

اخلاق و سیاست در حکمت متعالیه

نجمه کیخا*

(۶۳-۸۲)

چکیده

هر چند تاکنون در باب رابطه اخلاق و شریعت و نیز ارتباط متقابل آن دو با علوم گوناگون، از جمله سیاست، پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته، تصویر روشنی از ارتباط اخلاق و سیاست در پرتو شریعت، برای حل ابهامات موجود، ارائه نشده است. در این خصوص، ملاصدرای شیرازی، برای نشان دادن نسبت اخلاق و سیاست، دستگاه فلسفی ویژه‌ای بنا نهاد (حکمت متعالیه)، که جامع عقل و وحی بود، هر چند باید به این سؤال پاسخ داد که او چگونه توانست به این امر توفیق یابد (سؤال). در حکمت متعالیه، اخلاق، به دلیل سیراب شدن از دو منبع عقل و وحی، دارای قابلیت لازم برای ارتباط یافتن با سیاست است (فرضیه).

بررسی ارتباط حکمت و شریعت در حکمت متعالیه و سپس واکاوی رابطه اخلاق و سیاست راهی برای سنجش فرضیه مقاله حاضر است (روش). در این مقاله درصدد بوده ایم نشان دهیم اخلاق برخاسته از دو منبع حکمت و شریعت، با نگاهی جامع به ابعاد انسان و جامعه، می‌تواند نویدبخش مدینه فاضله باشد (هدف). لزوم توجه هم‌زمان به حکمت، شریعت، اخلاق، انسان و جامعه، به منزله لوازم دستیابی به مدینه فاضله، از نتایجی است که در این مقاله بدان دست یافته‌ایم (یافته‌ها).

واژگان کلیدی

اخلاق، سیاست، حکمت، شریعت، حکمت متعالیه

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم - najmeh_keikha@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۴/۱ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۶/۲۷

تاکنون پژوهش‌های بسیاری، از منظرهای متفاوت، در باب اخلاق صورت گرفته است. در جامعه ما به این بحث اغلب از موضع مطالعات اسلامی و شاخه‌های گوناگون آن - همچون حدیث، کلام، فلسفه و عرفان - پرداخته‌اند، چنان‌که حتی مطالعات فلسفی نیز در چهارچوب دین انجام پذیرفته است،^۱ هر چند شیوه و نوع این مطالعات با یکدیگر تفاوت دارد؛ برخی از فیلسوفان اسلامی در کنار دستگاه فلسفی خویش به اخلاق اسلامی نیز پرداخته‌اند و برخی دیگر اخلاق اسلامی را از ارکان مهم دستگاه فلسفی خویش قرار داده‌اند. برای نمونه، خواجه نصیرالدین طوسی به اخلاق فلسفی در کتاب *اخلاق ناصری*، که کتابی مهم در فلسفه عملی است، اشاره کرده و به اخلاق نقلی و عرفانی - اسلامی در دو کتاب *اخلاق محتشمی* و *اوصاف الاشراف* پرداخته است، اما ملاصدرای شیرازی شاخه‌های اخلاق را این چنین از هم تفکیک نکرده و اصولاً فلسفه خود را با امتزاج این عناصر بنیان نهاده است. ملاصدرای برای تأسیس مکتب فلسفی خود با بهره‌گیری از دانش‌های اسلامی زمان، همچون کلام و عرفان و اخلاق و حدیث و فلسفه مشاء و فلسفه اشراق، دستگامی بنا کرد که جامع عقل و وحی بود؛ از این رو، برخلاف فارابی، مجبور نبود، برای برقراری ارتباط میان عقل و وحی، به طراحی راه‌هایی مانند راه دو گانه حقیقت بپردازد. وی همچنین مشکل خواجه نصیرالدین طوسی را در امتزاج و بیان مباحث اخلاقی - فلسفی در کنار اخلاق نقلی و عرفانی نداشت. از این رو در چشم‌انداز حکمت متعالیه حکمت و شریعت بر سر یک سفره‌اند.

بنابراین، در سنت مطالعات اسلامی اخلاقی، در کنار مطالعاتی که از باب شریعت یا از زاویه فلسفه به بحث اخلاق پرداخته‌اند، نگاهی وجود دارد که هم‌زمان هر دو را مورد

۱. گرچه در سال‌های اخیر، با ترجمه آثار جدید غربی در فلسفه اخلاق، موجی از نظریات اخلاقی و مباحث پیرامون آن در جامعه جریان یافته است، باید گفت مطالعات فلسفه اخلاق در اخلاق اسلامی هنوز در آغاز راه و پژوهش‌های در خور

در این باب اندک است.

توجه قرار داده است. این نگاه عمدتاً در حکمت متعالیه ملاصدرا دیده می‌شود. فلسفه ملاصدرا مکتبی مهم و تأثیرگذار بر زمانه ماست، چنان‌که اغلب اندیشمندان بزرگ این دوران دانش آموخته فلسفه صدرایند. این حکمت منجر به رقم خوردن انقلابی بزرگ و حتی تأسیس حکومت اسلامی گردید (افروغ ۱۳۸۷: ۴۰؛ امه‌طلب و نامدار ۱۳۸۶: ۲۱)، حال آنکه هیچ‌یک از فلسفه‌های گذشته چنین توفیقی نیافته بودند. این امر تا حد بسیاری مرهون بعد تلفیقی حکمت متعالیه است، که به همه ابعاد فقهی و فلسفی نظر دارد.^۱ ایمان و عمل صالح، هرچند از شروط اساسی اخلاق و سیاست اسلامی‌اند، در نبود عنصر حکمت و بهره‌گیری از بنیان فلسفی، به انحراف کشیده می‌شوند و چه بسا گرایش به وهابیت، طالبان‌یسم و امثال آن را نتیجه دهند.

این پژوهش در سه قسمت سامان می‌یابد: نخست از مفهوم حکمت و شریعت و ارتباط این دو با یکدیگر بحث می‌گردد؛ سپس به نحوه ارتباط این دو در حکمت متعالیه پرداخته می‌شود و، پس از آن، ارتباط اخلاق و سیاست از منظر حکمت متعالیه، با تکیه بر بحث انسان و جامعه فاضله، مورد توجه قرار می‌گیرد، که دو قسمت اخیر نمونه‌ای از تلفیق اخلاق و سیاست را در حکمت متعالیه نشان می‌دهند.

