Original Article

Investigating the Status of Free will and Ethical Justice in the Sphere of Islamic Social Justice

Reza Berenjkar[1], Seyyed Kazem Seyyed Baqeri[2], Abouzar Norouzi[3]✷

1. Professor of Philosophy at Tehran University, Tehran, Iran.
2. Assistant Professor of Political Thought in Islam, Islamic Research Institute for Culture and Thought, Qom, Iran.
3. Ph.D. Student of Imamieh University of Tehran, Department of Islamic Studies, Shahreza Branch, Islamic Azad University, Shahreza, Iran. (Corresponding Author) Email: n.abouzar15@gmail.com

Received: 24 June 2016 Accepted: 6 Mar 2017

Abstract

Background and Aim: There is a need in different spheres of social justice in Islam for theoretical literature applicable to policy making. Principles of social justice are the foundation on which the construct of social justice is based. The influential principles of social justice fall into two categories: principles with direct and specific influence and principles with indirect and general influence. In this paper, the role of will power and moral justice among principles of anthropology, as related to social justice, are discussed.

Materials and Methods: To this end, drawing upon Koranic verses and hadith, a descriptive-analytic approach was adopted.

Findings: Results of analysis reiterates the idea that Free will is the prerogative bestowed on human beings. Human beings, by nature, seek justice and change and out of own determination stand by justice. Regarding moral justice, human being deserves justice and must be signified with this quality. In the social realm, only those who already enjoy the quality of justice can discuss issues pertaining justice and ways of its promotion for it is an undeniable fact that if a quality does not exist in someone, they cannot carry it over to others.

Conclusion: It can be concluded that Free will (freedom of human beings) and liberty (moral justice) are the two specific anthropological principles of social justice and from an Islamic perspective man's freedom is to be interpreted in light of the relationship between man and God. From this point of view, freedom comes in degrees: one degree of freedom is man' choice to be free; another degree of freedom has to do with non-existence of setbacks and being in the right conditions. Still another degree of freedom which is over and above the other two is a value whose attainment leads to man's self-realization. All three degrees need to be seen within the boundaries of religion (shariah) as human being's freedom is along accepting God's guardianship. The first two types of freedom have instrumental value but the third one, though a value in it self, is the highest rank and a social virtue.

Keywords: Anthropological Principles; Free Will; Social Justice; Moral Justice; Islam

Please cite this article as: Berenjkar R, Seyyed Baqeri SK, Norouzi A. Investigating the Status of Free will and Ethical Justice in the Sphere of Islamic Social Justice. *Bioethics Journal* 2017; 7(24): 23-36.

www.SID.ir

مقاله پژوهشی

بررسی جایگاه اختیار و عدالت اخلاقی در گستره عدالت اجتماعی اسلامی

رضا برنجکار[۱]، سیدکاظم سیدباقری[۲]، ابوذر نوروزی[۳]*

۱. استاد فلسفه دانشگاه تهران، تهران، ایران.
۲. استادیار، اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.
۳. دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه تهران، مدرس گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی شهرضا، شهرضا، ایران. (نویسنده مسؤول)
Email: n.abouzar15@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۵/۴/۴ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۱۶

چکیده

زمینه و هدف: عرصه‌های گوناگون عدالت اجتماعی در اسلام نیازمند ادبیات نظری قابل‌استفاده در حوزه سیاست‌گذاری است. مبانی عدالت اجتماعی، مباحثی پایه‌ای هستند که سازه نظریه عدالت، با توجه به آن بنیادها استوار می‌شود. مبانی اثرگذار عدالت اجتماعی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: اول مبانی‌ای که تأثیر مستقیم و خاص دارند؛ دوم مبانی‌ای که تأثیر غیر مستقیم و عام دارند. محور این نوشتار بررسی نقش دو مبنای اختیار و عدالت اخلاقی از مبانی انسان‌شناختی در عرصه عدالت اجتماعی است.

مواد و روش‌ها: این جستار به روش توصیفی ـ تحلیلی و با مراجعه مستقیم به آیات و احادیث جایگاه دو مبنای یادشده را بررسی می‌کند.

یافته‌ها: اختیار از امتیازهای انسان در میان موجودات است. در اندیشه اسلامی انسان، از روی فطرت، عدالت‌جو و تحول‌خواه است و خود به اراده، قیام به قسط می‌کند و در عدالت اخلاقی نیز موصوف عدالت انسان است و انسان است که باید به صفت عدالت به عنوان فضیلت متخلق شود. کسی در حوزه اجتماعی می‌تواند بحث از عدالت و گسترش آن را طرح کند که خود نیز دارای وصف عدالت شده باشد، زیرا هیچ اندیشمندی نمی‌تواند این حقیقت را منکر شود که موجودی که حقیقتی ندارد، نمی‌تواند آن حقیقت را به دیگری بدهد.

نتیجه‌گیری: اختیار (آزادی انسان) و آزادگی (عدالت اخلاقی) انسان از مبانی خاص انسان‌شناختی عدالت اجتماعی است و ثمره دو مبنای آزادی و آزادگی انسان این است که تلقی اسلام درباره آزادی در پرتو رابطه انسان و خداوند تفسیر می‌شود. در این تلقی آزادی دارای مراتب است: در یک مرتبه آزادی به عنوان یک حق ناشی از انتخاب انسان است و در مرتبه‌ای دیگر نبود موانع و وجود شرایط آن است و در مرتبه‌ای دارای اهمیت افزون‌تر به عنوان ارزشی فی‌نفسه است که با تحقق آن خود شکوفایی انسان و غایات من انسانی را به دنبال خواهد داشت. در هر سه مرتبه، آزادی انسان در چارچوب شریعت است، چراکه آزادی بشر در طول پذیرش ربوبیت پروردگار است. آزادی در مرتبه اول و دوم دارای ارزش ابزاری و در مرتبه سوم نیز اگرچه دارای ارزش فی‌نفسه است، اما برترین ارزش و برترین فضیلت اجتماعی محسوب نمی‌شود.

واژگان کلیدی: مبانی انسان‌شناختی؛ اختیار؛ عدالت اخلاقی؛ عدالت اجتماعی؛ اسلام

www.SID.ir

مقدمه

در ضرورت بحث از «مبانی» یک اندیشه، توجه به این نکته مهم است که این بحث، فرایند مرزبندی و شفاف‌سازی با دیگر اندیشه‌ها را روشن می‌کند. مبانی اختصاصی غالباً در ایجاد زیرساخت اندیشه‌ها، نقش کلیدی بر عهده دارند و بستری مناسب برای بهره‌مندی از معرفت‌های دیگر با حفظ اصالت و سنجیدگی فراهم می‌کنند.

مسأله عدالت اجتماعی از دیرباز کانون توجه اندیشه‌وران بوده است. از یکسو متفکران غربی‌اند که در دو سنت فکری سوسیالیزم و مدرنیزم رهیافت خود را مطرح کرده‌اند؛ جانب‌داران سوسیالیزم مالکیت خصوصی ابزار تولید را سرچشمه تمام مفاسد و نابرابری‌های زیان‌بار اقتصادی و اجتماعی می‌دانند. از همین رو بر جمع‌گرایی و سود همگانی تأکید دارند. طرفداران مدرنیزم بر اساس یکی از مهم‌ترین ابعاد آن، یعنی لیبرالیزم و فردگرایی و تأکید بر حقوق طبیعی انسان و قراردادگرایی، غایت رسیدن انسان به ثروت اقتصادی و قدرت سیاسی را دنبال می‌کنند. از سوی دیگر اندیشه‌ورزان اسلامی قرار دارند که درصدد برآمده‌اند با استفاده از مبانی مستخرج از قرآن و احادیث (مبین وحی الهی) رهیافت خویش را بیان کنند.

