

تبیین فلسفی آموزه «عدل» در اندیشه کلامی صدر المتألهین

ganjvar78@gmail.com

کامه‌مهدی گنجور / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان
مجید صادقی حسن‌آبادی / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان
محمد بیدهندی / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان
فروغ‌السادات رحیم‌پور / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان
دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۱۱

چکیده

آموزه «عدل الهی»، یکی از مباحث مهم کلامی است که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و فیلسوفان شرق و غرب بوده است. تحقیقات گسترده عدل‌پژوهان، از دغدغه و اهتمام جدی صاحبان اندیشه به این مسئله حکایت دارد؛ از افلاطون و ارسطو در یونان باستان گرفته تا فارابی و ابن‌سینا و فیلسوفان مسلمان و سپس تا عصر حاضر، هر یک به نحوی با موضوع عدالت درگیر بوده و بخشی از آثار فلسفی خود را به آن اختصاص داده‌اند. در این میان، نگرش فلسفی صدر المتألهین به مسئله عدل الهی، کمتر مورد عنایت پژوهشگران واقع شده است. نظر به این ضرورت و خلأ پژوهشی، نوشتار حاضر به سبک مسئله‌محور و با مراجعه به منابع معتبر و کاوش در آثار فلسفی و تفسیری صدر المتألهین، ضمن تحلیل ماهیت و جایگاه عدل در اندیشه وی، سه ساحت از عدل الهی (عدل تکوینی، تشریحی و جزایی) را (که تلویحاً و به نحو پراکنده در مواضع مختلف از آثار وی مورد اشارت قرار گرفته) استنباط و تبیین کرده است.

کلیدواژه‌ها: صدر المتألهین، عدل الهی، اصالت وجود، حرکت جوهری، کتاب تکوین، کتاب تدوین، کتاب نفس.

۱. طرح مسئله

مسئله عدل الهی، به عنوان یکی از صفات فعل حق تعالی، از مباحث مشترک علم کلام- اعم از سستی و جدید- و فلسفه اولی است که به دلیل اهمیت و صفتناپذیر و نقش اساسی آن در جهان بینی انسان، از جایگاهی ویژه در مباحث عقلی و اعتقادی برخوردار است؛ تا آنجا که از عدل به عنوان یکی از مطلوب‌های بشری در آرمانشهر انسانی، و از والاترین اهداف انبیا و ادیان الهی، و یکی از اصول پنج‌گانه دین اسلام- مذهب تشیع- یاد می‌شود.

بررسی تاریخ تفکر کلامی و فلسفی، حکایت از اهتمام جدی اندیشمندان و فلاسفه بزرگ جهان به تبیین عدل و تحقق آن در جامعه بشری دارد. از افلاطون و ارسطو در حکمت یونان گرفته تا فارابی و ابن سینا و فیلسوفان مسلمان تا عصر حاضر، هریک به باتوجه به مبانی فلسفی خود به مسئله عدالت پرداخته و بخشی از آثار و فعالیت فلسفی خود را به آن اختصاص داده‌اند.

در این میان، رویکرد صدرالمتألهین به مسئله عدل الهی با توجه به نظام فکری و مبانی وجودشناختی او، درخور توجه و نیازمند واکاوی و بازپژوهی عمیق است. نوع نگرش صدرا به مقوله عدل به‌منابه اصل مقوم نظام تکوین، و شرط اساسی تحقق کرامت و کمال انسانی در پرتو فعلیت استعدادهای وجودی او، و از همه مهم‌تر ابتدای اصول بنیادین اعتقادی از قبیل نبوت، امامت، معاد و... بر این آموزه، اهمیت و ضرورت تبیین فلسفی عدل در اندیشه صدرا را دوچندان می‌کند.

نظر به اهمیت این مسئله، تلاش نوشتار حاضر بر آن است تا ضمن تبیین ماهیت و جایگاه عدالت، با رویکردی فلسفی به بررسی مبانی وجودشناختی عدل الهی در حکمت متعالیه صدرالمتألهین بپردازد. لذا مهم‌ترین مسائل این پژوهش از این قرارند:

۱. مسئله نخست اینکه معنا و مفهوم «عدل» نزد متکلمان و فلاسفه، و به طور خاص در اندیشه صدرالمتألهین چیست؟

۲. نحوه وجود و جایگاه عدل در میان صفات الهی با توجه به مبانی صدرا چگونه است؟

۳. وجوه و اقسام عدل الهی در اندیشه کلامی صدرالمتألهین کدام است؟

۴. و مسئله آخر که ناظر به بُعد فلسفی عدل الهی است، اینکه عدالت در حکمت متعالیه مبتنی بر

کدام اصول و مبانی وجودشناختی است؟

این پرسش‌ها و نظایر آن، بیانگر پیچیدگی مسئله و وجود مشکلات عدیده در درک ما از ماهیت و ابعاد عدالت به‌ویژه در بُعد فلسفی آن است. بنابراین غایت و تلاش ما در این نوشتار، یافتن پاسخی

روشن و قانع‌کننده برای این پرسش‌ها و حل مسائل مزبور با تکیه بر آرا و مبانی صدرالمتألهین، با رویکردی مسئله‌محور مبتنی بر روش عقلی و مطالعه تحلیلی منابع خواهد بود.

۲. تعریف عدل

از آنجاکه فهم دقیق موضوع و توفیق در حل مسئله، مسبوق به ارائه تصویری واضح از آن است، جهت روشن شدن تعریف و مفهوم عدل، به بیان معنای لغوی و اصطلاحی آن از نظر متکلمان و فیلسوفان می‌پردازیم:

۲-۱. عدل در لغت

مهم‌ترین معانی یا کاربردهایی که در فرهنگ‌های لغت عربی برای واژه «عدل» ذکر شده است، عبارت‌اند از: تعادل و تناسب، تساوی و برابری، اعتدال یا رعایت حد وسط در امور، استوا و استقامت (فیومی، ۱۳۷۲، ص ۵۱-۵۲؛ شرتونی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۷۵۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۲۵). علامه طباطبائی در تحلیل ماهیت عدل گفته است: «حقیقت عدل عبارت است از برقراری تساوی و توازن میان امور؛ به گونه‌ای که سهم شایسته هر یک بدان داده شود. در نتیجه، همگی در این جهت که در جایگاه شایسته خود قرار گرفته است، یکسان و برابرند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۳۱). به‌طور کلی می‌توان گفت: جامع معانی یا کاربردهای یادشده این است که هر چیزی در جایگاه متناسب خود قرار گیرد؛ به گونه‌ای که سهم شایسته خود را از هستی و کمالات آن دریافت کند و به سهم دیگران تجاوز نکند. بنابراین سخن امام علی علیه السلام که در تعریف عدل فرموده است: «العدل یضع الأمور مواضعها» (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷). دقیق‌ترین تعبیر در این باره است. عبارت: «وضع کل شیء فی موضعه و اعطاء کل ذی حق حقه» نیز که فلاسفه در تعریف عدل به کار برده‌اند (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۵۴)، بیانگر معنای یادشده است.

۲-۲. عدل در اصطلاح متکلمان

موضوع عدل در علم کلام، فعل خداوند است و حقیقت آن همان حُسن و نیکویی است؛ یعنی افعال خداوند همگی حَسَن و پسندیده‌اند و هیچ فعل نازیبا و ناپسندی از او سر نمی‌زند؛ چنان‌که قاضی عبدالجبار معتزلی گفته است: «ما هر گاه خداوند را به عدل و حکمت وصف می‌کنیم، مقصودمان این است که خداوند فعل ناروایی انجام نمی‌دهد، و آنچه را که واجب است ترک نمی‌کند، و همه کارهای او نیکوست» (معتزلی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۳). شیخ سدیدالدین حمصی با تأکید بر همین معنا گفته است:

«سخن درباره عدل، سخن در افعال الهی است و اینکه همه افعال خداوند پسندیده و نیکوست و از قبیح پیراسته است و چیزی را که به مقتضای حکمت لازم است، ترک نمی‌کند» (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۵۰).

حکیم‌لایهیجی نیز گفته است: «مراد از عدل، اتصاف ذات واجب‌الوجود است به فعل حسن و جمیل، و تنزه اوست از فعل ظلم و قبیح. بالجمله همچنان‌که توحید، کمال واجب است در ذات و صفات، عدل کمال واجب است در افعال» (لایهیجی، ۱۳۷۲، ص ۵۷).

متکلمان عدلیه- اعم از شیعه و معتزله- اذعان دارند که در توحید و عدل وامدار امام علی علیه السلام هستند. تعریفی را که آنان برای عدل الهی ذکر کرده‌اند، در حقیقت برگرفته از سخنی است که امام علی علیه السلام در این باره دارد. از آن حضرت از توحید و عدل پرسش شد. در پاسخ فرمود: «التوحید أن لا تتوهمه، والعدل أن لا تتهمه» (نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰)؛ توحید آن است که خدا را در وهم و اندیشه نیاوری (خداوند منزّه از تجسم در وهم و خیال است) و عدل آن است که خداوند را به کارهای ناروا متهم نسازی.

