بازخوانی ملکهٔ عدالت و مفهوم تعادل با تاکید بر مباحث مشاورهٔ فلسفی

دکتر محمد حسن یعقوبیان قمشه

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران

yaghoubian@motahari.ac.ir

چکیده

مسئله اصلی این پژوهش، بازخوانی ملکهٔ عدالت در اخلاق فلسفی در جهت بازیابی مفهوم تعادل، با تاکید بر مباحث مشاورهٔ فلسفی است که فلسفه‌ای با رویکرد انضمامی و برای زندگی است. روش به کار رفته، توصیفی_تحلیلی است که ابتدا به توصیف مفهوم اعتدال در فرهنگ یونانی و سپس تقریر آن در فرهنگ اسلامی پرداخته تا به تحلیل مفهوم تعادل در بُعد فردی و اجتماعی می‌رسد. یافته‌ها حاکی است که دو تقریر افلاطونی و ارسطوئی از اعتدال وجود دارد که با انتقال به فرهنگ اسلامی به تفسیرهای سه‌گانه اخلاقی با خوانش حدّ وسط ارسطوئی، عرفانی ناظر به تعادل اسمائی و خوانش زکریای رازی با تقریر افلاطونی به عنوان سیرة الفلاسفه رسیده است. نتیجه پژوهش دالّ بر امکان بازیابی مفهوم تعادل در این سه تفسیر است که در کنار توجّه به تعادل شخص فاضل و نه فقط اعتدال در فضائل، با نظر به مباحث نوین مشاوره فلسفی، ضرورت تعادل درونی هر فرد جهت سلامت فلسفی و توازن فرهنگی در یک جامعه را به تصویر می‌کشد.

واژگان کلیدی: ملکهٔ عدالت، تعادل، توازن، اخلاق اسلامی، مشاورهٔ فلسفی

نسخه پیش انتشار

مقدمه

در مباحث فلسفی، به موازات عقل نظری و مراتب آن تا اخذ حدّ وسط استدلال، حدّ وسط عقل عملی نیز، مورد توجّه قرار گرفته است. این حد وسط عملی با مفهوم اعتدال یا ملکه عدالت شناخته می‌شود. در کنار آن، مفهوم تعادل در فرهنگ یونان نیز مطرح بوده و در فرهنگ اسلامی نیز وجود داشته است. مسئله این پژوهش، بازیابی همین مفهوم تعادل در تفکر فلسفی است. جهت تبیین کاملتر و بررسی پیشینه آن، بازخوانی مفهوم اعتدال یا ملکه عدالت اخلاقی لازم است که از نظام اخلاقی یونان به فرهنگ اسلامی منتقل شده و پس از این انتقال به نظام اخلاق اسلامی، تغییرات و ترمیمهایی به خود دیده و علاوه بر این، با خوانشهای عرفانی و فلسفی دیگری نیز همراه شده که کمتر مورد توجّه قرار گرفته‌اند. لذا این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، ضمن توصیف اولیّه و ارائه تقریرهای مختلف اخلاقی_فلسفی و عرفانی از اعتدال، مفهوم تعادل را که تا حدودی مغفول مانده را با استفاده از تحقیقات و مباحث نوین مشاوره فلسفی، مورد تحلیل قرار می‌دهد. مشاورهٔ فلسفی، فلسفه‌ای برای زیستن و زندگی انضمامی است و بر مفهوم تعادل تاکید دارد. در این راستا، تعادل درونی و توازن در بُعد اجتماعی، قابل ارائه است که می‌تواند به تکمیل مباحث قدما کمک نماید. درواقع، توجّه به مفهوم تعادل در تقریرهای سه‌گانه و امتداد آن با کمک مباحث مشاوره فلسفی، می‌تواند به نتایج مهم در حوزه‌های اخلاقی، فلسفی و فرهنگی منجر شود تا راهکارهایی در رشد فردی جهت حصول سلامت فلسفی و توازن فرهنگی برای جامعهٔ ایرانی را به ارمغان آورد.

۱- ملکه عدالت و مفهوم اعتدال

پیش از طرح مفهوم تعادل، به پیشینه آن در بحث اعتدال می‌پردازیم تا ضمن توجّه و بازبینی سیر آن از یونان تا فرهنگ اسلامی، امکان بازیابی مفهوم تعادل فراهم گردد:

۱-۱. اعتدال در تفکر یونان

جریان‌شناسی مولّفهٔ اعتدال به یونان می‌رسد که البته در کنار آن و به ویژه دوره پیشاسقراطی مفاهیمی از هارمونی و تعادل در فیثاغوریان و هراکلیتوس وجود دارد؛ اما پس از فلسفه پیشاسقراطی که بر طبیعت و ماده جهان متمرکز بود؛ با پیدایش سقراط و در واکنش نسبت به سوفسطائیان، مباحث فلسفی از طبیعت به انسان و اخلاق، چرخش گفتمانی می‌یابد.[1] بر این مبنا و در راستای مفاهیم اخلاقی در دوره سقراطی، مفهوم اعتدال برجسته می‌شود. دو تلقّی افلاطونی و ارسطوئی از مفهوم اعتدال یا ملکه عدالت، وجود دارد.

[1] کاسیرر، فرد و کیهان در فلسفه رنسانس، ۲۶و۲۷.

افلاطون با تصویرسازی تفصیلی از فضایل که گاه با زبان اسطوره‌ای آمیخته است[۲]، از مفاهیم کلّی فضیلت سخن می‌گوید و در رساله منون، ریشه و منشا اصلی فضایل را دانش و معرفت می‌داند.[۳]چنانکه ریشه عدالت نیز دانایی معرفی می‌شود.[٤] افلاطون، علاوه بر آنکه عدالت را جزء فضیلت و دانایی می‌داند، آن را به عنوان چیزی معرفی می‌کند که هم فی‌نفسه مطلوب است و هم به خاطر آثار و منافع آن، باید مورد توجّه قرار گیرد.[٥]در واقع، افلاطون، ابتدا از بُعد اجتماعی عدالت سخن می‌گوید و در ادامه عدالت فردی و نفسانی را نیز، بدان می‌داند که هر جزئی از نفس کار خودش را انجام دهد و با ایجاد تسالم میان اجزاء، سازگاری و هماهنگی درون روح مانند سه تار اصلی یک ساز، ایجاد می‌شود.[٦]

ارسطو، بحث ملکهٔ عدالت را در نظام اخلاقی خود، به شکل قاعدهٔ اعتدال به عنوان یک قاعدهٔ کلّی اخلاقی مطرح می-کند.[۷] اخلاق ارسطویی مبتنی بر غایت‌محوری است اما نه آن غایتی است که در عالَم مُثل دنبال می‌شود بلکه آن چیزی که همه کارها برای آن به جا آورده می‌شود[۸] و آن سعادت و خوشبختی است که البته در پیوند با فضیلت، قابل اکتساب است.[۹] در تبیین فضیلت، ارسطو از دو نوع فضیلت سخن می‌گوید. فضیلت عقلی و فضیلت اخلاقی. فضیلت عقلی از راه آموزش به دست می آید و فضیلت اخلاقی نتیجه اکتساب و عادت است:

«...در حالی است که فضیلت اخلاقی نتیجه عادت است و از این رو نامش «اتیک» (Ethik) حاصل اندک تغییری در کلمه «اتوس» (Ethos) به معنی عادت است. از این جا پیداست که هیچ یک از فضایل اخلاقی ناشی از طبیعت ما نیست، زیرا هیچ موجود طبیعی ممکن نیست عادتی برخلاف طبیعتش بیابد...»[۱۰]

بدینسان، مبتنی بر نگاهی که ارسطو در طبیعت‌شناسی و بحث قوّه و فعل دارد، فضایل اخلاقی را نیز به تصویر می‌کشد که انسان به شکل بالقوّه فضایل را داراست و با تمرین عملی و کسب مهارت، فضایل را به شکل بالفعل کسب می‌کند[۱۱] و از این رو، جنس فضیلت از دیدگاه وی، ملکه بودن است که در اثر تکرار حاصل می شود[۱۲] و اما فصل تعریف فضیلت که در اثر ملکه‌شدن به دست می‌آید؛ حدّ وسط است:

---

[۲] افلاطون، دوره آثار افلاطون، ۸۴/۱.

[۳] افلاطون، دوره آثار افلاطون، ۳۷۶/۱.

[٤] افلاطون، دوره آثار افلاطون، ۱۲۷/۱.

[٥] افلاطون، مجموعه آثار افلاطون، ۸۵۴/۲و ۸۵۵.

[٦] اترک، نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی، ۸۸.

[۷] اترک، نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی، ۸۹.

[۸] ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۲۸.

[۹] ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۳۵.

[۱۰] ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۳۵.

[۱۱] ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۵۴.

[۱۲] ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۶۲و ۶۳.

