



فصلنامه علمی-پژوهشی اخلاق پژوهی

سال سوم • شماره نهم • زمستان ۱۳۹۹

Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 3, No. 9, Winter 2021



عدالت اخلاقی در تفسیر المیزان و نسبت آن با عدالت افلاطونی و ارسطویی

سید حمیدرضا میرعظیمی* ۱ افراسیاب صالحی شهرودی**

چکیده

بسیاری از مباحث اخلاقی ناظر به عدالت که از سوی فلاسفه مسلمان متقدم، مطرح شده است، برگرفته از آرا و دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو است و آنها افزون بر انتشار و اشاعه مدل نفس‌شناسانه افلاطون و نظریه اعتدال ارسطو، در تلاش برای معادل‌نگاری مفاهیم قرآنی با تفکرات این دو فیلسوف یونانی و به نوعی تحمیل نظرات آنها به قرآن کریم نیز بوده‌اند. در زبان عربی و فرهنگ اسلامی، «عدالت» به «دادن حق هر صاحب حق»، «وضع شیء در موضع خود» و همچنین «مساوات» و «اعتدال» معنا شده و به‌رغم این‌که علامه طباطبایی، به این جهات مختلف معنایی توجه داده‌اند، به واسطه تأثیرپذیری از فلاسفه مسلمان - که آنها را «علمای علم اخلاق» می‌نامد - آمیزه و ادغامی از دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو را در تفسیر المیزان وارد کرده و از آن جهت که «اعتدال» از میان معانی ذکر شده برای عدالت، همخوانی بیشتری با تفکرات پیش‌گفته دارد، آن را بهترین معنا برای تفسیر «عدالت» در قرآن کریم انگاشته‌اند و از همین رو، تفسیر ایشان از برخی آیات که واژه «عدالت» در آنها به کار رفته، متأثر از این پیش‌فرض است. افزون بر این، ایشان در مقابل مدل نفس‌شناسانه فلاسفه، توصیفی در حد انتظار از مدل نفس‌شناسانه قرآن، ارائه نکردند.

کلیدواژه‌ها

عدالت، علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، افلاطون، ارسطو، اعتدال.

* عضو هیأت علمی دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) | hmirazimi@ut.ac.ir
** عضو هیأت علمی دانشگاه علوم پزشکی زاهدان، زاهدان، ایران. | salehishahroudi@zaums.ac.ir
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۰۳ □ تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۸/۲۶

مقدمه و بیان مسئله

بنیادی‌ترین قدم برای درک نظام اخلاقی عرضه شده در هر متنی از جمله قرآن کریم، کشف مراد نویسنده از استعمال هر یک از واژه‌های آن متن است. اهمیت این مسئله زمانی مشخص خواهد شد که توجه کنیم همه آنچه که از جنبه هدایتگری دین در اختیار ما قرار دارد، از نوع ادله لفظی است و لازمه تبیین دین، یعنی پاسخ‌گویی به مسائل متکثر و متحول انسان‌ها در همه ابعاد و شئون زندگی، فهم این دلالت‌هاست (میرعظیمی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۳-۲۷۴).

عدالت - در تفکر اخلاقی افلاطون و ارسطو - به بهره‌مندی از اعتدال در قوای درونی و رعایت میانه‌روی در ظلم کردن و مورد ظلم قرار گرفتن معنا شده است؛ این مفهوم، اما در کتاب‌های لغت عربی و فرهنگ اسلامی با معانی متعددی از قبیل «مساوات»، «دادن حق هر صاحب حق»، یا «وضع شیء در موضع خود» و همچنین به معنای «قصد» یا «میانه‌روی»، توضیح داده شده که به نظر می‌رسد در کنار معنای اصلی برخی از این واژه‌ها به وجوه معنایی «عدالت» اشاره داشته باشند و برخی از آنها هم می‌تواند محصول و معلول تغییراتی که در طول زمان، در جهان بینی گویش‌وران زبان عربی اتفاق رخ داده، باشند.

در هر صورت، در شکل‌گیری معنا یا معانی هر واژه، عواملی دخیل هستند و به طور کلی، بررسی سه مرحله معنایی، برای معناشناسی مفاهیم قرآنی ضروری است: ۱) معنا یا معانی واژه و مشتقات و کاربردهای آن در زبان عربی، مقارن زمان نزول قرآن و پیش از آن؛ ۲) حدود و وجوه معنایی واژه و پیوندهای آن در مجموعه آیات قرآن (شبکه معنایی آیات)؛ ۳) جعل اصطلاح و تعاریف ارائه شده از سوی عالمان شاخه‌های علوم مختلف اسلامی مثل فقه، اصول، کلام، تفسیر و ... در دوره‌های بعدی و نیز تحول معنایی واژه و کاربردهای آن بر اساس رواج و شیوع آن تعاریف و اصطلاحات.

بر این اساس - برای فهم معانی الفاظ آیات قرآن کریم - اولاً، توجه به معنای آن واژه‌ها زمان نزول و پیش از نزول قرآن کریم ضروری است. ثانیاً، در موارد بسیار، خداوند در آیات قرآن کریم از آن واژه‌ها، تعاریف و پیوندها و کاربردهایی ارائه کرده است که حدود معنایی، کاربردی و تعریف مشخص و خاصی از آن واژه و پیوند آن با دیگر مفاهیم در یک شبکه معنایی را باز می‌نمایاند (میرعظیمی، ۱۳۹۲، ۲۶-۲۷).

در این نوشتار، تأثیر‌پذیری علامه طباطبایی از تفکرات افلاطون و ارسطو در تعریف عدالت، که سبب جهت‌گیری خاص در تفسیر برخی آیات قرآن کریم شده است، بررسی شده است.



مفهوم‌شناسی عدل

در لغت‌نامه‌ها به کاربردها و معانی مختلف یک مفهوم اشاره می‌شود، اما اصلی‌ترین رسالت کتب لغت ارائه ریشه لغوی واژگان است. ریشه لغوی، نقشی محوری در معناشناسی یک مفهوم دارد و بخش مشترک همه کاربردهای یک واژه است و در مثل همانند نخ تسییح، معانی متعدد مفهوم را به هم ارتباط می‌دهد. بر اساس این توضیح، معناشناسی واژگان، نوعی مهندسی معکوس است که تلاش می‌کند از دل یک کلاف درهم‌پیچیده و با تحلیل استعمال‌های مختلف یک واژه، گوهر یا محور معنایی، آن را بیابد (میرعظیمی، ۱۳۹۷، ص ۶۹-۹۴). در مورد مفاهیمی مثل «عدالت» که استعمال‌های متعدد و معانی متنوع در متون دارند، یافتن گوهر معنایی با دشواری‌های زیادی همراه بوده و در بسیاری از موارد، ریشه معنایشان محل اختلاف است:

کتاب العین، «عدل» را مقابل ظلم و جور دانسته و آن را حکم به حق معنا کرده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۹). راغب اصفهانی در مفردات، «مساوات» را ریشه اصلی این واژه دانسته و آن را «مثل شیء، تساوی و برابری» و «رعایت برابری در پاداش و کیفر دادن» معنا کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۵۱-۵۵۳). «استقامت بر مسیر»، معنای دیگری است که به مفهوم عدالت نسبت داده شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۴۳۰).

گفته‌اند که این واژه نیز همانند دیگر لغات، با حرف اضافه «عن» معنای عکس به خود می‌گیرد که در این صورت، معنای اعوجاج و انحراف از مسیر، خواهد داشت (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۹۶).

آقای مصطفوی در التحقیق، «عدل» را «قصد و میانه‌روی در امور»^۱ و همچنین حالتی «بین‌افراط و تقریط» و «اعتدال» معنا کرده است.^۲ (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۵۵۰-۵۵۳) و ابن فارس دو معنای اصلی متقابل، یعنی «استوا» و «اعوجاج و نادرستی» برای آن مطرح کرده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۴۶).

بر اساس اصل «تعرف الاشیاء بأضدادها»، بررسی معنای واژه‌های متضاد «عدل»، یعنی «ظلم و جور» در بیان اهل لغت، در شناخت معنای عدل مفید و کارگشا است. بسیاری از اهل لغت، «ظلم» را قرار گرفتن چیزی در غیر از جایی که مخصوص به آن است یا به نقصان و

۱. «العدْلُ: القصد في الأمر».

