

رابطه شریعت و سیاست از دیدگاه حکمت متعالیه

تاریخ دریافت: ۸۷/۵/۹

تاریخ تأیید: ۸۷/۷/۲۲

محمدقاسم الیاسی*

از دیرباز، رابطه شریعت و سیاست، دغدغه فیلسوفان و دین پژوهان بوده است. صدرالمتألهین نیز علی‌رغم تصور صوفی مسلکان و دنیا گرایان - که قائل به جدایی دنیا از آخرت هستند، به خوبی توانسته بین اینها پیوند ایجاد کند و بر این اساس، رابطه شریعت و سیاست را ناگسستنی بداند. صدررا در خصوص نسبت بین شریعت و سیاست، فرضیه‌های «عینیت - وحدت»، «عینیت - تعامل» و «غایی - ابزاری» را در اذهان، تقویت و با اصول و مبانی محکمی، این رابطه را تثبیت کرد.

در راستای تبیین موضوع، پرسش‌های زیر مطرح شده است: ۱. آیا سیاست و شریعت، وحدت دارند؟ ۲. آیا بین سیاست و شریعت، «عینیت - تعامل» برقرار است؟ ۳. آیا سیاست، در خدمت شریعت است، و شریعت، بسان روح، غایت و مولای سیاست است؟ حکمت متعالیه با توجه به مبانی و اصول خود به هر سه پرسش، پاسخ‌هایی داده است. از تحلیل مبانی نظری رابطه شریعت و سیاست - که عبارتند از: خیریت وجود، جایگاه انسان در هستی (خلافت الهی)، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس انسان، حرکت جوهری نفس و اختیار انسان، مدنی بودن انسان و لزوم بعثت انبیا و رابطه دنیا و آخرت، می‌توان هر سه رهیافت را به دست آورد. این نوشتار، متکفل بررسی این موضوع است.

واژه‌های کلیدی: شریعت، سیاست، حکمت متعالیه.

* دانشجوی دکتری فلسفه جامعه المصطفی العالمیه



رابطه شریعت و سیاست از دیدگاه حکمت متعالیه

۱- طرح بحث و فرضیه‌ها

از دیرباز مسئله رابطه شریعت و سیاست برای فیلسوفان و دین پژوهان مطرح بوده است؛ تا آن جا که صدرالمتهلهین ریشه این بحث را در کتاب نوامیس افلاطون جست‌وجو کرده است.^۱ از این رو یکی از مهم‌ترین مسائل حکمت متعالیه صدرالمتهلهین بررسی رابطه شریعت و سیاست است که ریشه در حکمت عملی فیلسوفان پیشین اسلامی دارد. درباره شریعت و سیاست رهیافت‌های گوناگون و فرضیه‌های مختلفی مطرح خواهد بود. ما نخست فرضیه‌های موافق و رقیب را نام می‌بریم، و سپس فرضیه اصلی تحقیق و فرضیه‌های جای‌گزین را مطرح می‌کنیم.

الف) براساس رهیافت نخست شریعت و سیاست با هم‌دیگر سازگاری ندارند. نه شریعت را با سیاست کاری است و نه سیاست را با شریعت؛ و هیچ کدام دیگری را بر نمی‌تابد. این تز جدایی دین از سیاست به عنوان سکولاریسم^۲ secularism به صورت‌های گوناگونی چون تضاد، جدایی و تمایز مطرح می‌شود.^۳

ب) رهیافت دوم بین شریعت و سیاست رابطه «عینیت - وحدت» برقرار می‌کند. براساس این رهیافت، چون از یک طرف مجموعه قوانین و مقررات اجتماعی و سیاسی شریعت برای تدبیر جامعه با مقررات و قوانین سیاسی یکی است، پس بین آنها عینیت حاکم است؛ از سوی دیگر شریعت به منزله روح سیاست و سیاست بسان کالبد نیمه جان شریعت است، چون بین روح و بدن، بین صورت و ماده، اتحاد برقرار است؛ پس میان شریعت و سیاست وحدت و یگانگی وجود دارد.

ج) براساس رهیافت سوم، میان شریعت و سیاست «عینیت - تعامل» برقرار است. اگر بخواهیم این رهیافت را به صورت منطقی به تصویر بکشیم، می‌بینیم که بین شریعت و سیاست رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است؛ بدین اعتبار که در اساسی‌ترین قوانین و مقررات اجتماعی و سیاسی با هم شریکند ولی در برخی از مقررات از هم‌دیگر تمایز دارند؛ پس در احکام مشترک با هم عینیت دارند و در احکام غیر مشترک با هم تعامل دارند.

د) براساس رهیافت «غایی - ابزاری»، سیاست در خدمت شریعت است؛ یعنی تدبیرهای سیاسی و شیوه‌های گوناگون سیاست و حکومت‌داری برای رسیدن به اهداف شرعی و سعادت اخروی است.

ه) رهیافت «هدف - وسیله» سیاست، قدرت؛ حکومت، منافع طبقه حاکم و غیره را هدف می‌داند و شریعت را وسیله آن، تلقی می‌کند یعنی شریعت تابع و خادم سیاست است. هر آن چه سیاست اقتضا کند باید شریعت نیز همگام با تحولات و نیازهای سیاسی متحول شده و خادم آن باشد.

به نظر می‌رسد در حکمت متعالیه در مورد نسبت بین شریعت و سیاست می‌توان از فرضیه‌های «عینیت - وحدت»، «عینیت - تعامل» و «غایی - ابزاری» سخن گفت. در این مقاله رهیافت «غایی - ابزاری» فرضیه اصلی و دو رهیافت دیگر فرضیه‌های فرعی هستند.

۲. تعریف مفاهیم

۲.۱. شریعت

الشرع و الشریعت و الشرعة در لغت به معنای راه روشن و آشکاری است که تشنه کام را به آب می‌رساند و در اصطلاح ما سنه الله لعباده من الدین و امرهم باتباعه؛^۴ یعنی سنتی است که خداوند برای بندگانش از دین قرار داده و آنان را به پیروی از آن دستور داده است. پس شریعت راهی است که به آب منتهی می‌شود، و این که دین را شریعت می‌گویند. از آن نظر است که به حقایق و تعلیماتی منتهی می‌گردد که مایه طهارت در حیات انسانی است.^۵ جوادی آملی شریعت را چنین تعریف می‌کند:

معنای لغوی شریعت را آن شیب ملایم که گذار نامیده شده و تشنه کام را به آب می‌رساند... معنای اصطلاحی آن، همان راه مناسب است که برای رسیدن به آب حیات انسانی در بستر آفرینش جریان دارد؛ یعنی مجموعه معارف، قوانین و مقرراتی که برای رسیدن به سعادت و تکامل انسان در بستر زندگی باید جاری باشد و متناسب با نیازهای واقعی و اقتضات عصری، هماهنگی و تطابق داشته باشد.^۶

علامه طباطبایی نیز شریعت را چنین تعریف می‌کند: «بین و اوضح لکم من الدین و هو سنة الحياة».^۷

به نظر می‌رسد که بین دین و شریعت نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است. یعنی شریعت به آن دسته از قوانین و مقررات عملی گفته می‌شود که بعد اجتماعی انسان



را زیر پوشش قرار می‌دهد، در حالی که دین مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقررات عملی است.

چنان که ابن سینا شریعت را چنین تعریف می‌کند: «مجموعه قوانین و مقرراتی که برای حفظ اجتماع از جانب خداوند بر پیامبر نازل شده است و دلیل نامیده شدن آن به شریعت این است که همه جامعه انسانی در بهره‌مندی از آن، مانند آبشخور مساوی هستند».^۸ تعریف مزبور چون شامل قوانین و مقرراتی می‌شود که برای حفظ اجتماع است، نشان‌گر آن بخش از دین است که بایدها و نبایدهای عملی را شامل می‌شود.

در عرف قرآن نیز شریعت می‌تواند از سه لحاظ با دین شباهت یا تفاوت داشته باشد:

۱- شریعت طریقه بایدها و نبایدهای زندگی بشر است؛ زیرا شرایع پنج‌گانه پیامبران اولوالعزم (نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد) است که آنان را با دستورات عملی دین، از سایر پیامبران متمایز می‌سازد.

۲- شریعت یک راه خاص و آماده برای امتی از امت‌ها یا پیامبری از پیامبران است؛ مانند شریعت نوح و ابراهیم. اما دین عبارت است از سنت و طریقه الهی که برای همه امت‌ها و انبیا قرار داده شده است.

۳- کلمه دین را هم می‌توان به یک نفر اطلاق کرد و هم به جماعتی؛ اما کلمه شریعت را نمی‌توان به یک نفر نسبت داد.^۹

پس شریعت بخش خاصی از دین است که هم به پیامبری از پیامبران اختصاص دارد و هم مربوط به احکام و برنامه‌های عملی دین، از قبیل رابطه انسان با خویشتن و خدا، و رابطه انسان با دیگران و جامعه است.

۲.۲. تعریف سیاست

تعاریف گوناگونی برای سیاست ارائه داده‌اند که در این جا مجال نقد و بررسی همه آنها نیست. ولی از مجموع تعاریف می‌توان به دو تعریف که بیشتر رایج است و در عین حال با سیاست از دیدگاه فیلسوفان اسلامی نیز سازگار است، اشاره کرد.

