

فلسفه سیاسی متعالیه ملاصدرا بر اساس نظریه حرکت جوهری نفس

مهدی امیدی*

تأیید: ۹۵/۹/۲۵

دریافت: ۹۵/۳/۲۰

چکیده

تغییر جهان یکی از عمده‌ترین خواسته‌های انسان معاصر است که بدون تفسیری از جهان و انسان و حقایق مرتبط با آن دو و نیز سامان حیات انسان بر پایه آن امکان نمی‌یابد. این بدان معنا است که هر تحول عینی مبتنی بر حکمت عملی اعم از اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن در پیوند با برداشت‌های نظری مرتبط با حکمت نظری است. طرح نظریه حرکت جوهری ملاصدرا در حکمت متعالیه ناظر به تفسیری خاص از تحول در عین ثبات جهان و انسان است که می‌توان نتایج تربیتی سیاسی متعددی را از آن استنباط کرد. این مقاله بر آن است تا با تبیین نتایج فوق، ظرفیت حرکت جوهری نفس در حکمت متعالیه را برای طراحی فلسفه سیاسی متعالیه واکاوی نماید.

واژگان کلیدی

ملاصدرا، حکمت متعالیه، حرکت جوهری نفس، نتایج فلسفی سیاسی

* استادیار و عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی .:

مقدمه

شناخت انسان و عناصر ثابت و متحول وجودی او در ترسیم دانش‌های مختلف انسانی نقش به‌سزایی دارد. در این میان بحث «حرکت جوهری» ملاصدرا افزون بر تشریح کیفیت تحول همراه با ثبات انسان، در شناخت هستی‌های ممکن نیز سودمند است. ملاصدرا بر اساس نگرش رئالیستی به هستی، اصل در هر موجود را وجود یا هستی آن می‌داند و معتقد است که تشخیص و هویت هر موجود به هستی اوست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۲۴). وی سپس از جهت هستی، موجودات را به دو قسم ثابت و متغیر تقسیم می‌کند. در موجود ثابت، اختلاف، دگرگونی و تجدد رخ نمی‌دهد اما در موجود متغیر، حالات دگرگون می‌شوند و هستی با زوال و تجدیدشوندگی مواجه می‌گردد. تغییر موجود متغیر، خود بر دو قسم است: تغییر آنی و دفعی (کون و فساد) و تغییر تدریجی و زمان‌مند (حرکت) (همان، ص ۱۴۰).

ملاصدرا با بیان فوق، اصل حرکت و تغییر در جهان محسوس را می‌پذیرد اما حرکت را هم در «اعراض» و هم در «نهاد و جوهر اشیاء»، اثبات نموده و آن را به شکل «سیر عرضی» و «سلوک طولی» مطرح ساخته است (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۸۹). طرح این مبنای فلسفی از سوی ملاصدرا جهت تبیین تحول‌پذیری تمام حیات مادی، می‌تواند ظرفیت مناسبی برای بسط مبانی و مسائل فلسفه سیاسی متعالیه فراهم سازد.

نظریه حرکت جوهری

بر طبق نظریه حرکت جوهری، حرکت که عبارت از تجدیدشوندگی و تجدد مداوم و زوال و حدوث مستمر عناصر عالم در هر لحظه و در یک امتداد واحد است، نه تنها در اعراض، بلکه در جوهر عالم نیز صورت می‌گیرد؛ «الاعراض تابعة فی تجددها و ثباتها للجوهر فالعالم الجسمانی بجمیع ما فیه زائله دائره فی کل آن» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۴۷). از این رو سراسر جهان ماده، یک‌پارچه در حال خروج از قوه به فعل است و فعلیت تام جز با نیل به تجدد تام حاصل نمی‌شود. وحدت حرکت، وحدتی اتصالی، ممتد و کش‌دار و در عین حال دارای هویتی شخصی است (همان، ج ۲، ص ۹۴). به

عبارت دیگر حرکت در جوهر اشیاء به صورت مستمر جریان دارد و این استمرار هیچ منافاتی با وحدت شخصی شیء ندارد؛ زیرا شیء در وجود خویش از وحدت اتصالی و کش دار بسط یافته در زمان برخوردار است.

ملاصدرا در تعریفی دیگر حرکت در جوهر وجودی اشیاء را خروج از قوه به فعل می‌داند (همان، ج ۳، ص ۲۴). حرکت در این معنا نفی و ثبوت‌ها و زوال و حدوث‌هایی متوالی است. بر این اساس هر شیء، در بدو حرکت، مستعد حالتی است که می‌تواند به تدریج بدان دست یابد و از مرتبه قوه و امکان خارج و به مرحله فعلیت و وجدان راه یابد. هر مرتبه فعلیت نیز نسبت به مرتبه بالاتر در حکم قوه خواهد بود و شیء با خروج از آن، به مرتبه جدیدی از فعلیت راه می‌یابد؛ نه بدین معنا که محرک ازلی به شیء حرکت دهد؛ بلکه به شیء وجودی می‌دهد که ذاتش سیلان و تصرّم و حرکت است. در این صورت حرکت و متحرک، واقعیت خارجی واحدی خواهند داشت و آن، وجود دائماً سیال یا در حال گذار است. همچنین حرکت، ذاتی متحرک بوده و نیازمند علتی منحا از علت متحرک نخواهد بود؛ زیرا جعل وجود متحرک، جعل وجود حرکت است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۸۶-۸۵).

حرکت از حاقّ وجود شیء انتزاع می‌شود و ما با وجودات بی‌قرار و ذواتی ناآرام مواجهیم که حیثیت حرکت‌شان از حیثیت وجودشان جدا نیست و ما تنها در تحلیل عقلی، آن دو (حرکت و وجود) را از یکدیگر جدا می‌نماییم. از این منظر خداوند به عنوان منبع فیض و فضل دائم، به وجود آورنده صورت‌های دائمی به هم پیوسته‌ای است که نفس حرکت، محصول آن است. برای مثال تبدیل نطفه به علقه، مضغه و عظام و لحم و خلق روح و... تا شکل‌گیری جنین انسان و سپس طفولیت و نوجوانی و جوانی و میان‌سالی صورت‌های متغیری هستند که تغییر آنها از ناحیه وجود سیال آدمی حاصل گشته است (همان).

ملاصدرا سه دلیل بر حرکت جوهری ذکر می‌کند: اولاً: طبیعت اشیاء ذاتاً متحرک است. طبیعت، صورت نوعیه جوهریه‌ای است که در جسم قرار دارد و مبدأ یا نقطه آغاز حرکت و تحوّل ذاتی و منشأ آثار شیء می‌باشد و در هر جسمی این طبیعت یافت

می‌شود و همواره در تحوّل و سیلان و تجلّد و انصرام و زوال و انهدام می‌باشد. این حدوث و تجدد، در طبیعت اشیاء و ذاتی آنها است و ذاتی به هیچ علّتی وابسته نیست؛ بلکه آفریننده، آن را به جعل بسیط آفریده است و ارتباط حادث به قدیم به مدد وجود ذاتاً تدریجی این طبیعت متجدد فلکی است. ثانیاً: به دلیل آنکه طبیعت دارای غایت (بالقوه) است باید متحرک باشد. ثالثاً: اعراض، وجود متحرکند و نیز وجود آنها عین وجود جواهر است. پس اگر جواهر متحرک نباشند، اعراض هم حرکت نخواهند داشت و با توقف جواهر و اعراض، مجموع عالم هم متوقف گشته و رشته وصول وجود به غایت ممتنع گردد (همان).

به این طریق ملاصدرا مبرهن می‌سازد که تا حرکت و جوششی از درون و جوهر اشیاء صورت نگیرد، تحوّل و دگرگونی در بیرون آنها رخ نمی‌دهد. به عبارت دیگر، «حرکت در ظاهر و اعراض، نشانی است از حرکتی که در باطن و جوهر جریان دارد و تا چیزی مستمرا از پوسته خودی خود خارج نگردد و خود را نردبان اعتلای خود نسازد، هرگز به کمال نوینی راه نخواهد یافت» (سروش، ۱۳۸۹، ص ۲۵).

حرکت در یک تقسیم به ارادی و غیر ارادی تقسیم می‌شود. تحوّل درونی در شخصیت انسان با حرکت ارادی و از طریق شناخت حاصل می‌شود. هر چه سطح شناخت و معرفت آدمی ارتقا یابد، به همان حد، وجود او ارتقا می‌یابد و کامل‌ترین وجود در میان آدمیان کسی است که از برترین نوع و سطح شناخت برخوردار باشد.

حرکت در نظر ملاصدرا، تجددالامر است، نه الامرالمتجدد. در یک تحلیل ذهنی، نسبت موضوع حرکت با حرکت در تجددالامر نسبت جنس و فصل است اما در دومی نسبت معروض و عرض. در تجددالامر، حرکت و شدن در برابر بودن (هستی) نیست، بلکه «نحوه‌ای از وجود» و یا نوعی خاص از بودن است (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۱۴۳). در حرکت جوهری نیازی به موضوع خارجی نیست؛ زیرا خود شیء هر لحظه غیر از خود آن در لحظه سابق و لاحق است. توضیح آنکه، بودن بر دو گونه است: ۱. بودن ثابت و عاری از بُعد زمان که قابل اندازه‌گیری با معیارهای زمانی نیست و لذا دست‌خوش تحوّل و تجدد و دگرگونی نمی‌شود. حرکت برای موجودی که هیچ جنبه بالقوه نداشته

باشد و سراپا فعلیت و تحصیل و دارایی محض است، بی معنا و غیر متصور است. این سنخ از بودن تنها در موجودات مجرد امکان‌پذیر است. ۲. بودن سیال و دارای بُعد زمانی و گسترده در زمان که بودنش عین تجدد و دگرگونی است. بودن اخیر بر حسب براهین عقلی، یا وجودی ذاتاً مادی است و یا همچون روح در بدن متحد با ماده است. در چنین موجوداتی که جنبه بالقوه در آنها هست، حرکت برای رسیدن به حالتی است که قوه و امکان آن موجود است، اما خود آن حالت، در ظرف خارج تحقق نیافته است (همان).

