

## تحلیل مبادی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مسئله عدالت در اندیشه استاد شهید مرتضی مطهری (ره)

عادل پیغامی\*

تاریخ دریافت: ۸۷/۰۲/۰۳

تاریخ پذیرش: ۸۷/۰۳/۲۹

### چکیده

عدالت منتهی آمال بشریت در همه اعصار و زمان‌ها بوده است و کمتر جریان فکری و جنبش اجتماعی را می‌توان سراغ گرفت که شعار عدالت را مطرح نکرده باشد. اما آنچه در این میان باقی است اینکه حسب میراث مکتوب معارف و علوم انسانی - اجتماعی هیچ‌گاه توافقی بر سر چیستی عدالت در بین متفکران حاصل نشده است و تعریف از عدالت و مبادی مابعدالطبیعی هر تعریف و همچنین دلالت‌های سیاستی آن‌ها همیشه محل غفلت و یا منازعه واقع شده است. تحلیل و واسازی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و کلامی از مسئله عدالت مقوله‌ای است که ادبیات ناظر بر نظریه‌های عدالت نیازمند آن بوده و هرگونه پالایش نظری و انتخاب در عرصه سیاست‌گذاری و کاربرد، مستلزم تظن بدان‌هاست؛ از سوی دیگر، معرفی آرای حکمای اسلامی در این زمینه نیز فارغ از توجهات فلسفی و مابعدالطبیعی ایشان، آن‌چنان که باید، محصولی معرفتی در پی ندارد. از این رو در این نوشته سعی شده که تعاریف یکی از متفکران معاصر اندیشه اسلامی، استاد شهید مرتضی مطهری (ره)، از مقوله عدالت حسب نظرات کلامی و فلسفی خود ایشان مورد واسازی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و کلامی قرار گیرد تا دلالت‌های فلسفی هر یک از تعاریف مطرح‌شده توسط ایشان، به ویژه در حوزه رویکردهای معتزلی، اشعری و شیعی بررسی بیشتری شود و نشان داده شده است که رئالیسم در مسئله عدالت جایگاه رکینی را در مباحث ناب اسلامی داراست.

### واژگان کلیدی

عدالت، تعریف عدالت، فلسفه عدالت، واسازی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، مبادی کلامی، رئالیسم

\* دانشجوی دکتری و عضو هیئت علمی دانشکده معارف اسلامی و اقتصاد دانشگاه امام صادق (ع)

## مقدمه

شاید نیازی به توضیح اهمیت واژه عدالت در افکار و زندگی بشر نباشد. انسان در طول تاریخ نسبت به عدالت و برقراری آن در شئون مختلف حقوقی، اقتصادی و اجتماعی خود بالفطره حساس بوده است. افلاطون در کتاب «جمهوریت» و ارسطو هریک به نحوی با به کارگیری این واژه، بخش عمده‌ای از آرمان‌ها و اهداف انسانی را مطرح کرده‌اند.

انسان فطرتاً و با فطرت زیبایی‌شناس خود عدالت را می‌شناسد و بدان ارجح می‌نهد. از بعد معرفت‌شناختی، عدالت امری معلوم و از نگاه زیبایی‌شناختی و غایت‌شناختی، فطرتاً و به نحو بدیهی اولی، مفهومی مطلوب و حسن است. حسن عدالت و قبح بی‌عدالتی را انسان فطرتاً وجدان می‌کند؛ لذا چه بسا اصلی اصیل‌تر و رکنی رکن‌تر از عدالت نباشد.

اما در مقام تحقق و اثبات، این آرمان بشری چه به لحاظ چیستی و چه در مقام چگونگی تحقق و پیاده‌سازی، متأثر از انواع موانع معرفتی و غیرمعرفتی بوده و در سنگلاخ محدودیت‌ها و تمایلات کاذب بشری اسیر شده است.

در اثر حاضر سعی بر این داریم با تعمق بر مبادی فلسفی مسئله عدالت اشارتی به میراث وزین تفکر شیعی (منبعث در تفکر ناب استاد شهید مطهری (ره)) در این باب داشته باشیم و از این میان ضمن تبیین رهیافت شیعی، نسبت خود را از سایر رهیافت‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در باب عدالت نیز دریابیم.

## ۱. چیستی عدالت

علی‌رغم گستردگی استفاده از این واژه، چه در طول زمان و چه در مکاتب مختلف بشری و الهی، مفهوم عدالت همچنان محل مناقشه است و تعریف واحد و مورد اتفاق‌نظری در بین اندیشمندان علوم انسانی وجود ندارد. گویا در عمل، درک این مفهوم برای بشر سهل و ممتنع بوده است. گروهی از عدالت به جود و انصاف<sup>۱</sup> یاد کرده‌اند و گروهی آن را با تساوی و برابری<sup>۲</sup> مترادف دانسته‌اند. هرکدام از این تعاریف،

مبادی و مدلولات فلسفی خاص خودشان را در پی دارند. لذا باید با دقت نظر خاصی که مسئله برمی‌تابد، به موضوع پرداخت تا از اشتباه بر حذر باشیم. استاد شهید مطهری (ره) در کتاب‌های «عدل الهی» (صص ۵۴-۵۷) و «اسلام و مقتضیات زمان» سه معنا و مورد استعمال را ذکر می‌کند که حسب توان به برخی از مدلولات مابعدالطبیعی آن‌ها اشاره می‌کنیم:

#### ۱-۱. موزون بودن

به نظر ایشان در هر نظام و مجموعه‌ای که از اجزای متعدد و مختلف تشکیل یافته است و هدف خاصی را دنبال می‌کند؛ به عبارت دیگر، غایت مشخصی دارد؛ «باید شرایط معینی در آن، از حیث مقدار لازم هر جزء و از لحاظ کیفیت ارتباط اجزاء با یکدیگر، رعایت شود و تنها در این صورت است که آن مجموعه می‌تواند باقی بماند و اثر مطلوب خود را بدهد و نقش منظور را ایفا نماید» (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۵۴).

در این بیان، ایشان از شرایط معین از حیث مقدار لازم برای هر جزء و کیفیت ارتباط اجزاء با یکدیگر و رعایت نسبت میان عناصر و اجزاء غایت مورد نظر، تعبیر به موزونیت و یا تعادل و عدالت کرده است. اما در خصوص این تعریف چند نکته گفتنی است:

یک. این شرایط معین (موزونیت) صفتی مؤخر از وجود مجموعه و به تعبیری صفت تبعی آن است و لذا عدالت به این معنا و حسب این تعریف، بسته به شرایط و ویژگی‌های مجموعه و حتی اهداف و غایات آن در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، متغیر و سیال خواهد بود و با از بین رفتن آن نظام، عدالت نیز دیگر به نحو پیشینی قابل بحث و تعریف نخواهد بود.

دو. این تعبیر در هر حال، با کلام مولا در توصیف عدل، «العدل یضع الامور مواضعها» به‌ظاهر همخوانی دارد. البته با این توضیح که این موضع، صفتی و حالتی ذاتی و اصیل نیست بلکه صفتی تبعی است، در یک مجموعه و در تعامل با سایر اجزاء

و بسته به اهداف و غایاتی که از آن نظام خواسته می‌شود، متغیر است. در واقع، موضع همان وزن و به تعبیر دیگر، شأنی است که با رعایت آن موزونیت حاصل می‌شود. سه. چنانچه این تعریف به لحاظ هستی‌شناختی<sup>۳</sup> بررسی شود، دیده می‌شود که هرچند در ظاهر، این تعریف دال بر رویکردی رئالیستی است، ولی در باطن امر با توجه به آنچه در دو مطلب بالا ذکر شد، مسئله به موزونیت که امری اقتضائی (و در پاره‌ای موارد قراردادی) است و حسب نظام و نسبت به ترابط و تعامل اجزای سیستم با یکدیگر تعریف می‌شود، احاله می‌شود؛ البته صرف این معنا لزوماً ما را از دایره رئالیسم خارج نمی‌کند بلکه فقط دایره مسئله را به حوزه اعتباریات می‌گسترده. چهار. این تعریف نگاهی نظام‌مند به مسئله عدل دارد. در این نگرش آنچه مهم است، دوام و بقای کل و غایت و هدف ما از آن است؛ نه اجزاء؛

«اینجاست که پای مصلحت به میان می‌آید؛ یعنی مصلحت کل، مصلحتی که در آن، بقاء و دوام «کل» و هدف‌هایی که از کل منظور است در نظر گرفته می‌شود. از این نظر، جزء فقط یک وسیله است و حسابی مستقل برای خود ندارد» (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۵۵).

پنج. عطف به نکته پیشین این تعریف با رهیافت اصالت جامعه و رویکرد سیستمی همخوانی و قرابت جدی دارد.

شش. عطف به نکته (ج) ترابط عدالت و مصلحت به ظرافت تمام در این نگاه دیده می‌شود و این امر موجب سیالیت مفهوم عدالت در مقام اثبات خواهد شد. هفت. این تعریف در باب کل‌های همه یا هیچ یا کل‌های ترکیبی و یکپارچه<sup>۴</sup> که بدون اجزای مجزاء است و موزونیت بین اجزاء در مورد آن‌ها و بالتبع نحوه تعریف عدالت در آن‌ها سالبه به انتقای موضوع تلقی می‌شود، ساکت است.

هشت. تأکید بر وجود مسئله اختلاف و تبعیض در بین اجزاء (علی‌رغم وجود انسجام) و عدم لزوم برقراری تساوی بین مفهوم عدالت و مفهوم تساوی از دیگر نکات مهم این تعریف است.

