نظری و عملی است. عقل نظری مبدأ تأثیر از مبادی عالی‌ه است که شامل عقول و عقل فعال و درنهایت، خداوند متعال به‌عنوان خالق همه عوالم و مراتب هستی و همه مبادی تأثیرگذار بر انسان و عالم ارضی و عالم دنیوی است. این قوه از نفس از طریق مبادی عالی مذکور صورت‌های علمی‌معارف عالی را می‌پذیرد که از اعتدال برخوردارند و سبب کمالات نفس هستند. عقل عملی، قوه دیگر نفس ناطقه است که با دریافت معارف و آرا و نظریات جزئی عامل تحریک بدن در صدور افعال و اعمال خاص خود می‌شود. آنان علت وجودی نفس انسانی را کسب کمالات عالی‌ه می‌دانند که با تعلقش به بدن و تدبیرش در آنچه به استكمال نظری و عملی آن می‌انجامد، آن را آلتی برای اکتساب چنین کمالاتی می‌دانند (ابن سینا، ۱۴۰۳ق: ص ۲۶۴). اما در فلسفه متعالیه ملاصدرا با اعتقاد به دو قوه نظری و عملی برای انسان به ترکیبی از صورت معنوی امری و ماده حسی خلقی معتقد است (شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۱: ص ۲۳). غایت قوه نظری این است که نفس عالمی عقلی مشابه عالم عینی شود. اما کمال عقل عملی که مباشرت عمل خیر است (همان: ص ۲۴)، نظام‌دادن به معاش و نجات معاد است (همان: صص ۲۴-۲۵). البته در نفس‌شناسی حکمت اشراق به نمایندگی شیخ اشراق و حکمت متعالیه به نمایندگی ملاصدرا با توجه به سیر و سلوک نفسانی، توجه اساسی بر اتصال نفس انسانی به عوالم نوری است تا از این طریق نفس به کمالات و سعادات خود نائل شود.

نزد فلاسفه اسلامی، چه به شیوه فلاسفه مشاء و چه به شیوه فلاسفه اشراق و متعالیه، اگر از دو

عقل نظری و عملی به طور تمام و کمال استفاده شود و بر دیگر قوای جسمانی حکومت کند، باعث ادراک یا دریافت معقولات به قدر طاقت و تصرف در امور جهت انجام دادن افعال جمیل و دوری از افعال قبیح می شود و این مادامی است که انسان به سوی کسب فضایل نفسانی برود؛ در این صورت طرق ذکر شده کامل کننده انسان هستند، اما اگر ظرفیت عقلانی انسان شکوفا نشود و به جای آن قوای حیوانی انسان، یعنی قوه شهوت و غضب شکوفا شود، بدون آنکه از طریق عقل و شرع تعدیل شوند، حیات جمعی انسان به کشمکش و تنازع و ظلم و تجاوز مبدل می شود.

همه فلاسفه اسلامی قائل به ترکیب انسان از دو جوهر نفس و بدن و به بیان دیگر، ترکیبی از حیوانیت و ناطقیت و فطرت هستند که از میان آن دو قوه، حیوانیت انسان را به انحطاط می کشاند (شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۲: ص ۲۶)، اما ناطقیت و استعداد های کمالی فطری سازنده شاکله حقیقت ماندگار و جاودان انسان است و از این رو سعادت قصوی، که سعادت ابدی است، با نفس انسان مسانخ می شود و کسانی که به نقطه اوج کمال انسانی می رسند، از سعادت ابدی بهره مند می شوند، هر چند جهان مادی به جهت کاستی های خود نمی تواند ظرف تحقق آن باشد.

## ۲. حقیقت متعالی انسان؛ کمال انسان و ظرفیت های کمالی آن

فلاسفه اسلامی بر این عقیده اند که انسان علاوه بر داشتن سرشت و ماهیت خاص جایگاه ویژه ای در هستی دارد و آن شأن و منزلت خلیفه اللهی بر زمین است؛ هر چند در رهیافت های مشاء، اشراق و متعالیه فلسفه اسلامی در کیفیت و روش رسیدن به چنین شأن و جایگاهی تفاوت هایی وجود دارد که اشاره هایی بدان ها می شود.

چنانچه در بحث قبلی آمد، در نظریه نفس شناسی فلاسفه اسلامی، کمال انسان به ظهور و فعلیت یافتن استعدادها و قوای نفس انسانی انسان است و حاصل آن سعادت حقیقی است که با ادراک حقایق و معقولات و اعتدال قوا و تربیت و تهذیب قوای نفس به شکل تدریجی است تا به معرفت ربوبیت حق تعالی و نفی ماسوی الله و مشاهده وحدت (دوانی، ۱۳۶۸: ص ۵۶) برسد. آنچه انسان را به چنین حقیقت و جایگاهی می رساند فعلیت بخشیدن به بُعد انسانی و الهی سرشت انسان است.