۲-۳. عدل در اصطلاح فلاسفه

کاوش فلسفی در عدالت، مانند بسیاری از مباحث عقلی و نظری، با بررسی مفهومی و معناشناختی آغاز می‌شود. حکیمان عدل‌پژوه از دیرباز، سهمی از تلاش علمی خود را به کشف معنای عدالت و تبیین ماهیت آن اختصاص داده‌اند. نخستین کاوش‌های نظری برای ارائه تعریفی دقیق از عدالت را فلاسفه یونان آغاز کردند.

در آثار افلاطون درباره ماهیت عدل، صورت‌های مختلفی از جمله ادای دین، منفعت اقویا، نظم و هماهنگی، وجود توازن و اعتدال میان اجزا و مانند آن مطرح شده است (افلاطون، ۱۹۷۴، ص ۳۰۰). عدل در اندیشه ارسطو نیز به معنای حد وسط میان عمل ظالمانه (ظلم) و مورد ظلم واقع شدن (انظلام) مطرح شده است (ارسطو، ۱۹۵۲، ص ۳۸۶). او عدل را فضیلتی می‌داند که غایتش، رفاه و منفعت غیر (دیگران) است (همان، ص ۳۷۸). بنابراین از دیدگاه او «دیگرخواهی» در مفهوم عدل نهفته است.

اما عدل در فلسفه سیاسی فارابی، معنا و مفهومی متفاوت با فلسفه یونان می‌یابد. او در بعضی از آثار خود، عدل را «خصیصه ماهوی نظم حاکم در کائنات» دانسته است (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۵۸). در جای دیگر عدل را به معنای «ایفای اهلیت و استعدادها و رعایت استحقاق‌ها و سلسله‌مراتب» مطرح کرده

(فارابی، ۱۹۵۹، ص ۶۷) و گاه نیز از مفهوم عدل، تساوی در توزیع خیرات و منافع مشترک عمومی را اراده کرده است (فارابی، ۱۳۴۶ق، ص ۱۴۲).

مفهوم عدل در اندیشه صدرالمتألهین، با توجه به مبانی فلسفی او، ناظر به پارادایم اسلامی - و نه یونانی - بوده و به معنای توجه به شایستگی‌ها و ظرفیت‌های وجودی همه موجودات و به فعلیت رساندن آنها عنوان شده است. وی از «عدل» به عنوان یک «اصل» اساسی یاد می‌کند که قوام هر چیزی به اوست و هر سنتی در نظام تکوین به واسطه آن حفظ می‌شود. اثبات و تأیید مسائل بنیادین اعتقادی از قبیل نبوت، امامت (حجت‌های الهی)، معاد، و اصل ایمان و تحقق عهد و وعده‌های الهی، مبتنی بر این آموزه است؛ به گونه‌ای که اگر عدل نباشد، نه نظام تکوین، نه عهد و نه وعدی تحقق نخواهد یافت و بعثت و دعوت انبیا لغو و باطل خواهد بود: «و هكذا اصل العدل الذى به قوام كل شيء وبه انحفاظ كل سنة فى نظام التكوين وبه تصحيح النبوات والحجج وعلیه التصديق والإيمان وقرار موثيق الله وعهوده، فلو لا العدل لما قام شيء ولا نظام ولا عهد ولا وعد ولبطلت الدعوة و لغت البعثة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۳).

صدرالمتألهین در مباحث مربوط به نفس نیز به بیان معنای عدل پرداخته و آن را عبارت می‌داند از مجموع فضایل سه‌گانه حکمت، عفت و شجاعت: «و بدان که رئوس فضایل نفسانی و اخلاق انسانی که همان مبادی اعمال نیکو محسوب می‌شوند، سه قسم‌اند: شجاعت، عفت و حکمت، و مجموع این سه، عدالت است» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۶). نکته مهم در این مقال، تفاوت رویکرد صدرا با فلاطون در تعریف عدالت است؛ چراکه از دیدگاه فلاطون عدل به معنای اعتدال در هر یک از سه قوه ادراک، غضب و شهوت است. وی در مبحث فضائل انسانی، «فرزانگی» را فضیلت فرمانروایان، «شجاعت» را فضیلت سپاهیان و «عفت» را فضیلت توده مردم دانسته است؛ در حالی که با تعریف صدرالمتألهین از عدل - به عنوان اعتدال در تک تک صفات و فضایل - می‌توان دریافت که فضیلت حکیم الهی، اعتدال و دوری از افراط و تفریط در همه آن فضایل است. اما برای درک عمیق ماهیت و ابعاد عدل در اندیشه صدرالمتألهین، شایسته است تا ضمن تبارشناسی عدل الهی، به بررسی اقسام آن با تأکید بر مبانی حکمت متعالیه بپردازیم.

۳. تبارشناسی صفت عدل در اندیشه صدرا

یکی از محورهای مهم عدل‌پژوهی در اندیشه صدرالمتألهین، جستار از نحوه وجود، منشأ و جایگاه

عدل در میان صفات خدا، و به تعبیری تبارشناسی این صفت الهی است. توضیح اینکه در نظر صدرا عالم هستی، فعل خداست و صفات و ویژگی‌های آن، نشان از صفات و ویژگی‌های فعل خداوند دارد. این صفات به دو دسته تقسیم می‌شوند: صفاتی که از طریق ارتباط بین ذات الهی با موجودات انتزاع می‌شوند و به آنها صفات فعلی یا به تعبیری صفات اضافی می‌گویند، و صفاتی که از ذات الهی به تنهایی و قطع نظر از مخلوقات انتزاع می‌گردند که به آنها صفات ذاتی یا حقیقی گفته می‌شود (همان، ج ۶، ص ۱۱۹-۱۲۳). به عقیده او، همه اوصاف حقیقی خداوند به یک صفت واحد برمی‌گردند و آن صفت «وجوب وجود» است؛ یعنی طبق اصالت وجود، سرچشمه و ریشه همه اوصاف حقیقی به وجوب وجود برمی‌گردد که چیزی جز تأکید و شدت در وجود نیست؛ چراکه با رویکرد اصالت وجود، علم، حیات، قدرت و دیگر صفات حقیقی از شئون وجودند و به تبع آن تحقق می‌یابند و هرچه مرتبه وجودی موجودی برتر و بالاتر باشد، از علم و قدرت و حیات بیشتر و بالاتری برخوردار خواهد بود: «أن الوجودَ كلِّما كان أكملَ و أشدَّ كان فضائلُه الذاتية أكثرَ» (همان، ج ۹، ص ۶۱).

او همچنین بازگشت همه صفات فعلی یا اضافی از قبیل اراده و عدل را به یک اضافه واحد می‌داند و آن اضافه «قیومیت» است (همان، ج ۶، ص ۱۰۹-۱۱۰). حال با این توضیح که صفت عدل، از صفات فعل خداوند به‌شمار می‌آید و از سویی صفات فعل در حکمت متعالیه، اضافی محض قلمداد می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۰۸). در تبیین وجودشناختی عدل الهی، این پرسش مطرح می‌شود که حقیقت اضافه در نظر صدرالمتألهین چیست و نحوه وجود صفاتی چون عدل که از مقوله مضاف هستند، در خارج چگونه است؟

در پاسخ به این پرسش دو نظریه مشهور وجود دارد: یکی نظریه «اعتباری‌انگاری»، که بر اساس آن، اضافه، مفهومی اعتباری و ذهنی بوده، فاقد وجود خارجی است؛ چراکه فرض وجود خارجی داشتن مضاف، مستلزم دور و تسلسل، و تحقق اضافات بی‌نهایت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵۶)؛ دیگری نظریه «واقعی‌انگاری»، به این معنا که اضافه، وصفی است که مصداق آن در خارج وجود دارد، و معیار خارجیت نیز بر اساس اصالت وجود جز این نیست که چیزی مصداقش در خارج موجود باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۰۰). صدرالمتألهین که خود بر همین رأی دوم است، اضافه را دارای وجودی مستقل که مباین و منحا از دیگر موجودات باشد نمی‌داند، بلکه معتقد است نحوه وجود اضافه در خارج، وجودی وابسته، تعلق‌ی و ناعتی است؛ بدین معنا که «اگر موجود- خواه جوهر و خواه عرض- به گونه‌ای باشد که هر گاه تعقل شود، چیز دیگری با او تعقل گردد، آن چیز اضافه است» (همان، ص ۲۰۳).

بنابراین از نظر صدرالمതألهین، عدل الهی - به عنوان یکی از صفات فعل حق تعالی - وجودی تعلقی و رابطی دارد؛ به گونه‌ای که ظهور و تجلی ذات حق، منشأ پیدایش این صفت است و تحقق و وجود عدل، شعاع و پرتوی از نور وجود است؛ چه اینکه معنای اضافی بودن صفات فعل در حکمت متعالیه - چه اضافه مقولی و چه اضافه اشراقی - همین است که آنها حقیقی نبوده، اموری مستقل و منتسب به ذات نیستند؛ بلکه خود عین ربط و انتساب به ذات الهی اند.

