

عدالت پژوهی در حکمت متعالیه (بررسی جایگاه، ابعاد و لوازم وجود شناختی عدالت از منظر ملاصدرا)

سید مهدی امامی جمعه¹

مهدی گنجور²

چکیده

عدالت در اندیشه صدرایی، یک محور اساسی بوده و در آثار او به ابعاد مختلف آن پرداخته شده است؛ این پردازش تا آنجاست که حتی می‌توان مدعی شد که بنیان حکمت متعالیه، براساس نگرش به عدل بنا شده است و بر این اساس حکمت صدرالمتألهین را می‌توان حکمت عدل و اعتدال، و فلسفه او را فلسفه عدالت اجتماعی دانست. عدالت پژوهی در حکمت متعالیه ملاصدرا، ساحت‌های مختلفی دارد که کمتر به آنها توجه شده و ما در نوشتار حاضر، به طرح آنها پرداخته‌ایم. این ساحت‌ها عبارتند از: ساحت تشریحی، جزایی، معرفت شناختی، مدنی - اجتماعی و سیاسی، و فلسفی (وجودشناختی). همچنین، این مقاله در نهایت، به تبیین آثار و لوازم تحقق عدالت در نفس آدمی و مدینه انسانی پرداخته است. برخی از مهمترین نتایج و برکات وجودی آن، از قبیل رواج فضائل و مکارم اخلاقی، استقرار حکمت، حریت (آزادی) و امنیت، تأمین سعادت و کمال انسانی را بیان می‌دارد.

کلمات کلیدی: عدالت، قسط، حکمت متعالیه، مدینه فاضله، امنیت، سعادت، کمال انسانی.

1- طرح مسأله

نوشتار حاضر را سعی بر آن است تا ضمن تبیین ماهیت عدالت، با رویکردی فلسفی به بررسی مبانی وجود شناختی و آثار و برکات عدل در حکمت متعالیه ملاحظه فرماید. اما مهمترین مسائل این پژوهش از این قرار است:

مسأله نخست این است که عدالت در اندیشه اجتماعی-سیاسی ملاحظه فرماید چیست و چه ساحت‌ها و جنبه‌هایی دارد؟

مسأله دوم، رابطه عدالت با نفس ناطقه بشری است. آیا عدالت با نفس آدمی و قوای وجودی او نظیر عقل و احساس و غضب و... ارتباطی دارد؟ دیدگاه ملاحظه فرماید در باب عدالت فردی که معطوف به نفس و قوای اوست و سایر ابعاد و اضلاع عدالت، کدام است؟

مسأله دیگر اینکه آیا عدالت خود معیار و ملاک اساسی دین و شریعت و تمام قواعد اجتماعی و انسانی، و اصل اولیه‌ای است که تمام اعتبارات زندگی بشر بر آن بنا شده و بر هیچ مبنایی استوار نیست؟ یا اینکه خود نیز مبتنی بر مبانی و اصول عقلی و فلسفی است؟ و اگر اینگونه است آن مبانی وجودشناختی عدالت بر مبنای حکمت متعالیه کدام است؟

آخرین مسأله این پژوهش معطوف به آثار و برکات وجودی عدالت از منظر ملاحظه فرماید و اینکه آیا ارتباطی بین عدالت با سعادت و کمال نهایی انسان برقرار است یا اصلاً بدون تحقق عدالت، دستیابی به سعادت و کمال امکانپذیر نیست؟

این پرسش‌ها و نظایر آن، بیانگر وجود مشکلات عدیده در درک ما از عدالت بویژه در بُعد اجتماعی و فلسفی-سیاسی آن است. بنابراین پاسخ به این پرسش‌ها و حل مسائل مذکور - در حد توان و بضاعت علمی - با تکیه بر آرای حکیمان بویژه آموزه‌های حکمت متعالیه، غایت نوشتار حاضر است.

2- زمینه و پیشینه تاریخی بحث

عدل در حوزه‌های مختلفی چون اخلاق، حقوق، سیاست، فلسفه و اقتصاد کاربرد دارد. تلاش برای ارائه تعریفی دقیق از عدالت را یونانیان شروع کرده و دیگران ادامه دادند. بحث از مفهوم بنیادی عدالت به دلیل ابهام در تعاریف و معانی آن، با دشواری‌هایی روبرو است. اما این دشواری، باعث نشده که مکاتب: دینی، سیاسی، اجتماعی و... از ارائه نظرات خود در این باره کوتاهی ورزند. به عنوان نمونه: فلسفه و اندیشه سیاسی غرب در این زمینه، میراثی غنی دارد. اگرچه به نظر شماری از اندیشمندان این حوزه، تعریف و احصای تمام معانی عدالت وهمی بیش نیست و این مفهوم دچار

ابهامی لاعلاج است. (perelman, 1970:12-14) با این وجود از پیدایش اندیشه غرب تا امروز بویژه از اندیشه اسطوره‌ای تا تفکر جدید آن‌ها، پژوهش و نظریه‌پردازی در این وادی حوزه وسیعی را در بر گرفته و حتی اندیشه سیاسی در ایران باستان در این وادی آرا و نظرات ذی قیمتی را به خود اختصاص داده است.

برخی عدالت را رعایت مساوات می‌دانند اما در زمینه‌ای از استحقاق‌های متفاوت، رعایت مساوات خود نوعی ظلم است. برخی چون افلاطون، عدالت را این می‌دانند که هرکس کار خود را انجام دهد و در کار دیگران دخالت نکند. تعریفی که بعدها در فرهنگ اسلامی رواج یافته که «العدل وضع کل شیء فی موضعه»: عدل نشانیدن هرچیز در جایگاه بایسته خودش است، احتمالاً ریشه در همین تعریف افلاطون دارد. چراکه یونانی‌ها هرچیز را دارای جایگاه و وظیفه‌ای معین می‌دانسته‌اند و شالوده تصور افلاطون از عدالت نیز مبتنی بر همین جهان‌بینی است. (راسل، 1373، ج 1، ص 181) مطابق این‌گونه تعاریف از عدالت، نهادها و آرای اخلاقی، بیانگر وجود بنیادین هستی‌اند. خیر و شر و مفاهیمی پیوسته با آن چون عدل و ظلم ریشه در هستی دارند و تابع وضع و قرارداد و قابل تغییر نیستند. عادل کسی است که جهان واقعی خارجی را آن‌گونه که هست بشناسد و مطابق با آن عمل کند. اما عده‌ای خیر و شر، عدل و ظلم و... را قابل ارجاع به خارج نمی‌دانند. بلکه یا همچون پروتاگوراس، انسان را مقیاس همه‌چیز می‌دانند. (راسل، 1373، ج 1، ص 131) و یا چون هیوم آن را یک فضیلت ساختگی می‌شمارند. (pownes, 1998, vol2:624) و یا مانند هابز، جامعه و نیازهای آن را منشأ جعل و اعتبار این امور می‌شمرند. به عقیده وی آدمیان در شرایط طبیعی، متجاوز و زیاده خواهند و هرکس در فکر منافع شخصی خویش است، اما طبیعتاً در این وضع کسی دوام نمی‌آورد. این است که افراد باهم عهد و پیمان می‌بندند و بسیاری از حقوق خود را وامی‌گذارند تا متقابلاً امتیازی چون امنیت را تحصیل کنند. پس از انعقاد این پیمان‌هاست که عدالت معنا می‌یابد. بی‌عدالتی، عدم ایفای عهد و پیمان است. (هابز، 1380، ص 3-171) اما عدل «وقتی بر آدمیان اطلاق شود، معنای آن هماهنگی و انطباق شیوه عمل ایشان با عقل است.» (همان، ص 174) منظور هابز از انطباق با عقل، همان التزام به عهد و پیمان‌هاست. اما از نظر حکمای مدرسی، عدالت به عنوان امری ثابت و طبیعی، عبارت است از اراده دائمی و پایدار مبنی بر اینکه هرکس به حق خود یعنی به آنچه از آن اوست برسد. به عبارت دیگر: عدالت عبارت است از اینکه با مردم به‌گونه‌ای رفتار شود که شایستگی آن را دارند. (Meller, 1998, vol3:24) طبیعی است آنان که معتقدند جهان خارجی و نظام حاکم بر آن منشأ این شایستگی است، عدل را انطباق با عالم خارجی می‌دانند و کسانی که

استحقاق‌ها و تکالیف را با ارجاع به قوانین موضوعه تعیین می‌کنند، عدالت را تبعیت از این قوانین و رعایت حقوقی که دیگران به موجب قانون از آن برخوردارند، برمی‌شمارند.

2-1 دیدگاه افلاطون

عدالت در فلسفه سیاسی افلاطون، به معنای فضیلتی که فرد را تحت تأثیر می‌گذارد مانند عزت نفس و دوراندیشی، نیست. افلاطون در کتاب جمهوری، مفهومی از «عدالت در نفس» ارائه می‌دهد که با عدالت در جامعه، مقایسه و سنجیده می‌شود. در جامعه نیز همانند نفس انسان، عدالت یک نظم ثابت از طبقات مختلف انسانی در جامعه است. (Plato, 1974:299) تصور افلاطون از «عدالت در نفس» مانند عدالت در جامعه تصویر می‌شود و با صورتی از نظم، نظم هماهنگ بین عناصر مختلف نفس، ارتباط دارد. چنان که عدالت در جامعه از نظر افلاطون، همان نظم هماهنگ بین طبقات اجتماعی مختلف است.

افلاطون در کتاب جمهوری درباره ماهیت عدالت، صورت‌های مختلفی از جمله، عدالت به معنای ادای دین و عدالت به معنای منفعت اقویا را مطرح و پس از رد آن‌ها نتیجه می‌گیرد که عدالت به معنای نظم و هماهنگی و به تعبیری، وجود توازن در بین اجزاست. وی پس از بیان عدالت در جامعه به عنوان محصول وجود هماهنگی بین سه گروه پیشه‌ور، سپاهی و زمامدار، این تقسیم را به اجزای نفس نیز تعمیم داده (Plato, 1974:300) و عدالت اجتماعی را چون وسیله‌ای برای تبیین عدالت فردی قرار می‌دهد.