این سیر انسان از خدانگری، که فلاسفه مشاء آن را طی می کنند، و شناخت او در ابعاد مختلف آغاز می شود و تا خداگرایی، که فلاسفه اشراق و متعالیه آن را طرح می کنند، و یکی شدن پیش می رود و این بدان معناست که در فلسفه اسلامی سیر صعودی انسان حدّ یقف ندارد؛ آغازش

رهایی از قید و زنجیرها در قالب‌های مختلف و ادامه‌اش تا رسیدن به امامت جامعه از یک‌سو و یکتاپرستی و یگانگی از سوی دیگر است (همان: صص ۵۴-۵۶؛ دوانی، ۱۳۹۱: صص ۲۵ و ۴۹). وجود چنین ظرفیتی موجب می‌شود تنها او بار امانت الهی را به دوش بکشد و موجودات دیگر عاجز باشند (دوانی، ۱۳۹۱: صص ۲۵۴-۲۵۱).

### گفتار دوم: هدف فلسفه سیاسی اسلامی

فلاسفه اسلامی با ملاحظه نگاه انسان‌شناسانه خود از ضرورت طراحی و استقرار نظم و نظامی از تعاملات مدنی مطلوب سخن می‌گویند که در آن امکان ظهور و بروز استعدادهای کمالی انسان فراهم می‌شود. چنین نظامی حاصل خردورزی‌های آنان از سیاست و پدیده‌ها و زندگی مدنی است که در چهارچوب فلسفه اسلامی و عقلانیت تولیدشده از فرهنگ ایرانی-اسلامی و اعتقادات دینی صورت گرفته و در متون فیلسوفان اسلامی از فارابی تا ملاصدرا ظهور یافته و به یادگار مانده است. آنان این خردورزی را از اصل حیات انسان و ضرورت مدنی بودن آن آغاز می‌کنند و معتقدند با شکل‌گیری زندگی مدنی و ظهور نیازهای فردی و جمعی، افراد جامعه با همکاری یکدیگر هریک نیاز خود و دیگران را برآورده می‌کنند و مادامی که دولت مطلوب و فاضله‌ای بر این نوع روابط حاکم شود، از تجمع آن‌ها هم تخصص‌ها و صناعات مختلف شکل می‌گیرد و هم پیدایش علوم، صناعات و تخصص‌های پدید آمده در مسیر تکمیل مصالح و نیازهای واقعی افراد جامعه هدایت می‌شود و مانع از آن می‌شود که افراد یا گروه‌ها یا طبقات یکدیگر را به سلطه و استعباد (طوسی، ۱۳۷۳: ص ۳۰۱) درآورند: «پس تکمیل مصلحت و حکمت همراه با رشد علوم و صناعات، زمانی است که افکار و عقاید با هم ارتباط یابند» (رازی، بی تا: ص ۲۶). فلاسفه اسلامی معتقدند زندگی مطلوب انسان فراهم نمی‌شود مگر در پرتو همکاری و تعاون افراد انسانی با یکدیگر و اگر این همکاری صورت نگیرد، نتیجه‌اش هلاکت و نابودی انسان را در پی دارد. زندگی مطلوب مورد نظر نزد آنان درون نظام سیاسی مطلوبی به نام مدینه فاضله مقدر است؛ نظامی که هدف و غایت در آن سعادت است، اما حکمروایی و مدیریت حاکمان آن، بر مبنای حکمت و شریعت، ابتدا به تعدیل انسانی برمی‌آیند که واقعیت منفعت طلبانه و طمع‌ورزانه و خودخواهانه او مخالف غایت سعادت طلبانه اوست و نیازمند آن است که در چهارچوب عدالت مدنی از رفتار مدنی برخوردار شود. در تعامل با هم‌نوعان خود به جای طمع‌ورزی و خیانت به رعایت حقوق آنان نیز برآید و با پذیرش مدنیت و اقتضانات زندگی مدنی همکاری و هماهنگی و هم‌افزایی کند؛ در ادامه