« پس فضیلت ملکه‌ای است که حد وسطی را انتخاب کند که برای ما درست و با موازین عقلی سازگار است، با موازینی که مرد دارای حکمت عملی حد وسط را با توجّه به آنها معیّن می‌کند. این حدّ وسط میان دو عیب، یعنی افراط و تفریط قرار دارد...بدین جهت، فضیلت از لحاظ ماهیّت و تعریف، حدّ وسط است و از حیث نیکی و کمال والاترین ارزشها.»[۱۳]

این حدّ وسط و ملکهٔ عدالت، یک حدّ عددی و ریاضی نیست بلکه به دست‌آوردن دو نسبت برابر میان یک چیز است[۱۴] که با رسیدن به این حد، عواطف و اعمال انسان از افراط و تفریط بر حذر می‌ماند[۱۵] و این مهم با انتخاب عاقلانه و مدیریّت تعقّل نسبت به امیال نفسانی میسّر می‌شود.

۱-۲. اعتدال در فرهنگ اسلامی

ملکهٔ عدالت در فرهنگ اسلامی معمولاً با تقریر مشهور اخلاقی بیان می‌شود اما دقّت بیشتر نشان می‌دهد که با سه تفسیر و تقریر مواجه شده است. در واقع، ابتدا در تداوم رویکرد یونانی با تقریری اخلاقی در اخلاق اسلامی مورد استقبال قرار گرفته و بومیزه می‌شود و به تدریج، خوانشی عرفانی از آن، توسط متاخّرین ارائه می‌شود. همچنین، تقریری فلسفی به معنی سبک زندگی در سیرهٔ فلسفی از آن ارائه شده است که در ادامه، تفصیل آن خواهد آمد:

۱-۲-۱. تفسیر اخلاقی

ملکهٔ عدالت یونانی، در فرهنگ اسلامی، ضمن پذیرش، پیگیری شده و مورد واکاوی‌های دقیقتری نیز قرار گرفته است. برخی از حکما در ابتدا متوجّه تمایز افلاطونی و ارسطوئی از ملکهٔ عدالت شدند[۱۶] و برخی مانند یحیی بن عدی، از معانی دیگری نظیر «وضعُ الشیء فی موضعه» سخن گفتند[۱۷] البته تعداد بیشتری از اندیشمندان مسلمان، به اعتدال ارسطوئی روی آوردند مانند ابن مسکویه در تهذیب الاخلاق که ملکه عدالت را پس از تحقّق حکمت، عفّت و شجاعت و به نحو استسلام قوای عملی تحت قوه ممیزه به تصویر می‌کشد:

« فاما العدالة فهی فضیلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضایل الثلاث التی عدّدناها و ذلک عند مسالمة هذه القوی بعضها لبعض و استسلامها للقوه الممیزه».[۱۸]

---

[۱۳] ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۶۶.

[۱۴] ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۶۴.

[۱۵] ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۶۵.

[۱۶] اترک، نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی، ۴۱۸.

[۱۷] اترک، نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی، ۴۲۶.

[۱۸] ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ۴۰.

این تعریف تا برخی از معاصرین نیز، امتداد یافته است.[۱۹] البته برخی از متاخّرین مانند ملّا مهدی نراقی، این تعریف و معنای آن را برنتابیده‌اند. چه اینکه از دید ایشان، حقیقت عدالت، تنها به معنی انقیاد قوّهٔ عملی تحت قوّهٔ عاقله است.[۲۰] بنا به تعریف ابن مسکویه، عدالت متوقّف بر ملکات ثلاثة و امتزاج آنهاست و بالتّبع، کمال جمیع قوا خواهد بود. لذا معلول و مرکّب است[۲۱]؛ اما بنابر آنکه عدالت، انقیاد عامله تحت قوه عقلیه باشد، امری بسیط بوده که با وجود آن، ملکات ثلاثهٔ حاصل شده و عدالت، علّت و کمال قوهٔ عملی خواهد بود[۲۲] و فضایل صادره از قوای دیگر، از لوازم عدالت می‌شوند نه آن که عین عدالت باشند.[۲۳]

خواجه نصیرالدین طوسی نیز، اگرچه در مواردی با رویکرد افلاطونی از عدالت به مثابه فضیلت جامع سخن می‌گوید اما با تداوم مدل ارسطویی، اجناس عالی فضائل را مطرح نموده که تحقّق عدالت موقوف بر حصول سه فضیلت دیگر باشد[۲۴] و دوازده فضیلت، ذیل فضیلت عدالت را مطرح می‌نماید.[۲۵] تمثیلِ محوری تقریر او مانند ابن مسکویه، تمثیل مرکز دایره و اطراف آن است. البته او اذعان دارد که حدّ وسط در عدالت بیش از آنکه یک اعتبار ریاضی مانند ۴ در بین ۶ و ۲ باشد مانند اعتدالات نوعی و شخصی به نزد اطبّا، به لحاظ افعال و احوال و اوقات در اشخاص، می‌تواند متفاوت باشد.[۲۶]در ادامه، به عادل حقیقی نیز، نظر دارد که تعدیل قوای نفسانی و تقویم افعال و احوال صادره را مدّ نظر دارد.[۲۷] البته برخی معتقدند که خواجه دارای تقریر دوّمی نیز هست که در کنار مفاهیم کمّی مساوات و افراط و تفریط، از مفاهیم کیفی نیز سخن می‌گوید[۲۸] که در این تقریر از مفهوم ردائت در معیار کیفی رذالت نیز به عنوان جنس عالی سوّم در کنار دو جنس افراط و تفریط سخن می‌گوید.

۱-۲-۲. تفسیر عرفانی از اعتدال

در کنار تقریر اخلاقی از ملکهٔ عدالت، معنای دیگری از عدالت در میان متاخّرین، از جمله ملّا مهدی نراقی، قابل استنباط است و آن اعتدال و جامعیّت میان جمیع کمالات است که از انسان کامل عرفانی به عنوان معدِّل اسماء الهی برگرفته شده و در نزدیک‌سازی اخلاق به عرفان و طرّاحی نظام اخلاقی با رنگ عرفانی مورد استفاده قرار گرفته است:

---

[۱۹] مظاهری،دراسات فی الاخلاق، ۵۰/۱.

[۲۰] نراقی، جامع السعادات،۵۱/۱.

[۲۱] ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ۴۸و۴۹.

[۲۲] ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق،۴۸.

[۲۳] ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق،۵۱.

[۲۴] طوسی، اخلاق ناصری، ۱۱۰.

[۲۵] طوسی، اخلاق ناصری، ۱۱۵.

[۲۶] طوسی، اخلاق ناصری، ۱۱۸.

[۲۷] طوسی، اخلاق ناصری، ۱۳۰.

[۲۸] اترک، نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی، ۳۲۰.

« قد ظهر مما ذکر ان الکمال کل الکمال لکل شخص هو العدل و التوسط فی جمیع صفاته و افعاله الباطنة و الظاهرة سواء کانت مختصه بذاته او متوسطه بینه و بین ابناء نوعه و لا تحصل النجاة و السعادة الا بالاستقامة علی وسط الاشیاء المتخالف و التثبت علی مرکز الاطراف المتباعدة فکن یا حبیبی جامعاً للکمالات، متوسطاً بین المراتب السعادات و مرکزاً لدائرة نیل الاضافات.».[۲۹]

در این راستا، برخی از اساتید معاصر، ذیل معنای عدالت، از اقسام ثلاثه عدالت در علوم مختلف سخن رانده‌اند. یکی عدالت در فقه اصغر است که به معنی التزام به واجبات و ترک محرّمات است و دیگری عدالت اوسط در حکمت است که به همان معنای اعتدال اخلاقی است و دیگری عدالت اکبر در عرفان است که شامل مظهریّت جامع اسماء و صفات الهی می‌شود:

«در نظر عارف، عادل کسی است که مظهر همه اسمای حسنای الهی باشد و در هر وقت به اسمی از اسمای حسنای الهی که مناسب همان وقت است، ظهور کرده آن را در جای خود اجرا کند. بنابراین، در بینش عارفانه عدالت وصف کسی است که مظهریتش نسبت به همه اسمای حسنی همتا و همسان باشد و خود در هسته مرکزی آن قرار گیرد و اختلاف موضعی آنها را برطرف کند.».[۳۰]

۱-۲-۳. تقریر فلسفی از معنای اعتدال به مثابه سیره فلسفی

در کنار تقریر اخلاقی با مدل ارسطوئی از اعتدال و تقریر عرفانی متاخّرین از این معیار، برخی چون زکریای رازی قابل توجّه هستند که در طبّ الروحانی خود، تلقّی افلاطونی را دنبال می‌کند. چنانکه با نقل از افلاطون از قوای نفس از منظر او سخن می‌گوید که قائل به سه نفس ناطقه، غضبیّه و شهویّه بوده است[۳۱] و در طبّ روحانی از اقناع به حجج و براهین، در تعدیل افعال نفوس سخن می‌رود تا از قصور و تجاوز برحذر باشند[۳۲] و لذا از اعتدال برای انسان ،بدون اجناس فضائل ارسطوئی سخن می‌گوید.