۲. «هو توسط بين الإفراط والتقریط ... و هو الاعتدال».



کمی و یا به‌زیادتی و فزونی و یا به عدول، و انحراف از زمان و مکان آن گفته‌اند (خسروی حسینی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۲۹). مولف التحقیق ظلم را «خلاف نور» و «قرار دادن شیء در غیر جای خود» دانسته^۱ (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۷۰) و در قاموس قرآن به «ناقص کردن حق و یا گذاشتن شیء در غیر موضع خویش» معنا شده است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۷۰) و «ظلم» - از نظر توشی هیکو ایزوتسو - به معنای «بی‌عدالتی و بیدادگری و انجام کاری که فرد حق آن را ندارد» است (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۳۳۲).

«جور» را هم مفهوم مخالف «عدل» دانسته‌اند؛ به عنوان مثال، فراهیدی «جور» را نقیض عدل و ترک میانه‌روی در مسیر معنا کرده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۱۷۶) و از نظر راغب اصفهانی هم «جور» به معنای قُرب و نزدیکی و عدول از هر حقی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۵۳-۵۵۴) و مولف التحقیق جور را به مایل شدن از راه معنا کرده است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۴۰).

مفسران قرآن کریم، «عدالت» را عدم انحراف از حق، انصاف و ورزیدن، به قسط رفتار کردن، مطابق امر الهی رفتار کردن تفسیر کرده‌اند: زمخشری - ذیل آیه ۸ سوره مائده - عدالت را به انصاف و دادگری تفسیر کرده و معتقد است که عبارت «الا تعدلوا» در قرآن، بیانگر این مطلب است که بغض شما به مشرکین نباید موجب شود که پس از پیروزی بر آنها، با اعمالی مثل قتل کودکان و زنان بر آنها تعدی کنید (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۱۲).

شیخ طبرسی - ذیل آیه ۹۰ سوره نحل - «عدل» را انصاف بین مردم و تعامل با آنها بر اساس اعتدالی که در آن انحرافی نباشد، دانسته است^۲ (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۸۶).

رشیدالدین میبدی - صاحب کشف الاسرار و عدة الابرار - نیز در تفسیر آیه ۹ سوره حجرات، عبارت «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ»، عدل را به انصاف و رضا به حکم خداوند^۳ حمل کرده است (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۲۵۱).

در کنار این معانی، در برخی آیات متناسب با معنای آیه و جوهی به واژه عدل نسبت داده شده است و کتاب‌های وجوه القرآن، و جوهی مثل دادگری، درستی، فدیة، مانند (مثل)، شرک، برابر

۱. «أحدهما - خلاف الضياء والنور، والآخر - وضع الشيء غير موضعه تعدياً».

۲. «وهو الإنصاف بين الخلق والتعامل بالاعتدال الذي ليس فيه ميل ولا عوج».

۳. «بحملها على الإنصاف والرضا بحكم الله».

کردن چیزی با چیز دیگر، بدلی که خود را بدان برهاند و... برای واژه عدل ذکر کرده‌اند، برای نمونه، اگر یکی از وجوه عدل را «شرک» گفته‌اند. از این جهت که «عدل» برابر کردن چیزی با چیز دیگر است و بر این اساس، هر گاه این واژه در ارتباط با خداوند به کار رود، معنای شرک می‌دهد؛ طبرسی ذیل آیه ۴۸ سوره بقره و تفسیر عبارت «وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ» چنین توضیح می‌دهد: ^۱ «أَي فِدْيَةٍ وَإِنَّمَا سَمِيَ الْفِدَاءَ عَدْلًا لِأَنَّهُ يَعَادِلُ الْمَفْدِيَّ وَيَمَاطِلُهُ» ^۲ (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۲۴). او در تفسیر عبارت «ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ» در آیه ۱ سوره انعام، می‌نویسد: «أَي يَسُوِّفُونَ بِهِ غَيْرَهُ بِأَنْ جَعَلُوا لَهُ أُنْدَادًا مَأْخُذًا مِنْ قَوْلِهِمْ مَا أَعْدِلُ بِفُلَانٍ أَحَدًا، أَي لَا نَظِيرَ لَهُ عِنْدِي وَقِيلَ مَعْنَى يَعْدِلُونَ يَشْرِكُونَ بِهِ غَيْرَهُ» ^۳ (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۲۳).

میبدی هم «یعدلون» را انباز گرفتن برای خداوند تفسیر می‌کند (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۲۸۸)، اما نظر دیگری را هم ذکر می‌کند که در آن عبارت مورد بحث «انحراف از حق» معنا شده است: «عدل، همتا کردن بود چیزی با چیزی که این عدل آن کنی و آن عدل این، و در خبر است: «كذب العادلون بالله». نضر شمیل گفت: «بربهم» این «با» بمعنای «عن» است، و يعدلون از عدول است و برگشتن، ای یمیلون و ينحرفون عن الحق» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۲۸۸).

جمع‌بندی این مطالب نشان می‌دهد که مفسران عدالت را به دو معنای اصلی، اما مختلف تفسیر می‌کنند. بر اساس یکی از این دیدگاه‌ها، عدالت‌ورزی به معنای حرکت در مسیر حق، و بر اساس نظر دیگر، «عدالت» حرکت در راستای ایجاد تعادل و مساوات است و عبارات دیگر در بیان آنها، اشاره به روش‌های تحقق عدل و تشخیص مصداق‌ها دارند؛ به عنوان مثال، گاه عدالت ورزی را هم معنا با مطابق امر الهی رفتار کردن، به قسط و به اعتدال رفتار کردن معنا کرده‌اند.

عدالت در دیدگاه افلاطون و ارسطو

افلاطون و ارسطو تعاریف متفاوتی از واژه یونانی «dikaiosune» که در فارسی و عربی به

۱. «أَي فِدْيَةٍ وَإِنَّمَا سَمِيَ الْفِدَاءَ عَدْلًا لِأَنَّهُ يَعَادِلُ الْمَفْدِيَّ وَيَمَاطِلُهُ»

۲. «عدل به معنای فدیة (کفاره، جبران) است و تنها از این جهت به فدیة، «عدل» گفته می‌شود که فدیة، معادل (همتراز، هم‌شأن) آن چیزی است که از بین رفته و همانند آن است.

۳. «مساوی کردند غیر او را با او، به اینکه همتایانی برای او قرار دادند به آنکه گفته‌اند: هیچ کس معادل او نیست یا نظیری برای او نمی‌شناسیم و گفته شده، معنای «یعدلون» شریک دانستن غیر با اوست».



«عدالت» ترجمه شده است، ارائه داده‌اند؛ افلاطون، نظریه عدالت خود را ضمن بیان طرح پیشنهادی‌اش در مورد طبقات اجتماعی و جامعه ایده‌آل بیان کرد؛ تقسیم‌بندی او از قوای نفسانی، متناظر با طبقات سه‌گانه جامعه که آنها را شامل زمامداران، سپاهیان و پیشه‌وران می‌داند، است (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۰۳۰). او در این طرح، سه قوه برای نفس معرفی کرد: عقل که گرایش به درک حقایق دارد، قوه غضب که به دنبال قدرت و جاه است و شهوت که به دنبال کسب تمایلات زیستی و منفعت است (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۲۲۹-۱۲۳۰). از نظر افلاطون، لازمه تحقق حکمت، شجاعت و عفت - که فضایل مربوط به این قوا هستند - این است که بعد از تربیت قوه عقل، قوه غضب تربیت شده و با آن هماهنگ گردد و در مرحله سوم این دو نیرو زمام قوه شهوت را به دست گیرند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۰۳۱-۱۰۳۲).

