

مفهوم غایت در اندیشه سیاسی غرب و اسلام

دکتر ابراهیم برزگر*

چکیده

در این جستار جایگاه مفهوم غایت در نظام و دستگاه اندیشمندان سیاسی و بویژه اسلام مورد بحث قرار می‌گیرد. غایتی که کمال مطلوب رهرو در راه است و در منتهی‌الیه راه قرار دارد. بدین ترتیب، رابطه استعاره صراط و راه، با مفهوم غایت در کانون بررسی است. استعاره صراط یا مفهوم مهم «غایت» و غایت‌مندی در فلسفه سیاسی کلاسیک غرب دارای زمینه‌های مشترکی است. اما در اندیشه سیاسی اسلام کار چندانی در این مورد صورت نگرفته است. در چنین پیش‌فرضی «اندیشه سیاسی» به مثابه «صراط و راه» تصور می‌شود و با جستجوی ابعاد وجه شباهت‌های این دو، اندیشه سیاسی قابل فهم و بسط می‌شود. در واقع، ادیان و ایدئولوژی‌ها هر یک به مثابه راهی تلقی می‌شود که جلو پای بشریت گذاشته شده است. راهی برای زندگی و زندگی سیاسی همان‌گونه که کیهان، انسان، و تاریخ دارای غایتی است، تعالیم اسلام و در وجه استعاری آن، راه اسلام نیز دارای همان غایت و در هماهنگی کامل با آن است؛ زیرا خداوند، خالق کیهان (cosmos)، انسان، و واضح اسلام و دیگر ادیان بزرگ الهی است. بنابراین غایتی که در فرجام راه اسلام و رهروان آن قرار دارد، همان غایتی است که خداوند در تکوین هستی و عنصر مرکزی آن، یعنی انسان به ودیعه گذاشته است. همین راه است که رهرو را به غایت می‌رساند. سایر ایدئولوژی‌ها کژراهه‌هایی است که رهرو را از مقصد و غایتش دور می‌سازد. در اندیشه سیاسی اسلام، دین و سیاست از یک راه می‌گذرند و ساخت تکوین با ساخت تشریح رابطه‌ای ناگسستگی دارند. زیرسیستم اندیشه سیاسی از دستگاه کلی فلسفی و نگرش هستی‌شناختی و انسان‌شناختی متفکر استنتاج می‌شود و اخلاق و سیاست برخلاف اندیشه سیاسی معاصر همچنان در یک بستر به حرکت خود ادامه می‌دهد.

واژه‌های کلیدی:

غایت، انسان‌شناسی، هستی‌شناسی، اندیشه سیاسی.

* استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی.

مقدمه

سرشت و طبیعت^{۲۶} چندوجهی اندیشه سیاسی در غرب و اسلام، دارای ابعاد و اجزائی است. از جمله وجوه آن، وجود استعاره‌ای محوری،^{۲۷} اساسی، کلیدی، و فراگیر در کنه اندیشه‌ها و اندیشه‌ورزی متفکران آن است؛ بویژه اندیشمندان بزرگ که دارای دستگاہ فلسفی کلان و نظام‌مندی هستند. این مقاله در جستار خودمی‌کوشد تا جایگاه استعاره صراط و یکی از مفاهیم اصیل یعنی غایت در اندیشه سیاسی اسلام را بررسی کند و نقش آن را در فهم عمیق اندیشه سیاسی متفکران مسلمان نشان‌دهد.

سؤال این است که چه رابطه‌ای بین صراط و مفاهیم غایت و هدایت وجود دارد؟ اگر به عنوان یک مفروض بپذیریم که اندیشه سیاسی کلاسیک در غرب بر غایت و غایت‌مندی هستی، انسان، و تاریخ مبتنی است، این مقوله در اندیشه سیاسی اسلام چه وضعیتی دارد؟ به تعبیر دیگر چگونه اندیشه سیاسی با مبحث هستها و واقعیتها یا با مبحث هستی‌شناسی و انسان‌شناسی پیوند برقرار می‌کند؟ فرضیه این است که استعاره صراط با مفهوم غایت و غایت‌مندی در فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی اسلام در رابطه‌ای نزدیک است. «غایت»، منتهی‌الیه راه و صراط است که برای کل هستی، انسان، نباتات، و جانداران و اشیاء در نظر گرفته شده است. هر راهی، غایتی دارد که با آن، وجه‌تسمیه می‌یابد؛ از این‌رو، راه خدا راهی است که به غایت خداوندی و راه طاغوت یا راه شیطان به طاغوت و شیطان ختم می‌شود. در واقع، راه خدا راه منحصر به فردی است که رهرو را به هدف و مقصد و سعادت یا کمال شایسته و مطلوب خود واصل می‌کند و راههای طاغوت یا شیطان، کژراهه‌ها و بیراهه‌هایی هستند که نه تنها رهرو را به هدف و مقصد نمی‌رسانند، بلکه هرچه در آن راه سیر کند بسته به میزان و سرعت سیر، وی را از مقصد و غایت خود دورتر و بر حیرت و سرگردانیش می‌افزاید. پرسش در باب چیستی رابطه صراط و غایت در اندیشه سیاسی اسلام

نیازمند رابطه‌ی تعاملی سه مقوله‌ی غایت، صراط، و هدایت است که پس از ذکر روایتی کوتاه درباره‌ی حیات این مفهوم در اندیشه‌ی سیاسی غرب، بدان پرداخته می‌شود.

غایت و اندیشه‌ی سیاسی غرب: هنگام بحث از غایت، بی‌درنگ متعلق این غایت، که همان انسان یا هستی است، تداعی می‌شود. بنابراین غایت‌شناسی پیوسته با مباحث انتولوژی و انسان‌شناختی همراه است. به تعبیر دیگر بحث «هستها و نیستها» زمینه‌ساز «بایدها و نبایدها»، و حکمت نظری بستر مساعدی برای استنتاج حکمت عملی می‌شود. بدین ترتیب واقعیتها، ارزشها را و جهان‌بینی‌ها و نگرشها با ایدئولوژیها رابطه‌ای منطقی و تنگاتنگ می‌یابد؛ فلسفه‌ی عام متفکر به مثابه‌ی کلی می‌شود که فلسفه‌ی سیاسی متفکر از درون آن به مثابه‌ی یک جزء، زاده می‌شود.

گمپرتس از جمله شارحانی است که به نقش حیاتی غایت و غایت‌انگاری در هستی‌شناسی متفکران بزرگ اشاره دارد. وی از افلاطون و ارسطو بعنوان متفکرانی نام می‌برد که به روش پژوهش غایت‌باورانه دل بسته بودند. روش پژوهشی که «آناکساگوراس» پیشنهاد کرد و افلاطون وی را بر دیگران برتری داد.^۳ افلاطون این غایت‌انگاری را هم در باب تبیین هستی و هم در باب انسان به کار گرفت: «در عمل انسانی غیر از چیرگی بر وسایل، چیرگی دیگری هم نقش دارد: انتخاب اهداف و غایات» اما این اهداف و غایات به نوبه خود وسایلی هستند برای عالی‌ترین غایتها (غایت‌القصوی) که طبیعت معنی‌ش کرده است که همان «سعادت» است.^۴ علت هر چیز غایت است و غایت همیشه روی در نیکی دارد.^۵ بنابراین، وجهی از وجوه غایت، کمال و خیر آن است. وی در جمهور و در ترسیم مدینه فاضله خود در اندیشه‌ی سیاسی نیز از معیت عدالت و سعادت (غایت) خبر می‌دهد و اینکه هر کس بنا به طبیعت و درجه سرشت خود در سلسله مراتب هستی و نظام مدینه فاضله،

۳. تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱۱.

۴. همان، ص ۸۳۶.

۵. همان، ص ۹۸۲.

باید در جایگاهی قرار گیرد که شایسته آن است و هر کس به وظیفه خود عمل کند.^۶ گمپرتس از غایت‌گرایی ارسطو نیز سخن می‌گوید، اما در عین حال مخالفان نظرگاه غایت را از نظر دور نمی‌دارد، دموکریت، از اصحاب نظریه اتم و یا دموکریت با نفی اندیشه غایت‌گرایی، خرسندی و رضامندی را جایگزین مفهوم سعادت و کمال مطلوب می‌کند. به نظر وی هدف کوشش‌های انسانی نه سعادت، بلکه خرسند بودن است. وی این عقاید را به اندیشه فعلی حاکم نزدیک می‌داند.^۷ گمپرتس به رابطه آفریدگار و غایت‌مداری اشاره می‌کند و اینکه وجود غایت و غایت‌انگاری دلیل بر وجود مدبری آگاه بر عالم است که بر آن حکمفرمایی می‌کند و از روی عمد و قصد اثر می‌بخشد: «براستی هنوز هم استدلال مبتنی بر وجود غایت، قویترین سلاح خداشناسی فلسفی است».^۸ این مفروض‌الهیاتی دارای تبعات منطقی خاصی در اندیشه سیاسی است.

در بررسی و تحلیل اندیشه سیاسی افلاطون و ارسطو نیز همین نکته علنی می‌شود: یعنی اولاً فلسفه سیاسی آنان تا اندازه‌ای از مبانی کلی فلسفی عمویشان و ثانیاً تا اندازه‌ای از خصوصیات شیوه نگرش ایشان به کائنات متأثر است. مثلاً بحث شدن و گردیدن (صیوروت) از مبانی فلسفی ارسطو، در فلسفه سیاسی وی حیاتی است. همه هستی‌های پیوسته در حال «شدن» هستند و همواره خاصیت بالقوه‌ای در آنها به حالت بالفعل درمی‌آید.^۹ این حالت بالفعل، «غایت وجود» هر چیز می‌باشد: «طبیعت هر چیزی در کمال آن است از این رو، هرگاه چیزی، خواه آدمی باشد، خواه اسب و خواه خانواده - به مرحله کمال رسد، می‌گوییم آن چیز طبیعی است».^{۱۱} «غایت هر چیز یا به اصطلاح ارسطو «تلوس»^{۱۱} با طبیعت^{۱۲} آن یکی است».^{۱۳} ارسطو شهر را غایت یا کمال می‌داند که همه

^۶ همان، ۱۰۷۴ و ۱۰۵۸.

^۷ همان، ص ۸۴-۳۸۲ و ۱۲۱۱.

^۸ همان، ص ۲۳۷.

^۹ حمید عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶، ص ۶۶.

^{۱۰} ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴، ص ۴.

جوامع به سوی آن حرکت می‌کنند. از این‌رو، شهر نقطه کمال و غایت جوامع دیگر است بدین‌سان، وی بین غایت، طبیعت، حد و کمال هرچیز، یکسانی برقرار می‌کند و حتی بین غایت فردی و اجتماعی نیز دوگانگی‌ای نمی‌بیند؛ از این‌رو «چون هدف زندگی فردی و اجتماعی یکی است و بهترین فرد و بهترین حکومت هر دو ناگزیر در پی یک مقصود می‌روند، پیدااست که خصال لازم [در بهره گرفتن از] آسایش، چه برای افراد و چه برای اجتماع یکسان است. همچنان که بارها گفته شد، صلح، غایت جنگ و آسایش، هدف کاراست».^{۱۴}

جلوه‌های عینی برقراری رابطه بین ساحت تکوین و ساحت سیاسی را در مواضع گوناگون می‌توان یافت. شایستگی افرادی که در تکوین خود زر دارند برای فرمانروایی ونفی صلاحیت سیم، مس و آهن‌داران برای این امر در اندیشه افلاطون، توجیه بردگی و بندگی و نفی حقوق سیاسی و حق شهروندی آنان در اندیشه افلاطون و ارسطو؛^{۱۵} برپایی مدینه فاضله و مثل حکومت و عدالت اجتماعی در همگامی با مثل و نظم آفرینش و نظام کائنات، و کارکرد تربیتی حکومتها و حکومتگران مهذب درباب تربیت شهروندان و مردمان و راهنمایی آنان، به سوی غایتی که سعادشان در گرو آن است، اما خود آن را درک نکرده‌اند؛ و صیوررت و شدن^{۱۶} همان، و جلوه حکومتی آن، از جمله این موارد است.

