

Rereading the Concepts of Justice and Moderation in the Mullā Ṣadrā's Philosophy

Seyyed Ahmad Fazeli (Corresponding Author)

Associate Professor in the Department of Moral Philosophy, Faculty of Theology, University of Qom,
Iran.

fazeli.seyyedahmad@gmail.com



Use your device to scan
and read the article online

Citation Seyyed Ahmad Fazeli. [Rereading the Concepts of Justice and Moderation in the Mullā Ṣadrā's Philosophy (Persian)]. [QABASAT \(A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology\)](#). 2024; 29 (112): 89-120

 [10.22034/qabasat.2024.2012062.2243](https://doi.org/10.22034/qabasat.2024.2012062.2243)

Received: 23 September 2023 , Accepted: 30 July 2024 .

Abstract

Moderation is one of the core concepts of ethics that the history of philosophical thinking about it goes back to Socrates, Plato, and Aristotle, and Islamic philosophers in the same Aristotelian tradition or beyond, have discussed this issue and have obtained important points from this discussion. Mullā Ṣadrā has presented important theories in the field of justice, term, and moderation of the human soul's powers, for which the following steps can be listed: 1. Aristotelian approach; 2. An approach that gives a new and negative element to justice; 3. A final approach that introduces a new and positive element - which has an original aspect compared to other levels - for moderation and justice, is monotheism. The purpose of this article is to analyze reading the theory of moderation and justice from Mullā Ṣadrā's point of view, which is clarified by describing and analyzing the mentioned stages that they are not incommensurable, but in fact, they are different longitudinal stages of a single theory that corresponds to a kind of length and progression. It is designed according to the theories of existence.

Keywords

Moderation, Justice, Depreciation, Plurality, unity.





پروفیسر شہناز گل خان
پرنسپل جامعہ اسلامیہ اسلامیہ



بازخوانی مفاهیم عدالت و اعتدال در فلسفه صدرالمتألهین

سید احمد فاضلی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، ایران.

fazeli.seyyedahmad@gmail.com

Use your device to scan and read the article online



Citation Seyyed Ahmad Fazeli. [Rereading the Concepts of Justice and Moderation in the Mullā Ṣadrā's Philosophy (Persian)]. [QABASAT \(A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology\)](#). 2024; 29 (112): 89-120

[10.22034/qabasat.2024.2012062.2243](https://doi.org/10.22034/qabasat.2024.2012062.2243)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۹

چکیده

اعتدال از مفاهیم محوری اخلاق است که پیشینه تفکر فلسفی در مورد آن به سقراط و افلاطون و ارسطو می‌رسد و فیلسوفان اسلامی در همان سنت ارسطویی یا فراتر از آن به بحث در این باره پرداخته‌اند و به دقایقی از این بحث دست یافته‌اند. ملاصدرا در زمینه عدالت و حد وسط و اعتدال قوای نفس انسان، نظریاتی مهم ارائه داده است. می‌توان این مراحل را برای آن برشمرد: ۱. دیدگاه ارسطویی؛ ۲. دیدگاهی که عنصری جدید و سلبی در عدالت را مطرح می‌کند؛ ۳. دیدگاه نهایی با عنصری جدید و ایجابی را که در مقایسه با مراتب دیگر جنبه اصالی دارد، برای اعتدال و عدالت معرفی می‌کند که همان توحید است. هدف این نوشتار بازخوانی تحلیلی نظریه اعتدال و عدالت از منظر ملاصدراست که با توصیف و تحلیل مراحل یادشده، روشن می‌شود آنها غیرقابل جمع نبوده، بلکه مراحل طولی مختلف یک نظریه واحد است که متناظر با نوعی تدرج در نظریات ناظر به اصل وجود طراحی شده است.

واژگان کلیدی

اعتدال، عدالت، استهلاک، جمعیت، وحدت.

قبسات

سال بیست و نهم
 شماره صدودوازده / تابستان ۱۴۰۳

۹۱



Copyright © 2024 The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>).

which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes.

مقدمه

اعتدال از مفاهیم محوری در دانش اخلاق است که از آغاز، سقراط و افلاطون و ارسطو در باب آن به اندیشه و بحث و تحقیق پرداخته‌اند. فیلسوفان اسلامی نیز در همان سنت ارسطویی، درباره نظریه عدالت، به بحث شارحانه یا بسط‌دهنده پرداخته‌اند یا بیرون از این چارچوب به دقایقی از این بحث دست یافته و بسیار فراتر از نظریه مشهور عدالت تحقیقاتی ارائه کرده‌اند. ملاصدرا از زمره فیلسوفان اسلامی است که در زمینه عدالت و حد وسط و اعتدال قوای نفس انسان نظریاتی بسیار مهم و قابل بررسی دارد که به طور خلاصه می‌توان مراحل یا اصنافی را برای آن نظریات برشمرد: ۱. دیدگاه ابتدایی مشابه ارسطو؛ ۲. دیدگاه میانی که عبارت است از کشف تحلیلی عنصری جدید و البته سلبی در بحث اعتدال و عدالت؛ ۳. دیدگاه نهایی که در آن عنصری جدید و ایجابی - که در مقایسه با مراتب دیگر، جنبه اصلی دارد - برای اعتدال و عدالت کشف می‌شود و این عنصر مؤلفه‌ای به جز توحید نیست.

در نوشتار پیش رو در پی آن هستیم که نظریه اعتدال و عدالت را از منظر صدرا به گونه‌ای تحلیلی بازخوانی کنیم و ضمن برشماری دقیق مراحل و مراتب فوق و تفاوت و ارتباط میان آنها آشکار کنیم که آیا این سه مرحله غیرقابل جمع بوده یا از باب تبدل رأی یا به جهت رعایت مراتب تعلیم طالبان حکمت و فلسفه در آثار صدرا بروز یافته‌اند و اینکه این سه در واقع مراحل طولی مختلف یک نظریه واحد است که متناظر با نوعی تدرّج در نظریات ناظر به اصل وجود طراحی شده است: کثرت و جدایی موجودات (نگرش ماهوی)؛ گونه‌ای اتحاد در میان موجودات (نگرش وجودی و تشکیکی)؛ وحدت میان موجودات (نگرش وحدت وجودی) و تجلی بودن کثرات. بنابراین همان طور که از منظر دیدگاه نهایی در باب وجود هم کثرت تباینی - در جایگاه تمایز میان تعینات و حدود تجلیات - توجیه می‌شود و

هم وحدت تشکیکی - به مثابه وحدت میان تجلیات وجود بماهی تجلیات (تشکیک در مظاهر یا وجودات ظهوری)^۱ - جایگاه خود را می‌یابد و هم وحدت اطلاقی وجود در مقام دیدگاه اصالی و زیربنایی مورد تصدیق قرار می‌گیرد.

پیشینه دانشی این بحث، همان طور که گذشت، به سقراط و پس از او به افلاطون و ارسطو می‌رسد که از مسیر تثلیث قوای نفس انسانی در مقام انجام فعل اختیاری به تحلیل فضیلت، اعتدال، عدالت و درنهایت، سعادت می‌پردازند. بحث از مفهوم اعتدال و عدالت به تبع دیگر مفاهیم ارسطویی به حکمت اسلامی نیز راه یافت و تقارب مفهومی آن نیز با برخی مفاهیم دینی، به پذیرش آن در میان مسلمانان کمک کرد. این راه‌یافتگی در منابع نحله‌های گوناگون اخلاق فلسفی، عرفانی و نیز تلفیقی و متأثر اسلامی قابل مشاهده است. از آن جمله محمد بن زکریای رازی در جایگاه یکی از نخستین حکیمان مسلمان دارای تألیف در علم اخلاق به این بحث پرداخته است. این مسئله در آثار اندیشمندانی چون مسکویه رازی (مسکویه رازی، ۱۳۸۴، ص ۴۵)، کندی (کندی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۸) فارابی (فارابی، ۱۹۹۳، ص ۳۶)، ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۹۹، ص ۲۸)، محمد غزالی (غزالی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۴) و خواجه نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۷) بروزی تصریحی و قوی یافته است. در تألیفات پسینان مانند دوانی (دوانی، ۱۴۱۱ ق، ص ۲۵۲)، غیاث‌الدین دشتکی (دشتکی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۸) و ملاصدرا حجم مهمی را به خود اختصاص داده است. البته بسیاری از نکاتی که ملاصدرا در بخشی از کتاب اسفار اربعه در مورد خلقیات ذکر می‌کند، از مطالب فخر رازی در المباحث المشرقیه و دیگر آثار اوست (برای نمونه ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۶ / فخر رازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸۶). اما بسیاری از مباحث نهایی

۱. تعبیر وجود ظهوری به جای تجلی و ظهور، تعبیری صدرايي است که در آثار ملاهادی سبزواری نیز بازتاب یافته است.

ملاصدرا در باب عدالت که در بخش‌های دیگری از اسفار و دیگر آثار وی بیان شده است، در فضای فلسفه اسلامی، نوآوری خود او محسوب می‌شود که در این مقاله به آن می‌پردازیم. همچنین این مسئله همچنان در آثار پس از صدرا نیز جایگاه پراهمیت خود را حفظ کرده است که از آن جمله می‌توان به ملامهدی نراقی (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۳) اشاره کرد.

