

Political Justice in Transcendental Wisdom and Mysticism¹

Bahram Dalir¹

1. Assistant Professor, Research Institute of Islamic Culture and Thought; a member of the political studies association of the domain, Qom, Iran. br.dalir@gmail.com

Abstract

The purpose of the present study is to review the perspective of Mullā Sadrā about justice in the realm of politics and society with an epistemological approach to transcendental wisdom and mysticism. This research dealt with political justice from the view of names and it studied three names of al-'Adl, al-Moqset, and al-Halim. All three names with triplet concepts of belonging, substantiation, and creation were researched. The research method was descriptive-analytic and the results indicated that Sadrā, according to his transcendental philosophy, considers the universe to be the act of God and that the world qualities indicate attributes and features of the act of God and the excellent system. Therefore, we should be satisfied with the divine act as it is the basis of justice.

Keywords: Politics, Justice, Transcendental Wisdom, Mysticism, Mullā Sadrā.

1. Received: 2021/11/29 ; Revised: 2022/02/09 ; Accepted: 2022/06/10 ; Published online: 2022/06/22

DOI: 10.22034/sm.2022.540238.1755

© the authors

<http://sm.psas.ir/>

Publisher: Political Studies Association of the Seminary



عدالت سیاسی در حکمت متعالیه و عرفان^۱

بهرام دلیر^۱

۱. استادیار، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛ عضو انجمن مطالعات سیاسی حوزه، قم، ایران. br.dalir@gmail.com

چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی دیدگاه ملاصدرا در مورد عدالت در عالم سیاست و اجتماع با رویکرد هستی‌شناسانه حکمت متعالیه و عرفان است. در این پژوهش با رویکرد اسمایی به عدالت سیاسی پرداخته شد و با سه اسم العدل، المقسط و الحلیم مورد مطالعه قرار گرفت، و هر سه اسم با مفاهیم سه‌گانه تعلق، تحقق و تخلق بررسی گردید. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی بوده و نتایج حاکی از آن است که صدرا بنا بر فلسفه متعالیه خود، عالم هستی را فعل خدا می‌داند که ویژگی‌های آن نشان از صفات و ویژگی‌های فعل خداوند و نظام احسن دارد. می‌بایست به فعل الهی راضی بود؛ چرا که عدل اساس عمل خداوند است.

واژه‌های کلیدی: سیاست، عدالت، حکمت متعالیه، عرفان، ملاصدرا.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۸؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۱۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۰؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۴/۰۱

۱. مقدمه

دولت مکتب متعالیه و عرفان، یک دولت اخلاقی، معنوی و عرفانی است، و با تکوین و تشریح پیوند دارد؛ بازگشت انواع دولت‌ها، به اخلاق است، دولت شهوت، دولت خشونت، دولت عدالت، دولت حکمت و... هر کدام بر خاسته از اصلی از اصول اخلاقی هستند؛ اگر کسی خواهان مطالعه عدالت متعالیه است، بایستی نخست اخلاق متعالیه را مورد مطالعه قرار داده و سپس به مطالعه عدالت متعالیه بپردازد. البته پیش‌نیاز مطالعه عدالت متعالیه به غیر از اخلاق، آشنایی کامل با نظام تکوین و هستی‌شناسی خاص حکمت متعالیه را نیز می‌طلبد. در رویکردهای رایج دانش سیاسی، قدرت از اخلاق، تشریح از تکوین، معنویت از قدرت و عدالت از سیاست گسسته و بیگانه است، اما در سیاست متعالیه و بخصوص عرفان، همه اینها به هم پیوسته‌اند که جداسازی آن‌ها از یکدیگر، به عدالت سیاست متعالیه آسیب می‌رساند و آن را از سیاست متعالیه بودن می‌اندازد.

مکتب متعالیه تحت تأثیر اندیشه‌های عرفانی ابن‌عربی است و رویکرد عرفان، سیاست را با حوزه‌های یادشده پیوند می‌زند و سیاست و دولت در کشور را، از سیاست مملکت انسانی آغاز می‌کند، که همه انسان‌ها رهبر مملکت وجودی خویش‌اند. محیی‌الدین عربی کتابی با عنوان «التدبیرات الإلهیه فی إصلاح المملکة الإنسانیة»، در عرفان سیاسی دارد که عنوان کتابش شاهدی بر این ادعاست. در باب اول کتاب از خلیفه‌ای بحث می‌کند که پادشاه بدن است، تمام ساختار حکومت و اجزای حکمرانی در مملکت را در بدن انسان جاری ساخته و آن‌ها را مورد مطالعه قرار داده است (ابن عربی، ۱۴۲۰ق). عناوین شرح‌های کتاب «التدبیرات» نیز چنین است، مثل «الفتوحات الربانیة فی شرح التدبیرات الإلهیه فی اصلاح المملکة الانسانیة» (دمشقی میدانی، ۱۴۳۶ق) و «النفحات القدسیة فی شرح معانی التدبیرات الإلهیه فی اصلاح المملکة الانسانیة» (داموبی بکری، ۱۴۳۴ق). از منظر حکمت متعالیه و عرفان، مدیریت سیاسی و مملکت‌داری از تدبیر مملکت انسانی آغاز می‌شود. اگر انسان از عهده مدیریت مملکت انسانی خود عاجز باشد، در مدیریت کشور نیز ناتوان خواهد بود.

فیض کاشانی که دانش‌آموختگان مکتب حکمت متعالیه است، کتابی با عنوان «آئینه شاهی» در سیاست نوشته، که مملکت انسانی را مورد تحقیق قرار داده است. از شناخت عقل و اینکه عقل بر دو گونه است، یکی طبیعی، دوم مکتسب؛ هر کدام را تعریف و کارکردهایش را بیان کرده است؛ از شناخت شرع، طبع، عرف و از خودشناسی بحث می‌کند؛ و سرانجام کتابش را به چگونگی مدد جستن به جناب الهی اختصاص داده است و... (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ص ۱۴-۳۰).

