

بازخوانی مفهوم انسان کامل بر اساس واکاوی وجوه عدالت در مراتب وجودی او در حکمت صدرایی

دکتر امیر راستین طرفی (نویسنده مسئول)

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

arastin@ferdowsi.um.ac.ir

دکتر فردین جمشیدی مهر

استادیار گروه الهیات (فلسفه)، دانشکده علوم انسانی و تربیت بدنی دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس، ایران

چکیده

انسان برای نیل به کمال نیازمند شناخت انسان کامل و الگوی کمال یافته‌ی نوع خود می‌باشد. در مکاتب عرفانی و فلسفی که دغدغه شناخت انسان را دارند، ویژگی‌های گوناگونی برای انسان کامل بیان شده است تا از رهگذر این اوصاف، حقیقت او آشکار شود. در این نوشتار برآنیم تا با بررسی منابع کتابخانه‌ای و روش تفسیر متن و استدلال و تحلیل فلسفی، دیدگاه حکمت متعالیه را -که خود را عرفان مدلل می‌داند- در این خصوص مورد کاوش قرار دهیم. در این کاوش، از مفهوم «عدالت» بهره می‌گیریم چرا که عدالت، مفهومی عام، شناخته شده و جامع است و در اندیشه صدرایی، به مثابه حقیقتی مشکک، مراتب و اقسام گوناگونی دارد. به این منظور، در این پژوهش وجوهی از عدالت همچون عدالت طبیعی، عدالت اخلاقی و فقهی، عدالت ظهوری و عدالت شهودی در حکمت صدرایی احصاء شده است که می‌تواند تصویر نوی از عدالت در انسان کامل را به تصویر کشد و از این طریق، در بازخوانی حقیقت انسان کامل و شناخت دقیق تر آن راهگشا باشد.

کلیدواژگان: عدالت، انسان کامل، ملاصدرا، اعتدال، استواء.

مقدمه

در کتب عرفانی و حکمی و اخلاقی، در باب انسان کامل و مشخصات و ویژگی‌های آن سخن فراوان گفته شده است. انسان به عنوان موجودی پیچیده، حیثیات و جهات وجودی گوناگونی دارد، و طبیعتاً انسان کامل نیز، به جهت کمالش، واجد تمام این حیثیات گوناگون بوده و بحث از اوصاف او نباید بحثی یک‌جانبه و تک‌بعدی باشد، بلکه باید به گونه‌ای جامع مطرح شود. یکی از شیوه‌های دست‌یابی به تصویری جامع از یک حقیقت، یافتن وجهی جامع در آنست که با سعه خود بتواند تمام یا اکثر وجوه و مراتب و مصادیق آن حقیقت را تحت پوشش قرار دهد. ادعای این پژوهش آن است که آن حیثیت کلیدی و جامع از حقیقت انسان کامل که می‌تواند تصویر جامعی از آن به دست دهد، عدالت است. حقیقت عدالت، دارای مشخصاتی است که این مهم را میسر می‌سازد: ۱. خود از جامعیت و ذووجوه بودن برخوردار است و این قابلیت را دارد که در عرصه‌های گوناگون و مراتب مختلف وجود و حیات انسان تحقق یابد؛ در نتیجه می‌تواند ما را در فهمی جامع از معنای انسان کامل یاری کند. ۲. عدالت، معنایی آشنا برای اکثر انسانهاست که تصوراً و تصدیقاً قریب به بدیهی است، و طبق معیارهای منطقی، استمداد از مفاهیم و معانی روشن‌تر در تعریف و شناسایی یک حقیقت، نسبت به مفاهیم اخفی ترجیح دارد. ۳. عدالت معنایی شوق‌آفرین و انگیزه‌بخش است و برای هدف اصلی از شناخت انسان کامل یعنی کوشش برای سلوک به آن مقام منیع، بسیار راهگشاست. عدالت مطلوب و دلخواه همگان است و هیچکس نمی‌پسندد که وجهی از وجوه اندیشه و عمل و زندگی او متصف به ظلم و بی‌عدالتی شود. به همین دلیل، اگر حقیقت انسان کامل برای سایر انسانها از دریچه معنایی دلپسند و مطلوب بیان شود، شور و انگیزه بیشتری در آنها برای حرکت به سوی کمال ایجاد می‌شود، و این با غرض و غایت از معرفت انسان کامل همسو است. پس «جامعیت معنایی»، «معروفیت برای مخاطب»، و «هماهنگی با غایت معرفت انسان کامل»، از خصوصیهایی است که همگی در عدالت جمع شده است. در نظر نویسندگان، حکمت متعالیه صدرایی با برخورداری از مبانی حکمی مستحکم، و همچنین رویکردی جامع که در نگرش به مسائل هستی دارد، حاوی ظرفیت مناسبی است که می‌توان بر اساس آن، وجوه و مراتب عدالت را در یک شبکه مفهومی منسجم به تصویر کشید و آن را تبیین نمود. -است- در این پژوهش نشان داده می‌شود که مکتب وجودی صدرایی می‌تواند به کمک مبانی ویژه خود، ابعاد گوناگونی را برای مفهوم جامع عدالت به‌پوراند و با نگاهی دقیق، حیثیات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی عدالت را تبیین نماید و از رهگذر اثبات حیثیات گوناگون عدالت در انسان کامل، توصیفی جامع و تعریفی دقیق برای حقیقت و اوصاف انسان کامل ارائه نماید. بنابراین، مسأله اصلی مقاله عبارتست از واکاوی مفهوم محوری عدالت در آینه وجود انسان کامل بر اساس آراء

حکمت متعالیه به ویژه مؤسس آن یعنی جناب صدرالمآلهین. در این خوانش صدرایی از انسان کامل، با توجه به حضور و نفوذ مفاهیمی چون عدالت و اعتدال در ابعاد وجودی گوناگون انسان کامل، می‌توان دم از تساوی و یا تساوق زد و انسان کامل را مساوی و یا مساوق با انسان عادل دانست، و حکم کرد که بهره انسان از عدل و اعتدال بهره او از کمال را نشان می‌دهد.

لازم به ذکر است در حیطه مسأله نوشتار کنونی، پژوهش قابل ذکر صورت نگرفته است و وجوه عدالت و اعتدال در انسان کامل از منظر حکمت متعالیه مورد تحقیق قرار نگرفته است. امامی جمعه و گنجور در مقاله‌ای صرفاً نشان می‌دهند که از نظر ملاصدرا-همسو با فارابی- رئیس مدینه فاضله (در درجه اول، پیامبر و یا امام و در درجه بعد، غیر ایشان) باید اهل عدل و عدالت باشد (امامی جمعه و گنجور، ۱۳۹۲: ۷۶-۸۰)، اما بحث تفصیلی در خصوص ابعاد عدالت در انسان کامل بر اساس مبانی و آراء حکمت متعالیه ارائه نمی‌دهند؛ منادی و باقریان نیز در مقاله خود تنها به اعتدال در مزاج از منظر عرفانی پرداخته‌اند و در قالب عبارات محدودی، نظر ملاصدرا را نیز بیان کرده‌اند (منادی و باقریان، ۱۳۹۳: ۵-۱۸).

در این نوشتار، ابتدا به بیان چند نکته مقدماتی می‌پردازیم و سپس ابعاد گوناگون عدالت در سیمای انسان کامل را از منظر حکمت صدرایی مورد واکاوی قرار می‌دهیم.

