**عدالت اجتماعي ديدگاهها و چالشها**

**جمعه خان افضلي
(دانش‌آموخته حوزه علميه و كارشناس ارشد فلسفه)**

**چكيده**

**عدالت اجتماعي چيست و مقوّمات آن كدام است؟ آيا مفهوم «عدالت اجتماعي» ما بازي عيني دارد يا ندارد؟ بر فرض كه عدالت اجتماعي ما بازي عيني نداشته باشد آيا عدالت اجتماعي همان اوامر الهي است يا نه يك مفهوم قراردادي محض است؟ بر فرض درستي شقّ اخير، آيا «عدالت اجتماعي» به معني نفع متقابل است يا به معني فرجامگرايي، عرفباوري، يا حتي پذيرش يك شرايط منصفانه؟ بر فرض كه پاسخ اخير درست باشد، شرايط منصفانه در چه قالبي بهتر تجلّي مييابد: در قالب انجام وظيفه، استحقاق، بيطرفي، انصاف و يا مساوات‌طلبي؟ بر فرض كه مساواتطلبي راجح باشد، كدام نوع مساواتطلبي مطلوب است: مساوات‌طلبي حداكثري يا مساواتطلبي در ناحيه توزيع منابع؟**

**نويسنده بري يافتن پاسخي بري اين قبيل پرسش ها، ابتدا انواع عدالت را به گونه اي اجمالي بيان ميكند تا از اين طريق مشخص كند كه منظور از بحث عدالت در اينجا عدالت اجتماعي است، نه عدالت كيفري. سپس نظرياتي گوناگون را، كه از زوايي مختلف به تعريف و تبيين «عدالت اجتماعي» پرداخته اند، مطرح ميسازد. نويسنده پس از نقل و ارزيابي اجمالي اين نظريات، به اين نتيجه ميرسد كه گرچه هنوز تا رسيدن به يك نظريه مطلوب در باب عدالت اجتماعي، فاصله زيادي وجود دارد، اما ميتوان اين مهم را از طريق تحقيق در آثار بزرگان شيعه به انجام رسانيد.**

**كليدواژه‌ها:** عدالت توزيعي ـ اجتماعي، نفع متقابل، فرجام‌گرايي، عرفباوري، وظيفه‌گرايي، مساوات‌طلبي، استحقاق، بيطرفي و خدا / مصلحت‌ محوري، انصاف.

**مقدّمه**

بحث «عدالت» يكي از معدود بحثهي محوري و اساسي است كه در حوزه‌هاي گوناگون علم و فلسفه مطرح و از جايگاهي رفيع برخوردار است. در حوزه الهيّات، اين بحث موجب پيدايش مكتبهي گوناگون شده است. در فلسفه اخلاق نيز با توجه به موضوع عدالت، رويكردهي متفاوتي شكل گرفته است. در فلسفه سياسي نيز امر به همين منوال بوده است. بحث عدالت، هم در حوزه مسائل فردي مطرح است و هم در حوزه مسائل اجتماعي; آنجا كه به فرد و مسائل فردي مربوط ميشود عنوان «فلسفه اخلاق» به خود ميگيرد و آنجا كه پي مسائل اجتماعي و جوامع انساني به ميان ميآيد، عنوان «فلسفه سياسي» دارد. به هر روي، بحث «عدالت» از بحثهايي فراگير و جهانشمول است كه ميتواند در هر جا متناسب با نيازها و انتظارات افراد مطرح گردد.[1](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn1%22%20%5Co%20%22) با توجه به اينكه بحث «عدالت اجتماعي» از يكسو، حايز اهميت است و در اسلام بيش از اندازه مورد عنايت قرار گرفته است و از سوي ديگر، انديشمندان كمتر به آن پرداخته و بيشتر به عدالت الهي توجه داشتهاند، نوشتار حاضر كوششي است در جهت آشنايي بيشتر با مباحث عدالت اجتماعي و نظرياتي كه تاكنون در اين خصوص مطرح گرديدهاند. بدين منظور، ابتدا گونه هاي متفاوت عدالت را مورد توجه قرار ميدهيم و سپس نظريات اساسي موجود در اين حوزه را به طور اجمال مرور و ارزيابي خواهيم كرد.

**انواع عدالت**

شايد بتوان عدالت را همانند ديگر مفاهيم اساسي معارف بشري، به انحي گوناگون دستهبندي كرد و از آن

دسته‌بنديها در جي خود سود برد. در يك دستهبندي كلان، ميتوان عدالت را به دو قسم اساسي تقسيم كرد:[2](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn2%22%20%5Co%20%22)

عدالت كيفري[3](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn3%22%20%5Co%20%22) و عدالت توزيعي يا اجتماعي.[4](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn4%22%20%5Co%20%22)«عدالت كيفري» ـ همانگونه كه از نام آن نيز پيداست ـ به معني رعايت عدل و انصاف در تعيين پاداشها و كيفرهاست. از اينرو، مجازاتي را ميتوان عادلانه دانست كه اولا، مطابق روال قانوني باشد. ثانياً، به لحاظ كمّي و كيفي، با جرم ارتكابي در تناسب باشد. ثالثاً، در يك فرايند تصاعدي، ميزان آن با تكرار جرم افزايش يابد. در توجيه عدالت كيفري، برخي به جنبه بازدارندگي مجازاتها و كيفرها اشاره كردهاند و برخي ديگر به جزايي و عقوبتي بودن كيفرها توجه نمودهاند. به دليل آنكه اين بخش از عدالت ربط چنداني به اين بحث ندارد، بحث اصلي، كه بحث عدالت توزيعي يا اجتماعي است، مورد توجه قرار ميگيرد.[5](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn5%22%20%5Co%20%22)

منظور از «عدالت توزيعي» يا «عدالت اجتماعي» اجري اصول عدالت در توزيع كالاها و منافع اجتماعي است. نظريات متفاوتي در باب عدالت توزيعي مطرح شدهاند. اين نظريات را ميتوان به چند گونه (از جمله شيوههي فيلسوفمحور و تاريخمحور) طبقهبندي كرد. يك طبقهبندي، كه هم كوتاه است و هم فراگيري بيشتري دارد اين است كه نظريات را با تمام تفاوتهايي كه دارند، با توجه به مشتركات آنها به اقسامي تقسيم كنيم و برآيند آن را مورد بررسي قرار دهيم. با عنايت به اين روش، ديدگاههاي مهمي ناظر به عدالت توزيعي تحت عناوين ذيل بررسي ميشوند: نفع متقابل،[6](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn6%22%20%5Co%20%22) فرجامگرايي،[7](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn7%22%20%5Co%20%22)عرفباوري،[8](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn8%22%20%5Co%20%22) وظيفهگرايي،[9](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn9%22%20%5Co%20%22) مساواتطلبي،[10](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn10%22%20%5Co%20%22)استحقاق،[11](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn11%22%20%5Co%20%22) بيطرفي،[12](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn12%22%20%5Co%20%22) و خدا / مصلحتمحوري. اما پيش از آن، بايد توجه داشت كه انتظار ما از نظريات مطرح درباره عدالت توزيعي چيست. به ديگر سخن، هدف از نظريه عدالت توزيعي چيست و اين نظريه چه نقشي ايفا ميكند؟

**هدف از عدالت توزيعي يا اجتماعي**

منظور از نظريه «عدالت توزيعي يا اجتماعي» تبيين، تنظيم و توجيه اصول حاكم بر تعيين توزيع عادلانه منافع و مسئوليتهي اجتماعي (از جمله حقوق مدني و سياسي مانند حق ري، حق محاكمه منصفانه و حق آزادي بيان) است. البته عدالت توزيعي يا اجتماعي به يك معنا، صرفاً در حوزه امور مادي مانند توزيع مواد غذايي، مراقبتهي بهداشتي و تهيه سرپناه و مسائلي از قبيل درآمد و ثروت قابل طرح است. منظور از عدالت توزيعي مطرح در اينجا همان معني نخست است و با توجه به اين معنا، ديدگاهها مطرح ميشوند. در ادبيات *رالز*، نظريهپرداز عدالت معاصر، نيز «عدالت توزيعي» به همان معني جامع (اعم از مادي و غيرمادي) به كار رفته است. در ذيل، ديدگاههاي اساسي در باب عدالت اجتماعي يا عدالت توزيعي به اجمال بررسي ميشوند:

**1. عدالت چون نفع متقابل**

يكي از نظريات پرطرفدار در حوزه عدالت اجتماعي، نظريه «نفع متقابل» است. بر اساس اين ديدگاه، هر فرد انساني تلقّي خاصي از «خير» دارد و نقش عدالت كمك به دستيابي به آن خير است. بنابراين، عدالت زمينهساز نوعي شيوه زندگي است كه در آن افراد بهترين فرصت را بري رسيدن به اهداف خود ـ كه نوعاً متفاوتند ـ در اختيار دارند. هر كس برداشت و تلقّي خاص خود را دارد و ميكوشد با توجه به شرايط عدالت، بدان دست پيدا كند. فرض كنيد جامعه‌اي دو عضو دارد و هر كدام تلقّي خاصي از خير دارد; يكي خير را در ثروتاندوزي و انباشتن سرمايه ميداند، و ديگري خير را در اشتغال به معنويت و بريدن از زخارف دنيا.