آنتونی کوئینتن گونه‌شناسی نظریه‌های سیاسی قدیم یا کلاسیک را به سه دسته دارای: (۱) انگیزه‌های فلسفی؛ (۲) انگیزه‌های جامعه‌شناختی؛ (۳) انگیزه‌های ایدئولوژیک؛ طبقه‌بندی و سرانجام سه نوع نظم اندیشه سیاسی را از یکدیگر متمایز می‌کند. به نظر وی نظریه‌پردازان سیاسی افلاطون، هابز، لاک یا هگل اساساً فلسفی است؛ زیرا هر یک کوشیده‌اند تا نتیجه‌گیری سیاسی و حیات و اهداف و غایت سیاسی خود را با نظم فلسفی کلی‌تری مربوط

^{۱۴} . ارسطو، سیاست، ص ۳۱۸.

^{۱۵} . عنایت، پیشین، ص ۷۳ و ۷۸.

^{۱۶} . همان، ص ۷۲.

سازند و از آن باورهای کلی و فلسفی به استنتاج نتایج سیاسی و اجتماعی‌پردازند و نشان دهند که همه قلمروهای واقعیت از جمله سیاست، دارای مقولات مشترکند و می‌توان با زبانی یکسان در باب آنها سخن گفت. به نظر وی یکی از دلایل آشکار زوال فلسفه سیاسی این است که نمی‌توان درستی یا عقلانیت یک شکل خاص از سازمان سیاسی خاص را از اصول غایی‌تر استخراج کرد.^{۱۷}

به همین ترتیب غایت، یکی از مفاهیم فلسفه به طور اعم و فلسفه سیاسی به طور اخص است، این مفهوم در فلسفه سیاسی غرب سیر تاریخی خود را طی کرده است. به روایت برلین این مفهوم دو هزار سال سنت فکری غالب در غرب بوده است. متفکران این دوره، متأثر از ارسطو و عده‌ای از متفکران مسیحی قرون وسطی یا حتی یهودیت، معتقد بودند که هر چیزی در جهان دارای غایت، هدف و مقصدی است که برای آن آفریده شده است. حال به عقیده خداپرستان این غایت، خدا و برای مادیون، طبیعت است. از این رو برای فهم هر مخلوق و شیء باید فهمید که برای چه مقصد و غایتی آفریده شده است، به نظر برلین این غایت‌مندی در اشکال غایت‌مندی «هستی»، غایت‌مندی «انسان»، و غایت‌مندی «تاریخ» دیده می‌شود. وی بین غایت‌گرایی در جهان، انسان، و تاریخ با اندیشه «وحدت‌گرایی» و ساختن دستگاه‌های صاحبان نظام‌های بزرگ همخوانی می‌یابد. همان‌سان که بین این غایت‌گرایی و کثرت‌گرایی و تساهل، تعارضی آشکار می‌بیند.^{۱۸} البته صرف‌نظر از افلاطون، ارسطو، و متفکران قرون وسطی وی به اشتراوس بعنوان اندیشمندی معاصر که به غایت‌گرایی باور دارد، اشاره می‌کند. به روایت اشتراوس با ماکیاولی، و به روایت برلین با اسپینوزا، این

^{۱۷} آنتونی کویتن، فلسفه سیاسی، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، انتشارات هدی، ۱۳۷۱، ص ۶۹-۷۲ اندیشه «نفی غایت» برخلاف مثل افلاطونی و غایت ارسطویی و برخلاف نظریه ارسطویی در باب جهان، در اندیشه ایکوری دنبال شده است. در این جهان نگرش عالم چنان وصف که گویی کاملاً بی‌غرض و غایت است که حوادث جهان و عالم انسانی برای رسیدن به غایتی خاص رخ نمی‌دهند: ریچارد پایکین، کلیات فلسفه، ترجمه مجتبی، تهران انجمن حکمت ۱۳۶۴.

^{۱۸} آیزایا برلین، در جستجوی آزادی، ترجمه نجسته کیا، تهران، نشر گفتار، ۱۳۷۱، ص ۵۱-۵۳، و ص ۱۱-۱۲ و ص ۱۰۰.

پارادایم و سنت فکری دو هزار ساله در دوران جدید شکسته می‌شود.^{۱۹} به نظر اشتراوس فلسفه سیاسی مدرن به‌رغم تنوع‌اش دارای نوعی یگانگی است و نقطه عطف آن به ماکیاولی برمی‌گردد. این وحدت در بادی امر به صورت سلبی و نفی واقع‌گرایی فلسفه کلاسیک جلوه‌گر می‌شود که نقطه اوج موضوع ناکجاآباد و مدینه فاضله است. مقوله‌ای که احتمال وقوع آن بسی نامتحمّل است و تحقق آن در گرو تقدیرات و بخت و اقبال است نه تدبیر و نظارت آدمی. ماکیاولی و نظریه دولت جدید برعکس بر آنند که تحقق نظام درست را متحمل و تابع اراده آدمی سازند. از این‌رو برای تحقق آن، ناکجاآباد را تنزل داده‌اند و نظریه کلاسیک سیاست و دولت که سیاست را تابع اخلاق و فضیلت معنوی می‌داند، ماکیاولی فضیلت و غایت را تابعی از سیاست و فضیلت را صرفاً بعنوان چیزی که از نظر سیاسی مفید است، می‌داند.^{۲۰} به نظر اشتراوس تاروپود یکسانی در دوره مدرنیته مشاهده می‌شود که همان تلاش در راه محتمل ساختن و تضمین نظم راستین است. ماکیاولی کوشیده تا تحقق نظم راستین را از راه مردود شمردن غایت طبیعی انسان تضمین کند. در علوم طبیعی جدید، بیکن و دکارت کوشیدند تا به یاری روشی که متکی بر معقول بودن طبیعی کائنات نبود، تحقق عقل و حکمت را تضمین کنند. هابز نیز در صدد برآمد تا نظم سیاسی راستین خود را براساس روایت جدیدی از حقوق طبیعی تضمین کند. در این روایت برخلاف روایت قدیم‌تر که حقوق طبیعی را از عقل و غایت انسانی استخراج می‌کرد، این حقوق را از قوی‌ترین غریزه، یعنی ترس از مرگ، استنتاج کرد. به همین ترتیب لاک، روسو، و دیگران هر یک به نوعی با فراموش کردن غایات انسانی در نظریه‌پردازی، افقها را تنگ و

^{۱۹} برایان مگی، مردان اندیشه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴، صص ۵۶-۵۳. برای بررسی دیدگاه اسپینوزا ر.ک.: اسپینوزا، باروخ، اخلاق، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶، چاپ دوم، صص ۶۹-۶۴. به نظر اسپینوزا نظریه علل

غایی رابطه علت معلولی را وارونه می‌کند یعنی آنچه علت است معلول می‌کند و آنچه معلول است، علت می‌کند.

^{۲۰} لئو اشتراوس، جوزف کراپسی، نقد نظریه دولت جدید، ترجمه احمد تدین، تهران، کویر، ۱۳۷۳، ص ۱۹. لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۴۸ و ۵۸.

تنگتر کردند.^{۲۱} بنابراین بر اساس ترجیح فضیلت بر قدرت سیاسی یا ترجیح قدرت سیاسی بر فضیلت دو گونه سیاست و نظریه دولت خواهیم داشت. به نظر وی در کتاب دیگر توافق اساسی فیلسوفان کلاسیک بر غایت‌گرایی و این امر بود که هدف زندگی سیاسی فضیلت و نظامی بود که بیش از همه به فضیلت منجر می‌شود. فیلسوفان سیاسی جدید نیز از دید وی همه در یک اصل اساسی اشتراک دارند؛ این اصل به‌بهترین وجهی به‌طور سلبی بیان می‌شود: «انکار طرح کلاسیک به دلیل غیرواقع‌بینانه بودن». و این به نظر اشتراوس رهیافتی است به سیاست که در آرمانشهر به اوج می‌رسد و تحقق نظام را بسیار ناممکن می‌کند. پس بگذارید سلوک سیاسی خود را نه از بالاترین هدف که از مسیری انتخاب کنیم که عملاً جوامع آنها را دنبال می‌کنند. ماکیاوولی آگاهانه معیار عمل اجتماعی را تنزل می‌دهد تا احتمال تحقق طرح را بالا ببرد. اصل اساسی ماکیاوولی عبارت است از اینکه آدمی باید معیارهای خود را تنزل دهد تا تحقق نظم اجتماعی درست یا مطلوب را ممکن سازد یا بتواند بر تصادف چیره شود. انسان باید تأکید بر نهاد را جانشین تأکید بر شخصیت اخلاقی کند. اندیشه نفی غایت‌گرایی، فضیلت و اندیشه سیاسی ماکیاوولی قرابت پنهانی با علم طبیعی جدید داشت.^{۲۲} به دیگر سخن، فلسفه سیاسی کلاسیک مبتنی است بر فلسفه طبیعی کلاسیک یا جهان‌شناسی کلاسیک که بایشرف علوم طبیعی جدید، نادرستی آن به اثبات رسیده است.^{۲۳}

از جمله متفکرانی که حملات کوبنده‌ای را در شکل منطقی آن علیه غایت‌گرایی و نفی رابطه میان واقعیتها و هستها و بایدها و ارزشهای سیاسی داشته، دیوید هیوم است. پوپر نیز مکرر غایت‌گرایی، بویژه نوع تاریخی، آن و اتکای بر بایدها و ارزشهای مستخرج از واقعیتهای هست‌شناسانه و انسان‌شناسانه را مورد طعن و نقد قرار می‌دهد.^{۲۴}

^{۲۱}... همان، صص ۲۱-۲۰. برای بررسی بیشتر نظریه اشتراوس در باب حقوق طبیعی ر.ک.: لئو اشتراوس، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگه، ۱۳۷۳. لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ‌رجایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، صص ۴۸۵۰.

^{۲۲}... همان، صص ۵۸-۵۹.

^{۲۳}... همان، صص ۶۱.

^{۲۴}... کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۴، صص ۱۵۰-۱۲۵.

با جدایی دین از سیاست در دین مسیحیت غربی و جدایی واقعیتها و ارزشها و تفکیک اندیشه سیاسی از نگرش هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دینی، باید‌ها و نبایدها در اختیار تأملات عقلی-منفصل از وحی- و علوم تجربی قرار گرفت. به‌رغم نقد قاطع غایت‌گرایی و پیوند هستها با باید‌ها، ایدئولوژیها و دستگاههای فلسفی و سیاسی بزرگی در عصر جدید شکل گرفتند که بر اساس درک هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه خود بنیان‌یافته بودند؛ داروینیسیم اجتماعی، جبر تاریخی و فلسفه مارکسیسم و سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم، فاشیسم و جز آن نمونه‌هایی از آنند. برلین در نقد غایت‌گرایی تاریخ‌افکار مارکس و هگل و تا حدودی اسپینگلا و توین‌بی می‌گوید: «مردم همیشه دنبال این‌نوع غایت و تبیین تاریخند؛ اما به نظر من واقعیتها آن را رد می‌کند. استنادهای آشکار و شواهد معکوس، چنین قانونمندیهایی را رد می‌کند. نمی‌توان تاریخ را بزرگراهی دانست که هیچ انحرافی در آن پیش نمی‌آید.»^{۲۵}

به همین قیاس توماس اسپریگنز نیز ضمن اشارات صریح به مبحث هستها و واقعیتها در اندیشه سیاسی بر وجود چنین رابطه‌ای در سرشت فلسفه سیاسی که رهیافتی هنجاری^{۲۶} و ایدئالیستی^{۲۷} است، تأکید می‌ورزد.^{۲۸} اصولاً فلسفه سیاسی از دویبخش عمده مباحث توصیفی هست‌شناسانه و مباحث تجویزی تشکیل می‌شود. در مباحث توصیفی مسائلی نظیر اینکه حکم حاکم بر چه اساسی استوار است؟ چرا باید از حکومت اطاعت کرد؟ ماهیت دولت چیست؟ و جز آن مطرح می‌شود. در مباحث تجویزی که نابتترین بخش فلسفه سیاسی است، مسائلی از این دست طرح می‌شود: «غایت اصلی زندگی سیاسی چیست و چگونه تأمین می‌شود؟ مصلحت و خیر عامه چیست و چگونه تأمین می‌شود؟» بشیریه تصریح می‌کند که ارتباط میان مباحث توصیفی و تجویزی، از ویژگیهای اصلی فلسفه سیاسی

^{۲۵} آیزایا برلین، در جستجوی آزادی، ص ۵۵. کانت نیز مفهوم غایت رابه نوعی در ساختار نظریه‌پردازی خود قرار می‌دهد. برای بررسی بیشتر ر. کت: کانت، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷، بویژه صفحات ۱۲ و ۹۶.