۱. مفهوم حکمت و شریعت

نقل غیر از وحی است؛ وحی ناشی از اراده و مشیت خداوند و تغییرناپذیر است و هیچ نقص و کاستی و چون‌وچرایی در آن راه ندارد، اما نقل دریافت ما از وحی است، که در قالب علوم اسلامی - همچون علم فقه، اخلاق، تفسیر و کلام - تجلی می‌یابد و به آن شریعت گفته می‌شود. به عبارتی، شریعت بر اساس آموزه‌هایی که از طریق وحی، برای تنظیم زندگی انسان در دنیا، فرستاده شده است شکل می‌گیرد و، چنان‌که قبلاً اشاره شد، شاخه‌های گوناگون علوم دینی را شامل می‌شود.

۱. از نظر آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۸۷ ب)، فقیه حکمت متعالیه با سایر فقها متفاوت است؛ وی نخست باید حکیم

در هر یک از این علوم عنصر عقل دخالت دارد، به گونه‌ای که می‌توان شریعت را مجموع عقل و نقل خواند.

حکمت نیز عبارت است از شناخت ماهیت و حقیقت اشیا و پدیده‌های هستی (شیرازی ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۴۷)، مانند کشف ماهیت انسان و دنیا و، در نتیجه، تبیین حیات دنیوی و لوازم و جهات آن از جمله ضرورت اخلاق و علم مدنی، سعادت و علوم، که نوعی معنا و شوق تلاش را در زندگی انسان پدید می‌آورد. منظور از معنا دادن و بیان ضرورت امور ارائه نقشه و تعیین جایگاه پدیده‌هاست، به گونه‌ای که انسان بداند چه اموری دارای اهمیت و اولویت‌اند و چه کارهایی او را به سعادت و نیک‌بختی می‌رسانند؛ بنابراین، حکمت در جزئیات وارد نمی‌شود، بلکه به امور کلی می‌پردازد.

حکمت مجموعه‌ای از تأملات برهانی، معنوی، عرفانی یا افاضات الهی را شامل و به دو نوع نظری و عملی تقسیم می‌شود. عقل نظری به فهم ماهیت حقایق می‌پردازد و عقل عملی، با کمک آن حقایق، عمل و رفتار را اصلاح می‌کند. عقل عملی، از یک سو، از طریق ارتباط با عقل نظری، با حقایق و امور ثابت و لایتغیر ارتباط دارد و، از سوی دیگر، مدبر زندگی عملی انسان است و سر و کار آن با امور متحول و گذرای حیات دنیوی است؛ یعنی، از یک سو، از اصولی عام و جامع بهره می‌برد و، از سوی دیگر، نیازمند قانون‌گذاری و تأمل مداوم است تا حیات دنیوی را مطابق آن اصول سامان بخشد؛ بر این اساس، حکمت عملی در زمره علوم جزئی و هم‌پایه علوم دینی یا شریعت قرار می‌گیرد.

لزوم ارتباط حکمت و شریعت

چنان‌که در تعریف حکمت بیان شد، حکمت با شریعت عجین است. ملاصدرا حکمت را پیروی از خداوند در سیاست، به قدر طاقت بشری، می‌داند. به عبارت دیگر، حکمت همان تبعیت از فرمان‌های الهی، با نگاهی راهبردی و متعالی، است. در نگاه راهبردی هم مبدأ و مقصد و هم جامعیت و هماهنگی مدنظر قرار می‌گیرد.

شریعت برای تنظیم حیات دنیوی انسان ضروری است زیرا یافته‌های و حیانی را، با کمک عقل، به زبان مردم و مطابق مقتضیات و فهم زمانه عرضه می‌کند، اما، با وجود بهره‌گیری شریعت از علوم گوناگونی همچون حدیث و فقه و اصول، اخلاق شرعی به تنهایی کافی نیست؛ بسیاری از دستورهای اخلاقی فراوانی که در شرع داده شده به فراخور وضع افراد و زمانه بوده است. برای مثال، معصومان علیهم‌السلام، به دلیل توجه به بعد درمانگری اخلاق، به هر فردی که بدیشان رجوع می‌کرد توصیه‌ای مطابق حال خود او می‌کردند، به گونه‌ای که گاه برای پرسشی واحد دو راه حل ارائه شده است. در احادیث برای افضل الاخلاق، افضل الاعمال، رأس الدین و امثال این‌ها مصادیقی چند ذکر شده است، که نشان‌دهنده توجه به اوضاع گوناگون در صدور این روایات است. این مسئله سبب سردرگمی افرادی می‌گردد که خواهان فهم رفتار و اخلاق درست بر اساس ظاهر آیات و روایات اند و بی‌تردید هنگام به‌کارگیری این قواعد در سطوح اجتماعی و بالاتر بیشتر نمود می‌یابد. اینجاست که نیاز به عقل نظری مشخص می‌شود زیرا شریعت نیازمند دستگامی است که جزئیات گوناگون مطرح در آن را سامان دهد و ضرورت و جایگاه آن‌ها را بیان کند.

انسان‌ها می‌توانند، بدون دستور و آموزش دینی، بر اساس عقل فطری خود، حسن و قبح را تشخیص دهند، اما مصداق حسن و قبح و باید و نباید را حکمت عملی تعیین می‌کند؛ از این رو، عقل اصول عقیدتی دین را اعتبار می‌بخشد و، به عبارت دیگر، لزوم عقل قبل از نقل است. اگر انسان نیاز به وجود شریعت را تشخیص ندهد زیر بار قوانین شریعت نخواهد رفت. ضرورت اخلاق نیز از طریق عقل آشکار می‌شود. عقل نظری ضرورت‌هایی، همچون ضرورت وجود دین و اخلاق و سیاست، را مشخص و غایات و خطوط کلی هر یک را معین می‌کند. بر این اساس، می‌توان گفت عقل نظری، به لحاظ منطقی و رتبی، مقدم بر شریعت است، گرچه شریعت به لحاظ ارزشی بر آن رجحان دارد. این امری است که خود دین نیز بر آن صحه گذاشته است؛ در بسیاری از آیات قرآن به تعقل و تدبیر توصیه شده و پذیرش دین بدون اجبار و

اکراه، تنها بر پایه پذیرش عقلی خود انسان‌ها، معتبر دانسته شده است.^۱ البته، ذکر این نکته لازم است که عقل نظری غایات و اهداف را بر اساس وحی معین می‌سازد و در این زمینه از خود حرفی برای گفتن ندارد. عقل نظری اصول هستی‌شناسی را از آموزه‌های وحی دریافت و سپس، با توجه به خطوط کلی وحی، نقشه راه و مبانی و بنیادهای سایر علوم را تهیه می‌کند.

