

## Analyzing the term “Madani be-al-ṭab” from Mulla Sadra’s perspective while considering Aristotle's concept of Politikos

Mahdi Dastranj\*

Tahereh Kamalizadeh\*\* Mahdi Mo'inzadeh \*\*\*

### Abstract

“Madani be-al-ṭab” (political/social by nature) is one of the terms of civil wisdom (ḥekmat-e madani), and Mulla Sadra has used it in some cases. The research problem revolves around the interpretation of the term and Mulla Sadra's viewpoint on it. The study will try to determine whether the term implies that human nature is civil (politikos) or if human civility is natural. Additionally, the research will investigate which human trait “Madani be-al-ṭab” indicates and how it relates to human intellectual perfection. The study will also examine whether human civility is an inherent, natural, instinctive, or unacquired characteristic or an acquired characteristic. The article attempts to examine each case of the application of the term “Madani be-al-ṭab” in Mulla Sadra's works through an analytical and critical method. It also discusses the compatibility or incompatibility of this term with Mulla Sadra's views in civil wisdom. The concept of politikos, which is related to “phusis” (φύσις) in Aristotle's view, is considered the origin of “Madani be-al-ṭab”. The research results indicate that “Madani be-al-ṭab” and “civilized man” (politikos) are developmental concepts in Mulla Sadra's view when related to the intellectual perfection of man based on the theory of graded unity. The significance of this study is that it can aid the application of Islamic

\* PhD student of Transcendental Wisdom, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran. m.dastranj@ihcs.ac.ir

\*\* Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Contemporary wisdom, Faculty of Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran (Corresponding Author). t.kamalizadeh@ihcs.ac.ir

\*\*\* Assistant Professor, Department of Methodology of Social Sciences and Humanities, Faculty of Occidentalism and Studies of Science, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran. m.moeinzadeh@ihcs.ac.ir

<https://doi.org/10.22099/jrt.2023.48781.2957>

Received: 2023/11/06

Revision: 2023/12/12

Accepted: 2023/12/13

philosopher's ideas in practical philosophy regarding human sciences, ethics, society, and politics and provide a detailed explanation of civil man in Transcendent Philosophy.

**Keywords:** Civil wisdom, Civil man, Mulla Sadra, Political/social by nature, Politikos.

## بررسی اصطلاح مدنی بالطبع از نظر ملاصدرا با توجه به مفهوم پولیتیکوس نزد ارسطو

مهدی دسترنج\* طاهره کمالی زاده\*\* مهدی معین زاده\*\*\*

### چکیده

اصطلاح «مدنی بالطبع» یکی از اصطلاحات حکمت مدنی است و ملاصدرا آن را در موارد متعددی به کار برده است. مسئله‌ی این پژوهش محکی عنه این اصطلاح و منظور نظر ملاصدرا از آن است. آیا مراد از این اصطلاح این است که طبیعت انسان، مدنی است یا اینکه مدنیت انسان، طبیعی است؟ مدنیت طبیعی حاکی از کدام ویژگی انسانی است و چه نسبتی با کمال عقلی انسان دارد؟ آیا حاکی از مدنیت انسان به عنوان یک ویژگی ذاتی، طبیعی، غریزی یا غیراکتسابی است یا یک ویژگی اکتسابی؟ این مقاله می‌کوشد با روش تحلیلی و انتقادی هریک از موارد کاربرد اصطلاح مدنی بالطبع را در آثار ملاصدرا بررسی و به فراخور بحث، سازگاری یا ناسازگاری این اصطلاح را با آرای ملاصدرا در حکمت مدنی تبیین کند. مفهوم پولیتیکوس در نسبت با فوسیس نزد ارسطو به عنوان تبار مفهومی اصطلاح مدنی بالطبع فرض شده و در نتیجه‌ی این بررسی، مفاهیم «مدنیت

\* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

m.dastranj@ihcs.ac.ir

\*\* دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، پژوهشگاه فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران  
(نویسنده مسؤل).  
t.kamalizadeh@ihcs.ac.ir

\*\*\* استادیار روش‌شناسی علوم انسانی، پژوهشگاه تاریخ و فلسفه علم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.  
m.moeinzadeh@ihcs.ac.ir

<https://doi.org/10.22099/jrt.2023.48781.2957>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۲

بررسی اصطلاح مدنی بالطبع از نظر ملاصدرا با توجه به مفهوم پولیتیکوس نزد ارسطو ۵۱

طبعی انسان» و «انسان مدنی» به منزله‌ی مفاهیمی استکمالی در نظر ملاصدرا در نسبت با کمال عقلی انسان براساس نظریه‌ی وحدت تشکیکی تبیین شده‌اند. اهمیت این بررسی از آن رو است که می‌تواند به کاربرد آرای فلاسفه‌ی اسلامی در حکمت عملی در نسبت با علوم انسانی، اخلاق، جامعه و سیاست کمک کند و زمینه‌ای برای تبیین تفصیلی انسان مدنی در حکمت متعالیه باشد.

**واژگان کلیدی:** حکمت مدنی، انسان مدنی، ملاصدرا، مدنی بالطبع، پولیتیکوس.

### ۱. مقدمه

ملاصدرا در نسبت با فارابی و ابن‌سینا و سهروردی بیشترین اصطلاح مدنی بالطبع را در آثارش به کار برده است، باین حال قول به مدنیت طبعی انسان را به دیگران نسبت داده و به تعاریف سایر حکما اکتفا نموده است. به نظر می‌رسد ابهام مفهومی این اصطلاح با وجود تلاش برخی حکما و متفکران اسلامی برای ملاصدرا همچنان باقی بوده و تعاریف متفکران پیشین، در نسبت با آرای انسان‌شناسی و حکمت مدنی ملاصدرا سازگاری و انسجام لازم را نداشته است. ابهام مفهومی این اصطلاح سبب شده تا اقوال مختلفی درباره‌ی معنای مدنیت و طبع و نسبت این دو با هم در میان حکما و متفکران اسلامی بیان شود و برخی در مقابل مدنیت طبعی، از مدنیت اضطراری یا استخدای سخن بگویند. باین حال این سؤال همچنان مطرح است که منظور از مدنیت طبعی انسان چیست؟ این سؤال به‌عنوان مسئله‌ی بررسی حاضر از دیدگاه ملاصدرا مطرح است و تلاش می‌شود تبیینی سازگار و منسجم با آرای او در انسان‌شناسی و حکمت مدنی به دست آید. ذیل این مسئله سؤالاتی از این دست مطرح است: مدنیت طبعی انسان حاکی از چه ویژگی انسانی است و چه نسبتی با کمال عقلی انسان دارد؟ آیا حاکی از مدنیت انسان به‌عنوان یک ویژگی ذاتی و طبیعی یا غریزی است یا یک ویژگی اکتسابی؟ آیا حاکی از نیاز ذاتی انسان به اجتماع و مدینه است و بنابراین حاکی از یک نقص ذاتی است یا در مقابل از کمال عقلی انسان حکایت می‌کند؟ مدنیت انسان سیاسی بودن اوست یا اجتماعی بودن انسان یا صرف عملکرد جمعی او؟

در این مقاله، موارد کاربرد اصطلاح مدنی بالطبع در آثار ملاصدرا احصا و سپس با روش تحلیلی و انتقادی بررسی شده است تا ابهام و نقصان مفهومی این اصطلاح تبیین شود. پس از این، ضمن تبارشناسی این اصطلاح در آثار حکمای مسلمان، تلاش شده است با توجه به مفهوم ارسطویی پولیتیکوس به رفع نقصان مفهومی این اصطلاح پرداخته و نظر ملاصدرا بازسازی و تبیین شود. اهمیت بررسی حاضر از آن رو است که می‌کوشد به درک روشن‌تری از حکمت مدنی در آرای ملاصدرا دست یابد تا بتواند در تبیین انسان مدنی براساس مبانی حکمت متعالیه مدرسان باشد. به‌علاوه، امید است برای رسیدن به درک بهتری از نسبت میان حکمت مدنی با علوم انسانی، سیاست و جامعه راهگشا باشد.

## ۲. پیشینه

طباطبایی ناظر به بحث از مدنیت انسان، از مدنی بالیستخدام بودن انسان سخن گفته (نک طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، صص ۲۰۵-۲۰۹ و همو، ۱۴۱۷، ج ۲، صص ۱۱۷-۱۱۸)، مطهری در موارد متعدد مدنی بالطبع بودن انسان را شرح داده و از آن دفاع کرده است (از جمله نک مطهری، ۱۳۷۶، ج ۴، صص ۳۱۲-۳۱۴، ج ۷، ص ۱۱۸، ج ۷، صص ۱۱۹-۱۲۲، ج ۱۳، ص ۷۲۷). جوادی آملی، نظر طباطبایی را شرح داده و آن را انکار طبع مدنی انسان دانسته است (نک جوادی آملی، ۱۳۷۲، صص ۴۰۱-۴۲۴ و همچنین برای شرح بیشتر نک حسنی، ۱۳۹۰، صص ۱۲۶-۱۳۱). مظفری و لاریجانی (۱۳۸۱) به بررسی مدنی بالطبع از منظر فلاسفه‌ی اسلامی پرداخته و آن را خالی از ابهام ندانسته‌اند. بهروزی لک (۱۳۹۶) با بسط طرح مدنیت بالفطره انسان، به بررسی ماهیت استرشادی فطری حیات اجتماعی در حکمت متعالیه پرداخته است. هجری و آذرنوش (۱۳۹۹) نیز کاربرد اصطلاح «مدنی بالطبع» را در سده‌های میانه‌ی اسلامی بررسی کرده‌اند. گوتاس (۲۰۰۴) نیز به بررسی مفهوم مدنی در آرای فارابی با توجه به ترجمه‌ی اسحاق بن حنین از اخلاق نیکوماخوسی ارسطو پرداخته است.

