

مسئله عینیت در عدالت اجتماعی

قاسم ترخان*

چکیده

عدالت از جمله موضوعاتی است که در علوم مختلف و از ساحت‌های گوناگون قابل بررسی است. عینی بودن یا نسبی بودن عدالت اجتماعی محور نوشتار حاضر است. این بحث به مبانی و پیش فرض‌های عدالت می‌پردازد، نه خود عدالت و از این جهت از سوئی پیوند سیاست با متافیزیک را به نمایش می‌گذارد و از سوی دیگر، از یک مبنای مهم انسان‌شناختی در نظریه‌های علوم انسانی پرده برمی‌دارد. مهم‌ترین دستاوردهای این مقاله عبارتند از: الف) عدالت در پرتو فطرت کمال‌جویی انسان و قوانین عادلانه تشریحی که از تکوین نشئت گرفته است، از دام نسبیّت برکنار است؛ ب) دیدگاه‌هایی که اصل عدالت اجتماعی را نسبی و عصری می‌دانند، فاقد دلیل قانع‌کننده می‌باشند؛ ج) برخی از دیدگاه‌ها اگرچه مدعی اصل عینیت‌اند، به دلیل ارجاع‌ندادن عدالت به فطرت و تکوین گرفتار نسبیّت شده‌اند؛ د) برخی از دیدگاه‌ها اگرچه ادعا شده است که عدالت را نسبی تصور کرده‌اند، به دلیل ارجاع آن به فطرت و تکوین، تصویر دو بعدی از آن ارائه داده و ضمن پذیرش نسبیّت باید‌های اخلاقی، اعتبار عدالت را ثابت و مشترک دانسته‌اند.

کلیدواژه‌ها

نسبیّت، عدالت اجتماعی، فطرت، طبیعت، اعتبار، معقول ثانی فلسفی.



بی تردید باورمندی به فطرت، با تأثیر در موضوع، روش، غایت و نظریه‌های علوم انسانی، نقش اساسی در دستیابی به علوم انسانی اسلامی ایفا می‌کند.^۱ عدالت اجتماعی از اساسی‌ترین موضوعات در علوم انسانی است که چالش‌های عدیده‌ای را برانگیخته است و می‌بایست در حل آنها از نظریه فطرت بهره جست؛ برای نمونه از زمان صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر و تأکید آن بر اصل مساوات حقوقی میان زنان و مردان، برخی فعالان حقوق بشر و گروهی از مدافعان حقوق زن به تفاوت‌های موجود در نظام حقوقی اسلام، به‌ویژه در حوزه حقوق خانواده انتقاد کرده، آن را ناعادلانه شمرده‌اند. یکی از پاسخ‌ها به این انتقاد، تمسک به تفاوت‌های طبیعی و تکوینی زن و مرد به‌عنوان مبنا برای نفی ناعادلانه بودن تفاوت‌های حقوقی زن و مرد است (در این زمینه، نک: هدایت‌نیا، ۱۳۹۳: ۳۹-۶۳).

همچنین از جمله دغدغه‌های مهم در حوزه کلام، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی، این پرسش است که آیا اصل عدالت اجتماعی نسبی است یا عینی؟ به‌اعتقاد نگارنده دیدگاه‌های نسبی‌انگار مطلق، قابل دفاع نیستند و دیدگاه‌هایی که عینیت را می‌پذیرند نیز جز با ارجاع عدالت اجتماعی به فطرت و ویژگی‌های مندرج در تکوین انسان و خلقت نمی‌توانند از دام نسبیت برهند. عدالت اجتماعی به‌عنوان عنصر اساسی در ترکیب و ائتلاف اجتماع (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۰۵) بدون عدالت تشریحی میسر نیست و عدالت در تشریح نیز در تکوین ریشه دارد. از این منظر، عدالت موضوعی صرفاً قراردادی و اعتباری نیست تا نفی و اثباتش، تابع جعل و اراده اجتماعی باشد، بلکه یک حقیقت نفس‌الامری و الهی است. این نکته از سویی پیوند سیاست با متافیزیک را به نمایش می‌گذارد و از سویی دیگر، از یک مبنای مهم انسان‌شناختی در نظریه‌های علوم انسانی پرده برمی‌دارد. این مبنا همان فطرت‌مندی انسان است که به‌عنوان سنجه در مباحث فلسفه علوم سیاسی و قراردادی ثابت برای عینی‌گرایی نظریه‌های عدالت عمل خواهد کرد. پیش از طرح محور اصلی این نوشتار، شایسته است به نکات زیر توجه شود:

۱. برای توضیح بیشتر نک: نگارنده، ۱۳۹۶: ۸۱-۱۰۴.



مفهوم‌شناسی عدالت

عدالت از جمله مفاهیمی است که می‌تواند وصف فعل الهی، اعتقاد، اخلاق و عمل انسان و اجتماع قرار گیرد. قرآن کریم فعل الهی را عادلانه و عرصه‌های آفرینش، تنظیم و تدبیر عالم خلقت (طه: ۵۰؛ آل عمران: ۱۸؛ سجده: ۷؛ انفطار: ۷)، قضاوت (زلزال: ۷-۸؛ غافر: ۲۰)، جزا و پاداش اخروی (انبیاء: ۴۷؛ احقاف: ۱۹؛ جاثیه: ۲۱) را عاری از ظلم می‌داند. از این‌رو، عدالت همدوش توحید و رکن معاد تلقی شده است.

افزون بر آن، قرآن حکمت بعثت و ارسال رسل را برپایی عدل و قسط در نظام زندگانی بشر دانسته است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم، و با آنها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند» (حدید: ۲۵).^۱ بنابراین، عدالت عرصه‌هایی مانند تشریح و اجتماع را نیز شامل می‌شود.^۲

عدالت آن‌گاه که وصف فعل الهی قرار می‌گیرد، به معنای متهم‌نکردن حق تعالی به آنچه درخور نیست،^۳ پسندیده‌بودن فعل الهی (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۰۳) یا به تعبیر شهید مطهری به معنای تناسب و توازن^۴ یا رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و

۱. علامه طباطبایی در ذیل این آیه می‌گوید: غرض از ارسال رسل و انزال کتب این است که برای مردم زندگی در جامعه عادل فراهم شود... و بعید نیست که منظور از میزان، دین باشد، چون دین عبارت است از چیزی که عقاید و اعمال اشخاص با آن سنجیده می‌شود، و با آن زندگی سعادت‌مندانه اجتماعی و فردی انسان تأمین می‌شود... بعضی هم گفته‌اند: مراد از میزان، در اینجا عدل است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۹: ۱۷۱-۱۷۲).

۲. بر این اساس، از توحید گرفته تا معاد، از نبوت گرفته تا امامت و زعامت و از آرمان‌های فردی گرفته تا هدف‌های اجتماعی همه بر محور عدل استوار شده است (نک: مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱: ۵۹-۶۲).

۳. امام علی ۷ می‌فرماید: «التوحيد الا توهمة والعدل الا تنهمة» (نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰): توحید آن است که او را به وهم در نیاری و عدل آن است که او را بدانچه درخور نیست متهم نداری (ترجمه دکتر شهیدی).

۴. پرواضح است که نقطه مقابل عدل به این معنا، بی‌تناسبی است نه ظلم. عدل به این معنا، از شوون حکیم‌بودن و علیم‌بودن خداوند است. خداوند علیم و حکیم به مقتضای علم شامل و حکمت عام خود می‌داند که برای ساختمان هر چیزی، از هر چیزی چه اندازه لازم و ضروری است و همان اندازه در آن قرار می‌دهد (نک: مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱: ۸۰).





امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود دارد، دانسته شده است (نک: مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱: ۷۸-۸۴).

اما در مواردی که وصف بشر (اعم از اعتقاد، اخلاق و عمل فردی و اجتماعی) قرار می‌گیرد، به معنای «اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه» یا «وضع الشّیء فی موضعه»^۱ است. از این رو، در تعریف عدالت اخلاقی گفته‌اند: عدالت آن است که حق هر قوه‌ای را به او بدهی و هر قوه‌ای را در جای خودش مصرف کنی (نک: طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۷۱). همچنین عدالت اجتماعی را این گونه تعریف کرده‌اند که انسان با هر یک از افراد جامعه چنان که شایسته اوست رفتار کند و هر کس در جایگاه خود قرار گیرد و نتیجه این عدل، پاداش و مجازات مناسب و برقراری انصاف و مساوات در برابر قانون است (نک: طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۲: ۳۳۱-۳۳۲ و ج ۲: ۳۳۱ و ج ۱۸: ۳۹ و ج ۱۹: ۹۷-۹۸).

در نگاه شهید مطهری معنای حقیقی عدالت اجتماعی (عدالتی که در قانون بشری باید رعایت شود و افراد بشر باید آن را محترم بشمارند)، همین رعایت استحقاق افراد و عطا کردن حق هر ذی حق است و ظلم نیز عبارت است از پایمال کردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱: ۸۰).

