

# تحلیل ماهیت عدالت در عرصه اخلاق با تأکید بر آرای ابن سینا<sup>۱</sup>

فردین جمشیدی مهر<sup>۲</sup>

جهانگیر مسعودی<sup>۳</sup>

علیرضا کهنسال<sup>۴</sup>

## چکیده

اهمیت شناخت ماهیت اشیا تا بدانجاست که حتی گاهی انسان را از اقامه استدلال برای اثبات خصوصیات متعدد برای امر مورد نظر، بی‌نیاز می‌سازد. «عدالت» از زیربنایی‌ترین دغدغه‌های فکری بشر در حوزه اخلاق و اجتماع به شمار می‌آید که در باب خصوصیات و ویژگی‌های آن بسیار گفته شده؛ اما تبیین ماهیت عدالت گاهی مورد غفلت قرار گرفته است. پرسش اصلی در این نوشتار، در باب ماهیت عدالت و چیستی آن است که با محوریت آرای ابن سینا به بررسی آن پرداخته و چنین نتیجه گرفته شده است که چون ابن سینا برای عدالت ماهیت مستقلی قائل نیست؛ بنابراین به تعریفی حقیقی برای عدالت نپرداخته است و سپس با رد این نظریه بوعلی که عدالت، اجتماع سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت است، به تبیین اصالت عدالت، و تفریع فضایل سه‌گانه مذکور بر آن پرداخته شده است. عدالت، حقیقتی است یگانه که در هر قوه‌ای - و به اقتضای همان قوه - فضیلت خاصی از آن اعتبار می‌شود. بنابراین، اساس همه فضایل، عدالت است و سایر فضایل، از تجلیات عدالت به شمار می‌روند. در نهایت به نظریه «سیال بودن ماهیت عدالت» و همچنین «تفکیک عدالت از اعتدال» پاسخ داده شده و نیز به نسبت میان عدالت فلسفی و فقهی پرداخته شده است.

## واژگان کلیدی

عدالت، عفت، شجاعت، حکمت، اعتدال، فضیلت

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۸/۱۸؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۳/۱۲

۲- دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد

۳- دانشیار گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

۴- استادیار گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد

## طرح مسئله

یکی از مفاهیمی که در علموی چون فلسفه سیاسی و نیز اخلاق، به عنوان مفهومی کلیدی به شمار می‌رود، عدالت است که از مهم‌ترین دغدغه‌های بشری در طول تاریخ بوده است. در این نوشتار به دو نظر رقیب پرداخته شده است: ۱- ماهیت عدالت، همان اعتدال قوای درونی است که در واقع فضیلتی مستقل به حساب نمی‌آید؛ ۲- عدالت، فضیلتی ممتاز و گسترده بر سایر فضایل است. تلاش برای تحلیل ماهیت عدالت، نخستین و اساسی‌ترین قدم پژوهشی در حیطه عدالت‌پژوهی است؛ چرا که روشن شدن مبادی تصویری در یک بحث علمی، به قدری حائز اهمیت است که گاهی انسان را از استدلال و اقامه برهان بی‌نیاز می‌سازد و مانع از غلطیدن او در وادی مغالطه می‌شود. اگر چه بحث عدالت اخلاقی در میان فیلسوفان مطرح معاصر چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد و غالباً عدالت را به‌عنوان مهم‌ترین فضیلت نهادهای اجتماعی تعریف می‌کنند (الز، ۱۳۹۳، ص ۴۳)؛ ولی در جهان اسلام که به ارتباط وثیقی میان اخلاق و سیاست قائل‌اند، همچنان از مباحث مهم و زیربنایی به شمار می‌رود.

با توجه به مباحث علمی و عملی درباره اساسی‌ترین خواسته فردی و اجتماعی بشر یعنی عدالت، ضروری است که پیش از ورود به بحث، تعریفی از عدالت ارائه شود. بنابراین، پرسش اصلی تحقیق که در این نوشتار، به «مای حقیقی» عدالت، نظر دارد، آن است که ماهیت عدالت چیست؟

اهمیت این پرسش زمانی روشن می‌شود که توجه کنیم حکما و منطق‌دانان، روند دستیابی به معرفتی کامل نسبت به هر امری را در گرو شش پرسش اساسی می‌دانند. نخستین پرسش، پرسش از معنای ادبی شیء است که به اصطلاح به آن "پرسش نخستین" یا "مای شارحه اللفظ" می‌گویند. پرسش دوم، از تحقق خارجی شیء می‌پرسد و آن را "هل بسیط" می‌نامند. پرسش سوم، پرسش از حقیقت و ماهیت شیء است که به استفسار از ذاتیات و درونیات ماهوی شیء می‌پردازد و آن را "مای حقیقیه" می‌خوانند. در مراحل بعدی کسب معرفت، از عوارض و خصوصیات شیء و نیز از علت و دلیل آن سؤال می‌شود که به ترتیب، "هل مرکب"، "لم ثبوتی" و "لم اثباتی" نامیده می‌شوند (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۳۱). اگر چه در باب، "هل مرکب" عدالت و پاسخ به آن و خصوصیات و ویژگی‌های آن سخن بسیار گفته شده، ولی درباره "مای حقیقیه" عدالت، که از نظر منطقی، مقدم بر "هل مرکب" است، کمتر نظریه‌پردازی شده است. در این نوشتار، سخن بر سر حقیقت عدالت است و تلاش می‌شود تا ماهیت آن، بر اساس مبانی بزرگان اندیشه، از جمله ابن‌سینا، روشن شود و نظریات آن‌ها مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

درباره ماهیت عدالت، به جز موارد اندکی که آن هم به بعد خاصی از عدالت (مانند عدالت اجتماعی)،

اشاره دارد، پژوهش خاصی یافت نشد. از جمله این پژوهش‌ها، عبارت‌اند از: «چیستی و ماهیت عدالت اجتماعی از نگاه امیرالمؤمنین» و «مفهوم و ماهیت عدالت اجتماعی با رویکرد اسلامی». بنابراین، تحقیقی در باب ماهیت عدالت در عرصه اخلاق صورت نگرفته است. در این نوشتار، ضمن ارائه تعریفی مطلق برای عدالت، به صورت خاص از عدالت اخلاقی و ماهیت آن با تأکید بر آرای ابن‌سینا، سخن گفته خواهد شد و پس از نقد رأی بوعلی سینا و گذر از آن، به طرح مبنایی دیگر و تأیید و تقویت آن پرداخته خواهد شد. توضیح اجمالی آن‌که، ابن‌سینا عدالت اخلاقی را - مانند مشهور - به اجتماع سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت تفسیر می‌کند که بر این اساس خود عدالت فضیلتی چهارم و در عرض فضایل دیگر به شمار نمی‌رود، بلکه اساساً فضیلتی منحاز و مستقل نیست؛ اما بر اساس آنچه که این نوشتار تبیین می‌کند به نظر می‌رسد صواب آن است که عدالت را نه تنها فضیلت بدانیم، بلکه آن را به عنوان تنها فضیلت به شمار آوریم؛ به این بیان که عدالت، فضیلتی است که انسان را در به‌کارگیری قوای متعدد به اعتدال و همین اعتدال در هر قوه‌ای به اسمی خاص خوانده می‌شود. بنابراین، هر یک از سه فضیلت پیش‌گفته، چیزی جز ظهور عدالت در قوه‌ای خاص نیست. این تحقیق از نظر هدف، نظری و تئوریک و از نظر شیوه گردآوری داده‌ها، کتابخانه‌ای است. در این تحقیق، در تحلیل داده‌ها، از شیوه تجزیه و تحلیل تفسیری (تأویلی، تفهیمی) استفاده شده است.

