

نسبت اخلاق و سیاست در حکمت متعالیه و نظریه غالب در فلسفه سیاسی غرب

چکیده: از زمان شکل‌گیری «جامعه سیاسی» و اعمال «قدرت سیاسی» در آن از سوی دولتمردان، تا به امروز، این پرسش محوری توجه بسیاری را به خود مشغول داشته است که نسبت «عمل سیاسی» و «فعل اخلاقی» چیست؟ به عبارت دیگر بین «سیاست» و «اخلاق» یا «دیانت» چه رابطه‌ای می‌تواند وجود داشته باشد؟

به‌طور کلی این نسبت یا رابطه را می‌توان در قالب چهار وضعیت کلی بررسی کرد: ۱. تفوق اخلاق یا دین بر سیاست؛ ۲. تبعیت اخلاق یا دین از سیاست؛ ۳. تفکیک اخلاق یا دین و سیاست؛ ۴. انتقاد از رابطه اخلاق یا دین و سیاست.

علی‌رغم وجود پاره‌ای افتراقات بین اخلاق و دین، از آنجا که در این مقاله منظور از اخلاق، اخلاق دینی یا اسلامی است، دو مفهوم مذکور اگر نه به‌طور کامل، دست کم به صورت نسبی با یکدیگر انطباق و همپوشانی دارند.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، سیاست، دین، حکمت متعالیه، ملاصدرا، فلسفه سیاسی غرب.

مهم‌ترین تلاش فردی و جمعی انسان در جامعه، دست‌یابی به «سعادت» و دو ابزار اصلی برای نیل به آن «اخلاق» و «سیاست» است. اخلاق پسندیده، عادت دادن نفس به ارزش‌ها و فضایل و دوری جستن از رذایل می‌باشد که حاصل آن تزکیهٔ نفس و پاکی و پارسایی است. سیاست، ادارهٔ امور جامعه و حکومت کردن بر اجتماع بر مبنای ضوابط خاص از قبل تعیین شده است و حاصل آن «امنیت»، «رفاه» و «نظم» است.

از تعاریف ارائه شده در بالا، به ظاهر چنین بر می‌آید که اخلاق و سیاست در عرض و تقابل با یکدیگرند؛ زیرا اخلاق متعلق به حوزهٔ خصوصی و فردی و در پی احقاق حق است؛ در حالی که سیاست مربوط به حوزهٔ عمومی و در پی جلب مصلحت می‌باشد و دست‌یابی به مصلحت با آلودگی‌های بسیاری همراه است. حتی بعضی اندیشمندان بر این نظرند که سیاست بدون دست‌های آلوده ممکن نیست. این تصور در دنیای مدرن که روز به روز فاصلهٔ بین اخلاق و سیاست بیشتر می‌شود، به واقعیت می‌پیوندد و در نظریه و عمل شاهد آن هستیم.

هدف اصلی این مقاله، بررسی نسبت یا رابطهٔ پیچیده بین اخلاق و سیاست در حکمت متعالیه و از دیدگاه صدرالمتألهین و سایر اصحاب و پیروان این فلسفه و مقایسه آن با نظریهٔ غالب در فلسفهٔ سیاسی غرب است. آیا اخلاق و سیاست در حکمت متعالیه نیز مثل فلسفهٔ سیاسی متعارف غرب کاملاً جدا و متمایز از یکدیگرند؟ یا اینکه در طول هم قرار داشته، یکدیگر را تأیید و تکمیل می‌کنند؟

نگارنده در پی بررسی و ارزیابی این فرض علمی است که: «در حکمت متعالیه بر خلاف نظریهٔ غالب در فلسفهٔ سیاسی غرب که اخلاق و سیاست به کلی جدا و متمایز از یکدیگرند، این دو مقوله در طول هم قرار داشته، یکی دیگری را تأیید و تکمیل می‌کند و در نتیجه آنها با یکدیگر تعامل و تأثیر و تأثر متقابل دارند.» بنابراین می‌کوشد رابطهٔ اخلاق و سیاست را در حکمت متعالیه و فلسفهٔ سیاسی غرب با روش مقایسه‌ای، توصیف و تحلیل کند. با توجه به موضوع، برای جمع‌آوری داده‌های

مناسب از روش کتابخانه‌ای و اسنادی استفاده شده است. بنابراین نوع تحقیق توصیفی - تحلیلی و روش آن مقایسه‌ای و کتابخانه‌ای است. برای ارزیابی فرضیه مذکور ابتدا به اجمال منظور از حکمت متعالیه مشخص خواهد شد. سپس نسبت یا رابطه احتمالی بین اخلاق و سیاست در حکمت متعالیه و فلسفه سیاسی غرب بررسی و مقایسه می‌شود.

حکمت متعالیه چیست؟

حکمت متعالیه، نظام فکری و فلسفی ویژه‌ای است که به دست ملاصدرا در دوران صفویه تأسیس شد و سپس مورد حمایت و پیروی بعضی از اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی، به ویژه محسن فیض کاشانی، آقا محمد بیدآبادی، ملاعلی نوری، ملا هادی سبزواری، علامه طباطبائی، آیت‌الله مطهری و امام خمینی واقع شد. مهم‌ترین ویژگی این نظام فکری و فلسفی آن است که جامع روش‌ها و امتیازهای مکاتب و نحله‌های پیش از خود و در عین حال برخوردار از صفات ممیزه و جایگاه خاص خود است؛ به طوری که کاملاً قادر به درک و پاسخگویی نیازها و اقتضاها در دوران جدید است. (ر. ک: خامنه‌ای، سیدمحمد، ص ۱)

ملاصدرا علی‌رغم بهره‌گیری از فلسفه‌های قدیم، مثل مشا و اشراق و فلوطینی اسکندرانی و تأمل در افکار و اندیشه‌های فیلسوفانی چون سقراط و افلاطون و فوطین و ارسطو و ابن سینا و فارابی و ابن عربی، ساختمان فلسفی کاملاً متفاوتی را پی‌ریزی کرد. به همین دلیل جایگاه مکتب فلسفی وی به مراتب بالاتر از فلسفه یونان قدیم و حتی فلسفه مدرن غربی است. مسائلی که فلاسفه قدیم و جدید قادر به حل آن نبودند، او حل کرده و نمونه‌اعلی و کاملی از فلسفه اسلامی را ارائه داده است. در واقع فلسفه صدرا از یک نظر به منزله چهارراهی است که چهار جریان، یعنی حکمت مشایی ارسطویی و سنیایی، و حکمت اشراق سهروردی و عرفان نظری محیی‌الدین، و مفاهیم و معانی کلامی، با یکدیگر تلاقی کرده و رودخانه‌ای خروشان به وجود آورده‌اند. از نظر دیگر به منزله «صورتی» است که بر چهار عنصر مختلف پس از یک

سلسله فعل و انفعال‌ها اضافه شود. و به آنها ماهیت و واقعیت نوین بخشد، که به ماهیت هر یک از مواد آن صورت، متغایر است. (یثربی، ص ۶۳ و ۶۴)

شاید مهم‌ترین نوآوری ملاصدرا، نوع نگاه او به «عقل» و «وحی» و «شهود یا کشف» است. وحی همان قرآن و دنباله آن حدیث است و صدرالمتألهین آن را نخستین معیار تفکر فلسفی می‌داند. برای عقل هم اعتبار قائل است؛ ولی آن را معیار منحصر به فرد نمی‌داند و برای او این حق را قائل نیست که با وحی و کشف درافتد. او همچنین به پیروی از عرفان، برای کشف و شهود کسانی که حقیقتاً از آن برخوردارند، اعتبار قایل است و بین کشف و شهود عارف حقیقی با وحی و عقل منافاتی نمی‌بیند؛ زیرا هم عقل و هم عشق جایگاه خود را در وصول به حقیقت دارند و شهود نوعی تجربه غیر حسی است. (خامنه‌ای، سیدمحمد، ص ۳؛ ر. ک: پناهی آزاد، ص ۲۱۳ و ۲۱۴)

بنابراین از نظر این فیلسوف شهیر اسلامی و پیروان و شارحان او، وحی و عقل و شهود در طول هم هستند نه در عرض هم. گرچه عقل قادر به مقابله با وحی و شهود نیست، ولی در جای خود ابزاری است که خداوند آن را به انسان داده و به تعبیر دیگر عقل انسان خلیفه خدا در او است. به نظر ملاصدرا حتی اختلاف بین فیلسوف و نبی و تلاش عقلانی و وحی، تنها در کیفیت رفع حجابی است که میان نفس و لوح محفوظ (عقلی که صور جمیع آنچه خدا حکم کرده تا روز قیامت در آن نقش بسته است) وجود دارد که اولی به دست متفکر و دومی با وزیدن ریح الطاف الهی رفع می‌شود. بنابراین از نظر ملاصدرا، بین فلسفه و دین منافاتی وجود ندارد؛ تنها تفاوت بین این دو، همان تفاوت میان روش در ادراک عقلانی و وحیانی است. (لک‌زایی، ص ۳ و ۴)

بدین ترتیب روش صدرالمتألهین نه مثل مشائیان است که فقط عقل را محور قرار دهد، نه مثل اشراقیان است که به صرف شهود بسنده کند، و نه مثل متکلمان که با تکیه بر ظاهر شرع، به جدال و مناظره روی آورد؛ بلکه روش او ترکیب و تلفیق همه این مکاتب و هم‌ندا کردن عقل و ذوق (کشف و شهود) و شرع با لحاظ کردن دو جنبه سلبی و ایجابی برای عقل و ذوق است. (ر. ک: پناهی آزاد، ۲۱۹-۲۲۳)

