

تحرك و پويایی در ایدۀ نظام سیاسی و اندیشه صدرایی

تاریخ دریافت: ۸۷/۴/۲۰

تاریخ تأیید: ۸۷/۵/۱۱

مجتبی عطارزاده

در رویکرد صدرایی به حوزه اجتماعی و سیاسی، ضمن پافشاری بر ضرورت آزاد اندیشی و وجود امنیت برای عالمان و اندیشوران که حیات جامعه، مرهون نظریه پردازی و نوآوری های آنان است، با مفروض انگاشتن توان ذهن انسان در پیوند دو مؤلفه وجود و ماهیت اعیان، سیری کلی به سوی «موجود مطلق» در نظر گرفته می شود.

این نوشتار، در پی آن است که با بازاندیشی در حکمت صدرایی، نادرستی این توهم که صدرالمتألهین با مسائل سیاسی جامعه، بیگانه بوده است، را آشکار نماید. به همین منظور، در آغاز به بررسی زوال یا کمال حکمت عملی در پی ظهور اندیشه صدرایی می پردازیم؛ آن گاه در مقام تشریح بنیاد فلسفه سیاسی صدرا بر پایه حکمت عملی، به تلاش وی در توجه دادن به عقلانیت برای تبیین شریعت اشاره می کنیم و پس از احراز وجود رویکرد سیاسی در اندیشه فلسفی صدرا به اثبات ناسازگاری نظام سیاسی معقول - آن گونه که صدرا آن را ترسیم کرده - با سلطه و رویکرد استیلابی در امر تصدی قدرت، مبادرت می کنیم.

واژه های کلیدی: معرفت عقلانی، ولایت سیاسی، اندیشه یوتوپایی، سیاست معقول، اسانسبالیسم.

روی کرد معنوی به قرآن و آموزه‌های اسلامی و توجه به باطن آنها، منشأ مهمی برای تأملات فلسفی به شمار می‌آید. تعادل میان عقل و نقل در نظر حکمای اسلامی جای‌گاه ویژه‌ای یافته و در یک عرض عریض پیوسته در کانون توجه واقع شده است. البته تعادل میان عقل و نقل دارای نوعی نوسان است که به نحوه تفکر اشخاص و شرایط زمان و مکان بستگی دارد؛ یعنی برخی از اندیش‌مندان اسلامی در عین این که به تعادل میان عقل و نقل سخت معتقدند، به نقل بیشتر توجه دارند ولی برعکس گروهی دیگر از اندیش‌مندان ضمن حفظ تعادل میان عقل و نقل، بر اعتبار عقل بیشتر تکیه می‌کنند.

پس از پیدایش صفویه در ایران، مجال و زمینه برای رشد و بالندگی نحله دوم فراهم آمد و حکمت الهی رونق یافت. در این دوره با شکوفایی مکتب اصفهان، بسیاری از علما و اندیش‌مندان - چه در حوزه معقول و چه در حوزه منقول - به نشر آثار خود پرداختند. حوزه فلسفی اصفهان در عصر صفوی بسیاری از اندیش‌مندان را در دامن خود پرورید. اغلب آنان در علوم و فنون مختلف تبحر داشتند.

از خصوصیات اندیش‌مندان بزرگ این عصر، نظیر ملامحسن فیض کاشانی، محقق سبزواری و سید محمد اصفهانی (فاضل هندی) این است که علاوه بر تخصص در حکمت و مباحث عقلی، در علوم نقلی‌ای چون فقه، حدیث، رجال و درایه نیز از مهارت و توانایی لازم برخوردار بودند. در میان این اندیش‌مندان صدر المتألهین به عنوان بنیان‌گذار یک مکتب فلسفی نیرومند از هر شخص دیگری شناخته شده‌تر است. اندیشه‌های فلسفی صدرا که با عنوان حکمت متعالیه مطرح شد، به دلیل بهره‌مندی از استحکام و انسجام سرشار چنان شیوع و شهرتی پیدا کرد که حدود چهارصد سال به طور پیوسته منشأ آثار گوناگون بوده است.

از جمله عوامل پایانی و استمرار این روی کرد فلسفی، اهمیت بسیار به مقوله اندیشه و خردورزی در مقام ترسیم از جای‌گاه مطلوب انسان در زیست این جهانی است. به طور قطع در نگرش سیاسی اسلام، هدف از بنای دولت به عنوان نظامبخش زیست جمعی انسان‌ها، برخلاف نگاه مکتب قدرت، نه اصلاح صرف امور دنیوی بلکه فراهم ساختن زمینه اعتلای وجودی دین باوران برای نیل به سعادت معنوی در کنار رستگاری دنیوی است؛ چنان چه ملاصدرا می‌فرماید: «نظام دین و دنیا جز با وجود امامی که مردمان به او



اقتدا و از او پیروی کنند و راه هدایت و پرهیزکاری را از وی بیاموزند، به دست نمی‌آید. و نیاز به او در هر زمان مهم‌تر است از نیاز به خوراک و پوشاکشان و آنچه در روند اینها از منافع و ضروریات است.^۱ بی‌تردید، تحقق چنین ایده‌آلی مستلزم برنامه‌ریزی و دوراندیشی به منزله یکی از لوازم تعقل و خردورزی است. اهمیت این موضوع در اهتمام ملاصدرا به بحث درباره بازاندیشی مفهوم عقل آشکار می‌گردد وی با تقسیم عقل به دو دسته نظری و عملی، کمال نوع اول را در ادراک معقولات و احاطه به کلیات دانسته و کمال عقل عملی را تنزه از نقایص و بدی‌ها، و پاکی از آغستگی به امور جسمانی و شهبوانی به شمار آورده است. نکته اساسی این است که وی عقل عملی را به منزله خادم و فرع بر عقل نظری دانسته است، زیرا کمال عقل عملی این است که به مقام فنا و بیخودی نائل شود و بر اثر صفا و صقالت همانند یک آینه شفاف گردد. پرواضح است که شخص سالک پس از وصول به این مرحله همه چیز را در آینه شفاف هستی خویش مشاهده می‌نماید.^۲ خردورزانی بهره‌مند از چنین نوع عقلی که به واسطه توان مشاهده حقیقت وجود از محدود ماندن در قالب ظواهر امور رها گشته‌اند روی کردی فرا عادی می‌یابند که زورمندی زورمندان و ادوات و ابزار آنان قادر به مهارشان نخواهد بود و آنان که جز نور حق در آینه وجودشان امکان بازتاب ندارد، سر به آستان هیچ قدرت غیر خدایی نمی‌سایند و این گونه آزادگی و رهایی از سلطه استیلابی را تجربه می‌نمایند.

