



مفاهیم اخلاقی معیار از منظر قرآن کریم*

سید عباس صالحی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

چکیده:

نظام‌های اخلاقی طبقه‌بندی‌های گوناگون از مفاهیم اخلاقی دارند. پرسش این جستار آن است که قرآن کریم چه طبقه‌بندی از مفاهیم اخلاقی را مطرح می‌کند؟ در این نوشتار دو اصل بنیادین مطرح شده است که دیگر مفاهیم اخلاقی به آن بازگشت داده می‌شوند. نخست اصل عدالت است که بسامدی بس متکثر و متنوع در قرآن کریم دارد و از آن تفسیرهای گوناگون شده است. اما به نظر می‌رسد که عدالت در منطق دینی، به معنای آن است که آنچه بر خود نمی‌پسندی، بر دیگران هم مپسند و با این تفسیر، بسیاری از مفاهیم اخلاقی دیگر را می‌توان به «عدالت» بازگرداند.

اصل دوم بنیادین، اصل «احسان» است. این اصل مرجع مفاهیم اخلاقی چون عفو، انفاق، ایثار و ... است. در این تفسیر از منطق اخلاقی قرآنی، عدالت و احسان دو مرجع مفاهیم اخلاقی‌اند. هر چند عدالت کف رفتار اخلاقی را تعریف می‌کند و احسان، اوج آن را.

کلیدواژه‌ها:

نظام اخلاقی / مفاهیم اخلاقی / عدالت / انصاف / احسان / رحمت

پیش‌گفتار

مفاهیم اخلاقی در هر مکتب، جامعه و ... به مفاهیم کلیدی عام و غیر عام طبقه‌بندی می‌شوند. تأثیر این طبقه‌بندی را در تأملات زبان‌شناسانه می‌توان دید؛ اینکه هر واژه‌ای در طبقه‌بندی زبانی خاص کاربرد می‌یابد و معنا می‌شود.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۷/۴، تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۱۰/۱۶.



ایزوتسو این نکته را با مثال «میز» روشن می‌کند. او می‌گوید که در بخش‌هایی از جهان (از جمله فرهنگ هند و اروپایی)، ما میز چهارگوش و سه‌گوش را در یک طبقه‌بندی قرار می‌دهیم، اما در بخش‌هایی از جهان، مردمانی هستند که اشیاء را بر پایه شکل رده‌بندی می‌کنند؛ مانند گرد، چهارگوش، مستطیل، مکعب، جامد، مایع و... . برای آنها معیار شکل، معیاری اساسی است. در دیدگاه آنان، طبقه‌بندی کردن اشیاء متفاوت در شکل یک رده، بسیار غیر منطقی است. (ایزوتسو، ۱۶)

علاوه بر تأثیرات معناشناختی، در قلمرو ارزش‌گذاری نیز طبقه‌بندی مفاهیم اخلاقی مطرح است؛ به‌گونه‌ای که مفاهیم بنیادین، معیار و مبنای ارزش‌گذاری مفاهیم دیگر می‌شوند. در مکاتب اخلاقی بشری، پاره‌ای از مفاهیم به عنوان مفاهیم بنیادین اخلاقی شناخته می‌شوند. به عنوان نمونه می‌توان از نقش «اعتدال» در مکتب ارسطو یاد کرد. در این دیدگاه، اعتدال (دوری از افراط و تفریط) مفهوم کانونی و ارزش‌سنج را در فضایل اخلاقی داراست؛ اینکه فضیلت در ایجاد حد وسط در عادات و ملکات اخلاقی است. به نظر ارسطو (و پیروان او)، گرچه افعال و انفعالات می‌توانند همواره خوب و یا همواره بد باشند، اما عادات انسانی حد وسطی دارند که فضیلت است و دو سویه افراط و تفریط دارند که رذیلت است (ارسطو، ۲۴۸/۱). بدین گونه با قانون زرین اعتدال، ارسطوییان به طبقه‌بندی فضایل و رذایل اخلاقی می‌پردازند. (همان، ۲۵۰/ به بعد)

در نگرش اخلاقی ادیان نیز این مفاهیم کلیدی و نظام‌ساز را می‌توان یافت. به عنوان نمونه، در دین مسیحیت و در تفسیری شایع از آن، برای «قانون محبت» چونان جایگاهی را می‌توان دید. در اناجیل سه‌گانه می‌خوانیم که مسیح ده فرمان حضرت موسی را در این عبارات خلاصه کرد: «خداوند، خدای خود را با تمامی قلب، تمامی جان، تمامی خاطر و تمامی قوت دوست بدار... و به همسایه‌ات همچون نفس خود محبت نما.» (متی، ۳۷-۹؛ مرقس، ۳۱-۲۹؛ لوقا، ۲۷-۸: ۱۰). پولس نیز با تأکید بر همین موضوع می‌گوید:

«هر حکم دیگری که هست، همه در این کلام شامل است که به همسایه خود چون خود محبت نما، محبت به همسایه خود بدی نمی‌کند، پس محبت تکمیل



شریعت است.» (رساله پولس به رومیان، ۱۰-۹: ۱۳)

و همو، «سرود محبت» را نگاشت و در آن، محبت را چنین تعریف کرد:

«محبت، حلیم و مهربان است. محبت حسد نمی‌برد. محبت کبر و غرور ندارد، اطوار ناپسندیده ندارد و نفع خود را طالب نمی‌شود، خشم نمی‌گیرد و سوء ظن ندارد، از ناراستی خوشوقت نمی‌شود، ولی با راستی شادی می‌کند، در همه چیز صبر می‌کند و همه را باور می‌نماید. در همه حال امیدوار است و همه چیز را تحمل می‌کند.» (رساله اول پولس به قرنتیان، ۷-۴: ۱۳)

یوحنا رسول نیز آن را هدیه الهی می‌داند و اظهار می‌دارد:

«محبت از خداست. خدا محبت است؛ هر که در محبت ساکن است، در خدا ساکن است و خدا در وی... ما او را دوست داریم؛ زیرا که او اول ما را دوست داشت.» (رساله اول یوحنا، ۱۳: ۱۶)

حال در قرآن کریم، چه ارشاد و رهنمودی را در باب طبقه‌بندی و کانون مفاهیم اخلاقی می‌توان دریافت کرد؟

به نظر می‌رسد در قرآن کریم ما با سه دسته از مفاهیم اخلاقی مواجه هستیم. دسته نخست گرچه به صورت ذاتی دارای ارزش اخلاقی نیستند، اما در افعال اخلاقی به‌کار رفته و محمول برای افعال اخلاقی قرار می‌گیرند. واژگانی از قبیل هدایت و ضلالت، معروف و منکر، اطاعت و عصیان از این گونه‌اند.

دسته دوم مفاهیم عامی هستند که دارای ارزش اخلاقی‌اند، اما محدود به یک یا چند فعل اخلاقی نیستند، بلکه دامنه آن تمامی افعال اخلاقی یا بخش وسیعی از آن را فرا می‌گیرد. عناوینی از قبیل خیر و شر، نور و ظلمت، حق و باطل، برّ و فجور، تقوا و صبر، احسان و عدل یا ظلم و ... (مصباح، ۱/ ۹۴-۵۲). و دسته سوم، مفاهیم اخلاقی در دایره محدودند؛ مانند صدق، افترا و

حال پرسش اصلی آن است که در میان مفاهیم اخلاقی قرآن کریم، می‌توان به مفهوم یا مفاهیم کلیدی و پایه ارزش دست یافت و آن را معیاری عام برای ارزش‌سنجی گزاره‌های اخلاقی قرار داد؟

به نظر نگارنده، دو مفهوم اخلاقی «عدالت» و «رحمت و احسان» چونان جایگاهی را دارند. برای بررسی این ادعا، به تحلیل جایگاه این دو مفهوم در ادبیات مفهومی قرآن کریم می‌پردازیم.

