

مبانی معرفت‌شناختی عدالت اجتماعی با تأکید بر قرآن کریم

سیدکاظم سیدباقری*

چکیده

مبانی معرفت‌شناختی در مکاتب فکری، نقش بنیادینی بازی می‌کنند و غالباً تفاوت میان اندیشه‌ها و نظریه‌ها برخاسته از آن مبانی می‌باشد و لذا پردازش آنها امری بایسته است. هدف این نوشتار جست‌وجوی مبانی معرفت‌شناختی عدالت اجتماعی، با تأکید بر قرآن کریم است. در فرضیه بر این امر تأکید شده است که از منظر ادبیات و منطق قرآن کریم، مبانی معرفت‌شناختی عدالت اجتماعی را می‌توان در مواردی چون غایت‌گرایی عادلانه، امکان شناخت پیشینی - عقلی عدالت، حکم ذاتی عقل در فهم عدل، تأیید فهم عقلی، عقلایی و فطری انسان‌ها از عدالت رصد کرد و در کنار آنها شریعت نیز یکی از منابع فهم عدالت به شمار می‌آید. این امر با روش تحلیلی-توصیفی، ارجاع به منطق و ادبیات قرآن کریم و بهره از دلیل عقل انجام شده است.

واژگان کلیدی: مبانی، معرفت‌شناختی، عدالت اجتماعی، قرآن کریم.

۱۱۱
دین
مبانی معرفت‌شناختی عدالت اجتماعی با تأکید بر قرآن کریم

sbaqeri86@yahoo.com

* دانشیار گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ تأیید: ۹۶/۱۲/۲۱

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۸

مقدمه

هر نظام اندیشگی و نظریه، دارای مبانی استواری است که روبناها و دیگر ساحت‌های آن نظام بر اساس آن مبانی، شکل و سامان یافته است. مبانی هر سامانه فکری، راه و مسیر را به پویندگان طریق می‌شناساند و در بزنگاه‌های حساس، آنها را به مطلوب، راهبری می‌کند. در نظام‌های فکری، هر گونه آموزه، داده و کارویژه‌ای که وجود دارد، برگرفته از مبانی، اصول و پایه‌های فکری فراوان از جمله مبانی معرفت‌شناختی است که در همه اجزا و ارکان آن ارزش یا سامانه اثرگذار است. در بایستگی بررسی مبانی معرفت‌شناختی یک مکتب، اندیشه یا ارزش، به این امر می‌توان بسنده کرد که این بحث، مرزکشی و شفاف-سازی با دیگر اندیشه‌ها و مکاتب را روشن می‌سازد. بر اساس مبانی ویژه یک مکتب است که اصول، قواعد، معیارها و مسائل سامان می‌گیرند و بر پایه آنها، پژوهنده به شاخص‌ها دست می‌یابد و در مراحل بعد، روند گذر از مفاهیم به مصادیق فراهم می‌شود؛ از این‌رو شفافیت مبانی و توجه به آن، دارای اهمیت است. هرچند همه مکتب‌های فکری در صدد پاسخ به پرسش‌های بنیادین زندگی هستند، اما به هنگام پاسخ به آن پرسش‌ها با دیدگاه‌های متعددی در معرفت‌شناسی‌ها روبه‌رو می‌شویم. بنیادی‌ترین پرسش‌های فلسفی، معرفت‌شناختی هستند.

این نوشته به‌طور ویژه مبانی معرفت‌شناختی عدالت اجتماعی را بررسی می‌کند. این مبانی، مباحثی پایه‌ای و تأثیرگذار هستند که سازه نظریه عدالت با توجه به آنها استوار می‌شود. مبانی اغلب در ایجاد زیرساخت اندیشه‌ها، نقش کلیدی بر عهده دارند و بستری مناسب برای بهره‌وری از معرفت‌های دیگر با حفظ اصالت و سنجیدگی فراهم می‌کنند. این نوشتار بر آن است با روش تحلیلی-توصیفی، ارجاع به آیات قرآن کریم و بهره گرفتن از دلیل عقلی، به این پرسش پاسخ دهد که مبانی معرفت‌شناختی عدالت اجتماعی از منظر قرآن کریم کدام است و در فرضیه بر این امر تأکید شده است که از منظر ادبیات و منطق قرآن کریم، مبانی معرفت‌شناختی عدالت اجتماعی را می‌توان در مواردی چون غایت-گرایی عادلانه، امکان شناخت پیشینی-عقلی عدالت، حکم ذاتی عقل در فهم عدل، تأیید

فهم عقلی، عقلایی و فطری انسان‌ها از عدالت رصد کرد و شریعت یکی از منابع فهم عدالت به شمار می‌آید.

الف) تبیین مفاهیم

۱. مبانی

یکی از دشواری‌های بحث مبانی، خلط و درهم‌آمیختن آن با چند عنوان دیگر است. برای آنکه در این نوشتار این مشکل پیش نیاید، تلاش می‌شود «مبانی» از مفاهیم نزدیک به آن جدا گردد. هنگام بحث از مبانی، غالباً این مفهوم با مفاهیمی دیگر چون مبادی، اصول، قواعد، ادله و حتی مسائل، در هم آمیخته می‌شود و همین امر موجب می‌گردد مباحث شفافیت و دقت لازم نداشته باشند. در «مبنا» بحث از «ما بینی علیه» است؛ پایه‌ای که بر اساس آن، اصول، قواعد و مسائل استوار می‌شود؛ آن‌گونه که بر پایه مبانی، نظام‌های سیاسی، حقوقی یا اقتصادی شکل می‌گیرند و مقررات وضع می‌شود. مبانی، گزاره‌های اخباری هستند که نظریه‌ها بر آنها مبتنی می‌شوند. به بیان دیگر، منظور از مبانی، آن بنیادهای فکری است که حضور و تفتن به آنها در نوع برداشت از مفاهیم و ارزش‌ها، تأثیری قطعی و انکارناپذیر خواهد داشت. ویژگی مبانی آن است که اغلب از فراگیری و کلیتی وسیع برخوردارند، اما از حیث کمی محدودند؛ کشفی‌اند، به این معنا که وضع‌شدنی نیستند؛ پیشینی‌اند و از نصوص قابل دستیابی هستند؛ پس برای درک آنها باید به منابع فهم و برداشت مفاهیم مراجعه و آنها را اصطیاد کرد. ویژگی دیگر مبانی، برون‌دانشی بودن آنهاست. مبانی به‌طور خاص درگیر دانش ویژه‌ای نمی‌شوند. با توجه به خصیصه «فراگیری» که ذکر شد، مبانی ناظر به مفاهیم، مسائل و دانش‌های مختلف هستند که البته نسبت به هر کدام، ویژگی خاصی خواهند داشت. مبانی اغلب جزو مقوم نظریه‌ها به شمار نمی‌آیند؛ هرچند تأثیری مستقیم در آنها دارند. به بیان دیگر، مبانی، خادم تولید نظریه هستند و بر اساس آنها نظریه شکل می‌گیرد. با توجه به این بحث، «مبانی» از «مبادی» که بیشتر به مباحث آغازین دانش‌ها اطلاق می‌شود، تفکیک می‌شود؛ از این رو مسائلی مانند شناخت ماهیت و مفهوم موضوع، شناخت وجود موضوع و شناخت اصولی

که با آنها مسائل هر علم ثابت می‌شود، از مبادی‌ای است که به تصویری و تصدیقی تقسیم می‌شود و نه مبانی (برای توضیح بیشتر مبادی تصویری و تصدیقی، ر.ک: غروی اصفهانی، [بی‌تا]، ص ۱۷ / مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۸۸).