حکمت صدرا: زوال یا کمال حکمت عملی

تاریخ گواهی می‌دهد. که در متون فلسفی به جای مانده از مرگ علامه حلی (۷۲۶ هـ) تا تولد صدرالمتالهین (۹۷۹ هـ) از اهمیت سیاسیات روز به روز کاسته شده و فلاسفه حتی در صورت توجه به این مقوله صرفاً در قالب اندرزنامه به بررسی آن پرداخته‌اند. با این حال، آیا در واقع این سیر نزولی، روندی انحطاطی یا تکاملی داشته است؟ نباید از این امر غافل شد که فلاسفه از بدو تأسیس فلسفه اسلامی، نه تنها استقلال و اصالت عقل را در کنار وحی به رسمیت شناختند، بلکه تلاش آنها اشعار به این داشت که فلسفه علم اول و دین زیر مجموعه فلسفه است. در واقع پیوند دین و فلسفه و به تبع آن سیاست و نبوت، لازمه تأسیس فلسفه اسلامی بوده است. توجه بیشتر فارابی به فلسفه سیاسی نیز شرط و مقدمه لازم برای تعیین مقام فلسفه در عالم اسلامی و تأسیس آن است. به همین دلیل، شأن سیاست در فلسفه فارابی با شأن این علم در فلسفه افلاطون و



ارسطو، نباید یکی دانسته شود. به این دلیل سیاست و نبوت در فلسفه فارابی، در عرض مباحث و مسائل دیگر نیست، بلکه با این بحث طریق فلسفه ممهد می‌شود. در واقع، فلسفه مدنی فارابی کم و بیش همان مقامی را در فلسفه اسلامی داشته است که روش دکارت در فلسفه جدید دارد.^۳ فارابی می‌کوشید همه علوم را در چارچوب فلسفه تقسیم‌بندی کند و صورت صحیح آنها را تابع فلسفه می‌دانست همچنین وی دین و فلسفه را در راه وصول به حقیقت، همراه و هم مقصد می‌پنداشت. در حکمت متعالیه بسط طبیعی و ضروری همین داعیه بود که به انحلال تمام انحای تفکر و طرق تحقیق، اعم از علم کلام و تصوف و حکمت مشاء و حکمت اشراق در فلسفه انجامید.^۴ این فلسفه در جامعیت و مرجعیت به جایی رسیده که صاحبان ذوق عرفانی، کلامی، مشائی و اشراقی، مطلوب خود را در آثار این فیلسوف می‌یابند.^۵ فارابی مبدع تلقی نوینی از وجود و ماهیت بود. وی حقیقت و غایت فلسفه را نه فقط کشف جهان به تعبیر یونانیان، بلکه معرفت به خدا (به تفسیر اسلامی) آن دیده است^۶ و اساساً اسلامیت فلسفه اسلامی بر همین تغییرات اصولی و مبنایی و جهت‌رهایی استوار است که از دین و معارف اسلامی گرفته است. و هیچ‌گاه مراد از فلسفه اسلامی فلسفه‌ای نیست که در مقام داوری، به جای استدلال و بحث عقلی، وحی و کلام معصومان^۲ را مبنای رای و نظر قرار دهد.^۷ بنابراین، حتی در فلسفه ملاصدرا که عرفان و کلام و فلسفه مشاء و حکمت اشراق در آن جمع شده و صاحبان ذوق عرفانی و کلامی و مشائی و اشراقی، مطلوب خود را در آثار این فیلسوف می‌یابند، تعادل عقل و شرع به هم نخورد و شریعت بر بحث عقلی چیره نشد که دریافت نوینی از مباحث عقلی، مطابق شیوه بحث غیر عقلانی به وجود آید. بلکه، می‌توان گفت با ملاصدرا فلسفه‌ای به کمال رسید که در آن خدا محور موجودات بود. در فلسفه ملاصدرا ربط مسائل به اصول و مبادی و التزام به منطوق و ضبط و ربط مطالب، در نهایت توجه است.^۸ به عقیده ملاصدرا نفس انسان به ذاته مستعد آن است که حقیقت حق در آن جلوه کند و موانع، مانند پرده‌ای هستند که میان نفس و لوح محفوظ (عقلی که صور جمیع آنچه خدا حکم کرده است تا روز قیامت در آن نقش بسته است)، آویخته شده‌اند. تجلی حقایق علوم از عقل به نفس انسانی، شبیه افتادن صورتی از آینه‌ای به آینه روبه‌روی آن است. اختلاف میان فیلسوف و نبی یا تلاش عقلانی و وحی، تنها در کیفیت رفع این حجاب است؛ اولی به دست متفکر رفع می‌شود و دومی با وزیدن باد (ریاح الطاف الهی). پس وحی و الهام چیزی جدا از کسب عقلانی نیست؛ نه در نفس افاضه صور علمیه، و نه در قالب و محل

آن و نه در سبب و مفیض آن، بلکه در طریقه زوال حجاب و جهت آن اختلاف وجود دارد.^۹ بر این اساس، با نظر در آرا و احوال ملاصدرا، دیگر نمی‌توان گفت که در فلسفه اسلامی پس از فارابی سیاست جایی نداشته است. ملاصدرا در زمره فیلسوفانی است که در عین گوشه‌گیری و اعراض از پیوستن به ارباب قدرت، به طور مستقل به سیاست می‌اندیشیده و در آثار خود هم به سیاست مثالی و نیز رسوم و آیین کشورداری نظر داشته است.^{۱۰} با ملاصدرا تدوین مبانی فلسفی و کلامی ولایت سیاسی مجتهدان به نهایت رسید، و اکنون با توجه به روی کارآمدن حکومت شیعی صفوی در ایران و فراهم شدن فرصت ارائه دانش‌های اسلامی از منظر شیعی، نوبت فقهاست که به تکلیف خود عمل کنند و در مورد جزئیات ساختار حکومت دینی در عصر غیبت تحقیق کرده، آن را در اختیار جامعه قرار دهند.^{۱۱} اگر چه ملاصدرا طرح اسفار اربعه را از عرفا اخذ کرده است، اما تفاوت اساسی میان اسفار اربعه در دیدگاه عرفا و حکما این است که در تمام اسفار چهارگانه اهل معرفت، فقط سلوک و سیر صعودی که نهایت آن مقام بقای بعد الفناء یا فرق بعد الجمع است، مورد توجه و ملاک است و هرگز سیر نزولی و تنزل از مقام بقا را که سالک واجد مقام ولایت فعلی و خلافت ظاهری و باطنی شده است، در نظر نیست؛ اما حکمایی مانند صدرالمتألهین پایان سفر چهارم گروه اول را نهایت سفر دوم دانسته و سیر نزولی را نیز در دو مرحله و در دو سفر دیگر تعریف می‌کنند. مقام اول سیر ولایی است که با خلافت باطنی همراه است و تماماً در محبت و ظهور حق است. سیر در مقام اسما و صفات است که همانا فیض اقدس بوده و عوالم اعلا را زیر نظر و تحت اشراف خود دارد. مقام دوم سیر ولایی به همراه خلافت ظاهری در خلق و آثار صنع الهی است و این مقام، البته با نبوت و هدایت تشریحی همراه است.^{۱۲} براساس آن چه گفته شد، نادرستی برداشت‌های معطوف به زوال حکمت عملی در اندیشه ملاصدرا، به ویژه نگاهی که مکتب فلسفی وی را التقاطی می‌خواند، آشکار می‌گردد. بر پایه این نگرش، مکتب صدر از اجتماع مشاء اشراق، عرفان و کلام پدید آمده است که می‌توان رگه‌هایی فقهی نیز در آن دید. به اعتقاد ایشان، صدرالمتألهین اینها را کنار هم گذاشته و آن را حکمت متعالیه نام نهاده است. این نگاه سطحی‌ترین، کم عمق‌ترین و ظاهرگرایانه‌ترین دیدگاه است. نگاه دیگر این است که روی کرد صدرا اشراقی است و ایشان مباحث را از سهروردی گرفته است. البته تا اندازه‌ای ممکن است این امر درست باشد. به هر حال ایشان تا اندازه‌ای از اشراق یا حتی از مشاء هم متأثر است. البته در اینجا باید توجه کرد که حکمت متعالیه، را باید با عناصر آن