در گام دوّم و در ادامه همین اعتدال اخلاقی با تقریر افلاطونی، بحث را به سبک زندگی به طور عام و به طور خاص آنچه امروزه سبک زندگی فیلسوفانه می‌نامند، توسعه می‌دهد؛ چنانکه در رساله‌ای از سیرة الفلسفیه یا سیرة الفلاسفه سخن می-گوید و در این رابطه با نظر به تبیین سبک زندگی خود، به بررسی زندگی سقراط پرداخته که پیمودن اعتدال میان ریاضت و امساک افراطیِ هندیان و رهبانان مسیحی و لذّت‌طلبی افراطی لذّتهای دنیوی است.[۳۳] از این رو، سیره و سبک عملی زندگی

---

[۲۹] نراقی، جامع السعادات، ۷۲/۱و۷۳.

[۳۰] جوادی آملی، عرفان و حماسه، ۹۵-۹۷.

[۳۱] رازی، الدراسات التحلیلیه للکتاب الطب الروحانی، ۲۷.

[۳۲] رازی، الدراسات التحلیلیه للکتاب الطب الروحانی، ۲۹.

[۳۳] رازی، السیره الفلسفیه، ۱۱۹.

خود را بنا به شیوه درست فلاسفه، اعتدال می‌داند[۳۴] که در کنار طلب علم و عدل، تلاش در جهت رفع حوائج معیشتی است. این چنین شیوه زیستی که انسان از هرچه نیاز دارد به اندازه بگیرد، «السیرة العادله» است.[۳۵]

۲- بازیابی مفهوم تعادل

در جمع‌بندی مطالب قبلی می‌توان دید که در دوره سقراطی یونان، پس از چرخش گفتمانی از طبیعت به انسان و توجّه به مفاهیم اخلاقی، مفهوم اعتدال پررنگ می‌شود. این مفهوم، دو تقریر افلاطونی و ارسطوئی پیدا می‌کند و برخلاف تصوّر معمول در اخذ و تداوم صرف حدّ وسط ارسطوئی در فرهنگ اسلامی، انتقالش به این فرهنگ با سه تفسیر و البتّه تکمیل و ترمیم‌هائی دنبال شده است که در این پژوهش مورد توجّه قرار گرفته است:

مفهوم اعتدال یونانی	اعتدال در فرهنگ اسلامی
دو تقریر: ● تقریر افلاطونی ● تقریر ارسطوئی	سه تقریر: ◄ تقریر اخلاقی با گرایش حد وسط ارسطوئی مانند ابن مسکویه ◄ تقریر عرفانی عدالت اکبر مانند ملّا مهدی نراقی ◄ تقریر فلسفی با گرایش افلاطونی در طرح سیره و سبک زندگی فلسفی در اندیشه زکریای رازی

در واقع، تفسیر اخلاقی با گرایش ارسطوئی که بر حدّ وسط و نگاه کمّی در تناسب میان فضائل تاکید دارد، شهرت بیشتری در طول تاریخ و مباحث اخلاق فلسفی داشته است. در کنار آن، تقریر افلاطونی نیز در خوانش زکریای رازی دنبال شده است. البته افزون بر آن، زکریای رازی، بحث سیرهٔ فلسفی را با نظر به زندگی سقراط و خودش مطرح می‌کند که به مباحث امروزی سبک زندگی فیلسوفان و مباحث مشاوره فلسفی نزدیکی دارد. تقریر عرفانی نیز، با طرح عدالت اسمائی در وجود انسان، ضمن آنکه نوعی فاصله‌گیری از اعتدال اخلاقی یونانی را نشان می‌دهد، گامی در جهت نزدیک‌شدن به مفهوم تعادل را فراهم می‌کند. مفهوم تعادل که محور اصلی این پژوهش است، البته نیازمند تامّل بیشتری است و غیر از تقریر عرفانی، به دو تقریر اخلاقی و فلسفی نیز مرتبط است که در ادامه تبیین خواهد شد.

۲-۱. از فضیلت عدالت اخلاقی تا تعادل شخص فاضل

معیار اعتدال یونانی به ویژه مدل ارسطوئی، البته محاسن مهمی در نظام اخلاقی فضیلت‌محور برای رسیدن به خوشبختی داشته است. برخی شواهد نقلی نیز که به نفع خود می‌یافته، انتقالش به فرهنگ اسلامی را آسان می‌کرده است؛ چنانکه

---

[۳۴] رازی، السیره الفلسفیه، ۱۲۳.

[۳۵] رازی، السیره الفلسفیه، ۹۲.

عبارات متعدّدی از امّت وسط[۳۶]،طریق الوسطی[۳۷]، اوسط الامور[۳۸] و نُمرَقة الوسطی[۳۹]، امکان پیوند آن به نظام اخلاقی و بعضاً مباحث الهیاتی و کلامی به عنوان «اقتصاد در اعتقاد» را فراهم می‌نموده است.

اما به تدریج در مباحث مختلف اخلاقی و بعضاً ضمن مقایسهٔ نظامهای اخلاقیِ نقلی و عرفانی در کنار اخلاق فلسفی، مورد انتقاد و چالش نیز واقع شده است. از جمله آنها، اصل اثبات آن با استقرا و تمثیل به تغذیه و ورزش نزد ارسطو[۴۰] تا عدم سازوارگی کامل آن با مولّفه‌های دینی[۴۱] یا اعمّ بودن معانی وسط و اعتدال گزاره‌های دینی از اعتدال ارسطوئی است.[۴۲]

علاوه بر این، کمالات و فضائل مشکّکی مانند علم و حبّ وجود دارند. در رساله ابن مسکویه که از اعتدال ارسطوئی در اخلاق سخن می‌گوید، بحث مستوفایی در باب حبّ الهی بنا بر آموزه‌های اسلامی مطرح می‌شود که حالتی است که در شدّت خود، به عشق تام و «وَلَه» تبدیل می‌شود[۴۳] و با استفاده از مولّفه‌هایی چون «الذین امنوا اشدّ حباً لله»[۴۴] سخن از تشکیک مراتب حبّ و نامحدودی آن قابل طرح است و لذا با لحاظ فی‌نفسهٔ این حبّ برای انسان در نسبت با خداوند، نمی‌توان آن را در قالب حدّ وسط تعریف نمود و از میانه‌روی در آن سخن گفت. البته خود ارسطو نیز، متذکّر می‌شود که فضایلی چون شجاعت و خویشتنداری و خود حدّ وسط و افراط و تفریط، فاقد حدّ وسط هستند.[۴۵] همچنین به طرح بحث در فضای فضائل اخلاقی و نه عقلی اشاره کرده است. اگرچه برخی چون آنتونی کنی، امکان اعتدال ارسطوئی در عقل نظری را نیز مطرح کرده‌اند که میان ساده لوحی و شکاکیّت است.[۴۶] همچنین، برخی در دفاع از نظر ارسطو در باب صفت علم نیز که حد وسط ندارد، میان علم و تعلّم، تمایز قائل شده‌اند که سخن ارسطو ناظر به حدّ وسط داشتن علم نیست بلکه در تعلّم و علم‌آموزی است که به عنوان یک رفتار اخلاقی باید معتدل باشد و مثلا سایر شئون زندگی شخص مثل خانواده و امور اجتماعی و تفریحی را با افراط خود تحت تاثیر قرار ندهد.[۴۷]

به نظر می‌رسد که نظریه اعتدال اخلاقی با تقریر ارسطوئی که دارای نگاه کمّی و یافتن حدّ وسط و مبتنی بر تعمیم نگاه مقولی و جنس و فصل به فضائل اخلاقی است، نسبت به تقریر افلاطونی، چالشهای بیشتری را فراروی خود قرار داده، گرچه چنانکه اشاره شد، به برخی از محدودیّتهای خویش اذعان دارد. البته دو تقریر افلاطون و ارسطو، در عین تمایزاتی که دارند،

---

[۳۶] بقره،۱۴۳.

[۳۷] شریف رضی،خطبه۱۶.

[۳۸] مجلسی،بحار الانوار،۱۶۶/۷۴.

[۳۹] شریف رضی، حکمت ۱۰۹.

[۴۰] اترک، نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی،۴۴۲.

[۴۱] اترک، نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی،۴۴۶.

[۴۲] اترک، نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی،۴۵۳.

[۴۳] ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ۱۲۷.

[۴۴] بقره، ۱۶۵.

[۴۵] ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۶۷.

[۴۶] کنی، ایمان چیست؟، ۸و۹.

[۴۷] مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی،۳۱۹.

