

«مقاله پژوهشی»

بررسی نظریه عدالت اجتماعی صدرا از منظر فلسفه سیاسی

سیدعلی اکبر هاشمی کروی^۱، احمد واعظی^۲

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛ hashemi.aliakbar@gmail.com

۲. استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران؛ info@ahmadvaezi.com

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۴/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۹/۰۶

The Study of Sadra's Social Justice Theory from the Point of View of Political Philosophy

Sayyed Aliakbar Hashemi Karoii¹, Ahmad Waezi²

1. Ph.D. student at Baqir al-Olum University, Qom, Iran (Corresponding Author); hashemi.aliakbar@gmail.com

2. Professor at Baqir al-Olum University, Qom, Iran; info@ahmadvaezi.com

Abstract

The main purpose of this essay was to answer the fundamental questions of justice research in the field of political philosophy. To achieve this goal, by first examining Sadra's work, his views on social justice were extracted, and then his explicit answers to these questions were attempted. Accordingly, the findings of the study indicate that: 1. From his point of view, there are three bases for the theory of justice (the nature of human nature, how human beings interact with each other in the presupposed social state, and the relationship of human nature with how society is formed). 2. Justice is not the ultimate goal and true virtue. 3. The law is the source of access to the content of justice. 4. Social justice is contractual. 5. And finally, the possibility of establishing justice in society is only possible through effort, and one of the consequences of establishing justice in society is the sovereignty of rationality, and society without justice is not a suitable place for a blissful life. Importantly, many of the fundamental questions of political philosophy about justice remain unanswered in Sadra's works.

Keywords: social justice, Mulla Sadra, political philosophy, human Nature, natural civilization.

چکیده

هدف اصلی از نگارش این مقاله پاسخ به پرسش‌های بنیادین عدالت‌پژوهی مطرح در حوزه فلسفه سیاسی بود. برای دستیابی به این هدف، ابتدا با بررسی دقیق آثار ملاصدرا، دیدگاه‌های او در باب عدالت اجتماعی استخراج شد. سپس تلاش گردید پاسخ‌های صریح وی به این پرسش‌ها استنباط شود. یافته‌های پژوهش حاکی از آن بود که: ۱. از منظر وی سه مبنای برای نظریه عدالت مطرح است؛ ماهیت ذات بشر، چگونگی رابطه انسان‌ها با یکدیگر در وضعیت فرضی پیشاجتماع و رابطه ذات انسان با چگونگی شکل‌گیری جامعه توسط وی. ۲. عدالت هدف غایی و فضیلت حقیقی نیست. ۳. شریعت منبع دستیابی به محتوای عدالت است. ۴. عدالت اجتماعی امری قراردادی است. ۵. استقرار عدالت در جامعه تنها از طریق تلاش ممکن است. از نتایج استقرار عدالت در جامعه حاکمیت عقلانیت است و جامعه بدون عدالت بستری مناسب برای زندگی سعادت‌مندانه نیست. نکته مهم آنکه بسیاری از پرسش‌های بنیادین فلسفه سیاسی در باب عدالت، در آثار صدرا بی‌پاسخ می‌مانند.

واژگان کلیدی: عدالت اجتماعی، ملاصدرا، فلسفه سیاسی، طبیعت بشر، مدنیت بالطبع.

مقدمه

عدالت به‌عنوان یک فضیلت اخلاقی و ارزش اجتماعی همواره مورد توجه مکاتب فکری و فلسفی و نیز ادیان مختلف بوده است. به نظر می‌رسد توده مردم، از دیرباز، به عدالت در سطح اجتماع توجهی بیشتر داشته‌اند، چراکه با زندگی روزمره و وضعیت معیشت آنها پیوندی وثیق دارد. متفکران و فیلسوفان نیز هر یک، بسته به نوع دغدغه‌شان و اینکه جامعه در منظومه فکری آنها چه جایگاهی داشته، وارد بحث عدالت اجتماعی شده‌اند و بنا بر اینکه برای عدالت اجتماعی اهمیت اصلی یا ابزاری قائل بوده‌اند، به‌اختصار یا مفصل از آن بحث کرده‌اند. فلسفه اسلامی از آغاز شکل‌گیری‌اش تا دوره ملاصدرا به‌گونه‌ای تحول‌یافته که بحث از حکمت عملی در آن به‌تدریج تا حدی کم‌رنگ شده و بیشترین حجم و وزن به مباحث متافیزیکی و الهیاتی اختصاص یافته است. با این حال، آثار صدرا از حکمت عملی خالی نیست و در این باب مباحث هرچند به‌ظاهر اندک، ولی خوبی در نگاشته‌های وی می‌توان یافت. البته باید توجه داشت که این اندک بودن اولاً در مقایسه با حجم عظیم مباحث وی در حکمت نظری است و ثانیاً، کمی حجم، لزوماً دلالتی بر کم‌اهمیتی ندارد. با این‌همه باید اعتراف کرد که حجم پرداختن صدرالمتهلین به بحث عدالت اجتماعی، به‌گونه مستقیم، بسیار اندک است. عدالت را در یک تقسیم کلی می‌توان به دو قسم تقسیم کرد:

الف) عدالت فردی که عبارت است از عدالتی که فرد در رفتار فردی خود با دیگران مراعات می‌کند و می‌توان از آن به عدالت در حوزه اخلاق فردی نیز تعبیر کرد.

ب) عدالت اجتماعی که ناظر به اجتماع و حوزه‌های اجتماعی است و عرصه‌های مختلف عمومی را دربرمی‌گیرد. جامعه جایی است که در

آن تجمع افراد به‌همراه مناسبات و تعاملات خاص انسانی در حوزه فرهنگ، اقتصاد، سیاست، آموزش، بهداشت و... محقق شود. در این صورت است که سخن از توزیع خیرات و مواهب به‌میان می‌آید و به عدالت اجتماعی، که ناظر به روابط و مناسبات اجتماعی عمومی است، نیاز می‌افتد.

نظریه صدرا در باب عدالت اجتماعی در پاسخ به پرسش‌های فلسفه سیاسی در باب عدالت اجتماعی، از جهت کمی و کیفی، به چه میزان قرین توفیق است؟ برای رسیدن به پاسخ پرسش اصلی باید به این سه پرسش فرعی پرداخت: فلسفه سیاسی چه پرسش‌هایی را در باب عدالت اجتماعی طرح می‌کند؟ صدرا در باب عدالت اجتماعی چه دیدگاهی دارد؟ این دیدگاه به چه پرسش‌هایی پاسخ مستقیم می‌دهد و پاسخ کدام پرسش‌ها را می‌توان از دیدگاه وی استنباط کرد؟

پرسش‌های فلسفه سیاسی در باب عدالت

فلسفه سیاسی رشته‌ای هنجاری است «که هنجارهای اجتماعی مانند قوانین و معیارهای آرمانی زندگی اجتماعی را سامان می‌بخشد» (ولف، ۱۳۹۱: ۱۱-۱۰). یعنی فلسفه سیاسی در پی این است که تعیین کند جامعه و قوانین آن چگونه باید باشد؟ چرا باید این‌گونه باشد؟ چگونه می‌توان به این باید‌ها دست یافت؟

عدالت از مهم‌ترین معیارهای آرمانی زندگی اجتماعی است که جامعه سالم را از جامعه ناسالم بازمی‌شناساند و فلسفه سیاسی تلاشی است برای کشف اینکه حق، عدالت و درستی از نظر اخلاقی کدام است (همان: ۱۱). بنابراین می‌توان غایت فلسفه سیاسی را یافتن راه‌هایی برای اداره اخلاقی جامعه و توجیه اخلاقی دولت (همپتن، ۱۳۸۰: ۱۲) دانست. پس در فلسفه سیاسی در باب جامعه سیاسی و نحوه اداره اخلاقی آن (حکمرانی عادلانه)

موضوع بحث و پژوهش اخلاقی و سیاسی قرار دادند. مخالفان عدالت اجتماعی می‌گویند عادلانه یا ناعادلانه بودن رفتار معنادار است ولی جامعه عادل یا غیرعادل به چه معناست؟ عدالت مفهومی اخلاقی است و اخلاق با آگاهی و اختیار سروکار دارد، در این صورت چگونه می‌توان از عادلانه یا ناعادلانه بودن یک جامعه یا نهادهای آن پرسش کرد؟ (سویفت، ۱۳۸۵: ۳۱-۲۹).