نه. استاد شهید خود از این موزونیت در باب اجتماع انسانی، یا شرایط فیزیکی و شیمیایی تعبیر به «تعادل» می‌کند و با دو آیه شریفه «وَالسَّمَاءُ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ»

(الرحمن:۷) و حدیث نبوی «بالعدل قامت السموات والارض»، عدل را در عالم وجود به میزان تعبیر می‌کند. بدیهی است این تعادل قوام و ثبات را در پی خواهد داشت؛ لذا عدالت به این مفهوم را دقیقاً می‌توان بر «تعادل»<sup>۵</sup> در ادبیات اقتصادی یا توازن<sup>۶</sup> که مساوق مفهوم قوام و ثبات نیز است، منطبق دانست.

ده. استاد شهید می‌فرماید: «نقطه مقابل عدل به این معنا، بی‌تناسبی است؛ نه ظلم» و این نکته‌ای بسیار مهم و کلیدی است و البته قابل مناقشه؛ زیرا بیان این جمله خود نشان می‌دهد که استاد از عدل مفهومی غیر از موزونیت و تعادل دارند والا بی‌تناسبی باید عین ظلم می‌شد و چه بسا کسانی این جمله را قبول نداشته باشند و عدالت را عین تعادل و بی‌تناسبی را همان ظلم بدانند؛ چرا که به نظر می‌رسد دقت معناشناختی به مفهوم ظلم بدون داشتن تعریفی از عدالت ممکن نیست و درک این دو همانند دو مفهوم وجود و عدم، لازم و ملزوم یکدیگرند، هرچند اصالت را بر وجود و موزونیت بدانیم. اما به هر حال، تمایز معناشناختی بین ظلم و بی‌تناسبی می‌تواند مدلولات زیبایی‌شناختی، اخلاقی و حقوقی بسیاری را در بر داشته باشد.

یازده. با استناد به این مفهوم و رد یا قبول آن می‌توان در پاره‌ای از مسائل اقتصادی به نحوی دیگر اندیشید؛ برای مثال، آیا قیمت تعادلی همان قیمت عادلانه است یا نه و یا اینکه چنانچه قائل شویم در صورت بروز بی‌تعادلی در اقتصاد و شکست بازار، ظلمی صورت نگرفته است، پس فلسفه بیمه‌های بیکاری و تأمین اجتماعی را باید در جایی دیگر جستجو کرد. پرواضح است که در این صورت، وقتی بی‌تناسبی معادل ظلم نشد، جبران عدم تعادل نیز از مقوله احقاق حقوق و عدل نخواهد بود و صرفاً ماهیتی «جودی» و انفاقی و رفتاری مصلحت‌اندیشانه تلقی خواهد شد. در پایان این نکته، به این عبارات از استاد دقت کنید:

«بحث عدل به معنای تناسب، در مقابل بی‌تناسبی، از نظر کل و مجموع نظام عالم است، ولی بحث عدل در مقابل ظلم از نظر هر فرد و هر جزء مجزا از اجزای دیگر است. در عدل به مفهوم اول، "مصلحت کل" مطرح است و در عدل به مفهوم دوم، مسئله و حق فرد مطرح است» (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۵۶).

دست‌کم نتیجه حاصل از این عبارت، تأکیدی بر نکته پنجم ذکر شده است و تطفن بسیار مهم بر این مسئله است که به‌هرحال، برای لحاظ کردن حقوق فرد این نگاه چندان کارآمد نیست.

### ۲-۱. تساوی و نفی هرگونه تبعیض

طبق این تعریف بین عدل و مساوات هیچ تفاوتی نیست. در مجموعه ادبیات اقتصادی نیز به‌طور معمول این تعریف، مورد نظر مساوات‌طلبان<sup>۷</sup> که شعار عدالت را سرلوحه خود قرار می‌دادند، بوده است؛ در مجموع، به نظر می‌رسد برقراری رابطه تساوی بین عدل و مساوات جامع افراد و مانع اغیار مورد نظر در باب عدل نخواهد بود.

به نظر حکمای اسلامی این تعریف تنها در محدوده مضیق استحقاق‌های متساوی (یعنی حقوق اولیه منبعث از علت غایی، که در جای خود بدان اشاره خواهد شد)، می‌تواند متضمن عدالت باشد و در غیر این صورت، یعنی نبود استحقاق‌های مساوی که چندان هم غیرمحمتمل نیست، برقراری مساوات عین ظلم و ناقض عدل می‌شود. چنانچه به تعبیر استاد شهید، «اگر اعطای بالسویه عدل باشد، منع بالسویه هم عدل خواهد بود» (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۵۶).

مدلول معیوب هستی‌شناختی این تعریف در همگن‌نگاری واقعیات انسانی و ذوالحقوق و نادیده گرفتن علل فاعلی در تحقق حقوق نهفته است. در مجموع، در باب این تعریف به نظر می‌رسد نمی‌توان چندان به مبادی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خاص و قابل‌اعتنایی، جز آنچه ذکر شد، اشاره کرد بلکه صرفاً باید به پاره‌ای عوامل برونزای جامعه‌شناختی و تاریخی در تحقق جریان‌ات مساوات‌طلبانه توجه داشت.

### ۳-۱. رعایت حقوق افراد و اعطای حق به هر ذی‌حق

تعریف غالبی که به‌ویژه در بین حکمای اسلامی مشهور است، عبارت است از اینکه «العدل اعطاء کل ذی حق حقه». کالبدشکافی معناشناختی این گزاره، حاکی از عمیق‌ترین مبنای حُسن و شاید مبنایی‌ترین گزاره زیبایی‌شناسی و فلسفه اخلاق باشد که در جای خود بحث مفصلی را می‌طلبد. به نظر می‌رسد می‌توان درک حسن بودن این مطلب را جزو بدیهیات فطری برآمده از مبادی تصدیقی عقل عملی دانست.

این مطلب، در کلمات ارزشمند امیرالمؤمنین(ع) نیز به وضوح پیداست و حاکی از قوت و عمق ادراک این مفهوم در معارف اسلام است. حضرت(ع) در پاسخ به سؤال بهتر بودن عدل یا جود، می‌فرماید: «العدل یضع الامور مواضعها والوجود یخرجها من جهتها» و با این جواب، ضمن تصریح بر تمایز عدل و جود و حتی به گونه‌ای مخالف و تضاد آن دو، با تحویل<sup>۸</sup> مفهومی مسئله «عدل» به «نظم»، بر این نکته که تصور موضوع موجب تصدیق حسن بودن عدالت خواهد بود، نیز صحنه می‌نهند.

به نظر استاد شهید، معنای حقیقی عدالت اجتماعی در نظام‌های بشری همین معنای «اعطای کل ذی‌حق حقه» است. به منظور دستیابی بهتر به مبانی فلسفی این تعریف از عدالت، از روش واسازی<sup>۹</sup> در تحلیل عبارت مزبور استفاده خواهد شد.

### ۱-۳-۱. واسازی معناشناختی عدل

این تعریف متضمن تحویل مسئله عدالت به مسئله حقوق و رعایت آن است؛ لذا در این رویکرد خاص، درک مسئله عدالت، متضمن تبیین چند مسئله دیگر است: اول وجود «حق»: معلوم است که «حقی» وجود دارد که بر اساس آن عدالت مفهوم می‌یابد؛ در این صورت، چیستی و منشأ حق، از ضروری‌ترین و مبنایی‌ترین مباحث عدالت خواهد بود؛ به نحوی که هرگونه مبادی تصوری و تصدیقی که در این بحث مورد قبول افتد، در شکل‌گیری مفهوم عدل تأثیر به‌سزایی را خواهد گذاشت. در بخش‌های بعدی بیشتر متذکر این مطلب خواهد شد.

دوم، ذی‌حق کیست و یا چیست؟ چگونه ذی‌حق می‌شود و منشأ این حق یا اولویت چیست؟ نقش علل غایی و فاعلی در تحقق آن چیست؟ مبادی بحث ذی‌حق بودن یا ذی‌حق شدن در مقام ثبوت و اثبات چگونه است؟ در مقام شناخت چگونه ذی‌حق را می‌توان شناخت. برای این منظور چه مناطها و ملاک‌هایی می‌توان ارائه داد؟ برای مثال، در یک فرایند تولیدی، چه کسی نسبت به محصولی که تولید شده است، نوعی اولویت و حق پیدا می‌کند و به چه میزان؟ کارگر که با کار خود آن را تولید کرده است، صاحب سرمایه، مالک زمین یا صاحب مواد اولیه؟ منشأ این اولویت کدام است؟ کار، سرمایه، زمین، ابزار و یا مواد اولیه؟ البته در پاره‌ای از موارد مثل شیر مادر برای

کودک، منشأ اولویت، هدفداری خلقت (علت غایی) است که در این صورت، مسئله به حقوق اولیه بشر برمی‌گردد؛ اما در سایر موارد مناط و ملاک شناخت این اولویت مورد بحث جدی است و صرف اینکه مسئله را به «به وجودآورنده» و یا مسئله «مولدیت» ارجاع دهیم، مشکل را حل نمی‌کند.

سوم، مسئله رعایت حقوق، نحوه اعطا، یا استیفاء و شیوه‌های آن است. همچنین، باید به بحث جدی مرز اعطای دولتی و خصوصی هم پرداخت. بدین ترتیب، بخشی از وظایف دولت در تحقق این اعطا باید به خوبی تبیین شود.