خاستگاه اصلی تناظر عدالت و توحید که در دیدگاه نهایی ملاصدرا در جایگاه کانون اصلی مورد توجه قرار گرفته است، عرفان اسلامی و اخلاق عرفانی اسلامی است؛ اما در پیشینه اخلاق فلسفی قبل از ملاصدرا نیز به آن اشاراتی شده است که از آن جمله می‌توان به مسکویه رازی (مسکویه رازی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۸) و خواجه نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۳۶۰، ص ۶۸) اشاره کرد. شایان ذکر است برخی اندیشمندان معاصر ایرانی به این دیدگاه (تناظر عدالت و توحید) به دیده نقد نگریسته‌اند (برای نمونه ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۳، صص ۱۶۱-۱۶۲ و ۲۳۲)^۱ که در جای خود قابل بررسی ویژه است.

آغاز نگرش به ملاصدرا مسئله اعتدال؛ خلق نفس ناطقه

نقطه آغاز تفکر ملاصدرا در باب اعتدال، تعریف خلق است. وی خلق را صفت راسخ یا ملکه‌ای از نفس می‌داند که افعال از آن به سهولت و بدون تمهید رویه صادر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۴). وی به تبعیت از ابوحامد غزالی امور نزدیک به ملکه - مانند قدرت بر فعل یا خود فعل - را از آن جهت که ممکن است با آن ملکه خلط شود، از ملکات نفسانی تفکیک و ملکه بودن آنها را دفع می‌کند و استدلالی در توجیه این دفع می‌آورد. صدرا همچنین با طرح این موضوع که تمام حالات و ملکات، صفتی وجودی‌اند و هر صفت وجودی از آن جهت که وصفی وجودی است، کمال محسوب می‌شود - خواه در اصطلاح عرفی و شرعی فضیلت یا رذیلت خوانده شود

۱. تبیین‌ها و نقدهای طباطبایی بر این مطلب مورد نقد مؤلف مقاله حاضر است. این بحث مجال ویژه‌ای می‌طلبد.

– زمینه‌ای برای طرح قاعده اعتدال با نگاه حکمت متعالیه می‌یابد. وی برای چنین طرحی از مفهوم فضیلت بهره می‌برد. طبق این رویکرد که ملکات نفس اموری وجودی و کمال شمرده می‌شوند، باید همه صفات راسخ برای انسان – بما هو انسان – کمال شمرده شوند، در حالی که چنین نیست و برخی چنین کمالات فی‌نفسه، در عمل چون موجب زوال کمالات دیگری – که خاص انسان هستند – می‌شوند، در مجموع فضیلت انسان از آن جهت که انسان است، محسوب نمی‌شوند. با این مقدمه این پرسش پیش می‌آید که فضیلت انسانی چیست؟ پاسخ ملاصدرا چنین است که ویژگی اختصاصی انسان، نفس ناطقه اوست و حکمت به معنای ادراک امور کلی و عقلی که موجوداتی ثابت و غیرقابل تغییرند، کمال انسان بما هو انسان است که این کمال هرچه فزونی یابد، بر فضیلت انسان افزوده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۵). بنابراین می‌توان گفت این بخش از کمالات (ادراک امور عقلی و کلی) با فضیلت انسان – بما هو انسان – مساوی است؛ اما در دیگر ملکات و صفات راسخ نفسانی – که مختص انسان نبوده، دو طرف افراط و تفریط دارند – تنها جهت متوسط اعتدالی آنها فضیلت نفس انسانی محسوب می‌شوند؛ بنابراین طرف افراط و تفریط ردیلت شمرده می‌شود. وی در این راستا استدلالی ارائه می‌کند: دلیل اینکه طرف افراط این صفات و ملکات ردیلت است، این است که حصول مفرط هر یک از صفات حیوانی و نباتی انسان مانع حصول ملکه انسانی یعنی ملکه علم می‌شود – که اصل همه فضایل انسان است – یا از حصول تام و کامل آنها می‌کاهد. از طرفی تفریط یا کوتاهی در ملکات نباتی و حیوانی انسان موجب فقدان یا نابودی اسباب و مقدمات بقیه کمالات و خیرها می‌شود که عبارت است از کمال عقلی و ادراک کلی (همان).

روشن است که حکمت یادشده – که با فزونی آن فضیلت انسان افزایش

می‌یابد - با حکمتی متفاوت است که در جایگاه فضیلت قوه ناطقه شمرده می‌شود. توضیح آنکه اگر حرکت نفس ناطقه با اعتدال باشد، فضیلتی برای آن حاصل می‌شود که حکمت نامیده می‌شود و حد وسط میان دو سوی افراط و تفریط عقلی است. افراط در این مورد به معنای به‌کارگیری قوه تفکر در اموری است که یا اساساً ضرورتی ندارند یا اگر دارند، بیش از حد ضرورت از قوه فکر در آنها بهره برده می‌شود و تفریط آن هم به معنای تعطیل قوه فکر به صوت ارادی است و در نتیجه حد وسط این دو سو یعنی حکمت - یعنی فضیلت عقل نظری یا قوه ناطقه - به معنای رعایت اعتدال در به‌کارگیری فکر - یعنی استعمال تفکر در اموری که فکر در آنها ضروری است، به میزانی که ضروری است - می‌باشد؛ در حالی که حکمت در جایگاه فضیلت مطلق نفس انسان به معنای ادراک امور کلی و عقلی - که حقیقت موجودات عوالم مثالی و مادی محسوب می‌شوند - است و در نتیجه حد افراط و تفریط ندارد و هرچه بیشتر رخ دهد، برای نفس بهتر بوده و فضیلت و سعادت افزون‌تری را نصیب نفس می‌کند (ملاصدرا و سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۳۰۲).

ملاصدرا تصریح دارد که جزء علمی نفس، دارای خُلق است؛ سپس توضیح می‌دهد که این خلق، صفت واحدی است برای کلیت نفس از آن جهت که بر جزء علمی مشتمل است: «لابد ان یعلم ان الخلق... هی صفة واحدة للنفس من حیث جزئها العلمی» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۹۴). این عبارت به آن معناست که حکمت - به معنای ادراک حقایق کلی و عقلی - صفت کل نفس انسانی است؛ منتها این صفت از جزء علمی نفس نشئت می‌گیرد. به همین دلیل ملاحضاتی سبزواری شهود را عملی برای نفس از جهت اشتمال آن بر عقل عملی می‌داند و از سوی دیگر شهود را کمال خُلق عقل نظری - معرفت - می‌شمرد: «یرشدک الی هذه، جعلهم الشهود آخر أعمال العقل العلمی... فأخر العمل ایضاً الشهود الذی هو کمال

المعرفة» (همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۸۵). بنابراین از نظر ملاهادی شهود یا ادراک حقایق موجودات که همان حکمت به معنای فضیلت نفس انسان بما هو انسان است، هم از آن جهت که عمل است، مربوط به قوه عقل عملی است و هم از آن جهت که شناخت است، کمال عقل نظری است که نتیجه آن کمال بودن حکمت (شهود حقایق) برای کلیت نفس است.

تحلیل حد وسط، اعتدال و عدالت در دیدگاه ملاصدرای

با توجه به بحث یادشده روشن شد که فضیلت قوه، اعتدال و حد وسط در آن قوه است؛ حتی در قوه ناطقه از آن جهت که منشأ افعال بدنی است - یعنی از آن جهت که قوه است نه حقیقت نفس - فضیلت، اعتدال و سوی افراط و تفریط است و آن دو سو رذیلت شمرده می‌شوند؛ همچنین جمع اعتدال میان قوا، اعتدال و حد وسطی در میان همه آن قواست که عدالت نامیده می‌شود. برای این مطلب به «ماء فاتر» (آب ولرم) مثال زده‌اند که دارای چند تقریر یا به عبارت بهتر چند دیدگاه در بیانات اندیشمندان اسلامی است که در ادامه به تحلیل آنها از منظر ملاصدرای می‌پردازیم. این دیدگاه‌ها هم ناظر به حد وسط هر قوه از قوای نفس‌اند و هم ناظر به حد وسط همه قوا یعنی عدالت؛ زیرا رابطه اعتدال و حد وسط هر قوه با طرفین افراط و تفریط خود همان رابطه عدالت با شئون قوای مختلف است.

۱. دیدگاه اول: حد وسط و عدالت به مثابه امتزاج و ترکیب اطراف

وسط هر قوه‌ای دارنده اطراف آن است، ولی به تناسب؛ به عبارت دیگر حد وسط ترکیبی از دو سوی افراط و تفریط به میزان خاص - نه آن میزانی که در هر یک از اطراف وجود دارد - است: «الماء الفاتر اجتماع فیه الحرارة و البرودة المطلقان؛ لكون الكيفية القائمة به حرارة من وجه و برودة من وجه» (ایجی، بی‌تا، ج ۴، ص ۸۳). ایجی در این عبارت، ماء فاتر را به آبی تفسیر می‌کند که هم دارای حرارت است و هم دارای برودت. نمونه

دیگر از چنین دیدگاهی برداشت میرداماد است که می‌گوید بر خلاف مقوله کیفیت که از مقسّم با وصف تقسیم‌پذیری یا تقسیم‌ناپذیری بیگانه است و بر خلاف صدا که نه دیدنی است نه نادیدنی، ماء فاتر به معنای خروج از سردی و گرمی نیست و خروج آن از این دو طرف به معنای بهره‌مندی از آن دو به حد توسط است و به همین دلیل به گونه‌ای از جنس اطراف است (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵).