۲. معرفت‌شناسی

ریشه عمده اختلاف‌ها و تفاوت‌های میان مکاتب و گرایش‌های گوناگون، در ناهمخوانی آنها در مبانی معرفت‌شناختی* نهفته است. معرفت‌شناسی به خاستگاه معرفت می‌پردازد و ساختار، روش و اعتبار آن را بررسی می‌کند و موضوع آن معرفت است. در این حوزه کوشش برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌هاست که معرفت چیست و شیوه‌های خوب اطمینان‌بخش دستیابی به آن کدام‌اند؟» (گریلینگ، ۱۳۸۰، ص ۲۲). در معرفت‌شناسی به دنبال پاسخ به پرسش‌هایی هستیم که مجموع این پرسش‌ها و پاسخ‌ها مسائل معرفت‌شناسی را تشکیل می‌دهند؛ از قبیل اینکه آیا واقعیتی وجود دارد؟ به فرض وجود، آیا دست‌یافتنی است؟ به فرض دستیابی، آیا این دستیابی قطعی و یقینی است؟ به فرض دستیابی یقینی، ابزار آن چیست؟ آیا این معرفت یقینی، مطابق با واقع است؟ ملاک مطابقت و معنای صحیح آن چیست؟ (معلمی، ۱۳۸۰، ص ۵۲). در فلسفه غرب به‌طور معمول در تعریف معرفت به سه مؤلفه اصلی اشاره می‌شود: «باور»، «صدق»، «توجیه». پس معرفت یعنی «باور صادقِ موجه».

هر یک از این مؤلفه‌ها یکی از شروط لازم در تحقق معرفت است. مراد از تحلیل معرفت در این خوانش از معرفت‌شناسی، تحلیل معرفت گزاره‌ای است (ر.ک: هاسپرس، ۱۳۷۹، ص ۱۳۳ / شمس، ۱۳۸۲)؛ اما در فلسفه اسلامی، معرفت فقط شامل گزاره‌ها نمی‌شود، بلکه مفهومی اعم از مفاهیم (تصورات) و گزاره‌ها (تصدیقات و قضایا) است.

۳. عدالت اجتماعی

در ریشه مفهوم عدالت، حکم به حق، تصریح شده است: «العدل: الحکم بالحق» (ر.ک:

* واژه «Epistemology» برگرفته از ریشه یونانی دو کلمه «Episteme» (به معنای دانایی، معرفت و حکمت) و «Logos» (به معنای عقل، فهم، نظریه و دانش) است.

حسین‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۴۷-۴۸). آن‌گونه‌که میانه‌روی و دوری از افراط و تفریط نیز ذکر شده است (مصطفوی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۵۶). عدالت اجتماعی، مفهومی عام و فراگیر است که دربردارندهٔ جلوه‌های متعدد اجتماع اعم از سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و حقوقی نیز می‌شود. نوع دیگری از عدالت اجتماعی، عدالت توزیعی (Distributive Justice) است که پخش و توزیع منصفانهٔ مواهب و منافع و وظایف میان مردم را مد نظر دارد و مهم‌ترین ویژگی آن رعایت انصاف در سهم‌بری و برخورداری افراد است؛ همچنان‌که عدالت تأدیبی به حفظ و حراست بی‌طرفانه از قانون و نظم اجتماعی می‌پردازد و مهم‌ترین ویژگی آن رعایت بی‌طرفی است. قانون و مجریان آن نباید تنها به منافع و مصالح اشخاص خاص توجه ویژه کنند، بلکه به مقتضای این عدالت همه باید در برابر قانون، یکسان باشند (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۸، ص ۵۵-۵۷). از این‌رو گفته می‌شود که در عدالت اجتماعی، بیشترین توجه بر چگونگی توزیع منابع کمیاب جامعه یا درواقع تناسب میان داده‌های (Inputs) افراد و ستانده‌ها (Outputs) معطوف می‌شود (استالی‌براس، ۱۳۶۹، ص ۵۴۳-۵۴۲). علامه طباطبائی^{ره} اعتدال را در مفهوم اصطلاحی عدالت یادآور می‌شود که میانه‌روی بین دو روش عالی و دانی و دو سوی افراط و تفریط، دارای ارزشی حقیقی و وزنی بزرگ در اجتماع انسانی است که ترکیب، تألیف و همبستگی اجتماعی بر آن استوار است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۰۵).

می‌توان گفت عدالت اجتماعی، ارزشی است که با فراگیر شدن آن، جامعه دارای زمینه‌هایی می‌شود که افراد به حق خود می‌رسند و امور جامعه، به تناسب و تعادل در جای بایستهٔ خویش، قرار می‌گیرد.* از آنجاکه در هستهٔ مرکزی این تعریف، «حق»، «احقاق آن» و توزیع شایستهٔ آن وجود دارد. با این وصف، چون نیک بنگریم که حق، مقدم بر عدالت است و «عدالت مرحلهٔ اجرایی حق است. حق، طبیعی و ثابت است، ولی عدالت و اجرا ارادی و اختیاری است» (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۲۱۵).

* برای عدالت اجتماعی، تعاریف گوناگونی وجود دارد (برای نمونه ر.ک: الصعیدی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۴۲/ مطهری، ۱۳۸۱، ص ۵۹ به بعد/ صلیبا، ۱۳۷۰، ص ۴۶۱/ 154 & p.5, Russel, 2004).

با توجه به آنچه آمد، در ادامه تلاش می‌شود مبانی معرفت‌شناختی عدالت اجتماعی با توجه به ادبیات و منطق قرآن کریم بررسی شود.

ب) غایت‌گرایی عادلانه

دو نگرش کلی در مطالعات عدالت اجتماعی وجود دارد؛ این بحث، گاه از زاویه سودگرایی (Utilitarianism) و خردابزاری (Instrumental Reason) و گاه از منظر غایت‌گرایی (Teleology) بررسی می‌شود. در نگره نخست هر آنچه برای «خود» مفید و سودمند باشد، مورد توجه قرار می‌گیرد. «عقل» در این دیدگاه، به معنای خدمتکار نفس و به قول هیوم، برده شهوات و خواهش‌هاست. عقل نمی‌تواند بگوید هدفی بیش از هدف دیگر عقلانی است. هر هدف یا شیء خواستنی، «خوب» خواهد بود؛ به این دلیل که «خواستنی» است. کار عقل این است که انرژی‌های نیرومند اما نامنظم خواهش‌ها و امیال را تنظیم نموده و به آنها بیاموزد که چگونه از اقتصادی‌ترین راه‌ها بیشترین میزان رضایت شخص را به دست آورد» (آریلاستر، ۱۳۶۷، ص ۵۱) که از آن به عقل ابزاری تعبیر می‌کنند. دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱م) پافشاری داشت که انسان باید سود ببرد. در نظام سیاسی باثبات، فرد، خود را صاحب سود می‌پندارد. هر عضو جامعه به این منافع حساس است و به گونه‌ای عمل می‌کند که دیگران نیز مانند او عمل کنند (See: Hume, 2014, p.22). این روند در مکتب «اصالت سود» جرمی بنتام (۱۸۳۲-۱۷۴۸م) کامل‌تر شد. به باور او طبیعت برای انسان دو کارفرمای ماهر و مسلط قرار داده است: درد و شادی. این دو به ما می‌گویند که عادلانه و ناعادلانه چیست. آنها بر همه امور، گفتار و افکار ما مسلط‌اند؛ از این‌رو بیشترین شادی برای بیشترین افراد، بنیاد اخلاق و قانون‌گذاری است (See: Bentham, 2005, p.53) و عدالت با نیل به این هدف تحقق می‌یابد. در این انگاره، انسان‌مداری (Anthropocentrism) و انسان‌گرایی (Humanism) غالب می‌شود. انسان، مرکز و مدار عالم فرض می‌گردد و خوش‌باشی او برترین هدف به شمار می‌آید. در نگرش هابزی، عدالت چیزی جز پای‌بندی انسان‌ها به قراردادهای و توافق‌های خود با دیگران در راستای تأمین منافع نیست. در نگره قرارداد، عدالت و لذت بیشتر با توجه به

