

تبیین فرایند ساخت‌یابی جامعه فضیلت‌مدار از منظر فلسفه سیاسی اسلامی

هادی شجاعی*

چکیده

فضیلت را می‌توان مهم‌ترین عنصر انسانی به‌شمار آورد که با بهزیستی این جهانی و آن جهانی، مادی و معنوی، فردی و اجتماعی و... پیوند مستقیم و موثر برقرار می‌کند. از نگاه فیلسوفان سیاسی، فضیلت روح جهان اجتماعی است و نبود آن در شکل‌دادن به ماهیت جوامع مدنی، ساختار اجتماعی آن و تعاملات میان مردم بسیار اثرگذار است. از این رو، این فیلسوفان بنیان جامعه مطلوب خویش را بر شالوده فضیلت گذاشته و هدف از ایجاد شهر، حکومت و نظامات آنها را، بنانهادن جامعه فضیلت‌مدار معرفی می‌کنند. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش اساسی است که ساخت‌یابی جامعه فضیلت‌مدار براساس چه سازوکار و فرایندی سامان می‌یابد؟ نویسنده می‌کوشد با روش توصیفی - تحلیلی و با تجزیه و تحلیل دیدگاه‌های فیلسوفان سیاسی اسلامی، تصویری دقیق از فرایند مهندسی اجتماعی در بستر فلسفه سیاسی اسلامی ارائه دهد.

کلیدواژه‌ها

جامعه، فضیلت، مدینه فاضله، فلسفه سیاسی اسلامی.

مقدمه

فضیلت از گذشته دور تا کنون به عنوان یک مفهوم بنیادین فلسفه سیاسی، پهنه حکمت یونانی و شرقی تا حکمت اسلامی را درنور دیده و به صورت یکی از ستون‌های اصلی حیات انسانی، در ابعاد گوناگون آن ظهور و بروز پیدا کرده است. مباحث مرتبط با فضیلت، حتی پیش از افلاطون و ارسطو و در تاریخ حماسی یونان نیز نمود ویژه‌ای داشته است؛ ولی توسط این دو اندیشمند یونانی در کانون مباحث فلسفه سیاسی قرار گرفته است؛ سپس با ترجمه آثار یونانی، وارد جهان اسلام شد. با وجود تاثیرپذیری انکارناشدنی فیلسوفان سیاسی اسلامی از نوع نگاه افلاطون و ارسطو به مفهوم فضیلت، نمی‌توان تکاپوهای آنها در این حوزه علمی را تکرار صرف آموزه‌های یونانیان دانست؛ بلکه اندیشه حکمای اسلامی در همه جوانب فکر فلسفی سیاسی، از اصالت و تازگی برخوردار است. با اندکی درنگ در متون فلسفه سیاسی اسلامی، می‌توان نوآوری‌های فراوان مسلمانان در کاربردی کردن مفهوم فضیلت در حیات فردی و مدنی را نگرست. فیلسوفان سیاسی اسلامی با بهره‌گیری از معارف بلند قرآنی و روایات امامان معصوم علیهم‌السلام و همچنین کنکاش‌های ژرف عقلانی، نسبت به تجزیه و تحلیل مفهوم فضیلت و کاربست آن در حوزه نظام‌سازی سیاسی - اجتماعی همت گماشته و الگوی متعالی حیات مدنی در ابعاد و سطوح گوناگون آن را با محوریت فضیلت بنا نهاده‌اند.

مفهوم‌شناسی

فضیلت از ریشه فضل به معنای رحجان، برتری، مزیت، فزونی در دانش و شناخت به کار رفته است. راغب اصفهانی با تحلیل آیات قرآن، معنای اصلی ریشه فضل را «بیشی و زیاده» می‌داند که گاه پسندیده و گاه ناپسند است. این واژه رفته‌رفته در معنای مثبت خود غلبه یافته و به معنای فزونی در صفتی خوب به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۳۹). واژه فضیلت که به گفته ابن منظور در *لسان‌العرب*، ضد نقص و نقیصه است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۵۲۴)، در اصل معنایی خود، به معنای «زیادت بر مقدار لازم و مقرر» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۱۰۶) است؛ فراخور همین معنا، این واژه برای خیر، احسان، شرف یا باقی‌مانده‌های مال و طعام نیز به کار می‌رود. بنابراین فضیلت به معنای چیزی است که افزون بر اندازه لازم باشد. با توجه به

آنچه در معنا‌کاوی لغوی فضیلت گفته شد، فضیلت چنان‌که در ریشه یونانی آن نیز نهفته است، به معنای نوعی برتری، فزونی و زیادت است؛ چنان‌که صدرالمآلهین شیرازی نیز در آثار خود، فضیلت را به همان معنای علو و برتری به کار برده است (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۱۷۶). البته این واژه رفته‌رفته در برتری و زیادت در موضوعات و موارد پسندیده و نیکو رایج شده است. فرهنگ‌نامه نویسان پارسی زبان نیز، فضیلت را به معنای رجحان، برتری، فزونی، مزیت، صفت نیکو و در برابر رذیلت معنا کرده‌اند (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۳۶، ص ۲۷۷).

در میان فیلسوفان اسلامی به‌طور کلی دو رویکرد در تعریف مفهوم فضیلت وجود دارد:

الف) تعریف ماهوی

در تعریف ماهوی از فضیلت، اندیشمندان اسلامی با پذیرش تعریف ارسطو از فضیلت که همان اعتدال و میانه‌روی در فعل و انفعالات قوای نفس و حرکت در راه راست و عدالت بوده است (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۶۶)، تنها به بررسی چیستی و چگونگی پدید آمدن این کیفیت و هیئت نفسانی بسنده کرده‌اند. برای نمونه، خواجه نصیرالدین طوسی در *اخلاق ناصری* با ذکر فعل و انفعالات و همکاری قوای سه‌گانه، حرکت قوا در راه اعتدال و میانه‌روی را منجر به ایجاد فضیلت در نفس انسانی معرفی می‌کند (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۷۱-۷۲). ابن مسکویه نیز در *طهارة الاعراق* به همین شیوه، فضیلت را به میانه‌روی بین رذائل تعریف می‌کند (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۷۷). شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی نیز فضیلت را حدوسط میان دو رذیله افراط و تفریط می‌دانند (رک: شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۸۰؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۵۷۰).