## تبیین ماهیت جامع عدالت

مشهورترین و جامع‌ترین تعاریف از عدالت که همه اقسام آن اعم از تکوینی، اخلاقی و اجتماعی را در بر می‌گیرد و امروزه در حوزه‌اندیشه اسلامی رواج دارد، عبارت است از «وضع الشیء فی موضعه» و نیز «إعطاء کل ذی حق حقه». روشن است که مآل این دو تعریف یکی است، به عبارت دیگر، این دو تعریف با تمام اختلافی که در لفظ دارند، اما در معنا و مضمون کاملاً مشترک هستند زیرا موضع و جایگاه حقیقی هر شیء، همان حق آن است، همان‌گونه که حق حقیقی هر شیء نیز، جایگاه و موضع واقعی آن می‌باشد.

نخستین کسی که در میان متفکران اسلامی، تعریف حقیقی عدالت یعنی «وضع الشیء فی موضعه» را به کار برده است، ابوحنیف توحیدی در سده پنجم هجری است.<sup>۱</sup> او در کتاب الإمتاع و

۱- تعریف ظلم به «وضع الشیء فی غیر موضعه» بارها در سخن معصومان آمده است؛ ولی در میان متفکران اسلامی، نخستین گزارش‌ها از ابوحنیف توحیدی است. به عنوان نمونه روایتی از امام رضا علیه السلام به این مطلب تصریح می‌کند. رک. به: مجلسی، بحارالأنوار، ج ۲۵، ص ۲۰۰، باب عصمتهم و لزوم عصمة الإمام علیه السلام، حدیث ۱۰

المؤانسه می‌نویسد: «حس از عُمال عقل است که گاهی سرکشی می‌کند و چیزی را در غیرموضع خود جایگیر می‌نماید [که همان ظلم است] و گاهی به تبع فرمان عقل، هر چیز را در موضع خود قرار می‌دهد [که عدل می‌شود]» (توحیدی، ۱۴۲۴ هـ. ص ۳۶۶). تعریف ابوحنبلان توحیدی از جانب فخرالدین رازی که یک سده پس از وی می‌زیسته است، پذیرفته می‌شود و او نیز برای عدل و ظلم به همین تعریف قانع می‌شود (دغیم، ۲۰۰۱ م، ص ۴۳۰). به این ترتیب در سده‌های بعدی، این دو تعریف، رواج بیش‌تری پیدا می‌کند و توسط بزرگانی مانند یاقوت الأهری/اهری، ۱۳۵۱، ص ۱۲۳، کاشانی/کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۴۷۸، جرجانی/جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۶۲، ابن‌بهریز/ابن‌بهریز، ۱۳۵۷، ص ۱۱۵ و دیگران به کار می‌رود.

معنای جامع عدالت، در سه عرصه کلی تکوین، اخلاق و اجتماع ظهور می‌یابد و هر عرصه‌ای در عین اشتراک در حقیقت معنا، شرایط و خصوصیات خاص خود را داراست. افلاطون در رساله جمهوریت خود تعریف عدالت به «ادای دین» و «حق را به حق‌دار رساندن» را زیر سؤال می‌برد (عنایت، ۱۳۶۴، ص ۳۲). روش او در رد این تعریف، یک روش جدلی است؛ «یعنی او می‌کوشد تا در ضمن محاجه با حریف خود، تناقض‌هایی را که در سخنان او وجود دارد و نتایج نادرستی را که از قبول آن حاصل می‌شود، نشان دهد و بدین‌سان یاوگی و بطلان آن سخنان را ثابت کند» (همان، ص ۳۳). افلاطون در مناظره‌ای که با شخصی به نام کفالس دارد، او را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید: «آیا باید بگوییم عدالت عبارت است از درستکاری و پس دادن مال غیر؟ یا این عمل، گاه عدل است و گاه ظلم؟ منظورم این است که مثلاً اگر کسی در حالی که تندرست و عاقل بوده به دوستی اسلحه‌ای سپرده باشد و سپس در حال دیوانگی آن را پس بخواهد، گمان می‌کنم همه به این عقیده خواهند بود که نه آن دوست موظف به پس دادن اسلحه است و نه کسی که آن اسلحه را پس بدهد، و یا به شخصی که مبتلا به بیماری جنون است، حقیقت را بگوید، از روی عدل رفتار کرده است» (افلاطون، ۱۳۵۳، ص ۱۲). همان‌طور که روشن است، افلاطون در این گفتار، معنای حق را بسیار مضیق گرفته و گویی تزاحم در حقی است که امانت‌دهنده دارد، ضمن خطری که ممکن است بی‌گناهی را تهدید کند. در حالی که بر اساس تعریف جامع عدالت که عبارت بود از ادای حقوق دیگران، چه بسا بتوان ملتزم شد که در فرض سخن افلاطون، امانت‌دهنده‌ای که دچار جنون شده است، اساساً از حق برخوردار است و استفاده از اسلحه محروم بماند.

ولی از سخنان ارسطو چنین بر می‌آید که وی عدالت را متابعت از قانون می‌داند (ارسطو، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۵)، البته نه قانون قراردادی بلکه قانون فطری و درونی (همان، ج ۱، ص ۱۱). او در عین حال معتقد است که در جزئیات، ممکن است "عدالت قانونی" پاسخ‌گوی چالش‌های بشر نباشد و در این صورت "عدالت

شخصی" این نقص را جبران می‌کند/همان، ص ۹۳. ارسطو عدالت شخصی را «حد وسط میان ظلم مرتکب و ظلم محتمل می‌خواند»/ارسطو، ۱۳۴۳، ج ۲، ص ۸۴.

فارابی این تعریف را با واژه شکاکانه "قیل" گزارش می‌کند و می‌گوید «گفته شده است که عدالت قوانینی است که [تبعیت از آن] از ترس تظالم واجب شده است»/فارابی، ۱۴۰۵ هـ، ص ۱۶.

## تعریف عدالت از منظر ابن سینا

ابن سینا تعریف خاصی از حقیقت عدالت، ارائه نمی‌دهد. آنچه را که او در باب عدالت، به صراحت بیان می‌کند، به حوزه اخلاق اختصاص دارد. در این حوزه، بوعلی، ماهیت مستقلی برای عدالت قائل نیست و از همین رو تعریفی که شایسته ماهیت آن باشد و بتواند به صورت جامع و مانع، حدود عدالت را تعیین کند، از وی دیده نمی‌شود. از نگاه ابن سینا، عدالت، اجتماع سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت است که هر یک از این سه فضیلت، حد اعتدال مربوط به قوای محرکه یعنی شهویه، غضبیه و عاقله/ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۸۹ و ۱۹۰؛ همو، ۱۳۲۶، ص ۱۴۹.