۴. اقسام عدل الهی در اندیشه صدر

بر اساس تعریف رایج عدل در اندیشه اسلامی - یعنی نشان دادن هر چیز در جایگاه بایسته خود - خداوند به عنوان خالق و جاعل موجودات، در جهان تکوین، تشریح و جزا، هر چیز و هر کس را در موضع شایسته خود قرار می‌دهد؛ به گونه‌ای که استحقاق و استعداد هیچ موجودی ضایع نگردد. با کاوش در آثار فلسفی و تفسیری صدرالمതألهین، می‌توان با توجه به معنای یادشده، سه ساحت از عدل الهی، یعنی عدل تکوینی، تشریحی و جزایی را - که تلویحاً و به نحو پراکنده در مواضع مختلف از آثار وی مورد اشاره قرار گرفته است - استنباط و تبیین کرد.

۴-۱. عدل تکوینی

پیش از بررسی عدل تکوینی در اندیشه صدر، ذکر این مقدمه ضرورت دارد که بر مبنای حکمت متعالیه، وجود اشیا و صدور موجودات از جانب حق تعالی به دو صورت است: «یکی ابداع و آن عبارت است از صدور وجود از واجب‌الوجود بدون مشارکت جهت قابلیت و استعداد [که از خواص ماده و از لوازم وجود مادی است] و دیگری تکوین، و آن وجودی است که صدور آن از واجب‌الوجود متوقف است بر صلاحیت قابل [و استعداد برای این وجود]» (صدرالمതألهین، ۱۳۴۶، ص ۱۷۹). صدرالمതألهین در ادامه یادآور می‌شود که به ناچار هر دو قسم وجود، به حکم عنایت و فیض عام الهی و حکمت بالغه او از ناحیه ذات مقدس او صدور یافته‌اند؛ زیرا جایی که استعداد و قابلیت و به تعبیری امکان موجودیت و تحقق برای چیزی فراهم باشد، بنا به ضرورت و اقتضای عنایت الهی، آن موجود از ناحیه مدبر اول عالم، صادر خواهد شد (همان، ص ۱۸۰) و این مطلب چیزی جز مضمون «عدل تکوینی» خداوند در مباحث کلامی و اندیشه اسلامی نیست؛ چراکه معنای عدل در نظام تکوین آن است که خدا در چنین نظامی به هر موجودی به اندازه شایستگی و قابلیت او وجود و کمال افاضه کرده است و اجزای جهان در یک هماهنگی دقیق بر اساس قوانین ثابت با هم پیوند دارند؛ به گونه‌ای که نظم حاکم بر موجودات و کل نظام خلقت، گواهی روشن بر

چنین عدلی است (سبحانی و محمدرضایی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۵). در روایات نیز آمده که جهان بر عدالت استوار شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۸۳)، که به این معنا از عدل اشاره دارد.

عدل به معنای تکوینی آن در اندیشه صدرایی، محوری اساسی است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت بنیان وجودی عالم تکوین و ضرورت تحقق آن در مدینه انسانی بنا شده است. توضیح اینکه لازمه قول به عدل تکوینی، اعتراف به خیر بودن عالم هستی و به تعبیر فلسفی، اثبات «نظام احسن» است. ایده نظام احسن، یکی از مباحث مهم فلسفی است که در اندیشه فلاسفه اسلامی به طور عام، و در حکمت متعالیه صدرایی به طور خاص، جایگاهی ویژه دارد. این ایده از سویی به مسئله عدل تکوینی، و از سوی دیگر به مسئله شر مربوط است. صدرالمآلهین بر اساس مبانی فلسفی خود، موجودات هستی را فعل حق تعالی و عین تجلی و ظهور اسما و صفات الهی، و صادر از نظام ربانی دانسته که به برکت «عنایت الهی» دارای بهترین شکل ممکن هستند؛ چراکه عنایت در تفکر صدرا به معنای این است که «ذات حق تعالی، لذاته به جهان هستی و نظام اتم وجود، عالم است؛ بدان صورت که در نظام اتم و اکمل آفریده شده است، در عین حال علم عنایی حق، عین خلق و عین نظام اتم و احسن است و ذات او علت است لذاته خیر و کمال در حد اعلا و نهایت امکان؛ درحالی که بر همان نحو (در حد اعلا و اتم) به آن راضی می‌باشد» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۵۷). چنان‌که از کلام صدرالمآلهین پیداست، عنایت الهی ریشه در سه مفهوم دیگر، یعنی صفت علم، علیت و رضا دارد که همه این صفات عین ذات حق تعالی هستند. ذات او عین علم به نظام اتم و احسن، عین سبب تام برای نظام خیر، و عین رضایت به آن می‌باشد. بنابراین می‌توان گفت بر اساس رابطه تکوینی عنایت حق با نظام موجود عینی، عالم تکوین مطابق علم و عنایت خداوند بنا نهاده شده، و از این رو نظام احسن و به تعبیر دقیق‌تر، نظام عدل است که به اقتضای حکمت الهی، در آن، هر چیزی در جایگاه سزاوار خویش و برحسب استعداد و ظرفیت وجودی خود وضع شده است؛ چراکه به تصریح صدرا «حکمت، فعل محکم است و فعل محکم، فعلی است که به هر چیزی، آنچه نیاز است اعطا می‌شود؛ چنان‌که آیه شریفه هم به آن اشاره دارد: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰؛ همان، ج ۶، ص ۳۶۸). از این توضیحات، پیوند وجودی و معنایی عدل تکوینی با صفت حکمت الهی نیز در اندیشه صدرایی روشن می‌شود؛ زیرا یکی از معانی حکیم بودن خدا آن است که فعل زشت و قبیح مرتکب نمی‌شود و چون ظلم- در مقابل عدل- یکی از مصادیق فعل قبیح به‌شمار می‌رود، بنابراین ذات حق از آن مبرا و منزّه است. در نتیجه نظام تکوین و بلکه همه افعال الهی، متصف به عدل می‌شوند.

۴-۲. عدل تشریعی

یکی دیگر از مراتب و اقسام عدل الهی در اندیشه کلامی صدرالمتألهین، عدل تشریعی و مرتبط با احکام و تکالیف دینی اعم از شریعت ظاهری و باطنی است. عدل تشریعی در اندیشه اسلامی، بدین معناست که تکالیفی که خدا به وسیله پیامبران بر مردم نازل کرده، بر پایه عدل و دادگری است؛ یعنی اولاً همه احکام لازم برای سعادت انسان را فرو فرستاده، ثانیاً هیچ انسانی را بیش از توان و ظرفیت وجودی اش، مکلف نساخته است و به تعبیری، توان و قابلیت انسان را در نظر گرفته و به اندازه ظرفیت وجودی اش احکام را مقرر ساخته است: «لا تکلف نفساً إلا وُسْعَهَا وکدینا کتابٌ ینطق بالحقّ وهم لا یظلمون» (مؤمنون: ۶۲)؛ ما هیچ کس را به جز به قدر توانایی اش تکلیف نمی کنیم و نزد ما کتابی است که به حق سخن می گوید و به آنان هیچ ستمی نمی شود.

صدرالمتألهین در آثار خود به ویژه در رساله **کسر اصنام الجاهلیه** به این ساحت از عدل الهی پرداخته، و پس از تبیین احکام ظاهری و باطنی شریعت که به ترتیب بر عهده فقها (علمای ظاهر) و عرفا (علمای باطن) است، این احکام را در سرتاسر زندگی و در هر امری اعم از کسب و کار و تجارت، امور دینی و دنیایی، ظاهری و باطنی، کوچک و بزرگ جاری دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۲۸). صدرا با توجه به این مباحث، نتایج اجتماعی و سیاسی مهمی گرفته و در تبیین عدل تشریعی - که همانا تقریر احکام و تکالیف مورد نیاز بشر، متناسب با وسع و توان اوست - در تحقق عدالت در جامعه و برچیده شدن بساط ظلم و تبعیض به عنوان غایت و پیامد عملی عدل تشریعی، چنین می گوید:

پس مقصود شریعت ظاهری، پاکسازی ظاهر از ناپاکی های جسمانی و واداشتن انسان به کارها و عباداتی است که اعضایش را به خضوع وادارد و او را به ترک لذت ها ملزم گرداند و وادار به دادن صدقات به فقرا و مساکین نموده و شمار اهل ایمان را در اثر زناشویی ها بیش، و شمار کافران و منافقان و مفسدان را با تشریح جهاد، کم کند و حدود را جاری سازد و ظالمان و گناهکاران را به وسیله دیه ها و تعزیرها اصلاح کند تا نظام حفظ شود و مردم چون چهارپایان رها و یله نباشند (همان، ص ۱۵۲).