الف. مفهوم عدالت از منظر حکمت متعالیه

در میان اندیشمندان مسلمان، دو تعریف کلی از عدالت رایج شده است که می‌توان آن‌ها را به گونه‌ای به یکدیگر برگرداند. تعریف اول عبارت است از «وضع کل شیء فی موضعه» (سمیح دغیم، ۲۰۰۱: ۴۴۱؛ سبحانی، ۱۴۲۸ق: ۳۵۶) قرار دادن هر چیز در موضع و جایگاه شایسته‌ی خود و دیگری «إعطاء کل ذی حقِّ حقَّه» (توسلی، ۱۳۷۵: ۱۵۹/۱-۱۷۵) حق هر صاحب‌حقی را ادا کردن. از آن‌جا که موضع هر حقی، جز در نزد صاحب آن نیست، از این‌رو می‌توان گفت که این دو تعریف تفاوت حقیقی با یکدیگر ندارند و به یکدیگر بر می‌گردند. ملاصدرا نیز هر دو تعریف را به نوعی پذیرفته و تأیید کرده است؛ او خدا را عادل می‌داند به این دلیل که هر موجودی را در جایگاه خویش قرار داده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۲۸۵-۲۸۶) و حکمت و رحمت خدا را عادلانه معرفی می‌کند به این دلیل که حق هر موجودی را ادا کرده و به هر مستعدی آنچه را شایسته آن است افزوده است (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۲۵۱). بنابراین، از نظر ملاصدرا، عدالت امری واحد است و معنایی یگانه دارد که این معنا در عرصه‌ها و مراتب و شئون گوناگون تکوین، نفس و اجتماع قابل تحقق است. در باب وجودی یا عدمی بودن عدالت نزد ملاصدرا می‌توان گفت که او در عالم تکوین، «عدالت» را امری وجودی بلکه آن را عین «وجود» معرفی

می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۰۵). اما در نظام اخلاقی، عدالت را همراه با اموری عدمی می‌داند، چرا که - همان‌گونه که در ادامه روشن خواهد شد - عدالت اخلاقی به معنای حکمرانی قوای عالی نفس بر قوای دانی آن و استعمال قوای دانی به نحوی است که خالی از افراط و تفریط باشد. پس در واقع عدالت اخلاقی، به معنای «سلب و نفی افراط و تفریط» در استعمال قوا می‌باشد که همان حد وسط و نقطه‌ی میانی است (ملاصدرا، بی‌تا (الف): ۲-۳). در نتیجه، ملاصدرا اگر چه عدالت را در مقام مفهوم و تعریف، اعطای حق، به هر صاحب حقی معرفی می‌کند اما تحقق این معنا، در عرصه‌های مختلف، با ویژگی‌های خاص خود همراه است؛ گاهی اعطای حق، متوقف بر بازداشتن قوای مختلف از افراط و تفریط است و گاهی اعطای حق، اعطای اصل وجود شیء در جایگاه و رتبه وجودی مناسب خود است.

ب. وجود استعداد خلافت الهی و انسان کامل شدن در هر انسانی

در حکمت متعالیه، هر انسانی مستعد خلافت الهی و کمال‌یابی و نیل به مقام انسان کامل است. افراد نوع انسان همگی این شایستگی و استعداد را دارند تا خلیفه خدا بر روی زمین باشند و همان انسانی باشند که جهان کبیر است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ۳۰۱/۲ - ۳۰۲). اهمیت این مسأله در این است که زمینه الگوگرفتن از انسان کامل بالفعل را در سایر افراد فراهم می‌سازد و اینکه آنان نیز باید با اقتدا به او، در مسیر کمال - که مطابق با این نوشتار، عدل مطلق است - گام بردارند. خداوند به انسان این قابلیت را عطا فرموده که از طریق حرکت جوهری، از پایین‌ترین درجه هستی یعنی جماد شروع کند و به درجه برتر و بالاتری از عقول دست پیدا کند (همان: ۳۰۹ - ۳۱۳) و انسانهای عادی موظفند برای نیل به این کمال، به انسانهای کامل همچون انبیاء (علیهم‌السلام) اقتدا کنند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۰۳/۳؛ نیز ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۵۶). پس انسان برای کمال خود، نیاز دارد تا انسان کامل و اوصاف وجودی او را شناسایی کرده و از طریق الگوبرداری، در مسیر او قدم بردارد.

ج. تشکیکی بودن حقیقت عدالت

حقایق وجودی در نظام حکمت صدرایی، همچون خود هستی، تشکیکی هستند. عدالت نیز از این امر مستثنی نیست و مراتب و درجات گوناگونی دارد. از منظر مرحوم امام خمینی (ره)، عدالت اخلاقی همان حد وسط بین افراط و تفریط است که از امتهات فضایل اخلاقی به شمار می‌رود؛ اما عدالت مطلقه، تمام فضایل باطنیه و ظاهریه و روحیه و قلبیه و نفسیه و جسمیه را شامل می‌شود، زیرا عدل مطلق، مستقیم به همه معنی است (خمینی، ۱۳۸۲: ۱۴۷). آیت الله جوادی آملی با اشاره به سه قسم از اقسام عدالت، یعنی عدالت فقهی، عدالت حکمی و اخلاقی، و عدالت عرفانی، میان آنها نوعی تشکیک طولی را اثبات می‌کند به این صورت که عدالت فقهی، عدالتی است

که در اثر التزام به واجبات و ملحقات آن و ترك محرمات و ملحقات آن حاصل می‌شود و کاری با سایر صفات و ملکات انسان ندارد. این مرتبه از عدالت، احکام فقهی خود را دارد، مانند اینکه اقتدا به او جایز، شهادت او در محکمه قضا مسموع است و می‌تواند شاهد بر ايقاع طلاق باشد. این مرتبه، مرتبه نازلۀ عدالت است که از آن به حداقل تکلیف یاد می‌شود. اما در عدالت حکمی و اخلاقی، عادل علاوه بر التزام به واجبات و ترك محرمات، ملکات خود را نیز تعدیل می‌کند و آنها را در هسته مرکزی عدل قرار می‌دهد و قوه فاهمه و قوه شهویّه و قوه غضبیّه را در هسته مرکزی و حالت اعتدال‌شان نگه می‌دارد یعنی حالت حکمت، عفت و سخاوت و شجاعت را حفظ می‌کند؛ به عبارت دیگر، هم قوای ادراکی و هم قوای تحریکی او به اعتدال می‌رسد؛ اما چنین فردی از حیث عرفانی هنوز عادل نیست؛ در نظر عارف عادل کسی است که مظهر همه اسمای حسنائی الهی باشد و در هر وقت به اسمی از اسمای حسنائی الهی که مناسب همان وقت است، ظهور کرده آن را در جای خود اجرا کند. بنابراین، در بینش عارفانه عدالت وصف کسی است که مظهریتش نسبت به همه اسمای حسنی همتا و همسان باشد و خود در هسته مرکزی آن قرار گیرد و اختلاف موضعی آنها را برطرف کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۹۵-۹۷). پس مراتب عدالت متعدّد است، مرتبه نازلۀ ای از آن به نام «عدالت صغری» در فقه مطرح است و مرتبه متوسط آن «عدالت وسطی» در فلسفه ذکر شده است و «عدالت کبری» مرتبه والای عدالت است که در عرفان مطرح می‌شود و طبق آن، انسان عادل به جایی می‌رسد که مظهر تام اسماء حسنی و در هسته مرکزی عدل قرار می‌گیرد و مظهریتش نسبت به همه اسماء همتا و همسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۹۵)؛ از همینجا می‌توان به نکته بعد راه یافت.

