

حکمت عملی و مسئله عدالت مدنی و اعتدال مدنی

مرتضی یوسفی راد^۱

چکیده

فلاسفه اسلامی در حکمت عملی خود با دغدغه برقراری نظم و امنیت، شکوفایی استعدادهای کمالی (عقلی و فطری) افراد جامعه را هدف خود قرار می‌دهند تا با اجرای سیاست‌های حکیمانه در جامعه امکان دستیابی به این هدف فراهم گردد. پرسش آن است با توجه به ویژگی‌های طمع‌ورزانه و خودخواهانه و حریصانه انسان، چگونه ممکن است افراد انسانی به کمالات امکانی خود نائل آیند. ادعا آن است که در حکمت عملی حکمای اسلامی، هرگونه شکوفایی استعدادهای کمالی انسان به مسئله عدالت مدنی و استقرار الگوی اعتدال مدنی در جامعه متوقف است؛ از این رو لزوماً باید مسئله حکمت عملی آنان، عدالت مدنی و اعتدال مدنی باشد. روش گردآوری تحقیق، کتابخانه‌ای و روش داورى آن روش برهانی-فلسفی است. یافته‌های این پژوهش آن است که با عدالت مدنی یعنی با استقرار افراد و اصناف و گروه‌ها در جایگاه شایسته مدنی خود، زمینه اعطای حقوق افراد جامعه (اعطاء کل ذی حق حقه) فراهم شده و برای هر فردی متناسب با شایستگی‌های استعدادی خود امکان ظهور و بروز استعدادهای کمالی (عقلی و فطری) فراهم می‌گردد و در نتیجه، مسئله حکمت عملی فلاسفه اسلامی عدالت مدنی و اعتدال مدنی می‌باشد.

واژگان کلیدی: حکمت عملی، عدالت مدنی، اعتدال مدنی، حقیقت متعالی انسان، حقوق مردم و استعدادهای کمالی انسان.

۱. مقدمه

حکمای اسلامی در حکمت نظری خود دغدغه کشف قاعده‌مندی هستی‌های تکوینی را دارند و در حکمت عملی خود، دغدغه برقراری نظم متعادل در جامعه را داشته و در آن، مدیریت حکیمانه و شکوفایی استعداد‌های کمالی عقلی و فطری انسان و افراد انسانی را هدف خود قرار می‌دهند تا از آن طریق، همگان هر آنچه استعداد کمالی دارند ظهور و بروز داده و به کمالات نظری و عملی خود نائل آیند و تا با تصرف در جهان متغیرها، راه تحقق جهان آینده را معین سازند. مسئله آن است با توجه به طبیعت مادی و حیوانی و ویژگی‌های طمع‌ورزانه و خودخواهانه و حریصانه انسان، چگونه ممکن است افراد انسانی از این وضعیت عبور کرده و استعداد‌های کمالی را شکوفا ساخته و به کمالات امکانی و به حقیقت متعالی خود نائل آیند و به آمل و آرزوهای خود دست یابند. به عبارت دیگر، سوال آن است چگونه می‌توان از کرانه حیوانی و شیطانی حیات طبیعی بشر به کرانه انسانی و الهی او نائل آمد؟ چه باید کرد؟ مسئله حکمای اسلامی در حکمت عملی چیست تا مدیریت فرد و خانواده و خاصه مدیریت جامعه، تحقق اهداف حکمت عملی خود یعنی شکوفایی استعداد‌های کمالی انسان را در پی داشته باشد؟

ادعا آن است که در حکمت عملی حکمای اسلامی، هرگونه شکوفایی استعداد‌های کمالی انسان و دستیابی به آمل و آرزوها به مسئله عدالت مدنی و استقرار و استمرار الگوی اعتدال مدنی در جامعه متوقف است. به عبارت دیگر، حکمت عملی حکمای اسلامی زمانی می‌تواند به هدف خود برسد و جامه عمل بپوشاند که مسئله آن استقرار و استمرار اعتدال مدنی از طریق عدالت مدنی باشد تا امکان شکوفایی استعداد‌های کمالی بینشی و گرایشی فراهم گردد.

در ادامه، این مسئله با استفاده از مبانی انسان‌شناسانه حکمای اسلامی و اهدافی که آنها برای حکمت عملی خود قائل‌اند و نقش و جایگاهی که عدالت مدنی و اعتدال مدنی در دستگاه فلسفی آنها دارد، در سه مبحث بررسی می‌شود.

۲. حکمت عملی و مسئله انسان در دو کرانه حیوانیت و انسانیت

اینکه انسان چیست و چه ماهیتی دارد و چه نوع نیازهایی دارد و چه سرنوشتی دارد و چگونه سرنوشت خود را رقم می‌زند؛ چه آینده‌ای و چه آمل و آرزوهایی دارد و چگونه و از چه طریقی باید بدان برسد، پرسش‌هایی است که پاسخ آنها را مکاتب فلسفی می‌دهند. حکمای اسلامی بینش خود از انسان را بر بنیان‌هایی قرار می‌دهند که آنها سامان‌بخش حکمت عملی، خاصه در بخش مدیریت و سامان‌دهی جامعه می‌باشند. آنها عبارتند از؛

۱-۲. در شناخت ماهیت‌شناسانه حکمای اسلامی، انسان دارای قوای طبیعی و حیوانی است که وجود آنها کشش‌های منفعت‌طلبانه و طمع‌ورزانه و خودخواهانه تولید کرده و فرد را به سوی تعارض منافع (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۱۰۱) و ظلم و تجاوز و فساد (همان) هدایت می‌کند. درعین حال اینان به وجود گرایش‌ها و نگرش‌های فطری بینشی و گرایشی حرکت‌آفرین و تعالی‌دهنده برای انسان قائل‌اند. این گرایش‌ها چه از قبیل دانستگی باشد، مثل حقیقت‌نگری و گرایش به علم و حقایق و مثل عدالت‌نگری و گرایش به شناخت از چیستی عدالت و مثل سعادت‌نگری و گرایش به چیستی سعادت و چه از قبیل کششی و یافتنی باشد، مثل عدالت‌گرایی و گرایش و حرکت به سوی عدالت ورزی و رسیدن و تحقق عدالت و سعادت‌گرایی و سعادت‌یابی و گرایش و حرکت به سوی نیل به سعادت؛ اینها جملگی برای انسان کمال و تعالی و وصل به حق تعالی محسوب می‌شود.