شرایط و مقتضیات و ذهنیات افراد و بر اساس عقل جمعی و ضروریات زمانه، تبیین، ارزیابی و بازتعریف می‌شود. پس عدالت قابل تغییر است، نه ثابت و تغییرناپذیر. این نظریه که از قرن هفدهم به بعد رواج یافت، عدالت را دوراندیشی و عمل عقلانی برای حفظ منافع فردی می‌داند که به شناسایی منافع دیگران هم نیاز دارد. عدالت، محدودیتی است که افرادی ذی‌نفع به خود تحمیل می‌کنند تا همکاری دیگران را جلب نمایند. افراد، خواه و ناخواه در پی منافع خود هستند و عمل عادلانه هم ممکن نیست مغایر با منافع فردی باشد، وگرنه بی‌اثر خواهد بود. عدالت هم به سود عامل آن است و هم به سود دیگران یا عموم مردم. بعدها جان استوارت میل (John Stuart Mill)، مکتب بنتام (Benthamism) را در لیبرالیسم به تکامل رساند. به عقیده بنتام، خیر و صلاح جامعه، در دست قانون‌گذار هوشمند است و می‌تواند دولتی از جامعه را پیش‌بینی کند که در آن بیشترین لذت‌ها برای اکثریت عددی افراد جامعه فراهم شده باشد (سابین، ۱۳۵۱، ص ۲۸۲). این مکتب، «اصالت سود و نفع‌انگاری، به حداکثر رساندن سود برای بیشترین افراد جامعه را مبنای تصمیم‌گیری سیاسی، وضع قوانین و رعایت عدالت در جامعه می‌داند و امر بایسته، درست و الزامی همان است که جامعه را به آن حد و مرز برساند. در نقد این انگاره بعضی معتقدند که با این نگرش، عدالت بیش از هر مفهوم اخلاقی دیگر آسیب می‌بیند (Postema, p.148)؛ زیرا اینکه سود ملاک همه چیز شود، به افراد این مجوز را می‌دهد تا برای افزونی سود خویش، دست به هر کاری بزنند؛ هرچند عدالت لحاظ نشود.

اما در مکتب غایت‌انگاری بر ارزش ماهوی عدالت و خیر ذاتی آن، تأکید می‌شود. سقراط بر این باور بود که عدالت تنها ابزاری برای رفاه نیست، بلکه افزون بر این، جزو اساسی و بنیادین خیر است» (Edwards, 1967, p.330). در دوران جدید این نگرش، بیشتر مدیون ایمانوئل کانت (Immanuel Kant) (۱۷۲۴-۱۸۰۴) است که به‌جد فایده‌گرایی را نقد کرد. وی میل طبیعی، سود و قرارداد را مبنای عدالت نمی‌داند، بلکه عدالت، مستلزم گذشتن از منافع شخصی است. عدالت صرفاً ابزاری برای رسیدن به سود

و لذت بیشتر نیست. او استدلال کرد که اصول مبتنی بر تجربه - مانند فایده و مطلوبیت - نمی‌توانند مبنای مقررات اخلاقی را تشکیل دهند؛ درحالی‌که فایده‌گرایان در محاسبه‌های خویش مردم را ابزار سعادت دیگران می‌دانند، نه به منزله اهدافی فی نفسه و شایسته احترام (ر.ک: ساندل، ۱۳۷۴، ص ۸). او معتقد بود که قانون اخلاقی، معیار سنجش اخلاقی، همه کردارهای ماست (نقیب‌زاده، ۱۳۷۴، ص ۳۳۰). جان راولز از دهه ۱۹۷۰ میلادی به بعد، با توجه به مکتب کانت و در نظر داشتن نظریه قرارداد اجتماعی (Social Contract Theory) به بحث «عدالت به منزله انصاف» (Justice as Fairness) پرداخت.

با این همه، اشکال اساسی این رویکرد - به‌ویژه در نگرش راولزی و لیبرالی - آن است که هیچ تصور پیشینی از عدل و خیر وجود ندارد و قرارداد انسان‌هاست که مشخص می‌کند چه چیزی عادلانه و چه چیزی ناعادلانه است. وقتی عدالت، امری نسبی باشد، یعنی گروهی می‌توانند بنشینند و قرارداد کنند که چه چیز عادلانه یا ظالمانه باشد. پس عدالت، تابع قرارداد یا بسته به تشخیص اکثریت می‌شود؛ برخی از متفکران غربی، تشخیص اکثریت را مبنای مناسبی برای عدالت تلقی می‌کنند و بر این باورند که عدالت عبارت است از: هر چیزی که بیشتر مردم آن را عادلانه بدانند. به بیان دیگر، عدالت، نظامی است که آنچه را به تصدیق عموم، زمینه‌هایی برای نارضایتی مردم فراهم می‌کند، به کمترین حد برساند (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص ۱۳۴). با این نگرش، عدالت، امری سیال، نسبی، عرفی، اعتباری و قراردادی خواهد بود و در هر جامعه و عصری یک نوع خاص از عدالت وجود خواهد داشت. پس عدالت، نمی‌تواند دستور مطلق دهد، حداکثر می‌تواند برای زمان و مکان خودش، دستور دهد و امکان ندارد که عدالت برای همه زمان‌ها و مکان‌ها یک گونه بشود. همین‌طور که امکان ندارد بزرگی و کوچکی برای همه اشیا یک‌جور باشد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ص ۳۰۵). با توجه به همین نسبیّت، ممکن است عملی برای شخصی لذت‌آور باشد و برای شخص دیگری درد و رنج‌آور و برای شخص سومی بی‌تفاوت باشد که در این صورت برای شخص اول، خوب، برای شخص دوم، بد و برای شخص سوم دارای ارزش خنثی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۹).

با توجه به آنچه ذکر شد، در نگرش غایت‌گرایی قرآنی، عمل عادلانه، به طور ذاتی، مطلوبیت دارد و نفس آن عمل، نیک است و باید انجام داد، نه به دلیل سود و نفعی که به همراه می‌آورد و نه به دلیل قراردادی که بر آن شده است؛ لذا عدالت، امری اخلاقی است و نه سودمحور و اقتصادی. انگیزه عمل عادلانه صرفاً سود نیست و صرف پذیرش مردمی یا قرارداد، موجب نمی‌شود امری عادلانه یا ظالمانه تلقی گردد.

قرآن کریم برای ما بیان می‌کند که هدف از ارسال پیامبران و برانگیختن آنان برپایی عدالت بوده است: «قَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵).