د. عدالت مطلق انسان کامل

انسان کامل، چون کامل است، بهره‌اش از عدالت که یک کمال انسانی است نیز از دیگران بیشتر است. بنابراین، انسان کامل عدالت مطلق دارد، یعنی تمام اقسام عدالت را داراست، بلکه مطلق عدالت به نحو اصالی از آن اوست و بهره سایرین از عدالت، بهره‌ای تبعی است و بر اساس میزان تبعیت و قرابت و سنخیت با او تعریف می‌شود. طریق سیر انسان کامل از نقطه نقص عبودیت تا کمال ربوبیت، عدالت است که خط مستقیم و سیر معتدل است و در آیات و روایات از آن به عنوان صراط مستقیم یاد شده است. این سیر اعتدالی و صراط مستقیم از موباریکتر و از شمشیر تیزتر است، و یکی بیش نیست، چرا که دارای حد اعتدال و سطیّت حقیقیّه است. در مقام تمثیل، همانگونه که از رسول خدا نقل شده است، ایشان خط مستقیمی در وسط کشیدند و خطهای دیگر در اطراف آن، و فرمودند که این خط وسط، خط من است. از اینجا است که اعتدال حقیقی، جز برای انسان کامل که از بدایت تا نهایت سیر هیچ منحرف و معوج نشده است، برای کسی دیگر

مقدّر و میسور نیست، و سیر دیگران، بالتبع است، نه بالاصالة. و چون خط مستقیم واصل بین دو نقطه، بیش از یکی نیست، از این جهت، سیر بر طریق عدالت و اعتدال، بیش از یکی نیست؛ ولی رذایل و بی‌راهه‌ها و راه‌های غیر مستقیم، انواع بسیار بلکه غیر متناهی دارد (خمینی، ۱۳۸۲: ۱۵۲-۱۵۳).

با توجه به این مقدمات، هر انسانی مستعد پیمودن راه کمال یعنی راه عدالت است؛ کمالات تشکیکی هستند و در اثر حرکات جوهری و ذاتی برای انسان به تدریج قابل حصول هستند، مراتب و درجات عالی کمال از آن انسان کامل است و او الگو و غایت سایر پویندگان کمال است؛ انسان کامل، در عدالت نیز کامل است و حد اعلای آن را در همه شئون و وجوهش داراست؛ پس طی این طریق یعنی راه کمال منجر به کمال در عدالت خواهد شد. حال چرا از میان همه کمالاتی که در انسان کامل است بر کمال عدالت و اعتدال تأکید می‌شود؟ به دلایلی چند؛ نخست آنکه عدالت مفهومی فطری و آشنا برای انسانهاست به این معنا که در سرشت همه انسانها درکی نسبت به عدالت و کششی نسبت به تحقق آن وجود دارد؛ پس یکی از اوصاف محوری در انسان کامل که می‌تواند سبب الگو واقع شدن او و جذب افراد به سمت او و پیمودن راه او گردد، عدالت است. دوم جامعیتی است که در خود مفهوم عدالت نهفته است و حیثیات اخلاقی، عرفانی، وجودی، و اعتقادی آن که در علوم مختلفی همچون فلسفه، کلام، عرفان، اخلاق به کار می‌رود نشانه‌ای از این جامعیت است، به گونه‌ای که یکی از ممیزات اعتقادی شیعه، عدالت و میانه‌روی در اعتقادات است. سوم، تأکیدی است که اهل معرفت بر تحقق عدالت در انسان کامل دارند و در این پژوهش بر آنیم تا وجوه ظهور این حقیقت در سیمای انسان کامل را از منظر حکمت صدرایی إحصاء و تبیین نماییم.

در این نوشتار، ابتدا «عدالت طبیعی» بیان می‌شود، سپس «عدالت اخلاقی»، «عدالت ظهوری» و در پایان، «عدالت شهودی» یا معرفتی و ابعاد آن مورد واکاوی قرار می‌گیرد. گرچه این ابعاد از عدالت در انسان کامل، استقرائی است، اما با توجه به جامعیت آن بر اساس مبانی حکمت متعالیه، می‌توان ادعا کرد که ابعاد اصلی شناخته شده عدالت در آن فروگذار نشده است و عدالت بر اساس مراتب وجودی سه‌گانه انسان در حکمت متعالیه تنظیم و بازخوانی شده است. بر اساس این تنظیم نوآورانه، عدالت طبیعی ناظر به مرتبه «طبیع» است، و عدالت اخلاقی و معرفتی ناظر به ترتیب، مربوط به مراتب «نفس» و «عقل» هستند، و عدالت ظهوری می‌تواند تمام مراتب وجودی انسان کامل را در برگیرد. از منظر دیگر، عدالت معرفتی-که به اعتدال معرفتی نظر دارد- در مقابل سه وجه دیگر از عدالت قرار می‌گیرد که ناظر به جلوه‌های اعتدال وجودی و هستی‌شناختی انسان کامل هستند. از جنبه دیگر، عدالت طبیعی و اخلاقی مطابق با رأی حکمت متعالیه،

مختص به نشئه دنیا هستند و فراتر از موطن دنیا کمال محسوب نمی‌شوند، در حالی که عدالت ظهوری و شهودی اختصاصی به نشئه خاصی نداشته و شامل موطن دنیا و آخرت می‌شوند. از حیث رتبه و درجه نیز تاحدی چینش بیان اقسام عدالت به صورت صعودی و از رتبه نازل به عالی است، یعنی عدالت طبیعی در پایین‌ترین رتبه و سپس عدالت اخلاقی و بعد از آن دو قسم عدالت ظهوری و شهودی قرار دارد که در واقع، چنانکه بعداً بیان خواهد شد، دو روی یک سکه هستند و یکی حیثیت وجودی دارد و دیگری جنبه معرفتی.

لازم به ذکر است آنچه پیشتر در سخن آیت الله جوادی آملی با عنوان عدالت فقهی مطرح شد و مستلزم ملازمت شخص عادل نسبت به احکام شریعت است و به نوعی زیرمجموعه عدالت اخلاقی در تقسیم فوق به شمار می‌رود، به دلیل وضوح انتسابش به انسان کامل که صاحب شریعت است، مورد بررسی قرار نمی‌گیرد؛ در خصوص عدالت اخلاقی نیز صرفاً به نکات ویژه آن در حکمت صدرایی توجه می‌شود، نه اصل اثباتش برای انسان کامل.

۱. عدالت طبیعی

یکی از وجوه عدالت در انسان کامل، عدالت طبیعی است و اعتدال در بدن و قوای جسمانی. در ابتدا تذکر این نکته شایسته است که از آنجا که در عدالت طبیعی، حد وسط و نقطه‌ی میانه مهم است، تفاوتی میان عدالت و اعتدال باقی نمی‌ماند، و در اینجا اگر از اعتدال سخن به میان می‌آید، در حقیقت منظور همان عدالت است. مهمترین جلوه عدالت طبیعی و جسمانی، در اعتدال مزاج است. حکما در بین موجودات زمینی و حیوانات، انسان را واجد معتدل‌ترین مزاج می‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۱۳-۵۱۴) و بر این باورند که هر چه مزاج معتدل‌تر باشد، نفس لطیف‌تر و شریف‌تری از جانب واهب الصور افاضه شود، و نفس انسانی به مزاجی متعادل‌تر از مزاج نفوس حیوانی و نباتی تعلق می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۱۸-۳۱۹). مبانی انسان‌شناسی حکمت متعالیه به ویژه جسمانیة الحدوث بودن نفس و اتحاد نفس و بدن، مؤید و مؤکد این باور است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۵۹/۱)، زیرا بر اساس این مبانی، سنخیت و تاثیر و تاثر میان نفس و بدن به مراتب بیشتر از سایر دیدگاه‌هاست. نقش اعتدال مزاج منحصر در حدوث و پیدایش نفس انسانی نبوده و بلکه در بقاء و کمال آن نیز مؤثر است. ملاصدرا اعتدال مزاج را یکی از شروط اساسی برای پذیرش حکمت معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۹۲: ۶/۲، تعلیقه ملاصدرا)، که از نظر حکما از کمالات انحصاری نفس انسانی به شمار می‌رود. علامه حسن‌زاده آملی از شارحان صدرایی معاصر اختلاف امزجه را در واردات و القاءات و منامات دارای تأثیری تام تمام می‌داند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۲۹۶/۵، نیز حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۷۲۳) است؛ همچنین در باب تأثیر مزاج در تلقی معارف و کسب کمال علمی و معنوی گفته شده است که: «هر کس مزاج درونی

و جسمانی اش معتدل تر باشد، در تمثالات خود و گرفتن حقایق علوم و معارف موفق تر است؛ لذا چون مزاج حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم دارای معتدل ترین مزاج بود، به کامل ترین وجه توانست تمام حقایق عالم را به انزال دفعی بگیرد» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱ الف: ۶۴). ملاصدرا حضرت ختمی مرتب (صلی الله علیه و آله) را واجد معتدل ترین مزاج می داند و آن را عدل قویم می نامد و این ویژگی را در انجام خوارق عادات و معجزات مؤثر می شمارد، زیرا این اعتدال جوهر نفس را هم سنخ با موجودات عالی و مسلط بر جهان طبیعت می کند و از طریق آنها سبب تأثیرگذاری بر جهان طبیعت می شود (ملاصدرا، بی تا ب: ۲۷۴-۲۷۵). وی در خصوص ولایت و ریاست ظاهری که از شئون انسان کامل است نیز به اعتدال مزاج توجه دارد و آن را از شرایط رئیس اول مدینه فاضله بر می شمرد، چرا که معتقد است کمال برتر و کاملتر بر مزاج تام تر افاضه می شود (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۴۲۰).

