

نگرشی تطبیقی به مفهوم عدالت در فلسفه‌ی سیاسی افلاطون و ارسطو

بهرام اخوان کاظمی*

چکیده

با توجه به جایگاه مفهوم سترگ عدالت، به عنوان یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین جایات و اهداف کلیه نظام‌های سیاسی و حقوقی و نظر به تأثیرپذیری عمیق فلاسفه سیاسی مسلمان از فیلسوفان یونانی، این نوشتار با روش توصیفی-تحلیل‌سنجی و نگرشی تطبیقی، پرسش خود را پیرامون معانی گسترده و نظریات دو فیلسوف شهیر یونان؛ یعنی افلاطون و ارسطو قرار داده و آن‌ها را به نقد می‌کشد. فرضیه مقاله حاضر آن است که در اندیشه افلاطون، عدالت در اصل ویژگی نفس فردی است که در جامعه انعکاس می‌یابد و هرکس باید به کار ویژه خویش مشغول باشد و از آن سرپیچی نکند. حکومت نیز شایسته خردمندان و حکیمان است و اما ارسطو، عدالت را اعطای حق به سزاوار آن می‌داند و آن را فضیلتی می‌داند که به موجب آن باید به هرکسی آنچه را که حق و استحقاق اوست داد. فضیلت هر چیز در حد وسط است و این حد نیز حدی طبیعی است و طبیعت، خود نابرابر تلقی می‌شود و عدالت دنباله همین نابرابری‌ها است. ارسطو به جای آن‌که مانند افلاطون از عدل تعریف کلی ارائه دهد، می‌کوشد تا با دقت علمی بیشتری انواع آن را برشمارد و این ناشی از روش تجربی و استقرایی وی و پرهیز از کلی‌نگری است.

واژگان کلیدی: ارسطو، افلاطون، عدالت، فلسفه سیاسی، مشروعیت.

* استاد علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز kazemi@shirazu.ac.ir

مقدمه

در علم سیاست و حقوق عمومی، مفهوم عدالت دارای اهمیت بی‌همتایی است. عدالت جزء تفکیک ناپذیر قدرت سیاسی و وجه تمایز آن با زور است و مشروعیت، قدرت و انقیاد مردم را از آن تضمین می‌کند. عدالت مبنای تعهد سیاسی و اجتماعی افراد در اطاعت از دولت و قوانین آن است؛ بنابراین، در مرکز و محور مباحث فلسفه سیاسی و حقوقی قرار دارد و به تعبیری می‌توان آن را جامع‌ترین غایت سیاسی شمرد (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱: ۱۶۷). همان‌طور که فیلسوف پرآوازه معاصر؛ جان راولز، عدالت را نخستین فضیلت نهادهای اجتماعی و ساختار بنیادین جامعه به شمار آورده است. (Rawls, 1987: 27)

یکی از دشواری‌های بحث از این مفهوم بنیادین، ابهام در تعریف‌ها و معانی آن است و حتی برخی اندیشمندان برشمردن همه معانی این مفهوم را وهمی بیش نمی‌دانند (Perelman, 1970: 12). با این وجود، فلاسفه سیاسی و حقوقی - به‌ویژه در عالم غرب - به خوبی در این زمینه نظریه پردازی‌های گسترده‌ای انجام داده‌اند (Hoff, 1991) و باید اذعان کرد که از مهم‌ترین پایه‌های اصلی این تأملات و آراء، نظریات دو فیلسوف پرآوازه یونانی یعنی افلاطون و ارسطو است. از سوی دیگر، هیچ‌کس هم منکر تأثیر عمیق آراء این دو اندیشمند نامی بر فلاسفه سیاسی مسلمان نیست؛ نظراتی که را با آراء اسلامی ممزوج و اندیشه‌های ابداعی تازه‌ای را بازتولید کرده‌اند.

معروف است که فلسفه سیاسی اسلامی و فیلسوفان بزرگ مسلمان همانند ابونصر فارابی، ابوعلی سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و غیره، از تعالیم و آرای فیلسوفان یونان همچون ارسطو و به‌ویژه افلاطون، بهره برده‌اند و برخی در این چنان راه افراط پیش گرفته‌اند که معتقدند عقاید سیاسی بزرگ‌ترین فیلسوف سیاسی اسلام یعنی ابونصر فارابی - که مقتدای غالب فلاسفه بوده است - یکسره برگرفته از آثار افلاطون، به‌ویژه کتاب جمهور اوست (حلبی، ۱۳۷۲: ۱۲). این ادعا گرچه احتیاج به اثبات دارد؛ اما هیچ‌کس منکر تأثیر عمیق آرای ارسطو و افلاطون بر فلاسفه‌ی سیاسی مسلمان نیست. هرچند

برخی از اندیشمندان مسلمان - چه در این حوزه و چه در سایر موضوعات فلسفی - غالباً آراء یونانی پیش‌گفته را با آرای اسلامی، ممزوج و اندیشه‌های تازه‌ای را ابداع کردند (ر.ک: داوری، ۱۳۷۴؛ اخوان کاظمی، ۱۳۸۶، ۱۷۵).

با ذکر این مقدمات، اهمیت پاسخ به پرسش و مقایسه تطبیقی دیدگاه‌ها و نظریات بسیار مهم دو فیلسوف مشهور یونان پیرامون عدالت و تفسیر عدالت افلاطونی و ارسطویی واضح و مبرهن می‌شود. بدین ترتیب سؤال از مفهوم عدالت در فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو پرسش اصلی این تحقیق است.

فرضیه نوشتار حاضر دال بر این است که در اندیشه افلاطون، عدالت در اصل ویژگی نفس فردی است که در جامعه انعکاس می‌یابد و هر کس باید به کارویژه خویش مشغول باشد و از آن سرپیچی نکند. حکومت نیز شایسته خردمندان و حکیمان است؛ ارسطو عدالت را اعطای حق به سزاوار آن و فضیلتی می‌داند که به موجب آن باید به هرکسی آنچه را که حق و استحقاق اوست داد. فضیلت هر چیز در حد وسط است و این حد نیز حدی طبیعی است و طبیعت، خود نابرابر تلقی می‌شود و عدالت دنباله همین نابرابری‌ها است. ارسطو به جای آن که مانند افلاطون از عدل تعریف کلی ارائه دهد، می‌کوشد تا با دقت علمی‌تری انواع آن را برشمارد و این ناشی از روش تجربی و استقرائی وی و پرهیز از کلی‌نگری است.

در مورد پیشینه این پژوهش - که در منابع هم ذکر شده است - باید گفت اگرچه نوشتارهایی درباره نظریه‌های عدالت هریک از این دو فیلسوف به رشته تحریر درآمده اما این نگاه‌ها غالباً فاقد جامعیت لازم و به‌ویژه بعد تطبیقی هستند. جنبه مقایسه‌ای و نوع تحلیل‌های مقاله حاضر را می‌توان از نوآوری‌های آن برشمرد.

۱. عدالت در فلسفه‌ی سیاسی افلاطون

۱-۱. پیشینه مفهومی و بحران عدالت آتنی

نظریات عدالت نزد افلاطون و ارسطو مدون است اما اولین ظهور نامتمرکز این نظریات در اندیشه اسطوره‌ای یونان، در اشعار هومر و هزیود به چشم می‌خورد. در

اندیشه اسطوره‌ای، عدالت دارای تصاویر است. درباره الهه عدالت و معانی این مفهوم، در آثار و اشعار شش قرن پیش از میلاد مسیح، مطالبی مکتوب وجود دارد. از مظاهر اصلی برداشت اسطوره‌ای از عدالت؛ تصور تناسب و نظامی است که در آنجا هماهنگی - هارمونی - ویژه‌ای برقرار است. برتری و اولویت عدالت نسبت به سایر صفات در تفکر اسطوره‌ای نیز وجود داشته است: همچنان که هرکول ابتدا تجسم قدرت فیزیکی بوده اما پس از ستمگری، مدافع عدالت می‌شود (Vecchio, 1938: 7-9).