اصل اول بنیادین: عدالت

تصویری از منزلت این مفهوم را در آیات قرآن، در پرتوی نکات زیر می‌توان دریافت:

۱. قسط و عدل محور تکوین و حرکت هستی است؛ ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران/۱۸). در این آیه شریفه، «قائماً بالقسط» حال برای «الله» در «شهد الله» است و مفاد آن، طرح و تأکید این نکته است که خلقت و مدیریت هستی بر اساس قسط و عدل است (طباطبایی، ۱۱۳/۳). به عبارتی دیگر، این آیه تفسیرگر صفت «قیوم» است که در نخستین آیات سوره آل عمران فرمود: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (آل عمران/۲) و اینکه قیومیت خدا بر هستی، مبتنی بر عدل و قسط است. (سید قطب، ۳۷۸/۱)

این نگرش گرچه نگرش الهیاتی و هستی‌شناسانه است، اما در تمامی گزاره‌های حقوقی و اخلاقی قرآن تأثیرگذار است. به عنوان نمونه می‌توان از این آیه کریمه یاد کرد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ﴾ (نساء/۱۳۵). در آیه فوق از مؤمنان خواسته شده است که «قائم به قسط» باشند (یعنی صفت الهی را برای خود برگزینند) و در تطبیق و مصداق‌گزینی آن، رعایت عدالت در ادای گواهی را عنوان می‌کند که هر چند به ضرر خود و بستگان نزدیک باشد، از مسیر آن فاصله نگیرند.

۲. عدالت، فلسفه بعثت انبیا و نزول کتاب‌های آسمانی است؛ ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (حدید/۲۵). ظهور جمله «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» در آن است که غایت کل جمله پیشین است و نه فقط «نزول میزان». هر چند در این صورت نیز می‌توان «میزان» را به معنا و تفسیری دانست که مرحوم علامه طباطبایی احتمال داده‌اند که مرادف با «دین» باشد. (طباطبایی، ۱۷۱/۱۹)

در هر صورت، خداوند فلسفه بعثت و کتاب‌های آسمانی را اقامه نظام عادلانه اجتماعی می‌داند. این سخن بدان معناست که «عدالت» روح و غایت قوانین حقوقی و اخلاقی کتاب‌های آسمانی (از جمله قرآن کریم) معرفی می‌شود.

۳. عدالت فلسفه بسیاری از احکام اخلاقی - حقوقی قرآن کریم است. نمونه‌هایی از این مجموعه گسترده را می‌توان در آیات زیر دید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ... ذَلِكَُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾
(بقره/۲۸۲)

﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ... كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ﴾
(حشر/۷)

﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ... فَإِنْ حِفْتُمْ أَلَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ (نساء/۳).

۴. رعایت عدالت در شؤون مختلف زندگی انسان مورد تأکید قرآن کریم قرار دارد. این نکته گاه در قالب بیان‌های کلی است. از جمله:

﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ (اعراف/۲۹)

﴿وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ (شوری/۱۵)

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (ممتحنه/۸)

﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (مائده/۸)

﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (بقره/۲۷۹) و ...

و گاه در شؤون خاص از زندگی اجتماعی انسان است. نمونه‌هایی از این گونه را برای ارائه تصویری از میزان اهمیت و اهتمام قرآن کریم به «اصل عدالت» یادآور می‌شویم:

* داوری عادلانه: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ﴾ (مائده/۴۲).

* گواهی عادلانه: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ﴾ (نساء/۱۳۵).

* صلح عادلانه: ﴿فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا﴾ (حجرات/۹).

* جنگ عادلانه: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا﴾
(مائده/۲).

* تجارت عادلانه: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾ (انعام/۱۵۲).

- * ازدواج عادلانه: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ (نساء/۳).
- * رعایت عادلانه حقوق یتیمان: ﴿وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ﴾ (نساء/۱۲۷).
- * مراعات عادلانه حقوق همسران: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمَعْلُوقَةِ﴾ (نساء/۱۲۹).
- * مجازات عادلانه: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ (شوری/۴۰)؛ ﴿فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ (بقره/۱۹۴).
- * مراعات عدالت در ثبت اسناد: ﴿...وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ...﴾ (بقره/۲۸۲).
- * رعایت عدالت در ارتباط با غیر هم‌کیشان: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ (ممتحنه/۸).
- * عدالت در وصیت: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (بقره/۱۸۲). این آیه تنها وصیت‌های عادلانه را واجب الاجرا دانسته و در غیر آن، تغییر عمل به وصیت را تجویز کرده است.
- * ولایت عادلانه: ﴿فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾ (بقره/۲۸۲).

در این جستار، مجال و فرصت پرداخت به آیات فوق نیست، اما در مجموع می‌توان هم از آیات دسته نخست (که تصویری کلی از جایگاه عدالت در قوانین حقوقی و اخلاقی قرآن ارائه می‌کنند)، و هم از آیات دسته دوم (که مصادیقی از اصل کلی را برمی‌شمرند)، چونان نتیجه‌ای را دور از ارزیابی قرار نداد که در نگرش قرآنی، «عدالت» روح قوانین حقوقی - اخلاقی است (بایدها و نبایدهای تکلیفی و ارزشی).

معناشناسی عدالت

الف) نظریه عدالت به معنای حد وسط

این نظریه، عدالت قرآنی را در قالب نظریه حد وسط و اعتدال ارسطویی تفسیر و تبیین می‌کند. نمونه‌ای از این گونه تفاسیر را در برداشت‌های زیر می‌توان دید:

۱. بیضاوی:

«عدل عبارت است از حد وسط در امور اعتقادی (چون این نکته که توحید حد

وسط تعطیل و تشبیه است، یا نظریه کسب حد وسط جبر و قدر است) و نیز حد

وسط در امور عملی (چون تعبد به ادای واجبات که حد وسط رهبانیت و بطالت است) و نیز حد وسط در امور اخلاقی (چون جود که حد وسط بخل و تبذیر است).» (بیضاوی، ۱/۵۵۴)

۲. فخر رازی: او عدالت را به معنای «حد وسط» تفسیر می‌کند و سپس به تفصیل، به تطبیق آن در حوزه‌های اعتقادی و رفتاری می‌پردازد. (فخر رازی، ۲۰/۱۰۱)
 ۳. آلوسی: او نیز عدالت را با تفسیر «حد وسط» تبیین می‌کند. (آلوسی، ۱۴/۲۰۷)
 ۴. علامه طباطبایی در چند مقام تفسیری، عدالت را «حد وسط» تفسیر می‌کند. ایشان در بحث مستقلی که در ذیل آیات ۱۰۶-۱۰۹ مائده با عنوان «کلام فی العداله» نگاشته‌اند، عدالت را به معنای اعتدال و نقطه وسط افراط و تفریط تفسیر کرده و به همین برداشت، شرط عدالت را در احکام فقهی چون شهادت، قضاوت و ... معنا فرموده و آن را مطابق با روایات اهل بیت علیهم‌السلام هم دانسته‌اند. (طباطبایی، ۶/۲۰۴ به بعد)

در ذیل آیه ۷۶ نحل نیز چونان برداشتی را از عدالت ارائه کرده‌اند (همان، ۱۲/۳۰۲) و در تفسیر آیه ۹۰ نحل، با تأکید بیشتری از آن سخن گفته و حتی تلاش کرده‌اند که معنای راغب در تفسیر عدالت به مساوات را به این نظریه بازگردانند. (همان، ۱/۳۳۱)

مفسران دیگری نیز چونان دیدگاهی را برگزیده‌اند. در نقد و بررسی این دیدگاه، نکاتی قابل طرح است:

۱. فیلسوفان مسلمان به این نکته توجه داشته‌اند که کاربرد نظریه «حد وسط» در مفهوم شناسی عدالت، فقط در محدوده حکمت عملی است و در قلمروی حکمت نظری نمی‌توان حد وسط را معیار دانست، بلکه در آن ساحت، ارتقا و اعتلا، حد و مرز نمی‌شناسد. در این مورد می‌توان به ابن سینا اشاره داشت که او پس از طرح معنای «عدالت» به «حد وسط» و تعیین مصادیقی برای آن، صراحتاً ابراز می‌کند:

«فَلَيْسَ بِهَا الْحِكْمَةُ النَّظَرِيَّةُ فَإِنَّهَا لَا يَكْلَفُ فِيهِ التَّوَسُّطَ الْبَيْتَةَ.» (ابن سینا، ۴۵۴/۴)

«اینکه عدالت به معنای حد وسط است، در حکمت نظری چنین نیست؛ چه اینکه در آن قطعاً رعایت حد وسط تکلیف و ضرورت نیست.»