پیوستگی و اتحاد میان بدن و نفس، این امکان را به حکیم متعالیه می دهد تا پیوند مستقیمی میان تفاوت در استعداد های بدنی و جسمانی به ویژه تفاوت در مزاج و اختلاف در استعداد های معنوی و کمالات وجودی برقرار سازد؛ در این نظام فکری، دوری و نزدیکی مزاج فرد از اعتدال در صفا و کدورت و قوت و ضعف و در نتیجه در درجات دوری و نزدیکی نسبت به خداوند مؤثر است؛ چرا که بهترین کمالات از آن تام ترین استعداد ها می شود؛ و پست ترین کمالات به ناقص ترین استعداد ها می رسد (ملاصدرا، بی تا ب: ۱۸۰). ملاصدرا اشارات دینی را نیز همسو با این نظر می داند و به نمونه هایی اشاره می کند^۱. تشکیک و ذومراتب بودن مزاج منحصر به مراتب نوعی از نبات تا حیوان و انسان نیست، بلکه در میان خود انسانها نیز این اختلاف تشکیکی در اعتدال مزاج و مرتبه آن وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۲۹). حکیم سبزواری تأکید می کند که در مسأله قضا و قدر و اختلاف انسانها با یکدیگر، پاسخ ملاصدرا که اختلاف بین انسانها را به اختلاف حرکات مواد و ابدان با مزاجهای گوناگون بر می گرداند، بر اساس مبانی حکمت متعالیه همچون جسمانیة الحدوث بودن نفس انسانی صورت پذیرفته است. ماده پاکیزه با مزاجی معتدل مستعدی کمالات بیشتر (مثلاً عقل کاملتر) است و مواد دیگر با امزجه متفاوت، بهره های متفاوتی از دریافت کمال دارند (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۶۵۱ (تعلیق سبزواری)).

^۱. آیاتی همچون «وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَتْ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا» (اعراف: ۵۸) و «هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ» (آل عمران: ۶)، و روایاتی مانند «إِنَّ اللَّهَ لَمَّا أَرَادَ خَلْقَ آدَمَ أَمَرَ أَنْ يُوْخَذَ قَبْضَةً مِنْ كُلِّ أَرْضٍ فَجَاءَ بَنُو آدَمَ عَلَى قَدَرِ طِينَتِهَا الْأَحْمَرُ وَالْأَبْيَضُ وَالْأَسْوَدُ وَالسَّهْلُ وَالْحَزَنُ وَالطَّيِّبُ وَالْخَبِيثُ» (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق: ۲۲۵).

نقش اعتدال مزاج در تگون نفوس جزئی گوناگون، مورد توجه و تأکید عرفا نیز هست (ابن عربی، بی تا: ۵۶۸/۲)؛ در نظر ابن عربی، تفاضل و تفاوت نفوس یا به حقیقت نفخه الهی برمی گردد و یا به کیفیت «تسویه»^۲ که مربوط به اعتدال مزاجی است، و از آنجا که نفخ الهی و افاضه حق تعالی یکسان و واحد است، پس تفاوت به قابلیت قابل یعنی تفاوت در مزاج برمی گردد (همان: ۵۵۴/۳). همچون حکمت متعالیه، نزد عارفان نیز نقش مزاج محدود و منحصر به حدوث نفس نشده و در مسیر کمال نیز مؤثر است، چنانکه از نظر ابن عربی، با اینکه راه حق یکی بیش نیست، اما وجوه مختلفی به خود می گیرد که انحاء گوناگون سیر و سلوک معلول عواملی از ناحیه خود قابل هستند، از جمله این عوامل، اختلاف مزاج است که سبب اختلاف در نحوه سیر و سلوک می شود (ابن عربی، ۱۳۶۷ق: ۲/۲).

قابلیت انعکاس وحدت حقیقه و وساطت فیض، از طریق معتدل بودن مزاج و وجود انسان کامل است؛ زیرا ذات واحد، جز با تجلی وحدانی ظاهر نمی شود و لذا در عالم ترکیب و کثرت، ظهور وحدت جز از طریق اعتدال مزاج و کسر و انکسار در اجزای مرکب میسر نخواهد بود؛ در واقع، این عدالت و جمعیت اثر همان وحدانیت در تجلی است. پس ضروری است که انسانی که می خواهد مظهر و تجلی وحدت باشد، دارای مزاج عنصری معتدل باشد (قونوی، ۱۳۷۲: ۱۳۵؛ نیز فرغانی، ۱۴۲۸ق: ۲/۲۶۴؛ کاشانی، ۱۳۸۰: ۶۹۳). با حصول وحدت و اعتدال مزاجی، انسان مستعد و شایسته آن می گردد که با تمام اعضا و اجزایش - که متناسب با وحدت حقیقی است - مظهر احکام و جویی و صور حقیقی و وحدانی شود (ابن ترکه، ۱۳۹۱: ۳۷۰). پس طبیعی است که انسان کامل که کاملترین مظهر و آیت و جلوه الهی است، از نظر عرفا، دارای عالی ترین و معتدلترین مزاج باشد (وجود الانسان الكامل الاعدل مزاجا بالنسبه إلى أشخاص نوعه) (کاشانی، ۱۳۸۰: ۶۹۳؛ نیز ابن ترکه، ۱۳۹۱: ۳۳۹ (پاورقی آشتیانی)).

پس مطابق با مبانی حکمت متعالیه و نیز مبانی عرفانی، انسان کامل عدالت تکوینی و جسمانی داشته و بلکه واجد معتدلترین مزاج است؛ مواردی چند از ادله عرفانی بر اعدل بودن مزاج انسان کامل به طور خلاصه عبارت است از: ۱. معتدلترین مزاج بیشترین تناسب را با وحدت عالم قدس دارد، ۲. ظهور بیشترین معانی و اسرار الهی در متعادلترین مزاج ها امکانپذیر است، ۳. اعتدال در نشئه طبیعت، بازتاب اعتدال موجود در عالم امر (اعتدال در میان اسماء و صفات در صقع ربوبی) است؛ زیرا در صقع ربوبی نیز به مظهر حکم عادل نیاز است تا با عدالت میان اعیان ثابته حکم کند و صاحب این مظهر حکم عادل، حقیقت محمدی است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۴۵) که از

۲. ملاصدرا «تسویه» در آیه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) را تعبیر قرآنی تعدیل مزاج می داند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۱۴).

آن خاتم انبیاء صلی الله علیه و آله و سلم بالأصالة و دیگران، بالوراثه است، ۴. توانایی‌های نفس انسان در اثر انحراف مزاج، زایل می‌گردد و در نتیجه، پیش‌نیازهای بندگی و عبودیت را - مانند توجه و مراقبه و اعراض از غیر خدا - از دست می‌دهد (جیلی، ۱۴۲۶ق: ۱۰۲)، پس به برهان انی، معلوم می‌شود که انسان کامل هیچ کاستی و انحرافی در مزاجش ندارد (برای تفصیل بیشتر در خصوص عدالت در مزاج، رک: منادی و باقریان، ۱۳۹۳: ۱۵-۱۶).