بدین ترتیب ریشه این بحث مانند بسیاری از مسائل فلسفی دیگر به فلاسفه یونان باز می‌گردد. اولین تعریف‌ها درباره عدالت به سقراط، افلاطون و ارسطو منسوب است. سقراط در سخنان خود اغلب رشته سخن را به عدالت کشانده و در هر گفتار خود گوشه و بُعدی از معنای عدالت را روشن کرده است. تا جایی که می‌دانیم، او هرگز چیزی ننوشت و همه‌ی تعالیم خویش را به طور شفاهی القا می‌کرد. نوشته‌های هیچ یک از حکمای پیش از سقراط به طور مستقیم به ما نرسیده است. اطلاعات ما درباره وی، محدود به منابع دست دوم و از طریق آثار دیگران است. افلاطون نخستین کسی است که امروزه نوشته‌هایش در دسترس است. او شاگرد سقراط بود. بیشتر اطلاعاتی که از سقراط در دست است مأخوذ از نوشته‌های افلاطون است. افلاطون بی‌هیچ تردید یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان همه قرون و اعصار و به عقیده برخی، از بزرگ‌ترین فلاسفه بوده است. از این رو اگر بخواهیم به دلخواه برای بحث عدالت در فلسفه غرب، آغازی برگزینیم، سال ۳۹۹ (ق.م) - یعنی مرگ سقراط و شروع نوشته‌های افلاطون - نقطه آغاز خوبی است.

بیشتر آثار افلاطون به شکل گفت‌و شنود یا مکالمه نوشته شده است. استدلال‌های مختلف از زبان اشخاص گوناگون شنیده می‌شود که اغلب یکی از آن‌ها سقراط است. معروف‌ترین مکالمه‌های افلاطونی، «جمهوری» و «میهمانی» است.

سرآغاز گفتار افلاطون در کتاب جمهوری و موضوع اصلی آن عدالت است. در حقیقت عنوان فرعی قدیمی این کتاب درباره عدالت است و شاید در تاریخ جهان، مفصل‌ترین کتاب تک موضوعی درباره عدالت، همین کتاب باشد. این کتاب انواع

نظرات را درباره عدالت به نقد و سنجش می‌گذارد و در پی شناخت معنا و مفاد کامل و تعریف عدالت است. در این هم‌پرسی‌ها و گفت‌وگوها، جست‌وجو برای درک حقیقت عدالت، سقراط نقش اصلی را ایفا می‌کند.

گفته می‌شود که همیشه بحران‌ها و مشاهده بی‌نظمی، اولین جرقه و انگیزه را در ارائه نظریات اندیشمندان سیاسی ایجاد کرده 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 دولت‌شهر آتن، با تراژدی محاکمه و اعدام سقراط نمودارتر شد. مردی که برای افلاطون و عده‌ی زیادی از متفکرین، یکی از عاقل‌ترین و بهترین مردان روی زمین بود. باین حال، شهر آتن او را دستگیر کرد، به محاکمه کشید و بالاخره به مرگ محکوم کرد. افلاطون سیاست شهر آتن را مبتلا به ضعف‌ها و مشکلات زیادی می‌دید؛ اما آنچه او را بیش از همه تکان داد و به مطالعه‌ی منظمی از سیاست و جامعه و ادارش کرد، محاکمه و اعدام سقراط بود.

اولین سؤال و نقطه آغاز نظریه سیاسی او این بود: چه طور چنین اتفاقی روی داد؟ به این ترتیب اساسی‌ترین سؤال‌های کتاب جمهوری این‌گونه مطرح شد: عدالت چیست؟ جامعه سعادت‌بخش کدام است؟ در ابتدایی‌ترین درجه، کدام نظم سیاسی است که بهترین شهروند خود را - مثل آتن که سقراط را بلعید - اعدام نمی‌کند؟ در بالاترین درجه، کدام نظم اجتماعی در حقیقت موطن مردمان خوب است؟ افلاطون در مقام آسیب‌شناسی جامعه یونانی، بی‌عدالتی را، عامل بحران می‌یابد؛ بحرانی که در پی بی‌عدالتی زمامداران فاسد و جامعه‌ی ناعادله‌ی آتنی، باعث بی‌نظمی اجتماعی و اعدام سقراط به عنوان تجسم فضیلت بشری شده بود. از این رو عدالت در کانون توجه او، در مبحث اندیشه سیاسی قرار می‌گیرد. 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 جست‌وجوی عدالت و جامعه فاضله عادل و زمامداران عادل برمی‌خیزد.

۱-۲. مفهوم و معانی گسترده «دیکوسون»

واژه یونانی که به عدالت ترجمه شده است، «دیکوسون»^۱ است. این لغت مانند لغت «پولیتیا» شامل معانی وسیع تری در زبان اصلی است که همه این معانی از لغتی که برای ترجمه آن انتخاب شده است - یعنی کلمه انگلیسی Justice فهمیده نمی شود. به همین دلیل خواننده آثار افلاطون تا زمانی که پیشاپیش از این گونه فراز و نشیب های لغوی آگاه نباشد در فهم بسیاری از کلمات و عبارات وی دچار اشکال و انحراف خواهد شد.

همچنین واژه یونانی عدل (دیکوسون)، معنایی بسیار وسیع تر از عدل در پارسی امروزی دارد: ما معمولاً عدل یا عدالت را فضیلت دادرس یا فرمانروای خوب می دانیم و مثلاً می گوئیم که دادرس عادل، کسی است که حکم قانون را بی طرفانه اعلام می کند؛ ولی این صفت را در ستایش کسی که از دزدی و فریبکاری و رذایل دیگر بپرهیزد به کار نمی بریم (اگرچه در زبان فقهی و شرعی ما عادل به همین معنای پرهیزکار و پاک دامن بوده است). مثلاً در اصطلاح شاهد عادل؛ یونانیان چه صفت دادرس بی طرف و چه خویشن داری و پاک دامنی فردی، هر دو را مصداق عدل می دانستند؛ یعنی عدل را در آن واحد به دو معنای راست کاری شخصی و تقوای اجتماعی می گرفتند. شاید ذکر مثالی دیگر مفید باشد؛ مثلاً ما می توانیم ممتحنی را که با کمال بی طرفی و بی نظری از شاگردان خود امتحان می گیرد ممتحن دادگر بنامیم اما برای شاگرد غیر متقلب، لغت درست و درستکار به کار ببریم. اما در نظر افلاطون لغت دادگر در چنین حالتی نیز قابل اطلاق به عمل شاگرد مزبور است؛ همچنان که ممتحن هم دادگر و عادل است. از سوی دیگر، شاگرد متقلب و ممتحن غیر بی طرف نیز بیدادگر و غیر عادل است.

«چنان که می بینیم لغت عدالت یا دادگری، در قاموس فلسفی افلاطون مفهوم خاصی دارد که آن را به زبان مصطلح امروز می توان «اصول و معتقدات اخلاقی» ترجمه کرد. عدالت در نظر افلاطون نوعی استعداد و تمایل درونی است که در انسان جلو احساسات و انگیزه های شدید وی را که طالب منافع خصوصی هستند، می گیرد و بشر

1. Dikaionue

را از انجام کارهایی که به ظاهر به نفعش تمام می‌شود ولی مورد نهی وجدانش هستند باز می‌دارد» (فاستر، ۱۳۷۳: ۴۲).

با این توضیح، اگر در سؤال افلاطون، که عدل چیست؟ درست نظر کنیم، معنایش این است که می‌خواهیم بدانیم اساس تعهد اجتماعی و اخلاقی چیست و چرا فرد از قواعد اخلاقی و قوانینی که اغلب آن‌ها را دوست ندارد باید پیروی کند و اصلاً چرا فرد باید خوب باشد؟ عدل به این معنی، در مرکز و محور مباحث فلسفه سیاسی قرار دارد (عنایت، ۱۳۵۱: ۳۲) و می‌توان آن را به تعبیری، جامع‌ترین غایت سیاسی شمرد.