سیاست به مفهوم عام، عبارت است از «هرگونه تصمیم‌گیری، خط مشی، طرح و برنامه داشتن برای اداره یا به‌کرد امور اجتماعی و فردی و هدایت آنان به سوی اهداف از پیش تعیین شده».^{۱۰} همان‌گونه که ملاحظه می‌شود سیاست به این معنا گسترده است؛ هر نوع خط مشی، تدبیر و فعالیتی که برای بهبود امور فرد و جامعه در هر زمینه به کار

گرفته می‌شود، را در بر می‌گیرد. به نظر می‌رسد این تعریف، با عقیده حکیمان پیشین که حکمت عملی را شامل هر نوع تدبیر برای رسیدن به مقصود و سعادت می‌دانستند، سازگاری دارد.^{۱۱}

اما سیاست به مفهوم خاص عبارت است از «تدبیر و چاره‌جویی در اداره کشور، برای حفظ حاکمیت در دو مرحله امنیت داخلی و استقلال خارجی».^{۱۲}

این معنا و مفهوم از سیاست با «سیاست مدن» در تعبیر حکیمان پیشین سازگاری دارد.^{۱۳}

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا سیاست علم است یا فن، و چه تفاوتی با فلسفه سیاسی دارد؛ و منظور این مقاله از سیاست در این جا کدام معنی است.

پاسخ به پرسش فوق نخست به تعریف علم و تلقی ما از علم بستگی دارد. اگر علم را به معنای وسیع کلمه، یعنی مجموعه‌ای از اطلاعات و قضایایی بدانیم که بر محور موضوعی خاص بحث می‌کند و با هر روش ممکن به دست آمده باشد، در این صورت سیاست (مجموعه آگاهی‌هایی است که در روابط سیاسی انسان مطرح می‌شود. همچنین اگر علم را به معنای کشف حقایق آن گونه که هست در نظر بگیریم، سیاست از پدیده‌های سیاسی و واقعیت‌های موجود اجتماعی بحث می‌کند و به توضیح و توصیف این پدیده‌ها آن گونه که هست می‌پردازد. اما اگر علم را برآمده از حس و تجربه بدانیم که دارای نتایج یقینی و قطعی باشد و از آن انتظار داشته باشیم که اصول و قاعده کلی برای کشف وقایع و حوادث آینده بسازد، در علم بودن سیاست بدین معنا تردید وجود دارد. چون سیاست پیرامون افعال و رفتار اختیاری انسان است که دارای فعل و انفعالات گوناگون است؛ پس با ابزارهای اندازه‌گیری دقیق تجربی قابل بررسی و کنترل نیست.

از سوی دیگر، سیاست از یک سری واقعیت‌ها و حقایق برخوردار است که هر چند نمی‌توان با روش تجربه و آزمایش به نتایج قطعی آنها رسید، اما این پدیده‌ها از اصول، مبانی و معیارهایی برخوردارند که با روش‌های دیگر عقلی، تحلیل، نقد و بررسی شده به دست می‌آیند. برآیند این تحلیل و نقدها را «فلسفه سیاسی» می‌نامند که با کاوش‌های فکری به دست می‌آید، بر این اساس، تفاوت بین فن سیاست، علم سیاست و فلسفه سیاسی روشن می‌شود. زیرا در سیاست هم بُعد نظری و فکری وجود دارد، و هم بعد کاربردی و عملی لحاظ شده است. آن بخش از سیاست که جنبه نظری و فکری دارد و تئوری‌ها و اندیشه‌های سیاسی را می‌سازد و از این راه، یک متفکر بر نظریه‌پردازی، تجزیه



و تحلیل تئوری‌ها و اندیشه‌های سیاسی را می‌سازد و از این راه، یک متفکر بر نظریه‌پردازی، تجزیه و تحلیل تئوری‌های سیاسی قدرت پیدا می‌کند، نظریه سیاسی پدید می‌آید؟ و آن بخش که جنبه کاربردی و عملی را می‌سازد به آن فن سیاست اطلاق می‌شود. راه یافتن به آن جز از طریق تجربه عملی و روبرو شدن با کوران حوادث سیاسی و گزینش راه‌حل‌های عملی طبق اصول و مبانی خاص میسر نخواهد بود.

بنابراین، سیاست خواه فن باشد و خواه علم، اگر بخواهد پایدار بماند باید مبتنی بر اصول و مبانی محکم و ثابت باشد که زیر بنا و جهان بینی آن را تشکیل می‌دهد. از این رو است که فیلسوفان حکمت عملی خویش را مبتنی بر حکمت نظری می‌دانند.^{۱۴} بنابراین، با کاویدن عبارات فوق، فرق فلسفه سیاسی با اندیشه سیاسی و تفاوت فلسفه سیاست با علم سیاست به دست می‌آید:

۱- اندیشه سیاسی در یک معنا هرگونه کاوش و تأمل عقلانی در باب سیاست را در بر می‌گیرد، و بر این اساس رابطه فلسفه سیاسی با اندیشه سیاسی عموم و خصوص مطلق است. یعنی هر فلسفه سیاسی اندیشه سیاسی است ولی هر اندیشه سیاسی را نمی‌توان فلسفه سیاسی دانست.^{۱۵}

۲- تفاوت بین علم سیاست و فلسفه سیاسی، در روش تحقیق و بررسی است. روش علم سیاست روش تجربه و آزمایش و آمار است، چون توصیف نیز از طریق آمار میسر است. ولی روش فلسفه سیاسی تعقلی است، و با استدلال و تجزیه و تحلیل همراه است.

۳- علم سیاست از پدیده‌های سیاسی بحث می‌کند و به توضیح و توصیف این پدیده‌ها آن گونه که هست می‌پردازد، از قبیل این که در جهان چند نوع حکومت یا رژیم سیاسی وجود دارد و هر کدام با دیگری چه تفاوت‌هایی دارند. اما فلسفه سیاست به تبیین و تحلیل مسائل اساسی و اصول کلی پدیده‌های سیاسی می‌پردازد؛ اینکه ضرورت حکومت چیست، چرا جوامع انسانی نیازمند حکومت‌اند، و علل و عوامل مشروعیت کدام‌اند؟

۴- علم سیاست به توصیف پدیده‌های موجود در جامعه می‌پردازد، بدون این که ارزش گذاری کند که آیا حکومت دموکراسی خوب است یا الگارش‌ی؟ ولی فلسفه سیاسی در پی تشخیص نوع صحیح یا سقیم حکومت‌ها و بررسی ارزش گذارانه آنها است.

مقصود ما از سیاست همان معنایی است که با فلسفه سیاسی حکیمان اسلامی، به ویژه صدرالمتألهین، سازگاری دارد. بر این اساس یادآوری چند نکته را لازم می‌دانم:

۱- سیاست به مفهوم عام و خاص، هر دو به معنای تدبیر، چاره‌جویی، داشتن خط

مشی برای انجام کار است. این مفهوم با معنای لغوی آن نیز هماهنگ است.

۲- سیاست به هر دو مفهوم، هر چند به جنبه‌های عملی و اقدام‌های فردی و جمعی ارتباط پیدا می‌کند، ولی این اقدام و فعالیت‌ها بر اصول و معیارهای کلی خاصی تکیه دارند که نظریه‌های سیاسی را می‌سازند، و همهٔ این‌ها در رشته‌ای به نام «فلسفهٔ سیاست» تحلیل می‌شوند.^{۱۶}

۳- همان گونه که گاهی سیاست به مفهوم عام مترادف با هر نوع تدبیر و حکمت عملی است، شریعت نیز گاهی شامل تمام برنامه‌های عملی دین می‌شود که از سوی پروردگار عالم نازل شده است؛ و همان طور که سیاست (گاهی به معنای خاص به کار می‌رود و تنها شامل «سیاست مدن» می‌شود، شریعت نیز گاهی به معنای خاص است و تنها آن بخش از برنامه‌های عملی را شامل می‌شود که در مورد رابطه انسان با دیگران و در بُعد اجتماعی و سیاسی به کار می‌رود.

به نظر می‌رسد که می‌توان به هر دو معنا، از رابطهٔ شریعت و سیاست بحث کرد؛ هر چند باید به معنای خاص آن بیشتر توجه کرد.

۲.۳. تعریف حکمت و جای‌گاه سیاست.

حکمت (فلسفه) عبارت است از استکمال نفس انسانی بر اثر شناخت حقایق موجودات؛ یعنی یک نوع شناخت تحقیقی و قطعی به اندازه طاقت بشری. الفلسفة استکمال نفس الانسانیة بمعرفة حقایق الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا اخذاً بالظن و التقليد، بقدر وسع الانسانی.^{۱۷}

طبق تعریفی دیگر فلسفه عبارت است از نظم عقلی به اندازهٔ توان بشر و تحصیل شباهت به باری تعالی. نظم العالم نظاماً عقلياً علی حسب الطاقته البشرية لیحصل لتشبهه بالباری.^{۱۸}

صدرالمتألهین بعد از تعریف حکمت بلافاصله آن را بر اساس قوهٔ نظری و عملی انسان، به حکمت نظری و عملی تقسیم می‌کند و در تعریف آنها چنین می‌گوید:
علمی است که عهده‌دار شناخت حقایق می‌باشد که هستی آنها در اختیار انسان نیست به طوری که چه انسان باشد چه نباشد، بخواهد یا نخواهد، آنها موجودند، مانند: فرشتگان، زمین، آسمان و...