در این مشترکند که به دنبال ایجاد نوعی سازگاری و دفع تزاحم میان بخشهای وجودی انسان هستند.[۴۸] در تقریر اخلاق اسلامی با گرایش فلسفی نیز، برخی چون خواجه، مفهوم اعتدال را به مفهوم وحدت نزدیک می‌سازند:

«لفظ عدالت از روی دلالت مُنبی است از معنی مساوات و تعقّل در مساوات بی‌اعتبار وحدت ممتنع، و چنانکه وحدت به مرتبه اقصی و درجه اعلی از مراتب و مدارج کمال و شرف، مخصوص و ممتاز است و سریان آثار او از مبدا اوّل که واحد حقیقی اوست، در جملگی موجودات مانند فیضان انوار وجود است از علّت اولی که موجود مطلق اوست در جملگی موجودات، پس هر چه به وحدت نزدیکتر، وجود او شریفتر و بدین سبب در نِسب، هیچ نسبت شریفتر از نسبت مساوات نیست.».[۴۹]

بدینسان، از یک جهت، مفهوم تناسب و مساوات در نظر او به مفهوم وحدت نزدیک می‌شود و اعتدال، ظلّ وحدت قرار می‌گیرد، چه این که با وحدت است که طرفین متباین یک چیز، از کمی و زیادی رهایی می‌یابند.[۵۰] ملّا مهدی نراقی نیز بیان می‌کند که وحدت از لوازم و خواصّ عدالت است.[۵۱] اما در جهت دیگری که از مبدا اوّل به عنوان واحد حقیقی سخن می‌گوید، وحدت را ظلّ اله می‌داند[۵۲] و از تمثیل ارسطو سخن می‌گوید که بدون عدالت، شخص در تجاذب قوای مختلف مانند کسی است که او را از جوانب مختلف می‌کشند تا پاره پاره شود اما با قوه تمییز و رعایت شرائط اعتدال، از این تکثّر نجات می‌یابد.[۵۳]در واقع، این وحدت، نوعی انسجام و سازوارگی بین اجزاء مختلف را به تصویر می‌کشد که به مفهوم تعادل نزدیک است که ناظر به ابعاد وجودی فاعل اخلاقی است.

امتداد این بحث در نظریات معاصر اخلاق در ایران، چه با گرایش دینی که به دنبال اخلاق ولائی مبتنی بر معارف شیعی هستند[۵۴] و چه با نظر به جهان مدرن و توسعه‌یافته، گویای آن است که بر شخص فاضل و فاعل اخلاقی تاکید دارند. چنانکه گاه از تقدّم فاعل و شخصیّت اخلاقی بر فعل اخلاقی در قرآن سخن گفته‌اند[۵۵] و نقش سرسپردگان ولایت اخلاقی و مراتب آنها و سنّت تاریخی فرد و جامعه‌ای که در آن زیست می‌کند را مورد توجّه قرار داده‌اند[۵۶] و گاه نیز با نظر به نظریه انسجام قوی در جمع بُعد شناختی و هیجانی فضیلت اخلاقی،[۵۷] از نقش انسان و کنشگر اخلاقی در مقابل سیستمهایی که هوش

---

[۴۸] مصباح یزدی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی،۳۱۹.

[۴۹] طوسی، اخلاق ناصری، ۱۳۱.

[۵۰] طوسی، اخلاق ناصری، ۱۳۱.

[۵۱] نراقی، جامع السعادات، ۶۹/۱.

[۵۲] طوسی، اخلاق ناصری، ۱۴۸.

[۵۳] طوسی، اخلاق ناصری، ۱۴۸.

[۵۴] صادقی و همکاران، نظریه‌های اخلاقی درآینه عقل و دین، ۱۳.

[۵۵] صادقی و همکاران، جستارهای اخلاقی،۱۳.

[۵۶] صادقی و همکاران، نظریه‌های اخلاقی درآینه عقل و دین، ۲۱و ۲۲.

[۵۷] فراستخواه، اخلاق بین زمین و آسمان،۵۴.

خود را از دست داده‌اند، سخن رانده‌اند. بدینسان، اخلاق با نظر به فاعل اخلاقی، به وضعیّت وجودی آن و مراتب طولی[۵۸] و تیپ‌شناسی عرضی اخلاقی مانند نظریه اِنیاگرام با طرح ۹ تیپ شخصیتی مانند کمال‌طلب، یاریگر و رمانتیک و ...توجّه می‌کند.[۵۹] در واقع، نظریه انیاگرام از هماهنگی ذهن، دل و تن در فاعل اخلاقی سخن گفته[۶۰] که با خودمروری در شرائط مختلف محیطی،[۶۱] ارتباط اخلاقی خود را با دیگران تنظیم و متعادل می‌نماید. این نقطه تعادل، البته بنا به افراد و شرائط تاریخی و فرهنگی‌شان نیز، می‌تواند متفاوت و تا حدودی نسبی باشد. چنانکه بنا به جایگاه و قدرت درونی یک فرد یا جامعه و تعداد و میزان تنوّع مولّفه‌ها، می‌تواند متنوّع بوده و در واقع، درجاتی خواهد داشت.

تا بدینجا مشخّص می‌شود که نظریه اعتدال اخلاقی در تقریرهای یونانی و اسلامی، جهت حفظ سازگاری و تعادل درونی وجود انسان بوده و از رعایت فضیلت عدالت، به سمت تحقّق انسان به عنوان عادلِ فاضل معطوف شده است. بدینسان، اعتدال، ناظر به نسبت و تعادل ناظر به تناسب بین اجزاء و ساختار است. همچنین، اعتدال، ناظر به میزان و مقدار نسبت بین حدّین است و تعادل، بر چگونگی رابطه اجزاء، نظر دارد.

درواقع، اعتدال یونانی با طرح حدّ وسط ارسطوئی، از «نه این و نه آن» به معنی نفی طرفین افراط و تفریط سخن می‌گوید؛ هرچند می‌کوشد تا نقطه وسطی بین دو امر متباعد و متباین را به دور از زیادت و نقصان بیابد. برخلاف برخی دیدگاهها مانند مدل اگزیستانسیالیستی کی یرکگور که «یا این یا آن» است که تلاش دارد تا با درونی کردن اصل تناقض و طرح مولّفهٔ تکرار به جای تذکّر یونانی در فلسفه خویش، از تصمیم‌گیری انسان و خروج از بی‌تفاوتی سخن بگوید[۶۲] اما مفهوم تعادل، به نحوی از مدل «هم این و هم آن» در موارد ناسازگاریهای متضادّ یا ابعاد متفاوت و صداهای متنوّع درون انسان سخن می‌گوید که با گفتگوی درونی و رسیدن به تفاهم و نقطه تعادل، هماهنگی و توازن را به دست آورده و تکثّر را در عین به رسمیّت شناختن، از پریشانی به جمع تبدیل نماید. لذا مفهومی چندسویه بوده و از امکان جمع خرده_خودهای درونی یا بیرونی سخن می‌گوید که در ادامه تبیین خواهد شد.

۲-۲. تعادل در مشاورهٔ فلسفی

چنانکه گذشت، تقریر اخلاقی اعتدال در واقع، به دنبال حفظ انسجام ابعاد و قوای وجودی انسان بوده است. حتی در تقریر خواجه نیز با تاکید بر عدالت و وحدتِ ظلّ اله و عادل به عنوان خلیفهٔ واحد حقیقی، به تفسیر عرفانی نیز، نزدیک می‌شود. تقریر عرفانی مرحوم نراقی، تعادل اسمائی را مطرح می‌نمود که اخلاق فلسفی را به سمت اخلاق عرفانی می‌بُرد؛ اما در باب تاثیر و بهره‌برداری از آن در مباحث فلسفی، می‌توان از خداگونگی انسان به عنوان غایت حکمت سخن گفت

---

[۵۸] صادقی و همکاران، نظریه‌های اخلاقی درآینه عقل و دین، ۲۲.

[۵۹] فراستخواه، اخلاق در ایران بین زمین و آسمان،۲۲۷.

[۶۰] فراستخواه، اخلاق در ایران بین زمین و آسمان،۲۳۱

[۶۱] فراستخواه، اخلاق در ایران بین زمین و آسمان،۲۵۵.

[۶۲] کارلایل، فلسفه صیرورت کیرکگور،؛حرکات و مواضع، ۶۸.

چنانکه افلاطون از خداگونگی فیلسوف و غایت او در پیوستن به جهان خدایان[۶۳] و فلوطین در امتداد این دیدگاه، از تشابه با خداوند و رسیدن به واحد و نیک سخن گفته‌اند.[۶۴] فیلسوفان مسلمان از جمله ملاصدرا نیز، از تشبّه به الهِ حکیم و تخلّق به اخلاق الله، در دستیابی به معلومات و تجرّد از جسمانیّات، در غایت حکمت سخن راندند.[۶۵] این خداگونگی و تشبّه، در معنای دیگری، می‌تواند دست‌یابی به تعادل اسمائی باشد چنانکه در مباحث انسان کامل ملّاصدرا به مثابه خلیفة الله و کون جامع، منعکس است که گاه حتی از این انسان به عالم اکبر نیز یاد نموده است.[۶۶]بدینسان، این خوانش از تعادل، با معنای مظهریّت برای اسماء الهی، نوعی جنبه قدسی و انعکاسی نسبت به حقایق معنوی را به تصویر می‌کشد.

اما تقریر فلسفی زکریای رازی، این تقریر اخلاقی را به السیرة العادله به مثابه سبک زندگی فیلسوف تبدیل می‌کند که در عین توجّه به امور معنوی، امکان گره خوردن با زندگی انضمامی را داشته و علاوه بر سیرهٔ فلسفی فلاسفه، قابل تعمیم به سایر انسانها به مثابه سبک زندگی فلسفی است که امروزه در مباحث مشاورهٔ فلسفی مورد توجّه قرار گرفته است.