البته این نقد در حوزه معناشناسی عدالت در قرآن کریم (که به عدالت عملی ناظر است)، ره پیدا نمی‌کند.

۲. یکی دیگر از پرسش‌های کهن در برابر نظریه عدالت حد وسطی آن است که آیا خود عدالت هم مشمول همین حکم است؛ یعنی عدالت هم فضیلتی است که حد وسط آن مطلوب است و افراط و تفریط در آن نامطلوب؟ اگر پاسخ منفی باشد، اطلاق و گستره نظریه حد وسط محدود می‌شود، چه اینکه می‌توان فضیلت اخلاقی را یافت که در حد وسط محدود نمی‌ماند. ولی در صورتی که عدالت نیز مشمول چنان قاعده‌ای باشد، پرسش آن است که افراط در عدالت چیست که مذموم است؟

پاره‌ای از دانشمندان مسلمان برای رفع این مشکل، راه‌حلی را جسته‌اند. از جمله اینکه عدالت فضیلت مستقل نیست تا در آن نیز رعایت حد وسط لازم باشد، بلکه عدالت جمع سه فضیلت حکمت، عفت و شجاعت است؛ چه اینکه عدالت صرفاً میان این فضایل، نظم و ترتیب برقرار می‌کند و ما دو حالت در این مقوله بیش نداریم: نظم و بی‌نظمی؛

«و لا یکتنف العدل رذیلتان بل رذیلة الجور المقابلة له اذ لیس بین الترتیب و

عدم الترتیب وسط.» (غزالی، /۱۰۵)

برخی دیگر راه حل را در آن جسته‌اند که عدالت را نمی‌توان صفت اخلاقی ختنی تلقی کرد که حد وسط و دو نقطه افراط و تفریط دارد، بلکه عدالت خود حد وسط است و دایره افراط آن، ستمگری و مرزهای تفریط آن، ستم‌پذیری است؛

«العدالة فهو وسط بین الظلم و الانظلام» (ابن مسکویه، /۴۸)

۳. پاره‌ای دیگر در نقد نظریه یاد شده اظهار داشته‌اند که این دیدگاه یونانی متأثر از نظریات رایج پزشکی و نیز بیولوژی عصر باستان است که سلامت را در تعادل حالات چهارگانه می‌دانست (گرمی، سردی، رطوبت و بیوست). بعدها آن زیرساخت اندیشگی در سلامت جسمی، به قلمرو سلامت روحی - روانی ره یافت و فیلسوفان یونان، همان نظریه را در حوزه اخلاقی نیز مطرح کردند. (علیخانی، /۲۶۱)

ب) عدالت به معنای نظم و انتظام

یکی از تفاسیر لغوی شایع در مفهوم شناسی عدالت، تفسیر عدل به «وَضْعُ الشَّيْءِ فِي مَأْوَضِعَ لَهُ» است؛ اینکه هر کس و هر چیز در جایگاه خود قرار یابد؛ نه فراتر و نه فروتر! امام علی علیه السلام در کارکرد عدالت فرمودند: «العدل يضع الامور في مواضعها». (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷)

این نگرش در اندیشه‌های پیشینیان نیز مطرح بوده است. از جمله به گونه‌ای روشن، این دیدگاه را در «جمهوری» افلاطون می‌توان رؤیت کرد. جمهوری با مباحثه سقراط با دیگران در مقوله «عدالت» آغاز می‌شود. در فصل نخستین «عدالت فردی» مورد گفت‌وگو قرار می‌گیرد؛ اینکه آیا می‌توان عدالت را معادل گفتن حقیقت، پرداخت امانت، رعایت قانون و ... دانست؟ سقراط در این مباحثات، خطای این معادل‌گذاری‌ها را باز می‌شکافد و بالاخره گفت‌وگو را به این نقطه می‌کشانند که با فهم «عدالت اجتماعی» می‌توان به درک «عدالت فردی» نیز دست یافت؛ چه اینکه اگر بر لوحی بزرگ‌تر حروف درشت‌تر نوشته شود، انسان می‌تواند آن را در لوح کوچک‌تر و با حروف ریزتر منطبق کند و بخواند. (جمهوری، کتاب اول و دوم)

با این تمهیدات، افلاطون به تعریف شناسی عدالت اجتماعی رو می‌آورد و پس از تقسیم‌بندی شهرها به شهر سالم، شهر پرتجمل و شهر آرمانی، به تصویرسازی از مدینه فاضله می‌پردازد. به نظر او، عدالت آن است که هر کس به شغلی بپردازد که مستعد آن است و برای آن ساخته شده است. او با تقسیم‌بندی طبقات اجتماعی به سه طبقه عوام (پیشه‌وران)، سربازان و زمامداران اظهار می‌کند:

«هر یک از طبقات سه‌گانه پیشه‌وران، سپاهیان و پاسداران تنها به انجام وظیفه خود اکتفا کنند... جامعه‌ای که چنین وضعی در آن حکمفرما باشد، جامعه‌ای است عادل.» (افلاطون، ۲۰۳)

در میان طبقات جامعه افلاطونی، برابری وجود ندارد، ولی افراد در هر طبقه برابر یکدیگر هستند؛ یعنی برابری در میان برابرهاست. افلاطون عیب دموکراسی را در آن می‌داند که برابری را یکسان در میان برابران و نابرابران توزیع می‌کند. او با

این تصویرسازی از عدالت اجتماعی، به عدالت فردی ره می‌پوید؛ اینکه در فرد نیز سه جزء وجود دارد و مرد عادل کسی است که اجازه نمی‌دهد هیچ جزء وجودی‌اش در وظایف جزء دیگر دخالت کند. (همان، ۲۲۰/)

بدین گونه، عدالت افلاطونی در نظم و اعتدال و توازن کیفی تعریف می‌گردد، در حالی که عدالت در نگرش ارسطویی (که به حد وسط تفسیر می‌شود)، با اعمال روشی شبه ریاضی دست می‌یابد.

در بررسی این تلقی از عدالت بایستی گفت که ارجاع عدالت به «وضع طبیعی» (ما وضع له)، تفسیر به مبهم است؛ چه اینکه روشن نیست که «حق» و «جایگاه» هر کس و هر چیز چیست تا عدالت بخواهد آن را تأمین کند. با همین ابهامات است که در عرصه تطبیق، افلاطون نظام طبقاتی آتنی را توجیه و تصحیح می‌کند و آن را عین عدالت برمی‌شمرد.

ج) عدالت یعنی مطابقت با شریعت و قانون

این تفسیر که عدالت بر قانون مبتنی است و قانون مبنا و مظهر عدالت است، سابقه‌ای کهن دارد. در «جمهوری» برخی از تعاریف مورد مناقشه از عدالت عین همین تعریف است. ارسطو نیز در بخشی از سخنان خود، عدالت را این گونه تفسیر می‌کند. (ارسطو، ۵۷/۲)

برخی از دانشمندان مسلمان که نظریه حد وسط ارسطویی را پذیرفته و در مقابل این پرسش قرار گرفته‌اند که حد وسط را چه مرجعی تعیین می‌کند، چنین پاسخ داده‌اند که «شریعت» به تعیین حد وسط می‌پردازد (ابن مسکویه، ۱۱۰/). بدین گونه شریعت در این تعبیر جایگزین قانون می‌شود؛ هر چند می‌توان گفت که در این تفسیر، شریعت را معیار تحقق عدالت دانسته‌اند (و نه دخیل در معنای عدالت). اشاعره که درک عقلی مستقل از عدالت را پذیرا نیستند، چونان تفسیری از عدالت ارائه می‌کنند؛ یعنی شریعت را در «معنا» و یا تحقق عدالت دخالت می‌دهند. در نقد مطابقت عدالت و قانون یا شریعت، چند نکته قابل توجه است:

۱. قانون در مواردی نه چندان اندک ساکت است؛ زیرا در مورد امور نامعین، قاعده و قانون نیز نامعین است و در نتیجه، موارد «سکوت قانون» پدید می‌آید. در

