

## نقد و ارزیابی عدالت افلاطونی از منظر اندیشه علوی

بهرام اخوان کاظمی\*

### چکیده

تبیین مفهوم کانونی عدالت در فلسفه سیاسی غرب، وامدار اندیشمندان بزرگی چون افلاطون است؛ همچنان که مبنای نظریه پردازی افلاطون و طرح مدینه فاضله وی، موضوع عدالت و طراحی جامعه عدالت محور و آرمانی است تا عالم مثالی در زمین محقق شود. از آنجا که نظریه عدالت افلاطونی دارای ایرادهای فراوانی است، این نوشتار با تأکید بر سترگی اندیشه‌های امام علی(ع) و سرآمدی آن بر کلیه مکاتب و آراء بشری، بر آن است که مفهوم عدالت را در اندیشه علوی، با محتوا و اهدافی متعالی، کامل‌تر و عملی‌تر و به نحوی گسترده‌تر در قیاس با اندیشه افلاطون، مطرح کند؛ چرا که اندیشه عدالت علوی از ضعف‌ها و نقایص متعدّد نظریه عدالت افلاطونی کاملاً میرا است و دارای ریشه و مبنای الهی و ایمانی است و با مفهومی عینی، ملموس، مصداق‌پذیر و شریعت‌مدار و ابزارری در جهت نیل به سعادت و رستگاری الهی از طریق کسب ملکات فاضله و انجام ارادی افعال خیر می‌باشد. عدالت علوی فاقد وجه متصلّب و تک‌گفتاری بوده و خصلتی آرمان‌گرایانه و ظلم‌ستیز دارد و مبنای تعیین عدالت و استحقاق، نزد آن، شریعت الهی است و بر خلاف صبغه فردی و جبرگرایی عدالت افلاطونی، دارای وجه غالب عدالت اجتماعی است و بر مبنای آن، امکان ارتقاء در سلسله مراتب اجتماعی براساس شایسته‌سالاری و میزان انجام تکالیف برای همگان وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: امام علی(ع)، افلاطون، عدالت، عدالت علوی، شریعت، سعادت، شایسته‌سالاری، استحقاق، مثل.

### مقدمه

با سیر در تاریخ و محتوای مکاتب و اندیشه‌های الهی و بشری، این واقعیت ملموس به چشم می‌خورد که کمتر مکتب فکری و اندیشمندی وجود دارد که به آرمان عدالت و عدالت‌خواهی نظری نینفکنده باشد؛ تا آنجا که حتی برخی از متفکران بر فرس این مفهوم، بساط اصلی خود را گسترده‌اند.<sup>1</sup> تاریخ و وصول مقاله: 1389/3/27. تاریخ تأیید نهایی: 1389/6/8.

امام علی(ع) و افلاطون نیز از جمله کسانی هستند که مفهوم عدالت را در کانون اصلی توجه خود قرار داده و با اعتنایی تام و تمام، در این باره اندیشیده‌اند. از این روی، پژوهش حاضر بر آن است تا، در حد بضاعت، به مقایسه آراء این دو اندیشمند جهانی، حول مفهوم مزبور بپردازد و این مدعا را ثابت کند که مفهوم عدالت در اندیشه امام علی(ع)، با محتوایی متنوع‌تر، وسیع‌تر و عالی‌تر، در قیاس با اندیشه افلاطون، مطرح شده است و در عین برخورداری از کمال بیشتر، از ضعف‌ها و نقایص نظری عدالت افلاطونی نیز مبرا و منزّه است.

در چارچوب اثبات مدعای فوق، در گفتارهای اول و دوم، اهمّیت و تعاریف عدالت از نگاه امام‌المتقین(ع) و افلاطون

\* عضو هیأت علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه شیراز.

به تفکیک بیان می‌شود. آن‌گاه به استنتاج تفصیلی و بررسی تطبیقی آراء این متفکران خواهیم پرداخت.

## عدالت در اندیشه امام علی (ع)

### اهمیت عدالت

بحث عدالت در اندیشه و رویکردهای عملی حضرت علی (ع) جایگاه والایی دارد و به عبارتی، یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های ایشان است که البته این امر، چندان هم عجیب به نظر نمی‌رسد؛ زیرا نام امام علی (ع) همواره قرین عدالت بوده است و ایشان در واقع نماد عدل و مساوات، شیفته حق و انصاف و نمونه کامل بشردوستی و رحمت و محبت بوده‌اند. امیر مؤمنان (ع) نه تنها به عنوان امام معصوم شیعیان، بلکه در تاریخ بشریت به عنوان متفکری اندیشمند و سیاستمداری خدامحور مطرح‌اند. لذا تأمل گسترده ایشان درباره موضوع بنیادی عدالت که آرمان همیشگی مکاتب الهی و بشری است، امری بدیهی است.

شیعیان معتقدند دیدگاه‌های مولای متقیان (ع) که میزان واقعی فکر و عمل انسان‌ها است، در مسئله مهم و حیاتی عدالت و عدالت‌خواهی، می‌تواند به عنوان شاخص‌ترین الگوی عدالت و رابطه عادلانه دولت و ملت باشد؛ (رهبر، 1364: 240)؛ چه برای آنان که علی (ع) را امام معصوم و عالم‌ترین و عادل‌ترین مردم، بعد از پیامبر (ص) می‌دانند و چه برای کسانی که وی را از دیدگاه یک انسان کامل و وارسته و خلیفه‌ای عادل نگریسته و نوع حکومت او را عادلانه‌ترین نظام سیاسی تاریخ اسلام دانسته‌اند.

### تعاریف عدالت

در تعریف عدالت از منظر امام (ع)، موارد زیر قابل ملاحظه است:

- عینی و ملموس بودن

عدالت در نهج البلاغه دارای مفهومی عینی و قابل درک است، نه نسبی. علی (ع) در نامه‌ای نوشته‌اند (سید رضی، 1392ق: 1071-1072): [کسانی که در حکومت من به سر بردند، سپس به امویان پیوستند، عدل را دیدند و شنیدند و با جان خود یافتند ولی آن را نپذیرفتند].

از این مطلب، چنین مستفاد می‌شود که حضرت در دوران حکومت خود به گونه‌ی رفتار فرمود که عموم مردم و حتی مخالفان ایشان بتوانند طعم عدل را بچشند و آن را بفهمند. به عبارت دیگر، حکومت دادگر می‌تواند با نشان دادن مصداق‌های عدالت به مردم، آن را به ایشان بشناساند.

- قرار داشتن هر چیز در جای خویش (وضع الشئ فی موضعه)

از امام (ع) سؤال شد: از عدل و جود (بخشش)، کدام یک برتر و ارزشمندتر است؟  
حضرت فرمود (همان: 1290):

[عدل، امور را به جای خود می‌نهد، اما جود، آنها را از جهت هستی خارج می‌کند. عدل، سیاستگری فراگیر همگان و اداره کننده عموم است، اما اثر جود محدود و عارضه‌ی استثنایی است. بنابراین عدل، شریف‌تر و برتر است.]

این مفهوم، با تعبیر معروف «وضع کل شیء فی موضعه»، با معنای «نهادن هر چیز در جای مناسب آن»، مطابق است. تردیدی نیست که در جوامع بشری، صلاحیت‌ها، لیاقت‌ها، استعدادها، ارزش‌ها، مراتب علمی، فضیلت‌ها، اخلاق، درایت‌ها و درجات ایمان افراد، متفاوت است و حقوق انسان‌ها نیز در زمینه‌های مختلف برحسب این موازن تعیین

می‌شود. حال، اگر ارزیابی درستی صورت گیرد و هر فرد براساس صلاحیت‌های خود از حقوق شایسته برخوردار شود، عدالت اجتماعی تحقق یافته است. اما اگر پایه‌ها و مراتب اجتماعی را معیارهای واقعی، تعیین نکند، این همان ظلم است که نظام جامعه را از هم می‌پاشد.