مشاورهٔ فلسفی، مباحثی است که ذیل فلسفه عمومی یا فلسفه برای زندگی در دوران معاصر پررنگ شده است. این مباحث، ماهیّتی میان‌رشته‌ای بین فلسفه و مشاوره/روان‌شناسی داشته و می‌کوشد تا فلسفه و مباحث فیلسوفان را به مسائل زندگی انضمامی انسانها گره بزند. مشاورهٔ فلسفی از ۱۹۸۲ توسط گرد آخنباخ با تشکیل اولین مرکز تاکنون، چهار دوره را طی نموده[۶۷] و رویکردهای مختلفی نظیر حل مسئله، تفکّر انتقادی مانند روش LBT و خودتوسعه‌ای دارد.[۶۸] رویکرد سوم با گرایش حکمت‌محور را در مباحث رن لهاو می‌توان دید.[۶۹]در این راستا یکی از مباحث مهم مشاورهٔ فلسفی برای مخاطبینش، سلامت فلسفی و معیار تعادل است[۷۰] که در ادامه به بُعد فردی و اجتماعی تعادل پرداخته خواهد شد:

۲-۲-۱. تعادل فردیِ درونی جهت سلامت فلسفی

بحث تعادل به ویژه در بُعد فردی، در راستای تحقّق سلامت فلسفی است که امروزه در مباحث مشاوره فلسفی محل توجّه است. البتّه، در تقریر حکما در بحث اعتدال اخلاقی هم، از طبّ نفسانی و معالجه، سخن رفته است؛ چنانکه خواجه چهار

---

[۶۳] افلاطون، دوره آثار افلاطون، ۱۰۰۷/۲ و ۱۰۰۸.

[۶۴] افلاطون، دوره آثار افلاطون، ۷۱/۱و ۷۲.

[۶۵] صدرالمتالهین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه،۲۲/۱.

[۶۶] صدرالمتالهین شیرازی، تفسیرالقرآن الکریم،۳۷۲/۵.

[۶۷] یعقوبیان، «تاریخچه مشاوره فلسفی»،۲۷.

[68] Nagaraj and Ramakrishnan, *"Philosophical counselling: Foundations and Functions"*, *371*.

[۶۹] یعقوبیان و توکلی، «واکاوی مفاهیم کلیدی و چالشهای مشاوره فلسفی»، ۱۳۸.

[۷۰] یعقوبیان و توکلی، «واکاوی مفاهیم کلیدی و چالشهای مشاوره فلسفی»، ۱۴۰.

مرحله غذا، دارو، سم و قطع مانند سلامت فیزیکی در پزشکی را در بُعد نفسانی نیز مطرح می‌کند[۷۱] و زکریای رازی نیز به طور کلی، از طبّ الروحانی در کنار طبّ الجسمانی سخن می‌گوید که غایتش اصلاح اخلاقی و معنوی است.[۷۲]

در این راستا، سلامت فلسفی با ابعاد جهان‌بینی ذهنی و سازوارگی و انسجام وجودی، در مشاوره فلسفی قابل طرح است که متمایز از سلامت روان‌شناختی و معنوی است. لذا از جمله مولّفه‌های مهم سلامت فلسفی، تعادل است.[۷۳] درونیّات انسان به عنوان یک مجموعهٔ مرکّب و پیچیده در راستای سلامت وجودی و فلسفی انسان، بسیار حائز اهمیّت بوده، چنانکه انسجام آنها از ملاکهای اساسی سلامت روان است.[۷٤] از اینرو، رولو می[۷۵] از برجسته‌ترین رواندرمانگران وجودی، ریشه مشکلات افراد را در عدم سازوارگی درونی می‌داند.[۷٦] لو مارینوف[۷۷] از چهره‌های برجستهٔ مشاورهٔ فلسفی در جهان، در مدلی که برای مراجعان به کارورزان فلسفی ارائه می‌دهد، ضمن پنج مرحله کمک می‌کند تا مُراجع از مشکل و احیاناً نا-راحتی عبور کرده و به مرحلهٔ نهایی برسد که بازگشت به تعادلی[۷۸] است که آن مشکل برهم زده بود.[۷۹]

این تعادل، تنها برای مراجعینی که دچار مشکلی در زندگی هستند، نیست بلکه افراد سالم نیز نیاز دارند تا به شکل پیشگیرانه، تعادل درونی خود را به دست آورده و تنظیم نمایند. در اینجا استعاره تیم درونِ شولتس فون تون[۸۰] رهگشا است:

«بسیاری از ما به کثرت درونی خود اهمیت چندانی نمی‌دهیم و غالبا آن را در صراط مستقیم مدیریت موثّر زندگی یک عارضه مزاحم، گاه کشمکشی عذاب‌آور به حساب می‌آوریم که ممکن است حتی فلج‌کننده بشود...لیکن وقتی ما این پدیده را نه یک مورد استثنایی بلکه به مثابه یک قاعده انسانی ببینیم و دریابیم که در سینه ما حداقل دو روحِ(وغالبا خیلی بیشتر) همنشین که پی بردن به پویش گروهی ناشی از این تکثّر و متعاقبا توانایی تشکیل تیم درونی، خود، منبع عظیم نیرو و شفافیّت است، آن وقت ارزش آن را دارد با این بخش از انسان‌شناسی بیشتر آشنا شویم...».[۸۱]

در مباحث فلاسفه از افلاطون در طرح اجزاء نفس تا متاخّرین از فلسفه اسلامی، بحث تعدّد یا وحدت نفس انسانی مطرح بوده است. نظر منتخب حکمای اسلامی مانند ملاصدرا، وحدت نفس انسانی است که همان ناطقه است.[۸۲] در

---

[۷۱] طوسی، اخلاق ناصری، ۷۰.

[۷۲] رازی، الدراسات التحلیلیه للکتاب الطب الروحانی، ۲۰.

[۷۳] یعقوبیان و توکلی، «واکاوی مفاهیم کلیدی و چالشهای مشاوره فلسفی»، ۱۴۰.

[۷٤] قربانی، من به روایت من،۱۸۷.

[75] May, Rollo

[۷٦] می، هنر مشاوره، ۱۹.

[77] Marinoff, Lou

[78] Equilibrium

[۷۹] مارینوف، افلاطون آری پروزاک نه،۵۱.

[80] Schulz von Thun, F

[۸۱] شولتس فن تون، استعاره تیم درون،۲۲.

[۸۲] صدرالمتالهین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ۲۷۰.

واقع، یک بحث این بوده که از آن جهت که نفس ارضیّة شامل انواعی از نفوس نباتی، حیوانی و انسانی است، نسبت آنها با نفس انسانی در درون انسان چیست که معمولا به شکل طولی و ذیل نفس انسانی قرار می‌گرفتند. هرچند که این مسئله از سوی معاصرین به دلیل عدم خودآگاهی کامل نفس به بدن و قوای نباتی، همچنان محلّ بحث است.[۸۳]علاوه بر بحث قبلی، در خود نفوس انسانها نیز این بحث وجود داشته است که نفس انسانها واحد یا متکثّر است؟ پاسخ حکما، چنانکه اشاره شد، وحدت نفس است که از حیثی کاملا درست است. اما نکته دیگری نیز وجود دارد. ابن سینا در نمط سوم کتاب اشارات، پس از تنبیه به رجل معلّق در هوای طَلق، اشاره می‌کند که نفس، بدون همه لحظات بدنی و فیزیکی، مدرِک است.[۸۴] و هم به اعتباری دیگر، خود نفس است که مدرَک است[۸۵] و به تعبیر خواجه هیچ تغایری میان مدرِک و مدرَک نیست.[۸۶] این تمایز و تفکیک به دو اعتبار، در مباحث امروزی بیشتر مورد توجّه قرار گرفته که منِ انسانی به مثابه «I» یا من فاعلی را از من به مثابه«Me» یا مفعولی جدا می‌کند[۸۷] و به فرا-منی اشاره دارد که این من داننده و منِ دانسته را و من‌های متعدّد چندصدایی را درمی‌یابد[۸۸] و پایه‌های دیالوژیک و گفتگوئی من بین صداهای مختلف درونی را شکل می‌دهد. به طور مثال هر فردی داستانی دارد و زمانی که داستان زندگی خود را تبیین می‌کند، قصّه خود از منِ مفعولی را روایت می‌کند. مضاف بر این، من‌های متعدّد و صداهای مختلفی را از درون خود می‌شنود. البته این صداهای متکثرِّ، نافی وحدت درونی و هویّت فاعلی آن نیست بلکه مبتنی بر یک انسان‌شناسی انسجامی، چنانکه نیچه اشاره می‌کند، توانایی‌هایی متضادّی هستند که یکدیگر را مختلّ و نابود نمی‌سازند.[۸۹]

در این راستا، در مشاورهٔ فلسفی، بنابر استعاره درون انسان به مثابه یک تیم و مربّی آن تیم سخن می‌رود. در واقع، هر انسانی درون خود، صداهای متکثّر و بعضا متضّادی را می‌شنود که دائما در چالش و گفتگو هستند و میزان زیادی از انرژی او را به خود اختصاص می‌دهند. این صداها که در موقعیّتهای انضمامی به خوبی خود را نشان می‌دهند، در واقع، عناصر شخصیّتی مختلفی هستند که با خصوصیّات مختلف هویّتی و پیامی، هر کدام نماینده یک خواستهٔ درونی مانند عضو سختگیر، جاه طلب، خیرخواه، دلسوز و طالب عزّت نفس و ... بوده[۹۰] که در موقعیّت مثلا قبول یک شغل یا تصمیمی مهم در زندگی، در انجام یا عدم انجام آن کار، به خوبی آشکار می‌شوند. با ایجاد تزاحم و تضادّ بین این اعضای درون، راه علاج آن ایجاد میز درونی گفتگوست تا این صداها به توافقی دست یابند که حاصل آن تعادل درونی است. رئیس این میز و عامل وحدت‌بخشی به معنی ایجاد توافق و نه یکدست‌سازی یا سرکوب برخی از صداها همان نفس و منِ اصلی یا دست کم

---

[۸۳] فیاضی، علم النفس فلسفی، ۱۰۸.