سنجیده و نمی‌توان آن را تجزیه کرد، و فارغ از عناصر خاص، آن را به اشراق و مشاء متصل کرد.

دیدگاه دیگر این است که این فلسفه‌ای کلامی شده است.^{۱۳} برخی از صاحب‌نظران معتقدند که فلسفه اسلامی نداریم و فلسفه به یونان تعلق دارد. این چیزها اساساً فلسفه نیست؛ وقتی شما وحی و آموزه‌های دینی را وارد این بحث می‌کنید، دیگر نمی‌توانید آن را فلسفه بنامید. از طرفی معتقدند که حکمت متعالیه بحثی کلامی است؛ یعنی فلسفه‌ای کلامی شده است و عناصر کلامی آن را تحت الشعاع قرار داده است. ولی شهید مطهری معتقد است که فلسفه اشراف خود را بر کلام نشان داد و در واقع کلام در درون این حکمت حل شد؛ نه این که بیاید و آن را در سیطره خود قرار بدهد. دیدگاه دیگری هم وجود دارد. که معتقد است این یک فلسفه برتر است و برخی که به تمایز مقام گردآوری و مقام داوری می‌پردازند، آن را یک سامان نوین فلسفی می‌دانند.

در واقع، نگرش صدرایی یا حکمت متعالیه و توحید وجود، تعریف جدیدی از فلسفه ارائه می‌دهد؛ تعریفی که تنها بر عقل استوار نیست و اصلاً عقل را نوعی شهود معرفی می‌کند و می‌کوشد تا پایه و دفاعی عقلانی برای شهود ارائه کند. در این حکمت، میان عقل، کشف و ذوق، با عنایت به وحی، پیوند برقرار شده، و به تعبیری میان خدا، خرد و عشق جمع شده است.

بر این اساس، تا پیش از ملاصدرا میان متکلمان، فیلسوفان و عرفا، بیگانگی وجود داشت، اما ملاصدرا سه عنصر خدا، خرد و عشق را در هم آمیخت و حکمت متعالیه خویش را مطرح کرد. در این حکمت، فلسفه بر سه عنصر استوار است.^{۱۴}

۱. کشف، ذوق یا اشراق؛

۲. عقل یا استدلال؛

۳. شرع و وحی.

فلسفه ملاصدرا، به مدد شناخت حقایق موجودات - آن گونه که هست - فلسفه استکمال روح آدمی است. حکمت ملاصدرا - که او اصرار دارد واژه حکمت را در مورد آن به کار برد - با خرد و دانایی، بر یک بنیان مابعدالطبیعی محض حاصل از شهود استوار است، و با اینکه در کثرتی عقلانی ظاهر می‌شود، در آن عقل و شهود با محوریت وحی با هم ارتباط دارند.

طبق این نگاه در لایه زیرین ثنوتی دیده نمی‌شود. چنان که در بالاترین لایه نیز

دوگانگی وجود ندارد؛ یعنی دو گانه انگاری‌ها که معمولاً انواع آن در تفکر غرب رایج است، رنگ می‌بازد: دو گانه انگاری‌هایی مانند عین / ذهن، دنیا / آخرت، زیربنا / روبنا. براساس این نگرش، افزون بر از میان رفتن این دوگانگی‌ها، نوعی سلسله مراتب و نگاهی یک پارچه و تلفیقی شکل می‌گیرد، و بر مبنای این نگاه سیستمی و یک پارچه به عالم، مبدأ و معاد یکی می‌شوند. هم چنین، دین و سیاست یکی می‌شوند یا با یکدیگر مرتبط می‌گردند.

نظام سیاسی مبتنی بر عقلانیت در حکمت متعالیه

فلسفه سیاسی منظومه‌ای از اندیشه‌های فلسفی است که با روش عقلی به بنیادی‌ترین پایه‌هایی می‌پردازد که نظریه‌پردازی‌های مربوط به سیاست می‌بایست بر آن‌ها تکیه زنند.^{۱۵} در جهان معاصر، برخی تلاش‌ها برای بی‌نیازی از فلسفه سیاسی صورت گرفته و در بسیاری از محافل جهانی، صدای بی‌نیازی از فلسفه سیاسی طنین‌انداز است؛ اما نحله‌های فکری متعددی نیز با توجه به مسائل بنیادینی چون ضرورت حکومت در جامعه انسانی، به دنبال اثبات نیاز به فلسفه سیاسی هستند.

تأمل درباره بهترین شکل حکومت جزء جدایی ناپذیر فلسفه سیاسی است هر یک از فلاسفه سیاسی براساس تفسیر خاص خود از والاترین غایت و خیر سیاسی، درباره بهترین شیوه سازمان‌دهی زندگی سیاسی و اجتماعی و غایات آن سخن گفته‌اند هر یک از آنان براساس تعبیری از این غایات (همچون آزادی و عدالت)، در پی یافتن معیاری برای اندازه‌گیری مطلوبیت اشکال حکومت بوده‌اند. برای مثال، میزان معرفت به حقایق در فلسفه افلاطون، میزان تأمین خیر و مصلحت عامه در مقابل مصلحت خصوصی در اندیشه ارسطو، میزان تأمین نظم و امنیت در تفکر هابز و میزان تأمین حداکثر شادی برای حداکثر افراد در مکتب اصالت فایده، هر یک معیار جداگانه‌ای برای تعیین شکل بهتری از حکومت هستند. گذشته از اختلاف نظر درباره غایات سیاسی و معانی آن‌ها، مشکلی که این حوزه را انضباط ناپذیر ساخته، هم‌گرایی یا تنافر غایات اصلی‌ای چون آزادی، برابری، عدالت و امنیت است، به یک تعبیر، عدالت را می‌توان جامع‌ترین غایت سیاسی شمرد. اما به هر صورتی که تعریف شود یا سایر ارزش‌های اصلی و کلی تعارض پیدا می‌کند.^{۱۶}

برای برون رفت از چنین بحرانی، در مواردی فلاسفه سیاسی به ترسیم یوتوپیا پرداخته‌اند. سابقه تاریخی این اقدام به سرتوماس مور بر می‌گردد که در یوتوپیا (۱۵۱۶) -



۱۵۱۵) از زبان سیاحی مرموز، دولت‌شهر کمونیستی و بی‌دینی را ترسیم می‌کند که در آن سیاست‌ها براساس عقل اتخاذ می‌شوند. در فلسفه سیاسی یوتوپیاها جوامع یا دولت‌های خیالی و یا ایده‌آلی هستند که بر حسب ضوابطی عمومی، مانند برابری، عدالت، و آزادی، تشکیل شده‌اند و در آن‌ها از سلطه، نابرابری نامعقول، کمیابی منابع، جنگ و منازعه خبری نیست، و نوعی تعادل و هماهنگی در آن‌ها حاکم است.