سیاست‌نامه نویسان اسلامی نیز همواره فضیلت را به میانه‌روی بین افراط و تفریط و استقرار بر حدوسط و اعتدال تعریف کرده‌اند (رک: جاحظ، ۲۰۰۲، ص ۹۴؛ ماوردی، ۱۴۲۱، ص ۱۵۶). برای نمونه ماوردی در تعریف فضیلت می‌نویسد: «فضائل هیئاتی هستند که در حدوسط میان دو حالت ناقص قرار دارند، پس هر گونه تجاوز از حدوسط موجب خروج از عنوان فضیلت است» (ماوردی، ۱۴۲۱، ص ۱۶).

ب) تعریف کارکردی

فلاسفه‌ای چون فارابی، ابن‌سینا و... ضمن توجه به تعریف ارسطویی فضیلت، تبیین دیگری از ماهیت فضیلت ارائه کرده‌اند که می‌توان آن را تعریف کارکردی نام نهاد. تعریف کارکردی با تجزیه و تحلیل فضیلت و تأکید بر کیفیت، هیئت و ملکه نفسانی بودن آن، بر رابطه فضیلت با انجام کارهای ارادی نیکو از سوی انسان و نسبت آن با خیر و سعادت فردی و مدنی تمرکز یافته است. از این رو، با برقراری رابطه‌ای دیالکتیکی میان فضیلت و کارهای نیک، تکرار کارهای پسندیده و عادت شدن آنها برای قوای مختلف نفس را موجب دستیابی به ملکه فضیلت در آن قوه می‌دانند؛ با اینکه خود همین فضیلت، موجب صدور کارهای پسندیده فردی و اجتماعی از سوی انسان می‌شود. بنابراین در رویکرد کارکردی، تاثیر و اثرات مثبت فضیلت در زندگی انسان در کانون تجزیه و تحلیل قرار گرفته است و از این چشم‌انداز، می‌توان آن را گامی فراتر از تبیین ارسطویی از فضیلت دانست.

فارابی در کتاب «التبیه علی سبیل السعادة» فضیلت هر شیء را تنها در چیزی می‌داند که موجب افزایش کیفیت و کمال در ذات آن شیء شود (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۲۳۴). وی در فصول منتزعه در تعریف فضیلت می‌نویسد: «فضائل هیأت‌های نفسانی هستند که آدمی بدانها افعال نیک و زیبا را انجام می‌دهد» (همو، ۱۴۰۵ الف، ص ۲۴). فضائل بنابر مفاد این تعریف، هیئات و ملکات نفسانی هستند که خاستگاه انجام کارهای ارادی نیک در نفس انسان به‌شمار می‌آیند (همو، ۱۹۹۵، ص ۱۰۱). از همین راه نیز فضیلت با سعادت انسان ارتباط مستقیم می‌یابد. فارابی میان ملکه نفسانی و فعل ارادی انسان رابطه‌ای دیالکتیکی برقرار می‌سازد. از سویی فضیلت را بازتاب و نتیجه کار خوب در نفس آدمی می‌داند که بر اثر عادت و تکرار خوبی‌ها و کارهای ارادی نیک در نفس انسان پدید می‌آید و از سوی دیگر، پس از تثبیت ملکات فاضله در وجود انسان، خود این ملکات، سرچشمه صدور کارهای نیک می‌شوند (همو، ۱۴۰۵ الف، ص ۳۱-۳۲).

ابن‌سینا در *منطق شفا*، با برقراری تمایز میان کارهای نیک و فضائل، فضائل را هیئات و ملکات نفسانی تعریف می‌کند که کارهای نیک و زیبا، بی‌درنگ و کاملاً آسان از آن صادر

می‌شود؛ مانند کارهای طبیعی که بدون هرگونه اندیشیدن و تأملی به‌سادگی از انسان سر می‌زند. در واقع این ملکات به‌اندازه‌ای در نفس انسانی ریشه‌دار شده‌اند که اگر هم بخواهد کاری برخلاف آن انجام دهد، سخت و دشوار خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۱۸۲)؛ باین حال تعریف ابن‌سینا از فضیلت نیز تعریفی کاربردی است که باوجود جداسازی میان افعال و ملکات فاضله، تمرکز خود را بر پیامدهای تحقق فضیلت در نفس انسان گذاشته و از این چشم‌انداز، از اندیشه به عمل می‌رسد.

کار بست فضیلت در عرصه نظام‌سازی

فضیلت کیفیتی نفسانی است که از استقرار اعتدال در قوای نفسانی پدید می‌آید و سرچشمه صدور کارهای نیک در خارج می‌شود. بنابراین فیلسوفان سیاسی اسلامی، در بررسی جهان درونی انسان، فضیلت را در کانون توجه قرار داده و حیات فردی و مسائل مرتبط با آن همچون کمال، سعادت، امیال و... را براساس نسبت آنها با فضیلت می‌سنجند. همچنین، وقتی از مسیر جهان درونی، به جهان خارجی گام می‌نهند و به بررسی کم و کیف اجتماعات انسانی می‌پردازند، دوباره فضیلت در کانون توجه و بلکه محور اصلی مباحث سیاسی - اجتماعی قرار می‌گیرد و بنابراین، از دیدگاه فلسفه سیاسی اسلامی، فضیلت را می‌توان روح جهان اجتماعی دانست. روحی که بود و نبودش در شکل دادن به ماهیت، ساختار اجتماعی و تعاملات بین فردی در جوامع مدنی نقشی حداکثری برعهده دارد.

هرچند به عقیده برخی فیلسوفان سیاسی، همچون خواجه و شهرزوری، اجتماع انسانی به حکم ترکیب ویژه خود، دارای احکام متفاوت‌تری از فرد انسانی است:

بحکم آنکه هر مرکبی را حکمی و خاصیتی و هیأتی بود که بدان متخصّص و منفرد باشد و اجزای او را با او در آن مشارکت نبود، اجتماع اشخاص انسانی را نیز از روی تألف و ترکیب، حکمی و هیأتی و خاصیتی بود، بخلاف آنچه در هر شخصی از اشخاص موجود بود (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۳۷).

