



A Reinterpretation of the Concept of the Perfect Human through an Analysis of the Aspects of Justice in His Ontological Grades according to Šadrian Philosophy

Dr. Amir Rastin Toroghi (corresponding author), Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Email: arastin@um.ac.ir

Dr. Fardin Jamshidi Mehr, Assistant Professor, Department of Theology (Philosophy), Faculty of Humanities and Physical Education, Gonbad Kavous University, Gonbad Kavous, Iran

Abstract

In order to attain perfection, the human being must come to know the Perfect Human (*insān kāmil*)—the consummate exemplar of the human species. Within mystical and philosophical schools concerned with understanding the nature of man, numerous attributes have been proposed to describe this perfect being, each revealing some aspect of his ultimate reality. This study seeks to examine the view of Transcendent Theosophy—which regards itself as a demonstrative form of mysticism—on this subject, through library-based research and methods of textual interpretation, philosophical reasoning, and analytical reflection. The investigation focuses on the concept of justice, since justice is a universal, well-known, and comprehensive notion, and in Šadrian thought, it enjoys several levels and kinds as a graded (*mushakkik*) reality. Accordingly, this research identifies various dimensions of justice within Mullā Šadrā's system, such as natural justice, ethical and jurisprudential justice, manifestational (*zuhūri*) justice, and contemplative (*shuhūdi*) justice. By tracing these aspects and gradations, the study offers a renewed image of justice as embodied in the Perfect Human, thereby contributing to a more profound and precise understanding of his essential reality.

Keywords: Justice; Perfect Human; Mullā Šadrā; Moderation; Equilibrium.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under

[Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 56 - 33	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1403/10/15	تاریخ بازنگری: 1403/12/08
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1403/12/25
	DOI: 10.22067/epk.2025.91503.1402

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

دکتر امیر راستین طرقي (نویسنده مسئول)

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

arastin@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 یافته نوع خود است. 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 وجهی از عدالت همچون عدالت طبیعی، عدالت اخلاقی و فقهی، عدالت ظهوری و عدالت شهردی 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.

واژگان کلیدی: 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 تک بعدی 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: 1. خود از جامعیت و ذو وجوه 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. 2. 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. 3. عدالت معنایی شوق‌آفرین و انگیزه‌بخش است و برای هدف اصلی از شناخت انسان کامل یعنی کوشش برای سلوک به آن مقام منبع، 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 خصوصیت‌هایی 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. در این پژوهش نشان داده می‌شود که مکتب وجودی صدرایی می‌تواند به کمک مبانی ویژه خود، ابعاد گوناگونی را برای مفهوم جامع عدالت پیروراند 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، مسئله 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 تساوی زد و انسان کامل را مساوی و یا مساوی 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 مسئله 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،^۱ 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.^۲

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»^۳ قرار دادن هر چیز در موضع و جایگاه شایسته خود و دیگری «إعطاء كل ذي حقِّ حَقَّهُ»^۴ حق هر صاحب حقی 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^۵ 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 افاضه کرده است.^۶ بنابراین، از نظر ملاصدرا، عدالت امری واحد است و معنایی یگانه

۱. امامی جمعه و گنجور، «عدالت پژوهی در حکمت متعالیه (بررسی جایگاه، ابعاد و لوازم وجود شناختی عدالت از منظر ملاصدرا)»، 76-80.

۲. منادی و باقریان، «اعتدال مزاج در انسان کامل از منظر عرفان اسلامی»، 5-18.

۳. سمیع دغیم، موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی، 441؛ سبحانی، المحاضرات فی الإلهیات، 356.

۴. توسلی، مبانی نظری عدالت اجتماعی، 175-159/1.

۵. ملاصدرا، شرح الاصول الکافی، 286-285/3.

۶. ملاصدرا، مجموعه الرسائل التسعة، 251.

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.¹ 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 است که همان حد وسط و نقطه میانی است.² 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 جهان‌گیر است.³ اهمیت این مسئله در این است که زمینه‌الگوگرفتن 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 کند⁴ و انسان‌های عادی موظفند برای نیل به این کمال، به انسان‌های کامل همچون انبیاء (علیهم‌السلام) اقتدا کنند.⁵ 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

1. ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، 205.

2. ملاصدرا، الحاشیة علی‌الهیات الشفاء، 2-3.

3. ملاصدرا، تفسیر القرآن‌الکریم، 301/2-302.