مباحث وی در آئینه شاهی نیز شاهدهی بر این ادعاست که سیاست متعالیه و عرفان، با هستی‌شناسی، تکوین، شریعت، نعمت‌شناسی و مددجویی از حضرت حق در ارتباط است و بخصوص بحث عدالت ملاصدرا را نمی‌توان از تکوین، شریعت و اخلاق گسسته دانست. تحقیق از عدالت منهای مباحث یاد شده در سیاست متعالیه، به طور قطع تحقیق ناقصی خواهد بود. فرآیند مقاله «عدل و عدالت از نگاه ملاصدرا و عرفان» را از عدل جاری در نظام تکوین و سپس حوزه اخلاق و سرانجام آن را در سیاست مورد مطالعه قرار می‌دهد.

قوت حکمت عملی به حکمت نظری است، همچنین عرفان عملی قوی در گرو عرفان نظری قوی می‌باشد و میدان قوی نیز در گرو دیپلماسی قوی است؛ لذا، در چپ‌نش مباحث فلسفی و عرفانی، حکمت و عرفان نظری بر حکمت و عرفان عملی مقدم است. از نظر دانشی پیوند عدالت با اخلاق به مراتب روشن‌تر از ارتباط عدالت با هستی‌شناسی است، چرا که تمام کارگزاران نظام سیاسی انسان هستند و هر کدام ملکات اخلاقی خاصی دارند، و سیاستمدار و سیاست‌گذار تا ملکه عدالت را در خویشتن خویش ملکه نسازد، امکان جاری کردن عدالت در بدنه نظام سیاسی را نخواهد داشت، چون طبق قاعده فلسفی فاقد شی معطی شی نمی‌تواند باشد، انسان سیاسی صاحب ملکه عدالت، عدالت را در قلمرو حکمرانی خود جاری و ساری می‌کند.

۲. عدالت در لغت

ازهری می‌نویسد: «عدل از مردمان به این است که گفتارشان و حکمشان مورد رضایت باشد، حکمرانی به حق را عدالت گویند» (ازهری، ۱۴۲۱ق: ج ۲، ص ۱۲۵). حکمرانی عادلانه به دوری کردن از إفراط و تفریط می‌باشد. حکمرانی عادلانه دارای مشروعیت است. «الْعَدَالَةُ وَالْمُعَادَلَةُ»، لفظی است که در حکم و معنی مساوات بوده و به اعتبار نزدیک بودن معنی عدل به مساوات، در آن مورد هم بکار می‌رود. عدل در چیزهایی است که با بصیرت و آگاهی درک می‌شود و بکار می‌رود، مثل احکام و... (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ق: ج ۲، ص ۵۶۲).

معنایی که راغب اصفهانی برای عدالت می‌گوید، معنایش در عدالت سیاسی می‌بایستی مساوات در تحصیل قدرت سیاسی و توزیع آن، محسوس شهروندان باشد. در تحصیل قدرت همه کسانی که در پی کسب قدرت‌اند، بایستی از تمام رسانه‌های ملی به طور یکسان برخوردار و از آن به طور مساوی استفاده کنند و در توزیع قدرت نیز در بین شهروندان باید مساوات حاکم باشد.

معنایی که ابن منظور می‌گوید، عدالت را در حوزه اخلاق نیز نشان می‌دهد. انسان‌هایی که در اخلاق تخلیه، تخلیه و تزکیه کرده‌اند، به عدالت رسیده‌اند. تعدیل قوای نفس انسانی، یک کار عادلانه است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱۱، ص ۴۳۱). صاحبان قدرت سیاسی که در مملکت انسانی خویش ناتوان از اجرای عدالت باشند، نباید به عرصه سیاست وارد شوند، که خود و عرصه سیاست را آلوده کنند؛ همان‌طور که با دستمال کثیف نمی‌توان شیشه را پاک کرد. عدالت با کلمات به ظاهر همسو با عدالت، مثل انصاف، حُسن، قِسْط، فِدَاء، متفاوت است و در منابع لغت به آن تفاوت‌ها تصریح کرده‌اند (عسکری، ۱۴۱۲ق).

۳. عدالت در اصطلاح ملاصدرا

ملاصدرا با راهنمایی دین، قوه عدالت را در منضبط کردن قوه غضب و شهوت می‌داند، وی عدل را به منزله منفذ و ممضی احکام و اشارات عقل نظری دانسته و دو قوه غضب و شهوت را در حرکت، سکون، قبض، بسط، أخذ و ترک، مطیع و منقاد، حکم قوه عدل معرفی می‌کند. قوه عدل بایستی دیگر قوا را معتدل کند، اعتدال قوه غضب، شجاعت و طرف إفراط آن تهور بوده و تفریط آن ترسویی است. از اعتدال قوه غضب که شجاعت می‌باشد زایش، کرم، شهامت، حلم، ثبات، فرونشاندن خشم، وقار و دیگر فضائل اخلاقی اتخاذ می‌شود. در طرف إفراط قوه شجاعت که تهور است، موجب زایش رذائل اخلاقی مثل کبر، عُجب و... و در طرف تفریط آن رذائل اخلاقی مثل ترسویی، ذلت، بی‌غیرتی، تحقیری و... تولید می‌شود. قوه عدل بایستی قوه شهوت را نیز تعدیل کند که اعتدل آن به عفت است، طرف إفراط شهوت عیاشی و تفریطش خمودگی است؛ صدور سخاوت، حیاء، صبر، قناعت، ورع، کم‌طمعی و دیگر فضائل اخلاقی از عفت است. اما محصول طرف افراط عفت، حریمی، وقاحت، تبذیر، خودنمایی، هتاک، تملق، حسد، شماتت، و... ملا صدرا حُسن عدل، تدبیر، تیز فکری، خوش ذهنی و... را محصول قوه عقل و حکمت می‌داند. در ادامه خوش اخلاقی را در تمام قوا به اعتدال و تعدیل طرف إفراط و تفریط قوا می‌داند (فخیر الامور اوسطها). وی بر این باور است که در صورت هرگونه افراط و تفریطی، مکارم اخلاق به سرانجام نخواهد رسید که استدلال خود را به این آیه آراسته است، «قال الله تعالی: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ - وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ و قال ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ و قال ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۹، ص ۹۱-۹۲).