مولای متقیان(ع) در مقایسه بین عدل و جود، عدل را ترجیح داده و استدلال نموده‌اند که گرچه بخشندگی خصالتی پسندیده و قابل ستایش است، ولی در همه جا کارساز نیست و همیشه نمی‌توان از این صفت یاری جست و بسا که جود و بخشش، سبب برهم زدن نظام عدالت در اجتماع شود؛ زیرا در کنار جود، ممکن است حقی از افراد دیگر تزییع گردد، اما در عدل چنین نیست و چنانچه حق واقعی هر انسانی داده شود، به احدی ظلم نشده و حقی هم از کسی ضایع نگشته است. لذا عدل در سیاست، اجتماع، حکم و قضا، مسائل مالی، حقوقی، کیفری و جز آن، محوری است عام که همگان در پرتو آن در امانند و از تزییع حقوق خویش، احساس وحشت و اضطراب نمی‌کنند.

- اهمیت اجتماعی عدالت، علاوه بر مراتب فضائل نفسانی و فردی آن

علی(ع) در تبیین مفهوم عدل، ذیل آیه کریمه «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان» (نحل، 90/16) می‌فرماید (سید رضی، 1392:ق:1188): [عدل، انصاف دادن است و احسان، کرم و بخشش نمودن.]

حال باید دید چرا با وجود آنکه علمای اخلاق، جود را برتر از عدل دانسته‌اند، امام(ع)، عدالت را افضل شمرده است؟ پاسخ به این سؤال، ویژگی دیگری از مفهوم عدالت را در منظر آن حضرت هویدا خواهد ساخت. در اینجا باید متذکر شد که از نظر ملکات اخلاقی و صفات شخصی و فردی، همه متفقند که جود از عدل بالاتر است، اما به لحاظ اجتماعی از نگاه امام علی(ع) چنین نیست. ریشه این ارزیابی، اهمیت و اصالت اجتماع و تقدّم اصول و مبادی اجتماعی بر موازین اخلاق فردی است. از نظر اجتماعی، عدل از جود بالاتر است؛ زیرا عدل در اجتماع به منزله پایه‌های ساختمان، و جود و احسان به مثابه زینت و تزئین بنا است. لذا عدالت، واجد نقشی اصلی، و جود دارای نقشی فرعی است. بدین لحاظ است که هرگز نمی‌توان جامعه را با جود و احسان اداره کرد و چه بسا اگر بخشش‌ها فزونی گیرد، موازنه اجتماعی مختل شود و صدقات و نذورات، بخشی از جامعه را تنبل و تن‌پرور بار آورد. بنابراین، آشکار است که نوع نگرش مولی‌الموحّدین(ع) به عدالت، بیشتر از منظر اجتماعی و مصالح عمومی است تا فضیلت فردی و نفسانی. متأسفانه این جنبه تاکنون کمتر مورد تأمل جدی واقع شده است. به تعبیر مطهری، وجه مغفول عدالت علی(ع)، ویژگی اجتماعی آن و برتری این جنبه بر جوانب اخلاقی در حوزه فضایل شخصی است. به عبارت دیگر، عدالت و عدالت‌خواهی موجب شهادت امیرمؤمنان شد. اگر به عدالت، به عنوان فضیلت اخلاقی بنگریم، جود بر آن مرجح است، اما به سبب اهمیت اجتماع، عدالت اجتماعی بر جود ترجیح و برتری دارد (مطهری، 1361: 11-12).

- موزون و متعادل

عدالت از دیدگاه امام المتقین(ع) - در معنای «وضع الشیء فی موضعه» - باعث برقراری تعادل اجتماعی و آرامش در بین اجزای جامعه و صنوف آن می‌شود؛ زیرا عدل، بنا به کتاب خدا و سنت نبوی، هر قشر و صنفی را در جایگاه ویژه و بایسته‌شان می‌نشانند. از سویی، وقتی هرچه و هر که در مکان بایسته خود قرار گیرد، لاجرم تعادل و توازن به جامعه بازمی‌گردد و چنین جامعه‌ای متوازن می‌شود. به گفته مطهری، آن اصلی که از نظر علی(ع) می‌تواند تعادل اجتماع را حفظ کند و همه را راضی نگه دارد و به پیکر و روح اجتماع سلامت و آرامش بدهد، عدالت است (مطهری، 1369: 113).

امام(ع) در بند 25 عهدنامه مالک اشتر، به ذکر سلسه مراتب اقشار اجتماعی پرداخته است و با شرح روابط متعامل و مکمل این قشرها، تعیین سهم و جایگاه هر یک را از سوی خدای متعال متعیّن دانسته است. ایشان

می‌فرماید (سید رضی، 1392ق: 992-993):

[بدان که ملت، آمیزه‌ای از قشرهای گوناگون است که هر جزء آن در پیوند با جزء دیگر سامان می‌یابد، و بخشی بی‌نیاز از بخش دیگر نیست. پس بعضی لشکریان خدا و گروهی دبیران عامه مردم و دبیران دیوانی‌اند، برخی برپای دارندگان داد و جمعی کارگزاران انصاف و ارفاقتند، بعضی اهل ذمه و جزیه پرداز و برخی دیگر پیشه‌وران و صنعتگراند و سرانجام، گروهی از قشرهای پایین جامعه‌اند و نیازمند و زمینگیر، و خداوند سهم خاص هر یک از ایشان را در کتاب خود و سنت پیامبرش - درود خدا بر او و خاندانش باد- رقم زده و در جایگاه بایسته‌شان نشانده است که به عنوان پیمانی از او در نزد ما محفوظ است.]

- فضیلت اخلاقی موجب اعتدال قوای نفسانی

حضرت امیر(ع) جامعه متعادل را مبتنی بر اخلاقیات متوازن فردی می‌داند، همان‌طور که در حوزه اخلاق نیز قوام و اساس عدالت را در گرو اعتدال قوای نفسانی دانسته است و ضمن تشریح فضایل چهارگانه اخلاقی، به فضیلت نهایی و کامل عدالت این چنین اشاره می‌نماید:

فضایل چهارگونه‌اند: اولین آنها حکمت و پایه آن بر تفکر است، و دومین گونه عفت است و ریشه آن در شهوت، و سومین آنها قوت است و مبنای آن در غضب، و چهارمینشان فضیلت عدالت و اساس آن در اعتدال قوای نفسانی است (مجلسی، 1403ق: 81/78).

- نفی هر گونه تبعیض، رعایت همه استحقاق‌ها و عدم ترادف با برابری مطلق

این مفهوم قرآنی، به کرات در کلام علی(ع) آمده است که البته به معنای تساوی مطلق افراد نیست، بلکه در شایستگی‌های یکسان است که تساوی رعایت می‌شود و چون استحقاق‌ها متفاوت است؛ لذا وجود اصل تفاوت میان افراد، واقعیتهای مسلم و مایه قوام جامعه خواهد بود. تعبیر امام(ع) از این مطلب چنین است: «خداوند، به حکمت خود بین همت‌ها و خواسته‌های مردم و سایر حالاتشان تفاوت ایجاد کرد و این اختلاف‌ها را وسیله برپایی زندگانی مردم قرار داد.» (حرّ عاملی، 1376ق: 224/13).