باید توجه کرد که مراد ابن سینا از عاقله و اعتدال در آن، عقل معیشتی است که به تدبیر امور دنیوی انسان می‌پردازد/همو، ۲۰۰۷ م، ص ۱۹۰، نه عقلی که مدرک کلیات است و از طریق آن با موجودات مفارق ارتباط دارد؛ زیرا در حکمت نظری، اعتدال فضیلت نیست و هر چه انسان در این عرصه تکامل یابد، فضیلت بیش‌تری را کسب کرده است/همو، ۱۴۰۴ هـ، ص ۴۵۵.

حد و حدود سه فضیلت پیش‌گفته، در کلمات ابن سینا مشخص شده است، از نگاه او - به تبع فلاسفه یونان باستان - پرهیز از افراط و تفریط در قوای محرکه، و التزام به حد میانه آن‌ها، فضیلت‌های اخلاقی را ایجاد می‌کند. پس چون عدالت، از نظر ماهوی، استقلال از خود ندارد و از اجتماع سه فضیلت اخلاقی حاصل می‌شود؛ بنابراین، تعریف حقیقی و روشن برای آن نه ممکن است و نه مفید.

دلیل این‌که تعریف عدالت، ممکن نیست، این است که عدالت ماهیت حقیقی ندارد و چون تعریف، برای ماهیت و به وسیله ماهیت انجام می‌گیرد/سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۹۱، پس نمی‌توان تعریفی از عدالت ارائه کرد.

مفید نبودن ارائه تعریف از عدالت بر این اساس است که اگر به فرض بپذیریم که عدالت دارای یک ماهیت مرکب است که از سه ماهیت عفت، شجاعت و حکمت تشکیل شده است، در این صورت اولاً چون اجزا هم در مقام تجوهر و هم در مقام معرفت بر کل تقدم دارند، پس ابتدا باید اجزا را شناخت و سپس به شناخت کل نائل آمد/راز، بی‌تا، ص ۱۰۷؛ ثانیاً شناخت همه اجزا، در حقیقت، شناخت کل است. بنابراین با شناخت ماهیت عفت، شجاعت و حکمت، شناخت ما از ماهیت عدالت

نیز حاصل می‌شود. ممکن است در رد مطلب بالا گفته شود که شناخت/جزء، مستلزم شناخت کل نیست؛ زیرا کل عبارت است از اجزا به علاوه یک هیئت اتحادیه. پس صرف اجتماع اجزاء به معنای ایجاد کل نیست. در نتیجه، صرف شناخت اجزاء، به معنای معرفت به کل نخواهد بود. از این رو، نباید گمان کرد که با شناخت ماهیت عفت، شجاعت و حکمت می‌توان به شناخت عدالت رسید؛ زیرا عدالت یعنی هیئت اجتماعیه‌ای که از جمع این سه فضیلت حاصل می‌شود.

چنین ایرادی قابل اعتنا نیست؛ زیرا مطلبی که در این اشکال آورده شده، اگر چه درست است، اما مربوط به مرکبات حقیقی است که هویت و آثار کل، غیر از هویت و آثار اجزاء است. ولی در باب مرکبات اعتباری مانند جنگل، لشکر و ... شناخت اجزاء، مستلزم شناخت کل و بلکه عین شناخت کل است. عدالت که مرکب از سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت است، از سنخ مرکبات حقیقی نیست. بلکه از سنخ ماهیات مرکبه اعتباری است. اما تفاوتی که عدالت با مثال‌های جنگل و لشکر دارد، این است که اگر چه هر دو، مرکب اعتباری هستند اما جنگل، یک مرکب اعتباری متشابه‌الاجزاست؛ یعنی همه اجزای آن از سنخ درخت هستند. اما عدالت، یک مرکب اعتباری مختلف‌الاجزاست. پس جنگل را با شناخت ماهیت یک درخت و تصور انبوهی از آن می‌توان شناخت اما عدالت، نیازمند شناخت تک تک اجزا به صورت متمایز است؛ ولی در هر صورت شناخت تمام اجزاء، برای شناخت عدالت، کفایت می‌کند. پس کوتاه‌سخن آن که ابن‌سینا عدالت را اجتماع فضایل سه‌گانه می‌داند و چون ماهیت مستقلی ندارد، تعریفی منطقی برای آن بیان نمی‌کند.

## نگاهی دیگر به حقیقت عدالت

نگاهی دیگر به حقیقت عدالت، می‌تواند صورت مسئله را تغییر دهد. به گونه‌ای که عدالت به عنوان فضیلت واحد و اصیل معرفی گردد و فضایل دیگر، تجلیات و ظهورات آن در قوای متعدد باشند. در حقیقت - و برخلاف نظر مشهور - عدالت، ملکه‌ای است که انسان را در سه قوه محرکه - یعنی شهویه، غضبیه و عاقله - به اعتدال می‌کشاند. شمس‌الدین شهرزوری این رأی را به افلاطون الهی نسبت می‌دهد<sup>۱</sup> (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۵۳۷). و نیز از برخی سخنان شیخ اشراق هم می‌توان همین معنا را برداشت کرد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۸) تعریف عدالت به "ملکه اعتدال"، مستلزم آن است که اولاً عدالت را

۱- «و أفلاطون الإلهی يقول: إذ حصلت العدالة فاض النور الشديد و لمع على النفس، لأنَّ العدالة أصل جميع الفضائل؛ فالنفس على أداء الفعل الخاص الذي لها يكون أقدر على أفضل الوجوه، و هذه الحالة غايه القوه البشرية اما كمالا لنفس من جهة علاقه الماده فان

