

# مفهوم حکمت سیاسی متعالیه

شریف لکزایی<sup>1</sup>

## چکیده

در این مقاله بر آنیم که به تبیین حکمت عملی و سیاسی در آثار ملاصدرا و حکمای حکمت متعالیه بپردازیم اما طبیعی است که تبیین آن بدون اشاره به خود مفهوم حکمت ممکن نیست؛ از این رو برای ارائه نگاهی جامع به مفهوم حکمت باید اشاره‌هایی داشته باشیم و سپس به بیان مراد خود از حکمت سیاسی در نگاه ملاصدرا بپردازیم. 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 منتشرشده در غرب، این مفهوم از زوایا و منظرهای مختلفی مانند دین، فلسفه، تاریخ فلسفه، اخلاق و روان‌شناسی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. ایده اصلی این است که در نگاه ملاصدرا، حکمت باید در تنظیم نظام معاش و نجات معاد نقش ایفا کند و نقش اصلی حکمت در این دو خلاصه می‌شود.

واژگان کلیدی: حکمت، حکمت متعالیه، حکمت عملی، فلسفه اسلامی، فلسفه سیاسی

متعالیه، صدرالمتألهین.

## 1. مقدمه و بیان مسئله

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 که نشانگر تلاش طاقت فرسایی است که برای بسط تفکر در حوزه دانش فلسفی بر جای گذاشت. با این حال، این پرسش مطرح می شود که این طرح فلسفی، برای زندگی و حیات اجتماعی و سیاسی انسان چه آورده ای دارد؟ مقاله حاضر این ایده را طرح می کند که طرح حکمت متعالیه از همان آغاز ناظر به مسائل حیات اجتماعی و سیاسی انسان است. بدین منظور، حکمت و حکمت سیاسی متعالیه تبیین می شود تا نشان دهد مراد ملاصدرا و اصحاب حکمت متعالیه از حکمت چیست و چه انتظاری از حکمت دارند. این موضوع تاکنون از نگاه صاحب نظران مغفول مانده است و این بحث تازگی دارد.

## 2. حکمت

تقریباً در تمام رساله ها و آثاری که ملاصدرا نگارش کرده است، در آغاز و در ضمن مباحث اثر به تبیین مراد خود از حکمت پرداخته است. بنا بر 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 می کند و نیز رسیدن به شهود ابدی» (صدرالمآلهین، 1364: 11). آنچه نقل شد بخش ایجابی حکمت از منظر ملاصدراست. بحث ایشان در این اثر، جنبه های سلبی نیز دارد و تأکید می کند مراد و منظور وی از حکمت، حکمت بحثی که فیلسوفان به آن می پردازند، نیست. از نظر او حکمت آنچه «فیلسوف نمایان مجازی که فقط به نازل ترین بحث های عالی متوسل شده اند، شناخته شده است» نیست. شاید بتوان گفت مراد ملاصدرا از حکمت چیزی فراتر از مباحث فیلسوفانه است که آن هم به تعبیر خودش توسط فیلسوف نمایان و در سطحی نازل مطرح می شود.

توضیح افزون تر ملاصدرا این است که «مقصود از آن، حکمتی است که نفس را برای ارتقا به ملأ اعلی و غایت قصوی مهیا می سازد و همان عنایت ربانی و موهبت الهی است که خدای بزرگ آن را به هر که خواهد اعطا می کند. همچنانکه می فرماید: یؤتی الحکمة من یشاء و من یؤت الحکمة فقد اوتی

خیراً کثیراً» (صدرالمتألهین، 1364: 11). با این تعبیر روشن می‌شود مراد صدرالمتألهین از حکمت، معطوف به نگاهی قرآنی است. این نکته البته افزون بر استناد به آیه 269 سوره بقره در اثر وی نیز 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 آن را به بندگان محبوب و برگزیده خود ارزانی می‌فرماید» (صدرالمتألهین، 1364).

اگر از ملاصدرا پرسش شود که انسان چگونه به این حکمت دست می‌یابد، پاسخ او این است که «هیچ‌یک از بندگان خدا به آن حکمت دست نمی‌یابد، مگر آنکه با نیروی تقوا و پرهیزگاری ترک خود و دنیا گوید و به زهد حقیقی روی آورد و خود را در خیل فرشتگان مقرب و بندگان درستکار پروردگار بیافکند؛ یا اینکه 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 تاریکی‌های دنیا را درنوردد» (صدرالمتألهین، 1364).

این تعبیر از ملاصدرا بدان معناست که دست‌یافتن به حکمت یا اعطایی است و یا اکتسابی. روشن است در روش اعطایی انسان مورد الطاف خداوند قرار می‌گیرد و بدین وسیله از مقام حکمت برخوردار می‌شود اما دستیابی به مقام حکمت به صورت اکتسابی بر اساس تصریح ملاصدرا مستلزم «ترک خود و دنیا» و به نظر، اختیارکردن عزلت و گوشه‌نشینی است. این تعبیر از حکمت نزد ملاصدرا می‌تواند قابل مناقشه باشد مگر اینکه گفته شود در ساحت عرفان، جاری و ساری است و نه در حوزه اجتماع و سیاست؛ یا اینکه گفته شود 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 عزلت‌نشینی و ترک دنیا سوق دهد؟ به‌رحال اگر ظاهر مطلب ملاصدرا گرفته شود با محتوای دیگر آثار او در تناقض است. افزون بر این، طی چنین مسیری بر اساس آموزه‌های دین اسلام مناقشه‌برانگیز است. در اسلام به‌صراحت رهبانیت و عزلت‌گزینی و دوری از دنیا نفی شده است؛ چه اینکه زهدورزی نیز دل‌نستن به دنیاست و نه کار و تلاش در دنیا.