مفهوم‌شناسی طبیعت و فطرت

نوع اندیشمندان اسلامی با پذیرش ذات‌گرایی،^۲ انسان را موجودی فطرت‌مند می‌دانند. فطرت از ماده «فطر» است. «فطر» به معنای شکافتن (واسطی، بی‌تا، ج ۱۳: ۳۲۵)، گشودن شیء و ابراز آن (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۵۱۰)، ابتدا و اختراع (جوهری، بی‌تا، ج ۲: ۷۸۱)، شکافتن از طول، ایجاد و ابداع (راغب، ۱۴۱۲: ۳۹۶) آمده است. از آنجا که آفرینش و خلقت الهی به منزله شکافتن پرده تاریک عدم و اظهار هستی امکانی است، یکی از معانی این واژه، آفرینش و

۱. در روایتی از حضرت علی ۷ آمده است: «العدل یضع الامور مواضعها؛ عدالت هر چیزی را در جایگاه خود قرار دادن است» (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷).

۲. نظریه ذات‌گرایی، صفات و ویژگی‌های انسان را به ذاتی و عرضی تقسیم کرده و ویژگی‌هایی را که از انسان جدانشدنی و مقتضای ذات انسان است، ذاتی می‌داند.

خلقت است. البته آفرینشی که ابداعی و ابتدایی باشد. واژه «فطرت» بر وزن «فعله» است که بر نوع ویژه دلالت می‌کند و از این جهت، فطرت به معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری، به معنای آن چیزی است که اولاً، مقتضای آفرینش انسان است و اکتسابی نیست (تحمیلی نیست و در نهاد انسان تعبیه شده است)؛ ثانیاً در میان همه انسان‌ها فراگیر و همگانی است؛ ثالثاً، زوال‌پذیر و تبدیل یا تحویل‌پذیر نیست، گرچه شدت و ضعف را می‌پذیرد (ثابت و پایدار است) (نک: طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۶: ۱۷۸-۱۹۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۳-۲۴). این معنا می‌تواند از سنخ حقیقت تکوینی؛ مانند شناخت شهودی (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۴-۲۷) یا مفاهیم تصویری یا تصدیقی باشد. ملاک فطری بودن مفاهیم یا قضایا در مسائل مربوط به حکمت نظری (ادراک بود و نبوده‌ها و هست‌ها و نیست‌ها) و حکمت عملی (ادراک باید‌ها و نباید‌ها)، بدیهی و اولی‌بودن آنهاست؛ یعنی ذهن بشر آن‌گاه که به مرحله ادراک برسد، در فهم آنها نیازمند به فراگیری از غیر نیست.^۱ بی‌گمان امتناع تناقض در حکمت نظری و حسن عدل و قبح ظلم در حکمت عملی را می‌توان از اصول بدیهی شمرد (نک: همان: ۲۸-۳۲).

نکته قابل توجه آن است که انسان در کنار ادراکات و گرایش‌های فطری، برخوردار از برخی توان‌هاست. این توانایی‌ها از آن جهت که به انسان اختصاص دارد و به رغم تنوع افراد بشر از نظر ویژگی‌های مادی و معنوی، در همه انسان‌ها ثابت و تغییرناپذیر می‌باشند، فطری دانسته شده است (نک: گرامی، ۱۳۸۴)؛ مانند توان اعتبارسازی در رفع نیازها یا برخورداری انسان از قوه تعقل و توان درک کلیات. البته آن‌گونه که اشاره شد محصول این قوه در دو حوزه نظر و عمل در احکام بدیهی به جهت بدیهی بودن فطری محسوب شده^۲ و احکام او حتی در قضایای غیربدیهی نیز از آن رو

۱. بنابراین، مقصود از فطری بودن معرفت حصولی آن چیزی نیست که عقل‌گرایان غرب بدان باور دارند که در ذات و سرشت انسان معرفت حصولی نهاده شده است و انسان آن را از حین تولد به همراه دارد، زیرا بنا بر نظر مختار، علم حصولی از حس آغاز می‌شود، ولی در حس نمی‌ماند، بلکه در فرایند معرفت به معرفت عقلی می‌انجامد.

۲. برای توضیح فطری بودن اصول اولیه تفکر، نک: مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۸۲.





که تشخیص حق از باطل و خیر از شر از کارکردهای اوست، احکام فطری شمرده می‌شوند (نک: طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۲۴۷-۲۵۰).

بر این اساس، می‌توان لیستی از امور فطری در حوزه‌های سه‌گانه ادراکات، گرایش‌ها (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۵۷-۶۰؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۷۵-۵۷۶) و توانش‌ها ارائه کرد که از جمله مهم‌ترین آنها عبارت خواهند بود از: شناخت خدا (اعراف: ۱۷۲؛ روم: ۳۰)، امور اخلاقی (شمس: ۷ و ۸) و قوانین اولیه تفکر مانند قاعده امتناع تناقض (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۸۲) در بعد ادراکات و گرایش به خدا (زخرف: ۳۷)؛ امور اخلاقی و عشق به خیر در بعد گرایش‌ها، توان اعتبارسازی در رفع نیازها و... در بعد توانش‌ها.

آنچه گذشت معنای خاص فطرت است که در مقابل طبیعت و گزینه به کار می‌رود و به ویژگی خاص روح انسان اشاره دارد، اما واژه فطرت کاربرد و معنای عامی نیز دارد که شامل طبیعت و گزینه می‌شود. واژه طبیعت اگرچه در مورد جاندارها به کار می‌رود، کاربرد غالب آن در مورد اشیای بی‌جان است و به ویژگی ذاتی اشیا اشاره دارد. طبیعت، همانند فطرت سه ویژگی فوق را دارد (تحمیلی و اکتسابی نیست، تغییرپذیر نمی‌باشد و فراگیر و همگانی است)، ولی در این نکته با فطرت متفاوت است که فطرت گرایش و بینش به کمال مطلق و خالق هستی دارد و به مسائل ماورای حیوانی مربوط است. در واقع، هر کمال و صفات نیکی را که انسان به دست می‌آورد، بر فطرت انسانی مبتنی است و از طریق شکوفاساختن آن به دست می‌آید (نک: مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۶۳-۴۶۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۱-۲۷).

گفتنی است اگرچه سه ویژگی مشترک در طبیعت و فطرت به معنای خاص آن، تأمین‌کننده عینیت در بحث عدالت اجتماعی است و از این جهت کاربرد عام فطرت در این نوشتار در نظر است، ولی گاه روشن است که فطرت به جنبه‌های ثابت روحی انسان اشاره دارد و معنای خاص آن مراد نگارنده می‌باشد؛ برای نمونه، عدالت‌خواهی به بعد فطری انسان مربوط می‌شود، ولی در مواردی که گفته می‌شود عدالت اجتماعی بر قوانین عادلانه مبتنی است و این قوانین در فطرت ریشه دارد، معنای عام فطرت نیز در نظر می‌باشد.

معنای اصطلاح عینیت

اصطلاح عینی بودن (objectivity) در مقابل ذهنی بودن (subjectivity) در شاخه‌های مختلف مباحث معرفتی کاربرد دارد.^۱ عنصر مشترک در همه اشکال عینی‌گرایی، مقابله با نسبی‌گرایی (relativism) است که با تکثر و عدم پابندی به اصل ثابت یا فهم معتبر و فراتاریخی عجین شده است (نک: واعظی، ۱۳۸۴: ۶۲-۶۳). بر این اساس، مقصود از عینی‌گرایی در اینجا آن چیزی است که در مقابل نسبی‌گرایی قرار می‌گیرد و از آنجا که نسبی‌گرایی به معنای جاری نبودن یک اصل یا قاعده برای همه افراد است، عینی‌بودن اصل عدالت اجتماعی به این معنا خواهد بود که اصل یادشده تنها برای افراد خاص و یا تحت شرایط خاصی ضروری شمرده نمی‌شود و با تغییر شرایط اجتماعی، اصول دیگری جایگزین نخواهند شد.

دیدگاه‌های نسبی‌انگار

نظریه‌های نسبی‌انگار در این حوزه در سه دسته کلان جای می‌گیرند: الف) برخی از نظریه‌ها در انتزاعی و نسبی‌بودن عدالت اجتماعی صراحت دارند؛ ب) برخی دیگر عدالت اجتماعی را نسبی می‌دانند؛ ج) مدعای برخی دیگر از نظریه‌ها اگرچه عینیت عدالت اجتماعی است، ولی به نسیت می‌انجامند. در زیر به نمونه‌هایی از این نظریه‌ها اشاره می‌شود:

الف) آنچه در مارکسیسم مشاهده می‌شود، نسبی‌بودن اصل عدالت است.^۲ برخی از نوآندیشان خرد‌گرای معاصر نیز اصل عدالت را «عصری» دانسته‌اند؛ بدین معنا که تفسیر

۱. عینی‌گرایی در علوم انسانی و تجربی به معنای بی‌طرفی قضایای علمی و تأثیرنپذیرفتن آنها از جهت‌گیری‌ها و پیش‌داوری‌های نظریه‌پرداز است. در فلسفه و مباحث هستی‌شناسی، به معنای مطابقت با واقع و امکان وصول به معرفت حقیقی است. در تفسیر متن، فهم عینی به معنای درک معنای متنی آنگونه که مراد و مقصود مؤلف و پدیدآورنده متن بوده است، تعریف می‌شود. در فلسفه اخلاق، عینی‌بودن قضایای اخلاقی به معنای وابسته‌نبودن آنها به احساسات فردی و ترجیحات شخصی است (برای توضیح بیشتر، نک: واعظی، ۱۳۸۰: ۴۳۰-۴۳۴).