## ۳. بررسی موارد کاربرد اصطلاح «مدنی بالطبع» در آثار ملاصدرا

ملاصدرا در چهار اثر خود شامل *المبدأ و المعاد*، *مفاتیح الغیب*، *تفسیر القرآن الکریم* و *شرح اصول الکافی* از اصطلاح «مدنی بالطبع» بهره برده است. در ادامه با بررسی تحلیلی و انتقادی هریک از این موارد، تلاش می‌شود نقصان مفهومی این اصطلاح تبیین و به فراخور بحث، بازسازی مفهومی آن ارائه شود.

### ۳.۱. ضرورت وجود نبی بر اساس مدنی الطبع بودن انسان

ملاصدرا در *المبدأ و المعاد* اصطلاح مدنی بالطبع را به‌عنوان مبنای اثبات ضرورت وجود انبیا به کار برده است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۸۸ و همو، ۱۳۸۱، ج ۲، صص ۸۱۶-۸۱۵). او در این اثر خود، فصلی را به اثبات ضرورت وجود نبی اختصاص داده و استدلال خود را مبتنی بر طبع مدنی انسان ارائه کرده است. از نظر او انسان به‌نحو تکوینی نیازمند آفریده شده و از این‌رو، در پی رفع نیازهایش است. اما رفع نیازهایش بدون استعانت از هم‌نوعانش ممکن نیست. بنابراین او دو ویژگی سرشتی و تکوینی برای انسان ذکر می‌کند؛ اول اینکه انسان مدنی بالطبع است و دوم اینکه انسان به‌نحو سرشتی نسبت به رفع نیازهایش اشتها و شهوت دارد و در برابر موانع رفع نیازهایش غضب می‌کند. سرشت این‌چنینی انسان سبب می‌شود که حیات انسان در اجتماع و با تعاون و تمدن تنظیم شود. با شکل گرفتن روابط انسانی در اجتماع، مانند معاملات و مبیعات، ازدواج و مناکحات و رسیدگی به جنایات، نیاز به عدل و دادرسی نیز پدید می‌آید. پس اقامه‌ی عدل، تنظیم امور و دادرسی نیازمند قانون خواهد بود

بررسی اصطلاح مدنی بالطبع از نظر ملاصدرا با توجه به مفهوم پولیتیکوس نزد ارسطو ۵۳

و اگر قانونی نباشد، نظم اجتماع دچار فساد می‌شود. این قانون همان شرع است. اما شارع باید انسان باشد، نه فرشته و نه حیوان. انسان شارع مجهز به معجزه، به‌عنوان نشانه‌ای از جانب پروردگار است که بر ارسال او و شریعت و قوانینش از سوی خداوند دلالت می‌کند. این انسان شارع، نبی است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، صص ۴۸۸-۴۸۹).

ملاصدرا در اینجا مدنی بالطبع بودن انسان را به‌عنوان یکی از مقدمات استدلال خود قرار داده اما توضیح ویژه‌ای نداده است تا به‌روشنی مشخص شود که منظورش از آن چیست. او پس از اشاره به مدنیت بالطبع انسان، بیان کرده است که حیات و زندگی انسان جز با تمدن و اجتماع و تعاون تنظیم نمی‌شود؛ زیرا بقای فرد و بقای نوع انسان در گرو استعانت از دیگر هم‌نوعانش است. بقای فرد در گرو رفع نیازهای اولیه از جمله غذا، و بقای نسل و نوع در گرو ازدواج و مناکحات است. اگر این مطلب را توضیحی برای مدنیت طبیعی انسان در نظر بگیریم، آنگاه در استدلال، مرز روشن و متمایزی میان رفتار اجتماعی انسان و عملکرد جمعی حیواناتی مانند مورچه‌ها و زنبورها مشخص نیست و ممکن است ادعا شود که رفتار اجتماعی انسان مشابه عملکرد جمعی زنبورها و مورچه‌هاست، درحالی‌که چنین نیست. در صورت بیان چنین ادعایی، مدنیت طبیعی انسان به‌منزله‌ی عملکرد جمعی نوع انسان که عملکردی غریزی است، نه رفتار اجتماعی غیرغریزی و بر وفق عقل انسانی، فروکاسته می‌شود، درحالی‌که چنین فرضی با سایر آرای ملاصدرا درباره‌ی مدنیت انسان ناسازگار است؛ از جمله اینکه مدنیت انسان ذیل حکمت مدنی که به‌منزله‌ی یک ویژگی استکمالی در نسبت با حکمت عملی و عقل عملی انسان است، مورد توجه ملاصدرا است و این ویژگی کمالی با صرف غریزی بودن مدنیت انسان منافات دارد. باین‌حال، از مدنی بالطبع بودن انسان در ظاهر این استدلال ملاصدرا برنمی‌آید که با یک ویژگی کمالی مواجه‌ایم. ملاصدرا کمال انسان را در استکمال عقلی او می‌داند، اما در استدلال اثبات نبی، اشاره‌ای به عقل نکرده است و نسبتی میان مدنیت طبیعی انسان با استکمالی عقلی او برقرار نکرده است. پس می‌توان ادعا کرد که مدنیت طبیعی انسان به‌خودی خود ارزشمند نیست، اما اگر وسیله‌ای برای رسیدن به خیر شود، آنگاه ارزشمند می‌شود. ظاهر بیان او درباره‌ی قانون نیز چنین معنایی را در بر دارد. در اثر کثرت انسان‌ها، ضیاع و بلاد پدید می‌آید و در آن‌ها نیاز به قانون برای حفظ نظم اجتماع و جلوگیری از فساد یا اختلال در نظام آن شکل می‌گیرد. اما این نیاز به قانون از روی اضطرار است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، صص ۴۸۸-۴۸۹)، بنابراین به‌خودی‌خود ارزشمند نیست؛ اما اگر وسیله و واسطه‌ای برای کسب خیر باشد ارزشمند می‌شود. از آنجا که از نظر ملاصدرا، قانون همان شرع است، پس ممکن است ادعا شود که شرع به‌خودی‌خود ارزشمند نیست، بلکه اگر وسیله‌ی کسب خیر شود ارزشمند می‌شود. چنین برداشتی نیز با سایر آرای ملاصدرا ناسازگار است. از این‌رو به‌نظر می‌رسد نقصانی در اصطلاح مدنی بالطبع شکل گرفته است که مانع قوام استدلال و انسجام و سازگاری آرای ملاصدرا در نسبت با یکدیگر است.

### ۳.۲. اهمیت و ضرورت زندگی دنیوی

ملاصدرا دیگر بار در *مفاتیح الغیب* اصطلاح مدنی بالطبع را در بیان ضرورت و اهمیت زندگی دنیوی به عنوان یکی از مقاصد شش گانه‌ی سیر الی الله به کار برده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۷ و ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۵). او به ذکر مقاصد شش گانه‌ی قرآن پرداخته است که به نوعی به طبقه‌بندی علوم شباهت دارد. او برای قرآن سه مقصد اصلی و سه مقصد فرعی در نظر گرفته است. علم به حق و علم به معاد و علم به راه راستی و سفر به سوی خدا سه مقصد اصلی است. سه مقصد بعدی شامل علم به احوال پیامبران و علم به ستیزندگان با ایشان و علم به آبادانی راه‌های منتهی به خداوند است. او در مقصد ششم، دنیا را منزلی از منازل سفر به سوی خداوند و بدن را مرکب این سفر معرفی کرده است که برای اتمام سفر لازم است تغذیه شود تا شخص انسان محفوظ بماند. ازدواج نیز برای حفظ نوع انسان است و این هر دو بدون تمدن و اجتماع کامل نمی‌شود. از این رو گفته شده انسان مدنی بالطبع است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص ۴۹-۵۷).

در اینجا نیز مدنیت بالطبع انسان در نسبت با بقای فرد و نوع انسان در نظر گرفته شده است و مانند کاربرد پیشین آن در *المبدأ و المعاد* مشخص نیست که وجه تمایز آن با بقای فرد و نوع در حیوانات چیست. به عبارت دیگر، با وصف این چینی از مدنیت طبیعی انسان، مدنیت فقط یک عملکرد جمعی است که در سایر حیوانات نیز وجود دارد و به نحو طبیعی و غریزی عمل می‌کند. اما چنین وصفی، چنان که گفته شد، با سایر آرای ملاصدرا هم خوان نیست. ظاهر این متن نیز صراحتی در نسبت میان مدنیت انسان و عقل ندارد در حالی که مدنیت انسان در حکمت مورد بررسی ملاصدرا قرار گرفته است.