این البته تنها راه مورد توجه ملاصدرا برای دریافت حکمت مورد نظرش نیست. اگر راه پیشین را در انبیا و اولیا منحصر کنیم، شاید بتوان گفت راه دوم مطلق بوده و همه را شامل می‌شود و همگان می‌توانند بدین ترتیب به گوشه‌هایی از حکمت مورد نظر ملاصدرا دست یابند. این راه دوم اکتسابی و همراه با ریاضت‌های علمی و عملی است؛ از این رو ملاصدرا می‌نویسد: «باید 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 ارتقا یابد» (صدرالمتألهین، 1364: 12). چنانکه روشن شد، همان‌طور که این راه اکتسابی است، راه دیگر می‌تواند الهامی و غیراکتسابی تلقی شود؛ از این رو منافاتی با دیگر مباحث ملاصدرا نیز 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 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 هیچ‌کدام از حکمت نظری یا عملی به‌تنهایی نمی‌تواند ما را به نقطه بی‌نیازی از دیگری برساند و این دو باید همزمان مورد توجه قرار گیرند. در مباحث بعدی بیشتر به این بحث می‌پردازیم.

صدرالمتألهین در ابتدای رساله سه اصل 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 می‌کند 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.<sup>1</sup> وی به تعریف دیگری از حکمت ارجاع می‌دهد و آن اینکه «مراد از این علم نه علمی است که آن را فلسفه گویند و فلاسفه آن را دانند، بلکه مراد از آن، ایمان حقیقی است به خدا و ملائکه مقربین و کتاب‌های خدا و انبیای خدا و ایمان به روز آخرت» (صدرالمتألهین، 1377: 38). در واقع حکیم شخصی است که واجد چنین ایمانی باشد. با این تعریف از حکمت، تمایز آشکاری میان حکمت و فلسفه قرار می‌دهد؛ بنابراین از دید وی فلسفه‌دانی نمی‌تواند حکمت تلقی شود اگرچه در دیگر آثارش مطابق عرف رایج علمی، اشارات صریحی به آن داشته باشد، بلکه حکمت با ایمان حقیقی گره می‌خورد. در واقع ملاصدرا مطابق آنچه در آغاز کتاب «المظاهر الالهیه» در بیان مقاصد سه‌گانه اصلی و ملحقات سه‌گانه فرعی اشاره می‌کند،

1. قد جاءكم من الله نور و کتاب مبین (مأئده: 15).

حکمت را به ایمان، ایمان را به نبوت و ایمان را به معاد تأویل می‌برد.

با این تعریف از حکمت روشن می‌شود چرا ایشان به مذمت ظاهرگرایی و متکلمان و تقلید پیش از تعریف حکمت می‌پردازد: «بعضی از دانشمندان پُر 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 دائم 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» (صدرالمتألهین، 1377: 38). 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 آنکه به تفکر بپردازند به تقلید پرداخته‌اند. وی در دیگر آثار خویش نیز به مذمت تقلید و اصحاب تقلید پرداخته است که 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 نشانه‌گذاری شده است؛ بنابراین باید گفت ایشان بر تفکر پای می‌فشارد و از این نظر که در حوزه تفکر به سمت تقلید حرکت شود نیز مذمت روا می‌دارد.

استاد شیراز در مقدمه رساله «سه اصل» به بیان تعریف حکمت که علم حقیقی است می‌پردازد و سهم هر کدام از عالمان حقیقی و غیرحقیقی را مطرح می‌کند. در این میان، جدا از اینکه ویژگی‌های حکمت را برمی‌شمارد، مذمت عالمان ظاهرین در کلام ایشان بسیار پررنگ‌تر است. چنانکه تصریح می‌کند 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» (صدرالمتألهین، 1377: 39-38). 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 حساب‌کشی کرده و آنان را به تیر طعن مزین می‌کنند 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 هرچه رذیلت اخلاقی است، متصف می‌نماید. ملاصدرا بر این نظر است که «عمارت دنیا که راه گذار به سرای عقبی و دار بقاست، به اصناف‌گران جانان و غلیظ‌طبعان برپاست». از سوی دیگر تصریح می‌کند «حفظ نظام بی وجود ظاهرپرستان و شیطان‌صفتان و نفوس جاسیه عاتیه و قلوب خبیثه مکاره و طبایع کدره ظلمانیه تمام نیست» (صدرالمآلهین، 1377: 39-40). اینکه مراد و منظور ملاصدرا از نظام چیست شاید بتوان گفت منظور همانا نظام هستی است اما با توجه به اینکه 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 ظاهرپرستان و شیطان‌سیرتان حضور قوی و مؤثری می‌یابند؛ ازاین‌رو است که مسیر متفاوتی ترسیم و راه برای عالمان روشن‌ضمیر تنگ و تاریک می‌شود و شاید اینان مخلّ 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 عالمانی را می‌نوازد: «ای دانشمند خودپسند» (صدرالمآلهین، 1377: 40)، «ای دشمن دوست‌نمای راه خدا» (همان: 41)، «ای خودرأی خودپسند» (همان). عاقبت این ظاهربینی در نظر ملاصدرا با ازخودگریختن (همان: 42) همراه است. در واقع فرد ظاهربین نمی‌تواند هیچ‌کسی را تحمل کند و گریختن از خود در بن‌بستی است که در آن گرفتار آمده است. در واقع این ازخودگریختن نتیجه ظاهرنگری است که به درون خود فرد نیز منتقل می‌شود و مشغول و گرفتارش می‌سازد.

از نظر ملاصدرا حکمت که فراتر و گسترده‌تر از فلسفه است، نیروی اثرگذاری است که ابعاد ظاهری و باطنی نفس آدمی را همزمان تحت تأثیر قرار می‌دهد و او را در مسیر خواست خداوندگار، رهنمون می‌شود؛ ازاین‌روست که به دو صورت الهامی و اکتسابی در نفس و اعمال آدمی پدید می‌آید و همزمان دارای دو بخش نظری و عملی است. در قرآن کریم از حکمت به‌عنوان خیر کثیر یاد شده است که شاید بتوان گفت به‌خوبی معنای حکمت را بازتابانده 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 قرار داده و او را در مسیر خیر قرار دهد. از این منظر و با توجه به نگاه ملاصدرا، نگاه اخلاقی او در خیربودن حکمت بسیار پُررنگ است. در واقع حکمت به نوعی وجه پُررنگ اخلاق را به نمایش می‌گذارد و بر ابعاد اخلاقی زندگی ظاهری و معنوی انسان تأکید می‌کند.