نکته شایان توجه اینکه افلاطون معیار عمل عادلانه آدمی را معرفت به صور قرار می‌دهد. معرفتی از مثل ازل در پرتو نوری که با مثال خیر فراهم آمده و هر شخص بافضیلتی به سوی آن در حرکت است. البته شناخت صور، تنها برای افراد معدودی میسر است. (Beker, 1992:441) بنابراین، عده نادری قادر به توجیه عدالت خواهند بود. افلاطون در کتاب جمهوری، چهار فضیلت اصلی، یعنی حکمت، شجاعت، عفت و عدالت را با توجه به قوا و اجزای نفس بررسی کرده و می‌گوید: نفس دارای سه قوه عاقله، اراده و شهوت است. هرگاه قوای اراده و شهوت، اعمال خود را تحت تدبیر قوه عاقله انجام دهند، به ترتیب، فضیلت شجاعت و خویش‌داری حاصل می‌شود و با حصول تعادل در قوه عاقله، فضیلت حکمت نتیجه می‌شود. اما فضیلت عدالت، زمانی حاصل می‌شود که هر سه قوه، هماهنگ با هم، افعال خود را انجام دهند. بنابراین، عدالت به معنای وجود هماهنگی بین سه جزء نفسانی خواهد بود. در نظام افلاطون، شجاعت و فضیلت جزء اراده هستند و حکمت، فضیلتی است که

جزء عقلانی نفس به حساب می‌آید، خویشنداری نیز مربوط به قوه شهوت است. اما عدالت، فضیلتی است کلی، به این صورت که هر جزء از نفس کار خاص خود را به طور شایسته انجام دهد.

2-2 دیدگاه ارسطو

ارسطو نیز در کتاب پنجم اخلاق نیکوماخوس درباره فضیلت عدالت بحث می‌کند و مباحثی را از قبیل اینکه عدالت، چگونه حدّ وسطی است و یا عدالت، حدّ وسط میان کدام افراط و تفریط است، مطرح می‌کند. ارسطو برخلاف افلاطون بر مبنای قوای نفس سخن نمی‌گوید، بلکه قائل به حدّ وسط است؛ یعنی در هر مورد گفته است که حدّ افراط، ردیلت است، حدّ تفریط هم ردیلت است، اما حدّ وسط مطلوب است. البته مراد وی از حدّ وسط این است که هر میل طبیعی که در آدمی وجود دارد نه باید افسار گسیخته شود و نه سرکوب. مراد وی از حدّ وسط، حدّ وسط فی نفسه نیست، بلکه حدّ وسط در مورد انسان است، و این در واقع، وظیفه عقل است که حدّ وسط را در مورد انسان تعیین کند. (Ross, 1980:397) ارسطو درباره فضیلت عدالت می‌گوید: عدالت به معنای عامه‌اش همان فضیلت اخلاقی و بی‌عدالتی همان ردیلت اخلاقی است. به عبارت دیگر: عدالت حدّ وسط میان ارتکاب و تحمل ظلم است؛ و یا به تعبیری عدالت، حدّ وسط بین عمل ظالمانه (ظلم) و مورد رفتار ظالمانه واقع شدن (انظلام) است. (Aristotle, 1952:386) او عدالت را فضیلتی می‌داند که غایتش، رفاه غیر است، چون با دیگران، ارتباط دارد و اثرش برای دیگران، سودمند است و تصریح می‌کند که فضیلتی وجود دارد که غایت آن صرفاً سعادت شخص عمل کننده نیست. (Ibid:378) این بحث، نمودار نقطه عطفی در اخلاق یونانی است؛ چراکه در اینجا برای نخستین بار، دیگرخواهی جلوه می‌کند. (ر.ک: صادقی، 1381، ص 58-67)

2-3 دیدگاه فارابی

عدالت اما در فلسفه سیاسی فارابی، معنا و جایگاهی متفاوت با فلسفه یونان پیدا می‌کند. در میان آثار فارابی در سه کتاب، *السیاسة المدنیة*، *آراء اهل المدینة الفاضلة و الفصول المدنیة*، بیشتر به بحث عدالت پرداخته شده است. در این آثار، چند تعریف برای عدالت، قابل شناسایی است که به اختصار بیان می‌شود:

الف. عدالت، خصیصه ماهوی نظم حاکم در کائنات. (فارابی، 1361، ص 258)

- ب. عدالت به معنای ایفای اهلیت و استعدادها و رعایت استحقاق‌ها و سلسله مراتب. (فارابی، 1959، ص 67؛ همو، 1358، ص 161)
- عدالت، به معنای فضیلت و ملکه اخلاقی در فرد برای عمل به فضایل اخلاقی نسبت به دیگران. (ناظرزاده، 1376، ص 315)
- د. عدالت و نظریه اعتدال و ملکات متوسطه. (فارابی، 1346، ص 169)
- ه. عدالت، به معنای تقسیم مساوی خیرات مشترک عمومی. ⁽¹⁾ (فارابی، 1346، ص 142)

3 - عدالت پژوهی در حکمت متعالیه

عدالت در اندیشه صدرایی، یک محور اساسی است و او در آثار متعدد خود از جمله *الشواهد الربوبیه*، *مبدأ و معاد*، *شرح اصول کافی*، *رساله سه اصل*، *کسر الاصنام الجاهلیه* و... به ابعاد مختلف آن پرداخته است و باید دانست که بنیان و اساس حکمت متعالیه او براساس نگرش به عدل، به مثابه بنیان وجودی جهان و مدینه و ضرورت تحقق آن در جامعه بنا شده است. پس حکمت او، حکمت عدل و اعتدال و تناسب و فلسفه او فلسفه عدالت اجتماعی است. هنگامی که ملاصدرا می‌نویسد، با قائم شدن عدل، شهوات خادم عقول و با قائمیت ظلم، عقول خادم شهوات می‌شوند. (ملاصدرا، 1375، اشراق 5 از مشهد 5) بدست می‌آید که محور بنیادین فلسفه اجتماعی و سیاسی ملاصدرا در حکمت عملی‌اش، عدالت و حاکمیت عدل است. اما باید توجه داشت که عدالت اجتماعی در اندیشه ملاصدرا نمی‌تواند به معنای مساوات اجتماعی باشد. زیرا همه می‌دانیم که نظریه قوه و فعل و اصل وجود استعداد در آدمی و تفاوت آنها در افراد انسانی، در فلسفه نظری ملاصدرا، یک نظریه محوری بشمار می‌آید. بنابراین نظام عدالت اجتماعی، آن نظامی می‌شود که در آن، زمینه به فعلیت رسیدن همه استعدادهای افراد آن جامعه فراهم است.

از نظر ملاصدرا، حکمت عبارت است از مبدل شدن انسان به عالم صغیر (جهان عقلی)، شبیه و مطابق عالم کبیر (جهان عینی) یا احاطه به کلیات و تجرد از عالم مادی. (ملاصدرا، 1380 الف، ج 2، ص 23-25) در این نگرش، انسان، آینه حقیقت و بلکه جلوه حقیقت می‌گردد و اگر عالم آنگونه که صدرا می‌اندیشد، براساس عدل است، پس انسان جلوه عدل در عالم می‌شود و تطبیق عالم صغیر با عالم کبیر زمانی صورت می‌گیرد که اعتدال حاکم بر عالم، بر وجود انسان نیز حاکم گردد.

بنابراین، از منظر حکمت متعالیه، در پرتو حکمت و معرفت ناب عقلانی - شهودی است که فراگیرنده آن در فرایند تحصیلش به گونه‌ای متحول و دگرگون می‌شود که روحش و بلکه سرتاسر وجودش،

تجسم عینی عالم وجود و اعتدال آن می‌گردد. تأثیرپذیری او از عرفا، اشراقیون و فلاسفه عقل‌گرا در این جهت نیز مؤید همین معناست. همچنین، آخرین سفر از اسفار اربعه که انسان حکیم، همراه با حق به سوی خلق باز می‌گردد، سیری است که حکیم «در خلق با حق» به حرکت می‌پردازد تا خلق - جامعه انسانی - را حقانی و ربانی سازد و سایه عدل و اعتدال را بر سر خلق بگستراند. (اکبریان، 1388، ص 6-245) ملاصدرا عدالت فردی را عبارت می‌داند از مجموع فضایل سه گانه «حکمت، عفت و شجاعت»: «و اعلم أن رؤس الفضائل النفسانية و الأخلاق الإنسانية التي هي مبادئ الأعمال الحسنة ثلاثة: الشجاعة و العفة و الحكمة و مجموعها العدالة...» (ملاصدرا، 1383 الف، ج 4، ص 206) نکته حائز اهمیت در این مقال، تفاوت رویکرد ملاصدرا با افلاطون در تعریف عدالت است. چراکه در تعریف افلاطون، عدل به معنای اعتدال در هریک از سه قوه «ادراک و غضب و شهوت» است. او در مبحث فضائل انسانی، «فرزانگی» را فضیلت فرمانروایان، «شجاعت» را فضیلت یاوران و سپاهیان، و «عفت» را فضیلت توده مردم دانسته است؛ درحالی که با تعریف ملاصدرا از عدالت - به عنوان اعتدال در تک تک صفات انسانی - می‌توان دریافت که فضیلت حکیم الهی، فرزانگی و عفت و شجاعت و دوری از افراط و تفریط در همه آنهاست.

عدالت در اندیشه صدرایی ناظر به پارادایم اسلامی - و نه یونانی - به معنای توجه به شایستگی‌ها و ظرفیت‌های وجودی تمام موجودات و در واقع، تلاش کردن برای اینکه هر موجودی، آن ظرفیت وجودی خودش را بتواند از قوه به فعل دریاورد، عنوان شده است که این قرائت به ساحت تکوینی عدالت مربوط می‌شود.

