

The Ontology of Justice in Hikmat Mota'aliyah Political Philosophy

Mohammad Sadiq Nosratpanah¹ 

DOI: [10.48308/piaj.2026.243709.1868](https://doi.org/10.48308/piaj.2026.243709.1868) Received: 2026/2/24 Accepted: 2026/6/21

Original Article

Extended Abstract

Introduction: Given the foundational importance of ontological principles in delineating philosophical systems and scientific theories—particularly within political philosophy—this article systematically develops a theory of justice rooted in the political philosophy of Transcendental Wisdom (*Hikmat Mota'aliyah*). By analyzing the ontological underpinnings of justice within this school of thought, and by critically examining the source texts of its prominent figures, spanning from Mulla Sadra (*Sadr al-Muta'allihin*) to contemporary commentators, this study addresses a central research question: Upon which metaphysical pillars and conceptual foundations is the ontology of justice constructed within transcendental political wisdom?

Methods: Data collection was conducted via a library-based documentary method, systematically surveying the canonical works of prominent philosophers within the Transcendental Wisdom tradition. The study utilizes a text-based interpretive approach for data analysis. Initially, focusing on textual exegesis to recover the authors' intended meanings, key propositions regarding the ontology of justice were extracted from the source material. These extracted concepts were then categorized based on thematic similarity, conceptual emphasis, and the structural role they play in delineating a comprehensive system of justice. Finally, these categories were synthesized and formulated based on their direct or indirect relational links to the broader architecture of justice.

Results and Discussion: To answer this question, the ontological foundations of Hikmat Mota'aliyah political philosophy have been extracted and organized, and their relationship to the issue of justice has been shown. Therefore, five important foundations

1. Assistant Professor of Political Science, Department of Political Thought, Faculty of Islamic Studies and Political Science, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. nosratpanah@isu.ac.ir



of “rational social system”, “purposeful social system”, “dynamics of human society”, “human society with choice”, and “need of society for justice” were obtained to depict justice in Hikmat Mota’alih political philosophy in the ontological field. A structural hierarchy and sequential dependency exist among these foundations. Specifically, the inherent rationality of society necessitates its teleological (purposeful) nature, a purpose that is actualized precisely through the realization of justice. It is through the pursuit of this teleological end that the dynamics of the political system are structured, wherein the moral choices of both the individual and the community play an objective role in manifesting justice. Consequently, it is upon this ontological scaffolding that society’s existential need for justice is established.

Conclusions: By synthesizing and structuring these five ontological foundations, this article concludes that justice within transcendental political philosophy operates as an integrated system defined by a dialectical relationship between the virtuous individual and the virtuous society. This systemic framework guides both components within an existential pyramid that extends across all dimensions of reality toward a just ideal. Political and social life is no exception to this cosmic law; human political existence cannot flourish or survive without anchoring itself to the objective of justice, even at a minimal level. Based on the ontological premises of *Hikmat Mota’aliyah*, ultimate human perfection is attainable only within a just social order. Therefore, human society achieves stability and continuity only when just relations form the baseline for its inception, institutionalization, and preservation. Ultimately, the ontology of Transcendental Wisdom serves as the indispensable structural foundation for conceptualizing and designing a just society.

KeyWords: Justice, Ontology, Hikmat Mota’alih political philosophy, Sadr al-Muttalaheen, Tabatabaei, Motahari, Javadi Amoli

Citation: Nosratpanah, Mohammad Sadiq. 2026. The Ontology of Justice in Hikmat Mota’alieh Political Philosophy, *Political and International Approaches*, Summer, Vol 18, No 2, PP 1-23.



هستی‌شناسی عدالت در حکمت سیاسی متعالیه

محمد صادق نصرت‌پناه^۱

DOI: [10.48308/piaj.2026.243709.1868](https://doi.org/10.48308/piaj.2026.243709.1868)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۳/۳۱

مقاله پژوهشی

چکیده مبسوط

مقدمه و اهداف: باتوجه به اهمیت شایان توجه مبادی هستی‌شناسی در ترسیم نظام‌های فلسفی و نظریات علمی، به‌ویژه در حوزه فلسفه سیاسی، این مقاله در صدد است تا با تحلیل مبادی هستی‌شناختی عدالت در حکمت سیاسی متعالیه، تلاشی نظام‌مند را برای استقرار نظریه عدالت مبتنی بر این مبادی ارائه دهد. بر این اساس و با فحص در آثار مطرح فلاسفه مبرز حکمت متعالیه از صدرالمآلهین تا فلاسفه معاصر این مکتب، تلاش شده تا به‌این پرسش پاسخ داده شود که هستی‌شناسی عدالت در حکمت سیاسی متعالیه بر چه ارکان و مبانی‌ای استوار است؟

روش: گردآوری داده‌ها در مقاله حاضر به‌روش کتابخانه‌ای و با جستجو در آثار فلاسفه مبرز حکمت متعالیه صورت گرفته است. برای تحلیل داده‌ها نیز از روش «تفسیر متن‌محور» کمک گرفته شده است. در ابتدا ضمن تأکید بر کشف معنای متن با مقصود موردنظر مؤلف، عبارات دارای ارتباط با هستی‌شناسی عدالت در حکمت سیاسی متعالیه از آراء این اندیشمندان استخراج شده است. سپس تلاش شده است تا فیش‌های به دست آمده بر اساس تأکید متفکر بر تقسیم مبنا و تشابه محتوایی میان آن‌ها و با تأکید بر نقش‌آفرینی در ترسیم نظام‌واره عدالت ساماندهی شوند. در گام نهایی نیز این با تأکید بر ربط و نسبت مستقیم یا باواسطه‌ای که در ترسیم عدالت دارند صورت‌بندی شده‌اند.

یافته‌ها: برای پاسخ به‌این پرسش مبانی هستی‌شناختی حکمت سیاسی متعالیه استخراج و ساماندهی داده شده و ارتباط آن‌ها را به مسئله عدالت نمایان شده است. لذا پنج مبنای مهم «نظام اجتماعی معقول»، «نظام اجتماعی هدفمند»، «پویایی جامعه انسانی»، «جامعه انسانی با اختیار» و «نیاز جامعه به عدالت» برای ترسیم عدالت در حکمت سیاسی متعالیه در ساحت هستی‌شناختی به‌دست آمدند. میان این مبانی نیز تقدم و تأخر برقرار است. به‌این نحو که عقلانیت جامعه، هدف‌داری آن‌را الزام می‌کند و این هدف‌داری در تحقق عدالت است. با درنظرگرفتن

۱. استادیار، علوم سیاسی، گروه آموزشی علوم سیاسی، دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران. nosratpanah@isu.ac.ir



این هدف است که پویایی نظام سیاسی ساختار می‌یابد و اختیار فرد و اجتماع در تحقق عدالت نقشی عینی دارد. بر این اساس است که می‌توان گفت جامعه نیازمند عدالت است.

نتیجه‌گیری: با درهم کردن و صورت‌بندی مبانی پنجگانه هستی‌شناختی مذکور، این نتیجه به‌دست آمده که عدالت در حکمت سیاسی متعالیه دارای سامانی است که در آن و با تأکید بر ارتباط دوسویه میان انسان مطلوب و جامعه مطلوب، تعریف می‌شود و هر دو این اجزاء را در هر می به‌گستره هستی و در تمام ابعاد آن، به سویی آرمانی عادلانه رهنمون می‌سازد. به‌نحوی که زندگی سیاسی و اجتماعی نیز از این قاعده مستثنا نبوده و حیات سیاسی انسانی بدون در نظر گرفتن هدف عدالت، ولو در سطحی حداقلی، امکان تکوین و بقا نخواهد داشت. براساس مبانی هستی‌شناختی حکمت سیاسی متعالیه، کمال‌نهایی در جامعه عادل به‌دست می‌آید. لذا جامعه انسان زمانی از ثبات برخوردار می‌شود که مناسباتی عادلانه مبنای شکل‌گیری، استقرار و تداوم آن باشد. بر این اساس هستی‌شناسی حکمت سیاسی متعالیه در بنیاد ترسیم جامعه عادلانه قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: عدالت، هستی‌شناسی، حکمت سیاسی متعالیه، صدرالمتألهین، طباطبائی، مطهری، جوادی آملی.

استناددهی: نصرت‌پناه، محمد صادق. ۱۴۰۵. هستی‌شناسی عدالت در حکمت سیاسی متعالیه، تابستان، سال ۱۸، شماره ۲، ۱-۲۳.



مقدمه

کارویژه فلسفه سیاسی، بررسی حیات اجتماعی و سیاسی است و می‌خواهد تا سیاست را باعنایت به بنیاد آن تحلیل کند و از زندگی، چهره‌ای معقول ارایه دهد. این تأمل‌ورزی، اول از همه درهستی‌شناسی رخ می‌دهد؛ خاصتاً که بنیان فلسفه اسلامی برهستی‌شناسی استوار بوده و با وجودشناسی آغاز شده و اساساً موضوع فلسفه را هستی می‌داند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۵ ق: ۱۳؛ صدرالمألهین، ۱۴۱۹ ق: ۱: ۲۴). در این میراث و خاصتاً در حکمت متعالیه، واجب‌الوجود اصل وجود است و باقی موجودات، جلوه و پرتوی از اویند. این که هستی، پرتوی از خالق مدبر بوده که برآن حکم می‌راند، هدف‌مند است و راه را راهبرانی نشان می‌دهند، انسان به‌اصل خویش در حال گذار است، ترکیب جامعه به‌گونه‌ای است که انسان را در نیل به کمال مدد می‌رساند و امثال آن، فیلسوف سیاسی مسلمان را به‌سمت برداشتی صحیح از سعادت، عدالت، آزادی و حکمرانی خردورزانه رهنمون می‌سازد. فلسفه اسلامی، خدا در رأس هرم هستی قرار می‌دهد و تمام عالم را سائر به‌سوی دانسته و زمین و آسمان و تمام موجودات را در خدمت انسان و در حرکت به‌سوی سعادت و هدف غایی وی می‌داند.