اصل عدالت‌ورزی محبوبیت دارد و هدف و غایت است؛ حتی اگر به ظاهر بر خلاف منفعت شخص باشد. پس خداوند به مسلمانان امر می‌کند که حتی نسبت به دشمن، عادلانه رفتار کنند: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ: وَ الْبَتَّةَ نَبَايِدَ دَشْمَنِيْ گروهي شما را بر آن دارد که عدالت نورزید. عدالت ورزید که آن به تقوا نزدیک‌تر است» (مائده: ۸).

و در جایی دیگر می‌فرماید: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ: [أَمَا] خدا شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید؛ زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد» (ممتحنه: ۸).

خداوند، در ساحتی دیگر، مؤمنان و مسلمانان را به گفتار عادلانه دعوت می‌کند؛ حتی اگر درباره خویشان آنان باشد: «وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَكَلَّوْا كَانَ ذَا قُرْبَىٰ: و چون [به داوری یا شهادت] سخن گویند دادگری کنید؛ هر چند [درباره] خویشاوند [شما] باشد» (انعام: ۱۲۵).
و در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَكَلَّوْا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، پیوسته به عدالت قیام کنید و برای خدا گواهی دهید؛ هر چند به زیان خودتان یا [به زیان] پدر و مادر و

خویشاوندان [شما] باشد» (نساء: ۱۲۵).

با توجه به این مهم است که در قرآن کریم عدالت، در هر حال، هدفی همیشگی و غایتی دائمی ترسیم می‌شود؛ هدفی که با آن می‌توان راه به سوی سعادت برد. این اهداف، همچون شاخص‌هایی هستند که مسیر را به رهپویان نشان می‌دهد و رفتار و گفتار افراد را به سوی وظایف‌شان رهبری می‌کند.

ج) امکان شناخت پیشینی - عقلی عدالت

در اندیشه اسلامی و قرآنی، عدالت، خیر و امری پیشینی در ذات هستی است. اصل و جوهره عدالت با فطرت بشری و عقل سلیم، قابل فهم و دریافت است که برخی آن را صحت فطرت اولیه در انسان می‌نامند و آن را قوه‌ای می‌دانند که خوبی و بدی و نقص و کمال اشیا را درک می‌کند (صلیبا، ۱۳۸۱، ص ۴۷۲). حکم عقل، فرازمان و فرامکان است و ثابت؛ پس عدالت نیز ثابت و همیشگی است؛ هر چند راهکارهای دستیابی به آن در جوامع گوناگون شاید متفاوت باشد.

همواره، عدالت از اصول مذهب شیعه تلقی شده است؛ عدالتی که از سرچشمه هستی خداوند، به همه هستی، افراد، جامعه، اقتصاد و سیاست ریزش می‌کند. امام علی علیه السلام از عدالت چنین تعبیر می‌کند: «الْعَدْلُ يَضِعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا: عدل جریان‌ها را در مجرای طبیعی خود قرار می‌دهد» (سید رضی، ۱۴۲۷، حکمت ۴۳۷)؛ گویا عدالت، اشیا و امور را به جایگاه اصلی خود بر می‌گرداند، زمانی که از اصل خود دور شده‌اند. در عدالت اجتماعی، جامعه به وضعیت اصلی خودش باز می‌گردد؛ در جامعه‌ای حقوق افراد به‌راستی ادا می‌شود و دارای شرایط و بسترهای مطلوبی می‌گردد که راه به سوی کمال و سعادت هموار شود. از بیان امام علی علیه السلام تعریف عاقل با تعریف عادل، هماهنگ است. وقتی به امام علیه السلام عرض شد که «عاقل را برای ما توصیف کن»، امام علیه السلام در پاسخ، همان را بیان کرد که در تعریف عدل فرموده بود: «عاقل کسی است که هر چیز را در جای خود می‌نهد». آن‌گاه از ایشان پرسیده شد: «جاهل کیست؟» امام علیه السلام فرمود: «بیان کردم» (همان، حکمت ۲۳۵، ص ۱۷۱). با این وصف - به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی - عدل، عین عقل و خرد

عملی است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۳). هر چیزی را به جای خود نهادن یا هر کاری را به وجه شایسته انجام دادن، کاری عالمانه، حکیمانه و درست تلقی می‌شود که با عقلانیت ارتباطی استوار دارد.

اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل و جلوگیری از ستمگران و حکومت جائزانه و بسط عدالت فردی و اجتماعی و منع از فساد و فحشا و انواع کج‌روی‌ها و آزادی بر معیار عقل و عدل و استقلال و خودکفایی و جلوگیری از استعمار و استثمار و استبعاد و حدود و قصاص و تعزیرات بر میزان عقل و عدل و انصاف و صدها از این قبیل، چیزهایی نیست که با مرور زمان در طول تاریخ بشر و زندگی اجتماعی کهنه شود. این دعوا مشابه آن است که گفته شود قواعد عقلی و ریاضی در قرن حاضر باید عوض شود و به جای آن، قواعد دیگر نشانده شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ج ۲۱، ص ۱۷۷).

البته نکته‌ای که در این میان باید توجه کرد، آن است که افزون بر توان عقل برای تشخیص معیارهای عدالت، سخن الهی نیز به جویندگان این عرصه یاری می‌دهد تا برخی ملاک‌ها و سنجه‌های عدالت را مشخص کنند و تصویری از دادگری در عرصه فردی یا اجتماعی به دست آورند و با آن معیارها و فهم خیر و سعادت، راه برای توزیع عادلانه نعمت‌ها و امتیازات فراهم شود.

۱. حکم ذاتی عقل در فهم عدل

عدالت یکی از آموزه‌های همیشگی قرآن است که خداوند همواره به آن امر کرده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰)؛ با توجه به فعل مضارع در آیه که دلالت بر استمرار و دوام دارد، عدالت، اصلی است که خداوند همواره به آن امر می‌کند.

یا در بیانی دیگر می‌فرماید: «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (مائده: ۸). همچنین در آیه‌ای به صراحت آمده است که اگر میان مردم داوری می‌کنید، بر اساس عدل حکم کنید: «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸). این اصل اساسی، همان است که همه احکام و دستورهای الهی بر گرد آن دور می‌زنند.

ارزش‌ها یا ذاتی یا عرضی‌اند. عدالت از جمله ارزش‌های ذاتی است؛ یعنی ارزش آن

به مقتضای ذات است و از مقوله‌ای دیگر کسب ارزش نکرده است. درگیری علمی اشاعره و معتزله بر سر همین امر بوده است؛ اشاعره بر این باور بودند که امر عادلانه آن است که شارع مقدس به ما گوید: «الحسن، ما حسنہ الشارع والقبیح ما قبیحہ الشارع» (قوشجی، [بی تا]، ص ۱۴۱ / ر.ک: حلی، ۱۴۰۷، ص ۸۳ / فنیسان، ۱۹۹۷، ص ۲۶۱). پس عقل ما چندان شأنیت و توان تشخیص میان امر عادلانه و ناعادلانه را ندارد، بلکه هر آنچه از منبع وحی به ما رسد و معین کند، عادلانه است. در مقابل، شیعه و معتزله بر این باورند که عادلانه بودن یا نبودن امور، به وضع شارع نیاز ندارد، بلکه عقل آدمی این توانایی را دارد که دادگری و ستم را هم از جدا کند. البته این بحث مبتنی بر امر بنیادین «حسن و قبح ذاتی افعال» است.