ولی فرد و اجتماع در این مسئله که فضیلت به‌عنوان محور در ساخت و سامان دادن به حیات فردی و اجتماعی به‌شمار می‌آید، یکسان بوده و از این نگاه، هیچ تمایزی میان این دو

ساحت وجود ندارد؛ از این رو، فضیلت در ابعاد مختلف حیات اجتماعی، همچون جامعه‌سازی، دولت‌سازی، ارائه الگوی تعاملی و... نقش بنیادین خود را به جا می‌آورد.

در فلسفه سیاسی اسلامی، بنیان جامعه مطلوب بر شالوده فضیلت گذاشته شده است و هدف از ایجاد شهر و حکومت و نظامات آنها، ساخت جامعه فضیلت‌مدار است. فارابی تحقق خیر برین و کمال‌نهایی را وابسته به شکل دادن به کامل‌ترین اجتماع انسانی - که از آن به مدینه تعبیر می‌کند - می‌داند. او اجتماعات انسانی پایین‌تر از مدینه را، که به‌طور طبیعی دارای سازماندهی لازم نیستند، در این جهت مناسب نمی‌بیند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۳). بنابراین فیلسوفان سیاسی اسلامی به‌نوعی میان اجتماع و فضیلت رابطه‌ای دیالکتیکی و دوسویه برقرار می‌کنند؛ از سویی اجتماع تک‌تک افراد و برپایی جامعه در بستر حکمت را در کسب فضائل کارآمد می‌دانند: «مخالطت افراد بر مبنای حکمت در کسب فضائل و ترک رذائل اثر دارد» (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۱۴) و از سوی دیگر، برخورداری انسان از فضیلت و تعادل نفسانی را در راهنمایی وی به سوی تشکیل اجتماع و مدینه اثرگذار می‌دانند؛ چنان‌که در جهت مقابل، تثبیت رذائل در نفس انسان، وی را به‌صورت تصاعدی از اجتماع جدا کرده و به وادی گوشه‌گیری و توحش می‌کشاند. شهرزوری در این باره می‌گوید: «فقدان فضیلت، انسان را به خروج از اجتماع و تفرد و توحش و دوری از کمال می‌کشاند» (همان، ص ۵۱۳).

فیلسوفان سیاسی اسلامی، اجتماعات انسانی را بر محوریت وجود یا فقدان فضیلت در ساخت درونی آنها تقسیم‌بندی می‌کنند؛ جوامع فضیلت‌مدار و جوامع بی‌فضیلت. شهرزوری در رسائل خود، کارهای انسانی را به دو دسته خیرات و شرور تقسیم کرده و سپس اجتماعاتی را که برآمده از خیرات هستند، مدینه فاضله نامیده است و اجتماعاتی که برپایه شرور بنیان‌گذاری شده‌اند، مدینه غیرفاضله می‌نامد (همان، ص ۵۶۷). در واقع چنان‌که مداومت و استمرار کارهای نیک، موجب شکل‌گیری ملکه فضیلت در جهان درونی انسان می‌شود، فراوانی کار نیک در جوامع انسانی، موجب پایه‌ریزی هویت نوینی به نام مدینه فاضله در جهان بیرونی می‌گردد. از آنجا که فضیلت، حرکت در راه راست اعتدال است، مدینه فاضله نمی‌تواند بیشتر از یک مصداق داشته باشد؛ ولی در مقابل، جامعه غیرفاضله می‌تواند مصادیق بسیار فراوان و متفاوتی

پیدا کند؛ زیرا «وسط در قوای نفس محصور [است؛] ولی اطراف به هیچ حدی محدود نبوده و تا بی‌نهایت نمونه خواهند داشت» (همان، ص ۴۸۰)؛ بنابراین، «هریک از این مُدن منشعب شود به شعب نامتناهی، چه باطل و شرور را نهایی نبود» (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۳۸).

فارابی در *آراء اهل مدینه فاضله*، جوامع انسانی را به کامله و غیر کامله تقسیم می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۲). به باور وی، فضیلت پایه و بنیان شکل‌گیری هرگونه اجتماع مطلوب انسانی، در سطوح گوناگون ملی، منطقه‌ای و جهانی و یا به تعبیر شهرزوری؛ «اجتماع اهل عالم» (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۱۳) است؛

مدینه‌ای که افراد آن در جهت کسب سعادت حقیقی به تعاون با یکدیگر می‌پردازند مدینه فاضله و آن اجتماع را اجتماع فاضل می‌نامند و همچنین امتی که مدینه‌های مختلف آن، در جهت سعادت همکاری می‌کنند امت فاضله قلمداد می‌شود و در نهایت از همکاری و تعاون امت‌های مختلف، معموره یا نظام جهانی فاضله بوجود می‌آید (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۳).

براین اساس، ارائه هرگونه الگوی حیات جمعی، بدون مبنا قرار دادن فضیلت، به تشکیل جوامع غیرفاضله و دور شدن انسان از سعادت حقیقی خویش می‌انجامد.

از دو جهت می‌توان به تجزیه و تحلیل نظامات اجتماعی در سطوح خرد و کلان پرداخت: ۱- از جهت ماهیت؛ ۲- از جهت ساختار. در ادامه به بررسی فرایند مهندسی اجتماعی مبتنی بر فضیلت، در ذیل هر یک از جهت‌های مذکور جامعه مطلوب اشاره می‌شود.