هر چند زمینه‌های پیدایش یوتوپای سیاسی گوناگون است، اما قدر مسلم، نارضایی فیلسوف سیاسی از وضع موجود، کوشش برای گریز از پیچیدگی‌های نامطلوب واقعیت و عرضه ضوابطی برای نقد وضع مستقر، و به ویژه ترسیم وجود وحشتناک جهان واقع، خمیرمایه تفکر یوتوپایی است. یوتوپیاها بیشتر بر برداشت خاصی از نهاد انسان استوار بوده‌اند. به طور کلی، یوتوپیانسیسم مبتنی بر این فرض است که طبع بشر اصلاح‌پذیر، عقلانی و آزاد است، در حالی که جوامع موجود توانایی‌های انسان را نادیده می‌گیرند یا سرکوب می‌کنند.^{۱۷}

اما آیا فلسفه سیاسی‌ای که به دلیل تکیه بر اندیشه‌ای یوتوپایی (حکمت متعالیه)، به عنوان فلسفه سیاسی متعالی تصویر می‌شود، می‌تواند مسائل ویژه‌ای داشته باشد که متفاوت از دیگر صورت‌بندی‌های رایج در فلسفه سیاسی باشد؟ در رسیدن به پاسخ این پرسش اساسی، بی‌تردید توجه به اقتضای مبانی و اصول خاصی که در فلسفه سیاسی متعالی وجود دارد، می‌تواند مهم باشد؛ چه آنکه امکان و امتناع یا ترجیح مسائل در هر منظومه معرفتی، به اولویت‌هایی بستگی دارد که در آن چارچوب تعریف می‌شوند و نظام اولویت‌شناسی نیز محصول یا بخشی از اصولی است که با تکیه بر مبانی و اهداف منظومه‌های مختلف تعریف شده‌اند. بر این اساس، به راحتی پذیرش مسائل اختصاصی در فلسفه سیاسی متعالی ممکن خواهد بود. با روشن شدن جهت‌گیری کلی حکمت متعالیه، می‌توان جهت‌گیری این مسائل را حدس زد. اگر تعالی‌گرایی جهت‌گیری کلی در حکمت متعالیه تلقی شود، می‌توان با منظومه‌ای از مسائلی مرتبط شد که از کیفیت جهت‌دهی تعالی‌گرایانه در فلسفه سیاسی بحث می‌کنند. بدین معنا، اگر موضوع فلسفه‌های رایج سیاسی لزوماً با تعالی انسان پیوند ندارد در فلسفه سیاسی متعالی تعالی‌گرایی بخشی از موضوع است.

از این رو، آن چه در حکمت متعالیه موثر است، همانا عقل قدسی است که ارتباط خاصی با علم دارد، منبع معرفتی شهودی و محل جوشش برخی معارف است. اعتبار نقل و

وحی به اعتبار و اعتنای عقل قدسی است. اگر نبود عقل قدسی، وحی و نقل تنها در حد گزاره‌هایی تاریخی قابل استناد بودند. این عقلی است که از طریق نقل کشف می‌کند. حضور این عقلانیت در شکل‌گیری فلسفه سیاسی تأثیرگذار است.

از سوی دیگر، استدلال عقلی و اتکا به شیوه تحلیل عقلی، جوهر فلسفه، از جمله حکمت متعالیه و فلسفه سیاسی متعالی است. از این رو، مؤلفه مهم دیگری که سامان دهنده این منظومه معرفتی است، روش تحلیل عقلی است که در فلسفه سیاسی متعالیه مورد استفاده قرار می‌گیرد. اما در مورد فلسفه سیاسی متعالی باید توجه کرد که هدف‌گذاری آن، به صورت طبیعی متضمن مؤلفه مهم روش نیز است. چرا که هدف فلسفه سیاسی با تحلیل فلسفی و عقلی توأم است. یعنی، روش عقلی و تلاش برای بازگرداندن مدعیات به گزاره‌های بدیهی، به تبعیت از حکمت متعالیه یکی از مؤلفه‌های اساسی در فلسفه سیاسی متعالی است، و این از لوازم منطقی هدف در این منظومه معرفتی است. بدین صورت، این مقوله از لوازم وصول به هدف در این منظومه معرفتی است. به دلیل اهمیت این مسئله، طرح آن به عنوان مولفه‌ای مجزا موضوعیت دارد.

حکمت متعالیه از منابع معرفتی مختلفی الهام گرفته است. معرفت عقلانی بر این منظومه معرفتی سایه افکنده است، اما این امر مانع از آن نیست که سایر منابع معرفتی الهام بخش حکمت متعالیه در مسیر عقلانی آن نباشند. از یک سو داده‌های وحیانی و از سوی دیگر آموزه‌های عرفانی، حکمت متعالیه را در این مسیر پشتیبانی کرده‌اند، فلسفه سیاسی متعالی نیز می‌تواند از این منابع بهره‌مند باشد، اما سلوک عقلانی به عنوان روشی است که نمی‌توان انتظار داشت در فلسفه سیاسی متعالی محوریت نداشته باشد.

بدین گونه حکمت متعالیه نمی‌تواند، فلسفه بودن و شدن تعبیر گردد که در نهایت نیز به سیاست معطوف می‌گردد؛ چه آن که فلسفه متعالیه، علم به موجود به ماهو موجود است و فلسفه سیاسی، علم به نظام اجتماعی است. در اینجا، مراد از فلسفه سیاسی علم سیاست است. بر این مبنا، در تقسیم‌بندی علوم به دو دسته نظری و عملی، علم سیاست در شمار علوم عملی قرار می‌گیرد.

اما فلاسفه اسلامی دست به ابتکار جالبی زدند و با منحل ساختن حکمت عملی و مدنی در فلسفه نظری و طرح منشائی والا، حکمت عملی را نیز مأخوذ از وحی بیان شده در سخنان انبیا دانستند.^{۱۸} در واقع، آنها که در فلسفه نظری ثابت کرده بودند که نبی همان فیلسوف بلکه از فیلسوف برتر است و همو واضع النوامیس است. به طور طبیعی باید



احکام و قوانین این نبی را بپذیرند و بر مبنای تسلیم به نوامیس رئیس اول که حتی در فلسفه افلاطون بر آن تاکید شده بود، وضعیت استنباط احکام جدید از نوامیس وضع شده و اجرای آنها را مورد تامل فلسفی قرار دهند.

