

مبانی انسان‌شناختی نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی

مجتبی جاذبی *

دانشجوی دکتری علوم سیاسی، گروه مطالعات سیاسی، دانشکده تاریخ، تمدن و مطالعات سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

mjazebi@chmail.ir

مهدی امیدی

دانشیار، گروه علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

چکیده

نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی بر مبانی متافیزیکی انسان‌شناختی متعالیه استوار بوده و این مبانی در جای‌جای آن نظریه مؤثر است؛ به‌نحوی که اساساً سرشت قدسی نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی مرهون رویکرد متعالیه در مبانی انسان‌شناختی است. از جمله این مبانی باور به وجود فطرت مخموره الهیه در انسان، سعادت به مثابه هدف نهایی، برخورداری انسان از اختیار و آزادی، سرشت اجتماعی انسان و تعدد مراتب انسانی است. این مبانی شامل نتایج عقلی مانند نفی سکولاریسم، ظهور سیاست انسانی در سطح جامعه، فرهنگ سیاسی متعالیه و مشروعیت مردمی نظام سیاسی پیشرفته، ظهور فضائل والای اخلاقی از جمله محبت، عدالت و ایثار در نفوس رهبران و شهروندان و در نهایت تأسیس و تدبیر یک نظام سیاسی پیشرفته متمایز از نظام‌های سیاسی توسعه‌یافته شیطانی، بهیمی و سبعی است. از آنجا که شناخت سرشت متعالیه نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی و رویکرد متدانیة نظریه‌های توسعه سیاسی سکولار به‌منظور نگارش و اجرای الگوها و برنامه‌های پیشرفت سیاسی متعالیه در جمهوری اسلامی ضروری است، در مقاله حاضر با استفاده از روش اسنادی در سطح تحلیلی، مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی و اقتضانات آن که بیان‌کننده وجه تمایز این نظریه از نظریه‌های توسعه سیاسی غربی بوده، بیان شده است. **کلیدواژه‌ها:** مبانی، مبانی انسان‌شناختی، پیشرفت، پیشرفت سیاسی، نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی.

با پایان جنگ جهانی دوم و آغاز جنگ سرد میان دو ابرقدرت شرق و غرب، هر یک از دو قدرت جهانی برای تضعیف قدرت رقیب و افزایش ضریب حوزه نفوذ خود در کشورهای مستقل تلاش می‌کردند. در همین راستا وزارت خارجه آمریکا با دعوت از اندیشمندان سیاسی آمریکایی برای تعریف و تدوین الگوهای توسعه غربی برای کشورهای مستقل اقدام کرد (نک: زیرمور، ۱۳۶۹). در ایران دوره پهلوی نیز طرح‌هایی مختلف مانند اصلاحات ارضی و انقلاب سفید با دستور و نظارت کاخ سفید تنظیم و اجرا شد، اما با پیروزی انقلاب اسلامی، تشکیل نظام جمهوری اسلامی و طرح شعار «نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی» اموری از قبیل انقلاب فرهنگی، وحدت حوزه و دانشگاه، ضرورت اسلامی شدن دانشگاه‌ها و تولید علوم و نظریه‌های انسانی - اسلامی مطرح شد که هدف آن‌ها برکنار ماندن از علوم انسانی سکولار و نظریه‌های توسعه شرقی و غربی بود. در این راستا تولید و تدوین نظریه‌های پیشرفت عموماً و پیشرفت سیاسی خصوصاً به مثابه پشتیبان نظری برنامه‌ها و الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت با هدف برکنار ماندن از نظریه‌ها و الگوهای توسعه سیاسی غربی ضروری است. باید توجه کرد که این نظریه‌ها و الگوهای غربی اثری جز التقاط فکری و بحران معرفتی برای نخبگان و بحران هویتی و اجتماعی برای عموم افراد جامعه ندارند.

این ضرورت زمانی بهتر درک می‌شود که به طرح نسل جدید نظریه‌های نوسازی از سوی متفکران توسعه سکولار غربی به همراه طیفی از نظریه‌های قدیم و جدید نئومارکسیستی وابستگی و نظام جهانی برای نخبگان علمی و سیاسی جوامع غیر غربی توجه کنیم (نک: سو، ۱۳۷۸)؛ بنابراین برای رسیدن به غایات و آرمان‌های متعالیه در جمهوری اسلامی چاره‌ای جز توجه به نظریه‌های پیشرفت اسلامی عموماً و نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی خصوصاً نداریم. در همین راستا در الگوی دانش سیاسی متعالیه به منظور تمایز و پرهیز از اختلاط معنایی، به جای «توسعه» از واژه «پیشرفت» استفاده شده است (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۲/۲۷). پیشرفت وصفی است که پس از سنجش توفیق یا ناکامی نظام سیاسی در وصول به اهداف، نظام سیاسی را توضیح می‌دهد. اگر این نظام در تأمین اهداف متوسط و نهایی که از آن انتظار می‌رود کامروا باشد، نظام سیاسی پیشرفته محسوب می‌شود. پیشرفت سیاسی از حیث لغوی از جمله ترکیب‌های مضاف و اعتباری است؛ بنابراین مانند «سیاست» متناسب با مبانی و غایات هر مکتب و اندیشمندی معنای خاصی می‌یابد. در تمدن متدانیه غرب مدرن به تبع فهم متدانیه از سیاست و توسعه، اصطلاح «توسعه سیاسی» برای توصیف نوع خاصی از نظام سیاسی به کار رفته است. در الگوی دانش سیاسی متعالیه و اسلامی به منظور بیان امتیازها و تفاوت‌های نظام سیاسی مطلوب از نظام‌های سیاسی غربی، اصطلاح «پیشرفت

سیاسی» پیشنهاد شده و به کار رفته است. قید سیاسی در ترکیب اضافی «پیشرفت سیاسی» بیان‌کننده قلمرو و حدود پیشرفت است؛ یعنی فرض این است که رسیدن به وضع مطلوب و پیشرفت می‌تواند در حوزه فردی یا اجتماعی باشد و اجتماع یا اجتماع کوچک است که خانواده نام دارد یا اجتماع بزرگ است که جامعه نامیده می‌شود.

جامعه نیز شامل حوزه‌های متعدد سیاست، اقتصاد، فرهنگ، علم و فناوری، دفاع و امنیت است. قید «سیاسی» یا به همه حوزه‌های اجتماعی اشاره دارد؛ بنابراین پیشرفت سیاسی وقتی وصف نظام سیاسی قرار می‌گیرد که نظام سیاسی در همه حوزه‌های پیش‌گفته به وضع مطلوب رسیده باشد، یا به تدبیر مطلوب امور اجرایی در عرض امور اقتصادی، فرهنگی و دفاعی - امنیتی اختصاص دارد. تلقی درست از معنای سیاست آن است که این مقوله خصلتی جامع دارد و امری در عرض سایر امور اجتماعی نیست (اشتراوس، ۱۳۹۶، ص ۴۶)، بلکه یک نهاد و امری غالب بر سایر امور به شمار می‌آید (اسپریگنز، ۱۳۶۵، ص ۱۹۶). همچنین تدبیر سایر امور و نهادهای اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، علمی و دفاعی را بر عهده دارد؛ از این‌رو زمانی یک نظام سیاسی متصف به «پیشرفت سیاسی» می‌شود که در خرده‌نظام‌ها و نهادهای دیگر نیز به وضع مطلوب و پیشرفته دست یافته باشد.

نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی که ابزاری نظری برای تعیین چشم‌انداز مطلوب و افق آرمانی نظام سیاسی و راه‌های تحصیل آن محسوب می‌شود، از حیث نظری از چهار علت مادی، صوری، فاعلی و غایی برخوردار است. علت مادی نظریه پیشرفت سیاسی به مبانی متافیزیکی این نظریه اشاره دارد. در این میان، اندیشمندان تعاریف و تعابیر متعددی از چیستی مبانی در علوم انسانی ارائه کرده‌اند. برخی نویسندگان مبانی را مبادی علم یا مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های فلسفی علم دانسته‌اند که تعیین‌کننده هویت نظری و عملیاتی علم است. همچنین از اصطلاح «کلاه فکری» و «پارادایم علم» برای اشاره به مبانی متافیزیکی استفاده کرده‌اند (ایمان، ۱۳۹۱، صص ۴۹-۴۸). دسته دیگری از متفکران مبانی را از نوع فلسفه مضاف می‌دانند و هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی را بیان دیگری از فلسفه هستی، فلسفه معرفت و فلسفه انسان دانسته‌اند (خسروپناه دزفولی، ۱۳۹۸، ص ۶۴). از دیدگاه شماری از محققان، مبانی همان فرانظریه‌ای است که نظریه بر آن بنا شده است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹، ص ۵۱).

به عقیده برخی دیگر از نویسندگان، مبانی مجموعه‌ای از گزاره‌های خبری هستند که تأثیر شگرفی بر تعیین اهداف، اصول، ساحت‌ها، دانش و نظریه دارند (گروه نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۸۴). از دیدگاه شهید مطهری، مبانی متافیزیکی همان جهان‌بینی و حکمت نظری است که

زیربنای حکمت عملی محسوب می‌شوند (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۷۷). مقصود از مبانی در این تحقیق مجموعه‌ای از بنیادی‌ترین باورها در باب هستی، انسان، معرفت، ارزش‌ها و غایات است که از حکمت نظری گرفته شده و بر همه ابعاد حکمت عملی، دانش سیاسی و دیدگاه‌های سیاسی تأثیر می‌گذارد.

نظریه از مهم‌ترین اجزای علوم بوده و تعاریف متعددی از آن ارائه شده است. برخی آن را تفکری فشرده از دنیای اجتماعی می‌دانند و برخی به مجموعه قضایا یا گزاره‌هایی تئوری یا نظریه می‌گویند که کم‌وبیش کلی هستند و ابعاد مختلف پدیده را تبیین می‌کنند (ایمان، ۱۳۹۱، ص ۲۶). برخی نویسندگان نیز نظریه را مجموعه‌ای از قوانین می‌دانند که بر مبنای قواعد منطقی با یکدیگر ارتباط دارند و مبین بخشی از واقعیت باشند (توسلی، ۱۳۶۹، ص ۲۵). در تعریفی دیگر نظریه به «مجموعه‌ای از گزاره‌های کلی که متأثر از مبانی فلسفی، منابع معرفت و مقاصد اسلامی زیست انسانی، به‌دنبال توصیف، تبیین، تفسیر، پیش‌بینی، ارزشیابی یا کنترل پدیده مورد مطالعه است» گفته می‌شود (شریفی، ۱۳۹۷، ص ۱۱).

نظریه به اعتبارات مختلف اقسام گوناگونی دارد. مانند سیاست، توسعه سیاسی نیز از اعتبارات اجتماعی است و دو رویکرد اسلامی - متعالیه و سکولار - متدانیه به آن‌ها وجود دارد؛ در نتیجه یک نظریه در باب وضعیت نظام سیاسی مطلوب می‌تواند متدانیه باشد که ذیل «نظریه‌های توسعه سیاسی» قرار می‌گیرد، یا آنکه رویکردی متعالیه دارد که از مصادیق «نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی» است. این نظریه مجموعه‌ای منظم و به‌هم‌پیوسته از گزاره‌های معرفتی در باب نظام سیاسی مطلوب و مبتنی بر مبانی متعالیه است. همچنین قابلیت تبیین و ارزیابی وضعیت گذشته و موجود، تجویز وضعیت مطلوب و حتی پیش‌بینی وضعیت‌های ممکن‌التحقق در حوزه دولت و نظام سیاسی را دارد. مبانی متافیزیکی متعالیه و از جمله آن‌ها مبانی انسان‌شناختی بنیادی‌ترین وجه تمایز و امتیاز این نظریه در مقایسه با سایر نظریه‌های رقیب در الگوی توسعه سیاسی متدانیه محسوب می‌شود که مبتنی بر مبانی انسان‌شناختی متدانیه هستند (نک: اسمیت، ۱۳۸۰).

مبانی انسان‌شناختی بخشی از مبانی متافیزیکی نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی است که نوع نگاه به مبدأ و منتها، کمالات، استعدادها و حقیقت انسان را شامل می‌شود و در سرشت متعالی یا متدانی نظریه‌های پیشرفت و توسعه سیاسی تأثیری شگرف و بنیادین دارد. این اهمیت به‌اندازه‌ای است که شاید بتوان گفت مهم‌ترین کوشش نظریه سیاسی، تلاش برای برقراری رابطه میان طبع بشر و دولت است (وینسنت، ۱۳۷۱، ص ۷۵)؛ بنابراین مبانی انسان‌شناختی از جمله مهم‌ترین وجوه تمایز نظریه پیشرفت سیاسی متعالیه و نظریه‌های توسعه سیاسی متدانیه است. سرشت متعالی و

قدسی نظریه، الگو و نظام سیاسی- اسلامی در برابر خصلت عرفی نظریه و نظام‌های سیاسی به بهترین وجه در مبانی انسان‌شناختی آشکار می‌شود.

