



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال هجدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۲

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 1, spring, 2013

معانی عدالت در اخلاق اسلامی

حسین اترک *

چکیده

یکی از مفاهیم کلیدی که در حوزه‌های مختلف علوم انسانی از جمله علم اجتماع، سیاست و اخلاق مطرح می‌شود، «عدالت» است. از این اصطلاح، تعاریف و معانی مختلفی وجود دارد. هدف این پژوهش، بررسی معانی عدالت در اخلاق اسلامی است. برخی از حکمای اسلامی به تبع افلاطون، با ارائه تعریفی نفسانی و روان‌شناختی از عدالت، آن را به سازگاری و تسالم قوای نفس تعریف کرده‌اند. عدالت بر اساس این تعریف، فضیلت جامع نفس است که از حصول فضایل سه‌گانه نفس، یعنی حکمت، شجاعت و عفت پدید می‌آید. برخی دیگر به تبع ارسطو، عدالت را فضیلت حد وسط بین ظلم و انظلام تعریف کرده‌اند که به توزیع عادلانه اموال و امکانات بین دیگران مربوط است. برخی نیز عدالت را به فضیلت عقل عملی که از اعتدال آن اعتدال جمیع قوا حاصل می‌شود تعریف کرده‌اند. در نهایت، به نظر می‌رسد تعریف کامل و جامع عدالت، قرار دادن هر چیز در جای مناسب خودش است و تعاریف دیگر عدالت اعم از تعریف روان‌شناختی، اجتماعی، سیاسی و ... همه در نهایت به این تعریف جامع بازگشت می‌کنند. در این مقاله به مباحث دیگری حول مفهوم عدالت مانند تعیین ردیلت مقابل عدالت، اندراج انواعی خاص از فضایل تحت عدالت و بساطت و ترکب معنای آن در اخلاق اسلامی نیز پرداخته شده است.

کلید واژه‌ها

عدالت، اعتدال قوا، عدالت فردی، عدالت توزیعی، عدالت سیاسی.

atrakhossein@gmail.com

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۵/۰۲ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۷/۲۷

۱۰۲



فصلنامه

سال هجدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۲

مقدمه

مفهوم «عدالت» یکی از مفاهیم اصلی در اخلاق اسلامی است که حکمای مسلمان، تعاریف مختلفی از آن داشته‌اند که ضروری است این معانی از هم تفکیک گردد.

۱. معنای عدالت نزد افلاطون: اعتدال قوا و مجموع فضایل سه‌گانه

افلاطون برای نفس انسانی، سه قوه عقل، شهوت و غضب قائل است. این قوا به ترتیب مرکز ادراک و شناخت، تمایلات زیستی و حیاتی و مرکز اراده و همت هستند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲: ۱۰۲۲). وی با برقراری تناظر میان جامعه و روح انسان، طبقات سه‌گانه جامعه (طبقه زمامداران و حاکمان، سپاهیان و جنگاوران، پیشه‌وران و عموم مردم) را در نفس انسان جاری و منطبق می‌سازد (همان: ۱۰۳۰).

جزء عقلانی در پی شناخت حقیقت است و آدمی به کمک آن به شناسایی امور می‌پردازد؛ جزء خشم و اراده که همواره خواهان قدرت و جاه و شهرت است و از این امور لذت می‌برد و جزء شهوانی که وظیفه آن جلب منفعت است و به خوردن، نوشیدن، شهوت و کسب ثروت میل دارد و از این گونه امور لذت می‌برد (همان: ۱۲۲۹-۱۲۳۰).

افلاطون فضایل اصلی نفس انسان را بر اساس تمثیل و مقایسه‌ای که با جامعه دارد، چهار فضیلت حکمت، شجاعت، عفت (یا خویشتن‌داری) و عدالت بیان می‌کند. او در تعریف جامعه کامل و خوب می‌گوید:

حال اگر ما جامعه خود را خوب تأسیس کرده باشیم باید از هر حیث جامعه خوبی

باشد... یعنی باید جامعه‌ای باشد دانا و شجاع و خویشتن‌دار و عادل (همان: ۱۰۱۰).

از نظر او برای تحقق فضایل اخلاقی در نفس، دو شرط لازم است: اول، تربیت روح یا جزء خردمند نفس؛ دوم، تربیت قوای شهوی و غضبی که عبارت است از تابعیت آنها از قوه عقلی و رعایت اعتدال در اعمال و خواسته‌هایشان. نیروی خرد باید تحت تربیت بیرونی قرار گیرد. تربیت خرد یا نفس عاقله به وسیله دانش، فلسفه و انس با خدایان دانش و هنر است. نیروی خرد تنها نیرویی در انسان است که شأنت فرمانروایی بر اجزای دیگر نفس را دارد؛ زیرا فقط این جزء، قدرت تشخیص و داوری دارد و می‌تواند معین کند که برای هر یک از اجزاء چه چیز مفید و چه مضر است (همان: ۱۰۳۲).



۱۰۳



پس از تربیت جزء خرد نفس، باید جزء خشم و غضب تربیت گردد. تربیت روحی و تربیت بدنی مانند ورزش، سبب می‌شود که خرد و خشم با یکدیگر هماهنگ شوند. خرد به وسیله ادبیات و موسیقی و دانش نیرو می‌گیرد و خشم در پرتو آهنگ و وزن، ملایم و معتدل می‌گردد. این دو نیرو پس از تربیت باید زمام جزء سوم روح، یعنی هوس‌ها و تمایلات را که بزرگ‌ترین و سیری‌ناپذیرترین جزء روح است به دست گیرند و نگذارند از لذت‌های شهوانی چنان برخوردار شود که روز به روز بر نیروی خود بیفزاید و وظیفه خود را از یاد ببرد و در صدد سلطه بر دو جزء دیگر برآید، زیرا فرمان‌دادن در خور او نیست که اگر عنان به دست او افتد، تمام روح تباہ می‌گردد (همان: ۱۰۳۱-۱۰۳۲).

از تربیت جزء عقلانی نفس، فضیلت «حکمت» و از تربیت جزء شهوت و خشم که به تابعیت آنها از جزء عقلی و رعایت اعتدال در اعمال و خواسته‌هایشان است، فضایل «عفت» و «شجاعت» پدید می‌آید. وقتی این قوای سه‌گانه به حد فضیلت خود برسند، از انسجام و هماهنگی آنها، فضیلت چهارمی در نفس ایجاد می‌شود که «عدالت» نام دارد. بنابراین فضایل اصلی نفس، چهار است.

به اعتقاد افلاطون اگر همه اجزای روح به فرمان جزء عقلانی تن در دهند و علیه آن قیام نکنند، نه تنها هر جزء روح، کاری را که خاص خود اوست انجام می‌دهد و بدین سان مطابق عدالت عمل می‌کند، بلکه تمام روح از لذتی که با طبیعتش سازگار است، یعنی لذت راستین برخوردار می‌گردد، ولی اگر یکی از دو جزء دیگر غالب آیند، نه تنها خود آن جزء، لذتی را که در خور آن است به دست نمی‌آورد، بلکه اجزای دیگر را نیز مجبور می‌کند به لذت‌های غیر حقیقی که با طبیعتشان بیگانه است روی آورند (همان: ۱۲۴۰). وی شروط تحقق فضایل اخلاقی را چنین بیان می‌کند:

برای تحقق فضیلت دو شرط لازم است: اول اینکه قوای شهویه و غضبیه تابع قوه عاقله باشند؛ دوم اینکه قوای سه‌گانه در عمل مراعات حد وسط کنند و از اعتدال خارج نشوند (دره‌بیدی، ۱۳۷۷: ۱۷).

بنابراین از نظر افلاطون، فضیلت عدالت، فضیلت چهارم نفس است که پس از سه فضیلت پیشین در نفس ایجاد می‌شود. افلاطون برای تعریف عدالت به عنوان یک فضیلت نفسانی، از عدالت اجتماعی آغاز می‌کند. وی جامعه مطلوب و کامل را جامعه‌ای معرفی می‌کند که چهار خصلت در آن باشد: حکمت یا دانایی، شجاعت، خویش‌داری و عدالت (افلاطون،

۱۳۶۷، ج ۲: ۱۰۱۰). عدالت در جامعه آن است که هر کسکار مناسب طبیعت و توانایی‌های خودش را انجام دهد. عدالت آن است که آدمی وظیفه خاص خود را انجام دهد (همان: ۱۰۱۸). یعنی طبقات مختلف جامعه، زمامداران، پیشه‌وران، سپاهیان و پاسداران، تنها به وظیفه خاص خود عمل کنند و در کار یکدیگر دخالت نکنند (همان: ۱۰۳۴). این همان معنای عدالت اجتماعی است.