بنابراین، فیلسوفان اسلامی در مقابل یک شریعت موجود که برخاسته از علم، ریاست و تدبیر رئیس اول در مدینه فاضله محقق بوده است. دو راه را در پیش گرفتند. نخست اینکه از مبانی قوانین و احکام این شریعت به قدر استطاعت عقل به تبیین عقلانی ارائه دهند؛ دوم، سیستمی طراحی کنند که نوامیس رئیس اول پس از او حفظ شود، بسط یابد و به اجرا در بیاید.

در بخش اول، آنها کوشیدند مبانی شریعت اسلامی را با روی کرد عقلانی تبیین کنند و زمانی که دریافتند این مبانی بر اصول عقلی و یقینی استوار است. بحث در حکمت عملی را کوتاه کردند. به عبارتی اگر قائل باشیم که شریعت اسلامی مبتنی بر مبانی و اصول عقلانی است و عقل توان درک آن را دارد، وجود شریعت و تفسیر عقلی آن، ما را از حکمت عملی بی‌نیاز می‌سازد و این حکمت عملی، واسطه در وضع احکام نیست، بلکه در فهم و تأویل احکام می‌توان از آن مدد گرفت. در اینجاست که نحوه ارتباط اصول دین و فروع پیش می‌آید. فلاسفه اسلامی هم، با بحث در اصول، علت وضع احکام را بیان کرده‌اند. و چون این بیان در علم کلام و در ضمن مسائل نظری صورت گرفته است، به تفصیل در مباحث و مسائل حکمت عملی محتاج نشده‌اند.^{۱۹} جلال الدین دوانی در مبحث عدالت، در بیان اینکه متأخران حکما در اخلاق ناصری و تهذیب الاخلاق، نظر ارسطو را در اخلاق نیکوماخوسی در این باره دنبال نکرده‌اند، اشاره می‌کند که در دوره اسلامی با وجود شریعت، نیازی به حکمت عملی برآمده از اندیشه فلسفی یونانی نیست و می‌افزاید: «لهذا حکمای متأخرین، چون بر دقایق شریعت حقه محمدیه مطلع شدند و احاطه آن بر تمام تفصیلات حکمت عملی مشاهده نمودند، به کلی از تتبع فواید اقوال حکما و کتب ایشان در این باب دست کشیدند.»^{۲۰}

ملاصدرا از جمله این حکیمان بود که با مفروض پنداشتن ناتوانی شناخت ماهیت و ذات، امکان فهم هستی و چیستی آن را رد نکرده، اما در نیل به این مهم بهره‌وری از وحی را لازم دانست. در نظر ملاصدرا میان فلسفه و دین نیز منافاتی وجود ندارد؛ تنها تفاوت میان دین و فلسفه همان تفاوت میان روش ادراک عقلانی و وحیانی است؛^{۲۱} از طریقی کاملاً فلسفی و تعقلی به این نتیجه می‌رسد که راه عقل در وصول به حقیقت و

کسب سعادت نهایی ناقص و نیازمند اکمال است.^{۲۲}

اگر انسان بداند از راهی دور آمده و به راهی دور می‌رود، و از گذشته، آینده، و از ساختار درونی‌اش آگاه نیست. یقیناً نیاز به راهنما را در ژرفای وجود خود حس می‌کند. صدرالمتألهین در باب ضرورت راهنما مطالبی بیان کرده است. از دیدگاه ملاصدرا، عارف ربانی، فیلسوف و حکیم متأله، در سفر چهارم به میان مردم می‌آید. او با احساس تکلیف در صدد است تا به هدایت و اصلاح جامعه بپردازد. مأموریت او این است که جامعه را اصلاح کند، پس سیاست به معنای صرف اعمال قدرت که جامعه‌شناسان سیاسی مطرح می‌کنند نیست، بلکه به معنای هدایت و اصلاح است. این نکته جالب است که این اصلاح بخشی از سیر وسلوک عرفانی عارف است؛ یعنی اگر این اتفاق نیفتد، عرفان عارف کامل نمی‌شود. در اینجا است که پیوند میان فرد و جامعه در اندیشه ملاصدرا و امام نمود می‌یابد؛ یعنی امام با اصلاح مردم در حال سلوک عارفانه است.

از این رو، میان مردم سالاری و مردم سالاری دینی تفاوت است. در مردم سالاری مشروعیت و مقبولیت، تملیک و تملک، و مملک و مالک عین هم‌اند. دلیل عین هم بودن مشروعیت و مقبولیت این است که براساس دموکراسی عادی و مادی بشر خود را براساس اندیشه‌اش اداره می‌کند؛ مشروعیت او به اندیشه خود اوست. خود او این گونه اندیشیده و خودش هم اندیشه‌اش را قبول دارد. مشروعیت او عین مقبولیت اوست. در مقابل اگر کسی این گونه نیندیشد و معتقد باشد که مالک خود نیست و خداوند جهان را آفریده است و او شارع است، در این صورت مشروعیت به «ما جاء به النبی» و مقبولیت به ایمان مردم بر می‌گردد. ملاصدرا در تعریف خود از مشروعیت، به گونه‌ای پای مقبولیت مردمی را بیرون می‌کشد؛ یعنی در تعریف سیاسی آن را بر تدبیر و هدایت مبتنی می‌داند و پس از آن در مقام ثبوت و اثبات، به بیان ویژگی‌های کسی که باید بیاید و عهده‌دار رهبری شود می‌پردازند. در مقام ثبوت روشن است که فرد حائز این خصوصیات رهبر است؛ اما در مقام اثبات، یعنی تحقق و فعلیت، این فرد حتماً باید از مقبولیت، مردمی - هر چند به طور محدود - برخوردار باشد.

نظر به همین ضرورت است که ملاصدرا در مبدأ و معاد می‌گوید: «علما وسایط بین انبیا و مردم هستند»؛ و در *شواهد الربوبیه* می‌گوید: «مجتهدان این سمت را برعهده دارند». از تلفیق این دو فرمایش برمی‌آید که حتی در عصر حضور هم علما واسطه هستند. در این صورت، به تعبیر صدرالمتألهین، اختلاف مجتهدان با یک‌دیگر شبیه اختلاف شرایح



و مناهج انبیاست، با این تفاوت که انبیا معصومند و در مورد مجتهدان مسئله عدالت مطرح است. از همین روست که براساس حکمت متعالیه امکان ترسیم یک ولایت فقیه متعالیه فراهم می‌آید. صدرالمتألهین برای فقیه‌ی که فیلسوف نباشد ولایت قائل نیست، بلکه ولایت را برای فقیه‌ی می‌داند که جامع فقهین، فقه اکبر و فقه اصغر، باشد. وی پس از اثبات ولایت سیاسی انبیا و امامان شیعه، دربارهٔ ولایت سیاسی مجتهدان چنین می‌نویسد:

بدان که نبوت و رسالت از جهتی منقطع می‌گردد و از جهتی دیگر باقی است...؛ ولی خدای متعال (پس از قطع نبوت و رسالت) حکم مبشرات و الهامات و حکم ائمهٔ معصومین² و هم چنین حکم مجتهدین (و ارباب فتاوی را برای افتاء و ارشاد عوام) باقی گذاشته است؛ اما اسم و نام نبی و رسول را از آنان سلب فرمود؛ ولی حکم آنان را تایید و تثبیت نمود و آنان را که علم به احکام الهی ندارند، مامور نمود که از اهل علم و اهل ذکر سوال کنند...