۲. متفکران اسلامی یکی از جنبه‌های نقد خود به مارکسیسم را در این می‌دانند که این دیدگاه به انتزاعی و نسبی‌بودن عدالت می‌انجامد (نک: مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۱: ۲۰۸-۲۰۹).





ثابتی ندارد و در هر عصری باید باز تعریف شود. مدعای این دیدگاه تشکیک در طبیعی بودن تفاوت‌های دو جنس زن و مرد و نبود دلیلی محکم بر وجود یک سلسله نظام‌های طبیعی (اعم از نظام سیاسی، نظام اقتصادی و نظام خانواده) متناسب با نقشه آفرینش است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۲۱۸). بر این اساس، تفاوت‌های میان زن و مرد، ربطی به آفرینش آنان ندارد و طبیعی نیست، بلکه تدریجی و تاریخی است. به همین دلیل، با تغییر شرایط قابل تغییر هستند و از این رو، نباید به تفاوت حقوقی بینجامد. بی‌گمان با نفی بنیادهای فطری و طبیعی احکام حقوقی، اصل عدالت اجتماعی وابسته به شرایط و در نتیجه نسبی خواهد شد. بر این اساس، وی عدالت اجتماعی را در پرتو قوانین جدید و گردن نهادن به حقوق بشر میسر می‌داند.^۱

ب) نظریه عدالت جان رالز با ابتنا بر لیبرالیسم، شرایط ویژه‌ای را تصویر می‌کند که وضع نخستین و اصیل برای افراد فراهم می‌کند. وی بر این باور است که این وضعیت، زمینه هرگونه ذهنی‌گرایی و دخالت دادن افق ذهنی، جهت‌گیری‌های فردی و اعمال اغراض و امیال شخصی را از افراد می‌ستاند و در نتیجه، شرایط برابری را فراهم می‌آورد که افراد کاملاً آزاد و مستقل از تأثیر عوامل بیرونی مانند مذهب، ایدئولوژی، منافع فردی، تصور خاص از خیر و سعادت در باره اصول عدالت و پایه‌های اخلاقی جامعه، به تصمیم‌گیری عقلانی اقدام کنند. چنین تصمیمی، همگانی و مشترک خواهد بود، زیرا همه از شرایط برابر برخوردارند و به سبب غفلت از ویژگی‌ها و شرایط فردی، همگان از منظری مشترک به مقوله نظم اجتماعی می‌نگرند (نک: Rawls, 1999: 452-454؛ واعظی، ۱۳۸۴: ۶۳). این نظریه نیز اگرچه مدعی عینی بودن اصول عدالت اجتماعی است، آن‌گونه که توضیح آن خواهد آمد به جهت ابتنای این اصول بر قراردادهای اجتماعی توانسته است بستری را برای رهایی از دام نسبیّت و تکثرگرایی فراهم آورد.

ج) علامه طباطبایی ۴ با طرح نظریه استخدام و اعتباری دانستن عدالت، ابهام‌هایی را موجب شده است. وی عدالت را اعتباری مؤخر از اعتبار استخدام و مقدم بر زندگی

۱. این سخن بارها در نوشته‌ها و آثار شبستری آمده است؛ برای نمونه، نک: شبستری، ۱۳۹۳ الف؛ همو، ۱۳۹۳ ب.

اجتماعی می‌داند.^۱ اعتباری بودن عدالت بدان معناست که ساختمان ویژه انسان بر اساس نیازهای وجودی و احساسات درونی به منظور رفع آن نیازها، آن را اعتبار می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۶ و ۱۲۷-۱۲۸). در این تصور، عدالت اجتماعی به صورت قرارداد عملی اجتماعی تصویر شده که مضمون آن همان استخدام متقابل است و زندگی بر آن بنیان شده است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۰ و ۱۱۶؛ همو، ج ۴: ۹۲ و ۹۳). به بیانی دیگر، قرارداد اجتماعی منشأ عدالت نیست، بلکه خودش همان قرارداد مشترک است که مضمون قرارداد، عدالت است و عمل به آن هم از مصادیق عدالت است. این قرارداد اجتماعی، قرارداد برقراری اجتماع و زندگی اجتماعی و حجت مشترکی است که مایه بقا و استمرار زندگی است و نقض آن به استخدام مذموم، استثمار و برتری‌جویی می‌انجامد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۹-۱۳۵؛ همو، ۱۳۷۱، ج ۱۲: ۳۳۰-۳۳۱). بر این اساس، لازمه مدنیت، وجود استخدام متقابل است و استخدام متقابل نیز بدون قانون و روابط عادلانه میسر نیست.

به باور علامه، فطرت و جهاز طبیعی آدمی به نحوی است که وی را به سوی کمال و پیشرفت می‌کشاند، ولی این سیر بدون اعتبارسازی ممکن نخواهد بود. به هر میزانی که جامعه بشری رشد کند و کمال یابد و تمدن پیچیده‌تر شود، نیازهای آدمی نیز دچار تطور و تحول شده و افزون‌تر می‌گردد. این امر به اعتباریات پیچیده‌تر و کامل‌تری نیاز دارد. علامه انسان بدون اعتبار را مانند ماهی بدون آب می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۴-۵۷).

از نظر علامه روی آوردن انسان به اجتماع اضطراری است. بشر به اضطرار^۲ به زندگی جمعی و سپس قوانین اجتماعی روی آورد که بدون آن، آدمی هرگز اختیار و آزادی خود را محدود نمی‌کرد و به مدنیت و زندگی اجتماعی روی نمی‌آورد (همو، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۷).

۱. علامه طباطبایی می‌گوید: انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم). در نتیجه، حکمی که فطرت انسان با الهام از طبیعت و تکوین می‌نماید، قضاوت عمومی است و هیچ‌گونه کینه خصوصی با طبقه‌ای ندارد، بلکه حکم طبیعت و تکوین را در اختلاف قرائح و استعدادها تسلیم داشته و براساس سه اصل نامبرده می‌خواهد هر کسی در جای خودش بنشیند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۳۴).

۲. اضطرار به معنای دقیق، گذار از استخدام یک طرفه است.





به اعتقاد وی گرچه انسان موجودی اجتماعی و مدنی بالطبع^۱ است (همان، ج ۴: ۹۲) و حسب الزام‌های طبیعی جهازهایی دارد که وی را به زندگی اجتماعی سوق می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۹۵)، ولی باید دانست که طبیعت، به‌طور مستقیم انسان را به اجتماع رهنمون نمی‌سازد، بلکه او را به استخدام دیگران می‌کشاند. از آنجا که استخدام به بهره‌کشی، سیطره و غلبه می‌انجامد، انسان پی برد که برای جلوگیری از هرج و مرج و آشفتگی باید اجتماع را اعتبار کند و اجتماع مدنی شکل دهد. پس از اعتبار اجتماع، در پی تشکیل و دوام آن شد و بنابراین به نظام قانون‌گذاری روی آورد و کوشید تا حق و عدالت را اساس این نظام قرار دهد. توجه به حق، به مناسبات و روابط عادلانه انجامید و بدین سان اجتماع بر عدالت اجتماعی استوار شد (همو، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۱۷).

در تحلیل این نظریه و بیان مشابهت‌های آن با دیدگاه‌های دیگران (نک: یزدانی مقدم، ۱۳۸۸: ۲۳۲-۲۴۵)، داوری می‌کوشد ظاهر آن را مناسب با مذهب اصالت نفع بداند (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۴۱۳). مطهری اصالت استخدام را بی‌شبهت به اصالت تنازع بقا در نظریه تکامل نمی‌داند (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۷۲۷) و سروش نیز آرای هیوم و مور را مشابه نظریه ادراکات اعتباری علامه معرفی می‌کند (سروش، ۱۳۵۸: ۷۸). فارغ از این اشکالات و مشابهت‌ها، به بیان استاد مطهری، این سخن با سخن راسل نیز مشابهت‌هایی دارد. در سخن راسل مفهوم خوبی و بدی از رابطه انسان با اشیا انتزاع می‌شود^۲ و از این جهت، یک مفهوم نسبی است و جاودانه نمی‌باشد (نک: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۷۲۱-۷۲۶).

۱. بی‌گمان تفسیری که علامه از مدنی‌الطبع بودن انسان ارائه می‌کند، با تفسیر فیلسوفان مسلمان تفاوت اساسی دارد. آنها اعتقاد دارند فطرت و طبیعت انسان به گونه‌ای است که هم در قوام وجودی خود و هم در نیل به کمالات اعلی، نیازمند حیات جمعی است. نظریه علامه با تفسیر ابن‌خلدون همگام است که مراد از بالطبع را نه حسب فطرت، بلکه حسب عادت تفسیر می‌کند (نک: پورحسن، ۱۳۹۲: ۴۷-۷۰).

