

ORIGINAL ARTICLE

Study of the Relationship between Eudemonia¹ and Politics in Mulla Sadra's Political Philosophy

Seyyed Mohammad Reza Ahmadi-Tabatabai¹, Ahmad Shariatmadari²

1. Associate Prof., Faculty of Islamic Studies and Political Sciences, Imam Sadiq University (AS), Tehran, Iran.
2. Ph.D. Student in Political Science, Faculty of Islamic Studies and Political Sciences, Imam Sadiq University (AS), Tehran, Iran.

Correspondence

Ahmad Shariatmadari

Email: reappearance313@gmail.com

ABSTRACT

Definition and different approaches to “eudemonia”, as a principle idea of the human life, and “politics, as a collection of power-based cross-social agreements, have always drawn the attention of the Muslim Philosophers, including Sadr-ul-Motealehin. The present study seeks to find out what is the relationship between eudemonia and politics and how are these concepts defined in Mulla Sadra's thought. Sadr-ul-Motealehin advocates concomitance of existence and eudemonia, and believes that eudemonia is the ultimate goal of humans corresponding to their place and power of perception. Indeed, Mulla Sadra's definition of eudemonia is reflected by his cross-linking perception of the concept of blessedness, and concomitance of existence and goodness, blessedness, perfection, joy, and happiness. He plots his theoretical philosophy aiming to promote and encourage personal development, and believes that eudemonia is achieved by means of personal development with the help of theoretical and practical wisdom. In his perspective, sublime happiness is not in contradiction with the worldly happiness. In his explanation of the worldly happiness, he draws the attentions to the significance of household management and politics as the prerequisites of the hereafter bliss. In terms of politics, the politics that Mulla Sadra plots in brief is a part of the process of personal development, and the soul's blissful becoming on the two wings of theoretical and practical wisdoms that direct the soul to the Heaven. Referring to the definition of the transcendent practical philosophy, Mulla Sadra defines the politics as reflection of the Divine's attributes in the political realm of human life, and bringing the same order of the Heavenly World into this realm. The ultimate goal of this process is promoting personal development. Personal development and blessedness are similar concepts that are separated merely in analysis. Involvement in the society is considered as a condition for evolution and blessedness of the humans, and material prosperity is the only way to the hereafter bliss. This cannot be achieved unless the human is in good physical conditions, human generations are continued, and humankind is well protected. These goals cannot be realized without instruments that protect them, keep them away from harms, and meet their interests. Such instruments are the functions carried out by the states and general affairs of their political life. On the other hand, realization of this goal requires full involvement of human as head of the society, who has achieved the ultimate bliss. The politics plotted in Mulla Sadra's theory is not a religion-free political philosophy. In his definition of politics, he spares his utmost effort to ensure blessedness of the people of the utopia, so that the perfect human achieves the ultimate goal, which is annihilation in God. In this study a method, similar to Eric Hirsch's objective hermeneutics and its principles, is used to answer the research question and explain the findings.

KEY WORDS

Eudemonia, Mulla Sadra, Politics, Practical Wisdom, Theoretical Wisdom.

How to cite

Ahmadi-Tabatabai, S.M.R. & Shariatmadari, A. (2023). Study of the Relationship between Eudemonia and Politics in Mulla Sadra's Political Philosophy. SADRĀ'I WISDOM, 11(2), 1-18.

© 2023, by the author(s). Published by Payame Noor University, Tehran, Iran.

This is an open access article under the CC BY 4.0 license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

<https://pms.journals.pnu.ac.ir/>

1. Eudemonia is a Greek word literally translating to the state or condition of 'good spirit' which is commonly translated as 'happiness' or 'welfare'.

نشریه علمی

دو فصلنامه حکمت صدرایی

«مقاله پژوهشی»

واکاوی مناسبت سعادت و سیاست در فلسفه سیاسی ملاصدرا

سید محمدرضا احمدی طباطبایی^۱، احمد شریعتمداری^۲

چکیده

تبيين چيستی و راه نیل به «سعادت» به عنوان ایده‌ای اساسی در زندگی انسان و «سیاست» به عنوان جامع اعتبارات قدرت‌بنیاد بعدالاجتماعی، همواره مورد توجه فیلسوفان مسلمان بوده و صدرالمآلهین نیز از این قاعده مستثنی نبوده است. این مقاله در پی پاسخ به این سؤال اصلی است که رابطه سعادت و سیاست در ضمن فهم معنای آن‌ها نزد ملاصدرا چگونه است؟ در فرایند پاسخ به این سؤال، مقاله به سعادت و مساوقت آن با وجود، خیر و سلامت از نظر ملاصدرا می‌پردازد و اهمیت کمال عقل نظری و عملی را در تحقق سعادت بیان می‌کند. صدرا از سعادات متفاضل و ملائمت آن‌ها با مرتبت انسان‌ها و توان ادراکیشان سخن می‌گوید و در نهایت نیز به سعادت قصوی التفات دارد. سیاستی که او به اجمال طرح می‌کند نیز بخشی از قوس صعود نفس و سیورورت سعادت‌مندان‌اش با دو بال عقل نظری و عقل عملی است که رهنمون بیت الله المحرم می‌شود. حضور اجتماعی انسان شرط تکامل و نیل به سعادت عنوان شده و اساسا معاش، معبر معاد شناخته می‌شود. پس در مقام دستاورد مقاله می‌توان به وضوح، «برهم‌کنش دوسویه سعادت و سیاست» را مورد اذعان قرار داد. در واقع هم تمام توجه صدرا در ترسیم ابعاد سیاست مطلوبش، مصروف تأمین سعادت برای اهالی مدینه فاضله می‌گردد تا در سایه انسان کامل، غایت نهایی که فناء فی الله است حاصل شود و هم تحصیل سعادت جز از مسیر یک سیاست متعالیه به دست نمی‌آید. این مقاله، با رویکردی بنیادین در پژوهش و روشی متخذ از روش تفسیری رئالیستی که با حفظ تفاوت‌هایی در هستی‌شناسی معنا و معرفت‌شناسی آن به هرمنوتیک هرش نزدیک است، معنای لفظی سعادت و سیاست را در ژانر فلسفی اصالة الوجودی واکاویده است.

واژه‌های کلیدی

ملاصدرا، سیاست، سعادت، حکمت نظری، حکمت عملی.

۱. دانشیار علوم سیاسی دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.
۲. دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.

نویسنده مسئول:

احمد شریعتمداری

رایانامه: reappearance313@gmail.com

استناد به این مقاله:

احمدی طباطبایی، سید محمدرضا و شریعتمداری، احمد (۱۴۰۲). واکاوی مناسبت سعادت و سیاست در فلسفه سیاسی ملاصدرا. دو فصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۱۱ (۲)، ۱-۱۸.

مقدمه

زندگی اجتماعی انسان به هر دلیلی که میسر شده باشد، ملازم همیشگی او بوده است. در این مسیر خاصیت و ضرورت «سیاست» و جایگاه همیشگی آن برای رفع نیازهای بشری مورد توجه قرار گرفته و فیلسوفان با دقت نظر به واکاوی ابعاد این مهم و نسبت آن با دیگر التزامات و البته واقعیات زندگی اجتماعی در فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق مدنظر خود پرداخته‌اند. از طرف دیگر، «سعادت» نیز با هر مضمونی، غایت زندگی انسان‌ها و محمل اندیشه و بیان همه اهل وحی و متفکران بوده است. درک هر گونه رابطه میان این دو مهم که به نوعی، معنابخش دو سویه دائمی زندگی انسان (یعنی سیاست به نمایشگری از امر ظاهری - دنیوی و سعادت به نمایندگی از امر باطنی - اخروی) هستند، سؤال مهمی است که همواره مطمح نظر اندیشمندان و ایده‌ورزان بوده و در این مقاله نیز، محمل توجه به آراء صدرا، به عنوان یکی از اثرگذارترین فیلسوفان مسلمان گشته است.

رهنمون شدن به فهم رابطه سیاست و سعادت در اندیشه ملاصدرا، ناگزیر از درک رابطه اعتبار و حقیقت در ساحت آراء و افکار اوست و بدین سبب اجمالا فلسفه سیاسی و فلسفه مابعدالطبیعی و ترابط گزاره‌های نظری - عملی او مدنظر قرار گرفته است. به بیان دیگر، اینکه بایسته‌ها و شایسته‌های اعتباری سیاست، از حقایق وجودی جهت می‌گیرد و سعادت حقیقی را رقم می‌زند، مسیر کمترپرداخته شده سیاست تا سعادت را آشکار می‌سازد. در واقع سعادت با حقیقت‌نمایی، مسیری که سیاست باید بییماید را نور می‌اندازد و جهت‌دهی می‌کند و سیاست، ممهّد و بسترساز تحقق آن سعادت می‌گردد.

اساسا برگزیدن نام حکمت از طرف ملاصدرا برای فلسفه مدنظرش و شرح آن، خود نشان‌دهنده دقت او در فهم نسبت «هست و باید» به عنوان دو رکن حاکم بر فلسفه سیاسی اوست. از این‌روست که او هم حکمت را شامل ادراک حقایقی که مصون از تغییر یافتن و نسخ‌شدن هستند می‌داند و هم انجام افعالی که پایان‌نیکی برای آن‌ها تصور شده و به دست آوردن هیئت استعلائی نفس بر بدن و اقتدا کردن به خالق تعالی به قدر طاقت بشری در سیاست را (که نظام معاش و نجات معاد را به بار می‌آورد) از دیگر مدخل‌های فهم حکمت به حساب می‌آورد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۹ و ۲۰) در واقع صدرالمتهلین با استناد به بال‌های پرواز انسانی در ساحت وجود (عقل نظری و عقل عملی)، غایت حکمت نظری حاصل شده از عقل نظری و غرض حکمت عملی

منتج از عقل عملی را بر می‌شمارد و سعادت و مسیر اخلاقی -

تدبیری - سیاسی رهنمون شدن به آن را نشان می‌دهد.

به عبارتی تفسیر وجودمحوری که ملاصدرا از هستی، انسان و مبدأ و معاد دارد، مجالی برای نیازکاوی، مسئله‌سازی، هدف‌گذاری و تجویز برای حل آن مسائل در حکمت عملی اش شده و از این رو بی‌شک مفاهیم بنیادین حکمت متعالیه، مبانی حکمت عملی مکتب فلسفی او را فراهم آورده است. مشخصا حکمت عملی را هرچند موضوع مجزایی از حکمت نظری و علی‌حده برشمرده می‌شود اما در پرتو آن تفسیر و تبیین می‌گردد. (اکبریان، ۱۳۸۰: ۴۴)

هدف حکمت عملی متعالیه این است که حیات جای‌گیرنده در علم و قدرت انسان، مظهر عالم ربوبی گردد که آن عالم، در حکمت نظری شناخته شده است. بر همین مسیر، هدف حکمت سیاسی متعالیه (به عنوان بخشی از حکمت عملی) نیز همان اظهار عالمی انسانی به تضاهی و تشابه عالم ربوبی رب الارباب در حیات سیاسی است. حکمت سیاسی متعالیه، اعتبارات بنیادین سیاسی را چنان انشاء و تعریف می‌کند که مسیر دانش‌های سیاسی و اعتبار سیاست، ظهور سعادت‌نمای عالم ربوبی در حیات سیاسی انسانی شود. (حسینی، ۱۳۹۰: ۳۹)

