

جایگاه توان اندیشه‌ورزی و برابری ذاتی انسان‌ها در عدالت اجتماعی

ابوذر نوروزی*
سید کاظم سیدباقری**
رضا برنجهکار***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۰۱ تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۱/۰۷

چکیده

خوانشی که در مکاتب مختلف از انسان وجود دارد، بر عرصه‌های گوناگون عدالت اجتماعی از جمله مفهوم، اصول، مسائل و قواعد تأثیر مستقیم دارند. محور این نوشتار بررسی جایگاه توان اندیشه‌ورزی و برابری ذاتی انسان‌ها همسو با غایت فرجامین آفرینش از ابعاد انسان‌شناختی در عرصه عدالت اجتماعی است. رهاورد این بررسی که به روش توصیفی-تحلیلی است، این است که توان اندیشه‌ورزی و برنامه‌ریزی و برابری ذاتی انسان‌ها در خلقت آغازین به عنوان مبانی انسان‌شناختی در گستره عدالت اجتماعی اسباب جهت‌گیری‌ای خاص در این حوزه ایجاد می‌کنند. عدالت اجتماعی دارای حوزه‌های مختلف مربوط به عقل نظری و عقل عملی است. مباحث ناظر به عدالت اجتماعی در عقل عملی می‌بایست با هدف آفرینش در عقل نظری سازواری داشته باشند و الزامات مربوط به آن در عقل عملی و ابزاری نیز می‌بایست با غایات عقل نظری همسو باشند. انسان عاقل بر اساس کارکردهای نظری، عملی و ابزاری می‌تواند برای حرکت در جهت کمال و رسیدن به جامعه عاقل محور برنامه‌ریزی کند. از الزامات عقل عملی همسو با غایت عقل نظری، برابری ذاتی انسان‌ها در آفرینش است. این مبنا در عقل عملی ما را ملزم می‌کند در استحقاق‌های برابر، تساوی را رعایت کنیم. حاصل این مبنا در عرصه عدالت اجتماعی، اعطای حقوق اولیه بدون تبعیض در شرایط برخورداری مساوی به همگان است.

واژگان کلیدی: تقرب الهی، اندیشه‌ورزی، برنامه‌ریزی، برابری ذاتی انسان‌ها، عدالت اجتماعی، اسلام.

- * دانش‌آموخته دکتری کلام امامیه دانشگاه تهران. مدرس گروه معارف اسلامی واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرضا، ایران. n.abouzar15@gmail.com
- ** دانشجویار گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. sbaqeri86@yahoo.com
- *** استاد فلسفه دانشگاه تهران. berenjkar@ut.ac.ir

مسئله عدالت اجتماعی از اهداف رسالت انبیای الهی است (حدید: ۲۵). علی‌رغم این اهمیت، مباحث نظری لازم عدالت اجتماعی جهت بهره‌برداری در حوزه سیاست‌گذاری استخراج نشده است. استقصای مبانی تأثیرگذار از جمله این حوزه‌هاست. بر پایه مبانی، سازه نظریه عدالت شکل خواهد گرفت. جستار حاضر به روش توصیفی-تحلیلی این پرسش را پی می‌گیرد که توان اندیشه‌ورزی و برنامه‌ریزی و برابری ذاتی انسان‌ها در تحلیل عدالت اجتماعی چه تأثیری دارند؟ در فرضیه بر این امر تأکید شده است که توان اندیشه‌ورزی و برابری ذاتی انسان‌ها همسو با غایت فرجامین آفرینش از ابعاد تأثیرگذار انسان‌شناختی در عرصه عدالت اجتماعی است که موجب جهت‌گیری و برنامه‌ریزی ویژه در این حوزه خواهد شد تا در استحقاق‌های برابر، تساوی رعایت شود و شهروندان بدون تبعیض در شرایط برخورداری و استحقاق مساوی، به حقوق اولیه خود برسند.

با توجه به بررسی نگارندگان تا کنون پژوهشی مستقل درباره مبانی انسان‌شناختی عدالت اجتماعی انجام نشده است؛ البته در ضمن برخی از کتب، عناوینی همانند «مبانی» یافت می‌شود که گاهی این عناوین به بحث وفادار نمانده و برخی از مباحث خارج از موضوع را طرح کرده‌اند و با عنوان «مبانی عدالت»، به سایر عرصه‌های عدالت پرداخته شده و از آن به مبانی تعبیر شده است و آثاری هم با عنوان مبانی نظری عدالت اجتماعی نگاشته شده است که آنها یا بیشتر به مفهوم و ماهیت عدالت پرداخته‌اند یا سایر مباحث مربوط به عدالت اجتماعی و اقتصادی را بیان کرده‌اند:

۱- شرکت توسلی، حسین؛ **مبانی نظری عدالت اجتماعی**: نویسنده اثر خود را در سه فصل با عناوین طرح مسئله عدالت و موضوع آن، ماهیت عدالت و گزینش تعریف عدالت به «وضع بایسته» و مبنای عدالت سامان داده است. کانون بحث این اثر مباحث مفهوم و تعریف عدالت و ملاک و معیار حاصل از تعاریف گوناگون عدالت در مکاتب

مختلف است؛ اما از مبانی عدالت اجتماعی سخن نرفته است.

۲- میرمعزی، سیدحسین؛ نظام اقتصادی اسلام: نگارنده در این اثر به بیان و نقد مبانی فلسفی نظام اقتصاد سرمایه‌داری لیبرال پرداخته، در فصل پایانی کتاب مبانی فلسفی نظام اقتصادی اسلام را در چهار محور خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی مطرح می‌کند. در محور انسان‌شناسی مبانی‌ای را مطرح می‌کند که برخی از آنها را می‌توان مبانی عام عدالت دانست؛ بنابراین از مبانی خاص عدالت اجتماعی در این نگاه‌گشته سخن به میان نیامده است.

۳- لشکری، علیرضا؛ مبانی عدالت اجتماعی در اسلام: نویسنده در این کتاب در فصل اول رویکردهای عدالت را مطرح می‌کند. در فصل دوم ذیل عنوان عدالت امری واقعی یا قراردادی به بررسی مباحث معرفت‌شناختی عدالت می‌پردازد و در فصل سوم با عنوان فرد و جامعه، مبنای اصالت فرد و جامعه و تأثیر آن را بر مفهوم عدالت بررسی می‌کند.

نوآوری پژوهش پیش رو آن است که تلاش کرده است از منظر اسلامی دو مبنا از مبانی انسان‌شناختی که در عرصه عدالت اجتماعی به صورت مستقیم و خاص تأثیر دارند و التزام به هر یک از آنها نوع تحلیل از عدالت را دگرگون می‌سازد، بررسی کند.

۱. تبیین مفاهیم

۱-۱. عدالت

از مجموع کاربردهای عدل در لغت می‌توان معنای مشترک «برابری» را به دست داد که در همه آنها به گونه‌ای لحاظ شده است. در مجموع آیاتی که در قرآن کریم در مورد «عدل» و مترادف آن «قسط» به کار رفته است (مانده: ۹۵/بقره: ۱۲۳/آل‌عمران: ۱۸/مانده: ۱۰۶/انعام: ۱۵۲/نساء: ۵۸/حجرات: ۹/الرحمن: ۹) می‌توان برابری با حق را به دست آورد. در احادیث هم این معنا رصد می‌شود (برنجکار و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۲۸-۲۹).

