

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین بدهت حسن عدالت با تکیه بر مفهوم و جایگاه عدالت در نظام ارزش‌ها

Tarkhan@iict.ac.ir

nazarianmofid@yahoo.com

ک قاسم ترخان / دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمدتقی نظریان مفید / دکترای اقتصاد اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۶

چکیده

از پرسش‌های مهم مرتبط با حوزه علم کلام و مباحث معرفت‌شناسانه در موضوع عدالت، آن است که چگونه می‌توان بر حسن، عدالت معرفت یافت؟ نوشتار حاضر درصدد است با استفاده از روش کتابخانه‌ای در گردآوری اطلاعات و همچنین به‌کارگیری روش توصیفی - تحلیلی در پردازش اطلاعات به این پرسش پاسخ گوید. دستاورد پژوهش را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد که اولاً ادراک حسن عدالت و قبح ظلم امری بدیهی است؛ ثانیاً رأی بر بدهت آن منوط به درک صحیح از مفهوم عدالت و همچنین جایگاه آنها در هندسه نظام ارزش‌هاست؛ با این توضیح که با تبیین صحیح مفهوم عدالت به‌مثابه «وضع بایسته و مطلوب» و جایگاه عدالت به‌عنوان نظام چینش مطلوب ارزش‌ها در کنار هم (نه در کنار عدالت)، حسن آن بالبداهه و بدون نیاز به هیچ استدلال مکمل نتیجه خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: حسن و قبح، حسن بدیهی عدالت، نظام ارزش‌های اخلاقی.

جایگاه عدالت در زندگی بشر، تأمل درباره آن را همواره در صدر دغدغه‌های اندیشمندان قرار داده است. سؤال از حسن ارزش‌های اخلاقی، از جمله مسائل اساسی و مرتبط با فهم دقیق عدالت و درک جایگاه آن در هندسه دانش بشری است. این مسئله از دیرباز کانون نزاع اندیشمندان علوم فلسفه، کلام، اخلاق و فقه بوده و به تعبیر حکیم سبزواری معرکه آرا شده است (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۳). آنچه ما در این مجال بر آن تمرکز خواهیم داشت، صرفاً معطوف به حوزه معرفت‌شناسی ارزش‌های اخلاقی، و به صورت خاص در ارتباط با حسن عدالت خواهد بود. معرفت‌شناسی ارزش‌های اخلاقی در واقع تبیین حسن و قبح در مقام اثبات است، نه ثبوت. به بیانی دیگر، پس از اتخاذ موضع در این بحث هستی‌شناسانه که آیا حسن عدالت ذاتی است، در گام دوم پرسیده می‌شود که آیا عقل انسان توانایی ادراک حسن و قبح افعال را داراست یا خیر؟ و در گام بعدی، اگر عقلی است، آیا از بدیهیات است یا نظریات؟

اهمیت این بحث از آن روست که گام برداشتن در مسیر نظریه‌پردازی در حوزه عدالت اجتماعی و پذیرش آن به‌عنوان مبنا و سامان نظم اجتماعی و روابط فی‌مابین، به‌طور ضمنی پذیرش قضایای ارزشی خاصی نظیر «حسن عدالت»، «قبح ظلم» را دربردارد. این بدان معناست که ارائه هرگونه معیار درباره عدالت و پی‌جویی سیاست‌ها و راهبردهای تحقق عدالت در جامعه منوط به تأمل پیرامون چگونگی معرفت به حسن عدالت است و بدون داشتن پایه‌های معرفتی مستحکم در این مرحله، نمی‌توان درباره تحقق عدالت در مراحل اجرایی بحث کرد.

علاوه‌براین، باورمندی به بدهت حسن عدالت می‌تواند در ارائه نظریه‌ای جهان‌شمول در این باب به‌کار آید. برون‌رفت از نسبیّت در حوزه ارزش‌ها، در گرو استناد آن به ادراک و گرایش فطری (بعد ثابت و ماندگار و مشترک انسان‌ها) است (ترخان، ۱۳۹۶، ص ۶۵-۹۲) و بدهت می‌تواند ناشی از همین عامل باشد و از این جهت در نقطه مقابل نظرانی قرار گیرد که سعی در ارائه تصویری فرهنگی، نسبی و اقتضائی از نظریه عدالت دارند.

از آنجا که عدالت، ارزشی پایه برای توجیه دیگر ارزش‌های اخلاقی است، می‌توان چنین ادعا کرد که فهم حسن عدالت به‌عنوان ارزشی بدیهی، در کنه خود منتهی به نفی نسبیّت در مقولات اخلاقی خواهد شد. توضیح اینکه ارزیابی‌های اخلاقی باید در مقام مقایسه و مبتنی بر آثار باشد. پذیرش مقایسه به‌معنای پذیرش حضور معیار عدالت در تمام موارد اخلاقی است. هر ارزشی فقط و فقط در صورت قرار گرفتن ذیل عدالت (به‌معنای تأمین معیار آن)، حسن خواهد بود. بنابراین، اگر نپذیریم عدالت دارای حسن مطلق است، بدان معنا که «ترجیح حسن بیشتر» همواره و بالبداهه حسن است، نمی‌توانیم به‌عنوان مثال، از حسن صداقت دفاع کنیم؛ چراکه حسن آن، در واقع نتیجه رعایت معیار فوق در مقایسه با کذب است.

همچنین توجه به بدهت حسن عدالت می‌تواند با قرار گرفتن در کنار برخی مقدمات، همچون شناخت کافی از آثار گزینه‌هایی که در مقام مقایسه قرار دارند، ترسیم‌کننده جایگاه رأی و نظر جامعه و معرفت عقلانی در ترسیم وضعیت مطلوب بوده و راهگشای مناسبی برای کشف معیارهای عام عدالت باشد. اگرچه حسن عدالت ریشه در گرایش‌ها دارد، اما افزون بر قضاوت درباره گرایش‌ها، لازم است تا آثار انتخاب‌هایی که عادلانه بودن آنها مورد

بررسی است، به‌نحو مکفی فهم شده باشند تا بتوان گرایش پدیدآمده به آنها را معتبر دانست. اگر گرایشی به یک انتخاب در ترجیح بر انتخاب دیگر، از بعد فطری و متعالی انسان ناشی باشد، اما این گرایش به‌واسطه فهم ناقص از آثار و در نتیجه، نقص در فهم تفاوت دو انتخاب پیش‌رو پدید آمده باشد، نمی‌توان برای آن وجهت اخلاقی قائل شد؛ اما اگر فهم کافی وجود داشته باشد، گرایش پدیدآمده قابلیت سیاست‌گذاری دارد. اثبات بدهات حسن عدالت به‌معنای آن است که گرایش به عدالت و ارزش‌های اخلاقی در همگان مشترک است و اگر در خصوص انتخاب‌ها شناخت کافی ایجاد شود، عمومیت انتخاب یا اکثریت رأی به ترجیح یک گزینه بر گزینه دیگر با معنا خواهد بود.

با توجه به این مقدمه، می‌توان هدف این مقاله را تلاش برای پاسخ به این سؤال دانست که «طریق معرفت بر حسن عدالت چیست؟» این مقاله در پی تبیین و اثبات بدهات حسن عدالت و قبح ظلم در پاسخ به سؤال یادشده است. بدهات حسن عدالت، وابسته به درک صحیح از عدالت و جایگاه آن در هندسه ارزش‌هاست. در ادامه، سعی بر آن خواهد بود تا افزون بر نگاهی اجمالی به نظریه‌های رقیب، با تبیین دقیق مفهوم و جایگاه عدالت، بدهات معرفت بر حسن عدالت و قبح ظلم تبیین گردد و نیز به‌نحو مستدل از آن دفاع شود.

۱. مروری بر نظریات مربوط به معرفت بر حسن عدالت

برای پاسخ به این سؤال که چگونه می‌توان بر حسن عدالت معرفت یافت و در مسیر توجیه و اثبات آن گام برداشت، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است. مبتنی بر پرسش اصلی این نوشتار، می‌توان این نظریات را ذیل دو قسم بررسی کرد: نظریاتی که منکر بدهات حسن عدالت بوده‌اند و نظریاتی که بر بدهات آن تأکید داشته‌اند.

۱-۱. نظریات مبتنی بر رد بدهات حسن عدالت

برای پاسخ به پرسش یادشده، طیفی از اندیشمندان، همانند اشاعره، با ردّ ذاتی بودن حسن و قبح افعال، آن را شرعی می‌دانند و در مقام اثبات نیز قائل‌اند که عقل انسان توانایی معرفت بر حسن و قبح مقولات اخلاقی را ندارد و نمی‌تواند مستقل از رأی شارع، به حسن و قبح افعال معرفت یابد. اصولاً عقلی دانستن ارزش‌ها متفرع بر ذاتی دانستن آنهاست؛ یعنی ابتدا باید پذیرفت که حقیقتی یا صفتی یا چیزی در عالم واقع هست تا بعد نوبت به آن رسد که آیا عقل، خود توانایی درک و کشف آن را دارد یا نه؛ و اشاعره از آن رو که منکر حسن و قبح ذاتی‌اند، نمی‌توانند منطقاً عقلی بودن آن را بپذیرند. همچنین براساس طیفی دیگر از دیدگاه‌ها، مانند دیدگاه‌های غیرشناختی احساس‌گرایی، جامعه‌گرایی و لذت‌گرایی، جایی برای بحث دربارهٔ چگونگی شناخت قضایای مشتمل بر خوب و بد یا کشف آنها از طریق عقل نیست (برای آگاهی بیشتر ر.ک: شریفی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۶-۲۰۹؛ آهنگران، ۱۳۸۷، ص ۱۵۱-۱۶۸) و به طریق اولی، بدهات عقلی حسن عدالت مورد انکار است.

