

مفهوم حکمت سیاسی متعالیه

شریف لک زایی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۷

چکیده:

درباره حکمت در فلسفه و اندیشه اسلامی اگرچه مطالبی گفته و نوشته شده است اما همچنان نیازمند تدوین مقالاتی است که بتواند بر اساس رویکردهای جدید مانند فلسفه سیاسی، این دانش‌واژه را تبیین نماید. در این مقاله بیشتر بر آن هستیم که به تبیین حکمت عملی و سیاسی در آثار ملاصدرا و حکمای حکمت متعالیه پردازیم اما طبیعی است که تبیین آن بدون اشاره به خود مفهوم حکمت ممکن نیست. از این رو برای ارائه نگاهی جامع به مفهوم حکمت نیز باید اشاراتی داشته باشیم و سپس به بیان مراد خود از حکمت سیاسی در نگاه ملاصدرا پردازیم. حکمت اگرچه در ادبیات فلسفه اسلامی بسیار به کار رفته است اما درباره آن واکاوی مفهومی مناسبی صورت نگرفته است. این در حالی است که در آثار منتشره در غرب این مفهوم از زوایا و منظرهای مختلفی مانند دین، فلسفه، تاریخ فلسفه، اخلاق و روان‌شناسی مورد بحث و گفتگو و بررسی قرار گرفته است. بنابراین لازم است در ادبیات و اندیشه اسلامی و به ویژه فلسفه اسلامی نیز به این بحث به نحو مبسوط پرداخته شود. ایده اصلی در بحث این است که در نگاه ملاصدرا، حکمت باید به بتواند در تنظیم نظام معاش و نجات معاد نقش ایفا نماید و اساساً نقش اصلی حکمت در این دو خلاصه می‌شود. مباحث این مقاله در راستای تبیین چنین ایده‌ای نگارش شده است و برخی برداشت‌ها در تبیین بحث تازگی دارد.

واژگان اصلی: حکمت، حکمت متعالیه، حکمت عملی، فلسفه اسلامی، فلسفه سیاسی متعالیه، صدرالمتألهین.

مقدمه

صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی، مشهور به صدرالمآلهین، با نظام و قوام بخشی به حکمت متعالیه به اوج حیات پر بار علمی خود دست یافت. این خود نشان‌گر سعی و تلاش طاقت-فرسایی است که او برای بسط تفکر در حوزه دانش فلسفی از خود بر جای گذارد. با این حال، این پرسش مطرح می‌شود که این طرح فلسفی وی برای زندگی و حیات اجتماعی و سیاسی انسان چه آورده‌ای دارد. مقاله حاضر این ایده را طرح می‌کند که طرح حکمت متعالیه از همان آغاز ناظر به مسائل حیات اجتماعی و سیاسی انسان است. برای این که این مطلب نشان داده شود، مفهوم حکمت و حکمت سیاسی متعالیه در مقاله حاضر تبیین می‌شود تا نشان دهد که مراد ملاصدرا و اصحاب حکمت متعالیه از حکمت چیست و چه انتظار و توقعی از حکمت دارند. این موضوع تا کنون از نگاه صاحب نظران مغفول واقع شده است و از این رو تبیین این بحث در این نوشته تازگی دارد.

۱. حکمت

تقریباً در تمام رساله‌ها و آثاری که ملاصدرا نگارش کرده است در آغاز و در ضمن مباحث اثر به تبیین مراد خود از حکمت پرداخته است. بنابر نظر ایشان مقصود از حکمت افزون بر شناخت ذات حق تعالی عبارت است از: «شناخت صفات و افعال او و چگونگی صدور کلیه موجودات در آغاز و در روز رستاخیز از وی و شناخت نفس و قوا و مراتب آن و شناخت عقل هیولانی و شناخت و چگونگی نیکبختی و شناخت نفسی که از حسیض سافلین به ذروه علین صعود می‌کند و نیز رسیدن به شهود ابدی» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۴: ۱۱). آنچه نقل شد بخش ایجابی حکمت از منظر ملاصدرا است. بحث ایشان در این اثر البته جنبه‌های سلبی نیز دارد. از این رو ایشان تأکید می‌نماید که مراد منظور وی از حکمت، حکمت بحثی که فیلسوفان به آن می‌پردازند نیست. از نظر او حکمت آنچه که «فیلسوف نمایان مجازی که فقط به نازل‌ترین بحث‌های عالی متوسل شده‌اند، شناخته شده است» (همان) نیست. بنابر این گفته شاید بتوان گفت مراد ملاصدر از حکمت چیزی فراتر از مباحث فیلسوفانه است که آن هم به تعبیر وی توسط فیلسوف نمایان و در سطحی نازل مطرح می‌شود.

توضیح افزون‌تر ملاصدرا این است که «مقصود از آن، حکمتی است که نفس را برای ارتقاء به ملأ اعلی و غایت قصوی مهیا می‌سازد و همان عنایت ربانی و موهبت الهی است که خدای بزرگ آن را به هر که خواهد اعطا می‌کند. همچنان که می‌فرماید "یؤتی الحکمه من یشاء و من یؤت الحکمه

فقد اوتی خیراً کثیراً" (همان). با این تعبیر روشن می‌شود که مراد صدرالمتألهین از حکمت، معطوف به نگاهی قرآنی است. این نکته البته افزون بر استناد به آیه ۲۶۹ سوره بقره در اثر وی هم تصریح شده است. آنجا که می‌نویسد: «این حکمت، همان حکمتی است که از آن گاهی به قرآن، گاهی به نور و نزد عرفا به عقل بسیط تعبیر می‌شود. و نیز همان فضل خدا و کمال ذات و رشحات وجود اوست که خداوند آن را به بندگان محبوب و برگزیده خود ارزانی می‌فرماید» (همان).

اگر از ملاصدرا پرسش شود که انسان چگونه به این حکمت دست می‌یابد، پاسخ او این است که «هیچ یک از بندگان خدا به آن حکمت دست نمی‌یابد، مگر آن که با نیروی تقوی و پرهیزگاری ترک خود و دنیا گوید و به زهد حقیقی روی آورد و خود را در خیل فرشتگان مقرب و بندگان درستکار پروردگار بیفکند، یا این که خدای تعالی او را از الطاف علم من لدن بهره‌مند سازد و به او حکمت و خیر و برکت و حیاتی پسندیده عطا فرماید و نوری فرا راهش گذارد تا بدان نور تاریکی - های دنیا را درنوردد» (همان). تعبیر مذکور از ملاصدرا در فقره مذکور بدان معنا است که دست یافتن به حکمت یا اعطایی است و یا اکتسابی است. روشن است که در روش اعطایی انسان مورد الطاف خداوند قرار گیرد و بدین وسیله از مقام حکمت برخوردار می‌شود اما دست یابی به مقام حکمت به صورت اکتسابی بر اساس تصریح ملاصدرا مستلزم «ترک خود و دنیا» و به نظر، اختیار نمودن عزلت و گوشه نشینی است. این تعبیر از حکمت در نزد ملاصدرا می‌تواند قابل مناقشه باشد مگر این که گفته شود در ساحت عرفان جاری و ساری است و نه در حوزه اجتماع و سیاست. و یا این که گفته شود که مقدمه‌ای است برای تهذیب نفس و سپس ورود به مرحله اجتماع و سیاست. درواقع شاید بتوان گفت این برداشت دوم می‌تواند با مبانی حکمت متعالیه و مباحث ملاصدرا در آثار مختلف وی نیز سازگارتر باشد. او که معتقد است برخورداری از معاش و تلاش برای معاش لازمه معاد است و داشتن معاد مطلوب از روزنه نظام معاش مطلوب می‌گذرد و با آن فاصله‌ای ندارد چگونه ممکن است انسان را به عزلت نشینی و ترک دنیا سوق دهد؟ به هر حال اگر ظاهر مطلب ملاصدرا گرفته شود با محتوای دیگر آثار او در تناقض است. افزون بر این که طی چنین مسیری بر اساس آموزه‌های دین اسلام نیز قابل مناقشه است. در اسلام به صراحت رهبانیت و عزلت‌گزینی و دوری از دنیا نفی شده است. چه این که زهدورزی نیز دل‌نستن به دنیا است و نه کار و تلاش در دنیا.

این البته تنها راه مورد توجه ملاصدرا برای دریافت حکمت مورد نظر وی نیست. اگر راه پیشین را در انبیاء و اولیاء منحصر کنیم شاید بتوان گفت راه دوم مطلق بوده و همه را شامل می‌شود و

همگان می‌توانند به این ترتیب به گوشه‌هایی از حکمت مورد نظر ملاصدرا برسند. این راه دوم اکتسابی و همراه با ریاضت‌های علمی و عملی است. از این رو ملاصدرا می‌نویسد: «باید که خود را به ریاضت‌های علمی و عملی عادت دهد و به کسب سعادت‌های ابدی پردازد، تا نور حق بر او تابیدن گیرد و چندان به ازاله تن پردازد تا به ملکوت سماوات ارتقاء یابد» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۴: ۱۲). چنان که روشن شد، همان طور که این راه اکتسابی است، راه دیگر می‌تواند الهامی و غیر اکتسابی تلقی شود. از این رو منافاتی با دیگر مباحث ملاصدرا هم نخواهد داشت. بنابراین با انجام ریاضت‌های علمی و عملی می‌توان به کسب معارف الهی پرداخت. در واقع اینجا نگاه ملاصدرا هم ناظر به حکمت نظری است و هم ناظر به حکمت عملی است. اما این دو در کنار هم معنا می‌یابد و هیچ‌گونه جدایی میان آنها نمی‌توان قائل شد. در واقع هیچ کدام از حکمت نظری و یا حکمت عملی به تنهایی نمی‌تواند ما را به نقطه بی‌نیازی از دیگری برساند و این دو باید توأمان مورد توجه قرار گیرند. در مباحث بعدی بیشتر به این بحث می‌پردازیم.