4. همان، 309-313.

5. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 503/3؛ نیز ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، 456.

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 امّات 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.^۱ 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 ترک 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 ایقاع طلاق باشد. این مرتبه، مرتبه نازله عدالت است که از آن به حداقل تکلیف یاد می‌شود. اما در عدالت حکمی و اخلاقی، عادل علاوه بر التزام به واجبات و ترک محرمات، ملکات خود را نیز تعدیل می‌کند و آن‌ها را در هسته مرکزی عدل قرار می‌دهد و قوه فاعله و قوه شهودیه و قوه غضبیه 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 حسنای الهی باشد و در هر وقت به اسمی از اسمای حسنای 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.^۲ پس مراتب عدالت متعدّد است، مرتبه نازله‌ای 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؛^۳ از همین جا 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

۱. خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۱۴۷.

۲. جوادی آملی، حماسه و عرفان، ۹۵-۹۷.

۳. جوادی آملی، زن در آینه جلال و جمال، ۱۹۵.

نحوه اصالی از آن اوست و بهره‌سایرین از عدالت، بهره‌ای تبعی است و بر اساس میزان تبعیت و قربت 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 مقدر و میسر 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 غیرمستقیم، انواع بسیار بلکه غیر متناهی دارد.¹

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 آنکه 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 احصاء 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، استقرانی 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 «طبع» 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، درحالی‌که عدالت ظهوری و شهودی اختصاصی به نشئه خاصی نداشته و شامل موطن دنیا و آخرت می‌شوند. از حیث رتبه و درجه نیز تاحدی چنین 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.

1. 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 نقطه 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^۱ 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 معتدل‌تر از مزاج نفوس حیوانی و نباتی تعلق می‌گیرد.¹ مبانی انسان‌شناسی حکمت متعالیه به‌ویژه جسمانیة الحدوث بودن نفس و اتحاد نفس و بدن، مؤید و مؤکد این باور است،² زیرا بر اساس این مبانی، سنخیت و تأثیر و تأثر 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،³ 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؛⁴ همچنین در باب تأثیر مزاج در تلقی معارف و کسب کمال علمی و معنوی گفته شده است که: «هر کس مزاج درونی و جسمانی‌اش معتدل‌تر باشد، در تمثلات خود و گرفتن حقایق علوم و معارف موفق‌تر است؛ لذا چون مزاج حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم دارای معتدل‌ترین مزاج بود، به کامل‌ترین وجه توانست تمام حقایق عالم را به انزال دفعی بگیرد».⁵ ملاصدرا حضرت ختمی مرتب(ص) را واجد معتدل‌ترین مزاج می‌داند و آن را عدل قویم می‌نامد و این ویژگی را در انجام خوارق عادات و معجزات مؤثر می‌شمارد، زیرا این اعتدال جوهر نفس را هم‌سنخ با موجودات عالی و مسلط بر جهان طبیعت می‌کند و از طریق آن‌ها سبب تأثیرگذاری بر جهان طبیعت می‌شود.⁶ 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 برمی‌شمرد، چرا که معتقد است کمال برتر و کامل‌تر بر مزاج تام‌تر افاضه می‌شود.⁷

پیوستگی و اتحاد میان بدن و نفس، این امکان را به حکیم متعالیه می‌دهد تا پیوند مستقیمی میان تفاوت در استعدادهای بدنی و جسمانی به‌ویژه تفاوت در مزاج و اختلاف در استعدادهای 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

1. ابن‌سینا، النجاة، 318-319.

2. حسن‌زاده آملی، هزار و یک کلمه، 59/1.

3. سهروردی، حکمة الاشراق، 6/2، تعلیقه ملاصدرا.

4. حسن‌زاده آملی، هزار و یک کلمه، 296/5، نیز حسن‌زاده آملی، هزار و یک نکته، 723.

5. حسن‌زاده آملی، شرح دروس معرفت نفس، 64.

6. ملاصدرا، الرسائل، 274-275.

7. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، 420.