۱. ماهیت نظام فضیلت محور

بیشتر فیلسوفان سیاسی اسلامی، به دست آوردن فضیلت را تنها در بستر گردآوری مردم و تشکیل جامعه امکان‌پذیر می‌دانند و به تعبیر خواجه: «تقصیر در کسب الفت، مؤدی بتقصیر در اکتساب سعادت باشد» (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۹۱). وی به اندازه‌ای در این مسیر پیش می‌رود که گوشه‌گیران از اجتماع و تمدن را دورترین مردم از فضیلت و سعادت و نزدیک‌ترین آنها به توحش معرفی می‌کند؛ «دورترین خلق از فضیلت کسانی‌اند که از تمدن و تألف بیرون شوند و بوحشت و وحدت گرایند» (همان). این رویکرد گواه این مطلب است که فضیلت، نه به‌عنوان

امری عارضی و تحمیلی بر مدینه فاضله، بلکه به عنوان عنصری ذاتی و به تعبیری روح جامعه مطلوب به شمار رفته و در نتیجه از آن جداناپذیر است. بنابر آنچه گفته شد، فارابی جامعه فضیلت مدار را این گونه تعریف می کند: «مدینه ای که اهل آن در رسیدن به سعادت قصوی با یکدیگر تعاون و همکاری می کنند (فارابی، ۱۴۰۵ الف، ص ۴۶). بنابراین همه افراد این جامعه برخوردار از فضائل هستند. خواجه و شهرزوری مدینه فاضله را به شکل عملی تری تعریف می کنند. از دیدگاه آنها، مدینه فاضله عبارت است از: «اجتماعی که همت افراد آن اقتناء و اکتساب خیرات و از بین بردن شرور است» (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۳۸؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۶۸).

افراد مدینه فاضله به لحاظ تفکر و اندیشه و خط فکری همه در یک راستا قرار داشته و از این رو، به لحاظ عمل خارجی نیز کاملاً با یکدیگر هماهنگ هستند. خواجه اشتراک فکری مردم در مدینه فاضله را در نوع نگاه آنها به مبدا و معاد و و برقراری رابطه منطقی و معنادار میان دنیا و آخرت تصویر می کند: «اما اتفاق ایشان در آراء چنان بود که معتقد ایشان در مبدء و معاد خلق و اقوالی که میان مبدء و معاد بود مطابق حق باشد و موافق یکدیگر» (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۳۸). این هماهنگی و تطابق الگوی فکری، به طور طبیعی عملکرد افراد مدینه را در ابعاد مختلف سیاسی، اقتصادی و... به صورت زنجیره ای به هم پیوسته قرار داده و پدیدآور الگوی تعاملی ویژه ای می گردد. شهرزوری الگوی عمل مشترک مردم در مدینه فاضله را این گونه ترسیم می کند:

هماهنگی افراد مدینه فاضله در این است که آنها به شکل واحد بدنبال تحصیل کمال (مادی و معنوی) انسانی هستند و اعمال و رفتارهای آنها در چارچوب حکمت و منطق به انجام می رسد که با تهذیب و تسدید عقلی تقویت می شود. حد و حدود این رفتارها نیز بر اساس قوانین عادلانه و شرایط سیاسی و با توجه به اختلاف روحیات افراد مشخص می گردد و در یک کلام، هدف کنش های همه افراد یکی بوده و سیره و الگوی عملی آنها نیز واحد است (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۶۸).

هماهنگی میان الگوی فکری و عملی، مهم‌ترین دلیل تحقق اهداف مادی و معنوی در جامعه فاضله است؛ زیرا با تجمع ظرفیت‌ها و امکانات، دغدغه‌ها و توانایی‌های همه افراد در یک راستا هدایت شده و در این صورت، هرگاه همه مردم با یک الگو، هدفی یگانه را دنبال کنند، بی‌گمان کامیاب خواهند شد، هرچند به لحاظ جغرافیایی یا زمانی و... میان آنها فاصله وجود داشته باشد:

هرچند که در اشخاص و احوال و بلاد و مساکن اختلاف داشته باشند و لکن در مطلب و مقصد و غایت عقاید و اعمال خود اتحاد می‌دارند و مقصود همگی، وصول به کمال نفس و سعادت ابدیه است، و قلوب ایشان با یکدیگر متفق و در محبت و مودت صادق و متوافقتند (دارابی کشفی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۹۰۱).

افزون بر این، حاکمیت یک الگوی علمی و عملی موجب می‌شود که هیچ‌گونه ناسازگاری یا کشمکش در مدینه فاضله رخ ندهد؛ زیرا همه افراد مدینه به دنبال اکتساب فضیلت‌اند و هرگاه همه در پی یک هدف باشند، به‌طور طبیعی تباینی نیز رخ نمی‌دهد. به تعبیر فارابی: «اجتماع مبتنی بر فضیلت، اصلاً در آن تباین یا فساد واقع نمی‌شود؛ چراکه هدف در تحصیل فضیلت واحد است» (فارابی، ۱۴۰۵ الف، ص ۱۰۱).

ملاصدرا در تفسیر خود، روابط اجتماعی در مدینه فاضله را برپایه فراگیر شدن فضیلت و به تعبیر وی؛ «انتشار فضائل در قلوب افراد مستعد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۵۹) قرار می‌دهد و از این رو، چهره‌ای فعال و تهاجمی به آن می‌دهد. این چهره فعال و کنش‌گرایانه در رویکرد فضیلت‌محور به اجتماع مدنی را می‌توان به‌عنوان فصل ممیز، میان رویکرد مادی‌گرایانه به فضائل مدنی و الگوی متعالی فلسفه سیاسی اسلامی در ارائه تراز انسان مدنی دانست. انسان مدنی در فلسفه سیاسی اسلامی در برخورد با موضوعات مدنی باید به‌صورت فعال برخورد کرده و به تعبیر فارابی، به‌جای آنکه فضیلت به‌صورت طبیعی در نفس وی نهادینه شده باشد، باید ضابط نفس خود باشد.