در این صورت اولاً همه مردم از حیث فطری از قابلیت‌ها و استعدادهای کمالی برخوردارند (فارابی، ۱۹۶۴م، ص ۱۴۹-۱۴۸) گرچه فطرت هر فردی در مقابل فرد و افراد دیگر از قابلیت خاص برخوردار است. پس هرکس توانایی فطری هرچند بالقوه برای حرکت و تلاش به سوی کسب کمالات و مواهب الهی را دارا می‌باشد. ثانیاً انسان در کنار وجود خصلت‌های طبیعی و حیوانی و مادی خود به یک حقیقت عالی‌تر میل و توجه دارد. مرتضی مطهری معتقد است انسان باید در توجیه وجود خود قائل باشد که انسان برای یک حقیقت عالی‌تر و متعالی‌تر آفریده شده است؛ یعنی باید گفت براساس اصل علت غایی، آن حقیقت از انسان مقدس‌تر است و آن انسانیت انسان است که مافوق انسان می‌باشد. این است که انسان فدای ایمان، فدای اخلاق و فدای ارزش‌های انسانی مثل آزادی می‌شود (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۱۵۸). وجود چنین ظرفیتی موجب می‌شود خداوند ساختار وجودی انسان را به‌گونه‌ای بیافریند که بالقوه توانایی هر کاری را داشته باشد و چنین توانایی‌ای انجام افعال را آسان‌تر می‌کند (فارابی، ۱۹۶۴م، ص ۷۸) و نیز انسان به‌طور مستمر دارای حرکت کمالی بوده و در سیر تکوینی و تکاملی خاصی قرار گیرد تا با سیر خود، به نهایت کمال خود برسد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷-۱۱۶).

در نفس‌شناسی حکمای اسلامی، انسان دارای قوه دزاکه تحت عنوان عقل و قوه ناطقه می‌باشد که برای انسان و افراد انسانی در دو سطح، درک مسائل و معارف نظری و عملی و درک شایسته‌ها و بایسته‌ها در مراتب ضعیف تا عالی را فراهم می‌سازد. این توانایی در انسان در بدو خلقت هرچند در ابتدا به شکل قوه و استعداد ظهور و بروز می‌کند اما به ازای فعلیت یافتن و رشد آن برای انسان و برای افراد انسانی، توانمندی بیشتری را فراهم می‌سازد. این توانایی و درک، در وجود همگان در مراتب متفاوت وجود دارد و در نظام تعلیمی شایسته از راه‌های مختلف تعلیمی و یادگیری و یادآوری

امکان شکوفایی آنها وجود دارد و از جمله ظهورات آن در زندگی اجتماعی، امکان درک همگان از منافع فردی و مصالح جمعی می‌باشد.

نزد حکمای اسلامی، عقل عملی در کنار توانایی ادراک آنچه شایسته عمل است، شأن تدبیری و تجویزی داشته و افراد را در ایجاد نظم و ساماندهی محیط اطراف خود، با همکاری و تعاون و همبستگی با هم‌نوعان خود توانا می‌سازد تا در تحصیل و تأمین نیازهای خود و دیگران به مدیریت و تربیت و هدایت قوای نفسانی حیوانی که مولد امیال و جذب منافع و مولد کشش‌های منفعت‌طلبانه و طمع‌ورزانه و حریصانه بوده برآید تا این کشش‌ها و حرکت‌ها با درک منافع دیگران و مصالح جمعی، هدایت و همراه شوند؛ یعنی آنچه را فطرت کمال‌نگر بدان گرایش ایجاد می‌کند تا آن را بشناسد، عقل به شناخت آن برمی‌آید و آدمی را متصف به کمالات نظری و به معقولات و علم به معارف نظری از پدیده‌های آسمانی و زمینی می‌گرداند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۶۱) و آنچه را فطرت کمال‌گرا بدان گرایش پیدا می‌کند تا انسان آن را انجام داده و بدان متخلق گردد، عقل عملی به‌سوی تدبیر و تحصیل و دست یافتن آن می‌رود.

۲-۲. حیثیت دیگری که در انسان‌شناسی حکمای اسلامی به چشم می‌خورد، اعتقاد به وجود گرایش به هم‌نوع افراد انسانی به یکدیگر تحت عنوان «الانسان مدنی بالطبع» در تأمین نیازهای متقابل می‌باشد. در اندیشه حکمای اسلامی، انسان مدنی‌بالطبع می‌باشد، یعنی انسان در تأمین نیازهای خود چه به ضرورت درک فطری یا درک عقلی، به هم‌نوع خود روی می‌آورد تا از طریق تعاون و همکاری با دیگران، نیاز خود را به‌طور کامل تأمین نماید. در این صورت با تعلیم و تربیت و یادآوری افراد جامعه می‌توان با هزینه کمی شاهد رعایت مصالح جمعی از سوی افراد جامعه نسبت به یکدیگر بود.

اینان منشأ این روی‌آوری را هم‌انسان طبیعی و کشش درونی (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳، ص ۷۰ و ۲۱۷) انسان به هم‌نوع خود و هم‌درک ذاتی (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۶۱) می‌دانند و معتقدند چنانچه تعاون و همکاری همدلانه صورت نگیرد، روابط افراد در جامعه در امور طبیعی و مادی و دنیوی به تنازع بقا منجر شده و خطر انقطاع نسل در پی دارد، چنان‌که تأمین نیازهای معنوی و کمالات نفسانی (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۱-۲۵۲) به اجتماع و همکاری همدلانه توقف دارد و اگر صورت نگیرد، دستیابی به مراتب کمالات برای نوع بشر ممکن نمی‌باشد (همان و فارابی، ۱۹۶۴م، ص ۶۹) یا اگر ممکن باشد، با تنگناها و مشکلات زیادی همراه است و چون نیازها بسیار متنوع و گوناگون است همکاری‌ها باید در چارچوب اجتماع صورت پذیرد. (و چون وجود نوع (نوع انسان) بی‌معاونت صورت نمی‌بندد و معاونت بی‌اجتماع محال است، پس نوع انسانی بالطبع محتاج بود به اجتماع). (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۱)

به عبارت دیگر، افراد جامعه اصل حیات و ادامه زندگی را بالطبع پذیرفته‌اند که باید با همکاری دیگران ادامه داد زیرا نیازهای زیادی بدون روی آوردن به هم‌نوع خود و بدون همکاری و تعاون تأمین نمی‌شود (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۱۷) خصوصاً در کمال یافتن استعدادهای کمالی و اکمال کمالات، این نیاز به شخص و شخصیتی بنام نبی و امام ظاهرتر می‌شود تا آنها با ایفای نقش نبوت و امامت، به ایجاد بسترهای مناسب و استقرار دولت فاضله برآمده و تا بعضی که استعداد کامل شدن دارند به سعادت کامل رسیده (همان، ۱۰۵) و به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی انسان تامّ مطلق گردند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳، ص ۷۱).