این ادبیات در دانش اصول فقه نیز تقریر شده است. محمدحسین اصفهانی در حجیت عقل چنین استدلال می‌کند:

۱. هر انسانی، خود و کمالش را دوست دارد؛ ۲. در نتیجه، هر فعلی که به کمال وی کمک کند، محبوب او است؛ ۳. انتظام جامعه به انسان کمک می‌کند تا به کمال مطلوب برسد؛ ۴. عدل به انتظام جامعه، یاری می‌دهد و ظلم به عدم انتظام؛ ۵. بنابراین انسان‌های عاقل عدل را دوست دارند و از ظلم متنفرند؛ ۶. در نتیجه انسان‌های عاقل، بما هم عقلاً، بنا را بر مدح عدل و ذم ظلم می‌گذارند تا عدل در جامعه رواج یابد و از ظلم اجتناب شود (اصفهانی، ۱۳۷۶-۱۳۷۷، ص ۱۵۷).

یکی از مبانی دیدگاه اشاعره که با اندیشه سیاسی ارتباطی وثیق پیدا می‌کند، عبارت بود از نقد ارزش عقل در مقابل اصل ایمان و نفی آن به دلیل انطباق نداشتن با اصل ایمان به غیب (ر.ک: الفاخوری و الجرج، ۱۳۷۷، ص ۱۴۲-۱۵۸). اشاعره خودشان را محصور به برداشت‌های محدود از معارف دینی بدون دخالت عقل کرده بودند و درباره خاستگاه معرفت، باور داشتند که حسن و قبح افعال انسان ذاتی نیست، بلکه نیکو بودن یا نبودن افعال مربوط به وضع شارع است. شارع به ما می‌گوید، کدام امر خوب یا بد است. ما از خودمان نمی‌توانیم نیکویی و زشتی امور را دریابیم، چه بسا عقل و سرشت ما چیزی را نیکو دریابد، اما قبیح باشد و برعکس. پس امر عادلانه آن است که شارع مقدس به ما

می‌گوید. هر آنچه از منبع وحی به ما رسد و معین کند، عادلانه است.

اما در مقابل، معتزلی‌ها و شیعیان بر این باور بودند که زشتی و زیبایی عدالت، ذاتی است. عقل بدون نیاز به وضع شارع، آنها را درک می‌کند و این توانایی را دارد که دادگری و ستم را از هم جدا کند؛ هر چند اصولاً شارع به قبیح دستور نمی‌دهد. شیعه معتقد است که عقل منبع تمامی دلایل بوده و همه براهین به آن ختم می‌شود و توانایی فهم احکام کلی شرعی را به واسطه حسن و قبح عقلی دارد (حکیم، ۱۴۱۸، ص ۲۷۸). بر اساس این دیدگاه، عقل می‌تواند مصادیق عدل و ظلم را دریابد و از این‌رو برداشت‌های مستنبط از متون شرعی نیز باید بر محور عدالت تنظیم شود (برای تفصیل بحث، رک: سیدباقری، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴-۱۰۹)؛ لذا فراوان‌اند روش‌ها و رفتارهایی که امروزه می‌توانند به بسط عدل یاری رسانند، اما بنا به مقتضیات زمانی، در شرع نیامده است (همو، ۱۳۸۷، ص ۴۵).

از سویی دیگر، می‌دانیم که خداوند رئیس خردمندان است و در جای خود ثابت شده است که او عادل است؛ پس هر حکمی که صادر می‌کند، عقلی و عادلانه است؛ هر چند انسان به همه زوایای آن حکم پی نبرد. در قرآن کریم انسان‌ها امر شده‌اند که هم «حکم به عدل کنند» (نحل: ۹۰) و هم در آیات گوناگونی تأکید می‌شود که رأی و حکم شما باید بر اساس «ما اراک الله» و «ما انزل الله» باشد (برای توضیح بیشتر، رک: دانش‌پژوه، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹)؛ از این‌رو به حضرت محمد ﷺ امر می‌شود: «قُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ: بگو به هر کتابی که خدا نازل کرده است، ایمان آورده‌ام و مأمورم در میان شما عدالت کنم» (شوری: ۱۵).

و امر می‌شود که حکم و داوری او نیز باید بر اساس دستور و حکم خداوند باشد: «فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (مائده: ۴۸).

پس عقل درمی‌یابد که خداوند آفریننده عقل، حکم عادلانه را برای سعادت انسان‌ها فرستاده است. آن‌سان که عقل سلیم دستیابی برابر همگان به فرصت‌ها و امکانات را نیز تأیید می‌کند که در نگاه اولی همه انسان‌ها آفریده خداوند و از یک پدر و مادر هستند (نساء: ۱).

۲. تأیید فهم عقلی و فطری انسان‌ها از عدالت در قرآن کریم

«فطریات انسان، سلسله‌مسائلی بوده که امروزه این مسائل را به نام "انسانیت" مطرح می‌کند. هیچ مکتبی نیست که منکر یک سلسله‌ارزش‌های انسانی باشد» (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۲۹). در روح و سرشت انسان، گرایش به امور متعالی مانند گرایش به حس حقیقت‌جویی، حس عدالت‌طلبی، گرایش به خیر و فضیلت، پرستش و عدالت وجود دارد. بنابراین عدالت در سرشت انسان وجود دارد، ذاتاً به آن تمایل و گرایش دارد، آن را می‌پذیرد و می‌جوید و خواهان اجرای آن می‌شود.

از سوی دیگر، می‌دانیم که یکی از آموزه‌های اصیل قرآن کریم دعوت به اندیشه و تفکر است: «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» بدین‌گونه، خداوند آیات خود را برای شما بیان می‌کند، باشد که بیندیشید» (بقره: ۲۴۲). * آن‌گونه که در سوره محمد ﷺ با حالت انتقادی پرسیده می‌شود: «چرا در قرآن نمی‌اندیشند؟» (محمد: ۲۴).

در فهم و اجرای عدالت اجتماعی نیز از عقلی سخن به میان می‌آید که خرد سالم آن را درمی‌یابد و هیچ زمانی کهنه و منسوخ نمی‌شود و هیچ شرایط تاریخی، فکری و جغرافیایی و عوامل اجتماعی و فرهنگی آن را دگرگون نمی‌کند؛ مثل نیکی کردن، بدی ظلم و حقوق برابر برای افراد مساوی.

با مراجعه به قرآن کریم، درمی‌یابیم که خداوند با توجه به فهم عقلی و فطری انسان‌ها با آنان سخن می‌گوید و عقل بشری می‌تواند برخی از مفاهیم اولیه و عقلی را بدون وحی نیز دریابد؛ از این‌رو خداوند با توجه به همان معنایی که عقل‌های انسان‌ها از عدل، احسان، فحشا و منکر می‌فهمند، با مردم سخن می‌گوید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۹۰).

در این آیه، امر و نهی خداوند وجود دارد. امر و نهی فرع بر آن است که مخاطب، پیشاپیش متعلق آن را درک کرده باشد؛ از این‌رو روشن می‌شود خداوند فهم ما را از این مفاهیم حجت دانسته و بدون آنکه آنها را برای ما تعریف کرده باشد، ما را مورد خطاب

* شبیه همین مضمون در آیه ۱۱۸ سوره آل‌عمران آمده است.

و امر خویش قرار داده است. با توجه به فراگیری و همراهی عقل و وحی است که به عنوان دستوری کلی خداوند بیان می‌دارد که پیام‌آوران ما در هر امتی بر اطاعت خداوند و پیروی نکردن از طاغوت‌ها تأکید داشته‌اند: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۶).