اما عدالت فردی و نفسانی نیز تفاوت چندانی با عدالت اجتماعی ندارد. عدالت فردی، بدین معنا است که هر جزئی از روح آدمی، تنها به وظیفه خاص خود عمل کند. زمامداری، حق جزء عقل و خرد روح است، زیرا عقل، دانای روح است و از راه اندیشه همواره در پی آن است که سعادت تمام روح را تأمین کند. وظیفه خشم، این است که دوست و دستیار خرد باشد و جلوی طغیان شهوت را بگیرد. مرد عادل کسی است که اجازه ندهد جزئی از اجزای روحش به کار جزئی دیگر دست بیازد یا همه اجزاء در کارهای یکدیگر مداخله کنند، بلکه همواره چنان باشد که هر جزئی، کار ویژه خویش را انجام دهد. بدین ترتیب، انسان بر خود مسلط شده و در درون خود نظم کامل برقرار می‌کند و سه جزء روح همانند سه تار اصلی یک ساز خود را با هم سازگار و هماهنگ سازد (همان: ۱۰۳۴).

بر این اساس، ظلم وقتی روی می‌نماید که اجزای سه‌گانه روح با یکدیگر ناسازگاری آغاز کنند و به انجام وظیفه خود قناعت نورزند و با یکدیگر ناسازگاری کنند و در کارهای هم مداخله نمایند و آن جزء از روح که بر حسب طبیعتش وظیفه فرمان‌برداری از جزء حاکم روح را دارد، سر به طغیان گذارد و بخواهد بر تمام روح فرمان براند. چنین وضعی که در درون آدمی روی دهد و بی‌نظمی و فساد را که نتیجه آن است باید ظلم نامید (همان: ۱۰۳۵).

۲. معنای عدالت نزد ارسطو: حد وسط بین ظلم و انظلام

«عدالت» از نظر ارسطو فضیلتی است که حد وسط میان دو رذیلت ارتکاب ظلم و تحمل ظلم قرار دارد. عدالت ملکه‌ای است که باعث می‌شود آدمی استعداد به جا آوردن اعمال عادلانه را داشته باشد و عمل عادلانه انجام دهد. در مقابل، ظلم سیرتی است که آدمی را وادار می‌کند در برابر هم‌نوعان خود عمل خلاف عدالت به جا آورد و خواستار بی‌عدالتی باشد.

عدل و ظلم از نظر ارسطو دو معنا دارد: در معنای اول، «ظالم» کسی است که به قانون بی‌اعتناست؛ در معنای دوم، کسی که سیری ناپذیر است و به تقسیم برابر مواهب و امکانات





در میان شهروندان بی‌اعتناست. بنابراین، عادل به کسی گویند که اولاً، حرمت قوانین را نگاه می‌دارد و ثانیاً، برابری شهروندان را محترم می‌شمرد (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۶۵-۱۶۳). در نتیجه معانی عدالت از نظر ارسطو عبارت است از: الف) اطاعت از قانون؛ ب) رعایت انصاف و برابری.

اگر قانون کامل بوده و دستورهایش سودمند و درست باشد، اطاعت از قانون، جامع همه خیرها خواهد بود، زیرا قانون امر می‌کند که انسان مانند شجاعان رفتار کند و در میدان جنگ نهراسد و فرار نکند؛ همچنین قانون به خویشتن‌داری، عفت و پرهیز از زنا امر می‌کند؛ قانون به شکیبایی و عدم خشم امر می‌کند و... از این رو، عدالت به معنای اطاعت از چنین قانونی، جامع همه فضایل خواهد بود و فضیلت کامل محسوب می‌شود. در مقابل آن، ظلم، رذیلت کامل است (همان: ۱۶۸-۱۶۷)، ولی عدالت و ظلم به معنای دوّمشان، جزئی از عدالت و ظلم به معنای اعمّ اولی است. بنابراین عدالت دو معنا دارد: معنای عام و معنای خاص.

ارسطو عدالت خاص را به دو قسم «عدالت توزیعی» (Distributive Justice) و «عدالت تصحیحی» (Corrective Justice) تقسیم می‌کند. عدالت توزیعی رعایت تناسب در توزیع پول و افتخار و چیزهای دیگر در میان شهروندان جامعه است؛ یعنی در توزیع این موارد باید در میان شهروندان تناسب را رعایت کرد و مطابق استحقاق هر فرد به او پول و سرمایه داد. تجاوز از این تناسب ظلم و رعایت آن عدالت و حد وسط است. در اینجا تناسب هندسی حاکم است. اما عدالت تصحیحی نقش تصحیح در معاملات و ارتباط‌های میان مردم را ایفا می‌کند. عدالت تصحیحی خود بر دو قسم است، زیرا بعضی معاملات آزادانه و اختیاری هستند و بعضی غیر اختیاری. معاملات و ارتباط‌هایی همچون خرید و فروش، قرض، ضمانت، عاریه، امانت و اجاره ارادی و اختیاری‌اند، چون مبدأشان انتخاب و اختیار آزاد فرد است، اما از معاملات غیر ارادی بعضی نهانی‌اند؛ مانند سرقت، زنا، زهر خوراندن، قوادی، فریب‌دادن بندگان، قتل و شهادت دروغ. بعضی دیگر همراه زورند؛ مانند تهدید و توقیف غیرقانونی، قتل مسبوق به سوء قصد و با تعبیه وسایل، راهزنی و ایجاد نقص عضو و اهانت. در عدالت تصحیحی، برابری میان افراد رعایت می‌شود، ولی نه با تناسب هندسی، بلکه با تناسب عددی؛ یعنی قاضی در این موارد، مقدار زیان وارده به مغبون یا مظلوم را در نظر می‌گیرد و سعی می‌کند آن را جبران کند تا برابری حاصل گردد. از این روی، ظالم و غابن را به اندازه ضرر وارده مجازات می‌کند و اگر از این مقدار تجاوز کند یا کوتاهی

نماید، خود دچار ظلم گردیده و عدالت برقرار نشده است (همان: ۱۷۸-۱۷۱).

ارسطو پس از بیان اقسام عدالت، با توجه به قاعده حدوسط، تصریح می‌کند که عدالت حدوسط میان ارتکاب ظلم و تحمل ظلم است، زیرا یکی، تجاوز از اندازه درست و دیگری مجبور شدن به قبول کمتر از اندازه درست است. عدالت حدوسط است، ولی نه آن‌گونه که دیگر فضایل حد وسط‌اند، بلکه عدالت حدوسط را معین می‌کند و ظلم مایه افراط و تفریط است. عدالت فضیلتی است که به سبب آن مرد عادل عمل عادلانه را برمی‌گزیند و متحقق می‌سازد؛ آنجا که باید تقسیمی میان او و دیگران به عمل آید، چنان عمل نمی‌کند که قسمت بزرگ‌تر را برای خود نگاه دارد و به دیگران مقدار کمتری بدهد، بلکه با رعایت تناسب به همه بخش برابر می‌دهد و آنجا که چیزی زیان‌بخش تقسیم می‌شود، مقدار کمتر را به خود و مقدار بیشتر را به دیگران اختصاص نمی‌دهد (همان: ۱۸۳).

۳. معنای عدالت نزد حکمای اسلامی

مفهوم عدالت در اخلاق اسلامی معانی مختلفی یافته است. برخی از حکمای اسلامی، معنای افلاطونی عدالت را قائل شده‌اند و برخی دیگر معنای ارسطویی آن را ذکر کرده‌اند؛ برخی دچار خلط معنای افلاطونی و ارسطویی عدالت شده‌اند و آن دو را یکی انگاشته‌اند؛ برخی با آگاهی از تغایر این دو معنا، در صدد چاره‌جویی برآمده و قاعده اعتدال را در مورد فضیلت عدالت جاری ندانسته‌اند یا معنای جدیدی از عدالت ارائه کرده‌اند تا با جاری‌ساختن قاعده اعتدال در مورد آن سازگار باشد؛ برخی نیز با بهره‌گیری از روایات آن را به معنای قرار دادن شیء در جای خودش تعریف کرده‌اند. اکنون به معانی مختلف عدالت نزد حکمای اسلامی و سیر معنایی آن در اخلاق اسلامی می‌پردازیم.