26- Normative

27- Idealist Politics

^{۲۸} توماس اسپریگنز، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگاه، ۱۳۷۰، ص ۱۸۲-۱۸۰.

محسوب می‌شود.^{۲۹} «وینسنت» نظریه‌های دولت را در دو بخش عمده نظریه‌های حقوق و هنجاری، و نظریه‌های جامعه‌شناختی و تاریخی طبقه‌بندی می‌کند. به نظر وی نظریه‌های حقوقی و تجویزی در پی تعیین ماهیت و غایات دولت و متکی بر برداشتهای انسان‌شناسانه در باب «طبع بشر» می‌باشند؛ از این رو، دولت متضمن ارزشها و غایاتی است که انسان دارد. نظریه پردازان کلاسیک بر آن بودند تا با توصیف این ارزشها در واقع جوهره دولت را توصیف کنند.^{۳۰} البته چنین نیست که نظریه‌ها صرفاً در یکی از این دو دسته قرار گیرد، همان گونه که به نظر وی، نظریه مارکس میان دو دیدگاه تبیینی و تجویزی در نوسان است.^{۳۱} به نظر گلن تیندر بیشتر متفکران بزرگ سیاسی به سؤال «غایات قدرت سیاسی چیست؟» پرداخته‌اند. وی فصلی مفصل از کتاب خود به نام «اندیشه سیاسی» را به «غایات قدرت سیاسی»^{۳۲} اختصاص می‌دهد. برای فهم غایت دولت، سیاست، یا قدرت سیاسی باید ابتدا روشن ساخت که اصولاً غایات زندگی انسانی و زندگی سیاسی چیست؟ پیدا است که تا زمانی که فرد تصویری کلی از هدف زندگی نداشته باشد، نمی‌تواند درباره غایت و وظایفی که دولت باید انجام دهد، سخن بگوید. اولین نکته در این باب این است که قدرت باید به دنبال «خیر عمومی» و مصلحت عمومی باشد نه آنگونه که تراسیماکوس در جمهور افلاطون مطرح می‌کند و عدالت را عمل به نفع و مصلحت اقویا می‌داند.^{۳۳} از این رو به نظر تیندر هدف اصلی تفکر سیاسی رد نظریات سیاسی تراسیماکوس است و اهتمام اصلی افلاطون در جمهور نیز همین مسأله است. یعنی هدف و غایت دولت تأمین منافع اقویا نیست.^{۳۴} بنابراین غایت دولت و سیاست متفرع بر غایت انسان در زندگی است. فراتر از آن بحث غایت سیاسی متفرع بر یگانگی سرشت انسانهاست و در صورت بیگانگی و گوناگونی غایات

^{۲۹}. حسین بشیریه، مسائل اساسی فلسفه سیاسی، ص ۲۲۲ و ۲۲۳.

30. Andrew Vincent, *Theories of the State*, London: Oxford, Basil Blackwell 1987, p. 218.

31. *Ibid.* pp. 219-220.

32. *The Ends of power.*

۳۳. افلاطون، جمهور، فواد روحانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، ص ۵۳ و ۵۴.

34. Glenn Tinder; *Political Thinking*; New York; Harpercollins Publishers, 1995, PP. 167-169.

انسانها و اینکه، اگر انسانها ذاتاً با هم مختلف باشند و هر کس به دنبال غایت خود باشد، وجه مشترکی باقی نمی‌ماند و مفهوم سعادت، مصلحت و خیر عمومی و همگانی منتفی خواهد بود و حتی ممکن است موضوع تعارض غایات پیش آید. بنابراین مفروض مفهوم غایت و سعادت عمومی، غایت، سرشت مشابه و مشترک و تغییرناپذیر و همه‌زمانی و همه‌مکانی و همه‌عصری است.^{۳۵} ثالثاً غایت‌گرایی با «مطلق‌گرایی اخلاقی» و نه نسبی‌گرایی اخلاقی در رابطه نزدیک است، همان گونه که به وحدت‌گرایی و نه کثرت‌گرایی گرایش دارد. غایت‌گرایی بر اصالت جمع، و حوزه جمعی، و سیاست نجات‌دنیوی و اخروی و نفسی غایت‌گرایی به ترجیح اصالت فرد، اصالت سیاست، رفاه دنیوی، و سیاست غیرمتمرکز و محدود می‌انجامد. بنابراین تیندر دو نوع سیاست متفاوت را مقابل یکدیگر قرار می‌دهد: «سیاست معطوف به سعادت و نجات» و «سیاست معطوف به آسایش و رفاه».^{۳۶}

در «سیاست معطوف به سعادت» که مبتنی بر نگرش غایت‌مندی است، تحقق کل‌غایات انسانی اعم از رفاه مادی، اصلاح و شکل دادن و جلوگیری از اعتقادات؛ و نیز تهذیب اخلاقی شهروندان و تربیت آنان در کانون شرح وظایف دولت و سیاستمداران قرار می‌گیرد. در این تلقی دولتها دارای کارکردی اعتقادی و اخلاقی و تربیتی می‌شوند. آنان باید جامعه و مدینه فاضله‌ای تأسیس کنند تا همه این غایات محقق شود.^{۳۷} برای مثال دولتمردان باید دل‌نگران مهاجم فرهنگی، و ارزشی، و گرایش‌ی و بینشی رقبا و دشمنان باشند. درحالی که در این موارد در «سیاست معطوف به قدرت» و رفاه‌دنیوی دولتها فاقد کارکرد اعتقادی و اخلاقی‌اند. مقوله اعتقادات و اخلاقیات اشخاص در حوزه احوال

^{۳۵} برای بررسی بیشتر دیدگاه‌های منکر طبیعت و سرشت مشترک نظیر اصالت جمع مارکسیستی، اختیار‌گرایان، اگزستانسیالیستی، تاریخ‌گرایان نیچه‌ای و دیدگاه اسلام در باب اثبات سرشت مشترک انسان و نتایج مترتب بر هریک از این دیدگاهها نظیر اعتقاد به غایت انسانی یا افکار آن، اعتقاد به نسبت اخلاقی یا مطلق بودن آن، اصالت فرد یا اصالت جمع، اصالت قدرت یا اصالت فضیلت ر.ک.: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، انسان از دیدگاه اسلام، تهران، سمت،

۱۳۷۷، صص ۶۲-۸۴. استیونس، لسلی، هفت نظریه درباره طبیعت انسان، ترجمه بهرام محسن‌پور، تهران، رشد، ۱۳۸۸

36. Op. Cit. p 203.

37. Ibid. pp. 181-198.

شخصیه و فردی است و دولت حق ورود به آن قلمرو را ندارد و دولت‌ها کاری به سعادت اخروی ندارند، بلکه صرفاً به سیاست آسایش دنیوی اهتمام می‌ورزند. از همین روست که تلقی غایت‌گر به برداشتی بسیار عام و کلی از «سیاست» منجر می‌شود. در رهیافت غایت‌گر، استعداد‌های بالقوه و بالفعل سیاستمداران بسیار برتر از طبقه محکومان و شهروندان عادی است. از این رو که نوعی تقسیم کار وجود دارد و عدالت در این است که هر کس به کاری بپردازد که درخور استعدادها و فضایل اوست. همان‌گونه که افلاطون میان خاصیت و استعداد هر چیز و وظایف آن نوعی رابطه منطقی برقرار می‌کند و بر تقسیم کار و تخصص‌گرایی تأکید می‌ورزد. در واقع مسئولیت دولتها و فیلسوف‌شاه هدایت و ایصال به مطلوب، خیر، غایت، و سعادت انسان‌های عادی است؛ انسان‌هایی که بصورت خودکار نمی‌توانند زنجیرها را پاره کنند و از ظلمات غار خود را خارج سازند. از این رو مفروض این است که دولتمردان غایت‌گرای فاضل، عاقلترند و وظیفه تشخیص حق و حقیقت به عهده آنان است. از همین‌جا به بُعد دیگر از اندیشه غایتمدارانه منتقل می‌شویم و آن این است که در این رهیافت، حق یکی، و نوع حسن فقط نوع واحدی است نه متکثر و متعدد. حق یکی، صراط مستقیم یکی، و باطل و بیراهه‌ها فراوان است. این مسأله در نوع حکومت صحیح و مدینه فاضله نیز صادق است. فقط در یک نوع حکومت است که انسان به غایت خود می‌رسد. همان‌گونه که افلاطون بر اخلاقیات متجانس شهروندان در هر نوع حکومت تأکید می‌ورزد.^{۳۸} در واقع مسئولیت دولتها و فیلسوف‌شاه هدایت و ایصال به مطلوب، خیر غیایت، و سعادت انسان‌های عادی است؛ انسان‌هایی که به صورت خودکار نمی‌توانند زنجیرها را پاره کنند و از ظلمات غار خارج شوند. از این رو مفروض این است که دولتمردان غایت‌گرای فاضل، عاقلترند و وظیفه تشخیص حق و حقیقت به عهده آنان است.^{۳۹} از همین‌جا به بُعد دیگر اندیشه غایتمدارانه منتقل می‌شویم و آن این است که در این رهیافت، حق یکی، و

^{۳۸} . افلاطون، پیشین، ص ۸۲ و ۸۳ و ۱۱۶.

نوع حسن نوعی واحد است، نه متکثر و متعدد.^{۴۰} حق یکی، صراط مستقیم یکی، باطل و بیراهه‌ها فراوان است. این مسأله در نوع حکومت صحیح و مدینه فاضله نیز صادق است. فقط در یک نوع حکومت است که انسان به غایت خود می‌رسد. همانگونه که افلاطون و اخلاقیات متجانس شهروندان در هر نوع حکومت تأکید می‌ورزد. وی در کتاب هشتم خود اخلاقیات متجانس حکومت‌های تیموکراسی، الیگارشی و دموکراسی و جز آن را به بحث می‌گذارد.^{۴۱}

جواد طباطبایی اندیشه متکی بر غایت، فضیلت و سعادت را از ویژگی‌های متفکران کلاسیک می‌داند که اندیشه و فلسفه سیاسی، متأخر بر فلسفه عام آنان است و از آن استنتاج می‌شود؛ در حالی که، در اندیشمندی همچون ماکیاولی، گفتار سیاسی موقوف به بحث فلسفی مقدماتی نیست. وی جدا از ملاحظات فلسفی به استنتاج احکام وجود سیاسی می‌پردازد. البته این بدان معنا نیست که وی جهان‌بینی ندارد و یا هیچ مقدمه فلسفی در اندیشه وی مدخلیت ندارد بلکه بدان معناست که گفتار سیاسی وی لزوماً از آن مقدمات نتیجه‌گیری نمی‌شود. طباطبایی در ادامه با صراحت بیشتری از مقوله‌های متضاد اندیشه سیاسی قدیم و جدید یاد می‌کند و تعارض فضیلت یا غایت‌گرایی یا سعادت‌محوری و یا اخلاقیات از یک سو و سلطه و تغلب و استیلاطلبی از سوی دیگر را طرح می‌کند.^{۴۲} «مبنای تفکر در دوران جدید سلطه بر عالم و آدم است. در حالی که در تفکر دوران قدیم، تصرف در طبیعت و سلطه بر آدم اصولاً قابل طرح نیست. فارابی و افلاطون هر دو به دوران قدیم تفکر تعلق دارند و با توجه به لوازم ذاتی و اسلوب‌های تفکر قدیم می‌توان به ماهیت آن پی برد».^{۴۳} بحث اساسی دوره مدرن تغلب و سلطه، اکتساب قدرت سیاسی و حفظ آن است و این بحث

^{۴۰} افلاطون، پیشین، ص ۲۶۱.

^{۴۱} همان، ص ۴۵۰-۴۸۱.

^{۴۲} سید جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۷.