این تحقیق با الهام از نظریه علم دینی آیت‌الله مصباح یزدی صورت گرفته است که هویت علم دینی را مرهون مبانی متافیزیکی آن‌ها می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، صص ۲۱۶-۲۰۳). همچنین سرشت متعالیه و دینی نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی به مثابه بخشی از دانش سیاسی اسلامی را برآیند مبانی متافیزیکی اسلامی و از جمله آن‌ها مبانی انسان‌شناختی می‌داند. از این منظر عقل نظری در فرایند شناخت انسان به اکتشاف حقیقت، استعدادها، غایت و قوای انسان می‌پردازد و عقل عملی با استناد به قاعده «ضرورت بالقیاس الی الغیر» به مجموعه‌ای از اقتضانات و استلزامات در متن نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی حکم می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، صص ۹۸-۹۶)؛ از این رو با استفاده از روش تحلیلی و بهره‌مندی از منابع دست اول، مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی را ذیل عناوین فطرت و سرشت، سعادت و کمال، اختیار و آزادی، طبع اجتماعی و تعدد مراتب انسانی خلاصه کرده و بخشی از اقتضانات آن‌ها را در نظریه پیشرفت اسلامی به شمار آورده است.

فطرت و سرشت انسان

برخورداری انسان از فطرت از جمله مبانی انسان‌شناختی نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی است. فطرت در این نوشته به حالت و هیئتی اشاره می‌کند که در وجود انسان نهاده شده و خمیره خلقت وی بر آن مخمر شده است (خمینی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۰). امور فطری مجموعه‌ای از بینش‌ها، گرایش‌ها، استعدادها و توانمندی‌ها در انسان بوده که از بدو تولد با او هستند. این امور نه مکتسب و آموختنی هستند و نه از ذات بشر محو می‌شوند. غیر اکتسابی بودن فطرت بیان دیگری از نحوه خلقت انسان توسط خداوند است؛ یعنی خواست خداوند بوده که انسان را این‌گونه خلق کند. اضافه فطرت در آیه شریفه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) از نوع اضافه تشریفیه مصدر به فاعل است و خداوند را فاطر و انسان را مفسور معرفی می‌کند. قرآن کریم در ادامه این آیه شریفه با بیان «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» زوال‌ناپذیری فطرت الهی انسان را یکی از مصادیق «خلق الله» بیان کرده است. البته زوال‌ناپذیری فطرت ملازمه‌ای با تشدید و تضعیف فطرت ندارد. پاره‌ای از امور اختیاری و غیر اختیاری بوده و در تشدید و تضعیف امور طبیعی مؤثر هستند. اموری مانند تزکیه و تدسیه نفس که در آیات شریفه «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس: ۹ و ۱۰) بیان شده است. همچنین نوع تغذیه، شرایط جغرافیایی، وراثت

و سبک تربیت خانوادگی و اجتماعی نقشی بسزا در شکوفایی و تضعیف بینش‌ها و گرایش‌های فطری دارند.

نفس انسانی از سویی حامل قوای بینشی و گرایشی است که منشأ اندیشه و انگیزه‌های مختلفی در وجود انسان است و شامل مصادیقی مانند خداشناسی حضوری، حصولی و خداپرستی (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۵)، همچنین خودشناسی، خوددوستی و کمال‌طلبی، حقیقت‌طلبی، آسایش‌خواهی و آزادی‌طلبی است (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰، ص ۱۰). از سوی دیگر همه گرایش‌های فطری بشر خیر و متعالی نیست، بلکه مجموعه و ترکیبی از گرایش‌های متعالی و متدانی در نهاد بشر قرار گرفته که هریک از این‌ها متعلق یا متمایل به دو حوزه متمایز هستند. تعبیر مختلفی مانند «مملکت ظاهر، مُلک و طبیعت» برای اشاره به گرایش‌های پست و متدانی انسان و «مملکت باطن، ملکوت» برای گرایش‌های متعالیه و توحیدی انسان به کار رفته است (خمینی، ۱۳۹۴، ص ۱۲). از منظر انسان‌شناسی اسلامی انسان فطرتاً خیرشناس و خیرخواه به دنیا می‌آید و به عبارتی برخوردار از فطرت مخموره الهیه است که با آن حق را تصدیق و پذیرش کرده و از اباطیل و اکاذیب دوری، اما با غلبه عالم مُلک و ظاهر بر عالم ملکوت و باطن در انسان، فطرت مخموره الهیه جای خود را به فطرت محجوبه می‌دهد و با حاکمیت سلطان وهم و خیال از معارف حقه الهیه فاصله می‌گیرد (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۵). همچنین امور شر که ناشی از احتجاب فطرت است، از او سر می‌زند (همان، ص ۸۲). حاکمیت هریک از دو فطرت منشأ انواعی از مراتب متعالی و درجات متدانی انسانی است که هریک به دنبال غایتی متناسب با فطرت خود هستند و بیان بیشتر آن در سایر مبانی انسان‌شناختی خواهد آمد.

اقتضای این مبانی انسان‌شناختی نظریه پیشرفت سیاسی - اسلامی آن است که با پذیرش فطری بودن خداشناسی و خداجویی، در صورت مصون ماندن فطرت مخموره الهیه در نظام سیاسی پیشرفته، مسئولان و شهروندان با شناخت صحیح از گستره و شمول آموزه‌ها و احکام و باورهای دینی درباره امور فردی، اجتماعی، دنیوی و اخروی، هم قائل و هم مایل به پیوند دین با حوزه عمومی و اجتماعی هستند؛ بنابراین از دیدگاه نظری و عملی سکولاریسم را در عرصه سیاست نفی کرده و مبتنی بر مبانی و نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی به تأسیس و تدبیر نظام سیاسی پیشرفته اقدام می‌کنند. بدیهی است رویگردانی از دین در سیاست و گرایش به توسعه سیاسی سکولار در احتجاب فطرت مخموره الهیه ریشه دارد. مسئولان و شهروندان در نظام سیاسی پیشرفته به دنبال حاکمیت فطرت مخموره الهیه، مبتنی بر مبانی و نظریه پیشرفت سیاسی متعالیه به تدوین و اجرای الگو و برنامه پیشرفت سیاسی اقدام می‌کنند که ضامن تقویت بعد ملکوتی و باطنی آن‌هاست.

رهبران و شهروندان در نظام سیاسی توسعه یافته به دلیل حاکمیت فطرت محجوبه تابع نظریه‌ها و الگوهای توسعه سیاسی متدانیه هستند. همچنین در صورت توفیق این الگوها در تأمین معاش مادی، اثری جز تقویت بعد مملکی و ظاهری و به عبارتی احتجاب بیشتر فطرت ندارند.