یک ماهیت مرکب ندانست، بلکه آن را دارای ماهیتی واحد و مستقل شمرد و ثانیاً به جای این‌که عدالت، فضیلتی زائد - فضیلتی که مستقل از سایر فضایل نیست - شمرده شود (سروش، ۱۳۸۵، ص ۵) می‌توان این سه فضیلت را از شعبه‌ها و ظهورات عدالت معرفی کرد. یعنی این عدالت است که فضایل سه‌گانه را ایجاد می‌کند نه بر عکس. پس در حقیقت عدالت، ماهیت و حقیقتی مستقل دارد، اما عفت، شجاعت و حکمت هویتی مستقل از عدالت ندارند؛ از این‌رو، بر اساس نگاه مشهور برای تحقق عدالت، انسان باید واجد سه ملکه اعتدال یعنی عفت، شجاعت و حکمت باشد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۸)؛ ولی در این نگاه، تنها یک ملکه است که انسان را در همه ابعاد عقل عملی در نقطه اعتدال پابرجا می‌گرداند؛ زیرا با حصول ملکه عدالت، هر سه فضیلت پیش‌گفته نیز حاصل می‌شوند. هر چند ممکن است که شرایط ظهور آن‌ها فراهم نشود. بنابراین، بین "بودن فضیلت" و "ظهور فضیلت" تفاوت است. با تحقق عدالت، همه فضایل حاصل می‌شوند؛ اما این، مستلزم ظهور آن‌ها نیست بلکه ظهور فضایل به شرایط خارجی وابسته است. در حقیقت، اصل همه فضایل یکی است و آن اعتدال و میانه‌روی در به کارگیری قواست. ملکه شدن این اعتدال، همان است که به فضیلت عدالت شناخته می‌شود. از این‌رو، اگر انسان چنین ملکه‌ای را واجد شود، بسته به این‌که آن را در کدام قوه به کار برد، لفظ خاصی را برای آن به کار می‌گیرد. اعتدال در قوه شهویه، عفت و در قوه غضبیه، شجاعت و در قوه عاقله، حکمت نامیده می‌شود. آن‌چه را که حکما - از جمله ابن‌سینا - در باب عدالت گفته‌اند مبنی بر این‌که عدالت، عبارت است از اجتماع سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت، مبتنی بر نگاه تباین‌انگارانه نسبت به قوای محرکه یعنی شهویه، غضبیه و عاقله است. اما اگر به یگانگی حقیقت قوا باور داشته باشیم و نفس را در عین وحدت و بساطت خویش، متحد با قوا بدانیم، باید به فضیلت واحد نیز قائل باشیم که به نظر می‌رسد این فضیلت واحد همان عدالت است. پس چون عدالت، ملکه‌ای است با هویت و ماهیتی مستقل، از این‌رو نیازمند به تعریف خواهد بود. و تعریف آن به «ملکه‌ای که انسان را در سه قوه محرکه - یعنی شهویه، غضبیه و عاقله - بر نقطه اعتدال نگه می‌دارد» ناصواب به نظر نمی‌رسد.

### اشکال ابن‌رشد و تحلیل آن

ابن‌رشد در تلخیص کتاب *الجدل* به هر تعریفی که عدالت را به عنوان ملکه توصیف کرده باشد، ایراد می‌گیرد و می‌گوید تعاریفی از قبیل «ملکه‌ای که در امر مساوات یا در توزیع حق مؤثر است»

یحصل لها الهیئة الاستعلائیة علی البدن و لا تنفعل عن قواه و یحصل لها العداله و هی عفة و شجاعه و حکمه، و هی ملکه توسط القوه الشهوائیة و الغضبیه و استعمال القوه العملیه فیما یدبّر به الحیاه و ما لا یدبّر (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۸).

برای معرفی عدالت، تعریفی جامع و کامل نیست؛ زیرا به جای جنس قریب یعنی فضیلت از جنس بعید که ملکه باشد، استفاده شده است. بنابراین، چنین تعریفی، حد ناقص است، نه حد تام/ابن‌رشد، ۱۹۸۰م، ص ۳۳۱.

این اشکال ابن‌رشد، نه بر اساس مبنای مشهور می‌تواند وارد باشد و نه بر اساس مبنای مورد قبول در این نوشتار. اما بر اساس مبنای مشهور، نمی‌توان به چنین اشکالی توجه کرد؛ زیرا مشهور، عدالت را اجتماع سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت می‌داند و حقیقت مستقلی برای عدالت قائل نیستند. بر این اساس، چون فضیلت، منحصر در سه امر مذکور است و از طرفی، هیچ یک از آن‌ها به تنهایی، عین عدالت نیستند؛ بنابراین، تعریف کردن عدالت، به فضیلت صحیح نیست. به تعبیر دیگر، زمانی اشکال ابن‌رشد وجیه است که عدالت را در عرض فضایل سه‌گانه، به عنوان فضیلت چهارم بپذیریم. در این صورت، جنس مشترک بین این امور چهارگانه، فضیلت خواهد بود و بعد برای تمایز هریک از دیگری، نیازمند به یک فصل خواهیم بود. در حالی که عدالت - بر اساس دیدگاه مشهور - فضیلتی مستقل نیست و حقیقتی غیر از اجتماع عفت، شجاعت و حکمت در شخص واحد و زمان واحد ندارد. اما بر اساس مبنای این مقاله هم نمی‌توان اشکال ابن‌رشد را پذیرفت؛ چرا که بر این اساس، فضیلت منحصر در عدالتی است که خود همان اعتدال و یا منشأ اعتدال است. بنابراین، وقتی از عدالت سخن به میان می‌آید، در حقیقت از فضیلت منحصر به فرد سخن گفته شده است، پس معنا ندارد که فضیلت را جنس برای عدالت بدانیم؛ زیرا جنس، ذاتی مشترک است/طوسی، ۱۳۶۱، ص ۲۷، در حالی که عدالت با هیچ امر دیگری در فضیلت بودن مشترک نیست.

### وجودی یا عدمی بودن عدالت

ابن‌سینا فضیلت - به طور عام - و عدالت را - به طور خاص - امر وجودی می‌داند. دلیل مطلب آن است که اگرچه شیخ‌الرئیس توسط و اعتدال را امر عدمی می‌داند و آن را به پرهیز از افراط و تفریط تعریف می‌کند، اما خود توسط و اعتدال را فضیلت نمی‌داند، بلکه فضیلت را امر لازم و یا عارض آن معرفی می‌کند. بنابراین، فضیلت امری وجودی است در حالی که اعتدال امری عدمی به شمار می‌آید. وجه این که ابن‌سینا، فضیلت را امر وجودی می‌داند در این نهفته است که وی تقابل بین نقطه توسط (اعتدال) و طرفین (یعنی افراط و تفریط) را تقابل تضاد معرفی می‌کند، اما نه تضاد در حقیقت ذات بلکه تضاد در امر عارض. توضیح آن که ابن‌سینا معتقد است میان فضیلت و ردیلت، تضاد حقیقی حاکم است؛ یعنی تعریف تضاد بر حقیقت نفس فضیلت و ردیلت صادق است. و چون فضیلت، عارض بر نقطه اعتدال می‌شود، همان‌گونه که ردیلت، عارض بر طرفین افراط و تفریط می‌شود؛ بنابراین، تقابل بین اعتدال و



طرفین نیز به خاطر امور عارض، تقابل به تضاد خواهد بود. بر اساس این که ابن‌سینا، تقابل بین فضیلت و رذیلت را تضاد می‌داند، روشن می‌شود که از نگاه او فضیلت و رذیلت، هر دو وجودی هستند نه عدمی؛ زیرا از نگاه او ضد عبارت است از «اموری [وجودی] که موضوع واحد دارند و محال است اجتماع کنند، اما تعاقب آن‌ها بر موضوع واحد محال نیست و بین آن‌ها نهایت اختلاف وجود دارد»/ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۱۹. از طرف دیگر، چون وی عدالت را اجتماع سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت می‌داند؛ بنابراین، ضروری است که عدالت را هم امری وجودی بدانند؛ زیرا معنا ندارد فضایل، امور وجودی باشند، اما اجتماع آن‌ها که همان عدالت است، عدمی باشد، به تعبیر دیگر، تقوم شیء موجود بر امر عدمی، محال است (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۹۲).