۱.۳. خلط معنای افلاطونی و ارسطویی عدالت

از آنجا که حکمای مسلمان متقدم، در حکمت و فلسفه تحت تأثیر آثار افلاطون و ارسطو بودند، آنچه در کتاب‌های اخلاقی ایشان آمده ذکر هر دو معنای افلاطونی و ارسطویی عدالت بدون توجه به تفاوت معنایی آنها است. این حکما به سبب ادغام نفس‌شناسی افلاطون با قاعده اعتدال ارسطو، معنای افلاطونی عدالت را که یک فضیلت نفسانی و فردی است، با معنای ارسطویی عدالت که معنایی در ارتباط با جامعه و دیگران است خلط کرده‌اند. ایشان،





از سویی به تبع افلاطون، عدالت را انسجام و سازگاری قوای نفس، عمل کردن هر یک از قوا به وظیفه خاص خود و مجموع فضایل سه گانه حکمت، عفت و شجاعت تعریف کرده‌اند که در این معنا، عدالت یک حالت و ملکه نفسانی است؛ و از سوی دیگر به تبع ارسطو عدالت را حدّ وسط بین ظلم و انظلام دانسته‌اند که در این معنا، عدالت یک فعل اجتماعی مربوط به تقسیم برابر امکانات بین خود و دیگران است. برای مثال، ابن سینا هم معنای افلاطونی عدالت فردی را ذکر می‌کند و می‌گوید: «والعدالة التي مجموعة عند استكمال كل واحدة بفضيلتها» (ابن سینا، ۱۹۹۸ الف: ۳۶۹) و هم معنای اجتماعی و ارسطویی آن را می‌آورد که حدّ وسط میان ظلم و انظلام است:

«والفضائل إنّما هو وسائط بين رذائل و كل فضيلة بين رذلتين. فالعفة متوسطة بين الشره وبين عدم الاحساس باللذة. السخاء متوسطة بين التبذير والتقصير والعدالة وسط بين الظلم والأنظلام» (همان: ۳۶۳).

ابوعلی مسکویه (مسکویه، ۱۳۸۴: ۳۹ و ۴۲-۴۳)، خواجه نصیر طوسی (در قسمت اول کتابش که تابع مسکویه است) (طوسی، ۱۴۱۳: ۷۱-۷۲ و ۷۸-۷۷)، عضدالدین ایجی (ایجی، بی تا: ۶) و عبدالرزاق لاهیجی (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۶۷۴) نیز در بخشی از کلام خود، مرتکب این اشتباه و خلط معنایی شده‌اند.

ممکن است کسی بگوید این دو معنا با هم قابل جمع‌اند و تقسیم عادلانه امکانات بین دیگران، در واقع ناشی از عدالت نفسانی و وجود ملکه عدالت در نفس است، ولی در پاسخ باید گفت تفاوت این دو معنا و عدم امکان جمعشان روشن است، زیرا عدالت به معنای افلاطونی آن، ملکه نفسانی و وصف نفس است که رذیلت مقابلش تنها رذیلت ظلم یا جور است؛ ضد سازگاری و انسجام قوای نفس، عدم انسجام و سازگاری است، اما عدالت به معنای ارسطویی آن که تقسیم عادلانه اموال و امکانات است، وصف فعل است و عمل عادلانه یا تقسیم عادلانه گفته می‌شود که می‌تواند حد وسط بین ظلم و انظلام باشد. هرچند با نگاه دقیق، برمی‌آید که در اینجا نیز عدالت یک طرف دارد و آن ظلم است، چون فاعل و مُمَقَسَّم اگر به تساوی و انصاف تقسیم اموال کند، عدالت در حق دیگران خوانده می‌شود اگر به دیگران کم دهد و خود بیشتر بردارد، ظلم در حق دیگران خوانده می‌شود و اگر برای خود کم بردارد و به دیگران زیاد دهد، اگر گذشت و ایثار خوانده نشود، انظلام یا به تعبیر دقیق، ظلم در حق خویش خوانده می‌شود. بنابراین، در هر دو صورت مقابل عدالت، ظلم است: ظلم

به دیگران یا ظلم به خود. عدالت و ظلم هر دو وصف فعل فاعل هستند و انظلام و وصف فعل مظلوم. از این روی، چون موصوف آنها مختلف است، نمی توان انظلام را ضدّ ظلم قرار داد. فارابی حکیم مسلمانی است که با وجود تعریف اجتماعی از عدالت و مربوط دانستن آن به تقسیم خیرات بین اهل مدینه، عدالت را حدّ وسط میان ظلم و انظلام نمی داند، بلکه ضدّ آن را فقط ظلم می داند. وی در فصول منترعه می گوید:

عدالت اولاً، مربوط به قسمت خیرات مشترک بین تمام اهل مدینه است. بعد از آن، عدالت در حفظ آنچه تقسیم شده است، می باشد. این خیرات مشترک عبارتند از: سلامت، اموال، کرامت، مراتب و دیگر خیراتی که ممکن است در آن شریک باشند (فارابی، ۱۹۷۱: ۷۱).

وی در ادامه می افزاید: «اهل مدینه، مطابق استحقاقشان سهمی از این خیرات دارند که اگر زیاده تر یا کمتر از آن داده شود، ظلم و جور نامیده می شود. اگر کمتر از استحقاقش به فردی داده شود، ظلم در حق او است و اگر بیشتر از استحقاقش به او داده شود، ظلم در حق اهل مدینه است. پس از اینکه حق هر کس داده شد، باید محافظت شود تا حق او از دستش بیرون کشیده نشود» (همان: ۷۱).

همان گونه که مشاهده می شود در این کلام فارابی، از تعریف افلاطونی و اعتدال قوای نفس و هماهنگی و تعامل آنها خبری نیست. همچنین گرچه تعریف عدالت مانند ارسطو به تقسیم اموال و دادن حق هر کسی مربوط است، ولی بر خلاف ارسطو، فارابی آن را حدّ وسط ظلم و انظلام نمی داند و دو طرف آن را ظلم خوانده است.

فارابی در ادامه تعریف دیگری از عدالت ارائه می کند که اعم از تعریف اول است و آن به کارگرفتن افعال فضیلت مندانه - هر نوع فضیلتی که باشد - توسط انسان، بین خود و دیگران است. عدالت در تقسیم اموال بین مردم و عدالت در حفظ سهم هر کس، انواعی از این معنای عام عدالت هستند که اخص به اسم اعم نامیده شده است (همان: ۷۴). در نتیجه، قرار دادن هر دو معنای افلاطونی و ارسطویی عدالت در کنار هم، چیزی غیر از خلط معنا و اشتباه نیست که برخی از حکمای اسلامی بدان دچار شده اند.

۲.۳. تفکیک معنای افلاطونی و ارسطویی عدالت

اما از آنجا که برخی دیگر از حکمای اسلامی به تفاوت معنای افلاطونی عدالت از معنای





ارسطویی آن متوجه بوده‌اند، برای پرهیز از خلط این دو معنا چاره‌جویی کرده‌اند. برخی از آنها تنها به معنای افلاطونی عدالت وفادار مانده‌اند. ایشان گرچه به قاعده اعتدال ارسطو معتقد بوده‌اند و آن را درباره فضایل اصلی دیگر جاری ساخته و دو طرف برای آنها قائل شده‌اند، آن قاعده را در مورد فضیلت عدالت جاری ندانسته‌اند و برای آن، تنها یک طرف به نام رذیلت «جور» قائل شده‌اند نه دو طرف ظلم و انظلام. کندی اولین کسی بود که با وجود جاری ساختن قاعده اعتدال در مورد فضایل حکمت، شجاعت و عفت، آن را در مورد فضیلت «عدالت» به کار نبرد و رذیلت مقابل آن را تنها «جور» نامید (کندی، ۱۳۶۹: ۱۷۹).

ابن حزم نیز گرچه تعریف ارسطویی از عدالت به دست می‌دهد و آن را به معنای اجتماعی‌اش می‌گیرد که اعطای حق دیگران و اخذ حق خود است، بر خلاف ارسطو برای عدالت، یک طرف به نام «جور» معین می‌کند، نه دو طرف ظلم و انظلام (ابن حزم، ۱۹۶۱: ۱۳ و ۱۹).

همچنین غزالی از جمله حکمایی است که کاملاً به تمایز معنای افلاطونی و ارسطویی عدالت متوجه است و آن را صرفاً به حالت نفسانی و هیئت استعلایی قوه عاقله بر قوای شهوی و غضبی تعریف می‌کند و رذیلت مقابل آن را فقط «جور» قرار می‌دهد (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷). جلال الدین دوانی، مهدی نراقی (نراقی، ۱۴۲۴: ۵۹/۲) و ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۴۲۳) نیز رذیلت مقابل عدالت را تنها «جور» دانسته‌اند.

برخی دیگر از حکمای اسلامی به قاعده اعتدال ارسطو وفادار مانده‌اند و برای عدالت دو طرف قائل شده‌اند، ولی تعریف جدیدی از ظلم و انظلام، غیر از دیدگاه ارسطو برگزیده‌اند. راغب اصفهانی، یکی از این حکماست. وی، هم عدالت را به اجتماع فضایل سه‌گانه حکمت، شجاعت و عفت تعریف می‌کند و هم آن را حد وسط ظلم و انظلام قرار می‌دهد، ولی مرادش از ظلم و انظلام، معنای ارسطویی آن، یعنی برداشتن سهم بیشتر یا کمتر از حق برای خود نیست، بلکه ظلم را معنای کلی «افراط هر یک از قوا» و انظلام را معنای کلی «تفریط هر یک از آنها» تعریف می‌کند که به دلیل همین افراط و تفریط‌های قوا، رذایل خاص نفسانی برای هر یک از قوا پدید می‌آید. این تعریف با تعریف افلاطونی از عدالت به اعتدال قوا، سازگار است. وی می‌گوید:

ويتولد من اجتماع ذلك [يعنى فضایل سه‌گانه قوا] العدالة. فجميع الرذائل تنبعث من فساد هذه القوى الثلاث: اما فساد الفكرة فيتولد منه الجريزة و البله، واما فساد القوة الشهوية فيتولد منه الشره او خمود الشهوة، واما فساد القوة الحمية

فیتولد منه التهور او العین و من حصول هذه الاشياء او بعضها يحصل اما الظلم
واما الانظلام (راغب، ۱۴۲۸: ۸۹).

