

## رهیافتی منطقی بر آموزه «عدل الهی» در نهج البلاغه

آیسودا هاشم پور\*

عبدالعلی شکر\*\*

### چکیده

رویکرد حضرت علی (ع) در نهج البلاغه به آموزه عدل الهی و تفهیم آن بر اساس اسلوب منطقی و التفات به مواد و قالب استدلال‌های ایشان در تبیین این موضوع، مورد عنایت عدل‌پژوهان واقع نشده است. در کلام حضرت (ع) عدل تکوینی، بر محور توازن در عالم هستی استوار است که به اعتقاد ایشان علاوه بر غنای از تشریح، می‌تواند به‌عنوان مقدمه‌ای بارز در براهین وجودی استفاده شود. التفات حضرت به مسئله عدل تشریحی نیز با تلویحی بر بعثت انبیاء و عدالت در تکالیف الهی قابل توضیح است. تناسب جزا و پاداش الهی با اعمال بشری و عدم تبعیض در این امر، در صورت تساوی استحقاقات نیز دو امری است که در پرتو آن، تبیین منطقی عدل جزایی میسر می‌شود. نوشتار حاضر با شیوه توصیفی - تحلیلی علاوه بر ترسیم نمایی از رویکرد حضرت به مقوله عدل الهی در سه ساحت تکوین، تشریح و جزا، به عرضه صور و مواد استدلال‌های ایشان نیز پرداخته است. نتایج این جستار حاکی از آن است که بیانات حضرت در این باب، مستدل، مبرهن و واجد ساختار و قالب متعارف منطقی بوده و به اعتقاد نگارنده در گشایش ابواب نوین در حیطه نهج‌البلاغه پژوهی کارآمد است.

**کلیدواژه‌ها:** استدلال منطقی، عدالت تکوینی، عدالت تشریحی، عدالت جزایی، نهج‌البلاغه.

\* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)، ysooda.hashempour@gmail.com

\*\* دانشیار گروه فلسفه کلام دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، alishokr67@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۲

## ۱. مقدمه

عدل الهی به‌عنوان یکی از صفات فعلی باری تعالی، از مباحث مشترک فلسفه اولی و علم کلام- اعم از سستی و جدید- به‌شمار می‌رود و از آن‌جایی که تأثیر بسزایی در نوع جهان‌بینی انسان دارد، دارای جایگاهی ویژه در مسایل عقلی و اعتقادی است. تعمقی در تاریخ تفکر فلسفی و کلامی و فلسفه دین، حاکی از اهتمام ویژه حکما و اندیشمندان جهان به تبیین و تحقق عدل در جامعه بشری است.

در این میان، رویکرد حضرت علی (ع) در نهج‌البلاغه به مسئله خطیر «عدل الهی» با التفات به اسلوب منطقی، درخور واکاوی و بازپژوهی ژرف است. نحوه نگرش ایشان به مقوله عدل، به‌مثابه اصل شاخص نظام تکوین و شرط مبنایی تحقق کمالات انسانی در پرتو تحقق استعدادهای وجودی او و از همه مهم‌تر، تکیه اصول بنیادین اعتقادی چون نبوت و معاد بر این آموزه، بر ضرورت و اهمیت تبیین منطقی عدل در اندیشه حضرت (ع)، می‌افزاید؛ چراکه پژوهش‌های به‌عمل آمده در این حوزه اغلب، به بیان، تفسیر، و تحلیل آموزه‌های اعتقادی در کلام حضرت بسنده کرده‌اند. به‌طور مثال مقاله‌ای تحت عنوان «تأثیر پیش‌فرض‌های کلامی در تفسیر معنای عدل با تأکید بر معارف نهج‌البلاغه»<sup>۱</sup> به بررسی نظریه معتزله و شیعه در باب معنای عدل و ارتباط آن با توحید افعالی پرداخته و با ارائه مستندات از معارف نهج‌البلاغه، پیوند این دو مقوله را آشکار کرده است، یا کتاب «عدل الهی و عدالت بشری در نهج‌البلاغه»<sup>۲</sup> به مباحثی چون عدل و استحقاق، عدل در محشر، عدل و رزق پرداخته و عدالت پیامبر اکرم (ص) و حضرت علی (ع) و سیمای عدالت مهدی (عج) را ترسیم کرده است. بنابراین وجه نوآورانه نوشتار حاضر التفاتی ویژه، به صورت و محتوای کلام حضرت و ارائه تبیینی منطقی از آن در سه ساحت عدل تکوینی، تشریحی و جزایی است. بدین منظور علاوه بر ترسیم رویکرد ایشان به مقوله عدل، به قالب‌های منطقی سخنان آن حضرت نیز پرداخته می‌شود.

## ۲. وجه اصالت صفت «عدل» در اندیشه اسلامی

با نظر به این که خداوند دارای صفات زیادی همچون رحمت، حکمت، قدرت، علم، خالقیت و... است، وجه اهتمام به صفت عدل به‌طور خاص چیست؟ و چرا تنها این صفت الهی، از اصول مذهب در نظر شیعه و معتزله محسوب می‌شود؟

در پاسخ می‌توان گفت اصول دین همان توحید، نبوت و معاد است. از دو اصل امامت و عدل، اولی از اصول مذهب شیعه و دومی از اصول جریان معتزله است. یعنی هرکس منکر یکی از آنها باشد، از دایره مذهب شیعه یا معتزله خارج است. در باب وجه تاریخی و سیاسی انتخاب عدل به عنوان یکی از اصول مذهب نیز باید خاطر نشان کرد که ریشه تاریخی این مسئله در قرون اولیه اسلام قابل پیگیری است؛ چنان‌که فرقه اشعری عادل بودن خداوند را لازم نمی‌دانستند و معتقد بودند هر کاری خداوند انجام دهد همان درست است؛ گرچه از نظر عقل زشت و ناپسند باشد (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۴۴). حال آن‌که به اعتقاد اهل تشیع، خداوند حتی بر انجام کارهای زشت و قبیح نیز قادر است اما عملی برخلاف حکمت و عدالت از او سر نمی‌زند (علّامه مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۳۷۴). بنابراین از آن‌جایی که این دو تفکر بزرگ در حوزه اسلام در این مسئله از هم جدا شدند، عدل در زمره اصول مذهب قرار گرفت.