نکته حائز اهمیت آن است که علی‌رغم اصل و محوربودن عدالت اجتماعی در اندیشه اسلامی، متأسفانه فاقد ادبیات نظری کافی قابل استفاده در حوزه خط مشی‌گذاری است. مبانی عدالت اجتماعی، مباحثی پایه‌ای و تأثیرگذار هستند که سازه نظریه عدالت، با توجه به آن بنیادها استوار می‌شود. مبانی اثرگذار عدالت اجتماعی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: اول مبانی‌ای که تأثیر مستقیم و خاص دارند؛ دوم مبانی‌ای که تأثیر غیر مستقیم و عام (نسبت به همه مفاهیم ارزشی دیگر) دارند. محور این نوشتار بررسی نقش دو مبنای اختیار و عدالت اخلاقی از مبانی انسان‌شناختی در عرصه عدالت اجتماعی است. در نظریه مبنایی عدالت چند بحث از جمله روش، مفاهیم، مبانی، معیارها و مؤلفه‌های عام و اصول راهبردی مورد تأکید است. نظریه مبنایی عدالت، نظریه‌ای است که به اصل بحث عدالت اجتماعی می‌پردازد و ناظر به حوزه خاصی از حوزه‌های عدالت نیست. با توجه به کاوش‌هایی که انجام‌شده است، می‌توان مباحث مربوط به مبانی عدالت اجتماعی را که در برداشت و فهم عدالت اجتماعی تأثیرگذارند را در دو حوزه کلان سامان داد، مبانی هستی‌شناختی (خداشناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی) و مبانی معرفت‌شناختی. به نظر می‌رسد همه مبانی دیگر به نحوی به این مبانی برگشت می‌کنند. این نوشتار به دو مبنای اختیار و عدالت اخلاقی از نوع مبانی انسان‌شناختی آن اختصاص دارد و بر آن است به این پرسش محوری پاسخ دهد که چرا اختیار و عدالت اخلاقی در عرصه عدالت اجتماعی مبنا است؟ مفروض این پژوهش این است که اختیار و عدالت اخلاقی تأثیر مستقیم و خاص بر عرصه‌های گوناگون عدالت اجتماعی دارد.

این جستار تلاش دارد ضمن بیان منظور خود از مبانی و اتخاذ تعریفی جامع از عدالت اجتماعی نقش دو مبنای خاص اختیار و عدالت اخلاقی را در عدالت اجتماعی بررسی کند.

تبیین مفاهیم

۱ـ مبانی

یکی از دشواری‌های بحث مبانی، درهم‌آمیختگی آن با چند اصطلاح دیگر است. به هنگام بحث از مبانی، غالباً این مفهوم با مفاهیمی دیگر چون مبادی، دلایل، اصول، قواعد، رویکرد و حتی مسائل درهم می‌آمیزد و همین امر موجب می‌شود تا مباحث از شفافیت و دقت لازم برخوردار نشود.

با توجه به این بحث، «مبانی» از «مبادی» که غالباً به مباحث آغازین دانش‌ها می‌پردازد، قابل تفکیک است، لذا مسائلی مانند شناخت ماهیت و مفهوم موضوع، شناخت وجود موضوع، شناخت اصولی که به وسیله آن‌ها مسائل آن علم ثابت می‌شود، از مبادی است که به تصوری و تصدیقی تقسیم می‌شود و نه مبانی (۲-۱)، پس منظور از مبادی، مقدمات دانش است و این‌گونه نیست که در همه برداشت‌ها و فهم مسائل آن دانش تأثیرگذار باشند. مبانی از مفهومی دیگر به نام «دلایل» نیز جدا می‌شود، چراکه دلیل به معنای استدلالی است که برای ثابت‌کردن چیزی به کار می‌رود و به تعبیر منطقیان استدلال عبارت است از تنظیم و تألیف یک سلسله

Archive of SID

www.SID.ir

قضایا برای کشف قضیه‌ای مجهول (۳). همچنین مبانی به معنی «اصول» نیز نیست، زیرا که اصل، قاعده و قانون کلی است که خط‌مشی فهم متون را هموار می‌سازد. همینطور مبانی به معنای «قواعد» هم نیست، چون که قاعده در فقه و اصول احکام کلی است که منشأ استنباط احکام جزئی می‌شود (۴). همان‌گونه که مبانی به معنای «رویکرد» هم نیست، رویکرد به معنی مسیر، منظر و گرایشی است که پژوهشگر انتخاب می‌کند تا در آن مفاهیم و مسائل را فهم و تحلیل کند، اما مبانی، آن اصول بنیادین و مفروض‌هایی پیشینی و مؤثرند که در اتخاذ رویکرد اثرگذارند و نوع تحلیل و نگرش را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند.

۲ـ عدالت اجتماعی

عدل در لغت در معانی متعددی مانند مساوات و برابری، راستی و راست‌ایستادن، نظیر، همتا و معادل کیل، پیمانه، میانه‌روی و رعایت حد وسط، دادگری و حکم به حق، انصاف، شخص، قول یا حکمی که مورد رضایت و خشنودی مردم واقع شود و ضد جور به کاربرده شده است (۶-۵). از مجموع کاربردهای یادشده می‌توان معنای مشترک «برابری» و «رعایت حد وسط» را به دست داد که در همه آن‌ها به گونه‌ای لحاظ شده است و رعایت حد وسط را نیز می‌توان به نوعی همان «برابری» دانست (۸-۷).

مجموع آیاتی که در قرآن کریم در مورد «عدل» و مترادف آن «قسط» به کار رفته است را می‌توان در چهار دسته تقسیم‌بندی کرد:

ـ باهم معادل‌بودن دو چیز: «أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيامًا» (۹)؛

ـ عدل به معنای بدل: «وَ لَا يقْبَلُ مِنهْ عَدْلٌ» (۹)؛

ـ عدل الهی: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ وَ الْمَلائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ» (۹)؛

ـ عادلانه‌بودن رفتار و گفتار انسان‌ها، مانند امر به عدالت مطلق «لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيناتِ وَ أَنزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (۹)؛ عدالت فقهی: «يأَيُّهُ الَّذِينَ ءَامَنُواْ شهَادَةُ بَينِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ» (۹)؛ عدالت در قول: «وَ إِذا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا» (۹)؛ عدالت در حکم: «وَ إِذَا حَكَمْتُم بَين النَّاسِ أَن تحَكُمُواْ بِالْعَدْلِ» (۹)؛ عدالت در اصلاح میان مردم: «فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَينهَمَا بِالْعَدْلِ» (۹)؛ عدالت در پیمانه‌کردن «وَ أَقِيمُواْ الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَ لَا تخُسِرُواْ الْمِيزَانَ» (۹).

در آیات دسته اول و دوم معنای برابری لحاظ شده است؛ در آیه اول، شخصی که در حال احرام شکار کرده است، برای کیفر او «معادل» آن می‌بایست روزه بگیرد. آیه دوم در مقام بیان خصوصیات روز قیامت است که در آن روز هیچ‌گونه «عوضی» از هیچ کسی پذیرفته نمی‌شود.

در آیات دسته سوم مفهوم مطابقت با حق لحاظ شده است؛ بدین معنا که فرشتگان و صاحبان دانش گواهی می‌دهند که خداوند قیام به عدالت دارد.

در آیات دسته چهارم معنای مشترک برابری با حق در اقسام عدالت وجود دارد.

در احادیث هم می‌توان معنای برابری با حق را برای عدالت رصد کرد: امام علی (ع) می‌فرماید: «إنّ العدل میزان اللّه سبحانه الّذی وضعه فی الخلق و نصبه لإقامة الحقّ فلاتخالفه فی میزانه و لا تعارضه فی سلطانه؛ عدالت ترازوی خداوند سبحان است که آن را در میان خلق خود نهاده و برای برپاداشتن حق نصب کرده است، پس برخلاف ترازوی او عمل مکن و با قدرتش مخالفت مورز» (۱۰). همینطور ایشان می‌فرماید: «عادل‌ترین مردم کسی است که بیش از همه به حق داوری کند» (۱۰).

حاصل سخن این‌که با توجه به استفاده واژه «عدل» در آیات و روایاتی که گذشت، به نظر می‌رسد معنای لغوی عدل با مفهوم عدل در قرآن کریم و احادیث هم‌پوشانی دارد، یعنی همان معنای برابری در لغت، در آیات و روایات نیز به کار برده شده است.