[۸۴] ابن سینا، الاشارات و التنبیهات،۳۵۱/۲.

[۸۵]ابن سینا، الاشارات و التنبیهات،۳۵۲/۲.

[۸۶] الاشارات و التنبیهات،۳۵۱/۲.

[۸۷] قربانی، من به روایت من،۱۸۵.

[۸۸] قربانی، من به روایت من،۱۸۸.

[۸۹] نیچه، اینک آن انسان؛آدمی چگونه همان می شود که هست،۷۵.

[۹۰] شولتس فن تون، استعاره تیم درون،۳۴.

مرجع تالیف‌دهنده در هر شخص است[۹۱] که به کنترل، تعدیل و مدیریّت تعارضات و رشد اعضاء تیم درون می‌پردازد.[۹۲] رسیدن به این تعادل درونی و عبور از تضادّ و ناسازگاری، موجب دست‌یابی به سلامت درونی است و فقدان آن، موجب پریشانی درون یا دیکتاتوریِ سرکوبگر یکی از صداها و ابعاد وجودی است که نا-راحتی روحی را به دنبال دارد.

۲-۲-۲. توازن در بُعد اجتماعی_فرهنگی

در تقریر یونانی از معیار اعتدال، به عدل و انصاف اجتماعی نیز پرداخته شده که در مباحث فرهنگ ما به تدریج مورد بی‌مهری قرار گرفته است. در مباحث افلاطون، اقسام مختلفی از عدالت به چشم می‌خورد. چنانکه در رساله گرگیاس از عدل تکوینی و ریاضی زمین و آسمان و نظم جهان سخن می‌گوید[۹۳] و در مباحث اجتماعی و سیاسی، عدالت اجتماعی را مطرح می‌کند که پیروی از آن، راه بهتر ساختن جامعه است.[۹٤] روش افلاطون در بحث شناخت انسان، به طور کلی در ارتباط فرد با جمع و حکومت است.

ارسطو نیز با تفصیل بیشتری در اخلاق نیکوماخوس، از اقسام عدالت و ارتباط معنایی ملکه عدالت با دیگر مفاهیم سخن می‌گوید. از مهمترین مفاهیم مرتبط، مفهوم عدل است. کسب حد وسط و اعتدال، در ارتباط شخص با خودش مطرح است؛ اما در ارتباط او با دیگر افراد انسانی، مفهوم عدل مطرح می‌شود. عدل در یک تقسیم‌بندی، به اعم و اخصّ تقسیم می‌شود. عدالت اعم به معنی برابری شهروندان جامعه در برابر قوانین است[۹۵] و عدالت اخصّ، به عدالت توزیعی و تصحیحی تقسیم می‌شود. عدالت توزیعی به معنی تقسیم برابر ثروت و افتخار و دیگر چیزها در بین افراد جامعه است. از این رو، این قسم از عدل به معنی برابری است[۹٦] و از آن جا که این برابری مبتنی بر استحقاق است، مفهوم تناسب مطرح می‌شود که در حقیقت حفظ و رعایت برابری نسبتها است. چنانکه شرکت‌کنندگان در یک امر اقتصادی به نسبت مشارکتشان، سهم می‌برند.[۹۷] اما عدالت تصحیحی، در ارتباط با تصحیح معاملات و ارتباطات میان افراد جامعه است و خود، شامل معاملات آزادنه و اختیاری مانند خرید و اجاره و معاملات غیر قانونی می‌شود. در عدالت تصحیحی، تناسب مطرح است اما تناسب مهندسی نیست بلکه تناسب عددی است[۹۸]؛ چنانکه قاضی در این نوع عدالت، جهت برگرداندن برابری و جبران میزان زیان، حکم به بازگرداندن اموال می‌کند. از این رو، عدالت تصحیحی، حدّ وسط میان سود و زیان است.[۹۹] البته،ارسطو علاوه بر این تقسیم‌بندی در ارتباط با مفهوم عدل، از اقسام دیگری نظیر عدالت اجتماعی که شامل عدالت طبیعی در باب

---

[۹۱] شولتس فن تون، استعاره تیم درون، ۷۰.

[۹۲] شولتس فن تون، استعاره تیم درون، ۷۳.

[۹۳] افلاطون، دوره آثار افلاطون، ۳۲۶/۱.

[۹٤] افلاطون، دوره آثار افلاطون، ۳۴۰/۱.

[۹۵] ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۱۶۵.

[۹٦] ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۱۷۳.

[۹۷] ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۷۶.

[۹۸] ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۱۷۶.

[۹۹] ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۱۷۶.

حقوق طبیعی و عدالت قانونی می‌شود و یا عدالت اخلاقی که در کنار عدالت قانونی مکتوب، قانونی نانوشته است نیز، سخن می‌گوید.[۱۰۰] از جمله مفاهیم مرتبط دیگر، انصاف است. انصاف اگرچه از سنخ عدالت است و ذیل جنس آن قرار دارد، اما از عدالت قانونی برتر است چرا که شخص حاضر است تا از حق خود چشم‌پوشی کند.[۱۰۱]

در اخلاق اسلامی در باب اقسام عدالت نیز، ابن مسکویه با نزدیک‌سازی عدالت و انصاف، از دو قسم انصاف در ارتباط با نفس و انصاف در برابر دیگران سخن می‌گوید.[۱۰۲]خواجه نصیر از مساوات میان سه نوع اموال و کرامات، معاملات و معاوضات و امور تادیبات و سیاسات سخن گفته[۱۰۳] و این اقسام عدالت تا متاخّرین تداوم یافته است[۱۰٤] و البته با تزریق شریعت به نظام اخلاقی یونانی و به ویژه عدالت به معنی اعم، از حافظین مساوات سخن رفته است که شامل شریعت الهیّه به عنوان عادل اکبر و حاکم عادل به عنوان عادل اوسط و پول به عنوان عادل صامت می‌شود.[۱۰۵] همچنین، تقسیم عدالت به آن چه بین عباد و خداوند است به معنی عمل به مساوات به قدر امکان و آن چه بین انسانها بایکدیگر است از اداء حقوق و معاملات و معاوضات و آنچه بین انسانهای در قید حیات با ذوی‌الحقوق از اموات است که شامل صدقه، دعا و ترحم است.[۱۰٦]

خواجه همچنین، به خوبی به بُعد اجتماعی عدالت اشاره می‌کند که شخص عادل پس از تعدیل نفس خود، به تعدیل امور و روابط دوستان و اهل و عشیره خود می‌پردازد.[۱۰۷] این بُعد اجتماعی بحث عدالت، البته هر چه به دوران معاصر رسیده است ،در کتب و مباحث اخلاقی، مورد بی‌مهری قرار گرفته است. در حالی که این بُعد اخلاقی که برخی تعبیر اخلاق کبیر از آن کرده‌اند[۱۰۸]، اهمیّتش اگر بیش از اخلاق فردی نباشد، کمتر از آن نیست. در مفهوم تعادل نیز، این بُعد اجتماعی و حتی فرهنگی، حائز اهمیّت است. البته بحث تعادل در مشاورهٔ فلسفی شاید بیشتر بر بُعد فردی تاکید دارد اما محیط اجتماعی انسان و سازمانها، نهادها و ارتباط فرد با دیگران در مباحث آن وجود دارد که بحث تعادل ارتباطی افراد را نیز برجسته می‌کند. این مفهوم به ویژه با خوانش شولتس فون تون، وارد ابعاد اجتماع و فرهنگ و علوم ارتباطات نیز می‌شود. در این راستا، بُعد اجتماعی تعادل را برخی چون استاد اسلامی ندوشن با مفهوم توازن مطرح نموده‌اند و بر اساس آن به بررسی فرهنگ جهان

---

[۱۰۰] ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۳۲۵.

[۱۰۱] ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۲۰۰.

[۱۰۲] ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق،۴۰.