حضرت همچنین درباره رعایت مساوات و نفی هر گونه تبعیض چنین فرموده است:

و در برابر مردمی که در حوزه مسئولیت توأند، فروتن و با آنان گشاده‌رو و ملایم باش و موضعی نرم و انعطاف‌پذیر را برگزین، مساوات را حتی در گردش چشم و نگاه و سلام و تعارف نیز رعایت کن تا بزرگان و صاحبان نفوذ، برای تجاوز، به تو طمع نکنند و ناتوانان نیز از عدالت نومید نشوند، والسلام (سید رضی، 1392ق: 976).  
«و بدانید که مردم در نزد ما در حق - و عدالت - برابرند» (همان: 1072).

- رعایت حقوق افراد و دادن حق به حقدار

این مفهوم از عدالت با معنای مذکور، ملازم است و امیرمؤمنان(ع) در این باره می‌فرماید: «عدالت، ترازوی خداوند است که برای بندگان نهاد و برای اقامه حق، آن را نصب کرد. خداوند را در ترازویش نافرمانی نکنید و با سلطنت او معارضه مکنید» (آمدی، 1360: 222/1).

آن حضرت همچنین فرموده است: «فرد ستم کشیده، نزد من عزیز و ارجمند است تا آن‌گاه که حق را برایش بستانم، و ستمگر در نزد من ضعیف است تا هنگامی که حق را از او بگیرم» (سید رضی، 1392ق: 212).

- همسانی عدالت با عقل و خرد عملی

با استناد به نهج البلاغه، اصولاً سیاستمداری موفّق است که بتواند با دانش و بینش صحیح، نماینده عدل باشد. از این‌رو،

در حقیقت عقل هم چیزی جز عدل نیست. امام (ع) در تعریف عاقل، سخنی فرموده‌اند که با تعریف عادل مطابق است: «به امام (ع) گفته شد: عاقل را برای ما وصف کن، ایشان فرمود: عاقل کسی است که هر چیزی را در جای خود بنهد. آن‌گاه از امام پرسیده شد، جاهل کیست؟ ایشان فرمود: همان که گفتم» (همان: 1191)؛ لذا بدیهی است که عدل، با توضیح یادشده، عین عقل و خرد عملی است.

- عدالت به معنای تقوای الهی (ملکة نفسانی ملازم انجام واجبات و ترک منہیات)

این معنا از عدالت به کرات در نهج البلاغه آمده است، چنان که علی (ع) در خطبة 86 در وصف متقین می‌فرماید: «پس - انسان با تقوا - نفس خویش را به عدل ملتزم ساخته است و نخستین گام عدالت وی، این است که هوای نفس را طرد و نفی کند» (همان: 210).

- عدالت به معنای شایسته‌سالاری و انتخاب اصلح

از آنجا که یکی از تعابیر عدالت از منظر امام المتقین (ع)، استقرار هر چیز در جای بایسته است، در مسند حکومت نیز رهبران و دست‌اندرکاران، باید از اشخاص صاحب صلاحیت - از حیث تقوا، دانش و توانایی - انتخاب شوند؛ زیرا مدیریت و اساساً قبول هر کاری احتیاج به لیاقت و استعداد خاص همان کار دارد و تنها مستحقان آن کار، کسانی هستند که بر سبیل عدالت، شایستگی نشستن بر مسند انجام چنین اموری را دارند. در عین حال، عدالت ایجاب می‌کند که تواناترین و متورع‌ترین و دانشمندترین فرد، در کسب موقعیت‌ها و عالی‌ترین مراتب، نسبت به سایرین مقدم باشد. لذا از همین روی علی (ع) فرموده است: «ای مردم، سزاوارتر به خلافت، کسی است که بدان تواناتر باشد، و در آن به فرمان خدا داناتر» (همان: 558).

امام (ع) همچنین می‌فرماید: کار مردم جز به شایستگی زمامداران سامان نمی‌یابد (سید رضی، 1371: 364-365). حضرت امیر (ع) در نامه خود خطاب به استاندارانش نیز مکرراً متذکر شده است، افرادی را به عنوان کاتب، کارگزار، قاضی و... انتخاب نمایند که از توانایی و لیاقت بالایی برخوردار باشند و براساس اصل عدالت گزینش شده باشند؛ به گونه‌ای که امکان دستیابی به بهتر از آنان وجود نداشته باشد (همان، 325-341).

- الهی بودن مبانی و منابع عدالت

از دیدگاه حضرت علی (ع) منشأ و سرچشمه عدالت، الهی است و در پرتو ایمان به خداوند حاصل می‌شود و سایر فروع از این اصل، نشئت می‌گیرند. (سید رضی، 1392 ق: 210-211، 544). حضرت، قرآن را منبع عدالت و عدل را مایه زینت (معادینخواه، 1373؛ مجلسی، 1403: 80/78) و آن را در رأس ایمان به شمار می‌آورد (محمدی ری‌شهری، 1362: 81). پس، از آنجا که عدالت انسانی، سرچشمه الهی و ریشه در ایمان دارد، می‌توان گفت که از منظر امام (ع) عدالت اخلاقی، پایه عدالت سیاسی و اجتماعی است؛ گرچه در جامعه‌ای که متعادل و متوازن نباشد، اخلاق شخصی و فردی هم موزون نخواهد ماند.

بدین ترتیب پرورش ایمان، اخلاق و خداترسی و تقوا در حاکمان و افراد تحت حکومت، زمینه‌های استقرار عدالت را مهیاتر خواهد ساخت.

## عدالت در اندیشه افلاطون

### اهمیت عدالت

اولین تعریف‌ها از واژه عدالت به سقراط، افلاطون و یارسطو منسوب است. اما افلاطون نخستین کسی است که

امروزه نوشته‌هایش در دسترس قرار دارد و به همین دلیل پاره‌ای از اندیشمندان برای تفحص در آثار مکتوب درباره موضوع عدالت در فلسفه غرب، سال 399ق م - یعنی سال مرگ سقراط و آغاز تألیف آثار افلاطون - را انتخاب نموده‌اند.

افلاطون بی‌هیچ تردیدی از بزرگ‌ترین فیلسوفان همه قرون و اعصار و حتی به عقیده بعضی، بزرگ‌ترین فلاسفه بوده است. سرآغاز گفتار وی در کتاب جمهوری، و در حقیقت موضوع اصلی آن، «عدالت» است و بد نیست بدانیم که عنوان فرعی قدیمی این کتاب، درباره عدالت بوده است و شاید در تاریخ جهان، مفصل‌ترین اثر تک موضوعی در این باب باشد که انواع نظریه‌ها را درباره عدالت، مورد نقد و سنجش قرار می‌دهد و همواره در پی شناخت معنا و مفاد کامل و تعریف عدالت است و نکته جالب در این همه پرسه‌ها و گفت‌وگوها، در جست‌وجوی حقیقت عدالت، این است که سقراط در این میان نقش اصلی را ایفا می‌کند.

گفته می‌شود که بحران‌ها و مشاهده بی‌نظمی‌ها، همیشه اولین جرعه و انگیزه را در ارائه نظریات اندیشمندان سیاسی ایجاد می‌نموده است. مواجهه افلاطون با «بحران عدالت آتنی»، یکی از بهترین و قدیمی‌ترین نمونه‌های تلاش یک نظریه‌پرداز در روشنگری بی‌نظمی اخلاقی است. به نظر افلاطون، ورشکستگی «دولت شهر» آتن با داستان غم‌انگیز محاکمه و اعدام سقراط، نمودارتر شد؛ مردی که برای افلاطون و عده زیادی از متفکران، یکی از عاقل‌ترین و بهترین مردان روی زمین بود، با این حال، شهر آتن او را دستگیر کرد و به محاکمه کشید و بالاخره به مرگ محکوم نمود. افلاطون در مشاهداتش از سیاست در شهر آتن، به ضعف‌ها و مشکلات زیادی برخورد اما آنچه او را بیش از همه تکان داد و به مطالعه منظمی از سیاست و جامعه و ادار ساخت، محاکمه و مرگ سقراط بود.