دسته دیگری از نظریات - که انکار بدهات حسن عدالت از آنها اصطیاد می‌شود - قضایایی چون «عدالت حسن است» یا «ظلم قبیح است» را ذیل مشهورات قرار می‌دهد و بر عقلایی بودن حسن عدالت و قبح ظلم

استدلال می‌کند. از نظر این دسته، عامل تعیین‌کننده حسن و قبح، شهرت است، نه عقل؛ پس حسن و قبح این قضایا، نه عقلی، بلکه مشهوری است؛ چنان‌که اشاعره آن را عقلی نمی‌دانند. این دیدگاه‌ها، اولاً و بالذات ناظر به مقام ثبوت‌اند؛ زیرا واقعیتی را ورای شهرت نمی‌پذیرند و تنها شهرت را تعیین‌کننده حسن و قبح می‌دانند؛ اما ناگزیر در مقام اثبات نیز رجوع به رأی همگان را راه شناخت حسن از قبیح تلقی می‌کنند. مشهورات، ممکن است بدیهی، یقینی و غیریقینی باشند؛ اما در نظر این دسته، مشهوره بودن قضایای یادشده به معنای غیریقینی بودن آنهاست و اینکه این قضایا پایگاهی جز پذیرش عموم ندارند؛ به گونه‌ای که اگر شهرت و پذیرش عموم از آنها سلب شود، به هیچ وجه نمی‌توان حتی در استدلالات جدلی از آنها بهره جست. از اندیشمندان و متفکران شیعه که - حسن عدالت را عقلایی دانسته و آنها را ذیل مشهورات دسته‌بندی کرده‌اند - می‌توان به *ابن سینا*، *خواجه نصیرالدین طوسی*، *قطب‌الدین رازی* (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹-۲۲۱) و *محقق اصفهانی* (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۲) اشاره کرد.

می‌توان اندیشمندان ملتزم به نظریه قرارداد اجتماعی را نیز ذیل قائلین به مشهوره بودن حسن و قبح افعال ذکر کرد. نظریه قرارداد اجتماعی نگرشی است مبتنی بر اینکه تعهدات اخلاقی یا سیاسی اشخاص برای صورت‌بندی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، وابسته به قرارداد یا توافق میان افراد است (فرنر، ۲۰۱۸). از نظریه‌پردازان شاخص این نگرش می‌توان به *توماس هابز*، *جان لاک*، *ژان ژاک روسو*، *جان راولز* و *دیوید گونیر* اشاره کرد.

در این نگاه، مفاهیمی چون «خوب» و «بد» در خصوص افعال، هیچ معنایی جز ابراز اشتیاق یا نفرت فرد نسبت به برخی امور ندارد. بدین ترتیب، اوامر اخلاقی صرفاً بازتاب‌هایی از سلاقی و ترجیحات افرادند. تقلیل اوامر اخلاقی به موضوعاتی ذهنی بدان معناست که توجیه اخلاق عمومی پایگاهی جز توافق عموم ندارد. مقصود از توافق عموم این است که افراد آن جامعه در آن عصر، احساس شوق یا نفرت مشابهی در خصوص آن امور دارند.

البته براساس پاره‌ای از تقریرها، مانند تقریر *جان راولز*، برای کشف قرارداد اخلاقی، حکم عقل در فضای فرضی که در آن میزبانه‌های فردی، گروهی و اجتماعی مورد توجه نیست (پرده‌جهل)، مطرح شده است؛ اما در نهایت، چنین تقریری به نفی قراردادگرایی می‌انجامد (رک: شریفی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۸-۲۰۹)؛ زیرا وی مدعی است در این فضا، عقل انسان به عنوان تنها مشخصه و وجه مشترک همه انسان‌ها، هر حکمی صادر کند، مورد قبول همگان و اخلاقی خواهد بود. در این صورت باید پرسید که آیا عقل کاشف است یا جاعل؟ صورت اول به معنای پذیرش ذاتی بودن حسن و قبح افعال است که با قراردادی دانستن حسن و قبح سازگار نیست؛ و صورت دوم نیز به جعل بدون انگیزه منتج خواهد شد؛ و با انکار انگیزه‌های فردی، اجتماعی، دینی، جغرافیایی و... در این فرض و فضا، باید به نفی قرارداد و اعتبار حکم کرد.

در هر حال، این دیدگاه با چالش‌هایی مانند غیرواقع‌گرایی ارزشی، نسبی‌گرایی، کثرت‌گرایی و عدم امکان دفاع عقلایی از قضایای ارزشی مواجه است که با اندیشه شیعی در برابر تفکر اشعری - که به ذاتی بودن ارزش‌ها و واقع‌گرایی اخلاقی و ارزشی اعتقاد دارد - سازگار نیست. از آنجاکه این نوشتار درصدد تبیین و اثبات بداهت حسن عدالت

است، برای رعایت اختصار در کلام، از ورود به نقد تفصیلی نظریه‌های یادشده خودداری شده است. با وجود این، آنچه ما در تبیین نظر خود خواهیم آورد، می‌تواند فی‌نفسه استدلالی بر رد دو نظر رقیب پیش گفته نیز فهم شود و به‌صورت غیرمستقیم نقد آنها نیز به‌شمار می‌آید؛ زیرا بدیهی بودن حسن عدالت که به‌معنای درک بدیهی عقل نسبت به حسن عدالت است، در تهاافت با نظریه شرعی بودن حسن عدالت و نظریه مشهوری بودن آن است. مقصود از مشهورات این سخنان، مشهورات بالمعنی الاعم نیست که بدیهیاتی را هم که بدهات عامل شهرت آن باشد، شامل می‌شود.

۱-۲. نظریات مبتنی بر بدهات حسن عدالت

در مقابل دیدگاه اشاعره، دسته‌ای دیگر همانند معتزله و غالب اندیشمندان شیعی قرار دارند که عقل را در درک حسن و قبح مقولات اخلاقی توانا می‌دانند (حلی، ۱۴۲۴ق، ص ۵۶؛ صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۲۷۳؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۲۲). از این گروه، افرادی همچون محقق لاهیجی، ملاهادی سبزواری، ابن میثم بحرانی، قطب‌الدین شیرازی، علامه حلی، فاضل مقداد، و از معاصران آیت‌الله جعفر سبحانی، آیت‌الله جوادی آملی، شهید صدر و مهدی حائری یزدی، از جمله اندیشمندانی هستند که از بدهات حسن و قبح عدالت دفاع کرده‌اند. در ادامه به برخی از استدلال‌های ارائه‌شده ذیل این قسم از نظرات، که در دفاع از بدهات حسن عدالت ارائه شده‌اند، نظری خواهیم افکند. در این مجال، صرفاً به چهار قسم از این استدلال‌ها اشاره می‌کنیم و سعی خواهیم کرد با نقد آنها نشان دهیم که این شکل از استدلال‌ها کفایت لازم برای تبیین بدهات حسن عدالت را ندارند.

قسم اول شامل آن دسته از نظریاتی است که به عمومیت پذیرش این قضایا اشاره دارند و از این طریق بر بدهات حسن عدالت استدلال کرده‌اند.

ابواسحاق بن نوخت بیان می‌کند: حسن و قبح افعال را حتی اهل جاهلیت که به شرع معتقد نیستند، درک می‌کنند (نوخت، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴). ابن میثم بحرانی تأکید دارد که در طول تاریخ زندگی بشر هیچ قوم و ملتی را سراغ نداریم که با احکام فوق مخالفت کرده باشند، در نتیجه، این قضایا ضروری و بدیهی‌اند (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۴-۱۰۶). علامه حلی چنین بیان می‌کند که همگان تفاوت میان شخصی را که پیوسته به او نیکی می‌کند و آن را که همواره به او بدی می‌کند، به‌طور ضروری درمی‌یابند. همچنین هر فردی بالضروره می‌داند که ستایش از اولی و نکوهش از دومی پسندیده و خوب است و خلاف آن ناپسند و بد. تردید در این امر سرکشی از حکم بدیهی عقل است (حلی، ۱۹۸۲، ص ۸۴). فیاض لاهیجی نیز بیان می‌دارد که از هیچ احدی در هیچ عهده منقول نشده است که متصف به عقل متعارف باشد و معنای عدل را بداند و باین‌حال، عدل را قبیح بداند یا حسن نداند و همچنین ظلم را حسن بداند یا قبیح نداند (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۳۴۳-۳۴۴).