[۱۰۳] طوسی، اخلاق ناصری، ۳۲.

[۱۰٤] نراقی، جامع السعادات،۷۰/۱.

[۱۰۵] طوسی، اخلاق ناصری، ۳۲.

[۱۰٦] طوسی، اخلاق ناصری، ۷۱و ۷۲.

[۱۰۷] طوسی، اخلاق ناصری، ۱۴۸.

[۱۰۸] فراستخواه، اخلاق در ایران بین زمین و آسمان، ۲۷۵.

و ایران پرداخته‌اند. البته ایشان گاه از واژه اعتدال استفاده نموده[۱۰۹] اما آن را به توازن معنا نموده است. در این راستا معتقد است که مشکل جهان امروز، فقدان همین توازن است:

«اگر پرسیده شود که دنیای امروز چه کم دارد و جواب را در یک کلمه بخواهند، گفته خواهد شد: توازن.».[۱۱۰] توازن دنیای درون و برون انسانِ امروز به هم خورده است و نیاز به هماهنگی و توازن عناصر مختلف دارد:

«بشریّت یک مجموعه است مرکّب از گرایشهای گوناگون و گاه متناقض. نه موجود سراپا اقتصادی است و نه سراپا فرهنگی و نه علم می‌تواند به تنهائی گره از کارش باز کند. باید عوامل و عناصر در زندگیش با هم هماهنگ گردند. اگر آینده قابل زیستی بتوان برای او تصور کرد، در گرو ایجاد هماهنگی خواهد بود و باز می‌گردد به توازن. همانگونه که نظام کیهانی مبتنی بر موازنه است، از زندگی فردی و اجتماعی نیز- که جزئی از کائنات است- همین انتظار می‌رود.».[۱۱۱]

فرهنگ ایرانی نیز که مخلوط عجیبی از دین و معتقدات ملّی و آداب و طبیعت و عوارض ناشی از حوادث و مصائب بوده[۱۱۲] و ترکیبی از اجزاء متفاوت و متعارض است[۱۱۳]؛ افراطها و تفریطها در طول تاریخش، تعادل در زندگی را سلب می‌کرده، در حالی که شاخص، توازن است و این توازن برای سراپا ماندن یک ملّت، الزام و نه یک تفنّن است.[۱۱۴]

لذا در سطح کلان فرهنگی، جامعهٔ ایرانی با تنوّعات قومی، نژادی و فرهنگی، مذهبی و فکری که دارد، باید بتواند ضمن دیدن این تکثّرات و بعضا تضادّها، به نوعی تعادل اجتماعی_فرهنگی برسد. همچنین، در رشد و توسعهٔ خود بتواند ضمن حفظ تراث اصیلش و دریافت وضعیّت معاصرت، مسیر و طرح متوازنی داشته باشد تا راه را بر رشد تک‌سویه یا تک‌صدایی و ناتعادلی ببندد. اندیشهٔ فلسفی در این بُعد اجتماعی و حکمت عملی- به دلایل متعدّدی که مجالش در این پژوهش نیست- به تدریج کمرنگ شده و در عمل نیز یا شاهد بروز نظرات وحدت‌اندیش مبتنی بر یکسان و یکدست‌سازی این تنوّع بوده‌ایم یا در مقابل، از تمایز و تکثّر صرف[۱۱۵]و سیاست تمایز سخن گفته‌ایم[۱۱۶] که طبعاً از آن سوی پشت بام خواهد افتاد. اما چگونگی رسیدن به مدل وحدت در عین کثرت، به محاق رفته و آن توازن و تعادل، مورد بی‌مهری قرار گفته است.

نتیجه‌گیری

---

[۱۰۹] اسلامی ندوشن، ایران و تنهائیش،۸۲.

[۱۱۰] اسلامی ندوشن، ایران و تنهائیش،۱۷۱.

[۱۱۱] اسلامی ندوشن، ایران و تنهائیش،۱۷۴.

[۱۱۲] اسلامی ندوشن، ایران و تنهائیش، ۲۲۶.

[۱۱۳] اسلامی ندوشن، ایران و تنهائیش،۲۲۷.

[۱۱۴] اسلامی ندوشن، ایران و تنهائیش، ۱۸۰.

[۱۱۵] مصلح، علوم انسانی با رویکرد میان‌فرهنگی،۱۴۲.

[۱۱۶] دهقانی، میان فرهنگی بدون فرهنگ،۸.

با بررسی تاریخچهٔ معیار اعتدال مشخّص شد که دو تقریر افلاطونی و ارسطوئی از آن در تفکّر یونانی وجود داشته که در نظام اخلاق فردی و با نظر به مسائلی چون عدالت و انصاف، در زمینهٔ اجتماعی نیز، مطرح شده است. تقریر ارسطوئی در اخلاق اسلامی با استقبال بیشتری روبرو شده و البتّه در کنار بومی‌سازی و اسلامی کردن آن، ترمیم و نقد نیز شده است. در کنار این تقریر، تقریر عرفانی به طرح عدالت اکبر و تعادل اسمائی در انسان کامل پرداخته است. در ذیل تقریر فلسفی، تلقّی افلاطونی مورد توجّه برخی چون زکریای رازی قرار گرفته و در سطح فراتری به عنوان سیرهٔ فلاسفه و سبک زندگی مطرح شده است.

واکاوی این تقریرهای یونانی و اسلامی، مفهوم مغفول تعادل را خاطر نشان ساخت. در واقع، اشتراک دو تقریر یونانی در انسجام درونی اجزاء یا قوای انسان و توجّه به وحدتِ ظلّ اله در تقریر خواجه، به ضمیمهٔ تقریر عرفانی نراقی، گویای طرح این مفهوم در کنار مفهوم اعتدال است.

با نظر به مفهوم تعادل، تقریر اخلاقی، از ملکه عدالت و اعتدال در هر فضیلت، به سمت تعادل شخص فاضل در ابعاد وجودیش حرکت می‌کند. تفسیر عرفانی نیز، ضمن استفاده در مباحث اخلاق، در توجّه به انسان کامل به مثابه کون جامع و تبیین خداگونگی حکیم در غایت حکمت، موثّر و مفید است. تقریر فلسفی رازی در توجّه به سیرهٔ العادله و زندگی انضمامی، قابل امتداد و تکمیل در مباحث مشاوره فلسفی است؛ چنانکه تعادل، حاوی دو بُعد فردی و اجتماعی است که با طرح استعاره تیم درون، از گفتگوی درونی و ایجاد تعادل در فرد سخن گفته و در بعد اجتماعی، ناظر به توازن و تعادل اجتماعی-فرهنگی در ایجاد سازگاری میان تنوّعات و تکثّرات و رشد متوازن است. در نتیجه، مفهوم تعادل با بازخوانی نگاه یونانی و اسلامی قدما تا دوران معاصر، یک مفهوم کلیدی است که به تدریج محل توجّه بیشتری قرار گرفته و قابلیّت بهره-برداری در مباحث فلسفی را داراست. ابعاد آن را در جدول زیر می‌توان مشاهده نمود: (جدول شماره ۲)

تعادل
در قلمرو اخلاقی، تربیتی و سبک زندگی
مبتنی بر ساختار و انسجام اجزاء
تاکید بر شخص فاضل و فاعل اخلاقی
مبتنی بر مدل «هم این و هم آن» در تیم درون
دارای بعد فردی(هماهنگی درون) و اجتماعی(توازن فرهنگی_اجتماعی)
چند سویه بین خرده_خودهای درونی و بیرونی فرهنگی
مفهومی پویا و نیازمند بازیابی مستمرّ در طی حرکت و شرائط مختلف

(جدول شماره ۲)

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا،حسین. الاشارات و التنبیهات، تحقیق کریم فیضی، قم: موسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.

ابن مسکویه،احمد بن محمد. تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق.قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۲ق.

اترک،حسین. نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.

ارسطو. اخلاق نیکوماخوس . ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: طرح نو، ۱۳۸۹.

اسلامی ندوشن،محمدعلی.ایران و تنهائیش. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۹.

افلاطون. دوره آثار افلاطون. ترجمه محمد حسن لطفی و رضاکاویانی. تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.

جوادی آملی.عبدالله.عرفان و حماسه. قم: اسراء، ۱۳۷۷.

دهقانی،رضا. میان‌فرهنگی بدون فرهنگ. تهران: نقد فرهنگ، ۱۳۹۹.

زکریای رازی،محمد.السیره الفلسفیه. تصحیح پول کراوس و ترجمه عباس اقبا.،نشریه شماره ۲۳ کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۴۳.

نسخه پیش انتشار

زکریای رازی،محمد. الدراسات التحلیلیه للکتاب الطب الروحانی. تحقیق مهدی محقق،تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران-دانشگاه مک گیل،۱۳۸۷.

شریف رضی،سید مرتضی. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی. تهران: انتشارات امیرالمومنین،۱۳۸۴.

صادقی،هادی و همکاران. نظریه‌های اخلاقی درآینه عقل و دین . قم: پژوهشگاه قرآن و حدیث،۱۴۰۳.