فارابی کسی را ضابط نفس می‌داند که «اگرچه افعال فاضله را انجام می‌دهد، لکن هوای انجام افعال شر و خلاف قانون را نیز در سر داشته و به انجام آن بی‌میل نیست» (فارابی،

۱۴۰۵ الف، ص ۳۴). به باور او، حاکم و مدبر مدینه، بهتر است فضائل را به صورت طبیعی در درون خود داشته باشد؛ چراکه در مقام مدیریت و راهبری جامعه قرار داشته و هرگونه انحرافی در رفتار وی، تاثیر ناخوشایندی بر اجتماع خواهد داشت (همان، ص ۳۵). اما انسان مدنی «اگر ضابط و نگهبان نفس خود از انحراف و تعدی در سایه قوانین مدنی باشد، بهتر است از اینکه فضائل را بصورت طبیعی داشته باشد؛ چراکه در این صورت آثار و برکات این تلاش و کوشش در حرکت در مسیر قانون و فضیلت را بخوبی مشاهده خواهد کرد» (همان). به تعبیر دیگر، پیروزی‌ها، دستاوردها و موفقیت‌های جامعه فاضله، در سایه همین برخورد فعال و کنشگرانه با موضوعات اجتماعی به دست می‌آید؛ وگرنه اگر قرار باشد که همه افراد از همان آغاز، فضائل را به صورت طبیعی دارا باشند، تکاپوهای مدنی، معنا و مفهوم واقعی خود را از دست خواهند داد.

نکته دیگری که درخور نگرش است، تمایز و تفاوت افراد مدینه فاضله در دریافت سعادت و کمال از تکاپوهای مدنی است؛ به عبارت دیگر، هرچند الگوی علمی و عملی افراد در مدینه فاضله یکسان بوده و همه در یک سو و در پی فضیلتی یگانه گام برمی‌دارند؛ ولی این به معنای تساوی افراد در دریافت سعادت مادی و معنوی نیست؛ بلکه به لحاظ کمی و کیفی میان آنها تمایز وجود دارد. فارابی در این باره می‌نویسد: «سعاداتی که برای اهل مدینه حاصل می‌شود، به لحاظ کمی و کیفی و برحسب کمالاتی که توسط افعال مدنی خود تحصیل می‌کنند، متفاوت می‌باشد و لذا لذتی که برای آنها حاصل می‌شود نیز دارای درجات مختلفی می‌باشد» (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۹۱).

سرانجام، ماهیت فضیلت محور مدینه فاضله، مانع از جدایی دین و دولت و استقلال آنها از یکدیگر شده، بلکه درهم تنیدگی روابط این دو را در پی دارد؛ «دین و دولت هر یک به دیگری تعلق می‌گیرد و دین قاعده و حکمت رکن اجتماع تلقی می‌گردد» (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۷۱). سبب این درهم تنیدگی و همگامی دین و دولت را می‌توان مدیریت اجتماع براساس قوانین الهی و همچنین وضع قوانین جزئی در چارچوب قوانین کلی و شرعی و پشتیبانی این دو عنصر اجتماعی دانست.

۲. ساختار نظام فضیلت محور

عنصر فضیلت در ساختاربخشی و سازماندهی سخت‌افزاری مدینه فاضله نیز نقش بسزایی دارد. استوارسازی جامعه بر پایه فضیلت، وابسته به سازماندهی ویژه‌ای است که در ایجاد و تثبیت فضائل در جامعه کارآمدی لازم را داشته باشد؛ از این رو سراسر مدینه فاضله، همچون شبکه‌ای به هم پیوسته، بر پایه اصول علمی و عملی فضیلت بنا می‌شود. ابن‌سینا در *الهیات شفا*، دلیل اهمیت تدبیر و مدیریت فرهنگی و اقتصادی جامعه را ضرورت ایجاد ساختاری فضیلت‌محور برای جامعه مطلوب می‌داند. از دیدگاه وی «اموال و فروج اگر در چارچوب تدبیر مدینه فاضله قرار نگیرند، مصلحتی که از آنها انتظار می‌رود را موجب نمی‌شوند، بلکه به تحقیق در مسیر فساد و شرور قرار می‌گیرند» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۵۳). با توجه به همین ضرورت، همه ارکان و اجزای جامعه بر محور فضیلت تعریف شده و طبقات و انجمن‌های گوناگونی همچون انسان‌های فاضل، مجاهدان فاضل، روسای فاضل، امت فاضله، سیاست فاضله، مدینه فاضله و مانند آنها تشکیل می‌گردد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۳-۱۱۴). با این حال، فضیلت در مراحل گوناگون ساختاربخشی به جامعه مطلوب دارای نقش است که در ادامه به طور جداگانه به آنها اشاره می‌شود:

۱-۲. فضیلت؛ ملاک و معیار ساختار بندی

نخستین پرسشی که به‌طور طبیعی در ایجاد ساختاری نوین برای جوامع انسانی، ذهن اندیشمندان را درگیر خود می‌کند این است که، سازماندهی و ساختاربخشی نوین براساس کدام ملاک و معیار مشخص قرار گرفته و اصولاً اعضا و اجزای مختلف نظام اجتماعی براساس کدام مقیاس و معیار مقبولی مهندسی می‌شوند؟ مهم‌ترین نکته‌ای که فلسفه سیاسی اسلامی در آغاز امر بر آن پای می‌فشارد، اصل شایسته‌سالاری است که براساس آن، تنها عاملی که ملاک مهندسی طبقات و مراتب اجتماعی خواهد بود، توان و شایستگی افراد است، نه مسائلی فرعی همچون نژاد و تبار. فارابی در *السیاسة المدنیة* معتقد است: «مراتب اهل مدینه در ریاست یا خدمت برحسب فطرت و شخصیت آنها و آداب و ویژگی‌هایی که به آنها تربیت شده‌اند تفاوت می‌کند» (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۹۴).