سعادت و کمال انسان

از دیگر مبانی انسان‌شناختی نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی آن است که خلقت انسان حکیمانه «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْتُمْ عَلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵) و به منظور حصول غایتی متعالی «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) صورت گرفته است. در فرایند رسیدن به کمال و قرب الهی که در دانش سیاسی متعالیه اسلامی از آن به «سعادت» تعبیر شده، قوای نظری و عملی در فطرت انسان نهادینه شده است. تحقق غایت از خلقت انسان و حصول سعادت امری اتفاقی نیست، بلکه محصول تربیت است. «تربیت» با «قوه» هم‌بستگی دارد. در فرایند تربیت غایت و نتیجه‌ای که در مرحله قوه و استعداد بوده است به مرحله فعلیت و شکوفایی می‌رسد؛ برای مثال یک بذر گندم ظرفیت این را دارد که در صورت تحقق شرایط لازم به یک خوشه گندم تبدیل شود. قوه و فعل منحصر به عالم ماده یا نباتات نیست، بلکه شامل نفس مجرد انسانی می‌شود. خداوند به طور تکوینی در فطرت انسان قوای بینشی مربوط به عقل نظری و قوای گرایشی مرتبط با عقل عملی را قرار داده است (فارابی، ۱۳۸۸، صص ۴۴-۳۸). هریک از این قوا اگر در وضع مطلوب یعنی «حد متوسط» باشد، «فضیلت» آن قوه خواهد بود و در صورتی که از حد وسط خارج شده و با افراط و تفریط مواجه شود، «رذیله» آن قوه است (همان، ص ۲۲). فضیلت جزء نظری آن است که با دوری از جربزه و بلادت که دو طرف افراط و تفریط این قوه قرار دارد، متصف به «حکمت» می‌شود (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۷۶) تا نفس انسانی به کمک برهان‌های متشکل از مقدمات درست، وجود هستی‌های نامقدور را به نحو یقینی بیابد (فارابی، ۱۳۸۸، ص ۳۵) و با گذر از مراحل ظن و تقلید به قدر وسع کمال یافته و به باری تعالی تشبه پیدا کند (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۲۰).

فضیلت جزء نظری نفس امری تشکیکی و ذومراتب است. عقل نظری می‌تواند تکامل یابد و از مرحله عقل هیولانی به بالملکه و از مرتبه عقل بالملکه به عقل بالفعل و در نهایت به مرحله عقل بالمستفاد برسد. آبرانسانی که نظریه پیشرفت سیاسی - اسلامی او را به عقل فعال متصل می‌داند، انسان کامل، حکیم فیلسوف و نبی منذر است که با اتصال به عقل فعال حقایق را دریافت می‌کند و شایستگی رساندن دیگران به سعادت را دارد (فارابی، ۱۹۹۱، صص ۱۲۶-۱۲۴). فضیلت عقل

عملی آن است که در خدمت عقل نظری باشد (همان، ص ۱۰۶) تا با تعدیل قوه شهویه فضیلت «عفت» و با حصول اعتدال در قوه غضبیه فضیلت «شجاعت» را حاصل کند. اگر حکمت، عفت و شجاعت در حد اعتدال باشند، نفس به ملکه «عدالت» متصف می‌شود. با این فضائل و خیرات، نفس انسانی از ظلمات و شهوات رهایی می‌یابد و به سعادت نهایی (سعادت الآخره) می‌رسد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۴، صص ۱۷۷-۱۷۶).

استلزام این مبنای انسان‌شناختی در نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی آن است که نظام سیاسی پیشرفته با عنایت به انسان‌شناسی متعالیه، کسب فضایل و وصول به سعادت را مدنظر قرار می‌دهد، اما در نظام سیاسی توسعه‌یافته اموری جعلی و دنیوی مانند سلطه (غلبه)، رفاه (یسار) و اعتبار (کرامه) غایت قرار می‌گیرند (فارابی، ۱۳۸۸، ص ۳۵). همچنین نتیجه تبعیت عقل عملی از عقل نظری در نظام سیاسی پیشرفته ظهور سیاست انسانی در جامعه است. در این نوع از نظام سیاسی، انسان دینی مبدأ وجودی خود را خدای قادر متعالی می‌بیند و در هیچ لحظه‌ای با نادیده‌انگاشتن مبدأ پیدایش خویش مستقل از مبدأ فاعلی عمل نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۸۵). در مقابل در نظام سیاسی توسعه‌یافته که عقل عملی در خدمت هوا و شهوات نفس است، سیاست حیوانی و شیطانی ظاهر می‌شود (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، صص ۴۳۳-۴۳۱) که ثمره‌ای جز محرومیت انسان از کسب فضائل و وصول به سعادت اخروی و درنهایت جهنمی شدن او ندارد («وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰).

اختیار و آزادی انسان

نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی در مبنای انسان‌شناختی خود وجود «قدرت»، «اختیار» و «اراده» در انسان را مفروض می‌داند. قدرت در وجود انسان به آن معناست که وجود و ترک اشیاء در دستان اوست (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴۱) یا فعل از روی علم، اراده و اختیار صادر می‌شود (همان، ص ۱۵۳)؛ به عبارت دیگر وجود اختیار در انسان را می‌توان امری فطری دانست که حاکی از نوع خلقت انسان توسط خداوند است و از این‌رو قابلیت جعل و سلب ندارد. بر این اساس انسان در کنش‌های خویش نه مقهور اراده الهی است و نه مجبور عوامل محیطی و انسانی.

از منظر انسان‌شناسی متعالیه با وجود اینکه انسان از نظر تکوینی آزاد و مختار آفریده شده است، از نظر تشریحی حق تضييع حقوق خود و اعمال اراده در جهت خلاف غرض از خلقت خویش را ندارد؛ بنابراین در شریعت اسلامی انسان به احکام تکلیفی مکلف است و صدور برخی افعال بر او واجب و مستحب و پاره‌ای از ناهنجاری‌های رفتاری بر او حرام و مکروه است. از سوی

دیگر اگر چه اختیار در انسان امری تکوینی است، هیچ‌گاه به معنای مصونیت نفس انسانی از آثار تکوینی اعمال اراده نیست. اثری که در نفس پس از اراده و صدور فعل اختیاری باقی می‌ماند، «خُلُق» نامیده می‌شود و منشأ صدور افعال اختیاری دیگر بدون تروی و تأمل است (حسنی و موسوی، ۱۳۹۷، ص ۲۱). بخشی از آنچه امروزه «فرهنگ» نامیده می‌شود و به باورها و منش‌ها اشاره دارد، همان «خُلُقیات» است که اثر تکوینی افعال اختیاری افراد جامعه محسوب می‌شود و به دلیل نهادینه شدن در نفوس آن‌ها منشأ صدور رفتارهای مشابه بدون نیاز به تأمل و اندیشه است. استلزام این مبانی انسان‌شناختی آن است که در نظام سیاسی پیشرفته اندیشمندان و کنشگران سیاسی با اختیار خود مبتنی بر نظریه پیشرفت سیاسی متعالیه به تأسیس الگوی پیشرفت سیاسی متعالیه اقدام می‌کنند. نه دولت خارجی می‌تواند این الگو را تحمیل کند و نه رهبران می‌توانند الگوی خاصی را به مردم تحمیل کنند؛ بنابراین پیشرفت سیاسی با اجبار به دست نمی‌آید. علاوه بر این اگر اخلاق و فرهنگ سیاسی مسئولان و شهروندان، متعالی و پیشرفته باشد، کنش‌های سیاسی متعالی به سهولت از آن‌ها سر می‌زند؛ از این رو جامعه سیاسی با سرعت بیشتری به سوی وضع مطلوب حرکت می‌کند. در واقع تحول و ثبات اجتماعی منبعث از اراده انسان اسلامی، جهت‌گیری و سمت و سوی اسلامی خواهد داشت و متقابلاً تحول و ثبات اجتماعی نشئت گرفته از اراده انسان سکولار در جهت سکولاریزه شدن جامعه خواهد بود (حمزه‌خانی و امید، ۱۳۹۵، ص ۱۶). از دیگر اقتضانات باور به وجود اختیار در انسان آن است که دولت‌های دست‌نشانده خارج از اختیار ملت‌ها هستند و مشروعیت مردمی ندارند. قلمرو اختیار تمام اجزای حکومت و نظام‌های سیاسی را شامل می‌شود. همچنین نظام‌های سیاسی اگر از سوی ملت تعیین شده باشند، از دیدگاه مردم مشروعیت خواهند داشت (دلیر، ۱۳۹۵، ص ۱۹۹).