راغب، بر خلاف ارسطو، انظلام را نه تنها همیشه مذموم نمی‌داند، بلکه گاه آن را پسندیده نیز
می‌شمارد. قسم پسندیده انظلام، گذشت به هنگام و به اندازه از حق مالی خود، از حق کرامت
و منزلت خود و از نفس خود است که از آن به تغافل و انخداع یاد می‌شود (همان: ۲۵۲-۲۵۳).
وی همچنین، در فصلی که به عدل اختصاص دارد، عدل را حدّ وسطی می‌داند که دو
طرفش هر دو «جور» است؛ خروج از وسط به هر طرف که باشد، چه زیادی و چه نقصان،
«جور» گفته می‌شود:

والعدل هو وسط اطرافه کلها جور، فالجور هو الخروج عن الوسط بزيادة او
نقصان (همان: ۲۵۰).

این عبارت، عبارت معروفی است که در کتاب‌های بیشتر حکمای اسلامی آمده است. ریشه
اصلی این قول، اخلاق نیکوماخوس ارسطو است. آنجا که وی عدالت را به معنای رعایت
قانون کامل تعریف کرده است. در این تعریف، عدالت جامع همه فضایل است، زیرا قانون
ما را به کسب فضایل اخلاقی امر می‌کند. عدالت در این معنا تنها یک طرف دارد و آن
ظلم است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۶۸). البته برخی از حکمای مسلمان به اشتباه این قول را به افلاطون
نسبت داده‌اند (فانی کشمیری، ۱۳۶۱: ۵۸).

حکمای اسلامی در این تعریف ارسطو از عدالت، به جای قانون اجتماعی، قانون الهی و
شریعت را ملاک قرار داده‌اند (نک: مسکویه، ۱۳۸۴: ۱۱۱؛ طوسی، ۱۴۱۳: ۹۹-۱۰۰؛ فانی کشمیری، ۱۳۶۱: ۵۸).
راغب، در اینجا نظر ارسطویی در مورد دو طرف داشتن عدالت را ردّ می‌کند و دلیل
آن را چنین بیان می‌کند که چون عدل در حدّ وسط قرار دارد، خروج از حدّ وسط، به هر
طرف که باشد، «جور» است. در نتیجه «عدالت» فقط یک طرف دارد. وی تعریف ظلم به
قرار دادن شیء در غیر موضع مناسبش را نیز از همین جهت می‌داند، یعنی اگر عدالت، قرار
دادن شیء در جای مناسبش باشد که حد اعتدال است، ظلم، قرار دادن آن در جای
نامناسب یعنی خارج از حدّ اعتدال خواهد بود.

آنچه در کلام راغب در مورد معنای جدید ظلم و انظلام به اشاره وجود داشت، در
کلام محسن فانی کشمیری به صراحت آمده است. وی با تفکیک دو معنای ارسطویی و
افلاطونی عدالت، معنای افلاطونی را مناسب با علم اخلاق می‌داند و می‌گوید:



نظر



و غرض حکمت عملی به عدالتی است که در تکمیل قوای نفسانی و تحصیل موارد زندگانی به کار آید و به مراعات آن صلاح معاش و معاد روی نماید. و اگرچه بیان عدالت ثانی که موجب حسن معاشرت و معاملات و مقتضی نظام امور معیشت است، به فن تدبیر منزل و سیاست مدن تعلق دارد و ذکر این قسم و مباحث متعلقه به آن، در فن تهذیب اخلاق مناسب نیست (فانی کشمیری، ۱۳۶۱: ۴۷).

کشمیری نه دیدگاه کسانی را که عدالت را به معنای ارسطویی گرفته و بر آن دو طرف ظلم و انظلام لحاظ کرده‌اند، قبول دارد و نه دیدگاه غزالی و دیگران را که برای عدالت طرف واحد به نام «جور» در نظر گرفته‌اند، بلکه حق را آن می‌داند که عدالت را فضیلت جامع تمام قوا بدانیم و رذایل مقابل آن را افراط و تفریط در تمام قوا بشماریم. در نتیجه عدالت، دو طرف مقابل به نام ظلم و انظلام دارد؛ با این تفاوت که از آنها تعریف جدیدی ارائه می‌شود: ظلم، افراط در هر یک از قوای سه‌گانه عقلی، شهودی و غضبی و انظلام، تفریط در قوای آنها است. بنابراین همان‌گونه که عدالت فضیلت جامع است، رذایل مقابل آن، یعنی ظلم و انظلام نیز رذایل جامع هستند (همان: ۳۷ و ۵۹).

چاره‌جویی دیگر برخی حکمای مسلمان برای تفکیک معانی افلاطونی و ارسطویی عدالت، مرتبط کردن آن دو معنا با یکدیگر و در طول هم قرار دادنشان است. مسکویه و خواجه نصیر طوسی گرچه در بخشی از کتاب خود که به طرح قاعده اعتدال و اجرای آن در مورد فضایل چهارگانه اصلی مربوط است، مرتکب خلط معنای افلاطونی و ارسطویی عدالت شده‌اند، در فصلی دیگر که به فضیلت عدالت اختصاص دارد، عدالت را هیئت نفسانی و فضیلت جامع همه فضایل تعریف می‌کنند که تفاوت وسط بودن آن با سایر فضایل در این است که دو طرف مقابل آن، یک رذیلت به نام «جور» است که آن هم جامع رذایل است. عمده مطالب این بخش، برگرفته از کتاب عدل و انصاف اخلاق نیکوماخوس است. خواجه نصیر به تبع مسکویه، در توجیه اینکه تعارضی بین هیئت نفسانی و فضیلت اخلاقی خواندن عدالت نیست، سه جهت را از هم تفکیک می‌کند: گاه هیئت نفسانی نسبت به ذات خودش سنجیده می‌شود؛ گاه نسبت به ذات صاحب آن هیئت و ملکه نگرسته می‌شود و گاهی نسبت به کسی که طرف معامله است. هیئت نفسانی از جهت اول، ملکه نفسانی و از جهت دوم، فضیلت اخلاقی و از جهت سوم، عدالت است.

به بیان دیگر، خواجه عدالت را از جهتی هیئت و فضیلت اخلاقی و از جهتی دیگر عمل

خارجی نسبت به دیگران تعریف می‌کند. از دو جهت اول، عدالت یک امر نفسانی و از جهت اخیر، یک عمل اجتماعی است. خواجه سپس، دربارهٔ ارتباط این جهات می‌گوید بر عاقل واجب است اول، عدالت را در نفس خویش جاری سازد و خود را متصف به ملکات و فضایل اخلاقی کند و قوه عاقله را بر قوای شهوی و غضبی حاکم کند و سپس به عدالت دربارهٔ مردم اشتغال ورزد و حقوق آنها را به عدالت پرداخت کند. کسی که در نفسش عادل نباشد، به انواع شرور و اضرار به غیر گرفتار خواهد بود (مسکویه، ۱۳۸۴: ۱۱۸-۱۲۳؛ طوسی، ۱۴۱۳: ۱۰۷-۱۱۲).

البته گرچه این سخن مسکویه و خواجه در مورد ارتباط دو معنای عدالت صحیح است، در هر صورت اصلاح‌گر خلط معنایی ابتدایی آنها نمی‌شود، زیرا عدالت به معنای اعتدال قوا که هیئت نفسانی است، حدّ وسط بین ظلم و انظلام به معنای برداشتن بیشتر یا کمتر از حق نیست.

۳.۳. عدالت، فضیلت عقل عملی

غزالی و خواجه نصیر طوسی بر اساس تقسیم‌بندی چهارگانهٔ خود از قوای نفس، معنای جدید دیگری برای عدالت تعریف می‌کنند که از معنای افلاطونی و ارسطویی متفاوت است. هر چند می‌توان آن را به نحوی برگرفته از نظریه افلاطون در مورد رابطه صحیح قوای نفس دانست. غزالی برای نفس انسان، سه قوه عقل، شهوت، غضب و قوه چهارمی به نام «قوه عدل» قائل است. مراد او از قوه عدل، همان قوه عقل عملی است که وظیفه‌اش کنترل قوای شهوی و غضبی و منقادساختن آنها از قوه عقل است. فضیلت قوه عدل، «عدالت» است. وی در تعریف عدالت گفت:

ونعنی بالعدل حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة وتحملها على مقتضى الحكمة وتضبطها في الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷).