ص ۱۱.

^{۴۳} همان صفحه ۱۸.

بالاستقلال طرح شده و از مقدمات فلسفی منتج نشده است. فلسفه سیاسی فارابی، بی آنکه فلسفه تصرف درعالم و آدم باشد، در باب سعادت انسانی از مجرای فضیلت است و نشان می‌دهد که راه ایجاد فضیلت در وجود انسان آن است که سنن فاضله در شهرها رایج و شایع باشد و این کار ممکن نیست مگر به وسیله حکومتی که در پرتو آن این افعال در شهرها و میان مردم رواج یابد و مدینه فاضله تحت ریاست فاضله محقق شود؛ زیرا «میان کل هستی و کائنات از یک سو و انسان و مدینه فاضله از سوی دیگر سختی وجود دارد».^{۴۴}

به همین قیاس وی مباحث مفاهیم مشترک عدالت یا مدینه فاضله در دوره قدیم و جدید را صرفاً اشتراک لفظی می‌داند. عدالت در نزد فارابی و به طور کلی در فلسفه‌های قدیم، به نظمی توجه دارد که در مجموع آفرینش وجود دارد. بنابراین اگر این نظم آفرینش توسط رئیس مدینه درک و در مدینه اجرا و بدان اقتدا شود، عدالت رعایت شده است. درحالی که عدالت خواهی نظام‌الملک توجه به تغلب و سلطه سیاسی و حفظ و پایداری قدرت دارد، زیرا ملک با کفر بیاید و با ظلم نپاید.^{۴۵} توجه ماکیاولی به دین نیز جنبه‌ای ابزاری دارد و به کارکردهای خدمتی آن برای پایداری قدرت معطوف است.

از سوی دیگر در فلسفه سیاسی کلاسیک، دولت مبتنی بر برداشت ارگانیک است نه ابزاروار و قراردادی و اعتباری. در این برداشت «دولت همچون نبات و حیوان ارگانیک طبیعی و واجد سه خصلت عمومی ارگانیک‌های عالی یعنی ارتباط داخلی میان اجزاء، توسعه و رشد از درون و درونی بودن غایت و هدف است».^{۴۶} آنچه در گام بعدی از این تلقی به دست می‌آید، این است که منافع و مصلحت اجزاء و افراد در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرد و دولت دارای غایتی والاتر از غایات جزئی و فردی است. بنابراین در این دیدگاه تجزیه انسان، جامعه و دولت از یکدیگر نادرست است. در برداشت ارگانیکی برای مثال، بنا

^{۴۴}. همان، ص ۱۵-۱۶.

^{۴۵}. همان، ص ۲۶.

^{۴۶}. حسین بشیریه، (مسائل اساسی در فلسفه سیاسی)، نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، تهران، دانشگاه تهران، دیماه

به قرائت ارسطو و افلاطون، رابطه فرد با دولت به رابطه عضو با بدن مانند می‌شود؛ عضو به تنهایی ناقص است و در کل به کمال و طبیعت خود دست می‌یابد. این نظریه در عصر روشنگری تحت‌الشعاع و مغلوب نظریه ابزاروارگی دولت قرار می‌گیرد، اما بعدها دوباره در اندیشه روسو و هگل جان تازه‌ای می‌گیرد. اندیشه غایت‌گرا به‌طور ذاتی و با به صورت گرفته‌برداری شده از فلاسفه یونانی در دستگاه فلسفی اندیشمندان مسلمان پرورش یافته است.

غایت در اندیشه سیاسی اسلام: سؤال این است که چگونه «غایت» که فی‌نفسه مبحثی فلسفی و متافیزیکی است و با هستی‌شناسی^{۴۷} و انسان‌شناسی^{۴۸} ربط مستقیم دارد، به اندیشه سیاسی پیوند می‌خورد؟ به‌طور گذرا به بحث لغوی و اصطلاحی غایت در فلسفه اسلامی و سپس به نحوه ارتباط آن با حوزه اندیشه سیاسی اسلام پرداخته . «غایت»^{۴۹} در فارسی به هدف، مقصود، فرجام و آرمان ترجمه شده است و به‌طور خلاصه به دو معنی به کار رفته است: یکی قول به اینکه پایان فعل در زمان و حد نهایی آن در مکان است. غایت به این معنا، مقابل «ابتدا» است. دوم قول به اینکه غایت، «غرضی» است که برای آن، فاعل اقدام به انجام فعل می‌کند و جهتی است که فاعل در حرکت و انگیزه خود متوجه آن است. غایت به این معنا مقابل «وسیله»^{۵۰} است. به عبارت دیگر غایت در دو معنای «مالیه الحریکه» (یعنی چیزی که حرکت به سوی اوست) و «مالاجله الحریکه» (یعنی چیزی که حرکت به‌خاطر اوست) اطلاق می‌شود.

مطهری در شرح منظومه در توضیح این دو می‌گوید: «مالیه الحریکه» یعنی چیزی که حرکت به سوی اوست. عبارت از آن چیزی است که فعل به او منتهی می‌شود؛ وی آن را «غایت فعلی» می‌نامد. «مالاجله الحریکه» یعنی چیزی که حرکت به خاطر او است. عبارت از آن چیزی است که فاعل، فعل را به خاطر آن چیز انجام می‌دهد؛ وی آن را «غایت فاعل»

47. Ontology

48. Anthropology

49. معادل آن در زبان انگلیسی (End, purpose, teleos, aim, final) و در زبان لاتین (Finis) است به

Fainalism) غایت‌گرایی و (Teleology) غایت‌شناسی اطلاق می‌شود.

50. جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، انتشارات حکمت، ۱۳۶۳ ص ۴۷۸-۴۸۷.

می‌نامد. مثلاً کسی از تهران به اصفهان مسافرت می‌کند برای اینکه «زید» را در آنجا ملاقات کند (غرض). در این مثال ما الیه الحركه «وصول به اصفهان» است و مالاجله الحركه «ملاقات با زید» است. در این مثال معنی اول همان رسیدن به اصفهان، که پایان حرکت است، و غرض از سفر و به اصفهان رفتن، که همان دیدن «زید» است، معنای دوم از غایت است.^{۵۱} به نظر مرتضی مطهری، حکمای الهی و اسلامی بر این باورند که هر جا رابطه علت معلولی است و اصل علیت و خالق و مخلوقی حاکم است و علت فاعلی وجود دارد، علت غایی نیز وجود دارد. اصل علیت غایی بر سراسر کائنات و مخلوقات اعم از مجرد و مادی و ذی‌شعور حکمفرماست. به نظر آنان هر «فعلی» برای غایت و هدفی به وجود می‌آید (غایت فعلی) و هر فاعلی کار خود را برای هدف و غایتی انجام می‌دهد^{۵۲} (غایت فاعلی). بنابراین اصل علیت غایی بر سراسر هستی اعم از طبیعت، حیوان، و انسان حکمفرماست. وی سپس کم و کیف غایت در موجودات فاقد شعور و طبیعت بی‌جان، غایت در مورد خداوند (عقل مجرد) و غایت در باب انسانها را به بحث می‌گذارد و می‌گوید ممکن است گفته شود طبیعت، غایت و هدف ندارد چون غایت داشتن فرع شعور داشتن است. اما در اینجا غایت به معنای «غایت فعل» و «مالیه الحركه» گرفته می‌شود یعنی «جهت» نهایت و کمال دارد و با نیرویی به صورت تکوینی بدان سمت هدایت می‌شود. بنابراین وقتی غایت به فعل نسبت داده شود به این معناست که این فعل، به سویی روان است و فی حد ذاته نوعی حرکت دارد و دست کم از قوه به فعل تبدیل می‌شود.^{۵۳} مانند تبدیل هسته خرما به درخت که کمال و غایت و نهایت آن است. مرحوم مطهری سپس به رابطه ذاتی و تکوینی غایت و ذی‌غایت (معنایی) اشاره می‌کند. به نظر وی میان غسایت و ذی‌غایت یک رابطه طبیعی و

^{۵۱} مرتضی مطهری، شرحه منظومه، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۱ ص ۸۹ و ۶۲ و ۵۹.

^{۵۲} همان، ص ۵۳ و نیز ر.ک: عبدالرسول عبودیت، هستی‌شناسی، چاپ پنجم، قم، موسسه آموزشی و پرورشی امام خمینی،

۱۳۷۹، ص ۱۴۱-۱۵۵.

^{۵۳} همان، ص ۵۷.

تکوینی وجود دارد و آن این است که ذی‌غایت طبعاً متوجه و متحرک به سوی غایت خویش است و آن راجستجو می‌کند.^{۵۴}

وی در مورد انسان نیز به این قائل است که غایت به هر دو مفهومش در مورد انسان صادق است. غایت به معنی «ما الیه الحرکه» در مورد فعل صادق است. زیرا هر حرکتی خودبه‌خود جهتی و سویی دارد که متحرک از قوه به فعل حرکت می‌کند. اما غایت به معنی «ما الیه الحرکه» در مورد فاعل صادق است. زیرا فاعل می‌خواهد به این وسیله نقص خود را برطرف کند و به سوی کمال حرکت کند. همچنین غایت به معنی «ما لاجله الحرکه» در مورد فعل و در فاعل صادق است.^{۵۵} آب برداشتن انسان برای نوشیدن یا رفتن شخصی به اصفهان برای دیدن زید مثالهای وی در این رابطه است.

در باب غایت خداوند متذکر می‌شود که خداوند غایت به معنای «مالیه الحرکه» ندارد.^{۵۶} وی در پایان به مقایسه دو دیدگاه الهی و مادی در بحث غایت می‌پردازد. بنا به دیدگاه ماده‌گرایان در باب خلقت، موجودات طبعاً به سویی روان نیستند و جهت و قبله خاصی ندارند. اما به عقیده مذهبیهون، ذره‌ای نیست مگر اینکه هستی او توجه به هدف خاصی دارد و دارای قبله معینی است. البته همه قبله‌ها و جهت‌ها در نهایت به یک قبله اصلی متوجه‌اند و آن ذات باری است و «الی ربک المنتهی».^{۵۷}

مرتضی مطهری در گام بعدی و در جای دیگر میان مباحث خداشناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و راه‌شناسی انبیا و هدایت انسان رابطه برقرار می‌کند. وی در بحث «غایت فعل» که منظور از فعل، کل هستی است و شامل همه موجودات بی‌جان و جاندار و نیز غیرذی‌شعور و ذی‌شعور نظیر انسان می‌شود، بدین نکته اشاره می‌کند که غایت فعل یعنی آنکه هر فعل و کاری معطوف به سوی هدف و غایت و کمالی است، که برای آن

^{۵۴}. همان، ص ۵۸.

^{۵۵}. همان، ص ۶۱-۶۲.

^{۵۶}. همان، ص ۶۳.

^{۵۷}. همان، ص ۶۴.

