

فلسفه دین، دوره ۱۲، شماره ۱، بهار ۱۳۹۴
صفحات ۱۱۱-۱۳۰

مقایسه عدالت از دیدگاه اسلام و مکتب سودگرایی

مهدی محمدرضایی*^۱، سعید فراهانی فرد^۲

۱. کارشناس ارشد مدیریت دانشگاه تهران پردیس فارابی

۲. دانشیار گروه اقتصاد، دانشگاه قم

(تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۳/۱۰)

چکیده

در این مقاله عدالت از دیدگاه اسلام و مکتب سودگرایی بررسی و سپس مقایسه می‌شود. ابتدا به تعریف و ضرورت عدالت و انواع آن در اسلام اشاره شده است: عدالت قرار دادن هر چیزی در جای مناسب خود است. خداوند به دلیل آنکه کامل مطلق است، همه اوامرو نواهی او عادلانه محسوب می‌شود. همچنین لازمه عدالت، آگاهی و شناخت همه نیازهای انسان و پاسخ‌های مناسب آن است که تنها خداوند چنین علمی را دارد، خاستگاه عدالت و حاکم بر نیکویی عدالت و تشخیص مصادیق آن، عقل و اراده الهی است. عدالت از نظر اسلام با عدالت و حد وسط ارسطویی تفاوت دارد. سپس درباره اصل عدالت در سودگرایی بحث و بررسی می‌شود و اثبات شده است که استدلال اصل عدالت در این مکتب صحت و اتقان لازم را ندارد و اجرای آن در مورد اعمال و قوانین با مشکلات زیادی مواجه خواهد شد. نتیجه آنکه در مقام مقایسه، تعریف عدالت از نظر اسلام بهترین تعریف و تشخیص مصادیق عدالت تنها از طریق خداوند متعال مقدور است.

واژگان کلیدی

اراده الهی، اسلام، اصل سود، حد وسط، سودگرایی، عدالت، عقل.

مقدمه

در این مقاله عدالت از دیدگاه اسلام و مکتب سودگرایی بررسی و مقایسه خواهد شد. عدالت یکی از مسائل مهم و سرنوشت‌ساز برای همه انسان‌ها محسوب می‌شود. همه انسان‌ها جویای عدالت و همه ادیان و مکاتب فکری در پی تحقق آرمان عدالت هستند. در اسلام، عدالت یکی از اهداف بعثت پیامبران و تلاش برای تحقق آن مایه رشد و تکامل انسان و حتی اوامر و نواهی الهی بر مبنای عدالت است. قرآن در این زمینه می‌فرماید:

۱. إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَنِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (نحل: ۹۰).

۲. وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ؛ مأمور شده‌ام تا عدالت را در میان شما بر پادارم (شوری: ۱۵).

۳. لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ رسولان خود را با نشانه‌های روشن فرستادیم و با آنها کتاب آسمانی و میزان (قوانین عادلانه) را نازل کردیم تا مردم به اجرای عدالت به پا خیزند (حدید: ۲۵).

۴. اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ؛ عدالت پیشه کنید که آن به تقوا نزدیک‌تر است (مائده: ۸).

از این آیات به‌خوبی به اهمیت عدالت پی می‌بریم؛ اما برای روشنی بیشتر، معنای لغوی و اصطلاحی و انواع آن را مطرح و بررسی خواهیم کرد.

عدل در لغت به معنای مساواتی است که با بصیرت و بینش ادراک شود و عدل هم به معنای چیزی است که تساوی آن با حس درک شود (فیومی، ۱۳۷۹).

برخی نیز عدل را میانه‌روی در کارها و نقیض آن را جور دانسته‌اند. که خروج از حد و انحراف از میانه‌روی و قراردادن شیئی در غیر جایگاه واقعیش است (راغب، ۱۴۲۰).

امیرالمؤمنین علی علیه السلام در روایتی عدل را چنین معنا کرده‌اند: العدل، یضع الأمور مواضعها (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷)؛ عدل قراردادن هر چیزی در جای مناسب خود است.