این مقاله رویکردی بنیادین در پژوهش و روشی متخذ از روش تفسیری رئالیستی هرمنوتیکی را برگزیده که با حفظ تفاوت‌هایی در هستی‌شناسی معنا و معرفت‌شناسی آن به هرمنوتیک هرش نزدیک است. مقاله متعهد به پاسخ به این سؤال کلیدی است که ملاصدرا در دو ساحت سیاست و سعادت و مناسبات آن‌ها با یکدیگر واجد چه دیدگاهی است؟ و در مقام پاسخ به سؤال فرعی نیز به ترابط تام مقام باید سیاسی و هست سعادت در اندیشه صدرا پرداخته و ابعاد این هم‌روی بیان شده است. در مقام دستاورد مقاله، باید اذعان کرد که او نگاهی واجد منظر سیاسی به مسئله سعادت دارد و معتقد است که سعادت انسان در گرو حرکت کمالی در عقل نظری و عقل عملی بوده که این مهم لاجرم وابسته به حیات سیاسی اعتباریافته بر بستر حقایق ربوبی است. انسان با عقل نظری، وقوف به حقیقت می‌یابد و با عقل عملی در مقام وضع و انشاء اعتبارات سیاسی برمی‌خیزد و این روند برهم افزا تا سعادت قصوی ادامه می‌یابد. سعادت معاش‌پایه انسان محقق نمی‌شود مگر آنکه بدن انسان، سالم و نسلش دائم و اساسا نوع انسان محفوظ بماند. این اهداف میسر نمی‌گردد مگر با اسباب و ابزاری که حافظ آن‌ها باشد و منافعشان

روش‌شناختی دانست که با نظام‌مندی مستدل، مفروضات چهار دهه جریان اصلی تأویل ادبی و هرمنوتیک فلسفی گاردامر را به چالش می‌کشد. (پالمر، ۱۳۷۷: ۷۰)

بنیان قصدیت معنا برای هرمنوتیک هرش

مهم‌ترین رکن هرمنوتیک هرش که در اثبات عینی‌گرایی در تفسیر متون و جلوگیری از گسترش جریان اصلی سوژه محوری هرمنوتیک فلسفی تلاش سترگی داشته است پرهیز او از استقلال معناشناختی^۳ و تأکید فراوان بر قصد مؤلف^۴ است. قصدی که سبب باور هرش به عدم معناداری الفاظ بدون اراده معنا ساز مؤلف یا خواننده می‌گردد. (هرش، ۱۹۶۷: ۴) هر چند بنا به نظر این مقاله منشأ مدلول تصویری الفاظ، بر خلاف نگاه هرش وضع و پیوند پیشینی میان لفظ و معناست. بر این اساس اگر به اشتباه، حیثیت وجودی داشتن معنا بدون التفات مؤلف یا مفسر را در همه سطوح تألیفی و تفسیری درست ندانیم، عملاً عدم اشتراک‌پذیری معنا را پذیرفته‌ایم. (واعظی، ۱۳۹۰: ۱۰۵ و ۱۲۴)

معنای لفظی در مقابل معنای نسبت به (یا دلالت)

هرش استدلال می‌کند که معنی عمومی است نه خصوصی (و غیرقابل دسترس نیست) و معنا همواره موضوع و متعلق یک آگاهی است. یک نویسنده می‌داند که منظورش چیست و ملتفت چه چیز بوده است. (دوستال، ۲۰۱۶: ۴۱۹) بنابراین یک معنای ثابت از کندوکاو تفسیری وجود دارد که همان معنای مدنظر نویسنده یا «معنای لفظی»^۵ است و این معنا در مقابل آن چیزی است که هرش برای معنای تغییر یابنده «دلت»^۶ یا «معنای نسبت به»^۷ استفاده می‌کند. (بووی، ۲۰۱۵: ۴۲۹)

«معنای لفظی» آن چیزی است که شخص اراده کرده است تا به واسطه رشته‌ای از نشانه‌های زبانی و همچنین آنچه که می‌شود با ابزارهایی از آن نشانه‌های زبانی به اشتراک گذاشته شود منتقل کند. (هرش، ۱۹۶۷: ۳۱) این معنای لفظی در بستری زبانی و معنایی تبلور می‌یابد که هرش آن را تیپ^۸ و به تعبیر کلان‌تر، ژانر^۹ یا گونه می‌نامد. در مقابل معنای لفظی، «معنای نسبت به» یا همان «دلت» یا به تعبیری «معناداری»، نسبتی میان معنایی

را تأمین و مضار و مفاسدشان را دور کند. این اسباب و ابزار، همان کارکردهای حمل‌شونده بر قدرت، حکومت و زیست سیاسی است. در نظر صدرا، نوعی «همروی برهم‌کنشانه میان سعادت و سیاست» مشاهده می‌شود.

در بیان پیشینه پژوهش، قابل ذکر است که پایان‌نامه کارشناسی ارشد فاطمه جاویدان از دانشگاه یاسوج با عنوان ارتباط سعادت و سیاست در نظام فلسفی فارابی و تأثیر آن بر ملاصدرا، نزدیک‌ترین اثر دانشگاهی مستقل قابل دسترسی از سامانه گنج ایران داک است.^۱ نویسنده ضمن اشاره به ساخت فلسفه فارابی که با تمرکز بر عوامل نیل به سعادت و موانع پیش‌رو از یک طرف و ارکان اصلی سیاست و مدینه فاضله و دیگری‌هایش از طرف دیگر قوام یافته است، موانع وصول به سعادت از مجرای سیاست را نیز برمی‌شمرد. جایگاه خاص عقل فعال در فلسفه فارابی مورد توجه قرار گرفته و مهم‌ترین وجه اشتراکی این دو اندیشه، تفکر توحیدی حاکم بر آنهاست. در سایه رهبری فیلسوف‌شاه و انسان کامل، هم امر معاش انسان‌ها سامان می‌یابد و هم دوری از کثرات و شرور حاصل می‌آید. در پایان‌نامه دیگری^۲ نیز الهام پلوئی، از دانشگاه آزاد اسلامی با عنوان جایگاه و اهمیت حکمت عملی در حکمت متعالیه صدرالمتألهین، تلاش داشته که بر ضد این ادعا که صدرا در حکمت عملی چیزی بیش از پیشینیان نداشته، استدلال بیاورد. به نظر می‌رسد او تلاش دارد با پررنگ نشان دادن وجه شیعی اندیشه صدرا و جزئیاتی که از این مجرا به ساحت فکر او وارد شده است و بیان نوآوری‌هایی در همه حوزه‌های حکمت عملی، صدرا را در حکمت عملی نیز مؤسس نشان دهد. در مقالات علمی- پژوهشی نیز اثر مشخص و مستقلی که به مناسبت سعادت و سیاست در اندیشه صدرا بپردازد یافت نشد.

روش‌شناسی هرمنوتیک اریک دونالد هرش

اریک دونالد هرش، نظریه پرداز آمریکایی که از باورمندان مشهور عینی‌گرایی در هرمنوتیک به حساب می‌آید، در منع گسترش جریان اصلی سوژه محوری مفسرانه هرمنوتیک فلسفی کوشش درخوری داشته است. او جایگاهی محوری و اصلی برای قصد مؤلف در نظر می‌گیرد و تلاش دارد ملاک‌هایی برای فهم قصد یگانه مؤلف به دست دهد. معروف‌ترین اثر او، اعتبار در تأویل را می‌توان نخستین رساله قابل اعتنا در هرمنوتیک عام

3. Semantical autonomy

4. Authorial intention

5. Verbal meaning

6. Significance

7. Type

8. Genre

1. <https://ganj.irandoc.ac.ir/viewer/390cc9bf65ecc34b821cf0830c821c22>

2. <https://ganj.irandoc.ac.ir/viewer/7ef94ec552baee2bf24a3193c0a2bf69>

فهم معتبرند که در ظهور موضوعی کلام نقش داشته باشند. (واعظی، ۱۳۹۰: ۲۷۵-۲۷۶ و ۲۸۱-۲۸۲)

اعتبارسنجی فهم از نظر هرش

نکته بسیار مهم در اسلوب هرمنوتیکی هرش، توجه به این نکته است که اساسا قواعد عام و روش‌شناسی مشخصی برای نیل به معنای لفظی و قصد مؤلف وجود ندارد. او به صراحت بیان می‌کند که کنش فهم، در ابتدا یک حدس همدلانه است. (هرش، ۱۹۶۷: ۲۰۳) حدس مدنظر هرش، نزدیک به همان حدس درست^۳ شلایرماخر است. هرش خیلی کم در مورد فرایند حدس زدن یا پیشگویی کردن توضیح داده است؛ چرا که خود این واژگان نشان می‌دهد که اساسا روش‌پذیر نیست؛ اما اصول اعتبار یک فهم (و نه روش فهم) می‌تواند مورد بحث قرار گیرد:

۱- همه مدارک مرتبط، چه درونی چه بیرونی باید در نظر گرفته شود.

۲- پذیرش شواهد براساس معیار «ارتباط» تعیین می‌شود. ارتباط هر آن چیزی است که کمک می‌کند تا هر نوع و رده‌ای را که تحت هدف یک تفسیر می‌تواند رده‌بندی شود را تعریف کنیم.

۳- اطمینان نسبی از یک داوری (که بر شواهد مرتبط بنا نهاده شده)، توسط مضیق بودن نوع یا گونه، فراوانی نمونه‌ها در داخل آن نوع و رده و بسامد و تکرار نسبی یک خصیصه و ویژگی در میان نمونه‌ها تعیین می‌شود.

۴- یک داوری براساس نوع مضیق‌تر قابل اطمینان‌تر از نمونه‌های موسع است. (دوستال، ۲۰۱۶: ۴۱۹)

او می‌گوید باید محتمل‌ترین قرائت از قصد مؤلف را دریافت. هرش برای اثبات محتمل بودن قرائت به معیارهای چهارگانه مشروعیت (نشان دادن این مهم که کدام قرائت از متن با توجه به هنجارها و معیارهای زبانی و عمومی، ممکن و محتمل و مجاز است)، مطابقت (قرائت باید به همه اجزای زبانی متن پردازد و مفروض باید تطابق کامل با اجزای متن داشته باشد)، تناسب نوعی (تفسیر باید متناسب با تیپ و نوع آن نوشته باشد. برای نمونه اگر با متنی علمی سر و کار داریم، نباید آن را مانند متن حاوی اشاره و رمز در نظر بگیریم) و مطلوبیت و سازگاری (ضابطه اصلی تفسیر، سازگارتر بودن آن با متن است و تفسیری بیشترین سازگاری را دارد که با توجه به همه جهات تکوین ذهنیت و

که مقصود مؤلف بوده (معنای لفظی) و یک شخص، مفهوم، موقعیت یا هر چیز قابل تصور دیگر است. این نوع از معنا برخلاف معنای لفظی، تغییرپذیر است و شرح و نقد نیز ذیل همین دلالت جای می‌گیرد. (هرش، ۱۹۶۷: ۸)

معرفت‌شناسی معنا و تعبیری نوین از زمینه

هرش معتقد است که بررسی محیط و شرایط فرهنگی نویسنده می‌تواند حدس‌هایی از آنچه مؤلف در اختیار داشته و می‌توانسته آن‌ها را اراده کند در اختیار بگذارد ولی این به معنای جبر زمینه در القای معنا نیست. بر همین مبنا، حدس صائب درباره معنای مراد مؤلف، با رهیویی از مسیر گونه (تیپ) معنایی نوشتار ممکن می‌گردد. (هرش، ۱۹۶۷: ۸۶ و ۸۷) بر این اساس به واقع زمینه صرفا امکان حدس درست در مورد ژانر بیان که محور فهم متن است را مهیا می‌کند.

