



نوع المقال: دراسة بحثية

السيد محسن الميرعرب الرضي^١

١. ماجستير في الاقتصاد جامعة قم، محرر دائرة ادارة المال بمركز الفكر الاستراتيجي المجتهد المدير المتعلق بمجمع «محمدية» العالي لتعليم المجتهد المدير

s.mirarab@yahoo.com



مواعيد المادة:

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٤/١/٢٤

تاريخ المراجعة: ٢٠٢٤/٢/٥

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٢/١٨

تاريخ النشر: ٢٠٢٤/٣/٤



الكلمة الرئيسية:

العدالة،
القيمة،
النفعية،
الحق،
الحاجة،
علم النفس،
قاعدة العدالة،
الاستدلال،
التشريع.

المستخلص

في هذا المقال، بمنهج نفسي، ناقشنا دراسة البنية العقلانية للعدالة والحدود التي ضمنتها اليها الشريعة؛ وفي دراسة مسألة العدالة، تم تحديد طبيعة العدالة وأسسها ومعاييرها من خلال المنهج النفسي وفقاً لهذا النهج، فإن العدالة هي الناتج الضروري لنظام التحليل والتكوين للإنسان، الذي يتم الحصول عليها من التوازن والتناسب بين السلبيات الحسية الأربعة؛ الحاجة، والنفعية، والحق، والقيمة؛ ضرورة التجريد هذا، تحول العدالة إلى بناء عقلي في مواجهة الأعمال المختلفة؛ طريقة التحليل والجمع بين سلبيات العدالة الأربعة وعامل تأثير كل منها على التجريد النهائي للعدالة هي نتيجة أسلوب الحياة والمدرسة التي يواجهها الانسان. وقد بين الشرع المقدس، في توجيهه البناء العقلي للعدالة بمعرفة النظام البشري من التحليل والتركيب، حدود تجريد الأسس الأربعة لتجريد العدالة؛ وهذه الحدود هي في مجال الحاجة والمنفعة والحق والقيمة، والتي مع التحديد الشرعي يصبح تجريد العدالة الذي يصنعه المتشرع تجريد العدالة الإسلامية. وبهذا المنهج فإن مكانة العدالة في عملية التشريع تكون في سلسلة أسباب الأحكام والمسائل الشرعية، وليس في سلسلة النتائج، ولذلك فإن في عملية الاستدلال وفهم أحكام الدين ومسائله فالعدالة هي القاعدة العليا بين القواعد والمسائل الفقهية الأخرى.



سید محسن میر عرب رضی^۱

۱. کارشناسی ارشد اقتصاد دانشگاه قم، دبیر میز حکمرانی پول اندیشکده راهبردی مجتهد

مدیر وابسته به مجتمع عالی تربیت مجتهد مدیر محمدیه: s.mirarab@yahoo.com

نوع مقاله:

پژوهشی



تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۱۴

چکیده

در این نوشته با رویکردی نفس‌شناسانه به بررسی بناء عقلایی عدالت و حد و حدودی که شارع به آن ضمیمه کرده است، پرداخته شده؛ در بررسی مسأله عدالت، با رویکردی نفس‌شناسانه ماهیت، مبانی و ملاکات عدالت‌شناسایی شده است. عدالت با این رویکرد خروجی ضروری دستگاه تجزیه و ترکیب انسان است که از توزان و تناسب چهار انفعال نفسانی نیاز، مصلحت، حق و ارزش به دست می‌آید؛ این ضرورت انتزاع، عدالت را تبدیل به بناء عقلا در مواجهه با آثار مختلف می‌کند؛ نحوه تجزیه و ترکیب چهار انفعال عدالت و ضریب اثر گذاری هر یک بر انتزاع‌نهایی عدالت حاصل سیره و مکتبی است که انسان با آن‌ها مواجهه می‌شود. شارع مقدس ضمن ارشاد به بناء عقلایی عدالت با علم به دستگاه تجزیه و ترکیب انسانی حد و حدودی را برای انتزاع چهار مبنای انتزاع عدالت بیان کرده است؛ این حد و حدود در حوزه نیاز، مصلحت، حق و ارزش بوده که با تحدید شرعی، انتزاع عدالتی که توسط متشرع صورت می‌گیرد، انتزاع عدالت اسلامی می‌شود. با این رویکرد جایگاه عدالت در فرآیند تشریح در سلسله علل احکام و مسائل شرعی بوده نه در سلسله معلولات از این جهت در فرآیند استنباط و فهم احکام و مسائل دین نقش عدالت، به عنوان قاعده بالادستی نسبت به دیگر قواعد و مسائل فقهی است.



کلیدواژه:

عدالت،

ارزش،

مصلحت، حق،

نیاز،

نفس‌شناسی،

قاعده عدالت،

استنباط،

تشریح.

مقدمه

مرحوم کلینی (۳۲۸ ق)، امام صادق علیه السلام در کلامی عظیم و کوتاه می‌فرمایند: «الناس يستغنون اذا عدل بينهم» «اگر در میان مردمان به عدالت رفتار شود، همه بی‌نیاز می‌گردند.» در این حدیث شریف به معنایی عظیم از ارتباط بین عدالت و رفع نیاز اشاره می‌کند؛ عدالت به این معنا، در همه عرصه‌ها به عنوان مبنا برای برطرف کردن خواسته‌ها مطرح می‌شود؛ اطلاق عدالت نشان دهنده از مبنا بودن آن برای همه عرصه‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی است.

از نظر نگارنده مبنایی ترین امر در علوم اجتماعی بحث از نظریه عدالت است؛ میرمعزی (۱۳۹۳ش) تمامی مکاتب و نظریات ارائه شده مبتنی بر نظریه عدالت مطرح شده‌اند و آن را هدفی برای تحقق رویکردهای خود می‌دانند؛ اختلاف نظریاتی که در اقتصاد بین مارکسیست‌ها و سرمایه داری مطرح شده است یک روح حاکم در آن‌ها وجود دارد و آن تفاوت در نظریه عدالت است. آغاز گفت و گو درباره عدالت قدمتی طولانی دارد اما همواره بحث از ماهیت، مبانی و ملاک عدالت با چالش‌های جدی مواجه بوده است؛ سخن گفتن از عدالت به همان میزان که در بین مردم راحت و امری خواستنی تلقی می‌شود، به همان اندازه ژرف اندیشی و باز کردن ظرافت‌های موجود در آن پیچیده و ثقیل بوده؛ به حدی که به طور معمول بحث از توصیه به عدالت بیشتر از مفهوم شناسی و ملاک یابی آن بوده است.

شهید مطهری (۱۳۶۸ش) در زمینه بحث از مفهوم عدالت می‌گویند: «تا مفهوم اصلی و دقیق عدل روشن نشود، هر کوششی بیهوده است و اشتباه‌ها مصون نخواهیم ماند.» در این مقاله ابتدا به بررسی چالش‌های فهم ماهیت عدالت پرداخته و با حل و فصل کردن چالش‌ها مبتنی به مبانی نفس شناسی، به تبیین ماهیت عدالت، مبانی و ملاک آن بر اساس بنائات عقلاء و نحوه تحدید سیره انتزاع عدالت، توسط شارع پرداخته می‌شود. و در نهایت جایگاه عدالت در اسلام و فرآیند استنباط فقهی پرداخته می‌شود.

پیشینه عدالت

طباطبایی (۱۳۳۲) در تحقیقات خود در زمینه روش رئالیستی، تحلیلی فلسفی از جایگاه خواستنی و مطلوب نفسانی انسان ارائه می‌دهد که آن را نیاز می‌داند و تصویری ارائه می‌دهد که

بعد از شکل‌گیری نیاز در نفس، مطلوب و فایده را می‌توان ادراک کرد؛ در این تحقیق امتداد مباحث فلسفی به مباحث فردی و اجتماعی با محوریت نیاز فردی و اجتماعی تصویر می‌شود و نیاز، سرچشمه تمام افعال و حرکات دانسته می‌شود؛ به نوعی که بعد از شکل‌گیری نیاز، نفس انجام آن را واجب پندار می‌کند و نتیجه انجام نیاز، همواره اعتباری و پنداری است و مطابقتی با واقع تکوینی ندارد بلکه در ظرف پندار نفس مطابقت دارد؛ در ادامه این تحقیق مبنایی ترین پندارات و اعتبارات فردی و اجتماعی را مطرح می‌کند؛ یکی از این اندیشه‌های اجتماعی اعتباری از منظر ایشان عدالت می‌باشد؛ با این دیدگاه عدالت امری برخواسته از نیاز و اعتباری نفسانی می‌باشد و در ادامه اشاره می‌کند که نفس انسان برای خبر دادن از این عدالت، گزاره‌ی «عدالت خوب است» و همینطور مخالف عدالت که ظلم است را با «ظلم قبیح است» اعلام می‌کند؛ عمده اشکالی که به این نظریه وارد است بحث نسبی بودن اعتباریات و به تبع آن نسبی شدن بحث عدالت است در حالی که مخالفین اعتقاد دارند در هر حالتی عدالت خوب است و ظلم قبیح است و این دو نشان دهنده‌ی عدم نسبیّت و اعتباری بودن عدالت و ذاتی بودن خوبی و بدی و اندیشه‌های اخلاقی است. این اشکال نیز یکی از سوالات اساسی این تحقیق می‌باشد.

هاشمی کروی و بابایی (۱۳۹۶) در این مقاله حول محور عدالت از منظر علامه طباطبایی پرداخته‌اند اصلی ترین تلاش این محققان این بوده است که نسبیّت و اطلاق را در عدالت طبق نظریات علامه بررسی کنند و برای حل این اشکال، اشکال نسبیّت بر مبنای اعتباریات را پذیرفته‌اند و عدالت ذاتی را در مقامی دیگر تصویر کرده‌اند؛ بررسی باید انجام شود که آیا اساس پذیرش عدالت ذاتی باعث می‌شود عدالت از ذیل مفهوم نیاز خارج شود؟ این مبحث در پژوهش به آن پرداخته می‌شود.

مطهری (۱۳۴۲) در کتاب عدل الهی ایشان که تحت تاثیر تحقیق طباطبایی است، با هر گونه اعتباری بودن گزاره‌های ارزشی مانند عدالت و ظلم مخالفت می‌کند زیرا این کار را باعث نسبیّت می‌دانند ایشان با تصویر نیازهای مادی و معنوی تلاش می‌کنند جامعه‌ی از نیازهای انسانی و الهی درست کنند و تاثیر گذاری آن را در عدالت و پایه گذاری برای اقتصاد اسلامی تصویر می‌کنند و عدالت را مبتنی بر استحقاق‌های مساوی افراد می‌دانند و همینطور در زمینه تحقق عدالت به تقسیم کار و احتیاجات افراد اشاره می‌کنند. ایشان همچنین اولین فردی هستند که جایگاه عدالت را در فقه به عنوان یک قاعده فقهی در مسیر استنباط مطرح می‌کنند و عدالت را روح

شریعت و در سلسله علل احکام مطرح می‌کنند.

