

Social Justice in the Qur'an

Sayyid Hossain Fakhr Zare¹

Abstract

Justice is one of the oldest thoughts that has always been the focus of humankind's reflections and concerns throughout history. This ethical and social virtue, with its privileged position among other concepts, has been the basis of many other principles that nothing can prevent it or can be considered a priority over it. Thus, the credibility and stability of every society depends on the extent of its comprehensive expansion. This principle has been mentioned in various verses either as an introduction to achieve high goals or as a goal in itself, so that without the provision and realization of this important ideal it is impossible to imagine religion. The Qur'an has always considered the inextricable relation of this important principle along with right and freedom. Right as a crucial criterion of justice and freedom provides the context for its expansion. Making the system work in the form that the prophets have pursued is one of the essential functions of social justice and the most important context for its realization is the internal reform and obligation of the community, which in turn will lead to structural reforms based on justice. The main objective of this study is to examine the role of this important principle in community reform, its relation to other concepts and the contexts for its realization from the Qur'an's point of view, which has been discussed through focusing on library studies, and by using documentary research, the necessary data has been extracted, analyzed, described and interpreted.

Keywords

Justice, social justice, right, freedom, internal reform, structural reform.

1. Assistant professor at the Research Institute for Islamic Culture and Thought. fakhrezare48@gmail.com.

عدالت اجتماعی در قرآن

سیدحسین فخر زارع*

چکیده

عدالت، از پرسابقه‌ترین اندیشه‌هایی است که همواره در طول تاریخ کانون تأملات و دغدغه‌های نوع بشر بوده است. این فضیلت اخلاقی و اجتماعی با جایگاه ممتازی که در میان مفاهیم دیگر داراست، بنیان بسیاری از اصول دیگر بوده که هیچ امری نه مانع آن است و نه بر آن اولویت دارد؛ به طوری که اعتبار و ثبات هر جامعه به میزان گسترش همه‌جانبه آن وابسته است. این اصل در آیات مختلف یا به عنوان مقدمه نیل به اهداف والاتر و یا خود به عنوان هدف بیان شده به طوری که بدون تأمین و تحقق این آرمان مهم، گویا تصور از دین‌داری نیز ممکن نمی‌باشد.

قرآن رابطه ناگسستگی این اصل مهم با حق و آزادی را همواره مورد ملاحظه قرار داده است؛ حق به عنوان معیار مهم عدالت و آزادی، تأمین‌کننده زمینه‌های گسترش آن است. کارآمدسازی نظام به آن شکلی که انبیا دنبال کرده‌اند از کارکردهای اساسی عدالت اجتماعی است و مهم‌ترین زمینه برای تحقق آن، اصلاح و الزام درونی آحاد جامعه می‌باشد که بالمآل اصلاحات ساختاری منطبق با عدالت را به دنبال خواهد داشت. مهم‌ترین هدف این جستار بررسی نقش این اصل مهم در اصلاح اجتماع، نسبت آن با مفاهیم دیگر و زمینه‌های تحقق آن از نگاه قرآن است که با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای به بحث پرداخته شده و با روش اسنادی داده‌های لازم استخراج و یافته‌های آن مورد تحلیل، توصیف و تفسیر واقع شده است.

کلیدواژه‌ها

عدالت، عدالت اجتماعی، حق، آزادی، اصلاح درونی، اصلاح ساختاری.

مقدمه

عدالت، مفهومی ارزشی است که در بستر هستی جریان دارد و به‌عنوان هدف بعثت انبیا در قرآن قلمداد شده است (حدید: ۲۵) و چون جزو شریف‌ترین قوانین برگرفته از سیاست اسلامی است، روح بیشتر قوانین اجتماع بر آن مبتنی است، به طوری که تخطی از آن در هیچ شرایطی پذیرفته نیست (نائینی، ۱۳۸۲: ص ۱۰۲-۱۰۳). این اصل قانونی جامع و وسیع است که نظام هستی بر محور آن در جریان است و قرآن آن را به‌عنوان اصلی ضروری معرفی کرده است (نحل: ۹۰؛ ص: ۲۶). در منطق وحی، هر نهاد و نظامی زمانی ارزشمند است که در پی تأمین ارزش‌هایی باشد که از مسیر عدالت به سامان می‌رسد؛ بدین جهت برخی مفسران حتی حیات مجتمع انسانی را بدون وجود عدالت محال دانسته‌اند (مغنیه، ۱۴۲۶ق، ج ۳: ص ۲۶) و عده‌ای به عدم اخلال و تعطیلی آن، در همه احوال و شئون اشاره دارند (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۴: ص ۲۷۵).

قرآن در توصیف مأموریت پیامبران، صراحتاً قضاوت عادلانه آنان میان انسان‌ها را در آیه «فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ» (یونس: ۴۷) گوشزد می‌کند و درباره پیامبر اسلام، مأموریت ایشان را مبنی بر اجرا و گسترش عدالت همه‌جانبه، در آیه «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (اعراف: ۲۹) بیان می‌فرماید؛ بدین جهت عدالت پایه اساسی جامعه قلمداد شده و هر مانعی که بر سر راه آن قرار گیرد، دارای مشروعیت نیست و هیچ امری بر آن اولویت ندارد؛ از این رو می‌توان ارزش، اعتبار و ثبات هر جامعه را به میزان گسترش همه‌جانبه عدالت دانست.

عدالت در اصطلاح از پرابهام‌ترین مفاهیمی است که ادبیات گسترده‌ای را سهم خود کرده و با برداشت‌های مختلفی مواجه است. این مفهوم در حوزه اعتقادی، به سبک ربوبیت خدا و شیوه مدیریت او در آفرینش هستی اشاره دارد که در سایه آن به احدی ستم نشده (یونس: ۴۴؛ آل‌عمران: ۱۰۸) و به نیکوترین صورت و بر نظام احسن آفریده شده (سجده: ۷). در فلسفه، معیار و ملاک حکمت عملی است؛ همچنین در حوزه اخلاق، انقیاد و تسلیم عقل عملی در برابر عقل نظری دانسته می‌شود (نراقی، بی‌تا: ص ۸۶)؛ در فقه نیز به تعبیر مختلفی از جمله کیفیت یا ملکه نفسانی (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱: ص ۱۰)، انجام واجبات و ترک محرمات، صرف اسلام با عدم ظهور فسق، حسن ظاهر و مروت در رفتار توصیف شده است (حلی،

۴۱۸ق، ج ۳: ص ۴۹۴؛ ابن‌ادریس: بی‌تا، ج ۲: ص ۱۱۷؛ حسینی عاملی، ۴۲۲ق، ج ۸: ص ۲۶۷؛ مفید، ۴۱۰ق: ص ۷۲۵؛ انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳: ص ۱۶۹).

اما منظور از عدالت اجتماعی احترام به حقوق دیگران و رعایت مصالح عمومی است و زمانی معنای واقعی می‌یابد که تمام افراد یا همه واحدهای یک نظام اجتماعی، ضمن بهره‌مندی از آزادی کافی، بر اساس شایستگی‌ها و شکل عادلانه روابط، دارای معیشت کریمه و زندگی قابل قبولی باشند و به تعبیری حق هر صاحب حقی به او داده شود و هر کس به حق شایسته خود که منافی حق دیگران نباشد، برسد، به طوری که هیچ ظلمی صورت نگیرد (طباطبایی، ۴۱۷ق، ج ۱۲: ص ۳۳۲).