آفریده شده است. این فعل و مخلوق، آفریده شده تا بدان کمال مقدر برسد. بنابراین ناموس خلقت چنین است که هر فعلی و مخلوقی از آغاز وجودش به سوی کمال در حرکت است و «کل خلقت، غایت دارد» ناموس این عالم چنین است که همگی در راهی حرکت می کنند که از قوه به فعل و از نقص به کمال ختم می شود. مسیر هر فعل و شیئی، مسیر کمال است. این نیل به غایت در موجودات، نباتات و موجودات جاندار ولی غیرذی شعور به طور قهری و جبری و تکوینی صورت می گیرد. اما نیل به غایت در انسان «جبری» نیست. وی در توضیح اینکه «غایت در خلقت انسان چیست؟ می گوید این مسأله به ماهیت انسان و استعدادها و کمالاتی برمی گردد که شایستگی دستیابی بدان را دارد. این کمالات و استعدادها، همان غایت و حکمت خلقت انسان است. وی سپس به نقش هدایت انبیا در رابطه با تحقق غایت انسان اشاره می کند و اینکه هدف از بعثت انبیا رساندن انسان به غایت خلقت اوست که همان «کمال مقدر» وی است. در پرتو این هدایت هاست که انسان می تواند استعدادهای بالقوه را به فعلیت برساند و هدف خلقت و زندگی نیز همین است. ولی انسان باید راه خودش را آزادانه انتخاب کند. از این رو هدایت انسان، «هدایت تکلیفی و تشریحی» است نه «هدایت تکوینی و غریزی و جبری». او گاه حسن انتخاب و گاه سوء انتخاب دارد: انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا (دهر/۳).^{۵۸}

بنابراین تبیین غایت شناسانه^{۵۹} به هرگونه تبیین حوادث پاروندهایی که بر اساس غایت و فرجام آن صورت گیرد، اطلاق می شود. در این تبیین علل به آینده ارتباط پیدا می کنند، نه گذشته. در این تبیین، تفسیر پدیده ها، هستی انسان و دولت بر اساس مفهوم غایت صورت می گیرد.^{۶۰} در این رهیافت علاوه بر علت فاعلی به علت غایی نیز توجه می شود. در تبیین غایی از سویی به رابطه غایت و نتیجه فعل و از سویی به عواملی توجه می شود که پدیده را از جلو به سمت خود می کشند و بدان جهت می دهند. بنابراین علاوه بر

^{۵۸} . مرتضی مطهری، هدف زندگی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بیتا، ص ۷-۸

59. Teleological explanation.

60. Roger Scruton; A. Dictionary of Political Thought; London, Macmillan, 1982, PP. 450-51.

رابطه‌ای که بین فعل و فاعل است، رابطه خاصی نیز بین فاعل و نتیجه فعل است. بنابراین اصل غایت یا علت غایی، حوادث آینده نیز به نحوی از انحاء دخالت دارند؛ مثل اینکه از جلو، این حوادث را می‌کشند. درحالی که بنابر اصل انکار غایت، یگانه چیزی که حوادث را به جلو می‌برد، رابطه‌ای است که بین حوادث حاضر و حوادث گذشته وجود دارد.^{۶۱}

به عبارت دیگر «ما ناقص هستیم و با غایت فعل، خودمان را تکمیل می‌کنیم. نسبت غایت به ما که فاعل هستیم، مثل نسبت کامل است به ناقص.»^{۶۲} جان اسپوزیتو در دایرةالمعارف جهان اسلام به دیدگاه علامه طباطبایی در این باب اشاره کرده است:

بنابراین غایت با مفهوم کمال و تکامل یا شدن و سیورورت رابطه‌ای ژرف پیدا می‌کند. از این رو اصل غایت همچون اصل تکامل از عمومیت برخوردار است. «طبق قانون تکاملی عمومی، ما خواهان کمال خود هستیم. از این رو حقیقت غایت عبارت است از صورت کاملتر وجود هر چیزی که در راه تکامل افتاده تا صورت ناقص‌تر موجود خود را تبدیل به وی نماید.»^{۶۳} بر جهان طبیعت، قانون تکامل عمومی حکمفرماست. هر فعالیت در طبیعت، متوجه غایت و آرمان خود است و هر شکل کامل وجودی، علت غایی شکل ناقص پیشین خود می‌باشد. از همین روست که مطهری از اصل غایت به مثابه «اصل تنظیم کننده» رفتار یاد می‌کند. به نظر وی حقیقت غایت متقوم به این است که علت توجه به غایت داشته باشد و برای رسیدن به غایت، راه و مسافتی را طی کند. غایت در طبیعت متقوم به شعور و اطلاع فاعل از غایت نیست، خاصیت ذاتی هر ماده‌ای توجه به غایت خاص است. همان توجه به غایت خاص، حرکت آن را تنظیم و هدایت می‌کند. پایان هر یک از راههای متنوع موجودات، غایت و آرمان آنان است.^{۶۴} نظیر دیدگاه امام خمینی که همه موجودات عالم

۶۱. محمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، (بی‌جا، بی‌تا)، مقاله نهم، ص ۵۳۹.

۶۲. همان، ص ۵۳۴. جان اسپوزیتو در دایرةالمعارف جهان اسلام به دیدگاه علامه طباطبایی در این باب اشاره کرده است:

Yohn I. Esposito; The Encyclopedia of the Modern Islamic world. Now York, Oxford University press, 1995, Volume 4, P. 224.

۶۳. همان، ص، ۵۳۴.

۶۴. همان، ص ۵۳۹-۵۴۵.

هرچند فزون‌طلبی انسانهای طاغی و قدرتهای سیاسی را در صراط‌می‌بیند زیرا همگی در جستجوی کمال مطلق و غایت وجودی خویش‌اند، مشکل آنان این است که در تشخیص مصداق دچار اشتباه شده‌اند. آنان به دنبال قدرت مطلق‌اند؛ امانمی‌دانند که حتی اگر بر کل کره زمین و حکومت جهانی آن توفیق سروری یابند، باز احساس سعادت و بی‌نیازی نخواهند کرد و همچنان در راهند. زیرا کمال مطلق، قدرت مطلق که در جستجوی آنند، خداوند است.^{۶۵}

جایگاه مفهوم غایت در اندیشه سیاسی اسلامی در محور بررسی مباحث خداشناسی و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است. بنابراین غایت در ذیل این مقولات سه‌گانه بررسی شده است. به‌طور مثال علامه طباطبایی در بحث فطرت و نظریه استخدام خود به جایگاه صراط و غایت و هدایت در توالی طولی و منطقی آن در اندیشه سیاسی اشاره می‌کند و به‌سان فارابی و دیگر متفکران مشابه، غایت انسان را نیل به «سعادت» و کمال مقدر خود در غایت انسانی می‌داند. اما برخلاف سایر مخلوقات که به‌طور منفرد و جبری نمی‌توانند به غایت و کمال خود برسند، انسان چنین نیست. اولاً باید به‌طور ارادی و انتخابی به‌سوی این غایت حرکت کند. بنابراین بعثت انبیا و ارسال رسل برای همین هدایت انسان‌ها به سوی غایت خویش و صراط مستقیم انسانی و اسلامی است. ثانیاً غایت انسانی به‌طور منفردانه تحقق نمی‌یابد بلکه فعلیت سعادت و نیل به غایت انسان در گرو اجتماع و راه‌جمعی و تحقق مدینه فاضله است. در چنین نگرشی، غایت مدینه با غایت انسانی و غایت‌هستی در هماهنگی و تناسب کامل قرار می‌گیرد. زیرا خداوند، هستی را آفریده و برای آن غایتی قرار داده است. همان‌سان که انسان را آفریده و برای آن غایتی و کمالی مقرر داشته است. برای نیل هستی غیرذی‌شعور و حیوانات به غایت خویش از طریق هدایت تکوینی را قرار داده است اما هدایت تشریحی را نیز برای انسان به‌طور ویژه قرار داده است که در «منهج الهی» تمثیل یافته است. بنابراین خداوند خالق هستی، خالق انسان و واضع منهج است. غایت این سه یعنی هستی، انسان و

^{۶۵}. امام خمینی، صحیفه نور، جلد ۲۲، نامه‌ای عارفانه به فاطمه طباطبایی، ص ۳۴۲-۳۴۶.

منهج در یک سمت و در تناسق کامل است؛ زیرا قوانین منهج با توجه به مرکزیت انسان در هستی و فطرت او وضع شده و با ناموس هستی و کائنات و ناموس فطرت انسانی در همسویی کامل است. بنابراین شرط رعایت نظام طبیعی و پیشینی کائنات و انسان در رفتن به راه خداوند است. جهانی که ماهیتی از اوایی و به سوی اوایی دارد: «انا لله و انا الیه راجعون».^{۶۶}

بنابراین در بررسی غایت و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی با اندیشه سیاسی نوعی رابطه کل و جزء مشاهده می‌شود. سیاست و حکومت مانند دیگر مسائل اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و اخلاقی همه و همه اجزایی به هم مرتبط از یک «کل» اند که هریک از اجزاء در این مجموعه به هم پیوسته، جایگاهی نه به‌طور مستقل بلکه به گونه‌ای مرتبط با دیگر اجزاء دارند. از این رو به نظر وی اسلام مجموعه‌ای از مقوله‌ها و اجزای به هم پیوسته‌ای است که دارای اجزاء مختلفی نظیر سیاست و حکومت، اقتصاد، نظم تربیتی و اجتماعی و مدنی و جزایی است. بررسی هریک از این اجزاء بدون در نظر گرفتن مقتضای اجزای دیگر، موجب انصراف از فهم مکتب جامع می‌شود. مطالعه منفک یک جزء از این مجموعه به‌طور مستقل و جدا از سایر اجزاء و جدا از کل، نمی‌تواند دیدگاه واقعی اسلام را در باب موضوع مورد مطالعه ارائه دهد. از همین رو برخی از متفکران مسلمان مانند علامه طباطبایی و مرتضی مطهری با الهام از دیدگاه قرآنی، در مقوله انسان‌شناسی بنیاد تفکر سیاسی و اجتماعی خود را مبتنی بر «فطرت» نهاده‌اند و ریشه اصلی مسائلی چون امامت و حکومت و حاکمیت در تفکر اسلام را به خاستگاه فطرت ارجاع داده‌اند و یا عوامل و انگیزه‌های گرایشهای سیاسی را در درون وجود انسان، قابل بررسی دانسته‌اند.^{۶۷} در واقع پیش‌فرض نظام سیاسی عام و جهانی

^{۶۶} ر.ک: عبدالله جوادی آملی، مبدأ و معاد. تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۳، ص ۱۰.

^{۶۷} عباسعلی عمیدزنجانی، مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه، ۱۳۷۵، ص ۱۱۲ و ۱۳۳. در واقع پیش‌فرض نظام سیاسی عام و جهانی اسلام برای همه جهانیان و همه انسانها وجود طبیعت مشترک آنهاست و رسالت این نظام سیاسی شکوفاسازی هرچه بیشتر این استعدادها بالقوه و مشترک است. ر.ک.: دفتر همکاری حوزه دانشگاه، انسان از دیدگاه اسلام، همان، ص ۷۱.

اسلام برای همه جهانیان و همه انسانها وجود طبیعت مشترک آنهاست و رسالت این نظام سیاسی شکوفاسازی هرچه بیشتر این استعدادهای بالقوه و مشترک است.

این نکته برای فهم جایگاه مفهوم «غایت» در اندیشه سیاسی اسلامی بسیار راهگشا است. همان‌سان که حاتم قادری رابطه «نظام فلسفی و فلسفه سیاسی» در دستگاه کلان‌فارابی را رابطه کل و جزء می‌داند. «فارابی یک متفکر صرف سیاسی نیست. بلکه سیاست بخشی از فلسفه وی است. تا آن نظام روشن نشود بسختی می‌توان از فهم سیاست یا علم مدنی فارابی صحبت کرد.» به تعبیر دیگر وی دارای یک نظام فلسفی است و سیاست وی برگرفته از آن نظام است بنابراین فهم سیاست وی در گرو فهم نظام کلان فلسفی اوست. سیاست فارابی جزء لاینفک مباحث مابعدالطبیعه اوست برای رساندن این ارتباط هیچ چیز گویاتر از مراتب پیدایش نظام خلقت در کتابهای آراء «اهل‌مدینه الفاضله یا السیاسیه المدینه نیست.»^{۶۸} پیدایش اجرام آسمانی و افلاک و پیدایش حیوانات غیرناطق و سپس پیدایش انسان یا حیوان ناطق سپس پیدایش جامعه و بحث مدینه فاضله و سپس بحث مدینه‌های مخالف سلسله‌مراتب مباحث وی را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر سیاست و اندیشه سیاسی وی بر مباحث انتولوژی و هستی‌شناسی و جهان‌شناسی و انسان‌شناسی مبتنی است. حاتم قادری در تأملات خود به مفهوم «غایت» اشارات متعددی دارد. این مفهوم در اندیشه سیاسی غرب خبر از سلطه قاهرانه در هر دو دوره کلاسیک و قرون وسطی می‌دهد. به این ترتیب در این زمینه قرون وسطی را نیز بخشی از کلاسیک در مقابل مدرن می‌داند.^{۶۹} افزون بر آن قادری در بررسی «اندیشه سیاسی غزالی»، غزالی را یک اندیشمند «غایت‌گرا» می‌داند و این «غایت‌انگاری» را حتی در تعاریفی که وی مثلاً از تعریف سیاست به دست می‌دهد، مؤثر می‌داند. بنابراین تعاریف، همه چیز، از قبل توسط کمال و غایتی که برای آن متصور است، جهت یافته است. غزالی هدف از «سیاست» را «استصلاح» و رساندن انسان به سعادت اخروی می‌داند که البته نمی‌تواند بدون عنایت به سعادت دنیوی تحقق پذیرد. وی وجه

^{۶۸} حاتم قادری، اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام، تهران، سمت، ۱۳۷۸، ص ۱۶۱.

