



Political metaphysics within the Islamic worldview

Gholamali Soleimani¹ 

1. Assistant Professor, Department of Revolution and Political Thought in Islam, Faculty of Islamic Education and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author). E-mail: soleimani1359@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 07 April 2023
Received in revised form: 21 October 2023
Accepted: 23 October 2023
Published online: 02 February 2024

Keywords:

Islamic Worldview, Metaphysics, Politics, Practical Wisdom, Theoretical Wisdom.

ABSTRACT

What is the correlation between metaphysics and politics? Is it possible to identify metaphysical underpinnings that could assist in elucidating the essence of political matters, or does politics, in its contemporary sense, lack philosophical, theoretical, or metaphysical foundations? The purpose of this research is to provide an answer to the question of what metaphysical or theoretical foundations Islam places on politics. Before we can address this crucial inquiry, we must first examine the fundamental categories of knowledge that exist within the Muslim faith: theoretical wisdom and practical wisdom. Through an analysis of the knowledge process and the interconnection between philosophy and theology, it is possible to deduce that “philosophy in the specific sense” or “theology” serves as the primary origin of metaphysical propositions that influence politics within the Islamic worldview. These propositions have endowed politics with an entirely new essence.

Cite this article: Soleimani, G. (2023). Political metaphysics within the Islamic worldview. *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 13(4): 158-173.

<https://doi.org/10.22059/jstnt.2023.353653.1579>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstnt.2023.353653.1579>



متافیزیک سیاست در جهان بینی اسلامی

غلامعلی سلیمانی  

۱. استادیار گروه انقلاب و اندیشه سیاسی در اسلام دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) soleimani1359@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۸</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۷/۲۹</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۱</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۱/۱۳</p> <p>کلیدواژه‌ها: جهان بینی اسلامی، حکمت نظری، حکمت عملی، سیاست</p> <p>متافیزیک.</p>	<p>سیاست چه نسبتی با متافیزیک دارد؟ آیا می‌توان برای سیاست، مبانی یا بنیادهایی متافیزیکی در نظر گرفت که بتواند به ما در توصیف ماهیت امر سیاسی کمک کند؛ یا اینکه همان‌طور که در سیاست به معنای جدید طرح می‌شود، سیاست فاقد بنیادهای فلسفی، نظری یا متافیزیکی است؟ این پژوهش به سراغ این پرسش رفته است که سیاست در جهان بینی اسلامی بر چه بنیادهای نظری یا متافیزیکی استوار است؟ به نظر می‌رسد برای پاسخ به این پرسش مهم باید ابتدا به سراغ تقسیم‌بندی‌های اولیه از دانش در بین مسلمین یعنی حکمت نظری و عملی رفت. با بررسی سیر دانش از این منظر و ارتباط میان این دو می‌توان گفت «فلسفه به معنای خاص» یا «الهیات»، آبشخور اصلی گزاره‌های متافیزیکی مؤثر بر سیاست در جهان بینی اسلامی است، گزاره‌هایی که به یک معنا ماهیت متفاوتی به سیاست در جهان بینی اسلامی بخشیده است.</p>

استناد: سلیمانی، غلامعلی. (۱۴۰۲). متافیزیک سیاست در جهان بینی اسلامی. فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۳(۴): ۱۵۸-۱۷۳.

<https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.353653.1579>

© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2023.353653.1579>

۱. مقدمه و بیان مسئله

بنا بر تعریف سیاست عبارت است از دانش احکام و قواعدی که در چگونگی تدبیر مملکت و رابطه شهروند با شهر و شهر با کشور و کشور با قواعد بین‌المللی و جهانی نقش تعیین‌کننده عملی ایفا می‌کند (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۱۱). در تعریفی دیگر بیسمارک، صدراعظم معروف آلمان، می‌گفت: سیاست هنر حکومت‌کردن است. یعنی اعمال نظارت از درون جامعه از راه اتخاذ و اجرای تصمیم‌های جمعی (هیوود، ۱۳۸۹: ۱۰). همچنین در یک معنای تحت الفظی، مفهوم متافیزیک یعنی هر آنچه ورای عالم مادی است؛ یعنی مابعدالطبیعه. متافیزیک یعنی بیان گزاره‌ها و ادعاهایی درباره واقعی بودن ماهیت و کنه واقعیت عینی که علی‌الاصول از راه علوم طبیعی قابل آزمون و واریسی نیست. با اینکه متافیزیک چنان‌که از نام آن برمی‌آید، از دسترس تجربه‌مان دور است، اما به‌واقع از نزدیک با ما سروکار دارد. اندیشه‌ورزی‌های روزانه ما را فرض‌ها و اعتبارات متافیزیکی شکل می‌دهد و شیوه زندگی هر یک از ما به‌نوعی از باورهای گوناگون متافیزیکی مایه می‌گیرد و رنگ می‌پذیرد؛ از اعتقاد به خداوند گرفته تا ذات و ماهیت خود ما (آدامز، ۱۳۸۳ الف: ۱۱۵).

یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز معرفت‌شناسی مدرن با معرفت‌شناسی کلاسیک، قطع ارتباط بین معرفت و متافیزیک است. تا قبل از شکل‌گیری معرفت‌شناسی مدرن، متافیزیک و مابعدالطبیعه مبنا بود و موضوع آن وجود و هستی و مسائل آن و احکام وجود بود که با روش برهان و استدلال به دست می‌آمد (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۵۵-۵۶). تجربه‌باوری به میزان زیادی به گسست بین معرفت و متافیزیک منجر شد. جان لاک را می‌توان یکی از کسانی دانست که بر حجیت حس در همه مسائل تأکید داشت و علم را تا حد نخستین شکل و کهن‌الگوی معرفت معرفی کرد. بعد از او بسیاری متافیزیک را حبابی توخالی می‌شمردند؛ پوزیتیویست‌های منطقی متافیزیک را یکسره بی‌معنی دانسته و رد می‌کردند. نظر غالب دیگر، نظریه ویتگنشتاین درباره فلسفه زبان بود که او نیز مقوله متافیزیک را یکسره خطایی بزرگ می‌دانست که صرفاً ناشی از پریشانی و آشفتگی زبان است و با تحلیل و تأمل دقیق باید از میان برود (آدامز، ۱۳۸۳ ب: ۱۳۴).

سیاست کلاسیک و فلسفه سیاسی کلاسیک به‌خصوص نزد متفکرانی چون افلاطون و ارسطو به‌روشنی و صراحت پرورده فلسفه است، اما سیاست جدید در دوره اخیر سعی در جداسازی و استقلال خود از فلسفه داشته است. لئو اشتراوس، ابتنای علم سیاست بر فلسفه و حکمت - به‌عنوان اساس و پایه‌های محکم علم سیاست - را یکی از ویژگی‌های افلاطون‌گرایی می‌داند (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۴۱). نظریه‌های جدید از ماکیاوول تا کنت، به نفی و انکار یا حداقل تحقیر و نادیده‌انگاشتن بنیادهای فلسفی علم سیاسی و اجتماعی کشیده شده‌اند (صدرا، ۱۳۸۷: ۲۴). دیدگاه آگوست کنت به‌وضوح، تفاوت قابل ملاحظه بین سنت فکری مبتنی بر متافیزیک و دوره جدید بدون متافیزیک را نشان می‌دهد. به نظر آگوست کنت سیر عمومی فکر بشر در طول تاریخ سه دوره را پشت سر گذاشته است.

۱: دوره ربانی، که در آن بشر برای توجیه حوادث طبیعی به قوای ماوراءالطبیعه متوسل می‌شد، وی این دوره را مرحله «خرافی» می‌نامد.
 ۲: دوره متافیزیکی، که در آن بشر به دنبال یافتن طبیعت اشیاء و علل آنها بود و برای توضیح امور به ابداع نظریات پرداخت؛ او این مرحله را «جزمی» می‌داند.

۳: دوره علمی یا دوره تحصلی که در آن انسان فقط به بررسی امور قابل مشاهده یا تجربی پرداخت. کنت این مرحله را برترین مرحله می‌داند (گلشنی، ۱۳۶۹: ۲۱۸-۲۱۹). در این مرحله، اندیشیدن جزمی جای خود را به اندیشیدن «پوزیتیو» یا «مثبت» یا «واقعی» می‌دهد. به نظر کنت وقتی انسان با پشت سرگذاشتن مراحل قبل، به مرحله تحصلی برسد و به این نکته پی ببرد که او امکان درک حقایق مطلق را ندارد، بحث درباره مسائلی چون آغاز و فرجام جهان را کنار خواهد نهاد و فقط روش مشاهده را در کشف قوانین پدیدارها به کار خواهد بست (صلیبا، ۱۳۶۶: ۶۶۸). از همین رو، کنت بر این باور بود که ساختار عقل انسانی طوری طراحی شده است که قوه شناسایی او فقط به امور قابل تجربه تعلق می‌گیرد و اکنون که در دوره علمی به سر می‌بریم طرح مسائل متافیزیک یک نوع بازگشت به گذشته و حرکتی ارتجاعی

است و باید از آن پرهیز کرد و صرفاً به علوم تحصیلی پرداخت. بدین ترتیب او از پیراستن تئوری‌ها از عناصر متافیزیکی تأکید داشت و رسیدن به پیشرفته‌ترین مرحله را تنها از این مجرا امکان‌پذیر می‌دانست (گلشنی، ۱۳۶۹: ۲۱۹).

