

## ضرورت نظم در تکالیف شرعی از منظر حکمت متعالیه

### The Necessity of Observing Orders in Religious Duties, According to Transcendent Philosophy

Fatemeh Alipour\*

فاطمه علیپور\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۱۶

#### Abstract

Since God granted mankind the right to have free will, and the granting of any right requires performance of duty or duties, God obligated the human being to observe the order of performing religious, ritual and social duties. The question now is what is the philosophical origin of this necessity and commitment? In the process of answering this question, which placed in the practical field of wisdom, Mulla Sadra presented an special theory on the relation between theory and practice, which proves that the origin of the necessity of the practical requirements rooted in theoretical wisdom; and based on the Divine system or the science by favor, God, who is the only moderator, does not act without medium and without any rules. As Divine creation is systematic, decree system is also systematic and it is necessary to observe order in performing divine commands and doing worship. Therefore, the decree system is subordinate of the creation system, as the latter is also subordinated to the Divine system.

**Keywords:** Order, Duties, Divine System, Creation, Decree, Necessity, Practical Wisdom.

#### چکیده

از آنجا که خداوند حق داشتن اختیار را به انسان عطا نموده و اعطای هر حقی مستلزم انجام وظیفه یا وظایفی است، انسان ملزم به رعایت نظم و ترتیب در انجام تکالیف شرعی، عبادی و اجتماعی شده است. حال پرسش این است که منشأ فلسفی این ضرورت و التزام چیست؟ ملاصدرا در پاسخ به این پرسش که در حوزه حکمت عملی است، درباره رابطه نظر و عمل نظریه ویژه‌ای ارائه نموده که بر اساس آن اثبات می‌شود که منشأ ضرورت الزامات عملی، ریشه در حکمت نظری دارد. بر اساس نظام ربانی یا علم عنایی، خداوند که یگانه ناظم هستی است، هرگز بی‌واسطه و بی‌ضابطه عمل نمی‌کند و همان‌طور که تکوین الهی نظام‌مند است، تشریح الهی نیز نظام‌مند بوده و داشتن نظم در انجام دستورات الهی و اعمال عبادی ضرورت دارد. نظام تشریحی تابع نظام تکوینی است، چنانکه نظام تکوینی نیز تابع نظام ربانی است.

**واژگان کلیدی:** نظم، تکالیف، نظام ربانی، تکوین، تشریح، ضرورت، حکمت عملی.

\*. Assistant Professor, Payame Noor University, Karaj, Iran. alipour.ff@fatemeh@yahoo.com

\*. استادیار دانشگاه پیام نور، کرج، ایران. alipour.fatemeh@yahoo.com

## مقدمه

انسان موجودی مختار است که بر اساس اندیشه خود عمل می‌کند و عواقب افعال اختیاری او، بر عهده خود اوست. طبق اصل تلازم حق و تکلیف، اعطای هر حقی به فرد مستلزم پذیرش وظیفه یا وظایفی در برابر صاحب حق است. به همین دلیل، انسان در برابر دستورات الهی که برای سعادت او تنظیم گردیده، مسئول و مکلف است. انسان موجودی مختار است که باید التزام و انتظام در انجام فرامین الهی داشته باشد.

حکمای اسلامی همواره بر ضرورت التزام بشر به شریعت و تکالیف الهی تأکید کرده‌اند و داشتن نظم در این امور را لازم دانسته و به منشأ فلسفی این التزام و ضرورت پرداخته‌اند که چرا بشر مکلف به داشتن نظم در انجام اعمال، عبادات و دستورات دینی است؟ این پرسش و پاسخ، در حکمت عملی و حوزه عقل عملی جاری است. اما ملاصدرا بر این اساس که مبنای هر عملی اندیشه است و عقل عملی مبتنی بر عقل نظری، برای اولین بار با ارائه دیدگاهی ویژه در مورد رابطه نظر و عمل، توانست ضرورت التزام عملی بشر را در حکمت نظری ریشه‌یابی کند.

## ۱. عقل عملی مبتنی بر عقل نظری

ملاصدرا که در ابعاد نظری و عملی، نگاهی جامع به انسان داشت، در حوزه حکمت عملی نظریه‌ای ارائه داد که در آن عقلانیت، معنویت و نظام ارزشی و قانونی مبتنی بر شریعت، تفسیر واحد و هماهنگی پیدا می‌کند. او که حکمت عملی را مبتنی بر حکمت نظری می‌دانست، فلسفه عملی را بر نظریه خود در باب نفس بنا نمود، لذا مباحث مربوط به انسان نیز صرفاً در مباحث نفس به‌عنوان یکی از مباحث مهم متافیزیک، مطرح شد (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۷/۳۷۴).

حکمت عملی صدرالمتهلین هرچند فی نفسه موضوع مجزایی را شیل می‌دهد و به باید‌ها مربوط

می‌شود، اما در پرتو مبانی نظری او که مربوط به هست‌ها است، تفسیر و تبیین می‌شود. از این رو او در تلاش است نشان دهد که چگونه حل مسائل مربوط به انسان در ساحت حیات اجتماعی، متکی بر فلسفه «وجود» است. به عبارتی، از نظر ملاصدرا موضوع فلسفه عملی، توصیه، هدایت و حکم در نظام فکری‌ای است که پیوسته با مسائل وجود ارتباط دارد. او با ارائه «تفسیری وجودی» از واقعیت خدا، جهان و انسان، و با طرف‌داری از تفکری جامع و همه‌جانبه، به نقش سازنده «انسان» در مسئولیت‌های فردی و اجتماعی او توجه دارد، بدون آنکه منجر به نگرش انسان‌محوری شود.

ملاصدرا نفس و تحلیل آن را مبنای عقل نظری و عملی می‌داند و نفس انسانی را ذومراتب دانسته و تمام قوای آن را جزو مراتب نفس معرفی می‌کند. نفس در اندیشه وی در بدو حدوث، از حیث ذات مبنای حکمت نظری و از حیث تعلق آن به بدن، مبنای حکمت عملی است، به این معنا که عقل نظری و عملی در بدو حدوث نفس که به‌نحو جسمانی صورت می‌گیرد، به یکدیگر وابسته‌اند اما پس از گذر از مرتبه هیولانی، به تدریج، عقل نظری استقلال و استیلاي خود را بر عقل عملی به‌دست می‌آورد.