شریعت نیز به نظر عده‌ای از بزرگان معاصر، موارد سکوت وجود دارد که از آن به «منطقه الفراغ» تعبیر شده است. (صدر، ۶۸۴/ و ۳۷۸)

حال با توجه به آنکه شریعت و قانون تمامی روابط اجتماعی و احوال فردی را پوشش نمی‌دهد، چگونه می‌توان عدالت را با قانون و شریعت تفسیر کرد؟
 ۲. قوانین و شرایع تغییریاب و نسخ پذیرند. آنچه در یک زمان قانون و حکم شرعی است، با تغییر شرایط و یا به حکم نسخ، تبدیل و تغییر می‌یابد. حال چگونه می‌توان تفسیر عدالت را (که در آن ثبات و استقرار ضرورت دارد) به اموری ناپایدار و متغیر مرتبط ساخت؟

۳. تعبیرهای رایج قانون عادلانه و قانون غیر عادلانه (که با عقل و ذوق سلیم نیز هماهنگ است)، نشانگر آن است که قانون را بایستی با عدالت معیار کرد، نه آنکه عدالت را با قانون تفسیر نمود. در جمهوری افلاطون نیز چونان نقدی بر تفسیر عدالت برابر قانون دیده می‌شود. وقتی «تراسو ماخوس» عدالت را با قوانین موضوعه از طرف حاکم تفسیر می‌کند، سقراط می‌گوید که حاکمان مصون از اشتباه نیستند و ممکن است قوانین اشتباهی وضع کنند؛ به خصوص آنجا که از قدرت مست شده باشند.

د) عدالت به معنای مساوات

راغب اصفهانی عدالت را به معنای مساوات تفسیر می‌کند و می‌نویسد:

«العدالة و المعادلة: یقتضی معنی المساواة.»

همچنین ابن مسکویه با ریشه‌شناسی لغوی عدالت، آن را به مساوات معنا می‌کند. او کاربرد «عدل» را در بار و «اعتدال» را در اوزان و «عدالت» را در اعمال، مشتق از معنای مساوات می‌شناسد (ابن مسکویه، ۱۰۸/). اما سخن آن است که مساوات را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟

ابن مسکویه پس از بیان فوق، جمله‌ای را می‌افزاید که برداشت خود را از مساوات ارائه می‌کند. او می‌نویسد:

«و المساواة اشرف النسب المذكورة فی صناعة الارتماطیقی» (همان)

«مساوات برترین نوع نسبت در علم عدد و حساب است.»

تفسیر فوق از نگرش کمی گرایانه در تفسیر مساوات بازنمایی می‌کند؛ اینکه مفهوم مساوات را بایستی در برابری کمی و عددی جست‌وجو کرد.

تفسیر دیگر از مساوات، تساوی هندسی (در برابر تساوی ریاضی) است. در این نگرش، در سهم‌بندی بایستی مساوات را رعایت کرد، نه آنکه سهم‌ها یکسان باشد. به عبارت دیگر، با ضابطه‌ای یکسان و برابر، سهم‌ها توزیع می‌شود؛ هر چند می‌تواند ضابطه برابر و فراگیر، سهام نابرابر را به وجود آورد.

با این تصویر از مساوات، پرسش‌های بعدی آغاز می‌شود که معیار و ضابطه برابر چیست؟ برخی معیار را «حق طبیعی» هر فرد دانسته‌اند که به تفسیر دوم از عدالت باز می‌گردد، و برخی معیار «کار» را ارائه کرده‌اند که ضابطه مساوات گرایانه و برابر جویانه آن است که هر کس به اندازه کاری که می‌کند، پاداش و مجازات ببیند؛ حال آن که بیشتر کار کند، پاداش و کیفر افزون‌تر، و آن کس که کمتر کار کند، پاداش و مجازات کمتر دریافت می‌کند.

برخی دیگر (چونان مارکسیست‌ها) با معیار «نیاز»، اندیشه مساوات را سامان داده‌اند. در دیدگاه مارکسیسم، ضابطه نیاز در جامعه آرمانی کمونیستی حکومت می‌کند و عدالت را رقم می‌زند.

در بررسی و نقد این برداشت از عدالت، می‌توان گفت که این دیدگاه در تصویر مساوات محض عددی، با شهود و عقل سلیم انسانی ناسازگار است؛ چه اینکه نمی‌توان گفت که همگان (با هر سطح از استعداد، کار، علاقه و ...) بایستی دریافت‌های برابر داشته باشند. و در تصویر دوم از مساوات که با معیارهایی چون کار، نیاز و ... مساوات برقرار می‌شود، پرسش اصلی آن است که آن معیارها، حقانیت و انحصار و گستره خود را با چه ادله‌ای به اثبات می‌رسانند؟

ه) عدالت به معنای انصاف

برخی از مفسران، عدالت را به معنای «انصاف» تفسیر کرده‌اند (طوسی، التبیان ۱۵۸/۱؛ ۶۳/۳؛ ۳۵۳/۵). در برخی از روایات نیز عدل به معنای انصاف برگردان شده است. از جمله از امام علی علیه السلام در ذیل آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾

(نحل/۹۰) نقل شده است: «العدل الانصاف و الاحسان التفضل» (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۱). اما سخن آن است که انصاف چیست؟

ریشه واژه «انصاف» از «نصف» است و «نصف» به معنای نیمه یک چیز است. قرآن کریم به صراحت در باب احکام میراث (نساء/۱۲ و ۱۷۶) و نیز مهر (بقره/۲۳۷) چونان معنایی را اراده می‌کند. همچنین حد زنان غیر محصنه را نصف محصنه می‌داند (نساء/۲۵) و نیز پیامبر را چنین می‌ستاید: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ﴾ (مزل/۲۰).

آیه فوق نشانگر آن است که «نصف» صرفاً بخشی از یک چیز نیست، بلکه به معنای نیمه آن است که در برابر یک‌سوم، دوسوم و ... به کار می‌رود. با این توضیحات، پرسش آن است که انصاف چه رابطه‌ای با نصف پیدا می‌کند؟ برخی از لغت دانان عرب نوشته‌اند:

«الاسم النصفه، لأنك أعطيتَه من الحقِّ ما تستحقُّه لفسك.» (فیومی، ۲/۶۰۸)
 «و اسم مصدر آن «نصفه» است؛ چه اینکه به میزانی که استحقاق آن را داری، در اختیار دیگری قرار می‌دهی.»

در این تفسیر از انصاف، کسی که حقی را برای خود قائل است و به همان میزان آن را در اختیار دیگری قرار می‌دهد، انصاف ورزیده است. اما برخی دیگر انصاف را به‌گونه‌ای دیگر تفسیر کرده و نوشته‌اند:

«انصفت منه: أخذت حَقِّي كَمَلًا حتى صرت و هو على النصف سواء.» (فراهیدی، ۷/۱۳۳)

«جمله «انصفت منه» به آن معناست که حق خود را کامل و فراگیر از او باز ستاندم؛ به‌گونه‌ای که او و من در یک کفه قرار گرفتیم.»

تفاوت دو معنای فوق روشن می‌نماید؛ چه اینکه در معنای نخست، گذشت از حق است و در معنای دوم، ادای حق. اما هر دو معنا نقطه‌ای مشترک دارند که در هر دو حالت، مناصفه‌ای رخ می‌دهد و «حق» میان دو طرف تقسیم می‌شود. تفاسیر فوق از انصاف مشابهت و یا هم‌معنایی با مساوات پیدا می‌کند و معنای مستقلی را در عرض آن نمی‌یابد.

اما در روایات اهل بیت علیهم السلام، معانی و کاربردهایی را برای انصاف می‌توان دید که با اصل زرین اخلاقی سازگار است؛ یعنی با اصل «آنچه را برای خود نمی‌پسندی، بر دیگران مپسند.»