۲-۱. عدالت اجتماعی

اصطلاح عدالت اجتماعی در قرآن و روایات به صورت صریح به کار نرفته است، ولی از قرائن برخی نصوص می‌توان منظور از عدالت را عدالت اجتماعی دانست؛ برای نمونه علامه طباطبایی در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْأِحْسَانِ» (نحل: ۹۰) می‌نویسد: آیه دستور به عدل و احسان می‌دهد و عدل، مقابل ظلم است، عدالت هر چند به دو بخش منقسم می‌شود، یکی عدالت فردی، یکی عدالت اجتماعی و نیز هر چند لفظ عدالت، مطلق است و شامل هر دو قسم می‌شود؛ اما ظاهر سیاق آیه این است که مراد عدالت اجتماعی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۷۹). درباره مفهوم عدالت دو بیان زیر وارد شده است، امام علی علیه السلام می‌فرماید: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا عدالت امور را در جایگاه خود قرار می‌دهد» (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷). امام سجاد علیه السلام نیز می‌فرماید: «وَضَعُ الشَّيْءِ فِي مَحَلِّهِ يَمْتَلُ الْعَدْلُ: قراردادن هر چیز در جایگاه خود، عدالت را حاصل می‌کند» (امام سجاد، ۱۴۰۶، ص ۷۱).

با توجه به آنچه گذشت، عدالت اجتماعی را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: دادن حق هر صاحب حقی به او در ساحت جامعه به گونه‌ای که هر چیزی سر جای خود قرار گیرد. عدالت اجتماعی به حسب عرصه‌های گوناگون زندگی بشر قابل تقسیم به انواع گوناگون است و می‌توان از عرصه‌های مضاف مانند عدالت اقتصادی، عدالت سیاسی، عدالت فرهنگی و... نام برد.

۲. غایت فرجامین آفرینش

غایت متفاوت، نیاز متفاوت را برای مسیر زندگی انسان ترسیم می‌کند. چنانچه غایت آفرینش، قرب الهی باشد، باید با الزامات و سازوکار خاص در این مسیر حرکت کرد و انسان در این راستا معاش دنیوی و روش‌های دستیابی به عدالت را تدبیر می‌کند؛ اما اگر به عقل ابزاری متجددانه غربی معتقد باشیم که تنها ساحت موجود را ساحت طبیعت می‌داند و مدعی است برای تسلط انسان بر طبیعت تنها راه خبرگرفتن از جهان

هستی، حس و تجربه است، برای تحقق عدالت، به گونه‌ای دیگر برنامه‌ریزی می‌شود. از همین رو شایان بررسی است که چه غایت نهایی برای انسان توسط خداوند رقم خورده است که می‌بایست اهداف میانی‌ای چون عدالت اجتماعی برای رسیدن به آن غایت فرجامین تأمین شود. آنچه در این باره نیاز به توجه ویژه دارد، این است که هر غایت نهایی‌ای ابزار خود را برای دست‌یافتن به آن طلب می‌کند.

هدف از آفرینش انسان آزمودن او، آشکارشدن صفات الهی و شناخت خدا، پرستش و بندگی و حاصل همه این هدف‌های میانی، غایت نهایی یعنی تقرب به پروردگار و رسیدن به رحمت و رضوان الهی است. می‌توان تمام این موارد را در زنجیره‌ای طولی لحاظ کرد که برخی از نظر رتبه، مقدم بر برخی دیگر و حصول برخی نیز منوط به دست‌یابی به مرحله پیشین است (برنجکار و خدایاری، ۱۳۹۰، ص ۱۲۰). انسانی که قرار است در سایه لطف پروردگار به غایت آفرینش خود رهنمون شود، از روح و جسم تشکیل شده است؛ به عبارت دیگر انسان از دو «من» برخوردار است: یکی «من طبیعی» و سفلی و دیگری «من فطری» و علوی و هر کدام نیز نیازها و خواسته‌های خود را طلب می‌کند. حال این پرسش مطرح می‌شود که چنانچه بین این دو نوع نیاز، تصادم و تزاخم به وجود آید، کدام یک را باید اولویت داد و برتری بخشید و شرایط را برای شکوفایی آن فراهم ساخت و موانع سد راه آن را برطرف کرد.

با توجه به برتری من فطری بر من طبیعی، آزادی حقیقی و مهیاکردن شرایط شکوفایی بایستی بر محور من فطری تعریف شود و خود شکوفایی و فراهم‌بودن شرایط و امکانات برای فعلیت‌بخشیدن به غایات من علوی مدنظر قرار گیرد؛ چراکه در صورت تزاخم و ناسازگاری این دو من، تحقق‌بخشیدن و شکوفایی قابلیت‌ها و استعدادها و غایات یکی از آنها به قیمت عدم فعلیت و عدم شکوفایی من دیگر است؛ برای نمونه گشودن مجال واسع برای فربهی «من طبیعی» خود شکوفایی من فطری را به محاق می‌برد (واعظی، ۱۳۹۱، ص ۳۹۶-۳۹۵)؛ اما مسئله مهم دیگر که نباید آن را نادیده گرفت، این است که انسان دارای دو ساحت روح و جسم، پوینده مسیر عدالت اجتماعی و تقرب الهی است و در زمان تصادم امور دنیایی با امور اخروی می‌بایست

امور اخیر را در اولویت قرار داد؛ اما این مسئله نباید ما را از این مهم باز دارد که انسان از معبر دنیا و با تأمین نیازهای دنیوی می‌تواند به سعادت اخروی رهنمون شود. سعادت دنیایی، سعادت اخروی را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

بنابراین نقش ابزاری زندگی دنیایی نباید ما را از نقش کمال مقدمی آن باز دارد و در مسئله اولویت‌دادن در تأمین نیازها، نیاستی به دلیل اهمیت نیازهای معنوی، نیازهای مادی را نادیده گرفت؛ لذا انسان‌شناسی متعادل نه عرصه را برای حیات مادی و نقش بدن تنگ می‌کند و نه روح را از مدار حیات بشری خارج می‌سازد (سبحانی، ۱۳۹۳، ص ۱۲). امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَرَكَ دُنْيَاهُ لِآخِرَتِهِ وَلَا آخِرَتَهُ لِدُنْيَاهُ: کسی که دنیای خویش را به سبب آخرت و یا آخرت را به سبب دنیایش رها کند از ما نیست» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۵۶). بنابراین اسلام به گونه‌ای برنامه‌ریزی کرده است که نه تنها دنیا مزاحم آخرت نباشد، بلکه «عون» برای آخرت است و به این معنا، هم دنیا و هم آخرت را باید توأمان داشت و این دو به عنوان دوگانه متباین نیستند و در فرض تزاحم، آخرت مقدم بر دنیاست.

حاصل آنکه عدالت اجتماعی به عنوان یکی از اهداف میانی باید به گونه‌ای در جامعه محقق شود که زمینه را برای حرکت به سوی هدف نهایی یعنی تقرب الهی فراهم کند؛ یعنی در وهله اول هر تفسیری از عدالت اجتماعی می‌بایست با ابعاد وجودی او و سیر انسان به سوی هدف نهایی‌اش سازگاری داشته باشد و در وهله دوم بایدها و نبایدهای معطوف به تحقق عدالت باید با غایت نهایی خلقت انسان مطابقت داشته باشد؛ بنابراین هدف در عقل نظری تعیین می‌شود و بر اساس هدف مشخص شده، عقل ابزاری برنامه‌ریزی می‌کند و سازوکارهای لازم را به کار می‌گیرد. توضیح بیشتر در مبنای اندیشه‌ورزی و برنامه‌ریزی انسان همسو با غایت فرجامین آفرینش انسان خواهد آمد.

۲- مبانی انسان‌شناختی عدالت اجتماعی

اهمیت مسئله هستی از آنجاست که به‌طورمستقیم در برداشت و فهم عدالت تأثیرگذار است و می‌تواند در حل گره‌های ناگشوده بسیاری یاری‌رسان باشد. نوع نگاه به هستی و پاسخ به پرسش‌های بنیادین با مسائلی گوناگون مانند خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی پیوند وثیق دارد. استاد مطهری درباره جایگاه هستی‌شناسی در زندگی بر این باور است که هر اندیشه و فلسفه زندگی، خواه ناخواه بر نوعی اعتقاد و ارزیابی درباره هستی و نوعی تفسیر و تحلیل از جهان مبتنی است. برداشت و طرز تفکری که یک مکتب درباره جهان و هستی عرضه می‌دارد، زیرساز و تکیه‌گاه فکری آن مکتب به شمار می‌رود. این زیرساز و تکیه‌گاه اصطلاحاً «جهان‌بینی» نامیده می‌شود (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳).