گویی - از نظر افلاطون - حتی اگر هر یک از اجزای نفس به‌تنهایی کارشان را خوب انجام دهند، نتیجه مطلوب حاصل نمی‌شود و برای رسیدن به حالت ایده‌آل وجود فضیلت دیگری ضروری می‌نماید (صادقی، ۱۳۸۱، ص ۵۸-۶۸) و آن، فضیلت، هماهنگی سه جزء نفس یا همان «عدالت» است. بنابراین، «عدالت» یعنی اجزای روح در کار هم دخالت نکنند و سه جزء روح همانند سه تار اصلی یک ساز با هم هماهنگ باشند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۰۳۴). این توضیحات افلاطون هم در هماهنگی با نظریه‌اش در باب جامعه است؛ زیرا از نظر او، عدالت اجتماعی این است که هر کس در جامعه کار مناسب با طبیعت خود را انجام دهد (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۰۱۸) و طبقات مختلف جامعه در کار یک‌دیگر دخالت نکنند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۰۳۴).

از نظر ارسطو، اما «عدالت» فضیلتی است که موجب می‌شود آدمی استعداد بجا آوردن اعمال عادلانه را داشته باشد (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۶۳) او عدالت را از منظر اجتماعی‌اش، یعنی در ارتباط انسان با شهروندان مورد توجه قرار داده است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۶۷) و دو معیار اصلی را برای عدالت‌ورزی معرفی کرده و به عبارتی، دو ویژگی برای انسان عادل برمی‌شمارد: اولاً، انسان عادل حرمت قوانین را نگه می‌دارد و ثانیاً، برابری شهروندان را ارج می‌نهد و محترم می‌شمارد (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۶۳-۱۶۵). در این بیان، در واقع، عدالت به دو نوع عام و خاص تقسیم شده است؛ عدالت مطابق معیار اول، فضیلتی است جامع و کلی که شامل همه فضایل است و گویی می‌توان آن را جایگزینی برای واژه «خوب» در اخلاق اجتماعی دانست؛ زیرا فرض ارسطو در مورد قانون، کامل و معقول بودن است که به همه فضایل امر می‌کند و غایتش تأمین و نگهداری

سعات و لوازم نیکبختی جامعه است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۶۷) عدالت مطابق معیار دوم، یا عدالت خاص، زیرمجموعه عدالت در تعریف اول است و خود به دو نوع تقسیم می‌شود: (۱) عدالت توزیعی^۱ که مربوط به توزیع افتخار و پول و دیگر امور تقسیم‌پذیر میان شهروندان است؛ (۲) عدالت تصحیحی^۲ که نقش تصحیح در معاملات و ارتباط‌های اختیاری و غیر اختیاری میان افراد جامعه دارد (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۲).

آنچه که در دیدگاه ارسطو بیشترین ارتباط را با موضوع این مقاله دارد، موضوع «حد وسط» و چرایی طرح این مبنا و آموزه در نظریه عدالت اوست؛ او می‌گوید عدالت «Dikaion» در زبان یونانی از ریشه «Dicha» مشتق شده که به معنای تقسیم به دو بخش است و قاضی هم یک Dikastes است؛ چنان که گویی «تقسیم‌کننده به دو نیم» است. او برای استخراج مفهوم «حد وسط» از معنای مساوات و «تقسیم‌کننده به دو نیم» این‌گونه توضیح می‌دهد: اگر از دو چیز، یکی مقداری بیشتر باشد برای آنکه آنها را به دو مقدار مساوی برسانیم باید از بزرگتر مقدار زائد از حد وسط را برداریم و به کوچک‌تر بیفزاییم (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۷). ارسطو در ادامه، می‌نویسد: در بعضی جاها قاضی را «واسطه» می‌خوانند و این عنوان اشاره‌ای است به این که اصحاب دعوی اگر به حد وسط دست یابند به عدالت دست یافته‌اند. بنابراین، «عدالت» حد وسط است، همان‌گونه که قاضی «واسطه» است. قاضی برابری را دوباره برقرار می‌سازد، مثل این که اگر خطی به دو بخش نابرابر تقسیم شده باشد، از بخش بزرگ‌تر مقداری که بیش از نصف خط است، برمی‌دارد و به بخش کوچک‌تر می‌افزاید (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۷).

هر چند نظریه حد وسط و تقسیم به دو جزء برابر - که ارسطو در مثال خط ذکر کرد - برای بیان آنچه که او «عدالت تصحیحی» می‌نامد، کارآمد است، اما در مورد عدالت توزیعی در اکثر مصادیق، به مساوات رفتار کردن عادلانه نیست و - به همین دلیل - ارسطو، تعریف دیگری از حد وسط در عدالت توزیعی ارائه می‌دهد و آن را ایجاد تناسب و رعایت استحقاق افراد معنا می‌کند:

اگر اشخاص برابر نباشند، نخواهند توانست اشیای برابر را بدست بیاورند و مبداء همه نزاع‌ها و دعاوی همین است که یا اشخاص برابر اشیای نابرابر بدست آورده‌اند و یا اشخاص نابرابر اشیای برابر (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۴).

1. distributive justice
2. corrective justice



ارسطو در نهایت، توضیح می‌دهد که مراد از برابری در عدالت توزیعی، برابری ریاضی نیست، بلکه برابری نسبت‌ها و رعایت تناسب است و ظلم هم که نقطهٔ مقابل عدالت است، به معنای نابرابری یا تجاوز از تناسب است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۳). توجیه او در این زمینه، این‌گونه است:

عدل به معنای برابری است و این مطلبی است که همه قبول دارند؛ بی‌آنکه نیاز به دلیل داشته باشد، اما اگر برابر حدّ وسط است، پس عدالت هم حدّ وسط است...، یعنی میان بیش از اندازه و کمتر از اندازه (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۵).

به نظر می‌رسد ارسطو در تعریف عام، عدالت را هر نوع رفتاری که در نهایت، منجر به «تأمین و نگهداری سعادت و لوازم نیکبختی جامعه» می‌شود، معرفی کرده است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۶۷)، اما در تعریف خاص، تلاش می‌کند تا راهکاری عملی برای رسیدن به این هدف عرضه کند و در این راستا، ابتدا عدالت را به مساوات معنا کرد، اما ناچار شد از این نظر و تعریف فاصله بگیرد و «مساوات» را رعایت تناسب معنا کند تا از هدف اصلی عدالت، یعنی «تأمین سعادت» دور نشود. از جمله مشخصه‌های دیدگاه ارسطو این است که از نظر او، فضیلت عدالت، میانه و حدّ وسط دو رذیلت ظلم و انظلام است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۳).

عدالت در نگاه حکیمان مسلمان

آنچه در کتاب‌های اخلاقی حکیمان مسلمان در موضوع عدالت آمده، ذکر معنای افلاطونی یا ارسطویی این مفهوم یا آمیزه‌ای از آنها است که گاهی با ابتکاراتی که نمی‌توان آنها را تغییرات بنیادین در دیدگاه افلاطون و ارسطو به حساب آورد، همراه بوده است.

فارابی در تعریف عام خود، عدالت را انجام هر نوع فعل فضیلت‌مندانه که در تعامل انسان با دیگران صورت می‌گیرد، معرفی کرده است (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۷۴). بنا به توضیحات او که بیشتر به جنبهٔ اجتماعی عدالت پرداخته و آن را مربوط به تقسیم خیراتی مثل سلامت، کرامت، ثروت و دیگر خیرات مشترک می‌داند، بهره‌مندی هر یک از اهل مدینه باید مطابق استحقاقشان باشد. نکته قابل توجه در نظریه و نگاه فارابی به عدالت، این است که او - همانند ارسطو - عدالت را حدّ وسط میان ظلم و انظلام معرفی نمی‌کند، بلکه معتقد است همان‌گونه که اعطای کمتر از استحقاق خیرات به افراد، ظلم در حق آنهاست، اعطای بیشتر از استحقاق به آنها را هم باید ظلم بنامیم؛ زیرا این کار ظلم در حق اهل مدینه است (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۷۱).