علامه مجلسی در موسوعه «بحار الأنوار» در «باب الانصاف و العدل» روایات متعددی را با این مضمون نقل می‌کند. تعدد و تراکم محتوایی این مجموعه روایات می‌تواند این اطمینان را پدید آورد که انصاف به معنای یاد شده، در معناشناسی عدالت نقش کانونی دارد. روایات یاد شده گاه با واژگان «عدالت» قرین شده‌اند؛ مانند: «عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَعْدَلُ النَّاسِ مَنْ رَضِيَ لِلنَّاسِ مَا يَرْضَى لِنَفْسِهِ وَكَرِهَ لَهُمْ مَا يَكْرَهُ لِنَفْسِهِ.» (مجلسی، ۲۵/۷۲)

امام صادق علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که «عادل‌ترین مردمان کسانی‌اند که آنچه را برای خود می‌پسندند، برای مردم می‌پسندند و آنچه برای خود نمی‌پسندند، بر دیگران روا نمی‌دارند.»

در مواردی دیگر، گرچه با واژگان عدالت همراه نشده است، اما به اقتضای مخاطب و موضوع، در مقام تفسیر و تبیین اصل عدالت است. از آن جمله امام علی علیه السلام در توصیه نامه‌ای که به محمد بن ابی بکر (والی خویش) می‌نویسد، نکات زیر را به او یادآور می‌شود: «أَحِبَّ لِعَامَّةِ رَعِيَّتِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَأَهْلَ بَيْتِكَ وَآكْرَهُ لَهُمْ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ وَأَهْلَ بَيْتِكَ فَإِنَّ ذَلِكَ أَوْجِبُ لِلْحُجَّةِ وَأَصْلَحُ لِلرَّعِيَّةِ.» (همان، ۲۷/)

«برای توده مردمان آنچه را برای خود و خانواده‌ات می‌پسندی، بپسند و آنچه را ناپسند می‌داری، برای آنان نیز ناپسند مدار؛ چه اینکه این روش، دلایل مشروعیت حکومت را تثبیت‌تر و مصالح مردم را بهتر تضمین می‌کند.»

دسته دیگر از روایات به‌گونه‌ای مستقل، به تفسیر و تبیین انصاف می‌پردازند و آن را معادل اصل زرین اخلاقی معرفی می‌کنند؛

امام صادق علیه السلام: «سَيِّدُ الْأَعْمَالِ ثَلَاثَةٌ: إِنْصَافُ النَّاسِ مِنْ نَفْسِكَ حَتَّى لَا تَرْضَى بِشَيْءٍ إِلَّا رَضِيَتْ لَهُمْ مِثْلَهُ.» (همان، ۳۱/)

«امام صادق علیه السلام فرمودند: برترین اعمال سه چیز است: نخست آنکه با مردمان انصاف بورزی؛ به گونه‌ای که چیزی را برای خود نپسندی، مگر آنکه برای آنان نیز روا بداری.»

بخش دیگری از روایات را با تعبیر «انصاف الناس من نفسه» (و تعابیر مشابه) می‌توان دید. این گروه از روایات که از فراوانی بیشتری برخوردارند، با تعبیرات مشابه زیر دیده می‌شوند:

پیامبر صلی الله علیه و آله: «يَا عَلِيُّ سَيِّدُ الْأَعْمَالِ ثَلَاثُ خِصَالٍ إِنْصَافُكَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ.» (همان، ۲۷)

«پیامبر صلی الله علیه و آله به امام علی علیه السلام فرمود: برترین اعمال سه مورد است: نخست انصاف با مردمان است.»

در این گروه از روایات گرچه انصاف تفسیر روشنی نیافته است، اما به قرینه گروه‌های پیشین، معنای محصل خود را می‌یابد که مراد از «انصاف نفس»، همان مفادی است که در آن روایات مطرح شد؛ یعنی خود را به جای دیگری نهدن! و بالاخره دسته انبوه دیگر، روایاتی است که از عدالت و انصاف نام نمی‌برد، اما همان اصل زرین را یادآور می‌شود و مرحوم علامه مجلسی آن روایات را در همین باب عدل و انصاف می‌آورد و نشان می‌دهد که محدث خبیر، به درستی از فضای صرف واژگانی در دایرة المعارف حدیثی خود عبور می‌کند و روایات را در یک دایره موضوعی گرد می‌آورد. این گروه از روایات بس فراوانند، اما از باب توجه به اهمیت مضامین، متن برخی روایات ذکر می‌شود و برای رعایت اختصار، از ترجمه متن خودداری می‌شود:

امام علی علیه السلام: «يَا شَيْخُ ارْضِ لِلنَّاسِ مَا تَرْضَى لِنَفْسِكَ...» (همان، ۲۵)

امام صادق علیه السلام: «أَحِبُّوا لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّونَ لَأَنْفُسِكُمْ.» (همان)

امام باقر علیه السلام: «أَحِبُّوا لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّونَ لَأَنْفُسِكُمْ.» (همان، ۲۶)

امام علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله: «... ارْضِ لِلنَّاسِ مَا تَرْضَى لِنَفْسِكَ.» (همان، ۲۸)

امام صادق علیه السلام از پدران خود، از پیامبر صلی الله علیه و آله: «... وَ يَحْكُمُونَ لِلنَّاسِ كَحُكْمِهِمْ لَأَنْفُسِهِمْ هُمْ السَّابِقُونَ إِلَى ظِلِّ الْعَرْشِ.» (همان، ۲۹/)

امام علی علیه السلام در وصیت نامه خود به امام حسن علیه السلام: «اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ غَيْرِكَ فَأَحِبِّ لْغَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ اَكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ لَهَا وَ لَا تَظْلِمْ كَمَا لَا تُحِبُّ أَنْ تُظْلَمَ وَ أَحْسِنْ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يُحْسِنَ إِلَيْكَ وَ اسْتَقْبِحْ مِنْ نَفْسِكَ مَا تَسْتَقْبِحُ مِنْ غَيْرِكَ وَ اَرْضَ مِنَ النَّاسِ بِمَا تَرْضَاهُ لَهُمْ مِنْ نَفْسِكَ.» (همان، ۲۵۹/)

امام علی علیه السلام نقل می‌کند که اعرابی بادین نشین در مسیر پیامبر صلی الله علیه و آله به غزوات، مهار شتر ایشان را نگاه داشت و از کاری که او را بتواند به بهشت برساند، پرسید. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «مَا أَحْبَبْتَ أَنْ يَأْتِيَهُ النَّاسُ إِلَيْكَ فَاتِهِ إِلَيْهِمْ وَ مَا كَرِهْتَ أَنْ يَأْتِيَهُ النَّاسُ إِلَيْكَ فَلَا تَأْتِهِ إِلَيْهِمْ.» (همان، ۳۶/)

قابل ذکر است که در باب تفسیر عدالت به انصاف، نظریه‌ای از فیلسوف سیاسی معاصر، «جان رالز» مطرح است که بحث مفصل و گسترده‌دامن را در حیطه عدالت رقم زده است. شرح مبسوط نظریه او نیازمند فرصت مستقل است، اما اجمالاً او با تأکید بر اصل عدالت به‌عنوان مهم‌ترین دغدغه و آرمان نهادهای اجتماعی، می‌کوشد با دو مبنای «قرارداد» و «تعادل»، نظریه عدالت خویش را تبیین کند. اینکه انسان‌ها در وضع طبیعی، قرارداد اجتماعی نانوشته‌ای را تنظیم کرده و می‌کنند که در آن، همه سود خود را می‌خواهند، و اجمالاً می‌دانند که اختلاف منافع در میان آنان رخ می‌دهد و نابرابری‌هایی در انتظار است. در این شرایط تصمیم‌های محتاطانه‌ای خواهند گرفت، چون هیچ یک نمی‌دانند در کدام نقطه در جامعه فرضی قرار خواهند گرفت. این برداشت مبهم از آینده و جایگاه خود موجب می‌شود که «قرارداد» با «تعادل» سنجدیده» توأم شده و هر کس به قوانینی تن دهد که مطمئن باشد که از آن قانون، نابرابری بزرگ (که خود هم لطمه خواهد دید) بر نمی‌خیزد. مفهوم عدالت که بدین گونه دست می‌یابد، با دو قانون پایه تعریف می‌شود:

الف) هر کس حق دارد از آزادی‌های بنیادین برابر با دیگران برخوردار باشد.