مهریزی (۱۳۷۶) در «عدالت به مثابه قاعده فقهی» به اصل این که عدالت به عنوان یک قاعده در فقه و فرآیند استنباط مطرح شود، اشاره کرده است به این معنا که تمامی احکام و مسائل دینی و فتواها با قاعده عدالت سنجیده شوند.

اصغری (۱۳۸۸) در «عدالت به مثابه قاعده فقهی و حقوقی» به بیان اهمیت و ادله قاعده عدالت پرداخته است و تطبیقاتی را از فرآیند استنباطی فقها و حقوق دانان مطرح کرده است و این تطبیقات را مویدی برای اثبات قاعده عدالت دانسته است. البته در این پژوهش به مفاد قاعده عدالت پرداخته نشده است.

علیدوست (۱۳۹۵) در «نقش عدالت در فرآیند استنباط اول و دوم» بر این باور است که عدالت به عنوان قاعده و بخشی از شریعت و به عنوان رویکرد در فهم ادله و به عنوان سند و شاخص در ترجیح یک دلیل در باب تزاحم در استنباط مورد نظر است؛ همچنین عدالت به مثابه گفتن عام در اجرای احکام مکشوف کاربرد دارد.

▀ مبانی معرفتی و حکمی استنباط نظریه عدالت

اصل واقع نمایی نفس

اندیشمندان علوم عقلی اسلامی در تدوین علوم، فرض گرفته‌اند که واقع را درک کرده‌اند و از نگاه شخص درک کننده ی واقع علوم را تدوین کرده‌اند؛ برای مثال در علم منطق برای رفع خطای از فکر اندیشمندان منطق ملاک تصدیق یقینی که عبارت از ادراک مطابقت یا عدم مطابقت با یقین بالمعنی الاخص است، مطرح می‌کنند؛ توضیح عبارت است از این که فرد اول باید مطابقی (واقعی) را درک کرده باشد و با مطابق ذهنی خود بسنجد پر واضح است که اگر این دو مطابقت داشته باشند تصدیق یقینی بالمعنی الاخص به ما می‌دهد و از خطا مصونیت می‌دهد؛ یا مفهوم خطا در علم منطق با مطابقت ترجمه شده است؛ خطا عبارت است از عدم تطابق ذهن با واقع و درعین حال علم شخص خطا دار به عدم مطابقت با واقع. و این چنین است در بحث جهل مرکب که مطرح می‌کنند شخص جاهل به علم نداشتن خود علم ندارد یعنی من به عنوان شخص سوم به عالم واقع علم دارم و درعین حال به شخص اول و علم او علم دارم و هم واقع را با علم شخص اول می‌سنجم و میفهمم که اوبه عدم علم خود علم ندارد. اگر جواب داده شود که تمام این مباحث

می‌تواند با عرضی ذاتی که اساس بحث منطق و تقسیمات در فلسفه است، تبیین می‌شود؛ دقیقاً همین اشکال را در مورد عرض ذاتی مطرح می‌شود؛ به این بیان که چگونه عرضی ذاتی به عنوان یک مفهوم ادراک «مطابقت» با واقع شده است و در عین حال توانایی سنجش علوم با واقع را داشته باشد. ممکن است گفته شود با بدیهیات به این اشکالات جواب داده می‌شود؛ اندیشمندان منطق و فلسفه به بدیهیات دو رویکرد داشته‌اند ابتدا مطرح کرده‌اند بدیهی آنی است که برای شخص عالم مفهوم مورد نظر واضح و روشن است و در این رویکرد منطقه اشاره‌ای به مطابقت و واقعی بودن آن نکرده‌اند؛ در رویکرد دوم بدیهیات را در مواد یقینی بالامعنی الاخص مطرح کرده‌اند؛ به این معنا که بدیهی خود ملاک مطابقت واقع را دارد به عبارتی مطابقت، مطابق با مطابق واضح و روشن و شخص عالم به راحتی مطابقت می‌دهد؛ حال سوال این است که شخص عالم چطور مطابقت می‌دهد؟ و همان سوالات قبلی که چگونه مطابق را درک کرده و اگر درک کرده است چرا مطابقت می‌دهد؟ خود مطابق اگر فهم است که آن هم نیز علم است و مطابقت می‌خواهد و سخن در این کلام به تسلسل ختم می‌شود.

اندیشمندان علوم عقلی به مسائل نگاه سوم شخصی کرده‌اند نگاهی که گویا با واقع تنیده شده است و مرزی بین ذهن و واقع وجود ندارد؛ این نگاه به عنوان مبنا در این پژوهش اتخاذ نشده است زیرا عقیم و غیر منتج می‌باشد.

نگاه منتج به واقع نگاهی اول شخص به علوم و عالم واقع است؛ در این نوع بیان، واقع از نگاه اول شخص تحلیل می‌شود؛ برای مثال وقتی مساله مطابقت با واقع از منظر شخص اول بررسی می‌شود، شخص اول به جای مطابقت، با «دیدن و پندار» سر و کار دارد و با هر چیزی که مواجهه می‌شود می‌فهمد و به غیر از دیدن و فهمیدن ساز و کار دیگری موجود نیست؛ مطابقت مربوط به شأن اخبار از نفس عالم است نه آن حالت شخص سومی که در رویکردهای خود تصویر کرده‌اند که از اساس محال و تسلسل است. برای مثال انسان در مواجهه با دیوار، دیوار می‌بیند و اگر نبیند به دیوار برخورد کرده و از اثر مواجهه با درد برخوردار، وجود دیوار را می‌فهمد و شخص در ذهنش همه این‌ها را واقعی دیده و هیچ نیازی به مطابقتی نمی‌بیند مگر این که شخصی از او بپرسد آیا اثر (سفتی و غیر قابل عبور بودن) مربوط به دیوار را در فهم و پندار خود احساس کرده‌ای؟ شخص اول در مقام اخبار از پندار و دیدن خود مطابقت با اثری که از دیوار در ذهن دارد و پندار خود می‌دهد و برای شخص تصدیق می‌کند؛ در جواب اشکال این که مثال دیوار محسوس و جزئی است، بحث

اصلی اندیشمندان علوم عقلی، بدیهی اولی و رأس المال فکری که تمام علوم و مفاهیم را بر اساس آن انتزاع و صحت سنجی می‌کنند را از نگاه اول شخص بررسی می‌شود؛ اندیشمندان علوم عقلی برای صحت سنجی گزاره‌های خود از گزاره «اجتماع نقیضین محال است»، استفاده می‌کنند. با این بیان که اجتماع نقیضین محال است، گزاره‌ای یقینی که مطابقت آن با نفس الامر سنجیده شده و تمامی گزاره‌ها بر اساس آن انتزاع و صحت سنجی می‌شوند. با هر نوع نگاه شخص اول و سومی به این قضیه نگاه شود نمی‌توان مطابقتی برای آن تصویر کرد! ذات استحاله یعنی متعلق واقعی برای آن وجود ندارد، در حالی که همه می‌فهمند که این مساله واقعی است یعنی با اثرات آن کار می‌کنند و در مقام اخبار نیز آن را صادق می‌داند و تکذیب نمی‌کند. در جواب اشکال به این که واقع گزاره‌های استحاله‌ای در نفس الامر موجودند باید گفت امکان فهم چنین فضایی وجود ندارد و با تحقق اجتماع نقیضین در هر ظرفی آن ظرف فرو می‌ریزد. جدای از این که ظرفی ورای ذهن و واقع منافی با وجدان و عقل سلیم است. اما بیانی که شخص اول از اجتماع نقیضین دارد این است که در مرتبه اول اجتماع نقیضین مفهوم فهم شده شخص اول نیست و هیچ کسی آن را نمی‌فهمد و مفهوم استحاله هم درک نمی‌شود بلکه تمامی این مفاهیم گزاره اجتماع نقیضین محال است در مقام اخبار دادن شخص اول از اثراتی که با آن مواجه شده است به شخص دیگری است؛ در واقع شخص اول الفی را می‌بیند و اثر را آن درک می‌کند و ب را می‌بیند و اثر آن را درک می‌کند در این حال شخص سوفیستی از شخص اول می‌خواهد واقع الف را اثبات کند که ب نیست، شخص اول در جواب می‌گوید الف فقط اثر الف را دارد و اثر چیز دیگری را که شامل اثر ب نیز می‌شود نمی‌تواند داشته باشد. در جواب دادن (مقام اخبار) به سوفیست از نفس خود گزاره اجتماع الف و لا الف (ب و...) محال است را می‌دهد.

تحلیل نفس بر اساس وجدان

اندیشمندان علوم عقلی برای پذیرش گزاره‌های واقعی، خود را با خارج مواجهه می‌کنند و روش آن‌ها برای مواجهه با واقع برهان می‌باشد؛ توضیح عبارت این که برای پذیرش و ادراک الف ج است، با روش برهان می‌گویند الف علت تامه ب بوده و ب نیز از صمیم و ذات الف بوده و بدون واسطه به الف حمل می‌شود، از طرفی ب نیز خود علت تامه ج بوده و ج نیز از صمیم و ذات ب بوده و بدون واسطه به ج حمل می‌شود؛ از این مسیر نتیجه می‌گیرند الف علت تامه ج بوده و ج نیز از

صمیم الف و بدون واسطه به الف حمل می‌شود؛ این بیان از دو حیث قابل بحث است؛ الف: صورت برهان (قیاس و اشکال اربعه)، ب: مواد برهان (مواد و شرایط برهان)

الف) مرحوم مظفر (۱۳۵۷ ق) یکی از اساسی‌ترین مباحث علم منطق، منطق صوری است منظور از منطق صوری طرز صحیح صورت بندی اندیشه به نحو کلی است به گونه‌ای که با به کار بردن آن صورت‌ها ذهن از خطای صوری مصون می‌ماند؛ مباحث آن عبارت است از مفاهیم، حمل، معرف، قضایا و استدلال (تمثیل، استقرا و قیاس)؛ در باب مفاهیم به نحوه انتزاع مفاهیم از مصادیق پرداخت شده و مفاهیم را به جزیی و کلی تقسیم کرده‌اند و به کلیات خمس اشاره کرده‌اند در ادامه ارتباط دو مفهوم با یک دیگر را در قالب این همانی و حمل توصیف کردند و به انواع این همانی و حمل پرداختند؛ برای تبدیل مجهول تصویری به معلوم تصویری باب معرف شکل گرفته؛ ملاک تبدیل مجهول تصویری به معلوم تصویری این همانی و حمل بوده است که با حد و رسم سعی به تعریف کرده‌اند. در باب قضایا نیز سلیقه‌های مختلف این همانی و حمل را استقرا کرده‌اند و در دسته‌های مختلف دسته بندی کرده‌اند. در استدلال به دنبال به دست آوردن مفاهیم جدید با استفاده از سلیقه‌های مختلف بیان این همانی و حمل از طریق مدل تمثیل، استقرا و قیاس هستند که قیاس را به اشکال اربعه و اول الاولیات اشکال را شکل اول دانسته‌اند یعنی بهترین سلیقه استخراج مفهوم جدید از طریق شکل اول می‌باشد. بنابراین این منطق صوری بر پایه حمل و این همانی بنا شده است لذا حمل بیشتر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