و در توسعه آن بستر شکوفایی استعدادهای کمالی فراهم شود و به سعادت دنیوی و اخروی نائل شود. این نوع تلقی از فلسفه سیاسی اسلامی در نحوه دستیابی به سعادت کاملاً متفاوت از تلقی ای است که فلسفه سیاسی اسلامی را فلسفه‌ای آرمان‌گرا و به دور از واقعیت‌های بیرونی می‌داند. در این صورت، نظیر آنچه دستگاه‌های فلسفی با بینش همه‌جانبه خود از هستی و انسان به ارائه تصویری جامع از زندگی سیاسی با عنوان مدینه فاضله - که همان دولت مطلوب آنان است - برمی‌آیند و تصویری نمادین از یک کلیت نظام‌یافته ارائه می‌دهند (اسپرینگز، ۱۳۸۷: ص ۲۴)، تصویر نمادین نظام‌یافته فلاسفه اسلامی با عنوان «مدینه فاضله» (فارابی، ۱۹۹۱م: ص ۹۷؛ شیرازی، ۱۳۶۲: ص ۵۶) است و آن نوعی از نظام سیاسی است که در آن هدف و غرض جامعه و به تبع آن ماهیت و غایت سیاست، رشد و پیشرفت معنوی، فکری و فرهنگی جامعه و افراد آن است تا از واقعیت حیوانی طمع‌ورزانه و خودخواهانه عبور کنند و به حقوق و عدالت مدنی تن دهند و در ادامه به ارزش‌های متعالی مدنی همچون انس و الفت و محبت به یکدیگر تا ایثار و جان‌فشانی برای هم و عشق‌ورزیدن به یکدیگر و به حق تعالی نائل شوند؛ از این رو، همه فلاسفه اسلامی در ارائه ایده و نظریه خود از نظم مطلوب دستگاه فلسفی خود این هدف و مقصود را دنبال می‌کنند و با مبانی فلسفی خود این ایده را اثبات می‌کنند.

### گفتار سوم: چپستی و ضرورت اعتدال مدنی

اعتدال از گذشته‌های دور، چه در ایران باستان و چه نزد فلاسفه عقل‌گرای یونانی، در ابعاد اخلاقی و سیاسی مورد توجه بوده است. در ایران باستان در مفاهیمی همچون رواداری، تعادل، انسانیت و آبادانی ظهور یافته و در یونان باستان توسط افلاطون و خاصه ارسطو در نظریه اخلاقی و در حد اعتدال اخلاقی و نفسانی اراده شده است. فیلسوفان اسلامی در فلسفه سیاسی خود به منظور پیوند خردورزی‌های خود از حوزه نظر به حوزه عمل و زندگی سیاسی-اجتماعی و پیوند حکمت به حکومت نیازمند مبدل از حکمت به حکومت و همچنین فرایند مدیریتی مناسبی برای عبور از وضع موجود نابسامان و نارسا و آمیخته با انواع کاستی‌ها و انحراف‌ها به وضع مطلوب و به دور از وضعیت یادشده است. این نیازمندی آنان را وامی‌دارد در صدد ارائه وضعیتی برآیند که واسط میان خردورزی‌های نظری آنان از هستی و انسان و خردورزی‌های آنان از حوزه عمل و زندگی سیاسی، طرح دولت و نظام سیاسی مطلوب و دستیابی به مطلوب‌ها و ارزش‌هاست که به تعبیر نویسنده آن وضعیت «اعتدال مدنی» است و حصول و استقرار آن امکان دستیابی و نیل به وضعیت مطلوب را فراهم می‌کند.

## الف- تعریف و چیستی اعتدال و اعتدال مدنی

واژه اعتدال در لغت از ریشه عدل و عدل گرفته شده و به معنای یکسانی شب و روز در دو روز از سال یعنی اول بهار و روز اول پاییز و راست‌قامتی و میانه‌روی و وسط یک شیء یا اشیای مختلف و استقرار اشیا در جای خود است (طریحی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ص ۱۱۷۶). خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وجعلناکم امه وسطا» (بقره: ۱۴۳). در این آیه اعتدال به معنای میانه‌روی و وسط به کار رفته است؛ چنان‌که گفته می‌شود فطرت آدمی نیز بر مبنای قصد و میانه‌روی تکوین یافته است (حکیمی و دیگران، ۱۳۸۴: صص ۱۹۶).

در این صورت هر فکر و عمل و رفتار معتدل چیزی است که متوسط میان دو ضد یا میان اضداد است و از افراط و تفریط که انحراف‌اند دور است. خواجه نصیرالدین طوسی اضافه می‌کند شیء معتدل نه تنها دور از افراط و تفریط است، بلکه از رذالت و پستی هم دور است؛ یعنی چه بسا فکر و عمل و رفتاری از فرد یا اجتماعی رخ دهد که ضد حالت اعتدال آن‌ها نباشد، اما در عین حال، از کمالات آن فرد یا اجتماع هم محسوب نشود و از پستی و رذالت آن‌ها محسوب شود (طوسی، ۱۳۷۳: ص ۱۶۸). نظیر اینکه قوه علمی نفس ناطقه به کسب علمی برآید که ثمره آن کمال نفس نباشد؛ مثل اینکه فرد به دنبال کسب علم جدل یا سفسطه برآید و قوای نفسانی خود را در آن دو در مقابل دیگران قرار دهد. چنین کیفیتی از حالات نفس به افراط قوه تمیز و قوه عاقله تعبیر می‌شود، زیرا افراط آن به کارگیری نفس ناطقه در زرنگی، زیرکی و حيله‌گری است؛ چه اینکه تفریط آن کودنی و کُندفهمی و تعطیلی قوه فکری است (همان). از همین رو، در قرآن کریم از اعتدال به میزان تعبیر شده است: «بدان که موازین موجود در قرآن در اصل سه تا هستند: میزان تعادل، میزان تلازم و میزان تعاند» (شیرازی، ۱۳۶۴: ص ۹۸).