پیشینه

عدالت همواره در طول تاریخ برحسب شرایط حاکم، جزو دغدغه‌ها و آرمان‌های بشر به‌ویژه اندیشمندان بوده است. در اندیشه اندیشمندان غرب سقراط تحقق عدالت را رعایت دقیق قانون با علم به قواعد حاکم بر روابط میان افراد می‌دانست (مگی، ۱۳۷۷، ج ۱: ص ۸۰)؛ افلاطون، آن را به رشته‌ای که افراد جامعه را به هم پیوند دهد و بر اساس آن، آنچه در محدوده صلاحیت و قابلیت افراد بدان‌ها سپرده شود، تعبیر می‌کند (بازارگاد، ۱۳۵۹، ج ۱: ص ۱۰۹)؛ ارسطو عدالت را با اقسام فضائی که به موجب آن، هر چه حق افراد است، بر اساس نوعی تناسب و عدالت توزیعی به ایشان برسد، تعبیر می‌کرد (ارسطو، ۱۳۶۲: ص ۱۱۴) و سیسرون ضمن اضافه کردن قید ضرررساندن به منافع عمومی به نظر ارسطو، آن را حقیقتی برتر می‌داند (عالم، ۱۳۷۷، ج ۲: ص ۱۷۰-۲۰۰). در دوره‌های بعد، برخی با ترکیب نظر ارسطو و سیسرون برای عدالت، برداشت مناسب‌تری ارائه کردند و در اروپای بعد رنسانس نیز این مفهوم با رویکردهای مختلفی مواجه شد. توماس هابز از عدالت، تفسیری زمینی ارائه داد و جامعه را صرفاً ابزاری برای رسیدن به منافع فردی دانست؛ هیوم عدالت و دیگر ارزش‌های اجتماعی را تابع سودمندی آنها دانست (بازارگاد، ۱۳۵۹، ج ۲: ص ۵۷۶-۵۸۵) و کانت با طرح وجدان اخلاقی، انصاف و قواعد کلی دیگر اندیشه‌های پیش از خود را درباره عدالت تعدیل کرد (فروغی، ۱۳۴۴، ج ۱: ص ۱۸) و نهایتاً در غرب معاصر، راولز عدالت را تبلور انصاف دانست (بلوم، ۱۳۷۳، ج ۲: ص ۷۵) و با الهام از اندیشه‌های کانت، ضمن راه‌دادن

اخلاق در دل لیبرالیسم (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱: ص ۵۶)، برداشت متفاوتی که با اصول لیبرالیسم در نظریه قرار داد اجتماعی سازگار است ارائه داد (قربان‌نیا، ۱۳۸۱: ص ۹۵).

در میان اندیشمندان اسلامی، فارابی بر اعطای صورت کامل تر هر شیئی و اعتدال در قوای انسانی و زندگی اجتماعی و طبرسی بر معنای برابری در عدالت تأکید کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ص ۱۰۳). خواجه نصیر عدالت را حاصل عمل به قوانین برآمده از شمار و در شمار اصلی‌ترین وظایف دولت می‌داند (طوسی، ۱۳۷۸: ص ۲۷۴)؛ ابن‌سینا نیز جامعه را در بستر کمال در حرکت می‌بیند و جمع سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت را که حد وسط اوصاف انسانی است، عدالت می‌شمرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ص ۲۳۵).

از معاصران، علامه طباطبایی برپاداشتن مساوات و موازنه بین امور را به‌طوری که هر چیز سهم مورد استحقاق خود را داشته باشد، عدالت می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ص ۱۲). در جای دیگر آن را حالت تعادل میان قوای مختلف قلمداد می‌کند که افراط و تفریط در هر یک موجب ظلم یا انظلام می‌شود (همان، ج ۱: ص ۳۷۰-۳۷۱ و ج ۳: ص ۱۱۴). استاد مطهری نیز آن را در محدوده حقوق طبیعی معنا می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۵۶-۵۹) که به‌عنوان یک فلسفه در آموزه دینی مورد توجه قرار گرفته و آن را اعطای حق به صاحب حق یا تجاوز نکردن به صاحب حق می‌داند (همو، ۱۳۶۸: ص ۵۴). شهید صدر عدالت را به‌عنوان سنتی تاریخی و رویکردی همه‌جانبه، با در نظر داشتن خلافت و مسئولیت انسان، آن را در چارچوب توزیع در ثروت و رشد آن مد نظر قرار می‌داد (صدر، ۱۴۲۹: ص ۳۶-۳۷).

۱. صورت‌های تجلی عدالت در قرآن

در قرآن، سه حوزه معنایی برای واژه عدل می‌توان یافت: یکی معنای مصطلح عدالت که در این نوشتار مورد نظر است؛ دیگری به معنای معادل و برابرداشتن چیزی (مانند: ۹۵؛ انعام: ۱) و سوم به معنای انحراف و عدول از حق (نمل: ۶۰). یکی از مفاهیم بسیار نزدیک به عدالت در قرآن، قسط است، به‌طوری که لغت‌شناسان معمولاً آن را به عدل ترجمه کرده‌اند و کمتر به تفاوت‌های آن دو توجه شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ص ۵؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ص ۵؛ راغب، ۱۴۱۲: ص ۶۷۰).

در قرآن عدالت گاه در مورد صفات نفسانی به کار گرفته می‌شود؛ یعنی اخلاق باطنی

فرد به دور از افراط و تفریط باشد مانند دستوری که خدا در مورد فراخواندن افراد عادل برای شهادت در برخی امور داده است: «إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيهِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ» (مائده: ۱۰۶)؛ عدالت همچنین گاه در آرا و داوری‌ها استفاده می‌شود: «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸) که به تعبیر مفسران آیه درباره عدالت در مقام داوری در تمام قضایای میان مردم و شئون مختلف آنان است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ص ۹۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ص ۳۷۸؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷: ص ۳۱۷). عدالت گاه در اعمال و اقوال و وظایف انفرادی و اجتماعی است، به طوری که بدون نقص و اضافه‌ای در مسیر حق باشد (انعام: ۱۵۲؛ نساء: ۳؛ شوری: ۱۵) و گاه در عموم موارد است که خدا به آن و تحفظش امر می‌کند (نسا: ۱۳۵) و مخالفت با آن و پیروی از هوای نفس را انحراف از مسیر حق قلمداد می‌کند (همان).

۲. گستره عدالت اجتماعی در قرآن

در قرآن واژه عدل به معانی مختلف آمده است؛ اما در اینجا مفهوم اجتماعی آن مد نظر است که در موارد گوناگون بدان اشاره شده است (نحل: ۹۰، انعام: ۱۵۲، حدید: ۲۵، نسا: ۵۸، حجرات: ۹، رحمن: ۹ و...)؛ همچنان که برخی مفسران معتقدند مفهوم عدل در آیاتی چون «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» (نحل: ۹۰) اگرچه به مفهوم مطلق آن نیز می‌باشد، از سیاق آیات می‌توان فهمید منظور، عدالت اجتماعی و انصاف بین خلق و تعامل به اعتدال با آنان است (طوسی، بی تا، ج ۶: ص ۴۱۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ص ۵۸۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲: ص ۳۳۲).

عدالت اجتماعی عرصه گسترده‌ای دارد که قرآن در ساحت‌های مختلف از آن سخن به میان آورده است. در قرآن عدالت هدف نبوت و فلسفه بعثت شمرده شده (حدید: ۲۵) و مشروعیت حاکمیت بر آن استوار دانسته شده است و همه مؤمنان مأمور شده‌اند تا بنای جامعه و حاکمیت را بر عدالت بگذارند (نساء: ۵۸) و فراتر از علایق شخصی و خویشی و قومی در رعایت حقوق همگانی از مسیر عدالت خارج نشوند (انعام: ۱۵۲-۱۵۳)؛ همچنین به پیامبر دستور داده است چنانچه داوری میان مؤمنان و حتی یهودیان را پذیرفت، به عدالت رفتار کند (حجرات: ۹؛ مائده: ۴۲).

قرآن عدالت در «حوزه اقتصاد و معیشت»، را اصلی مهم دانسته (انعام: ۱۵۲؛ حدید: ۲۵) و

بر یکی از بارزترین صورت‌هایش در حوزه مالی و اقتصادی تأکید کرده و با تعبیر مختلفی مانند «أَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ» (اعراف: ۸۵) بدان امر کرده است و روابط غیرعادلانه اقتصادی را نکوهش کرده و رعایت عدالت را از جمله شروط مهم اصلاح جوامع بشری دانسته است (هود: ۸۴، ۸۵ و ۸۸). در نظام اقتصادی قرآنی، به شیوه توزیع عادلانه منابع و ثروت‌های اولیه نیز اهمیت داده شده و مسئله توزیع سرآغاز مطالعات اقتصادی و مباحث تولید است (صدر: ۱۴۱۴، ج ۲: ص ۶۵). در این نظام ضمن سفارش اکید به فرائضی چون زکات که وسیله‌ای برای آزمایش مؤمنان است، به انفاق‌های مستحب و صدقات که موجب برقراری توازن اقتصادی و عدالت است، سفارش شده است.