لازم به ذکر است همان‌طور که برای بررسی چیرستی عدالت به این سه عنصر «حق»، «ذی‌حق» و «اعطاء» توجه داشتیم، در بحث پیرامون چگونگی اجرا و تحقق عدالت نیز باید بر این سه عنصر توجه لازم را داشته باشیم؛ برای مثال، بحث اساسی ملاک‌ها و معیارهای عدالت، از کالبدشکافی دقیق دو عنصر حق و ذی‌حق برمی‌آید. چرا و چگونه کسی ذی‌حق می‌شود؟ پاسخ به این سؤال می‌تواند ملاک‌های عدالت را روشن کند. پرواضح است که این معیارها می‌تواند پیشینی (مناط) و یا پسینی (ملاک) باشد.<sup>۱۰</sup>

### ۱-۳-۲. واسازی معرفت‌شناختی عدل

استاد شهید این مفهوم از عدل را ناشی از نوعی خصوصیت بشری می‌داند و می‌گوید: «خصوصیت ذاتی بشر است که طوری آفریده شده است که در کارهای خود الزاماً نوعی اندیشه‌ها که آن‌ها را اندیشه اعتباری می‌نامیم، استخدام می‌کند و با استفاده از آن اندیشه‌های اعتباری به عنوان "آلت فعل" به مقاصد طبیعی خود نائل می‌آید. آن اندیشه‌ها یک سلسله اندیشه‌های انشایی است که با «باید»ها مشخص می‌شود و از آن جمله این است که برای اینکه افراد جامعه بهتر به سعادت خود برسند، باید حقوق و اولویت‌ها رعایت شود. این مفهوم عدالت بشری است که وجدان هر فرد آن را تأیید می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۵۷).

این جملات متضمن معرفت‌شناسی مفهوم عدل در ساحت بشری است. در اینجا:



اولاً، استاد شهید فهم و ادراک عدالت در ساحت بشری را مجزا از ساحت افعال الهی دانسته و بررسی کرده‌اند. امری که به نظر قابل تأمل است؛ زیرا در مقام ثبوت بین حسن و قبحی که انسان به ادراک اعتباری خود به آن صورت تحقق داده و بین آنچه خداوند متعال در خلق و جعل تکوینی و تشریحی حسن قرار داده است، نمی‌توان قائل به ثنویت شد؛ مگر اینکه حسن و قبح ذاتی را از باب برهان بدانیم؛ نه ذاتی باب ایساغوجی، که خود محل تأملی دیگر است؛

ثانیاً، در مقام اثبات، عدل موضوعی است که برای عقل، فارغ از ساحت الهی یا بشری، بالبداهه و فطرتاً مفهوم است و حسن بودن آن به فطرت زیبایی‌شناختی انسان مقبول می‌افتد؛ به عبارت واضح‌تر، تصور عقل بشر از «وضع کل شیء فی موضعه»، موجب تصدیق حسن آن خواهد بود و برای اثبات این دو مقام نیازی به عبارات یادشده و جدایی عدل در ساحت الهی از عدل بشری نیست؛

ثالثاً، البته بشر در مقام اثبات، و نه ثبوت، بلکه آنجا که پای در رکاب عمل می‌نهد، به تعبیر استاد، ناچار از استخدام آلات فعل برای عملی کردن مقاصد طبیعی خود و تحقق آن در عالم واقع است. این آلات فعل، که عمدتاً در محدوده عقل عملی مورد بحث قرار می‌گیرند، نه از مقوله شناخت نظری<sup>۱۱</sup> بلکه از مقوله حکمت عملی<sup>۱۲</sup> است و به منظور تغییر در واقعیت و نه اخبار و حکایت<sup>۱۳</sup> از آن، از نفس عاقله صادر می‌شود و در واقعیت خارجی کارکردهای تدبیر، تمشیت، اقامه مطلوب، مدیریت، برنامه‌ریزی، خلق و کنترلی را در قالب‌های مختلف بارآوری، بازآفرینی و تولید، متحقق می‌کنند. مجموعه گزاره‌های اعتباری، که استاد شهید از آن‌ها به اندیشه‌های اعتباری یا انشائی یاد می‌کند و ویژگی آن‌ها را در ماهیت تکلیفی و کلمه «باید» خلاصه می‌کند، از این قبیل‌اند و البته، خود به انواع گزاره‌های اخلاقی (اخلاق عملی)،<sup>۱۴</sup> وظیفه‌شناختی،<sup>۱۵</sup> ارزش‌شناختی<sup>۱۶</sup> حقوقی و انواع صنایع ادبی و زبانی<sup>۱۷</sup> مانند مجاز، استعاره و تشبیه (چه در قالب کلام و چه در قالب انواع نمادهای دیگر مثل ریاضی) تقسیم‌پذیر است.

حاصل سخن، تدقیق معرفت‌شناختی در مسئله عدالت نیازمند دقت معرفت‌شناختی (نه به معنای اپیستمولوژیک آن) در ادراکات اعتباری است که متأسفانه، چندان که شاید و باید، مورد توجه ارباب امر واقع نشده است، هرچند در دیگر سو این

مهم در اشکال زبان‌شناختی خود در مکاتب و جنبش‌های فلسفی پست‌مدرن مورد توجه خاص قرار گرفته است. البته نسبت به تفارق عظیم بین این دو باید توجه ویژه داشت که در بخش‌های بعدی بررسی خواهد شد.

### ۱-۳-۳. واسازی هستی‌شناختی عناصر عدالت

یکی از مباحث جدی در خصوص هریک از مسائل مربوط به حق و ذی‌حق و بالتبع مسئله عدالت، پیش‌فرض بنیادین و هستی‌شناختی آن در باب رئالیسم و یا ایده‌آلیسم است. سؤال این است که آیا حق منشائی رئالیستی و مبنایی خارج از شخص محق دارد و یا صرفاً به جعل و وضع و اعتبار وجود پیدا کرده و تحقق یافته است. شخص محق و حق‌دار، ذاتی خودش است که حق دارد و به‌نحو استقلالی واجد آن است یا حق امری عارض بر آن است. این سؤالات سایه‌ای سنگین بر ماهیت هستی‌شناختی عدالت می‌افکند و از آنجا که عدالت اصل رکین تمامی مباحث انسانی است، ناچار باید در جمیع مباحث اقتصاد اسلامی و اساساً جمیع علوم انسانی دینی، مبنای هستی‌شناختی یادشده را مورد نظر داشت و به‌نحو پیشینی آن را اثبات کرد.

حسب تعالیم اسلامی و مساعی حکمای معظم، حق آن است که بگوییم: مبنای فلسفه اسلامی در جمیع جهات بر رئالیسم استوار است و جز آن نمی‌تواند باشد. البته در پاره‌ای موارد رئالیسم خود حسب اقتضائات برآمده از موضوع، ابعادی متفاوت می‌یابد و به دو گونه مهم رئالیسم، «رئالیسم وجودی» یا رئالیستی بودن گزاره‌ها و ادراکات حقیقی و «رئالیسم شرعی» یا رئالیستی بودن گزاره‌ها و ادراکات اعتباری منتهی می‌شود.<sup>۱۸</sup> ولی بر اساس آنچه بزرگان فلسفه اسلامی به کرات اثبات کرده‌اند، مبنای ما در فلسفه اسلامی، رئالیسم و قائل بودن به ذات و عین خارج از ذهن (البته نه به‌نحو ثنویت دکارتی) است. اینکه چگونه رئالیسم شرعی، که ناظر بر ادراکاتی است که به‌ظاهر ماهیتی اعتباری و جعلی دارند، با رئالیسم وجودی، در این فلسفه تناقض ندارد، هم به مبنای هستی‌شناختی بسیار مهم و اساسی تطابق عالم تکوین و تشریح در اسلام و مبنای معرفت‌شناختی که فلسفه اسلامی در شناخت حسن و قبح ارائه داده است، برمی‌گردد. آنچه معلوم است اینکه اولاً، در مسئله حسن و قبح، ما آن را مانند

ارسطوییان و معتزله به اطلاق عقلی ندانسته و ثانیاً با قائل بودن به حسن و قبح ذاتی، به رئالیسم گردن نهاده‌ایم. حاصل سخن در این بخش اینکه فحص و بررسی لازم از مبادی و مبانی کلامی موضوع حسن و قبح، که به اجمال بررسی خواهد شد، برای تدقیق در مبادی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مسئله ضروری است.

## ۲. در باب فلسفه حق، سؤال از چیستی

همان‌طور که تحویل معنای عدل به حق اقتضا دارد، لازم است که اشاره‌ای نیز به فلسفه حق داشته باشیم. البته به نظر می‌رسد پاسخ به مسئله کیستی ذی‌حق با پاسخ به چیستی حق، محقق است، ولی اعطای حق و حکمت عملی مربوط به آن مقوله‌ای مجزا و وسیع است که از حوصله این بحث خارج می‌نماید.<sup>۱۹</sup>

منظور از فلسفه حق بررسی چیستی حق و منشأ آن (چرایی آن) است و بدین ترتیب، به نظر می‌رسد فلسفه حقوق به مفهوم فلسفه علم حقوق غیر از فلسفه حق است؛ زیرا در فلسفه حقوق به چگونگی تطور و تحول و تأثر علم حقوق و همچنین، به روش‌شناسی و مبادی معرفت‌شناختی موجود در آن نیز پرداخته می‌شود. البته پرواضح است که فلسفه حق اساس و پایه اصلی فلسفه حقوق را تشکیل می‌دهد. حقوق، جمع حق است و لاغیر؛ ولی در عمل برخی برای ارائه تعریف حقوق به راه‌های غیرمرتبط متوسل شده و از مسئله دور شده‌اند.