^{۶۹} حاتم قادری، اندیشه‌های دیگر ص ۳۱۴.

تمایزاندیشه سیاسی قدیم را در «جهت‌گیری پیشینی» آن و اندیشه سیاسی جدید را در عقلانیت ابزاری آن می‌داند.^{۷۰} نقطه محوری اندیشه سیاسی غزالی غایت‌مندی یا به تعبیر دیگر وی «خدمندگی» جهان است. جهان مجموعه‌ای از دنیا و آخرت و دارای غایتی است و با این غایت‌مندی، ارتباط میان اجزای جهان یعنی دنیا و آخرت قابل فهم است. حکیمانه بودن خلقت هستی و انسان، شرط ضرورت غایت‌انگاری جهان است. بنابراین هدفداری انسان و جهان و بویژه «معاد» در ادبیات اسلامی با غایت همخوانی پیدا می‌کند. پس جهان خدامند است و این‌نوامیس الهی است که بر جهان و از جمله انسان حکومت می‌کند. بدون پذیرش این فرض تمامی بنا در هم می‌ریزد و اصولاً بنایی بر جای نمی‌ماند. خداوند نه تنها خالق که رب نیز هست. انسان با گردن نهادن به ربوبیت باری تعالی، می‌تواند به غایت شایسته خودنایل شود. انسان نیز موجودی خدامند است که پس از زندگی محدود در دنیا به آخرت منتقل می‌شود. در درون او کشاکش دائمی بین گرایشهای فطری و عالی از یک سو و گرایشهای خسیس دنیوی از سوی دیگر در جریان است. اگر دنیا محل گذر و مقدمه آخرت به‌شمار آید لازم است انسان از مسیر دور نیفتد برقراری انسان در مسیر و وظیفه اصلی سیاست شرعی است. از این‌رو سیاستمدار اسلامی در نظام اسلامی کارکردی تربیتی دارد و ناگزیر به مداخله در امور و اصلاح است. همان‌سان که انبیا و اولیا چنین کرده‌اند و وظیفه آنان اصلاح و هدایت جامعه در مسیری است که بر اساس نوامیس الهی لازم است، بر آن قرار گیرند.^{۷۱}

ناظرزاده کرمانی نیز از چنین اجماعی در اندیشه سیاسی فارابی، که نمونه‌ای از فلسفه سیاسی کلاسیک است، خبر می‌دهد. وی از فارابی بعنوان فیلسوفی «نظام‌ساز» یاد می‌کند که ورودی و خروجی این نظام را می‌توان به وضوح در اندیشه کلان وی مشاهده کرد. «مدخل»، مبادی و اصول نظام فلسفی او و شالوده‌های تفکر وی را شکل می‌دهد. «مخرج»، ثمره و نتیجه غایی تفکرات فیلسوف است. «فارابی، از «مدخل» الهیات

۷۰. همان، اندیشه سیاسی غزالی، ص ۱۰۶-۱۰۷.

۷۱. همان ص ۱۹۵-۱۹۷.

ومراتب وجود در عالم، آغاز می‌کند، مخرج دستگاه فلسفی او، همان فلسفه مدنی اومی باشد، مدینه فاضله - ثمره نظام تفکر فارابی - بر پایه متافیزیک، انسان‌شناسی، نظریه‌های عقل و اخلاق فارابی بنا شده است. عناوین و ترتیب فصول کتاب *مبادی آراء اهل المدینه الفاضله* به وضوح مدخل و مخرج دستگاه فلسفی فارابی را نشان می‌دهد.^{۷۲} بنابراین سیاق کتاب فارابی سیرگذار وی از خداشناسی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و مدینه فاضله و اندیشه سیاسی را به خوبی به تصویر می‌کشد. مدینه فاضله وی گرده برداری از نظام هستی، عالم کبیر و نظام کلی آفرینش از یک سو و نظام تن موجود زنده یا عالم صغیر و انسان‌شناسی وی از سوی دیگر است. زیرا به نظر وی نظام سیاسی مدینه فاضله بایست متناسب با «نظم کائنات» باشد. غایت نظام سیاسی مدینه باید در هماهنگی و تناسب با غایت نظام هستی و کائنات و در هماهنگی با غایت فطرت و انسان باشد. شاید به همین دلیل است که مدینه فاضله وی واحد است و یکتا در حالی که مدینه‌های مضاد مدینه فاضله، متکثر و متعدد است نظیر مدینه فاسقه، مبدله، ضالّه و جاهلیه اسامی که همگی از قرآن گرفته شده‌اند.^{۷۳} این یکتایی و تکثر دقیقاً متناسب با صراط مستقیم واحد و سبیل ضلالت و کثرت راه‌های باطل و ظلمات است.

فرهنگ رجایی نیز در *معرکه جهان‌بینی‌ها*، از اندیشه سیاسی مبتنی بر «جهان‌بینی خیمه‌ای» سخن می‌گوید که در هند، چین و ایران باستان دارای سابقه تاریخی است. در چنان دورانی اعتقاد بر این بود که جهان از نظمی و رای نظم انسانی برخوردار است. جهان یک خیمه و دایره مینا تلقی می‌شد که در آن هر چیز در جای خود نیکو بود. این نظم پیشینی در واژگانی مانند «مآت» در مصر، «اشه» در ایران، «دارما» در هند، «تائو» در چین، «شریعت» در اسلام تجلی یافته است.^{۷۴} در تمام این واژگان و مفاهیم واژه «راه» مستتر است. فتح‌الله مجتبیایی مدعی است که امروزه برای آن، واژه معادلی نداریم، ولی

^{۷۲} . فرناز ناظرزاده کرمانی، اصول و مبادی فلسفه فارابی، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء، ۱۳۷۶، ص ۵۸.

^{۷۳} . همان، ص ۳۷۶.

^{۷۴} . فرهنگ رجایی، *معرکه جهان‌بینی‌ها*، تهران، انتشارات احیاء کتاب، ۱۳۷۳، صص ۱۹-۱۵.

این مفهوم کلان را آیینی می‌داند که «سراسر عالم هستی را به هم می‌پیوسته و بر همه امور، کلی و جزئی و بر همه اشیاء، خرد و بزرگ، حاکم بوده است؛ و در نظام کلی جهانی در کیهان بزرگ و در جهان کوچک انسانی- که نموداری از کیهان اعظم تصور شده است- نظام طبیعی، نظام اجتماعی، نظام اخلاقی و نظام آیینهای دینی، همگی جلوه‌های آن در عالم مختلف به شمار می‌آمده‌اند.»^{۷۵} به همین ترتیب «راستی و عدالت» در هماهنگ شدن بانظام اخلاقی و اجتماعی بوده و ظلم و دروغ برهم‌زننده این آیین تلقی شده است. به نظر رجایی در چنین نظامی، تکلیف همه چیز معلوم است و هرکس و هرچیز شأنی دارد به همین دلیل مفهوم «عدالت» معنایی دارد که با معنای امروزی آن یعنی برابری و مساوات، بسیار متفاوت است. عدالت در آن سپهر اندیشه، همانا هرچیز را در جای خود قرار دادن و هرکس به کار خویش مشغول بودن است. در چنین نگرشی به جهان، کسانی که مسئولیت امور عمومی را برعهده داشتند، پاسداران و نگهبانان آن بودند.^{۷۶}

حسین نصر از جمله اندیشمندان مسلمان معاصر است که با درک و شناختی مناسب از پدیده مستعده غرب و اسلام به تدارک پاسخی اسلامی به دنیای متجدد پرداخته است. در باب مفهوم غایت و وجودشناسی، و انسان‌شناسی، وی دیدگاههای خود را در کتب متعددی بیان کرده است. وی در یکی از کتب خود ضمن بررسی نظر متفکران مسلمان در باب وجود و طبیعت، شباهت عالم کبیر (طبیعت و هستی) و عالم صغیر (انسان) را بویژه در تفسیر فلسفه اخوان، برجسته می‌کند. فراتر از آن به نظر وی، صاحبان رسائل سلسله مراتب وجود، انسان، حیوانات، نباتات و جمادات را به نحوی قرار داده‌اند که پیوستگی همگی به یکدیگر و وحدت طبیعت که اصل جهان‌شناختی قدیم است، از آن آشکار می‌شود.^{۷۷} انسان عالم صغیر است پس باید از باب رعایت رابطه و هماهنگی جزء و کل، انطباق کامل بیسن او

^{۷۵}. فتح‌الله مجتایی، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲، صص

۳۰-۳۱.

^{۷۶}. فرهنگ رجایی، پیشین، ص ۱۹.

^{۷۷}. حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۲، صص ۱۱۶-۱۱۰.

و جهان کبیر وجود داشته باشد، از این روی ضروری است به زندگی اجتماعی، زبان، تمدن و سازمانهای دینی و مدنی انسان توجه کرد.^{۷۸} بدین ترتیب انسان و نظام سیاسی اجتماعی به طور توأمان تابع ناموس الهی یا نوامیس پیامبران می شود. وی چنین روایتی را در تشریح اندیشه ابن عربی دارد. انسان کامل، تجلی تام اسماء حق، کل جهان و وحدت آن است. جهان صغیر و جهان کبیر همچون دو آئینه رو در روی یکدیگر، هر یک دیگری را منعکس می کند و مثال مشترک خود را در انسان کامل به نمایش می گذارند. از نظر جهان شناختی، انسان کامل نمونه آفرینش است.^{۷۹} این همه از غایت مشترک انسان (عالم صغیر) و هستی (عالم کبیر) خبر می دهد و در انسان کامل و به غایت رسیده، صورتبندی و متبلور می شود. اما دیدگاههای حسین نصر در یکی از آثار مهم وی به نام «جوان مسلمان و دنیای متجدد» به شکل روزآمدتری بیان شده و در واقع در جستجوی پاسخی است برای چالشی که مسلمانان در عصر جدید با آن مواجهند. وی در فصل «خدا، انسان، جهان - مسائل معادشناختی» بر خدامندی و غایت مندی و توحیدمداری این موضوعات در جهان نگرش اسلامی تأکید می ورزد و اینکه بین همه چیز نوعی درهم تنیدگی و ارتباط متقابل وجود دارد. توحید باید در کل نظم مخلوق خداوند، در رابطه میان انسان و جهان طبیعت و در اندیشه و ساخته های انسان، در هنرها، در معماری و در شهرسازی و همچنین در کل وجوه اصیل زندگی مسلمانان ظهور و انعکاس یابد.^{۸۰} «الله» نه تنها خالق هستی و انسان است، بلکه آخرت (غایت) جهان است. به این معنا که هستی، النهایه، به او بازمی گردد. آیه «انا لله و انا الیه راجعون» (بقره/۱۵۶) کل این عقیده را به ایجاز بیان کرده است. افزون بر آن خداحافظ انسان و هستی در لحظه لحظه زندگی است؛ انسان در جهانی زندگی می کند که یکسره بر خداوند متکی است.^{۸۱} انسان در اسلام سرشت طغیانگر و پرومته ای ندارد که با آن به شیوه قهرمانانۀ اسطوره ای یونان

^{۷۸}. همان، ص ۱۵۲.

^{۷۹}. همان، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، جیبی، ۱۳۶۱، ص ۱۳۲.

^{۸۰}. همان، مسلمان و دنیای مسلمان، تهران، طرح نو، ۱۳۷۳، ص ۳۳.

^{۸۱}. همان، ص ۴۱-۴۴.