۲-۳. کمال انسان و کمال و تمام شکوفایی استعدادهای انسانی در فضای تعادل و اعتدالی ظهور و بروز می‌یابند. به‌همین جهت تعادل معیار و مبنای فکر و عملی است که در آن ضدیت و انحراف و حتی پستی را همراه ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۳، ص ۹۸).

بنابراین اعتدال در ساحت انسان به شکوفایی همه استعدادهای وجودی اعمّ از استعدادهای مادی و معنوی به‌طور متوازن و هماهنگ می‌باشد و انسان کامل انسانی است که همه استعدادهای کمالی‌اش در حد اعلی در توازن و هماهنگی رشد و فعلیت می‌یابد. چنین انسانی در قرآن از آن به «امام» تعبیر آورده می‌شود (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۳۴).

۲-۴. حقیقت وجودی و وجود متعالی انسان: حکمای اسلامی علاوه‌بر اینکه در شناخت انسان رویکرد ماهیت و چیستی‌شناسانه داشته، رویکرد حقیقت و وجودشناسانه هم دارند. آنان در نظریه وجودشناسانه‌شان از انسان و جایگاه وجودی او در هستی معتقدند کمال غایی انسان که سعادت حقیقی است با معرفت ربوبیت حق تعالی و نفی ماسوی‌الله و مشاهده وحدت و رسیدن به یگانگی با حق تعالی و جانمایی خدا بر زمین محقق می‌گردد.

در این سیر، انسان از خدانگری و شناخت او در ابعاد مختلف آغاز و تا خداگرایی و یکی‌شدن پیش می‌رود، یعنی سیر صعودی انسان حدیقف ندارد. او رهایی از قید و زنجیرها در قالب‌های مختلف تا رسیدن به امامت جامعه از یک‌سو و یکتاپرستی و یگانگی را از سوی دیگر طی می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۵۲-۲۵۱؛ همو، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۷۴۵؛ فارابی، ۱۹۶۴م، ص ۶۹) وجود چنین ظرفیتی موجب می‌شود تنها او در میان دیگر موجودات حق تعالی بار امانت الهی را به دوش بکشد و به مقام خلیفه‌اللهی نائل آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۵۲-۲۵۱).

نتیجه آن است که حکمای اسلامی در انسان‌شناسی خود سه نوع توجه به انسان دارند. یکی به ملاحظه ضعف‌ها و کاستی‌هایی است که ناشی از ماهیت محدود طبیعی و حیوانی انسان است و دوم به ملاحظه وجود نامحدود در کمالات نظری و عملی آن است که ناشی از توانایی ادراکی انسان در درک معارف نظری و عملی است و ناشی از شوق و کشش‌های حرکت‌آفرین فطرت کمال‌نگر و

کمال‌گرا و میل نامحدود آن در جذب و اتصاف به آنهاست و سوم به ملاحظه جایگاه وجود او در هستی که همان خلیفه‌اللهی باشد.

بنابراین چنین انسانی که در آغاز، زمینی و مادی و طبیعی و ممزوج با خصلت‌های حیوانی و شیطانی بوده، ضروری است با تدابیر ویژه و با سیاست و مدیریت خاص در جامعه و نظام سیاسی مطلوب، زمینه‌های شکوفایی استعدادهای کمالی آن فراهم گشته و الهی گردد. پرسش آن است که با توجه به اینکه سیاست‌ها، هم می‌توانند ماهیت و اهداف غیر فاضله در انواع خود باشند و هم الهی، چه نوع سیاستی و با چه ملاک و معیار و الگویی و چه نوع مدیریتی، سیاست حکیمانه و الهی شده و شایسته برای هدایت انسان به سوی کمالات و برای پذیرش جانشینی خدا بر زمین می‌گردد، چه سازوکاری باید اتخاذ نمود. پاسخ آن همراه با تعاریفی که از حکمت عملی و عدالت مدنی و اعتدال مدنی می‌شود، در مباحث بعدی دنبال می‌شود.

۳. حکمت عملی و هدف گذاری عملی آن

در بحث قبلی نشان داده شد که انسان، هم به ملاحظه نفس ناطقه و کشش‌ها و امیال فطری کمال نگرانه و کمال‌گرایانه و هم به ملاحظه جایگاه خلیفه‌اللهی آن، ظرفیت متعالی شدن دارد. حال پرسشی که مطرح می‌شود آن است که ظرفیت و استعدادهای ادراکی عقلی و استعدادهای حرکت آفرینی گرایش فطری، مولد چه نوع معارف معطوف به عمل و نتایج عملی بوده و موجبات کمالات بالفعل انسان را فراهم می‌سازند. حکمای اسلامی چه دسته معارفی را اسباب کمال نفس و اسباب ارتقای وجودی انسان و اسباب عبور انسان از حیات مادی و طبیعی و حیوانی و الزامات آنها می‌دانند تا لازم باشد در محیط بیرون و در تعاملات اجتماعی زمینه‌های تحقق آن فراهم گردد؟ پاسخ به این سوالات در ادامه از طریق تعریف حکمت عملی و هدف و نتایج آن پی گرفته می‌شود.

۳-۱. تعریف حکمت عملی

نزد حکمای اسلامی حکمت نظری، علم به حقایق موجودات هستی دانسته شده است؛ اما در حکمت عملی، مقصود، حصول رأی و فکر و اندیشه صحیح در اموری است که به فعل انسان ارتباط دارد تا از این طریق آنچه انجام می‌شود به حال فرد و جامعه خیر و نیکو باشد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۶ق، ص ۲۴۰-۲۳۹) بر مبنای انسان‌شناسی که فلاسفه سیاسی اسلامی دارند خیریت و نیکویی متوجه نفس و کمالات نفسانی می‌شود، اعم از اینکه در قلمرو فرد از طریق تهذیب نفس باشد یا در قلمرو خانواده از طریق تدبیر منزل بوده و یا فراتر، در قلمرو جامعه سیاسی از طریق تدبیر حکیمانه جامعه باشد. حاصل تدابیری که در این سه قلمرو رخ می‌دهد بازدارندگی انسان از بدی‌ها و استقرار خیرات و نیکی‌ها در وجود فرد و جامعه می‌باشد.