از آن تام‌ترین استعدادها می‌شود؛ و پست‌ترین کمالات به ناقص‌ترین استعدادها می‌رسد.¹ ملاصدرا اشارات دینی را نیز همسو با این نظر می‌داند و به نمونه‌هایی اشاره می‌کند.² 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.³ حکیم سبزواری تأکید می‌کند که در مسئله قضا و قدر و اختلاف انسان‌ها با یکدیگر، پاسخ ملاصدرا که اختلاف بین انسان‌ها را به اختلاف حرکات مواد و ابدان با مزاج‌های گوناگون برمی‌گرداند، بر اساس مبانی حکمت متعالیه همچون جسمانیة الحدوث بودن نفس انسانی صورت پذیرفته است. ماده پاکیزه با مزاجی معتدل مستدعی کمالات بیشتر (مثلاً عقل کامل‌تر) است و مواد دیگر با امزجه متفاوت، بهره‌های متفاوتی از دریافت کمال دارند.⁴

نقش اعتدال مزاج در تگون نفوس جزئی گوناگون، مورد توجه و تأکید عرفا نیز هست؛⁵ در نظر ابن‌عربی، تفاضل و تفاوت نفوس یا به حقیقت نفخه الهی برمی‌گردد و یا به کیفیت «تسویه»⁶ 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 برمی‌گردد.⁷ 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 ابن‌عربی، با اینکه راه حق یکی بیش نیست، اما وجوه مختلفی به خود می‌گیرد 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 می‌شود.⁸

قابلیت انعکاس وحدت حقیقیه و وساطت فیض، از طریق معتدل بودن مزاج و وجود انسان کامل است؛ زیرا ذات واحد، جز با تجلی وحدانی ظاهر نمی‌شود 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 می‌خواهد مظهر و تجلی

1. ملاصدرا، الرسائل، 180.

2. آیاتی همچون «وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي خَلَقَ لَهُ يَخْرِجُ إِلَّا نَكْدًا». اعراف: 58 و «هُوَ الَّذِي يَصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ». آل‌عمران:

6، و روایاتی مانند «إِنَّ اللَّهَ لَمَّا أَرَادَ خَلْقَ آدَمَ أَمَرَ أَنْ يُؤْخَذَ قَبْضَةٌ مِنْ كُلِّ أَرْضٍ فَجَاءَ بَنُو آدَمَ عَلَى قَدَرِ طِينَتِهَا الْأَحْمَرُ وَ الْأَبْيَضُ وَ الْأَسْوَدُ وَ السَّهْلُ وَ الْحَزْنُ وَ الطَّيِّبُ وَ الْخَبِيثُ». ملاصدرا، اسرار الآيات، 225.

3. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، 329.

4. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، 651 (تعلیق سبزواری).

5. ابن‌عربی، الفتوحات المکیة، 568/2.

6. ملاصدرا «تسویه» در آیه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي». حجر: 29. را تعبیر قرآنی تعدیل مزاج می‌داند. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، 514.

7. همان، 554/3.

8. ابن‌عربی، مجموعة الرسائل ابن‌عربی، 2/2.

وحدت باشد، دارای مزاج عنصری معتدل باشد.¹ با حصول وحدت و اعتدال مزاجی، انسان مستعد و شایسته آن می‌گردد که با تمام اعضا و اجزایش -که متناسب با وحدت حقیقی است- مظهر احکام و جویی و صور حقیقی و وحدانی شود.² پس طبیعی است که انسان کامل که کامل‌ترین مظهر و آیت و جلوه الهی است، از نظر عرفا، دارای عالی‌ترین و معتدل‌ترین مزاج باشد.³

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 عادل بودن مزاج انسان کامل به طور خلاصه عبارت است از: 1. معتدل‌ترین مزاج بیشترین تناسب را با وحدت عالم قدس دارد، 2. ظهور بیشترین معانی و اسرار الهی در متعادل‌ترین مزاج‌ها امکان‌پذیر است، 3. 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 است⁴ که از آن خاتم انبیاء صلی الله علیه و آله و سلم بالأصاله و دیگران، بالوراثه است، 4. توانایی‌های نفس انسان در اثر انحراف مزاج، زایل می‌گردد و در نتیجه، پیش‌نیازهای بندگی و عبودیت را - مانند توجه و مراقبه و إعراض از غیر خدا - از دست می‌دهد،⁵ پس به برهان انی، معلوم می‌شود که انسان کامل هیچ کاستی و انحرافی در مزاجش ندارد.⁶

نکته پایانی در باب عدالت جسمانی آنکه گرچه شرایط تکوینی جسم و بدن، به‌ویژه در ابتدای تکون و حدوث، در اختیار خود انسان نبوده و از دایره اراده و تصمیم او بیرون است،⁷ 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 والنفس حاملة له؛ لا أنَّ البدن حامل لها».⁸ عرفا از جمله قیصری نیز بر این باورند که اعتدال مزاج جسمانی نتیجه

1. قونوی، شرح الأربعین حدیثاً، 135؛ نیز فرغانی، منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض، 264/2؛ کاشانی، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، 693.