۲. به این معنا که اگر رابطه، رابطه دوست‌داشتن باشد، آن را «خوب» و اگر رابطه، رابطه نفرت‌داشتن باشد، آن را «بد» می‌خوانیم و اگر نه دوست‌داشتن باشد نه نفرت‌داشتن، آن شیء نه خوب است و نه بد.

ارجاع عدالت اجتماعی به تکوین و فطرت

نوشتار حاضر دیدگاه‌های نفی و اثبات مطلق را مصاب به واقع نمی‌داند و ضمن نفی دیدگاه‌هایی که به صورت مطلق عدالت را نسبی می‌انگارند، حل مشکل عینیت در عدالت اجتماعی را جز با ارجاع آن به فطرت و ویژگی‌های مندرج در تکوین انسان و خلقت امکان‌پذیر نمی‌داند. بی‌گمان برقراری اصل عدل در نظامات اجتماعی، بیش و پیش از هر چیز نیازمند قوانین و نظام تشریحی عادلانه است. عدالت تشریحی نیز همانند عدالت تکوینی مقتضای صفت عدالتی است که برای خداوند اثبات می‌شود. از این‌رو، قرآن در مورد نظام تشریح می‌فرماید: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ؛ بگو، پرورگارم به عدل دستور داده است» (اعراف: ۲۹). یا در مورد برخی دستورها می‌فرماید: «ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ؛ این، در نزد خدا به عدالت نزدیک‌تر است» (بقره: ۲۸۲)، اما عینی بودن اصل عدالت اجتماعی در دو صورت قابل دفاع نخواهد بود:

الف) ویژگی‌های طبیعی و فطری انکار شود؛ مانند ادعایی که می‌پذیرد در قرآن تفاوت‌هایی میان جنس زن و مرد^۱ مطرح شده، اما این تفاوت‌ها را تنها بیان وضعیت موجود انسان‌های عصر نزول می‌داند.

ب) تفاوت‌های طبیعی و فطری پذیرفته شود، ولی تأثیر آنها بر نظام تشریحی (ابتنای قوانین تشریح بر تکوین) انکار شود، یا این قوانین تشریحی تنها اعتباری و قراردادی تلقی شوند.

۱. طبایع و فطرت‌های متفاوت

البته نمی‌توان تمامی تفاوت‌های موجود میان دو جنس زن و مرد را طبیعی و تدبیر آفرینش دانست و بی‌شک برخی از این تفاوت‌ها معلول شرایط محیطی و فرهنگی و مانند آن است، اما همه تفاوت‌های موجود را نیز نمی‌توان تاریخی شمرد و بی‌گمان بعضی از آنها تدبیر نظام آفرینش است که بر مبنای هدف معینی صورت گرفته است (برای توضیح بیشتر، نک: هدایت‌نیا، ۱۳۹۳: ۵۳-۵۴).

۱. ابتنای تفاوت‌های حقوقی میان زن و مرد بر تفاوت‌های تکوینی این دو جنس است.





در قرآن کریم دلایل روشنی بر این امر وجود دارد، زیرا اولاً، قرآن از آفرینش انسان به صورت گوناگون خبر می‌دهد: «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً» (نوح: ۱۴). این گوناگونی، می‌تواند به لحاظ مذکر و مؤنث بودن و از نظر رنگ، قیافه، نیرومندی، ضعف و مانند آن باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۳۲). قرآن زن را به عنوان موجودی متمایل به زیور و زینت و غیرتوانا در مجادله توصیف می‌کند: «أَوْ مَنْ يَسْتَوْأ فِي الْجَلِيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» (زخرف: ۱۸).

بنا به توضیح علامه طباطبایی زن دارای عاطفه و شفقت بیشتری نسبت به مرد است. از روشن‌ترین مظاهر قوت عاطفه زن، علاقه شدیدی است که به زینت و زیور دارد. همین ویژگی می‌تواند قدرت تعقل او را تحت تأثیر قرار دهد و وی را از تقریر حجت و دلیل که اساس آن قوه عاقله است، ناتوان ساخته یا ضعیف کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸: ۹۰)؛ بنابراین، قابل مناقشه نیست که قرآن برای آدمیان در برخی امور مثل نر و مادگی، زبان و رنگ، استعدادها و علایق تفاوت قائل است.

ثانیاً، قرآن کریم راز تفاوت انسان‌ها در آفرینش را این‌گونه بیان می‌کند: «شگفتا! آیا آنان رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند تا نبوت را به هر که بخواهند عطا کنند؟ ماییم که حتی وسیله گذران آنان را در زندگی دنیا میانشان تقسیم کرده و برخی از آنان را بر برخی دیگر به درجاتی برتری داده‌ایم تا یکدیگر را به خدمت گیرند و زندگی اجتماعی خود را سامان بخشند. و نبوت که رحمت پروردگار توست، بهتر از مال و ثروتی است که آنان گرد می‌آورند. پس چگونه ممکن است اعطای این مقام را برعهده آنان بگذاریم؟» (زخرف: ۳۲). بخش نخست این آیه: «أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»، بر طبیعی بودن تفاوت‌ها و بخش دوم آن: «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً شُحْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» بر هدف‌داری آن تفاوت‌ها دلالت دارد. خداوند متعال ابتدا با تعبیر «نحن قسمنا» تفاوت‌ها را به خود نسبت داده است؛ بنابراین، نظریه تاریخی بودن تفاوت‌های انسان‌ها از نظر قرآن کریم باطل است. در قرآن با تعبیر «ليتخذ بعضهم بعضاً شحرياً...» هدف تفاوت‌ها بیان شده است؛ بر این اساس، تفاوت‌های آدمیان نه یک تصادف، بلکه تدبیر آفریدگار

است.^۱ در نتیجه، عصری و نسبی بودن اصل عدالت اجتماعی که بر اساس ادعای نفی طبیعی و فطری بودن تفاوت‌های زن و مرد شکل گرفته بود، با آموزه‌های دینی سازگاری ندارد.

۲. ابتدای قوانین تشریح بر تکوین

گفتیم که مقتضای اتصاف خداوند به صفت عدل و آیاتی که پیش‌تر در مفهوم‌شناسی عدلت آوردیم، عدالت در تکوین است. در این صورت، اگر نظام جعل، وضع و تشریح قوانین (عدل تشریحی) در تکوین ریشه داشته باشد، اصل عدالت اجتماعی بر قرارگاه ثابتی تکیه خواهد زد.

این مطلب از دیرباز مورد توجه اندیشمندان مسلمان بوده است؛ برای نمونه، نصیرالدین طوسی با بیان اینکه جهان هستی بر عدالت بنا شده (طوسی، ۱۳۷۳: ۹۵-۹۸) و با معرفی ناموس الهی به عنوان خاستگاه عدالت، نتیجه می‌گیرد که اگر کسی خواستار شناخت عدالت و اجرای آن باشد، می‌بایست به ناموس الهی تمسک جوید و از او مدد گیرد. پس پیروی و نافرمانی نکردن از خداوند متعال برای صاحب عدالت امری بایسته است (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۰۸).

استاد مطهری نیز از جمله اندیشمندانی است که هماهنگی نظام تشریحی اسلام با نظام تکوینی را مطرح کرده و با استناد به آیه: «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانَ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُحْسِرُوا الْمِيزَانَ؛ و آسمان را برافراشت و میزان و قانون (در آن) گذاشت تا در میزان طغیان نکنید (و از مسیر عدالت منحرف نشوید)، و وزن را بر اساس عدل برپا دارید و میزان را کم نگذارید!» (رحمن: ۷-۹)، توضیح می‌دهد که دستور خداوند به خارج‌نشدن از میزان، به معنای پایبندی در عالم تشریح به قسط و عدلی است که بر نظام هستی و عالم تکوین حاکم است و این یعنی متن خلقت و جریان اصیل خلقت مقیاس همه چیز قرار می‌گیرد. بر این اساس، میزان قانون، عدالت و میزان عدالت نیز حق، یعنی استحقاق است. وی می‌گوید: در تفسیر این آیات، حدیثی از پیغمبر

۱. این‌گونه از آیات، دلیل روشنی هستند بر اینکه بدون دخالت دادن اصل علت غایی نمی‌توان پدیده‌های جهان را تفسیر کرد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۱۸۱).

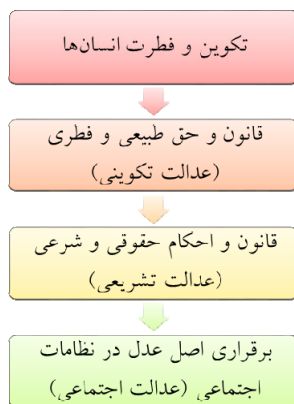




اکرم ۹ نقل شده است: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۱۰۷)؛ یعنی اگر ظلم، اجحاف و عدم رعایت استحقاق‌ها می‌بود، نظام عالم بر پا نبود. این حدیث، گویای آن است که «میزان» به میزان جسمانی محدود نیست، بلکه توسعه‌اش از دایره زندگی بشر و اجتماع بشر هم بیشتر است و همه عالم را فرا می‌گیرد. اساساً خلقت بر اساس میزان و با یک سنجش معین است (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۲۷: ۳۹). بر این اساس، زندگی اجتماعی، آن‌گاه عادلانه خواهد شد که بر اساس قوانین آفرینش و سنت‌های تغییرناپذیر الهی تحقق پذیرد و این در گرو عمل به قوانین تشریحی اسلام است.