هستی‌شناسی فلسفی، انسان را موجودی می‌داند که وجود را در هستی فهم کرده و آن را دریافته است. فلسفه اسلامی هم در اولین گام، انسان را دارای هویتی جست‌وجوگر از هستی و ابعاد و ارکان آن می‌داند. سپس و در گام دوم موضوع هدایت‌شوندگی و هدایت‌گری انسان در جامعه مطرح می‌شود؛ چرا که توان‌مندی‌ها و ظرفیت‌های انسان در اجتماع شکوفا می‌شود. در گام سوم، انسان برای شناخت بهتر هستی آن را به‌ذهن و عین تقسیم می‌کند و می‌تواند علاوه‌بر ظاهر هستی، به‌عمق آن برسد. در گام چهارم، انسان در همه رفتارهای فردی و اجتماعی‌اش مختار و آزاد است و در آخرین گام، مسئولیت‌آفرینی او در قبال آزادی و عقلانیتش مطرح می‌شود.

بنابراین نوع نگاه به‌عالم، مراتب آن، نسبت انسان با خالق عالم و نحوه حضور وی در جامعه در حکمت سیاسی متعالیه مورد توجه قرار گرفته است. لذا خوانش از هستی طبیعتاً بر فلسفه سیاسی و نگرش اجتماعی-سیاسی فیلسوفان سیاست، آثاری اساسی داشته و بنیادها، منابع، ارکان، مرزها، مراحل، شرایط، روش‌ها، ابزار، احکام، افعال، موانع، زوایا و گستره‌های گوناگون آن را شکل می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۱ ج: ۲۱).

فلسفه سیاسی همواره در حال جستجوی رهیافت‌ها و گزاره‌های فرامکان و فرازمان و ترسیم نظام مطلوب سیاسی است. پرسش‌های اساسی فلسفه سیاسی -مانند چیستی عدالت، نحوه ارتباط عدالت با فرد، جامعه و دولت و چگونگی تحقق آن در جامعه، خصوصاً با عنایت به نقش دولت- با کیفیت زندگی انسان‌ها در جامعه و زیست سیاسی وی پیوندی بنیادین دارد. بر این اساس، اثر مبانی هستی‌شناختی در حکمت سیاسی متعالیه و مسایل آن - به‌ویژه موضوع کلیدی عدالت- از موضوعات مهمی است که می‌بایست مورد پژوهش قرار گیرد. لذا در این مقاله تلاش می‌شود تا تأثیر مبانی هستی‌شناسی و بر حکمت سیاسی متعالیه با تأکید بر موضوع عدالت ردیابی شود.

۱. پیشینه تحقیق

در زمینه هستی‌شناسی حکمت متعالیه، که موضوعی عام و فلسفی است، مقالات متعددی نگاشته شده است که با برخی از مبادی نظری مقاله حاضر اشتراکاتی دارد. اما هستی‌شناسی عدالت در حکمت سیاسی متعالیه، موضوعی میان‌رشته‌ای و دارای ابعادی فلسفی-سیاسی است و علاوه بر نیاز به مبادی فلسفه، نیازمند است تا پلی به سیاست در خصوص مبادی مفهومی آن و باتمركز بر موضوع عدالت است. البته در باب پردازش موضوع حکمت سیاسی متعالیه، آثاری درخور توجه وجود دارد. لك‌زایی (۱۳۹۹) در کتاب «حکمت سیاسی متعالیه» و حسنی (۱۳۹۰) در کتاب دیگری با نام «حکمت سیاسی متعالیه» به پردازش موضوع حکمت سیاسی متعالیه و چیستی آن پرداخته‌اند که در پردازش چارچوب مفهومی این مقاله از این دو کتاب كمك گرفته شده است. رضوانی (۱۳۸۴) در مقاله «مفهوم فلسفه سیاسی اسلامی» و سلطانی و دیگران (۱۳۹۹) در مقاله «ماهیت نظریه در فلسفه سیاسی از منظر علامه طباطبائی»، تلاش درخوری برای پردازش موضوع فلسفه سیاسی در سنت اسلامی به‌ثمر رسانده‌اند، ولی چون به موضوع خاص حکمت سیاسی متعالیه ورود نکرده‌اند، در این مقاله مورد استفاده قرار نگرفتند.

همچنین طاهری (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «هستی‌شناسی عدالت؛ بررسی تطبیقی آرای آیت‌الله جوادی آملی و جان رالز» و باتمركز بر موضوعات فطرت و حق هدایت تلاش کرده که ابعاد موضوع را تبیین کند که البته چون رویکرد تطبیقی را در پیش گرفته است، از برخی مبادی مهم هستی‌شناختی چشم پوشیده است. همچنین امامی‌جمعه و گنجور (۱۳۹۲) نیز در مقاله‌ای با عنوان «عدالت پژوهی در حکمت متعالیه (بررسی جایگاه، ابعاد و لوازم وجود شناختی عدالت از منظر ملاصدرا)» تلاش کرده است تا ابعاد مسأله را واکاوی کند. این مقاله نیز تعریف وسیعی را از وجودشناسی دربرگرفته که ابعاد مختلف تشریعی، جزایی، معرفت‌شناختی و مدنی را شامل می‌شود. بر این اساس این مقاله نیز علی‌رغم تلاش ارزشمند، متمرکز بر موضوع مقاله حاضر نیست.

حسنی (۱۳۹۰) در کتاب «حکمت سیاسی متعالیه» به موضوع عدالت در ذیل ارزش‌های اساسی در جامعه سیاسی پرداخته و تلاش کرده تا این ارزش را مبتنی بر مبانی حکمت متعالی استوار کند. اما نکته‌ای که درخصوص ربط به این مبانی وجود دارد اینست که مبانی مدنظر نویسنده، مبانی قریب انسان‌شناسی را دربرمی‌گیرد و به موضوع مبانی هستی‌شناختی پرداخته است. لك‌زایی (۱۳۹۹) در کتاب «حکمت سیاسی متعالیه»، موضوع عدالت را ذیل مؤلفه‌های بنیادی مورد بحث قرار داده است که چارچوب‌بندی مناسبی دارد. لکن این کتاب نیز در مبادی حکمت سیاسی متعالیه ورودی ندارد، چه این که بخواهد هستی‌شناسی حکمت سیاسی متعالیه را مدنظر قرار داده باشد.

۲. چارچوب مفهومی: حکمت سیاسی متعالیه

حکمت سیاسی متعالیه، ذیل مکاتب فلسفه سیاسی تعریف شده (ر.ك: رضوانی، ۱۳۹۳) و از حیث مبادی، اهداف و ساختار متکی به حکمت متعالیه است. هدف این حکمت این است که حیات اجتماعی و سیاسی را مظهر عالم ربوبی ساخته تا برای مسائل اساسی زندگی سیاسی پاسخی متناسب با مبادی این

حکمت عرضه کند (حسني، ۱۳۹۰: ۳۵). به بیان دیگر حکمت متعالیه مباحثی فلسفی مانند چیستی وجود و معرفت، آغاز و انجام عالم، تجرد روح انسانی و دارای شئون بودن آن و برخورداری از خیر و شر و سعادت و شقاوت را بیان می‌کند (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۲۶) و این مبانی را در اختیار فیلسوفان حکمت سیاسی متعالیه قرار می‌دهد. به عنوان مثال استوار بودن جهان بر پایه عدل، در حکمت متعالیه بررسی می‌شود، اما بحث از معنا، ابعاد و اقسام عدالت و تفاوت آن با موازات و مساوات و... در حکمت سیاسی متعالیه مورد بحث قرار می‌گیرند.

بنابراین حکمت متعالیه، اصولی کلی را به متفکران سیاست عرضه می‌کند تا آن‌ها در قالب حکمت سیاسی متعالیه به پاسخ‌گویی به مسائل سیاست پردازند. البته این حکمت هم مانند سایر مکاتب فلسفه سیاسی، در مسائل جزئی سیاست، ورودی ندارد و دارای کلیت است (سلطانی و دیگران، ۱۳۹۹). درحقیقت حکمت سیاسی متعالیه خطوط کلی را از حکمت متعالیه اخذ کرده و در عالم سیاست تلاش می‌کند تا عقل تجربی را در ساحت فلسفه سیاسی با عقل تجربی هماهنگ کند (لک‌زایی، ۱۳۹۹: ۲۲). پس لازم است برای نظریه‌پردازی پیرامون عدالت در حکمت سیاسی متعالیه، ابتدا مبانی نظری هستی‌شناسی تبیین نشوند و سپس بحث پیرامون موضوع عدالت و به تبع آن، بیان مصادیق و کیفیت تحقق عدالت در جامعه و دولت در آن ممکن شود.

۳. روش پژوهش

در مقاله حاضر گردآوری داده‌ها به روش کتابخانه‌ای و تحلیل داده‌ها با استفاده از روش «تفسیر متن محور» صورت پذیرفته است. روش «تفسیر متن محور» روشی هرمنوتیکی است که ریشه در میراث تفسیری و اصولی شیعه دارد (نصرت‌پناه و بخشی، ۱۳۹۹). در این روش «به‌دست‌آوردن فهمی دقیق، عینی و فراتاریخی از متن» مراد بوده و در نتیجه «قصد مؤلف در تفسیر معنای متن و باهدف کشف معنای متن» محوریت دارد (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۳۵-۳۳۶). همچنین این روش «دستیابی به قصد موردنظر مؤلف در نگارش متن»، را ممکن دانسته و معنا را مستقل از مفسر می‌داند که فارغ از افق معنایی موردنظر مفسر در دسترس است (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۳). روش «تفسیر متن محور» محکّمات متن را محور فهم متشابهات دانسته (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۶۶) و برای متن قائل به وجود معنای ظاهری نوعی است که دستیابی به آن با استفاده از اصول و مبادی منطقی حاکم بر تفکر و زبان ممکن است (Grondin، ۱۹۹۴: ۱۴۴). لذا در روش مذکور، معنای شخصی سندیت نداشته و ظاهر کلام حجت است و برای حمل کلام به تمثیل با معنای مجازی، به‌قرینه نیاز است (نصرت‌پناه و سیفی، ۱۳۹۸).

۴. مبانی هستی‌شناختی عدالت مبتنی بر مبادی حکمت سیاسی متعالیه

مبانی پنج‌گانه زیر که همگی دارای مستنبط از حکمت سیاسی متعالیه هستند، به عنوان مبانی هستی‌شناختی عدالت استنباط شده‌اند و در انتهای مقاله با بیان ربط این مبانی در ساختاری نظام‌مند، صورت‌بندی هستی‌شناسی عدالت در حکمت سیاسی متعالیه نمایان می‌شود.