با این تصریح، شریعت ظاهری با قرار دادن هر چیز و هر کس در موضع خویش، نقشی عمده در برقراری عدالت و حفظ نظام اجتماعی و در نهایت هدایت و سعادت مردم دارد. این تحلیل و نتایج آن مربوط به شریعت ظاهری است. در نظر صدرالمتألهین، اما مقصود از شریعت باطنی، «پاکسازی باطن است از زشتی ها و تاریکی های باطنی و تصفیه نمودن آن از صفات حیوانی شهوی و غضبی همچون تحصیل خواست های شهوانی و برتری جویی ها بر دیگران و همچنین پاکسازی از سوسه های

شیطانی، چون مکر و حقه‌بازی و طرح‌ریزی برای به دست آوردن چیزهای فانی» (همان، ص ۱۲۸). چنان‌که از کلام صدرا پیداست، غرض از شریعت باطنی نیز ایجاد عدالت درونی بین قوای نفس به منظور تشبه به صفات الهی و سوق به جوار خداوند است.

با توجه به اینکه از سویی، جوامع بشری مخاطب شرایع آسمانی، همواره نیازمند عدالت بوده‌اند و از سوی دیگر، مخاطب شریعت باطنی همواره نفس واحده انسانی با قوا و اقتضائات یکسان و مشابه است که آن نیز ظرف تحقق عدالت درونی (فردی) و به تبع آن، عدالت بیرونی (اجتماعی) است، صدرالمتألهین بر اساس این ضرورت و نیاز فطری و مشترک بشر به عدالت، چه در بُعد فردی و چه در بُعد اجتماعی، چنین نتیجه می‌گیرد: «لازم است اختلافی در اصول شرایع حقه و ادیان الهیه وجود نداشته باشد» (همان، ص ۱۲۹)؛ زیرا به مقتضای عدالت، قوانین الهی باید به نحوی وضع و تقریر یابند که جمیع آدمیان را به سوی کمال نهایی خود-قرب و جوار الله تعالی- سوق دهند و ایشان را از صفات نکوهیده و خصلت‌های ناپسندی که موجب وابستگی ذات آنان به امور پست و ایستایی‌شان در مراتب بُعد (دوری) و حرمان و خذلان می‌گردد، رها سازند. بی‌شک، تحقق این عدالت ممکن نیست مگر در پرتو تشریح و وضع اصول واحد و هماهنگ با فطرت در قالب شرایع و ادیان الهی.

صدرالمتألهین در تبیین عدالت تشریحی، بر نیاز جامعه انسانی به قانون عادلانه الهی تأکید ورزیده، عدم تشریح و وضع شرایع از جانب شارع مقدس را موجب بروز ظلم و تبعیض و انحطاط و زوال نظام اجتماعی می‌داند:

زیرا که مقصود از فرستادن رسولان و وضع شرایع، به نظام آوردن احوال مردمان است در کار معاش (زندگی دنیا) و امر معاد (زندگی آخرت). پس هر نظر و رأیی پس از احکام الهی که اختراع و وضع شود و یا هوسی که پیروی شود، خارج از کتاب خدا و سنت رسولش بوده و سبب وقوع فتنه‌ها و آشوب‌ها و ازهم‌پاشیدگی نظام در این جهان می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۸۴).

استدلال صدرالمتألهین بر ضرورت وجود شریعت یا به تعبیر وی «قانون عدل» و «قانون‌گذار عادل» در جامعه بشری این است:

انسان در وجود و بقایش ناگزیر از مشارکت است و مشارکت تمام نمی‌شود جز به معامله، و معامله را ناگزیر از سنت و قانون عدل است، و سنت و قانون عدل را ناچار از سنت‌گذار و قانون‌گذار عادل است و جایز نیست که مردمان را با آرا و هوس‌هایشان در آن حال رها کنند تا منجر به اختلاف گشته و هرآنچه به نفعش است، عدل و آنچه به ضررش است ظلم و جور بیندارد و ناگزیر است که بریادارنده عدل، بشر باشد نه فرشته (همان، ج ۲، ص ۳۷۹).

صدرالمتألهین فلسفه تحقق عدل تشریحی و غرض از وضع احکام و تکالیف دینی برای افراد انسانی را

با بیانی فلسفی در موضعی دیگر این چنین توضیح می‌دهد: غرض از وضع قوانین و نوامیس الهی و ایجاب و الزام عبادات و طاعات این است که عالم غیب، عالم شهادت را به استخدام درآورد و شهوات و امیال نفسانی، خادم عقل و مطیع فرمان او باشند و محسوس، معقول گردد؛ و واضع قانون و ناموس، مردم را بر انجام خیرات و اعمال نیک، ترغیب کند و از مخالف آن پرهیز دهد تا ظلم و ستم و سوءعاقبت پیش نیاید. همان‌طور که حکما گفته‌اند: «إِذَا قَامَ الْعَدْلُ خَدَمَتِ الشَّهَوَاتُ لِلْعَقُولِ، وَإِذَا قَامَ الْجَوْرُ خَدَمَتِ الْعَقُولُ لِلشَّهَوَاتِ» (صدرالمتألهین، ۱۳۴۶، ص ۳۶۷)؛ یعنی هنگامی که عدل بر پا خاست، شهوات به خدمت عقل‌ها درآیند و چون جور و ستم بر پا خاست، عقل‌ها به خدمت شهوات درآیند. بنابراین مهم‌ترین فلسفه عدل تشریحی در اندیشه صدرالمتألهین، تقویت نفوس همه افراد بشر به طور مساوی است: «زیرا عنایت الهیه شامل همه افراد بشر است» (همان، ص ۳۶۳). همچنین فلسفه عدل تشریحی آماده ساختن همگان برای ارتحال به عالم آخرت و نیل به فضیلت و سعادت اخروی است: «زیرا اگر تو درباره هر حکمی از احکام شرع دقت و تأمل کنی، آن را خالی از تقویت جنبه عالی انسانی نخواهی یافت» (همان، ص ۳۶۸).

۴-۳. عدل جزایی

عدل جزایی، یکی دیگر از وجوه عدل‌پژوهی در اندیشه صدرالمتألهین است. مراد از عدل جزایی این است که خدا در روز قیامت میان افراد به عدل داوری کرده، حق کسی را تباه نمی‌سازد. به عبارت دیگر، خداوند میان افراد نیکوکار و بدکار به یکسان داوری نمی‌کند و پاداش هر کس را متناسب با اعمال او می‌دهد. همچنین عدالت جزایی اقتضا می‌کند که افرادی که به آنها تکلیفی ابلاغ نشده است، مجازات نشوند (سبحانی و محمدرضایی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۶)؛ چنان‌که در قرآن می‌فرماید: «مَا كُنَّا مَعْدِبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵)؛ ما هرگز قومی را مجازات نخواهیم کرد، مگر پیامبری مبعوث کرده باشیم.

صدرالمتألهین در رساله سه اصل بر تناسب عمل و نتیجه در افعال آدمی تأکید می‌ورزد که خود یکی دیگر از ابعاد عدل الهی در حکمت متعالیه را رقم می‌زند. برای نمونه، وی نتیجه اعراض و روی‌گردانی از معرفت نفس و علم معاد را ظلمت دل و عمای بصیرت می‌داند. همچنین «ضیق صدر»، «عذاب قبر»، «معیشت ضنک» (فقر) و «دل تنگ» را نصیب و بهره جاهلان به جهت فراموشی از یاد حق تعالی معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ص ۳۶). کمترین اثر و فایده‌ای که بر این قسم از عدالت - یعنی رعایت تناسب بین فعل و مکافات عمل - مترتب است، تحقق تعادل روح و تهذیب

باطن و تلاش برای رسیدن به ملکه عدالت بین نیروهای درونی نفس است که خود می‌تواند زمینه و عاملی مؤثر برای ایجاد جامعه‌ای سالم مبتنی بر انصاف و اعتدال به‌شمار آید؛ چه اینکه صدرالمتألهین مراتب و منازل وجود را منفصل و منفک از یکدیگر نمی‌داند بلکه همه عوالم وجود و مراتب دنیوی (حسی)، برزخی، و عقلانی هستی را یک حقیقت واحد متصل و مشکک، تصور و معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۴۶، ص ۱۸۳-۲۰۶). بنابراین در هستی‌شناسی صدرایی، سایه عدالت بر همه عوالم گسترده است.