حکمت عملی را مختص به شناخت اموری دانسته‌اند که در حوزه تدبیر و اراده انسان شکل بگیرد به گونه‌ای که اگر انسان نباشد هرگز آنها محقق نخواهند شد، نظیر مسایل اخلاقی، خانوادگی و اجتماعی.^{۱۹}

اکنون می‌دانیم که جای‌گاه سیاست در حکمت عملی است؛ حکمت عملی که برگرفته از قوه عملی است. قوه عملی و قوه نظری دو نشئه از یک حقیقت و دو کنش از یک قوه هستند، و در دو گانگی وجود انسان ریشه دارند؛ وجودی که هم رو به آسمان دارد و هم رو به زمین. بر این اساس حکمت عملی که شامل تدبیر نفس (اخلاق)، تدبیر منزل و تدبیر جامعه (سیاست مدن) است، از دل حکمت نظری پدید می‌آید. بنابراین، جای‌گاه سیاست و فلسفه سیاسی هر چند در حکمت عملی است، ولی حکمت عملی و نظری هر دو حاصل فعالیت‌های عقلی نظری است که با عقل عملی از حقیقتی واحد برخوردارند. لذا فلسفه سیاسی در حکمت متعالیه آن قدر اهمیت دارد که بدون در نظر داشتن آن حکمت عملی اساساً حکمت نبوده و چیزی جز توصیه‌های اخلاقی نخواهد بود.

۳- پیشینه تاریخی بحث از رابطه شریعت و سیاست

به نظر می‌رسد بیش‌ترین و بهترین بحث در این مورد را فارابی طرح کرده و مبانی نظری آن را بیان کرده است. ایشان با طرح مدینه فاضله نیازمندی جامعه به قوانین، ضرورت بعثت، طرح اوصاف رئیس مدینه و ویژگی‌های مدینه فاضله این پیوند شریعت و سیاست را به خوبی به تصویر کشیده است.^{۲۰} وی رئیس مدینه فاضله را شخصی هدایت یافته می‌داند که از کمالات برتر انسانیت، علوم و فنون، و روش‌های رسیدن به سعادت برخوردار است. جامعه انسانی به چنین شخصی نیازمند است. از این رو فارابی بعثت پیامبران را که شایستگی هدایت مردم را دارند؛ برای سعادت دنیا و آخرت لازم می‌داند.

این شخص که شایستگی ریاست و اداره جامعه را دارد، به عقل فعال اتصال یافته و از منبع فیض الهی وحی و شریعت را برای تدبیر نظم و سروسامان دادن مدینه فاضله دریافت می‌کند، و بر آن اساس جامعه آرمانی را می‌سازد و اداره می‌کند:

و هذا الانسان هو الملك في الحقيقه عند القدا و هو الذي ينبغي ان يقال فيه انه يوحى اليه ... رئاسة هذا الانسان هي رئاسة الاولى و سائر الرئاسات الانسانية متأخرة عن هذه و كاتنة عنها... و الناس الذين يدبرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون و الاخبار و اسعد!... فيكون الرئيس الذي يدبر المدينة بالشرايع

ابن سینا نیز مدینه را نیازمند نظم و قانون می‌داند. این نظم و قانون خود در گرو مشورت و وضع قوانین است. قانونی که برای جامعه وضع می‌شود باید از آتش خور شریعت سیراب شده باشد.^{۲۲}

ابن سینا شریعت را مجموعه‌ای از قوانین و مقرراتی می‌داند که برای حفظ اجتماع از سوی خداوند نازل شده، و چون جوامع انسانی در بهره‌مندی از منبع شریعت یکسان و برابرند، آن را شریعت نامیده‌اند. ابن سینا در پاسخ به این پرسش که چرا منشأ همه قوانین شریعت است، می‌گوید حدود و کمالات قسم دیگر از حکمت عملی - تدبیر نفس، تدبیر منزل و تدبیر جامعه - در گرو اهمیت داشتن قسم چهارم از حکمت عملی، یعنی شریعت، است و آنها باید از این رهگذر معین شوند:

و هذا الانسان اذا وجد يجب ان يسن الانسان في امورهم سننا باذن الله تعالى
وامره و وحیه... قصد الاول للسان في وضع السنن ترتيب المدينة على اجزاء
ثلاثة: المدبرون و اصناع و الحنظة.^{۲۳}

ایشان بر منشأیت شرایع الهی برای قوانین مدینه، حتی در حکمت‌های یونان، تأکید کرده و آثار حکمای یونان را برگرفته از تعالیم ادیان الهی می‌داند.^{۲۴} محقق طوسی فلسفه عملی و مدنی خویش را مبتنی بر حکمت نظری دانسته، و باور دارد که رابطه مستقیم بین هست‌ها و نیست‌ها، و بایدها و نبایدها وجود دارد، و با تأمل در این رابطه می‌توان از طریق قوه عملی در حکمت عملی به ارزش‌های فردی و اجتماعی و حسن و قبح‌های عقلی دست یافت، و حکیم الهی می‌تواند در حکمت نظری از منبع وحی الهام بگیرد و در حکمت عملی آن را برای خود و دیگران به کار ببندد. خواجه با ذکر مبانی فلاسفه پیشین برای فلسفه سیاسی، خویش به پیروی از لزوم بعثت انبیاء، پیامبران را برای تحقق عدالت اجتماعی و اعتدال مدنی ضروری دانسته و سیاست را ابزاری برای رسیدن به سعادت اخروی می‌داند. وی سیاست را دارای سه منشأ غریزه، عقل و شرع می‌داند.^{۲۵}

بنابراین، از دیرباز میان فیلسوفان اسلامی دغدغه رابطه عقل و شرع، و شریعت و سیاست مطرح بوده است. ما در این تحقیق به همین نمونه‌هایی که ذکر شد بسنده می‌کنیم.

۴- رابطه شریعت و سیاست در حکمت متعالیه

به نظر می‌رسد حکمت متعالیه یکی از بهترین حکمت‌ها است. صدرالمآلهین با بهره‌گیری از روش‌های بحثی - شهودی و با الهام از روش دینی به خوبی توانسته محتوای هستی‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفی و عرفانی را در قالب استدلال‌های فلسفی عرضه کند. بدین صورت، وی حکمت معرفتی عرفانی را که از آتش‌خور کشف و شهود سیراب می‌شد، با روش عقلی - شهودی حکمت فلسفی در آمیخت و آنگاه با الهام از متون دینی بر تأییدات آن افزوده و به هستی‌شناسی دینی نزدیک شد. بدین صورت، وی محتوای فلسفه و حکمت وجودی را که شناختن متن واقع و حقایق است در یک دستگاه سازوار فلسفی، اما به طریقه سیر عرفانی در *اسفار اربعه* تنظیم کرده است. در این سیر و حرکت، انسان سالک در نخستین سفر روحانی‌اش از کثرت به وحدت سفر می‌کند و با حرکت جوهری، تشکیکی بودن وجود و کون جامع بودن انسان آشنا شده و این حرکت را به فعلیت می‌رساند، و پل ارتباطی بین خلق و خالق ایجاد می‌کند. در سیر دوم از حق به حق و صفات ذاتی حق که عین ذات است سفر می‌کند، و در سیر سوم از حق به سوی خلق با حق، یعنی از صفات ذات به صفات افعالی سفر می‌کند.^{۲۶}

سرانجام در سفر چهارم در بین خلق در سیمای هادی و پیامبر بزرگ ظاهر می‌گردد. از این پس انسان به دنبال هدایت کردن مردم و جامعه است و قافله سالار گروه‌های انسانی شده، و در صدد اصلاح جامعه انسانی است، وی در بُعد فردی و اجتماعی حرکت فردی و اجتماعی را ایجاد کرده و شریعت الهی را در جامعه پیاده می‌کند، و بدین صورت، روحی تازه در حیات جمعی می‌دمد. پس در حکمت متعالیه بین شریعت و سیاست ارتباط ضروری برقرار می‌شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مجله فصلنامه علمی-پژوهشی
تولجام علوم انسانی



۴.۱. خیریت وجود

خیر چیزی است که هر موجودی به سوی آن اشتیاق یافته و آن را گزینش می‌کند؛ چنان که کمال چیزی است که هر شیئی به سوی آن حرکت اشتدادی و تکاملی پیدا می‌کند. وجود عین تحقق و حصول است. از این رو اشیا به هر میزانی که از شدت وجود برخوردار باشند؛ از خیر و کمال برتر برخوردارند. وجود و خیر بسان نوری‌اند که همواره از

فیاض علی الاطلاق به موجودات و مخلوقات افزایه می‌شود.^{۳۷} و همچنین انسان به هر میزان که از ارزش‌های انسانی و کمالات عقلانی برخوردار باشد، به سعادت و لذت واقعی نزدیک‌تر می‌شود، و هر جامعه که به مدنیت و عقلانیت رسیده باشد به همان میزان به سعادت واقعی و مدینه فاضله نزدیک می‌شود. لذا صدرالمتألهین که وجود را خیر محض می‌داند، این اصل را تنها در بعد نظری و کمالات هستی شناختی قابل کاربرد نمی‌داند، بلکه این اصل بُعد ارزشی و حکمت عملی انسان را نیز می‌تواند تحت پوشش قرار دهد. چون وجود خیر است و خیر و کمال ارتباط تنگاتنگ با استکمال نفسانی و ادراک عقلانی دارد. این ادراک خواه مربوط به قوه نظری باشد خواه مربوط به قوه عملی، بهجت، لذت و سعادت را در پی دارد.^{۳۸}