اولین سؤال و نقطه آغازین نظریه سیاسی او، این بود که چطور چنین اتفافی روی داد؟ سپس بر همین مبنا، اساسی‌ترین سؤال‌های کتاب جمهوری، این گونه مطرح شد: عدالت چیست؟ جامعه سعادت‌بخش کدام است؟ در ابتدایی‌ترین وضع، کدام نظم سیاسی است که بهترین شهروند خود را، نظیر آتن که سقراط را بلعید، اعدام نمی‌کند؟ در عالی‌ترین حالت، کدام نظم اجتماعی حقیقتاً موطن مردمان خوب است؟ افلاطون در مقام آسیب‌شناسی جامعه یونانی، بی‌عدالتی را عامل بحران می‌یابد. همان بحرانی که در پی بی‌عدالتی زمامداران فاسد و جامعه ناعادلانه آتنی، باعث بی‌نظمی اجتماعی و اعدام سقراط - به عنوان تجسم فضیلت بشری - شده بود. از این‌رو، عدالت در مباحث اندیشه سیاسی، در کانون توجه او قرار می‌گیرد و کتاب جمهوری با پرسش از عدالت آغاز می‌شود و چون فیلسوف، از تشریح جنبه‌های مادی شهر فارغ می‌شود برای تکمیل آن، طی بحثی شورانگیز به جست و جوی عدالت و جامعه فاضله عادلانه و زمامداران عادل برمی‌خیزد.

## تعاریف عدالت

«دیکوسون» واژه‌ای است یونانی که به «عدالت» ترجمه شده است. این لغت مانند واژه «پولیتیکا» در زبان اصلی، شامل معانی وسیع‌تری است که همه آنها از لغت معادل آن در زبان انگلیسی (Justice) مستفاد نمی‌شود. به همین دلیل، خواننده آثار افلاطون تا موقعی که پیشاپیش از این گونه فراز و نشیب‌های لغوی آگاه نباشد، در فهم بسیاری از کلمات و عبارات آن، دچار اشکال و انحراف خواهد شد.

همچنین واژه یونانی عدل (دیکوسون)، معنایی بسیار وسیع‌تر از عدالت در زبان پارسی امروزی دارد. زیرا ما معمولاً عدل یا عدالت را فضیلت دادرس یا فرمانروای خوب می‌دانیم و مثلاً می‌گوییم دادرس عادل، کسی است که حکم قانون را بی‌طرفانه اعلام می‌کند، ولی این صفت را در ستایش فردی که از دزدی و فریبکاری و رذایل دیگر بپرهیزد، به کار

نمی‌بریم؛ گرچه در زبان فقهی و شرعی ما، عادل به همین معنای پرهیزکار و پاکدامن نیز آمده است، مثلاً در تعبیر «شاهد عادل». در حالی که یونانیان، خواه صفت دادرسی بی‌طرف و یا خویشنداری و پاکدامنی فردی، هر دو، را مصداق عدل می‌دانستند. یعنی عدل را در آن واحد به دو معنای راستکاری شخصی و تقوای اجتماعی می‌گرفتند. شاید ذکر مثالی دیگر در این باره خالی از فایده نباشد. ما می‌توانیم ممتحنی را که با کمال بی‌طرفی و بی‌نظری از شاگردان خود امتحان می‌گیرد، «ممتحن دادگر» بنامیم، اما برای شاگرد غیر متقلّب، لغت «درست» و «درستکار» را به کار ببریم، در صورتی که از نظر افلاطون، واژه دادگر در حالت اخیر نیز قابل اطلاق است. همچنان که، از سوی دیگر، شاگرد متقلّب و ممتحن غیر بی‌طرف را می‌توان بیدادگر و غیر عادل خواند.

چنان که می‌بینیم لغت عدالت و دادگری در قاموس فلسفی افلاطون مفهوم خاصی دارد که آن را به زبان مصطلح امروز تقریباً می‌شود «اصول و معتقدات اخلاقی» ترجمه کرد. عدالت در نظر افلاطون عبارت است از نوعی استعداد و تمایل درونی که در انسان، جلوی احساسات و انگیزه‌های شدید وی را که طالب منافع خصوصی هستند می‌گیرد و بشر را از انجام کارهایی که ظاهراً به نفعش تمام می‌شوند ولی مورد نهدی وجدانش هستند، باز می‌دارد (فاستر، 1373: 42/1).

با این توضیح اگر در سؤال افلاطون که عدل چیست؟ درست نظر کنیم، معنایش این می‌شود که می‌خواهیم بدانیم که اساس تعهد اجتماعی و اخلاقی چیست و چرا فرد از قواعد اخلاقی و قوانینی که اغلب آنها را دوست ندارد پیروی کند و اصلاً چرا فرد باید خوب باشد؟ عدل به این معنی در مرکز و محور مباحث فلسفه سیاسی قرار دارد (عنایت، 1351: 32) و می‌توان آن را به تعبیری جامع‌ترین غایت سیاسی شمرد.

پیش از آغاز فلسفه، یونانیان درباره جهان و جامعه نظریه و یا احساسی داشتند که می‌توان آن را دینی یا اخلاقی نامید. مطابق این نظریه، هر کس یا هر چیزی دارای جایگاه و وظیفه معینی است. این امر تابع مشیت زئوس نیست؛ زیرا که خود زئوس نیز تابع همان قانونی است که بر دیگران حاکم است. این نظریه به مفهوم سرنوشت و تقدیر بستگی دارد. خدایان نیز کاملاً تابع این قانونند. اما هر جا که نیرو وجود داشته باشد، تمایلی برای تجاوز از حدود این قانون، یعنی عدالت، وجود دارد، و ستیزه از اینجا برمی‌خیزد. اما یک نوع قانون فوق‌المپی غیر متجسّم، تجاوزکنندگان را مجازات می‌کند و نظمی را که آنها می‌خواسته‌اند بر هم زنند، بار دیگر برقرار می‌سازد. مجموعه این جهان‌بینی، به صورت اصلی خود و شاید ناهشیارانه وارد فلسفه شد. این جهان‌بینی را در جهان‌شناسی‌های مبتنی بر ستیزه، مانند جهان‌شناسی هراکلیتوس و امپدوکلس، و همچنین در نظریات وحدت وجودی، مانند نظریات پارمنیدس، می‌توان ملاحظه کرد. این جهان‌بینی، منشأ اعتقاد به قانون طبیعی و قانون بشری است و پیداست که شالوده تصور افلاطون از عدالت نیز مبتنی بر همین جهان‌بینی است (راسل، 1365: 181/1).