از این رو، خدا در جهان تکوین و تشریح هر چیز و هر کس را در جای بایسته و شایسته خود قرار داده است، به گونه‌ای که حق هیچ موجودی تباہ نمی‌شود. دلیل اینکه خدا هیچ کار زشت و ظالمانه‌ای انجام نمی‌دهد و تمام افعال او، متصف به صفت عدل خواهد بود، این است که فاعلی که به عمل زشت و ظالمانه دست می‌زند یا از قبح و زشتی آن آگاه نیست یا به اعمال ظالمانه نیازمند است تا نیازی از نیازهای خود را برطرف کند یا صفاتی نظیر کینه‌توزی، حسادت و احساس حقارت، موجب چنین اعمالی شده‌اند. از آنجا که نمی‌توان هیچ‌یک از این عوامل را در ذات مقدس خداوند یافت و او کمال مطلق و عاری از هر نقص و کاستی است، خدا هیچ‌گاه عمل ظالمانه و زشت انجام نمی‌دهد. چنانکه قرآن می‌فرماید:

وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا؛ و پروردگارت به احدی ظلم نمی‌کند (کهف: ۴۹).

البته تشخیص نیازها و قرار دادن هر چیز در جای خود، نیازمند آگاهی و درایت است. به گونه‌ای که امام علی علیه السلام عاقل را به عادل معنا می‌کنند: عاقل کسی است که هر چیزی را در جای خود بنهد (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۵).

بنابراین عدالت هنگامی حاصل می‌شود که عقل و حکمت، دست به دست هم بدهند 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 برخی از فیلسوفان و متفکران در طول تاریخ سعی کرده‌اند که بر اساس اطلاعات و آگاهی‌های خود، شیوه عادلانه زندگی را مشخص کنند که هرچند تا اندازه‌ای به حقیقت رسیده‌اند، دیدگاه آنها کامل و منسجم نیست. از جمله آنها دیدگاه حد وسط ارسطو است. از آنجا که برخی تصور می‌کنند عدالت از منظر اسلام همان عدالت ارسطویی است، به صورت مختصر به تفاوت دیدگاه ارسطو و اسلام در باب عدالت اشاره می‌کنیم.

تفاوت اعتدال ارسطویی با اسلام

نظریه حد وسط ارسطو به قانون زرین اعتدال معروف است. به نظر ارسطو خیر و نیکبختی آدمی در رعایت حد وسط است و متقابلاً شر و بدبختی وی در عدم رعایت حد وسط و عمل به افراط و تفریط است.

ارسطو افراط و تفریط را به رذیلت و حد وسط را به فضیلت و عدالت متعلق می‌داند (ارسطو، ۱۳۷۴: ۶۵). وی تنها به حکم کلی بسنده نکرده است، بلکه به تطبیق این قاعده بر موارد جزئی نیز می‌پردازد.

او شجاعت را حد وسط بین جبن و بی‌باکی می‌داند. کسی که بیش از اندازه متهور است، بی‌باک خوانده می‌شود و کسی که بیش از اندازه می‌ترسد، ترسو می‌نامند. بنابراین عدالت بین این صفات، شجاعت است.

در مورد لذت، حد وسط، خویشنداری و افراط آن، لجام‌گسیختگی و تفریط آن، خمود شهوت است. در زمینه دادن و گرفتن پول، حد وسط، گشاده‌دستی و افراط آن، اسراف و تفریطش، خست نام می‌گیرد. مسرف در پول دادن افراط و در گرفتن تفریط می‌کند و خسیس در گرفتن افراط و در دادن تفریط خواهد کرد.

در مورد توجه به حقیقت، حالت حد وسط آن صداقت و راستگویی است، حالت افراط آن، لاف‌زنی و تفریط آن، تواضع ریاکارانه نام دارد. در حوزه عواطف نیز حد وسط وجود دارد. افراط در شرمناکی کم‌رویی است و کسی را که از هیچ چیز شرم نمی‌کند، بی‌شرم می‌نامند و آن که حد وسط را نگه می‌دارد، محجوب خوانند (راس، بی‌تا: ۳۰۷).

قانون زرین اعتدال ارسطویی، در طول تاریخ پیروانی را به خود جذب کرده است، اما اشکالاتی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

اشکال‌های نظریه اعتدال ارسطو

۱. عدم کلیت قانون اعتدال

برخی کلیت این قانون را زیر سؤال برده‌اند و بعضی از فضایل را ذکر کرده‌اند که با قانون اعتدال سازگار نیست. برای مثال راستگویی، حد وسط میان کدام افراط و تفریط است؟ راستگویی خوب است و نقطه مقابل آن یعنی دروغگویی بد است. بنابراین دیگر حد وسطی بین آنها وجود ندارد (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۲).