ریشه سیاسی آن هم به دوران بنی‌امیه و بنی‌عبّاس باز می‌گردد. سردمداران این دو حکومت، برای ممانعت از اعتراض و شورش مردمی، این‌گونه تبلیغ می‌کردند که همه چیز به اراده و خواست خداوند است و کسی نباید در مقابل خواسته خداوند برخیزد و اعتراضی بکند. اگر ما حاکم شده‌ایم به خواست و اراده خداوند بوده، جبر بر جهان حاکم و مورد رضایت خداوند است (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۳۹۹). در واقع این نظریه، پشتوانه سیاسی خوبی برای بنی‌امیه و بنی‌عبّاس و استمرار حکومت و ریاست آن‌ها بود. بنابراین مبارزه اعتقادی با این اقوال، عدل را در میان اندیشمندان مذهب تشیع برجسته ساخت و محل توجه ویژه قرار گرفت.

البته به نظر می‌رسد علاوه بر دلایل فوق، اهمیت مسئله عدل در حل بسیاری از مسائل اعتقادی که در علم کلام بدان پرداخته می‌شد، بی‌تأثیر نباشد؛ چراکه بسیاری از مسایل اعتقادی مانند شفاعت، تبعیض‌ها، شرور و... مبتنی بر اعتقاد به عدل الهی است. آموزه‌های قرآن را نیز می‌توان در وجه اهتمام و تمایز صفت عدل از سایر صفات مؤثر دانست؛ چراکه در مواضع عدیده، با صراحت، نظام جهان را بر مبنای توازن، عدل، درستی، استحقاق‌ها و ظرفیت‌های مخلوقات استوار می‌داند: «خداوند که همواره به عدل قیام دارد، گواهی می‌دهد که جز او هیچ معبودی نیست؛ و جز او که توانا و حکیم است، هیچ معبودی نیست» (آل‌عمران: ۱۸). در واقع خداوند با خلق نظام واحد در هستی، بر یگانگی ذات خود شهادت می‌دهد؛ یعنی نظم و هماهنگی موجود در آفرینش، بر حاکمیت قدرتی والا گواه است.

مطالعه در تاریخ حکمرانی علوی و سیاست‌هایی که حضرت علی (ع) در مواضع مختلف به کار بسته است نیز حاکی از این امر می‌باشد که آن حضرت تنها موضوعی را که در رویایی با آن، تسامح و مماشات را روا نمی‌نمیداشت، بر تفهیم و اجرای ابواب مختلف عدل مصرّ بود و از آنجایی که معارف نهج البلاغه از بدو گردآوری تاکنون همواره آینه‌ای روشن برای مسلمانان به شمار می‌رود، مطالب شاخص آن نیز محل تأملات ویژه می‌باشد. چنان‌که اهتمام خاصّ حضرت به عدالت تکوینی و نقش اساسی آن در اثبات طرق خداشناسی و جایگاهی که دیگر ساحات عدل الهی را در تحقّق بستر عدالت اجتماعی فراهم می‌کنند، خود گزینه‌ای است که توجه اجمالی به آن در کلام حضرت علی (ع)، وجه اصالت صفت عدل و تبارشناسی این آموزه در میان سایر اوصاف را روشن می‌سازد.

### ۳. معنای عدل

نظر به این‌که فهم دقیق موضوع و توفیق در تبیین مورد نظر، مسبوق به ارائه معنایی روشن از آن است، اشاره به معانی لغوی و اصطلاحی عدل لازم به نظر می‌رسد.

#### ۳-۱ عدل در لغت

معنای بارزی که برای واژه «عدل» بیان کرده‌اند بدین قرار است: تناسب و تعادل، برابری و تساوی، مراعات حد وسط در امور یا اعتدال، استقامت و استوا (فیومی، ۱۳۷۲: ۵۲)؛ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۲۵). این واژه اگر با «عن» متعدی شود، معنای عدول و انصراف را می‌رساند (سبحانی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۲۹۰).

#### ۳-۲ عدل در اصطلاح علم کلام

معنای عدل در مباحث اصول دین، به قرار زیر است:

۱. رعایت تساوی و اجتناب از تبعیض؛ وقتی که استحقاق‌ها برابرند (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۳).

۲. رعایت و التفات به حقوق هر ذی‌حقی (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۱۹۲).

۳. قرار دادن هر چیز در جای خود یا هر کاری را به شایسته‌ترین وجه ممکن انجام

دادن. مطابق این تعریف، عدل با حکمت مترادف دارد (همان). نظر به این که در جهان تشریح و تکوین هر چیزی از جایگاه مناسب برخوردار است، عدل، همان رعایت تناسب امور می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۴). بنابراین می‌توان گفت معنای اجمالی عدل آن است که باری تعالی با هر موجودی چنان که سزاوار او است، رفتار نماید و او را در جایگاهی بنشانده که شایستگی دارد (همان: ۳۲۹).

### ۳-۳ معنای عدل در نهج البلاغه

از امام علی (ع) پرسیدند عدل یا بخشش، کدام یک برتر است؟ حضرت فرمودند: «عدالت، هر چیزی را در جای خود قرار می‌دهد در حالی که بخشش آن را از جایگاه خود خارج می‌کند، عدالت، تدبیر عمومی مردم است و بخشش، گروه ویژه‌ای را شامل می‌شود. پس عدل، شریف‌تر و برتر است» (شریف رضی، ۱۳۸۸: ۵۲۷). در این سخن حضرت به دو نکته اساسی اشاره فرموده‌اند: اول این که، نتیجه عدالت این است که هر کسی در جامعه به حق خود برسد، چنان که برخی گفته‌اند: «وضع الشيء فی موضعه» (سبزواری، ۱۳۷۵: ۵۴). روشن است که در این صورت، تمام افراد اجتماع به تلاش و کوشش برمی‌خیزند تا بتوانند حق عادلانه خودشان را بگیرند. علامه طباطبایی نیز در تشریح ماهیت عدل، چنین بیان می‌نماید که حقیقت عدل، برقراری تساوی و توازن میان امور است؛ به نحوی که بهره شایسته هر یک بدان داده شود. در نتیجه، همگی از این حیث که در جایگاه سزاوار خود قرار گرفته‌اند، برابری دارند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۳۳۱). و لیکن بخشش، این‌طور نیست، زیرا چیزی اضافه بر استحقاق افراد است؛ اگرچه در جای خود بسیار خوب است اما ممکن است عده‌ای به سبب آن به تنبلی روی بیاورند.