۲. تعریف عدالت اجتماعی

سویفت در فلسفه سیاسی خود می‌نویسد: «عدالت عبارت‌است از اینکه آنچه متعلق به افراد است به آنها داده شود و آنچه متعلق به آنها نیست به آنها داده نشود» (همان: ۳۲). حال پرسش این‌است که چگونه و با چه معیاری می‌توان تعیین کرد که چه چیزی مال چه کسی است؟ جامعه و نهادهای آن باید چه شکل، قوانین و ساختاری داشته باشند تا عدالت در آن محقق گردد؟ به این معنا که پس از مشخص شدن اینکه چه چیزی مال چه کسی است، جامعه چگونه و بر اساس چه معیار یا معیارهایی باید سامان یابد تا هر کس به آنچه به وی متعلق است دست یابد؟

پاسخ به پرسش «معیار»، تعریف محتوایی عدالت را سامان می‌دهد. تعیین معیار یا معیارهایی که حق افراد را معین می‌کند و ترسیم شاکله ساختار یا ساختارهایی که افراد را به حقوقشان می‌رساند، اصول محتوایی عدالت را به دست می‌دهد. تعریف عدالت بر اساس چنین اصولی تعریف محتوایی عدالت نام دارد در برابر تعریف صوری، مانند تعریفی که از سویفت آوردیم، که حاوی هیچ معیاری برای تعیین حق افراد نیست و روشی برای قانون‌گذاری و شکل‌دهی به ساختار اجتماع به‌گونه‌ای که بر اساس آن قانون و ساختار افراد به‌حق خود دست یابند، ارائه نمی‌دهد.

سخن گفته می‌شود. مسئله‌ای که بخش عمده‌ای از آن در گرو چگونگی فرمانروایی در جامعه است و نه صرفاً چگونگی فرمانروای جامعه.

گفته می‌شود در فلسفه سیاسی تنها دو پرسش (اصلی) مطرح است: ۱. چه کسی چه چیزی به دست می‌آورد؟ چه کسی چه چیزی می‌گوید؟ ولف پرسش اول را درباره توزیع منافع مادی، حقوق و آزادی‌های انسان می‌داند و معتقد است پرسش دوم درباره توزیع نوعی دیگر از منافع، یعنی قدرت سیاسی است (ولف، ۱۳۹۱: ۹). اگر توزیع را مسئله اصلی در روابط و مناسبات اجتماعی بدانیم و روابط و مناسبات اجتماعی میان نهادها و نیز میان نهادها و افراد را موضوع عدالت اجتماعی به‌شمار آوریم (سویفت، ۱۳۸۵: ۲۹)، بر اساس تفسیر بالا می‌توانیم تمام بحث، یا دست‌کم بحث اصلی را در فلسفه سیاسی (معاصر) بر سر عدالت اجتماعی بدانیم. علاوه بر مطلوبیت ذاتی عدالت، علت دیگر پرداختن به این بحث در فلسفه سیاسی این‌است که عدالت با مفاهیمی مانند برابری انسان‌ها، حقوق افراد، شایستگی و استحقاق اعضای جامعه و نیز نیازهای آنان ارتباط دارد و فلسفه سیاسی نمی‌تواند به این مقولات نپردازد (واعظی، ۱۳۹۳: ۳۵)؛ و اساساً بدون پرداختن به این بحث‌ها فلسفه سیاسی شکل نمی‌گیرد. در ادامه برخی از پرسش‌های مطرح در فلسفه سیاسی در باب عدالت اجتماعی را تقریر می‌کنیم.

۱. چستی عدالت اجتماعی

عدالت توزیعی از قدیم مطرح بوده است ولی عدالت اجتماعی ایده‌ای است تقریباً نو که از ۱۸۵۰ به بعد مطرح شده و مخالفانی نیز دارد. بحث عدالت اجتماعی از زمانی مطرح شد که فیلسوفان نهادهای کلیدی اجتماعی و اقتصادی جامعه را، که در توزیع وظایف و منافع نقشی حیاتی دارند،

انسان به عدالت روی می‌آورد و می‌خواهد که در جامعه عدالت برپا شود؟

۳-۳. انسان و حق

تعریف عدالت به «اعطای حق هر صاحب حق» در جایی مطرح است که حقی باشد. چرا و بر اساس چه مبنایی افراد از حقوقی خاص برخوردارند؟ چگونه می‌توان حقوق و استحقاق‌های افراد را تعیین کرد؟ عدالت و حق چه رابطه‌ای باهم دارند؟ آیا نیاز موجب شایستگی یا استحقاق می‌شود؟ (همان: ۳۴). با کنار هم قرار دادن تعریف سويفت از عدالت در علوم سیاسی که «عدالت عبارت است از اینکه آنچه متعلق به افراد است به آنها داده شود و آنچه متعلق به آنها نیست به آنها داده نشود» (همان: ۳۲) و تعریف اعطای حق هر صاحب حق، می‌توان به این نکته دست‌یافت که آن چیزی به افراد تعلق دارد که افراد نسبت به آن حقی دارند (همان: ۳۴). بر این اساس بخشندگی از لوازم عدالت نیست و عدالت مستلزم بخشندگی و کمک به نیازمندان نیست.

می‌بینیم که تعیین درست و دقیق معیار حق افراد و رابطه میان عدالت و حق، ثمرات مهمی دارد. دست‌کم سه نوع حق در مورد انسان متصور است: حق طبیعی، حق اخلاقی و حق قانونی. جیکویز با اشاره به مخالفت‌های گسترده در مورد حقوق طبیعی، می‌گوید: عجیب است که حقوق طبیعی با این همه مخالفت، هم‌چنان باقی مانده است. بر این اساس وی می‌پرسد چه چیزی باعث می‌شود حقوق (حق طبیعی) در تحلیل فلسفی مفهوم عدالت این قدر مهم باشد؟ (جیکویز، ۱۳۸۶: ۱۰۸).

۴. عدالت و ارزش‌های دیگر

عدالت یک ارزش اخلاقی الزام‌آور است اما تنها ارزش از این دست نیست، هرچند از مهم‌ترین آنهاست. رابطه عدالت به‌عنوان یک الزام اخلاقی، با

در فلسفه سیاسی که به جامعه، سیاست، حکومت و فرمانروایی نظر دارد، عدالت چگونه تعریف می‌شود؟

۳. رابطه عدالت و انسان

آیا نظریه‌پردازی در باب جامعه، سیاست و به‌طور خاص، عدالت اجتماعی، لزوماً مبتنی بر دیدگاهی خاص در مورد انسان است؟ به نظر می‌رسد بحث از عدالت اجتماعی، دست‌کم از سه جهت با بحث‌هایی در باب انسان و عملکرد وی در ارتباط است و لازم است در عدالت‌پژوهی به پرسش‌های اساسی مرتبط با این سه مورد پرداخت. از آنجاکه عدالت اجتماعی ترکیبی است از دو مقوله عدالت و اجتماع، که از هم تفکیک‌پذیرند، باید رابطه انسان را با هر یک جداگانه بررسی کرد. از طرفی، بنا بر تعریف مشهور از عدالت یعنی «اعطای حق هر صاحب حقی»، بحث عدالت با بحث حق انسان رابطه‌ای تنگاتنگ دارد.