صدرالمآلهین در ابتدای رساله سه اصل نیز به تعریف حکمت می‌پردازد اما در اینجا از تقسیم آن به نظری و عملی خبری نیست. برای مثال ایشان در اسفار اربعه به همان تقسیم حکمت به نظری و عملی اشاره و مطابق آنچه دیگر متفکران مسلمان در این زمینه گفته‌اند مشی کرده است. در نظر ایشان، بر اساس آنچه خداوند در قرآن تصریح کرده است، حکمت نور است.^۱ از این رو وی به تعریف دیگری از حکمت ارجاع می‌دهد و آن این که «مراد از این علم نه علمی است که آن را فلسفه گویند و فلسفه آن را داند، بلکه مراد از آن، ایمان حقیقی است به خدا و ملائکه مقربین و کتاب‌های خدا و انبیای خدا و ایمان به روز آخرت» (صدرالمآلهین، ۱۳۷۷: ۳۸). در واقع حکیم شخصی است که واجد چنین ایمانی باشد. با این تعریف از حکمت ایشان تمایز آشکاری میان حکمت و فلسفه قرار می‌دهد. بنابراین از دید وی فلسفه‌دانی نمی‌تواند حکمت تلقی شود اگرچه وی در دیگر آثارش نیز به آن مطابق عرف رایج علمی اشارات صریحی هم داشته باشد بلکه حکمت با ایمان حقیقی گره می‌خورد. در واقع ملاصدرا در اینجا مطابق آنچه در آغاز کتاب المظاهر الالهیه در ذکر مقاصد سه گانه اصلی و ملحقات سه گانه فرعی اشاره می‌کند حکمت را به ایمان به توحید، ایمان به نبوت و ایمان به معاد تأویل می‌برد.

۱. قد جاءکم من الله نور و کتاب مبین. سوره مائده (۵)، آیه ۱۵.

با این تعریف از حکمت روشن می‌شود که چرا ایشان به مذمت ظاهرگرایی و متکلمان و تقلید پیش از تعریف حکمت می‌پردازد: «بعضی از دانشمندانمایان پر شرّ و فساد و متکلمان خارج از منطق صواب و حساب، و بیرون از دایره سداد و رشاد، و متشرعان بری از شرع بندگی و انقیاد، منحرف از مسلک اعتقاد به مبدأ و معاد، افسار تقلید در سر افکنده، نفی درویشان شعار خود کرده‌اند، و دائماً در مذهب حکمت و توحید، و علم راه خدا و تجرید که مسلک انبیا و اولیاست می‌کوشند، و حال در چندین موضع از کتاب و حدیث به خوبی مذکور بخیر و فضیلت ممدوح و مشکور است» (همان). مهم‌ترین نکته در این مذمت‌ها فقدان ایمان به خدا، نبی و معاد است. در نتیجه مسیری که طی می‌شود صحیح نیست و انحرافی است. در واقع ملاصدرا این عالمان و نه حتی عموم مردم را از این بابت مورد مذمت قرار می‌دهد که اینان بیش از آن که به تفکر بپردازند به تقلید پرداخته‌اند. ایشان البته در دیگر آثار خویش نیز به مذمت تقلید و اصحاب تقلید پرداخته است. البته این مذمت به معنای قبیح شمردن تقلید در فروع دین نیست بلکه مراد در اصول دین و مباحث اعتقادی است و از این رو جانب کلام ایشان به طور روشن به سمت متکلمان نشانه گذاری شده است. بنابراین باید گفت که ایشان بر تفکر پای می‌فشارد و از این حیث که در حوزه تفکر نیز به سمت تقلید حرکت شود را مورد مذمت قرار می‌دهد.

استاد شیراز در مقدمه رساله سه اصل نیز به بیان تعریف حکمت، که علم حقیقی است می‌پردازد و سهم هر کدام از عالمان حقیقی و عالمان غیر حقیقی را مطرح می‌نماید. البته در این میان جدای از این که ویژگی‌های حکمت را اشاره می‌نماید اما مذمت عالمان ظاهرین در کلام ایشان بسیار پررنگ‌تر است. چنان که در ادامه تصریح می‌نماید که خبری از علم نفس در میان «علمای رسمی» نیست: «در ایمان به معاد مندرج است علم نفس که کلید همه علم‌هاست، و از این علم اصلاً خبری نزد علمای رسمی نیست و به هم نمی‌رسد تا به دیگران چه رسد، که از اکثر عقائد ایمانی و ارکان دینی به اسمی و رسمی قناعت کرده‌اند، و با وجود آن دیگران را هدف تیر طعن می‌نمایند و زهر قهر بر جراحت سینۀ مجروحان می‌پاشند، و در ردّ و انکار و سرزنش و اصرار هر دم مصرّتر می‌باشند» (همان: ۳۸-۳۹). از این کلام می‌توان دریافت که به باور ملاصدرا نه تنها غالب علمای رسمی فاقد عنصر حقیقی ایمان هستند بلکه اینان در جایگاهی برتر نشسته و حتی از دیگران حساب کشی نموده و آنان را به تیر طعن مزین می‌نمایند و در ردّ و انکار عالمان حقیقی از دیگران مصمم‌ترند. ایشان در ادامه این دسته از عالمان را با گزاره‌های دیگری هم می‌نوازد و البته آنان را به هر چه ردیلت اخلاقی است متصف می‌نماید (همان: ۳۹).

ملاصدرا بر این نظر است که «عمارت دنیا که راه گذار به سرای عقبی و دار بقاست به اصناف گران جانان و غلیظ طبعان برپاست» (همان). از سویی نیز تصریح می‌کند که «حفظ نظام بی‌وجود ظاهرپرستان و شیطان صفتان و نفوس جاسیه عاتیه و قلوب خبیثه مکاره و طبایع کدره ظلمانیه تمام نیست» (همان: ۳۹-۴۰). این که مراد و منظور ملاصدرا از نظام چیست شاید بتوان گفت منظور همانا نظام هستی است اما با توجه به این که بحث پیشین وی درباره عمارت دنیا و گذار به سرای آخرت است می‌توان گفت شاید مراد وی نظام‌های اجتماعی و سیاسی هم باشد که در آن ظاهر پرستان و شیطان سیرتان حضور قوی و مؤثری می‌یابند. از این رو است که مسیر متفاوتی نیز ترسیم می‌شود و راه برای عالمان روشن ضمیر تنگ و تاریک می‌شود و شاید اینان مخل نظام موجود به شمار آیند و نه حافظان آن.

در هر صورت به نظر می‌رسد ظاهرگرایان و ظاهرپرستان نمی‌توانند در دایره حکمت قرار گیرند. ملاصدرا با تعبیر زیر چنین عالمی را می‌نوازد: «ای دانشمند خودپسند» (همان: ۴۰)، «ای دشمن دوست نمای راه خدا» (همان: ۴۱)، «ای خود رأی خودپسند» (همان). عاقبت این ظاهر بینی در نظر ملاصدرا با از خود گریختن (همان: ۴۲) همراه است. در واقع فرد ظاهر بین نمی‌تواند هیچ کسی را تحمل نماید و گریختن از خود در بن بستی است که در آن گرفتار آمده است. در واقع این از خود گریختن نتیجه ظاهرنگری است که به درون خود فرد هم منتقل می‌شود و خود او را نیز مشغول و گرفتار می‌سازد.

به طور خلاصه از نظر ملاصدرا حکمت که فراتر و گسترده‌تر از فلسفه است، نیروی اثرگذاری است که ابعاد ظاهری و باطنی نفس آدمی را به طور همزمان تحت تأثیر قرار می‌دهد و او را در مسیری که خواست خداوندگار است رهنمون می‌شود. از این رو است که به دو صورت الهامی و اکتسابی در نفس و اعمال آدمی پدید می‌آید و دارای دو بخش نظری و عملی به صورت توامان است. در قرآن کریم از حکمت به عنوان خیر کثیر یاد شده است که به نظر می‌رسد بتوان گفت به خوبی معنای حکمت را منعکس کرده است. بنابراین می‌توان در تعریف حکمت به خیر کثیر اشاره کرد که می‌تواند همه اندوخته‌های ذهنی و باطنی و تمامی اعمال انسان را تحت تأثیر خود قرار داده و انسان را در مسیر خیر قرار دهد. از این منظر و با توجه به نگاه ملاصدرا شاید بتوان گفت نگاه اخلاقی او در خیر بودن حکمت بسیار پررنگ است. در واقع حکمت به نوعی وجه پررنگ اخلاق را به نمایش می‌گذارد و بر ابعاد اخلاقی زندگی ظاهری و معنوی انسان تأکید می‌نماید.

از همین رو است که استاد مطهری حکمت را به استفاده از بهترین وسیله برای رسیدن به هدف

تعریف می‌کند مطهری، ج ۸، ۱۳۸۹: ۱۳۳). با این تعریف از حکمت به نظر می‌رسد بعد عملی حکمت در کلام استاد مطهری کاملاً وضوح دارد و انتظار مطهری از حکمت این است که بتواند انسان را به هدف برساند. هدف اصلی در واقع همان خیر کثیر و به یک معنا سعادت است. بنابراین برای وصول به سعادت باید از مسیر حکمت و به توسط حکمت عبور کرد. خود سعادت هم به تعبیری، دریافت فضائل و به نوعی فضیلت‌مند شدن است. در واقع انسان با حکمت به سمت سعادت و خیر و فضیلت در حرکت و سیر مداوم است. از این رو رذائل باید از درون انسان و جامعه زدوده شود. در واقع از حکمت انتظار داریم که ما را به سعادت و خیر و فضیلت مندی برساند.