وی مشهوره بودن این قضایا را به‌واسطه بدهات و ضروری بودن آنها می‌داند (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۱) و در دفاع از نظر خود، چنین استدلال می‌کند:

معلوم است که قبول عموم عقلا مر آن قضایا را، نه از جهت مصلحت و مفسده است؛ بلکه به‌سبب ضروری بودن است؛ چه هر کس رجوع کند به خود، داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده،

حاکم به احکام مذکوره است، لهذا احکام مذکوره از جماعتی که عارف به مصالح و مفاسد نباشند یا غافل از آن باشند نیز لامحاله صادر شود؛ و حال آنکه اگر اتفاق مذکور دلالت بر ضرورت نکند، ضروری متصور نشود؛ چه حکم به ضرورت نیز در ما نحن فیه ضروری است و ضروری محتاج به دلالت نیست؛ بلکه غرض از ذکر اتفاق عقلا مجرد تنبیه بیش نیست (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۲).

در نقد این قسم از استدلال‌ها باید گفت: اولاً ادعای اینکه همه بر حسن عدالت و قبح ظلم اعتراف دارند، نیازمند استقرای تام است و به هیچ‌وجه چنین امکانی، حتی به صورت برش مقطعی از زمان در یک عصر، ممکن نیست؛ چه رسد به کل تاریخ. ثانیاً می‌توان در ردّ این استدلال، از باب مثال، به مجموعه نظریاتی در حوزه اقتصاد اشاره کرد که ظاهراً درصد اثبات قبح تأکید بر عدالت در هنگام تعارض «عدالت» با «کارایی» (Efficiency) هستند. بسیاری از نظریات اقتصاد توسعه، در ردّ سیاست‌های مبتنی بر عدالت و تأکید بر حسن هدف قرار دادن کارایی یا افزایش ثروت در سیاست‌های اقتصادی طرح شده‌اند و مباحث دامنه‌داری در این خصوص مطرح شده است (ر.ک: کوزنتس (Kuznets)، ۱۹۵۵). همچنین حتی مکتب لیبرالیسم را می‌توان مثال نقض برای ردّ این ادعا دانست؛ مکتبی که بنیان نظریه‌های سیاسی و اخلاقی‌اش بر آزادی و تأکید بر حداکثرسازی آن قرار داده شده است و به هیچ‌وجه در نگاه بسیاری از اندیشمندان مکتب لیبرالیسم، مصادره آزادی به نفع عدالت، پذیرفته نیست. ثالثاً حتی با پذیرش وجود عمومیت در رأی به حسن عدالت و قبح ظلم، منطقی‌تر نمی‌توان بدهات این قضایا را نتیجه گرفت. هرچند بدهات می‌تواند عاملی برای شهرت و رأی جمهور به حسن این قضایا باشد، اما عکس آن نمی‌تواند صحیح باشد. چه بسا عموم جامعه به دلایل مختلف، درباره یک عقیده غلط یا غیربدریهی توافق داشته باشند.

قسم دوم شامل دفاعیاتی است که سعی در تبیین‌های تنبیهی درباره اقتناع داشته‌اند. برای مثال، علامه حلی بیان می‌کند: اگر به انسان عاقل و باشعوری که در محیطی دور از زندگی و آداب و رسوم افراد بشر، زندگی کرده و هیچ حکم و هیچ دستوری از شرع به او نرسیده است، دیناری بدهیم و او را مخیر کنیم که سخنی راست یا دروغ بگوید و درحالی که ضرری متوجه او نباشد - بدان معنا که راست‌گویی و دروغ‌گویی برای آن شخص کاملاً مساوی باشد؛ به‌گونه‌ای که برای راست یا دروغ گفتن، هیچ مرجّحی جز راست بودن یکی و دروغ بودن دیگری وجود نداشته باشد - بدون شک او راست‌گویی را بر دروغ‌گویی ترجیح می‌دهد؛ و اگر عقل او به قبح دروغ‌گویی حکم نمی‌کرد، چپتی برای انتخاب راست‌گویی وجود نداشت (حلی، ۱۹۸۲، ص ۹۲).

در ردّ چنین تنبیهاتی می‌توان به محال بودن فرض نخستین این قسم مثال‌ها اشاره کرد. آیا می‌توان انسان عاقل و باشعوری که در محیطی دور از زندگی و آداب و رسوم افراد بشر زندگی کرده باشد، یافت؟ و آیا می‌توان با او در زمینه رأی به بدهات حسن عدالت هم‌رأی شد؟ حتی اگر چنین فردی یافت شود، اعتراف او به حسن عدالت، به هیچ‌وجه منجر به درک شهودی و بالبداهه ما از حسن عدالت نخواهد شد. همچنین باید اشاره داشت که قائلین به نظریه مشهوره بودن حسن عدالت نیز به این قسم از استدلال‌ها برای اثبات رأی خود تمسک کرده‌اند که برای مثال می‌توان به ابن‌سینا اشاره داشت. وی بیان می‌کند: «اگر انسان تصور کند که یک‌باره و با عقلی سالم آفریده

شده و تحت تربیت کسی قرار نگرفته و از تمایلات نفسانی و عواطف خویش نیز پیروی نکرده باشد، در این گونه قضایا حکمی صادر نکرده، توقف خواهد کرد» (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۰). این قسم اشارات نشان از آن دارد که نمی‌توان رأی چنین فردی را پایه‌ای مستحکم بر بدهات حسن عدالت دانست.

قسم سوم شامل استدلال‌هایی است برای خروج از تسلسل یا دور در استدلال‌ات اخلاقی، وجود قضایای بدیهی را ضروری عنوان می‌کنند؛ برای مثال، *آیت‌الله سبحانی* ضمن رد دیدگاه *ابن‌سینا* و *محقق طوسی* در خصوص قرار دادن قضایایی مثل «حسن عدالت» و «قیح ظلم» ذیل مشهورات بالمعنی‌الخاص، این گونه از قضایا را خود معیار حکمت عملی دانسته است (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۷۴) و در این خصوص بیان می‌دارد که مقدمات قیاس باید به مقدماتی منتهی شود که به بیان و استدلال نیاز ندارند؛ چراکه در غیر این صورت، تحصیل علم ممکن نخواهد بود؛ از آن روی که یا دچار تسلسل خواهیم شد یا در دور باطل گرفتار خواهیم ماند. سپس بیان می‌کند که این دو دلیل، صرفاً محدود به قضایای حکمت نظری نیستند و حکمت عملی را نیز شامل می‌شوند (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۷۸-۷۹). مهدی حائری نیز با همین استدلال، اصول قضایای ارزشی را بدیهی عقل عملی می‌داند (حائری یزدی، ۱۳۴۷، ص ۱۰۷).

در نقد این گونه از استدلال‌ها باید گفت: هرچند این استدلال ضرورت وجود گزاره‌های پایه در حوزه اخلاق را اثبات می‌کند، اما اولاً پذیرش این استدلال وابسته به این است که در مبانی هستی‌شناختی، ذاتی بودن حسن قضایای اخلاقی را پذیرفته باشیم و آن را ساجکتیو (subjective) تلقی نکنیم. اگر این اعتقاد هستی‌شناختی وجود نداشته باشد، عدم پذیرش وجود قضایای اخلاقی خودبنیاد، ضرورتاً به تسلسل یا دور در استدلال منجر نخواهد شد؛ چرا که تسلسل و دور در استدلال، نتیجه پذیرش برهان‌پذیری در خصوص گزاره‌های اخلاقی است؛ و اگر اندیشه‌ای از اساس گزاره‌های اخلاقی را برهان‌پذیر فرض نکند، هرگز با مشکل تسلسل و دور مواجه نخواهد بود. برای مثال، اگر فردی حسن ذاتی عدالت را نفی کرده باشد، می‌تواند برای برون‌رفت از تسلسل و دور در استدلال، به شهره بودن یک گزاره بسنده کند یا به یک توافق جمعی استناد نماید یا حتی در ترجیح یک گزاره بر گزاره دیگر، قرعه را راهکار ترجیح معرفی کند. برای مثال، وقتی مبتنی بر قرعه یا رأی و توافق جمع، اقدام به چیش بین سه گزینه $A > B > C$ کنیم، این امکان وجود دارد که مثلاً با تکرار سه‌باره این چیش، مرتبه اول $A > B > C$ مرتبه دوم $C > A > B$ و در مرتبه سوم چیش به صورت $B > C > A$ پدید آید. در هیچ کدام از این چیش‌ها نمی‌توان اشکالی بر تقدم و تأخر گرفت و ادعای دور در چیش‌ها داشت؛ اما اگر ترجیح گزینه‌های مختلف به یکدیگر و ترتیب‌دهی حسن آنها را وابسته به واقع و نفس‌الامر بدانیم، می‌توانیم در خصوص تقدم و تأخر گزینه‌ها دست به دامن استدلال شویم و عدم پذیرش قضایای خودمعیار را عامل دور در استدلال معرفی کنیم. در این گونه موارد، که حیث ثبوتی نفی شده است، صرف استناد به شهرت می‌تواند پایه برای اعتبارات بعدی قرار گیرد و هیچ ضرورتی برای پاسخ به این پرسش نیست که چرا شهرت به وجود آمده است. از این رو می‌توان این گونه عنوان داشت که این استدلال با توجه به وابستگی آن به برخی مقدمات در مبانی هستی‌شناختی، نمی‌تواند بدهات حسن عدالت را نتیجه دهد؛ چراکه از تعریف بدهات خارج می‌گردد و داخل در قضایای نظری می‌شود.