استاد مطهری حکمت را استفاده از بهترین وسیله برای رسیدن به هدف تعریف می‌کند (مطهری، 1389، ج 8: 133). با این تعریف از حکمت به نظر می‌رسد بُعد عملی حکمت در کلام ایشان وضوح دارد و انتظار 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 فضیلت‌مندی است. در واقع انسان با حکمت، در حرکت و سیر مداوم به سمت سعادت و خیر و فضیلت است؛ از این رو ردائیل باید از درون انسان و جامعه زدوده شود. در واقع از حکمت انتظار داریم ما را به سعادت و خیر و فضیلت‌مندی برساند.

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

### 3. متعالیه

دانش‌واژه 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 دانش‌واژه در امور مادی و معنوی به کار می‌روند. دعوت به تعالی از اصول مشترک همه انبیای الهی است. پیامبران مردم را از بلندای نبوت و وحی به تعالی و فراتر رفتن فرا خوانده و به امر خداوند از کلمه «تعالوا» 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: 64). تعالوا که به معنای دعوت به علو است به چند صورت محقق می‌شود:

1. دعوت‌کننده از جایگاهی بلند دیگران را که از او پایین‌تر هستند، دعوت کند؛ مانند «قُلْ تَعَالُوا أَتَلُّ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ كَمَا تَلُّوا تِلْكَ الْأَشْهُوكَافِرِينَ» (انعام: 151)؛
2. دعوت‌کننده هنوز در بلندی قرار نگرفته است، ولی با قدرت تمام و اراده و عزمی راسخ از

دیگران می‌خواهد هماهنگ با او راه سیر صعودی را در پیش گیرند؛

3. دعوت‌کننده 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».

تَعَالُوا در آیه مورد اشاره از قبیل مورد سوم است: «أَلَا نَعْبُدُ... وَلَا نُشْرِكُ... وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا...»؛ زیرا این دعوت با تواضع که سیره و رفتار اجتماعی رسول خدا(ص) است، آمیخته شده است؛ همانند: «أَنَا أَوْ إِيَّاكُمْ أَلَعَلِّي هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (سبأ: 24). با اینکه درباره حَقَانِیت راه خود فرموده است: «أَنِّي عَلَيَّ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّي». روشن است که این‌گونه متواضعانه سخن گفتن با اینکه این واژه در غیر امر به کار نمی‌رود باعث می‌شود دیگران با جاذبه بیشتری به سمت هدایت الهی مستقیم رهنمون شوند (ن.ک: جوادی آملی، 1389، ج 14: 450 و 504 به بعد). در واقع به نوعی وجه اختیاری در آن نهفته است و اگرچه از یک سو دعوت صورت گرفته است اما از سوی دیگر هم فرض بر این است که این دعوت با اختیار 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؛ از این رو انسان باید تابع وحی باشد و به انبیای الهی ایمان بیاورد نه آنکه انتظار داشته باشد انبیای الهی تابع او شوند و چیزی را بگویند که او می‌خواهد. بر این اساس عنصر وحی نیز عنصری مقوم در حکمت سیاسی متعالیه به شمار می‌رود؛ زیرا تعالی و بالارفتن ابزار می‌خواهد و این‌گونه نیست که انسان راه و وسیله‌ای برای تعالی و بالآمدن نداشته باشد بلکه خداوند متعال ابزار تعالی انسان را قرآن کریم می‌داند. قرآن به مثابه یک ریسمان برای این منظور آویخته شده است. یک سوی این ریسمان - که دارای حقیقتی مشکک است - در دسترس اراده و انتخاب ماست و سوی دیگر آن نزد خداست که فرمود: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران: 103).

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: 2)؛ از همین روست 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.



#### 4. حکمت سیاسی متعالیه

چنانکه گفته شد، صدرالمتألهین بحث مبسوطی درباره مفهوم حکمت انجام نداده است، اما با توجه به مباحث مختلف در آثار وی می‌توان تبیین نسبتاً مبسوطی از این مفهوم به دست آورد و ابعاد عملی آن و در پی آن حکمت سیاسی را بیشتر مورد نظر قرار داد. او در آثار خود، به مناسبت به بحث حکمت عملی نیز پرداخته است. مباحث ملاصدرا در برخی موارد رنگ و بوی حکمت مشایی دارد و در پاره‌ای موارد نیز به حکمت اشراق نزدیک است. اگرچه در ابتدا به نظر می‌رسد مباحث ایشان در تبیین حکمت نظری و حکمت عملی تا اندازه 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 اشاره شده است. این همان چیزی است که می‌توان گفت خود ملاصدرا نیز 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 هدیة اثیریة و کسر اصنام الجاهلیة» و نیز در نسبت با مفاهیم دیگر مانند سعادت، به تقویت آن پرداخته است (لکزایی، 1381: فصل دوم).

صدرالمتألهین در آغاز بحث سفر اول (سفر از خلق به حق) در جلد نخست کتاب اسفار اربعه، در ضمن ارائه بحث مختصری درباره 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 - آن‌گونه 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 نظمی عقلی به قدر توان بشری می‌بخشد تا تشبّه به باری تعالی حاصل آید» (صدرالمتألهین، 1378، ج 1: 22-21). 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 نیازمند عمل و زندگی طبق آن نیز هست، انسان به باری تعالی تشبّه می‌یابد؟ هر دو گزینه، البته معتقدانی دارد. در تفکر سقراطی، از آنجاکه معرفت و فضیلت یکی است، به صرف تحصیل معرفت، کمال وجودی نیز حاصل می‌آید؛ اما به هر رو، نه صرف علم حصولی فلسفی تشبّه به باری است و نه ملازمه‌ای ضروری بین چنین دانشی با عمل به مقتضای آن برقرار است. هرچند می‌توان گفت شناخت نظری، محرک و مشوق ما به فضیلت است و زمینه را برای آن فراهم می‌سازد و نمی‌توان مدعی عینیت یا استلزام بین نظر و عمل شد؛ به هر رو، شناخت حقیقت شرطی لازم برای تشبّه

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 همزمان در نظر گرفت. ملاصدرا از همین منظر به تقسیم حکمت به نظری و عملی می‌پردازد و با توجه به دوساحتی بودن وجود انسان بر این نظر است که چون انسان موجودی است که همچون معجون از دو آمیزش به هم رسیده، صورت معنوی امری و ماده حسی خلقی، در نفسش نیز دو جهت تعلق و تجرد دارد؛ از این رو حکمت به حسب ساختار، بر دو قسم نظری تجردی و عملی تعقلی 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 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 هیئت و نقش آن» (صدرالمتألهین، 1378، ج 1: 22). او در ادامه یادآور می‌شود این نوع حکمت مطلوب سرور رسولان (ص) هم بوده است و هم حضرت در دعای خود از پروردگار می‌خواهد اشیا را آن‌گونه که هستند به ما بنمایاند.<sup>1</sup>

