

The Link between Justice and Moderation in Islamic Political Ethics With an emphasis on the Alawi Sira

Received: 2018-10-01 Accepted: 2018-11-13

Seyed Kazem SeyedBaqeri*

Mahmoud Mokhtarband**

The purpose of the present study was to investigate the relationship between justice and moderation in the political ethics of the Alawi conduct and it was done by descriptive-analytical method. The research hypothesis was that based on the political thought of Islam and the Alawi manner and considering the credits theory of Allameh Tabatabaei, since the proprietor human nature may become cruel and extremist, human beings may thus validate justice and moderation in order to secure others' rights, in such a way that the interactive-evolutionary relationships exist between them. The results show that, according to Allameh Tabatabaei's employment theory, if the benefit of society is one-sided and one considers only self-interest, it will lead to self-centeredness, exploitation and despotism in the political arena. Therefore, for everyone to attain their rights, social justice is validated and a form of reconciliation is formed between the human beings in order to regulate relations in the process of justice and equity, and the measure of reason helps him to recognize justice from the oppression, and the moderation from immoderation.

Keywords: Justice, Moderation, Political Ethics, Alawi Sira, Practical Reason, Allameh Tabatabaei, Political Justice

*Associate Professor, Department of Politics, Institute for Islamic Culture and Thought, Qom, Iran. sbaqeri86@yahoo.com.

**Ph.D. Students, Department of Economics Science, Imam Khomeini's Educational and Research Institute, Qom, Iran. mhm92@chmail.ir (Corresponding Author).

پیوستگی عدالت و اعتدال در اخلاق سیاسی اسلامی با تاکید بر سیره‌ی علوی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۸/۲۲

سید کاظم سید باقری**

محمود مختار بند***

هدف پژوهش حاضر بررسی رابطه میان عدالت و اعتدال در اخلاق سیاسی ناظر به سیره علوی بوده و با روش توصیفی-تحلیلی انجام شد. فرضیه پژوهش این بود که برپایه اندیشه سیاسی اسلام و سیره‌ی علوی و با لحاظ کردن نظریه‌ی اعتباریات علامه طباطبایی، از آن‌جا که ممکن است خوی استخدام‌گر انسان سر از ظلم و افراط‌کاری درآورد، لذا، انسان برای تامین حقوق دیگران، عدالت و اعتدال را در جامعه اعتبار کرده، به گونه‌ای که میان آن دو رابطه‌ای تعاملی-تکاملی حاکم می‌باشد. نتایج نشان داد، با توجه به نظریه‌ی استخدام علامه طباطبایی، اگر بهره‌گیری از جامعه یک‌سویه باشد و فرد تنها سود خود را در نظر گیرد، در عرصه‌ی سیاسی سر از خودمحموری، استثمار و استبداد درمی‌آورد. لذا، برای آن‌که هرکس به حقوق خود برسد، عدالت اجتماعی را اعتبار می‌کند و نوعی مصالحه میان نوع بشر شکل می‌گیرد تا روابط در فرایند عدالت‌محور و اعتدالی تنظیم شود و نتیجه‌ی عقل به او یاری و ملاک می‌دهد تا عدل از ظلم، و اعتدال از بی‌اعتدالی را بازشناسد.



* این مقاله مربوط است به همایش بین‌المللی «امام علی علیه السلام الگوی عدالت و معنویت برای جهان امروز» که در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در اسفند ۱۳۹۷ برگزار شده است.

** دانشیار، گروه سیاست، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران (sbaqeri86@yahoo.com).

*** دانشجوی دکتری، علوم اقتصادی، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ایران (نویسنده مسئول) (mhm92@chmail.ir).

کلیدواژه‌ها: عدالت، اعتدال، اخلاق سیاسی، سیره علوی، عقل عملی، علامه طباطبائی، عدالت سیاسی.

درآمد

اندیشه‌ی عدالت در عین این که یک میراث کهن بشری است، در عصر نو پیوسته در حال به‌روزشدن توسط اندیشمندان دینی و غیردینی است. کثرت تفاسیر مدرن و پسامدرن از این مفهوم، نشان‌گر ژرفای فطری و عقیدتی‌ای است که این مفهوم با خود حمل می‌کند. در کنار همه‌ی تفاسیر و برداشت‌های جدید از عدالت، تاکیدات مکرر اسلام و منابع دینی تا به‌حدی است که عدالت را غایت بعثت انبیا دانسته (حدید، ۲۵) و تک‌تک عوامل اجتماعی را در هم‌جهت‌شدن با عدالت امر کرده و آن را والاترین ارزش اجتماعی معرفی کرده است. از دیگر سو در جامعه‌ی اسلامی با رهایی از جهالت و شمشیرهای ستم، کرامت انسان و آموزه‌های اخلاقی از اهمیتی دوچندان برخوردار شده و در کنار عدالت - که جوهر و مبنای اخلاق است - اعتدال نیز طرح و ارائه گردیده است تا با همگامی و همراهی عدالت و اعتدال، سیاست و جامعه به‌سوی اخلاق حرکت کند.

اما این که حقیقت اعتدال چیست و چه نسبتی با عدالت دارد و پیوند آن دو در اخلاق سیاسی چگونه است، مساله‌ای است که باید بررسی شود. از دیگر سو همه‌ی مکاتب، حکومت‌ها، گروه‌ها و افراد ادعا دارند که رفتاری عادلانه و اعتدالی دارند، حتی اگر تندروانه‌ترین و ظالمانه‌ترین رفتارها را نسبت به شهروندان و اطرافیان خود نیز داشته باشند. از این جاست که بایستگی ملاک و مناطی برای ارزیابی ادعاهای مطرح می‌شود و به‌نظر می‌رسد که سنجه‌ی عقلانیت در این مسیر راهگشا باشد.

در این مقاله سعی می‌شود رابطه‌ی عدالت و اعتدال در اخلاق سیاسی با تاکید بر سیره‌ی علوی بررسی شود. در فرضیه بر این امر تاکید شده است که برپایه‌ی اندیشه‌ی سیاسی اسلام و سیره‌ی علوی و با لحاظ نظریه‌ی اعتباریات مرحوم علامه طباطبائی، از آن‌جا که ممکن است خوی استخدام‌گر انسان حالت یک‌طرفه پیدا کند و سر از استعمار، ظلم و افراط‌کاری درآورد، انسان برای تامین حقوق دیگران، عدالت و اعتدال را اعتبار کرده است؛ به‌گونه‌ای که میان آن دو رابطه‌ای تعاملی - تکاملی حاکم می‌باشد و هرکدام دیگری را جهت رسیدن به هدف - که همان سعادت جامعه‌ی بشری است - یاری





می‌دهند. حاکمیت عدالت در جامعه‌ی اسلامی از اعتدال فردی آغاز شده و سپس به سیاست ریزش می‌کند. سنج‌های که میزان التزام افراد به آن دو را مشخص می‌کند، عقلانیت است. وجود این رابطه، زمینه‌ی رشد و پویایی جامعه‌ی اسلامی در اخلاق سیاسی را فراهم می‌کند.

۱. بیان مفاهیم

۱.۱. عدالت سیاسی

علی علیه السلام عدالت را به «نهادن هرچیز در جای خود» (رضی، ۱۴۰۹ق، ص. ۴۳۷) معنا کرده و آن را محکم‌ترین بنیان جامعه معرفی نموده است (آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص. ۳۱۶). علامه طباطبایی بر این باور است که عدل، میانه‌روی و دوری از افراط و تفریط در کارهاست و این معنا از باب تفسیر لفظ به لوازم معناست. زیرا حقیقت عدل، برپایی برابری و توازن در امور است؛ این که به هرکس آن سهمی که سزاوار آن است، داده شود. پس افراد هرکدام به تساوی در همان جایگاهی قرار گیرند که مستحق آنند (طباطبائی، ۱۳۸۱، ج ۱۲، ص. ۳۳۱). عدالت سیاسی^۱ یکی از شاخه‌های عدالت اجتماعی به‌شمار می‌آید. سیاست به قدرت، چگونگی توزیع آن و نسبت آن با مردم و حاکمان می‌پردازد. با حضور عدالت سیاسی می‌توان از وجود توازن، اعطای حقوق سیاسی، رعایت قانون و توزیع مطلوب قدرت میان شهروندان سخن به میان آورد. در این نوشته، منظور از عدالت سیاسی، ارزشی است که با فراگیر شدن آن، امور جامعه در پیوند با قدرت، به تناسب در جای خود قرار می‌گیرد و حقوق شهروندان به شایستگی ادا می‌شود. با عدالت سیاسی بستر "انتخاب شهروندان" و "محدودیت قدرت" فراهم شده و مسیر جامعه برای رسیدن به "حق" گشوده می‌شود.

۱.۲. اعتدال

اعتدال در لغت، به دو روز از سال در بهار و پاییز گفته می‌شود که شب و روز در آن مساویند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص. ۴۳۱). لذا اعتدال، میانه‌ی دو حالت می‌باشد؛ خواه در "کم" باشد یا "کیف" (ابن‌منظور، ۱۴۱۰ق، ج ۱۱، ص. ۴۳۳). در اصل و لغت عدل نیز میانه‌روی و دوری از افراط و تفریط وجود دارد، به گونه‌ای که در آن زیادی و کاستی نباشد و به مناسبت این اصل، در میانه‌روی، برابری، قسط و راستی به کار می‌رود (مصطفوی، ۱۳۶۸،

1. Political Justice.

ج ۸، ص ۵۳.