اشکال بحث حمل رویکرد غیر وجدانی به آن بوده است و حمل را از حد و اندازه‌ای که دارد بیشتر توسعه داده‌اند. نفس انسان در مواجهه با حقایق خارجی نسبت به اثر آن حقایق منفعل می‌شود که این انفعال نفس را علم نامیده‌اند؛ انسان در مواجهه با واقعیت الف، اثر آن را می‌گیرد و نسبت به آن منفعل می‌شود. (نکات بیشتر در مورد حقیقت علم در ادامه می‌آید)؛ در مرتبه بعد نفس با مواجهه با سوالی یا هر امر دیگری که از نفس بخواهد الف را توصیف کند، نفس نظر به آن انفعال (انفعالی که ابتدا نسبت به الف داشته) کرده و از آن انفعال، اخبار می‌دهد؛ این اخبار در قالب حمل برای توصیف کردن الف به وصف‌های مورد سلیقه اش به کار می‌رود. حقیقت اخبار و حمل، فعل نفس نسبت به علم (انفعال) الف است. حمل ملاک و نظام منطقی نیست بلکه صرفاً فعل و اخبار است اما اندیشمندان علوم عقلی چون به مسائل وجدانی نگاه نکرده‌اند و دنبال مطابقت و زاویه دید شخص سومی بوده‌اند با تکلف حمل را هم در ذهن و هم در واقع تصویر

کرده‌اند و پندار مطابقت با واقع کرده‌اند؛ در حالی که اگر زوایه دید شخص سوم و به تبع آن مطابقت لحاظ نشود و نگاه اول شخص حاکم شود وجدانا یافت می‌شود که حملی در واقع نبوده و حملی که در ذهن ساخته می‌شود در مرتبه بعد از فهم و در مقام اخبار از آن بوده است. در منطق صوری بین مقام علم با مقام حمل و اخبار خلط به وجود آمده است و به اشتباه اوصافی را که باید به علم نسبت داده می‌شد (صحت آن گزاره‌ها را در صورت نسبت به علم محل بحث است) به حمل نسبت داده‌اند.

(ب) مرحوم مظفر (۱۳۵۷ق) در علم منطق بحث مادی در قالب مواد و شرایط برهان مطرح شده است؛ در مواد برهان بعد از طرح بحث یقین بالامعنی الاخص که مطابقت با واقع دارد به انواع یقینیات اشاره می‌کنند؛ این یقینیات به صرف حمل به خودی خود مطابقت با واقع دارند و نیازمند اثبات توسط امر دیگری نیستند؛ در ادامه با استفاده از این یقینیات به طرح بحث شرایط برهان می‌پردازند که اصلی‌ترین شرط آن عروض ذاتی محمول به موضوع حمل است؛ با استفاده از یقینیات و شرط عرض ذاتی و صورت شکل اول دو حمل را به عنوان صغری و کبری که این دو حمل، حمل دیگری را در عنوان نتیجه تولید می‌کنند.

اشکال بحث مادی برهان غیر وجدانی بودن مواد و شرایط برهان می‌باشد؛ مواد برهان یقینی بالامعنی الاخص هستند در حالی که در بحث نگاه منتج به عالم واقع اشاره شد مطابق و مطابقی نمی‌توان برای حمل‌ها تصویر کرد و این امر به تسلسل ختم می‌شود؛ این نگاه ناشی از نگاه سومی شخصی است که عقیم و غیر منتج می‌باشد؛ از طرفی دیگر تمامی مطالب با حمل مطرح شده است که حمل نیز اصلاً در مقام علم نیست و خود فعل و اخبار است؛ با همین رویکرد شخص سومی و خلط حمل بحث عرض ذاتی را مطرح کرده‌اند؛ عرض ذاتی چه به معنای علت تامه بودن موضوع برای محمول و یا عروض بدون واسطه محمول به موضوع به نوعی که از صمیم موضوع باشد، طرح بحثی اشتباه و تلاشی بی‌فایده بوده است چون نه علمی مطابقت با واقع داده می‌شود و نه حملی می‌تواند جایگاه علم را بگیرد؛ در استدلال الف ب است و ب ج است و الف ج است، به صورت وجدانی شخص اول درک می‌کند که در مواجهه با «الف» اثر الف را می‌پذیرد که مستعد برای مواجهه با «ب» می‌شود و با مواجه شدن با ب اثر ب را می‌پذیرد که مستعد مواجهه با ج می‌شود و با مواجهه ج اثر ج را می‌پذیرد؛ در این حال شخص اول وقتی بخواهد اخبار بدهد می‌تواند با سلیقه خود هر نوع حملی را استفاده کند که یکی از آن‌ها شکل اول است؛ لذا عرض

ذاتی و حمل، علمی به ما نمی دهد و علم در مرحله قبل درک شده و وجدانی واقعی دانسته و با ثمرات آن کار می شود.

بنابراین رویکرد وجدانی، فعلی است که شخص نسبت به نفس خود برای تحلیل انفعال و فعل (دگرگونی های نفس) و اثراتی که در مواجهه با واقع به دست آورده می باشد؛ در این فعل شخص اول خود را به شئونی از نفس که مد نظرش است مواجهه داده و نفس را به مثابه یک کتاب مورد تحلیل قرار می دهد و در صورت نیاز با سلیقه خود اخبار می دهد.

طرح بحث

چالش های بررسی مفهوم عدالت

واقعی یا اعتباری

از چالش هایی که در بررسی ماهیت عدالت با آن مواجهه ایجاد می شود بحث از واقعی (ذاتی) یا اعتباری بودن عدالت است.

هاشمی و بابایی (۱۳۹۶ ش) اندیشمندان زیادی تلاش هایی را برای تصویر عدالت به نحو واقعی کرده اند؛ واقعی دانستن عدالت را یک بار به معنای محکی داشتند مفهوم عدالت و مطابق با واقع دانستند آن گرفته اند. در تلاشی دیگر عدالت را از مفاهیم معقول ثانی فلسفی گرفته اند که به مانند مفهوم امکان و وجود هر چند ذهن آن را انتزاع می کند اما واقعی بوده و در خارج مصداق دارد؛ در بین اندیشمندان مسلمان در مسأله العدل حسن معمولاً چون حسن و قبح را ذاتی دیده اند و ذاتی را به معنای واقعی به همین دو تعبیر بالا لحاظ کرده اند عدالت را نیز در همان ظرف ذاتی تصویر کرده اند.

در طرف دیگر در یادداشت هایی عدالت را امری اعتباری و اعتبار نفس دانسته اند؛ به این بیان که نفس آن را جعل کرده و مبتنی به آداب و رسوم و فرهنگ ها است؛ در جامعه ای الف عین عدالت و در جامعه ای دیگر الف ضد عدالت بوده؛ این مسأله به علامه طباطبایی منسوب است به علت طرح بحثی که ایشان ذیل اعتباری دانستن حسن و قبح انجام داده اند.

مهم تر از پرداختن به این چالش تحلیل این است که چرا چنین سوالی از واقعی دانستن یا اعتباری دانستن عدالت مطرح شده است؟ آیا طرفی که عدالت را واقعی می داند به معنای این است که آن را در خارج دارای تعیین می داند؟ یا سنخ مسأله عدالت به مانند درک از وجود است؟ یا

در طرفی دیگر عدالت اعتباری به مانند قراردادهای و جعل‌های انسانی است؟
به نظر می‌آید طرفین مساله چیزی را دیده‌اند و در تحلیل مساله‌ای که دیده‌اند به مشکل
خورده‌اند و ریشه این مشکل در ضعف در شناخت مکانیزم تحلیلی نفس است.

نسبیت یا اطلاق

هاشمی و بابایی (۱۳۹۶ ش) البته این چالش به چالش دیگری نیز ختم شده که آن بحث از
اطلاق یا نسبی بودن عدالت است؛ اطلاق به این معنا که عدالت در هر زمان و شرایطی جنبه‌ی
عدل و حسن خود را دارد و از حیث مفهومی در تطبیق مصادیق نیز رابطه‌ی ناگسستگی بین مفهوم
عدالت و مصادیقش در هر شرایطی پابرجا است؛ یعنی الف اگر در شرایط اول عدالت است در
شرایط دوم نیز عدالت است و ب نیز اگر در شرایط اول عدالت نیست در شرایط دوم نیز عدالت
نیست؛ از طرف دیگر ادعای نسبی بودن عدالت مقابل این ادعا می‌گوید عدالت با توجه به شرایط
مصادیق مختلفی دارد و پیوندی ناگسستگی با آن وجود ندارد؛ الف در شرایط اول عدالت است و
می‌تواند با تغییر شرایط به دومی عدالت نباشد.

ارتباط این چالش با چالش قبل در همان پیوند ناگسستگی که بین مفهوم و مصداق مطرح
شد، می‌باشد؛ این پیوند اگر واقعی باشد مفهوم عدالت محکی واقعی دارد و از آن حکایت می‌کند
یا اینکه مفهوم عدالت در خارج تعینی دارد یا حقیقتاً مصداقی دارد که به نحوی واقعی بوده‌اند.
در مقابل اگر رابطه‌ی مفهوم و مصداق انکار شود می‌گویند این رابطه به دست جاعل بوده و قراردادی
است و تغییر شرایط جاعل می‌تواند اعتبار عدالت را بین مفهوم و مصداق خارجی انجام ندهد.

تبیین مواجهه هر دو گروه

به نظر می‌آید مواجهه‌ای که در تحلیل دو گروه وجود داشته است به این بیان است که آن‌ها
عدالت را همواره خوب دیده‌اند و چون همواره خوب دیده‌اند و این همواره بودن در مکانیزم
معرفتی آن‌ها به معنای یک ربط واقعی است پس عدالت واقعی بوده؛ وقتی عدالت واقعی شود اگر
مصداق عدالت کشف شود، یک رابطه‌ی واقعی بین مفهوم و مصداق وجود دارد؛ در این حالت عدالت
یا در مکانیزم حکایتگری و جنس و فصلی تصویر می‌شود یا به مانند مفهوم وجود از سنخ معقول
ثانی فلسفی؛ نظری که مطرح است معقول ثانی فلسفی بودن عدالت است لذا قائل هستند مفهوم
عدالت حقیقتاً در خارج مصداق دارد حال اگر مصداقی را در زمانی کشف عدالت شد و در شرایطی
مشاهده شد که آن عدالت نیست، در واقع کشف اولی مشکل داشته است و این ربطی به مکانیزم

مفهوم و مصداق و واقعی بودن این رابطه ندارد.

این دیدگاه نشئت گرفته از همان دیدگاه رئالیستی است که تلاش می‌کنند همه چیز را در واقع تصویر کرده و آن را نیز قابل کشف می‌دانند. با این نحوه مواجهه با این مساله عدالت مطلق بوده و اگر تفاوتی باشد از سمت دستگاه کشف کاشف بوده و اگر درست کشف شود به یک همه فهمی نیز در این مساله رسیده می‌شود.