۴-۱. نظام اجتماعی معقول

جهان یک مجموعه نظام‌مند بوده و موجودات به‌منزله اجزای این واحدند که رابطه و پیوندی وثیق میان آن‌ها حکم‌فرماست. این نظام، قراردادی نبوده و ذاتی است؛ به‌این معنا که آفرینش اشیاء به‌این صورت نیست که خداوند سبحان آن‌ها را بدون ارتباط با هم و جدا جدا آفریده باشد و در مرحله‌ای دیگر جایگاهشان را در نظام هستی معین کند. بلکه مرتبه و مقام هر موجود، همان موجودیت و عین ذات آن موجود است که از ناحیه ذات حق تعالی افاضه می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۷: ۳۲۳) و اراده حق متعال است که به موجودات نظام می‌دهد؛ این اراده به آفرینش موجودات عین اراده به‌نظام است و اراده به‌نظام همان اراده به آفرینش آن‌هاست، چون هستی موجودات و مرتبه وجودیشان یکیست. تمام جهان، یک نظام است که با یک اراده الاهی پا به‌هستی می‌گذارند، نه با اراده‌های مجزا.

این نظام‌مندی نشأت گرفته از قانون علت و معلول است که در آن هر شیء جایگاهی مشخص دارد. یعنی هر معلولی، معلول شیئی مشخص و علت شیء مشخص است. خارج از این روند، هیچ امری وجود ندارد و هیچ موجودی نیست مگر این که علتی مشخص دارد، غیر از علت‌العلل و واجب‌الوجود بالذات، که خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۷: ۳۲۵). واجب‌الوجودهای بالغیر هم مخلوقات هستند که با نظر به ذاتشان عین احتیاج و فقر به‌علت و خالق خود بوده و «ممکن» نام دارند. پس فقر وجودی معلول، ملاک نیاز به‌علت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۴۴۲) و براساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، این گونه نیست که واقعیت معلول یک چیز، احتیاج معلول به‌علت امر دوم و مناط احتیاج به‌علت امر سومی باشد. فقر وجودی، جدای از معلول بودن نیست و هویت و وجود معلول، همان ایجاد علت و فقر و نیاز و وابستگی به‌علت است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۰۶-۲۰۷).

نظام هستی، به‌این صورت نیست که هر معلولی بتواند از هر علتی صادر شده و به‌هر علتی بتواند مستند شود. این قانون سنخیت علی-معلولی نام دارد و نتیجه عدم پذیرش آن، وقوع هرج و مرج محض در عالم و صحت صدور هرچیزی از هرچیزی باشد؛ در این حالت جهان یک نظام معین و منجسم نبوده و حوادث را هم نمی‌توان پیش‌بینی کرد و برنامه‌ریزی و عمل هم میسر نمی‌شود. از قانون سنخیت، «ارتباط و پیوستگی موجودات»، «نظام معین موجودات» و «ضرورت و وجوب نظام معین موجودات» به‌دست می‌آید (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۹۲-۱۹۳). به‌بیان دیگر، در فلسفه ثابت می‌شود که در تمام مناسبات و جریان‌های عالم، سنخیت وجود دارد (صدرالمآلهین، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۴۱۸).

اثبات این اصل مهم می‌تواند فلسفه سیاسی را انتظام بخشیده و جهان را نه به‌صورت مجموعه‌ای هرج و مرج گونه که ارتباطی میان اجزای آن نیست، بلکه به‌عنوان دستگاهی منظم جلوه می‌دهد که در آن هیچ جزئی از اجزاء ممکن نیست جای جزء دیگری را بگیرد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۴۳-۱۴۴). بنابراین هیچ استثنائی در قانون علیت و ضرورت عمومی وجود ندارد. لذا اتفاق و صدفه در عالم معنا نداشته و تمامی حوادث عالم قاعده‌مند و منظم و مبتنی بر آن قانون رخ می‌دهند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۴۹).

با توجه به‌بالغیر بودن وجود معلول، در سلسله صعودی علل، وجودی هم که به‌معلولش ضرورت وجود می‌دهد، خود واجب‌الوجود بالغیر بوده و ضرورت آن نیز از ناحیه علتش است. البته سلسله

واجب‌الوجودهای بالغیر می‌بایست ختم به‌وجودی شود که واجب‌الوجود بالذات بوده و معلول نیست و عین واقعیت و موجودیت است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۳۸). در حکمت متعالیه وجود موجودات عالم عین نیاز و فقر به‌خدای سبحان است و این موجودات هیچ استقلالی از خودشان ندارند. پس بر مبنای رابطه علی و معلولی، موجودی علت حقیقی است که موجود دیگر را از عدم و نیستی به‌هستی و وجود درآورد. بر اساس تحلیل رابطه علی و معلولی و با عنایت به‌وجود اختیار، خردورزی و آزادی در انسان، اگر در جامعه سیاسی تلاشی شایسته برای اجرای ارزش‌های انسانی شکل گرفته و در جهت غایات هستی حرکت صورت پذیرد، نتایج مطلوب حاصل خواهد شد و در صورت سکون، نمی‌توان نظام مطلوب سیاسی عادلانه و دور از ظلم و ستم را ترسیم کرد. همچنین در هستی‌شناسی حکمت متعالیه، عقلانیت و خردورزی که تبعیت کامل از استدلال صحیح را مدنظر دارد، جایگاهی والا دارد. در این هستی‌شناسی انسان مرکب از عقل (نفس) و بدن است و این دو در یک وجود موجود هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۸۳-۸۴) به نحوی که یک چیز واحد با دو جلوه است؛ یک جلوه آن فانی و متبدل و فرع، و جلوه دیگر که اصل است، جاودانه و باقی. در این جهان‌بینی هرگاه نفس در وجودش کامل‌تر شود، بدن، لطیف‌تر و دارای شدت اتصال بیشتر و جدی‌تر به‌عقل بیشتر شده و اتحاد قوی‌تری میان آن دو حاکم می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۴۱۹ق، ج ۹: ۹۸). بنابراین انسان مجموع این دو است (صدرالمآلهین، ۱۴۱۹ق، ج ۹: ۹۸-تعلیق سبزواری).

حکمت سیاسی متعالیه با توجه به‌این مبانی نظری، نسبت انسان با هستی را تبیین کرده و فلسفه را نظم عالم وجود می‌داند که نظامی عقلی است حسب طاقت بشری و به‌منظر تشبه به خداوند (صدرالمآلهین، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۲۰). قید «تشبه به خداوند متعال» برای این است که بیان کند انسان توانایی مظهر تام و آیت کبری‌الاهی شدن را داراست؛ همانی که به «تخلق به اخلاق‌الاهی» نام دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۲۱). پس حکمت متعالیه عالم جسمانی و انسانی را که ظهور اجتماعی دارد، به‌اصل خودش در عالم روحانی متوجه می‌کند. لذا در حکمت سیاسی متعالیه نیز، از آن‌جا که جامعه متشکل از افرادی انسانی است، که در نظام علی و معلولی دارای اختیار هستند، جامعه‌ای عقلانی است که به‌اصل «هستی» و «عدل» محض نزدیک‌تر بوده و در نتیجه همسانی آن به خداوند نیز آشکارتر خواهد بود.

۴-۲. نظام اجتماعی غایتمند

در حکمت متعالیه، آفرینش، وجود حقیقی هستی را نمایان کرده و به‌ظهور می‌رساند. هر وجودی جز وجود خدای متعال، جلوه‌ای از ذات وی است و خدای سبحان پدیدآورنده و خالق همه آن‌هاست. خداوند اصل است و موجودات، جلوه‌ها و نشانه‌هایی از او بوده و اول و آخر و ظاهر و باطن فقط اوست (صدرالمآلهین، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۶۹). حقیقت هستی «از اویی» است و واقعیتی جز انتساب به‌حق تعالی ندارد؛ واقعیت و نسبت و اضافه‌ای که یکی بوده و همان مخلوق بودن است (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۳۴). وجود موجودات در نسبت با خداوند، به‌سان «آیه»، «ظهور» و «جلوه»‌ای است که خداوند را پیش از آن که خودشان را نشان دهد، نشان می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۶۴۱). در نتیجه این دیدگاه، نظام هستی نظامی کاملاً هدف‌مند است و باور به‌این که واجب تعالی در صدر و غایت خلقت است، در نوع نگاه به‌سیاست و اهداف

آن، کیستی حاکمان و ویژگی‌های آن‌ها، مشروعیت قدرت سیاسی، نحوه حفظ و کاربست آن، عدالت اجتماعی و سیاسی و همه امور مهم فلسفه سیاسی، اثرگذار است.

نظام هستی متکامل است و این تکامل از پایین‌ترین مراتب وجود تا موجودات دارای مراتب بالاتر، غیر از وجود حق تعالی، جریان داشته و لهو و لعب در آن جای ندارد (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۲۸) زیرا جهان بر مبنای نظامی معقول آفریده شده است. هر نوع طبیعی، هدف و غایتی عقلی و تکاملی دارد و نیل اشیاء به کمال، دائمی است (صدرالمآلهین، ۱۴۱۹ق، ج ۷: ۲۶۶). به همین دلیل تمام اشیاء به حسب طبیعتشان، غایات خود را دنبال می‌کنند و این مقتضای حکمت خداوند است که هر ممکنی به هدف و غایت بالذات خود دست یابد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۴۴). مخلوقات متناسب با خلقت خاص خود، غایاتی بالذات دارند و این غایات، به نحو کلی‌اند. غایات بالعرض و جزئی مربوط به استفاده انسان از اشیاء است و انسان کارش را طوری انجام می‌دهد که در موردی که برایش نفع دارد، از یک شیء خاص استفاده می‌کند و در شرایطی دیگر که برایش ضرر دارد، از شیء خاصی دیگر (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۳۶). بنابراین غایت ذاتی هر موجود در تناسب با ساختار خلقت و ویژگی ذاتی آن موجود است و عارضی، اعتباری یا قراردادی نیست. هر مخلوقی فطرت، خلقت ویژه و صورت نوعیه‌ای دارد و غایتی متناسب با آن‌ها در ذاتش نهفته بوده و فعالیت‌هایش برای رسیدن به آن غایت است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۶۴۰). نظام خلقت، تحت تدبیر الهی هدایت اوست و حکمت بالغه خداوند حاکم بر آن است. از این رو، با تدبیر الهی، تمام اشیاء به سویی کمالات خود حرکت می‌کنند. در حکمت الهی فعل دارای غایت است و حکمت هر مخلوقی همان غایتی است نهفته در ذات و نهاد آن مخلوق که خداوند آن مخلوق را به سویی آن غایت ذاتی سوق داده و پیش می‌برد (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۴۴).