نکته شایان ذکر دیگر این است که عدالت امری فراگیر است؛ درحالی که بخشش، محدود است. بدیهی است که اگر آثار مثبت چیزی همه جامعه را فراگیرد، اشرف و افضل از چیزی است که جنبه محدودی دارد.<sup>۳</sup> چنان که آیه ۹۰ سوره نحل نیز به همین نکته اشاره دارد: «همانا خداوند به عدل و احسان امر می‌کند» (نحل: ۹۰). در این آیه، نخست به اصل عدالت به عنوان یک اصل فراگیر اشاره شده و مسئله احسان در درجه دوم قرار گرفته است. کلام حضرت (ع) نمونه‌ای از بهترین خطابه‌های مستدل است که با بهره‌گیری از محمودات<sup>۴</sup> که جزء مشهورات است، در قالب دو قیاس ضمیر و شکل اول، قابل بیان است.

- قیاس اول - که با توجه به قرار دادن همه چیز در جای خود به وسیله عدالت صورت می‌پذیرد - از چنین صورتی برخوردار است:
- عدالت، امور را در جای خود می‌نهد.
  - هر چیزی که امور را در جای خود نهد، شریف‌تر و برتر از بخشش است.
  - نتیجه: عدالت، شریف‌تر و برتر از بخشش است.
  - و قیاس بعد با توجه به عمومیت و فراگیر بودن عدالت بدین قرار است:
  - عدالت، تدبیر عمومی مردم است.
  - تدبیر عمومی مردم، شریف‌تر و برتر از بخشش است.
  - نتیجه: عدالت، شریف‌تر و برتر از بخشش است.

#### ۴. ابعاد عدل الهی در نهج البلاغه

طبق معنای مرسوم عدل در اندیشه‌ی اسلامی - یعنی قرار دادن هر چیز در محل بایسته خود - حق تعالی به عنوان جاعل و خالق موجودات در نظام تکوین، تشریح و جزا هر چیز را در جایگاه شایسته خود قرار می‌دهد؛ به گونه‌ای که استعداد هیچ موجودی تلف نگردد. با تدقیق آموزه‌های اسلامی از جمله بیانات حضرت در نهج البلاغه، می‌توان عدالت خداوند را در سه گستره مهم تکوین، تشریح، جزاء و پاداش بررسی کرد و با توجیه منطقی آن، باب بدیعی را در نهج پژوهشی فتح کرد:

#### ۴-۱ عدالت تکوینی خداوند

بنا بر عدالت تکوینی خداوند، عدل در نظام آفرینش و در سراسر عالم هستی جریان دارد: «و آسمان را برافراشت و ترازو را گذاشت» (الرحمن / ۷) مطابق این امر حکومت و قضای خدای متعال با توجه به علم و آگاهی‌اش بر همه چیز، عادلانه است (بحرانی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳: ۷۲۱)؛ بدین معنی که در جهان، تعادل وجود دارد و سرپای آن موزون و متعادل است.

حضرت علی (ع) در موارد متعددی مخاطبان را به تأمل و تعمق در ساختار موجودات دعوت می‌کند و دستاورد این دقت نظر را اثبات خالقی حکیم می‌داند که جهان را به بهترین شکل و براساس طرح حکیمانه‌ای خلق کرده است. بنابراین می‌توان گفت عدالت تکوینی

جهان در سخنان ایشان، در پرتو براهین وجودی قابل استحصال است؛ چنان‌که براهین نظم و غایی بر مقدمه‌ای که بیانگر عدالت تکوینی خداوند است، استوار است؛ از این‌رو علاوه بر التفات ویژه حضرت به این قسم از عدل، اهمیت استعمال آن در اثبات وجود حق تعالی را نیز نشان می‌دهد:

#### ۴-۱-۱ برهان نظم

اشاره به نظم و هماهنگی جهان در بیانات حضرت، دارای جایگاه ویژه‌ای است. نظم با آنچه که در تعریف عدل گفته می‌شود مبنی بر این‌که هرچیز را در جایگاه خویش می‌نهد - در ارتباط است. به عبارت دیگر، یکی از مصادیق بارز عدل تکوینی همان نظم در خلقت پدیده‌ها است. به اعتقاد امیرالمومنین خداوند از این طریق آثار قدرتش را در عرصه جهان هستی، در معرض نظاره همگان قرار داده است تا بتوان با تعمق در آن، نظم حساب شده و پیچیده حاکم بر آن‌ها را درک کرد. این نظم و تناسب، بیانگر آن است که حفظ {برپایی} نظام عالم، نیازمند علم و قدرت بی‌پایان است و هر لحظه، حکایت از توانمندی، قدرت و علم ذات پاک باری تعالی می‌کند؛ به گونه‌ای که هر انسانی را به اعتراف و می‌دارد و چراغ معرفتش را در قلوب می‌افروزد. چنان‌که در خطبه ۱۶۰ می‌فرمایند:

پس آن کسی که دل را از همه چیز تهی کند و فکرش را به کار بندد تا بداند تو چگونه عرش قدرت خود را برقرار کرده‌ای و پدیده‌ها را چگونه آفریده و چگونه آسمان‌ها و کرات فضایی را در هوا آویخته‌ای؟ و زمین را چگونه به روی امواج آب گسترده‌ای، نگاهش حسرت‌زده و عقلش مبهوت و سرگردان، شنوایی‌اش پریشان، اندیشه‌اش حیران می‌گردد (شریف رضی، ۱۳۸۸: ۲۱۳).

ایشان در این تعبیرات وزین به چند مطلب از عظمت خلقت اشاره کرده‌اند: برپایی و حفظ عرش، آغاز خلقت، آویختن کرات در آسمان و پیدایش زمین از قعر آب که هر یک نسبت به دیگری، شگفت‌انگیزتر است و در پی آن، خستگی و عجز چشم، مبهوت ماندن عقل، واله گشتن گوش و حیران شدن فکر - که از آثار حیرت و سرگردانی هستند - را خاطر نشان می‌کند. عبارت ایشان در خطبه مذکور، یادآور نظم استحصانی و زیباشناختی نیز هست؛ در این نوع نظم، به‌عنوان یکی از اقسام برهان نظم، انسان با مشاهده یک مجموعه بسیار منظم و زیبا متعجب و متحیر شده و به تحسین آفریننده آن می‌پردازد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶: ۱۵۳).

نکته‌ای که از بررسی مطالب فوق درخور بیان است، اشاره به اعتراف خیر بودن عالم هستی در پرتو تبیین عدل تکوینی است که در فلسفه از آن به «نظام احسن» تعبیر می‌شود. ایده «نظام احسن»، از اهم مباحث فلسفی است که در تأملات فلسفه اسلامی جایگاهی ویژه دارد. این ایده از جهتی با مبحث عدل تکوینی و از جهتی با مبحث شرع مرتبط است؛ چنان‌که صدرالمتألهین نیز بر اساس مبانی فلسفی‌اش، مخلوقات هستی را فعل باری تعالی و عین ظهور و تجلی اسماء و صفات حق تعالی و صادر از مقام ربّانی دانسته که در سایه «عنایت الهی»، بهترین شکل ممکن را دارا هستند؛ زیرا وی عنایت را بدین‌گونه معنا می‌کند که ذات باری تعالی عالم به نظام اکمل وجود و جهان هستی است؛ بدین نحو که در نظام اکمل و اتم آفریده شده است، در عین حال علم عنای خدایانند، با خلق و نظام اتم و احسن عینیت دارد و لذاته برای هر کمال و خیری در حدّ اعلا، علت است در حالی که به همان شکل (در نظام اتم و اعلا) به آن راضی باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷: ۵۷).

حال، باتوجه به عباراتی که از سخنان حضرت در راستای اثبات عدل تکوینی خداوند تبیین شد، می‌توان گفت که ایشان با تَبّه در نظم، تعادل و تناسب عالم هستی - که ممکن است به دلیل وضوح فراوان، مغفول مانده باشد - آن را به عنوان مقدمه‌ای روشن برای اثبات آفریدگاری حکیم می‌دانند. بنابراین گنجاندن عبارات ایشان در قالب برهان نظم چنان‌که شرحش گذشت، بر هیچ ذهن آشنا به منطقی پنهان نیست. تمام عبارات ایشان در این بخش درصدد تفهیم مضمون این برهان، در قالب قیاس اقترانی حملی شکل اول چنین است:

- جهان خلقت، به بهترین نحو ممکن (نظام احسن) خلق شده و دارای نظمی آشکار است.

- هر چیزی که به بهترین نحو ممکن (نظام احسن) خلق شده باشد و دارای نظمی آشکار باشد، از وجود ناظم حکایت می‌کند.

نتیجه: جهان خلقت، از وجود ناظم حکایت می‌کند.

#### ۴-۱-۲ برهان غایی

یکی از تقریرهای برهان نظم برای اثبات وجود خداوند، برهان غایی است. تأکید این برهان بر نظم و هماهنگی جهان است و از این طریق، وجود حق تعالی را به اثبات می‌رساند. ابتدای این برهان بر تعادل، تناسب و نظم جهان آفرینش است و از این طریق مؤکد عدالت تکوینی حق تعالی است. مطلب قابل توجه در این برهان، آن است که تمامی اجزاء پدید آورنده



موجودات برای وصول به نیازهایشان، مکمل همدیگرند و میان تمام اجزای عالم، تناسب و هماهنگی وجود دارد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶: ۱۵۳) این برهان نیز در سخنان حضرت علی (ع) قابل بررسی است. نمونه شاخص این برهان، قسمتی از خطبه اول است که می‌فرماید: «برای پدید آمدن مخلوقات، زمان مناسبی قرار داد و موجودات مختلف را هماهنگ نمود و در هر کدام غریزه خاص خود را نهاد» (شریف رضی، ۱۳۸۸: ۲۱).

مطابق این بیان، از عجایب عالم خلقت، التیام اشیاء و موجودات گوناگون نسبت به هم بوده که گوییه همه یک چیز هستند و پیوند وثیقی بین آنها وجود دارد.

خطبه مذکور با بیانی شیوا، هماهنگی، تعادل، تناسب و نظم را در سراسر جهان تشریح کرده است و بدیهی است که تفصیل نظام تعادل و تناسب، چندان دامنه‌دار است که هرچه بحث پیرامون آن گسترش می‌یابد، وسعت میدان آن نیز بیشتر نمایان می‌شود.

مقدمه روشن این برهان نیز مانند آنچه در شرح برهان نظم گذشت، اشاره‌ای تنبیهی به مطالعه و مشاهده جهان هستی است که از التفات و استعمال این مقدمه، وجود خالق حکیمی اثبات می‌شود. صورت منطقی بیانات حضرت با التفات به آنچه بیان شد، در قالب قیاس اقترانی شکل اول چنین است:

- جهان خلقت دارای اجزایی غایتمند و منظم است.

- هر آنچه دارای اجزای غایتمند و منظم است، ناظمی مدبر دارد.

نتیجه: جهان خلقت، ناظمی مدبر دارد.

#### ۴-۲ عدالت تشریحی خداوند

یکی دیگر از اقسام و مراتب عدالت الهی در بیان اعتقادی حضرت علی (ع)، عدل تشریحی است که مقرون با تکالیف و احکام دینی اعم از باطنی و ظاهری است و با مسئله نبوت و بعثت انبیاء ارتباط وثیقی دارد. در واقع، معنای این قسم از عدل در اندیشه اسلامی، بدین گونه است که خداوند بر اساس دادگری و عدالت، تکالیفی را به وسیله انبیاء برای مردم نازل کرده است: «براستی پیامبران را با دلایل آشکار به سوی مردم فرستادیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند» (حدید/ ۲۵) گستره عدالت تشریحی خداوند، بازتاب‌های مختلفی در پی دارد که اولین آن این است که بدانیم خداوند در وضع تکالیف و قوانینی که سعادت انسان در گرو آن است، چیزی را فروگذار نکرده و در این امر

فرستادگانی دارد. بنابراین از این جهت با مسئله نبوت گره می خورد.