بر اساس ديدگاه «نفع متقابل»، هر كدام بايد به تلقّي ديگري احترام بگذارد; زيرا در غير اين صورت، نفع خود او نيز از سوي رقيبش، كه مورد تهديد قرار گرفته است، در معرض خطر قرار ميگيرد. حفظ منافع خود او اقتضا ميكند كه نسبت به منافع طرف مقابل چشمداشتي نداشته باشد و بلكه نسبت به آن احترام بگزارد. روشن است كه اين نظريه در جايي پاسخگوست كه قدرت چانهزني به گونه‌اي يكسان وجود داشته باشد و هر كدام كه قصد تجاوز به حقوق ديگري را داشته باشد اين احتمال را بدهد كه او با انجام اين كار، درست منافع خود را در معرض خطر قرار ميدهد. اما در جايي كه برخي از اعضا از قدرت و امكانات بيشتري برخوردار باشند و برخي در فقر و بدبختي به سر برند، روشن است كه مسئله عدالت ديگر نميتواند مطرح باشد.

نوعي از اين نظريه را ميتوان در يونان باستان يافت; آنجا كه *تراسيماكوس* (Thrasymachus) در تعريف «عدالت» ميگويد:

**من گويم عدالت چيزي نيست، جز عمل به نفع و مصلحت اقويا... در بعضي شهرها، حكومت استبدادي برقرار است; در بعضي حكومت در دست عامّه است، و در بعضي ديگر، حكومت در دست اشراف است... هر حكومت قوانيني وضع ميكند كه به نفع خود آن باشد; مثلا، حكومت عوام قوانين عوامپسند وضع ميكند و حكومت استبدادي قوانين مستبدانه و حکومتهاي ديگر هم بر همين قياس. با وضع اين قوانين، حكومتها هر چه را به نفع خود آنها باشد عادلانه و مجاز ميدانند و هر كسي را كه از آن سرپيچي كند به اتهام قانونشكني و ستمكاري مجازات ميكنند... در همه شهرها، «عدالت» عبارت از يك چيز است; يعني آنچه به حال حكومت متبوع آن شهر نافع باشد، و چون قدرت در دست حكومت است از راه استدلال صحيح به اين نتيجه ميرسيم كه عدالت هميشه يك مفهوم دارد و آن چيزي است كه بري اقويا سودمند باشد.**[13](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn13%22%20%5Co%20%22)

اما نمونه بارز اين ديدگاه را ميتوان در ***لوياتان*** *هابز* يافت. از منظر *هابز*، آدميان به حكم طبيعت برابرند. طبيعت آدميان را از نظر قوي بدني و فكري آنچنان برابر ساخته است كه گرچه كسي را ميتوان يافت كه از نظر بدني نيرومندتر و از حيث فكري باهوشتر از ديگري باشد، اما با اين حال، وقتي همه آنها با هم در نظر گرفته ميشوند تفاوت ميان ايشان آنقدر قابل ملاحظه نيست كه بر اساس آن كسي بتواند مدعي امتيازي بري خودش گردد، در حالي كه ديگري نتواند به همان ميزان ادعي چنان امتيازي داشته باشد.[14](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn14%22%20%5Co%20%22)

دليل بر وجود برابري از نظرگاه *هابز*، خرسندي هركس از سهم و نصيب خويش است; هيچ كسي بهره هوشي خود را نسبت به ديگران كمتر ارزيابي نميكند.[15](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn15%22%20%5Co%20%22) نتيجه اين برابري، ترس از يكديگر و در نتيجه، جنگ است. در چنين وضعي (وضع طبيعي)، جنگ همه بر ضد همه جريان مييابد و در اين حالت نه عدالت معنا دارد و نه بيعدالتي. در نتيجه، نفع عمومي (متقابل) ميطلبد كه همگان بر سر يك حكومت به توافق برسند (قرارداد اجتماعي).[16](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn16%22%20%5Co%20%22)

با توجه به اينكه پيشفرض اين ديدگاه ـ همانگونه كه اشاره شد ـ «تساوي قدرت چانهزني» است و جايي كه قدرت مساوي وجود نداشته بحث عدالت مطرح نيست و در اين صورت، ممكن است فقيران و تهيدستان در دايره اخلاق قرار نگيرند; بنابراين، اين ديدگاه نميتواند به لحاظ اخلاقي مورد اقبال قرار گيرد. علاوه بر آن، اين نظريه به نحوي متهافت و خودمتناقض است; زيرا بر اساس اين ديدگاه، بايد مشكل هر چه هست، حل شود در حالي كه دو مشكل اساسي همچنان پابرجا ميمانند: يكي مشكل تعيين قواعد حاكم بر اعضاي جامعه، و ديگري ثبات و تدوام اين قوانين و مقرّرات.[17](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn17%22%20%5Co%20%22) بر اساس اين نظريه، نه قواعد حاكم قابل تعيين هستند و نه اين قوانين ـ بر فرض تعيين ـ از ثبات و دوام لازم و كافي برخوردارند; زيرا اجرا و عملياتي شدن اين نظريه منوط به افزايش يا حفظ منافع مادي و معنوي است. زماني كه اصل «عدالت» منافع افراد را تأمين نكند و يا منافعي بزرگتر و مهمتر از التزام به اصل عدالت وجود داشته باشند ديگر نيازي به وفاداري به عدالت وجود نخواهد داشت و اصل عدالت را ميتوان نقض كرد. بنابراين، اين ديدگاه متهافت بوده و اثبات آن مستلزم نفي آن است.

**2. عدالت چون فرجام‌گرايي**

يكي از شايعترين و مشهورترين نظريات مطرح درباره عدالت توزيعي، نظريه «فرجامگرايانه» است. بر اساس اين نظريه، عادلانه بودن هرگونه قانون، سنّت يا رفتار فقط با توسّل به يك قدرت بيروني قابل توجيه است. منظور از «قدرت بيروني» هر امري است كه بتواند فرجام و غايت يك رفتار قرار گيرد; هرچند غالباً منظور از آن قدرت الهي است. نظريه «فرجامگرايانه» معمولا به دو صورت الهي و مادي در تاريخ ظهور پيدا كرده است. بر اساس تقرير خداباورانه از فرجامگرايي، رفتاري عادلانه است كه مطابق قوانين وضعي باشد، و قوانين وضعي نيز به نوبه خود، مطابق قوانين طبيعي باشند. قوانين طبيعي از طريق عقل فهم ميگردند.

گرچه طرّاح اوليه اين نظريه رواقيّون بودند، اما تبيين اين نظريه به بهترين صورت ممكن توسط *سيسرون* (Cicero) صورت گرفت.[18](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn18%22%20%5Co%20%22) بنابراين، «عدالت» يعني: سازگاري با قانون طبيعت. لازم به ذكر است كه در يونان باستان، قانون طبيعي حكم قانون الهي را داشت.