پس موجودات دارای آرایش مخصوصی هستند که آن‌ها را در کنار هم قرار داده و هر موجود کار ویژه‌ای انجام داده و وظیفه مشخصی دارد. میان آن وظایف نیز ارتباط و پیوستگی وجود دارد، به گونه‌ای که کار هر کدام ادامه و مکمل کار دیگری است. مسئولیت‌ها و کارها هم در ارتباط با یکدیگر معنا پیدا می‌کند و اگر فقط به کار صرف یک موجود نگاه شود، ناتمام و ناقص به نظر می‌رسد. این نظم همگانی و سامان کلی به دنبال هدف ویژه تکامل و تقرب به سویی خدای متعال است (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۴۸). خداوند که مدبر مخلوقات و پروردگار عالم است، هر مخلوقی را بعد از آفرینش هدایت کرده و به مقصود سوق می‌دهد. این قاعده عمومی و کلی است که «هدایت عامه» نام دارد و متناسب با ساختار خلقت ویژه و غایت خاص آن مخلوق است که فطرت نام دارد. بنابراین راه نیل به هدف، برای هر نوع از مخلوقات با نوع دیگر متفاوت است. زیرا ویژگی‌های ذاتی هر مخلوق ابایی از این دارد که هر هدف و راهی را در پی بگیرد (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۲). جهان مخلوق خداوند و تحت ربوبیت اوست. این نظام ربوبی، با سنن و قوانین الهی به نحوی سامان یافته که هدایت مخلوقات را به سمت اهداف وجودی‌شان دربردارد و پیش می‌برد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۶۰۳). این نگرش، عالم هستی دارای ماهیتی «از اویی» و «به سویی اویی» دانسته و موجودات در آن، با نظامی هماهنگ به سویی یک مرکز، تکامل پیدا می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۷: ۸۵). حکمت متعالیه غایت کل جهان، خداوند است و

(صدرالمآلهین، ۱۴۱۹ق، ج ۹: ۳۵۱) دگرگونی عالم به‌سوی اوست (صدرالمآلهین، ۱۴۱۹ق، ج ۹: ۱۴۰) و او هدف نهایی همه افعال است (صدرالمآلهین، ۱۴۱۹ق، ج ۲: ۲۷۳).

هنگامی که انسان توان‌مند به‌توان عقل، وارد جامعه سیاسی شده و در جهت کسب فضایل و کمالات انسانی، نظارت بر رفتار حاکمان، محدود کردن قدرت قدرتمداران و عمل براساس عدالت موردنظر حرکت می‌کند و اصلاح سازمان زندگی و انتظام‌بخشی به آن و قوانین اجتماعی را مدنظر دارد، در این گام است که کسب سعادت حقیق و بهبود زندگی دنیوی معنا پیدا می‌کند (مطهری، ۱۳۷۷: ب: ۱۴۹). بر این اساس حکمت سیاسی متعالیه به‌سنخی از سیاست معتقد است که عادلانه و بر مبنای فرامین الهی و انجام دستورات پیامبران الهی به‌عنوان قانون‌گذاران جامعه انسانی باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۹۱: ۶۱۳).

هستی‌شناسی حکمت سیاسی متعالیه، عالم را متکامل و در حال حرکت به‌سوی کمال مطلق و عدالت می‌داند (مطهری، ۱۳۷۷: ب: ۲۳۴). در این هستی‌شناسی، جهان برای انسان است و به‌فعلیت درآوردن قوای انسان و رساندن او به کمال هدف خلقت انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۶۰). کمال انسان، هدف آفرینش است و در دنیا انجام می‌شود. براساس این هدف، حیاتی که خداوند در دنیا به‌بندگان خود عنایت کرده، وسیله‌ای منحصر به‌فرد و نعمتی بزرگ برای پیمودن مسیر و رسیدن به کمال نهایی و هدف انسان و خلقت، یعنی لقاء پروردگار سبحان است. زندگی‌ای که در خدمت این هدف قرار دارد، در قرآن کریم «حیات طیبه» نامگذاری شده است که شرط اصلی برپایی آن، ایمان به‌پروردگار متعال و عمل صالح است. این نحوه از حیات، نوع خاصی از زندگی است و این گونه نیست که در عرض غایت حقیقی زندگی که همان قرب الهی و رسیدن به کمال است، قرار گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۳۸-۳۳۹). بلکه این حیات حیات نحوه‌ای از حیات است که در آن، هدف حقیقی زندگی انسانی یافت شده و انسان بدان ایمان پیدا کرده و دلبسته شده و با انجام عمل صالح، در راه رسیدن به آن هدف نهایی گام نهاده و به‌سوی مقصد الهی و تقرب به آن پیشروی می‌کند.

حکمت سیاسی متعالیه، هدف دین الهی را هدایت انسان‌ها به سعادت دیدار خداوند، برخورداری از حیات طیبه و اعتلای انسان از پستی نفس به کمال می‌داند. این امر را هم امکان‌پذیر نمی‌داند مگر از طریق معرفت خداوند متعال؛ چرا که وجود موجود ممکن با علتش بوده و قوام عبد به‌پروردگار متعال است (مطهری، ۱۳۷۷: ب: ۱۴۳-۱۴۴). آن هدف عالی هم به‌دست نمی‌آید مگر با تحقق قسط و عدالت در زندگی دنیوی که نیل از نقص به کمال را به‌دنبال دارد. در حکمت سیاسی متعالیه از آن‌جا که عدالت دنیوی، ابزاری برای رسیدن به هدف حیات است، تابع دین و مقصود ضروری زندگی است (صدرالمآلهین، ۱۳۹۲: ۶۲۳؛ صدرالمآلهین، ۱۴۱۹ق، ج ۹: ۵۳). عدالت و دادگری در تمام هستی جریان داشته و تمامی امور خلقت بر پایه آن برپاست و جریان دارد. نظام هستی با عدالت قوام پیدا کرده و حرکت و تکامل جامعه بشری به‌سوی هدف خلقت، به‌پشتوانه آن است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۶۵). بنابراین به‌همین سبب است که هیچکس مجاز نیست برای رسیدن به‌دارایی‌های انسان‌های دیگر، هرگونه که خواست رفتار کرده و بر ایشان و دارایی‌هایشان مسلط شود (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۳: ۱۳). پس عدالت، در جامعه بشری و رفتارهای سیاسی به‌صورت جزئی از نظام اجتماعی هدف‌مند جریان یابد.

۴-۳. پویایی جامعه انسانی

حرکت را به خروج از قوه به فعل تعریف کرده‌اند. بر این اساس جهان طبیعت، ذاتاً متحرک و عین حرکت است و دگرگونی در ذات هستی، قرار دارد و لحظه‌ای نیست که جهان از حرکت دگرگونی بایستد. در نظام آفرینش طبیعت پویایی و حرکت ذات آن را تشکیل داده و ایستادن مساوی با نابودی و عدم است. بنابراین، قانون عمومی طبیعت، پویایی، حرکت، تکامل و تحول از بالقوه به فعلیت و کمال است. این حرکت هم فقط در ظواهر و اعراض و اوصاف طبیعت رخ نمی‌دهد و ذات و جوهر آن را شامل می‌شود. درهم‌آمیختگی قوه و فعل در ذات و جوهر جهان طبیعت بوده و در نتیجه حرکت، طی مسیر برای نیل به غایت و کمال است و به‌خودی خود مطلوب بالذات واقع نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۱۴۲).

در حکمت متعالیه تمامی موجودات دارای حرکت جوهری متناسب با خود هستند و به‌تعداد انواع آن‌ها، حرکت جوهری وجود دارد که البته بنا به مرتبه موجودات به‌لحاظ شدت و ضعف، با هم تفاوت دارند. البته جهان طبیعت یک حرکت عمومی نیز دارد که غایت آن رسیدن به فعلیت محض و مجرد از ماده است. زمان مقدار حرکت عالم طبیعت بوده و چون حرکات متعددی در جهان طبیعت وجود دارد، به‌تعداد این حرکات، زمان نیز فرض می‌شود. پس زمان، امری محیط بر طبیعت فراسو و ظرف آن نیست تا طبیعت به‌سان مظلوفی در آن قرار گیرد. بلکه زمان توسط جهان طبیعت ساخته می‌شود و محال است که قبل از وجود طبیعت یا بعد از آن محقق باشد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۱۴۳-۱۴۴).

حرکت و تحول در پدیده‌ها، بر این اساس است که نوعی ثبات هم وجود داشته باشد. چراکه لازم است موضوع و شیئی ثابت وجود داشته باشد تا حرکت و سیلان عارض بر آن شود. قاعداً آن شیء ثابت، امری بالقوه محض نیست، چون چیزی که خودش بالفعل نباشد، امکان ندارد که به‌القوه یا بالفعل توصیف شود و نمی‌تواند وجه ثبات حرکت را تأمین کند. پس لاجرم موضوع حرکت، امری بالفعل و ثابت است که در عین حال فعلیتش نمی‌تواند محض باشد؛ چراکه موجودی که بالفعل محض است، چون حالت بالقوه‌ای ندارد، حرکت برایش امکان ندارد. در نتیجه موضوع حرکت لازم است جوهری جسمانی باشد که دارای هویتی ترکیبی از قوه و فعل است (صدرالمآلهین، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۶۰). پس بنابر حرکت جوهری، در هر حرکت، خود جوهر شیء متحرک است و صفاتش نیز به‌تبع همین حرکت تغییر می‌کند و با حفظ ثبات خود، حالات و منازل گوناگونی پیدا می‌کند. به‌بیان دیگر نوعی استکمال در حرکت وجود دارد و چنین نیست که صورتی از میان رفته و صورت دیگری به‌وجود آید (لبس بعد از خلع)؛ بلکه صورت اول، مرتباً کامل و کامل‌تر می‌شود (لبس بعد از لبس) (صدرالمآلهین، ۱۳۹۲ق، ج ۷۶).