۳-۱. انسان و اجتماع

طبیعی است که زندگی اجتماعی محدودیت‌هایی به‌دنبال دارد. از طرفی، انسان از محدودیت‌گریزان است و آزادی مطلق را می‌پسندد: «بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ» (قیامت / ۵). پرسش این است که بنابراین انسان چرا به اجتماع و زندگی اجتماعی تن می‌دهد و آن را پذیرا می‌شود؟

۳-۲. انسان و عدالت

انسان اولاً و بالذات در پی منافع خود است و همه‌چیز را برای خود می‌خواهد: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً» (معارج / ۱۹). عدالت با این میل ذاتی ناسازگار است، چراکه لازمه‌اش ایجاد تعادل و در مواردی برابری در بهره‌مندی‌هاست و در این صورت انسان باید از بخشی از آنچه دارد یا می‌تواند داشته باشد چشم‌پوشد؛ با این حال چرا

به میزان عدالتی می‌دانند که حکومت در جامعه محقق می‌کند (همپتن، ۱۳۸۰: ۲۱۶-۲۱۵). برخی نیز مانند نوزیک و هایک، مخالف جدی تلاش حکومت برای برقراری عدالت در جامعه هستند (جیکوبز، ۱۳۸۶: ۱۵۴-۱۵۳؛ سویت، ۱۳۸۵: ۴۳ و ۲۱۶؛ واعظی، ۱۳۹۳: ۳۱۸-۳۱۷).

۱-۵. عدالت و توزیع قدرت سیاسی

از مهم‌ترین جنبه‌های عدالت اجتماعی عدالت توزیعی است و یکی از وجوه عدالت توزیعی، توزیع قدرت سیاسی بین مردم و حکومت است، به‌گونه‌ای که بتوان به نقطه تعادلی میان خودمختاری آنارشیستی و آمریت دیکتاتورمآبانه دست یافت (ولف، ۱۳۹۱: ۱۰). مقتضای عدالت در اینجا چیست و این نقطه تعادل کدام است؟ توزیع برابر قدرت؟ (اگر چنین چیزی ممکن باشد)، یا توزیع نابرابر موجه با سنگینی کفه قدرت دولت؟ یا توزیع نابرابر موجه با سنگینی کفه قدرت مردم؟

۲-۵. عدالت و قانون

عدالت چه رابطه‌ای با قانون دارد؟ بر اساس تمایزی که برخی شکاکان یونان باستان میان طبیعت (فوسیس) و عرف (نوموس) گذاردند، قانون به دو نوع طبیعی و عرفی (وضعی، قراردادی) تقسیم می‌شود. نوموس، قانون‌ها، آداب، رسوم و معیارهای اخلاقی ساخته و پرداخته عرف انسان‌هاست. در برابر، طبیعت، بیانگر ارزش‌هایی اخلاقی است که در نیروهای طبیعی یا الهی ریشه دارند و ارزش و صدق آنها مستقل از قانون‌های بشری است (کلوسکو، ۱۳۹۶: ۵۷/۱). به تبع قانون، حق نیز به حق طبیعی و حق وضعی (حق مبتنی بر قانون وضعی و قراردادی) تقسیم می‌شود. با پذیرش تعریف عدالت به اینکه هر کس به حق خود برسد، پرسش بالا را می‌توان به این صورت

انواع الزام اخلاقی دیگر چگونه است؟ آیا عدالت در هر شرایطی بر هر ارزش اخلاقی دیگر یا برخی از آنها مقدم است یا تقدم و تأخر عدالت و ارزش‌های دیگر از هم بسته به مورد و شرایط خاص دارد و در هر موردی باید جداگانه بررسی شود؟

۵. عدالت؛ جامعه و حکومت

آیا لازم است جامعه قوانین و ساختار منجر به تحقق عدالت داشته باشد؟ اگر پاسخ مثبت است نهادهای جامعه و روابط بین اجزای ساختار اجتماعی چگونه باید سامان یابند تا به عدالت اجتماعی دست یابیم؟ به بیان دیگر، برای داشتن جامعه عادل چه باید کرد؟ این «درواقع پرسش از محتوای اصول عدالت به‌عنوان مبنایی برای ترسیم ساختار اجتماعی مطلوب و نظام حقوق و وظایف عادلانه افراد در یک جامعه مطلوب است». یافتن محتوای اصول عدالت برای ترسیم ساختار اجتماعی مطلوب دغدغه‌ای جدی در فلسفه سیاسی معاصر است (واعظی، ۱۳۹۳: ۳۰). پاسخ به این پرسش در واقع بیان و توصیف این نکته است که اگر در جامعه چه اصول و معیارهایی محقق گردد و در نتیجه چه شرایطی حاکم شود، عدالت در آن استقرار یافته است؟ مثلاً معیارها و اصولی مانند برابری، آزادی، رفاه، لذت، امنیت و... جوامع اغلب تحت تدبیر حکومتی قرار دارند. از این رو بررسی رابطه عدالت و جامعه مستلزم بررسی رابطه حکومت و عدالت است. در مورد هر حکومتی این پرسش مطرح است که رابطه حکومت با عدالت اجتماعی چیست و حکومت در زمینه استقرار و تحقق عدالت در جامعه چه وظیفه‌ای دارد؟ (سویت، ۱۳۸۵: ۳۶). برخی موافق دخالت حکومت در امور به نفع عدالت اجتماعی‌اند و این را وظیفه حکومت می‌دانند (واعظی، ۱۳۹۳: ۳۱۶-۳۱۵) به‌گونه‌ای که مشروعیت اخلاقی جامعه سیاسی را

طرح کرد که عدالت امری طبیعی است یا مبتنی بر وضع و قرارداد؟

نظریه عدالت ملاصدرا

ملاصدرا در مبدأ و معاد و شواهد الربوبیه، به طریقی مشابه، به لزوم عدالت و جایگاه آن در اجتماع می‌پردازد. وی در گفتاری با عنوان «اثبات ضرورت وجود نبی در عالم» بحث می‌کند که جامعه به عدل نیاز دارد و تحقق آن در جامعه ممکن نیست جز با قانون شرع که از طریق نبی به دست بشر می‌رسد. او با بیان مقدماتی که می‌توان آن را به صورت زیر سامان داد، به بیان دیدگاه خود در باب عدالت می‌پردازد:

الف) انسان مدنی بالطبع است و قوام و استمرار زندگی‌اش در گرو تمدن، اجتماع و تعاون است، زیرا انسان نوع منحصر در فرد نیست؛

ب) چون انسان نوع منحصر به فرد نیست و زندگی به تنهایی برایش ممکن نیست، طبیعتاً تعداد انسان‌ها زیاد می‌شود، گروه‌های مختلفی پدید می‌آیند، زمین‌های شخصی (مالکیت خصوصی) شکل می‌گیرند و شهرها به وجود می‌آیند؛

ج) خلق و خوی جبلی و ثابت هر انسانی این است که خواستار هر آن چیزی است که به آن نیاز دارد و از این رو با هر آنچه مانع دستیابی به چیزی شود که در پی آن است، با قوه خشم خود برخورد می‌کند؛ در نتیجه جنگ و درگیری جامعه را فرامی‌گیرد و نظام اجتماعی مختل می‌شود و جامعه از هم می‌پاشد؛