صادقی،هادی و همکاران. جستارهای اخلاقی. قم: پژوهشگاه قرآن و حدیث،۱۴۰۳.

صدرالمتالهین شیرازی،محمد. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: دار المعارف الاسلامیه،۱۳۸۷ق.

صدراالمتالهین شیرازی،محمد. تفسیر القران الکریم. ج۵. قم: بیدار،۱۳۶۶.

صدرالمتالهین شیرازی،محمد. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تحقیق و تصحیح سید مصطفی محقّق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی ملاصدرا،۱۳۹۱.

طوسی،نصیرالدین. اخلاق ناصری. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی،۱۳۵۶.

فراستخواه،مقصود. اخلاق در ایران بین آسمان و زمین. تهران: کتاب پارسه،۱۴۰۲.

فیاضی،غلامرضا. علم النّفس فلسفی. تحقیق محمد تقی یوسفی. قم: موسسه امام خمینی،۱۳۹۳.

فن تون، فریدمن شولتس.(۱۴۰۱). تیم درونی و مفاهمه متناسب با موقعیت، ترجمه ویدا محمدی،تهران: ارجمند.

قربانی، نیما. من به روایت من.تهران: بینش نو،۱۴۰۰.

کارلایل،کلر. فلسفه صیرورت کیرکگور؛حرکات و مواضع. تهران: شب خیز،۱۳۹۹.

کاسیرر،ارنست. فرد و کیهان در فلسفه رنسانس. ترجمه یدالله موقن. تهران: ماهی،۱۳۹۱.

کنی،آنتونی. ایمان چیست؟،ترجمه اعظم پویا. تهران: هرمس، ۱۳۸۸.

مارینوف،لو. افلاطون آری پروزاک نه!. ترجمه علی علوی نیا. تهران: فراروان،۱۴۰۱.

مجلسی،محمدتقی. بحارالانوار. یروت: موسسه الطبع و النشر،۱۴۱۰ق.

مصباح یزدی،محمدتقی. نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی،۱۳۹۳.

مصلح، علی اصغر. علوم انسانی با رویکرد میان‌فرهنگی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۴۰۰.

مظاهری،حسین. دراسات فی الاخلاق. تحقیق مجید هادی زاده. اصفهان: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۳۲ق.

می،رولو. هنر مشاوره. ترجمه مهشید یاسایی. تهران: دانژه، ۱۴۰۱.

نراقی،محمد مهدی. جامع السعادات. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۸۱.

نیچه،فردریش. اینک آن انسان؛آدمی چگونه همان می‌شود که هست. ترجمه بهروز صفدری. تهران: فکر روز،۱۳۷۸.

یعقوبیان قمشه و توکلی،محمد حسن و زینب. «واکاوی مولفه‌های کلیدی و چالشهای کاربردی مشاوره فلسفی».مجله معرفت فلسفی،قم،سال۲۲.ش۴،پ. ۸۸،(۱۴۰۴):۱۲۹-۱۴۷.

یعقوبیان قمشه،محمد حسن. «تاریخچهٔ مشاوره فلسفی». مجله اطلاعات حکمت و معرفت،سال۱۹.ش۲.پیاپی۱۷۱، (۱۴۰۳): ۲۸-۲۶.

Transliterated Bibliography

Atrak, Hossein. *Nazariyeh E'tedal dar Akhlagh-e Islami*. Tehran: Pazhuheshgah Farhang va Andisheh Islami, 2017/1396.

Aristotle. *Akhlagh-e Nikomakhos* (Trans. Mohammad Hasan Lotfi). Tehran: Tarh-e No, 2010/1389.

Carlyle, Clare. *Falsafeh Sirurat Kierkegor; Harkat va Mavazeh*. Tehran: Shabkhiz, 2020/1399.

Cassirer, Ernst. *Fard va Keyhan dar Falsafeh-ye Renaissance* (Trans. Yadollah Moghann). Tehran: Mahi, 2012/1391.

Dehghani, Reza. *Mian-Farhangi Bedune Farhang*. Tehran: Naqd-e Farhang, 2020/1399.

Eslami Nadoushan, Mohammad Ali. *Iran va Tanhaiesh*. Tehran: Sherkat Sahami Enteshar, 2020/1399.

Farasatkhah, Maqsood. *Akhlagh dar Iran Beyn Aseman va Zamin*. Tehran: Ketab Parseh, 2023/1402.

Fayyazi, Gholamreza. *Elme Nafs Falsafi* (Tahqiq: Mohammad Taghi Yousefi). Qom: Moasseseh Imam Khomeini, 2014/1393.

Ibn Miskawayh, Ahmad ibn Mohammad. *Tahdhib al-Akhlaq wa Tathir al-Araq*. Qom: Entesharat Bidar, 1991–1992/1412Q.

Ibn Sina, Hossein. *Al-Isharat wa al-Tanbihat* (Tahqiq: Karim Feyzi). Qom: Moasseseh Matboo'at Dini, 2004/1383.

Javadi Amoli, Abdollah. *Erfan va Hamase*. Qom: Esra, 1998/1377.

Kenny, Anthony. *Iman Chist?* (Trans. Azam Pouya). Tehran: Hermes, 2009/1388.

Majlesi, Mohammad Taghi. *Bihar al-Anwar*. Beirut: Moasseseh al-Tib' wa al-Nashr, 1989–1990/1410Q.

Marinov, Lou. *Plato Ari Prozac Na!* (Trans. Ali Alavinia). Tehran: Fararavan, 2022/1401.

May, Rollo. *Honar-e Moshavereh* (Trans. Mahshid Yasai). Tehran: Danjeh, 2022/1401.

Mazaheri, Hossein. *Dirasat fi al-Akhlaq* (Tahqiq: Majid Hadi Zadeh). Isfahan: Daftar-e Tablighat Islami, 2010–2011/1432Q.

Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi. *Naqd va Barrasi-ye Makatib-e Akhlaqi* (Ahmad Hossein Sharifi). Qom: Moasseseh Amozeshi va Pazhuheshi Imam Khomeini, 2014/1393.

Mosleh, Ali Asghar. *Oloum-e Ensani ba Rookh-e Mian-Farhangi*. Tehran: Pazhuheshgah Oloum-e Ensani va Motale'at Farhangi, 2021/1400.

Nagaraj and Ramakrishnan, Nithesh and M. "Philosophical counselling: Foundations and Functions." Journal of Research in Humanities and Social Science, Volume 10, Issue 11, (2022), 368–372.

Naraqi, Mohammad Mahdi. *Jame' al-Sa'adat*. Beirut: Moasseseh al-A'lami lil-Matboo'at, 2002/1381.

Nietzsche, Friedrich. *Inak Aan Ensan; Adami Chegooneh Haman Mishavad Ke Hast* (Trans. Behrooz Safdari). Tehran: Fekr-e Rooz, 1999/1378.

Plato. *Dowre-ye Asar-e Plato* (Trans. Mohammad Hasan Lotfi & Reza Kaviani). Tehran: Khwarazmi, 2001/1380.

Sadeghi, Hadi, et al. *Nazariyeh-haye Akhlaqi dar Ayeneh-e Aghl va Din*. Qom: Pazhuheshgah Quran va Hadith, 2024/1403.

Sadeghi, Hadi, et al. *Jostarhaye Akhlaqi*. Qom: Pazhuheshgah Quran va Hadith, 2024/1403.

Sadr al-Din Shirazi, Mohammad. *Al-Shawahid al-Rububiyah fi al-Manahij al-Solukiyah* (Tahqiq & Tashih: Seyed Mostafa Mohaqqeq Damad). Tehran: Bonyad-e Hekmat Islami Sadra, 2012/1391.

Sharif Razi. *Nahj al-Balagheh* (Trans. Mohammad Dashti). Tehran: Entesharat Amir al-Momenin, 2005/1384.

Tousi, Nasir al-Din. *Akhlagh-e Naseri* (Tashih: Mojtaba Minavi & Alireza Heydari). Tehran: Khwarazmi, 1977/1356.

Yaghoubian Qomsheh, Mohammad Hasan. "Tarikhche-ye Moshavereh Falsafi." Majaleh Etela'at Hekmat va Marifat, 19(2), (2024/1403), 26–28.

Yaghoubian Qomsheh, Mohammad Hasan, Tavakoli, Mohammad Hasan, & Zeynab. “Vakavi Mowlafeh-haye Kalidi va Chalesh-haye Karbordi Moshavereh Falsafi.” Majaleh Marifat Falsafi, 22(4), (2025/1404), 129–147.

Zakariya Razi, Mohammad. *Al-Sirah al-Falsafiyah* (Ed. Pol Kraus; Trans. Abbas Eghbal). Nashrieh No. 23, Komision Melli UNESCO dar Iran, 1964/1343.

Zakariya Razi, Mohammad. *Al-Dirasat al-Tahliliyah lil-Kitab al-Tibb al-Rouhani* (Tahqiq: Mehdi Mohaqqeq). Tehran: Moasseseh Motale'at Islami Daneshgah Tehran – Daneshgah McGil, 1999/1378.

نسخه پیش انتشار