او در ادامه، نیاز به قانون را با پدید آمدن ضیاع و بلاد مطرح کرده است تا مانع فساد اجتماع و انقطاع نسل و اختلال نظام شود؛ زیرا سرشت انسان دارای شهوت و غضب است. این قانون همان شرع است و قرآن آن شرع را در خود دارد. یعنی شامل شرح قوانین شریعت و ضوابط آن است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص ۴۹-۵۷). ملاصدرا در برابر عملکرد سرشتی شهوت و غضب در انسان، قانون را قرار داده است که حاصل ویژگی مدنی انسان است. در حالی که اگر مدنیت انسان غریزی باشد، در برابر عملکرد غریزی شهوت و غضب خواهد بود. از این رو، نظام خلقت انسان دچار ناسازگاری و اختلال خواهد شد؛ یعنی انسان به نحوی آفریده شده که یک رفتار غریزی او در برابر رفتار دیگر غریزی قرار دارد که مورد قبول ملاصدرا و مطابق نظام احسن خلقت نیست. بنابراین مشخص است برداشت این چینی از مدنیت بالطبع انسان دچار نقصان است و باید در پی تبیین و تکمیل آن بود.

توجه به این نکته لازم است که بر اساس علم النفس ملاصدرا، نفس انسان از یک سو، منشأ آثار متقابل مانند جذب و دفع یا شهوت و غضب است و از سوی دیگر، فاعلی واحد و بسیط است و نمی‌تواند منشأ مستقیم آثار متقابل باشد. از این رو، قوایی را که در مبدئیت اثر،

بررسی اصطلاح مدنی بالطبع از نظر ملاصدرا با توجه به مفهوم پولیتیکوس نزد ارسطو ۵۵

غیرمستقل اند و فقط تحت استخدام مبدئی مستقل، منشأ اثر خودند، استخدام می‌کند تا به واسطه‌ی آن قوا، منشأ آثار گوناگون و متقابل باشد (نک عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۶۱ و ملاصدرا، ۱۳۹۳، ص ۳۶۴). از این رو، مدنیت نمی‌تواند قوه‌ای مستقل در نفس باشد و صرف اکتفا به قوای غذایی و مولده نیز حاکی از مدنیت انسان نیست؛ بلکه علم و دانایی به افتقار و نیاز انسان به استعانت از غیر برای رفع نیاز قوای غذایی و مولده وجهی کمالی دارد و در نسبت با کمال عقلی انسان است. چنین طرحی سازگار با مفهوم «ولایت» نزد ملاصدرا است که براساس آن، دانایی انسان به افتقار وجودی خود سبب تمنای او برای اعتلای خویش می‌شود.

### ۳.۳. ضرورت اختلاط میان انسان‌ها

ملاصدرا در شرح *اصول الکافی* در شرح حدیثی، فواید اختلاط میان انسان‌ها را در برابر منافع و مضار عزلت بیان کرده و از اصطلاح مدنی بالطبع بهره گرفته است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۷۱ و ملاصدرا، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۸۶). او معتقد است که بسیاری از مقاصد دنیوی و دینی با استعانت از غیر حاصل می‌شود و استعانت از غیر با مخالطه میان انسان‌ها پدید می‌آید؛ زیرا گفته شده که انسان مدنی بالطبع است و امر دین و دنیایش جز با معاشرت و مخالطت تأمین نمی‌شود. سپس فواید مخالطت را برشمرده که عبارت است از: تعلیم و تعلم، نفع و انتفاع، تأدیب و تأدب، استیناس و ایناس، فضیلت جمعه و جماعات و اعیاد دینی، زیارت برادران دینی و صالحان، دیدار علما، یافتن تواضع، استفاده از تجارب، تدبّر و قدر یافتن با مشاهده‌ی احوال مردمان، کسب اخلاق نیکو از اهل آن، ثواب تأهل، فضیلت نکاح و ازدواج، تکثیر اولاد مسلمان و مانند آن (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۳۷۱-۳۷۲).

در اینجا حاصل مدنیت طبیعی انسان، اختلاط میان انسان‌ها بیان شده است. در اثر اختلاط، می‌توان از دیگران یاری گرفت و این یاری و استعانت هم در انجام امور دنیایی و هم در امور دینی است. ملاصدرا نمونه‌هایی را از امور دنیوی و دینی برشمرده است که در میان آن‌ها، اموری است که مرتبط با وجه کمالی و عقلانی انسان است. اما همچنان نسبت مستقیمی میان مدنیت طبیعی انسان و وجه عقلی و کمالی او برقرار نیست. در اینجا نیز مدنیت یک ویژگی سرشتی انسان است که می‌تواند غریزی باشد و انسان ناگزیر از آن است و این ناگزیری، تفاوتی با جبر عملکرد جمعی و غریزی حیوانات ندارد. بنابراین مدنیت طبیعی در انسان به خودی خود کمال محسوب نمی‌شود پس نسبت مستقیمی نیز با کمال عقلی و ناطقیت انسان ندارد. چنین وصفی از مدنیت در انسان همچنان ناسازگار با سایر آرای ملاصدرا است. با این وصف، مدنیت در انسان همانند شهوت و غضب یک ویژگی سرشتی است که در نگاه فضیلت‌محور باید به اعتدال برسد تا بتواند یک فضیلت در انسان شود بنابراین دو جانب افراط و تفریط خواهد داشت که یک سوی آن، جمع‌زدگی و سوی دیگر آن، عزلت است. چنین طرحی، اگرچه به صراحت از سوی ملاصدرا طرح نشده است، اما در ظاهر قابل قبول به نظر می‌رسد. به علاوه، اشکال نظام و خلقت احسن با توجه به تعارض میان شهوت و غضب

و مدنیت را ندارد زیرا همانند شهوت و غضب، دو جانب افراط و تفریط برای آن در نظر گرفته شده است که با استمداد از قوه‌ی عقل می‌تواند معتدل و به‌عنوان یک فضیلت در نظر گرفته شود. اما باید توجه داشت که از سوی حکمای پیشین ملاصدرا از جمله فارابی و ابن‌سینا و سهرودی مدنیت به‌عنوان یک ویژگی سرشتی و تکوینی، براساس طرح ذکر شده، برای انسان ارائه نشده است. چنان‌که اشاره خواهد شد، در آثار فارابی و ابن‌سینا و سهرودی، مدنی بالطبع بودن انسان به صراحت و به‌نحو مکرر، به شکلی که معتبر و قابل توجه باشد، مطرح نشده است. به‌علاوه، در آثار ملاصدرا نیز لازمه‌های چنین طرحی به‌نحو معتبری وجود ندارد یا تلاش برای بازسازی آن، تکلفات و ناضرورت‌هایی را پدید می‌آورد که ممکن است از تیغ اوکام بی‌نصیب نماند. برای مثال، او در این بخش، پیش از بیان فواید اختلاط به بیان فواید عزلت پرداخته بود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، صص ۳۷۰-۳۷۱)، یا در مقدمه‌ی *اسفار/ربعه* از عزلت ناگزیر خویش و تبعات خیر آن سخن گفته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۶-۸). باید توجه داشت که تأکید سهرودی بر عزلت و تأیید آن از سوی ملاصدرا، برای سالک اسفار اربعه‌ی عقلی و حکیم متأله است و این پیشنهاد شامل همه‌ی سطوح جامعه نیست.

علاوه بر این، مشخص است که کاربرد مدنیت بالطبع انسان از سوی ملاصدرا در آثار فلسفی‌تر او به‌آسانی میسر نبوده و تنها در المبدأ و المعاد آمده است؛ درحالی‌که در *مفاتیح الغیب*، که به‌عنوان مقدمه‌ای بر تفسیر ملاصدرا بر قرآن است، در شرح *اصول کافی* و در تفسیر *القرآن الکریم* به‌کار رفته است. برهان اثبات نبی با صورت استدلالی ذکر شده، به جز در *المبدأ و المعاد*، در سایر آثار ملاصدرا بدون کاربرد اصطلاح مدنی بالطبع آمده است؛ از جمله در *الشواهد الربوبیه* که تقریباً مشابه صورت استدلال در المبدأ و المعاد است (ملاصدرا، ۱۳۸۸، صص ۳۵۹-۳۶۰)، در «کتاب الحجّه» در شرح *اصول کافی* (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲، صص ۳۹۱-۳۹۳) که از اضطراب به اجتماع و مدینه سخن گفته و در *اسرار الآیات* که انسان را از جهت معیشت، برای خود ناکافی دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۳۹). به جز در *المبدأ و المعاد*، او نه در *اسفار/ربعه* و نه در دیگر آثار فلسفی محض خود در هیچ موضعی از اصطلاح مدنی بالطبع استفاده نکرده است. این نحوه‌ی کاربرد اصطلاح مدنی بالطبع، می‌تواند نشانه‌ای برای نقصانی فلسفی در فهم آن باشد. افزون بر این، می‌تواند نشانه‌ای باشد برای اینکه این اصطلاح از متون فلسفی به دست ملاصدرا نرسیده، بلکه از متون کلامی و تفسیری به او رسیده باشد. ملاصدرا به جز در *المبدأ و المعاد*، در سایر موارد کاربرد اصطلاح مدنی بالطبع در آثارش، آن را پس از ذکر عباراتی مانند «کما قیل»، «لهذا قیل» یا «لما ثبت» آورده تا نشان دهد این اصطلاح از آن او نیست و تذکر دهد که پیش از وی از سوی دیگران بیان شده است.