ملاصدرا عدل و عدالت را بیشتر در مباحث اخلاقی مطرح کرده است، و در مقام تبیین عدل و عدالت به دیگر قوای نفس نیز می‌پردازد، وی قوه عدل را چنین بیان می‌کند: «و اما قوه عدل آن است که قوه شهوت

و غضب را در اشاره دین و عقل نگاه می‌دارد» (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ص ۲۷). قوه عدل دو قوه شهوت و غضب را به پیروی کردن از دین و عقل درمی‌آورد. عدالت نیز انسان را به پیروی کردن از عقل و دین وامی‌دارد. ملاصدرا با تمثیل، نظر خود را تبیین می‌کند: «چنانکه حُسن در صورت ظاهره به حُسن تمام اعضاء حاصل می‌گردد، و قبح موقوف به قبح تمام اعضاء نیست، بلکه در صورتی که یکی از اعضاء قبیح باشد، صورت حُسن نخواهد بود. همچنین در صورت باطنه باید که جمیع ارکان آن حسن باشد تا توان گفته که حسن است. ارکان باطنی چهار رکن است، قوه علم، قوه شهوت، قوه غضب و قوه عدل در میان این امور. پس در صورتی که استواری در این ارکان که مجامع اخلاق غیر محصوره‌اند، حاصل شد، حُسن اخلاق به هم می‌رسد» (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ص ۵۵۹). زیبایی قوای باطنی انسان به قوه عدل اوست.

۴. عدالت تکوینی

هستی نظام احسن است، بُن‌مایه حُسن هستی به عدل الهی بوده که در نظام هستی حاکم است. صدرالمتألهین در خلقت آسمان و زمین می‌گوید: «حکم و عدل حضرت حق در آفرینش آسمان‌ها و زمین و تدبیر نیکو و لطف او در نظم هستی و ترکیب و تألیف اجزای جهان چنان استوار و بر ایتقان است که تصور اشرف از آن نمی‌توان داشت. نظام هستی موجود یک نظام احسن است؛ شناخت نظام احسن به ملاحظه امور جهان و تفکر در چینش و چگونگی ترکیب و مترتب بودن اجزای آن میسر می‌شود و بخصوص چگونگی ارتباط علویات با سفلیات و تدبیر در منافع حرکات آن‌ها و... (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ص ۲۰۵).

ولایت تکوینی حضرت حق از ولایت تشریحی او جدا نیست. امر یا تکوینی و یا تشریحی است، این تقسیم متفاوت بودن دو امر را می‌رساند؛ چرا که اگر تفاوتی نداشته باشند، تقسیم به تکوینی و تشریحی صحیح نخواهد بود، در عین متفاوت بودن، از هم جدایی ندارند. ملاصدرا به این تقسیم اینگونه تصریح دارد که: «امر به تکوینی و تشریحی تقسیم می‌شود، امر تکوینی موجب اطاعت و قبول است، مثل اطاعت مُلک و ملکوت (در امر تکوینی جبر حاکم است)؛ برخلاف امر تشریحی که امر با واسطه است، یکی از ابناء و آن را عصیان و دیگری ایتیان می‌کند. برخی مطیع می‌شوند و برخی دیگر عصیان می‌کنند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۱۷). اینکه انسان در سرنوشت خود صاحب تاثیر است، در امر تشریحی است؛ یعنی در حوزه باید‌ها و نبایدها، انسان بین اطاعت و عصیان مختار است، اما در حوزه تکوین انسان مختار نیست.

۵. عدالت تشریحی

اینکه امر تکوینی از امر تشریحی جدا نیست، عدالت تشریحی هم از عدالت تکوینی جدایی ناپذیر است؛ از آثار مکتب حکمت متعالیه و شارحین مکتب او می‌توان ادعای یاد شده را اصطیاد نمود. «بدان که غرض از وضع شرایع و ایجاب طاعات، آن است که شهادت غیبت را خدمت بفرماید و شهوات عقول را خدمت کنند و جزو به کل و دنیا به آخرت برگردد و محسوس معقول شود و از عکس این امور منزجر گردد تا آنکه ظلم و وبال لازم نیاید و موجب وخامت عاقبت و سوء مآل نشود. یکی از حکما گفته است که: هرگاه عدل قائم گردد، شهوات عقول را خدمت می‌کنند، و هرگاه جور برپا شود، عقول شهوات را خدمت می‌کنند و... (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ص ۵۸).

عبارات دقیقاً به ادعای یاد شده دلالت دارد، که ظاهر و باطن در پیوند هستند، دنیا و آخرت نیز در تعامل اند که اگر عدل و عدالت حاکم شود، دنیا خادم آخرت خواهد شد و شهوات در خدمت عقول خواهند بود. نظم هستی را جور و ظلم به هم می‌زند، نظم اجتماعی و سیاسی نیز چنین است، یعنی به عدل نظم اجتماعی برقرار و پایدار می‌ماند و به جور و ظلم، نظم اجتماعی و سیاسی از هم می‌پاشد و مستلزم هرج و مرج می‌شود. فلسفه بعثت در حکمت متعالیه بر این امر دلالت دارد.