#### ۴-۲-۱ بعثت پیامبران؛ اتمام حجت خداوند با بشر

حضرت علی(ع) در قسمتی از خطبه یکم نهج البلاغه به همین مسئله اشاره می کنند و ماهیت و محتوای دعوت انبیاء را روشن می سازند:

خداوند سبحان از بنی آدم (ع) پیامبرانی را برگزید و از ایشان پیمان گرفت که وحی الهی را به خوبی حفظ نمایند و از آنان خواست که امانت رسالت را به مردم ابلاغ کنند. این زمانی بود که اکثر مردم عهدی را که خدا از آنها گرفته بود، دگرگون کردند، حق او را نشناختند و شریکانی برای او نهادند و شیاطین، آنها را از معرفت باری تعالی باز داشتند و به هر جهت می کشیدند و آنها را از اطاعت و عبادتش جدا نمودند (شریف رضی، ۱۳۸۸: ۲۴).

کلام ایشان گویای این مطلب است که انحراف بشر از خطرات چه از حیث معارف توحیدی که حاصل آن گرایش به شرک و بت پرستی و چه از حیث عملی که نتیجه اش تسلیم هوا و هوس است، باعث شد که حق تعالی پیامبرانی را با مسئولیت های سنگین به جامعه بشریت ارسال و به اهداف عمده در بعثت انبیاء اشاره کند که اولین آن، همان یادآوری فطرت توحیدی است؛ چراکه خداوند معارف توحیدی را در سرشت انسان قرار داده است. هر انسانی اگر با این فطرت سالم پرورش یابد و آموزش های نادرست او را منحرف نسازد، به طور طبیعی یکتاپرست خواهد بود. پیامبران نیز جهت هدایت انسان های منحرف به فطرت توحیدی مبعوث شده اند: «پس خداوند پیامبرانش را میان افراد مبعوث ساخت و رسولان خود را پیاپی به سوی آنان فرستاد تا عهد فطرت را از آنان مطالبه نماید» (شریف رضی، ۱۳۸۸: ۲۵).

بعثت انبیاء الهی علاوه بر نمایش راه اکمل برای تکامل حقیقی انسان از طریق فطرت، تأثیرات خطیر دیگری نیز در تکامل انسان ها داشته است که از حکمت بعثت آنها محسوب می شود. حضرت علی (ع) در ادامه سخن فوق می فرماید:

نعمت های مغفول الهی را به آنان یادآوری کنند و با ابلاغ دستورهای خداوند، حجت را بر آنها تمام نمایند و گنج های پنهانی عقل ها را برای آنان آشکار کنند و نشانه های قدرت خدا و وسایل و عوامل حیات و زندگی و طرق موت و مشکلات و رنج های پیرکننده و حوادث پیاپی که همواره بر سر راه آدمیان است را معرفی سازند (شریف رضی، ۱۳۸۸: ۲۵).

حضرت در کلام فوق هدف و فایده‌های دیگر بعثت را بیان می‌نمایند؛ در وجود انسان نعمات معنوی و مادی فراوانی است که اگر از آن‌ها به خوبی بهره برده شود، انسان را به سعادت خواهد رساند. و لیکن غفلت از آن‌ها، تباهی‌شان را در پی دارد. انبیاء الهی با یادآوری نعمت‌های ارزنده‌ای که در اختیار انسان‌ها است، آن‌ها را به طریق سعادت باز می‌گرداند و علاوه بر یادآوری فطرت، از طریق استدلال‌های عقلی بر آنان اتمام حجّت می‌کنند و تعلیمات آسمانی و فرمان‌های الهی را به آن‌ها می‌رسانند.

همچنین انبیاء، انسان‌ها را متوجّه توانایی و قدرت عقل‌ها می‌کنند؛ چراکه مطالب بسیاری وجود دارد که عقل انسان، قادر به درک آن‌ها است ولی یا به تجارب فراوان و گذشت زمان نیازمند است و یا در اثر اهتمام افراد به امور دنیوی و مادی و غلبه گرایش‌های حیوانی، مورد غفلت و فراموشی قرار گرفته و یا در اثر بد آموزی‌ها و تبلیغات سوء در خفا می‌ماند. بنابراین چنین مطالبی به وسیله انبیاء ارائه می‌شود و با تذکرات مکرر از فراموشی کلی آن‌ها ممانعت می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۸۱). حضرت علی (ع) در بیان خود، دستاوردهای عقل را به خزانه‌ای تشبیه کرده‌اند که در قعر خاک مدفون است و دارنده گنج، خود از وجود آن‌ها غافل است. البته باید التفات داشت که مقصود ادیان الهی و بعثت پیامبران، جایگزینی وحی به جای عقل نبوده؛ بلکه آن‌ها در مرتبه نخست، پرده از چهره عقل بر می‌دارند و انسان‌ها را به استعمال از این موهبت حقّانی فرا می‌خوانند.

عبارات امیرالمومنین (ع) در خصوص حکمت بعثت انبیاء، برهان روشنی است که در قالب قیاس استثنایی قابل تبیین است:

- اگر مردم عهد فطرت و نعمت‌های الهی را فراموش کنند و حجّت بر آن‌ها تمام نباشد و گنج‌های پنهان عقول و نشانه‌های قدرت خدا و وسایل و عوامل حیات و راه‌های مرگ و حوادث پی‌درپی آشکار نباشد، آنگاه خداوند پیامبرانی را برای یادآوری پیمان فطرت و نعمت‌های فراموش شده و اتمام حجّت و آشکار کردن گنج‌های پنهانی عقول و نشانه‌های قدرت خدا و وسایل و عوامل حیات و راه‌های مرگ و حوادث پی‌درپی، مبعوث می‌کند.

- مردم عهد فطرت و نعمت‌های الهی را فراموش کردند و حجّت بر آن‌ها تمام نبود و گنج‌های پنهان عقل‌ها و نشانه‌های قدرت خدا و وسایل و عوامل حیات و راه‌های مرگ و حوادث پی‌درپی، آشکار نبود.