دیدگاه اعتباری و نسبی از جهت معرفتی مواجهه‌های رئالیستی را ندارد و در مقابل دیدگاه ذهن گرایانه دارند که یا این دیدگاه ناشی از شک در زمینه‌های معرفتی و فلسفی بوده و یا ناشی از دستگاه تحلیلی اداراکی اعتباریات است؛ با این مواجهات وقتی الف در شرایطی عدل و در شرایطی دیگر عدل نیست نشان دهنده ی عدم واقعیت عدالت و ذهنی بودن آن است که ذهن در شرایطی الف را عدالت و در شرایطی آن را عدالت پندار نمی‌کند.

نقد دو دیدگاه

از نظر نگارنده نحوه مواجهه هر دو گروه با مساله عدالت مشکل دارد و از اساس سوال از واقعی یا ذهنی و نسبی یا مطلق بودن عدالت سوال صحیحی نیست. در مواجهه این دو گروه زاویه دید سوم شخصی حاکم بوده که به تفصیل در مبانی مقاله این نحوه مواجهه نقد شده است؛ زاویه دید سوم شخصی به این افراد توهم توانایی تحلیل واقع را داده به نحوی که می‌توانند نفس هر انسان و متن واقع را مواجه شوند و بفهمند که عدالت در واقع تعیین دارد یا به نحو وجود در اذهان حمل می‌شود و در خارج مصداق دارد؛ همین زاویه دید سوال مطلق و نسبی را به وجود می‌آورد. مطلق یعنی من سوم شخص می‌توانم بفهمم همه تطبیقات عدالت الف از جهت مفهومی و مصداقی در همه شرایط به مانند همینی است که من درک کرده ام؛ نسبی یعنی این که من سوم شخص می‌توانم بفهمم تمامی تطبیقات عدالت الف از جهت مفهومی و مصداقی قابلیت تبدیل از عدالت به غیر عدالت دارد. سوال از نسبی و مطلق و ذهنی و واقعی بودن با دستگاه‌های معرفتی موجود قابل جواب دادن نیست و جواب‌هایی که داده شده است جواب صحیح و از مسیر صحیح نمی‌باشد؛ نسبت و اطلاق سوال اول شخصی نیست و مبتنی بر مبانی معرفتی اشتباه خلق شده اند؛ جواب‌هایی که داده می‌شود مبتنی بر اخبار از فضای انتزاع اول شخصی است که ظرف سوال و جواب یکی نیست؛ سوال برای ظرف سوم شخصی است که از اساس غلط است؛ جواب‌ها مبتنی بر اول شخصی است که سعی می‌کند سوال مربوط به ظرف موهوم سوم شخص را جواب دهد.

بنابراین ابتدا عدالت در فضای اول شخص ترسیم شده و سپس سوال مناسب از واقعی یا اعتباری و نسبی یا اطلاق بر اساس ظرف اول شخص بررسی شده و سوال و جواب مناسب مربوط به اول شخص، در مقام اخبار بیان می‌شود.

با توجه به اصول طرح بحث، عدالت به مانند دیگر مفاهیم از زاویه دید اول شخص تحلیل می‌شود؛ دستگاه تحلیلی اول شخص در مساله عدالت با مقدمات زیر تحلیل می‌شود: موثر بیرونی و موثر درونی، فعل نفس (مواجهه)، انفعال اولیه، تجزیه و ترکیب، انفعالات ثانوی نیاز، ارزش، مصححت و حق مربوط به انفعال اول، انفعال عدالت و فعل مقصوده (فکر، اخبار، اراده کردن، کار و...); بر طبق این مساله جواب به واقعی یا ذهنی و نسبی یا مطلق بودن عدالت در مرحله اخبار از نفس است.

تحلیل عدالت بر اساس نفس شناسی

انتزاع عدالت توسط اول شخص

محمد بنا بر نیاز مبادله‌ای خود مشغول تولید شکر از نی شکر است؛ او زمانی را به کار جمع آوری مواد اولیه و سپس فرآوری آن و تبدیلیش به شکر گذارنده است؛ محمد شکر خود را مزه می‌کند و شیرینی شکر برای او نحوه‌ای از رضایت را ایجاد می‌کند با این رضایت محمد شکر را مطلوب و خواستنی برای خود می‌داند؛ از انفعالاتی که در گذشته داشته است با خود این گونه تجزیه و تحلیل می‌کند که وقتی چیزی برای من خواستنی است معمولاً برای دیگران نیز خواستنی است از این جهت شکر را ارزنده و دارای ارزش جهت استفاده و همینطور ارزش جهت مبادله می‌داند؛ با توجه به وضعیت توانایی جسمی، مقدار کاری که برای تولید شکر انجام داده است، ارزش استفاده شکر و خواستنی بودن آن تولید شکر را به صلاح خود می‌بیند؛ ارزش مند بودن و به صلاح بودن پرداختن به این تولید و مقدار کاری که برای آن انجام داده است به همراه این که خود را در بازار شرکت می‌دهد باعث می‌شود برای خود حقوقی مانند حق شرکت در بازار، حق تامین معاش، حق رقابت، حق قیمت گذاری و...؛ محمد تمامی این امور را به خوبی ادامه می‌دهد و محصول خود را فروخته و نیازهای خود را با آن تامین می‌کند؛ در اینجا نیازها پاسخ داده شده و همینطور ارزش، مصححت و حقی که برای خود قائل بود نقض نشده است؛ در چنین شرایطی شخصی به مانند محمد انتزاع عدالت می‌کند.

تعریف عدالت به عنوان یک ضرورت و بناء عقلا

عدالت در واقع انفعالی از خروجی تجزیه و ترکیب بنابر تناسب، توازن، ارتباط و تعادل بین انفعال نیاز، ارزش، مصلحت و حق است؛ این انفعال و پذیرفتن یک ضرورت و بناء عقلایی است و نفس در پذیرفتن و نپذیرفتن آن نقشی ندارد؛ اگر محمد کالای خود را که دارای ارزش می‌داند توسط جامعه مقبول و مورد ارزش نداند انتزاع عدالت نمی‌کند، اگر حق شرکت در بازار از او گرفته شود با توجه به کاری که کرده است حق خود را ضایع شده می‌بیند و انتزاع عدالت نمی‌کند، اگر به میزانی که به مبادله ارزش وارد کرده است نتواند با تهاوت یا مقدار پول مناسب با ارزش کار خود مبادله کند، انتزاع عدالت نمی‌کند، اگر به کاری مشغول شود که به هر دلیلی به آن نیاز ندارد یا ارزش آن کار را بنا بر تجربه اجتماعی متناسب با زحمت و زمان صرف شده برای آن نداند انجام آن کار را به صلاح خود نمی‌بیند و انتزاع عدالت نمی‌کند و . . .

عدالت واقعی یا اعتباری و ذهنی

باتوجه به تبیین اول شخصی از عدالت، سوال واقعی یا ذهنی بودن عدالت از اساس مطرح نمی‌شود. چون عدالت حاصل تجزیه و ترکیب متوازن ۴ مبنای نیاز، ارزش، حق و مصلحت است؛ این به این معنا است که مسیر انتزاع در نفس انجام می‌شود؛ اما آیا به معنای قطع ارتباط با واقع است؟ هر ۴ مبنا نوعی انفعال هستند و بر اساس تبیینی که از دستگاه نفس انسانی در فصل دوم ارائه شد این انفعالات و نقش پذیرفتن نفس، نشئت گرفته از موثری بیرونی و موثر درونی است؛ موثر بیرونی همان مواجهات جهان بیرون از نفس است که نفس انسان در مواجهه با آن‌ها نقش می‌پذیرد و حال جدیدی پیدا می‌کند؛ موثر درونی نیز اثری است که انفعالات گذشته بر روی انسان می‌گذارند؛ حق، ارزش، مصلحت و نیاز هر کدام متأثر از جهان واقع و متأثر از انفعالات و احوالات درون نفس است و به تبع این تاثیر و تاثر عدالت نیز متأثر از واقعیت و نفس انسان است؛ لذا از اساس سوال از واقعی یا اعتباری بودن ذهنی بودن عدالت اشتباه است؛ زیرا عدالت نه آنی است که صرفاً در واقع باشد و نفس حاکی آن باشد یا آنی که در نفس است مصداقی بیرون از نفس داشته باشد و نه آنی است که صرفاً زاییده ی ذهن و اعتبار باشد. بلکه به تبیینی که ارائه شد، هر دو مورد است!

عدالت مطلق یا نسبی (وحدت یا تعدد سیره در انتزاع عدالت)

بنا بر تبیین از عدالت، سیره انتزاع عدالت نحوی از اطلاق و نحوی از نسبییت دارد! نفس از آن

جهت که متاثر از واقع است، در نقش پذیرفتن و اثر گرفتن از واقع (در فرض سلامت قوا نفس و راه‌های ادراکی) به یک روش و منش است و در نقش پذیرفتن از الف در شرایط اول با شرایط دوم تفاوتی نیست و الف تاثیر الف خود را می‌گذارد و نفس انفعال الف را به دست می‌آورد. منتهی در شرایطی که انفعالات گذشته و جانبی نیز به مانند موثر بیرونی، از درون نفس اثر می‌گذارند، ممکن است خروجی تجزیه و ترکیب فردی با انفعالات دیگری عدالت بوده و در فرد دیگری عدالت نباشد؛ برای مثال اثر شیرینی شکر همواره شیرینی است؛ در فردی بعد از مواجهه با این شیرینی به سبب کمبود شکر در محل زندگی اش یا علاقه شخصی ارزش مبادله‌ای بسیاری دارد و برای آن، مقداری از قیمت را برای شرکت دادن در بازار قائل است و اگر به کمتر از آن بخواهد آن را بفروشد تعادل از سمت ارزش حاصل نشده و انتزاع عدالت نمی‌کند؛ در همین حال فردی دیگر به سبب مطالعه یا مواجهه با مضرات زیاد شکر، استفاده از شکر را به صلاح نفس نمی‌داند یا فراوانی شکر در محل زندگی اش ارزش مبادله‌ای شکر را کمتر از فرد دیگر می‌داند و اگر بخواهد آن را به آن اندازه خرید کند، آن را خروج از عدالت می‌داند؛ در این حالت نمی‌توان گفت نسبت حاکم است زیرا نفس در مواجهه با واقع به یک نحو منفعل شده است و اگر هر فرد مواجهات فرد دیگری را داشت همان انفعال را می‌پذیرفت. بنابراین سوال از نسبت و اطلاق در عدالت جز با تکلف و خلط قابل طرح نیست و اگر طرح شود پاسخ نیز به مانند سوال واقعیت یا ذهنی، به تبیینی که ارائه شد، هر دو است!