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 رام‌شدن بدن نسبت به نفس» (صدرالمتألهین، 1378، ج 1: 22)؛ از این روست که رسول اکرم (ص) فرموده است به اخلاق و صفات الهی خوی‌پذیر شوید؛ یعنی در احاطه به معلومات و تجرد و رهایی از جسمانیات (همان: 23) مداومت کنید؛ از این رو نفس مقام والاتری نسبت به بدن دارد و باید از نفس اطاعت کند 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: 4) و آن صورت اوست که از نوع عالم امر است؛ و در جانب دیگر می‌فرماید: «ثم رددناه اسفل سافلین: آنگاه او را به پایین‌ترین مراتب بازگردانیدیم» (تین: 6)؛ که این ماده اوست 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.

1. رب ارنا الاشياء كما هي؛ همچنین: رب هب لي حكماً؛ پروردگارا! مرا فرزانی بیاموز (شعرا: 83).

صدرالمتألهین در ادامه می‌نویسد: «و برای آگاهی و هشدار دادن به اینکه 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، 1378، ج 1: 23)؛ 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 نگاه صدرا به حکمت نظری و عملی بیشتر نگاهی معرفتی، اخلاقی و اجتماعی است و مطالب وی صرف تکرار آنچه دیگر متفکران گفته‌اند نیست. به نظر می‌رسد این نگاه به این رویکرد که امروزه رایج است و فلسفه سیاسی را ذیل اخلاق مطالعه می‌کند، نیز بسیار نزدیک‌تر است (ن.ک: همپتن: 1381). به‌ویژه اینکه ایشان بر این نظر است که حکمت عملی تخلق به اخلاق الله است که همه ساحات زیست انسان از جمله ساحات اجتماعی را شامل می‌شود. اساساً در آثار و آرای ملاصدرا اخلاق در ساحات اجتماعی بسیار پُررنگ ظاهر می‌شود؛ چنانکه در بخش پیشین هم آمد که حکمت همانا خیر و سعادت و فضیلت به شمار می‌آید و نقشی اخلاقی بر عهده می‌گیرد که در همه ساحات زندگی انسان جاری است.

مراد از حکمت سیاسی معرفتی است که بر اساس برهان و استدلال سامان یافته و از مغالطه‌ها به دور است. از نظر عملی نیز مبتنی بر الگوگیری و پیاده‌ساختن اوصاف الهی و اسمای حُسنی در ابعاد، سطوح و ساحات گوناگون جامعه است. به عبارت دیگر، حکمت سیاسی حکمتی است که اساس آن را تشبّه 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 بر عهده دارد؛ ضمن اینکه متخلق به اخلاق الهی هم باشد 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.

چنانکه اشاره شد، در آثار ملاصدرا دو تعریف از حکمت شاهدیم: یکی تعریفی که تنها بر معرفت و شناخت تأکید دارد؛ مانند اینکه حکمت در حقیقت معرفت اشیا به همان شکلی است که

وجود دارد؛<sup>1</sup> و دیگری اینکه حکمت تشبیه به خداوند به قدر وسع و طاقت بشر است.<sup>2</sup> ملاصدرا در آثارش به انواع حکمت و تعاریف آنها اکتفا نمی‌کند بلکه نگاه عامی به حکمت دارد که هم نظر و هم عمل در آن حضور همزمان دارد؛ از این رو در تعریفی از حکمت می‌نویسد: «حکمت اقتدا به خالق تعالی در سیاست به اندازه وسع و طاقت بشر است».<sup>3</sup> این تعریف از حکمت، توجه به خداوند و پیروی 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 تلقی به قبول کرده است. بخش پایانی این تعریف با آنچه در حکمت نظری گفته شده مشترک است. این تعریف از حکمت و اقتدای به خداوند در سیاست، هماهنگی 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 سیاست باید تابع و پیرو شریعت باشد. پیروی سیاست از شریعت بدین معناست 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 اینکه این نگاه به حکمت در واقع حکمت را همپای سیاست برنشانده و انتظار دارد در آن پیروی از خالق تعالی صورت گیرد. اگرچه در پاره‌ای از تعبیر حکمت و شریعت یکی شمرده شده است اما به هر صورت، به تعبیر ملاصدرا، حکمت اقتضا می‌کند در سیاست و تدبیر جهان و حکمرانی، از خداوند پیروی شود.

ملاصدرا در کتاب «اسرار الآیات»، حکمت عملی را به معرفت ذات حق و عمل خیر برای خاطر خداوند تعریف می‌کند.<sup>4</sup> این تعریف اگرچه تعریف حکمت عملی معرفی شده است اما به نظر می‌رسد جامع حکمت نظری در بخش معرفت به ذات و حکمت عملی، در عمل به 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. این تعریف در نگاه دیگر متفکران مسلمان مانند ابن‌سینا نیز مورد توجه و تصریح بوده است.

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

2. «التشبهه بأهله بقدر الطاقة البشرية».

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

4. «معرفة الحق لذاته و عمل الخیر لأجله»

آنچه در اینجا برجستگی یافته است، وجه الهی بودن سیاست و پیروی سیاست از شریعت از یکسو 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 مد نظر دارد و تلاش کرده است در ارائه تعریف خود ابعاد مختلفی از ساحات اجتماعی حکمت را طرح و برجسته کند؛ از این رو شاید بتوان حکمت عملی را این گونه تعریف کرد: قول و فعل متقن، برهانی و مستدلی که هدف آن خداگونه شدن و اقتدا 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 توسط انسان و با خواست و اراده و حرکت انسان صورت می‌گیرد و باید صورت گیرد؛ در غیر این صورت تحقق ناپذیر است.