از نظر صدرالمُتألهین، «طبیعت» و ماده مساوی است با حرکت و «حرکت» مساوی است با حدوث و فنای مستمر و دائم و لاینقطع و «زمان» نیز عبارت است از اندازه و کشش این حرکت جوهری؛ در حالی که «ثبات» مساوی است با ماوراء الطبیعی (مجرد) بودن. آنچه هست (موجود) یا وجودی کش‌دار است که در تحول مستمر است (وجود طبیعت) و یا ثبات مطلق است (ماوراء طبیعت). ثباتی که در طبیعت وجود دارد، ثبات نظم است نه ثبات وجود و هستی؛ یعنی بر جهان، نظام مسلّم و لایتغیری (از جمله تحول مستمر وجود طبیعت) حاکم است ولی محتوای نظام که در داخل نظام قرار گرفته‌اند متغیرند بلکه عین تغییرند. اعراض نیز به تبع جواهر در حرکتند. در نتیجه این جهان هم هستی‌اش ناشی از ماوراء است و هم نظامش و اگر حکومت جهان دیگر نمی‌بود این جهان که یک‌پارچه لغزندگی و دگرگونی است، رابطه گذشته و آینده‌اش قطع بود.

گشت مُبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار در فلسفه سیاسی متعالیه، انسان دارای وجودی سیال، کش‌دار و یک واحد بسط یافته در گستره زمان است و به طبیعت خود در حال حرکت و تحوّل مستمر و دائم یا به تعبیر عرفا در حال تبدل امثال است. اما این حرکت، منحا از متحرک نیست، بلکه خداوند به انسان وجودی بخشیده است که در ذاتش حرکت و پویایی است. حرکت جوهری که در صقع ذات اشیاء رخ می‌دهد، در نفس انسان به صورت اشتدادی ظهور می‌یابد؛ یعنی انسان افزون بر حرکت ذاتی غیر ارادی، به تبع شناخت و افعال ارادی

خود (که هستی‌های مقدور آدمی را شکل می‌دهند) نیز دارای حرکت و تحول است. با توجه به اینکه علم در نظر ملاصدرا از سنخ وجود است، انسان در فرض عالم شدن با معلوم خود متحد می‌گردد و سعه وجودی می‌یابد. اتحاد عالم با معلوم از ثمرات بحث حرکت جوهری است. پس حرکت نفس در پیمودن طریق کمال و نقص، حرکتی ارادی است و انسان هر آن، بواسطه علم و انجام عمل ارادی به سمت کمال یا نقص در حرکت است. وی همچنین قادر است با به‌کارگیری ریاضت‌های شرعی از جمله انجام فرائض دینی و بهره‌گیری از معارف وحیانی به تعالی نفس پرداخته و تحت نظارت استاد کامل به سفرهای چهارگانه نفسانی مبادرت ورزد (همان).

از این رو ملاصدرا حکمت عملی خود را با حرکت نفسانی و سلوک معنوی از طریق تهذیب و تزکیه و ریاضت‌های عملی پیوند می‌دهد. از نظر او عارف کسی است که از حیات دنیا و لذایذ آن اعراض می‌کند و بر عبادات اعم از قیام و صیام و مواظبت می‌نماید. نفس او معطوف به قدس جبروت است و همواره انوار و اشراقات آن را می‌پذیرد. او شناخت حق اول را بر هر شناخت دیگری ترجیح می‌دهد و با زدودن پلیدی‌ها از خود به عالم قدس و سعادت بار می‌یابد و از لذت علیا که لذت شهود حق است بهره‌مند می‌گردد (همان).

خواست و عزم و رغبت و شوق و حرکت به سوی عالم قدس، منزل اول عارف است و ریاضت برای مطیع ساختن نفس اماره منزل دوم و مشاهده انوار و سکینه قلبی و گذار به عوالم حق و تبدیل باطن به آئینه حق‌نما و وصول به مرتبه قرب الهی، منازل دیگر عارف است. او به تدریج بر اثر کمال نفس از خود غایب می‌شود و تنها جمال حق را مشاهده نموده و به حق واصل می‌گردد. از نظر ملاصدرا مجرد کامل عقلانی نفس در یک سفر و سیاحت چهار مرحله‌ای به ترتیب زیر تحقق می‌یابد. این سفرهای چهارگانه هر چند هماهنگ و در انطباق با حرکت جوهری است، اما بی‌تردید مبتنی بر آن نیست. متن بیان ملاصدرا این است:

واعلم أنّ للسّلاک من العرفاء و الاولیاء اسفاراً اربعة: احدها السفر من الخلق الی الحق و ثانیها السفر بالحقّ فی الحق و السفر الثالث یقابل الاول لانه من الحقّ الی

الخلق بالحق و الرابع يقابل الثاني من وجه لانه بالحق في الخلق؛ بدان که برای سالکین از عرفا و اولیای الهی سفرهای چهارگانه‌ای است: یکی سفر از خلق به سوی حق است و دوم سفر به یاری حق در (اسماء و اوصاف) حق است و سفر سوم مقابل سفر اول است؛ چون سفر از حق به سوی خلق به یاری حق است و (سفر) چهارم از یک جهت (حرکت از کثرت به وحدت) مقابل سفر دوم است چون سفر به یاری حق (وحدت) در میان خلق (کثرت) است.

نتایج فلسفی سیاسی حرکت جوهری نفس

۱. امکان مستمر تغییر و نوسازی نفس و جامعه

انسان بر اساس علم و ادب و اراده خویش دائماً مشغول نوسازی و بازسازی بنیادین خود است و صفات و حقیقت آدمی مستمراً در حال تحرک و کمال است. بایستی تمامی رفتارها و کردارها و هستی‌های مقدر آدمی از خود او نشأت می‌گیرد و هم او مسئول اصلی افعال خویش است. از این منظر انسان، قادر مختاری است که سازماندهی و نوسازی خویشتن و به واسطه آن، جامعه را به میزان توان و اختیار بر عهده دارد و در قبال هر گونه سامان فردی و اجتماعی خودساخته، مسئول است. گزینش ارادی همگانی نوع حکومت از سوی افراد و احساس تعهد آنها در برابر این انتخاب، نمونه‌ای از اعمال این ظرفیت درونی است. تحقق هستی‌های مقدر (افعال ارادی) انسان که موجب اشتداد وجودی و جوهری انسان می‌شوند، وابسته به اراده او است و این هستی همانند هستی‌های تکوینی تا ضرورت وجود نیابد از فاعل صادر نمی‌شود. بایستی هستی‌های مقدر انسانی از هستی اراده انسانی نشأت گرفته و ریشه در آن دارد. در نتیجه اراده فاعل، حلقه واسط میان هستی‌ها و بایستی‌ها در حوزه مقدورات انسانی است. الزامات بیرونی (اجتماعی و سیاسی) تا زمانی که با الزامات درونی (طبیعی یا فطری) افراد تلائم نیابند و همراه نگردند، تبیین و توجیه اخلاقی نخواهند یافت. در نتیجه انسان قادر است خود گزینش‌گر و سازنده واقعی نظم مورد انتظار خویش باشد. با این حال حرکت استکمالی انسان منوط به پیمودن طریق فطرت و رهایی از طلسم عادت است.

۲. تداوم و عدم گسست فطرت انسان در بستر تاریخ

ارتباط وجودی امروز با دیروز یک شیء (این همانی) جز با فرض جوهری ثابت در عین تحول امکان‌پذیر نیست و هیچ تحول و تغییری اصل وجود اشیاء را منتفی نساخته و رشته ارتباط وجودی شیء متحول با گذشته‌اش را به کلی قطع نمی‌سازد، بلکه فقط نحوه وجود و صورت آن را دگرگون می‌کند. بر این اساس ملاصدرا منکر «گسست» میان گذشته و حال اشیاء از جمله انسان بوده و معتقد به «تداوم» است. انسان در هر مقطع از حیات خویش، برخوردار از نیازها و استعدادهای فطری خاصی است که با به‌کارگیری معقول و متعادل آنها قادر خواهد بود به بهترین شکل به سامان‌دهی شخصیتی خویش اهتمام ورزد. بدیهی است که این نگرش در ترسیم خطوط اصلی اندیشه‌های تربیتی در سه حوزه بینش، گرایش و انگیزش از اهمیت زیادی برخوردار است. انسان به رغم ثبات، ذاتاً از حرکتی مستمر بهره‌مند است، از حیات فردی و اجتماعی مستمر و ممتد نیز برخوردار است. از این‌رو تاریخ حیات انسان تاریخ تداومی بسط یافته و گسترده در مقاطع متکثر و متعدد است و تحول شخصیت او نیز در فرایند ثبات و تحول مستمر و به صورت استکمالی قابل فهم خواهد بود. بر همین اساس، تحولات اجتماعی ملت‌ها را نیز باید در سنت‌های اجتماعی گذشته و در تطور تاریخی‌شان مورد بازبینی و تأمل قرار داد.