این در حالی است که ملاصدرا به صراحت عدالت را امری عدمی می‌داند و بر این باور است که علومی که جنبه عملی دارند، غایت آن‌ها، همان عمل است؛ یعنی آموخته می‌شوند تا به عمل در بیایند و غایت غایت آن‌ها، حصول ملکه عدالت است که امری عدمی (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۳). به نظر می‌رسد که وجه سخن ملاصدرا این باشد که وی خود حالت توسط و اعتدال را فضیلت عملی گرفته است نه اینکه مانند ابن‌سینا فضیلت را نه خود اعتدال، بلکه امری عارض بر آن بدانند. بر این اساس، چون اعتدال همان فضیلت است و چون اعتدال و فضیلت عدمی هستند، پس از اجتماع فضایل سه‌گانه نیز امر عدمی دیگری حاصل می‌شود که اصطلاحاً عدالت خوانده می‌شود. روشن است که ملاصدرا فضایل عملی را که به پرهیز از افراط و تفریط بر می‌گردند، عدمی می‌داند، اما فضیلت و کمال حقیقی را که همانا نور علم و قوت ایمان و معرفت است، امر وجودی معرفی می‌کنند (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۶).

به نظر می‌رسد که باور ملاصدرا، مبنی بر عدمی بودن عدالت چندان صائب نباشد؛ زیرا همان‌گونه که بین مفاهیم، یکی از نسبت‌های چهارگانه تساوی، تباین، عموم و خصوص مطلق و یا عموم و خصوص من وجه حاکم است، همین‌طور بین تعاریف نیز یکی از این نسبت‌ها صادق خواهد بود. به تعبیر دیگر، وقتی بین معرفات یکی از این نسبت‌های چهارگانه صدق می‌کند، در بین معرفات نیز همین‌گونه است. از دیگر طرف، عام‌ترین تعریف برای عدالت، که همه اقسام آن را اعم از تکوینی، اخلاقی و اجتماعی در بر می‌گیرد، عبارت است از: «وضع الشیء فی موضعه» و یا «إعطاء کل ذی حق حقه». نسبت بین این تعاریف عام، با تعریف عدالت اخلاقی که عبارت باشد از اعتدال در قوای سه‌گانه (بر اساس رأی ملاصدرا)، نسبت عموم و خصوص مطلق است. یعنی تعریف اولی، دارای عموم مطلق و تعریف عدالت اخلاقی که تعریف دومی است، واجد خصوصیت مطلق است.

از جهت دیگر، روشن است که تعریف «وضع الشیء فی موضعه» یا «إعطاء کل ذی حق حقه»، تعاریف وجودی هستند و بر امور وجودی دلالت می‌کنند، هر چند ممکن است لوازم عدمی را هم بتوان

از آن‌ها استنباط کرد؛ اما اصل تعریف، وجودی است و در حالی که امر عام وجودی است، نمی‌توان پذیرفت که امر خاص عدمی باشد. پس باید گفت تفسیر عدالت اخلاقی (یعنی اعتدال در قوای سه‌گانه) نیز چیزی بیش از این نیست که باید حق هر قوه را به آن عطا کرد نه بیش‌تر و نه کم‌تر. و این تعبیر، دلالت بر یک امر وجودی می‌کند اگر چه، واژگان «نه بیش‌تر و نه کم‌تر» بر لوازم عدمی آن اشاره دارند. عبارت «اعتدال در قوای سه‌گانه» ممکن است رهن باشد و چنین القا کند که چون/اعتدال، امر عدمی است، بنابراین، معرف هم که عدالت باشد، عدمی است؛ در حالی که در عبارت مذکور، «انجام دادن فعل» مستتر است و در حقیقت عدالت عبارت است از «انجام دادن فعل بدون افراط و تفریط» و چنین تعریفی به وضوح دلالت بر مفهومی وجودی دارد نه عدمی.

نتیجه آنچه که تا بدین‌جا مطرح شد این است که از نگاه مشهور، عدالت عبارت است از اجتماع سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت و تحقق فضایل سه‌گانه منوط به این است که حق هر قوه‌ای بدون افراط و تفریط ادا شود. در مقابل چنین نگاهی، نظری است که این نوشتار به پذیرش آن متمایل است و آن عبارت است از این‌که عدالت را حقیقتی واحد و به‌عنوان معتدل‌کننده به کارگیری قوای محرکه معرفی کنیم و در این صورت با تحقق اعتدال در هر قوه‌ای، مفهومی خاص انتزاع می‌شود که توسعاً به این مفاهیم نیز فضیلت اطلاق می‌شود و گرنه فضیلت حقیقی و یگانه، همان عدالت است.

## نقدی بر دو دیدگاه رقیب و بیان یک نکته تکمیلی

اکنون برای روشن شدن مطلب، به نقد دو دیدگاه رقیب و بیان یک نکته تکمیلی اشاره می‌شود: الف- پاسخ به نظریه سیال بودن تعریف عدالت؛ ب- پاسخ به دیدگاه تفکیکی میان معنای عدالت و اعتدال؛ ج- پرداختن به رابطه عدالت فلسفی و فقهی.

### ۱- نقد و بررسی نظریه سیال بودن تعریف عدالت

برخی از معاصران در ادعایی فقهی - فلسفی مدعی شده‌اند که عدالت، حقیقتی است که در هر عصر و دوره‌ای هم از نظر معنا و هم از نظر مصداق تغییر می‌کند. بنابراین آنچه را که مردم عصری از عدالت می‌فهمند با برداشت دیگران در اعصار و امصار دیگر متفاوت است و مصادیقی که می‌توانند به عدالت یا مقابل آن توصیف شوند نیز تغییر می‌کنند. بنابراین، توصیه قرآن به عدل، توصیه به گونه‌ای خاص از مفهوم یا مصداق آن نیست، بلکه باید در هر زمان و مکانی توجه کرد که معنای عدالت در آن زمان و مکان چیست و چه چیزی مصداق آن است و به همان عمل کرد. مثلاً اگر

امروزه از عدالت سخن گفته شود، مردم تشکیل نهادهای سازمان‌ها و ارگان‌هایی را تصور می‌کنند که می‌توانند زندگی را برای آن‌ها آسان‌تر و دلپذیرتر کنند، در حالی که در عصر پیامبر سخن گفتن از عدالت، چنین معنا و مفهومی را به ذهن متبادر نمی‌کرد. «اصل توصیه به عدالت سفارش همیشگی پیامبر بوده، اما این‌که در جامعه‌های مختلف با تحولات اوضاع و احوال زمانه، مصداق‌های عدالت و حتی معنای عدالت چیست، این امری می‌شود متعلق و مربوط به خود مسلمان‌ها؛ در هر عصری حتی در مواردی که نص از روایات و آیات هست؛ زیرا آن نصوص هم در تعامل با واقعیات اجتماعی عصر بوده و به همان عدالت و ظلم اشاره داشته است؛ مانند تقسیم ارث یا قصاص، حدود، دیات و توصیه‌های مربوط به نظام خانواده و امور دیگر که در متون دینی آمده و از مصداق‌های عدالت‌های آن عصر به‌شما می‌رفته است» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۰).