نظر کن به چگونگی بعثت پیامبران؛ هدف از بعثت آنان اصلاح سلاطین برای رعیت‌هاست و نیز تعلیم قوانین شریعت جهت حفظ عدالت در بین ملت و خلق‌الله است و همچنین تعلیم قوانین سیاست در منضبط کردن قوانین سیاسی و کشف احکام امامت و حکمرانی است و آموزش احکام فقه و قضا و هر آنچه که مایه راهنمایی و هدایت انسان‌هاست، هدایت به سوی اصلاح دنیا و اصلاح دین باشد و... اصلاح یاد شده برسد به حضرت ربوبیتی که سرچشمه همه نظام هستی و مطلع کلّ جمال و منشأ کلّ کمال و اعتدال اوست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ص ۱۴۱).

۶. عدالت در اخلاق

عدالت علاوه بر اینکه از اصول اخلاقی است، در سایر اصول نیز حضور دارد؛ چرا که عفت نیز اعتدالی از افراط و تفریط است و همین طور سایر اصول اخلاقی نیز لایه زیرینشان عدالت می‌باشد. امام خمینی که از مدرسان حکمت متعالیه بوده‌اند، در حدیث اربعین و شرح جنود عقل و جهل به ادعای یاد شده تصریح می‌کنند، مبنی بر اینکه عدالت تمام اصول و تمام فضائل است. «و باید دانست که علمای فن اخلاق مجموع فضایل نفس را تحت چهار جنس داخل کرده‌اند که عبارتند از: حکمت، عفت، شجاعت و

عدالت. «حکمت» را فضیلت نفس ناطقه ممیزه دانسته‌اند، «شجاعت» را از فضایل نفس غضبیه، «عفت» را از فضایل نفس شهویه، و «عدالت» را تعدیل فضایل ثلاث شمرده‌اند. سایر فضایل را به این چهار فضیلت ارجاع کرده‌اند» (امام خمینی، ۱۳۸۸: ص ۵۱).

ایشان عدالت اخلاقی را عبارت از: حد وسط بین افراط و تفریط دانسته‌اند و بر این باورند که عدالت از امّات فضایل اخلاقیه است؛ بلکه عدالت مطلقه، تمام فضایل باطنیه و ظاهریه و روحیه و قلبیه و نفسیه و جسمیه است و... پس عدالت، که عبارت از حدّ وسط بین افراط و تفریط و غلو و تقصیر است، از فضایل بزرگ انسانیت است؛ حتی از فیلسوف عظیم الشان «ارسطاطالیس» منقول است که: «عدالت جزوی نبود از فضیلت؛ بلکه همه فضیلت‌ها بود، و جور - که ضد آن است - جزوی نبود از رذیلت؛ بلکه همه رذیلت‌ها بود» (امام خمینی، ۱۳۸۷: ص ۱۴۸).

«عدالت عبارت است از تعدیل قوه عملیه و تهذیب آن. شجاعت عبارت است از تعدیل قوه غضبیه و تهذیب آن. عفت عبارت است از تعدیل و تهذیب قوه شهویه. عدالت را اطلاق دیگری است و آن عبارت است از تعدیل جمیع قوای باطنیه و ظاهریه و روحیه و نفسیه» (امام خمینی، ۱۳۸۷: ص ۱۵۲). قوای نظام سیاسی نیز به عدل و عدالت تعدیل می‌شوند و وجود افراط و تفریط در قوه‌ای از قوای مجریه، مقننه و قضائیه، موجب فساد نظام سیاسی می‌شود. همچنین در سایر اجزای نظام سیاسی اگر عدالت نباشد، موجب ناکارآمدی سایر اجزاء نیز می‌شود، منتهی الیه عدالت عبد، آراستگی به اسمای حسناى الهی است. «و باید دانست که چون عدالت، حدّ وسط بین افراط و تفریط است، اگر از نقطه عبودیت تا مقام قرب ربوبیت تمثیل حسّی کنیم، بر خط مستقیم وصل شود. پس طریق سیر انسان کامل از نقطه نقص عبودیت تا کمال عزّ ربوبیت، عدالت است که خط مستقیم و سیر معتدل است» (امام خمینی، ۱۳۸۷: ص ۱۵۳). صدرالمتألّهین بر این باور است که هر نفس انسانی که جامع مناقب علمی و شناختی باشد که مناقب علمی عبارت است از شناخت الله، اسما، أفعال، کتاب حضرت حق، پیامبران و جهان واپسین و نیز نفس انسانی که دارای مناقب عملی که عبارت است از تسخیر قوای شهوی، غضبی و ادراکی که عدالتش نامند؛ چنین نفس انسانی به فوز عظیم رسیده است و معاند امور یاد شده و طالبان ریاست در ضرر آشکاری به سر می‌برند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۳۲۷).

ملاصدرا کمال نفس انسانی و سعادت آن را در تحصیل عدالت می‌داند، که با تحصیل عدالت، انسان صاحب افعال فضیلتی می‌شود و در مقابل نابرابری‌ها می‌ایستد، ارتباطی که بین نفس و بدن وجود دارد، موجب تأثیرپذیری هر کدام از دیگری می‌شود و هر کدام در مقام غلبه بر دیگری است. اگر لشگر شیطانی

غلبه کند، مملکت انسانی مخروبه‌ای بیش نخواهد شد و اگر لشگر رحمانی پیروز شود، مملکت انسانی محل رفت و آمد فرشتگان و از آبادانی برخوردار خواهد شد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۹، ص ۱۲۸-۱۲۹).

همسوترین فضیلت با حقیقت انسان، فضیلت عدالت است که او را از هرگونه افراط و تفریط به دور می‌کند. بین فضائل، فضیلت حکمت است که طرف افراط و تفریط ندارد، اما مابقی فضائل دارای جنبه افراطی و تفریطی هستند که به عدالت به حد تعدیل می‌رسند. فضیلت در حد متوسط بین افراط و تفریط قرار دارد، یعنی طرف افراط و طرف تفریط، فاقد هرگونه فضیلتی است.