در این نگاه، حق از وجود نفس الامری و واقعی برخوردار است. مقتضای قانون خلقت و آفرینش، و مقدم بر قانون شرع است که با نبود اسلام و دستور به حق و عدل نیز وجود داشت (همو، ۱۳۷۸، ج ۴: ۸۱۳). از این منظر، عدالت به معنای موافقت با قانون موجود و متفرع بر آن نیست که با تغییر قوانین، عدالت نیز تغییر یابد، بلکه قانون فرع بر عدالت و عدالت فرع بر حق است و حق یک امر طبیعی و واقعی و عینی است که مجزا از قرارداد انسان‌هاست؛ یعنی افراد در متن خلقت و طبیعت، در مرحله مقدم بر قانون استحقاق‌هایی دارند که منشأ انتزاع این استحقاق‌ها خود هستی، طبیعت و وجود خود اینهاست. عدالت این است که هر کسی به آن حق واقعی خودش برسد. پس حق معیار عدالت است و عدالت معیار قانون است؛ یعنی قانون می‌تواند عادلانه یا ظالمانه باشد. مطابق این تعریف از عدالت، ممکن است مصداق‌های عدالت تغییر کند، نه خود عدالت (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۸۲۳). بر این اساس، از آن جهت که هر چیزی و هر شخصی در متن خلقت با یک شایستگی مخصوص به خود به دنیا آمده است و حقوق، ناشی از همین ساختمان ذاتی اشیاست، عدالت به معنای آن است که قانون با افرادی که از لحاظ خلقت در شرایط مساوی هستند، به مساوات رفتار کند و با افرادی که در شرایط مساوی نیستند، به مساوات رفتار نکند، بلکه مطابق شرایط خودشان با آنها رفتار کند؛ این بدان معناست که دستگاه خلقت با روشن‌بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی که استعدادشان در آنها نهفته است، رهنمون می‌شود. هر استعداد طبیعی مبنای یک حق طبیعی است و میان قانون تشریحی الهی با قانون تکوینی الهی هماهنگی وجود دارد (نک: مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲۱: ۲۰۸-۲۰۹؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۳: ۱۷۸ و ۶۰۳).

از این رو، تأثیر تفاوت‌های طبیعی زن و مرد بر نظام تشریح و حقوق و تکالیف آنان مورد پذیرش است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۹: ۱۶۷) و از این جهت، عدالت اجتماعی بر حقوق و تکالیفی مبتنی خواهد بود که اختلافات و تفاوت‌های طبیعی زن و مرد در تعیین آنها مؤثر است.^۱ البته برخی این دیدگاه را انکار کرده‌اند؛ برای نمونه ادعا کرده‌اند که تفاوت‌های طبیعی زن و مرد پذیرفتنی است، ولی تأثیر این تفاوت‌ها بر حقوق زن و مرد قابل قبول نیست.^۲ دلایل متعددی این ادعا را رد می‌کند (برای نمونه، نک: هدایت‌نیا، ۱۳۹۳: ۵۵-۵۶). به هر حال، بر اساس آنچه گفته شد عدالت اجتماعی را می‌توان در دو حوزه قانون و اجرا مطرح کرد. عدالت اجتماعی در حوزه قانون، از اقسام عدالت تشریحی^۳ و مبتنی بر عدالت تکوینی (قانون و حق طبیعی و فطری) است و در حوزه اجرا نیز تحقق عدالت در نظامات اجتماعی به لحاظ شایستگی‌ها بستگی دارد.



۱. یعنی از نوع اختلاف‌هایی باشد که به طبیعت حقوقی بشر بستگی ندارد؛ مانند رنگ و نژاد انسان‌ها که به‌رغم متفاوت بودن، دخالتی در احکام حقوقی ندارند.
۲. محسن کدیور نوشته است: «... این تفاوت تأیید می‌شود؛ آنچه انکار می‌شود این است که این تفاوت منشأ حقوق نامساوی شود. به کدام دلیل فلسفی، «است» دلیل «باید» است؟ به کدام دلیل عقلی، تأثیر عامل حقوق کمتر است؟ چرا ضعف فیزیکی یا قوت عواطف و احساسات عامل سلب یا تقلیل حقوق شمرده می‌شود (<http://www.kadivar.com>). وی با همین نگرش، تفاوت در حقوق زن و مرد در قرآن در باب میراث را مربوط به گذشته و اجرای آن را هم‌اکنون ناعادلانه می‌داند (ر.ک: مقاله «بازشناسی حقوق زنان: عدالت مساواتی به جای عدالت استحقاقی» (<http://www.kadivar.com>)).
۳. عدالت تشریحی عرصه‌های مختلفی مانند عدالت سیاسی، اقتصادی و... را شامل می‌شود که از جهتی می‌توان آن را به فردی و اجتماعی تقسیم کرد.



نتیجه اینکه عدالت اجتماعی با قوانین عادلانه به دست می‌آید. قوانین عادلانه، قوانینی هستند که بر اساس عدل مستقر در تکوین جعل شده باشند و این همان نکته‌ای است که تأمین‌کننده عینیت در اصل عدالت اجتماعی می‌باشد. البته سویه ارتباط عدالت اجتماعی با تکوین به این مقدار محدود نیست و انسان به عنوان عامل اجرای عدالت در اجتماع و کسی که هدف اصلی وضع قوانین تشریحی است، به لحاظ فطری نیز به قوانین یادشده گرایش دارد و می‌توان عدالت‌طلبی را از فطریات انسانی شمرد. امام خمینی ۴ در این باره می‌فرماید: «از فطرت‌های الهیه که در کمون ذات بشر مخمّر است، حبّ عدل و خضوع در مقابل آن است و بغض ظلم و عدم انقیاد در پیش آن است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸: ۱۱۳).

۳. منافات نداشتن فطرت‌مندی با اعتباری بودن عدالت

با توجه به مطالب پیش گفته می‌توان نظریه عدالت جان رالز را که عدالت اجتماعی را بر قرارداد اجتماعی مبتنی می‌کند، نقد کرد. این نظریه فارغ از اشکال‌های روشی،^۱ بر اساس فردگرایی افراطی لیبرالیسم بنا شده و هیچ‌گونه معیار و مناطی را جهت بررسی ارزشمندی یا بی‌ارزشی صحت و سقم چنین عدالتی مطرح نمی‌کند؛ به بیانی دیگر، اصول عدالت را بر چیزی بنا می‌کند که ریشه‌ای در فطرت و طبیعت ندارد و از این جهت نمی‌تواند اعتبار مطلق و همگانی داشته باشد. وی اگرچه فهرستی از خیرات اولیه ارائه می‌دهد، این فهرست بیانگر واقعیت‌های طبیعی روان آدمی نیست، بلکه مبتنی و متأثر از تصویری خاص از طبیعت انسانی است. از این رو، اشکال کرده‌اند که رالز به چه دلیل برخی از نیازها را برجسته می‌کند. آیا غیر از آن است که وی باورهای خاصی را

۱. در نظریه رالز، قرارداد به عنوان روش تلقی شده است؛ یعنی در نظریه وی منصفانه بودن روش و شرایط قرار داد موجب شده است و نتیجه بگیرد که محتوای قرارداد نیز منصفانه و عادلانه است. این دیدگاه، اشکالات فراوانی دارد؛ از جمله ۱. غافل بودن و بی‌خبری در وضع اصیل، دلیل نمی‌شود که داوری صورت گرفته در تشخیص محتوای فضیلتی به نام عدالت، مناسب باشد؛ ۲. وی در این مدل خیرات اولیه را همسو با تصور لیبرالی از خیر در نظر گرفته است؛ ۳. وی در پاسخ به این پرسش که با چه معیار و ضابطه‌ای درست و عادلانه بودن این توافق (اصول عدالت) به اثبات می‌رسد، کامیاب نیست (برای آگاهی بیشتر نک: واعظی، ۱۳۸۴: ۱۶۶-۱۷۸).

در باره سرشت آدمی، فلسفه زندگی و... در محتوای عدالت دخالت داده است و آیا همین به شکاکیت تمام عیار و نسبی‌گرایی محض در حوزه اخلاق و انسان‌شناسی نمی‌انجامد که خود از آن تحاشی دارد. در هر حال، وی به‌ناچار باید بپذیرد که نظریه عدالت به‌مثابه انصاف با نادیده گرفتن حقایق محتمل فلسفی و اخلاقی مربوط به حوزه عدالت پژوهی در عمل تصویر ناقص و غیر قابل دفاعی از اصول عدالت عرضه کرده است (نک: واعظی، ۱۳۸۴: ۱۷۸-۱۸۹).