شاید مهم‌ترین اشتغال خاطر فلاسفه سیاسی، جست و جوی مبنایی برای عدالت و یا قانون عادلانه‌یی در جامعه بوده است که بتوان براساس آن، درباره قانون موضوعه بشری داوری کرد. برخی این مبنا را در قانون الهی و یا در قانون طبیعی جست و جو کرده، برخی دیگر آن را در دستاورد تعقل بشر و کوشش عقل انسان در تنظیم جامعه دانسته‌اند. در فلسفه اولیه یونان، تصور بر آن بود که فرد در درون نوعی نظم جهانی قرار گرفته است که ناشی از وجود لوگوس (Logos) یا قانون الهی است و این قانون در زندگی اجتماعی انسان در چارچوب نوموس (Nomos) یا قانون دولت، آشکار می‌شود. در تراژدی آنتیگون، اثر معروف سوفوکل، قهرمان تراژدی در مقابل فرمان کرئون به «قوانین غیر مدون و تغییرناپذیر الهی» متوسّل شد و بر این اساس، فرمان حاکم را ناعادلانه شمرد. بعدها سوفسطاییان با ملاحظه گوناگونی قوانین انسانی، بر آن شدند که نوموس بازتاب دقیق و ضروری لوگوس نیست. آنها چون انسان را مقیاس کلیه امور

می‌دانستند، نوموس را واجد ارزش مطلق نمی‌شمردند و در عوض، قانون و عدالت را برخاسته از عقل آدمی می‌دانستند. افلاطون در این مفهوم، تجدید نظر کرد و عدالت را به چیزی پایدارتر از نوموس، یعنی به مُثُل نسبت داد. به این معنی، عدالت وقتی حاصل می‌شود که دولت براساس مُثُلِ اعلاّی که فرزندگان درمی‌یابند، تنظیم شده باشد. دولت عادلانه در واقع دولتی است که در آن هر کسی به کاری که شایسته آن است بپردازد، به همان گونه که انسان «عادل» نیز انسانی است که اجزای سه‌گانه روح او، تحت فرمانروایی عقل، هماهنگ باشد. بنابراین، عدالت ربطی به نوموس دولت شهر ندارد. با این حال، افلاطون در آثار بعدی خود در پی ترسیم جامعه‌ی عادلانه‌ی عملی‌تری برآمد و به قانون (نوموس) در تأمین عدالت، همان نقشی را بخشید که پیش‌تر به معرفت مُثُل داده بود؛ با این استدلال که قانون بشری در حدّی که مقدر انسان است، تجلی معرفت از مُثُل است (بشیریه، 1374: 27-28).

برای ایضاح بیشتر موضوع، باید گفت که افلاطون در پاسخ به سؤال «عدل چیست؟» سه نظریه‌ی رایج زمان خود را درباره‌ی این مفهوم رد می‌کند. نخست نظریه‌ای که معنای عدل را ادای دین و «حق را به حقدار رساندن» می‌داند. دوم نظریه‌ای که سوفسطاییان تعلیمش می‌دادند و می‌گفتند که عدل مانند همه‌ی مفاهیم مطلق اخلاقی، در حقیقت وجود ندارد، بلکه طبقه‌ی حاکم هر جامعه، آنچه را که به نفعش باشد به صورت قانون در می‌آورد، چنان‌که دموکراسی‌ها، قوانین موافق طبع دموکراسی و آریستوکراسی‌ها، قوانین حافظ منافع توانگران را وضع می‌کنند و در همه‌ی این نظام‌ها هر کس برخلاف منافع فرمانروایان قدم بردارد، به عنوان مجرم، کیفر می‌بیند (عنایت، 1351: 32). پس عدالت، چیزی جز منافع اقویا نیست. چنین اندیشه‌ای، در مضمون، اساساً با تفکری که بعدها در فلسفه‌ی مارکس تجدید شد، یکسان است و چنان‌که از اختلاف‌های فرعی صرف نظر کنیم و صبغه‌ی اقتصادی نظریات مارکس را نادیده بگیریم، وحدتی مشهود در عصاره‌ی این دو نظریه وجود دارد.

سوفسطاییان تصدیق می‌کردند که عدالت، یا اصول اخلاقی، برای به وجود آمدن یک اجتماع سیاسی و برای حفظ بقای آن اجتماع، ضرورت حیاتی دارد. ولی مسئله‌ی بعدی را که عدالت، سازنده‌ی «علو» (Arte) و فضایل بشری است، انکار می‌کردند. آنها خود به این نکته معترف بودند که برای اینکه زندگی انسان در جوار انسان‌های دیگر امکان‌پذیر شود، چاره‌ای نیست جز اینکه فعالیت‌های انفرادی وی محدود، و تمایلات خودخواهانه‌اش تسلیم قیود و مقررات اجتماع گردد. اما دنباله‌ی این استدلال را که بشر در نتیجه‌ی پذیرفتن این گونه قیود و محدودیت‌ها به انسانی بهتر تبدیل می‌گردد، قبول نداشتند و آن را باعث بالا رفتن علو و محاسن وی نمی‌دانستند، بلکه برعکس، معتقد بودند نتیجه‌ی تسلیم به قیودی که لازمه‌ی عضویت در جامعه‌ی سیاسی است، تنزل علو یا فضیلت طبیعی انسان است، نه ترقی آن. لذا نتیجه‌ای که از نظریه‌ی سوفسطاییان گرفته می‌شود، این است که مرییان اجتماع با تبدیل انسان به شهروندی بهتر، او را به موجودی بدتر بدل می‌سازند (فاستر، 1373: 58/1).

مطابق نظریه‌ی سوم، عدل محصول نوعی توافق و تباری اجتماعی است و افراد، به این جهت به مراعات قواعد اخلاقی رضا می‌دهند که سود و صلاح شخصی خود را در آن می‌بینند و هرگاه خلاف این، رخ دهد و آن قواعد به صرفه‌ی ایشان نباشد، از بدرفتاری و نادرستی پرهیز نخواهند کرد (عنایت، 1351: 33).

در ردّ جدلی نظریه‌ی نخست که عدل، عبارت از ادای دین است، افلاطون این گونه احتجاج می‌کند که ادای هر دینی، اصولاً مطابق راستی و صحت و عدالت نیست؛ چرا که فی‌المثل اگر فردی اسلحه‌ای را به امانت می‌گذارد و بعد دیوانه می‌شود، در چنین حالتی بازگرداندن امانت و ردّ دین، موافق عدالت نخواهد بود.

در ردّ نظریه‌های دوم و سوم، یعنی قول به اینکه عدل مانند مفاهیم مطلق و اعتباری دیگر صرفاً فریبی برای حفظ منافع شخصی فرمانروایان است، افلاطون از زبان سقراط می‌گوید، در این نظریه، عدل در واقع مترادف نفع و مصلحت به



شمار می‌رود؛ نهایت نفع و مصلحت طرف قوی‌تر. آن‌گاه می‌پرسد اگر مواردی پیش آید که فرمانروایان، مصلحت خود را نشانند و برخلاف آن عمل کنند، تکلیف چیست؟ آیا باز هم در این موارد اعمال دولت‌ها را باید عادلانه دانست؟ ترازیماخوس، که در جمهوری، به عنوان مدافع نظریهٔ دوم سخن می‌گوید، برای رد این اشکال سقراط، ناگزیر ادعا می‌کند که فرمانروایان، هیچ‌گاه در تشخیص مصلحت خود خطا نمی‌کنند و این ادعا نیز چون حکمی را به طور مطلق تعمیم می‌دهد با یکی از نکات اساسی مشرب سوفسطایی که پرهیز از احکام مطلق و اعتباری است، متضاد درمی‌آید و سبب شکست ترازیماخوس در مناظره می‌شود.