غالب کسانی که از عدالت بحث کرده‌اند، بر این امر تاکید داشته‌اند که با عدالت، فرد و جامعه به نوعی از اعتدال و میانه‌روی در گفتار و کردار دست می‌یابد. در لغت نیز بر وجه "اعتدال" تاکید شده است (همان). فارابی که از نخستین فیلسوفان مسلمان است، به تفصیل در این باره سخن رانده است؛ او بر این باور است که هر وقت افعال انسانی از اعتدال خارج شود و تجاوز نماید، از آن‌ها خلق نیکو و زیبا به دست نمی‌آید؛ زوال آن‌ها از حالت اعتدال یا به سبب زیادتی است در آن چه که باید ادا شود، یا به سبب نقصان در آن چه که شایسته است تحقق یابد (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۵۸).

در ادبیات دینی برای معادل این مفهوم، واژه‌های "قصد"، "اقتصاد" و "وسط" به کار می‌رود. در قرآن کریم از مسلمانان تعبیر به "امت وسط" شده است: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ؛ و بدین گونه شما را امتی میانه قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید» (بقره، ۱۴۳). و در وصف برخی از اهل کتاب می‌فرماید: «و مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ» (مائده، ۶۶).

اعتدال، همان گونه که لفظ آن دلالت دارد، وصف و ارزشی است که رفتارهای انسان را از زیاده‌روی و کمینه‌روی و تجاوز به حقوق دیگران دور می‌کند.

۱.۳. اخلاق سیاسی

اخلاق سیاسی، گرایشی بینارشته‌ای است که از رفتارها، منش‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی در عرصه‌ی سیاسی بحث کرده و به این که چگونه نفس انسانی به آن‌ها آراسته گردد می‌پردازد. در واقع رویکرد اخلاقی به حوزه‌ی قدرت، به تنظیم بایدها و نبایدهای روابط متقابل شهروندان با یک‌دیگر، با دولت و کارگزاران نظام سیاسی می‌پردازد و تعاملات حاکمیتی و روابط سیاسی-اجتماعی را به سوی گسترش فضیلت‌های اخلاقی و براندازی رذائل نفسانی و کمال و سعادت راهبری می‌کند.

۲. پیشینه

پیرامون رابطه‌ی میان عدالت اجتماعی و اعتدال تحقیقات متفاوتی انجام شده است. جمشیدی‌مهر، مسعودی و کهنسال (۱۳۸۹) با تحلیل ماهیت عدالت در عرصه‌ی اخلاق بر این باورند که عدالت دارای ماهیتی سیال بوده و ایشان میان عدالت اجتماعی و اعتدال، نوعی تمایز و تفکیک قائلند (ص. ۱۰۷). هادوی‌نیا (۱۳۸۹) در بررسی عدالت اجتماعی-اقتصادی در دیدگاه نهج‌البلاغه، مفهوم تناسب و توازن را به معنای عدالت نزدیک‌تر دانسته





و معتقد است برداشت‌هایی که از نهج‌البلاغه درباره‌ی عدل الهی و اعتدال انسانی می‌توان ارائه داد، حکایت از این دارند که برداشت مفهوم توازن و تناسب برای عدالت اجتماعی تاییدپذیر است (ص. ۷۸). از نتایج این تحقیق آن است که پیام‌های نهج‌البلاغه درباره‌ی اعتدال انسانی می‌تواند مؤید مناسبی برای این نظریه باشد که آموزه‌ی عدالت در نهج‌البلاغه القاکننده‌ی مفهوم توازن و تناسب است. اترک و خوشدل (۱۳۹۳) ضمن اشاره به سیر تاریخی نظریه‌ی اعتدال، به اشکالاتی هم‌چون عدم انسجام درونی، ابهام در مفهوم حد وسط، مشکل تعیین حد وسط، نقص در حل تعارضات اخلاقی و عدم شمول معیار اعتدال اشاره کرده است. یوسفی راد (۱۳۹۳) با مقایسه‌ی نظریه‌ی فلاسفه‌ی اسلامی در دو حوزه‌ی اعتدال در جهان هستی و اعتدال در ساحت تشریح، به این نتیجه رسیده است که فلاسفه‌ی اسلامی، اعتدال در زندگی مدنی را سبب تعادل‌بخشی و کمال موجودات می‌دانند. اترک (۱۳۹۳) نیز به بررسی سیر تطور تاریخی نظریه‌ی اعتدال از یونان تا خواجه نصیر پرداخته و ابداعات مسلمانان به این نظریه را ذکر کرده است (ص. ۱۳۱). بهارنژاد و شمس‌الدینی مطلق (۱۳۹۳) نیز عقیده دارند که عدالت در اجتماع به معنای توزیع خیرات مشترک بر اساس شایستگی افراد بوده و عدالت در اخلاق به معنای رعایت اعتدال و حدّ وسط می‌داند و قائل است که عدالت دارای مطلوبیت غیری است و عدالت شرط لازم و نه کافی برای رسیدن به سعادت فرد و جامعه است (ص. ۹۷). محمدیگی و اناری نژاد (۱۳۸۹) در بررسی خود تحت‌عنوان «سیمای عدل و اعتدال در گستره‌ی آیات الهی» بیان می‌دارند که مسلمانان به توزیع نعمت‌های الهی در زمین و عدم افراط و تفریط در بهره‌مندی از این نعمت‌ها سفارش شده‌اند و این همان اعتدال است (ص. ۱۰). بنابراین ایشان عدل و اعتدال را به یک معنا دانسته و بیان می‌دارند که نظام اقتصادی فرد و جامعه جز در سایه‌ی رعایت عدالت و میانه‌روی سامان نمی‌یابد. احمدی (۱۳۹۲) نیز معتقد است از دیدگاه امام علی علیه‌السلام برقراری عدالت اجتماعی، برترین عمل بوده و رهبر عادل را بهترین و شایسته‌ترین بندگان خداوند دانسته است (ص. ۹۵). به‌نظر امیرمؤمنان برقراری عدالت اجتماعی باعث رضایت‌مندی مردم از حکومت و جلوگیری از شورش‌های مردمی شده و در نتیجه، ثبات و امنیت کشور را تضمین خواهد کرد. علی علیه‌السلام هواهای نفسانی و حاکم و کارگزاران ناشایست را مهم‌ترین موانع برقراری عدالت اجتماعی برشمرده است. علمی (۱۳۹۵) عقیده دارد که عدالت اجتماعی شامل چند عنصر است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از کرامت انسان و اهمیت جامعه، برابری و توزیع عادلانه‌ی ثروت، مقابله با ظلم و

حفاظت از ضعیف در برابر قوی، تامین امنیت اجتماعی و رعایت حقوق اجتماعی انسان، که همه‌ی این عناصر مورد تاکید امام علی علیه السلام در گفتار و کردار ایشان بوده است و به نظر او اعتدال و عدالت دو اصل راهنمای زندگی انسان هستند (ص. ۵۷). در تحقیقات فوق - به استثنای یوسفی‌راد (۱۳۹۳) - به تبیین هستی‌شناسانه از خاستگاه دو مفهوم عدالت و اعتدال و همچنین تبیین معرفت‌شناسانه‌ی این دو مفهوم پرداخته نشده است.

نوآوری نوشته‌ی حاضر آن است که تلاش کرده با استفاده از نظریه‌ی "ادراکات اعتباری بالمعنی‌الاصح" علامه طباطبایی، نگرش و تبیینی جدیدی از این دو مفهوم ارائه کرده و روابط تعاملی - تکاملی آن‌ها را در اخلاق سیاسی پی‌گیری نماید. به نظر می‌رسد از این منظر می‌توان به برداشتی تعریف‌شده و محدود از اعتدال ناظر به عدالت دست یافت.

۳. چهارچوب نظری

قسمت عمده‌ای از ادبیات موجود در علوم انسانی را گزاره‌های عقل عملی و اعتباری - به معنای خاص - تشکیل می‌دهد؛ این بخش از اعتباریات را برای اولین بار علامه طباطبایی مطرح کردند. ایشان در خلال آثار مختلف خود تفاوت مهم این ادراکات و تفاوت نحوه‌ی پژوهش در این گزاره‌ها با سایر علوم را طرح کرده و برای نخستین بار به مساله‌ی تعیین رابطه‌ی ادراکات عقلانی با اصل "انطباق با احتیاجات موجود زنده" پرداخته است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶، ص. ۳۸۶). چپستی این سنخ گزاره‌ها از ابتدای تاریخ علم، عقل بشر را به خود مشغول داشته و در آثار دانشمندان یونان باستان و فلاسفه‌ی اسلامی و غربی مباحثی فراوانی در این باره مطرح شده است.