یکی از عرصه‌های هستی انسان است. نوع نگاهی که به انسان و هویت او وجود دارد، در برنامه‌ریزی‌ها تأثیرگذار است. خوانشی که در مکاتب مختلف از انسان وجود دارد، بر عرصه‌های گوناگون عدالت اجتماعی از جمله مفهوم، اصول، مسائل و قواعد تأثیر مستقیم دارند. عدالت اجتماعی تغییر و تحولی است برای انسان که قرار است میان او و دیگران و مناسبات اجتماعی صورت پذیرد. پژوهش و بررسی حقیقت عدالت به نوع خوانش از انسان، پیوند مستقیم دارد. اگر به عقل ابزاری دینی باور داشته باشیم، به‌گونه‌ای متناسب با کمال مطلوب برنامه‌ریزی می‌شود و اگر به عقل ابزاری غیردینی معتقد باشیم، به‌گونه‌ای دیگر تدبیر می‌شود. چنانچه به آفرینش برابر انسان‌ها قائل شویم، در توزیع مواهب، فرصت‌ها و اعمال حقوق به‌گونه‌ای برخورد می‌کنیم که در قائل‌بودن به آفرینش نابرابر آن‌گونه عمل نمی‌کنیم؛ بنابراین با هر یک از مبانی یادشده نوعی تصویر از انسان ترسیم خواهد شد و هر یک از این جنبه‌ها بازتاب و پژواک خاص خود را در ساحت عدالت اجتماعی دارد و جهت‌گیری‌ای خاص در این حوزه ایجاد می‌کند. با توجه به این نکات است که نوع شناخت و نگرش به انسان، نقشی انکارناپذیر در تحلیل حوزه‌های مختلف عدالت اجتماعی دارد. در ادامه دو بعد

انسان‌شناختی عدالت اجتماعی بررسی می‌شود: ۱- توان اندیشه‌ورزی و برنامه‌ریزی؛
۲- برابری ذاتی انسان‌ها.

۲-۱. توان اندیشه‌ورزی و برنامه‌ریزی

یکی از اساسی‌ترین مبانی انسان‌شناسی عدالت اجتماعی، تعقل و خردورزی توان
تحلیلی انسان و فهم مسائل گوناگون است. فعالیت‌های تدبیری به حکم اینکه بر محور
یک سلسله‌های و هدف‌های دوردست است، خواه‌ناخواه نیازمند طرح و برنامه‌ریزی
و روش و انتخاب وسیله برای رسیدن به مقصد است (همان، ص ۵۲-۵۳). در قرآن کریم
تعقل و خردورزی با واژگانی بسیار و متفاوت مطرح و بر آن تأکید شده است؛ برای
مثال از زبان حضرت موسی علیه السلام خطاب به منکران گفته شده که اگر تعقل کنید، متوجه
خواهید شد که خداوند مالک مشرق و مغرب و هر آنچه در آنهاست، می‌باشد: «قَالَ
رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» (شعرا: ۲۸). امام کاظم علیه السلام می‌فرماید:
«إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالنَّبِيَّاءُ وَ
الْأُئِمَّةُ علیهم السلام وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ: خداوند دو حجت دارد: حجت ظاهری و حجت باطنی.
حجت ظاهری، پیامبران هستند و حجت باطنی، عقل است» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۲).

از عوامل رشددهنده عقل در سخنان علی علیه السلام می‌توان از وحی و پیامبران یاد کرد.
ایشان در خطبه نخست نهج‌البلاغه می‌فرمایند: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ
لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يَدْكَرُوهُمْ مَنَسِيَّ نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّلْبِيغِ وَ يَثِيرُوا لَهُمْ
دَفَائِنَ الْعُقُولِ: خداوند رسولان را در میان مردم برانگیخت و پیامبران را در پی آنان
فرستاد تا پیمان فطرت را به مردم ابلاغ کند و نعمت فراموش شده الهی را به آنان
گوشزد و با رساندن پیام، بر آنان احتجاج کنند و گنجینه‌های خرد را بر ایشان برملا
کنند» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱).

از آثار و لوازم عقل‌گرایی در اندیشه علوی می‌توان نجات‌بخشی، عاقبت‌اندیشی و
مشورت‌طلبی را برشمرد که در تأمین عدالت نقشی اثرگذار دارد. عقل‌هدایت‌گر انسان

در زندگی است و امور بدون تأیید و همراه بودن با عقل و اصول آن به نتیجه نمی‌رسند: «الْعَقْلُ يَهْدِي وَيُنْجِي وَالْجَهْلُ يَغْوِي وَيُرْدِي» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ح ۱۵۲) عقل هدایت‌گر و نجات‌بخش است و جهل فریبنده، اغفال‌کننده و بازدارنده است. ایشان در کلامی دیگر مشورت و رایزنی را مورد تأکید قرار می‌دهد: «أَلَا وَإِنَّ اللَّيْبَ مَنْ اسْتَقْبَلَ وَجْهَ الْأَرَاءِ بِفِكْرٍ صَائِبٍ وَنَظَرٍ فِي الْعَوَاقِبِ: آگاه باشید خردمند کسی است که با اندیشه درست به استقبال آرای گوناگون رود و در عواقب بنگرد» (همان، ح ۴۴۸-۴۴۹). خردمند، رأی و دیدگاه خردورزان را به نظر خود می‌افزاید: «حَقُّ عَلَى الْعَاقِلِ أَنْ يُضَيِّفَ إِلَى رَأْيِهِ رَأَى الْعُقَلَاءِ وَيَضُمَّ إِلَى عِلْمِهِ عِلْمَ الْعُلَمَاءِ: شایسته است هر عاقلی نظر دیگران را به دیدگاه خود اضافه کند و علوم دانشمندان و کارشناسان را به علمش بیفزاید» (همان، ح ۴۰۸). در حوزه عدالت اجتماعی انسان خردورز از دیگران یاری می‌گیرد و می‌تواند برنامه‌ریزی کند تا با راهنمایی آنان و ترک خودرأیی، مسیر جامعه را به سوی عدالت بگشاید: سزاوار است بر خردمند که همواره از دیگران رشد و راهنمایی خواهد و خودکامگی و خودسری [در رأی] را رها کند (همان، ح ۵۵).

عقل و اختیار و آزادی انسان در کنار هم معنا می‌یابند. آزادی و اختیار به منظور فراهم آمدن شرایط مساعد برای رشد آگاهی و عقلانیت لازم و ضروری است. انسان اختیار و آزادی دارد، و گرنه پندها، ترغیب‌ها، احکام، پرهیزها، پاداش‌ها و توبیخ‌ها همه بی‌فایده خواهد بود. آزادی و اختیار یکی از شرایط تکلیف است. بین اختیار و عقلانیت نیز رابطه مستقیم وجود دارد. اینکه در اندیشه اسلامی گفته می‌شود، عقل انسان حجیت دارد، به معنای آن است که می‌توان و باید در برداشت‌ها و بررسی‌ها از آن بهره گرفت و پدیده‌ها را فهم کرد (ر.ک: سیدباقری، ۱۳۹۷، ص ۲۱۲).

بر اساس تفاوت معقولات و متعلقات عقل سه کارکرد اصلی برای عقل می‌توان برشمرد: اول عقل نظری که به حوزه هست‌ها و نیست‌ها مربوط است؛ دوم عقل عملی که به شناخت باید‌ها و نبایدها می‌پردازد؛ سوم عقل ابزاری که مناسبات میان اهداف یا ارزش‌ها را یک‌سو و واقعیت‌ها را از سوی دیگر پی می‌گیرد. عقل تدبیری یا عقل معاش که در معارف و حیانی از آن یادشده و از شئون عقل ابزاری است، به تدبیر شئون

حیات آدمی بر اساس امکانات و مطلوب می‌پردازد (سبحانی، ۱۳۹۳، ص ۱۳).