طبع اجتماعی انسان

پیش فرض نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی در مبانی انسان‌شناختی این است که انسان موجودی اجتماعی به شمار می‌آید و در تنهایی خود نمی‌تواند به تأمین نیازهای مادی و معنوی خویش بپردازد. اینکه بالطبع انسان را موجودی سیاسی بدانیم، به این معناست که غایتی دارد و برای تحصیل آن حرکت می‌کند. طبیعت داشتن به این معناست که پدیده‌ها در ذات و نهاد خود از قانون و نمونه اعلا تبعیت می‌کنند؛ یعنی همه پدیده‌ها طبیعت خاص خود را دارند و هرگاه این طبیعت از قوه به فعل درآید، آن پدیده به کمال دست یافته است. از این منظر انسان مدنی بالطبع است؛ یعنی از روی طبع به زندگی در شهر تمایل دارد؛ پس غایت یا طبیعت انسان در دولت ظاهر می‌شود (اردستانی،

۱۳۹۳، ص ۵۸)؛ از این‌رو تخلق نفوس انسانی به فضائل و وصول به سعادت به مثابه غرض از خلقت انسان ممکن نیست؛ جز اینکه جمعی از انسان‌ها یکدیگر را در این زمینه یاری کنند. دانش سیاسی - اسلامی کمال و نقصان عقل نظری و عملی مسئولان و مردم را ملاک تقسیم جوامع و نظام‌های سیاسی به فاضله و غیرفاضله می‌داند (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۸۷). آنگاه که جمعی از افراد بشر با عقل نظری عاری از خطا حقایق را دریابند و با عقل عملی خویش به آنچه زیبا و بایسته است عمل کنند، مدینه فاضله شکل می‌گیرد. در مقابل خلل و خطا در ادراکات حقیقی عقل نظری و ادراکات اعتباری عقل عملی موجب شکل‌گیری انواعی از جوامع غیر فاضله می‌شود که به تبع غایات غیر حقیقی مانند ثروت و سرافرازی اسامی مختلفی از قبلی مدینه خست (پستی) و کرامت (بزرگ‌منشی) دارد (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸).

حیات اجتماعی انسان همان‌طور که بستر تعاون و همکاری را فراهم می‌کند، می‌تواند زمینه تنازع و استخدام را فراهم کند؛ بدین‌سان اقویا حقوق ضعفا را تضییع می‌کنند؛ بنابراین نیاز به قانون و شریعت برای رفع و دفع اختلافات و منازعات در سطح اجتماع مطرح می‌شود. از این نظر دین قانون تأمین عدالت اجتماعی است و پیامبر نیز مجری شریعت محسوب می‌شود. وی به‌منظور قلع ماده فساد ناچار می‌شود از قدرت قهری و جنگ استفاده کند؛ بنابراین مانند اطبا که مصلح بدن‌ها هستند، پیامبران مصلح جامعه به شمار می‌آیند و جامعه را با حسن نیت و از طریق اجرای حدود اصلاح می‌کنند (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۸، صص ۲۳۲-۲۳۱)؛ بنابراین در جامعه‌ای که قانون توحیدی حاکم باشد، می‌توان به رفع مظالم و تحقق عدالت واقعی امید داشت.

از جمله اقتضانات این مبنای انسان‌شناختی آن است که خداوند با علم و اراده ازلی خویش کائنات و انسان را از نظر تکوینی به نحو احسن آفریده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (التین: ۴). به همین ترتیب به‌منظور هدایت تشریحی بشر به تشکیل نظام اجتماعی احسن، علاوه بر نازل کردن کتب و ارسال رسل، به تبعیت از آموزه‌های آسمانی دین نیز دعوت کرده است «وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ» (زمر: ۵۵)؛ بنابراین اگر نظریه و الگوی پیشرفت مبتنی بر مبانی دینی و در راستای غایات متعالیه باشد، می‌تواند متناظر با نظام احسن خلقت، نظام احسن اجتماعی را تشکیل دهد و تدبیر کند. این نظام احسن از آنجا که مبتنی بر مبانی دینی، برخوردار از کارگزاران متعالی و در جهت حصول غایات فاخر است، می‌تواند به وصف «قدسی» متصف شود؛ از این‌رو اگر بدن و البسه انسان به دلیل ارتباطی که با مؤمن داشته است، مقدس شمرده می‌شود (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۶۰۰)، نظام سیاسی پیشرفته نیز یک نظام اعتباری حاصل اعتبارات اجتماعی مسلمین به‌منظور حصول غایات متعالیه است و می‌تواند قدسی باشد. در مقابل

نظام‌های سیاسی توسعه‌یافته به دلیل دوری از حقایق قدسی و جعل غایات جعلی و دنیوی برخوردار از سرشت عرفی و ناسوتی هستند.

از دیگر اقتضائات دینی بودن نظام اجتماعی آن است که برخلاف مسئولان و شهروندان نظام سیاسی توسعه‌یافته که با تبعیت از طبع و شهوت خویش، وحشی بالطبع هستند و جز به استخدام، استعباد، استعمار، استثمار و استعمار دیگران نمی‌اندیشند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۸۹)، مسئولان و مردم نظام سیاسی پیشرفته به دلیل تربیت متعالیه از محبت حاکم به مردم «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۱۲۸) و محبت مردم به مردم «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» (مریم: ۹۶) برخوردار هستند. محبت‌ها نه مبتنی بر سود یا لذت بلکه مبتنی بر برادری «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات: ۱۰) و اشتراک در فضیلت است (فارابی، ۱۳۸۸، ص ۶۰) و به همین دلیل، شدت حب به حدی است که نه تنها حقوق دیگران را محترم می‌شمارند، بلکه با ایتار از حقوق و منافع شخصی خویش گذشت می‌کنند: «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا» (الانسان: ۸). شدت محبت در نظام سیاسی پیشرفته و ایده‌آل به حدی است که اصلاً نزاعی به وجود نمی‌آید تا نیاز به عدالت و قوه قضائیه مجری آن باشد؛ از این رو دانش سیاسی اسلامی بی‌نیازی از قاضی و قضاوت را از مشخصات جامعه مطلوب اسلامی می‌داند (ابن باجه، ۱۹۹۱، ص ۴۱).