2. ابن‌ترکه، تمهید القواعد، 370.

3. وجود الانسان الكامل الأعدل مزاجاً بالنسبة إلى أشخاص نوعه (کاشانی، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، 693؛ نیز ابن‌ترکه، تمهید القواعد، 339) (پاورقی آشتیانی).

4. قیصری، شرح فصوص الحکم، 145.

5. جیلی، الاسفار عن رساله الأنوار فیما يتجلى لأهل الذکر من الأنوار، 102.

6. برای تفصیل بیشتر در خصوص عدالت در مزاج، رک: منادی و باقریان، «اعتدال مزاج در انسان کامل از منظر عرفان اسلامی»، 15-16.

7. ملاصدرا، الرسائل، 275.

8. ملاصدرا، المظاهر الالهية، 135.

اعتدال مزاج روحانی و متأثر از آن است و مزاج جسمانی در حقیقت، مظهري برای اعتدال مزاج روحانی است یعنی صورت وحدانی معنوی حاصل از فعل و انفعالات قوای روحانی در عالم غیب.^۱ 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؛^۲ 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.^۳

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 است 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.^۴ 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.^۵ برای همین است که به تصریح صدرالمآلهین، غایت و فایده عدالت عملی اخلاقی، صرفاً رهایی از جهنم است، و جنبه سلبی دارد، نه ایجابی و کمالی، چنانکه خود پیمودن راه

۱. قیصری، شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض الکبری، ۱۳۷.

۲. جوادی آملی، صورت و سیرت انسان در قرآن، ۱۵۹-۱۶۳، جوادی آملی، قرآن حکیم (از منظر امام رضا(ع)، ۳۴-۳۵.

۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۲۸۵/۹.

۴. همان: ۲۸۴-۲۸۵.

۵. همانجا، تعلیقه حکیم سبزواری.

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.¹ 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،² 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.³ 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 استعلانی 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.⁴

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 أمور الدنيا - فتوسطها واعتدالها يسمى «بالحكمة» و هي معناها غير العلم العقلي بحقائق الأشياء بالقوة النظرية، فإنها كلما كان أوفر كان أفضل و مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا».⁵

3. عدالت ظهوری (مظهریت اسماء و صفات الهی در او به نحو استوا و عادلانه)

1. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 285/6.

2. ملاصدرا، شرح الهدایة الأثریة، 454.

3. ملاصدرا، مجموعه الرسائل التسعة، 225-226.

4. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، 361-362؛ نیز رک: ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 127/9.

5. بقره: 269؛ ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 283-284/6.

پیشتر بیان شد که در نظر عارف، عادل کسی است که مظهر همه اسمای حسنای الهی باشد و مظهریتش نسبت به همه اسمای حسنی همتا و همسان باشد^۱ و در هر وقت مناسب به اسمی از اسماء حسنی ظهور کند^۲ و اختلاف موضعی آن‌ها را برطرف نماید^۳ و به عبارتی، شأن خلیفه و ولی خدا تعدیل اسمای الهی و تناکح آن‌ها است^۴ 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 رَبُّ 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 مربوب - صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَآلِهِ - 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.^۵

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.^۶

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 استواء و اعتدال، مظهر همه کمالات است: «اعلم أنَّ جميع الموجودات مظهر لصفات الله وآثاره، على سبيل الاختلاف في

۱. جوادی آملی، حماسه و عرفان، ۹۷.

۲. قیصری، شرح فصوص الحکم، ۲۷۰.

۳. جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ۴۲۶/۳.

۴. جوادی آملی، دین‌شناسی، ۴۶.

۵. خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۱۴۸.

۶. ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ۱۹۴/۳؛ نیز ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۳۵۰/۵.

الخفاء و الجلاء، و يؤيد ذلك ما روى أبو زيد: «إِنَّ الْكُلَّ فِي الْكُلِّ». و رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلم - مظهر لجميع الصفات الإلهية، على سبيل الاستواء»¹ و «و الإنسان الكامل هو الذي خرجت فيه تلك المعاني من القوة إلى الفعل على وجه التعديل»².