از نظر صدرالمتهلین عقل عملی شأنی از شئون حقیقت وجودی انسان است و پیوند ناگسستنی با عقل نظری دارد. او بر اساس چنین نگرشی به تحلیل رابطه نفس با بدن پرداخته و آن دو را مراتب حقیقت واحد انسانی می‌داند و با چنین ره‌آوردی احکام و قضایای حسن و قبح (احکام اخلاقی) را در حوزه عقل عملی مطرح می‌کند (همان: ۳/۴۵۲). بنابراین، گرچه عقل عملی هویت و سازوکاری متفاوت از عقل نظری دارد اما با عقل نظری ترابط داشته و احکام اخلاقی خود را با استفاده از احکام و قضایای عقل نظری عملیاتی می‌کند.

دیدگاه ملاصدرا درباره اعمال و رفتار انسان با

بایدها و نبایدها را که از آن به فضایل و رذایل نام می‌برد، حاصل ارتباط انسان تعالی طلب با حقایق وجود می‌داند و رفتارهای مناسب با وجودات را فضایل و خیرات و رفتارهای مناسب با حدود وجودات یا اعدام را رذائل یا شرور می‌نامد. به نظر او انسانی که خود را به فضائل و ملکات اخلاقی و دینی آراسته و به مرتبه جامعیت در نشئات سه‌گانه طبیعی، نفسانی و عقلانی رسیده است، می‌تواند احکام اعتباری را جعل کند (همو، ۱۳۸۴، ۳۳۸).

عقل به هر قسم و مرتبه‌ای که در نظر گرفته شود، با علم و ادراک مصاحبت یا تلازم دارد (همان: ۳۲۴). این حاکی از آن است که احکام عملی ریشه در عقل عملی دارند و چون عقل عملی و نظری با هم در تعاملند، احکام آنها نیز با هم در تعامل هستند. به عبارتی، احکام عملی - چه اخلاقی و چه دینی - تفاوتی با احکام نظری ندارند بلکه تفاوت آنها صرفاً تفاوت در درجه و مرتبه است، چراکه حقیقت انسان وحدت جمعی ظلی است و می‌تواند در قوس صعود در مرتبه عقل مستفاد، تمام مراتب را به‌طور وحدت‌گونه دارا باشد. همان انسانی که در مرتبه ادراکی، جاعل احکام نفس الامری و حقیقی است، در مرتبه انشائی و تحریکی، جاعل بایدها و نبایدهای اخلاقی و دینی است. احکامی که در اوج این مرتبه جعل می‌شوند، حقیقی و احکامی که در مرتبه فروتر صادر می‌شوند، اعتباری نام می‌گیرند. بنابراین اعتبار و حقیقت، جلوه‌ها و شئون مختلف یک ادراکند (همو، ۱۳۸۲: ۳۹۹).

داشتن نظم در عمل به احکام حقیقی و اعتباری هر دو، امری ضروری می‌نماید. قانون‌مندی و نظام‌مندی، علاوه بر تکالیف و دستورات عملی، بر علوم و معارف بشری که مربوط به عقل نظری است نیز حاکم است. عقل نظری جزء نظری انسان است که از مبادی عالی بهرمنند می‌شود و هدف آن تنها ایمان است. ولی

نظریه‌اش در باب «وجود» مرتبط است. او بنا بر اصالت وجود و همچنین اصل تقدم وجود بر ماهیت، اثبات می‌کند که همه آثار و خواص از وجود که حقیقتی باطنی است، نشئت می‌گیرد. چون وجود حقیقت واحد مشکک ذومراتب است، صفاتی چون حیات، علم، اراده، اختیار، قدرت و فعل، اوصافی هستند که منشأ آنها حقیقت وجود است. بنابراین، انسان از لحاظ این آثار نیز مراتب مختلف خواهد داشت (همان: ۷/۲۳۱). از نظر ملاصدرا نفس انسانی از وجودی اصیل برخوردار است و ماهیت نفس از ظهور آن به‌دست می‌آید. این اصل به ملاصدرا این امکان را می‌دهد که انسان را در رفتارهای خود، مختار و آزاد تعریف کند. انسان پس از قرار گرفتن در مسیر حرکت جوهری، بسته به انتخاب رذائل یا فضائل، شخصیت و ماهیت خود را شکل می‌دهد.

## ۲. عدم انفکاک احکام دینی از احکام فلسفی

از نظر ملاصدرا نمی‌توان میان فلسفه و دین از یک طرف و اخلاق و دین از طرف دیگر، تمایز قائل شد. او در تحلیل حقایق بر اساس اصالت وجود، به‌گونه‌ای عمل می‌کند که حق فلسفه و دین را توأمان حفظ کند، زیرا همان خدایی که فیلسوف را برای کشف حقیقت و تحصیل علوم نظری یاری می‌کند، احکام و فرامین و حیانی را به پیامبران ابلاغ کرده است. بنابراین، حقایق فلسفی و دینی هر دو از یک منبع سیراب می‌شوند و از مراتب متفاوت یک حقیقتند. اخلاق که جوهر عقل عملی را تشکیل می‌دهد، به‌گونه‌ای نیست که مبتنی بر وجدان و منفک از عقل نظری باشد. گزاره‌های اخلاقی از مفاهیم و قضایای ناب نظری تغذیه می‌شوند. در واقع، حقیقت ملکوتی انسان خودش را در دو ساحت نظر و عمل به انسان نشان می‌دهد؛ در ساحت نظر به عقل نظری و در ساحت عمل، به عقل عملی است.

ملاصدرا در حوزه رفتارهای فردی و اخلاقی،

عشق. بر مبنای اصل وحدت وجود ملاصدرا، بین حق و خلق مابیتی نیست و جمال نظام کیانی، تجلی جمال نظام ربانی است.