تبيين مادي از فرجامگرايي را ميتوان در «سودگرايي»[19](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn19%22%20%5Co%20%22) جستوجو كرد. بر پايه اين ديدگاه، عادلانه بودن نهادهاي اجتماعي بر پايه نقشي كه آنها در تأمين سعادت انسان ايفا ميكنند، ارزيابي ميگردد. بر اساس اين ديدگاه، سعادت انسان را خود انسان تعريف ميكند، نه خدا، و اگر خداوند طرح و برنامه اي در خصوص سعادت انسان داشته باشد اين طرح و برنامه با توجه به عقل انسان نه قابل اثبات است و نه قابل اجرا. بنابراين، سعادت انسان در قالب رفاه، خوشي يا سودي كه نصيب او ميشود، تعريف ميگردد، نه در قالبهي انتزاعي و متافيزيكي كه از فهم او خارجند. هرگاه سود و نفع افراد با يكديگر تعارض پيدا كند، معيار عمل سود و نفع جمعي است. چه رفتاري سود جمعي را به حداكثر ميرساند؟ هر حركت و رفتاري كه اين معيار را واجد باشد بر اساس نظريه اين مكتب، عادلانه و اخلاقي است، و رفتاري كه نميتواند بر وفق اين معيار انجام گيرد ناعادلانه و غير اخلاقي. از نظر اين مكتب، فقط يك ارزش وجود دارد كه حايز اهميت است و آن به حداكثر رساندن سود و فايده است.[20](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn20%22%20%5Co%20%22) سودگرايي مانند هر مكتب ديگري شاخههي زيادي دارد كه در جي خود بيان گرديده است.[21](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn21%22%20%5Co%20%22)

با توجه به اينكه سودگرايي با تكيه بر به حداكثر رساندن سود ممكن است مقتضي اوليه عدالت را رعايت نكند و با گزينه هاي مساوي برخوردهاي متفاوت كند، برخي (حتي برخي از خود سودگرايان)[22](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn22%22%20%5Co%20%22) اين مكتب را از لحاظ اخلاقي زير سؤال بردهاند. اما برخي طرفداران اين مكتب، بخصوص *هيوم* و *ميل*، به نحوي به اين سنخ اشكالات پاسخ گفتهاند. از نظر اين متفكران، دغدغه اخلاقي بيوجه است; زيرا در عمل، تفاوت چنداني بين طرفداران اخلاق و سودگرايان وجود ندارد. معمولا رفتارهاي مفيد رفتارهاي عادلانه نيز هستند. به ديگر سخن، عدالت ثمره چنداني ندارد و صرفاً در حدّ يك بحث مطرح است.[23](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn23%22%20%5Co%20%22)

مخالفان سودگرايي معتقدند: دفاعيات امثال *هيوم* و *ميل* كارساز نيست; زيرا گاهي شرايطي پيش ميآيد كه عدالت به همان معني متعارف به نفع عموم است. علاوه بر اين، در سودگرايي، بين بحث فرد و جامعه خلط صورت گرفته است. تبيين بيشتر اين سنخ نقدها به شكلگيري مكتب *رالز* انجاميد.[24](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn24%22%20%5Co%20%22)

**3. عدالت چون عرف‌گرايي**

برخي ديدگاهها، بخصوص ديدگاههاي قديميتر، درباره عدالت توزيعي تحت عنوان «عرفگرايي» قابل طرح است. بر اساس عرفگرايي، نهادها، سنّتها و نظامهاي حقوقي جوامع معيار تشخيص عدالت توزيعي هستند و با مراجعه به اين امور، ميتوان حقوق افراد را تعيين و پاسخ پرسشهي مربوط به عدالت توزيعي را پيدا كرد. *سفالوس* (Cephalus) و *پولماركوس* (Polemarchus)، دو تن از همسخنان *سقراط*، اين ديدگاه را در يونان باستان مطرح كردند. از نظر *پولماركوس*، «عدالت» يعني: اعطي حق و دين، و معيار آن نيز روشن است: عرف و قوانين رايج در يونان آن روز. از نظر *پولماركوس* و *سيمونيدس* (Smonides) ـ كه *پولماركوس* قول او را به صورت تأييدآميز نقل ميكند ـ «عدالت» عبارت است از اينكه «شخصي ديني را كه به ديگران دارد ادا كند.»[25](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn25%22%20%5Co%20%22) گرچه *پولماركوس* بيان نميكند كه مبني ادي دين چه چيزهي ميتوانند باشند، اما گويا بري اطراف گفتوگو روشن بوده كه مبني ادي دين عرف و قوانين حاكم بر جامعه آتن است.

تبيين و تقرير ديگري از «عرفگرايي»، كه نسبتاً پيچيده و دشوار است، از سوي *والتزر* يكي از متفكران قرن بيستم ارائه گرديده است. *مايكل والتزر* بر اين باور است كه در جامعه قلمروهي متفاوتي وجود دارند و اين قلمروها را توافق عمومي، فرهنگ عمومي يا به تعبير دقيقتر، فهم مشترك از آنچه او «خيرات اجتماعي» مينامد، تعيين ميكند. بري مثال، ممكن است تعريفي خاص از «پول» مورد اجماع همه ما قرار گيرد و بگوييم: پول وسيلهي است كه داد و ستد را تسهيل ميكند و از اينرو، تعريف پول در قلمرو خاصي ميتواند عمل كند. از منظر *والتزر*، اگر بتوان ترتيبي اتخاذ كرد كه هر كدام از خيرات اجتماعي در قلمرو خاص خود فعّال باشد و عرصههي ديگر را تحت سلطه و استيلي خود قرار ندهد آنگاه عدالت اجتماعي برقرار خواهد شد. بنابراين، جامعه عرصهها و قلمروهي گوناگوني دارد و هر قلمرو معيار خاص خود را دارد كه فقط به درد همان قلمرو ميخورد و در جي ديگر كارايي ندارد. همچنين در يك قلمرو نيز ممكن است فهمهي مشترك متفاوتي وجود داشته باشند و بر اساس شعار *والتزر*، «اينجا و اكنون»[26](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn26%22%20%5Co%20%22)فهم مشترك هر جامعه‌اي بري خود آن جامعه حجّيت دارد و قابل تعميم به جاهي ديگر ـ كه آن فهم مشترك را از آن قلمرو ندارد ـ نيست و «هر جامعه‌اي بايد نيازهي اعضاي خود را بر اساس فهم مشتركي كه از آن نيازها دارند، برآورده سازند.»[27](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn27%22%20%5Co%20%22) بري نمونه، عمل «جارو كردن» را نميتوان به بهانه اينكه كاري پست است، تحقير كرد. «اصولا هيچ كاري ذاتاً پست نيست. تحقير برخي از كارها ريشه فرهنگي دارد.»[28](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn28%22%20%5Co%20%22)

نتيجهي كه از اين نقلقولها ميتوان گرفت آن است كه هيچ كسي و هيچ جامعه‌اي حق ندارد فهم خود را نسبت به يك خير اجتماعي و همچنين معيار خود را بري توزيع آن خير بر ديگران، كه ديدگاههاي ديگري دارند، تحميل كند. لازم به ذكر است كه *والتزر*، يكي از جامعهگرايان پرآوازه است.[29](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn29%22%20%5Co%20%22)

با توجه به اينكه عملا پيدا كردن فهم مشترك كاري دشوار است و در درون هر جامعه‌اي دهها مسئله سياسي و حقوقي وجود دارند كه فهم و برداشت مشتركي نسبت به آنها وجود ندارد و افراد تلقّيهي متفاوتي از آنها ارائه ميكنند و نيز با توجه به اينكه تاكنون چنين جامعه‌اي همگن و يكدست مشاهده نشده است كه افراد آن هميشه تلقّي مشتركي نسبت به مسائل مختلف زندگي داشته باشند، اين نظريه قابل فهم و قابل قبول نيست. علاوه بر آن، اگر نسبيت را مبني كار خود قرار دهيم در اين صورت، هيچ پيشرفتي در قلمرو مسائل اجتماعي ممكن نخواهد بود; چراكه با توجه به پيشفرض نسبيت، نقد و انتقاد هيچ جايگاهي ندارد و تا زماني كه نقد و انتقاد و خيزشهي اصلاحي وجود نداشته باشند تغيير و تحوّلي نيز صورت نخواهد گرفت. علاوه بر آن، اگر قرار است سنّتهي اجتماعي نقشي تعيينكننده ايفا كنند، اين پرسش مطرح ميشود كه چرا فلان مجموعه خاص تعيينكننده باشد و رقيب آن تعيينكننده نباشد؟

**4. عدالت چون شرايط منصفانه**

«عدالت» به اين معنا، طيف وسيعي از ديدگاهها، به ويژه ديدگاههاي معاصر، را دربر ميگيرد. نقل و بررسي كامل اين ديدگاهها گرچه در حوصله اين مقال نيست و مجال وسيعي ميطلبد، اما به نظر ميرسد اشاره گذرا به آنها خالي از فايده نباشد:

**الف. وظيفه‌گرايي:** وظيفهگرايي را ميتوان طي دو محور بررسي كرد: وظيفهگرايي *كانت* و وظيفهگرايي *رالز*. *كانت* «عدالت» را به مثابه وضعيت آزادي ميداند. فهم اين ديدگاه مستلزم مروري كوتاه بر فلسفه اوست. *كانت* بين عالم واقع (بودها) و پديدهها (نمودها) تفكيك قايل ميشود; به اين معنا كه شناخت واقع ممكن نيست، بلكه فقط ميتوان پديدهها را شناخت. شناخت پديدهها مستلزم شناخت اصولي است كه بايد مقدّم بر تجربه و تركيبي باشند. نقد عقل محض كوششي است بري رسيدن به قضايي تركيبي ماتقدّم در حوزه علوم تجربي; اما نقد عقل عملي تلاشي است بري رسيدن به همين سنخ گزارهها در حوزه فلسفه عملي. در حوزه فلسفه عملي، فقط يك گزاره است كه هم تركيبي است و هم ماتقدّم، و آن چيزي به اين مضمون است كه اراده آدمي بر انجام كاري زماني مورد ستايش قرار ميگيرد كه از سر وظيفه باشد،[30](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn30%22%20%5Co%20%22) نه مطابق وظيفه.[31](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn31%22%20%5Co%20%22))([32](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn32%22%20%5Co%20%22) اين گزاره به گمان *كانت*، هم تركيبي است ـ چون مفاد محمول غير از مفاد موضوع است و از دل آن بيرون نميآيد ـ و هم ماتقدّم ـ چون تأييد آن به تجربه وابستگي ندارد.

بنابراين، در فلسفه عملي نيز مانند فلسفه نظري، گزارهي داريم كه هر دو معيار اساسي *كانت* را واجد است و از اينرو، ميتواند مبني فلسفه عملي قرار گيرد. فلسفه عملي دو بخش دارد: اخلاق و حقوق. اخلاق به امور دروني مربوط ميشود و حقوق به امور بيروني. هم اخلاق و هم حقوق هر دو بايد به امر مطلق ـ كه همان انجام عمل از سر وظيفه است ـ منتهي و از آن استخراج گردند. امر مطلق تقريرهايي متفاوت دارد،[33](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn33%22%20%5Co%20%22) ولي نقطه اشتراك همگي آنها وظيفهگرايي است.[34](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn34%22%20%5Co%20%22) اين قانون «فقط بر اساس قانوني عمل كن كه بر اساس آن تو در آن زمان بخواهي كه اين قانون لزوماً قانون عام بري همه باشد»، كه «قانون عمومي عدالت» نام دارد، از امر مطلق استخراج گرديده است. قوانين فرعي عدالت همانند قانون آزادي مدني، قانون حقوق برابر و قانون آزادي سياسي همه منبعث از همين قانون عام هستند. قوانين فرعي عدالت اعتبار خود را از قانون عام عدالت ميگيرند و قانون عام عدالت ـ كه در واقع، حكم حدّ وسط برهان را دارد، اعتبار خود را از امر مطلق به دست ميآورد. امر مطلق اعتبار خود را مديون شهود و اراده نيك است. از ميان سه قانون فرعي، به نظر ميرسد آزادي اهميت بيشتري به خود اختصاص ميدهد و ظاهراً به همين دليل هم هست كه از ديدگاه *كانت*، از عدالت به عنوان «وضعيت آزادي» ياد ميشود. از «واقعي بودن» ـ برخلاف وضع طبيعي كه فرضي است ـ «مربوط بودن به آزاديهي بيروني مشروع» (آزادي منفي) و «ارتباط داشتن با شكل روابط»، ميتوان به عنوان برخي از شاخصهاي اصلي نظريه «عدالت» *كانت* نام برد.[35](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn35%22%20%5Co%20%22) اما وظيفهگرايي *رالز* را اندكي بعد تحت عنوان عدالت چون انصاف مرور خواهيم كرد.

**ب. عدالت چون مساوات‌طلبي:** «مساواتطلبي» يكي از ديدگاههاي رايج در بحث عدالت اجتماعي يا عدالت توزيعي است. دستكم دو رهيافت عمده در بحث مساواتطلبي وجود دارد. اين دو رهيافت ضمن تأكيد بر اصل «مساوات و برابري»، مسيرهاي خاص خود را دنبال ميكنند و از اينرو، فيلسوفان اجتماعي از آنها تحت يك عنوان بحث نكرده اند، بلكه آنها را تحت دو عنوان مستقل ذكر كرده‌اند. اين دو رهيافت را به طور اجمال گزارش ميكنيم:

**1/ب. مساوات‌طلبي حداكثري:**[36](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn36%22%20%5Co%20%22) بر اساس اين ديدگاه، يكي از سادهترين اصول عدالت توزيعي اصل «برابري حداكثري» است كه بر پايه آن، بايد همگان سهم يكساني از كالاها و خدمات دريافت كنند. مبني اين ديدگاه اين است كه افراد از حق احترام مساوي برخوردارند و چون احترام مساوي در سايه توزيع مساوي كالاها و خدمات ميسّر ميشود، بنابراين، بايد تمهيداتي انديشيد تا توزيع كالاها و خدمات به طور مساوي انجام پذيرد.

اين نظريه با آنكه ساده و بسيط است، ولي با دو مشكل اساسي مواجه است: يكي تعيين شاخصي بري اندازه‌گيري دقيق، و ديگري مشكل تعيين چارچوب زماني. برخي بخصوص با توجه به اينكه اين كالاها شامل فرصتها نيز ميگردند، «پول» را به عنوان شاخص اندازهگيري در نظر گرفتهاند و برابري را فقط به عنوان شروع كار شرط دانستهاند.[37](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn37%22%20%5Co%20%22) از *ريچارد ارنسون* (Richard Arneson)، *جي.ي. كوهن* (G.A. Cohen) و *امارتيا، كي. سن* (Amartya K. Sen) ميتوان به عنوان برخي از معتقدان به اصل برابري ياد كرد.

محدود كردن آزادي، احترام نگذاشتن به افراد، تعارض با نظريه «استحقاق» و تعارض با رفاه اجتماعي برخي از نقدهايي هستند كه نسبت به اين نظريه مطرح شده‌اند.[38](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn38%22%20%5Co%20%22)

**2/ب. مساواتطلبي منابعمحور:**[39](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn39%22%20%5Co%20%22) «مساواتطلبي مبتني بر تساوي منابع» نظريه‌اي است كه بر پايه آن، بايد تمهيداتي انديشيد تا منابع به طور يكسان در ميان افراد توزيع گردند. اگر منابع در ميان افراد به طور مساوي توزيع شوند آنگاه عدالت برقرار ميشود و افراد بايد نتايج و عواقب گزينشهاي خود را در زندگي بپذيرند. بر اساس اين ديدگاه، افرادي كه بيشتر كار ميكنند تا درآمدي بيشتر داشته باشند نبايد به آنهايي كه كمتر كار ميكنند و بيشتر به تفريح و سرگرميها روي ميآورند، يارانه پرداخت كنند; چراكه بنابر فرض، هر دو گروه منابع يكساني در اختيار داشتهاند و هر كدام به دلخواه خود، از منابع موردنظر استفاده كردهاند و بايد عواقب آن را نيز بپذيرند. همچنين بر مبني اين ديدگاه، بايد نابرابريهي طبيعي را جبران كرد. اگر آقا يا خانم «الف» ـ بري مثال ـ از نوعي معلوليت يا نقص عضو مادرزادي، فقدان سلامت يا كمبود استعداد رنج ميبرد، نبايد او را به بوته فراموشي سپرد. در مقابل، بايد دست او را گرفت و به او كمك رساند تا او نيز بتواند مانند ديگران از منابع و امكانات طبيعي مساوي برخوردار گردد. برجستهترين طرّاح اين ديدهگاه *رونالد دوركين* (Ronald Dworkin) است. وي معتقد است: افراد با امكانات مساوي، زندگيشان را آغاز ميكنند و به نتايج و پيامدهي متفاوتي كه حاصل تصميمات خود آنها بوده است، منتهي ميگردند. *دوركين* به نفع تساوي منابع، استدلال ميكند.[40](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn40%22%20%5Co%20%22)

بنابراين، ديدگاه «منابعمحور» دو ويژگي بسيار مهم دارد: نخست اينكه نسبت به اهداف و خواستهي افراد حسّاسيت نشان ميدهد و اين خواستها را در موفقيت يا شكست (نابرابريها) افراد دخيل ميداند، و ديگر اينكه نسبت به مواهب طبيعي حسّاسيت دارد; يعني مواهب طبيعي، كه عادتاً متفاوتند و به طور يكسان توزيع نگرديدهاند، نبايد عاملي تعيينكننده باشند. نابرابريهي طبيعي را بايد با دخالتهي هدفمند كاهش داد تا افراد بتوانند از منابع يكساني بري شروع زندگي برخوردار باشند.

