

مبانی نظری انسان شناسی حکمت سیاسی متعالیه*

محمد قاسم الیاسی**

چکیده

پژوهش حاضر به این پرسش پاسخ می‌دهد که حکمت سیاسی متعالیه از کدام مبانی و اصول فلسفی انسان شناسی و روش بنیادین برخوردار است. برای رسیدن به پاسخ پرسش اصلی، مبانی انسان شناسی حکمت سیاسی متعالیه را در نسبت با روش بنیادین بررسی می‌کند و آنگاه رابطه آن را با حکمت سیاسی متعالیه نشان می‌دهد. در این پژوهش، با تنوع مبانی مانند: جسمانیة-الحدوث و روحانیة-البقاء بودن انسان، حرکت جوهری و اختیار آدمی، اتحاد عقل و عاقل و معقول، مدنی و غیرمکتفی بودن انسان، خلافت انسان در هستی، سعادت حقیقی و کمال آدمیان، روبه‌رو هستیم که می‌تواند به راحتی روش بنیادین را برای تولید حکمت سیاسی متعالیه پدید آورد که حیات سیاسی - اجتماعی آدمیان را با تبیین عقلانی تأمین و سعادت دنیا و آخرتشان تضمین کند. مفاهیمی مانند عزت، تدبیر، عدالت، آزادی، حکمت، حکومت و حاکمیت، اقتدار و مشروعیت، فقط با شناختن انسان، کمال و سعادت انسان، تدبیر و تربیت انسان ... میسر است؛ بدین روی، این مبانی و لایه‌های معرفتی آن می‌توانند شناخت حقیقی به جای شناخت پنداری در حکمت سیاسی متعالیه ارائه کنند و جامعه را مظهر عالم ربوبی سازند.

واژگان کلیدی: حکمت، حکمت متعالیه، سیاست متعالیه، حکمت سیاسی متعالیه، مبانی

انسان شناسی حکمت سیاسی متعالیه.

* تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۲ تاریخ تأیید: ۹۱/۳/۱

** استادیار مجتمع آموزش عالی امام خمینی، جامعه المصطفی العالمیه (دانشگاه خاتم النبیین ﷺ).

درآمد

هر حکمت سیاسی که در بستر حکمت عملی رشد و نمو می‌کند، متناسب با آن از مبانی نظری معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی برخوردار است. فیلسوفان تا زمانی که دکارت گفت «می‌اندیشم پس هستم» از معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی در ضمن هستی‌شناسی بحث می‌کردند؛ ولی با انقلاب کانتی و دیلتای معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی اهمیت بیشتری در حوزه فلسفه یافت تا اینکه در اندیشه‌های هایدگر و گادامر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به گونه‌ای در ضمن انسان‌شناسی مورد بحث و بررسی قرار گرفت؛ در این پژوهش نه از این باب که انسان‌شناسی مقدم بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است یا بالعکس، بلکه از باب اینکه هستی‌شناسی مبانی بی‌واسطه فلسفه سیاسی را تشکیل می‌دهد، به مبانی انسان‌شناسی حکمت سیاسی متعالیه پرداخته می‌شود. حکیمان در دنیای اسلام همان‌گونه که به هستی‌شناسی روی آوردند، انسان‌شناسی را نیز مورد اقبال و استقبال قرار دادند؛ چنان‌که فارابی فلسفه سیاسی خویش را بر انسان‌شناسی بنا گذاشت. اکنون این پرسش مطرح است که آیا حکمت متعالیه می‌تواند مبانی انسان‌شناسی و روش بنیادین حکمت سیاسی متعالیه را به گونه‌ای معرفی کند که حکمت سیاسی متعالیه با الهام از آن تولید شود؟ فرض بر این است که اگر فلسفه‌های کلاسیک افلاطون و ارسطو با هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خاص، توانسته فلسفه سیاسی را پدید آورد؛ یا هستی‌شناسی ایدئالیسم هگل با اصالت روح و روش دیالکتیک از مسیر فلسفه ماتریالیستی فویرباخ و ماركس با نقش حس و تجربه، بتواند فلسفه سیاسی مارکسیستی را پدید آورد، حکمت متعالیه با اصول که شاید بتواند به وجه نیکوتر و بهتر حکمت سیاسی متعالیه را تولید کند. پس می‌توان ادعا کرد که انسان‌شناسی نقش بنیادین را هم در پدید آوردن روش بنیادین برای تولید نظریه دارد، و هم در ایجاد فلسفه‌های سیاسی بسیار مؤثر است که باید مورد بازخوانی و بازکاوی و تحلیل و ارزیابی قرار گیرد.

حکمت متعالیه به این خاطر که از منابع غنی و سرشار مانند وحی، شهود، عقل و حس برخوردار است و میان قرآن، عرفان و برهان پیوند برقرار کرده، هیچ‌گاه همانند سوفیست‌ها، پیرهون و برخی شکاکان دیگر، در دام‌های نامرئی شکاکیت و نسبیت گرفتار نیامدند؛ از این رو،

اصول مانند جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن انسان، حرکت جوهری و اختیار انسان، اتحاد عاقل و معقول، مدنی بودن انسان، غیرمکتفی بالذات بودن انسان... از اصولی هستند که می‌تواند در حکمت سیاسی متعالیه نقش اساسی داشته باشد.

۱. تعریف حکمت متعالیه

حکمت عبارت است از استکمال نفس انسانی به وسیله شناخت حقایق موجودات آن گونه که هستند؛ حکیمان با شناختن آنها چنان شکوفا می‌شوند که عالم عقلی شان بسان عالم عینی تبلور یافته و سرشت پاک‌شان به وزان توانایی آدمیان خداگونه می‌شوند (صدرالمطالیهین، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۰)؛ زیرا جهان معقول و محسوس دارای نظم، ترتیب و طبقه‌بندی عینی براساس علل و معالیل است. «فلسفه»، نظم، ترتیب و طبقه‌بندی علمی آن را به عهده دارد؛ بنابراین فیلسوف کسی است که اولاً، مطابق با آن خطوط کلی عینی جهان این نظم را در وجود خود پیاده کرده باشد. ثانیاً، نفس آن استکمال یافته باشد. ثالثاً بر اثر کوشش و پیاده‌کردن این نظم در وجود خود تشبه به خداوند یافته باشد. رابعاً باید دانست که انسان در درک کنه و حقایق اشیاء و تشبه به باری تعالی از محدودیت‌های برخوردار است. حکمت متعالیه با روش استدلالی - شهودی و با الهام از متون دینی، یک نظام حکمی و منظومه سازوار فلسفی متعالیه است که با طریق سلوک عارفان به صورت اسفار اربعه تنظیم گردیده است (همان، ص ۱۳) و به بیان دیگر حکیمان متعالیه مراحل ششگانه‌ای را در زندگی خویش می‌پروانند: خداشناسی، راه‌شناسی، معادشناسی، خودسازی، تدبیر منزل و اداره جامعه مدنی و سیاسی و نهادهای اجتماعی آن (همو، ۱۳۷۸، ص ۲۹۵).

۲. تعریف سیاست

برخی از پژوهشگران تعریف‌های گوناگون را در دو پارادیم «قدرت‌محوری» و «هدایت‌محوری» دسته‌بندی کرده‌اند و می‌گویند «اصطلاح (Politics) در مورد کل سازمان حکومت به کار می‌رود و به این معناست که هیئت حاکمه به برقراری نظم براساس قانون در جامعه موظفاند تا امکان زندگی آسوده و سعادت‌مندانه برای شهروندان فراهم گردد» (لک‌زایی، ۱۳۸۷، ص ۸۵). به نظر

ایشان این‌گونه تعریف‌ها از سیاست، قدرت‌محور بوده و فاقد تربیت، اصلاح و هدایت فکری و معنوی و رشد تعالی انسان است، در حالی که سیاست در اندیشه اسلامی به ویژه حکیم متعالیه صدرالمتألهین جنبه پویایی و هدایت‌گری دارد. از نظر صدرالمتألهین سیاست به معنای تدبیر و هدایت جامعه از دنیا به سوی آخرت به منظور تقرب به خداوند متعال می‌باشد؛ حرکت از خودپرستی به خداپرستی و از شرک به توحید است (همان، ص ۸۷).

ضمن پذیرش تعریف مزبور در اندیشه صدرا، به نظر می‌رسد که «قدرت» در هر سیاست، عنصر محوری است حتی در سیاست‌های که هدایت‌گر است؛ زیرا سیاست در مقام اجرا از ضمانت اجرای بیرونی و درونی (وجدان، اراده تشریعی خداوند) برخوردار است. بر این اساس می‌توان تمام تعریف‌ها را بر سه پارادایم محوری قرار داد: «فرد محور» «جامعه محور» و «خدا محور». در این صورت سیاست به ترتیب متدانیه و متعارفه و متعالیه خواهند بود. یا می‌توان سیاست را بر دو پارادایم محوری قرار داد: «انسان محور» و «خدا محور» صورت نخست یا فرد محور است یا جامعه محور اگر فرد محور باشد، متدانیه است و اگر جامعه محور باشد متعارفه خواهد بود، ولی در صورت دوم اگر سیاست خدا محور باشد متعارفه در عین متعالیه و متعالیه در عین متعارفه خود بود.