در میان فیلسوفان، برخی قائل به تعریف حق نیستند و آن را امری بدیهی و بی‌نیاز به تعریف می‌دانند. اما در مقابل، عده‌ای در پی ارائه تعریفی از حق می‌باشند. در این میان، برخی حقوق را مساوی قانون (تشریحی) می‌گیرند و برخی نیز از آن به مقررات حاکم بر روابط اجتماعی تعبیر می‌کنند. اینکه چرا حقوق را به مقررات تحویل می‌کنند، خود نکته قابل بحثی است. همان‌طور که خواهیم دید، روی دیگر سکه حق تکلیف را به همراه دارد و لذا ماهیت حق برای برخی در ماهیت تکلیف خلاصه شده و تکالیف نیز آنجا که به صورت متون ارائه می‌شوند، مجموعه مقررات و قوانین موضوعه‌اند. گفتنی است که تکالیف غیر از قانون موضوعه می‌توانند جامعه اخلاق نیز بر تن داشته باشند. البته در مجموع، آنچه از تکلیف مورد نظر است، همان است که انسان از آن

وظیفه تلقی می‌کند و بدین ترتیب، طرف دیگر سکه «فلسفه حق»، «وظیفه‌شناسی»<sup>۲۰</sup> خواهد بود. اینکه چگونه عنوان و بحث اخیر در مجموعه مباحث علم حقوق چندان نمود ندارد نیز به طرز تلقی‌های بنیادین و فلسفی عالمان جدید این رشته برمی‌گردد که در جای خود قابل بحث است.

برخی دیگر در تعریف حق گفته‌اند:

«حق عبارت است از آن امتیازات و قدرتهای قانونی [بخوانید مشروع و مقبول] که برای افراد و گروه‌ها اعتبار و جعل می‌شود. فلسفه این جعل هم برقراری و حفظ نظم اجتماعی است تا افراد در ظرف اجتماع به محدوده هم تعرض و تعدی نکنند» (جوان، ۱۳۲۶، ص ۵۵).

اما به نظر می‌رسد این تعریف، مفید فایده نباشد؛ زیرا حق را به امتیاز و قانون تحویل داده و این‌ها خود مستلزم تعاریفی دیگر است.

تعریفی دیگر:

«حقوق یکی از صفات اراده یا عبارت از اراده به حالت رابطه اجتماعی می‌باشد. انسان موجودی است متصف به داشتن اراده و اختیار و از این جهت می‌تواند در اجتماعی زندگی کند که این اختیار را فعلیت دهد» (جوان، ۱۳۲۶، ص ۵۵).

این تعریف نیز واجد وجوه قابل تأملی است و البته کامل نیست.

به نظر می‌رسد آنچه مطالبات معرفتی مطلب را ادا می‌کند، این است که تعریف

ذیل را از حق ارائه کنیم:

حق، علاقه یا اراده معطوف به اختیار انسانی است تا در چارچوب تکوین و هدف غایی حاکم بر آن، در شئون مختلف (امور یا اعیان خارجی) فعلیت یابد. ملاحظه می‌شود که بدین ترتیب، تعریف حقوق به مجموعه قوانین موضوعه، چقدر به دور از مطلب بوده است؛ زیرا در اصل وجود قانون، طفیلی وجود حقوق است. قانون کاشف از حقوق و نوعی الزام به ادای حقوق است. این الزام، فارق از قانون چه بسا از پاره‌ای گزاره‌های اخلاقی نیز حاصل شود.

یکی دیگر از نکات مهم در این تعریف این است که حق مقدم بر اجتماع انسانی وجود یافته و مستقل از آن است؛ نه مانند مقررات که مؤخر از اجتماع‌اند. لذا حق خود صفتی اصیل برای انسان و جامعه انسانی محسوب می‌شود؛ نه از اوصاف تبعی آنها؛ زیرا آنچه موجب حق بود، نوع خاص خلقت و تکوین انسان و عنصر اختیار است که این همه خود بذاته اصالت دارند.

حق پدر بر فرزند و حق محروم بر ثروتمند نیز جز در مقوله تعریف ما قابل توجیه نیست؛ زیرا اصلاً از مقوله مقررات نیست.

حال که به اختصار حق تعریف شد، منشأ حق تبیین می‌شود. بدین ترتیب، هم تعریف ارائه شده و هم پاره‌ای از وجوه مبهم چیستی حق، مطمئناً واضح و توجیه می‌شود.

### ۳. در باب چگونگی شناخت ذی‌حق، سؤال از کیستی

این بحث به دو نحو «پیشینی و در مقام ثبوت» و «پسینی و در مقام اثبات» می‌تواند مطرح شود. مهم تبیین مبانی معرفت‌شناختی در این بررسی است. این بحث بسیار مشابه و قرین بحث معرفت‌شناسی حُسن و قبح است و حتی به نحوی می‌توان گفت دقیقاً همان است؛ زیرا مبنای اصلی حُسن بودن حُسن، عدالت است و مرز خوب و بد در مقام ثبوت جز از طریق درک مفهوم عدالت توجیه‌پذیر نیست.

شهید مطهری (ره) با تفتن به این موضوع ضمن اشاره مؤید بر بخش پیشین، مسئله را به منازعه معرفتی معتزله و اشاعره می‌کشد. ایشان می‌فرمایند:

«رابطه مستقیمی میان اختیار و عدل از یک طرف، و جبر و نفی عدل از طرف دیگر وجود دارد. تنها در صورت فرض و تصور اختیار است که رفتار عادلانه و یا ظالمانه مفهوم پیدا می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۱۸).

البته تصور عدل مبتنی بر تصور حق است و این حق است که با اختیار معنا می‌یابد؛ لذا واسطه میان اختیار و عدل، مسئله حق و منشأ آن است. طرفداری معتزله از عدل و اختیار و طرفداری اشاعره از جبر و اضطرار نیز ناشی از طرز تلقی متفاوت آنها در مسئله منشأ حق بوده و است.

از نظر اشاعره عدل حقیقتی نیست که بتوان آن را به نحو پیشینی توصیف کرد و آن را معیار و مقیاسی برای فعل الهی قرار داد؛ به عبارت دیگر، عدل متأخر از فعل و ناشی از جعل و وضع برآمده از آن فعل است؛ نه مقدم بر آن. به بیان استاد در نظر اشاعره: «معنای عادل بودن ذات حق این نیست که او از قوانین قبلی به نام قوانین عدل پیروی کند بلکه این است که او سرمنشأ عدل است، آنچه او می‌کند، عدل است؛ نه اینکه آنچه عدل است، او می‌کند. عدل و ظلم متأخر و منتزع از فعل پروردگار است. عدل مقیاس فعل پروردگار نیست؛ فعل پروردگار مقیاس عدل است» (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۱۹).

در توضیح این عبارات باید دقت کرد که به نظر اشاعره منشأ حق خارج از فعل الهی نیست و موجودیت حق منتزع و ناشی از اراده و فعل و جعل و وضع الهی است و لاغیر. همچنین، معیار شناختن ذی‌حق را نیز فعل الهی تعیین می‌کند و این معیار واقعیتی فراتر و متمایز از فعل و جعل الهی ندارد.

بدین ترتیب، اشاعره در هستی‌شناسی خود مرزهای رئالیسم را فرو نهاده و قدم در ایده‌آلیسم نهاده‌اند. بعدها تبیین خواهد شد که فلسفه اسلامی از بعد هستی‌شناختی مسئله قائل به ایده‌آلیسم نیست و نظر اشاعره را در مبادی هستی‌شناختی رد می‌کند؛ ولی در بعد معرفت‌شناسی مسئله و آنجا که در پی شناسایی حق و ذی‌حق هستیم، مشخص خواهد شد که فعل و جعل پروردگار مایه و منبع مهمی برای شناخت حق از غیرحق و عدل از ظلم است و البته، مبادی معرفت‌شناختی شیعه در این خصوص متمایز از اشاعره است. دقت شود که توجیه ظاهری اشاعره برای عدل در عمل و واقع، انکار عدل است.

اما معتزله نگاه رئالیستی به مسئله حق و عدل دارد. به نظر آن‌ها عدل حقیقتی فی حد ذاته است؛

«[و] پروردگار به حکم اینکه حکیم و عادل است، کارهای خود را با معیار و مقیاس عدل انجام می‌دهد. ما آن‌گاه که به ذات افعال نظر می‌افکنیم، قطع نظر از اینکه آن فعل، مورد تعلق اراده تکوینی یا تشریحی ذات حق قرار دارد یا ندارد، می‌بینیم که برخی افعال در ذات خود با برخی دیگر متفاوت است،

برخی افعال در ذات خود عدل است؛ مانند پاداش به نیکوکاران و برخی در ذات خود ظلم است؛ مانند کیفر دادن به نیکوکاران، و چون افعال در ذات خود با یکدیگر متفاوت‌اند و ذات مقدس باری تعالی خیر مطلق و کامل مطلق و حکیم مطلق و عادل مطلق است، کارهای خود را با معیار و مقیاس عدل انتخاب می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۱۹).