عدالت نوعی خاصی از ادراکات عقل عملی و البته از "اعتباریات ثابت‌ه" است، اما حقیقت آن است که هر یک از مفاهیم اعتباریه را که در نظر بگیریم خواهیم دید بر روی حقیقتی استوار است. یعنی یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد و نسبت به آن مصداق، حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است. ما برای وصول به منظور و مقصودهای عملی خود، در ظرف توهم خود چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض کرده‌ایم و آن مصداق جز در ظرف توهم ما، مصداق آن مفهوم نیست؛ در حقیقت این عمل خاص ذهنی - که ما نامش را "اعتبار" گذاشته‌ایم - یک نوع بسط و گسترشی است که ذهن روی عوامل احساسی و دواعی حیاتی در مفهومات حقیقی می‌دهد. خود این اقدام، یک نوع فعالیت و تصرفی است که ذهن بر روی عناصر ادراکی





می‌نماید؛ این تصرف تحت تاثیر تمایلات درونی و احتیاجات زندگانی (به‌طور ارادی یا غیرارادی) واقع می‌شود و با تغییر آن‌ها تغییر می‌کند. بنابراین، مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی اخذ و اقتباس شده است. ادراکات عقل عملی برخلاف ادراکات حقیقی، تابع احتیاجات موجود زنده است و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی بر آن‌ها تاثیر می‌گذارد. این گزاره‌ها قابل تطوّر و نشو و نما هستند و یک سیر تکاملی را در طول حیات زندگانی اجتماعی بشر می‌پیمایند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶، ص. ۳۷۲).

در این دیدگاه انسان به‌واسطه‌ی به‌کارانداختن قوای فعاله‌ی خود، یک سلسله‌ی مفاهیم و افکار اعتباری تهیه می‌کند و «عمل نامبرده این است که با عوامل احساسی، حد چیزی را به چیز دیگری می‌دهد، به‌منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند» (همان، ص. ۴۲۹). طبق این بیان به‌منظور پژوهش در امور اعتباری - از جمله عدالت و اعتدال - در هر گزاره‌ی اعتباری، ابتدا باید منشا آن واقعیت را پیدا کرد؛ یعنی دو واقعیت حقیقی را جست‌وجو کرد و نهایتاً نسبت اتحادی که عقل عملی میان آن‌ها اعتبار نموده است را مورد بررسی قرار داد.

یک دسته از گزاره‌های مرتبط با عقل عملی، گزاره‌های راجع به اصل عدالت اجتماعی هستند که از "اعتباریات پیش از اجتماع" به‌شمار می‌آیند. انسان موجودی مدنی‌الطبع است و نخستین بار با اعتبار نمودن "اصل استخدام" به زندگی اجتماعی روی می‌آورد. علامه طباطبایی در این باره به سه اعتبار، که هر سه از اعتباریات پیش از اجتماع هستند، اشاره می‌کند و می‌نویسد: ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) و در نتیجه، فطرت انسانی حکمی که با الهام طبیعت و تکوین می‌نماید، قضاوت عمومی است و هیچ‌گونه کینه‌ی خصوصی با طبقه‌ی مترقیه ندارد و دشمنی خاصی با طبقه‌ی پائین نمی‌کند؛ بلکه حکم طبیعت و تکوین را در اختلاف طبقاتی قرائح و استعدادات تسلیم داشته و روی سه اصل نام‌برده می‌خواهد هرکسی در جای خودش بنشیند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، صص. ۴۳۷-۴۳۶).

از این که هرکسی در جای خود قرار گیرد، به اصل استحقاق می‌رسیم. اعتبار عدالت، شامل تمامی عرصه‌های اجتماعی مانند عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است. ایشان در جای دیگر نیز استخدام و رسیدن افراد به مقدار استحقاق آنان را مطرح کرده و

با این تحلیل واقع‌گرایانه از انسان معتقد است:

او دارای طبع استخدام‌گر غیر است، برای رسیدن به منفعت و سود خویش؛ تاجایی که بتواند امور طبیعی، گیاهان و حیوانات را در راه مقاصد حیاتی خود به کار می‌گیرد. پس او به استخدام دیگران جری‌تر است، اما در این راه دیگران را نیز در میل‌ها و مقاصد و نیروها، همانند خویش می‌یابد. پس او ناچار به مسالمت می‌شود و به دیگران نیز حقوقی مانند حقوقی که برای خود می‌بیند، در نظر می‌گیرد. این برخورد میان منافع به آن‌جا می‌انجامد که افراد با یک‌دیگر در کار تعاونی مشارکت کنند و دست‌آورد کارها برای همه‌ی افراد تقسیم شود و به هر کس به همان مقدار که مستحق آن است، داده شود. (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۱۶، ص. ۱۹۲)

به بیان دیگر از آن‌جا که انسان دیگران را هم همانند خود می‌یابد، از او همان را می‌خواهند که او از دیگران می‌خواهد؛ لذا باهم مصالحه می‌کنند و راضی می‌شود تا آنان نیز از این رابطه منفعت برند؛ همان مقدار که او سود می‌برد. از این‌جا است که پی‌می‌برد باید اجتماع مدنی و تعاونی تشکیل دهد تا با استقرار آن، هر صاحب حقی به حق خود برسد و مناسبت‌ها و روابط متعادل شود که همان عدالت اجتماعی است (همان، ج ۲، ص. ۱۱۷).

حال اگر این استخدام و بهره‌گیری از حالت اعتدال خارج شد و به استثمار و استخدام یک‌جانبه انجامید، دیگر از دایره‌ی عدالت خارج شده است و به افراط می‌انجامد؛ و اگر مصالحه‌ی جامعه و روابط متقابل صاحبان قدرت و شهروندان به گونه‌ای تنظیم شد که حقوق افراد به‌عنوان جوهره‌ی عدالت تامین شد، روابط عادلانه به‌دست آمده است. به نظر می‌رسد که این نظریه توان آن را دارد تا عدالت و اعتدال را به‌عنوان دو مفهوم کلیدی اخلاق سیاسی، تحلیل کند و روابط تعاملی و تکاملی آن‌ها را توضیح دهد.

۴. اعتدال نفسانی، هسته‌ی مرکزی عدالت

اعتدال و رعایت حد وسط در امور، میراثی از فلسفه‌ی اخلاق یونانی است که با ابداعاتی که تمدن اسلامی در آن به‌وجود آورد، آن را وارد ادبیات دینی کرد و قرائتی وحیانی نیز بدان اضافه نمود. ارسطو (۱۳۸۵) باور دارد که راه رسیدن به سعادت، قانون طلایی اعتدال و حد وسط است (ص. ۹۸). او عدالت را شامل همه‌ی فضایل می‌داند و به معنایی خاص، آن را فضیلت کامل می‌شمرد؛ چون عدالت‌ورزیدن مستلزم به‌کاربردن همه‌ی فضایل است. عدالت از این جهت فضیلت کامل است که آدمی آن را نه‌تنها در خویشتن، بلکه در





ارتباطش با دیگران نیز می‌تواند تحقق بخشد (ارسطو، ۱۳۷۸، ص. ۲۸).
افلاطون سرآغاز و سرچشمه‌ی دادگری را در افراد و سرشت آنان جست‌وجو می‌کرد؛
لذا در نگاه او اصل عدالت از فرد آغاز می‌شد. او می‌نویسد:

مرد عادل چنان کسی است که اجازه ندهد جزئی از اجزای روحش به کار جزئی دیگر دست
یازد، یا همه‌ی اجزا در کارهای یک‌دیگر مداخله کنند؛ بلکه همراه در این اندیشه باشد که
هر جزء کاری را که به‌راستی وظیفه‌ی آن است به انجام رساند. بدین ترتیب بر خود مسلط
باشد و در درون خود نظم کامل برقرار کند و با خود، دوست و سازگار گردد. (افلاطون، -
۱۳۷۵، ص. ۲۱۸)

اعتدال، هماهنگی و نظم درونی آن‌گاه که شکل گیرد، عدالت فردی حاصل آمده
است. معیار اعتدال در کنش و رفتار، توسط اندیشمندی چون: کندی، فارابی، ابن‌سینا،
ابن‌مسکویه، خواجه نصیر، غزالی، ملاصدرا و ... مورد واکاوی قرار گرفته و اخلاق معتدل،
به‌عنوان معیاری در راستای اخلاق دینی معرفی شده است (اترک، ۱۳۹۳، ص. ۱۳۲)؛ چه‌بسا
این انگاره از حالات بدن و جسم موجود زنده وارد ساحت اخلاقیات شده باشد. در یک معنا
شیخ‌الرئیس اعتدال را موجب افاضه‌ی نفس روحانی به بدن دانسته و معتقد است تا پیش
از اعتدال مزاجی، نفس ناطقه حیات حقیقی ندارد (اکبریان، ۱۳۸۵، ص. ۱).

پس از تقرر نفس روحانی، بدن برای بقا و بالندگی و درمان امراض نیز نیازمند اعتدال
قوا است؛ چنان‌که مفهوم اعتدال مزاج در اصطلاح پزشکی، کیفیت بدن و یا اندامی است
که در آن، عناصر درهم‌آمیخته از لحاظ چندی و چونی با سهم عادلانه‌ای شرکت کرده
باشند که مزاج نیازمند آن است (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص. ۷۷). شیخ‌الرئیس برای اعتدال،
اصناف مختلفی ذکر کرده و در درمان بیماری‌ها نیز از آن استفاده می‌کند و نکته‌ی جالب
توجه این است که مفهوم اعتدال تشابه نزدیکی با حالت هم‌ایستایی و هم‌وستازی
(homeostasis) - به معنی ثبات در فیزیولوژی و علم پزشکی مدرن - دارد.

در روایات اسلامی نیز یکی از فضیلت‌های بنیادین برای فرد، اعتدال معرفی شده است
که ریشه‌ی آن در اعتدال قوای نفس معرفی می‌شود (مجلسی، ۱۳۹۲، ج ۷۵، ص. ۸۱). عدل و
اعتدال به هم گره می‌خورند و هرگاه که انسان در نیروهای جان خویش به اعتدال رسد و
حق هرکدام از قوا را به شایستگی ادا کند، به عدالت در قوای خود رسیده است.