به عبارت دیگر، انسان در مسیر تکاملی خویش هر اندازه که به کمال و فعلیت می‌رسد، از شدت وجود برخوردار شده و به مرحله جدید و کامل‌تری از وجود می‌رسد. و چون به مرتبه جدید و کامل‌تری از وجود دست یابد، طبعاً به خاصیت و آثار جدید و متناسب با این مرتبه نیز نایل می‌شود. و هرگاه مرتبه وجود و کمال، یک مرتبه غیرعادی باشد، خاصیت و آثار آن نیز خارق‌العاده و معجزه خواهد بود. این جا است که معرفت در حد اعجاز «وحی و الهام» و تأثیر در حد اعجاز «معجزه و کرامت» و اراده و رفتار در حد اعجاز «خلق عظیم و عصمت» به هم می‌پیوندند.^{۳۹} اگر افراد انسانی از چنین وجود و آثاری برخوردار شوند. جامعه انسانی نیز به تبع آن آثار متناسب با کمالات خویش را به دست آورده و همگام متحول می‌شوند. بر این اساس، مراتب مدینه‌ها شکل می‌گیرد. در مدینه فاضله آثار و کمالات وجودی اعجاز انگیز پدیدار شده و سعادت فردی و اجتماعی به ارمغان می‌آید. پس می‌توان در حکمت عملی، به ویژه در «سیاست مدن»، تمام اصول و معیارها را برای رسیدن به خیر و کمال حقیقی و واقعی به کار گرفت. چرا که رسیدن به خیر و کمال حقیقی در گرو به کارگیری راه‌کارهای تربیتی صحیح، تزکیه نفس و بهره‌گیری از آموزه‌های وحیانی است. از این رو بهترین راه رسیدن به سعادت واقعی و خیر و کمال حقیقی این است که در سیاست پیروی از شریعت شود.

۲. ۱. ۴. جای‌گاه انسان در هستی (خلافت الهی)

براساس دستورات قرآن و آموزه‌های دینی آدمیان خلیفه خدا در زمین‌اند، و بین آدمیان، مؤمنین شایسته این جانشینی خواهند بود. و در میان مؤمنین این مقام بزرگ و



ارزش‌مند به پیامبران و انسان‌های کامل تعلق دارد. «وعدالله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم...»^{۳۰}

حکمت متعالیه با الهام از آموزه‌های دینی به جای‌گاه انسان توجه ویژه‌ای داشته و انسان‌شناسی خویش را در پیروی از تعلیمات دینی و با معیارهای عقلی و عرفانی سر و سامان داده است. حکمت متعالیه به این نکته توجه دارد که اراده و مشیت الهی بر این قرار گرفته که بار امانت خویش را بر دوش خلیفه و نایب خود قرار دهد؛ خلیفه‌ای که در بازگشت از سفرهای اربعه با علم و قدرت خداوند تأیید و هدایت یافته و با سرچشمه وحی و الهام که همان اراده تشریحی خداوند است ارتباط برقرار کرده است. چنین انسانی که از لحاظ طبیعی و فطری، ملکات ارادی مراتب کمال را با موفقیت به پایان رسانیده و از فیوضات الهی بهره‌مند گردیده است. اکنون این خلیفه خدا «حلقه وصل عالم امر و عالم خلق و پذیرای خلق و حق است. این انسان که هم رو به سوی ملک دارد و هم رو به سوی ملکوت، خلیفه خداوند، رهبر معنوی و دنیایی انسان‌ها، رئیس و مدبر مردم، و مظهر شریعت و سیاست است.»^{۳۱}

۳. ۱. ۴. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس انسانی

صدرالمتألهین معتقد است که نفس انسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. بدین معنا که جنین در رحم مادر نامی بالفعل و حیوان بالقوه است. بعد از تولد حیوان بالفعل و انسان بالقوه دارای قوه ناطقه شده، حرکت استکمالی خویش را شروع می‌کند. در بُعد نظری این حرکت تکاملی از عقل بالهیولی به عقل بالملکه می‌رسد. بعد که مدرک کلیات می‌شود این مسیر حرکت تکاملی را تا حد نفس قدسیه و عقل بالفعل و سعادت‌های معنوی می‌پیماید. این انسان وقتی که انسان بالفعل می‌شود هنوز استعداد شدن را دارد، ولی ممکن است فرشته‌خوی شود؛ ممکن است شیطان صفت شود و ممکن است حیوان درنده: «اذا بلغ البلوغ الصوری یصیر انساناً بالفعل، ملکاً بالقوه او شیطاناً او غیرهما»^{۳۲}.

بر این اساس، افراد انسانی به گروه‌هایی تقسیم می‌شوند و قافله‌هایی را تشکیل می‌دهند که همگی در حرکت‌اند ولی بعضی نزدیک، بعضی دور و بعضی متوقف مانده‌اند.^{۳۳}

جامعه انسانی نیز مرکب از همین افراد انسانی است که مراحل تکامل را طی می‌کنند و قافله‌هایی را تشکیل می‌دهند، و چون نظم جامعه انسانی و عدالت بیرونی به منزله نظم

افراد انسانی و عدالت درونی است در رفتار اجتماعی که از سرچشمه عقلی - عملی انسان نشأت می‌گیرد می‌تواند تمام این رفتارهای انسانی به لحاظ نظری و عملی در جامعه انسانی تبلور پیدا کند. اگر افراد انسانی که بالقوه ملائکه هستند به گونه‌ای تربیت شوند و خلق و خوی ملائکه را دریابند، طبعاً جامعه انسانی نیز در همین مسیر، حرکت تکاملی پیدا کرده و سرانجام به جامعه ایده‌آل و مدینه فاضله خواهد رسید، و تمام آرمان‌های انسانی در جامعه تحقق خواهد یافت، و مصداق آن قافله نزدیک به محبوب خواهد بود. اگر افراد انسانی از مسیر انسانی منحرف شوند، استعداد درنده خویی و شیطنت را تقویت می‌کنند و در نتیجه جامعه ضاله و مدینه ضاله شکل خواهد گرفت.

بنابراین، به نظر صدرالمتألهین در این مسیر تکاملی استعدادهای فطری انسان و عنایت الهی و آموزه‌های دینی به وی کمک می‌کند تا مسیر تکاملی را ادامه دهد، و خود را از نظر علمی و عملی به سعادت و کمال برساند. جامعه انسانی نیز به تبع تربیت افراد انسانی، همین مسیر را ادامه خواهد داد. بنابراین، شریعت و سیاست مبتنی بر آن، می‌تواند در تکامل نفس انسانی و جامعه انسانی کمک کند، و او را در این بستر همراهی کند.

۴.۱.۴. حرکت جوهری نفس و اختیار انسان

حرکت جوهری صدرالمتألهین، خواه در دایره طبیعی آن یا در دایره و حدود ارادی، بیشترین مسایل و دغدغه‌های فکری را حل کرده است. حرکت جوهری نه تنها در جهان‌شناسی اهمیت زیادی دارد، بلکه در عرصه انسان‌شناسی نیز معضلات فکری و اعتقادی بشر را حل می‌کند. در حکمت عملی نیز حرکت جوهری در حدود اراده و اختیار انسانی، در تکامل وی نقشی به سزا داشته است.

حرکت جوهری رابطه قدیم و حادث، ثابت و متغیر، ماده و ماورای ماده است، حرکت است، حرکت جوهری می‌تواند به انسانی که دارای بعد ملکی و ملکوتی و حلقه وصل بین خلق و خالق است؛ برای رسیدن به صفت جلال و جمال و تشبه به باری تعالی کمک کند. انسان می‌تواند با حرکت از نفس مثالی و پذیرفتن معقولات به استكمال عقل نظری و با تصفیة باطن و پاکی روح در استكمال قوه عملی و سعادت خویش کمک کند.^{۳۴}

به عبارت دیگر، جهان هستی دارای مراتب و درجاتی به نام قوس نزولی و صعودی است. جهان ماده یک‌پارچه در سیر صعودی خویش، با حرکت جوهری می‌تواند همواره از قوه به فعلیت تبدیل شود، و چون فعلیت تام مستلزم رسیدن به درجه تجرد تام است،



جهان ماده با حرکت جوهری از بالقوه بودن به مجرد خواهد رسید.^{۳۵}

اما فرایند تحول و تکامل موجود مادی به موجود مجرد، بدون فرض و قبول اصل اساسی «کون جامع» بودن انسان، امکان پذیر نیست. به این معنا که در جهان هستی هر موجودی حدی معین دارد، ولی در این میان تنها انسان است که تمام حدود عالم هستی را در خود دارد، و انسان چون کون جامع و از سنخ ملکوت است، وحدت جمعی در ضلّ وحدت الهی دارد.^{۳۶} او یگانه موجودی است که قادر است بین جهان غیب و شهود، و محسوس و معقول ارتباط برقرار کند، و در واقع تنها موضوعی است که بستری برای حرکت از قوه بی‌نهایت به فعلیت بی‌نهایت است، و این حرکت جوهری است که در این مسیر انسان را از مرز ماده و تغییرات به جهان ماورای ماده و ثابتات عبور می‌دهد.