بنابراین در حرکت جوهری جهان و اجزای جهان از واقعیتهای متکامل، دارای ضرورت و دارای حرکت رو به کمال برخوردارند. جهان و اجزای آن ماهیتی سلسله‌مراتبی، صعودی و تکاملی دارند که تکوین هر مرتبه، قوه و استعداد تکوین مرتبه بعد را فراهم می‌سازد. در این نظام موجودات جهان با انتظامی هماهنگ و هم‌راستا به‌سوی یک مرکز واحد تکامل یافته و به‌همین سبب است که حکمت متعالیه آفرینش و خلقت هیچ موجودی را بیهوده و عبث نمی‌داند (مطهری، ۱۳۷۷ق، ج ۸۳).

در نظریه «حرکت جوهری» خداوند متعال است که در هر آنی هستی را افاضه کرده و خود وجود دائماً

در حال شدن است. در این نظریه، حرکت و تکامل، صرفاً در اعراض وجود ندارد، بلکه جوهر عالم مستمراً در حال حرکت و دگرگونی دائمی است. حرکت هستی در تمامی اجزاء عالم جاری است و هر جزئی از هستی لحظه به لحظه و در هر آن، آفرینش و خلقی جدید دارد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ق، ج ۷: ۲۹۱). بنابر این نظریه، حرکت شیء، ذاتی آن شیء است و نه عارضی زاید بر آن. در حکمت متعالیه حرکت جوهر، غیر از حرکت در چهار مقوله کم، کیف، وضع و این است که فیلسوفان پیش از حکمت متعالیه حرکت را منحصر در آن دانسته بودند. اتفاقاً در این حکمت اثبات شده است که اصل حرکت در جوهر است و حرکات اعراض، ناشی از حرکت جوهری است (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۵۹). بنابراین در این نظام فلسفی، تمام تغییرها و تحولات این جهان، در سطح وجودی انجام می‌پذیرند، نه در ماهیت که اصالتی از خود نداشته و با تبع وجود موجود است.

در حکمت سیاسی متعالیه پویایی دائمی وجود دارد که تمام جهان و ازجمله انسان را شامل می‌شود و این شدن‌ها همواره وجود دارد. براساس نظریه حرمت جوهری، اگر حرکت انسان و جامعه به‌سوی وجود مطلق باشد، مسیر مطلوب تکاملی خود را طی می‌کند. در حکمت سیاسی متعالیه، اندیشمند با نگرش توحیدی هستی‌شناختی جهان و پدیده‌های آن را مشاهده می‌کند. لذا در این نظریه، انسان، موجودی همواره رونده و پویا است و راه‌های بی‌شماری پیش‌رویش است که در اجتماع به‌روی وی گشوده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۱۴۳-۱۴۴). در این سیر شناخت مراتب اعلای هستی، انسان در قوس صعود از وجود نفسانی بالاتر رفته کرده و مرتبه وجود عقلی را درک می‌کند؛ درحالی‌که در قوس نزول، به‌دلیل دارابودن بدن مادی، از مرتبه عالی عالم عقول به‌مرتبه دانی عالم طبیعت فرود آمده و در تلاشی اختیاری و فرایندی استکمالی و با کسب کمال و فضیلت نفسانی به عالم عقلی باز می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ق، ج ۸: ۱۳۲). البته با توجه به طبیعت اجتماعی انسان، این پویش و حرکت صعودی هنگامی ظاهر می‌شود که انسان برخوردار از زندگی اجتماعی-سیاسی هماهنگ با فطرت و عادلانه باشد. جامعه انسانی جلوه‌ای از جلوات وجود لایزال الهی بوده و اگر این حرکت به‌سوی هستی مطلق است، حرکتی است متعالی و در غیر این صورت عقب‌گرد است (مطهری، ۱۳۷۷ب: ۳۱۳).

در هستی‌شناسی حکمت متعالیه، مراتب وجود انسانی در هماهنگی با مراتب عالم وجود بوده و عوالم عالم هستی با مراتب نفس انسانی انطباق دارند. در این صورت انسان به‌سان جهانی کوچک است و مراتب عالم هستی در وجود وی سریان دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۵۷). در آغاز تکوین نفس انسان، وی برخوردار از وجود مادی است، چراکه دارای حدودی جسمانی است. سپس بنابر حرکت جوهری، مراتب تعالی و استکمال را طی کرده و به‌تدریج از وجودی عالی‌تر، لطیف‌تر و قوی‌تر برخوردار می‌شود، تا این‌که به‌مرتبه بالاتر نفس رسیده، دارای قوه تخیل شده و از وجودی مثالی برخوردار می‌شود که خود آن نیز مقدمه‌ای است برای راه یافتن به‌مراتب بالاتر در کمال‌های عقلی مختص انسان. لذا همان‌طور که عوالم وجود مرتبط با هم بوده و دارای رابطه‌ای طولی هستند، مراتب وجود انسانی نیز دارای ارتباط با هم بوده و وحدت و هویت شخصی هر فرد در تمام این مراتب حفظ می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۵: ۱۹۹). بنابراین با عنایت به طبیعت مدنی انسان، همان‌طور که انسان با در پیش گرفتن عدالت در نفس از عالم

جسمانی گذر کرده و پس از طی عالم مثال، به عالم عقول می‌رسد، جامعه انسانی نیز در صورت توجه عدالت‌پیشگی و توجه به عدالت در اجتماع، این مراتب را طی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۶۴۴). بر این اساس جوامع با عدالت‌پیشگی است که مرحله حیوانیت را رد کرده و اجتماعی عقلانی و قانونی می‌سازد. این این‌جا مشخص می‌شود که رابطه‌ای دقیق، عمیق و ریشه‌دار در میان مراتب عالم، جامعه، سیاست و خود انسان وجود دارد. بنابراین سیاست شایسته‌سیاستی است که زمینه تحقق، راهبری و اعتلای عدالت را در تمام مراتب جامعه برعهده داشته و یاری‌گر انسان در پویایی اجتماع باشد. پس همان‌طور که حکمت متعالیه دگرگونی را در تمام هستی جاری می‌داند، در حکمت سیاسی متعالیه، این دگرگونی در جامعه انسانی هم جاری است و در اجتماع نیز آغاز تمامی حرکت‌ها از جوهر انسان است و ریشه هر تحولی در آن بازگشت به دگرگونی در انسان دارد و در این صورت است که انسان می‌تواند نقطه شروع ترسیم جامعه‌ای عادلانه و متعالی باشد.

۴-۴. جامعه انسانی مختار

اختیار، مفهومی فلسفی است که وقتی وارد عرصه سیاست و اجتماع می‌شود، آزادی، معادل آن است. انسان براساس حرکت جوهری، متکامل است، اما برخلاف حرکت جوهری قسری و جبری طبیعت، حرکت انسان در این مسیر تکامل از روی اختیار است (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۸۶). انسان از روی اختیار و آزادانه حرکت کرده، گزینش می‌کند و سرنوشتش را می‌سازد. حکمت متعالیه جبر را رد کرده و باور به جبر مستوجب این می‌داند که حکمت باطل شده، ترجیح بلامرجح را روا دانسته، عقل از حکم کردن در قضایای عقلی برکنار شده، باب اثبات خالق و صانع را مسدود شده و راه اندیشه بسته شود (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ۳۳). بنابراین وجود اختیار در موجودات مختار و از جمله انسان و اعمال اختیاری آن‌ها منافاتی با نظام سبب و مسببی و ضرورت ناشی از آن ندارد. بلکه ضرورت علی و معلولی در افعال اختیاری انسانی با در نظر گرفتن مقدمات و علل حرکات افعال اختیاری، تأییدی بر وجود اختیار در انسان بوده و انکار این ضرورت، موجب سلب اختیار از وی و محدودیت اوست. زیرا هر معلولی از ناحیه علت تامه‌اش ضرورت می‌یابد و افعال انسان نیز از این قاعده نمی‌تواند مستثنا باشد؛ مجموع غرایز، سوابق ذهنی، تمایلات، عواطف و سنجش و مآل‌اندیشی انسان علت ناقصه افعال اختیاری است و هنگامی که با قدرت عزم و اراده انسان منضم شود، افعال اختیاری ضرورت می‌یابند.

لذا هر فعل اختیاری صادر از انسان، مطلوبی را برای وی دربر دارد و لزوماً با غرایز و تمایلات وی انطباق داشته باشد. از این رو به اصطلاح حکما تا فایده فعل توسط نفس انسان تصدیق نشود، امکان روانه‌شدن قوای فعاله انسان به سوی عمل اختیاری ممکن نیست. در نتیجه وقتی توافق فعل اختیاری با بعضی تمایلات انسانی محرز شده و فایده‌اش مورد تأیید نفس قرار گرفت، تمامی اطلاعات ذهنی و سوابق انسانی دخالت کرده و قوه مقایسه و سنجش و موازنه، که همان قوه عاقله انسان است، همه ابعاد را تا حد ممکن در نظر گرفته و آینده‌نگری می‌کند.

اگر آن کار موافق با نفس انسان و تأمین‌کننده تمایلات وی بوده و در عین حال از جنبه‌هایی دیگر به انسان ضرر برساند، یا در عین توافق با تمایلات انسانی، فطریات عالی‌تر وی را ناراضی می‌کند،

در این صورت اراده انسان، تمایل تحریک‌شده را پس می‌زند. در نقطه مقابل، اگر هیچ‌یک از این موانع پیش نیاید یا این که موانع موجود در مقابل فواید حاصل از فعل کم‌اهمیت‌تر باشد، اراده و عزم متعلق به فعل شده و فعل واقع می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۵۵). پس عدم تحقق یا تحقق هر فعلی انسانی بر مبنای ضرورت است، ولی عدم تحقق فعل یا تحقق آن بر مبنای ضرورتی است که اراده یا انتخاب آزادانه انسان رکن آن است. لذا ضرورت علی و معلولی مؤید و تکمیل‌کننده اختیار انسانی است و با جبر هیچ قرابتی ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۶۰).

با توجه به این تقریر مشخص می‌شود که در هستی‌شناسی حکمت سیاسی متعالیه، اجتماع و سیاست بدون حضور آزادانه انسان اساساً فاقد مفهوم خواهد بود. بر اساس حرکت جوهری و این که جامعه سیاسی در هر صورت دارای اختیار است و برای کسب تعالی می‌بایست برای نیل به کمال بکوشد، هدفی برتر برای جامعه انسانی ترسیم شده و آن را از پوچی رها می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۸). بنابراین جامعه انسانی بر اساس اراده و اختیار راه خود را آزادانه انتخاب کرده و به سویی نظام اجتماعی و سیاسی عادلانه و متعالی گام برمی‌دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۵۷). در نتیجه در سرشت انسان برای تحقق عدالت و رسیدن به سعادت توانمند است و این توانمندی صرفاً با اختیار معنا می‌یابد؛ وگرنه انسان بر امتیازی بر حیوان نداشته و قابلیت جانشینی خداوند را دارا نمی‌شود (صدرالمآلهین، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۶).