۳. سیاست متعالیه

برای سیاست متعالیه نیز تعریف‌هایی ارائه شده است: «سیاست به معنای تدبیر و هدایت جامعه از دنیا به سوی آخرت به منظور تقرب به خداوند متعال می‌باشد؛ حرکت از خودپرستی به خداپرستی و از شرک به توحید است» (همان)؛ زیرا صدرالمتألهین می‌گوید: «در این جهان منازل برای سیر ترقی و کمال انسان وجود دارد که انسان را از مرز حیوانیت به فرشته خویی و آن‌گاه به اوج الهی می‌رساند که آخرین منزل آدمی، کمال انسان و مقام پیامبران و اولیاء الهی است» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۴۰۷). سیاست متعالیه تدبیر و سامان دادن عقلی به حیات اجتماعی و سیاسی به گونه‌ای که حیات سیاسی با آن سامان مظهر عالم ربوبی گردد (حسنی، ۱۳۹۰، ص ۳۹). آدمیان می‌توانند با عقل خویش و با الهام از آموزه‌های دینی حیات معقول و زندگی اجتماعی و سیاسی خویش را به اندازه توان خود، به گونه‌ای سامان دهند که آن مظهر عالم ربوبی شود.

۴. حکمت سیاسی متعالیه

حکمت سیاسی متعالیه، کاوش‌های عقلانی فرازمانی و فرامکانی است که موضوعش بهترین سامان سیاسی برای رساندن انسان و جامعه به خیر می‌باشد؛ می‌توان درباره آن گفت: «به مطالعه رفتار و اعمال انسان‌ها و سازمان و نهادها و شکل‌های مختلف حیات سیاسی به منظور نیل به جامعه کمال مطلوب تعریف کرد» (پزشکی، ۱۳۸۳، ص ۳۰) و یا می‌توان گفت حکمت سیاسی موضوعش «سیاست به معنای تدبیر و هدایت جامعه از دنیا به سوی آخرت به منظور تقرب به خداوند متعال می‌باشد؛ حرکت از خودپرستی به خداپرستی و از شرک به توحید است» (لک‌زایی، ۱۳۸۷، ص ۸۵). به نظر می‌رسد حکمت سیاسی متعالیه، درباره هریک از مفاهیم بنیادین (امنیت، قدرت، دولت و مشروعیت ...) پیرامون سه پرسش اصلی بحث می‌کند: معنای مفهوم، کارکرد مفهوم و جایگاه محکی مفهوم در جامعه و حیات سیاسی. بر این اساس حد مشترک و جامع مفاهیم بنیادین، به عنوان موضوع حکمت سیاسی انتخاب می‌شود. هدف حکمت سیاسی متعالیه این است که حیات سیاسی انسان مظهر عالم ربوبی شود. بر این اساس حکمت سیاسی متعالیه اعتبارات بنیادین سیاسی را به گونه‌ای انشاء می‌کند و چنان کارکرد و جایگاه برای مقولات کلان سیاسی تعریف می‌کند که مسیر تمام دانش‌های سیاسی ظهور عالم ربوبی در حیات سیاسی آدمیان باشد. با توجه به موضوع و هدف حکمت سیاسی متعالیه می‌توان چنین تعریف کرد: «حکمت سیاسی متعالیه، سامان‌دهی حیات سیاسی در مفاهیم بنیادی به سامان عقلی به اندازه توان بشری است، تا حیات سیاسی با آن سامان‌یابی، مظهر عالم ربوبی شود» (حسنی، ۱۳۹۰، ص ۴۰). بر این اساس اگر فلسفه سیاسی و سیاست مدُن ناظر به علت فاعلی و علت غایی، الهی و الهی شدن باشد حکمت سیاسی متعالیه خواهد بود.

مبانی انسان‌شناسی حکمت سیاسی متعالیه

انسان‌شناسی از انسان بحث می‌کند. و مقصود آن در این جا انسان‌شناسی است که در حکمت متعالیه مبنای برای حکمت سیاسی متعالیه قرار می‌گیرد. انسان‌شناسی در پی درک و تبیین مفهوم گوهر و حقیقت انسان، ساختار بنیادین وجود او، و رسیدن به حقیقت هستی انسان،

شناخت توانایی ها، نیروها و ظرفیت‌های وجودی وی، بیان چیستی، چرایی، و هستی انسان و کمال انسان است. مراد از انسان همان نفس ناطقه است که دارای دو وجود اجمالی و تفصیلی است. وجود تفصیلی او با ماده جوهری و یک صورت اتصالی مقداری و صورت که مبدأ رشد و تغذیه و صورت که مبدأ حس و حرکت اختیاری و صورت که ناطقه است تحقق می‌یابد؛ از این روی در تعریف انسان گفته می‌شود: «انسان جوهر قابل ابعاد نامی حساس مدرک کلیات است» و این ابعاد در وجود مترتب بر یکدیگرند ولی در کمال یکی بر دیگر تفاضل و برتری دارند. وجود اجمالی انسان که به نفس ناطقه مربوط می‌شود تمام این معانی را به وجه اندماجی، بسیط‌تر و برتر در خود دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۴۸۶). مبانی انسان‌شناسی هم نقش مستقیم در تولید حکمت سیاسی متعالیه دارد و هم تأثیر بی‌واسطه در پرورش روش بنیادین حکمت سیاسی متعالیه خواهد داشت.

۱. حرکت جوهری و اختیار انسان

حرکت جوهری اشتدادی در تمام قلمروهای ارادی و غیرارادی انسان، بیشترین مسائل و دغدغه‌های فکری و معضلات دینی و فلسفی را حل کرده است. حرکت جوهری ارتباط ثابت و متغیر، قدیم و حادث، محسوس و معقول، شهادت و غیب، اتحاد نفس و بدن را نیز با طرح حرکت جوهری اشتدادی به ضمیمه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، حل و فصل کرد. گرچه حرکت جوهری بیشتر صبغه و رنگ هستی‌شناسی دارد؛ زیرا نهاد نا آرام کل هستی است؛ ولی حرکت جوهری و اختیار انسان در مسئله مورد نظر، به انسان‌شناسی که مبنای نظری بی‌واسطه حکمت سیاسی متعالیه را تأمین می‌سازد، بیشتر کمک می‌کند. از این رو، این بحث را در این جا و به عنوان نخستین مبنا بررسی می‌کنیم.

۱-۱. تعریف حرکت

حرکت، یعنی «خروج شیء از قوه به فعل» (همو، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۹۴) یا «کمال اول برای چیزی که بالقوه است از حیث بالقوه بودن اش» (طباطبایی، ۱۴۰۴، ص ۲۰۱) حرکت اشتدادی؛ یعنی: نفس دارای واقعیت واحد و سیالی است که پیوسته، مراتب و اجزای فرضی آن، حادث شده و

حدوث هر کدام متوقف بر زوال قبلی و پدید آمدن جزء کامل یافته‌تر از آن، می‌باشد. بدین ترتیب جزء دوم کامل، جزء سوم کامل‌تر و هر جزء بعدی از درجه وجودی بیشتر و کمال بالاتری برخوردار است. پس به اختصار می‌توان گفت: حرکت اشتدادی جوهری یعنی «هر جزء مفروضی از آن، کامل‌تر از جزء سابق باشد».

۲-۱. استکمال جوهری نفس انسانی

استکمال در لغت به معنای پایان‌یابی، کمال‌بخشی و کمال‌جویی است (آذرنوش، ۱۳۸۰، ص ۵۹۹) و در اصطلاح: کمالی که افزون بر تمامیت شیء داده می‌شود، یعنی هر موجود یا پدیده‌ای بعد از پایان یافتن، تمام شدن ساختمان وجودی و فیزیکی خود که نیازمند آن بود، کمالات بیشتر برای آراستن و زینت دادن، به اندازه شایستگی آن داده شود (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۹۸). در این جا مراد از استکمال، کمال ثانوی یا ارزشی نیست، بلکه تشدید جوهری و فعلیت یافتن قوه و استعدادهای ذاتی نفس ملاک است. به عبارتی کمال ثانی، چیزی است که هر شیء به سوی آن اشتیاق یافته و حرکت اشتدادی دارد؛ بدین روی، هر حرکتی به خودی خود، کمال برای موجودی بالقوه از آن حیث که بالقوه است می‌باشد و این کمال عین تحقق، فعلیت و تحصیل است، همین معنای استکمال، مورد نظر است (صدرالمتالهین، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۹۵ / همان، ج ۴، ص ۲۱۵).