مفهوم کلیدی ژانر (نوع یا گونه) به عنوان محور بحث زمینه در هرمنوتیک هرش، کلیتی است که به مفسر کمک می‌کند که به درستی هر بخشی از متن را بفهمد. (هرش، ۱۹۶۷: ۸۶) مفسر با توجه به مفهوم ژانر یا نوع بیان، تلاش خاصی را برای فهم معانی محتمل جزء به جزء کلمات صرف نمی‌کند و اساسا اجزاء متن (کلمه، عنوان و قالب نحوی و ترکیبی کلمات) توانایی ارائه یک معنای کلی از نوع و گونه را دارند. (هرش، ۱۹۶۷: ۷۶ و ۷۷)

هرش با دیالکتیکی دانستن دور هرمنوتیکی و فرایند گریزناپذیر کلی-بخشی، به وجود پیش‌فهم (برای درک اجزاء متن اذعان می‌کند. (هرش، ۱۹۶۷: ۲۵۹ و ۲۶۳) او معتقد است در این دور، تصور خواننده از کل و فهم او از اجزاء آن کل، تکامل دیالکتیکی می‌یابد. او این پیش‌فهم‌ها (که متفاوت با پیش‌داوری‌های جبری گادامر است) را موجد فهم مقدماتی معنا در قالب حدس یا فرضیه تفسیری پربار در نظر می‌گیرد و وقتی معتبر می‌شود که بتواند نمایانندگی بهتری از قصد مؤلف یا همان معنای لفظی داشته باشد. (اشمیت، ۱۳۹۵: ۲۵۲-۲۵۳)

در اتخاذ نگاه مختار معرفت‌شناسانه به معنا نیز باید به اشکال توجه بیش از اندازه هرش به زمینه فراگیر و نفی یا حداقل کم‌رنگ‌سازی دیگر عوامل مؤثر بر فهم متن اشاره کرد. شدت تعلق هرش به شمولیت زمینه به حدی است که تقریبا دوگانه متن-زمینه را کم‌رنگ می‌کند و حتی به اشتباه ساختار متنی مثل نوع کلمات و چینش الفاظ را نیز تحویل به دلالت‌های زمینه‌ای می‌کند، این در حالی است که عوامل زمینه‌ای تنها در صورتی در

برای فهم واقعیت است ربطی به علوم عملی چون علم سیاست که برای خلق واقعیت است ندارد و اگر انسان رفتار و کنش خود را مبتنی بر این دسته از علوم سامان ندهد، از حقیقت دور نمی ماند و رفتاری خطا نخواهد داشت؛ اما مشخصاً این سخن با نگاه حکمی اسلامی همخوان نیست.

در واقع حکمت عملی هر چند فی نفسه ساحت علمی مشخصی است اما ذیل حکمت نظری تبیین و تفسیر می شود. اساساً آنچه که در حکمت نظری دانسته می شود، با فرض مقصودی به اسم عمل به آن در حکمت عملی حاصل می گردد و البته این شرافت حکمت نظری را نشان می دهد. (فخر الدین الرازی، ج ۲، ۵) ابن سینا در وجهی دیگر از این رابطه، استعانت به عقل نظری را برای رسیدن به رأی جزئی توسط عقل عملی ضروری می داند. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۵) از این رو می توان تعبیر مسکویه در اینکه کمال هر کدام از این دو عقل در گرو دیگری است را قابل قبول دانست (مسکویه، ۲۰۱۱: ۲۷۳) یا حتی با جرأت بیشتری از کلام صدرا کمک گرفت که اساساً این دو در نفس تفکیک ناپذیرند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۱۸)

پیامدهای قصد شده در کنش انسانی به عنوان غیایات، جهت دهنده به کنش ها هستند که کدام صورت بگیرد و کدام انجام نشود و اینجاست که غایت حکمت عملی که همان خیر محض است با عقل نظری درک می شود. (الشهرزوری، ۱۳۸۳: ۲۲) عقل عملی و اعتبارات آن آگاهانه است و با نظر به تصویری که عقل نظری از هستی ارائه می دهد، در مقام مبدأ و غایت اعتبار می کند. پس برای فهم سیاست متعالیه صدرایی که بخشی از حکمت عملی اوست باید به حکمت نظری اش تمسک جست و فهم وجودی صناعات عقل عملی و همچنین پیامدهای واقعی آن را از فلسفه نظری صدرالمآلهین خواست. پس فهم بایسته های سیاست به فهم حرکت انسان از مبدأ عالی که در عین حال مقصد حرکت انسان نیز هست (بنا به قوس نزول و صعود) و سعادت دال بر آن مقصد است حاصل می شود.

مراتب کمال-اتحاد عقول نظری و عملی

با نگاه به اندیشه ملاصدرا نشان داده می شود که عقل نظری به عنوان سامان بخش به قوای ادراکی و عقل عملی در مقام نظام دهنده گی به قوای تحریکی، ویژگی متمایزی برای نفس انسانی می آفرینند که مآلاً غایت نوینی در قالب سعادت برای انسان به ارمغان می آورند. او در سیر عقل نظری به مراتب هیولا و قوه

آگاهی و مراد مؤلف شکل گرفته باشد) اشاره می کند. (واعظی، ۱۳۸۰: ۴۸۳ و ۴۸۴)

هرچند هرش در آخرین مقاله قابل ذکر خود درباره هرمنوتیک با نام «معنا و دلالت؛ دوباره تفسیر کردن»؛ به نوعی بازبینی در برخی ابعاد دیدگاه خود در مورد تمایز میان معنا و دلالت که محور همه کارهایش بود می پردازد (دوستال، ۲۰۱۶: ۴۲۱)، اما این بازبینی تفاوتی در اصل عینی گرا و قصدگرا بودن هرمنوتیکش ایجاد نمی کند.

سعادت و غایت حکمت متعالیه

صیوروت سعادت مندانه نفس با حکمت نظری و عملی

با تعریفی که از بیان حکمای اسلامی منتشر شده، فی الجمله حکمت را می توان همان استکمال نفس انسانی با تصور امور و تصدیق به حقایق نظری و عملی به قدر طاقت بشری دانست که صیوروت غایت جویانه نفس انسان به کمال تظاهری با عالم عالی عقلی و تشابه به مبادی شریف قدسی را به ارمغان می آورد. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۱؛ ابن سینا، ۱۹۸۰: ۱۶؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۲۰؛ الرازی، بی تا: ۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۱۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۶)

ترابط حکمت نظری و عملی

در بدایت امر به نظر می رسد حکمت نظری که متکفل دانش هایی بوده که موضوعات آن ها صرف نظر از اراده انسان وجود داشته و مربوط به اموری است که انسان می خواهد در مورد آن ها بداند و در دایره اعمال آدمی قرار نمی گیرد (ابن سینا، ۱۹۸۰: ۱۶؛ شهرزوری، ۱۳۷۵: ج ۲: ۲) ربطی به حکمت عملی که موضوعاتش بر مدار اراده انسان شکل گرفته و متعلق افعال او بوده و انسان قادر بر تأثیر در وجود و عدم آن می باشد و صدق جزئی و استخراج جزئی هم وابسته به آن است (الشهرزوری، ۱۳۸۳: ۲۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۶) ندارد؛ یعنی مبتنی بر تصور اولیه، علوم نظری که

۱. این مقاله در دسامبر ۱۹۸۴ با عنوان (Meaning and Significance) Reinterpreted به چاپ رسید.

۲. تقسیم بندی حکمت به نظری و غیر آن در مابعدالطبیعه ارسطو نیز با تفاوت هایی ذکر شده است. (ارسطو، ۱۳۹۰: ۲۴-۲۸) همچنانکه در کتاب درباره نفس او نیز انواع عقل، با تأکید بر عقل عملی (phronesis) محل بحث او بوده است. (ارسطو، بی تا: ۷۲-۷۹)

۳. جمع بندی مناسبی از نظر فیلسوفان و حکما درباره عقل نظری و عقل عملی و رابطه آن دو با یکدیگر در مقاله زیر آمده است:

شمالی، محمدعلی؛ هدایتی، محمد (۱۳۸۸)، جستاری در عقل نظری و عقل عملی، معرفت فلسفی، سال ششم، شماره سوم.

می‌نامند. انسانی که به عقل مستفاد زنده است، صورت تام عالم بازگشت یا قوس صعود است، همان طور که عقل فعال، کمال قوس نزول می‌باشد. ملاصدرا بیان می‌کند که هدف نهایی از آفرینش هستی و موجودات حسی، خلقت انسان است و نهایت و هدف و غایت آفرینش انسان نیز نیل او به مرتبه عقل مستفاد است که با آن اتصال به ملاً اعلی و سعادت حقیقی انسان حاصل می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۰۸، ش ۲؛ ۱۳۵۴: ۳۶۶)

نفس وقتی به کمال در عقل می‌رسد چنانچه در اصحاب یمین اینگونه است، به واقع دو قوه عقل نظری و عملی، قوه واحدی می‌شوند که در این حالت، عینیت علم و عمل رخ می‌دهد و علم نفس همان عملش و عملش عین علمش می‌شود و آن خلقت صور ادراکی حاصل می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۰۱، ش ۲) این مرتبه، ثمره غایت باوری و رهسپاری در مسیر عبودیت نفس با دو قوه علامه و عماله بوده که «سعادت» را به همراه آورده است.

هستی‌شناسی سعادت

ملاصدرا مکرراً به تبیینی هستی‌شناسانه از سعادت پرداخته و از این رو به طرح نظریه «مساوقت وجود و سعادت» رسیده است که به تناظر با رتبه وجودی، تحصیل سعادت نیز صورت می‌گیرد و به تعبیر بهتر، هر مرتبه وجودی، سطحی از سعادت است. او در طرح معنای سعادت حقیقی می‌گوید:

«بدان که وجود و اشعار به آن خیر و سعادت است، اما وجودات به واسطه‌ی کمال و نقص، متفاوت‌اند و بر هم برتری دارند؛ پس هرچه وجود تمام‌تر و کامل‌تر باشد، رهایی آن از عدم بیشتر است و سعادت در آن بیشتر و هرچه ناقص‌تر باشد، آمیختگی آن به شر و شقاوت بیشتر است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۶۳) فهم این وابستگی سعادت به رتبه وجودی وجودات و البته ادراک آن، مبادی متفاوتی خاص ملاصدرا را به خاطر می‌آورد و می‌توان به وضوح اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و اتحاد ادراک و مدرک و مدرک را به مشاهده نشست.

تناظر مراتب قوا و سعادت

ملاصدرا با ترسیم ساحات وجودی انسان و تناظر آن‌ها با عوالم وجود و نشئات ثلاثه به نظام قوت وجودی هرکدام از این ساحات اشاره می‌کند. قوه‌ی عقلی سعه وجودی بیشتری دارد و با تضایق و تراحم مواجه نیست و بدین سبب از قوای حس و خیال و وهم

محض، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد اشاره می‌کند و در عقل عملی هم به حسب استکمال نفس چهار مرتبه را برمی‌شمارد: تهذیب ظاهر با به کار گرفتن شریعت الهی و آداب نبوی، تهذیب باطن و تطهیر قلب از اخلاق و ملکات ظلمانی و خواطر شیطانی، نورانی کردن آن با صور علمی و معارف حقه ایمانی و چهارم هم فناء نفس از ذاتش و کوتاه کردن نظر و التفات از غیر به ملاحظه رب متعال و کبریائی‌اش. او این موقف را نهایت سیر به سوی خداوند بر صراط نفس انسانی می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۱۷-۵۲۴) این مهم در آراء فیلسوفان پیش از او نیز فی‌الجمله مورد اشاره قرار گرفته که اگر فضائل عملی با فضائل نظری جمع شود، سعادت حاصل می‌گردد و اگر این فوز با خواص نبوی همراه شود، انسان به ربی در قالب انسان صیوروت می‌یابد و او سلطان عالم ارضی و خلیفه الله در آن خواهد شد. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۵۵؛ الطوسی، ۱۴۰۵: ۵۲۱)

نفس انسان که در واقع باب الهی است که به انسان امر شده از آن وارد شود و ره‌پیمای مسیر سعادت و اصل به بیت الله و عرش اعظم خداوندی گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۰۴-۲۰۵، ش ۲)، در مرتبه عقل هیولانی، به حسب فطرت انسانی استعداد پذیرفتن همه معلومات معقول و تشبه به مبدأ هستی را دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۰۳، ش ۲؛ ۱۳۵۴: ۹۸) در واقع نفس در غایت لطافت است که به هر چیزی توجه کند، صیوروت به همان پیدا می‌کند و اینچنین اگر به عقل فعال متوجه باشد و در آن بستر بلندمرتبه بماند، متحول به آن می‌شود. (المحقق السبزواری، ۱۳۶۰: ۶۶۸)

ملاصدرا مرتبه دوم از کمال و سعادت عقل نظری را عقل بالملکه می‌داند. هر نفسی به حد رتبه وجودی‌اش از نور وجودی پروردگار بهره می‌گیرد و معقولات اولیه انسان‌ها حاصل می‌گردد. سومین مرتبه عقل منفعل را نیز عقل بالفعل نامیده‌اند. این مرحله را ملاصدرا در فرازی سعادت حقیقی می‌داند که به واسطه آن، انسان بالفعل به وجهی از حیات زنده می‌شود که احتیاجی به ماده ندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۰۶-۲۰۷، ش ۲)

اما مرتبه نهایی عقل نظری به واقع عقل بالفعل است که به اتصال یا اتحاد با عقل فعال حاصل می‌شود. در این مرحله که در ذات عقل فعال همه معقولات و صور علمی را می‌بیند، چون به استفاده از مرتبه نفسانی عقل فعال مشغول است، آن را مستفاد نیز

۱. عقل منفعل نامی دیگر برای عقل نظری است که علم حاصل از آن ناظر به فعل نیست.