در باره 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 وسوی خیرات و تقرب به خداوند و تنظیم نظام معاش و نجات معاد حرکت کند. شاید تصور شود این نوع نگاه تا حدی محافظه کارانه است و با آنچه در نظریه حرکت جوهری نهفته است که بر نوبه نوشتن تأکید می‌کند، در تعارض است. این قید اگرچه در نزد عموم متفکران مسلمان آمده است اما در فلسفه صدرایی به درستی معنا می‌یابد؛ از این رو می‌توان گفت در این قید القای نوعی نگاه تشکیکی نسبت به وسع و توان انسان صورت گرفته است و اینکه انسان تلاش خود را به منظور ارتقای وضعیت موجود و کسب معرفت حقایق از یکسو و انجام عمل خیر از سوی دیگر با اقتدا به خداوند در سیاست انجام دهد و از هیچ کوششی در این مسیر فروگذار نکند. گو اینکه موقعیت انسان در وضعیت‌های مختلف ایجاب می‌کند به گونه خاصی عمل شود و بر این اساس، وسع و طاقت بشر نیز متفاوت می‌شود.

چنین نگاهی به نحو موسعی مسیر را برای حرکت اجتماعی انسان باز می‌کند و تشویق به حرکت را سرلوحه فعالیت خویش می‌شمارد. از سویی در گستره نگاه تشکیکی هم قرار دارد و فضا را باز می‌کند که هر مقدار تلاش که می‌تواند برای پیروی از خداوند در تنظیم نظام معاش و نجات معاد انجام گیرد، به انجام رساند؛ از این رو هر تلاشی برای امتثال امر خداوند در این گستره معنادار می‌شود. سید جلال‌الدین آشتیانی ضمن تأیید چنین نگاه تشکیکی، بر این نکته تکمیلی نیز صحنه می‌گذارد که «قید وسع و طاقت آدمی که در دیگر تعاریف حکمت نیز بیان شده از این روست 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» (دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج 13: 754). این نکته در تعبیر خود ملاصدرا نیز بیان شده است و ایشان چنین نگاهی را در فضای تشکیکی تحلیل می‌کند. آنجا که می‌نویسد: «از این بیان به ظهور رسید که صدق این مفهوم بر افرادش بر سبیل تشکیک است» (مرآت‌الاکوان، 93: 1375).

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 می‌شود: 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، 1387: 146؛ به نقل از اخوان نبوی). به نظر، این تعریف به دو قسم حکمت نظری و عملی اشاره دارد. وی سپس با استناد به آیات قرآن این نکته را بیان می‌کند که «خداوند به موجودات هرچه نیازمندند، اعطا کرده است» (همان). ملاصدرا محکم‌بودن 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 کمالات را حفظ می‌کند و اشتیاق به دست‌آوردن کمالات دیگر را در انسان به وجود می‌آورد. ملاصدرا از این بحث نتیجه می‌گیرد حکمت خداوند بر مبنای عشقی تنظیم شده است که در تمام موجودات ساری و جاری است (صدرالمتألهین، 1387: 147). به نقل از اخوان نبوی). این نگاه به نوعی عرصه و گستره حکمت و به‌ویژه حکمت عملی را افزون‌تر از آنچه در گذشته وجود داشته است، 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 شکل گسترده‌ای به میان می‌آید. در واقع، عشق، نقطه اوج محبت است که رخ می‌دهد و ملاصدرا به شکل بسیار مهمی آن را در ارتباط با حکمت عملی درمی‌آمیزد.

نکته دیگری که اینجا در زمینه 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 می‌کند و در قوه دیگری انسان را به سوی کمالاتی که ندارد، سوق می‌دهد. شاید بتوان گفت این سنخ کمالات عموماً در حوزه مطلوبیت‌ها و ایدئال‌ها 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 اینکه می‌توان مهم‌ترین بخش فلسفه سیاسی را ترسیم همین مطلوبیت‌ها و ایدئال‌ها دانست؛ بنابراین ارتباط وثیقی میان حکمت و سیاست برقرار می‌شود که در این بخش از آرای ملاصدرا آشکارا بازتاب یافته است و دیده می‌شود؛ از این رو به نظر می‌رسد هر کجا ملاصدرا تعریفی از حکمت ارائه داده است واجد اشاره‌هایی ولو ناآشکار درباره سیاست و اجتماع است؛ بنابراین بحث ملاصدرا به یک معنا در حکمت عملی و حکمت سیاسی است و صرفاً به تلقی تجربیدی و انتزاعی از حکمت نمی‌انداشد.

چنانکه 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. گذشته از نگاه‌های تازه‌ای که ملاصدرا به حکمت دارد که در آن مباحث عملی و سیاسی برجستگی می‌یابد، در ابتدای رساله «المظاهر الالهیه» به بهانه ارائه مقاصد اصلی و مقاصد فرعی معارف قرآنی به ارائه طبقه‌بندی تازه‌ای اقدام می‌کند که به نظر می‌رسد اگرچه جزئیات آن می‌تواند متخذ از ادبیات رایج باشد اما ترکیب آن خاص ملاصدراست و در آثار دیگر متفکران ردی از آن یافت نمی‌شود. این طبقه‌بندی صدرالمتألهین را از متفکران سلف جدا می‌کند. تا آنجا که نگارنده مطلع است، متفکران پس از ملاصدرا نیز به این طبقه‌بندی هیچ اشاره‌ای ندارند. این اندیشمندان به احتمال زیاد یا این طبقه‌بندی را مشاهده نکرده‌اند تا به نقل آن پردازند یا متوجه اهمیت و نوآوری ملاصدرا در این زمینه نشده‌اند؛ زیرا طبقه‌بندی ارائه‌شده در این اثر - تا آنجا که نگارنده مطلع است - در دیگر آثار ملاصدرا هم تکرار نشده است؛ از این رو با توجه به اینکه همواره دو کتاب مهم ملاصدرا یعنی اسفار اربعه و الشواهد الربوبیه مورد رجوع بوده است، به نظر می‌رسد این طبقه‌بندی از سوی متفکران مسلمان مغفول مانده است.