حرکت جوهری اشتدادی به صورت طبیعی به استکمال نفس انسانی کمک می‌کند؛ ولی حرکت استکمالی نفس تنها در حدود اختیار و آگاهی انسان شکل می‌گیرد؛ حرکت ارادی مبتنی بر شعور و آگاهی مسیر کمال جوهری را به سوی کمال ثانوی توأم با ارزش یا ضد ارزش تغییر می‌دهد؛ یعنی برخی کمالات ثانویه - مانند علم و ارزش‌های اخلاقی - وجود دارد که در عین کمال تکوینی وجودی، ارزشی نیز بوده و سعادت انسان را تأمین می‌کند، چنان‌که در مقابل آن، کمالات داریم که هرچند به اعتبار کمال اولی کمال محسوب می‌شوند، ولی به لحاظ کمال ثانوی کمال نبوده و ضد ارزش می‌باشند.

اکنون می‌توان ادعا کرد که با طرح ابتکاری صدرا، می‌توان برای نخستین بار به چگونگی مراحل تکامل انسان و جهان مادی پاسخ داد و نشئه‌های سه‌گانه انسان (حسی، خیالی و عقلی) را متناسب با نشئه‌های سه‌گانه جهان (طبیعی، برزخی و اخروی) و سپری کردن مراحل چهارگانه

عقل (عقول بالقوه، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد و عقل محض)، پاسخ گفت؛ زیرا انسان در فرایند حرکت تکاملی خود، این شایستگی را می‌یابد که هم‌نشین روح شود و خود را از صور طبیعی و مادی نجات داده و مجرد شود، آن‌گاه بعد از پذیرفتن روح، با حرکت جوهری ارادی (خواه به سوی سعادت یا شقاوت) به سوی غایت و کمال وجودی خود به پیش رود و سرانجام در جایی برسد که نفس این وجود رابطی خود را به وجود استقلالی بدهد (همان، ج ۱، ص ۳۵۶ / همان، ج ۷، ص ۳۶۴ / همان، ج ۸، ص ۳۹).

۳-۱. تکامل جوهری و کون جامع بودن انسان

اما فرایند تحول و تکامل موجود مادی به موجود مجرد، بدون فرض و قبول یک اصل اساسی به نام «کون جامع» بودن انسان، امکان پذیر نیست، بدین معنا که در جهان هستی هر موجودی حدّ 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 برای آن وحدت جمعی است که ضلّ وحدت الهی می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۲۷۷). او، یگانه موجودی می‌باشد که قادر است تا بین جهان غیب و شهود، محسوس و معقول ارتباط برقرار کند و در واقع او تنها موضوعی است که بستری برای حرکت از قوه بی‌نهایت به فعلیت بی‌نهایت می‌باشد 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 تجرّد و مادیت شکسته شده و ماده از مسیر انسان به تجرّد راه پیدا می‌کند، و بدین صورت در وجود انسان تمام مراتب هستی از ضعیف‌ترین مرحله، تا بالاترین مرتبه قابل تحقق است و چنین قوس صعودی با فرض و قبول حرکت جوهری و تشکیک در وجود به راحتی قابل توجیه است.

بنابراین هرچند تمام پدیده‌های مادی براساس حرکت جوهری اشتدادی رو به تکامل می‌روند، ولی این تکامل تنها در وجود انسان با اراده و اختیار انسان می‌تواند به هدف نهایی خود که همان تجرّد و فعلیت مطلق است دست یابد؛ و همچنین هرچند تمام انسان‌ها توانایی و استعدادشده و به فعلیت رسیدن را دارند ولی در این میان تنها برگزیدگان و نخبگان‌اند که به راحتی به این مقام تجرّد و فعلیت تام دست می‌یابند؛ اینان انسان‌های کامل‌اند که حلقه وصل

بین خالق و مخلوق و رابطه بین خدا و خلق قرار می‌گیرند و هدف آنان از حرکت ارادی و آگاهانه، رسیدن به مجرد تام و خداگونگی است (همو، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۱۹۴) با توجه به «اصالت وجود» و «تشکیکی بودن وجود» به ضمیمه «کون جامع» بودن انسان است که معنای خلافت و حکومت انسان، زمانی مطرح می‌شود که اسمای حسنایی الهی را در خود به اندازه توان بشری جمع کرده باشد. اگر این اسماء و حقایق با استکمال جوهری در وجود «جمعی انسان» پدیدار شد نه تنها سائر افراد انسانی به نشانه اطاعت سر تعظیم فرود می‌آورند بلکه فرشتگان نیز به انسان سجده می‌کند (بقره: ۳۰ و ۳۱) بدیهی است که چنین انسان‌هایی با علم و خداگونگی، حق حکومت و سیاست را دارند و شریعت، اخلاق و سیاست را در خدمت کمال انسانیت و تکامل جوامع انسانی به کار می‌گیرند.

۴-۱. نقش اراده در استکمال جوهری نفس انسانی

از سوی دیگر، رابطه حرکت جوهری با اختیار انسان اولاً، براساس جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء قابل تبیین و توجیه است؛ زیرا انسان در فرایند حرکت تکاملی خویش این شایستگی را پیدا می‌کند که همنشین روح شود؛ آن گاه بعد از پذیرفتن روح، حرکت جوهری ارادی در انسان شکل می‌گیرد ثانیاً، با درون‌کاوی بالوجدان درمی‌یابیم که میل و شوق مرتبه ابتدایی خواستن، اراده مرتبه بالاتر و شدیدتر خواستن، و تصمیم مرتبه صد در صدی خواستن است. در این فرایند، حرکت جوهری از میل آغاز شده و به شدت خواستن ادامه داده و از مرز اراده عبور می‌کند و سرانجام به تصمیم که همان خواستن صد در صدی 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 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 نیاید‌های هدف‌دار و آگاهانه شکل می‌گیرد، پس اراده و اختیار انسان نقش اساسی در عرصه حکمت عملی ایفا می‌کند؛ چون 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 (جوادی آملی،

۱۳۸۲، ص ۱۲۲). وجود اصل اختیار در رفتار فردی و اجتماعی موجب می‌شود که سیاست و پدیده‌های سیاسی همچون حکومت، عدالت، امنیت، استقلال، آزادی و... ماهیت اختیاری پیدا کنند؛ بنابراین صدرالمتهلین حکمت عملی را تدبیر و تلاشی انتخابی، عقلانی، مبتنی بر کشش‌های فطری و طبیعی انسانها می‌داند که حیات و سعادت اجتماعی‌شان در گرو آن و حرکت جوهری می‌باشد.

بنابراین از نظر صدرالمتهلین انسان کسی است که با اراده و اختیار خود، ماهیت خود و اجتماع را می‌سازد و با حرکت از نفس جزئی، که براساس حسن اختیار و انتخاب فرد انسان است، در جهت استكمال فردی و اجتماعی گام بر می‌دارد (صدرالمتهلین، ۱۳۸۶، ص ۳۶۵).

حاصل آنکه استكمال و فعلیت از میان تمام موجودات تنها برای انسان که کون جامع است، ممکن است؛ و از میان انسان‌ها تنها برای انسان کامل، که حلقه وصل بین خالق و خلق می‌باشد، 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 برمی‌گزیند که 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.

۲. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن انسان

نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است، یعنی نفس سابقه جسمانی و مادی دارد. با انعقاد نطفه و قرار گرفتن آن در رحم مادر، نطفه مزبور استعداد پذیرش صورت و قوه جدیدی را می‌یابد و این قوه فاقد شعور و ادراک است؛ وظیفه آن حفظ مزاج اجزاء نطفه و آماده ساختن آن برای طی مراحل بعدی رشد و کمال می‌باشد، شان صورت مزبور دقیقاً همان‌شان صورت معدنی است که پس از ترکیب خاص پدید می‌آید و مزاج مخصوص را حفظ می‌کند؛ بنابراین صورت پدید آمده از قوای نفسانی به شمار نمی‌آید، بلکه صورتی است جوهری که عهده‌دار نگهداری مزاج معتدل در ماده نطفه تا زمانی خواهد بود که استعداد پذیرش نفس نباتی حاصل شود. با فراهم‌بودن تمام شرایط و مفقودبودن موانع، نفس نباتی پس از حدوث، ماده بدن جنین را تحت تدبیر خود قرار می‌دهد و علاوه بر حفظ مزاج آن، منشأ صدور افعال

نباتی مانند تنفس، رشد، تغذیه و تولید مثل می‌شود. به تدریج بدن جنین رشد کرده و کمال لازم برای پذیرفتن نفس حیوانی را می‌یابد. پس از حدوث آن، آثار و افعال جدیدی نظیر حرکت انتقالی و احساس از جنین سر می‌زند. در این مرحله، ساختمان فیزیکی بدن کامل شده و اعضا و جوارح شکل می‌گیرد. این سیر تکاملی به تدریج ادامه می‌یابد تا نفس ناطقه انسانی پدید آمده و جنین به اولین مرتبه انسانیت گام گذارد. نفس ناطقه افزون بر آثار نباتی و حیوانی، منشأ ظهور نطق و ادراک عقلی می‌شود و بدین ترتیب همین نفس انسانی است که تا پایان عمر دنیایی‌اش، عهده‌دار تدبیر بدن و سامان دادن به افعال و آثار آن می‌باشد (همو، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۰۲-۴۱۰). این فرایند تکاملی را در قرآن کریم در آیات متعددی به زیبایی بیان می‌فرماید (مومنون: ۱۲ و ۱۶).