در مقام نقد اين ديدگاه، بايد گفت: بسياري از نقدهايي كه نسبت به اصل تمايز *رالز* صورت ميگيرند بر اين ديدگاه نيز واردند; زيرا خاستگاه و انگيزه طرح هر دو ديدگاه يك امر مشترك است و آن كاهش نابرابري است. علاوه بر اين، رفع كامل نابرابريهي طبيعي با دخالت هدفمند انسانها ميسّر نيست. برخي از نابرابريها مانند معلوليت را ميتوان با دخالت و اقدامات جبراني كاهش داد و يا از بين برد، ولي برخي از نابرابريهي طبيعي با وجود اهميت و نقشي كه دارند، همچنان ناشناخته يا مغفول باقي ميمانند.[41](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn41%22%20%5Co%20%22)

**ج. عدالت چون استحقاق:** اين نظريه، كه در اصل از آن *روبرت نوزيك* آزاديخواه است و اكنون همه آزاديخواهان آن را قبول دارند، يكي از نظريات پرطرفدار در باب «عدالت توزيعي» به شمار ميرود. اين نظريه از سه بخش تشكيل شده است:

الف. اگر انسان چيزي را بر اساس اصل مالكيت عادلانه در اختيار گيرد، مستحق آن به شمار ميآيد.

ب. اگر انسان چيزي را بر اساس اصل دادوستد عادلانه در اختيار گيرد، مستحق آن به حساب ميآيد.

ج. هيچ كس جز از طريق اعمال بندهي (الف) و (ب) مالك چيزي تلقّي نميگردد. به ديگر سخن، بر اساس اصل عدالت توزيعي *نوزيك*، توزيعي عادلانه است كه هر كس مستحق بخش مربوط به خود باشد و اصول عدالت، چه در ناحيه تملّك و چه در ناحيه داد و ستد، رعايت گردد. اگر غير از اين باشد، آن توزيع عادلانه نخواهد بود.[42](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn42%22%20%5Co%20%22)

اصل عدالت در ناحيه داد و ستد تا حدّي روشن است و منظور تعيين قراردادهي عادلانه از يكسو، و ردّ مبادله كالا از راههايي همچون سرقت، كلاهبرداري و مانند آن از سوي ديگر است. اما اصل نخست، كه مربوط به تملّك اشيا ميشود، تا حدودي ابهام دارد. چگونه ميتوان مالك طبيعت شد؟ چگونه ميتوان بخشهايي از عالم طبيعت را در اختيار گرفت و ديگران را از تصرف در آن منع كرد؟ اصل مزبور در واقع، پاسخي به اين قبيل پرسشهاست; يعني ما زماني ميتوانيم نسبت به عالم طبيعت تصرف مالكانه داشته باشيم كه تملّك ما نسبت به آن عادلانه باشد. حال تملّك عادلانه به چه صورت است؟ از نظر *نوزيك*، تملّك عادلانه از طريق امتزاج كار با طبيعت به دست ميآيد. به نظر ميرسد *نوزيك* در ارائه اين ديدگاه، از *لاك* ملهم باشد. *لاك* در رساله معروف خود در باب حكومت، تصريح ميكند كه انسان مالك خود است، و چون انسان مالك خود است پس مالك فعاليتهي جسمي و ذهني خود نيز هست. وقتي انسان در طبيعت كار ميكند، در واقع، نيروهي خود را با طبيعت عجين ميكند و طبيعت به اين صورت تبديل به بخشي از وجود او ميگردد و در نتيجه، منحصراً در اختيار او قرار ميگيرد و ديگران حق دخالت در آن را ندارند.[43](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn43%22%20%5Co%20%22) اما پرسشي كه در اينجا مطرح ميشود و *نوزيك* آن را به درستي مطرح ميكند، اين است كه چرا عجين شدن كار با طبيعت موجب تملّك ميشود و بعكس موجب از دست رفتن و هدر دادن انرژي نميگردد؟ چرا علي ـ فيالمثل ـ پس از ريختن يك شيشه دوغ در يك درياچه و حل مولكولهي آن در آب درياچه، مالك آن درياچه ميشود و اين كار بعكس، موجب هدر دادن آن شيشه دوغ نميگردد؟ پاسخي كه خود *نوزيك* ميدهد، اين است كه هر نوع مزج و اختلاطي موجب تملّك نميگردد; تنها اختلاطي موجب تملّك ميشود كه با انجام آن، ارزش آن شيء، كه كار با آن عجين ميگردد، افزوده گردد. فقط در اين صورت است كه عجين كردن كار با يك شيء موجب تملّك آن شيء ميگردد.[44](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn44%22%20%5Co%20%22) *نوزيك* شرط ديگري را نيز اضافه ميكند. از نظر او، تملّكي عادلانه است كه با انجام آن وضع افراد كمدرآمد بدتر نشود.[45](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn45%22%20%5Co%20%22)

*كمليكا* تقرير ديگري از اصل «تملّك» ارائه ميكند كه اندكي با تقرير پيشين تفاوت دارد:

الف. انسانها مالك خود هستند.

ب. جهان در آغاز، بدون مالك است.

ج. انسان ميتواند بخشي عظيم از جهان طبيعت را در اختيار گيرد، مشروط به اينكه اين كار او موجب بدتر شدن وضع ديگران نگردد.

د. در اختيار گرفتن يا تملّك بخش عظيمي از جهان كار دشواري نيست. بنابراين،

هـ . وقتي مالكيت خصوصي مشخص گرديد اخلاقاً بازار آزاد كار و سرمايه ضرورت پيدا ميكند.[46](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn46%22%20%5Co%20%22)

به دليل آنكه بسياري از داراييهي موجود در اثر تملّك يا نقل و انتقال غيرعادلانه به وجود آمده، جي اصل اصلاحي به عنوان متمّم اصل «عدالت» *نوزيك* خالي است; زيرا تا زماني كه چنين اصلي وجود نداشته باشد، نميتوان بيعدالتيهايي را كه در گذشته در خصوص نقل و انتقال داراييها و يا در خصوص تملّك داراييها صورت گرفتهاند، جبران كرد. *نوزيك* خود به اين مطلب اعتراف ميكند.[47](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn47%22%20%5Co%20%22)

با توجه به آنچه گفته شد، نظريه «استحقاق» *نوزيك* چندان كارساز نيست و در خصوص جوامع واقعي، چندان كاربردي ندارد. ديدگاه *نوزيك* بري آزاديخواهان از جهات متعدد الهامبخش بوده است. با عنايت به همين ديدگاه است كه آزاديخواهان نظريه «دولت حداقلي» را مطرح كرده و نسبت به توجيه مالكيت خصوصي، مبادرت ورزيدهاند.

