

مناسبات اخلاق و سیاست در حکمت متعالیه براساس عالم مثال

سیاست متعالیه

- سال اول
 - شماره دوم
 - پاییز 92
- فقه حکومتی و
مسئولیت فرد
در تحقق شریعت
(69 تا 86)

نجمه کیخا*

تاریخ دریافت: 1392/5/14

تاریخ تأیید: 1392/8/20

چکیده

بررسی چگونگی ارتباط میان و اخلاق و سیاست وظیفه اصلی مقاله حاضر است. این امر بر اساسی یکی از ظرفیت‌های موجود در حکمت متعالیه یعنی عالم مثال صورت می‌گیرد. عالم مثال در حد واسط عالم محسوس و معقول قرار دارد و خاص موجوداتی است که ابعاد مادی و روحانی دارند. تبیین تئوریک عالم مثال که در حکمت متعالیه تحقق یافته توانسته است نفی دوگانگی اخلاق و سیاست، چگونگی فروگاهش اخلاق در جوامع سکولار، ارتقای سیاست در اسلام، قدرت‌گیری شریعت و پیوند اخلاق و سیاست را تبیین نماید.

واژه‌های کلیدی: اخلاق و سیاست، عالم مثال، حکمت متعالیه

* دکتری علوم سیاسی و مدرس دانشگاه شهید بهشتی najmeh_keikha@yahoo.com

عالم مثال در حد واسطه دو دنیای محسوس و معقول قرار دارد، از این رو نقش رابط و واسطه این دو دنیا را عهده‌دار است. واسطه بودن این عالم به معنای این است که هم از مجردات و هم از محسوسات بهره‌مند است و بابتی از آن به روی هر یک از این عوالم گشوده است. در نتیجه امور محسوس می‌توانند به سمت معقولات حرکت نموده و معقولات در مسیر مشهودات جریان یابند. عالم مثال بهره‌هایی از هر دو عالم فوق و ذیل خود را برده است؛ از سویی دارای تجرد و در نتیجه بقاست و از سوی دیگر، دارای صورت و ابعاد است، گرچه از ماده تهی است. بنابراین برخلاف مادیات از بین نمی‌رود و جریان می‌یابد و برخلاف معقولات دارای شکل و اندازه است. ما انسان‌ها به جهت دو بعدی بودن و برخوردار بودن از بعد مادی و معنوی در عالم مثال زندگی می‌کنیم؛ اما در سطوح پایین عالم مثال:

فعالاً در برزخیم و به همان اندازه که قوای برزخیه داریم و برزخی هستیم؛ اگر نفس را مرتاضش کنیم و صفحه قلب را از فروریختگی در طبیعت برگردانیم برزخیان را مشاهده می‌کنیم... نمی‌گوییم که الآن به تمام معنا برزخی هستیم، بلکه نیمه برزخی هستیم، چون فعالاً طبیعی نیز هستیم... نشئه برزخ با قوه لامسه شروع می‌شود. قوای لمس و سمع و بصر و غیره ما، اوائل نشئه برزخ است و خیال، اواسط برزخ ماست و قوه متوهمه، آخرین نشئه برزخیه ماست» (اردبیلی، 1381، ج 6: 338-387).

عالم مثال گاه به لحاظ هستی‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرد، یعنی بحث می‌شود که ما در کل کائنات سه عالم داریم و انسان در سطوح پایین عالم مثال قرار دارد؛ گاه نیز عالم مثال در وجود خود انسان که عالم صغیر است بحث می‌گردد. در این حالت از سه قوه حس، خیال و عقل در انسان بحث می‌گردد (صدرالدین شیرازی، 1385: 338). منظور از حکمت متعالیه، نام مکتبی فلسفی است که در دوره صفویه به دست ملاصدرای شیرازی بنا نهاده شد و همزمان بر استفاده از برهان، عرفان و قرآن تأکید می‌نماید. این مکتب پیروان زیادی داشته است که در دوره معاصر می‌توان به امام خمینی، علامه طباطبایی، استاد مرتضی مطهری، آیت‌الله جوادی آملی و... اشاره نمود. در پژوهش حاضر به ویژه از آثار امام خمینی و آیت‌الله جوادی آملی بهره برده‌ایم. چگونگی ارتباط اخلاق و سیاست با یکدیگر با وساطت عالم مثال مهم‌ترین مسئله مقاله حاضر است. عالم مثال از سویی در سطح ارتباط اخلاق و سیاست تأثیر می‌نهد؛ یعنی مرتبه‌ای که این ارتباط برقرار می‌شود را معین می‌سازد و از سوی دیگر گسست میان این دو را تبیین می‌نماید. بنابراین عالم مثال از چند جهت می‌تواند پیوند اخلاق و سیاست را

تبیین نماید. نخستین جهت به نفی دوگانگی عالم و در نتیجه نفی دوگانگی و پیوند اخلاق و سیاست باز می‌گردد. نقش دیگر عالم خیال وساطت آن میان دو دنیای محسوس و معقول است که از این طریق می‌تواند امکان ارتقای موجودات انسانی به درجات بالاتر را فراهم سازد. این امر امکان ارتقای امور عادی و روزمره به اموری قدسی و مجرد و روحانی را فراهم می‌نماید. با تجرد یافتن افعال می‌توان میان آنها مقایسه و بررسی انجام داد. البته سکولار شدن عالم مثال سبب تحول در این نقش و در نتیجه تحول در اخلاق و سیاست می‌شود به گونه‌ای که به جای ارتقای جامعه سبب تنزل آن می‌گردد. نقش دیگر عالم خیال در تبیین مفهوم جامعه و نحوه شکل‌گیری آن است. این مباحث در ادامه بررسی خواهد شد.