طبقه‌بندی مذکور حاوی نکات ابداعی و افزوده‌های ملاصدرا و ارائه ترکیب جدیدی از دانش‌های مهم مورد توجه اوست:

1. مسئله خداشناسی با عنوان «معرفت حق اول» در صدر مباحث مطرح شده قرار دارد؛
2. سپس اصل «معرفت صراط مستقیم» مطرح می‌شود؛
3. ضلع سوم «معادشناسی» است که مسئله 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 اینکه صراط مستقیم نیز مسیر حرکت از معرفت خداوند متعال به سمت معاد خواهد بود. این هر سه در شمار مقاصد اصلی قرآن است.  
مقاصد سه‌گانه دوم و فرعی عبارتند از:
4. «شناخت نبی» و رهبرشناسی؛
5. «شناخت مکاتب انحرافی»، باطل‌شناسی، نقد و هدایت آن‌ها؛
6. آموختن «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 سه‌گانه دوم قرار گرفته است. 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 (صدرالمتألهین، 1364) که از آن به‌عنوان فلسفه سیاسی نیز یاد می‌شود.  
روشن است ملاصدرا موضوع حکمت عملی را در ادامه حکمت نظری طرح کرده است و به نظر می‌رسد بر آن است که بگوید شرط رسیدن به درجات و مراتب عالی انسانیت، شناخت مراحل شش‌گانه مذکور است که سه مورد آن به منزله اصول و بنیاد مباحث و در حکمت نظری و سه قسم آن به‌عنوان متمم و ملحقات باید مورد توجه قرار گیرد؛ از این‌رو حکمت عملی برای تحقق مباحث پیش‌گفته و در شمار ضروریات و مقدمات بحث، باید مورد توجه باشد. چنانکه 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، افزون‌بر تدبیر منزل و علم سیاست می‌تواند به انسان کمک کند زاد و توشه در خور آخرت را کسب کند و به سوی راه‌های سعادت رهنمون شود؛ از این‌رو از نگاه صدرالمتألهین توجه به عنصر اختیار آدمی و مسئله نظام معاش در کنار نجات معاد، از مباحث بسیار اساسی است.



صدرالمتألهین 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 صدرالمتألهین، حکمت عملی در ذیل و ادامه حکمت نظری قابل تحقق و مطالعه است و اساساً برخلاف فلسفه، حکمت دارای ابعاد نظری و عملی همزمان است. چنانکه آیت‌الله جوادی آملی نیز بر این نظر است که هر حکمت نظری، حکمت عملی را به همراه خواهد داشت (جوادی آملی، 1387: 69-68). در واقع از این سخن می‌توان این‌گونه برداشت کرد که هر حکمت نظری، حکمت عملی ویژه خود را نیز تولید می‌کند؛ بنابراین حتی اگر نامی از حکمت عملی هم به میان نیاید باید در خاطر داشت که از این منظر باید به بخش عملی همزمان با بخش نظری توجه شود و مراحل اجرایی شدن آن فراهم شود؛ وگرنه ناقص است.

با توجه به عنصر زمان در اندیشه ملاصدرا و مفهوم حکمت عملی که مبتنی بر تلقی خاص وی از این مفهوم است، آنچه انسان بدان عمل کرده یا بر آن است که عمل کند، با توجه به تعامل ذهن با حوادث گذشته و آرزوهای آینده می‌تواند به خلق تاریخ کمک کند. در واقع بنا بر اصول شش‌گانه اصلی و فرعی گفته شده، حکمت عملی می‌تواند به شرایط تعامل با گذشته و تأثیرگذاری بر آینده مورد نظر کمک کند؛ ضمن اینکه 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، بپردازد.

نکته مهم در بحث ملاصدرا این است که به نظر می‌رسد وی طبقه‌بندی اصول و معارف قرآنی را بر اساس نگاه ارزشی مطرح کرده است؛ وگرنه می‌توان گفت شیوه 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. این‌گونه نگاه کردن بر اساس اصول و قواعد حکمت متعالیه است که باید از جسمانی‌الحدوث آغاز و به روحانی‌البقا ختم شود. بدین ترتیب شاید نگاه ملاصدرا به اهمیت ارزشی این اصول و مقاصد نهفته باشد. در واقع می‌توان گفت انسان نباید به زندگی دنیا و زیست این جهان دل ببندد اما به نظر می‌رسد راه وصول به مقاصد اصلی از مقاصد فرعی و به‌ویژه قسم سوم از اصول فرعی عبور می‌کند؛ به‌ویژه اینکه حضور نبی نیز در اینجا دیده شده است و اوست که انسان را به سمت سعادت جهت داده و راه

می‌برد، با مبدأ و معاد آشناسست و انسان را از آسیب‌ها پرهیز می‌دهد. طبقه‌بندی ارائه‌شده نیازمند آن است که در تبیین حکمت و در پی آن در تعریف حکمت عملی و حکمت سیاسی متعالیه، کاربرد داشته باشد. اهمیت این موضوع از آنجاست که در آثار حکمای حکمت متعالیه، اصطلاح «حکمت سیاسی» تعریف نشده است، اما می‌توان بر قیاس حکمت و حکمت عملی که در آثار ملاصدرا و دیگران بیان شده است، به ارائه تعریف حکمت سیاسی پرداخت؛ گو اینکه برخی از محققان نیز بر اساس چنین مقایسه‌ای به ارائه تعریف حکمت عملی متعالیه پرداخته‌اند. بر این اساس، بنا بر استنباط یکی از پژوهشگران گفته شده است که حکمت عملی متعالیه «سامان‌دهی عقلی و فراگیر اموری است که از انسان صادر می‌شود؛ از آن لحاظ که او ذی‌شعور ذی‌اراده است در جهت ظهور اختیاری ربوبیت در حیات انسانی و تخلق او به اخلاق الهی» (حسنی، 1389: 12).

افزون بر این می‌توان گفت این تعریف واجد عناصری است که در نگاه برخی صاحب‌نظران 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 حکمت لازمه فهم معرفت و شناخت حقیقت و برای دستیابی به حقیقت ضروری است. در واقع، بدون حکمت نمی‌توان به حقیقت دست یافت؛ چنانکه فهم حقایق سیاسی نیز در پرتو حکمت عملی ممکن است.

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 تزکیه و تعلیم را با شکوفایی اندیشه و انگیزه انسان و حرکت در ابعاد مختلف جامعه همراه می‌کند.

بر اساس نظر عده‌ای از پژوهشگران و بر مبنای برخی آثار ملاصدرا «حکمت در فلسفه ملاصدرا ناظر به استحداث و ناظر به تغییر و ساخت‌وساز و بناکردن و طلب تجدید بناست و اینکه بنای وجود و زندگی انسان تجدید شود»<sup>1</sup> 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

1. 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 به‌ویژه آنچه در آغاز اسفار اربعه از ایلام و ایجاد سخن گرفته است نیز سازگار است (ن.ک: نرم‌افزار سها).