### ۴.۳. بقای دنیوی و نجات اخروی

ملاصدرا در تفسیر سوره‌ی یس در بیان نیاز انسان به بقای دنیوی و نجات اخروی اصطلاح



بررسی اصطلاح مدنی بالطبع از نظر ملاصدرا با توجه به مفهوم پولیتیکوس نزد ارسطو ۵۷

مدنی بالطبع را به کار برده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۵ و همو، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۶۵). او دو صورت از براهین اثبات نبی را به نحو اجمالی مطرح کرده است. صورت اول، نزولی و از بالا به پایین است و صورت دیگر، صعودی و از پایین به بالا. براساس صورت نخست، او معتقد است که خداوند بر حسب عنایت ازلی متعلق به نظام نوع انسان و علم ازلی به مصلحت کائنات، ابتدا از میان بندگان هر آن کس را که بخواهد هدایت می‌کند و سپس او را از میان مردم برای امر رسالت برمی‌گزیند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۴). براساس صورت دوم، نیاز خلق به بقای دنیوی و نجات اخروی دلیلی بر ضرورت وجود نبی است، زیرا انسان مدنی بالطبع است. ملاصدرا کمال نوعی انسان را در کسب ملکه‌ی علم و حال در مرتبه‌ی نبوت دانسته است. دو عامل چنین کمالی را برای انسان ضروری و واجب می‌کند؛ یکی عنایت خداوند و علم او به مصلحت کائنات و دیگری نیاز انسان به بقا در دنیا و نجات در آخرت (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۵). در اینجا مدنیت طبعی انسان در نسبت با عامل دوم یعنی نیازمندی او به بقای دنیوی و نجات اخروی در نظر گرفته شده است. نیاز انسان به بقای دنیوی به‌صراحت در موارد پیشین نیز تکرار شده بود، اما اینکه مدنیت طبعی انسان به‌طور مستقیم به نجات اخروی به‌منزله‌ی سعادت انسانی نسبت داده شود، صراحتی نداشت. از آنجاکه سعادت انسانی در نسبت با کمال عقلی او است، بنابراین مفهوم مدنیت طبعی در این متن باید چیزی بیش از موارد بررسی‌شده‌ی پیشین و در نسبت با کمال عقلی انسان در نظر گرفته شود، درحالی‌که ظاهر متن مطلب بیشتری در خود ندارد. براین‌اساس باید کوشید مدنیت طبعی انسان به‌نحوی تبیین شود که هم استعانت از دیگران برای رفع نیازهای مادی به‌منظور بقای دنیوی به‌معنای عملکرد جمعی غریزی در انسان نباشد و هم استعانت از دیگران، که در اینجا استعانت از نبی مدنظر است، برای رفع نیاز به نجات و صلاح اخروی انسان، به‌معنای رفتار استکمالی و عقلانی انسان به کار رود. در چنین کوششی، به‌نظر می‌رسد پاسخ در تبیین مفهوم «طبع» در اصطلاح مدنی بالطبع باشد که باید با صلاح و نجات اخروی نسبت داشته باشد.

به نکته‌ی دیگری نیز باید توجه داشت. از آنجاکه نبی نیز از میان نوع انسان برگزیده شده است، بنابراین نبی نیز مدنی بالطبع است. از این‌رو توجه به این نکته لازم است که مدنیت طبعی نبی نه‌تنها در نجات اخروی خویش، بلکه در بقای دنیوی خود نیز حاصل عملکرد جمعی غریزی نیست؛ بلکه حاکی از وجه کمالی وی در مدنیت است که باید در تبیین مفهوم «طبع» لحاظ شود. به‌علاوه، مدنیت نبی فقط شامل نجات اخروی خود نیست، بلکه شامل نجات اخروی دیگران است. بنابراین در تبیین مفهوم «مدنیت»، استعانت از غیر نمی‌تواند صرف کمک‌گرفتن از دیگران باشد؛ بلکه حاکی از مشارکت و تعاون دوسویه‌ی انسانی است. چنان‌که براساس دیدگاه ملاصدرا، نبی به‌منزله‌ی انسان کامل، در سفر چهارم از اسفار چهارگانه به سوی خلق بازمی‌گردد. این بازگشت به خلق را می‌توان به‌منزله‌ی مدنیت نبی در

نظر گرفت که مسلم است نه یک عملکرد جمعی غریزی بلکه یک کنش مدنی کمالی و عقلی است.

#### ۴. تبارشناسی اصطلاح مدنی بالطبع

##### ۴.۱. برهان اثبات نبی

عمده‌ی موارد استفاده از اصطلاح «مدنی بالطبع» در تفکر اسلامی، ناظر به موضع برهان اثبات نبی یا اثبات رئیس اول مدینه است. فارابی ابتدا این صورت استدلالی را برای اثبات رئیس اول مدینه تقریر و سپس ابن‌سینا آن را به‌نحو منسجمی برای اثبات ضرورت نبی بازسازی کرد. اما هیچ‌یک در استدلال خود از اصطلاح مدنی بالطبع استفاده نکرده‌اند. همچنین هیچ‌یک آن را در آثار خود تعریف نکرده یا به‌نحو معتبری به کار نبرده است. از ابن‌سینا به‌عنوان نخستین کسی یاد شده که محتمل است این برهان را با تقریر کاملی صورت‌بندی و ارائه کرده باشد (ایزدی‌تبار، ۱۳۹۰، ص ۶).

شیخ‌الرئیس در فصل دوم از مقاله‌ی *دهم الهیات شفا* صورت کاملی از این استدلال را ارائه (ابن‌سینا، ۱۳۹۵، صص ۳۴۴-۳۴۵)، در *التجارت* نیز آن را تکرار (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص ۷۱۰-۷۰۸) و در *اشارات و تنبیهات* صورت خلاصه‌تری از آن را تقریر کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۴۴). او در هیچ‌یک از این موارد و در هیچ اثر دیگرش به جز رساله‌ی «جوبه عن عشر مسائل» از اصطلاح مدنی بالطبع استفاده نکرده است. شیخ در پاسخ به مسئله‌ی دوم این رساله که پرسش از معنای طبع از نظر حکما و فلاسفه و معنای طبیعت از نظر اطبا است، مدنی بالطبع بودن انسان را به‌عنوان مثالی برای معنایی از طبع آورده است که حاکی از هر آن چیزی باشد که مقتضای ذات شیء است (ابن‌سینا، ۱۹۵۳م، ج ۲، ص ۷۷). چنین معنایی از طبع، مدنیت را اقتضای ذات انسان در نظر می‌گیرد اما روشن نمی‌کند که تفاوتی میان عملکرد غریزی جمعی حیوانات و رفتار اجتماعی انسان وجود دارد یا نه.

چنان‌که گفته شد تقریر کامل برهان اثبات نبی توسط ابن‌سینا بازسازی برهان اثبات رئیس اول مدینه‌ی فارابی است. از نظر فارابی رئیس اول کسی است که بدون واسطه‌ی انسانی به عقل فعال دسترسی دارد و بر او وحی می‌شود. مقدمه‌ی آغازین این برهان، هم در *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها* و هم در *السیاسة المدنیة*، طرح نیاز انسان به اجتماع و تعاون انسان است اما در هیچ‌یک اصطلاح مدنی بالطبع به کار نرفته است (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۱۲ و فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۷۳). او در مقدمه‌ی استدلال خود واژه‌ی «مفطور» را برای بیان نیازمندی فطری انسان به کار برده اما آن را به نیاز انسان به اجتماع سرایت نداده است. در فصل پانزده *فصول منتزعه* نیز بی‌آنکه سخنی از طبع مدنی انسان باشد، از مدنیت انسان سخن گفته است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۵). تنها در رساله‌ی «الجدل» در موضع بررسی مواد جدلی است که از این اصطلاح استفاده کرده و گفته است از آنجاکه انسان مدنی بالطبع است

بررسی اصطلاح مدنی بالطبع از نظر ملاصدرا باتوجه به مفهوم پولیتیکوس نزد ارسطو ۵۹  
لازم می‌شود که به جمهور انسان‌ها الفت و انس بگیرد<sup>۱</sup> (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۸۲). این  
کاربرد، نزدیک به تعبیر «حیوان انسی» فارابی است (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۳۹). چنین  
کاربردی همچنان نمی‌تواند نقصان مفهومی این اصطلاح را برطرف کند. انس و الفت به  
جمهور از تبعات مدنیت طبیعی انسان دانسته شده است اما روشن نیست که امری عقلانی  
است یا خیر.