در دیدگاه اعتزالی دو مبنای مهم هستی‌شناختی است. اول اینکه افعال فی حد نفسه دارای ذات برای خود هستند و ذات هر فعلی مستقل از ذات فعل دیگر است. این نگاه ذات‌گرایانه مبنای هستی‌شناختی عبارات یادشده است. دوم اینکه ذات باری تعالی خیر محض و کامل مطلق است. خداوند متعال واجب‌الوجود است و هرچه صبغه عدم داشته باشد، در وی راه ندارد. اما مبنای سوم - مبنای معرفت‌شناختی مسئله - کیفر به نیکوکار، ذاتاً ظلم، و پاداش به نیکوکار ذاتاً عدل است.

البته به نظر می‌رسد این شناخت دوری است؛ به نحوی که برای مثال می‌توان گفت: پاداش به نیکوکار، امری نیکوست و یا از نگاهی دیگر، بگویم پاداش به شخص عادل، عدل است. در هر دوی این جملات نوعی وحدت بین حسن و عدل و از سوی دیگر، قبح و ظلم مشهود است. در این جملات حسن را نمی‌توان به حسن شناخت و بدون تعریف از فعل فرد عادل، نمی‌توان به عدل رسید؛ زیرا دور می‌شود. لذا برای شناخت مسئله عدل و ظلم نمی‌توان به سراغ مسئله حسن و قبح رفت و این مسئله‌ای است که به نظر می‌رسد معتزله در آن به اشتباه رفته‌اند. در این خصوص وقتی به نظر حکمای خودمان رسیدیم، خواهیم دید که ادراک ما از عدل زیربنای حسن است؛ نه برعکس.

به هر حال، مشابهت و مقارنت بحث عدل و ظلم و حسن و قبح مورد تأیید است و مهم اینکه می‌توانیم با مراجعه به سنت و میراث فکری حکما و متکلمان خود در خصوص حسن و قبح به گشودن افق‌هایی در باب عدل نائل شویم؛ زیرا به علت همین مشابهت، شبیه‌سازی معناشناختی و معرفت‌شناختی بحث عدل از حسن و قبح چندان به دور از صحت نخواهد بود؛ برای مثال، بحث حسن و قبح ذاتی افعال، دقیقاً مبنای عدل و ظلم ذاتی را تداعی می‌کند. اینکه کارها و افعال دارای صفت ذاتی حسن و یا صفت ذاتی قبح باشند، خود ناشی از نگاه ذات‌گرایانه<sup>۲۱</sup> حکمای معتزلی است (مطهری، ۱۳۷۶،

ص ۱۹). در واقع، با این گزاره که صفاتی از قبیل راستی، احسان، صداقت، شایستگی و خوبی یک سلسله صفات واقعی و ذاتی هستند و هر فعلی قطع نظر از هر فاعل و از هر شرایط خارجی، به خودی خود و فی حد نفسه برخی از این صفات را واجد است و بدون اضداد آنهاست، حاکی از نگاه واقع‌گرایانه و رئالیستی قائلان آنها در مبادی هستی‌شناختی خودشان دارد. بدیهی است مخالفان آنها (اشاعره) حسن و قبح را صفاتی واقعی و ذاتی و فارغ از فاعل نمی‌دانند و هرچند مسئله را به ذات باری تعالی ارجاع می‌دهند، در واقع، به قراردادی و اعتباری بودن آنها نظر می‌دهند.

### ۳-۱. تأمل معرفت‌شناختی

در انتقال مباحث هستی‌شناسانه و کلامی یادشده به مباحث اجتماعی و علوم انسانی باید به چند نکته توجه داشت: اولاً، در بعد هستی‌شناختی وقتی مسئله عدل از ساحت عدل الهی وارد مباحث ساحت عدالت اجتماعی در ظرف مسائل اجتماعی می‌شود، استاد شهید(ره) معتقدند که مسئله متفاوت از مباحث یادشده خواهد بود. ایشان در این رابطه می‌فرمایند: «غالباً افراد، مقررات الهی را در خلقت و آفرینش، و پاداش و کیفر، و سعادت و شقاوت، با مقررات اجتماعی بشری قیاس می‌گیرند، در صورتی که این امور تابع شرایط تکوینی و حقیقی است و جزئی از آن است؛ ولی اوضاع و مقررات اجتماعی تابع مقررات اعتباری قراردادی است. مقررات اجتماعی می‌تواند تابع شرایط قراردادی باشد ولی مقررات خلقت و آفرینش و از آن جمله پاداش و کیفر الهی نمی‌تواند تابع این شرایط باشد بلکه تابع شرایط تکوینی است. سپس استاد با بیان اینکه «سخن [یعنی بحث عدل الهی] در قوانین موضوعه اسلام در زندگی اجتماعی مسلمین نیست»، به ماهیت و ذات قراردادی و اعتباری نظام‌های اجتماعی رأی می‌دهند و می‌فرمایند: «شک ندارد که مقررات موضوعه اسلامی مانند همه قوانین موضوعه جهان یک سلسله قوانین قراردادی است و یک سلسله شرایط قراردادی در آنها ملحوظ شده و افراد بشر در این قوانین که مربوط به زندگی دنیوی آنهاست، الزاماً باید از یک سلسله شرایط قراردادی پیروی کنند». نکته فوق مستلزم تأملی عمیق است. تصریح عبارات استاد در این دو صفحه حاکی از این مطلب است که عالم تکوین اساساً از سنخ



عالم تشریح نیست. استاد با عبارات یادشده و بیان اینکه «حساب، حساب تکوین است؛ نه حساب تقنین و تشریح»، به نظر می‌رسد که می‌خواهند از بعد هستی‌شناختی، مرزی فاصل و دیواری حائل را بین تکوین و تشریح قائل شوند. البته ما نیز به لحاظ وجودی تمایز این دو را نفی نمی‌کنیم، ولی آیا عبارات یادشده بدان معناست که هیچ ربطی بین عالم تکوین و نظام‌ها و قرارهای آن با عالم تشریح نیست؟ به عبارت دیگر، آیا عالم تشریح که در مقررات و احکام اسلام متجلی شده، فی حد نفسه مستقل از نفس الامر واقع و تکوین بوده است و ماهیتاً وجودی موضوعه، مجعول و قراردادی دارند؟ خواننده ناآشنا بدون شک از ظاهر عبارات استاد چنین برداشت می‌کند؛ به‌ویژه که استاد، عالم تشریح را به صفت اعتباری منضم کرده و از صفت حقیقی منعزل داشته است؛ اما حقیقت امر به‌گونه‌ای دیگر است. در غیر این صورت، پرواضح است که مبنای استاد در حق طبیعی و غایت‌مندی خلقت و تطابق عالم تکوین و تشریح یا تطابق احکام آسمانی و زمینی و حتی رویکرد ثابت و متغیر، که در آثار خود کراراً به آن‌ها اشاره دارد، با برداشت فوق سازگار نباشد.

استاد در باب جعل احکام بر اساس مصالح و مفاد واقعی و نفس‌الامری می‌فرمایند:

«قوانین اسلامی به اصطلاح امروز در عین اینکه آسمانی است، زمینی است؛ یعنی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر است» (مطهری، ۱۳۷۲- الف، ج ۲، ص ۲۷)؛

از سوی دیگر، استاد در بحث فلسفه حقوق یکی از ارکان تحقق حق در عالم انسانی را علت غایی دانسته و بدین ترتیب، مسئله حق را صرفاً امری مجعول نمی‌دانند و منطق استاد در طرح مسئله ثابت و متغیر در احکام اسلامی گویای دقت نظر ایشان به مبنای نفس‌الامری و واقعی احکام اسلامی است. لذا باید گفت: عبارات استاد هیچ‌گاه به معنای نفی هستی‌شناسی رئالیستی از عدالت نیست بلکه تأکیدی بر ماهیت اعتباری مسئله است. لذا برای درک کلام استاد کافی است به این نکته متفطن باشیم که ادراکات اعتباری در فلسفه رئالیستی اسلام، هرچند مابه‌ازای خارجی ندارد، ولی امری صرفاً مجعول، وضعی و قراردادی که اشاعره و فیلسوفان غرب از آن قصد می‌کنند، نیست؛

زیرا «مابه‌الانتزاع خارجی و واقعی» دارد و این همان نکته دقیق است که موجب شده است برخی از کلام علامه طباطبایی در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم برداشت اشتباه کنند و ایشان را قائل به نسبییت اخلاق بدانند (رک. سروش، ۱۳۵۹، صص ۲۵۷-۲۷۶).

از این رو، تعیین مرز رئالیسم و ایده‌آلیسم، همان‌طور که پیشتر هم تاکید شد، در ظرف علوم انسانی و نظام‌های اجتماعی مسئله‌ای بسیار مبنایی، مهم و در عین حال، بغرنج است. کافی است با برداشت اشعری‌مسلكی به قضیه اعتبار و قرارداد نگاه شود تا سر از ایده‌آلیسم و نسبییت درآورده شود؛ همان‌طور که عده‌ای درآورده‌اند. همچنین، با نگاهی بسیار ظریف و دقیق می‌شود به مسئله اعتبار و قراردادهای موجود در نظام‌های اجتماعی، نگاهی رئالیستی داشت و از مرزهای واقع‌گرایی نیز خارج نشد.