نکته پایانی در باب عدالت جسمانی آنکه گرچه شرایط تکوینی جسم و بدن، به ویژه در ابتدای تکون و حدوث، در اختیار خود انسان نبوده و از دایره اراده و تصمیم او بیرون است (ملاصدرا، بی تا ب: ۲۷۵)، اما طبق مبانی حکمت صدرایی، نفس به دلیل رتبه برتر و شدت وجودی بیشتری که نسبت به بدن دارد، می‌تواند کمبودهای جسمانی را مرتفع سازد و بدن را با خود همراه کند؛ اساساً در نگاه ملاصدرا، برخلاف نگاه رایج که بدن را حامل نفس می‌داند، این نفس است که حامل بدن و مقوم و نگاهدار آن است: «والبدن محمول و النفس حاملة له؛ لا أنَّ البدن حامل لها» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۳۵). عرفا از جمله قیصری نیز بر این باورند که اعتدال مزاج جسمانی نتیجه اعتدال مزاج روحانی و متأثر از آن است و مزاج جسمانی در حقیقت، مظهری برای اعتدال مزاج روحانی است یعنی صورت وحدانی معنوی حاصل از فعل و انفعالات قوای روحانی در عالم غیب (قیصری، ۱۴۲۵ق: ۱۳۷). بنابراین، راه اصلاح و معتدل ساختن مزاج جسمانی بسته نیست و گرچه شرایط مزاج در هنگام حدوث از اختیار انسان متولد شده خارج است (بدون انکار امکان نقش آفرینی سایر انسانها به ویژه والدین)، اما در بقاء و اصلاحش امکان دخالت و تأثیرگذاری خود فرد وجود دارد.

۲. عدالت اخلاقی

در حکمت متعالیه، در بادی امر ما با یک تعارض ظاهری مواجه هستیم: از یک سو انسان کامل واجد عدالت اخلاقی است، بلکه بالاترین درجه آن را دارد و بر اساس مبانی ویژه آن همچون حرکت جوهری اشتدادی نفس و اتحاد نفس با قوا و ملکاتش، انسان کامل عین عدالت است و عدالت، عین وجود او و فصل مقوم اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۵۹-۱۶۳، جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب: ۳۴-۳۵)؛ از سوی دیگر، در برخی سخنان ملاصدرا، عدالت اخلاقی از چنان فضیلتی برخوردار نبوده و بلکه اساساً برخی شئون آن از گستره کمال حقیقی خارج دانسته شده و به عنوان امری عدمی و سلبی معرفی شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۸۵/۹).

کلید حل این دوگانگی ظاهری، همان تشکیکی و ذومراتب بودن عدالت است که در مقدمات گذشت؛ عدالت مراتب گوناگونی دارد و برخی از این مراتب، شایسته قوای خاص یا شئون خاص و یا مراتب وجودی خاص انسان می‌باشد و طبیعتاً این درجات از عدالت برای

مراتب و شئون و قوای بالاتر و برتر، کمال محسوب نشده و چه بسا نقص و وبال شمرده شود. ملاصدرا، صعود در قوس صعودی به جانب خداوند را منحصر در سیر توحیدی انسان کامل می‌داند و او را همان صراط مستقیم الهی معرفی می‌کند که مستلزم کمال هر دو قوه نظری و عملی از حیث عدالت است، عدالت در قوه نظری با اصابت نور یقین در مسیر سلوک و مشاهده حق توسط دیدگان دقیق سالک حاصل می‌شود، عدالت در قوه عملی انسان، معلول تعدیل قوای نفسانی اوست (همان: ۲۸۴-۲۸۵). پر واضح است که از منظر فیلسوفان مسلمان از جمله ملاصدرا، جنبه علم و معرفت و شهود بر جنبه عمل ترجیح و برتری دارد و لذا عدالت در ناحیه قوای عملی، پایان کار و کمال نهایی نبوده و کمالی میانی به شمار می‌رود (همانجا) (تعلیق حکیم سبزواری)). برای همین است که به تصریح صدر المتألهین، غایت و فایده عدالت عملی اخلاقی، صرفاً رهایی از جهنم است، و جنبه سلبی دارد، نه ایجابی و کمالی، چنانکه خود پیمودن راه مستقیم نیز طریقت دارد، نه آنکه غایت و مقصود بالذات باشد؛ کمال حقیقی و مقصود اصلی همانا معرفت حق تعالی و صفات و افعال الهی است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ۶/۲۸۵). بر این اساس، حکیم حکمت متعالیه، این مرتبه از عدالت را -که عبارت است از تسلط نفس بر قوای خود و بر بدن و قوای بدنی- مختص عالم دنیا می‌داند و بر این باور است که انسان مادام تعلق به بدن و حضور در نشئه دنیا و یا اجتماع انسانی بدان نیازمند است ولی در مراتب بعدی، کمال محسوب نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق: ۴۵۴)، همچنین برای انسانهای متوسط و میانه راه، کمال است، اما برای اولیا الهی و انسان کامل، نه. لذا کمال نهایی بودن عدالت، اولاً مختص حکمت عملی است و ثانیاً از ابتکارات حکمت متعالیه نبوده و ملاصدرا نیز صراحتاً آن را به پیشینیانی چون ابن سینا ارجاع می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ۲۲۵-۲۲۶). توضیح آنکه نفس به دلیل مشارکت با بدن در دنیا، ممکن است مغلوب بدن گردد و یا غالب و مستولی بر آن؛ حالت اول به دلیل غرابت با ذات مجرد و نورانی نفس، ناپسند است و مایه شقاوت اوست، و حالت دوم به دلیل سنخیت با ذات مجرد و غیرمادی نفس، پسندیده است و مایه کمال و سعادت آن. پس عدالت که در موطن اشتراک و اختلاط نفس با بدن -یعنی دنیا- کمال انسان به شمار می‌رود، عبارتست از حصول هیئت استعلائی نفس بر بدن در مقابل هیئت انفعالی و اذعانی؛ این امر سبب کمال نفس در دنیا و دوری آن از رذایل مربوط به طرفین افراط و تفریط می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۱-۳۶۲؛ نیز رک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۲۷/۹).

نکته مهم و قابل توجه در نگاه ملاصدرا آن است که گرچه عدالت اخلاقی در حوزه قوای نظری (اعتدال میان قوای ادراکی و تسلط قوه عاقله بر سایر قوای ادراکی) بر عدالت اخلاقی در حیطه قوای عملی برتری دارد، اما این علم و قوای علمی مربوط به آن، همچنان مشغول به بدن و درگیر افعال و کمالات بدنی در دنیا است و هدفش آبادانی و آرامش زندگی انسان است و با آن علم نظری و عقلی که عبارت است از

معرفت یافتن به حقایق اشیاء و حکمت نام دارد، متفاوت است؛ کمال علم در ساحت نخست، به رعایت عدالت و میانه‌روی است، و کمال علم در ساحت دوم، به زیاده‌طلبی و عدم قناعت به داشته‌های کنونی است: «أما قوة العلم - أي استعمال الحواس الظاهرة و الباطنة في امور الدنيا - فتوسطها و اعتدالها يسمى «بالحكمة» و هي معناها غير العلم العقلي بحقائق الأشياء بالقوة النظرية، فإنها كلما كان أوفر كان أفضل وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا (بقره: ۲۶۹)» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ۶/ ۲۸۳-۲۸۴).