#### ۴. نظام ربانی

مراد از نظام ربانی، نظام علمی خداوند است که از آن به علم عنایی تعبیر می‌شود. ابن‌سینا و بسیاری از حکمای بعد از وی، علم عنایی حق تعالی را سبب ایجاد نظام عینی و عالم کیانی دانسته‌اند و صدور فعل را تابع علم پیشین و علم از کلی می‌دانند. بر اساس حکمت اسلامی، خداوند فاعل بالعنایه است. فاعل بالعنایه فاعلی است که علم تفصیلی به نظام خیر دارد و آن را بر اساس علم خود ایجاد می‌کند. حکیمان مسلمان، علم به وجه اصلح و احسن را عنایت، و علم به وجود موجودات به نحو کلی را اقتضاء نامیده‌اند.

البته حکمای اشراقی، علم عنایی خداوند را منکر شده‌اند و خداوند را فاعل بالرضا می‌دانند. مشائین نیز علم عنایی را به معنای علم حق تعالی به اشیاء دانستند که صورت زائد به حساب می‌آید. نظر حکمای مشاء از سوی ملاصدرا مورد نقد قرار گرفت. او خود تعریف دیگری از علم عنایی ارائه داده است: «علم عنایی عبارت است از علم حق تعالی به اشیاء در مرتبه ذات خود. این علم در واقع علم خداوند به ذات خود است، به حیثی که تمام موجودات امکانی را در مرتبه ذات خود به شکل اتم نظام و اکمل مشاهده می‌کند. این علم موجب ظهور و ایجاد عینی اشیاء است، بدون اینکه بر اساس قصد و رویه باشد. این علم، علم بسیط و قائم به ذات حق است (همو، ۱۳۸۲: ۴۱۵).

بر اساس علم عنایی خداوند، نظام عینی تابع نظام علی و علمی حق تعالی است. این نظام عینی، چون مطابق علم حق است و خداوند نسبت به آن فاعلیت دارد، آن را مطابق با نظام علمی خود ایجاد می‌کند و به اصطلاح، نظام علمی علت تامه نظام موجود است؛ هم‌چنانکه هیچ چیز

عقل عملی جزء عملی انسان است که بر اساس آراء و علومی که هدف آنها اطاعت و اجتناب از معاصی و تخلّق به اخلاق حسنه و رهایی از اخلاق زشت است، عمل می‌کند. وقتی این دو هدف توسط عقل نظری و عملی حاصل شد، قرب الهی تحقق یافته است (همو، ۱۳۷۹: ۸۷/۱).

#### ۳. نظم، تجلی جمال الهی

بر اساس حکمت نظری، خداوند به واسطه حب ذات، از مقام اطلاق خود تنزل نمود و خلقت عالم محقق گردید. حقیقت وجود که همان حقیقت عشق است (حب ذاتی خداوند) گاهی به ظهور معشوق متعین می‌شود و گاهی به صورت عاشق جلوه می‌نماید. تنزل حق از مقام اطلاق به تقیید، سبب ظهور کثرت در عالم است و در نظام تجلی، عالم و کثرات عبارتند از جلوه همان ذات یا مقید شده همان اطلاق. با تجلی زیبایی، خداوند از مقام غیب به ظهور آمد و با خلقت نظام عالم، عشق ورزیدن آغاز گردید و بعد از عشق خود به بنده، از عشق بنده به خود سخن راند و فرمود: «يُحِبُّهُمْ وَيُحْيِيُوْنَهُ» (مائده/ ۵۴) چراکه عاشق لذاته و معشوق لذاته است و این معشوق بودن هم از جانب خود و هم از جانب غیر خود، حاصل می‌گردد (همو، ۱۳۸۱: ۱۵۲/۲). از این رو عشق خداوند به موجودات، همان عشق خداوند به ذاتش است.

نظمی که در سراسر فرایند تجلی ساری است همان سریان حسن و جمال الهی است. فرایند تجلی به گونه‌ای است که دو مفهوم حسن و عشق را تحقق می‌بخشد. از یک سو، با تجلی حسن و جمال در قوس نزول، عالم خلقت وجود می‌یابد و از سوی دیگر، عشق به شهود این حسن و جمال حق، موجودات را در قوس صعودی به مبدأ آنها متصل می‌سازد (همو، ۱۳۷۹: ۳۴۰/۶). حقیقت مطلقه وجود در قوس نزول همان حسن و جمال است و در قوس صعود همان حب و

موجودات و نظام خیر، به افضل و اتم وجوه آن، علم مطلق دارد.

### ۵. نظام کیانی

چون نظام عینی عالم یا نظام کیانی که حاصل علم عنایی خداوند است، در وجود و کمالات و نظم خود، معلول حق و فعل خداوند است، در غایت اتقان و کمال است. حکمای الهی، از این جهت که نظام هستی فعل الهی است، به لحاظ کمال فاعلیت خداوند، نظام کیانی را نظام احسن و متقن و حکیمانه شمرده‌اند.

صدرالمتألهین بر اساس مبانی حکمت متعالیه و نگاه عرفانی و قرآنی خود، نظام عالم را اکمل و اشرف نظام‌های ممکن دانسته است. نظام موجود از این جهت که از موجود کامل و از مبدأ هستی که همه موجودات و کمالات را در علم خود داراست، صادر شده، دارای بهترین و کامل‌ترین نظام می‌داند، زیرا تمامیت نظام و احسن بودن نظام عالم، در سه بعد خلاصه می‌شود: اول از جهت فاعلی، دوم از جهت نظام فعلی و داخلی اشیاء، و سوم از جهت نظام غائی آن.