نفی دوگانگی

برای اینکه اهمیت عالم مثال در بحث اخلاق و سیاست مشخص گردد باید معین نمود که اگر این عالم نباشد چه رخ می‌دهد. اولین نتیجه نفی عالم مثال آن است که عالم دوگانه می‌شود؛ یعنی میان عقل و وحی، دین و فلسفه و اخلاق و سیاست جدایی می‌افتد. در این حالت یا جانب معنویات و امور الهی گرفته می‌شود یا تجرد و جمود و ظاهرگرایی غالب می‌گردد. بنابراین سکولاریسم نتیجه مستقیم اولیه نبود عالم مثال است. هانری کربن، رو در رویی الهیات و فلسفه و ایجاد سکولاریسم را از آثار فقدان عالم مثال در اندیشه غرب می‌داند. این مسئله به ویژه بدان جهت اتفاق می‌افتد که براهین عقلی و فلسفی راهی برای توجیه نبوت و چگونگی انجام وحی و الهام نمی‌یابد (میری، 1389: 132). به عبارتی اخلاق و امور معنوی جزء عالم عقل و دست نیافتنی شمرده می‌شود و سیاست و تدبیر امور زندگی روزمره امری دنیایی و حسی که فاصله بسیار زیادی با عالم روحانی دارد دانسته می‌شود. در نتیجه تلاشی برای ایجاد ارتباط میان آنها صورت نمی‌گیرد. اما در اندیشه‌های اسلامی به واسطه وجود عالم مثال هم بحث نبوت و کشف و کرامات عارفانه توجیه مناسب خود را می‌یابد و هم می‌توان میان امور به ظاهر متضاد مانند اخلاق و سیاست مکانی مشترک یافت. به این وسیله عالم مثال سبب چرخش از جهان دو درجه‌ای موجود در عالم غرب به سوی جهان سه درجه‌ای می‌گردد.

علاوه بر نفی گسست و جدایی اخلاق از سیاست، از مشکلات دیگری که در ارتباط میان اخلاق و سیاست وجود دارد، دنیایی شدن عالم مثال است. گاه میان اخلاق و سیاست گسست ایجاد می‌شود و دنیای سکولار پدید می‌آید و گاه خود عالم مثال دنیوی می‌گردد و نقش عالم مثال تغییر می‌کند، یعنی عالمی که واسطه دو عالم ناسوت و جبروت است، به سبب قطع ارتباط با عالم جبروت و عالم عقل قدسی، میان عقل نفسانی و ابزاری انسان و تخیل وی اتصال برقرار می‌کند؛ اما به واسطه اینکه دیگر ارتباط با عالم ماورای طبیعت و

عالم قدسی قطع شده است، عقل انسانی و عالم مثال هیچ یک توان فراتر بردن انسان از وضعیت موجود را ندارد. مراد از جدایی اخلاق و سیاست در این عرصه، جدایی میان اخلاق قدسی و سیاست بشری است، و آلا هر سیاستی اخلاق خاص خود را تولید می‌کند و هیچ‌گاه از اخلاق جدا نیست.

محمل و ظرف پیوند اخلاق و سیاست

عالم خیال به عنوان ظرف و بستری برای پیوند اخلاق و سیاست عمل می‌کند. این کار با توجه به چند امر قابل بحث است: نخست اینکه عالم مثال به عنوان واسطه میان عالم معقول و محسوس،^۱ محملی است که این دو به یکدیگر می‌رسند. به واسطه عالم مثال و حرکت و جریان محسوسات به سمت معقولات و حرکت معکوس آن است که می‌توان سیاست را عین دیانت نامید و سپس از پیوند اخلاق (که بخشی از دیانت است) با سیاست سخن گفت.

انسان در طی سفر الهی خویش، سه نشئه یا عالم را طی می‌نماید که عبارت است از عالم ماده، مثال و روح یا عقل. هر یک از این عوالم نیز دارای درجات یا مراتب سه‌گانه است. برای اینکه اخلاق و سیاست بتوانند با یکدیگر پیوند یابند، بایستی در مرتبه‌ای همسان قرار گیرند، در غیر این صورت امکان ارتباط میان آنها وجود نخواهد داشت. از جمله قواعدی که میان مراتب و عوالم سه‌گانه وجود دارد این است که امکان حرکت میان آنها وجود دارد و اصلاً حرکت جوهری به همین معناست که انسان می‌تواند عوالم و مراتب گوناگون را طی کند.

ایجاد حکمت

در اندیشه غالب غرب، اخلاق در حد احساس و عاطفه و سود و منفعت تنزل یافت. به نوعی می‌توان گفت اندیشه غربی عالم مثال را زمینی یا عرفی نمود. توجه فراوان به عالم مادیات سبب غفلت از عالم فوق مادی می‌گردد و عالم مثال مانند انسانی که غرق در امور دنیوی شده و از معنویات غافل گشته است، به سوی عالم پایین‌تر یعنی عالم ماده متمایل می‌گردد.

در واقع همان قانونی که در منطق قرآن در باب انسان‌ها وجود دارد در باب جوامع نیز حاکم است. جوامع ناسپاس، کفرپیشه، آنان که سخن راهنمایان حق را نمی‌شنوند، بر سمع و بصر و قلب آنها مهر زده می‌شود و نه می‌بینند و نه می‌شنوند و نه درک می‌کنند و به حال خود رها می‌گردند^۲ (بقره: 7).

با تنزل اخلاق و سکولار شدن آن، مرجع اخلاق تغییر نمود. اگر در گذشته عقل یا وحی منبع اصلی اخلاق بود، از این پس عقل ابزاری و نفسانی که در خدمت قوای شهوت

و غضب انسان است، حاکم بر خیال آدمی گشت و کل عالم خیال، سکولار شد. در این شرایط اخلاق و سیاست زمینه‌ای یکسان برای پیوند و ارتباط یافتند و نوعی از اخلاق و سیاست سکولار که کاملاً همخوان با یکدیگر باشند پدید آمد. بنابراین حتی در جوامع سکولار نیز اخلاق و سیاست با یکدیگر پیوند می‌یابند، اما پیوند آنها در جهت سعادت آدمی نیست.

وقتی عالم مثال نقش خود را در وساطت میان عالم عقل و حس به درستی ایفا می‌کند، به ایجاد و شکل‌گیری حکمت می‌انجامد که از شاخه‌های آن حکمت عملی و اخلاق و سیاست است. حکمت همان چیزی است که از آن به خیر کثیر یاد می‌شود (بقره 2: 269). از منظر دینی، حکمت امری الهی است و اگر هم آدمی از آن بهره‌ای ببرد، تنها به خواست و لطف الهی است اما از دیدگاه‌های غیردینی، حکمت معرفتی معطوف به عمل است که سبب توانمندی انسان در اداره یک زندگی نیک می‌گردد (عباسی، www.encyclopaediaislamica.com). فلسفه قابل‌تعلیم است، اما حکمت نوعی از بصیرت و روشن‌بینی را در خود دارد که قابل‌تعلیم نیست و تا حد زیادی حاصل کاربست امور وحیانی و قدسی در زندگی است. مسئله مهم دیگر در حکمت آن است که حکمت سعی در کشف حقیقت امور دارد؛ همان حقایقی که با فطرت و نحوه خاص هستی انسان همخوان است (طباطبایی، 1378، ج 12: 571). حکمای ما حکمت را علم به حقایق اشیا به قدر طاقت بشر می‌دانند؛ در حالی که دیگر معارف و از جمله فلسفه‌های امروزی، به مباحث نظری و عقلی صرف می‌پردازند و دغدغه حقیقت‌یاب بودن آن را ندارند.

