



Research Paper

Justice as Divine Order: A Comparative Analysis of Ibn Miskawayh and Thomas Aquinas

Maryam Ardeshir Larijani¹ , Abdollah Abedifar^{*2} 

¹ Assistant Professor, Department of Moral Philosophy, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran, m.larijani@qom.ac.ir

² Ph.D. in the Philosophy of Ethics, University of Qom, Iran, abdolahabedifar@ut.ac.ir

[10.22080/JEPR.2025.30425.1304](https://doi.org/10.22080/JEPR.2025.30425.1304)**Received:**

November 2, 2025

Accepted:

December 6, 2025

Available online:

December 31, 2025

Keywords:

Justice, Ibn Miskawayh, Aquinas, Divine Order, Majid Fakhry

Abstract

In an era where theories of justice are increasingly restricted to secular and contractualist frameworks, revisiting classical perspectives becomes essential for a fuller understanding of this foundational virtue. Using an analytical-comparative method and drawing on Majid Fakhry's interpretation, this paper examines how Ibn Miskawayh and Thomas Aquinas—despite historical and theological differences—formulate “justice” as a reflection of divine and cosmic order. The study shows that both thinkers regard justice not as a human convention but as a manifestation of transcendent reality. Ibn Miskawayh presents justice as harmony among the soul's faculties and a mirror of universal order, while Aquinas anchors it in human rational participation in God's eternal law through natural law. Their convergence stems from shared Platonic-Aristotelian roots transmitted to the Christian West via Muslim scholars. Yet major theological differences emerge: Miskawayh's Neoplatonic monism contrasts with Aquinas's Creator-creature distinction and his emphasis on divine grace. Overall, the comparative approach illuminates how Islamic and Christian thought together offer a multi-dimensional formulation of justice.

***Corresponding Author:** Abdollah Abedifar

Address: University of Qom, Qom, Iran

Email: abdolahabedifar@ut.ac.ir

Tel: 09120264512



Extended Abstract

1. Introduction

Modern political philosophy often confines justice to secular, contractarian, or utilitarian frameworks, treating it as a human agreement or an instrument of distribution detached from its ontological foundations. Contemporary ethical crises, however, highlight the need to revisit classical traditions for a deeper understanding of this virtue. This study compares Ibn Miskawayh and Thomas Aquinas—two major figures of Islamic and Christian intellectual history—to explore how they conceptualize justice as an expression of divine and cosmic order. The research underscores how pre-modern traditions fuse ethics with metaphysics, grounding human justice in its relation to the Divine. Special attention is given to Majid Fakhry's interpretation, which positions justice as a rational mediator between Greek virtue ethics and Islamic revelation, enabling dialogue between intellectual traditions.

2. Method

Employing an analytical-comparative method within Majid Fakhry's interpretive framework, this study re-examines primary texts, including Ibn Miskawayh's *Tahdhīb al-Akhlāq* and Aquinas's *Summa Theologica*. It compares Miskawayh's ontological structure and threefold hierarchy of justice with Aquinas's fourfold system of law. Their shared metaphysical idea of justice as cosmic order and their theological differences are critically analyzed.

3. Results

Both thinkers attribute a dual character—metaphysical and ethical-social—to justice, grounding it in transcendental truth, though their formulations differ

significantly. Ibn Miskawayh views justice as intrinsic to the structure of existence. Influenced by Pythagorean and Platonic thought, he identifies three levels: immutable Divine Justice, Natural Justice governing physical order, and Human/Positive Justice shaped by context. Psychologically, justice arises from moderation (*i'tidāl*) and harmony among the appetitive, irascible, and rational faculties. As a synthesis of wisdom, courage, and temperance, justice perfects the virtues. He distinguishes between the Just (acting strictly by equality) and the Benevolent (acting beyond necessity in imitation of the Divine). Evil, for him, is privation, while justice coincides with being.

Aquinas constructs justice within the framework of Law. For him, justice is humanity's rational participation in God's Eternal Law, accessed through Natural Law. His definition—“the constant and perpetual will to render to each his due”—reflects his juridical orientation. Justice serves as the criterion for evaluating human laws; any law contradicting Natural Law becomes corruption. Whereas Miskawayh's account is harmony-centered and rooted in existential unity, Aquinas's is rights- and law-centered. Both affirm reason's capacity to grasp general principles of justice, yet Aquinas stresses the necessity of divine grace for ultimate felicity, unlike Miskawayh, who emphasizes purification of the soul.

4. Conclusion

Despite significant theological and cultural differences, both thinkers converge on the principle that justice reflects Divine Order, a view starkly opposed to modern relativist and contractarian accounts. For Ibn Miskawayh, human justice mediates



between cosmic and social realms through inner equilibrium, making the human a microcosm of the universal macrocosm. For Aquinas, justice situates the human being within a hierarchy of laws, uniting rational and divine obedience. Re-reading these theories offers a religious, virtue-oriented alternative to contemporary views, presenting justice as a path toward self-perfection and ontological harmony. This comparison also enables inter-traditional dialogue, allowing Islamic and Christian thought to complement one another on issues like distributive justice and human rights. However, the study

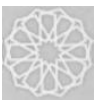
stresses the need for critical re-reading responsive to contemporary concerns—such as gender and structural critiques—so these frameworks do not reinforce unjust hierarchies. Ultimately, both traditions agree that perfect justice entails transcending the self and aligning with Absolute Truth, through psychological balance (Miskawayh) or participation in Divine Law (Aquinas).

Funding

No funding support.

Conflict of Interest

No conflict of interest declared.



علمی

عدالت به مثابه نظم الهی: تحلیل تطبیقی ابن مسکویه و توماس آکوئیناس

مریم اردشیر لاریجانی^۱، عبدالله عابدی فر^{۲*} ^۱ استادیار، گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران، m.larijani@qom.ac.ir^۲ دانش آموخته دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران، abdolahabedifar@ut.ac.ir [10.22080/JEPR.2025.30425.1304](https://doi.org/10.22080/JEPR.2025.30425.1304)

چکیده

در عصری که نظریه‌های عدالت غالباً در چارچوب‌های سکولار و قراردادگرایانه محصور شده‌اند، ضرورت بازخوانی دیدگاه‌های کلاسیک، برای دستیابی به فهمی جامع‌تر از این فضیلت بنیادین آشکار می‌شود. این مقاله با اتکا به روش تحلیلی-تطبیقی و با تأکید بر تفسیر ماجد فخری، به این پرسش اصلی می‌پردازد که ابن مسکویه و توماس آکوئیناس، علی‌رغم تفاوت‌های تاریخی و کلامی، چگونه مفهوم «عدالت» را به مثابه بازتابی از یک نظم الهی و کیهانی صورت‌بندی می‌کنند؟ این پژوهش نشان می‌دهد که هر دو متفکر، عدالت را نه محصول توافقات بشری، بلکه جلوه‌ای از یک حقیقت متعالی می‌دانند. ابن مسکویه در کتاب تهذیب‌الاخلاق، عدالت را برآمده از هماهنگی و اعتدال قوای درونی نفس و بازتابی از نظم کلی عالم معرفی می‌کند و توماس آکوئیناس در کتاب سوما تئولوژیکا، عدالت را در مشارکت عقلانی انسان در قانون ازلی خداوند می‌داند که از طریق قانون طبیعی قابل کشف است. این هم‌گرایی چشمگیر، ریشه در یک میراث فلسفی مشترک (افلاطونی-ارسطویی) دارد که از طریق اندیشمندان مسلمان به غرب مسیحی منتقل شده است. در کنار این شباهت ساختاری، تفاوت‌های کلامی بنیادینی نیز آشکار می‌گردد؛ از جمله رویکرد وحدت‌گرایانه و نوافلاطونی ابن مسکویه که عدالت را به اتحاد وجودی با مبدأ الهی پیوند می‌زند، در مقابل تأکید آکوئیناس بر تمایز خالق و مخلوق و ضرورت فیض الهی برای نیل به سعادت. در نهایت، این پژوهش نشان می‌دهد که رهیافت تطبیقی به سنت‌های اسلامی و مسیحی، امکان صورت‌بندی چند وجهی از مفهوم عدالت را فراهم می‌آورد، به نحوی که ضمن ارائه ابعاد متافیزیکی این بحث، به جنبه‌های حقوقی و سیاسی و اجتماعی آن نیز پرداخته شود و بستری برای گفت‌وگوی فلسفی میان سنت‌های متعدد فکری پدید آورد.

تاریخ دریافت:

۱۱ آبان ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۱۵ آذر ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۱۰ دی ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

عدالت، ابن مسکویه، توماس آکوئیناس، ماجد فخری، هماهنگی نفس، قانون طبیعی، نظم الهی

* نویسنده مسئول: عبدالله عابدی فر

آدرس: دانشگاه قم، قم، ایران.

ایمیل: abdolahabedifar@ut.ac.ir

تلفن: ۰۹۱۲۰۲۶۴۵۱۲



۱ مقدمه

یا «ادا کردن حق هر فرد» (آکوئیناس) عمل می‌کند و سعادت فردی را به نظم اجتماعی پیوند می‌زند. این تطبیق نه تنها اشتراکات متافیزیکی (مانند وحدت کیهانی و سلسله‌مراتب قوانین الهی) و عملی (مانند نقش عقل در پرورش فضیلت) را آشکار می‌سازد، بلکه ریشه‌های مشترک مانند تأثیرات فیثاغوری و رواقی را برجسته می‌کند که از مجرای جهان اسلام به تفکر مسیحی غرب راه یافته و این پیوند عمیق را شکل داده‌اند.

هدف این پژوهش در قدم نخست بررسی فضای گفت‌وگو میان دو میراث اخلاقی - ابن‌مسکویه از یک سو و آکوئیناس از سوی دیگر - است و در پی آن تلاش می‌کند چارچوبی ارائه کند که در سایه آن کثرت‌گرایی اندیشه‌ها به تعاملی سازنده دست یابند. پژوهش حاضر مبتنی بر مقاله ماجد فخری است که نوآوری آن، تبیین عدالت به منزله «میانجی عقلانی» میان فضیلت یونانی و وحی اسلامی است. اثر وی در دهه ۱۹۷۰، آغاز موج توجه غربی‌ها به فلسفه اخلاق در تمدن اسلامی بود؛ از این رو، مقاله وی نوعی پیش‌درآمد برای آثار شاخص بعدی همچون آثار جورج هورانی (۱۹۸۵) و دیگران به شمار می‌رود. بعلاوه می‌توان آن را آغازگر گفت‌وگو درباره تحلیل تطبیقی ابن‌مسکویه - آکوئیناس دانست.