کارکرد نظری عقل عبارت است از کشف حقایق نظری، واقعیت‌ها، هست‌ها و نیست‌ها؛ بنابراین جهان‌شناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی، فرجام‌شناسی در حوزه کارکرد نظری عقل است. از آیات و روایات زیر کارکرد نظری عقل استنباط می‌شود:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ: در آفرینش آسمان‌ها و زمین و آمدوشد شب و روز و کشتی‌هایی که در دریا به سود مردم در حرکت‌اند و آبی که خداوند از آسمان نازل کرده و با آن، زمین را پس از مرگ زنده نموده و انواع جنبندگان را در آن گسترده و [همچنین] در تغییر مسیر بادهای و ابرهایی که میان زمین و آسمان مسخرند، نشانه‌هایی است [از ذات پاک خدا و یگانگی او] برای مردمی که عقل دارند و می‌اندیشند» (بقره: ۱۶۴).

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ: او کسی است که شما را از خاک آفرید، سپس از نطفه، سپس از علقه (خون بسته‌شده)، سپس شما را به صورت طفلی [از شکم مادر] بیرون می‌فرستد، بعد به مرحله کمال قوت خود می‌رسید و بعد از آن پیر می‌شوید و [در این میان] گروهی از شما پیش از رسیدن به این مرحله می‌میرند و درنهایت به سرآمد عمر خود می‌رسید و شاید تعقل کنید» (غافر: ۶۷).

«وَ هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَ... أَفَلَا تَعْقِلُونَ: و او کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند و... آیا اندیشه نمی‌کنید» (مؤمنون: ۸۰).

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «بِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَ أَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ: بندگان، آفریدگار خود را با عقل می‌شناسند و می‌فهمند که آفریده شده‌اند» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۹). امام علی علیه السلام می‌فرماید: «أَفْضَلُ الْعَقْلِ مَعْرِفَةُ الْحَقِّ بِنَفْسِهِ: برترین عقل، شناخت حق با خودش است» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ح ۳۲۲۰).

در آیه اول با کاربری عقل نظری از طریق نشانه‌های آفاقی و در آیه دوم، سوم و حدیث امام صادق^ع به روش انفسی انسان به وجود حق تعالی رهنمون می‌شود. در حدیث اخیر نیز برترین روش در شناخت باری تعالی شناخت خداوند با خودش است نه با غیر آن (برای توضیح بیشتر، ر.ک: برنجکار و نوروزی، ۱۳۹۵).

کارکرد عملی عقل عبارت است از درک حسن و قبح ذاتی افعال. در این کارکرد عقل بر اساس فهم و معرفت حسن و قبح به بایسته‌ها و نبایسته‌ها می‌پردازد و امر و نهی می‌کند. آیه زیر حکایت از این کارکرد دارد: «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَ أَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ: آیا مردم را به نیکی [و ایمان به پیامبری که صفات او آشکارا در تورات آمده] دعوت می‌کنید، اما خودتان را فراموش می‌نمایید، با اینکه شما کتاب [آسمانی] را می‌خوانید، آیا نمی‌اندیشید» (بقره: ۴۴). احادیث زیر نیز بر کارکرد یادشده دلالت دارند:

امام صادق^ع می‌فرماید: «وَ عَرَفُوا [العباد] به [العقل] الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ: بندگان با عقل، عمل نیکو را از قبیح می‌شناسند» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۹). امام علی^ع می‌فرماید: «الْعَقْلُ مُنْزَعٌ عَنِ الْمُنْكَرِ أَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ: خرد از زشت‌کاری دور می‌گرداند و به نیکی‌ها فرا می‌خواند» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ح ۱۲۵۰).

بنابراین عقل عملی هم حسن و قبح افعال را به صورت کلی و جزئی درک می‌کند و هم حکم به باید و نباید می‌کند و هم بر انسان فشار روحی می‌آورد؛ اما همه اینها در مرحله اقتضاست نه علت تامه. حکم تکوینی تخلف‌ناپذیر البته پس از امضای خداوند به اراده نفس قادر مختار بر می‌گردد نه عقل. این ادراک و حکم و فشار به قدرت عقل عملی باز می‌گردد و انسان با نور عقل این قدرت را در خود وجدان می‌کند (برنجکار، ۱۳۹۱، ص ۱۲۵).

کارکرد ابزاری عقل عبارت است از اینکه انسان در راستای اهداف مورد نظرش، معاش دنیوی و امور زندگی خود را تدبیر عادلانه و سامان‌دهی دادگرانه کند. در این کارکرد نقش عقل تدبیری یا عقل معاش که از مراتب عقل ابزاری است و به تدبیر شئون حیان آدمی بر اساس امکانات و مطلوب می‌پردازد، برجسته می‌شود. البته شایان

یاد است که عقل در این راستا قدرت و صلاحیت کشف تام ندارد، بلکه نیازمند وحی است. احادیث زیر ما را به کارکرد یادشده رهنمون می‌کند:

پیامبر اکرم ﷺ در سفارش به حضرت علی ؓ می‌فرماید: «لَا عَقْلَ كَالْتَأْبِيرِ: هیچ خردورزی مانند تدبیر نیست» (نهج البلاغه، حکمت ۱۱۳). همچنین در کلام امیرالمؤمنین نیز آمده است: «حَدُّ الْعَقْلِ النَّظْرُ فِي الْعَوَاقِبِ وَ...: مرز عقل عاقبت‌اندیشی و... است» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ح ۴۹۰۱).

در اصطلاح کلامی در کارکرد عقل ابزاری، از کارکرد عقل نظری در جهت تعیین اهداف و از کارکرد عقل عملی در بعد فهم و الزام عملی بهره گرفته می‌شود. زمانی می‌توان تدبیر و سامان‌دهی عقل ابزاری را عقل نامید که با کارکرد عقل نظری و عقل عملی همسویی داشته باشد؛ به عبارت دیگر وقتی عقل نظری وجود خداوند را ثابت کرد و عقل عملی وجوب اطاعت او را درک کرد، اگر تدبیری که عقل ابزاری می‌اندیشد، در این مسیر و برای تحقق عبادت و بهتر انجام شدن آن باشد، اطلاق عقل به آن صحیح است (برنجکار، ۱۳۹۱، ص ۱۲۷).

در موضوع عدالت اجتماعی، عقل نظری سعادت اخروی (تقرب و رحمت و رضوان الهی) را به عنوان هدف فرجامین آفرینش انسان ثابت کرده است و عقل عملی وجوب پیروی از راهکارهای (باید و نبایدهای نزدیک‌کننده به غایت) دست‌یابی به آن را درک کرده است و تدابیری هم که عقل ابزاری می‌اندیشد، می‌بایست در این مسیر و برای تحقق هدف آفرینش و وصول بهتر به آن باشد. مسائلی چون عدالت و معنای آن اداره امور جامعه، سیاست مدن و... از مسائل حکمت عملی به شمار می‌روند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۶)؛ بنابراین مباحث ناظر به تحقق عدالت اجتماعی می‌بایست ناظر به هدف آفرینش در عقل نظری و همچنین با الزامات مربوط به آن در عقل عملی و ابزاری سازواری داشته باشد. تحقق عدالت اجتماعی با تفکیک عقل معاد از عقل معاش امکان تحقق ندارد. شاید در نگاه سطحی پنداشته شود عقل ابزاری دینی و غیردینی یکسان است؛ اما عقل ابزاری دینی هرچند به‌ظاهر شبیه عقل ابزاری غیردینی است، در هدف، وسیله و نتیجه کاملاً با آن متفاوت است (برنجکار و خدایاری، ۱۳۹۰، ص ۷۲). بر این

اساس در نقطه مقابل، عقل ابزاری متجددانه غربی است که کارکرد عقل نظری و عملی را نمی‌پذیرد و به جای عقل نظری حس و تجربه را و به جای عقل عملی عواطف و انفعالات را قرار می‌دهد و بر اساس آن تسلط بر طبیعت و جهان را هدف خود می‌داند. عقل ابزاری غربی در طول این هدف مبتنی بر عواطف و انفعالات و هواهای نفسانی است؛ از همین رو عقل ابزاری غربی را نمی‌توان عقل دانست و بر همین اساس برخی بر آن‌اند که متجددسازی و غربی‌سازی نه فقط همان عقلانی‌سازی نیست، بلکه عقلانی-سوزی و ستیز با عقلانیت است (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۷۰)؛ بنابراین مبنای فکری تمدن غرب، نه تنها با مبانی اسلامی ناسازگار، بلکه درست در مقابل مبانی اسلامی است.