بُعد اقتصادی عدالت، هم به ایجاد رفاه عمومی و معیشت کفافی مربوط است، مانند اینکه صدقات در این باره برای چند دسته به جهت معیشت کافی‌شان قرار داده شده (حشر: ۷؛ انفال: ۴۱؛ توبه: ۶۰؛ بقره: ۲۷۳؛ ذاریات: ۱۹) و از طرف مقابل، فقر یکی از دستاویزهای شیطان شمرده شده است (بقره: ۲۶۸) و هم مرتبط با تعدیل ثروت است که فاصله زیاد میان اقشار جامعه را برناتافته است؛ زیرا انباشتگی ناروای ثروت و تکاثر موجب غفلت از خداست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰: ص ۴۹۵-۴۹۶) و موجب احساس فقر بیشتر در میان فقرا می‌شود و با انباشتگی ثروت، اغنیا به غرور بیشتری دچار می‌شوند (رفیع پور، ۱۳۸۰: ص ۲۸۳)؛ بنابراین ضمن اینکه قرآن برای فقرا حقی در اموال قائل است (معارج: ۲۴-۲۵)، انباشت و عدم توزیع ثروت را اجازه نداده و حتی در مورد آن به عذاب الیم تهدید کرده است: «وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (توبه: ۳۴).

مهم‌ترین برنامه‌های قرآن برای عدالت اقتصادی در چند مورد به صورت شاخص‌تر بیان شده است. قرآن در برخی آیات، مصارف شش‌گانه‌ای را برای فی به منظور تعدیل ثروت بیان فرموده است (حشر: ۷)؛ در برخی آیات دیگر، نظام اقتصادی ربوی، برای ایجاد و تحقق عدالت نفی شده است (بقره: ۲۷۶ و ۲۷۸؛ آل عمران: ۱۳۰؛ نساء: ۱۶۱) و در آیاتی دیگر فقرا و نیازمندان به‌عنوان موارد انفاق معرفی شده‌اند (بقره: ۲۱۵) و برای برقراری تعادل و توازن میان فقرا و اغنیا در جامعه، به مؤمنان دستور داده شده از طریق انفاق، شکاف طبقاتی را کم کنند یا از بین ببرند (بقره: ۳، ۲۵۴، ۲۶۷ و ۲۷۴). علاوه بر آن، در اموال ثروتمندان حقوقی قرار داده شده و به آنان دستور داده شده جهت زدودن فقر در جامعه تلاش کنند.

این اقدامات مسلماً منجر به تعدیل ثروت در جامعه همراه با ایجاد رفاه و تکافل اجتماعی یعنی همیاری جمعی توأم با مسئولیت خواهد شد.

از جمله مفاهیمی که در قرآن، برابر نهاد بهره عادلانه قرار داده شده، واژه قسط است که اغلب در حوزه اقتصادی معنای بیشتر می‌یابد. برخی مفسران مقصود از این واژه را اخذ بهره عادلانه و ملازمت و میانه‌روی در همه امور و ترک افراط و تفریط می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج: ۸، ص: ۷۳)؛ همچنین ذیل آیه «لِيُقْوَمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵ و ۵۷) برخی مفسران معنای آیه را نزول میزان برای عادت دادن مردم به عدالت در معاملات دانسته‌اند که در نتیجه خسارت و ضرر و اختلالی در وزن‌ها پدید نخواهد آمد و نسبت میان اشیا مضبوط می‌شود؛ چون قوام اجتماع به معاملات و مبادلاتی است که بین آنان دایر است و معلوم است که قوام این معادلات و مبادلات در خصوص کالاهایی که باید وزن شوند، به این است که نسبت میان آنها محفوظ شود و این کار را ترازو انجام می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج: ۱۹، ص: ۱۷۲).

در «حوزه سیاست» نیز قرآن در نسبت میان شهروندان با حاکمیت، عدالت را از جمله سازوکارهای مهمی قلمداد می‌کند که با آن، امور جامعه به تناسب در جای شایسته خویش قرار می‌گیرد. برخی مفسران معتقدند چون سیاست و خلافت از نعمت‌های بزرگ در یک جامعه است، شکر چنین نعمتی عدالت‌ورزی است (همان، ج: ۱۷، ص: ۱۹۵). آیه «إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص: ۲۶)، به حضرت داوود که از جانب خداوند نبوت و حاکمیت سیاسی و تدبیر جامعه را داشت، حکم کردن به عدل را سفارش می‌کند و از کوتاهی و اجتناب از اجرای عدالت نهی می‌کند و آن را متابعت از هوا برمی‌شمرد که عذاب شدید به دنبال دارد (همان). به تعبیر برخی مفسران آیه «وَإِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸) حاوی امر خدا به حاکمان و والیان است که به عدالت در میان مردم برخورد کنند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج: ۳، ص: ۹۹). قرآن رعایت عدالت را حتی با گروه‌های مختلف اهل کتاب ضروری دانسته و در مواجهه با دشمنان و در سیاست خارجی فرارفتن از مرز عدالت را شدیداً نهی کرده است (بقره: ۱۹۰-۱۹۴؛ مائده: ۲، ۸ و ۴۲؛ نحل: ۱۲۶ و...). در حوزه سیاست و حقوق عمومی با استناد به برخی روایات می‌توان حکم به عدالت در آیه را در خصوص حاکمان جامعه دانست (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج: ۲، ص: ۱۰۱). برخی

مفسران نیز معتقدند منطق این آیه و آیات مشابه، اساس و زیربنای حکومت اسلامی است و حتی اگر جز این آیات، چیزی نازل نشده بود، کافی بود مسلمانان تمام احکام خود را بر آن بنا نهند (رشیدرضا، ۱۹۴۷، ج ۵: ص ۱۶۸)؛ پس این آیه بیان روشنی درباره عدالت‌ورزی در حوزه داخلی و خارجی است که حق هر انسان اعم از مؤمن و کافر و دوست و دشمن و سیاه و سفید است (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ص ۶۸۹).

در «حوزه حقوق» مانند شهادت، داوری و قضا که از دیگر ابعاد مورد عنایت قرآن است، بر لزوم عدالت در گفتار (نساء: ۱۲۹)، در شهود (بقره: ۲۸۲ و ۹۵) و داوری‌ها (انعام: ۱۵۲؛ نساء: ۵۸) تأکید شده است و ضمن سفارش به عدم متابعت از هوا در قیام به قسط (نساء: ۱۳۵)، سربازندگان از اجرای آن تهدید شده‌اند «وَإِنْ تَلَّوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (همان) و در یاری‌رساندن به مظلوم، به تخطی‌نکردن از جاده عدالت سفارش شده است (شوری: ۴۰-۴۱). جالب است که قرآن در اجرای عدالت در جزا، مصالحه، قضا و داوری، بین دوست و دشمن و مسلمان و غیرمسلمان تفاوتی قائل نشده و مردم را همچون دندانه‌های شانه دانسته است و حتی به تساوی در برخی عقوبات در احکام خود اکتفا نکرده، بلکه مراعات ضعیف و قوی را نیز کرده است به طوری که در جرایم، عقوبات را متناسب با آن ملاحظه کرده است؛ مثلاً عقوبت انسان آزاد را بیش از بردگان و گاه تا دو برابر در نظر گرفته و عقوبت کنیزی را که مرتکب عمل زشتی شود، نصف انسان آزاد خوانده است (نساء: ۲۵).

در «حوزه روابط خانواده» قرآن ضمن سفارش به تقدم عدالت بر احساسات و گرایش‌های گروهی (مائده: ۸) به اجرای عدالت در روابط خویشاوندی و عاطفی دستور داده (نساء: ۱۳۵) و حتی بر عدم جواز ازدواج متعدد در صورت ناتوانی از اجرای عدالت در مورد همسران تأکید کرده «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً» (همان: ۳) و افراد را در مورد ظلم به زن در صورت تعدد، پرهیز داده و به مراعات عدالت و اکتفا به یک همسر به عنوان بهترین راه برای منحرف‌نشدن از مسیر عدالت توصیه کرده است. مفسران منظور از عدالت در این آیه را عدالت در نفقه و رعایت حقوق همسری و طرز رفتار و کردار دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ص ۱۲؛ مکارم، ۱۳۷۴، ج ۴: ص ۱۵۵). قرآن در این آیه از جمله موارد جواز مشروعیت‌گزینه‌های چندهمسری را اطمینان به توانایی در اجرای عدالت بین همسران در

مورد هزینه زندگی و محبت یکسان می‌داند و در ضمن آن به پرداخت مهریه هنگام مطالبه آن که منطبق بر رعایت عدالت و پرهیز از ظلم به آنان است، دستور داده است (نسا: ۳)، پس به سبب ترس از عدم اجرای عدالت میان همسران، برخی فقها نیز مدلول صیغه امر در آیه «فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ زُبَاعَ» (همان) را به استحباب حمل کرده‌اند (حلی، ۱۳۸۷: ج ۳: ص ۳؛ نراقی، ۱۴۲۵ق: ص ۷۲۶)؛ البته برخی مفسران آیه را بر اباحه و ترخیص حمل کرده‌اند و این ترخیص در مقابل منع نکاح دختران یتیم به سبب ترس از اجرائشدن عدالت درباره حقوق آنان است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ص ۱۶۷-۱۶۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹: ص ۴۸۶).