سقراط سپس ترازیماخوس را وادار به قبول این مطلب می‌کند که حکومت کردن نیز حرفه‌ای همچون حرفه‌های اجتماعی دیگر، مانند پزشکی و آموزگاری و چوپانی و جز آن است و همان‌طور که پزشک راستین کسی است که نه در غم مال‌اندوزی، بلکه در اندیشهٔ تندرستی بیماران خود باشد، حکومت واقعی نیز چنان حکومتی است که اعضایش نه برای نفع شخصی، بلکه برای مصلحت جمعی اتباع خود بکوشند (همان: 33-34). از سوی دیگر، وضع محدودیت‌ها و قیود اجتماعی، گرچه برای آزادی مردم تنگناهایی را ایجاد می‌کند، اما قبول این محدودیت‌ها برای رسیدن به درجهٔ کمال، لازم است و نتیجهٔ نهایی آن به نفع افراد جامعه تمام می‌شود. زیرا خودداری و ایستادگی در مقابل طغیان‌های شهوانی نفس، برای نیل به کمال انفرادی، ضرورت حیاتی دارد و اعمال عدالت و وضع این‌گونه محدودیت‌ها و قیدهای اجتماعی مفید است. لذا افلاطون پس از سؤال دربارهٔ چیستی عدالت، به این پرسش می‌رسد که آیا عدالت به حال شخص عادل سودمند است؟ مهم‌ترین کاری که جمهوری باید بکند همین است که نشان بدهد که عدالت به خود شخص عادل سود می‌رساند و شما برای اینکه سعادتمند باشید به عدالت، بیش از هر چیز دیگر احتیاج دارید و به عکس، آدم ظالم بدبخت‌ترین و بینواترین موجودات است (مگی، 1375: 40). افلاطون پس از رد سه نظریهٔ مذکور به تعریف عدل می‌پردازد. زمینهٔ سخن او در ضمن این تعریف، آن است که معنای عدل را مانند مفاهیم خوبی و زیبایی و دلیری، هنگامی درست درمی‌یابیم که آن را نه از لحاظ فردی، بلکه از دیدگاه اجتماعی و کلی بنگریم، چنان که در بحث راجع به مُثُل، این توجه به کلیت یا جامع‌نگری (Holisom) یکی از خصوصیات نظام فکری افلاطون است. او عدل را بر این اساس از دو راه تعریف می‌کند:

1. تحلیل سرشت آدمی که بنابر نظر افلاطون از سه قوهٔ فراهم می‌آید: قوهٔ تعقل و تمیز خوب از بد که پیشینیان ما آن را قوهٔ ناطقه نامیده‌اند؛ شهوت که آدمی را در پی جلب منافع و خور و نوش و مجامعت وامی‌دارد؛ و بالاخره قوهٔ ای که انگیزهٔ آن دفع ضرر و میل به برتری‌جویی و بلندپروازی است و قدمای ما آن را قوهٔ غضبیه نامیده‌اند. هر یک از این قوا در تن آدمی جای معینی دارد، بدین‌گونه که نطق و عقل در سر، و شهوت در شکم، و غضب در سینه آرمیده است. اما عدل، صفتی است که از تعادل میان این سه قوه در سرشت آدمی پدید می‌آید و مرد عادل کسی است که حق هر یک از این قوای سه‌گانه را ادا می‌کند و نمی‌گذارد که یک قوه بر دو قوهٔ دیگر تسلط یابد و فقط در این حال است که انسان در زندگی خود از شادی بهره‌مند می‌شود. بدین جهت باید گفت، از آنجا که واژهٔ عدل در زبان‌های پارسی و عربی به معنای اعتدال نیز هست، بنابراین بهتر از معادل یونانی آن - که در اصل به معنای راستی است - مقصود افلاطون را می‌رساند. چه اینکه آمیختگی معانی راستی و عدل، خود مشکلی در فهم این مبحث از آرای افلاطون بوده است (عنایت، 1351: 34-35).

افلاطون، دادگری را در هماهنگی توانایی‌ها و جنبه‌های گوناگون هستی آدمی می‌بیند. او پیش از اینکه دادگری را در فرد بیابد آن را در نمونهٔ شهر آرمانی یا شهر زیبا و نیک می‌یابد (نقیب‌زادهٔ جلالی، 1372: 22)؛ زیرا مشاهدهٔ قضایا در مقیاس بزرگ، آسان‌تر از مقیاس کوچک است، پس بهتر است به جای آنکه ببینیم چه چیزهایی یک شخص عادل را

پدید می‌آورد، به تحقیق این امر پردازیم که چه عواملی دولت عادل را می‌سازد، و چون عدالت باید از جمله صفات بهترین دولت، قابل تصور باشد، پس نخست چنین دولتی وصف می‌شود و آن‌گاه مشخص می‌گردد که کدام یک از کمالات آن دولت را باید عدالت نامید (راسل، 1365: 173/1-174).

2. روش دیگر افلاطون آن است که عدل را که یکی از فضائل چهارگانه ارجمند نزد یونانیان بود، در نظر می‌گیرد و آن سه فضیلت دیگر عبارتند از فرزاندگی (حکمت)، دلیری (شجاعت) و خویشنداری یا انضباط (عفت). هر یک از این سه فضیلت اخیر، به نظر افلاطون، خاص گروهی معین در مدینه فاضله او است، بدین شرح که فرزاندگی از آن فرمانروایان و دلیری از آن یاوران (به ویژه سپاهیان) و خویشنداری و انضباط از آن توده مردم است. اما عدل، فضیلتی است که در پرتو آن هر یک از این سه گروه، فقط به کار ویژه خود مشغول باشد و به همین سان هر کسی فقط کاری را که برای آن ساخته شده است و استعدادش را دارد، انجام دهد و در کار دیگری دخالت نکند (عنایت، 1351: 35-36). بنابراین می‌توان گفت که عدالت، چه در شهر و چه در نفس انسان، ضامن نظم و سلامت است و ظلم، موجب فساد و بیماری. حال اگر کسی پرسد که عدل بهتر است یا ظلم، آیا کسی هست که در رجحان عدل تردید کند؟ (افلاطون، 1360: 210).

از سوی دیگر

عدالت در نظر افلاطون بخشی از فضیلت انسانی و در همان حال رشته‌ای است که مردمان را در داخل دولت‌ها به هم پیوند می‌دهد. به عبارت دیگر، خصلتی است که در آن واحد، هم انسان را خوب می‌سازد و هم او را اجتماعی بار می‌آورد. این موضوع، یعنی یکسان دانستن اثر عدالت در تربیت نفس بشر و در اجتماعی کردن او، اولین و اساسی‌ترین اصل در فلسفه سیاسی افلاطون است (فاستر، 1373: 57/1-58).

در اینجا بد نیست توضیح بیشتری درباره جایگاه عدالت، به عنوان فضیلتی انسانی، و ارتباط آن با سایر فضایل داده شود. «افلاطون عدالت را جزئی از فضائل انسانی می‌داند. «آرته» که آن را فضیلت ترجمه کرده‌اند ولی شاید ترجمه بهترش «علو» (Exellence) باشد، عبارت است از خصیصه یا صفتی که به دارنده‌اش استحقاق این را که «خوب» نامیده شود می‌بخشد» (همان: 42/1)؛ مثلاً یک نجار بسیار ماهر که ممکن است انسان خوبی نباشد.

افلاطون این فرض را که اصلاً چیزی به نام فضیلت انسانی وجود ندارد، رد می‌کند، سپس به جست و جوی فضیلت و بیان آن می‌پردازد. وی چهار صفت خرد، شجاعت، رعایت اعتدال و عدالت را سازنده فضیلت و علو انسانی می‌داند و دارنده هر کدام از این صفات را انسانی خوب می‌انگارد و صاحب هر چهار صفت را انسان به تمام معنا خوب به شمار می‌آورد.