در حکمت سیاسی متعالیه، سیاست حرکتی است که مبدأ آن «نفس جزئی» انسانی است و بر مبنای اختیار انسانی، نظامی را ترسیم می‌کند تا هم فرد و هم جامعه انسانی سامان یافته و به سعادت خود نائل شود. این هدف نیز جز با محوریت عدالت در زندگی فردی و حیات اجتماعی حاصل نمی‌شود. در نتیجه جامعه با پیشه کردن عدالت و تلاش برای تحقق آن، در حال حرکت به سمت تجلی تام عدالت در هستی است و نفوس انسانی را از غوطه‌ور شدن در غضب و شهوت بر حذر می‌دارد (صدرالمآلهین، ۱۳۹۲: ۴۲۶). در این صورت سیاست تمهیدگر حرکت جامعه به سویی عدالت اجتماعی و تکامل است و سیاستی که بی‌توجه به به عدالت اجتماعی باشد، مطلوب نیست، زیرا «سیاست، مانند مقدمه‌ای است که مطلوبیت آن به جهت توصیلی بودن آن است نه به جهت آن که خود، اصالت داشته باشد» (سبزواری، ۱۳۹۰: ۸۰۶). پس انسان مختار و آزاد در جامعه سیاسی متعالی، رفتار و گفتار و کرداری قانونمند و مبتنی بر حیات اجتماعی انسانی دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۶۲). بر این اساس مسئولیت انسان در برابر هستی و جامعه از اختیار وی سرچشمه گرفته و نتجتاً او را در برابر رفتارهایش پاسخ‌گو می‌داند (مطهری، ۱۳۷۷ب: ۸۷).

۴-۵. جامعه و عدالت

جهان خلقت مخلوق خداوند است که «حق» از اسماء جمالی اوست و او عین حق است. بنابراین اولاً هست و مخلوقات آن در حد وجودیشان آیه، مظهر و جلوه حق تعالی بوده و حقیقت دارند و از این حیث باطل و سراب نیستند. ثانیاً خلقت مخلوقات جهان، بیهوده و عبث و باطل صورت نگرفته است؛ بلکه برترین غایات را در پیش‌روی خود داشته و در حال حرکت به سویی آن هستند ثالثاً خلقت هستی در بهترین حالت ممکن از اتقان و نظم است و از هرگونه «فطور» خالی است.

تدبیر الاهی در سراسر هستی جاری است و اجزای عالم را متصل و مرتبط با هم می‌کند. فعالیت موجودات برهمدیگر اثر می‌گذارد، همان‌طور که خود آن موجود هم برای اثر گذاشتن به موجودات دیگر نیازمند و وابسته است. خداوند اجزای جهان هستی را به‌صورتی تکوین کرده است که قابلیت رسیدن به‌غایتی که برای آن خلق شده‌اند را داشته باشند و مانعی هم در سر راه موجودات دیگر برای نیل به‌اهدافشان نباشند. این پیوستگی و هماهنگی در عالم، نظام مشخصی واحدی را نمایان می‌رساند و تمامی موجودات را بسان یک موجود واحد نمایان می‌کند (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۰: ۵۸۷-۵۸۸). خداوند، عالم خلقت را به‌گونه‌ای انتظام داده، به‌اندازه درآورده و سازمان مناسب بخشیده است که مجموعه هستی با استحکام و استواری به‌سمت غایت خود در حرکت است.

نظام هستی، نظام اصلح و احسن و کامل‌ترین جهان در عالم ممکنات است که تمامی مراتب دنیا و آخرت، غیب و شهادت و گذشته و حال و آینده را دربرمی‌گیرد (مطهری، ۱۳۷۷ب: ۱۴۳-۱۴۴؛ طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۳: ۱۳). از آن‌جا که خالق هستی، واجب‌الوجود از جمیع جهات و حیثیات بوده و تمامی کمالات، در عالی‌ترین مرتبه برای خداوند است، عالمی که متعلق به‌چنین خدایی است، عادلانه بوده و ظلم و فتنه در آن وجود ندارد. خداوند، نظام تکوین را بر محور عدل خلق کرده و در نظام تشریع، جز بر عدل رفتار نمی‌کند. تفاوت در عالم ظلم نبوده و اساساً تفاوت آفریده نمی‌شود، بلکه تفاوت‌هایی که مشاهده می‌شود، لازمه ذاتی خلقت و تفاوت مرتبه مخلوقان است (مطهری، ۱۳۷۷ب: ۱۵۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۶۵).

انسان موجودی محدود است و در عین حال نیازهای شناخته و ناشناخته زیادی دارد و نمی‌تواند تمام این نیازها و خواسته‌های اصیل خود را شناسایی کند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۶۰) و ممکن است که از هدف متعالی هستی که خالق هستی برایش در نظر گرفته، گمراه شود. انسان اگر به‌تنهایی زندگی کرده و بدون کمک دیگران برای رفع نیازهای زندگی‌اش اقدام کند، معیشتش دچار سختی خواهد شد و به‌همین دلیل ناچار به‌همکاری و تشکیل جامعه انسانی است. این مشارکت صورت نمی‌پذیرد مگر به‌نوعی تبادل که اگر در آن قانون عادلانه وجود نداشته باشد، منجر به‌فروپاشی جامعه می‌شود. پس به‌ناچار قانون عادلانه باید موجود باشد و برای تحقق آن نیز به‌مجری عادل قانون نیاز است تا از منازعات جلوگیری کرده و نفع طلبی یک‌طرفه انسانی را مهار کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۴۴۳). این فرد که قاعدتاً باید ویژگی‌هایی ممتاز داشته باشد و می‌تواند ریاست دیگران را برعهده داشته و آنان را هدایت کند، رئیس اول است که متصل به‌عقل فعال بوده، سعادت حقیقی و راه رسیدن به‌آن را می‌شناسد و نفسش در غایت اعتدال است. این فرد سعادت و مسیر اعتدال را برای انسان و جامعه ترسیم کرده و قانون انسجام‌بخش عادلانه و هدایت‌گر جامعه را به‌ایشان می‌آموزاند و در این مسیر ایشان را راهبری می‌کند (فارابی، ۱۳۷۹: ۸۹).

پس حکمت سیاسی متعالیه انسان دارای حیاتی مدنی دانسته و بیان می‌دارد که زندگی وی به‌سامان نمی‌رسد مگر از طریق تشکیل اجتماع، تمدن و همکاری فی‌مابین (مطهری، ۱۳۷۷ب: ۳۳۲). بنابراین در زندگی اجتماعی، قانونی مدون مورد نیاز است تا تمامی مردم به‌آن رجوع کرده و فصل‌الخطاب باشد و مجری آن بتواند براساس آن میان مردم حکمرانی عادلانه داشته باشد. در غیر این‌صورت اختلاف و فساد و اختلال در جامعه پدید آمده و آن را به‌بحران دچار می‌کند. به‌همین دلیل حاکمی موردنیاز است تا در نظم

بخشیدن به زندگی دنیایی، آن‌ها را راهنمایی کرده و طریق سعادت در زندگی دنیوی و نیل به خدای سبحان و توجه به امر آخرت را متذکر شود. آن فرد خلیفه خداوند در زمین است (صدرالمآلهین، ۱۳۹۱: ۶۱۳-۶۱۴) و واسطه‌هایی نیز برای پس از خود دارد که همان امامان و سپس عالمان هستند. پس، چند رتبه در خلافت میان انسان‌ها وجود دارد: نبی، امام و عالم (صدرالمآلهین، ۱۳۹۱: ۶۱۴).

بنا بر حرکت جوهری، انسان پویا است ولی این پویایی و به‌فعلیت رساندن ظرفیت‌ها و توانمندی‌های وجودی وی، در جامعه است که به‌ظهور و کمال می‌رسد (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ج ۹: ۳۲۷). حکمت سیاسی متعالیه هدف سیاست را در پیروی از شریعت در نظر می‌گیرد و سیاست را مقدمه و وسیله‌ای برای تحقق غایات شریعت دانسته (صدرالمآلهین، ۱۳۹۲: ۴۲۷) و بقا و کمال سیاست را در گرو پیروی از شریعت می‌داند که تام و کامل است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸: ۱۴۸). بنابراین شریعت و سیاست و در خدمت شریعت است که انسان‌ها را به‌سوی جامعه و نظامی عادلانه‌ای سوق می‌دهد که انسان اجتماعی را از غوطه‌ور شدن در غضب و شهوت باز می‌دارد.

حکمت سیاسی متعالیه در بیان کیفیت تعامل انسان با امور دنیوی بیان می‌دارد که برخی از آن امور مربوط به‌مسائل درونی انسان هستند؛ مانند شیوه‌های مهار غضب و شهوت که در علم اخلاق بحث می‌شود، و برخی نیز به‌مسائل بیرونی انسان؛ حال اگر راجع به‌یک خانواده و منزل باشد به‌آن «تدبیر منزل» می‌گویند و اگر در مورد یک مدینه و کشور باشد «سیاست» و «شریعت» نام دارد. مانند: حدود، قصاص، دیات و سایر امور دولتی. شریعت منشأ و سرچشمه قانون در برقراری روابط اجتماعی-سیاسی انسانی و تنظیم مناسبات افراد و جامعه است و باعنایت به‌نیاز بنیادین جامعه به‌قانون، شریعت، قوانینی اختصاصی برای ابعاد مختلف جامعه از قبیل قوانین مربوط به‌عقود، معاملات، دیون، اموال، توزیع ثروت و... مقرر می‌کند. به‌همین دلیل بر نبی، به‌عنوان ولی و رئیس جامعه لازم است تا قوانینی مانند: امر به‌جهاد با کفار و ستم‌کاران و امر به‌معروف و نهی از منکر را برای حفظ جامعه وضع کرده و اندازهای برای دورنگداشتن انسان‌ها از مفاسد ارائه کند تا به‌حقوق انسانی تعدی نشود (صدرالمآلهین، ۱۳۹۲: ۴۲۶).