وقتی عالم مثال از عالم قدسی جدا می‌شود، حکمت پدید نمی‌آید و حکمت عملی نیز که اخلاق و سیاست را سامان می‌دهد شکل نمی‌گیرد. آنچه به جای حکمت ایجاد می‌شود، دستاوردهای عقل بشری است که به صورت برنامه، ایدئولوژی یا پارادایم مطرح می‌شود و کاملاً بشری است. اخلاق و سیاست در جوامع سکولار حاصل ایدئولوژی‌ها، گفتمان‌ها و پارادایم‌ها است و عالم مثال نقش ترسیم خطوط کلی عقل بشری برای تحقق عینی آنها در زندگی روزمره را بر عهده دارد. با تغییر منافع و شرایط زندگی، گفتمان حاکم بر اخلاق و سیاست نیز تغییر می‌کند و این دو برای تطبیق و هماهنگی با شرایط روز تغییر می‌یابند.

اصالت عالم مثال و غیرسکولار شدن آن به معنای بی‌فایده بودن برنامه‌ها و پارادایم‌های بشری نیست. در جوامع غیرسکولار نیز وجود برنامه‌های بلندمدت و کوتاه مدت بشری لازم و بایسته است، اما در این جوامع که وحی جایگاه صحیح خود را دارد، برنامه‌ها و گفتمان‌ها ذیل اصول کلی و لایتغیر شریعت تعیین می‌گردد و به جای عقل ابزاری بشری با عقل قدسی مطابقت می‌نمایند. مزیت این امر در چیست؟ برخی اندیشمندان غربی به

مشکلی که در جوامع سکولار ایجاد می‌گردد اشاره نموده‌اند. از نظر آنها فقدان مرجع فوق بشری و فوق برنامه‌های بشری سبب شده است تا در مواقع تداخل و تزاخم میان این برنامه‌ها مرجع حل اختلافی وجود نداشته باشد. چگونه می‌توان میان برنامه‌های هم‌عرض که هر یک در صدد حل مشکلی بشری است و بخشی از نیازها را پاسخ می‌گوید مقایسه و داوری نمود؟ برای نمونه می‌توان به سه مفهوم حقوق بشر، اعتراضات اجتماعی و نفاق اخلاقی در غرب اشاره نمود.

حقوق بشر، حقوقی هستند که انسان از آن جهت که انسان است دارد و کسی حق سلب آنها را ندارد، مانند حق حیات، حق آزادی و حق امنیت. اما در جامعه غربی حقوق مانند مفهوم سود، شخصی و غیرعینی است و در عمل هر کس این چنین مفاهیمی را مطابق میل و سلیقه خویش به کار می‌برد. از سویی این حقوق با سودگرایی واقع در این جوامع ناهمخوان است. هر یک از افراد آزاد هستند سود خویش را جستجو کنند با این محدودیت که حقوق دیگران را پایمال نکنند و دولت لیبرال با نقشی کاملاً سلبی وظیفه دارد بر امنیت بهره‌وری افراد نظارت کند تا اصطکاک میان سودهای افراد رخ ندهد و هنگامی دخالت می‌کند و مانع افراد می‌شود که افراد از حریم خصوصی خود فراتر رفته و به حریم شخصی دیگران تجاوز نمایند. انسان لیبرال تنها زمانی تن به محدودیت می‌دهد که طبق قراردادی آن را پذیرفته باشد و این در حالی است که وی برای مراعات حقوق بشر قراردادی را امضا نموده است تا بدان ملتزم باشد و اگر مجبور بدین کار شود خلاف مبنای این دولت‌ها عمل شده است. وی هیچ مبنایی برای پذیرش این حقوق ندارد. این مشکل در سطح جوامع مختلف هم بروز می‌کند. دولت‌های لیبرال هم می‌خواهند منافع ملی خود را حفظ کنند و هم حقوق بشر را. در حالی که این دو با یکدیگر قابل جمع نیستند. منافع ملی همان سودانگاری فردی است که در سطح ملی خود را نشان می‌دهد و حقوق بشر همان چیزی است که در سطح فردی هم نمی‌توانست با سود فردی قابل جمع باشد.

مشکل دیگر در اخلاق و سیاست مدرن مفهوم اعتراض یا پروتست است که در غرب فزونی گرفته است. اعتراض، عکس‌العمل افرادی است که راه عقلانی و مبتنی بر منطق برای دستیابی به حقوق خود نمی‌یابند، زیرا به دلیل قیاس‌ناپذیری مفاهیم در دیدگاه عاطفه‌گرایی حاکم بر غرب هر کس به دنبال ترجیح منافع و خواسته‌های خویش است و نمی‌تواند دیگران را قانع نماید. لذا معترضین متوسل به سماجت و تندی می‌شوند و این اعتراضات منطقی به جایی نمی‌رسد.

مشکل دیگر، افشاگری از نفاق اخلاقی است. هر نهضت و مکتبی در غرب به دنبال دستیابی به خواسته‌های خویش است و سعی دارد این اهداف را در پشت نقاب مکتب خود پنهان کند و با توسل ظاهری به اخلاق به اهداف خویش دست یابند. هر گروه و دسته‌ای

پرده از افکار و ایده‌های گروه‌های دیگر برمی‌دارد و آنها را به خودرأیی و گناه متهم می‌کند و توسل به اخلاق و سود و حقوق تنها نقاب‌هایی هستند که نظریه‌پردازان برای رسیدن به خواست‌های خود به کار می‌گیرند. در اعتراض غالباً آن که قدرت بیشتری دارد برتر است و از این لحاظ اغلب اعتراض‌ها به جایی نمی‌رسند (شهریاری، 1385: 310-323؛ رک: ملکیان، 1382).