اینکه به چه میزان گسست بین معرفت و متافیزیک ایجاد شده و علوم جدید از مبانی مابعدالطبیعی جدید در غرب فاصله گرفته، بحث و مجال دیگری است. حتی برخی کوشیده‌اند تا نشان دهند علوم نوین هم عاری از بنیان‌های متافیزیکی نیستند (برای مثال بنگرید به بارت، ۱۳۶۹)، اما به‌زعم اشتراوس این گسست به‌نوعی بحران در معرفت‌شناسی مدرن منجر شده است که خود را در قالب خشونت‌های فراگیر در سده بیستم نشان داد و می‌توان در ماکیاولی، به‌عنوان پدر فلسفه سیاسی مدرن، گسست با فلسفه سیاسی کلاسیک را آشکارا دید (Strauss, 1958).

به نظر می‌رسد ارتباط تنگاتنگی میان حوزه متافیزیک، دانش و به‌تبع آن عمل وجود دارد و این دو مقولاتی جدا و بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند؛ به تعبیر جوادی آملی «جهان‌بینی» بدون «جهان‌سازی» تنها سلسله‌ای از مفاهیم تجریدی است (به نقل از لک‌زایی، ۱۳۹۰: دفتر اول، ۲۲). موج فرارفتارگرایی که از دهه ۶۰ و ۷۰ میلادی رونق یافت، دوباره ملاحظات ارزشی و تاریخی را وارد شناخت حوزه‌های مختلف علوم انسانی کرده است. به همین دلیل در تحلیل پدیده‌ها و امور مختلف انسانی، از جمله پدیده‌های سیاسی به بینش و جهان‌بینی نیز توجه می‌شود (کاظمی، ۱۳۷۴: ۱۵-۲۰).

۲. پیشینه پژوهش

جست‌وجوی محقق درباره آثار موجود در این زمینه تا حدود زیادی این نتیجه را به همراه داشت که آثاری قابل توجه در این زمینه وجود ندارد؛ مقاله ارزشمند «یان آدامز» با بررسی ماهیت و نیز گستره عنصر متافیزیک در تئوری سیاسی هنجاری در مورد مفهوم دولت و حقوق بشر، به‌درستی بر این باور است که تئوری مذکور یکسره متافیزیکی است (آدامز، ۱۳۸۳). کتاب متافیزیک سیاست اثر تر وادن، از دیگر آثار موجود در این زمینه است که تلاش کرده جایگاه این مفهوم را در اندیشه‌های دیگر و ژنرک درباره انقلاب جست‌وجو کند (وادن، ۱۴۰۰). محمودی در مقاله رابطه میان «هست»‌ها و «باید»‌ها در تئوری سیاسی بر این باور است که با غور در آثار بزرگ حوزه فلسفه سیاست می‌توان دریافت که بسیاری از فیلسوفان سیاسی ابتدا به تعریف، توصیف و تفسیر خویش از جهان و انسان می‌پردازند و پس از ترسیم نظام یا دستگاه فلسفی خویش که «اصول» و «ارکان» اندیشه آنان را می‌نمایاند، طرح یا مدل نظریه سیاسی خود را ارائه می‌دهند. وی با ذکر مثال‌هایی از جمهور افلاطون، لویاتان هابز و رساله دوم در باب حکومت لاک به‌خوبی نشان می‌دهد که این فیلسوفان در کنار ارائه تعاریف و تبیین‌های برهانی («هست»، «نیست»‌ها) به انشاء و وضع تکالیف («باید»، «نباید»‌ها) نیز پرداخته‌اند (محمودی، ۱۳۷۳).

۳. هدف و سؤالات پژوهش

دین اسلام، به‌عنوان مهم‌ترین عنصر در شکل‌گیری جهان‌بینی اسلامی، مشابه سایر ادیان از کهن‌ترین الگوهای ارائه متافیزیک به شمار می‌رود که سراسر زندگی را در گونه‌ای امر دینی و مقدس احاطه می‌کند که سیاست یکی از آن‌هاست. هدف این پژوهش تأملی از این منظر به سیاست در جهان‌بینی اسلامی است.

جای طرح این پرسش وجود دارد که عناصر و گزاره‌های متافیزیکی که به شکل خاص در جهان‌بینی اسلامی بر سیاست تأثیرگذارند، کدام‌اند؟ و چگونه می‌توان این گزاره‌ها و عناصر را مورد بررسی قرار داد؟ به‌همین منظور پژوهش حاضر ابتدا به رابطه میان دو گونه حکمت نظری و عملی خواهد پرداخت و با تشریح صورت‌بندی‌های مختلف از رابطه میان این دو، تلاش خواهد کرد با ترسیم عناصر و مؤلفه‌های متافیزیکی مؤثر بر سیاست به فهم ماهیت متفاوت سیاست در جهان‌بینی اسلامی یاری رساند.

۴. روش پژوهش

داده‌های پژوهش از طریق منابع اسنادی و کتابخانه‌ای گردآوری شده است و پژوهش از نوع کیفی محسوب می‌شود. داده‌های حاصل از منابع کتابخانه‌ای با روش توصیفی و تحلیلی با بهره‌گیری از ملاحظات نظری موجود در سابقه و پیشینه این مباحث مورد تحلیل قرار گرفته است.

۵. ملاحظات نظری

۵-۱. حکمت نظری و عملی

در سنت تفکر اسلامی در ادامه تقسیم‌بندی دانش در یونان، طبقه‌بندی دانش یا حکمت به دو دسته نظری و عملی مورد توجه قرار گرفته است. در قدیمی‌ترین و مشهورترین تقسیم درباره دانش و حکمت، ارسطو دانش‌های فلسفی یا عقلی را به دو دسته اصلی تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از دانش و فلسفه (یا حکمت) نظری و دانش و فلسفه (یا حکمت) عملی. فلسفه نظری نیز خود به سه بخش تقسیم می‌شود: فیزیک یا شناخت طبیعت (طبیعیات)، ریاضیات و الهیات (فلسفه اولی). فلسفه عملی نیز به نوبه خود شامل سه بخش اخلاق، تدبیر منزل (اقتصاد) و سیاست می‌شود (ارسطو، ۱۳۶۶: ۴۸ و ۱۹۴).

بنابر یک تعریف از دو نوع حکمت؛ معرفت‌ها و دانش‌هایی که به هستی و مراتب آن اعم از واجب، ممکن، مجرد و مادی تعلق دارد، ذیل حکمت نظری قرار دارد. نکته مهم این است که در حکمت نظری معرفت فی‌نفسه اهمیت دارد نه عمل و به عبارت دیگر هدف شناختن هستی و مراتب آن و همچنین قواعد و قوانین حاکم بر آن‌ها است. اما حکمت عملی، همان‌طور که از عنوان آن برمی‌آید، به آن نوع از معرفت اشاره دارد که رابطه مستقیم با عمل و به کار بستن دارد تا شناخت آن‌ها (سبحانی تبریزی، ۱۳۶۵: ۳۲-۵۰).

تفاوت بین این دو نوع حکمت از زوایای دیگری نیز مورد توجه قرار گرفته است؛ فارابی بر مبنای تفاوت در متعلق یا موضوع، حکمت را دو قسم کرده است؛ او آنچه به موجودات غیرارادی تعلق دارد را «فلسفه نظری» نام می‌نهد که شامل علم تعلیمی (ریاضیات)، علم طبیعی و مابعدالطبیعه است. وی معتقد است که قسم دوم در مورد موجودات ارادی است و فارابی آن را فلسفه عملی و فلسفه مدنی نام می‌نهد (الفارابی، ۱۹۸۷: ۲۲۴-۲۲۵). در این صورت هدف حکمت نظری، یقین پیدا کردن به موجوداتی است که وجود آن‌ها در ارتباط با فعل و اراده انسان نیست و فقط رسیدن به رأی و نظر اهمیت دارد، مانند علم خداشناسی. اما غایت حکمت عملی دستیابی به صحت نظر در زمینه‌ای است که به فعل انسان وابسته است، تا عمل بهتر انجام شود (بوذری‌نژاد، ۱۳۹۵: ۱۳).

ابن‌سینا غایت حکمت نظری و عملی را مورد اشاره قرار داده است. وی در دائرةالمعارف بزرگ فلسفی خود، الشفاء، با اتخاذ رویکردی موضوع و غایت‌محور تأکید می‌کند؛ هدف فلسفه نظری معرفت حق و هدف فلسفه عملی معرفت خیر است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۵-۱۱۶). رویکرد ابن‌سینا در تقسیم حکمت، مورد توجه غالب فیلسوفان پس از او همچون شهاب‌الدین سهروردی (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۱۱)، خواجه‌نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین شیرازی (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ج ۱، ۱۵۳) و جلال‌الدین دوانی (۱۳۹۳: ۵۷-۵۸) نیز قرار گرفته است.