در میان اندیشوران مسلمان نیز عدالت در هسته‌ی مرکزی دیگر فضائل و در کنار
اعتدال نشسته است و از آن‌جاکه عدالت در نقطه‌ی مرکزی اعتدال است، برترین فضائل

می‌باشد و به‌تنهایی دارای شرف برتر و مرتبه‌ی عالی است (ابن‌مسکویه، ۱۳۹۸، ص. ۲۰۰). عدالت حالتی برای نفس است که با آن، خشم و شهوت مدیریت می‌شوند و آن دو را بر مقتضای حکمت حرکت می‌دهد و آن‌ها را در رها بودن یا سخت‌گیری براساس حکمت، ضابطه می‌بخشد (غزالی، ۱۴۰۶، ج ۸، ص. ۹۹). در اخلاق ناصری آمده است:

چون سه جنس فضیلت (حکمت، عفت و شجاعت) حاصل شوند و با یک‌دیگر متمازج و متسالم شوند، از ترکیب هر سه، حالتی متشابه حادث گردد که کمال و تمام آن فضایل به آن بود و آن را فضیلت عدالت خوانند. (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۷۲)

علامه طباطبایی به این نکته اشاره می‌کند که جمع‌شدن فضایل در یک فرد او را به ملکه‌ی چهارمی به نام عدالت می‌رساند؛ وی می‌نویسد:

حد اعتدال در قوه‌ی شهوت، عفت نامیده می‌شود؛ به این که آن قوه از حیث کمی و کیفی به‌نحو شایسته استفاده شود. حد اعتدال در قوه‌ی غضب، شجاعت است و سوی افراط آن، بی‌باکی و تفریط آن، ترس است. حد اعتدال در قوه‌ی فکر، حکمت نام دارد که افراط آن "جریزه" نام دارد که دست‌اندازی فکر به هر سویی و افراط در فکر است و تفریط آن "بلاغت" و کودنی است که از کار انداختن قوه‌ی فکر است. آن‌گاه که این ملکه‌ها در کسی جمع شد، ملکه‌ی چهارمی تولید می‌شود که آن را "عدالت" گویند و آن دادن هر صاحب حقی را حق خودش و قراردادن هر چیز در جای خود است؛ و دو جانب آن یا افراط است که "ظلم" نام دارد و یا تفریط که "انظلام" و ظلم‌پذیری است. و از هر اصلی، شاخه‌ها و فروعی برمی‌آید؛ مانند: بخشندگی، قناعت، شکر، شکیبایی، شهامت، جرات، حیا، غیرت، نصیحت، کرامت، تواضع و دیگر فروع که در کتب اخلاقی آمده است. کار علم اخلاق آن است که حد کمینه و بیشینه‌ی هر کدام از این موارد را بیان می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۳۷۰)

بنابراین با رسیدن همه‌ی قوای نفسانی به اعتدال و دوری از افراط و تفریط، ملکه‌ی عدالت حاصل شده که جامع و شامل همه‌ی فضایل و بزرگواری‌های دیگر است و به نحوی که عدالت با دیگر مکارم اخلاقی ملازم است. حال اگر این صفت پس از آراستگی جان به سه قوه‌ی حکمت، عفت و شجاعت باشد، "معلول" تحلیل می‌گردد و اگر عدالت، خود موجب تعادل در سه قوه‌ی دیگر گردد، "علت" خواهد بود. پس با حاکمیت روح اعتدال در هر یک از قوا، عدالت که دادن حق هر صاحب حقی است، به دست می‌آید. عدالت اخلاقی زمانی محقق می‌شود که حق هر یک از قوای نفس به



اعتدال و میزان استحقاق و استعدادش داده شود؛ آن سان که در عرصه‌ی سیاسی، حقوق اعضای جامعه به اعتدال، استحقاق و استعداد تامین شود.

۵. حاکمیت اعتدال در اخلاق سیاسی

یکی از اهداف دانش اخلاق آن است که دستورها و آموزه‌های آن در جامعه فراگیر شود و اعتدال و میانه‌روی در جامعه حضور یابد. وجهی از این معنا در مفهوم اخلاق نیز وجود دارد؛ همان‌طور که ملکه‌ی اعتدال به دوری از افراط و تفریط معنا شد. اعتدال امری فرادینی و همیشگی بوده است. افلاطون (۱۳۷۵) - در کتاب "قوانین" - می‌نویسد:

هرچاکه گامی از دایره‌ی اعتدال فراتر بگذاریم و به موجودی کوچک قدرتی بیش از ظرفیت‌اش به او ببخشیم، مثلاً کشتی کوچک را با بادبانی بزرگ مجهز سازیم؛ یا به بدنی بیش از اندازه‌ی ظرفیت غذا برسانیم؛ یا به روحی، قدرتی بالاتر از آن‌چه شایسته‌ی اوست، بدهیم؛ نظم و تعادل آشفته می‌شود. آن بدن از فراوانی غذا بیمار می‌گردد و این روح از کثرت غرور به ستم‌گری می‌گراید. (ص. ۹۶)

در معارف دینی، همواره بر حضور اعتدال در امور تاکید شده است. در قرآن کریم خداوند امت اسلام را امت میانه معرفی می‌کند و می‌فرماید: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ؛ و این چنین شما را امتی میانه ساختیم تا بر مردمان گواه باشید» (بقره، ۱۴۳).

به بیان برخی از اندیشوران اخلاق، قرآن کریم به اوصاف سه‌گانه‌ی اخلاقی مؤمنین چنین اشاره کرده است:

أَمَّا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ؛ در حقیقت، مؤمنان کسانی‌اند که به خدا و پیامبر او گرویده و [دیگر] شک نیاورده و با مال و جان‌شان در راه خدا جهاد کرده‌اند؛ اینانند که راست کردارند. (حجرات ۱۵)

"ایمان به خدا و رسولش" آن‌گاه که همراه با یقین و بدون شک باشد، ثمره‌ی عقل است که نهایت حکمت است. "مجاهدت با مال"، سخاوت‌مندی است که به اعتدال در قوه‌ی شهوت برمی‌گردد و "مجاهده‌ی با نفس"، شجاعت است که مربوط به نیروی غضب است، به شرط به‌کارگیری عقل و حد اعتدال (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص. ۶۱). اندیشوران اخلاق و حکمای مسلمان، اعتدال نفس در این سه را عدالت می‌گویند.



از پیامبر اسلام نقل شده است که فرمودند: «ایها الناس علیکم بالقصد» (متقی هندی، - ۱۹۷۹م، ج ۳، ص. ۲۸) و سه بار این جمله را تکرار کردند که نشان از اهمیت بالای آن دارد. از علی علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «عَلَيْكَ بِالْقَصْدِ فِي الْأُمُورِ؛ بَرْتُو بَادَ كَهْ مِيَانَه رُوی دَر اَمُورِ پِيشه سَازِی»؛ سپس توضیح می دهند: «فَمَنْ عَدَلَ عَنِ الْقَصْدِ جَارٌ وَمَنْ أَخَذَ بِهِ عَدْلٌ؛ اَنْ كَسْ كَه اَز اَعْتِدَالِ رُوی گِرْدَانِ شُد، سَتَم كَرْد وَ كَسِی كَه اَنْ رَا پِيشه ی كَار خُود كَرْد، عَدَل وَرَزِيد» (واسطی، ۱۳۷۶، ص. ۳۳۵). اَنْ حَضْرَت هَمْ چِنین دَر مَنشُور جَاوَدَان هَمراهی اخلاق و سیاست و روابط اخلاقی حاکم با شهروندان - عهدنامه‌ی مالک اشتر - علاوه بر پافشاری بر بسیاری از امور اخلاقی بر این امر نیز پافشاری دارند که: «وَلْيَكُنْ أَحَبُّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ وَ أَعَمَّهَا فِي الْعَدْلِ وَ أَجْمَعَهَا لِلرَّعِيَّةِ؛ بَايَد پَسَنديده تَرين كَارها نَزْد تُو مِيَانه تَرين اَنْها دَر حَقِّ وَ فَرَاگير تَرين دَر عَدَالَتِ وَ گَسْتَرده تَرين اَنْها دَر جَلب خَشْتودي مَرْدَم بَاشَد» (رضی، ۱۴۰۹ق، ص. ۵۳).

علامه طباطبایی (۱۳۸۱) ذیل آیه ی «وَمَا أُمُورًا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ» (بینه، ۵) درباره‌ی واژه‌ی "حنفاء" بیان می کند که اصل آن "حنف" و به معنای میل و دوری از دو سوی افراط و تفریط و رسیدن به حقیقت اعتدال است. خداوند دین اسلام را حنیف نامیده است، زیرا که او در همه‌ی امور به لزوم اعتدال و دوری از زیاده روی و کمینه روی دستور می دهد (ج ۲۰، ص. ۳۳۹).

در عرصه‌ی سیاسی این امر اهمیتی دو برابر دارد. برای نمونه، اگر فردی در نماز یا روزه افراط کند، نهایت آن که آسیبی جسمی یا روحی به یک نفر یا به طور غیرمستقیم به خانواده‌ی او وارد خواهد شد؛ اما خروج از این مسیر در حوزه‌ی سیاسی و اجتماعی، جامعه را دچار انشقاق، دوگانگی و رویکردهای افراطی و تفریطی می کند. فرد قدرتمند هر قدر که از میانه روی دور شود، از اخلاق دور شده است.