ابن مسکویه، فیلسوفی است که از هر دو تعریف افلاطونی و ارسطویی از عدالت متأثر بوده و لازمه اخلاقی زیستن و بهره‌مندی از فضایل را رعایت اعتدال و حدّ وسط در استفاده از قوای ناطقه، غضبیه و شهویه معرفی کرده است و برای افراط و تفریط هر یک از این قوارذیلتی را نام برده است. عدالت در دیدگاه ابن مسکویه، محصول و برآیند انسجام و کارایی مثبت قوای نفس است که البته، این فضیلت هم حدّ وسطی است میان دو رذیلت افراطی و تفریطی ظلم و انظلام (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۳۸-۳۹). او معتقد است اگر انسان بتواند عدالت را در نفس خود محقق کند، در تعامل با دیگران هم توان عمل عادلانه را خواهد داشت:

عدالت، فضیلتی است که برای نفس از اجتماع این فضیلت‌های سه‌گانه‌ای که برشمردیم، پدید می‌آید و این امر در زمان آشتی و صلح کردن برخی از این قوا و تسلیم شدن آنها به قوه ممیزه (ممکن می‌شود)، تا این قوا به سوی خواسته‌های خویش بر هیئت و منوال سرشت خود، به حرکت در نیایند و بر هم غلبه نیابند و به سبب آن برای انسان حالتی پدید می‌آید که همواره به وسیله آن نخست از نفس خود بر خود انصاف و دادگری را برمی‌گزیند، پس از آن داد خواستن را از دیگری و برای دیگری بر می‌گزیند (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۶۹).



۳۴

از ابتکارات فلاسفه مسلمان در تفسیر و بازنشر تفکرات افلاطون و ارسطو در موضوع عدالت، تغییری است که در مدل‌سازی قوای نفسانی - که از افلاطون نقل شده - ایجاد کرده‌اند؛ به عنوان نمونه، خواجه نصیرالدین طوسی - پس از تقسیم قوای نفس به دو شاخه ادراک و تحریک - قوه تحریک را به دو بخش (شهوی و غضبی) و قوه ادراک را به دو بخش (نظری و عملی) تقسیم کرده و معتقد است، «عدالت» توانایی نفس در کنترل قوای شهوت و غضب است که وظیفه عقل عملی است (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۶۵).

این تقسیم‌بندی قوای نفسانی و این تعریف از عدالت تفاوت‌هایی با نظر افلاطون دارد، اما می‌توان بن‌مایه آن را - از آن جهت که عدالت را حاکمیت قوه عاقله بر دو قوه شهوی و غضبی معرفی می‌کند - برگرفته از تفکر افلاطون دانست.

در بسیاری مواضع، مکتوبات خواجه نصیرالدین طوسی به نظر افلاطون نزدیک است و در عین حال، گرایش‌های ارسطویی هم در آنها مشهود است. او فضایل را در چهار جنس (حکمت، شجاعت، عفت و عدالت) محصور می‌داند و به ازای هر فضیلتی قائل به دو جنس رذیلت است که در دو طرف آن فضیلت قرار می‌گیرند، و در مورد «عدالت» این‌گونه می‌نویسد:

و چون این سه جنس فضیلت حاصل شود و هر سه با یکدیگر متمازج و متسالم شوند، از ترکیب هر سه، حالتی متشابه حاصل گردد که کمال و تمام آن فضایل به آن بود و آن را فضیلت «عدالت» خوانند (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۶۵).

خواجه نصیر - در فرازی دیگر از مطالب خود که به مطالب ارسطو نزدیک تر است - مراد خود از اعتدال و حدّ وسط بودن عدالت برای دورذیلت ظلم و انظلام را این گونه شرح می دهد:

و ببايد دانست که وسط به دو معنی اعتبار کنند: یکی آنچه فی نفسه وسط بود میان دو چیز، مانند چهار که وسط بود میان دو و شش و انحراف از آن وساطت، محال باشد و دیگر آنچه وسط بود به اضافت، مانند اعتدالات نوعی و شخصی به نزدیک اطباء و اعتبار وسط در این علم هم از این قبیل باشد و از اینجاست که شرایط هر فضیلتی به حسب هر شخصی مختلف شود (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۷۱-۷۲).

از دیگر فیلسوفی که در بستر تفکر افلاطونی و ارسطویی به توصیف قوای نفس و مفهوم عدالت پرداخته اند، جلال الدین محمد بن اسعد دوانی صاحب کتاب لوامع الاشراف فی مکارم الأخلاق معروف به اخلاق جلالی است. دوانی نیز نفس ناطقه انسانی را دارای دو قوه ادراک و تحریک دانسته و برای هر یک از آنها دو شعبه معرفی کرده است؛ به این ترتیب که قوه ادراک به دو شعبه عاقله (عقل نظری) و عامله (عقل عملی) و همچنین قوه تحریک به دو شعبه غضبی و شهوی تقسیم می شود. از نظر او، محصول تهذیب عقل نظری، «حکمت» و محصول تهذیب عقل عملی «عدالت» است و به همین ترتیب، «شجاعت» محصول تهذیب قوه غضبی و «عفت» محصول تهذیب قوه شهوی است. دوانی هم لازمه کارآمدی قوای انسانی را تسلط قوه ادراک بر دیگر قوا می داند؛ به این معنا که «عدالت» - از نظر او - عمل هر یک از قوا تحت سلطه عقل عملی است (دوانی، بی تا، ص ۱۹-۲۰).

طرح دیگر دوانی معرفی سه قوه ناطقه، غضبی و شهوی برای نفس است و مطابق این طرح، محصول اعتدال نفس ناطقه، «حکمت» و محصول اعتدال نفس سبعی یا قوه غضب، «شجاعت» است و از اعتدال نفس بهیمی یا قوه شهوت نیز «عفت» حاصل می شود و پس از حصول این سه فضیلت و تسالم آنها، فضیلت «عدالت» به وجود می آید (دوانی، بی تا، ص ۲۱). تفاوت اصلی این دو طرح این است که در طرح نخست، حصول سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت وابسته به وجود عدالت، یعنی کمال قوه عقل عملی در مدیریت دیگر قوا است، اما در طرح دوم، فضایل مورد اشاره اجزای عدالت به حساب می آیند که پس از به وجود آمدن آنها حاصل می شود.

تا اینجا مشخص شد کلیات مباحث فلاسفه مسلمان مأخوذ از مُدل نفس‌شناسانه افلاطون، و زیرساخت‌های تفکری ارسطو در موضوع عدالت اجتماعی بوده است؛ هر چند در کلام برخی، گرایش‌های افلاطونی و در برخی دیگر گرایش‌های ارسطویی نمود بیشتری داشته است و به‌رغم ابتکارانشان و اختلاف نظرهایی که بین خود داشته‌اند، هیچ‌گاه نتوانستند خود را از چنبرهٔ این تفکر که عدالت را بر پایهٔ تقسیمات قوای نفسانی و کلیدواژهٔ «اعتدال» توضیح می‌دهد، رها کنند. اشاره به این نکته نیز لازم است که از نظر برخی نویسندگان، تفاوت‌های موجود در دیدگاه‌ها و آرای افلاطون و ارسطو، ادغام و درهم‌آمیختن آنها را غیر منطقی می‌سازد؛ زیرا عدالت در نظر افلاطون، انسجام قوای نفس است و ردیلتِ مقابل آن تنها عدم انسجام قوای نفس یا «ظلم» است، اما عدالت ارسطویی وصفِ فعل و حدِّ وسط بین ظلم و انظلام است» (اترک، ۱۳۹۲، ص ۱۰۲-۱۲۶).

عدالت در تفسیر المیزان

علامه طباطبایی، بیشترین توضیحات خود در مورد عدالت را در تفسیر المیزان بیان کرده و در کتاب‌های دیگر ایشان - غیر از موارد جزئی که در متن به آنها اشاره خواهد شد - مطلب جدیدی که دیدگاه دیگری افزون بر آنچه که در تفسیر المیزان آمده، نمی‌توان یافت.

شیوه بحث علامه در مورد مفاهیم قرآنی این است که ابتدا ریشه لغوی هر مفهوم را مشخص می‌کند و در ادامه، همهٔ استعمالات آن مفهوم را بر اساس آن معنای لغوی تفسیر می‌کند و به همین دلیل، ناچار خواهیم بود ابتدا اشاره‌ای به مبانی ایشان در معناشناسی واژه‌ها داشته باشیم. مطابق مبانی معناشناسانهٔ علامه، واژه‌هایی که انسان‌ها برای نامیدن یک شیء انتخاب می‌کنند به فایده و منفعت خاصی که آن شیء برای آنها دارد، اشاره می‌کند؛ نه به کیفیات و ویژگی‌های جزئی آن و حتی اگر تغییرات بنیادین در شکل، جنس و بقیه ویژگی‌های آن شیء ایجاد شود، مادامی که فایدهٔ مورد نظر یا غرض و غایتی که در نام‌گذاری مورد نظر بوده محقق کنند، لفظ مربوطه هم برایشان به کار می‌رود؛ به عنوان مثال، لفظ «چراغ» که برای اشاره به خاصیت نورافشانی چراغ‌های پیه سوز اولیه جعل شد، امروزه برای اشاره به لوازم الکتریکی که همان هدف را محقق می‌کنند هم استفاده می‌شود (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۶).