۲-۱. فرایند خودآگاهی و تجرد نفس

اکنون ممکن است این پرسش‌ها مطرح شود: به کدام دلیل نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است؟ مرز تعیین و تشخیص نفس، خودآگاهی و تجرد آن و حرکت جوهری اشتدادی در دایره اختیار، چگونه و از کدام مقطع فرضی پدید می‌آید؟ پاسخ به پرسش اول در بحث‌های پیشین بیان شد.

در پاسخ به پرسش دوم می‌توان گفت: نفس پیش از پیدایش، به منزله صور معدنی و جسمی که استعداد حدوث نفس را فراهم می‌کند، بیش نیست و حکم نفس به سان حکم طبایع مادی و صورت، نسبت به هیولی می‌باشد. با پیدایش رابطه نفس و بدن و یافتن استعداد نفس انسانی در بدن، نفس حادث می‌شود. در این مقطع نفس هنگام حدوث آخرین صور مادی و نخستین صور ادراکی است، وجودش واپسین قشر جسمانی و آغازین لبّ روحانی خواهد بود. بعد از حدوث کامل نفس بر اثر حرکت جوهری اشتدادی، تعیین، تجرد و خودآگاهی را پذیرفته آن گاه حرکت ارادی مبتنی بر شعور و خودآگاهی در انسان شکل می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ص ۳۹۵).

بنابراین، بعد از تعیین، تشخیص، تجرد، خودآگاهی نفس، حرکت ارادی در کنار حرکت‌های طبیعی و استخدامی در نفس شکل می‌گیرد: با حرکت ارادی برای حرکت جوهری استکمالی به سوی کمال و سعادت حقیقی یا غیرحقیقی (پنداری، خیالی و حسی) جهت داده می‌شود؛ بدین

ترتیب انسان دم به دم ضمن داراشدن قوای نباتی، حیوانی به ادراک عقلی، تفکر، آینده‌نگری روی می‌آورد. ملکات اخلاقی خوب، یا بد را در نفس خویش می‌پروراند و سرانجام از وجود رابطی و اضافی فاصله گرفته به سوی استقلال وجودی، تجرد و اتحاد بیشتر با قوا و صورت‌های ادراکی، (همو، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۲۲۱) لحظه به لحظه به پیش می‌رود تا در نشئه دوم این کمالات را به صورت تجرد مثالی و خیالی با خود همراه دارد و در نشئه سوم عقل محض می‌شود که نادر از انسان‌های کامل در آن جا خواهد رسید.

به بیان دیگر، نفس انسانی در سیر استكمال جوهری خویش، یک هسته بسیط و ممتدی است که از مراحل نباتی، حیوانی تا انسانی را به طور پیوسته و تدریجی سپری کرده و به لحاظ نشئه‌های سه‌گانه نفس، متناسب با نشئه‌های سه‌گانه جهان، به تکامل می‌رسد؛ یعنی نفس در آغاز در نشئه حس و طبیعت قرار دارد، بعد به تجرد مثالی و خیالی می‌رسد، در اخیر عقل محض می‌شود (همو، ۱۳۸۰، ص ۴۶۲ / همان، ج ۸، ص ۴۳۲) نفس به لحاظ تعقل و تفکر مراحل بالقوه بودن عقل هیولانی را سپری کرده عقل بالملکه می‌گردد؛ آن‌گاه از آن عبور کرده عقل بالفعل، سپس عقل بالمستفاد و سرانجام به عقل فعال می‌رسد. تمام این مراحل و دشواری‌ها را با همت اراده انسان و باکلید حرکت جوهری اشتدادی حل می‌کند و در رفتارهای عملی و عقل عملی خود نیز از تهذیب ظاهر و قانونمندی آغاز کرده به تطهیر باطن و اخلاق مداری می‌پردازد، آن‌گاه به آراسته‌شدن به صفات الهی و سرانجام فانی فی‌الله می‌شود.

۲-۲. جسمانیة الحدوث بودن جامعه انسانی و روحانیة البقاء بودن آن

همان‌گونه که افراد انسانی به گروه‌هایی تقسیم می‌شوند و قافله‌هایی را تشکیل می‌دهند که همگی در حرکت‌اند؛ ولی بعضی نزدیک، بعضی دور و بعضی متوقف مانده‌اند (همو، ۱۳۸۶، ص ۳۶۲). اکنون اگر نظر به جامعه انسانی بیاندازیم، می‌بینیم جامعه انسانی نیز جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است، و بر اثر حرکت جوهری ارادی و اشتدادی دم به دم به کمال وجودی خود می‌رسد. جامعه انسانی نیز ترکیب یافته از همین افراد انسانی می‌باشند که مراحل تکامل را طی می‌کند و قافله‌هایی را تشکیل می‌دهند، و چون نظم جامعه انسانی و عدالت بیرونی به منزله نظم افراد انسانی و عدالت درونی می‌باشد، 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 ایده آل 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 و چون استعداد درنده خویی و شیطننت را تقویت کرده اند، در این صورت مسیر انحرافی و گمراهی را می‌پیمایند؛ و در نتیجه جامعه ضاله و مدینه ضاله خواهند داشت.

بنابراین: به نظر صدرالمতألهین در این مسیر تکاملی، استعدادهای فطری انسان و عنایت الهی و آموزه‌های دینی به وی کمک می‌کند که مسیر تکاملی را ادامه دهد. 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 به خوبی کمک کرده و او را در این بستر همراهی و راهنمایی کند.

۳. تجرد، بساطت، وحدت نفس با قوا و صورت‌های ادراکی

هرچند هرکدام از تجرد، بساطت و وحدت نفس با قوا و صورت‌های ادراکی را می‌توان در یک مبنای جداگانه طرح کرد؛ ولی به دلیل نزدیک بودن ثمره‌شان در موضوع مورد بحث، می‌توانیم تحت عنوان واحد جمع کنیم. نفس در هر مقطع فرضی که امر بسیط و واحد است، در عین بساطت و وحدت، همه قوای مادون خود می‌باشد؛ یعنی اگر نفس را - که واحد و بسیط متصل است، در مراحل تکاملی دارای مراتب و مقاطع متعدد و گوناگون - از جنین تا رسیدن به عقل محض در نظر بگیریم، می‌بینیم در هر مقطع فرضی، هر مرتبه را که کسب کرده در رأس سکوی همان مقطع نشسته و بر سایر مقاطع مادون و تمام قوای پایین تدبیر و ریاست می‌کند. برای مثال اگر نفس در مرتبه عقل بالفعل رسیده باشد، به تمام مراتب قوای مادون خود، اعم از نیروهای ادراکی درونی، بیرونی، تحریکی و واکنشی حکومت می‌کند (همان، ج ۸، ص ۲۶۱).

۳-۱. وجود جمعی نفس

نفس با تمام قوای خویش، به این معنا اتحاد می‌یابد که تمام کمالات مادون خود را به نحو جمعی دارد و در هر مرتبه‌ای هر قوه نفس به گونه‌ای با او متحدانه عمل می‌کند که گویی خود همان قوه است. برای نمونه نفس در رتبه بینایی، حقیقت ابصار از حاق نفس ایجاد می‌شود و در متن شنوایی نفس حقیقتی او را خلق می‌کند. پس نفس وجود جمعی تمام قوای مادون خود است؛ یعنی هم چشم است هم گوش است هم سایر قوا (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص ۳۴).

۳-۲. قوا از شئون نفس

تمام قوای نفس، شئون نفس هستند، نه معالیل آن. یعنی این نفس بسط یافته و در تمام قوا و آلاتش جاری و ساری بوده، وجود عریض و کشداری دارد که از متن هر قوه سرک می‌کشد. برای مثال نفس در مرتبه دیدن چنان تنزل می‌کند که از شبکه چشم می‌بیند و از کانال گوش می‌شنود و در واقع مانند آنها را در نزد خود ابداع می‌کند (همان، ج ۶، ص ۳۸۳ / همان، ج ۸، ص ۳۰۱ / همان، ج ۹، ص ۶۵).