۲-۳. هدف حکمت عملی

حکمت در لغت به معانی استحکام، قوت و مانع شدن از گسستن و اقدام به اصلاح امور است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ماده حکم) و حکیم کسی است که کارهای او بر پایه بینایی و دانایی است. خواجه نصیرالدین طوسی با ملاحظه ابعاد نظری و اصلاح‌گرایانه آن، حکمت را چنین تعریف می‌کند: «حکمت دانستن همه چیزها است، چنان‌که هست و قیام نمودن به کارها چنان‌که باید» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳، ص ۱۸). در این صورت حکمت، علم به برترین معلومات در سیاست و تدبیر امور حیات انسانی اعم از امور مادی و معنوی بوده و راهگشای انسان به سعادت ابدی است. ابن‌سینا در الهیات شفا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳) این مهم را با عنوان فلسفه حقیقی یاد می‌کند؛ فلسفه‌ای که عهده‌دار تصحیح مبادی علوم دیگر بوده و متقن‌ترین معرفت‌ها و شناخت‌ها را در پی دارد و به معرفی علل اولیه موجودات برمی‌آید.

حکمای اسلامی در بحث اقسام حکمت، اساس و پایه تقسیم حکمت به نظری و عملی را بر توانایی‌های نفس ناطقه انسان تحت عنوان عقل استوار می‌کنند. نزد اینان هدف حکمت نظری آن است که انسان به حقایق موجودات هستی معرفت یافته و بر اصناف مختلف معقولات احاطه معرفتی یابد؛ اما در حکمت عملی شکوفایی استعدادهای کمالی انسان و افراد انسانی از طریق رعایت مصالح عمومی شهروندان و صناعات مربوطه (یوسفی‌راد، ۱۳۹۴، ص ۱۳۰) هدف است تا انسان جهت استمرار حیات انسانی و مراتب کمالی آن با اراده خود به خلق و ایجاد آنها برآید (ابن‌سینا، ۱۳۱۳ق، ص ۱۱۱).

در معرفت‌شناسی حکمای اسلامی علمی هستند که هدفشان بر مبنای حکمت، صدور فعلی است که خیر فرد و خانواده و جامعه را در برداشته باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ص ۱۸۴ و ۱۸۸). به عبارت دیگر، هدف حکمت عملی حاکمیت بخشیدن عقل و تدبیر عقلانی بر سه حوزه نفس و قوای آن و منزل و جامعه بوده و سه عنوان «تدبیر نفس»، «تدبیر منزل» و «تدبیر مُدُن» می‌باشد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۰). تدبیر نفس تدبیری است که قوه عاقله با حکومت بر قوای شهوی و غضبی به کنترل و تعدیل این دو قوه برمی‌آید. تدبیر منزل تدبیری خردورزانه است که در قلمرو یک خانواده با هدف ایجاد اعتدال در مدیریت خانواده، رئیس خانواده روش اعتدال را پیش می‌گیرد و تدبیر مدن خردورزی حکیمانه بر مصالح عمومی یک شهر، امت و جامعه جهانی در نیل به سعادات و کمالات انسانی می‌باشد.

۳-۳. در حکمت عملی هدف‌گذاری به گونه‌ای در گرو شناخت انسان و غایتی است که انسان برای آن آفریده شده است. در این حکمت، عمل به بایدها و نبایدها به معنای به فعلیت رساندن و

شکوفای نمودن کمالاتی است که انسان برای به فعلیت رساندن آنها و در نهایت آراسته شدن به آنها، آفریده شده است. در این صورت جایگاه حکمت عملی چیزی جز شکوفای شدن در ابعاد نظری و عملی و به فعلیت رسیدن دو قوه نظر و عمل نفس ناطقه چیزی نیست. انسان نزد حکمای اسلامی موجودی دو ساحتی (ساحت مادی و معنوی و جسمانی و نفسانی) است. هر چند ابعاد مادی وجود انسان خود از اموری شگفت‌انگیز، بدیع و متمایز از دیگر موجودات تشکیل شده است، اما به تعبیر ملاصدرا نفس در مرتبه عقل هیولانی مجمع‌البحرین و ملتقی‌الاقلمین (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۲، ج ۱، ص ۶) است. انسان در سیر کمالی خود پایانی ندارد و به وزان مثال خالقش که از هر جهت موجودی بی‌نهایت است، توانایی سیر در بی‌نهایت را دارد. سرشت نفس انسانی به گونه‌ای است که خواه آن را روحانیه‌الحدوث بدانیم، چنان‌که ابن‌سینا گوید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳) و خواه جسمانی‌الحدوث بدانیم چنان‌که ملاصدرا گوید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۳۴۷)، حقیقتی عرشی دارد که بر طبق اراده اختیاری به صعود اکتسابی میل پیدا کرده و در شرایط مناسب می‌تواند بدن دست یابد.

ابن‌سینا در رساله اقسام العلوم العقلیه (ابن‌سینا، ۱۴۰۶ق، ص ۲۴-۲۰) در تقسیم خود از حکمت همین مقصود را دنبال می‌کند. نزد ابن‌سینا انسان در روی آوردن به شناخت امور دو چیز را دنبال می‌کند؛ یکی وجود فی نفسه اشیاء و دیگری آنچه انجام آن واجب است تا انسان شرافت و کمال یافته و به عالمی معقول، شبیه عالم موجود، تبدیل گردد و به سعادت نهایی خود دست یابد. چنین انسان‌شناسی‌ای از حکمای اسلامی برخلاف نظریه انسان‌شناسانه نیچه‌ای است که اصل را اراده معطوف به قدرت می‌داند و سیاست و دولت را بر پایه آن تعریف می‌کند. در حکمت عملی حکمای اسلامی، سیاست، افراد جامعه را دعوت به ساختن جامعه‌ای می‌کند که نه بر پایه حسادت، قدرت‌طلبی و ستیزه‌جویی بلکه بر اساس تعقل، فداکاری و محبت انسجام می‌یابد تا نتیجه آن شکوفایی تمام کمالات استعدادی انسان باشد. (شیخ، ۱۳۶۹، ص ۱۲۸).

نتیجه اینکه حکمت عملی حکمای اسلامی یک نظریه سیاسی از مدیریت سیاسی اجتماعی معطوف به کمال انسان با ماهیت تلفیقی حیوانی-انسانی در حوزه عمل آدمی در قلمرو کل بشریت است که از طریق مسئله عدالت مدنی و اعتدال مدنی و نقش و جایگاهی که برای آن دو قائل‌اند دنبال می‌شود.