وی بر این اساس توصیه می‌کند که اصلی به عنوان *اصل عدالت* در کنار سایر اصول و قواعد فقهی مورد توجه قرار گیرد، به نحوی که احکام فقهی را بر این اصل عرضه کنند و چنان‌که مطابق و ملائم با آن باشد، پذیرفته و در غیر این صورت کنار گذاشته شود. مثلاً حکم بریدن دست سارق، اگر با چنین اصلی محک زده شود، چنان‌چه در زمانه‌ای مصداق عدالت تشخیص داده نشود و نیز فایده کاهش آمار سرقت، بر آن مترتب نگردد، باید کنار گذاشته شود (همان‌جا).

بر این ادعا، اشکالاتی چند وارد است: اولاً اگر واژه‌ای مانند *عدالت* در زمان‌های متعدد، هم از نظر معنا و هم از نظر مصداق تغییر کند، چگونه به این همانی واژگان حکم می‌شود؟ به تعبیر دیگر، آیا جز اشتراک در لفظ، اشتراک دیگری بین این واژگان یافت می‌شود تا حکم به اتحاد آن‌ها کرد؟ اگر معنا و مصداق عدالت در هر زمان تغییر کند و دگرگون شود، قرآن کریم به کدام معنا و کدام مصداق امر کرده است، در حالی که اشتراک لفظی بر آن‌ها حکومت می‌کند؟ آیا صرف اشتراک در لفظ می‌تواند ملاک امر و نهی شارع باشد؟

ثانیاً صاحب این نظریه، بین حکمتِ حکمِ فقهی و علت آن تمایزی نگذاشته است. حکمت را می‌توان همان فایده خواند که بر احکام مترتب می‌شود و بودن و نبودن آن، مجوز اجرا و یا لغو حکم نیست. در حالی که علتِ حکم - که تنها با تصریح شارع فهمیده می‌شود - بودن و یا نبودنش مستلزم اجرا یا لغو حکم شرعی است؛ زیرا با وجود علت، وجود معلول نیز ضروری است، همان‌گونه که نبودنش، علت نبودن معلول است. بنابراین، کاهش آمار سرقت، یکی از حکمت‌های قطع یدِ سارق است و علت آن نیست؛ زیرا هیچ تصریحی از جانب شارع بدان نشده است. بر این اساس نمی‌توان، افزایش و یا حداقل عدم کاهش آمار سرقت را دستاویزی برای لغو این حکم شرعی قرار داد. ثالثاً به نظر می‌رسد آن‌چه که با تغییر زمان، متغیر و دیگرگونه می‌شود، معنای عدالت نیست؛ زیرا اگر

چه تعریف منطقی برای عدالت ممکن نباشد، اما مفهومی که از آن به ذهن متبادر می‌شود و بدون تغییر در همه زمان‌ها و مکان‌ها باقی است، همان «إعطاء كل ذي حق حقه» است. هرگاه حقوق صاحبان حق ادا شود، عدالت و هرگاه نادیده و پایمال گردد، ظلم خواهد بود. تغییر زمانه می‌تواند سبب تغییر و یا حتی ایجاد حقوقی شود، بدین معنا که حقوقی که از قبل موجود بوده، موسع یا مضیق گردد و یا حتی حقی که در زمان‌های دیگر اساساً وجود نداشته است، اکنون و در این زمان، به وجود آید. مثلاً تا زمانی که صنعت چاپ به شکل امروزی وجود نداشت، چیزی به اسم "حق چاپ و نشر" هم تحقق نداشت، در حالی که امروزه یکی از حقوق مسلم نویسندگان و ناشران به شمار می‌آید. بنابراین، تغییر زمان، تغییر حقوق را می‌تواند در پی داشته باشد و چون عدالت به معنای ادای حق دیگران است، گاهی برای ادای این حقوق جدید و حادث، تشکیل تشکلات، سازمان‌ها و نهادهایی ضروری می‌شود تا به احقاق این حقوق پرداخته شود، در حالی که در زمان‌های گذشته، تحقق عدالت، مستلزم وجود چنین تشکلات، سازمان‌ها و نهادهایی نبوده است. بنابراین، معنای عدالت ثابت است؛ ولی حقوقی که باید احقاق شود، متغیر هستند.

## ۲- نقد و بررسی دیدگاه تفکیکی میان معنای عدالت و اعتدال

برخی دیگر از صاحبان اندیشه، با انتقاد از اعتدال، میان عدالت و اعتدال تمایز قائل شده و عدالت را از فضایل و اعتدال را از ردایل اخلاقی دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۸۱). در حالی که با پایبندی به تعریف مشهور و یا حتی تعریف مختار، نمی‌توان به چنین نظری اعتقاد پیدا کرد؛ زیرا اعتدال از ارکان تعریف عدالت، و حتی به منزله ذاتی برای آن است. در این صورت، چنین تمایزی بین عدالت و اعتدال صحیح نیست و می‌بایست به اتحاد عدالت با - حداقل اقسامی از - اعتدال قائل شد. به بیان دیگر، چون اعتدال در قوا، به منزله جنس برای عدالت است، «حصه‌ای از اعتدال» که در تعریف عدالت اخذ می‌شود با خود «عدالت» متحد است و این اتحاد از باب اتحاد جنس و نوع است که برخی از حکما معتقدند چون جنس، مقوم ماهوی نوع است؛ بنابراین، بین مقوم و مقوم نحوه‌ای از اتحاد برقرار است و گرنه، قوام‌بخشی معنا نخواهد داشت. پس بین جنس و نوع، اتحاد ماهوی برقرار است؛ از همین رو، حمل نوع بر جنس، حمل اولی ذاتی است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۹۱).

باید توجه داشت که اعتدال در قوای نفسانی با اعتدال در امور اعتباری متفاوت است، آن چه که می‌تواند از ردایل اخلاقی به حساب آید، اعتدال در امور اعتباری است نه اعتدال در به کارگیری قوای نفسانی. تجارت از امور اعتباری است که اعتدال در برخی جهات آن، ممکن است از جمله ردایل باشد. گران کردن اجناس و کالاهای ضروری بر حسب نیاز مردم برای ایجاد موازنه و تعادل

میان نیاز عمومی و سود شخصی یا گروهی، از مواردی است که در برخی شرایط ردیلت شمرده می‌شود. اما اعتدال در قوای نفسانی و میانه‌روی در به کار گرفتن آن‌ها، قطعاً فضیلت و بلکه اساس همه فضایل است و این اعتدال با مفهوم عدالت اگر عینیت هم نداشته باشد، قطعاً تلازم دارد. به هر ترتیب، اگر چه بپذیریم که همه اقسام اعتدال، فضیلت نیست، اما قدر متیقن این است که برخی از اقسام آن فضیلت و بلکه اساس همه فضایل است.