عقل و فهم خردورزانه موردنظر، گسسته از ماوراءالطبیعه و وحی نیست. به تعبیر ملاصدرا کسی که در اثبات فلک و معقولات بکوشد، اما فرشتگان و منقولات را نبیند، پس او همانند انسانی یک‌چشم و فریب‌زن است: «مَنْ أَثْبِتَ فَلَکاً وَ لَمْ یَرَ مَلَکاً وَ أَثْبِتَ مَعْقُولاً وَ أَنْکَرَ مَنقُولاً فَهُوَ کَالْأَعُورِ الدَّجَالِ» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۱۲۴).

خردگرایی در اسلام به معنای پیروی از عقل مستقل از وحی یا همان عقل کل نیست. عقل صوری، عقل معاش، یا عقل ابزاری فقط در خدمت خواست‌ها و امیال نیست، بلکه هدفداری در آفرینش و تکوین و تشریح، سرچشمه وظایف و مسئولیت انسان در تمامی عرصه‌های حیات انسان می‌شود. اندیشه‌ورزی انسان مسئله‌ای بنیادی است. علامه طباطبایی در این باره می‌آورد: منطق تعقل که در برابر احساس قرار می‌گیرد، انسان را به عملی راهنمایی می‌کند که حق را در آن می‌بیند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، صص ۲۸۲ و ۵۵۰).

پس در اندیشه‌ورزی اسلامی، سود و زیان معنای دیگری دارد و منفعت با توجه به کمال انسان معنا پیدا می‌کند. از همین رو به همسویی معاش و معاد و اینکه معاش در طول معاد است، در روایات تصریح شده است. امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «أَفْضَلُ النَّاسِ عَقْلاً أَحْسَنُهُمْ تَقْدِیراً لِمَعَاشِهِ وَ أَشَدَّهُمْ اهْتِمَاماً بِإِصْلَاحِ مَعَادِهِ: باخردترین مردم کسی است که برای معاش خود برنامه‌ریزی کند و اهتمام بسیار به اصلاح آخرت داشته باشد» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ح ۳۳۴۰).

با توجه به تلقی یادشده می‌توان علوم انسانی، علوم پایه، فنی مهندسی و علوم پزشکی را در صورتی که در طول کارکرد نظری و عملی دین و معارف دینی باشد، از کارکردهای عقل ابزاری دانست (برنجکار، ۱۳۹۱، ص ۱۲۸). پس انسان عاقل بر اساس کارکردهای نظری، عملی و ابزاری می‌تواند برای حرکت در جهت کمال و رسیدن به جامعه عدل محور برنامه‌ریزی کند. شاهراه و بنیاد آن برنامه‌ها را وحی مشخص می‌کند و عقل استدلال‌گر، ادراک‌کننده، برنامه‌ریز و هدف‌ساز به او کمک می‌کند تا به گونه‌ای برنامه‌ها و تصمیم‌سازی‌های جامعه انجام شود که به سوی عدالت حرکت کند. در روایت آمده است که امام صادق علیه السلام فرمود: «الْعَقْلُ دَلِيلُ الْمُؤْمِنِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۵) آن برنامه‌ریزی‌ها برای رسیدن به عالی‌ترین و والاترین مقصودی است که سعادت دنیوی و اخروی باشد؛ از همین رو حضرت علی علیه السلام همان تعریفی را که برای عدالت مطرح کرد- که ذکر آن گذشت- برای تعریف عاقل بیان می‌کند: «وَقِيلَ لَهُ [صَلِّ] صِفْ لَنَا الْعَاقِلَ فَقَالَ [صَلِّ] هُوَ الَّذِي يَضَعُ الشَّيْءَ مَوَاضِعَهُ فَيَقِيلُ فَصِفْ لَنَا الْجَاهِلَ [قَالَ] فَقَالَ قَدْ قُلْتُ» [فَعَلْتُ]: به امام علیه السلام گفته شد عاقل را برای ما وصف کن. امام فرمود عاقل کسی است که هر چیز را در جای خود بنهد» (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۵).

با توجه به این سخن می‌توان دریافت که در باور حضرت، عاقل و عادل همسان هستند؛ بنابراین عدالت که منشأ خیر و سعادت بشر در یک نظام اجتماعی اسلامی خواهد شد، بدون اندیشه‌ورزی ممکن نخواهد بود؛ از این رو در یک جامعه اسلامی عدالت‌مدار، اندیشه‌ورزی است که موجب حداکثرسازی منافع دنیوی و اخروی مردم خواهد شد؛ همچنین می‌توان گفت غایت به‌کارگیری عقل، رعایت عدل است؛ یعنی با به‌کار بستن عقل، حدود اشیا رعایت می‌شود و هر چیزی بر جای خود گذاشته می‌شود. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «لَيْسَ عَلَى الْعَاقِلِ اغْتِرَاضُ الْمُقَادِرِ إِنَّمَا عَلَيْهِ وَضْعُ الشَّيْءِ فِي حَقِّهِ: بر خردمند روا نیست از حدود بگذرد، بلکه بر اوست تا هر چیز را در جای خود نهد» (کراجکی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۹۹).

بر این اساس که آن حضرت، عاقل را عادل معنا می‌کند، تشخیص نیازها و قراردادن هر چیزی در جای خود، نیازمند آگاهی، درایت و تدبیر است؛ بنابراین عدالت‌هنگامی

حاصل می‌شود که عقل و حکمت، دست‌به‌دست هم دهند تا جایگاه واقعی هر چیزی را درک و سپس بر اساس آن جایگاه، تصمیم‌گیری کنند یا حکم مناسب آن صادر شود. در صورتی که آگاهی لازم را در مورد ساختار و شایستگی‌ها و نیازهای انسان نداشته باشیم، نمی‌توانیم تصمیم عادلانه‌ای هم در مورد آنها صادر کنیم؛ البته عقل هم همیشه و به‌طور کامل به همهٔ ساحت‌های امور آگاه نیست و برای اتخاذ عزمی عادلانه می‌بایست به ریسمان محکم وحی تمسک جست.

حضرت علیؑ در توضیح معنای «عدل» آن را بر چهار بخش تقسیم می‌کند و می‌فرماید: «الْعَدْلُ مِنْهَا عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَى غَايِصِ الْفَهْمِ وَ غَوْرِ الْعِلْمِ وَ زُهْرَةِ الْحُكْمِ وَ رَسَاخَةِ الْجَلْمِ فَمَنْ فِهِمْ عِلْمَ غَوْرِ الْعِلْمِ وَ مَنْ عِلْمَ غَوْرِ الْعِلْمِ صَدَرَ عَنْ شَرَائِعِ الْجَلْمِ الْحُكْمِ وَ مَنْ حَلَّمَ لَمْ يَفْرِطْ فِي أَمْرِهِ وَ عَاشَ فِي النَّاسِ حَمِيداً: عدل بر چهار شعبه است: بر فهمی ژرف‌نگرنده و دانشی پی‌پی به حقیقت برنده و نیکو داوری کردن و در بردباری استوار بودن. پس آن که فهمید به ژرفای دانش رسید و آنکه به ژرفای دانش رسید، از آبخور شریعت سیراب گردید و آن که بردبار بود، تفریط نکرد و میان مردم با نیکنامی زندگی نمود» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۱).

درواقع با این سخن، امیرالمؤمنینؑ می‌خواهند عدالت و ارکان و مصادیق عینی آن را بیان کنند؛ یعنی عدالت در فهمیدن مطلب بدین معناست که با عمق و ژرفانگری آن را مطالعه و بررسی و سپس درباره آن قضاوت کرد؛ همچنین عدالت مطالعه عمیق و همه‌جانبه است که انسان را به حقیقت نائل می‌کند؛ بنابراین اگر کسی درباره مطلبی مطالعات گسترده و عمیق نداشته، فهم وی از آن سطحی باشد، نباید اظهار نظر قطعی کند، چراکه خلاف عدالت است.