۳-۳. تجرد نفس با قوا

نفس با تمام قوای ادراکی باطنی و تحریکی خود، مانند قوای خیال، واهمه، شهوت و غضب تجرد می‌یابد. هرچند نفس در آغاز حدوث، مادی است و این قوا را ندارد؛ ولی هنگامی که نفس انسانی می‌شود، تجرد خویش را به دست می‌آورد و دارای قوای متعددی که برخی آنها نیز مجرد هستند می‌شود (همان، ج ۸، ص ۳۰۱ / همان، ج ۹، ص ۲۱).

۳-۴. اتحاد عاقل و معقول

نفس نه تنها با تمام قوایش به گونه‌ای اتحاد و تجرد دارد، بلکه با صورت‌های ادراکی خود نیز به گونه‌ای اتحاد پیدا می‌کند که آنها از شئون نفس می‌شوند بلکه عین نفس می‌شوند. نفس هم مدرک کلیه ادراکات جزئی و کلی انسان است و هم محرک کلیه رفتارهای ناهمگون حیاتی (همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۱-۸). نفس به خود و نیروهای ادراکی خود، اندام‌های حسی و فعالیت‌های

درونی خود، علم حضوری دارد، به صورت‌های ادراکی خود نیز علم حضوری دارد و همان‌گونه که صورت‌های ادراکی به خود صورت، علم حضوری داشته و متحد است، نفس نیز به آن صورت، بعینه علم حضوری دارد و متحد با آن است. پس میان نفس و صورت‌های ادراکی، رابطه اتحادی به‌گونه‌ای برقرار است که علم نفس به صورت بعینه همان علم صورت به خویش است و تمام ادراکات نفس با او متحد است (همان، ج ۴، ص ۴۱۹).

بنابراین، با توجه به مباحث فوق می‌توان گفت در فلسفه اخلاق و در حکمت سیاسی متعالیه، ۱. چون میان روح و صورت‌های علمی نظری و عملی آن اتحاد برقرار است، پس میان رفتاری اختیاری انسان و نتیجه آن ضرورت بالقیاس حاکم است؛ همان‌گونه که میان علت و معلول ضرورت بالقیاس حاکم است میان رفتار اختیاری انسان و نتیجه آن ضرورت بالقیاس است؛ یعنی پیامدهای رفتارهای پسندیده، آثار و ثمرات خوبی به جای می‌گذارند. ۲. انسان از نگاه حکمت متعالیه سرانجام دارای نفس روحانی و جاویدانه است. ۳. از باب «شیئیت شئی بصورته» اصالت انسان با روح انسان است و تمام نیروهای ادراکی، تحریکی و فیزیکی انسان تابع و پیروی روح و روان انسان است. ۴. انسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است و سیر تکاملی را می‌پیماید. ۵. توجه نفس به تمام شئون آن بدین معنا است که روح و نفس با تمام نیروهای ادراکی و تحریکی خود هم اتحاد یافته و هم کمال تجرد را می‌یابند و هم آنها را تدبیر می‌کند. ۶. تمام نیروهای انسان به گونه مسیری کمال را می‌پیمایند؛ نیروهای ادراکی، حسی و خیالی به سوی عقلانی شدن و روحانی شدن به پیش می‌روند. ۷. نقش اراده و انتخاب آگاهانه انسان در تکامل روح و سرنوشت انسان بسیار مؤثر است. ۸. علم و نیت همانند اختیار در سر نوشت و کمال انسان نقش اساسی دارند، لکن نیت باید متناسب با عمل و گفتار باشد. ۹. همان‌گونه که هر فرد ممکن است نسبت به یک عمل نیت‌های مختلف داشته باشد، ممکن است یک فرد در یک عمل نیت‌های طولی داشته باشد. ۱۰. معیار ارزش‌گذاری رفتارهای پسندیده از رفتارهای ناپسند میزان تأثیرگذاری آنها در تکامل روح و روان آدمی است. ۱۱. رفتارها و گفتارهای انسانی که هم حسن علمی و هم حسن فاعلی و هم حسن فعلی دارند صد در صد در کمال انسان مؤثر است. بدین معنی که کسی عالماً و عامداً کاری شایسته و گفتارهای نیکو انجام دهد صد در صد در تکامل انسان و جامعه‌ای انسانی مؤثر است. ۱۲. رفتارها و گفتارهای انسانی که حسن و قبح آنها عقلی و نقلی است صد در صد در کمال انسان و جامعه انسانی مؤثر است (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۰).

۱۳. رفتارهای حاکمان هرگاه حسن علمی، فاعلی و فعلی داشتند، و در مسیر چارچوب کمال و سعادت جامعه نقش مهم و اساسی داشتند، مدینه را مظهر عالم ربوبی گردانیده و هدف حکمت سیاسی متعالیه را محقق می‌سازند.

پس تمام نکات که از اصول انسان‌شناسی فوق به دست می‌آید در افکار، گفتار، کردار، آداب و عادات، هویت و شخصیت، سرنوشت و آینده افراد و جامعه انسانی تأثیر و نقش کمالی را دارد و حکمت سیاسی متعالیه که رابطه نزدیکی با اخلاق دارد چنین افراد و جامعه‌ای می‌خواهد تربیت کند، تا تقرب به خداوند حاصل شود. منظور از تقرب به خداوند، تقرب و نزدیکی علم با عمل و دانش با ارزش است.

۴. غیرمکتفی بالذات بودن انسان در وجود و بقاء و مدنیت آن

صدرالمتألهین در کتاب مبدأ و معاد فلسفه سیاسی و اثبات پیامبران را با این تعبیر آغاز می‌کند: «و ذلک ان الانسان مدنی بالطبع لا ینتظم حیاته إلا بتمدن و اجتماع و تعاون» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۰، ص ۶۱۳)؛ ولی در کتاب الشواهد الربوبیه - که، بعد از مبدأ و معاد نگارش یافته و به فلسفه سیاسی خود بیشتر پرداخته و بر مشرب خود آن را نوشته است، با این تعبیر شروع می‌کند: «إن الانسان غیرمکتف بذاته فی الوجود و البقاء لان نوعه لم ینحصر فی شخصه فلا یعیش فی الدنیا الا بتمدن و اجتماع و تعاون» (همو، ۱۳۸۶، ص ۴۲۲). این دو تعبیر می‌رساند که صدرالمتألهین مانند سایر فیلسوفان پیشین، بر اصل مدنی بودن انسان تأکید ورزیده و چون افراد انسانی بدون اجتماع نمی‌توانند زندگی کنند، و اجتماع بدون عدالت و قانون دوام ندارد پس جامعه انسانی نیازمند پیامبرانی است که آورندگان قانون می‌باشند؛ ولی صدرالمتألهین انسان را ذاتاً غیرمکتفی می‌داند، غیرمکتفی: موجودی است که کمال وجودی خود را ندارد و نمی‌تواند نیازهای خود را با ساختارش هماهنگ کند؛ بنابراین حتماً به نیرویی خارج از خود نیاز مند است، تا دست او را بگیرد و در تمام ابعاد وجودی و زندگی به کمال برساند؛ مانند انسان؛ در مقابل آن مکتفی: موجودی که کمال لایق خود را ندارد؛ ولی می‌تواند نیازهای خود را براساس ساختار داخلی‌اش تأمین کند، مانند: عالم مثال، فرشته‌ها و... که نیازی به تغذیه و تولید ندارند

(لکزایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷). نکته اساسی تر آن که، انسان هم به رشد و تکامل وجودی در بعد علمی نیاز دارد و هم در بعد عملی، در جامعه هم به شریعت و اخلاق نیاز دارد و هم به سیاست؛ براین اساس وقتی آدمیان در جامعه گرد هم می‌آیند تمدن را می‌سازند و با قوانین اخلاقی و حقوقی، مدنیت را نهادینه می‌کنند، در واقع مدینه فاضله می‌سازند؛ در این صورت است که جامعه عینیت یافته و کثرت‌های اجتماعی به وحدت تبدیل می‌شود و آن جامعه را رئیس واحد، قانون عادلانه، و تشکیلات یکسان، قدرت منظم و نظام سیاسی واحد اداره می‌کند. به بیان دیگر آدمیان در وجود خویش همان گونه که جسمانیه الحدوث هستند و با حرکت و پویایی خویش به تکامل روحی و عقلی دست می‌یابند در وجود خویش غیرمکتفی بالذات هستند و با کوشش و تلاش به خود کفایی می‌رسند، جامعه‌ای انسانی نیز هم جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است و هم غیرمکتفی بالذات که با تلاش و کوشش شخصی و دستگیری و هدایت پیامبران به مدینه فاضله می‌رسند.