اعتدال، همه‌ی نیروهای اجتماعی را در هم گرایي و همراهی قرار می دهد؛ چنین نیست که در یک بخش مانند اقتصاد و معیشت، تعادل باشد، اما در بخش های دیگر حضور نداشته باشد؛ بلکه جامعه‌ی قدرتمند جامعه‌ای است که در هم گرایي میان فضائل اخلاقی در همه‌ی قوا به اعتدال رسیده و اگر در یک بعد اعتدال داشته باشد، عدالت در آن جامعه تحقق نیافته است.

۶. اصالت عدالت در اخلاق سیاسی

بنابر چنین باوری است که پیروزی به قیمت ستم بر دیگران و یا حاکم کردن ستم کاران، ۳۷



ارزشی ندارد و خروج از مسیر عدالت، تحلیل می‌گردد. هرگز هدف وسیله را توجیه نمی‌کند، هرچند هدفی مقدس باشد. علی علیه السلام در برابر پیشنهاد برخی از اطرافیان برای موافقت با حاکمیت معاویه در شام می‌فرماید:

آیا به من امر می‌کنید تا با ستم کردن در حق کسانی که بر آنان ولایت دارم، پیروزی بجویم؟! به خدا سوگند! تا شب و روز می‌آید و می‌رود، و ستاره به‌دنبال ستاره حرکت می‌کند، دست به چنین کاری نمی‌زنم. (رضی، ۱۴۰۹ق، ص. ۲۶)

با حضور عدالت اخلاقی در جان حکمران، رعایت حقوق شهروندان عملیاتی‌تر و ساده‌تر خواهد بود. از منظر اخلاق سیاسی اسلامی، ظلم، مادر همه‌ی بدی‌ها و بدبختی‌هاست، علی علیه السلام فرمود: «الظُّلْمُ الْأُمُّ الرَّذَائِلِ» (آمدی، ۱۴۱۰ق، ص. ۴۷).

ظلم، اعم از فردی و اجتماعی است و غالباً به‌هنگامی که به عرصه‌ی سیاسی وارد می‌شود، استبداد نیز به‌همراه آن می‌آید. زمانی که در جامعه‌ای استبداد حاکم شود، همه‌ی رذالت‌ها و پستی‌های اخلاقی دیگر نیز به‌دنبال آن می‌آیند و جامعه از اعتدال خارج می‌شود. در این‌گونه جوامع، اولین گم‌شده اخلاق است. عدالت - بنیاد فضیلت‌ها - که نباشد، فرد، جامعه و سیاست، ساختار و کارگزار، همه دچار فساد می‌شوند و ناشایستگی و ناپسندگی اخلاقی در جامعه حکمران می‌گردد.

۷. اعتدال به‌مثابه اعتباری عقلانی

اکنون جای این سوال است که نسبت اعتدال (رعایت حد وسط در امور) و عدالت اجتماعی چیست و آیا معیار عدالت و اعتدال در ساحت سیاست و اجتماع تطابق کامل داشته و هرگونه رفتار اعتدالی، عدالت را نتیجه خواهد داد یا خیر؟ از یک منظر در فلسفه‌ی اخلاق، معیار قراردادن اعتدال برای تشخیص افعال عادلانه، دارای اشکالات متعددی است. مثلاً جامع‌نبودن، مبهم‌بودن و ناکافی‌بودن از جمله‌ی اشکالاتی است که بر نظریه‌ی اعتدال ارسطویی وارد شده است. ثمره این اشکالات آن است که معیار اعتدال در برخی حوزه‌ها با عدالت تطابق داشته، اما در برخی دیگر، رفتار اعتدالی مصداق عدالت نبوده است؛ لذا معیار کاملی برای عدالت به‌شمار نمی‌رود.

با توجه به نظریه‌ی "اعتباریات" روشن می‌شود که اعتدالِ نفسانی از مدرکات حقیقی است و نخستین بار با قرارگرفتن قوای نفس در تعادل و مشاهده‌ی حالت پایدار نفس (هموئوستازی فیزیولوژیک)، مفهوم اعتدال برای انسان قابل درک شده و سپس مطلوبیت پیدا کرده است. بنابراین، منشا اعتبار مفهوم اعتدال، حالت تعادل قوای نفسانی و از درون

انسان بوده است. از طرف دیگر، ورای هر مفهوم اعتباری، دو مُدرک حقیقی باید وجود داشته باشد که انسان عقلایی با دادن حدّ یکی از آن‌ها به دیگری، مدرک اعتباری مورد نیاز خود را می‌سازد و با واسطه‌قراردادن آن، نیازهای عملی خود را برآورده می‌کند. در حقیقت، روش پژوهش در اعتباریات، ابتدا شناخت دو طرف نسبت یک قضیه‌ی اعتباری و سپس اعطای حد یکی به دیگری است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶، ص. ۳۷۲). هم‌چنین به دلیل این‌که در امور اعتباری خطا به معنای عدم مطابقت با واقع وجود ندارد، بلکه معیار خطابودن یک گزاره همانا لغویت و بی‌ثمری آن گزاره در نظر عقلاست (همان، ص. ۳۷۲)، لذا در سیر پژوهش، یک گزاره‌ی اعتباری تا جایی صادق و صحیح است که ثمره‌ای که از ساختن آن گزاره توسط عقلا مقصود بوده، وجود داشته باشد.

بنابراین مدرک حقیقی ابتدایی انسان، تعادل قوای نفس است که انسان عقلایی با استعانت از عقل عملی خود، حدّ آن را بر اجزا و نهادهای موجود در جامعه‌ی انسانی تطبیق می‌دهد و یک گزاره‌ی اعتباری جدید در ساحت سیاسی- اجتماعی می‌سازد؛ که همان معیار اعتدال است. به بیان دیگر اعتدال در عرصه‌ی اجتماعی زاییده‌ی یک حالت تعادل نفسانی است که انسان عقلایی با دیدن ثمرات تعادل نفسانی در ذات خود، سعی در تسری آن به ساحت زندگی اجتماعی داشته و به منظور حصول این غرض، یک گزاره‌ی اعتباری خلق نموده است. با این نگرش می‌توان از یک طرف توصیه‌های دینی و اخلاقی مکاتب مختلف نسبت به اعتدال را تعلیل و تبیین نمود؛ و از طرف دیگر دایره‌ی نفوذ این معیار در عرصه‌ی سیاسی را محدّد ساخت و اشکالات مطرح شده بر اعتدال را پاسخ داد.

۸. پیوند تعاملی- تکاملی عدالت و اعتدال

با توجه به آن‌چه در بند قبل گذشت، در اندیشه‌ی حکمای مسلمان، عدالت و اعتدال در کنار هم معنادار می‌شوند و هم‌دیگر را کامل می‌کنند. عدالت در اخلاق فردی به معنای اعتدال قوای نفسانی و اطاعت دو قوه‌ی شهوی و غضبی از قوه‌ی عاقله است؛ و ظلم، نتیجه‌ی غلبه‌ی قوای غضبی و شهوی و عدم اطاعت آن‌ها از عقل است که سبب خروج بشر از صراط مستقیم و حد اعتدال و تمایل به افراط و تفریط می‌شود (خمنی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص. ۳۶۳). اعتدال و عدالت در دانش اخلاق، دو اصل درهم‌تنیده و همراه محسوب می‌شوند. آن دو از اصول قطعی اخلاق سیاسی به‌شمار می‌روند که همه‌ی عرصه‌های فردی و جمعی را دربر می‌گیرند و بدون آن‌ها اخلاق سیاسی ناقص خواهد بود.



۳

پیوستگی

عدالت و اعتدال در اخلاق سیاسی اسلامی...



بنابراین با توجه به منشا اعتبار هر گزاره‌ی اخلاقی‌ای، حکما و فلاسفه‌ی اسلامی می‌توانند جایگاه و عرصه‌ی هر ارزش اخلاقی‌ای را کاملاً تمیز داده و دایره‌ی عمومیت حُسنِ افعال و معیارهای اخلاقِ سیاسی اجتماعی را تبیین نمایند. بدین‌سان پیوند تکاملی و تعاملی دو معیار پیش‌گفته - یعنی عدالت اجتماعی و اعتدال - بسته به وجود انگیزه و داعی عقلایی اجتماعی، شکل می‌گیرد و این دو یک‌دیگر را در راستای رشد و توسعه‌ی اجتماع یاری می‌کنند و نحوه‌ی ریزش و مناط ریزش عدل از جان فرد حاکم به عرصه‌ی اجتماعی تبیین می‌شود. با این ملاک، عدالت هرگاه به عرصه‌ی سیاست وارد شود، جلوی رفتارهای افراطی و تکبرآمیز حاکمان را می‌گیرد.