۳. عدم استقلال انسان و جهان

بر مبنای حرکت جوهری، جهان هستی بر اساس فقر ذاتی خود نیازمند محرک قیومی است که خود هر لحظه در حال آفرینش و ابداع باشد تا بتواند هویت لحظه‌ای و سیلانی جهان و انسان را شکل دهد. نیازمندی جهان حادث به حدوث ذاتی (و نه حدوث یا قدم زمانی)، به محرکی دائم، زنده و قیوم، نافی هر گونه اندیشه تربیتی مبتنی بر استقلال این جهان و انسان از عوامل فراطبیعی است. از این‌رو ایده خودبسندگی انسان که مفروض دنیای مدرن است و آدمی را در حد یک ماشین و یا حیوان مدنی در دنیایی محدود، محبوس می‌سازد، از منظر حرکت جوهری قابل پذیرش نیست. فقر دائم معنوی انسان و نیاز مستمر او به شناخت جهت، غایت و شیوه حرکت ارادی برای

دست‌یابی به سعادت ضرورت تمسک به توحید را آشکار می‌سازد. تأکید رهبران سیاسی بر وابستگی ذاتی انسان به مقام ربوبی پروردگار و لزوم پیوند ارادی مستمر با ذات بی‌نیاز خدای تعالی، در قرار دادن رفتارهای افراد تحت ولایت الهی، تحقق وحدت اجتماعی و انسجام فرهنگی میان ملت و نیز خروج نخبگان از خودبینی و خودخواهی بسیار سودمند است.

۴. جهت‌گیری روحانی - مدنی نفوس

نظریه حرکت جوهری بیان می‌دارد که جهان و انسان در یک تحول دائم به سمت مقصد نهایی خود در حرکت‌اند. انسان در عمق و باطن خود رو به جهتی سیر می‌کند و این سیر، عین وجود یافتن انسان است. غایت سیر انسان و هر یک از اشیاء جهان، غایتی مخصوص به خود می‌باشد و آن چیزی نیست جز بلوغ مناسب شأن خود. مبدأ حرکت انسان قوای نفسانی اوست و کمال نفس یعنی فعلیت یافتن نیروهای بالقوه، از این رو آزادی معنوی و فنای در حق، منتهای حرکت و غایت نهایی حرکت ارادی آدمی است. در این صورت مبدأ و منتهای حرکت انسان واحد است اما انسان در مبدأ، موجودی ناقص و در مقصد، موجودی کمال یافته است. این نکته نشان‌گر امکان و قابلیت تعالی انسان، ذاتی نبودن شرور و خیرات، بالقوه بودن هر یک از این دو در آدمیان و ضرورت فعلیت بخشی خویش در راستای دست‌یابی به کمال است. در این صورت وضع مدنی تنها وضعیتی است که می‌تواند بستر تعالی انسان را فراهم سازد و یا زمینه ساز انحطاط فرد و جامعه گردد. پس نه دیدگاه «هابز» مبنی بر «شرارت» آدمی در وضع طبیعی قابل پذیرش است به نحوی که وضعیت مدنی مهاری بر این شرارت تلقی شود (Thomas, Hobbes: 2005; chapter Xiii). و نه دیدگاه «جان لاک» مبنی بر «خیر» بودن آدمی که شرارت، محصول شرایط محیطی حتی در وضع مدنی معرفی گردد (Locke, 1689, chapter 8). از منظر ملاصدرا باید وضع سوم نیز برای آدمی فرض کرد که عبارت از وضع روحانی مدنی است. در چنین وضعیتی است که فرد می‌تواند افزون بر رعایت حقوق و مسئولیت‌های مدنی، به جایگاه انسانی برتر و

متعالی نیز ارتقاء یابد. وضعیت فوق تنها در یک بستر تربیتی - اجتماعی مناسب تحت حکومت انسانی عادل و ربانی قابل تحقق خواهد بود. با هدایت انسان عادل و ربانی، فضای فرهنگی لازم برای اندیشه‌ورزی و تذکیر روحی و معنوی فراهم می‌گردد و فرد فرصت مناسب‌تری برای اصلاح درونی خویش خواهد یافت. از این رو به‌طور ارادی قادر خواهد بود به ارتقای جایگاه شخصیتی خویش در جامعه بپردازد. فراهم شدن چنین بستری در سطح جامعه زمینه‌ساز حرکت مجموعی و ارادی افراد به سوی محقق ساختن مدینه فاضله و طرد رذایل اخلاقی از محیط سیاسی و اجتماعی است.

۵. ضرورت انسان کامل به عنوان راهبر نفوس

بر طبق نظریه حرکت جوهری، روح یا نفس، صورت بدن است که در ابتدا به‌طور بالقوه در بستر و زمینه‌ای مادی یعنی بدن قابلیت یافته، شکل می‌گیرد و در مراحل بعد، به مدد اکتسابات و افعال به‌تدریج از ماده جدا شده و مجرد و روحانی می‌گردد. انسان در بدو پیدایش و ظهور، نیازمند زمینه مادی و در بقا و دوام مستقل از ماده و شرایط مادی است. ابتدا به‌صورت جسم ظاهر می‌شود و سپس از طریق تحول درونی و ذاتی و پیمودن مراتب گوناگون وجودی در نهایت از تعلق به ماده رها شده و به جاودانگی دست می‌یابد. انسان بستر حرکت از قوه بی‌نهایت تا فعلیت نامتناهی است. بنابراین در محدوده وجود انسان، انحای مختلف هستی از پایین‌ترین مرتبه تا بالاترین درجه قابل تحقق است. از عالم ماده و مثال تا وصول به آستان حق و فنای در حق، آنگاه بقای به‌حق (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۲۷۸). بدیهی است که چنین حرکتی نیازمند شناخت منازل و غایت حرکت و نیز تدبیر برای وصول به آن است و نیز این حرکت باید همراه و هم‌گام با حیات جمعی و در راستای سعادت اجتماعی افراد باشد. زمینه‌سازی سعادت توأمان جسم و روح افراد که مستلزم ایجاد توازن میان این دو در عرصه اجتماع است و نیز قابلیت هر یک از نفوس انسانی برای حرکت استکمالی، ضرورت وجود راهبر الهی یا انسان کامل را برای هدایت همه‌جانبه انسان (در ابعاد مادی و معنوی - فردی و اجتماعی) آشکار می‌سازد؛ چراکه بدون وجود الگوهای عملی که به برترین مراتب رشد عقلانی و

سلوک معنوی راه یافته باشند، تعالی از این عوالم میسور نیست. به تعبیر صدرالمثلهین: مردم در تدبیر معاش و معاد خود نیازمند کسی هستند که به امورشان رسیدگی نموده و روش زندگی دنیوی و راه (جاودانگی و) نجات اخروی را به آنان بیاموزد. آنان به قانون گذار عدالت گستر نیازمندند و او به ناچار باید کسی باشد که ویژگی‌هایی ممتاز و متمایز از مردم داشته باشد... نیاز به چنین فردی در بقای نوع بشر و شکوفایی وجودی‌اش اهمیتی بیش از منفعی دارد که برای بقای انسان غیر ضروری به نظر می‌رسند (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۱۴).

۶. مقدمی بودن جسم و طبیعت مادی برای تعالی نفوس

نظریه حرکت جوهری اثبات می‌کند که روح هر فرد هماهنگ با بدن او فعلیت و کمال یافته و در نهایت به موجودی غیر مادی و فراطبیعی تبدیل می‌شود. نفس یا روح در گام اول حرکت تکاملی خویش، جسمانی است و به تدریج از عالم جسم و فنا به عالم روحانیت و بقا، تعالی می‌یابد. روح بدون دستیابی به کمالات عالم جسم، قادر به پیمودن مراتب بالاتر از آن نیست. از این رو طبیعت مادی (همه عوامل مادی حیات ضروری آدمی از قبیل توان جسمی، علم، قدرت، موقعیت اجتماعی، ثروت و...) و نیز حضور در طبیعت اجتماعی و جامعه سیاسی، تشکیل حکومت و انجام فعالیت‌های سیاسی، مقدمه و ابزار ضروری حیات مادی آدمی و زمینه ساز حرکت روحانی او به سوی ماورای طبیعت است.

افزون بر این، دیگر عوالم وجود نیز هر یک، مقدمه و منزلی از منازل حرکت متعالی نفس است و نفس خود سالک حقیقی و اصلی این منازل است. شریعت همچون روح حاکم بر سیاست، محرک انسان در تعالی نفسانی و دستیابی به نگرشی مقدمی در باب طبیعت مادی است. ملاصدرا در این زمینه می‌نویسد:

لأنها (الشریعة) تحرک النفوس و قواها الی ما وکلت به فی عالم التریب من مواصله نظام الكل و تذکرها معادها الی العالم الاعلی الالهی و تزجرها عن الانحطاط الی الشهوة والغضب و ما یتربک عنهما و یتفرع علیهما (همان)؛

شریعت انسان‌ها و قوای‌شان را به سمتی تحرک می‌بخشد که برای انسان در عالم ترکیب مقدر شده است؛ یعنی اتصال به نظام کل هستی و یادآوری بازگشت نفس به سوی عالم برتر الهی و دوری نفس از تنزل به جایگاه شهوت و غضب و مجموعه‌ای مرکب از این دو و آنچه متفرع بر اینها است. بدین طریق، نظریه حرکت جوهری ساحت‌های مختلف وجود آدمی را در یک نگرش جامع و واحد بررسی نموده، همه عوامل هستی را در یک رابطه طولی و در خدمت تعالی نفس ارزیابی می‌نماید. تکون تدریجی و ارادی شخصیت آدمی و استقرار آدمی در دو بستر قوه و فعلیت بی‌منتها، زمینه‌ساز ارائه تئوری‌های سیاسی در قالب اندیشه‌هایی غایت‌انگارانه و مبتنی بر اخلاق فضیلت است. این نظریه به‌حق شایسته عنوان نظریه‌ای جامع و وحدت‌بخش است که طبیعت و ماورای طبیعت، غیب و شهود، آغاز و انجام، روح و بدن، حرکت، تکامل، آفرینش و حیات را یک‌جا و بر اساس یک بینش نوین تفسیر می‌کند و از همه اینها تصویری طبیعی و دل‌پذیر به دست می‌دهد.