از سوی دیگر، اصلی در فلسفه سیاسی اسلامی وجود دارد مبنی بر اینکه فضیلت به لحاظ ویژگی‌های نفس انسانی، در همه افراد مشترک است «فضیلت میان خلق مشترک است» (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۱۴۱) و یکایک شهروندان می‌توانند مراتبی از فضائل را به دست آورند؛ ولی یکسان نبودن استعداد‌های انسانی، اندازه بهره‌مندی افراد از فضائل فردی و مدنی را متفاوت کرده و به این ترتیب، میزان شایستگی آنها را روشن می‌سازد. شهرزوری در تبیین این اصل، بر تمایز و تفاوت افراد در قوه تفکر و اندیشه تمرکز می‌کند. به باور او، یکسان نبودن افراد در تفکر و تشخیص، موجب تفاوت آنها در درک مسائل نیز می‌شود «هنگامی که قوه تشخیص مساوی نباشد، ادراکی که برایش یک مبدا و منتهای مشخص می‌باشد نیز مختلف می‌شود» (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۶۸). این تفاوت در بهره‌مندی فکری، به تعبیر خواجه، خود سببی از اسباب نظام اجتماعی انسان است، «قوت تمیز و نطق را در همه مردمان یکسان نیافریده‌اند، بلکه آن را در مراتب مختلف از غایتی که ورای آن نتواند بود تا حدی که فروتر از او درجه بهایم بود، مترتب گردانیده و این اختلاف، سببی از اسباب نظام شده» (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۳۸). بنابراین اندازه برخورداری افراد از فضائل یکسان نبوده و همین امر نیز معیار تفاوت جایگاه و مراتب شهروندان در مدینه فاضله است. ملطیوی در *روضه العقول* می‌نویسد: «تفاوت آدمیان در فضیلت باشد، از آنکه به واسطه فضایل، شخصی خود را به محل ملک رساند، و دیگری به ذریعت جهالت، خود را در زمره شیاطین آرد» (ملطیوی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۸).

بنابراین، معیار ارزش‌گذاری شهروندان در مدینه فاضله، اندازه برخورداری آنها از فضیلت است و از آنجا که «شکی نیست که کثرت فضیلت خود فضیلت است» (طروش، ۱۴۱۵، ص ۲۰۴)، رتبه‌بندی افراد و تقسیم مسئولیت‌های مدنی میان آنها براساس کمیت و کیفیت فضیلت‌مندی آنها انجام می‌شود. بنابراین مسائلی مانند ثروت، نژاد و تبار، وابستگی به گروه‌ها و احزاب و... که به لحاظ عرفی از فضائل خارجی به‌شمار می‌آیند، هرگز در این جهت ارزشی ندارند و به‌طور کلی برخورداری از چنین فضائلی در نزد فیلسوفان سیاسی اسلامی، مایه بالیدن و یا نشستن بر تخت قدرت نیست. دارابی می‌گوید: «اشخاصی که به فضایل بدنی یا خارجی از نفس و بدن که ذکر آنها شد، مفاخرت می‌نمایند و آنها را سبب عزت و شرافت انسان

دانسته‌اند، ایضاً در گمراهی و ضلالت و گمنامی و غفلت می‌باشند» (دارابی کشفی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۷۴).

بنابراین، ملاک و معیار در سازمان‌دهی اجتماعی، فضیلت و حکمت است و مدیریت کلان اجتماعی «هر فرد و گروهی را در جایگاهی که شایسته وی می‌باشد قرار می‌دهد و ریاست و خدمت را براساس حکمت میان آنها تقسیم می‌کند» (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۷۰). به تعبیر شیخ اشراق، رتبه هر کس به اندازه فضیلت نفسانی اوست: «درجات بقدر درجات علوم مردم و فضیلت نفوس و غایت همت ایشان» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۹۴).

۲-۲. فضیلت؛ سازمان‌دهنده اجتماعی

دومین مسئله به لحاظ اهمیت، پس از ملاک و معیار در ساختاربخشی، عنصر سازمان‌دهنده اجتماعی است. فارابی در *السیاسة المدنیة* رئیس اول را سازمان‌دهنده اجتماعی می‌داند؛ یعنی کسی که هر یک از افراد و گروه‌ها را در جایگاه ویژه خود قرار می‌دهد؛ «رئیس اول کسی است که افراد و گروه‌ها را در مراتب شایسته خود سازمان می‌دهد» (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۹۴). شهرزوری عنوان مدبر مدینه (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۷۰) و خواجه تعبیر رئیس مدینه و ملک اعظم را به کار می‌برد؛ «رئیس مدینه که مقتدای ایشان بود و ملک اعظم و رئیس الرؤسا بحق او باشد. هر طایفه را به محل و موضع خود فرو آورد و ریاست و خدمت میان ایشان مرتب گرداند» (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۴). بنابراین، سازمان‌دهی اجتماع از بالا، توسط حاکم بافضیلت و براساس شایستگی افراد انجام می‌شود.

فارابی رئیس اول را فردی می‌داند که در فضائل، سرآمد دیگر شهروندان است و علوم و معارف را به صورت بالفعل داراست و در ادراک علمی و عملی و همچنین هدایت و مدیریت اجتماع، از بالاترین مراتب برخوردار است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۸). خواجه نیز در توصیف مدبران و مدیران جامعه، معتقد است آنها «اهل فضایل و حکمای کامل باشند که بقوت تعقل و آرای صابیه در امور عظام، از ابنای نوع ممتاز باشند و معرفت حقایق موجودات، صناعت ایشان بود» (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۴۳). بنابراین عنصر فضیلت و حکمت، مهم‌ترین علت جداکننده مدبر مدینه از سایر شهروندان است و همین عنصر او را در مقام سازمان‌دهنده اجتماعی قرار

می‌دهد. پس فضیلت، در مقام سازمان‌دهی اجتماعی نیز با اعتباربخشی به جایگاه مدیر و مدبر مدینه، نقش ویژه‌ای در فرایند مهندسی اجتماعی به‌عهده دارد.

۳-۲. فضیلت و ساختاربخشی اجتماعی

ساختار اجتماعی مدینه فاضله براساس مراتب و طبقات مختلفی مهندسی می‌شود که هر یک، براساس ملاک و معیار فضیلت به بخشی از افراد و گروه‌های تاثیرگذار اجتماعی تعلق می‌گیرد. به اعتقاد شهرزوری، رئیس اعظم و مدبر مدینه باید هر عنصر اجتماعی را براساس حکمت و فضیلت در جایگاه شایسته خود قرار دهد؛ به گونه‌ای که در یک ساختار سلسله‌مراتبی، هر یک از افراد، گروه‌ها و اصناف در رده‌های مدیریتی یا خدماتی ویژه خود قرار گیرند. این ساختار سلسله‌مراتبی به‌سان مراتب عالم وجود و براساس الگویی مشخص است که شهرزوری از آن به‌عنوان الگوی حکیمانه الهی یاد می‌کند: «این (ساختار سلسله‌مراتبی) اقتدا به سنت الهی که همان حکمت مطلق است می‌باشد» (همان، ص ۵۷۱).