نظریه علامه طباطبایی نیز گرچه از انسجام کافی برخوردار نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۱۱) و به نظر می‌رسد نسبت اصل عدالت اجتماعی را افاده می‌دهد، اما به نظر نگارنده با ابتدای عدالت بر فطرت و تکوین (قرارگاه ثابتی که تأمین‌کننده عینیت اصل عدالت اجتماعی است) منافاتی ندارد. در بیان اندیشمندان در تبیین کلام علامه یا اصل مسئله و جوهی صورت گرفته است که می‌تواند مدعای ما را توضیح دهد:

الف) ارجاع باید‌ها به «من» سفلی و «من» علوی

استاد مطهری با ارجاع باید‌های نسبی به «من» سفلی انسان و باید‌های ثابت و کلی به «من» علوی او در صدد حل مشکل برآمده و تعجب کرده است که چرا علامه طباطبایی این نظر را در اینجا نداده است با اینکه این نظر با اصول مورد پذیرش ایشان در باب اخلاق سازگاری دارد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۷۳۸).

وی می‌گوید: «انسان‌ها در آنچه کمال نفسشان هست، متشابه آفریده شده‌اند و وقتی متشابه آفریده شده‌اند، دوست داشتن‌ها هم همه یک‌رنگ می‌شود، دیدگاه‌ها هم در آنجا یک‌رنگ می‌شود؛ یعنی علی‌رغم اینکه انسان‌ها از نظر بدنی و از نظر مادی و طبیعی در موضع‌ها و موقع‌های مختلف قرار گرفته‌اند و در شرایط مختلف نیازهای بدنی متغیر است، از جنبه آن کمال صعودی و کمال معنوی، همه انسان‌ها در وضع مشابهی قرار گرفته‌اند و قهرأ دوست داشتن‌ها و خوب‌ها و بد‌ها در آنجا یکسان و کلی و دائم می‌شود و تمام فضائل اخلاقی، چه اجتماعی و چه غیر اجتماعی، مانند صبر و استقامت و نظایر آن با این بیان توجیه می‌شود» (همان: ۷۳۹-۷۴۰). در این بیان، کمالاتی مانند راستی،





درستی، احسان، رحمت، خیر رساندن و امثال این امور، مسانخ و مناسب با «من» ملکوتی و علوی دانسته می‌شود که کمالاتی واقعی و فطری‌اند، نه قراردادی. بر این اساس، عدالت اجتماعی هم از آن جهت که به «من» ملکوتی و علوی مرتبط است، اصلی غیرنسبی تلقی می‌شود.

ب) ارجاع باید‌ها به معقول ثانی فلسفی و اعتباری

برخی با تقسیم حسن و قبح فعل در کلام علامه طباطبایی به حسن و قبح فی‌نفسه که معقول ثانی فلسفی است و حسن و قبح در مقام صدور از فاعل که اعتباری است،^۱ از عدالت هم دو معنای معقول ثانی فلسفی و اعتباری ارائه کرده‌اند (نک: یزدانی مقدم، ۱۳۸۹: ۵۷-۸۰). حسن اول بر اساس سازگاری یا ناسازگاری با سعادت انسان و اجتماع معنا می‌شود که علامه بیشتر در میزان به آن پرداخته است، اما حسن دوم معنای مورد نظر علامه در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم است. نسبیّت در قسم اخیر پذیرفتنی است، ولی باید توجه کرد که این سخن قابل تعمیم به حسن و قبح فی‌نفسه نیست و بر اساس آن نباید گمان شود که وی به نسبیّت در حسن و قبح و به تبع در عدالت قائل است.

در معنای فی‌نفسه عدالت که بر اساس آن معقول ثانی فلسفی است، سعادت اجتماعی به‌عنوان غایت و کمال نوع بشر شمرده می‌شود و امور و افعالی که تأمین‌کننده این هدف باشند، به وصف حسن و قبح و عدالت متصف می‌شوند. در این معنا، عدل پیوسته حسن تلقی می‌شود، زیرا پیوسته در کمال جامعه تأثیر دارد، اگرچه مصادیق آن به حسب احوال

۱. مفاهیم به کلی و جزئی تقسیم می‌شوند. مفاهیم کلی به مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی و معقولات ثانیه فلسفی و مفاهیم اعتباری تقسیم می‌شوند. مفاهیم ماهوی مابازای خارجی دارند؛ یعنی عروض و اتصاف آنها در خارج است؛ مانند آهن و انسان، اما معقول ثانیه فلسفی مفاهیمی هستند که بر اشیای خارجی صدق می‌کنند، ولی در برابر آنها ماهیت خاص و امر عینی مشخصی وجود ندارد؛ یعنی عروض آنها ذهنی، ولی اتصاف آنها خارجی است؛ مانند مفهوم واجب و ممکن. گروه دیگری از مفاهیم اعتباری‌اند (اعتباری به معنای خاص) و مراد از آن اعتباردادن چیزی است به چیز دیگر. این مفاهیم گرچه فرض ذهنی‌اند و در ظرف خارج مطابق ندارند و با احساسات و دواعی موجودند، اما روی حقیقتی استوارند و آثار واقعی دارند و... پس این معانی هیچ‌گاه لغو نخواهند بود (نک: طباطبایی، ۱۳۶۴: ۸۸-۲۸۷؛ یزدانی مقدم، ۱۳۸۹: ۶۷).

یا زمان‌ها یا مکان‌ها یا جوامع مختلف شود؛ مانند اینکه خنده در زمانی به حسن و عدل متصف می‌شود و در زمانی دیگر، به قبح و ظلم (نک: طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۹-۱۲).

این معنای معقول ثانی فلسفی، خود اساس و مبنایی برای اعتبار حسن (معنای حسن در مقام صدور فعل از فاعل) است و به تبع می‌توان عدالت را یک معنای اعتباری دانست. معنای این سخن آن است که ضرورت عدالت در این معنای اعتباری، ضرورت بالغیر است؛ یعنی در اعتبارسازی از حقیقت (عدالت به معنای معقول ثانی فلسفی) الهام می‌گیرد. بر خلاف معنای اول (معنای معقول ثانی فلسفی و فی‌نفسه) که ضرورت عدالت در آنجا یک ضرورت بالقیاس است (نک: طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۵۱ و ۱۵۳ و ۲۲۰-۲۳۰). به بیان دیگر، اگر تشخیص عقل این باشد که عمل «الف» به نتیجه «ب» می‌انجامد (و از مصادیق حسن به معنای معقول ثانی فلسفی است)، حسن «الف» را اعتبار می‌کند. البته این اعتبار، همان قوانین و سنت‌های مشترک اجتماعی است که همه یا بیشتر مردم جامعه باید به آنها احترام بگذارند.

این قوانین اعتباری برای رسیدن جامعه به سعادت و کمال خودش اعتبار می‌شوند. اینها گزاره‌های عملی هستند که برای تحقق یک امر حقیقی واسطه شده‌اند؛ یعنی سعادت انسان. این کمالات امور حقیقی‌اند که همگون و سازگار با نواقصی‌اند که مصادیق نیازهای حقیقی انسان است که عقل آن را به‌عنوان نیاز تشخیص می‌دهد. از این رو، گفته‌اند این قوانین اعتباری با فطرت و طبیعت هماهنگ است و این قوانین اگر چه اعتباری‌اند، باید حجت مشترک و مقبول اجتماع باشند که ضامن بقای جوامع باشد، زیرا با زوال آن راهی برای اداره جامعه غیر از طریق زور و تحکم باقی نمی‌ماند (همان، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۷۰-۳۸۲). در هر حال، این قوانین عادلانه با اینکه اعتباری‌اند، از قابلیت ارجاع برخوردارند و از سوی دیگر، به‌لحاظ مصادیق قابل انعطاف و تغییر و تحول هستند.

علامه در تفسیرالمیزان انسان را واجد فطرت کمال‌جویی می‌داند و بیان می‌دارد که قرآن انسان را دارای فطرتی خاص بر می‌شمارد که وی را به سنت خاص حیات و مسیری ویژه که مؤدی به غایتی معین است، رهنمون می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۶: ۲۶۸). هدف بنیادین این زندگی چیزی جز دستیابی به کمال نیست، اما این حرکت استکمالی





بدون اختیار و آزادی میسر نیست. انسان به واسطه برخورداری از عقل و نیز اختیار می‌کوشد تا به تسخیر و تسلط دست بزند (همان، ج ۱۰: ۳۸۷). استخدام یک طرفه ناشی از میل او به تصرف و به استخدام در آوردن همه امور است. انسان می‌کوشد تا طبیعت و اجتماع و انسان‌های دیگر را از طریق سلطه، برای دستیابی به اغراض خود، استخدام کند. این سلطه و استخدام به بهره‌کشی و استثمار می‌انجامد که علامه استخدام یک طرفه را نه تنها مذموم تلقی می‌کند، بلکه ریشه بت‌پرستی و شرک می‌داند که سبب بعثت انبیا گردید (همان، ج ۴: ۹۲).