مک اینتایر در تحلیلی جالب از نظریات رالز و نازیک در باب عدالت به خوبی نشان داده است که در جوامع فردگرا نمی‌توان به پاسخی نهایی برای پرسش‌های فلسفه اخلاق دست یافت. آنها هر یک بر دیدگاهی در باب عدالت تأکید می‌ورزند که مبتنی بر استحقاق یا توزیع است، اما داوری نهایی در باب درستی هر یک وجود ندارد و در کنار عدم وجود برداشت مشترکی از خیر در این جوامع، به نوعی استدلال‌های قیاس‌ناپذیر توسل جسته می‌شود (مک اینتایر، 1376: 111). آنها نتوانسته‌اند به حقیقت دست یابند و درستی یافته‌های خود را بر همگان ثابت نمایند.

تنزل یافتن عالم مثال سبب قطع ارتباط اخلاق با عالم قدسی می‌گردد و در نتیجه کارویژه‌های اجتماعی اخلاق دچار مشکل می‌گردد. مشکل فوق در تعریف اخلاق، غایت آن و کارکرد اخلاق در جامعه نمود می‌یابد. آنچه در یک نظام فکری به نام فضیلت تعریف می‌گردد باید به صورت بهترین امری که تحقق یافتنی است جلوه نماید؛ درحالی که با شرایط موجود در غرب، گاه فرد فضیلت‌مند است، اما تعهد او به دو جای متفاوت با یکدیگر تعارض دارد و وی دو عمل ناسازگار انجام می‌دهد، زیرا فضیلت منبع واحدی ندارد و تعاریف مختلف و ناهمخوانی از آن در بخش‌های مختلف زندگی اجتماعی شده است. از سوی دیگر تصویر نکردن یک حیات نیک و غایت واحد، تصویر ناقصی از فضایل واجد آن حیات ارائه می‌کند. با تعیین غایت واحد می‌توان یک نظام ارزشی و غایات طبقه‌بندی شده داشت که جایگاه هر یک از فضایل نسبت به دیگری معین باشد و در صورت تعارض آن را بر طرف نماید (شهریاری، 1382: 380-410). در ادیانی مانند اسلام چنین غایات طبقه‌بندی شده‌ای وجود دارد به ویژه بر اساس حکمت متعالیه می‌توان در هر مرحله‌ای از حیات آدمی و در هر مرتبه وجودی که قرار دارد، از ارزش‌های خاص آن مرحله صحبت نمود.

پراکندگی و تفرق یکی از نتایج مستقیم محصور شدن اخلاق و سیاست در دنیای مادی است که دنیای کثرت است. اخلاق مدرن به جای توجه به غایت انسان به وضعیت کنونی او می‌پردازد؛ درحالی که آنچه اهمیت دارد این است که بدانیم چه باید بشویم و برای این کار نیازمند معیار هستیم تا وضع مطلوب و تفاوت فضیلت از غیر آن را آشکار کند و ما را به وحدت و ثبات برساند.

در اندیشه های اسلامی حُسن را در ارتباط با غایت انسان یا جامعه معنا می کنیم. حُسن عبارت از هماهنگی و سازگاری با غایت است (طباطبایی، 1378، ج 5: 9)؛ اما در اندیشه غربی وجود نداشتن غایت مشترک، از علل عدم وجود تمامیت و ثبات در زندگی و پراکندگی بخش های زندگی انسان با یکدیگر شده است. نه در تعریفی که از انسان ارائه می شود و نه در فعالیت های بشری هدف و غایت مشترک وجود ندارد، زیرا ایدئولوژی ها و برنامه های ارائه شده، مقطعی و بر اساس مقتضیات حیات بشر در هر دوره ارائه می گردند و نه بر اساس نحوه ی آفرینش انسان و غایاتی که از آفرینش او در نظر بوده است. در واقع نیازمندی های انسان را کسی بهتر در می یابد که وی را آفریده است و یافته های بشری در این زمینه ناقص است. از فواید در نظر گرفتن علت غایی این است که مصداق خوب از بد قابل تشخیص می گردد و می توان بر این اساس در مورد مفاهیم ارزش گذاری نمود. اخلاق مدرن تنها علت غایی امور صناعی همچون میز و صندلی و سایر اشیای مصنوع را قابل شناخت می داند؛ اما علت غایی بسیاری امور همچون آب و دریا و سایر موجودات طبیعی مانند انسان را غیر قابل شناخت قلمداد نموده و از این رو به وضع موجود قناعت می کند و از هر نوع رسیدن به وضع آرمانی و مطلوب باز می ماند (مک اینتایر، پیشین).

ارتقای سیاست در اسلام

در اندیشه های اسلامی، اخلاق جایگاه خود را از دست نمی دهد، بلکه در حکمت متعالیه با توجه به پیوند اخلاق با عرفان و برهان، به درجات بالاتری از عالم مثال و عالم عقل راه می یابد. بنابراین برای پیوند آن با سیاست، اولاً اخلاق باید جایگاه شایسته خود را بیابد و سپس این سیاست است که باید خود را ارتقا دهد. ارتقای سیاست، با تبعیت سیاست از شریعت حاصل می گردد که نتیجه آن ایجاد سیاست متعالیه است.

فرا تر رفتن سیاست از مادیات به سمت معقولات به این معنا نیست که سیاست که امری انسانی و مربوط به حوزه رفتار و اعمال بشری است، باید نقش عملی خود را از دست بدهد و ماهیت خود را تغییر دهد، بلکه بدان معناست که اعمال و رفتارها و تصمیمات انسان ریشه در گرایش ها و اندیشه های انسانی دارد و مادامی که گرایش و انگیزه انسان اصلاح نگردد، اعمال وی نیز سامان نمی یابد. زمانی که انگیزه و سپس اندیشه اصلاح گردید، دیگر امور نیز اصلاح می شود. مهم ترین اصلاح گر انگیزه و گرایش انسان، اخلاق است که سیاست با ارتقا یافتن و تبعیت از شریعت بدان نزدیک می شود. در جهان کنونی حکومت بر اساس رعایت اعمال مردم حکم می راند نه اخلاق و عقاید آنان. در نتیجه، بخش اخلاقی و اعتقادی جامعه از هم گسیخته شده و میان فطرت حق طلب و طبیعت تجاوزگر انسان جدایی رخ می دهد. این امر باعث می شود تا شکل جامعه به شکل حیوانی گزنده یا چرنده یا ... در آید (جوادی آملی، 1387، ج 4: 376).