با کون جامع بودن انسان مرز تجرد و مادیت شکسته شده و ماده از مسیر انسان به تجرد راه پیدا می‌کند؛ بدین صورت در وجود انسان تمام مراتب هستی، از ضعیف‌ترین مرحله تا بالاترین مرتبه، قابل تحقق است. چنین قوس صعودی با فرض و قبول حرکت جوهری و تشکیک در وجود به راحتی قابل توجیه است.

بنابراین، هر چند تمام پدیده‌های مادی براساس حرکت جوهری اشتدادی رو به تکامل می‌روند، ولی این تکامل تنها در وجود انسان و با اراده و اختیار انسان می‌تواند به هدف نهایی خود که همان تجرد و فعلیت مطلق است دست یابد. همچنین هر چند تمام انسان‌ها استعداد شدن و به فعلیت رسیدن را دارند، ولی تنها برگزیدگان و نخبگان‌اند که به راستی به این مقام تجرد و فعلیت تام دست می‌یابند. اینان انسان‌های کامل‌اند که حلقه وصل بین خالق و مخلوق‌اند و رابطه بین خدا و خلق قرار می‌گیرند، و هدف آنان از حرکت ارادی و آگاهانه، رسیدن به تجرد تام و خداگونه‌گی است.^{۳۷} بدیهی است که چنین انسان‌های خداگونه شریعت و سیاست را در خدمت کمال انسانیت و تکامل جوامع انسانی گرفته و بین‌شان پیوند ایجاد می‌کنند.

از سوی دیگر، رابطه حرکت جوهری با اختیار انسان اولاً براساس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء قابل تبیین و توجیه است. زیرا انسان در فرایند حرکت تکاملی خویش شایستگی پیدا می‌کند. که هم‌نشین روح شود. بعد از پذیرفتن روح، حرکت جوهری ارادی در انسان شکل می‌گیرد. ثانیاً با درون‌کاوی بالوجدان در می‌یابیم که میل و شوق مرتبه ابتدایی خواستن، اراده مرتبه بالاتر و شدیدتر خواستن، و تصمیم مرتبه صددرصدی

خواستن است. در این فرایند، حرکت جوهری از میل آغاز شده و به شدت خواستن ادامه داده و از مرز اراده عبور می‌کند، سرانجام به تصمیم که همان خواستن صددرصدی است ختم می‌شود. نقش حرکت جوهری بعد از اراده و تصمیم، هماهنگ با «من» و روح انسانی، اختیار وی را پدید می‌آورد. و چون اراده و تصمیم توسط روح قابل کنترل است، هر چه «من» انسان از فعلیت و کمالاتی برتر از انسانیت برخوردار باشد و خود را از گرفتاری‌های مادی و خواسته‌های غریزی رها کرده و بر خویشتن، افکار، نیروها و رفتارش بیشتر تسلط داشته باشد، از شدت اختیار بیشتری برخوردار می‌شود. این جا است که بایدها و نبایدهای هدفدار و آگاهانه شکل می‌گیرد. پس اراده و اختیار انسان نقشی اساسی در عرصه حکمت عملی مختص به شناخت اموری بود که در حوزه تدبیر و اراده انسان شکل می‌گرفت؛ به گونه‌ای که اگر اراده انسان نباشد هرگز آنها تحقق نمی‌یابند.^{۳۸} وجود اصل اختیار در رفتار فردی و اجتماعی موجب می‌شود که سیاست و پدیده‌های سیاسی همچون حکومت، عدالت، امنیت، استقلال و آزادی ماهیت اختیاری پیدا کنند. لذا صدرالمتألهین حکمت عملی را تدبیر و تلاشی انتخابی، عقلانی و مبتنی بر کشش‌های فطری و طبیعی انسانها می‌داند که حیات و سعادت اجتماعی‌شان در گرو آن و حرکت جوهری است. بنابراین، از نظر صدرالمتألهین انسان که با اراده و اختیار، ماهیت خود و اجتماع را می‌سازد، و با حرکت از نفس جزئی، که براساس حسن اختیار و انتخاب فرد انسان است، در جهت استکمال فردی و اجتماعی گام بر می‌دارد.^{۳۹} حاصل آن که استکمال و فعلیت از میان تمام موجودات تنها برای انسان به منزله کون جامع ممکن است؛ و از میان انسان‌ها تنها برای انسان کامل، که حلقه وصل بین خالق و خلق است، میسر است. سرانجام رسیدن به آن کمالات در چارچوب اراده حرکت و اختیار وی، تنها و تنها با حرکت جوهری امکان‌پذیر است. پس انسانی هدفدار و کامل در بُعد نظری به عنوان جهان‌بینی و در بُعد عملی به عنوان ایدئولوژی، بایدها و نبایدهایی را بر می‌گزیند تا سعادت و تکامل انسان را تضمین کند؛ و این امر محقق نیست جز با ایجاد پیوند بین سیاست و شریعت و جریان آن در حیات انسانی و جوامع بشری.

۵. ۱. ۴. مدنی بودن انسان و لزوم بعثت انبیا

صدر المتألهین مانند سایر فیلسوفان پیشین، بر اصل مدنی بالطبع بودن انسان تأکید ورزیده و از این طریق جامعه انسانی را نیازمند پیامبران می‌داند. به نظر ایشان، انسان



موجودی کمال خواه است و رسیدن او به کمال در گرو گرایش همנוعان او به سوی تشکیل جامعه انسانی، ایجاد هم‌کاری و همیاری با انگیزه خیرخواهی و غیرخواهی است. انسان رسیدن به کمالات برتر انسانیت را در حیات دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی، در راستای طبیعی بودن حیات جمعی می‌داند. جامعه انسانی نیازمند نظم، قانون، تدبیر و سیاست است. نظم و قانون که با فطرت و سرشت آدمیان سازگاری داشته و نیازهای اصلی و اساسی آنها را پاسخگو باشد، بعثت پیامبران را در جامعه ضروری می‌کند.^{۴۰} چرا که چنین قوانین و مقرراتی که با تمام ابعاد انسانی، نیازهای آدمی و سعادت بشری هماهنگی داشته باشد، باید از سوی کسی باشد که خالق و مدبر انسانها باشد. لذا بعثت پیامبران ضروری خواهد بود. بر این اساس صدرالمتألهین میان شریعت و سیاست در حکمت متعالیه پیوند ایجاد می‌کند.^{۴۱} زیرا پیامبران با اتصال به منبع وحی و سرچشمه اراده تشریحی خداوند، به تدبیر و تقنین جامعه انسانی پرداخته و با جریان‌دهی آن در بعد اجتماعی و سیاسی، حیات انسانی، سعادت اخروی و کمالات معنوی افراد انسانی را تأمین می‌کند.

۶. ۱. ۴. رابطه دنیا و آخرت

دنیا منزلی از منازل سائرین الی الله است، انسان در این دنیا مسافری است که باید توشه آخرت را تهیه کند، از جهان محسوس به جهان معقول، و از سعادت دنیایی به سعادت ابدی عبور کند. می‌توان رابطه دنیا و آخرت را یکی از مبانی نظری حکمت عملی در حکمت متعالیه دانست.

زیرا علی‌رغم تصور عده‌ای از صوفی مسلکان که در صدد جدا کردن دنیا و آخرت‌اند، صدرالمتألهین رابطه دنیا و آخرت، غیب و شهادت، محسوس و معقول، و شریعت و سیاست را ناگسستنی می‌داند. دنیا بستر حرکت و به فعلیت رسیدن استعدادها و وجودی انسانی است. دنیا مزرعه آخرت، وجودش ضروری است. دنیا منزلی از منازل سائرین بوده و نفس انسانی مسافری است که باید از این گذرگاه عبور کند تا به سعادت آخرت برسد.^{۴۲} از این رو، انسان ناگزیر باید در بعد فردی و اجتماعی در همین دنیا مطابق دو نشئه و دو بعد انسان، شریعت را در حیات و بستر زندگی پیاده کند تا به سعادت ابدی و جاویدان نایل شود. صدرا چنین می‌نویسد:

باید دانست که قافله‌های سیر و سلوک الی الله پی در پی در راه سیر و

سلوک‌اند ولی در عین حال به گروه‌هایی تقسیم شده‌اند که بعضی نزدیک به مقصد و بعضی دور، بعضی در اثنای راه توقف نموده‌اند، پیامبران رؤسای قوافل و امرای مسافرین الی الله‌اند، بدن‌های مسافران مرکب‌های انسان‌اند و ناچار باید آن مرکب‌ها را ترتیب و تأدیب و تهذیب نمود تا سفر الی الله به اتمام برسد. پس امر معاش در دار دنیا که عبارت است از حالت تعلق نفس به بدن از ضروریات امر معاد است...^{۴۳}

۷. ۱. ۴. اصل عدالت و اراده تشریعی خداوند

اصل عدالت، تحقق اراده تشریعی خداوند است که پایه اساسی نظم و سامان‌دهی جامعه و مبنای نظام حکومت اسلامی را تشکیل می‌دهد. این اصل خود مبتنی بر عدالت تشریعی خداوند است. عدالت تشریعی و اراده تشریعی محوری‌ترین مبنای حکومت و سیاست است که از هرگونه تحمیل و تحکم پیراسته است؛ و با تمام جوامع تکامل یافته بشری سازگاری دارد. بر همین اساس بزرگ‌ترین اهداف رسالت تحقق عدالت است. از این رو، حکیمان اسلامی نظام هستی را براساس عدالت تکوینی، و نظام ارزشی و اجتماعی را براساس عدالت تشریعی توجیه کرده و در تدبیر و اداره کشور آن را مهم می‌دانند. لذا آنان منبع قانون را وحی، و رئیس مدینه را پیامبران و اولیا، و نوع حکومت را حکومت شایسته و عدالت محور می‌دانند و سیاست بدون شریعت را جسد بدون روح، و جامعه بدون رئیس را تن بدون سر می‌دانند.^{۴۴}

بنابراین، از مجموع مبانی بیان شده می‌توان نتیجه گرفت که از نظر حکمت متعالیه، پیوند عمیقی میان شریعت و سیاست وجود دارد. اما این که این رابطه از چه نوع رابطه‌ای است، آیا رابطه عینیت - وحدت یا رابطه عینیت - تعامل یا غایی - ابزاری است، نیازمند بررسی و تحلیل بیشتر و اساسی‌تر است.