- نتیجه: خداوند پیامبرانی را برای یادآوری عهد فطرت و نعمت‌های فراموش شده و

اتمام حجّت و آشکار نمودن گنج‌های پنهانی عقول و نشانه‌های قدرت خدا و وسایل و عوامل حیات و راه‌های مرگ و حوادث پیاپی، مبعوث کرده است. البته قیاس فوق این ظرفیت را دارد که هر یک از مقدماتش به عنوان قیاسی جداگانه مورد بررسی قرار گیرد؛ که به جهت اختصار بدین گونه طرح شده است. صورت کلی برهان به زبان منطق جدید چنین است:

$$P \rightarrow Q \text{ و } P \vdash Q$$

$$۱(۱) P \rightarrow Q \quad \text{ف}$$

$$۲(۲) P \quad \text{ف}$$

$$۱، ۲، \text{ و } م \quad Q(۳) \text{ و } ۲$$

بنابراین قیاس مذکور در راستای تبیین بازتاب اول عدل تشریحی، مطابق قاعده و فرمول قیاس استثنایی است که توجه بدان، بیانگر ابواب بدیع پژوهش‌های مربوط به حوزه نهج البلاغه است.

#### ۴-۲-۲ عدالت در تکالیف

دیگر بازتاب این امر، تناسب تکالیف انسانی با استطاعت او و اعتقاد به سهولت قوانین اسلام و اذعان به عادلانه بودن تکالیف‌ها و دستورهای خداوند به مردم است؛ این‌که نظام تشریح از میزان عدل تبعیت می‌کند و هر حکمی تابع یک مصلحت و مفسده و حقیقت واقعی است. در واقع، تبیین این امر مبتنی بر پذیرش حسن و قبح عقلی است؛ چنان‌که عدلیه معتقدند خداوند در مقام تشریح، همواره عادل بوده و هیچ ظلمی را در حق بندگان روا نداشته است. حضرت علی (ع) ناظر به کلام الهی که فرموده است: «همانا خداوند به عدل و احسن امر می‌کند» (نحل: ۹۰)، می‌فرماید: «عدل همان انصاف و احسان، همان بخشش است» (شریف رضی، ۱۳۸۸: ۴۸۳) و انصاف نیز از نظر ایشان ادا کردن حق هر چیز است (همان: ۴۰۱). بنابراین مشهود است که ایشان نیز با پیش‌فرض اعتقاد به حسن و قبح عقلی، اذعان دارند که حق تعالی به آنچه که «عدل و احسان» است، امر می‌فرماید نه آنچه که بدان امر می‌کنند، عدل و احسان باشد. لذا با التفات به معنای «انصاف» که با «عدل» مترادف دارد، بار دیگر همسانی معنا و مفهومی «استحقاق» و قرابت آن را یادآور می‌شوند و در قیاس مربوطه، همین امر را به عنوان نتیجه اخذ می‌نمایند.

آیسودا هاشم‌پور و عبدالعلی شکر ۸۹

مقدمات کلام حضرت، مصداق قضایای محموده است که از آرای مشهور می‌باشد و در قالب قیاس اقترانی شکل اول، چنین است:  
- هر عدلی، انصاف است.  
- همواره انصاف، ادا کردن حق هر چیز است.  
نتیجه: همیشه عدل، ادا کردن حق هر چیز است.  
کلام خداوند در آیه فوق، می‌تواند مقدمه‌ای مناسب برای قیاسی دیگر باشد: «خداوند به عدل و احسان امر می‌کند».  
این کلام مصداق قاعده حذف & در منطق جدید است<sup>۱</sup>:

$P \& Q \vdash P$

1 (1)  $P \& Q$

ف

1 (2)  $P$

۱، ح &

بنابراین طبق این قاعده می‌توان گفت: «خداوند به عدل امر می‌کند»؛ این گزاره را می‌توان در قیاس بعدی مورد استفاده قرارداد:  
- عدل ادا کردن حق هر چیز است.  
- همواره خداوند به عدل امر می‌کند.  
نتیجه: همیشه خداوند به ادا کردن حق هر چیز امر می‌کند.  
بنابراین شریعت الهی بر هر دو معنای یاد شده عادلانه است (ر.ک: هادوی‌نیا، ۱۳۸۹: ۷۳-۷۰).

#### ۳-۴ عدالت جزایی خداوند

یکی دیگر از وجوه عدل‌پژوهی در کلام نورانی حضرت علی (ع)، عدل جزایی است. مهم‌ترین اقتضای این عدل، آن است که خداوند در مقام پاداش و کیفر بندگان، جزای هر کسی را متناسب با اعمالش عطا کند و در امر قضاوت، با فرض تساوی استحقاق‌ها، تبعیض روا ندارد؛ یعنی حکم یکسانی داشته باشد.

#### ۳-۴-۱ تناسب جزا و پاداش با اعمال افراد

حضرت در قسمتی از خطبه ۱۷۸ ناظر به این امر، پدیده‌های موجود را با جزای اعمال

انسان در ارتباط می‌بیند و آن را با تکیه بر عدل جزایی پروردگار مطرح می‌کند: «به خدا قسم هرگز ملتی از ناز و نعمت حیات گرفته نشدند مگر به کیفر گناهایی که مرتکب شده‌اند؛ زیرا خداوند بر بندگان خود ظلم روا نمی‌دارد» (شریف رضی، ۱۳۸۸: ۲۴۳). چنان‌که در قرآن کریم نیز آمده است: «خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند» (رعد: ۱۱).

لازم به بیان است حق و تکلیف که از مباحث اساسی و دغدغه‌های بشری است، می‌تواند در پرتو قاعده حسن و قبح عقلی، چهره‌ای همسو با اقتضای فوق داشته باشد. از آن‌جا که در کلام امامیه و معتزله، اعتقاد به حسن و قبح عقلی، اصلی خطیر است، پاداش و جزای الهی به معنای مرسوم آن یعنی استحقاق، باز می‌گردد. کلام حضرت در قالب قاعده استلزام در منطق جدید<sup>۷</sup> می‌گنجد؛ قابل ذکر است قاعده استلزام گرچه خود، استدلال نیست اما مدد می‌رساند که ذهن، به مطلب مهم‌تری رهنمون شود:

- نعمت (ناز و خوشی) دنیا گرفته نشد مگر به کیفر گناهایی که انجام داده‌اند (مگر به وسیله گناه).  $P * Q \sim$