۲ زمینه تاریخی بحث

عدالت به عنوان یکی از بنیادی‌ترین مسائل فلسفه اخلاق، از دوران باستان تا عصر معاصر، موضوع کاوش‌های گسترده‌ای بوده است. در سنت فلسفی غربی، افلاطون در کتاب مشهور خود، جمهور، عدالت را به معنای هماهنگی تعریف می‌کند. این هماهنگی باید هم در ساختار درونی نفس انسان (میان قوای نفس عقل، اراده و امیال) و هم در ساختار جامعه یا پولیس (Polis) (میان طبقات حاکمان، سپاهیان و شهروندان عادی) برقرار باشد (افلاطون، جمهور، 433b, 443d). ارسطو بحث عدالت را از آسمان

در دل تاریخ فلسفه اخلاق، مفهوم عدالت نه تنها به عنوان یک اصل حقوقی یا اجتماعی، بلکه به مثابه یک نظم متافیزیکی عمیق و کیهانی، همواره نقطه تلاقی اندیشه‌های شرقی و غربی بوده است. ابن‌مسکویه (درگذشته ۱۰۳۰ م)، فیلسوف مسلمان ایرانی قرن چهارم هجری، در اثر جاودانه‌اش تهذیب الاخلاق، عدالت را به عنوان فضیلتی (virtue) جامع ترسیم می‌کند که از هماهنگی قوای نفس (عقل، غضب و شهوت) سرچشمه می‌گیرد و بازتابی از عدالت الهی (Divine justice) - آن نظم ابدی و تغییرناپذیر خداوند بر کیهان - است. در سوی دیگر، توماس آکوئیناس (درگذشته ۱۲۷۴ م)، فیلسوف و متکلم برجسته مسیحی قرن سیزدهم، در کتاب سوما تئولوژیکا (Summa Theologica)، عدالت را مشارکت انسان در قانون ازلی الهی (Lex Aeterna/ Divine Law) می‌بیند؛ قانونی که از طریق عقل طبیعی بر سرشت بشری نازل شده و راهنمای فضیلت فردی و اجتماعی است. این دو متفکر، علی‌رغم جدایی جغرافیایی و فرهنگی، در چارچوب یک میراث فلسفی مشترک - از افلاطون و ارسطو گرفته تا نوافلاطونیان و رواقیان - به سوی یک دیدگاه همگرا در باب عدالت گام برمی‌دارند: عدالتی که نه تنها درونی و اخلاقی، بلکه پلی میان فرد و کل هستی است.

این مقاله، بیشتر بر پایه روایت تحلیلی ماجد فخری در مقاله عدالت در فلسفه اخلاق اسلامی: سهم میانجگری ابن‌مسکویه^۱، به بررسی تطبیقی این مفهوم می‌پردازد. فخری، با تکیه بر منابع اصیل مانند تهذیب الاخلاق و رساله فی‌ماهیه العدل ابن‌مسکویه و سوما تئولوژیکا آکوئیناس، نشان می‌دهد که چگونه عدالت نزد هر دو فیلسوف، فراتر از یک قرارداد انسانی (آنطور که اپیکوریان معتقد بودند)، به عنوان «کمال تمام فضایل» (ابن‌مسکویه)



Paffenroth (MacIntyre, 1988, p.147) و (Tallon, 2017, p. 260)

۲٫۱ عدالت در سنت اسلامی

در سنت اسلامی، مفهوم «عدالت» موضوعی محوری است که هم به افعال خداوند (عدالت الهی) و هم به رفتار انسان و جامعه (عدالت انسانی) مربوط می‌شود.

۲٫۱٫۱ دیدگاه کلامی

قرن هشتم میلادی، مفهوم عدالت در کلام اسلامی جایگاه منحصر بفردی یافت. معتزله (متکلمان عقلی‌گرا) آن را یکی از دو پایه اصلی اخلاق کلامی خود (همراه با توحید) قرار دادند و در برابر اشاعره یا سنت‌گرایان (جبرگرایان محافظه‌کار) که حکمت و عدالت الهی را با اراده مطلق ناسازگار می‌دانستند، قیام کردند. این موضع معتزله احتمالاً ملهم از فلسفه یونانی (مانند افلاطون و ارسطو) بوده است.

سنت‌گرایان در پاسخ، عدالت را نه یک اصل متعالی، بلکه شیوه‌ای اختیاری الهی توصیف کردند مبنی بر اینکه تمایز خیر/شر و عدالت/ظلم صرفاً به اراده آزاد خداوند وابسته است. از این رو، هیچ عملی از سوی خدا نمی‌تواند ظلم تلقی شود، زیرا او پاسخگوی هیچ قدرت برتر یا هنجار اخلاقی فراتر از خود نیست و اراده‌اش نامحدود است.

این نزاع (معتزله با اشاعره) شبیه تقابل‌های عقل‌گرایی و اراده‌گرایی در الهیات مسیحی (مانند ترتولیانوس و دانز اسکوتوس) نیست؛ بلکه بیشتر به بسط مفهوم عدالت در فلسفه اخلاق اسلامی تمرکز دارد. این جریان فکری با ابن‌مسکویه به اوج خود می‌رسد؛ او با تلفیق قدرتمند نظریات اخلاقی افلاطون و ارسطو، یک نظام اخلاقی منسجم پدید آورد. این ترکیب، با وساطت و از طریق تفاسیر نویسندگان رواقی و نوافلاطونی دوران باستان متأخر ممکن شد؛ نویسندگانی همچون فروریوس (که تفسیر گمشده‌اش بر اخلاق نیکوماخوس تنها از

آرمان‌شهر افلاطونی به زمین واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی می‌آورد. او در کتاب پنجم اخلاق نیکوماخوس، به تحلیلی عملی از عدالت می‌پردازد و از نهاد «پولیس» (دولت-شهر) به عنوان بستر اصلی تحقق آن دفاع می‌کند. (Aristotle, 1130b1, 2014) (General Justice) p.80 و عدالت خاص (Particular justice) تقسیم می‌کند؛ عدالت عام را به معنای کلی اطاعت از قانون برای تأمین خیر همگانی می‌داند. این نوع عدالت به عنوان «فضیلتی کامل» توصیف می‌شود که نه تنها اعمال خاص، بلکه کل شخصیت اخلاقی فرد را در بر می‌گیرد (Aristotle, 1129b, 2014) و عدالت خاص به انصاف و برابری در روابط اجتماعی می‌پردازد و دو زیرشاخه دارد: عدالت توزیعی (Distributive Justice) که مربوط به توزیع ثروت و افتخارات بر اساس شایستگی افراد است (اصل تناسب هندسی) و عدالت اصلاحی یا مبادله‌ای (Corrective Justice) که هدفش جبران خسارت و برقراری توازن در معاملات و روابط بین افراد است (اصل برابری عددی). (Aristotle, 1131b-) p.82-83, 2014) عدالت پس از ارسطو، در اپیکور به گونه دیگری بسط یافت. اپیکوریان عدالت را دارای ارزش ذاتی نمی‌دانستند، بلکه آن را یک قرارداد اجتماعی مفید می‌دیدند. هدف این قرارداد، ایجاد امنیت و جلوگیری از آزار متقابل است تا افراد بتوانند به هدف اصلی زندگی یعنی کسب لذت و آرامش بپردازند (<https://www.iep.utm.edu/epic> ur/#SH5e) و (Thrasher, 2013, p. 423). و رواقیون دیدگاهی کاملاً متفاوت داشتند و آن‌ها معتقد بودند عدالت ریشه در یک قانون طبیعی و عقلانی جهانی دارد. چون همه انسان‌ها از عقل برخوردارند، همگی شهروندان یک «شهر جهانی» (کاسموپولیس/Cosmópolis) محسوب می‌شوند و عدالت حکم می‌کند که با همه بر اساس این طبیعت مشترک و برابر رفتار شود

^۱ این دیدگاه بر تعادل و میانه‌روی تأکید داشته و از طریق نوافلاطونیان مانند فلوطین در *نئادها* در عرصه متافیزیکی

گسترش یافته و عدالت را بازتابی از وحدت کیهانی الهی می‌دانست. (Plotinus, 1967, III.2)



شر را امری عدمی و ناشی از فعل ارادی انسان می‌داند، نه ذاتی جهان هستی. اما فارابی در اینجا نیز متوقف نمی‌ماند و با افزودن یک شرط کلیدی، از سنت نوافلاطونی فراتر می‌رود: او وجود را تنها زمانی «خیر» می‌داند که مطابق با «عدالت و شایستگی» باشد و عدم را زمانی «شر» می‌داند که با این عدالت در تضاد باشد. بدین ترتیب، فارابی «عدالت» را از یک فضیلت سیاسی و اخلاقی به یک اصل کیهانی و هستی‌شناختی (خیر و شر) ارتقا می‌دهد که یادآور مفهوم «دیکه» (نظم کیهانی) در اندیشه هراکلیتوس است. (Craig, 1998, p.440)

زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۳ ق / فیلسوف و پزشک): پیرو افلاطون (که او را «استاد فلاسفه و رئیس ایشان» می‌نامد)، نفس را به سه بخش عقلانی (الهی)، غضبی (حیوانی) و شهوانی (نباتی) تقسیم می‌کند. این بخش‌ها سلسله‌مراتبی هستند: نفس نباتی برای رشد و تغذیه بدن، نفس غضبی برای یاری عقل در مهار شهوانی. عدالت (درستکاری) از طریق «طب روحانی» (اقناع استدلالی) حاصل می‌شود، که اعتدال و هماهنگی قوای نفس را تضمین می‌کند و احساسات را تحت کنترل عقل قرار می‌دهد. هر خردمندی این را درمی‌یابد. (Fakhry, 1975, p. 244)

یحیی بن عدی (۲۸۰-۳۶۴ ق / پزشک، فیلسوف و مترجم): عدالت در اندیشه او فضیلتی درونی است که از حاکمیت نفس عقلانی بر قوای شهوانی و غضبی ناشی می‌شود و نظم روانی را برقرار می‌کند. (Fakhry, 1975, p. 245)

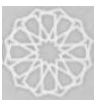
ابن‌سینا (فیلسوف برجسته و خلف فارابی): ابن‌سینا عدالت را بر پایه اصلاح فرد (تهذیب نفس ناطقه بر جسم) بنا می‌کند، با تکیه بر افلاطون و ارسطو، زیرا اصلاح جامعه از فرد آغاز می‌شود. فضائل اصلی متناظر قوای نفس‌اند: حکمت (قوه عقلانی)، شجاعت (قوه غضبی)، عفت (قوه شهوانی)؛ عدالت به عنوان فضیلت برتر، هارمونی این‌ها است. او این را به سیاست تعمیم می‌دهد و برای اجرای

طریق منابع عربی شناخته شده است) و جالینوس (که خلاصه‌ی عربی مهمی از اثر او باقی مانده است) در این انتقال نقش کلیدی داشتند (Fakhry, 1975, p.244).