در این رویکرد، عدالت صرفاً مقوله‌ای این‌جهانی و قراردادی یا اعتباری نیست؛ بلکه یک امری حقیقی و عینی است که نه تنها در عالم دنیوی و مرتبه حسی وجود، بلکه در مراتب برزخی و عقلانی (عالم برزخ و آخرت) نیز منشأ اثر و فایده است. این‌گونه عدالت اقتضا می‌کند که به تعبیر صدرالمتألهین، هر آن کس که امروز دلش کسب نور معرفت نکرده باشد و به علم زنده نشده باشد، در آن روز که این نور محسوس چون نور آفتاب و ماه و غیر آن، باطل و خاموش شود، وی در ظلمات افتد. این است معنای «ذهب الله بنورهم و ترکهم فی ظلمات لایبصرون» (بقره: ۱۷). همچنین عذاب و فشار قبر و تنگی و تاریکی گور از سوء خلق و ضیق صدر ناشی می‌شود؛ زیرا «احوال قبر تابع احوال صدر است. پس هر که امروز منشرح الصدر است به ایمان، فردا منفسخ القبر است بر وزن روضه رضوان؛ و هر که دلش پر از اسرار است، گورش پر نور عالم انوار است؛ و همچنین هر که جانش جاهل و قاسی است و جسمانی و جاسی است، تنش به آتش دوزخ سوختنی است، و هر که چشم دلش کور است، دائم معذب و محبوس در گور است و عالم روشن در چشمش سیاه و تاریک است» (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ص ۳۷). صدرالمتألهین معتقد است که سعه و گستره این عدالت چنان عریض و وسیع است که تا عالم قبر و پس از آن نیز امتداد می‌یابد (همان، ص ۳۸).

همچنین عدالت جزایی اقتضا می‌کند تا کیفیت محشور شدن انسان در دار ابدی، متناسب با نیات و خصلت‌های درونی و طبعاً متناسب با اعمال و کردار وی در زندگی دنیا باشد. صدرالمتألهین در آثار خود ضمن بیان اثر و پیامد متابعت شهوت و آرزوهای نفس و پیروی غرض‌های دنیوی که همانا دور شدن از فطرت اصلی و اصیل انسانی و محشور شدن با بهایم است، علت این ملازمه را چنین تبیین می‌کند: «زیرا که هر صفت که در دنیا بر کسی غالب شود، به سبب بسیاری اعمال و افعالی است که صاحب آن صفت را می‌باشد و در روز قیامت صاحبش به صورتی مناسب آن صفت محشور می‌شود» (همان، ص ۴۵).

بی شک این طرز تلقی از عدالت الهی، زمینه‌ساز تحقق عدالت انسانی، نخست در نفس فردی و به تبع آن در جامعه بشری می‌گردد. بر همین اساس، انسان انگیزه‌های نیرومند برای تلاش در خودسازی و ایجاد اعتدال در نفس و هواهای بلاخیز نفسانی پیدا کرده، عزم خود را در جهت تعامل درست و عادلانه با دیگران و پرهیز از ظلم و حق‌کشی در اجتماع، جزم می‌کند.

نکته نهایی و مهم در بحث از عدل جزایی خداوند در اندیشه صدرالمتألهین، این است که او بر اساس مبانی فلسفی خود، به‌ویژه حرکت جوهری نفس، تبیین منطقی و معقولی از عدل جزایی و پاداش و کیفر بندگان در آخرت ارائه می‌کند. به اعتقاد او، هرچه را که انسان به وسیله حواس ظاهری در این دنیا ادراک و اکتساب می‌کند، اثری از آن به روح و نفس ناطقه او منعکس می‌گردد و همگی در صحیفه ذات نفس و خزانه مدرکات او جمع می‌گردند؛ و آن صحیفه، کتابی است که در دار دنیا از دیده‌ها پوشیده است و با مرگ او آنچه در مدت حیات از حواس وی پنهان مانده، و اثر آن در نفس نقش بسته بود، در نظرش آشکار خواهد شد. در واقع ملاک خلود در عذاب یا خلود در نعمت که از مباحث مهم عدل جزایی است، از نظر صدرا رسوخ همین هیأت و احوال در نفس است که: «نزد اهل حکمت، ملکه و در نزد اهل نبوت و کشف، ملک و شیطان نامیده می‌شود، و همین موجب خلود ثواب [در بهشت] و خلود عقاب [در دوزخ] خواهد بود» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ص ۲۹۳).

با این تحلیل فلسفی، بسیاری از شبهات کلامی و مشکلات نظری و اعتقادی درباره عدل جزایی و رحمت واسعة الهی، از جمله مسئله تعارض ظاهری خلود کافران، مشرکان و منافقان در دوزخ، با عدل و رحمت مطلق الهی قابل حل و رفع خواهد بود؛ زیرا بر مبنای نظر صدرا: «هر یک از اهل بهشت و یا اهل جهنم به علت ثبات و دوام اخلاق و ملکات حاصل در نفس آنان، مستحق خلود در بهشت و یا خلود در جهنم‌اند» (همان، ص ۲۹۴) که اگر در دنیا تا ابد زنده می‌بودند، بر آن اخلاق و ملکات راسخ در نفس، باقی می‌ماندند. لذا خلود آنها در بهشت یا جهنم، امری معقول و مطابق با عدل الهی است.

براین اساس صدرالمتألهین نتیجه تحلیل فلسفی خود از آموزه عدل جزایی را چنین بیان می‌کند: «هر کس در دار دنیا مرتکب مثقال ذره‌ای از عمل نیک و یا عمل بد شد، اثر آن عمل را در صحیفه ذات خود و یا در صحیفه‌ای اعلا و اشرف از ذات خویش مشاهده خواهد نمود، و همین عبارت است از نشر صحیفه و بسط کتاب اعمال» (همان).

اما با همه این تفصیلات، اگر ثواب و عقاب اخروی را نتیجه تجسم اعمال بدانیم و در واقع آن طور که صدرا می‌گوید، پاداش و عقاب اخروی چیزی جز ظهور نیات و ملکات دنیوی نباشد، و تجسم

اعمال در آخرت، از قوانین و سنت‌های عالم تکوین باشد، چنین عدلی را باید در زمره عدل تکوینی خداوند- و نه عدل جزایی او- به‌شمار آورد.

۵. مبانی وجودشناختی «عدل الهی» در اندیشه صدرایی

مسئله عدل الهی- قطع نظر از بُعد کلامی و اعتقادی آن که در فرازهای قبلی نوشتار، مورد بحث قرار گرفت- همچون دیگر صفات واجب‌تعالی، اولاً و بالذات مسئله‌ای فلسفی است که صدرالمآلهین با نگاهی وجودشناختی و با استمداد از اصطلاحات و قواعد فلسفی به تبیین آن پرداخته است. وی بر اساس اصالت وجود و دیگر مبانی حکمت متعالیه، نحوه وجود صفات الهی و نوع ارتباط آنها با ذات واجب‌تعالی را به‌خوبی تبیین کرده، که خود نیازمند پژوهشی مستقل است. در این بخش از نوشتار بر آنیم تا به بررسی مهم‌ترین مبانی فلسفی صدرا در تبیین آموزه عدل بپردازیم.

۵-۱. اصالت وجود

بحث اصالت وجود که از اساسی‌ترین مباحث فلسفه اسلامی به‌شمار می‌آید، یکی از اصول بنیادین حکمت متعالیه است. تا آنجا که اغلب مسائل فلسفی مکتب او مبتنی بر اصالت وجود بوده و به‌نوعی با آن پیونده خورده است. صدرا علاوه بر تأکید و تکیه بر خود مسئله اصالت وجود به عنوان یک اصل عقلی در هستی‌شناسی، در ده‌ها مسئله دیگر نیز از این مسئله سود می‌جوید و کمک می‌گیرد. این مسئله چون روحی در کالبد نظام فلسفی صدراست که جا به جا، عامل توفیق و کامیابی در تحلیل، تبیین و اثبات مسائل گوناگون این نظام می‌باشد. علیت، حدوث و قدم، اثبات واجب‌تعالی، صفات حق، صدور جهان، ربط حادث به قدیم، حرکت جوهری، معاد جسمانی، همه و همه به نوعی با اصالت وجود پیوند خورده‌اند و از آن یاری می‌گیرند.

نظریه اصالت وجود بیانگر این است که در عین حال که ما در برابر سوفسطاییان و شکاکان، وجود و واقعیتی قائلیم و برای اشیا، ماهیات موجوده اثبات کرده‌ایم، آنچه از این دو در خارج تحقق و اصالت دارد، هستی اشیاست و ماهیت و چیستی آنها به تبع وجود و بالعرض، ثبوت دارد و نظر به اینکه عقل، ماهیت و وجود اشیا را از هم جدا فرض می‌کند و ماهیت را «فی نفسها» نسبت به وجود و عدم، مساوی می‌یابد، ولی وجود، عین تحقق و خارجیت است، باید وجود را اصیل و عین واقعیت دانست و ماهیت را یک نحو نمود ذهنی و ظهور تصویری وجود، قرار داد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ص ۹). لذا بر اساس این نظریه، آنچه در متن خارج تحقق دارد و منشأ اثر خارجی است، وجود است. این قاعده

فلسفی در اسما و صفات الهی نیز جاری است و در واقع «صدرالمتأللهین بر اساس اصالت وجود و تشکیک در مراتب هستی توانسته است بحث پرماجرایی صفات را به صورتی معقول و مستدل در معرض اندیشه طالبان حق قرار دهد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص ۹۳).