با این حال، عقل نیز به تنهایی برای سعادت انسان کافی نیست زیرا نمی‌تواند به تمام حقایق دست یابد؛ حقیقت گسترده‌تر از آن است که عقل به تنهایی بتواند بدان احاطه یابد (شیرازی ۱۴۲۰: ۱۰۲-۱۰۳) و نیز عقل مخلوق است و مخلوق توان راه یافتن به ذات خالق خویش را ندارد. از سوی دیگر، در عقل امکان خطا فراوان است و مواردی چون تمایلات و تعصبات می‌تواند بر درک و شناخت انسان مؤثر باشد (شیرازی ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۸۴). عقل به هیچ وجه نمی‌تواند در بعد هستی‌شناسی دین به ایفای نقش پردازد زیرا تنها خداوند است که محتوای هستی‌شناسی آن را فراهم می‌کند. در بعد معرفت‌شناسی نیز عقل (اعم از نظری و عملی) پس از وحی قرار دارد زیرا تنها می‌تواند به درک قوانین دینی کمک کند و توان ایجاد حکم ندارد؛ دادن حکم تنها از عهده وحی برمی‌آید (جوادی آملی ۱۳۸۶: ۲۴). شریعت یا نقل نیز در بُعد معرفت‌شناسی همتای عقل است، به طوری که در هر دو خطا راه دارد.

ساختار خاص وجود انسان نیاز هم‌زمان وی را به شریعت و حکمت نظری ضروری ساخته است. انسان، از سویی، فطرتاً رو به سوی خداوند دارد و حس پرستش و خداجویی او را به سوی خدا فرامی‌خواند و، از سوی دیگر، برای تداوم نسل و بقا، قوایی در او به ودیعت نهاده شده است که در مسیر خداجویی وی مانع ایجاد می‌کند. نیروی شهوت و سپس غضب اولین قوای شکل گرفته در انسان اند و عقل پس از این دو قوه وارد می‌شود، یعنی زمانی که شهوت و غضب جای خود را پیدا کرده و ریشه

۱. لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی (بقره: ۲۵۶). ۶

گرفته‌اند و می‌توانند در برابر عقل ایستادگی کنند. این وضعیت سبب می‌شود وجود انسان صحنه وقوع تزاخم و کشمکش باشد. از یک سو، میان ادراکات مختلف انسان، همچون قوه‌ی واهمه و عاقله و خیال، تزاخم وجود دارد، به گونه‌ای که نمی‌تواند تفاوت میان وهم و عقل یا خیال و عقل را تشخیص دهد و، از این رو، دچار مغالطه و بدفهمی یا کج‌فهمی می‌شود و، از سوی دیگر، میان خواسته‌های جسمانی و ادراکات او کشمکش است، چنان‌که جسم او و قوای شهوت و غضب او چیزی را می‌خواهند و عقل یا خیال چیز دیگری را. همچنین، حتی میان قوای شهوت و غضب یا حتی میان خواسته‌های شهوانی مختلف انسان تعارض پیدامی‌شود.

برای رفع این تزاخم‌ها هم به حکمت نظری نیاز است و هم به شریعت؛ عقل نظری مرز وهم و خیال و نیز مرز خیال و عقل را معین می‌کند، عقل عملی در بخش‌های تحریکی و مربوط به قوای انسان عمل می‌کند تا خواسته‌های نفسانی از حد و مرز خود عدول نکنند و شرع به اعتدال و فراتر نرفتن از حریم قوانین وحی توصیه می‌کند و پاداش و کیفر معین می‌سازد. کیفر و مجازات از عقل ساخته نیست و تنها شرع توانایی انجام آن را دارد. با وجود این، فعل حرام هم از نظر شرع و هم از دیدگاه عقل حرام است و حکم عقل و شرع در مورد آن یکی است؛ همچنین، در جهاد با کشمکش‌های درونی نه انسان عاقل به تنهایی موفق است و نه انسان متشرع، بلکه انسان عاقل متشرع می‌تواند پیروز باشد. تخلق به اخلاق خدایی زمانی رخ می‌دهد که انسان اصل و فرع را از یکدیگر بازشناسد و عقل بر وهم و خیال غلبه یابد و نقل نیز بدان حکم کند (جوادی آملی ۱۳۸۷ الف: ۱۶۰-۱۶۴)، چنان‌که علمای اخلاق هم‌زمان از حکمت نظری و حکمت عملی برخوردارند.

۲. ارتباط حکمت و شریعت در حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه می‌توان سه لایه وجودی و معرفتی را از یکدیگر بازشناخت، که عبارت‌اند از: هستی‌شناسی، چیستی‌شناسی و چگونگی‌شناسی. چگونگی‌شناسی با فضای عینی و جاری حیات انسان سروکار دارد و امور را مطابق عرف و اوضاع زمانه

تدبیر می‌کند و محور اصلی آن آگاهی و تجربه انسان است. چیستی‌شناسی یا ماهیت‌شناسی به شناخت‌های انسان جهت می‌دهد، به طوری که انسان به برخی مکاتب یا دیدگاه‌ها گرایش پیدا می‌کند؛ بینش دینی و مکتبی انسان محصول این لایه است. در هستی‌شناسی انسان دانایی پیدا می‌کند و می‌تواند کنه و حقیقت امور را ببیند، مبادی و بنیاد مسائل را کشف کند و نگاهی کلی و جهان‌شناسانه به امور داشته باشد. نهایت هستی‌شناسی، که از آن به فلسفه تعبیر می‌شود، عرفان است، که انسان از رهگذر آن نه تنها حقیقت امور را در می‌یابد بلکه به مشاهده آن‌ها می‌نشیند.

حکمت، به چند دلیل، فراتر از شرع قرار دارد: نخست به این دلیل که معرفت‌های بنیادی و نظری مقدم بر معارف عملی‌اند. معارف نظری کلی‌اند و اصول و معارف و قوانین و مراتب آن را معین می‌کنند. دوم اینکه تأملات فلسفی در باب حیات دنیوی و سیاسی و مسائل آن از تأملات فقهی برترند زیرا فقه تنها احکام جزئی را مطرح می‌کند و حال آنکه بنیادهای نظری و کلی بر آن‌ها مقدم‌اند و سرانجام اینکه حکومت حکیمانه برای همه زمان‌هاست، اما حکومت فقهی و غیرفلسفی مطابق اوضاع زمانه متحول می‌گردد (یوسفی‌راد ۱۳۸۷: ۱۴۱).