۲٫۱٫۲ دیدگاه فلسفی

۲٫۱٫۲٫۱ قبل از ابن‌مسکویه

فارابی عدالت را یک نظم سلسله‌مراتبی و هماهنگ می‌بیند که از ساختار کل کیهان الگوبرداری شده و در یک جامعه ایده‌آل (مدینه فاضله) تحت رهبری یک حاکم خردمند پیاده می‌شود. (فارابی، ۱۳۶۱، ص. ۲۵۸) از منظر فارابی، عدالت فردی؛ نه هماهنگی درونی نفس (دیدگاه افلاطونی) و نه خود فضیلت (دیدگاه ارسطویی) است، بلکه وضعیتی است که حاصل پایبندی به فضایل اخلاقی در تعامل با دیگران است. به این ترتیب، او بر جنبه عملی و اجتماعی عدالت تأکید می‌کند و آن را ملکه‌ای اخلاقی برای تنظیم روابط بین‌فردی می‌داند (کاضمی، ۱۳۷۹، ص. ۲۰۲-۲۰۳). برخلاف افلاطون که امیال و خواهش‌های جسمانی را پست می‌شمرد و سرکوب آن‌ها را لازمه‌ی عدالت در نفس می‌دانست، فارابی نگاهی عمل‌گرایانه‌تر دارد. دغدغه اصلی فارابی نه «نظم درونی نفس» بلکه «رسیدن به سعادت» است. از این منظر، امیال طبیعی تا زمانی که در راستای کسب فضایل و رسیدن به سعادت نهایی به کار گرفته شوند، نه تنها تحقیر نمی‌شوند، بلکه خودشان نیز «خیر» و ارزشمند هستند (کاضمی، ۱۳۷۹، ص. ۲۰۴). اندیشه فارابی در باب عدالت، تلفیقی خلاقانه از مبانی ارسطویی و دیدگاه‌های اختصاصی خودش است. او در حوزه عدالت اجتماعی، با پیروی از ارسطو، آن را به معنای توزیع عادلانه خیرات مشترک (همچون امنیت، ثروت، و مناصب) در مدینه می‌داند. با این حال، در معنایی عام‌تر و بنیادین‌تر، عدالت را «انجام اعمال فضیلت‌مندانه در ارتباط با خود و دیگران» تعریف می‌کند که بر ماهیت عملی و بین‌فردی آن تأکید دارد. نقطه تمایز اصلی فارابی در بحث «شر» آشکار می‌شود. او برخلاف ارسطو و با الهام از نوافلاطونیان،



ابن رشد (۱۱۲۶م/ فیلسوف و شارح بزرگ) در شرح خود بر *جمهور*، با پیوند زدن اندیشه افلاطون و ارسطو، تعریفی جامع از عدالت ارائه می‌دهد. او ابتدا با پیروی از افلاطون، عدالت را نظم و هماهنگی درونی قوای سه‌گانه نفس تحت حاکمیت عقل تعریف می‌کند. (Fakhry, 1975, p. 245) سپس، با وام‌گیری از ارسطو، این مفهوم را به دو شاخه عملی تقسیم می‌کند: عدالت عام به مثابه فضیلت کامل، و عدالت خاص که شامل عدالت توزیعی و اصلاحی می‌شود. این رویکرد نشان می‌دهد که ابن رشد چگونه توانست بین ایده‌آل‌گرایی افلاطون و واقع‌گرایی سیاسی ارسطو پیوند برقرار کند و تعریفی ارائه دهد که هم به سلامت نفس فردی و هم به مناسبات اجتماعی می‌پردازد. (Craig, 1998, p. 440)

جلال‌الدین دوانی (۸۰۳-۹۰۸ ق/ فیلسوف، متکلم و فقیه بزرگ اسلامی)، با پیروی از ابن‌مسکویه و خواجه نصیر طوسی، عدالت را بر پایه‌ای عرفانی و کیهانی استوار می‌کند. از دیدگاه او، عدالت یک «نسبت شریف» یا «تناسب» است که در همه مراتب وجود، از اعتدال مزاج گرفته تا هماهنگی نغمات و زیبایی اعضا، خود را نشان می‌دهد و در نهایت، در «ملکات نفسانی» به صورت فضیلت عدالت ظهور می‌یابد. این تناسب، تجلی «وحدت» در کثرت است و نفس انسان به طور ذاتی عاشق آن است. دوانی با تأسی از ارسطو، عدالت را به دو قسم تقسیم می‌کند: عدالت عام که آن را «همه فضیلت‌ها» می‌داند و شرط آن اصلاح نفس و برقراری عدالت در قوای درونی پیش از پرداختن به دیگران است؛ و عدالت خاص که به سه حوزه توزیعی (قسمت اموال)، مبادله‌ای (معاملات) و اصلاحی (سیاسات) مربوط می‌شود. در نهایت، او با تأکید بر مدل شیعی، انسان کامل و حاکم عادل را «خلیفه» و «سایه خدا» می‌داند که با برقراری عدالت در خود و جامعه، این نظم کیهانی را محقق می‌سازد. (دوانی، ۱۳۹۱، ص. ۱۰۷-۱۰۸) (Craig, 1998, p. 442)

عدالت در دولت، وجود «امام» (حاکم الهی بر سنت شیعی) را ضروری می‌داند. (Craig, 1998, p. 440)

۲،۱،۲،۲ بعد از ابن‌مسکویه

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۷۹-۶۷۲ ق/ دانشمند و فیلسوف بزرگ ایرانی) عدالت را به عنوان خصیصه‌ای ماهوی و بنیادی در نظم کائنات می‌داند که ریشه در ذات الهی دارد. او عدالت را وضع هر چیز در جای خود و دادن حق هر صاحب حقی می‌داند که از منبع وحدت و کمال الهی سرچشمه می‌گیرد.

عدالت، بنابر معنا، بر تساوی و هم‌سنجی مبتنی است؛ و چون در عالم وجود، وحدت برترین مرتبه کمال است و از مبدأ نخست، یگانگی در همه موجودات چون نوری از علت اولی ساری است، هر موجودی که به وحدت نزدیک‌تر باشد، شریف‌تر است. از همین رو، هیچ نسبتی شریف‌تر از نسبت مساوات نیست؛ چنان‌که در علم موسیقی نیز توازن و هماهنگی عالی‌ترین نسبت شمرده می‌شود. بنابراین در میان فضایل، هیچ فضیلتی برتر از عدالت نیست، زیرا عدالت حد میانه و معیار حقیقی است و همه فضایل دیگر به آن بازمی‌گردند. (خواجه نصیرالدین، ۱۴۱۳، ص ۹۵)

در کتاب اخلاق ناصری، طوسی عدالت را برتر از سایر فضایل می‌شمارد و تأکید می‌کند که عادل اصلی، خداوند است و همه باید در عدالت، به عدالت الهی اقتدا کنند. عدالت در نظر طوسی، شامل تقارن و اعتدال در قوای نفس و نمایانگر کمال فضایل چون حکمت، شجاعت و عفت است و انسان وقتی به عدالت نائل شود، به قرب الهی می‌رسد. همچنین او معتقد است نظام خلقت و حیات اجتماعی بر پایه عدالت و ناموس الهی استوار است و تحقق آن در سیاست و حکومت ضروری است، به گونه‌ای که حکومت عادلانه باید دینی باشد و قوام آن به رعایت عدالت الهی وابسته است. (محمدخانی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۷۲-۱۶۹)



۲،۲ عدالت در سنت مسیحیت

آگوستین قدیس، با تأثیرپذیری از سنت افلاطونی-نوافلاطونی و متفکرانی چون سیسرون، تعریفی نوین و الهیاتی از عدالت ارائه می‌دهد. او با پذیرش ایده افلاطونی مبنی بر اینکه حقیقت عدالت، یک «مثال» غیرحسی است، از تعریف سیسرونی («دادن حق هر کس به او») فراتر می‌رود. آگوستین استدلال می‌کند که صرفِ درک عقلی این مثال برای تحقق عدالت کافی نیست، بلکه نیازمند عنصری کلیدی است: «عشق». این عشق، نه به معنای اروس افلاطونی، بلکه عشقی الهی است که با نظم بخشیدن به امیال انسان و جهت‌دهی آن‌ها به سوی خدا، به کمال می‌رسد. تجسم کامل این مثال عدالت، در شخص عیسی مسیح یافت می‌شود. بنابراین، جامعه آرمانی برای تحقق عدالت از دید آگوستین، نه جمهوری ژم، بلکه «شهر خدا» (City of God) است؛ جامعه‌ای الهی که در آن انسان‌ها نه بر اساس شایستگی صرف، بلکه بر اساس لطف و عشق الهی جایگاه خود را می‌یابند. در نهایت، عدالت آگوستینی، رابطه‌ای صحیح و عاشقانه با خداست که از طریق اراده و لطف الهی محقق می‌شود. (MacIntyre, 1988, pp.152-154)

از نظر آگوستین، معیار عدالت حقیقی، «مثال الهی عدالت» است و انگیزه اصلی تحقق آن عشق به خدا است؛ و شناخت صرف، کافی نیست. او استدلال می‌کند که بسیاری از اعمال، حتی اگر در ظاهر عادلانه باشند، در واقع ریشه در انگیزه‌های نادرستی چون «غرور و نخوت» یا همان عشق به خود دارند. آگوستین با تحلیل تاریخ «روم کافر»، نشان می‌دهد که فضایل رومیان، مانند میل به افتخار، ناشی از همین حبّ نفس بوده و لذا اعمالشان، هرچند ظاهراً منطبق با قانون بوده، اما عادلانه نبوده‌اند. بر همین اساس، او نتیجه می‌گیرد

که «هرگز جمهوری روم وجود نداشت»، زیرا فاقد عدالت حقیقی (عشق به خدا) بود. در مقابل، آگوستین ایده بدیل خود را معرفی می‌کند: شهر خدا در برابر شهر انسان. شهر انسان (که نمونه‌اش روم و بنیان‌گذارش قابیل است) بر پایه میل منحرف و غرور بنا شده، در حالی که شهر خدا (که بنیان‌گذارش مسیح است) هدیه و لطفی الهی است که خواست انسان را به سوی سعادت حقیقی هدایت می‌کند. در نهایت، عدالت در اندیشه آگوستین یک فضیلت الهیاتی است که با ایمان، امید و نیکوکاری پیوندی ناگسستنی دارد؛ هر عملی که از عشق به خدا سرچشمه نگیرد، گناه‌آلود و فاقد عدالت واقعی است. (کنی، ۱۳۹۸، ص. ۳۵۲)

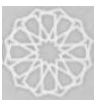
این میراث ژرف فلسفی باستان و جهان اسلام، که عدالت را بازتابی از نظم کیهانی و توازن درونی نفس می‌بیند، در اندیشه ابن‌مسکویه به کمال نظری خود می‌رسد و از رهگذر جریان‌های فلسفی اسلامی، بر تکوین نظریه عدالت نزد توماس آکوئیناس نیز اثر نهاده است.

۳ ابعاد متافیزیکی و عملی عدالت نزد ابن مسکویه

چارچوب اخلاقی ابن مسکویه، که به تفصیل در شاهکارش تهذیب الأخلاق تبیین شده است، به بررسی مفهوم عدالت می‌پردازد. او این موضوع را به طور خاص در رساله فی ماهیة العدل^۱، که خطاب به ابوحیان توحیدی نوشته شده، مورد کاوش قرار داده و به چپستی و اقسام عدالت پرداخته است. این آثار، نمایانگر تلفیقی عمیق از فلسفه یونان باستان و آموزه‌های وحیانی و عرفانی اسلام هستند. در کانون این نظام فکری، مفهوم عدالت قرار دارد که ابن‌مسکویه آن را در دو بعد اصلی متافیزیکی و عملی مورد بررسی قرار می‌دهد. این رویکرد دوگانه،

کرده است. این اثر، نمونه‌ای عالی از پژوهش نسخه‌شناسی است که یک میراث فلسفی مهم را با استانداردهای علمی احیاء کرده و در دسترس پژوهشگران قرار داده است. Ibn Miskawaih, 1964, P.1-11)

^۱ این رساله ابن مسکویه با تحقیق و تصحیح انتقادی به قلم محمد صابر خان (M. S. Khan) در سال ۱۹۶۴ توسط انتشارات E.J. Brill در لیدن هلند به چاپ رسید. او برای اطمینان از صحت متن، آن را با دیگر آثار معتبر ابن مسکویه مقایسه



می‌گذارد که بازتابی از همان نظم الهی است (Fakhry, 1975, p. 250).