تأثیر اصالت وجود بر اندیشه کلامی صدرالمتأللهین در زمینه تبیین عدل الهی، کاملاً مشهود است؛ اما برای فهم دیدگاه وی درباره وجودشناسی عدل- و بلکه کل صفات فعلی و اضافی خدا- که در حد خود بحثی بسیار دقیق و پیچیده است، باید دو سنخ وجود را از هم تفکیک کرد: یکی وجود مستقل که بدون لحاظ موجودات دیگر، دارای حقیقت مجزایی بوده، از لحاظ ماهیت نیز حد و تعریف خاصی دارد؛ دیگری وجود غیرمستقل یا به تعبیر صدر، «وجود رابط» که حقیقتی وابسته دارد و وجود آن عین ربط و تعلق به موضوع خود می باشد (صدرالمتأللهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۰-۸۲). با این مقدمه، منظور صدرالمتأللهین از وجودی بودن اضافه و صفات فعلی نظیر عدل الهی نیز روشن می شود؛ زیرا چنان که بیان شد، عدل از صفات فعلی و اضافی است و اضافه، وصفی است که مصداقش در خارج وجود دارد؛ اما نه به وجود مستقل، بلکه به وجود رابط و وابسته که موجودیت آن عین ربط و تعلق به موضوع خود است. براین اساس صفات فعل از نظر صدر، وجودی تعلقی و رابطی دارند؛ بدین معنا که ظهور و تجلی ذات حق، منشأ پیدایش این صفات است و هستی این صفات، شعاع و پرتوی از نور وجود او هستند. بنابراین مطابق اصالت وجود صدرایی، صفت عدل الهی در عین اینکه به عنوان یک حقیقت، از واقعیت و وجود خارجی برخوردار است، اما حقیقتش نه مستقل، بلکه عبارت از همان ذات حق است که خود را در جلوه ای خاص نمایانده است (صدرالمتأللهین، ۱۳۶۳، ص ۳۳۵).

از این تحلیل به دست می آید که یکی از نتایج اصالت وجود در اندیشه کلامی صدرالمتأللهین، ارائه تفسیر درست و روشن از مسئله عینیت صفات الهی با ذات اوست؛ چنان که خود او در این باره تصریح دارد که اگر گفته می شود صفات خداوند عین ذات اوست، مراد آن است که صفات گرچه از نظر مفهوم متفاوت و متغایرنند، ولی از نظر معنا به یک وجود بسیط موجودند؛ زیرا ذات باری تعالی وجود صرف و در عین حال، وجوب، وحدت، علم، قدرت، عدل، اراده و حیات است. به تعبیر دیگر موجود واجب، واحد، عالم، قادر، عادل، مرید، حی و مانند آن است (صدرالمتأللهین، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۶۱۷؛ ج ۳، ص ۵۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲۵-۱۲۸). بنابراین چون صفات الهی با ذات باری تعالی در وجود، متحد و در مفهوم متغایرنند، فهم و تبیین عدل الهی نیز با مبنای اصالت وجود، بهتر و آسان تر قابل درک و اثبات است.

۲-۵. قاعده امکان اشرف

یکی از مبانی فلسفی صدرالمتألهین که ما را در فهم و تبیین مسئله عدل الهی - به‌ویژه در ساحت تکوینی - مدد می‌رساند، قاعده «امکان اشرف» است که پیش از بررسی رابطه این اصل فلسفی با مسئله عدالت، تحلیل پیشینه و مفاد قاعده لازم و ضروری است.

بر اساس این قاعده، وجود ممکن‌أخس (پست‌تر) دالّ بر این است که ممکن شریف‌تر پیش از آن موجود شده است. به گزارش صدرالمتألهین، حکما قاعده امکان اشرف را بدون اختلاف پذیرفته و در آثار خود مطرح کرده‌اند. ارسطو این قاعده را در کتاب *سما و عالم* آورده، و *ابن سینا* در *شفاء*، *تعلیقات* و دیگر آثار خود به آن استناد کرده است. پس از *ابن سینا*، *سهروردی* به این قاعده توجه بسیار کرده و تقریباً در همه کتاب‌های خود از جمله *مطارحات*، *تلویحات*، *حکمه الاشراق* از آن در اثبات عقول، مثل نوریه، ارباب انواع و امثال آن بهره جسته است. سپس صدرالمتألهین این قاعده را اصل شریف برهانی دانسته و از آن به عظمت یاد کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۴۴-۲۴۵). وی در بیان مفاد قاعده امکان اشرف می‌نویسد: «مفاد این قاعده این است که ممکن اشرف در مراتب وجود باید قبل از ممکن‌أخس باشد؛ از این رو اگر ممکن‌أخس موجود است، به‌ناچار قبل از آن باید ممکن اشرف نیز موجود باشد» (همان، ص ۲۴۴).

صدرالمتألهین مفاد قاعده را در عبارت دیگری چنین آورده است: «وَهُوَ أَقْدَمُ صَدُوراً مِنَ الْمَبْدَأِ الْأَوَّلِ فَهُوَ أَشْرَفُ ذَاتاً وَأَقْوَى وَجُوداً» (همان، ج ۶، ص ۲۳۲). با توجه به عبارات یادشده، چند پیام مهم از این قاعده به دست می‌آید:

اول، ضرورت وجود اشرف نسبت به شریف و خسیس است؛ دوم، تقدم وجود اشرف بر شریف، و شریف بر خسیس؛ و سوم، جعل و وضع هر موجودی در جایگاه بایسته و شایسته خود بر حسب استحقاق وجودی خویش است، که این مطلب، معنا و محتوایی جز عدل تکوینی الهی ندارد؛ چه اینکه منظور از شرافت و خست، و تقدم و تأخر در این قاعده، نه شرافت یا تقدم ارزشی، بلکه شرافت و تقدم وجودی و تکوینی است (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۲۳). بر اساس قاعده امکان اشرف در قوس نزول هستی، عدل تکوینی الهی اقتضا می‌کند پس از ایجاد عوالم برتر وجود و مراتب موجودات عقلانی، به ایجاد نفوس و پس از آن به خلق اجسام تکوینی پردازد: «پس نخست مبادی اولیه و مراتب عالیّه وجود را ابداع نمود و سپس موجوداتی را که به سوی مبادی بازگشت می‌کنند ایجاد نمود... زیرا [سلسله وجود در قوس نزول] نخست عقل، سپس نفس، و سپس طبیعت و پس از

آن، ماده است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ص ۱۸۰). مطابق قاعده امکان اشرف در قوس صعود هستی نیز می‌توان سریان و تحقق عدل تکوینی را تبیین کرد؛ زیرا طبق نظر صدرالمتألهین، سلسله وجود در قوس صعود به طور معکوس به مبدأ و نقطه مقصود بازگشت می‌کند و گویا دایره وجود و مراتب موجودات بر خود دور می‌زند و منازل متعددی را که به لحاظ شرف و کمال متفاوت‌اند، می‌پیماید.

صدرالمتألهین بر اساس قاعده امکان اشرف، معیار وضع و چینش موجودات در مراتب هستی - یعنی ملاک عدل تکوینی - و علت شرف و کمال این مراتب در قوس نزول و صعود را «قرب» به حق تعالی می‌داند. بدین ترتیب هر موجودی که در مرتبه وجود به او نزدیک‌تر است، شرف و کمال در وی بیشتر است. به عبارت دیگر «در ابتدای آفرینش [و سیر نزولی وجود] هر موجودی که در وجود و صدور از واجب‌الوجود سبقت گرفت، نصیب و بهره او در اختصاص قرب به حق بیشتر است و بعکس در انتها [و سیر صعودی وجود] هر موجودی که از هیولا دورتر است، به خلاص و رهایی از آفات و شرور نزدیک‌تر است» (همان) و در واقع همین قُرب و بُعد به مبدأ، ملاک عدل تکوینی و وضع موجودات در جایگاه سزاوار خودشان است.

نتیجه مهم دیگری که از بیان صدرالمتألهین و رابطه قاعده امکان اشرف با عدل الهی به دست می‌آید، اثبات احسن بودن نظام هستی، و بهترین نوع بودن انواع مادی است؛ چراکه بر پایه این قاعده، فیض وجود در سیر نزولی از واجب تعالی به عقل اول (صادر نخستین) و پس از آن به دیگر عقول، و سپس به عالم مثال، و از آنجا به عالم طبیعت و اجسام مادی می‌رسد؛ از این رو علت انواع مادی را به ترتیب طولی، مدبرات در عالم مثال و عقول مجرده تشکیل می‌دهند؛ یعنی اینها هستند که صورت نوعیه را افزایه می‌کنند و اشرف شمرده می‌شوند. بنابراین فیض آنها نیز باید بهترین نوع ممکن، و نظام صادر از آنها باید نظام احسن باشد. از این رو انواع مادی، بهترین نوع خواهند بود؛ زیرا مثال، معلول و آیت مراتب بالا هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۰۷). به عبارت دیگر، انواع و طبایع نوعیه موجودات مادی، با واسطه از حق تعالی نشئت می‌گیرند، و هر موجودی که از حق نشئت گیرد، به‌ناچار در مرتبه و جایگاه خود در غایت حُسن و بهاست.