از این دیدگاه، عدالت نسبت به محاسن دیگر، جنبه «حُسن در مجموع» را دارد؛ درست نظیر آن کمال کلی که در فن معماری هست. به این معنا که ارتباط میان عدالت و سایر محاسن بشری، نظیر آن پیوندی است که میان هنر یک معمار و کارهای زیردستانش (بنا، نجار، آهنگر و...) وجود دارد. معمار با نقش نظارتی و هماهنگ کننده خود نسبت به زیردستانش، حُسن کلی بنا را در نظر می‌گیرد و تناسب و اعتدال آن را حفظ می‌کند. فی‌المثل چه بسا دری بسیار خوب ساخته شده باشد که اگر نظارت معمار نباشد، به گونه‌ای نامتناسب و بی‌قواره و در غیر مکان اصلی خود، نصب شود.

صفت «حسن آفرینی در مجموع» که در سرشت عدالت نهفته است، این عنصر مقاوم و نهمی‌کننده را که نخستین مظهر عدالت است، به ما می‌شناساند. وضع این عنصر مقاوم، به وضع معمار پیش گفته شبیه است که قدرت و حسن تشخیص وی از مجرای آن نفوذ و تأثیری که در کارگران زیردست دارد از افراط کاری‌های آنها جلوگیری می‌کند و آزادی هنری‌شان را به نفع آن صفت «حُسن آفرینی در مجموع» که لازمه زیبایی و تناسب ساختمان است، محدود

می‌سازد. عدالت نیز به طریقی مشابه جلوی تدروی‌ها و افراط‌کاری‌های بشر را که ممکن است از نظرگاه منافع شخصی وی زیبا ولی از نظرگاه حقوق و مصالح دیگران زشت و ناهنجار باشد، سد می‌کند، و او را از ارتکاب اعمالی که میل و استعداد آن هر دو در وجودش هست باز می‌دارد (همان: 52/1).

## نتیجه‌گیری

مفهوم عدالت در اندیشه امام علی(ع) و افلاطون از جایگاه کانونی، برخوردار است. اما با ملاحظه‌ای گذرا و انجام مقایسه‌ای کوتاه میان آراء این دو اندیشمند، به خوبی روشن می‌شود که علی‌رغم وجود برخی شباهت‌های ظاهری، اختلافات بارز و چشمگیری در مکتب فکری این دو درباره مفهوم مزبور به چشم می‌خورد که در زیر به برخی از آنها اشاره می‌شود:

1. عدالت انسانی و بشری در اندیشه امام(ع)، بازتابی از عدل و نظم الهی حاکم بر کائنات و طبیعت است و به عبارتی در اینجا عدالت، ریشه و حیانی دارد و مبانی و منابع آن، ایمانی و مبتنی بر شریعت است. در حالی که بنیان عدالت افلاطونی را باید در «جهان موهوم مُثُل» جست و در واقع مثال عدالت، مانند سایر مُثُل، حاوی حقیقت به اصطلاح در بسته و غیر قابل گفت‌وگویی است که تنها گروه کوچکی از «فرزانگان» آن را می‌شناسند و یا کشف می‌کنند و عامه مردم را حقیقی برای تصرف در آن معنا نیست.

2. عدالت نزد امام(ع) مفهومی عینی و مجسم و ملموس است که، به تعبیر خود ایشان، همه مردم می‌توانند آن را درک و لمس نمایند؛ در حالی که «مثال عدالت» افلاطونی، اصل انتزاعی و از پیش داده شده‌ای است که نه تنها درباره آن نمی‌توان گفتگو کرد، بلکه اساساً عموم مردم حق چنین کاری را هم ندارند.

3. عدل علوی، مصداق‌پذیر و قابل گفتمان است، اما عدالت افلاطونی، وجهی محتوم و تغییرناپذیر و مُتصلب و کلی دارد و بدین ترتیب، جدال‌پذیر هم نیست و خصلتی تک‌ذهنی و تک‌گفتاری دارد.

4. مبنای تعیین عدالت و استحقاق نزد حضرت امیر(ع)، کلام الهی، شریعت و سنت نبوی است، اما نزد افلاطون، مُثُل و اراده حاکمان حکیم. به عبارت دیگر، شاخص و معیار عدالت علوی و تعیین مصادیق آن، شریعت الهی است که همیشه می‌باید با مقتضیات زمانی و مکانی متناسب باشد و رشد خود را حفظ کند. لذا این عدالت مشروع، خصلتی آرمان‌گرایانه و ظلم‌ستیز دارد و بدین ترتیب نه تنها شریعتی عادل و متعادل، بلکه مرامی عدالتخواه و رقیّت‌ستیز است. در حالی که در مکتب افلاطونی، تعریف عدالت فقط باید از سوی «فرزانگان حاکم» آگاه به «مُثُل» موهوم، صورت گیرد و این امر در حقیقت با توجه به امکان فسادآوری قدرت، حتی نزد حاکمان حکیم، منجر به آن می‌شود که عدالت به همان «تعریف اقویا» بدل شود و این در واقع باز گذاشتن دست تعدی و تجاوز دولت، نسبت به شهروندان و ضعفا است و همانند «مکتبی کاذب»، در راستای تحصیل منافع صاحبان قدرت و جهت تحمیل به توده‌ها عمل می‌کند. کارل پوپر از جمله کسانی است که در این باره به شدت به افلاطون انتقاد می‌کند و می‌نویسد:

افلاطون در پس تعریفی که از عدالت به دست می‌دهد، در واقع از بیخ و بن طالب یک حکومت استبدادی (بندپرور) طبقاتی است و تصمیم دارد چنین حکومتی برپا کند... تفسیر افلاطون در کتاب جمهوری، از مفهوم لفظ عدالت، که جنبه تمامیت‌گرایی و ضد مساواتی دارد، واقعاً یک بدعت بود و جهد او بر این قرار داشت تا حکومت استبدادی طبقاتی را «عادل» نشان دهد، حال آنکه مراد عموم مردم از لفظ «عدالت» کاملاً متضاد با آن بود (پوپر، 1364: 102-103).

5. وجه غالب عدالت نزد مولی‌الموحیدین(ع)، عدالت اجتماعی است و ایشان به این جنبه اهمیاتی بی‌نظیر دارند، در

حالی که افلاطون به صبغه و ویژگی فردی عدالت بیشتر نظر دارد و با عرصه عمومی جامعه، کمتر ربطی پیدا می‌کند. برخی مانند ولاستوس گفته‌اند: «عدالت افلاطونی به جای اینکه در ارتباط انسان با دیگر انسان‌ها مطرح شود، مسئله‌ای فردی است و افلاطون در تعریف عدالت، از این فراتر نمی‌رود» (Vlastos, 1971: 71).

از سوی دیگر و در حقیقت در نحله افلاطونی، عدالت در اصل ویژگی نفس فردی است که در جامعه انعکاس می‌یابد؛ بدین ترتیب ذاتاً وجه فردی بر جنبه اجتماعی آن تقدم دارد. بنابراین فیلسوف یونانی در جست‌وجوی خیر انسانی است و این خیر را در عدالت، توازن و اعتدال در نفس انسان پی‌جویی می‌کند، در حالی که امام علی (ع) علاوه بر عرصه نفسانی، زمینه اصلی اجرای عدالت و سعادت بشری را ترجیحاً در عرصه اجتماعی و تقدم مصالح جمعی و عمومی، عملی می‌داند. 6. برخلاف افلاطون، عدالت در اندیشه امام المتقین (ع) هدف و غایت نهایی نیست، بلکه ابزاری برای نیل به سعادت و رستگاری الهی بشری است. لذا عدالت در مکتب امام (ع) بالعرض مطرح می‌شود و ایشان ضمن بحث‌های کلامی و خداشناسی و صحبت از رسالت پیامبر اکرم (ص) و نبوت و...، در منظومه تفکر الهی خویش به مقوله عدل نیز می‌پردازد. این در حالی است که مقام عدل نزد افلاطون اصالت ذاتی دارد و وی بحث اصلی خود را از عدل و ارتباط آن با فرد و انعکاس این رابطه در جامعه، آغاز می‌کند و اصلی‌ترین تأملات و تفکرات فلسفی او، حول محور عدالت، تعریف و خصایص ماهوی آن دور می‌زند. لذا عدل علوی در محتوای بسیار متنوع‌تر، گسترده‌تر و عالی‌تر از عدالت افلاطونی مطرح می‌شود و تنها به دنبال کشف طبیعت ظلم و پریش دربار چگونگی سعادت‌مندتر بودن فرد عادل و یا ظالم نیست و همچنین نمی‌خواهد فقط به بررسی ماهیت عدالت در فرد، شهر و سیاست بپردازد، بلکه مقاصد عالی‌تری را هم دنبال می‌کند.