این بحث و این چنین نگاهی به حکمت، با حکمت عملی و زندگی اجتماعی ارتباط وثیقی می‌یابد و همسنگ حکمت عملی می‌شود و در عین حال بخش نظری را هم همزمان در خود دارد. در بخش حکمت سیاسی متعالیه به این بحث می‌پردازیم.

۲. متعالیه

دانش واژه تعالی بر برتری و والایی دلالت می‌کند در حالی که نوعی علو در آن نهفته است. «تعالی» فعل امر و به معنای «بالا بیا» است و در نقطه مقابل آن، سافل قرار داد که به معنی پایین است. این دو دانش واژه هم در امور مادی و هم در امور معنوی به کار می‌روند. دعوت به تعالی از اصول مشترک همه انبیای الهی است. پیامبران علیهم السلام مردم را از بلندای نبوت و وحی به تعالی و فراتر رفتن فرا خوانده و به امر خداوند از کلمه «تَعَالَوْا» بهره جسته‌اند. رسول اکرم (ص) به اهل کتاب فرمود: «تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا؛ بگو: «ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است؛ که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم؛ و بعضی از ما، بعضی دیگر را - غیر از خدای یگانه - به خدایی نپذیرد.» هرگاه (از این دعوت) سرباز زنند، بگویند: «گواه باشید که ما مسلمانیم». (آل عمران: ۶۴). تَعَالَوْا که به معنای دعوت به علو است به چند صورت محقق می‌شود:

۱. دعوت کننده از جایگاهی بلند دیگران را که از او پایین‌تر هستند، دعوت کند؛ مانند «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْءٌ» (انعام: ۱۵۱).
۲. دعوت کننده هنوز در بلندی قرار نگرفته است؛ اما با قدرت تمام و اراده و عزمی راسخ از دیگران می‌خواهد که هماهنگ با او راه سیر صعودی را در پیش گیرند.

۳. دعوت کننده، هرچند خود در بلندی است، در مقام دعوت به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا هنوز بالا نرفته است؛ برای مثال به کسانی که در دامنه کوه و پایین‌تر از او هستند، می‌گوید «بیایید با هم بالا برویم».

تعالوا در آیه مورد اشاره از قبیل مورد سوم است: «أَلَّا نَعْبُدَ... وَلَا نُشْرِكَ... وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا...»؛ زیرا این دعوت با تواضع که سیره و رفتار اجتماعی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است، آمیخته شده است؛ همانند: «أَنَا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلِّي هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (سباء، ۲۴) با اینکه درباره حَقانیت راه خود فرموده است: «أَنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي». روشن است که این‌گونه متواضعانه سخن گفتن با این که این واژه در غیر امر استعمال نمی‌شود باعث می‌شود که دیگران با جاذبه‌ی بیشتری به سمت هدایت الهی مستقیم رهنمون شوند (ر.ک: جوادی آملی، ج ۱۴، ۱۳۸۹: ۴۵۰ و ۵۰۴ به بعد). در واقع به نوعی وجه اختیاری در آن نهفته است و اگرچه از یک طرف دعوت صورت گرفته است اما از طرف دیگر هم فرض بر این است که با اختیار این دعوت مورد پذیرش قرار گیرد. بنابراین اگرچه به صورت امر القا شده است اما اجباری در آن نخواهد بود.

بنابراین، پیامبر و پیام پیامبر را پیروی کردن، انسان را به تعالی می‌رساند. اگر انسان از وحی روی بگرداند، از تعالی روی گردانده است. لذا انسان باید تابع وحی باشد و به انبیای الهی ایمان بیاورد نه آنکه انتظار داشته باشد که انبیای الهی تابع او شوند و چیزی را بگویند که او می‌خواهد. بر این اساس عنصر وحی نیز یک عنصر مقوم در حکمت سیاسی متعالیه محسوب می‌شود؛ زیرا تعالی و بالا رفتن ابزار می‌خواهد و این گونه نیست که انسان راه و وسیله‌ای برای تعالی و بالا آمدن نداشته باشد بلکه خداوند متعال ابزار تعالی انسان را قرآن کریم می‌داند. قرآن به مثابه یک ریسمان برای این منظور آویخته شده است. یک طرف این ریسمان، - که دارای حقیقتی مشکک است - در دسترس اراده و انتخاب ماست و طرف دیگر آن نزد خدا است که فرمود: «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا» (آل عمران: ۱۰۳)

بنابراین در حکمت سیاسی متعالیه علم و عمل اختیاری به هم مرتبط و بلکه در یکدیگر تأثیرگذارند. به همین دلیل دعوت انبیای الهی شامل علم و تزکیه است (جمعه، ۲) و از همین رو است که محور اصلی حکمت سیاسی متعالیه که بر گرد وحی الهی می‌گردد، تزکیه و تعلیم است. این همان عنصر کلیدی است که در حکمت سیاسی متعالیه وجود دارد و در سایر فلسفه‌ها یا وجود ندارد و یا با افراط و تفریط وجود دارد.

۳. حکمت سیاسی متعالیه

چنان که ذکر شد صدرالمتألهین بحثی مبسوط درباره مفهوم حکمت انجام نداده است اما می‌توان با توجه به مباحث مختلف در آثار وی تبیین نسبتاً مبسوطی از این مفهوم به دست آورد و ابعاد عملی آن و به تبع آن حکمت سیاسی را بیشتر مورد نظر قرار داد. او در آثار خود به مناسبت به بحث حکمت عملی هم پرداخته است. مباحث ملاصدرا در برخی موارد رنگ و بوی حکمت مشائی دارد و در پاره‌ای از موارد نیز به حکمت اشراق نزدیک است. اما در هر صورت اگرچه در ابتدا به نظر می‌آید که مباحث ایشان در تبیین حکمت نظری و حکمت عملی تا حد زیادی همان محتوایی است که دیگر حکمای مسلمان نیز بدان اشاره کرده‌اند اما اشارات وی درباره مفهوم حکمت می‌تواند دربردارنده مطالب تازه‌ای باشد که توسط دیگر متفکران مورد اشاره قرار نگرفته است. این آن چیزی است که می‌توان گفت خود ملاصدرا هم بدان گرایش دارد. وی در مجلد نخست اسفار اربعه در تعریف فلسفه و تقسیم حکمت به نظری و عملی و در دیگر آثار خود مانند شرح هدایه اثیری و کسر اصنام الجاهلیه و نیز در نسبت با مفاهیم دیگر مانند سعادت به تقویت آن پرداخته است (لک‌زایی، ۱۳۸۱: فصل دوم).

صدرالمتألهین در آغاز بحث سفر اول (سفر از خلق به حق) در جلد اول کتاب اسفار اربعه در ضمن ارائه بحث مختصری در باب فلسفه، که در اینجا آن را معادل حکمت گرفته است، در تعریف فلسفه می‌گوید: «فلسفه عبارت است از استکمال نفس انسانی به سبب معرفت و شناخت حقایق موجودات، آن گونه که هستند، و حکم به وجود آنها از روی تحقیق و ثبوت، همراه با براهین، نه از روی گمان و تقلید، به مقدار طاقت و وسع انسانی، و اگر خواهی گویم فلسفه عالم را نظامی عقلی به قدر توان بشری می‌بخشد تا تشبه به باری تعالی حاصل آید» (صدرالمتألهین، جلد ۱، ۱۳۷۸: ۲۱-۲۲). اما در این مقام باید پرسید آیا صرف تحقیق و تفکر فلسفی، انسان را شبیه خداوند می‌سازد، یا از آن جهت که چنین حدی از معرفت مستلزم عمل و زندگی بر طبق آن نیز هست انسان به باری تعالی تشبه می‌یابد؟ هر دو گزینه، البته معتقدانی دارد. در تفکر سقراطی، از آنجا که معرفت و فضیلت یکی است، به صرف تحصیل معرفت، کمال وجودی نیز حاصل می‌آید؛ اما به هر رو، نه صرف علم حصولی فلسفی تشبه به باری است و نه ملازمه‌ای ضروری بین چنین دانشی با عمل به مقتضای آن برقرار است. هر چند می‌توان گفت شناخت نظری، محرک و مشوق ما به فضیلت است و زمینه را برای آن فراهم می‌سازد، نمی‌توان مدعی عینیت یا استلزام بین نظر و عمل شد.

به هر رو، شناخت حقیقت شرطی لازم برای تشبه به حق است، هرچند شرط کافی نیست و عناصر دیگری نیز باید در کار آید. بنابراین ملازمه‌ای منطقی میان نظر و عمل نیست اگرچه حکمت نظری، حکمت عملی را در پی خود دارد و می‌توان این دو را توأمان در نظر گرفت. ملاصدرا از همین منظر هم به تقسیم حکمت به نظری و عملی می‌پردازد و با توجه به دو ساحتی بودن وجود انسان بر این نظر است که از آنجا که انسان موجودی است که همچون معجون از دو آمیزش به هم رسیده: صورت معنوی امری و ماده حسّی خلقی، در نفسش نیز دو جهت تعلق و تجرّد دارد. از این رو حکمت به حسب ساختار دو نشأه بر دو قسم نظری تجردی و عملی تعلقی تقسیم می‌شود. بنابراین حکمت همراه و ملازم با نظر و عمل است.