اصطلاح عدالت اجتماعی در قرآن و روایات به صورت صریح به کاربرده نشده است، ولی از قرائن نصوص می‌توان منظور از عدالت را عدالت اجتماعی دانست. به عنوان نمونه علامه طباطبایی در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ يأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاحْسَانِ» (۹) می‌گوید: (این آیه) دستور به عدل و داد می‌دهد و عدل مقابل ظلم است... عدالت هرچند به دو قسم منقسم می‌شود یکی عدالت فردی، یکی عدالت اجتماعی و نیز هرچند لفظ عدالت مطلق است و شامل هر دو قسم می‌شود، اما ظاهر

Archive of SID

www.SID.ir

سیاق آیه این است که مراد عدالت اجتماعی است (۱۱). همچنین شاگرد علامه، استاد شهید مطهری می‌آورد: در آیه کریمه قرآن می‌فرماید: «کُونُواْ قَوَّامِینَ بِالْقِسْطِ» (۹)، قیام به قسط یعنی اقامه و به پا داشتن عدل و این غیر از عادل‌بودن از جنبه شخصی است (۱۲). در احادیث و سیره معصومین (ع) به ابعاد عدالت اجتماعی از قبیل مفهوم، اهمیت و ضرورت، ارکان، ویژگی و آثار آن پرداخته‌شده است. به عنوان نمونه درباره مفهوم عدالت اجتماعی بیان زیر وارد شده است: امام علی (ع) می‌فرماید: «العَدْلُ یضَعُ الأُمُورَ مَوَاضِعَهَا؛ عدالت امور را در جایگاه خود قرار می‌دهد» (۱۳). امام سجاد (ع) نیز می‌فرماید: «وَضعُ الشَّیء فی محلِّه یمثِّلُ العدلَ؛ قراردادن هر چیز در جایگاه خود عدالت را حاصل می‌کند» (۱۴).

پیشینه بحث کلام و فلسفه اسلامی در حوزه عدالت، بیشتر در حول تفسیر عدالت تکوینی و تشریعی خداوند و بحث مبنایی حسن و قبح عقلی است و عرصه‌های گوناگون عدالت اجتماعی و ازجمله مفهوم عدالت اجتماعی محل بحث و بررسی نبوده است.

در کلام اسلامی متکلمان امامیه تنها به آثار و لوازم اجرای عدالت و سیره معصومین در مبارزه با ظلم و ستم پرداخته‌اند (۲۰-۱۵) و برخی قدری فراتر (۲۱) و متکلمان اشعری نیز از اساس به وجوب تکوینی و تشریعی عدالت الهی باور نداشته‌اند تا که نوبت به طرح عدالت اجتماعی و ابعاد آن برسد.

در فلسفه اسلامی در بحث عدل الهی، مسأله عدل تکوینی و تشریعی بحث شده و در سیره معصومین، به عدالت پیامبر (ص) در ابلاغ و تبیین وحی و رفتارهای آن حضرت و عدالت ائمه معصوم (ع) در تبیین وحی و سیره آن بزرگواران بررسی شده است (۲۳-۲۲). از این فلاسفه برخی نیز متعرض موضوع عدالت اخلاقی در انسان و حاکم جامعه نیز شده‌اند (۲۵-۲۴).

از صاحب‌نظران معاصر علامه طباطبایی، استاد شهید مطهری، استاد جوادی آملی و استاد مصباح یزدی به اصطلاح عدالت اجتماعی پرداخته‌اند و دیدگاه‌های خود را در این‌باره مطرح کرده‌اند:

علامه طباطبایی ذیل تفسیر آیه ۹۰ سوره نحل پس از بیان مفهوم واژگانی عدل به معنای مساوات و برابری، در تعریف اصطلاحی، عدالت اجتماعی را به معنای رعایت استحقاق‌ها و سزاواری‌ها می‌گیرد که در فرجام به تساوی در امور می‌انجامد (۱۱). استاد شهید مطهری عدالت اجتماعی را به رعایت حقوق افراد و عطاکردن حق صاحب حق بر اساس قانون بشری می‌داند (۲۶). عدالت یعنی «اعطاء کل ذی‌حق حقه». حق و عدالت امری است که اگر اسلام هم دستور نمی‌داد، باز حقیقتی بود و حقیقت‌بودنش طوری نمی‌شد (۲۷). استاد جوادی آملی عدالت اجتماعی را به «وضع کل الشی فی موضعه» تعریف می‌کند و در ضمن آن به یک اشکال پاسخ می‌دهد: عدل عبارت است از قراردادن هر چیزی در جای مناسب خویش برخی گمان کرده‌اند. این تعریف سرشار از ابهام است، زیرا یک اصل کلی است که مصادیق آن به روشنی مشخص نیست. این نقد درست نیست، زیرا یک تعریف آنگاه مبهم است که بر کلیت یا عمومیت آن نقد یا ایرادی وارد باشد، اما اگر تعریف از این زاویه کاستی نداشته باشد، مبهم نیست، هرچند که مصادیق آن روشن نباشد، بلکه برای تعیین مصادیق به منبعی که عهده‌دار تطبیق آن است، باید رجوع کرد (۲۸). استاد مصباح یزدی عدالت اجتماعی به دادن حق هر فردی به تعریف کرده است. در نظر وی عقل نیز فی‌الجمله حق را می‌شناسد، اما چون دایره مستقلات عقلی محدود است، لازم است در تعیین حقوق و تعیین موارد خاص از وحی ـ که وسیله‌ای مطمئن، تضمین‌شده و کامل است ـ استفاده کنیم. ایشان می‌گوید: عدل به این معناست که حق هرکسی را به او بدهند و به معنای تساوی مطلق نیست...، پس برای درک درست مفهوم عدل، قبلاً باید مفهوم حق روشن شود. واژه «حق» در مورد رابطه دو موجود به کار می‌رود که بر اساس آن، یکی از آن دو موجود، استحقاق دریافت یا استفاده از چیزی را پیدا کند و دیگری مکلف است که آن را به او بدهد یا استفاده از آن را برایش محترم بشمارد و به آن تجاوز نکند (۲۹) وی در اثری دیگر حق را به معنای سلطه می‌گیرد و می‌گوید: مفهوم سلطه تقریباً با حق مساوی است (۳۰). باید مشخص شود که «حق» را چگونه می‌شود، تعیین کرد و چگونه می‌توان فهمید که حق هرکسی چیست؟ ایشان در ادامه ضمن نقد دیدگاه‌های حقوق طبیعی، قرارداد اجتماعی و

Archive of SID

www.SID.ir

نظریه اشاعره، ذیل عنوان «طرفداران راه اثباتی وحی در کنار عقل» بر این باور است که انسان می‌تواند از طریق ادراک عادی و عقلانی خود، آن (حقوق) را درک کند و تا آنجا هم که آن‌ها را درک می‌کند، برایش حجت است و می‌تواند به آن استدلال کند و آن را تکیه‌گاه درستی یا نادرستی اعمال خویش به حساب آورد، البته در مواردی عقل انسان قاصر و از درک مصالح و مفاسد واقعی ناتوان است که در این‌گونه موارد تنها باید از طریق وحی به درک آن‌ها نائل شود و تابع احکامی باشد که از وحی دریافت می‌کند (۳۱).

حاصل این دیدگاه‌ها این‌که علامه طباطبایی عدالت اجتماعی را قرارگرفتن هر چیزی در جای خودش بر اساس استحقاق تعریف کرده است و خاستگاه آن را عقل و شرع و عرف می‌داند. استاد جوادی آملی عدالت اجتماعی را قراردادن هر چیزی در جای مناسب خویش، و استاد شهید مطهری و استاد مصباح یزدی عدالت اجتماعی را به دادن حق هر فرد به خودش معنا کرده‌اند. آیتا... مصباح یزدی عدالت اجتماعی را «اعطاء کل ذی‌حق حقه» دانسته و خاستگاه حق را با تأکید بر وحی در کنار عقل معرفی می‌کند تا بتوان با اجرای حقوقی که آن‌ها تعیین می‌کنند، به عدالت رسید.

مقام معظم رهبری عدالت اجتماعی را «اعطاء کل ذی‌حق حقه» و «وضع کل الشی فی موضعه» تعریف کرده است. «عدالت، یعنی هر چیزی را به جای خود گذاشتن، به هرکسی حق وی را دادن» (۳۰).

تعریف استاد مصباح یزدی از مشخصه‌های زیر برخوردار است:

ـ معنای عدل که در لغت، قرآن کریم و احادیث برابری و مطابقت با حق بود، با این تعریف هم‌خوانی دارد؛

ـ ماهیت حق و خاستگاه آن وحی و عقل معرفی شده است که بر اساس مصالح و مفاسد حقوق لازم‌الاجرا را معین می‌کنند؛

ـ در این تعریف چون مفهوم برابری لحاظ شده است، عدالت در گستره‌های مختلف اجتماعی، چون عدالت حقوقی، سیاسی، فقهی، اقتصادی را به نوعی دربر می‌گیرد.