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، ازاین 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 سری 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 ازاین رو هرگز موضوع مسئله ای از مسائل در فلسفه یا عرفان نظری نیست؛ اما اولین تعین آن همان وحدت ذاتیه است که دارای دو وجهه بطون و ظهور یعنی احدیت و واحدیت است و در وحدت ذاتی مجالی برای اسمای تفصیلی نیست، زیرا تفصیل نحوه ای از کثرت است، درحالی 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 مظهري از جهت اسمای تفصیلیه و وحدت حقیقیه 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 یک سو به واحدیت که دایره عالم الوهیت و فوق آن است مرتبط است و از دیگر سو به عالم طبیعت وابسته است.³

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.⁴ به همین جهت است که از یک سو مطابق برخی روایات، اهل بیت علیهم السلام، همان

1. ملاصدرا، المظاهر الإلهية، 86.

2. سهروردی، حکمة الإشراق، 369/4، تعلیقه ملاصدرا.

3. جوادی آملی، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، 24-25/3.

4. جوادی آملی، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، 26/3، 49.

اسمای حسناى الهى معرفى شده‌اند: «نحن والله الأسماء الحسنی التي لا يقبل الله من العباد عملاً إلا بمعرفة»؛¹ و از جهت دیگر، به مصداق آیه «أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ»،² 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 باشد³ که فرمود: «ما لله آية أكبر مني».⁴ 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 مضاهی 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، درحالی‌که 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 منزله‌اند 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 ظل آن، حفظ می‌کند.⁵

4. عدالت معرفتی

عدالت معرفتی شامل سه حیثیت کلی می‌شود: 1. عدالت در معرفت از حیث قوای ادراکی، 2. عدالت در معرفت از حیث متعلق ادراک، 3. عدالت در معرفت از حیث کیفیت ادراک.

4.1. 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

1. کلینی، الکافی، 1/ 143-144.

2. کشف: 110.

3. جوادی آملی، عین‌نضاح (تحریر تمهیدالقواعد)، 26/3.

4. صفار، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، 77/1.

5. ابن عربی، انشاء الدوائر، 21-22؛ نیز جوادی آملی، عین‌نضاح (تحریر تمهیدالقواعد)، 26-27/3.

یک سنخ از ادراک و یا قوه ادراکی، پیش می‌روند، اما استكمال 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.¹

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 و عرفای کامل، در هر دو معشر تخیل و تعقل در حد تمام و فوق تمام هستند،² و قلب ایشان به‌ویژه نبی خاتم (ص) 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،³ و این همان معنای عدالت و دال بر آن است.

4.2. 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 کُمل اهل الله است، و تفریط و افراط در این مقام، احتجاب از هر يك از حق و خلق است به دیگری.⁴

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، 340-341؛ ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 277/6-275.

2. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، 438.

3. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه، 419-420؛ نیز رک: ملاصدرا، المبدأ والمعاد، 487؛ ملاصدرا، المظاهر الالهية، 171.

4. خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، 148.

ب. عدالت در مشاهده وحدت و کثرت؛ نگاه کمترین به وحدت و کثرت به گونه‌ای است که درک کثرت در وحدت، وحدت در کثرت، هیچیک مانع از دیگری نیست.¹ همان‌گونه که جمود بر مقام فرق و تفصیل مایه تقریط است، 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، درحالی که دیگران اگر هم میان این موازن جمع کرده باشند، به نحو ناقص و جمع مکسر چنین کرده‌اند.²

ج. عدالت در مشاهده فاعل و فعل او؛ در حقیقت نگاه کمترین به توحید افعالی و معنای صحیح امر بین‌المرین همین وجه از عدالت است؛ 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.³

4.3. 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 باطن‌گرا، 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 می‌بندد⁴

نکته قابل توجه آنکه عدالت ظهوری و شهودی و یا عدالت وجودی و معرفتی، می‌توانند به‌عنوان دو وجه بیانگر از یک حقیقت و دو روی 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 یرى شیئا خارجا عن ذاته و عن عالمه و عالمه أيضا فی ذاته»⁵؛ 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

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 360/2-361 و 367؛ ملاصدرا، ایفاظ‌الناسمین، 41.

2. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 178/9 (تعلیق حکیم سبزواری)؛ جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، 240/1.

3. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 306/6.

4. ملاصدرا، شرح اصول الکافی، 341/3-343.

5. ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، 585؛ مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، 308.