### ۳- بررسی رابطه عدالت فلسفی و عدالت فقهی

همان‌طور که بیان شد میانه‌روی و اعتدال در قوای محرکه، همان است که در اصطلاح فلاسفه به عدالت شناخته می‌شود. چنین اصطلاحی در فقه و شریعت معنای دیگری دارد و مفهوم دیگری را القا می‌کند. پرهیز از محرمات و عدم ارتکاب منهیات شرعی، معنای فقهی عدالت است.

سؤالی که می‌تواند ارتباط این دو اصطلاح را موضوع تدقیق و تأمل قرار دهد، این است که آیا می‌توان گفت که افراط و تفریط قوای نفسانی همان منهیات و منکرات شرعی است؟ به تعبیر دیگر، هر آن‌چه که در شریعت الهی حلال و مجاز شمرده شده است، آیا همان نقطه اعتدال فلسفی است؟ و یا این که این دو اصطلاح (عدالت فلسفی و عدالت فقهی) هیچ‌گونه ارتباطی با یکدیگر ندارند و هر یک از منظر خویش و در حوزه و عرصه‌ای خاص سخن می‌گویند و به عرصه دیگری وارد نمی‌شوند؟ نظر دوم یعنی این که بین عدالت فقهی و عدالت فلسفی رابطه‌ای نیست و هر یک در کرانه‌ای خاص سخن می‌گویند، ممکن است بر این دلیل استوار باشد که چون فلسفه از حقایق حرف می‌زند، در حالی که فقه از علوم اعتباری به شمار می‌آید، و نیز به این دلیل که بین عالم حقیقت و عالم اعتبار رابطه‌ای وجود ندارد؛ بنابراین، باید بین این دو اصطلاح، تمایز گذاشت و هر کدام را جدای از دیگری و در علم خاص خود مورد بررسی قرار داد.

چنین بیانی مستقیم نیست و نمی‌توان بر آن تکیه کرد؛ زیرا با فرض این که بپذیریم عدالت فقهی بحثی اعتباری و عدالت فلسفی یک بحث ناظر به واقع است؛ اما باید توجه کرد که اعتباری بودن فقه، به معنای قراردادی و منقطع از عالم واقع نیست، بلکه چنین اعتباری بر اساس مصالح و مفاسد واقعی بنیان نهاده شده است. پس می‌توان گفت فقه، ریشه در حقایق عالمی دارد که فلسفه از آن سخن می‌گوید.

یک دلیل خارجی به ما می‌گوید نظر نخست درست‌تر است؛ یعنی نقطه اعتدال هر قوه‌ای همان است که در لسان شریعت جایز و حلال نامیده شده است. این دلیل این‌گونه است که اگر فلسفه از حقیقت می‌گوید و حقیقت همان واقعی است که مطابق با ذهن ماست و نیز اگر زبان شریعت ناظر به

واقع است و مفسده و مصلحت واقعی را ملاک امر و نهی قرار می‌دهد؛ بنابراین، باید تطابق حلال شرعی و اعتدال فلسفی را پذیرفت.

دلیل دیگری که برخی از صاحب‌نظران در تأیید نظر نخست، بدان تمسک کرده‌اند، این است که اگر چه مفهوم عدالت از روشن‌ترین مفاهیم است و آن «وضع الشیء فی موضعه» است، ولی کنه و حقیقت آن از پنهان‌ترین حقایق است؛ زیرا تعیین موضع و جایگاه هر شیء، هر شخص و نیز هر فعلی جز از خالق حقیقی آن‌ها که خداوند حکیم باشد، ساخته نیست (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰).

اما مسئله‌ای که با این استدلال به معارضه بر می‌خیزد، این است که حتی ممکن است شخص در محدوده حلال شرعی، از حد اعتدال به کارگیری قوای نفسانی خارج شود و در تیه افراط و تفریط گرفتار آید. به تعبیر دیگر، اگر چه مرتکب گناه و حرام نگردد، ولی گام را از چارچوب اعتدال فراتر نهد.

دلیل مردود بودن این احتمال این است که: اولاً عدالت یک نیاز ماقبل دینی است (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۶۷). بنابراین، تعیین چارچوب و ارکان آن نیز ماقبل اوامر و نواهی دینی خواهد بود؛ ثانیاً شریعت الهی - یعنی فقه که به احکام دین می‌پردازد - به تعیین حلیت و حرمت امور می‌پردازد. این در حالی است که اخلاق، افعال انسانی را به حسن و قبح توصیف می‌کند. از طرف دیگر، حلیت شرعی با حُسن عقلی هیچ عینیت و یا حتی تلازمی ندارد؛ زیرا چه بسا فعلی که حلال است، ولی در عین حال نه تنها حَسَن و نیکو نیست، بلکه کاملاً مذمت شده است. نمونه بارز آن در زبان دین، طلاق است که از رسول خدا ﷺ روایت شده است که: «ما من حلال أبغض إلی الله من الطلاق؛» «هیچ حلالی در نزد خداوند مبعوض‌تر از طلاق نیست»<sup>۱</sup> (باینده، ۱۳۸۲، ص ۶۸۸). نمونه دیگر در بحث تعدد زوجات مطرح می‌شود. کسی که از روی هوس و به دنبال ارضای شهوت جنسی به تعدد زوجات روی می‌آورد، اگر چه از نظر فقهی، گناهی مرتکب نشده است و از محدوده عدالت فقهی تعدی نکرده، اما از نگاه فلسفی چه بسا به جانب افراط در ارضای قوه شهویه کشیده شده باشد. و این یعنی خروج از طور عدالت فلسفی (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸). آن‌چه را که شریعت الهی، در هر امری حلال شمرده است، محدوده - ای را شامل می‌شود و غالباً نگاه نقطه‌ای در شریعت وجود ندارد؛ یعنی شریعت فعل خاص و واحدی را حلال نمی‌کند، بلکه محدوده‌ای برای حلال معرفی و مرزبندی می‌کند و آن‌چه را که تحریم می‌کند، غالباً محدودتر و مضیق‌تر است؛ مثلاً در مسئله ارتباط زناشویی با همسر شرعی، تنها در موارد محدودی نهی وارد شده است و از این جهت مکلف را در یک محدوده وسیع‌تر از حلال - چه از نظر کمی و چه از

۱- نهج الفصاحه، ص ۶۸۸، حدیث ۲۵۷۵

نظر کیفی - آزاد گذاشته است. نگاه زکریای رازی نیز در باب اعتدال فلسفی، شبیه به این نگاه، محدوده‌ای - و نه نقطه‌ای - است؛ یعنی وی معتقد نیست که باید نقطه خاصی را به عنوان نقطه اعتدال معرفی کرد، بلکه برای اعتدال، دو کرانه موسوم به "حد اعلی" و "حد اسفل" تعریف می‌کند و بیان می‌دارد که گذشتن از حد اعلی و حد اسفل تمنیات نفسانی، در شأن حکیم و فیلسوف نیست. اگر چه او تصریح می‌کند که برای فیلسوف بهتر است که به حد اسفل مایل‌تر باشد تا به حد اعلی؛ ولی در عین حال، این بازه عملی را بازه اعتدال می‌داند (رازی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۶ و ۱۰۷). برخی دیگر مانند ابوحیان توحیدی، که نظر او پیش از این آمد، بر این باورند که عقل در امور مختلف تعیین می‌کند که موضع حقیقی هر شیء کجاست؛ یعنی علاوه بر این که عقل حقیقت عدالت را که عبارت است از «وضع‌الشیء فی موضعه»، درک می‌کند، موضع حقیقی هر شیء را نیز ادراک می‌کند. در حالی که موضع حقیقی هر شیء، امری جزئی است و عقل تنها کلیات را ادراک می‌کند و ادراک جزئیات برعهده عقل نیست. پس نتیجه آن که اگر چه شریعت، محدوده‌ای از حلال را تعیین می‌کند؛ اما در نهایت، ادراک جایگاه حقیقی هر شیء و نیز هر فعل، و رعایت حد افراط و تفریط آن، بر عهده شخص است و شخص انسانی، با گونه‌ای از علم حضوری می‌تواند نقطه اعتدال قوا را در خود درک کند.