- اگر گناه انجام ندهید، نعمت (ناز و خوشی) دنیا گرفته نمی‌شود.  $\sim Q \rightarrow \sim P$   
از عبارت فوق می‌توان عکس نقیض موافق<sup>۸</sup> را که از استدلال‌های مباشر است، نتیجه گرفت:

- اگر نعمت (ناز و خوشی) دنیا گرفته شود، پس گناه انجام داده‌اید.  $\sim \sim P \rightarrow \sim \sim Q$   
 $= P \rightarrow Q$

#### ۴-۳-۲ تساوی حکم الهی (عدم تبعیض در صورت تساوی استحقاق‌ها)

در اواخر دوران حکومت حضرت که بر اثر وفور ثروت و انتقال فرهنگ‌های فاسد برخی همسایگان به کشور اسلامی و مشکلاتی که در عصر خلفاء در جامعه اسلامی در پی داشت، اهل کوفه گرفتار مفساد زیادی شده بودند که از همه مهم‌تر، برتری‌جویی طوایف بر یکدیگر و تعصب‌های جاهلی بود (مکارم شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۷: ۴۲۸). امام با عنایت ویژه به کاربرد عدل جزایی و تساوی حکم الهی در مواضع مختلف، برای خاموش کردن آتش این فتنه‌ها، خطبه ۱۹۲ را ایراد فرمودند. این خطبه به‌طور صریح اشاره بر تساوی تمام مکلفات در نزد باری تعالی دارد و گویای این مطلب است که هیچ کس بر دیگری امتیازی

آیسودا هاشم‌پور و عبدالعلی شکر ۹۱

ندارد و حق تعالی خویشاوند کسی نیست. گناه، برای تمام افراد گناه و طاعت نیز، برای همه طاعت است:

خداوند هرگز انسانی را برای عملی وارد بهشت نمی‌کند که برای همان عمل فرشته‌ای را محروم کند. فرمان خدا در آسمان‌ها و زمین یکسان است و میان خدا و خلق دوستی خاصی وجود ندارد که به خاطر آن حرامی را که بر جهانیان ابلاغ فرموده، حلال نماید (شریف رضی، ۱۳۸۸: ۲۷۳).

این کلام نیز در قالب قیاس استثنایی چنین است:

- اگر خدای سبحان انسانی را به خاطر عملی که فرشته‌ای را به سبب همان عمل از بهشت بیرون کرده است به بهشت داخل کند، آنگاه حکم او متغیر است (عادلانه نیست).

- لکن چنین نیست که حکم او متغیر باشد.

نتیجه: چنین نیست که خدای سبحان انسانی را به خاطر عملی که فرشته‌ای را به سبب همان عمل از بهشت بیرون کرده است، به بهشت داخل کند.

بنابراین حضرت با عدم تغییر حکم الهی در مورد مخلوقات، عدالت جزایی خداوند را نیز به گونه‌ای مستدل خاطر نشان می‌کنند.

## ۵. نتیجه‌گیری

مداقه در نوشتار حاضر، «سیاق منطقی» را به‌عنوان ویژگی شاخص کلام حضرت علی(ع) در تبیین مسئله عدل الهی مشخص کرده است. مطابق استدلال‌های حضرت، عدل الهی در سه ساحت تکوین، تشریح و جزاء تسری دارد؛ براهین نظم و غایی که از دیرباز به‌دلیل وضوح، مورد عنایت اندیشمندان بوده است، مبتنی بر مقدمه‌ای است که با توجه به نظم، تناسب، تعادل، هماهنگی جهان و به‌عبارتی «عدالت تکوینی»، اثبات وجود خالق را نیز در پی دارد. در کلام حضرت، عدل الهی در مقام تشریح با بعثت پیامبران و آموزش معارف دینی و دنیوی توسط آن‌ها و با نظر به سهولت قوانین مشروع برای بندگان و عادلانه بودن تکالیف الهی، حائز بیان و اثبات شده است؛ چنان‌که علاوه بر التفات به محتوا، قالب‌های دقیق استدلال‌ها نیز عقیده مذکور را استحکام بخشیده است. حق تعالی همچنین در مرتبه جزاء و پاداش نیز از هرگونه ظلمی مبرا بوده و به‌اقتضای این تبری، جزاء و پاداش هر کس

را متناظر با اعمالش به وی عطا می‌کند و در این امر، میان هیچ‌یک از مخلوقات تبعیض روا نمی‌دارد. نکته‌ای که بیش از مطالب مذکور شگفتی هر انسان صاحب اندیشه‌ای را برمی‌انگیزد، این است که بیانات حضرت در باب عدل و مسایل پیرامون آن، نه تنها دور از هرگونه مغالطه یا تکلف است؛ بلکه به لحاظ محتوا و ساختار، منطبق با اصول و قواعد منطقی است. براهین و استدلال‌های ایشان در قالب‌های مختلف منطقی قابل بیان است. خطاب ایشان نه تنها با مخالفین، بلکه با عقل آزاداندیش انسانی در خارج از محدوده زمانی و جغرافیای اختناق است. بنابراین به لحاظ تاریخی مطالب مطروحه در نهج البلاغه، حاکی از بطلان این باور است که منطقی در میان مسلمانان، ریشه‌های خارجی داشته است.