#### ۲.۴. ترجمه‌ی اسحاق از اخلاق نیکوماخوسی

براساس نتایج یک بررسی، اسحاق بن حنین (۲۱۵-۲۹۸ق) نخستین کسی است که از  
اصطلاح مدنی بالطبع استفاده کرده و محتمل است که واضع آن باشد (هجری و آذرنوش،  
۱۳۹۹، ص ۵۳). او این ترکیب را در ترجمه‌ی اخلاق نیکوماخوسی ارسطو به کار برده است.  
ابوعلی مسکویه (وفات ۴۲۱) آن را در تهذیب الاخلاق و تطهیر حظاره<sup>۲</sup> الاعراق استفاده  
کرده و زمینه‌ای شده تا فخرالدین رازی (۵۴۴-۶۰۶ق) در آثارش آن را بارها تکرار کند و  
استفاده از آن را به‌عنوان یکی از مقدمات استدلال حکمی اثبات نبی در آثار کلامی رواج دهد.  
خواجه نصیرالدین طوسی (۵۷۹-۶۵۳ق) چه در اخلاق ناصری و چه در آثاری که متأثر از  
فخر رازی است، از جمله در نقد المحصل، آن را به کار برده است. اخلاق ناصری خواجه را  
می‌توان تلخیص و ترجمه‌ی فارسی کتاب مسکویه دانست. احمدپور و همکاران (۱۳۸۵، ص  
۱۴۷) در بررسی خود، ساختار و محتوای بخش تهذیب اخلاق کتاب اخلاق ناصری را تقریباً  
همان ساختار و محتوای کتاب تهذیب الاخلاق مسکویه گزارش کرده‌اند. خواجه در اخلاق  
ناصری مدنیت طبیعی انسان را به احتیاج طبیعی انسان به اجتماع که تمدن نامیده می‌شود،  
معنا کرده است (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۱۰) که اشکالات پیشین در مورد آن نیز برقرار است.  
به‌نظر می‌رسد این معنا برگرفته از تهذیب الاخلاق مسکویه باشد. مسکویه حکما را قائل به  
مدنیت طبع انسان دانسته و آن را به نیاز به مدینه معنا کرده که در آن جمعیت زیادی برای  
تتمیم سعادت انسانی است (مسکویه، ۲۰۱۱م، ص ۲۶۱). مشکل تبیین مسکویه از مدنیت  
طبیعی انسان در معنای «طبع» در نیاز انسان به مدینه است؛ زیرا براساس تبیین او باید ادعا  
کرد که انسان بالطبع نیازمند مدینه است. اگر مدنی بالطبع به‌معنای نیاز انسان به مدینه  
باشد به‌علاوه، این معنا را نمی‌توان در صورت استدلالی ملاصدرا به کار برد، زیرا از نظر وی،  
انسان به سوی آنچه رافع نیازش باشد شهوت و اشتها دارد و به آن جذب می‌شود و در برابر  
آنچه مانع رفع نیازش می‌شود غضب می‌کند و نسبت به آن دافعه دارد. اگر اجتماع انسانی و  
مدینه به‌عنوان یک نیاز طبیعی انسان مطرح شود، آنگاه انسان باید به آن شهوت داشته باشد  
و جذب آن شود، درحالی‌که از نظر ملاصدرا ممکن است انسان نسبت به اجتماع غضب کند  
و آن را مانع رفع نیازهایش بداند. از همین رو است که نیاز به قانون پدید می‌آید. بنابراین  
مدنیت طبیعی انسان به‌عنوان نیاز طبیعی به مدینه نیز نمی‌تواند نقصان مفهومی این اصطلاح  
را برطرف کند، مگر آنکه مفهوم «طبع» در معنایی دیگری به کار رود.

این احتمال وجود دارد که آثار فخرالدین رازی بر ملاصدرا در استفاده از اصطلاح مدنی بالطبع مؤثر بوده باشد، اما او به صراحت از تهذیب/الاخلاق مسکویه با نام کتاب الطهاره و تلخیص آن توسط خواجه نصیرالدین طوسی به عنوان منابع حکمت عملی نام برده است (ملاصدرا، ۱۳۹۳، ج ۱، صص ۱۰-۱۱ و همو، ۱۴۲۲ق، ۱۰). چنان که گفته شد، کتاب خواجه مشابه کتاب مسکویه است. بخش اعظم تهذیب/الاخلاق مسکویه نیز براساس متن کتاب *اخلاق نیکوماخوسی* ارسطو نوشته شده و فهرست و ساختار آن نیز تقریباً مشابه ساختار آن است. الهلالی در مقدمه اش بر تصحیح تهذیب/الاخلاق، عمده‌ی مطالب آن را متأثر از *اخلاق نیکوماخوسی* ارسطو دانسته است (مسکویه، ۲۰۱۱م، صص ۱۷۲-۱۷۴). به این ترتیب، ملاصدرا به آثاری از ارسطو، مسکویه و خواجه‌ی طوسی ارجاع داده است که منشأ همگی اخلاق نیکوماخوسی ارسطو است.

ترجمه‌ی کتاب‌های پنجم تا دهم *اخلاق نیکوماخوسی* ارسطو به عربی ابتدا توسط اسطاط (قرن دوم) از اعضای حلقه‌ی ترجمه‌ی کنده انجام شد (D'Ancona, 2022). پس از وی اسحاق بن حنین (۲۱۵-۲۹۸ق) آن را به طور کامل ترجمه کرد (D'Ancona, 2022). ترجمه‌ی تعلیفه‌ی فروریوس (۲۳۴-۳۰۵م) بر *اخلاق نیکوماخوسی*، که اصل یونانی آن مفقود شده، نیز منسوب به اسحاق است. پیترز بر اساس تحقیق والترز<sup>۲</sup> معتقد است که مسکویه از این نسخه در تهذیب/الاخلاق بهره برده، اگرچه آنچه در این کتاب آمده، به میزان قابل توجهی متن اصلی اخلاق ارسطو را دگرگون کرده است (D'Ancona, 2022 & Peters, 1968, pp. 52-53). ابن ندیم (وفات ۳۸۵ق) نیز در گزارش خود ترجمه‌ی این کتاب ارسطو را هم به یحیی بن عدی (۲۸۰-۳۶۴ق) و هم به اسحاق بن حنین منتسب کرده است. به علاوه گفته که فروریوس *اخلاق نیکوماخوسی* را در دوازده مقاله شرح داده است (ابن ندیم، بی تا، ص ۳۵۲). علی بن زُرعه (۳۳۱-۳۹۸ق) از مترجمان حلقه‌ی یحیی نیز تلخیصی از *اخلاق نیکوماخوسی* را مشهور به *تلخیص الإسکندرانیین* در کارنامه‌اش داشت. او عمدتاً از سریانی به عربی ترجمه می‌کرد (D'Ancona, 2022). گفته شده که *تلخیص الإسکندرانیین* یا چنان که بدوی آورده *الأخلاق: اختصار الإسکندرانیین*، تلخیص *اخلاق نیکوماخوسی* است (نک به مقدمه‌ی بدوی در ارسطوطالیس، ۱۹۷۹م، صص ۴۳۳-۴۳۷). ارجاعاتی از *اخلاق نیکوماخوسی* در کتاب *السعادة و الإسعاد فی السیره* > *السیرة الانسانیة* منتسب به ابوالحسن یوسف بن ابی ذر (قرن چهارم) آمده است (Peters, 1668, p. 53). باین همه، آنچه از کاربرد اصطلاح مدنی بالطبع در دست است، مربوط به ترجمه‌ی عربی اسحاق از *اخلاق نیکوماخوسی* است و تبار این اصطلاح را باید در این ترجمه جست تا بتوان براساس آن نقصان مفهومی آن را برطرف کرد و درک بهتری از آن در آثار ملاصدرا یافت.

#### ۴.۳. مدنی بالطبع در اخلاق و سیاست ارسطو

اسحاق بن حنین اصطلاح مدنی‌البطبع را برای ترجمه‌ی عبارت مشهوری از ارسطو به کار

بررسی اصطلاح مدنی بالطبع از نظر ملاصدرا با توجه به مفهوم پولیتیکوس نزد ارسطو ۶۱  
برده که دو مرتبه در *اخلاق نیکوماخوسی* و یک مرتبه در کتاب *سیاست* تکرار شده است.  
اسحاق نخستین بار، ترکیب مدنی بالطبع را در ترجمه‌ی بخشی از متن ارسطو در توضیح  
مفهوم خودبسندگی و نسبت آن با خیر به کار برده و عنوان کرده که انسان مدنی بالطبع  
است؛

«و بَينَ أن ذلک إنما لزم فیها من قَبْلِ أنَّها مکتفیة <بنفسها> و ذلک أن  
الخیر الکامل یظن <نظن> أنه مکتف بنفسه. و لسا نرید بالکفایة أن تكون  
سیره الإنسان سیره المتخلّی و المنفرد وحده، لکنه یکون مع أبوین و أولاد و  
نساء و أهل مدینه، لأن الإنسان مدنی بالطبع» (ارسطوطالیس، ۱۹۷۹م، ص ۶۶  
و Fidora & Akasoy, 2005, pp. 131-133).

او واژه‌ی «مدنی» را معادلی برای واژه‌ی «پولیتیکون»<sup>۳</sup> از ریشه‌ی «پولیتیکوس»<sup>۴</sup> و  
مدنی بالطبع را معادل «فوسی پولیتیکون»<sup>۵</sup> برای ترجمه‌ی گزاره‌ی «φύσει ἐπειδὴ  
ἄνθρωπος ὁ πολιτικὸν»<sup>۶</sup> در *اخلاق نیکوماخوسی* آورده است (ارسطو، اخلاق  
نیکوماخوسی، ۱۰۹۷ب ۱۱).

اسحاق بخشی دیگر از متن اخلاق نیکوماخوسی را به نحوی ترجمه کرده که از نظر وی  
بیان‌کننده‌ی مدنیت طبیعی انسان است؛

«فخلیق أن یختار أحدًا له أن یکون له جمیع الخیرات مع الوحده، من أجل  
أن الإنسان مدنی، و فی طبعه أن یشارک فی الحیات» (ارسطوطالیس، ۱۹۷۹م،  
ص ۳۲۵ و Fidora & Akasoy, 2005, p. 517).

او برای ترجمه‌ی گزاره‌ی «πεφυκός συζῆν ἄνθρωπος καὶ ὁ γὰρ πολιτικὸν»<sup>۷</sup>  
در *اخلاق نیکوماخوسی* ارسطو (اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۶۹ب ۱۸-۱۹)، واژه‌ی مدنی را  
معادل پولیتیکون از ریشه‌ی پولیتیکوس<sup>۸</sup> قرار داده است. برداشت اسحاق از متن ارسطو این  
بوده که انسان مدنی است و براساس طبع خود در حیات و زندگی مشارکت می‌کند.