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 تشبیه 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 به‌عنوان 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 (به‌جز 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

- ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی. تمهید القواعد. به تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، با حواشی محمدرضا قمشه‌ای و میرزا محمود قمی. قم: بوستان کتاب، 1391.
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. النجاة. به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران، 1379.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. الفتوحات المکیة. بیروت: دارالصادر، بی‌تا.

- ابن عربی، محیی‌الدین. انشاءالدوائر. به تحقیق مهدی محمد ناصرالدین. لیدن: مطبعة بریل، 1336.
- ابن عربی، محیی‌الدین. مجموعة الرسائل ابن عربی. رسالة الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1367.
- امامی جمعه، سیدمهدی و مهدی گنجور. «عدالت پژوهی در حکمت متعالیه (بررسی جایگاه، ابعاد و لوازم وجود شناختی عدالت از منظر ملاصدرا)»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، 2(4) (1392): 65-91.
- توسلی، حسین (1375). مبانی نظری عدالت اجتماعی. تهران: بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی، 1375.
- جوادی آملی، عبدالله. حماسه و عرفان. به تحقیق محمد صفایی، قم: اسراء، 1384.
- جوادی آملی، عبدالله. دین‌شناسی. به تحقیق محمدرضا مصطفی‌پور. قم: اسراء، 1387.
- جوادی آملی، عبدالله. زن در آینه جلال و جمال. به تحقیق محمود لطیفی. قم: اسراء، 1388.
- جوادی آملی، عبدالله. سرچشمه اندیشه. به تحقیق عباس رحیمیان، بی‌جا: بی‌نا، 1386.
- جوادی آملی، عبدالله. صورت و سیرت انسان در قرآن. به تصحیح غلامعلی امین‌الدین، قم: اسراء، 1389.
- جوادی آملی، عبدالله. عین نضاح (تحریر تمهیدالقواعد). به تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسراء، 1387.
- جوادی آملی، عبدالله. قرآن حکیم از منظر امام رضا(ع). قم: اسراء، 1389.
- جیلی، عبدالکریم. الاسفار عن رساله الأنوار فیما يتجلی لأهل الذکر من الأنوار. به تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه، 1426.
- حسن‌زاده آملی، حسن. شرح دروس معرفت نفس. شارح داود صمدی آملی. قم: آل‌علی(ع)، 1381.
- حسن‌زاده آملی، حسن. هزار و یک کلمه. قم: بوستان کتاب، 1381.
- حسن‌زاده آملی، حسن. هزار و یک نکته. تهران: رجاء، 1365.
- خمینی، روح‌الله. شرح حدیث جنود عقل و جهل. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، 1382.
- سبحانی، جعفر. المحاضرات فی الإلهیات. قم: مؤسسه امام صادق(ع)، 1428.
- سمیح، دغیم. موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی. بیروت: مکتبه لبنان الناشرین، 2001.
- سهروردی، یحیی بن حبش. حکمة الإشراف. شارح قطب‌الدین رازی. تعلیق‌هنویس ملاصدرا، تصحیح نجف‌قلی حبیبی و حسین ضیایی. تهران: بنیاد حکمت صدر، 1392.
- صفا، محمد بن حسن. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم. تحقیق محسن بن عباسعلی کوچه باغی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، 1404.
- فرغانی، سعیدالدین. منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض. به تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه، 1428.
- قونوی، صدرالدین. شرح الأربعین حدیثاً. به تصحیح حسن کامل ییلماز، قم: بیدار، 1372.

قیصری، داود. شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض الکبری. به تصحیح احمد فرید المزیدي، بیروت، دارالکتب العلمیه، 1425.

قیصری، داود. شرح فصوص الحکم. به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، 1375.

کاشانی، عبدالرزاق. مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی. به تصحیح و تحقیق مجید هادی زاده، تهران: میراث مکتوب، 1380.

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه، 1407.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. اسرار الآیات. به تحقیق محمد خواجوی. منامه: مکتبه فخر رازی، 1428.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الحاشیه علی الهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار، بی تا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار إحياء التراث العربی، 1981.