۷. امکان تحول نفوس از مرتبه سخافت تا مرتبه خلافت

همه افعال آدمی حقیقتاً و بی‌واسطه مستند و وابسته به نفس اوست. نفس در انجام هر فعلی فاعل بی‌واسطه است؛ زیرا در هر مرتبه از مراتب قوای خود حضور داشته و کار آن قوه را مستقیماً بر عهده دارد. پس نفس در عین تعالی و انجام افعال برتر، هم‌زمان قادر است افعال طبیعی (همچون رشد و تغذیه و جذب و دفع و رؤیت و سمع) را نیز از طریق برخی قوای خویش به انجام رساند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۱۳۵).

در حکمت متعالیه توان و ظرفیت بالقوه نفس انسان برای تعالی در مقام فعل و انفعال یا اثرگذاری و اثرپذیری، تا حد خلافت انسان از خداوند و ظرفیت بالقوه تدانی نفس نیز تا فروتر شدن از حیوان تعریف می‌گردد. انسان از یک‌سو به طور عام جانشین الهی در زمین است و اهداف الهی را در زمینه‌های مختلف به عینیت می‌رساند و از این رو به تجزیه و ترکیب، صنع و تخریب، قبض و تبسیط، تنزیل و تصعید، انتقال و

تثبیت، تقلیل و تکثیر، تعریف و تنکیر، تقویت و تضعیف امور می‌پردازد. در این صورت سیاست‌ها و حاکمیت‌های مصنوع بشری و موجود در هر یک از نقاط جهان، نمودی از خلافت عام الهی در زمین توسط انسان می‌باشد. هر چند «خلافت خاصه الهی» را که مقام راهبری شایسته و بایسته خلق است، انسان‌های برجسته و گزینش شده خداوند همچون انبیا و اولیای الهی و علمای ربانی بطور خاص بر عهده دارند. انسان در هر دو حالت، همچون پرنده‌ای است که پس از استقرار در آشیانه زمین، باید پس از رفع نیازمندی‌های ضروری و اساسی، خود را جهت پرواز به افق‌های متعالی و دوردست مهیا سازد. آشیانه زمین برای انسان متعالی نه محلّ قرار و ثبات است و نه مبدأ حیات و منتهای ملمات. انسان در ابتدای سخافت و هبوط از مرتبه وجود پا به عرصه ماهیت و حدود می‌گذارد و در مراتب صعود از تعینات ماهوی به پهنای حقایق وجودی بار می‌یابد. در مرتبه هبوط است که انسان از دریچه حواس خویش در عالم محسوس سیر نموده و با شناختی ظاهری و عارضی به سمت قبول حاکمیت سیاسی روی می‌نماید و نقش رسالت انسانی خویش را که عبارت از تصدی خلافت عام یا خاص الهی است بر عهده می‌گیرد.

۸. امکان مستمر تصحیح روابط انسان با خود و دیگران

غایت تربیت سیاسی، ساماندهی امور آدمی در جهت تأمین خیر و کمال از یک‌سو و نیل به سعادت اجتماعی از سوی دیگر است. تصدی مناصب اجتماعی تنها هنگامی شایسته است که فرد خود را شایسته احراز آن نموده باشد و با اصلاح باورها، انگیزه‌ها و رفتارهای خود توانسته باشد نقشی اساسی در اصلاح جامعه سیاسی ایفا نماید. انسان غیر از رابطه‌ای که با اشیاء و اشخاص پیرامون خود دارد رابطه‌ای نیز با شؤون و ابعاد وجودی خویش دارد. به عبارتی دیگر نفس یا روح انسان در عین آنکه واحد و بسیط است، از شؤون و ابعاد گوناگون مرتبط با هم نیز برخوردار است. ارتباط هر فرد با شؤون و ابعاد وجودی خویش (مثل بُعد علم و ادراک، بُعد قدرت و حرکت، بُعد محبت و...) می‌تواند مبنای انتزاع پاره‌ای از اصول و مسائل ارزشی و عملی در حیات فردی و

اجتماعی شود؛ چراکه اساساً ملکات و افعال اختیاری هر دو از حیث تکوین، پدیده‌هایی نفسانی هستند.

«ارتباطات و شؤون گوناگون نفس، منشأ انتزاع یک سلسله مسائلی در اخلاق می‌شود و ما در واقع با عنوان رابطه انسان با خودش به این‌گونه مسائل اشاره می‌کنیم» (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۳).

اگر نفس انسان را همچون سیستمی در نظر بگیریم که ورودی آن، داده‌های فکری، عاطفی، احساسی، غریزی، معنوی و... است، ارزیابی درون سیستمی این داده‌ها نیز بر اساس اهداف، علائق، نیازها، بینش‌ها و نگرش‌های نفس صورت می‌گیرد. نهایتاً خروجی یا برون داد این سیستم، پذیرش داده‌ها و هنجارهایی خاص و طرد دیگر داده‌ها خواهد بود و از این رو است که نفوس انسانی با ویژگی‌هایی متفاوت شکل یافته‌اند.

حال اگر معیار ارزیابی داده‌ها، معیار صحیح شهودی و مبتنی بر شناخت درست رابطه میان داده‌ها با غایت نهایی فعالیت و حرکت انسان باشد، این ارزیابی درونی می‌تواند راه اصلاح وجه رفتار، بینش، گرایش و انگیزش را برای فرد فراهم ساخته و با شناختی صحیح، وی را به سمت مقصد نهایی حیات هدایت نماید. گرایش‌های فطری انسان همچون میل به کمال می‌تواند معیار شهودی ارزیابی برخی داده‌ها باشد و معرفت حق تعالی (توحید) و احکام شریعت (وجوب، استحباب، اباحه، حرمت و کراهت) نیز می‌توانند معیار سنجش رابطه داده‌ها با غایت نهایی شناخت و افعال انسانی قرار گیرند. در چنین وضعی افراد گرچه در عینیت متکثر باشند، از جهت غایت و نوع عملکرد وحدت خواهند داشت. به همین جهت است که شخصیت‌های تربیت یافته از بینش صالحان عالم به علم ربانی و آگاه به شریعت الهی به رغم تمایزهای مکانی و زمانی قرابت شدیدی به هم دارند.

تمایز جوامع و نظام‌های سیاسی از یکدیگر با همین بیان قابل تفسیر است؛ چراکه هر جامعه‌ای قادر است با تصحیح یا تضعیف مستمر ورودی‌های فکری، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی خود و نیز انتخاب معیارهای درست یا نادرست جهت ارزیابی

موقعیت، قدرت و کارآمدی خویش، برون‌داد نهایی متمایزی از خود در چهار حوزه باورها، ارزش‌ها، کنش‌ها و ساختارهای اجتماعی ارائه دهد و از این روست که ما با اشکال متنوعی از جوامع و نظام‌ها و یا مدینه‌های فاضله و غیر فاضله مواجهیم.

۹. امکان بسط و توسعه دنیای درون و برون

دنیای درونی هر فرد شکل دهنده دنیای بیرونی اوست. هیچ فعل یا حرکتی خارجی از انسان صدور نمی‌یابد مگر آنکه منشأ و مبدأ آن در ذات آدمی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۳۴۰). بنابراین اساس مدینه فاضله یا جاهله در درون انسان است. هر فرد برای خود واجد دنیایی درونی به میزان درک خویش از حیات و متعلقات آن است. جغرافیای این درک و فهم و نیز حالات و افعال ناشی از آن است که دنیای او را ترسیم می‌کند و به وی هویت و تمایز می‌بخشد. لذا همان‌گونه که با سطوح ادراکی و حالات نفسانی متفاوتی مواجهیم، با جهان‌های انسانی متفاوتی نیز مواجه هستیم. برخی حد دنیای آنان، دنیای امیال شخصی است. حد دنیای عده‌ای دنیای محسوس است و برخی به دنیایی فراخ‌تر از عالم محسوس تعلق خاطر دارند (همان).

رهبران سیاسی نخست باید قلمرو دنیای درون خویش را وسعت بخشند و تا حد زیادی از تعلقات مادی و خودبینی رها شوند تا از ظرفیت لازم برای تغییر دنیای ضیق دیگران برخوردار گردند. در این صورت است که قادر خواهند بود با درک دنیای افراد تحت تربیت سیاسی خویش، به ساختن دنیای جدیدی فراتر از دنیای مورد انتظارشان مبادرت ورزند و زمینه لازم را برای رشد مادی و معنوی جمعی آنان هموار سازند.