اگرچه سهروردی حکمت عملی خود را در چهارچوب اعتدال مطرح نکرده است، در بحث فضایل نفسانی همان طریقی را رفته است که خواجه نصیر و دیگر فیلسوفان مشائی در گذشته پیش از وی مطرح کرده‌اند. فلاسفه مشاء فضایل نفسانی را بر مبنای اعتدال عفت، شجاعت، حکمت و عدالت می‌دانند و افراط و تفریط قوای غضبیه و شهوی را منشأ انواع رذایل می‌دانند وی نیز کمال انسان را در وجود اعتدال بر قوای نفسانی می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۱، ج ۳: صص ۶۷-۶۹ و ج ۴: ص ۱۲۹).

ملاصدرا عدالت نفسانی را عبارت از توسط میان افراط و تفریط قوای شهویه و غضبیه و وهمیه می‌داند (شیرازی، ۱۳۶۱: ص ۱۱۲) و جایگاه عدالت را جایگاه میانه و حد وسط می‌داند. از نظر



«او خُلُقِ عدالت یعنی نفس را در میان اخلاق متضادهٔ بدنیه متوسط سازد در خواستن و نخواستن و غضب کردن و نکردن، تا آنکه از بدن و قوای آن منفعل نگردد... اذعان (فروتنی) او (نفس) آن‌ها را موجب شقاوت و بُعد اوست از باری تعالی» (شیرازی، ۱۳۶۲: ص ۴۱۷).

اعتدال در قلمروی زندگی اجتماعی و سیاسی به معنای حاکمیت دادن عقل دوران‌دیش بر قوه تدبیری حاکم بر جامعه و نظام سیاسی است تا از این طریق مسیر و حرکت عمومی جامعه و نظام سیاسی از تنافرها و تضادهای منافع شخصی و گروهی فاصله بگیرد و به سوی چیزی برود که منافع و مصالح عامه و عمومی مردم در دو ساحت مادی و معنوی آن‌ها و بر مبنای اقتضانات فطرت آدمی پیش رود و از هرگونه یک‌جانبه‌گرایی افراطی و تفریطی مادی و معنوی پرهیز شود و به معنای حاکمیت دین و شریعت بر احکام زندگی و تعاملات اجتماعی و تنظیم رفتارهای فردی و اجتماعی است تا آن‌ها بر طریق عدالت و حق تنظیم شوند.

بنابراین، اعتدال مدنی به‌منظور دوری از افراط و تفریط‌ها و پیامدهای آن و جلوگیری از ظلم و ستم‌های ناشی از انحراف‌ها و افراط و تفریط‌ها و غیره، وضعیت نظام‌یافتهٔ معقول و مبتنی بر کارکردهای عقل عملی است که با اجرای عدالت و اعطای حقوق مدنی افراد حاصل می‌شود؛ یعنی عدالت مدنی مناسبات اجتماعی متعادل را برقرار می‌کند (لکزایی، ۱۳۹۵: ص ۳۳۶) و به‌طور کلی، عدالت مدنی علت و عامل سازواری و نظام‌یافتن و سازه و ساختمان پدیدهٔ مدنی و صناعت مدنی می‌شود و اجتماع مدنی را مقاوم می‌کند (صدرا، ۱۳۸۷: ص ۱۵۱).

در این صورت، اعتدال مدنی وضعیت مطلوب اولیهٔ پیش‌افاصله‌ای است تا زمینه‌های بروز و ظهور ارزش‌ها و فضایل مانند محبت و نوع‌دوستی و خیرخواهی به یکدیگر حاصل شود و به هنجار عمومی تبدیل شود و توسط دستگاه حاکمیتی استقرار یابد تا در نتیجه و برآمد آن‌ها آسایش و آرامش و دیگر اهداف فلسفهٔ سیاسی اسلامی همچون تعالی همهٔ افراد و اجزا و ارکان و بخش‌های دولت و نظام سیاسی باشد.

در این صورت، اعتدال مدنی ساماندهی مطابق بر نگاه مجموعه‌ای، انسجام‌بخشی به کثرت‌ها و رفع تضادها و برقراری تناسب‌هاست؛ نوعی مدیریت عقلانی مبتنی بر مصالح و منافع یکدیگر و مبتنی بر رعایت حقوق شخصی و مدنی است و بالأخره اعتدال مدنی نوعی مدیریت عقلانی مبتنی بر تأمین نیازهای متناظر و متکثر مثل عدالت و آزادی و حق و تکلیف و غیره است تا همهٔ افراد مدنی از احساس رعایت عدالت و امنیت برخوردار شوند و نظم حاصل از آن را ببینند و خود پاسدار آن باشند.