صدرالمتألهین حکمت نظری را به غایتش تعریف کرده و از این رو گفته شده که غایت حکمت نظری «نقش‌پذیری نفس است به صورت وجود بر نظام خود، کامل و تمام، و گردیدنش عالمی عقلی، مشابه عالم و جهان خارجی و مشهود، ولی نه در ماده، بلکه در صورت و آرایش و هیأت و نقش آن» (صدرالمتألهین، جلد ۱، ۱۳۷۸: ۲۲) او در ادامه یادآور می‌شود که این نوع حکمت مطلوب سرور رسولان (ص) هم بوده است و هم حضرت در دعای خود از پروردگار می‌خواهد که اشیاء را آن گونه که هستند به ما بنمایاند.^۱

اما حکمت عملی در نزد صدرالمتألهین «میوه و نتیجه‌اش عمل نیک است، برای تحصیل (ملکه) بلندی و برتری یافتن نفس بر بدن و (ملکه) مقلوب و رام شدن بدن نسبت به نفس» (صدرالمتألهین، جلد ۱، ۱۳۷۸: ۲۲) از همین رو است که رسول اکرم (ص) فرموده است به اخلاق و صفات الهی خوی-پذیر شوید؛^۲ یعنی در احاطه به معلومات و تجرد و رهایی از جسمانیات (همان: ۲۳) مداومت کنید. از این رو نفس مقام والاتری نسبت به بدن دارد و باید از نفس اطاعت نماید و در خدمت نفس باشد.

بر اساس نظر صدرالدین شیرازی، خداوند به هر دو قسم از حکمت نظری و عملی در قرآن اشاره کرده است؛ آنجا که می‌فرماید «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم؛ به راستی که انسان را به نیکوترین قوامی آفریدیم» (تین: ۴) و آن صورت او است که از نوع عالم امر است. و در جانب دیگر می‌فرماید «ثم رددناه اسفل سافلین؛ آن گاه او را به پایین‌ترین مراتب بازگردانیدیم» (تین: ۶) که این

۱. رب ارنا الاشیاء کما هی. همچنین: رب هب لی حکماً؛ پروردگارا! مرا فرزاندگی بیاموز. سوره شعرا، آیه ۸۳.

۲. تخلقوا باخلاق الله.

ماده او است که عبارت از اجسام تاریک است؛ مگر آنان که ایمان دارند «الا الذین آمنوا» که اشاره به غایت حکمت نظری است و آنان که عمل صالح انجام می‌دهند «و عملوا الصالحات» که اشاره به غایت حکمت عملی است.

صدرالمتألهین در ادامه می‌نویسد: «و برای آگاهی و هشدار دادن به این که آنچه از کمال قوه عملی اعتبار می‌شود چیزی است که نظام معاش و قوانین زندگی در این جهان و نجات و رهایی در رستخیز بدان بستگی دارد و آنچه از کمال قوه نظری اعتبار و اعتماد می‌شود علم به احوال مبدأ و معاد و اندیشه در آنچه بین آن دو است می‌باشد؛ یعنی به حقیقت، نظر و اعتبار کردن» (صدرالمتألهین، جلد ۱، ۱۳۷۸: ۲۳). بنابراین بخش عملی به نظام معاش انسان می‌پردازد و قوانین زندگی در این جهان و نجات و رهایی در جهان آخرت به اعمال آن بستگی دارد. از سویی بخش نظری به علم احوال میان مبدأ و معاد اشاره دارد و معرفت و شناخت را مورد نظر دارد.

از آنچه نقل شد می‌توان دریافت که نگاه صدرا به حکمت نظری و حکمت عملی بیشتر نگاهی معرفتی، اخلاقی و اجتماعی است و مطالب وی صرف تکرار آنچه دیگر متفکران گفته‌اند نیست. این نگاه با این رویکرد که امروزه رایج است و فلسفه سیاسی را در ذیل اخلاق مطالعه می‌کند، نیز به نظر بسیار نزدیک‌تر است (ر.ک: همپتن: ۱۳۸۱). به ویژه این که ایشان بر این نظر است که حکمت عملی تخلق به اخلاق الله است که همهٔ ساحات زیست انسان از جمله ساحات اجتماعی را شامل می‌شود و اساساً در آثار و آرای ملاصدرا اخلاق در ساحات اجتماعی بسیار پررنگ ظاهر می‌شود. چنان که در بخش پیشین هم آمد که حکمت همانا خیر و سعادت و فضیلت به شمار می‌آید و نقشی اخلاقی برعهده می‌گیرد که در همهٔ ساحات زندگی انسان جاری است.

از همین روی می‌توان گفت مراد از حکمت سیاسی نیز معرفتی است که بر اساس برهان و استدلال سامان یافته و از مغالطات به دور است. به لحاظ عملی هم مبتنی بر الگوگرفتن و پیاده ساختن اوصاف الهی و اسمای حسنا در ابعاد، سطوح و ساحات گوناگون جامعه است. به عبارت دیگر، حکمت سیاسی، حکمتی است که اساس آن را تشبیه و اتصاف به اوصاف و اسمای الهی شکل می‌دهد و محصور در مفاهیم نیست و صرفاً به ساختن حکیمی که دنیایی است بنشسته در گوشه‌ای، نظر ندارد بلکه در پی ساختن حکیمی است که در قضایای اجتماعی نقش مؤثر و فعالی برعهده دارد. افزون بر این که به همراه تخلق به اخلاق الهی هم می‌باشد و باید شرایط نظام معاش و نجات معاد را برای جامعه تدارک ببیند و رقم بزند. بنابراین باید با عمل همراه باشد و نباید از عمل فاصله بگیرد و دور شود.

در هر حال، چنان که اشاره شد در آثار ملاصدرا دو تعریف از حکمت را شاهد هستیم: یکی، تعریفی که فقط بر معرفت و شناخت تأکید دارد؛ مانند این که حکمت در حقیقت معرفت اشیاء به همان نحوی است که وجود دارد؛^۱ و دیگری این که حکمت تشبه به خداوند به قدر وسع و طاقت بشر است.^۲

ملاصدرا اما در آثارش به انواع حکمت و تعاریف آنها اکتفا نمی‌کند بلکه به حکمت نگاه عامی دارد که هم نظر و هم عمل در آن حضور توأمان و همزمان دارد. از این رو در تعریفی از حکمت می‌نویسد «حکمت اقتدای به خالق تعالی در سیاست به اندازه وسع و طاقت بشر است».^۳ این تعریف از حکمت توجه به خداوند و تبعیت از او در سیاست انسانی را در مرکز تعریف خویش قرار می‌دهد. اگرچه ملاصدرا این تعریف را با تعبیر «قیل» آورده است اما چون نقدی متوجه آن نکرده است می‌توان گفت که تلقی به قبول کرده است. البته بخش پایانی این تعریف با آنچه در حکمت نظری گفته شده مشترک است. افزون بر این که این تعریف از حکمت و اقتدای به خداوند در سیاست هماهنگ با مطالبی است که در مناسبات شریعت و سیاست نیز از سوی ملاصدرا و دیگر حکمای حکمت متعالیه مانند امام خمینی آمده است. این حکیمان تصریح می‌کنند که سیاست باید تابع و پیرو شریعت باشد. این پیروی سیاست از شریعت به معنای آن است که از نظر ایشان، شریعت، روح و سیاست، جسم آن است و بر این اساس شریعت، مولی و سیاست، عبد و یا شریعت سر و چشم و سیاست، بدن و پا است. گو این که این نگاه به حکمت در واقع حکمت را هم‌پای سیاست برنشانده و انتظار دارد که در آن پیروی از خالق تعالی صورت گیرد. اگرچه در پاره‌ای از تعابیر حکمت و شریعت یکی شمرده شده است اما به هر صورت، به تعبیر ملاصدرا، حکمت اقتضا می‌کند که در سیاست و تدبیر جهان و حکمرانی از خداوند تبعیت صورت گیرد.

افزون بر این ایشان در کتاب اسرار الآیات، حکمت عملی را به معرفت ذات حق و عمل خیر برای خاطر خداوند تعریف می‌کند.^۴ این تعریف اگرچه به عنوان تعریف حکمت عملی ارائه شده است اما به نظر می‌رسد جامع حکمت نظری در بخش معرفت به ذات و حکمت عملی در عمل به

۱. «الحکمة - بالحقیقة - معرفة الأشياء كما هي عليه».

۲. «التشبه بالله بقدر الطاقة البشرية».

۳. «الافتداء بالخالق - تعالی - فی السیاسة بقدر الطاقة البشرية».

۴. «معرفة الحق لذاته و عمل الخیر لأجله».

خیر است. بنابراین از نظر ملاصدرا حکمت عملی به نوعی هم واجد شناخت و معرفت حق برای ذات حق است و هم واجد عمل و رفتار خیر برای خاطر خداوند است. البته این تعریف در نگاه دیگر متفکران مسلمان مانند ابن سینا هم مورد توجه و تصریح آنان بوده است.

آنچه در اینجا برجستگی یافته است وجه الهی بودن سیاست و پیروی سیاست از شریعت از یک سوی و تأکید بر همراهی بر عمل از سوی دیگر است. دو تعریف اخیر هم به خوبی بیانگر این است که ملاصدرا جنبه‌های عملی و سیاسی حکمت را با صراحت مورد نظر دارد و تلاش نموده در ارائه تعریف خود ابعاد مختلفی از ساحات اجتماعی حکمت را طرح و برجسته نماید. از این رو شاید بتوان حکمت عملی را این گونه تعریف کرد: قول و فعل متقن، برهانی و مستدل که هدف آن خداگونه شدن و اقتدای به خداوند متعال و تلاش برای انجام امور خیر برای تقرب به خداوند متعال است. در واقع توجه به خداوند و حرکت بر مبنای خواست خداوند باید صورت گیرد. در نگاه ملاصدرا خداوند در مرکز تعریف حکمت عملی است که البته تحقق آن به توسط انسان و با خواست و اراده و حرکت انسان صورت می‌گیرد و باید صورت گیرد. در غیر این صورت تحقق ناپذیر است.