صدرالمآلهین به‌گونه‌ای متفاوت از مبنای انسان‌شناسانه به ارتباط بین دو نوع حکمت نظری و عملی پرداخته است. به نظر وی نفس انسانی دارای دو جنبه مادی و معنوی است: جنبه ذاتی نفس که مجرد است و جنبه تعلق به بدن و ماده. حکمت که هدف آن استکمال نفس است، متناسب با این دو بعد نفس به دو شاخه تقسیم می‌شود؛ غایت حکمت نظری، نقش بستن صورت کامل و تام وجود بر صفحه نفس انسان و مبدل گشتن نفس به عالمی عقلی شبیه به عالم عینی است. در مقابل، ثمره حکمت عملی مباشرت به عمل خیر است تا اینکه برای نفس نسبت به بدن هیئت استعلائی و برای بدن نسبت به نفس هیئت انقیادی حاصل شود (قوامی شیرازی (ملاصدرا)، ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۱-۲۲).

قطب‌الدین رازی جنبه دیگر از تفاوت بین حکمت نظری و عملی را مورد توجه قرار داده است. او در کتاب درة التاج خود به جای حکمت نظری و عملی از علوم حکمی و غیر حکمی یاد می‌کند. علوم حکمی علمی هستند که با تغییر زمان و مکان تغییر پیدا نمی‌کنند، اما علوم غیر حکمی با تغییر زمان‌ها و مکان‌ها تغییر پیدا می‌کنند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۵۲). علت اینکه حکمت نظری از ویژگی ثبات برخوردار است این است که به امور کلی نظر دارد و کلیات نیز نه با حواس و تجربه، بلکه با عقل و استدلال و برهان فهم‌پذیر هستند. به عبارتی، حکمت دانش استوار است که به تعبیر علامه طباطبایی نوعی امر محکم و متقن است که رخنه و سستی در آن نباشد. مثلاً معارف حق الهیه درباره مبدأ و معاد از این جمله است یا معارفی از حقایق عالم طبیعی یا مربوط به حقایق فطری مربوط به سعادت انسان است که اساس تشریح دینی را نیز شکل می‌دهد (بوذری‌نژاد، ۱۳۹۵: ۱۳).

در حکمت نظری انسان به هست‌ها و اموری معرفت پیدا می‌کند که مقوله‌ای ثابت و از جنس دانش و آگاهی هستند. معارف مربوط به هستی و مراتب آن، شناخت حق و حقیقت، ساحت غیرمادی انسان، دستیابی به محکمتات و ثابتات در حکمت نظری مورد توجه است. در این نوع از معرفت، نفس آگاهی و شناخت مهم است. اما در حوزه عمل و حکمت عملی بحث آن است که از این دانش‌ها چگونه می‌توانیم در بستر امور و مسائل مربوط استفاده کنیم. تقسیم‌بندی کلی از انواع حکمت نظری و عملی مورد قبول همه فیلسوفان اسلامی است و این نشان‌دهنده این مسئله است که درباره انواع حکمت اتفاق نظر وجود دارد. امروزه باید حوزه دانشی حکمت عملی را به همه رشته‌ها و دانش‌های علوم انسانی و اجتماعی تسری داد. در مقام مقایسه حکمت نظری با حکمت عملی، فیلسوفان مسلمان غالباً به برتری حکمت نظری بر حکمت عملی قائل هستند.

۵-۲. عقل نظری و عملی

اگر بخواهیم از انواع دانش و حکمت که تقسیم‌بندی کلانی را مورد توجه قرار می‌دهند، به سطح دیگر یعنی جایگاه دو دانش در دستگاه و منظومه فکری یک اندیشمند و بررسی رابطه بین این دو برسیم، به نظر می‌رسد تقسیم‌بندی از انواع عقل در این زمینه، بسیار راهگشا است؛ چراکه انواع حکمت، آبشخور عقل و انواع آن است. به عبارت دیگر، از آنجا که حکمت نتیجه عملکرد منطقی و منظم عقل آدمی است، پس عقل است که در زمینه‌های گوناگون بسترساز حکمت می‌شود (بوذری‌نژاد، ۱۳۹۵: ۱). به عبارت دیگر، با عنایت به تمایزی که بین فلسفه نظری و فلسفه عملی وجود دارد، دو حوزه عمده فکری را از هم تفکیک می‌کنند و فاعل و مصدر دو حوزه فعالیت نظری و عملی انسان را به دو حیثیت متفاوت از نفس انسانی یعنی عقل نظری و عقل عملی نسبت می‌دهند (سعادت‌ی خمسه، ۱۳۹۴).

عقل یکی از شئون و امکاناتی است که نفس در اختیار دارد و از آن به قوه عاقله تعبیر می‌شود؛ با استفاده از عقل است که می‌توان به کسب معرفت و مشاهده حقایق نائل شد. همه حکما در اینکه عقل نظری و عملی دو ابزار بسیار پرارزش موجود در اختیار نفس هستند، اتفاق نظر دارند. اگر حکمت و فلسفه از نظر متصور و مدرک به دو نوع حکمت نظری و عملی تقسیم می‌شود؛ از نظر مدرک نیز به دو عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود و مقصود از تقسیم دوم این نیست که ما دو نوع عقل داریم و ماهیت عقل نخست غیر از ماهیت عقل دوم است، بلکه قوه واحدی به خاطر اختلاف در مدرکات دو نام پیدا می‌کند. آنجا که هستی‌ها را درک می‌کند، نام آن را عقل نظری و آنجا که افعال را درک نماید، عقل عملی است (سبحانی تبریزی، ۱۳۶۵: ۳۲-۵۰؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۶۸: ۱۴۹).

اگر علم یا حکمت به دو بخش عملی و نظری تقسیم می‌شوند، تقسیم‌بندی دوم ناظر بر تقسیم دو قوه در نفس انسانی است که ابزار کسب دو شاخه علم یا حکمت فوق هستند که از آن‌ها به عقل نظری و عملی و یا قوه عالمه و عامله تعبیر می‌شود. ابن‌سینا در الشفا و همچنین ملاصدرا در شواهدالربوبیه در مورد عقل و تقسیمات آن صحبت کرده‌اند و عقل نظری و عملی به تعبیری قوام انسان و وجه تمایز او از حیوان است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۷؛ قوامی شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۸۲: ۱۹۹).

بنابراین تقسیم‌بندی صورت‌گرفته در مورد حکمت نظری و عملی در مورد عقل هم وجود دارد. همانند حکمت نظری، عقل نظری نیز به سه دسته تقسیم شده است: (۱) یا درباره درک چیزی است که در تعقل و تحقق احتیاج به ماده ندارد و آن علم الهی است. (۲) یا فقط در

تحقق، یعنی وجود خارجی احتیاج به ماده ندارد و آن علم ریاضی و تعلیمی است. ۳: یا هم در تعقل و هم در خارجی نیازمند ماده است و آن علم طبیعی است. در ضمن عقل عملی بر اساس تقسیم‌بندی حکمت عملی به سه دسته تقسیم شده است: ۱) یا در خصوص مصالح شخصی است تا به فضائل آراسته و از رذائل پاک شود و آن علم اخلاق نامیده می‌شود. ۲) یا درباره مصالح خانه و خانواده است که به آن علم تدبیر منزل گفته می‌شود. ۳: یا درباره مصالح جامعه است که به آن علم سیاست گفته می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۴).

۵-۳. رابطه عقل نظری و عملی

چه نسبتی میان حکمت عملی و نظری وجود دارد؟ چه ارتباطی میان گزاره‌های عقل نظری و عملی وجود دارد؟ به عبارت دیگر، چگونه می‌توان میان علوم انسانی و شاخه‌های مختلف آن از جمله سیاست به‌عنوان موضوع حکمت عملی با حکمت نظری ارتباط برقرار کرد؟ چه چشم‌اندازهای نظری در این مورد وجود دارد و کدام‌یک می‌تواند تبیین بهتری ارائه کند؟ یک نظام فکری منسجم را می‌توان دستگاهی دانست که بین دو حوزه نظر و عمل ارتباط وثیقی برقرار کند. معدود اندیشمندان نظام‌ساز توانسته‌اند از خود یک دستگاه فکری منسجم و سازواری ایجاد کنند. در میان فیلسوفان و اندیشمندان اسلامی، ملاصدرا و در میان متفکران غربی، به نظر برخی اسپینوزا، از چنین ویژگی‌ای برخوردار بوده‌اند (طاهری، ۱۳۸۵).

رابطه میان این دو را فیلسوفان مسلمان در نسبت میان «هست»ها و «باید»ها بررسی کرده‌اند. در این صورت به گزاره‌هایی که درباره واقعیت‌های عالم خارج هستند، «هست»ها و اگر متوجه تکلیف و عمل انسان‌ها است، به «باید»ها و «نباید»ها تقسیم می‌شوند. برای مثال می‌توان به دیدگاه آیت‌الله سبحانی اشاره کرد که رابطه حکمت نظری و عملی را از سنخ رابطه باید و هست می‌داند (سبحانی، ۱۳۶۸). در یک تقسیم‌بندی کلی نسبت میان عقل نظری و عملی را از دو منظر می‌توان تحلیل کرد:

از یک منظر، هیچ رابطه‌ای بین این دو وجود ندارد. به اعتقاد برخی ریشه چنین تفکری را در آرا و اندیشه‌های ارسطو می‌توان یافت. به‌زعم برتران بدیع، برخلاف ارسطو، افلاطون موقعی نظم سیاسی را درست می‌دانست که مطابق با نوموس باشد و همین‌طور فارابی موقعی آن را درست می‌دانست که مطابق شریعت باشد و از این طریق الگوی افلاطون باعث شد تا فارابی میان آنچه سیاست آرمانی و مشروع است با سیاست، آن‌طور که در فضای واقعی وجود دارد و از حالت مطلوب دور است، فرق بگذارد. درحالی‌که سن توماس با کشف ارسطو، حوزه سیاست را از حوزه قوانین الهی جدا ساخت؛ برای افلاطون تفکیک سیاست از مابعدالطبیعه بی‌معناست (به نقل از نقیب‌زاده، ۱۳۷۶: ۲۹۳). دیدگاه سروش درباره نسبت هست‌ها و باید‌های اخلاقی به‌عنوان بخشی از حکمت عملی را می‌توان از این زاویه دید. به نظر وی استنتاج باید از هست خطای سهمگین است. «بایدی» که از «هست» متولد گردد، مطلقاً هستی‌پذیر نیست... «باید»هایی که از «هست» برمی‌خیزند، نوزادانی بی‌کفایت و بی‌هنرند و در عمل هیچ‌گونه راه‌نمایی و راهگشایی نمی‌توانند کرد (سروش، ۱۳۵۸: ۸).