عدالت فردی یا نوعی

با تبیین که از عدالت ارائه شد ممکن است سوال از فرد محور بودن عدالت یا نوع محور بودن عدالت مطرح شود؛ این مساله نیز از مسائلی است که در مباحثی همچون اصالت فرد و اجتماع مطرح شده است؛ این سوال در مواجهه با این امر طرح شده است که منافع فرد در تصمیماتش اولویت دارد یا منافع جمعی؟ فرد الفی منافع خود را در یک می‌بیند اما دیگران منافع خود را در دو می‌بینند؛ سوال این است که کدام را انتخاب می‌کند؟ فرد ب حاکم است و می‌خواهد اقدام به انجام کاری کند؛ ۱۰ نفر منافع یا حقوق یا مصالح خود را در چیزی به او اعلام می‌کنند و ۱۰۰ نفر منافع یا حقوق یا مصالح خود را به صورت مشترک در امر دیگری اعلام می‌کنند؛ سوال این است که حاکم کدام منفعت را انتخاب می‌کند؟ کدام انتخاب موجب انتزاع عدالت می‌شود؟ انتزاع عدالت توسط چه کسی؟ فرد حاکم یا گروه ۱۰ نفره یا گروه ۱۰۰ نفره؟

آن چیز که در پاسخ به این سوالات واضح است این است که انتزاع منفعت، عدالت و هر مسأله‌ی دیگری در گرو تجزیه و ترکیب اول شخص است؛ منتهی اخبار دادن دیگران نسبت به منافع‌ی که انتزاع می‌کنند یا نسبت عدالت یا ضد عدالتی که انتزاع می‌کنند که مغایر با انفعال اولیه عدالت اول شخص است، می‌تواند در تجزیه و ترکیب و انفعال اول شخص اثر گذار باشد؛ به این دلیل که عدالت موثر بیرونی واقعی و موثر درونی دارد؛ هنگامی که اول شخصی چیزی را انتزاع می‌کند و دیگران انتزاعی دیگر دارند با اخبار دادن، اول شخص را منفعل می‌کنند، با توجه به نوع انفعالی که توسط اول شخص به دست می‌آید ممکن است در هر یک از مبانی نیاز، مصلحت، حق و ارزش دچار تردید یا انفعال جدید یا انفعال موافق با اخبار دهندگان شود؛ هنگامی که عده‌ای انفعال موافق یک دیگر دارند به سبب مواجهه مشترک آن‌ها است نه این که سنخ انفعال عدالت یا سنخ انفعال منفعت نوعی باشد! این همان خلطی است که موجب سوال فردی و نوعی از عدالت و مفاهیم مشابهش می‌شود.

اما برای حکمرانی فرهنگی و اجتماعی، اگر با فرهنگ سازی و بازخوانی مفاهیم ارزشی مکتب حاکم بر جامعه، مواجهه سازی برای افراد جامعه شود، مفاهیم ارزش، حق، مصلحت و نیازهای نزدیک به هم انتزاع می‌شود؛ در این شرایط می‌توان انتزاع عدالت را در جمعی از افراد بنا نهاد.

عدالت و مسأله حسن و قبح

رسیدگی به مسأله حسن و قبح و نظریات مطرح شده حول آن خارج از گنجایش این مقاله بوده اما با توجه به اتصافی که بین عدالت و حسن و متقابلاً بین ناعدالت (ظلم) و قبح مطرح شده است لازم است نکاتی به اختصار بیان شود و در جای خود در نوشته‌ای دیگر تفصیل نظریه مطرح شود. تحلیل مشهور از حسن و قبح به مانند عدالت خلط نگاه سوم شخصی بر آن حاکم بوده و نمی‌توان آن معنایی که از ذاتی ادعا می‌کنند را به حسن و عدالت متصف کرد؛ حسن یک حالت و انفعال نفسانی بوده؛ نفس انسان نسبت به همه انفعالاتی که موافق با اصل اساسی حفظ و رشد ذات و ذاتیاتش باشد، حال نفسانی حسن پیدا می‌کند و متقابلاً نیز قبح را در عکس ماجرا انتزاع می‌کند. با این بیان حسن به معنای حالی است از رضایت و لذتی از نتیجه احراز موافقت آن حال و انفعال مورد لحاظ نفس با حفظ و رشد ذات و ذاتیات نفسانی؛ با این دیدگاه نتیجه عدالت نیز موافق رشد ذات و ذاتیات بوده و نفس انتزاع حسن می‌کند. حال در مقام اخبار و اعلام حالت رضایت نفس به جای اینکه بگوید رشد ذات و ذاتیات من در گروهی عدالت است می‌گوید

حسن (رضایت من) عدالت است یا عدالت (منجر به) رضایت من است. اما تعبیر العدل حسن اگر این دو معنا مقصود باشد که با اصلاح رویکرد ذاتی، اخباری صحیحی از نفس داده شده اما اگر به معنای برقراری رابطه طولی و علت و معلولی فلسفی باشد چنین چیزی در نفس و وراء نفس نیست و اخبار کذب است.

غلط مشهور تجزیه عدالت به عرصه‌های تخصصی

عدالت را در عرصه‌های مختلفی تصویر کرده اند؛ عدالت در اقتصاد، عدالت در امور اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، حکمرانی و...؛ اما با توجه به ماهیت عدالت و ملاک آن، عدالت انفعالی مبتنی بر مواجهات اول شخص است؛ ملاکات اساسی انتزاع عدالت، تعادل و توافق نیاز، حق، مصلحت و ارزش است؛ اول شخص با مواجهه با توافق در بین این ۴ انفعال است که انتزاع عدالت می‌کند؛ بر این اساس تفکیک عدالت و بحث از آن در عرصه‌های تخصصی غلط و خلطی است که مشهور شده؛ زیرا حق می‌تواند در انتزاع ارزش یا نیاز یا مصلحت تاثیر گذار باشد و همینطور ارزش در انتزاع حق و... اثر گذار است؛ با این توصیفات تفکیک بحث مجزای از ارزش در عدالت اقتصادی یا مصلحت در امور حکمرانی و سیاسی بدون در نظر گرفتن سایر شرایط اشتباه است؛ زیرا هیچ تضمینی وجود ندارد که با انطباق انتزاع اول شخص بنا بر ارزش بحث شده، منجر به انتزاع عدالت شود.

عنوان عدالت توزیعی در این نوشته نیز، منطبق بر غلط مشهور است.

نقد تعاریف و ملاکات مشهور برای عدالت بر مبنای نیاز

بنابر توضیحات گذشته بحث تخصصی هر یک از حق، ارزش و مصلحت مطلوب است، اما بدون در نظر گرفتن مسیر انتزاع عدالت، منجر به خلط و اشتباه در تحلیل می‌شود؛ بر این اساس مروری بر ملاکات مختلفی که در حوزه‌های مختلف برای عدالت ارائه شده است، مطرح کرده و نقد می‌شود.

ملاک کارآمدی برای عدالت

صرف بحث ارزنده بودن یک امر برای ملاک بودن عدالت، منجر به ارائه ملاک کارآمدی برای انتزاع عدالت می‌شود، در حالی که اگر منبع ۱ در اختیار باشد و ۲ فرد الف (دارای مهارت عالی) و ب (مهارت متوسط) افراد جامعه باشند و حاکمی بخواهد بر اساس کارآمدی منابع را تقسیم کند، ملاک کارآمدی فرد الف را انتخاب می‌کند زیرا بیشترین ارزش را تولید می‌کند، در حالی که شخص

ب انتزاع عدالت نمی کند زیرا حق شهروندی یا صلاح خود را در این جامعه نمی بیند، حاکم نیز مصلحت عدم تعارض بین افراد را در این تقسیم بندی نمی بیند و همینطور شخص الف در صورتی که فرد با اخبار دادن از ناعدالتی بتواند مواجهه‌ای مناسب برای او ایجاد کند، فرد الف نیز مصلحت خود را تخصیص همه منابع به خود نمی بیند!

ملاک توسعه و حداکثر سازی ثروت کل جامعه برای عدالت (دیدگاه ریچارد پاسنر)

ملاک توسعه و حداکثر سازی ثروت برای عدالت اقتصادی به دنبال تولید بیشترین ارزش در جامعه بدون لحاظ حقوق و مصالح است که در نهایت انتزاع عدالت انجام نمی شود و حکمرانی عدالت محقق نمی شود.

ملاک مطلوبیت برای عدالت

رستمی (۱۳۸۴ ش) این ملاک بر اساس نظریه فردگرایانه بنتام و استوارت میل مطرح شده است و مبنای اقتصاد رفاه پارتویی را تشکیل می دهد. بر این اساس، مطلوبیت نهایی درآمد برای تمام افراد باید یکسان باشد و حداکثر رفاه اجتماعی زمانی حاصل می شود که شیب توابع رفاه با شیب منحنی‌های امکان مطلوبیت برابر باشد. در تحلیل‌های اقتصادی به این نقطه، نقطه کارآ گفته می شود؛ تخصیص کارآ مستلزم آن است که تخصیص دیگری که امکان بهبود وضع حداقل یک فرد را بدون بدتر کردن وضع دیگری فراهم سازد وجود نداشته باشد. بر اساس این معیار این مساله مطرح نیست که مجموع مطلوبیتها چگونه میان افراد توزیع شده است و لذا مورد تردید واضح می شود. در این ملاک صرفاً مطلوبیت و خواستنی بودن به عنوان ملاک مطرح شده است؛ در حالی که مصلحت و ارزنده بودن و همینطور حقوق در نظر گرفته نشده است؛ چگونگی مطلوب شدن این فرآیند برای هر فرد دارای ابهام است.

احقاق حق، رعایت حقوق، دوری از ظلم نسبت حقوق، اعطاء کل ذی حق حقه برای عدالت

کلیه ملاک‌های گفته شده حول محور حق بودن عدالت، ملاکی تک بعدی بوده است و ۳ ملاک ارزش، مصلحت و نیاز را نادیده گرفته است؛ عدالت حاصل تعادل و توازن همه این مفاهیم است و صرف توصیف عدالت به حق و احقاق آن موجب تعطیلی گسترده در امور مربوط به ارزش، نیاز و مصلحت در مسائل سیاسی، حکمرانی، اقتصادی، دینی و اجتماعی است.

تعالل قوای ۳ گانه شهوت، غضبیه و عاقله برای عدالت

در نوشته‌های حکما و فلاسفه اسلامی از فارابی تا بوعلی و ملاصدرا عدالت به معنای تعادل قوای ۳ گانه است که حالت تعادلی آن ۳ قوه ۳ ملکه عفت، شجاعت و حکمت است؛ به نظر می‌آید محل بحث حکما با دیگران مختلف بوده و تعادل قوای ۳ گانه نمی‌تواند خروجی و امتداد در تجزیه و ترکیب‌های اجتماعی داشته باشد.

تحقق عدالت

تحقق عدالت توسط نهاد حکمرانی است؛ حاکم و بدنه اجرایی تحت اختیارش با مواجهاتی که دارند انتزاع نیاز، مصلحت، حق و ارزش می‌کنند و خروجی مرتبه تجزیه و ترکیب خود را عدالت می‌دانند؛ هر مقدار ارتباط حکمرانی با مردم در زمینه مواجهات بیشتر باشد؛ خروجی تجزیه و ترکیب عدالت طبقه حکمرانی، ارتباط بیشتری با عدالت در نظر مردم دارد؛ این مواجهات مشترک می‌تواند منجر به انتزاع عدالت در اکثریت جامعه شود و در این صورت، عدالت در جامعه تحقق پیدا می‌کند.