آنچه محصول چنین اعتدالی در تربیت نفس و فعلیت‌بخشیدن به کمالات آن و حاکمیت سیاست مبتنی بر عدالت مدنی و مبتنی بر شریعت در تنظیم رفتارها و قواعد زندگی فرد و جمعی است، بسترسازی برای عبور از ناامنی‌ها و نگرانی‌ها در مرحله اول و شکوفایی کمالات مدنی در مرحله بعدی و بالأخره دستیابی انسان به کمالات نفسانی تا رسیدن به مقام «انسان کامل» و «خلیفه‌اللهی» است (سهروردی، ۱۳۸۱، ج ۴: ص ۱۷۸ و طوسی، ۱۳۷۳: ص ۷۱) و این همان است که دغدغه فیلسوف سیاسی در طراحی نظم سیاسی مطلوب است و ضرورتاً از طریق اعتدال مدنی بدان‌ها دست یافته می‌شود.

نزد فلاسفه مواءم عدالت مدنی نیز نتیجه تهذیب عقل عملی در حوزه فردی و اجتماعی است تا آنچه در حوزه حکمت عملی رخ می‌دهد از طریق شریعت و تدبیر حکیمانه بر مقتضای مصالح و منافع همه افراد جامعه باشد (یوسفی راد، ۱۳۹۴ الف: ص ۵۷) و نتیجه آن ابتدا جلوگیری از ظلم و ستم به هم‌نوعان و جلوگیری از انحراف جامعه از مسیر اعتدال شود و در ادامه با ایجاد اعتدال بر قوای نفس و جامعه مسیر تحصیل کمالات نظری و عملی و تخلق به فضایل عالی فراهم شود. به عبارت دیگر، پیدایش چنین فضیلتی در افراد مدنی مولد هیئت و ملکه‌ای در نفس می‌شود که به واسطه آن، هنگام تصرفاتش در ابعاد مختلف فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مرتبه و جایگاه اشیا و امور را رعایت کند و با رعایت حقوق هر فرد و شخصیتی و قراردادن هر چیز در جای خود، ظلمی به کسی یا گروه و اجتماعی صورت نگیرد و در ادامه با همکاری با هم‌نوعان استعدادهای کمالی به‌طور مستمر ظهور و بروز پیدا کند و به کمالات دست یابد و در ساختار و مدیریت نظام سیاسی با استقرار اشخاص حقیقی و حقوقی در جای خود و با تعیین متعادل و متوازن جایگاه‌های اجزا و بخش‌های نظام سیاسی مولد بهره‌وری بهینه و اثربخش در دولت و نظام سیاسی می‌شود (یوسفی راد، ۱۳۸۰: ص ۱۶۱).

نزد فلاسفه اسلامی تحقق اعتدال در جامعه و نظام سیاسی نیازمند وجود قوانین شرعی (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۴۵۲) و قوانین مقتضی مصلحت همه افراد جامعه و فراهم‌شدن اسباب و لوازم دستیابی به تعادل است تا با شکوفایی استعدادهای کمالی، تعالی افراد مدنی و دولت و نظام سیاسی فراهم شود؛ چنانچه خواجه نصیرالدین طوسی همین مقصود را در تعریف حکمت مدنی اراده می‌کند: «نظر بود در قوانین کلی که مقتضی مصلحت عموم بود، از آن جهت که به تعادل متوجه باشد به کمال حقیقی» (طوسی، ۱۳۷۳: ص ۲۵۴).

در این صورت اعتدال مدنی با رویکرد عملی حاکمیت‌دادن قوه عاقله و عقل دوراندیش بر

تدبیر و تدبیر در مدیریت سیاسی جامعه است. این دوراندیشی موجب تدبیر جامعه و نظام سیاسی بر پایه عقل و حکمت می شود (یوسفی راد، ۱۳۹۲: ص ۶۵).