منظر دوم، دوگونه ارتباط استنتاجی (تولیدی) و انسجامی را بین عقل نظری و عملی برقرار می‌کند. برای مثال شهید مطهری با رویکرد استنتاجی بر این نکته تأکید دارد که ایدئولوژی (حکمت عملی) بر پایه جهان‌بینی (حکمت نظری) استوار است و تابعی است از آن. به عبارت دیگر باید‌ها و نباید‌های اخلاقی، حقوقی و سیاسی همگی از جهان‌بینی برخاسته است (مطهری، ۱۳۶۱: ۴۴؛ هزاوه‌ای، ۱۳۸۰). همین‌طور دیدگاه مصباح یزدی درباره رابطه اخلاق و جهان‌بینی نیز رویکرد استنتاجی است. از نظر ایشان «اخلاق منفصل از جهان‌بینی نیست و رابطه دقیق و عمیقی بین جهان‌بینی و نظریات اخلاقی وجود دارد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ۱۱۹).

اگر ارتباط استنتاجی معتقد به رابطه تولیدی میان هست‌ها و باید‌هاست. دیدگاه دیگر معتقد به نوعی رابطه انسجامی و چارچوبی است. بر اساس رابطه انسجامی، رفتارها و کنش‌های مربوط به عقل عملی در چارچوب نظام اندیشگی و دانایی و عقل نظری قابل فهم است و در آن می‌توان دستگاه فکری و دانایی را جایابی کرد. بر این اساس میان اجزای دو حکمت باید هماهنگی و سازگاری وجود داشته باشد. برای مثال در چارچوب جهان‌بینی مادی نمی‌توان از باید‌ها و نباید‌های الهی سخن گفت. به تعبیر شریعتی، هرکس بر اساس تصویری که از هستی و

جهان در ذهن خود ترسیم کرده است، عمل می‌کند و عقاید و رفتار اجتماعی افراد تحت تأثیر مستقیم نوع جهان‌بینی او است (شریعتی، ۱۳۷۶: ۷-۸).

یکی از محققان با عنایت به تمایز میان دو دیدگاه استنتاج و انسجام معتقد است: «باید توجه کنیم که انسجام و استنتاج تفاوت‌های زیادی با هم دارند؛ در استنتاج مقدمات نتیجه را تعیین می‌کنند، از این رو، اگر از رویکرد استنتاجی بهره‌گیریم مدل ساختار سیاسی و اجتماعی ما تنها یکی است. قواعد منطقی به ما می‌گویند که اگر این مقدمات را بپذیرفتید، یک نتیجه مشخص اجتناب‌ناپذیر خواهد بود درحالی‌که در انسجام گاهی اوقات مدل‌های مختلف قابلیت انسجام با یک بستر یا زیرساخت را پیدا می‌کنند. در این صورت نوعی حیات اجتماعی شناور و جاری را شاهد هستیم. از همین رو، برخی از متفکران میان روش‌ها و ارزش‌ها تفاوت قائل می‌شوند؛ روش‌ها شناور و بر اساس شرایط زمانی و مکانی تغییر می‌کند ولی ارزش‌ها می‌توانند باقی بمانند» (مصاحبه با ابوالفضل کیاشمشکی، به نقل از لک‌زایی، ۱۳۹۰: ۳۵۵-۳۵۷).

از این منظر، حکمت عملی بدون توجه به حکمت نظری، یعنی شناختی که نسبت به جهان و انسان و آغاز و انجام او وجود دارد، شناخته می‌شود. بنابراین حکمت مخلوق یا به عبارتی، محصول مستقیم حکمت نظری نیست، اما می‌بایست با آن سازگار و هم‌نوا باشد. نتایج حکمت نظری به‌طور مستقیم مقدمات قیاسات برهانی حکمت عملی قرار نمی‌گیرند، اما نمی‌توان نقش حکمت نظری را به‌عنوان مبانی بعید در تعیین محتوای حکمت عملی نادیده گرفت (واعظی، ۱۳۹۴: ۱۶).

به نظر می‌رسد در پیش‌گرفتن رهیافت انسجامی در ارتباط میان هست‌ها و باید‌ها یا عقل نظری و عملی از چند جهت می‌تواند راهگشا باشد؛ نخست اینکه در کشف مبانی و مبادی اندیشه و تفکر، رهنمون خوبی فراهم می‌سازد. بر اساس این نوع نگاه می‌توان پشتوانه‌های نظری یک اندیشه را سراغ گرفت و با کشف آن‌ها با تأمل و تعمق بیشتری به نسبت آن تفکر با حوزه‌های مختلف علوم انسانی که به‌صورت خاص به رفتار انسان می‌پردازد و از آن جمله سیاست، پرداخت. جهان‌شناسی و انسان‌شناسی به‌عنوان مبانی تفکر و اندیشه در حکمت عملی و علوم مختلف انسانی تأثیرگذار هستند و خطوط و مرزهای پارادیمی آن را شکل می‌دهند.

دوم اینکه اساساً بر اساس این دیدگاه، می‌توان بر مشکل ناشی از ایرادات منطقیون به رابطه میان هست‌ها و نیست‌ها و عدم امکان استنتاج منطقی باید از هست فائق آمد. ایرادات کسانی همانند دیوید هیوم و علامه طباطبایی البته با مبنای متفاوتی از این منظر خاص به رابطه هست و باید بوده است. از نظر دیوید هیوم به‌لحاظ منطقی امکان استنتاج گزاره‌های بایستی از هست‌ها وجود ندارد؛ چرا که رابطه بایستی در مقدمات استدلال وجود ندارد و ما به‌لحاظ منطقی مجاز به آوردن آن در نتیجه نیستیم؛ چرا که نتیجه، معلول دو مقدمه است. علامه طباطبایی نیز در آثار مختلف خود از جمله در مقاله ششم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم از منظری دیگر بر این اعتقاد است که امکان وجود ارتباط تولیدی میان ادراکات اعتباری که زائیده احساسات و نیازهای انسانی است با ادراکات حقیقی که حاکی امور واقعی و نفس‌الامری و همچنین ادراکات ثابت و کلی و ضروری است، وجود ندارد. به باور ایشان چون اعتباریات محصول اعتبار انسان، به تناسب شرایط زمانی و مکانی است و بدین جهت در معرض تغییر و تحول دائمی قرار دارد، نمی‌تواند برگرفته از ادراکات حقیقی که به امور ثابت و تغییرناپذیر و دائمی تعلق دارند، باشد (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۳۹۵).

کسانی همانند جوادی آملی سعی کرده‌اند به این اشکال پاسخ و راه‌حل منطقی ارائه دهند. ایشان ضمن اشاره به آنکه از میان دو بخش، فلسفه نظری اصل و سایه‌افکن است، بر این نکته تأکید دارد که اگر قیاسی داشته باشیم که یک مقدمه آن «بود» (فلسفه نظری) و مقدمه دیگر آن «باید» (فلسفه عملی) باشد، از ترکیب آن دو نتیجه‌ای به دست می‌آید که نتیجه تابع اخس مقدمتین است، بر این اساس نتیجه باید است. این بیان در حقیقت مبتنی بر موضوع این دو قسم فلسفه است. چنان‌که گفته شد، موضوع فلسفه نظری بود یا نبود (یا هستی و نیستی) و موضوع فلسفه عملی باید و نباید است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴).

فقدان ارتباط منطقی بین هست‌ها و باید‌ها نباید این معنا را داشته باشد که کلیه روابط را به روابط منطقی محدود کنیم. به عبارت دیگر، عدم ارتباط منطقی نمی‌تواند به معنای نفی رابطه مطلق بین هست‌ها و باید‌ها باشد. برای مثال، افکار یک فیلسوف فردگرا در مرحله تعریف

و تبیین (هست‌ها)، نمی‌تواند به نتایجی (بایدها) منجر شود که از یک فیلسوف سوسیالیست انتظار می‌رود. میان احکامی که هابز صادر می‌کند از یک‌سو و تعاریف و توصیفاتی که از بشر و نهاد او به دست می‌دهد، از سوی دیگر، هماهنگی و همبستگی وجود دارد (محمودی، ۱۳۷۳: ۱۱۷).