ابن‌مسکویه تأکید می‌کند که عدالت الهی حول نظم، ثبات و قانونی لایتغیر می‌گردد و همچون نظم عددی است که ذاتاً و مطلقاً تحت تأثیر زمان و تغییر قرار نمی‌گیرد؛ این نظم در عالم الهی همانند خواص اعداد و مفاهیم هندسی، جاودانه، ابدی و غیرقابل تبدیل است، به طوری که هیچ دوره‌ای از زمان نمی‌تواند خاصیت عددی را دگرگون کند، مثل اینکه عدد زوج بودن یا فرد بودن، ذاتاً تغییر ناپذیر است و همیشه ثابت باقی می‌ماند. ابن‌مسکویه با مثال عدد و دانش ریاضی، جایگاه عدالت الهی را به حقیقتی مجرد و قائم به ذات تشبیه می‌کند که احکام و نظم آن هیچ‌گاه عوض نمی‌شوند؛ عدالت الهی، نماد کامل خیر و نظام مطلق هستی است و از منظر فلسفی، صورت تام و سرمدی عدالت است که از محدودیت‌های عالم ماده فرارفته و به عنوان معیار و الگو برای سایر مراتب عدالت در عالم قابل استفاده است. (ابن مسکویه، ۱۳۹۶، ص ۱۵۱-۱۵۲)

ب) عدالت طبیعی

عدالت طبیعی اصلی ثابت و تغییرناپذیر است، اما برخلاف عدالت الهی که به قلمرو غیرمادی تعلق دارد، هدف آن مربوط به امور مادی است. این عدالت ناظر بر قوانین و نظم حاکم بر جهان فیزیکی و مادی است؛ مانند نظم فصول، خواص عناصر و قوانین حاکم بر طبیعت. و سرانجام عدالت قراردادی (عرفی) یا انسانی قرار می‌گیرد. این نوع عدالت، برخلاف دو نوع دیگر، متغیر بوده و تابع شرایط عینی، زمان و مکان است (Fakhry, 1975, p. 250).

به عبارتی عدالت طبیعی در اندیشه مسکویه به معنای هماهنگی و اعتدال میان عناصر موجودات و اجزاء عالم است؛ وی چهارچوب این عدالت را با مفهوم «واحد» توضیح می‌دهد و مطرح می‌کند که هر چه یک جسم یا موجود به وحدت و سادگی نزدیک‌تر و از کثرت و تضاد دورتر باشد، کامل‌تر و شریف‌تر است. این عدالت، بر وجود نسبت‌های مساوی و هماهنگی میان اجزای هر شیء استوار

ریشه در انگاره نوافلاطونی «هماهنگی نفس» دارد و عدالت را هم به عنوان یک اصل کیهانی و هم به مثابه یک فضیلت انسانی تعریف می‌کند.

۳،۱ ابعاد سه‌گانه عدالت: الهی،

طبیعی و قراردادی

ابن‌مسکویه عدالت را به سه نوع اصلی تقسیم می‌کند که همگی جلوه‌هایی از خیر هستند:

الف) عدالت الهی

در نگاه ابن‌مسکویه که در رساله «فی ماهیة العدل» تشریح شده، عدالت در بالاترین سطح خود، جلوه‌ای از «خیر مطلق» است. او در چارچوبی کاملاً نوافلاطونی، سه مفهوم «هستی کامل»، «وحدت حقیقی» و «خیر کامل» را اساساً یک حقیقت واحد می‌داند که تفاوتشان صرفاً لفظی است. «خیر» همان «هستی کامل» است، آنگاه که به عنوان غایت و هدف نهایی همه موجودات در نظر گرفته شود. بر این اساس، هرچه یک موجود به «ذات وحدت» نزدیک‌تر و از «کثرت» و چندگانگی دورتر باشد، از جایگاه وجودی و فضیلت والاتری برخوردار است. (Fakhry, 1975, p. 249)

در نقطه مقابل، «شر» چیزی جز غیاب هستی و وحدت، یا به تعبیری دقیق‌تر، «نبود هستی در دل کثرت» نیست. به همین دلیل، «ماده» (هیولا) که ذاتاً بی‌شکل و فاقد تعیین است، «سرچشمه شر» تلقی می‌شود، در حالی که «صورت» که به ماده تعیین و وجود می‌بخشد، «سرچشمه خیر» است. (Fakhry, 1975, p. 249)

عدالت الهی این بالاترین مرتبه عدالت است که «در قلمرو متافیزیکی و در ارتباط با موجوداتی که ابدی و ازلی هستند» معنا می‌یابد (Fakhry, 1975, p. 250). این عدالت، اصلی ثابت، تغییرناپذیر و کاملاً انتزاعی است که هدف آن مربوط به امور غیرمادی است. به همین دلیل فیثاغوریان آن را با «اعداد» یکی می‌دانستند؛ زیرا عدد، پس از انتزاع از امور مادی، نظمی ذاتی و تغییرناپذیر را به نمایش



بنابراین این نوع از عدالت شیوه‌های قانون‌گذاری یا کنش‌هایی است که یا به صورت کلی مورد تأیید تمامی ابنای بشر هستند، یا به طور خاص مورد تأیید یک دولت، ملت، یا خانواده معین قرار گرفته‌اند. هنجارهای عدالت قراردادی تغییرناپذیر و مطلق نیستند؛ زیرا قانون‌گذار، قواعد معینی را که در دوران حکومتش عادلانه تلقی می‌شوند، مطابق با شرایط و رسوم رایج در روزگار خود وضع می‌کند، نه بر اساس اصول تغییرناپذیر. (Fakhry, 1994, p. 114) با این حال، این تغییرپذیری به معنای نسبیت‌گرایی مطلق نیست. هدف غایی عدالت [قراردادی]، مشارکت در عدالت الهی و «نزدیک شدن به آرمان مطلق عدالت الهی» است (Fakhry, 1975, p. 250).

این پیوند، انعطاف‌پذیری عدالت در عرصه اجتماعی را با استمرار هدف متافیزیکی آن درهم می‌آمیزد و ابعادی فراتر از تمرکز بر نفس به آن می‌بخشد تا در عرصه عمومی و سیاسی نیز متجلی شود. فضایل ارتباطی مانند دوستی، انصاف، وفاداری و پایداری، همگی جلوه‌هایی از این نظم اجتماعی هستند که بر پایه عدالت استوار شده‌اند. (Fakhry, 1975, pp. 248-249)

*عدالت انسانی

عدالت انسانی، که او آن را ارادی می‌نامد، کیفیتی است که در آن قوای نفس با یکدیگر در صلح و آشتی باشند و نه در ستیز متقابل و سرکوب یکدیگر. نسبت عدالت انسانی برای نفس مثل سلامت برای بدن است. ابن‌مسکویه مدعی است که عدالت انسانی، هر سه نوع دیگر عدالت (الهی و طبیعی و قراردادی) را دربر می‌گیرد (Fakhry, 1994, p. 114) به عبارت دیگر عدالت انسانی یک فضیلت نفسانی است که این سه را در سطح انسان محقق می‌کند.

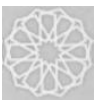
کلید فهم عدالت در اندیشه ابن‌مسکویه، بازتاب همین هماهنگی کیهانی در نفس انسان است. عدالت در انسان یک حالت اخلاقی (moral state) است که از طریق آن، فرد بر تمایلات افسارگسیخته خود غلبه کرده و با ایجاد تعادل و اعتدال، آنها را مهار می‌کند. به گفته ماجد فخری، «عدالت حقیقی در

است؛ در عالم طبیعت هرگاه عناصر مرکب به گونه‌ای متوازن و معتدل گرد آیند که هیچ طرفی بر دیگری غلبه نداشته باشد، اعتدال و عدالت طبیعی تحقق یافته است؛ و این سازگاری دلیل بقای اجسام و پایداری عالم است. به گفته ابن‌مسکویه، فقدان عدالت طبیعی منجر به اختلال، فساد و ضعف وجود می‌شود؛ چنانچه تضاد و بی‌اعتدالی میان عناصر، منشأ شر و ناهمگونی گردد. وی در نهایت تأکید می‌کند که انسان صرفاً به واسطه وحدت قوا و اعتدال و هماهنگی میان اجزای نفس خود به عالی‌ترین مراتب وجود و سعادت راه می‌یابد، و این فضیلت عظیم است که آدمی را از سایر موجودات متمایز می‌سازد و او را به سوی خیر و کمال سوق می‌دهد. (ابن‌مسکویه، ۱۳۹۶، ص ۱۴۴-۱۵۰)

ج) عدالت وضعی یا قراردادی

بر اساس دیدگاه ابن‌مسکویه، عدالت وضعی ریشه در قرارداد و توافق انسانی دارد و به دو دسته تقسیم می‌شود: عدالت وضعی عام که حاصل اجماع و عقلانیت جمعی جامعه‌ای بزرگ است، مانند پذیرش طلا به عنوان معیار ارزش، و عدالت وضعی خاص که به توافقات گروه‌های کوچک‌تر در شرایط زمانی و مکانی معین، از سطح یک شهر تا توافق دو فرد، بازمی‌گردد. نکته بنیادین در اندیشه مسکویه این است که عدالت وضعی، برخلاف عدالت طبیعی یا الهی، ماهیتی نسبی و متغیر دارد و ارزش و «عادلانه» بودن آن ذاتی و مطلق نیست، بلکه کاملاً به قرارداد اجتماعی و مصالح متغیر وابسته است. در نتیجه، حکمی که در یک زمان و مکان بر اساس توافق، عدل شمرده می‌شود، ممکن است با تغییر شرایط، دیگر عادلانه نباشد و خروج از این توافقات در زمان خود، ظلم محسوب می‌گردد. (ابن‌مسکویه، ۱۳۹۶، ص ۱۵۰-۱۵۱)

به عبارتی عدالت قراردادی شامل قوانینی است که برای سهولت زندگی، یا به طور عام توسط کل بشر، یا به طور خاص توسط یک ملت یا جامعه پذیرفته شده‌اند. هنجارهای آن مطلق نیستند و پیوسته تغییر می‌کنند. (Fakhry, 1975, p. 250).



۳٫۲٫۱ از هارمونی درونی تا عدالت اجتماعی

ابن مسکویه با الهام از تلقی افلاطونی که عدالت را «هارمونی و توازن قوای نفس» می‌داند، این مفهوم را در چارچوبی ارسطویی گسترش می‌دهد تا ابعاد اجتماعی آن را روشن سازد. از دید او، انسان حقیقتاً عادل تنها کسی نیست که در درون خود به تعادل رسیده باشد، بلکه کسی است که این هماهنگی درونی را فعالانه در تمام تعاملات اجتماعی و مناسبات بیرونی خود، از معاملات اقتصادی گرفته تا کسب افتخارات، جستجو می‌کند. انگیزه او در این مسیر، صرفاً خود فضیلت عدالت است و نه هیچ پاداش یا منفعت دیگری.