در یک کلام حاکمیت خروجی اعمال خود را عین عدالت می‌داند؛ مردم نیز متقابلاً خروجی اعمال خود را عین عدالت می‌دانند؛ هر چه قدر منشا پیدایش عدالت از طریق مواجهات یکسان بین حاکمیت و مردم یکسان شود، سطح رضایت بالاتری از عدالت در جامعه حاکم می‌شود. انتزاع عدالت توسط مردم و حاکمیت در نسبت با اعمال و رفتاری که دارند یک بناء و ضرورت عقلایی است اما سیره و نحوه تجزیه و ترکیب عدالت در مواجهات مختلف، اثرات مختلفی را بر انتزاع عدالت می‌گذارد. دستگاه تجزیه و ترکیب نیز از جهت صوری در همه انسان‌ها به سنخ واحدی تحلیل می‌کند بنابراین موادی که دستگاه تجزیه و ترکیب با آن‌ها کار می‌کند باعث انفعالات مختلف از عدالت می‌شود. این مواد همان نیاز، مصلحت، حق و ارزش هستند.

مسیر یکسان سازی مواجهه بین حاکمیت و مردم از طریق گفت و گو، ایدئولوژی واحد و مواجهه با مشکلات طرفینی است؛ در این صورت طرفین حقوق، مصالح، ارزش و نیازهای یک دیگر را درک می‌کنند و در صورت تغایر با گفت و گو به یک دیگر اخبار می‌دهند. با این توصیف نقش کلیدی در انتزاع عدالت واحد توسط حکومت و مردم در ایدئولوژی تعریف می‌شود.

عدالت اسلامی

تحدید سیره انتزاع عدالت در شریعت

یکی از منشاءهای اساسی انتزاع مبانی عدالت، ایدئولوژی است؛ اسلام دارای ایدئولوژی مشخص و به هم پیوسته‌ای است که حوزه‌های اجتماعی مختلفی را در برمی‌گیرد. مبانی انتزاع عدالت چهار انفعال نیاز، حق، مصلحت و ارزش می‌باشد؛ اسلام انتزاع عدالت را به عنوان یک بناء عقلا پذیرفته است اما در سیره ی انتزاع چهار انفعالی که عدالت را شکل می‌دهند ورود کرده و ملاکاتی را برای آن‌ها بیان کرده است؛ لحاظ این چهار انفعال با حدود اسلامی به ما انفعالات اسلامی می‌دهد؛ این چهار انفعال اسلامی در صورتی که حکومت و مردم با آن‌ها مواجه شوند، در خروجی تجزیه و تحلیل خود به عدالت اسلامی دست پیدا می‌کنند؛ با عمل بر اساس عدالت اسلامی، عدالت محقق می‌شود و حکمرانی عدالت اسلامی در عرصه نظری و عملی محقق می‌شود.

اسلام و انفعال ارزش

بهشتی (۱۳۵۹) اسلام کسب کردن ارزش را در ابتدا از طریق کارمی داند و در ادامه آن را از طریق عقود و ایقاعات و همچنین امور قهری مانند ارتداد، خمس و زکات قابل انتقال به غیر می‌داند؛ هیچ کسب کردن و انتقال ارزشی خارج از این فضا در اسلام و جامعه اسلامی، مطرح نمی‌شود؛ از طرفی دیگر فقها در مکاسب محرمه ارزش هر نوع کالا و خدمات را شرعی نمی‌دانند و هر کالایی لزوماً باید دارای منفعت محله مقصوده باشد؛ شهید صدر (۱۳۸۱ق) بر این اساس عدالت اسلامی، ارزش‌های مشروع را از طریق کسب مشروع و برای انتقال به غیر از طریق مشروع دارای احترام و لحاظ در انتزاع عدالت اسلامی می‌داند.

با تحدیدی که شارع در انفعال ارزش داشته است، دیگر سیره انتزاع ارزش از مکاسب محرمه و عقود نامشروع احترامی نداشته؛ برای مثال تکسب سگ‌های زبیتی یا مشروبات، به فرد متشرع ارزش مبادله‌ای و قدرت خرید نمی‌دهد.

اسلام و انفعال حق

هر گونه حقی باید از طریق مشروع باشد تا به عنوان منشا انتزاع عدالت اسلامی به شمار

بباید؛ برای مثال اسلام برای مکاسب محرمه مالیت قائل نیست و برای دارند آن هیچگونه حق مالکیتی قائل نیست؛ همچنین با ارتداد اسلام تمامی حقوق فرد را زائل می‌کند و بیت مال مسلمین را در این اموال دارای حق می‌داند. بنابراین در انتزاع عدالت اسلامی، حق باید از طریقش کسب و انتقال پیدا کند و الا حق خواهی در غیر امور مشروع، احترامی ندارد و در زمینه انتزاع عدالت اسلامی در جامعه اسلامی بین حاکمیت و مردم لحاظ نمی‌شود.

اسلام و مصلحت

اسلام صلاح و مصلحت کلی هر مسلمان و جامعه را در کمال از طریق عبودیت خداوند متعال تصویر می‌کند؛ هر گونه مصلحتی که خارج از بندگی خدا باشد در اسلام به عنوان مصلحت شناخته نمی‌شود و نمی‌تواند به عنوان منشا انتزاع عدالت اسلامی مورد استفاده قرار گیرد؛ در اسلام با قاعده نفی سبیل که برگرفته شده از آیه ۱۴۱ شریفه سوره نساء است «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» بسیاری از مصالح در ارتباطات جامعه اسلامی با دیگر مصالح حد می‌خورد. قاعده «نفی سبیل»، به معنای نفی تشریحی هر گونه سلطه و استیلائی کفار بر مسلمانان است. در این معنا مسلمانان دارای احترام و عزت نفس هستند که نباید تن به ذلت کفار و سلطه آنان دهند. البته صرف ارتباط با کفار منفی نیست، بلکه هر رابطه‌ای که سبب سلطه پذیری و سلطه‌گری آنان گردد، ممنوع است. مثلاً معاملات کالای حلال که حق هر مسلمان است، با کفار حرام است زیرا مصلحت مسلمانان در این نیست هر چند کالا ارزش داشته و حق معامله بر مال نیز وجود دارد. بنابراین مصلحت اسلامی به عنوان منشا انتزاع عدالت اسلامی استفاده می‌شود و تحدیدی بر سیره انتزاع مصلحت عقلایی به حساب می‌آید.

اسلام و نیاز

خواسته‌های انسان مسیر اعمال و افکار او را می‌سازد؛ اسلام تنها خواسته‌ها مشروع را در لحاظ خود می‌داند و خواسته‌هایی که ناشی از غالبه قوای شهوانی یا غضبی است را مشروع نمی‌داند؛ انسان می‌تواند با کسب کردن ارزش به هر میزان که کار می‌کند ارزش و حقوق خود را بدست بیاورد؛ اما در اسلام از طمع و خواستن زندگی دنیایی به پستی یاد شده است: بقره آیه ۹۶ «وَلْتَجِدْنَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أُشْرِكُوا بِوُدِّ أَحَدِهِمْ لَوْ يُعْمَرُ النَّفْسَ سَنَةً وَمَا

هُوَ بِمُزْحَازِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ» «و بر تو (و بر همه) پیداست که یهود به حیات مادی حریص تر از همه خلق اند، حتی از مشرکان، و از این رو هر یهودی آرزوی هزار سال عمر می کند، ولی عمر هزار سال هم او را از عذاب خدا نرساند، و خدا به کردار ناپسند آنان بیناست» همچنین امام علی ع در مورد طمع می فرمایند: «ما هدم الدين مثل البدع، و لا أفسد الرجل مثل الطمع» «هیچ چیز مانند بدعت دین را ویران نکرد و هیچ چیز مانند طمع مرد را تباه نساخت.» از تعبیر اسلام در مورد طمع، حب مال، تکاثر، شهوت رانی و... بدست می آید که نیاز در اسلام رها نیست و انسان موظف است خواسته های خود را کنترل کند؛ این امر تنها با کنترل مواجبه ها، آشنایی به هست و نیست های شریعت و پابندی به بایدها و نبایدهای اسلامی است؛ حکومت و مردم با لحاظ نیازهای اسلامی آن را در انتزاع عدالت اسلامی لحاظ می کنند.

ماهیت و ملاک عدالت در اسلام

ماهیت عدالت در اسلام نیز همان بناء و ضرورت عقلایی است که بر اساس اقتضائات نفس توسط دستگاه تجزیه و ترکیب تحلیل می شود؛ منتهی شارع در سیره انتزاع مواد تجزیه و ترکیب نفس تحدیداتی را که بیان شده را انجام داده است. بنابراین توضیح ملاک عدالت همان مبانی چهارگانه ای است که دستگاه تجزیه و ترکیب توزان و تناسب آن ها را ادراک می کند.

عدالت اسلامی تاسیسی یا امضایی

علی اکبریان (۱۳۸۶) آیا تعامل شارع با مردم در وادی عدل و ظلم تعامل امضایی است یا تاسیسی؟ پاسخ به این پرسش یکی از مبانی قاعده ی عدالت را تشکیل می دهد؛ به اجمال می توان گفت نظریه غیر فقهی عدالت خطاب شارع درباره عدل و ظلم را امضایی می داند و نظریه عدالت عرفی و واقعی حدی متوسط میان آن دو دارند و آن را نه تاسیسی و نه امضایی مطلق دانسته اند.

باتوجه به تحلیلی که مبتنی بر نفس شناسی از عدالت ارائه شد، عدالت نه امضایی و نه تاسیسی است؛ شارع اصل عدالت را از بناء عقلا دانسته و آن را تایید و امضا می کند اما در سیره انتزاع مبانی چهارگانه عدالت ورود کرده و مسائل شرع را ضمیمه یا وارد می کند از این جهت عدالت نه امضایی و نه تاسیسی صرف است بلکه تلفیقی از هر دو در آن لحاظ شده است.

جایگاه عدالت در اسلام

شهید مطهری (۱۳۵۹) «اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام که باید دید چه چیز بر او منطبق می‌شود. عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات، نه این است که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید؛ این معنای مقیاس بودن عدالت است برای دین. پس باید بحث کرد که آیا مقیاس عدالت و یا عدالت مقیاس دین. مقدسی اقتضا می‌کند که بگوییم دین مقیاس عدالت است اما حقیقت این طور نیست... در جاهلیت دین را مقیاس عدالت و حسن و قبح می‌دانستند؛ لذا در سوره اعراف از آن‌ها نقل می‌کند که هر کار زشتی را به حساب دین می‌گذاشتند و قرآن می‌گوید بگو خدا امر به فحشا نمی‌کند.»