3-1- ساحت تشریحی عدالت از منظر ملاصدرا

یکی از ابعاد عدالت پژوهی در حکمت متعالیه، عدالت تشریحی و مرتبط با احکام و تکالیف دینی اعم از شریعت ظاهری و باطنی است. صدرالمتألهین در رساله کسر اصنام الجاهلیة پس از تبیین احکام ظاهری و باطنی شریعت که به ترتیب برعهده فقها (علمای ظاهر) و عرفا (علمای باطن) است، این احکام را در سرتاسر زندگی و در هر امری اعم از کسب و کار و تجارت، امور دینی و دنیایی، ظاهری و باطنی، کوچک و بزرگ جاری دانسته است. (ملاصدرا، 1381، ص 128)

صدرا با توجه به این مباحث، نتایج اجتماعی و سیاسی مهمی اخذ کرده و در تبیین عدل تشریحی که - همانا تقریر احکام و تکالیف موردنیاز بشر متناسب با وسع و توان اوست - در تحقق عدالت در جامعه

و برجیده شدن بساط ظلم و تبعیض به عنوان غایت و پیامد عملی عدل تشریحی، چنین می‌گوید: «پس مقصود شریعت ظاهری، پاک‌سازی ظاهر از ناپاکی‌های جسمانی و واداشتن انسان به کارها و عباداتی است که اعضایش را به خضوع وادارد و او را به ترک لذت‌ها ملزم گرداند و وادار به دادن صدقات به فقرا و مساکین و شمار اهل ایمان را در اثر زناشویی‌ها بیش، و شمار کافران و منافقان و مفسدان را باتشریح جهاد، کم کند و حدود را جاری سازد و ظالمان و گناهکاران را به وسیلهٔ دیه‌ها و تزییرها اصلاح کند تا نظام حفظ شود و مردم چون چهارپایان رها و یله نباشند. (همان، ص 152) با این تصریح، شریعت ظاهری با قرار دادن هرچیز و هرکس در موضع خویش، نقش عمده‌ای در برقراری عدالت و حفظ نظام اجتماعی و در نهایت هدایت و سعادت مردم ایفا می‌نماید. این تحلیل و نتایج آن مربوط به شریعت ظاهری است. در نظر ملاصدرا، اما مقصود از شریعت باطنی، «پاک‌سازی باطن است از زشتی‌ها و تاریکی‌های باطنی و تصفیه نمودن آن از صفات حیوانی شهوی و غضبی همچون تحصیل خواست‌های شهوانی و برتری‌جویی‌ها بر دیگران و پاک‌سازی از وسوسه‌های شیطانی، چون مکر و حقه‌بازی و طرح‌ریزی برای به دست آوردن چیزهای فانی.» (همان، ص 128) چنانکه از کلام صدرا پیداست، غرض از شریعت باطنی نیز ایجاد عدالت درونی بین قوای نفس به منظور تشبیه به صفات الهی و سوق به جوار خداوند است.

با توجه به اینکه از یک سو، جوامع بشری مخاطب شرایع آسمانی، همواره نیازمند عدالت بوده و از سوی دیگر، مخاطب شریعت باطنی همواره نفس واحدهٔ انسانی با قوا و اقتضائات یکسان و مشابه است که آن نیز ظرف تحقق عدالت درونی (فردی) و به تبع آن، عدالت بیرونی (اجتماعی) است، ملاصدرا براساس این ضرورت و نیاز بشر به عدالت، چه در بعد فردی و چه در بعد اجتماعی، چنین نتیجه می‌گیرد: «لازم است اختلافی در اصول شرایع حقه و ادیان الهیه وجود نداشته باشد.» (همان، ص 129) زیرا به مقتضای عدالت، قوانین الهی باید به نحوی وضع و تقریر یابند که جمیع آدمیان را به سوی کمال‌نهایی خود - قرب و جوار الله تعالی - سوق داده، ایشان را از صفات نکوهیده و خوی‌های ناپسندی که موجب وابستگی ذات آنان به امور پست و ایستایی شان در مراتب دوری و حرمان و خذلان می‌گردد، رها سازد. بی‌شک، تحقق این عدالت ممکن نیست مگر در پرتو تشریح و وضع اصول واحد و هماهنگ با فطرت در قالب شرایع و ادیان الهی.

ملاصدرا در تبیین عدالت تشریحی، بر نیاز جامعهٔ انسانی به قانون عادلانهٔ الهی تأکید ورزیده، عدم تشریح و وضع شرایع از جانب شارع مقدس را موجب بروز ظلم و تبعیض و انحطاط و زوال نظام اجتماعی می‌داند «زیرا که مقصود از فرستادن رسولان و وضع شرایع، به نظام آوردن احوال مردمان

است در کار معاش (زندگی دنیا) و امر معاد (زندگی آخرت). پس هر نظر و رأیی پس از احکام الهی که اختراع و وضع شود و یا هوسی که پیروی شود، خارج از کتاب خدا و سنت رسولش بوده و سبب وقوع فتنه‌ها و آشوب‌ها و از هم پاشیدگی نظام در این جهان می‌شود.» (همو، 1367، ج 2، ص 184) استدلال ملاصدرا بر ضرورت وجود شریعت یا به تعبیر وی «قانون عدل» و «قانونگذار عادل» در جامعه بشری این است که «انسان در وجود و بقایش ناگزیر از مشارکت است و مشارکت تمام نمی‌شود جز به معامله، و معامله را ناگزیر از سنت و قانون عدل است؛ و سنت و قانون عدل را ناچار از سنتگذار و قانونگذار عادل است و جایز نیست که مردمان را با آراء و هوس‌هایشان در آن حال رها کنند تا منجر به اختلاف گشته و هرآنچه به نفعش است، عدل و آنچه به ضررش است ظلم و جور بپندارد و ناگزیر است که برپادارنده عدل، بشر باشد نه فرشته...» (همان، ج 2، ص 379)

3-2-2 ساحت جزایی عدالت در حکمت متعالیه (عدالت به مثابه تناسب عمل با کیفر)

از دیگر ابعاد عدالت پژوهی در حکمت متعالیه، جستار در عدالت جزایی و مناسبت افعال انسان با کیفر و پاداش است. ملاصدرا در رساله سه اصل بر تناسب عمل و نتیجه در افعال آدمی تأکید می‌ورزد که خود یکی دیگر از ابعاد عدالت در حکمت متعالیه را رقم می‌زند. به عنوان نمونه، وی نتیجه اعراض و رویگردانی از معرفت نفس و علم معاد را ظلمت دل و عمای بصیرت می‌داند. همچنین ضیق صدر، عذاب قبر، معیشت ضنک (فقر) و دل تنگ را نصیب و بهره جاهلان به جهت فراموشی از یاد حق تعالی معرفی می‌کند. (ملاصدرا، 1340، ص 36) کم‌ترین اثر و فایده‌ای که بر این رهیافت از عدالت - که معطوف به رعایت تناسب بین فعل و مکافات عمل می‌باشد - مترتب است، تحقق تعادل روح و تهذیب باطن و تلاش برای رسیدن به ملکه عدالت بین نیروهای درونی نفس است که می‌تواند خود زمینه و عاملی برای ایجاد جامعه‌ای سالم مبتنی بر انصاف و اعتدال به شمار آید. چه اینکه ملاصدرا مراتب و منازل وجود را منفصل و منفک از یکدیگر ندانسته بلکه اتفاقاً همه عوالم وجود و مراتب دنیوی (حسی)، برزخی، و عقلانی هستی را یک حقیقت واحد متصل و مشکک، تصور و معرفی کرده است. (همو، 1375، ص 287-307) بنابراین، در هستی‌شناسی صدرایی، سایه عدالت بر تمام عوالم گسترده است.

در این رویکرد، عدالت صرفاً یک مقوله این جهانی و قراردادی اعتباری نیست، بلکه یک امر حقیقی و عینی است که نه تنها در عالم دنیوی و مرتبه حسی وجود بلکه در مراتب برزخی و عقلانی (عالم برزخ و آخرت) نیز منشأ اثر و فایده است. اینگونه عدالت اقتضاء می‌کند که به تعبیر صدرالمتألهین،

هرآن کس که امروز دلش کسب نور معرفت نکرده باشد و به علم زنده نگردیده، در آن روز که این نور محسوس چون نور آفتاب و ماه و غیر آن، باطل و خاموش گردد، وی در ظلمات افتد. این است معنی «ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ وَ تَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ» (بقره 17) و همچنین، عذاب و ضِعْطَةُ قبر (سختی و فشار قبر) و تنگی و تاریکی گور از سوء خُلُق و ضیق صدر ناشی می‌شود. زیرا که احوال قبر تابع احوال صدر است. پس هر که امروز منشرح الصدر است به ایمان، فردا منفسخ القبر است بر وزن روضه رضوان؛ و هر که دلش پر از اسرار است، گورش پر نور عالم انوار است؛ و هر که جانش جاهل و قاسی است و جسمانی و جاسی است، تنش به آتش دوزخ سوختنی است؛ و هر که چشم دلش کور است، دائم معذب و محبوس در گور است و عالم روشن در چشمش سیاه و تاریک است. (همو، 1340، صص 37-38) ملاصدرا معتقد است که سعه و گستره این عدالت چنان عریض و وسیع است که تا عالم قبر و پس از آن نیز امتداد می‌یابد:

چو چشم کور باشد، گور کافر سیاه و تنگ و تاریک و مکدر

دل بی علم او نبود حضوری چراغ مرده را کی هست نوری (همان، ص 38)

همچنین عدالت جزایی اقتضا می‌کند تا کیفیت محسور شدن انسان در دار ابدی متناسب با نیات و خصلت‌های درونی و طبعاً متناسب با اعمال و کردار وی در زندگی دنیا باشد. ملاصدرا در آثار خود ضمن بیان اثر و پیامد متابعت شهوت و آرزوهای نفس و پیروی غرض‌های دنیوی که همانا دور شدن از فطرت اصلی و اصیل انسانی و محسور شدن با بهایم است، علت این ملازمه را چنین تبیین می‌کند: «زیرا که هر صفت که در دنیا بر کسی غالب شود، به سبب بسیاری اعمال و افعالی است که صاحب آن صفت را می‌باشد و در روز قیامت صاحبش به صورتی مناسب آن صفت محسور می‌شود.» (همان، ص 45)

بی شک، این طرز تلقی از عدالت الهی، زمینه ساز تحقق عدالت انسانی، نخست در نفس فردی و به تبع آن در جامعه بشری می‌گردد. بر همین اساس، انسان انگیزه‌های نیرومند برای تلاش در خودسازی و ایجاد اعتدال در نفس و هواهای بلاخیز نفسانی پیدا کرده، عزم خود را در جهت تعامل درست و عادلانه با دیگران و پرهیز از ظلم و حق‌کشی در اجتماع، جزم می‌کند. اهمیت و ضرورت حیاتی چنین الگویی، در جامعه امروزی با پیشرفت‌ها و پیچیدگی‌های زندگی بشر دوچندان می‌نماید. چه اینکه با توسعه نهادهای اجتماعی و پیچیده شدن روابط انسانی، کارایی و اثربخشی سیستم‌های نظارتی رسمی، جهت کنترل و مدیریت اعمال و رفتار افراد و ممانعت از تضییع حقوق و برقراری عدالت کامل در مناسبات اجتماعی و ادای حقوق و امتیازات بر مبنای شایستگی و استحقاق، به نحو

چشمگیری کاهش می‌یابد. بنابراین، با قطع امید از چنین سیستم‌های نظارتی بیرونی، که گاهی خود نیز از نبود این نعمت - عدالت - رنج می‌برند، شایسته و بایسته است که به فکر ارائه الگویی مؤثر و متناسب با اقتضائات زندگی متمدن و پیچیده امروزی باشیم. بدون تردید، توسل و تمسک به آثار و آرای مترقی حکیمان عدل پیشه‌ای چون فارابی و ملاصدرا، ما را در دستیابی به چنین مدل و الگویی یاری می‌رساند. چراکه اساساً در اندیشه این بزرگان، سیاست و اجتماع و شریعت، اموری متباین و جدا از هم نیستند، بلکه همگی از شئون و مراتب یک وجود واحد و شعاع یک نور یگانه‌اند. به همین دلیل است که ملاصدرا نظام فلسفی خود را منحصر در مباحث عقلی انتزاعی نکرده و بلکه عنایت کامل و نگاه جامع به همه ابعاد و زوایای وجودی انسان و زندگی داشته است. بی شک هر جوینده حقی، با رجوع به آثار و آرای وی به این حقیقت اعتراف کرده، به وفور شاهد طرح صریح و نقادانه مسائل اجتماعی و سیاسی، صنایع دقیقه و لطیفه (صنعت و هنر) و حتی زیبایی شناسی و فرهنگ خواهد بود.