ملاصدرا علاوه بر عرفان راستین، توجه ویژه‌ای به فلسفه هستی و فلسفه نفس

داشت. در فلسفه هستی، هدف اصلی او شناخت برهانی و قطعی هستی بود و نه سطحی و ظنی آن. این شناخت بر سه پایه یا اصل بنیادین یعنی «اصالت»، «تشکیک» و «وحدت وجود» شکل گرفته است. ملاصدرا پس از اثبات اصالت وجود، اختلاف موجودات را به اصل تشکیک وجود حل می‌کند. مفاد این اصل آن است که ما به الافتراق و ما به الامتیاز موجودات، عین ما به الاشتراک والاتحاد آنها است و این مراتب وجود است که اختلاف آنها را نشان می‌دهد. (جوادی آملی، ج ۱، ص ۲۵۶-۲۵۸) بدین ترتیب چهره حقیقی حکمت متعالیه در اسناد حقیقی هستی به واجب الوجود و اسناد مجازی آن به ممکنات ظاهر می‌شود. (همان، ص ۲۸۶؛ نصر، ۱۳۸۲، ص ۹۱-۱۱۱) عالم ممکنات و همه هستی، نهاد ناآرامی دارد و همه چیز در حرکت‌اند. حکیمان پیش از صدرا حرکت را در چهار مقوله «کم»، «کیف»، «وضع» و «این» می‌دانستند، اما ملاصدرا حرکت جوهری را به این حرکات افزود و اثبات کرد که حرکات اعراض، ناشی از حرکات جواهر است. (ر. ک: آشتیانی، ۱۳۸۰؛ سروش، ص ۲۱-۵۷؛ نهضت زنان مسلمان، ج ۲، ص ۱۸-۳۵)

صدرا بر خلاف حکمت مشا که از نفس در طبیعیات بحث می‌شود، آن را در مبحث مستقل و ویژه‌ای بررسی کرده است. نوآوری او در این زمینه یکی آن است که: «النفس فی وحدتها کل القوا» و دیگری آنکه: «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» (صدرالمتألهین، ج ۸، ص ۵۱، ۲۲۱، ۲۲۶ و ۳۴۲)

ملاصدرا درباره فلسفه معرفت و دین هم بحث کرده است. گشودن فصل مستقل در علم و معرفت‌شناسی و «تجرد علم» دو ویژگی مهم در فلسفه صدرا است. (ر. ک: پناهی آزاد، ص ۲۱۱ و ۲۱۲) در فلسفه دین، کتاب و سنت، منابع مبنایی ملاصدرا است. او عقل و عرفان را به خدمت دین درآورده و بیشتر مباحث عقلانی و عرفانی خویش را با استناد به قرآن و روایات به پایان برده است. از سوی دیگر، وی همه مباحث اعتقادی اسلام را در آثار خود به قالب برهانی در می‌آورد. به عبارت دیگر به برهانی کردن مجموعه معارف دین (مبدأ و معاد) برخاسته است. (همان، ص ۲۱۵ و ۲۱۶)

مفاهیم هستی، معرفت، نفس، دین، روش‌شناسی و حرکت جوهری، بخشی از

فلسفه صدر المتألهین است که باز کردن و شکافتن هر یک مستلزم بحث‌های طولانی است. اخلاق و سیاست و نسبت و رابطه بین آن دو نیز جزئی از قلمرو فلسفه صدرایی محسوب می‌شود که با توجه به موضوع و هدف این مقاله، به‌طور مبسوط و مفصل مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت. از سوی دیگر، علی‌رغم وجود پاره‌ای افتراقات بین اخلاق و دین، از آنجا که در این مقاله منظور از اخلاق، اخلاق دینی یا اسلامی است، دو مفهوم مذکور اگر نه به‌طور کامل دست‌کم به صورت نسبی با یکدیگر انطباق و هم‌پوشانی دارند.

مفهوم و جایگاه سیاست

پرداختن به سیاست و تعیین حدود و چارچوب و جایگاه آن، به ویژه رابطه‌اش با اخلاق، به یونان قدیم باز می‌گردد. گرچه از آن زمان تا کنون در فلسفه غرب، رابطه اخلاق و سیاست تحت تأثیر عوامل مختلف به ویژه تحولات محیطی، دستخوش دگرگونی بوده و این رابطه وضعیت ثابت و یکسانی نداشته است، می‌توان گفت که در مجموع نظریه غالب مخصوصاً در عصر مدرن، تفکیک و تمایز کامل اخلاق از سیاست بوده است.

افلاطون سیاست را نوعی «علم» تلقی کرد و به همین دلیل یکی از مهم‌ترین هدف‌های وی از تأسیس آکادمی، تولید علم سیاست بود. (فاستر، ص ۳۸) همچنین به سبب معتبر ندانستن ادراک حسی برای معرفت، طبعاً تجربه عملی را در سیاست خوار می‌شمرد و بر این باور بود که یا فیلسوفان پادشاه شوند و یا پادشاهان فیلسوف گردند و چون راه نخست محال می‌نمود (به دلیل جامعه فاسد دوره افلاطون) بر پیشنهاد دوم اصرار داشت. (عنایت، ص ۴۹ و ۶۳) افلاطون در رساله جمهور سرشت و ماهیت تشکیلات سیاسی را به‌طور کلی مورد بررسی قرار می‌دهد؛ از جمله در تعریف دولت و منشأ آن، معتقد است که دولت زاییده احتیاج نوع بشر است. (فاستر، ص ۷۲) وی در توصیف جامعه کامل، بسیار تحت تأثیر نظریات مبتنی بر روان‌شناسی و زیست‌شناسی آن زمان واقع شده است. بنابراین وی فرض کرد که شباهتی میان یک



فرد و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، وجود دارد. تنها اختلاف در اندازه و کمیت است. (پاپکین، ص ۱۰۲)

برخلاف نظر افلاطون، ارسطو سیاست را نوعی «فن» می‌دانست و معتقد بود که «معرفت علمی» نمی‌تواند به عنوان امتیاز خاصی، دارنده خود را شایسته حکومت بر مردمان سازد. (همان، ص ۲۰۴ و ۲۰۵) ولی او هم مثل افلاطون بر این باور بود که پایه دولت در طبیعت بشر است و دولت برای تأمین نیازهای انسان به وجود آمده است. دولت اوج تکامل روند طبیعی است که از افراد و خانواده شروع و به شهر ختم می‌شود. (عالم، ص ۱۷۸ و ۱۷۹)

برداشت‌های متفاوت افلاطون و ارسطو درباره سیاست، مانع از آن نیست که بگوییم مطالعه سیاست از همان ابتدای راه، به منزله تحلیل جنبه‌های سیاسی پدیده‌های اجتماعی تلقی می‌شود. مرکز ثقل این تحلیل، دولت، قدرت و به ویژه قدرت سیاسی است. به همین دلیل اکثر تعاریفی که از سیاست از عهد یونان تا به امروز صورت گرفته، مبتنی بر سه مفهوم بالا است. برای مثال، کاتلین، دوزونال و لاسکی سیاست را علم دولت یا اداره جامعه و نهادها و سازمان‌های مربوط به آن می‌دانند و لاسول، مریام، وبر، راسل و مورگنتا، علم مطالعه و بررسی کسب، حفظ و استمرار قدرت، و بوریکو، دوگی، بورلانسکی و دوورژه، علم ارزیابی نوع خاصی از قدرت، یعنی قدرت سیاسی دانسته‌اند.^۱

رابطه اخلاق و سیاست

گرچه افلاطون و ارسطو سیاست را با اخلاق پیوند زده، بر این باور بودند که کسب فضیلت و تربیت و سعادت واقعی بدون دولت امکان‌پذیر نیست، اما در همان عصر کسانی بودند که نظر این دو فیلسوف را قبول نداشتند و سیاست را قدرت عریان و مصلحت‌تام دولت در اداره امور، و اخلاق را مقوله‌ای «نسبی» تلقی می‌کردند. برای

۱. برای اطلاع از تعاریف سیاسی که مبتنی بر سه مفهوم دولت، قدرت و قدرت سیاسی است، ر. ک:

عاملی، ص ۳۲-۴۷؛ عالم، ص ۲۶-۳۲.

مثال سوفسطائیان تصدیق می کردند که اصول اخلاقی برای به وجود آمدن یک اجتماع سیاسی و برای حفظ بقای آن ضرورت حیاتی دارد. ولی مسئله بعدی را که اصول اخلاقی سازنده علو بشری است، انکار می کردند. همچنین آنها نمی پذیرفتند که قیود و محدودیت های اخلاقی باعث می شود بشر به انسانی بهتر تبدیل شود. در یک کلام در نظر آنان، گرچه زندگی اجتماعی این قیود و محدودیت ها را بر انسان تحمیل می کند، اما تحمیل این گونه قیود به انسان باعث بالا رفتن علو و محاسن وی نمی گردد. (فاستر، ص ۵۹۵۷) در مجموع در یونان قدیم، با توجه به نظریه افلاطون و ارسطو، دیدگاه غالب آن بود که نباید در سیاست از اصول اخلاقی و تربیتی غافل شد.^۱

پس از سقوط یونان به دست اسکندر چند مکتب فلسفی دیگر به منصفه ظهور رسید که کم و بیش همان تفکر سوفسطائیان را دنبال می کرد. مشهورترین آنها، مکتب اپیکوری، رواقی و شکاکی بود. تلاش مشترک هر سه مکتب، درمان روان رنجیده یونانی در همین جهان خاکی و رهانیدن او از هراس و اندوه و تعصب و حیرت بود. به همین دلیل، پیرون (پورهون) شکاک، شناخت حقیقت را محال شمرد و پیروان خود را برای برخورداری از سعادت و آرامش روان به پرهیز از جزم و تصدیق فراخواند و اپیکور منکر دخالت خدا و تقدیر در کار جهان شد و زنون سعادت را در رهایی از سخت گیری و خشم دانست. آنها همگی شادی انسان را بیش از حقیقت عزیز داشتند. (عنایت، ص ۱۲۱-۱۲۴) از نظر اپیکور، عدالت و حقوق اجتماعی و قانون از باب موهومات بوده و وجود خارجی ندارند و خوب و بد اموری است قراردادی و اصطلاحی. اگر اطاعت قانون به ما کمک نکرد می توانیم آن را بشکنیم؛ به شرط آنکه از مجازات آن فرار کنیم. تقوا در تأمین لذت و مسرت است. شرکت در حیات اجتماعی و سیاسی به سعادت فرد کمک نمی کند. مرد حکیم و خردمند باید از قبول مشاغل عمومی و دولتی و قبول مسئولیت اجتناب کند. راه و روش درست عبارت است از تبعیت از فردیت خالص و حب منافع شخصی و بی نیازی فردی. هر فرد باید خود

۱. برای اطلاع از نگاه اخلاقی سقراط، افلاطون و ارسطو به سیاست ر. ک: خراسانی، ۱۳۸۳، ص ۱۵-۲۰ و ۶۸-۷۵.