علاوه بر این، احسان نیز در نظام سیاسی پیشرفته جایگاهی مهم دارد. از منظر اسلامی، حاکمان پس از اینکه از رعایت قوانین عدالت و اعطای حقوق مردم فراغت یافتند، موظف به احسان و اعطای زیاده بر حقوق هستند؛ بنابراین حاکم موظف است زیاده بر اجر و قدر استحقاق، به مردم خیرات دهد (سبزواری، ۱۳۸۲، ص ۴۷۵ به نقل از لک‌زایی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۶).

تعدد مراتب انسانی

برخلاف نظریه‌های توسعه سیاسی سکولار که مبتنی بر اندیشه سیاسی غرب مدرن، انسان‌ها را برابر می‌داند (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۶۷)، در نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی این باور محوری وجود دارد که انسان‌ها با وجود تشابهات جسمی و ظاهری، تمایزات روحی و معنوی دارند؛ به گونه‌ای که شاید نتوان دو انسان را تصور کرد که در مرتبه معنوی واحد باشند. با توجه به مبانی انسان‌شناختی پیش‌گفته، تعدد مراتب انسانی امری اتفاقی یا محصول خواست الهی نیست، بلکه نتیجه اعمال اراده و اختیار انسان است. خداوند انسان‌ها را برخوردار از قوای معرفتی و گرایشی مشابه آفریده است: «فَأَلَّهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸) اما با حسن اراده یا سوء اختیار انسان مراتب

متعددی از انسان در این دنیا محقق می‌شود: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳). نفوس انسانی از بدو تولد تنها برخوردار از استعداد هستند و هیچ فعلیتی در سعادت و شقاوت ندارند. با حرکات طبیعی و افعال اختیاری، استعدادها به مرحله فعلیت می‌رسد و امتیاز افراد سعید از شقی حاصل می‌شود (خمینی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۳).

در فرایند تعالی مرتبه وجودی انسان و به فعلیت رسیدن استعدادهای بشر، قوای نظری و عملی نفس انسانی از افراط و تفریط که رذیله هر قوه هستند، دور شده و با حصول اعتدال و حد وسط، فضائل نظری و عملی «حکمت»، «عفت» و «شجاعت» حاصل می‌شود؛ از این‌رو حرکت جوهری منحصر در عالم ماده نیست، بلکه نفس انسانی به مثابه موجودی مجرد نیز محل جریان حرکت جوهری است. حرکت جوهری هر شخص چیزی جز تعالی یا تنزل بینش و گرایش‌های او نیست و با عنایت به اینکه قوای ادراکی انسان در سه مرتبه حسی، مثالی و عقلی باشد، سه دسته انسان محقق می‌شوند؛ اهل حس و دنیا، اهل مثال و آخرت و اهل عقل و اهل الله (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۶).

در تقسیم دیگر مراتب متعدد نفس انسانی، هشت نوع انسان برشمرده می‌شود. بر این اساس حرکت جوهری اختیاری نفس انسانی در مراتب متعالی و مدارج متدانی به این امر بستگی دارد که تحت تربیت تصرفات رحمانی باشد یا تصرفات شیطانی (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۰). انسان یا مشمول صلوات ملائکه واقع شده یا منزل شیطان می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۱). با توجه به برخورداری نفس انسان از چهار قوه عاقله، واهمه، شهویه و غضبیه، اگر انسان تحت تربیت تصرفات ربانی قرار بگیرد و عقل بر مملکت وجودی او حاکم باشد، انسان کامل محقق می‌شود؛ در غیر این صورت با حاکمیت یک یا چند قوه بر نفس انسانی، با وجود داشتن صورت انسانی به دلیل دارا بودن اوصاف موجوداتی مانند گاو (نماد قوه شهویه)، پلنگ (نماد قوه غضبیه) و شیطان (نماد قوه واهمه)، سیرتی حیوانی و شیطانی خواهد داشت؛ بنابراین در مدارج متدانی نفس انسانی به شکلی بسیط و مرکب می‌توان از هفت نوع انسان متدانی در اشکال گاو، پلنگ، شیطان، گاو پلنگ، گاو شیطان، شیطان پلنگ و گاو پلنگ شیطان یاد کرد (خمینی، ۱۳۷۷، صص ۱۵۱-۱۴۹)؛ از این‌رو تعالی نفس انسانی چیزی جز تعالی قوای نظری و عملی و اتصاف آن‌ها به فضائل نیست؛ به عبارت دیگر در صورت غلبه اراده اخلاقی بر میل نفسانی از طریق مجاهده با نفس، انسانیت انسان به کمال می‌رسد (مطهری، ۱۳۷۰، صص ۴۱۲-۴۱۱).

از منظر انسان‌شناسی متعالیه انسان به تنهایی قادر به انجام این مهم نیست؛ بنابراین خداوند در کنار عقل به مثابه حجت درونی، انبیا را نیز برای تحریک نفوس به سوی فضائل مبعوث فرموده است.

نبی، انسانی کامل و موظف به تکمیل دیگران است. وی از رهگذر تبلیغ و ابلاغ دین دیگران را به بلوغ و کمال می‌رساند. بعد از نبی (ص) و امام (ع) که برخوردار از مقام عصمت هستند، فقها به دلیل داشتن ملکه عدالت، نزدیک‌ترین افراد به آن‌ها از حیث نظر و عمل هستند و در زمان غیبت تعلیم و تربیت امت را به عهده دارند (خمینی، ۱۳۹۴، ص ۴۲۰).

این مبنای انسان‌شناختی اقتضائات متعددی در نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی دارد. از جمله اینکه به تبع حکومت یکی از قوا بر سایر قوای نفس می‌توان از انواع توسعه و پیشرفت سیاسی سخن گفت. در این میان، اگر در نفوس مسئولان و شهروندان، عقل نظری و عملی بر قوای واهمه، شهویه و غضبیه حاکم باشد، «نظام سیاسی پیشرفته» ظاهر می‌شود و در مقابل، غلبه قوه واهمه بر عقل نظری، ظهور «نظام سیاسی توسعه‌یافته شیطانی» حاصل می‌شود؛ همان‌طور که غلبه قوه شهویه بر عقل عملی زمینه‌ساز ظهور «نظام سیاسی توسعه‌یافته بهیمی» و غلبه قوه غضبیه بر عقل عملی موجب تحقق «نظام سیاسی توسعه‌یافته سبعی» می‌شود که البته می‌توان از صور ترکیبی نظام‌های سیاسی متدانیه نیز سخن گفت. روشن است که هر یک از این نظام‌ها کارکردی خاص دارند. نظام سیاسی پیشرفته به تقویت عقل نظری و عملی مردم کمک می‌کند و در نتیجه بر میزان تعالی و کمال آن‌ها می‌افزاید. نظام‌های سیاسی توسعه‌یافته نیز به تضعیف عقل نظری و عملی مردم و تدانی روزافزون نفوس آن‌ها می‌پردازند.