### نتیجه‌گیری

آنچه را که حکما - از افلاطون گرفته تا ابن سینا - در باب عدالت گفته‌اند مبنی بر این که عدالت، عبارت است از اجتماع سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت، مبتنی بر نگاه تباین‌انگارانه نسبت به قوای محرکه یعنی شهویه، غضبیه و عاقله است. اما اگر به یگانگی حقیقت قوا باور داشته باشیم و نفس را در عین وحدت و بساطت خویش، متحد با قوا بدانیم، باید به فضیلت واحد نیز قائل باشیم که به نظر می‌رسد این فضیلت واحد همان عدالت است. بر این اساس، تعریفی که در این نوشتار، پذیرفته شد از ثمره‌های نگاه وحدت‌انگاری میان نفس و قوای آن است و پذیرش نگاه مشهور با وحدت نفس و قوا، خالی از نوعی ناسازگاری و تناقض نیست. به تعبیر دیگر، با پذیرش نظریه وحدت میان نفس و قوا، به دو گونه می‌توان به حقیقت آدمی نظر کرد؛ نخست نظر مرتبه‌ای که در این نظر، برای هر قوه‌ای می‌توان از فضیلتی نام برد و دوم، نظر جامع که در این نظر چون حقیقت واحد و بسیط نگریسته می‌شود، فضیلتی واحد و یگانه نیز در منظر انسانی نمودار می‌شود که به اصطلاح به آن عدالت گویند. بنابراین، همان‌گونه که نفس به وحدت خود، در قوای مختلف ظهور می‌کند و تباینی میان نفس و قوا دیده نمی‌شود، عدالت نیز به عنوان فضیلتی یگانه در هر مرتبه‌ای ظهوری دارد و بدون تباین با فضایل دیگر، آن‌ها را در بر می‌گیرد.

## منابع

- ابن بهرزی، حبیب (۱۳۵۷)، *حدود المنطق*، تهران، انجمن فلسفه ایران، چاپ نخست
- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۸۰م)، *تلخیص کتاب الجدل*، قاهره، الهیئه المصریه
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶)، *تسع رسائل فی الحکمه و الطبيعیات*، قاهره، دارالعرب، الطبعه الثانيه
- \_\_\_\_\_ (۲۰۰۷م)، *رساله أحوال النفس*، پاریس، دار بیبلیون
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴هـ)، *الشفاء (الإلهیات)*، قم، مکتبه آیةالله المرعشی
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم، انتشارات بیدار، چاپ نخست
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم
- ارسطو (۱۳۴۳هـ)، *علم الأخلق إلى نیقوماخوس*، ج ۱ و ۲، قاهره، دار صادر
- افلاطون (۱۳۵۳)، *رساله جمهوریت*، مترجم محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوشه، چاپ نخست
- الاهری، عبدالقادر بن حمزه بن یاقوت (۱۳۵۸)، *الأقطاب القطبیه أو البلغه فی الحکم*، تهران، انجمن فلسفه ایران
- پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲)، *نهج الفصاحه*، تهران، دنیای دانش، چاپ چهارم
- توحیدی، ابوحیان (۱۴۲۴هـ)، *الإمتاع الموانسه*، بیروت، مکتبه عنصریه، چاپ نخست
- جرجانی، علی بن محمد شریف (۱۳۷۰)، *التعریفات*، تهران، ناصر خسرو، چاپ چهارم
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، *تفسیر آیه ۶۷ سوره فرقان*، سایت بنیاد بین المللی علوم وحیانی اسراء
- .....
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، *«عدالت بین زوجات از دیدگاه فیلسوف»*، سایت بنیاد بین المللی علوم وحیانی اسراء
- .....
- جوادی آملی، عبدالله، *بیانات آیت الله جوادی آملی در دیدار سینماگران مطرح کشور*، تاریخ انتشار ۱۳۸۹/۹/۱۷، پایگاه اطلاع رسانی حوزه به آدرس:
- .....
- دغیم، سمیح (۲۰۰۱م)، *موسوعه مصطلحات الإمام فخر رازی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ نخست



رازی، ابوبکر محمد زکریا (۱۳۷۱)، *السیره الفلسفیه*، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم

رازی، قطب‌الدین محمد بن محمد (بی‌تا)، *شرح مطالع الأنوار فی المنطق*، قم، انتشارات کتبی نجفی راز، جان (۱۳۹۳)، *نظریه‌ای در باب عدالت*، ترجمه مرتضی نوری، تهران، نشر مرکز، چاپ نخست سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، ج ۱ و ۲، تهران، نشر ناب، چاپ نخست سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵)، *ادب قدرت، ادب عدالت*، تهران، صراط، چاپ نخست سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم

شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۳)، *رسائل الشجره الإلهیه فی علوم الحقایق الربانیه*، ج ۳، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، چاپ نخست

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی‌تا)، *الحاشیه علی الیهیات الشفاء*، قم، انتشارات بیدار طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸)، *نهایه‌الحکمه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم

طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۳۶۱)، *اساس الإقتیاس*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم عنایت، حمید (۱۳۶۴)، *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب؛ از هراکلیت تا هابز*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم

فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۵هـ)، *الجمع بین رأی الحکیمین*، تهران، انتشارات الزهراء، چاپ دوم. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۸۰)، *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*، تهران، میراث مکتوب، چاپ دوم

کدیور، محسن (۱۳۸۷)، *شریعت و سیاست*، نسخه pdf، برگرفته از سایت رسمی محسن کدیور به آدرس: .....

مجتهدشبه‌ستری، محمد (۱۳۹۰)، «قاعده عدالت و علم فقه»، گفت‌وگو با دفتر تبلیغات اسلامی، تاریخ مصاحبه ۱۳۸۰، تاریخ انتشار اینترنتی ۲۷ تیرماه ۱۳۹۰ برگرفته از سایت رسمی محمد مجتهد شبه‌ستری به آدرس:

.....  
.....  
\_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، ج ۹، بیروت، دار احیاء التراث، الطبعه الثالثه



پروفیسر شہناز گل خان  
پرنسپل جامعہ اسلامیہ اسلامیہ