وسيلة لذت خويشتن را فراهم کند، نه به وسيله جامعه. (بازارگاد، ج ۱، ص ۱۶۴؛ ر.ک: لیدمان، ص ۵۱-۵۸؛ خراسانی، ص ۷۶-۷۹)

این نگرش سیاست‌گریز و اخلاق‌زدا در قرون وسطا به سبب ظهور مسیحیت و سیطره کلیسا به‌طور چشم‌گیری به خاموشی گرایید و به حاشیه رفت. برای مثال توماس اکوئیناس از حکیمان قرن سیزده میلادی تأکید کرد که قدرت و سیاست باید در خدمت اخلاق باشد و دولت، کارگزار فضیلت اخلاقی محسوب شود. (خراسانی، ص ۸۳-۸۵)

بعد از رنسانس به ویژه در فاصله قرن هفده تا بیستم میلادی در مورد رابطه بین دین و سیاست، در اروپا چهار برداشت شکل گرفت که یکی از آنها به جریان غالب تبدیل شد. برداشت نخست به‌طور کلی «تفوق دین بر سیاست» را تأکید می‌کرد. لوتر و کالون با حمایت از این برداشت، بر تمایز بین امر دنیوی و امر روحانی و تفوق امر روحانی بر قلمرو سیاست تأکید می‌کنند. بوسوئه که هم مردی از کلیسا و هم متفکری سیاسی بود، پیشنهاد داد که اولاً حوزه دولت و کلیسا از هم جدا و متمایز باشد و ثانیاً دولت در قبال کلیسا استقلال داشته باشد و ثالثاً دولت از اصول برتر دین پیروی کند. دومستر، یک سده بعد، در واکنش منفی به انقلاب فرانسه، بازگشت به مسیحیت سده‌های میانه و بازسازی تفاهم بین دین و سیاست را با آشتی دولت مدرن با مسیحیت مورد حمایت پاپ، توصیه می‌نماید. بدین نیز خواستار آشتی دین و سیاست بود تا از این رهگذر از جنگ‌های مذهبی جلوگیری شود و بدین ترتیب توسعه دولت تسهیل گردد. (ر.ک: باریه، ص ۳۱-۱۱۱)

برداشت دوم یک برداشت ابزاری و میسینی بر «تبعیت دین از سیاست» بود. ماکیاوول اولین و شاید در عین حال برجسته‌ترین متفکر سیاسی این گروه محسوب می‌شود. او، هم منکر وجود قانون الهی و هم منکر وجود قانون طبیعی است. به همین سبب از یک سو به آن رکن اساسی اندیشه مسیحی که می‌گوید تقدیر انسان رسیدن به هدفی فوق الطبیعه (در دنیای دیگر) است، عقیده ندارد. (فاستر، ج ۱، ص ۴۶۵) از سوی دیگر، بر خلاف طرفداران قانون طبیعی، فضیلت را شامل صفاتی می‌داند که انسان را در رسیدن به هدف، یعنی تحصیل موفقیت، قدرت و شهرت

کمک می‌کند. بنابراین فضیلت ماکیاولی، بسیار شبیه به «فضیلت طبیعی» سوفسطائیان است. (همان، ص ۴۶۹)

از نظر ماکیاول، ارزش‌هایی که در ماورای سعادت مادی انسان و در سطحی بالاتر از آن قرار گرفته‌اند، عموماً ارزش‌هایی دنیوی هستند، نه ارزش‌های انسانی. از این رو، قانون‌یزدانی برای انجام وظیفه جایگاهی ندارد و اصول و مبانی اخلاقی موهوماتی بیش نیست.

صفت ماکیاولی در زبان‌های اروپایی مترادف شیطانی است و صورت اسمی آن ماکیاولیسم، به بهترین معنا، بی‌اعتنایی به اصول اخلاقی در امور سیاسی را می‌رساند. او رهبران سیاسی را از الزام همیشگی به رعایت قواعد اخلاقی معاف می‌داند و به آنان اندرز می‌دهد که برای حفظ مصلحت خود و کشورشان این قواعد را زیر پا بگذارند؛ هرچند که ارج و فایده اخلاقیات را برای عموم انکار نمی‌کند. به عبارت دیگر او عقیده دارد که فرمانروایان و فرمانبرداران تابع نظام اخلاقی واحدی نباید باشند و در توجیه آن چند دلیل می‌آورد. از جمله اینکه مصلحت شه‌ریار یا رئیس جمهور با مصلحت کشورش یکی است. دلیل دوم، اعتقاد به جدایی اخلاق از سیاست است. به نظر او، نه فقط از لحاظ عملی و نظری، بلکه از لحاظ علمی و عینی نیز سیاست را باید از اخلاق جدا و بلکه با آن معارض دانست. (عنایت، ص ۱۶۴ و ۱۶۵)

این نگرش ماکیاول به سیاست و اخلاق به ویژه در اثر مشهور او به نام شه‌ریار مشهور است. در این کتاب، ماکیاول تبهکاری را روشی نکوهیده برای دست‌یافتن به قدرت سیاسی می‌داند و شه‌ریاران را اندرز می‌دهد که تبهکاری‌های خود را چگونه انجام دهند تا دولت نویافته را نگه‌دارند. به نظر او، لازم نیست که شه‌ریار قول و پیمان خود را حفظ کند؛ از این رو، پیمان‌ها را باید طوری ببندد که بتوان گسست و باید طوری گسست که بتوان بست. (همان، ص ۱۷۴)

به نظر ماکیاول، گرچه از راه قانون می‌توان به هدف رسید، اما چون غالباً بی‌تأثیر است، تشبث به زور ضرورت پیدا می‌کند. بنابراین بر شه‌ریار لازم است که طریقه استعمال این شیوه‌ها را خوب بدانند و موقع را برای به کار بردن هر کدام نیک

بسنجد. همچنین چون شه‌ریار باید بدانند که نیمهٔ حیوانی طبیعتش را چگونه عاقلانه به کار برد، بر او است که از میان جانوران، شیر و روباه را به عنوان سرمشق برگزیند؛ زیرا شیر برای تحصیل طعمه‌اش از تن دادن به رنج و کوشش و خستگی ناگزیر است؛ در حالی که روباه از گزند گرگان در امان نیست. در این صورت بر شه‌ریار واجب است که حيله‌گری روباه را با صولت شیر توأم سازد. (فاستر، ص ۴۷۲؛ ر. ک: شریعت، ص ۱۰۰-۱۰۵)

بدین ترتیب اشتباه ماکیاول نه فقط مخالفت با قواعد اخلاقی، بلکه از آن مهم‌تر، غفلت او از اهمیت اخلاق در سیاست است. در نظر او مرد سیاسی باید بیشتر در غم و وسایل عمل باشد تا قدر و ارزش نفس عمل؛ خواه از لحاظ دینی یا اخلاقی یا فلسفی. در نظر او همین که شه‌ریار بتواند قدرت خود را حفظ کند و دمار از روزگار مخالفان برآورد و مردم را به فرمانبرداری خود وا دارد، وظیفه دانشمند و اندرگزوی سیاسی انجام یافته است. چه ماکیاول بدانند و چه ندانند، چه بپذیرد و یا نپذیرد، هرگاه کار دانش سیاست از بحث در غایات به بحث در وسایل منحرف شود، نتیجه آن مجهز کردن حکومت‌ها به ساز و برگ بیشتر برای ستمگری است. (عنایت، ص ۱۷۷؛ ر. ک: عالم، ج ۲، ص ۵۳-۵۵)

منتسکیو، هابز، اسپینوزا و روسو نیز از حامیان برداشت ابزاری محسوب می‌شوند؛ زیرا آنها بی‌آنکه اهمیت اجتماعی دین را انکار کنند، می‌دانند که دین برای ثبات دولت و اعمال قدرت چه سودی دارد. دقیقاً به همین دلیل است که آنان می‌خواهند دین را ابزار سیاست و وسیله‌ای برای حکومت سازند. از سوی دیگر آنها، اضافه می‌کنند که چون دین معمولاً منشأ مناقشات و منازعات است، باید تابع قدرت سیاسی گردد تا از آیین‌هایی که به کشور لطمه وارد می‌سازند، جلوگیری شود. (ر. ک: باریه، ص ۱۲۳-۱۹۶)

پیش‌کسوت برداشت لیبرالی تفکیک دین از سیاست (برداشت سوم) جان لاک است. وی در قرن هفده راه حلی را دربارهٔ رابطهٔ دین و دولت ارائه می‌دهد که به مدت دو قرن، یعنی از آغاز جنبش اصلاح پروتستان، اروپائیان ناامیدانه برای حلش