ملاصدرا در گزارشی از این نوع تقریر چنین می‌گوید: «الکیفیه التی فی الماء الفاتر فإنه یقال لا حارٌّ و لا باردٌ، بل فیہ حرارۃ ضعیفۃ و برودۃ ضعیفۃ» (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۲۷۷). در این عبارت نیز روشن است که وی ماء فاتر را مشتمل بر هر دو سوی حرارت و برودت البته به صورت ضعیف می‌داند؛ همچنین وی در بیان تربیت نفس با ترک شهوات، دو سوی افراط و تفریط را به دو کفّه ترازو - که باعث تعادل وسط می‌شوند - تنظیم می‌کند که در ظاهر بر این دلالت دارد که این دو در شکل‌گیری تعادل نقش دارند؛ اما روشن است که این مثال نیز به پذیرش ثقل آن دو کفّه از سوی وسط اشاره دارد که در نتیجه تعادل و ثبات وسط تحقق می‌یابد (ملاصدرا و کلینی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۷۷).

ملاصدرا در عبارتی دیگر از این دیدگاه، ماء فاتر را واقع در میان حرارت شدید و برودت شدید و جامع آن دو سو و حاصل امتزاج آن دو می‌داند که بیانی روشن‌تر از این نوع برداشت به دست می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۸۰). وی همچنین غیر از دو بیان یادشده (برخورداری از طرفین؛ حاصل امتزاج طرفین) در مورد ماء فاتر، به تصریح از همجنس بودن وسط با اطراف سخن می‌گوید: «فإن الفاتر لایخرج من جنس الحرارة و البرودة» (همو، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۱۴). این نوع بیان ملاصدرا با بیان شیخ اشراق و شهروزری در مورد ماء فاتر یکی است: «الفاتر لایخرج من جنس الحرارة و البرودة»

(سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۱۶ / شهروزوری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۶۰).^۱
در باب نسبت اعتدال (حد وسط قوا) با عدالت، ملاصدرا گاه عدالت را خُلُقِی مرکب می‌خواند که عبارت از داشتن هر سه فضیلت پیش گفته - برای هر سه قوه - است: «... و هذه الخصال الثلاث هي التي تسمى عدالة، فالعدالة من الاخلاق المركبة و من اتصف بها و كان حكيماً بالحكمة النظرية التي هي العلم بحقائق الاشياء فقد كمل القوتين النظرية و العملية للنفس...» (ملاصدرا و ابهری، ۱۴۲۲ ق، ص ۴۵۳). در این عبارات تصریح می‌کند که عدالت خُلُقِی مرکب از ویژگی‌های سه‌گانه نفس است که از طریق این ترکیب، کمال قوه عملی حاصل می‌شود؛ بنابراین این دیدگاه وی در باب عدالت نیز دیدگاهی امتزاج‌محور است و به همین دلیل در ذیل دیدگاه اول می‌گنجد. وی همچنین تصریح می‌کند: «و اعلم ان رؤوس الفضائل النفسانية و الاخلاق الانسانية التي هي مبادئ الاعمال الحسنة ثلاثة: الشجاعة و العفة و الحكمة و مجموعها العدالة» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۵؛ ملاصدرا و سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۶). در این عبارت نیز ملاصدرا به روشنی بر مطلب یادشده صحه می‌نهد و عدالت را مجموع سه خصلت مذکور معرفی می‌کند.

عبارتی دیگر از ملاصدرا در این زمینه بر مقصودی که از بیان این دیدگاه در مورد عدالت داریم، تأکید دارد: «العدالة و هي اتفاق هذه القوى بعضها مع بعض...» (ملاصدرا و سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۳۰۴). چنان‌که دیده می‌شود، تعبیر وی در اینجا «اتفاق» است که به روشنی دلالت بر این دارد که منظور از ترکیب در این تقریر حصول امر واحد نیست؛ بلکه همراهی (اتفاق) قوای سه‌گانه با یکدیگر شکل‌دهنده عدالت است و روشن است که منظور

۱. توجه شود که در این مسئله به‌ویژه در مثال ماء فاطر، موضوع مورد توجه این نیست که «وسطیت» مؤلفه‌ای از جنس واقع است یا معرفت. از این رو بررسی مواردی مانند اینکه فردی به علت بیماری، ماء فاطر را سرد یا گرم می‌یابد، از موضوع بحث خارج است (علامه حلی، ۱۳۸۷، ص ۳۵۵ / خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۲۰ / ملاصدرا، ۱۳۶۸، «الف»، ج ۴، ص ۱۳۱).

از این همراهی، نوعی هم‌افزایی - و نه صرفاً جمع جبری - است که البته به حد اتحاد یا وحدت نمی‌رسد.

۲. دیدگاه دوم: حد وسط و عدالت به مثابه اتحاد اطراف

در این دیدگاه در باب حد وسط و در بحث اعتدال چنین نیست که دو سوی افراط و تفریط و نقطه وسط از یک جنس شمرده شوند و حد وسط بهره‌مند از اطراف دانسته شود؛ بلکه حد وسط به معنای صورتی اتحادی ناشی از اجتماع طرفین - حد افراط و حد تفریط - است که با شکسته شدن صرافت و بشرط لادون هر یک از طرفین و شکل‌گیری زمینه اتحاد میان آنها حاصل می‌شود. در واقع با کناررفتن جهات احترازی هر دو سوی عمل و تحقق بستر یگانگی در نفس حالتی اتحادی رخ می‌دهد که در آن وضعیت تکثر سه‌گانه پیشین - حد افراط، تفریط و وسط - برداشته می‌شود. این صورت اتحادی، منشأ اثر خواهد بود: «این معنی معلوم است... و جهت وحدتی میانشان پیدا شود و این عناصر متصور شده به صورت وحدانی را مرگب تام خوانند» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۸ - ۱۱۹). ملاحادی سبزواری با این نگاه به حد وسط، تصریح می‌کند: «بیتیت در آب فاتر، از قدری برودت و سهمی از حرارت نیست؛ تشریک قدرتین نیست؛ [بَل] که یک قدرت است و نمود قدرتی واحد» (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۹۴). روشن است که در این تقریر از حد وسط صحبت از کثرت اطراف و نقطه وسط نیست و از نوعی وحدت یاد می‌شود. در این بیان منقول از سبزواری به روشنی از نمود داشتن جهت وحدت پیش‌گفته، برای جهتی بالاتر سخن رفته است که در ادامه به این مطلب خواهیم پرداخت.

بدین ترتیب در دیدگاه یاد شده تفاوت اصلی با نگرش پیشین (دیدگاه اول)، به تفاوت وحدت و کثرت باز می‌گردد و اینکه حد وسط را متفاوت با دو حد طرف بینگاریم (دیدگاه اول) یا آن را جهت وحدانی هر سه حد متکثر بدانیم (دیدگاه دوم). همین تفاوت در تقرّر نهایی «عدالت» نیز قابل

پیگیری است. این مطلب چنین قابل توضیح است که اگر فرض کنیم اعتدال در قوا حاصل شده است، نتیجه آن فضیلتی به نام عدالت است که تحلیل نسبت اعتدال در قوا و عدالتِ برساخته از آنها در دیدگاه دوم چنین قابل تقریر است که ملاصدرا در برخی عباراتش با تصریح بر استدراک از ماقبل آن را افاده می‌کند و گونه‌ای از ارتقای دیدگاه نسبت به تقریر پیش ملاحظه می‌شود: «مجموع الأخلاق الثلاثة بل هیئة اجتماعها عدالة» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۷). در این عبارت به روشنی بر این مطلب تصریح می‌کند که تعبیر «هیئت اجتماعی» این سه خُلق، معنایی غیر از تعبیر مجموع دارد و «هیئت»، اصطلاح دقیق‌تری برای بیان چگونگی نسبت عدالت با سه خلق یادشده است؛ زیرا لفظ مجموع بر چیزی بیش از ترکیب و اتفاق صرف - بدون رخداد یک جهت وحدانی جدید - دلالت نمی‌کند؛ ولی لفظ هیئت بر جهت اتحادی حاصل از همراهی و تلفیق سه خلق - از سه قوه نفس - دلالت دارد. در واقع در این تقریر از تلفیق سه خلق، تعدیلی میان آنها رخ می‌دهد که نتیجه آن، حصول ملکه‌ای جدید به نام عدالت است: «و من تعدیل هذه الثلاثة - أعنی ملکه العفة و الشجاعة و الحکمة - تحصّل للنفس ملکه اخرى تسمى بالعدالة» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۷۶). میرزامهدی نراقی نیز در تعبیر از این دیدگاه، عدالت را یک هیئت نفسانی برمی‌شمرد که بر اساس آن انسان بر تعدیل صفات و افعال توانا می‌شود (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۳).