۳-۱. نوع تعامل و ارتباط عدالت افلاطونی با جهان‌بینی یونانی

پیش از آغاز فلسفه، یونانیان درباره جهان نظریه 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 قانون‌اند؛ اما هر جا که نیرو وجود داشته باشد، تمایلی برای تجاوز از حدود این قانون، یعنی عدالت، وجود دارد و ستیزه‌ها از اینجا برمی‌خیزد؛ اما یک نوع قانون فوق‌المنتهی غیر متجسم، تجاوزکنندگان را مجازات می‌کند و نظم را که آن‌ها می‌خواسته‌اند بر هم زنند، بار دیگر برقرار می‌کند.

مجموعه این جهان‌بینی، به صورت اصلی خود و شاید به طور ناهشیار وارد فلسفه شد. این جهان‌بینی را در جهان‌شناسی‌های مبتنی بر ستیزه، مانند جهان‌شناسی هراکلیتوس و امپدولکس و همچنین در نظریات وحدت وجودی، مانند نظریات پارمنیدس، می‌توان ملاحظه کرد. این جهان‌بینی منشاء اعتقاد به قانون طبیعی و قانون بشری است. پیداست که شالوده تصور افلاطون از عدالت نیز مبتنی بر همین جهان‌بینی است (راسل، ۱۳۶۵: ۱۸۱). «شاید مهم‌ترین اشتغال خاطر فلاسفه سیاسی، جست‌وجوی مبنایی برای عدالت و یا قانون عادلانه در جامعه بوده است که بتوان بر اساس آن درباره قوانین وضع‌شده بشری داوری کرد. برخی این مبنا را در قانون الهی و یا در قانون

طبیعی جست‌وجو کرده‌اند و برخی دیگر آن را 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»^۱ یا قانون الهی است و این قانون، در زندگی اجتماعی انسان در چارچوب «نوموس»^۲ یا قانون دولت آشکار می‌شود. در تراژدی آنتیگون، اثر معروف سوفوکل، قهرمان تراژدی در مقابل فرمان کرئون به «قوانین غیر مدون و تغییرناپذیر الهی» متوسل می‌شود و بر این اساس، فرمان حاکم را ناعادلانه می‌شمرد. بعدها سوفسطائیان 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 تجدیدنظر کرد و عدالت را به چیزی پایدارتر از نوموس یعنی به مثل نسبت داد. به این معنی، عدالت وقتی حاصل می‌شود که دولت، بر اساس مثل‌اعلایی که فرزندان درمی‌یابند، تنظیم شده باشد. دولت عادلانه، دولتی است که در آن هر کسی به کاری که شایسته آن است بپردازد. همان‌گونه که انسان عادل نیز انسانی است که اجزای سه‌گانه روح او تحت فرمانروایی عقل، هماهنگ باشد. بنابراین عدالت ربطی به نوموس دولت‌شهر ندارد. با این حال افلاطون در آثار بعدی خود، در پی ترسیم جامعه عادلانه عملی‌تری برآمد و به قانون نوموس در تأمین عدالت، همان نقشی را بخشید که قبلاً به معرفت مثل داده بود؛ با این استدلال که قانون بشری در حدی که مقدور انسان است، تجلی معرفت از مثل است (بشیریه، ۱۳۷۴: ۲۸-۲۷).

۴-۱. تعاریف و نظریه‌های افلاطون پیرامون عدالت

برای توضیح بیشتر به جواب افلاطون در پاسخ به سؤال عدل چیست می‌پردازیم: او سه نظریه رایج زمان خود درباره این مفهوم رد می‌کند؛ یکی، نظریه‌ای که معنی عدل

1. Logos
2. Nomos

را ادای دین و حق را به حقدار رساندن می‌داند. دوم، نظریه‌ای که سوفسطائیان، آن را تعلیم می‌دادند و می‌گفتند که عدل مانند همه مفاهیم مطلق اخلاقی در حقیقت وجود ندارد، بلکه طبقه حاکمه هر جامعه، آنچه را که به نفعش باشد به صورت قانون در می‌آورد؛ چنان که دموکراسی‌ها قوانین موافق طبع دموکراسی و آریستوکراسی‌ها قوانین حافظ منافع توانگران وضع می‌کنند و در همه این نظام‌ها هر کس که برخلاف منافع فرمانروایان قدم بردارد، به عنوان مجرم کیفر می‌بیند (عنایت، ۱۳۵۱: ۳۲). پس عدالت چیزی جز منافع قدرتمندان نیست. این اندیشه در مضمون، با اندیشه‌ای که بعدها در فلسفه مارکس تجدید شد، یکسان است و چنان که از اختلافات فرعی صرف نظر کنیم و صبغه اقتصادی نظریات مارکس را نادیده بگیریم، وحدتی مشهود در عصاره این دو نظریه وجود دارد.

سوفسطائیان تصدیق می‌کردند که عدالت یا اصول اخلاقی، برای به وجود آمدن یک اجتماع سیاسی و برای حفظ بقای آن اجتماع ضرورت حیاتی دارد؛ ولی مسئله بعدی را که عدالت سازنده‌ی «علو»^۱ و فضایل بشری است، انکار می‌کردند. آن‌ها معترف بودند برای این که زندگی انسان در جوار انسان‌های دیگر امکان‌پذیر شود چاره‌ای نیست جز این که فعالیت‌های انفرادی وی، محدود و تمایلات خودخواهانه‌اش تسلیم قیود و مقررات اجتماع شود؛ اما دنباله این استدلال را، که بشر در نتیجه پذیرفتن این گونه قیود و محدودیت‌ها، به انسانی بهتر تبدیل می‌شود، قبول نداشتند و آن را باعث بالا رفتن علو و محاسن وی نمی‌دانستند؛ بلکه برعکس، اعتقاد داشتند تسلیم به قیودی که لازمه عضویت در جامعه‌ی سیاسی است، نتیجه‌اش تنزل علو یا فضیلت طبیعی انسان است نه ترقی آن. بنابراین نتیجه‌ای که از نظریه سوفسطائیان گرفته می‌شود این است که، مرییان اجتماع با تبدیل کردن انسان به شهروندی بهتر او را تبدیل به موجودی بدتر می‌کردند (فاستر، ۱۳۷۳: ۵۸).

مطابق نظریه سوم، عدل محصول نوعی توافق و تبادلی 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 نفع ایشان نباشد، از بدرفتاری و نادرستی پرهیز نخواهند کرد (عنایت، ۱۳۵۱: ۳۳).

در ردّ جدلی نظریه نخست که عدل را عبارت از ادای دین می‌داند، افلاطون این‌گونه احتجاج می‌کند که ادای هرگونه دینی مطابق راستی، صحت و عدالت نیست. مثلاً اگر فردی اسلحه‌ای به امانت می‌گذارد و بعد دیوانه می‌شود، در چنین حالتی بازگرداندن امانت و ردّ دین موافق عدالت نیست.

افلاطون در ردّ نظریه دوم و سوم؛ یعنی قول به این‌که عدل مانند مفاهیم مطلق و اعتباری دیگر فقط فریبی برای حفظ منافع شخصی فرمانروایان است از زبان سقراط این‌طور می‌گوید که، در این نظریه عدل در واقع مترادف نفع و مصلحت به شمار می‌رود؛ نهایت نفع و مصلحت طرف قوی‌تر. آنگاه می‌پرسد که اگر مواردی پیش آید که فرمانروایان مصلحت خود را نشناسند 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 نظریه دوم سخن می‌گوید، برای رد این اشکال سقراط، ناگزیر ادعا می‌کند که فرمانروایان هیچ‌گاه در تشخیص مصلحت خود خطا نمی‌کنند. 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، 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 اندیشه تندرستی بیماران خود است، حکومت واقعی نیز چنان حکومتی است که اعضایش نه برای نفع شخصی، بلکه برای مصلحت جمعی اتباع خود بکوشند (عنایت، ۱۳۵۱: ۴-۳۳). از سوی دیگر، وضع محدودیت و قیودات اجتماعی برای مردم، گرچه برای آزادی آن‌ها محدودیت‌هایی ایجاد می‌کند اما قبول این محدودیت‌ها برای رسیدن به درجه‌ی کمال لازم است و نتیجه نهایی آن به نفع مردم تمام می‌شود؛ زیرا

خودداری و ایستادگی در مقابل طغیان‌های شهوانی نفس، برای نیل به کمال انفرادی ضرورت حیاتی دارد. در نتیجه اعمال عدالت و وضع این‌گونه محدودیت‌ها و قیود اجتماعی مفید است. افلاطون پس از سؤال از چیستی عدالت، به این پرسش می‌رسد که «آیا عدالت به حال شخص عادل سودمند است؟» مهم‌ترین کاری که جمهوری باید انجام دهد همین است که نشان بدهد عدالت به نفع خود شخص عادل سود می‌رساند و شما برای این که سعادتمند باشید به عدالت بیش از هر چیز دیگر احتیاج دارید و به‌عکس، آدم ظالم بدبخت‌ترین و بینواترین موجودات است (مگی، ۱۳۷۵: ۴۰).