و حرکت در جوهر است. شاید این تعبیر، نسبت و مناسبتی با آنچه ملاصدرا در مقاصد شش‌گانه و به‌ویژه اصل ششم می‌گوید، داشته باشد، زیرا در آن تأکید بر آبادسازی دنیاست و آبادسازی دنیا هیچ‌گاه بدون ساخت بنای جدید و تجدید بنای تازه‌تر ممکن نیست.

چنین تلقی‌ای از حکمت در بیان صاحب‌نظران معاصر غرب نیز آمده است. یکی از این صاحب‌نظران به بیان شش جنبه حکمت توجه کرده است که عبارتند از: توانایی استدلال، بصیرت‌مندی، یادگیری از فکرای دیگران و پیرامون خود، قوه تشخیص و داوری، به‌کارگرفتن مؤثر اطلاعات، و فراست (حسینی، 1388: 136). 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 دوازده‌گانه رئیس اول آمده است نیز می‌تواند در شمار دیگر عناصر متمیزه 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 این‌رو بحث حرکت و سیر و نظر در حکمت متعالیه هم‌زمان 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 درحالی‌که 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 خواه‌ناخواه 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 قابل‌ردیابی 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 تشبّه به کردگار جهان در سیاست و تدبیر و جهان‌داری است؛ منتها به اندازه توان بشری. تفسیر دیگری، مدار این تشبّه به خالق را افزایش داده و گفته است

حکمت نه تنها تشبیه به جهان‌آفرین در عمل جهان‌مداری است، بلکه تشبیه به او در علم و در عمل نیز هست و چون هستی انسان سایه هستی خداست، علم و عمل و تمام صفحات او نیز باید همین سنخیت و مناسبت را دارا باشد. همان‌گونه که واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود در تمام جهات است، و ممکن‌بالذات 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، 1384: 229؛ به نقل از ثبوت، 1389: 266)؛ 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 منتها را سیر کند. در واقع در حکمت عملی از 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 جداشدنی نیست.

به‌هر 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؛ باین‌حال 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 اختلاف‌های آن و شناخت احوال ریاسات متفننه‌ای 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 البق و اوفق اتفاق افتد.<sup>1</sup>

آن‌گونه که ملاصدرا حکمت را ترسیم و با بهره‌گیری از قرآن آن را تفسیر می‌کند، حکمت حقیقتی است که باید به آن رسید و خداوند به هر کس که بخواهد حکمت عطا می‌کند.<sup>2</sup> البته ملاصدرا در بخشی از مباحث خود حکمت را به غریزه و مکتسبیه تقسیم کرده است. از نظر ایشان،

1. «المقصود من الحكمة السياسية، كيفية معرفة السياسات الفاضله و اصنافها و اختلافاتها و أحوال الرئاسات المتفننة الواقعة لتتميز بذالك عن المدن الجاهله، و كيفية بقاء المدن و حفظها على الوجه الأليق و الأوفق» (شهرزوری، 1385، ج 1: 29؛ به نقل از اصطلاح‌نامه فلسفه سیاسی، 1396: 247).

2. «يؤتي الحكمة مَنْ يشاء وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (بقره: 272).

حکمت غریزیه مختص نبوت و رسالت است و حکمت مکتسبیه مربوط به امامت و ولایت است؛<sup>۱</sup> از این رو بخش نخست کلاً در حوزه غیراکتسابی است، پس اکتسابی صرف نیست بلکه جز تلاش و زحمت و حرکت آزادانه انسان، موهبتی از جانب خداوند نیز تلقی می‌شود؛ ضمن اینکه سیر و نظر همزمان مطرح می‌شوند.

در تبیین بیشتر حکمت غریزی و مکتسبه در فرهنگ اصطلاحنامه فلسفی ملاصدرا آمده است: «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 و رسالت و نبوت انجام می‌شود و گاه به طریق سلوک و کسب، که حکمت و ولایت نامندش. کسانی حکمت را مخالف شریعت می‌دانند که به روح شریعت و حکمت واقف نبوده و نمی‌توانند خطابات شرعی را با احکام عقلی و حکمی مقایسه کنند و شریعت را بر حکمت و حکمت را بر شریعت عرضه دارند، چراکه چه بسا انسان‌هایی هستند 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، 1379: 211).

درباره نسبت‌سنجی 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 آنکه 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 آنکه 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 به دست می‌آید (حسینی، 1375: 94). البته بیان این تمایزها از سوی ملاصدرا در تمایز میان حکمت نظری و حکمت عملی منافاتی با همزمان دانستن حکمت نظری و عملی ندارد؛ باین حال شاید بتوان گفت ملاصدرا به‌رغم تمایزی که میان حکمت نظری و حکمت عملی برمی‌شمارد، این تمایز به لحاظ ماهیت این دو است و گرنه هر دو را همراه با هم در نظر گرفته و همزمان و همراه می‌شمارد.

۱. «و حکمت هم غریزیه است و هم مکتسبه. 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 هستند که به آن اشاره شده است. در قول حق تعالی: یَکَادُ زَیْتُهَا یَضِیءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ (نور: 35)، و مقابل آن است نفس پلیدی که به تعلیم معلّم هم نفع نمی‌برد» (حسینی، 1375: 25).

اما همچنان این پرسش قابل طرح است که آیا برای تحصیل حکمت و استعداد پذیرش آن شروطی وجود دارد؟ شهرزوری در این زمینه به اختصار می‌گوید: اعتدال مزاج، حُسن اخلاق، سرعت فهم، حدس عالی، و ذوق کشفی از جمله شروط استعداد قبول حکمت است و با همه این‌ها باید نوری الهی در قلب باشد که همواره روشنی بخشد و چنین نوری راهنما به حکمت است؛ چنانکه چراغ راهنمای هرچه در خانه است (شهرزوری، 1385: 26). البته ملاصدرا در اینجا رأی خاص خود را دارد و به‌رغم سخن شهرزوری بر این نظر است که این نوع از حکمت بر اساس نظر و برهان رخ می‌دهد و می‌توان گفت همان نوع دوم مکتسبه است در مقابل غریزی. او ضمن اینکه تعاریف مختلف حکمت را نقل می‌کند بر این نظر است که این تعاریف افراد انسان از طریق نظر و برهان اتفاق می‌افتد و بدیهی است 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 طاقت بشریت برای تشبیه به باری جلّ شأنه؛ و مثل آنکه صنعتی است نظری که به آن مستفاد می‌شود، کیفیت ما علیه‌الوجود فی نفسه و ما علیه‌الواجب از حیثیت اکتساب نظریات و تحصیل ملکات، تا آنکه نفس کامل شود و عالمی گردد عقلی مشابه عالم موجود، و به آن سبب حصول سعادت کامله را مستعد شود، و آن به حسب طاقت بشریه می‌باید بود و امثال این تعاریفات - 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. 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، 1375: 93).