۴. عدالت مدنی و اعتدال مدنی و نقش و جایگاه آن در حکمت عملی

عدالت و اعتدال در حکمت عملی حکمای اسلامی از مقولاتی هستند که پایه و اساس دستیابی به وضعیت مطلوب فرد و جامعه بوده و می‌باشند و همواره از چیستی و ضرورت و ارزش و اهمیت آنها

سخن به میان آمده است، هرچند از نقش آنها در جامعه و در سیاست کمتر بحث شده است. از این رو لازم است برای این دو در قلمرو جامعه تعریف معینی ارائه گردد تا نشان داده شود که علاوه بر قلمرو فردی و نفسانی، در قلمرو جامعه و سیاست نیز می‌توانند نقش آفرینی کنند.

۴-۱. مراد از عدالت مدنی

عدالت نسبت به هر موجودی به معنای اعطای حق و حقوقی است که آن موجود برخوردار می‌گردد، (اعطاء کل ذی حق حقه) (مطهری، ۱۴۰۳ق، ص ۲۲۹)؛ اما به‌طور خاص مادامی که یک فرد، گروه و صنفی با استعدادها و ظرفیت‌های خاص در یک سیستم و جامعه و نظام تعاملی در تعامل و در ارتباط با فرد یا گروه‌ها و اصناف دیگر قرار می‌گیرد عدالت، مدنی شده و آن به معنی قرار دادن افراد و گروه‌ها و اصناف در جای شایسته و سزاوار خود می‌باشد؛ جایی که استعداد و توانمندی هر یک آنجا را می‌طلبد. به عبارت دیگر، عدالت مدنی گزینش افراد و گروه‌ها و اصناف برحسب شایستگی‌ها و استقرار آنها در جایی است که شایستگی آن را دارند تا حاصل آن ترکیب و تجمیع توانمندی‌ها، امکانات و استعدادها و در نتیجه اثربخشی و بهره‌دهی خوب و بیشتر در رسیدن به اهداف شود.

۴-۲. مراد از اعتدال مدنی

در حکمت عملی حکمای اسلامی، اعتدال مدنی الگویی از مدیریت و ساماندهی جامعه و نهادهای مدنی است که از فرایند اجرای عدالت مدنی یعنی استقرار هر فرد و گروه و صنفی در جای شایسته و بایسته خود از یک سو و از رعایت مصالح عمومی (رعایت حقوق و منافع فردی و جمعی) از سوی دیگر حاصل شده و برای افراد مدنی امکان رشد و شکوفایی و امکان دستیابی به اهداف آرمان‌های بشری و وحیانی را فراهم می‌سازد^۱ و در نتیجه اعتدال مدنی یک وضعیت تعادل‌بخشانه و توازن‌آفرین و باثبات است که مبدل زندگی طبیعی و حیوانی ضد مدنی (فرومدنی) به زندگی انسان مدنی و تا زندگی انسان فرامدنی یعنی زندگی طیبه و فاضله و کریمه می‌باشد. به عبارتی اعتدال مدنی یک مدیریت و ساماندهی دوراندیشانه و عقلانی و یک عقلانیت در رعایت مصالح عمومی و رعایت منافع فرد در ضمن مصالح عمومی می‌باشد.

۱. همان‌گونه که خواجه نصیرالدین طوسی کارکرد ناموس الهی و تعیین حدود و احکام شرعی را ایجاد اعتدال در رفتار فردی و مدنی انسان می‌داند. «تعیین‌کننده اوساط در هر چیزی تا به معرفت آن، رد چیزها به اعتدال صورت بندد.» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۳) چنانچه استاد مطهری انسان کامل (تحت عنوان امام) را انسانی می‌داند که همه استعدادهای کمالی‌اش در حدّ اعلی در توازن و هماهنگی رشد و فعلیت یافته است. (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۳۴)

۴-۳. نقش و جایگاه عدالت مدنی و اعتدال مدنی در حکمت عملی

در بحث انسان‌شناسانه حکمای اسلامی نشان داده شد که انسان هم به ملاحظه نفس ناطقه و کشش های درونی فطری کمال‌نگرانه و کمال‌گرایانه و هم به ملاحظه جایگاه خلیفه‌اللهی اش ظرفیت متعالی شدن را دارد و در محور دوم گفته شد حکمت، معرفتی است که سبب اتصاف نفس انسانی انسان به کمالات فطری و اکتسابی است، اعم از اینکه از قبیل دانستی بوده یا از قبیل عمل‌کردنی باشد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۷). پرسشی که مطرح می‌شود آن است که ظرفیت و استعداد های ادراکی عقلی و حرکت‌آفرینی عقل عملی و مدنی مولد چه نوع تدابیر و چه نوع مدیریت مدنی و با چه الگویی از الگوهای مدیریتی در سامان‌بخشی حیات انسان و نیل به آمال و آرزوهای آن می‌باشد. به عبارت دیگر، در بحث حکمت مدنی اگر هدف حکمای اسلامی حکومت حکمت و حکومت عقل و تدبیر حکیمانه بر زندگی مدنی و حیات سیاسی است، پرسش آن است که آنان در رسیدن به چنین هدفی دارای چه مسئله‌ای می‌باشند؟ چگونه سیاستی و چگونه حکومتی در زندگی سیاسی به حکومت حکمت منتهی می‌شود تا شکوفایی استعدادهای کمالی و انسانی انسان را در پی داشته باشد؟ در پاسخ باید گفت آنچه الگوی استقرار و حضور و جریان یافتن حکمت در حوزه عمل و مدیریت سیاسی و تدبیر زندگی مدنی شده و عامل موثر در نیل به سعادت و غایت انسان است، حاکمیت اعتدال مدنی از طریق عدالت مدنی می‌باشد (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۶). از این رو لزوماً باید مسئله حکمای اسلامی در حکمت عملی عدالت مدنی و اعتدال مدنی باشد، به طوری که از این طریق فرد و جامعه به ثبات و تعادل دست می‌یابند (یوسفی‌راد، ۱۴۰۱، ص ۲۵۸) زیرا در دستگاه فلسفی حکمای اسلامی عدالت در قلمرو نفس نقش اساسی در ثبات و تعادل جسمی و روحی و مراتب آن دارد؛ چنانچه اگر در مدیریت خانواده هر یک از اعضا خانواده (پدر و مادر و فرزند) بر اساس «وضع الشیء فی موضعه» در جای خود ایفای نقش کنند، ثبات و تعادل متوجه خانواده شده و حاصل آن هم‌سویی و تجمع توانمندی‌های همه اعضا خانواده در رسیدن به اهداف کمالی خانواده می‌شود. در جامعه نیز با جریان عدالت مدنی یعنی گزینش افراد برحسب شایستگی‌ها و استقرار آنها در جایی که شایستگی آن را دارند جامعه به ثبات و تعادل خود می‌رسد و زمینه‌های فعلیت یافتن استعدادهای کمال افراد جامعه فراهم می‌گردد و افراد جامعه به استعدادهای کمالی خود نائل می‌آیند و این آن چیزی می‌شود که حکمای اسلامی برای جامعه هدف‌گذاری نموده‌اند.