می‌کند. او سعادت اخروی را نیز به دو ساحت علمی مثل معارف و حقایق و عملی چون اطاعات تقسیم می‌کند. اولین بخش سعادت اخروی را بهشت مقربین می‌شمارد و دومی را بهشت اصحاب یمین می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۲۶۹ و ۲۶۸)

در الشواهد الربوبیه، ملاصدرا در باب سعادت و شقاوت بحث مفصلی کرده است که ضمن آن اشاره می‌کند که سعادت اخروی و لذت معنوی قابل مقایسه با لذت‌های حسی گرفتار نقص و آفت نیست و اگر از معارف آنچه مقتضای قوه عاقله است در ذات نفس معلوم و مشهود شود، انسان آنچنان لذتی می‌برد که قابل توصیف نیست. سعادت حقیقی آدمی در وجدان این معارف عالیه است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۵۰-۲۵۱، ش ۲)

در رساله سه اصل، چرایی محرومیت برخی انسان‌ها و جوامع از سعادت دنیوی و اخروی را ذیل تعابیری مانند رؤسای شیاطین و مهملکات نفس و مبادی شرور مورد مذاقه قرار می‌دهد و به این سه ریشه تفصیلاً اشاره می‌کند که عناوین آن سه را می‌توان اینگونه برشمرد:

- ۱- جهل به نفس که حقیقت آدمی (یا دوری از معرفه النفس) و بنای ایمان به آخرت و حشر و نشر ارواح و اجساد است؛
 - ۲- حب جاه و مال و میل به شهوات و سایر تمتعات نفس حیوانی که می‌توان آن را جامع همه حب دنیا دانست؛
 - ۳- تسویلات نفس اماره و تدلیسات شیطان مکار و لعنت شده که بد را نیک و نیک را بد می‌نمایاند و معروف را منکر و منکر را معروف می‌شمارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰، ج ۱: ۱۳ و ۲۸ و ۳۲)
- به هر صورت او در تعابیر خود درباره سعادت دنیایی، توجه را به اهمیت تدبیر منزل و سیاست مدن جلب می‌کند که لازمه تحصیل سعادت اخروی تلقی می‌شود. در این بیان رهیابی به ساحت عملی سعادت اخروی نیز از مجرای معاش تأمین شده در دنیا حاصل می‌آید.

سعادت قصوی و سعادت متفاضله

صدرا ضمن اشاره به رابطه اتحادی نفس مدرکه با مدرکات حاصل از قوای ادراکی اش، متعرض موضوع سعادت متفاضله به تناظر وجودات متفاضله و سرانجام این وجودات در جنات متفاضله می‌شود.

(که گرفتار تضاد و منافره هستند) برتر است و سعادت آن والاتر و لذت و عشقی که ادراک می‌کند نیز کامل‌تر است. علت اینکه بهره و سرور قوای عقلی قوی‌تر است به اسباب تحقق سعادت که اصل ادراک، مدرک و مدرک است باز می‌گردد. مدرکات بالاتر، ادراک، اتحاد و کمال بالاتری را رقم می‌زند. معقولات، لایتناهی و وجودشان دائمی است و به لحاظ کیفی نیز عقل به کنه موجود عقلی رهسپار می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۳۲؛ ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۳۳)

سعادت و مساوق‌های وجود

از مساوق‌های دیگر سعادت می‌توان به لذت اشاره کرد. صدرا ضمن اذعان به همنشینی سعادت و لذت و اینکه اساساً لذت حاصل ادراک موارد ملائم ذات است، بیان می‌کند که لذت وابسته به سعادت انسان در نهایت خود با اتحاد او با عقل فعال و سیوروت به انسان کامل به غایت خود می‌رسد. وی در مفاتیح‌الغیب اشاره می‌کند که سعادت هر قوه به ادراک آن چه مماثل و از جنس اوست حاصل می‌شود؛ مثلاً بینایی از جنس رنگ‌ها و نورهاست و شنیدن به نغمات رهنمون می‌شود و خیال عالم غیب را دلالت می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۱۳)

به‌طور کلی می‌توان بیان کرد هر آنچه در مساوقت با وجود قرار می‌گیرد، دلالت بر سعادت دارد. خاصیت سعادت‌مندی عالم عامل در سرفصل علم نظری و عملی گفته شد و لذت نیز در بالا مطرح گشت. خیر، کمال و سلامت نیز از دسته مساوقین وجودند که مصداقاً با سعادت یکسانند، هرچند در جهت صدق تفاوت می‌کنند. هرچه نفس در این موارد ذکر شده بالاتر باشد، سعادت بیشتری دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۱۴؛ ج ۳: ۴۵۴؛ ج ۴: ۱۲۱؛ ج ۲: ۳۵۶؛ ج ۴: ۱۲۰؛ ج ۶: ۱۴۴)

دوگانه سعادت دنیوی و اخروی

ملاصدرا در تفصیل آنچه در هستی‌شناسی سعادت عنوان کرده است، پس از آنکه بزرگ‌ترین سعادت‌ها را نصیب برترین استعدادات خلقت که وجود اعلائی حقیقت محمدیه است می‌داند، سعادت را در دو دسته‌ی دنیوی و اخروی بسط می‌دهد. سعادت دنیوی به دو بخش تقسیم می‌شود که قسمت اول بدنی مثل صحت و سلامت و وفور توان و شهامت است و قسمت دوم را در قالب آماده بودن اسباب زندگی و تحصیل مال مورد نیاز بیان



نمودار ۱. مناسبت سعادت و وجود و ادراک

می‌کند.

سوم؛ عدول از عالم حقایق و التفات به جانب مصالح زندگی مادی و اختصاص همه اهتمام نفس به خواسته‌های مادی و تأمل در آن و فکر فراوان در تفصیل اطاعات دنیایی، مانند آینه‌ای که به اشتباه به جانب دیگری گرفته شده است.

چهارم؛ حجاب و سدی میان نفس و صورت مطلوب به علت آرا و عقایدی که از آغاز با تقلید و تعصب در وی جهت و رسوخ یافته تا به حدی که مانع از ادراک حق شده است.

پنجم؛ عدم انتقال از صورتی به صورتی دیگر تا انسان به مطلوب اصلی که همان حضرت الهیه است بر صراط مستقیم برسد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۵۲-۲۵۵، ش ۲)

سیاست و غایت حکمت عملی متعالیه

وقتی ملاصدرا از قوه عقل عملی و ساحت معرفت حکمت عملی و ابتدای آن بر حکمت نظری و ضرورت کمال در آن‌ها برای سعادت قصوی سخن گفته است، لاجرم به موضوع سیاست و معیشت سیاسی انسان نیز ملتفت بوده و توصیفات و تجویزاتی داشته که در آثار او قابل پیگیری است و در ادامه به مواردی از این دست اشاره می‌شود.

معاش و معاد متعالی

زندگی ضروری اجتماعی

اجتماعی یا مدنی بالطبع یا بالفطره بودن انسان، از محکمت انسان‌شناسی مکاتب مختلف فلسفه اسلامی است. (الفارابی، ۱۴۰۵: ۳۸، ۱؛ ابن‌سینا، ۱۹۵۳: ۷۷؛ الفخر الرازی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۰۶؛ الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۷۲؛ الشهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۱۰) صدرا نیز به عنوان مثال در انتهای کتاب مبدأ و معادش، وقتی سخن خود را حول اثبات نبی آغاز می‌کند، به این خاصیت وجودی انسان اشعار دارد و البته تنها ضرورت حاصل از نیاز را مقوم جامعه نمی‌داند و در بیان خود، نظام تعیین نقش‌ها و هنجارهای اجتماعی را مطمح نظر قرار می‌دهد:

مثلا اگر نفسی بهره‌ای از علوم حقیقی نداشته باشد، در عین حال گرفتار رذیله‌های اخلاقی هم نباشد و صرفا همت خود را به تخیلات و وهمیات اختصاص داشته باشد، بعید نیست که صورت‌های لذت‌بخش جزئی را که در زمان حیات تخیل می‌کند پس از مرگ مشاهده کند (مانند مشاهده در خواب) که همان بهشت متوسطین و صالحان است. این بهشت با آن جنات مشهود و وصال به حقی که بهشت مقربان و کاملان در ادراک حقایق خوانده می‌شود متفاوت است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۶۷ و ۳۶۸)

آنچه درباره سعادت قصوی گفته شد نافی جایگاه سعادت دنیایی نیست؛ چنانچه ملاصدرا در اشراق هفتم از شاهد دوم از مشهد پنجم شواهد الربوبیه به اهمیت زندگی در نشئه حسیه برای ارتقا از حسیض نقصان به ذروه کمال اشاره می‌کند. او به وضوح حفظ حیات دنیایی را وسیله‌ای برای انجام مقاصد دین برمی‌شمارد. در این راه توجه به دو امر مهم در معیشت دنیا، یعنی نفوس و اموال و اسباب بقا را ضروری می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۵۰۵)

شقاوت حقیقی نفس

شقاوت حقیقی یا به حسب نقصان از ادراک مراتب عالیه وجود و یا به علت غلبه هیئات بدنی از جنس گناهان حسی مثل فسوق و مظالم و یا به علت انکار حق و حقیقت به وسیله آرا و عقاید باطل و نادرست و انکار حکم با عقاید سفسطه‌گونه و همچنین برتری دادن برخی ایده‌ها و آیین‌ها با جدل و تقلید برای شهوت و ریاست و افتخارطلبی وهمی است. ملاصدرا در ادامه توصیفش از شقاوت می‌افزاید که هویت انسان مانند آینه‌ای است که قابلیت انعکاس هر صورتی در این عالم را دارد و آن چیزی که مانع و حاجب از انکشاف صورت‌های علمی در نفس می‌شود یکی از پنج چیز است که خود اقسام شقاوت نیز هستند:

اول؛ نقص جوهر نفس و بالقوه بودن آن، مانند سنگ آینه قبل از اینکه ذوب شود و شکل پیدا کند و صیقلی گردد.