ثانیاً حتی با چشم‌پوشی از مقدمات هستی‌شناختی باید گفت: اکتفا به این استدلال، به‌هیچ‌وجه بدهت حسن عدالت را اثبات نمی‌کند؛ چراکه این استدلال صرفاً توان اثبات ضرورت وجود گزاره‌های بدیهی را به صورت کلی دارد و نمی‌توان از آن بدهت عدالت را نتیجه گرفت؛ یعنی براساس این استدلال می‌توان بدیهی بودن «حسن صداقت بدون ضرر» را ادعا کرد و مابقی گزاره‌های اخلاق را به‌صورت نظری منتج از این عبارت دانست. نتیجه آنکه این استدلال به‌تنهایی به‌هیچ‌وجه گویای کاملی بر بدهت حسن عدالت و قبح ظلم نمی‌تواند باشد.

قسم چهارم دفاعیات از بدهت حسن عدالت، بدین صورت است که آن را به این‌همان‌گویی یا توتولوژی تقلیل می‌دهد و بدهت حسن عدالت را از نوع ضروری به شرط محمول عنوان می‌کند؛ بدان معنا که محمول حسن و قبیح در موضوعاتی نظیر عدل و ظلم اخذ شده و بالضروره برای موضوع حاصل است؛ به این معنا، وقتی بیان می‌شود «عدالت حسن است»، مثل این است که بگوییم «کار خوب، خوب است» یا بگوییم «باید کاری را که باید انجام داد، انجام دهیم». می‌توان استدلال‌های صورت‌گرفته توسط شهید صدر (ر.ک: صدر، ۱۴۱۷ق - ب، ج ۴، ص ۱۳۷؛ همو، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۱؛ همو، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۴۴) و آیت‌الله مصباح (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۴الف، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۹۱-۹۳) را ذیل این قسم دسته‌بندی کرد.

تقلیل مفهوم عدالت به «حسن» یا «بایستگی»، و ظلم به «قبح» یا «نبایستگی»، نمی‌تواند درست باشد. هرچند عدالت دارای حسن است و بر التزام به معنای بایستگی دلالت دارد، اما این بدان معنا نیست که عدالت همان حسن یا عدالت صرفاً همان بایستگی است؛ به عبارت دیگر، نباید از تلازم مفهومی، اتحاد مفهومی نتیجه گرفته شود (عدم اتحاد مفهومی میان عدالت و حسن، ذیل جایگاه عدالت در میان سایر ارزش‌ها توضیح داده خواهد شد). ثانیاً ضرورت به‌شرط محمول، متناسب با امور تکوینی است، نه اعتباری. عدالت یک بایسته اعتباری است و جایگاه بحث درباره افعال تحقق‌یافته نیست؛ بلکه غالباً درباره افعال امکانی است. درست است که در زمان تحقق یک فعل عادلانه، حمل حسن بر آن فعل محقق، از نوع ضرورت به‌شرط حمل است، ولی حمل حسن بر موارد امکانی به‌نحو ضرورت به شرط حمل، صحیح نیست. حکیم سبزواری بیان می‌دارد: «هر ممکن، در واقع، یا معدوم است یا موجود؛ و اگر معدوم باشد، عدمش و اگر موجود باشد، وجودش دارای ضرورت به‌شرط محمول می‌باشد» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۶۶). بنابراین اگر بخواهیم حمل حسن بر عدالت را از باب ضرورت به‌شرط حمل بدانیم، در واقع باید عدم حسن را بپذیریم، نه ثبوت آن را؛ چون افعال امکانی هنوز محقق نشده‌اند و در عدم‌اند.

از آنچه گفته شد، دانسته می‌شود که فرض قضیه به‌صورت شرطیه (اگر فعلی به‌شکل عادلانه محقق شود، آن‌گاه حسن است) نیز مشکل را حل نمی‌کند. افزون بر اینکه سخن درباره تحلیل و ارزش‌گذاری «عنوان فعل» است، نه «عنوان فعل به‌علاوه عینیت مصداقی آن». اموری مانند عدالت، اخلاق، شجاعت و... عناوینی‌اند که برخی از افعال می‌توانند مصداق آنها باشند. معیارهای فهم عناوین، متفاوت با معیارهای کشف مصداق است؛ و با فرض قضیه شرطیه، فقط می‌توانیم مصداق را قضاوت کنیم، نه خود عنوان کلی را که یک مفهوم اعتباری است.

۲. استدلال تبیینی بر بدهات حسن عدالت و قبح ظلم

جهت تبیین بدهات حسن عدالت، لازم است ابتدائاً توضیحی درباره بدهات و تفاوت آن با قضايا و مفاهيم نظری ارائه شود؛ سپس نگاهی به مفهوم «حسن» و «عدالت» به‌عنوان محمول و موضوع در قضیه «عدالت حسن است»، افکنده شود. در نهایت برای تبیین بهتر مفهوم عدالت، می‌بایست جایگاه آن در میان سایر ارزش‌های اخلاقی بررسی شود. در کنار هم قرار گرفتن این مقدمات، منتج به تصور صحیح از عدالت می‌شود و ضرورتاً بدهات حسن عدالت را، بدون نیاز به استدلالی مکمل، نتیجه خواهد داد.

۲-۱. مفهوم بدهات

مقصود از بدیهی بودن حسن عدالت چیست؟ مفاهيم یا تصورات، در نگاه آغازین و در تقسیم اولی، به «بدیهی» و «نظری» تقسیم می‌شوند. بدیهی، اعم از اینکه تصور باشد یا تصدیق، علمی است که حصول آن متوقف بر فکر و نظر نباشد؛ گرچه ممکن است مبتنی بر توجه عقل، احساس، تجربه یا حدس باشد (حلی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۹۲-۱۹۳). با این بیان مشخص است که مفاهيم یا تصورات «بدیهی»، از راه مفاهيم دیگر به‌دست نمی‌آیند و صرفاً تبیین می‌شوند؛ چنان‌که در حوزه تصدیقات بدیهی نیز استدلال برهانی اقامه نمی‌شود؛ زیرا تصدیق بدیهی فی‌نفسه مبدأ و مقدمه برهان در اثبات صدق هرگونه قضیه است و اقامه برهان بر آن با مشکل دور مواجه خواهد شد (صدرالمؤمنین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۴۳). بنابراین باید گفت که آنچه در خصوص بدهات حسن عدالت و قبح ظلم استدلال می‌شود، از سنخ تبیین و تنبیه است، نه استدلال نظری و اقامه برهان بر پایه قضايای دیگر.

باید دقت داشت که بدیهی بودن معرفت به چیزی، ضرورتاً به‌معنای معرفت همه انسان‌ها به آن نیست؛ آن‌گونه‌که جوینی بر رد بدهات عدالت استدلال کرده است (ر.ک: جوینی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۹)؛ و حتی به‌معنای عدم امکان تردید در آن نیست؛ آن‌گونه‌که /ابن‌سینا بر رد بدهات عدالت استدلال کرده است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۶۳)؛ زیرا تردید در بدهات حسن عدالت می‌تواند به‌سبب عدم اقتضای درک آن باشد. مبتنی بر نظریه حرکت جوهری، نفس دارای مراتبی است که میزان درک هر مرتبه متفاوت با مراتب دیگر است. ممکن است شخصی از درک بدیهیاتی که عموم مردم درک می‌کنند، عاجز باشد؛ و در مقابل، کسی باشد که همه معلومات نظری نزد عموم مردم را به‌طور بدیهی درک کند. از این‌رو دایره بدیهیات، به اختلاف اشخاص، سعه و ضیق پیدا می‌کند؛ و نفس زمانی توان و اقتضای درک بدهات قضايای بدیهی را دارد که بر پایه حرکت جوهری و تکامل به آن مرتبه لازم از کمال رسیده باشد. واضح است که تا پیش از رسیدن به این مرتبه، بدهات قضايای بدیهی را درک نخواهد کرد (صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۴۹؛ همو، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۴). این بدان معناست که حتی در بدیهیات نیز می‌توان شاهد نسبیّت در ادراک معرفت بود (نسبیّت در ادراک معرفت، متفاوت با نسبیّت معرفتی است). از این‌روست که گفته شده است: بدیهیات با تغییر اشخاص، شرایط و اقوات، تغییر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۱۱؛ مصباح، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۳۹). بنابراین ممکن است موانعی همچون شبهات علمی، شبهات نفسانی یا حتی اشکال در ادراکات به‌واسطه بیماری و... مانع از رأی به بدهات قضايای همچون «بزرگ بودن کل از جزء» یا «جمع نقیضین محال است» شود.