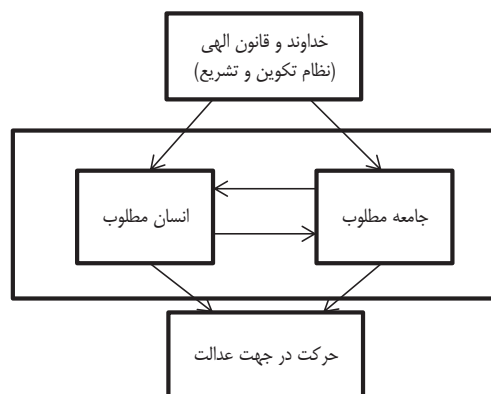
نتیجه‌گیری

براساس مبانی هستی‌شناختی حکمت سیاسی متعالیه، کمال نهایی و خیر برتر فقط در جامعه عادل به‌دست می‌آید. هستی نسبت به‌خالقش در نیاز و فقر است و وجودی ربطی و تعلقی دارد. بنابراین معرفت به‌وجود خالق هستی و شناخت جلوه‌های آن، به‌انسان توانایی شناخت جامعه نظام‌مند، عادل و قانون‌مند را می‌دهد. جامعه تکویناً در حرکت مستمر به‌سوی هستی و عدل محض است. نظام عالم جلوه‌ای از این هستی و عدل محض است و لازم است تشریفاً بر محور عدل استقرار یابد. درنتیجه جامعه انسان نیز هنگامی از ثبات و قرار برخوردار می‌شود که مناسباتی عادلانه مبنای شکل‌گیری، استقرار و تداوم آن باشد. در این جامعه عقل و شرع در نهایت تعاضد و همکاری و تعامل بوده و درکی همسان از غایات هستی و چگونگی حرکت به‌سمت آن دارند. بر این اساس:

الف- در حکمت سیاسی متعالیه، هستی، يك حقيقت جامع و در عين حال واحد بوده و فراتر از آن، چيزي جز عدم نیست. بنابراین واقعیت و هستی، عين يکديگرند و عقل انساني توانايي اين را دارد تا جهان واقع و حقيقت موجود را شناخته و دسترسي به جوهره آن پيدا کند. بنابراین گفتگو درباره هستی، امري واقعي بوده و انتزاعي نیست. هستی در زندگي اجتماعي روزانه جاري است و به همین سبب مباني ۵ گانه هستی‌شناختي مذکور، با اجتماع پیوندي بنيادين و ناگسستني دارند. لذا نمی‌توان حکمت سياسي متعالیه را بدون ارتباط و پیوند با واقعیت دانست و هستی‌شناسی حکمت سياسي متعالیه در بنياد ترسيم جامعه عادلانه قرار مي‌گیرد.

ب- هستی، جلوه ذات خداوند است و در نتیجه جامعه هم در اين سلسله مراتب عالم وجود، بايد به سوي نظام احسن حرکت مي‌کند. در فلسفه سياست، به صورت جامعه و نظامي احسن، تجلي پيدا مي‌کند. انسان متعالي در جامعه متعالي و جامعه متعالي در پيروي از پيام متعالي تحقق پيدا مي‌کند. پيام متعالي نیز از سوي هستي محض، ابلاغ شده و فضيلت آن به شناخت تمام نيازها و ساحات انساني است. اين پيام باتوجه به وجود اجتماعي انسان، بسترها و زمینه‌هايي را فراهم مي‌کند تا سعادت دنيوي و اخروي را در اجتماع، که عدالت در آن محقق مي‌شود، به دست آید.

پ- در حکمت سياسي متعالیه بين يك فرد و جامعه، از نظر انسانيت تفاوتی نیست. فرد با جامعه از حیث هستی‌شناسی نه تنها تفاوتی ندارند، بلکه از نوعی وحدت وجودی برخوردارند. افراد انساني، جوامع بشري و همه موجودات عالم، هرم هستی را شکل مي‌دهند که در رأس آن خداوند است و ارتباطی اتحادی با اجزاي اين هرم دارد. مراتب عالم از مبدأ و ذات واجب تعالي آغاز شده و مراتب گوناگون هستی‌هاي موجود را شامل مي‌شود، که در پایین‌ترین مرتبه آن، جهان طبیعت قرار دارد. بر این اساس، جامعه انساني را هم می‌توان مورد مذاقه قرار داد؛ جامعه‌اي که جایگاه خداوند را در رأس هرم هستی دانسته و با در پیش گرفتن عدالت در اجتماع در جهت ارزش‌هاي حقیقی انساني طی مسیر کرده و به سعادت خود می‌رسد. اگر در رأس نيازها و خواسته‌هاي جامعه اساسی‌ترین ارزش‌هاي آسماني و انساني، از قبیل عدالت، به‌طور جدي مدنظر باشد، حرکت جامعه تکاملی خواهد بود؛ ولی اگر در این جامعه صرفاً به منافع و سود شخصي فکر شود، قدرت و حفظ قدرت، اصالت یابد، و اثری از عدالت در میان نباشد، جامعه از سعادت خود دور خواهد شد. در نمودار زیر این تلازم هستی‌شناختی نمایان شده است:

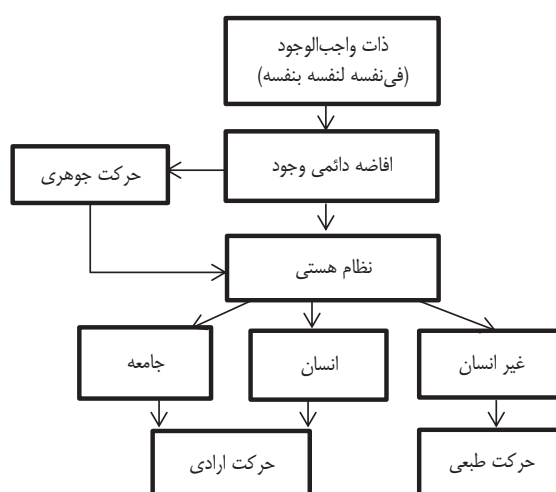


نمودار شماره 1: ارتباط انسان و جامعه در هستی‌شناسی حکمت سیاسی متعالیه، با محور عدالت

ت- مشخص شد که در هستی‌شناسی حکمت سیاسی متعالیه، هستی واقعی غایت‌مند و هدف‌دار و سائر به سعادت حقیقی و عدل کل است؛ لذا جامعه نیز می‌بایست در جهت نیل به سعادت و کسب عدالت و سازماندهی براساس عدالت اجتماعی گام بردارد. عدالت در کل عالم هستی و تمامی ساحات فردی و اجتماعی، به نحو یکپارچه و هماهنگ دیده می‌شود و نمی‌توان به آن جداگانه نگریست و جزئی از عالم را متصف به عدالت و جزئی دیگر را فاقد آن دانست.

ث- پیمودن راه سعادت، حق و عدالت، به رضوان خداوند می‌انجامد؛ رضوانی که با هدایت پیامبران الهی، به انسان نمایانده می‌شود تا در زندگی و پویندگی خود، به حرکت به سوی این هدف عالی متوجه باشند. در همین راستا حکمت سیاسی متعالیه معرفت و شناخت حق تعالی و نظام احسن خلق شده توسط ایشان را لازمه نیل انسان به کمال و سعادت می‌داند. البته گرچه برای هر موجودی، حرکت عام جوهری وجود دارد، ولی در مورد انسان، علاوه بر این حرکت عام، حرکتی دیگر وجود دارد که منشأ آن، فطرت و ذات مختار انسان است.

ج- براساس نظریه حرکت جوهری، تمام نظام عالم حرکتی مستمر و دائمی دارند و این حرکت در حدوث، استمرار و بقاء تمامی موجودات، جاری و اثرگذار است. چرا که تمام عالم وجود جلوه و پرتوی از هستی محض است و این هستی محض، در عالم به واسطه گسترش یکتایی خداوند تجلی یافته و در هر مرتبه از مراتب عالم، ظهوری متناسب آن مرتبه دارد. هستی، جز رأس آن که مقام غیب مکنون و غیب‌الغیوب خدای سبحان است، نمودی از وجود امکانی بوده و در هیچ نقطه از نقاط این هرم، از جمله در مورد انسان و جامعه، وجود بالذاتی موجود نبوده و تمامی هستی‌ها بالغیر هستند و رابطه‌ای ناگسستنی با رأس هرم هستی دارند که از آن به امکان فقری یاد می‌شود. البته نوع این پیوند با ذات حق تعالی، با اختیار انسانی منافاتی ندارد و اراده حق تعالی به فعل اختیاری انسان، به واسطه تحقق فعل از روی اختیار، تعلق می‌گیرد. انسان دارای اختیار است و با حفظ این اختیار سرنوشت خود را در جامعه رقم زند. نمودار زیر برخی از وجوه این رابطه را نشان می‌دهد:



نمودار شماره ۲: ارتباط واجب تعالی، انسان و جامعه در هستی‌شناسی حکمت سیاسی متعالیه

چ- حکمت سیاسی متعالیه نسبت میان شریعت و سیاست را بسان نسبت روح به جسد ترسیم می‌کند و سیاست مجرد از شریعت را همانند جسد فاقد روح می‌داند. جامعه سیاسی همواره در حال حرکت و شدن است و اگر با پیروی از پیامبران الهی و قانون عادلانه ایشان به سمت واجب تعالی حرکت کند، سیاست نیکو و جامعه‌ای شایسته خواهد داشت. به بیان دیگر کمال انسانی، درک سعادت الهی است و این امر امکان‌پذیر نیست مگر با تعلیم و هدایت پیامبرانی که از طریق کتاب و قانونی الهی و عادلانه، که در آن علوم الهی، اخلاق زندگی و احکام سیاسی ذکر شده و جامعه را به واسطه این امور به تحقق عدالت و سعادت راهنمایی می‌کنند.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۰)، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا. قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، الشفاء (المنطق)، راجعه و قدم له: دکتر ابراهیم مدکور. قم: منشورات مکتبه آیه‌العظمی المرعشی النجفی، چاپ اول.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، الهیات دانشنامه علایی، مقدمه، حواشی و تصحیح: محمد معین. همدان: دانشگاه بوعلی و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ دوم.
- امامی جمعه، سید مهدی و گنجور، مهدی (۱۳۹۲)، «عدالت پژوهی در حکمت متعالیه (بررسی جایگاه، ابعاد و لوازم وجود شناختی عدالت از منظر ملاصدرا)»، نشریه علمی پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۲ (۴)، ۶۵-۹۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، تسنیم، جلد ۲. قم: اسراء، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱ الف)، تسنیم، جلد ۱. قم: اسراء، چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱ ج)، شریعت درآینه معرفت. قم: اسراء، چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، سرچشمه اندیشه، جلد ۳. قم: اسراء، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف)، اسلام و محیط زیست. قم: اسراء، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ب)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، جلد ۱۴: صورت و سیرت انسان در قرآن. قم: اسراء، پنجم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ج)، رَحِیقِ مَخْتوم، جلد ۱. قم: اسراء، چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ الف)، تفسیر انسان به انسان. قم: اسراء، چاپ چهارم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، رَحِیقِ مَخْتوم، جلد ۷. قم: اسراء، چاپ چهارم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، جلد ۴: معاد در قرآن. قم: اسراء، چاپ هشتم.
- حسینی، ابوالحسن (۱۳۹۰)، حکمت سیاسی متعالیه. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳ ب)، شرح چهل حدیث. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.