بنابراین، فرق ولایت فقیه مورد نظر حکمت متعالیه با ولایت فقیه مورد نظر سایر حکمت‌ها در این است که در حکمت متعالیه این ولایت جامع الفقهین است، ولی در حکمت‌های دیگر فقیه به همین صورت تک بعدی نیز می‌تواند در جای‌گاه ولی قرار گیرد. علت این تفاوت را باید در محتوای حکمت متعالیه جست‌وجو نمود. حکمت متعالیه انسانی تربیت می‌کند که الله باشد. انسان الکریم است؛ الکریم کریم است؛ پس انسان کریم است. کرامت انسان مستند به خلافت او است و خلافت او در این است که سخن مستخلف عنه را بگوید. کسی که مردم سالاری را بدون اضافه کردن دینی به کار برد، هوش و خرد و عقل و رأی مردم را اصل قرار داده است. به تعبیر صدرالمتألهین، انسان خلیفه‌الله است در دنیا و آخرت؛ نه برای آباد کردن دنیا، بلکه او بهشت را هم باید آباد کند. آدم باید بهشت را هم بسازد.^{۲۴}

براساس چنین بینشی از آنان در حکمت عملی، سیاست و ولایت در فلسفهٔ سیاسی ملاصدرا، نظامی منسجم است که انسان، جامعه و حتی جهان مادی را در بر می‌گیرد. از نظر ملاصدرا رئیس اول در کمال هر یک از قوای نفسانی خود، قابلیت‌ها و قدرت‌هایی پیدا می‌کند. این قابلیت و قدرت در کمال قوهٔ حاسه و متحرکه این است که او می‌تواند در هیولای عالم تصرف کند، به اینکه صورتی از آن را می‌کند و صورتی را بر آن می‌پوشاند؛

مثلاً هوا را ابری می‌گرداند و باران را حادث می‌کند و طوفانی حاصل می‌کند برای هلاک گروهی که در امر خدا و رسول عناد و عتو ورزیده‌اند و بیماران را شفا می‌دهد و تشنگان را سیراب می‌کند. و حیوانات در نزد او خاضع می‌شوند.^{۲۵} در واقع شدت قوه حاسه که مساوق کمال قوه تحریک است، موجب انفعال مواد از او و خضوع قوی و طبایع جرمانیه برای او می‌شود.^{۲۶}

نفی نظام سیاسی معقول در سلطه استیلائی

از لوازم تفلسف سیاسی، طرح یک دغدغه سیاسی است. فیلسوفان سیاست هنگام بحث از سیاسیات، موضوعات آن را چونان مفاهیمی فلسفی و در ارتباطی به سامان با کلیت نظام تفکر فلسفی‌شان در نظر گرفته و با برقراری مناسبتی معقول میان اخلاق و سیاست در واقع سیاست را تحت الشعاع اخلاق و اخلاق را تحت الشعاع فضیلت قرار می‌دهند. اما نظریه پردازان سیاسی از آن جا که در مرکز اصلی مباحث خود به مقوله «سلطه» در شکل عینیت یافته آن توجه دارند. بیشتر هم خود را مصروف آن می‌کنند که آموزه‌ها و پیشنهادهای کاربردی ارائه می‌دهند تا کاربست بیشتر و بهتر «قدرت» را ممکن سازند به همین دلیل است که نزد ایشان، اخلاق تحت و الشعاع سیاست بوده و سیاست در ارتباط با قدرت و سلطه تعریف می‌شود.

بدین گونه دغدغه سیاسی از معنای عامیانه، روزانه، و روزمره خود خارج می‌شود و تبیین فلسفی مباحث یا مسایل سیاسی را در بر می‌گیرد. اگر فیلسوفی پیدا شود که چنین دغدغه‌ای داشته باشد، هر چند به نتایج پایانی آن نرسد، باز هم یک فیلسوف سیاسی است؛ یعنی اگر فقط به آن مبانی ابتدایی بپردازد، انتظار می‌رود که استمرار این روند نتیجه‌ای حاصل شود، هر چند مهم و چشم‌گیر نباشد.

از جمله دغدغه‌های مهم در عرصه فلسفه سیاسی عقلانی کردن دولت و سیاست است. عقلانی کردن یا اخلاقی کردن دولت نیازمند آزادی، به ویژه آزادی اندیشه است. پرورش اخلاقی فردی و جمعی نیازمند آزادی است. از طریق تأمین شادی و رفاه - به زعم اصحاب مکتب اصالت فایده هم چون بنتهام - تنها بخشی از نفس انسان تحقق می‌یابد، حال آن که از طریق تأمین آزادی تمامیت نفس آدمی محقق می‌شود. بنابراین، دولت عقلانی صرفاً یا ضرورتاً دولت رفاه نیست.^{۲۷}

۹۷ فلاسفه اسلامی با درک این مهم کوشیدند تا با ارائه ساختاری معقول از نظام ولایت و



امامت و در عین حال نظام حاکمیت قانون که هیچ استلزامی به برقراری یک رابطهٔ تغلیبیه نداشت به تحقق نظام سیاسی معقول و مطلوب مدد رساند. آنها تلاش کردند این را به جامعهٔ اسلامی بفهمانند که مدینهٔ فاضلهٔ تحقق یافته در صدر اسلام، دیگر بار به دست امامان و در عصر غیبت به دست رئیس سنت یا فقیه احیا خواهد شد؛ و این همان نظریهٔ سیاسی و فلسفی تشیع بود.