افلاطون پس از ردّ سه نظریه پیش‌گفته، به تعریف عدل می‌پردازد. زمینه سخن او در ضمن این تعریف، آن است که معنی 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؛ چنان‌که در بحث راجع به مُثُل، این توجه به کلیت یا «همه‌نگری»،^۱ یکی از خصوصیات نظام فکری افلاطون است. او عدل را بر این اساس از دو راه تعریف می‌کند:

۱. نخست با تحلیل سرشت آدمی که بنا بر نظر افلاطون از سه قوه فراهم می‌آید: اول قوه‌ی تعقل و تمیز خوب از بد، که پیشینیان ما آن را قوت نطق نامیده‌اند؛ دوم شهوت، که آدمی را در پی جلب منافع و خور و نوش و جفت‌گیری وامی‌دارد؛ و سوم قوه‌ای که انگیزه دفع ضرر و میل به برتری و بلندپروازی است و قدمای ما آن را قوت غضبی نامیده‌اند. هر یک از این سه قوه در تن آدمی جایی معین دارد، بدین گونه که نطق با عقل در سر و شهوت در شکم و غضب در سینه آرمیده است. و 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 سه قوه را ادا می‌کند و نمی‌گذارد که یک قوه بر دو قوه دیگر تسلط یابد. فقط در این حال است که انسان در زندگی خود از شادی بهره‌مند می‌شود. به این جهت باید گفت که واژه‌ی عدل در زبان پارسی و عربی چون به معنی اعتدال نیز هست، بهتر از معادل یونانی آن، که در اصل به معنای راستی است مقصود

افلاطون را می‌رساند؛ زیرا آمیختگی معانی راستی و عدل، خود مشکلی در فهم این بحث از آرای افلاطون بوده است (عنایت، ۱۳۵۱: ۵-۳۴).

افلاطون دادگری را در هماهنگی توانایی‌ها و جنبه‌های گوناگون هستی آدمی می‌بیند، او پیش از آن‌که دادگری را در فرد بیابد، آن را در نمونه شهر آرمانی یا شهر زیبا و نیک می‌یابد (نقیب زاده، ۱۳۷۲: ۲۲). زیرا مشاهده قضایا در مقیاس بزرگ آسان‌تر از مقیاس کوچک است، پس بهتر است به جای آن ببینیم چه چیزهایی شخصی عادل را پدید می‌آورد، به تحقیق این امر بپردازیم که چه عواملی دولت عادل را پدید می‌آورد و چون عدالت باید از جمله صفات بهترین دولت قابل تصور باشد، نخست چنین دولتی وصف می‌شود و آنگاه مشخص می‌شود که کدام یک از کمالات آن دولت را باید عدالت نامید (راسل، ۱۳۶۵: ۷۴-۱۷۳). بدین گونه به روش دوم می‌رسیم:

۲. روش دیگر افلاطون آن است که عدل را به عنوان یکی از فضایل چهارگانه‌ای که نزد یونانیان ارجمند بود در نظر می‌گیرد. آن سه فضیلت دیگر؛ فرزاندگی (حکمت) و دلیری (شجاعت) و خویشنداری یا انضباط (عفت) است. هر یک از این سه فضیلت اخیر به نظر افلاطون، خاص گروه معینی در مدینه فاضله اوست، این‌طور که فرزاندگی از آن فرمانروایان و دلیری از آن یاوران (به‌ویژه 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 خویش مشغول باشد و به همین‌سان هرکسی فقط کاری را که برای آن ساخته شده است و استعدادش را دارد انجام دهد و در کار دیگری دخالت نکند (عنایت، ۱۳۵۱: ۶-۳۵). 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 بپرسد که عدل بهتر است یا ظلم، آیا کسی هست که در رجحان عدل تردید کند؟ (افلاطون، ۱۳۶۰: ۲۱۰).

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 می‌کند 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، ۱۳۷۳: ۸-۵۷).

در اینجا بد نیست که توضیح بیشتری درباره جایگاه عدالت به عنوان یک فضیلت انسانی و ارتباط آن با سایر فضایل آورده شود. افلاطون عدالت را جزئی از فضایل انسانی می‌داند. «آرته» که آن را فضیلت ترجمه کرده‌اند - ولی شاید ترجمه بهترش «علو»^۱ باشد - عبارت از خصیصه یا صفتی است که به دارنده‌اش استحقاق «خوب» نامیده شدن را می‌بخشد (فاستر، ۱۳۷۳: ۴۲). مثلاً ممکن است شخصی نجاری بسیار ماهر باشد اما انسان خوبی نباشد.

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

از این دیدگاه عدالت نسبت به محاسن دیگر جنبه «حُسن درمجموع» را دارد، درست نظیر آن کمال کلی که در فن معماری هست؛ به این معنی که ارتباط میان عدالت و سایر محاسن بشری نظیر آن پیوندی است که میان هنر یک معمار و کارهای زیردستانش (بنا، نجار، آهنگر و غیره) وجود دارد. معمار با نقش نظارتی، کنترلی و هماهنگ‌کننده خود نسبت به زیردستانش، حُسن کلی بنا را در نظر می‌گیرد و تناسب و اعتدال بنا را حفظ می‌کند. به عنوان مثال، یک درب ساختمان ممکن است بسیار خوب ساخته شده باشد؛ ولی اگر نظارت معمار نباشد به گونه‌ای نامتناسب و بی‌قواره به کار رود (Velastos, 1971: 38-45).

صفت «حسن آفرینی در مجموع» که در سرشت عدالت نهفته است، این عنصر مقاوم و نهی‌کننده را که نخستین مظهر عدالت است به ما می‌شناسد. 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 زبردست دارد، از افراط‌کاری‌های آن‌ها جلوگیری می‌کند و آزادی هنری‌شان را به نفع آن صفت «حسن در مجموع» که لازمه زیبایی و تناسب ساختمان است، محدود می‌کند. عدالت نیز به طریقی مشابه، جلو تندروی‌ها 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 بازمی‌دارد (فاستر، ۱۳۷۳: ۵۲).

۵-۱. برخی انتقادات نسبت به نظریه عدالت افلاطون

در زمینه دیدگاه‌های افلاطونی درباره‌ی عدالت انتقاداتی نیز مطرح شده است. مثلاً گفته شده «آشکار است که دسته‌بندی سه‌گانه افلاطون از غریز، انگیزه‌ها و استعداد‌های انسان، ساده‌لوحانه است». صفات، تمایلات و نیروهای انسان را نمی‌توان این‌طور «شسته‌ورفته» مشخص کرد و تفاوت‌ها، به‌ویژه در استعداد ذهنی، آن میزان که افلاطون تصور می‌کرد، زیاد نیست. همان‌طور که ارسطو بعدها گفت که تجربه نیز راهنمای رفتار انسان است و اهمیت دارد. 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، ۱۳۷۳: ۸۸).

به نظر کارل پوپر، «افلاطون، در پس تعریفی که از عدالت به دست می‌دهد در واقع، از بیخ و بن طالب یک حکومت استبدادی (برده پروری) 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 در واقع، یک بدعت بود و جُهد 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، ۱۳۶۴: ۳-۱۰۲).