در کلمات حکیمانه علی علیه السلام آمده است: «زمانی که پادشاه و سلطان بر اقامه عدالت (که اقتضا حکمت است) بناگذاری کند و از فرمان عقل پیروی کند، خداوند او را بر زیردستانش و فرمان بردارانش کمک کرده و دشمنانش را ذلیل می‌کند.» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۴۱۱۸)

این سازوکار و مدیریت باید از طریق «اعتدال» پیگیری شود؛ بدین معنا که بر مبنای مبانی انسان‌شناسانهٔ فلاسفه اسلامی با حاکمیت قوهٔ عاقله بر امیال و کشش‌های نفسانی، قوای نفس انسان تعدیل شده و بر آنها اعتدال حاکم می‌شود و چون براساس همین مبانی، انسان دارای طبع مدنی بوده و نیازهای مادی و معنوی‌اش را در جامعه و از طریق تعاملات مدنی تأمین می‌نماید بنابراین باید از طریق «اعتدال مدنی» و مدیریت و خردورزی از مصالح عمومی و شناسایی و رعایت حقوق مادی و معنوی دیگران و تنظیم تعاملات و روابط اجتماعی بر مبنای مصالح عمومی عمل نمود تا به استقرار وضعیت مدنی بینجامد و رفتار مبتنی بر رعایت مصالح عمومی و احترام به حقوق هم‌نوعان نهادینه شود و همکاری‌های مدنی مبتنی بر رعایت حقوق یکدیگر صورت پذیرد. در این صورت است که فطریات کمال‌خواهانه (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۳۱-۳۲ و ۳۵) و استعدادهای کمالی انسان در قالب همکاری مدنی در تأمین نیازهای مادی و در ادامه نیازهای معنوی بر خاسته از انس و الفت و محبت‌ورزی و عشق و ایثار و عزت و کرامت ظهور و بروز می‌یابد. بنابراین حکمت عملی حکمای اسلامی زمانی می‌تواند متناسب با واقعیت عینی و طبیعی انسان از یک‌سو و حقیقت متعالی آن از سوی دیگر در زندگی سیاسی موثر واقع شود که مساله آن «اعتدال مدنی» باشد و حکمای آن به چگونگی تحقق آن در جامعه و نظام سیاسی بیاورند.

در این وضعیت است که افراد انسانی از وضعیت طبیعی آمیخته با انواع کژی‌ها و ناسازگاری‌ها و طمع‌ورزی‌ها و خودخواهی‌ها به مدیّت میل کرده و مدنی و شهروند شده و در ادامه، با تعاملات مدنی مبتنی بر عدالت مدنی ارتقای وجودی یافته و استعدادهای کمالی‌اش شکوفا شده و انسانی فرامدنی و انسان متعالی می‌گردد و الا امکان دستیابی به آمال و آرزهای فطری متعالی و امکان جانشینی خدا در زمین برایش فراهم نمی‌گردد و آنگاه به نام انسان الهی بر انسان و حیات مدنی او سیاست‌های خودخواهانه اعمال شده و انسان را یا به جهل فرو برده و در ادامه به عبودیت گرفته و حقیقت آن را مسخ کرده یا از او انسانی تک‌ساحتی ساخته و او را به‌سوی حیات مادی صرف یا معنوی صرف هدایت نموده و یا به انحراف از حق و عدالت رهنمون می‌سازد.

فارابی در نظام سیاسی مطلوب خود، رئیس فاضله و حاکم مطلوب را انسان الهی می‌داند که سرشت او معدّ همه فضائل است و صدور فعل فاضله از او به‌طور عادت همواره سر می‌زند و دارای عالی‌ترین مرتبه مدنیت بوده و در نتیجه ماهیت ریاستش خدمت - نه فرمانروایی و اعمال سلطه و اعمال قدرت - به دیگران و توانمند در تدبیر همه جوامع و مدن می‌باشد (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۳۳). به عبارت دیگر، اعتدال مدنی وضعیت حاصل از حرکت متوازن و متعادل مبتنی بر عدالت میان افراد رشدیافته و متکثر به تکثر در سلائق و افکار و آراء و منافع اما هماهنگ و هم‌سو و دارای وحدت تألیفی میان افراد جامعه (دوانی، ۱۳۹۱، ص ۲۵۸-۲۵۷) نه متخالف و متضاد (اخوان‌الصفاء،

۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۴) گریز از مرکز در سطح یک نظام سیاسی است که نیازمند هر نوع رشد و شکوفایی استعدادها و ارتقای وجودی است. بنابراین اعتدال مدنی نه میانه‌سازی بلکه سیاست توازن سازی (همان) میان همه عناصر موثر و درگیر در یک مجموعه مرتبط و در یک نظامی از اولویت بندی‌ها و شایسته‌سالاری در راستای نیل به اهداف عالی می‌باشد که خیرات مشترک و مصالح عمومی همراه با منافع فرد مطابق با حق و شایستگی‌ها حاصل می‌شود و زمینه‌های ظهور و بروز کمالات دیگر را فراهم می‌سازد.

فارابی در بیان وظایف حاکم و وظیفه آن را هم تربیت افراد جامعه می‌داند تا هیئت نفسانی آنها متوسط میان افراط و تفریط باشد تا هیئت نفسانی آنها فاصله باشد و از آنها افعال خیر یعنی افعال متوسط و معتدل صادر شود (فارابی، ۱۹۶۴م، ص ۳۶-۳۷) و هم ایشان وظیفه اصلی حاکم به عنوان دولت را علم به شرایط اعتدال مدنی و استنباط آنچه در اعتدال مدنی است می‌داند تا سیاست گذاری‌ها و مدیریت سیاسی و ساماندهی دولت بر اساس آنچه اعتدال مدنی است و آنچه اعتدال‌آور است صورت پذیرد (همان، ص ۳۹). فارابی معتقد است همان‌طور که ایجاد و حفظ اعتدال بدن در طبابت بدن موضوعیت دارد و آن با طبابت طیب صورت می‌گیرد، در جامعه نیز ایجاد و حفظ اعتدال و استقامت اخلاق اهل مدینه فاضله موضوعیت دارد و باید با حاکم و دولت فاضله محقق شود. (همان، ص ۲۳)