۲. ۴. رابطه شریعت و سیاست از دیدگاه حکمت متعالیه

۱. ۲. ۴. رابطه «عینیت - وحدت»

در نگاه نخست به نظر می‌رسد که صدرالمتألهین بین شریعت و سیاست رابطه «عینیت - وحدت» برقرار می‌کند. چون اولاً با تأمل در مبانی نظری رابطه سیاست و شریعت که بیان گردید و با توجه به ضرورت و جای‌گاه سیاست در حکمت متعالیه، این



ایده تقویت می‌شود که رابطه شریعت و سیاست یک نوع رابطه خاص است؛ یعنی از نوع «عینیت - وحدت» است.

ثانیاً اگر فلسفه تشکیل اجتماع را تعاون، تعامل، شکوفایی و به فعلیت رساندن فرد و اجتماع بدانیم و راه رسیدن به این شکوفایی و تکامل را در گرو قانون و قانون‌مندی دانسته و ریشه و سرچشمه تمام قوانین را که خیر و کمال بشر را تأمین می‌کند شریعت بدانیم، این نتیجه را به راحتی خواهیم پذیرفت که سیاست و اداره جامعه میسر نیست جز با شریعت، شریعت مداری و تشریح:

و ذلك القانون هو الشرع و لا بد من شارع يعين لهم منهجاً يسلكونه لانتظام معيشتهم في الدنيا؛... فلا بد لواضع الشريعة أن يقنن لهم قوانين الاختصاصات في الاموال و عقود المعارضات في المناكح و المدائيات و سائر معاملات و موارد و مواجب التفقات...^{۴۵}

بنابراین، بین سیاست و شریعت نسبت «عینیت - وحدت» برقرار می‌شود؛ عینیت برقرار است. چون از قوانین مشترکی برخوردارند؛ و وحدت برقرار است، چون همانند ماده و صورتی‌اند که از وحدت و یگانگی برخوردارند و در خارج به یک وجود و یک حقیقت موجودند.

ثالثاً مقصود از عینیت - وحدت بدین معنا است که اگر مراد از سیاست همان تدبیر منزل و تدبیر مدینه و مقصود از شریعت نیز همان معنای خاص، یعنی برنامه‌ها و احکام عملی مربوط به امور اجتماعی و سیاسی باشد، شریعت بسان روح برای سیاست است؛ همان گونه که نبوت بسان روح برای شریعت، و سیاست عاری از شریعت مانند جسدی می‌ماند که روح در او دمیده نشده باشد: «السیاسة المجردة عن الشرع كجسد لا روح فيه».^{۴۶}

بنابراین، شریعت بدون نبوت مانند شریعت اگوست کنتی انسان محور، عقل‌گرایانه و دنیا‌گرایانه خواهد بود و سیاست بدون شریعت، سکولار و به تعبیر صدرالمتألهین جسد بی‌روح است. اما سیاستی که گوهر آن را شریعت تشکیل می‌دهد و شریعتی که روح آن را نبوت، بسان توحیدی است که گوهر دین است. همان گونه که دین اسلام بدون توحید قابل تصور نیست، و توحید حقیقتی ساری در تمام دین و گوهر آن است، شریعت و سیاست نیز چنین‌اند. یعنی سیاست بدون شریعت، صدف بدون گوهر است و شریعت یک حقیقت ساری، در تمام اعمال و تدبیرهای سیاسی است. لذا صدرالمتألهین به تعبیرهای

گوناگون این حقیقت را تفهیم می‌کند. گاهی جامعه را بسان انسانی می‌داند که رأس به عنوان رئیس بوده و سایر اعضای بدن را مطیع و پیرو می‌شمارد. بدین سان، افراد انسانی باید از قوانین و مقررات رئیس مدینه که پیامبران الهی‌اند، اطاعت کنند. گاهی وی سیاست را عبد یا خادم می‌داند که در خدمت ارباب (شریعت) باید باشد؛ گاهی آن را همانند جسد نسبت به روح، یا ماده نسبت به صورت می‌داند. این تعبیرها می‌رساند که بین سیاست اسلامی و شریعت نسبت «عینیت - وحدت» برقرار است.^{۴۷}

حاصل آن که بین آنها رابطه عینیت برقرار است، چون سیاست و شریعت از قوانین و مقررات، تدبیرهای یکسان و هدفی واحد برخوردارند؛ و رابطه وحدت برقرار است، چون شریعت بسان روح سیاست و سیاست به منزله بدن شریعت است و چون بین روح و بدن وحدت برقرار است، شریعت و سیاست نیز وحدت دارند.

۲.۲.۴. رهیافت عینیت - تعامل

در نگاه دوم به نظر می‌رسد که رهیافت «عینیت - تعامل» براساس حکمت متعالیه تقویت می‌شود. زیرا با کاویدن عبارات صدرالمتألهین این تحلیل به دست می‌آید که شریعت و سیاست در برخی قوانین و مقررات با هم شریکند؛ از باب نمونه: «فلا بد للواقع الشریعة ان یقنن لهم قوانین...»^{۴۸} و «ذلک القانون هو الشرع و لا بد من الشارع یعین لهم منهجا یسلکونه لانتظام معیشتهم فی الدنیا».^{۴۹}

ولی گاهی سیاست از اهداف، انگیزه‌ها، مقررات، تدبیرها و مهارت‌های ویژه برخوردار است؛ روش‌های مدرن را می‌طلبد که حداقل نمی‌توان آن را از متن شریعت یا از اصول استنباطی آن به دست آورد. تدبیر امور جامعه انسانی نیازمند آنهاست و به همین دلیل بین شریعت و سیاست فرق گذاشته شده‌اند؛ چنان که صدرا می‌گوید: «و أوضح الفرق بینهما بوجه أربعة من جهة المبدأ و الغایة و الفعل و الانفعال».^{۵۰}

از جانب دیگر شریعت یک سری مقررات ویژه برای رفتارهای فردی و تصفیة باطن برای رابطه انسان و خدا دارد که در عرصه سیاست دخیل نیست. از این رو صدر المتألهین چنین می‌گوید: «إن الشریعة ظاهراً و باطناً أولاً و آخراً».^{۵۱}

بنابراین، چون بین شریعت و سیاست رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است، این رهیافت «عینیت - تعامل» برقرار خواهد بود. چون تأمل در صفات و ویژگی‌های



دوازده‌گانه رئیس اول جامعه^{۵۲} و تعبیرهای دیگر صدرالمتألهین می‌رساند که سیاست و شریعت در احکام مهم و اساسی مشترک‌اند و با هم رابطه عینیت دارند. در احکام با هم تفاوت دارند؛ چنان چه از حیث مبدأ، غایت، فعل و انفعال در ناحیه سیاست، ظاهر و باطن، اول و آخر در ناحیه شریعت، در این موارد می‌توانند با هم تعامل داشته باشند. اساساً جامعه انسانی براساس تعامل و تعاون شکل گرفته و قوانین و مقررات اجتماعی، خواه شرعی و خواه عقلی، این رابطه را تقویت می‌کند. حتی قوانین و مقررات شریعت که برای رابطه انسان با خویشتن و رابطه انسان با خدا و برای تصفیه باطن و تقرب الی الله نازل شده است، می‌تواند در تربیت افراد انسانی، رئیس مدینه و جامعه انسانی مؤثر باشد. از سوی دیگر، روش‌های مدرن علمی که مخالف شریعت نباشند. اگر در تدبیرهای سیاسی به کار گرفته شود می‌تواند زمینه‌ساز عبودیت، رستگاری و سعادت ابدی جامعه انسانی باشد و بستری را برای تعلیم و تربیت رهبران سیاسی و افراد جامعه مهیا کند.

بنابراین، در احکام مشترک، چون سیاست و شریعت از قوانین واحد، روح یگانه، هدف مشترک و برنامه‌های یک‌سان برخوردارند، طبعاً بین آنها رابطه عینیت برقرار است. اما از سوی دیگر، روش‌های مدرن و تجربه‌های نوین حکومت‌داری و سیاست، در خدمت اهداف شریعت، سعادت جامعه، برپایی عدالت، و رفع نیازمندی‌های اجتماعی است. از سوی دیگر، برنامه‌های عبادی و فردی موجب عدالت و آزادی درونی است، و تقوی ضمانت اجرایی درونی قوانین در جامعه، تکامل افراد و تربیت کارگزاران متعهد و با نشاط و باعث امید بخشی و آرامش فردی و اجتماعی می‌شود. پس شریعت با سیاست در این موارد با هم تعامل دارند.