۳. عدالت ظهوری (مظهریت اسماء و صفات الهی در او به نحو استواء و عادلانه)

پیشتر بیان شد که در نظر عارف، عادل کسی است که مظهر همه اسمای حسناى الهی باشد و مظهریتش نسبت به همه اسمای حسنی هم‌تا و همسان باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۹۷) و در هر وقت مناسب به اسمی از اسماء حسنی ظهور کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۷۰) و اختلاف موضوعی آنها را برطرف نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳/ ۴۲۶) و به عبارتی، شأن خلیفه و ولی خدا تعدیل اسمای الهی و تناکح آنها است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۴۶) در وجود خود.

این ساحت از عدالت، ملازم با تجلی اسماء و صفات حق تعالی در بنده است به نحوی که ظهور آن تجلیات در او به نحو استواء و اعتدال باشد، و اسم و صفتی بر اسم و صفت دیگر در ظهور غلبه نداشته باشد. به تعبیر مرحوم امام خمینی، عدالت در مظهریت اسماء و صفات و تحقق به آن، که استقامت مطلقه است، مختص به انسان کامل است، و در اینجا، هم انسان کامل و هم رَبِّ او که حضرت اسم الله الأعظم است هر دو بر صراط مستقیم و حد اعتدال تام هستند، منتهی ربّ - تعالی شأنه - بر سبیل استقلال، و مریوب - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ و آله - بر سبیل استظلال؛ و جور در این مقام، غلبه قهر بر لطف یا لطف بر قهر است، پس عدالت انسان کامل در اینجا، مظهریت او از اسماء جلال یا مظهریت از اسماء جمال است به نحو اعتدال و عدم غلبه یکی بر دیگری (خمینی، ۱۳۸۲: ۱۴۸).

جامعیت انسان و خلقتش بر صورت خداوند یکی از مبادی و مقدمات طرح ایده عدالت ظهوری در حکمت متعالیه است. چنانکه در مقدمات بحث گذشت، مطابق با انسان‌شناسی صدرایی، نوع انسان استعداد خلافت الهی و مظهریت اسماء و صفات الهی و هر آنچه در عالم خلقت است را دارد و به عبارتی، انسان نسخه کوچک جهان بزرگ است که حقایق جهان اعلی و اسفل در او گردآمده است و از این معنا گاهی به این عبارت تعبیر می‌شود که خداوند انسان را بر صورت خویش آفریده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب: ۳/ ۱۹۴؛ نیز ملاصدرا،

حال اگر انسان بتواند این حقایق را که ودیعه الهی در وجود اوست اولاً همه را اظهار کند، و ثانیاً اظهار و تجلی او نسبت به این حقایق الهی، به نحو اعتدال و استواء باشد، به درجه انسان کامل نایل آمده است. بر اساس مبانی ویژه حکمت متعالیه، همه وجودات مظهر همه اسماء و صفات الهی هستند، هرچند در میزان ظهور و خفای اسماء و صفات در آنها متفاوت هستند، جز در انسان کامل که به نحو استوا و اعتدال، مظهر همه کمالات است: «اعلم أنّ جميع الموجودات مظهر لصفات الله و آثاره، على سبيل الاختلاف في الخفاء و الجلاء، و يؤيد ذلك ما روى أبو زيد: «إنّ الكلّ في الكلّ». و رسول الله- صلى الله عليه و آله و سلّم- مظهر لجميع الصفات الإلهية، على سبيل الاستواء» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۸۶) و «و الإنسان الكامل هو الذي خرجت فيه تلك المعاني من القوة إلى الفعل على وجه التعديل» (سهروردی، ۱۳۹۲: ۴/۳۶۹، تعلیقه ملاصدرا).

اساساً یکی از براهین اثبات ضرورت وجود انسان کامل در هستی بر اساس چنین مظهریتی بنا شده است و ظهور اسماء و صفات حق در صورت اعتدالی انسان کامل حد وسط قرار گرفته است؛ بیان این برهان به این شرح است که گرچه حق تعالی در مقام ظهورات ذاتی، وحدت قاهره و در ظهورات متکثره فعلی، تعینات خاصه را اظهار می کند، اما آن وحدت، بدون کثرت و این کثرت بدون وحدت است، از این رو برای ارائه ذاتی که در این دو مقام، به نحو تفصیل و وحدت ظهور کرده است، مظهر کاملی ضرورت دارد که واجد جمیع مظاهر تفصیلی و اجمالی و مشتمل بر جمیع حقایق سّری از اسمای ذاتی و صفاتی و فعلی باشد، و این مظهر که همان انسان کامل است، با دربرداشتن جمیع اسمای فعلی، صفاتی و ذاتی، توحید را با بیانی که ناظر به این سه مرتبه از کمالات اوست، اظهار می دارد. به دیگر بیان، هویت مطلقه که لاتعین است فوق مشاهده و فهم است و از این رو هرگز موضوع مسئله ای از مسائل در فلسفه یا عرفان نظری نیست؛ اما اولین تعین آن همان وحدت ذاتیه است که دارای دو وجه بطون و ظهور یعنی احدیت و واحدیت است و در وحدت ذاتی مجالی برای اسمای تفصیلی نیست، زیرا تفصیل نحوه ای از کثرت است، در حالی که هر گونه کثرت در آنجا مقهور است و در مقابل، در مظاهر تفصیلی ای که در عالم خارج ظاهر می شوند و از اجزای عالم اکبر شمرده می شوند، احکام کثرت بر وحدت و احکام آن غالب است؛ یعنی وحدت ذاتی در این مظاهر ظهوری ندارد. پس فرمان الهی مقتضی صورتی اعتدالی است که در آن وحدت ذاتی و کثرت امکانی بر یکدیگر غلبه نداشته باشند، تا آنکه بتواند برای حق مظهری از جهت اسمای تفصیلیه و وحدت حقیقیّه آن باشد و آن صورت اعتدال که از عدالت کبرا برخوردار است همان انسان کامل است که بر جمیع مراتب مطلقه ذاتی و مقیده کونی احاطه دارد. او از يك سو به واحدیت که دایره عالم الوهیت و فوق آن است مرتبط است و از دیگر سو به عالم طبیعت وابسته است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/۲۴-۲۵).

عبارت دیگر که متناسب با رویکرد عرفانی و حکمت متعالیه باشد آن است که صورت اعتدالی انسان کامل جامع بین وجوب و امکان بوده و به ظهوری خاص مقید نیست و انسان کامل، برزخ ربوبیت و عبودیت است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۲۶/۳ و ۴۹). به همین جهت است که از یکسو مطابق برخی روایات، اهل بیت علیهم السلام، همان اسمای حسناى الهی معرفی شده‌اند: «نحن والله الأسماء الحسني التي لا يقبل الله من العباد عملاً إلا بمعرفتنا» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱/۱۴۳-۱۴۴)؛ و از جهت دیگر، به مصداق آیه «أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (کهف: ۱۱۰)، در عالم طبیعت به سر برده با دیگران اکل و مشی و به عبودیت و بندگی خود افتخار می‌کنند. گستره و سعه مظهریت انسان کامل نسبت به جمیع شئون حق تعالی سبب شده است تا انسان کامل برترین و بالاترین آیت و مظهر الهی باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۲۶/۳) که فرمود: «ما لله آية أكبر مني» (صفار، ۱۴۰۴ ق: ۱/۷۷). به تعبیر عرفانی، انسان دو چهره ظاهر و باطن دارد: چهره ظاهر آن جامع تمام مراتب و شئون است که در عالم خارج واقع شده است و چهره باطن آن که مضاهمی با عالم الوهی است. پس اطلاق کلی بر انسان، اطلاقی حقیقی است، زیرا او واجد غیب و شهود و قابل جمیع موجودات و تعینات حادث و قدیم است، در حالی که حق تعالی در مقام ربوبی خود، مبرای از هر نقص و فقری و رهای از یوغ بندگی و عبودیت است و در طرف دیگر، سایر اشیاء و اجزای عالم عینی نیز فاقد فضایل و مقام الوهی بوده و گرفتار صفات حاکی از نقص و فقر و نیازند و از این جهت، قبول عبودیت و بندگی می‌کنند، و بهره‌ای از ربوبیت ندارند. تعینات ذاتی حق تعالی تنها متصف به قدم و وحدت بوده و از حدوث و کثرت منزّه‌اند و تعینات خلقی در محدوده حدوث بوده و از قدم بی‌بهره‌اند؛ اما انسان جامع دارای دو نسبت کامل است: با یکی از دو نسبت در حضرت الوهیت قدم می‌نهد و با نسبت دیگر، در عالم طبیعت داخل شده و به حدوث و امکان و فقر و نیاز ذاتی و عبودیت همراه می‌گردد؛ پس او برزخ بین عالم و حق و جامع آندوست و حلقه اتصال حقایق کونی به عالم الوهی و صراط مستقیمی است که ملاقات با رب تنها از طریق او حاصل می‌شود، مانند خط فاصلی است که ربط شمس را با ظلّ آن، حفظ می‌کند (ابن عربی، ۱۳۳۶ ق: ۲۱-۲۲؛ نیز جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۲۶/۳-۲۷).