با استناد به علم و حکمت خداوند، نظام عالم نظامی کاملاً معقول، هدف‌مند، خیر و دارای حکمت و مصلحت است و علم خداوند علم کامل و مطلق نسبت به همه موجودات است (همو، ۱۳۸۱: ب/۱/۳۳۶). هم‌چنانکه خداوند احاطه قیومی به همه موجودات دارد، احاطه نیز علمی دارد. علم خداوند به نظام اتم، در واقع مبدأ و منشأ ایجاد چنین نظامی است و تعلق علم خداوند به موجودات قبل از ایجاد و بعد از ایجاد، مبدأ آنهاست. در بیان ملاصدرا، خداوند در ذات خود به نظام اکمل و اتم، علم دارد و نظام موجود و عینی عالم، تابع نظام علمی حق تعالی است. همین علم به نظام، علت خلق جهان هستی است (همانجا).

### ۶. نظام تشریحی

به نظر ملاصدرا، در نظام تشریحی غرض از وضع

از علم خداوند خارج نیست، چون عالمیت خداوند عین فاعلیت اوست. بنابراین، خداوند هم احاطه علمی به همه اشیاء دارد و هم فاعلیت او مطلق است. پس خداوند هم علم به نظام اکمل دارد و هم قدرت بر ایجاد آن (همو، ۱۳۷۹: ۶/۳۵۰-۳۵۱). از نظر ملاصدرا خداوند در ذات خود به نظام اکمل و اتم علم دارد و نظام موجود و عینی عالم، تابع نظام علمی حق تعالی است (همان: ۷/۱۵۰). به عبارتی، نظام کیانی تابع علم عنایی اوست.

ملاصدرا علم عنایی خداوند را دارای سه رتبه اصلی می‌داند: علم ذاتی خداوند به موجودات (نظام احسن)، علیت حق تعالی نسبت به نظام احسن (همان: ۸۴) و رضایت حق تعالی به این نظام، که لازمه دو ویژگی اول است. بنابراین، عنایت الهی مستلزم ایجاد موجودات در بهترین شکل و «رسانیدن هر موجودی به غایت و کمال ویژه آن است» (همان: ۸۵).

او درباره رابطه علم عنایی خداوند با ایجاد نظام عالم می‌گوید: «چون خداوند علم ازلی به سلسله موجودات و به کل نظام و روابط این موجودات، از بدو وجود آنها تا ختم و همه مراتبشان، دارد و می‌داند که ایجاد آنها به همین شکل و هیئت معین، احسن و شایسته تر از هر شکل دیگری است، لذا به همین وجه عالم را با این نظام مخصوص، مطابق علم و اراده ازلی خود ایجاد و ابداع کرده است» (همان: ۶/۳۵۰-۳۵۱).

نظم و چینش این جهان و تأثیر موجودات در یکدیگر، متأثر شدن برخی از برخی دیگر، تصرف بخشی در بخش دیگر و استحکام وجودی موجودات، به بهترین وجه - در جانب ثبات هر موجود ثابت یا زوال هر موجود فانی - بهترین دلیل بر بهترین تدبیر و حکمت است و هر تدبیر و حکمتی، مدبر و حکیم می‌خواهد. بنابراین، عنایت الهی و علم عنایی، علت تحقق موجودات و علت کمال موجودات است. حق تعالی به نظام

حاکم است که به حوزه عقل عملی و تشریحی مربوط است.

#### ۷. مراتب قانون‌مندی

قانون‌مندی در سه معنا قابل طرح است: قانون‌مند عمل کردن خداوند، قانون‌مند عمل کردن طبیعت و قانون‌مند عمل کردن بشر، که این نوع قانون‌مندی نیز به دو حوزه مربوط است؛ حوزه نظم فطری و حوزه نظم تشریحی.

#### ۷-۱. قانون‌مند عمل کردن خداوند

فلاسفه اسلامی قانون‌مندی را در سه حوزه مورد مذاقه قرار داده‌اند و در هر سه حوزه در پیوند با یکدیگر، قائل به ضرورتند.

اگر مراد از قانون‌مندی، وجود قوانین طبیعی باشد، بدین معنا که قوانینی وجود داشته باشد که برخاسته از طبیعت و نتیجه روابط علت و معلولی در طبیعت باشد - به عبارت دیگر، اگر پرسش این باشد که آیا طبیعت قانون‌مند عمل می‌کند یا خیر؟- در این معنا، اشاعره سخت منکر این نوع از قانون‌مندی هستند. آنها وجود طبیعت و ذات، صورت نوعیه و نظام علت و معلولی در طبیعت را به هیچ وجه باور ندارند. به اعتقاد آنان، آنچه در طبیعت علیت نامیده می‌شود، صرف تقارن و توالی‌های مکرر و اتفاقی است.

اگر مراد از قانون، همان قانون الهی باشد، یا آن چیزی که در اصطلاح دینی قضا و قدر می‌خوانند، سخن از قانون‌مند عمل کردن خداوند است. این معنا را نیز اشاعره نمی‌پذیرند (ایچی، ۱۳۷۰: ۸/۱۸۰). انگیزه اشاعره از نپذیرفتن قانون‌مندی به معنای دوم (قانون‌مندی الهی)، دفاع از آزادی مطلق خداوند است. اگر معنای قانون‌مندی این باشد که خدا «تابع» قانون است، باید گفت او «فعال ما یشاء» است و در برابر هیچ کس مسئول نیست؛ «لایسأل عما یفعل». پس قانونی بر او حکمفرما نیست. او تابع هیچ چیز نیست و همه

نوامیس الهی و ایجاب عبادات و الزام خلق به اطاعت، این است که عالم شهادت در خدمت عالم غیب قرار گیرد، به نحوی که شهوات و امیال نفسانی، تابع عقل و مطیع اوامر و نواهی آن باشند و عالم ملک به ملکوت راجع شود و دنیا به آخرت بپیوندد (همو، ۱۳۸۲: ۱۳۴).

بر اساس حکمت متعالیه، منشأ این نظم تشریحی را باید در تکوین عالم جستجو کرد؛ قوانین تشریحی، مطابق علم عنایی و نظام تکوین انتظام یافته است. «پس از تأمین این مصادیق و به تناسب آنهاست که احکام مربوط به حکمت عملی که در حوزه اوامر و نواهی و در محدوده بایستی‌ها و نبایستی‌ها است، صادر می‌شوند» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۸۶).