۳٫۲٫۲ سه حوزه تحقق عدالت در جامعه

این عدالت اجتماعی در سه حوزه اصلی از فعالیت‌های انسانی ظهور و بروز می‌یابد:

۱. حوزه توزیع (خیرات و افتخارات): در این حوزه، عدالت بر پایه «تناسب هندسی»^۳ برقرار می‌شود. یعنی هر فرد باید متناسب با استحقاق خود از منابع و افتخارات بهره‌مند شود.
۲. حوزه معاملات ارادی (تجارت و قراردادهای): عدالت در اینجا از طریق «تناسب هارمونیک» تعیین می‌گردد. برای مثال، ارزشی که برای کالای یک خیاط (جامه) در برابر کالای یک کفاش (کفش) تعیین می‌شود، باید منصفانه و مورد توافق باشد.
۳. حوزه معاملات غیرارادی (جرم و ستم): در جایی که نظمی به واسطه یک فعل ظالمانه بر هم می‌خورد، عدالت از طریق «تناسب حسابی» بازگردانده می‌شود. به این معنا که باید آسیبی مشابه به فرد ستمکار وارد آید تا تناسب و تعادل اولیه مجدداً برقرار گردد. در اینجا، امر عادلانه، احیای برابری در برابر نابرابری است.

^۲ ثم يحدث عن هذه الفضائل الثلاث باعتبارها ونسبة بعضها إلى بعض فضيلة هي كمالها وتماها وهي فضيلة العدالة (ابن مسکویه، ۱۴۳۷ق/۲۰۱۶م، ص ۱۰۳)

^۳ ماجد فخری در متن کتاب خود به اشتباه این دو تناسب (هندسی و حسابی) را جابه جا استعمال کرده است.

نظر ابن مسکویه معنایش هماهنگی متعادل تمام قوای نفس (عقل، شجاعت و شهوت) است» (Fakhry, 1975, p. 249).

این ساختار روان‌شناختی مستلزم یک نظم سلسله‌مراتبی است: «عدالت شامل تبعیت دو بخش پایین‌تر نفس (قوه غضبیه و شهویه) از قوه عاقله است» (Fakhry, 1975, p. 251). این تبعیت، که فرآیندی فعال برای تنظیم نفس است، اساس دستیابی به اعتدال و در نتیجه، تحقق عدالت در وجود انسان است. از این منظر، عدالت صرفاً فضیلتی در میان سایر فضایل نیست، بلکه به تعبیر فخری، «فضیلتی برتر است که سایر فضایل را در خود جمع کرده»^۱ و در واقع «کمال تمام فضایل است»^۲ (Fakhry, 1975, p. 249). عدالت همچون سلامت نفس است که زمینه را برای رشد دیگر فضایل و دستیابی به سعادت، یعنی کمال نهایی نفس، فراهم می‌آورد (Fakhry, 1975, p. 250).

۳٫۲ از فرد عادل تا جامعه عادل

در نظام فکری جامع ابن مسکویه، اخلاق فردی، سیاست و متافیزیک به‌شکلی جدایی‌ناپذیر به یکدیگر پیوند خورده‌اند. عدالت در این دیدگاه، یک فضیلت ساده نیست، بلکه فرآیندی است که از نظم الهی و کیهانی سرچشمه می‌گیرد، در درون نفس انسان به شکل هماهنگی و تعادل قوای نفسانی تجلی می‌یابد و در نهایت، به نظم و سامان اجتماعی در یک جامعه آرمانی منتهی می‌شود. سنگ بنای این اندیشه، تقدم عدالت فردی است؛ چرا که به باور او، «جامعه عادل بر پایه فرد عادل استوار است.» (Fakhry, 1975, pp. 249-251).

^۱ فأما العدالة فهي فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث التي عددناها (ابن مسکویه، ۱۴۳۷ق/۲۰۱۶م، ص ۱۰۵)



۴ نقش میانجی ابن مسکویه در انتقال ایده‌های عدالت به غرب مسیحی

ماجد فخری در مقاله‌اش ابن مسکویه را به عنوان پلی حیاتی میان سنت‌های یونانی-اسلامی و مسیحی توصیف می‌کند، ابن مسکویه با آمیختن آموزه‌های دینی با میراث نوافلاطونی (از طریق فارابی و ابن سینا)، عدل را به فضیلتی جامع بدل ساخت که هم نفس را متعادل می‌سازد و هم جامعه را نظم می‌بخشد (Fakhry, 1975, pp. 243-245).

این انتقال، عمدتاً از مسیر مراکز ترجمه اندلس - مانند تلاش‌های ابن رشد در قرن دوازدهم - به اروپا رسیده و بر اندیشه آکوئیناس سایه افکنده است. تمایز ابن مسکویه میان عدل الهی (نظم کیهانی ثابت) و عدل انسانی (قوانین انعطاف‌پذیر اجتماعی) که پیش‌تر بررسی شد، مبنایی برای سلسله‌مراتب قوانین آکوئیناس در *سوما تئولوژیکا* (Aquinas. S.T., I-II, q. 91) فراهم آورده: از قانون ازلی (خرد ابدی الهی) تا قوانین طبیعی، انسانی و وحی. چنین پیوندی، ریشه‌های مشترک متافیزیکی را برجسته می‌سازد و نشان می‌دهد چگونه عدالت، از مفهومی وحدت‌محور در اسلام به بنیادی برای اخلاق غربی - با تأکید بر تمایز الهی-انسانی - تبدیل شده است. بدون این میانجی‌گری، نظریه عدل آکوئیناس که آن را «دادن حق به هر ذی‌حق» (Aquinas. S.T., II-II, q. 58) می‌داند، از ارتباط تاریخی محروم می‌ماند.

هرچند فخری این نقش میانجی‌گری را ارج می‌نهد، به محدودیت‌های آن نیز اشاره دارد: تمرکز ابن مسکویه بر تعادل قوای نفس، عدل را بیش از حد به «سلامت روح» فرومی‌کاهد، در حالی که آکوئیناس آن را با فیض الهی (Divine /gratia grace) و رستگاری مسیحی پیوند می‌زند (Fakhry, 1975, p. 250).

۳،۲،۳ معیارها و قوانین حاکم بر عدالت

ابن مسکویه، به پیروی از ارسطو، معتقد است که تحقق این تناسب‌ها نیازمند «معیار» یا هنجار است. این معیارها، سه مورد اند: قانون (شریعت) الهی، حاکم عادل و پول.

در روابط اجتماعی و سیاسی: معیار اصلی، قانون (شریعت الهی) و پس از آن، حاکم عادل (خلیفه یا امام) است که به نیابت از خداوند عمل می‌کند. در روابط اقتصادی: معیار، پول است که مبادلات را تنظیم کرده و ارزش‌ها را هم‌سنگ می‌سازد.

او با اشاره به ریشه مشترک واژه یونانی قانون (نوموس) و پول (نومیسوس)، بر برتری قانون الهی به عنوان والاترین معیار تأکید می‌کند.

۳،۲،۴ پیوند نهایی: سه گانه عدالت و بی‌عدالتی

در نهایت، سه نوع عدالت متناظر با این سه معیار وجود دارد:

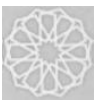
عدالت در برابر خداوند: کسی که از قانون الهی پیروی می‌کند، به کمال شخصیت و سعادت حقیقی دست می‌یابد.

عدالت سیاسی: کسی که به حاکمیت حاکم عادل تن می‌دهد و در امور مالی با دیگران منصفانه رفتار می‌کند، به آبادانی و ثبات جامعه کمک می‌کند.

عدالت در برابر هم‌تایان و گذشتگان: این عدالت در احترام به حقوق دیگران و نیاکان تعریف می‌شود.

در مقابل، بی‌عدالتی نیز سه چهره دارد: اهانت به قانون الهی، سرپیچی از حاکم، و تصاحب آنچه از آن دیگری است.

بدین ترتیب، فلسفه ابن مسکویه، عدالت را نه یک فضیلت ساده، بلکه «فضیلتی برتر از سایر فضایل» معرفی می‌کند که همچون حلقه‌ای زرین، فرد، جامعه و کیهان را در مسیری هماهنگ برای تحقق خیر مطلق به یکدیگر متصل می‌سازد. (115- Fakhry, 1994, p. 114)



پرورش می‌یابد. فضیلت از راه ممارست و عادت (*habitual practice*) به دست می‌آید، به طوری که فرد به طور مداوم خیر را برمی‌گزیند.

این فرآیند، یک فرآیند مکانیکی نیست؛ بلکه باید توسط «حکمت عملی» یا «دوراندیشی» (*prudencia*) هدایت شود؛ فضیلتی که آکوئیناس آن را «ارابه‌ران فضائل» (*auriga virtutum/ charioteer of the virtues*) می‌نامد. (S.T, II-II, q. 47, art. 8) حکمت عملی، آن فضیلت عقلانی است که به عقل عملی تعلق دارد و به فرد امکان می‌دهد تا خیر حقیقی را در هر موقعیت معینی تشخیص داده و ابزار صحیح رسیدن به آن را انتخاب کند. به واسطه همین حکمت عملی است که احکام کلی و انتزاعی قانون طبیعی (مانند «به خیر عمل کن و از شر بپرهیز») به اعمال اخلاقی و انضمامی در شرایط جزئی و خاص قابل تطبیق می‌شوند. به عنوان مثال، در حالی که قانون طبیعی حکم به حفظ حیات می‌کند، حکمت عملی به یک پزشک کمک می‌کند تا در یک وضعیت پیچیده، بهترین و اخلاقی‌ترین شیوه درمان را برای یک بیمار مشخص تعیین کند. همان‌طور که آکوئیناس در «جامع الهیات» (بخش دوم از قسمت دوم، مسئله ۴۹، فصل ۱) توضیح می‌دهد، حکمت عملی نه تنها شامل درک اصول، بلکه شامل به کار بستن صحیح آن‌ها در سناریوهای ممکن‌الوقوع و واقعی نیز می‌شود. (Aquinas.S.T, II-II, q. 49, art. 1)

با این حال، این چارچوب برای زندگی اخلاقی به یک غایت دوگانه اشاره دارد. غایت نهایی بشر (*ultima finis*) از دیدگاه آکوئیناس، «سعادت قصوی» (*beatitudo*) یا سعادت کامل است. این یک حالت فوق‌طبیعی و کمال مطلق است که تنها در «شهود سعادت‌بخش خداوند» (*beatific vision of God*) در حیات پس از مرگ قابل دستیابی است. این سرنوشت نهایی، از ظرفیت‌های صرف طبیعت بشری فراتر رفته و نیازمند لطف و فیض الهی است. با وجود این، آکوئیناس حیات زمینی را بی‌ارزش نمی‌انگارد. فضائل طبیعی (حکمت عملی، عدالت،

این میانجی‌گری تاریخی، زمینه را برای بررسی عدالت نزد توماس آکوئیناس هموار می‌سازد، جایی که تأثیرات اسلامی بر سلسله‌مراتب الهی-انسانی او آشکار است.