## ب- چرایی و ضرورت اعتدال

چرا فلاسفه اسلامی در فلسفه سیاسی خود در دستیابی به آرمان‌ها و آرزوهای انسانی و الهی نیازمند اعتدال مدنی هستند؟ چرا باید به ضرورت عبور از وضعیت ناهنجار و نابسامان قبلی به وضعیت مطلوب و جایگزینی وضعیت مطلوب و چگونگی این عبور بیندیشند و آن را ضروری بدانند؟ در پاسخ، فیلسوفان اسلامی به سه دلیل به ارائه چنین وضعیتی که ماهیت فرایندی دارد برمی‌آیند: یکی از آن جهت که دستیابی به عدالت، که از اولی‌ترین اهداف فلسفه سیاسی اسلامی است (یوسفی راد، ۱۳۸۷: ص ۱۲۳)، ممکن نیست مگر زمینه‌ها و شرایط تحصیل عدالت فراهم باشد و آن وجود اعتدال اولیه بر ساختارها و زیرساخت‌های مدنی است؛ دیگر از آن جهت که اگر برنیایند در این صورت فلسفه سیاسی اسلامی آنان بدون توجه به واقعیت‌های بیرونی و عینی و بدون ارائه راهکار و ارائه مبدل در نیل به آرزوها و آرمان‌هاست و صرف یک طراحی ذهنی و آرمان‌گرایانه تلقی می‌شود و نسبتی با حوزه عمل و زندگی سیاسی در واقعیت خارجی خود پیدا نمی‌کند و بالأخره آنکه سنخ قضایا و مقولات حوزه نظر با حوزه عمل متفاوت است و یک‌باره نمی‌توان از وضع موجود، که وضع آمیخته به انواع نابسامانی‌ها و نارسایی‌هاست، به وضع مطلوب نائل شد مگر از طریق مبدل تا امکان انتقال را فراهم کند و حاصل همه ادله یادشده آن است که گفته شود هدف همه علوم عملی در حکمت عملی نزد فلاسفه مشاء ایجاد اعتدال و حفظ آن در افراد کامل است (طوسی، ۱۳۷۳: ص ۲۵۵؛ دوانی، ۱۳۹۱: صص ۵۸ و ۶۳).

در این صورت اعتدال مدنی ضروری است تا فرد، جامعه و دولت و نظام سیاسی به افراط و تفریط‌ها و پیامدهای آن مثل بی‌عدالتی و ظلم و ستم و تجاوز به حقوق دیگران رو نیاورند و نیز دچار ذهنیت‌سازی و آرمان‌گرایی بدون دیدن واقعیت و ظرفیت‌ها و نابسامانی‌ها نشوند و ضروری است که تعاملات بر رعایت عدالت و اعطای حقوق مدنی افراد قرار گیرد تا زمینه‌های بروز و ظهور ارزش‌ها و فضایل مثل محبت و نوع‌دوستی و خیرخواهی به یکدیگر و غیره فراهم شود (سهروردی، ۱۳۸۱، ج ۳: صص ۶۷-۶۹؛ ج ۴: ص ۱۲۹) و توسط دستگاه حاکمیتی استقرار یابد و برآمد آن‌ها آسایش و آرامش و دیگر اهداف فلسفه سیاسی اسلامی همچون تعالی همه افراد و اجزا و ارکان و بخش‌های دولت و نظام سیاسی باشد؛ از این‌رو، اعتدال مدنی قدم اول برای رسیدن به رشد و

توسعه متعادل جسمی و روحی و فردی و اجتماعی و دستیابی به آمل و آرزوها است (یوسفی راد، ۱۳۹۳: ۹۸؛ همو، ۱۳۹۴، ج ۲: ص ۴۹۲).

در دستگاه فلسفی صدرا نیز اعتدال در همه رفتارها و افکار و اعمال مطلوب دانسته می‌شود و فلسفه ضرورت عدالت رسیدن به وضعیت معتدل رفتارها و افکار و اعمال و پرهیز از افراط و تفریط آن‌هاست. «هر فکر و عمل و رفتار معتدل آن است که از اضداد خالی باشد» (شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۶: ص ۳۷۶) و در باب صفات و ویژگی‌های حاکم و رهبری نظام سیاسی هرگونه کمال و مراتب آن را بر وجود اعتدال مزاج وی دانسته‌اند (لکزایی، ۱۳۹۵: ص ۱۶۸).

تعریف فیض کاشانی هم از عدالت براساس همان اصل محوری میانه‌روی است. او برای تعریف عدالت، نشانه معرفی می‌کند و می‌گوید: عدل یعنی میانه‌روی در هر چیزی، از اخلاق گرفته تا رفتار و معاشرت با مردم، بدون اینکه انسان به افراط و تفریط دچار شود (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ص ۶۶). این نوع تلقی از عدالت کاملاً در راستای فراهم‌سازی وضعیتی است که مولد بروز و ظهور افکار و اعمال و رفتارهای دور از افراط و تفریط و در ادامه رعایت عدالت در آنچه لازم است عدالت به رعایت تساوی باشد یا رعایت عدالت در آنچه لازم است به رعایت تناسب باشد است؛ چنین اعتدالی سببی برای ثبات و تعادل بخشی دانسته می‌شود و وجود فضای تعادل و توازن و ثبات بستری جدید برای فعلیت یافتن استعدادهای بالقوه و حرکت و رشد آن‌ها تا کامل شدن آن‌ها فراهم می‌کند و در نتیجه چنین اعتدالی سببی برای کمال انسان مدنی می‌شود و این همان است که هدف فلسفه سیاسی است.