### پی‌نوشت

۱. احد فرامرز قراملکی و قاسم درزی، ۱۳۹۲.
۲. سید علوی، ۱۳۷۹.
۳. استعمال این‌گونه مفاهیم ارزشی بیشتر در جدل یا خطابه است. به طور مثال، در مواضع اولی و اثر - که از قواعد جدل به شمار می‌رود - می‌توان از موضع «هر چیزی که اختصاص به عموم داشته باشد شریف‌تر و برتر است» استفاده کرد و عدل را مصداق آن دانست. اما چون حضرت در این کلام قصد جدل ندارند و بیشتر سعی در اقناع مخاطب با سخنان مستدل دارند؛ به نظر می‌رسد خطابی خواندن سخنشان سزاوارتر باشد.
۴. عبارت است از احکام و اصولی که عقلا به خاطر حکم خلق آدمی، بر آن توافق دارند، مانند حکم به خوبی شجاعت و بدی ترس و بخل (مظفر، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۳۶).
۵. چگونگی ورود شر در قضای الهی و نظام خلقت و تکوین از فروع مباحث الهیات به معنای اخص است. با توجه به براهین حضرت علی (ع) در باب عدالت تکوینی خداوند و نظام احسن، ممکن است این پرسش مطرح شود که شر در این نظام خلقت چه جایگاهی دارد؟ چرا که ما شاهد اموری هستیم که متصف به شریعت می‌شوند. مثلاً وجود مار یا عقربی که نیش می‌زند. به دیگران آسیب می‌رساند در نظام احسن چه جایگاهی دارد؟ فلاسفه مسلمان در پاسخ به سؤالاتی از این دست، می‌گویند به‌طور مثال مار یا عقرب از آن جهت که حیوان هستند و از حیات خود لذت می‌برند، وجودشان برای خودشان و معالیشان، خیر است و اگر وجودشان به‌گونه‌ای بود که باعث مرگ و آسیب به دیگران نمی‌شدند، هرگز متصف به شریعت نمی‌شدند. بنابراین اسناد وجود و خیر - که مساوق هم هستند - به این موجودات، اسنادی حقیقی و اسناد شر، اسنادی مجازی و بالعرض است. نکته قابل تأمل در این مباحث این است که خیر محض،



آیسودا هاشم‌پور و عبدالعلی شکر ۹۳

محقق است که همان ذات باریتعالی است و مراتب مجرد هستی تا پیش از عالم طبیعت که با وجود محدودیت خیر، شری در آن‌ها متصور نیست. اما نشأت طبیعت، نشأتی است که به دلیل تزامم و حرکت، خیر و شر آمیخته است البته با فزونی خیر. و این نشأت اگر به دلیل شرّ قلبی که در آن هست ایجاد نشود، خود شرّ بزرگی می‌شود که ناشی از فقدان خیر فراوان است. حتی در این نشأت نیز، شرّ به اصالت خلق نمی‌شود بلکه به تبع خیری که در طبیعت است، محقق می‌شود. به‌طور مثال آتش خیر است اما لوازم آتش که همان حرارت و سوزندگی است، همراه با خود آتش - که خیر است، آفریده می‌شود و هرگز به علتی جدای از علت ملزوم خود - یعنی آتش - نیازی ندارد و اسناد شرّ به حسب سوزندگی آن، اسنادی مجازی است که در اثر تزامم در عالم طبیعت پیش می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۰۴). استاد مطهری در این باب معتقدند که شرّ نسبی است و در هر چیزی که مردم آن را شرّ می‌انگارند، خیری نهفته است (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۵۰) چنان‌که مولوی می‌گوید: زهر مار آن مار را باشد حیات/ لیک آن مر آدمی را شد ممت/ پس بد مطلق نباشد در جهان/ بد به نسبت باشد این را هم بدان (مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۶۸).

۶. بنا بر این قاعده از  $P \& Q$  می‌توان هریک از  $P$  یا  $Q$  را استنتاج کرد. نتیجه در هر مورد بر فرض‌هایی استوار است که  $P \& Q$  بر آن استوار است (موحد، ۱۳۹۳: ۳۸).

۷. کلماتی نظیر «مگر اینکه»، «جز اینکه» که بین دو جمله قرار می‌گیرد را می‌توان یک ادات منطقی دانست و آن را به صورت  $P * Q$  نشان داد. بنابر این قاعده، می‌توان از  $P * Q$  به  $P \rightarrow Q$  دست یافت (موحد، ۱۳۹۳: ۵۳).

۸. عبارت است از تبدیل نقیض طرفین قضیه با بقای صدق و کیف. یعنی از صدق قضیه‌ای به صدق عکس نقیض آن پی می‌بریم (قراملکی، ۱۳۹۱: ۱۷۵).

## منابع

قرآن کریم.

ابن اثیر، علی بن محمد (۱۹۶۵م). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دار صادر.  
بحرانی، ابن میثم (۱۴۱۷ق). *شرح نهج البلاغه*. ترجمه قربانعلی محمدی مقدم. مشهد: مجمع البحوث اسلامیة.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه: بخش چهارم از جلد اول*. قم: اسراء.  
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. تحقیق: صفوان عدنان داودی. بیروت: دارالعلم.

سبحانی، جعفر (۱۴۰۹ق). *الهیات و معارف اسلامی*. ج ۳-۱. چ دوم. بی‌جا: مرکز جهانی علوم اسلامی.

۹۴ رهیافتی منطقی بر آموزه «عدل الهی» در نهج البلاغه

- سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۷). شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیت الله حسن زاده آملی. تحقیق مسعود طالبی. ج ۲. تهران: نشر ناب.
- سید علوی، سید ابراهیم (۱۳۷۹). *عدل الهی و عدالت بشری در نهج البلاغه*. قم: بنیاد نهج البلاغه.
- شریف رضی (۱۳۸۸). *نهج البلاغه*. ترجمه محمد دشتی. تهران: پیام عدالت.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. ترجمه سید محمد باقر موسوی. قم: جامعه مدرسین.
- علمه مجلسی (۱۴۰۴). *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسه وفاء.
- فرامرزی قراملکی، احد؛ درزی، قاسم (۱۳۹۲). «تأثیر پیش فرض های کلامی در تفسیر معنای عدل با تأکید بر معارف نهج البلاغه». پژوهش های نهج البلاغه. ش ۳۹. صص ۲۸-۷.
- فیاض لاهیجی (۱۳۸۳). *گوهر مراد*. تهران: نشر سایه.
- فیومی، احمدبن محمد (۱۳۷۲). *المصباح المنیر*. قم: دار الهجرة.
- قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۶). *پاسخ به شبهات کلامی*. دفتر اول: خداشناسی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). *آموزش عقاید*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *عدل الهی*. تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷). *منطق*. ترجمه و اضافات: علی شیروانی. ج ۱ و ۲. قم: دارالعلم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۲). *پیام امام امیرالمؤمنین (ع) شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه*. ج ۷. قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب.
- موحد، ضیاء (۱۳۹۳). *درآمدی به منطق جدید*. چ دهم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- هادوی نیا، علی اصغر (۱۳۸۹). «عدالت اجتماعی - اقتصادی از دیدگاه نهج البلاغه». *مطالعات تفسیری*. ش ۲. صص ۸۸ - ۶۵.