۵ نظریه قانون طبیعی و عدالت توماس آکوئیناس

نظریه قانون طبیعی از دیدگاه توماس آکوئیناس، شالوده فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق در مسیحیت به شمار می‌رود. این نظریه در برداشت مابعدالطبیعی از قانون ازلی (یا ابدی) ریشه دارد که آن قانون همانا عقل الهی است که بر کل کائنات فرمان می‌راند. آدمیان، به عنوان آفریدگانی عاقل، به واسطه قانون طبیعی در این قانون ازلی سهیم می‌شوند؛ و این قانون طبیعی است که بشر را بر مبنای سرشت ذاتی‌اش به سوی انجام نیکی و اجتناب از بدی سوق می‌دهد. (Aquinas.S.T, I-II, q. 91, art. 2)

عدالت یکی از فضائل اصلی (محوری) است که برای سامان‌دهی روابط انسانی بر اساس قانون طبیعی ضرورت دارد. آکوئیناس عدالت را این‌گونه تعریف می‌کند: «فضیلتی که به موجب آن، شخص حق هر فرد را به او ادا می‌کند» (Aquinas.S.T, II, q. 58, art. 1). عدالت، زندگی فردی و اجتماعی را به سوی خیر عمومی هدایت کرده و بر هماهنگی اجتماعی و تکلیف اخلاقی تأکید می‌ورزد. قوانین ساخته دست بشر باید با احکام قانون طبیعی مطابقت داشته باشند؛ قوانینی که چنین نباشند، «ناعادلانه» و در نتیجه «اساساً قانون محسوب نمی‌شوند». (Aquinas.S. T. I-II, q. 96, art. 4)

آکوئیناس، با تکرار اصلی که در فلسفه اخلاق ارسطویی به خوبی تثبیت شده و به طور مشخص توسط فیلسوفان مسلمان همچون ابن‌مسکویه در «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق» بیان گردیده، بر این نکته تأکید می‌کند که شکل‌گیری فضیلت یک کیفیت ذاتی نیست، بلکه یک «ملکه نفسانی» (*habitus*) است که از طریق اعمال آگاهانه و مکرر



طریق عقل امکان‌پذیر می‌شود که قادر است اصول نظم اخلاقی نهاده‌شده در سرشت انسان را کشف کند. در مراتب بعدی، قانون انسانی (Human Law) به مثابه تطبیقات مشخص عقل برای اداره جوامع، و قانون الهی (Divine Law) یا وحی، این نظام را تکمیل کرده و غایت فراطبیعی انسان را تبیین می‌کند.

عدالت، در بنیادین‌ترین معنای خود یعنی «اعطای حق هر فرد به او»، در نظام فکری آکوئیناس جایگاهی محوری دارد. چنان‌که ماجد فخری به زیبایی بیان می‌کند، عدالت در این منظومه، فضیلتی است که از قانون ازلی سرچشمه می‌گیرد، از طریق قانون طبیعی به اجرا درمی‌آید و کمال غایی خود را در قانون الهی می‌یابد (Fakhry, p. 250-251). بنابراین، عدالت در دیدگاه آکوئیناس، صرفاً یک فضیلت شخصی نیست، بلکه اصلی بنیادین برای نظم اجتماعی است که در هر دو وجه، بازتابی از خرد الهی قانون‌مند و مشارکت عقلانی انسان در آن به شمار می‌رود.

۶٫۲ یکپارچه‌سازی ابن مسکویه: عدالت به مثابه هماهنگی روان و کیهان

در مقابل رویکرد سلسله‌مراتبی آکوئیناس، دستاورد اصلی ابن‌مسکویه در تلفیق هنرمندانه میان برداشت‌های مختلف از عدالت نهفته است. به نظر می‌رسد نقطه اوج پروژه فکری او، تلاش برای سازگار کردن ایده افلاطونی «عادل بودن» (what it means to be just) به مثابه یک حالت نفسانی، با برداشت ارسطویی «عادلانۀ رفتار کردن» (acting justly) به مثابه یک کنش اجتماعی است؛ تلاشی که به گفته فخری، در یک زمینه فکری نوافلاطونی و رواقی به ثمر می‌نشیند (Fakhry, 1975, pp. 243-245).

ابن‌مسکویه برای نیل به این هدف، با بازخوانی نفس سه‌گانه افلاطون در چارچوبی ارسطویی، قوای نفس را به عاقله (ناطقه)، غضبیه (سبعیه)، و شهویه

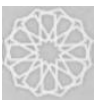
اعتدال و شجاعت) که از طریق تلاش انسانی کسب و تکمیل می‌شوند، تحقق جزئی این سعادت را در زندگی زمینی امکان‌پذیر می‌سازند. این سعادت زمینی (felicitas)، ناقص و ناتمام است، اما خود یک خیر واقعی و بنیادی ضروری محسوب می‌شود. انسان‌ها با یک زندگی فضیلت‌مندانه که توسط عقل و قانون طبیعی هدایت می‌شود، به میزانی از نظم، آرامش و کمال در جوامع و زندگی شخصی خود دست می‌یابند که این خود، نوعی مشارکت در نظم الهی و زمینه‌سازی برای اتحاد نهایی با خداوند است.

۶ تحلیل تطبیقی مفهوم عدالت در اندیشه ابن‌مسکویه و توماس آکوئیناس

شباهت بنیادین اندیشه ابن‌مسکویه و توماس آکوئیناس—یعنی استوار کردن عدالت بر یک نظم الهی—بیش از آنکه حاصل تأثیر مستقیم باشد، از میراث فلسفی مشترک آن‌ها (اندیشه افلاطونی، ارسطویی و رواقی) نشأت می‌گیرد. با این حال، هر فیلسوف این میراث مشترک را در چارچوب الهیاتی متمایز اسلام و مسیحیت بازپروری کرده و به مفهومی منحصربه‌فرد و پیچیده از عدالت دست یافته است.

۶٫۱ قانون و عدالت در اندیشه آکوئیناس: یک نظام سلسله‌مراتبی و مشارکتی

نظام فکری آکوئیناس که در بستر الهیات مَدَرسِ مسیحی تکامل یافته، قانون را در یک ساختار چهارگانه و سلسله‌مراتبی صورت‌بندی می‌کند. در رأس این هرم، قانون ازلی (Eternal Law) قرار دارد که به مثابه خرد الهی، تدبیر کل کیهان را بر عهده دارد. از این قانون ازلی، قانون طبیعی (Natural Law) نشأت می‌گیرد که آکوئیناس آن را نه یک تقلید صرف، بلکه «مشارکت موجود خردمند (انسان) در قانون جاودان الهی» تعریف می‌کند (Aquinas.S.T, I-II, q. 91, art. 2). این مشارکت از



اشتراکات بسیاری دارد که می‌تواند در فلسفه حقوق و سیاست معاصر به کار گرفته شود. هر دو فیلسوف عدالت را فضیلتی اخلاقی می‌دانند که باید هم در درون فرد تحقق یابد و هم در مناسبات اجتماعی برقرار شود. ابن‌مسکویه با تأکید بر توازن نفس و فضائل اخلاقی، عدالت را فرآیندی درونی می‌داند که زمینه‌ساز عدالت اجتماعی است. ابن‌مسکویه در تهذیب می‌گوید «عادل^۱ به حقیقت کسی است که نیروها و کارها و احوال خود همه را تعدیل می‌کند تا آنجا که یکی بر دیگری افزون نباشد، آنگاه آن را در آنچه از وی بیرون است- از معاملات و کرامات می‌طلبد» (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، صص ۱۸۵ - ۱۸۸)

آکوئیناس نیز عدالت را به عنوان یکی از فضایل اصلی و جزء اصول طبیعی قانون می‌نگرد که به تأسی از عقل طبیعی، بر رفتارهای عادلانه فرد و جامعه تأکید دارد (Aquinas .S.T, I-II, q. 91, art.) (2).

هر دو فیلسوف بر رابطه تنگاتنگ بین عدالت فردی و اجتماعی تأکید دارند و عدالت را تنها محدود به اجرای قوانین نمی‌دانند، بلکه شامل کمالات اخلاقی و پرورش فضائل نیز هست. آکوئیناس، عدالت را فضیلتی می‌داند که عمل عادلانه را تضمین می‌کند و فرد را به رعایت حق دیگران و حسن رفتار اجتماعی رهنمون می‌سازد (Aquinas .S.T, II-II, q. 1, art. 58).^۱ است که عدالت باید درونی و پایدار باشد تا جامعه

(بهیمیه) تقسیم می‌کند (Fakhry, p. 244). عدالت درونی، از دیدگاه او، هماهنگی و استقامت این قوا در انجام کارکردهای بایسته خویش است؛ به طوری که عدالت «برای نفس همان جایگاهی را دارد که سلامت برای بدن» (Fakhry, p. 249). این عدالت نفسانی، به نوبه خود، انعکاسی از یک نظم کیهانی بزرگ‌تر است؛ نظمی که «فیثاغورثیان آن را با عدالت الهی، یعنی هماهنگی یا نظم موجود در جهان، یکی می‌دانند» (Fakhry, p. 249).

پیوند میان این فضیلت درونی و عرصه عمل اجتماعی از طریق تقسیم‌بندی عدالت به سه گونه محقق می‌شود: عدالت طبیعی (ناظر بر تناسب در جهان مادی)، عدالت قراردادی (قوانین بشری)، و عدالت الهی که به ساحت غیرمادی تعلق داشته و بازتابی از «آن وحدت ناب و حقیقی» است (Fakhry, p. 250). بر این اساس، عدالت حقیقی نزد ابن‌مسکویه زمانی حاصل می‌شود که عامل اخلاقی، با ایجاد هماهنگی در قوای نفسانی خود، این نظم درونی را با نظم الهی حاکم بر کیهان همسو سازد؛ امری که ناگزیر در اعمال و روابط عادلانه اجتماعی تجلی می‌یابد (Fakhry, pp. 247-250).

۷ اهمیت و کاربرد نظریه عدالت ابن‌مسکویه و توماس آکوئیناس در دنیای معاصر

نظریه عدالت در دیدگاه‌های ابن‌مسکویه و توماس آکوئیناس، علی‌رغم ریشه‌های فلسفی متفاوت،

^۱ خیرخواه نیست (زیرا که عالم روی پایه تعادل و توازن برپا است) سرش اینست که دهنده شیبه بفاعل می‌باشد و عمل خیرخواه دادنست و گیرنده شیبه بمنفعل و عمل عادل دادوستد بقانون عدلست و ستایش و تعریف و تمجید مردم و محبت آنها نسبت بکسی است که بذل و بخشش فراوان دارد نه کسی که بطور میانه‌روی عمل مینماید. (ابن مسکویه، ۱۳۶۹، صص ۲۳۴) عادل کسی را گویند که در تمام کارها میانه‌روی می‌کند، در جائی که باید انفاق کند بذل و بخشش می‌نماید و در جائی که بایست امساک کند خودداری می‌کند؛ لکن خیر و خیرخواه زیاده از حد لزوم انفاق می‌نماید. (ابن مسکویه، ۱۳۶۹، صص ۲۳۴-۲۳۵)

^۱ در معاملات فرقی بین عادل و خیرخواه بنظر نمی‌آید؛ زیرا که هر دو بمیزان عدل عمل مینمایند تفاوتی که هست اینست که در عرف عادل کسی را گویند که در موقع معامله و کسب مال بمیزان مساوات و تعادل بین حقوق عمل می‌نماید (در همچو موقعی عدالت نمایان می‌گردد) و آدم خیر و خیرخواه کسی را گویند که در موقع کمک بخلق و بذل و بخشش مال با شرائطی که در محل خود گفتیم بهیچ وجه خودداری ننماید. و اینکه مردم بشخص سخی و کسی که بذل و بخشش بسیار می‌کند بیشتر محبت می‌ورزند تا به کسی که بعدالت و میانه‌روی و بطور اقتصاد رفتار مینمایند با اینکه به قدری که نظام عالم منوط بعدالت است بآن حد منوط باشخاص



بازتعریف عدالت در جهان معاصر هستند که می‌توانند هم به فلسفه اخلاق و حقوق و هم به سیاست‌گذاری‌های عملی جهت دهند و صدای عدالت را از چارچوب‌های صرفاً حقوقی فراتر ببرند.