رهبر معظم انقلاب در توجیه شرط بودن عقلانیت برای تحقق عدالت بیان می‌کند که عقلانیت به خاطر این است که اگر عقل و خرد در تشخیص مصادیق عدالت به کار گرفته نشود، انسان به گمراهی و اشتباه دچار می‌شود؛ خیال می‌کند چیزهایی عدالت است، درحالی‌که نیست و چیزهایی هم که عدالت است، گاهی نمی‌بیند؛ بنابراین عقلانیت و محاسبه یکی از شرایط لازم رسیدن به عدالت است (بیانات مقام معظم رهبری

در دیدار با اعضای هیئت دولت ۱۳۸۴/۶/۸).

با تحلیل مبنای برابری ذاتی، قاعده تساوی در توزیع مواهب و برابری حقوقی انسان‌ها تبیین و تعلیل می‌شود و با به‌کارگیری این قاعده، بخشی از عدالت اسلامی محقق می‌گردد و این‌گونه این هدف میانی برای شکل‌گیری قرب الهی که هدف فرجامین است، زمینه‌سازی می‌کند. در ادامه ساحت‌های این بحث بررسی می‌شود.

۲-۲. برابری ذاتی انسان‌ها

از آنجاکه سرچشمه هستی، پروردگاری است که آفرینش‌گر انسان است، هموست که هیچ‌گونه تبعیضی در آفرینش انسان‌ها قائل نشده است؛ پس همو تدبیرکننده، مدیر و قانون‌گذار جامعه بشری است؛ زیرا به همه مصالح و مفاسد انسان‌ها آگاه است؛ از این‌رو منبع حقیقی و اصلی قانون، حق و تکلیف، اراده الهی است. با آموزه برابری انسان‌ها در خلقت و نفی هرگونه امتیاز قومی، طبقاتی، نژادی و جغرافیایی یکی از مبانی برای رسیدن به جامعه عادلانه پی‌ریزی می‌شود. در ادبیات قرآن کریم به صراحت آمده است که خداوند همه انسان‌ها را آفریده، نظم بخشیده و سامان داده است: «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ: همان کس که تو را آفرید و اندام تو را درست کرد و آن‌گاه تو را سامان بخشید» (انفطار: ۷).

در سرشت این آفریده، تعادل و دوست‌داری عدالت نهفته است. در اندیشه اسلامی تأکید شده است که انسان‌ها در گوهر آفرینش یکسان‌اند. طبعاً تفاوت‌های زیستی و طبیعی در داوری‌ها و برنامه‌ریزی‌ها برای افراد جامعه اثرگذار نیست. اگر همه در آفرینش مساوی باشند، نابرابری‌های اجتماعی نمی‌تواند ریشه در طبیعت انسان‌ها داشته باشد. عدالت در آنجا که سخن از حقوق عمومی و قرارگرفتن در برابر قانون و بهره‌مندی از فرصت‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است، به مفهوم مساوات و برابری است و آنجا که سخن از حقوق شخصی و مراتب و ملاحظه توانمندی‌های گوناگون است، به مفهوم در نظر گرفتن تفاوت‌ها و دادن تناسب

حق‌هاست (سیدباقری، ۱۳۹۳، ص ۶۷).

در قرآن کریم تصریح شده است که: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ: ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. به‌راستی ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست» (حجرات: ۱۳).

پیامبر گرامی اسلام ﷺ پس از فتح مکه، باز ملاک برتری نزد خداوند را تقوا اعلام کرد. در همین روز بود که این آیه قرآن کریم را در برابر طعنه و کنایه کفار قریش به اذان بلال حبشی در کعبه، بار دیگر یادآور شد که: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ: ای مردم، بترسید از خدایی که شما را از یک نفس آفریده است» (نساء: ۱).

پیامبر اسلام ﷺ در حجة الوداع بر اساس یکتابودن خداوند و یکی‌بودن جد همگان و منشأ خاکی، همه انسان‌ها را یکسان و برابر می‌دانست. ایشان با توجه به آیات قرآن کریم تلاش می‌کند جامعه را از معیارهای جاهلیت گذر دهد و اینکه نژاد، مایه برتری نیست و برتری فقط به تقواست: «إِنَّ رَبَّكُمُ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ كُلُّكُمْ لِآدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ - إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ وَ لَيْسَ لِعَرَبِيٍّ عَلَىٰ عَجَمِيٍّ فَضْلٌ إِلَّا بِالْتَّقْوَىٰ: ای مردم پروردگارتان یکی است و البته پدرتان نیز یکی است، همه شما از آدم هستید و آدم از خاک» (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۴۳). در کلام مشهور دیگر برابری مردم را به دندان‌های شانه تشبیه می‌کند: «النَّاسُ سَوَاءٌ كَأَسْنَانِ الْمُشْطِ» (همان، ص ۳۵۸) مردم همانند دندان‌های شانه برابرند.

لذا خداوند به پیامبر گرامی اسلام ﷺ می‌فرماید: «فَأَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ: طبق احکامی که خداوند نازل کرده در میان آنان، داوری کن» (مانده: ۴۸) و در آیه‌ای دیگر می‌فرماید آن‌گاه که میان «ناس» داوری می‌کنید، عادلانه باشد، بدون آنکه آن را محدود به گروه یا طبقه‌ای خاص سازد: «وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ: و چون میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید، درحقیقت نیکو چیزی است که خدا شما را به آن پند می‌دهد» (نساء: ۵۸).

علامه طباطبایی در ذیل آیه «وَأَمْرٌ لِّأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ» (مائده: ۴۸) می نویسد: امر شده‌ام تا میان شما دادگری را برقرار کنم، یعنی همه را یکسان بنگرم، پس نیرومند را بر ناتوان، توانگر را بر فقیر و بزرگ را بر کوچک مقدم ندارم، هیچ برتری و فضلی را سفید بر سیاه، عرب بر غیر عرب، هاشمی یا قریشی بر دیگران ندارند، مردم همگی در برابر شریعت الهی، یکسان هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۳۳).

حضرت علیؑ به یکی از سرداران خود فرمان داده است که در آنچه حقوق عمومی به حساب می‌آید، می‌بایست مساوات را رعایت کند. در غیر این صورت تفاوت گذاشتن ستم است: «فَلْيَكُنْ أَمْرُ النَّاسِ عِنْدَكَ فِي الْحَقِّ سَوَاءً، فَإِنَّهُ لَيْسَ فِي الْجَوْرِ عَوْضٌ مِّنَ الْعَدْلِ: پس باید کار مردم در آنچه حق است، نزد تو یکسان باشد که ستم را با عدل عوض ندهند» (نهج البلاغه، نامه ۵۹). همچنین ایشان در دادن بهره‌های عمومی خواهان به‌پاداشتن مساوات است و عتاب‌آلود به کارگزار خود می‌نویسد: از تو به من خبری رسیده که اگر چنان کرده باشی، خدای خود را به خشم آورده باشی و امام خویش را نافرمانی کرده. تو غنیمت مسلمانان را که نیزه‌ها و اسب‌هاشان گرد آورده و ریختن خون‌هایشان فراهم کرده، به عرب‌هایی که از خویشاوندان تواند و تو را گزیده‌اند، پخش می‌کنی. به خدایی که دانه را کفیده و جاندار را آفریده، اگر این سخن راست باشد، نزد من رتبت خود را فرود آورده باشی و میزان خویش را سبک کرده. پس حق پروردگارت را خوار مکن و دنیای خود را به نابودی دینت آباد مگردان که از جمله زیان‌کاران باشی. بدان، مسلمانانی که نزد تو و ما به سر می‌برند، حقشان از این غنیمت یکسان است. برای گرفتن آن نزد من می‌آیند، حق خود را می‌گیرند و باز می‌گردند (همان، نامه ۴۳).