این بیان و برداشت از آنها به ما نشان می‌دهد که عدالت امری پیشینی و عقلی است که می‌توان به آن شناخت پیدا کرد. از دیگر سو، قبل از قرارداد و اعتبار انسان‌ها نیز عدالت، عدالت است و امور ظالمانه، ظالمانه. عدالت پدیده‌ای اصالت‌دار است؛ هرچند راه‌های رسیدن به عدالت اجتماعی، مطابق با جوامع گوناگون و شرایط زمانی و مکانی تفاوت کند.

در برخی آیات قرآن مردم به عمل عادلانه تشویق می‌شوند، بدون آنکه مصادیق و موارد جزئی آن را به تفصیل بیان کند؛ مانند آنچه در آیه «إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (مائده: ۸)، همراهی تقوا و عدالت برجسته می‌شود. و آن‌گاه که می‌فرماید: «وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا» (انعام: ۱۵۲)، بر بایستگی گفتار عادلانه تأکید می‌شود.

ورود نکردن به مباحث جزئی، نشان آن است که گویا برداشت عقل سلیم و درک راستین و اولیه انسان از عدالت تأیید شده است تا خود، مصادیق آن را دریابد؛ درست مانند دعوت به نیکی‌ها و خوبی‌ها و پرهیز از بدی‌ها. این امر نشان آن است که درک شهودی و وجدانی آدمیان، اگر با مراجعه به عقل سلیم، فطرت پاک و حس اخلاقی آنان باشد، درست و دارای اعتبار است. انسان‌ها دارای درکی وجدانی و شهودی از خوبی و بدی و درستی و نادرستی اخلاقی افعال هستند و بر اساس این فهم، به داوری درباره حسن و قبح افعال می‌پردازند. عقل در این شناخت به انسان‌ها یاری می‌رساند و داوری او نیز از امور مستقل عقلی است.

شهید صدر^{ره} در این باره معتقد است که عقل، حکم شرعی «العدل یحسن فعله شرعاً» را این‌گونه به دست می‌آورد که نخست به حسن عدل حکم می‌کند: «العدل یحسن

فعله عقلاً؛ سپس این صغری را در کنار کبرای عقلی دیگر می‌گذارد که همان ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع است: «کل ما یحسن فعله عقلاً یحسن فعله شرعاً»؛ یعنی به کمک ملازمه میان حکم عقلی «حسن عدل» و حکم شرعی «حسن عدل»، نتیجه می‌گیرد که عدل از نظر شرع نیز حسن دارد. بنابراین عقل، بین حکم شرع «حسن شرعی عدل» و بین حکم عقل «حسن عقلی عدل»، ملازمه می‌بیند و در اینجا چون صغری، عقلی است و کبری (که همان ملازمه باشد) نیز عقلی است، به آن مستقالات عقلی می‌گویند. نکته مهم آن است که قرآن کریم و نصوص دینی بر این امر عقلی تأکید بسیار داشته‌اند. تفاوت عدل با دیگر صفات از جنبه اجتماعی است؛ زیرا عدل صفتی است که بازده اجتماعی دارد (ر.ک: صدر، ۱۳۶۹، ص ۲۳۹). پس با این نگره، آنچه را که عقل سلیم، عدل می‌شناسد و به فرایند احقاق حق رأی می‌دهد، شریعت نیز به آن حکم می‌کند.

۳. عدالت، امر پذیرفته شده عقلایی

عدالت، رعایت حقوق افراد و عطا کردن حق به ذی‌حق است و ظلم، پای مال کردن حقوق، تجاوز و تصرف در حقوق دیگران است. معنای حقیقی عدالت اجتماعی بشری، یعنی عدالتی که در قانون بشری باید رعایت شود و افراد بشر باید آن را محترم بشمارند، همین معناست. این عدالت متکی بر دو چیز است: یکی حقوق و اولویت‌ها؛ یعنی افراد بشر نسبت به یکدیگر و در مقایسه با یکدیگر نوعی حقوق و اولویت پیدا می‌کنند؛ برای مثال کسی که با کار خود محصولی تولید می‌کند، طبعاً نوعی اولویت نسبت به آن محصول پیدا می‌کند و خاستگاه این اولویت کار و فعالیت اوست. یکی دیگر، ویژگی ذاتی بشر است که به گونه‌ای آفریده شده که در کارهای خود، الزاماً نوعی اندیشه‌ها که آنها را اندیشه‌های اعتباری می‌نامیم، استخدام می‌کند و با استفاده از آن، اندیشه‌های اعتباری به عنوان «آلت فعل» به مقاصد طبیعی خود می‌رسد. آن اندیشه‌ها، سلسله‌اندیشه‌های «انشایی» هستند که با «بایدها» مشخص می‌شوند. از آن جمله این است: برای اینکه افراد جامعه بهتر به سعادت خود برسند، باید حقوق و اولویت‌ها رعایت شود و این است مفهوم عدالت بشری که وجدان هر فرد آن را تأیید می‌کند و نقطه مقابلش را که ظلم نامیده

می‌شود، محکوم می‌سازد (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۶۲).

بنابراین عدالت امری است که هم عقل به آن حکم می‌کند و هم عقلایی که از آن نعمت بهره‌مند هستند؛ از این رو به نتایج و پیامدهای آن نیز ملتزم هستند. پس اگر کسی در ملک و حق دیگر تصرف نابجا کند، آن را ظالمانه می‌دانند؛ زیرا آن فرد را در تلاشی که انجام داده است، صاحب حق و اولی به تصرف می‌دانند.

د) شریعت یکی از منابع فهم عدالت

یکی از مسائلی که در معرفت‌شناسی بررسی می‌شود، منبع معرفت است. در بحث عدالت - همان‌گونه که بیان شد - عقل انسانی توان آن را دارد که این اصل و گاه مصادیق آن را دریابد و بفهمد؛ اما این امر به معنای آن نیست که شناخت همه این موارد بر عهده عقل باشد و توان داشته باشد که همه آنها را دریابد. عقل هر چند کلیت و مصادیق عدالت را می‌فهمد، کلیت شریعت را هم تأیید می‌کند؛ اما گاه ممکن است برخی جزئیات و مصادیق آن را که از منبعی بالاتر از عقل - وحی و شریعت - بیان می‌شود، دریابد؛ ولی این را می‌داند که شریعت هر آنچه را که عدل است، می‌گوید. به بیان استاد مطهری^{۱۱} اصل عدالت نیز از مقیاس‌های اسلام است و باید دید چه چیزی بر او منطبق می‌شود. عدالت در سلسله علل احکام است، نه در سلسله معلولات؛ این نیست که آنچه دین گفت، عدل است، بلکه آنچه عدل است، دین می‌گوید. این معنای مقیاس بودن عدالت برای دین است (همو، ۱۴۰۳، ص ۱۴)؛ از این رو یکی از منابع فهم و کشف عدالت، شریعت است که هر چه عادلانه بوده، به آن حکم کرده است. در اندیشه شیعه، عدل یکی از جامع‌ترین صفات فعل خداست و عدل الهی به معنای دور بودن پروردگار از انجام کار قبیح و بایستگی انجام کارهای نیکوست؛ اما اشاعره - همان‌گونه که اشاره شد - نقش عقل را از میان بردند و بر این باورند که خداوند هر فعلی را انجام دهد، عدل است؛ زیرا او مالک و دارنده است و دارنده هر گونه که بخواهد در دارایی خود تصرف می‌کند. «آنان معتقدند هیچ کاری به خودی خود، عدل یا ظلم نیست. آنچه خدا انجام دهد، عین عدل است. به فرض خداوند به مطیعان کیفر بدهد و به گناه‌کاران پاداش دهد، عین عدل است»

(همو، ۱۳۸۷، ص ۲۹). آن چنان که عقل ابزاری و مادی‌اندیش نیز شاید عادلانه بودن جزئیات احکام را درک نکند؛ از این رو در نگرش قرآنی، قصاص، مباحث مربوط به وراثت، حدود الهی، خمس و زکات، همه از مظاهر عدالت به شمار می‌آیند؛ هرچند ممکن است، عقل همهٔ ساحت‌های عادلانهٔ این دستورها را نفهمد.