۳-۵. حرکت جوهری

نظریه حرکت جوهری، یکی از مهم‌ترین مبانی وجودشناختی حکمت متعالیه و از ابتکارات صدرالمتألهین به‌شمار می‌آید. صدرالمتألهین در پرتو این انگاره، تبیین فلسفی پویا و نوبنی از جوهره عالم و آدم ارائه داده، بر اساس آن به اثبات نهادهی ناآرام و بی‌قرار در بنیان همه کائنات و از جمله انسان می‌پردازد.

بر پایه این نظریه، تمام جواهر حسی از آن جهت که حسی هستند و همچنین تمام اعراض آنها دائماً در حال حدوث و تجدیدند (صدرالمتألهین، ۱۳۴۶، ص ۱۹۶). اساساً صدرا برای حرکت، ماهیتی قائل نیست و آن را عبارت از نحوه وجود شیء تدریجی الوجود می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۴) و تصریح می‌کند که حرکت از موجودات خارجی نیست؛ بلکه امری عقلی و انتزاعی است که منشأ آن، موجودی خارجی است که وجودش به صورت تدریجی از قوه به فعل، خارج می‌شود (همان، ج ۷، ص ۲۸۴).

استدلال ساده صدرالمتألهین بر اثبات حرکت جوهری، چنین است: «اگر طبیعت در ذات خود دارای سیلان و تجدید نباشد، صدور حرکت از آن ممکن نیست؛ زیرا صدور متغیر از ثابت محال است» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۳۲۴).

با این مقدمه می‌توان گفت نگرش صدرا به آموزه «عدل» و ضرورت تحقق آن در جوامع بشری و نفوس انسانی بر مبنای حرکت جوهری نیز قابل بررسی است؛ چه از دید او، علم و اراده، نحوی از وجود و مظهری از مظاهر هستی است و چون انسان صاحب عقل، از موجودات دیگر در این دو صفت بهره بیشتری دارد و بالطبع به سوی جایگاهی برتر و رفیع‌تر از خود در جنبش و حرکت است، پس آدمیان همواره در تحقق عدالت در نفوس خود و جامعه خود به سوی حق تعالی که عدل مطلق است، در حرکت‌اند: «ولی از آن روی که هر باشنده‌ای شور و رسایی دارد و همواره در جنبش به سوی رساتر از خویش است، این بهره دانستن و خواستن [علم و اراده]، ایستا نیست و افزونی می‌پذیرد. همگی باشندگان با این شمار، به سوی تنها باشنده‌ای که رساترین است، می‌جنبند» (پرتو، ۱۳۷۳، ص ۲۹۷).

بنابراین می‌توان یکی از مبانی وجودشناختی عدالت در حکمت متعالیه را نظریه حرکت جوهری به‌شمار آورد؛ چراکه بر اساس نظر صدرا، حرکت جوهری مبتنی بر استعداد و قابلیت هیولا برای پذیرش صورت‌های متفاوت و متعدد است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۳۲۰) و می‌دانیم که تمام موجودات عالم در جست‌وجوی کمال‌اند و برای غلبه بر نقص خود همواره در سیر تغییر و سیورورت به سر می‌برند و چون تکراری در تجلی الهی نیست، خداوند در هر آن تجلیات تازه می‌آفریند تا نواقص را بزدايد و کمالات جدید برای موجودات حاصل آورد. حرکت جوهری، تبیین فلسفی و روشنی از تحقق مدام و مستمر عدالت در عالم هستی و نفوس انسانی است؛ به این معنا که مطابق عدل تکوینی و در پرتو حرکت جوهری، هر چیزی آنچه را که صلاحیت و استعداد پذیرشش را دارد، بدون تبعیض دریافت می‌کند و به کمال مطلوب می‌رسد.

نکته درخور توجه اینکه صدرالمتألهین اصل معاد را که تحقق تام و کامل عدالت و بلکه ظهور عدل

جزایی خداست، در پرتو حرکت جوهری اثبات می‌کند؛ زیرا بر اساس آن، همه جهان رو به غایتی در حرکت است و غایتش نیز غایتی دارد تا برسد به غایتی که همه غایات در آن جمع باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۴۴). او در تفسیر آیه «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمَ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسَ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) به چند امر مهم، یعنی شناخت حقایق کلی و معقولات و اتصاف به کمالات نیکو و رهایی از قید و بندهای پست دنیوی در پرتو حرکت جوهری نفس اشاره می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۷۵). بنابراین «لِيَقُومَ النَّاسَ بِالْقِسْطِ» در نظر او، صیوروت و شدن انسان در مسیر حق تعالی است. این قرائت - که حاکی از حرکت جوهری است - با تفسیری که صدرا در همین موضع از عدالت ارائه می‌دهد، کاملاً مرتبط و متناسب است. وی در بیان عدالت می‌گوید: «والعدالة عبارة عن هيئة تحصل به حُسن وجه النَّفس وهی فضيلة متضمنة لجميع الفضائل الخلقية... ويعبر عنها بالميزان لأشترآكها معه فيما يعرف به مقدار الشيء» (همان، ج ۶، ص ۲۸۵-۲۸۶). پس عدالت نه تنها عبارت از هیئت یا ملکه‌ای است که نیکویی و زیبایی چهره نفس را فراهم می‌آورد، بلکه «میزان» و معیار امور و راه رسیدن به کمال است؛ زیرا بدون عدل، انسانیت انسان تحقق نخواهد یافت و در پرتو حرکت جوهری نفس، قادر به طی سفرهای چهارگانه نخواهد گشت.

بنابراین با رویکرد حرکت جوهری، عدالت نه صرفاً یک فضیلت، بلکه به تعبیر صدرا «طریق» یا راه و بستر حرکت انسان برای شدن و رسیدن به کمال و سعادت راستین است: «بل هی (العدالة) طریقٌ مستقیم یؤدی إلى الكمال والخیر الحقیقین» (همان، ج ۶، ص ۲۸۶).

۴-۵. اصل تناظر مراتب وجودی انسان، جهان و قرآن (انطباق وجودی کتاب نفس، کتاب تکوین و کتاب تدوین)

صدرالمتألهین با الهام گرفتن از معارف و حیانی، احادیث و روایات و تعالیم عرفا به‌ویژه ابن‌عربی معتقد است که ما با سه وجود محوری یعنی جهان، انسان و قرآن روبه‌رویم که میان آنها رابطه‌ای تنگاتنگ و بلکه نوعی تماثل و تطابق وجود دارد. در این نگرش از سویی انسان، عالم صغیر است که همه حقایق عالم که در خارج پراکنده و متکثرند، به طور کلی و اجمالی در وجودش جمع شده‌اند و از سوی دیگر عالم نیز خود انسانی کبیر است. از این رو حکم این دو، در واقع یکی هستند. در این دیدگاه، حقیقت دین (قرآن) نیز در ردیف انسان و جهان قرار می‌گیرد و از حکم آن دو خارج نمی‌شود و همه احکام کلی که بر آن دو تطبیق‌پذیر بودند، بر آن نیز تطبیق می‌کنند. به تعبیر رساتر، در تلقی وحدت‌نگر صدرایی، همه موجودات کلمات الهی و تجلیات اسما و صفات اویند و انسان کامل، وجودی جامع است که همه حقایق هستی در او گرد آمده‌اند و قرآن هم مجموعه کلمات الهی است که به موازات جهان هستی به

نگارش درآمده و در حقیقت آیات قرآنی، حکم رموزی را دارند که حقایق جهان هستی را نمایان می‌سازند. در این نگرش، همهٔ عوالم هستی، کتاب‌های الهی و صحیفه‌های رحمانی‌اند که بر خدای تعالی دلالت می‌کنند و در حقیقت همهٔ عوالم، تجلیات و مظاهر اسما و صفات الهی‌اند که در انسان، صورتی خاص گرفته و در قرآن صورت دیگر و در جهان نیز صورت سومی پذیرفته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۹۶). این عوالم و نشئه‌های وجودی به منزلهٔ طبقاتی هستند که برخی بر برخی دیگر احاطه دارند (همان، ص ۴۲۴).

بنابراین در نگاه صدر این سه کتاب تکوین (جهان)، تدوین (قرآن)، و نفس (انسان) در عین سازواری و انطباق، در احکام کلی نیز با یکدیگر اشتراک و اتحاد دارند. برخورداری این سه حقیقت از ظاهر و باطن، یکی از مهم‌ترین احکام مشترک آنهاست؛ یعنی همان‌طور که کتاب تدوین (قرآن) دارای ظاهر و باطن است که ظاهر آن همان الفاظ و عبارات، و باطن آن حقایق و معانی غیبی است، کتاب تکوین (جهان) و کتاب نفس (انسان) نیز دارای ظاهر و باطن‌اند، که ظاهر جهان همان عالم شهادت یا مُلک و طبیعت است و ظاهر انسان همان جسم مادی اوست، و باطن جهان، عالم غیب یا ملکوت یا عالم مجردات است و باطن انسان، روح مجرد اوست.