۳. دیدگاه سوم (دیدگاه نهایی ملاصدرا): حد وسط و عدالت به مثابه خالی از همه اطراف

ملاصدرا در این دیدگاه اعتدال را با تبیین مشهور دارای نقص و اشتباه می‌شمرد و عقیده دارد اعتدال را باید به معنای «خالی از اطراف» دانست؛ نه به آن معنا که ماء فاطر دارای دما و از همان جنس اطراف خود (سرد و گرم)

دانسته می‌شود؛^۱ بلکه به این معنا که از مَقَسَم آن مقوله بیرون بوده، از سنخ طرفین و نیز از فاصله میان آن دو - مشتمل بر حد وسط - خارج است و اساساً از جنس آنها شمرده نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۰۰). وی در توضیح این دیدگاه می‌گوید: «الاطراف مؤثرات و الاوساط بخلافها فإنها فی حکم اللامؤثر؛ فأفعال التوسط بمنزلة ترک الافعال البدنیة و عدم التفات الیها كما ان الفاتر من الماء لا حار و لا بارد» (همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۲۷). در این بیان دو سوی افراط و تفریط در جایگاه عامل اثرگذار شمرده شده‌اند و وسط آنها به مثابه امری غیرمؤثر دانسته شده است که فعل آن از سنخ ترک و عدم التفات (ترک افعال بدنی) است. با این تحلیل روشن است که عدالت نسبت به طرفین افراط و تفریط خود، در یک بازه تشکیکی و عرضی شدید به ضعیف قرار ندارد و از این رو اسناد شدت و ضعف به عدالت در اشخاص مختلف بر معنای دیگری جز تشکیکی بودن عدالت باید حمل شود؛ به عبارت دیگر از منظر ملاصدرا در این نوع دیدگاه، در موارد شدید یا ضعیف دیدن عدالت در افراد متفاوت، عدالت حقیقی مد نظر قرار نگرفته و امری دیگر مشابه آن لحاظ شده است (همان، ج ۴، ص ۱۸۱). ملاصدرا در تظیری، چنین تصویری از حد وسط و عدالت را به واسطه‌های میان اضداد مانده می‌داند و از آن وسائط، این معنا را نفی می‌کند که زوال یکی از موضوع آنها مقارن وجود دیگری باشد؛ بلکه عقیده دارد که در موارد بسیاری، وضعیت موضوع اضداد، خالی بودن از هر دو طرف است که همین

۱. در فلسفه اسلامی خدین به دو بخش «ما بینهما وسائط» و «ما لا وسائط بینهما» و همین طور وسائط به «حقیقی» و «غیرحقیقی» تقسیم می‌شود. سهروردی در تطبیق بحث بر مثال ماء فاتر می‌گوید: «الا ان الماء الفاتر لا یرج من جنس الحرارة و البرودة» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۱۶)؛ بنابراین این دو ضد (سرد و گرم) در دیدگاه شیخ اشراق از قسم اول (ما بینهما وسائط) و وسط آنها از قسم دوم (غیرحقیقی) شمرده می‌شود؛ زیرا وسط از جنس اطراف خود است و از این رو نمی‌تواند میان آن بینونت واقعی - که موجب مرزی حقیقی می‌شود - ایجاد کند. ملاصدرا نیز پیشتر همین تصویر را از ماء فاتر ارائه کرد: «الکیفیة التي فی الماء الفاتر، فإنه یقال لا حار و لا بارد، بل فیہ حرارة ضعیفة و برودة ضعیفة» (ملاصدرا، ۱۳۷۵، «ب»، ص ۲۷۷). یا وی در عبارتی دیگر چنین می‌گوید: «الکیفیة التي فی الماء الفاتر، فإنه یقال لا حار و لا بارد، بل فیہ حرارة ضعیفة و برودة ضعیفة» (همان). روشن است که ملاصدرا در این عبارات نیز ماء فاتر را از جنس طرفین تلقی کرده است که توضیح تفصیلی آن پیشتر گذشت.

خالی بودن به معنای حصول واسطه است و لذا وسائط اضداد، چه بسا به معنای انتفای طرفین تضاد است که این به تصریح ملاصدرا مشابه عدالت است (همان، ص ۱۸۱).

ملاصدرا از این دیدگاه که عدالت از مقسّم اطراف بیرون است، دو گونه تقریر دارد:

الف) حد وسط و عدالت از جنس اطراف نیست یا حد وسط و عدالت از مقسّم اطراف خارج است.

ب) حد وسط و عدالت، خود، مقسّم است. در ادامه به توضیح این دو تقریر می‌پردازیم.

تقریر اول: نفی همجنس بودن و خروج حد وسط و عدالت از مقسّم اطراف

در این تقریر، توسط میان اضداد در کیفیات به معنای خلوص از آنهاست و از این رو عدالت که عبارت از «در میان اخلاق متضاد بودن» است، به معنای «خلوص» از آن خُلق‌های ضد است. این اخلاق متضاد از تعلق نفس به بدن حاصل می‌شوند و چون انسان تا هنگامی که در عالم جسمانی حاضر است، نمی‌تواند از لوازم اتصال به بدن رهایی یابد، رهایی از تعلقات بدنی با اعتدال تسهیل می‌شود (همو، بی تا «ب»، ص ۲۲۶). وی در بیان تخلص از تعلقات عقیده دارد کمال انسان بر حسب اعمالی که دارای آثار متضادی هستند، رهایی از مقتضیات این اعمال و آثار آنها و شبیه شدن به فرشتگان الهی - در منزّه بودن از چنین اموری - است که فرشتگان از چنین اوصاف متضادی مبرّأ هستند. وی به دلیل غلبه وجوه مادی بر حیات آدمی در دنیا، وصول به این کمال را به طور مطلق و بدون هیچ نقصی، برای انسان ممکن نمی‌داند و عقیده دارد که خداوند به سبب همین عدم امکان، انسان را به آنچه شبیه به رهایی و انفکاک از تعلقات است، مکلف ساخته است که این مشابه همان وسطیت است. ملاصدرا وسط میان دو ضد بودن را مانند خالی بودن از دو طرف می‌انگارد و دوباره آن را به ماء فاتر تشبیه می‌کند که

نه سرد شمرده می‌شود نه گرم؛ بلکه به طور کلی از جنس حرارت و برودت خارج است. همین طور وی در تشبیهی دیگر اعتدال را مانند جرم فلکی (ماده فلکی یا اثیر) می‌داند که نسبت وصف «معتدل» عنصری (اعتدالی که میان اوصاف عناصر چهارگانه زمینی پدید می‌آید) در میان اوصاف جسمانی به فلک، مانند نسبت عدل در میان اوصاف نفسانی به ملک (فرشته) است؛ زیرا ملک سراسر از اخلاق متضاد مبرّأ و منزّه است و میانه آن اخلاق متضاد (عدل)، شبیه ملک و جانشین آن در این دنیا است. بدین ترتیب از منظر ملاصدرا صراط مستقیم وسط حقی (الوسط الحق) میان این اطراف است که بسیار باریک و در نهایت دقت در وسطیت است و لذا عرض وسیعی ندارد که اوصاف متضادی را در خود جای دهد (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۴۲).

چنان‌که در این بیان از وی دیده می‌شود، اعتدال در درجه نهایی خود یعنی عدالت به گونه‌ای است که نسبت آن با اطراف، نسبت امر لا بشرط نسبت به شروط است که به معنای بیرون‌بودن از جنس اطراف است؛ البته اینکه این تخلص و رهایی کامل نیست، به روشنی نه ناشی از تسامح در معنای یادشده از عدالت است، بلکه ناشی از تنگناهای تکوینی برای این امر است.

همان‌طور که گذشت، ملاصدرا در این تقریر از حد وسط و عدالت به گونه‌ای رهایی از هر آنچه مربوط به جسمانیت است، عقیده‌مند بود که این نوعی تشبّه به ملائک و الهی شمرده می‌شد؛ اما در راستای همین تقریر وی بیانی دیگر نیز دارد که شاید بتوان آن را نوعی ترقی در نظر تلقی کرد. در این موضع وی عدالت را همان حسن خلق یا فضیلت - در مقابل رذیلت - می‌شمرد که جز به زوال کلی رذیلت قابل تحقق نیست و این حال را حالت سلامت مطلق رخ می‌داند که از آن به عدالت هم می‌توان تعبیر کرد؛ بنابراین در این بیان عدالت وجه ثبوتی قوی‌تری نسبت به بیان پیشین دارد. هرچند متباین با بیان قبل نبوده، تکمیل آن محسوب می‌شود.

وی عقیده دارد عدالت - که از آن به حسن خلق هم تعبیر می‌شود - به

منزله رئیس دیگر قوای عملی انسان است و اصل و اساسی است که از آن شاخه‌های بسیاری - در اخلاق نیک - می‌روید و همین‌طور در طرف مقابل آن، قوای جهل بسیار است که بعضی از آنها از بعضی دیگر ناشی می‌شود و برخی به منزله رئیس و اصل‌اند. ملاصدرا با این تمهید عدالت را در قلب انسان مانند اعتدال مزاج در قالب آدمی می‌داند؛ زیرا اعتدال در مزاج بدن هم‌معنا یا متلازم صحت و سلامت است و این هنگامی تحقق می‌پذیرد که تمامی بیماری‌ها از بدن زایل شده باشد و نظیر این وضعیت در مورد عدالت در قلب نیز صدق می‌کند: امراض قلبی - که همان اخلاق نکوهیده هستند - بسیارند و سلامت و صحت قلبی - یعنی عدالت - جز با پاک‌شدن همه آنها از قلب حاصل نمی‌شود و قلب سلیم که موجب نجات اهل آخرت در مواجهه با حق است، جز با زوال کلیه خلق‌های بد حاصل نمی‌شود. این قلب سلیم همان حالت سلامت مطلق است که با عدالت یا خُلق نیکو یکی است (ملاصدرا و کلینی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۱۹).