3-3 ساحت معرفت شناختی عدالت در حکمت متعالیه

یکی از مباحث مهم فلسفه اخلاق، بحث در جنبه معرفت شناختی قضایای اخلاقی است. زیرا به پرسش از خاستگاه معرفت ما به گزاره‌های اخلاقی پاسخ می‌دهد. به عنوان مثال معرفت ما نسبت به چیستی عدالت چگونه به دست می‌آید و احکام و داورهای اخلاقی ما نسبت به این مقوله از کجا برمی‌خیزد؟ کدام منبع معرفتی خاستگاه قضاوت‌های ارزشی ما درباره عدالت و بی عدالتی در حوزه رفتارهای فردی و حوزه مناسبت‌های اجتماعی است؟

درباره خاستگاه درک و مبدأ معرفت انسان نسبت به عدالت، نظریات متنوعی وجود دارد که پرداختن تفصیلی به آن از حوصله این نوشتار خارج است.

ملاصدرا - همچون فارابی - عقل عملی را عهده دار درک قضایای اخلاقی می‌داند؛ چراکه قوه شناخت اعمال و افعال انسان همان عقل عملی است. این در حالی است که ابن سینا، درک قضایای کلی اخلاقی از جمله حسن عدل و قبح ظلم را کار "عقل نظری" می‌داند؛ چرا که از نظر وی، درک قضایای کلی، منحصرأ شأن عقل نظری است. (ابن سینا، 1375، ج 2، ص 352-353)

ملاصدرا یکی از ارکان اربعه صورت باطنی انسان را قوه عدل دانسته، می‌گوید: «الصورة الباطنه لها ارکانٌ لا بدَّ من حُسنِ جميعها حتى يحسُن الخلق و تحصل الحكمة و الحرية و هي أربعة معان: قوة العلم و قوة الغضب و قوة الشهوة و قوة العدل بين هذه الامور؛ فاذا استوت هذه الارکان

الاربعة التي هي مجامع الاخلاق التي تتعشب منها اخلاق غير محصورة و اعتدلت و تناسقت، حصل حُسن الخُلُق.» (ملاصدرا، 1382، ج 9، ص 118)

چنانکه از کلام صدرا پیداست، عدالت علاوه بر اینکه خود یکی از ارکان چهارگانه نفس آدمی است، ملاک حُسن خُلُق و شرط حصول اخلاق نیکو نیز به شمار می‌رود. و ناگفته پیداست که اعتدال اخلاقی و حسن خلق مربوط و متعلق به قوه عقل عملی است نه عقل نظری. چنانکه در ادامه می‌گوید: «فالعقل النظري منزلته منزلة المشير الناصح و قوة العدل - و هي القدره التامة - منزلته منزلة المنفذ الممضي لاحكامه و اشاراته...» (همان، ص 119)

بنابراین، اگر از حیث معرفت‌شناختی، مبدأ درک و خاستگاه معرفت انسان به عدالت - بلکه به تمام احکام اخلاقی - را از نظر ملاصدرا، قوه عقل عملی انسان بدانیم، چندان به بیراهه نرفته‌ایم. هرچند در برخی کلمات و عبارات /سفار، از «دین» نیز به عنوان منبع معرفتی و نظارتی عدالت در کنار «عقل» یاد شده است. (همان، ص 119)

3-4 - ساحت مدنی - اجتماعی و سیاسی عدالت در حکمت متعالیه

یکی از مهمترین ابعاد و ساحت‌های عدالت پژوهی در حکمت متعالیه، بررسی عدل به عنوان ویژگی رهبر جامعه و شرط ریاست مدینه فاضله است. ملاصدرا انسان را موجودی مدنی بالطبع می‌داند که جز بواسطه حضور در اجتماع، به سعادت و کمال نهایی خود نائل نمی‌گردد: «لاشک أن الانسان لم یکن أن ینال الکمال الذی لأجله خلقت إلا باجتماعات جماعة کثیرة متعاونین کل واحد منهم لکل واحدٍ ببعض ما یحتاج إلیه...» (همو، 1354، ص 490) وی مدینه فاضله را به بدن کامل و سالم انسان تشبیه می‌کند که تمام اعضا و اجزایش با همدیگر تعاون و همکاری دارند تا حیات حیوان تضمین و تحصیل شود؛ همانطور که اعضا و جوارح بدن انسان تحت ریاست عضوی واحد به نام قلب، ضمن انجام وظیفه خود با همدیگر تعاون دارند تا بقای تن حاصل شود، ارکان و اجزای مدینه فاضله نیز تحت ریاست و رهبری رئیس اول ظهور و تداوم می‌یابد. (همان، ص 2-491) به عقیده او انسان در وجود و بقای خودش نمی‌تواند به ذات خود اکتفا کند و از دیگران بی‌نیاز باشد «زیرا نوع منحصر در یک فرد و شخص خاص او نیست. بنابراین، نمی‌تواند در دار دنیا زندگی کند مگر به وسیله تمدن و اجتماع و تعاون؛ لذا وجود و بقای او به تنهایی ممکن نیست؛ لذا از نوع او افرادی

متعدد و احزابی مختلف پدید آیند و بالتیجه ضیاع و عقار و بلادی متعدد تشکیل شوند...» (همو، 1383ج، ص 491) حال که تشکیل جامعه ضروری است، نیاز به رئیس و رهبری عادل و حکیم که بر اساس قانون شریعت، قسط و عدل را در اجتماع بگستراند و ظلم را محو کند، امری اجتناب ناپذیر خواهد بود.

از این‌روست که ملاصدرا در بیان صفات رئیس اول مدینه - علاوه بر خوش فهمی (جید الفهم)، عشق به علم و حکمت، عزت نفس و احتشام، کرامت خواهی، عزم و اراده قوی، رأفت و مهربانی، قلب شجاع و جسور - یکی از مهمترین صفات و کمالات رئیس مدینه را عدالت خواهی بالطبع و ظلم گریزی و جورستیزی و انصاف با اهل مدینه معرفی می‌کند.⁽¹⁾ (همو، 1354، ص 494) بی‌شک، توفیق رئیس مدینه در تحقق کامل عدالت و دعوت مردم به عدل و انصاف، در گرو تلاش و اهتمام وی در ایجاد اعتدال درونی مزاج و دستیابی به ملکه عدالت بین قوای نفسانی است. صدرا به این نکته به عنوان یکی از صفات رئیس اول مدینه تصریح کرده می‌گوید: «صفت سوم آنکه دارای فطرتی صحیح و طبیعتی سالم و مزاجی معتدل و تام الخلق و آلاتی نیرومند بر انجام اعمالی که انجام آنها در خور اوست باشد، چگونه چنین نباشد و حال آنکه طبق اصول مسلم فلسفی، کمال اوفی و اتم (یعنی نفس ناطقه و کمالات فاضله آن) به مزاجی اتم و اکمل و در حدّ اعلاّی اعتدال افاضه می‌گردد.» (همو، 1383 ج، ص 489) وی در ادامه، یکی دیگر از صفات رئیس مدینه را این می‌داند که «سختگیر و لجوج نباشد و دعوت به اقامه عدل و انصاف را به آسانی بپذیرد و در انجام آن به سرعت گام بردارد و در دعوت به اقامه ظلم و جور و عمل قبیح بسیار سختگیر باشد و از پذیرفتن آن امتناع ورزد.» (همان، ص 490)

از آنچه گذشت، پیداست که اندیشه سیاسی صدرالمآلهین - همچون فلسفه سیاسی فارابی - متأثر از آموزه‌های دینی و جهان بینی الهی مبتنی بر عدالت، شکل گرفته و با فلسفه سیاسی حکمای محض یونان، کاملاً متفاوت است. چه اینکه سیاست متعالیه، اقتضا می‌کند که اولاً برای انتخاب رئیس مدینه و حاکمان و مدیران جامعه، به فضائل بنیادین نفس آدمی - یعنی حکمت، عفت، شجاعت، و از همه مهم‌تر عدالت - به عنوان ملاک و معیار امتیاز و انتخاب، توجه گردد تا شایسته سالاری به معنای واقعی کلمه تحقق یابد. و ثانیاً نظر به اینکه تعالی افراد انسانی در گرو کسب این فضایل ارزشمند اخلاقی در پرتو آموزش، هدایت و برخورداری از امکانات ویژه است، لذا حاکمان مدینه انسانی باید به فکر ایجاد مقدمات تعلیم و هدایت جامعه بوده، در تقسیم نعمت‌ها و توزیع امکانات مادی و معنوی، عدالت را مبنای خدمت و حکومت خود قرار دهند. این مسئولیت خطیر و الهی - یعنی

تحقق و اجرای عدالت در مدینه انسانی - از هر حاکمی ساخته نیست، بلکه بر مبنای حکمت متعالیه تنها از عهده حاکمی بر می‌آید که به مقام والای حکمت نائل آمده، در استکمال نفس و فعلیت عقل خود توفیق یافته باشد. (همو، 1354ص3-492) در نظر او، رهبر جامعه به عنوان رئیس اول مدینه باید به نحو عادلانه به هدایت و انداز مردم بپردازد و همچون پیامبران موجبات رشد و تعالی آنان را فراهم سازد تا هرکس متناسب با درجه تهذیب نفس و اصلاح زندگی فردی و اجتماعی خود در دنیا و آخرت پاداش یابد.