همچنین باید توجه داشت که قضیه «عدالت حسن است»، گزاره‌ای است متشکل از موضوع «عدالت» و محمول «حسن». آنچه در آن ادعای بدهت وجود دارد، صرفاً محدود به حمل محمول بر موضوع است. این ادعا به هیچ وجه به معنای بدهت در تصور اجزای گزاره فوق نیست. *خواجه نصیر طوسی* در خصوص تفاوت در ادراک، چنین بیان می‌دارند: «یحوز التفاوت فی العلوم لتفاوت التصور» (حلی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۹۷). مقصود این است که علوم بدیهی برای خود مراتبی دارد و وجود مراتب، می‌تواند معلول تفاوت‌هایی باشد که در ناحیه تصور موضوع و محمول آن قضایاست (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴). بسیاری از تردیدها در باره بدهت حسن عدالت، برآمده از عدم درک صحیح از عدالت است و اگر تعریف دقیقی از آن و جایگاه آن در نظام ارزش‌ها ارائه شود، اعتراف به بدهت آن، نتیجه خواهد شد. در ادامه سعی بر آن است تا با تأملی پیرامون مفهوم «حسن و قبح» و مفهوم «عدالت»، بدهت قضیه فوق را تبیین کنیم.

۲-۲. مفهوم حسن و قبح

«حسن» در لغت، نقیض «قبح» است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۱۱۴؛ واسطی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۱۴۰) و به معنای زیبایی و نیکویی است (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۳۴) و «حسن» صفت مشبیه از آن است و مراد از آن خوب و زیباست. با بررسی نظریات درباره معانی «حسن و قبح»، با سه دسته نظریه مواجه می‌شویم:

نظریه‌های ذیل نظرات غیرشناختی (Non-cognitive theories) یا پوچ‌گرایی اخلاقی (Moral nihilism) این نوع واژه‌ها را بی‌معنا و بی‌مفهوم می‌دانند و آنها را صرفاً نوعی بیان احساسات و خالی از هر گونه ارزش معرفتی و تطابق با واقعیت تلقی و تصویر می‌کنند (مک ناتون (McNaughton)، ۱۹۹۱، ص ۸-۱۰). از منظر آنها، این واژه‌ها تنها به عنوان نمادی احساسی به کار می‌آیند که بیانگر گرایش ما به چیزی و برانگیزاننده گرایش‌های مشابهی در دیگران یا محرک آنان به سوی این یا آن نوع از عمل باشد (وارنوک، ۱۳۸۰، ص ۱۰۹). در این دسته می‌توان به افرادی همچون *آلفرد جولز آیر* (Alfred Jules Ayer) و *چارلز لسلی استیونسون* (Charles Leslie Stevenson) اشاره کرد. در مقابل، عده‌ای همچون *فارابی* (فارابی، ۱۴۰۷ق، ص ۶۳-۶۴؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۳۲-۳۳) و *جرج ادوارد مور* (George Edward Moore) مفهوم «حسن و قبح» و «خوبی و بدی» را شهودی، بدیهی، بسیط و تعریف‌ناپذیر دانسته‌اند (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۴۴۵-۴۴۷ و ۴۴۹-۴۵۰؛ ادواردز، ۱۳۸۰، ص ۱۳۱ و ۱۳۴)؛ از این رو آنها را بی‌نیاز از تعریف می‌دانند. این دسته نظریات را می‌توان ذیل عنوان نظریه‌های شهودگرایانه (Intuitionist theories) دسته‌بندی کرد.

سخن دیگری از نظریات - که ذیل عنوان نظریات تعریف‌گرا (Definist theories) قرار می‌گیرند - قائل به تعریف‌پذیر بودن «حسن و قبح» اند و از این رو درصدد ارائه تعریف برای این مفاهیم برآمده‌اند. عموم دانشمندان مسلمان، چه اشعری‌مسلك، چه معتزله و چه امامیه، در این دسته قرار دارند و غالباً چهار معنا برای بیان مفهوم «حسن و قبح» بر شمرده‌اند (طوسی، ۱۳۵۹، ص ۴۵۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۱۲۷-۱۲۸). این معانی عبارت‌اند از:

- حسن و قبح به معنای کمال و نقص؛

- حسن و قبح به معنای ملايمت و منافرت با طبع يا قوه عاقله؛

- حسن و قبح به معنای ملايمت و منافرت با غرض؛

- حسن به معنای استحقاق ثواب اخروی و مدح عقلا، و قبح به معنای استحقاق عقاب اخروی و ذم عقلا.

دقت در تعاریف یادشده نمایانگر آن است که هیچ‌یک از این تعاریف، مدلول مطابقی برای مفهوم «حسن و قبح» نیستند؛ چراکه همگی درصدد بیان معیار ثبوتی یا معیار اثباتی و معرفت‌شناسانه برای «حسن و قبح» اند. تفاوت مفهوم و معیار، ناظر به تفاوت سؤال دربارهٔ چیستی و سؤال دربارهٔ چرایی یک امر است. درست است که گاهی یک مفهوم می‌تواند بیان‌کنندهٔ چیستی و چرایی باشد؛ مثلاً در جملهٔ «چوب خشک برای سوزندان خوب است»، «خوب» به معنای «ما را به هدف می‌رساند» دانسته شود و در پاسخ به چیستی و چرایی به کار آید؛ اما باید توجه داشت که بحث ما دربارهٔ مفهوم است، نه انطباق کبرای کلی بر یک مصداق؛ یعنی بحث آن است که آیا می‌توانیم در همهٔ موارد، مفهوم خوب و بد را این‌گونه تبیین کنیم؟ که اگر این تبیین درست بود، می‌توانستیم به صورت کلی بگوییم: مفهوم زیبایی در «فلانی انسان زیبایی است»، به معنای آن است که وی ما را به هدفمان می‌رساند.

به بیانی دیگر، ممکن است تناسب و عدم تناسب، یا ملائمت و عدم ملائمت با مطلوب، یا نقصان و کمال، موجب اتصاف شیء یا فعلی به حسن و قبح شوند؛ ولی منشأ علت، مقتضی و معیار، چیزی غیر از مفاد مطابقی آن چیز است؛ بنابراین اگر کسی بگوید: «عدل، حَسَن است»، چون سازگار با طبع یا هماهنگ با مطلوب است، کسی آن را مصادره به مطلوب نمی‌داند (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۳-۲۳۴؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۶۴).

در تعریف چهارم، علاوه بر اشکال فوق، اگر حُسن را به معنای مدح عقلا و قبح را به معنای ذم عقلا فرض کنیم، گرفتار دور باطل خواهیم شد؛ چراکه در این معنا، خوب آن خواهد بود که عقلا مدح می‌کنند؛ و در مقابل، عقلا چیزی را مدح خواهند کرد که خوب می‌دانند؛ و خوب بنا بر فرض، چیزی جز مدح عقلا نیست. پس این تعریف نیز نمی‌تواند تعریف دقیق و گویایی برای مفهوم «حسن و قبح» باشد. توجه به این نکته، ما را به سمت دیدگاه بساطت مفهوم حسن و قبح سوق می‌دهد؛ بدان معنا که می‌پذیریم در پاسخ به این سؤال که «خوب چیست؟» هیچ جوابی جز اینکه «خوب، خوب است» نمی‌توان داد. به بیانی دیگر، حسن و قبح یک معنای روشن و ارتكازی دارد و همین مقدار برای بحث در باب معیار و ملاک اتصاف افعال به حسن و قبح کافی است. البته این دو واژه می‌توانند همانند معنای اسم مصدری وجود باشند که بنابر اصالت وجود، آن را معقول اولی تلقی کنیم (برای آگاهی از نظریهٔ معقول اولی بودن معنای اسم مصدری وجود، ر.ک: جمالی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۷-۱۴۵)، یا همچون سایر معقولات ثانیهٔ فلسفی، آن دو را بسیط، روشن، بدیهی و تعریف‌ناپذیر بدانیم (معلمی، ۱۳۸۴، ص ۶۴). روشن است که این دو دیدگاه می‌توانند بدیل دیدگاهی باشند که مفهوم حسن و قبح را معقول ثانی فلسفی می‌داند؛ به این معنا که از رابطهٔ علی و معلولی بین فعل و نتیجهٔ آن انتزاع می‌شود و به معنای هماهنگی و عدم هماهنگی با کمال مطلوب است (مصباح، ۱۳۷۳، ص ۳۸ و ۳۹).

نتیجه آنکه خوب و بد، معنایی بسیط، بدیهی و تعریف‌ناپذیر دارند و نزد همگان دارای مفهوم مشخص و مشترکی هستند. البته باید گفت که بداهت مفهوم حسن و قبح، به‌هیچ‌روی به‌معنای تفاهم و اشتراک‌نظر کامل در معیارهای ثبوتی و اثباتی تشخیص خوب و بد و نیز اشتراک‌نظر در مصادیق خوب و بد نخواهد بود.