از دید برخی از صاحب نظران، انتقاد مهم دیگر، عدم کفایت نگرش‌های قدیمی درباره عدالت است. از نظر این عده، عدالت در اندیشه‌های یونان باستان، به‌ویژه

افلاطون، در مفهوم انتزاعی یا هندسی تعادل جست‌وجو می‌شود که همچون اصلی ازلی و غیرقابل بحث در حوزه‌های مختلف به کار می‌رود. مثال عدالت، مانند سایر مُثُل، حاوی حقیقت در بسته و غیر قابل گفت‌وگویی است. به ظاهر گروه کوچکی از فرزندان، این مثال را می‌شناسند و یا کشف می‌کنند و عامه مردم را حقی برای تصرف در آن معنا نیست؛ زیرا مثال عدالت اصل انتزاعی و از پیش داده شده‌ای است که درباره آن بیش از این گفت‌وگو نمی‌توان کرد. به عبارت دیگر، بحث عدالت همچون سایر بحث‌ها، در اینجا خصلتی تک ذهنی و تک گفتاری دارد و با عرصه عمومی جامعه ربطی پیدا نمی‌کند. به علاوه، عدالت در تعادل، نظریه‌ای فعال و دخالت‌گر نیست بلکه وضع موجود طبیعی را بیان می‌کند. مدینه فاضله‌ی یوتوپیا نیست، بلکه هر چیز را به جای خود گذاشتن است. عدالت در اصل ویژگی نفس فردی است که در جامعه انعکاس می‌یابد. فضیلت فکر و تعقل است؛ فضیلت اراده، شجاعت، شهوت و میانه‌روی است. حاصل جمع این سه فضیلت، عدالت خوانده می‌شود. جامعه نیز سه نیاز دارد: نیاز به بقا، دفاع و رهبری. تعادل میان این سه در جامعه، عدالت اجتماعی خوانده می‌شود. پس مفهوم عدالت به طور اساسی طبیعی و غیرفعال است. دولت و جامعه افراد عادل ایجاد نمی‌کنند، بلکه افراد عادل، دولت عادل به وجود می‌آورند. روی هم رفته، فلسفه افلاطون، متافیزیک جامعه‌ای بسته است و مفهوم عدالت در آن نیز متأثر از همین ویژگی کلی است (بشیریه، ۱۳۷۶: ۶-۷).

البته انتقاد اخیر از افلاطون، جدل برانگیز و قابل نزاع است و می‌توان گفت فاقد تحلیل لازم است.

۳. عدالت در فلسفه سیاسی ارسطو

۱-۲. عدالت در آثار ارسطو

ارسطو در دو کتاب خود درباره عدالت بحث مفصلی دارد، یکی در کتاب سیاست و دیگری در کتاب اخلاق نیکوماخس. بررسی موضوع عدالت، تمام کتاب پنجم اخلاق نیکوماخس را به خود اختصاص داده است. وی در سیاست بیشتر درصدد تطبیق

عدالت و کیفیت پیاده کردن آن بوده و به همین جهت به تعریف عدالت کمتر پرداخته است. در این کتاب، ارسطو علم حقوق را علم سیاست می‌نامد؛ ولی در اخلاق، به عکس، بیشتر از ماهیت عدالت بحث کرده است و این بحث اگرچه زیبایی و گیرایی سخنان افلاطون را ندارد؛ گواه دقت نظر علمی اوست. ارسطو به جای آن‌که مانند افلاطون از عدل تعریف کلی ارائه دهد، می‌کوشد تا انواع آن را برشمارد و این ناشی از روش تجربی و جزئی‌نگر وی و پرهیز از کلی‌نگری است. وی در کتاب اخلاق می‌گوید: «عدالت ملکه‌ای است که افراد را قادر به انجام دادن اعمال عادلانه می‌کند و آن‌ها را وادار به رفتار صحیح و مایل به امور صحیح می‌کند و ظلم^۱ به عکس این است» (ارسطو، بی‌تا: ۱۲۸). یا به تعبیر دیگر: «عدالت آن صفتی نامیده می‌شود که ما را آماده اعمال درست و وادار به انجام آن‌ها و به اجرایشان متمایل می‌کند؛ همین‌طور در مورد ظلم که ما را وادار و متمایل به ارتکاب کارهای ناشایست می‌کند. این تعریف شالوده کلی بحث ما قرار خواهد گرفت» (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۲۳).

۲-۲. تعاریف و نظریه‌های عدالت ارسطویی

اما لفظ عدالت دارای معانی گوناگونی است. ارسطو عدل را هشت نوع می‌داند که عبارت‌اند از: عام و خاص، توزیعی و اصلاحی، مطلق و نسبی (یا سیاسی)، طبیعی و قانونی. مصادیق این هشت نوع عدل از یکدیگر به طور کامل جدا نیستند، بلکه گاه با یکدیگر تداخل دارند و درون هم جای می‌گیرند.

نام دیگر عدل عام و عدل خاص، عدل کلی و عدل جزئی است. عدل عام یا کلی،^۲ مطلق درستکاری و راستی و به مفهوم رعایت قوانین و پیروی از آن است. عدل خاص یا عدالت جزئی^۳، به معنای برابری است و آن است که هر کس در جامعه‌ای که

۱. اسحاق بن حنین در ترجمه‌ی عربی کتاب/اخلاق ارسطو طالیس در تعریف عدالت به جای کلمه injustice، علاوه بر کاربرد لفظ ظلم، از کلمه «لاعدل» نیز استفاده کرده است. ر. ک، (ارسطو طالیس، ۱۹۷۹: ۱۷۳-۱۷۲).

2. la justice universelle
3. la justice particuliere

از افراد برابر و آزاد فراهم می‌آید با هم‌نوعان خود از روی انصاف و یکسان بینی رفتار کند. برخی ارسطو شناسان این نوع عدالت را نیز به معنای «تنظیم سهام یا مبادله اموال» (برن، ۱۳۷۳: ۱۵۶) نیز دانسته‌اند. این عدالت جزئی یا خاص هم دو نوع است: الف- توزیعی.^۱ ب- تعویضی^۲ (اصلاحی یا جبرانی).

الف) عدالت توزیعی آن است که مناصب و احترام‌ها و پاداش‌ها و مزایای اجتماعی دیگر از روی شایستگی‌ها میان افراد تقسیم شود. این عدالت عبارت است از تسهیم سهم و تقسیم قسمت هر کس متناسب با استعداد و لیاقت او. توجه ارسطو در اینجا معطوف به اموری است که در بین یونانیان مرسوم بوده است. به عنوان مثال توجه او معطوف به تقسیم حق‌السهم اجتماعی (مثل تأسیس یک مستعمره یونانی) با مخارج دسته جمعی بوده است؛ ولی به هیچ وجه منظور، مربوط به خزینه دولت و بیت‌المال نبوده است. این نوع عدالت مرتبط با دولت است و دولت عهده‌دار تقسیم دارایی و مقامات بین همشهریان است.

در عدالت توزیعی اگر اشخاص برابر نباشند، نصیب آنان نیز برابر نخواهد بود و عادل کسی است که میان اشخاص و اشیاء تناسب دهد؛ که در آن شایستگی و موقعیت افراد و همین‌طور وضعیت اشیاء در نظر گرفته می‌شود.

ب) اما در عدالت تعویضی (که مخصوص معاملات است و در آن باید مساوات رعایت شود) نسبت در آن، برابری در عدد و تناسب عددی است؛ یعنی در آن باید نوعی برابری لحاظ شود (جوان، ۱۳۳۶: ۱۰۵).