۴. عدالت معرفتی

عدالت معرفتی شامل سه حیثیت کلی می‌شود: ۱. عدالت در معرفت از حیث قوای ادراکی، ۲. عدالت در معرفت از حیث متعلّق ادراک،

۳. عدالت در معرفت از حیث کیفیت ادراک

۴/۱. عدالت معرفتی از حیث قوای ادراکی

عدالت در معرفت شامل عدالت در کمال تمام قوای ادراکی- و نه بعض آنها- می‌شود؛ در حقیقت، مقصود از عدالت معرفتی در شئون مختلف، بهره‌مندی عادلانه و متوازن از کمالات و شئون و وقوای معرفتی است، به گونه‌ای که سهم هر یک از شئون مرتبط با ادراک محفوظ باقی بماند. انسانها گاهی در یک سنخ از ادراک و یا قوه ادراکی، پیش می‌روند، اما استکمال در این شأن ادراکی آنها را از پیشرفت و بهره‌مندی نسبت به شأن دیگر باز می‌دارد. اما انسان کامل، وجودی است که در آن تمام شئون معرفتی به عدالت تحقق یافته‌اند. از نگاه حکمت متعالیه، تمام قوای ادراکی انسان کامل اولاً فعال هستند و ثانیاً در بالاترین درجه ممکن، فعالیت می‌کنند؛ کمال تعقل در اتصال به ملاء اعلی و مشاهده فرشتگان مقرب و بلکه تفوق بر آنان است، کمال قوه مصوره مشاهده اشباح مثالی و دریافت اخبار جزئی غیبی و کسب اطلاع از حوادث گذشته و آینده است، و کمال حس، شدت اثرگذاری در مواد جسمانی و تسلط بر افراد انسانی است. اگر انسانی در هر سه قوه که حاکی از نشئات سه‌گانه جهان هستی نیز هست، به کمال دست یابد، در حقیقت به مقام خلیفه‌اللهی نایل شده و انسان کامل و رسول الهی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۳۴۰-۳۴۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف: ۶/۲۷۷-۲۷۵).

عدالت معرفتی همچنین به طور ویژه در خصوص قوای مربوط به ادراک کلی و جزئی که به ترتیب متناسب با ادراک وحدت و کثرت هستند نیز به کار می‌رود. در واقع این وجه از عدالت بر عدالت در قوه عقل و خیال تأکید دارد؛ انبیاء و اولیاء :عرفای کامل، در هر دو معشر تخیل و تعقل در حد تمام و فوق تمام هستند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۳۸)، و قلب ایشان به ویژه نبی خاتم صلی الله علیه و آله دو دریچه دارد که از یک باب به مطالعه و مشاهده عوالم بالا می‌پردازد و علم یقینی را دریافت می‌کند، و دریچه دیگر، که رو به سوی عالم مادون دارد، به احوال بندگان اطلاع یافته و آنها را بر اساس علم عالی و غیبی خود هدایت و ارشاد می‌نماید، چنین انسانی ذاتش در هر دو قوه به کمال رسیده و هر دو موطن وجودی را در بر می‌گیرد و حق هر یک از طرفین را ایفاء می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۴۱۹-۴۲۰؛ نیز رک: ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۸۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۷۱)، و این همان معنای عدالت و دال بر آن است.

۴/۲. عدالت معرفتی از حیث متعلق ادراک

در این وجه از عدالت معرفتی نیز عدالت به معنای جامعیت در بهره‌مندی از ادراک تمام طرفین ادراک است، به گونه‌ای که ادراک هیچ‌کدام مانع از دیگری نباشد و سبب محرومیت از بهره‌مندی از ادراک دیگر نباشد؛ این وجه از عدالت معرفتی، خود مشتمل بر مواردی است که با عناوین مختلفی از آن می‌توان یاد کرد:

الف. عدالت در مشاهده حق و خلق؛ عبارت است از عدم احتجاب از حق به خلق و بالعکس، و این مقام، مختص به کَمَل اهل الله است، و تفریط و افراط در این مقام، احتجاب از هر يك از حق و خلق است به دیگری (خمینی، ۱۳۸۲: ۱۴۸).

ب. عدالت در مشاهده وحدت و کثرت؛ نگاه کاملین به وحدت و کثرت به گونه‌ای است که درک کثرت در وحدت، وحدت در کثرت، هیچیک مانع از دیگری نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۳۶۰-۳۶۱ و ۳۶۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۴۱). همانگونه که جمود بر مقام فرق و تفصیل مایه تفریط می‌باشد، حصر در مقام جمع و بساطت نیز ممکن است سبب افراط شود؛ و لذا مقتضای عدالت کبری آن است که انسان کامل را به همان کون جامع بین مراتب عوالم هستی بشناسیم چرا که او محیط بر کل است و به طور جمع الجمع آنها را در مشاهده خود گرد آورده است، در حالی که دیگران اگر هم میان این مواطن جمع کرده باشند، به نحو ناقص و جمع مکسر چنین کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۷۸/۹) (تعلیق حکیم سبزواری)؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/۲۴۰).

ج. عدالت در مشاهده فاعل و فعل او؛ در حقیقت نگاه کاملین به توحید افعالی و معنای صحیح امر بین الأمرین همین وجه از عدالت می‌باشد؛ انسان کامل، فعل عبد را در متن فعل رب مشاهده می‌کند و فعل رب را در متن فعل بنده به نظاره می‌نشیند، و می‌داند که مشاهده فعل جدای از مشاهده فاعل حقیقی آن نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۶/۶).

۴/۳. عدالت معرفتی از حیث کیفیت ادراک

این قسم از عدالت معرفتی، مربوط به نحوه ادراک انسان کامل است؛ انسان کمال یافته، در تنزیه و تشبیه، یا ظاهر و باطن، یا تفسیر و تأویل آیات الهی، جانب عدالت را رعایت می‌کند و به تعبیر ملاصدرا اقتصاد در اعتقاد دارد؛ نه در دام تشبیه صرف گرفتار می‌شود و نه ادعای تنزیه صرف دارد، نه ظاهر بین است و نه باطن گرا، نه هر آیه‌ای را به تأویل می‌برد و نه از تأویل گریزان است؛ ملاصدرا تأکید می‌کند که عدالت و اقتصاد در باور غیر از روش اشاعره است، چرا که آن روش آمیخته با نوعی تذبذب در اعتقاد است و در جانب مبدأ باب تأویل را می‌گشاید و در جانب معاد، آن را می‌بندد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳/۳۴۱-۳۴۳).