همچنین، پیشتر گفته شد که مباحث حسن و قبح به لحاظ نظری قرابت جدی با مباحث عدل و ظلم دارند و از باب هستی‌شناختی عبارت حسن و قبح ذاتی را ملاک عمل و بازسازی معرفتی در باب عدل قرار دادیم. در باب معرفت‌شناسی مسئله هم، عنوان معروف «حسن و قبح عقلی» را از سنت فکری معتزله می‌توان نقطه شروع بحث دانست. حال که بحث از صفات و خصائص ذاتی افعال است، اکتشاف این صفات به چه نحو است؟ آیا عقل به تنهایی قادر به تشخیص ذی‌حق است و یا نیازمند راهنمایی و کمک شرع است؟

با رهیافت اعتزالی نسبت به موضوع باید به «مستقلات عقلیه» قائل بود و مطابق نظر آن‌ها گفت: «بالبداهه ما درک می‌کنیم که افعال ذاتاً متفاوت‌اند و بالبداهه درک می‌کنیم که عقول ما بدون اینکه نیازی به ارشاد شرع داشته باشد، این حقایق مسلم را درک می‌کند».

اما با رهیافت اشاعره، عدل را به عنوان یک صفت ذاتی و پیشینی منکر می‌شویم و اولاً حق و ذی‌حق را اموری نسبی و تابع شرائط خاص محیط‌ها و زمان‌ها و تحت تأثیر یک سلسله تلقین‌ها و تقلیدها می‌دانیم و ثانیاً عقل را در ادراک حق و ذی‌حق، تابع مطلق راهنمایی شرع و درواقع، بدون هرگونه حیثیت مستقل ادراکی و شناختی می‌دانیم. به نظر آن‌ها حق همان است که در تکوین و تشریح الهی آمده است.

اشاعره مستقلات عقلیه را قبول ندارد و لذا در آن، باب عقل مسدود و باب حدیث و سنت مفتوح است.<sup>۲۲</sup>

حاصل کلام، بحث استقلال و محدوده استقلال عقل در مسائل مربوط به عدل (تشخیص حق و ذی‌حق) باید بررسی شود. در این بحث باید روشن شود که استفاده عقل از گزاره‌های دینی و وحیانی چطور به استقلال آن لطمه نمی‌زند و چطور عدم استفاده و استظهار به گزاره‌های وحیانی موجبات اشتباه عقل را فراهم می‌آورد. بدون شک این بحث از امهات معرفت‌شناختی اسلامی خواهد بود.

یک نکته ظریف دیگر که در عبارات استاد وجود دارد اینکه ایشان از گزاره‌های «بایدی» و «تکلیفی» به گزاره‌های اعتباری یاد می‌کند و این خود شامل دو بحث است: اولاً، آیا مقوله اعتبار صرفاً به موارد بایدی و هنجاری محدود می‌شود و یا در مقام اثبات، تبعات و نتایج شامل مقوله اثبات و هست‌ها نمی‌شود؟ ثانیاً، آیا هرچه بایدی و هنجاری است، صرفاً ماهیتی قراردادی و جعلی و وضعی دارد و بالضروره در محدوده رئالیسم جایگاهی ندارد و یا می‌توان مفهومی مثل «واقعیت انشایی» را نیز وارد بحث کرد و در نهایت، رابطه بین ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری چیست؟

نکته دوم، همان‌طور که اشاره شد، حکمت عملی صرفاً به گزاره‌های بایدی و هنجاری محدود نمی‌شود بلکه مقولاتی چون هنر، زبان،<sup>۲۳</sup> بیان<sup>۲۴</sup> و حتی نظریه‌های اثباتی و الگوسازی‌های ریاضی و در نهایت، فناوری و ابزارگرایی امروز را نیز می‌توان در این محدوده جای داد.

و در نهایت، سؤال این است که چرا استاد برای توجیه و استخراج ماهیت تکلیفی و بایدی که در واژه عدل نهاده شده است، دست به دامان ادراکات اعتباری می‌شوند؛ درحالی‌که چنان‌که از باب زیبایی‌شناختی به حُسن عدل رأی داده باشیم، مسئله «هنجار و باید» خودبه‌خود قابل استحصال است.

### ۲-۳. تأمل هستی‌شناختی

حال که مشخص گردید عدالت حقیقتی مستقل از فعل الهی و واقعیتی پیشینی نسبت به فعل است،<sup>۲۵</sup> یک سؤال مهم دیگر در باب عدالت اینکه آیا واقعیت عدالت نسبت به

فعل انسانی هم حالت پیشینی دارد. این سؤال به راحتی قابل پاسخ است؛ زیرا وقتی عدل نسبت به فعل الهی پیشینی باشد، به طریق اولی نسبت به فعل بشری نیز ماهیت معیار و مقیاس پیشینی را خواهد داشت. اما شکل جدی تر دیگر این سؤال، آیا عدالت در عالم انسانی جزو اوصاف اصیل و مستقل از وجود انسانی، یا جزو اوصاف تبعی و موخره و از نظر وجود قائم به نفس انسانی است؟

با توجه به مبادی هستی‌شناختی که برای عدالت مطرح شد، چنانچه ذهن انسان عدالت را به اشتباه شناسد و یا اصلاً ذهن انسان در این میان حضور نداشته باشد، به هر حال، عدل واقعی خارج و مستقل از وجود انسانی است و جزو اوصاف تبعی و متکی به نفس انسانی نیست.

همان‌طور که پیشتر اشاره شد، به این مفهوم باید دقت داشت که آنچه در کلام حکمای ما مثل شهید مطهری (ره) در باب نظام‌های انسانی و حکمت الهی از مفاهیم اخلاقی به قراردادی یا اعتباری بودن نام می‌برند، به مفهوم قرارداد یا اعتبار قائم به نفس انسانی نیست و این قراردادها و اعتبارات در مقام ثبوت چه بسا مقدم بر نفس انسانی و در مقوله اوصاف اصیل است؛ نه اوصاف تبعی وابسته به انسان. لذا باید میان اعتباری بودن در فلسفه اسلامی و اعتباری بودن در میان غربیان تمایز نهاد (رک. مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲).

نکته‌ای دیگر که قابل تامل و بحث بیشتر است، اینکه استاد باب حکمت عملی را ماهیتاً اعتباری و قراردادی و مخصوص بشر می‌نامد و آن را از اوصاف بشری تلقی می‌کند؛ ولی باب حکمت نظری را اعم از محدوده انسان و خدا مطرح می‌کند (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۴۵). به نظر می‌رسد تحویل حکمت عملی به صرف ابعاد قراردادی و اعتباری چندان دقیق نیست؛ زیرا محدوده حکمت عملی همان است که موجب خلق، فرآوری، برساختن، تولید، کنترل و پیش‌بینی و بارآوری می‌شود، حال چه در هیئت اقامه و خلق حسن و زیبایی در موسیقی و مجسمه‌سازی، و چه در هیئت برقراری عدل در ظرف فردی یا اجتماعی انسان باشد.

شهید مطهری (ره) در حوزه عملیات انسانی (حکمت عملی) عدل را امری اخلاقی و مفهومی اعتباری می‌داند (رک. مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۷). بحث این است که چرا

در محدوده انسانی و به تعبیر استاد در حوزه اجتماعی بشر، نیز عدالت را در ردیف مفاهیم حکمت نظری و لذا «صفتی ثبوتی و کمالی نظیر علم و قدرت و دست‌کم [برای خدا] نظیر خالقیت و رازقیت شمرده شود و ظلم صفتی منفی و سلبی نظیر ترکیب، جسمیت، محدودیت و غیره» ندانیم (رک مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۷)؟ آیا به اعتباری بودن عدل در حوزه بشری اصرار داریم؟ البته دایره نظامات انسانی متکثر است و شاید عدل در مقام اثبات وجوه متفاوتی را به خود بگیرد، ولی آیا عدل در مقام ثبوت در عالم انسانی و عالم الهی یا حکمت عملی و حکمت نظری یا عالم تکوین و عالم تشریح دوگانه است؟

فرض و اعتقاد این نوشته بر این است که در مقام ثبوت، عدل حقیقتی واحد دارد و صرفاً در مقام اثبات است که وجوه متکثر برای اعیان متکثر می‌یابد. به نظر می‌رسد استاد در لابه‌لای مطالب کتاب عدل الهی، آنجا که بحث در مقام صفات الهی است، عدل را حقیقتی مستقل، اصیل، واقعی و پیشینی نسبت به فعل الهی می‌داند، ولی در مقام اوصاف انسانی و نظامات اجتماعی، عدل را در مقوله حکمت عملی می‌بیند و از آن صرفاً به اعتبار و قرارداد و مفهومی اخلاقی یاد می‌کند و هیچ اشاره‌ای به این نمی‌کند که اعتبار و قرارداد در مقام ثبوت یا در مقام اثبات است؛ به نظر می‌رسد تلویحاً در حکمت عملی در هر دو مقام ثبوت و اثبات مسئله را اخلاقی و اعتباری می‌دانند. اما اینجا هم دقت پیشین مطرح می‌شود که آیا مفهوم اعتباری در فلسفه و حکمت اسلامی مساوی مفهوم اعتباری در بین اشاعره شرقی و پست‌مدرن‌های غربی است یا نه. به این عبارات دقت شود:

«از نظر حکما اندیشه حسن و قبح، و نیکی و بدی کارها در انسان، که وجدان اخلاقی بشر از آن تشکیل شده است، اندیشه‌ای اعتباری است؛ نه حقیقی. ارزش اندیشه اعتباری، ارزش عملی است؛ نه علمی و کشفی. همه ارزشش این است که واسطه و ابزار است. فاعل بالقوه برای اینکه به هدف کمالی خود در افعال ارادی برسد، ناچار است به عنوان «آلت فعل» این‌گونه اندیشه‌ها را بسازد و استخدام نماید» (رک. مطهری، ۱۳۷۶، ص ۵۲).