خواجه نصیر طوسی نیز با تقسیم قوای نفس به دو قوه ادراک و تحریک و قوه ادراک به دو قوه نظری و عملی و قوه تحریک به دو قوه شهوی و غضبی، فضیلت قوه عملی را «عدالت» قرار می‌دهد. عدالت در این معنا هیئت نفسانی و توانایی نفس در کنترل قوای شهوی و غضبی است که وظیفه عقل عملی است (طوسی، ۱۴۱۳: ۷۲-۷۳). بر اساس این قول، ردیلت مقابل





عدالت، فقط «ظلم» یا «جور» است. این معنای عدالت از جهتی متفاوت از دیدگاه افلاطونی است، زیرا عدالت فضیلت جامع نفس و مجموع فضایل سه گانه نیست، ولی از جهتی هم در کلام افلاطون ریشه دارد که گفته بود عادل کسی است که هر یک از قوای نفسش به وظیفه خود عمل کند و قوه عاقله، حاکم بر قوای دیگر باشد و دو قوه شهوی و غضبی از عقل اطاعت کنند تا نفس به صلاح و کمال برسد.

البته غزالی بر خلاف دیگر حکمای مسلمان که معانی مختلف عدالت را خلط کرده‌اند، متوجه اختلاف معانی عدالت بود و آن را به سه قسم عدالت اخلاقی، عدالت سیاسی و عدالت در معامله تقسیم می‌کند که دو نوع آخر بر عدالت اخلاقی متفرع است. عدالت اخلاقی، همان معنای افلاطونی عدالت است که پیش تر گذشت. عدالت در معامله که حدّ وسط بین غبن و تغابن است، همان تعریف ارسطویی از عدالت است؛ یعنی هر آنچه حق اوست، برگیرد و هر آنچه حق دیگران است عطا کند. غبن آن است که چیزی را که حق انسان نیست اخذ کند و تغابن در معامله آن است که به کسی که بر گردنش حقی و اجری ندارد، چیزی عطا کند. تعریف وی از عدالت سیاسی، همان تعریف افلاطون از عدالت در جامعه است، یعنی هر کدام از اجزا و طبقات جامعه در جایگاه خود قرار گیرد و به وظیفه خود عمل کند (غزالی، ۱۹۸۹: ۱۰۵).

جلال الدین دوانی، از دیگر حکمای اسلامی است که پس از ذکر هر دو تقسیم‌بندی افلاطونی و خواجه نصیر از قوای نفس و بیان تفاوت معنایی عدالت بر اساس آنها، قول حق را قول غزالی و خواجه نصیر می‌داند (دوانی، بی تا: ۲۱-۲۲).

مهدی نراقی نیز با مقایسه معنای افلاطونی عدالت و معنایی که غزالی و خواجه نصیر ارائه کرده‌اند، قول حق را قول غزالی و خواجه نصیر می‌داند. وی گرچه در ابتدا طبق روش مشهور، برای عدالت دو طرف ظلم و انظلام در نظر می‌گیرد، در ادامه متوجه اشکال خلط معنایی عدالت می‌شود و در مورد ردیلت مقابل عدالت، حق را این می‌داند که «عدالت» یک طرف دارد و آن «ظلم» است که شامل همه صفات مذموم می‌شود و به تصرف در حقوق و اموال مردم اختصاص ندارد، زیرا چنان که گذشت عدالت عبارت است از اینکه عقل عملی همه قوا را تحت اشاره و فرمان عقل نظری در آورد. پس عدالت جامع همه کمالات است و ظلم که ضد آن است، جامع همه نقایص خواهد بود. چون «ظلم» یعنی قرار دادن شی، در

غیر جای مناسبش و این تعریف، همه صفات و افعال مذموم حتی انظلام را نیز شامل است (نراقی، ۱۴۲۴: ۵۹) چون تمکین ظالم، ظلم بر خود است.

وی تعریف افلاطونی از عدالت را لازمه تعریف غزالی و خواجه می‌داند؛ چون وقتی عقل عملی بتواند سایر قوا را تحت تدبیر عقل نظری در آورد و آنها به نحو شایسته و بایسته کنترل کنند، آن قوا به فضایل ویژه خود، یعنی عفت و شجاعت خواهند رسید. همچنین، چون تدبیر عقل نظری در اشتغال به علوم و معارف نیز بر عهده عقل عملی است به واسطه آن، فضیلت حکمت نیز حاصل می‌شود. در نتیجه، با استعلا عقل عملی بر جمیع قوا، فضایل سه گانه پدید می‌آید و قوا با یکدیگر تسالم و تعامل درست خواهند داشت. چنین حالت و هیئتی در نفس، همان حالت عدالت در قول افلاطونی است (همان: ۵۹).

محمدحسن قزوینی از حکمای معاصر اسلامی، پس از تبیین فضیلت عدالت بر اساس تقسیم‌بندی افلاطونی و تقسیم‌بندی خواجه نصیر از قوای نفس، مدعای هر دو تقریر را متحد و واحد می‌خواند و نظر بعض اعلام [مراد وی، دوانی است] را که بین دو قول فوق تفاوت قائل شده و معنای عدالت در دو تقریر را مختلف دانسته‌اند، اشتباه بزرگ می‌خواند، زیرا به عقیده وی، اینکه عدالت را مجموع فضایل سه گانه و حاصل تسالم و امتزاج سه قوه بدانیم یا آن را تنها فضیلت عقل عملی بخوانیم، هر دو یکسان است، زیرا فضایل و ملکات اخلاقی از اعمال هر یک از قوای سه گانه حاصل می‌شود و تدبیر اعمال این قوا بر عهده قوه عملیه (عقل عملی) است. اگر تدبیر و تعدیل هر یک از این سه قوه را جداگانه در نظر بگیریم، فضایل حکمت، عفت و حلم نامیده می‌شوند، ولی اگر تدبیر و تعدیل جمیع آنها را در نظر بگیریم، عدالت نامیده می‌شود. از آنجا که تدبیر همه آنها بر عهده قوه عملیه است، می‌توان عدالت را تعدیل قوه عملی خواند. بنابراین هم می‌توان عدالت را تعدیل جمیع قوا و تسالم آنها دانست و هم تعدیل قوه عملیه، که وظیفه اش کنترل بقیه قوا است. از این رو، مدعای هر دو قول یکی است (قزوینی، بی تا: ۵۳).

۳.۴. عدالت، قرار دادن هر چیز در جای خودش

برخی دیگر از محققان، عدالت را قرار دادن هر چیز در جای مناسب خود دانسته‌اند. در مقابل، «ظلم» یعنی قرار دادن هر چیز در غیر جای مناسب خودش (نراقی، ۱۴۲۴: ۵۹). این تعریف، تعریفی





است که در احادیث معصومان : نیز آمده است (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷). این تعریف گرچه تعریف جامع و مهمی است، در آرای حکمای اسلامی بسیار کم‌رنگ پرداخته شده و به تفصیل بدان نپرداخته‌اند (نک. طوسی، ۱۴۱۳: ۴۴؛ راغب، ۱۴۲۸: ۲۵۳؛ نراقی، ۱۴۲۴: ۵۹).

یحیی بن عدی از جمله کسانی بود که عدالت را چنین تعریف می‌کرد. وی یک معنای اعم و یک معنای اخص برای عدالت عرضه داشت. معنای اخص آن، رعایت تساوی و برابری و معنای اعم آن قرار دادن هر چیز در موضع مناسب خودش بود که تعریف اول، مصداقی از این تعریف اعم است. وی در تعریف عدالت می‌گوید:

عدالت میزان لازم برای رعایت برابری و کاربرد هر چیز در موضع خودش، در زمان خودش و بر وجه شایسته خودش و به اندازه لازمش، بدون زیاده‌روی و کوتاهی و یا تقدیم و تأخیر است. از جمله ردایل جور است و آن خروج از حدّ اعتدال و زیاده‌روی و کوتاهی در تمام امور، و کسب مال از راه نامشروع و مطالبه حقوقی که بر آدمی مقرر نیست و انجام کارها در غیر مواضع و در غیر زمان خود و نه به اندازه لازم و نه بر وجه شایسته است (یحیی بن عدی، ۱۳۷۱: ۱۶ و ۲۰).

تعریف اعم او، نه افلاطونی است و نه ارسطویی. تعریف اخص او هر چند ارسطویی است، او برای آن دو طرف ظلم و انظلام قائل نیست. تعریف اعم او هر دو تعریف افلاطونی و ارسطویی را شامل می‌شود، زیرا اعتدال در قوا و عمل کردن هر یک از آنها به وظیفه خویش و تقسیم عادلانه اموال بین مردم بدون ظلم و انظلام، هر دو مصداقی از قرار دادن هر چیز در جای خود است. تعریف ظلم به قرار دادن شیء در غیر جای مناسبش در کلمات نراقی و راغب نیز به اشاره وجود دارد (راغب، ۱۴۲۸: ۲۵۳؛ نراقی، ۱۴۲۴: ۵۹).