ب) نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی گرچه گریز ناپذیرند، اما نباید به گونه‌ای باشند که فرصت‌های برابر را از عده‌ای بگیرند؛ به این معنا که هر کس که استعداد و علاقه‌ای برای منصبی دید، باید در را به روی خود بسته نبیند.

بدین گونه «فرد» در «قرارداد اجتماعی» مفروض (یا همان وضع طبیعی) مطمئن می‌شود که در جامعه‌ای زیست می‌کند که سود او محفوظ است و لطمه غیر قابل جبران به او وارد نمی‌شود. (رک: جان رالز، نظریه عدالت)

در پرتو نکات یاد شده می‌توان نتایج زیر را دریافت:

نخست آنکه «عدالت» در ادبیات قرآنی، بسامدی فراوان و مورد تأکید دارد و این مفهوم، در تکوین و تشریح مورد اهتمام ویژه است و فلسفه بعثت و شریعت معرفی شده، بسیاری از قوانین حقوقی - اخلاقی با اصل عدالت توجیه و تقیید خورده است. تمامی این شواهد می‌تواند این مدعا را تثبیت کند که اصل عدالت هم مفهومی عام و گسترده اخلاقی است که بسیاری از مفاهیم اخلاقی را تحت پوشش قرار می‌دهد، و هم اینکه معیار ارزش سنجی آن مفاهیم به عدالت پیوند می‌خورد؛ یعنی چون بر منطق عدالت استوارند، ارزشمندند.

نکته دیگر آن است که اگر اصل عدالت، مفهوم عام و کانونی حقوقی و اخلاقی است و در قرآن کریم به آن توصیه، بلکه فرمان داده شده است، بایستی معنای محصل و روشنی از آن را ارائه کرد. این معنا نباید چونان کژتابی و ابهامی داشته باشد که عملاً اجرای عدالت را ناممکن یا سلیقه‌ای کند. به نظر می‌رسد که برداشت از عدالت به «حد وسط» یا نظم و انتظام با تفسیر «وضع شیء فی ما وضع له» یا «اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه» و یا تعبیر دیگر، علاوه بر اشکالات درون مضمونی، با این مشکل جدی روبه‌رویند که معنای حد وسط و یا حق هر کس را دادن و یا... خود نیاز به معیارهای دیگری دارد که به طور طبیعی هم چنان معنا و تحقق عدالت را گرفتار ابهام‌های نظری و عملی می‌کند. اما در میان این تفاسیر، تفسیر عدالت به انصاف که در تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام دیده می‌شود و مفسرانی آن را برگزیده‌اند، از چنان مشکل و یا سردرگمی به دور است، چه اینکه هر کس نسبت به «خود»

شهود وجودی دارد و تفسیر عدالت به اینکه آنچه را بر خود نمی‌پسندی، بر دیگران مپسند، از وضوح معنایی و طبعاً عملی برخوردار می‌شود.

و نکته سوم آنکه در پرتوی دو نکته یاد شده، عدالت به معنای انصاف، اصل بنیادین و معیارسنج اخلاقی شناخته می‌شود. اما اینکه چرا عدالت ارزشمند است، خود پرسش دیگری است که فعلاً به آن نمی‌پردازیم؛ هر چند در مباحث فلسفه اخلاق محض و قرآنی می‌تواند موضوع مستقل و قابل توجه باشد.

اصل دوم بنیادین: ترغیب به رحمت و احسان

پس از تثبیت این نکته که عدالت از اصول بنیادین اخلاقی است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا عدالت اصل منحصر است؛ یعنی ارزش تمامی مفاهیم اخلاقی در نگرش قرآنی به آن ارجاع می‌شود؟ یا آنکه علاوه بر عدالت، می‌توان از اصل یا اصول دیگر سخن گفت؟

به نظر می‌رسد که در کنار اصل عدالت، تنها یک اصل دیگر را می‌توان مطرح نمود. از این اصل در قرآن کریم با واژگان گوناگون یاد شده است که برای رعایت اختصار، به دو واژه پرکاربردتر بسنده می‌شود.

۱. واژه «احسان»

این کلمه در قرآن از واژگانی است که در قالب‌های گوناگون صرفی، کاربردهای فراوان داشته است. در آیه ۹۰ سوره نحل چنین آمده است: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾. پرسش آن است که آیا «احسان» مفهومی متفاوت از «عدالت» است یا از مصادیق عدالت است و از باب اهمیت، یادآوری مستقل شده است؟ پاسخ به پرسش فوق به تعریف احسان باز می‌گردد. «احسان» از ریشه «حَسَن» و مسلماً معنای آن در صیغه «احسان» ره یافته است. اما در این قالب واژگانی، چه تغییری در بافت معنایی اتفاق افتاده است؟

از کلمات برخی از لغویان می‌توان برداشت کرد که در احسان، معنای «تعذیه» افزون شده است. «حَسَن» به معنای نیک بودن یا نیکو بودن است و «أَحْسَن» به معنای نیکی کردن.



با این تفسیر از معنای «احسان»، نمی‌توان آن را متمایز از عدالت تفسیر کرد، چه اینکه عدالت نیز «نیکی کردن» است (نیکی به خود یا نیکویی به دیگران). اما تفسیر دوم از احسان را می‌توان در «بخشش کردن» دید. در این تفسیر، احسان صرف نیکی کردن نیست، بلکه نیکی خاصی را مورد توجه قرار می‌دهد و آن عبارت است از «بخشش کردن» که بخشش شونده از لحاظ حقوقی و قانونی مستحق دریافت نیست و حق مطالبه ندارد.

روشن می‌نماید که برابر با تفسیر دوم، «احسان» مفهوم متفاوت از «عدالت» پیدا می‌کند؛ چه اینکه عدالت بر اساس تفسیری که برگزیده شد، برابر با قانون انصاف است؛ یعنی آنچه را که بر خود نمی‌پسندی، بر دیگران مپسند. با این تفسیر از عدالت، می‌توان حسن ادای امانت، وفای به تعهدات و یا قبح ظلم و غیبت و تهمت را استفاده کرد، اما نمی‌توان از آن حسن «عفو»، «انفاق» و یا ... را برداشت کرد. به عبارت دیگر، اصل عدالت در کف مفاهیم اخلاقی حرکت می‌کند که با گذاشتن خود به جای دیگری، نمی‌توان به حقوق دیگران (مالی، جانی، آبرویی و ...) تعدی کرد، اما زمینه برای اوج‌گیری به سقف مفاهیم اخلاقی را فراهم نمی‌کند. بلی! در این حوزه مرتفع، اصل احسان است که پیش می‌آید و زمینه‌های اوج وجودی و اخلاقی را پدیدار می‌سازد.

اما سخن اصلی آن است که چه ادله و شواهدی را می‌توان به سود تفسیر دوم ارائه کرد؟ و آیا می‌توان «احسان» را در این آیه شریفه، به معنای بخشش کردن دانست؟ در پاسخ به پرسش فوق، چند شاهد ارائه می‌شود:

نخست آنکه برداشت برخی از مفسران نامی چونان بوده است. به عنوان نمونه می‌توان تفاسیر این مفسران را برشمرد: احسان، پاداش و برخورد نیک با کسی است که با تو بد کرده است (مراغی، ۱۳۲/۱۴). از موارد احسان، پاداش خیر به اکثر از آن و یا عفو از شرّ است (قاسمی، ۱۵۰/۱۰). مراد از احسان، رساندن خیر یا دفع شرّ از دیگران است، اما نه به گونه‌ای که حالت پاداش یا مقابله داشته باشد. چون هدیه، پاداش به اکثر از عمل طرف مقابل، عفو از عملکرد بد او، کیفر شرّ به اقل از آن و ... (طباطبایی، ۳۳۲/۱۲).