بی‌گمان، تفکر سیاسی همواره با تأمل درباره عدالت همراه بوده است. این واقعیت هم به سبب مطلوبیت ذاتی عدالت و نقش اساسی آن در تکوین جامعه سیاسی آرمانی (مدینه فاضله) بوده است و هم به علت نزدیکی و ارتباط عدالت با مقولاتی نظیر برابری انسان‌ها، حقوق افراد و استحقاق‌ها و نیازهای آنان است. مقولاتی که طبع اندیشه سیاسی، ممکن نیست به آنها بی‌توجه باشد و هر ایدئولوژی‌ای که بر فلسفه سیاسی متناسب با خود تکیه زده است، بناچار باید در این گونه امور اظهار نظر کند. بدین ترتیب اندیشه سیاسی، مستقیم یا غیر مستقیم، با مباحث عدالت مربوط می‌شود. البته این ارتباط و آمیختگی، به این معنا نیست که عدالت همواره در کانون مباحث فلسفه سیاسی جای داشته است. درست است که نزد برخی متفکران سیاسی، مقوله عدالت نقطه آغاز و اساسی‌ترین محور پژوهش‌های سیاسی بوده است، برای نمونه افلاطون در کتاب جمهوری¹ خویش بحث خود را با این پرسش آغاز می‌کند که «معنای عدالت، حق و درست چیست؟» و می‌کوشد که نشان دهد آرمان عدالت، در چه رژیم سیاسی‌ای به منصفه ظهور می‌رسد و عدالت اجتماعی در چه اوضاعی تحقق می‌یابد، اما در برخی مکاتب فلسفی، از جمله حکمت متعالیه ملاصدرا، رویکرد به مقولات سیاسی نظیر عدالت، از چنین سبک و سیاق منسجمی برخوردار نیست. با این وجود، تفکر سیاسی ملاصدرا از ویژگی‌های خاصی برخوردار است. یکی از این مشخصات، پیوند اخلاق با سیاست است. پیوند زدن فضایل انسانی، سعادت و عدالت به اجتماع و سیاست، شیوه ملاصدرا را کاملاً متفاوت با مشرب باطن گرایان و اهل تصوف محض نشان می‌دهد. وی بر خلاف باطنی‌گری و تصوف، بر اخلاق فردی و انزواطلبانه اصرار نمی‌ورزد، بلکه اخلاق را در پیوند با سیاست می‌خواهد.

سیاست در حکمت متعالیه مبتنی بر یک نوع تلقی خاص از حکمت به معنی تشبیه به خداست. اما تلقی ملاصدرا از فلسفه این بود که فلسفه، أعلا درجه علم است که نهایتاً منشأ الهی دارد و برخاسته از مقام و منزلت نبوت است و حکما کامل‌ترین انسان‌هایی هستند که در جایگاهی پس از

¹ - Republic.

پیامبران و امامان قرار دارند. (همو، 1383 ب، ص 10) او پس از تعریف فلسفه، نمونه‌هایی از احادیث نبوی نقل می‌کند تا نشان دهد که مشی فلسفی او بر مبنای حکمت نبوی است: «و إلی ذینک الفینین رمزت الفلاسفة الإلهیون حیث قالوا تأسیاً بالأنبیاء (ع) الفلاسفة هی التشبه بالإله کما وقع فی الحدیث النبوی (ص): تخلقوا بأخلاق الله یعنی فی الإحاطة بالمعلومات و التجرّد عن الجسمانیات.» (همو، 1383 الف، ج 1، ص 25)

تشبه به خالق در تعریف فوق، همچنین مدلول‌های سیاسی مورد نظر او را نیز در بر می‌گیرد. آرمان فیلسوف - پادشاه یا در حقیقت، انسان کامل، از اندیشه ملاحظه‌گر به دور نیست و در واقع، در فلسفه او دقیقاً این نکته براساس ماهیت «تشبه به خدا» بیان می‌شود. بنابر سیاست متعالیه صدرایی، انسان بعد از شناخت حق تعالی و عمل در راه او و وصول به کمال می‌تواند در ساحت حیات اجتماعی و سیاسی وارد شود و با سلاح عدالت به اصلاح امور بپردازد. زیرا انسان بازگشته از این سفر - سفر من الحق إلی الخلق بالحق - شایستگی عنوان خلیفه الهی و رهبری جامعه را پیدا کرده است: «لیستحقّ بها خلافة الله و ریاسة الناس.» (همو، 1354، ص 480) ملاحظه‌گر، اصلاح جامعه را تنها در صورتی امکان‌پذیر می‌داند که قبلاً حاکم خود را اصلاح کرده باشد و این امری است که جز از طریق تعلیم دینی و آسمانی قادر به تحقق آن نخواهد بود. بدین ترتیب ملاحظه‌گر، به دنبال تفسیر و ارائه یک الگوی حکومتی است که در آن، قدرت مطلق سیاسی در دست مرجع دینی است که فرمانروای سیاسی نیز هست و دستگاه اداری و قضایی او، احکام وحی و فرامین الهی را به منظور تحقق عدالت و به تبع آن تحقق سعادت و کمال انسان، به اجرا در می‌آورد. (همو، 1380 ب، ص 293) اهمیت عدالت در سیاست متعالیه تا جایی است که ملاحظه‌گر شرط عدل را نه تنها برای رئیس اول مدینه که انسان کامل معصوم است، بلکه برای پادشاه و حاکم غیر معصوم نیز لازم و ضروری می‌داند. وی در این باره به تصریح می‌گوید: «کشوری که پادشاه ندارد، اگر همگان رضایت به عهده دار شدن منصب قضا به شخص عادل از خودشان دهند به طوری که آنان مددکار او باشند، به هر کسی که از احکام او سر باز زند، هر آینه قضا و حکم او روان است، اگرچه از جانب امام و پادشاهی، ولایت و حکم ندارد.» (همو، 1367، ج 2، ص 419)

ملاحظه‌گر در صورت نبود خلیفه کامل الهی و امام ظاهر، برای چنین حاکم غیر معصومی، شرط عدالت را قائل شده است. معنای این حرف آن است که مردم حق انتخاب حاکم غیرعادل را ندارند و اگر هم

انتخاب شود، مشروعیتی ندارد. (اکبریان، 1388، ص 254-257) وی در موضعی دیگر از آثارش، بر شرط عدالت قانون و رهبری تأکید ورزیده که اگر پادشاه نباشد، رضایت همگان به شخص عادل و نصب او کافی است. در نظر او، خالی شدن زمان از قانون عدل و رهبری عادل و چیره بر مردم که به تأیید الهی همه در برابرش فروتنی کنند، سبب می‌شود هرکسی به فکر سود خود بوده و هر که قوی‌تر باشد غالب شده و بدون در نظر گرفتن حقوق دیگران، آن را پایمال کند. (ملاصدرا، 1367، ج 2، ص 184)

3-5-3 ساحت وجود شناختی و فلسفی عدالت در حکمت متعالیه

یکی از ابعاد عدالت پژوهی در اندیشه سیاسی ملاصدرا، پژوهش در باب از مبانی وجودشناختی عدل بر اساس اصول خاص حکمت متعالیه است. در این بخش از نوشتار به برخی از این مبانی فلسفی اشاره می‌گردد.

3-5-1-3 عدالت بر مبنای حرکت جوهری

نگرش صدرا به مسأله عدل الهی و ضرورت تحقق آن در جوامع بشری و نفوس انسانی در قالب حرکت جوهری نیز قابل بررسی است. چه از دید او، دانستن و خواستن - علم و اراده - نحوی از وجود و مظهری از مظاهر هستی است و چون انسان صاحب عقل، از سایر موجودات در دانستن و خواستن بهره بیشتری دارد و بالطبع به سوی جایگاهی برتر و رفیع‌تر از خود در جنبش و حرکت است، پس آدمیان همواره در تحقق عدالت در نفوس خود و جامعه خود به سوی حق تعالی که عدل مطلق است، در حرکتند: «ولی از آن روی که هر باشنده‌ای شور و رسایی دارد و همواره در جنبش به سوی رساتر از خویش است، این بهره دانستن و خواستن، ایستا نیست و افزونی می‌پذیرد. همگی باشندگان با این شمار، به سوی تنها باشنده‌ای که رساترین است، می‌جنبند.» (پرتو، 1373، ص 297) بنابراین اگر یکی از مبانی وجود شناختی عدالت در حکمت متعالیه را نظریه حرکت جوهری که خود از مهم‌ترین مباحث قوه و فعل است، به شمار آوریم چندان به بیراهه نرفته‌ایم. چرا که بر مبنای ملاصدرا، حرکت جوهری مبتنی بر استعداد و قابلیت هیولی برای پذیرش صورت‌های متفاوت و متعدد است. (ملاصدرا، 1375، ص 320) و می‌دانیم که تمام موجودات عالم در جستجوی کمالند و برای غلبه بر نقص خود همواره در سیر تغییر و صیوروت به سر می‌برند و چون تکراری در تجلی الهی نیست خداوند در هر آن، تجلیات تازه می‌آفریند تا نواقص را بزدايد و کمالات جدید برای موجودات حاصل آورد.

حرکت جوهری - که برهانی کردن و اخذ نتایج مهم فلسفی - کلامی از آن، جزو ابتکارات حکمت متعالیه به شمار می‌رود - تبیین فلسفی و روشنی از تحقق مدام و مستمر عدالت در عالم هستی و نفوس انسانی است به این معنا که هر چیز، آنچه را که صلاحیت و استعداد پذیرش دارد، بدون تبعیض دریافت کند و به کمال مطلوب نائل آید.