۲-۳. مفهوم عدالت

تعاریف مختلفی از عدالت در ادبیات فلسفی، سیاسی و اقتصادی یافت می‌شود؛ از آن جمله می‌توان به تعاریف ذیل اشاره کرد: عدالت به‌منزله «مرعات شایستگی‌های افراد» (سیلور (Silver)، ۱۹۸۹، ص ۱۳۴)؛ «توازن اجتماعی» (صدر، ۱۴۱۷ق - الف، ص ۶۷۱-۶۸۲)؛ «حالتی که در آن کمترین احساس حسادت وجود داشته باشد» (سیلور، ۱۹۸۹، ص ۱۵۱-۱۵۴)؛ «حالتی که در آن کمترین احساس سرزنش وجود داشته باشد» (همان، ص ۹۲)؛ «نظم» (افلاطون، ۱۳۶۸، ص ۲۵۵-۲۵۶)؛ «مقابله به مثل» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۶-۱۷۷)؛ «رعایت قانون» (ارسطو، ۱۹۷۹، ص ۱۷۴)؛ «ملکهٔ نفسانی منهی از منکر» (همان، ص ۱۷۳)؛ «حداکثرسازی مطلوبیت» (سیلور، ۱۹۸۹، ص ۱۳۵)؛ «حداکثرسازی ثروت» (کلم (Kolm)، ۱۹۹۶، ص ۱۵)؛ «رفع فقر، تأمین نیازهای اساسی و رعایت حد کفاف» (کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد (OHCHR)، ۲۰۰۴)؛ «بی‌غرضی» (ر.ک: کانت، ۱۳۶۹، ص ۴۹-۶۱)؛ «پرهیز از افراط و تفریط» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۸۳)؛ «بی‌طرفی و رعایت انصاف» (راولز (Rawls)، ۱۹۷۱، ص ۳-۵۳)؛ «برابری» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۳-۱۷۴)؛ «وضع کل شیء فی موضعه»؛ «اعطاء کل ذی حق حق» (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۷۱؛ ج ۱۲، ص ۳۳۱-۳۳۲؛ ج ۲، ص ۳۳۱، ج ۱۸، ص ۳۹؛ ج ۱۹، ص ۹۸-۹۷) و... با دقت در تعاریف و تفاسیر ارائه‌شده از عدالت و کنار هم قرار دادن آنها می‌توان دریافت که در تعاریف ارائه‌شده برای بیان مفهوم عدالت، اختلاف‌نظرهای بسیاری وجود دارد.

جامعیت و مانعیت یک تعریف را می‌توان از جمله معیارهای منطقی جهت قضاوت میان تعاریف فوق دانست. موضوع نظریهٔ عدالت، انتخاب و افعال اختیاری است و این صرفاً محدود به افعال یک فرد در یک حوزهٔ خاصی از زندگی او نیست؛ بلکه گسترهٔ آن تمام زندگی افراد را شامل می‌شود. حتی فراتر از آن، از آنجاکه خصوصیت ارادی بودن افعال، شامل افعال خداوند متعال نیز است، دایرهٔ موضوعات عدالت، افعال الهی را نیز شامل می‌شود. توجه به این مقدمه، خودبه‌خود به کنار گذاشتن بسیاری از تعاریف ارائه‌شده در خصوص عدالت خواهد انجامید؛ چراکه این تعاریف صرفاً محدود به حوزهٔ خاصی هستند و جامعیت کامل ندارند. از سوی دیگر، چه حسن عدالت را شرعی بدانیم، چه عقلی، چه عقلائی و چه بدیهی، مصادیقی از عدالت و ظلم را خواهیم یافت که با برخی تعاریف عدالت سازگار نخواهند بود؛ برای مثال، نه شرع، نه عقل و نه حتی توافق عقلا، رفتار برابر با افراد در تمام حوزه‌های زندگی را عادلانه تفسیر نمی‌کنند؛ از این‌رو نمی‌توان تعریف «عدالت به‌مثابهٔ برابری» را تعریف دقیقی عنوان کرد. با توجه به این نکته، می‌توان اذعان داشت که از میان تعاریف مختلف ارائه‌شده، به جز دو تعریف «عدالت به‌مثابهٔ وضع الشیء فی موضعه» و «عدالت به‌مثابهٔ اعطاء کل ذی حق حق» همگی با مثال‌های نقض فراوان مواجه‌اند و بدین سبب توانایی کامل را برای پوشش شرط جامعیت و مانعیت، نخواهند داشت.

همچنین باید دقت داشت که تفسیر و فهم دو تعریف «عدالت به‌مثابه وضع الشيء فی موضعه» و «عدالت به‌مثابه اعطاء کل ذی حق حقه» نباید به‌نحوی باشد که صرفاً به یک حوزه خاص از موضوعات عدالت، مثل عدالت اجتماعی، محدود شود و حوزه‌های دیگر از آن خارج بمانند. با توجه به این نکته، باید گفت، اینکه هر چیزی را در جایگاه خود قرار دهیم، بدان معناست که هر موجودی در جایگاهی که شایسته، مطلوب و بایسته آن است، قرار گیرد. همچنین معنای اعطای حق هر ذی‌حق آن است که با هر موجودی آن‌گونه که شایسته اوست، تعامل شود. با گسترش معنایی در عناصر سازنده این تعاریف، به‌نحوی که قابلیت دربرداشتن تمام موضوعات عدالت را داشته باشند، می‌توان چنین ادعا کرد که این دو تعریف به یک معنا بازگشت می‌کنند و آن مفهوم مشترک، به‌صورت «عدالت به‌مثابه وضع بایسته و مطلوب» تقریر می‌شود. می‌پذیریم که تا وقتی برای وضع بایسته و مطلوب معیاری ارائه نشود، قضیه «عدالت حسن است»، حتی اگر بدیهی تلقی شود، به نسبت منتج خواهد شد؛ زیرا نمی‌تواند به‌عنوان کبرای قیاس در هیچ استدلالی قرار گیرد؛ مگر اینکه وضع بایسته به بایسته بودن نزد افراد زده شود؛ اما ما در این نوشتار، صرفاً در مقام تبیین بدهات حسن عدالت هستیم، نه بدهات تشخیص مصادیق آن. پیش از این، در خصوص مفهوم «حسن» توضیح داده شد که فهم مفهوم کلی آن، متفاوت از فهم مصادیقی است که ذیل آن مفهوم قرار می‌گیرند. این موضوع در خصوص عدالت نیز جاری است. گذر از مفهوم به مصداق، نیازمند توجه به معیارهای ثبوتی عدالت است که در مقاله‌ای مجزا باید بدان پرداخته شود.

به‌وضوح روشن است که اگر عدالت را به‌مثابه وضع بایسته و مطلوب ادراک کنیم، هیچ اختلافی در اینکه «عدالت حسن است» باقی نخواهد ماند؛ برای مثال، می‌توان به چند مورد از نظریاتی اشاره کرد که به ظاهر به عدم حسن عدالت - دست‌کم در برخی عرصه‌ها و برخی تعارضات - منتهی می‌شود. مثال نخست ترجیح «کارایی» بر «عدالت»، ذیل برخی نظریات در حوزه اقتصاد، توسعه است. در نگاه نخست، چنین برداشت می‌شود که از منظر این نظریه‌ها، «عدالت» در تعارض با «کارایی»، حسن خود را از دست می‌دهد و قبیح می‌شود. آیا این بدان معناست که حقیقتاً عدالت در نظر آنها تهی از حسن است؟ یا کارایی حسن بیشتری نسبت به عدالت دارد؟ پاسخ به این سؤالات، کاملاً وابسته به آن است که فهم عدالت مبتنی بر چه تعریفی صورت گرفته است. مبتنی بر تعریف «عدالت به‌مثابه وضع بایسته و مطلوب»، به‌هیچ‌وجه عدالت حسن خود را در تعارض با کارایی از دست نمی‌دهد؛ بلکه دقیق‌تر آن است که گفته شود: از منظر این نظریات، «عدالت» آن است که در آن بر «کارایی» تأکید شود؛ زیرا آنچه آنها از آن به‌عنوان وضع مطلوب و بایسته دفاع می‌کنند، تأکید بر کارایی و پی‌جویی تحقق آن در سیاست‌های توسعه‌ای است. آنچه این نظریات در پی رد آن هستند در واقع رد عدالت نیست؛ بلکه رد و نفی فهم سوسیالیستی از عدالت است که در آن، عدالت (Justice) به برابری (Equity) تفسیر شده است.

مثال دیگر، تأکید بر «آزادی» در نظریات لیبرالی و لیبرتارینی در هنگام مواجهه و تعارض آزادی با عدالت است. این قسم از نظریات نیز در واقع می‌کوشد تا تفسیر عدالت به‌مثابه برابری را رد کند و بر این اصل که «عدالت یعنی

تأکید بر آزادی» استدلال می‌کنند؛ چراکه از منظر آنها نیز مطلوب و بایسته آن است که تأمین حداکثر آزادی، اصل اساسی در روابط و نظم اجتماعی باشد.