۱-۴. ابتدای اخلاق و سیاست بر قوای انسان

می‌دانیم که فیلسوفان بزرگ مانند افلاطون، سقراط، فارابی و برخی دیگر، فلسفه سیاسی خود را مبتنی بر قوای ادراکی و تحریکی بیان کرده‌اند که با پرورش ملکات انسانی، رعایت اخلاق و قوانین مدینه فاضله خویش را به تصویر کشیده‌اند. این نشان می‌دهد که انسان که غیرمکتفی بالذات است با پرورش این نیروها می‌تواند تمام نواقص و نیازمندی‌های خویش را بر آورده ساخته و جامعه خویش را سامان بخشد. از این رو تلاش می‌کنیم از منظر حکمت متعالیه این بحث را ریشه‌ای بررسی کنیم:

۷۱

صدرالمتألهین اصول اخلاقی و سیاسی خود را در گام نخست مبتنی بر حکمت، عدالت و آزادی می‌داند، و آنها را براساس قوای درونی انسان تبیین می‌کند؛ آن گاه فضایل اخلاقی و اجتماعی مبتنی بر آن را بیان کرده و بر آن اساس راهبرد کلان قانونی و امنیتی برای یک مدینه فاضله ارائه می‌دهد.

۱. تجربه و تحقیق ثابت کرده که میان انسان‌ها بر حسب استعدادها و توانایی‌ها تفاوت‌هایی

وجود دارد؛ برخی دارای نفس نیرومندی است که در هر شرایط و موقعیت‌های خطیر، قابلیت‌های تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی دارد، و هیچ مشکلی باعث اختلال در تفکر و تأمل آنها نمی‌شود. در برابر، برخی انسان‌ها ناتوان و ضعیف‌النفس بوده و از استعداد‌های لازم برخوردار نیستند. متناسب با این توانایی‌ها و استعدادها و سلیقه‌ها: اخلاق و حقوق، خواسته‌ها و آرزوها نیز متفاوت می‌شود؛ از جمله: حکمت، عدالت و آزادی یکی از خواسته‌های متعالیه انسانی است که تنها حکمت‌دوستان و آزادی‌خواهان، شوق و تمایل به سوی آن پیدا می‌کنند و در راستای کسب و به دست آوردن آن سعی و کوشش می‌کنند و توانایی درک و فهم آن را دارند.

«النفوس الانسانية متفاوت فيها حتى أن البالغ منها الى درجة العالیة هی النفس القدسیة النبویة» (همان، ج ۹، ص ۸۷).

حکمت برای آدمیان متناسب با توانایی‌های‌شان یا امر فطری است که به راحتی می‌توانند به آن دست یابند، یعنی نفس‌شان به گونه‌ای هستند که درست می‌اندیشند و با اندک تاملی می‌توانند به حکمت اکتسابی دست یابند؛ یا نفس‌شان آن قدر ناتوانند که هیچ تعلیمی برای آنها نفعی نمی‌بخشد. پس حکمت، آزادی و عدالت درونی زمانی حاصل می‌شود که، تمام فضایل اخلاقی در ابعاد مختلف زندگی فردی و اجتماعی پدیدآید و تمام ردایل اخلاقی از حیات انسانی پاک گردند. تا مصداق این آیه مبارکه «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس: ۹-۱۰) گردند.

۲. در تعبیر دیگر ارکان باطنی انسان را - براساس قوای ادراکی علمی و عملی، و قوای تحریکی شهوی و غضبی - چهار قسم ذکر می‌کند. براساس قوه علمی حکمت به دست می‌آید و طبق قوه غضب شجاعت، متناسب با قوه شهویه عفت و خویش‌داری، مطابق با قوه عقل عملی عدل و اعتدال میان این قوای چهارگانه در بعد فردی و اجتماعی پدید می‌آید. هرگاه این ارکان چهارگانه اخلاقی متعادل و متوازن گردیدند، اعتدال و حسن خلق تحقق خواهد یافت و اگر تحقق نیابند، افراد فاسد خواهد شد. این اصول نه تنها در افراد ضروری است بلکه در جامعه نیز لازم است؛ زیرا همان‌گونه که افراد، جامعه را می‌سازد این رفتارهای اخلاقی و انسانی است که

فرهنگ و تمدن را در جامعه پایه‌ریزی می‌کند.

«و هي أربعة معان: قوة العلم، و قوة الغضب، و قوة الشهوة و قوة العقل و العدل بين هذه الامور» (صدرالمتألهين، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۹۰).

۱. قوه علم که حکمت نظری و عملی دست‌آورد آن است، در اهمیت آن همین کافی است که به راحتی میان حق و باطل در افکار، زیبایی و زشتی در رفتار، خوبی و بدی در کردار، صدق و کذب در رفتار را تشخیص می‌دهد.

۲. قوه غضبیه سپر امنیتی است که آدمی را از خطرات و ضررها نجات می‌دهد و مهم‌ترین نماد آن شجاعت است. از شجاعت که حد معتدل میان افراط و تفریط است حقایق اخلاقی دیگری مانند بزرگواری و کرم، امدادگری و شهامت، بردباری و صبر، ثابت قدمی و تصمیم، فرو خوردن خشم و بزرگ‌منشی، وقار و متانت پدید می‌آید. اکنون این پرسش مطرح می‌شود: آیا این حقایق و اصول اخلاقی که از آب‌سخور شجاعت سیراب می‌شوند اگر در جامعه تحقق پیدا کند و افراد، آن را در سیاست‌ها و کیاست‌های خویش داشته باشند یک جامعه کامل و مدینه فاضله پدید نخواهد آمد؟ از سوی دیگر، کبر و غرور، عجب و خودبینی، دیکتاتوری و درنده‌خویی، بی‌رحمی و قساوت قلب از تهور سرچشمه می‌گیرد که در جامعه آثار نا امنی و نا آرامشی اجتماعی بی‌رحمانه‌ای را به جا می‌گذارد. همین طور از تفریط که جبن نماینده آن است سستی و پستی، ذلت و خواری، بی‌غیرتی و ضعف نفس نشئت می‌گیرد که در جامعه ترسو، استعمار شده و استثمار شده کمک می‌کند. «و اما الغضب فاعتدالها أن يصير انقباضها و انبساطها على موجب اشارة الحكمة و الشريعة... فيعبر عن اعتدالها بالشجاعة و الله يحب الشجاع» (همان، ص ۹۰)

۳. قوه شهویه: این قوه، خود دوستی و جلب منافع انسان را در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی، و خواسته‌ها و آرزوهای زندگی اعم از قدرت طلبی، موقعیت خواهی، مال و ثروت اندوزی، و برتری‌جویی‌های دیگر تأمین می‌کند. یگانه خیر و فضیلت اخلاقی این است که انسان بتواند میان خواسته‌های افراط و تفریط آن تعادلی ایجاد کند. تا بدین صورت از

خودخواهی‌ها، و خودسری‌ها کاسته و خوددوستی‌ها را با دیگر دوستی تعدیل کند. چنین انسانی خویشتن‌دار و دارای عفت خواهد بود که با خواسته‌های فطری وی نیز سازگاری دارد؛ بنابراین از حالت اعتدال شهوت، به عفت یاد می‌شود، از حالت تفریط آن به خمود و سستی و از حالت افراط آن به شره یاد می‌کنند. از خویشتن‌داری و عفت: جود و سخاوت، حیا و پاکدامنی، صبر و مقاومت، تسامح و تساهل، مدارا و قناعت، پارسایی و طمع‌نداشتن، همکاری و مساعدت پدید می‌آید؛ (همان) این خصلت‌های فردی است که جامعه را در رفتار و منش یک مدینه فاضله و خویشتن‌دار و عقیف و سخی و... بار می‌آورد؛ ولی از افراط آن: حرص و ولع، اسراف و تبذیر، ریا و دو رویی، هتک و حرمت‌شکنی، وقاحت و گزافه‌گویی، تملق و چاپلوسی، حسادت و بخیلی، شماتت و فخر فروشی، پدید می‌آید که، تأثیرات فسادآور فردی و اجتماعی آنها را هیچ‌کسی نمی‌تواند انکار کند؛ فساد اداری، اختلاس‌ها و رشوه‌خواری‌ها را نیز می‌توان به آن نسبت داد.

۴. قوه عقل: مراد از عقل در این جا عقل عملی می‌باشد، که از اعتدال آن: حسن عدل و تدبیر، قدرت تفکر و خوش‌فکری و خوش‌سلیقگی به وجود می‌آید؛ نکته‌سنجی و زمان‌شناسی، تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی که در سیاست‌های کلان بسیار مهم و حیاتی می‌باشد با این قوه ارتباط تنگاتنگی دارد. از افراط آن، دغل‌بازی و فریبندگی، مکر و خدعه، حيله و نیرنگ که صفاتی شیطانی است نشئت می‌گیرد که متأسفانه در سیاست‌های روز دنیا بسیار رایج می‌باشد. چنان‌که از تفریط آن سفاهت و حماقت، ناتوانی و ضعف پدید می‌آید (همان، ص ۹۱).