۸ تفاوت‌های الهیاتی و فرهنگی: چالش‌ها و محدودیت‌ها

تحلیل تطبیقی عدالت میان ابن‌مسکویه و آکوئیناس، هم اشتراکات متافیزیکی و هم تفاوت‌های الهیاتی مهمی را آشکار می‌سازد، با وجود این، محدودیت اصلی این نظریات نه در تفاوت‌هایشان، بلکه در رویارویی با پارادایم فکری جهان معاصر است. پرسش‌های کلیدی امروز، از جمله مسائل جنسیتی، فرهنگی و نقدهای پست‌مدرن، در چارچوبی مطرح می‌شوند که به نظر می‌رسد نظریات کلاسیک هر دو فیلسوف، صرف‌نظر از تفاوت‌هایشان، برای پاسخ به آن‌ها طراحی نشده‌اند یا حد اقل در نگاه اول نمی‌توان پاسخی از آنها دریافت نمود.

۸/۱ تفاوت‌های الهیاتی: وحدت وجودی در برابر تمایز الهی-انسانی

یکی از برجسته‌ترین تفاوت‌های الهیاتی، در نگرش به رابطه میان خداوند، کیهان و انسان نهفته است. ابن مسکویه، تحت تأثیر عرفان نوافلاطونی و اسلامی (مانند نظریه فیضان در رسائل اخوان الصفا، عدالت الهی را جلوه‌ای از «وحدت ناب و حقیقی» (Fakhry, 1975, p. 250) می‌داند که در آن، نفس انسانی به عنوان «عالم صغیر» (microcosm) مستقیماً با نظم کیهانی همگرا می‌شود. (ابن مسکویه، ۱۴۳۷ق/۲۰۱۶م، ص ۱۲۴) عدالت در این دیدگاه، فرآیندی وجودی است که فرد را به سوی اتحاد با مبدأ الهی (وحدت وجودی) سوق می‌دهد؛ سعادت ابن‌مسکویه عمدتاً دنیوی-اخروی است و بر هماهنگی درونی نفس (عقل بر غضب و شهوت) تکیه دارد، بدون تأکید بر گناه اولیه یا فیض نجات‌بخش. سید حسین نصر این را به عنوان

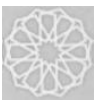
بتواند بر پایه آن نظم و هماهنگی داشته باشد (Fakhry, 1975, pp. 249-251).

در دنیای معاصر که پیچیدگی‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی افزایش یافته، تلفیق نظریه‌های عدالت ابن‌مسکویه و آکوئیناس می‌تواند چارچوبی غنی برای عدالت انسانی ارائه دهد. تأکید هر دو بر توازن درون فرد، رشد اخلاقی و هماهنگی بین عقل و دین، موجب می‌شود که عدالت نه فقط در حوزه قوانین محدود بماند بلکه ابعاد معنوی و اخلاقی آن نیز در نظر گرفته شود. این نگاه جامع می‌تواند در گفت‌وگوهای معاصر درباره عدالت توزیعی، عدالت کیفری و حقوق بشر راهگشا باشد.

همچنین در سیاست‌گذاری‌های اجتماعی، می‌توان بر نکات هشداردهنده ابن‌مسکویه و آکوئیناس تمرکز کرد که عدالت تنها با اجرای قانون برقرار نمی‌شود بلکه نیازمند تربیت اخلاقی و فضیلت‌های درونی انسان‌هاست. این رویکرد می‌تواند به توسعه برنامه‌های تربیتی، اصلاحات قانونی و قضایی کمک کند تا عدالت در جامعه به صورت کامل و اثرگذار تحقق یابد..

در نهایت، هر دو فیلسوف بر نقش مهم عقل و وحی در هدایت انسان به سوی عدالت تأکید دارند. این تأکید دوگانه، خود یک نقطه اتصال مهم است؛ چرا که از یک سو، محوریت دادن به عقل، زبان مشترکی با دیدگاه‌های فلسفی سکولار ایجاد می‌کند که بر عقلانیت استوارند و از سوی دیگر، پایبندی به وحی، پیوند با جهان‌بینی‌های دینی را تضمین می‌نماید. این ویژگی، ظرفیت ایجاد یک گفتگوی سازنده و همکاری میان این دو سنت فکری را در دنیای معاصر فراهم می‌آورد. چنین تلفیقی می‌تواند به شکل دادن نظریه عدالت چندبُعدی کمک کند که در آن عدالت فردی، اجتماعی، حقوقی و معنوی در هم تنیده شده‌اند.

لذا، نظریه‌های عدالت ابن‌مسکویه و توماس آکوئیناس، به دلیل تأکید مشترک بر عدالت به عنوان فضیلتی جامع و اخلاقی، منبعی غنی برای



با شرایط زمان و مکان (مانند احکام شرعی) سازگار می‌شود، در حالی که هدف نهایی آن رشد فرد برای رسیدن به کمال الهی است. عدالت در اندیشه او، با الهام از مدینه فاضله فارابی، ابزاری برای وحدت جامعه اسلامی (امت) است. در عین حال، جنبه‌های اخلاقی آن بر مسئولیت فردی جهت خودسازی تأکید دارد، امری که با فرهنگ قرون میانه اسلامی—به عنوان ترکیبی از جمع‌گرایی قبیله‌ای و فردگرایی عرفانی—همخوانی دارد.

از منظری دیگر، توماس آکوئیناس، که اندیشه‌اش در زمینه‌ی فرهنگی اروپای قرون وسطای مسیحی تکوین یافت، تعریفی اساساً اجتماعی از عدالت ارائه می‌دهد. به باور او، عدالت فضیلتی است که خاستگاه آن اراده‌ی فرد به مثابه‌ی یک عادت اخلاقی ریشه‌دار (ملکه) است، اما این اراده خود از قانون الهی و از طریق مجرای قانون طبیعی نشأت می‌گیرد. هرچند که نقطه‌ی شروع تحلیل او، فرد و کنش اوست، اما ماهیت این فضیلت همواره متوجه دیگری بوده و در نهایت به کل نظم اجتماعی بسط می‌یابد. این نگرش، که ریشه در سنت فکری رومی-مسیحی دارد و تا حدودی از آگوستین نیز تأثیر پذیرفته، عدالت را ابزاری برای ایجاد توازن میان فرد و جامعه و سپری در برابر خطر خودکامگی می‌شمارد. آکوئیناس با تأکید ویژه‌ای که بر مفهوم قانون طبیعی دارد، عدالت را امری الهی و منبعث از خداوند در نظر می‌گیرد. (Finnis, 1998, pp. 230-235) فرهنگ مسیحی مورد نظر آکوئیناس بر هماهنگی الهی-اجتماعی متمرکز است. در این ساختار، عدالت به عنوان فضیلتی که در نفس فرد تحقق می‌یابد، همواره معطوف به خیر عمومی جامعه (Common Good) است و فرد در چارچوب نهاد جمعی کلیسا معنا و کمال خود را می‌یابد.

«تلفیق عرفانی-عقلانی» توصیف می‌کند که عدالت را بخشی از سلسله‌مراتب وجودی (hierarchy) می‌بیند، جایی که عدالت الهی تغییرناپذیر است و عدالت انسانی تنها انعکاسی ناقص از آن است (نصر؛ ۱۳۹۸، صص ۴۳۶-۴۳۷).

در مقابل، آکوئیناس عدالت را در چارچوب الهیات مسیحی مدرسی، مشارکتی در «قانون ازلی» می‌بیند که تمایز مطلق میان خالق و مخلوق را حفظ می‌کند (Aquinas, S. T, I-II, q. 91, art. 2). سعادت نزد آکوئیناس (beatitudo) فوق‌طبیعی است و برای غلبه بر گناه اولیه (original sin)، نیازمند فیض الهی (gratia) است، و عدالت نه تنها هماهنگی درونی، بلکه «ادا کردن حق هر فرد» (Aquinas, S. T, II-II, q. 58, art. 1, p. 480) است که بدون وحی (قانون الهی) ناقص می‌ماند. جان فینس عدالت در آکوئیناس را «حق‌محور» (rights-based) و وابسته به اراده الهی می‌بیند (Finnis, 1998, pp. 120-125) در حالی که ابن مسکویه، در مقابل، آن را امری مبتنی بر اعتدال و عقل‌محور توصیف می‌کند. این تفاوت بنیادین الهیاتی، چالش اصلی در مطالعه‌ی تطبیقی است: دیدگاه ابن‌مسکویه امکان حصول سعادت از طریق پرورش عقل طبیعی را کاملاً محتمل می‌داند، اما آکوئیناس آن را به فیض و لطف الهی مشروط می‌سازد؛ شرطی که می‌تواند به تفسیرهای انحصاری (مانند ضرورت نجات تنها از طریق کلیسا) منجر گردد.

۸،۲ یک فضیلت، دو جهان‌بینی: بازتاب فرهنگ در تعریف انسان عادل و جامعه عادلانه

از منظر فرهنگی، دیدگاه ابن‌مسکویه که در بستر ایران اسلامی قرن چهارم هجری شکل گرفته، عدالت را با نظم اجتماعی و فضایل ارتباطی مانند دوستی و وفاداری گره می‌زند. این رویکرد از سنت جمع‌گرایانه اسلامی-ایرانی سرچشمه می‌گیرد. (Fakhry, 1975, p. 249) لیکن این جمع‌گرایی مطلق نیست؛ ابن‌مسکویه عدالت را پدیده‌ای قراردادی می‌داند که



۸،۳ محدودیت‌های جهان‌بینی کلاسیک: نقد جنسیتی و

پست‌مدرن بر عدالت متافیزیکی

چارچوب‌های عدالت که توسط ابن‌مسکویه و توماس آکوئیناس ارائه شده‌اند، -علی‌رغم اهمیت تاریخی و فلسفی شان - هنگام ارزیابی از منظر گفتمان‌های نظری معاصر با چالش‌های جدی به ویژه در دو حوزه «تحلیل جنسیتی» و «نقد پست‌مدرن» مواجه می‌گردند.