در تعریف علامه طباطبایی سخنی از «حق» به میان نیامده است، چون عدالت اجتماعی با حقوق افراد ارتباط دارد، هر تعریفی از عدالت اجتماعی که فاقد مؤلفه «حق» باشد، کامل نیست و از این نقص رنج می‌برد. ضمن این‌که خاستگاه عدالت اجتماعی در اندیشه علامه محل مناقشه است و پرداختن به دیدگاه علامه طباطبایی درباره خاستگاه عدالت اجتماعی در این پژوهش میسر نیست، در بیان مبانی معرفت‌شناسی عدالت اجتماعی، در مجالی دیگر مطرح خواهد شد. بخشی دیگر از تعریف علامه قرارگرفتن هر چیز در جای خودش است که دارای پشتوانه حدیثی در روایات نیز هست. قرارگرفتن هر چیز در جای خود نتیجه عدالت است نه عین عدالت، پس اینجا شئ به رکن علیت غایی آن تعریف شده است که در جای خودش دارای اهمیت است و منظور معصومین (ع) بیان اثر عدالت بوده است نه تعریف آن.

ایرادهایی به این تعریف وارد شده است که این تعریف مانع نیست، چراکه شامل رفتارهای انسان نسبت به خود، خداوند و طبیعت نیز می‌شود.

با استناد به حدیث دیگری از حضرت علی (ع) که در پاسخ پرسشی مبنی بر توصیف عاقل می‌فرماید «هُوَ الَّذِی یضَعُ الشَّیءَ مَوَاضِعَه» (۱۳)، می‌توان گفت در واقع عبارت «یضَعُ الشَّیءَ مَوَاضِعَه» تعریف عمل حکیمانه و عاقلانه است (۳۱). بر اساس مؤلفه دیگر این تعریف که عدالت اجتماعی را قرارگرفتن هر چیزی را بر اساس سزاواری‌ها و استحقاق می‌داند، ممکن است هر مکتبی جایگاه شایسته افراد را بر اساس اصول خودش تعریف کند و آن را درست بخواند. این تعریف معیاری درباره جایگاه سزاوار و مستحق افراد به دست نمی‌دهد (۳۳).

دیدگاه استاد جوادی آملی نیز بخشی از همان دیدگاه علامه طباطبایی است. دیدگاه استاد شهید مطهری که عدالت اجتماعی را به دادن حق صاحب حق تعریف کرده است، جدا از ایرادی که بر معرفت‌شناسی ارسطویی او وارد است، دارای دو ایراد است: اول این‌که در اینجا مانند تعریف علامه یکی از مؤلفه‌های عدالت اجتماعی را اعتباریات و عرف می‌داند، هرچند در جایی دیگر به نقد دیدگاه علامه در این خصوص پرداخته است؛ دوم ایشان در تعریف خود به صورت کلی به «حق» اشاره کرده است، ولی به توضیح و تبیین منشأ آن نپرداخته است (۳۴).

Archive of SID

www.SID.ir

مؤلفان این مقاله تعریف عدالت اجتماعی را به «دادن حق هر صاحب حقی به او به گونه‌ای که همه چیز سر جای خودش قرار بگیرد»، برمی‌گزینند. به نظر می‌رسد تعریف پیشنهادی از ایرادهای یادشده مصون و از پشتوانه حدیثی لازم نیز برخوردار است.

مبانی انسان‌شناختی عدالت اجتماعی

اهمیت مسأله هستی ازآنجاست که به طور مستقیم، در برداشت و فهم عدالت، تأثیرگذار است و می‌تواند در حل گره‌های ناگشوده بسیاری یاری‌رسان باشد. نوع نگاه به هستی و پاسخ به پرسش‌های بنیادین با مسائلی گوناگون مانند خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی پیوند دارد. این جستار از مبانی هستی‌شناختی به دو مبنای انسان‌شناختی اختیار و عدالت اخلاقی پرداخته می‌شود و درصدد استقرای همه مبانی انسان‌شناسی نبوده است. پردازش سایر مبانی یادشده فرصت دیگر را می‌طلبد.

شناخت انسان در نظریه‌پردازی عدالت دارای اهمیت شایانی است. بدون شناخت انسان نمی‌توان استعدادها و نیازهای او را شناخت و استعدادها را شکوفا و نیازها را به درستی ارضا کرد. بدون این شناخت، نمی‌توان برای انسان هیچ نوع برنامه‌ریزی تربیتی کرد و در نهایت هرگز نمی‌توان، تکالیف و وظایف و نیز بایدها و نبایدهایش را تعیین کرد (۳۵). پژوهش و بررسی حقیقت عدالت با باور انسان پیوند مستقیم دارد. به عنوان مثال اگر انسان به جبر فلسفی یا اجتماعی باور داشته باشد، یک نوع تعریف از عدالت ارائه می‌دهد و اگر به اختیار و اراده انسان در افعال باور داشته باشد، تعریفی دگرگون. همچنین انسانی که در اثر تهذیب نفس، عدالت اخلاقی را در مملکت خویش محقق کرده باشد، می‌توان امید داشت که بتواند عدالت اجتماعی را به اجرا درآورد. با توجه به این نکات است که نوع شناخت و نگرش به انسان، نقشی انکارناپذیر در تحلیل عدالت اجتماعی دارد. در ادامه دو مبنای مهم اختیار و عدالت اخلاقی بررسی می‌شود.

۱ـ اختیار و آزادی انسان

در آغاز می‌بایست معلوم شود که در اساس چیزی به نام اختیار و آزادی برای انسان وجود دارد تا در مرحله بعد تلقی اسلام از اختیار و آزادی تبیین شود. بنابراین بحث در آغاز رویکردی هستی‌شناسانه و سپس جنبه معناشناسانه خواهد یافت.

معادل واژه آزادی در زبان عربی «حریت» است که در معانی‌ای چون اختیار، عتق، رهایی از تعلقات دنیوی و خالص‌کردن خویش در جهت خدمت در راه رضای خداوند، اراده، برگزیده هر چیز، اشراف، شرافت، مرد معقول و... به کار رفته است (۶) و در اصطلاح کلام آن است که رفتار انسان بر اساس آگاهی، قدرت و اراده او انجام پذیرد به گونه‌ای که بتوان به ترک آن نیز اقدام کند (۲).

تلقی اسلام در مورد آزادی از دیدگاه اسلام در مورد اختیار (به معنای فلسفی و کلامی آن) فراچنگ می‌آید (۳۱). از مبانی آزادی، اختیار است، چراکه با نادیده‌گرفتن اختیار انسان، توانایی رسیدن به آزادی ممکن نیست. همین امر مفهوم آزادی در انسان را با انتخاب در حیوانات یا نباتات متمایز می‌کند. لزوم قائل‌بودن به آزادی برای انسان نیازمند پذیرفتن اراده و اختیار است به گونه‌ای که هر آنچه سالب اختیار فرد باشد و قدرت انتخاب را از او محدود یا مرتفع کند، حریت و آزادی او را محدود یا کاملاً از بین می‌برد، حتی اگر این عدم بقای انتخاب‌گری و اختیار ناشی از تبعیت بی‌چون و چرای و کورکورانه از فرد دیگر باشد (۳۵). حضرت علی (ع) می‌فرماید: «وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرّاً؛ بنده غیر خدا مباش، زیرا خداوند تو را آزاد آفریده است» (۱۳).

در جوهر آفرینش انسان، اختیار و آزادی، به ودیعت نهاده شده و تکویناً آزاد است. در اندیشه اسلام، اختیار و آزادی، حقی است که خداوند به او عطا کرده است و او حق واگذاری این حق به دیگری را در هیچ صورتی ندارد. در کلام خداوند، انسان، موجودی مختار و آزاد معرفی می‌شود: محور تمام انتخاب‌ها، انتخاب اولیه انسان در برگزیدن طاعت یا عصیان نسبت به ذات باری‌تعالی است. اولین و مهم‌ترین مصداق آزادی انسان جهت‌گیری اصلی است که در زندگی اتخاذ

Archive of SID

www.SID.ir

می‌کند، یعنی تعیین این‌که تبعیت از خداوند متعال کند و به عبودیت او تن دهد یا هواپرستی و دنیاپرستی را برگزیند. آیات قرآن بر این معنا دلالت دارند: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ » (۹)؛ «وَ قُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَ مَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ» (۹)؛ «فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلا» (۹)؛ «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا» (۹).