حکمت همان لایه هستی‌شناسی است و شریعت و حکمت عملی، که به انسان جهت می‌دهد، در لایه چیستی‌شناسی و وحی فراتر از همه این لایه‌هاست. اخلاق و سیاست در هر سه لایه وجود دارد. در لایه هستی‌شناسی، حکمت، که خود از وحی سیراب می‌شود، مبانی و اصول اساسی اخلاق و سیاست را معین می‌کند. در لایه چیستی‌شناسی، به اخلاق و سیاست سمت و سو داده می‌شود و اجزای آن‌ها مطابق با قواعد شریعت و عقل مشخص می‌گردد. همچنین، در لایه هستی‌شناسی وارد عرصه عمل می‌گردند و از عرف و تجربه بهره می‌برند. بنابراین، حکمت و شریعت مراتب وجودی‌شان متفاوت است، هر چند جهت آن‌ها یکی است. هستی‌شناسی عرصه بیان اجمالی و چیستی‌شناسی محل بحث تفصیلی است. آیت‌الله جوادی آملی در این باره مطالب ارزنده‌ای دارد؛ از نظر وی، دنیا، نفس و سودوزیان روح را وحی به ما

شناسانده است و نیز کمال روح در تزکیه آن است. وحی حقایقی بیان کرده که، غیر از انبیا، کسی نمی تواند آن ها را دریابد. «گرچه اجمال یا خطوط کلی آن را عقل می فهمد، ولی پرده برداری تفصیلی از روی همه این عناوین تنها مقدور وحی است، که عده ای را از راه تشویق به فضیلت و عده ای را از راه تحذیر از رذایل نجات می دهد» (جوادی آملی ۱۳۸۷ الف: ۲۲۴).

این مطلب نشان می دهد که درک اخلاق و سیاست را تنها در حکمت یا تنها در شریعت نمی توان جست بلکه این دو هر یک بخشی از زوایای اخلاق و سیاست را روشن می سازند، به طوری که حکمت کلیات و شریعت جزئیات بحث را معلوم می کنند.

قرآن کتابی است که به تمام این لایه ها اشاره کرده است، چنان که اغلب آموزه های حکمت متعالیه قرآنی است. علامه طباطبایی معتقد است تاکنون سه تعریف کلی در باب اخلاق وجود داشته است. نخست اخلاق عقلی، که خاستگاه آن یونان باستان است و به عناصری چون حد و وسط و اعتدال توجهی ویژه نشان می دهد و تحسین و تحمید اجتماعی نقش مهمی در کاربرد آن دارد. سپس اخلاق دینی، که انبیا در طول تاریخ، با تشویق افراد به کسب پاداش اخروی، آن را ترویج می کردند و سرانجام اخلاق قرآنی، که بر پایه محبت و عشق به خداوند است (طباطبایی ۱۳۷۸، ج ۱: ۵۳۹). در اینجا، محبت الهی چنان جذبه ای ایجاد می کند که فرد برای دستیابی به قرب الهی و بدون هیچ انگیزه دیگری از رذایل دوری می کند و در کسب صفات پسندیده می کوشد. چنین فردی عزت و قدرت را تنها از خداوند می خواهد. عشق وی به خدا بیش از طمع پاداش یا ترس از عقوبت الهی است.

این سه نوع اخلاق هر یک در سه لایه پیش گفته قرار می گیرد، به گونه ای که اخلاق عقلی، که مراد از آن بیشتر عقل عملی است، در بعد چگونگی شناسی، اخلاق دینی عام در لایه چیستی شناسی و اخلاق قرآنی در لایه هستی شناسی جای می گیرد. اخلاق قرآنی در واقع اوج لایه هستی شناسی است، که فرد به عرفان دست یافته است.

علامه اصل اساسی را در تمام این مراحل توحید می‌داند. توحید، هنگامی که از اجمال به تفصیل می‌گراید، به اخلاق و عبادات دینی می‌رسد و اخلاق و اعمال دینی، بعد از ترکیب، به توحید ختم می‌شوند. هر دوی این‌ها مرتبه‌ای از هستی‌اند و برای فهم کامل اخلاق باید به هر دو نگریست: هم چهره شرعی و هم چهره حکمی اخلاق، که مکمل و لازم و ملزوم یکدیگرند. از نظر علامه طباطبایی، دین حقیقی مردم را جز به فلسفه الهی نمی‌خواند و هدف دین این است که مردم با استدلال و برهان و منطق عقلی به دنبال شناخت حقایق جهان بروند (طباطبایی ۱۳۹۲: ۱۶)، چنان که مطالعه آثار بسیاری از بزرگان حکمت و دین نشان می‌دهد نگاه آن‌ها به هر دو بعد اخلاق بوده است.

۳. ارتباط اخلاق و سیاست بر اساس انسان‌شناسی

یکی از ویژگی‌های انسان در حکمت متعالیه مدنی الطبع بودن است. مدنی بودن بدین معناست که انسان ذاتاً هم سیاسی است و هم اجتماعی و از همین رو به باهم زیستن و شهرسازی و تشکیل حکومت مبادرت می‌ورزد و در غیر این صورت نابود می‌شود و از میان خواهد رفت. اگر جامعه متعالیه همان جامعه یا مدینه فاضله باشد، ویژگی مهم آن عبارت است از اینکه «همه شهرهای آن امت یکدیگر را بر نیل غایت حقیقه و خیر حقیقی اعانت می‌کنند» (شیرازی ۱۳۶۲: ۵۶۰). در مدینه فاضله اخلاق و ملکات مردم، به طور ارادی، به جا آورده می‌شود؛ یعنی مردم، با اینکه به لحاظ فطرت و طبع متفاوت‌اند (همان: ۵۶۱)، در رسیدن به خیر حقیقی و گزینش اخلاق متعالی هماهنگی دارند.

نکته مهم دیگر در مدنی الطبع بودن انسان این است که کمالات اخلاقی انسان تنها در سایه زندگی اجتماعی و ذیل نظامی سیاسی تحقق می‌یابد. صدر در این مورد می‌نویسد: «برای انسان ممکن نیست به کمالاتی که برای آن مخلوق شده است برسد مگر به اجتماع جمعی کثیر، که همدیگر را در امری که به آن محتاج است معاونت نماید... و به این سبب اجتماعات برای انسان حاصل می‌شود» (همان: ۵۶۰). به عبارتی،

ص در ا
دلیل تشکیل اجتماعات و نیاز به سیاست را تکمیل اخلاق مردم و رسیدن آن‌ها
به کمالات انسانی می‌داند.