داوری و نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد تعریف عدالت به قرار دادن هر چیز در جای مناسب خودش، بهترین تعریف و عام‌ترین تعریف است که همه تعاریف را در برمی‌گیرد. از مجموع سخنانی که در باب معنای عدالت نقل شد، این اقسام برای عدالت قابل چینش است:

۱. عدالت اخلاقی که عدالت به اعتدال جمیع قوای نفس و عمل کردن هر یک از آنها به وظیفه خاص خود و تبعیت قوای شهوی و غضبی از قوه عاقله گفته می‌شود. اگر انسانی قوای خود را این‌چنین تربیت کند، هر یک از آنها را در جای مناسب خودش قرار داده

است. عدالت به معنای ابتکاری غزالی و خواجه نیز ذیل این معنا قرار دارد؛

۲. عدالت سیاسی که عبارت است از عمل کردن هر یک از طبقات اجتماعی به وظایف خاص خود و تبعیت جنگاوران و پیشه‌وران از حاکمان و زمامداران. اگر هر یک از طبقات جامعه نیز به وظیفه خود عمل کند، باز معنای قرار دادن هر چیز در جای خود شامل آن می‌شود؛

۳. عدالت اجتماعی در تقسیم اموال و امکانات بین مردم مطابق استحقاقشان بدون زیادی و کاستی. این تعریف نیز مشمول تعریف قرار دادن هر چیز در جای مناسب آن است؛ اگر استحقاق افراد برابر باشد، امکانات در میانشان به طور مساوی تقسیم خواهد شد و اگر استحقاق برخی از افراد بیشتر از برخی دیگر باشد، به آنها بیشتر از دیگران داده خواهد شد.

عدالت به معنای قرار دادن هر چیز در جای خودش، تنها یک طرف دارد و آن قرار دادن هر چیز در غیر جای مناسبش است. از آن جا که تقابل عدالت و ظلم به این معنا تقابل تناقض است، پس حدّ وسطی بین عدالت و ظلم نیست. عدالت بدین معنا جامع جمیع فضایل است، نه قسمی از اقسام فضایل چهارگانه؛ زیرا هر فضیلتی از انجام دادن اعمال در موضع مناسب و به وقت مناسب و به میزان مناسب حاصل می‌شود.

۴. فضایل فرعی مندرج تحت عدالت

مسئله دیگری که درباره فضیلت عدالت در اخلاق اسلامی مطرح است، این است که آیا ذیل عدالت، می‌توان فضایل خاصی را قرار داد و عدالت را جنس آن فضایل خواند یا نه؟ مسکویه بعد از تبیین فضایل چهارگانه اصلی نفس بر اساس نفس‌شناسی افلاطونی، و قرار دادن این چهار فضیلت به عنوان اجناس عالی فضایل اخلاقی، ذیل هر یک فضایل فرعی متعددی را قرار می‌دهد. وی شش نوع فضیلت تحت جنس عالی حکمت قرار می‌دهد که عبارتند از: ۱. ذکاء؛ ۲. ذکر؛ ۳. تعقل؛ ۴. سرعت و قوت فهم؛ ۵. صفاء ذهن؛ ۶. سهولت تعلم یا آسان‌فراگیری (مسکویه، ۱۳۸۴: ۴۰-۴۱). او همچنین دوازده نوع فضیلت تحت جنس عفت، نه فضیلت تحت جنس عالی شجاعت و بیست و یک فضیلت تحت عدالت ذکر می‌کند که برخی از آنها عبارتند از: ۱. صداقت؛ ۲. الفت؛ ۳. صله رحم؛ ۴. مکافات (مقابله به مثل کردن در نیکی یا افزودن بر آن است)، ۵. حُسن شرکت (داد و ستد در





معاملات بر طریق اعتدال و توافق جمع)؛ ۶. حسن قضاء: دادن پاداش بدون پشیمانی یا منت نهادن؛ ۷. تودد؛ ۸. عبادت؛ ۹. ترک حقد (کین نجستن)؛ ۱۰. مکافات شرّ به خیر؛ ۱۱. استعمال لطف (ملاطفت و نرمی کردن با دیگران)؛ ۱۲. مردانگی در همه احوال؛ ۱۳. ترک معادات (وا نهادن دشمنی)؛ ۱۴. پیروی نکردن از کسی که عادل نیست و ... (همان: ۴۴).
خواجه نصیر طوسی و تابعان او، دوازده فضیلت ذیل عدالت قرار می دهند (نک. طوسی، ۱۴۱۳: ۷۹. فانی کشمیری، ۱۳۶۱: ۲۴-۳۲، قزوینی، بی تا: ۶۲).

ابن سینا افزون بر فضایل چهارگانه و رذایل هشت گانه اصلی^۱ به برخی از فضایل و رذایل فرعی هر یک از قوا نیز اشاره می کند. صبر، کرم، عفو، صفح (گذشت)، رجب الباع یا سعه صدر، کظم غیظ، حلم و کتمان سرّ، فضایل فرعی مربوط به قوه غضبیه اند. حکمت، بیان، فطانت، اصابت رأی، حزم، صدق، وفاء، ودّ (دوستی)، رحمت، حیاء، بزرگی همت، حسن تعهد و تواضع مربوط به قوه تمیزند. نیز قناعت و سخاوت از فضایل مربوط به قوه شهویه هستند (ابن سینا، ۱۹۹۸: ب: ۳۷۰).

ابن سینا مانند مسکویه رابطه جنس و نوع بین فضایل چهارگانه اصلی و فضایل فرعی درست نمی کند و هیچ گاه نمی گوید که آن چهار فضیلت اصلی، جنس یا به منزله جنس برای فضایل فرعی هستند و هیچ گاه فضایل فرعی را مندرج تحت فضایل فرعی نمی سازد، بلکه وی فضایل فرعی را فضایل مربوط به هر یک از قوای سه گانه نفس بیان می کند و نیز هیچ فضیلت فرعی را تحت عدالت قرار نمی دهد (ابن سینا، ۱۹۹۸: ب: ۳۷۳).

راغب اصفهانی فضایل اخلاقی را به فضایل چهارگانه اصلی و فضایل فرعی تقسیم می کند و می گوید: «أمهات الفضائل النفسية وإن كنَّ أربعاً فلها بناثٌ هنَّ أمهات لفضائل آخر» (راغب، ۱۴۲۸: ۱۱۵).

وی در ابتدا شش فضیلت فرعی برای قوه عقل، سه فضیلت فرعی برای شجاعت، دو فضیلت فرعی برای عفت و سه فضیلت فرعی برای عدالت ذکر می کند و می گوید:

عقل وقتی تقویت یابد، از حسن نظرش، جودت فکر و جودت ذکر متولد می شود و از حسن فعلش، فطانت و جزالت رأی. از اجتماع این چهار فضیلت، جودت فهم و جودت حفظ متولد شود. شجاعت وقتی تقویت یابد، از آن جود

۱. البته ابن سینا خود در تعبیر «اصلی» استفاده نمی کند.

در حالت نعمت و صبر در حالت محنت متولد می‌شود که صبر، جزع را زایل می‌کند و شهامت را به ارث می‌گذارد. عفت وقتی تقویت شود، از آن، قناعت متولد شود و قناعت چون مانع طمع در مال غیر است، از آن امانت متولد شود. و عدالت وقتی تقویت یابد، رحمت متولد شود و رحمت، ترس از فوت شدن حق صاحب حق است. پس از آن، حلم متولد شود و حلم مقتضی عفو است و انسانیت و کرم، جامع همه این فضایل هستند (همان: ۱۱۵-۱۱۶).

وی همچنین فضایل مربوط به قوه شهوی و فضایل فرعی عفت را حیاء، بزرگی همت، وفاء، مشاوره، نصیحت، کتمان سر، تواضع، قناعت، زهد، ورع، غنای نفس و سخاوت و فضایل مربوط به قوه غضبی را صبر، ازاله غم و خوف، محبت موت، سرور و فرح، حلم و عفو، عذرخواهی و توبه، کظم غیض، غیرت و غبطه ذکر می‌کند (نک: همان: ۲۰۷-۲۴۶).

راغب به مانند ابن سینا از تعبیر «جنس» و «نوع» و اندراج انواع تحت اجناس، برای تفکیک فضایل اصلی و فضایل فرعی استفاده نمی‌کند، بلکه از تعبیر «امهات» و «بنات» یا «تولید» و «متولد شدن» بهره می‌گیرد؛ یعنی فضایل اصلی، فضایل مادرند و فضایل فرعی از آنها متولد و ایجاد می‌شوند. هر کس که فضیلت عدالت را در خود ایجاد کند، به دنبال فضایل رحمت، حلم و عفو نیز از آن متولد می‌شود. وی همچنین گاه از فضایل فرعی به عنوان فضایل مربوط به قوای سه‌گانه استفاده می‌کند. در نتیجه، رابطه آنها با فضایل اصلی در این حد است که هر دو متعلق به یک قوه هستند.