**د. عدالت چون بي‌طرفي:** در يونان باستان، ميتوان از *ارسطو* به عنوان طرفدار نظريه «عدالت به مثابه بيطرفي» ياد كرد. گرچه *ارسطو* بحث بيطرفي را مطرح نكرده، ولي اين نظريه از كلمات او در ***اخلاق نيكوماخوس*** قابل اصطياد است. از منظر *ارسطو*، عدالت يعني: با گزينههي مساوي، مساوي برخورد كردن و با گزينههي نامساوي، نامساوي برخورد كردن. آدمي در صورتي ميتواند ـ فيالمثل ـ با گزينههي مساوي، به طور مساوي برخورد كند كه سياست بيطرفي را حفظ نمايد و با حفظ بيطرفي، به قانون مراجعه كند. در اين صورت است كه عدالت رعايت شده است.[48](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn48%22%20%5Co%20%22)

در دوره جديد، گرچه بسياري، حتي سودگرايان خود را طرفدار بيطرفي ميدانند، اما در واقع، اين پيروان مكتب *كانت* هستند كه بيش از ديگران، به نظريه بيطرفي جامه عمل پوشاندهاند.[49](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn49%22%20%5Co%20%22)

**هـ. عدالت چون انصاف:** اين نظريه، كه از آن *جان رالز*، است، نيز عضو خانواده بزرگ «عدالت چون شرايط منصفانه» است و بلكه باني و مؤسس آن به شمار ميرود از آنجا كه اين ديدگاه را در جي ديگر تبيين و ارزيابي كردهايم، اكنون از طرح مجدد آن اجتناب ميورزيم.[50](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn50%22%20%5Co%20%22)ديدگاههاي ديگري نيز در اين زمينه وجود دارند كه به خاطر اختصار، از ذكر آنها صرفنظر ميشود.[51](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn51%22%20%5Co%20%22)

بر پايه چند ديدگاه اخير، عدالت چارچوب منصفانهي فراهم ميآورد كه در سايه آن، فرصتها به گونه‌اي منصفانه در ميان افراد توزيع ميگردند. به ديگر سخن، هر كس با توجه به فرصتهايي كه در اختيار او قرار ميگيرد، قادر است آنچه را او خير و سعادت تلقّي ميكند، دنبال نمايد. حقوق افراد بر مبني اين نظريه، از طريق عرف، فرجامگرايي يا نفع متقابل تعيين و تأمين نميگردند، بلكه افراد از يك حق اوليه برابر نسبت به مزايا و خيرات اجتماعي برخوردارند و بر اساس همين حق برابر است كه اختلافها در دامنه و ماهيت اين برابري مشاهده ميشوند. انسانها از منظر اين ديدگاه، كه تا حدّي كانتي است، هر كدام داري غايت فينفسه است و داري ارزش. از اينرو، نميتوان از عدهي به عنواني پلي بري رسيدن به اهداف خاصي استفاده كرد. اين ديدگاه ـ فيالجمله ـ با برخي تعاليم ديني نيز سازگار است.

**5. ديدگاه اسلامي**

اسلام اهميتي فراوان بري عدالت قايل است. هم در قرآن[52](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn52%22%20%5Co%20%22) و هم در حديث[53](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn53%22%20%5Co%20%22) به طور مفصّل به بحث «عدالت» پرداخته شده است. به قول *شهيد مطهّري*، در اهميت عدالت، همين بس كه هم در جهانبيني مطرح است، هم در حقوق و هم در اخلاق.[54](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn54%22%20%5Co%20%22)

با وجود اين، نظريهي مستقل در اين باب وجود ندارد.[55](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn55%22%20%5Co%20%22) *شهيد صدر* علت عدم تعريف «عدالت» از سوي اسلام (يا دانشمندان مسلمان) را جلوگيري از تفسيرهي ناروا از «عدالت» ميداند.

**اسلام، كه عدالت اجتماعي را از مبادي اساسي بري شكلگيري خطمشي اقتصادياش ميداند، آن را با مفهوم تجريدي مبنا قرار نداده و نيز به صورت باز بدان دعوت نكرده تا قابل هرگونه تفسير باشد. همچنين آن را به جوامع انساني، كه ديدگاههاي متفاوتي پيرامون عدالت دارند و بر اساس انديشه و تلقّي خويش از زندگي و حياتْ آن را معنا ميكنند، نيز واگذار نكرده است.**[56](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn56%22%20%5Co%20%22)

اما ايشان معتقد است: اسلام گرچه عدالت را در قالب يك نظريه معرفي نكرده، اما آن را «در ضمن يك سياستگذاري و برنامهريزي معيّن ارائه نموده كه توانسته است پس از آن، اين ايده را در واقعيتي زنده مجسّم سازد; واقعيتي كه تمامي تاروپودش با مفهوم اسلامي عدالت عجين است.»[57](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn57%22%20%5Co%20%22)

ظاهراً منظور *شهيد صدر* اين است كه دانشمندان مسلمان با توجه به ملاحظاتي كه داشتهاند در باب عدالت اجتماعي نظريهپردازي نكردهاند و آگاهانه از اين كار سر باز زدهاند; زيرا اگر منظور آن باشد كه اسلام در باب عدالت نظريهپردازي نكرده است، بايد گفت كه شأن اسلام نظريهپردازي در اين باب نيست، و اگر منظور آن باشد كه متفكران مسلمان اصلا درباره عدالت بحث نكردهاند، باز هم قابل تأمّل است; چراكه درست است كه متفكران مسلمان مستقلا وارد اين باب نشدهاند، اما به گونه‌اي ضمني به آن پرداختهاند. ديدگاههاي اشاعره و معتزله در باب عدالت از اين باب هستند. آنان گرچه در باب عدالت الهي بحث كردهاند، اما اين بحث ميتواند با بحث عدالت اجتماعي نيز ارتباط پيدا كند و مبني آن قرار گيرد، به ويژه با عنايت به اين اصل كه اصول و فروع اسلام كاملا به هم تنيدهاند. اكنون بايد اين دو ديدگاه (ديدگاه اشاعره به عنوان ديدگاه «خدامحور» و ديدگاه معتزله به عنوان «مصلحتمحور») مورد بررسي قرار گيرند; زيرا هم اشاعره و هم معتزله عدالت الهي را قبول دارند، منتها در تفسير آن اختلاف دارند.

**الف. عدالت چون خدامحوري:** گفته شد كه هم اشاعره و هم معتزله «عدل الهي» را ميپذيرند، اما در تعبير و تفسير آن اختلافنظر دارند. بر پايه نظريه اشاعره، فقط خدا، محوريت دارد; خوبي و بدي، زشتي و زيبايي، انصاف و بيانصافي همه و همه داير مدار خدا و حكم خدا هستند. اگر خداوند به چيزي امر كرد آن چيز نيكو و عادلانه است، و اگر از چيزي نهي كرد آن چيز زشت و ناعادلانه است. عدالت ميزاني مستقل نيست كه بتوان اعمال همگان (از جمله اعمال خداوند) را بر اساس آن سنجيد، بلكه معيار و ميزان سنجش عدالت خود فعل الهي است. صرف تعلّق اراده الهي به انجام يك چيز، حسن آن چيز را ايجاب ميكند. بنابراين، به جي اينكه به خود زحمت دهيم و دنبال ملاك و معيار در بيرون از افعال الهي بگرديم، بهتر است تلاشهي خود را بر روي افعال الهي متمركز كنيم و از طريق آنها به حسن و قبح اشيا برسيم.

چرا بايد خدا را ملاك معرفي كنيم؟ مگر خود عقل بشر قادر نيست فارغ از اوامر و نواهي الهي، حسن و قبح اشيا را تمييز دهد و بر مبني آن تصميم بگيرد؟ اشاعره بر اين باورند كه عقل انسان توان درك حسن و قبح اشيا را ندارد و از اينرو، آنها خداوند را ملاك قرار ميدهند; زيرا از نظر آنها ـ و همچنين از نظر ديگران، البته با تفسير ديگر ـ خداوند مالك همه چيز، از جمله خود ماست. به دليل آنكه تصرف مالك در ملك خود ـ به هر نحوي كه باشد ـ مجاز و قانوني است،[58](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn58%22%20%5Co%20%22) بنابراين، دستورات الهي در مورد اشيا، كه خود نوعي تصرف است، نيز قانوني و عادلانه است.

ديدگاه اشاعره ممكن است جذابيتي خاص داشته باشد، بخصوص بري آنها كه ذوق عرفاني دارند; چراكه در اين ديدگاه، خدا محور قرار گرفته است; امري كه به نوبه خود، با شعار «لامؤثر فيالوجود الا اللّه» تناسب و سازگاري خاصي دارد. اما بايد پرسيد: اشاعره چگونه به نظريه خدامحوري رسيدهاند؟ آيا آنها به صورت غريزي و فطري به اين سمت و سو هدايت شدهاند يا يك برهان نهان در ناخودآگاهشان، آنها را به پذيرش و ترويج اين نظريه سوق داده است؟ به نظر ميرسد گزينه دوم قابل قبولتر است; زيرا تأمّل در كلمات اشاعره نشان ميدهد كه آنها خداوند را به طور خودسرانه و بدون دليل، محور همه امور نميدانند، بلكه دلايلي قاطع بري اثبات آن اقامه ميكنند. يكي از دلايل ـ كه پيشتر نيز به آن اشاره شد ـ اين است كه آنها مانند ديگران قايل به مالكالملك بودن خداوند هستند; يعني چون خداوند مالك همه اشياست، بنابراين، ميتواند به دلخواه خود در اشيا تصرف كند و ما از نحوه تصرف او عدالت را انتزاع ميكنيم. اما آيا اين خود نوعي نظريهپردازي در باب عدالت نيست؟ اگر اين نظريهپردازي نيست، پس نظريهپردازي كدام است؟ از اين استدلال به خوبي استفاده ميشود كه معيار عدالت و انصاف، محق بودن و حق داشتن است; يعني «عدالت» به معني «عمل به حق» است. اگر كسي در چارچوب حق حركت كند، به عدالت عمل كرده است. اما «حق» كدام است؟ آيا حق همان است كه جامعه ميگويد، يا آنچه خدا بيان ميكند؟ اشاعره ميگويند: حق همان است كه خدا ميگويد. اما بايد پرسيد: حقّانيت خدا را كه تعيين ميكند؟ ظاهراً پاسخ آن است كه عقل درك ميكند كه تعيين حق با خداست. با وجود اين، آيا ميتوان ادعا كرد كه بحث «عدل» ربطي به عقل ندارد و بايد يكسره دنبال نقل رفت؟