دوم؛ کدورات شهوات و گناهان که سبب تیرگی جوهر نفس و مانع از ظهور و تجلی حق در اوست که مانند غبار آینه عمل

بستر زیست دنیایی مهیا می‌کند و هم محمل تحقق جامعه متضاهی به مملکت ربوبی است:

«شکی نیست که انسان به کمالی که به خاطر آن آفریده شده است دست نمی‌یابد مگر با حضور در اجتماعاتی که جمعیت زیاد دارند و همگی در مایحتاج یکدیگر کمک می‌کنند؛ آنچه که همه اجتماع برای قوام داشتن و رسیدن به کمال به آن محتاج است، در جامعه جای دارد.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸۹ و ۴۹۰)

انسان کامل، رئیس مدینه فاضله متعالیه

مشخص است که تحقق کمال مسافر قوس صعود، صرفاً به حضور در بستر یک جامعه حاصل نمی‌شود، بلکه رئیس مدینه اگر انسان کامل باشد فرصت کمال‌یابی را برای اهل آن فراهم می‌کند. وقتی به فیلسوف شهره در ارائه و تبیین مدینه فاضله و ویژگی‌های رئیس آن، یعنی فارابی رجوع می‌کنیم، او در توصیف خود از رئیس مدینه، «فیلسوف» و «نبی» را شایسته برای تصدی این ریاست می‌داند که آن دو در فضل و منزلت مساوی هستند.

رئیس مدینه مشایی

فارابی می‌گوید آنچه که رئیس ترجیح می‌دهد، ملکات فطری و اراده‌هایی هستند که در هر انسانی یافت نمی‌شوند و در رئیس که انسانی کامل در عقل و متخیله است حاضر می‌شود. عقل کامل شده همان عقل مستفاد است و مخیله کامل شده نیز آن مخیله توانمندی است که از سیطره حاسه و ناطقه رها شده و می‌تواند در بیداری به عقل فعال متصل شود. (الفارابی، ۱۹۹۵: ۱۳ و ۱۴)

فارابی عقل مستفاد را مجالی برای پیوند دانش بشری و وحی و الهام می‌داند و به این وسیله از ارسطو جدا می‌شود، هرچند به جهت شأنیت وجودی اسفل مخیله نسبت به قوه عاقله در میان قوای نفس، ناگزیر مقام نبی به جایگاهی پایین‌تر از فیلسوفی که با عقل به عقل فعال متصل شده است، کشانده می‌شود. ولی در ادامه فلسفه مشاء، ابن‌سینا با توجه به اینکه نظریه فارابی مستلزم پایین آمدن مقام نبوت است، وحی را به عقل قدسی نسبت می‌دهد. (اکبری، ۱۳۸۶: ۱۷ و ۱۸) ابن‌سینا در شفاء، عقل قدسی را بالاترین قوه نبوی می‌داند که بالاترین مراتب قوای انسانی نیز هست. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۲۰)

«انسان مدنی بالطبع است، حیات او جز با تمدن، اجتماع و تعاون سامان نمی‌گیرد. نوع انسان منحصر در شخص نیست و وجودش به انفراد قوام نمی‌یابد.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸۸) تعابیر تعاون و تمدن در این بیان صدرا، وابستگی میان فردی را با محوریت یک ایده اعتبارگذار نشان می‌دهد. در صحنه مناسبات اجتماعی، قوای برطرف‌کننده نیازهای پیچیده انسانی منتشر در سراسر جامعه شده‌اند و انسان تحقق یافته و ساکن در جامعه جز با زندگی اجتماعی یاری‌گرایانه امکان زیستن ندارد.

صدرا در اسرارالآیات می‌گوید بنا به اقتضای حکمت، انسان‌ها در نشئه دنیایی متفاوتند. انسان وقتی تنهاست برای زندگی خود کافی نیست که اگر انسانی به تنهایی پیدا شود و زندگی کند، بقای او بیش از مدتی کوتاه ناممکن خواهد شد و انسان برای زندگی شایسته، نمی‌تواند همه مایحتاج خود را تأمین کند و از این‌رو مردم ناچار از مشارکت و همیاری‌اند. اقتضای این امر آن است که تن‌ها، قوا، همت‌ها و اهداف آنان ناهمسان شود تا همگی برای آنچه آفریده شده‌اند، هماهنگ شوند. ناهماهنگی و تباین مردمی که به نوعی تسخیر اجتماعی است ضروری بوده و برای رفع نیازها و امکان زیست در جامعه وضع شده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۳۹ و ۱۴۰، ش ۱)

تضایف علمی و عملی دنیا و آخرت

از منظری دیگر و در بیان ضرورت معیشت دنیایی، صدرا اساساً فهم یافتن نسبت به معاش و معاد را همراه با هم می‌داند. او اساساً شناخت امور اخروی را جز از مسیر فهم امور دنیوی میسر نمی‌داند و باور دارد جهالت نسبت به دنیا و اعتبارات دنیایی به ضرورت ملازم با جهالت نسبت به آخرت است. صدرالمآلهین معتقد است که ضرورتاً باید در عالم حسی ورود و حضور داشت و نمی‌توان از آن خلاص شد؛ چرا که حتی اگر بنای بر زهد هم باشد، جز با معرفت نسبت به دنیا و پستی‌اش محقق نمی‌شود. دنیا و آخرت به جهت وجوه ذنات و شرافت و علوی که در آن دو است متضایف هستند و آگاهی نسبت به یکی از آن دو، همزمان مستلزم فهم دیگری است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۳۷)

از جانب عمل نیز چنانچه در مقدمه اشاره شد، سامان‌بخشی به حیات انسانی به نظم عقلی همه جانبه در جهت اظهار ربوبیت الهی در حیات انسانی وظیفه و کارکرد حکمت عملی متعالیه است. این به معنای تضاهی مدینه فاضله ساخته شده از این حکمت عملی با عالم ربوبی است. پس کمال و سعادت انسان مستلزم حضور در مدینه فاضله متعالیه است که هم شناخت آخرت را در

۱. فارابی در السياسة المدنیة صفحه ۸۸ و ۹۴ آراء اهل المدینه الفاضله صفحات ۱۴، ۱۱۷ تا ۱۲۳، فصول متنزعه صفحات ۶۶ و ۹۴ متعرض بحث رئیس اول و کمالات او شده است.

رئیس مدینه صدرایی

ملاصدرا نه سخن فارابی را درباره رئیس اول بر می‌تابد و نه بیان اصلاحی ابن‌سینا را کامل می‌داند. او می‌گوید تنها کسی شایسته ریاست و رسالت است که جامع کمال در نشئات ثلاثه عقلی، خیالی و حسی باشد. نبی به عنوان انسان کامل هر چند بیشتر به زبان خیال سخن می‌گوید، اما ساکن عالم عقل هم هست. بنا به قول وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری و وحدت نفس و قوا، وقتی گفته می‌شود که کسی سعه بیشتری در قوه خیال دارد، این قوه جدا از سایر قوا نیست و حتی می‌توان گفت که بدون کمال عقلی، کمال حقیقی در قوه خیال نیز ممکن نیست. (اکبریان، ۱۳۸۶: ۱۹) در واقع انسان کامل به عنوان رئیس مدینه فاضله، به واسطه احاطه بر عالم ماده و عالم برزخ و اتصال تام به حضرت الهیه منشأ معجزات و تصرف‌کننده در عالم خلق و حتی ملکوت است. چنین وجودی است که واجد رتبه خلافت الهیه و مقام نبوت و انبیا از غیب و مرتبه ولایت کلیه شمرده می‌شود. (آشتیانی، ۱۳۶۰: ۵۸)

ملاصدرا در انتهای کتاب مبدأ و معادش، در سرفصلی به ویژگی‌های کمالی رئیس اول مدینه اشاره می‌کند:

«اگر انسانی در جزء نظری از قوه ناطقه‌اش به حدی برسد که عقل فعال در آن حل شود، این انسان حکیم و فیلسوف است و اگر در هر دو جزء قوه ناطقه‌اش، یعنی نظری و عملی کامل بشود و در قوه متخیله‌اش کمال یابد، این انسان همان است که به او وحی می‌شود. خداوند عز و جل به وسیله ملک به او وحی می‌کند... این انسان در اکمل مراتب انسانیه و اعلی درجات سعادت است و نفسش متحد با عقل فعال شده است. این انسان بر هر کاری گذارده شود، به وسیله آن به سعادت می‌رسد. این اولین از شرایط رئیس مدینه است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۹۳)

او در ادامه همین توصیفات از رئیس اول مدینه، در فصلی به کمالات ثانویه او نیز اشاره می‌کند. ملاصدرا با اشاره به اینکه این شخص قدرت کلامی و توان تخیل‌بخشی به آنچه که می‌داند را دارد، به توان او در ارشاد و هدایت به سعادت و رهنمون شدن به اعمالی که سعادت را منجر می‌شوند اشاره می‌کند، چنانچه او توان جسمی لازم برای مباشرت در جنگ را نیز داراست. صدرا این شخص را نه تنها رئیس اول مدینه فاضله، که عهده‌دار امت فاضله و رئیس بخش آباد زمین نیز می‌داند. به‌طور خلاصه می‌توان کمالات ثانویه رئیس اول مدینه و انسان کامل امت متعالیه را این موارد دانست: سلامت و تمامیت در اعضای بدن،

ادراک سریع سخن دیگران، حافظه قوی، بیان خوش، معرفت دوستی، عدم گرفتاری به شهوات، دوری از لعب و لهو، کرامت نفس، تصغیر مال دنیا، عدل دوستی و ستیزندگی با ظلم، پیروی از کارهای نیک، قاطعیت در تصمیم‌گیری و داشتن قوت نفس و ترسو نبودن. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۹۴)^۱

پس از اوصاف نبی به عنوان رئیس اول، او متعرض دوره امامت و دوره غیبت هم می‌شود. وی در شرح اصول کافی خود به تفصیل در مورد امامت سخن گفته است. او در نسبت بین نصب یا یاری امام توسط مردم، بخش دوم را صرفاً می‌پذیرد. (لک‌زایی، ۱۳۸۱: ۱۳۷) در دوره غیبت نیز از نظر صدرا، مجتهدین بنا به ادله و مناہجشان به صورتی که از طریق اجتهاد دریافته‌اند فتوا می‌دهند، هرچند که نظراتشان با یکدیگر مختلف باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۷۷، ش ۲) مجتهدین مظاهر نبوت هستند و هر چند نبوت تشریحی منقطع شده است، اما نبوت تعریفی باقی است؛ آن‌ها مکلمین به کلام ملک و محدثین به حدیث و الهامش هستند. (المحقق السبزواری، ۱۳۶۰: ۸۲۳)

طبقه‌بندی اجتماعات و نظام‌های سیاسی

صدرا در بیانی کلامی می‌گوید که انسان مسخر اختیار است و اختیار برای آدمی جایگاه فعل طبیعی برای غیر انسان را دارد و مختار بودن، مطبوع و اضطراری آدمی قرار داده شده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۱۸۰ و ۱۸۱) بر همین اساس کسی که ولایت خدا رو بپذیرد و مشتاق لقاییش باشد، خدا مولای او می‌شود و هر کس طغیان کند و ولایت طواغیت را بپذیرد، خدا همان طاغوت‌ها را ولی او قرار می‌دهد و بر این قاعده، شخص به هر که رو کند، همو در دنیا و آخرت قرینش خواهد بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۲، ج ۵: ۳۹۴) از این منظر انسان می‌تواند ساختارهای اجتماعی متعددی را بیافریند و بنا به تولی امری که دارد، دسته‌بندی‌های متنوعی از زیست سیاسی و اجتماعی را رقم بزند.