انسان اگرچه به طور تکوینی و در نظام آفرینش آزاد است و مجبور به انتخاب راه و عقیده‌ای نیست، اما ازنظر تشریعی نیز یله و رها نیست و موظف به انتخاب راه حق، یعنی همان اسلام است. بنابراین آزادی تکوینی در کنار وظیفه تشریعی قابل تفسیر است (۲۸). آیه و حدیث زیر بر این فحوا دلالت دارد: «وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ؛ و بعضی از ما، بعضی دیگر را ـ غیر از خدای یگانه ـ به خدایی نپذیرد» (۹).

امام علی (ع) می‌فرماید: «أَيهَا النَّاسُ إِنَّ آدَمَ لَمْ يلِدْ عَبْداً وَ لَا أَمَةً وَ إِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَحْرَارٌ وَ لَكِنَّ اللَّهَ خَوَّلَ بَعْضَكُمْ بَعْضاً؛ ای مردم! هیچ یک از فرزندان آدم برده یا کنیز به دنیا نیامده است، مردمان همه آزادند» (۳۶).

در آزادی تشریعی آزادی نامحدود نیست و انسان مکلف است در مسیر الهی حرکت کند و خروج از این مسیر ظلم به خود و خروج از بندگی خداست: «وَ مَن يتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ» (۹)؛ «وَ مَن يعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا» (۹).

موضوع آزادی در اندیشه اسلامی در بحث اختیار و اراده قابل پیگیری است. رهبر معظم انقلاب در این‌باره می‌فرماید: بحث آزادی در حوزه تفکر اسلامی ـ در وجه فلسفی و کلامی آن ـ در قالب دو اصطلاح «اختیار و اراده» مطرح شد و در برابر اندیشه آزادی و اختیار انسان، مذهبی به نام «جبر» در زمان حکومت معاویه و آل مروان در میان مسلمانان گسترش یافت (۳۱)، هرچند سلطه اموی در اشاعه اندیشه جبر موفق بود، ولی در برابر آنان امامان معصوم (ع) هر کدام در زمان خود و همچنین علویان و دیگر مسلمانان با هدایت و ارشاد امامان به دور از سیاست‌های وقت، اندیشه آزادی و اختیار بشر را در اعمال سرنوشت خود، در میان جوامع اسلامی رواج داده و به شدت از جبری‌گری و عقیده جبر انتقاد می‌کردند. در برخی ادوار تاریخ اسلام، مخصوصاً در اواسط دوران بنی‌امیه، این مسأله علاوه بر جنبه‌های کلامی ـ فلسفی، اهمیت سیاسی نیز پیدا کرد، زیرا نظریه مدافعان اختیار و آزادی بشر که انسان را دارای اراده آزاد و در کارهای خود توانا می‌دانستند، خطری برای فرمانروایان بنی‌امیه به شمار می‌رفتند، به خصوص که این عقیده بیشتر از طرف ایرانیان عنوان می‌شد. از این رو امویان ـ که طرفدار جبر بودند ـ سخت در پی آزار و کشتار طرفداران اختیار برآمدند (۳۷).

در قرآن کریم، آیاتی است که پیش‌فرض آن‌ها لزوم اختیار در انسان است به دو نمونه از این آیات اشاره می‌شود: «إِنَّ اللَّهَ لا يغَيرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يغَيرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ؛ خداوند سرنوشت قومی را تغییر نمی‌دهد؛ مگر آن‌که آنان آنچه در خودشان است تغییر دهند (۹)؛ «قَدْ جاءَكُمْ بَصائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِي فَعَلَيها وَ ما أَنَا عَلَيكُمْ بِحَفيظ؛ دلایل روشن از طرف پروردگارتان برای شما آمد کسی که ببیند به سود خود اوست و کسی که چشم بپوشد به زیان خودش است» (۹).

شیعه امامیه با پذیرش مسائلی چون قاعده حسن و قبح ذاتی و عقلی، تعامل حداکثری بین عقل و دین، طرح نظریه امر بین امرین و پذیرش انسان دارای اراده و اختیار، از جهت فکری زمینه را برای حضور در عرصه سیاست و اجتماع و اعتراض بر وضعیت غیر عادلانه فراهم کرده است.

حال با نظر به جانب هستی‌شناسانه بحث که حاصل آن این بود که در اسلام، انسان دارای اراده و اختیار است به این مهم پرداخته می‌شود که آزادی در تلقی علمای اسلام چیست؟

آزادی در اندیشه رهبر معظم انقلاب، امکان تحقق اراده در وجود انسانی است، یعنی انسان و فرد انسانی برای حصول یک اراده در وجود خود آزاد باشد. عرصه آزادی وجود انسان است. آزادی اجتماعی مصطلح، بستری است برای تحقق این معنا از آزادی و لذا آزادی نمی‌تواند صرف نبود مانع در عرصه اجتماعی و نه صرف آزادی معنوی و مصطلح در ادبیات دینی باشد.

شهید مطهری بر این باوراست که آزادی، یعنی نبودن مانع و انسان‌های آزاد، انسان‌هایی هستند که با موانعی که در جلوی رشد و تکاملشان هست مبارزه می‌کنند (۳۸). انسان باید آزاد باشد تا به کمالات خودش برسد، چون آزادی، یعنی اختیار و انسان در میان موجودات تنها موجودی است که خود

Archive of SID

www.SID.ir

باید راه خود را انتخاب کند (۳۹). شهید مطهری آزادی را معطوف به هدف کمال بشر تعریف می‌کند. در فضای اجتماعی، انسان به زندگی اجتماعی نیازمند است و نیازمندی به فضای اجتماع است؛ فضای اجتماعی باید برای رشد و تکامل و پرورش مساعد باشد، مانع برای رشد و تکامل افراد و استفاده از حقوق طبیعی و اجتماعی‌شان ایجاد نکند (۳۵، ۴۰).

حاصل آن‌که در مکتب اسلام، اختیار و آزادی حقی است که خداوند به او داده است. کانون تمام انتخاب‌ها، انتخاب اولیه انسان در پیروی یا عصیان نسبت به فرمان‌ها الهی است. از نظر تشریعی انسان مکلف است در مسیر الهی حرکت کند و خروج از این مسیر ظلم به خود و خروج از بندگی خداست. امامان معصوم (ع) نیز مروج اندیشه آزادی و اختیار بشر در اعمال سرنوشت خود بوده‌اند و همین زمینه را برای حضور در عرصه سیاست و اجتماع و اعتراض بر وضعیت غیر عادلانه فراهم کرده است. تلقی اسلام از آزادی و اختیار، امکان تحقق اراده در وجود انسان است. بدین معنا که رفتار انسان بتواند بر اساس اداره او محقق شود و همچنین بتواند به ترک آن رفتار اقدام کند.

ثمره مبنای اختیار و آزادی در بحث عدالت اجتماعی این است که با وجود توان انسان در انجام و ترک رفتار و عمل خود است که می‌تواند برای تحقق عدالت برنامه‌ریزی کند و آن را در عرصه عمل در ساحت‌های گوناگون سیاسی، حقوقی، فرهنگی و... به منصه ظهور برساند. در سوی دیگر با وجود باور به مجبوربودن انسان نمی‌توان به تغییر بی‌عدالتی‌ها در حوزه‌های گوناگون اجتماعی مبادرت ورزید. همین اختیار و مراتب آزادی است که انسان را در برابر پیرامون خود مسئول، عدالت‌جو و تحول‌خواه می‌کند از همین رو آیه معروف عدالت در کلام وحی «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (۹) مردمِ مختار را مخاطب اقامه عدالت می‌داند.

مرتبه آزادی یادشده، امری مطلوب و مربوط به حق طبیعی فرد است، اما دارای ارزش نیست، چراکه با وجود این مرتبه از آزادی قطعاً یک امر ارزشمند محقق نخواهد شد، چه بسا شخص این آزادی را در تحقق یک هدف ناشایست به کار گیرد. اینجاست که نیاز ضروری به عدالت اخلاقی به عنوان مبنا برای عدالت اجتماعی در اندیشه اسلامی مطرح‌شده است.