فارابی در جای دیگر شرط صحت و اعتبار و استقامت جامعه به فاصله بودن را وجود اعتدال در اخلاق مردم می‌داند: «صحہ المدینہ و استقامتہا ... ہی اعتدال اخلاق اهلہا»، (فارابی، ۱۹۷۱م، ص ۸۱) کما اینکه ایشان هنگامی که جامعه و نظام مدنی در اخلاق اهلش دچار انحراف از اعتدال شده، نیرو و فرآینادی که اخلاق جامعه و نهادهای مدنی را به سوی اعتدال یعنی راستی و استواری و سازواری برمی‌گرداند انسان مدنی (انسان حکیمی که قوای جسمی و فکری اش در تعادل است) می‌داند: «اذا انحرفت المدینہ فی اخلاق اهلہا عن الاعتدال، فالذی یردہا الی الاستقامہ و یحفظہا علیہا هو المدنی» (همان).

ابن‌سینا نیز در بحث قانون‌گذاری بر جامعه، معتقد است هدف حاکم جامعه رساندن به عدالت است و این امر می‌بایست از مسیر وضع قوانین اعتدال‌آور پی‌جویی شود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۹-۴۵۴).

خواجه نصیرالدین طوسی ویژگی برجسته صاحب علم مدنی را به توانایی او بر دوری دادن جامعه از انحرافات و بر استقرار اعتدال حقیقی می‌داند: «صاحب این علم (علم مدنی) چون در صنعت خود ماهر شود، بر صحت مزاج عالم که آن را اعتدال حقیقی خوانند و ازاله انحراف از آن قادر شود و او به حقیقت طیب عالم بود». (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۵)

وی فلسفه وجودی شریعت را حاکمیت اعتدال در روابط و مناسبات اجتماعی و تلطیف نمودن روابط مردم با یکدیگر با تشویق و توصیه به انس و محبت‌ورزی میان یکدیگر می‌داند (همان، ص ۲۶۴-۲۶۵)؛ چنانچه سیدجعفر کشفی معتقد است نزد حکما، فلسفه انزال کتاب کریم و ارسال رسل و شریعت برای ایجاد و تعیین تعدیل و اعتدال مردم در تمام امور است، (دارایی کشفی، ۱۳۸۱، ص ۵۱۵) همان‌طور که فیض کاشانی هدف شریعت اسلام را اعتدال می‌داند (فیض کاشانی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۸).

□ نزد ملاصدرا آن چیزی سزاوار وجود است که بر طریق اعتدال باشد و هر آنچه از اعتدال بیشتری برخوردار باشد از حقیقت وجودی بیشتری برخوردار می‌باشد و در عالم عنصری و عالم زمینی و در میان پدیده‌های انسانی و مدنی آنچه بر اعتدال نزدیک باشد، از قابلیت بیشتری برای دریافت فیض برخوردار می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۲، ص ۳۰۴) این بدین معنی است که حاکمیت وضعیت اعتدال در جامعه از لوازم اصلی دریافت فیوضات و الهامات الهی می‌باشد و ضروری جامعه است که بدان متصف شود و بر دولت است که جامعه را بدان وضعیت نائل آورد تا زمینه‌های نیل به کمالات و سعادات بیشتر فراهم گردد.

نزد فلاسفه اسلامی سیاست و تدبیر اعتدالی^۱ در دو مرحله انجام می‌پذیرد؛ یکی ایجاد تعادل میان نامتعادل‌ها و میان افراط و تفریط‌ها از طریق تدبیر و خردورزی و تبدیل نابسامانی‌ها و ناسازگاری‌ها و ناکارآمدی اجزا و عناصر جامعه و نظام سیاسی به سامان و سازگاری و کارآمدی در نیل به وضع مطلوب آن‌گونه که ابن مسکویه وظیفه دولت تعادل‌بخش را بازداشتن طبع عصیانگر بشر و کنترل آن و بازداشتن جامعه از انحطاط (ابوریحان بیرونی، ۱۳۶۲، ص ۲۴۲) می‌داند و جلال الدین دوانی وظیفه دولت را تعلیم افراد مدنی بر آگاهی از افراط و تفریط و آثار و عوارض آنها می‌داند تا افراد بتوانند به کمالات خود نائل آیند (دوانی، ۱۳۹۱، ص ۲۵۷). دیگری حرکت رو به جلوی جامعه در ریل تعادل‌سازی و هماهنگی و هم‌سویی و تجمیع و هم‌افزایی بیشتر به سوی تعالی که از طریق شکوفایی استعدادهای انسانی فراهم گردد.

جلال‌الدین دوانی راه نیل به کمال فطری افراد مدنی را بعد از دوری از افراط و تفریط، استقرار در انتظامی می‌داند که نظام عالم دارد (همان).

با آنچه از آراء فلاسفه اسلامی نسبت به اعتدال منعکس شد، استفاده می‌شود حکمای اسلامی

۱. تدبیر یعنی پس و پیش امور و وضع موجود و مطلوب را دیدن و تدبیر نمودن چگونگی عبور از وضع موجود با همه نارسایی‌ها و انحرافات و افراط و تفریط‌ها می‌باشد و در معنایی دیگر، تدبیر عملیاتی‌سازی و کاربردی‌سازی برنامه‌ها و چگونگی تحقق ارزش‌ها و چگونگی تبدیل ارزش‌ها و بینش‌ها به عمل و چگونگی دخالت دادن همه عوامل موثر در نیل به مطلوب‌ها است.

اعتدال مدنی در جهات فکری و عملی و رفتاری و اخلاقی را مسئله تأملات اساسی خود قرار داده و شرط نائل آمدن به کمالات و مراتب عالی انسانی را یکی در تدابیر عادلانه حاکم و دولت و استقرار اعتدال مدنی در جامعه و افراد آن دانسته و دیگری در بهره گیری از قوانین اعتدال آور شریعت می دانند.