درباره قید «به قدر طاقت بشری» که در تعریف ملاصدرا آمده نیز به نظر برای آن است که انسان در حد و اندازه وسع خود و با آنچه در توان دارد به سمت و سوی خیرات و تقرب به خداوند و تنظیم نظام معاش و نجات معاد حرکت کند. شاید تصور شود که این نوع نگاه تا حدی محافظه‌کارانه است و با آنچه در نظریه حرکت جوهری نهفته است که بر نو به نو شدن تأکید می‌کند در تعارض است. اما این قید اگرچه در نزد عموم متفکران مسلمان آمده است اما در فلسفه صدرایی به درستی معنا می‌یابد. از این رو می‌توان گفت که در این قید القای نوعی نگاه تشکیکی نسبت به وسع و توان انسان صورت گرفته است و این که انسان تلاش خود را به منظور ارتقای وضعیت موجود و کسب معرفت حقایق از یک سوی و انجام عمل خیر از سوی دیگر با اقتدای به خداوند در سیاست انجام دهد و از هیچ کوششی در این مسیر فروگذار نکند. گو این که موقعیت انسان در وضعیت‌های مختلف ایجاب می‌کند که به گونه خاصی عمل شود و بر این اساس، وسع و طاقت بشر نیز متفاوت می‌شود.

بنابراین چنین نگاهی به نحو موسعی مسیر را برای حرکت اجتماعی انسان باز می‌کند و تشویق به حرکت را سرلوحه فعالیت خویش می‌شمارد. و از سویی در گستره نگاه تشکیکی هم قرار دارد و فضا را باز می‌کند که هر مقدار که تلاش برای تبعیت از خداوند در تنظیم نظام معاش و نجات معاد انجام گیرد را بتواند عمل نماید. از این رو هر مقدار تلاش برای امتثال امر خداوند در این گستره

معنادار می‌شود. سید جلال‌الدین آشتیانی ضمن این که چنین نگاه تشکیکی را تأیید می‌نماید، بر این نکته تکمیلی نیز صحنه می‌گذارد که: «قید وسع و طاقت آدمی که در دیگر تعاریف حکمت نیز ذکر شده از این رو است که شناخت کنه اشیا مختص خداست و انسان به قدر وسع و توان خود از علم به آنچه در عالم وجود هست و از معرفت حقیقی بهره‌مند می‌شود و مراد از آن توان و سعه وجودی نوع بشر است. بدین معنا که هر انسانی در هر مرتبه‌ای از مراتب انسانیت و عقلانیت فوق طبیعی و حتی فوق ملکی خود قرار گرفته باشد به همان میزان از علم به حقایق بهره‌مند خواهد شد» (دایره المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۱۳: ۷۵۴) این نکته البته در تعابیر خود ملاصدرا نیز بیان شده است و ایشان چنین نگاهی را در فضای تشکیکی تحلیل می‌نماید. آنجا که می‌نویسد: «از این بیان به ظهور رسید که صدق این مفهوم بر افرادش بر سبیل تشکیک است» (مرآت الاکوان، ۱۳۷۵: ۹۳).

ملاصدرا در جای دیگری در تعریف حکمت می‌گوید حکمت عبارت است از «ایجاد موجودات بر متقن‌ترین و محکم‌ترین وجه، به گونه‌ای که بر آن منفعتی مترتب شود؛ زیرا حکمت بر دو چیز اطلاق می‌گردد: یکی به علم تصویری به تحقق ماهیت اشیا و تصدیق به آن و دیگری به فعل محکمی که نظم جامع و کاملی داشته باشد» (صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، ۱۳۸۷: ۱۴۶). به نقل از اخوان نبوی). به نظر، این تعریف به دو قسم حکمت نظری و حکمت عملی اشاره دارد. وی سپس با استناد به آیات قرآن این نکته را بیان می‌کند که «خداوند به موجودات هر چه نیازمندند اعطا کرده است» (همان). ملاصدرا محکم بودن فعل خداوند را بر همین اساس اثبات می‌کند. به این بیان که خداوند به هر موجودی دو قوه و استعداد بخشیده است که با یکی کمالات خود را حفظ کند و با قوه و استعداد دیگر به سوی کمالاتی که ندارد حرکت کند. این دو قوه و استعداد را عشقی که در موجودات به ودیعه گذاشته شده است کامل می‌کند؛ عشقی که کمالاتی را که دارد حفظ می‌کند و اشتیاق به دست آوردن کمالات دیگر را در انسان به وجود می‌آورد. ملاصدرا از این بحث نتیجه می‌گیرد که حکمت خداوند بر مبنای عشقی تنظیم شده است که در تمام موجودات ساری و جاری است (صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، ۱۳۸۷: ۱۴۷). به نقل از اخوان نبوی). این نگاه به نوعی عرصه و گستره حکمت و به ویژه حکمت عملی را افزون‌تر از آنچه در گذشته وجود داشته مطرح می‌کند و اگرچه در مباحث پیشین بحث عمل نیک و خیر و حتی سعادت و فضیلت در شمار حکمت عملی قرار می‌گیرد اما به نظر در اینجا در هماهنگی با عشق، گستره ژرف‌تری می‌یابد. از این رو پای مبحث محبت به نحو گسترده‌ای به میان می‌آید. درواقع، عشق، نقطه اوج محبت است که رخ می‌دهد و

ملاصدرا به نحو بسیار مهمی آن را در ارتباط با حکمت عملی درمی‌آمیزد.

نکته دیگری که اینجا در خصوص حکمت عملی و فلسفه سیاسی به نظر می‌آید این است که ملاصدرا از اعطای دو قوه توسط خداوند به انسان سخن می‌گوید که در یک قوه انسان کمالات خود را حفظ می‌نماید و در قوه دیگری انسان را به سوی کمالاتی که ندارد سوق می‌دهد. شاید بتوان گفت این سنخ کمالات عموماً در حوزه مطلوبیت‌ها و ایده‌آل‌ها تعریف می‌شوند و چنین کمالاتی در بستری مدنی تحصیل می‌شوند. در واقع مطلوبیت‌ها و کمالات اخلاقی حتی در فردی‌ترین حالت، باز هم جنبه مدنی و اجتماعی پیدا می‌کنند. ضمن این که می‌توان مهم‌ترین بخش فلسفه سیاسی را ترسیم همین مطلوبیت‌ها و ایده‌آل‌ها دانست. بنابراین ارتباطی وثیق میان حکمت و سیاست برقرار می‌شود که در این بخش از آرای ملاصدرا به نحوی آشکار بازتاب یافته و دیده می‌شود. از این رو به نظر می‌رسد در هر کجا ملاصدرا تعریفی از حکمت ارائه داده است واجد اشاراتی ولو ناآشکار درباره سیاست و اجتماع می‌باشد. بنابراین بحث ملاصدرا به یک معنا در حکمت عملی و حکمت سیاسی است و ایشان صرفاً به یک تلقی تجریدی و انتزاعی از حکمت نمی‌اندیشد.

در هر حال چنان که پیش از این گفته آمد، ملاصدرا همانند دیگر متفکران حکمت را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کند. از این رو فاقد نوآوری در این بخش است. اما ملاصدرا گذشته از نگاه‌های تازه‌ای که به حکمت دارد که در آن مباحث عملی و سیاسی برجستگی می‌یابد اما در ابتدای رساله المظاهر الالهیه به بهانه ارائه مقاصد اصلی و مقاصد فرعی معارف قرآنی به ارائه یک طبقه بندی تازه اقدام می‌کند که به نظر می‌رسد این طبقه بندی، اگرچه جزئیات آن می‌تواند متخذ از ادبیات رایج باشد اما ترکیب آن مختص ملاصدرا است و در آثار دیگر متفکران ردی از آن یافت نمی‌شود و طبقه بندی مذکور صدرالمتألهین را از متفکران سلف جدا می‌کند. این در حالی است که تا آنجا که نگارنده مطلع است، متفکران بعد از ملاصدرا نیز به این طبقه بندی هیچ اشاره‌ای ندارند. این اندیشمندان به احتمال زیاد یا این طبقه بندی را مشاهده نکرده‌اند تا به نقل آن مبادرت ورزند و یا این که متوجه اهمیت و نوآوری ملاصدرا در این زمینه نشده‌اند؛ زیرا طبقه بندی ارائه شده در این اثر، تا آنجا که نگارنده مطلع است، در دیگر آثار ملاصدرا هم تکرار نشده است. از این رو با توجه به این که همواره دو کتاب مهم ملاصدرا یعنی اسفار اربعه و الشواهد الربوبیه مورد رجوع بوده، این طبقه بندی به نظر از سوی متفکران مسلمان مغفول واقع شده است.