۵. اما عدالت به گونه‌ای است که تمام این چهار قوه را تحت پوشش قرار می‌دهد و میانشان تعادل ایجاد می‌کند، از افراط و تفریط جلوگیری می‌کند.

بنابراین، انسان در مسیر تکامل و برپایی یک جامعه ایده‌آل، ناگزیر باید میان قوایی که بیان‌گر دید تعادلی ایجاد کند، اگر انسان می‌خواهد مدینه امن، آزاد، عقیف و خویشتن‌دار، عادلانه و فاضله داشته باشد باید حکمت، عفت، شجاعت و عدالت را در افراد پدید بیاورد و این اصول بنیادین را در جامعه ترویج کند. این اصول بنیادین و اصول متفرع آن نقش اساسی در تربیت

افراد جامعه و تشکیل مدینه فاضله و ترسیم چشم‌اندازها و راهبردهای کلان سیاسی و اخلاقی دارد. انسان می‌تواند با الهام‌گیری از متون دینی و تفکر در حکمت نظری و عملی، و تربیت افراد جامعه و پرورش و گزینش سیاست‌مداران متعهد و متخصص، در تحقق فضایل اخلاقی در جامعه، تشکیل جامعه خوب به اهداف عالیة انسانی برسد.

۵. مدنی‌بودن انسان و لزوم بعثت انبیا

صدرالمتألهین 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 که موجود کمال خواه می‌باشد، رسیدن به کمال را در گرو گرایش هموعان به سوی تشکیل جامعه انسانی، ایجاد همکاری و همیاری، با انگیزه خیرخواهی و غیرخواهی میسر می‌داند. رسیدن به کمالات برتر انسانیت را در حیات دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی، در راستای طبیعی بودن حیات جمعی می‌داند. جامعه انسانی که نیازمند نظم و 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 (صدرالمتألهین، ۱۴۲۰، ص ۶۱۶)؛ زیرا 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؛ بنابراین بعثت پیامبران ضروری خواهد بود، بر این اساس صدرالمتألهین میان شریعت و سیاست در حکمت متعالیه پیوند ایجاد می‌کند (همان، ج ۹، ص ۳۶۳)؛ زیرا پیامبران با اتصال به منبع وحی و سرچشمه اراده تشریعی خداوند، به تدبیر و تقنین جامعه انسانی پرداخته و با جریان دهی آن در بعد اجتماعی و سیاسی، حیات انسانی، سعادت اخروی و کمالات معنوی افراد انسانی را تأمین می‌کند.

۶. خلافت انسان در هستی

براساس دستورات قرآن و آموزه‌های دینی آدمیان خلیفه خدا در زمین می‌باشند و در بین آدمیان، مؤمنین شایسته این جانشینی خواهند بود و در میان مؤمنین این مقام بزرگ و ارزشمند از

پیامبران و انسان‌های کامل می‌باشد: «وعدالله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم...» (نور: ۵۵).

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 و بر این نکته توجه دارد که اراده و مشیت الهی بر این قرار گرفت تا بار امانت خویش را بردوش خلیفه و نایب خود قرار دهد 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 از جهت طبیعی، فطری، ملکات ارادی مراتب کمال را با موفقیت به پایان رسانیده و از فیوضات الهی بهره مند گردیده اکنون این خلیفه خدا، حلقه وصلی بین عالم امر و عالم خلق و پذیرای خلق و حق است. این انسان که هم سیمایی به سوی ملک دارد و هم چهره به سوی ملکوت، خلیفه خداوند و رهبر معنوی و دنیایی انسان‌ها، رئیس و مدبر مردم، مظهر شریعت و سیاست است (صدرالمطالین، ۱۴۲۰، ص ۶۲۶).

۷. سعادت حقیقی انسان

مفاهیم مانند «خیر و شر»، «سعادت و شقاوت»، «فلاح و رستگاری»، «حق و باطل»، «کمال و نقص»، «مصلحت و مفسده»، «حسن و قبیح» و «لذت و الم» از مفاهیم است که در فلسفه، عرفان، کلام، اخلاق، اصول فقه و فلسفه سیاسی به گونه‌های مختلف بیان می‌شوند. اگر سعادت، لذت، کمال و خیر، در حکمت متعالیه، از حیث معنا مترادف یا مساوق نباشند، دست کم نزدیک‌ترین مفاهیم‌اند؛ زیرا در عبارات مختلف، به لحاظ‌های گوناگون، یکی به جای دیگری نشست است. این گونه کاربرد واژگان، مترادف یا دست‌کم نزدیکی مفاهیم را نشان می‌دهد؛ براین اساس تعاریف این مفاهیم، ماهوی نیست و بیشتر یکی با دیگری تعریف می‌شود؛ از سوی دیگر مفهوم سعادت مانند مفهوم آزادی، عدالت و حق، به ظاهر روشن؛ ولی دارای معنای بسیار وسیع و گسترده‌ای است؛ بدین روی، هرکس به دلخواه، آن را تعریف کرده است و مکاتب گوناگون احساس‌گرایی، لذت‌گرایی، سودگرایی،

قدرت گرای، عاطفه‌گرایی... از نگاه‌های گوناگون بر می‌خیزد.

سعادت هر چیز و خیر آن، نیل به چیزی است که به وسیله آن وجودش کمال یابد. وجود، خیر و سعادت است و آگاهی به آن نیز خیر و سعادت است (همو، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۱۲۱). به عبارت دیگر، وجود هر شی، لذیذ است و ادراک حاق واقع، و ذات هر شی لذیذتر؛ زیرا ادراک کُنه ذات، ادراک علت آن شی است و علت هر شی مقوم ذات و کمال هویت معلول می‌باشد (همان، ص ۱۲۲). پس برای رسیدن به سعادت، متن واقع باید درک شود؛ یعنی خود وجود خارجی نه مفهوم آن (همان، ص ۱۲۸). این نوع ادراک، کمال و سعادت حقیقی است در صورتی که مانع وجود نداشته باشد سازگار با قوه ادراکی است (همو، ۱۴۲۴، ص ۶۲۷)؛ خیر! کمالی است که هر موجودی به سوی آن اشتیاق دارد، او را برگزیده و اراده کرده است؛ خیر آن است که اراده و خواست آدمیان به خاطر او تحقق یافته و او سبب ترجیح و ملاک ترجیح قرار گرفته است. (همان، ج ۱، ص ۳۴۱ / همان، ج ۷، ص ۵۸). لذت از حیث ادراک، کمال خاص مدرک است؛ چنان که درد و رنج، در مقابل آن و در تضاد با آن است؛ به عبارتی دیگر لذت، عین همان ادراک سازگار با قوه ادراکی است و الم، عین ادراک ناسازگار خواهد بود (همان، ج ۴، ص ۱۲۳).

بنابراین در حکمت متعالیه سعادت به معنای کمال، لذت و خیر به کار رفته که دست یافتن به آنها به معنای کمال وجودی است و راه رسیدن به آنها، ادراک حاق وجود و متن واقع - که سازگار با قوه ادراکی است - می‌باشد؛ ولی باید توجه داشته باشیم که این ادراک و استکمال تنها مربوط به قوه نظری انسان نیست بلکه قوه عملی انسان نیز نقش مهم و سازنده دارد (همو، ۱۳۸۷، ص ۳۸۳).

۱-۷. سعادت هر قوه به تناسب خودش

سعادت و کمال هر قوه ادراکی به اندازه ظرفیت و اقتضای همان قوه و از جنس و نوع آنها است و در صورت عدم مانع و آفتی، برای آنها حاصل خواهد شد؛ از باب نمونه: کمال و سعادت قوه شهویه، لذت‌های حسی است؛ کمال و سعادت قوه غضبیه، غلبه و پیروزی، کمال و سعادت قوه واهمه، امید و آرزو می‌باشد؛ کمال و سعادت خیال، به تصویر کشیدن زیبایی‌ها. کمال و خیر نفس

به تناسب ذات عقلی‌اش رسیدن به کمالات عقلی و پذیرش صور موجودات از عالی‌ترین موجود تا ادنی‌ترین وجود. هم چنین سعادت هریک از حواس ظاهری: سعادت و لذت بینایی، دیدن نورهای روشن، رنگ‌ها و منظره‌های زیبا؛ سعادت و لذت شنوایی، شنیدن صداهای دلنشین، نغمه‌ها و آهنگ‌های روح‌بخش؛ لذت و سعادت بویایی، بوهای خوش و لذت بخش، لذت و سعادت چشایی، چشیدن طعم‌ها و مزه‌های خوش طبع؛ سعادت و لذت قوه لامسه (بساوایی) مطابق با اعتدال مزاجش ایجاد تعادل میان سردی و گرمی، نرمی و خشکی، نرمی و سختی، صافی و ناصافی است (همان، ج ۹، ص ۱۲۶).