۲-۴. جایگاه عدالت در میان ارزش‌های اخلاقی

فهم دقیق عدالت ذیل تعریف «عدالت به‌مثابه وضع بایسته و مطلوب»، هرچند رافع اشکال اختلاف در حسن عدالت خواهد بود، اما مبین بدهت آن نیست؛ چراکه می‌توان آن را ذیل قضایای عقلی نظری قرار داد یا حتی ادعای شهرت بر حسن آن را به‌نحوی باقی دانست. با توجه به این نکته، نیاز است تا افزون بر تعریف دقیق، تبیینی از جایگاه عدالت در هندسه ارزش‌های اخلاقی و نسبت آن با دیگر مفاهیم صورت گیرد تا روشنی بدهت حسن عدالت، همسنگ با بدهت «امتناع اجتماع نقیضین» درک شود.

انسان به‌عنوان موجودی مختار، همواره در مسیر زندگی خود ناگزیر از انتخاب است و اراده‌اش از معبر تصمیم و انتخاب، تبلور عینی می‌یابد. در هر لحظه از زندگی، او ناچار است تا از میان ده‌ها و صدها گزینه رفتاری که پیش‌روی خود می‌بیند، دست به انتخاب بزند و به یکی جامعه عمل بپوشاند. بی‌تردید نسبت انتخاب‌ها و گزینه‌های مختلف با انسان یکسان نیست و هریک مسیر متفاوتی را پیش پای او قرار می‌دهند و انسان در درون خود گرایش متفاوتی به آنها احساس می‌کند. این تفاوت‌ها سرفصل و نقطه آغازین تولد ارزش‌هایی همچون صداقت، شجاعت، ایثار، یا حتی به‌نحوی مفاهیم ارزشی‌ای چون آزادی، کارایی، رعایت برابری و... هستند. ارزش در یک تعریف کلی و اولیه، امری است که برای شخص، گروه یا جامعه‌ای مفید، خواستنی یا تحسین‌کردنی باشد (صانعی، ۱۳۷۲، ص ۲). ارزش‌ها از موقعیتی بنیادین در عرصه‌های شناختی و گرایشی جوامع بشری برخوردارند و نقشی کلیدی در ساحت‌های مختلف حیات اجتماعی بازی می‌کنند. کارویژه ارزش‌ها تبیین خوب یا بد، مناسب یا غیرمناسب، شایست و ناشایست، ضروری یا غیرضروری است و هنگامی که در نظامی از معیارها و ملاک‌ها برای ارزیابی اخلاقی و میزان شایستگی رفتارها سازمان‌دهی می‌شوند، یک نظام ارزشی را پدید می‌آورند (ر.ک: ترنر، ۱۳۷۸، ص ۸۰).

در حقیقت، ارزش‌ها ملاک و معیار حُسن عمل و قطب‌نمای «انتخاب خوب» هستند. البته مقصود از انتخاب خوب، خوب به‌معنای اخلاقی آن نیست؛ بلکه مقصود آن است که هر فرد از منظر روان‌شناختی ارزش‌های قابل قبولی برای خود دارد که از این ارزش‌ها برای مقایسه و ارزیابی گزینه‌های انتخابی پیش رو جهت عمل، بهره می‌برد و سعی بر خوب انتخاب کردن به‌زعم خود دارد. این بدان معناست که شاید انتخاب او از منظر فرد دیگر خوب نباشد؛ اما انتخابگر، آن را از آن جهت که خوب تشخیص داده، انتخاب کرده است و این تشخیص، به‌عنوان مثال، با نمره‌دهی به گزینه‌های پیش رو با استفاده از ارزش‌های مقبول خود صورت گرفته است.

توضیحات فوق نمایانگر آن است که کارویژه ارزش‌ها، رتبه‌دهی به انتخاب‌ها و کمک به انتخابگر در مواجهه با گزینه‌های متعدد است. حال سؤال این است: «آیا یک انتخابگر در مقام انتخاب، با تعارض ارزش‌ها مواجه خواهد بود؟ آیا مثلاً میان رعایت صداقت در انتخاب خود و حفظ جان یک انسان متوقف نخواهد ماند؟» اینجاست که نقش

عدالت و کارویژه آن در نظام ارزش‌ها به‌عنوان رافع تعارضات، نمایانگر خواهد شد. شأن عدالت در رفع تعارضات میان ارزش‌ها، عدالت را به حسن‌آفرین در مجموع یک نظام ارزشی بدل کرده است. این مهم، هم ایجاد نظم منطقی در اجتماع، هم غایت‌انگاری در مسیر سعادت، هم تعادل و تناسب در قوای درونی فرد و هم نظم و تناسب عالم تکوین را شامل می‌شود. تصویری که *افلاطون* از عدالت ارائه می‌دهد، با پیش‌فرض قرار دادن همین نقش است. او با شمارش فضایل سه‌گانه حکمت، شجاعت و خویش‌داری برای فرد و جامعه، به این نکته توجه دارد که می‌توان حالتی را تصور کرد که همه فضایل در یک فرد یا یک جامعه وجود داشته باشد، ولی عملکرد منتج از کل مجموعه بهینه نباشد و ترکیبی نازیبا را نتیجه دهد؛ مثل زیبایی صورت، که ممکن است مجموعه اعضای آن در غایت زیبایی باشند، ولی ترکیب آنها و جایگاه آنها در نسبت با هم، متناسب نباشد و چهره‌ای زشت پدید آورند؛ یا مهارت بالای چند بنای ماهر، که اگر یک معمار وظیفه هماهنگی بین آنها را برعهده نداشته باشد، مهارت آنها ممکن است نتیجه مطلوبی در ساخت یک بنا نداشته باشد (ر.ک: فاستر، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۱).

تصور اینکه عدالت یک ارزش در کنار دیگر ارزش‌هاست، اشتباه رایج و غالبی است که در بسیاری از نظریات در خصوص عدالت صورت گرفته و این اشتباه نتیجه‌ای جز ذبح عدالت پیش پای ارزش‌های دیگر چون کارایی، برابری، آزادی و... نداشته است. عدالت نحوه چینش سایر ارزش‌ها نسبت به هم (نه نسبت به عدالت) و در کنار هم (نه در کنار عدالت) است. در حقیقت، عدالت منطق ترجیح و تقدم احسن بر حُسن، حُسن بر قبیح و قبیح بر اقبیح است و در واقع عنوانی است که به نظام مطلوب چینش ارزش‌ها در کنار هم نهاده می‌شود. توضیح آنکه انتخاب‌ها و افعال انسان، همیشه در دوراهی عمل به حسن و ترک قبیح متوقف نخواهند بود؛ بلکه بسیاری اوقات تعارض میان عمل به یک حسن و ترک حسنی دیگر یا ترک یک قبیح و ارتکاب قبیحی دیگر واقع می‌شود. در این موارد، عقل بالبداهه «ترجیح احسن به حُسن»، «حُسن به قبیح» و «قبیح به اقبیح» را حُسن و خلاف آن را قبیح می‌داند.

فهم جایگاه ویژه عدالت در نظام ارزش‌ها به‌عنوان منطق ترجیح و تقدم حُسن بیشتر بر حُسن کمتر، افزون بر آنکه تکمیل‌کننده تبیین ما در مسیر استدلال بر بدیهی بودن حمل حُسن بر عدالت است، می‌تواند رافع اشکال متصور در تعریف عدالت به‌مثابه «وضع مطلوب و بایسته» نیز باشد. توضیح آنکه، ممکن است مبتنی بر تعریف «عدالت به‌مثابه وضع مطلوب و بایسته»، حمل حُسن بر عدالت از باب ضرورت به‌شرط حمل تفسیر شود؛ بدان معنا که گزاره «عدالت حُسن است»، همان «حُسن، حسن است» می‌باشد. در رد این اشکال، لازم است به این موضوع توجه شود که طبق تعریف یادشده، عدالت اشاره به «وضعیتی» دارد که آن وضعیت «مطلوب» بوده و «بایسته تحقق» است. وضعیت مطلوب، صرفاً محصول سودهای‌های یک ارزش اخلاقی واحد، بلکه برآمده از دامن نظامی از ارزش‌های اخلاقی ترتیب یافته است که منطق ترجیح و تقدم در آن به‌واسطه رعایت عدالت حاصل شده است. با این بیان، باید گفت که طبق تعریف عدالت به‌مثابه «وضع مطلوب و بایسته»، اگر بخواهیم گزاره «عدالت حُسن است» را معنا کنیم، این گزاره به‌شکل «وضعیتی که در

آن حُسن بیشتر به حُسن کمتر ترجیح داده شده، حَسَن است» بدل خواهد گشت. بدون شک نمی‌توان به‌عنوان مثال، «ترجیح احسن به حَسَن» را معادل معنای «حُسن» دانست و آنها را متحدالمعنا تفسیر کرد. بنابراین با توجه به جایگاه تعریف‌شده برای عدالت، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان بداهت حسن عدالت را از باب ضرورت به‌شرط حمل دانست؛ چراکه «حمل» و «محمول» تفاوت معنایی واضح دارند.