تبعیت از شریعت می‌تواند امور عادی و روزمره را تبدیل به امور قدسی و معنوی کند^۳ (جوادی آملی، 1381: 91). تمامی اعمال انسان اعم از خوردن و خوابیدن، راه رفتن، فعالیت‌های شغلی و هنری و... اگر در جهت تحقق فرامین الهی و با نیت تقرب به خداوند صورت گیرد، تبدیل به امور قدسی می‌شوند. از همین رو نیت در اندیشه‌های اسلامی اهمیت زیادی دارد. بنابراین انسان با نیت و قصدی که در اعمال خود به کار می‌برد می‌تواند از مرتبه‌ای از وجود خویش به سوی مرتبه‌ای دیگر حرکت نماید و ارتقا یابد. اعمال سیاسی نیز چنینند. اگر انگیزه کسب قدرت رسیدن به جاه و مقام دنیایی باشد، قدرت کاملاً دنیایی و مادی است؛ اما اگر هدف از آن خدمت به خلق خدا و سفر به سوی خداوند با هدایت خلق و ارشاد آنان و برقراری عدالت اجتماعی باشد، قدرت، دینی و الهی می‌گردد و از عالم مادی فاصله می‌گیرد.

با تبعیت سیاست از شریعت، سیاست از حد مادیات دنیایی فراتر رفته و به حوزه اخلاق نزدیک می‌گردد. بنابراین در عالم مثال، شریعت نقش پیوند دهنده اخلاق و سیاست را عهده‌دار است. از این رو این شریعت است که در این مرحله، چگونگی پیوند اخلاق و سیاست را مشخص می‌سازد، و چون هدف اولیه شریعت، اصلاح فرد است، تحول اخلاقی قبل از تحول اجتماعی صورت می‌گیرد.

ارتقای اخلاقی با آشنایی و تبعیت بیشتر از قوانین شریعت صورت می‌گیرد؛ یعنی اخلاق نیز مانند سیاست باید تابع شریعت گردد. این تبعیت سبب تحول در فرد می‌گردد. انسان باید به جایگاه و اهمیت خویش در نظام خلقت پی ببرد، با قوای درونی خویش و نقش آنها در سعادت یا شقاوت خود، آگاه گردد و وارد عرصه عمل گردد. آشنایی انسان با حقایقی که وحی در اختیار وی می‌نهد به ویژه آگاهی از سفر اخروی و جریان معاد و قیامت، چگونگی مرگ و حشر انسان، سبب ترغیب بیشتر انسان به عمل می‌گردد. حال اگر توجه به آموزه‌های دینی و یاد مرگ در جامعه کم‌رنگ گردد، قوای غضب و شهوت انسان را به سمت دنیا سوق می‌دهد و از طی مراتب سفر بازمی‌دارد. در این زمینه به ویژه امام خمینی بحث‌های جالب توجهی دارد. بنا به تعبیر ایشان نقطه شروع، انسان است که باید تغییر کند. به اعتقاد وی انبیا در درجه اول برای اداره جامعه و پرداختن به سیاست نیامده‌اند، بلکه هدف اولیه آنها انسان سازی است:

تمام عبادات وسیله است... برای این است که انسان این لبابش ظاهر بشود... انسان بالقوه انسان بالفعل بشود انسان طبیعی بشود یک انسان الهی به طوری که همه چیزش الهی بشود. هر چه می‌بیند حق ببیند. انبیا هم برای همین آمده‌اند... انبیا نیامده‌اند حکومت درست کنند، حکومت را می‌خواهند چه کنند؟ این هم هست؛ اما نه اینکه انبیا آمده‌اند که دنیا را اداره کنند. حیوانات هم دنیا دارند و

دنیایشان را اداره می‌کنند... عدالت اجتماعی... حکومت... اینها همه وسیله است که انسان برسد به یک مرتبه دیگری که برای او انبیا آمده‌اند (امام خمینی، 1383: 74-75).

ایشان به ویژه به آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد تغییراتی که در نفوس انسان‌ها صورت می‌گیرد، زمینه و منشأ تغییرات تکوینی، جهانی و موسمی می‌گردد. ملت ایران نیز دچار چنین نوع تغییری شد، زیرا این ملت در طول تاریخ، ظلم و ستم را پذیرفته و فطرت آنها به فطرت انسان‌هایی غیر سالم و بیمار تبدیل شده بود که آنها را تحت سلطه اجانب قرار داد. اما توانست این فطرت را تغییر دهد و تغییرات کلی ایجاد نماید. این تغییر یک تحول نفسانی و روحی بود که به شکل ملتی تغییر کردند که ظلم و ستم را نمی‌پذیرد و شهادت را فوز می‌داند و از کشور خود دفاع می‌کند (امام خمینی، 1379، ج 10: 128).

امام خمینی با اشاره به تغییرات تکوینی و جهانی و موسمی که از تحول انسان نتیجه می‌شود، به تغییرات انسان در پیمودن مراتب وجودیش اشاره می‌کند که طبق مباحث حکمای حکمت متعالیه به‌ویژه ملاصدرا، احاطه بر عالم مثال سبب می‌شود چنین نفسی بتواند تأثیراتی را که بر بدن خود می‌نهد در دیگر موجودات عالم نیز ایجاد کند. مواردی که در باب معجزات و خرق عادات بیان می‌شود از همین سنخ است. حال اگر این تغییر نه از سوی یک فرد بلکه از جانب یک ملت باشد، تغییرات به مراتب وسیع‌تری ایجاد خواهد نمود. ملت ایران نیز توانست متحول شود و از عالم محسوسات به عالم ملکوت وارد شود.

بنابراین در حکمت متعالیه تحول اخلاقی سبب ایجاد تحول در سیاست می‌شود، اما خود تحول اخلاقی به واسطه شریعت ایجاد می‌شود. در حکمت متعالیه غایت اخلاق و سیاست یکسان است. برای نمونه امام خمینی به طور مکرر در سخنرانی‌های مختلف خود به انسان‌سازی و جامعه‌سازی^۵ (امام خمینی، 1361، ج 13: 199)، نجات انسان از طغیان و تزکیه نفس^۵ (همان، ج 14: 253-254)، ایجاد تحول درونی و رساندن انسان به غایات و کمالات او به عنوان انگیزه بعثت انبیا اشاره نموده است؛ یعنی هدف و غایت سیاست که تابع شریعت است، اخلاق است و اداره حکومت و جامعه‌سازی به تبع انسان‌سازی مطرح است.