ملاصدرا از این حالت به «هیئت استعلائیّه» تعبیر می‌کند که اگرچه این تعبیر در عبارات قدما هم قابل اصطیاد است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۵۴)، کاربرد آن بدین‌گونه که خروج مقسّمی عدالت یا حد وسط از اطراف اراده شده باشد و آن را واسطه‌ای برای عبور به حقیقت عدالت قرار دهد، از نوآوری‌های مختص به صدر است. او در راستای همین نکته عقیده دارد که همه خلق‌ها و صفات نفسانی، به خاطر تضادهایی که با یکدیگر دارند، بر آنها نقص و فساد عارض می‌شود؛ مگر آنچه میانه این اوصاف و حالات متضاد یعنی متوسط بین اطراف است؛ مانند عفت و شجاعت و حیا که وسط میان صفات متضادی است که هر یک برای نفس اشتغالاتی پدید می‌آورند. این باز نزد ملاصدرا مانند ماء فاتر شمرده شد است که با اینکه در وصف آن گفته می‌شود آبی است نه سرد و نه گرم؛ ولی نمی‌توان آن را از جنس اطراف متضاد خود، خارج دانست و باید آن را دارای بهره‌ای از هر یک از طرفین دانست. صفات

حد وسط یادشده هم چون به منزله امری خالی از اطراف خود هستند، نیک شمرده می‌شوند؛ زیرا این صفات نیز مانند ماء فاطر، هرچند خالی از طرفین خود نیستند، چون به قوه - که خود، مبدأ افعال است - شبیه‌اند، موجب اشتغال نفس نیستند و نفس در به کارگیری آنها دغدغه‌مند نمی‌شود و لذا نفس با آنها قوی‌تر می‌شود و این عدم افعال نفس از مقتضیات قوای مختلف و انگیزه‌های آن قوا و به عبارتی این قوت نفس، موجب آن است که نفس نسبت به از بین بردن آثار و نتایج قبیح و نامطلوب قوا، تسلط بیشتری بیابد و قهر و غلبه افزون‌تری کسب کند که این مهم با کسب هیئت استعلائیة نفس بر قوا و مقتضیات آنها حاصل می‌شود و با این هیئت، انقطاع از این عالم مادی برای نفس آسان می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۰۰). این تخلص و انفکاک از عالم مادی، همان تشبیه به ملائک است که در شرایط عادی دنیوی ممکن نیست و در نهایت مسیر کمالی میسر خواهد شد. توضیح آنکه ملاصدرا یکی از تبیین‌های کمال آدمی را در مشابهت به فرشتگان الهی می‌بیند که این موجودات از اوصاف متضاد جدا هستند؛ اما از آنجا که رهایی کلی از این اوصاف در دنیا در توان بشر نیست، خداوند انسان را به مشابه این انفکاک مکلف کرده است - که حقیقت انفکاک نیست - و آن عبارت است از میانه‌بودن یا توسط؛ زیرا از منظر ملاصدرا «المتوسط بین الضدین بمنزلة الخالی عنها» (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۶۵). وی به رنگ فیلی (خاکستری) مثال می‌زند که نه سیاه است و نه سفید. همین‌طور به بخل و تبذیر مثال می‌زند که سخاوت که میانه آن دو است، نه بخل است و نه تبذیر. این باعث می‌شود ملاصدرا عقیده داشته باشد در جایی که از محور دو طرف نمی‌توان خارج شد، نهایت دوری از دو طرف، همان نقطه وسط میان آن دو است. وی دوباره به تمثیلی روی می‌آورد: مورچه‌ای که روی حلقه‌ای که از اطراف در حال داغ‌شدن است واقع شده، برای فرار از حرارت، به سمت مرکز (وسط) حلقه می‌رود که دورترین نقطه از تمام محیط سوزان آن است (همان).

بدین ترتیب می‌توان گفت حالتِ لا بشرط بودن و خروج کلی از مقسّم صفات متضاده - یا همان امیال دنیوی - که هیئت استعلایی نامیده می‌شود، یک ویژگی اصلیِ اعتدال در این مرتبه است؛ به عبارت دیگر بر اثر آن شبه تخلص از صفات مادی، به تدریج در نفس، ملکه فضیلت و هیئتی استعلایی پدید می‌آید که نفس با این هیئت می‌تواند یک‌سره از مادیت منقطع شود. به بیان بهتر «تخلص در اینجا به معنای آن است که در وقت مفارقت، نفس خالی باشد از هیئتی که موجب انجذاب اوست به تعلق اجسام تا بالکلیّه منخرط در سلک عقول مجرد و ملائکه مقدسه تواند شد» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۶۹). پس مراد از عدالت در این تقریر، همین حالت هیئت استعلایی است که نتیجه آن، تخلص تامّ - نه ناقص - از صفات رذیله و تعلقات دنیایی است و این نتیجه بالفعل در هنگام مرگ خود را نشان می‌دهد که همان پیوستن به خیل ملائکه است. عبارت ذیل، گویای همین جمع‌بندی است: «و إذا تكرر قمعها له و استعلاؤها عن انقياده حدثت فيها هيئة عقلية استعلائية يسهل عليها [على النفس] ما لم يكن يسهل من قبل» (ملاصدرا، بی‌تا «الف»، ص ۳۶۲). تا اینجا ملاصدرا صحبت از حصول خُلق در نفس می‌کند که این خلق، بر اثر کندن ریشه رذایل در نفس و پدیدآمدن حالت استعلا و فراتر رفتن از سطح افعال بدنی و صفات دنیوی حاصل می‌شود. وی در مورد این نیروی استعلایی بیشتر توضیح می‌دهد: «و هذا الاستعلاء على البدن عدم الانفعال عن دعاويه، إنما يحصل للنفس بأن يفعل الأفعال البدنية التي لا بدّ لها من فعلها ما دامت في البدن على التوسط [الخالي عن الإفراط و التفريط] كما أن الهيئة الاذعان إنما يحصل لها بوقوع الأفعال منها في طرف واحد من الإفراط و التفريط...» (همان). بدین ترتیب ملاصدرا هیئت استعلایی یادشده را - که با عدم انفعال از امیال و تضادهای بدنی همراه است - ناشی از انجام اعمال توسطی می‌داند؛ زیرا «فكان افعال التوسط بمنزلة ترك الافعال البدنية و عدم الالتفات اليها...»

همان). در واقع این افعال توسطی در حکم ترک افعال بدنی و عدم توجه به آن هستند و بیشترین دوری ممکن از آنها را پدید می‌آورند و لذا با رخداد این دوری از اطراف متضاد بدنی آن حالت فراروی نفس از بدن (استعلا) رخ می‌دهد. به عبارت دیگر «الأطراف مؤثرات و الأوساط بخلافها فإنها فی حکم اللامؤثر...» (هموا، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۲۷)؛ یعنی اطراف در نفس مؤثرند و موجب اشتغال نفس به بدن می‌شوند و اعمال توسطی هرچند اعمالی با مشارکت بدن هستند؛ اما چون در حکم «لامؤثر» اند، موجب اشتغال نفس نمی‌شوند و لذا با آنها نفس به تدریج حالت استعلایی نسبت به بدن می‌یابد. وی در ادامه عبارت پیشین در مورد هیئت استعلایی نفس می‌گوید: «هیئة الاستعلاء و التنزه لیست غریبة عن طبع النفس بل من طبع التجرد و التوحد من المادة» (همو، بی تا «الف»، ص ۳۶۲)؛ همچنین در سفار در عبارتی مشابه می‌گوید: «هیئة الاستعلاء لیست غریبة عن طبع النفس بل الملائم لطحها هو التجرد و التفرد بذاتها» (همو، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۲۸). وی در این دو عبارت به تصریح هیئت استعلایی را حالت و صفتی ذاتی یا مناسب با ذات نفس می‌شمرد و آن را از سنخ تجرد از ماده و تفرد و توحد می‌داند. به همین سبب است که این هیئت استعلایی باعث می‌شود انسان پس از مرگ در زمره کرویین و مفارقات قرار گیرد؛ همچنین این هیئت استعلایی با تسلط عقل نظری - که بالاترین مرتبه نفس است - بر عقل عملی که رو به سوی بدن دارد - رخ می‌دهد: «و مراد از هیئت استعلاییه بلکه تسلط عقل نظری است بر عقل عملی، تا استخدام وی در تحصیل ملکات و هیئات فاضله تواند کرد» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۶۹).

تقریر دوم: فاعلیت اطلاق حد وسط و عدالت نسبت به اطراف

پیش از این در عبارات ملاصدرا در خصوص دیدگاه سوم از اعتدال یا حد وسط، ابتدا اعتدال در جایگاه همجنس نبودن آن با اطراف و سپس در جایگاه خروج کلی از مقسم اطراف و فراروی و استعلا نسبت به اطراف مطرح شد.

در این تقریر دوم، استعلا به تسلط عقل نظری بر عقل عملی تفسیر شد که در آن مرتبه عالی نفس (عقل نظری) به مراتب مادون نفس که ناظر به بدن است (عقل عملی و قوای تحت تسلط آن) حکومت دارد و آنها را به خدمت خود درمی‌آورد (فاعل بالتسخیر) که نوعی تصویر تشکیکی را میان مرتبه اصلی نفس و مراتب قوای آن ارائه می‌کند؛ اما در تقریر سوم از دیدگاه سوم خواهیم دید که صدرالاعتدال و حد وسط را به نوعی از جایگاه فاعلیت بسیار برتری - نظیر فاعلیت و قیومیت اطلاق حق نسبت به خلاق - برخوردار می‌بیند که خود، حالت مقسّمی جدیدی محسوب می‌شود که در آن نفس در حالت کمال حقیقی به نحو بالفعل با اطلاق خود نسبت به قوا در دو مرحله اندماج و تفصیل، حق تمامی قوا را ادا می‌کند که همان عدالت است. برای بیان این مبنا، وی از سه مفهوم و اصطلاح بهره می‌برد که سه جهت واقعی از این دیدگاه را نشان می‌دهد و این سه، بیان‌های مختلفی را برای این تقریر رقم می‌زند؛ در ذیل به این سه جهت می‌پردازیم.