اکتفا به معانی یادشده از مدنیت طبیعی انسان در *اخلاق نیکوماخوسی* و مفهوم پولیتیکوس  
براساس ترجمه‌ی اسحاق منجر به طبیعی یا غریزی دانستن مدنیت انسان و مشارکت او در  
تأمین نیازهایش می‌شود؛ مشابه عملکرد جمعی و غریزی زنبورها و مورچه‌ها. به عبارت دیگر،  
براساس متن *اخلاق نیکوماخوسی* درک روشن تری از مفهوم پولیتیکوس و مدنیت طبیعی  
اسحاق به دست نمی‌آید. اما این تعبیر ارسطو، نه فقط در اخلاق بلکه در کتاب *سیاست* او  
نیز تکرار شده است. هر دوی موارد ذکرشده از *اخلاق نیکوماخوسی*، مشابه گزاره‌ی دیگری  
در *سیاست* است که با تعبیر مشهور «انسان، بالطبع حیوان سیاسی است» شناخته می‌شود؛  
«ὁ φύσει ἄνθρωπος πολιτικὸν ζῷον» (ارسطو، *سیاست*، ۱۲۵۳الف ۲-۳).<sup>۹</sup> در اینجا  
نیز واژه‌ی مدنی معادلی برای پولیتیکون از ریشه‌ی پولیتیکوس و واژه‌ی بالطبع معادلی برای  
«فوسی» از ریشه‌ی «فوسیسی» انتخاب شده است. بنابراین با توجه به تکرار «فوسی»

پولیتیکون»<sup>۱۰</sup> در آن که مشابه گزاره‌ی نخست در *اخلاق نیکوماخوسی* است، در اینجا نیز براساس ترجمه‌ی اسحاق باید مدنی بالطبع را به کار برد که معنای تازه‌ای را در بر ندارد. اما باتوجه به معنای پولیتیکوس در نسبت با فوسیس، مدنی بالطبع را به چه معنایی باید فهمید؟ براساس آنچه در *اخلاق نیکوماخوسی* آمده، به نظر می‌رسد معادل اجتماعی یا شهری برای مفاهیم مدنی و پولیتیکوس پذیرفتنی است و نمی‌توان پذیرفت که انسان بالطبع سیاسی باشد. اما آنچه در کتاب *سیاست* آمده، غالباً به سیاسی ترجمه شده است. با ترجمه‌ی پولیتیکوس به هر یک از واژه‌های مدنی، اجتماعی، شهری یا سیاسی، گزاره‌ی انسان بالطبع مدنی، اجتماعی، شهری یا سیاسی است، یعنی چه؟ آیا منظور ارسطو این بوده که طبیعت انسان، مدنی، اجتماعی، شهری، سیاسی است یا مدنی بودن، اجتماعی بودن، شهری بودن، سیاسی بودن انسان، طبیعی است؟ به‌طور موجزتر، منظور ارسطو از گزاره‌ی «انسان مدنی بالطبع است» این است که «طبیعت انسان، مدنی است» یا اینکه «مدنیت انسان، طبیعی است»؟

اگرچه نقصان مفهومی در ترجمه‌ی پولیتیکوس به هر یک از واژه‌های مدنی، شهری، اجتماعی یا سیاسی باقی است، اما ماجرا این است که مشکل، بیش از آن که مربوط به مفاهیم پولیتیکوس و مدنی باشد، مربوط به واژه‌ی طبع است و حل آن نه در *اخلاق نیکوماخوسی* بلکه در *سیاست* ارسطو است و صرف اکتفا به کتاب اخلاق نتوانسته است گره از این نقصان مفهومی بگشاید. از سوی دیگر، فقدان ترجمه‌ی *سیاست* ارسطو نزد حکمای اسلامی<sup>۱۱</sup>، سبب نارسایی ترجمه و نقص در فهم سخن ارسطو شده و مباحث مفصل بعدی حکمای مسلمان درباره‌ی مدنیت طبیعی یا اضطراری یا استخدامی انسان را شکل داده است.

ارسطو در کتاب *سیاست* طبیعت را در معنایی متفاوت از سایر آثارش به کار برده و حل مشکل در فهم این معنا از طبیعت بوده است. در *سیاست* ارسطو، طبیعت هر چیز، غایت و سرانجام آن است<sup>۱۲</sup> (ارسطو، *سیاست*، ۱۲۵۲ب ۳۲). ارسطو توضیح می‌دهد این معنا از طبیعت در مقابل تصادف است و به هر آن چیزی اطلاق می‌شود که کامل شده باشد؛ زیرا «طبیعت هیچ کاری را بیهوده انجام نمی‌دهد» (ارسطو، *سیاست*، ۱۲۵۲ب ۳۲-۱۲۵۳الف ۱۰). با این معنا از طبیعت، مدنیت انسان غریزی نیست، بلکه در نسبت با غایت و سرانجام انسان است. به این ترتیب، طبیعت در اینجا با کمال نسبت می‌یابد و خود آن است. بنابراین «انسان مدنی بالطبع است» یعنی غایت و کمال انسان مدنی است. افزون بر این، اگر طبع انسان، یعنی غایت و کمال انسان در ناطقیّت و کمال عقلی است، آنگاه مدنی بودن، اجتماعی بودن یا سیاسی بودن انسان در «انسان بالطبع، پولیتیکوس یا حیوان سیاسی است» یعنی غایت و کمال انسان، پولیتیکوس است، یعنی مدنی بودن یا اجتماعی بودن یا سیاسی بودن، از این رو، مدنی بودن یا اجتماعی بودن یا سیاسی بودن انسان هم‌ارز و مساوق ناطقیّت انسان است در گزاره‌ی «انسان، حیوان ناطق است». انسان حیوان اجتماعی است دیگر به این معنا نیست

بررسی اصطلاح مدنی بالطبع از نظر ملاصدرا باتوجه به مفهوم پولیتیکوس نزد ارسطو ۶۳

که انسان همانند حیواناتی مانند مورچه‌ها و زنبورها به‌طور غریزی عملکرد جمعی دارد؛ بلکه اجتماعی بودن او همان ناطقیّت او و رفتار اجتماعی انسان فعل عقلانی او است. پس نقصان در کمال عقلی سبب نقصان در رفتار اجتماعی یا سیاسی یا مدنی انسان می‌شود. در این معنا، سیاسی بودن یا اجتماعی بودن یا مدنی بودن، فصل ممیّز انسان از سایر حیوانات حتی از زنبورها و مورچه‌هاست.

## ۵. سازگاری میان دو دیدگاه

چنین معنایی با آرای ملاصدرا سازگار است. او برای انسان سیر کمالی در نظر گرفته و نوع انسان را به انسان بالقوه و انسان بالفعل تقسیم کرده است. انسان بالقوه هنوز واجد کمالات عقلی نشده اما به‌نحو غریزی می‌تواند همانند مورچه‌ها و زنبورها عملکرد جمعی داشته باشد. اما انسان بالفعل دارای کمالات عقلی است و بسته به مراتب کمال عقلی خود، در مرتبه‌ای از مدنیت یا اجتماعی بودن یا سیاسی بودن قرار گرفته است. باید توجه داشت که آنچه پولیس ارسطو و مشارکت شهروندان را شکل می‌دهد، فقط رفع نیاز مادی نیست بلکه بالاتر از آن، مشارکت شهروندان در تشخیص سود و زیان و درست و نادرست در اثر توانایی ناطقه‌ی انسانی در تشخیص سود و زیان و درست و نادرست است که سبب پدید آمدن پولیس می‌شود (ارسطو، سیاست، ۱۲۵۳الف ۱۴-۲۰). این جلوه از ناطقیّت انسان در پولیس آشکار می‌شود و از همین رو است که پولیس برای ارسطو به‌منزله‌ی غایت و کمال است. بنابراین ارتقای ناطقیّت، ارتقای سیاسی بودن، اجتماعی بودن یا مدنیت انسان را در پی دارد و مدنیت مظهر ناطقیّت او است. در ملاصدرا چنین طرحی از مدینه، همانند فارابی، با مدینه‌ی فاضله حاصل می‌شود؛ چنان‌که از نظر او خیر افضل و کمال اقصی با مدینه‌ی فاضله به دست می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۹۰ و همو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۸۲۰).

باید افزود که مفهوم پولیتیکوس جدا از معنای مدنی بودن، در معنای مرد سیاسی (سیاستمدار) یا به تعبیر مناسب‌تر، در معنای انسان مدنی نیز مفهومی کمالی است و غایت و کمال آن، نبی است. نبی در غایت کمال عقلی است، از این رو می‌تواند در سفر چهارم خود و بازگشت به سوی خلق، قانونی طرح و وضع کند که نظام مدینه‌ی فاضله را پدید آورد و حافظ آن باشد. به‌علاوه، پولیتیکوس ملاصدرا در معنای انسان مدنی نیز بسته به مراتب کمالی عقل انسانی، مفهومی مشکک خواهد بود و به تشکیک، شامل غیرنبی نیز می‌شود.