زمانی که اخلاق و سیاست منقاد شریعت شدند، می‌توانند از حد عالم مثال گذر نموده و به عالم عقل وارد شوند. در این حالت محسوسات کاملاً منقاد عالم غیب می‌شوند و تکثر جای خود را به وحدت می‌دهد. در اندیشه حکمای حکمت متعالیه، سیاست متعالیه تابع شریعت است و سیاست بدون شریعت مانند بدن بدون روح است و در اندیشه‌ای مترقی‌تر سیاست همان دیانت است و وظیفه‌ی هدایت و تربیت انسان را برعهده دارد. این تلقی از

سیاست در حکمت متعالیه سبب شده است تا روابط جدیدی نیز در سازمان اخلاق و سیاست رقم بخورد و این دو را از درجه پیوند با یکدیگر فراتر برده و همسان با هم سازد به گونه‌ای که تشابه هدف و وظیفه اخلاق و سیاست سبب عدم تمایز نهادن میان آنها می‌گردد. این مرحله در گذر جامعه از عالم مثال به عالم عقل صورت می‌گیرد.

ارتقای سیاست با حضور انبیا و اولیا

در حکمت متعالیه انسان مسافری است که در حال سفر به سوی خداوند است و بحث شده است که انسان در این سفر نیازمند رهبر و هادی است. بزرگ‌ترین هادی، نبی است که در میانه عالم عقل و حس قرار دارد و قافله انسانی را برای عبور از دنیای محسوسات به سمت عالم عقل و شهود هدایت می‌کند (صدرالدین شیرازی، 1385: 486). وجود نبی، تضمینی است برای اتصال دنیا به آخرت و مادامی که وی حضور دارد این اتصال به صورت مستقیم برقرار است، اما در عصر ختم نبوت و عدم حضور نبی چه می‌شود؟ اگر بپذیریم که جهان همیشه نیازمند واسطه است، در این عصر نیز به این واسطه‌ها نیازمند است. صدرا در کتاب *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه* بیان می‌کند که نبوت از جهتی منقطع و از جهتی منقطع نمی‌گردد. منقطع می‌شود، زیرا دیگر شخصی به نام نبی به سوی بشر اعزام نمی‌شود و فرشته وحی به صورتی که بر انبیا نمایان می‌گشت بر کسی نمایان نمی‌گردد؛ اما از سویی می‌توان گفت نبوت منقطع نمی‌گردد، زیرا الهام و تیشیر خداوند بر بندگان برگزیده وی مانند ائمه معصومین، و مجتهدین همچنان جریان دارد؛ یعنی با وجود اینکه نام نبی و رسول بر آنها نهاده نشده است، اما حکم آنها مورد تأیید و اثبات است. بنابراین بعد از ائمه معصومین نیز مجتهدین می‌توانند نقش آنها را ایفا نمایند (همان: 509-510).

پرسشی که مطرح می‌گردد این است که مجتهدین تا چه مرحله‌ای می‌توانند بشر را راهنمایی نمایند، زیرا یکی از اصول حاکم بر عوالم این است که کسی که در مراحل بالاتر قرار دارد می‌تواند بر عوالم زیرین رهبری کند و آنها را هدایت کند و نبی نیز کسی است که سفرهای چهارگانه را به انجام رسانده و بعد از سفر از خلق به حق و سفر در حق و به سوی حق، یعنی بعد از اینکه عوالم سه‌گانه را پیمود به میان خلق می‌آید تا به ارشاد و راهنمایی آنان پردازد. شخصی که جانشین نبی می‌شود باید در داشتن این ویژگی با نبی مشترک باشد. اگر مجتهدین تنها در امور فقهی متبحر باشند نمی‌توانند سفرهای چهارگانه را به اتمام رسانند، بلکه آنها باید به مقام حکمت و عرفان نیز دست یافته باشند و شاید از همین رو حکمای حکمت متعالیه معتقدند، ولی فقیه حکمت متعالیه باید همزمان ولایت عرفان و حکمت را نیز عهده دار بوده و در هر سه مرحله‌ی شریعت و طریقت و حقیقت راهنمای خلق گردد^۱ (جوادی آملی، 1389: 104 و 111). چنان‌که امام خمینی این چنین بود. وی وقتی با عنوان رهبر جامعه به اداره کشور می‌پردازد، سیاست را با شریعت هماهنگ

می‌کند؛ وقتی دستور تهذیب نفس می‌دهد، طریقت را با سیاست تطبیق می‌کند و وقتی خواص به حضور ایشان می‌رسیدند و ایشان آنان را اهل حقیقت می‌پنداشت، سیاست را با حقیقت هماهنگ می‌نمود (همان: 104).

صدرا با بحث از وجود ولی و نیز جانشینان نبیّ مانند مجتهدین پس از انبیا و امامان، اتصال عوالم با یکدیگر را برقرار نگاه داشته و از فرو کاهش آن به عالم محسوسات برحذر داشته است. وجود ولی‌ای که در انتهای سفر انسان در عصر ظهور رهبری خلق را به عهده می‌گیرد با سیر انسان از عالم حس به سمت عالم عقل کاملاً همخوان است، زیرا عالم محسوسات عالم کثرت است و هر چه بشر به عالم عقل نزدیک‌تر می‌شود بر وحدت افزوده شده و از کثرت کاسته می‌شود. در این زمان عقول بشری کامل می‌گردد و ویژگی‌هایی بر انسان‌های عصر ظهور ذکر می‌شود که تنها با کامل شدن عقول بشر و رسیدن به وحدت کامل قابل تحقق است. این عالم تنها توسط امام عصر رهبری می‌شود و مجتهدین قدرت رهبری در این عرصه را ندارند. وی تنها کسی است در میان خلق که بر عالم عقل نیز احاطه کامل دارد. اندیشه شیعه با حفظ مقام امامت و اتصال عالم حس و عقل، سیر عقلانی زندگی بشر را به خوبی تضمین نموده و از دنیایی شدن زندگی بشری جلوگیری نموده است.