امر دیگری که نیاز به سیاست و اخلاق را ضرورت می‌بخشد ساختار خاص
قوای انسان است. انسان برای دستیابی به غایات معین خلقت خود و سعادت
و نیک‌بختی به شرایط و امکانات ویژه‌ای نیاز دارد، که برخی درونی و برخی بیرونی‌اند.
شرایط درونی ناظر به طبیعت و اندام‌های بدنی و جسمی انسان است. برای نمونه، بقای
نوع و دوام نسل انسان در گرو قوای شهوت و غضب اوست تا به ازدیاد نسل و دفاع از
خود در مقابل خطرها پردازد، اما این قوا در کنار فواید مذکور تبعات ناخوشایندی نیز
دارند، که می‌بایست مهار شوند. شهوت و غضب باعث ایجاد حب جاه‌طلبی و ریاست،
غلبه و استیلا بر دیگران و خودخواهی و استقلال‌طلبی است زیرا هر فرد فطرتاً خواهان
ارضای شهوات و امیال نفسانی و ضروریات زندگی خود است و با کسانی که مانع
فراهم شدن این امور شوند برخورد می‌کند (شیرازی ۱۳۸۵: ۴۹۱-۴۹۴). این ویژگی‌ها،
از سویی، اخلاق رذیله را در انسان پدیدار می‌سازند و، از سوی دیگر، سیاست
استکباری و نیز تغلب و استیلا و جنگ‌طلبی را نتیجه می‌دهند. مهار این دو قوه نیز هم
درونی و هم بیرونی است. مهار درونی با تقویت اخلاق فاضله و مراقبه و تنبیه میسر
است و مهار بیرونی با سیاست عادلانه.

ملاصدرا در کتاب *شواهد الربوبیه*، به‌طور مفصل، به این بحث پرداخته است.
او حکومت عادلانه را سبب تقسیم و توزیع عادلانه زمین‌ها و اموال میان افراد
و جلوگیری از جنگ و جدال و دشوار شدن امر حیات و نیز جلوگیری از برهم خوردن
شرایط عبادت و سلوک خداوند و غفلت از یاد وی می‌داند (همان: ۴۹۴).

ویژگی دیگر انسان این است که «در وجود و بقای خویش نمی‌تواند به ذات خود اکتفا کند و از دیگران بی‌نیاز باشد» (همان: ۴۹۱) و به عبارتی «غیرمکتفی بالذات» است. این ویژگی، از سویی، نیاز به تمدن و اجتماع را ضروری می‌سازد و، از طرفی، ضرورت وجود «قانون و ناموسی مرجع و ملجأ» را نشان می‌دهد. صدر را می‌نویسد:

این قانون ضروری، که حافظ نظام و ضامن سعادت و آسایش و آرامش کلیه افراد بشر است، عبارت است از شریعت، که ناچار است از وجود شارع و واضعی که راه و روشی برای افراد بشر تعیین کند، که آن را برای انتظام امر معیشت زندگانی اختیار کنند، و سنت و طریقی را به آنان بیاموزد که به وسیله آن به خدای خویش برسند و به قرب او نایل گردند... (شیرازی ۱۳۸۵: ۴۰۱).

صدر از اینجا به بعد به اثبات وجود نبی می‌پردازد و ویژگی‌های آن را - مانند انسان بودن (فرشته یا موجود دیگری نبودن) و معجزه داشتن - یک‌به‌یک بیان می‌کند. سپس، وظایف نبی را برمی‌شمرد، که از جمله آن‌ها الزام مردم به انجام عبادات است. در فواید ذکر شده برای عبادات توجه به حوزه اخلاق و سیاست مشهود است. او طاعات را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ برخی از امور وجودیه و برخی امور عدمیه‌اند. طاعات دسته اول یا موجب پرورش اخلاق در انسان می‌گردند و خضوع و خشوع و شوق دیدار خدا را پرورش می‌دهند یا نفع آن‌ها به دیگران می‌رسد (مانند صدقات). عبادات عدمی نیز یا سبب تزکیه و تصفیه نفس می‌شوند و به حوزه اخلاق راه می‌یابند (مانند روزه) یا فایده آن‌ها به دیگران می‌رسد، مانند پرهیز از آزار دیگران، که به حوزه عمومی و سیاست ارتباط می‌یابد. کارویژه برخی عبادات نیز اجتماع افراد و ملاقات یکدیگر است، که باعث دوستی و مودت و الفت و صفا در میان آنان می‌گردد. به سبب همین مودت و دوستی است که صدر قانون الهی را، علاوه بر آسایش، موجب آرامش نیز می‌داند. تأمین

۱. موجودات در حکمت متعالیه به چند نوع تقسیم می‌شوند: **بالفص**، **مکتفی**، **تام**، **فوق‌التمام**.

آسایش از مکاتب سیاسی مادی و عرفی نیز برمی آید، اما آرامش به سختی و به ندرت در جامعه حاصل می گردد و نتیجه عبادت و تأثیر آن بر اخلاق و سیاست است.

صدرا نیاز به سیاست و نبی را با ذکر ویژگی های دیگری از انسان ثابت می کند. «نفس انسانی مسافر الی الله و در راه سیر و سلوک به سوی اوست.» آیت الله جوادی آملی، با توجه به این ویژگی، تعریف واقعی انسان را «حی متألّه»، یعنی زنده الهی اندیش، می داند (جوادی آملی ۱۳۹۱: ۷۰). این تعریف در مقابل تعریف مشهور ارسطویی از انسان است، که انسان را حیوان ناطق می نامد. تعریف مشهور انسان به حیوان ناطق تنها بعد مادی و دنیایی انسان را به ذهن می رساند، در حالی که تعریف جدید حاکی از آن است که انسان، علاوه بر بعد مادی تعلقی، جنبه روحانی و تجردی نیز دارد. بنابراین، سفر انسان تنها در جنبه مادی وجود او خلاصه نمی شود. نفس انسان در طی سفر مراحلی را پشت سر می گذارد تا به مطلوب حقیقی دست یابد، که عبارت اند از: مرتبه هیولانیت، جسمیت، جمادیت، نباتیت، حیوانیت (که خود شامل مرتبه شهوانی، غضبی، احساس، تخیل و توهم است)، انسانیت و ملکوتیت. رؤسای قافله های انسانی در این مسیر پیامبران اند و مرکب انسان بدن اوست؛ از این رو، به ناچار باید بدن را تربیت و تهذیب و تأدیب کرد تا سفر به سوی خداوند به اتمام رسد. انبیا، که امر سیاست را عهده دارند، اموری همچون قوانین مالکیت، ارث، صدقات، شهادت و دیگر امور فقهی را آموزش می دهند و مردم را در دفع مفسد حریم دین و شرع و مملکت (با دستورهای همچون امر به جهاد و قتال) راهنمایی می کنند (شیرازی ۱۳۸۵: ۴۹۴). بنابراین، سفر انسان در سیر الی الله در گرو اخلاق و تهذیب نفس و آموزش و راهنمایی انبیاست.