استاد شهید خود در مباحث فلسفی نکته‌ای را مطرح می‌کنند که طی آن اشکال و نقصان وارد بر متن مزبور حل می‌شود و آن اینکه اساساً واژه «حقیقی» در برابر «اعتباری» نیست بلکه حقیقی در برابر انتزاعی، و اعتباری در برابر اصیل است؛ لذا اعتباری بودن به معنای غیرحقیقی بودن نیست. بدین نحو اشکال مزبور به خود متن کماکان باقی و از استاد البته رفع می‌شود.

نکته مهم دیگر در باب مبادی هستی‌شناختی مسئله، به‌ویژه در ماهیت ذی‌حق این است که ما اساس نظام احسن را بر اختلاف و تمایز بدانیم و در عین وحدت قائل به کثرت شویم. این نحوه نگرش در عالم انسانی هم با رد فرض «همگنی نوع بشر»<sup>۲۶</sup> و قائل شدن به اختلاف و تمایز انواع بشر حتی در مقام خلقت و وجود یافتن<sup>۲۷</sup> ضروری مسئله عدل است و آن را فراتر از بحث تساوی مطرح می‌کند. در این نگاه، آنچه اصالت دارد، عدل است؛ نه مساوات و البته در موارد بسیار اندک مساوات به مثابه مصداقی از عدل وجود خارجی می‌یابد و آن حالتی است که ذی‌حق‌ها مساوی شوند. پرواضح است که دیگر تعریف عدل به تساوی و برابری، تعریفی اعتناء‌ناپذیر و پیش‌پافتاده خواهد بود.

نکته بسیار اساسی دیگر اینکه آیا افعال ذات الهی معلل به اغراض و غایات هستند؛ این بحث در بعد ثبوتی در دو مقام ثمره عملی دارد: مقام اول، بحث در غایت‌مندی تکوینات الهی و اهمیت و ضرورت آن در توجیه و تعریف حق و منشأ آن است که در جای خود بررسی شده است. پرواضح است که حق را جز به غایت‌مندی خلقت نمی‌توان تصور کرد؛

اما مقام دوم، مربوط به دسته افعال الهی، یعنی تشریعیات است. غایت‌مندی در تشریعیات الهی، حاکی از معناداری گزاره‌های شرعی است. ما از این مسئله به ربوبیت تشریحی حق تعالی یاد می‌کنیم. فرض و قبول معناداری مزبور نحوه برخورد ما با گزاره‌های تشریحی را متفاوت از نگاه اشعری (تشریح مساوی صرف اعتبار و قرارداد و جعل و وضع مولا) قرار می‌دهد. ربوبیت تشریحی الهی صرفاً گزاره‌های تکلیفی بی‌معنا برای آزمایش و امتحان نیست بلکه این ربوبیت معنادار و غایت‌مند است. حاصل سخن اینکه گزاره‌های تشریحی، معنا دارد؛ یعنی ناظر بر مصالح و مفاسد عینی و واقعی زندگی

فردی و اجتماعی بشری است و بدین ترتیب، مرز بین آسمان و زمین را که در سنت فکری غرب می‌توان یافت،<sup>۲۸</sup> برداشته می‌شود؛ لذا احکام و قوانین موضوعه اسلام در عین حال که آسمانی، و موجب بهشت یا دوزخ است؛ زمینی، و موجب بهبود یا فلاکت اوضاع این دنیایی بشر است.<sup>۲۹</sup> هرگونه کم‌دقتی در این مسئله موجب می‌شود تا مباحث اقتصاد اسلامی صبغه سکولاریستی و یا اشعری مسلکانه به خود بگیرد.

حاصل بحث اینکه این معناداری در عالم تشریح و تکوین نه مجزا و متمایز از هم، و نه مغایر و متضاد است. غایت‌مندی مزبور، حلقه وصل دو عالم تکوین و تشریح الهی به همدیگر<sup>۳۰</sup> محسوب می‌شود. لذا امور اعتباری و قراردادی نظام اجتماعی بشر، اعتبار از نوع جعل و وضع بی‌منا نیست و این همان است که پیشتر در باب تأکید بر نگرش رئالیستی حتی در عالم انسانی و نظام‌های اجتماعی و تشریح و احکام بشری و الهی علوم انسانی بدان اشاره شد.

اما در بعد اثباتی مسئله هم، قبول معناداری فعل، فارغ از توانایی معرفت یافتن به آن، ما را به ادراک این معناداری فراخوانده و تحریک و تشویق می‌کند.<sup>۳۱</sup>

### ۳-۳. دلالت فلسفی مسئله

تعریف از عدالت کاملاً ریشه در این مبادی فلسفی و هستی‌شناختی بالا دارد و بدون تعیین موضع در این مقام نمی‌توان وارد تعریف عدالت شد. همچنین، بحث‌های هستی‌شناختی در مقام چگونگی تحقق عدالت نیز در کنار مباحث مفصل معرفت‌شناختی، که در آن باب مطرح است، لازم و ضروری می‌نمایند؛ برای مثال، اگر کسی معیارهای عدالت را ناشی از توافقی جمعی بین مردم و عواملان اقتصادی یا رأی اکثریت برآمده از مجلس شورا و غیره بداند و یا آن را به نظر و پنداشت دولت وانهد، اقتضای ضروری این گزاره‌ها خروج از مرزهای رئالیسم است.

با دقت می‌توان تناقضی را در ادبیات مدرن اقتصادی یافت که متأسفانه دامن صاحب‌نظران مسلمان در باب عدالت را نیز در بر گرفته است. در مباحث مختلف علم اقتصاد مدرنیستی از یک سو معیار بهینگی (بخوانید حسن) یا کارآیی را امری فی حد ذاته مقدم و مستقل از تصمیم دولت می‌دانند، از این رو، مباحثی چون ناسازگاری زمانی

در اقتصاد کلان مطرح می‌شود، و از سوی دیگر، مسئله عدالت را به رأی اکثریت و اقدام دولت واگذار می‌کنند. به نظر می‌رسد تناقض یادشده در تمایز غلط بین امر عقلانی و امر عقلایی حاکم بر اندیشه غرب مبتنی است و با پذیرش آن، مشکل جز با خرق معنا در مسئله عدالت و درواقع، با حذف صورت مسئله قابل حل نیست.

### جمع بندی

مطالب حاضر هرچند اولیه، فتح باب و تأکید بر اهمیتی بود که بحث در مبادی فلسفی و کلامی مسئله عدالت می‌تواند داشته باشد، به نظر می‌رسد با تفتن بر مبادی عمیق اندیشه شیعی است که می‌توان از تعالیم اصیل و عمیق اسلامی ملهم از احادیث و روایات شریف که متضمن مدارج عالی عدل و برقراری عدالت در ساحت فردی و اجتماعی است، بهره‌مند شد و از دیگر سو، پرواضح است که بدون دقت و تأمل در مبادی فلسفی و کلامی شیعی ممکن است مسئله عدالت دارای دامها و رهنی‌های معرفتی در راه اندیشه اقتصاد اسلامی باشد.

### یادداشت‌ها

- 
۱. fairness
  ۲. equity
  ۳. ontologic
  ۴. coherent
  ۵. equilibrium
  ۶. balance
  ۷. egalitarians
  ۸. reduction
  ۹. deconstruction

۱۰. در دانش ارتدوکس اقتصاد، آنچه مهم و وضع مطلوب شمرده می‌شود، بهینگی (optimum) است و بهینگی خود از دو مؤلفه تعادل (equilibrium) که حاکی از پایداری و ثبات است و مؤلفه کارایی (efficiency) تشکیل شده است. اثبات کارآمدی یا کارایی در اقتصاد غرب چیست؟



۱۱. episteme

۱۲. techne

۱۳. representation

۱۴. ethics

۱۵. deontology

۱۶. ethyology

۱۷. rehetorics

۱۸. چنانچه در فلسفه حقوق، بحث رئالیسم حقوقی (legal realism) بحث جدی و مهمی است.

۱۹. در ابتدا باید متذکر شد که فلسفه به مفهوم مطلق شناخت، چنان که به عنوان مضاف یا موصوف به کار رود، گویای همان مطلب است. درحقیقت، فلسفه مضاف، اضافه پسوند «شناسی» به متعلق خود است؛ برای مثال، فلسفه علم، علم‌شناسی است و فلسفه تاریخ، تاریخ‌شناسی و... که همان پسوند معروف «logy» در انگلیسی- و لاتین- است که از واژه «logos» به معنای نفس عاقله و فاعل‌شناسا، مشتق شده است. خلاصه اینکه فلسفه حق از جمله فلسفه‌های مضاف است؛ لذا معرفتی درجه دوم محسوب می‌شود.

۲۰. deontology

۲۱. approach essentialistic

۲۲. باید توجه داشت که اشاعره با طرح دعوی عقل و سنت (حدیث) در بین عوام پایگاه اجتماعی خوبی یافتند و در اوایل قرن سوم معتزله را شکست دادند؛ لذا در بررسی آثار تمدن اسلامی در قرن سوم باید متوجه رگه‌های فکر اشعری بود.