د) اگر چنین اتفاقی بیفتد، چون حیات انسان به تنهایی ممکن نیست، موجودیت و حیات نوع بشر به مخاطره می‌افتد. به علاوه، تردیدی نیست که رسیدن انسان به سعادت و کمالی که برای دستیابی به آن خلق شده است، ممکن نیست، مگر با زندگی در اجتماع تعاونی که در آن هر کسی برای برآوردن برخی نیازهای دیگران تلاش می‌کند (ملاصدرا،

۱۳۵۴: ۴۹۰-۴۸۹). پس به دو علت باید از نزاعی که موجب اختلال در نظام اجتماعی می‌گردد پیش‌گیری کرد یا اگر به وجود آمد، در رفع آن کوشید: ۱) پیش‌گیری از فروپاشی جامعه و نابودی نوع بشر؛ ۲) پیش‌گیری از ازین رفتن زمینه سعادت انسان که همانا داشتن جامعه آرام، سالم و متعادل است؛

ه) برای دفع یا رفع نزاع و داشتن جامعه سالم، راهی نیست جز بهره بردن از قانونی که ۱. تعریف شده و ضابطه‌مند باشد؛ ۲. موافق طبع باشد و ۳. محل مراجعه عموم مردم در امور مربوط به خانواده، تعاملات اقتصادی و اجتماعی و نزاع‌های کیفری باشد؛ تا بر اساس چنین قانونی در جامعه به «عدل» حکم شود؛

و) قانونی که چنین ویژگی‌هایی داشته باشد، قانون شرع است (همانجا؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۶۰-۳۵۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۷-۵۶). البته در مفاتیح الغیب کلمه «عدل» نیامده است.

واکاوی نظریه عدالت ملاصدرا

پس از ارائه منسجم نظریه صدرا در باب عدالت اجتماعی، نوبت آن است که با تحلیل این داده‌ها و با کمک گرفتن از برخی دیدگاه‌های دیگر وی که به نوعی با بحث ما در ارتباط‌اند، تلاش کنیم به برخی پرسش‌های حوزه عدالت اجتماعی از نگاه او پاسخ گوئیم.

۱. مبانی نظریه عدالت صدرا

دیدگاه صدرا در باب عدالت اجتماعی بر مبانی‌ای استوار است که تنقیح دقیق آن مبانی برای دستیابی به ویژگی‌های عدالت اجتماعی مورد نظر وی ضروری است. در ادامه به شرح و بررسی این مبانی می‌پردازیم.

۱-۱. طبیعت بشر

در آثار بسیاری از فیلسوفان و دانشمندان متقدم ما

برابری و از این رو از آزادی مطلق برخوردارند. در این حالت برخوردارانی آنها از مواهب طبیعی و عقل یکسان است و زندگی جمعی افراد تحت لوای هیچ حکومتی نیست (لاک، ۱۳۸۸: ۷۹). در وضع طبیعی فرمانروایی سیاسی وجود ندارد (کلوسکو، ۱۳۹۶: ۳/۲۱۴). این وضعیت را وضعیت طبیعی گویند، چراکه زندگی انسان‌ها در آن تنها تحت حاکمیت قانون طبیعی (همان: ۲۳۰) و طبیعت انسان است. وضع طبیعی وضعیت و شرایطی فرضی است، نه لزوماً تاریخی. در این بحث سخن در این است که اگر انسان‌ها خودشان باشند و خودشان، بی هیچ قرارداد اجتماعی، قدرت، حکومت و قانون برتر و نیروی قاهر، در این شرایط زندگی جمعی آنها به چه نحو می‌گذرد و بر اجتماع آنها چه وضعیتی حاکم است؟ وضعیت جنگ یا صلح؟ این بحث، چون در مورد شرایطی است که، بنا بر فرض، هیچ قانونی نیست و فقط انسان است و نیازها، امیال و عملکردش، به بحث طبیعت انسان مربوط می‌شود و نظری که در باب طبیعت بشر برگزیده می‌شود اثر مستقیم در تعیین وضع طبیعی وی دارد. سپس هر دیدگاهی در مورد وضع طبیعی، در درک ما از منشأ و چگونگی قدرت سیاسی، قانون و عدالت مبتنی بر قانون مؤثر است.

از بین فیلسوفان سیاسی، هابز معتقد است وضع طبیعی بشر وضعیت جنگی است (Hobbes, 1651: 77-78؛ هابز: ۱۳۸۰: ۱۵۸ و ۱۸۹؛ همپتن، ۱۳۸۰: ۸۵). از سوی، جان لاک، دیگر فیلسوف سیاسی غربی، صلح را وضع طبیعی بشر می‌داند (Locke, 1988: 271؛ لاک، ۱۳۸۸: ۸۱-۸۰؛ همپتن، ۱۳۸۰: ۱۰۵). هابز معتقد است انسان‌ها از جهت قدرت بدنی و عقلی با یکدیگر برابرند. از این رو در همه به یکسان، امید دستیابی به اهداف و خواسته‌ها به وجود می‌آید و بنابراین اگر چند نفر خواهان چیزی باشند که این قابلیت را نداشته باشد تا همه

مطالبی آمده است که بر این دلالت دارد که آنها از جهاتی نگاهی خوش‌بینانه به طبیعت بشر، از جهت گرایش بالفعل به نیکی‌ها، ندارند (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۵۲؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۱۰؛ ابن عربی، ۱۴۱۰: ۱/۱۶۳؛ همان: ۳/۲۸۴؛ همان: ۴/۴۱۰؛ حلی، ۱۴۱۳: ۳۴۷). در اینجا دو عبارت دال بر این دیدگاه را می‌آوریم: خواجه نصیر: «چون دواعی افعال مردمان مختلف است و توجه حرکات ایشان بغایات متنوع، مثلاً قصد یکی بتحصیل لذتی و قصد دیگری باقتنای کرامتی؛ پس اگر ایشان را با طبایع ایشان گذارند تعاون ایشان صورت نیند چه متغلب همه را بنده خود گرداند و حریص همه مقتنیات خود را خواهد و چون تنازع در میان افتد بافناء و افساد یکدیگر مشغول شوند» (طوسی، ۱۴۱۳: ۲۱۰). علامه طباطبایی: «الطباع إلى التعدي و تخصيص المنافع بنفسها و مزاحمة غيرها مجبولة» (طباطبایی، ۱۹۹۹: ۱۹۳-۱۹۲).

برخی احادیث روایت شده از پیشوایان دینی ما نیز بر این مطلب دلالت دارند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۱۲۷ و ۱۴۹؛ نوری، ۱۴۰۸: ۱۱/۱۳۸ و ۳۲۴؛ طبرسی، ۱۳۸۵: ۲۴۷)، از جمله حدیث منقول از رسول‌الله (ص): «تَكَلَّفُوا فِعْلَ الْخَيْرِ وَ جَاهِدُوا نَفْسَكُمْ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّ الشَّرَّ مَطْبُوعٌ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ»^۳ (ورام، ۱۴۱۰: ۲/۱۲۰). ملاصدرا نیز در مورد طبیعت بشر چنین نظری دارد: «و طبائع أكثر الناس مجبولة علی العدول عن منهج الحقّ و الانحراف عن سنن العدل كما أشار إليه بقوله: «وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ» (سبأ/ ۱۳)» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/۲۷۵)؛ «لما جبل عليه كل أحد من أنه يشتهي لما يحتاج إليه و يغضب على من يزاحمه» (همو، ۱۳۵۴: ۴۸۸؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۶۰).