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

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. به تصحیح و تقدیم: سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، 1388.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. المبدأ والمعاد. تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، 1354.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. المظاهر الالهیه. به تحقیق آشتیانی، قم، بوستان کتاب، 1387.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ایقاظ النائین. به تصحیح و تقدیم محسن مؤیدی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، 1361.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم. تحقیق محمد خواجوی، قم: بیدار، 1366.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. شرح أصول الکافی. به تصحیح محمد خواجوی، محشی علی بن جمشید نوری، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، 1383، 1366.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. شرح الهدایه الاثریه. به تصحیح محمد مصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، 1422.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. مجموعه الرسائل التسعة. تهران: بی تا، 1302.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. به تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت، 1375.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، 1363.

منادی، محمد مهدی و رسول باقریان. «اعتدال مزاج در انسان کامل از منظر عرفان اسلامی»، حکمت عرفانی،

Transliterated Bibliography

Farghānī, Sa'īd al-Dīn. *Muntahā al-Madārik fi Sharḥ Tā'īyih Ibn Fāriḍ*. Ed. 'Āsim Ibrāhīm al-Kiyālī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. 2007/1428.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Hizār va Yik Kalamah*. Qum: Bustān-i Kitāb, 2003/1381.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Hizār va Yik Nukhtih*. Tehran: Rajā', 1987/1365.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Sharḥ Durūs Ma'rifat Nafs*. Shāriḥ Šamādī 'Āmulī. Qum: 'Āl Ali (AS), 2003/1381.

Ibn 'Arabī. Muḥyī al-Dīn. *al-Futūḥāt al-Makkīyah*. Beirut: Dār Šādir, s.d.

Ibn 'Arabī. Muḥyī al-Dīn. *Inshā' al-Dawā'ir*, ed. Maḥdī Muḥammad Našir al-Dīn, Līdin: Maṭba'a Brīl, 1957/1336.

Ibn 'Arabī. Muḥyī al-Dīn. *Majmū'ah al-Rasā'il Ibn 'Arabī. Risālah al-Anwār*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-'Arabī, 1989/1367.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *al-Nijāh*. Ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh. Tehran: University of Tehran, 1960/1379.

Ibn Turkah, Šā'in al-Dīn 'Alī. *Tamhīd al-Qawā'id*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Bā Ḥawāshī Āqā Muḥammad Rizā Qumshih-i va Āqā Mīrzā Maḥmūd Qummī. Qum: Bustān-i Kitāb, 2012/1391.

Imāmī Jum'ah, Sayyid Maḥdī; Maḥdī Ganjūr. "Adālatpazhūhī dar Ḥikmat Muta'āliyah (Barrisi Jāygāh, Ab'ād va Lavāzim Vujūdshinākhtī 'Adālat az Manẓar Mulāšadrā)". *Pazhūhish-hā-yi Hastishinākhtī*, 2 (2014/1392): 65-91.

Javādī 'Āmilī. 'Abd Allāh. *'Ayn Naḍākh (Tahrīr Tamhīd al-Qawā'id)*. researched by Ḥamīd Pārsāniyā. Qum: Asrā', 2009/1387.

Javādī 'Āmilī. 'Abd Allāh. *Dinshināsī*. researched by Muḥammad Riḍā Muṣṭafāpūr. Qum: Asrā', 1967/1387.

Javādī 'Āmilī. 'Abd Allāh. *Ḥamāsīh va 'Irfān*. researched by Muḥammad Šafā'i, Qum: Asrā', 2006/1384.

Javādī 'Āmilī. 'Abd Allāh. *Šūrat va Sīrat Insān dar Qurān*. Ed. Ghulām 'Alī Amīn Dīn, Qum: Asrā', 2011/1389.

Javādī 'Āmilī. 'Abd Allāh. *Zan dar Āynih Jamāl va Jalāl*. researched by Maḥmūd Laṭīfī. Qum: Asrā', 2010/1388.

Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. *Sarchashmah Andīshih*. vol. 2, researched by 'Abbās Raḥīmīyān, s.l. s.n, 2008/1386.

Javcdī 'Āmilī. 'Abd Allah. *Qurān Hakīm az Manẓar Imām Rizā (AS)*. Qum: Asrā', 2011/1389.

Jilī, 'Abd al-Karīm. *al-Asfār 'An Risālah al-Anwār fīmā Yatajalī liahl al-Dhikr min al-Anwār*. Ed. 'Āṣim Ibrāhīm al-Kiyālī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. 2005/1426.