باستان بر ضد ارادهٔ آسمان قیام کند، بلکه بعکس آنچنان خاضع شده است که «عبد» خداوند باشد و شأن و کرامت وی ناشی از خلیفهٔ الله بودن است. او می‌تواند بر همه مخلوقات دیگر سیطره پیدا کند چون اشرف مخلوقات خداوند، مرکز و کانون جهان است.^{۸۲} «جهان» نیز همچون انسان، فعل و مخلوق خداوند است. قوانین طبیعت مستقل نیستند بلکه بازتاب مشیت الهی اند و به یک معنای ژرف کل طبیعت، «مسلمان» است یعنی تماماً تسلیم خواست خداوندند.^{۸۳} نصر سپس به «معادشناسی» می‌پردازد و اینکه قرآن مشحون از اشارات به مرگ، آخرت، و داوری خداوند درباره اعمال در پایان جهان ورستاخیز است. بنابر تعالیم اسلام، علاوه بر زندگی این جهانی یک حیات اخروی نیز وجود دارد. با پذیرفتن حیات اخروی یا زندگی جاودانه، کل تعالیم اسلام از هم خواهد پاشید و فرو خواهد ریخت.^{۸۴} نصر پس از کالبدشکافی تمدن جدید غرب، رهنمودهای خود را در باب «جهات فکری-دینی»، «جنبه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی»، «وجه هنری» و «شیوه زندگی متلازم با دنیای متجدد» جمع‌بندی می‌کند.^{۸۵} «فعلیت اندیشه» وی، همچون اندیشه دوست و یار وی، هائری کوربن، در این است که به صرف اینکه اندیشه‌ای از آن گذشته بوده، نمی‌توان گفت شناختی منسوخ شده و برافتاده است، بلکه شناختی است که بدلیل گشاده بودنش به آینده فعلیتی تمام دارد.^{۸۶} به همین ترتیب وی در مناسبت‌های مختلف از غرب‌گرایی کشورهای اسلامی، ریشه‌کنی معنویت سنتی و نابودسازی عالم مثال و ساختارهای تمدن‌های سنتی و در یک کلام بی‌توجهی به باطن و معنویات شکوه می‌کند. به نظر وی درسی که می‌توان از حکمای الهی اسلام گرفت، این است که در نظر آنان توجه به باطن یعنی التفات به درون، جز با ولادتی درونی ممکن نیست. هر سنتی تنها به شرطی زنده است و می‌تواند

^{۸۲}. همان، ص ۴۷.

^{۸۳}. همان، ص ۵۵.

^{۸۴}. همان، ص ۵۹.

^{۸۵}. همان، ص ۳۵۱-۳۷۰.

^{۸۶}. داریوش شایگان، هائری کوربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، فرزانه‌روز، ۱۳۷۳.

حامل زندگی باشد که پیوسته در تولدی دیگر باشد.^{۸۷} وی در جای دیگر از ماجرای غربی شدن به عنوان جریانی یاد می‌کند که ما را به وضعیتی سوق داده است که مخالفت با «صانع» می‌توان نامید. ایدئولوژیهای اجتماعی-سیاسی مغرب‌زمین از عرفی و دنیوی شدن منظومه‌های الهی پیشین فراهم آمده‌اند و از جهان رمز ناآشنا، تقدس‌زدایی شده است. این همه مشکل‌شناسی وی است؛ اما راه‌حل خروج از این معضل چیست؟ به نظر وی علوم فلسفی و الهی کلیده‌های اصلی وضعیت کنونی را به دست می‌دهند. اهل کتاب باید گذشته مربوط به الهیات خود را مورد توجه قرار دهند. همان‌سان که سهروردی از نظریه حکیم‌الهی که بایستی معرفت فلسفی و تجربه معنوی را یکجا داشته باشد، می‌خواست از جدایی حاملان علم و معنویت جلوگیری کند. میان عرفای سه شاخه سنت ابراهیمی امر مشترکی وجود دارد که می‌توانند پاسخگوی مقابله با روند سکولار موجود باشند.^{۸۸} تا گذار از ظاهر به باطن، تبدیل زمان به مکان و وحدت عقل و وحی میسر شود.

برخلاف سرنوشت این مفهوم در غرب، که در دوره جدید، موجب گسست شده است، در اندیشه سیاسی اسلام همچنان بین «ساحت تکوین» و «ساحت تشریح» رابطه‌ای هماهنگ و ناگسستی وجود دارد. از نظر اندیشه‌ورزان مسلمان شناخت کامل هستی و واقعیت‌های آن و شناخت طبیعت انسان، وی را به سوی عمل رهنمون می‌سازد.^{۸۹} و بی‌توجهی به این اصل و قصور و تقصیر وی در این مهم، وی را به‌ناسازگاری با طبیعت و فطرت می‌کشاند. از همین روست که در متون اسلامی، انسان‌شناسی کامل معادل خداشناسی پروردگار دانسته شده است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^{۹۰} در نگرش اسلامی، انسان‌شناسی جامع بدون اتکاء به متون و حیاتی ناممکن است. در نگرش مذهبی پیوستگی

^{۸۷} هانری کورین، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کوریر، ۱۳۷۷، ص ۵۱۳.

^{۸۸} همان، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، توس، ۱۳۶۹، ص ۴۶-۴۹.

^{۸۹} برای بررسی بیشتر ر.ک.: اصول فلسفه و روش رئالیسم، صص ۲۶۹-۳۴۷، و سیدعباس نبوی، فلسفه قدرت، تهران،

سمت، ۱۳۷۹، صص ۳۵۰-۳۳۸.

^{۹۰} بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۲.

ساحت تکوین و ساحت تشریح یک پیش فرض مهم و بنیادین است؛ واقعیت‌های هستی اعم از جهان و انسان همگی به مثابه مخلوقات خداوندی است که به طور تکوینی و یا تشریحی به سوی هدفی که همانا از او بی و به سوی او بی است در حرکتند. از این جهت راهی که خداوند برای انسان پیشنهاد کرده مبتنی بر مصالح و مفاسدی است که با حیات طبیعی و تکوینی انسانها پیوند دارد. از نظر فقهای شیعه «بایدها و نبایدها» فقهی متکی بر هست‌ها و نیست‌هاست. از این‌رو نوعی رفتار و عمل موجب رشد و تکامل و صلاح و فلاح انسان و جامعه و نوعی دیگر موجب سقوط و انحطاط و فساد انسان و جامعه می‌شود. بنابراین مثلث «واقعیت»، «مصلحت» و «دستورات دینی» دارای روابطی منطقی است.^{۱۱} به همین دلیل تکامل واقعیتها منوط به درک «مصلحت‌ها» و درک مصلحت‌ها در گرو بایدها و نبایدها و ارزشهای اسلامی است زیرا انسان با عقل منفصل خود قادر به شناخت چنین واقعیت‌هایی نیست بنابراین باید بر داده‌هایی و حیاتی متکی باشد.

علامه طباطبایی اندیشمندی است که به رابطه دستگامند صراط، غایت و هدایت در بستر انسان‌شناسی بر اساس مفهوم «فطرت» پرداخته است. تقریر وی خالی از محتوای اندیشه سیاسی نیست.^{۱۲} وی در گفتاری در باب «معنای فطری بودن دین» مطالب خویش را چنین دسته‌بندی و خلاصه می‌کند.

۱) وی بین هدایت تکوینی یا عامه و غایت و صراط (دین) رابطه برقرار می‌کند. برای این منظور ابتدا هدایت فطری و تکوینی و عمومی را در باب موجودات بی‌جان و جاندار و تخلف‌ناپذیری آنها از غایت وجودی خود و تخلف‌پذیری انسان از غایت خود اشاره می‌کند و نقش دین انبیا یا صراط الله را در این میان برای بازگرداندن انسان از مدار غایت خارج شده به غایت خویش که متضمن سعادت دنیوی و اخروی اوست، یاد آور می‌شود.

^{۱۱}. مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، قم، صدرا، ۱۳۶۲، مبحث «ملازمه حکم عقل و حکم شرع»، صص ۱۳۷-۱۳۸.

^{۱۲}. برای بررسی بیشتر دیدگاه علامه طباطبایی در اندیشه و فلسفه سیاسی ر.ک. عمیدزنجانی: مبانی اندیشه سیاسی اسلام،

بحث بنیاد فطری فلسفه سیاسی اسلام دیدگاه فطری، صص ۱۴۴-۱۳۳.

انواع موجودات از جاندار و بی‌جان، ذی‌شعور و بی‌شعور بتدریج موجودیت و تکامل می‌یابند و به آخرین مرحله کمال خود می‌رسند؛ یعنی نوع موجودات، «غایتی و تکوینی» دارند که از همان آغاز وجود متوجه آن غایتند و به سوی آن درحرکتند و ازپای نمی‌ایستند تا به آن غایت برسند.^{۹۳} مانند تبدیل شدن یک دانه گردو به درختی نیرومند که «غایت» آن محسوب می‌شود یا تولد و تکامل گوسفند که از لحظه جنین متوجه غایت نوعی‌اش می‌باشد و آن غایت عبارت است از گوسفندی کامل شدن. این درخت یا حیوان از راهی که تکوین پیش‌پیش‌پایش قرار داده، به راهی دیگر منحرف نمی‌شود و غایت خود را فراموش نمی‌کند و هرگز دیده نشده که گوسفندی به سوی غیر «غایت» خود سیر کند، مثلاً راه فیل را پیش‌گیرد و یا بخواهد درخت گردو شود. پس معلوم می‌شود هر نوع از انواع موجودات مسیر خاصی در طریق استکمال وجود دارند و آن مسیر هم دارای مراتب خاصی است تا برسد به عالی‌ترین مرتبه که همان غایت نهایی نوع است و نوع با طلب تکوینی نه ارادی در جهت آن است.^{۹۴} این همان، هدایت تکوینی و هدایتی عامه است که در مورد انسانها نیز صدق می‌کند و در آیات‌زیادی از جمله آیه فطرت (روم / ۲۷)^{۹۵} بحث شده است.

۲) سعادت انسانها در گرو اجتماع سالم (مدینه فاضله). در گام بعدی علامه طباطبایی غایت انسان و ضرورت تشکیل مدینه فاضله برای تحقق غایت وی را پیش‌می‌کشد. و این همان نکته‌ای است که فارابی مطرح می‌کند به نظر وی انسان نیز مشمول هدایت عامه تکوینی است. یعنی از روزی که نطفه‌اش شروع به تکون می‌کند، به سوی یک انسان تمام‌عیار متوجه است. اما به نظر طباطبایی این هدایت تکوینی متضمن رفتن قهری وی به سوی غایت وجودی و سعادتش نمی‌باشد؛ زیرا تفاوت انسانها با سایر انواع موجودات و نباتات در این است که انسان به خاطر احتیاجات تکوینی بیشتر و نقائص بیشتری که دارد،

^{۹۳} . محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱، ج ۱۶،

ص ۲۸۳.

^{۹۴} . همان. ص ۲۸۴.

^{۹۵} . همان، ج ۱۶، صفحه ۲۶۶-۲۶۹.

نمی‌تواند همه نقائص خود را به تنهایی برطرف کند و یا همه حوائج خود را برآورد، بنابراین محتاج است به اینکه نخست یک «اجتماع کوچک خانواده‌ای» و سپس یک «اجتماع بزرگ شهری» به‌وجود آید. نتیجه این وضعیت، به‌وجود آمدن قهری مدنیت است. طباطبایی بعد از آنکه به ضرورت اجتماعی انسان اشاره می‌کند به‌نظریه سیاسی معروف خود با عنوان «استخدام» می‌رسد و می‌گوید متعاقب شکل‌گیری مدنیت، انسان طبعاً می‌خواهد دیگران را به نفع خود استخدام کند.^{۱۶} نتیجه این استخدام، برخورد و تضاد منافع است. بنابراین انسان نیازمند به اصول و قوانینی اجتماعی است تا با محترم شمردن آنها، حلال‌این اختلافات باشد.