طبق آنچه در بحث چپستی اعتدال گفته شد، در فلسفه اسلامی «تعديل» علت و سبب کمال هر موجودی است که در ابتدا کمالاتش بالفعل نبود اما در یک پروسه کمالی و رشدیافتگی، استعدادهای کمالی‌اش فعلیت می‌یابد. اگرچه سیاست تعدیل سببیت تام برای کمالات همه اشیا ندارد و باید شرایط موجود و موانع مفقود باشند تا کمال یک شیء محقق شود.

از این رو، زندگی مدنی و نظم سیاسی، که جزئی از عالم هستی است، ناگزیر است رشد و توسعه و تعالی خود را از طریق به اعتدال رساندن قوا و استعدادها و توانمندی‌های خود دنبال کند (واعظی، ۱۳۹۵: ص ۹۶)؛ در غیر این صورت، سر از افراط و تفریط و ناسازگاری و انحراف درمی‌آورد و انسان را به آن سویی می‌برد که یا موجب هدر دادن توانمندی‌ها و استعدادها و در نتیجه هلاکت و نابودی آن می‌شود و یا علاوه بر آن، از شکوفایی استعدادها و دستیابی به کمالات سعادت‌آور و بالأخره سعادت حقیقی باز می‌ماند و از ذهن‌گرایی و آرمان‌گرایی بی‌حاصل سر درمی‌آورد.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مسئله فلسفه اسلامی امری عینی و واقعی و ایجاد اعتدال در موجودات ارادی در محیط بیرون از ذهن انسان خاصه پدیده‌های سیاسی اجتماعی است. آنان با درک صحیح از اعتدال حقیقی، که بر عالم موجودات تکوینی حاکم است، درصدد فهم چستی اعتدال در عالم ارادی انسانی، اعم از زندگی فردی و جمعی انسان و کیفیت و سازوکار تحقق آن برآمده و تأملات زیادی از اسباب و آثار و پیامدها و چگونگی رسیدن به آن داشته‌اند تا بتوانند آن را در زندگی فردی و جمعی و در نظام سیاسی محقق کنند و در ادامه بر پایه توازن و تعادل حاصل به کمال حقیقی و نهایی، که هدف و غایت فلسفه سیاسی است، برسند؛ از این رو، اعتدال مدنی آنان یک وضعیت سامان اولیه بعد از خروج از تعارضات منافع و برقراری تعاملات بر مبنای تناسبات و حقوق مدنی افراد است و پایه و اساس و شرط تحقق نظم مطلوب آنان در رسیدن انسان به آمال و آرزوهای خود است.

دستاوردها:

- اعتدال مدنی در جامعه و نظام سیاسی از وقوع آسیب‌های اجتماعی و جرائم فردی و اجتماعی جلوگیری می‌کند.
- با اعتدال مدنی افراد و امور مدنی هم در جایگاه‌های خود قرار می‌گیرند و هم استعدادهای بالقوه خود را بروز می‌دهند و امکان بهره‌وری بهینه و اثربخش فراهم می‌شود و در نتیجه این امر حرکت و پویایی و تلاش افراد در جامعه و بسیج امکانات و هم‌افزایی آن‌ها را در پی دارد.
- با اعتدال مدنی حقوق افراد مدنی چه خصوصی با عدالت فردی و چه عمومی با عدالت مدنی ادا می‌شود.
- اعتدال هم‌وزن‌سازی و میانه‌روی صرف نیست بلکه حرکتی هدفمند و روبه‌جلو همراه با رعایت وزن افتراقی همه مؤلفه‌های مؤثر در نظامی از اولویت‌بندی‌ها و مبتنی بر حق در اداره دولت و نظام سیاسی است، یعنی نظامی از اولویت‌بندی‌ها در نیل به اهداف و مطلوب‌ها و آرمان‌هاست.
- اعتدال پایایی و پویایی متوازن است و حرکت و تغییر روبه‌جلو متعالی بعد از ثبات است.
- ضرورت است قبل از اینکه در خردورزی‌ها به آرمان‌ها و دستیابی به آن‌ها پرداخته شود به مشکلات و مسائل عینی و واقعی بیرونی پرداخته شود تا فلسفه سیاسی

اسلامی به آرمان‌گرایی و ندیدن واقعیت‌ها محکوم نشود. نویسنده معتقد است فلسفه اسلامی، برخلاف نسبت آرمان‌گرایی، واقع‌گراست و عمده خردورزی‌های خود را متوجه نحوه و کیفیت به اعتدال درآمدن رفتارها و تعاملات مدنی انسان در اجتماع مدنی کرده است و معتقد است فلسفه‌ای مضمون‌گرا نیست تا در مفاهیم خود بچرخد، بلکه با واقعیت‌ها سر و کار دارد و منطق ساخت قدرت در عمل و منطق ارتباط نهادها و اقتضائات و مفاصل آن را رصد می‌کند و از این رو کارآمد است.