در هر حال، علامه به این نکته مهم توجه دارد که همه مزایا و حقوق اجتماعی بر مبنای عقد اجتماعی است، هر چند آن عقد عملی باشد و به گفتار در نیاید؛ یعنی عهدها و میثاق‌ها همان گونه که نیاز حیات فردی است، نیاز جامعه نیز هست. جامعه نیاز به امنیت و صلح از جانب اجزای خود دارد تا متلاشی نشود و همچنین نیازمند امنیت و صلح از جانب رقیبان و جوامع دیگر است. اسلام از آن جهت که سعادت حقیقی را در سعادت مادی خلاصه نمی‌کند، قوانین حیات را بر فطرت و خلقت بنا کرده است و دعوت خود را بر پیروی از حق بنا کرده است، نه پیروی از هوا و میل اکثریت که از روی عواطف و احساسات است (همان، ج ۹: ۱۸۴-۱۹۰) از این جهت، عدالت از نسبیّت رهاشده می‌شود (نک: یزدانی مقدم، ۱۳۸۹: ۵۷-۸۰).

ج) ارجاع بایدها به طبیعت و فطرت

استاد جوادی آملی با بیان اینکه حسن عدل و قبح ظلم گاهی در حکمت نظری، مانند علم کلام^۱ و گاهی در حکمت عملی؛ مانند اخلاق، حقوق و فقه مطرح می‌شود، حسن و قبح در حکمت عملی را بر مدار تلائم و تنافر با نظام هماهنگ فطرت مشترک انسانی

۱. حسن و قبحی که در کلام مورد بحث قرار می‌گیرد، به کمال وجود حقیقی و نقص آن برمی‌گردد و باید و نباید آن هم به ضرورت و امتناع فلسفی برمی‌گردد؛ نه وجوب و حرمت اعتباری. وقتی گفته می‌شود صدور کار حسن از خداوند واجب است، منظور از وجوب در اینجا همان ضرورت فلسفه و کلام است که امری تکوینی و تخلف‌ناپذیر است.

معنا می‌کند. بر این اساس، اعتبارهای حکمت عملی پشتوانه حقیقی خواهند داشت و به اتکای آن مبادی حقیقی، قابل اثبات یا سلب برهانی‌اند. وی حسن و قبح مورد اشاره علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم را بر اساس این مسئله تبیین می‌کند که انسان قبل از هر چیز با محسوسات انس دارد و از این رو، معانی حسی را بیش از دیگر مفاهیم ادراک می‌کند. او در هنگام رشد به مرحله برتر، همان معانی منتزع از محسوس‌ها را تجرید می‌کند و به مفاهیم وهمی و آن‌گاه به معارف عقلی توسعه می‌دهد و در ادامه نتیجه می‌گیرد که محور بحث علامه در مورد نسبی بودن و مطلق نبودن حسن و قبح، خصوص محسوسات است که مورد اشتراک انسان و حیوان می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۹۱). از این رو، با تفاوت سلسله اعصاب حسی، چه بسا زشتی و زیبایی نسبت به آنها تفاوت کند و نسبی بودن زشتی و زیبایی حسی یا شخصی و فردی، مستلزم نسبی بودن حسن و قبح اخلاقی نخواهد بود. البته نباید بین حسن و قبح حسی با عقلی و حسن و قبح فردی با نوعی است خلط کرد، زیرا معیار حسن امری اخلاقی و عقلی، ملائمت آن با غرض نوع انسان می‌باشد و چون این تلائم برای وصفی مانند عدل دائمی است، تصریح کرده‌اند که عدل همیشه با اغراض اجتماعی هماهنگ می‌باشد (همو، ۱۳۷۱، ج ۵: ۹-۱۱) و این یعنی عدل همواره حسن است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۹۲-۳۲۴).

ظاهر برخی از سخنان علامه طباطبایی آن است که طبع اولی انسان به سمت عدالت گرایش ندارد و به طبع ثانوی خود، مدنی و تعاونی است؛ از همین رو، هر گاه نیرومند شود و از دیگران بی‌نیاز گردد و دیگران را ناتوان ببیند، نسبت به آنها تجاوز می‌کند، برده‌شان می‌سازد و بلاعوض استثمارشان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۲۶۱). در نتیجه، باطن میل به عدالت همان خودپرستی است، اما وی در برخی مواضع دیگر خصیصه استخدام را مناسب جوامع مادی می‌داند (همان، ج ۴: ۱۰۹-۱۱۰ و ۱۲۳). بر این اساس، وی می‌پذیرد که شالوده جوامع الهی بر ساخته از فطرت خداجویی است، نه منافع شخصی.

استاد جوادی آملی با طرح مبنای فلسفی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن، آدمیان و جوامع انسانی را به سه دسته تقسیم می‌کند: الف) کسانی که وحشی بالطبع‌اند و به هیچ قانونی تن در نداده و جز به استفاده از دیگران نمی‌اندیشند؛ ب) کسانی که





توحش بالطبع خود را تا حدودی تعدیل کرده و نوعی از استخدام متقابل را در محدوده حیات حیوانی پذیرفته‌اند؛ ج) کسانی که برای تأمین کمالات عقلی و اغراض فطری‌شان به زندگی اجتماعی روی می‌آورند و تلاش می‌کنند با رعایت قوانین الهی و مفاد وحی آسمانی، به سعادت ابدی بار یابند. براین اساس، ایشان بالفطره بودن انسان را بر مبنای اصل فوق تأمین می‌کند که بنا بر آن آدمی به‌رغم تعدد مراتب و قوای جسمانی و روحانی‌اش، حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهد که از خاک سربرکشیده و تا حظیره قدس الهی بال و پر می‌گشاید (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۳: ۳۸۹-۳۹۶).

وی با تفکیک طبیعت و فطرت، جامعه شکل گرفته در دو قسم اول را بر اساس طبیعت و هوای نفس ارزیابی می‌کند (همان: ۳۹۶-۳۹۹) و بر این اساس، استخدام را محصول غضب و شهوت انسان می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۱۳-۳۱۴). وی رشته نظام اسلامی را توحید و نه استخدام می‌شناسد (همو، ۱۳۸۸: ۴۳۴)؛ با این توضیح که اصل استخدام نمی‌تواند یک مبنای جامعه‌شناختی برای پیدایش همه جوامع به شمار آید و تنها توجیه‌گر پیدایش جوامع بدوی انسانی در ابتدای تاریخ است و تنها پس از بروز اختلاف و ظهور مفساد است که شریعت الهی نازل می‌شود تا این جامعه پراکنده را به وحدت برساند.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان با اشاره به مطلب فوق اختلاف‌های انسانی را ناشی از همین زندگی اجتماعی دانسته است و بر اساس آیه ۲۱۳ سوره بقره یکی از فواید و ضرورت بعثت انبیا را آوردن قانون برای اجتماع و زدودن اختلاف‌ها و فسادهای اجتماعی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ۱۱۶-۱۲۰).

علامه طباطبایی در این زمینه می‌گوید:

این اختلاف امری ضروری و وقوعش در بین افراد جامعه‌های بشری حتمی است، زیرا خلقت به خاطر اختلاف مواد مختلف است، هرچند همگی به حسب صورت انسان‌اند و وحدت در صورت تاحدی باعث وحدت افکار و افعال می‌شود، و لیکن اختلاف در مواد هم اقتضایی دارد و آن اختلاف در احساسات و ادراکات و احوال است. پس انسان‌ها در عین اینکه به وجهی متحدند، به

وجهی هم مختلف‌اند و اختلاف در احساسات و ادراکات باعث می‌شود که هدف‌ها و آرزوها هم مختلف شود و اختلاف در اهداف باعث اختلاف در افعال می‌گردد و آن نیز باعث اختلال نظام اجتماع می‌شود (همان: ۱۱۸).

وی در مواردی تصریح کرده است که اگر باور به توحید و معاد نباشد، هیچ سبب اصیل دیگری نیست که بشر را از پیروی هوای نفس باز دارد. به اعتقاد ایشان طبع بشر چنین است که به چیزی اشتها و میل می‌کند و چیزی را دوست می‌دارد که نفعش عاید خودش بشود، نه چیزی که عاید غیر خودش شود؛ مگر آنکه نفع غیر هم به نفع خودش برگشت کند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۱۰-۱۱۲).

استاد جوادی آملی با برشمردن سه نظریه متمدن بالطبع، مستخدم بالطبع و مستخدم بالطبع و مدنی بالطبع بودن انسان، دیدگاه اخیر را ترجیح می‌دهد و می‌گوید: انسان مفطور بر توحید و جمیع عقاید حق است، ولی از ابتدای تولد در این نشئه با تمایلات نفسانی و شهوات حیوانی نشو و نما کرده است^۱ (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۳). از این رو، اصل زندگی جمعی انسان مقتضای طبع اوست، ولی متمدن بودن، عدلت‌خواهی و حق‌طلبی مقتضای فطرت اوست، نه طبع او. بر پایه توضیح یادشده می‌توان گفت که «فتوای فطرت انسان کثرت فرشته‌منش و سرشته عدل است و نهاد طبیعت او کثرت سریش‌زده و وحدت است و با اندک استغنائی طغیان می‌کند. آری تمایز سرشت و سریش در همین است» (همان: ۴۵).