کاملاً روشن است که در نظر فیلسوفان اسلامی، مصلحت دنیا و آخرت انسان با قوانین و دستورات رئیس اول تأمین می‌شود، چرا که او به دلیل اتصال به عقل فعال، بهترین کسی است که می‌تواند مصلحت انسان را نه تنها در این دنیا، بلکه نسبت به آخرت نیز تشخیص دهد، و حال که دوران ریاست این رئیس اول به سر آمده و قوانین و نوامیس او بر جای مانده است. جانشین او در هر مرتبه موظف است در راستای حفظ و اجرای این قوانین و اجتهاد و استنباط و تفریح قوانین جزئی‌تر از قوانین کلی قدم بر دارد. از این رو عمل به قانون شریعت برگرفته از نقل، از دیرباز به عنوان ضابطهٔ تقسیم دولت‌ها و حکومت‌ها، در اندیشهٔ سیاسی اسلام مطرح بوده است.^{۲۸}

با این حال، نباید پنداشت که توجه به منقولات مانع از عنایت به عقل در فرآیند ارزیابی کرد دولت‌ها می‌شود. ملاصدرا نیز همانند سایر فیلسوفان اسلامی عقل را اصل نقل و شهود می‌داند. به اعتقاد، او عقل اصل نقل است، بنابراین قدح در عقل برای تصحیح نقل، موجب قدح عقل و نقل با هم می‌شود.^{۲۹} همچنین، وصول به کشف تنها از طریق برهان و تحس حدس حد وسط برهان که برای افراد خاصی حاصل می‌شود ممکن است؛ لیکن ریاضت‌های شرعی و مجاهدت‌های علمی و عملی به این طریق کمک می‌کند.^{۳۰}

نوع نگاه صدرا در توجه مضاعف به مقولهٔ عقل در سیاست تا حد زیادی به جوهرگرایی مطرح در فلسفهٔ سیاسی غرب شباهت دارد. در این نگرش، جواهر اعلائی عقلی یا در عالم مثل یا در خداوند و یا در روح و ذهن انسان جست‌وجو می‌شوند. موضوع عقل همان جواهر و مثل است. وجود تجربی یا زندگی عینی اجتماعی در مقابل آنها نشانهٔ نقص و تباهی هستند. مثل و جواهر که فیض بخش زندگی انسان‌اند، کامل، نامحدود، تغییر ناپذیر و کلی هستند و بر زندگی انسان تقدم و اولویت دارند. بر شدن از جهان محسوسات ناقص به عالم معقولات کلی، به معنای اتصال به عقل است.^{۳۱}

صدرا نیز در توضیح دیدگاه خود با تفکیک میان ظاهر و باطن معتقد بود که انسانی که

معرفت ندارد، جز ظواهر چیزی نمی بیند و وقتی این گونه شد، جز لهو و لعب چیزی از دنیا نخواهد دید. کسی که حقیقت هستی را درک کند، از ظواهر عبور خواهد کرد. در نگاه صدرایی که در پی ارائه اندیشه و معرفت برتر است، انسان مسافری است که در دنیا قرار نخواهد داشت. استقرار واقعی انسان و رای عالم ماده است با وجود این صدرا به بستر حرکت انسان در دنیا بی توجه نیست. وی معتقد است که حکومت خادم شریعت است، چون شریعت انسان را به خدا می رساند و این مصداق بارز یک نظام سیاسی معقول است. به عقیده ملاصدرا فلسفه با هستی شناسی گره خورده است، و در این صورت، اگر بخواهیم نظام سیاسی کاربردی و موفق داشته باشیم، مباحث آن باید با هستی شناسی، تکوین، عالم وجود و آفرینش گره بخورد. از این رو، اگر بحث ها به تکوین ارجاع داده شود، دیگر نیازی به اعتباری دانستن نظام سیاسی، چنان که برخی اندیش مندان معتقدند، نخواهد بود.

وی آن گاه به شرح ویژگی های مدینه فاضله و نظام سیاسی معقول مورد نظر خود براساس هستی شناسی و فلسفه وجود می پردازد.

«مدینه فاضله شبیه بدن کامل و سالم است که همگی اعضای آن برای تمیم و تکمیل حیات حیوان است و در این مدینه تنها یک عضو رئیس است. اعضای نیز در مدینه هستند که مرتبه های آنها نزدیک به رئیس است. زیرا در هر یک از این ها قوه هایی نهاده شده که با آن قوه به پیروی از آن چه بالطبع مقصود رئیس اول است کار کنند این ها در مرتبه دوم هستند. و اعضای دیگر بر حسب مقاصدهایی که در مرتبه دوم قرار دارند کار می کنند؛ هکذا تا سلسله مراتب برسد به اعضای که خادمند و بس؛ نه مهتری دارند و نه ریاستی. پس از آنها نفوس سماوی قرار دارند و سپس طبایع هیولایی و اجسام طبیعی قرار دارند، و همه آن مراتب تابع سبب اول هستند... مدینه فاضله نیز باید مثل جهان الهی باشد. همه اجزای آن با افعال خود بایستی به ترتیب مذکور از مقصد رئیس اول پیروی کنند.»

ملاصدرا در عبارات فوق، هر اجتماع و هر ترکیب را دارای وحدت و روگرفتی از وحدت اجتماعی جهان الهی می داند. نظر او علت مقدم در جهان، «سبب اول» و در بدن «قلب» و در مدینه «رئیس اول» است. او برخلاف ارسطو، فرد را مقدم بر مدینه می داند و در واقع

همان گونه که سبب اول را علت موجد و مبقیه جهان می‌داند، رئیس اول را نیز علت موجد و مبقیه مدینه می‌شمارد. وی با مقدم شمردن فرد نسبت به مدینه، بحث اخلاقی را پایه اصلی مدنیت می‌شمارد و با متفاضل و مختلف شمردن فطرت‌ها و ملکات انسان‌ها و برابر ندانستن آن‌ها، ریاست بعضی انسان‌ها بر برخی دیگر را توجیه می‌کند. اما منظور او مثل معاصر خویش فضل الله روزبهان خنجی، نوجیه تغلب و خودکامگی نیست، زیرا زیربنای تفکر سیاسی ملاصدرا نه تغلب و زور خود کامگی بلکه مدینه فاضله و رابطه فاضله و ارشاد است.^{۳۳}

نتیجه‌گیری

از آن جا که اسلام آئینی سیاسی است و توجه به مقوله سیاست چونان واقعیتی مهم بر دوش پیشوایان و علمای دینی سنگینی می‌کند صدرالمتهلین نیز در دورانی که ضربان نبض حیات فلسفی و تفکر عقلانی به حداقل خود رسیده بود، پای در رکاب تفکر نهاده و کوشید با حرکت برخلاف گفتمان مسلط زمانه خویش، در طرح فلسفی عظیم خود افکار نافرجام فلاسفه مشاء در جمع دین و فلسفه را بر سرانجام برساند.

او با حرکت برخلاف گفتمان‌های مقبول، مسلط و رایج زمان خود موفق می‌شود میان وحی قرآنی و تفلسف عقلانی رابطه‌ای بسامان برقرار کرده، و از شهود عرفانی به مثابه حلقه واسطه این رابطه بهره گیرد. صدرالمتهلین با تاسیس مکتب فلسفی نوینادی موسوم به حکمت متعالیه در پی تلاش خود برای تجدید حیات تفکر شیعی، سازه‌ها و بنیادهایش را صورت بندی نمود.