او در یک تقسیم‌بندی به تبعیت از فارابی در آراء اهل المدینه الفاضله (الفارابی، ۱۹۹۵: ۱۲)، اجتماعات را به دو دسته کلی «کامل و غیرکامل» تقسیم می‌کند. اجتماع عظمی (جمیع افراد ناس در معموره زمین)، اجتماع وسطی (در جزوی از معموره زمین) و اجتماع صغری (مثل اجتماع اهل یک شهر در جزئی از مسکن یک امت)، اقسام اجتماع کامل هستند و اجتماع اهل ده، اهل محله، اهل کوچه

۱. همین ویژگی‌ها را نیز فارابی در آراء اهل المدینه الفاضله، برای رئیس مدینه برشمرده است. (الفارابی، ۱۹۹۵: ۱۳ و ۱۴)

دلالت دارد و تنظیم امور معنوی و هدایت مردم از اصلی‌ترین آن‌ها شمرده شده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸۹) اساساً او وضع نوامیس و ایجاب طاعات و قوانین را با هدف استخدام گرفتن شهادت توسط غیب، خدمت شهوات به عقول، ارجاع جزء به کل، حرکت از دنیا به سمت آخرت، صیوروت محسوس به معقول و تهییج و اصرار بر آن می‌داند. صدرا بر این باور است که اگر این‌گونه مسیر حرکت جامعه و قدرت دنبال شود، ظلم و وبال و خامت عاقبت نتیجه‌بخش نمی‌شود. او طلب آخرت را اصل هر سعادت و حب دنیا را رأس هر خطایی برمی‌شمارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۶۸، ش ۲)

سیاست شرعی متعالیه

صدرا از ضرورت «مرجعیت قانونی مضبوط» در جامعه سخن می‌گوید و مرادش از این قانون، کلام شارع مقدس است:

«اگر امر در جامعه بدون تعریف قانونی مرجع و مضبوط برای رفع تخاصمات و برتری جویی‌ها واگذار شود، قتال و فساد همه‌گیر می‌شود و انقطاع نسل و اختلال نظام حاکم می‌شود، چراکه هر کسی خواستار آن است که به مشتهیات خود نایل شود و بر آن کسی که علیه اوست بشورد. آن قانون همان شرع است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۷)

صدرالمتألهین در تفاوت بین نبوت و شریعت و سیاست نیز بیان می‌کند که نسبت بین نبوت و شریعت، نسبت روح به بدن است و همچنین سیاست مجرد از شرع نیز مانند جسد بدون روح است. او نظر برخی از متفلسفه را که بین سیاست و شریعت فرقی ننهاده‌اند رد می‌کند و در این زمینه به بیان افلاطون در نوامیس اشاره می‌کند که چگونه با وجوه چهارگانه مبدأ، غایت، فعل و انفعال، نظر آن متفلسفین را پاسخ داده است. (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۶۵)

پیش از بیان وضعیت سیاسی دوره صدرا، می‌توان با ارجاع به منابع مختلف جناب صدرا و در تبیین بخش نظری بیان کرد که معنای لفظی سیاست (با توصیفی که هرش از آن دارد) بنا به تعریف حکمت عملی متعالیه، ظاهر کردن صفات و اسماء الهی در ساحت سیاسی زندگی انسانی و سامان‌بخشی آن به قرار عالم ربوبی است. غایت تصور شده هم در این قوس صعود، حرکت انسانی در مسیر استکمال نفسانی تعبیر می‌شود که همان مدلول مفهوم سعادت است و تنها به تمایز تحلیلی منفک از یکدیگر شده‌اند. حضور اجتماعی انسان شرط تکامل و نیل به سعادت

و اهل خانه نیز اجزاء اجتماعات غیر کامل‌اند. او خیر برتر و کمال والاتر را با مدینه فاضله و امت فاضله‌ای میسر می‌داند که شهرهایش بر آن مسیری حرکت می‌کنند که به غایت حقیقی می‌رسند و خیر حقیقی نیز، در مدینه ناقصه و امت جاهله‌ای که مردمش بر رسیدن به برخی از غایات (که همان شرور است) اصرار دارند یافت نمی‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۹۰)

منظر اندام‌واره به اجتماع سیاسی

ملاصدرا مدینه فاضله را به بدن کامل و سالمی تشبیه می‌کند که اجزایش بر تمهیم حیات حیوانی مشارکت می‌کنند. قلب نقش رئیس را دارد و هر کدام از اعضا در فاصله‌ای از این رئیس قرار گرفته‌اند و هر کدامشان قوه‌ای برای انجام وظیفه دارند که غرض عضو رئیس را نیز مرتفع می‌سازد. همین‌طور در ادامه اعضای دیگری هستند که قوایی را مناسب با قوای اعضای نزدیک به رئیس انجام می‌دهند و اینچنین نوبت به قوای خادمه می‌رسد که دیگر رابطه رئیس و مرئوسی بین آن‌ها نیست. او مدینه را نیز واجد همین اختلاف در فطرت‌ها و هیئت‌ها می‌داند که این اختلاف نیز به حسب عنایت خداوند بر بندگانش است و سایه‌ای از نور صفات و اسمای علیا و حسنائش بر خلق و بلاد قرار گرفته است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۹۱) مشخصاً او و سایر حکمایی که به اندام‌وارگی جامعه باور دارند، تلاش وافر در تبیین سلسله‌مراتبی سیاست متناسب با قوای نفس داشته‌اند و نوعی تضاهی را میان انسان، جامعه و عالم هستی دنبال می‌کرده‌اند. (الفارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۴؛ فارابی، ۱۹۹۶: ۹۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۱ و ۳۴۲؛ السهروردی، ۱۳۷۵: ۱۲؛ الشهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۷۳ و ۵۷۴)

صدرالمتألهین در آثار خود از نظام‌های سیاسی غیرفاضله نیز سخن گفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۹۲) و این تقسیم‌بندی را به وضوح از معلم ثانی، فارابی گرفته است. فارابی با ذکر و توضیح حول مدینه جاهله و بر شمردن اقسام آن (ضروریه، نداله، الخسیسه، الکرامیه، تغلیبه و جماعیه) و بیان حول مدینه فاسقه، مدینه ضاله و نوابت در مدینه فاضله، دیگری‌های مدینه فاضله و اهالی آن را مشخص می‌کند. (الفارابی، ۱۹۹۶: ۹۹؛ الفارابی، ۱۹۹۵: ۱۲۷)

حکومت متعالیه آخرت‌گرا

آنچه که ملاصدرا به عنوان کارویژه‌های حکومت برشمرده است، به خاصیت شرعی، آخرت‌محور و سعادت‌آور حکومت از منظر او

می‌گوید که این مرد والا با وجود آنکه زهد بسیار دارد و تارک دنیا است و این مهم نوعاً با گوشه‌گیری همراه است، ولی با مردم می‌نشیند و میان آن‌ها رفت و آمد دارد و نماز جمعه و جماعت را اقامه می‌کند و قضاوت و حکمیت در میان آن‌ها را ترک نمی‌کند و بر مسند بیان مسائل شرعی می‌نشیند. او این نوع زندگی را از جنس تمسک به زندگی حضرت علی (ع) می‌داند که جمع اصداد را میسر می‌کند. (خامنه‌ای، ۱۳۷۹: ۱۲۴)

این در حالی است که میرداماد برخلاف زندگی ظاهری احترام آمیزی که داشته، همواره مورد حسد اقران و اشباه بوده و حتی در معرض سوء قصد شاه عباس هم قرار گرفته است. (ابن معصوم، ۱۳۲۴: ۴۹۶) خود میرداماد در مقدمه کتاب صراط المستقیم و رساله عیون المسائل در شرح این اوضاع بد اجتماعی به زیان دانشمندان وارسته و واقعی توضیحات مکفی و گسترده‌ای می‌دهد. (میرداماد، ۱۳۸۱: ۳۳۱) این مواجهه دربار و بزرگان سیاست و اجتماع با میرداماد را می‌توان دست‌مایه تثبیت نگاه صدرا در ضرورت گوشه‌گیری دانست که او را به پرداختن به حوزه‌ای دیگر غیر از سیاست‌ورزی ترغیب کرده است.

صدرا در بیانی صریح در رساله سه اصل درباره مسخ باطن متعرض وضعیت سیاسی-اجتماعی دوره خود می‌شود و می‌گوید: «این مسخ باطن در این امت بسیار است، بیننده باید که تماشا کند و چندین قرده و خنازیر و عیده طاغوت در لباس زهد و صلاح و شید و زرق بیند که همه به جهت پیروی شهوت و غضب و گمراهی و متابعت شیطان چگونه از فطرت اصلی برگشته و با بهائم و سباع و شیاطین برابر گشته و بدین صورت‌ها در روز «وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» مصور و مجسم خواهند گردید، بهیات این جانوران بروز خواهند نمود.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰، ج ۱: ۴۹-۴۸)

از میان رفتارهای اجتماعی حکیم ملاصدرا، عدم تعامل او با حکومت صفوی بیشترین آگاهی را از موضع سیاسی وی می‌دهد که در تحلیل‌های سیاسی می‌تواند نقش کلیدی داشته باشد. وی در آخرین نامه به استادش میرداماد می‌نویسد:

«از انقلاب و تراجع روزگار چنان صورت ترتیب و تمیز برخاسته و مردم زمان چنان از حِرَف هنر و فضل منحرف گشته‌اند که محض کمال را نقص می‌دانند و عین شرف را خست می‌بینند، انقیاد نفس اماره را اطاعت اوامر الهیه می‌پندارند و خدمت حکام و سلاطین را ترویج شرع مبین می‌نهند...» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ۱۸)

عنوان شده و اساساً معاش، معبر معاد شناخته می‌شود. از طرف دیگر، شرط ضروری حضور انسان کامل نیز در قامت رئیس مدینه که خود در اعلی درجات سعادت است مطمح نظر قرار می‌گیرد. همچنین مشخصاً سیاستی که در بیان ملاصدرا آشکار شده است، یک نظام فلسفه سیاسی بدون تقید به دین نیست.

سیاست و اجتماع معاصر صدرا

نمایه‌سازی حکمایی که اصرار بر حرکت ساختاری از حکمت نظری به حکمت عملی داشته‌اند ذیل عنوان باورمندان به اثرگذاری زمینه بر متن خالی از دشواری نیست؛ چه اینکه از نظر ایشان، اعتبارات حکمت عملی ابتدای بر حقایق ثابت و متعین مدلول در حکمت نظری دارد و از این‌رو، شاهد همراهی مثال‌زدنی میان حکمای واقع‌گرای اسلامی در تجویزات حکمت عملی هستیم که گاه به رونوشت متأخرین از متقدمین ختم شده است. نگاه به حکمت عملی ملاصدرا و تطبیق آن با آنچه فارابی گفته یا حتی آنچه از افلاطون و نوافلاطونی‌ها به ما رسیده است، نشان می‌دهد که اشتراک در بخش حکمت نظری، شباهت‌های فراوانی را در حکمت عملی رقم زده و اختلافات نظری آن‌ها با یکدیگر نیز، هنجارها و ارزش‌های تکلیفی متمایزی را نتیجه داده است. بر این اساس بیش از آنکه بتوان به نقش زمینه تاریخی در فهم حکمت عملی ملاصدرا و مشخصاً نگاه او به سیاست تأکید کرد، باید به فهم رابطه حقایق حکمت نظری مثل سعادت در نگاه ملاصدرا و اثر آن بر سیاست تفتن داشت. در عین حال زمینه و زمانه زیست ملاصدرا نیز به اجمال برای فهم گونه کلی و نوع بیان (یا ژانر در هرمنوتیک هرش) صدرا بی‌تأثیر نیست.