۳. نسبت عدالت با حق و آزادی

قرآن مهم‌ترین رکن عدالت را حق دانسته که تحقق و عدم تحقق آن مشروط به آن است که صاحب حق به حق خود برسد (مطهری، ۱۳۷۳: ص ۲۱۲). در واقع می‌توان عدالت را به جزای بر عمل به قدر استحقاق و در مقابل، ظلم را به منع حقوق معنا کرد. خدا در تمام افعال تکوینی و تشریحی، هر چیزی را مطابق با حق «مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ» (احقاف: ۳) و به حسب شایستگی و ظرفیتشان به وجود آورده «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق: ۳) و عدل خدا نیز منطبق با حق است و در قرآن پیروی از حق و رعایت آن را هم باعث برقراری عدالت می‌داند: «وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّه يُهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ» (اعراف: ۱۸۱). حق و عدالت در قرآن فراتر از قوانین موضوعه و تعهدات اجتماعی دانسته شده‌اند که خود ملاک مشروعیت است. در واقع اگر هیچ قانون و عرف و شرعی هم به عدالت امر نمی‌کرد، باز حقیقتی بود (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۴: ص ۹۵۳-۹۵۴) و قبل از هر گونه قانونی در دنیا، عدالت و حقوق، در پیوندی ناگسسته وجود داشته‌اند؛ همان‌طور که علامه طباطبایی ملکه عدالت را ملکه‌ای راسخ به حسب واقع می‌داند نه به نظر عرف (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶: ص ۲۰۶). اگر عدالت اعطای حق به صاحب حق باشد، در نتیجه ضرورت اجرای عدالت جز همان تکلیف ناشی از جعل حقوق نیست؛ از این رو هر وقت پای حق کسی در میان باشد، عدالت موضوعیت می‌یابد. برخی مفسران ذیل آیاتی که به عدالت فرمان داده‌اند مانند «إِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا» (انعام: ۱۵۲)، آن را به معنای حرکت کردن بر

اساس حق تفسیر کرده‌اند (طوسی، بی تا، ج ۴: ص ۳۱۹). شهید مطهری پس از بیان معانی عدل، عدالت در برابر ظلم را در پیوند با حق کرده است (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۵۶). در واقع در ابتدا و در رتبه متقدم باید حقی باشد تا برای لزوم مراعات آن بتوان از عدالت که متأخر از ثبوت حق است، سخن گفت. در بیان این همبستگی برخی مفسران ذیل آیه «وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» گفته‌اند عدل، حکم بر مبنای کتاب و سنت است؛ چون عدالت حکم کردن بر اساس حق است و حق همان کتاب و سنت است و تا حکم بر این اساس نباشد، متصف به عدالت نمی‌شود (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ص ۵۵۵).

حق چون امری قراردادی نیست، می‌توان وجود حق و صاحب حق را پیش از اینکه احکام به دست ما برسد، تصور کرد؛ یعنی احکام بر اساس اینکه حق به صاحب آن برسد، تنظیم شده‌اند (مطهری، ۱۳۶۱: ص ۱۷۵). شهید صدر با استفاده از آیه «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹) با طرح نظر اصل تکافل اجتماعی، مبنای این اصل در تکافل دولت را حق مشترک همه مردم در منابع و ثروت‌های طبیعی بیان می‌کند (صدر، ۱۴۱۴: ص ۶۶۴) و در تکافل عام براساس رابطه برادری و وجود حق برادری بر پایه روابط عادلانه، بر کمک به نیازمندان جامعه تأکید دارد.

آزادی نیز از دیگر مفاهیم مهم است که اگرچه در قرآن نیامده، مفاد برخی آیاتی بر آن دلالت دارد (انعام: ۱۰۴؛ انفال: ۴۲؛ دهر: ۳؛ طور: ۲۱ و ۱۶؛ توبه: ۷۰). گرچه معمولاً در قرآن منظور از آزادی، آزادی فلسفی و تکوینی، است، لازمه آن آزادی تشریحی و قانونی نیز می‌باشد، به طوری که انسان در زندگی اجتماعی‌اش می‌تواند به آن تمسک کند؛ به همین جهت است که انسان با اراده خویش رفتارهای سودمندی را برمی‌گزیند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷: ص ۷۹). در اندیشه متفکران غرب که بارزترین آن در اندیشه راولز تبلور یافته، چون پایه‌های اخلاقی قراردادهای اجتماعی دانسته شده، ارتباط این دو به گونه‌ای است که اگر آزادی را از عدالت جدا کنیم، آنچه باقی می‌ماند، مدلل و قابل دفاع نخواهد بود (محمودی، ۱۳۷۶: ص ۱۰۵). در این نگاه، آزادی تأمین‌کننده عدالت است و الزامات عدالت در بسیاری از الزامات دمکراسی و آزادی متبلور است (واعظی، ۱۳۸۸: ص ۶۳).

در نگاه قرآن عدالت و آزادی هر دو حق طبیعی انسان‌اند و چون حق هیچ‌کس در جامعه نباید ضایع گردد و عدالت با حق الناس رابطه مستقیم دارد، اگر آزادی موجب ظلم

به دیگری گردد، مشروع نیست و هر چه که موجب ناسازگاری با عدالت به عنوان اصلی بنیادین باشد، محکوم به بطلان است؛ یعنی انسان اگر چه تکویناً آزاد است و مجبور به انتخاب راه و روش و حتی عقیده خاصی نیست، اما به لحاظ تشریحی، رها نیست و خدا او را مؤظف به راهی کرده که حقوق و آزادی دیگران خدشه‌دار نشود. رعایت عدالت خود متضمن آزادی است؛ زیرا مانع تضییع هر گونه حقی از افراد جامعه خواهد شد و آزادی را برای کلیت جامعه به ارمغان می‌آورد.

علامه طباطبایی معتقد است ممکن نیست زندگی اجتماعی که تداوم آن با همکاری و همراهی افراد است، بدون دست‌زدن به ترکیب آزادی افراد ادامه یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶: ص ۳۵۰-۳۵۱)؛ افزون‌بر آن هیچ عاقلی تردید نمی‌کند که آزادی مطلق انسان در جامعه، باعث اختلال و درهم‌ریختگی وضع و نظام اجتماعی می‌شود؛ چرا که پیکره اجتماع به مثابه بدن انسان است که گاه ممکن است در برخی موارد تمتعات و بهره‌های خود از دنیا را فدای امور دیگر کند. اما میزان محدودیت این آزادی‌ها بر حسب اختلاف جوامع و قوانین حاکم بر آنها است (همان: ۳۵۲)؛ بر همین اساس از نگاه قرآن، انسان گرچه طریق دلخواه را برای زندگی خود برمی‌گزیند و تحت سیطره کسی جز خدا نیست «وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ» (آل‌عمران: ۶۴) و هیچ کس را نیز نسزد که انقیاد و مطاوعت دیگری را طمع ورزد «مَا كَانَ لِيَشْرَ أَنْ يُوتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَ الْحُكْمَ وَ النَّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللَّهِ» (همان: ۷۹)، این وضعیت انسان در قبال خود و در ساحت فردی خود است و او در برابر علل و اسباب دیگر، محدود و گاه مقهور برخی علل و اسباب است. انسان به جهت اینکه مملوک خداست، در برابر ذات او نمی‌تواند آزاد باشد، بلکه به حکم عقل و به مقتضای بندگی باید امر او را اطاعت کند و حکم او را گردن نهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰: ص ۳۶۷-۳۷۰).