به عبارت دیگر، هر مفهوم واجد یک روح معنایی، یا معنای گوهرین است که به هدف و غرضی که نخستین بار بشر به خاطر آن هدف، مفهوم مورد نظر را جعل کرده است، اشاره دارد؛ و این گوهر معنایی، وجه مشترک همه استعمال‌ها و مصداق‌های آن مفهوم می‌باشد؛ بنابراین، نخستین



قدم برای رسیدن به معنای هر واژه دستیابی به همان گوهر معنایی است تا بر اساس آن بتوانیم همه استعمال‌های مفهوم را توضیح دهیم. به عنوان مثال، کارکرد اصلی صداهایی که بشر آنها را «کلام» نامید این بود که انسان‌ها به وسیله آنها منویاتشان را به یک‌دیگر می‌فهماندند، بر اساس مبانی گفته شده هر امر دیگری غیر از ایجاد صوت، که این خاصیت، یعنی «فهماندن ما فی الضمیر به دیگران» را داشته باشد، ذیل عنوان «کلام» جای می‌گیرد و بر این اساس، استعمال این مفهوم (کلام) در مورد خداوند، به این معنا نیست که خداوند برای متکلم بودن ناچار است که آواز خود را پاره پاره کند، و از ترکیب آنها علامت‌هایی به نام «کلمه» بسازد و دیگران را تفهیم کند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۷۹-۴۸۰). بلکه مخلوقات او، قول و کلام او به حساب می‌آیند؛ زیرا آنها با خلقت و وجود خود، بر خواست خدا دلالت می‌کنند و بر همین اساس در آیات قرآن، وقتی خدا چیزی را اراده می‌کند و می‌فرماید: «موجود شو!» حتی کلمه «باش» هم بین خدا و آن چیز واسطه نیست. بنابراین، قول خدا در تکوینیات، عین همان خلقت و ایجاد است، اما در غیر تکوینیات، از قبیل سخن گفتن با یک انسان، «قول خدا» عبارت است از ایجاد امری که سبب پدید آمدن علمی باطنی در انسان می‌شود (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۸۳-۴۸۴).

علامه در مورد ریشه یا محور معنایی مفهوم عدالت، عیناً نظر راغب اصفهانی که «عدل» را «مساوات» معرفی کرده، بدون هیچ‌گونه بحث تفصیلی پذیرفته و آن را در تفسیر المیزان نقل کرده است، او در باب وجه تسمیه عدالت نیز می‌نویسد:

معنای اصلی عدالت، اقامه مساوات میان امور است به اینکه به هر امری آنچه سزاوار است، بدهی تا همه امور مساوی شود (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۷۷).

از این بیان، یعنی یکی دانستن عدالت با مساوات، دو مقصود قابل برداشت است: برداشت نخست، این است که برای مثال، در عدالت اجتماعی بگوییم: عدالت، یعنی بدون توجه به موقعیت افراد، امور را به گونه‌ای تنظیم کنیم که شرایط و بهره‌مندی یکسان برای همگان ایجاد شود. این فرض قابل قبول نیست و بدیهی است که تنها در برخی مصادیق، یعنی در شرایط کاملاً یکسان، به مساوات رفتار کردن، رفتاری عادلانه و حق مدارانه به حساب می‌آید و در اکثر موارد، لازمه عدالت‌ورزی، رفتار متفاوت با افراد است، ایشان در موضوع مقایسه حقوق زن و مرد در اسلام این فرض را رد کرده و می‌نویسد:

درست است که همه افراد جامعه در برابر قانون باید مساوی باشند، ولی این مساوات، مساوات از حیث اجرای قانون است؛ نه مساوات در وزن اجتماعی و

حقوق مجعوله و چگونه ممکن است در جامعه‌ای امیر و مأمور و ... در همه مزایای اجتماعی برابر بوده باشند و جامعه به زندگی خود ادامه داده و منهدم و متلاشی نشود (علامه طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸۲).

فرض دوم، از برابر دانستن عدالت و مساوات، همان است که علامه هم به آن اشاره کرده، یعنی رفتارهایی عادلانه به شمار آیند که در نهایت، به ایجاد شرایط یکسان برای همگی منجر شود (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۷۷). این تعریف هم با تردیدهایی روبه‌رو است؛ از جمله این که توصیف مقبولی از عدالت خداوند در دنیا عرضه نخواهد کرد؛ زیرا وضع موجود در عالم به وضوح نشان می‌دهد که خداوند برای همگان شرایط مساوی ایجاد نکرده و در برخی آیات و برای مثال، آیه شریفه «... إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (سوره بقره، آیه ۲۴۷) هم به این نکته توجه داده است. این نکته در مباحث فلسفه اسلامی هم به شکل ضمنی مورد تأیید قرار گرفته؛ زیرا فلاسفه - در بحث اثبات عدالت خداوند - هیچ‌گاه تلاش نکرده‌اند تساوی موجودات را ثابت کنند، بلکه همواره تلاش داشته‌اند تا تفاوت‌های موجود را با توضیحات و استدلال‌های مختلف، عادلانه معرفی کنند.



۳۷

با این که در عبارت ذکر شده از علامه طباطبایی، ایشان مساوات را به عنوان گوهر معنایی عدل پذیرفته‌اند، اما به نظر می‌رسد که به استفاده از دو معنای دیگر عدالت، یعنی «قرار دادن هر چیزی در جای خودش» و «دادن حق هر صاحب حقی» هم گرایش دارند و معمولاً از این دو عبارت برای تفسیر عدل استفاده می‌کنند، به عنوان مثال، ایشان در تفسیر آیه شریفه «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا...» این گونه توضیح می‌دهند که خداوند، نفع عمل صالح را به صاحبش می‌رساند و به او ثواب می‌دهد، و ضرر عمل بد را نیز به صاحبش می‌رساند و عقابش می‌کند. بنابراین، خداوند به کسی ظلم نکرده و چنان نیست که وضع شیء در غیر موضعش اتفاق افتاده باشد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۶۰۷-۶۰۸). ایشان همچنین در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ» و در توضیح انواع عدالت، بر معنای «اعطاء حق هر صاحب حق» تأکید کرده و می‌فرمایند:

عدالت در اعتقاد این است که به آنچه حق است ایمان آوری، و عدالت در عمل فردی آن است که کاری کنی که سعادتت در آن باشد، و کاری که مایه بدبختی است، بخاطر پیروی هوای نفس انجام ندهی، و عدالت در مردم و بین مردم این است که هر کسی را در جای خود که به حکم عقل و یا شرع و یا عرف مستحق آن است قرار دهی، نیکوکار را به خاطر

احسانش احسان کنی، و بدکار را به خاطر بدیش عقاب نمایی، و حق مظلوم را از ظالم بستانی و در اجرای قانون، تبعیض قائل نشوی (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۷۸).

این نکته در تعریف‌هایی که از عدالت اجتماعی ارائه کرده هم مشاهده می‌شود. برای مثال، ایشان در برخی مکتوباتشان، عدالت اجتماعی را بهره‌مندی افراد به قدر استحقاق تعریف کرده‌اند (علامه طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸۲) یا در جایی دیگر در مورد این نوع «عدالت»، گفته‌اند: «با هر يك از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است و در جایی جای داده شود که سزاوار آن است» (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۷۸).