کوشیده بودند و امروز برای حل این مسئله در کشورهای دموکراتیک از همان راه حل لاک استفاده می‌شود. وی از یک طرف ابراز داشت که اگر فرقه‌های مذهبی به حال خود گذاشته شوند و از مراقبت و نظارت قوای حکومتی آزاد و آسوده باشند، همه مشکلات حل خواهد شد. و از سوی دیگر گفت که دولت و کلیسا باید فعالیت خود را در حریم خود انجام دهند؛ یعنی یکی باید توجه خود را به آسایش‌های دنیوی مردم معطوف دارد و دیگری به آموزش ارواح آنان. کوتاه سخن اینکه از نظر لاک، چون امور دینی و رعایت و اجرای احکام آن جنبه خارجی ندارد، بلکه مربوط به احساس و اعتقاد درونی افراد است، چگونگی دین افراد به حاکم ربطی ندارد و کار حاکم نیست که درباره این افراد قانون وضع کند و اگر هم بخواهد، نمی‌تواند چنین کند. (جونز، ج ۲، ص ۲۶۷-۲۷۳)

علی‌رغم طرح تفکیک دین و دولت توسط لاک، وی معتقد است که همه مردم دارای حق طبیعی به «زندگی و آزادی و دارایی» خود هستند. به عبارت دیگر توجیه لاک از دولت اساساً اخلاقی است؛ در حالی که بعداً در قرن نوزدهم طرفداران مکتب «سودمندی» یا «اصالت لذت»، به ویژه جرمی بنتام، اظهار داشتند که حمایت از مالکیت خصوصی به تأمین «سعادت عمومی» منجر می‌شود. بنابراین آنها این مقوله را براساس مشرب اصالت لذت توجیه می‌کنند. اساس تمامی استدلال لاک تقریباً پاره‌ای اصول به ظاهر مسلم درباره طبیعت و رفتار انسانی است. به تعبیر دیگر، انسان یک موجود روحانی است و در نتیجه فی‌نفسه دارای حقوق فطری و طبیعی است. او اصرار می‌ورزد که این اصول یا حقوق مسلم باید در نظام بالفعل سیاسی تحقق پذیرد لیبرال‌های دیگری چون کنستان، لامنه و توکویل کم‌وبیش نظریه لاک را دنبال کرده، بر جدایی دین از سیاست تأکید می‌نمایند. (ر.ک: باریه، ۲۰۹-۳۱۴)

برداشت انتقادی از رابطه دین و سیاست که آخرین برداشت در این باره است، اولاً دین سنتی مسیحیت را طرد می‌کند (زیرا آن را با نیازهای جدید جامعه صنعتی سازگار نمی‌داند) و ثانیاً پیشنهاد می‌کند که دین دیگری که قادر به پاسخگویی به این نیاز است، جایگزین آن شود. سوسیالیست‌های غیر مارکسیست، اگوست کنت،

مارکس، انگلس و گرامشی را می‌توان از طرفداران دیدگاه چهارم محسوب کرد. اینان معتقدند که دین در جامعه صنعتی ضروری است، اما برای هدایت و تحرک بخشیدن به آن، دین جدیدی با ماهیت عقلایی و ویژگی عرفی لازم است. (ر.ک: همان، ص ۳۲۵-۴۰۰)

از میان چهار برداشت مورد اشاره در غرب مدرن، برداشت لیبرالی یا جدایی دین از سیاست که به «سکولاریسم» معروف شده است، غالب است. تحت تأثیر همین برداشت است که جرمی بنتام از یک غایت روشن و تردیدناپذیر، یعنی «اصل لذت» نام می‌برد و هر چیز دیگری صرفاً محاسبه‌ای است از اینکه چگونه می‌توان به آن غایت دست یافت. بنابراین تمامی مسائل سیاسی، همانا مسائل مربوط به طرق و وسایل هستند و موضوع سیاست بیش از پیش به امور عملی مربوط می‌شود. (جونز، همان، ص ۵۰۰ و ۵۰۱)

در دنیای سیاست امروز (قرن بیستم و بیست و یکم) استدلال بنتام روز به روز جایگاه محکم‌تری می‌یابد. امروزه دیگر مرسوم نیست که از فلان لایحه دولت به این دلیل دفاع کنند که «بر حق است»؛ یعنی با بعضی از اصول اخلاقی به حکم شعور باطنی انسان موافقت دارد؛ بلکه در دفاع از آن فقط می‌گویند که «خوب» است؛ یعنی سعادت بیشتری را ایجاد می‌کند. کوتاه سخن آنکه سیاستمداران امروز غربی همچون بنتام بیشتر به «نتایج» علاقه‌مندند تا به اصول. می‌توان گفت که بنتام از این دیدگاه وسیع، منادی مشرب اصالت عمل است که ذهن امروزی به طور روزافزونی بدان می‌گراید. (همان، ص ۵۰۱)

آری متأسفانه امروزه وجه غالب، هم در نظریه سیاسی و هم در عرصه و عمل سیاسی آن است که همه امور به وسیله‌ای برای رسیدن به غایت تبدیل شده است. به عبارت دیگر هدف سیاسی، هر چه باشد، وسیله را توجیه می‌کند.

یکی از عوامل مؤثر در طرد و نفی اخلاق در فلسفه سیاسی مدرن، تفکیک بین اخلاق خصوصی و تعهدات عمومی است. بنابراین، حساب عملکرد یک رهبر سیاسی در حوزه شخصی و خصوصی، جدا و متفاوت از حساب عملکرد او در حوزه عمومی

است. آنچه مهم است انجام درست وظایف و تکالیف عمومی معین شده برای او طبق قانون است و قانون تنها عامل نظارت و کنترل رفتار و تعهدات عمومی او است. در حوزه فردی و خصوصی هر چه کرده یا خواهد کرد، به خودش مربوط است و تشخیص آن به عهده خودش می‌باشد؛ مگر آنکه رفتار ضد اخلاق او در حوزه خصوصی به عملکرد و مسئولیت آن در حوزه عمومی آسیب و لطمه وارد کند. (عابدی اردکانی، ص ۲۶۶ و ۲۶۷) به عبارت دیگر از میان عوامل مهارکننده قدرت حکام، اکنون در غرب، اساساً توجه به عوامل مهار بیرونی قدرت (عوامل جبری مثل محدودیت منابع قدرت، فرهنگ سیاسی - اجتماعی، و رقابت قدرت‌ها، و عوامل اختیاری مثل نظارت بر قدرت، توزیع قدرت، نهادهای اجتماعی یا دیوانسالاری، قانون، رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی) و نه به عوامل مهار درونی قدرت (فطرت، عقل، اخلاق، درک شهودی و...) معطوف بوده است.

بنابراین، نظریه غالب در فلسفه سیاسی غرب بر آن تأکید دارد که هیچ پیوند و ارتباطی بین سیاست و اخلاق نیست و این دو کاملاً از یکدیگر جدا و مستقل‌اند. سیاست، پرداختن به امور دنیا و مشغول شدن به عالم تفرقه است. در سیاست دغدغه نان و آب و مسکن و امنیت مردم است. حکومت بدون قدرت قابل تصور نیست. قدرت طلبی و ریاست‌دوستی در ذات سیاست نهفته است. سیاست با اخلاق و عدالت قابل جمع نیست. سیاست عرصه‌ای است برای کشتن همه فضیلت‌ها و بر باد دادن همه معنویت‌ها. سیاست مقوله‌ای کاملاً زمینی است و هیچ ربط و پیوندی با آسمان، خدا و دین ندارد. متعلق به مقام تفرقه و حوزه عمومی است، نه مقام جمع و حوزه خصوصی. تدبیر امور بیرونی است و نه تدبیر امور درونی. مبتنی بر عقل محض بشری است و نه تقدیر و اراده الهی. (قبسات، ۱۳۸۱، ص ۳)

رابطه اخلاق و سیاست در حکمت متعالیه

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، درک عمیق و دقیق رابطه بین اخلاق و سیاست در حکمت متعالیه، مستلزم شناخت کلیات این فلسفه و اصول بنیادین آن است. علاوه بر

آن، مفروضات زیر نیز که نشئت گرفته از حکمت متعالیه است، به فهم بیشتر و بهتر این رابطه کمک می کند:

۱. هدف اصلی انبیا، انسان و تربیت او است. اساساً پیامبران برای انسان سازی و رساندن انسان به تکامل و سعادت مبعوث شده اند. انسان در جست و جوی سعادت است و سعادت با تزکیه مراتب سه گانه انسان، یعنی قوای جسمانی، خیال و باطن و قوه عاقله به دست می آید. این قوا باید با عمل به قوانین الهی به صورت قوای انسانی درآیند. برای رسیدن به سعادت، تعدیل و تقویت عقل نظری و عملی لازم است.

۲. دین اسلام یک دین سیاسی و پردازش دین و آموزه های آن، وظیفه دانش هایی چون فلسفه سیاسی و فقه سیاسی است. دین و سیاست نه تنها از هم جدا نیستند؛ بلکه مدغم و درهم تنیده اند. (لکزایی، ص ۵)

۳. عدالت غایت اخلاق است؛ زیرا به معنای صحت و درستی تمامی قوا است.

۴. گرچه سعادت واقعی انسان به معاد و آخرت او مربوط می شود، ولی معاد و آخرت جدا از معاش و دنیا یا سیاست انسان ها نیست؛ بلکه دنیا مزرعه آخرت است و این دو به هم مربوط و متصل و ناگسستنی اند.

اکنون با توجه به چهار مفروض فوق، لازم است ابتدا تعریف و جایگاه اخلاق و سیاست و سپس رابطه آن دو در حکمت متعالیه مشخص گردد.