حکمت متعالیه عقلانیتی را سامان می‌دهد که موضوع آن هستی‌شناسی بوده و نوعی حکمت نظری است، اما این هستی‌شناسی از لحاظ ویژگی‌های خاصش، بریده از حکمت عملی نمی‌توانست باشد. با حکمت سیاسی متعالیه دور جدیدی از اندیشه سیاسی شیعه آغاز شد که نشان دهنده چالش و نزاع بیش از پیش میان نظم سلطانی و سیاست دینی بود؛ چه آن که در نظم سلطانی با محوریت «بودن» و نه «شدن» سعادت جامعه در وضع موجود متأثر از کارکرد ساختار سیاسی معرفی می‌گردد؛ حال آن که فلاسفه سیاسی مسلمان تغلب را مانع تحقق سعادت و عمل به فضیلت که هدف مدینه فاضله است، تلقی می‌نمودند و وصول به سعادت را ضابطه سنجش میان مدینه فاضله و مدینه‌های تغلب می‌شمردند.



برجستگی این روی کرد در فلسفه صدرا آشکار قابل لمس است؛ یعنی آن که بر پایه اصالت وجود مورد تاکید وی، حقیقت انسان وجود او است؛ اما وجود انسان اشتدادی است، شدت و ضعف دارد، و این اشتداد با حرکت جوهری حاصل می شود. بحث حرکت جوهری عمدتاً با حوزه طبیعات مرتبط تلقی می شود در حالی که می توان دو نوع «حرکت جوهری طبیعی و غیر ارادی» و «حرکت جوهری ارادی» را از هم دیگر باز شناخت. حرکت طبیعی غیرارادی، حرکتی است قهری که بر کل طبیعت حاکم است، و حرکت جوهری ارادی حرکتی کیفی است و به نوع خاصی از شدن دلالت دارد. در همین زمینه ضروری است به ارکان حرکت که عبارت است از مبدأ، مقصد، محرک، متحرک، مسیر و مسافت، توجه شود. از این رو صدرالدین شیرازی، مدینه‌ای را فاضله می داند که در آن برای رسیدن به سعادت اراده جمعی و تعاونی شکل گرفته باشد. امتی فاضله است که برای رسیدن به سعادت با هم تلاش کنند و در امور مدینه مشارکت نمایند، البته این امر نه از سر اجبار بلکه در پی احساس آزادگی حاصل می آید.

پی‌نوشت‌ها

۱. صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، *شرح اصول کافی*، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۴۷۷.
۲. همان، ص ۳۱۶.
۳. داوری اردکانی، رضا، *فارابی فیلسوف فرهنگ*، تهران: ساقی، ص ۱۲۱.
۴. داوری اردکانی، رضا، *فارابی موسس فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۶۰.
۵. داوری اردکانی، رضا، *فلسفه تطبیقی*، تهران، ساقی، ص ۸۴.
۶. ناظرزاده کرمانی، فرناز، (۱۳۷۶)، *اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی*، تهران، دانشگاه الزهراء(س)، ص ۳۷.
۷. برای اطلاع بیشتر درباره نحوه تاثیر دین اسلام فلسفه اسلامی، ر. ک: عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۲) آیا فلسفه اسلامی داریم؟ «*معرفت فلسفی*»، س ۱، ش ۱ و ۲؛ پاییز و زمستان، ص ۲۷.
۸. داوری اردکانی، *فارابی موسس فلسفه اسلامی*، پیشین، ص ۴۰.
۹. صدرالدین شیرازی، (۱۳۵۴)، *المبدا و المعاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ص ۴۸۴ - ۴۸۵.
۱۰. داوری اردکانی، *فلسفه تطبیقی*، پیشین، ص ۱۲۹.
۱۱. لکزایی نجف، (۱۳۸۱)، *اندیشه سیاسی صدرالمتالهین*، قم، بوستان کتاب، ص ۱۲۱.
۱۲. جوادی آملی، مرتضی، (۱۳۸۲)، *اسفار اربعه از دیدگاه عرفا و حکما*، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت حکیم صدرالمتالهین (حکمت متعالیه و فلسفه معاصر جهان) تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ص ۱۴۴ - ۱۴۵.
۱۳. لکزایی، شریف، (۱۳۸۶)، «*امکان یا امتناع حکمت سیاسی متعالیه*» [گفتگو]، هفته نامه پگاه حوزه، ش ۲۱۶، ۱۴ مهر، ص ۱۱.



۱۴. افروغ، عماد، (۱۳۸۶)، «تبیین فلسفی انقلاب اسلامی براساس حکمت متعالیه»، هفته نامه پگاه حوزه، ش ۲۱۷، ۲۷ مهر، ص ۴.
۱۵. احمد واعظی، *فلسفه سیاسی مصطلح و چالش‌های جدید*، مجله انجمن معارف اسلامی، سال ۲، ش ۱ (زمستان ۸۴).
۱۶. S. Korner, *fundamental Questions in philosophy*, London, penguin, p ۱۴۹.
۱۷. See G. Negley ^ M. Patrick (eds) *The Quest for Utopia*. N.Y. ۱۹۵۲.
۱۸. داوری اردکانی، رضا، (۱۳۷۹)، *مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۳۳.
۱۹. همان، ص ۱۱۷.
۲۰. اخلاقی، جلال الدین، *اخلاق جلالی*، ص ۱۲۴؛ به نقل از: طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۳)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، کویر ص ۳۲۱.
۲۱. صدرالدین شیرازی، (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه*، ج ۷، بیروت، داراحیاء التراث العربی، طبع الثالثه، ۱۹۸۱، ص ۳۲۶-۳۲۷.
۲۲. صدرالدین شیرازی، *شرح اصول الکافی*، باب الحجّه، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۴۷۹.
۲۳. صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران، سروش، ص ۵۰۹ - ۵۱۰.
۲۴. عبدالله جوادی آملی، *شرح حکمت متعالیه*، *اسفار اربعه*، تهران، الزهراء، ص ۶۱.
۲۵. صدرالدین شیرازی، (۱۳۸۱)، *المبدا و المعاد*، ج ۲، تصحیح، تحقیق و مقدمه، دکتر محمد ذبیحی و دکتر جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، (۱۳۸۱)، ص ۴۸۲.
۲۶. همان، ص ۴۸۰.
۲۷. بشریه، حسین، (۱۳۸۳)، *عقل در سیاست*، تهران، نشر نگاه معاصر، ص ۴۹.
۲۸. حقیقت سید صادق، (۱۳۸۳)، *مسئله آشنایی مطالعات سیاسی اسلامی*، قم، بوستان کتاب، ص ۶۸.
۲۹. صدرالدین شیرازی، *شرح اصول الکافی*، باب الحجّه، پیشین، ص ۳۰۸.
۳۰. صدر الدین شیرازی، *المبدا و المعاد*، پیشین، ص ۴۴۵.

-
۳۱. بشیریه، پیشین، ص ۴۵.
۳۲. صدرالدین شیرازی، *المبدا و المعاد*، پیشین، ص ۴۹۱ - ۴۹۰.
۳۳. اکبری، فتحلی، (۱۳۸۲)، «سیر تفکر سیاسی در اصفهان عصر صفوی»، در مجموعه مقالات همایش اصفهان و صفویه، انتشارات دانشگاه اصفهان، ص ۳۰.