سوم اینکه، چنین دیدگاهی راه را برای بسط و روزآمدسازی اندیشه با توجه به مسائل مستحدثه فراهم می‌کند. به عبارتی برخلاف دیدگاه تولیدی، با در پیش گرفتن چنین منظری می‌توان بازخوردهای شرایط زمانی و مکانی را در اندیشه سراغ گرفت. بر این اساس می‌توان نوعی تعامل دوسویه و انعکاسی دوجانبه را در این رویکرد مشاهده کرد. به طوری که از یک‌سو اوضاع سیاسی و اجتماعی را در نظام فلسفی مشاهده کنیم و از سوی دیگر تحقق عینی نظام فلسفی را در آیین اجتماع ببینیم. همان‌طور که منظومه شمسی در عالم طبیعت یک واقعیت است، می‌توانیم دستگاه معرفتی فلسفی خود را مانند منظومه شمسی در مرکز قرار دهیم و بحث‌های دیگر را در اطراف آن در نظر بگیریم (فتح الهی، ۱۳۸۷: ۲۴۸). استعاره فوق به خوبی نسبت و جایگاه نظام فلسفی و حوزه رفتار و روابط اجتماعی را بر مبنای رویکرد انسجامی نشان می‌دهد. یعنی حفظ محکمت و جرح و تعدیل و مناسب‌سازی و روزآمدسازی دستگاه فلسفی با مقتضیات عصر و زمانه. به تعبیری «انتقادپذیری، اصلاح مستمر و جرح و تعدیلات بر اساس شرایط زمانه قابل بازنگری است، البته با حفظ محکمت» (مصاحبه با ابوالفضل کیاشمشکی، به نقل از لک زایی، ۱۳۹۰: ۳۵۵-۳۵۷).

۶. یافته‌های پژوهش

۶-۱. حلقه‌های ارتباطی متافیزیک سیاست

اتخاذ رویکرد انسجامی درباره نسبت میان عقل نظری و عملی ما را با این پرسش مواجه می‌سازد که چه مقولاتی مورد توجه عقل نظری است؟ به عبارت دیگر، وقتی صحبت از عقل نظری یا حکمت نظری می‌شود، دقیقاً چه موضوعاتی مورد توجه است؟ به نظر می‌رسد شناخت این مقولات می‌تواند در فهم ماهیت متفاوت سیاست در جهان بینی اسلامی یاری‌رسان باشد.

ارتباط میان عقل نظری و عملی در بین فیلسوفان یونانی به شکل منسجمی در آرای افلاطون منعکس شده است و افلاطون را می‌توان نخستین اندیشمندی دانست که سعی کرد در آثار مختلف خود از جمله نوامیس و جمهوری ارتباط میان حکمت نظری را با یکی از مهم‌ترین اجزای حکمت عملی یعنی سیاست مورد توجه قرار دهد. همین مسئله را می‌توان یکی از عوامل تأثیرپذیری فلاسفه اسلامی از افلاطون دانست (افلاطون، ۱۳۵۳). در میان متفکران مسلمان، ابونصر فارابی نمونه بارزی است که می‌توان چنین رابطه‌ای را میان حکمت نظری و اندیشه سیاسی او مشاهده کرد. فارابی در آثار مختلف، توصیف خود از مدینه فاضله را بر مباحث مابعدالطبیعی‌ای چون بحث از خداوند و ذات و صفات او، کیهان‌شناسی، صدور کثرت از وحدت، مراتب عالم وجود، نظریه فیض، مراتب و انواع عقول استوار ساخته است (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۶۲-۱۶۱). از نظر فارابی، هریک از بخش‌های حکمت عملی به‌ویژه سروسامان دادن به نظام شهری و اداره کردن درست کشور بدون شناخت علل هستی و پدیدآمدن باورهای درباره حکمت نظری، خاصه شناخت قوانین الهی، امکان‌پذیر نیست (فارابی، ۱۹۹۵: ۲۶۲). از نگاه برخی از محققان چنین تلاشی در فلسفه سیاسی ابن‌سینا نیز دیده می‌شود (شکوری، ۱۳۸۴: ۲۲۴).

به نظر می‌رسد فلسفه به معنای خاص یا الهیات را می‌توان آبخور اصلی و سازنده عناصر اصلی متافیزیک سیاست دانست. یک تقسیم‌بندی از حکمت و فلسفه آن را به دو دسته «فلسفه به معنای عام» و «فلسفه به معنای خاص» تقسیم می‌کند. کندی معتقد بود در میان انواع و اقسام فلسفه، باشرافت‌ترین و والاترین فلسفه، «فلسفه اولی» است، یعنی علم به حق نخستین که علت هر حقیقتی است (کندی، ۱۹۵۰: ۳۱). همچنین ابن‌سینا از دو اصطلاح فلسفه به معنای عام در قالب کلمه فلسفه یا حکمت و فلسفه به معنای خاص با عبارت الهیات و فلسفه اولی یا علم برین استفاده کرده است. از نظر او، تعریف فلسفه به معنای عام، عبارت است از علم به حقایق کل اشیا، به قدر طاقت و توان انسانی (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۵ و ۱۱ و ۱۲ و ۲۳). در تعریف فلسفه به معنای خاص، او موجود بماهوموجود را موضوع فلسفه

اولی می‌داند. اصطلاح «موجود بماهو موجود» به‌عنوان موضوع فلسفه اولی در برابر موجود دارای کمیت به‌عنوان موضوع ریاضیات و موجود دارای حرکت به‌عنوان موضوع طبیعیات قرار می‌گیرد. ابن‌سینا نیز مانند کندی با ذکر صفاتی چون افضل علم به افضل معلوم، صحیح‌ترین و متقن‌ترین معرفت را شایسته این علم می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۳-۲۲). این رویکرد ابن‌سینا درباره تقسیم‌بندی فلسفه تا حدودی به‌وسیله فیلسوفان مسلمان بعد از او دنبال می‌شود که جملگی بر برتری فلسفه اولی صحه گذاشته‌اند.

منحصرنکردن هستی به هستی‌های مادی و دنیوی و سلسله‌مراتبی دیدن آن، تقسیم هستی به غیب و شهادت، تأکید بر اینکه خداوند در رأس هرم هستی قرار دارد و همچنین در حوزه انسان‌شناسی اینکه انسان از ساحت‌های مادی و غیرمادی یا معنوی برخوردار است و در عرصه معرفت‌شناسی تأکید بر ابزارهای معرفتی چون وحی و شهود در کنار حس و عقل، همگی در حوزه حکمت عملی، مباحث مربوط به فلسفه در معنای خاص یا الهیات را شکل می‌دهند که هریک در حوزه عقل عملی و سیاست به‌طور خاص تأثیرگذار هستند. پزشکی در بررسی خود، رابطه میان اقسام حکمت نظری با سیاست را به شرح زیر توضیح داده است:

الف) دانش طبیعی یا طبیعیات که موضوع دانش طبیعی جسم از جهت حرکت و سکون است و شامل چهار زیرین سماع طبیعی، فلکیات، عنصریات و نفس می‌شود. این دانش‌ها به‌صورت مستقیم با سیاست به‌عنوان یکی از اجزای حکمت عملی ارتباط ندارند، اما برخی از آن‌ها می‌تواند به‌عنوان اصول موضوع و مبادی دانش فلسفه خاص قرار گرفته و بدین صورت با سیاست ارتباط برقرار کنند.

ب) دانش ریاضی: موضوع دانش ریاضی مقدار است که به صورت‌های مختلف در دانش‌های فزوتران جلوه‌گر است. بین ریاضیات و سیاست تداخل و تناسبی وجود ندارد.

ج) دانش فلسفه خاص. دانش فلسفه خاص که به بررسی هستی از حیث هستی‌بودن می‌پردازد و شامل دانش‌هایی همچون کلیات (احکام وحدت عوارض متغیر و ماهیت و هستی)، علم النفس (احکام افعال و متعلقات نفس)، شناخت‌شناسی (ابزار ارکان حدود، راه‌های شرایط مراحل مکاتب و موانع شناخت)، و الهیات به معنای خرد (خداشناسی و معادشناسی) است. مسائل هریک از این دانش‌ها در بررسی مسائل فلسفه سیاسی به کار روند، بنابراین می‌توان گفت فلسفه خاص دانش فراتر نسبت به سیاست است (پزشکی، ۱۳۸۳: ۵۰-۵۴).

به‌تدریج پس از دوره ابن‌سینا شاهد این هستیم که فلسفه خاص در مقایسه با دیگر اجزای حکمت نظری بیشتر مورد توجه فیلسوفان مسلمان قرار گرفته است. این مسئله از یک‌جهت علاوه بر اهمیت این نوع فلسفه در نزد عالمان اسلامی، منجر به کم‌توجهی به حکمت عملی شده است و فیلسوفان اسلامی پس از فارابی کمتر سعی کردند ارتباط میان عقل نظری خویش را با حوزه عمل، به شکل منظومه سازواری عرضه کنند (شکراللهی، ۱۳۸۷). در حکمت اسلامی و به‌ویژه فلسفه صدرایی، الهیات به مهم‌ترین بخش حکمت نظری تبدیل شد و بقیه اجزای حکمت را تحت الشعاع خود قرار داد. توجه به بقیه اجزای حکمت نظری، مانند طبیعیات از این جهت بوده است، که به الهیات ارتباط پیدا می‌کرد. سید حسین نصر در این زمینه اشاره می‌کند که «حکمای صدرایی نمی‌خواستند به سطح امور دنیوی سقوط کنند و حتی از بحث درباره طبیعیات امتناع داشتند، مگر تا حدی که به الهیات ارتباط پیدا می‌کرد» (نصر، ۱۳۸۲). بنابراین می‌توان گفت حکمت متعالیه بر پایه ظرفیت خود در جداسازی الهیات اسلامی از مابعدالطبیعه ارسطویی توانسته به سنت اسلامی به‌عنوان یک دستگاه مفهومی هویت مشخص بدهد (به‌هئوئیه به نقل از لک‌زایی، ۱۳۹۰: ۳۶۳).