به‌طور خلاصه، از آنجاکه قضیه «عدالت حسن است»، از مفاهیمی چون «عدالت» و «حسن» تشکیل شده است، سعی شد تا دقتی دربارهٔ آنها صورت گیرد. پس از تأمل دربارهٔ مفهوم بداهت و بیان شهودی و بدیهی بودن مفهوم «حُسن»، به تأمل دربارهٔ مفهوم «عدالت» و جایگاه آن در میان سایر ارزش‌ها پرداخته شد. دقت در مفهوم عدالت و فهم آن به‌صورت عدالت به‌مثابهٔ «وضع بایسته و مطلوب» و نیز درک جایگاه صحیح آن در میان سایر ارزش‌ها به‌عنوان منطقی ترجیح احسن بر حَسَن، حَسَن بر قبیح و قبیح بر اقیح، تبیین‌کنندهٔ کامل بداهت حُسن عدالت است؛ بدان معنا که هیچ استدلال مکملی برای درک حَسَن بودن ترجیح احسن بر حسن، حسن بر قبیح و قبیح بر اقیح لازم نیست؛ چراکه حُسن آن بدیهی است و تصور صحیح موضوع و محمول قضیه «عدالت حسن است»، مایهٔ تصدیق آن است. اگر اختلافی هست، ناشی از تعیین و تشخیص مصادیق احسن و حسن و قبیح و اقیح است و در اینکه صورت احسن بر صورت حسن ترجیح دارد، در هیچ مکتب و هیچ اندیشه‌ای به‌هیچ‌وجه اختلاف‌نظر نیست. این توضیح ما را از تمسک به استدلال‌های دیگر، همچون عمومیت، به وجود آمدن تسلسل و دور در صورت عدم پذیرش حسن عدالت و... بی‌نیاز می‌کند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله سعی شد به این سؤال پاسخ داده شود که «چگونه می‌توان به حسن عدالت رأی داد و بر آن معرفت یافت؟» ابتدا مروری بر نظریات ارائه‌شده دربارهٔ آن صورت گرفت. این نظریات ذیل دو دسته کلی تبیین شد: نظریات اندیشمندانی که قائل به شرعی بودن یا عقلایی و مشهوره بودن حسن عدالت‌اند، ذیل نظریات مبتنی بر رد بداهت حسن عدالت، بدون ورود مستقیم به نقد آنها، توصیف شد؛ ذیل دستهٔ دوم، نظریات مبتنی بر بداهت حسن عدالت تبیین گشت و سعی شد تا استدلال‌های ارائه‌شده توسط مدافعان بداهت حسن عدالت، ارزیابی شود. با توجه به نقدهای صورت‌گرفته، روشن شد که این استدلال‌ها به‌هیچ‌وجه برای دفاع از بداهت حسن عدالت کافی نیستند. در ادامه توضیح داده شد که با توجه به تعریف بداهت، آنچه برای تبیین بدیهی بودن حسن عدالت کافی است، صرفاً تبیین مفهوم صحیح عدالت و جایگاه آن در نظام ارزش‌های اخلاقی است. اگر عدالت به‌درستی و به‌مثابهٔ «وضع بایسته و مطلوب» فهم شود و در تبیین جایگاه آن میان سایر ارزش‌های اخلاقی، عدالت به‌عنوان نحوهٔ چینش سایر ارزش‌ها نسبت‌به هم (نه نسبت به عدالت) و در کنار هم (نه در کنار عدالت) یا به‌عبارتی به‌عنوان نظام مطلوب چینش ارزش‌ها تصور شود، بالبداهه رأی به حسن آن داده می‌شود و نیازمند استدلال مکمل نخواهد بود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاة*، تهران، المكتبة المرتضوية.
- _____، ۱۳۷۵، *الاثارات والتسبيحات*، قم، البلاغه.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء، منطق*، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دارالفکر.
- ادواردز، پل، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق*، ترجمه گروهی از مترجمان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ارسطو، ۱۳۷۸، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- _____، ۱۹۷۹، *الاخلاق*، ترجمه اسحاق بن حنین، تحقیق عبدالرحمن بدوی، کویت، وكالة المطبوعات.
- اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، تحقیق رمضان قلی‌زاده، قم، سیدالشهداء.
- افلاطون، ۱۳۶۸، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، چ یازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- آهنگران، محمدرسول، ۱۳۷۸، «بازخوانی محل نزاع اشاعره و عدلیه درباره حسن و قبح عقلی»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۱۵، ص ۱۵۱-۱۶۸.
- بحرانی، کمال‌الدین میثم، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ترخان، قاسم، ۱۳۹۶، «مسئله عینیت در عدالت اجتماعی»، *نقد و نظر*، سال بیست و دوم، ش ۸۶، ص ۶۵-۹۲.
- ترنر، جان‌تان اچ، ۱۳۷۸، *مفاهیم و کاربرهای جامعه‌شناسی*، ترجمه محمد فولادی و محمدعزیز بختیاری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جمالی، مهدی، ۱۳۹۷، «وجود معقول اول یا ثانی براساس دیدگاه استاد فیاضی»، *حکمت اسلامی*، سال پنجم، ش ۴، ص ۱۲۷-۱۴۵.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، *تفسیر تسنیم*، تنظیم و ویرایش حسن واعظی محمدی، چ سوم، قم، اسراء.
- جوینی، امام‌الحرمین عبدالملک، ۱۴۱۶ق، *الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد*، تحقیق اسعد تمیم، چ سوم، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیة.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۴۷، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، دانشگاه تهران.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، *الجواهرالنفیذ فی شرح منطق التجرید*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۲۴ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)*، تعلیق جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق.
- _____، ۱۹۸۲م، *نهج الحق و کشف الصدق*، تعلیق عین‌الله حسنی ارموی، بیروت، دارالکتاب اللبنانی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاویدان*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، تهران، ناب.
- _____، ۱۳۷۲، *شرح الاسماء الحسنی*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۸، *خوب چیست؟ بد کدام است*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- صانعی، پرویز، ۱۳۷۲، *جامعه‌شناسی ارزش‌ها*، تهران، گنج دانش.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۸ق، *مباحث الاصول*، تقریر سیدکاظم حسینی حائری، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۴۱۵ق، *جواهر الاصول*، تقریر محمدابراهیم انصاری اراکی، بیروت، دارالتعارف.
- _____، ۱۴۱۷ق - الف، *اقتصادنا*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۴۱۷ق - ب، *بحوث فی علم الاصول*، تقریر سیدمحمد هاشمی شاهرودی، چ سوم، قم، مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجهی، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۳، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۵۹، *قواعد العقائد*، ضمیمه تلخیص المحصل (نقد المحصل)، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۳، *شرح الانسارات و التنبيهات مع المحکّمات*، قم، البلاغه.
- فراابی، ابونصر، ۱۳۷۶، *السیاسة المدینه*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
- _____، ۱۴۰۷ق، *التنبیه علی سبیل السعاده*، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمنهاج.
- فاستر، مایکل ب، ۱۳۷۳، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ الاسلام، تهران، علمی و فرهنگی.
- قرشی سیدعلی اکبر، ۱۴۱۲ق، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- کاپلستون فردریک چارلز، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه: از بنیاد تا راسل*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۶۴، *سرمايه ایمان در اصول اعتقادات*، تصحیح صادق لاریجانی، چ دوم، تهران، دانشگاه الزهراء.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۳، *دروس فلسفه اخلاق*، چ سوم، تهران، اطلاعات.
- _____، ۱۳۸۴الف، *اخلاق در قرآن*، تحقیق محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۴ب، *شرح برهان سفا*، تحقیق محسن غرویان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۰، *مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- _____، ۱۳۸۴، *فلسفه اخلاق*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- نوبخت، ابواسحاق بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *الباقوت*، چ دوم، قم، شریف الرضی.
- وارنوک، مری، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه ابوالقاسم فنائی، قم، بوستان کتاب.
- واسطی زبیدی، سیدمحمدمرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تصحیح علی شیری، بیروت، دارالفکر.

Friend, Celeste, 2018, "Social Contract Theory", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, www.iep.utm.edu/, 2018.

McNaughton, David, 1991, *Moral Vision*, U.S.A, Blackwell.

Silver, Morris, 1989, *Foundation of Economic Justice*, New York, Basil Black Well.

Kolm Serge Christophe, 1996, *Modern Theories of Justice*, U.S.A, MIT Press.

Rawls, John, 1971, *A Theory Of Justice, original edition*, U.S.A, The Belknap Press of Harvard University Press.

OHCHR, 2004, *Human Rights and Poverty Reduction: A Conceptual Framework*, drafted by P. Hunt, Manfred Nowak and Siddiq Osmani, Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights.

Kuznets Simon, 1955, "Economic growth and income inequality", *The American Economic Review*, V. 45, N. 1, p.1-28.