علی علیه السلام، خطاب به کارگزار خود بیان می‌کند:

لَا تَقُولَنَّ إِنِّي مُؤَمَّرٌ أَمْرٌ فَأَطَاعُ، فَإِنَّ ذَلِكَ إِذْغَالٌ فِي الْقَلْبِ وَ مِنْهُكَ لِلدِّينِ وَ تَقَرُّبٌ مِنِّي؛ وَ هَرَكَزْ مَكُوبِي كَهْ مِنْ فَرْمَانِ رَوَايِمِ، أَمْرٌ مِي كَنَم، پَس بَايَدِ اطَاعَتِ شُوم؛ زِيْرَاكِهْ اَيْنِ أَمْر، فَسَادُ وَ تَبَاهِي بَهْ قَلْبَتِ وَارِدِ مِي كَنَد، دِينِ رَا سَسْتِ مِي سَازَدِ وَ دِگَرگُونِي هَايِ قَدْرَتِ رَا نَزْدِيكِ مِي كَنَد.
(رضی، ۱۴۰۹ق، ص. ۵۳)

حضرت خطاب به مالک می‌نویسد:

آن‌گاه که با قدرتی که داری، گرفتار کبر، عجب و غرور شدی، پس به قلمرو حکومت پروردگار و قدرت او بنگر که برتر از توست. این امر، سرکشی تو را فرو می‌نشاند و از تندروی تو را باز می‌دارد و آن‌چه که از عقلت از دست رفته، به تو برمی‌گرداند. (همان)

در کلامی دیگر تاکید می‌کنند که قدرت، طعمه‌ی حاکم نیست: «وَ إِنْ عَمَلَكَ لَيْسَ لَكَ بِطُعْمَةٍ وَ لَكِنَّهُ فِي عُنُقِكَ أَمَانَةٌ» (همان، ص. ۵). در ادامه تصریح می‌کنند که حاکم نمی‌تواند هرگونه که خواست با مردم رفتار کند: «لَيْسَ لَكَ أَنْ تَفْتَنَاتَ فِي رِعِيَّةٍ؛ تُو رَا حَقِّي نَيْسَتِ كَهْ دَرِ أُمُورِ رِعِيَّتِ بَهْ دَلِ خَوَاهَتِ رِفْتَارِ كُنِي» (همان). علی علیه السلام معتقدند: حاکم نباید چون حیوانی درنده‌خو باشد که خوردن آنان را غنیمت شمرد (همان، ص. ۵۳).

این دو فضیلت تاثیرگذار، وقتی که به عرصه‌ی اخلاق سیاسی وارد می‌شوند، بزنگاهی دارند؛ و آن، ریزش عدل از جان حاکم و کارگزار به جامعه و اعمال قدرت است که بر رفتار او اعتدال را حاکم می‌کند. به بیان دیگر، در مکتب اسلام این اصل تنها در دیگران و عرصه‌ی اجرای قدرت رصد نمی‌شود. چنین نیست کسی که خود آراسته به عدالت نباشد، بتواند حقیقت عدالت را در جامعه عملی سازد. پس عدل در مفهوم اخلاقی و فردی آن، زیربنای همه‌ی عدالت‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است. علی علیه السلام می‌فرماید:

«كَيْفَ يَعْدِلُ فِي غَيْرِهِ مَنْ يَظْلِمُ نَفْسَهُ؛ كَسَى كَه بَه خُود ظَلَمَ مِى كِنْد، چگونهُ مَمَكِن اسْت در حَق دِیْگَرانِ عَدالْت وِرزْد» (تَمِیْمِی الْأَمْدِی، ۱۳۶۶، ح ۶۰۵۷). در بَیانِ دِیْگَر مِى فَرمايِنْد: «مَنْ ظَلَمَ نَفْسَهُ كَان لِعَیْرِهِ أَظْلَمَ؛ كَسَى كَه بَه خُود سْتَم كِنْد، بَه دِیْگَرانِ بَیْش تَر سْتَم مِى كِنْد» (هَمان، ح ۸۶۰۶).

نراقی (۱۳۷۸) مَعْتَقَد اسْت كَسَى كَه قُوّه و صَفاتِ خُود را اَصْلاح نَكْرَدَه باشَد و در مَمَلَكْت بَدنِ خُود عَدالْت را ظاهِر نَمُودَه باشَد، قابَلِیْتِ اَصْلاحِ دِیْگَرانِ و اِجْراى حَكْمِ عَدالْت در مِیْانِ سائِر مَرْدمانِ را نَدارَد. نَه قابَلِیْتِ تَدبیرِ مَنزَلِ خُود را دارَد، و نَه شایِستْگِیِ سِیاسْتِ مَرْدمِ را؛ نَه لایِیْقِ رِیاسْتِ شَهْرِ اسْت و نَه سِزاوارِ سِرورِیِ مَمَلَكْتِ (ص. ۸۷).

امْرِی كَه اَخْلاقِ سِیاسِیِ اسْلامِ را بَه شِفافِیِ از مَكاتبِ رَقِیْب - لِیبرالِیْسْم - جِدا مِى سَازَد، آن اسْت كَه پَس از اَراسْتْگِیِ جِانِ و نَفْسِ حاکِمِ بَه عَدْل، نوبْتِ بَه جِامِعَه مِى رَسَد و چَنِینِ شَخْصِیِ مِى تَوانَد تَدبیرِ اَمُورِ خَلْقِ و قَدْرَتِ كِنْد و جِامِعَه را بَه سَوىِ فَرایِگِیْرِیِ فِضِیْلَتِ هَایِ اَخْلاقِیِ رَاهِبِیْرِیِ نَمایِد. در کلامِ امیرالمؤمنین آمده است: خِداوند، عَدالْتِ را بَرِپادارنَدَهیِ مَرْدمانِ و مایَهیِ دُورِیِ از حَقِ كَشِیِ هَا و گِناهاَنِ و وسِیْلَهیِ آسانِیِ و گِشایِشِ بَرایِ اسْلامِ قَرارِ دادَه اسْت (أَمْدِی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص. ۱۲۶). در کلامِ دِیْگَر از اَمامِ عَلِیِّ عَلیهِ السَّلَامُ بَرِ اَراسْتْگِیِ حاکِمانِ بَه تَقْوِیِ و عَدالْتِ در جِانِ تَاكیدِ مِى شُود و اِیْنِ كَه اِگَرِ پَرهیزْكارِیِ نَبُود، از هَمَهیِ عَرَبِ، حِیْلَه گَرْتَرِ بُودَم: «لَوْ لَأَ التَّقِیُّ لَكُنْتُ أَدَهیِ الْعَرَبِ» (كَلِیْنِی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص. ۲۴)؛ اَمّا بَا حُضُورِ تَقْوَا و عَدْل، حُضْرَتِ از اِیْنِ فَرِیْبِ و حِیْلَه بَهْرَه نَمِی گِیْرَد.

"اِتِّقَاء" بَه مَعْنِیِ اِخْتِیارِ كَرْدنِ تَقْوِیِ و خُودداریِ اسْت و خُودداریِ كَرْدنِ شامِلِ هَر رَقْمِ از حَفْظِ كَرْدنِ و نَگَهْداریِ خُود اسْت از اَفْراطِ و تَفْرِیْطِ و تَجَاوُزِ از حَق؛ و از اِیْنِ لِحاظِ اسْت كَه فَرْمُود: «هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (ماتَدَه، ۸). یَعْنِیِ بَرگِشْتِ عَدْلِ بَه مَوْضُوعِ تَقْوِیِ اسْت؛ زِیْرا اِگَرِ كَسِیِ در اَمُورِ خُودِ رِعايْتِ عَدْلِ و مِیْانَه رُوىِ كَرْد، قَهْرًا از اَفْراطِ و تَجَاوُزِ بَه حَقُوقِ خُودِ و دِیْگَرانِ خُودداریِ خِواهِدِ كَرْد (مِصْطَفَوىِ، ۱۳۸۵، ج ۶، ص. ۳۸۶).

اِیْشانِ در بَیْانِیِ دِیْگَر، گُویِیِ خُودِ را و صَفِ مِى كِنْد كَه و صَفِ مَرْدانِ خُدا اسْت: قَدْ اَلْزَمَ نَفْسَهُ الْعَدْلَ فَكَانَ اَوَّلُ عَدْلِهِ نَفْیَ الْهُوىِ عَن نَفْسِهِ یَصِفُ الْحَقَّ وَ یَعْمَلُ بِهِ؛ خُودِ را بَه عَدالْتِ پایِیْنْد كَرْدَه و نَخسْتِیْنِ عَدْلِ او دُورِ كَرْدنِ هِواىِ نَفْسِ اسْت؛ او وِیْژِگِیِ هَایِ حَقِ را بَیْانِ مِى كِنْد و بَه اَنْ عَمَلِ مِى كِنْد (رَضِی، ۱۴۰۹ ق، ص. ۱۱۹).

اَنْ گاهِ كَه اِیْنِ اَراسْتْگِیِ بَه عَدالْتِ در جِانِ حاکِمِ نَشسْتِ و شایِستْگِیِ اَعْمالِ قَدْرَتِ را یافْت، رِفْتارِ و گَفْتارِ او نِیْزِ عادِلانَه و بَه دُورِ از اَفْراطِ و تَفْرِیْطِ خِواهِدِ شُد. با لِحاظِ گِزارَه هَایِ





اعتباری می‌توان به این نتیجه رسید که عمل اعتبار کردن و یکی دانستن اعتدال قوای نفس با اعتدال موجود در قوای یک جامعه، تا جایی درست و به لحاظ عقل عملی شایسته است که منشا اعتبار مطلوب و سنجیده‌ای میان این دو مدرک نظری وجود داشته باشد. بنابراین درجایی که اصلاحات سیاسی در یک دوره‌ی زمانی موجب تعادل قوای موجود در جامعه شده و ثبات و آرامش را برای رسیدن به سایر اغراض اجتماعی بشر به ارمغان بیاورد، رفتار اعتدالی مصداق فعل حسن بوده و از لحاظ اخلاقی نیکو به‌شمار می‌آید؛ اما در موقعیتی که میانه‌روی موجب از بین رفتن ثبات سیاسی اجتماعی و توازن قوا در جامعه شود و یا ضرری را در کوتاه‌مدت یا درازمدت متوجه نیروهای اجتماعی سازد، اعتبار اعتدال کارایی ندارد و نمی‌توان آن را معیاری برای حسن اخلاقی دانست. اساساً در نگاهی که به گزاره‌های اعتباری داریم، تنها گزاره‌هایی دارای ارزش ثابت هستند که لازمه‌ی نوعیت نوع بوده و یک نوع برای بقای نیاز به ملازمت آن‌ها دارد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص. ۲۰۲).