## ۶. نتیجه

از نظر ارسطو، طبع در اصطلاح مدنی بالطبع به‌معنای غایت و کمال است و از این رو، مفاهیم پولیتیکوس و مدنیت به‌منزله‌ی غایت و کمال انسان و در نسبت با ناطقیّت او است. پس هرچه کمال عقلی انسان ارتقا یابد، مدنیت او نیز ارتقا خواهد یافت و به‌عکس. چنین

معنایی از مدنیت با آرای ملاصدرا نیز سازگار است. از آنجاکه ناطقیت در نظر ملاصدرا دارای مراتب است بنابراین، مدنیت نیز نزد او در نسبت با مراتب عقل مفهومی مشکک خواهد بود. علاوه بر این، از آنجاکه از نظر او انسان نیز در نسبت با کمال عقلی خود دارای مراتب است، مفهوم پولیتیکوس در معنای انسان مدنی نیز دارای مراتب و مفهومی مشکک خواهد بود. بنابراین غایت و کمال مدنیت، نبوت و غایت و کمال انسان مدنی، نبی است. به علاوه، مفهوم پولیتیکوس به معنای انسان مدنی بسته به مراتب عقلی انسان بر غیر نبی نیز حمل می‌شود.

### یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند. (دریافت اطلاعات اضافی اثر از راه ارتباطی: ایمیل نویسنده).

۱. این اصطلاح در کتاب جدل ارسطو نیامده و محتمل است مأخوذ از ترجمه‌ی سربانی جدل ارسطو باشد یا خود فارابی آن را آورده باشد.

2. R. Walzer

3. πολιτικόν

4. (πολιτικός) πολιτικός; politikos

5. φύσει πολιτικόν

۶. زیرا انسان در طبع مدنی است.

۷. از آن‌رو که انسان مدنی است و برای زندگی با دیگران خلق شده است.

۸. پولیتیکوس در نقش صفت به معنای زندگی در یک شهر یا مناسب برای زندگی در یک شهر و به‌عنوان اسم به معنای سیاستمدار یا اهل سیاست و دولت‌مرد آمده است؛ چنان‌که «پولیتیکوس» عنوان یکی از محاورات افلاطون است (Preus, 2015, p. 318). معانی مختلف دیگر این واژه عبارت‌اند از: آنچه مربوط به شهروندان است، مناسب یک شهروند، مدنی یا شهری یا اجتماعی، مدنی؛ برای مثال در امور مدنی، مدنی یا اهل ادب، آنچه متشکل از شهروندان یا از هم‌شهروندان باشد؛ مانند یک انجمن یا هیئت‌منصفه‌ی یک دادگاه، زندگی در یک جمع یا گروه، عرفی یا دنیوی یا غیرروحانی و سکولار که در تضاد با واژه‌ی کلیسایی است، نسبت‌داشتن با دولت یا اداره‌ی آن، سیاسی، امور عمومی، مدنی یا شهری که در تضاد با طبیعی یا عامی است، مربوط به زندگی عمومی، عمومی، مناسب برای زندگی متعارف یک شهروند، متداول (Liddell, Scott & Jones, 1961, p. 1435).

۹. عنایت آن را این‌گونه ترجمه کرده است: «انسان به حکم طبیعت، حیوانی اجتماعی است» (ارسطو، ۱۳۹۳، ص ۵).

10. φύσει πολιτικόν

۱۱. تاکنون گزارشی درباره‌ی ترجمه‌ی کتاب سیاست ارسطو به عربی در طول نهضت ترجمه ارائه نشده، اگرچه محتمل است بخش‌هایی از آن به‌صورت تلخیص یا عقیده‌نگاری به عربی ترجمه شده باشد. گوتاس احتمال داده که کتاب‌های اول و هفتم سیاست ارسطو و پینس (S. Pines) احتمال داده که کتاب‌های اول و دوم آن به عربی در دسترس بوده است (Gutas, 2004, p. 262). بنابراین احتمال دسترسی ملاصدرا به این کتاب اندک بوده است.

12. ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν



### منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*. قم: البلاغه.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۵). *الهیات از کتاب شفاء*. (ترجمه‌ی ابراهیم دادجو). تهران: امیرکبیر.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*. (مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه). تهران: دانشگاه تهران.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۳). *رسائل ابن سینا* (۲جلد). (به اهتمام حلمی ضیاء اولکن). استانبول: دانشکده‌ی ادبیات استانبول.
۵. ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (بی‌تا). *الفهرست*. بیروت: دارالمعرفه.
۶. احمدپور، مهدی، اسلامی، محمدتقی، عالم‌زاده نوری، محمد و علیزاده، مهدی (۱۳۸۵). *شناخت اخلاق اسلامی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. ارسطو (۱۳۹۳). *سیاست*. (ترجمه‌ی حمید عنایت). تهران: امیرکبیر.
۸. ارسطوطالیس (۱۹۷۹). *الأخلاق*. (ترجمه‌ی اسحاق بن حنین، تحقیق عبدالرحمن بدوی). کویت: وکالت المطبوعات.
۹. ایزدی‌تبار، محمد (۱۳۹۰). اثبات ضرورت نبوت از دیدگاه فیلسوفان. *معارف عقلی*، ۱۹(۲)، ۷-۴۸.
۱۰. بهروزی لک، غلامرضا (۱۳۹۶). ماهیت استرشادی فطری حیات اجتماعی در حکمت متعالیه. *سیاست متعالیه*، ۵ (۱۷)، ۲۳-۴۴.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *شریعت در آینه معرفت*. تهران: رجا.
۱۲. حسنی، ابوالحسن (۱۳۹۰). *حکمت سیاسی متعالیه*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم [ملاصدرا] (۱۳۶۰). *اسرار الآیات*. (مقدمه و تصحیح محمد خواجوی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم [ملاصدرا] (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* (۹جلد). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم [ملاصدرا] (۱۳۸۸). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. (حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی). قم: بوستان کتاب.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم [ملاصدرا] (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. (تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم [ملاصدرا] (۱۳۸۱). *المبدأ و المعاد* (۲جلد). (تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شانظری). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۶۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۳، سری ۴، زمستان ۱۴۰۲، شماره ۸۹، صص: ۴۹-۶۹

۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم [ملاصدرا] (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم* (۷جلد). (تحقیق محمد خواجوی). قم: بیدار.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم [ملاصدرا] (۱۳۸۹). *تفسیر القرآن الکریم* (ج ۷). (تصحیح و تحقیق سیدصدرالدین طاهری). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم [ملاصدرا] (۱۳۸۳). *شرح أصول الکافی*. (تحقیق و تصحیح محمد خواجوی، ۴جلد). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم [ملاصدرا] (۱۳۸۴). *شرح أصول الکافی* (ج ۱). (تحقیق و تصحیح رضا استادی). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم [ملاصدرا] (۱۴۲۲ق). *شرح هدایه الأئیریه*. (تصحیح محمدمصطفی فولادکار). بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم [ملاصدرا] (۱۳۹۳). *شرح هدایه الأئیریه (هدایه الحکمه)* (۲جلد). (تصحیح و تحقیق مقصود محمدی). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم [ملاصدرا] (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. (مقدمه و تصحیح محمد خواجوی). تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی (انجمن حکمت و فلسفه ایران).
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم [ملاصدرا] (۱۳۸۶). *مفاتیح الغیب* (۲جلد). (تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (ج ۲). (مقدمه و تعلیق مرتضی مطهری). تهران: صدرا.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن* (ج ۲). قم: جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۲۸. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد [خواجه نصیرالدین] (۱۴۱۳ق). *اخلاق ناصری*. تهران: علمیه اسلامیة.
۲۹. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). *درآمدی به نظام حکمت صدراپی* (ج ۳). تهران: سمت.
۳۰. فارابی، ابونصر (۱۹۹۵). *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها*. (شرح و تعلیق علی بو ملحم). بیروت: مکتبه الهلال.
۳۱. فارابی، ابونصر (۱۹۹۶). *السیاست المدنیة*. (مقدمه و شرح علی بو ملحم). بیروت: مکتبه الهلال.
۳۲. فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ق). *المنطقیات للفارابی* (۳جلد). (مقدمه و تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه). قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
۳۳. فارابی، ابونصر (۱۴۱۳ق). *تحصیل السعاده، در الأعمال الفلسفیه*. (تحقیق جعفر آل یاسین). بیروت: دار المناهل.

- بررسی اصطلاح مدنی بالطبع از نظر ملاصدرا باتوجه به مفهوم پولیتیکوس نزد ارسطو ۶۷
۳۴. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق). *فصول منتزعه*. (تحقیق و تصحیح و تعلیق فوزی نجار). تهران: المکتبه الزهراء.
۳۵. مسکویه، احمد بن محمد [ابوعلی] (۲۰۱۱)، *تهذیب الأخلاق*. (تحقیق عماد الهلالی). بغداد: الجمل.
۳۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). *مجموعه آثار (۳۴ جلد)*. تهران: صدرا.
۳۷. مظفری، سیدمحمد، و لاریجانی، صادق (۱۳۸۱). *مدنیت بالطبع انسان از چشم‌انداز فلاسفه. آموزه‌های فلسفه‌ی اسلامی*، ۱(۱)، ۹۳-۱۱۶.
۳۸. هجری، سجاد، و آذرنوش، آذرتاش (۱۳۹۹). *نگاهی تاریخی به کاربرد عبارت "مدنی بالطبع" در سده‌های میانه‌ی جهان اسلام. تاریخ فلسفه*، ۱۱ (۱)، ۴۱-۶۴.