همچنین یک طرف اعتدال (که خود یکی از فضایل مهم محسوب می‌شود) افراط است که زیاده‌روی خواهد بود، اما حد تفریط ندارد. همچنین مفاهیمی نظیر علم، تقرب به خدا و شناخت خدا، شاید بتوان برای آنها جانب تفریط پیدا کرد، ولی طرف افراط که ردیلت باشد، برای آنها متصور نیست.

علم حد وسط ندارد، یک طرفش جهل محض است و طرف دیگرش علم نامتناهی، از این‌رو علم هرچه بیشتر باشد بهتر است.

۲. عدم کارایی قانون اعتدال در تربیت اخلاقی

یکی از مشکلات قانون اعتدال ارسطو، این است که به فرض که این قانون را به‌عنوان اصلی کلی بپذیریم؛ سؤال اساسی این است که قانون مذکور تا چه میزان انسان را در سلوک اخلاقی یاری می‌دهد. مثال آن اجمالی است که در واژه اعتدال وجود دارد. این واژه معنای معین و دقیق ندارد، مثل عبارات خوب و بد است. هنگامی که به کسی گفته می‌شود که در رفتار خود اعتدال را رعایت کن، مثل این است که بگوییم رفتار خوب انجام بده، اما معلوم نیست که آن رفتار خوب چیست؟

۳. حد وسط در همه موارد مطلوب نیست

برخی از حد وسط‌ها در همه شرایط خوب نیستند، برای مثال یک مجرم شجاع خطرناک‌تر و رذل‌تر از یک مجرم ترسو محسوب می‌شود. یعنی این‌طور نیست که حد وسط در همه اوقات فضیلت محسوب شود.

۴. مادی‌گرا بودن اعتدال ارسطو

ارسطو سعادت را به سعادت دنیوی محدود می‌کند. حال برخی از فضایل که بر اثر قاعده حد وسط حاصل می‌شوند، مانند شجاعت، شاید گاهی به مرگ زمینی منتهی شود که چندان مطلوب ارسطو نیست، یعنی با سعادت دنیوی چندان سازگار نیست.

همچنین شاید برخی از رذایل و افراط‌ها سعادت انسان را بیشتر تأمین کنند. برخی از حسادت‌ها ممکن است فردی را به رقابت با دوست خود ترغیب کند و یک شاهکار هنری توسط او خلق شود که موجب سعادت او باشد. بنابراین چنین نیست که بر اساس دیدگاه ارسطو فضایل و حد وسط موجب سعادت شوند (جداری عالی، ۱۳۸۸: ۶۳).

نتیجه آنکه عدالت اسلامی که قرار دادن شیء در جایگاه مناسب است، با قانون اعتدال ارسطویی تفاوت دارد. شاید عدالت در حوزه علم، فزونی علم و در جای دیگری حد وسط باشد.

این اشکال‌ها به عدالت اسلامی وارد نیست، ولی به نظریه اعتدال ارسطویی وارد است. برای روشنی بیشتر عدل اسلامی جای دارد که به اقسام عدل الهی یا تجلی عدل در حوزه‌های مختلف اشاره کنیم:

اقسام عدل

۱. عدل تکوینی

معنای عدل در نظام تکوین یا جهان خلقت آن است که خدا در چنین نظامی با توجه به علم نامتناهی خود به هر موجودی به اندازه ظرفیت و شایستگی وی وجود و کمال افاضه کرده است و اجزای جهان در هماهنگی دقیقی بر اساس قوانین ثابت با هم پیوند دارند. به گونه‌ای که نظم حاکم بر موجودات کل نظام خلقت، گواه روشنی بر چنین عدلی است. در روایات نیز می‌خوانیم که جهان و آسمان و زمین بر عدالت استوارند: بالعدل قامت السماوات و الأرض (ری شهری، ۱۳۷۴: ۱۱۹۵۵) یا اینکه: العدل اساس به قوام العالم: عدل مبنایی است که قوام و استواری عالم به آن است (مجلسی، ۱۳۶۲، ج مطلق دارد).