بر این اساس، اگرچه نظریه علامه طباطبایی به گونه‌ای منسجم ارائه نشده است، ولی با دقت در بحث‌های مختلف تفسیر المیزان، به‌ویژه آنچه درباره نیاز انسان به وحی و نبوت بیان شده است و با در نظر گرفتن مبانی فلسفی ایشان در اصولی مانند «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» بودن روح آدمی، می‌توان به تبیینی دست یافت که معنای

۱. امام خمینی ۴ در اثبات همین نظریه می‌گوید: «در مقام خود مبرهن است که انسان در اول پیدایش، پس از طی منازل، حیوان ضعیفی است که جز به قابلیت انسانیت، امتیازی از دیگر حیوانات ندارد و آن قابلیت، میزان انسانیت فعلیه نیست. پس انسان، حیوان بالفعل است. در ابتدای ورود در این عالم در تحت هیچ میزان، جز شریعت حیوانات که اداره شهوت و غضب است نیست» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸: ۱۶۸).



«طاغی بالطبع و مدنی بالفطره» بودن انسان را تأمین کند (نک: جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۱۱-۲۱۶). البته نظریه علامه طباطبایی اگرچه از جهاتی ابهام دارد، ولی در تنافی با نکته بیان شده نیست.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، در پاسخ به این پرسش که آیا اصل عدالت اجتماعی نسبی است یا عینی؟ از سه دیدگاه نسبی‌انگارانه مارکسیسم و برخی از نواندیشان، آخرین نسخه لیبرالیسم (دیدگاه جان رالز) و علامه طباطبایی نام برده شد. مدعای نوشتار حاضر این بود که اولاً، عینیت عدالت اجتماعی به‌عنوان عنصر اساسی در ترکیب و ائتلاف اجتماع بدون عدالت تشریحی‌ای که ریشه در تکوین دارد، امکان‌پذیر نیست. از این منظر، عدالت یک موضوع صرفاً قراردادی و اعتباری نیست تا نفی و اثباتش، تابع جعل و اراده اجتماعی باشد، بلکه یک حقیقت نفس‌الامری و الهی است. بر این اساس، نظریه عدالت جان رالز که الگوی برگرفته از قرارداد اجتماعی است، با چالش جدی مواجه می‌شود. در این نظریه که نگاهی سکولار به عدالت دارد، هیچ ارتباطی میان عنصر عدالت در جامعه و قوانین الهی که ریشه در فطرت دارد، برقرار نمی‌شود.

ثانیاً، عدالت اجتماعی در دو حوزه قانون و اجرا به فطرت می‌انجامد. در حوزه قانون، از اقسام عدالت تشریحی و مبتنی بر عدالت تکوینی (قانون، حق طبیعی و فطری) است و در حوزه اجرا نیز تحقق عدالت در نظام‌های اجتماعی به‌لحاظ شایستگی‌ها منوط است.

ثالثاً، سویه ارتباط عدالت اجتماعی با تکوین تنها این نیست که گفته شود قوانین عادلانه، قوانینی هستند که بر اساس عدل مستقر در تکوین جعل شده باشند و همچنین عدالت اجتماعی با قوانین عادلانه به دست می‌آید و در مرحله اجرا، رفتارهای اجتماعی، پاداش‌ها و مجازات‌ها باید بر اساس شایستگی‌ها و استحقاق‌ها و برقراری انصاف و مساوات در برابر قانون باشد، بلکه انسان به‌عنوان عامل اجرای عدالت در اجتماع، به‌لحاظ فطری نیز به قوانین یادشده گرایش دارد. از این‌رو، می‌توان عدالت‌طلبی را از



امور فطری انسانی برشمرده و اصل عدالت را به تکوین ارجاع داد. رابعاً، نظریه اعتباریات علامه طباطبایی نیز به‌رغم برخی ابهام‌ها، عدالت را تنها یک امر قراردادی و نسبی تصور نمی‌کند و نافی عینیت اصل عدالت اجتماعی نیست. وجوهی که در تبیین این ادعا مطرح شده، اگرچه در بعضی جهات اختلاف دارند، بر این مطلب هم‌داستانند که قرار و ثبات عدالت در پرتو سعادت غایی انسان و ناظر به من‌علوی و فطرت خداجوی انسان معنا می‌شود. خامساً، سخن برخی از نواندیشان معاصر که اصل عدالت اجتماعی را عصری و تاریخی و در نتیجه نسبی می‌دانند و یا تفاوت‌های طبیعی و فطری را در اختلاف‌نظرهای حقوقی مؤثر نمی‌دانند، نه تنها قابل دفاع نیست، بلکه دلایل فراوانی بر بطلان آنها وجود دارد.



کتابنامه

* قرآن

* نهج البلاغه

۱. ابن فارس (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ترخان، قاسم (۱۳۹۶)، «فطرت و فطریات از نگاه علامه طباطبایی و برابند آن در علوم انسانی»، فصلنامه مطالعات معرفتی، ش ۷۰.
۳. پورحسن، قاسم (۱۳۹۲)، «اعتباریات اجتماعی و نتایج معرفتی آن؛ بازخوانی دیدگاه علامه طباطبایی»، حکمت و فلسفه، ش ۳۶.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۳)، شریعت در آئینه معرفت؛ قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ دوم.
۵. _____ (۱۳۸۴)، فطرت در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، ج ۱۲، محمدرضا مصطفی پور، قم: نشر اسراء، چاپ سوم.
۶. _____ (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، ج ۴، عباس رحیمیان محقق، قم: نشر اسراء، چاپ دوم.
۷. _____ (۱۳۸۸)، جامعه در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، ج ۱۷، قم: اسراء.
۸. _____ (۱۳۹۱)، شمس الوحی تبریزی، تحقیق علیرضا روغنی موق، قم: نشر اسراء، چاپ چهارم.
۹. جوهری، صحاح اللغة (بی تا)، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۰. داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)؛ المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی؛ دمشق بیروت: دار العلم الدار الشامیه، چاپ اول.
۱۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۵۸)، دانش و ارزش، پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق، تهران: انتشارات آسمان، چاپ اول.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا، چاپ دوم.
۱۴. _____ (۱۳۸۸)، انسان از آغاز تا انجام، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۵. _____ (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان، چاپ دوم.



نظر
صدرا

سال بیست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶

۱۶. _____ (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئالیسم، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۷. فیض کاشانی، محمد (۱۴۱۵)، تفسیر الصافی، با تحقیق و تصحیح حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم.
۱۸. قاضی عبدالجبار (۱۴۲۲)، شرح الأصول الخمسة، تعلیق از احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۹. گرامی، غلامحسین (۱۳۸۴)، انسان در اسلام، قم: دفتر نشر معارف، چاپ سوم.
۲۰. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱)، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو، چاپ اول.
۲۱. _____ (۱۳۹۳ الف)، «اگر داعش» از فقیهان پرسد: <http://mohammadmojtahedshabestari.com>
۲۲. _____ (۱۳۹۳ ب)، «مناهای تنوریک داعش»: <http://mohammadmojtahedshabestari.com>
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم.
۲۴. _____ (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، ج ۴، تهران: انتشارات صدرا.
۲۵. _____ (۱۳۷۹)، مجموعه آثار، ج ۱، تهران: انتشارات صدرا.
۲۶. _____ (۱۳۸۱)، مجموعه آثار، ج ۲۱، تهران: انتشارات صدرا.
۲۷. _____ (۱۳۸۲)، مجموعه آثار، ج ۳، تهران: صدرا، چاپ دهم.
۲۸. _____ (۱۳۹۲)، مجموعه آثار، ج ۲۷، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پنجم.
۲۹. _____ (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، ج ۱۹، تهران: انتشارات صدرا.
۳۰. موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۸)، چهل حدیث (اربعین حدیث)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
۳۱. واسطی زبیدی حنفی (بی تا)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
۳۲. واعظی، احمد (۱۳۸۴)، جان رالز از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۳۳. _____ (۱۳۸۰)، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول.
۳۴. یزدانی مقدم، احمدرضا (۱۳۸۸)، «حرکت جوهری و ادراکات اعتباری»، مجموعه مقالات همایش سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، ج ۱، به اهتمام شریف لک زایی، چاپ اول.



۳۵. _____ (۱۳۸۹)، «حسن و قبح و مسئله عدالت از دیدگاه علامه طباطبایی»،

علوم سیاسی، ش ۵۰.

۳۶. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۳)، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری،

تهران: خوارزمی، چاپ پنجم.

۳۷. هدایت‌نیا، فرج‌الله (۱۳۹۳)، «مبانی نظریه عدالت استحقاقی در حقوق زنان»، حقوق اسلامی،

ش ۴۲.

38. Rawls, John (1999), *A Theory of Justice*, Oxford university press, (first published, 1971).