## References

1. 'Aḥmadpur, M., Eslāmi, M. T., 'Alamzāde Nuri, M., & 'Alizāde, M. (2006). *Ketābshenākt-e 'Aqlāq-e Eslāmi*. Qom: Pažuhešgāh 'Olum va Farhang Eslāmi [in Persian]
2. Akasoy, A., Fidora, A. & eds. (2005). *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*. Leiden: Brill
3. Aristotle (1894). *Aristotle's Ethica Nicomachea*. (Ed. by Ingram Bywater). London: Oxford University Press; Oxford Classical Texts.
4. Aristotle (1944). *Aristotle in 23 Volumes (Vol. 21)*. (Trans. by H. Rackham). Cambridge, MA, Harvard University Press. London: William Heinemann Ltd.
5. Aristotle (1957). *Aristotle's Politica*. (Ed. by W. D. Ross). Oxford: Clarendon Press.
6. Aristoteles (1979). *Al-'Aqlāq*, (Trans. by E. Ḥonayn, Res. by A. R. Badavi). Kuwait: Vekāla al-Maṭbu'āt.
7. Aristotle (2014). *Siyāsāt [Politics]*. (Trans. by Ḥ. 'Enāyat). Tehran: 'Amir Kabir Pub. [in Persian]
8. Avicenna [Ibn Sinā] (1996). *Al-Ešārāt wa al-Tanbihāt*. Qom: al-Balāga Pub. [in Persian]
9. Avicenna [Ibn Sinā] (2000). *Al-Nejāt men al-Ġarq fi Baḥr al-Žalālāt*. (Ed. by M. T. Dāneš Pažuh). Tehran: Tehran University Pub. [in Persian]
10. Avicenna [Ibn Sinā] (2016). *Elāhiyāt az Ketāb-e Šefā'*. (Trans. by E. Dādju). Tehran: 'Amir Kabir Pub. [in Persian]
11. Avicenna [Ibn Sinā] (1953). *Rasā'el-e Ebn Sinā*. (2 vols). (Ed. by Ḥ. Ž. Ulken). Istanbul: Istanbul University (Faculty of Letters).
12. Behruzi Lak, Q. R. (2017). The Nature of Innate Introspection of Social Life in Transcendental Theosophy. *Siyāsāt-e Mota'āliye [Transcendent Policy]*, 5 (17), 23-44. [in Persian]
13. D'Ancona, C. (2022). Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy. (Ed. by E. N. Zalta). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/arabic-islamic-greek/>>

14. Fārābi, A. N. (1984). *Foṣul Montaza'a*, Fowzi Najjār. Tehran: Al-Maktaba al-Zahrā'. [in Arabic]
15. Fārābi, A. N. (1987). *Al-Manteqiyāt le-al-Fārābi* (3 vols.). (Ed. by M. T. Dāneš Pažuh). Qom: Maktaba 'Ayat-Allah al-Mar'aši. [in Arabic]
16. Fārābi, A. N. (1992). *Tahsil al-Sa'āda, in Al-'A'māl al-Falsafiya*. (Ed. by J. 'Āl Yāsin). Beirut: Dār al-Manāhel. [in Arabic]
17. Fārābi, A. N. (1995). *'Ārā' 'Ahl al-Madina al-Fāzela va Mozādātehā*. (Ed. by 'A. Bu Molḥem). Beirut: Maktaba al-Helāl.
18. Fārābi, A. N. (1996). *Al-Siyāsa al-Madaniya*, (Ed. by 'A. Bu Molḥem). Beirut: Maktaba al-Helāl.
19. Gutas, D. (2004). The meaning of madanī in al-Fārābī's political philosophy. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 57(-), 259-282.
20. Ibn Nadim, M. E. (n.d). *Al-Fehrest*. Beirut: Dār al- Ma'refa. [in Arabic]
21. Ḥasani, 'A. H. (2011). *Ḥekmat-e Siyāsi-ye Mota'āliye*. Tehran: Pažuhešgāh-e Farhang va 'Andiše-ye Eslāmi. [in Persian]
22. Hejri, S. & 'Ādamuš, 'Ā. (2020). Historical look at the phrase "Political by nature" in the Middle Ages of the Islamic world. *Tāriḫ-e Falsafe* [History of Philosophy], 11(1), 41-64. [in Persian]
23. Izaditabār, M. (2011). Eṭḥāt-e zarurat-e nabovvat az didgāh-e filsufān [Proving the necessity of prophecy on philosophers' view]. *Ma'āref-e 'Aqli*, 19(2), 7-48. [in Persian]
24. Javādi 'Amoli, 'A. (1993). *Šari'at dar 'Ayene-ye Ma'refat*. Tehran: Rajā'. [in Persian]
25. Liddell, H. G. & Scott, R. (1961). *Greek-English Lexicon* (9<sup>th</sup> ed.). (Ed. by H. S. Jones, & Assistant R. McKenzie). Lodon: Oxford University Press.
26. Mollā-Šadrā (1975). *Al-Mabda' va al- Ma'ād*. (Ed. by S. J. 'Aštīyānī), Tehran: 'Anjoman-e Ḥekmat va Falsafe-ye Iran [Iranian Institute of Philosophy]. [in Persian]
27. Mollā-Šadrā (1981). *'Asrār al-'Āyāt*. (Ed. by M. Ḳājavi). Tehran: 'Anjoman-e Ḥekmat va Falsafe-ye Iran [Iranian Institute of Philosophy]. [in Persian]
28. Mollā-Šadrā (1984). *MaḞātiḫ al-Ġayb*. (Ed. by M. Ḳājavi). Tehran: Mo'assese-ye Moṭāle'āt va Taḫḫiqāt-e Farhangī. [in Persian]
29. Mollā-Šadrā (1987). *Tafsir al-Qor'ān al-Karim* (7 vols.). (Ed. by M. Ḳājavi). Qom: Bidār Pub. [in Persian]
30. Mollā-Šadrā (2002). *Al-Mabda' va al- Ma'ād* (2 vols.). (Ed. by M. Ḍabiḫi, & J. Šānazari). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI) [Bonyād-e Ḥekmat-e Eslāmi-ye Šadrā]. [in Persian]
31. Mollā-Šadrā (2004). *Šarḫ Oṣul al-Kāfi* (4 vols.). (Ed. by Moḥammad Ḳājavi). Tehran: Mo'assese-ye Moṭāle'āt va Taḫḫiqāt-e Farhangī. [in Persian]
32. Mollā-Šadrā (2005). *Šarḫ Oṣul al-Kāfi* (vol. 1). (Ed. by R. Ostādī). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI) [Bonyād-e Ḥekmat-e Eslāmi-ye Šadrā]. [in Persian]

33. Mollā-Şadrā (2007). *Maġātiġ al-Ġayb* (2 vols.). (Ed. by N. Q. Ĥabibi). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI) [Bonyād-e Ĥekmat-e Eslāmi-ye Şadrā]. [in Persian]
34. Mollā-Şadrā (2009). *Al-Şavahed al-Robubiya fi al-Manāhej al-Solukiya*. (Commented by H. M. H. Sabzevāri, & Ed. by S. J. 'Aštīyānī. Qom: Bustān-e Ketāb Pub. [in Persian]
35. Mollā-Şadrā (2010). *Tafsir al-Qor'ān al-Karim* (vol. 7). (Ed. & rese. by S. S. Ṭāheri). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI) [Bonyād-e Ĥekmat-e Eslāmi-ye Şadrā]. [in Persian]
36. Mollā-Şadrā (2014). *Şarġ Hedāya al-'Aṭīriya* (2 vols.). (Ed. by M. Moġammadi). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI) [Bonyād-e Ĥekmat-e Eslāmi-ye Şadrā]. [in Persian]
37. Mollā-Şadrā (2001). *Şarġ Hedāya al-'Aṭīriya*. (Ed. by M. M. Fulādkār). Beirut: Mo'assesa al-Tāriġ al-'arabi. [in Arabic]
38. Mollā-Şadrā (1981). *Al-Ĥekma al-Mota'āliya fi al-'Asfār al-'Aqliya al-'Arba'a* (9 vols.). Beirut: Dār Ehyā' al-Torāṭ al-'Arabi.
39. Moskvay, 'A. M. (2011). *Tahḍib al-'Aḡlāq*. (Res. by E. al-Helāli). Baghdad: Al-Jamal.
40. Moṭāhari, M. (1997). *Maġmu'e-ye 'Āṭār* [Complete Works] (34 vols.). Tehran: Şadrā Pub. [in Persian]
41. Mozaffari, S. M., & Lārijāni, S. (1381 SH). Is Man Essentially Social in Philosopher's Point of View?. *'Āmūzehā-ye Falsafe-ye Eslāmi* [Islamic Philosophical Doctrines], 1(1), 93-116. [in Persian]
42. 'Obudiyat, 'A. (2012). *Darāmedi be Neẓām-e Ĥekmat-e Şadrāyi* [An Introduction to Mulla Sadra's Theosophical System] (vol. 3). Tehran: Samt. [in Persian]
43. Peters, F. E. (1968). *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*. Leiden: Brill
44. Preus, A. (2015). *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy* (2<sup>nd</sup> edition). New York: Rowman & Littlefield.
45. Ṭabāṭabāyi, S. M. H. (2011). *Oşul-e Falsafe va Raveş-e Re'ālism* (vol. 2). (Introductin by M. Moṭāhari). Tehran: Şadrā Pub. [in Persian]
46. Ṭabāṭabāyi, S. M. H. (1996). *Al-Mizān fi Tafsir al-Qor'ān* (vol. 2). Qom: Jāme'e-ye Modarresin-e Ĥowze-ye Elmiye-ye Qom. [in Arabic]
47. Tusi, N. M. M. (1992). *Aghlagh-e Naseri*. Tehran: Elmiye Eslami. [in Arabic]