نکته قابل ملاحظه در تلقی از پیوند حق و آزادی با عدالت این است که نگرش‌های فردگرایانه یا جمع‌گرایانه همواره بر تحلیل رابطه میان این دو با عدالت سایه می‌اندازد؛ یعنی در یک نگاه، حق و آزادی فردی بر خیر جمعی مقدم می‌شود و در نگاه دیگر چون جامعه دارای هویت و اصالت است، پس متضمن حقوقی است و باید مد نظر باشد و در نگاه سوم هردوی آنها مدنظر است.

۴. زمینه‌های تحقق عدالت

در تحقق و اجرای عدالت، دو جنبه مهم که همچون دو روی یک سکه‌اند، همواره در قرآن مد نظر است: یکی وابسته به خود انسان‌ها و الزام‌های درونی و اصلاح وجود آنان است که مقتضای عدالت فردی آنان است و سویه دیگر مرتبط با سطوح بیرونی و اصلاحات ساختارها است. لایه اول، بیشتر مربوط به جنبه‌های فردی است که مقدمه و بستری برای فراهم آوردن ابعاد دیگر عدالت است. صیانت‌های نفسانی از تجاوز به حقوق دیگران و پافرازانگذاشتن از حق طبیعی خویش، به تدریج گستره حضور خود را به سطوح بالاتر اجتماعی نیز کشیده و خواهد توانست محور یک سیستم و ساختار در همه ابعاد جامعه باشد.

درباره جنبه اول، قرآن اجرای عدالت و عوامل مهم گسترش و زمینه‌ساز آن را در گرو تبعیت نکردن از هوای نفس (نساء: ۱۳۵؛ مائده: ۸)، توجه به معاد (اعراف: ۲۹)، توجه به کیفر خدا (مائده: ۲)، توجه به علم الهی (نساء: ۱۲۷ و ۱۳۵؛ مائده: ۸) و تقوای الهی (بقره: ۱۹۴ و ۲۸۲؛ نساء: ۱۲۹؛ مائده: ۲؛ حجرات: ۹-۱۰) دانسته است.

در جنبه دیگر تحقق و اجرای عدالت، ابعاد مختلف ساختاری مد نظر است. قرآن از جمله زمینه‌های مهم اجرای عدالت را قانونی می‌داند که پاسخگوی نیازهای بشر باشد؛ چراکه عدالت بر ایند حاکمیت قانون است و انتظار افراد جامعه از اقامه و اجرای قانون، چیزی جز اجرای عدالت نیست. قوانین الهی بر دو نوع‌اند: یکی قوانین تکوینی که نظام حاکم بر جهان هستی است و در نهاد همه موجودات به ودیعه نهاده شده و چون حسب مفاد عدالت، هر چیز در جایگاه اصلی خود قرار گرفته، به صورت عادلانه تنظیم شده است. دیگری قوانین تشریحی است که مختص انسان است که خدا به‌عنوان قانونگذار عادل، قوانین خود را به واسطه پیامبران به مردم ابلاغ کرده و روابط آنان را به شکل عادلانه تنظیم کرده است: «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَّ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» (بقره: ۲۱۳).

قانونگذار باید از تمام اسرار وجودی جامعه باخبر و بر همه روابط انسانی احاطه داشته باشد تا بتواند با قوانینی که وضع می‌کند، تمام استعدادها را نهفته در افراد را به مرحله ظهور برساند. قانونگذار حقیقی در عین اینکه تمام جوانب زندگی بشر را لحاظ می‌کند، از

هرگونه لغزش و خطایی بر حذر است و منافع جامعه را در نظر دارد. بر پایه این شرایط، بر اساس توحید در ربوبیت تشریحی، تنها خدا است که با علم مطلقش، قوانین حاکم بر افراد و جوامع انسانی را وضع می‌کند و بر پایه توحید در عبودیت، انسان مکلف است فقط از دستورها و قوانین او اطاعت کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۳: ص ۴۹) و خدا می‌تواند قانون کامل را در اختیار بشر قرار دهد و این شرایط به گواهی قرآن «وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵) از عهده انسانی که دارای علمی اندک و محدود است و رفتار و روابطش را بنابر درک و شناخت ناقص خود تنظیم می‌کند، ساخته نیست (خمینی، ۱۳۷۳: ص ۲۱۷).

در زمینه اجرای قوانین نیز قرآن اجرای قوانین الهی را به‌طور عادلانه و بدون هیچ تفاوتی و طیفه تمام شهروندان دانسته و آن را با خطابات ایمان‌آوردندگان «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» (نساء: ۱۳۵) و ناس «لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)، بیان کرده است.

قضاوت و داوری از دیگر زمینه‌هایی است که قرآن برای اجرای عدالت بدان اهتمام دارد. خداوند در زمینه داوری‌ها، در صورتی که ترک حکم موجب ضرر نباشد، گاه پیامبر را مخیر بین قضاوت یا عدم قضاوت کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ص ۳۴۱)؛ اما لکن در صورت قبول داوری، جز به عدل و قسط نباید حکم کند: «إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ» (مائده: ۴۲).

در حوزه حاکمیت و مدیریت، قرآن عملکرد حاکمان را زمینه‌ساز عدالت می‌داند و مبنای مشروعیت رهبران جامعه را صرفاً به تناسب انطباق با موازین دین و رفتارهای عادلانه‌ای می‌داند که دین ترسیم می‌کند؛ همچنان که از فلسفه وجودی رسالت و تکلیف قرآن بر پیامبران مبنی بر اجرا و گسترش عدالت در جامعه، می‌توان این نقش مهم را فهمید (شوری: ۱۵؛ اعراف: ۲۹؛ یونس: ۴۷).

در امور اقتصادی، اصلی‌ترین عاملی که در جامعه باعث به‌وجود آمدن عدم تعادل و توازن و در نتیجه پدیدار شدن تکاثر و نهایتاً طغیان از امر خدا می‌شود، دل به اسباب ظاهری بستن و احساس بی‌نیازی از پروردگاری است که به او انعام کرده است: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ» (علق: ۶-۷؛ رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰: ص ۳۲۵) که اغلب این طغیان به سبب داشتن اموال و فامیل به وجود می‌آید. ظلم اقتصادی مسلماً برابری سیاسی و حقوقی

را نیز می‌تواند از بین ببرد (کاتوزیان، ۱۳۷۸: ص ۳۱). در واقع اگر در سراسر تاریخ انسانی عمده‌ترین مشکل انسانیت، اجرانشدن عدالت بوده، این بی‌عدالتی‌ها و ظلم‌ها اغلب یا تماماً ریشه در ظلم اقتصادی داشته است (حکیمی، ۱۳۷۶: ص ۱۳۲-۱۳۳) و قرآن برای محرومان و تنگدستان و از بین بردن زمینه‌های ظلم و نابرابر اقتصادی حقی را معین کرده و حق آنان را در اموال اغنیا به رسمیت شناخته است (ذاریات: ۱۹). در روایات نیز عدالت موجب غنای اقتصادی جامعه و زمینه‌ساز رفاه اقتصادی افراد جامعه دانسته شده است: «إِنَّ النَّاسَ يَشْتَعُونَ إِذَا عُذِلَ عَلَيْهِمْ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۲: ص ۲۶۷).

در حوزه فرهنگ و اخلاق، برای اجرا و گسترش اعتدال جامعه، گریز و گزیری جز اجرای عدالت فرهنگی و اخلاقی جهت بهبود وضعیت اقتصادی، سیاسی و قضایی نیست. در واقع عدالت اقتصادی و سیاسی نمی‌تواند محقق شود، مگر آنکه عدالت در حوزه فرهنگی که زمینه‌ساز و مقدمه تعادل همه‌جانبه در جامعه است محقق گردد؛ بدین جهت قرآن برای اجرای عدالت می‌فرماید: «لِيُقِيمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) و به تعبیر برخی مفسران سخن از خودجوشی مردم در این امر می‌زند و نگفته است هدف این بوده که انبیا مردم را به عدالت مجبور کنند، بلکه هدف این بوده که مردم چنان ساخته شوند که خود مجری قسط و عدل باشند؛ اما چون مردم گاه سرکشی می‌کنند، الزامات دیگری (أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ) را تشریح کرده است (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۳: ص ۳۷۰).