توجه به نقش امام در سیر انسان به سمت سعادت و معنوی ماندن جامعه، به نوعی دوراندیشی ملاصدرا را در این امر می‌رساند، زیرا افلاطون که پیشگام و مورد استناد بسیاری از اندیشمندان و جوامع غربی است، بحثی تحت عنوان عالم مُثُل مطرح نموده است که گاه با عالم مثال به اشتباه گرفته می‌شود. عالم مثل افلاطونی عالمی است که طبق آن هر یک از انواع موجودات عالم دارای یک ربّ النوع عقلی در آن هستند و موجودات این عالم سایه‌ای از این ارباب انواع محسوب می‌شوند (ابراهیمی دینانی، 1381). این عالم با آنچه در فلسفه اسلامی عالم مثال نامیده می‌شود بسی متفاوت است، زیرا عالم مثل افلاطونی، عالمی واسطه نیست. افلاطون تنها قائل به دو نوع انسان است: انسان عقلی مجرد و انسان جسمانی محسوس. از نظر وی انسان در شرایط فعلی به صورت جسمانی وجود دارد؛ اما در فلسفه اسلامی، ما انسان‌ها در مراتب متوسط و پایین برزخ قرار داریم و عالم مثال واسطه دو دنیای محسوس و معقول است و از فرو کاهش این دو دنیا به یکدیگر جلوگیری می‌کند. در حالی که عالم مثال افلاطونی در جوامع غربی به راحتی به عالم جسمانی تنزّل یافت و بُعد عقلانی آن، آرمانی و دست‌نیافتنی قلمداد گردید. ملاصدرا با تمهید برهانی عالم خیال، از رخداد چنین امری در جوامع اسلامی پیشگیری نمود.

تفسیر وجود جامعه و مفاهیم اجتماعی

علاوه بر شیوه فوق در ارتباط اخلاق و سیاست که به واسطه‌ی تبعیت اخلاق و سیاست از شریعت در عالم مثال صورت می‌گیرد، راه دیگری نیز برای تبیین این ارتباط می‌توان یافت. در این شیوه، به جای اینکه سیاست ارتقا یابد و از شریعت تبعیت کند، نهاد شریعت قدرت می‌یابد و سیاست ناگزیر می‌گردد خود را با آن تطبیق دهد. درحالی که اگر شریعت در جامعه ضعیف باشد، سیاست قوی نیز نمی‌تواند کاری در راستای آن انجام دهد. در واقع میزان قدرت و جایگاه دین در جامعه است که جایگاه دینداران و حکومت دینی و جاهت و مشروعیت مردمی آنها در جامعه را معین می‌سازد. قدرت یافتن نهاد شریعت در جامعه، امری اجتماعی است و در عالم خیال ساخته می‌شود. در این زمینه نوع جامعه و هویت اجتماعی افراد، عرف حاکم بر آن و نوع پیوند افراد جامعه تعیین‌کننده میزان قوت نهاد شریعت در جامعه است.

نتایج تلفیق و شکل‌گیری همزمان اخلاق و سیاست، پدیده‌هایی اجتماعی هستند که جایگاه آنها ظرف ذهن انسان است و تبیین‌کننده اصلی آنها قوه خیال انسان است. این مفاهیم عبارتند از: جامعه، اخوت و برادری، هویت، قدرت، دوستی و عدالت. همه این پدیده‌ها هم اخلاقی و هم سیاسی هستند و نمی‌توان هیچ کدام از آنها را به یکی از اخلاق و سیاست محصور نمود و این نشان می‌دهد که همه آنها محصول عالم خیالند که اخلاق و سیاست در آن از یکدیگر جدایی ندارند.

عالم خیال با حفظ صور و موضوعات شناسایی در خویشتن امکانی برای ایجاد جهان بیناذهنی فراهم می‌سازد. در این جهان بیناذهنی می‌توان از اموری که جزء لاینفک زندگی اجتماعی محسوب می‌گردند اما با چارچوب‌های دنیای جسمانی و مادی قابل بررسی نیستند سخن راند. اگر عالم واسطه‌ای مانند عالم خیال وجود نداشته باشد چگونه می‌توان از وجود جامعه، برابری، برادری، هویت و ملیت و مدنیت و امثال اینها بحث نمود.

عالم خیال که عالم امکان است، تصور مفهوم جامعه را فراهم می‌سازد؛ زیرا جامعه امری مادی و جسمی که قابل اشاره باشد نیست بلکه بایستی در تصور افراد گنجانده شود و حضور آن در عالم خیال احساس گردد. تصور وجود جامعه و اذعان بدان به معنای تشخیص و تعیین جمعی و به اصطلاح خاص همان هویت جمعی یافتن است.

به جهت جلوگیری از طولانی شدن مطالب در این مقاله، نگارنده بحث مبسوط در باب جامعه و کارکردهای آن مانند برادری و هویت و عرف و... را در پژوهشی مستقل منتشر خواهد نمود.

سیاست متعالیه

• سال اول

• شماره دوم

• پاییز 92

فقه حکومتی و

مسئولیت فرد

در تحقق شریعت

(69 تا 86)

فشرده مباحث در جدول زیر قابل مشاهده است.

نقش عالم مثال در تبیین نسبت اخلاق و سیاست			
تفسیر وجود جامعه و عوامل شکل گیری جامعه مانند عرف، قدرت، گفتگو، برادری و هویت	تحلیل نزول و صعود اخلاق و سیاست؛ صعود سیاست در اسلام و نزول اخلاق در غرب	ظرف پیوند اخلاق و سیاست با حضور فعلی انسان در عالم مثال و وساطت این عالم	نفی دوگانگی میان دین و سیاست، عقل و وحی، اخلاق و سیاست، الهیات و فلسفه و...
نتایج	نتایج	نتایج	نتایج
قدرت یافتن شریعت در جامعه صورت می گیرد. هر اندازه جامعه قدرتمندتر و منسجم تر باشد، شریعت بیشتر قدرت می یابد و در نتیجه اخلاق و سیاست پیوند محکم تری با هم می یابند.	در اسلام وجود شریعت و امام از عوامل ارتقای سیاست و قدسی شدن آن محسوب می شود که مانع از نزول سیاست به سیاست دنیوی می گردد.	اخلاق و سیاست اموری ثابت و مربوط به دو حوزه جداگانه حیات بشری نیستند بلکه هر دو در یک عالم جریان دارند و در این عالم امکان صعود و نزول آنها فراهم است.	توجیه نبوت و جانشینان نبی و در نتیجه، نفی سکولاریسم و نفی جدایی میان اخلاق متعالی و سیاست.