ویژگی دیگر انسان حدوث مادی و بقای روحانی یا «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» (شیرازی ۱۳۸۴: ۶۹۲) بودن نفس اوست. صدرا با طرح این اصل جدید موجب شد پیر وانش مباحث جدیدی در باب اخلاق و نیز سیاست مطرح کنند. از نظر صدرا، نفس انسان، در مراحل آغازین^۳ رشد جسمی، از بدن جسمانی او پدید

می آید و تا پایان عمر به بدنش وابسته است. از آنجاکه حالات گوناگون جسمی انسان در
نفس
او تأثیر می نهند، تأمین نیازمندی های جسم انسان و تدبیر امور دنیا لازم و ضروری است.
صدرا این ویژگی انسانی را با عبارات دیگری نیز، همچون ترکیب و تألیف انسان از دو
جوهر ناطق و صامت، بیان کرده است، که مراد از جوهر صوری ناطق همان نفس انسان
و منظور از جوهر مادی صامت بدن انسان است. جزء شریف انسان همان جزء روحانی
و ناطق اوست، که از انسان در نشئه آخرت باقی می ماند، اما جهت مادی او سبب
پیدایش دو نیروی شهوت و غضب می شود.

توجه بیش از اندازه به این دو قوه انسان را از سفر به سوی آخرت و عنایت به ذات
حق باز می دارد و وی را تا حد ستوران و درندگان پایین می آورد. برای مهار این دو قوه
و تدبیر این امر چاره جویی هایی شده است، که صدرا برای آن از اصطلاح درمانگری
استفاده می کند. توصیه به انجام عبادات بخشی از درمان است. مثلاً، روزه گرفتن
قوة شهوت را می شکند؛ سجود غضب را از بین می برد؛ به جا آوردن اعمال حج «سبب
تجرد از خواهش های قوای بدن و لذا یذ دنیوی» می گردد و زکات «موجب انصراف
نفس از توجه به امور پست» می شود (شیرازی ۱۳۸۵: ۵۰۱-۵۰۳). درمان دیگر اخلاق و نیز
تزکیه و تهذیب نفس است (همان: ۵۰۳)؛ اما در مانگری اصلی در دنیا بر عهده سیاست
است، که نحوه تعامل انسان را با سایر انسان ها معین می سازد تا از جنگ و ناامنی
جلوگیری شود و انسان به اهداف مطلوب خود برسد.

ملاصدرا، در کتاب *اسرار الایات*، یکی از اصول مکمل برای مقاصد اصلی آیات قرآن
را «آموزش آبادانی منازل تار سیدن به خدای تعالی و چگونگی بندگی و توشه گرفتن
و تربیت مرکب و کیفیت غذا دادن به آن برای سفر بازگشت» (شیرازی ۱۳۶۳: ۴۹) و، در یک
کلام، معامله با افراد این دنیا عنوان می کند. این امر بر عهده اخلاق و سیاست نهاده
شده است. سیاست شیوه تعامل با سایر انسان ها را بیان می کند و اخلاق به بیان نحوه

تعامل انسان با خود می‌پردازد تا نفس وی را برای سفر آخرت رهوار گرداند. به عبارتی، از نظر صدر از زندگی قرآنی در این دنیا با دو امر اخلاق و سیاست میسر است و این دو باید با یکدیگر پیش روند.

تا نفس انسان تعادل نیابد وجود وی پذیرای سیاست الهی و رحمانی نخواهد شد و از همین روی عرصه تحقق سیاست متعالیه جامعه متعالیه است و تازمانی که نفوس انسان‌ها تهذیب نگردد تحقق سیاست متعالیه امکان‌پذیر نیست. بر این اساس، سیاست در حکمت متعالیه نیازمند اخلاق و ابزار تحقق آن است. همان‌گونه که در اخلاق از عمل صالح سخن به میان می‌آید، در سیاست انجام عمل خیر شرط است و نتیجه این امر آمادگی بیشتر نفس انسانی برای پذیرش اخلاق الهی است. ثمره حکمت عملی، که اخلاق و سیاست ذیل آن تعریف می‌شوند، «مباشرت عمل خیر برای تحصیل هیئت استعلایی برای نفس بر بدن و هیئت انقیادی انقهاری برای بدن از نفس» است تا نفس به اخلاق الهی متخلق گردد. هدف از اخلاق و سیاست، در حکمت متعالیه، دستیابی به اخلاق نیکوست. از سوی دیگر، بحث ملاصدرا از سفرهای چهارگانه عارف و به‌ویژه سفر آخر آن، که «سفر در خلق با حق» است، این معنا را افاده می‌کند که سفر عرفانی و اخلاقی عارف تنها زمانی به اتمام می‌رسد که وی به هدایت و اصلاح سیاسی و اجتماعی همت گماشته باشد. در واقع، اصلاح‌گری و رفع فساد از دنیا، یا همان در مانگری، مرحله‌ای از تکامل اخلاقی حی متأله است، که محتوای این هدایتگری را اخلاق تشکیل می‌دهد و شیوه و صورت آن را سیاست.

ایجاد مدینه فاضله

اخلاق، همان‌گونه که باعث تحول در انسان می‌گردد، می‌تواند موجب دگرگونی جامعه شود. اخلاق انسان‌ساز، جامعه‌ساز و تمدن‌ساز است. این امر از متن آیات و روایات به دست می‌آید و حکما نیز این آموزه‌ها را با نظم عقلی بیان کرده‌اند. شرط ضروری و ابتدایی تشکیل مدینه فاضله تهذیب^{۱۵} و روحی ناشی از اخلاق فاضله است.