در تفسیر نمونه آمده است که عدالت چونان کارکرد طبیعی هر عضو در بدن است، اما اگر عضوی از کار افتاد یا آسیب دید، آیا دیگر اعضا نباید به کمک بیایند؟ در این مرحله احسان مطرح است (مکارم شیرازی، ۱۱/۳۶۶). و در تفسیر «فی ظلال القرآن» می‌خوانیم که احسان، تیزی عدالت را (که برنده و قاطع است) نرم و مسیر را باز می‌کند برای کسانی که می‌خواهند در برخی از حقوق خود تسامح و گذشت بورزند؛ تا محبت دل‌ها را به دست آورند و کینه‌ها را بزدایند. (سید قطب، ۴/۲۱۹۰)

تفاسیر فوق نشان می‌دهد که می‌توان احسان را به بخشش معنا کرد و این تفسیر، برداشتی ناهمخوان با برداشت‌های مفسران بنام نیست.

قرینه دیگر در تفسیر احسان به بخشش، پاره‌ای از آیات قرآن کریم است که با این معنا، روان‌تر و روشن‌تر تفسیر می‌شوند. آیاتی از قبیل:

(از زبان یوسف) ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ﴾ (یوسف/۱۰۰)

(خطاب به قارون) ﴿وَأَحْسِنُ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ﴾ (قصص/۷۷)

(از زبان یوسف در تمجید از عزیز مصر) ﴿إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾ (یوسف/۲۳).

مؤید سوم در تفسیر احسان به بخشش، مصادیق کسانی است که در قرآن کریم، احسان به آنان توصیه شده است: پدر و مادر (بقره/۸۳، نساء/۳۶، انعام/۱۵۱، اسراء/۲۳، احقاف/۱۵ و ...)، یتیمان (بقره/۸۳، نساء/۳۶ و ...)، بستگان (همان، همسایگان (نساء/۳۶)، همسران (نساء/۱۲۸).

مصادیق فوق عموماً کسانی‌اند که انسان با خط‌کش سخت عدالت با آنان برخورد نمی‌کند، بلکه از دریچه بخشش (با گستره معنایی که از آن یاد شد) با آنان ارتباط می‌جوید.

۲. واژه رحمت

واژه دیگر که در فضای ترغیب به احسان به کار رفته است، کلمه «رحمت» است. این واژه گرچه بسامد شایع آن در ارتباط با خداوند است، اما در قرآن کریم، در توصیف پیامبر عظیم الشان ﷺ و نیز جامعه ایمانی محمدی و عیسوی هم آمده است؛

﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ... بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (توبه/۱۲۸)



﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (فتح/۲۹)
﴿وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ... وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً﴾ (حدید/۲۷).

در معناشناسی «رحمت»، لغویان و مفسران از واژگانی بهره برده‌اند؛ چونان رأفت، عطوفت، شفقت، محبت و ... (مقایس اللغه، مصباح المنیر و ...)
برخی از محققان معاصر افزوده‌اند که تفاوت رحمت با واژگان فوق آن است که رحمت، ابراز و اظهار رأفت، محبت و ... است به نیت خیر و صلاح. (مصطفوی، ۹۲/۴)
با تفسیر یاد شده از رحمت می‌توان دریافت که قرآن کریم مدل جامعه مطلوب دینی را صرفاً جامعه‌ای عادلانه نمی‌داند، بلکه جامعه‌ای است که عدالت را در کنار رحمت و محبت اراده کند.

تصویرسازی که خداوند از رحمت خود عرضه می‌نماید، می‌تواند الگویی برای چگونگی صورت‌بندی و تحقق‌بخشی از رحمت در روابط جامعه انسانی ایجاد کند؛ چه اینکه گرچه این مؤلفه‌ها و اوصاف در باب رحمت خداوند است، اما می‌توان از دو منظر، آن مؤلفه‌ها را قابل اقتباس دید: نخست از این زاویه که اخلاق خداوند (مگر آنچه صرفاً واجب الوجودی او باشند) قابلیت تعمیم را دارند. از این زاویه تعبیری چون «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» در قالب روایت و یا درایت مطرح شده است (غزالی، ۳۸۵/۵). از سوی دیگر، روایات فراوانی است که برخورداری از رحمت خدا را به رحمت به خلق مربوط کرده است. از آن جمله پیامبر ﷺ فرمود: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ رَحِيمٌ يُحِبُّ كُلَّ رَحِيمٍ» (طوسی، الامالی، ۵۱۶).

این روایات نشان می‌دهد که همان مؤلفه‌هایی که قرآن کریم در معنای رحمت در ساحت حضرت حق به کار می‌برد، در افق کمی و کیفی محدود، در رحمت‌های انسانی نیز اهمیت پیدا می‌کند. از جمله:

* یکی از نمادهای رحمت خدا، عفو و مغفرت و قبول توبه او در مورد بندگان خطاکار است (ترکیب «غفور» و «رحیم» فراوان در قرآن کاربرد دارد، همچنین ترکیب «تواب» و «رحیم»).

* رحمت خداوند واسع و گسترده است و بر عذاب و غضب او سبقت دارد (انعام/۱۴۷، حجر/۴۹ و ۵۰، اسراء/۵۷ و ...).

* خداوند در تشریح و قانون‌گذاری، بر اساس رحمت عمل می‌کند (بقره/۱۷۳، ۱۸۱ و ۱۸۲، انعام/۱۴۵، توبه/۹۱، نحل/۱۱۵).

* نظام خلقت در هستی بر اساس رحمت است (روم/۵۰-۴۸ و صدها آیه دیگر).

* خداوند در اجرای عدالت هم به اصل رحمت توجه می‌کند (نور/۱۴ و ...).

* اجابت خواست و دعای مردمان بر اساس رحمت اوست (مریم/۹-۲،

کهف/۱۶-۱۰ و ...).

* خداوند به خطاکاران و مجرمان با رحمت خویش مهلت می‌دهد (انعام/۱۳۳،

مریم/۷۵ و ...).

* پاداش خداوند به اعمال نیک بر اساس «رحمت واسعه» است (انعام/۱۳۳-

۱۳۲ و ...).

نکات فوق و نکاتی دیگر می‌تواند اصول معنابخش برای روابط مبتنی بر رحمت در جامعه اخلاقی دینی باشد؛ جامعه‌ای که به گفته قرآن، نه تنها رحمت را در الگوی رفتاری خویش دارد، بلکه با توأسی به آن، در تثبیت و همگانی‌تر شدن آن می‌کوشد؛ ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ﴾ (بلد/۱۷).

شایان ذکر است که خداوند در توصیف ربوبیت خود، به دو وصف اصلی اشاره می‌کند که تمامی خلقت را پوشش داده است: نخست آنکه کلمات وجودی او در هستی، با «مهر عدالت» مختم شده‌اند؛ ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ (انعام/۱۱۵). و دیگر آنکه درون و برون هستی را «رحمت» او آکنده و سرشار ساخته است؛ ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (اعراف/۱۵۶) و چونان که اشارت شد، این دو خصوصیت در روابط اخلاقی انسان نیز مورد تأکید و توجه قرار گرفته و بنیاد «اخلاق فضیلت مدار» معرفی شده است.

در این مجموعه، رفتار و رذایل اخلاقی نکوهش شده‌اند که با وصف عدالت (به‌معنای انصاف) ناسازگارند؛ ناشایستگی‌هایی چون آزار به دیگران، اهانت، بهتان، بدگمانی، بدخلقی، تکبر، تمسخر و استهزای دیگران، حسد، خیانت، دروغ، سخن‌چینی، خودپسندی، پیمان‌شکنی، غیبت، فحاشی، کینه و نفرت، نفاق و دورویی و ...



مصادیق فوق با اصل عدالت ناسازگارند؛ یعنی هر کس در عرصه شهود و جودی خویش آن را برای خود ناپسند می‌دارد. پس بر اساس آن اصل، نباید بر دیگران بپسندد و در رابطه با دیگران چنین کند، یا صفات خویش را چونان بسازد. همچنین مجموعه‌ای از رفتار و صفات اخلاقی را می‌بینیم که گرچه طرف مرتبط، استحقاق حقوقی آن را ندارد، اما مورد تمجید و ستایش قرار گرفته‌اند، چون با اصل احسان و رحمت همسازی دارند؛ مواردی از قبیل جوانمردی، سخاوت، شاد کردن دیگران، صدقه و قرض دادن، کارگشایی مردمان، مواسات و ایثار، عفو از خطای دیگران، پاداش مضاعف به نیکوکاران و ...