طبقه بندی مذکور حاوی نکات ابداعی و افزوده‌های ملاصدرا و ارائه ترکیب جدیدی از دانش-

های مهم مورد توجه او است. ۱) مسأله خدا شناسی با عنوان «معرفت حق اول» در صدر مباحث مطرح شده قرار دارد. ۲) سپس اصل «معرفت صراط مستقیم» مطرح می‌شود. ۳) ضلع سوم «معاد شناسی» است که مسأله غایت و هدف هستی را طرح می‌کند. اگر معرفت حق اول به توحید باز - گردانده شود، به همراه معاد دو اصل از سه اصل اعتقادی مسلمانان را شامل می‌شود. اصل دیگر این که صراط مستقیم نیز مسیر حرکت از معرفت خداوند متعال به سمت معاد خواهد بود. این هر سه در شمار مقاصد اصلی قرآن است. مقاصد سه گانه دوم و فرعی عبارتند از: ۴) «شناخت نبی» و رهبر شناسی؛ ۵) «شناخت مکاتب انحرافی»، باطل شناسی، نقد و هدایت آنها؛ ۶) یاد دادن «روش آبادسازی منازل» و مراحل سلوک به سوی خدای تعالی و طریقه بندگی وی و چگونگی برداشت توشه و مرکب برای سفر آخرت. نبوت که اصل سوم از اصول اعتقادی مسلمانان است، در این سه گانه دوم قرار گرفته است. اما اصل سوم (ششم) در واقع همان حکمت عملی است و سه بخش عمده این حکمت را درون خود دارد که توجه به آن برای آبادسازی دنیا ضرورت دارد و عبارت است از: خودسازی یا اخلاق، ساماندهی اقتصاد خانواده یا تدبیر منزل، اداره جامعه یا علم سیاست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۴) که به عنوان فلسفه سیاسی هم از آن یاد می‌شود.

روشن است که ملاصدرا موضوع حکمت عملی را در ادامه حکمت نظری طرح کرده و به این سبب به نظر می‌رسد بر آن است بگوید شرط رسیدن به درجات و مراتب عالی انسانیت، شناخت مراحل شش گانه مذکور است که سه مورد آن به منزله اصول و بنیاد مباحث و در حکمت نظری و سه قسم آن به عنوان متمم و ملحقیات باید مورد توجه قرار گیرد. از این رو حکمت عملی، برای تحقق مباحث پیش گفته و در شمار ضروریات و مقدمات بحث باید مورد توجه باشد. چنان که خود صدرا تصریح کرده است تأکید اصلی وی، آبادسازی منزل آخرت است اما آبادسازی آخرت از طریق توجه به خود، خانواده و جامعه ممکن است و کسب زاد و توشه برای آخرت از مسیر دنیا می‌گذرد. در واقع تهذیب اخلاق، افزون بر تدبیر منزل و علم سیاست می‌تواند به انسان مساعدت نماید که زاد و توشه درخور آخرت را کسب نماید و به سوی راه‌های سعادت رهنمون شود. از این رو از نگاه صدرالمآلهین توجه به عنصر اختیار آدمی و مسأله نظام معاش در کنار نجات معاد از مباحث بسیار اساسی است.

صدرالمآلهین تأکید قابل توجهی بر انسان به مثابه علت فاعلی قریب و مباشر دارد و نقش زیادی را بر عهده او می‌نهد تا بتواند زندگی خویش را سامان داده و پیش ببرد. در نظر صدرالمآلهین حکمت عملی در ذیل و ادامه حکمت نظری قابل تحقق و مطالعه است و اساساً برخلاف فلسفه،

حکمت دارای ابعاد نظری و عملی توأمان است. چنان که آیت الله جوادی آملی نیز بر این نظر است که هر حکمت نظری، حکمت عملی را به همراه خواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۸-۶۹). در واقع از این سخن می‌توان این گونه برداشت کرد که هر حکمت نظری، حکمت عملی ویژه خود را نیز تولید می‌کند. بنابراین حتی اگر ذکری از حکمت عملی هم به میان نیاید اما باید در خاطر داشت که از این منظر باید به بخش عملی توأمان با بخش نظری توجه شود و مراحلی اجرایی شدن آن فراهم گردد. در غیر این صورت ناقص است.

می‌توان به این هم نکته اشاره کرد که با توجه به عنصر زمان در اندیشه ملاصدرا و مفهوم حکمت عملی که مبتنی بر تلقی خاص وی از این مفهوم است، آنچه که انسان بدان عمل کرده و یا بر آن است که عمل کند با توجه به تعامل ذهن با حوادث گذشته و آرزوهای آینده می‌تواند به خلق تاریخ مساعدت کند. در واقع بنابر اصول شش گانه اصلی و فرعی مذکور، حکمت عملی می‌تواند به شرایط تعامل با گذشته و تأثیرگذاری بر آینده مورد نظر کمک کند. افزون بر این که ایشان در همان آغاز اسفار اربعه از حکمت به عنوان ایلاد و ایجاد هم یاد می‌کند و بر این نظر است که انسان حکیم باید به تولید و ایجاد هر آنچه در راستای نظام معاش و نجات معاد نیازمند است باید پردازد.

نکته مهم در بحث ملاصدرا این است که به نظر می‌رسد ایشان طبقه بندی اصول و معارف قرآنی را بر اساس نگاه ارزشی مطرح کرده است. در غیر این صورت می‌توان گفت نحوه ایجاد و تحقق این مباحث از مسیری است که در ضلع ششم و در مقاصد فرعی قرار داده شده است. در واقع نحوه آبادسازی دنیا به لحاظ تقدم رتبی در اولویت قرار دارد و انسان از آنجا آغاز می‌کند. این گونه نگاه کردن بر اساس اصول و قواعد حکمت متعاليه نیز می‌باشد که از جسمانی الحدوث شروع و به روحانی البقاء باید ختم شود. به این ترتیب شاید نگاه ملاصدرا به اهمیت ارزشی این اصول و مقاصد نهفته باشد. در واقع می‌توان این گونه بحث کرد که انسان نباید به زندگی دنیا و زیست این جهان دل ببندد اما به نظر می‌رسد راه وصول به مقاصد اصلی از مقاصد فرعی و به ویژه قسم سوم از اصول فرعی عبور می‌کند. به ویژه این که حضور نبی نیز در اینجا دیده شده است و او است که انسان را به سمت سعادت جهت داده و راه می‌برد و با مبدأ و معاد آشنا و انسان را از آسیب‌ها پرهیز می‌دهد.

در هر حال طبقه بندی ارائه شده نیازمند آن است که در تبیین حکمت و به تبع آن در تعریف حکمت عملی و حکمت سیاسی متعاليه کاربرد داشته باشد. اهمیت این موضوع از آنجا است که در آثار حکمای حکمت متعاليه، اصطلاح «حکمت سیاسی» تعریف نشده است، اما می‌توان بر قیاس

حکمت و حکمت عملی که در آثار ملاصدرا و دیگران ذکر شده است به ارائه تعریف حکمت سیاسی نیز اقدام کرد. گو اینکه برخی از محققان نیز بر اساس چنین مقایسه‌ای به ارائه تعریف حکمت عملی متعالیه مبادرت کرده‌اند. بر این اساس بر طرق استنباط یکی از پژوهشگران گفته شده است که حکمت عملی متعالیه: «سامان دهی عقلی و فراگیر اموری است که از انسان صادر می‌شود؛ از آن لحاظ که او ذی شعور ذی اراده است در جهت ظهور اختیاری ربوبیت در حیات انسانی و تخلق او به اخلاق الهی» (حسنی، ۱۳۸۹: ۱۲).

افزون بر این می‌توان گفت این تعریف واجد عناصری است که در نگاه برخی صاحب نظران فلسفه سیاسی معاصر مانند لوی اشتراوس نیز مورد توجه قرار گرفته است و آن توجه به نگاه معرفتی و فهم حقیقت در پرتو حکمت است. ما از این طریق حقایق را از مسیر حکمت و توجه به حکمت درمی‌یابیم. بنابراین می‌توان گفت که حکمت لازمه فهم معرفت و شناخت حقیقت و برای دستیابی به حقیقت ضروری است. در واقع، بدون حکمت نمی‌توان به حقیقت دست یافت؛ چنان که فهم حقایق سیاسی نیز در پرتو حکمت عملی ممکن است.

در هر حال می‌توان گفت حکمت سیاسی متعالیه حکمتی است که به ساختن ابعاد دنیوی و به تعبیر خود ملاصدرا نظام معاش و ساختن ابعاد اخروی و به تعبیر او نجات معاد، در حوزه فردی، خانوادگی، اجتماعی، ظاهر و باطن، اقتصاد، سیاست و فرهنگ به صورت جامع توجه دارد و ترکیه و تعلیم را با شکوفایی اندیشه و انگیزه انسان و حرکت در ابعاد مختلف جامعه همراه می‌کند.

بر اساس نظر برخی از پژوهشگران و بر اساس برخی از آثار ملاصدرا «حکمت در فلسفه ملاصدرا ناظر به استحداث و ناظر به تغییر و ساخت و ساز و بنا کردن و طلب تجدید بنا است و این که بنای وجود و زندگی انسان تجدید شود».^۱ از این رو تا انسان، عالم و آدم دیگری نشود تجدید بنای جدیدی شکل نمی‌گیرد. البته شاید صحیح‌تر این باشد که گفته شود فلسفه ملاصدرا ناظر به حرکت و حرکت در جوهر است. شاید این تعبیر، نسبت و مناسبتی نیز با آنچه ملاصدرا در مقاصد شش گانه و به خصوص اصل ششم ذکر می‌کند داشته باشد؛ زیرا در آن تأکید بر آبادسازی دنیا است. آبادسازی دنیا هیچ گاه بدون ساخت بنای جدید و تجدید بنای تازه‌تر ممکن نیست.

^۱ دکتر سید مهدی امامی جمعه در مجموعه درسگفتارهای فلسفه علوم اجتماعی حکمت متعالیه به چنین تعبیری از حکمت اشاره می‌کند که به نظر با اصول حکمت متعالیه و به ویژه آنچه در آغاز اسفار اربعه از ایلام و ایجاد سخن گرفته است نیز سازگار است. (ر.ک: نرم افزار سها).