ملاصدرا رؤس فضائل نفسانی و اخلاق انسانی را که از مبادی اعمال نیک‌اند؛ شجاعت، عفت و حکمت دانسته و مجموع آن سه را عبارت از عدالت قرار داده‌اند و برای هر کدام از آن سه، طرف افراط و تفریط بر شمرده‌اند که هر دو از رذائل اخلاقی‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۴، ص ۱۱۶-۱۱۷). ملاصدرا در شواهد نیز به اصول اخلاقی و قوای نفسانی پرداخته است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق: ج ۲، ص ۷۶۲-۷۶۳).

۷. عدالت در سیاست

عدالت سیاسی را نمی‌توان از عدالت تکوینی، تشریحی، اخلاقی، کلامی و بخصوص عدالت قرآنی جدا کرد و آن را منفک از آن‌ها مورد مطالعه و پژوهش قرار داد. قرآن کریم می‌فرماید: به عدالت داوری کنید: «...» و چون میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید. در حقیقت، نیکو چیزی است که خدا شما را به آن پند می‌دهد. خدا شنوای بیناست» (نساء: ۵۸). حکمرانی قرآنی بایستی عادلانه باشد، سیاست متعالیه، حکومت عادلانه متعالیه بوده و حکومت جائزانه حکمرانی متدانیه است.

«در حقیقت، خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد و از کار زشت و ناپسند و ستم، باز می‌دارد. به شما اندرز می‌دهد، باشد که پند گیرید» (نحل: ۹۰). عبد، خلیفه حضرت حق است و حضرت حق به عدالت امر می‌کند، عبد نیز می‌بایستی به عدالت امر کند و عدالت را در حکمرانی پیشه خود سازد؛ چون خلیفه اوست و فعل و خُلق خلیفه نبایستی با فعل و خُلق مستخلف‌عنه ناهمسو و ناسازگار باشد. عبد آراسته به اسمای حضرت حق، عبدالله بوده و عبد پیراسته از اسمای حضرت حق، عبد شیطان است. محیی‌الدین عربی، خواهان عدل از خداست: «خدایا، مرا از کسانی قرار بده که در تمام عملش قیام به عدل کند و به درجات احسان و نهایتش برسد و ترقی یابد» (ابن عربی، ۱۴۲۱ق: ج ۱،

ص ۳۶۴). یعنی عبد در مقام عمل و در مقام اثبات می‌بایستی خود را متعلق، متحقق و متخلق به عدل خداوندی کند. راست کردن کجی‌هایی که در حکومت و اندیشگی و... صورت می‌گیرد، به عدل میسور می‌گردد. مفهوم عدل از نظر ساختاری، مصدر از باب ضرب به معنی راست کردن و صاف نمودن است، و از باب شرف، به معنی دادگر و داوری عادلانه و منصفانه بودن است. عدل مطلق از آن خداست که از صفات خدا بشمار می‌آید. در علم کلام عدل از اصول مذهب شیعه بشمار می‌آید. خداوند عادل است و کار او بر پایه عدل است، چنان‌که انسان را بر پایه اعتدال آفرید، «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ»، «همان کس که تو را آفرید و اندام تو را به اعتدال درست کرد و آن‌گاه تو را سامان بخشید».

وی گوید کسی که به عنوان داور به عدل میان دو نفر داوری می‌کند- به خاطر اجرای حق-، به یکی از دو طرف حکم صحیح می‌دهد و از دیگری که به ناحق است، عدول می‌کند و منحرف می‌شود. در نظام سیاسی اسمائی، معنای عدل را در اعتدال، باور دارد، دادگری صاحبان قدرت سیاسی نسبت به ملت خود در عرصه داخلی و به سایر ملت‌ها در عرصه بین‌المللی، از دغدغه‌های مهم نظام سیاسی اسمائی می‌باشد (دلیر، ۱۳۹۷: ص ۳۸۳).

تنها عدلی که می‌تواند مزه عدالت را به ملت بچشاند و نقش تعدیل‌بخش موفقی داشته باشد، عدل الهی است و برخورداری صاحبان قدرت سیاسی از عدل الهی که بایستی متعلق، متحقق و متخلق به عدل الهی باشند.

الف) تعلق به العدل: سالکان کوی حق، نیازمند به اسم العدل می‌باشند، اما نیازمندی صاحبان قدرت سیاسی به خاطر شخصیت حقوقی که دارند، به اسم العدل دو چندان می‌باشد؛ به هنگام تحصیل قدرت و توزیع قدرت عدل را پیشه خود سازند؛ یعنی آنان اولاً، دریابند که با این نام چگونه پیوند برقرار سازند و خود را به دامن آن درآویزند و ثانیاً، چگونه این نام را در محل عدل پیاده نمایند. خودشان را اول به آن گره بزنند و دوم اینکه آن را در جای خود جاری و ساری سازند.

ب) تحقق به العدل: صاحبان قدرت روزی نیست که داوری نکنند، داوری در توزیع قدرت، در عزل و نصب‌ها، توزیع ثروت و... اگر این داوری‌ها عادلانه نباشد، خانمان‌سوز خواهد بود. عدل به معنی میل و گرایش به حق در داوری و حکمت است، آن‌گونه که جور و ستم در داوری و حکمت عبارت است از عدول از آن‌ها؛ یعنی در هر دو طرف قضیه، میل و گرایش است، یکی گرایش به حق و دیگری گرایش به جور و باطل است، در نظام سیاسی، ما بر این باوریم که عدالت مشروعیت پایدارساز می‌تواند باشد. عدل را گاهی قرار دادن هر چیزی به محل خود به جای خود دانسته‌اند، که مولانا هم این تعریف را دارد:

«عدل چبود وضع اندر موضعش ظلم چبود وضع در ناموقعش
 دل چبود آب ده اشجار را ظلم چبود آب دادن خار را
 عدل قسّام است و قسمت‌کردنی است ای عجب که جبر نئی و ظلم نیست»
 (مولوی، بی‌تا)

صاحبان قدرت سیاسی اگر به عدل و عدالت متحقق نگردند، حکمرانی آنان سودی نخواهد داشت، حکمرانی با رویکرد عدل محوری از جمله سخت‌ترین کارهاست، سیاست متعالیه واگذاری قدرت سیاسی را برای همه کس روانمی‌داند.