۳.۲.۴. رهیافت غایی - ابزاری

در نگاه سوم به نظر می‌رسد که صدرالمتألهین بین سیاست و شریعت پیوند «غایی - ابزاری» برقرار می‌کند؛ چنان که از ظاهر عباراتش و تفاوت‌هایی که بین آنها گذاشته نیز پیداست. همان گونه که در بحث‌های پیشین گفته شد، وی بر خلاف صوفی‌مسلکان، به خوبی توانسته میان غیب و شهادت، عقل و شهود، دنیا و آخرت، و معقول و محسوس جمع کند؛ و هر کدام از این دو نشئه را مربوط به نوعی از حیات آدمی می‌داند. لذا وی در عین حال که حیات اخروی انسان را مهم‌تر می‌داند، حیات دنیایی را نیز ضروری دانسته و آن را منزلی از منازل سالکین الی الله تعبیر می‌کند.^{۵۳} صدرا انسان را مسافری می‌داند که

از منازل متعددی عبور می‌کند تا به مطلوب حقیقی خویش نایل شود. وی تأکید می‌کند که دنیا متصل به آخرت است و کمال انسانی با بهتر زیستن در دنیا تأمین می‌شود. از این رو، صدرا پرداختن به امور سیاسی، حفظ نوع انسانی، تنظیم روابط اجتماعی و برقراری معیشت خوب در حیات انسانی را براساس قوانین و مقررات جامع الهی ضروری می‌داند. وی چنین می‌نویسد:^{۵۴}

*ان الدنيا منزل من منازل السائرين و ان النفس الانسانية مسافر اليه تعالى ...
فامر المعاش في الدنيا التي هي عبارة عن حالة تعلق النفس بالبدن من ضرورات
امر معاد... لا يتم ذلك حتى يبقى بدن الانسان سالماً و نسله دائماً و نوعه
مستحفظاً... الانسان كما مر غلبت عليه حب التفرد و تغلب و ان انجر الى هلاك
غيره، فلو ترك الامر في الافراد سدى من غير سياسة عادلة و حكومة آمرة زاجرة
في التقسيمات و التخصيصات لتشاوشوا و يقاتلوا و شغلهم ذلك عن السلوك و
العبودية و انساهم ذكر الله... فلا بد لواضح الشريعة أن يقنن لهم قوانين...^{۵۵}*

با کاویدن عبارت فوق به خوبی دانسته می‌شود همان گونه که دنیا نسبت به آخرت، محسوس نسبت به معقول، شهادت نسبت به غیب، و بدن نسبت به روح، حکم ابزار را دارد، سیاست نیز نسبت به شریعت بسان ابزار است. چنان که صدرالمتألهین می‌گوید: «نسبة النبوة الى الشريعة كنسبة الروح الى الجسد و الذي فيه الروح و السياسة المجردة عن الشرع كجسد لاروح فيه».^{۵۶}

تفاوت‌های سیاست با شریعت (سیاست در خدمت شریعت)

۱- تفاوت از لحاظ مبدأ

نفس انسانی مبدأ پیدایش سیاست است. نفس انسانی در برابر نفس کلیه الهی جزئی است. این حرکت و پیدایش سیاست پیرو حسن اختیار افراد بشر است. زیرا کسانی که می‌خواهند جامعه را اداره کنند، خواه ناخواه افراد بشر را براساس تفکر و سلیقه خویش در نظامی که خود صلاح می‌داند جمع نموده و مدیریت می‌کنند ولی شریعت حرکتی است که مبدأ آن نهایت سیاست است؛ یعنی پس از تشکیل حکومت یا نظام اجتماعی در قلمروی خاص، برنامه‌های سیاسی و اجتماعی خویش را در جامعه انسانی پیاده می‌کند و بر این اساس جامعه انسانی را در مسیر خیر و صلاح حقیقی و سعادت ابدی آن هدایت می‌کند. شریعت نفوس خلاق را از مسیر سعادت دنیایی عبور داده، به جانب کمال و



سعادت واقعی تحریک و تشویق می‌کند، و آنان را به بازگشت به سوی خدا و عالم الهی متذکر می‌شود. یعنی از مسیر شهوت و غضب و سایر مفسد نجات داده، به سوی هدف بزرگ‌تر، منزل‌گاه حقیقی و فرمان‌برداری از خدای سبحان، رهنمون می‌شود. صدرا چنین معتقد است: «اما المبدأ فلان السياسة حركة مبدئها من النفس الجزئية... و الشريعة حركة مبدئها نهاية السياسة».^{۵۷}

۲- تفاوت از لحاظ غایت

فرق بین سیاست و شریعت از لحاظ غایت این است که غایت سیاست پیروی از شریعت است و غایت شریعت، الهی شدن و نورانیت انسان است. سیاست چونان عبد می‌ماند نسبت به مولای خود، که گاهی از وی، اطاعت می‌کند و گاهی نافرمانی می‌کند. پس اگر سیاست از شریعت اطاعت کرد، ظاهر عالم تابع باطن عالم، و محسوس تابع معقول، شهود تابع غیب و دنیا تابع آخرت خواهد بود. به عبارتی، هرگاه سیاست تابع شریعت گردید، عالم محسوسات به حکم حرکت جوهری، همواره تحول و تجدد استکمالی به سوی عالم معقولات را می‌پذیرد، و نفس و روح انسانی به حکم اصل فطرت، که مبدأ فضایل و فاعل خیرات و کمالات است از آبشخور خیر محض و مبدأ کمالات نخستین سیراب می‌شوند، و آسایش و آرامش را در حیات فردی و اجتماعی خویش، دم به دم از سرچشمه نخستین خیرات دریافت می‌کند. بدین سان، سعادت در زندگی برقرار می‌شود. به بیان ملاصدرا: «فنهاية السياسة هي الطاعة للشريعة و هي لها كالعبد للمولى تطيعه مرة و تعصيه اخرى».^{۵۸}

هرگاه سیاست از شریعت پیروی نکند و در برابر آن نافرمانی کند، احساسات و خواسته‌های ظاهری بر ادراکات عقلی چیره می‌شود، تواضع و فروتنی شخص را در برابر اسباب عالیه از بین می‌برد و توجه خویش را به همین اسباب قریبه، یعنی قوانین و مقررات حکومتی که براساس اندیشه‌های بشری آمیخته با سلیقه‌ها و احساسات ظاهری شکل گرفته، معطوف می‌دارند. در این صورت، انسان به بیراهه می‌رود و مورد قهر الهی قرار می‌گیرند، سرانجام این نظام پایدار نخواهد ماند: «و اذا عصت السياسة للشريعة تأمرت الاحساس على الآراء و ازال الخشوع الاسباب البعيدة العالیه و وقع الاخلاص لعلل القریبه و رأى الملوك».^{۵۹}

۳- تفاوت سیاست و شریعت از لحاظ فعل

افعال سیاست جزئی، ناقص و نارسایند و بدون شریعت نمی‌توان به آنها اعتماد کرد. اما افعال شریعت کلی و تام و بی‌نیاز از سیاست‌اند. سیاست بدون شریعت بسان محسوس بدون معقول، صدف بدون گوهر، عرض بدون ذات است: «فأفعال السياسة جزئية ناقصة مستبقة مستكملة بالشریعة و افعال الشریعة كلية تامة غير محوَّجة الى السياسة».^{۶۰}

۴. ۹. تفاوت سیاست و شریعت از لحاظ انفعال

آدمیان از تدبیر، قوانین و مقررات شریعت و سیاست متأثر می‌شوند، ولی تأثیر از سیاست با تأثیر از شریعت دست کم این تفاوت را دارد که سیاست در خدمت دنیا است ولی شریعت در خدمت آخرت. به عبارتی، سیاست در پی سعادت دنیوی آدمیان است و شریعت افزون بر سعادت دنیوی و اجتماعی، اولاً و بالذات به دنبال تکامل انسان و سعادت ابدی آنان است. بر این اساس، می‌بینیم که سیاست با شریعت از لحاظ انفعال نیز متفاوت دارد. ولی سیاست در خدمت شریعت است. «فإن امر الشریعة لازم لذات المأمور به و امر السیاسیة مفارق له».^{۶۱}

نتیجه

با تحلیل عبارت‌های صدرالمتألهین دربارهٔ سیاست و رابطهٔ آن و شریعت، و با ارزیابی و تحلیل مبانی نظری سیاسی ایشان که عبارتند از خیریت وجود، جای‌گاه انسان در هستی (خلافت الهی)، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس انسان، حرکت جوهری نفس و اختیار انسان، مدنی بودن انسان و لزوم بعثت انبیاء و رابطه دنیا و آخرت می‌توان هر سه رهیافت را با اندکی قبض و بسط در اندیشهٔ صدرالمتألهین یافت. به عبارتی، با توجه به مبانی نظری شریعت و سیاست، و با توجه به این که قوانین اساسی و مهم سیاست را شریعت تشکیل می‌دهد و گوهر سیاست شریعت است، رابطهٔ «عینیت - وحدت» را نمی‌توان نادیده انگاشت. همچنین، بر اساس تحلیل رهیافت دوم که رابطهٔ شریعت و سیاست را به گونهٔ عموم و خصوص من وجه به تصویر می‌کشد، رابطهٔ «عینیت - تعامل» را تقویت می‌کند. اما به نظر می‌رسد رهیافت «غایی - ابزار» همان نظر نهایی صدرالمتألهین است. زیرا اولاً با تحلیل دیدگاه ایشان در باب تفاوت سیاست و شریعت از