نکته شایان توجه اینکه ملاصدرا اصل معاد را که تحقق تام و کامل عدالت است، در پرتو حرکت جوهری اثبات می‌کند. زیرا بر اساس آن، همه جهان رو به غایتی در حرکت است و غایتش نیز غایتی دارد تا برسد به غایتی که همه غایات در آن جمع باشند. (ملاصدرا، 1382، ج 9، ص 341-366) او در تفسیر آیه «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسَ بِالْقِسْطِ» (حدید/25) به دو امر مهم، یعنی شناخت حقایق کلی و معقولات و انصاف به کمالات نیکو و رهایی از قیود و بندهای پست دنیوی در پرتو حرکت جوهری نفس اشاره می‌کند. (ملاصدرا، بی تا، ج 6، ص 275) بنابراین، «لِيَقُومَ النَّاسَ بِالْقِسْطِ» در نظر او، صبرورث و شدن انسان در مسیر حق تعالی است. این قرائت - که حاکی از حرکت جوهری است - با تفسیری که صدرا در همین موضع، از عدالت ارائه می‌دهد کاملاً مرتبط و متناسب است. وی در بیان عدالت می‌گوید: «والعدالة عبارة عن هيئة تحصل به حُسن وجه النفس و هي فضيلة متضمنة لجميع الفضائل الخلقية... و يعبر عنها بالميزان لأشترائها معه فيما يُعرف به مقدار الشيء.» (همان، ج 6، ص 285) پس عدالت نه تنها عبارت از هیئت یا ملکه‌ای است که نیکویی و زیبایی چهره نفس را فراهم می‌آورد، بلکه میزان و معیار امور و راه رسیدن به کمال است. زیرا بدون عدل، انسانیت انسان تحقق نخواهد یافت و در پرتو حرکت جوهری نفس، قادر به طی سفرهای چهارگانه نخواهد گشت.

بنابراین، عدالت صرفاً یک فضیلت نیست، بلکه به تعبیر صدرا طریق یا راه و بستر حرکت انسان برای شدن و رسیدن به کمال و سعادت راستین است: «بل هي (العدالة) طريقٌ مستقيمٌ يؤدي إلى الكمال والخير الحقيقيين...» (همان، ج 6، ص 286)

ملاصدرا همچنین، بر اساس اصل تقدّم وجود بر ماهیت و حرکت جوهری، رئیس اول مدینه را کسی می‌داند که با اراده و اختیار، ماهیت خود و جامعه خود را می‌سازد و با حرکت از نفس جزئی که بر اساس حُسن اختیار و انتخاب فرد انسانی است، در جهت استکمال فردی و اجتماعی خود گام برداشته، با تحقق عدالت در نفس خود درصدد اجرای آن در مدینه انسانی است. چنین انسانی به

تعبیر ملاصدرا «فی أکمل المراتب الأنسانیة و فی أعلى درجات السعادة» است. (ملاصدرا، 1354، ص 494) که نفسش با عقل فعال متحد شده است، و بر همین اساس، عالم بر تمام کمالات و واقف بر تمام افعالی است که رهنمون فرد و جامعه به سعادت و کمال می‌شود.

3-5-2 عدالت بر مبنای وحدت شخصی و بساطت نفس

بر مبنای حکمت متعالیه، انسان دارای روح واحد است. زیرا هر ماهیت و حقیقتی نمی‌تواند بیش از یک فصل داشته باشد. هر فرد انسان یک حقیقت است. بنابراین، فقط یک روح دارد. (ملاصدرا، 1383 الف، ج 8، ص 264-267) اما این روح واحد دارای قوا و نیروهای متعددی است نظیر قوای عاقله، حس، خیال و امثال آن که همه از شئون روح‌اند. بنابراین، نفس در عین وحدت، به دلیل قوت و شدت وجودی و تجرد، از قوا و نیروها و شئون متعددی برخوردار است و این ابعاد و قوای متکثر با وحدت و بساطت نفس مجرد، مغایرت ندارد. به تعبیر صدرالمتألهین «النفس فی وحدتها کلّ القوی». (همان، فصل 4، ص 260)

بر مبنای این اصل وجود شناختی که از ابتکارات و مختصات حکمت متعالیه محسوب می‌شود، می‌توان به تبیین عدالت و نقش آن در نیل انسان به کمال و سعادت پرداخت. توضیح مطلب اینکه غایت حکمت عملی، تزکیه نفس از ردائیل و کدورات ناشی از گناهان و اعمال و ملکات ناپسند و تهذیب قلب به اعمال و افعال پسندیده است که منشأ تحوّل حقیقت نفس شده، موجبات کمال و سعادت او را فراهم می‌سازد. برای خلاصی نفس از مشتتهیات قوای شهوانی و سلطه جویی قوه غضب و حاکمیت قوه عقلیه، صدرالمتألهین چنین معتقد است: چون کمال نفس به مشارکت بدن و قوای سه-گانه نفس صورت می‌گیرد، انسان باید میان اخلاق متضاده در آنچه مورد علاقه قوه شهوی است و ضدش، و آنچه او را به غضب می‌آورد و ضدش، عدالت برقرار کند تا نفس از قوای بدنی منفعّل نباشد، بلکه بر قوای خود حاکم باشد و آن‌ها را به فرمان عقل درآورد. زیرا انفعال نفس در برابر بدن و قوای شهوی و غضبی، موجب شقاوت نفس است. (همو، 1382، ج 9، ص 120-121) چنانکه پیداست، ملاصدرا نفس را در عین وحدت، دارای سه قوه شهویه، غضبیه و ناطقه می‌داند. هریک از این سه قوه با یکدیگر تعامل داشته، از یکدیگر متأثر می‌شوند. هرگاه این سه نیرو از افراط و تفریط به دور مانده و در جهت اعتدال حرکت کنند، سه فضیلت بنیادین حکمت، عفت، و شجاعت در نفس انسان به وجود می‌آید. در اثر هماهنگی این سه فضیلت اساسی با یکدیگر، فضیلت دیگری

به نام فضیلت عدالت در نفس به وجود می‌آید. بنابراین، در اخلاق فردی، عدالت ملکهٔ راسخهٔ نفسانی و حاصل اکتساب و هماهنگی فضائی چون شجاعت، عفت و حکمت است. به عقیدهٔ ملاصدرا، عدالت موجب به کمال رسیدن نفس انسان می‌شود. زیرا تضادهای درونی حاصل از قوای شهویه و غضبیه انسان را در کنترل عقل و شرع قرار می‌دهد: «أما قوة العدالة فهي في ضبط قوة الغضب و الشهوة تحت إشارة الدين و العقل.» (همان، ص 119) او همچنین، در تفسیر آیهٔ «...ليقوم الناس بالقسط» (حدید/25) قسط و عدل را به معنای فضایل اخلاقی و میزان و معیار امور جامعه و راه رسیدن انسان به کمال می‌داند که بدون آن انسانیت انسان تحقق نمی‌یابد. (ملاصدرا، بی تا، ج 6، ص 375) بنابراین، ملکهٔ عدالت، منشأ رفتار منصفانه با خود و دیگران شده و هم در عرصهٔ فردی و هم در عرصهٔ اجتماعی سبب می‌شود فرد هر حقی را ادا کند و هر چیز را در جای خود نهد. چه اینکه عدالت و مساوات حقیقی آن است که امکانات مساوی برای همهٔ افراد فراهم شود، میدان برای همه به طور مساوی باز باشد و زمینهٔ رشد برای همه به طور مساوی فراهم باشد تا اگر کسی همت داشت، در هر کجا که هست و در هر طبقه‌ای که قرار دارد، بتواند در پرتو لیاقت، استعداد، و فعالیت به کمال لایق خود برسد. (مطهری، 1359، ص 89-100) بدین ترتیب جامعهٔ عادل و متعادل جامعه‌ای است که اولاً امکانات مساوی برای همهٔ افراد فراهم می‌کند و ثانیاً با عدالت رفتار می‌کند، یعنی در عمل آن طور با افراد رفتار می‌کند که عدالت پیاده شود. بنابراین، هدف اصلی نظام سیاسی حکمت متعالیه، تلاش برای دستیابی به غایت اخلاق یعنی قرب الهی است. از این رو هم باید به کرامت انسان‌ها توجه شود و هم به عدالت میان آن‌ها، تا همه بتوانند استعدادها و قوای درونی خود را برای پیمودن مسیر کمال به فعلیت برسانند.

4 - آثار و برکات وجودی عدالت در حکمت متعالیه

یکی از مباحث کاربردی عدالت پژوهی در حکمت متعالیه، جستار از لوازم و نتایج تحقق عدالت در بُعد فردی و اجتماعی زندگی انسان است. طبق مبانی فلسفهٔ صدرالمتألهین، کم‌ترین آثار و برکات وجودی عدالت در جامعه را می‌توان فهرست وار چنین بیان کرد: رواج فضایل و مکارم اخلاقی، استقرار حکمت و حریت (آزادی)، تحصیل حُسن خُلق، آراسته شدن افراد انسانی به صفاتی چون شجاعت و شهامت، حلم و شکیبایی، کظم غیظ و وقار، عفت و حیا، سخاوت و مسامحه (گذشت)، قناعت و قلت طمع، ورع و پرهیزگاری، تعاون و همکاری، حسن تدبیر و صلاحیت رأی و امثال آن.

به عقیده ملاصدرا، نتیجه عدالت - به معنای فردی - در بین قوای اربعه، حصول این کمالات و فضایل نیکو نخست در نفس انسان و به تبع آن در مدینه انسانی است. به عنوان نمونه، فضیلت شجاعت نتیجه اعتدال قوه غضب است که خود آثار و برکاتی شایسته در پی دارد: «و یشعَب مِن إعتدالها - وهو الشجاعة - خلقُ الكرم و التَّجدة و الشهامة و الحلم و الثبات و كظم الغیظ و الوقار و غیر ذلك.» (ملاصدرا، 1382، ج 9، ص 120) بالطبع از فقدان این عدالت، آثار و توابعی سوء از قبیل: تهوّر و بی‌باکی، تکبر و خودپسندی، ترس و ذلت، خساست، بی‌غیرتی نسبت به نوامیس و امثال آن، عاید جامعه می‌شود که ملاصدرا این تبعات ناگوار را در دو جهت افراط و تفریط چنین تبیین می‌کند: «و أما إفراطها فيحصل منه خلق التهور و الصلف و البذخ و الاستشاذة و الكبر و العجب و أما تفریطها فيحصل منه الجبن و المهانة و الذلة و الخساسة و ضعف الحمیة على الأهل و عدم الغیرة و صغر النفس.» (همان، ص 120)

او همچنین، فضیلت مبنایی عفت را حاصل اعتدال قوه غضب معرفی کرده، آثار و برکاتی را مترتب بر این فضیلت بیان می‌دارد: «فیصدر من العفة، السخاء و الحیاء و الصبر و المسامحة و القناعة و الورع و قلة الطمع و المساعدة» (همان، ص 120) درمقابل فضایل و صفات پسندیده که مایه زیبایی و رونق اجتماع و مقدمه رشد و تعالی افراد می‌شود، ردائل و آثار شومی از قبیل: حرص، پلیدی و زشتی، ریا، حسد، اسراف و تحقیر و امثال آن، از فقدان عدالت و اعتدال در قوه شهوت - یا به تعبیر صدرا از افراط در این قوه که آن را شره نامیده -، ظهور و رواج می‌یابد: «و یصدر عن إفراطها الحرص و الوقاحة و التبیذیر و الریاء و الهتك و المجافة و الملق و الحسد و الشماتة و التذلل للأغنیاء و استحقار الفقراء و غیر ذلك.» (همان، ص 120) چنانکه تفریط در این قوه - که ملاصدرا از آن تعبیر به خمود کرده - اثری جز سستی، بی‌نشاطی، عدم انگیزه و سیر قهقرایی جامعه در پی نخواهد داشت.