بر اساس حرکت جوهری و اشتداد وجودی، هر انسانی در هر زمانی با رشد کیفی و کمی ادراکات و حالات و افعال می‌تواند خویشتن خویش را از چنبره اسارت‌ها آزاد و یا در آن گرفتار سازد و به دنیای نوینی (مثبت یا منفی) پا گذارد که خود می‌سازد. اساساً همه وقایع در ذات ما به وقوع می‌پیوندد و ما هر آنچه مشاهده می‌کنیم در ذات و عالم خود می‌بینیم و چیزی خارج از ذات و عالم خویش مشهود ما

نیست و دنیای ما نیز در ذات خود ما است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۲۹۰). ما واقعیات را تنها از گذرگاه مدرکات خود می‌یابیم و تنها آنچه مشهود ما است و به ادراک ما در می‌آید موجب اعجاب، تحسین و یا تقبیح ما قرار می‌گیرد و حادث خارجی بدون ارتباط با ما، راهی به دنیای درون ما نخواهند یافت (مثل همه زلزله‌ها، سیل‌ها، تصادف‌ها و طوفان‌هایی که در جهان رخ می‌دهد و ما از آن اطلاعی نمی‌یابیم). ما فاعلانی هستیم که به تنهایی و به‌دست خویش دنیای خود را می‌سازیم و با اراده و خواست خود، برای استكمال فردی و اجتماعی خویش گام برمی‌داریم (همان، ص ۱۶۴). در این ساختن، عناصر و مؤلفه‌هایی را جذب و مؤلفه‌های دیگر را دفع می‌کنیم. بنابراین ممکن است با جذب عناصر مثبت و دفع امور منفی از نفس خویش به درجه‌ای نائل شویم که جمیع موجودات (کلیه و جزئیه به حکم قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء) اجزای ذات ما بوده و قدرت ما جاری و نافذ در همه آنها بوده و وجود ما غایت و نتیجه آفرینش باشد (همان، ص ۲۹۰). همچنین در خصوصیات و رفتار، برتر از فرشتگانی گردیم که افعال نیک از آنان صادر می‌شود و یا به‌عکس با جذب مؤلفه‌های منفی و دفع عناصر مثبت، همچون شیطنانی گردیم که جز شر از او صدور نمی‌یابد و یا چونان حیوانی شویم که جز خوردن و استراحت و برآوردن شهوات یا درندگی از او صادر نمی‌گردد (همان، ص ۲۶۶). انسان بر اساس هویتی که از طریق ادراکات و حالات و نیات و افعال خود بدست می‌آورد دنیای آخرتی خویش را نیز شکل داده و در جهان آخرت بر همان شکل محسوس خواهد شد. به عبارت دیگر ملکات نفسانی که در این دنیا برای فرد حاصل می‌شود، باطن و حقیقت فرد را شکل می‌دهد و همین امر باعث حضور افراد در جهان پس از مرگ به اشکال گوناگون خواهد گردید (همان، ص ۲۷۶-۲۷۵).

در واقع ما با سه دنیای متفاوت و در عین حال مرتبط با هم مواجهیم:

۱. دنیای درون که حقیقی‌ترین دنیای آدمی است و آخرت یا جهان پس از مرگ نیز بر اساس آن شکل می‌گیرد.
۲. دنیای برون یا هر نوع محیطی که فرد در آن رشد می‌یابد و به زندگی خود

تداوم می‌بخشد. دنیای برون در دو ساحت به ظاهر متضاد «ظاهر ملکئی» و «باطن ملکوتی» با نفس انسان ارتباط می‌یابد.

۳. دنیایی واقعی که منطبق با فطرت انسان است و دین اسلام نمونه کاملی از آن را در هر دو ساحت (ظاهر و باطن) برای ما عرضه می‌دارد؛ هرچند مکاتب و ایدئولوژی‌های گوناگون نیز مدعی ارائه دنیای واقعی‌اند اما آنها از درک رابطه میان انسان با مبدأ و غایت حقیقی‌اش و نیز درک حقیقت زندگی دنیوی عاجزند.

ما در صورتی می‌توانیم در ادعای موحد بودن، صداقت داشته باشیم که حاکمیت حق تعالی و فرامین الهی را در دنیای شخصی خود وارد نموده و ماسوای او را به تدریج از آن حذف کنیم و با درونی ساختن توحید، موحدانه زندگی کنیم. تنها در این حالت است که دنیای واقعی مورد انتظار دین در خارج شکل می‌گیرد. معرفت توأم با عبودیت پروردگار و حاکم ساختن ربوبیت تشریعی خداوند بر خود و جهان پیرامون تنها هدفی است که می‌تواند وجه تمایز انسان موحد از انسان سکولار باشد. چه بسیارند کسانی که خودخواهی آنان بر این هدف متعالی غلبه یافته و آنها به رغم ادعای دینداری، در صدد تثبیت و تحکیم قدرت خود (چه در عرصه توانمندی علمی، چه در صحنه قدرت سیاسی و چه در رویکرد به معنویت و عرفان و فقه و شریعت) هستند. ملاصدرا در باب نهمی از این‌گونه اهداف دنیا طلبانه می‌نویسد:

واعلم ان النفس ما لم تزهد فی هذه الشهوات الدنیویة و اللذات الحيوانیة لا تبصر ذاتها النیره و لا یفتح له ابواب السماء و لا یتراى فی ذاته الاشياء الشریفة اللطیفة الشهیة فی عالمها والصور الحسنة و اللذات البهیة التي وصفها الله تعالی بقوله: فیها ما تشتهیه الانفس و تلذ الاعین و انتم فیها خالدون» (همان، ۱۳۸۱، ص ۲۸)؛ بدانکه نفس تا زمانی که از شهوات دنیوی و لذت‌های حیوانی زهد نوزد، ذاتش نور بصیرت نخواهد یافت و درهای آسمان معنویت به روی او گشوده نخواهد شد و در ذاتش حقایق شریف و لطیف و جذاب دیده نخواهد شد و صورت‌های نیک و لذات پاک که خداوند وصفش نموده است را در عالم خویش مشاهده نخواهد کرد.

بدیهی است نظام سیاسی توحیدی مبتنی بر معنویت، عدالت و خردورزی نیز جز با درونی شدن روح توحید و عدالت و عقلانیت در حاکمان و مردم تحقق نخواهد یافت. خودکامگی، نقدگریزی و رفاه زدگی حاکمان و آزادی طلبی‌های افسارگسیخته مردم هیچ‌یک با توحید و عدل و عقل سازگار نیست. در این امر، نظارت طرفینی حکومت بر مردم و بالعکس در جهت تصحیح باورها، ارزش‌ها و رفتارهای اجتماعی و سیاسی ضرورتی انکار ناپذیر است.

۱۰. حیات معنوی سیاسی به قدر همت و نوع تربیت آدمی

هر مجموعه‌ای از اجتماعات بشری به اقتضای همت و خواست و تمایلات خویش، خود نوع حیات فردی و جمعی و نظام منطبق با آن را بر می‌گزیند. اغلب این نظام‌ها غیر مبتنی بر باور توحیدی و یا دارای بینشی طاغوتی هستند. بدیهی است که در یک اجتماع دینی آگاه، مردم نظامی را بر می‌گزینند که قادر باشد قوانین الهی را در جامعه حاکمیت بخشد و توان هدایت انسان‌ها را در مسیر وصول به خداوند داشته باشد. ملاصدرا در این باره می‌نویسد:

خداوند به هر کس ولایتی را داده است که استحقاق آن را داشته است. بنابراین کسی که ولایت خدا را پذیرفت و دوست‌دار ملاقات با پروردگار خود بود و اوامر و نواهی شرعی و تکالیف دینی را اجرا کرد، چنین کسی از ولایت الهی برخوردار است و البته خداوند به صالحان ولایت می‌دهد و کسی که از تکالیف دینی و اوامر شرعی تجاوز کرد، طغیان کرده است و ولایت طاغوت را پذیرفته و هوای نفس را پیروی کرده است. برای هر نوع هوای نفسی، طاغوتی است و خداوند به آن ولایتی را می‌دهد که خود خواسته است. برای هر شخص نیز معبودی است که به سوی آن توجه دارد و آن هم‌نشین وی در دنیا و آخرت خواهد بود (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۶).