۲ـ آزادگی و عدالت اخلاقی انسان

با عنایت به جایگاه آزادی معنوی و بناشدن عدالت اجتماعی بر آن، در آغاز آیات قرآن کریم و احادیث، درباره مفهوم عدالت اخلاقی، سپس آرای صاحب‌نظران در این مورد مطرح می‌شود.

به نظر می‌رسد آیات قرآن درباره عدالت بر این معنا دلالت دارد که برای تحقق عدالت لازم است قبل از هر چیز، تهذیب نفس وجود داشته باشد و موانع درونی اجرایی‌شدن عدالت از جمله جهت‌گیری به نفع خود، پدر و مادر، اقوام و دوستان یا دشمنی و... برطرف شود (۹).

حال می‌بایست دریافت که مفهوم عدالت اخلاقی و تهذیب نفس چیست؟

تهذیب و تزکیه نفس بعد از خواندن قرآن و یاددادن آن یکی از اهداف رسالت عامه است و باعث سعادت و رستگاری انسان می‌شود: «قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّيهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّيهَا» (۹)؛ «رَبَّنَا وَ ابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنهُمْ يتْلُواْ عَلَيهِمْ ءَايَاتِكَ وَ يعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الحِكْمَةَ وَ يزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الحَكِيم» (۹).

در روایات رسیده از حضرت علی (ع) مفهوم عدالت اخلاقی شامل تعادل قوای نفسانی، فرمان‌برداری خداوند و نافرمانی شیطان و سازگاری درون و برون انسان و گفتار و کردار او با یکدیگر است: «ظَلَمَ نَفْسَهُ مَنْ عَصَى اللَّهَ وَ أَطَاعَ الشَّيطَانَ؛ هر که خدا را نافرمانی و شیطان را فرمان‌بری کند به خود ستم کرده است» (۱۰).

«الْفَضَائِلُ أَرْبَعَةُ أَجْنَاسٍ أَحَدُهَا الْحِكْمَةُ وَ قِوَامُهَا فِی الْفِكْرَةِ وَ الثَّانِی الْعِفَّةُ وَ قِوَامُهَا فِی الشَّهْوَةِ وَ الثَّالِثُ الْقُوَّةُ وَ قِوَامُهَا فِی الْغَضَبِ وَ الرَّابِعُ الْعَدْلُ وَ قِوَامُهُ فِی اعْتِدَالِ قُوَى النَّفْسِ؛ فضائل چهار گونه‌اند: اول حکمت است و جان‌مایه آن اندیشیدن است؛ دوم عفت است و جان‌مایه آن شهوت و خواهش‌های نفسانی باشد؛ سوم زورمندی (و شجاعت) است و جان‌مایه آن (نیروی) غضب است؛ چهارم عدالت است و جان‌مایه آن اعتدال قوای نفسانی باشد» (۴۱).

Archive of SID

www.SID.ir

روایاتی که از حضرت علی (ع) درباره نقش عدالت اخلاقی در عدالت اجتماعی رسیده است بر این امر حکایت دارد که نخستین گام عدالت که منتهای عدالت هم هست، عدالت اخلاقی است. آن بزرگوار در بحث مبنابودن عدالت اخلاقی برای عدالت اجتماعی به این نکته تصریح دارد که کسی که نتواند عدالت فردی را در خود تحقق بخشد (به خویشتن ستم کند) نخواهد توانست عدالت اجتماعی را به اجرا درآورد: «غَایَةُ الْعَدْلِ أَنْ یعْدِلَ الْمَرْءُ فِی نَفْسِهِ؛ منتهای عدالت این است که آدمی با خودش به عدالت رفتار کند» (۱۰).

در نهج البلاغه، خطبه ۸۷ آمده است: «از محبوب‌ترین بندگان خدا نزد او، بنده‌ای است که خداوند وی را در برابر نفسش یاری رسانده، پس اندوه را زیرپوش خودکرده و ترس (از خدا) را بالاپوش... چنین کسی از معادن دین خدا و اوتاد زمین اوست، خویشتن را ملزم به عدالت کرده است و نخستین گام عادل‌بودن دورکردن هوا و هوس از خویشتن بوده است.»

حضرت علی (ع) می‌فرماید: «کَیفَ یعْدِلُ فِی غَیرِهِ مَنْ یظْلِمُ نَفْسَه؛ کسی که به خود ظلم می‌کند، چگونه ممکن است در حق دیگران عدالت ورزد» (۱۰).

«مَنْ ظَلَمَ نَفْسَهُ کَانَ لِغَیرِهِ أَظْلَم؛ کسی که به خود ستم کند، به دیگران بیشتر ستم می‌کند» (۱۰).

ابن مسکویه عدالت را هیأت تعادل قوای نفسانی تعریف کرده است که در صورتی که این هیأت نفسانی برای انسان حاصل شود، افعال متعادل از او صادر می‌شود (۴۲).

امام محمد غزالی در بیان حقیقت خوی نیکو پس از بیان سه قوه علم، غضب و شهوت و ذکر قوت آن‌ها، نیکویی عدل را آن می‌داند که غضب و شهوت را تحت اشارت دین و عقل ضبط کند و بر آن است که قوای خشم و شهوت هر کدام دارای دو کناره است که زشت و مذموم است و میانه آن‌ها نیکو و پسندیده است و آن میان در میانه دو کناره از موی باریک‌تر است. صراط مستقیم آن میانه است و به باریکی چون صراط آخرت است، هر که بر این صراط برود فردا بر آن صراط ایمن باشد. برای همین است که خداوند برای همه اخلاق میانه را فرمان داده است. ایشان در ادامه آیاتی قرآن را که رعایت اعتدال در انفاق را سفارش می‌کند، به عنوان شاهد می‌آورد (۴۳).

خواجه‌نصیرالدین طوسی بر آن است که عدالت هنگامی حاصل می‌شود که همه قوا باهم قوه عاقله را فرمان‌برداری کنند (۴۴). به عبارت‌دیگر اگر قوه عامله کارهای خود را تحت نظر قوه عاقله انجام دهد، عدالت حاصل می‌شود، عدالت تهذیب قوه عملی است (۴۴).

ملاصدرا صورت باطنی انسان را دارای چهار رکن می‌داند: قوه علم، قوه غضب، قوه شهوت، قوه عقل و عدالت (۳۳) و در بیان مفهوم عدالت می‌گوید: «مقصود از عدالت این است که قوه غضب و شهوت را تحت احکام دین و شریعت و عقل دربیاوریم به طوری که هیچ‌گونه سیطره بر عاقله انسان نداشته باشند» (۲۴).

محمدمهدی نراقی می‌آورد: «عدالت، یعنی ائتلاف همه قوا و اتفاق آن‌ها بر فرمان‌برداری عقل به گونه‌ای که فضیلت مخصوص هر یک حاصل شود، در این صورت شکی نیست که ائتلاف همه آن‌ها کمال همه آن‌هاست نه کمال قوه عملی به تنهایی» (۴۵).

عبدالله شبر معتقد است که صورت باطنی انسان چهار رکن دارد: قوه علم، قوه غضب، قوه شهوت و قوه عادله و قوه عادله عبارت است از نگه‌داشتن قوه غضب و شهوت تحت اوامر اشارات عقل و شرع (۴۶).

علامه طباطبایی بر این باور است که اصول اخلاق فاضله چهار چیز است: قوه شهویه، غضبیه، نطقیه فکریه و قوه عدالت. حد اعتدال قوه شهویه، عفت، حد اعتدال قوه غضبیه، شجاعت و حد اعتدال قوه فکریه، حکمت است. حال اگر سه قوه عفت و شجاعت و حکمت باهم در کسی جمع شود و ترکیب یابد، خاصیت و مزاجی متفاوت از تک‌تک آن سه قوه به وجود می‌آید که عدالت نامیده می‌شود. بنابراین عدالت، دادن حق هر قوه به آن و استفاده هر قوه در جای مخصوص به خود است و دو طرف افراط و تفریط در مسأله عدالت ظلم و انظلام و ستمگری و ستم‌کشی است (۱۱).