۷-۲. سعادت حقیقی ادراک عقلی است

نفس در بعد نظری، به حقایق اشیا آن‌گونه که آن حقایق هستند علم می‌یابد و ذوات عقلیه و نورانیه را مشاهده می‌کند؛ همان‌گونه که وجود قوه عاقله اشرف از نیروهای ادراکی و اندام‌های حسی است، پس سعادت و لذت عقلی به خاطر که اقوی، ادوم، اکثر، اشد و اتم می‌باشد، بهترین سعادت است؛ بنابراین مهمترین هدف آفرینش شکوفایی عقل نظری است و بهترین جامعه انسانی مدینه فاضله است (همان)؛ بنابراین لذت و سعادت عقلی به نظر صدرا همان سعادت حقیقی است که اگر انسان با تمام استعداد و ظرفیت‌های خود و با کوشش و تلاش‌های زیاد، بتواند معارف عقلی را درک کند و به سوی ذات حقیقی خویش و مبدع خود روی آورد به بهجت و بالاترین لذتی دست خواهد یافت که زبان قاصر از وصف آنها می‌باشد؛ زیرا به هر میزان که قدرت درک انسان قوی‌تر باشد، لذت و سعادت بیشتر، خیر و وجود قوی‌تر نصیبش می‌شود؛ پس سعادت حقیقی در بعد نظری درک کمالات عقلی و صورهای عقلی است؛ ولی در بعد عملی استقلال نفس و پدید آمدن تعادل نفسانی و پرهیز از افراط و تفریط ملاک سعادت حقیقی محسوب می‌شود؛ تهذیب ظاهر (قانونمندی)، تطهیر باطن (اخلاق‌مداری)، آراسته‌شدن به صفات الهی (عرفان‌مداری)، از مراتب عقل عملی است که هم در بعد فردی و هم در بعد اجتماعی می‌تواند افراد و مدینه به خیر و کمال حقیقی برساند. اگر انسان بتواند از خواسته‌های قوای مادون خود، استقلال خویش را به

دست گیرد و بین خواسته‌های درونی تعادل ایجاد کرده و به سوی رفتارهای شایسته و پسندیده گرایش یابد و فضایل اخلاقی را در وجود خویش تا حد رسیدن به ملکه‌های نفسانی پرورش دهد، در این صورت به آزادی درونی و عدالت درونی خواهد رسید که مرز سعادت حقیقی در بعد عملی انسان خواهد بود؛ بنابراین انسان در بعد نظری، صورت‌هایی را به خوبی درک کند؛ در بعد عملی اولاً، گناه نکند و رفتار خوب داشته باشد؛ ثانیاً، با پروراندن اخلاق و ملکات پسندیده در خود، تا به نشاط و آرامش درونی برسد؛ و چون تمام این معقولات و ملکات را نفس باخود دارد و با آنها متحد و یک پارچه باقی می‌ماند، بدین صورت انسان در دنیا و آخرت سعادت‌مند خواهد بود (همان، ص ۳۸۳) و چنین انسان‌های نه تنها خود بلکه جامعه خویش را نیز سر و سامان می‌بخشد و سعادت فردی و اجتماعی، دنیایی و اخروی و مادی و معنوی خویش را تأمین می‌کنند.

بنابراین به هر درجه برای سعادت حقیقی در دنیا تصویری از مراتب چهارگانه عقل نظری و عقل عملی ارائه گردید، در آخرت وقتی از بدن مفارقت می‌کند، چون حجاب برجیده می‌شود به نحو کامل‌تر، شدیدتر، لذیذتر، ادراک و شهود می‌کند. همان‌گونه که به اندازه کوشش و تلاش‌های خویش در دنیا در بعد نظری و عملی به مراتب از سعادت‌های حادقلی یا حد متوسطی یا حداکثری می‌رسید، در آخرت نیز، این مراتب را به تناسب شایستگی خویش به حادقلی، یا حد متوسطی یا حداکثری به نحو کامل‌تر، شدیدتر، دایمی‌تر ادراک و شهود می‌کنند و هر قدر ادراک و شهود در دنیا قوی باشد و به هر اندازه که استعداد و توانایی داشته باشد و به هر درجه که مدرک حقیقی‌تر و کامل‌تر و از وجود اعلی برخوردار باشند، مانند درک و شهود خداوند و صفات و اسما خداوند به همان اندازه در آخرت از ادراک و سعادت به نحو کامل‌تر، شدیدتر و دایمی‌تر برخوردارند؛ زیرا دنیا مزرعه آخرت می‌باشد. بدین روی، سیاست متعالیه برای رسیدن به سعادت حقیقی انسان کمک می‌کند؛ و زمینه‌های رسیدن به سعادت حقیقی را فراهم ساخته و هر گونه موانع را از این راه برمی‌دارد؛ در این صورت تنها شریعت و سیاست متعالیه با نگاه به آخرت، مبتنی بر حکمت متعالیه

می تواند هم در نشان دادن راه و هم در ایجاد راهبردهای کلان و چشم اندازهای ابدی، و هم در تأمین و شناسائی سعادت حقیقی کمک کند.

جمع بندی

از مباحث پیشین به دست آمد که انسان شناسی صدرا مبانی دارد که در پیدایش حکمت سیاسی متعالیه و پرورش روش بنیادین بی واسطه مؤثر است. از مبانی که بیان گردید، مانند استکمال جوهری نفس انسانی، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء انسان، وحدت نفس با قوا، بساطت نفس با نیروهایش، مجرد نفس با قوا و صورت های ادراکی اش، غیرمکتفی بالذات بودن انسان، مدنی بالطبع بودن انسان، خلافت انسان در هستی، سعادت حقیقی دنیا و آخرت انسان، به خوبی می توان انسان، نیروها، ظرفیت ها، و قابلیت های انسان، مسیرهای فرشته خوبی و شیطان صفتی، سعادت حقیقی و غیرحقیقی، کمال و خیر او را شناخت. انسان شناسی صدرا به آدمیان در مسیر تکامل فردی و اجتماعی، دنیایی و اخروی، مادی و معنوی آنان کمک می کند. از این مبانی می توان حکمت سیاسی متعالیه را تولید کرد؛ زیرا در حکمت سیاسی متعالیه، مفاهیم مانند عزت، قدرت، عدالت، حق انسان، حکومت، و حاکمیت نهفته شده است که تنها با انسان شناسی قابل تبیین است. انسان که مدنی است و می خواهد حیات عقلانی خویش را در بعد نظری و عملی به اوج شکوفایی و توسعه ای وجودی برساند، تنها با تدبیر عقلانی، اجتماعی و سیاسی و بر محوریت عدالت و انصاف، با رهایی از اسارت های درونی و بردگی بیرونی، با قدرت و حاکمیت که از مقام خلافت و خلاقیت خویش به دست می آورد، میسر است. انسان حکمت متعالیه باید به استکمال نفس انسانی دست یابد و به خداگونگی نایل شوند و این امر تنها در صورتی که جامعه ای خویش را زمینه ساز شکوفایی عقلانی و آراسته شدن به صفات الهی بسازند، ممکن است.



منابع

۱. آذرنوش، آذرتاش؛ فرهنگ معاصر عرب - فارسی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.
۲. پزشکی، محمد؛ چیستی فلسفه سیاسی در حوزه تمدن اسلامی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ رحیق مختوم؛ ج ۱، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۲.
۴. حسنی، ابوالحسن؛ حکمت سیاسی متعالیه؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۵. صدرالمتهین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ الحكمة المتعالیه فی الاسفار العقلية الاربعه، قم: بوستان کتاب، [بی تا].
۶. صدرالمتهین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ الشواهد الربوبية؛ تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۷. صدرالمتهین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ الشواهد الربوبية؛ تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۸. صدرالمتهین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ المبدأ و المعاد؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۹. صدرالمتهین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ المبدأ و المعاد؛ بیروت: دار الهمادى، ۱۴۲۰ق.
۱۰. صدرالمتهین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ المبدأ و المعاد؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۱. صدرالمتهین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ المظاهر الالهية فی علوم الکمالية؛ تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای؛ تهران: بنیاد حکمت صدرایی، ۱۳۷۸.
۱۲. صدرالمتهین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ مفاتیح الغیب؛ بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۴ق.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ نهاية الحکمة؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۱۴. لکزایی، شریف؛ سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

۱۵. لکزایی، نجف؛ اندیشه سیاسی صدرالمتألهین؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، اصول نظام اخلاقی اسلام؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
۱۷. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۲۳، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۵.