چنین تلقی‌ای از حکمت در بیان صاحب نظران معاصر غرب نیز آمده است از جمله یکی از این صاحب نظران به بیان شش جنبه حکمت توجه نموده که عبارتند از: توانایی استدلال، بصیرت مندی، یادگیری از فکرهای دیگران و پیرامون خود، قوه تشخیص و داوری، به کار گرفتن مؤثر اطلاعات، فراست (حسینی، ۱۳۸۸: ۱۳۶). اگرچه بیان این شش جنبه بیشتر ناظر به شخص حکیم است و نه حکمت اما با این وصف در بررسی ویژگی‌های حکمت از نظر ملاصدرا باید گفت معرفت به خداوند متعال در صدر آن است. افزون بر این برخی ویژگی‌ها که در شرایط دوازده گانه رئیس اول آمده نیز می‌تواند در شمار دیگر عناصر ممیزه حکمت باشد که رئیس اول باید واجد آن باشد و در واقع در شمار ویژگی‌های حکیم است و نه اختصاصات خود حکمت. البته در میان حکمای مسلمان مانند شهرزوری نیز می‌توان به دریافت برخی از ویژگی‌های حکمت نائل شد که به صورت آشکار در آرای ملاصدرا ظهور و بروز نداشته است.

می‌توان گفت حکمت حقیقتی است که باید به آن رسید. از این رو بحث حرکت و سیر و نظر در حکمت متعالیه توامان مطرح می‌شود. این در حالی است که فلسفه تنها نظری است اما سیر و نظر در حکمت با همدیگر طرح می‌شود و این دو جدای از همدیگر نبوده و در ارتباط هستند. در فلسفه ملاصدرا بحث این است که سیر از مبدأ تا معاد باید طی شود در حالی که در فلسفه مشاء بحث صرفاً دانایی مطرح می‌شود و بر شدن و طی کردن در آن تأکید نمی‌شود اما در حکمت متعالیه بحث شدن و طی کردن خواه ناخواه به طور جدی مطرح می‌شود. بنابراین عمل هم همراه با نظر باید دیده شود. در حکمت، سیر و نظر با هم هست. همچنین در حکمت صیوررت هست ولی در فلسفه نیست. چنین نگاهی به بحث حکمت در پاره‌ای از دیدگاه‌های حکمای متعالیه معاصر نیز قابل ردیابی است. برای مثال، حائری برای فهم حکمت عملی آن را با عنصر اختیار درهم می‌آمیزد و بر این نظر است که حکمت عملی در حوزه اختیار معنا می‌دهد. ایشان می‌نویسد:

«گفته شده که حکمت به معنی تشبه به کردگار جهان در سیاست و تدبیر و جهانداری است - متنها به اندازه توان بشری. تفسیر دیگری مدار این تشبه به خالق را افزایش داده و گفته است: حکمت نه تنها تشبه به جهان آفرین در عمل جهان مداری است بلکه تشبه به او در علم و در عمل نیز هست. و چون هستی انسان سایه هستی خدا است، علم و عمل و تمام صفحات او نیز باید همین سنخیت و مناسبت را دارا باشد. و همان گونه که واجب الوجود بالذات، واجب الوجود در تمام جهات است، و ممکن بالذات هم ممکن در تمام صفحات است، شبیه در ذات نیز باید در تمام احوال و صفات

مشابهت داشته باشد. اما چون صفات اختیاری و اکتسابی در معرض انحراف است، وظیفه تکوینی انسان است که در مشابهت صفات خود با آفریننده یکتا بکوشد، و خود را از تاریکی جهل ماده برهاند، و در افعال و کردار خویش همان علم و عدل الهی را برقرار کند» (حائری، ۱۳۸۴: ۲۲۹). به نقل از ثبوت، ۱۳۸۹: ۲۶۶).

بنابراین اقتدای به خداوند در سیاست هم از روی اختیار صورت می‌گیرد و عنصر اختیار وجه برجسته حکمت عملی صدرایی می‌شود که انسان باید با اختیار خود از مبدأ تا انتها را سیر نماید. در واقع در حکمت عملی از آن چیزهایی بحث به میان می‌آید که مبتنی بر اختیار و افعال و رفتار انسان است. هم اخلاق و خودسازی، هم تدبیر منزل و هم تدبیر مدنی هر سه به اختیار و فعل انسان ارتباط می‌یابد و از آن جدا شدنی نیست.

به هر حال ملاصدرا در ارائه تعریف حکمت و بیان انواع آن در حوزه نظر و عمل، به مباحثی اشاره می‌کند که مطالب او را از سایر متفکران ممتاز و متمایز می‌کند. با این حال ملاصدرا و اصحاب حکمت متعالیه به تعریف حکمت سیاسی مبادرت نکرده‌اند و به نظر در میان متفکران مسلمان، شهرزوری به ارائه تعریف حکمت سیاسی پرداخته است. از نظر وی مقصود از حکمت سیاسی کیفیت معرفت سیاسات فاضله و اصناف و اختلافات آن و شناخت احوال ریاسات متفنه‌ای است که در مدینه‌های فاضله رخ می‌دهد به این منظور که از مدینه‌های جاهله تمیز داده شود و کیفیت بقای مدن و حفظ آن بر وجه الیق و اوفق اتفاق افتد.^۱

افزون بر این آن گونه که ملاصدرا حکمت را ترسیم می‌نماید و آن را با بهره‌گیری از قرآن تفسیر می‌نماید باید گفت که حکمت حقیقتی است که باید به آن رسید و خداوند به هر کسی که بخواهد حکمت را اعطا می‌کند.^۲ البته ملاصدرا در بخشی از مباحث خود به تقسیم حکمت به غریزه و مکتسبه هم مبادرت کرده است. از نظر ایشان حکمت غریزه مختص به نبوت و رسالت است و

۱. «المقصود من الحکمة السیاسیة، کیفیة معرفة السیاسات الفاضله و أصنافها و اختلافاتها و أحوال الرئاسات المتفنه الواقعة لتتمیز بذالك عن المدن الجاهله، و کیفیة بقاء المدن و حفظها علی الوجه الألیق و الأوفق».

(شهرزوری، ج ۱، ۱۳۸۵: ۲۹). به نقل از اصطلاح نامه فلسفه سیاسی، ۱۳۹۶: ۲۴۷).

۲. بقره، ۲۷۲: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَكِّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ».

حکمت مکتسبیه مربوط به امامت و ولایت است.^۱ از این رو بخش نخست کلاً در حوزه غیر اکتسابی است. بنابراین اکتسابی صرف نیست بلکه به جز تلاش و زحمت و حرکت آزادانه انسان، موهبتی از جانب خداوند هم تلقی می‌شود. ضمن این که سیر و نظر هم توأمان مطرح می‌شود.

در تبیین بیشتر حکمت غریزی و مکتسبه در فرهنگ اصطلاحنامه فلسفی ملاصدرا آمده است که: «ملاصدرا گوید حکمت مخالف شرایع حقه الهیه نیست و بلکه مقصود از حکمت و شریعت هر دو یکی است که همان شناخت خداوند و صفات و افعال او باشد و این امر گاهی از راه وحی انجام می‌شود و رسالت و نبوت و گاه به طریق سلوک و کسب که حکمت و ولایت نامند. کسانی حکمت را مخالف شریعت می‌دانند که به روح شریعت و حکمت واقف نمی‌باشند و قادر نمی‌باشند خطابات شرعی را با احکام عقلی و حکمی مقایسه کنند و نمی‌توانند شریعت را بر حکمت و حکمت را بر شریعت عرضه دارند چرا که چه بسا انسان‌هایی می‌باشند که در احکام شرع واردند و از حکمت بی‌خبرند و بالعکس، کسانی که مؤید من عند الله‌اند به هر دو قسمت واردند و خداوند هر دو بخش را نصیب آن‌ها کرده است.» (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۱۱).

در باب نسبت سنجی و مقام و ارزش هر کدام از حکمت نظری و حکمت عملی گفتنی است که از نظر ملاصدرا حکمت نظری اشرف از حکمت عملی است؛ زیرا حکمت عملی وسیله عمل است، و وسیله هر چیز ادون از خود آن چیز است. پس حکمت عملی ادون از عمل است، و عمل ادون از علم به معارف است. تفاوت دیگر آن که حکمت نظری مکمل قوه نظریه نفس است [که جنبه عالیه آن است و حکمت عملی مکمل قوه عملیه است که جنبه سافله نفس است]. تفاوت سوم آن که از حکمت نظری علم به مبدأ و معاد و تدبّر در صنع خالق عباد حاصل می‌شود و از حکمت عملی علم به نظام معاش و نجات معاد حاصل می‌گردد (حسینی، ۱۳۷۵: ۹۴). البته ذکر این تمایزها از سوی ملاصدرا در تمایز میان حکمت نظری و حکمت عملی منافاتی با توأمان و همزمان دانستن حکمت به نظری و عملی ندارد. با این حال شاید بتوان گفت ملاصدرا به رغم این تمایزی که میان

۱. و حکمت هم غریزیه می‌باشد و هم مکتسبه- و حکمت غریزیه آن است که نفس در قضا یا و احکام صاحب رأی درست است. و این حکمت غریزیه استعداد اول است برای حکمت مکتسبه. و نفوس را در آن تفاوت بسیار هست، حتی آنکه بعضی در درجه عالیه از آن در مقام نفس قدسیه نبویه می‌باشند، که به آن اشاره شده است در قول حق تعالی: یَکَادُ زَیْتَهَا یُضِیءُ وَ لَوْ لَمْ تَمَسَّهُ نَارٌ (نور: ۳۵)، و مقابل آن است نفس پلیدی که به تعلیم معلّم هم نفع نمی‌برد. (حسینی، ۱۳۷۵: ۲۵).