۹. عقلانیت، سنجی عدالت و اعتدال

با شناخت موضعی که اعتدال در آن‌ها باید رعایت شود و تعیین برد شاخص اعتدال به‌مثابه شاخصی برای عدالت‌ورزی، با استفاده از ابتدای گزاره‌های اعتباری، وجه سوم عدالت‌ورزی و تشخیص کنش‌های اخلاقی، شناخت دقیق موضع اعتدال و پیروی از آن در موضع مناسب است که با توان عقلانیت انجام می‌گیرد. بنابراین در پشتوانه‌ی عدالت و اعتدال، عقلانیت وجود دارد؛ یعنی با حاکمیت عقلانیت است که عدل و اعتدال به جامعه سرایت کرده و موضع اعتدالی جامعه برای نیل به عدالت تشخیص داده می‌شود.

هنگامی که از امیرالمؤمنین علیه السلام سوال می‌شود: «صِفْ لَنَا الْعَاقِلَ!» ایشان در پاسخ می‌فرمایند: «هُوَ الَّذِي يَضَعُ الشَّيْءَ مَوَاضِعَهُ»؛ که این عبارت همان تعریف عدالت‌ورزی است. ایشان در بیانی دیگر، جاهل را افراط‌گر و تفریط‌کار معرفی می‌کند: «لَا يَرَى الْجَاهِلُ إِلَّا مُفْرَطًا أَوْ مُفْرَطًا» (رضی، ۱۴۰۹ق، ص. ۱۳۷).

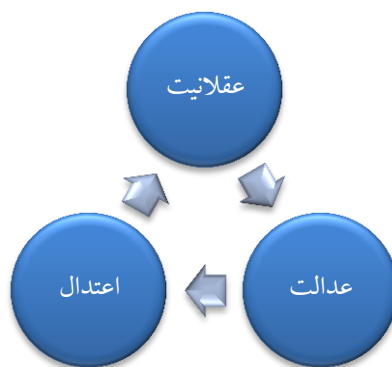
به بیان دیگر شاید بتوان گفت میزان این که چه کاری عادلانه است یا اعتدالی است، بازگشت به تشخیص صحیح عقل است؛ و گرنه همه‌ی افراد خود را اعتدالی دانسته و هیچ‌کس خود را جاهل، افراطی و تندرو نمی‌داند. بنابراین ضلع و وجه سوم رابطه‌ی تکاملی میان اعتدال و عدالت، حضور عقلانیت در تطبیق مصادیق این دو ارزش اخلاقی است. از دیگر سو وقتی که همراهی عقل با شریعت پذیرفته شود، بر رفتار فرد، عدل‌ورزی و میانه‌روی حاکم می‌شود و فرد بسیاری از اعمال نادرست را انجام نمی‌دهد و در کنار فهم

عقل، دستورهای خداوند نیز مانع رفتار ظالمانه‌ی او می‌شود؛ چه بسا بتوان با عقل سوداندیش و زیرک، فریبی زد و سودهای سرشار برد، اما عقل سلیم که نسبتی استوار با شرع دارد، از این کار باز می‌دارد.

حضرت علی علیه السلام در این باره بیانی راهگشا دارند:

در زمانه‌ای زندگی می‌کنیم که بسیاری از مردمش نیرنگ و فریب را زیرکی شمرده و بی‌خردان‌شان آن را بهترین چاره‌ی خود می‌دانند. خداوند آن‌ها را بکشد؛ به‌درستی که مرد زیرک راه حيله را می‌داند، اما امر و نهی الهی مانع او می‌شود و با وجود قدرت بر انجام آن، چاره را رها می‌کند؛ اما کسی که در کار دین پروایی ندارد، چون فرصتی به‌دست آورد، آن را به‌کار می‌بندد. (رضی، ۱۴۰۹ق، ص. ۴۱)

از همین منظر است که پای حکمت به اعتدال باز می‌شود و حقیقت اعتدال با بهره‌گیری از خرد و بهره‌وری حکمیانه، اجرایی و عملیاتی می‌گردد. به بیان دیگر «ثمره‌ی حکمت عملی در توانایی و اقتدار، عقل عملی نسبت به تعدیل و کنترل قوای غریزی و طبیعی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۶). وقتی انسان تعدیل‌شده، اخلاق‌مند و توان‌گر به قدرت عقلی وارد جامعه‌ی سیاسی می‌شود، امکان دارد که حرکت در جهت کمال انسانی، تعدیل رفتارهای حاکمان و محدودیت قدرت‌مداران مورد توجه بیش‌تر قرار گیرد و نظم‌بخشی، میانه‌روی و اصلاح نظام زندگی و قوانین اجتماعی - که در حکمت عملی سامان می‌یابد - برای بهبود زندگی دنیوی و سعادت اخروی معنادار گردد. با عقلانیت می‌توان به ملاکی استوار دست یافت تا جلوی بسیاری از انحراف‌ها و تحلیل‌های اشتباه در مصداق عدالت و اعتدال را گرفت و راهکارهایی مطمئن در جهت اجرای عدالت و فراگیری اعتدال یافت.



عقلانیت، عدالت و اعتدال

نتیجه‌گیری

عدالت در حیطه‌ی اخلاق به معنای رعایت میانه‌روی و رسیدن به حد اعتدال در قوای موجود در نفس انسان است. دستیابی به اعتدال در حیطه‌ی اخلاق سیاسی مورد تأکید منابع دینی است. همان‌طور که حصول عدالت در اخلاق و ریزش آن به عرصه‌ی حاکمیتی و سیاسی می‌تواند سهمی مهم از اعتدال سیاسی را به دنبال آورد؛ آن‌سان که با عدالت فردی، زمینه برای حرکت از پایین به بالا فراهم می‌شود. یعنی آن‌گاه که تک‌تک افراد در جان خویش به عدالت رسیدند، زمینه‌ی مطلوب برای رسیدن به جامعه‌ی مطلوب نیز آماده می‌شود. از عوامل و خصیصه‌های این ارزش اخلاقی، دوری از افراط و تفریط، حصول تسلط و کنترل بر قوای طبیعی، حسن خلق، حصول هم‌گرایی در قوای اخلاقی، بردباری در تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری و در نهایت وجود ارتباط قوی و دو سویه با سائر فضایل و زیبایی‌هایی اخلاقی است.



بنابراین معیار عدالت سیاسی در ابتدا، رعایت حد وسط، میانه‌روی و حفظ نگاهی جامع‌نگر به اطراف هر پدیده‌ی سیاسی است. الزام رسیدن به چنین دستاوردی نیز مرهون حصول ملکه‌ی اخلاقی عدالت در مجریان سیاسی و یا همان عاملان اخلاقی عرصه‌ی سیاست است. صحت و درستی رفتار اعتدالی تا جایی است که به نظر عقلای اجتماعی، اعتبار کردن جامعه به مانند نفس انسان که دارای قوای متعدد است، دارای ثمره‌ی مترتب بر آن باشد. بادر نظر گرفتن نظریه‌ی اعتباریات علامه طباطبایی، توجه به منشا اعتبار ارزش‌های اخلاقی چون اعتدال می‌تواند درک صحیحی به حاکم سیاسی یا هر کنش‌گر اخلاقی بدهد تا در چه موقعیت‌هایی میانه‌روی و حد وسط، فعلی عادلانه را به همراه دارد؛ و بدین‌سان تعامل میان اعتدال و عدالت در عرصه‌ی اخلاق اجتماعی فراهم می‌آید. لذا از سویی نوعی پیوند تکاملی میان عدالت و اعتدال به وجود می‌آید که هم‌دیگر را در رسیدن به اهداف جامعه‌ی اسلامی یاری می‌رسانند؛ و از دیگری سو تلائم و تلازم میان آن دو با عقلانیت، سه گانه‌ای را فراهم می‌آورد که بستر پویایی و پایایی دولت و جامعه‌ی اسلامی را فراهم می‌کند.

با توجه به نظریه‌ی استخدام علامه طباطبایی، اگر بهره‌گیری از جامعه یک‌سویه باشد و فرد تنها سود خود را در نظر گیرد، در عرصه‌ی سیاسی سر از خودمحموری، استثمار و استبداد درمی‌آورد. لذا، برای آن‌که هرکس به حقوق خود برسد، عدالت اجتماعی را اعتبار می‌کند و نوعی مصالحه میان نوع بشر شکل می‌گیرد تا روابط در فرایند عدالت‌محور و

اعتدالی تنظیم شود و سنجهی عقل به او یاری و ملاک می‌دهد تا عدل از ظلم، و اعتدال از بی‌اعتدالی را بازشناسد.