از سوی دیگر از آنجا که نظریه پرداز و الگونویس پیشرفت سیاسی توجه خاصی به تعالی و تدانی نفوس بشری دارد، نظریه‌ها و الگوهای توسعه سیاسی را تجلی نفوس حیوانی و شیطانی و مسبب تربیت نفوس متدانیه و تنزل مرتبه وجود انسانی به حیوان می‌داند؛ بنابراین به هیچ‌عنوان دانش، نظریه و الگوهای توسعه سیاسی متدانیه را که در تمدن متدانیه به منظور وصول به غایات ناسوتی تولید شده است، به منزله دانش مطلوب و معیار در جامعه و تمدن اسلامی نشر و گسترش نمی‌دهد، بلکه مبتنی بر مبانی متعالیه به تولید دانش، نظریه و الگوهای پیشرفت سیاسی متعالیه اقدام می‌کند و در صورت ضرورت از تجارب نظری و عملی تمدن متدانیه بهره می‌برد. در واقع همان‌طور که نبی با اعلامیه «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ» (کافرون: ۶) برائت خود را از اندیشه و الگوهای نظام شرک و کفر نشان می‌دهد و در عوض جامعه به‌ظاهر زنده جاهلی را به حیات واقعی دعوت می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال: ۲۴)، اندیشمند پیشرفت سیاسی متعالیه نیز با تأسی به سیره نبوی «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱)، اندیشه و الگوی پیشرفت سیاسی متعالیه را به دیگران عرضه می‌کند «وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ» (غافر: ۳۸).

همچنین با تشبیه نقش تدبیری رهبر و مسئولان نظام سیاسی پیشرفته به نقش تدبیری خداوند عالم (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۲۱)، همان‌طور که خدا جامع جمیع کمالات است، نظام احسن خلقت را که موضوع حکمت نظری است، آفریده و به تدبیر تکوینی و تشریحی نظام عالم می‌پردازد، مسئولان نظام سیاسی پیشرفته نیز به تناسب تعالی مرتبه وجودی خویش عهده‌دار مسئولیت تدبیر نظام اجتماعی - سیاسی می‌شوند (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۰، صص ۱۱۲-۱۱۱). گستره اختیارات و وظایف هر مسئول به میزان برخورداری وی از فضائل است؛ زیرا آنان تنها عهده‌دار تأمین نیازهای مادی و دنیوی مردم نیستند، بلکه هدف نهایی، اعتلای رتبه آن‌ها با اتصاف نفوس به فضائل و درنهایت وصول به سعادت است. با توجه به قاعده فلسفی «معطى الشىء لا یكون فاقد له» اگر مسئولی فضیلت و کمال نداشته باشد، مایل و قادر به ایجاد زمینه برای حصول فضایل در نفوس مردم نیست.

نتیجه‌گیری

نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی ابزاری نظری برای ارائه نظام سیاسی مطلوب برآمده از مبانی متعالیه و دینی است. مبانی مذکور تعیین‌کننده سرشت قدسی نظام سیاسی و رویکرد متعالیه آن در تدبیر امور است. باور به فطرت توحیدی انسان اقتضائات مختلفی در نظام سیاسی دارد که از جمله آن‌ها می‌توان به پیوند دین و سیاست، نفی سکولاریسم در نظام سیاسی دینی و ضرورت تدوین و اجرای برنامه‌های پیشرفت سیاسی اشاره کرد که متضمن تقویت فطرت مخموره شهروندان باشد. از این منظر نظریه‌ها و الگوهای توسعه سیاسی تابعی از حاکمیت فطرت محجوبه بشر در تمدن متدانیه محسوب می‌شوند. از دیگر مبانی انسان‌شناختی، اعتقاد به امکان تحقق کمال و سعادت انسان است. اگر قوای نظری و عملی نفس انسان کمال و تعالی یابد، نفس انسانی متصف به فضائلی مانند حکمت، عفت، شجاعت و عدالت می‌شود. در نظریه پیشرفت سیاسی اسلامی در صورتی که انسان کامل و متعالی بر جامعه ریاست داشته باشد، می‌تواند به تکمیل دیگران و تعالی نفوس آن‌ها بپردازد. علاوه بر این برخلاف نظام سیاسی توسعه‌یافته که اهداف ناسوتی مانند اعتبار و رفاه را مدنظر قرار می‌دهد، وصول به سعادت با حصول فضائل غایت از تشکیل نظام سیاسی پیشرفته محسوب می‌شود. باور به اختیار و آزادی دیگر مبنای انسان‌شناختی نظام سیاسی پیشرفته به شمار می‌آید که اقتضای اختیاری بودن تشکیل و تدبیر نظام سیاسی پیشرفته است؛ از این‌رو الگو و نظریه‌های پیشرفت نه از سوی دولت خارجی و نه از سوی رهبران نظام سیاسی قابلیت اجبار ندارند. همچنین فرهنگ سیاسی متعالیه پشتیبان صدور خیرات اختیاری از سوی شهروندان

در جهت تعالی و تکامل انسانی است. مشروعیت مردمی نظام سیاسی از دیگر اقتضانات این مبنای انسان‌شناختی است. طبع مدنی و اجتماعی نیز از دیگر پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی نظریه پیشرفت سیاسی است.

حصول اختیاری کمال و سعادت انسانی در تنهایی و دوری از جماعت بشری ممکن نیست. زمانی که جمعی از انسان‌ها تحت ریاست انسان کامل، سعادت حقیقی را بشناسند و برای رسیدن به آن با یکدیگر تعاون کنند، مدینه فاضله و در غیر این صورت انواعی از مدائن غیر فاضله شکل می‌گیرد. در مدینه فاضله بستر حصول اختیاری فضائل فراهم می‌شود و شهروندان نیز از فضائل والای اخلاقی و اجتماعی مانند محبت، ایثار، احسان و عدالت برخوردار خواهند شد. تعدد مراتب انسانی از جمله مبنای انسان‌شناختی نظریه پیشرفت سیاسی است که به تنوع مراتب و شدت و ضعف کمالات اخلاقی انسان‌ها اشاره دارد. شاید هیچ دو نفری را نتوان تصور کرد که در رتبه برابر نفسانی باشند. بر این اساس به تبع حاکمیت یک قوه یا چند قوه نفسانی بر سایر قوا می‌توان انواعی از انسان‌ها را برشمرد. انسان کامل کسی است که قوه عاقله او بر سایر قوا حاکمیت دارد. در این میان، در صورتی که قوای واهمه، شیطنت، شهویه و غضبیه به‌تنهایی یا در مجموع بر نفس انسان حاکم شوند، انسان شیطانی، بهیمی و سبعی شکل می‌گیرد که از رتبه انسانی تنزل کرده و به مرتبه حیوانات سقوط می‌کند.