جهت اول: استهلاک

در این نوع فاعلیت رابطه قوای عملی نسبت به حقیقت نفس، رابطه امر مستهلاک در امر مطلق (مستهلک‌فیه) است که ملاصدرا برای این نوع برتری از استهلاک اراده فاعل (نفس) در اراده مطلق (حق تعالی) یاد می‌کند و سپس رابطه میان قوا و نفس را در جایگاه مثالی برای استهلاک اراده عبد در اراده رب ذکر می‌کند و بیان می‌کند که در اطاعت حواس از نفس ناطقه، فعل و ادراک حسی، فعل نفس است، ولی فعل نفس در عالم حواس؛ به عبارتی دیگر حواس و فعل آنها در فعل نفس (ناطقه و عقل نظری) مستهلاک‌اند؛ به نحوی که هر فعل انقیادی حواس در واقع فعل نفس محسوب می‌شود (ملاصدرا و کلینی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۸۸-۱۸۹) نه اینکه فعل حواس حقیقتاً به خود حواس مستند باشد و تنها تحت تسخیر نفس صورت گیرد. عدالت بر این مبنا، حالت یا وضعیتی برای نفس است

که همه قوا در او مستهلک شده و لذا فعل تمامی قوای او فعل نفس است و معنای عدالت نیز همین حالت برای نفس است که به سبب فاعلیت اطلاقی^۱ خود نسبت به قوا، محل رجوع وجودشناختی خود قوا و افعال آنها شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۲۸). بنابراین عدالت ظاهری (عدالت به معنای خالی از طرفین یا مجموع مرکب از طرفین) که در عالم طبیعت تحقق دارد (صراط الطبیعة و شریعة الوحدة الطبیعیة) نه فضیلتی حقیقی؛ بلکه طریقی الهی (سبیل الله) است که انسان را به کمال نهایی (الوحدة الالهیة) می‌رساند (ملاصدرا و سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۳۱۵) و این کمال نهایی همان عدالت حقیقی است که در این مرتبه از عدالت همه قوا در حقیقت نفس (عقل مستفاد یا قلب) مستهلک می‌شوند و نفس در حق و لذا این کمال نهایی (عدالت حقیقی) همان وصول به حق است: «فضیلة العدالة لیست فضیلة حقیقیة للانسان و خیراً حقیقیاً بل هی طریق مستقیمٌ یؤدی الی الکمال و الخیر الحقیقیین فلا بد من جوازها حتی تصل النفس إلی کعبة المقصود، و یتنعم بالنعیم و مجاورة المعبود» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۸۶). از این روست که از منظر ملاصدرا صراط مستقیم حقیقت عدالت دنیوی است در آخرت: «...الصراط المستقیم الذی هو صورة العدالة و مثاله فی الآخرة...» (همان). به عبارتی این عدالت در مرتبه ظاهر است که طریقی (سبیل الله) می‌شود برای رسیدن انسان به مرتبه‌ای حقیقی از عدالت در باطن که آن عدالت باطنی و حقیقی در حکم طراپی مستقیم است (الصراط المستقیم) که در متن خود وصول به حق را رقم می‌زند؛ بنابراین صراط مستقیم که حقیقت عدالت دنیوی یا سبیل الله است، خود عدالتی حقیقی و باطنی است که وصول الی الله را رقم می‌زند.

۱. فاعلیت اطلاقی نفس نسبت به قوا نظیر فاعلیت اطلاقی حق نسبت به خلائق است. این فاعلیت اطلاقی هم دارای مقامی فراتر از فاعلیت است (غیب‌الغیوب) هم در مقام فاعلیت، دو رتبه اندماج و سریان را فرا می‌گیرد. اندماج، مقام کثرت در وحدت (اشتمال ذات بر وجود خلائق به نحو بسیط) و سریان، مقام وحدت در کثرت (حضور قیومی ذات در مراتب خلائق) است.

بیان دیدگاه یادشده در قالب استهلاك، امری است که بارها در متون عارفان مسلمان یافت می‌شود و می‌توان گفت ملاصدرا هم در اصل این دیدگاه و هم در این نوع تقریر از آن، متأثر از عرفاست؛ برای نمونه می‌توان از صدرالدین قونوی یاد کرد که در تحلیل اعتدال، آن را بر سه مرتبه می‌شمرد و از تبعیت قوای طبیعی برای قوای روحانی به استهلاك قوای طبیعی در روحانی ترقی می‌کند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۳).

جهت دوم: جمعیت

ملاصدرا گاه از دیدگاه یادشده - که با کلیدواژه استهلاك بیان شد - با اصطلاح «جمعیت» یاد می‌کند؛ وی در بیانی عدالت را ظلّ وحدت جمعی می‌شمرد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۸۴) که با توجه به توضیحات گذشته منظور از این عدالت، عدالت ظاهری در سطح دنیوی است و تعبیر ظل بودن آن برای وحدت جمعی به معنای آن است که حقیقت این عدالت، جمعیت و وحدت است. وی در تعبیری دیگر «عدالت حقیقی» را متلازم با «جمعیت الهی» به کار می‌برد: «الجمعیة الإلهیة و العدالة الحقیقیة» (همان، ص ۳۲۸). این عدالت حقیقی، جنبه بطنی عدالت است که حقیقت عدالت ظاهری و دنیوی محسوب می‌شود. در بند پیشین روشن شد که این عدالت عین همان حقیقت نفس (قلب) است که به مرتبه‌ای رسیده که تمام قوای او به نحو بالفعل مستهلك در او و راجع به او هستند. در اینجا نیز با توجه به اینکه جمعیت وجه دیگر استهلاك است،^۱ باید گفت عدالت عین نفسی است که به مرتبه‌ای از کمال رسیده که وجود تمامی قوا و افعال آنها از آن اوست و از او جدا نیست؛ به عبارت دیگر قوا که با تحقق عدالت حقیقی در حقیقت نفس (ناطقه) مستهلك می‌شوند، جمعیتی برای حقیقت نفس رقم می‌خورد

۱. جمعیت وجه دیگر استهلاك است؛ چون امور مستهلك (قوا و شئون قوای نفس) با استهلاك خود در مستهلك فیه (حقیقت نفس یا همان قلب) موجب جمعیت حقیقت نفس - یعنی جامعیت که دو مقام اندماج و سریان را در بر دارد - می‌شوند؛ چون امور مستهلك با استهلاك خود، وجودشان و حتی فعلشان به وجود و فعل مستهلك فیه خواهد بود و وجود و فعل جدایی نخواهند داشت.

که وجود و فعل تمامی قوا در واقع وجود و فعل خود اوست. بدین ترتیب جمعیت نفس به معنای برخورداری نفس از حقایق قوا و وجود آنها در ذات خود و حتی در مرتبه آنهاست که موجب می‌شود فعل همه قوا، حقیقتاً همان فعل نفس در مرتبه قوا باشد. وی در این راستا بحث اسم جامع «الله»^۱ را پیش می‌کشد که اسم جامع به دلیل جمعیتش نسبت به تمامی اسمای دیگر الهی جامعیت دارد و این باعث رجوع وجودی تمامی اسمای الهی به اسم جامع می‌شود که نشانه عدالت اسم جامع است. در واقع اسم جامع با جمعیت خود، حق تمامی اسما را می‌دهد؛ به این معنا که آنها را در جایگاه شایسته‌شان موجود و دارای آثاری می‌سازد (همان). رابطه نفس و قوای آن نیز به همین نحو است و حقیقت نفس یا قلب - با صفت عدالت حقیقی که عبارت از مرتبه خاصی از کمال نفس است - دارای جامعیت اندماجی و فاعلیتِ سریانی نسبت به قوای دیگر است که آن را محل رجوع قوای دیگر می‌سازد و این قلب است که حق قوا را ادا می‌کند؛ یعنی آنها را در مراتب خودشان مقرر می‌کند و شئون (صفات و افعال) آنها را محقق می‌کند. نهایتی که در بحث استهلاک برای نفس گفته شد، در بحث جمعیت نیز قابل تصور و قبول است؛ به عبارت دیگر نفس در سیر کمالی خود به مرتبه‌ای از جمعیت می‌رسد که با بالاترین رتبه جمعی ظهوری - که در آن تجلی تام حق رخ می‌دهد - یکی می‌شود و در آن جایگاه به تجلی ذاتی که همان وصول به حق است، دست می‌یابد.

همچنین باز در این جهت رد پای نظریات عرفا آشکار است؛ برای مثال فرغانی در تحلیل عدالت، آن را به اسمی می‌داند که کلیت، جمعیت و وسطیت بیشتری نسبت به اسمای دیگر دارد: «اعلم ان کل اسم من الاسماء الكلية... له نقطة وسطية، نسبة جميع الاسماء المنتشئة من ذلك الاسم

۱. منظور از این اسم در بحث، اسم حقیقی است که در عرفان اسلامی در جایگاه حقیقتی خارجی - و نه صرفاً لفظی یا ذهنی - در حضرت الهیه - یا واحدیت؛ از مراتب ظهورات حقانی - شمرده می‌شود.