همان‌طور که به لحاظ تکوینی آفرینش انسان منطبق با آفرینش جهان است، نظام کیانی حاکم بر عالم در مورد انسان نیز صدق می‌کند و تکوین جهان و انسان هماهنگ است. همان‌طور که جهان همواره در حال تحول و دگرگونی است، انسان نیز هماهنگ با جهان همواره در حال تحول و دگرگونی است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۲: ۱۳۶).

عدل الهی حاکی از تعادل و توازن است که سایه بر گستره تکوینات و اعتباریات گسترانده است. از این‌روست که ختم رسل (ص) فرمود:

«بالعدل قامت السموات»؛ اصل و اساس عالم ممکنات (تکوینات یا تشریحات و اعتباریات) بر پایه «عدالت» استوار است (فیض کاشانی، بی‌تا: ۲/۶۲۸). عدالت، در مفهوم توازن و تعادل، سرتاسر پهنه گیتی را درنوردیده و حکومت خویش را بر تمامی شئون تکوینی و تشریحی جهان ممکنات تثبیت و مستقر نموده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶/۲۹۷). تحقق عدالت در نظام هستی بدین معنا است که خداوند بر اساس اصول و با نظم و ترتیب عمل کند. این ضوابط و اصول هم بر نظام عالم حاکم است - که در حوزه عقل نظری مورد بررسی قرار می‌گیرد- و هم بر رفتار و زندگی بشر

خداوند هرگز بی‌واسطه و بی‌ضابطه عمل نمی‌کند و ساحت ربوبی او بی‌نظمی را برنمی‌تابد.

ملاصدرا در تبیین دیدگاه جمهور حکما (حکمای مشاء) در مورد علم خداوند به نظام احسن و فاعل بالعنایه بودن خداوند، می‌گوید: «از منظر حکما چون خداوند فاعل بالعنایه است، علمش به نظام احسن باعث پیدایش این نظام احسن شده است» (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۲/ص ۲۲۰). لذا طبق نظام ربانی و نظام کیانی، طبیعت نظام‌مند است، زیرا هر شیئی ذاتی و طبیعتی دارد و آن ذات، لوازمی. قوانین گزاره‌هایی هستند که بیان‌کننده یک سلسله لوازم ذاتی اشیاء هستند، یعنی گزاره‌هایی که در آنها، محمول لازمه ذاتی موضوع است. خداوند موضوعات را آفریده اما محمول‌ها لوازم آنها هستند و مورد جعل مستقیم خداوند قرار نمی‌گیرند. به این ترتیب، قوانین، محکوم ذات و ذاتیات پدیده‌ها هستند نه حاکم بر آنها؛ هر چند خود پدیده‌ها مخلوق خداوندند.

طبق نظام احسن، حکما خداوند را بی‌واسطه دخیل نمی‌بینند و به این اصل معتقدند که «ابی الله ان یجری الامور الا باسبابها». همچنین عمل او را «بی‌ضابطه» نیز نمی‌دانند. البته قول معتزله را رد می‌کنند که قوانینی وجود داشته باشد که حاکم بر خداوند بوده (مثل حسن و قبح و عدل و...). و خداوند موظف باشد طبق آنها عمل کند، زیرا قانونی که بخواهد مؤثر باشد عدمی نبوده و وجودی‌اند و به دلیل توحید، نمی‌توانند واجب الوجود باشند، پس ممکن الوجودند، و در نتیجه مخلوق خداوند، پس بر او حاکم، نیستند. بنابراین، سخن معتزله که به «یجب علی الله» قائلند، خطاست.

نزد حکیمان، نظم در تمامی مراتب و شئون در آیینة وجود و سپهر هستی محض دیده می‌شود، به‌گونه‌ای که جمیع کائنات و اعیان به‌ترتیب ازلی و در مقیاس کیهانی، به هم پیوسته‌اند. تأمل در مبادی و مبانی هرگونه نظم فردی، اجتماعی، اخلاقی و مانند آن، به نحوه فاعلیت الهی،

چیز تابع اوست. خدای اشعری حتی تابع «علم» خود هم نیست. او فرمانروای مطلق است که همه‌جا به اراده دل‌خواهانه خویش عمل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳/۳۳۳-۳۳۲).

انگیزه اشاعره از رد قانون‌مندی به‌معنای اول (قانون‌مندی طبیعی) نسز توجیه معجزه است. اگر قانون به‌عنوان امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر تلقی شود، باید خرق آن و تخلف از آن را غیر ممکن و محال دانست درحالی‌که به نظر اشاعره معجزه تخلف از قانون است. بنابراین، از منظر اشاعره، خداوند هم «بی‌واسطه» و هم «بی‌ضابطه» عمل می‌کند، چون باواسطه عمل کردن را نشانه عجز می‌دانند و تابع ضابطه بودن را دلیل بر جبر، که هیچ کدام در مورد خدا صادق نیست (غزالی، ۱۳۶۱: ۲۳۷)؛ خداوند نه عاجز است و نه مجبور.

فیلسوفان با رد نظر اشاعره، این‌گونه پاسخ می‌دهند که کار خداوند ضروری و مطابق ضابطه است، منتها ضرورتی که در اینجا حاکم است به‌تعبیر ابن‌سینا، «یجب عن الله» است نه «یجب علی الله». علم به نظام اصلح به‌اصطلاح «عنایت» است که این قوانین را ضروری ساخته است. در کار خدا ضرورت هست اما ضرورتی که برخاسته از صفات جمال و جلال اوست (کاکایی، ۱۳۷۴: ۲۵۱).

## ۲-۷. قانون‌مندی طبیعت

وجود ناظم حکیم و قانون‌مند از لوازم نظم است و عالم مجموعه منظمی است که خدای حکیم از طریق صنع قوانین علمی، آن را هدایت می‌کند. به عبارت دیگر، طبیعت قانون‌مند عمل می‌کند. از منظر ملاصدرا، قانون طبیعی تابع قانون الهی است و نظام هستی به هر دو معنا، قانون‌مند است، هم به‌معنای قانون‌مندی طبیعی و هم قانون‌مندی الهی. به عبارت دیگر، خداوند هم باواسطه و هم باضابطه عمل می‌کند و این به‌معنای عاجز و مجبور بودن خداوند نیست. از منظر حکمت اسلامی، نظم در سراسر هستی سریان دارد و

و اگر چنین باشد دیگر سخن از اراده دل خواهانه گزاف و بی ضابطه در کار نخواهد بود.