تشکیل مدینه فاضله هم مدنظر حکمت است و هم مدنظر شریعت و هر دو بر این نکته، که تهذیب اخلاق شرط لازم مدینه فاضله است، اتفاق نظر دارند. به دلیل اهمیت این مسئله، انبیا، قبل از پرداختن به امور سیاسی و اقتصادی و اجتماعی، به تهذیب روح انسان‌ها اهتمام ورزیده و کوشیده‌اند، در گام اول، آنان را با حقیقت خودشان آشنا کنند. قرآن کریم اهمیت مدینه فاضله را در تهذیب روح افراد آن و حریت و آزادی آنان می‌داند (جوادی آملی ۱۳۸۷ الف: ۲۲۶-۲۲۷). امام خمینی علیه السلام نیز، به تأسی از شیوه انبیا، امتیاز انقلاب ایران را انسان‌سازی و تربیت انسان‌ها می‌دانست. به اعتقاد وی، توسعه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی در هر جامعه‌ای می‌تواند صورت گیرد، اما امتیاز انقلاب ایران تأکید بر انسان‌سازی و توسعه بعد معنوی انسان‌هاست. امام هشدار می‌دهد که اگر چنین اتفاقی نیفتد، خطر وقوع دیکتاتوری و حکومت استبدادی وجود دارد (امام خمینی ۱۳۶۱، ج ۱۱: ۱۹۶). بنابراین، اخلاق ضامن سلامت حکومت فاضله و عامل تشکیل آن است.

نکته دیگر این است که نه تنها مدینه فاضله را انسان‌های فاضل می‌سازند بلکه رسیدن به کمالات انسانی نیز تنها در گرو تشکیل جامعه است، چنان‌که به عقیده ملاصدرا بهترین و کامل‌ترین خیرها نصیب جامعه فاضله می‌شود زیرا مردم جامعه فاضله یکدیگر را در رسیدن به غایت و خیر حقیقی یاری می‌کنند (شیرازی ۱۳۶۲: ۵۶۰).

یکی از نقش‌های اخلاق مهار قوای غضبیه و شهویه انسان است. این دو قوه، که برای بقای نوع و دوام نسل انسان پدید آمده‌اند، در صورت مهار نشدن، جامعه را به صحنه اغتشاش و آشوب بدل می‌سازند، تا جایی که تداوم حیات میسر نباشد؛ از این رو، هم در شریعت و هم در حکمت بر مهار آن‌ها تأکید شده است.

شریعت در باب مهار این قوا توصیه‌های فراوانی دارد، چنان‌که حکما نیز فضایل و ردایل هر قوه را مشخص کرده و شیوه میانه‌روی را نشان داده‌اند. برخی از حکما در کتاب‌های خویش طریق حکمت و شریعت را در این باب به خوبی گرد آورده‌اند. اخلاق، با بیان موارد افراط و تفریط قوای غضب و شهوت، که مصادیق آن در هر

زمان ممکن است متفاوت باشد، عامل تعادل جامعه و حرکت آن در مسیر درست است. به عقیده استاد مطهری، حتی توصیه‌های اخلاقی را باید با توجه به احوال جامعه مطرح کرد؛ آن‌گاه که قوه غضب به تفریط گراییده و جامعه، در برابر متجاوزان، رو به سستی و ضعف رفته باشد و مردم از گرفتن حقوق خود ناتوان شده باشند باید افراد را با حقوق خود آشنا و روحیه دفاع و قیام را در آنان زنده کرد و حس شجاعت و غیرت را در آنان پروراند، اما آن‌گاه که نیروی غضب رو به افراط رفته باشد و مردم تجاوز به حقوق و آزار و اذیت یکدیگر و ستیزه‌جویی را آغاز کرده باشند باید آنان را با حدود و فراتر نرفتن از آن آشنا و وجدان اخلاقی آنان را بیدار و زنده کرد (مطهری ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۳۰-۲۳۵). چنین اخلاقی در مانگر و طیب جامعه است. بی شک، انجام دادن اعمال مطابق قواعد اخلاقی، نه تنها موجب ضعف جامعه نمی‌گردد، از عوامل قدرتمند شدن جامعه است. از دیدگاه امام خمینی^ع شهر و ندان زمانی زیر بار ظلم می‌روند که تزکیه نشده باشند (امام خمینی ۱۳۶۱، ج ۱۹: ۱۹). وی عامل تباهی و سرنگونی حکومت را عدم توجه به خودسازی می‌داند و می‌فرماید:

آن روز آسیب به ما می‌رسد که از باطن بگندیم،... آن وقت است که کودتای می‌شود و از بین می‌روید. آن وقت است که ممالک بزرگ به شما طمع می‌کنند و بادست خودتان شمارا از بین می‌برند (همان، ج ۱۷: ۹۸).

عده‌ای معتقدند، با وجود نیاز جامعه به مباحث عقل نظری، نیاز جامعه به عقل عملی و شریعت بیشتر است زیرا همه مردم از عهده درک براهین عقل نظری بر نمی‌آیند. مباحث عقلی مخاطبان خاص خود را دارد و با زبان عامه مردم سازگار نیست. زبان عقلی عمیق و پیچیده است، اما دستورهای شریعت مطابق با فهم عموم است. تمایز این دو مانند تفاوت در آیات قرآن است، که فهم برخی آیات برای توده مردم مقدور نیست.

نکته دیگر این است که تمام تعالیم، اعم از نظری و عملی، برای عمل و تأثیر بر گرایش و رفتار انسان صادر شده است.^{۱۷} بسیاری از افراد ممکن است بدون آگاهی

از برهان‌های اثبات وجود خدا به خداوند ایمان داشته باشند و دستورهای دینی را اجرا کنند؛ از این رو، گویا فهم وجه عملی اخلاق و عبادات بااهمیت‌تر است، چنان‌که در آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام بشارت و تنذیر یا ترغیب و ترهیب بیش از برهان به چشم می‌خورد زیرا تأثیر بشارت و انذار بیش از برهان است؛ همچنین، ممکن است افرادی با برهان‌های عقلی به خوبی آشنا باشند، اما به آن‌ها عمل نکنند.

مسئله دیگر این است که درگیر شدن در مباحث عقلی ممکن است حجاب راه گردد. این مباحث عمر بسیاری از انسان می‌گیرد، تاجایی که ممکن است او را از جنبه‌های عملی و تلاش برای تکامل روحی بازدارد (گرچه مباحث عقلی برای خواص نقشی تعیین‌کننده دارد). امام خمینی علیه‌السلام به این نکته به خوبی اشاره کرده است؛ وی کتاب‌هایی مانند *طهارت/العراق ابن مسکویه یا/اخلاق ناصری* را، که بر اسلوب حکمت مشاء نگارش یافته‌اند، کتاب اخلاقی نمی‌داند. از دیدگاه وی، کتاب اخلاقی باید درمانگر باشد نه نسخه درمان.