Kāshānī, 'Abd al-Razzāq. *Majmū'ah-yi Rasā'il va Muṣannifāt Kāshānī*. Ed. Majīd Hādizādih, Tehran: Mīrās-i Maktūb, 2002/1380.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Sharḥ-i Ḥadīth Junūd 'Aql va Jahl*. Qum: Mū'assisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āsār-i Imām Khumaynī, 2004/1382.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb ibn Ishāq. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1987/1407.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Rasā'il*. Qum: Maktaba al-Muṣṭafavī, s.d.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Hāshiyā 'alā Ilāhiyāt al-Shifā'*. Qum: Intishārāt-i Bidār, s.d.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-'Arabī, 1981/1401.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Tehran: Anjuman Hikmat va Falsafah Irān, 1976/1354.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mazāhir al-Ilāhiyah*. researched by Āshtiyānī, Qum: Būstān-i Kitāb, 2009/1387.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiya fi al-Manāhij al-Sulūkiya*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Qum: Būstān-i Kitāb, 2010/1388.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Asrār al-Āyāt*. researched by Muḥammad Khwājavi, Manāmah: Fakhr Rāzī, 2007/1428.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Īqāz al-Nā'imīn*. Ed. Muḥsin Ma'ayidi, Tehran: Mū'assisah-yi Muṭāli'āt va Taḥqīqāt Farhangī va Anjuman Hikmat va Falsafah-yi Irān, 1983/1361.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Ed. Muḥammad Khwājavi. Tehran: Mū'assisah-yi Taḥqīqātī Farhangī, 1984/1363.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Majmū'ah-yi al-Rasā'il al-Tis'a*. Tehran: s.n. 1884/1302.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Majmū'ah-yi Rasā'il Falsafī Ṣadr al-Muta'allihin*. Ed. Ḥamid Nājī

Iṣfahānī. Tehran: Hikmat, 1997/1375.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ al-Hidāya al-Athīriya*. Ed. Muḥammad Muṣṭafā Fūlādkār, Beirut: Mū'assisa al-Tārīkh al-ʿArabī, 2001/1422.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*. Ed. Muḥammad Khwājavi, Muḥashshī ʿAlī ibn Jamshīd Nūrī, Tehran: Vizārat Farhan va Āmūzish ʿĀlī va Mū'assisah-yi Muṭālīʿāt va Taḥqīqāt Farhangī, 2005/1383; 1988/1366.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. researched by Muḥammad Khwājavi, Qum: Bīdār. 1988/1366.

Munādī, Muḥammad Mahdī va Rasūl Bāqiriyān. "Iʿtidāl Mazāj dar Insān Kāmil az Manẓar ʿIrfān Islāmī". *Hikmat ʿIrfānī* 3, (2015/1393): 5-18.

Qayṣarī, Dāwud. *Sharḥ al-Qayṣarī ʿala Tāʾyīh Ibn al-Fāriḍ al-Kubrā*. Ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. 2004/1425.

Qayṣarī, Dāwud. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Tehran: Intishārāt-i ʿIlmī va Farhangī, 1997/1375.

Qūnawī, Ṣadr al-Dīn. *Sharḥ al-Arbaʿīn Ḥadīth*. Ed. Ḥasan Kāmil Yaylmāz, Qum: Bīdār, 1994/1372.

Ṣafār, Muḥammad ibn Ḥasan. *Baṣāʾir al-Darajāt fī Faḍāʾil Al Muḥammad (pbuh)*. researched by Muḥsin ibn ʿAbbās ʿAlī Kūchih Bāghī. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Marʿashī al-Najafī, 1984/1404.

Samīh, Dagḥīm. *Mausūʿat Muṣṭalahāt al-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Beirut: Maktaba Lubnān al-Nāshirūn, 2001/1421.

Subḥānī, Jaʿfar. *Al-Muḥāḍirāt fī al-Ilāhiyāt*. Qum: Mū'assisah-yi al-Imām al-Ṣādiq (AS). 2007/1428.

Suhravardī, Yahyā ibn Ḥabash. *al-Hikma al-Ishrāq*. Shāriḥ Quṭb al-Dīn Rāzī. Taʿliqahnivīs Mulāṣadrā, Ed. Najaf Qulī Ḥabībī va Ḥusayn Ḍiyāʾī. Tehran: Bunyād Hikmat Ṣadrā, 2014/1392.

Tavasūlī, Ḥusayn. *Mabānī Naẓarī ʿAdālat Ijtīmāʿī*. Tehran: Bunyād Mustazʿafān va Jānbāzān Inqilāb Islāmī, 1997/1375.