عدالت نتیجه تجزیه و ترکیب نفس انسانی است و انسان در بدست آوردن و انتزاع کردن آن نقشی ندارد بلکه متأثر می‌شود؛ این ساختار، ساختار ضروری نفس انسان و از این جهت بناء عقلا است؛ انسان در مواجه با همه اموری که با آن‌ها روبه رو می‌شود انتزاع عدالت یا ضد عدالت را انجام می‌دهد؛ از این جهت عدالت امری نیست که شارع بتواند در تشریح آن را لحاظ نکند، بلکه با توجه به علمی که بر خلقت انسان دارد، می‌داند که انسان در مرتبه تجزیه و ترکیب انتزاع عدالت می‌کند از این جهت ساختار انتزاع عدالت انسان، علیت دارد نسبت به تمامی مسائل و احکامی که در شریعت مطرح شده است؛ زیرا شارع بدنبال امثال و ابلاغ مسائل خود به متشرعین بوده و با لحاظ عدالت بر اساس ساختار نفس آن‌ها در فرآیند تشریح، شریعت قابل پذیرش و امثال توسط متشرعین بوده؛ زیرا عادلانه و به دور از بی‌عدالتی است. از این جهت عدالت در سلسله علل احکام بوده بلکه علاوه بر شریعت عدالت منشأ انتزاع دیگر بنائات و ضرورت‌های عقلایی بوده؛ انصاری و افشاری (۱۳۹۹) بنائات عقلا مبتنی بر حسن و قبح عقلی، عدل و ظلم و مصالح است برای مثال معاطات یک بناء عقلا بوده که مبتنی بر رعایت عدالت طرفینی است، اصل ضمان به موجب عدالت و دوری از ظلم توسط عقلا انتزاع می‌شود، وفای به عقود به جهت رعایت عدالت و دوری از ظلم انتزاع شده است، شکل‌گیری بازارها به موجب حق شرکت در بازار افراد تولیدکننده و ارائه دهنده خدمات شکل گرفته تا آن‌ها به استحقاق خود برسند و... بنابراین عدالت علت شکل‌گیری بنائات عقلا و سیره‌های آن‌ها بوده و همین‌طور فرآیند تشریح احکام و مسائل دین مبتنی بر روش انتزاع عدالت انسان بوده است.

جایگاه عدالت در استنباط دینی

باتوجه به جایگاهی که عدالت در فرآیند تشریح دارد متقابلاً متشرع برای استنباط نظریه دین باید سلسله علل احکام و مسائل را به شکل هرمی لحاظ کرده و بتواند از عدالت به عنوان علت بالادستی در فرآیند استنباط استفاده کند.

مطهری (۱۳۵۹) «اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن، در فقه ما مورد غفلت واقع شده است، در حالی که آیاتی چون «بالوالدین احسانا» و «أوفوا بالعقود» عموماً در فقه بدست آمده است ولی با این همه تأکیدی که در قرآن کریم بر روی مسأله عدالت اجتماعی دارد معهدا یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده و این مطالب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است.»

ایشان در همین رابطه در بیانی دیگر عدالت را در تفقه و استنباط اصل حاکم و مبنای مباحث فقهی دانسته و در اهمیت آن می‌فرمایند: «ریشه مسأله عدل را در جهان اسلام تنها در علم کلام و در میان متکلمان نباید جست و جو کرد، ریشه‌ای هم در جای دیگر دارد و آن فقه اسلامی است.»

قاعده فقهی عدالت

محقق داماد (۱۳۸۰) قاعده فقهی فرمول کلی است که منشأ استنباط احکام محدودتر واقع می‌شود و اختصاص به یک مورد خاص ندارد، بلکه مبنای احکام مختلف و متعدد قرار می‌گیرد. اسلامی (۱۳۷۴) لازم به ذکر است که منظور از احکام در اینجا احکام شرعی الهی است؛ با توجه به تعریف قاعده فقهی قاعده‌ای است کلی و قابل تطبیق بر موارد متعدد، شرعی و متضمن حکم الزامی.

آیا در فقه شیعه عدالت به عنوان یک قاعده شناخته می‌شود؟ بر اساس قاعده عدالت در فقه شیعه استنباطی انجام شده است؟ آیا با استفاده از قاعده فقاهت در استنباط مسأله ای، حکم جدیدی در آن مسأله استنباط می‌شود؟ ارتباط قاعده عدالت با قاعده عدل و انصاف که در فقه مطرح شده است به چه نحوی است؟

آمدی (۱۳۶۶) «العدل ملاک»؛ حسینی (۱۳۹۹) در روایات از عدالت به عنوان ملاک یاد شده است یعنی هر حکم شرعی باید با مفاد قاعده عدالت تطبیق داده شود. عدالت ملاک است چه در مرحله استنباط احکام شرعی و چه در مرحله قانون‌گذاری در منطقه الفراغ. ملاک سنجش

درستی، تطبیق با عدالت است؛ به عبارت دیگر عدالت روح قوانین و مقررات اسلامی است. شهید مطهری (۱۳۵۹) در این باره می‌گوید: اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام که باید همه چیز بر او منطبق شود. عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات؛ در عبارتی دیگر می‌گویند: قاعده عدالت رکن اساسی تقنین اسلامی است. قاعده عدالت روح قوانین اسلام است، نظریه آنچه در حقوق غرب تحت عنوان رویه قضایی وجود دارد؛ مقصود از رویه قضایی در حقیقت تفسیر قانون با توجه به روح قانون که عدالت است می‌باشد.

حکیم (۱۴۱۶ق) آنچه در دانش فقه با تعبیر قاعده العدل والانصاف از آن یاد می‌شود به مواردی منحصر است که در نزاع مالی، مدعی و منکر از حیث ادله اثباتی مساوی باشند؛ در اینجا به نظر برخی فقها با استناد به قاعده عدل و انصاف، مال بین دو طرف به نسبت مساوی تقسیم می‌شود. حائری (۱۳۸۱) این قاعده عدل و انصاف با عدالت که اشاره شده است مضمون دیگری دارد و نه تنها به عدالت به معنای رسیدن ذی حق به حقیقت نزدیک نیست بلکه کاملاً در مقابل آن قرار دارد. چرا که حق واقعی برای یک نفر است اما بالسویه بین دو طرف تقسیم می‌شود.

با این توصیفات عدالت همانطور که در مرتبه جعل و تشریح در سلسله علت‌ها قرار دارد به همان میزان در استنباط و فهم دین نیز باید به عنوان ملاک و معیار و روح حاکم بر احکام و مسائل دین لحاظ شود. از این جهت عدالت برترین قاعده فقهی است که روح حاکم بر این قاعده بر دیگر قواعد نیز وجود دارد. جواز تاثیر گذاری عدالت در احکام و موضوعات به صورت تام اثبات شده است و با قاعده عدالت می‌توان موضوع یا دامنه حکمی را سعه و ضیق داده، می‌توان مناط احکام را به این قاعده برگردانده و تنقیح مناط کرد، اولویت حکم را با توجه به عدالت می‌توان در مسائل دیگر جریان داده و مناسبت بین حکم و موضوع را درک کرد. طبعاً این مقاله مجال تطبیق همه این مسائل را نداشته اما می‌توان امید داشت که این قاعده در استنباط‌های فقهی استفاده بیشتری شود.

استنباط فقها از منابع دینی مبتنی بر قاعده عدالت

استنباط حرمت حیل ربا مبتنی بر قاعده عدالت و طرح روایات مربوطه

غفاری و دیگران (۱۳۹۶): شهید مطهری در بحث ربا و راه‌های فرار از آن و حیل‌هایی که

برخی مطرح ساخته‌اند تحقیق فقهی بسیار مفید و عالمانه‌ای را مطرح کرده و در مقام اثبات بطلان راه‌های فرار از ربا و استدلال بر آن بر این اعتقاد است که حقیقت و ماهیت حیله‌های شعی و راه‌های فرار از ربا خود ظلمی آشکار است و به موجب قاعده عدالت از دیدگاه اسلام هر گونه رابطه ظالمانه اعم از اقتصادی و یا غیر اقتصادی، صحیح نمی باشد؛ هر چند ظاهر کلاه شرعی نیز داشته باشد، از این رو شهید مطهری (۱۳۷۷) می‌گوید: اما راجع به نوع چهارم قرض یعنی وام‌های تولیدی و سرمایه‌گذاری، در این رساله‌ها در تمام حل این مسأله بر نیامده‌اند، ولی معلوم است که اگر آن راه حل ما در مورد سفته درست باشد، در این مورد هم دست است. اگر ما خرید و فروش اسکناس را اشکال نکنیم، هم به طریق اولی اشکال نمی‌کنیم، زیرا مثلاً اگر کسی می‌خواهد بر طرح صنعتی یا کشاورزی خود یک میلیون تومان از بانک قرض بگیرد به جای قرض گرفتن می‌گوید یک میلیون تومان خرید دو ساله به یک میلیون و دویست هزار تومان، از نظر راه حل صوری فقهی اشکال ندارد، ولی از نظر راه حل عملی واقعی می‌دانیم که واقعیتش ظلم است.

محمدبیک و توتونچیان (۱۳۹۸) مرحوم امام خمینی حرمت ربا را از آن رو می‌داند که گرفتن زیادی ظلم است و حیله‌هایی که به کار گرفته می‌شود ظلم بودن ربا را از میان بر نمی‌دارد. از این رو حیله شرعی را نپذیرفته است؛ در این زمینه امام خمینی (۱۴۱۵ق) فرموده‌اند: این سخن خداوند که «سرمایه از آن شماست بدون آن که ستم کنید یا مورد ستم قرار گیرید» دلالت دارد بر این که گرفتن زیاده بر اصل مال از دیدگاه شارع، ظلم و ستم است و همین ظلم و ستم حکمت تحریم یا علت آن است. این ستم با تبدیل عنوان از میان نمی‌رود. و نیز گفته شد که روایات صحیح حرمت ربا را چنین تعلیل کرد که ربا سبب رویگردانی مردم از معاملات و کار نیک است و علت آن این است که ربا فساد و ظلم است.

ایشان بر همین اساس روایاتی که حیله ربا را مطرح کرده‌اند، جعلی می‌دانند و معتقدند که این روایات برای مشوه ساختن چهره معصومین علیهم‌السلام جعل شده‌اند لذا امام خمینی (۱۴۱۵ق): «و لا استبعد ان تكون تلك الروایات من دس المخالفين لتشويه سمعه الائمة الطاهرين.»

ابتنای خیار غبن بر قاعده عدالت

غفاری و دیگران (۱۳۹۶): برخی مبنای حق فسخ ناشی از غبن را در حقوق ایران و فقه امامیه قاعده لاضرر و برخی دیگر آن را بر اساس شرط ضمنی تحلیل و بررسی می‌کنند. بر مبنای هر دو

تحلیل اعم اینکه شرط ضمنی یا لاضرر مبنای خیار غبن باشد، آنچه اساس خیار غبن را شکل می‌دهد برهم خوردن فاحش تعادل بین عوضین است. همان گونه که در مواد ۴۱۶ و ۴۱۷ ق-م اشاره شده است و این امر بر خلاف مبنای طرفین در معادله (از این باب که خواستارند معادل مالی را که از دست می‌دهند به دست آورند) و موجب ورود ضرر به حقوق طرفین است. به عبارت دیگر، در خیار غبن بعد ایجابی عدالت معاوضی، یعنی لزوم تعادل ارزش دو عوض خدشه دار شده است. پس حکمت خیار غبن قاعده عدل و انصاف است؛ و ماده ۱۰۳ ق-م و ۲۷۷ ق-م و ۸۷، ۳۰۳، ۳۱۲ و ماده ۳ ق-م و ماده ۴ قانون روابط موجر و مستاجر و ماده ۱۰۷ ق-ت و ۱۰۸ و ۴۲۱، ۵۳۳ و مواد فوق اشاره به قاعده عدل و انصاف دارند.