مفهوم و جایگاه اخلاق

اخلاق جمع «خلق» و به معنای نیرو و سرشت باطنی انسان است که تنها با دیده بصیرت و غیر ظاهر قابل درک است. همچنین خلق را صفت نفسانی راسخ نیز می گویند که انسان، افعال متناسب با آن صفت را انجام می دهد. مثلاً فردی که دارای خلق شجاعت است، در رویارویی با دشمن، تردید به خود راه نمی دهد. صفت راسخ درونی، ممکن است «فضیلت» و منشأ رفتار خوب باشد و یا «رذیلت» و منشأ کردار زشت. به هر روی بدان «خلق» گفته می شود. (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۷۹، ص ۲۱) شهید مطهری در توصیف اخلاق می گوید که پاره ای از افعال انسانی در مقابل افعال

عادی و طبیعی، «افعال اخلاقی» نامیده می‌شود. فرق فعل اخلاقی با دیگر کارها این است که کارهای اخلاقی قابل ستایش و تحسین است و بشر برای آن کارها، ارزش قائل است. (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۶) از نظر علامه طباطبائی، راه رسیدن به کمالات عالیّه، انقطاع کلی از ماسوی اللّه است و ملاک وصول به کمال، رفع تعلقات، یعنی بریدن از همه چیز، حتی از خود و خواسته‌های خویشتن است. (رخشاد، ص ۱۹۹) ملاصدرا نیز معتقد است که در دنیا هر صفتی که بر باطن انسان غالب و بر نفسش مستولی شود، به گونه‌ای که ملکه او گردد، موجب آن می‌شود که افعال مناسب آن صفت به آسانی از او صادر گردد و صدور اضداد آن افعال دشوار باشد. (ملاصدرا، ص ۵۲۶)

مطابق فلسفه صدرایی، نفس انسانی از یک سو موطن کمال و محل استقرار فضایل و ارزش‌های انسانی است و می‌تواند در تعالی و ترقی، حجاب‌ها را کنار زده تا ملکوت اعلا ارتقا یابد و از سوی دیگر می‌تواند به مرزی از انحطاط برسد که به شیطانی مجسم بدل شود: لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم رددناه اسفل سافلین. (تین / ۴ و ۵) بدین ترتیب، نفس انسان از بُعد ملکوتی اش نفخه الهیه است که در سیر صعود، به مقام نفس مطمئنه و راضیه و مرضیه می‌رسد و تا آنجا بالا می‌رود که به مرتبه قاب قوسین او ادنی مشرف می‌شود. چنانکه قرآن می‌فرماید: ثم دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی. (نجم / ۸ و ۹) و بعد ناسوتی اش تا آنجا سقوط می‌کند که می‌فرماید: ... اولئک کالانعام بل هم اضل... (اعراف / ۱۷۹) در صورت نخست، بهشت را و در صورت دوم جهنم را در وجود خویش مشاهده خواهد کرد.

غایت فلسفه صدرایی، استکمال نفس انسانی است. همچنان که حکمت عملی ملاصدرا، اقدام به خیر را راه استکمال به سوی ارتقا می‌داند. به همین دلیل، فلسفه اخلاق ملاصدرا، ریشه در حکمت او و ابتدا به علم النفس او دارد. (دهباشی، ۱۳۸۴؛ پناهی آزاد، ص ۲۱۰) در واقع شالوده مباحث فلسفه اخلاق صدرای، کمال‌پذیری و تأثر آن از افعال اخلاقی است که او به تبیین عقلی و فلسفی آنها برخاسته است. در نظر صدرای، ملاک اخلاق و ارزش‌های اخلاقی، عقل آزاد (وجدان) است که نفس را در

اختیار خویش گرفته و به تمام معنا با نفس مرتبط است. نفس لطیفه‌ای است روحانی و مشعر به کمال نهایی و مشتاق آن و آشنا به حسن و قبح افعال، و انسان با رجوع به کتاب فطرت خود حسن و قبح افعال را تشخیص می‌دهد. در واقع غایت فلسفه صدرایی، استکمال نفس انسانی است. هرچه از اخلاق و ملکات بر وجود انسان غلبه یابد، با همان محشور خواهد شد. (همان)

کتاب یا سفر آخر اسفار، به «علم النفس» و معادشناسی اختصاص دارد؛ به گونه‌ای که ملاصدرا در یازده فصل درباره همه مراتب رشد نفس - از لحظه‌ای که جنین شکل می‌گیرد تا رستاخیز نهایی و لقاء الله - بحث می‌کند. باب اول این سفر چهارم با تعریف نفس و ارائه دلایلی بر وجود آن آغاز می‌شود. پس از اثبات وجود نفس، ملاصدرا در باب دوم به نفس حیوانی می‌پردازد. در فصل سوم، بررسی مفصلی درباره نفس نباتی انجام می‌شود. در باب چهارم ملاصدرا به نفس حیوانی باز می‌گردد و در مورد حواس بیرونی توضیح می‌دهد. در باب پنجم به حواس باطنی می‌پردازد که با حس مشترک، آغاز و با سایر قوای باطنی مطرح در علم النفس، ادامه می‌یابد. ملاصدرا به ویژه بر وحدت نفس و این واقعیت که «النفس فی وحدتها کل القوی» تأکید دارد.

در فصل ششم، برهانی بر تجرد و استقلال کامل نفس از ماده اقامه می‌کند و فصل هفتم، درباره رابطه نفس، عالم جسمانی و مسئله دشوار وحدت نفس است. در فصل هشتم، آرای کسانی که به تناسخ و ایده‌های مشابه آن معتقدند، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. سه فصل پایانی این سفر، به اعجاب‌انگیزترین مسائل مربوط به مراتب اعلای کمال ممکن برای نفس بشری و مسائل مربوط به رستاخیز روحانی و جسمانی اختصاص دارد. (نصر، ص ۱۰۷ و ۱۰۸) این روش برخورد ملاصدرا با نفس، بیانگر آن است که وی حتی طبیعیات و علم النفس را هم در آینه حقایق ما بعد الطبیعه می‌نگرد.

بنابراین از نظر ملاصدرا و سایر پیروان حکمت متعالیه، اخلاق، انسان را به تکامل روحی و درونی می‌رساند. اخلاق به «آنچه باید باشد» مربوط می‌شود؛ یعنی به ارزش‌ها و شایدها و نشایدها. اخلاق نوعی تزکیه نفس و ارتباط با خدا است. از همین منظر

است که یکی از شاگردان فلسفه صدرایی، شهید مطهری، اخلاق را مبنایی برای «چگونه زیستن» می‌داند. (مطهری، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۲۱) وی نظام اخلاقی را به سه نوع فلسفی، عرفانی و دینی تقسیم می‌کند و برای هر کدام ویژگی‌ها و جزئیاتی می‌شمارد. در مجموع وی نیز مانند ملاصدرا تنها اخلاق دینی را جامع، جهانی، پویا، کارآمد، سازگار با اداره جامعه و سیاست، تکامل بخش انسان در ارتباط با خود، جامعه و خدا می‌داند و به همین دلیل در تعریف اخلاق و خصوصیات آن می‌نویسد: «اخلاق عبارت است از یک رشته خصلت‌ها و سجایا و ملکات اکتسابی که بشر آنها را به عنوان اصل اخلاقی می‌پذیرد و یا به عبارت دیگر قالبی است روحی برای انسان که روح انسان در آن قالب و طبق آن ساخته می‌شود.»^۱

امام خمینی (ره)، حامی و پیرو دیگر حکمت متعالیه نیز اخلاق را از دریچه شریعت می‌بیند. به نظر او، تا انسان متأدب به آداب شریعت نشود، هیچ یک از اخلاق حسنه برای او به حقیقت پیدا نشود و ممکن نیست که نور معرفت الهی در قلب او جلوه کند و علم باطن و اسرار شریعت از برای او منکشف شود. از دیدگاه امام خمینی، مراد از یادگیری علم اخلاق، تهذیب نفس است و تهذیب نیز مقدمه دست‌یابی به حقایق معارف و لیاقت نفس برای جلوه توحید است. تهذیب اخلاق نه تنها برای نیل به سعادت فردی افراد است، بلکه گامی ضروری در راه بهبود اخلاق جامعه نیز محسوب می‌شود.^۲

مفهوم و جایگاه سیاست

ملاصدرا در کتاب المظاهر الالهیه که علوم را به اعتبار نسبتشان با سفر طبیعی و سیر تکاملی به سوی آخرت و وصول به خدا درجه‌بندی می‌کند، دانش ششم را (اموری که خارج از وجود انسان و در محدوده یک کشور پدید می‌آید) علم سیاست و احکام

۱. برای اطلاع از نظر مطهری درباره اخلاق، تقسیم‌بندی و جزئیات آن ر. ک: مطهری، ۱۳۷۴؛

مطهری، ۱۳۶۸.

۲. «اندیشه‌های اخلاقی و سیاسی امام خمینی» نقل شده در سایت تابناک.

شریعت می‌نامد. (لکزایی، ص ۵) وی در زمره فیلسوفانی است که در عین گوشه‌گیری و اعراض از پیوستن به ارباب قدرت، به‌جد به سیاست اندیشیده و در آثار خود به سیاست مثالی و رسوم و آیین کشورداری نظر داشته است. البته با توجه به ملاحظات پیش‌گفته، روشن است که وی سیاست را از دریچه و منظر شریعت دیده است. به همین دلیل، معتقد به ولایت سیاسی مجتهدان است. (ر. ک: همان، ص ۷)

ساختار سیاست در فلسفه سیاسی ملاصدرا، نظامی منسجم است که انسان، جامعه و جهان مادی را در بر می‌گیرد. بنابراین، او هم مثل بسیاری از صاحب‌نظران سیاسی امروز، سیاست را پرداختن به تدبیر امور اجتماع و کشور می‌داند؛ منتها بر اساس و طبق احکام و قوانین الهی و شریعت. به عبارت دیگر از نظر صدرا، سیاست یعنی تدبیر مصالح بندگان در دنیا بر اساس و از طریق شریعت.