به نظر می‌رسد که معانی‌ای مثل «دادن حق هر صاحب حقی» یا «وضع شیئی در موضع خود» - در مقایسه با مساوات - ظرفیت بیشتری برای توصیف مفهوم «عدل» دارند و این سؤال مطرح می‌شود که چرا علامه طباطبایی - به جای «تساوی» - یکی از آن دو معنا را معنای گوهرین عدل معرفی نکرده تا دیگر استعمال‌های این واژه را بر اساس آن معنای گوهرین توضیح دهند؟ ممکن است این تمایل از آن جهت باشد که معنا کردن عدالت به «مساوات»، با مفهوم «اعتدال و میانه‌روی» که علامه توجه ویژه‌ای به خصوص در مباحث اخلاقی به آن دارد، سازگارتر است. همان‌گونه که اشاره شد، معنای «میانه‌روی و اجتناب از دو سوی افراط و تفریط» از عدالت، دیدگاه رایج فلاسفه مسلمان در حوزه اخلاق بوده و با توجه به مطالب علامه در مباحث اخلاقی، به نظر می‌رسد که ایشان هم این نظریه را به دیده قبول نگریسته و از آنجا که واژه «مساوات» هم بین کلمات مختلفی که برای معنای عدالت ذکر شد، مطرح شده است، علامه بر این معنا تأکید ویژه دارد؛ چنانکه می‌نویسد:

عدالت، میانه‌روی و اجتناب از دو سوی افراط و تفریط در هر امری است، و این در حقیقت، معنا کردن کلمه است به لازمه معنای اصلی، زیرا معنای اصلی عدالت، اقامه مساوات میان امور است به اینکه به هر امری آنچه سزاوار است، بدهی تا همه امور مساوی شود، و هر یک در جای واقعی خود که مستحق آن است قرار گیرد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۷۷).

علامه طباطبایی، در این عبارت و همانند آنچه که از ارسطو نقل شده، معنای اصلی عدالت را مساوات دانسته و لازمه پیاده‌سازی یا راهکار عملی رسیدن به «عدالت» را «رعایت میانه‌روی و اجتناب از دو سوی افراط و تفریط در هر امری» معرفی کرده است. بنای فرضیه تأثیرپذیری ایشان از دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو با مراجعه به مدل نفس‌شناسانه‌ای که در تفسیر المیزان

بیان کرده است، محکم‌تر می‌شود. ایشان ضمن نقل تقسیم‌بندی قوای سه‌گانه (شهوویه، غضبیه و فکریه) آنها را منشاء همهٔ خُلق‌ها و افعال صادره از انسان معرفی کرده و معتقد است از آنجاکه ذات آدمی، معجونی از این قوای سه‌گانه است که با اتحادشان یک وحدت ترکیبی به وجود آورده‌اند و افعال مخصوصی از آنها صادر می‌شود، افعالی که آدمی را به سعادت می‌رساند که به خاطر رسیدن به آن، این معجون درست شده است، می‌رساند:

علم اخلاق بعد از فحص و بحث‌هایش به این نتیجه رسیده که اخلاق آدمی هر چند که از نظر عدد بسیار است، ولی منشاء همهٔ خلق‌های وی، سه نیروی عمومی است که در آدمی وجود دارد و این قوای سه‌گانه است که نفس را برمی‌انگیزد، تا در صدد به دست آوردن و تهیه علوم عملی شود؛ علمی که تمامی افعال نوع بشر به آن علوم منتهی می‌شود و بدان مستند می‌گردد... از این رو، بر این نوع موجود، واجب است که نگذارد هیچ یک از این قوای سه‌گانه راه افراط و یا تفریط را برود و از حاق وسط به این سویا آن سو، به طرف زیادی و یا کمی منحرف گردد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۹۸).

علامه طباطبایی - در ادامه و مطابق دیدگاه رایج در اخلاق فیلسوفانه - توضیح می‌دهد که اگر یکی از این قوا از حدّ وسط به یک سو تجاوز کند، معجون آدمی خاصیت خود را از دست می‌دهد، و در نتیجه، به سعادت نمی‌رسد. او حد اعتدال قوهٔ شهویه را عفت، و افراط آن را «شره» و تفریطش را «خمودی» معرفی کرده است. همچنین اعتدال در قوهٔ غضبیه «شجاعت»، افراط آن «تهور» و بی‌باکی، و تفریطش را «جبن» و بزدلی می‌نامد، و حتی برای «قوهٔ فکریه» هم قائل به حد اعتدال و افراط و تفریط شده، حکمت را حدّ وسط قوهٔ نطقیه و «جربزه» و «بلاغت» را افراط و تفریط در این قوه معرفی کرده است؛ او بعد از ذکر این مقدمات، تعریف خود از عدالت را بیان کرده و می‌نویسد: با جمع شدن و ترکیب سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت، ملکهٔ چهارمی در هر فرد پیدا می‌شود که خاصیتی متفاوت از آن سه قوه دارد و آن عبارت است از «عدالت».

اگر بنا بر ریشه‌یابی این عبارات داشته باشیم، می‌توانیم آنها را به مباحث نفس‌شناسانهٔ افلاطون و تعریفی که از عدالت ارائه داده است، نزدیک بدانیم. البته، توضیحات دیگر علامه در موضوع عدالت از این جهت که دو طرف ظلم و انظلام را برای آن مطرح کرده و تصریح می‌کند که «دو طرف افراط و تفریط عدالت عبارت می‌شود از ظلم و انظلام، از ستمگری و ستم‌کشی»، به عدالت ارسطویی هم نزدیک است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۶۰-۵۵۸).

فلاسفه مسلمان، در طول زمان تلاش‌هایی برای تطبیق مطالب خود که تحت تأثیر مطالب



افلاطون و ارسطو نوشته بودند، با مفاهیم قرآنی کرده‌اند و به عنوان مثال، خواجه نصیر الدین طوسی تلاش کرده تا سه قوه مطرح شده برای نفس در نظام تصویری افلاطون را همان حالت‌های مطرح شده برای نفس در قرآن معرفی کند: «و عبارت از این سه نفس در قرآن مجید به نفس اماره و نفس لوّامه و نفس مطمئنّه آمده است» (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۴۱).

از این دست تعابیر، در عبارات علامه طباطبایی هم به چشم می‌خورد و به عنوان مثال، ایشان - همانند ارسطو - لازمه عدالت‌ورزی را پای‌بندی به قانون معرفی کرده و در کنار قانون، پای‌بندی به احکام شرعی را هم شرط عدالت ذکر می‌کند:

عدالت اجتماعی آن است که انسان به حقوق دیگران اِفراط و تفریط روا ندارد و همه را در برابر قانون مساوی ببیند و در اجرای مقررات دینی از حق تجاوز نکند (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴).

مورد دیگری که علامه در آن معنای عدالت در دستگاه تفکری افلاطون و ارسطو را با احادیث مصومین (ع) ادغام کرده، این است که عبارت «اعطاء کل ذی حق حقه» (دادن حق هر صاحب حقی) را به «دادن حق هر قوه‌ای» و همچنین «قرار دادن هر چیزی در جای خودش» را «مصرف کردن هر قوه‌ای در جای خودش» تفسیر کرده است: «عدالت، آن است که حق هر قوه‌ای را به او بدهی و هر قوه‌ای را در جای خودش مصرف کنی» (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۵۸-۵۶۰).

پذیرش دیدگاه نفس‌شناسانه افلاطون و بحث‌های اجتماعی ارسطو توسط علامه، در معناشناسی واژه «عدل» مؤثر بوده و موجب تفسیر جهت‌دار از این واژه در آیات شده است؛ هر چند عبارت «علم اخلاق بعد از فحوص و بحث‌هایش به این نتیجه رسیده» این نکته را القای می‌کند که مطالب مورد اشاره، محصول تفکرات علمای پیشین بوده و گویی هدف علامه، صرفاً نقل نظر آنها است، اما از نوع بیان در توضیحات دیگر، می‌توان دریافت که ایشان بیشتر از این که «اعتدال» را ابزار ایجاد عدالت بدانند، آن را معنای گوه‌رین عدل می‌دانند و به عنوان مثال، در تفسیر آیه «شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ» (سوره مائده، آیه ۱۰۶) در کنار خوش‌بینی و اطمینان مجتمع دینی از رفتار فرد نسبت به دیانتش، معتدل و متوسط الحال بودن آنها در جامعه را هم نشانه عدالت افراد دانسته (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۹۸-۲۹۹) و می‌نویسد:

افراد عادل، در مجتمعات بشری از منظر دین که شایستگی ادای شهادت در محکمه‌ها را دارند، افراد متوسط الحالی هستند که قسمت عمده اجتماع را تشکیل می‌دهند و همه

ترکیب و تألیف‌های اجتماعی روی آنان دور می‌زند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۹۸). استدلال ایشان این است که عده نوابغ و رجالی که از فضایل عالی اجتماعی برخوردارند، آنقدر نیست که به تنهایی بتوانند جامعه‌ای را تشکیل داده و یا در تکمیل و تکون آن اثری داشته باشند. همچنین افراد معدودی که نقطه مقابل آنان و در طرف تقریبط قرار دارند، یعنی اشخاص بی شخصیت و فرومایه اجتماع هم - مانند دسته اول - عددشان انگشت‌شمار بوده و در تشکیل اجتماع اثری نداشته و اجتماع هم اعتمادی به رأی و خیرخواهی آنها ندارد.