عدل اصلاحی یا تعویضی عبارت از ترتیباتی است که ناروایی‌ها و نادرستی‌هایی را که در روابط افراد پدید می‌آید اصلاح کند؛ مانند مقررات حقوق مدنی درباره غصب که به موجب آن هرگاه کسی چیزی را به ناحق از کسی گرفته باشد، باید به او باز پس دهد (عنایت، ۱۳۵۱: ۹۶). عدالت تعویضی مربوط به قضا است - به عبارت دیگر مربوط به قوه‌ی قضائیه است - و عهده‌دار تعویض عدالت از ظالم به مظلوم است و این امر یا در

1. la justice Distributive

2. justice la Reparative ou Redressment

معاملات اداری است؛ یعنی ناشی از اراده‌ی طرفین مانند خرید و فروش و وام و امثال آن‌هاست و یا در رفتار غیرارادی است؛ مانند سرقت و تجاوز و تعدی. این عدالت به این سبب تعویضی نامیده شده است که در آن وظیفه قاضی در هر دو حال (ارادی یا غیرارادی) بازگرداندن امور به محدوده خود است (هاشمی حائری، ۱۳۷۳: ۳۲۹). در عدالت تعویضی استعداد و لیاقت افراد منظور نیست و قاضی عادل باید به طرفین به طور مساوی بنگرد و پیش‌داوری را کنار بگذارد.

یگانه مبدأ در اقسام عدالت جزئی همان مساوات است، جز این‌که مساوات در عدالت توزیعی یعنی عدالتی که مربوط به دولت (قوه مجریه و حاکمه) است، قائم بر نسبت هندسی است و در تعویضی قائم بر نسبت حسابی؛ زیرا در عدالت توزیعی فضل افراد رعایت می‌شود و هر کس به اندازه فضیلتش از عدالت برخوردار می‌شود؛ در حالی که عدالت تعویضی فقط ظلمی را که واقع شده است، ملاحظه می‌کند و طرفین دعوی را مساوی می‌شمارد و از ستمگر می‌گیرد؛ درست همان‌طور که او از ستم‌دیده گرفته است. این امر گرچه از قاعده «حد وسط» اعتباری - از جهت این‌که موضوع آن معین به تعیین حسابی نشده است - استثنا است، با این همه از جهت فاعل در آن مطابقت دارد؛ زیرا عدالت در آن «وسط» بین «ظالم» و «مظلوم» است (هاشمی حائری، ۱۳۷۳: ۳۳۰-۲۲۹).

برخی «عدالت تبدیلی یا احتسابی»^۱ را از دیگر تقسیمات عدالت خاص از دید ارسطو دانسته‌اند. عدالت تبدیلی در مبادلات و روابط تجاری و سازمان‌های پولی نظارت دارد. چون مزد امروز کارگر با مزد روز دیگر الزاماً معادل نیست، لذا پول وسیله‌ای است که تناسب بین این دو امر مبادلاتی را برقرار می‌کند (برن، ۱۳۷۳: ۱۵۷).

درباره سایر انواع عدالت باید گفت که ارسطو عدل مطلق را تعریف نکرده است؛ ولی پیداست که مقصود از آن، عدلی است که وابسته به نوع خاصی از نظام سیاسی و اجتماعی نیست، بلکه رعایت آن برای سراسر جامعه بشری واجب است و بر روابط افراد، نه به عنوان اعضای جامعه‌ای خاص، بلکه به عنوان افراد انسان حکومت می‌کند.

1. la justice d Échange ou commutative

عدل نسبی که ارسطو عدل سیاسی‌اش می‌نامد، فقط در روابط دو تن به عنوان اعضای جامعه‌ای خاص با نظام سیاسی معین صادق است و رعایت آن نیز فقط در آن نظم سیاسی خاص واجب است.

عدل طبیعی عبارت از آیینی است که منشاء آن نظم طبیعی و فطری امور است همچون گردش شب و روز و سوزش آتش؛ و وجود آن چون بدیهی است از عقل آدمی بی‌نیاز است. ولی عدل قانونی آن است که به حکم قانون، یعنی به وساطت عقل برقرار شود، مانند مبلغ جریمه‌ها و مدت حبس‌ها که به حکم قانون معین شود (عنایت، ۱۳۵۱: ۱۹۶).

عدالت در عین حال یک «حد وسط» است؛ زیرا بی‌عدالتی (ظلم)، هم افراط است و هم تفریط. یعنی در بی‌عدالتی، میزان افزونی که به یک طرف تعلق گرفته است، معادل ضرری است که به دیگری تحمیل شده است. سعی ارسطو در یافتن تعریف فضیلت است و او این تعریف را از مطالعه رابطه عدالت مدون و قانونی^۱ و عدالت طبیعی به دست آورده است (ارسطو، بی‌تا: ۱۱۳۴) زیرا تقابل بین طبیعت و قانون، مقام بارزی در سفسطائیان دارد.

عدالت امری طبیعی و در همه‌جا ثابت است و ارتباطی با آرا و عقاید مختلف ندارد، ولی عدالت مدون و قانونی در این مدینه و آن مدینه به صورت خاصی رایج است. سفسطائیان مدعی بودند که عدالت در طبیعت وجود ندارد؛ زیرا طبیعت یکنواخت است، در حالتی که عدالت به طور ذاتی امری نسبی و متغیر است. ارسطو به آنان پاسخ داده است که قوانین حقوقی و قضایی مدون بر پایه‌ی طبیعت قرار نگرفته، بلکه مبتنی بر اراده افراد است و در همه‌جا به یک نوع نیست؛ زیرا شکل حکومت در همه‌جا یکسان نیست و در بین انواع حکومت‌ها، یک نوع حکومت وجود دارد که بهترین آن‌هاست. به همین سبب است که عدالت قانونی یا مدون، می‌تواند با عدالت ابتدایی و طبیعی متفاوت باشد (برن، ۱۳۷۳: ۵۸-۱۵۷).

ارسطو در مقابل، از اعتبار قانون بشری دفاع کرد. با توجه به برداشت

1. la justice positive ou legal

ارسطو از مفهوم طبیعت به معنی کمال فعلیت آنچه بالقوه در هر چیز است، از آنجا که انسان به طور طبع عقلانی و اخلاقی و مدنی است، قانون انسانی را هم باید با توجه به میزان فعلیت یافتگی این ویژگی‌ها داوری کرد. ارسطو عدالت را به عنوان رفتار برابر با افراد برابر و رفتار نابرابر با افراد نابرابر تا جایی که به وجوه نابرابری آنان مربوط می‌شود، تعریف می‌کرد. بنابراین ارسطو از یک‌سو، بر برابری همه شهروندان یا آزادگان تأکید می‌گذاشت؛ ولی از سوی دیگر، چون به نظر او برخی از مردم به حکم سرشت، برده‌اند و باید با آن‌ها در مقایسه با آزادگان، رفتاری نابرابر داشت.

برداشت ارسطو، زیربنای مفهوم عدالت منفی یا عدالت محافظه‌کاران است که بعدها رواج یافت و بر اساس آن دولت نباید میان شهروندان تبعیض بگذارد، مگر آن‌که در بین آن‌ها از قبل تفاوت وجود داشته باشد. مفهوم عدالت مثبت یا عدالت به مفهوم رادیکال، که بر اساس آن دولت باید بکوشد نابرابری‌های قبلی و طبیعی در میان افراد را از بین ببرد، در مقابل مفهوم ارسطویی قرار دارد (بشیریه، ۱۳۷۴: ۲۸).

۳-۲. برخی تمایزات عدالت ارسطویی با عدالت افلاطونی

نظریه‌ی عدالت ارسطو، به نحو آشکارتری از افلاطون، طبیعت‌گرایانه‌تر است. بازهم عدالت در تعادل است. فضیلت هر چیز در حد وسط است و این حد نیز حدی طبیعی است. طبیعت، خود نابرابر تلقی می‌شود و عدالت در ادامه‌ی همین نابرابری‌ها است. پس عدالت عبارت است از رفتار برابر با افراد برابر از حیث موردنظر و رفتار نابرابر با افراد نابرابر، بازهم از همان حیث. پس چون در طبیعت، جامعه بردگان و زنان و شهروندان نابرابرند، رفتار نابرابر با آن‌ها عین عدالت است. در مدارج تکامل ماده و صورت، زن، برده، بیگانه و شهروند هر یک مقامی دارد. به طور مثال، زن یک مرحله در تکامل از مرد عقب‌تر است (بشیریه، ۱۳۷۶: ۷).