ج) تخلق به العدل: همه سالکان سیر و سلوک شایسته و بایسته است که به اسم العدل متخلق شوند، اما ضرورت آراستگی به اسم العدل برای صاحبان قدرت بیش از دیگران است، به ادعا نمی‌توان باور به عدالت کسی کرد، متخلق بودن به آن می‌تواند ادعای عدالت را به اثبات برساند؛ متخلق شدن به العدل به این است که به حق گرایش پیدا کند و به همان معنایی که گذشت، میل نماید. همان‌گونه که آدمی از خداوند عدل می‌طلبد که دربارش حکم عادلانه داشته باشد، حق تعالی نیز از آدمی عدل می‌خواهد تا در آنچه از او می‌خواهد، جانب عدل‌جویی و عدالت‌خواهی را رعایت کند؛ یعنی غیرمشروع از او نخواهد، غیرممکن از او طلب نکند و انتظار وقوعش را نداشته باشد. بنابراین، هرگاه صفت عدل در جان آدمی ملکه گردد، می‌تواند به‌وسیله آن در جهان حکمرانی نماید، داوری و قضاوت نماید- حکمی عادلانه و منصفانه-، در این وقت است که به نام شریف عدل متخلق گردیده است (دلیر، ۱۳۹۷: ص ۳۸۳).

صاحب قدرت سیاسی مطلوب در نظام سیاسی حکمت متعالیه، انسان آراسته به اسمای حسناى الهی است که انسان پیراسته از اسمای حسناى الهی را شایسته ورود به قدرت سیاسی نمی‌داند. در نظام سیاسی متعالی هم صاحب قدرت می‌بایستی به اسمای حسناى الهی آراسته شود و هم جامعه را به عنوان خلیفه‌اللهمی به بار بیاورد. سیاست متعالیه از آن جهت که مبدأ متعال مطلوبش است، عالی و متعالیه می‌باشد، و از جهت دیگر که می‌خواهد دست عبد را به حق برساند و سعادت آدمی را تأمین نماید، و آن را در دنیا دنبال می‌کند، دانی است (دلیر، ۱۳۹۶: ص ۶۰).

بر همین اساس بایستی صاحب قدرت به طور طبیعی دوستدار عدل و اهل آن بوده باشد و ستم و اهل آن بیزار و بغض ظالم و جائر را داشته باشد، عدل و عدالت را به آسانی زیبا ببیند، در هنگام دعوت به عدل، لجاجت نشان ندهد، بلکه در هنگام دعوت به عدل و عدالت، منقاد باشد و هنگام دعوت به جور و جنایت، انقیاد نشان ندهد، بلکه سرسختانه مقاومت کند (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ص ۴۹۵). در حکمت متعالیه

صفتی که برای رئیس اول برمی‌شمارند، عدالت‌اش ویژه انسان متعالی است. در ویژگی دهم و یازدهم رئیس اول به عدل رئیس اول قدرت سیاسی تصریح دارد: «دهم آنکه به حسب طبع محبّ عدل و اهل آن و مبغض جور و ظلم و اهل آن باشد، و درباره اهل خودش و غیراهل خودش انصاف مرعی دارد و بر آن ترغیب نماید، و بر جوری که بر کسی وارد شود، اندوهناک گردد و در مقام تدارک آن باشد.

یازدهم آنکه در هر جا که به عدل و حُسن و جمیل دعوت شود، به آسانی انقیاد نماید، در دعوت به عدل چموش و لجوج نباشد، و اگر به جور و قبیح دعوت شود، منقاد نباشد» (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ص ۵۵). سیاست متعالیه بر عقل و عقلانیت بسیار تاکید دارد که عاقل می‌تواند عادل باشد. در نبود عقل، عدل نیز نخواهد بود، مراد از عقل هم عقل ابزاری نیست، بلکه عقلی است که به عقل فعال مستفیض بوده باشد.

«پس، به اعتبار آنکه هرچه از جانب خدا بر عقل فعال فایض می‌گردد، عقل فعال آن را بر عقل منفعل او فایض می‌گرداند، حکیم و ولی و فیلسوف است، و... این انسان در اکمل مراتب انسانیت و در اعلی درجه سعادت است، و نفسش گویا با عقل فعال متحد است، به نحوی که مذکور شد، و این انسان واقف است بر هر فعلی که ممکن است که به سعادت کشاند» (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ص ۵۶-۵۵). کمالات اولیه رئیس اول در حکمت متعالیه مربوط به عقل، عقل فعال و عقل مستفاد می‌باشد، بعد از آن کمالات ثانویه رئیس مطلق آغاز می‌شود که اوصاف دوازده‌گانه است (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ص ۵۶-۵۵). عدالت سیاسی در عرفان را می‌توان در عرفان نظری و عرفان عملی و در ذیل اسمای حسنی مورد مطالعه قرار داد. در ادامه این نکته به صورت اجمال با رویکرد اسمایی مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

۸. عرفان و عدالت سیاسی

در این بخش، با توجه به اینکه از اسم عدل بحث شد، فقط به اسم المقسط و الحلیم، بسنده می‌شود.