حکمت نظری و حکمت عملی برمی‌شمارد اما این تمایز به لحاظ ماهیت این دو است و الا این هر دو را همراه با یکدیگر در نظر گرفته و توامان و همراه می‌شمارد.

اما این پرسش همچنان قابل طرح است که آیا برای تحصیل حکمت و استعداد پذیرش آن شروطی وجود دارد؟ شهرزوری در این زمینه به اختصار چنین می‌گوید: اعتدال مزاج، حسن اخلاق، سرعت فهم، حدس عالی، ذوق کشفی از جمله شروط استعداد قبول حکمت است و با همه اینها باید نوری الهی در قلب باشد که دائماً روشنی بخشد و چنین نوری راهنما به حکمت است، چنان که چراغ راهنمای هر چه در خانه است (شهرزوری، مقدمه مصحح، ۱۳۸۵: ۲۶). البته ملاصدرا در اینجا رأی خاص خود را دارد و به رغم سخن شهرزوری بر این نظر است که این نوع از حکمت بر اساس نظر و برهان اتفاق می‌افتد و طبعاً می‌توان گفت همان نوع دوم مکتسبه است در مقابل غریزی. او در بیانی ضمن این که تعاریف مختلف حکمت را نقل می‌کند اما بر این نظر است که این تعاریف که در افراد انسان حاصل می‌شود از طریق نظر و برهان اتفاق می‌افتد و طبیعتاً آنچه خداوند به انسان اعطا می‌کند چنین حکمتی نیست: «و آنچه قوم در تعریف حکمت گفته‌اند- مثل آنکه استکمال نفس انسانی است به معرفت حقایق موجودات، از روی تحقیق و برهان نه به تقلید و گمان، به قدر وسع انسان؛ و مثل آنکه نظم عالم است نظمی عقلی به حسب طاقّت بشریّت برای تشبّه به باری جلّ شأنه؛ و مثل آنکه صنعتی است نظری که به آن مستفاد می‌شود کیفیت ما علیه الوجود فی نفسه و ما علیه الواجب از حیثیّت اکتساب نظریّات و تحصیل ملکات، تا آنکه نفس کامل شود و عالمی گردد عقلی مشابه عالم موجود، و به آن سبب حصول سعادت کامله را مستعد گردد، و آن به حسب طاقّت بشریّه می‌باید بود و امثال این تعریفات- ظاهر این است که مراد ایشان بیان رسم آن قسم از حکمت است که در افراد انسانی حاصل می‌تواند شد به نظر و برهان. و همین است که به نظری و عملی تقسیم می‌کنند. و اگر مراد ایشان بیان حکمت بر سبیل اطلاق باشد ملائم نخواهد بود با آنچه در ضمن وجوه بیان شرف حکمت می‌آورند که حق سبحانه و تعالی در چند موضع از کتاب کریم نفس خود را حکیم نامیده است و انبیا و اولیا را به حکمت وصف فرموده است» (حسینی، ۱۳۷۵: ۹۳).

با این نگاه آنچه به عنوان حکمت نظری و حکمت عملی مطرح است همه در زمینه دانش اکتسابی قابل تحلیل است. از این رو چنین دانشی قبض و بسط خواهد یافت و طبیعتاً با توجه به الزامات و نیازهای زمانه تغییر خواهد یافت. از نظر صدرالمآلهین «غایت حکمت نظری انتقال نفس و سیر او است از مراتب ناقص بمراتب کامل» (سجادی، ج ۲، ۱۳۷۳: ۷۶۰). به همین نسبت می‌توان

گفت حکمت عملی نیز انتقال و ارتقای جسم و سیر او از مراتب و وضعیت نامطلوب به مراتب و وضعیت مطلوب است که کار حکمت عملی و فلسفه سیاسی است.

بر اساس آنچه آمد می‌توان گفت مراد از حکمت سیاسی متعالیه معرفتی است که بر اساس برهان و استدلال سامان یافته است. به لحاظ عملی هم مبتنی بر الگوگرفتن و پیاده ساختن اوصاف و اخلاق الهی و اسماء الحسنی در ابعاد، سطوح و ساحات گوناگون جامعه است. به عبارت دیگر، حکمت سیاسی متعالیه، حکمتی است که اساس آن را تشبیه و انصاف به اوصاف و اسمای الهی شکل می‌دهد و محصور در مفاهیم نیست و صرفاً به ساختن حکیمی که دنیایی است بنشسته در گوشه‌ای، نظر ندارد بلکه در پی ساختن حکیمی است که در قضایای اجتماعی نقش مؤثر و فعالی برعهده دارد و می‌تواند به سازندگی مبادرت ورزد.

نتیجه گیری

ایده اصلی مقاله حاضر بر مفهوم حکمت متمرکز شد و دیدگاه ملاصدرا و برخی از حکمای حکمت متعالیه در تبیین این مفهوم ارائه شد. این نظر به تفصیل در مقاله مورد توجه قرار گرفت که به نظر جامع‌ترین نگاه به مفهوم حکمت در آثار خود ملاصدرا قابل ردیابی است. از این رو تصریح شد که در نگاه ملاصدرا، حکمت باید بتواند به تنظیم نظام معاش و نجات معاد پردازد. از این نظر اساساً نقش اصلی حکمت در تبیین نظام معاش و نجات معاد خلاصه می‌شود. با این نگاه به نظر می‌رسد که منظر ما به حکمت و به ویژه حکمت متعالیه کاملاً باید متحول شود و انتظار از این حکمت را نسبت به بسیاری از مسائل اجتماعی و سیاسی ارتقا می‌دهد. در واقع حکمت باید در متن زندگی حضور داشته باشد و به تنظیم نظام معاش انسان‌ها پردازد. این نگاه البته با مباحث دیگر حکمت متعالیه نظیر مبحث جسمانی الحدوث نیز سازگاری دارد. طبیعتاً با این منظر، باب بسیار وسیعی در طراحی نظام معاش انسان‌ها مفتوح می‌شود و ظرفیت‌های حکمت برای ارائه زندگی مطلوب‌تر انسان به خدمت گرفته می‌شود.

از آنجا که فلسفه سیاسی به وضعیت مطلوب نظر دارد و بر آن است وضعیت مطلوب در یک جامعه را ترسیم نماید بدیهی است که انتظار ما از حکمت سیاسی متعالیه آن باشد که بتواند چنین وضعیتی را ترسیم نماید. آنچه بیان شد به نوعی می‌تواند وضعیت مطلوبی است باشد که در این فلسفه ترسیم می‌شود. از این رو نگاه به انسان و توجه به ابعاد خلاقیت ساز او در نگاه به حکمت

عملی می‌تواند بخشی از وجوه وضعیت مطلوب را برای ما روشن نماید. در این حکمت انسان در حال شدن است و باید توجه داشت که جهت مندی و غایت این شدن به چه سمت و سویی است. آنچه می‌تواند به این جهت مندی کمک کند، بحث اراده و اختیار انسان است که بتواند سمت و سوی سعادت و شقاوت را مشخص نماید. با توجه به مبحث حکمت و تعریفی که از حکمت ارائه شد باید توجه داشت که عنصر خلاقیت و سازندگی انسان با توجه به اختیار و اراده او محلی برای بروز و ظهور می‌یابد.

منابع

- اخوان نبوی، قاسم (۱۳۹۱). حکمت صدرایی و کلام شیعه، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- اصطلاحنامه فلسفه سیاسی (۱۳۹۶). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ثبوت، اکبر (۱۳۸۹). پیام فیلسوف، تهران: نشر علم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). «حکمت متعالیه سیاست متعالیه دارد»، دفتر اول سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، به کوشش شریف لکزایی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). عابدینی، عبدالکریم، تفسیر تسنیم، ج ۱۴، قم: اسراء.
- حائری، مهدی (۱۳۸۴). کاوش‌های عقل نظری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حسینی، ابوالحسن (۱۳۸۹). مقدمه‌ای بر حکمت سیاسی متعالیه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی اردکانی، احمد بن احمد (۱۳۷۵). مرآت الاکوان: تحریر شرح هدایه ملاصدرا شیرازی، با تصحیح عبدالله نورانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- حسینی، مالک (ترجمه و تألیف) (۱۳۸۸). حکمت: چند رویکرد به یک مفهوم، تهران: نشر قومس.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی، ج ۲، تهران: نشر کومش.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۸۵). رسائل الشجره اللهیه فی علوم الحقایق الربانیه، به تصحیح نجفقلی حبیبی، جلد ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، ترجمه محمد خواجوی، سفر سوم، ج ۱، تهران: مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۴). المظاهر اللهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، ترجمه و تعلیق سیدحمید طبیبیان، تهران: امیرکبیر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۷). رساله سه اصل، به تصحیح سید حسین نصر، چاپ سوم، تهران: روزنه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). المبدأ و المعاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- لکزایی، شریف (۱۳۹۳). «چیستی فلسفه سیاسی متعالیه»، فصلنامه حکمت اسلامی، دوره ۱، شماره ۳، زمستان.

لکزایی، شریف (۱۳۹۶). فلسفه سیاسی صدرالمآلهین، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.

لکزایی، شریف (در حال انتشار). حکمت سیاسی متعالیه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

لکزایی، نجف (۱۳۸۱). اندیشه سیاسی صدرالمآلهین، قم: بوستان کتاب.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). یادداشت‌های استاد مطهری، جلد ۸، تهران: چاپ سوم.

نرم افزار سها (سپهر هنر و اندیشه).

همپتن، جین (۱۳۸۱). فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نی.