از آنجا که انسان‌ها بر اساس ادراکات و حالات و افعال، مطابق حرکت جوهری، دائماً در حال ساختن خویشتن خویش‌اند، جهان‌های متفاوتی خواهند داشت و این نکته

قابل فهم است که جهان خارج به هیچ وجه جهان یکسانی نخواهد بود و نمی‌توان انتظار داشت که انسانها به یک برابری کامل در جهان راه یابند؛ به‌ویژه آنکه «خود بزرگ بینی» و «تعصبات نژادی» مانعی مهم در فهم و دریافت دنیای دیگری و تعامل با آنان ایجاد خواهد کرد. با این حال توقع بیهوده‌ای نیست که آنها با گذار از این خصیصه، هر چه بیشتر به دنیای دیگران نزدیک شده و به عناصر مشترکی فراتر از «رابطه شهروندی» راه یابند و از این طریق دنیای خود را نیز وسعت بخشند. «انسان خوب»، انسانی است که نیکی به دیگر هم‌نوعان و رفع رنج از آنان را همت خود قرار داده و دغدغه نسبت به دنیای دیگران را در دنیای خود، وارد ساخته باشد و نیز «شهروندی خوب و ممتاز» باشد. هر نوع اتخاذ موضع، برداشت، کنش و نیز واکنش مثبت یا منفی در برابر دنیای دیگران و جهان خارج (همچون حساسیت مثبت یا منفی، نقش آفرینی فعال، مشارکت و تعامل، بی‌تفاوتی، ضدیت و تقابل) می‌تواند به تضییق یا توسعه دنیای فرد بیانجامد. هر جامعه سیاسی نیز دنیای مخصوص به خود داشته و برداشت خاصی از سعادت و شیوه دست‌یابی به آن و نیز آداب و رسوم خاص خود را دارد. الگوهای رفتاری هر جامعه می‌تواند متفاوت از الگوهای رفتاری دیگر جوامع باشد؛ چراکه جوامع سیاسی دائماً در حال تکاپو برای «شدن» مطابق با خواست خود و ایجاد جهان مشترکی در خود می‌باشند. می‌توان انتظار داشت که انسان‌ها با پرهیز از تعصب و تجاهل، در ترسیم دنیای خود به عناصر مشترکی در نسبت با دنیای دیگران دست یابند. بنابراین شناخت از خود می‌تواند نهایتاً از یک سطح اخلاقی و فلسفی به سطح اجتماعی و تمدنی گسترش یابد.

۱۱. جهان مشترک انسانی و امکان سعه و ضیق آن

بر اساس نظریه حرکت جوهری، انسان می‌تواند ابعاد متعدد وجودی خویش را تعمیق و تعالی بخشد و جهانی مشترک بر پایه این ابعاد برای خود و دیگران بسازد. در ترسیم جهان مشترک آدمیان و سعه و ضیق آن، دو گونه از عوامل نقش اساسی دارند: عوامل درونی و عوامل برونی.

الف) عوامل درونی

جامعیت نفس نسبت به همه قوا ایجاب می‌کند که فرد خود را در هیچ‌یک از ابعاد وجودی خویش منحصر نسازد و احساس و خرد و اراده و میل خویش را برای دستیابی به حیاتی جامع به کار گیرد و به همه عوالم نفس یعنی عالم حس، خیال، عقل و شهود راه یابد. در این صورت است که به رغم داشتن قوای متکثر از یک وحدت و انسجام نفسانی (جهان مشترک و موسّع قوا) برخوردار و کسب سعادت واقعی برای وی امکان‌پذیرتر خواهد شد. افراد انسانی به دلیل توجه به پاره‌ای از قوای نفس و بی‌توجهی به دیگر قوا و گاه افراط در به‌کارگیری برخی از قوا، دنیای درونی خویش را مضیق می‌سازند.

حیات اجتماعی هر ملت و آداب و سنن آنها نیز نشان دهنده جهان مشترکی است که آنها (در فرض پای‌بندی افراد جامعه) در آن به سر می‌برند. اما این جهان مشترک، قابل توسعه و ضیق است. برخی ملت‌ها به دنیای کوچک قومی، زبانی، نژادی، طبقاتی، تاریخی، جغرافیایی و ملی خود تعصب دارند. برخی ملت‌ها نسبت به منطقه‌ای خاص حساسیت نشان داده و دنیای خود را در همان منطقه می‌یابند. برخی نیز به فکر ایفای نقش مقتدر نظامی، اقتصادی یا ایدئولوژیک در صحنه‌های جهانی و در دست گرفتن اقتدار مطلق در این عرصه‌اند و نهایتاً برخی ملت‌ها در پی یافتن هویت حقیقی خویش از یک‌سو و احیای ارزش‌های الهی و اخلاقی در سراسر جهان‌اند. تعلق به هر یک از این اهداف و غایات و محور قرار دادن هر یک از این امور ترسیم‌کننده دنیای یک ملت خواهد بود.

ب) عوامل بیرونی

همه نظام‌های سلطه‌گر و استعمارگر و نیز اتباع فکری آنان در تلاش‌اند تا ملت‌ها به دنیای محدودی چون سرزمین، ملیت و نژاد و قومیت خود و یا ارزش‌های نامطلوب و وارداتی سلطه‌گران، تعلق خاطر پیدا کنند و به‌گونه‌ای خود واقعی خویش را به خودهای کاذب تقلیل دهند و از احساس تعلق به دنیایی برتر و مقصدی متعالی که در آن از استعمار و استعمارگر خبری نیست، عاری شوند؛ زیرا سلطه‌گران جهانی می‌دانند

که اگر مقصد یک ملت به سوی امری متعالی همچون استقلال از استعمارگران تمرکز یابد در این صورت همه تلاش آن ملت در راستای تحقق آن هدف بکار گرفته خواهد شد و روابط میان ملت‌ها به نفع آن هدف متعالی تغییر خواهد یافت. چنین امری دنیای استعمارگر را چه در جهت تأمین منافع حیاتی و چه در جهت تعامل با آن ملت مضیق خواهد ساخت.

۱۲. ترسیم دنیای واقعی منوط به تخریب دنیای کاذب

در حرکت جوهری نفس، دو گونه تحول، مطلوب یا نامطلوب برای نفس متصور است. با نظر به غایت کمالی انسان، می‌توان دریافت که دنیای واقعی فرد و جامعه کدام است. برخی از افراد و نیز اجتماعات بشری خود را در دنیایی فرض می‌کنند که دنیای واقعی آنها نیست. کسی که در محاسبه سود و زیان دنیوی عاقل است اما در تعیین سود و زیان حقیقی نفس عاقل نیست، دچار خودفریبی یا خودفراموشی است. عاقل در همه امور به‌ویژه در مهم‌ترین مقاصد حیات باید اندیشه کند. بداند مبدأ و منتهای او کدام است و حقیقت زندگی دنیوی‌اش چیست؟ جامعه‌ای سیاسی که از ظالمانه‌ترین روش‌ها برای سرکوب اتباع خود و یا ملت‌های دیگر بهره می‌گیرد و در عین حال خود را مدافع حقوق بشر می‌داند، دچار خودفریبی و خود اقماعی است. محاسبه‌گر باید دریابد که بی‌توجهی به نفس خویش و نفوس دیگر انسان‌ها چه زیان‌هایی را در پی دارد. اگر تعقیب خیر فردی و خیر عمومی فقط به پی‌گیری خیر مادی و دنیوی منحصر شود و خیرات برتر و والاتر مورد توجه قرار نگیرد یا حقوق مطالبه‌گردند اما مسئولیت‌ها نادیده گرفته شوند یا آنکه منافع فردی و جمعی تعقیب شوند ولی تطابق با حق و عدالت مطمح نظر نباشد، فرد یا جامعه خود را در وضعیت و دنیایی نیک تصور می‌کند که حقیقتاً به آن تعلق ندارد و دچار نوعی خودفراموشی و خودبیگانگی^۱ می‌شود. در چنین حالتی هیچ‌گونه تحول مثبت در راستای اصلاح دنیای درون رخ نخواهد داد و فرد یا جامعه دچار سستی و رخوت شده از رشد مناسب و متعادل باز خواهد ماند. پس اگر فرد یا جامعه‌ای جهان موجود را آخرین مقصد خود تلقی کند و به مقدمی

بودن دنیا و «وسیله بودن» بدن برای روح پی نبرد و به عبارتی دیگر اگر من کاذب (بدن مادی) را من واقعی تلقی و دنیای خارج (حیات محدود این جهانی) را تنها دنیای واقعی خود فرض کند، دچار خود فریبی است؛ چراکه او من متعالی و حیات جاودان پس از مرگ را یعنی دنیای واقعی اش را که فراختر از دنیای مادی و بدن طبیعی است، نادیده می‌گیرد. اغلب مکاتب بشری که به حیات دنیوی و رفاه مادی بسنده می‌کنند، دچار این نوع خود فریبی شده‌اند.

دنیای واقعی دو ساحتی اسلام

دین اسلام تحول مطلوب نفس را تا دستیابی به غایات آن تعریف نموده و نشان می‌دهد. از میان ادیان آسمانی، دین اسلام تنها دینی است که به ابعاد متعدد وجودی انسان توجه نموده و در جهت کمال متناسب با این وجود آموزه‌های و حیاتی خود را ارائه نموده است. دین اسلام افزون بر ارائه احکام ظاهری، دستورالعمل‌های متعددی نیز برای اصلاح باطن افراد تا رسیدن به غایت کمال ارائه نموده است. اسلام در صدد است تا خود واقعی و راستین انسان را که اغلب به جهت غلبه نفس اماره به فراموشی سپرده می‌شود و یا در پس حجاب‌های مختلفی چون سرگرمی‌ها، اشتغالات، دانش‌های غیر مفید و تعصب‌ها و... پنهان می‌گردد، بر او عرضه نماید تا او بتواند دنیای خویش را بر اساس خود واقعی اش که همان خود متعالی و رحمانی است، بسازد. قبل از بازسازی دنیای برون به بازسازی دنیای درون که تمام حقیقت او در آن است اهتمام ورزد و به جای اشتغال به امور بیهوده و تماشای جهان برون به ارزش‌مندترین کار یعنی اصلاح خود و تماشای جهان درون بپردازد. این امر مقدمه ضروری برای اصلاح برون است؛ زیرا تا انسان درنیابد که منفعل صرف نیست و به‌گونه‌ای نیست که کاملاً محیط بر او تأثیرگذار باشد؛ بلکه قادر به تغییر و ساختن محیط جدید بیرونی است، نمی‌تواند به تحولی شگرف در جهان بیرون اهتمام ورزد.