قانون شرع، عادلانه است و خداوند عادل به همگان دستور می‌دهد که حکم به عدل کنند: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸).

باری، عقل سلیم عادلانه بودن ساختار کلی شریعت و دستورهای آن را می‌پذیرد و می‌فهمد و از این مبنا، دیگر مسائل را هم می‌تواند بفهمد. صدرالمتألهین بر این باور است که در معاملات، امور مربوط به ازدواج و امور جنایی به قانونی ثبت شده نیاز دارد که همهٔ مردم به آن مراجعه کنند و میان آنان به عدل حکم کند و آن قانون، شرع است؛ در غیر این صورت کشمکش و فساد در نظام اجتماعی به وجود می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۶۱۳-۶۱۴)؛ بنابراین در این جامعه دو سامانهٔ عقل و شرع با یکدیگر در تعامل و همکاری‌اند و زمینهٔ درک روشنی از اهداف هستی و حرکت به کمال مطلق فراهم می‌شود و شرع، امور را هدایت‌گری عادلانه می‌کند؛ هرچند گاهی ممکن است عقل نتواند همهٔ زوایای پیدا و پنهان مسئله را دریابد. به تعبیر علامه طباطبائی^ع عدل دو قسم است: عدل مطلق که عقل آن را نیک می‌شمارد و در زمان‌های مختلف منسوخ نمی‌شود و هیچ‌گاه ستم نام نمی‌گیرد؛ مانند احسان به کسی که به دیگری نیکی کرده است و عدلی که با شرع شناخته می‌شود و دست عقل به آن نمی‌رسد؛ مانند قصاص، ارش جنایت و حکم مال مرتد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۳۱). بنابراین در جامعهٔ اسلامی، همان‌گونه که عقل و دستورهای آن پذیرفته می‌شود، شریعت نیز مبنای عمل است و بر اساس آن، معاملات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تنظیم و سامان می‌یابد؛ امری که وفاداری به همهٔ الزامات آن، جامعه را به سوی داد راهبری می‌کند.

نتیجه‌گیری

با توجه به برخی از مبانی معرفت‌شناختی اندیشه اسلامی، می‌توان دریافت که آن مبانی صرفاً در محور حس و تجربه گرفتار نمی‌آید و خلاصه نمی‌شود؛ زیرا در صورتی که مادی‌گرایی و امور حسی مبنا قرار گیرد، زندگی فردی و اجتماعی انسان از اصول اخلاقی، عدالت و آزادی تهی می‌شود و حقیقت انسان تنزل می‌یابد. نگاه صرفاً مادی نیست، بلکه معرفت و شناخت را می‌توان از مسیر مطمئنی چون وحی نیز دریافت کرد که در معرفت‌شناسی اسلامی وحی مهم‌ترین منبع معرفت به شمار می‌رود و سرچشمه‌ای ناکاران مند و به دور از خطاست و همین خود تفاوت بنیادینی در فهم زوایای عدالت اجتماعی است.

توحید در جوهره اندیشه قرآنی و همه مبانی و مفاهیم، نقش انکارناپذیری دارد و در همه عرصه‌ها حضوری جدی و همیشگی دارد: «التصديق بوحدانية الله في ذاته والعدل في أفعاله» (آملی، ۱۳۶۸، ص ۵۹۰). با توجه به همین عنصر کلیدی است که بنیان وضع قوانین تشریحی در اسلام بر پایه عدالت است و هیچ قانونی را نمی‌توان یافت که در آن کوچک‌ترین ظلم و ستم یا تمایلی به بیداد داشته باشد (بقره: ۲۷۹ / حشر: ۷) که احکام همه از عدل محض صادر شده‌اند.

در دوران جدید شناخت متفاوت و تازه‌ای از انسان، آشکار شده است. در این نگره، انسان آموزه‌های وحیانی را نمی‌پذیرد؛ پس او می‌پندارد که با عقل خویش می‌تواند همه مشکلات را بگشاید. انسان و ذهن کاوشگر او می‌تواند آزادانه به همه افق‌ها سرکشی کند و در این فراگرد، هر چه را می‌پسندد، برگزیند و آن را عادلانه پندارد. انسان، فعال‌گزینه‌گر و فاعل مختار است؛ پس نباید هیچ قید و بندی او را محدود کند و مرز گذارد. در این نگره، هدف‌گذاری ارزش‌ها با انسان است؛ با این ادعا که کسی نمی‌تواند ادعای دستیابی به حقیقت مطلق را بکند. نوعی نسبی‌گرایی بر معرفت، حاکم می‌شود؛ پس هیچ کس - حتی خداوند و رسولان الهی نیز - نمی‌تواند برای انسان تعیین تکلیف و هدف‌گذاری کند. با انکار وحی و با پذیرش حق انتخاب به‌طور مطلق برای انسان، در گام بعد،

حق و قانون صرفاً ساخته انسان گردید؛ پس هموست که حقوق، مسئولیت‌ها و قوانین برآمده از آن دو را وضع می‌کند و کسی دیگر نمی‌تواند و نباید چنین مأموریتی را به عهده بگیرد. بنابراین دنیای مدرن، دنیای حقوق و پافشاری بر آن است؛ گستره‌ای که تلاش می‌شود تا حق انسان بیش از پیش فربه شود و تکلیف، کوچک و لاغر؛ درحالی‌که در نگرش قرآنی، انسان همان‌گونه که حق دارد، تکلیف نیز دارد؛ پس او هرچند از حیث تکوینی آزاد است، اما نباید هر کاری که دوست دارد و خواسته‌هایش امر می‌کند، انجام دهد؛ بلکه بخشی از حقوق را وحی بیان می‌کند و عمل به آنها جامعه را به سوی عدالت راهبری می‌کند.