الف) معنای المقسط

مقسط به عنوان اسمی از اسمای حسنای الهی بدین معناست که خداوند هنگام داوری، حکم و فرمانروایی، عدالت دارد، «قَائِمًا بِالْقِسْطِ»، خداوند دادگر است و فرمان به قسط می‌دهد و دادگران را نیز دوست می‌دارد، «وَ أَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»، «مقسط، داددهنده و قاسط، ستم‌کننده است»، «وَ أَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا»، «ستمکاران هیزم آتش دوزخ گردیدند». در صورت تصحیح جهان‌بینی صاحبان قدرت سیاسی و تصحیح نگاه آنان به قدرت سیاسی، عملکرد و رفتار سیاسی آنان دگرگون

می‌شود؛ محبوبیت حقیقی در محبوب بودن را نزد پروردگار بدانند و اسباب محبوبیت را در اقامه عدل و قسط باور کنند، آن وقت است که شاهد ظلمی از ناحیه صاحبان قدرت سیاسی نخواهیم بود (دلیر، ۱۳۹۷: ص ۳۸۱-۳۸۴).

۱. **تعلق به المقسط:** عدل و قسط دو مفهومی است که همگان از بکار بردن آن، هدف احقاق حق را دارند، با قطع نظر اینکه به حق باشند و یا نباشند، که بیشتر بار حقوقی دارند، انسان معاصر بیشترین نیازمندی را به حقیقت آن دو دارد، آرزوی دیرینه انسان جاری و ساری شدن آن دو مفهوم به معنای واقعی در جوامع بشری بوده است. نیازمندی همگان و بخصوص صاحبان قدرت و بالاخص حقوق دانان و قاضیان به مسند قضاوت نشسته، به خدای سبحان در این است که آنان را از جمله کسانی قرار دهد که در احکام و قوانین او به عدل و داد رفتار نمایند.

۲. **تحقق به المقسط:** دادگر کسی است که داد مظلوم و ستمدیده را از ستمگر در مقام عمل می‌گیرد، خواه دادگری او به زیان خودش فرجام پذیرد و خواه دادگری او به زیان غیر باشد، حق، محور ستاندن حق مظلوم از ظالم می‌باشد، نه خود محور ستاندن است و نه دیگری و گرایش‌های حزبی. به هر روی دادگر باید جانب حق را پاس دارد، مگر اینکه ستمدیده حق خود را ببخشد. نام‌های عفو و بخشش فراوان است، مثل بخشیدن صاحبان حق دم در قصاص و مصادیق فراوان دیگر.

۳. **تخلق به المقسط:** متخلق شدن به اسم المقسط، با وابستگی حزبی افراطی ممکن نخواهد بود، یا منافع شخصی برای صاحب قدرت مهم باشد، نمی‌تواند به طور شایسته متخلق به اسم المقسط بوده باشد. کسی به نام مقسط و دادگر متخلق می‌شود که حقوق الله را رعایت نماید، نه حقوق نابحق حزبی و گروهی، اگر خدایی بوده باشد، قسط به طور صحیح در بین مردم جاری و ساری خواهد شد.

(ب) معنای الحلیم

حلم به کسر حاء به معنی آهستگی، عقل و بردباری است. حلم به کسر حاء را، اسامی دیگری که به همراه اسم حلیم آمده، قابل دقت می‌باشند، مانند، غفور، علیم، شکور و غنی که هر کدام به نوبه خود می‌توانند بار سیاسی خاصی داشته باشند. ابن عربی بر این باور است که صفت حلیم وقتی به منصف ظهور می‌رسد که خدای قادر و مقتدر مهلت دهد و کسی را مجازات نکند، البته او را فراموش نمی‌کند و وانمی‌گذارد، بلکه تا مدتی به خاطر بازگشت به کار نیک، مجازات او را به تأخیر می‌اندازد و او را زیر پوشش ناز و نعمت قرار می‌دهد تا فضل و کرم را بر او تمام کند، که به نوعی اتمام حجت از ناحیه حق به عبد

می‌باشد، وی سپس حلیم به معنای احلام را دنبال کرده است، که آن مد نظر تحقیق حاضر نیست (ابن عربی، بی‌تا: ج ۴، ص ۲۴۰). صاحبان قدرت سیاسی بردبار، توان غلبه به موانع پیش‌رو را دارند، اما صاحبان قدرت سیاسی که عجولانه و با شتاب‌زدگی در قدرت تصرف می‌کنند، به طور قطع خرابی‌ای که بجا می‌گذارند، به راحتی قابل جبران نیست. عجله و شتاب‌زدگی در عرصه سیاسی، سم مهلک است.

۱. تعلق به الحلیم: صاحبان قدرت بردبار و صبور می‌توانند موانع را از مسیر ملت خود بردارند، عدالت را با شتاب‌زدگی نمی‌توان اجرا نمود، اجرای عدالت احتیاج به بردباری دارد، نیازمندی صاحبان قدرت در رابطه با حلیم به خدای سبحان، قابل انکار نمی‌باشد، این نیازمندی در وقتی است که سالکان کوی حق، بخصوص صاحبان قدرت که همت به کاری کردند، آن را با عزم و اقتدار کامل به منصه ظهور برسانند و هر گرایش به امری را با قدرت سامان بخشند و به عرصه ایجاد آشکار نمایند. کاری را به سامان نرسانده، رها نکنند، پروژه‌های ناتمام را به سرانجام برسانند، اسم الحلیم مدد‌رسانی می‌کند که صاحبان قدرت کاری را ناقص رها نکنند.

۲. تحقق به الحلیم: متحقق شدن به اسم الحلیم، هنگامی تحقق می‌یابد که پستی و زبونی و ذلت عملی، به هر حال کار زشت و جسارتی از ناحیه شخصی واقع شود، انسان هم قدرت و اقتدار مؤاخذه داشته باشد، مع ذلك مجازات او را ترك کند، وی را مؤاخذه ننماید و به او مهلت دهد، باشد که از آن کردار زشت و زبون و پست دست بردارد و به نیک‌بختی و سعادت گراید. عدم مؤاخذه کسی که جسارت و بی‌ادبی کرده است، در هنگامی که قدرت مؤاخذه را هم دارد، نشانه متحقق شدن به اسم الحلیم می‌باشد، تحقق‌یافتگی در رفتار ائمه (ع) با مخالفان خود، فراوان وجود دارد.