فارابی مدبر و حاکم علی‌الاطلاق مدینه فاضله را به‌سان سبب اول نسبت به سایر موجودات معرفی می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۹۵) که این خود گواهی بر ساختاربخشی از بالا و براساس فضیلت است. فیلسوفان سیاسی مانند فارابی، خواجه، شهرزوری و... ارکان مدینه فاضله را ۴ تا ۵ طبقه شامل افضل، ذواللسنه، مقدرین، مجاهدین، ذوی‌الاموال دسته‌بندی می‌کنند (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۴۳؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۷۲) که هر کدام وظیفه مشخص خود را در مدینه برعهده دارند. نکته‌ای که در اینجا می‌بایست بر آن پای فشرده، این است که ساختار فضیلت‌محور مدینه فاضله، براساس ضوابط مشخص حکمت و فضیلت بنا شده است؛ از این رو، این ترتیب در صورتی کارآمد خواهد بود (کمالات مادی و معنوی را برای همه شهروندان فراهم خواهد کرد) که به همان سانی که مدبر مدینه آن را بر بنیان فضیلت و حکمت سازماندهی کرده است، به کار خود ادامه دهد. اما اگر هر یک از شهروندان یا عناصر فعال اجتماعی بخواهند خود را از این ساختار سلسله‌مراتبی فضیلت‌محور رها کرده و به‌دنبال مرتبه و جایگاهی باشند که براساس مقیاس‌های حکمت و فضیلت، شایستگی آن را نداشته باشند، به بیان خواجه: «اگر از اقتداء بمدبر مدینه انحراف کنند قوت غضبی در ایشان، بر قوت ناطقه

تفوق طلبد، تا تعصب و عناد و مخالفت مذهب در میان ایشان حادث شود» (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۴۲). در این صورت هرج و مرج و انحطاط اجتماعی گریبان همه افراد جامعه را خواهد گرفت. شهرزوری می‌نویسد: «همان‌طور که مرکبات مزجی نیز گاهی اوقات با غلبه برخی عناصر منحل می‌شود، همچنین غلبه یک صنف یا طبقه در مدینه فاضله بر دیگر اصناف و گروهها، موجب انحراف جامعه مدنی از حد اعتدال یا فساد نوع می‌شود» (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۸۵).

۱-۳-۲. فضیلت؛ عنصر پیوند دهنده ساختار

یکی از بایسته‌ها در فرایند ایجاد ساختار و سازمان اجتماعی، در نظر گرفتن عنصری است که بتواند اجزاء و ارکان گوناگون ساختار را پیوند دهد و جلوی از هم گسستن ساختار را بگیرد. از این رو، یکی از وظایف مدبر مدینه، در فلسفه سیاسی اسلامی، آن است که «اگر در کنار وی افراد فاضلی هستند که در فضیلت و شرایط دیگر همسان نمی‌باشند، بین آنها در آراء و مذاهب و همچنین اقوال، پیوند برقرار نماید» (همان، ص ۵۷۰). فارابی ماده پیوند دهنده در ساختار مدینه فاضله را محبت مبتنی بر فضیلت می‌داند: «اجزاء مدینه و مراتب آن، بوسیله محبت با یکدیگر مرتبط می‌شوند که بوسیله عدالت و رفتارهای عادلانه محفوظ و تامین می‌شود» (فارابی، ۱۴۰۵ الف، ص ۷۰).

فارابی به روشنی بیان می‌کند که محبت ارادی موجود در میان اجزای مدینه فاضله، به دلیل اشتراک در فضیلت است. به باور او، وجود اندیشه و عمل مشترک در میان شهروندان در بستر فضیلت، جلب محبت آنها به یکدیگر را در پی خواهد داشت؛ «این اشتراک ضرورتاً موجب محبت مردم به یکدیگر می‌شود» (همان، ص ۷۱). بنابراین فضیلت را می‌توان عامل اصلی همبستگی ارکان و اجزای مدینه فاضله به‌شمار آورد که در قالب محبت شهروندان به یکدیگر نمود می‌یابد و به تعبیر فارابی در کتاب *فصول منتزعه*: «میان آنها تالیف و ارتباط برقرار می‌کند» (همان). بنابراین، ساختار مبتنی بر محبت، با انعطاف بی‌مانند و در نتیجه اصطکاک اندک،

موجب هدایت همه ظرفیت‌های مدنی در راستای تحقق سعادت مادی و معنوی شهروندان شده و از کشمکش و ستیزهای صنفی و گروهی جلوگیری می‌کند.

۲-۳-۲. فضیلت؛ تحقق ساختار فراگیر و همبسته

فراگیر بودن و ایجاد همبستگی اجتماعی حداکثری، یکی دیگر از ویژگی‌های ساختار فاضله است. فارابی مدینه فاضله را با بدن انسان سالم قیاس می‌کند که در آن، همه اندام‌ها برای زنده ماندن، با یکدیگر همکاری می‌کنند. به باور او، همان‌گونه که بدن اجزای گوناگونی دارد که هر یک کار ویژه خود را داشته و همگی زیر نظر عضو رئیس، یعنی قلب، مشغول فعالیت هستند؛ در مدینه فاضله نیز همه شهروندان و به‌طور کلی اجزای مدیریتی و خدماتی و... همچون زنجیره‌ای پیوسته و منسجم، زیر نظر رئیس اول و مدبر مدینه، وظیفه خود را در تأمین سلامت و حفظ صحت و حیات بالنده در مدینه فاضله انجام می‌دهند (همو، ۱۹۹۵، ص ۱۱۴).