از دیگر آثار و برکات وجودی عدالت در حکمت متعالیه، می‌توان به نتایج اثربخش اعتدال در قوه علم (عقل و حکمت) اشاره کرد. ملاصدرا، دستیابی به فرقان و قوه تشخیص حق از باطل در اعتقادات، قوه درک و فرق بین صدق و کذب (تشخیص صواب از خطا) و قدرت تمیز جمیل از قبیح در اعمال (تشخیص زیبا از زشت و حسن از قبیح) را از مهم‌ترین نتایج و برکات تحقق عدالت در قوه عقل می‌-

داند که در سطح کلان، خود سهمی عمده در رونق و تعالی مدینه انسانی و سوق افراد به سعادت و کمال نهایی - قرب الهی - دارد؛ چنانکه از فقدان عدالت به این معنا، جامعه گرفتار مکر و حيله، و جهل و حماقت خواهد شد: «و أما قوة العقل و الحکمة فيصدر عن اعتدالها حسن العدل و التدبير و جودة الذهن و ثقابة الرأي و إصابة الظن و التفتن لدقائق الأعمال و خبايا آفات النفوس و أما إفراطها فتحصل منه الجريزة و المكر و الخدع و الدهاء و يحصل من ضعفها البله و الحمق و الغباوة و الانخداع.» (همان، ص 119)

یکی دیگر از مهم‌ترین ثمرات تحقق عدالت در جامعه، امنیت است. از نظر ملاصدرا، امنیت یکی از نعمت‌ها و برکاتی است که تنها در سایه سنت و قانون عدل و احکام عادلانه شریعت و با سیاست-گذاری صحیح خلیفه الهی و یا هر حاکم عادل با هدف نگهداری و محافظت از فضای زندگی برای مسلمانان تأمین می‌شود. (ملاصدرا، 1363، ص 212-213) فضای زندگی برای مسلمانان، تعبیری بسیار مهم است. زیرا این تعبیر متضمن امور فردی، اجتماعی، ملی و بین‌المللی می‌شود. برای امنیت در زمینه امر فردی، احکامی چون ازدواج و طلاق و ارث، و حدود مثل حد زنا، شرابخواری و دزدی و امثال آن در شریعت موجود است و توسط حاکم اسلامی با ضابطه عدالت اعمال می‌گردد. (اکبریان، 1388، ص 258) امنیت اجتماعی را سنت و قانون عدل تأمین می‌کند. امنیت ملی با جهاد با کافران و منحرفان تأمین می‌شود. (ملاصدرا، 1367، ج 2، ص 379) اما مفهوم امنیت بین‌المللی گرچه در آن زمان چندان مطرح نبوده، ولی اگر مطرح می‌بود بدون شک ملاصدرا از خلال آیه‌ای که بر بازدارندگی از طریق آمادگی نظامی تأکید می‌فرماید (انفال/60) آن را به فراست در می‌یافت.

بنابراین، بر اساس حکمت متعالیه، زندگی لذت بخش در دنیا همراه با امنیت و امان، بستگی به نظام عدل و انصاف بین اهل آن و عدم ستم و دشمنی با یکدیگر دارد. (همان، ج 2، ص 324)

اثر مهم دیگری که از تحقق عدالت در نفس آدمی و جامعه بشری، حاصل و عاید می‌شود، کلان مسأله سعادت و کمال انسان است. بر اساس انسان‌شناسی مترقی و توسعه یافته ملاصدرا، انسانیت انسان بر مبنای قاعده فلسفی «حقیقت کل شیء بفصله و صورته النوعیه» به نفس ناطقه و روح مجرد اوست. (ملاصدرا، 1375، ص 42) همچنین، روح آدمی مطابق نظریه ابتکاری «جسمانی الحدوث و روحانی البقا بودن نفس انسان» با تکون بدن، آغاز به پیدایش و حدوث کرده، در مهد ماده و با «حرکت جوهری» تکامل می‌یابد و مراتب وجودی و تجرد را از ضعف به شدت طی کرده تا به تجرد و فعلیت محض عقلانی برسد. (همو، 1383 الف، ج 8، ص 400-402) با اثبات تجرد نفس و

جوهریت و اصالت روح، امکان بقا و استمرار وجود روح نیز اثبات می‌شود. از این رو با فروپاشی جوهر جسمانی بدن، حقیقت انسان پایدار مانده و به حیات خود ادامه می‌دهد. بنابراین، در چشم‌انداز حکمت متعالیه، حیات انسانی دارای عرض عریضی است که ابتدای آن در دنیای مادی است اما سرانجام و امتداد آن در آخرت است، در نتیجه هرگونه تلقی از سعادت انسان باید جامع و معطوف به جمیع مراتب حیات وی باشد.

بی‌شک، این انسان‌شناسی منسجم صدرایی، با تأکید بر نظریهٔ ابتکاری «امکان فقری» یا «فقر وجودی» که همهٔ عالم و از جمله انسان را عین فقر و نیاز به حضرت حق می‌داند، ما را در صورت-بندی و فهم درست مسألهٔ سعادت و کمال انسان در پرتو عدالت، یاری می‌رساند. چه اینکه سعادت و کمال انسان در گرو تحقق عدالت - در بعد فردی و اجتماعی - است و تحصیل عدالت، منوط به تلاش و عمل انسان است. حال هرچه این موجود فقیر - بنابر انگارهٔ فقر وجودی - به فقر خود بیشتر آگاه شود و هستی خود را هر لحظه وابسته به خداوند دانسته برای تقرب به او تلاش نماید، موجودی کامل‌تر شده و بر درجهٔ وجودی‌اش افزوده خواهد شد. زیرا طبق مبانی حکمت متعالیه، عمل، یگانه مرتب‌ترین نفس انسان است. عمل نفس را همسو و هم‌رنگ با سنخ خود بار می‌آورد. اگر عمل با واقع و غایت خلقت هماهنگ و سازگار باشد، نفس را به کمال حقیقی‌اش می‌رساند. بنابراین سعادت و کمال انسان مبتنی بر احوال نفسانی، و احوال نفسانی مبتنی بر اعمال‌اند. البته اموری که در نفس انسان، تأثیر واقعی گذاشته و فعلیت جدیدی به او می‌دهند، از نظر ملاصدرا به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شوند. (همو، 1363، ص 523) امور نظری همان بُعد شناختی و معرفتی انسان است. بر مبنای حکمت متعالیه، علم با نفس اتحاد وجودی می‌یابد و معرفت شأنی از شئون نفس آدمی و جزء هویت و حقیقت او به حساب می‌آید. (همو، 1383 الف، ج 3، ص 398) بدین ترتیب، انسان با افزایش علم، کمال نوینی می‌یابد و میزان این تکامل معرفتی رابطهٔ مستقیمی با رتبهٔ وجودی معلوم دارد. انسانی که شناخت او در حد محسوسات و صورت‌های خیالی باقی می‌ماند، از لحاظ کمال نظری و استکمال علمی در حد تجرد مثالی متوقف می‌شود و انسانی که به درک امور عقلانی موفق می‌گردد، به کمال تجرد عقلانی می‌رسد. بر مبنای حکمت متعالیه، کمال نهایی قوهٔ نظری و نهایت درجهٔ وجودی انسان، تجرد از مادیات، اتحاد با عقل فعال و مجاورت باری تعالی است. البته منظور صدرا از اتحاد نفس با عقل فعال، وحدت و اتحاد عددی افراد یک نوع با یکدیگر نیست؛ چراکه اساساً کثرت عددی در مورد مجردات، قابل تصور نیست و نوع آنها منحصر در فرد است، بلکه مقصود او از اتحاد با عقل فعال چیزی جز تطوّر ذاتی و استکمال جوهری نفس و ارتقای وجودی آن به مرتبهٔ عقل فعال و

مشاهده حضورى جميع صور و معقولات نيست.⁽³⁾ (همو، 1361، ص 228-229) وى همچنين، لازمه عنایت و عدل الهی را رسیدن هر موجود به سعادتى که شایسته اوست می داند. (همو، 1375، ص 298)

اما مراد از امور عملى آن است که نفس آدمى در سایه افعال اختیاری خود فعلیت و کمال نوبنى می- یابد. برای نیل به سعادت باید نفس را به اعمال پسندیده‌ای که پاک کننده درون از کدورات و آلودگی‌های گناه است عادت داد و قلب را از پستی‌ها مهذب ساخت. اما برای خلاصی نفس از مشتهیات قوای شهوانی و سلطه‌جویی قوه غضب و حاکمیت قوه عقليه - که بدون آن سعادت و کمال انسان حاصل نمی شود- صدرالمتألهین چنین معتقد است: چون کمال نفس به مشارکت بدن و قوای سه‌گانه نفس صورت می‌گیرد، انسان باید میان اخلاق متضاده در آنچه مورد علاقه قوه شهوی است و ضدش، و آنچه او را به غضب می‌آورد و ضدش، عدالت برقرار کند تا نفس از قوای بدنی منفعل نباشد، بلکه بر قوای خود حاکم باشد و آن‌ها را به فرمان عقل درآورد. زیرا انفعال نفس در برابر بدن و قوای شهوی و غضبی، موجب شقاوت نفس است. (همو، 1382، ج 9، ص 120-121) بنابراین، به عقیده ملاصدرا، عدالت در اخلاق فردی- که همان ملکه راسخه نفسانی و حاصل اکتساب و هماهنگی فضایل شجاعت، عفت و حکمت است- موجب به کمال رسیدن نفس انسان می‌شود. زیرا تضادهای درونی حاصل از قوای شهویه و غضبیه انسان را در کنترل عقل و شرع قرار می‌دهد. (همان، ص 119) وى علاوه براین، از تأثیر عدالت اجتماعى در سعادت و کمال انسان غافل نبوده و در تفسیر آیه‌ای از قرآن کریم (حدید/25) قسط و عدل را به معنای فضایل اخلاقى و میزان و معیار امور جامعه و راه رسیدن به کمال می‌داند تا جایی که معتقد است بدون عدالت، انسانیت انسان تحقق نمی‌یابد. (همو، بی‌تا، ج 6، ص 375)

بنابراین، هدف اصلی نظام سیاسى متعالیه، تلاش برای دستیابی همه افراد جامعه به سعادت و کمال نهایی- قرب الهی- است. این نظام سیاسى است که باید با ساز و کارهای علمى و عملى مناسب در جهت تحقق عدالت در مدینه انسانی به این وظیفه خطیر اقدام کند. از این رو هم باید به کرامت انسان‌ها و هم به عدالت میان آنها توجه شود تا همه بتوانند در پرتو هدایت و آموزش عادلانه و توزیع برابر امکانات و شرائط، استعدادها و قوای درونی خود را برای پیمودن مسیر کمال و سعادت، به فعلیت برسانند.