لحاظ مبدأ، غایت، فعل و انفعال، متوجه می‌شویم که رابطه عینیت نفی می‌شود، و رابطه «غایی - ابزاری» اثبات می‌شود. ثانیاً، اگر سیاست به منزله عبد است و شریعت به منزله مولا، پس عبد خادم است. و تابع. ثالثاً، اگر شریعت بسان روحی ثابت و غایت است، سیاست به منزله پیکری متغیر است و ابزار و زمینه ساز.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پی‌نوشت‌ها

۱. شیرازی، صدرالمتألهین، (۱۳۸۲) *الشواهد الربوبية*، قم: مطبوعات دینی، ص ۳۶۵.
۲. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت سکولاریسم عبارت است از گرایشی که طرفدار یا مروج حذف یا بی‌اعتنایی و به حاشیه راندن نقش دین در ساحت‌های مختلف حیات انسانی از قبیل سیاست، حکومت، علم، عقلانیت، اخلاق و... است. واژگان: «دنیا گرایی»، «جدا انگاری دین و دنیا»، «دین‌گریزی»، «عرفی‌گرایی»، و در زبان عربی «علمانیته» را معادل آن قرار داده‌اند. سکولاریسم با سکولاریزاسیون فرق دارد، سکولاریزاسیون یعنی یک فرایند یا جریان که در طی آن شئون سیاسی، اجتماعی و اخلاقی جامعه، دیانت زدایی یا قداست زدایی می‌شوند. ر. ک: میروک، محمد ابراهیم، *حقیقة العلمانية*، جزء اول، بی‌جا، دارالتوزیع و النشر الاسلامیة، بی‌تا، ص ۳؛ و نیز ر. ک: بیات، عبدالرسول و جمعی از نویسندگان (۱۳۸۱)، *فرهنگ واژه‌ها*، قم: موسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ص ۳۲۹؛ و همچنین ر. ک: قرضاوی، یوسف (۱۴۱۷)، *الاسلام والعلمانية وجهاً لوجه*، قاهره، مکتبه وهبه، ص ۵۷ به بعد.
۳. پیشین، ص ۳۳۳.
۴. ر. ک: *لسان العرب و تاج العروس و الموسوعة الفقهية*، وزارت الاوقاف و شئون الاسلامیة، الكويت: ج ۲۶، ص ۱۶.
۵. مکارم شیرازی (۱۳۸۴)، *تفسیر نمونه*، ج ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیة (مدرسه امیر المؤمنین)، ص ۴۰۲.
۶. جوادی آملی، عبدالله، *شریعت در آینه معرفت*، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ص ۱۰۱.
۷. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ ق)، *المیزان*، ج ۱۸، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ص ۲۸.
۸. اشکوری، ابوالفضل (۱۳۸۴)، *فلسفه سیاسی ابن سینا*، قم: انتشارات عقل سرخ، ص ۳۰۸ به بعد.



۹. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ج ۵ - ۶، ص ۳۵۰.
۱۰. دارابکلائی، اسماعیل (۱۳۸۰)، نگرشی بر فلسفه سیاسی اسلام، قم: بوستان کتاب، ص ۱۹.
۱۱. فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۴)، احصاء العلوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، فصل پنجم و نیز ر.ک: فارابی، ابی نصر (۱۳۷۶)، السياسة المدینة، ترجمه و شرح، حسن ملکشاهی، تهران: سروش، ص ۱۹۸.
۱۲. دارابکلائی، اسماعیل، پیشین، ص ۲۱.
۱۳. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۳)، اخلاق ناصری، تصحیح، مجتبی مینوی، و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی، ص ۳۰۴.
۱۴. دارابکلائی، اسماعیل، پیشین، ص ۲۴ به بعد.
۱۵. اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۴ - ۵.
۱۶. دارابکلائی، اسماعیل، پیشین، ص ۲۱.
۱۷. شیرازی، صدرالمتألهین (۱۴۱۹)، سفار، ج ۱، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ص ۲۰ - ۲۱.
۱۸. پیشین.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، ریحیق مختوم، ج ۱، قم، نشر اسراء، ص ۱۲۲، و نیز ر.ک: پیشین.
۲۰. ر.ک: فارابی، ابی نصر (۱۹۹۶)، السياسة المدینة، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ص ۷۸ - ۹۰.
۲۱. فارابی، ابی نصر (۱۳۸۱)، فصوص الحکمة، تهران، دانشگاه تهران، ص ۱۲۲؛ فارابی، السياسة المدینة، ترجمه و شرح، حسن ملکشاهی، پیشین، ص ۲۰۳.
۲۲. ابن سینا (۱۴۲۸)، الشفا (المنطق - الخطاب)، قم، ذوی القربی، ص ۶۱، ر.ک: ابن سینا، (۱۳۷۹) النجاة، تهران، دانشگاه تهران، ص ۷۰۸ به بعد ۷۱۳ به بعد.

۲۳. ابن سینا (۱۳۷۶)، *الالهیات، من کتاب الشفاء*، قم، بوستان کتاب، ص ۴۸۹ - ۴۸۸، ر.ک:
- ابن سینا (۱۳۷۹)، *النجاة*، تهران، دانشگاه تهران، ص ۷۰۸ و نیز ر.ک: ابن سینا، *مجموعه رسایل* (رساله عیون الحکمه)، قم، انتشارات بیدار، ص ۳۰.
۲۴. اشکوری، ابوالفضل، *پیشین*، ص ۳۰۸.
۲۵. ر.ک: طوسی، نصرالدین، *پیشین*، ص ۳۰۴.
۲۶. شیرازی، صدرالمتألهین، *پیشین*، ص ۲۰ - ۲۱.
۲۷. *پیشین*، ج ۱، ص ۳۴۰؛ ج ۴، ص ۱۲۲، ج ۷، ص ۵۸.
۲۸. شیرازی، صدرالمتألهین (۱۴۲۴ ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ص ۶۷۲.
۲۹. یثربی، یحیی (۱۳۷۷/۷۸)، «*فلسفه امامت از منظر صدرا قیسات*»، سال سوم و چهارم، شماره دهم و یازدهم، زمستان، ص ۱۴۰.
۳۰. نور / ۵۵.
۳۱. شیرازی، صدرالمتألهین (۱۴۲۰ ق)، *المبدأ و المعاد*، بیروت، دارالهادی، ص ۶۲۶، و نیز ر.ک: صدرالمتألهین (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیة*، قم: انتشارات مطبوعات دینی، ص ۳۵۷.
۳۲. *الشواهد الربوبیة*، *پیشین*، ص ۲۲۹ - ۳۵۹، *المبدأ و المعاد*، *پیشین*، ص ۶۲۵ - ۶۲۷؛ ر.ک: صدرالمتألهین (۱۳۶۱)، *عرشیه*، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، ص ۴۰ به بعد.
۳۳. *الشواهد الربوبیة*، *پیشین*، ص ۳۶۲.
۳۴. *اسفار*، ج ۷، *پیشین*، ص ۲۸۲، و نیز ر.ک: عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۲، سمت، ص ۷۶.
۳۵. *اسفار*، ج ۳، *پیشین*، ص ۶۱.
۳۶. *الشواهد الربوبیة*، *پیشین*، ص ۲۷۷.
۳۷. *اسفار*، ج ۹، ص ۱۹۷ - ۱۹۴.
۳۸. جوادی آملی، عبدالله، *پیشین*.

۳۹. الشواهد الربوبية، پیشین، ص ۳۶۵.
۴۰. پیشین، ص ۳۵۹.
۴۱. پیشین، ص ۳۶۳ - ۳۷۷.
۴۲. المبدأ و المعاد، پیشین، ص ۶۴۲، ر. ک: صدر المتألهین، کسر الاصنام الجاهلیة، تصحیح، دکتر محمد حسن جهانگیری (۱۳۸۱)، تهران، بنیاد حکمت اسلامی ملاصدرا، ص ۱۸۹.
۴۳. الشواهد الربوبية، پیشین، ص ۳۶۲.
۴۴. پیشین، ص ۳۶۰ - ۳۶۴ - ۳۵۷: المبدأ و المعاد، پیشین، ص ۶۴۳.
۴۵. الشواهد الربوبية، پیشین، ص ۳۶۳ - ۳۶۰.
۴۶. پیشین، ص ۳۶۴.
۴۷. اسفار، ج ۵، پیشین، ص ۷۵ - ۷۷.
۴۸. الشواهد الربوبية، پیشین، ص ۳۶۳.
۴۹. پیشین، ص ۳۶۰.
۵۰. پیشین، ص ۳۶۳ - ۳۶۵.
۵۱. پیشین، ص ۳۷۵، و نیز ر. ک: کسر الاصنام الجاهلیة، پیشین، ص ۱۴۹.
۵۲. پیشین، ص ۳۵۷.
۵۳. المبدأ و المعاد، پیشین، ص ۵۸۰ - ۶۳۹ - ۴۴۲.
۵۴. الشواهد الربوبية، پیشین، ص ۳۶۵.
۵۵. پیشین، ص ۳۶۳.
۵۶. پیشین، ص ۳۶۴.
۵۷. پیشین، ص ۳۶۵.
۵۸. پیشین.
۵۹. پیشین.
۶۰. پیشین، ص ۳۶۶.
۶۱. پیشین.