منابع

- قرآن کریم
- ابن سینا. (۱۳۸۶). *القانون فی الطب*. کاشان: نشر مرسل.
- ابن مسکویه. (۱۳۹۸ق.). *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*. بیروت: دار الفکر.
- ابن منظور. (۱۹۸۸م.). *لسان العرب*. بیروت: دارالجیل.
- اترک، ح. (۱۳۹۳). *سیر تطور نظریه‌ی اعتدال در اخلاق اسلامی*. پژوهش‌های فلسفی، شماره ۱۴، ص. ۱۳۱-۱۴۷.
- احمدی میانجی، ع. (۱۳۹۶). *مکاتیب الرسول*. قم: انتشارات دارالحدیث.
- احمدی، ج. (۱۳۹۲). *عدالت اجتماعی از منظر نهج‌البلاغه*. معرفت. شماره ۱۸۴، ص. ۱۰۸-۹۵.
- ارسطو. (۱۳۷۸). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه م.ح. لطفی. تهران: طرح نو.
- ارسطو. (۱۳۵۸). *سیاست*. ترجمه ح. عنایت. تهران: امیرکبیر.
- افلاطون. (۱۳۷۵). *جمهوری*. ترجمه م.ح. لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- اکبریان، ر. (۱۳۸۵). *نفس‌شناسی ابن سینا. اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۷، ص. ۱۹۲-۱۹۰.
- بهارنژاد، ز؛ شمس‌الدینی مطلق، ک. (۱۳۹۳). *رابطه عدالت و سعادت از دیدگاه فارابی. آینه معرفت*، پیاپی ۳۸، ص. ۹۷.
- تمیمی، م. (۱۳۶۶). *غرر الحکم و درر الکلم*. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- جمشیدی مهر، ف؛ مسعودی، ج؛ کهنسال، ع.ر. (۱۳۹۶). *تحلیل ماهیت عدالت در عرصه اخلاق با تاکید بر آرای ابن سینا. حکمت سینوی*، دوره ۲۱، شماره ۵۷، ص. ۱۲۴-۱۰۷.
- جوادی آملی، ع. (۱۳۸۱). *رحیق مختوم*. قم: اسراء.
- خمینی، ر. (۱۳۹۲). *تقریرات فلسفه*. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- سیدرضی. (۱۳۷۹). *نهج‌البلاغه*. ترجمه م. دشتی. قم: انتشارات مشرقین.
- طباطبایی، م.ح. (۱۳۸۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- طریحی، ف.م. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. مصحح ا. حسینی اشکوری. تهران: نشر مرتضوی.
- طوسی، ن. (۱۳۶۰). *اخلاق ناصری*. ترجمه م. مینوی و ع.ر. حیدری. تهران: انتشارات خوارزمی.
- علمی، ق. (۱۳۹۵). *عدالت اجتماعی در نهج‌البلاغه*. پژوهش‌های قرآن و حدیث. دوره ۴۹،



- شماره ۱، ص. ۵۷-۹۰.
- غزالی، ا.ح. (۱۴۰۶ق.). *احیاء علوم الدین*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
 - فارابی. (۱۳۷۱). *التنبیه علی سبیل السعاده*. به کوشش ج. آل یاسین. تهران: حکمت.
 - فیض کاشانی، م. (۱۴۲۳ق.). *الحقایق فی محاسن الأخلاق*. قم: دارالکتاب الإسلامی.
 - کلینی، م.ی. (۱۳۸۵). *الکافی*. قم: دارالحديث.
 - لیشی الواسطی، ع.م. (۱۳۷۶). *عیون الحکم و المواعظ*. تحقیق ح. الحسنی البیرجندی. تهران: دارالحديث المطبعة.
 - متقی هندی. (۱۹۷۹م.). *کنز العمال*. بیروت: مؤسسة الرساله.
 - مجلسی، م.ب. (۱۳۹۲ق.). *بحار الانوار*. تهران: المكتبة الاسلامیه.
 - محمدبیگی، ش.؛ اناری نژاد، ع. (۱۳۸۹). *سیمای عدل و اعتدال در گستره آیات الهی*. مهندسی فرهنگی، شماره ۳۹-۴۰، ص. ۱۹-۱۰.
 - مصطفوی، ح. (۱۳۸۵). *تفسیر روشن*. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
 - مصطفوی، ح. (۱۳۷۵). *التحقیق فی کلمات القرآن*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 - مطهری، م. (۱۳۸۰). *مجموعه آثار؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: انتشارات صدرا، جلد ۶.
 - نراقی، ا.م.م. (۱۳۷۸). *معراج السعاده*. قم: موسسه انتشارات هجرت.
 - هادوی نیا، ع.ا. (۱۳۸۹). *عدالت اجتماعی - اقتصادی در دیدگاه نهج البلاغه*. مطالعات تفسیری، سال اول، شماره ۲، ص. ۸۲-۶۱.
 - یوسفی راد، م. (۱۳۹۳). *نظریه اعتدال در فلسفه سیاسی اسلامی*. حکمت اسلامی، شماره ۳، ص. ۹۱.

References

Holy Quran.

1. Ahmadi Miyaneji, A. (2017). Correspondence Qom: Dar al-Hadith Publications.
2. Ahmadi, J. (2013). Social justice from the perspective of Nahj al-Balagha. Knowledge. No. 184, pp.108-95.
3. Akbarian, R. (2006). Ibn Sina's autobiography. Wisdom and Knowledge Information, No. 7, p.
4. al-Sharif al-Radi. (2000). Nahj al-Balagha. Translated by M. Plain. Qom: Mashreqin Publications.
5. Aristotle. (1979). Politics. Translated by H. Your favor. Tehran: Amir Kabir.
6. Aristotle. (1999). Nicomachus's Ethics. Translated by AD Please. Tehran: New Design.
7. Atrak, H. (2014). The evolution of the theory of moderation in Islamic ethics. Philosophical Research, No. 14, pp.131-147.
8. Baharnejad, Z. & Shams al-Din al-Mutlaq, K. (2014). The Relationship between Justice and Happiness from Farabi's Viewpoint. The Mirror of Knowledge, 38, p. 97.
9. Balagha's perspective. Interpretive Studies, Vol. 1, No. 2, pp.82-61.
9. Elmi, Q. (2016). Social justice in Nahj al-Balagha. Studies in Quran and Hadith. Volume 49, Number 1, pp.57-90.
10. Faiz Kashani, M. (2002). Haqqiq in the merits of ethics. Qom: Aqab al-Islami.
11. Farabi. (1992). Taleb Ali Ali Mustafa Al. By the efforts of c. Alliasin. Tehran: Wisdom.
12. Ghazali, AH. (1985). Revival of science. Beirut: Dar al-Kutb al-Umayyah.
13. Hadaviniya, A. A (2010). Socio-economic justice from Nahj al-
14. Ibn Manzur. (1988). Arabic language. Beirut: Darjeeling.
15. Ibn Maskouyeh. (1978). Purification of morals and purification of morals. Beirut: Dar al-Fakir.
16. Ibn Sina. (2007). By law. Kashan: Mersel Publishing.
17. Indian anchor. (1979). Consumption. Beirut: Institute of Rasali.
18. Jamshidi Mehr, F., Masoudi, V. & Kohansal, R.R. (2017). Analysis of the nature of justice in the field of ethics with emphasis on Ibn Sina's views. The Wisdom of Sinovi, Volume 21, Number 57, pp.124-107.
19. Javadi Amoli, A. (2002). Exhaustion. Qom: Prisoners.
20. Khomeini, R. (2013). Philosophical Excerpts. Qom: Imam Khomeini Institute of Publication and Publication.



21. Koleini, M. I. (2006). Al-Kafi. Qom: Dar al-Hadith.
22. Lythi al-Wasi, UM (1992). Ayun al-Hakim and al-Mawaziz. H. Research Al-Hasani al-Birjandi. Tehran: Dar al-Hadith al-Mutaba'i.
23. Majlesi, M. B. (1972). Bihar Alanwar. Tehran: Al-Maktab al-Islamiyah.
24. Mohammad Beigi, A. Anarinejad, A. (1389). The image of justice and moderation in the realm of divine revelations. Cultural Engineering, No. 39-40, pp. 19-10.
25. Mostafavi, H. (1996). Investigating the words of the Qur'an. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
26. Mostafavi, H. (2006). A clear interpretation. Tehran: Allameh Mostafavi Publishing Center.
27. Motahari, M. (2001). A Collection of Works; Principles of Philosophy and the Method of Realism (Vol. 6). Tehran: Sadra Publications.
28. Naraqi, A. M. M. (1999). Ascension. Qom: Hejrat Publishing Institute.
29. Plato. (1996). Republic. Translated by AD Please. Tehran: Kharazmi Publications.
30. Tabatabai, S. M. H. (2002). Almizan fi interpretation of the Qur'an. Qom: Ismaili Press Institute.
31. Tamimi, M. (1987). Pride of the Almighty and of the Lord of Alcohol. Qom: The school of Islam.
32. Tarihi, F. M. (1996). Al-Bahrain Assembly. Correction Hussein Ashkari. Tehran: Mortazavi Publishing.
33. Tusi, N. (1981). Nasserian Ethics. Translated by M. Minoy and AR Heidary. Tehran: Kharazmi Publications.
34. Yousseflrad, M. (2014). Theory of Moderation in Islamic Political Philosophy. Islamic Wisdom, No. 3, p. 91.