۵. نتیجه گیری

در دستگاه فلسفی حکمای اسلامی، حکومت حکمت بر زندگی، خاصه بر زندگی مدنی و سیاسی تحت عنوان حکمت عملی زمانی امکان پذیر است که مسئله حاکمان و دولتمردان، جریان عدالت و استقرار اعتدال بر جامعه و بر رفتارهای مدنی باشد تا ثبات و آرامش را در زندگی فردی و مدنی افراد به ارمغان آورد. در چنین نظامی و نظامی است که استعدادها و توانمندی های افراد جامعه به نحو متوازن شکوفا شده و غایت آن سعادت حقیقی افراد جامعه می باشد که آن هدف حکمت عملی آنان می باشد. بنابراین چنین حکومتی هم می تواند بر قوای نفسانی و بدنی افراد جامعه حاکم شود تا ثبات و آرامش روحی و روانی و صحت و سلامتی نفس و بدن را در پی داشته باشد و هم می تواند بر نظام تدبیر یک حکومت و نظام سیاسی و جامعه حاکم شود و تدبیر حکیمانه بر شیوه مدیریت و بر نظام تصمیم گیری یک جامعه و نظام سیاسی و تحصیل مصالح مردم یعنی مصالح نوعیه افراد جامعه را در پی آورد و ساختار نامتعادل جامعه و نظام را متعادل گرداند و پی آمد آن، حکومت انسان الهی و نبی و امام را در پی داشته و جامعه بر بنیاد شایستگی های افراد سامان یابد و پی آمد آن تعادل و ثبات و آرامش و صحت و سلامتی برای جامعه و افراد آن باشد. در این صورت، اعتدال مدنی الگویی از نظریه مدیریت سیاسی مبتنی بر حکمت می باشد که در آن عدالت مدنی محقق می گردد؛ یعنی در این الگو، افراد جامعه به ازای توانمندی و استعدادهایشان دارای حقوقی بوده و با شکوفاسازی آن استعدادها از حقوق خود بهره مند می گردند.

- در این الگو بهترین شکل کمال یافتگی استعدادهای بالقوه انسان در شرایط تعادل قوای درونی انسان میان قوای نفس حیوانی و نفس ناطقه انسانی و در جامعه در ایجاد تعادل میان افراد مدنی و گروهها و اقشار جامعه و میان سطوح و بخش های جامعه می باشد.

- در این الگو اعطای حقوق مردم شرط اصلی و اساسی مشروعیت حاکم و دولت است؛ از آن جهت که اعتدال مدنی با رعایت عدالت مدنی محقق می شود و اعطای حقوق مدنی مردم از مقومات اصلی عدالت مدنی است.

- با جاری سازی حکمت و شکوفاسازی عقل و خردورزی و جریان عدالت (اعطای حقوق مردم) و عدالت مدنی (استقرار افراد و گروهها در جای شایسته خود) و اعتدال فکری و رفتاری و کنشی به

جای اینکه میان دولت و ملت بدبینی و بی‌اعتمادی و بروز رفتارهای خشونت‌آمیز رخ دهد، تعامل، اعتماد و همبستگی و رضایت مندی حاکم می‌گردد.

- با حاکمیت اعتدال مدنی افراد جامعه برخوردار از ثبات فکری و اخلاقی و رفتاری مدنی شده و حاصل آن استیلاي آرامش و امنیت بیرونی و درونی بر جامعه می‌شود.

منابع

۱. ابن سینا، علی بن حسین (۱۴۰۴ق). الشفاء، الطبيعيات، الفن السادس، كتاب النفس. قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۲. _____ (۱۴۰۴ق). الهيات الشفا. قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى مرعشي.
۳. _____ (۱۳۱۳). دانشنامه علایی. الهيات. تهران: بی جا.
۴. _____ (۱۴۰۶ق). رساله فی اقسام العلوم العقلیه، تسع رسائل فی الحکمه و الطبيعيات. تحقیق و تقدیم. حسن عاصی. لبنان: دار قابس.
۵. _____ (۱۳۷۰). تسع رسائل. شرح مصطفی نورانی. قم: انتشارات مکتب اهل بیت علیهم السلام.
۶. اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا. (ج ۱). بیروت: دارالاسلامیه.
۷. بیرونی ابوریحان، محمد بن احمد (۱۳۶۲). تحقیق ماللهند. ترجمه منوچهر صدوق. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۰). غرر الحکم و درر الکلم. (ج ۳). تهران: دانشگاه تهران.
۹. دارابی کشفی، سیدجعفر (۱۳۸۱). تحفة الملوك. تصحیح عبدالوهاب فواتی. قم: بوستان کتاب.
۱۰. دوانی، جلال‌الدین (۱۳۹۱). اخلاق جلالی. تصحیح عبدالله آرانى. تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. به کوشش صفوان عدنان داوودی. دمشق: دارالقلم.
۱۲. شیخ، محمد سعید (۱۳۶۹). مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی. ترجمه مصطفی محقق داماد. تهران: خوارزمی.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). اسرارالایات و انوار البینات. ترجمه محمد خواجوی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. _____ (۱۳۴۳). المظاهر الاهیة. ترجمه و تحقیق سید حمید طبیبیان. تهران: امیرکبیر.
۱۵. _____ (۱۳۸۰). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه. (ج ۸). تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. _____ (۱۳۴۲). مبدا و معاد. ترجمه احمد بن محمد حسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۷. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). شیعه در اسلام. به کوشش سیدهادی خسرو شاهی. چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
۱۸. فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۳ق). تحصیل السعاده، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت: دارالاندلس.
۱۹. _____ (۱۹۹۵م). آراء اهل المدينة الفاضله. بیروت: دار مکتبة الهلال.
۲۰. _____ (۱۹۷۱م). فصول منتزعه. تحقیق و مقدمه و تعلیق فوزی متری نجار. بیروت: دارالمشرق.
۲۱. _____ (۱۹۶۴م). السياسة المدنیة. تحقیق فوزی متری نجار. بیروت: کاتولیکیه.
۲۲. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۹۲). ترجمه الحقایق. تهران: آیت اشراق.
۲۳. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۶۹). درة التاج. تصحیح محمد مشکوة (ج ۱). تهران: انتشارات حکمت.
۲۴. _____ (۱۳۸۶). درة التاج. تحقیق ماهدخت بانو همایی (ج ۲). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). آشنایی با قرآن (ج ۵). چاپ سوم. تهران: صدرا.
۲۶. _____ (۱۳۹۱). انسان کامل. چاپ ۵۳. تهران: صدرا.
۲۷. _____ (۱۴۰۳ق). بررسی اجمالی مبانی نظری اقتصاد اسلامی. بی جا: حکمت.
۲۸. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۳). اخلاق ناصری. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.
۲۹. یوسفی‌راد، مرتضی (۱۴۰۱). وجوه تمایز مکاتب فلسفه سیاسی اسلامی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۰. _____ (۱۳۹۴). مبانی فلسفه سیاسی مشاء. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.