در اینجا باید گفت که اخلاق باید دارای پشتوانه عقلی و فلسفی باشد و سخن امام نیز نافی این امر نیست، اما فلسفه‌ای که ویژگی درمانگری داشته باشد. کتاب‌هایی که امام به نقد آن‌ها می‌پردازد، همچون *اخلاق ناصری*، تنها از زاویه عقل نظری به اخلاق نگرسته‌اند، اما کتاب‌های اخلاقی ملاصدرا، امام خمینی، شهید مطهری و دیگر پیروان حکمت متعالیه، ضمن ریشه داشتن در برهان، مشحون از آیات و روایات و مواظب اخلاقی است. چنین اخلاقی، ضمن تأثیر بر افراد، جامعه را نیز اصلاح می‌کند، چنان‌که امام خمینی علیه‌السلام نیز از همین زاویه قصد داشت در جامعه نهضتی فکری و معنوی ایجاد کند.

از این منظر، عالم اخلاقی می‌تواند جامعه را درمان کند که به حکمت عملی و نظری مسلط باشد. چنین عالمی می‌تواند معلوم کند ابتلای جامعه به خلقتی معین چه آثاری بر فرد و جامعه دارد و همچنین چگونه می‌توان آن را برطرف کرد (جوادی آملی ۱۳۸۷ الف: ۲۷). بزرگ‌ترین درمانگر اخلاقی جامعه همانا رهبر آن جامعه است و نیز سیاست است

که ابزار لازم را برای درمان و ترمیم جامعه در اختیار اخلاق می‌نهد. مطلب دیگری که در اینجا باید بدان اشاره کرد اینک اخلاق بر خاسته از عقل و شرع سرانجام جایگاه و کارکرد شایسته خود را در جامعه خواهد یافت. هم‌اکنون، یکی از مشکلات کشورهای غربی، که مکاتب اخلاقی عاطفه‌گرایی، سودگرایی و حس‌گرایی بر آن‌ها غالب شده است، گم شدن غایت و کارکرد اخلاق به دلیل کنار رفتن مبانی فلسفی اندیشه و تکیه بر نمودهاست، حال آنکه بنیان هستی‌شناسی، که عقل نظری برای اخلاق فراهم می‌آورد، جایگاه و نقش شایسته اخلاق را نشان می‌دهد و آن را از کژروی و انحطاط حفظ می‌کند.^۱ بُعد شرعی اخلاق نیز غایت و هدف اخلاق را، که تقرب به خداوند است، یادآوری می‌کند. اخلاق صحیح و درست نه تنها می‌تواند جامعه را اصلاح کند بلکه جامعه‌ساز است، به گونه‌ای که سیاست متعالی تنها در جامعه متعالی تحقق می‌یابد. به همین دلیل انبیا نخست بر تزکیه و تهذیب مردم اهتمام می‌ورزیدند.

نتیجه

در این پژوهش ارتباط اخلاق و سیاست، از منظر حکمت متعالیه، بررسی می‌گردد. در حکمت متعالیه، هم‌زمان، به حکمت و شریعت توجه می‌شود، که این امر جامعیت این دیدگاه را سبب می‌گردد. در متن حاضر، از زاویه نگاه حکمت متعالیه به انسان و تأسیس جامعه فاضله، به بحث اخلاق و سیاست توجه شده است. اخلاق و سیاست، با این نگاه، کاملاً با یکدیگر مرتبط و از هم تفکیک‌ناپذیرند و، به عبارت دیگر، با نگاه

۱. عقلی که در نظریات عقلی، به‌ویژه در مباحث علمی مغرب‌زمین، به کار می‌رود عقل ابزاری است، که در لایه چگونگی‌شناسی و برای اداره زندگی روزمره انسان به کار گرفته می‌شود. در اندیشه‌های اسلامی، ضمن توجه به این نوع از عقل که عقل معاش نیز نامیده می‌شود، عقل معاد و حکمت نیز وجود دارد، که بسی فراتر از عقل ابزاری است و علم آن در اختیار هر کسی قرار ندارد.

حکمت متعالیه، این دو درهم تنیده‌اند؛ اخلاق با سیاست عجین است و سیاست با اخلاق معنای یابد، که این از ثمره‌های همراهی حکمت و شریعت است.

کتابنامه

قرآن کریم.

افروغ، عماد (۱۳۸۷). «تبیین فلسفی انقلاب اسلامی بر اساس حکمت متعالیه»، *سیاست متعالیه/ز منظر حکمت متعالیه*، دفتر اول: نشست‌ها و گفتگوها، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
امام خمینی (۱۳۶۱). *صحیفه نور*، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ج ۱۱، ۱۷ و ۱۹.
امه‌طلب، مصطفی و مظفر نامدار (۱۳۸۶). «حکمت صدرایی و انقلاب اسلامی ایران»، *فصلنامه ۱۵ خرداد*، ش ۱۳، پاییز، ص ۴۸-۱۵.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.

_____ (۱۳۸۷ الف). *تفسیر موضوعی قرآن کریم (مبادی اخلاق در قرآن)*، قم، اسراء.

_____ (۱۳۸۷ ب). «حکمت متعالیه سیاست متعالیه دارد»، *سیاست متعالیه/ز منظر حکمت متعالیه*، دفتر اول: نشست‌ها و گفتگوها، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

_____ (۱۳۹۱). «انسان، زنده الهی اندیش یا حیوان ناطق»، *سیاست متعالیه/ز منظر حکمت متعالیه*، دفتر سوم: سخنرانی‌ها و نشست‌های همایش، به اهتمام شریف لک‌زایی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

شیرازی، صدرالدین (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۶ و ۷.

_____ (۱۴۲۰). *العرشیة*، تصحیح و تعلیق فاطن محمد خلیل اللبون فولادکار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.

_____ (۱۳۶۲). *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد حسینی اردکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۸۵). *شواهد الربوبیة فی المناسک السلوکیة*، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش.

_____ (۱۳۸۴). *مفاتیح الغیب*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولا.

_____ (۱۳۶۳). *اسرار الآیات*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۸). *المیزان*، ترجمه موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱.

_____ (۱۳۹۲ ق). *علی (ع) و فلسفه الهی*، ترجمه سیدابراهیم سیدعلوی، قم، دار التبلیغ اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *یادداشت‌ها*، تهران، صدرا، ج ۲.

یوسفی‌راد، مرتضی (۱۳۸۷). «سنت حکمت و ۲ شریعت در حکمت متعالیه»، *چکیده مقالات*

همایش سیاست متعالیه/از منظر حکمت متعالیه، به اهتمام شریف لک زایی، قم، پژوهشگاه علوم
و فرهنگ اسلامی.