۵. موانع تحقق عدالت

نظام کلان هستی، از جمله شاکله وجودی و نظام فطرت انسان، فعل خدا و عین عدالت است؛ پس انطباق انسان‌ها با فطرت خود و ملازم صدق بودن، موجب عدالت است و رهنمون انسان‌ها به سوی عدالت می‌باشد؛ پس آنچه خلاف فطرت باشد، ظلم و ظلم‌گناه است. از طرفی عدل و قسط الهی، شاهد بر وحدانیت و یگانگی او است؛ بنابراین عدالت و توحید رابطه مستقیمی با یکدیگر دارند و می‌توان مهم‌ترین دلیل را که باعث از میان رفتن عدالت اجتماعی می‌شود، در باورنداشتن به توحید، علم و قدرت الهی و اعتقادداشتن به معاد دانست.

پیروی از هوای نفسانی چه در ساحت فردی و چه اجتماعی از دیگر موانع است که در

اطلاق آیه «فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ أَنْ تَعْدِلُوا» (نساء: ۱۳۵) ریشه و سرچشمه ستم‌ها دانسته شده است (مائده: ۴۸؛ شوری: ۱۵). در مورد واژه «أَنْ تَعْدِلُوا» در این آیه، برخی مفسران احتمالاتی مانند گذر از حق، یا تجاوز از اقامه شهادت داده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۳: ص ۳۵۶)؛ اما چندان تفاوتی در معنا ندارد و نتیجه هر دو برداشت، سفارش به پرهیز از هوای نفس است که موجب رعایت عدالت می‌گردد.

اگر عدل به معنای رعایت حقوق افراد است، به قرینه مقابله، ظلم نقطه مقابل آن است که در ابعاد مختلف مانع اجرای آن می‌شود. پایمال‌سازی عدالت و ظهور ظلم، زمانی که در جامعه گسترش یابد، موجب عذاب جامعه (بقره: ۵۹) و هلاک امت می‌شود (حج: ۴۵). برخی منظور از «قوامین به قسط» در آیه ۱۳۵ سوره نساء را به اعتبار به کارگیری صیغه مبالغه، قوامینی دانسته‌اند که کمال مراقبت در مورد هواهای نفسانی به خرج می‌دهند و قیامشان کامل‌ترین و تام‌ترین است و از راه عدالت عدول نمی‌کنند و به راه ظلم نمی‌افتند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ص ۱۰۸).

عداوت از دیگر موانعی است که در آیه «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا» (مائده: ۸) به آن اشاره شده است. این آیه به مسلمانان هشدار می‌دهد کینه‌توزی‌های گروهی ممکن است شما را به تعدی و خروج از دایره عدالت وا دارد؛ پس تأکید می‌کند حتی بغض کفار به مسلمانان نباید موجب انحراف مسلمانان از مجرای عدالت و جور بر آنان شود. اقتضای تقوا و نیکوکاری، رفتارهای تلافی‌جویانه حتی با دشمنان نیست و چنین چیزی تعدی و خروج از مسیر عدالت است (مائده: ۲).

سودجویی افراد در زمینه‌های اقتصادی از موانع دیگر اجرای عدالت است که در قرآن بدان اشاره شده است (انعام: ۱۵۲؛ هود: ۸۴؛ رحمن: ۷ و ۹) که کم‌فروشی (تطفیف) در کیل و وزن از مصادیق مهم آن است (مطففین: ۱-۳) و عمدتاً در معاملات اقتصادی صورت می‌گیرد و مانع اجرای عدالت است. در آیه «أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ» (هود: ۸۵) بر ادای حقوق عادلانه مردم هنگام وزن و کیل تأکید شده و به قرینه ادامه آیه، ادا نکردن حقوق و تطفیف از رفتارهای ظالمانه و از موانع اجرای عدالت خوانده شده است. اگرچه این آیه در مورد خرید و فروش‌های مالی است، به دلالت «لَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ»، به عقیده برخی مفسران به معنای کوتاهی و تعلل در حقوق مردم است (مقاتل بن سلیمان،

۴۲۳ق، ج: ۲؛ ص: ۲۹۴)؛ همچنان که برخی آن را در مفهوم عام عدالت گرفته‌اند (اندلسی، ۴۲۰ق، ج: ۶؛ ص: ۱۹۶). نیز به قرینه «لَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» و به اعتبار اینکه تعاملات اجتماعی انسان اغلب بر اساس این گونه تلاش‌ها و رفع ضرورت‌های اجتماعی صورت می‌گیرد و بر دیگر روابط اثرگذار است، آیه برای همه رفتارهای ظالمانه که حقی در آن ضایع گردد، عمومیت دارد.

مصلحت‌اندیشی‌های ناحق، از موانع دیگر است. بنا به تأکید قرآن، اجرای قسط و عمل بر اساس عدالت را هرچند به زیان شخص یا خویشاوندان باشد، نباید مهمل گذاشت (نساء: ۱۳۵).

انحصارطلبی و رفتارهای تبعیض‌آمیز نیز از موانع دیگر و از خطرناکترین ضدارزش است که موجب انحطاط اخلاقی و فساد اجتماعی و سیاسی ملت می‌شود. قرآن از اقوامی نام می‌برد که به سبب تعصب و انحصارطلبی، شرط هدایت را یهودی یا مسیحی بودن می‌دانند: «قَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا» (بقره: ۱۳۵). قرآن با رد این انحصارها، هدایت را فارغ از نژاد و طبقه، تنها از طرف خدا می‌داند «قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهَدَى» (همان: ۱۲۰) و می‌گوید اینان به سبب خودبرتربینی، بر این باور بودند که بهشت و آخرت فقط از آن یهود است؛ چون فرزندان و محبوبان خدایند (مائده: ۱۸؛ جمعه: ۶). قرآن صرفاً داشتن صبغه الهی را بااهمیت می‌شمرد و می‌فرماید انحصارطلبی‌های انسانی موجب می‌شود افراد نه تنها آیین خود را تنها راه منحصر بدانند، بلکه همواره بشر را بردگان خود و همه امکانات هستی را ویژه خود قلمداد کنند (نساء: ۵۱-۵۴). از منظر قرآن، این اعتقادات موجب رفتارهای استبدادی و استکباری و تبعیض‌آمیز در برابر دیگران می‌شود (آل‌عمران: ۷۵). در حوزه سیاست و قدرت نیز افراد تمامیت‌خواه، با هرگونه مشارکت مخالف‌اند و سعی در اعمال نظر خود دارند (غافر: ۲۹) و رفتارهای ابلیسی و فرعون‌ی از خود بروز می‌دهند، تا آنجا که بر اساس این انحصارطلبی‌ها و خودبرتربینی‌ها، فرعون خود را خداوند برتر معرفی می‌کند (شعرا: ۲۹؛ قصص: ۲۸).

برخی در ذیل آیه «أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ» (رحمن: ۸) مراد از میزان را عدل گرفته‌اند (طوسی، بی تا، ج: ۹؛ ص: ۴۶۵) که در تعبیر برخی دیگر از مفسران هم به میزان و عدل حسی گفته می‌شود و هم به میزان معنوی (امین، ۱۳۶۱، ج: ۱۲؛ ص: ۱۵۹)؛ بر این اساس تجاوز از حدود

و افراط و طغیان در امور از دیگر موانع اجرا و گسترش عدالت قلمداد می‌شود؛ زیرا معادله، موازنه اسباب است و تجاوز از حد در عدل، در نگاه قرآن، طغیان و افراط به‌شمار می‌رود. تفاوت غیرطبیعی و ایجاد شکاف میان فقرا و ثروتمندان در جامعه نیز از دیگر موانعی است که باعث به‌وجود آمدن تمایز یافتگی و گروه‌بندی‌های منزلتی می‌شود که در نهایت می‌تواند ایجاد طبقه اجتماعی در جامعه کند (کوئن، ۱۳۷۹: ص ۲۳۹). قرآن این تمایز بندی را در قالب طبقه مترف و مستکبر بیان کرده است. اینان طبقه‌ای از مرفهان و متنعمانی هستند که فزونی نعمت‌ها آنان را به طغیان وا داشته است (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۳: ص ۲۳۰) و نفس‌هایشان سست و در فسق و فجور غوطه‌ور است و به مقدسات و ارزش‌ها توهین کرده، متعرض اعراض و حرمت‌ها می‌گردند و چون اینان همواره ایمان نمی‌آورند، خدا نیز به آنان وسعت می‌دهد تا فساد کنند و براساس سنت استدراج آنان را به هلاکت برساند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ص ۳۶۲). نابودی قوم مدین و ثمود به سبب انحرافات اقتصادی و فساد، احتکار، خصوصی کردن ثروت‌های عمومی و فاصله‌های طبقاتی، نمونه چنین سنت خداوندی است.