علامه برای تأکید بیشتر بر معنای مورد نظر خود از عدالت، یعنی متوسط الحال بودن شاهد نسبت به جامعه، به حدیث امام صادق (ع) را که شرط عدالت برای شهادت دادن له یا علیه مسلمین را ترک محرمانت پروردگار و خودداری از شہوات ممنوعه بیان فرموده، و نشانه آن را بهره مندی از حُسن ظاهر بین مسلمین دانسته، استناد کرده است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۰۰-۳۰۱)؛ در حالی که در بیانات امام (ع) اشاره‌ای به اعتدال و میانه‌روی مشاهده نشد، بلکه بحث بر سر این بود که فرد شهرت به فسق نداشته باشد، اما از آنجا که علامه در پیش فرض خود عدالت را همان اعتدال معنا می‌کند، عدم اشتها به فسق را همان متوسط الحال بودن و اعتدال در جامعه تلقی کرده و این ویژگی در افراد را دال بر عدالت آنها دانسته است.

پرسش دیگری که اصرار علامه بر ارتباط عدالت و اعتدال و لزوم بهره‌مندی از شرط متوسط الحال بودن در جامعه برای شهادت دادن پیش می‌آورد، این است که حتی اگر تردیدها را در مورد اهل تقریبط نامیدن افراد بی‌باک و قانون‌شکن که با سُنن و آداب جاری مخالف هستند و حداقل تعهد را به حکومت و دستگاه قضا و شهادت ندارند، به کناری بنهیم و بر این اساس، شهادت آنها را به عنوان افراد غیر عادل نپذیریم، چرا باید نوابغ و رجالی که از مزایا و فضایل عالی اجتماعی برخوردارند را غیر عادل بنامیم و شهادت آنها را هم نپذیریم؟ نپذیرفتن شهادت این افراد به این دلیل که عده آنها آنقدر نیست که به تنهایی بتوانند جامعه‌ای را تشکیل داده و یا در تکمیل و تکون آن اثری داشته باشند، موجه به نظر نمی‌رسد.

در نهایت، علامه این معنا از عدالت را بهترین معنای ممکن برای تفسیر عدالت در قرآن کریم معرفی کرده و حتی آن را معنای مطابق فطرت، از عدالت برمی‌شمارد:

هرچند در احکام و معارف اسلامی - به دلیل اختلاف مذاق‌ها و مسلک‌های اهل بحث - تعاریف و تفسیرهای مختلفی از عدالت عرضه شده است، اما بهترین تعریف از عدالت که با تفسیر قرآن سازگار باشد و بتوان آن را در تجزیه و تحلیل



عدالت و کیفیت اعتبارش با فطرتی که مبنای همه احکام اسلامی است وفق داد، این است که عدالت را در «لغت به معنای اعتدال و حدّ وسط بین عالی و دانی و میانه بین دو طرف افراط و تفریط» در نظر بگیریم (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۹۷).

دیگر موردی که می‌توان آن را از مصادیق تأثیر قرانت فیلسوفانه از مفهوم عدالت در تفسیر المیزان نامید، ضمن بیان علامه در مورد انواع مسلک‌های اخلاقی مشاهده می‌شود. این دیدگاه که در آن سطوح و مراتبی برای حیات اخلاقی تعریف می‌شود، نازل‌ترین سطح اخلاقی زیستن این است که فرد با ایجاد «اعتدال در قوای درونی خود» برای کسب ستایش مردم تلاش کند، و عالی‌ترین سطح اخلاقی زیستن که علامه آن را مسلک اخلاقی خاص قرآن معرفی کرده این است که تنها غرض فرد از تهذیب اخلاق، رضای خداوند باشد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۶۱-۵۵۹).

نکته قابل توجه در این بحث، قائل شدن نقش محوری برای «اعتدال» در همه این مسلک‌ها، از جمله مسلک خاص قرآن است: «در مسلک سوم اعتدال خُلُق‌ی معنایی دارد، و در آن دو مسلک دیگر معنایی دیگر» (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۶۱-۵۵۹).

به رغم آن که شواهدی در آیات قرآن مبنی بر محوریت «اعتدال» در اخلاق قرآنی - از طرف علامه - ارائه نشده و ایشان صرفاً بر اساس دیدگاه تفسیری خود، اعتدال را مترادف با عدالت دانسته و آن را جزء لاینفک اخلاق قرآنی معرفی کرده‌اند، ما در صدد اثبات یا انکار این نظر که ممکن است اعتدال - دست‌کم در یکی از وجوه معنایی خود - در منظومه اخلاقی قرآن جایی داشته باشد، نیستیم، اما لازمه اثبات این ادعا ارائه دلایل قرآنی است؛ در حالی که تنها توضیحات علامه در این خصوص مطالبی است که با واسطه فلاسفه مسلمان از ارسطو و افلاطون نقل کرد و در نهایت، خود او عنوان نازل‌ترین نوع حیات اخلاقی را به این نوع تفکر نسبت داد و از آنجا که غایت این نوع حیات را تلاش برای کسب ستایش مردم می‌داند، نمی‌توان آن را مورد تأیید و همراه با اهداف متعالی قرآن دانست؛ زیرا این تفکر در تضاد با روح کلی اخلاق مورد نظر دین - که شرط ارزشمندی عمل را نیت قُرب الهی معرفی می‌کند - است.

علامه نه تنها هیچ دلیلی از آیات برای اثبات جایگاه محوری اعتدال در اخلاق قرآنی ارائه نکرد، هیچ توضیحی هم در مورد چند و چون اعتدال در تفکر قرآنی بیان نکرد و تنها به این بیان کلی بسنده کرد که اعتدال خُلُق‌ی در مکتب اخلاقی قرآن دارای معنایی متفاوت از اعتدال در دو مکتب دیگر است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۶۱-۵۵۹) و اشاره به عبارت «معنایی متفاوت از اعتدال» حاصلی جز افزودن ابهام بر مسئله نداشته است.

سخن پایانی

هر چند در بسیاری از مصادیق، به مساوات رفتار کردن عین «عدالت» است، یعنی مساوات می تواند یکی از وجوه معنایی عدالت باشد، اما به مساوات رفتار کردن یا رفتار کردن به گونه‌ای که در نهایت، همه چیز مساوی شود، همیشه عادلانه نیست. بنابراین، بر خلاف دیدگاه علامه و همچنین آنچه که از ارسطو نقل شده، مساوات ریشه لغوی و معنای گوهرین عدالت نیست که جزء لاینفک این مفهوم باشد و تمام استعمال‌ها آن را همراهی کند، اما پذیرش مفهوم «مساوات» به عنوان گوهر معنایی عدالت، در بسیاری از نظرات بعدی علامه مؤثر بود؛ از جمله این که توانست بستر لازم برای طرح مباحث اخلاقی فلاسفه و تعریف آنها از عدالت که متأثر از تفکرات افلاطون و ارسطو بوده‌اند و مفهوم اعتدال در آن نقش پررنگی داشت را فراهم کند. غلبه این معنا از عدالت در تفسیر المیزان به نوبه خود موجب جهت‌گیری معنایی در تفسیر برخی آیات گردید که در متن به آنها اشاره شد.