حال اگر فرد یا جماعتی در حوزه دین (اسلام) به ظواهر دینی بسنده کنند و نسبت به باطن دین بی توجه باشند یا آنکه به باطن دین توجه نموده و ظواهر دین را نادیده

انگارند و در عین حال خود را دین‌دار واقعی بدانند، دچار خودفریبی هستند؛ چراکه به دنیای واقعی دین راه نیافته‌اند. همچنان که اگر فرد خود را خودبسندگی ببیند و ارتباط حیات فردی و اجتماعی‌اش را با خداوند نادیده انگارد، دچار خود فراموشی است؛ زیرا انسان در جوهره وجودی خویش اساساً موجودی خود بسنده و مکتفی به ذات نیست، بلکه پیوند او با خدا شأن وجودی اوست. «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر: ۵۹)؛ و از کسانی باشید که خدا را فراموش کردند پس خود را فراموش کردند آنها همان فاسقانند.

۱۳. لزوم مدیریت دنیای درون و برون انسانی بر مدار حقایق هستی

مدیریت صحیح تحول دنیای خارج از نفس وابسته به مدیریت قوای نفسانی است و مدیریت تحول نفس در حرکت جوهری تنها با نظر به حقایق هستی ممکن است. باورها و ارزش‌ها، بنیادی‌ترین زیرساخت‌های حیات فردی و اجتماعی انسان به شمار می‌آیند. در هر طرحی از نظام تربیتی - سیاسی توجه به این دو مؤلفه حائز اهمیت بسیار است. اندیشه توحیدی، از اصول پایه و بنیادین فلسفه سیاسی و اجتماعی اسلام است.

بر این اساس، در راستای ساماندهی تحول در نفوس، در گام نخست انسان و جامعه، نیازمند یک محور و مرکز برای سامان‌دهی دنیای خود است؛ محوری حقیقی که همه حرکت‌ها از او و قائم به او است. بر اساس نظریه حرکت جوهری جهان و اجزای درونی آن دارای هویتی در لحظه، گذرا و در سیلان مستمر است و چنین هویتی به‌طور طبیعی و در ذات خود، هویتی تعلقی و در کلیت خود دارای حدوث ذاتی و مستمراً نیازمند به غیر یعنی نیازمند خالق محرک مقوم است که هر لحظه در حال ابداع و آفرینش است: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۵۵)؛ هر زمان او در کاری است. وجود انسان نیز دارای هویتی تعلقی است با این تفاوت که انسان به‌طور ارادی شخصیت خود را می‌سازد و تعیین می‌بخشد. انسان در تعالی نفسانی و حیات دنیوی به خدامحوری نیازمند است. بدون چنین مرکزیتی حرکت انسان، منسجم، جهت‌دار و

منطقی نخواهد بود. دنیایی که دین ارائه می‌کند دنیای خدامحور است. اتکاء به این محور می‌تواند همه تحولات درونی و برونی انسان را به‌طور هماهنگ سامان بخشد. انسان معاصر به شدت به چنین محوری نیازمند است. «انسان امروز خیلی جدی‌تر از انسان دیروز مجبور است موضع و موقع خویش را در جهان دریابد او... دیگر نمی‌تواند تنها با تصدیق عرف و عادات و تحصیل تعصبات محیط یا قرارگاه خویش در جامعه احساس آسودگی کند» (کوئیتن، ۱۳۷۱، ص ۵۸-۵۹).

در گام بعدی انسان و جامعه نیازمند تعیین غایت حرکت خویش است. بر اساس حرکت جوهری، جهان مادی و جوهر انسانی ناگزیر دارای غایت و مقصدی است که بدان سمت در حرکت است و این حرکت عین وجود یافتن و «شدن» است. مبدأ حرکت عبارت از ذات ناقص عین الربطی و تعلق انسان و مقصد نیز ذات تکامل و تعلق یافته انسان می‌باشد. پس جهان و انسان در مبدأ و معاد خود عین تعلق و ربط به خدا است. کمال و سعادت انسان نیز در راستای این غایت تکوینی معنا می‌یابد. هم طبیعت و هم فطرت انسانی باید به کمال نهایی خود واصل شود. خداوند نیز بر اساس حکمت و عنایت خویش، انسان را در جهت ایصال به مطلوب، چه در باب تکامل طبیعت و چه در جهت تعالی فطرت انسانی یاری می‌نماید. چنان‌که برخی از حکمای اسلامی همچون «حکیم سبزواری» فرموده‌اند:

«اذ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ وَالْعِنَايَةِ اِيصَالُ كُلِّ مُمْكِنٍ لِغَايَةٍ» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۴۱۹).

غایت هر یک از موجودات از جمله انسان در خود عین الربطی‌شان نهفته است. آنها چنان آفریده شده‌اند که بر طبق طبیعت خود، معطوف به غایات مناسب خویش‌اند. با این حال انسان افزون بر این، دارای غایتی است که به صورت ارادی و اختیاری می‌تواند به آن دست یابد. این غایت نیز سازگار با ساختار وجودی و شاکله مادی و معنوی او بوده و امری منحاز از وجود آدمی نیست. به عبارت دیگر هیچ موجودی نمی‌تواند برخلاف غایتی که خالق هستی بخش برای آن مقرر ساخته است، حرکت نموده یا از آن تخطی نماید. موانع فراروی موجودات نیز نمی‌توانند مانعی در برابر غایت مورد نظر الهی محسوب شوند.

این بدان جهت است که هم حرکت‌های شرارت‌بار و هم حرکت‌های حق مدار متضاد با آن، هر دو جزئی از تاریخ حیات آدمی و در مسیر غایتی نهایی است که خداوند مقرر ساخته و اراده نموده است.

گام سوم سامان‌دهی و هماهنگ‌سازی است. در این مرحله انسان و جامعه باید قوای درونی خویش را برای حرکت به سمت غایت و مقصد هماهنگ سازند. بر اساس نگرش توحیدی همه راه‌ها، روش‌ها، ارزش‌ها، دارایی‌ها، فعالیت‌ها و تلاش‌ها و در یک کلام همه هست‌ها و بایست‌های فرد و جامعه از خدا نشأت گرفته و به او ختم می‌شود: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره (۲): ۱۵۶)، «إِن إِلَّي رَبِّكَ الرَّجْعِي» (علق (۹۶): ۸).

توحید، کانون مرکزی و سرچشمه تمامی هستی‌ها و ارزش‌ها است. دنیای فرد مؤمن، دنیایی است منسجم و منطقی که همه روابط در آن در یک رابطه طولی با اراده خدا که خیر محض است، پیوند یافته است و او در واقع تابع فرامین یک حقیقت است و خود را در برابر آن مسئول می‌بیند: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا» (زمر (۳۹): ۲۹)؛ خداوند مثالی زده است: مردی را که مملوک شریکانی است که درباره او پیوسته با هم به مشاجره مشغولند، و مردی که تنها تسلیم یک نفر است آیا این دو یکسانند؟

تنها با تبعیت از این فرامین است که او از تردید، اضطراب، نابسامانی و انواع اسارت‌ها رها شده و زندگی‌اش معنا، مبنا و جهت می‌یابد. او خدا را در همه صحنه‌های فردی و اجتماعی دنیای خویش حاضر و ناظر می‌بیند و از این رو در جهت تأمین رضای الهی، انقلاب درون (جهاد اکبر) و اصلاح برون (جهاد اصغر) و عدم فرمان‌پذیری از غیر خدا (جهاد کبیر) را برای خود یک فریضه می‌شمارد.

جامعه توحیدی نیز جامعه‌ای است که تمامی نقش‌ها، فعالیت‌ها، نهادها و روابط اجتماعی شکل گرفته در آن بر محور توحید استوار باشد. چنین جامعه‌ای باید بر محور توحید و فرامین الهی، به‌طور مستمر به اصلاح و تربیت شهروندان و نیز رشد و پیشرفت برونی (در ساحت‌های گوناگون اجتماعی) اهتمام ورزد.

ما از جهان بینی خدا مرکزی و بینش توحیدی چنین می‌فهمیم که هر چیز

دیگری که در کنار خدا بنشینند و رقیب نام او شود شرک آفرین است... همه چیز نام و نشان خود را از او می‌گیرند. مردم هم به نام او برمی‌خیزند. از این رو مردم نامی همتای او ندارند. هیچ چیز دیگری (غیر خدا) نمی‌تواند به فعالیت‌های ما و به رفتار ما معنا دهد (سروش، ۱۳۵۸، ص ۶۰-۵۹).