نتیجه‌گیری

قرآن عدالت را ملکه‌ای انسانی برشمرده است که از سرچشمه فطرت ناشی می‌شود و دارای عرصه گسترده‌ای است که در ساحت‌های مختلفی از آن سخن به میان آمده است. مجموعه احکامی که در حوزه اقتصاد، سیاست، حقوق و خانواده در قرآن آمده، همگی بر اساس این اصل مهم استوار است؛ زیرا در زمره مفاهیم و نیازهای فطری آدمی قرار دارد که تحصیل سعادت انسانی با آن رقم می‌خورد. در شرایع آسمانی این اصل مهم به‌عنوان بنیادی‌ترین هدف اجتماعی پیامبران معرفی شده است که خدا به اجرای آن امر می‌کند، تا آنجا که هدف از تشریح دین، ارسال رسل، انزال کتب و میزان، تحقق عدالت بیان شده است.

منطق قرآن نظام تکوین و سنگ بنای جامعه را بر عدالت استوار می‌داند؛ پس می‌تواند جریان سیال و پرنفوذ خود را به تمام شاخه‌ها انتقال، بسط و گسترش دهد و تمام حوزه‌ها و زیرمجموعه‌های نظری و عملی را عادلانه سازد؛ بنابراین عدالت اگرچه مفهومی ارزشی

است، در بستر هستی جریان دارد و ضمن معطوف بودن به ایمان، فلسفه اجتماعی و بنیادی ترین آرمان جامعه قلمداد می شود.

یکی از پرچالش ترین مباحثی که امروزه در مباحثات اجتماعی مطرح است و سرچشمه بسیاری از منازعات نظری شده است، نسبت میان حق و آزادی با عدالت است. حق و عدالت در قرآن فراتر از قوانین موضوعه و تعهدات اجتماعی دانسته شده که دارای پیوندی ناگسستنی است و خود ملاک مشروعیت است. آزادی نیز به رغم اینکه حق طبیعی انسان است، در منطق قرآن اگر موجب ظلم به دیگری گردد، فاقد مشروعیت است؛ بنابراین هر چه موجب ناسازگاری با عدالت است، محکوم به بطلان است. رعایت عدالت از نگاه قرآن خود متضمن آزادی است؛ زیرا مانع تضییع هر گونه حقی از افراد جامعه خواهد شد و آزادی را برای کلیت جامعه به ارمغان می آورد.

در تحقق این مهم، دو جنبه اساسی به عنوان دو روی یک سکه مورد نظر است: یکی وابسته به اصلاح درون خود انسان است که جنبه فردی دارد و دیگری مربوط به سطوح بیرونی و اصلاح ساختاری است که شکلی نهادی دارد و در حوزه های قانون، قضاوت و داوری، حاکمیت و مدیریت، اقتصادی و فرهنگ و اخلاق جریان دارد.

قوام و ثبات یک نظام در هریک از این حوزه ها منوط به تعدیل کارآیی تمام بخش های آن است که با دمیدن روح عدالت در لایه های مختلف آن صورت می گیرد و در این راستا کارکرد مهم عدالت در این نظام و عمدتاً در بخش های مختلف حیات بشری، برای اصلاح امور و سعادت و سلامت زندگی اوست که مستقرسازی نظامی که انبیا دنبال می کردند، پیگیری شود.

کتابنامه

۱. ابن سینا (۱۴۰۴ق)، الاشارات و التنبیها، تهران: دفتر نشر کتاب.
۲. ابن ادريس حلی، محمد بن منصور (بی تا)، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی، تحقیق: مؤسسه نشر اسلامی، قم: بی تا.
۳. ابن عاشور (بی تا)، التحرير و التویر، تحقیق: مؤسسة التاریخ، بیروت: [بی تا].
۴. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقائیس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. عسکری، ابوهلال (۱۴۱۲ق)، فروق اللغویه، قم: جامعه مدرسین.
۶. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۱)، عدالت در نظام سیاسی اسلام، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. ارسطو (۱۳۶۲)، «اخلاق نیکوماخوسی»، مجموعه فلسفه اجتماعی: منتخب آثار، [بی جا] مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. امین اصفهانی، سیده نصرت (۱۳۶۱)، مخزن العرفان فی تفسیر القرآن، تهران: ناشر نهضت زنان مسلمان.
۹. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحيط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر.
۱۰. انصاری، شیخ مرتضی (۱۳۷۴)، کتاب المکاسب، قم: نشر دهقانی.
۱۱. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
۱۲. بلوم، ویلیام تی (۱۳۷۳)، نظریه های نظام سیاسی، ترجمه: احمد تدین، تهران: نشر آران.
۱۳. بازارگاد، بهاء الدین (۱۳۵۹)، تاریخ فلسفه سیاسی، تهران: زوار.
۱۴. حسینی عاملی، سید محمد جواد (۱۴۲۲ق)، مفتاح الکرامه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۵. حکیمی، محمد (۱۳۷۶)، معیارهای اقتصادی در تعالیم رضوی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۶. حلی، حسن بن یوسف بن المطهر الاسدی (۱۳۸۷)، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم: اسماعیلیان.

۱۷. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳)، حکومت از دیدگاه امام خمینی علیه السلام، تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۸. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۹)، تحریر الوسيله، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۹. رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ق)، مفاتيح الغیب (تفسیر کبیر)، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دمشق: دارالقلم، الدار الشامیه.
۲۱. الرز، جان (۱۳۸۵)، عدالت به مثابه انصاف، ترجمه: عرفان ثابتی، تهران: ققنوس.
۲۲. رشیدرضا، محمد (۱۹۴۷م)، تفسیر المنار، قاهره: دارالمنار.
۲۳. رفیع پور، فرامرز (۱۳۸۰)، توسعه و تضاد، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۴. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲ق)، فی ظلال القرآن، بیروت - قاهره: دارالشروق.
۲۵. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، فتح القدير، دار ابن کثیر، دمشق، بیروت: دارالکلم الطیب.
۲۶. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۴ق)، اقتصادنا، بیروت: دارالتعاریف للمطبوعات.
۲۷. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۹ق)، الاسلام یقود الحیاة، قم: دارالصدر.
۲۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۳۰. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۸)، اخلاق محتشمی، تصحیح: حمیدتقی دانش، تهران: کویر.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت: بی تا.
۳۲. عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، العین، تصحیح: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، قم: هجرت.
۳۴. فروغی، محمدعلی (۱۳۴۴)، سیر حکمت در اروپا، تهران: زوار.
۳۵. قربانیا، ناصر (۱۳۸۱)، عدالت حقوقی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۳۶. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق)، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
۳۷. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۸)، گامی به سوی عدالت، تهران: انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
۳۸. کوئن، بروس (۱۳۷۹)، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه: غلام عباس توسلی و رضا فاضل، تهران: انتشارات سمت.
۳۹. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۸)، «زاویه ای دیگر: معنای عدالت در قرآن»، مجله آیین، ش ۲۴ و ۲۵.
۴۰. محمودی، سید علی (۱۳۷۶)، عدالت و آزادی، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
۴۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۳)، معارف قرآن، قم: مؤسسه در راه حق.
۴۲. مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز کتاب للترجمه و النشر.
۴۳. مطهری، مرتضی (۱۴۲۰ق)، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: حکمت.
۴۴. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، مجموعه گفتارها، تهران: صدرا.
۴۵. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، نظری به نظام اقتصادی اسلام، تهران: صدرا.
۴۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، عدل الهی، تهران: صدرا.
۴۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، اسلام و مقتضیات زمان، تهران: صدرا.
۴۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، قم: صدرا.
۴۹. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، تفسیر الکاشف، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۰. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۰ق)، المقنعه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵۱. مقاتل بن سلیمان بلخی (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث.
۵۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۳. مگی، برایان (۱۳۷۷)، فلاسفه بزرگ، ترجمه: عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۵۴. نائینی، محمد حسین (۱۳۸۲)، تنبیه الامه و تنزیه المله، قم: بوستان کتاب.

۵۵. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (۱۴۲۵ق)، الحاشیه علی الروضه البهیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۵۶. نراقی، مهدی (بی تا)، جامع السعادات، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۵۷. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

۵۸. واعظی، احمد (۱۳۸۸)، نقد و بررسی نظریه عدالت، قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.