ورود تفکرات افلاطون و ارسطو به تفسیر المیزان موجب معناشناسی و تفسیر جهت‌دار آیه‌ای که واژه «عدل» در آنها به کار رفته گردید، اما خطر جدی‌تر، ورود مبانی انسان‌شناسانه مستتر در تعریف «عدالت» که در تفکرات این دو فیلسوف وجود داشت به تفسیر و در نتیجه محروم شدن از برخی از آنچه که مراد خداوند از تنزیل قرآن بوده، است.

توجه به این نکته نیز لازم است که هر زبان از یک پشتوانه فرهنگی و نظام تصویری برخوردار است که در معنای تمام واژه‌های آن زبان نقش دارد، یعنی ترجمه یک واژه از یک زبان به زبان دیگر به دو شکل متصور است: حالت اول یا حالت لغت‌نامه‌های این است که در زبان مقصد، واژه‌ای که بیشترین قرابت با واژه مورد نظر را دارد، جایگزین آن کنیم که در این حالت، معنای واژه به درستی به شنونده منتقل نشده و او معنا را متناسب با نظام تصویری خود درک می‌کند. حالت دوم، این است که به همراه ترجمه یک واژه، نظام تصویری که در پس آن نهفته است را به شنونده منتقل کنیم. در موضوع مورد بحث این مقاله، شاهد نوع دوم ترجمه هستیم، یعنی فلاسفه مسلمان - در کتاب‌های خود - مدل نفس‌شناسانه افلاطون و ارسطو را جایگزین نظام تصویری ای که در پس زمینه واژه عدالت در فرهنگ قرآنی بوده است، کردند و به بیان ساده‌تر، معنای عدالت در فرهنگ قرآنی را به معنای عدالت در نظام تصویری افلاطون و ارسطو منقلب کردند و همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، متأسفانه در این راستا، تلاش کردند واژه‌های قرآنی را هم افلاطونی کنند که

از بارزترین موارد آن مترادف انگاشتن نفس اماره و نفس مطمئنه با نفس غضبیه و شهوی است. در واقع، آنچه که در تفسیر المیزان اتفاق افتاد، ادامه این فرایند، یعنی نادیده گرفتن تصویر انسان شناسانه قرآن و تحمیل مُدل نفس شناسی افلاطون به جای آن در تفسیر، بوده است.

به نظر می‌رسد یکی از راهکارهای جلوگیری از این مسایل به کار بستن شیوه تفسیری علامه، یعنی یافتن ریشه لغوی یا محور معنایی واژه در قدم اول و تفسیر همه استعمال‌های واژه بر اساس آن است. اما آنچه در مورد مفهوم عدالت در تفسیر المیزان اتفاق افتاد، این‌گونه نبود و علامه نظر راغب اصفهانی را که بین معانی مختلف، «مساوات» را ریشه لغوی عدالت معرفی کرده بود، پذیرفت و فرض خود را بر اساس این اصل که ریشه لغوی یا معنای گوه‌رین هر واژه در معنای همه وجوه آن مشارکت دارد و در صورت تشخیص درست، ارتباط تک تک وجوه با محور معنایی باید روشن باشد را راستی آزمایی نکرد. افزون بر این، سؤالاتی که پیش از پذیرش مُدل نفس شناسانه افلاطون باید بررسی می‌شد را بررسی نکرد؛ سؤالاتی از این دست که آیا در قرآن مطلبی یافت می‌شود که در آن انسان عادل به معنای کسی که تسالم درونی در قوای نفسانی خود برقرار کرده معرفی شده باشد؟ با فرض وجود چنین مطلبی، آیا تسالم در قوای درونی، یکی از ویژگی‌های انسان عادل است؟ و آیا محور معنایی «عدل» اعتدال درونی و تسالم بین قوای نفسانی است؟ آیا در ساختمان درونی مفاهیمی مثل «ایمان» و «اسلام» - که به مراتب عام‌تر از عدالت هستند - به ویژگی تعادل در قوای درونی اشاره شده است؟ آیا در نفس شناسی قرآن، تمایلات شهوانی و خشمانی از هم تفکیک شده و برای مثال، مراد خداوند از به کارگیری تعبیر «نفس اماره»، اشاره به قوه شهویه و مراد از نفس لّوامه، قوه غضبیه بوده است؟ به عنوان مثال، آیا شاهدهی وجود دارد که نشان دهد وقتی در آیه از «اماره بالسوء بودن نفس» صحبت می‌شود، رفتارهای سوء شامل کارهای ناشایستی که از سر غضب، صورت می‌گیرد نمی‌گردد؟

به نظر می‌رسد، عدم ورود علامه به معناشناسی واژه «عدل» در همه جهات مربوط به این واژه، زمینه ورود مطالب فلاسفه به تفسیر را مهیا کرده و موجب دور شدن از پیام‌های خداوند در این بحث گشته است؛ چه فلاسفه، «عدالت» را تسلط عقل عملی بر قوای دیگر معرفی کرده باشند، چه تسالم قوا و چه تعادل بین قوا و رعایت حدّ وسط.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

ابن فارس، احمد بن زکریا. (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة. (تصحیح: محمد هارون عبدالسلام). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. (تصحیح: جمال الدین میر دامادی). بیروت: دار الفکر للطباعة.

ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد. (۱۳۸۱). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. (ترجمه و توضیح: علی اصغر حلبی)، تهران: اساطیر.

اترک، حسین. (۱۳۹۲). معانی عدالت در اخلاق اسلامی. فصلنامه فلسفه و الهیات، ۱۸(۱) ۱۰۲-۱۲۶.

ارسطو. (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوس. (ترجمه: محمد حسن لطفی؛ چاپ اول). تهران: نشر طرح نو. افلاطون. (۱۳۶۷). دوره آثار افلاطون (جمهوری). (ترجمه: محمد حسن لطفی؛ چاپ دوم). تهران: خوارزمی.

ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۸). مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید، (ترجمه: فریدون بدره‌ای؛ چاپ اول). تهران: فروزان.

خسروی حسینی، غلامرضا. (۱۳۷۴). ترجمه مفردات الفاظ قرآن (راغب اصفهانی). تهران: مرتضوی.

دوانی، جلال الدین محمد. (بی تا). اخلاق جلالی (لوامع الاشراف فی مکارم الاخلاق) (نسخه خطی)، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن. (تصحیح: داوودی، صفوان عدنان). بیروت- دمشق: دار القلم - الدار الشامیه.

زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الكتاب العربی. صادقی، مرضیه. (۱۳۸۱). عدالت به عنوان فضیلتِ نفس. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی- کلامی،

۱۳ و ۱۴، ۵۸-۶۸.

طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. (ترجمه: محمد باقر موسوی همدانی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۸۷). تعالیم اسلام. قم: انتشارات مؤسسه



بوستان کتاب قم.

طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۸۸). بررسی های اسلامی. قم: انتشارات مؤسسه بوستان کتاب قم.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. (چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.

طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۹۱). اخلاق ناصری. (مقدمه: فرشید اقبال). تهران: نشر اقبال. فارابی، ابونصر. (۱۹۷۱). فصول منتزعه. (محقق: فوزی متری نجار). بیروت: دارالمشرق.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ق). کتاب العین. قم: هجرت.

فیومی، أحمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر. قم: موسسه دار الهجرة. قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۴۱۲ ق). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

میرعظیمی، سید حمید رضا. (۱۳۸۹). نقص در تبیین دین و راهکارهای کاستن از آن. فصلنامه انجمن معارف اسلامی. ۲۳، ۲۵۳-۲۷۴.

میرعظیمی، سید حمید رضا. (۱۳۹۲). تشریح و تبیین دین در قرآن و سنت (مبانی، مراحل و چگونگی). تهران: خانه تاریخ و تصویر ابریشمی.

میرعظیمی، سید حمیدرضا؛ صالحی شهرودی، افراسیاب؛ مسعودی، عبدالهادی. (۱۳۹۷). سنجش کارآمدی معاشناسی علامه طباطبایی و ایزوتسو در مفهوم صدق. دوفصلنامه پژوهش دینی. ۳۷، ۶۹-۹۴.

میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). کشف الأسرار و عدة الأبرار. (چاپ پنجم). تهران: انتشارات امیر کبیر.