- رضوانی، محسن (۱۳۸۴)، «مفهوم فلسفه سیاسی اسلامی»، پژوهش حوزه، ۶ (۲۱-۲۲)، ۵-۲۳.
- رضوانی، محسن (۱۳۹۳)، «مؤلفه‌های فهم فلسفه سیاسی اسلامی»، علوم سیاسی، ۱۷ (۶۷)، ۲۹-۴۴.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۵)، هرمنوتیک. قم: انتشارات توحید.
- سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۹۰)، شرح المنظومه فی المنطق و الحکمه، جلد ۱. قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
- سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۸۳)، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سلطانی، اسحاق و میراحمدی، منصور و نصرت‌پناه، محمد صادق (۱۳۹۹)، «ماهیت نظریه در فلسفه سیاسی از منظر علامه طباطبایی». جستارهای سیاسی معاصر، ۱۱ (۳۵)، ۵۳-۷۹.
- صدرالمتهلین (۱۴۱۹ق الف)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۹ جلد. بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعه الأولی.
- صدرالمتهلین (۱۳۸۳)، خلق الأعمال، ترجمه: طوبی کرمانی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- صدرالمتهلین (۱۳۹۱)، المبدأ و المعاد، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.
- صدرالمتهلین (۱۳۹۲ق الف)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، حواشی حاج ملاهادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب، چاپ هفتم.
- طاهری، محمد رضا (۱۳۹۷)، «هستی‌شناسی عدالت: بررسی تطبیقی آرای آیت‌الله جوادی آملی و جان رالز»، نشریه علمی تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ۴ (۱۱)، ۷۱-۹۹.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۷ق الف)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۵ جلد. تهران: انتشارات صدرا، چاپ شانزدهم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۳۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد. قم: منشورات ذوی‌القربی، الطبعه الأولی.
- فارابی، ابو نصر محمد (۱۳۷۹)، سیاست مدنی، ترجمه و تحشیه: جعفر سجادی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم.
- لک‌زایی، شریف (۱۳۹۹)، حکمت سیاسی متعالی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ق الف)، مجموعه آثار، جلد ۱. تهران: صدرا، چاپ هفتم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ق ب)، مجموعه آثار، جلد ۲. تهران: صدرا، چاپ هفتم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، مجموعه آثار، جلد ۵. تهران: صدرا، چاپ هشتم.
- نصرت‌پناه، محمدصادق و سیفی، محمد مهدی (۱۳۹۸)، «رابطه عدالت و آزادی در حکمت سیاسی متعالیه: با تأکید بر آراء علامه طباطبایی»، نشریه علمی دانش سیاسی، ۱۵ (۲۹)، ۲۷۰-۲۴۳.
- نصرت‌پناه، محمدصادق و بخشی، مسعود (۱۳۹۹)، «استکبارستیزی در اندیشه امام خمینی (رحمة‌الله‌علیه)».

- باتکیه بر مفهوم‌شناسی استکبار در تفسیر المیزان». نشریه علمی دانش سیاسی. ۱۶ (۳۲)، ۶۷۱-۶۹۶.
- واعظی، احمد (۱۳۹۵)، درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.

References

- Ashtiani, Seyyed Jalal al-Din (2001), Biography and philosophical views of Mulla Sadra. Qom: Bustan Kitab, second edition. [In Persian]
- Emami Jum'a, Seyed Mahdi and Ganjur, Mahdi (2013), "Justice Research in Transcendental Wisdom (Investigating the Position, Dimensions, and Ontological Requirements of Justice from Mulla Sadra's Perspective)", Scientific Journal of Ontological Research, 2 (4), 65-91. [In Persian]
- Farabi, Abu Nasr Muhammad (1990), Civil Politics, translated and annotated by: Jafar Sajjadi. Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance, third edition. [In Persian]
- Grondin, Jean (1994), Introduction to Philosophical Hermeneutics. New Jersi: Yale University, first published.
- Hassani, Abolhasan (2011), Transcendent Political Wisdom. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought, first edition. [In Persian]
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah (1985), Al-Shifa (Al-Matiq), Rajeeh and Kadam Leh: Dr. Ibrahim Madkoor. Qom: Manuscripts of the Ayah al-Azami Al-Marashi al-Najafi School, first edition. [In Persian]
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah (2004), Theology of the Al-Alai Encyclopedia, Introduction, Footnotes and Corrections: Mohammad Moin. Hamadan: Bu-Ali University and the Association of Cultural Works and Honors, Second Edition. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdullah (2000), Tasnim, Volume2. Qom: Isra, second edition. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdullah (2002), Tasnim, Volume1. Qom: Isra, third edition. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdullah (2002), Sharia in the Mirror of Knowledge. Qom: Israa, third edition. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdullah (2005), Source of Thought, Volume 3. Qom: Isra, Second Edition. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdullah (2007), Islam and the Environment. Qom: Israa, first edition. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdullah (2007), Thematic Commentary on the Holy Quran, Volume 14: The Form and Character of Man in the Quran. Qom: Isra, Fifth Edition. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdullah (2007), Raheeq Makhtoum, volumes 1 to 5. Qom: Israa, third edition. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdullah (2008), Interpretation of Man to Man. Qom: Israa, fourth edition. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdullah (2010), Sealed Perfume, Volumes 6 to 10. Qom: Israa, Fourth Edition. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdullah (2011), Thematic Commentary on the Holy Quran, Volume 4: Resurrection in the Quran. Qom: Israa, eighth edition. [In Persian]
- Lakzaei, Sharif (2019), Transcendent Political Philosophy. Qom: Research Institute for Is-

- Islamic Sciences and Culture, first edition. [In Persian]
- Khomeini, Ruhollah (1994), Explanation of Forty Hadiths. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, may God have mercy on him, fourth edition. [In Persian]
 - Motahari, Morteza (1998), Collection of Works, Volume 1. Tehran: Sadra, 7th edition. [In Persian]
 - Motahari, Morteza (1998), Collection of Works, Volume 2. Tehran: Sadra, 7th edition. [In Persian]
 - Motahari, Morteza (2002), Collection of Works, Volume 5. Tehran: Sadra, 8th edition. [In Persian]
 - Nosratpanah, Mohammad Sadeq and Seifi, Mohammad Mahdi (2019), "The Relationship between Justice and Freedom in the Hikamt Mu'taaliyyah Political Philosophy; Emphasizing the Opinions of Allama Tabatabaei", Scientific Journal of Political Science. 15 (29), 270-243. [In Persian]
 - Nosratpanah, Mohammad Sadeq and Bakhshi, Masoud (2019), "Anti-Arrogance in the Thought of Imam Khomeini (may God have mercy on him); Relying on the Conceptualization of Arrogance in the Interpretation of Al-Mizan". Scientific Journal of Political Science. 16 (32), 671-696. [In Persian]
 - Rezvani, Mohsen (2005), "The Concept of Islamic Political Philosophy", Hawza Research, 6 (21-22), 5-23. [In Persian]
 - Rezvani, Mohsen (2014), "Components of Understanding Islamic Political Philosophy", Political Science, 17 (67), 29-44. [In Persian]
 - Sobhani, Jafar (2006), Hermeneutics. Qom: Tawhid Publications.
 - Sabzevari, Haj Molahadi (2010), Sharh al-Nazumah fi al-Muntiq wa al-Hikmah, 2 volumes. Qom: Bidar Publications, second edition. [In Persian]
 - Saeidi Roshan, Mohammad Baqer (2004), Analysis of the language of the Quran and the methodology of understanding it. Qom: Hajj and University Research Center. [In Persian]
 - Sadr al-Mutalahin (1999), Al-Hikma al-Mu'taaliyyah in Al-Asfar al-Arba'ah, 9 volumes. Beirut: Dar Ahyaya al-Trath al-Arabi, first edition. [In Persian]
 - Sadra al-Mutalahayn (2004), Khalq al-A'mal, translated by Tubi Kermani. Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation, first edition. [In Persian]
 - Sadr al-Mutalahayn (2012), Al-Mabda' and Al-Ma'ad, edited by Sayyid Jalal al-Din Ash-tiani. Qom: Bostan Kitab, fourth edition. [In Persian]
 - Sadr al-Mutalahin (2013), Al-Shawahid al-Rubabiyyah in al-Manahaj al-Salukiyya, footnotes by Haj Molahadi Sabzevari, introduction, correction and commentary: Seyyed Jalaluddin Ashtiani. Qom: Bostan Kitab, seven h edition. [In Persian]
 - Taheri, Mohammad Reza (2018), "Ontology of Justice; A Comparative Study of the Views of Ayatollah Javadi Amoli and John Rawls", Scientific Journal of Fundamental Research in the Humanities, 4, (11), 71-99 [In Persian]
 - Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein (2008), Principles of Philosophy and the Method of Realism, 5 volumes. Tehran: Sadra Publications, 16th edition. [In Persian]
 - Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hossein (2009), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, 10 volumes. Qom: Zawi al-Qarbi manifestos, first edition. [In Persian]
 - Vaezi, Ahmad (2016), An Introduction to Islamic Political Philosophy. Qom: Islamic Science and Culture Research Institute, First Edition. [In Persian]