References in Arabic / Persian

1. Akhavan Kazemi, Bahram (1381 SH), *justice in political system of Islam*, Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.
2. Alem, Abdorahman (1377 SH), *the history of political philosophy of the West*, Tehran: The Office for Political and International Studies.
3. Amin Esfahani, Sayyideh Nosrat (1361 SH), *Makhzan al-Irfan fi Tafsir al-Qur'an*, Tehran: The Publications for Movement of Muslim Women.
4. Andelosi, Abuhayan Mohammad Ibn Yusof (1420 AH), *al-Bahr al-Mohit fi al-Tafsir*, Beirut: Dar al-Fikar.
5. Ansari, Shaikh Mortaza (1374 SH), *Kitab al-Makasib*, Qom: Dehaghani Publications.
6. Aristotle (1362 SH), *Nicomachean Ethics, a series of social philosophy: selected works*, The Center for Scientific and Cultural Publications.
7. Asgari, Abuhilal (1412 AH), *Forough al-Loqaviyah*, Qom: Society of Seminary Teachers.
8. Avicenna (1404 AH), *al-Isharat va al-Tanbihat*, Tehran: the Office for Publications of Books.
9. Bahrani, Sayyid Hashem (1416 AH), *al-Borhan fi Tafsir al-Qur'an*, Tehran: Be'that Foundation.
10. Bluhm, William T (1373 SH), *Theories of political system*, translated by Ahmad Tadayon, Tehran: Aran Publications.
11. Bruce, Cohen (1379 SH), *the principles of sociology*, translated by Qolam Abbas Tavasoli and Reza Fazel, Tehran: Samt publications.
12. Farahidi, Khalil Ibn Ahmad (1410 AH), *al-Ain*, corrected by Mahdi Makhzoumi and Ibrahim Sameraei, Qom: Hijrat.
13. Fazlollah, Sayyid Mohammad Hossain (1419 AH), *Tafsir min Vahy al-Qur'an*, Beirut: Dar Milak le Taba'at va al-Nashr.
14. Foroughi, Mohammad Ali (1344 SH), *Wisdom in Europe*, Tehran: Zavar.
15. Hakimi, Mohammad (1376 SH), *Economic criteria in Imam Reza's teachings*, Qom: Islamic Propagation office of Qom Seminary Publications.
16. Helli, Hassan Ibn Yusof ibn al-Motahar al-Asadi (1387 SH), *Izah al-Fawa'ed fi Sharh Mishkat al-Qava'ed*, Qom: Esmaeilian.

17. Hosseini Ameli, Sayyid Mohammad Javad (1422 AH), *Miftah al-Kiramah*, Qom: Islamic Publications Institute.
18. Ibn Ashour, *al-Tahrir va al-Tanvir*, Beirut: Al-Tarikh Institute.
19. Ibn Faris, Ahmad Ibn Faris (1404 AH), *Mo'jam Maqa'eis al-Loqat*, Qom: Maktab al-A'alam al-Islami.
20. Ibn Idris Helli, Mohammad Ibn Mansour, *al-Sara'er al-Havi le Tahrir al-Fatawa*, Qom: Islamic Publications Office.
21. Katuzian, Naser (1378 SH), *A Step towards Jusitice*, Tehran: the Publications of faculty of political sciences and law.
22. Khomeini, Ruhollah (1373 SH), *Government from the Viewpoint of Imam Khomeini*, Tehran: Islamic Culture and Guidance Publications.
23. Khomeini, Ruhollah (1379 SH), *Tahrir al-Vasilah*, Qom: The institute for Preparation and Publications of Imam Khomeini's Works.
24. Magee Bryan (1377 SH), *The Big Philosophers*, translated by Ezatollah Fouladvand, Tehran: Kharazmi.
25. Mahmoudi, Sayyid Ali (1376 SH), *Justice and Freedom*, Tehran: the cultural Institute of Andisheh Mo'aser.
26. Makarem Shirazi, Naser (1374 SH), *Tafsir Nemouneh*, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
27. Maqatel Ibn Solaiman Balkhi (1423 AH), *Tafair Maqatel Ibn Solaiman*, Beirut: Dar Ihya al-Toras.
28. Misbah Yazdi, Mohammad Taqi (1373 SH), *Knowledge of the Qur'an*, Qom: Dar Rahe Haq Institute.
29. Mofid, Mohammad Ibn Na'aman (1410 AH), *Al-Moqniah*, Qom: the Institute for Islamic Publications.
30. Moghnieh, Mohammad Javadd (1424 AH), *Tafsir al-Kashif*, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
31. Mojtahed Shabstari, Mohammad (1388 SH), another angle, the meaning of justice in the Qur'an, *Journal of Ayeen*, no.24&25.
32. Mostafavi, Hassan (1402 AH), *al-Tahqiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim*, Tehran: The Center for Translation and Publications of Books.

33. Motahari, Morteza (1361 SH), *a series of speeches 1*, Tehran: Sadra.
34. Motahari, Morteza (1368 SH), *a glimpse at the economic System of Islam*, Tehran: Sadra.
35. Motahari, Morteza (1372 SH), *Divine justice*, Tehran: Sadra.
36. Motahari, Morteza (1373 SH), *Islam and the time needs*, Tehran: Sadra.
37. Motahari, Morteza (1384 SH), *a series of works, Qom*: Sadra.
38. Motahari, Morteza (1420 AH), *a brief examination for principles of Islamic economy*, Tehran: Hikamt.
39. Naeeni, Mohammad Hossain (1382 SH), *Tanbih al-Omah va Tanzih al-Milah*, Qom: Bustan Kitab.
40. Naraqi, Mahdi, *Jame' al-Sa'adat*, Beirut: al-A'alami al-Matbu'at Institute.
41. Naraqi, Mola Ahmad Ibn Mohammad Mahdi (1425 AH), *al-Hashiyah ala al-Rawzah al-Bahiyah*, Qom: the Office for Islamic Publications.
42. Nouri, Hossain Ibn Mohammad Taqi (1408 AH), *Mostadrik al-Vasa'el*, Beirut: Alulbayt Institute.
43. Pazargad, Bahodin (1359 SH), *History of political philosophy*, Tehran: Zavar.
44. Qorbannia, Naser (1381 SH), *Legal Justice*, Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought.
45. Rafipour, Faramarz (1380 SH), *development and opposite*, Tehran: Intishar Joint Stock Company.
46. Ralz, John (1385 SH), *justice as fairness*, translated by Erfan Sabeti, Tehran: Qoqnous.
47. Raqeb Esfahani, Hossain Ibn Mohammad (1412 AH), *Mofradat alfaz al-Qur'an*, Beirut: Damascus: Dar al-Qalam, al-Dar al-Shamiyah.
48. Rashid Reza, Mohammad (1947), *Tafsir al-Minar*, Cairo: Dar al-Minar.
49. Razi, Fakhroddin (1420 AH), *Mafatih al-Qayb (Tafsir Kabir)*, Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
50. Sadr, Sayyid Mohammad Baqir (1414 AH), *Iqtisadona*, Beirut: Dar al-Ta'arif le al_Matbu'at.
51. Sadr, Sayyid Mohammad Baqir (1429 AH), *al-Islam Yaqud al-Hayah*, Qom: Dar al-Sadr.

52. Sayyid Ibn Qotb Ibn Ibrahim Shazali (1412 AH), *fi Zalal al-Qur'an*, Beirut-Cairo: Dar al-Shorugh.
53. Shokani, Mohammad Ibn Ali (1414 AH), *Fath al-Qadir, Dar Ibn Kathir*, Damascus, Beirut: Dar al-Kalem al-Tayib.
54. Tabarsi, Fazl Ibn Hassan (1372 SH), *Majma'a al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Tehran: Naserkhosro Publications.
55. Tabatabaei, Sayyid Mohammad Hossain (1417 AH), *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Qom: The Office for Islamic Publications of Society of Teachers.
56. Tusi, Khajeh Nasirodin (1378 SH), *Mohtashami Ethics*, corrected by Hamid Taqi Danesh, Tehran: Kavir.
57. Tusi, Mohammad Ibn Hassan, *al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*, Dar Ihya al-Toras al-Arabi, Beirut.
58. Vaezi, Ahmad (1388 SH), *a critique and examination of the theory of justice*, Qom: Imam Khomeini Institute.