۲۳. language

۲۴. narration

۲۵. بدیهی است ذات اقدس الهی عین جمال است و هر آنچه از وی صادر شود، موصوف به جمیل در جمله فوق مراد نویسنده مدلولات شیعی آن است؛ نه معتزلی آن.

۲۶. unitary of human being

۲۷. در مقام بودن (being) و نه مقام شدن (becoming) که طبیعتاً تمایزهایی وجود دارد.

۲۸. تمایز و ثنویت (God of ahead, God of above).

۲۹. این مطالب اثبات کلامی این مدعاست که این علوم انسانی اسلامی است که اهداف علوم انسانی را در بهبود وضعیت اجتماعی (social betterment) تحقق می‌بخشد و لاغیر.

۳۰. مسئله در مقام ترابط دو عالم در حوزه اعتباریات است والا قائل به دوئیت نیستیم.

۳۱. حال که گستره بحث مطرح شد، چند اصطلاح برای تأمل بیشتر از مقدمه کتاب «عدل الهی» شهید مطهری مرور می‌شود: «حکما ثابت کرده‌اند که «عبث» واقعی که عاری از هرگونه غرض و غایتی باشد، از انسان صادر نمی‌شود [و ممتنع‌الصدور است؛ یعنی محال ذاتی است. اما چه بسا فعلی را عبث نسبی بدانیم؛ یعنی نظر به اینکه حسب جهت فاقد شأن عقلانی است، آن را عبث بدانیم؛ یعنی عبث بودن تابع صفتی است که غایت متصف بدان است]. نقطه مقابل عبث، «حکمت» است. فعل حکیمانه فعلی است که حتی به طور نسبی نیز فاقد غایت و غرض نباشد...؛ [ثانیاً] معقول باشد؛ [ثالثاً] توأم با انتخاب اصلح و ارجح باشد و [رابعاً] برای رسیدن به غرض معقول اصلح و ارجح، بهترین وسیله را انتخاب کند. حال سؤال این است که آیا حکیمانه بودن فعل الهی با حکیمانه بودن فعل انسانی تفاوتی دارد یا نه؟ به نظر معتزله افعال الهی غایت‌مندند و برای یک سلسله مصلحت‌ها اتفاق می‌افتند؛ ولی از نظر اشاعره خداوند خالق مخلوقات و افعال و مصالح، همه و همه است و نمی‌توان رابطه‌ای تکوینی و ذاتی و علّی و معلولی، میان اشیاء و افعال و مصلحت‌هایی که برای آن‌ها فرض می‌شود، وجود داشته باشد. به نظر ایشان افعال الهی عاری از غرض و غایت‌اند و هر آنچه خدا می‌کند، عین حکمت است. در واقع، فعل الهی نفس حکمت است و تمایزی بین این دو نیست؛ لذا مصلحت امری خارج و مستقل از فعل و حقیقت و واقعیتی مجزا از آن‌ها نیست و عین فعل است و بدین معنا اصلاً وجود ندارد» (مطهری، ۱۳۷۶، تلخیص صص ۲۱-۲۳).

به نظر می‌رسد از چهار وجه این هرم فلسفی مورد مناقشه معتزله و اشاعره، عقل ناظر بر مسئله معرفت‌شناسی؛ عدل ناظر بر مسئله زیبایی‌شناسی، هستی‌شناسی و در مواردی معرفت‌شناسی؛ حکمت، ناظر بر مسئله غایت‌شناسی و خداشناسی و اختیار ناظر بر مسئله انسان‌شناسی است و تمامی مباحث دیگر فرع بر این مسائل‌اند و البته، در این میان عدل قاعده این هرم است، هرچند بحث اختیار شرط لازم همه این مباحث است. امکان شناخت این معناداری توسط عقل تنها، یا عقل و شرع توأمان، امکان شناخت ذی‌حق و همچنین، معیارهای عدل را نوید می‌دهد. در خصوص چگونگی این شناخت در جای خود بحث کرده‌ایم.

#### تبیین شیعی مسئله

در آنچه از امهات بحث تاکنون بین دو مکتب معتزلی و اشعری مطرح کردیم، شیعه در ثمرات جانب معتزلی را می‌گیرد؛ ولی باید توجه داشت که در مدلولات و نتایج کلامی و فلسفی بحث با معتزله همراه و همگام نیست و در تبیین مسائل هم تفاوت‌های ریز ولی قابل اعتنا و مهمی دارد. لازم به ذکر است معتزله در ادامه مباحث خود از درک و تبیین

توحید فعلی عاجز مانده و با قائل شدن به نوعی تفویض بر ضد توحید افعالی و ذاتی نظر داده بودند. اشاعره نیز بر ضد اصل تنزیه و حکمت الهی نظر می‌دادند.

«در دیدگاه شیعه «هرگز اختیار به صورت تفویض» و واگذاری که نوعی سلب اختیار از ذات حق و نوعی استقلال در فاعلیت و نوعی خداگونگی برای انسان است که طبعاً ملازم با شرکت است، تفسیر نشد... (لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین)... بدون اینکه کوچک‌ترین ضربه‌ای به توحید افعالی یا توحید ذاتی وارد آید، عدل در کنار توحید قرار گرفت... اصالت عدل و حرمت عقل و شخصیت آزاد و مختار انسان و نظام حکیمانه جهان اثبات شد، بدون آنکه خدشه‌ای بر توحید ذاتی یا افعالی وارد شود؛ اختیار انسان تأیید شد، بدون آنکه انسان به صورت شریک در ملک الهی چهره بنماید و اراده الهی مقهور و مغلوب اراده انسانی تلقی شود، قضا و قدر الهی در سراسر هستی اثبات شد، بدون آنکه نتیجه‌اش مجبور بودن انسان در برابر قضا و قدر الهی باشد... [در توحید صفاتی] عقیده اشاعره را نفی کرد و .. معتقد به اتحاد صفات با ذات و عینیت ذات با صفات شد [نه نفی صفات و نیابت ذات از صفات که معتزله مطرح کرده بودند]... در توحید افعالی جانب اشاعره را گرفت، ولی با این تفاوت که نظام علل و معلولات و اسباب و مسببات را نفی نکرد... [از نظر شیعه] عدل به عنوان حقیقتی واقعی تفسیر می‌شود؛ بدون آنکه مستلزم این باشد که ذات اقدس الهی محکوم یک جبر و یک قانون بوده باشد، بر قاهریت علی‌الاطلاق ذات باری خدشه‌ای وارد آید. حسن و قبح عقلی نیز به‌گونه‌ای تفسیر شد [که] از حوزه معقولات نظری که ارزش کشف و ارائه حقیقت دارد، خارج گردد [لذا] و جزء اندیشه‌های ضروری عملی اعتباری قرار گرفت و به همین دلیل به هیچ‌وجه به عنوان معیار و مقیاس برای افعال باری تعالی پذیرفته نشد... مسئله غایت و غرض نیز پس از تقسیم غایت به «غایت فعل» و «غایت فاعل» و اینکه مفهوم حکمت درباره باری تعالی مساوی است با مفهوم عنایت و ایصال اشیاء به غایات آنها تکلیف روشنی پیدا کرد... ذات اقدس الهی غایت کل یعنی غایة‌الغایات است...» (مطهری، ۱۳۷۶، صص ۲۸-۳۰).

در عبارات یادشده پاسخ‌های فشرده و بسیار موجز استاد بر اشاعره و معتزله و وجه تمایز اندیشه شیعی از آنها را آوردیم. آنچه برای بحث ما مهم است اینکه چند نکته ذیل را می‌توان به اندیشه شیعی منتسب کرد:

- ذات‌گرایی (essentialism) در افعال الهی چه تکوینی و چه تشریحی که منجر به غایتمندی و معناداری این افعال و در نهایت زمینی بودن احکام آسمانی و تطابق عالم تکوین و تشریح الهی می‌شود (اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری).

- قبول حقیقت و واقعیت حقوق و حسن و قبح و عدل و ظلم (realism) مستقل و متأخر از فعل الهی و انسانی به نحو پیشینی نسبت به آن و منتزع از نظام وجود.

- نقش عقل در ورود به بحث حسن و قبح در حیطه انسانی (محدوده حسن و قبح عقلی محدوده بشری است؛ نه الهی) و از آنجا حق و ذی حق به رسمیت شناخته شد و البته، مبادی معرفت‌شناختی خاص شیعه در این خصوص شکل گرفت. به نظر حقیر این مسئله را در بعد چگونگی شناخت مفصلاً باید بحث کنیم و در دو مسئله یادشده نیازی به تشریح بیشتر اولی نیست و در مسئله دوم نیز صرفاً باید بحث ادراکات اعتباری در مقوله فقه و نظام اجتماعی و رئالیسم خاص شرعی و اعتباری به صورت جدی بررسی شود.

### کتابنامه

- جوان، موسی (۱۳۲۶)، *مبانی علم حقوق*، تهران: شرکت چاپ رنگین.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۹)، *دانش و ارزش، پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق*، بی جا: چاپ سوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲- الف)، *اسلام و مقتضیات زمان*، ج ۲، تهران: صدرا، چاپ ۸.
- همو (۱۳۷۲- ب)، *بیست گفتار*، تهران: صدرا، چاپ هشتم.
- همو (۱۳۷۲- ج)، *ده گفتار*، تهران: صدرا، چاپ هشتم.
- همو (۱۳۷۶)، *عدل الهی*، تهران: صدرا، چاپ دوازدهم.
- همو (۱۳۷۷)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، تهران: صدرا، چاپ هفتم.