**ب. عدالت چون مصلحتمحوري:** معتزله تفسيري ديگر از عدل الهي ارائه ميكنند كه از آن به عنوان نظريه «مصلحتمحوري» ياد ميشود. اين ديدگاه توسط معتزله مطرح شد و با تلاشهي فلاسفه و حكمي اسلامي نضج پيدا كرد. بر پايه اين ديدگاه، «مصلحت» مدار و محور همه چيز است. عقل آدمي نيز ميتواند آن را درك كند. حكم الهي جعل مصلحت نميكند، بلكه تابع مصلحت است. به قول *شهيد مطهّري*، اصل عدالت «در سلسله علل احكام است نه در سلسله معلولات ]آنها[; نه اين است كه آنچه دين گفت عدل است، بلكه آنچه عدل است دين ميگويد.»[59](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn59%22%20%5Co%20%22) به سخن ديگر، عدلْ اسلامي نيست، بلكه اسلام عادلانه است; يعني معيار اصلي و محوري عدالت است و همه چيز را بايد بر اساس آن ارزيابي كرد.

اما عدل چيست و چگونه ميتوان آن را تشخيص داد؟ تأمّل در كلمات معتزله و پس از آنها حكمي اسلامي، نشان ميدهد كه «عدل» يك مفهوم بديهي است و از اينرو، نياز به تعريف ندارد. ملاك عادلانه يا غيرعادلانه بودن يك فعل تلائم و عدم تلائم آن فعل با بُعد مثالي و معنوي وجود انسان است.[60](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn60%22%20%5Co%20%22) تشخيص ملائمت يا عدم ملائمت يك فعل با بعد معنوي وجود انسان فقط از طريق عقل عملي امكانپذير است. اين اصل، كه شبيه «قانون عمومي» عدالت *كانت* يا «امر مطلق» اوست، ميتواند مبنا و مصدر احكام جزئي در حوزه اخلاق و سياست قرار گيرد. عمل، قانون و سياستي عادلانه است كه تلائم و سازگاري با جنبه معنوي انسان را حفظ كرده باشد.

بنابراين، اصل عدل بديهي است و عقل عملي به بداهت آن شهادت ميدهد. اما كساني كه اين اصل بديهي را انكار و فهم معني آن را به فهم دستورات ديني موكول ميكنند، در واقع از پذيرش حسن و قبح عقلي سر باز ميزنند، و كساني كه حسن و قبح عقلي را نميپذيرند بسياري از ضروريات ديگر از جمله لزوم ارسال رسل و انزال كتب، معناداري حسن و قبح و جز اينها را نيز نبايد منطقاً بپذيرند.[61](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftn61%22%20%5Co%20%22)

به نظر ميرسد نظريه معتزله نسبت به نظريه رقيب آن، جامعتر و معقولتر است، اما به هيچ وجه، نميتوان آن را از عيب و ايراد بكلي مبرّا دانست; زيرا اين نظريه برخلاف نظريه پيشين، كه بري تشخيص عدالت، بر روي يك معيار ملموس (خدا) تأكيد ميكرد، عدل را به بديهيات ارجاع ميدهد. ارجاع خود عدل به بديهيات شايد پذيرفتني باشد، اما ارجاع معني خاص از عدل (سازگاري با بعد معنوي) به بديهيات، به نظر نميرسد چندان گرهگشا باشد. سادهترين اشكالي كه فراروي اين تلقّي از عدالت قرار دارد اين است كه اگر وضع از اين قرار است، پس چرا همگان عدالت را به همين صورت فهم نميكنند؟ اصل عدالت ممكن است مورد توافق باشد، اما تفسير عدالت به هيچ روي، اجماعي نيست. آنچه اثبات ميشود به كار ما نميآيد و آنچه به كار ما ميآيد اثبات شدني نيست. به بيان ديگر، درست است كه عدل نزد همگان نيكوست، اما آيا اين بدان معناست كه معيار عدالت نيز نزد همگان مساوي است؟ شايد ملتي عدل را به معني رعايت قانون بداند و از اينرو، ستايش از عدل را به معني ستايش از قانونمحوري تلقّي كند. از سوي ديگر، شايد هم كساني حسن عدل را به معني حسن فايده ارزيابي كنند. بنابراين، آيا از صرف حسن عدل نزد همگان ميتوان حسن عدل به معني خاص را استنباط كرد؟ به نظر ميرسد اين نظريه نيز خالي از دشواري نباشد.

**نتيجه‌گيري**

همانگونه كه گفته شد، هدف از اين نوشتار آشنايي با نظريات اساسي در حوزه عدالت اجتماعي است. بدين منظور، نظريات گوناگوني كه احياناً متعارض بودند، مطرح و بررسي شدند اما به دليل آنكه هيچيك از اين نظريات با تمام تنوّعاتي كه دارند، خالي از اشكال نيستند، بايد پذيرفت كه تا رسيدن به يك نظريه دلخواه، راهي طولاني در پيش است. اين نظريه دلخواه هر چه باشد بايد حتيالامكان ضمن داشتن محاسن ديدگاههاي پيشين و نداشتن معايب آنها، به معيارهي پذيرفته عقل و دين ـ هر دو ـ عنايت داشته باشد و آن را دستمايه كار خود قرار دهد; امري كه در ديدگاههاي پيشين مورد توجه قرار نگرفته است. چنين ديدگاهي را شايد بتوان از كلمات برخي از بزرگان شيعه استخراج كرد; اما اين كاري است كه خود به تنهايي ميتواند موضوع يك پژوهش مستقل ديگر قرار گيرد.

* **پي نوشت ها**

[1](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref1%22%20%5Co%20%22)ـ مرتضي مطهّري، *عدل الهي*، تهران، صدرا، 1361، ص 37.

[2](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref2%22%20%5Co%20%22)ـ تئودور گمپرتس، *متفكران يوناني*، ترجمه محمّدحسن لطفي، تهران، خوارزمي، 1375، ج 3، ص 1490.

[3](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref3%22%20%5Co%20%22). corrective/retributive/retaliatory justice.

[4](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref4%22%20%5Co%20%22). distributive/social justice.

[5](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref5%22%20%5Co%20%22). Brian Barry & Mattravers, "Justice" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (*REP*), v. 5. ed. Edward, Craig, London etc., Routledge, 1998, p. 144.

[6](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref6%22%20%5Co%20%22). mutual advantage.

[7](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref7%22%20%5Co%20%22). teleology.

[8](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref8%22%20%5Co%20%22). conventionalism.

[9](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref9%22%20%5Co%20%22). deontologism.

[10](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref10%22%20%5Co%20%22). egalitarianism.

[11](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref11%22%20%5Co%20%22). desert.

[12](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref12%22%20%5Co%20%22). impartiality.

[13](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref13%22%20%5Co%20%22)ـ افلاطون، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحاني، چ پنجم، تهران، علمي ـ فرهنگي، 1368، ص 53ـ54.

[14](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref14%22%20%5Co%20%22)ـ توماس هابز، *لوياتان*، ترجمه حسين بشيريه، تهران، نشر ني، 1380، ص 156.

[15](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref15%22%20%5Co%20%22)ـ همان.

[16](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref16%22%20%5Co%20%22)ـ همان، ص 157ـ163.

[17](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref17%22%20%5Co%20%22). Brian Barry & Mattravers, "Justice" in *REP*, v. 5, p. 144.