در بینش معنویت‌گرایی صدرایی، علم الهیات، که به شریف‌ترین موضوعات عالم وجود می‌پردازد، اشرف علوم است و مادامی که انسان شناخت کافی از مبدأ و خالق هستی، نسبت مخلوقات با آن مبدأ اعلی و همچنین از سرانجام خود و کیفیت عوالم مابعد آگاهی نداشته باشد، طعم سعادت واقعی را نخواهد چشید (طوسی، ۱۳۹۳: ۴۴). صدرا در مقدمه اسفار چنین اشاره می‌کند که چون علوم دارای شعب مختلف و فنون متکثر می‌باشند و احاطه به جمیع آن‌ها امری دشوار و غیرممکن است، بنابراین انسان باید مهم‌ترین آن علوم را برگزیند که به نظر وی آن علم الهیات است. او علم الهیات را تأمین‌کننده بالاترین لذت عقلانی می‌داند و عقیده داشت که حتی علم سیاست که تأمین‌کننده لذت ریاست است به درجه علم الهیات نمی‌رسد (قوامی شیرازی (ملاصدرا)، ۱۹۸۱، ج ۱: مقدمه).

درست به همین دلیل با گذر زمان و به‌طور خاص در حکمت متعالیه، فیلسوفان مسلمان سه محور را مورد بحث قرار داده‌اند: ۱. بررسی احکام عام موجود به‌ماهو موجود که از آن به علم کلی الهیات به معنای اعم یا الهیات عام تعبیر می‌شود (هستی‌شناسی). ۲. بررسی احکام مربوط به وجود الهی یا واجب‌الوجود که در حقیقت خداشناسی است که از آن به الهیات به معنای اخص تعبیر می‌شود (جهان‌بینی توحیدی). ۳. مباحث مربوط به انسان‌شناسی فلسفی یا تحقیق فلسفی برهانی دربارهٔ نفس که علم‌النفس نامیده می‌شود (انسان‌شناسی) (واعظی، ۱۳۹۵: ۲۶-۲۷).

در ادامهٔ همین توجه به فلسفهٔ اولی، می‌توان به تلاش فیلسوفان مسلمان در تطابق عقل و شرع را نیز مورد توجه قرار داد. برخلاف عقل‌گرایی حداکثری و ایمان‌گرایی محض؛ در سنت اسلامی، تلاش ستودنی در تطابق گزاره‌های عقلانی و شرعی صورت گرفته است. تعقل فلسفی در بین اندیشمندان اسلامی، اسلام را به‌مثابهٔ عنصر یقینی باور دارد و روش‌شناسی آن را در شناخت جهان و هستی، اخلاق و همین‌طور سیاست به کار می‌بندد. بنابراین عقل و دین یا شرع در اندیشهٔ اسلامی بر هم منطبق هستند و هر یک مبنایی برای دیگری محسوب می‌شوند. اصول حاکم در عقل همان اصول حاکم شریعت است. قواعد نظری هردو یکسان است و لاجرم قوانین عقل عملی از جمله سیاست همان قوانین شریعت‌اند، زیرا هردو به یک منشأ برمی‌گردند و به یک مقصد منتهی می‌شوند (فیرحی، ۱۳۸۶).

در اندیشهٔ صدرا حکمت نظری و عملی و همچنین عقل نظری و عملی با اصول و فروع شرع یکی قلمداد می‌شوند. ملاصدرا به این نکته اشاره دارد که علوم عقلی، در مقایسه با علوم شرعی از ویژگی‌هایی چون ناراستی و دشواری برخوردار است. از نظر ملاصدرا اصول علوم عقلی به اصول شریعت و فروع آن به فروع شریعت بازگشت پیدا می‌کند. اصول آن نظری و عملی است و اصول عملی آن بر سه بخش است؛ علم تهذیب اخلاق و علم تدبیر منزل و علم تدبیر مدینه (قوامی شیرازی (ملاصدرا)، ۱۳۷۱: ۳۳۵-۳۳۶). در آثار فیلسوفان متأخر نیز چنین رویکردی مشاهده می‌شود. از نظر داوری اردکانی اگر دین به دو جزء اصول و فروع تقسیم شود؛ فلسفه هم مشتمل بر حکمت نظری و عملی است. حکمت عملی مانند فروع دین مؤسس بر اصول و حکمت نظری است (داوری اردکانی: ۱۳۷۴: ۶).

مباحث حکمت عملی به دین و شریعت امری است که ابن‌سینا نیز به‌گونه‌ای به آن اشاره می‌کند. شیخ‌الرئیس در مقدمهٔ بخش منطق کتاب شفا، پس از بیان اقسام حکمت عملی، تصریح می‌کند که تقریر و تفصیل مباحث این حوزه در شریعت الهی محقق شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۲). او همچنین در جایی دیگر نیز بیان می‌کند مبادی حکمت نظری مستفاد از ارباب ملت الهی و کمالات و تفصیل آن حاصل به کاربردن قوهٔ عقلی از طریق استدلال است، درحالی‌که در حکمت عملی هم مبادی و هم تفصیل آن وابسته به شریعت الهی است و کار قوهٔ نظری (انسان) تنها معرفت این قوانین و عمل بر طبق آن در جزئیات است (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۱۶-۱۷).

۶-۲. برخی از مهم‌ترین عناصر متافیزیکی مؤثر بر سیاست

بر اساس تقسیم‌بندی دانش، که اشاره شد، سیاست ذیل حکمت عملی است؛ همانند حکمت عملی در سیاست دربارهٔ شناخت جهان، انسان و آغاز و فرجام سخنی به میان نمی‌آید. سیاست دانشی است که در مورد نظم و سامان بخشی زندگی جمعی و اداره و تدبیر گروه‌های مختلف مردم است و علاوه بر دانش به هنر و مهارت نیز نیاز دارد. اما دانش و معرفت در عرصهٔ سیاست قابل تقسیم به دو بخش است؛ نخست گزاره‌های عام و کلی مربوط به فضایل، مطلوبیت‌ها، خیرات شرور و بایدها و نبایدهای جامعهٔ سیاسی و حیات جمعی که وجه فلسفی دارد و عقل فلسفی بشر از منابع اصلی تأمین محتوای چنین دانشی است. اما قسیم دیگری به نحوهٔ به فعلیت رساندن اهداف و بهره‌گیری مناسب از فرصت‌ها و امکان‌ها و اجتناب از نبایدها و شرور و آسیب‌هایی است که بیان جامعه را تهدید می‌کند (واعظی، ۱۳۹۴: ۱۵-۱۸).

به نظر می‌رسد در هر دو معنا شاهد حضور پرنگ متافیزیک هستیم. به عبارت دیگر، هستی‌های سیاسی بالاخره نوعی از هستی را دارند و در تحلیل نهایی قابل مطالعه به‌وسیلهٔ فلسفهٔ وجودی (مابعدالطبیعه یا متافیزیک) خواهند بود؛ چرا که نمی‌توانند از دایرهٔ انحصار هستی‌ها در هستی‌های نظری و عملی خارج شوند (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۷۲). برخی از مهم‌ترین گزاره‌های متافیزیکی مؤثر بر سیاست را می‌توان ذیل سه مقولهٔ کلی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی به شرح زیر برشمرد:

نخستین گزاره نگاه ما به مقوله هستی است. به تعبیر های ما نمی‌توانیم دربارهٔ دستیابی به شناخت از جهانی که در آن قرار داریم، بیندیشیم مگر اینکه نخست دربارهٔ چیستی آنچه در بیرون قرار دارد و باید بشناسیم، تصمیم گرفته باشیم (های، ۱۳۸۵: ۴۲۰). در هستی‌شناسی پرسش کلیدی این است که آیا جهانی واقعی که مستقل از شناخت ما از آن باشد، در بیرون هست. آیا هستی و وجود با جهان ماده و فیزیکی مساوی و یکسان گرفته می‌شود یا معنای وسیع‌تری از عالم طبیعت و جهان مادی دارد؟ آیا هستی سلسله‌مراتبی است که در این صورت جایگاه عالم طبیعت کجاست؟ آیا هستی خالقی داشته و آیا بعد از خلقت همچنان به او نیاز دارد یا نه؟ آیا دنیای دیگری به نام آخرت هست یا نه؟ کدامیک پایان‌ناپذیر و کدامیک جاودان‌اند؟ آیا در هستی و عالم، نظمی حاکم است یا نه؟ آیا روابط علی-معلولی بر هستی حاکم است و آیا می‌توان بر این مبنا به کشف و تبیین آن‌ها پرداخت؟ جایگاه سنت‌های الهی چیست؟ بین اجزای مختلف هستی چه ارتباطی وجود دارد؟ آیا بین اجزای مختلف آن هماهنگی، پیوستگی و ارتباط متقابل وجود دارد؟ آیا عالم هستی نسبت به اعمال نیک و بد بی‌تفاوت است یا واکنش نشان می‌دهد؟ در عالم هستی اصالت با خیر است؟ در این صورت مسئلهٔ شر را چگونه می‌توان تحلیل کرد؟