بر این منوال می‌توان از نظریه، الگو و برنامه پیشرفت سیاسی انسانی در برابر نظریه‌ها، الگوها و برنامه‌های توسعه سیاسی شیطانی، بهیمی و سبعی سخن گفت. روشن شدن تمایز میان این دو رویکرد در انسان‌شناسی موجب تمایز دو دسته از نظریه و الگو می‌شود و مشخص می‌کند که نظام سیاسی پیشرفته نمی‌تواند از نظریه‌ها و الگوهای توسعه سیاسی متدائیه‌گرفته‌برداری کند؛ اگرچه در حد ضرورت می‌تواند متناسب با اهداف خویش از آن اقتباس کند.

کتابنامه

۱. قرآن مجید.
۲. ابن باجه، محمد بن یحیی. ۱۹۹۱ م. تدبیر المتوحد در رسائل ابن باجه الالهیه. حقیقها و قدم لها ماجد فخری. الطبعه الثانيه. بیروت: دار النهار للنشر.
۳. اردبیلی، سید عبدالغنی. ۱۳۸۱. تقریرات فلسفه امام خمینی (ره). جلد ۱ و ۳. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. اردستانی، علی. ۱۳۹۳. بنیادهای نظری علم سیاست (تأملی بر رابطه علم و دموکراسی). تهران: قومس.
۵. اسپریگنز، توماس. ۱۳۶۵. فهم نظریه‌های سیاسی. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: نشر آگاه.
۶. اسمیت، برایان کلايو. ۱۳۸۰. فهم سیاست جهان سوم: نظریه‌های توسعه و دگرگونی سیاسی. ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی و محمدسعید قاننی نجفی. تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات.
۷. اشتراوس، لئو. ۱۳۹۶. مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه. ترجمه یاشار جیرانی. تهران: نشر آگه.
۸. ایمان، محمدتقی. ۱۳۹۱. فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. پارسانیا، حمید. ۱۳۹۲. جهان‌های اجتماعی. قم: کتاب فردا.
۱۰. توسلی، غلامعباس. ۱۳۶۹. نظریه‌های جامعه‌شناسی. قم: سمت.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۴. تفسیر موضوعی قرآن کریم. جلد ۱۰ (مبادی اخلاق در قرآن). تهران: اسراء.
۱۲. _____ . ۱۳۸۱. شریعت در آینه معرفت. تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا. قم: اسراء.
۱۳. _____ . ۱۳۷۵. ریحی مختوم (شرح حکمت متعالیه). جلد ۱، ق ۱، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. قم: اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله؛ خلیلی، مصطفی. ۱۳۸۸. حق و تکلیف در اسلام. قم: اسراء.
۱۵. حسنی، حمیدرضا؛ موسوی، هادی. ۱۳۹۷. انسان‌کنش‌شناسی اعتباری. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۶. حمزه‌خانی، غلامحسین؛ امیدی، مهدی. ۱۳۹۵. «نقش انسان‌شناسی اسلامی در ترسیم ابعاد نظام سیاسی اسلام». معرفت سیاسی. شماره ۱. پیاپی ۱۵. صص ۲۴-۵.
۱۷. خمینی، سید روح‌الله. ۱۳۷۷. شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۸. _____ . ۱۳۹۴. شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۹. _____ . ۱۳۷۹. صحیفه امام. جلد ۸، ۱۳، ۲۰. چاپ دوم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۰. خامنه‌ای، سید علی. ۱۳۸۸. بیانات در دیدار استادان و دانشجویان کردستان: KHAMENEI.IR
۲۱. خسروپناه دزفولی، عبدالحسین. ۱۳۹۸. بیست گفتار درباره فلسفه و فقه علوم اجتماعی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۲. دلیر، بهرام. ۱۳۹۵. الگوی نظام سیاسی در حکمت متعالیه. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۳. دهقانی فیروزآبادی، سید جلال. ۱۳۸۹. «مبانی فرانظری نظریه اسلامی روابط بین‌الملل». روابط خارجی. دوره دوم. شماره ۶. صص ۹۶-۴۹.
۲۴. سو، آلوین. ۱۳۷۸. تغییر اجتماعی و توسعه. ترجمه محمود حبیبی مظاهری. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۲۵. شاه‌آبادی، محمدعلی؛ فراهانی، شمس ۱۳۶۰. رشحات البحار؛ کتاب الانسان و الفطره. تهران: نهضت زنان مسلمان.
۲۶. شریفی، احمدحسین. ۱۳۹۷. «روش اکتشاف نظریه از منابع و متون دینی». روش‌شناسی علوم انسانی. دوره بیست و چهارم. شماره ۹۴. صص ۲۲-۷.
۲۷. صدرالمتألهین شیرازی، محمد. ۱۳۶۴. تفسیر قرآن کریم. جلد ۳. تصحیح محمد خواجه‌جوی. قم: انتشارات بیدار.
۲۸. _____ . ۱۹۸۱. الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. جلد ۱. بیروت: دار احیاء التراث.
۲۹. فارابی، محمد بن محمد. ۱۳۸۱. احصاء العلوم. ترجمه حسین خدیوچم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۰. _____ . ۱۳۸۸. فصول منتزعه. ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی. چاپ دوم. تهران: سروش.
۳۱. _____ . ۱۹۹۱ م. آراء اهل المدینه الفاضله. الطبعة السادسة. بیروت: دار المشرق.
۳۲. گروه نویسندگان. ۱۳۹۰. فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۳۳. زیرمور، جاناتان. ۱۳۶۹. کارگردانی دگرگونی سیاسی در جهان سوم. ترجمه احمد تدین. تهران: نشر سفیر.
۳۴. لک‌زایی، نجف. ۱۳۸۶. چالش سیاست دینی و نظم سلطانی. چاپ دوم. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی؛ نادری، محمدمهدی. ۱۳۸۰. چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی. ترجمه حسینعلی عربی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۹۲. رابطه علم و دین. گردآوری علی مصباح. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۷. _____ . ۱۳۸۸. مشکات (خداشناسی، کیهان‌شناسی و انسان‌شناسی). جلد ۱. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۸. مطهری، مرتضی. ۱۳۷۰. مجموعه آثار. جلد ۲ و ۲۲. چاپ نوزدهم. تهران و قم: انتشارات صدرا.
۳۹. وینسنت، اندرو. ۱۳۷۱. نظریه‌های دولت. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
۴۰. همپتن، جین. ۱۳۸۰. فلسفه سیاسی. ترجمه خساریار دیهیمی. تهران: طرح نو.