۲-۱. وضع طبیعی

وضع طبیعی حالت و وضعیتی است که انسان‌ها در آن از جهت قدرت و سلطه اجتماعی با یکدیگر

غیرعقلانی جامعه بر هم نخورد، وضعیت صلح خواهد بود (همپتن، ۱۳۸۰: ۱۰۵).

با توجه به دیدگاه بدبینانه ملاصدرا در باب طبیعت بشر و، به‌ویژه، آنچه در مقدمه سوم از نظریه عدالت صدرا آمد که «خلق و خوی جبلی و ثابت هر انسانی این است که خواستار هر آن چیزی است که به آن نیاز دارد و از این رو با هر آنچه مانع دستیابی‌اش به چیزی که در پی آن است شود، با قوه خشم خود برخورد می‌کند؛ در نتیجه جنگ و درگیری جامعه را فرامی‌گیرد»؛ به‌صراحت می‌توان گفت که از دید وی وضع طبیعی و نخستین بشر، وضعیت جنگ است. توجه به این نکته ضروری است که وجه اشتراک صدرا با هابز از دیدگاه نویسنده، فقط در جنگی دانستن وضع نخستین و طبیعی انسان است و این لزوماً به این معنا نیست که این وضع در نظر هر دو فیلسوف لزوماً از تحلیل و ویژگی‌های یکسانی برخوردار باشد.

۳-۱. مدنیت بالطبع

عموم فلاسفه اسلامی مدنی بالطبع بودن انسان را پذیرفته‌اند اما در تفسیر آن اختلاف وجود دارد. در اینکه مدنی بالطبع بودن انسان به چه معناست، دست‌کم دو تفسیر می‌توان ارائه داد. اول اینکه انسان اولاً و بالذات، گرایش درونی و جبلی به زندگی جمعی و به‌سر بردن در اجتماع دارد و جامعه انسانی به‌همین دلیل شکل گرفته است. افراد چنین اجتماعی مانند اعضای یک پیکرند که هر یک وظیفه خاص خود را دارند و به‌گونه‌ای غریزی آن را انجام می‌دهند (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۱۹). بنا بر این تفسیر هیچ‌چیز (مفهوم و گرایش) دیگر بین انسان، گرایش او به اجتماع و شکل‌گیری جامعه انسانی واسطه نیست و از این جهت میل انسان به اجتماع مانند میل او به بقا، کمال و سعادت است؛ میلی اولی، اصیل و بی‌واسطه. شکل‌گیری زندگی اجتماعی زنبورهای عسل و

از آن بهره‌برند، کار به دشمنی و نزاع و درگیری می‌انجامد. پس لازمه برابری انسان‌ها جنگ است و تا زمانی که افراد تحت قدرتی عمومی قرار نگیرند که همه را در حالت ترس از مجازات، به‌علت تجاوز به حدود دیگران، نگه دارد، وضعیت جنگی بر زندگی انسان‌ها حاکم است؛ جنگ همه بر ضد همه. مقصود هابز از جنگ، لزوماً جنگ بالفعل نیست بلکه احتمال وقوع جنگ و عدم احساس امنیت حاصل از حس رقابت و دشمنی با یکدیگر، برای تحقق وضع جنگی هابز کافی است (Hobbes, 1651: 76-78؛ هابز: ۱۳۸۰: ۱۵۷-۱۵۶). بنابراین در خارج از وضعیت مدنی، رقابت همیشگی جنگ‌گونه‌ای بر زندگی انسان‌ها حاکم است.

از منظر هابز هنگامی که قدرتی در جامعه حاکم نباشد، وضع جنگی نتیجه قهری امیال و خواست‌های طبیعی انسان است، زیرا قوانین طبیعی‌ای (اصول اخلاقی‌ای) مانند عدالت، انصاف، فروتنی و مهربانی مغایر احساسات و امیال طبیعی ما انسان‌هاست (Hobbes, 1651: 103؛ هابز، ۱۳۸۰: ۱۸۹).

لاک نیز در برابر دانستن انسان‌ها در آزادی، قدرت و میل به سلطه بر دیگران و برخوردارگی از مواهب طبیعی، با هابز هم‌نواست و معتقد است انسان در وضعیت طبیعی تنها تحت حاکمیت طبیعت است. اما تفاوت وی با هابز در این دیدگاه است که طبیعت برای اداره امور از قانون طبیعی‌ای به نام «عقل» بهره می‌برد و «انسان‌ها به این قانون متعهدند». عقل به انسان‌ها می‌آموزد که همه آنها مستقل و آزادند، با هم برابرند و هیچ‌کس حق آسیب زدن به جان، مال، سلامت و آزادی دیگران را ندارد؛ زیرا همه آفریده و بنده آفریدگاری توانا و خردمندند. هدف قانون طبیعت (خرد)، که انسان‌ها به آن ملتزمند، بقای صلح میان انسان‌ها و حفظ نوع بشر است (Locke, 1988: 271-272؛ لاک، ۱۳۸۸: ۸۱-۸۰). پس از نگاه لاک وضعیت طبیعی بشر، اگر این وضع به دست اعضای

این بیان که: ۱. دنیا منزلی از منازل سیرکنندگان به سوی خداست؛ ۲. بدن مرکب این سیر است؛ ۳. لازمه توفیق در به پایان رساندن سفر، تدبیر منزل و مرکب است؛ ۴. تدبیر منزل (دنیا) متوقف بر تدبیر مرکب (بدن) است؛ ۵. تدبیر بدن بدون غذا ممکن نیست؛ ۶. تهیه غذا نیز در گرو اسبابی است که جز با تمدن و اجتماع فراهم نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۷۶-۵۷). چون بقای شخص در گرو غذاست و تولید غذا جز در اجتماع ممکن نیست؛ پس شخص در بقای خود به اجتماع نیاز دارد. پس از این بیان، صدرا تصریح می‌کند که: «لهذا قيل إن الانسان مدنی بالطبع» (همان: ۵۷).

پس از نگاه صدرالمتألهین، مدنیت بالطبع انسان به معنای نیاز وی به اجتماع برای ادامه حیات است. تنها این تفسیر صدرا از مدنیت بالطبع با دیدگاه وی در باب طبیعت بشر و وضع طبیعی سازگار است. هریک از این دو تفسیر از مدنیت بالطبع انسان، تأثیر خاص خود را در شناخت ماهیت رابطه انسان و اجتماع و به تعبیری، چگونگی شکل‌گیری اجتماع دارد. شناخت چگونگی شکل‌گیری جامعه از سوی انسان نیز ما را به فهم چگونگی پیدایش عدل و ظلم در جامعه رهنمون می‌شود (افلاطون، ۱۳۶۷: ۲/۹۲۷).