معرفت‌شناسی قلمروی از دانش است که به بررسی معرفت یا شناخت می‌پردازد. پرسش‌هایی مانند امکان و چگونگی شناخت، حدود شناخت، ارزش شناخت و ابزار یا ابزارهای شناخت، محور اصلی مسائل مربوط به معرفت‌شناسی را شکل می‌دهند. آیا امکان شناخت وجود دارد و در صورت میسر بودن امکان شناخت، متعلق و موضوع شناخت کدام‌اند؟ آیا امکان شناخت خداوند وجود دارد؟ آیا انسان می‌تواند نسبت به دنیای غیب و نیروهایی که در دنیای غیب تأثیرگذار هستند، شناخت پیدا کند؟ آیا امکان تصدیق گزاره‌های متافیزیکی و دینی وجود دارد؟ آیا می‌توان گزاره‌ها و آموزه‌های دینی و وحیانی را تبیین و توجیه عقلانی کرد؟ چه نسبتی میان عقل و وحی وجود دارد؟ نسبت میان گزاره‌های متافیزیکی و حوزه رفتار فردی و اجتماعی چیست؟ منابع و ابزارهای شناخت کدام‌اند؟ چه نسبتی میان آن‌ها وجود دارد؟ نسبت میان گزاره‌های برآمده از عقل و شرع چگونه است؟ علم حصولی و حضوری به‌عنوان نوعی از تقسیم‌بندی علوم در جهان‌بینی اسلامی چه نوع از معرفت را مورد توجه قرار می‌دهند؟ آیا میان متعلق یا موضوع شناخت انفکاک و تجزیه وجود دارد یا حقیقتی واحد است؟ کثرت معرفت و شناخت از یک حقیقت واحد ناشی از چیست؟ ایمان چه نقشی در معرفت دارد؟ نسبت میان معرفت و شناخت با واقعیت‌های اجتماعی، اعم از متغیر و ثابت چیست؟ آیا معرفت انعکاس واقعیت‌های اجتماعی است و یا اینکه می‌توان نوعی تلاقی میان واقعیت‌های اجتماعی و معرفت سراغ گرفت؟

انسان و شناخت او یکی از مهم‌ترین مباحث متافیزیکی است، چرا که نظریه‌ها در علوم انسانی با هدف فهم انسان و رفتار او، چه در قالب فردی و چه اجتماعی ارائه می‌شود؛ به همین دلیل برخی انسان و انسان‌شناسی را مهم‌ترین عنصر متافیزیکی می‌دانند که هیچ اندیشه‌ای را امکان‌گریز از مباحث مربوط به آن نیست؛ چگونه می‌توان انسان را فهم کرد؟ ماهیت و سرشت او چگونه است؟ آیا ماهیت و سرشت او قطعی و ذاتی است یا برساختی و قابل‌تغییر است؟ نقش ساختارها و عوامل اجتماعی در شکل‌گیری ماهیت او چیست؟ جایگاه غریزه کجاست؟ آیا همانند جهان‌بینی الهی و مادی، می‌توان در یک تقسیم‌بندی کلان بین دو نوع انسان‌شناسی دینی و غیردینی تفکیک قائل شد؟ نسبت میان هستی و انسان چیست؟ آیا انسان عنصری جدا از هستی است یا در درون هستی و به‌عنوان بخشی از هستی به تصویر کشیده می‌شود؟ جایگاه او در هستی کجاست؟ آیا انسان موجودی مستقل و خودمختار است یا مسلوب‌الاراده و یا حالتی متفاوت بین اراده‌گرایی محض و جبرگرایی محض؟ آیا انسان فقط زندگی دنیوی دارد یا آخرت و دنیای دیگری هم هست؟ اعمال او در این دنیا چه ارتباطی با دنیای دیگر دارند؟ آیا انسان صرفاً موجودی حق‌مدار است یا تکالیفی هم بر او مترتب است؟ نسبت تکلیف با توانایی‌های او چیست؟ نسبت میان اعمال مبتنی بر نتیجه و تکلیف چیست؟ آیا انسان برای شناخت، به ابزارهای معرفتی فراتر از عقل و حس نیاز دارد یا نه؟ آیا عقل و تجربه به‌تنهایی برای او کافی است یا نه؟ آیا انسان در مسیر رشد و تکامل خود به تربیت و مربی نیازمند است یا نه؟ آیا انسان فقط ساخت مادی دارد یا دارای دو بعد مادی و معنوی است؟ آیا فرد مهم است یا جامعه؟ نسبت شناخت انسان با شناخت خدا چیست؟ آیا بین موجودات هستی، سلسله‌مراتبی وجود دارد یا نه؟ در این صورت جایگاه انسان کجاست؟

نگارنده برای نشان دادن ارتباط انسجامی میان متافیزیک و سیاست به معنای اعم و انسان‌شناسی و سیاست خارجی به معنای اخص، رابطه میان این دو را در اندیشه حضرت امام خمینی در حوزه سیاست خارجی مورد تحلیل قرار داده است (سلیمانی، ۱۴۰۲). به همین دلیل به بررسی رابطه میان دو مفهوم «فطرت» به عنوان یک مقوله انسان‌شناختی و ذیل حکمت نظری و «سیاست خارجی» ذیل حکمت عملی پرداخته است. مفهوم فطرت در جهان‌بینی اسلامی غالباً به جای مفاهیم دیگری چون ماهیت و سرشت انسان به کار می‌رود. برخی این مفهوم را شاکله و بنیان مباحث مربوط به انسان‌شناسی می‌دانند. استاد مطهری فطرت را «ام‌المعارف مسائل انسانی» می‌نامد (مطهری ۱۳۷۱ ج ۱: ۲۰۸). مفهوم مرکزی در انسان‌شناسی حضرت امام «فطرت» است و از نظر ایشان از لوازم وجودی انسان تلقی می‌شود و او را از سایر مخلوقات متمایز می‌سازد (امام خمینی ۱۳۸۲: ۱۸۰).

از نظر حضرت امام «انسان از اول این طور نیست که فاسد به دنیا آمده باشد. از اول با فطرت خوب به دنیا آمده؛ با فطرت الهی به دنیا آمده: كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ که همان فطرت انسانیت، فطرت صراط مستقیم، فطرت اسلام، فطرت توحید است» (امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۱۴: ۳۳). اما خیر و پاک بودن فطرت به این معنا نیست که انسان مسیر خلاف فطرت خویش طی نکند، بلکه ممکن است در اثر «احتجاب فطرت» یا «عوضی گرفتن فطرت» مسیر سرکشی و فساد و طغیان را در پیش گیرد (امام خمینی ۱۳۹۲: ۳۶۲).

در سایه چنین رهیافتی به انسان، ماهیت انسان در اندیشه امام خمینی ذات ثابت و معینی ندارد، بلکه از نوعی سیالیت و عدم تعیین برخوردار است. درست به همین دلیل (کشاکش انسان بین دوگانه خیر و شر) اندیشه سیاسی ایشان را مشحون از «دوگانگی»^۱ کرده است؛ راه خدا در مقابل راه شیطان، سیاست الهی در برابر سیاست شیطانی، قوانین الهی در برابر قوانین غیر الهی، مستکبرین در مقابل مستضعفین. (جمشیدی ۱۳۸۵: ۱۶۶-۱۶۵).

نقطه شروع ارتباط بحث میان انسان‌شناسی و سیاست خارجی و روابط بین‌الملل در اندیشه حضرت امام دو خصلت روان‌شناختی در انسان است؛ استسلام و استکبار؛ یکی مبتنی بر فطرت و یکی مبتنی بر حجاب فطرت. بر مبنای انسان‌شناسی امام استکبار نوعی حالت نفسانیه و به معنای تمرد و نافرمانی و سرکشی کردن است که در نقطه مقابل استسلام قرار دارد که به معنی تسلیم و پذیرش در مقابل حق و حقیقت و فطرت است و استکبار منجر به بزرگ‌دیدن خود و بالاتر دیدن خود از دیگران می‌شود (امام خمینی ۱۳۹۲: ۳۹۸-۳۹۹).

استسلام و استکبار نقطه شروع ارتباط بحث میان انسان‌شناسی و سیاست خارجی و روابط بین‌الملل در اندیشه امام است. در سطح نخست استکبار به عنوان امری غیر فطری و همچنین نوعی خصلت روان‌شناختی در رابطه فرد با فرد معنا می‌یابد؛ اما در این سطح محدود نمی‌ماند و این رابطه استکباری را به رابطه حاکم با مردم و در سطح دیگری به رابطه بین جوامع نیز تسری می‌دهد. روحیه استکباری در این سطح باعث می‌شود تا آن نظام خود را برتر و بالاتر از دیگران بداند. در ترسیم فضای موجود نیز امام از این خصلت روحی و روانی بهره می‌گیرند و آن را در توصیف نظام بین‌الملل و همچنین ابرقدرت جهانی به کار می‌برند. تعبیر استکبار برای ابرقدرت‌های شرق و غرب ناظر بر همین برداشت است. استکبار در این نگرش، یک نوع شیوه تفکر و منش عملی اصحاب زر و زور است که با ضعیف‌پنداشتن دیگران، آن‌ها را تحت سلطه خود درآورده‌اند (سلیمانی، ۱۴۰۱: ۱۰۹-۱۱۰).