۳. تخلق به الحلیم: وقتی عبد به این نام متخلق می‌شود که آنچه که در معنای آن گفته شد، ملکه او شود و در جانش به عنوان ملکه بنشیند. گفتنی است حلم حق نخست عبد را زیر پوشش رحمت، نعمت و مهلت قرار می‌دهد، اما این همیشگی نیست، چون چه بسا درباره انسان مغرور و مست، نعمتش افزایش می‌یابد. اما افزونی نعمت به معنای این نیست که او مشمول رحمت حق قرار گرفته است، بلکه رخصت و فرصتی که حق به عبد می‌دهد، فلسفه خاص خودش را دارد و همیشه به معنای عنایت ویژه برای عبد بشمار نمی‌آید، ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ تُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّ تُمْلِي لَهُمْ لِيُزَادُوا إِثْمًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ (آل عمران: ۱۷۸). البته نباید کسانی که کافر شدند، تصور کنند اینکه به ایشان مهلت می‌دهیم، برای آنان نیکوست، ما فقط به ایشان مهلت می‌دهیم تا بر گناه خود بیفزایند. نباید فرصت‌سوزی کرد، هنر آدمی ایجاد فرصت‌ها است، صاحبان قدرت سیاسی متخلق به اسم الحلیم، بایستی با حلم و بردباری بدنبال

جاری و ساری ساختن عدالت در بین ملت خود باشند و با بی‌عدالتی بستیزند. در پاسخ به این پرسش که عدالت سیاسی یک امر اعتباری است و ارتباطی به هستی‌شناسی و یا به عدالت تکوینی ندارد؟ بایستی توجه کرد که در فلسفه، هستی را به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کنند، روشن است که هر قسمی بهره‌ای از مقسم دارد، در نتیجه امر اعتباری نیز بهره‌ای از هستی دارد و دارای وجود می‌باشد. علاوه بر این، عدالت یک امر وجودی است و همان‌طور که در نسبت بین عدل و جور یادآور شدیم که نسبت بین آن دو عدم ملکه است، عدل ملکه است و جور عدم ملکه، پس، عدل که ملکه است، از هستی برخوردار است.

۹. نتیجه‌گیری

در سیاست متعالیه تلاش بر این است که در بین امور و علوم به ظاهر متخالف، پیوند ایجاد شود، مثل پیوند ظاهر با باطن، قدرت و معنویت، اخلاق و سیاست و...؛ بخصوص بین علمی که در طول تاریخ ناسازگاری فیلسوف با فقیه را شاهد بودیم و یا ناهمسو پنداشتن علم کلام با فلسفه و یا عرفان با برهان و بین دیگر امور و علمی که ناسازگار پنداشته می‌شدند، حکمت متعالیه، آن‌ها را با هم سازگار نمود و واگرایی بین علوم و امور را به هم‌گرایی رساند. در حکمت متعالیه حکمت نظری منفک از حکمت عملی نیست، بلکه حکمت عملی قوی را در گرو حکمت نظری قوی می‌داند. همه علوم و امور را در خدمت شریعت باور دارد، اگر آغاز شریعت را سیاست می‌داند، سرانجام و نهایت سیاست را شریعت معرفی می‌کند، بر این اساس در پژوهش حاضر تاکید شد که عدالت سیاسی نمی‌تواند جدای از عدالت تکوینی، تشریحی، اخلاقی و دیگر حوزه‌های عدالت باشد. مطالعه و تحقیق در عدالت حکمت متعالیه، می‌بایستی با در نظر گرفتن سایر حوزه‌های عدالت باشد، در غیر این صورت تحقیق از عدالت متعالیه، یک تحقیق ناقصی خواهد بود. در این پژوهش با رویکرد اسمایی به عدالت سیاسی پرداخته شد و با سه اسم العدل، المقسط و الحلیم مورد مطالعه قرار گرفت، و هر سه اسم با مفاهیم سه‌گانه تعلق، تحقق و تخلق بررسی گردید.

منابع

قرآن کریم.

- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۱ق). مجموعه رسائل ابن عربی (النور الأسنى بمناجاة الله بأسمائه الحسنى). بیروت: دارالمحجة البيضاء، ج ۱.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ج ۱۱.
- ابن عربی، محمد بن علی (بی تا). الفتوحات المکیة دارالفکر. بیروت: بی تا، ج ۴.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۰ق). التدریبات الالهیه فی اصلاح المملكة الانسانیة. بیروت: بی تا.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۲.
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد (۱۳۷۵). مرآت الاکوان تحریر شرح هدایه ملاصدرا. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۷). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوازدهم.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۸). جهل حدیث (اربعین حدیث). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- دامونئی بکری، محمد بن محمود (۱۴۳۴ق). النفعات القدسیة فی شرح معانی التدریبات الالهیه فی اصلاح المملكة الانسانیة. بیروت: کتاب ناشرین.
- دلیر، بهرام (۱۳۹۶). الگوی نظام سیاسی در حکمت متعالیه. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دلیر، بهرام (۱۳۹۷). وجوه سیاسی در اسماء حسنی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دمشقی میدانی، حسین بن طعمه (۱۴۳۶ق). الفتوحات الربانیة فی شرح التدریبات الالهیه فی اصلاح المملكة الانسانیة. بیروت: کتاب ناشرین.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴ق). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن. تهران: مرتضوی، چاپ دوم، ج ۲.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). أسرار الآیات و أنوار البینات. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار، چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۷ق). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ج ۱-۲.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی). بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ج ۴، ۹.
- عسکری، ابی هلال (۱۴۱۲ق). معجم الفروق اللغة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۸۷). رسایل فیض کاشانی (آئینه شاهی). محقق و مصحح جعفری بهراد. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (بی تا). کلیات شمس تبریزی. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ هفدهم.