ساختار فضیلت‌محور، افزون‌بر همبسته بودن و عملکرد زنجیره‌ای، کاملاً فراگیر بوده و فارغ از موقعیت جغرافیایی، همه نیروهای پراکنده را در یک راستا گرد هم می‌آورد. به تعبیر خواجه «اهل مدینه فاضله اگرچه مختلف باشند در اقصای عالم، بحقیقت متفق باشند؛ چه دل‌های ایشان با یکدیگر راست بود و بمحبت یکدیگر متحلی باشند و مانند یک شخص باشند در تألف و تودد» (طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۴۲). بدین‌سان در بستر ایجاد ساختار فراگیر فضیلت‌محور، از ظرفیت و امکانات همه افراد و گروه‌های اجتماعی استفاده بهینه می‌شود؛ برای نمونه، حکمای سیاسی، فضیلت کشاورزان را یاری رساندن در کشاورزی، فضیلت تجار را کمک با اموال، فضیلت حاکمان را همیاری از راه آرای سیاسی، فضیلت حکمای الهی را همکاری در ارائه حکم حقیقی معین کرده و همه را در جهت سازندگی و آبادانی مدینه همسو می‌کنند؛ «این اصناف جمعاً بر آبادانی شهرها از طریق خیرات و فضائل همکاری می‌کنند» (عامری، ۱۳۷۵، ص ۴۲۴).

نتیجه‌گیری

فیلسوفان اسلامی مفهوم فضیلت را به دو گونه ماهوی و کارکردی تعریف کرده‌اند. در تعریف ماهوی، اندیشمندان اسلامی با پذیرش تعریف ارسطو از فضیلت که بر پایه اعتدال و میانه‌روی در فعل و انفعالات قوای نفس و حرکت در راه راست عدالت بوده است، تنها به بررسی چیستی و چگونگی پدید آمدن این کیفیت و هیات نفسانی بسنده کرده‌اند. اما در تعریف کارکردی، بیشتر بر رابطه فضیلت با صدور افعال ارادی جمیله از انسان و نسبت آن با خیر و سعادت فردی و مدنی تمرکز شده است. می‌توان گفت، یکی از نوآوری‌های حکمای سیاسی اسلامی، نوع نگاه کاربردی آنها به مباحث است. آنان در طرح مباحث مرتبط با فضیلت، به کارکردهای آن در حوزه فردی و اجتماعی ارجح بسیاری نهادند و در عرصه هست‌ها و نیست‌ها و بایدها و نبایدها، مباحث خود را با نگرش به کارکردهای فضیلت مطرح کرده‌اند؛ به‌ویژه در فرایند نظام‌سازی در حوزه‌های سیاسی - اجتماعی، برای فضیلت ارزش فراوانی قائل شده‌اند.

از دیدگاه فیلسوفان سیاسی اسلامی، فضیلت در ابعاد مختلف حیات اجتماعی؛ اعم از جامعه‌سازی، دولت‌سازی، پی‌ریزی نظام‌های گوناگون اجتماعی، ارائه الگوی تعاملی و... نقش بنیادینی را به‌عهده دارد. بنیان جامعه مطلوب، در فلسفه سیاسی اسلامی بر شالوده فضیلت گذاشته شده و هدف از ایجاد شهر و حکومت و نظام‌های آنها، ساختن جامعه فضیلت‌مدار دانسته شده است. رویکرد فلسفه سیاسی اسلامی به نقش فضیلت، در فرایند جامعه‌سازی گواه این مطلب است که فضیلت، نه به‌عنوان امری عارضی و تحمیلی بر مدینه فاضله، بلکه به‌عنوان عنصری ذاتی و به‌تعبیری، روح جامعه مطلوب به‌شمار رفته و در نتیجه از آن جدایی‌ناپذیر است. عنصر فضیلت در ساختاربخشی و سازماندهی سخت‌افزاری مدینه فاضله و طراحی الگوی تعامل اجتماعی فضیلت‌گرایانه نیز نقش اصلی را برعهده داشته و پدیدآور نظم مدنی ویژه‌ای در همکاری طولی و عرضی افراد و گروه‌های فعال در جامعه است که برپایه حکمت و فضیلت سامان یافته است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴، الشفاء، تحقیق: سعید زاید، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۲. ابن مسکویه، احمد، ۱۳۸۱، تهذیب الاخلاق و تطهیر العراق، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، اساطیر.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴، لسان العرب، بیروت، دارالصادر.
۴. ارسطو، ۱۳۸۵، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو.
۵. جاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، ۲۰۰۲، رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية، بیروت، دار و مكتبة الهلال.
۶. خمینی (امام)، روح الله، ۱۳۸۸، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رضی الله عنه.
۷. دارابی کشفی، جعفر بن ابی اسحاق، ۱۳۸۱، تحفة الملوك، قم، بوستان کتاب.
۸. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، لغت نامه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم.
۱۰. سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. شهرزوری، شمس الدین، ۱۳۸۳، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية، تهران، موسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. شیرازی، قطب الدین، ۱۳۶۹، درة الناج، تهران، انتشارات حکمت.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۷، تفسیر القرآن الکریم، قم، منشورات بیدار.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۷۴، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. طرطوشی المالکی، ابوبکر محمد بن محمد، ۱۴۱۵، سراج الملوك، ریاض، دارالعاذریة.
۱۶. طوسی، نصیرالدین محمد، ۱۴۱۳، اخلاق ناصری، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه.
۱۷. عامری، ابوالحسن، ۱۳۷۵، رسائل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۸. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ الف، فصول المنتزعه، تحقیق: دکتر فوزی متری نجار، تهران، المكتبة الزهراء.
۱۹. —، ۱۴۰۵ ب، الجمع بین رأیی الحکیمین، تحقیق: دکتر البیر نصری نادر، تهران، انتشارات الزهراء.
۲۰. —، ۱۴۱۳، «تحصیل السعادة»، در: الاعمال الفلسفیه، تحقیق: جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمتأهل.
۲۱. —، ۱۹۹۵، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، تحقیق: دکتر علی بوملحم، بیروت، مكتبة الهلال.
۲۲. —، ۱۹۹۶، السياسة المدنية، بیروت، مكتبة الهلال.
۲۳. ماوردی البصری، ابوالحسن علی بن محمد، ۱۴۲۱، أدب الدنيا و الدین، بیروت، دار و مكتبة الهلال.
۲۴. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا.
۲۶. ملطوی، محمدغازی، ۱۳۸۳، روضة العقول، تهران، نشر آثار.