۷. نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد بین متافیزیک و سیاست پیوندهای وثیقی وجود دارد. بی‌توجهی به این مهم باعث می‌شود تا در درک ماهیت متفاوت نظریه‌ها و اندیشه‌های سیاسی با دشواری مواجه شویم. برای بسیاری از دانشوران علم سیاست که فراتر از روش‌های تجربه‌گرایی به تأمل درباره دانش سیاسی می‌پردازند، متافیزیک عنصر جدایی‌ناپذیر سیاست محسوب می‌شود، از این منظر تحلیل اندیشه‌های ما در حوزه سیاست هرگز عاری

از فرض‌ها و گزاره‌های متافیزیکی نیست. عاملی که باعث دورماندن مفروضات متافیزیکی از تحلیل‌های سیاسی شده است، به ماهیت نظری و غیرتجربی آن‌ها برمی‌گردد، اما این به معنای عدم تأثیرگذاری آن‌ها نیست.

به نظر می‌رسد در سنت تفکر اسلامی، همچنان ارتباط میان متافیزیک و سیاست وجود دارد و انقطاع میان متافیزیک و دانش و عمل سیاسی صورت نگرفته است. به عبارت دیگر، می‌توانیم از متافیزیک سیاست صحبت کنیم. اندیشمندان اسلامی ضمن حفظ تقسیم‌بندی دانش در یونان و شرح و بسط آن، ارتباط میان حکمت نظری و عملی و به زبانی دیگر قلمرو هست‌ها و بایدها را به نحو مبسوطی مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند و رهنمودهای مهمی را در این زمینه ارائه کرده‌اند. به‌زعم نگارنده، متافیزیک سیاست را باید در بستر این میراث فکری جست‌وجو کرد. عناصر و گزاره‌های متافیزیکی مهمی در حکمت نظری مورد بحث و بررسی قرار گرفته و بسیاری از این مؤلفه‌ها در ارتباط با هستی، انسان و ماهیت او و همین‌طور مقوله شناخت است.

۸. منابع

- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۸۵). الهیات شفاء. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). الشفاء (المنطق: البرهان). به تحقیق سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۹۸۰ م). عیون الحکمه. بیروت: دارالقلم.
- آدامز، یان (۱۳۸۳). متافیزیک و سیاست. ترجمه سعید محبی. اطلاعات سیاسی و اقتصادی، ۲۰۱-۲۰۲، ۱۱۴-۱۲۳.
- ارسطو (۱۳۶۶). متافیزیک. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: گفتار.
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳). فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجائی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۵۳). رساله جمهوری. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: ابن‌سینا.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۲). شرح چهل حدیث. چاپ بیست و هفتم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸). صحیفه امام (دوره ۲۲ جلدی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۲). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بارت، ادوین آرتور (۱۳۶۹). مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین. ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- بوذری‌نژاد، یحیی (۱۳۹۵). روش‌شناسی حکمت عملی. تهران: دانشگاه تهران.
- پزشکی، محمد (۱۳۸۳). چیستی فلسفه سیاسی در حوزه تمدن اسلامی. قم: بوستان کتاب.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۵). اندیشه سیاسی امام خمینی (س). تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). سیاست حکمت متعالیه: تبیین آیت‌الله جوادی آملی از وجود سیاست در حوزه حکمت متعالیه. مجله پگاه حوزه، ۲۲۹، ۷-۱۸.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱). کاوش‌های عقل عملی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۴). فارابی. تهران: طرح نو.
- دوانی، جلال‌الدین (۱۳۹۳). اخلاق جلالی. تصحیح عبدالله مسعودی آرانی. تهران: اطلاعات.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۳). هویت فلسفه اسلامی. قم: بوستان کتاب.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۶۵). ارتباط حکمت عملی با حکمت نظری. کیهان اندیشه، ۹، ۳۲-۵۰.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۶۸). حسن و قبح عقلی. با نگارش علی ربانی گلپایگانی. انتشارات مؤسسه مطالعه و تحقیقات فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۸). دانش و ارزش. تهران: آسمان خیال.
- سعداتی خمسه، اسماعیل (۱۳۹۴). نسبت نظر و عمل با ملکات اخلاقی و تبدل ذاتی انسان در حکمت متعالیه، خردنامه صدرا، ۱۷، ۳۰-۳۰.
- سلیمانی، غلامعلی (۱۴۰۱). بنیان‌های انسان‌شناختی سیاست خارجی امام خمینی (ره). پژوهشنامه متین، ۲۴، (۹۶)، ۸۷-۱۱۷.

- سلیمانی، غلامعلی (۱۳۹۲). بنیادهای سیاست خارجی امام خمینی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین بحیی (۱۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شریعتی، علی (۱۳۷۶). جهان‌بینی و ایدئولوژی. چاپ هفتم. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شکراللهی، نادر (۱۳۸۷). علل کم‌رنگی حکمت عملی در فلسفه اسلامی (بررسی چند احتمال). پژوهش و حوزه، ۳۴-۳۵، ۶-۲۰.
- شکوری، ابوالفضل (۱۳۸۴). فلسفه سیاسی ابن‌سینا. تهران: نقش و نگار.
- صدرا، علیرضا (۱۳۸۷). علم مدنی فرابی. (ویراستار علمی محسن مهاجرنیا). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صلیبا، جمیل (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: حکمت.
- طاهری، سیدصدرالدین (۱۳۸۵). مبانی نظری حکمت عملی در فلسفه اسپینوزا. شناخت، ۵۰، ۷۵-۹۶.
- طباطبایی، سید محمدحسین و مرتضی مطهری (۱۳۷۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم. چاپ هفتم. تهران: صدرا.
- طوسی، سید خلیل‌الرحمن (۱۳۹۳). درآمدی بر فلسفه سیاسی صدرالمتألهین. قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فرابی، ابونصر (۱۹۸۷). التنبيه على سبيل السعادة. دراسة و تحقيق سبحان خلیفات. عمان: الجامعة الاردنية.
- فرابی، ابو نصر (۱۹۹۵). آراء اهل المدينة الفاضله و مضاداتها. بیروت: مکتبه الهلال.
- فرابی، ابونصر (۱۳۵۸). سیاست مدنی. ترجمه سید جعفر سجادی. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- فتح‌اللهی، محمدعلی (۱۳۸۷). دلایل سیاسی-اجتماعی اقبال به ملاصدرا. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۶). درآمدی بر روش‌شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه تمدن اسلامی. سیاست، ۱، ۷۷-۱۰۸.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود بن مصلح (۱۳۶۹). درة التاج. تصحیح محمد مشکوه. تهران: حکمت.
- قوامی شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی). بیروت: دار احیاء التراث العربی. چاپ سوم.
- قوامی شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۷۱). مفاتیح الغیب یا کلید رازهای قرآن. ترجمه و تعلیق محمد خواجوی. جلد ۲. تهران: مولی.
- قوامی شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح سید مصطفی محقق داماد. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- کاظمی، علی اصغر (۱۳۷۴). روش و بینش در سیاست. تهران: وزارت امور خارجه.
- کندی، ابویوسف بن اسحاق (۱۹۵۰). رسائل الکندی الفلسفیة. تحقیق محمدهادی ابوریده. قاهره: دارالفکر العربی.
- گلشنی، مهدی (۱۳۶۹). تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر. تهران: امیر کبیر.
- لک‌زایی، شریف (به کوشش) (۱۳۹۰). سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- محمودی، سید علی (۱۳۷۳). رابطه میان هست‌ها و باید‌ها در تئوری سیاسی. نامه فرهنگ، ۱۴ و ۱۵، ۱۰۸-۱۱۹.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴). دروس فلسفه اخلاق. چاپ پنجم. تهران: اطلاعات.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱). عدل الهی. قم: انتشارات حوزه علمیه قم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (انسان و ایمان). تهران: انتشارات صدرا.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۲). موقعیت فلسفه اسلامی. مصاحبه با سید حسین نصر در روزنامه همشهری ۱۳/۵/۱۳۸۲.
- نقیب‌زاده، احمد (۱۳۷۶). دو دولت: قدرت و جامعه در غرب و در سرزمین‌های اسلامی. نشریه حکومت اسلامی، ۵، ۲۸۸-۲۹۳.
- های، کالین (۱۳۸۵). درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی. ترجمه احمد گل محمدی. تهران: نشر نی.
- هزاوه‌ای، محمد رضا (۱۳۸۰). باورها، زیرساخت باید‌ها. مجله رشد آموزش معارف اسلامی، ۴، ۲۷-۳۱.
- هیوود، اندرو (۱۳۸۹). سیاست. ترجمه عبدالرحمن عالم. تهران: نشر نی.

وادن، تر (۱۴۰۰). متافیزیک سیاست است (هایدگر، ژیزک و انقلاب). ترجمه علی رسولی. تهران: هزاره سوم.

واعظی، احمد (۱۳۹۴). نسبت حکمت متعالیه با فلسفه سیاسی اسلامی. مجله علوم سیاسی، ۷۰.

واعظی، احمد (۱۳۹۵). درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

Strauss, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Chicago University Press.