غزالی به مانند مسکویه، فهرستی از فضایل و رداییل اصلی و انواع مندرج تحت آنها ارائه می‌دهد. اما به جای اصطلاحات «جنس و نوع»، از اصطلاحات «اصول و فروع» بهره می‌گیرد و گاه فضایل فرعی را صادر از فضایل اصلی و گاه مندرج تحت آنها معرفی می‌کند (نک: غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷-۶۸؛ همو، ۱۹۸۹: ۹۹ و ۱۰۷-۱۰۹) که به نظر می‌رسد تعبیر دوم دقیق‌تر باشد.

وی برای فضیلت حکمت، پنج فضیلت فرعی، برای شجاعت، ده فضیلت فرعی و برای عفت در احیاء العلوم، دوازده فضیلت فرعی (غزالی، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۷) و در میزان العمل، هفده عدد برمی‌شمارد (همو، ۱۹۸۹: ۱۱۳-۱۱۵). غزالی مانند ابن سینا هیچ فضیلت فرعی تحت فضیلت عدالت قرار نمی‌دهد؛ زیرا عدالت را جامع جمیع فضایل و جور را جامع جمیع رداییل می‌داند:

واما العدالة فجامعة لجميع الفضائل والجور المقابل لها فجامع لجميع الرذائل

(همو، ۲۰۰۴، ج ۳: ۶۸).





بر این اساس باید گفت نظر غزالی در مورد اجناس عالی فضایل و رذایل این است که سه جنس عالی فضیلت (حکمت، شجاعت و عفت) وجود دارد که تحت آنها انواع متعددی از فضایل مندرج‌اند و فضیلت عدالت، جنس الاجناس همه فضایل است. همچنین، در مقابل، شش جنس عالی رذیلت (جربزه و بله، تهور و جبن، شره و کلال شهوت) وجود دارد که تحت هر یک از آنها انواع متعدد دیگری از رذایل قرار دارند و جنس الاجناس همه رذایل، رذیلت جور یا ظلم است.

جلال الدین دوانی معتقد است اگر عدالت را فضیلت جامع و مرکب از فضایل سه گانه حکمت، شجاعت و عفت بدانیم، دیگر نباید آن را در ردیف آن سه فضیلت و قسیم آنها قرار بدهیم، زیرا چیزی که جمیع اقسام است، خود، قسم دیگر در کنار آن اقسام و قسیم آنها نیست، بلکه باید گفت: یک فضیلت جامع داریم که عدالت است و سه فضیلت دیگر، اقسام آن و تحت آن قرار می‌گیرند. در نتیجه، عدالت، جنس الاجناس فضایل و سه فضیلت حکمت، شجاعت و عفت، اجناس عالی فضایل و فضایل دیگر، انواع مندرج تحت آن اجناس عالی هستند. از این رو، دوانی، قول بعضی از علمای اخلاق، مانند مسکویه و خواجه طوسی را که از طرفی عدالت را فضیلت جامع و مجموع فضایل سه گانه دانسته‌اند و از طرف دیگر، انواع خاصی از فضایل اخلاقی را تحت آن قرار داده‌اند و رذایل معینی در مقابل عدالت و انواع تحت آن قرار داده‌اند نادرست می‌داند (دوانی، بی تا، ۲۲).

مهدی نراقی روش حکمای مسلمانی را که تحت جنس عالی عدالت، انواعی قرار داده‌اند نمی‌پسندد و دلیل آن را چنین بیان می‌کند:

چون جمیع فضایل و رذایل، به قوای سه گانه عاقله و قوه غضبی و شهوی مربوط است، گرچه قوه عملیه از حیث توسط در همه آنها دخالت دارد، ما جمیع آنها را تحت اجناس قوای سه گانه داخل می‌کنیم، بدون اینکه چیزی تحت عدالت قرار دهیم (نراقی، ۱۴۲۴: ۶۰).

ارزیابی

به نظر می‌رسد در این بحث ایجاد رابطه جنس و نوع میان فضایل اصلی و فرعی، روش ابن سینا، غزالی و راغب صحیح است و روش مسکویه و خواجه نصیر و تابعان آنها صحیح

نیست؛ زیرا اگر این الفاظ را به معنای منطقی شان حمل کنیم، با دقت در معنای آن فضایل اصلی و فرعی، روشن می‌شود که هیچ رابطه جنس و نوع منطقی بین آنها وجود ندارد؛ مثلاً بین حکمت با فضایل فرعی ذیلش مثل جودت ذهن، فطانت یا اصابت رأی، چنین رابطه‌ای وجود ندارد و نمی‌توان گفت آنها انواع حکمت هستند؛ یا وقتی فضیلت عفت با دو فضیلت فرعی سخاوت و قناعت مقایسه می‌شود، به هیچ وجه عفت به معنای کنترل قوه شهوی را نمی‌توان جنس سخاوت به معنای گشاده دستی و قناعت به معنای قانع بودن به داشته‌ها دانست؛ نیز به نظر می‌رسد فضایل نهم، یازدهم تا سیزدهم (ترک حقد، ملاطفت و نرمی کردن با دیگران)، مردانگی در همه احوال و ترک معادات و وانهادن دشمنی که مسکویه تحت فضیلت عدالت شمرده است، بیشتر فضایل به قوه غضبی مربوط‌اند و مناسب با آن هستند، در نتیجه باید تحت فضیلت شجاعت قرار داده شوند.

اما اگر جنس و نوع را به معنای دقیق منطقی نگیریم و مسامحه در تعبیر یا مجاز به‌شمار آوریم، باز جای اشکال است که با وجود الفاظ دقیق با معنای حقیقی، چه نیازی به الفاظ مسامحی و مجازی است. از این رو، به نظر می‌رسد تعبیر درست استفاده از الفاظ اصلی و فرعی است؛ فضایل چهارگانه حکمت، عفت، شجاعت و عدالت، فضایل مادر و اصلی نفس هستند که با تحقق آنها، فضایل فرعی دیگر از نفس تولید می‌شود و از این جهت فرع آن اصول هستند.

اشکال دیگری که به نظر می‌رسد به روش مسکویه و خواجه نصیر وارد است آن است که تلاش برای محصور ساختن فضایل، تحت هر یک از فضایل اصلی و ایجاد رابطه جنس و نوع میان آنها تلاشی بی‌ثمر، بیهوده و غیر لازم است، زیرا تعداد فضایل فرعی بی‌شمار است و نمی‌توان همه آنها را دسته‌بندی و تحت یکی از فضایل اصلی قرار داد. بی‌گمان فضایل احصا شده توسط مسکویه تحت هر یک از فضایل اصلی، حصر استقرایی است و فضایی بیشتری را می‌توان به هر یک از آنها افزود. بنابراین بهتر است مانند ابن سینا از تعبیر دیگر فضایل مربوط به هر یک از قوا استفاده کرد و تعدادی از این فضایل فرعی را به عنوان نمونه آورد، نه اینکه به طور مشخص گفت تعداد انواع فضایل مندرج تحت اجناس عالی ششم، دوازدهم، یازدهم تا بیست و یکم است.

دربارۀ قرار دادن یا ندادن فضایل فرعی خاص، تحت فضیلت اصلی عدالت که شیوۀ مسکویه و خواجه نصیر است، باید گفت روش درست روش ابن سینا، راغب، غزالی، دوانی





و نراقی است، زیرا اگر عدالت را به اعتدال قوای نفس یا به قرار دادن هر چیز در جای خودش تعریف کنیم، چون همه فضایل، ناشی از اعتدال قوای نفس یا قرار دادن مطالبات قوا در جای خودش هستند، در نتیجه همه فضایل، نوعی از عدالت خواهند بود؛ یعنی تمام فضایل فرعی و حتی فضایل سه گانه اصلی (حکمت، شجاعت و عفت) نیز نوعی از جنس عالی عدالت خواهند بود. البته تعبیر جنس و نوع به معنای منطقی‌اش نیز در اینجا صحیح خواهد بود، زیرا عدالت به معنای قرار دادن هر چیز در جای خودش، معنای عامی است که با افزودن فصول مشخص به آن، انواع مشخصی از آن ایجاد خواهد شد؛ برای مثال، از قرار دادن خواهش‌های قوه شهوی در جای مناسبش، فضیلت عفت، از قرار دادن تمنیات قوه غضبی در جای مناسبش، فضیلت غضب، از قرار دادن قوه عقل و علم در جای مناسبش فضیلت حکمت و از خرج کردن دارایی‌ها در جای مناسبش فضیلت سخاوت و ... حاصل می‌شود. در نتیجه همه فضایل، انواعی از جنس عالی قرار دادن هر چیز در جای مناسبش هستند. در نتیجه، با توجه به توضیحات و تصریحات کامل دوانی در این بحث، باید گفت نظر او در این زمینه صحیح‌ترین نظر است.