اليها على السويّة، و لحقيقة ذلك الاسم الكلى فى عالم، مظهرٌ خاص... و التشكلات الى تلك النقطة على السوية صورةً و مظهرًا لنقطة وسطية ذلك الاسم» (فرغانى، ۲۰۰۷ م، ج ۲، ص ۱۸۹). فرغانى در اين عبارت - چنان كه ملاحظه شد- جمعيت را با لفظ كليّت - كه نمودار جامعيت نسبت به اسمای ديگر است- بيان كرد و دليل اعتدال بودن آن را وسطيتى دانست كه ناشى از جمعيت آن اسم كلى (اسم جامع الله) است. به عبارت ديگر از نظر فرغانى جامعيت اسم جامع و بهره مندى آن از تمامى حقايق اسما باعث مى شود اين اسم نسبت به تمامى اسمای ديگر حالت وسطى داشته باشد؛ البته روشن است كه اين وسطيت، وسطيتى استعلايى است كه امر وسط، نسبت به اطراف متضاد و كثير خود در مرتبه بالاترى قرار دارد و رابطه ميان آنها حقيقت (وسط) و رقيقت (اطراف) است نه رابطه عرضى. رقيقت را مى توان تحت تعبير مظهر نيز بيان كرد؛ چنان كه در عبارت فرغانى چنين بيان شده است.

جهت سوم: وحدت

در بحث مربوط به جمعيت گذشت كه ملاصدرا عدالت را ظلّ وحدت جمعى دانسته است: «... و ظلاً من ظلال الوحدة الجمعية كالعَدالة» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۸۴). بنا بر اين عدالت ظاهرى و دنيوى، سايه و رقيه اى از حقيقتى است كه پيش تر ذكر شد، همان عدالت حقيقتى است و از اين عدالت حقيقتى در عبارت فوق با عنوان وحدت جمعى ياد شد. بدين ترتيب در وصف اين عدالت حقيقتى افزون بر «استهلاک» و «جمعيت»، مى توان از مفهوم «وحدت» بهره برد كه حاكى از عدم تمايز همه آنچه در جايگاه قوا و شئون قوا در مراتب پايين تر نفس آدمى هستند، در مرحله اى بالاتر دارد و همين وحدت و يگانگى، حاق اصليّ عدالت است. به عبارت ديگر عدالت ظاهرى و دنيوى براى رسيدن به وحدت است و اين وحدت كه به معنای واقعى كلمه تنها در مراتب بالاتر از عالم ماده قابل تحقق است،

تنها هنگامی که این کثرات در تعادلی پایدار باشند، قابل فهم است. از این رو می‌توان گفت حقیقت عدالت و عدالت حقیقی همان وحدت است و عدالت ظاهری به علت اینکه رقیقه‌ای از آن در دنیا و طریقی برای وصول به آن است، عدالت دانسته می‌شود. در نهایت عدالت به معنای حقیقی، در وحدت خلاصه می‌شود: «و صَوَّرْنَا و أَحْسَنَ صُورَنَا، اراد بها الصورة الباطنة النفسانية و حُسْنها و صفاتها و ذكائها و "عدالتها" و حسن اخلاقها و اتصافها بالملكات الفاضلة و سلامتها عن الامراض الباطنة و الرذائل النفسانية ... و كذلك الذوات المتعددة الكاملة و النفوس المفارقة الفاضلة عند بلوغها الى هذه الدرجة العقلية "تصير واحدة" وحدة عقلية كلية لا وحدة عددية يقابلها الكثرة...» (ملاصدرا و کلینی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۵۸). در واقع عدالت کسبی دنیوی، راه را برای بالفعل شدن عدالت ذاتی و حقیقی انسان که همان وصول به مراتب وحدت است، باز می‌کند که نهایت آن همان مرتبه فناء فی الله و بقاء بالله و درجه خلیفه‌اللهی است: «و عند ذلك يصير الانسان متوسطاً بين الله و بين الخلائق في الایجاد و التأثير و الخلق و التقدير و التصرف و التدبير و حيث يكون باقياً ببقاء الله فيكون أيضاً مؤثراً بتأثير الله خالقاً بخلق الله مكوّناً بتكوين الله، و لاجل ذلك صارت طاعته طاعة الله و عبادته عبادة الله...» (همان).

شایان ذکر است بیان این دیدگاه با جهت وحدت نیز بارها در آثار فیلسوفان اشراقی و عارفان اسلامی تصریح شده است و در واقع این نظر را ملاصدرا از فلسفه اشراقی و عرفان نظری برگرفته و به تقریر و بازآفرینی فلسفی آن پرداخته است. از جمله چنین تصریحاتی می‌توان به این عبارت شمس‌الدین شهرزوری اشاره کرد که عبارت یادشده از صدرا را به یاد می‌آورد: «مرجع الكل [كل الفضائل] اليها [اي الى العدالة] كما ان مرجع كل كثرة الى الوحدة و العدالة ظلّ الوحدة» (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۲۸). در این عبارت شهرزوری افزون بر بیان نسبت عدالت دنیوی و ظاهری با

وحدت، وجه این نسبت را نیز بیان می‌کند: همان طور که مرجع همه فضایل به عدالت است، مرجع همه کثرات نیز به وحدت است.^۱ قونوی نیز ضمن تأیید اینکه فضیلت اصالی و حقیقی وحدت است، تصریح می‌کند که شریعت نیز از آن رو که وحدت‌زا است، فضیلت شمرده می‌شود (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۹-۱۱).

برخی فیلسوفان اخلاق پس از ملاصدرا نیز به پیروی از او فضیلت اصلی و عدالت حقیقی را وحدت دانسته‌اند؛ برای نمونه ملامهدی نراقی در جامع السعادات چنین می‌گوید: «التوسط الذی هو الوحدة... فکل وحدة من الوحدات... ظل من وحدته الحقّة» (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۴). وی اعتدال را نوعی وحدت عرضی می‌داند و اساساً تصریح می‌کند که عدالت از آن رو که وحدت‌آفرین است، فضیلت است. از این رو محبت را در فضیلت بودن بر عدالت ارجح می‌داند:^۲ «رابطة المحبة اتمّ و اقوی من رابطة العدالة لأن المحبة وحدة طبيعية جبلیة و العدالة وحدة قهریة قسریة» (همان، ص ۱۲۳). بدین ترتیب از نظر نراقی فضیلت اصلی وحدت است و عدالت نیز از آن رو که از وحدت برخوردار است، فضیلت شمرده می‌شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. در ادامه این دیدگاه باید گفت چون مرجعیت وحدت، زیربنایی‌تر از مرجعیت عدالت است - چون وحدت نسبت به تمامی کثرات از تمامی وجوه، مرجعیت دارد - باید مرجع عدالت را نیز وحدت دانست و لذا فیلسوفان اشراقی و عارفان به همین دلیل عدالت را به وحدت راجع می‌دانند.
۲. ابوحفص سهروردی (عارف) نیز در این مورد چنین می‌گوید: «العدالة خليفة المحبة، تُستعملُ حيث لا توجد المحبة» (سهروردی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۴۸).

جمع‌بندی

در نمودار ذیل نتایج تحقیق را به طور خلاصه مرور می‌کنیم:

دیدگاه‌ها	تقریرها	جهت‌ها	توضیحات
دیدگاه اول: حد وسط و عدالت به مثابه امتزاج و ترکیب اطراف			حد وسط و عدالت، بهره‌مند از اطراف خود به میزانی خاص و حاصل امتزاج آنها شمرده می‌شوند. در مورد عدالت، مجموع فضایل قوای سه‌گانه نفس، عدالت را تشکیل می‌دهد.
دیدگاه دوم: حد وسط و عدالت به مثابه اتحاد اطراف			حد وسط و عدالت، کل مجموعی و تنها امتزاجی از اطراف خود نیستند؛ بلکه حاصل اتحاد حقیقی اطراف خود بر اثر برداشته شدن قیود و حدود اطراف (حیثیات بشرط لایبی) اند. در مورد عدالت تعبیر به هیئت جمعی می‌شود که هیئت مفهومی است که امر موجود توحیدی را باز می‌نمایاند.
دیدگاه سوم (دیدگاه نهایی ملاصدرا): حد وسط و عدالت به مثابه خالی از اطراف	دارای دو تقریر:		حد وسط و عدالت، نه ترکیب غیراتحادی اطراف‌اند و نه اتحاد میان اطراف؛ بلکه به دلیل استعلا نسبت به طرفین خود، خالی از اطراف و مستعلی بر آنها هستند. این دیدگاه در عبارات صدرا دو تقریر یافته است.
	تقریر اول: نفی همجنس بودن حد وسط و عدالت و اطراف آن یا خروج حد وسط و عدالت از مقسّم اطراف		در این تقریر حد وسط (اعتدال) و عدالت به دلیل استعلا و قرارگیری در جایگاه علت برای مادون خود (طولیت)، از جنس اطراف خود بلکه از مقسّم اطراف خود خارج‌اند. (در این تقریر ملاصدرا از تعبیر هیئت استعلائیه برای حد وسط و عدالت استفاده می‌کند).