نکته قابل توجه آنکه عدالت ظهوری و شهودی و یا عدالت وجودی و معرفتی، می‌توانند به عنوان دو وجه بیانگر از یک حقیقت و دوروی یک سکه به شمار آیند، به این صورت که بر اساس مبانی حکمت صدرایی، انسان جهان را از دریچه خویش می‌بیند، و بلکه جز خویش نمی‌بیند: «کل ما یراه الإنسان فی هذا العالم فضلا عن حالة ارتحاله إلى الدار الآخرة فإنما یراه فی ذاته و فی صقع ملکوته و لا یری شیئا

خارجا عن ذاته و عن عالمه و عالمه أيضا في ذاته» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۸۵؛ ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۰۸)؛ حال اگر وجود او وجودی معتدل و دارای عدالت باشد، او جهان را نیز به عدالت می‌نگرد، و بالعکس اگر در نگاه انسان، جهان به صورت عادلانه ظاهر می‌شود، این امر نشان از اعتدال و استوای وجودی او و قوای ادراکی او دارد.

نتیجه‌گیری

اگر کسی طالب کمال است، باید غایت مسیر کمال را بشناسد، و غایت این طریق، انسان کامل است، پس نیل به کمال با اقتدا به انسان کامل امکان‌پذیر است. برای درک حقیقت انسان کامل چه از حیث شناخت نظری و چه از حیث کوشش برای تبعیت از او و تشبه به او و تحقق صفات او در خود، نیازمند ملاک و معیاری جامع هستیم تا هم برای ما ناآشنا نباشد، و هم ابعاد گسترده آن امکان بررسی و تطبیق آن بر وجوه گوناگون انسان کامل را برای ما فراهم سازد و هم شوق و انگیزه کافی را در انسان عادی برای دست‌یابی به این جایگاه ایجاد کند. مبانی و معانی موجود در حکمت متعالیه، عدالت را به عنوان مفهوم محوری که می‌تواند جامع حیثیات متعدد انسان کامل است معرفی می‌کند. ابعاد چهارگانه‌ای از عدالت که در حقیقت انسان کامل سریان یافته و از کاوش در آراء حکمت متعالیه در این پژوهش معرفی گشته و مورد واکاوی قرار گرفته است - یعنی عدالت طبیعی، اخلاقی و فقهی، ظهوری، و شهودی - وجوه دوگانه مهمی همچون ابعاد وجودی - معرفتی، دنیوی - اخروی، جسمانی - روحانی، توصیفی - توصیه‌ای را پوشش می‌دهد و از این رو، جامعیت تعریف انسان بر اساس مفهوم عدالت را به اثبات می‌رساند. پس هر که جویای کمال است، باید جویای عدالت باشد، و هر که در طلب عدالت است، باید به انسان کامل عادل که عدل در وجود او عینیت یافته، اقتدا کند و برای تحقق همه‌جانبه عدالت در وجود خویش از او تبعیت نماید. یکی از ثمرات مهم بازخوانی معنای انسان کامل بر اساس وجوه و مراتب عدالت آن است که با محوریت عدالت در انسان کامل، انحرافات و اعوجاجات اخلاقی و گریز از رعایت شریعت به بهانه عرفان و صوفی‌گری، دیگر جایگاهی در عرفان حقیقی و اخلاق اصیل نخواهد داشت، چرا که عدالت (به جز عدالت طبیعی که تا حد زیادی در حیطه اختیار انسان نیست)، جز با تکیه بر شریعت و اقتدا به انسان کامل - که صاحب شریعت است - محقق نمی‌شود.

منابع

ابن ترکه، صائن الدين على (۱۳۹۱). تمهيد القواعد. تصحيح و تقديم و تعليق سيد جلال الدين آشتياني، با حواشي آقا محمدرضا قمشه‌اي و آقا ميرزا محمود قمي. قم: بوستان كتاب، چ ۵.

ابن سينا، حسين بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة. تصحيح محمد تقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران.

ابن عربي، محيى الدين (۱۳۳۶ق). انشاء الدوائر. تحقيق مهدي محمد ناصر الدين. لندن: مطبعة بريل.

ابن عربي، محيى الدين (بي تا). الفتوحات المكية. بيروت: دارالصادر.

ابن عربي، محيى الدين (۱۳۶۷ق). مجموعة الرسائل ابن عربي. ج ۲، رسالة الانوار. بيروت: دار احياء التراث العربي.

امامی جمعه، سيد مهدي، و مهدي گنجور (۱۳۹۲)، «عدالت پژوهی در حکمت متعالیه (بررسی جایگاه، ابعاد و لوازم وجود شناختی عدالت از منظر ملاصدرا)»، پژوهشهاي هستی شناختی، ۲(۴)، صص ۶۵-۹۱.

توسلی، حسین (۱۳۷۵). مبانی نظری عدالت اجتماعی. ج ۱. تهران: بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). حماسه و عرفان. تحقيق محمد صفایی، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ الف). دین شناسی. تحقيق محمدرضا مصطفی پور. قم: اسراء، چ ۵.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). زن در آینه جلال و جمال. تحقيق محمود لطیفی. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه. ج ۳، تحقيق عباس رحیمیان

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ الف). صورت و سیرت انسان در قرآن. تصحيح غلامعلی امین الدین، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ب). عین نضاح (تحریر تمهید القواعد). تحقيق حمید پارسانیا. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ب). قرآن حکیم از منظر امام رضا (ع). قم، اسراء.

جیلی، عبدالکریم (۱۴۲۶ق). الاسفار عن رساله الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار. تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

حسن زده آملی، حسن (۱۳۸۱الف). شرح دروس معرفت نفس. شارح داود صمدی آملی. ج ۱. قم: آل علی (ع).

حسن زده آملی، حسن (۱۳۸۱ب). هزار و یک کلمه. قم: بوستان کتاب. چ ۳.

حسن زده آملی، حسن (۱۳۶۵). هزار و یک نکته. تهران: رجاء. چ ۵.

خمینی، روح الله (۱۳۸۲). شرح حدیث جنود عقل و جهل. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). چ ۷.

سبحانی، جعفر (۱۴۲۸ق). المحاضرات فی الإلهیات، قم: مؤسسه ای امام صادق (ع). چاپ ۱۱

سمیح، دغیم (۲۰۰۱). موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی. بیروت: مكتبة لبنان الناشر.

سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۹۲). حکمة الإشراق، شارح قطب الدین رازی. تعلیقه نویس ملاصدرا، تصحیح نجف قلی حبیبی و حسین ضیایی. تهران: بنیاد حکمت صدرا.

صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم. تحقیق محسن بن عباس علی کوچه باغی، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، چ ۲.

فرغانی، سعید الدین (۱۴۲۸ق). منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

قونوی، صدرالدین (۱۳۷۲). شرح الأربعین حدیثاً. تصحیح حسن کامل ییلماز، قم: بیدار

قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

قیصری، داود (۱۴۲۵ق).، شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض الکبری، تصحیح احمد فرید المزیذی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۰). مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی. تصحیح و تحقیق مجید هادی زاده، تهران: میراث مکتوب، چ ۲.

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ ۴.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۸ق). اسرار الآيات. تحقیق: محمد خواجوی. منامه: مکتبه فخر رازی، چ ۲.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (بی تا (الف)). الحاشیة على إلهیات الشفاء، قم: انتشارات بیدار

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). ایقاظ النائمین. تصحیح و تقدیم محسن مؤیدی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و

انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ الف). تفسیر القرآن الکریم. تحقیق محمد خواجوی، قم: بیدار.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (بی تا ب). الرسائل، قم، مکتبه المصطفوی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ ب). شرح أصول الکافی. مصحح: محمد خواجوی، محشی: علی بن جمشید نوری، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الاثریة. تصحیح محمد مصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۸). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح و تقدیم: سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چ ۵.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۰۲). مجموعه الرسائل التسعة. تهران: بی نا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). المظاهر الالهیة. تحقیق آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چ ۳.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). شرح الاصول الکافی. تحقیق محمد خواجوی. ج ۳. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

منادی، محمد مهدی، و رسول باقریان (۱۳۹۳)، «اعتدال مزاج در انسان کامل از منظر عرفان اسلامی»، حکمت عرفانی، ۳ (۲): صص ۵-

نسخه پیش انتشار