با این نگاه آنچه به‌عنوان حکمت نظری و حکمت عملی مطرح است همه در زمینه دانش اکتسابی قابل تحلیل است؛ چنین دانشی قبض و بسط خواهد یافت و با توجه به الزام‌ها و نیازهای زمانه تغییر خواهد یافت. از نظر صدرالمتألهین «غایت حکمت نظری انتقال نفس و سیر اوست از مراتب ناقص به مراتب کامل» (سجادی، 1373، ج 2: 760). به همین نسبت می‌توان گفت حکمت عملی 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 نیز مبتنی بر الگوگرفتن و پیاده‌ساختن اوصاف و اخلاق الهی و اسماء‌الحسنی در ابعاد، سطوح و ساحات گوناگون جامعه است. به عبارت دیگر، حکمت سیاسی متعالیه 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 بر عهده دارد و می‌تواند به سازندگی مبادرت ورزد.

## 5. جمع‌بندی

ایده اصلی مقاله حاضر بر مفهوم حکمت متمرکز شد و دیدگاه ملاصدرا و برخی 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 قابل‌ردیابی است؛ از این رو تصریح شد که در نگاه ملاصدرا، حکمت باید بتواند به تنظیم نظام معاش و نجات معاد بپردازد. از این نظر اساساً نقش اصلی حکمت در تبیین نظام معاش و نجات معاد خلاصه می‌شود. با این نگاه به نظر می‌رسد منظر ما به حکمت و به‌ویژه 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 بپردازد. این نگاه با مباحث دیگر حکمت متعالیه مانند مبحث جسمانی‌الحدوث نیز سازگاری دارد. با این منظر، باب بسیار وسیعی در طراحی نظام معاش انسان‌ها باز شده و ظرفیت‌های حکمت برای ارائه زندگی مطلوب‌تر انسان به خدمت گرفته می‌شود. از آنجاکه فلسفه سیاسی به وضعیت مطلوب نظر دارد و بر آن است که وضعیت مطلوب در جامعه را ترسیم کند، بدیهی است که انتظار ما از حکمت سیاسی متعالیه آن باشد که بتواند چنین وضعیتی را ترسیم کند. آنچه بیان شد به نوعی می‌تواند وضعیت مطلوبی باشد که در این فلسفه ترسیم می‌شود؛ از این رو نگاه به انسان و توجه به ابعاد خلاقیت‌ساز او در نگاه به حکمت عملی می‌تواند بخشی از وجوه وضعیت مطلوب را برای ما روشن کند. در این حکمت، انسان در حال شدن است و باید

توجه داشت جهت‌مندی و غایت این شدن به چه سمت‌وسویی است. آنچه می‌تواند به این جهت‌مندی کمک کند، بحث اراده و اختیار انسان است که بتواند سمت‌وسوی سعادت و شقاوت را مشخص کند. با توجه به مبحث حکمت و تعریفی که از حکمت ارائه شد، باید توجه داشت عنصر خلاقیت و سازندگی انسان با توجه به اختیار و اراده او محلی برای بروز و ظهور می‌یابد.



## فهرست منابع

- اخوان نبوی، قاسم (1391)، حکمت صدرایی و کلام شیعه، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- اصطلاحنامه فلسفه سیاسی (1396)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ثبوت، اکبر (1389)، پیام فیلسوف، تهران: نشر علم.
- جوادی آملی، عبدالله (1387)، «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؛ عابدینی، عبدالکریم (1389)، تفسیر تسنیم، جلد 14، قم: اسراء.
- حائری، مهدی (1384)، کاوش‌های عقل نظری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حسینی، ابوالحسن (1389)، مقدمه‌ای بر حکمت سیاسی متعالیه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی اردکانی، احمد بن احمد (1375)، مرآت الاکوان، تحریر شرح هدایه ملاصدرا شیرازی، با تصحیح عبدالله نورانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- حسینی، مالک (ترجمه و تألیف) (1388)، حکمت: چند رویکرد به یک مفهوم، تهران: قومس.
- سجادی، سید جعفر (1379)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- سجادی، سید جعفر (1373)، فرهنگ معارف اسلامی، ج 2، تهران: کومش.
- شهرزوری، محمد بن محمود (1385)، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية، به تصحیح نجفقلی حبیبی، جلد 1، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (1378)، الحکمة المتعالیه فی اسفار العقلية الاربعة، ترجمه محمد خواجهوی، سفر سوم، ج 1، تهران: مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (1387)، المبدأ و المعاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (1364)، المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالیه، ترجمه و تعلیق سید حمید طبیبیان، تهران: امیرکبیر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (1377)، رساله سه اصل، به تصحیح سید حسین نصر، چاپ سوم، تهران: روزنه.
- لکزایی، شریف (در حال انتشار)، حکمت سیاسی متعالیه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- لکزایی، شریف (1393)، «چیستی فلسفه سیاسی متعالیه»، فصلنامه حکمت اسلامی، دوره 1، شماره 3، صفحه 31-46، زمستان.
- لکزایی، شریف (1396)، فلسفه سیاسی صدرالمآلهین، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- لکزایی، نجف (1381)، اندیشه سیاسی صدرالمآلهین، قم: بوستان کتاب.
- مطهری، مرتضی (1389)، یادداشت‌های استاد مطهری، جلد 8، تهران: چاپ سوم.
- نرم‌افزار سها (سپهر هنر و اندیشه).
- همپتن، جین (1381)، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نی.



مطالعات تحول در  
علوم انسانی