بر اساس تفسیر اول از مدنیت بالطبع انسان، که در آن گرایش انسان به زندگی اجتماعی مانند گرایش زنبور عسل و مورچه است، میل انسان به جامعه و زندگی اجتماعی جبری و غیرارادی است؛ هرکسی در جامعه تکویناً جایگاه معینی دارد که نه تغییرپذیر است و نه در پی تغییر آن است و بدون تدبیر، بی‌هیچ جایگزین و چاره‌ای و به‌نوعی، به‌جبر، کاری خاص را در جامعه انجام می‌دهد. در این صورت چون نزاعی رخ نمی‌دهد به وضع قانون و همچنین عدالت نیازی نیست (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۲۰). یا به تعبیری شاید بهتر، عدالت جبراً در جامعه حاکم است و قانون‌های لازم برای

مورچگان از این نوع است. مطهری معتقد است انسان قطعاً به این معنا مدنی بالطبع نیست (همانجا). در مقابل، تفسیر دیگر آن است که اجتماعی بودن انسان گرایش ابتدایی وی نیست و زندگی اجتماعی از ابتدا غایت و هدف انسان و انتخاب اختیاریِ اولی‌اش نیست بلکه گرایش یا گرایش‌هایی دیگر بین انسان و گرایش به اجتماع، پذیرش زندگی اجتماعی و تشکیل جامعه انسانی واسطه‌اند. انسان اولاً و بالذات میل به بقا دارد ولی به‌تنهایی نمی‌تواند از پس برآوردن نیازهای اولیه‌اش، که لازمه بقای وی هستند، برآید. تمایل ذاتی و درونی شدید انسان به بقا وی را وامی‌دارد که از هر چیزی که در این راستا به آن نیاز دارد، بهره برد تا موجودیت خود را حفظ کند. انسان می‌بیند که برای بقا علاوه بر جمادات، نباتات و حیوانات، به هم‌نوعانش نیز نیازمند است. این نیاز اعم از نیازهای مادی و غیرمادی، مانند انس و محبت، است. از این‌رو انسان‌ها به یکدیگر گرایش می‌یابند و می‌پذیرند که به‌صورت اجتماعی زندگی کنند و در نتیجه جامعه شکل می‌گیرد. در این حال انسان‌ها زندگی اجتماعی را به‌ناچار می‌پذیرند و به آن رضایت می‌دهند (افلاطون، ۱۳۶۷: ۲/۹۲۸؛ ارسطو، ۱۳۶۴: ۲-۵؛ فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۲؛ همو، ۱۴۰۵: ۴۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۷۹-۲۸۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۳۵۶-۳۵۷؛ همو، ۱۳۶۴: ۷۰۸-۷۰۹؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۰۹-۵۱۰؛ طوسی، ۱۴۱۳: ۲۱۰-۲۰۵؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۸۸-۴۹۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۵۹-۳۶۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۶-۵۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۱۲۹-۱۳۳؛ همو، ۱۳۸۷ ب: ۱۴۴-۱۴۵؛ همو، ۱۳۹۰: ۱۱۷/۲؛ همان: ۲۶۱/۱۰).

صدرا تفسیر دوم از مدنیت بالطبع آدمی را می‌پذیرد. این نکته از مقدمات اول و دوم نظریه عدالت وی فهمیده می‌شود. افزون بر این، او در مفاتیح الغیب به روشنی این تفسیر را برمی‌گزیند؛ با

زندگی اجتماعی این‌چنینی، به انسان الهام شده است؛ همان‌گونه که در جامعه زنبورها و مورچگان (ویلسون، ۱۳۹۷: ۸۰) چنین است. بر این اساس، در جامعه انسانی یا نیازی به عدالت نیست یا اینکه عدالت قهراً در جامعه جاری و محقق است. این در حالی است که هیچ‌یک از این دو در مورد جوامع انسانی صادق نیست. هم در هر جامعه‌ای به عدالت احساس نیاز می‌شود و هم اگر احیاناً در جایی عدالت برقرار شده، هرگز به صورت قهری نبوده بلکه با تلاش فراوان محقق شده است.

از مزیت‌های ارزشمند غریزی، به معنای جبری، نبودن زندگی اجتماعی انسان‌ها، تربیت‌پذیری و به اصطلاح، «جامعه‌پذیری» انسان است. تنها در این صورت است که انسان در پرتو آزادی و اختیار می‌تواند با برنامه‌ریزی و تلاش، در مسیر کمال مطلوب خود راه پیماید؛ اما زنبورها و مورچگان قرن‌هاست که به همین شکل زندگی کرده‌اند و به نظر نمی‌رسد تا هزاران سال دیگر نیز روش زندگی آنها تغییر کند.

اما اگر مدنیت بالطبع انسان از سر اضطرار و یک انتخاب از روی نیاز باشد، عدالت اجتماعی امری قراردادی و مبتنی بر قانون می‌شود که انسان از سر نیاز و از روی ناچاری، برای جلوگیری از ظلم، به آن روی می‌آورد. همان‌گونه که در مقدمه پنجم و ششم دیدگاه صدرای در باب عدالت گذشت، وی به «مبتنی بر قانون بودن عدالت» و نیز برخی ویژگی‌های صوری آن تصریح می‌کند و قانون شرع را قانونی می‌داند که توان تحقق عدالت را در جامعه دارد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۸۸-۴۹۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۶۰-۳۵۹). در ادامه به بحث عدالت و قانون (قرارداد) از منظر صدرای می‌پردازیم.

۲. جایگاه عدالت در اندیشه سیاسی ملاصدرا

در اینجا پرسش این است که آیا عدالت به عنوان

یک فضیلت اجتماعی - سیاسی، ارزش بالذات دارد یا بالعرض؟ صدرای ذیل آیه ۲۵ سوره حدید، در باب علت نزول «میزان»، هم به عدالت اجتماعی اشاره می‌کند و هم به عدالت فردی. میزان (ابزار سنجش) از جهت اجتماعی برای این نازل شده است که مردم باهم تعامل عادلانه داشته باشند و با آوردن این روایت که جبرئیل (ع) میزان را برای نوح (ع) آورد و به او گفت: «به قومت فرمان بده با این وزن کنند»، در واقع به عدالت اقتصادی، به عنوان مصداقی از عدالت اجتماعی، اشاره می‌کند.

او از جهت فردی نیز عدالت را حاصل امتزاج سه فضیلت اخلاقی حکمت، شجاعت و عفت تعریف می‌کند. در ادامه عدالت را به صراط مستقیم تشبیه می‌کند، از این جهت که هم‌چنانکه صراط مستقیم مقصود اصلی و نهایی نیست بلکه مقصود اصلی آن چیزی است که انسان بعد از طی مسیر به آن می‌رسد، عدالت نیز مسیری است برای رسیدن به کمال حقیقی و مقصود اصلی که معرفت حق متعال و صفات و افعالش است؛ معرفتی که نفس را کامل می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۶/ ۲۷۴-۲۷۳ و ۲۸۴).

پس در منظومه فکری ملاصدرا عدالت غایت و هدف نهایی نیست. این نکته را با کمک مقدمات نظریه عدالت صدرای می‌توان به‌گونه ذیل بیان کرد.

از منظر صدرالمتألهین رسیدن فرد به سعادت و کمال هدف غایی انسان و دین است (همو، ۱۳۸۱: ۱۶۲-۱۶۴؛ همو، ۱۳۶۶: ۶/ ۲۸۴). سعادت هنگامی حاصل می‌شود که این چهار امر حاصل شود: بقا، سرور، علم و غنا. وی سعادت به این معنا را نعمت حقیقی (همو، ۱۳۶۶: ۱/ ۱۲۵) و غایتی می‌داند که مطلوب ذاتی است و هر چیزی غیر آن برای دست‌یافتن به آن خواسته می‌شود (همان: ۱۲۸). از سویی، از مقدمه‌های ۴، ۵ و ۶ نتیجه می‌شود که برای حفظ جامعه و صلاح و سلامت به عدالت نیاز است و آنچه عدالت را در جامعه محقق

اسلام لحاظ شده است و صرف اجرای شریعت ضامن تحقق عدالت در جامعه است. از این روست که برخی نوشته‌اند: «در فلسفه اسلامی حقایق اخلاقی و از جمله عدالت از منابع وحیانی کشف می‌شوند» (طوسی، ۱۳۹۳: ۹۰).