سراسر کار خداوند، نظم و حکمت است. بر همین اساس، صفت عدل الهی نیز حکایت از نظم دارد. طبق آیه شریفه «ولن تجد لسنة الله تبديلاً و لن تجد لسنة الله تحويلاً» (فاطر/ ۴۴)، اگر نظمی در کار عالم نبوده و تنها اراده جزافیه خداوند حاکم باشد، نباید سخنی از سنت و قاعده به میان آید. متکلمان معتقدند خدا قادر است (طبق اراده جزافیه) صورت انسان را از خاک بدون هیچ واسطه‌ای بیافریند. فلاسفه می‌گویند اگر چنین چیزی ممکن بود، بدون واسطه آفریدن، حکیمانه‌تر بود تا با واسطه آفریدن، در صورتی که خداوند با واسطه آفریدن را بهترین نوع خلق و حکیمانه‌ترین آن می‌داند.

قرآن کریم می‌فرماید: «لقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضعة و فخلقنا المضعة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم انشأناه خلقاً آخر، فتبارك الله احسن الخالقين» (مؤمنون، ۱۴-۱۲). در این آیه، ضابطه‌مند بودن خداوند که ناشی از حکمت و نظام ربانی است، و با واسطه بودن آفرینش انسان در مراحل مختلف، حکایت از نظام کیانی دارد و نظام کیانی تابع نظام ربانی است: «فالكل من نظامه الكياني/ ينشأ من نظامه الرباني» (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۷۶).

### ۷-۳. قانون‌مند عمل کردن بشر

آفرینش انسان، به‌عنوان عالم صغیر، در تطابق با عالم کبیر، به‌گونه‌ای است که گرایش فطری به نظم دارد و قوانین تشریحی منطبق با این گرایش بشری نظام‌مند و دارای تقدیر و اندازه معین است. از این‌رو خداوند بر ضرورت داشتن نظم در انجام تکالیف شرعی تأکید نموده است. لذا قانون‌مندی بشر در دو حوزه قابل طرح است؛ نظم فطری و نظم تشریحی.

### ۷-۳-۱. قانون‌مندی در حوزه نظم فطری

از نظر صدرالمتألهین، بر اساس آیه «فطرت الله

چگونگی قوانین کیهانی و قوانین تشریحی، مسبوق است؛ چنانکه ابن رشد می‌گوید: «تأثیر ماده، شرط و معدّ در عالم را نمی‌توان منکر شد. اشیاء حدودی دارند که ضروری الوجودند. اینکه می‌توانیم به اشیاء اسم و حدّ بدهیم و بگوییم این آتش است و آن آب، اینکه می‌توانیم بگوییم «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز، واحد» و «حکم در شاهد و غائب یکی است»، اینکه می‌توانیم برهان و حد بیاوریم، اینکه معتقدیم «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها»، همه حکایت از قانون‌مندی و نظم و ضرورت دارد و علم ما به همه این قوانین ضروری است. اگر گفته شود هیچ علمی ضروری نیست، در جواب می‌گوییم همین علم هم ضروری نیست» (ابن رشد، بی تا: ۷۸۵-۷۸۱).

صدرالمتألهین با تکیه بر اصل سنخیت علت و معلول، تباین موجودات را به تشکیک برمی‌گرداند و خیر و حیات را از خداوند در همه موجودات ساری و جاری می‌بیند (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۳/ ۲۸۶-۲۸۳) و به‌حکم قاعده متین و محکم توحیدی «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، خداوند علت حقیقی و تنها علت وجود موجودات و افعال و آثار آنها است (همان: ۲/ ۲۱۶). ولی این بدان معنا نیست که آفرینش و تدبیر جهان دچار هرج و مرج و آشفتگی باشد.

خداوند هرگز بی‌واسطه و بی‌ضابطه عمل نمی‌کند، لذا قانون‌مندی نظام هستی، سخت مورد پذیرش حکمای اسلامی است و به یک معنا، سخت مورد انکار اشاعره. اشاعره می‌گویند خداوند قدیر محض است، پس افعالش تابع هیچ غرضی نبوده و هیچ ضابطه‌ای را بر نمی‌تابد. اما حکما می‌گویند خداوند در عین حال که قدیر و غنی است، «حکیم» نیز هست. درست است که هیچ فاعلی وجود ندارد که او را زیر سؤال ببرد (لایسألُ عمّا یفعل)، اما چون حکمتش نیز مطلق است، پس او حکیمی است که قدیر و غنی است



عدل، جامعه را منتظم و ظلم جامعه را مختل می‌کند، لذا در پی ترویج عدل و جلوگیری از ظلم می‌رود. ملاصدرا این را دلیل بر اخلاق‌مداری انسان می‌داند. همان‌طور که حسن و قبح مقولاتی مانند عدل و ظلم را با سنجۀ حب به ذات و کمالات ذاتی نفس محک می‌زنند و انتظام اجتماعی را طریقی برای نیل بدان کمال می‌دانند، به‌طریق اولی «بایسته‌ها» و «شایسته‌ها»ی اجتماعی نیز باید با استناد به حب ذات و کمال نفس در نظم اجتماعی، سنجیده شوند (همانجا).