حضرت امام خمینی (ره) با تقسیم قوای نفس به قوای چهارگانه عاقله، واهمه، غضبیه و شهویه، عدالت را این‌گونه

Archive of SID

www.SID.ir

تعریف می‌کند: «عدالت عبارت است از حد وسط بین افراط و تفریط (۴۷) در اخلاق مقصود از عدالت اعتدال قوای سه‌گانه شهویه، غضبیه و واهمه است» (۴۷). در اندیشه ایشان گرایش انسان به عدالت امری فطری است (۴۷). شرط تحقق عدالت اجتماعی در باور حضرت امام خمینی (ره) عدالت فردی است و مهم‌ترین راه تحقق عدالت فردی را تهذیب نفس می‌داند: «پاسداری از عدالت این است که پاسدار خودش موصوف به عدالت باشد تا بتواند پاسداری از عدالت کند» (۴۸).

استاد شهید مطهری علاوه بر رفع موانع بیرونی بر رفع موانع درونی با عنوان «آزادی معنوی» تأکید دارد: «مانع ممکن است درونی و از جهتی بیرونی باشد، لذا آزادی از یکسو بعد معنوی و از دیگرسو بعد اجتماعی می‌یابد (۳۸)، آنچه در اسلام «آزادی معنوی» نامیده می‌شود، در واقع آزادبودن من فطری انسان برای نیل به غایت خویش است». استاد شهید مطهری در آزادی معنوی بر تقوا و خویشتن‌داری و مبارزه با نفسانیات تأکید دارد (۲۷). وی بر آن است که در اسلام نسبت میان عدالت فردی و اجتماعی بدین ترتیب است که عدالت فردی زیربنای عدالت اجتماعی است و بدون شک عدالت اجتماعی نمی‌تواند مفهومی مغایر با عدالت فردی داشته باشد (۳۸).

سیدقطب از این نوع آزادی به عنوان آزادی همه‌جانبه وجدان به عنوان یکی از پایه‌های عدالت یاد می‌کند: «وقتی دل و درون انسان همه این آزادی وجدان را فهمید و از سایه هر گونه عبودیت و بندگی برای غیر خدا رهایی یافت... دیگر دنبال کسی که به ظاهر شعار مساوات نمی‌دهد، نمی‌رود چه او خود مساوات را در اعماق دل خود حس نموده است» (۴۹).

استاد جوادی آملی بر این باور است که میان عدالت اخلاقی و فردی رابطه مستقیم و ضروری برقرار است و برای رسیدن به عدالت اجتماعی می‌بایست نخست عدالت اخلاقی را اجرا کرد. بدین معنا که از آثار تکلیف و تعدیل قوای نفسانی، می‌توان آمادگی برای اجرای عدالت نام برد (۵۰).

استاد مصباح یزدی پس از بیان پذیرفته‌شدن قاعده اعتدال حکمای یونان در اخلاق اسلامی، بر این باور است که در افعال اخلاقی حد وسط امری مطلوب و معیاری برای پرهیز از رذیلت است، اما نکته مهم آن است که تشخیص حد وسط بسیار دشوار است و برحسب مورد، دلایل عقلی، نقلی، روش عقلایی، تجربه و آزمایش عملی در موارد متناسب ما را در تشخیص حد وسط یاری می‌کند. ایشان در ادامه آیات و روایاتی که واژه «قصد» را به کاربرده‌اند به عنوان مصادیقی از میانه‌روی را برمی‌شمارد (۵۱).

شایان ذکر است که ملکات نفسانی متأثر از عقاید است. محققان در این‌باره برآنند که چنانچه عدل عقیدتی، ملکه انسان شود و تداوم آن، خلقیات او را به رنگ خود درآورد، انسان در مسیر تکامل به عدل اخلاقی ارتقا می‌یابد و آن می‌شود که رسول اکرم (ص) فرمود: «آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران مپسند و آنچه برای خود دوست داری، برای برادرت نیز بخواه، زیرا در این صورت در هنگام داوری، عادلانه حکم خواهی کرد و در اجرای عدالت موفق خواهی بود» (۵۲).

با نظر به این‌که انسان از روح و جسم تشکیل شده است، به عبارت دیگر می‌توان گفت انسان از دو «من» برخوردار است: یکی من فطری و علوی و دیگری من طبیعی و سفلا و هر کدام نیز نیازها و خواسته‌های خاص خود را طلب می‌کند. حال این پرسش مطرح می‌شود که چنانچه بین این دو نوع نیاز تصادم و تزاحم به وجود آید، کدام یک را باید اولویت داد و برتری بخشید و شرایط را برای شکوفایی آن فراهم ساخت؟ و موانع سد راه آن را برطرف کرد؟

با توجه به برتری من علوی و فطری (خود انسانی) بر من طبیعی (خود حیوانی)، آزادی حقیقی بایستی بر محور من فطری تعریف شود و خود شکوفایی و فراهم‌بودن شرایط و امکانات برای فعلیت بخشیدن به غایات من علوی مد نظر قرار گیرد، چراکه در صورت تزاحم و ناسازگاری این دو من به این معنا که تحقق‌بخشیدن و شکوفایی قابلیت‌ها و استعدادها یکی از آن‌ها به قیمت عدم فعلیت و عدم شکوفایی من دیگر باشد، برای نمونه، گشودن مجال واسع برای فربهی «من طبیعی» خود شکوفایی من فطری را به محاق می‌برد (۳۵).

آیات قرآن، قبل از اقدام برای تحقق عدالت اجتماعی بر تقوا و عدالت فردی تأکید دارند، چراکه عامل عدالت اجتماعی، انسان است و تا انسان در خود و میان قوا و استعدادهای

Archive of SID

www.SID.ir

خویش عدالت حداقلی را محقق و احساس نکرده باشد، نمی‌توان انتظار داشت در اجتماع آن را عملی کند. به عبارت دیگر کسی در حوزه اجتماعی می‌تواند بحث از عدالت و گسترش آن را طرح کند که خود نیز دارای وصف عدالت شده باشد و در درون‌خویش عدالت را محقق کرده باشد، زیرا هیچ اندیشمندی نمی‌تواند این حقیقت را منکر شود که موجودی که حقیقتی ندارد، نمی‌تواند آن حقیقت را به دیگری بدهد. باز همین انسانِ عامل عدالت است که در گاهِ تصادم نیازهای من طبیعی و من فطری می‌بایست نیازهای من فطری را اولویت دهد تا بتواند استعدادهای خود ازجمله عدالت اخلاقی را شکوفا کند.

نتیجه‌گیری

دو مبنای اختیار و آزادی انسان و آزادگی و عدالت اخلاقی در اسلام در پرتو رابطه انسان و خداوند تفسیر می‌شود. بنابراین بین مبانی انسان‌شناختی و مبانی خداشناختی عدالت اجتماعی ارتباط و تنیدگی خاصی وجود دارد؛ در این تلقی آزادی دارای مراتب است: در یک مرتبه آزادی به عنوان یک حق ناشی از انتخاب انسان است و در مرتبه‌ای دیگر نبود موانع و وجود شرایط آن است و در مرتبه‌ای دارای اهمیت افزون‌تر به عنوان ارزشی فی‌نفسه است که با تحقق آن خود شکوفایی انسان و غایات من انسانی را به دنبال خواهد داشت. در هر سه مرتبه، آزادی انسان در چارچوب شریعت است، چراکه آزادی بشر در طول پذیرش ربوبیت پروردگار است. آزادی در مرتبه اول و دوم دارای ارزش ابزاری و در مرتبه سوم نیز اگرچه دارای ارزش فی‌نفسه است، اما برترین ارزش و برترین فضیلت اجتماعی محسوب نمی‌شود؛ با لحاظ دو مبنای یادشده جامعه به الگویی می‌رسد که فرد با حضور مختارانه خود در اجتماع، دارای نوعی کنترل درونی و وجدان کاری است که حاضر نمی‌شود برای سود بیشتر، حقوق دیگران را نادیده انگارد و به هر قیمتی بر ثروت، جایگاه، موقعیت و قدرت خویش بیفزاید. حضور فرد عادل به جامعه‌ای می‌انجامد که در آن احقاق حق، شریعت‌داری، ثبات سیاسی و آرامش اجتماعی به وجود می‌آید.

این جستار با توجه به تأثیر مستقیم و خاص اختیار و عدالت اخلاقی بر عدالت اجتماعی، به مبنابودن این دو برای عدالت اجتماعی رهنمون شده است. بنابراین با وجود اختیار و عدالت اخلاقی، تحقق عدالت اجتماعی انتظار می‌رود.