زندگی سیاسی و اجتماعی ملاصدرا و برخی شواهد دیگر مثل نامه‌های او به میرداماد می‌تواند نگاه او را به مقوله سیاست و اجتماع واضح‌تر کند و امکان حدس صائب درباره معنای لفظی سیاست در نگاه صدرا را میسرتر کند. ملاصدرا خصوصاً در برخی آثار خود مثل رساله سه اصل و مکتوبات خود با استاد گرانقدرش، میرداماد، به وضعیت نابسامان سیاسی و اجتماعی و فرهنگی اشاره می‌کند و از جو دشمنی و حسدورزیدن‌ها و شماتت‌های کوتاه‌بینانه عالم‌نمایان یا کج‌اندیشان سطحی‌اندیش که در اصفهان و دیگر شهرهای بزرگ ایران و در مظان وابستگی به شاهان صفویه بوده‌اند سخن می‌گوید. (خامنه‌ای، ۱۳۷۹: ۱۱۵-۱۱۶) صدرا در یکی از نامه‌های خود که به نوعی واجد نگاه او به مسئله سیاست عملی هم هست، درباره بزرگی شخصیت میرداماد با شگفت‌زدگی

بحث و نتیجه‌گیری

پیشتر در بخش اعتبارسنجی فهم از نظر هرش اشاره شد که قواعد عام روش‌شناختی برای فهم معنای لفظی وجود ندارد و مفسر با حدس محتمل، معنایی را در نظر می‌گیرد و در ادامه به ارزیابی آن می‌پردازد. اما هرچند قانونی تفسیری برای فهم وجود ندارد ولی روش مواجهه هرمنوتیک مفسر می‌تواند معتبر باشد. بر این اساس و مطابق با آنچه هرش معتبر می‌داند، این مقاله در پی آن بوده که متون ملاصدرا و مؤثرین بر فضا و ژانر فکری او را مورد توجه قرار دهد. از آنجا که همسو با خود صدرا المتألهین، این مقاله نیز باور به ابتدائی گزاره‌های حکمت عملی بر حکمت نظری داشته، به متون فراوان نظری ملاصدرا نیز ملتفت بوده است. به اجمال، بستر تاریخی صدرا نیز مدنظر قرار گرفت و از این رو شاید ژانر باطن‌گرایی کلامی آخوند ملاصدرا که دور از سیاست می‌نماید نیز منتج از حضور او در آن موقعیت آزردهنده تاریخی باشد.

در مقاله شواهد موجود بر اساس میزان ارتباط آن با قصد مؤلف از سعادت و سیاست ارزیابی شد. به همین سبب برخی نظرات از جمله بی‌توجهی مطلق ملاصدرا و حکمتش به سیاست با مدارک فراوان موجود همخوان نبود. هر چند نوع مضیق از حدس‌ها در رابطه با معنای لفظی سیاست از منظر آخوند نیز مدنظر قرار گرفت و صدرا یک شخصیت سیاسی فعال و مایل به سیاست‌ورزی یافت نشد.

از این‌رو به نظر می‌رسد که برداشت مقاله از رابطه مؤثر دوسویه سیاست و سعادت متعالیه مشروعیت لازم را دارد، چرا که با توجه به تجویزهای سیاسی ملاصدرا و اقتضای حکمت عملی‌اش که سیاست سعادت‌جویانه (به عنوان یک سیاست ایده‌آل هنجاری) را تجویز و حتی ضروری می‌کند و همچنین معیارهای زبانی و عمومی کلام او که در تیپ کلامی فلسفی-عرفانی جای می‌گیرد، برداشت‌های ارجاع شده مقاله به گستره کلام صدرا معتبر است. معیارهای زبان فلسفی او با حفظ مدالیل فلسفی رعایت شد و فهمی خلاف معروف در حوزه معیارهای عمومی کلام هم ارائه نشد.

برداشت‌های مطرح در مقاله از سیاست و سعادت، تطابق با دیگر آرای وی نیز دارد و حداقل فراوانی این برداشت می‌تواند معتبر بودن آن را دلالت کند. تفسیر جاری در مقاله از سیاست و سعادت و مناسبت آن دو از منظر و مرآی صدرالدین شیرازی از نظر جنس کلامی به ژانر فلسفی خاص اصالة الوجودی او نزدیک است و می‌توان تناسب را به عنوان اصل دیگر در فهم معتبر، جاری در مقاله دید.

با توجه به التفات مقاله به زمینه نگارش متن توسط مؤلف و معنای مدنظر او و بازسازی ذهنیت نویسنده که نشان می‌دهد ملاصدرا از سیاست عملی دوری می‌گزیده ولی در عین حال به سیاست نظری ذیل حکمت عملی التفات خاص داشته است، به نظر می‌رسد که قاعده سازگاری در اعتباربخشی به فهم نیز در این مقاله رعایت شده است و تفسیر مذکور، سازگارتر از دیگر حدس‌های ممکن (که یا بی توجه به مبانی حکمت نظری ملاصدرا بوده اند یا به بستر تاریخی نگارش متن التفاتی نداشته‌اند) می‌باشد.

این مقاله با دو اصل خاص فهم قصد مؤلف و درک ژانر مؤلف و توجه به تمایز معنای لفظی از دلالت، به دنبال معتبرترین حدس‌ها در مورد معنای لفظی سیاست و سعادت و رابطه این دو با یکدیگر از منظر ملاصدرا بود. بر همین اساس در متون ملاصدرا (که با نگاه هرش، متن مکتوب خود صدرا نیز به دریافت زمینه نگارش و فهم ژانر آثار او کمک می‌کند) سعادت، ملازم با تکامل قوای عقل نظری و عقل عملی است. همت سالک در مسیر عود باید متمرکز بر تمسک به مراحل و التزامات تکامل در این دو قوه باشد. سیاست نیز از این ضرورت خارج نیست و باید معیشت اجتماعی و نسبت‌های سیاسی حاکم بر آن در جهت استکمال نفس با این دو قوه تعبیر شود.

در تفسیر نگاه صدرا از موضوع سیاست و ژانر جزئی آن در آثار او مشخص شد که نه تنها خاصیت وجودی انسان به زیستی اجتماعی رهنمون می‌گردد و تفاوت‌های انسان‌ها در نشئه دنیایی، ضرورت مشارکت و همیاری را نتیجه می‌دهد، بلکه فهم نسبت به دنیا و آخرت (به عنوان دو امر متضایف) وابسته به یکدیگرند و کسی که نسبت به اعتبارات دنیایی (از جمله سیاست) جهالت دارد، نسبت به آخرت نیز جاهل است. او در توصیف از بسترهای مکانی زیست انسان، تابع فارابی است. در نگاه به رئیس مدینه و امت، متناظر با تمایز حکمت نظری اش در تبیین قوای نفس، از فارابی و ابن سینا متمایز می‌شود.

سیاست او متعالیه است، چراکه به سامان‌بخشی حیات انسانی متناسب با نظم عقلی همه جانبه در جهت اظهار ربوبیت الهی در حیات دنیایی قیام می‌کند. امر معاش دنیا و حالت تعلق نفس به بدن از ضروریات معاد به حساب می‌آید؛ معادی که انقطاع به سوی خداوند و بریدن از غیر اوست. این امر محقق نمی‌شود مگر آنکه بدن انسان، سالم و نسلش دائم و اساساً نوع بشر محفوظ بماند. این اهداف میسر نمی‌گردد مگر با اسباب و ابزاری که حافظ

او در بستری فلسفی می‌زید که دوگانه اصالت ماهیت یا وجود، مهم‌ترین سؤال آن است و ملاصدرا اصالت وجود را صائب می‌داند و این خود، نوع معنایی (یا به تعبیر هرش ژانر) جزئی حکمت نظری‌اش به حساب می‌آید. از این منظر، صدرا ارزش‌ها و هنجارها را نیز با این هست (و نیستی به نام عدم) طبقه‌بندی می‌کند. سعادت چه در مقام هست و چه در مقام ارزش و هنجار، ربط وثیقی با مفهوم و مصداق وجود می‌یابد و کلید این قفل معنایی در بستر ذهنی ملاصدرا نیز رجوع به نوع معنایی فلسفه اسلامی در توجه به وجود و ماهیت است. توجه به سایر ارزش‌ها و هنجارهای دیگر نیز همین موضع را اثبات می‌کند و بنا به هرمنوتیک هرش می‌توان ادعا کرد که برگزیدن حدس وجودمحور بودن سعادت در اندیشه ملاصدرا، تمسک به حدسی پربار و معتبر است.

همچنین در فهم شبکه‌ای از مفهوم سعادت، مساوقت وجود (به عنوان کلیدواژه اصلی حکمت متعالیه) با خیر و سعادت، کمال، لذت و بهجت می‌تواند جایگاه و معنای لفظی سعادت را عیان کند. ملاصدرا با ترسیم ساحات وجودی انسان و تناظر آن‌ها با عوالم وجود و نشئات ثلاثه به نظام قوت وجودی و سعادت مماثل هر کدام از این ساحات اشاره می‌کند.

منابع

قرآن کریم.

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۶۰). *مقدمه الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیهات*، قم: نشر البلاغه.
ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *الشفاء (الالهیات)*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاه من العرق فی بحر الضلالت*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). *رسائل*، قم: انتشارات بیدار.
ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۳). *رسائل*، استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰). *عین الحکمة*، مقدمه و تحقیق از عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم، چاپ دوم.

ابن المعصوم، صدرالدین الحسینی (۱۳۲۴). *سلافة العصر - فی محاسن الشعراء بکل مصر*، مصر: مکتبه محمد امین الخانجی.

احمدی طباطبایی، سید محمدرضا (۱۳۸۶). «مفهوم سعادت، کلید متدولوژیک فهم اندیشه‌های سیاسی اسلامی» در *روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام*، به اهتمام علی اکبر علیخانی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول.
ارسطو (بی‌تا)، *فی النفس (در باره نفس)*، بیروت: دارالقلم.

آن‌ها باشد و منافعشان را تأمین و مضار و مفاسدشان را دور کند. این اسباب و ابزار، همان کارکردهای حمل‌شونده بر حکومت و امر کلی زیست سیاسی است.

بررسی زمینه تاریخی آثار او نشان می‌دهد که اجتماع معاصرش به انواع پلشتی‌ها آلوده بوده که طبع لطیف او را به شدت آزار می‌داده است. او حکومت ایده‌آل خود را در تاریخ نیافته و حکومت معاصر خود را نیز از سیاست سعادت‌محور دور دیده است. ملاصدرا به دنبال آن بود که دیگران را (علی‌رغم موقعیت مناسب خانوادگی خود و ارتباط با صفوی‌ها) متفطن به این مهم بکند که سیاست مطلوب را باید از رهگذر تکامل نفس جست؛ لذا خود او نیز رهسپار کهک و بعد هم شیراز شد. او همان‌طور که در حکمت نظری طرح کرده بود، در عمل نیز مقید بود که نشان دهد تا سه سفر اولی اتفاق نیفتد، سفر چهارم که سیاست شایسته را می‌نمایاند، میسر نمی‌شود. او در این راه به ضرورت عزلت‌نشینی و تدریس به خواص و اعاده حیثیت از حکمت نظری (که به عنوان بن‌مایه حکمت عملی، مهجور و تحریف شده است) و تلاش برای زدودن اغلال اذهان و قلوب مردم با تدوین حکمت الهی می‌رسد. این شرایط زمانه سبب می‌شود که او با مسئله سیاست هم از منظر فلسفه هنجاری سیاسی مواجه شده و در این راه نیاز چندانی به نوشتاری برخاسته از نیاز جامعه نبیند. گویا مسیر سیاست را آنچنان دور از ایده‌آل‌هایش می‌دانسته که به صرف بیان هنجارهای کلی سیاسی اکتفا کرده و از تجویز جزئی در سیاست روزمره و دوره خود پرهیز داشته است.