۴. قراردادی بودن عدالت اجتماعی

بر اساس مبانی صدرایی، چون طبع آدمی به خواستن همه چیز برای خود به هر قیمتی، تمایل دارد؛ وضعیت طبیعی و نخستین میان انسان‌ها وضعیت جنگی است و از این رو مدنیت بالطبع انسان نیز به معنای مدنیت بالاضطرار و از روی نیاز خواهد بود. از طرفی، دیدیم که گرایش به قانون و پذیرش آن و عدالت مبتنی بر آن فطری، یعنی حاصل میل و کشش درونی ابتدایی انسان نیست، بلکه از روی ناچاری است. همچنین از تحلیل صدرا، به خصوص مقدمه ۵، برمی‌آید که انسان برای پرهیز از یک سلسله مخاطرات، با عقل و استدلال به لزوم تحقق عدالت در جامعه پی می‌برد و یک قرارداد نانوشته و حتی به تعبیری، ناآگاهانه (غیرتاریخی) اجتماعی، انسان‌ها را به گرایش به عدالت اجتماعی و پذیرش آن وامی‌دارد.

آنچه از این مطالب به دست می‌آید این است که عدالت اجتماعی از نگاه صدرا امری اعتباری و قراردادی است و تحقق آن در جامعه تنها با قرارداد اجتماعی ممکن می‌گردد. از این رو باید با وضع و اجرای قوانینی، که اجرای درست آنها متضمن تحقق عدالت است، آن را در جامعه محقق کرد. بر این اساس تحقق عدالت اجتماعی نیاز به قانون عادلانه، اجرای درست و بی‌تبعیض آن قانون و به کار بردن راه‌کارهایی برای الزام موفقیت‌آمیز همگان به پذیرش و رعایت آن قانون دارد.

شاید اکنون این پرسش پیش آید که آیا بر این اساس می‌توان گفت طبق نظر صدرا عدالت واقعیتی

می‌سازد، قانون شرع است. بنابراین دین از لحاظ اجتماعی، برای بسط عدالت در جامعه تشریح شده است. اما چون خود جامعه نیز هدف اصلی و غایی نیست، بلکه غایت سعادت فرد است و جامعه بستر و شرط لازم طی مسیر سعادت است، پس عدالت اجتماعی هدفی آلی و ابزاری است: «و قد أشرنا إلى أن فضيلة العدالة ليست فضيلة حقيقية للإنسان و خيرا حقيقيا بل هي طريق مستقيم يؤدي إلى الكمال و الخیر الحقیقین، فلا بد من جوازها حتی تصل النفس إلى كعبه المقصود، و يتنعم بالنعیم و مجاورة المعبود» (همان: ۶/ ۲۸۶).

۳. معیار محتوایی عدالت

یکی از بحث‌هایی که در پژوهش در باب عدالت باید به آن پرداخت این است که تحقق عدالت به چیزی است؟ چه اتفاقی باید بیفتد و چه چیز یا چیزهایی باید در جامعه محقق شود تا گفته شود عدالت در جامعه برپا شده است؟ افراد به چیزی، چه مقدار و چگونه برسند یا به آنها داده شود، عدالت در مورد آنها محقق شده است؟ بحث‌هایی از این دست، بحث‌های «محتوایی» عدالت نام دارند. تعریف‌های مشهور از عدالت تعریف‌های «قالی» اند، مانند ظرفی تهی که باید با محتوایی پر شوند تا پژوهش در باب عدالت به یک نتیجه نظری پذیرفتنی و کارآمد برسد.

از مقدمه ۵ و ۶ به دست آمد که عدالتی که مورد نیاز است تا اصل جامعه حفظ شود و در وضعیت «بستر مناسب» برای پیمودن راه سعادت و کمال قرار داشته باشد، در پرتو قانون دست‌یافتی است. صدرا قانون شرع را واجد این ویژگی می‌داند. بنابراین از نظر وی محتوای عدالت در سطح اجتماع را قانون اسلام تأمین می‌کند و اجرای درست و کامل قانون اسلام مساوی تحقق عدالت در جامعه است. آنچه عادلانه است در قوانین

۵. عدالت اجتماعی و اعتدال فردی

صدرا بین جامعه و بدن سالم و کامل تناظری برقرار می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۹۰). با تعمیم این تناظر به انسان (اعم از جسم و روح)، که از لوازمش تناظر بین عدالت اجتماعی و اعتدال فردی انسان در هر دو حوزه جسم و روان است، می‌توان بر اساس این دیدگاه وی، دست‌کم سه نکته در باب عدالت اجتماعی برداشت کرد:

الف) همچنانکه تحقق ملکه عدالت در نفس بر عهده خود انسان است و بر تلاش وی مبتنی است، تحقق عدالت اجتماعی در نظام کلی عالم (نظام احسن) نیز وظیفه افراد جامعه است و تنها با تلاش آنها محقق می‌شود؛

ب) ملاصدرا می‌نویسد: «إذا قام العدل خدمت الشهوات للعقول و إذا قام الجور خدمت العقول للشهوات» (همو، ۱۳۶۰: ۳۶۷). بر اساس این سخن می‌توان سیطره عقلانیت را نشانه و بلکه نتیجه استقرار عدالت در جامعه دانست؛

ج) همان‌گونه که اعتدال برای بقای انسان ضروری است و بدون آن انسانیت انسان تحقق نمی‌یابد (همو، ۱۳۶۶: ۱/۶ ۲۸۸-۲۸۹)، جامعه نیز بدون عدالت قوام نمی‌یابد و از بین رفتن عدالت در جامعه پس از شکل‌گیری آن موجب می‌شود جامعه موجودیت یا دست‌کم کارکرد حقیقی خود را، که بستر مناسب بودن برای دستیابی انسان به سعادت است، از دست بدهد.

بحث و نتیجه‌گیری

آیا اگر جامعه‌ای پر از افراد عادل داشته باشیم، جامعه‌ای خواهیم داشت که در آن عدالت اجتماعی محقق است؟ آیا تحقق عدالت فردی اکثری در جامعه شرط لازم و کافی تحقق عدالت اجتماعی در سطح جامعه است؟ گویا صدرا با گفتن اینکه دین محتوای عدالت را تأمین و تضمین می‌کند،

جز قرارداد ندارد و قانون و قرارداد ماهیت آن را شکل می‌دهد؟ آیا حسن و ارزش آن نیز تنها حسن و ارزشی اعتباری و قراردادی است؟ برای پرداختن به پاسخ این پرسش، ابتدا لازم است چند موضوع را از هم تفکیک کنیم: اول) ماهیت و چیستی عدالت؛ دوم) حسن و ارزشمندی عدالت و «عادلان» و غیرعادلان بودن امور؛ سوم) زمینه‌سازی برای تحقق عدالت در جامعه و الزام عملی به آن. طبیعی یا اعتباری و قراردادی بودن عدالت را می‌توان در مورد هر یک از این سه موضوع مورد بحث قرار داد.