۵. بساطت یا ترکیب معنای عدالت

نزاع دیگری که در مورد فضیلت عدالت در میان حکمای اسلامی وجود دارد، بحث بساطت یا ترکیب معنایی عدالت است که این بحث از دوانی آغاز شد. وی در مورد بساطت یا ترکیب مفهوم عدالت معتقد بود بنابر تقسیم‌بندی چهارگانه غزالی و خواجه‌نصیر از قوای نفس (عقل نظری، عقل عملی، قوه شهوی و قوه غضبی) که عدالت را فضیلت عقل عملی خوانده‌اند، عدالت، حقیقتی بسیط و کمال قوه عملی است، ولی بر اساس تقسیم‌بندی افلاطون از قوای سه گانه نفس (عقل، شهوت و غضب) که عدالت را حاصل از اعتدال و تسالم قوا و مجموع فضایل حکمت، شجاعت و عفت دانست، نظر قوی‌تر بساطت حقیقت عدالت است، هرچند احتمال ترکیب هم می‌رود. اگر عدالت را مجموع فضیلت حکمت، عفت و شجاعت بدانیم، مرکب خواهد بود و آن سه، اجزاء یا به منزله اجزای عدالت خواهند شد. از این‌رو، نیازی به شمردن آن در عداد اقسام فضایل چهارگانه اصلی نیست، زیرا جمیع‌الاقسام، قسمی دیگر نیست. همچنین، بنا بر قول غزالی و خواجه، حصول فضایل سه گانه بر حصول عدالت بستگی دارد که کمال قوه عملی است، ولی در تقریر افلاطون،

عدالت بر حصول آن فضایل سه گانه وابسته است (دوانی، بی تا: ۲۱). دوانی در نهایت، نظر غزالی و خواجه را حق می داند.

دشتکی، دیدگاه دوانی را بدون ذکر دلیل و توضیح، چنین نقد می کند که احتمال بساطت و ترکیب در هر دو تقریر اول و دوم وجود دارد و تصریح دوانی بر بساطت عدالت در تقریر اول نادرست است. دیگر اینکه، این سخن او نیز که «اگر عدالت بر نفس فضایل ثلاثه اطلاق شود، مرکب است و نیازی به عدّ او در عداد فضایل نیست» مردود است، زیرا جایز است بر جمیع الاقسام هیئتی و وحدتی عارض گردد و قسمی دیگر در عداد اقسام گردد و اعتبار قید «وحدت» در مقسم، منافی عدّ جمیع الاقسام از اقسام نیست، مگر وقتی که وحدت، معتبر نباشد (دشتکی، ۱۳۸۶: ۲۲۹-۲۳۰).

قزوینی در ردّ نظر دوانی که بر اساس قول دوم، معنای عدالت بسیط خواهد بود، ولی بر اساس قول اول، هم احتمال ترکیب و هم بساطت در آن وجود دارد، می گوید: مراد از عدالت در قول اول، نفس ملکات و فضائل سه گانه نیست که بگوئید از جمع آنها ترکیب حاصل می شود، بلکه مراد از عدالت هیأت مخصوصی است که حاصل اجتماع و امتزاج سه فضیلت است و این هیأت، همان هیأت حاصل از تعدیل قوه عملیه است. بنابراین بر اساس هر دو قول، عدالت، معنای بسیط دارد (قزوینی، بی تا: ۵۴).

ارزیابی

افلاطون معتقد بود همان گونه که صورت زیبا علاوه بر زیبایی تک تک اعضای صورت همچون چشم ها، ابروها، گونه ها، بینی و دهان، نیازمند هماهنگی و سازگاری و تناسب این اعضا با یکدیگر است، همچنین، زیبایی صورت باطن نیز علاوه بر حصول فضایل تک تک قوای نفس، نیازمند تسالم، هماهنگی و همکاری آنها با یکدیگر نیز هست. به تسالم، هماهنگی و همکاری قوا با یکدیگر «عدالت» گفته می شود. از آنجا که عدم حصول فضیلت در یکی از قوا مستلزم از میان رفتن تسالم و هماهنگی قواست، حصول فضایل سه گانه، مقدمه و شرط اول حصول فضیلت عدالت است. از این جهت، حصول عدالت، موقوف به حصول فضایل سه گانه دیگر است و عدالت دربردارنده آن فضایل است. از این رو، عدالت را به مجموع فضایل سه گانه تعریف کرده اند، ولی قول دقیق آن است که عدالت را صرف مجموع فضایل سه گانه ندانیم، چون عدالت افزون بر مجموع فضایل که



ناشی از اعتدال قوا است، تسالم، تعامل و هماهنگی قوا نیز هست. بنابراین، مراد افلاطون از فضیلت عدالت مجموع فضایل نیست تا آن را مرکب بیندازیم، بلکه حالت و هیئت نفسانی است که حاصل از اعتدال قوا و هماهنگی آنها با یکدیگر است. از همین روی، قول قزوینی صحیح است، ولی نقد دشتکی و قزوینی به دوانی نیز شاید بی مورد باشد؛ چون مراد دوانی، ترکب مفهوم عدالت نیست، بلکه صرفاً احتمال آن را بنا به فرضی جایز دانسته است.

نتیجه‌گیری

پس از ذکر اقوال مختلف در تعریف عدالت در اخلاق اسلامی، به نظر می‌رسد تعریف صحیح و جامع از عدالت، قرار دادن هر چیز از جمله امیال، خواهش‌ها و تمنیات قوای نفس در جای خودش است. همه فضایل اخلاقی و عقلی از قرار دادن یا قرار یافتن هر چیز در جای مناسب خودش پدید می‌آید. عدالت فضیلت جامع نفس است و همه فضایل اخلاقی دیگر، نوعی از این جنس عالی یا جنس الاجناس هستند. از این رو، روش برخی از حکمای اسلامی که ذیل عدالت فضایل متعدد خاصی را آورده و آنها را تقسیم فضایل دیگر دانسته‌اند، نادرست است. عدالت به این معنا شامل انواع عدالت فردی، سیاسی و اجتماعی می‌شود.



۱۲۴

کتاب نامه

۱. نهج البلاغه، فیض الاسلام.
۲. ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد (۱۹۶۱)، رساله فی مداواة النفوس و تهذیب الاخلاق والزهد فی الرذائل، در مجموعه الروائع الانسانية، بیروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۹۸ الف)، رساله فی البر والاثم در المذهب التروی عند ابن سینا من خلال فلسفته العملية، عبدالامیر ز. شمس الدین، الشركة العالمية للكتاب.
۴. _____ (۱۹۹۸ ب)، رساله فی علم الأخلاق، در المذهب التروی عند ابن سینا من خلال فلسفته العملية، عبدالامیر ز. شمس الدین، الشركة العالمية للكتاب.
۵. ارسطو (۱۳۷۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، انتشارات طرح نو، چاپ اول.
۶. افلاطون (۱۳۶۷)، جمهوری، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
۷. ایجی، عضد الدین (بی تا)، رساله تهذیب اخلاق، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۸. صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۷۷)، فلسفه اخلاق و مبانی رفتار، انتشارات سروش، چاپ اول.
۹. دشتکی، غیاث الدین منصور (۱۳۸۶)، اخلاق منصور، تصحیح: علی محمد پشتدار، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۱۰. دوانی، جلال الدین (بی تا)، لوامع الاشراف فی مکارم الاخلاق، نسخه خطی کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۱. راغب اصفهانی (۱۴۲۸ ق)، الذریعة الی مکارم الشریعة، انتشارات دارالسلام، چاپ اول.
۱۲. طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۴۱۳ ق)، اخلاق ناصری، انتشارات علمیه اسلامیة.
۱۳. غزالی، محمد (۲۰۰۴ م)، احیاء علوم الدین، بیروت: دار و مكتبة الهلال، چاپ اول.
۱۴. _____ (۱۹۸۹)، میزان العمل، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۵. فارابی، ابونصر (۱۹۷۱)، فصول متنزعه، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت: دارالمشرق.
۱۶. فانی کشمیری، محسن (۱۳۶۱)، اخلاق عالم آرا، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
۱۷. قزوینی، محمد حسن (بی تا)، کشف الغطاء، قم: انتشارات جامعه مدرسین.



۱۸. کندی، یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۹ق)، «فی حدود الاشياء و رسومها»، در الرسائل الکندی الفلسفیه، تحقیق: محمد عبد الهادی ابو ریده، دارالفکر العربی.
۱۹. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تصحیح و تحقیق: مؤسسه تحقیقاتی امام صادق ۷، نشر سایه.
۲۰. مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب (۱۳۸۴)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الأعراق، قم: انتشارات زاهدی.
۲۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۲. نراقی، محمد مهدی (۱۴۲۴ق)، جامع السعادات، انتشارات اسماعیلیان، چاپ دوم.
۲۳. یحیی بن عدی (۱۳۷۱)، تهذیب الأخلاق، ترجمه محمد دامادی، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.