### ۷-۳-۲. قانون‌مندی در حوزه نظم تشریحی

حقیقت انسان حقیقتی است نظیر وحدت تألیفیه عالم. وحدت او وحدتی است دارای مراتب متفاوت و مختلف، از حیث تجرد و تجسم و صفا و تکدر؛ بدین جهت او را عالم صغیر می‌نامند، زیرا مجموعه عالم کبیر انتظام و تشکیل یافته است از مراتب موجودات مختلفی که با همه کثرت و اختلاف مشهود در آنها، منحصرند در اجناس سه‌گانه عقلیات، مثالیات و محسوسات. همچنین ذات و حقیقت انسان مشتمل است بر عقل و نفس و طبع؛ کمال انسان در این است که در نتیجۀ سعی و کوشش، از مرتبه و حد طبع به مرتبه و حد عقل ارتقاء یابد (همو، ۱۳۸۲: ۴۹۸). شریعت با دستورات و قوانین نظام‌مند، بشر را در این راه یاری می‌کند.

از نظر ملاصدرا، همان‌طور که در عالم، نظم تکوینی جاری است و خداوند با ضابطه عمل می‌کند، و همان‌طور که فطرت بشری مفطور به نظم است، دستورات و قوانینی که توسط انبیا برای بشر ارسال گردیده نیز همه قانون‌مند و نظام‌مند است. نظم در زندگی بشر، بر اساس ضرورت نظم در نظام هستی، لازم است. پرسشی که در اینجا پیش روی متکلمان اشعری است، این است که اگر خداوند قانون‌مند و با ضابطه عمل نکند و در جهان قوانینی همچون قانون علیت

التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله» (انعام/ ۳۰)، مبدأ بشر همان فطرت است و معاد و بازگشت بشر نیز به فطرت است؛ «كما بدأكم تعودون» (اعراف/ ۲۹) که بیانگر یک دوره کامل سیر نزولی و صعودی در نظام آفرینش است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۳۷۳). نظم و قانون در تکوین بشر به‌عنوان موجودی از موجودات این عالم سریان دارد و آفرینش فطری بشر به‌گونه‌ای است که میل و گرایش فطری به نظم فردی و انتظام اجتماعی دارد.

سه نوع فطرت در عرصۀ اجتماع اهمیت پیدا می‌کند: ارتباط فطرت‌های فردی با یکدیگر یا جامعه فطری که مبتنی بر فطرت افراد مختلف باشد. فطرت اجتماعی یا فطرت گرایش به دیگری. فطرت جامعه یا جامعه به‌مثابه یک وجود [فلسفی] شعورمند اصیل که مانند تک‌تک فرد انسانی، دارای گرایش‌ها و بینش‌های فطری است.

همان‌طور که فطرت جامعه متأثر از فطرت‌های فردی است، فطرت‌های فردی نیز متأثر از فطرت جاری در جامعه است. فطرت‌های فردی در به‌وجود آمدن فطرت اجتماعی و فطرت جامعه اثرگذارند، همان‌طور که فطرت اجتماعی در رشد یا زوال فطرت افراد تأثیری روشن دارد. فطریات شکوفا شده می‌توانند در شکل‌گیری ارزش‌های اخلاقی در جامعه مؤثر واقع شده و عقل عملی را در مقیاس اجتماعی، رهنمون شوند. سیرۀ عملی عقلا از فطریات آدمی متأثر می‌شود و بنای عقلا منبعث از فطرت انسانی است (همو، ۱۳۷۹: ۸۹/۹).

برخی از گرایش‌های آدمی فردی است و بعضی اجتماعی؛ فردی مثل گرایش به نظم و انضباط، و اجتماعی مثل گرایش به تعاون، کمک به دیگران و گرایش به ایثار؛ «و یؤثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصة» (حشر/ ۹). نظم اجتماعی در سایه ارزش‌های اخلاقی تحقق می‌یابد (همان: ۸۹) و منشأ میل و گرایش فطری بشر به نظم، حب ذات است. انسان می‌داند که

مردم تقسیم می‌کرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۴/۱۶۰). اصلاً تقسیم شبانه‌روز به بیست و چهار ساعت بدین منظور بوده که انسان برای هر کاری وقتی و برای هر موضوعی آغاز و انجامی در نظر بگیرد (مهدوی کنی، ۱۳۷۳: ۲۶۴-۴۶۳).

از نظر ملاصدرا، عدم التزام کامل به عبادات شرعی موجب هلاکت و گمراهی است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۳۲) و آدمی تا زنده است نباید از آن غافل شود و باید همواره رهرو راستین باشد (همان: ۱۰). او تفکر صحیح و علم نافع را در کنار اخلاق حسنه و تهذیب نفس و تعالی روح، شرط ضروری می‌داند. ضامن این رفتار، با سیر انسان در اسفار اربعه جلوه‌گر می‌شود.

بعد از شناخت خدا و عمل در راه وصول به کمال و محو در حق تعالی، انسان می‌تواند در ساحت حیات اجتماعی و سیاسی وارد شود و به‌عنوان یک تکلیف اجتماعی، انسان‌های دیگر را یاری نماید، زیرا بعد از سه سفر نخست از اسفار اربعه، انسان شایستگی هدایت جامعه را پیدا می‌کند (همو، ۱۳۸۱ ب: ۲/۸۰۱).

از نظر ملاصدرا، کمال آدمی و برتری آن نسبت به دیگر مخلوقات، معرفت اوست (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۵). سعادت یا بالاترین کمال برای انسان، معرفت است (همان: ۳۱). رکن دیگر سعادت انسان، التزام به عمل صالح است، به‌گونه‌ای که بدون عمل صالح راه وصول به معرفت الله مسدود است هر یک از علم و عمل به‌تنهایی سعادت نمی‌آورد بلکه علم اصل است و نقش ایجابی دارد، و عمل موانع را رفع می‌کند (همو، ۱۳۷۹: ۱۷۰/۹).

در کنار علم، عمل و انتظام در انجام اعمال نیز برای رسیدن به سعادت نقش کلیدی دارد (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۹۳). ملاصدرا با نقل این حدیث از پیامبر اکرم (ص) که فرمود: «من اخلص لله اربعین صباحاً ظهر ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه؛ پس از

حاکم نباشد و پدید آمدن هر چیزی از هر چیز دیگر ممکن باشد، انسان‌ها نیز می‌توانند در این عالم، آشفته، بدون قانون و بدون ضابطه عمل کنند و اساساً چه ضرورتی برای وجود نظم در زندگی بشر وجود خواهد داشت؟ بر خلاف متکلمین اشعری، فلاسفه اسلامی بر اساس حکمت عملی، نظم در زندگی بشر را از ضروریات دانسته‌اند.