### کتابنامه

۱. ابن سینا. حسین بن علی. ۱۴۰۳ ق. الاشارات و التنبیها. جلد ۱، ۲ و ۳. شرح و تحقیق خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی. قم: دفتر نشر الکتاب.
۲. \_\_\_\_\_ ۱۴۰۴ ق. الالهیات الشفا. قم: منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی.
۳. اسپریگنز، توماس. ۱۳۸۷. فهم نظریه‌های سیاسی. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: آگه. چاپ پنجم.
۴. حکیمی، محمدرضا. ۱۸۳۴. الحیاه. ترجمه احمد آرام. قم: انتشارات دلیل ما. چاپ پنجم.
۵. دوانی، جلال‌الدین. ۱۳۶۸. شرح رباعیات فلسفی و عرفانی. تصحیح و شرح و نقد و تحلیل مهدی دهباشی. بی‌جا: چاپخانه بهرام.
۶. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۱. اخلاق جلالی. به تصحیح عبدالله مسعودی آرانی. تهران: انتشارات اطلاعات. چاپ اول.
۷. رازی، قطب‌الدین. بی‌تا. شرح مطالع الانوار. قم: انتشارات کتبی نجفی.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۸۱. مجموعه مصنفات. به تصحیح نجف‌قلی حبیبی. جلد ۳ و ۴. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. شیرازی، صدرالدین. ۱۳۶۱. عرشیه. تهران: مولی.
۱۰. \_\_\_\_\_ ۱۳۶۲. مبدأ و معاد. ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی. به کوشش عبدالله نورانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. \_\_\_\_\_ ۱۳۶۳. اسرار الایات و انوار البینات. ترجمه محمد خواجه‌جوی. تهران:

مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۲. \_\_\_\_\_ ۱۳۶۴. المظاهر الالهيه. ترجمه و تحقيق از سيد حميد طبيبان. تهران: اميركبير.
۱۳. \_\_\_\_\_ ۱۳۷۸. الحكمه المتعاليه في اسفار العقليه الاربعه. ترجمه محمد خواجوى. جلد ۶. تهران: مولى.
۱۴. شيرازى، قطب الدين. ۱۳۶۹. درة التاج. تصحيح محمد مشكوة. تهران: انتشارات حكمت.
۱۵. \_\_\_\_\_ ۱۳۷۳. درة التاج. تصحيح ماهدخت بانو همايى. تهران: انتشارات علمى و فرهنگى.
۱۶. صدرآ، عليرضا. ۱۳۸۷. علم مدنى فارابى. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى. چاپ اول.
۱۷. طريحي، فخرالدين. ۱۴۱۱ق. مجمع البحرين. ج ۹. بى جا: مركز الطباعة و النشر فى مؤسسه البعثه.
۱۸. طوسى، خواجه نصيرالدين. ۱۳۷۳. اخلاق ناصرى. تصحيح مجتبى مينوى و عليرضا حيدرى. تهران: خوارزمى.
۱۹. فارابى، ابونصر. ۱۹۶۴م. السياسه المدينه. تحقيق و تعليق فوزى مبرى نجار. بيروت: المطبعه الكاثوليكيه.
۲۰. \_\_\_\_\_ ۱۹۹۱م. آراء اهل المدينه الفاضله. تحقيق البير نصرى نادر. بيروت: دارالمشرق. چاپ ششم.
۲۱. فيض كاشانى، محمدبن شاه مرتضى. ۱۴۰۶ق. الوافى. اصفهان: مكتبه اميرالمؤمنين على (ع).
۲۲. لكزائى، شريف. ۱۳۹۵. فلسفه سياسى صدرالمتالهين. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى. چاپ اول.
۲۳. واعظى، احمد. ۱۳۹۵. درآمدى بر فلسفه سياسى اسلامى. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى. چاپ اول.
۲۴. يوسفى راد، مرتضى. ۱۳۸۰. اندیشه سياسى خواجه نصيرالدين طوسى. قم: بوستان كتاب. چاپ اول.
۲۵. \_\_\_\_\_ ۱۳۸۷. مفهوم شناسى فلسفه سياسى اسلامى. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى. چاپ اول.

۲۶. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۲. «اعتدال مدنی در قلمرو جامعه و سیاست». فصلنامه علمی پژوهشی علوم سیاسی. سال شانزدهم، شماره ۶۲. تابستان.
۲۷. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۳. «نظریه اعتدال در فلسفه سیاسی اسلامی». فصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسلامی. سال اول، شماره ۳. زمستان.
۲۸. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۴ الف. مبانی فلسفه سیاسی مشاء. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. چاپ اول.
۲۹. \_\_\_\_\_ ۱۳۹۴ ب. «اعتدال». حکمت سیاسی اسلامی؛ مفاهیم بنیادین. علی اکبر علیخانی و همکاران. جلد ۲. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. چاپ اول.