(۳) علامه از دین و فطرت یا دین فطری و اسلام به مثابه «سبیل و راه و صراط» در موارد بسیاری یاد می‌کند.^{۱۷} به نظر وی خدای سبحان هر نوعی از انواع موجودات را به سعادت مخصوص خودش راهنمایی می‌کند و چون سعادت بشر در این است که اجتماعی زندگی کند خواه ناخواه باید تن به قوانین بدهد، لذا خداوند قانونی به نام «دین» که تمام احکامش از فطرت سرچشمه می‌گیرد برایش فرستاده است. فطرتی که خداوند، انسان را بر آن سرشته است. فطرتی که در حقیقت راه خدا و دین خداست. حال اگر برطبق آن سلوک کرده، راهی را که آفریدگارش برایش باز کرده، فطرتش هم بدان راهنمایی می‌کند، پیماید، راه خدا را پیموده است و اگر پیروی هوای نفس کند و راه خدا را بر خود ببندد و به چیزهایی که شیطان در نظرش جلوه می‌دهد مشغول شود، درحقیقت راه خدا را کج و معوج خواسته است.^{۱۸} علامه طباطبایی در تفسیر آیات اولیه سوره ابراهیم، نیز به نوعی برابر نهادن صراط و دین می‌رسد.^{۱۹} به همین ترتیب نظریه‌پردازی وی در باب موضوعات امامت و

^{۱۶} ر.ک: طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ششم، ص ۳۲۳.

^{۱۷} همان، ص ۲۸۶. برای بررسی بیشتر ر.ک: مرتضی مطهری، تفسیر سوره حمد و بقره، قم، صدرا، بی‌تا، صص ۳۹۰-۳۹۱ و

نیز منبع زیر:

A number of Leading orientalists, Encyclopedia of Islam.; Mj. Brill ;1986 vol, IX, pp670-71 (sirat).

^{۱۸} محمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۲، ص ۱۷.

^{۱۹} همان، ج ۱۲، ص ۱۳-۱۴، ذیل آیات شریفه سوره ابراهیم / ۱-۲.

حاکمیت و مقایسه نظام سیاسی اسلام با سایر نظام‌های سیاسی و حتی موضوع ثابت و متغیر در فلسفه سیاسی اسلام همگی با دستمایه «فطرت» انجام می‌گیرد.^{۱۰۰}

مطهری به عنوان شاگرد و یکی از مفسران و شارحان افکار و آثار علامه طباطبایی در مواضع مکرر از اسلام به مثابه صراط و راه یاد کرده است از جمله مواردی که به دنبال بحث «جاودانگی اسلام» برای همه زمانهاست. وی از تحولات زمان به عنوان تحولات تغییرات در ابزارها و وسائل و منازل یاد می‌کند و نه تحولات در هدف و راه. در واقع غایات و راه بشر در طول زمان تغییر نمی‌کند بلکه پیشرفت تمدن که نسبت به زمان صدور اسلام، امری بدیهی است، صرفاً پیشرفت در ابزارها و وسائلی است که در راه بکار می‌روند. وی بدین صورت کوشیده است تا معضل «ثابت و متغیر»ها را به نفع جاودانگی راه اسلام حل و فصل کند.^{۱۰۱}

نتیجه‌گیری

مفهوم غایت و غایت‌مندی جهان، انسان، و تاریخ در اندیشه سیاسی کلاسیک غرب و اندیشه سیاسی اسلام از مکانت والایی برخوردار است. به گونه‌ای که فهم عمیق اندیشه سیاسی در گرو فهم آن است. این مفهوم در ذیل مباحث انسان‌شناسی و هستی‌شناسی و خداشناسی مورد بحث قرار می‌گیرد و با استعاره صراط و مفهوم‌هدایت در رابطه‌ای نزدیک است. در واقع غایت، حد نهایی و کمال مطلوب و منتهی‌الیه صراط است که رهرو در پایان راه کمال

^{۱۰۰} . عمید زنجانی، پیشین، ص ۱۳۳-۱۴۴.

^{۱۰۱} . مطهری در کتاب «اسلام و مقتضیات زمان»، قم، صدرا، ۱۳۶۲، ص ۹ چنین می‌گوید: «اسلام راه است نه منزل و توقفگاه، اسلام از خود به عنوان راه (صراط مستقیم) یاد می‌کند. غلط است که بگوئیم چون منزلها عوض شود، راه هم باید عوض شود، در هر حرکت دو عنصر اساسی وجود دارد، عنصر تغییر مواضع که متوالیاً صورت می‌گیرد و عنصر ثبات راه و مدار حرکت.» برای بررسی بیشتر ر.ک.:

- مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، قم، صدرا، ۱۳۵۹، صص ۹۸-۱۰۰.

- مرتضی مطهری، انقلاب اسلامی ایران، قم، صدرا، ۱۳۷۸، ص ۸۹.

طلب خود بدان می‌رسد. از این‌رو در ساحت تکوین موجودات و نباتات این به غایت رسیدن به‌طور خودکار و غیرارادی از طریق سازوکارهایی به ودیعه گذاشته شده در نهاد انسان، به‌طور جبری و ناخودآگاهانه و به صورت تخلف‌ناپذیر صورت می‌گیرد؛ اما در باب انسان به‌رغم آنکه هر انسان در درون خود راهی نهادینه به سوی خداوند دارد، امکان و احتمال تخلف از آن وجود دارد. بنابراین انسان می‌تواند به راه خدا نرود. البته تحقق غایت انسانی او در گرو رفتن به راه خداوند است. راهی که توسط تعلیمات انبیا و هدایت تشریحی تعیین شده است. از این‌رو میان ساحت تکوین و ساحت تشریح رابطه‌ای ارگانیک وجود دارد. خداوند خالق انسان و خالق هستی است و همان خداوند که در سرشت هستی و انسان غایت او را تعیین کرده است، واضع منهج و آورنده دین است. از این طریق همسویی غایت انسان و هستی با تعالیم و باید و نبایدهای ارزشی اسلام در هارمونی کامل قرار می‌گیرد. در این اندیشه انسان حق ابداع راه ندارد بلکه حق کشف راه را دارد. فراتر از آن در اندیشه غایت‌مدارانه، سعادت و فضیلت در کانون توجه است و این سعادت صرفاً در دایره محدود دنیوی مدنظر نیست بلکه، اصولاً انسان در محدوده زمانی به وسعت دنیا و آخرت به غایت مطلوب و بیشینه‌سازی^{۱۲} مطلوبیت دنیوی و اخروی خویش دست می‌زند. بدین ترتیب آخرت و زندگی اخروی نیز در بُرد اندیشه سیاسی غایت‌محور قرار می‌گیرد. اندیشه غایت‌مدار، اندیشه‌ای وحدت‌گراست در واقع در قالب تعابیر استعاری برلین متفکران حامل آن در دسته متفکران خارپشت قرار می‌گیرند. متفکرانی که یک چیز بزرگ می‌دانند. کسانی که همه چیز را به یک «بینش اصلی»، یا یک دستگاه فکری کم‌وبیش منسجم و معین مربوط می‌سازند و برحسب مفاهیم آن‌می‌فهمند و احساس می‌کنند. در مقابل متفکران روباه‌صفت که بسیار چیزها می‌دانند و هدفهای فراوانی را دنبال می‌کنند که غالباً با یکدیگر مربوط نیستند و در محور کثرت‌گرایان جایابی می‌شوند.^{۱۳} البته برلین اذعان دارد که در مقام سیاست عملی، کثرت‌گرایی با معضل تصمیم‌گیری مواجه می‌شود. در اندیشه غایت‌محور،

سعادت، مدینه فاضله و صراط مستقیم واحد است، درحالی که شقاوت، مدینه‌های ضاله، سبیل ضلالت، جمع است. از این جهت عموماً اندیشه غایت‌مدار، به دوگانه‌گرایی و ثنویت‌گرایی گرایش پیدا می‌کند. «بنیاد نظام اندیشه مبتنی بر غایت بر دو پایه حقیقی و غیرحقیقی استوار است».^{۱۰۴} راه را در مقابل‌بی‌راهه‌ها، نور در برابر ظلمات، حق در مقابل باطلها، مدینه فاضله در قبال مدینه‌های فاسقه، مبدله و ضالّه و صراط در مقابل سبیل گمراهی قرار دارد. از این‌رو برای اندیشمندان غایت‌مدار، خط قاطعی میان کمال و نقص، خیر و شر، حقیقت و کذب و سعادت و شقاوت وجود دارد و از آنجا که ماهیت اشیاء، جز با معرفت به اضداد آنها، حاصل نمی‌شود، لاجرم باید شقاوت نیز شناخته شود. همان‌سان که بعد از شناخت حق واحد باید از باطل‌ها اجتناب ورزید: «فماذا بعد الحق الا الضلال».^{۱۰۵} اندیشمند غایت‌محور، برای تحقق غایت انسانی، چاره‌ای ندارد جز آنکه در جهت تحقق مدینه فاضله بکوشد و آن نیز جز با ریاست فاضل امکان‌پذیر نیست. فاضلی که به‌بیشترین وجه به غایت خود نزدیک شده است و استعدادهای بالقوه را در بالاترین حد، در خود فعلیت بخشیده و در همگرایی و وفاق بیشتری با غایت هستی و نظام آفرینش‌قرار دارد. از این‌رو اندیشه وی مبتنی بر غایت و صراط، بر رهبری و امامت افضل متکی است. اوست که فرد و امت و جامعه را به کمال مطلوب رهبری می‌کند. شناخت و رهروی به صراط مستقیم غایت و انسانیت، در گرو تن دادن به رهبری و ولایت امام‌افضل است. در اندیشه سیاسی مبتنی بر غایت، فلسفه سیاسی متفکر تالی فلسفه عام متفکر و بر نظریه‌های متافیزیکی و انسان‌شناختی و هستی‌شناختی استوار شده است. فلسفه سیاسی و فلسفه مدنی و مدینه فاضله آنان، مخرج دستگاه کلان فلسفی‌شان می‌باشد. بنابراین فهم فلسفه سیاسی موکول به فهم کلی فلسفه عمومی آنان و رفتن به پس ذهن متفکر است. تکلیف مدینه فاضله را وقتی می‌توان معلوم کرد که وضع فلسفه نظری آنان روشن باشد.^{۱۰۶} در فلسفه سیاسی دینی مبتنی بر غایت‌مندی

^{۱۰۴}. ناظر زاده کرمانی، اصول و مبادی فلسفه فارابی، ص ۱۶.

^{۱۰۵}. قرآن کریم، توبه / ۳۲.

^{۱۰۶}. ر.ک.: رضا داوری، فلسفه مدنی فارابی، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۴۵، ص ۵.

انسان و هستی، دین و سیاست و اخلاق و سیاست بر سردوره‌ای قرار ندارند و از یک راه می‌گذرند و ارزشها و بایدها و نبایدهای کلان سیاسی نیز از هست‌شناسی الهی رنگ می‌گیرد. صراط و غایت مفهومی آرمانگرا و هنجاری است. قائلان به آن به دنبال جامعه مطلوب و آرمانی‌اند و شکاف و حشتناکی میان آرمانها و وضعیت موجود می‌یابد تا آنجا که سیدقطب از پدیده‌ای به نام سلطه جاهلیت‌مدرن و قرن بیستمی بر جوامع جهان اسلام و کل بشریت یاد می‌کند. در نزد اندیشه‌ورزان غایت محور، قبل از طرح دیدگاه اسلام در باب موضوعات خاص صلح بین‌المللی یا عدالت اجتماعی و جز آن، باید «کل» دیدگاه اسلام در باب مسائل کلان کیهان‌شناسی و انسان‌شناسی و غایت هستی و غایت انسان کشف و شناخته شود و آنگاه مباحث جزئی راه‌حل‌های خاص در پرتو ارتباط ارگانیک تکاملی جزء و کل مورد ارزیابی و فهم قرار گیرد و هرگونه راه‌حل از جمله صلح بین‌المللی باید با این غایت هستی و انسان در همسویی و هماهنگی کامل باشد والا نه تنها صلح حقیقی محقق نخواهد شد.^{۱۱۷} بلکه خلل در یکی از اجزای سیستم، به دیگر اجزای آن و به کل سیستم تسری پیدا می‌کند و انسان در فرایند نهایی به غایت قصوای خود دست نمی‌یابد. با این همه به نظر می‌رسد معمای آرمان ممکن‌الوقوع و استفاده از نهادها به جای انسانها در جهت تحقق آرمانشهر و مدینه فاضله و تعیین معیارهای عملیاتی برای تشخیص مصادیق واقعی آنها در صحنه عملی سیاست به نوعی در آن حل نشده باقی مانده است.

^{۱۱۷}. سیدقطب، السلام العالمی و الاسلام، مصر، دارالشروق، ۱۹۹۳، ص ۱۳.