7. عدالت علوی، به معنای شایسته‌سالاری و انتخاب اصلاح از بین همه اقشار، در تفکر محتوم و جبرگرای افلاطونی جایی ندارد. در جامعه عادله و شایسته‌سالار علوی، تحرک عمودی در دستیابی به کلیه مناصب برای همگان ممکن، و بدین ترتیب مراتب افراد بر حسب میزان عمل به تکالیف شرعی و عرفی و اجتماعی، قابل تغییر و ارتقاء است. بنابراین، آن گونه نیست که هر نوع تحرک عمودی آنان، مانند جامعه سلسله‌مراتبی افلاطونی، تخطی از خویشکاری و بی‌عدالتی محسوب شود و مستوجب تنبیه باشد.

8. افلاطون، عدالت را به معنای «خویشکاری» و تعدیل سه قوه نفس و در مدینه و سپردن راهبری آن دو به خرد و خردمندان می‌دانست. با توضیحی که داده خواهد شد، ملاحظه می‌گردد که چنین تعریفی از عدالت، در نهج البلاغه یافت نمی‌شود.

به عنوان نمونه می‌توان گفت دسته‌بندی سه‌گانه افلاطون از غرایز، انگیزه‌ها و استعدادها، آشکارا ساده‌لوحانه است. صفات، تمایلات و نیروهای انسان را نمی‌توان این‌طور «شسته و رفته» مشخص کرد و تفاوت‌ها به ویژه در استعدادها، ذهنی، آن میزان که افلاطون تصور می‌کرد، زیاد نیست. همان‌طور که ارسطو بعدها گفت تجربه، راهنمای رفتار انسان است. از سویی تبیین رفتار افلاطون از انسان‌ها که بنا به سرشت زرین، سیمین و آهنین خود به یکی از سه طبقه تعلق دارند، آزادی را نیز از بین می‌برد (عالم، 1373: 88).

این در حالی است که اساساً در نهج البلاغه به چنین تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای از طبقات، غرایز، انگیزه‌ها و استعدادها، انسانی بر نمی‌خوریم، بلکه آنچه در بند 25 عهدنامه مالک اشتر آمده است، تنها احصایی پیرامون اقشار اجتماع و کارها و ویژگی‌های مختلف آنان است و تعیین و تفاوت این اقشار، نه محتوم است و نه برخاسته از عالم موهوم مثل، بلکه بنا به خواست الهی و برای تقسیم کار و حفظ انسجام اجتماع و روابط متعامل آنها برای بقا و حیات تعالی‌ترشان

است.

9. در اندیشه امام علی(ع) و افلاطون، گرچه عدالت به عنوان «تمام فضیلت» یا «فضیلت تام و نهایی» و «حُسن در مجموع» در نظر گرفته شده است، ولی نکته حائز اهمیت، آنکه در منظر امام(ع) در این باب به مانند افلاطون به امیال و خواهش‌های نفسانی، نظیر شهوت و غضب، به دیده تحقیر و «قوای همواره مُخل» نگریسته نمی‌شود، بلکه در نظریه عدالت اخلاقی علوی، تحصیل سعادت و رستگاری از طریق ملکات فاضله و افعال ارادی خیر، دنبال می‌شود و بدیهی است چنانچه عوارض نفسانی بر این هدف بسیج شوند، خود نیز خیرند. به همین سبب، علی(ع) به روشنی اساس و خاستگاه صفات حمیده‌ای چون عفت و نیرومندی را به ترتیب در شهوت و غضب تعیین فرموده است و با لحاظ واقع‌گرایانه امیال طبیعی و خواهش‌های جسمانی، امر به تربیت و بهره‌گیری درست از آنها می‌نماید (اخوان کاظمی، 1378: 44-45). این در حالی است که افلاطون با اخلاص خواندن این قوا، عدم سرکوبی آنها را مایه حدوث بی‌نظمی و خدشه عدالت در نفس و مدینه به شمار می‌آورد.

در خاتمه باید یادآور شد که برخی از تعاریف عدالت از منظر امیرمؤمنان(ع) اساساً در آثار افلاطون وجود ندارد که از جمله آنها می‌توان به «همسانی عدالت با عقل و خرد عملی» و «عدالت به معنای ملکه نفسانی ملازم با انجام واجبات و ترک مُنهیات» اشاره نمود.

## منابع

- آمدی، عبدالواحد بن محمد 1360. *غررالحکم و درر الکلم*، شرح جمال‌الدین محمد خوانساری، با مقدمه و تصحیح و تعلیق جلال‌الدین حسینی ارموی (محدث)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- اخوان کاظمی، بهرام 1378. «عدالت و خودکامگی در فلسفه سیاسی فارابی»، *فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق(ع)*، ش 9، بهار.
- افلاطون 1360. *جمهوری*، ترجمه فواد رحمانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بشیریه، حسین 1374. *دولت عقل: ده گفتار در فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین.
- پوپر، کارل ریموند 1364. *جامعه باز و دشمنانش*، ترجمه علی اصغر مهاجر، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- حر عاملی، محمدبن حسن 1376ق. *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، به اهتمام عبدالرحیم ربّانی شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- راسل، برتراند 1365. *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: نشر پرواز.
- رهبر، محمد تقی 1364. *درس‌های سیاسی از نهج البلاغه*، تهران: امیرکبیر.
- سید رضی، محمد بن حسین 1371. *نهج البلاغه*، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- \_\_\_\_\_ 1392ق. *نهج البلاغه*، ترجمه و شرح علینقی فیض الاسلام، تهران: بی‌نا.
- عالم، عبدالرحمن 1373. *بنیادهای علم سیاست*، تهران: نشر نی.
- عنایت، حمید 1351. *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب (از هراکلیت تا هابز)*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فاستر، مایکل ب. 1373. *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی 1403ق. *بحارالانوار*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- محمدی ری شهری، محمد 1362. *میزان الحکمه*، قم: مکتبه الاعلام اسلامی.
- مطهری، مرتضی 1361. *بیست گفتار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ 1369. *سیری در نهج البلاغه*، قم: صدرا.
- معادیخواه، عبدالمجید 1373. *فرهنگ تفصیلی مفاهیم نهج البلاغه*، تهران: نشر ذره.
- مگی، برایان 1375. *فلسفه بزرگ، آشنایی با فلسفه غرب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- نقیب‌زاده جلالی، میر عبدالحسین 1372. *درآمدی به فلسفه*، تهران: طهوری.

Vlastos, Gregory[comp.] 1971. *Justice and Happiness in the "Republic" of Plato, A collection of critical essays*, Garden City,

New York: Anchor Books.



پښتونستان د علومو او مطالعاتو فریښی  
پرتال جامع علوم انسانی