تفاوت خیرخواهی و اصل احسان

ویلیام فرانکنا از اصل خیرخواهی در فصل سوم کتاب «فلسفه اخلاق» با عنوان فایده‌گرایی نام می‌برد. او اصل خیرخواهی را چنین تفسیر می‌کند که هر وقت پای پیشرفت یا پسرفت زندگی فرد در میان باشد، ما مکلف به یک تکلیف هستیم (فرانکنا، ۱۰۷). به نظر او، بسیاری از قواعد ناظر به درست یا نادرست یا واجب را از اصل خیرخواهی می‌توان استنتاج کرد (همان، ۱۰۸)، اما همه این تکالیف را نمی‌توان از اصل خیرخواهی استنتاج کرد؛ چه اینکه اصل خیرخواهی نمی‌گوید که چگونه باید خوب و بد را توزیع کرد، بلکه صرفاً از ما می‌خواهد که خیر را ایجاد کنیم و از بدی جلوگیری کنیم. اما وقتی دواعی متعارض بر ما اقامه می‌شوند، نیاز به بیش از این داریم و اینجاست که باید اصل عدالت را در میان آورد. (همان، ۱۰۹) به نظر می‌رسد اصل خیرخواهی در نگرش فرانکنا، با مدعایی که در این جستار از آن سخن به میان آمد، یعنی اصل احسان، تفاوت‌های روشنی دارد. نخست آنکه اصل خیرخواهی در بیان او، شامل مواردی می‌شود چونان وفای به وعده، جبران خوبی، راست‌گویی، اظهار قدردانی. او مثال‌های یادشده را در مصادیق اصل خیرخواهی قرار می‌دهد (همان، ۱۰۸). این تطبیق‌ها نشانگر فاصله‌ای است که خیرخواهی با اصل احسان پیدا می‌کند. موارد یاد شده از حقوق طرف مقابل است و مصداق «احسان» به معنای «رحمت و بخشش» نیست.

و دوم آنکه اصل عدالت در تفسیر فرانکنا، در طول «اصل خیرخواهی»، فرصت حضور و اجرا می‌یابد؛ یعنی وقتی که فرد در توزیع خیر با مشکل مواجه شد، به اصل عدالت رو می‌آورد تا بر دواعی متعارض غلبه پیدا کند. بنابراین اصل عدالت، اصل طولی اخلاقی است و در امتداد خیرخواهی. اما در تفسیری که در این جستار ارائه شد، اصل عدالت و اصل احسان، دو قاعده بنیادین، متمایز ولی مکمل هستند و هیچ کدام در طول دیگری قرار ندارد.

تفاوت قانون محبت با اصل احسان

نظریه اخلاقی که در برخی از ادیان و مکاتب، به‌ویژه در حلقه‌های مسیحی مطرح است و همچنان مقبولیت دارد، «اخلاق محبت» است. این رویکرد به آیاتی از کتاب مقدس استناد می‌جوید؛ از جمله: «تو باید همسایه‌ات را همان گونه دوست داشته باشی که خودت را دوست داری.» (انجیل متی، ۴۰-۳۷: ۲۲)

به نظر می‌رسد قانون محبت را به چند گونه می‌توان تفسیر کرد:

۱. قانون محبت را با اصل خیرخواهی یکسان دانست (فرانکنا، ۱۲۵/). در این صورت نکاتی که در گذشته مطرح شده، تفاوت‌های آن را با قاعده احسان هم تبیین می‌کند.

۲. قانون محبت ناظر به تفسیر جدید از «من» است. اینکه انسان نباید «من» را در دایره تنگ «من شخصی» تعریف کند، بلکه بایستی آن را به کل پیکر انسانی تعمیم دهد. با این تفسیر، اصل محبت گرچه می‌تواند رفتارهای اخلاقی را چونان کمک به مستمندان و آسیب دیدگان و ... توصیه کند، اما در پرتوی آن نمی‌تواند مواردی را توجیه کند که انسان در تراحم «محبت خود» و «محبت به دیگران» است. به‌عنوان نمونه نمی‌توان ارزش اخلاقی «ایثار» (از منافع خود گذشتن و به دیگران پرداختن) را در پرتوی «اصل محبت» نتیجه گرفت، اما قاعده احسان ظرفیت اثبات ارزش اخلاقی آن را دارد.



نتیجه‌گیری

مدعای جستار آن بود که در نگرش قرآنی، تمامی ارزش‌های اخلاقی، با معیارسنج «اصل عدالت» و «اصل احسان» ارزش‌گذاری می‌شوند. چه اینکه اصل عدالت، پربسامدترین و مؤکدترین واژگان معیار اخلاقی در قرآن کریم است و اصل احسان در ردیف آن ذکر شده است.

و دیگر اینکه «اصل عدالت» در روابط با دیگران، مفهوم محصلی دارد به نام «انصاف»؛ مفهومی که مخاطب، برداشت روشنی از آن دارد (آنچه را بر خود نمی‌پسندی، بر دیگران مپسند).

و سوم آنکه «اصل احسان» معیارسنج برخی از اصول اخلاقی است که گرچه با اصل عدالت منافات ندارند، اما با اصل عدالت هم تفسیرپذیر نمی‌نماید؛ اصول و رفتارهایی که تنها با معیار اصل رحمت و بخشش نسبت به دیگران قابل تفسیر است. بدین گونه نظام اخلاقی قرآنی از شالوده‌های واضح و مبین آغاز می‌شوند؛ بنیادهایی که در پیچاپیچ مباحث دشوار فلسفی - ذهنی گرفتار نمی‌گردند و دشواری‌های نظری راه را بر عمل اخلاقی نمی‌بندند و به مدینه فاضله اخلاقی رهنمون می‌کنند که چونان نظام احسن خلقت، بر عدل و رحمت استوار است.

منابع و مأخذ:

۱. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۵م.
۲. ابن سینا؛ الشفاء، قاهره، هیئة العامة لشؤون المطابع الامیریه، ۱۹۶۰م.
۳. ابن مسکویه، احمد بن محمود؛ تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، چاپ چهارم، قم، بیدار، ۱۴۱۲ق.
۴. ارسطو، طالیس؛ علم الاخلاق الی نیکو ماخوس، بارتملی ساتتهلیر (مترجم از یونانی به فرانسه)، احمد لطفی سید (مترجم عربی)، قاهره، دار صادر، ۱۹۲۴م.
۵. افلاطون؛ جمهوری، ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران، ابن سینا، ۱۳۵۳ش.
۶. ایزوتسو، توشیهیکو؛ مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران، فروزان، ۱۳۷۸ش.

۷. بیضاوی، عبدالله؛ انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۸م.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۹. راز، جان؛ نظریه عدالت، ترجمه: سید محمد کمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۷ش.
۱۰. شاذلی، سید بن قطب؛ فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق، ۱۴۱۲ق.
۱۱. صدر، سید محمد باقر؛ اقتصادنا، بیروت، دار المعارف، ۱۹۸۷م.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۴ق.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن؛ الامالی، قم، دار الثقافه، ۱۴۱۴ق.
۱۴. _____؛ التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۵. علیخانی، علی اکبر و همکاران؛ درآمدی بر نظریه سیاسی عدالت در اسلام، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۸ش.
۱۶. غزالی، ابوحامد محمد؛ احیاء علوم الدین، بیروت، دار الهادی، ۱۹۹۲م.
۱۷. _____؛ میزان العمل، تحقیق دکتر علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵م.
۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر؛ التفسیر الکبیر، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۹. فرانکنا، ویلیام. کی؛ فلسفه اخلاق، ترجمه: ان شاء الله رحمتی، تهران، حکمت، ۱۳۸۰ش.
۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ العین، تحقیق دکتر مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، قم، دار الهجره، ۱۴۰۵ق.
۲۱. فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر، بیروت، مکتبه لبنان، ۱۹۸۷م.
۲۲. قاسمی، محمد جمال الدین؛ محاسن التأویل، چاپ دوم، بیروت، دار الفکر، ۱۹۷۸م.
۲۳. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۹۸۳م.
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی؛ اخلاق در قرآن، تحقیق و نگارش: محمد حسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸ش.
۲۵. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۶ش.