استنباط مالکیت عمومی در ابزار تولید بر اساس قاعده عدالت

شهید مطهری (۱۳۸۲) اجرای عدالت در شرایط اجتماعی مختلف از لحاظ شکل و فرم مختلف می‌شود نه از لحاظ روح و معنی؛ مثلاً در حین تکامل ابزار تولید، روح عدالت حکم می‌کند که این ابزار ملی و عمومی باشد؛ شهید مطهری (۱۳۸۶) نه این که خاصیت جبری تولید و تضاد میان خصلت قوه تولید ماشینی - که جمعی است - و خصلت مالکیت خصوصی - که فردی است - خود به خود منجر به سقوط مالکیت فردی و ایجاد مالکیت اجتماعی بشود که مارکسیست‌ها می‌گویند. به نظر ما اگر مسأله مالکیت اشتراکی بر ابزار تولید ماشینی قابل طرح باشد، از نظر موازین حق و عدالت قابل طرح است نه از نظر موازین حرکت جبری جامعه. روی موازین عدالت می‌شود مالکیت خصوصی ماشین را زیر سوال برد چون ماشین اصلاً محصول کار فرد نیست بلکه ساخته جامعه و تاریخ و فرهنگ مستمر بیش از هزار ساله بشر است. هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که ماشین را من تولید یا اختراع کرده‌ام. اختراعات ماشینی حاصل انباشته شدن افکار و اندیشه‌های بشر در طول تاریخ است. انسان معمولاً کار را به جزء اخیر علت تامه نسبت می‌دهد، غافل از این که کار، مال مجموع علل است. ماشین معلول ابتکار و خلاقیت و مغز یک نفر نیست. حتی در ساده‌ترین ماشین‌ها مثل آسیاب، دانش محصول کار جمعی بشر است.

استنباط حرمت سوء استفاده از اظطرار در معامله بر اساس قاعده عدالت

شهید مطهری (۱۳۸۲) فقها معامله اضطراری را جایز می‌دانند و حتی آن را به استناد حدیث

رفع منتهی بر شخص مضطر می‌دانند، در حالی که همین عامل اضطرار موجب استثمارهای بزرگ می‌شود، یعنی فشار اقتصادی طبقه سرمایه دارد بر کارگر باعث می‌شود که همیشه اضطرارا کار خود به قیمتی نازل بفروشد. حقیقت این است که سخن فقها در این زمینه خیلی نارساست ولی مبادی فقه اسلامی نارسا نیست. این گونه امور را اسلام از راه احسان و عواطف بهتر ترمیم کرده است یعنی دیگری حق سوء استفاده از اضطرار مردم را ندارد. چاره اجتماعی آن این نیست که عمل رأسا حرام باشد حتی برای فروشنده بلکه در موارد جامعه موظف است که عادلانه بخرد و یا باید گفت معامله دارای دو جنبه است از حیث وضعی صحیح است ولی از حیث حکم تکلیف حرام است؛ یعنی سوء استفاده حرام است، این شبیه مسأله طلاق و حرمت بیع عند صلاه الجمعه است. اما اضطرارهایی که خود مضطر هم احساس نمی‌کند و از طرف جامعه مضطر و بیچاره شده، اصلا در فقه اسلامی تحت عنوان اضطرار نیامده تا حکم آن معین شود ولی از آنجا که اسلام به حکم اینکه حقوق و عدالت را محترم و لازم و هر گونه ظلم و اجحاف و استثمار را حرام می‌شمارد باید گفت اینگونه سوء استفاده از بیچارگی مردم حرام است.

نتیجه گیری

عدالت به عنوان یک ضرورت اجتماعی و بناء عقلا توسط دستگاه تجزیه و ترکیب نفس انتزاع می‌شود؛ مبنایی که عدالت با توجه به آن‌ها انتزاع می‌شود مصلحت، حق، ارزش و نیاز است؛ این مبانی در واقع سیره و فرهنگی است که هر مکتب و طیفی بر اساس آن انتزاع عدالت می‌کنند. این تفاوت در سیره‌ها مبتنی بر مواجهاات مختلفی است که انفعالاتی مختلفی را در پی دارد و به معنای نسبیت در انفعالات و یا اعتباری بودن عدالت نیست؛ عدالت به همان میزان که از بیرون از نفس متاثر می‌شود از موثرات درونی نفس نیز متاثر می‌شود. همچنین نوعی و فردی تحلیل کردن حول محور عدالت ناشی از تصور اشتباه از ماهیت عدالت بوده است. با تصویری صحیحی که از عدالت در این نوشته ارائه شد، تجزیه عدالت به عرصه‌های تخصصی اشتباه بوده و در نهایت همه ملاکاتی که در مکاتب مختلف گفته شده بوده به مبانی چهارگانه انتزاع عدالت بازگشت داده شد.

شارع ضمن تایید و ارشاد به بناء عقلایی عدالت، سیره و فرهنگ حاکم بر انتزاع عدالت را تحدید کرده است و مبانی چهار گانه انتزاع عدالت را بنا بر شرع توصیف کرده است؛ مصلحت،

ارزش، حق و نیاز هر یک توسط شارع تحدید شده و منجر به شکل گیری سیره و فرهنگ انتزاع عدالت اسلامی می شوند.

جایگاه عدالت در فرآیند تشریح در سلسله علل احکام و مسائل شرعی بوده نه در سلسله معلولات از این جهت در فرآیند استنباط و فهم احکام و مسائل دین نقش عدالت، به عنوان قاعده بالادستی نسبت به دیگر قواعد و مسائل فقهی است.

منابع و مآخذ

قرآن کریم

۱. کلینی، کافی، (۳۲۸ق)، ج ۳. تهران: اسلامیه.
۲. آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶) تصنیف غرر الحکم و دررالکلم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. امام خمینی، سید روح الله، (۱۴۱۵ق). کتاب البیع، ج ۵، قم موسسه النشر الاسلامی.
۴. علامه طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۵۰)، تفسیر المیزان، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵. علامه طباطبایی، سید محمد حسین، مطهری، مرتضی (۱۳۳۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: انتشارات صدرا.
۶. شیخ انصاری، مرتضی، (۱۲۸۱ق)، مکاسب. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۷. صدر، سید محمد باقر، (۱۴۲۴) اقتصادنا، (ترجمه سید محمد مهدی برهانی). تهران: انتشارات دارالصدر (۱۳۹۳).
۸. اسلامی، سید حسن، ۱۳۷۴، قاعده فقهی، قاعده حقوقی و تفاوت‌های آن دو، بصائر، سال دوم، ش ۱۱-۲۱.
۹. اصغری، سید محمد، (۱۳۸۸). عدالت به مثابه قاعده فقهی و حقوقی، فصل نامه حقوق، ۳۹(۱)، ۱-۲۱.
۱۰. بهشتی، محمد حسین، (۱۳۵۳)، نظام اقتصادی اسلام. تهران: انتشارات روزنه.
۱۱. حکیم، سید محسن، (۱۴۱۶ق) مستمسک العروه الوثقی، قم، موسسه دارالتفسیر
۱۲. حائری، سید کاظم، (۱۳۸۱). القضا فی الفقه الاسلامی، قم، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ دوم.
۱۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۵۸)، بیست گفتار، انتشارات صدرا، قم.
۱۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱)، عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا.
۱۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱)، عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا.
۱۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲)، نظری به نظام اقتصادی اسلام، تهران: انتشارات صدرا.
۱۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۶)، فلسفه تاریخ، تهران: انتشارات صدرا.

۱۸. محقق داماد، سید مصطفی، (۱۳۸۰). قواعد فقه بخش مدنی، انتشارات سمت، تهران، چاپ چهارم.
۱۹. میرمعزی، سید حسین، (۱۳۹۳). عدالت اقتصادی از دیدگاه اسلام. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. میرمعزی، سید حسین، (۱۳۹۸). نظام اقتصادی اسلام. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. عیوضلو، حسین (۱۳۸۹). مروری به معیارهای عدالت اجتماعی و اقتصادی در تطبیق با چهارچوب شریعت اسلام. مطالعات اقتصاد اسلامی، سال دوم شماره دوم.
۲۲. علی اکبریان، حسنعلی، (۱۳۸۶) قاعده عدالت در فقه امامیه، گفت و گو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی قم)، قم.
۲۳. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۳). نقش عدالت در فرآیند استنباط اول و دوم. مجله فقه، ۲۱(۳)، ۳-۲۰.
۲۴. هاشمی کروی، سیدعلی اکبر، بابایی، حبیب الله (۱۳۹۶). نظریه عدالت اجتماعی علامه طباطبایی و مبانی آن. نقد و نظر، شماره ۲.
۲۵. رستمی، محمدزمان (۱۳۸۴). عدالت از دیدگاه اندیشمندان اسلامی و غربی. جستارهای اقتصادی، شماره ۴. رحمانی، محمد، ۱۳۸۳. «فقه و عدالت»، مجله حکومت اسلامی- شماره ۳۱ بهار ۱۳۸۳.
۲۶. بجنوردی، سید محمد موسوی، و تکمیلی نژاد، عاطفه کبیر، (۱۳۹۰). «جایگاه عدالت و اخلاق در فقه و حقوق اسلامی با رویکردی بر آرای امام خمینی رحمته الله علیه». پژوهشنامه متین تابستان ۱۳۹۰/ شماره ۵۱.
۲۷. غفاری، علی اکبر، عسگری، علیرضا، و عابدیان، سید حسن، (۱۳۹۶). «قاعده عدالت و انصاف و تاثیر آن بر فقه و حقوق موضوعه». مطالعات فقهی و فلسفی زمستان ۱۳۹۶.
۲۸. شیروانی، علی. ۱۳۹۹. «منزلت عدالت در هندسه معرفت فقهی از دیدگاه شهید مطهری و تاثیر آن در مناسبات میان اخلاق و فقه»، اخلاق و حیانی پاییز و زمستان ۱۳۹۹/
۲۹. انصاری، حمید و افشاری، علی اصغر، (۱۳۹۹). «نقش عدالت و مصلحت در تحسین و تقبیح عقلی و تاثیر آن دو بر شکل گیری بنائات عقلایی»، مطالعات فقه و حقوق اسلامی-

سال ۱۴- شماره ۲۶- بهار ۱۴۰۱.

۳۰. حسینی، سیدعلی و حسینی، سید روح الله، (۱۳۹۹). «مفاد قاعده عدالت از دیدگاه استاد مطهری»، پژوهش نامه میان رشته‌ای فقهی سال نهم- شماره دوم- بهار و تابستان ۱۴۰۰.

۳۱. محمدبیگی، علی رضا و توتونچیان، مه‌ری، (۱۳۹۸). «بررسی قاعده عدالت از دیدگاه فقه امامیه»، مطالعات فقه اقتصادی، سال اول- شماره سوم زمستان ۱۳۹۸.

۳۲. مهریزی، مهدی، (۱۳۷۶). عدالت به مثابه قاعده فقهی، نقد و نظر (۱۱).