به این ترتیب ارسطو می‌پندارد که لازمه عدالت مساوات نیست، بلکه تسهیم به نسبت صحیح است؛ و این تسهیم به نسبت، فقط گاهی همان مساوات است. در نتیجه ارسطو از میان انواع عدالت، عدل توزیعی را مهم‌تر از همه می‌داند؛ زیرا او در اساس

فکر خود عدل را نه در برابری، بلکه در تناسب می‌داند و می‌گوید که پایگاه، حقوق و امتیازات هر کس در جامعه باید به اندازه شایستگی و دانایی او باشد. از این سخن دو نتیجه می‌توان گرفت:

نخست آن‌که چون شایستگی و دانایی، مخصوص به گروه اندکی از مردمان است آریستوکراسی یعنی حکومت گروه اندک شایستگان و دانایان بر توده‌ی مردم، کمال مطلوب (نه ممکن) جامعه سیاسی است؛ و دوم آن‌که نابرابری نه تنها در جامعه ناپسند نیست، بلکه شرط لازم بقاء آن است، البته در صورتی‌که بنیاد آن شایستگی و دانایی باشد (عنایت، ۱۳۵۱: ۹۷). به این ترتیب مسئله برابری یا نابرابری بلافاصله به مسئله شایستگی ارتباط پیدا می‌کند و فقط وقتی دلیلی برای رفتار نابرابر با افراد وجود نداشته باشد، باید با آن‌ها به برابری رفتار کرد.

نوعی دیگر از عدالت، در سخنان ارسطو به چشم می‌خورد که عالی‌تر از «عدالت قانون» است و آن انصاف است و از آن به قاعده عدل و انصاف نیز یاد کرده‌اند. ارسطو این قاعده را مخصوص قضات دانسته است؛ به این معنی که قاضی باید بر اساس انصاف نقیصه قانون را برطرف کند. عمل منصفانه بر عمل عادلانه ترجیح دارد. در واقع انصاف هم جنس عدالت بوده و در نوعیت از آن بالاتر است.

انصاف به منزله تصحیح قانون است، به صورتی که قانون را برای عموم قابل تحمل می‌کند. در موارد عیب و نقص قانون، قاضی منصف خود را جانشین قانون‌گذار قرار می‌دهد و جهت جلوگیری از ظلم قانون معیوب، از روح انصاف الهام می‌گیرد و همانند قانون‌گذار اولیه، قانون عمومی را با قضاوت منصفانه تصحیح می‌کند.

از اختلافات ارسطو و افلاطون در مسئله عدالت این است که ارسطو عدالت را به معنای حد وسط افراط و تفریط نمی‌داند؛ زیرا ارسطو صفات افراطی و تفریطی انسانی را مذموم دانسته و تنها حد وسط آن‌ها را همراه صفت عدالت می‌داند و از فضایل به شمار می‌آورد. ولی افلاطون معتقد نیست که صفات فضیله، همگی دارای جنبه‌های افراط و تفریط باشد؛ به عنوان مثال حکمت صفتی است که هر قدر هم افزایش یابد، مطلوب است نه مذموم.

۲-۴. برخی انتقادات نسبت به نظریه عدالت ارسطو

انتقاداتی نیز از نظریه عدالت ارسطو شده است. به طور مثال، عده‌ای عقیده دارند که «در سخنان ارسطو و افلاطون عدالت به معنای اخلاقی - که بیشتر جنبه‌ی فردیت در آن مورد توجه است - از عدالت به معنای حقوقی - که مربوط به روابط اجتماعی است - از یکدیگر تفکیک نشده است. از سوی دیگر، این دو اندیشمند با همه بحث مفصلی که درباره عدالت داشته‌اند در هیچ یک از نوشته‌های خود معیار مشخصی که بتواند در مقام عمل برای حقوقدان و قانون‌گذار در تشخیص عدالت مفید افتد ذکر نکرده‌اند. تنها چیزی که بر آن به عنوان معیار حقوق افراد در روابط اجتماعی تأکید کرده‌اند، قوانین طبیعت و حقوق فطری است، یعنی معتقدند که حقوقدانان باید با مطالعه‌ی طبیعت آن را کشف کنند و در وضع و تفسیر قوانین به‌کارگیرند» (دفتر همکاری، ۱۳۶۸: ۱۹۵-۱۹۴).

از جمله انتقادات دیگر، اعتقاد برخی به عدم کفایت نگرش‌های قدیمی (اعم از افلاطونی و ارسطویی) درباره عدالت است. به نظر این عده، خصلت تک ذهنی و تک گفتاری این نگرش‌ها، آن‌ها را غیر قابل گفت‌وگو کرده است و بعضی به صراحت اذعان می‌دارند که «برداشت ارسطو از عدالت قرن‌هاست که مرده و نمی‌تواند به کار امروز آید» (بشیری، ۱۳۷۶: ۷-۸). گرچه این دیدگاه هم وجود دارد که درعین حال، ارسطو از همه گذشتگان خود درباره عدالت بیشتر بحث کرده است و بیشتر فلاسفه متأخر نیز در این زمینه دیدگاه ارسطو را تعقیب کرده‌اند. بنابراین می‌توان اذعان کرد که انتقادات طرح شده، بسیار جدل برانگیز و قابل نقد و بررسی است و تاکنون دفاعیات متعددی هم از نظریات ارسطو و افلاطون در این باب و سایر آرای ایشان صورت گرفته است.

نتیجه‌گیری

این نوشتار بیانگر گستردگی عمیق نظریات عدالت افلاطونی و ارسطویی است و در واقع به همین دلیل تلخیص و استنتاج آراء این دو اندیشمند گرانسنگ شاید چندان مقرون به صحت و رسایی نباشد. با این ملاحظه، می‌توان در تبیین مهم‌ترین دلیل و مبنای تفاوت دیدگاه دو فیلسوف در این مبحث عدالت چنین اذعان نمود که در اندیشه

افلاطون، عدالت در اصل ویژگی نفس فردی است که در جامعه انعکاس می‌یابد. هنگامی این فضیلت در فرد محقق می‌شود که هر یک از قوای سه‌گانه - عقل، خشم، شهوت - در جای خود قرار گیرند و نظمی خاص بر روابط آن‌ها حکم فرما باشد و هرکدام با «خویش کاری» وظیفه خاص خود را عهده‌دار شوند و تمام قوای نفسانی مانند خشم و شهوت باید زیر فرمان عقل قرار گیرد. حکومت نیز شایسته خردمندان و حکیمان است و عدالت آن است که دو طبقه دیگر - پاسداران و توده مردم - بر موضع خود قرار گیرند و حکیمان بر آنان حکومت نمایند و هرکس به کار ویژه خویش مشغول باشد و از آن تخطی نکند.

اما ارسطو عدالت را اعطای حق به سزاوار آن می‌داند و آن را فضیلتی که به موجب آن باید به هرکسی آنچه را که حق و استحقاق اوست داد. فضیلت هر چیز در حد وسط است و این حد نیز حدی طبیعی است و طبیعت، خود نابرابر تلقی می‌شود و عدالت دنباله همین نابرابری‌ها است. بحث‌های ارسطو پیرامون عدالت اگرچه زیبایی و گیرایی سخنان افلاطون را ندارد؛ گواه دقت نظر علمی اوست. ارسطو به جای آن‌که مانند افلاطون از عدل تعریف کلی ارائه دهد، می‌کوشد تا انواع آن را برشمارد و این ناشی از روش تجربی و جزئی‌نگر وی و پرهیز از کلی‌نگری است.