5 - جمع‌بندی و نتیجه

در این مقاله، ضمن بیان ماهیت و چیستی عدالت در اندیشه سیاسی برخی فیلسوفان بزرگ، معلوم گردید که عدالت امری طبیعی و مقوله‌ای حقیقی است، نه امری قراردادی یا اعتباری. همچنین ابعاد و ساحت‌های وجودی عدالت پژوهی در حکمت متعالیه ملاحظه در چند محور و ساحت: تشریحی، جزایی، معرفت‌شناختی، مدنی و اجتماعی، سیاسی، و فلسفی - وجود شناختی، مورد کاوش قرار گرفت.

در این پژوهش اثبات شد که عدالت در اندیشه صدرایی، مبتنی بر اصول و مبانی فلسفی خاص حکمت متعالیه از قبیل حرکت جوهری و وحدت و بساطت نفس آدمی است. زیرا از دیدگاه وی، عدالت صرفاً یک فضیلت نفسانی یا اجتماعی نیست، بلکه طریق و بستر حرکت انسان برای شدن (صیوروت) و رسیدن به کمال و سعادت راستین است. ملاحظه در همچنین، براساس اصل وجود - شناختی حرکت جوهری و اصل تقدّم وجود بر ماهیت، رئیس اول مدینه را کسی می‌داند که با اراده و اختیار، ماهیت خود و جامعه خود را می‌سازد و با حرکت از نفس جزئی فردی که بر اساس حُسن اختیار و انتخاب است، در جهت استکمال فردی و اجتماعی خود گام برداشته، و با تحقق عدالت در نفس خود، درصدد اجرای آن در مدینه انسانی است.

پیرامون جایگاه و نقش کاربردی عدالت در حکمت متعالیه، به برخی از مهم‌ترین آثار و برکات وجودی این فضیلت اشاره گردید. تحقق عدالت در نفس فردی و جامعه انسانی، موجب پیدایش و گسترش فضائل و مکارم اخلاقی از قبیل حُسن خُلق، شجاعت، عفت، سخاوت، قناعت، تعاون و... شده، تحقق آزادی (حریت)، برابری، امنیت، سعادت و کمال انسانی در جامعه بشری را در پی دارد. نتیجه نهایی عدالت پژوهی در حکمت صدرای، معطوف به هدف اصلی نظام سیاسی متعالیه و وظیفه خطیر رئیس اول مدینه انسانی است که همانا تحقق عدالت در پرتو شایسته سالاری، هدایت و آموزش عادلانه و توزیع برابر فرصت‌ها و امکانات جهت به فعلیت رساندن قوای نفس و استعدادهای وجودی افراد در راستای دستیابی همه افراد به سعادت و کمال نهایی - قرب الهی - است.

پی‌نوشت

1- این مفهوم عدالت در فلسفه سیاسی فارابی و جایگاه بسیار با اهمیت آن در نظریه مدینه فاضله، از مفاهیم بسیار بدیع و مبدعانه فلسفه او و یادآور تفکر دوران معاصر درباره این اصل اجتماعی است. خیزش چنین تفکر آزادی‌خواهانه و تساوی‌طلبانه در قرون وسطای مسیحیت و قرن‌ها قبل از انقلاب کبیر فرانسه، از غرایب سنت فلسفی است و بویژه بیان

این اندیشه در عصری که تفکر حاکم، عدالت را جز با شمشیر راست نمی‌بیند و آن را در چارچوبه قدرت تفسیر می‌کند، شگفت‌انگیز و نشانه‌ای از روح بزرگ فارابی است. فارابی برای نخستین‌بار در تاریخ فلسفه اسلامی، از تقسیم عادلانه منافع و خیرات عمومی در میان اهل مدینه سخن می‌گوید و وظیفه دولت را گذراندن قوانین به منظور صیانت از این سهم می‌داند. (ناظرزاده، 1376، ص 315) به نظر او عدالت، یعنی: «قسمة الخیرات المشتركة التي لا هل المدينة علی جمعهم». (فارابی، 1346، صص 141-142) یا «تقسیم خیرات و خوبی‌هایی که میان اهل مدینه مشترک است [و متعلق به همه باشد میان همه آن‌ها]. خیرات مشترک در جامعه مدنی عبارتند از: امنیت، سلامت، کرامت، مراتب (حرمت، آبرو و پرستی) و دیگر خیراتی که می‌توان در آن‌ها شریک شد.» (فارابی، 1346، ص 142)

2- عین عبارت صدرا از این قرار است: «ثم أن يكون بالطبع محبا للعدل و أهله و مبغضاً للجور و الظلم و أهله يعطى النصف من أهله و من غيره و يحث عليه و يؤتى لمن حل به الجور موافقاً لكل ما يراه حسناً جميلاً عدلاً غير صعب انقياد و لا جموح و لا لجوج إذا دعا إلى العدل و صعب الانقياد إذا دعا إلى الجور أو التقيح بوجه.» (ملاصدرا، 1354، ص 494)

3- ملاصدرا در توضیح نحوه اتحاد نفس انسانی با عقل فعال چنین می‌گوید: «و ليس اتحاد النفس بالعقل الفعال إلا صيورتها في ذاتها عقلاً فعلاً للصور و العقل ليس يمكن تكثره بالعدد، بل له وحدة أخرى جمعية لا كوحدة عددية تكون لشخص من أشخاص نوع واحد بالعموم فالعقل الفعال مع كونه فاعلاً لهذه النفوس المتعلقة بالأبدان فهو أيضاً غاية كمالية مترتبة عليها و صورة عقلية لها محيطه بها و هذه النفوس كأنها رقائق متشعبة عنه إلى الأبدان ثم راجعة إليه عند استكمالها و تجردها.» (ملاصدرا، 1361، صص 228-229)

منابع و مأخذ

- [1] ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (1375)، *الاشارات و التنبيهات*، شرح خواجه نصیر الدین طوسی، قم: نشر البلاغه
- [2] اکبریان، رضا، (1388)، *جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا*، تهران، نشر علم.
- [3] پرتو، ابوالقاسم، (1373)، *اندیشه‌های فلسفی ایرانی*، تهران، اساطیر.
- [4] راسل، برتراند، (1373)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، نشر پرواز.
- [5] صادقی، مرضیه، (1381)، *عدالت به عنوان فضیلت نفس*، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره 13 و 14.

- [6] فارابی، ابونصر محمد، (1346ق)، *التنبيه على سبيل السعادة*، حيدر آباد دکن، مطبعة مجلس دايرة المعارف العثمانية.
- [7] فارابی، ابونصر محمد، (1358)، *سياست مدنيه*، سيدجعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه ايران.
- [8] فارابی، ابونصر محمد، (1959م)، *مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة*، البير نصری نادر، بيروت، المطبعة الكاثوليكية.
- [9] فارابی، ابونصر محمد، (1361)، *انديشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه سيد جعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری.
- [10] مطهری، مرتضی، (1359)، *بیست گفتار*، تهران، صدرا.
- [11] ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم)، (1340)، *رساله سه اصل*، تصحیح سيد حسین نصر، تهران، چاپخانه دانشگاه تهران.
- [12] ملاصدرا، (1354)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سيد جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ايران.
- [13] ملاصدرا، (1363)، *مفاتیح الغیب*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- [14] ملاصدرا، (1367)، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [15] ملاصدرا، (1375)، *الشواهد الربوبية*، چاپ شده در: مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- [16] ملاصدرا، (1380 الف)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الربعة العقلیة*، تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا، جلد 2.
- [17] ملاصدرا، (1380 ب)، *اسرار الآیات و انوار البینات*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- [18] ملاصدرا، (1381)، *کسر الاصنام الجاهلیة*، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- [19] ملاصدرا، (1382)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الربعة العقلیة*، تصحیح و تحقیق و مقدمه رضا اکبریان؛ باشراف سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا، جلد 9.

- [20] ملاصدرا، (1383 الف)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- [21] ملاصدرا، (1383 ب)، *رسالة المشاعر*، شرح ملامحمد جعفر لاهیجی، تعلیق و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- [22] ملاصدرا، (1383 ج)، *الشواهد الربوبیة*، ترجمه و شرح دکتر جواد مصلح، تهران، سروش.
- [23] ملاصدرا، (بی تا)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار.
- [24] ملاصدرا، (1361)، *الحکمة العرشیة*، تهران، انتشارات مولی.
- [25] ناظرزاده کرمانی، فرناز، (1376)، *فلسفه سیاسی فارابی*، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء (س).
- [26] هابز، تامس، (1380)، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- [27] واعظی، احمد، (1388)، *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

منابع لاتین

- [28] Pownes. Stephenam, (1998) "constructivism" in: Routledge encyclopedia of philosophy, Routledge, vol 2.
- [29] Meller.david (1998) "desert and merit " in: Rutledge encyclopedia of philosophy, vol3,p.24.
- [30] Perelman, chaim, (1970) *Justice et Raison*, 2eed, edition de universite de Broxelles.
- [31] Aristotle (1952), *Nicomachean Ethics*, in Great Books, Encyclopaedia Britannica. vol 8.
- [32] Ross, D, (1980) *Aristotle*, revised J. L. Ackrill and J. ourmson, (oxford: oxford university press.
- [33] C. Beker&, Lowrance (1992) *Encyclopedia of Ethics*, New york London.
- [34] Plato, (1974) *Republic*, in Great Books, penguin, vol 6.