آن حضرت از کارگزاران خود می‌خواهد حتی در نحوه نگاه‌کردن و رفتار با همگان مساوات را رعایت کنند تا باعث امید ستمکاران و نومیدی ناتوانان نشوند: «وَأَسِ بَيْنَهُمْ فِي اللَّحْظَةِ وَالنَّظَرَةِ حَتَّىٰ لَا يَطْمَعَ الْعُظْمَاءُ فِي حَيْفِكَ لَهُمْ وَلَا يَبْأَسَ الضُّعَفَاءُ مِنْ عَدْلِكَ عَلَيْهِمْ: و به یک چشم بنگر به همگان، خواه به گوشه چشم نگری خواه با تمام چهره از روبه‌رو نگاهشان کنی تا بزرگان در تو طمع ستم بر ناتوانان نبندند و ناتوانان از عدالت

مأیوس نشوند» (همان، نامه ۱۷).

مقام معظم رهبری درباره توزیع ثروت ملی میان همه مردم می‌فرماید: «عدالت به معنای یکسان بودن همه برخوردارها نیست؛ به معنای یکسان بودن فرصت‌هاست؛ یکسان بودن حقوق است. همه باید بتوانند از فرصت‌های حرکت و پیشرفت بهره‌مند شوند» (بیانات مقام معظم رهبری در تاریخ ۱۳۸۵/۸/۲۰، دیدار با مردم شاهرود).

مبنای یادشده را معنای لغوی عدالت نیز پشتیبانی می‌کند. علامه طباطبایی به نقل از *راغب در مفردات* می‌گوید: عدالت و معادله لفظی است که معنای مساوات را اقتضا می‌کند. عدل - به فتحه عین - در جایی استعمال می‌شود که با بصیر و حسن دیده می‌شود؛ مانند عدل‌شدن این کفه ترازو با آن کفه‌اش. پس عدل به معنای تقسیط و تقسیم به‌طور مساوی است (طباطبایی، ج ۱۲، ص ۵۰۳). با این مبنا حاکمان و کارگزاران جامعه اسلامی در توزیع ثروت، قدرت و مواهب الهی، نباید تبعیضی میان شهروندان بگذارند و در برخوردارانی آنان از حقوق اجتماعی یکسان باشند؛ آن‌سان که همه تکلیف نیز دارند.

البته برخی آیات نیز هستند که به وجود تفاوت‌ها در انسان‌ها اشاره دارند. خداوند برای آزمون بشر برخی را بر برخی برتری داده و بعضی از امکانات برتری برخوردارند، هرچند می‌توانست همه را امتی واحد قرار دهد: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ خَلْفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَاءِ آتِنَكُمُ. و او کسی است که شما را جانشینان [و نمایندگان] خود در زمین ساخت و درجات بعضی از شما را بالاتر از بعضی دیگر قرار داد تا شما را به وسیله آنچه در اختیارتان قرار داده است، بیازماید» (انعام: ۱۶۵). «رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا: بعضی را بر بعضی برتری دادیم تا یکدیگر را مسخر کرده [و باهم تعاون نمایند]» (زخرف: ۳۲).

در روایات هم هست که در صورتی که همه در خلقت یکسان بودند، نابود می‌شدند. *علی* علیه السلام در این باره می‌فرماید: «لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا تَفَاوَتُوا فَإِذَا اسْتَوَوْا هَلَكُوا: تا زمانی مردم در خیرند که تفاوت داشته باشند، اگر همه مساوی شوند، هلاک می‌شوند» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ص ۵۸).

در آیات و روایات یادشده راز وجود تفاوت‌های تکوینی در انسان‌ها را در قالب جمله تعلیلیه سنت امتحان الهی و ضرورت تقسیم‌کار که زندگی فردی و اجتماعی انسان در گروهی آن است، قلمداد می‌کند؛ از همین رو وجودنداشتن این تفاوت‌ها مساوی با هلاکت انسان شمرده شده است؛ اما نکته شایان توجه آن است که اینجا نباید میان خواست و اراده تکوینی خداوند و خواست و اراده تشریحی او خلط کرد و آن دو را یکی دانست و از وجود اختلاف‌های تکوینی لزوماً و همیشه، اختلاف حقوقی را نتیجه گرفت. از یک سو وجود تفاوت‌های تکوینی به علت آزمون الهی یا ضرورت تقسیم‌کار به معنای نفی ضرورت تلاش برای رفع تفاوت‌های اجتماعی و کاهش فاصله طبقاتی نیست و از دیگر سو وجود تشریح الهی لزوم کوشش برای برطرف کردن تفاوت‌ها و کاستن فاصله میان فقیر و غنی به معنای نامطلوب بودن تفاوت‌های طبیعی نخواهد بود.

حال می‌بایست دید مبنای یادشده در چه مصادیقی کاربرد دارد، چه مواردی را پوشش می‌دهد و چه مواردی را پوشش نمی‌دهد؟ چنین نیست که مساوات همواره با عدالت وفق بدهد؛ از همین روست که اندیشه تساوی هندسی در برابر تساوی ریاضی مطرح شده است؛ زیرا مساوات در آن معنا که متبادر به ذهن است، همان تقسیم به دو چیزی برابر با هم است که آن را تساوی ریاضی نام می‌نهیم؛ ولی تساوی هندسی یک نوع تسهیم است که می‌خواهد حصه هر کس را بر اساس ضابطه معینی معلوم کند (موحد، ۱۳۸۱، ص ۳۱۵). به عبارت دیگر مقتضای اولیه عدالت که مساوات و برابری بر اساس آفرینش برابر است، به برابری در همه امور نمی‌انجامد، بلکه در استحقاق‌های متساوی، برابری می‌بایست رعایت شود، ولی چون استحقاق‌های افراد، متفاوت است، وجود تفاوت میان افراد غیر قابل انکار است.

برای فهم حکمت و عدالت الهی باید تفکیکی روشن میان داشته‌ها و داده‌ها از یک‌سو و تلاش و کوشش از دیگر سو و دستاوردها از جهت سوم داشته باشیم، سپس تناسبی میان آنها برقرار کنیم. در ایجاد چنین تناسبی است که می‌توان الگویی ارائه داد که عدالت در آن معنا یابد (صادقی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۵). لذا زمانی که اختلاف طبقاتی فاحش

میان اقشار مختلف و وجود انحصارات و دست‌های برتر قدرت و ثروت که مجال زندگی شرافتمندانه را از طبقات فرودست ربوده است، منظور این نیست که اصل برابری اولیه را نقض کرده است، بلکه بحث بر سر تغییر وضع اجتماعی موجود و ایجاد توازن اجتماعی مطلوب است (توسلی، ۱۳۹۳، ص ۳۲).

بین مبنای برابری ذاتی انسان‌ها (رعایت استحقاق مساوی) و رعایت استحقاق نامساوی (مبتنی بر استعدادها و کوشش‌ها) و برابری به منظور کاهش فاصله طبقاتی می‌بایست تفکیک قائل شد و تفاوت‌های این سه را در عرصه تحقق عدالت اجتماعی لحاظ کرد؛ بنابراین لازمه مبنای برابری ذاتی انسان‌ها، رعایت تساوی در همه موارد نیست.

پیامد و حاصل این مبنا در گستره عدالت اجتماعی این است که به مقتضای برابری ذاتی انسان‌ها در آفرینش می‌بایست حقوق اولیه بسیاری قائل شد. همگان در برابر قانون مساوی باشند و فرصت بهره‌مندی از مواهب طبیعی و عمومی و فرصت‌های عرصه‌های مختلف اجتماع اعم از ساحت‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... بدون تبعیض به تساوی برای همه فراهم شود.

با آموزه برابری انسان‌ها در تکوین و نفی امتیازهای گوناگون، یکی از مبانی انسان‌شناختی برای رسیدن به جامعه عادلانه شکل می‌گیرد. این مبنا در مصادیق خاص خود که گفته آمد، کاربرد دارد. مبنای برابری ذاتی انسان‌ها در عقل نظری همسو با کمال‌نهایی تعیین شده است و در عقلانیت ابزاری و تدبیری هماهنگ با عقلانیت نظری در موارد مشمول می‌بایست به کار گرفته شود.