بدون شک فیلسوفان بزرگ مسلمان همانند فارابی، ابوعلی سینا و خواجه نصیرالدین طوسی از این تعالیم و آراء بهره فراوان برده‌اند و این نظریات را با آراء اسلامی خود ترکیب، تألیف و بازتولید نموده‌اند. به عنوان نمونه، در فلسفه سیاسی فارابی، هم عدالت از مفاهیم کلیدی است و هم در محتوایی بسیار متنوع‌تر و گسترده‌تر از فلاسفه یونان طرح می‌شود.^۱ موضوع اصلی اندیشه وی برعکس افلاطون، عدالت نیست بلکه سعادت است. بحث او با خداشناسی، نبوت و مسائل مربوط به آن دو آغاز می‌شود و به عدالت می‌انجامد که فرعی از این مباحث است و با آن‌ها و اندیشه شیعی ارتباطی تنگاتنگ دارد (نعمه، ۱۳۶۷: ۴۰۳). فارابی، ضمن ارائه تعریف‌های گوناگون از عدالت، سعی دارد تا عدالت عقلی را با آموزه‌های دینی هماهنگ سازد (اخوان کاظمی،

۱ - برای آشنایی بیشتر با تعاریف اندیشمندان مسلمان از مفهوم عدالت ر.ک؛ (Khaduri, 1984)

۱۳۷۸: ۶۵-۳۳). وی به عنوان «فیلسوف اول» مسلمانان با وام‌گیری اندیشه‌های افلاطونی و ارسطویی و بازسازی آن‌ها و طرح نظریه عدالت در همین راستا، بر غالب فیلسوفان مسلمان به‌ویژه در قرون میانه اثرگذاری کرده است.^۱

رایج‌ترین تعریف عدالت در تعاریف امام علی (ع) و همچنین اندیشمندان اسلامی: «وضع کل شی فی موضعه و اعطاء کل ذی حق حق» است؛ یعنی قرار دادن هر چیز در جای مناسب خویش و رساندن حق به‌حق دار و استیفای حقوق و عطا به میزان استحقاق و ایفای اهلیت و رعایت استحقاق‌هاست. به نظر نگارنده بخش اول این تعریف مرکب، در اندیشه افلاطون و بخش دوم آن در اندیشه ارسطو بیشتر به چشم می‌خورد با این وجود شاید بتوان گفت تعاریف ارسطو از عدالت در عصر حاضر و تجربه جمهوری اسلامی، عینی‌تر و کاربردی‌تر است و نگارنده این مقایسه‌ها و تبیین این مطالب را در دیگر آثار خویش به انجام رسانده است (اخوان کاظمی، ۱۳۸۶). به عنوان نمونه، در نوشتار دیگری نویسنده ایرادهای فراوان نظریه عدالت افلاطونی را ثابت کرده است و 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 شده است؛ چراکه اندیشه عدالت علوی از ضعف‌ها و نقایص متعدد نظریه عدالت افلاطونی کاملاً مبرماً است و دارای ریشه و مبنای الهی و ایمانی است و با مفهومی عینی، ملموس، مصداق‌پذیر و شریعت‌مدار و ابزاری در جهت نیل به سعادت و رستگاری الهی از طریق کسب ملکات فاضله و انجام ارادی افعال خیر است. ضمن آن‌که عدالت علوی فاقد وجه متصلب و تک‌گفتاری بوده و خصلتی آرمان‌گرایانه و ظلم‌ستیز دارد و مبنای تعیین عدالت و استحقاق نزد آن، شریعت الهی است و برخلاف صبغه فردی و جبرگرای عدالت افلاطونی، دارای وجه غالب عدالت اجتماعی است و بر مبنای آن، امکان ارتقاء در سلسله‌مراتب اجتماعی بر اساس شایسته‌سالاری و میزان انجام تکالیف برای همگان وجود دارد (اخوان کاظمی، ۱۳۸۹: ۱۶۱-۱۳۹).

۱ - برای اطلاع بیشتر ر.ک: (Madkour, 1934). (Rosenthal, 1962)

منابع

الف. فارسی

- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۶)، **عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام**، قم: موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ دوم.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۱)، **عدالت در نظام سیاسی اسلام**، تهران: موسسه دانش و اندیشه معاصر.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۸)، «عدالت و خودکامگی در فلسفه سیاسی فارابی»، **فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)**، شماره ۹، صص ۶۵-۳۳.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۹) «نقد و ارزیابی عدالت افلاطونی از منظر اندیشه علوی» **پژوهشنامه علوی**، شماره اول، بهار و تابستان، صص ۱۳۹-۱۶۱.
- ارسطو (بی‌تا)، **اخلاق نیکوماخس**، ترجمه فارسی، تهران: دانشگاه تهران.
- ارسطو (۱۳۶۴)، **الاخلاق، اخلاق نیکوماخوس**، جمع‌آوری و ترجمه رضا مشایخی، تهران: کتاب‌فروشی دهخدا.
- افلاطون (۱۳۶۰)، **جمهوری**، فواد روحانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۴)، **دولت عقل**، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین.
- بشیریه، حسین و غنی نژاد، موسی (۱۳۷۶)، **دین و عدالت در نظرخواهی از دانشوران**، «افتراح [دین و عدالت]»، **نقد و نظر**، سال سوم، شماره‌ی دوم و سوم، بهار و تابستان، صص ۳۴-۴.
- برن، ژان (۱۳۷۳)، **ارسطو و حکمت مشاء**، ترجمه سید ابوالقاسم پور حسینی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- پوپر، کارل. ر. (۱۳۶۴)، **جامعه باز و دشمنانش**، ترجمه علی‌اصغر مهاجر، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- جوان، موسی (۱۳۳۶)، **مبانی حقوق**، ج ۱، تهران: شرکت رنگین کمال.
- راسل، برتراند (۱۳۶۵)، **تاریخ فلسفه‌ی غرب**، ج اول، ترجمه نجف دریابندری، تهران: نشر پرواز.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۴)، **فارابی**، تهران: طرح نو.

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۶۸)، **درآمدی بر حقوق اسلامی**، تهران: سمت.
حلبی، علی اصغر (۱۳۷۲)، **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلامی**، تهران:
بهبهانی.

فاستر، مایکل ب. (۱۳۷۳)، **خداوندان اندیشه سیاسی**، ج اول، ترجمه جواد شیخ الاسلامی،
تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ویراسته دوم، چاپ اول.
عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۳)، **بنیادهای علم سیاست**، تهران: نشر نی.
عنایت، حمید (۱۳۵۱)، **بنیاد فلسفه سیاسی در غرب**، از هراکلیت تا هابز، تهران: دانشگاه
تهران.

مگی، برایان (۱۳۷۵)، **فلاسفه بزرگ، آشنایی با فلسفه‌ی غرب**، ترجمه عزت‌الله فولادوند،
تهران: خوارزمی.

نعمه، شیخ عبدالله (۱۳۶۷)، **فلاسفه شیعه**، ترجمه سید جعفر غضبان، تهران: سازمان انتشارات
و آموزش انقلاب اسلامی.

نقیب‌زاده، میر عبدالحسین (۱۳۷۲)، **درآمدی به فلسفه**، تهران: کتابخانه‌ی طهوری، چاپ دوم.
هاشمی حائری، الهه (۱۳۷۳)، **فلسفه یونان از دیدگاهی دیگر**، تهران: انتشارات مشکات.

ب. عربی

ارسطا طاليس (۱۹۷۹)، **الاخلاق**، (ترجمه به عربی)، اسحق بن حنین، حقه و شرحه و قدم له؛
الدكتور عبدالرحمن بدوی، الكويت، وكالة المطبوعات.

ج. منابع انگلیسی و فرانسه

Hoffe, Otfried (1991), **La Justice Politique**, traduit et adapte de L,Allemand
par Jean- Christophe merle, Presse universitaires de France (P.U.F).
Perelman, Chaim,(1970) **Justice et raison**, edition de universite de
Bruxelles, 2e edition.
Khaduri, Majid (1984), **The Islamic Conception of Justice**, Baltimore and
London: The Johns Hopkins University Press.
Madkour, Ibrahim, (1934), **La Place d'al-Farabi dans L'ecole
Pilosophique musulmane**, Paris.
Rawls, John,(1987) **A Theory of Justices**, Oxford University Press,
Traduction fraicaise: Theorie de La Justice, Paris, Editions du seuil.
Rosenthal, Erwin, I.J. (1962), **Political Thought in Medieval Islam**,

Cambridge Universtiy Press.

Vecchio, George DEL. (1938), **Justice, Droit, ETAT**, Librairie Du Recueil SIREY.

Velastos,(1971), **Justice and Happiness in the Republic , Plato: A Collection of Critical Essays**, ed.G. Vlastos, New York: Ancher