از طرف دیگر و در سویه فهم نگاه صدرا به معنای لفظی سعادت باید اشاره کرد که طرح مقوله سعادت و نسبت آن با سیاست، محدود به صدرالماتل‌هین نمی‌شود و حکمای اسلامی در تاریخ اندیشه فلسفی - سیاسی مسلمانان، مقوله سعادت را با تکیه بر آراء اسلامی و برخی متخذات قالبی از علوم اوائل به عنوان محور بحث خود قرار داده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۱۳) ملاصدرا منظومه حکمت نظری و عملی خود را با هدف اشعار و تحریک به استکمال نفس طرح کرده است و او اساساً سعادت کبری و تشبیه به خیرالاقصی را با سیورورت کمالی نفس به یاری دو بال عقل نظری و عملی ممکن می‌بیند. این همراهی، خاصیت التزامی نظام اندیشه ای اوست و مکرراً در کتاب‌های خود به این مهم اشاره کرده و شاید همان‌طور که سعادت، کلید روش‌شناسی فهم اندیشه‌های سیاسی اسلامی است، بتوان سعادت عقول نظری و عملی را، کلید متدولوژیک فهم مفهوم سعادت در آراء ملاصدرا دانست.

تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *اسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۲.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *الشواهد الربوبیة (ترجمه و تفسیر)*، دکتر جواد مصلح، تهران: سروش، چاپ اول.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکلیة*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدر.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی‌تا). *ایقناظ النائمین*، با مقدمه و تصحیح دکتر محسن مؤیدی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۲). *تفسیر القرآن الکریم*، قم: نشر بیدار، جلد ۴ و ۶ و ۷.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۰). *رساله سه اصل*، به تصحیح سید حسین نصر، تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول تهران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲). *شرح الهادیة الالهیة*، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، چاپ اول.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

لک‌زایی، نجف (۱۳۸۱). *اندیشه سیاسی صدرالمتألهین*، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.

مسکویه، احمد بن محمد (۲۰۱۱). *تهذیب الاخلاق*، بیروت: منشورات الجمل.

میرداماد، محمد باقر بن محمد (۱۳۸۱). *مصنفات میرداماد*، گردآورنده عبدالله نورانی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ج ۱.

واعظی، احمد (۱۳۸۰). *درآمدی بر هرمونوتیک*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

واعظی، احمد (۱۳۹۰). *نظریه تفسیر متن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.

ارسطو (۱۳۹۰). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو.

اشمیت، لارنس کی (۱۳۹۵). *درآمدی بر فهم هرمونوتیک*، ترجمه بهنام خداپناه، تهران: ققنوس، چاپ اول.

الرازی، فخرالدین (۱۳۷۳). *شرح عیون الحکمة*، تهران: مؤسسه الصادق ع، جلد ۲، چاپ اول.

الرازی، فخرالدین (۱۴۰۴). *شرحی الاشارات*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

الرازی، قطب‌الدین (بی‌تا). *شرح مطالع الانوار فی المنطق*، قم: انتشارات کتبی نجفی.

السهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.

الشهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳). *رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقائق الربوبیة*، مقدمه و تصحیح و تحقیق از دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.

الفارابی، ابونصر (۱۹۹۵). *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت: مکتبه الهلال.

الفارابی، ابونصر (۱۹۹۶). *السیاسة المدنیة*، بیروت: مکتبه الهلال.

الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵). *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق از دکتر البیر نصری نادر، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ دوم، ۱.

الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵). *فصول منتزعه*، تهران: المکتبه الزهراء، چاپ دوم، ۲.

الطوسی، الخواجه نصیرالدین (۱۴۰۵). *تلخیص المحصل*، بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم.

الطوسی، الخواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم: نشر البلاغة، چاپ اول.

المحقق السبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰). *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.

پالم، ریچارد ا (۱۳۷۷). *علم هرمونوتیک: نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر*، تهران: هرمس، چاپ اول.

حسنی، ابوالحسن (۱۳۹۰). *حکمت سیاسی متعالیه*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۷۹). *ملاصدرا: زندگی، شخصیت و مکتب صدرالمتألهین*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

سهروردی، شهاب‌الدین حبیبی (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به

Ahmadi Tabatabai, Seyyed Mohammad Reza (2006), "The concept of happiness, the methodological key to understanding Islamic political thoughts" in *Methodology in Islamic Political Studies*, edited by Ali Akbar Alikhani, Tehran: Imam Sadiq University (AS), first edition. (in Persian)

Akbarian, Reza (۲۰۰۱), "Practical philosophy in the transcendental philosophy of Mulla Sadra",

Khardnameh Sadra, No. 26. (in Persian)

Akbarian, Reza (2007), "Comparison between Mulla Sadra's and Farabi's opinion about the first ruler of Medina Khardnameh Sadra, No. 47. (in Persian)

Al Sabziwari, Al-Hajj Mula Hadi (1981), *Commentaries on al-Shawahed al-Rabubiyah*, Mashhad: Al-Markaz al-Jamei Li al-Nashr, second edition. (in Arabic)

- Al-Farabi, Abu Nasr (1985), *Al-Jam' bayna ra'yay l-hakimayn*, introduction and commentary by Dr. Albeir Nasri Nader, Tehran: Al-Zahra Press, second edition, 1. (in Arabic)
- Al-Farabi, Abu Nasr (1985), *Fusul Muntaza'ah*, Tehran: Al-Maktaba Al-Zahra, second edition, 2. (in Arabic)
- Al-Farabi, Abu Nasr (1996), *al-Siyasa al-Madaniyyah*, Beirut: Maktaba Al-Hilal. (in Arabic)
- Al-Razi, Fakhr al-Din (1984), *Sharhai al-Isharat*, Qom: Maktaba Ayatollah al-Marashi. (in Arabic)
- Al-Razi, Fakhr al-Din (1994), *Sharh Ayun al-Hikmah*, Tehran: Al-Sadegh Institute, volume 2, first edition. (in Arabic)
- Al-Razi, Qutb al-Din (n.d), *Sharh Matale Al-Anwar Fi al-Mantiq*, Qom: Najafi Press. (in Arabic)
- Al-Sohrevardi, Shahabuddin (1996), *Sheikh Ishraq's collection of compilations*, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, second edition. (in Persian)
- al-Tusi, Nasir al-Din (1985), *Talkhis al-Muhassal*, Beirut: Dar al-Azwa', second edition. (in Arabic)
- al-Tusi, Nasir al-Din (1996), *Sharh al-Isharat*, Qom: al-Balagha Press, first edition. (in Arabic)
- Aristotle (2011), *MA B'ado al-tabia (metaphysics)*, translated by Mohammad Hasan Lotfi, Tehran: Tarhe no Press. (in Persian)
- Aristotle (n.d), *Fi al-Nafs (About the Soul)*, Beirut: Dar al-Qalam. (in Arabic)
- Ashtiani, Jalal al-Din (1981), *Introduction to al-Shawahid al-Rubabiyah fi al-manahaj al-Salukiyya*, Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi. (in Persian)
- Bowie, Andrew (2015), "Hermeneutics and literature", *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Edited by Jeff Malpas, Hans-Helmuth Gander, Routledge.
- Bowie, Andrew (2015), "Hermeneutics and literature", *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Edited by Jeff Malpas, Hans-Helmuth Gander, Routledge.
- Dostal Robert J (2016), "E. D. Hirsch", *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Edited by Niall Keane and Chris Lawn, Wiley-Blackwell.
- Dostal Robert J (2016), "E. D. Hirsch", *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Edited by Niall Keane and Chris Lawn, Wiley-Blackwell.
- Farabi, Abu Nasr (1995), *Ara' Ahl Al-Madinah Al-Fadilah*, Beirut: Maktaba Al-Hilal. (in Arabic)
- Hasani, Abolhasan (2011), *Transcendental Political Knowledge*, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought, first edition. (in Persian)
- Hirsch, E D (1967), *Validity in Interpretation*, Yale University Press.
- Hirsch, E D (1967), *Validity in Interpretation*, Yale University Press.
- Ibn al-Masoom, Sadr al-Din al-Husaini (1945), *Salafat al-'asr fi Mahasen al-Sho'ara Bekol al-Mesr*, Egypt: Maktaba of Muhammad Amin Al Khanj. (in Arabic)
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (1980), *Ayun al-Hikmah*, introduction and research by Abd al-Rahman Badawi, Beirut: Dar al-Qalam, second edition. (in Arabic)
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (1984), *al-Shifa (Theology)*, Qom: Maktaba Ayatollah al-Marashi. (in Arabic)
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (1996), *al-Isharat wa al-Tanbihat*, Qom: al-Balagha Press. (in Arabic)
- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah (2000), *Al-Nejat men al-Gharq fi Bahr al-Zelalat*, Tehran: Tehran University Press, second edition. (in Arabic)
- Ibn Sina, Hossein Ibn Abdullah (1953), *Rasa'il*, Istanbul: Istanbul Faculty of Literature. (in Arabic)
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah (1980), *Rasa'il*, Qom: Bidar Press. (in Arabic)
- Khamenei, Seyyed Mohammad (2000), *Mulla Sadra's Life, Character, and Philosophy*, Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute. (in Persian)
- Lak Zaei, Najaf (2002), *Sadr al-motaahelin political thought*, Qom: Boostan-e Ketab Press, first edition. (in Persian)
- Mirdamad, Muhammad Baqir bin Muhammad (2002), *Mirdamad's works*, compiled by Abdullah Noorani, Tehran, Society for the National Heritage of Iran, vol. 1. (in Persian)
- Miskawayh, Ahmad ibn-Muhammad (2011), *Tahdhib al-akhlaq*, Beirut: Manshurat al-Jamal. (in Arabic)
- Palmer, Richard E. (1998). *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Tehran, Hermes Press. (in Persian)
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad bin Ibrahim (1984), *Mafatih al-ghayb*, Tehran: Cultural Research Institute, first edition. (in Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1961), *Si Asl*, edited by Seyyed Hossein Nasr, Tehran: Tehran University. (in Persian)
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1975), *al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Institute. (in Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim

- (1981), *Al-Hikma al-muta'aliya fi l-asfar al-'aqliyya al-arba'a*, Beirut, Dar Ihya al-Turath, third edition. (in Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1981), *al-Shawahid al-Rububiyyah fil Manahij al-Sulukiyah*, Tehran: Academic Publishing Center, 2. (in Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1981), *Asrar al-Ayat*, Tehran: Iran Wisdom and Philosophy Institute, 1. (in Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1987), *al-Shawahid al-Rububiyyah* (translation and commentary), Dr. Javad Mosleh, Tehran: Soroush Press, first edition. (in Persian)
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1993), *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Qom: Bidar Press, volumes 4, 6 and 7. (in Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (2008), *Al-Mazahir al-Ilahiyyah fi Asrar al-Uloom al-Kamaliyya*, introduction, correction and commentary by Seyyed Mohammad Khamenei, Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute. (in Persian)
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (n.d), *Iqad al-na'imin*, introduction and corrections by Dr. Mohsen Muayidi, Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Institute. (in Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (2002), *Sharh al-hidayah al-Athiriyyah*, Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi Foundation, first edition. (in Arabic)
- Schmidt Lawrence K. (2016), *Understanding Hermeneutics*, translated by Behnam Khodapanah, Tehran: Qoqnoos, first edition. (in Persian)
- Shahrazuri, Shams al-Din (2004), *Rasail al-Shajarah al-Ilahiyyah fi 'Ulum al-Haqa'iq al-Rabbaniyyah*, edited with introduction and notes by Dr. Najafaqli Habibi, Tehran: Institute of Hikmat and Philosophy of Iran, first edition. (in Arabic)
- Suhrewardi, Shahab Al-Din (Sheikh Eshraq) (1996), *Collected Works of Sheikh Eshraq*, Edited By Henry Corbin And Seyyed Hossein Nasr And Najaf Qoli Habibi, Second Edition, Tehran, Cultural Studies Institute. (in Persian)
- The Holy Quran (in Arabic)
- Vaezi, Ahmad (2001), *An Introduction to Hermeneutics*, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought, first edition. (in Persian)
- Vaezi, Ahmad (2013), *Theory of Text Interpretation*, Qom: Research Institute of Hawzeh and University. (in Persian)