<p>در تقریر دوم، حد وسط (اعتدال) و عدالت به دلیل استعلای اطلاقی (یعنی نسبت به مادون خود - یعنی اطراف خود که در رتبه‌ای پایین‌تر قرار دارد - حالت احاطی و اطلاق و سریان دارند)، فاعلیت حقیقی نسبت به همه صفات و افعال مادون خود داشته، لذا افعال و صفات همه قوا (همه اطراف هر قوه و همه قوا در مجموع)، بالحقیقه فعل اعتدال و عدالت محسوب می‌شوند.</p> <p>این تقریر دارای سه جهت است که این سه جهت سه بیان را برای این تقریر فراهم می‌کنند.</p>	<p>دارای سه جهت:</p>	<p>تقریر دوم: فاعلیت اطلاقی حد وسط و عدالت نسبت اطراف</p>	
<p>جهت اول از تقریر دوم به این نکته اشاره دارد که همه اطراف یک قوه نفس، در اعتدال (حد وسط فاعلی خود) مستهلک‌اند و لذا هر صفت و فعلی از آن قوه سرزند، در واقع از جهت اعتدالی و حد وسطی آن قوه - که جایگاهی استعلایی و طولی دارد - سرزده است؛ همچنین در این جهت از تقریر دوم رابطه عدالت - که در این تقریر، فاعل تمامی اعتدال‌ها و اطراف همه قواست - و اطراف آن - یعنی افعال و صفات همه قوای عملی نفس - به نحو مستهلک‌فیه و مستهلک توضیح داده می‌شود و در نتیجه فعل و صفت اعتدالی همه قوا در افقی بالاتر فعل و صفت عدالت است.</p>	<p>جهت اول: استهلک</p>		
<p>جهت دوم از تقریر دوم به این نکته اشاره دارد که اعتدال (حد وسط) یک قوه نفس، جامع جمیع وجودات اطراف آن قوه - هم به نحو اندماجی و هم به نحو سرّیانی - است و لذا در صفت و فعل صادر از آن قوه در حقیقت این جهت اعتدالی و حد وسطی آن قوه است که با جمعیت خود آن صفت و فعل را محقق ساخته است و هر صفت و فعل تنها به نحو ظهوری و مجازی (مجاز عرفانی و فلسفی) به قوه منتسب است. همچنین در این جهت از تقریر دوم، رابطه عدالت - که فاعل تمامی اعتدال‌ها و اطراف همه قواست - و اطراف آن - یعنی افعال و صفات همه قوای عملی نفس - به نحو اندماج و سریان توضیح داده می‌شود و در نتیجه فعل و صفت اعتدالی همه قوا، در افقی بالاتر فعل و صفت عدالت است.</p>	<p>جهت دوم: جمعیت</p>		

<p>جهت سوم از تقریر دوم به این نکته اشاره دارد که اعتدال (حد وسط) یک قوه نفس، وجه وحدانی و استعلایی اطراف کثیر آن قوه - هم به نحو طولی - یعنی در رتبه‌ای بالاتر - و هم به نحو معی - یعنی به نحو سریانی در همان رتبه - است و لذا در صفت و فعل صادر از آن قوه، در حقیقت این جهت اعتدالی و حد وسطی آن قوه است که با توحد خود، آن صفات و افعال کثیر را محقق ساخته است و هر صفت و فعل، تنها به نحو ظهوری و مجازی (مجاز عرفانی و فلسفی) به قوه منتسب است؛ چرا که در سلسله ظهور، وحدت جایگاه عالی تری نسبت به کثرت دارد و کثرت از وحدت منتشی می‌شود. همچنین در این جهت از تقریر دوم، رابطه عدالت - که فاعل تمامی اعتدال‌ها و اطراف همه قواست - و اطراف آن - یعنی افعال و صفات همه قوای عملی نفس - به نحو وحدت و کثرت توضیح داده می‌شود و در نتیجه فعل و صفت اعتدالی همه قوا در افقی بالاتر فعل و صفت عدالت است.</p>	<p>جهت سوم: وحدت</p>		
--	--------------------------	--	--

چنان که ملاحظه می‌شود، دیدگاه نهایی ملاصدرا در مسئله اعتدال، دیدگاهی عرفانی است که در آن نسبت اعتدال و اطراف آن، نسبت اطلاق مقسمی و مظاهر آن است و در نهایت اعتدال نیز تجلی وحدت است. به عبارت دیگر فضیلت حقیقی نزد صدرا - به تبع عارفان - وحدت است - که گاه از آن با نام مقام استهلاک، جمعیت و حتی عدالت یاد می‌کند - و عدالت و اعتدال نیز فضیلت خود را از آن کسب می‌کند؛ زیرا یا منظور از عدالت، عدالت دنیوی و در مرتبه اطراف خود است که در این صورت عدالت از باب مظهریت برای وحدت و طریقت بری آن، فضیلت شمرده می‌شود یا منظور از عدالت، عدالت حقیقی است (عدالت در مراتب جمعی و فرامادی) که یا با وحدت یکی است یا باز از مراتب منزل وحدت محسوب می‌شود و از همین نظر فضیلت است؛ بنابراین فضیلت حقیقی و نهایی وحدت است و می‌توان گفت عدالت نهایی و حقیقی‌ترین مرتبه از آن این وحدت است و مراتب رقیقه‌ای (مظاهر) از آن نیز که در عوالم فرامادی و مادی قابل طرح است، در جایگاه عدالت شناخته می‌شود و همین مراتب است که در بیان بیشتر اندیشمندان به عدالت مشهور است؛

بنابراین عدالت در جهت طولی، مقوله‌ای تشکیکی است؛ اما شایان ذکر است که از جهت عرضی دارای تشکیک نیست و عدالت همواره، چه در جایگاه امتزاج طرفین خواه در جایگاه اتحاد طرفین و خواه به مثابه خالی از طرفین، یک نقطه است و وسعتی ندارد (لا عرض له) (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۲۴۲).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق آیت‌الله حسن زاده آملی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۹). *رساله فی علم الاخلاق*. قم: پژوهشکده ادیب فقه جواهری. ایچی، عضدالدین (بی تا). *شرح المواقف*. ج ۴، قم: الشریف الرضی.
- خمینی، مصطفی (۱۳۷۶). *تعلیقات علی الحکمة المتعالیة*. ج ۲، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور (۱۳۹۱). *اخلاق منصور*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- دوانی، محمد بن اسعد و سهروردی، یحیی بن حبش (۱۴۱۱ق). *شواکل الحور فی شرح هیاکل النور*. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- رازی، فخرالدین (بی تا). *المباحث المشرقیة*. قم: بیدار.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۳). *اسرار الحکم فی المفتوح و المختوم*. تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- سهروردی، شهاب‌الدین ابوحفص (۱۴۲۷ق). *عوارف المعارف*. تحقیق و تصحیح احمد عبدالرحیم السایح و توفیق علی وهبه، قاهره: انتشارات الثقافة الدینیة.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. ج ۱، تصحیح هانری کرین و نجف‌قلی حبیبی و سیدحسین نصر، تهران: مؤسسه (پژوهشگاه) مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۸۳). *الشجرة الالهیة*. ج ۱ و ۳، تصحیح نجف‌قلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۳). *زوال اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: انتشارات کویر.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۰). *اخلاق ناصری*. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۷). *الأسرار الخفیة فی العلوم العقلیة*. قم: بوستان کتاب.

- غزالی، محمد بن محمد (بی تا). *احیاء علوم الدین*. بیروت: دار المعرفه.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۳ م). *فصول منتزعه*. بیروت: دار المشرق.
- فرغانی، سعدالدین محمد بن احمد (۲۰۰۷ م). *منتهی المدارک*. ج ۲، بیروت: بی نا.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*. تحقیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۲). *شرح الاربعین حدیثاً*. تحقیق د. حسن کامل بیلماز، قم: بیدار.
- کندی، یعقوب بن اسحق (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل فلسفی کندی*. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۸۳). *گوهر مراد*. تهران: نشر سایه.
- مسکویه رازی، ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب (۱۳۸۴). *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*. قم: انتشارات زاهدی.
- ملاصدرا (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. ج ۲، ۳ و ۶، تصحیح محمد خواجهی، قم: بیدار.
- ملاصدرا (۱۳۶۸). *الاسفار الاربعه (الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیة)*. ج ۲، ۴ و ۹، قم: مکتبه المصطفوی.
- ملاصدرا (۱۳۷۵). *رساله خلق الاعمال در: مجموعه رسائل فلسفی صدرالمثلهین*. تهران: حکمت.
- ملاصدرا (۱۳۷۸). *سه رساله فلسفی*. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- ملاصدرا (بی تا «الف»). *المبدأ و المعاد، بی جا: بی نا*.
- ملاصدرا (بی تا «ب»). *رساله فی القضاء و القدر در: الرسائل*. قم: مکتبه المصطفوی.
- ملاصدرا و اثیرالدین ابهری (۱۴۲۲ ق). *شرح الهدایه الاثریة*. تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ملاصدرا و سهروردی، یحیی بن حبش و شیرازی، قطب الدین محمود بن مسعود (۱۳۹۲). *تعلیق بر حکمة الاشراق*. ج ۱، ۳ و ۴، تصحیح نجفقلی حبیبی و حسین ضیایی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا و کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۶). *شرح اصول کافی*. ج ۱ و ۴، تصحیح محمد خواجهی، قم: بیدار.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۱). *الایماضات در: مصنفات*. ج ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نراقی، محمدمهدی (بی تا). *جامع السعادات*. تعلیق و تصحیح سیدمحمد کلانتر، بیروت: مؤسسه الاعلمی.