از نظر صدرا المتألهین وظایف حکومت عبارتند از:

۱. تنظیم امور معیشتی مردم؛
۲. تنظیم امور معنوی مردم؛
۳. یادآوری امور آخرت و قیامت؛
۴. هدایت مردم به صراط مستقیم؛
۵. مجازات مجرمان و قانون شکنان؛
۶. تأمین امنیت. (ملاصدرا، ص ۵۵۷ و ۵۵۸)

غایت همه این وظایف یا به زبان دیگر رسالت اصلی حکومت، سعادت مردم است. تأکید حکمت متعالیه بر تعریف سیاست از منظر دینی و پیوند ناگسستنی بین سیاست و شریعت، باعث شده است که برخی از افراد به اشتباه به این نتیجه برسند که ملاصدرا نسبت به سیاست به کلی بی‌توجه بوده است. مثلاً دکتر سید جواد طباطبایی، معتقد است: ملاصدرا تمام کوشش خود را صرف اثبات معاد جسمانی کرد و به‌طور کلی از تأمل در سیاست و معاش انسان‌ها غافل ماند. (طباطبایی، ص ۲۷۱) اما دکتر لکزایی معتقد است که صدرا به زندگی سیاسی انسان‌ها و معاش آنها پرداخته و توجه وافعی و کافی داشته است و اگر طباطبایی به این موضوع واقف نشده است، به

سبب آن است که صدرا از منظر عرفانی و دینی به سیاست نگریسته و پرداخته است. از نظر لک‌زایی، طباطبایی با این مفروض که در سیاست اصالت با دنیا و در عرفان اصالت با آخرت است، نتوانسته است اندیشه سیاسی مبتنی بر تفکر اخلاقی و عرفانی را دریابد. وی آن‌گاه ضمن ارائه بخش‌هایی از اظهارات ملاصدرا در کتاب مبدا و معاد که بیان توجه صدرا به سیاست و معاش انسان است، می‌گوید که از نظر صدرالدین شیرازی، دنیا مزرعه آخرت است. همچنین دنیا دو معنا دارد: گاهی منظور از دنیا دل بستن به ارزش‌های غیر الهی و پست است که در شریعت مذمت شده؛ گاهی مراد همان طبیعت محسوس است که مورد قبول و تأکید شریعت است. از نظر لک‌زایی در ادعای طباطبایی خلط مبحث صورت گرفته و این دو جنبه از هم تفکیک و جدا نشده است و همین امر منشأ اشتباه او است.^۱ به طور کلی، از دیدگاه علمای اسلامی، گرچه زندگی ما به بخش دنیوی و اخروی تقسیم می‌شود، ولی این تقسیم‌بندی مستلزم آن نیست که رفتارهای ما در دنیا به دو بخش تقسیم گردد و با دو رویکرد نگریسته شود. چنان نیست که بخشی از عمر ما مربوط به آخرت باشد و بخشی دیگر از آن مربوط به دنیا، بلکه در دنیا چیزی که مربوط به آخرت نباشد، نداریم و همه رفتارهای ما در دنیا می‌تواند شکل آخرتی به خود بگیرد؛ یعنی آن رفتارها چنان باشد که برای آخرت ما مفید یا مضر باشد.^۲

پیوند اخلاق و سیاست

با توجه به اینکه در حکمت متعالیه رستگاری واقعی انسان غایت است و دست‌یابی به این غایت بدون توسل به احکام دینی و اصول اخلاقی ممکن نیست، بنابراین در ارزیابی رابطه اخلاق و سیاست، اخلاق یا دین بر سیاست تفوق دارد. بدین ترتیب در

۱. برای اطلاع از جزئیات و شرح کامل پاسخ دکتر لک‌زایی به طباطبائی، ر. ک: لک‌زایی، ص ۲-۴؛

لک‌زایی، نجف، «جدال با فلسفه سیاسی دنیاگرا»، نقل شده در سایت: <http://bashgah.net>.

۲. برای آشنایی بیشتر از رابطه دنیا و آخرت ر. ک: مصباح یزدی، ج ۱، ص ۵۴-۵۸؛ مطهری،

۱۳۵۸، ص ۷۲-۹۷ و ص ۲۰۰-۲۱۴.

مقام مقایسه، از میان چهار برداشت مربوط به رابطه بین دین و سیاست که در مبحث فلسفه سیاسی غرب تبیین شد، تنها برداشت دینی یا تفوق دین بر سیاست با نگرش حکمت متعالیه به رابطه دین و سیاست همخوانی و مشابهت دارد و سه برداشت دیگر اساساً با روح این مکتب بیگانه است. با وجود این، نقاط افتراق برداشت دینی در فلسفه سیاسی غرب و برداشت دینی در حکمت متعالیه را نباید از یاد برد. همان طور که اشاره شد متفکران حامی این برداشت در غرب، گرچه حوزه دین را بر حوزه دولت یا سیاست رجحان داده‌اند، عمدتاً نه تنها تمایز امر دنیوی از امر روحانی را قبول کرده‌اند، بلکه بر آن تأکید دارند. در حالی که در حکمت متعالیه چنین تفکیک و تمایزی مورد قبول نیست و همان طور که گفته شد بین دنیا و آخرت یا سیاست و دین رابطه تنگاتنگی وجود دارد.

مطابق این رویکرد، تمامی امور در خدمت اهداف دین است و به دولت و حکومت که مهم‌ترین مظهر سیاست تلقی می‌شوند، به عنوان تکلیف و وظیفه دینی و به نحوی که رضایت خداوند را تأمین کند، پرداخته می‌شود. به همین دلیل از نظر ملاصدرا مقصود اصلی از وضع قوانین الهی، سوق دادن انسان‌ها به جوار خداوند متعال و معرفت ذات او، رهاسازی آنها از صفات نکوهیده و خصلت‌های ناپسند است. (لک‌زایی، ص ۳) در واقع از دیدگاه صدرالدین شیرازی، سیاست به معنای تدبیر و هدایت جامعه از دنیا به سوی آخرت به منظور تقرب به خداوند متعال و نیز حرکت از خودپرستی به خداپرستی و از شرک به توحید است. (همان) به همین دلیل، سیاست از نظر ملاصدرا و دیگر متفکران حکمت متعالیه مبتنی بر «آخرت‌گرایی»، «فضیلت‌گرایی»، «هدایت‌محوری»، «غایت‌مداری» و در یک کلام «اخلاق‌گرایی» است.

برداشت دینی و اخلاقی ملاصدرا از سیاست را می‌توان از صفاتی که باید رئیس اول مدینه فاضله او داشته باشد، به خوبی درک کرد، به نظر او، رئیس مطلق یا اول باید کسی باشد که نفسش کامل و در مرتبه عقل بالفعل است و نیز قوای متخیله و حساسه و محرکه‌اش در غایت کمال می‌باشد.

به دلیل همین دو قوه اخیر است که از نظر صدرا، او مباشر سلطنت می‌شود و

احکام الهیه را جاری می‌گرداند و با دشمنان خدا محاربه می‌کند و آنها را از مدینه فاضله دفع می‌نماید. همچنین قوه عاقله او به گونه‌ای است که عقل منفعلش همه معقولات، به عقل بالفعل می‌رسد. هر انسانی که عقل منفعلش به همه معقولات کامل گردد و عقل بالفعل و معقول بالفعل شود و معقولش عاقل شود، عقل مستفاد می‌گردد و اینجا است که میان عقل فعال و عقل منفعل، و میان او و عقل فعال واسطه‌ای نیست. از نظر ملاصدرا فقط حکیم و فیلسوف به کمک قوه ناطقه و نبی از طریق قوه نظریه و عملیه و متخیله می‌توانند به این حالات به طور نسبی یا کامل دست یابند. (ملاصدرا، ص ۵۶۴)

چون دستیابی به کمالات و صفات بالا بر رهبر مدینه فاضله ممکن نیست، یا بسیار دشوار است، ملاصدرا برای او کمالات ثانویه‌ای بر می‌شمارد که بیشتر آنها صبغه اخلاقی یا دینی دارند و بدین ترتیب بار دیگر نقش و تأثیر اخلاق یا دین در سیاست از دیدگاه ملاصدرا مشخص می‌شود و آشکار می‌گردد که رهبر یک جامعه مطلوب و اسلامی نمی‌تواند افراد آن جامعه را به سرمزل هدایت و سعادت و تربیت واقعی برساند؛ مگر آنکه متصف به اخلاق و خصال دینی باشد. از میان دوازده صفتی که او برای رهبری بر می‌شمارد، صفات زیر صبغه اخلاقی دارند:

۱. محب علم و حکمت باشد.
۲. از حرص و شهوات و لعب و لهو و لذات کاینه فاسده دوری جوید.
۳. کبیرالنفس و محب کرامت باشد و از هر چه عیب و عار است بپرهیزد.
۴. درهم و دینار و سایر اعراض دنیویه در نظرش خوار و بی‌مقدار باشد.
۵. محب عدل و اهل آن و مبغض جور و ظلم و اهل آن باشد و درباره اهل خودش و غیر اهل خودش، انصاف مرعی دارد و بر آن ترغیب نماید.
۶. در هر جا که به عدل و حسن و جمیل دعوت کرده شود، به آسانی انقیاد نماید و در دعوت به عدل چموش و لجوج نباشد و اگر به جور و قبیح دعوت کرده شود، منقاد نباشد.

۷. عزمش در آنچه وقوعش سزاوار است، قوی باشد و جسور و غیر خائف و قوی النفس باشد. (همان، ص ۵۶۶)

چنین نگاهی به سیاست و جامعه سیاسی، بیانگر یافتن پاسخی مناسب توسط ملاصدرا و پیروان وی به این پرسش اساسی است که چگونه یک عمل سیاسی، فعل اخلاقی تلقی می شود و ابتدا بر فضیلت و عقل دارد. همچنین نشانه علاقه و توجه آنها به فضیلت مند و اخلاقی کردن جامعه توسط نظام سیاسی است.