Archive of SID

www.SID.ir

References

1. Gharavi Isfahani MH. Research in the assets. Qom: Islamic Publishers Office; 1995. p.17. [Arabic]

2. Mesbah Yazdi M. Teaching philosophy. Qom: Moassese Imam Khomeyni; 2008. p.88, 234. [Persian]

3. Khansari M. Formal Logic. Tehran: Agah; 2005. p.298. [Persian]

4. Islamic Information and Documentation Center. Fundamentals of jurisprudence. Qom: Islamic Culture and Science Research Center; 2011. p.215-216. [Arabic]

5. Ibne Asir. Al-Nehayah Fi Gharib al-Hadis. Reserch Taher Ahmad Zavi va Mahmod Mohmad Tanahi. Qom: Esmailiyan; 1986. Vol.3 p.190-191. [Arabic]

6. Ibn Manzour M. Lisan al-'Arab. Beirut: Dare Sader; 1989. p.430-433. [Arabic]

7. Ibn Fares. Mejam Mqayys Allaghah. Mktib al-Iielam al-Aslamy; 1999. Vol.11 p.246-248. [Arabic]

8. Raghib Isfahani H. Mufradat-e 'alfaz al-qur'an. Beirut: Dar al-Elm; 1991. p.552. [Arabic]

9. The Holy Quran. Maedeh:95; Taha: 123; Al Eimran: 18; Maedeh: 106; Anam: 152; Nisa': 58; Hujrat: 9; Alrahman: 9; Nahl: 90; Nisa': 135; Taha: 256; Kahaf: 29; Muzmal: 19; Iinsan: 3; Al Eimran: 64; Talaq: 1; 'Ahzab: 36; Raed: 11; Anam: 104; Hadid: 25; Nisa': 135; Naml: 90; Maedeh: 8; Anbia: 47; Alrahman: 7-9; Asra': 35; Shams: 9-10; Baqareh: 129.

10. Tamimi Amidi A. Ghurar al-Hikam va Durar al-Kalim. Qom: Dar al-Kitab al-Islami; 1989. p.225, 301. [Arabic]

11. Tabataba'i MH. Tafsir-e al-Mizan. Translated by Mousavi Hamedani SMB. Qom: Islamic Publishers Office. Vol.1 p.479; Vol.9 p.477; Vol.12 p.370-373. [Arabic]

12. Motahari M. Overview of the Basics of Islamic Economics. Tehran: Sadra; 1995. p.11-12. [Persian]

13. Imam Ali. Nahj al-Balaghah. Wisdom 235; Wisdom 437.

14. Zain al-Abedin A. Resaleh al-Hukhuk. Qom: Esmaeiliyn; 1985. p.71. [Arabic]

15. Ibn Nubikhat A. Al-Yakut fi Elm al-Kalam. Qom: Library Ayatollah Marashi Najafi; 2008. p.45. [Arabic]

16. Sheikh Sadukh. Faithfulness of the Faithful al-Amamiyah. p.396. [Arabic]

17. Seyyed Razi. Kasaes al-Aemah. Mashhad: Majma al-Bohout al-Islamiyah; 1985. Vol.3 p.125. [Arabic]

18. Sheikh Toosi M. Al-Etiqasad al-Hadi Eli Tarigh al-Rashad. Qom: Khayyam; 1979. p.114. [Arabic]

19. Bahrani M. Qawaeid al-Maram Fi Eilm al-Klam. Qom: Library Ayatollah Marashi Najafi; 1985. p.104. [Arabic]

20. Hali H. Kashf al-Morad Fi SharhEe Tajrid al-Aqatid. Qom: Publishing of the Religious Press Institute. p.346. [Arabic]

21. Muzaffar MR. Al-Qaeda Al-Amamiyeh. Qom: Ansarian Publications. p.121. [Arabic]

22. Avicenna. Al-Shefa (al-Mandegh). Qom: Library Ayatollah Marashi Najafi; 1984. p.221. [Arabic]

23. Mulla Sadra. Al-Shawahed al-barbouya. Tehran: Academic Publishing Center; 1982. p.663. [Arabic]

24. Mulla Sadra. Al-Hikma al-Muttaalieh Faye Asfar al-'Arbay al-Aqliah. Tehran: Hekmat Sadra Foundation; 2005. Vol.9 p.90-91, 494. [Arabic]

25. Mulla Sadra. Al-Mabda and Al-Mā'ad. Introduction and Correction of Ashtiani SJ. Qom: Islamic Propaganda Office; 1976. p.494. [Arabic]

26. Motahari M. Justice of God. Tehran: Sadra; 1993. p.56-57. [Persian]

27. Motahari M. Twenty Speeches. Tehran: Sadra; 2007. p.11, 15. [Persian]

28. Javadi A. Philosophy of Human Rights. Qom: Asra Publishing Center; 1997. p.199. [Persian]

29. Mesbah Yazdi M. Ethics in the Qur'an. Qom: Moassese Imam Khomeyni; 2013. p.128-129. [Persian]

30. Mesbah Yazdi M. Islamic Legal Theory. Qom: Moassese Imam Khomeyni; 2002. p.141, 147. [Persian]

31. Statement by the Supreme Leader at Tarbiat Modarres University; 1998.

32. Hosani S. Concept and essence of social justice with Islamic approach. *Islamic Economics Journal* 2012; 11(44): 15-40. [Persian]

33. Nabavi SA. The Position of Social Justice Strategies and Foundations in the Islamic Model of Iran Progress. Tehran: Publishing a progress pattern; 2015. p.20-21. [Persian]

34. Marami A. A comparative study of the concept of justice (from the perspective of Motahari, Shariati, Sayed Qutb). Tehran: Publication of the Center for Islamic Revolution Documents; 2000. p.168-169. [Persian]

35. Vaezi A. Normative Approach to Freedom in Islam.The Fourth Meeting of Strategic Thought,

Archive of SID

www.SID.ir

Freedom. Tehran: Developing an Evolution Model; 2013. p.5, 393, 401-402, 405. [Persian]

36. Muhammadi Ry Shahri M. Mizan al-Hakamah. Qom: Dar al-Hadith; 1997. Vol.2 p.351. [Arabic]

37. Khamenei S. The Study of the Dimensions of the Islamic State. Proceedings of the Third and Fourth Islamic Thought Conferences. Tehran: Amir Kabir; 1990. p.45. [Persian]

38. Motahari M. Spiritual speeches. Tehran: Sadra; 1995. p.12-13, 16. [Persian]

39. Motahari M. Full Man. Tehran: Sadra; 2014. p.347. [Persian]

40. Motahari M. Masterpieces of Motahhari. Tehran: Sadra; 2000. p.96-97. [Persian]

41. Erbeli A. Kashf al-Ghommah. Tabriz: Bani Hashemi; 2003. p.348. [Arabic]

42. Abn Maskawaih A. Tahdhyb al-Akhlaq va Tathir al-Aeraq. Qom: Bidar; 1994. p.108. [Arabic]

43. Ghazali M. Kimyati Sa'adat. Tehran: Entasharat Peyman; 2004. p.460. [Persian]

44. Tusi KN. Ethics of Nasseri. Tehran: Kharazmi Publishing House; 1995. p.20, 110. [Persian]

45. Naraghi M. Jamie al-Saeadat. Beirut: Al-Alami Institute of Public Affairs; 1904. p.52. [Arabic]

46. Shabbir A. The Ethics. Translated by Jabarn M. Qom: Hajrat; 2006. p.32. [Persian]

47. Moosavi Khomeini R. Sharhe Hadith Aghl va Jahl. Tehran: Institute for the Regulation and Publication of Imam Khomeini; 2003. p.130, 148, 150. [Persian]

48. Moosavi Khomeini R. Sayyah Imam. Tehran: Institute for the Regulation and Publication of Imam Khomeini; 2005. Vol.8 p.317. [Persian]

49. Syed Qutb. Justice in Islam. Translated by Khusro Shahi SH, Grami MA. Qom: Anthropat Darlafkar; 1980. p.85. [Persian]

50. Javadi A. The Right and duty in Islam. Qom: Asra Publishing Center; 2015. p.211. [Persian]

51. Mesbah Yazdi M. Islamic Ethics. Qom; Moassese Imam Khomeyni; 2014. p.119-121. [Persian]

52. Muhammadi Ry Shahri M. Leadership in Islam. Qom: Dar al-Hadith; 1997. p.197. [Persian]

Archive of SID

www.SID.ir