۱۴. ضرورت پرهیز از خودفراموشی هویتی

حرکت ارادی تکاملی نفس نیازمند مراقبت دائم است. هر جامعه سیاسی باید مستمراً مراقب باشد که در تلاش برای رجوع به خود واقعی، گرفتار خوددیت کاذب نگردد؛ زیرا از یکسو همواره امکان فراموشی «خود واقعی» وجود دارد و از سوی دیگر بسیاری مکاتب انحرافی و دولت‌های استعماری که از طریق رسانه‌های متعدد جمعی، بشر را به خود کاذب فرا می‌خوانند؛ همچون خود نژادی، خود زبانی، خود قومی، خود طبقاتی، خود تاریخی، خود ملی، خود جهانی و... همه این‌ها به نوعی فراموشی خود حقیقی و واقعی است. جامعه‌ای می‌تواند به استقلال و آزادی مطلوب دست یابد که حاکمان حکیم آن، خویشتن واقعی شهروندان را به آنان معرفی کرده و چگونگی دست‌یابی به آن را نیز ارائه نمایند. سپس از آنان بخواهند که به غیر خویش متکی نباشند و به همراهی آنان، تمامی توان و ظرفیت درونی جامعه را برای رهایی از وابستگی به بیگانه سازماندهی نمایند. خود فریبی یا خود فراموشی به نابودی سرمایه‌ای می‌انجامد که فرد یا جامعه می‌توانست با کمک آن به افزایش سود خود و کاهش رنج و زیان مبادرت ورزد و مدینه فاضله یا دنیای مطلوب خود را در جهان خارج تحقق بخشد. در حالی که از دست دادن سرمایه چیزی جز خسران به بار نخواهد آورد.

نتیجه‌گیری

«ملاصدرا» حکمت عملی را تدبیر و تلاشی انتخابی و عقلانی و مبتنی بر کشش‌های فطری و طبیعی انسان‌ها می‌داند که برای اصلاح خود و حیات اجتماعی و برای نیل به سعادت و غایات الهی در پیش گرفته می‌شود. انسان نیز موجودی تلقی می‌شود که با اراده و خواست خود، هویت خود و جامعه خویش را می‌سازد و با حرکت از نفس

جزیی که بر اساس حسن اختیار و انتخاب انسانی است، به سوی مقصد نهایی یعنی استكمال فردی و اجتماعی خویش گام برمی‌دارد. این حرکت بر پایه اصالت وجود و حرکت جوهری در «وجود انسان» شکل می‌گیرد. در این صورت قلمرو اراده و قدرت و فعل و تأثیر آدمی بسته به حدّ و اندازه وسعت وجود آدمی است. وجود در هر چیزی عین علم و قدرت و سایر صفات کمالیه‌ای است که برای هر موجودی از آن جهت که موجود است ثابت است اما در هر موجودی برحسب درجه و مرتبه وجود آن موجود خواهد بود. مجموعه کمالات یک شیء به صورت واحد در تمامی مراحل تحقق شیء و حرکت استکمالی آن حضور دارد. وجود، حقیقت واحدی است که به صورت تشکیکی بر آنچه تحت آن است صدق می‌کند و ما از جمیع مراتب وجود و مصادیق آن مفهوم وجود عام واحد بدیهی را اخذ می‌کنیم و واضح است که انتزاع مفهوم واحد از مصادیق کثیر اگر هیچ‌گونه اشتراکی میانشان نباشد، ممتنع است.

انسان همچون دیگر اشیاء، دارای دو حیث وجود (هستی) و ماهیت (چیستی) است. آنچه از این دو اصیل است، همان وجود یا هستی اوست. او به مثابه وجودی جامع، از دو ویژگی «ثبات» و «تحول» بهره‌مند است و در عین حال خود، واسطه میان جهان ماده و عالم ماورای ماده است. انسان بستر و موضوع حرکتی است از قوه بی‌نهایت تا فعلیت تام. از این رو، در محدوده وجودی انسان مراتب مختلف هستی ممکنات از پائین‌ترین مراتب آن (عالم ماده) تا بالاترین مرتبه آن (موجودات فانی در حق و باقی به حق) قابل تحقق است. انسان به صقع ذات خویش در برابر واقعیتی بی‌انتها قرار گرفته و محکوم به جستجوی آن در طول حیات است. حرکت جوهری که در صقع ذات اشیاء رخ می‌دهد، در نفس انسان به صورت اشتدادی ظهور می‌یابد؛ یعنی انسان افزون بر حرکت ذاتی غیر ارادی، به تبع شناخت و افعال ارادی خود (که هستی‌های مقلدور آدمی را شکل می‌دهند) نیز دارای حرکت و تحول است. با توجه به اینکه علم در نظر ملاصدرا از سنخ وجود است، انسان در فرض عالم شدن با معلوم خود متحد می‌گردد و سعه وجودی می‌یابد. اتحاد عالم با معلوم از ثمرات بحث حرکت جوهری است.

عمده‌ترین نتایج تربیتی سیاسی حرکت جوهری نفس عبارتند از: امکان تغییر و

نوسازی نفس و جامعه، تداوم و عدم گسست فطرت آدمی در بستر تاریخ، عدم استقلال انسان و جهان، جهت‌گیری روحانی - مدنی نفوس، ضرورت انسان کامل به عنوان راهبر نفوس، مقدمی بودن جسم و طبیعت مادی برای تعالی نفوس، امکان تحول نفوس از مرتبه سخافت تا مرتبه خلافت، امکان مستمر تصحیح روابط انسان با خود و دیگران، امکان بسط و توسعه دنیای درون و برون، دریافت‌های معنوی به قدر همت و نوع تربیت آدمی، جهان مشترک انسانی و امکان سعه و ضیق آن، ترسیم دنیای واقعی منوط به تخریب دنیای کاذب، لزوم مدیریت دنیای درون انسان بر مدار حقایق هستی، ضرورت پرهیز از الیناسیون و خودفراموشی هویتی.

ملاصدرا حکمت عملی خود را با حرکت نفسانی و سلوک معنوی از طریق تهذیب و تزکیه و ریاضت‌های عملی پیوند می‌دهد. بر مبنای حرکت جوهریه ملاصدرا، هر انسانی که خواهان استکمال خویش است، چهار سفر روحانی در پیش دارد. تنها در سفر چهارم است که فرد سالک به کمک حق به اجتماع باز می‌گردد و شایستگی لازم را برای ریاست بر مدینه فاضله کسب می‌نماید. سفر اخیر تنها برای حکیم یا عارف کامل قابل حصول است. او از طریق سیر در آفاق و انفس با تمام نفوس و خلائق اتحاد می‌یابد و با اشراف و آگاهی کامل به ابعاد هستی، قادر است به وضع قوانین و تدبیر امور جامعه بپردازد. همان‌گونه که نقطه رأس مخروط و هرم هستی بر تمام نقاط قاعده به یک نسبت مساوی احاطه دارد، فیلسوف حاکم نیز نسبت به همه افراد، نسبت تساوی دارد. قواعدی را نیز که فیلسوف وضع می‌کند همان قوانین حقه الهیه است. پس انسان از ظرفیت وجودی لازم برای تغییر جهان برخوردار است. او باید با بهره‌گیری از علوم متعالی و انجام عمل صالح و تزکیه نفس، تغییر را از خود آغاز کند و سپس نظم‌ی متناسب با ابعاد وجودی انسان در دنیای بیرون فراهم سازد، به گونه‌ای که نیازهای طبیعی و مدنی آدمی در طول نیازهای روحی و معنوی او فراهم گردد و انسان به سعادت دنیوی و اخروی دست یابد.

در پایان یادآوری این نکته ضروری است که بر اساس حرکت جوهری می‌توان ساحت‌های گوناگون فلسفه سیاسی همچون ماهیت، مبانی، اهداف، اصول، مسائل،

احکام، شاخص‌ها و الزامات سیاست را مورد بررسی قرار داد. امید آنکه محققان عرصه فلسفه سیاسی به ظرفیت نهفته در نظریه حرکت جوهری توجه بیشتری نموده و با مذاقه در ابعاد سیاسی این نظریه به غنای مباحث فلسفه سیاسی اهتمام ورزند.

یادداشت‌ها

1. Alienation.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. اکبریان، رضا، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
۳. حائری یزدی، مهدی، سفر نفس، تقریرات عبدالله نصری، تهران: نقش جهان، ۱۳۸۰.
۴. سبزواری، هادی، شرح منظومه، قم: نشر ناب، ۱۳۸۱ق.
۵. سروش، عبدالکریم، نهاد نا آرام جهان، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ج ۲، ۱۳۸۹.
۶. -----، ما در کدام جهان زندگی می‌کنیم؟، تهران: پیام آزادی، ۱۳۵۸.
۷. فارابی، ابونصر، السياسة المدنية، مقدمه و شرح دکتر علی بو ملح، بیروت: مکتبه الهلال، ۱۹۹۶م.
۸. کوئینتن، آنتونی، فلسفه سیاسی ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: الهدی، ۱۳۷۱.
۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تصحیح و تعلیق غلامرضا اعوانی، ج ۱، ۲، ۳، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
۱۰. -----، تفسیر القرآن الکریم، به کوشش و تصحیح محمد خواجهوی، ج ۲ و ۵، قم: بیدار، ج ۲، ۱۳۶۶-۱۳۷۰.
۱۱. -----، مفاتیح الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، ج ۲، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
۱۲. -----، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

۱۳. ----- المبدء و المعاد فى الحكمة المتعالیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، ج ۲، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
۱۴. ----- شرح اصول کافی تهران: نشر موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
۱۵. ----- شرح اصول کافی، تهران: انتشارات حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷.
۱۶. ----- کسر اصنام الجاهلیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه محسن جهانگیری، به اشراف سیدمحمد خامنه ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
۱۷. ----- کسرالاصنام الجاهلیه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
۱۸. ----- مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۱۹. ----- مشاعر، ترجمه آهنی، ج ۸، ۱۳۶۱.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، تحقیق محمد حسین اسکندری، ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ۱۳۷۶.
21. <http://ebooks.adelaide.edu.au/h/hobbes/thomas/h681/chapter3.html>.
22. Locke, John, **Tow Treatment of Government**, London : Awn sham Churchill, 1689.