دو مبنای یادشده که بخشی از سیمای انسان در اسلام را ترسیم می‌کنند، به عنوان دو ضلع از اضلاع درهم‌تنیده هندسه معرفتی انسان‌شناختی عدالت اجتماعی در کنار سایر اضلاعی چون اختیار و عدالت اخلاقی که در پژوهش دیگر تبیین شده‌اند (برنجکار و دیگران، ۱۳۹۶) قرار می‌گیرند. این مجموعه وقتی به سرمنزل مقصود ره می‌نماید که همه اجزای آن با هم و در کنار هم و ناظر به غایت فرجامین باشند. وقتی با نگاه جامع و فراگیر به هندسه معرفتی انسان‌شناختی عدالت اجتماعی اسلامی نگریسته شود، انتظار می‌رود این مجموعه بتواند بستر ساز جامعه عادلانه باشد.

عقل نظری غایت نهایی آفرینش به‌ویژه انسان را مستدل اثبات می‌کند. عقل عملی با نظر به حسن غایت به بایسته‌ها و نبایسته‌ها در مسیر مطلوب نهایی می‌پردازد و عقل ابزاری و تدبیری نیز در راستای اهداف عقل نظری و عملی امور زندگی را تدبیر و سامان‌دهی می‌کند. عرصه‌های مختلف عدالت اجتماعی مربوط به عقل نظری و عقل عملی است؛ از این‌رو مباحث ناظر به عدالت اجتماعی می‌بایست با هدف آفرینش در عقل نظری، یعنی قرب الهی سازواری داشته باشد و الزامات مربوط به آن در عقل عملی و ابزاری نیز می‌بایست با غایات عقل نظری همسو باشند. انسان عاقل بر اساس کارکردهای نظری، عملی و ابزاری می‌تواند برای حرکت در جهت کمال و رسیدن به جامعه عدل‌محور، برنامه‌ریزی کند. شاهراه و بنیاد آن برنامه‌ها را وحی مشخص می‌کند و عقل استدلال‌گر، ادراک‌کننده، برنامه‌ریز و هدف‌ساز به او کمک می‌کند تا به‌گونه‌ای برنامه‌ها و تصمیم‌سازی‌های جامعه انجام شود که به سوی عدالت حرکت کند. یکی از الزامات عقل عملی همسو با غایت عقل نظری، برابری ذاتی انسان‌ها در آفرینش است. این مبنا ما را ملزم می‌کند که در استحقاق‌های متساوی، تساوی را رعایت کنیم. حاصل این مبنا در عرصه عدالت اجتماعی این است که در شرایط برخورداری مساوی، حقوق اولیه بدون تبعیض به تساوی برای همه فراهم شود. به مقتضای برابری ذاتی انسان‌ها در آفرینش می‌بایست حقوق اولیه بسیاری قائل شد، همگان در برابر قانون مساوی باشند و فرصت بهره‌مندی از مواهب طبیعی و عمومی و فرصت‌های عرصه‌های مختلف اجتماع اعم از ساحت‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... بدون تبعیض به تساوی برای همه فراهم شود؛ بنابراین توان اندیشه‌ورزی و برنامه‌ریزی و برابری ذاتی انسان‌ها در برداشت و تحلیل عدالت اجتماعی تأثیری مستقیم و آشکار دارند و بر اساس همین میزان تأثیرگذاری در ساحت عدالت اجتماعی در جایگاه مبنا قرار می‌گیرند.

منابع و مأخذ

- * قرآن کریم؛ ترجمه عزت اله فولادوند.
- ** نهج البلاغه؛ ترجمه محمد دشتی.
- *** رساله الحقوق للامام علی بن زین العابدین؛ ج ۱، قم: موسسه انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۰۶ق.
۱. ابن شعبه حرانی؛ تحف العقول عن آل الرسول؛ ج ۲، قم: موسسه النشر اسلامی، ۱۳۶۳.
 ۲. برنجکار، رضا و سیدکاظم سیدباقری و ابوذر نوروزی؛ «بررسی جایگاه اختیار و عدالت اخلاقی در گستره عدالت اجتماعی اسلامی»، فصلنامه اخلاق زیستی؛ ش ۲۴، ۱۳۹۶.
 ۳. برنجکار، رضا و علینقی خدایاری؛ انسان‌شناسی اسلامی؛ ج ۱، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۹۰.
 ۴. برنجکار، رضا؛ روش‌شناسی علم کلام؛ ج ۱، قم: مؤسسه علمی- فرهنگی دارالحديث، ۱۳۹۱.
 ۵. بیانات مقام معظم رهبری در تاریخ ۱۳۷۷/۱۲/۱۸.
 ۶. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با اعضای هیئت دولت در تاریخ ۸/۶/۸۴.
 ۷. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با اعضای هیئت دولت در تاریخ ۲۰/۸/۸۵.
 ۸. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد؛ غررالحکم و دررالکلم؛ الطبعة الاولى، دارالکتاب الإسلامی، ۴۱۰ق .
 ۹. توسلی، حسین؛ «معناشناسی عدالت در ساحت اجتماعی»، آیین حکمت؛

ش ۲۲، زمستان ۱۳۹۳.

۱۰. جوادی آملی، عبدالله؛ حکمت عملی و نظری در نهج البلاغه؛ ج ۱، قم: اسراء، ۱۳۷۹.
۱۱. سبحانی، محمدتقی؛ «ظرفیت‌های دانش کلام در مطالعات تمدنی»، نقد و نظر؛ ش ۵۷، ۱۳۹۳.
۱۲. سیدباقری، سیدکاظم؛ عدالت سیاسی؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
۱۳. —، عدالت سیاسی از منظر قرآن کریم؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۷.
۱۴. شرکت توسلی، حسین؛ مبانی نظری عدالت اجتماعی؛ ج ۱، تهران: بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۵. شیخ صدوق؛ من لا یحضره الفقیه؛ ج ۳، الطبعة الثالثة، قم: طبعة انتشارات اسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۳ق.
۱۶. شیخ طوسی، محمد؛ الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد؛ ج ۱، قم: خیام، ۱۴۰۴ق.
۱۷. صادقی، هادی؛ «الگوی عدالت اجتماعی اسلام»، مجموعه مقالات دومین همایش ملی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت؛ ج ۴، چ ۱، تهران و قم: آفتاب توسعه، ۱۳۹۴.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۷، الطبعة الثانية، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۵ق.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، ۳، ۱۲، ۱۶ و ۱۸-۱۹، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی؛ ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۲۰. الکرآجکی، ابی الفتح؛ کنزالفوائد؛ ج ۱، الطبعة الثانية، قم: مکتبه المصطفوی، ۱۴۱۰ق.

۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۱، ۵ و ۱۲، تصحیح علی‌اکبر غفاری؛ الطبعة الخامسة، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
۲۲. لشکری، علیرضا؛ مبانی عدالت اجتماعی در اسلام؛ ج ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴.
۲۳. مصطفوی، حسن؛ التحقيق فی کلمات القرآن؛ ج ۸، چ ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۴. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۲، چ ۳، تهران: صدرا، ۱۳۷۲.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ ج ۹ و ۲۴، چ ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳.
۲۶. ملکیان، مصطفی؛ راهی به رهایی؛ ج ۲، تهران: موسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
۲۷. موحد، محمدعلی؛ در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر؛ چ ۱، تهران: نشر کارنامه، ۱۳۸۱.
۲۸. میر معزی، سیدحسین؛ نظام اقتصادی اسلام (مبانی فلسفی)؛ چ ۱، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۸.
۲۹. واعظی، احمد؛ «جانب هنجاری تلقی آزادی در اسلام»، چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی (با موضوع آزادی، نشر الگوی پیشرفت)؛ تهران، ۱۳۹۱.
30. www.leader.ir