فصلنامه علمی پژوهشی

سینا

نتیجه گیری

با وساطت عالم مثال که عالمی واسط میان عالم محسوسات و معقولات بوده و ما انسان ها در لایه های پایین همین عالم به سر می بریم، دوگانگی میان اخلاق و سیاست از میان برداشته می شود و این دو، دو مفهوم متفاوت و مربوط به دو عالم گوناگون محسوب نمی گردند. عالم خیال به عنوان ظرفی که اخلاق و سیاست در آن جای می گیرد، دارای ویژگی هایی است که تحولات موجود در اخلاق و سیاست را موجب می شود. این عالم هم ظرفیت دارد تا این مفاهیم در آن ارتقا یابند، به عالم مافوق صعود کنند و به درجه وحدت و یگانگی برسانند و هم می تواند به سطح عالم مادون فروکاهد.

از ظرفی نیز می توان قوت گرفتن شریعت را عامل پیوند اخلاق و سیاست دانست. قدرت یافتن شریعت با وساطت مفاهیمی امکان پذیر است که جایگاه آنها در عالم خیال است. این مفاهیم بیناذهنی عبارتند از جامعه، عرف، هویت و... که نتایج عالم خیال محسوب می شوند و می توان از آنها در جهت قدرت گیری شریعت و پیوند اخلاق و سیاست بهره برد. حاصل این پیوند تولد مفاهیمی مانند اخوت و دوستی و برادری، هم سخنی و... است که هم اخلاقی و هم سیاسی هستند.

بنابراین می‌توان بر اساس عالم مثال، هم نوع مطلوب ارتباط میان اخلاق و سیاست و آینده آن را دریافت، هم نوع مناسبات اخلاق و سیاست را در جوامع گوناگون تحلیل نمود و هم مناسبات کنونی این دو را آسیب‌شناسی و تحلیل نمود.

پی‌نوشت‌ها

1. ما انسان‌ها در عالم مثال زیست می‌کنیم. به کار بردن عالم محسوسات در اینجا از باب مسامحه است و منظور درجات پایین عالم مثال است که به عالم محسوسات نزدیک است.
2. «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ؛ خداوند بر دل‌های آنان و بر شنوایی ایشان مهر نهاده و بر دیدگانشان پرده‌ای است و آنان را عذابی دردناک است» (بقره 2: آیه 7). به نظر علامه طباطبایی: «حوادثی که در عالم حادث می‌شود، تا حدی تابع اعمال مردم است، اگر نوع بشر بر طبق رضای خدای عمل کند، و راه طاعت او را پیش گیرد، نزول خیرات و باز شدن درهای برکات را در پی دارند، و اگر این نوع از راه عبودیت منحرف گشته، ضلالت و فساد نیت را دنبال کنند، و اعمال زشت مرتکب گردند، باید منتظر ظهور فساد در خشکی و دریا، و هلاکت امت‌ها، و سلب امنیت، و شیوع ظلم، و بروز جنگ‌ها، و سایر بدبختی‌ها باشند» (طباطبایی، 1378، ج 2: 272).
3. «قدسی بودن مبتنی بر بهره‌مندی از صیغه و جنبه الهی در عقاید و اخلاق و افعال فردی و اجتماعی است و آن نیز در پرتو حسن و نیکویی فعل و فاعل به دست می‌آید» (جوادی آملی، 1381: 91).
4. «کتاب‌هایی که برای انسان سازی آمده است مثل قرآن کریم و کتاب‌هایی که در اخلاق نوشته می‌شود و مقصود ساختن یک انسان است و ساختن یک جامعه است، به حسب اهمیت، هر موضوعی در آنها تکرار شده است... برای این است که مطلب مهم است، ساختن یک جامعه است، ساختن یک ملت است، و تا ساخته نشود یک ملت و یک جامعه نمی‌تواند به آن مقاصد عالی‌های که دارد برسد...» (امام خمینی، 1361، ج 13: 199).
5. «انگیزه بعثت این است که ما را از این طغیان‌ها نجات دهد و ما تزکیه کنیم خودمان را... و نفوس خودمان را از این ظلمات نجات بدهیم... غایت بعثت این است که تزکیه کند مردم را تا به واسطه تزکیه، هم تعلم حکمت کند و هم تعلم قرآن و کتاب و اگر چنانچه تزکیه بشوند طغیان هم پیش نمی‌آید...» (امام خمینی، 1361، ج 14: 253-254).
6. «امام نه تنها پذیرای ولایت فقیه بود، بلکه چون حکیم بود به ولایت حکیم معتقد بود و چون عارف بود، ولایت عارف را باور داشت. او ولایتی را آورد که در آن فقاہت، آمیخته با حکمت و حکمت عجین شده با عرفان بود». نیز می‌نویسد: «امام نه تنها فرمود دیانت ما عین سیاست است، بلکه فرمود طریقت ما همان سیاست است و بالاتر از آن که حقیقت ما عین سیاست است. البته سیاست در شریعت به سبکی است و در طریقت به سبکی دیگر و در حقیقت به سبکی دیگر» (جوادی آملی، 1388: 104 و 111)

1. اردبیلی، عبدالغنی (1381)، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
2. امام خمینی، روح‌الله (1383)، *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
3. _____ (1379)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
4. _____ (1361)، *صحیفه نور*، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
5. جواد آملی، عبدالله (1387)، *سرچشمه اندیشه*، قم: اسراء.
6. _____ (1381)، *نسبت دین و دنیا*، قم: اسراء.
7. _____ (1388)، *بنیان مرصوص*، قم: اسراء.
8. شهریار، حمید (1385)، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب*، تهران: سمت.
9. صدرالدین شیرازی، محمد (1385)، *ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ترجمه جواد مصلح، چاپ چهارم، تهران: سروش.
10. طباطبایی، محمد حسین (1378)، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
11. قرآن مجید.
12. ملکیان، مصطفی (1382)، *نقد آرای اخلاقی و سیاسی مکتب‌تایر*، تهران: نگاه معاصر (جنگ اندیشه).
13. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (1381)، «عالم خیال»، *خردنامه صدرا*، ش 28.
14. عباسی، بابک، «حکمت»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج 13.
15. مک اینتایر، السدیر (1376)، «عدالت و فضیلت»، ترجمه مصطفی ملکیان، *فصلنامه نقد و نظر*، سال سوم، ش 10 و 11.
16. میری، محسن (1389)، «نقش عالم مثال در پاسخگویی به بحران‌های انسان معاصر از دیدگاه هانری کربن»، *دو فصلنامه حکمت معاصر*، سال اول، شماره اول.
17. www.encyclopaediaislamica.com