نکته این است که دیدگاه ملاصدرا در باب قراردادی بودن عدالت مربوط به مقام سوم است؛ یعنی توافق و قرارداد عمومی صرفاً راهی است برای الزام عموم افراد جامعه به تن دادن به عدالت، نه اینکه عدالت ماهیت و ارزشی عینی و مستقل ندارد، زیرا بنا بر مقدمه ۵ نظریه عدالت صدرا، برای داشتن جامعه سالم باید از قانونی بهره برد که ویژگی‌های سه‌گانه پیش‌گفته (ضابطه‌مند بودن، موافق طبع بودن و مورد قبول و مراجعه عموم بودن) را داشته باشد «تا بر اساس چنین قانونی در جامعه به عدل حکم شود». لازمه این سخن که «با قانونی حکم به عدل شود» این است که آن قانون از پیش عادلانه باشد و این یعنی عدالت امری مستقل، عینی و از پیش معلوم است که محتوای قانون باید با آن هماهنگ باشد. هم‌چنین از منظر صدرا ارزش عدالت نیز صرفاً مبتنی بر قرارداد نیست؛ بلکه ۱. عدالت حسن است چون مقدمه سعادت انسان است؛ ۲. سعادت امری عینی است چون نمی‌تواند نتیجه هر نوع فکر و فعلی باشد و انسان و جامعه با عملکردی دل‌بخواهی و باری به هر جهت، نمی‌تواند توقع رسیدن به سعادت را داشته باشد؛ ۳. مقدمه ضروری امری عینی، خود عینی است؛ پس عدالت امری عینی و واقعی است که ارزشی عینی و ثابت دارد نه امری اعتباری با ارزش نسبی.

بشر)؛ «وضعیت ابتدایی جنگی» و «مدنی بالااحتیاج و الاضطراب» بودن انسان. عدالت اجتماعی ارزش بالعرض و متوسط دارد و از ابزارهای هدف غایی دین، یعنی رساندن انسان به کمال و سعادت، است. از این رو بهترین راه تحقق عدالت در جامعه عمل به شریعت است.

نظریه صدرا در زمره نظریه‌های قراردادگرایانه جای می‌گیرد. این نظریه در قیاس با نیاز امروزی به نظریه‌ای جامع و کارآمد در حوزه عدالت دست‌کم دو نقص دارد؛ یکی اینکه به نقش ساختار در تحقق عدالت در جامعه توجه ندارد و دیگر اینکه بخشی از پرسش‌های مهم عدالت‌پژوهانه در آن پاسخی نمی‌یابد. به نظر می‌رسد با تلاش‌های فلسفی نو که ناظر به نیازهای این عصر باشد، می‌توان این دو خلأ را پر کرد.

منابع

قرآن کریم.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). النجاة من الغرق فی بحر الضلالت. تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: مرکز نشر اسلامی.

_____ (۱۳۸۱). الاشارات و التنبیها. تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب.

ابن‌عربی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق). رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن. دمشق: مطبعة نصر.

ارسطو (۱۳۶۴). سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

افلاطون (۱۳۶۷). دوره کامل آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. تهران: خوارزمی.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم. تحقیق سیدمهدی رجایی. قم: دار الکتب الاسلامی.

جیکوبز، لزی (۱۳۸۶). درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین: نگرش دموکراتیک به سیاست. ترجمه مرتضی جیریایی. تهران: نشر نی.

خیالش راحت شده و با بیان صفات رئیس مدینه (همو، ۱۳۵۴: ۴۹۴-۴۹۲) که چند مورد از آنها مربوط به عدالت وی است، تنها در پی راهی برای اجرای درست قوانین شریعت است و ظاهراً گمان می‌کند حاکمیت فرد عادل برابر با تحقق عدالت در سطح جامعه است، درحالی‌که عدالت فردی شاید شرط لازم تحقق عدالت در اجتماع باشد ولی هرگز شرط کافی نیست. تحقق عدالت اجتماعی به مبانی نظری درست، شناخت دقیق جامعه، برنامه‌ریزی مناسب و اجرای دقیق برنامه بستگی دارد؛ چیزی که بیش از افراد عادل به ساختار درست و عادلانه نیازمند است. شاید جامعه‌ای هزاران فرد عادل داشته باشد ولی در آن از عدالت اجتماعی خبری نباشد، اما جامعه‌ای مملو از عدالت اجتماعی باشد بی‌آنکه فردی عادل، آن‌گونه که مدنظر اسلام و اخلاق اسلامی است، در آن یافت شود. این در حالی است که عدالت اجتماعی رایج در آن جامعه مطلوب اسلام است.

علت عمده تفاوت نوع بحث صدرا از عدالت محتوایی با بحث‌های دوران جدید شاید این باشد که در دوران گذشته به نقش مهم ساختار درست در تحقق عدالت در سطح جامعه پی نبرده بودند و عدالت فرمانروا و عاملانش را برای استقرار عدالت اجتماعی کافی می‌دانستند. البته این دیدگاه خود، تا حدی، شاید معلول این باشد که ساختارهای اجتماعی در دوران گذشته نسبت دوران جدید بسیط بود و دارای این حد از پیچیدگی، که در اثر آن نفس جامعه، نهادها و ساختار آنها موضوعی مستقل برای پژوهش‌های سیاسی قرار می‌گیرند، نبود. بنابراین مبانی نظری درست، شناخت دقیق جامعه، برنامه‌ریزی مناسب و اجرای دقیق برنامه نقش اساسی در تحقق عدالت اجتماعی دارند.

از واکاوی نظریه عدالت صدرا سه مبنا برای نظریه عدالت وی به دست آمد: «طبیعت خودخواه

- سویفت، آدام (۱۳۸۵). فلسفه سیاسی. ترجمه پویا موحد. تهران: ققنوس.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳). رسائل الشجره الألهیه فی علوم الحقایق الربانیة. تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیة. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۸۱). کسر اصنام الجاهلیه. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷ الف). اصول فلسفه رئالیسم. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۹۰ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- _____ (۱۳۸۷ ب). رساله‌ای درباره وحی. مجموعه رسائل. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۹۹۹ م). «الانسان فی الدنیا». الرسائل التوحیدیة. بیروت: مؤسسه النعمان.
- طبرسی، علی بن حسن (۱۳۸۵ ق). مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار. نجف: حیدریه.
- طوسی، سیدخلیل الرحمان (۱۳۹۳). درآمدی بر فلسفه سیاسی صدرالمتألهین. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین محمد (۱۴۱۳ ق). اخلاق ناصری. تهران: اسلامیة.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ ق). فصول متزعه. تحقیق فوزی نجار. تهران: الزهرا.
- _____ (۱۹۹۵ م). آراء اهل المدينة الفاضلة. تعلیق علی بوملحم. بیروت: مکتبه الهلال.
- کلوسکو، جورج (۱۳۹۶). تاریخ فلسفه سیاسی. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نشر نی.
- لاک، جان (۱۳۸۸). رساله دوم؛ درباره دولت. ترجمه شهرام ارشدنژاد. تهران: روشنگران.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). درسهای اشارات. مجموعه آثار، جلد هفتم. تهران: صدرا.
- نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسه آل‌البیته (ع).
- واعظی، احمد (۱۳۹۳). نقد و بررسی نظریه‌های عدالت. قم: مؤسسه امام خمینی.
- ورام، ابن ابی فراس (۱۴۱۰ ق). مجموعه ورام. قم: مکتبه الفقیه.
- ولف، جان‌اتان (۱۳۹۱). درآمدی بر فلسفه سیاسی. ترجمه حمید پژوهش. تهران: کتاب آمه.
- ویلسون، ادوارد (۱۳۹۷). در جست‌وجوی طبیعت. ترجمه کاوه فیض‌اللهی. تهران: نشر نو.
- هابز، توماس (۱۳۸۰). لویاتان. ترجمه حسین بشیریه. تهران: طرح نو.
- همپتن، جین (۱۳۸۰). فلسفه سیاسی. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
- Hobbes, Thomas (1651). *Leviathan*. London: Andrew Crooke.
- Locke, John (1988). *Two Treatises of Government*. edited by Peter Laslett, Cambridge University Press.