[18](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref18%22%20%5Co%20%22). Ibid, p, 143.

[19](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref19%22%20%5Co%20%22). Utilitarianism.

[20](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref20%22%20%5Co%20%22). Harry Gensler, J., *Ethics: A Contemporary Introduction*, London & New York, Routledge, 1998, pp. 140-143.

[21](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref21%22%20%5Co%20%22). Ibid, pp. 147-152.

[22](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref22%22%20%5Co%20%22). Ibid, pp.145-147.

[23](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref23%22%20%5Co%20%22)ـ فردريك كاپلستون، *تاريخ فلسفه فيلسوفان انگليسي از هابز تا هيوم*، چ دوم، تهران، علمي و فرهنگي و سروش، 1370، ج 5، ص 351.

[24](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref24%22%20%5Co%20%22). John Rawls, *A Theory of Justice* (TJ), Cambridge etc. Belknap Press of Harvard University Press, 1971, pp. 156,170.

[25](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref25%22%20%5Co%20%22)ـ افلاطون، پيشين، ص 38ـ39.

[26](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref26%22%20%5Co%20%22). M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983, p. xiv.

[27](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref27%22%20%5Co%20%22). Ibid, p. 84.

[28](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref28%22%20%5Co%20%22). Ibid, p. 174.

[29](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref29%22%20%5Co%20%22)ـ بري آگاهي بيشتر از اين مبحث ر. ك.

See. MacIntyre, A., *After Virtue: A study in Moral Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1981, p. 203-205 / Allen, Buchanan, "community and Communitarianism" in *REP*, vo. 2, pp. 464-471.

[30](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref30%22%20%5Co%20%22). from duty.

[31](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref31%22%20%5Co%20%22). in accordance with duty.

[32](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref32%22%20%5Co%20%22). Dion, Scott-Kakures and Others, *History of Philosophy*, New York, Harpercollins Publishers, 1993, pp. 304-305.

[33](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref33%22%20%5Co%20%22). Ibid, pp. 306-307.

[34](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref34%22%20%5Co%20%22). Aune, Bruce, *Kant's Theory of Morals*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 112.

[35](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref35%22%20%5Co%20%22). Rosen Allen, *Kant's Theory of Justice*, Cornel University Press, 1993, p. 7. See. also for kinds of justice. Howard, Caygill, *A Kant's Dictionary*, Oxford, etc. Blackwell Publishers, 1995, p. 271.

[36](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref36%22%20%5Co%20%22). strict egalitarianism.

[37](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref37%22%20%5Co%20%22). Ackerman, B.A., *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Ct, Yale University Press, 1980, pp. 53-59, 168-170, 180-186.

[38](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref38%22%20%5Co%20%22). http://plato.stanford.edu/entries/justice-distributive/#Strict.

[39](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref39%22%20%5Co%20%22). Resource egalitarianism.

[40](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref40%22%20%5Co%20%22). christodoulidis, Emilios, A. "Dwarkin, Ronal (1931)" in *REP*, vol, 3, p. 188.

[41](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref41%22%20%5Co%20%22). http://plato.stanford.edu/entries/justice-distributive/#Strict.

[42](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref42%22%20%5Co%20%22). Robert Nozick, *Anarchy: State and Utopia*, London, Blackwell, 1974, p. 151.

[43](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref43%22%20%5Co%20%22). Stephen Munzer, ¨Property' in *REP*, v. 7. p. 758.

[44](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref44%22%20%5Co%20%22). Ibid, pp. 149-182.

[45](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref45%22%20%5Co%20%22). Ibid.

[46](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref46%22%20%5Co%20%22). Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 112.

[47](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref47%22%20%5Co%20%22). Robert Nozick, op.cit, p. 231.

[48](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref48%22%20%5Co%20%22). Stanley Benn, I., 'Justice' in The *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, v. 4, London, Macmillan and Free Press, 1967, p. 299.

[49](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref49%22%20%5Co%20%22). John, Cottingham, 'Impartiality' in REP,vol.4, p. 716.

[50](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref50%22%20%5Co%20%22)ـ ر. ك. نگارنده، «نظريه عدالت رالز; عدالتخواهي يا عدالتستيزي»، مجله *معرفت*، ش 79 (تير 1383)، ص 50ـ55.

[51](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref51%22%20%5Co%20%22)ـ بري مطالعه بيشتر ر.ك.

See. Mill, J.S. *The Subjection of Women, in Collected Works of John Stuart Mill*, London, Routledge, 1969, V. 21, 259-340, 1991 / okin, S. Justice, *Gender and the Family*, New York: Basic Books, 1990 / http://plato.stanford.edu/entries/justice-distributive/#Strict.

[52](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref52%22%20%5Co%20%22)ـ آيات زيادي وجود دارند، ولي در اينجا به دو نمونه بسنده ميشود: الف. (لقد ارسلنا رسلنا بالبينات و انزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط)(حديد: 25); ب. (انّ اللّه يأمر بالعدل و الاحسان و ايتاء ذي القربي) (نحل: 90).

[53](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref53%22%20%5Co%20%22)ـ شيخ حرّ عاملي، *وسائلالشيعه*، تهران، المكتبة الاسلاميه، ج 11، ص 310 / عبدالواحد آمدي، *غرر الحكم*، ترجمه محمّدعلي انصاري، چ دهم، تهران، 1337، ج 1، ص 222، ش 88.

[54](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref54%22%20%5Co%20%22)ـ مرتضي مطهّري، پيشين، ص 37.

[55](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref55%22%20%5Co%20%22)ـ مرتضي مطهّري، *سيري در سيره ائمّه اطهار*(عليهم السلام)، چ چهارم، تهران، صدرا، 1368، ص 259.

[56](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref56%22%20%5Co%20%22)ـ سيد محمّدباقر صدر، *اقتصادنا*، ط. الثانيه، المجمع العلمي للشهيد الصدر، 1408، ص 303.

[57](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref57%22%20%5Co%20%22)ـ همان. البته شهيد پس از بيان اين مطلب، عدالت اجتماعي در اسلام را بيان ميكند. به گمان وي، عدالت اجتماعي در اسلام، كه بيشتر به صورت عملي تبيين گرديده است، دو اصل مستقل دارد: اصل «تكافل» (برادري) و اصل «توازن» (برابري). ظاهراً اصل نخست زمينه معنوي اصل دوم و ضامن اجرايي آن است. شهيد اصل نخست را با تمسّك به روايتي از پيامبر اكرم(صلي الله عليه وآله) در خصوص مؤاخات اثبات ميكند، اما اصل دوم بر خلاف انتظار، تبيين نميگردد.

[58](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref58%22%20%5Co%20%22)ـ ابوالحسن الاشعري، *اللمع في الردّ علي اهل الزيغ و البدع*، صحّحه و قدم له و علق عليه حموده غرابه، المكتبة الازهريه للتراث، ص 116.

[59](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref59%22%20%5Co%20%22)ـ مرتضي مطهّري، *مباني اقتصاد اسلامي*، تهران، حكمت، 1409، ص 14.

[60](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref60%22%20%5Co%20%22)ـ ملّاهادي سبزواري، *تعليقات الحكيم السبزواري علي شرح المنظومه*، چ پنجم، قم، دارالعلم، 1366، ص 310. لازم به ذكر است كه مرحوم سبزواري در اينجا، در صدد بيان ملاك حسن و قبح عقلي است، نه ملاك عدل و ظلم; اما به دليل آنكه خاستگاه طرح بحث حسن و قبح، مسئله «عدالت» بوده و افزون بر اين، عدالت مصداق بارز حسن عقلي است، بنابراين، ميتوان گفت: ملاك عدالت همان ملاك حسن اشياست. به سخن ديگر، ما بايد بديهيات داشته باشيم، وگرنه دور يا تسلسل پيش ميآيد. ملاك بداهت در عقل نظري، مطابقت با واقع است. استحاله اجتماع نقضين را بالوجدان درك ميكنيم. پس بديهي است ملاك بداهت در عقل عملي، مطابقت و تلائم با بعد مثالي وجود انسان است.

[61](http://marifat.nashriyat.ir/node/325%22%20%5Cl%20%22_ftnref61%22%20%5Co%20%22)ـ خواجه نصيرالدين طوسي، *كشفالمراد في شرح التجريد*، بيروت، مؤسسة الاعلمي، 1399 ق، ص 186.