ضرورت نظم در زندگی بشر از دو جهت قابل بررسی است: از یک سو خداوند آفرینش و تکوین جهان و بشر را منظم و مقدر معرفی می‌کند و از سوی دیگر، تکالیف شرعی و امور عادی و معاش بشر را با تقدیر و اندازه معین فرموده است و بشر ملزم به انتظام در امور است. قرآن کریم همه چیز را مقدر و دارای اندازه معرفی می‌کند (فرقان/ ۲؛ هود/ ۷؛ فرقان/ ۵۹؛ انبیا/ ۳۳؛ توبه/ ۳۶؛ اسراء، ۱۲)، چنانکه وضع تکوین و آفرینش را منظم و مقدر معرفی می‌کند. به‌همین تناسب، تکالیف شرعی و امور معاد و معاش را نیز با تقدیر و اندازه تنظیم کرده و برای هر یک، زمانی و ساعتی مقرر داشته که هر کار به‌جای خویش نیکو است. مثلاً روزه را در ماه رمضان و حج را در ماه ذی‌الحجه قرار داده و برای هر یک ایامی خاص و زمانی محدود تعیین فرموده است (بقره/ ۱۸۳، ۱۸۹ و ۲۰۳).

بر این اساس، در این جهان محدود، هر چیزی را وقتی و هر کاری را زمانی لازم است و وقت‌شناسی و تنظیم امور در اساس آفرینش مورد توجه آفریدگار بوده و انجام تکالیف شرعی باید بر اساس نظم و قانون باشد.

در احوال پیامبر اکرم (ص) نوشته‌اند: هنگامی که آن حضرت وارد منزل می‌شد، اوقات خود را به سه قسمت تقسیم می‌نمود: قسمتی را برای عبادت، قسمتی را برای خانواده و قسمتی را برای خود؛ بخش مربوط به خویش را نیز میان خود و

امور زندگی خود می‌پردازد تا عالم شهادت در خدمت عالم غیب قرار گیرد.

### منابع

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۲). وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی. بی‌جا: شرکت سهامی انتشار.

ابن رشد، محمد بن احمد (بی‌تا). تهافت التهافت. تصحیح سلیمان دنیا. مصر: دار المعارف.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: بلاغت.

ایجی، عضدالدین (۱۳۷۰). الموافق به همراه شرح جرجانی. قم: انتشارات رضی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). فطرت در قرآن. قم: اسراء. سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹). شرح منظومه. قسمت فلسفه. قم: انتشارات علامه.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: انتشارات اسلامی.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۱). تهافت الفلاسفه. ترجمه علی اصغر حلبی. تهران: دانشگاه تهران.

فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۶ق). التفسیر الصافی. قم: مؤسسه الهادی.

\_\_\_\_\_ (بی‌تا). المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء. قم: انتشارات اسلامی.

کاکایی، قاسم (۱۳۷۴). خدامحوری (اکازیونالیزم) در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش. تهران: حکمت.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۹). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مصطفوی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۱الف). کسر اصنام الجاهلیة. تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ب). المبدأ و المعاد. تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

چهل روز تفکر و اخلاص‌ورزی در عمل و انجام اعمال منظم در زمان معین، خداوند به فرد حکمت ارزانی می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۴/۷۶)، بر اهمیت داشتن نظم و التزام بشر بر انجام اعمال شرعی برای رسیدن به سعادت تأکید می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۱الف: ۵۲). تأکید بر عدد چهل روز و استمرار در عمل، بسیار تأمل برانگیز است و حکایت از اهمیت قانون‌مندی و نظام‌مندی در قوانین تشریحی دارد.

### بحث و نتیجه‌گیری

نظام ربانی، نظام علمی خداوند است و علم عنایی خداوند موجب ظهور و ایجاد عینی اشیاء است. خداوند در ذات خود به نظام اکمل و اتم علم دارد و نظام موجود و عینی عالم، تابع نظام علمی حق تعالی است. به عبارتی، نظام کیانی تابع علم عنایی و نظام ربانی است. نظم و چینش این جهان دلیل بر بهترین تدبیر و حکمت است و حکمت در کنار عدالت معنا و مفهوم پیدا می‌کند. ضرورت عقلی نظم که برخاسته از حکمت است، ارتباط تنگاتنگی با عدل الهی دارد. لذا خداوند هرگز بی‌واسطه و بی‌ضابطه عمل نمی‌کند و بی‌نظمی در تکوین و تشریح را بر نمی‌تابد. بر همین اساس، نظم و قانون‌مندی در سه حوزه نظام ربانی، نظام کیانی و نظام تشریحی ضرورت پیدا می‌کند. از منظر ملاصدرا حکمت عملی مبتنی بر حکمت نظری است و ضرورت نظم بشری به نظم تشریحی برمی‌گردد. همان‌طور که در عالم تکوین نظم جاری است و خداوند با ضابطه عمل می‌کند و همان‌طور که فطرت بشری مفسور به نظم است، دستورات و قوانینی که توسط انبیاء برای آمده و ایجاب عبادات و اطاعات، با حکمت و عدل الهی منطبق بوده و همه قانون‌مند و نظام‌مند است.

انسان در سایه عقل نظری حقایق عالم را می‌یابد و به کمک عقل عملی، به نظم و ترتیب

- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبية في مناهج السلوكية. تصحيح و تحقيق مصطفى محقق داماد. تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرأ.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). شرح الاصول الكافي. ج ۱: تصحيح رضا استادی. تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرأ.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). اسرار الآيات و أنوار البينات. به همراه رساله متشابهات القرآن. تصحيح و تحقيق گروه محققين. تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرأ.
- مهدوی کنی، محمدرضا (۱۳۷۳). نقطه‌های آغاز در اخلاق علمی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامي.