صدرالمتألهین که علیت و فاعلیت حق تعالی را عین تجلی می‌داند، معتقد است تجلیات الهی در شکل آیات تکوینی آفاقی به صورت جهان هستی، و در شکل آیات تکوینی انفسی به صورت انسان کامل، و در شکل آیات کتبی یا تدوینی به صورت کتاب آسمانی قرآن تحقق یافته‌اند؛ هرچند درنهایت، وی غایت جمیع عوالم و موجودات را انسان کامل معرفی می‌کند (همان، ج ۲، ص ۱۱۳).

بر اساس این مبنای فلسفی نیز می‌توان به فهم و تبیین عمیقی از آموزهٔ عدل الهی در اندیشهٔ صدرالمتألهین دست یافت. توضیح مطلب اینکه صدرالمتألهین با نظر به اصل تناظر و انطباق وجودی جهان، انسان و دین، «حکمت» را عبارت از مبدل شدن انسان به عالم صغیر (جهان عقلی)، شبیه و مطابق عالم کبیر (جهان عینی)، یا احاطه به کلیات و مجرد از عالم مادی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰-۲۲). در این نگرش، انسان آینهٔ حقیقت و بلکه جلوهٔ حقیقت می‌گردد و اگر عالم آن گونه که صدر می‌اندیشد، بر اساس عدل است، پس انسان جلوهٔ عدل در عالم می‌شود و تطبیق عالم صغیر با عالم کبیر زمانی صورت می‌گیرد که عدل و اعتدال حاکم بر عالم، بر وجود انسان نیز حاکم گردد.

بنابراین از منظر حکمت متعالیه، در پرتو حکمت و معرفت ناب عقلانی - شهودی است که فراگیرندهٔ آن در فرایند تحصیلش به گونه‌ای متحول و دگرگون می‌شود که روحش و بلکه سرتاسر

وجودش، تجسم عینی عالم وجود و اعتدال آن می‌گردد. تأثیرپذیری او از عرفا، اشراقیون و فلاسفه عقل‌گرا در این جهت نیز مؤید همین معناست. همچنین سفر آخر از اسفار اربعه که انسان حکیم در آن، همراه با حق به سوی خلق بازمی‌گردد، سیری است که حکیم «در خلق با حق» به حرکت می‌پردازد تا خلق - جامعه انسانی - را حقانی و ربانی سازد و سایه عدل و اعتدال را بر سر خلق بگستراند (اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۲۴۵-۲۴۶).

علاوه بر این به نظر می‌رسد ایده انطباق و تناظر وجودی حقایق سه‌گانه (جهان، انسان و قرآن) با تبیین مراتب و اقسام عدل الهی در اندیشه صدرالمثلهین بی‌ارتباط نباشد؛ زیرا چنان‌که بیان شد، به مقتضای عدل تکوینی، در جهان هستی هر موجودی در جایگاه شایسته خود قرار گرفته است و اگر آن‌گونه که صدرا می‌گوید، بین عالم تکوین و وجود انسان و قرآن، تماثل و تطابق وجود دارد و همه این حقایق، محکوم به احکام کلی و مشترک‌اند، پس می‌توان به تحقق و سریان عدل و اعتدال در عالم انسانی و عالم وحیانی (کتاب تشریح یا قرآن) نیز حکم کرد. بنابراین اقسام و ابعاد سه‌گانه عدل (تکوینی، تشریحی و جزایی) در حکمت متعالیه بر اساس اصل فلسفی «انطباق کتاب تکوین، کتاب تدوین و کتاب نفس»، تبیین عقلانی نوینی یافته، تفسیر روشنی از حاکمیت عدل بر این عوالم سه‌گانه برای جویندگان حقیقت به دست می‌دهد؛ به گونه‌ای که انسان را به این نتیجه می‌رساند که جهان هستی در پرتو عدل الهی، بهترین جهان ممکن و اصطلاحاً «نظام احسن» است، و بر همین سیاق، قرآن بهترین کلام و به تعبیر دقیق‌تر «أحسن الحدیث»، و انسان بهترین آفریده الهی یا «أحسن المخلوقین» است؛ چه اینکه بر اساس اصل یادشده، این سه در واقع یک حقیقت بیش نیستند. قرآن، صورت کتبی انسان و جهان است؛ عالم صورت تکوینی انسان و قرآن؛ و بالآخره انسان، صورت نفسی عالم و قرآن است. بنابراین اعتدال و ظهور عدل در یکی از آن موازن، به معنای حاکمیت عدل و اعتدال در همه آنهاست.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، ضمن بررسی معنا و مفهوم عدالت نزد متکلمان و فلاسفه به ویژه صدرالمثلهین، و تبارشناسی عدل الهی در میان صفات خدا، تلاش شد تا مهم‌ترین مبانی وجودشناختی این آموزه کلامی در اندیشه صدرا، استنباط و تبیین گردد. مهم‌ترین یافته‌های این نوشتار را می‌توان در چند محور جمع‌بندی و خلاصه نمود:

۱. عدل در اندیشه صدرالمতألهین به‌مثابه یک اصل اساسی و مقوم نظام تکوین، به معنای توجه به شایستگی‌ها و ظرفیت‌های وجودی تمام مخلوقات و به فعلیت رساندن قوه‌ها و استعداد‌های آنها عنوان شده است.
۲. از نظر صدر، نحوه وجود عدل الهی - به عنوان یکی از صفات فعلی و اضافی واجب‌تعالی - وجودی واقعی و نه اعتباری، و در عین حال تعلقی و رابطی است؛ زیرا صدرالمتألهین اضافه را وصفی واقعی می‌داند که مصداقش در خارج وجود دارد؛ اما نه به وجودی منحاز و مستقل از مضاف‌إلیه خود، بلکه به وجودی وابسته و ناعتی؛
۳. با کاوش در آثار فلسفی - تفسیری صدرالمتألهین، سه ساحت از عدل الهی - که تلویحاً و به نحو پراکنده در مواضع مختلف از آثار وی مورد اشارت قرار گرفته بود - استنباط و تبیین شد: الف) عدل تکوینی؛ به معنای افاضه وجود و کمال به موجودات به اندازه شایستگی و قابلیت آنها که نتیجه آن تحقق نظام احسن است؛ ب) عدل تشریحی؛ به معنای تقریر همه احکام لازم برای سعادت انسان متناسب با توان و ظرفیت وجودی او (که صدرا آن را در دو ساحت شریعت ظاهری و باطنی مطرح ساخته و نتایج مهمی از آن گرفته است)؛ ج) عدل جزایی؛ به معنای تناسب اعمال انسان با کیفر و پاداش اخروی؛
۴. در این پژوهش اثبات شد که عدل الهی در اندیشه صدرایی مبتنی بر اصول و مبانی وجودشناختی و فلسفی خاصی است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: اصالت وجود، قاعده امکان اشرف (در دو قوس نزول و صعود هستی)، حرکت جوهری، و اصل تناظر مراتب وجودی انسان، جهان و قرآن (یا اصل انطباق وجودی کتاب نفس، کتاب تکوین و کتاب تدوین).

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۵، *اسماء و صفات حق*، تهران، اهل حق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفای الالهیات*، قم، منشورات مکتبه آیةالله العظمی المرعشی النجفی.
- اکبریان، رضا، ۱۳۸۸، *جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا*، تهران، علم.
- پرتو، ابوالقاسم، ۱۳۷۳، *اندیشه‌های فلسفی ایرانی*، تهران، اساطیر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه*، قم، اسراء.
- حمصی رازی، محمودین علی، ۱۴۱۲ق، *المفردات من التقليد*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالعلم.
- سبحانی، جعفر و محمد محمدرضایی، ۱۳۸۴، *اندیشه اسلامی ۱*، قم، معارف.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۲، *شرح الأسماء، أو شرح دعاء الجوشن الکبیر*، تهران، دانشگاه تهران.
- شرتونی، سعید، ۱۳۶۱، *أقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد*، قم، منشورات مکتبه المرعشی النجفی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی، قم، جامعه مدرسین.
- فرابی، ابونصر محمد، ۱۳۴۶ق، *انتبیه علی سبیل السعادة*، حیدر آباد دکن، مطبعة مجلس دایرة المعارف العثمانیه.
- _____، ۱۳۶۱، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، تهران، کتابخانه ظهوری.
- _____، ۱۹۵۹م، *مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة*، البیر نصری نادر، بیروت، المطبعة کاثولیکیه.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۳۷۲، *المصباح المنیر*، قم، دار الهجرة.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، تهران، الزهرا.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- معتزلی، قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، *شرح الاصول الخمسه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، *رسالة سه اصل*، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، چاپخانه دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح و تقدیم محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۴۶، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۷، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۱، *کسر الاصنام الجاهلیه*، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت صدرا.