اگر در فلسفه سیاسی متعارف غرب، دست یابی به قدرت هدف است، در نگرش صدرا و حامیان فلسفه او، دولتمردان باید از قدرت سیاسی به عنوان ابزار و وسیله ای برای تربیت شهروندان استفاده کنند و از این طریق زمینه را برای خیر و نیک بختی افراد جامعه فراهم نمایند. آری، در حکمت متعالیه بر خلاف نظریه غالب در فلسفه سیاسی غرب، سیاست تدبیر و سامان دهی امور به منظور دست یابی به سعادت است؛ سعادت که در دنیا قابل دسترسی نیست، بلکه فقط در آخرت حاصل می شود. از همین منظر، انسان کامل کسی است که به سعادت واقعی و خیر اعلامی اندیشد و مسیری را می پیماید که مقصد آن همین سعادت است. در یک کلام، از نظر حکمت متعالیه، سیاست به معنای اجرای قانون الهی از سوی انسان ها به رهبری انبیا و اولیا برای نیل به سعادت واقعی است.

همان طور که گفته شد، در برداشت لیبرالی یا تفکیک دین و اخلاق از سیاست، برای مهار قدرت قدرتمندان و جلوگیری از تحمیل اراده آنها بر دیگران، تنها به عوامل مهار بیرونی توجه شده است و از عوامل مهار درونی خبری نیست؛ در حالی که مطابق حکمت متعالیه، عوامل مهار درونی و عوامل مهار بیرونی هر دو باید مد نظر قرار گیرند و به ویژه از میان مصداق های عوامل مهار درونی، باید اخلاق را در رأس آنها دانست؛ زیرا نقش بازدارنده عامل مزبور در مهار قدرت، قطعی و غیر قابل تخلف است و از شکل گیری منازعات، چالش ها و تعارضات قدرت در عرصه اجتماعی و تبدیل جامعه به میدان تنازع و جدال قدرت جلوگیری می کند. در مجموع مهار بیرونی قدرت، گرچه لازم و اجتناب ناپذیر است، اما از محدودیت هایی برخوردار است که

بدون استفاده از مهار درونی قدرت، موجب کاهش شدید کارایی آن خواهد شد.^۷ اگر امروزه در سرخط رخدادهای مهم جهانی، افتضاح جدیدی فاش می‌شود، عملاً به دلیل عدم رعایت اخلاق در سیاست است. رسوایی به خاطر فساد مالی، سوءاستفاده از مقام، رشوه‌خواری، تقلب در انتخابات، جاسوسی رقبای سیاسی، فرار از مالیات، حمایت از گروه‌های تبهکاری، توطئه برای قتل مخالفین سیاسی، توسل به جنگ برای دفع بحران داخلی، مداخله نظامی برای کسب وجهه و باقی ماندن در قدرت و... همه اخباری است که در رسانه‌های جمعی زیر عناوین مختلف منعکس می‌گردد. (کاظمی، ص ۲۱) آیا علت اصلی بروز این همه مشکل و معضل در سیاست، آن نیست که سیاستمداران از اصول اخلاق پسندیده بریده و حاضر به رعایت آن نیستند؟

امام خمینی به عنوان یکی از برجسته‌ترین پیروان فلسفه صدرایی، به نحو احسن پیوند میان سیاست و اخلاق را در نظر و عمل مورد توجه قرار داده است. وی سیاست را نوعی تحقق اخلاق دینی می‌دانست و هدف وی تعالی سطح معنوی زندگی در عرصه سیاست بود. از نظر وی، سیاست یعنی تدبیر هدایت جامعه به سمت آن چیزی که صلاح مردم آن جامعه بر طبق شریعت و دیانت است. (صحیفه نور، ج ۱۳، ص ۲۱۸) برخلاف اکثر انقلابیون و سیاستمداران امروزی که قدرت سیاسی برایشان هدف است، برای امام خمینی قدرت تنها یک «وسیله» بود؛ وسیله‌ای که به مردم امکان می‌دهد تا وضع خویش را در تمام مظاهر زندگی بهبود بخشند. او با تز جدایی دین از سیاست، به شدت مخالفت کرد. به نظر وی، این ایده از سوی دشمنان اسلام به ویژه استعمارگران دائم تبلیغ شده است که اسلام حکومت ندارد و احکام آن ناقص است. آنها القا کرده‌اند که مسلمان کاری جز نماز خواندن و دعا و ذکر گفتن ندارد. شما برو هر قدر که می‌خواهی اذان بگو، نماز بخوان و... این در حالی است که از نظر امام، اسلام یک دین سیاسی است و پیغمبر (ص) هم یک شخصیت سیاسی و در عین حال شخصیت اخلاقی و مذهبی بود. (امام خمینی، ص ۱۳ - ۲۳) همچنین وی

۱. برای اطلاع از جزئیات بیشتر در مورد عوامل مهار درونی و بیرونی قدرت ر. ک: نبوی، ۱۳۷۹، ص

۳۹۶-۴۱۸.

بارها بر غیر قابل تفکیک بودن دین و سیاست تأکید ورزید. برای مثال از نظر وی، «اسلام یک دین عبادی - سیاسی است که در امور سیاسیش عبادت منضم است و در امور عبادیش سیاست... رسول الله پایه سیاست را در دیانت گذاشته است. (کلمات قصار...، ص ۲۹) «والله اسلام تمامش سیاست است.» (همان) «دین اسلام یک دین سیاسی است که همه چیزش سیاست است، حتی عبادتش.» (همان) بنابراین، از نظر امام خمینی، تمسک به اخلاق فردی و عبادت انفرادی به همان اندازه زیان بار و ناپسند است که تمسک به قدرت سیاسی بدون رعایت اصول اخلاقی و احکام شرعی.

ملا احمد نراقی (متوفی ۱۲۴۵ ق) در کتاب معراج السعادة نیز به خوبی نقش اخلاق را در تحدید قدرت سیاسی نشان داده است. در واقع، این کتاب با دستورات اخلاقی خود، به قدرت سیاسی و حکام سرکش مهار می زند که جای هیچ توجیه و تفسیر سوئی را در مورد ظلم برای قدرتمندان باز نمی گذارد. مهم ترین بحث نراقی در باب چهارم درباره «عدالت» و پیوند آن با نفس و قوای انسانی است. به نظر وی عدالت، افضل فضایل و اشرف کمالات است. (نراقی، ص ۵۲) به همین دلیل، حاکم باید از ظلم و جور با جدیت بپرهیزد و عدالت پیشه کند. (همان، ص ۵۶) اثرات اخروی و دنیوی ظلم با گذشت زمان محو نمی شود و وبال ظالم است. به علاوه، این گناه، گردن نسل های بعدی وی را هم گرفته، آنان نیز مکافات پس می دهند. (همان، ص ۳۷۹-۳۸۶) به نظر نراقی، صفت عدل برای حاکم آثار فردی، اجتماعی، سیاسی و تاریخی زیادی برجای می گذارد. برای مثال، ایجاد اعتماد، محبت بین او و مردم، شهرت حاکم در زمان حیات و ممات، دوام و خلود حکومت، آبادی و آبادانی کشور و ملک، اسوه شدن کشور و آسودگی و احساس رضایت مردم از جمله این آثار محسوب می شوند. (همان، ص ۳۸۶-۳۹۳)

بدین ترتیب این عالم روحانی در کتاب مذکور می کوشد تا با محکم کاری های خود، بنیانی را طراحی کند که تمامی راه های نفوذ و انحراف آن بسته است. حاکم مطلوب مورد نظر او نه تنها کسی است که عادل است و ظلم نمی کند، بلکه از تزویر و خدعه و فساد و فتنه و نفاق و شرارت نیز به دور و خداترس است. همچنین از نظر

وی، حاکم باید مردمی باشد و در قبال مردم احساس مسئولیت کند. (همان، ص ۳۹۴ و ۴۷۱-۴۷۳) وی به طالب درمان بیماری حب جاه و ریاست طلب دنیا دوست توصیه می‌کند که باید گمنامی و گوشه‌نشینی اختیار کند و از مردم قطع طمع نماید و قناعت پیشه سازد. (همان، ص ۴۸۲ و ۴۸۳) و دست از غرور و تکبر بردارد. (همان، ص ۵۲۴ و ۵۲۵) در مجموع، نظر خود را درباره نسبت اخلاق و سیاست این‌طور بیان می‌کند:

فرمانفرمایی که توفیق الهی شامل حال او گردد و غم دین و دولت خود خورد و طالب آن باشد که نام او در صفحه روزگار تا روز شمار باقی بماند. به دیده بصیرت نظر کند و اولاً تأمل نماید که بسی سلاطین ظالم ستمکار در صفحه روزگار بوده که حال قصه ستم‌های ایشان مشهور و در السنه و افواه مذکور است. و ببیند که کدام یک از وزرا و امرا خدمت، و باریافتگان حضور سلطنت، در خدمت او، او را ظالم و ستمکار خواندندی و آیا بجز عدالت و صفت او دیگر چیزی بر زبان راندندی؟ مگر خداترس قوی النفس که پشت پا بر دنیا زده باشد که در هر عصر بسیار نادر و وجود آن چون اکسیر اعظم است. (همان، ص ۵۳۲)

بدین ترتیب از نظر حکمت متعالیه، عمده‌ترین تأثیر اخلاق بر سیاست آن است که اخلاق به مجریان و مسئولان سیاسی، نوعی ملاک، الگو یا روش در انجام وظایف سیاسی ارائه می‌دهد، بستر را برای تربیت شهروندان و تأمین سعادت واقعی آنها فراهم می‌کند، مانع بروز تنش‌ها می‌شود و همبستگی و وفاق را افزایش می‌دهد. حاکم اسلامی و رئیس دولت باید از هرگونه استبداد، خودرایی، هواهای نفسانی و در یک کلمه رذایل اخلاقی بپرهیزد. در چنین تعاملی، از یک سو سیاست محیطی برای رشد اخلاقیات فراهم می‌کند و از سوی دیگر اخلاق معیارهای لازم برای انجام صحیح اعمال در اختیار مسئولان سیاسی می‌نهد. بی‌جهت نیست که شهید مطهری در این رابطه می‌گوید که اخلاق مقدمه حکومت و سیاست و از بنیادهای آن به شمار می‌رود. جامعه بدون اخلاق و اخلاق بدون اجتماع و مردم، معنا و مبنای درست ندارد و انسان کامل اسلام، جامع عقل و دل و وحی و شریعت از یک طرف و جامعه و