با مبانی متفاوت معرفت‌شناختی عدالت اجتماعی، برداشت‌های گوناگونی دربارهٔ مکتب لیبرالیسم یا اسلام شکل می‌گیرد؛ برای نمونه در اندیشهٔ لیبرالی تقدم منافع فرد بر جمع مطرح است. واقعیت و هویت فرد، مقدم بر جامعه و نهادهای آن است و هویت‌های اجتماعی، قابل تحویل به هویت‌های فردی تلقی می‌شود؛ سپس از حیث معرفت‌شناسی به این امر می‌انجامد که برداشت ما از خوبی‌ها و آرمان‌ها و شیوهٔ معقول زندگی، یک برداشت خودسرانهٔ فردی است و ارزش‌های اخلاقی، حقیقتی و رای میل و انتخاب ما انسان‌ها ندارند و چنین نیست که راهی عقلانی و روشمند برای شناخت حق از باطل وجود داشته باشد تا قابل احتجاج با دیگران باشد؛ از این رو پی‌ریزی یک اساس متافیزیکی و فلسفی برای نظریه‌ای دربارهٔ عدالت و دیگر ارزش‌های اخلاقی فراهم نیست؛ درحالی‌که در نگرش اسلامی، فرد دارای اصالت نبوده و منافع فردی بر جمعی ترجیح ندارد، بلکه در کنار توجه به هر دو ساحت فردی و جمعی به ارزش‌های اخلاقی - الهی، عقلانیت روشمند و مصالح جمعی نیز توجه می‌شود که استنباط از عدالت و ساحت‌های آن را نسبت به دیگر مکاتب، متفاوت می‌سازد. آن‌سان که برخاسته از همین بنیادهای معرفتی و ارزش‌هاست که گاه ارزش آزادی محوریت می‌یابد و گاه عدالت و بر اساس هر کدام، مکتب و خوانشی دیگرگون شکل می‌گیرد.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم

۱. اصفهانی، محمدحسین؛ «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه»؛ ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی؛ مجله نقد و نظر، ش ۱۳-۱۴، زمستان ۷۶ و بهار ۷۷، ص ۱۲۹-۱۶۶.
۲. آریلاستر، آنتونی؛ ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب؛ ترجمه عباس مخبر؛ [بی‌جا]: نشر مرکز، ۱۳۶۷.
۳. آملی، سیدحیدر؛ جامع الأسرار؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۴. استالی براس، الیور و آلن بلوک؛ فرهنگ اندیشه نو؛ گروه مترجمان، ویراستار ع. پاشایی؛ تهران: مازیار، ۱۳۶۹.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ فلسفه دین، فلسفه حقوق بشر؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۶. حسین‌زاده، محمد؛ پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر؛ چ ۱، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
۷. حکیم، محمدتقی؛ الاصول المهمة للفقہ المقارن؛ چ ۲، قم: المجمع العالمی لاهل البيت، ۱۴۱۸ق.
۸. حلی، حسن بن یوسف مطهر؛ نهج الحق وکشف الصدق؛ تعلیق عین‌الله الحسنی الاموری؛ چ ۱، قم: دار الهجرة، ۱۴۰۷ق.
۹. دانش‌پژوه، مصطفی؛ «تأملی در رابطه حقوق و عدالت با تأکید بر حقوق اسلام»؛ دوفصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشنامه حقوق اسلامی، تهران: دانشگاه امام صادق، ش ۲۶، زمستان ۱۳۸۶، ص ۸۵-۱۲۰.
۱۰. سباین، جرج؛ تاریخ نظریات سیاسی؛ ترجمه بهاء‌الدین بازارگارد؛ چ ۳، تهران:

- نشر امیرکبیر، ۱۳۵۱.
۱۱. ساندل، مایکل؛ **لیبرالیسم و منتقدان آن**؛ ترجمه احمد تدین؛ چ ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۱۲. سید رضی؛ **نهج البلاغه**؛ قم: دار الهجرة للنشر، ۱۴۲۷ق.
۱۳. سیدباقری، سید کاظم؛ **راهکارهای عدالت اجتماعی در نظام اسلامی**؛ چ ۱، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۷.
۱۴. _____؛ **فقه سیاسی شیعه**؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۵. شمس، منصور؛ **آشنایی با معرفت‌شناسی**؛ چ ۱، تهران: آیت عشق، ۱۳۸۲.
۱۶. صدر، سید محمدباقر؛ **سنت‌های تاریخی و فلسفه اجتماعی**؛ ترجمه حسین منوچهری؛ چ ۱، [بی‌جا]: نشر رجاء، ۱۳۶۹.
۱۷. صدر المتألهین، صدرالدین محمد شیرازی؛ **المبدأ و المعاد**؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۱۸. الصعیدی، عبدالفتاح و حسین یوسف موسی؛ **الافصاح فی فقه اللغة**؛ چ ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
۱۹. صلیبا، جمیل؛ **فرهنگ فلسفی**؛ تهران: نشر حکمت، ۱۳۷۰.
۲۰. طباطبائی، سید محمدحسین؛ **تفسیر المیزان**؛ بیروت: چ ۱، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۲۱. غروی اصفهانی، محمدحسین؛ **بحوث فی الاصول**؛ چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، [بی‌تا].
۲۲. الفاخوری، حنا و خلیل الجر؛ **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**؛ چ ۵، ترجمه عبدالمحمد آیتی؛ تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷.
۲۳. الفراهیدی، خلیل بن احمد؛ **کتاب العین**؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.

۲۴. فنیسان، سعود بن عبدالله؛ **اختلاف المفسرین: أسبابه وآثاره**؛ ریاض: مرکز الدراسات و الإعلام، ۱۹۹۷م.
۲۵. قوشجی، ملا علی؛ **الشرح الجديد (شرح تجرید الکلام خواجه نصیر) مبحث صفات الهیه**؛ تهران: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۲۶. کاتوزیان، ناصر؛ **فلسفه حقوق**؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
۲۷. گریلینگ، ای. سی؛ **معرفت‌شناسی**؛ ترجمه امیر مازیار؛ چ ۱، [بی‌جا]: مؤسسه نشر جهاد، ۱۳۸۰.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **آموزش فلسفه**؛ تهران: نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۹. _____؛ **فلسفه اخلاق**؛ چ ۳، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۹۴.
۳۰. مصطفوی، حسن؛ **التحقیق فی کلمات القرآن**؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۵.
۳۱. مطهری، مرتضی؛ **آشنایی با علوم اسلامی (کلام، عرفان)**؛ چ ۷، تهران: صدرا، ۱۳۸۷.
۳۲. _____؛ **اسلام و مقتضیات زمان**؛ چ ۱۰، تهران: صدرا، ۱۳۷۸.
۳۳. _____؛ **عدل الهی**؛ چ ۱۰، تهران: صدرا، ۱۳۸۱.
۳۴. _____؛ **فطرت**؛ چ ۱، تهران: صدرا، ۱۳۷۸.
۳۵. _____؛ **مجموعه آثار**؛ چ ۳، تهران: صدرا، ۱۳۷۹.
۳۶. معلمی، حسن؛ **نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه غرب**؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.
۳۷. موسوی خمینی رحمته‌الله، سیدروح‌الله؛ **صحیفه امام**؛ چ ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله، ۱۳۸۲.
۳۸. نقیب‌زاده، میرعبدالله حسین؛ **فلسفه کانت**؛ تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۴.

۳۹. واعظی، احمد؛ نقد و بررسی نظریه‌های عدالت؛ ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۸.
۴۰. هاسپرس، جان؛ درآمدی بر تحلیل فلسفی؛ ترجمه موسی اکرمی؛ ج ۱، تهران: نشر طرح نو، ۱۳۷۹.

41. Bentham, Jeremy; **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**; London: Adamant Media Corporation, 2005.
42. Edwards, Paul; **Encyclopedia of philosophy**; London: Macmillan publishing, 1967.
43. Hume David; **A Treatise of Human Nature**; Oxford: Clarendon Press, 2014.
44. Gerald J. Postema; **Bentham and the Common Law Tradition**; London: Oxford University Press, 1986.
45. Russel, Bertrand; **Sceptical essays**; UK: Psychology Press, 2004.