نخستین چالش بنیادین، چشم‌انداز ذاتاً اندروسنتریک (Androcentric) (مردمحور) و فاقد تحلیل جنسیتی در هر دو نظریه است. ابن‌مسکویه در تحلیل قوای نفس و فضایل، تمایزات جنسیتی و نقش خاص زنان در تحقق نظم اجتماعی مطلوب خود را مسکوت می‌گذارد. به همین ترتیب، عدالت در اندیشه آکوئیناس، هرچند در اصول خود جهان‌شمول است، اما در یک زمینه فرهنگی عمل می‌کند که آن را به‌طور ضمنی به مثابه فضیلتی مردانه چارچوب‌بندی می‌نماید. این غفلت، نقدی را به ذهن متبادر می‌سازد که به صورت موازی توسط نظریه‌پردازان «اخلاق مراقبت» (Care Ethics)، به‌ویژه کارول گیلیگان، بر نظریه‌های انتزاعی عدالت وارد شده است. از این منظر، هر دو نظریه کلاسیک به دلیل نادیده گرفتن ابعاد ارتباطی، مسئولیت متقابل و زمینه‌مندی تجربه اخلاقی—جنبه‌هایی که به طور تاریخی با تجارب زنانه پیوند خورده‌اند— ناقص و تک‌بعدی ارزیابی می‌شوند. Gilligan, (2003, p.100)

دومین چالش، که شاید بنیادی‌تر باشد، از نقد پست‌مدرن بر مفاهیم کلی و متافیزیک نشأت می‌گیرد. نظریه‌های ابن‌مسکویه و آکوئیناس هر دو بر پیش‌فرض وجود یک نظم طبیعی یا کیهانی استوارند که حقیقت عدالت را تضمین می‌کند. این بنیان متافیزیکی با نگاه نسبی‌گرایانه و تبارشناسانه اندیشه پست‌مدرن در تضاد قرار می‌گیرد. میشل فوکو در کتاب *نظم اشیاء* به شکل قانع‌کننده‌ای

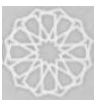
استدلال می‌کند که آنچه به عنوان یک «نظم» جهان‌شمول و ازلی معرفی می‌شود، در حقیقت یک «اپیستم» (episteme) تاریخی است که توسط گفتمان‌های قدرت (discourses of power) شکل گرفته و تثبیت شده است (Foucault, 1970/1994, pp. 150-160). از این منظر فوکویی، مفاهیم عدالتی که توسط ابن‌مسکویه و آکوئیناس ترویج می‌شوند، در معرض این خطر قرار دارند که نه به عنوان بازتابی از یک حقیقت متعالی، بلکه به مثابه ابزارهای ایدئولوژیکی تفسیر شوند که ساختارهای قدرت مسلط در دوران خود را مشروعیت بخشیده و بازتولید می‌کنند. بدین ترتیب، عدالت از یک فضیلت رهایی‌بخش به ابزاری برای سلطه هژمونیک تبدیل می‌شود.

با این حال، برای تحقق این گفتگو، باید از رویکردی که صرفاً بر یافتن نقاط اشتراک متمرکز است، فراتر رفت. چنین رویکردی، هرچند در برجسته ساختن میراث مشترک (مانند تلاش‌های ارزشمند فخری) موفق است، اما این خطر را دارد که به نادیده گرفتن تفاوت‌های عمیق الهیاتی و فرهنگی منجر شود.

۹ نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که ابن‌مسکویه و توماس آکوئیناس، علی‌رغم فاصله زمانی، جغرافیایی و الهیاتی، در یک نقطه محوری به هم می‌رسند: عدالت را باید در افق «نظم الهی و کیهانی» فهم کرد، نه صرفاً در سطح قراردادهای انسانی یا ترتیبات حقوقی. در هر دو نظام، عدالت هم فضیلتی اخلاقی در نفس فرد است و هم اصل سامان‌بخش روابط اجتماعی؛ اما این دو سطح، در نهایت ریشه در نظمی دارند که از خداوند آغاز می‌شود و در مراتب هستی و جامعه انسانی تنزل می‌یابد.

در اندیشه ابن‌مسکویه، این نظم الهی در قالب سه‌گانه عدالت الهی، طبیعی و وضعی و در نهایت در صورت عدالت انسانی به مثابه هماهنگی قوای نفس صورت‌بندی می‌شود. عدالت حقیقی هنگامی



آکوئیناس «حق‌محور» و «قانون‌محور» است، هرچند این دو رویکرد در عمل به یکدیگر نزدیک می‌شوند.

از منظر کاربردی، مقاله نشان داد که بازخوانی این دو نظریه می‌تواند بدیلی دینی-فضیلت‌محور در برابر برداشت‌های صرفاً قراردادی‌گرایانه و کارکردگرایانه از عدالت در جهان معاصر عرضه کند. تأکید هر دو فیلسوف بر پیوند عدالت فردی و اجتماعی، نقش محوری عقل، و ضرورت تلفیق اخلاق، حقوق و متافیزیک، ظرفیت آن را دارد که در مباحث عدالت توزیعی، عدالت کیفری، حقوق بشر و سیاست‌گذاری عمومی الهام‌بخش باشد. در عین حال، نقدهای جنسیتی و پست‌مدرن یادآور می‌شوند که این دستگاه‌های کلاسیک، اگر بدون بازخوانی انتقادی و توجه به اقتضائات زمانه اخذ شوند، ممکن است به حفظ ساختارهای قدرت و نادیده‌گرفتن تجربه‌های حاشیه‌ای بینجامند.

بر این اساس، می‌توان گفت دستاورد اصلی پژوهش حاضر نه صرفاً کشف شباهت‌ها و تفاوت‌های ابن‌مسکویه و آکوئیناس، بلکه گشودن افقی برای «گفت‌وگویی میان‌سنتی» درباره عدالت است؛ گفت‌وگویی که در آن، میراث اسلامی و مسیحی در کنار فلسفه مدرن و معاصر، به جای طرد یکدیگر، در جهت صورت‌بندی نظریه‌ای چندلایه از عدالت به هم یاری رسانند. ادامه این مسیر می‌تواند با گسترش دامنه مقایسه به دیگر متفکران اسلامی و مسیحی، و نیز با وارد کردن صریح‌تر پرسش‌های امروزی (از جنس عدالت جنسیتی، زیست‌محیطی و جهانی)، تصویر کامل‌تری از امکان‌ها و محدودیت‌های «عدالت به مثابه نظم الهی» در جهان معاصر به دست دهد.

تحقق می‌یابد که انسان با تعدیل قوای شهوانی و غضبی تحت حاکمیت عقل، به «سلامت نفس» دست یابد و این هارمونی درونی را در مناسبات توزیعی، معاملاتی و کیفری نیز بازتاب دهد. بدین‌سان، عدالت انسانی حلقه واسط میان نظم کیهانی و ساختار اجتماعی می‌شود و فضیلتی برتر است که سایر فضایل را در خود جمع می‌کند.

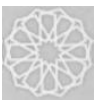
در مقابل، آکوئیناس عدالت را در دل نظریه‌ای منسجم از «قانون» می‌نشانند: از قانون ازلی تا قانون طبیعی، قانون انسانی و قانون الهی. انسان از رهگذر عقل خویش در این قانون ازلی مشارکت می‌کند و عدالت، به مثابه «اعطای حق هر ذی‌حق»، صورت عینی این مشارکت در عرصه فردی و اجتماعی است. در این چارچوب، عدالت نه فقط ملکه‌ای نفسانی، بلکه معیار سنجش اعتبار قوانین بشری است؛ قانون ناعادل، در نهایت «نام قانون» را از دست می‌دهد. با این‌همه، آکوئیناس بر خلاف ابن‌مسکویه، سعادت نهایی و کمال عدالت را به افق فوق‌طبیعی و فیض الهی گره می‌زند و بر تمایز خالق و مخلوق و ضرورت نجات مسیحی تأکید می‌کند.

مقایسه تطبیقی نشان داد که هر دو متفکر، تحت تأثیر میراث افلاطونی-ارسطویی و نوافلاطونی، به نوعی «دو سطحی‌کردن» عدالت دست می‌زنند: سطح متافیزیکی/الهی و سطح اخلاقی-اجتماعی. با این حال، ابن‌مسکویه بیشتر در افق وحدت و همگرایی وجودی نفس و کیهان می‌اندیشد، در حالی که آکوئیناس بر ساختار سلسله‌مراتبی قانون و تمایز پایدار میان خدا و انسان پای می‌فشارد. از این حیث، عدالت نزد ابن‌مسکویه بیشتر «هارمونی‌محور» و نزد



منابع

- دوانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۹). *اخلاق جلالی*. ترجمه عبدالله مسعودی آرانی. تهران: انتشارات اطلاعات
- فارابی. ابونصر محمد. (۱۳۶۱). *اندیشه اهل مدینه فاضله*. ترجمه سید جعفر سجادی. تهران: کتابخانه طهوری.
- کاظمی، بهرام اخوان. (۱۳۷۹). *جایگاه عدالت در اندیشه سیاسی اسلام*. تهران: دانشگاه تهران (رساله دکتری).
- کنی، آنتونی. (۱۳۹۸). *تاریخ فلسفه غرب جلد ۲*. ترجمه رضا یعقوبی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- [محمدخانی مهدی، دهباشی مهد](#)، [واعظی، سید حسین](#). (۱۳۹۵) *بررسی و بازخوانی دیدگاه خواجه نصیر الدین طوسی درباره عدالت، پژوهش های اخلاقی سال هفتم پاییز ۱۳۹۵ شماره ۱ (پیاپی ۲۵)*
- Aquinas. S. T. (1947). *Summa Theologiae*. Trans. Fathers of the English Dominican Province. London: Burns Oates and Washbourne
- Aristotle. (2014). *Nicomachean Ethics*. Trans. C. D. C. Reeve. [Indiana](#): Hackett Publishing Company, Inc.
- Craig. [Edward](#). (1998). *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Descartes to gender and science*. London: Routledge
- Fakhry. Majid. (1975). *Justice in Islamic Philosophical Ethics: Miskawayh's Mediating Contribution*. The Journal of Religious Ethics. Blackwell Publishing Ltd
- ابن مسکویه. احمد بن محمد. (۱۳۹۶). *الرسائل و المکاتیب (ترتیب السعادات و منازل العلوم، مقاله فی النفس و العقل فی الذات و الالام، دفع الم من الموت مساله فی حد الظلم، رساله فی مائیه العدل*. تحقیق ابوالقاسم امامی. تهران. موسسه نشر میراث مکتوب
- ابن مسکویه. احمد بن محمد. (۱۳۶۹). *اخلاق و راه سعادت*. ترجمه امین نصرت بیگم. تهران: فیض کاشانی
- ابن مسکویه. احمد بن محمد. (۱۴۳۷ق/۲۰۱۶م). *تهذیب الاخلاق*. تحقیق [سیدحسین مومنی](#). قم. [پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی](#).
- ابن مسکویه. احمد بن محمد. (۱۳۸۱). *تهذیب الاخلاق*. ترجمه علی اصغر حلبی. انتشارات اساطیر
- خواجه نصیرالدین طوسی، (۱۴۱۳ق)، *اخلاق ناصری*. تهران. علمیه اسلامیة
- Fakhry. Majid. (1994). *Ethical theories in Islam*. Leiden, E.J. Brill
- Finnis. John. (1998). *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford: Oxford University Press
- Foucault Michel. (1970/1994) : *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London : [Routledge](#)
- Gilligan. Carol. (2003). [In a different voice: psychological theory and women's development](#) Cambridge :Harvard University Press
- Ibn Miskawaih, (1964), *An unpublished treatise of Miskawaih on justice; or, Risāla fī māhiyat al-'adl*. Edited with



Notes, Annotations, English Translation and an Introduction by M. S. Khan. Leiden, E.J. Brill

MacIntyre, A. (1988). *Whose justice? Which rationality*. Indiana: University of Notre Dame Press Notre Dame.

Paffenroth, Kim, Doody John, Russell Helene Tallon (2017), *Augustine and Kierkegaard*, London: Lexington book

Plotinus, *Enneads*, (1967), *Ennead III*, Translated by A. H. Armstrong.

Loeb Classical Library. Cambridge: MA: Harvard University Press

Thrasher, John J, (2013), *Reconciling Justice and Pleasure in Epicurean Contractarianism*. Springer. DOI:

[10.1007/s10677-012-9348-5](https://doi.org/10.1007/s10677-012-9348-5)

Epicurus (341–271 B.C.E.) By Tim O’Keefe, *the Internet Encyclopedia of Philosophy*

ISSN 2161-0002,

<https://www.iep.utm.edu/epi-cur/#SH5e>