حکومت و سیاست از طرف دیگر است. (رودگر، ص ۱۷)

در واقع اخلاق، مطابق حکمت متعالیه، بهترین و قوی ترین پشتوانه برای دور نگه داشتن رهبران سیاسی از گرایش صرف به قدرت و فراموش کردن حق و عدالت است. آنها باید به حیات معنوی و مادی انسان ها هر دو توجه داشته باشند و عالم تفرقه - که مربوط به سیاست است - و عالم جمع - که مربوط به اخلاق است - هر دو را درنوردند و وحدت و کثرت را با هم داشته باشند. به تعبیر دیگر هم یک عارف به معنای واقعی و هم یک سیاستمدار به معنای معمول باشند. پس سیاست و اخلاق تکمیل کننده و مکمل یکدیگرند.^۱

نتیجه گیری

نظریه غالب در فلسفه سیاسی غرب، اخلاق و سیاست را جدا و متمایز از یکدیگر می بیند و ورود به صحنه سیاسی و کشورداری را همراه با قدرت و به کارگیری قوه قهریه تلقی می کند. بنابراین لاجرم با معنویت گرایی و اخلاق گرایی در تضاد است. اما در حکمت متعالیه، اخلاق و سیاست مکمل و مؤید یکدیگرند و بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند. جدول زیر که مهم ترین محورهای سیاست مبتنی بر اخلاق در حکمت متعالیه و سیاست فارغ از اخلاق در سنت متعارف غرب را با یکدیگر مقایسه می کند، نه تنها کار جمع بندی و نتیجه گیری این مقاله را آسان می سازد، بلکه به مخاطب بهتر و بیشتر کمک می نماید تا به تفاوت های بنیادین رابطه بین «سیاست قدرت گرا» در غرب و «سیاست اخلاق گرا» در حکمت متعالیه پی ببرد.

۱. برای اطلاع بیشتر درباره رابطه متقابل و تکمیل کننده اخلاق و سیاست. ر. ک: حسین پورعرب گزارش «کنگره اندیشه اخلاقی - عرفانی امام خمینی» قم، هفتم و هشتم خرداد ۱۳۸۲، فصلنامه حضور، شماره ۴۵؛ علی رحیمی، رحمت الله، «اخلاق و زمامداری»، نقل شده در سایت: <http://www.bashghah.net>

ردیف	مهم ترین محورهای سیاست قدرت گرا در نظریه غالب در فلسفه سیاسی غرب	مهم ترین محورهای سیاست اخلاق گرا در حکمت متعالیه
۱	انسان محوری	خدای محوری
۲	عقل گرایی محض و تأکید بر انسان خودسامان و خودپسنده، دادن اصالت به نفسانیات	عقل گرایی مشروط و متصل به شریعت، تأکید بر انسان خداجو و خداخواه بودن، دادن اصالت به خدا و ارزش های الهی و اخلاقی
۳	رهایی و لاابالی گری	آزادی واقعی و حساب شده
۴	رهبری مبتنی بر اراده و رأی مردم (مشروعیت مردمی)	رهبری مبتنی بر مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی
۵	تحقق رفاه و راحتی و آرامش دنیوی هدف اصلی و بنیادین حکومت	تحقق سعادت دنیوی و اخروی هدف اصلی و بنیادین حکومت
۶	اصل بر بقا در دنیا و طبیعت و نادیده گرفتن مطلق آخرت و معنویت و شریعت و اخلاق	تلقی دنیا به عنوان مزرعه آخرت و ارتباط کامل دنیا و آخرت، تأکید بر آخرت و معنویت و شریعت و اخلاق
۷	اصالت قدرت	اصالت معنویت، فضیلت و سعادت واقعی انسان
۸	اصالت نتایج کار صرف نظر از نیت و قصد و حقوق افراد (عمل گرایی محض)	پیوند ناگسستنی نتایج کار و عمل افراد با قصد و نیت و حقوق آنها
۹	واقع گرایی محض	واقع گرایی همراه با آرمان گرایی
۱۰	تفکیک حوزه اخلاق شخصی و حوزه تعهدات و تکالیف عمومی	پیوند ناگسستنی بین حوزه اخلاق شخصی و تعهدات و تکالیف عمومی

منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۲. امام خمینی، روح‌الله، ولایت فقیه: حکومت اسلامی، چاپ دهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹.
۳. _____، صحیفه نور.
۴. «اندیشه‌های اخلاقی و سیاسی امام خمینی» نقل شده در: سایت تابناک.
۵. باریه، موریس، دین و سیاست در اندیشه مدرن، ترجمه امید رضایی، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۴.
۶. پاپکین، ریچارد، استرول، آروم، کلیات فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتویی، چاپ دوازدهم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۶.
۷. بازارگاد، بهاء‌الدین، تاریخ فلسفه سیاسی، چاپ سوم، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۴۸.
۸. پناهی آزاد، حسن، «فلسفه حکمت متعالیه» قبسات، سال یازدهم، شماره ۳۹ و ۴۰، بهار و تابستان ۱۳۸۵.
۹. پورعرب، حسین، گزارش کنگره «اندیشه اخلاقی - عرفانی امام خمینی»، قم، هفتم و هشتم خرداد ۱۳۸۲، فصلنامه حضور، شماره ۴۵.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ریحیق محتوم، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۸۱.
۱۱. جونز، و. ت، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۲.
۱۲. خراسانی، رضا، اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی اسلام، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳.
۱۳. دهباشی، مهدی، «تشکیک در مراتب سعادت از منظر حکمت عملی ملاصدرا»، مجموعه مقالات هشتمین همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ۱۳۸۴.
۱۴. دیلمی، احمد و آذربایجانی، مسعود، اخلاق اسلامی، بی‌جا، انتشارات معارف، ۱۳۷۹.
۱۵. رخشاد، محمدحسین (گردآورنده)، در محضر علامه طباطبایی، قم، انتشارات

نهماوندی، ۱۳۸۰.

۱۶. رودگر، محمدجواد، «نقش اخلاق و عرفان در نظام سیاسی اسلام»، خبرگزاری

فارس، ۸۵/۲/۱۹، نقل شده در سایت: <http://www.farsnews.com>

۱۷. سروش، عبدالکریم، برهان حرکت، نقل شده در معارف اسلامی (۱)، تهران،

مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

۱۸. شریعت، فرشاد، مبانی اندیشه سیاسی در غرب از سقراط تا مارکس، تهران، نشر

نی، ۱۳۸۴.

۱۹. صبحی، جواد، گفت و گو با آیت الله سید محمد خامنه‌ای، درباره «بررسی جایگاه

و مرتبه صدر المتألهین»، سایت: <http://www.qudsdaily.com>

۲۰. طباطبائی، جواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۳.

۲۱. عابدی اردکانی، محمد، سنت و نوسازی سیاسی، یزد، ریحانة الرسول، ۱۳۸۱.

۲۲. عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی، ۱۳۷۳.

۲۳. _____، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، تهران، مرکز چاپ و انتشارات

وزارت امور خارجه، چاپ پنجم، ۱۳۸۲.

۲۴. عاملی، حشمت الله، مبانی علم سیاست، بی‌جا، انتشارات ابن سینا، ۱۳۵۱.

۲۵. «عرفان و سیاست»، قبسات، پائیز و زمستان ۱۳۸۱، نقل شده در سایت: <http://www.qabasat.org>

[/www.qabasat.org](http://www.qabasat.org)

۲۶. علی رحیمی، رحمت الله، «اخلاق و زمامداری»، نقل شده در سایت:

<http://www.bashghah.net>

۲۷. عنایت، حمید، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، چاپ چهارم، تهران، انتشارات

زمستان، ۱۳۷۷.

۲۸. فاستر، مایکل ب، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی،

تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۸.

۲۹. کاظمی، علی اصغر، اخلاق و سیاست، تهران، انتشارات قومس، ۱۳۷۶.

۳۰. کلمات قصار، پندها و حکمت‌های امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

خمینی، ۱۳۷۳.

۳۱. لک‌زایی، نجف، «جدال با فلسفه سیاسی دنیاگرا»، نقل شده در سایت:

<http://www.bashgah.net>

۳۲. —، «نقدی بر رویکرد انحطاطی در ارزیابی حکمت متعالیه»، سایت:

<http://www.lakzaee.com>

۳۳. لیدمان، سون اریک، تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرماس، ترجمه سعید مقدم، تهران، نشر دانش ایران، ۱۳۷۹.

۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی، نظریه سیاسی اسلام، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.

۳۵. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۱.

۳۶. —، بیست گفتار، چاپ پنجم، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۵۸.

۳۷. —، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.

۳۸. —، فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات اسوه، ۱۳۷۴.

۳۹. —، فلسفه اخلاق، چاپ چهارم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.

۴۰. ملاصدرا، مبدا و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

۴۱. —، اسفار اربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹.

۴۲. نبوی، عباس، فلسفه قدرت، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۹.

۴۳. نراقی، ملا احمد، معراج السعاده، چاپ سوم، قم، انتشارات قائم آل محمد، ۱۳۸۴.

۴۴. نصر، سیدحسین، صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسن سوزنچی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.

۴۵. نهضت زنان مسلمان، (گردآورنده) یادواره ملاصدرا، تهران، دفتر نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰.

۴۶. یثربی، یحیی، فلسفه عرفان، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.