۲. عدل تشریحی

عدل تشریحی یعنی تکالیفی که خداوند توسط پیامبران بر مردم نازل کرده، بر پایه عدل و دادگستری است. یعنی اولاً همه احکام لازم برای سعادت انسان را فرو فرستاده و ثانیاً هیچ انسانی را بیش از توان و ظرفیتش مکلف نکرده است. به تعبیری توان و قابلیت انسان را در نظر گرفته و به اندازه ظرفیت وجودی وی احکام را مقرر کرده است (سیحانی، ۱۳۷۵: ۴۹۶). قرآن در این زمینه می‌فرماید:

وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَ لَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ (مؤمنون: ۶۲)

ما هیچ‌کس را جز به اندازه توانایی‌اش تکلیف نمی‌کنیم و نزد ما کتابی است که به حق سخن می‌گوید و به آنان هیچ ستمی نمی‌شود.

عدل تشریحی در حوزه‌های مختلف نظیر حوزه اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، روابط بین‌المللی قضایی، مدیریت سازمان‌ها و ... در قالب احکام الهی جلوه می‌کند. از این‌رو هدف از بعثت رسولان و حاکمیت الهی، تحقق عدالت در همه ارکان جامعه است. همان‌گونه که قرآن بیان می‌کند که پیامبر مأموریت یافته است عدالت را در میان جامعه بر پا کند (أمرت لأعدل بینکم) و همچنین ائمه معصومین و از جمله امیرالمؤمنین علی علیه السلام هدف از تشکیل حکومت خود را اقامه عدل و قسط و جلوگیری از ظلم در جامعه می‌داند. تعبیری از امیرالمؤمنین علیه السلام در باب اهمیت عدل در جامعه مطرح شده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. العدل حياة؛ عدل حیات جامعه انسانی است (آمدی، ۱۳۶۶: ۶۴).

۲. و ألبستکم العافية من عدلی؛ به واسطه عدالت من، امنیت و عافیت برای شما فراهم شد (نهج البلاغه: خطبه ۱۷).

۳. ماعمرت البلدان بمثل العدل؛ چیزی مانند عدالت موجب آبادانی شهرها نمی‌شود (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۶).

۴. بالعدل تتضاعف البركات؛ عدالت، برکات و رحمت الهی را چند برابر می‌کند (همان، ج ۳: ۲۰۵).
۵. العدل جُنةُ الدول: عدالت پایداری و اقتدار حکومت‌هاست (همان، ج ۲: ۶۹).
۶. عدل ساعةٌ خير من عبادة سبعين سنة قیام لیلیها و صیام نهارها؛ یک ساعت عدالت، بهتر از هفتاد سال عبادت است که روزهای آن را به عبادت و روزه سپری کند (مجلسی، ۱۴۳، ج ۷۲: ۳۵۲).
۷. فإذا حکمتکم فاعدلوا؛ در داوری عدالت پیشه کنید (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۰۸).
- بنابراین تحقق عدالت، در همهٔ ارکان جامعه، هدف و آرمان اصلی حاکمیت اسلامی است.

۳. عدل جزایی

- عدل جزایی به این معناست که خداوند در روز قیامت میان افراد به عدل داوری می‌کند و حق کسی را تباہ نمی‌کند، یعنی او میان افراد نیکوکار و بدکار به یکسان داوری نمی‌کند و پاداش هر کس را متناسب با اعمال او می‌دهد.
- همچنین عدالت جزایی خدا اقتضا می‌کند که افرادی که به آنها تکلیفی ابلاغ نشده است مجازات نشوند. قرآن در این زمینه می‌فرماید:
۱. وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا؛ ما ترازوهای عدل را در روز قیامت بر پا می‌کنیم، پس به هیچ کس ستمی نمی‌شود (انبیاء: ۴۷).
۲. أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ؛ آیا کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، همچون مفسدان در زمین قرار می‌دهیم یا پرهیزکاران را همچون فاجران؟ (ص: ۲۸).
- بعد از بحث از اقسام عدالت در حوزه‌های مختلف، اکنون طرح این نکته مهم است که خاستگاه عدالت و حاکم بر نیکویی عدالت عقل است یا ارادهٔ الهی یا ترکیبی از آن دو،

به تعبیری تشخیص حق و شایستگی و نیازهای انسان‌ها در عرصه‌های مختلف بر عهده عقل است یا خدا یا هر دو.

مبانی عدالت

۱. مبانی عقل‌گرایی

بر اساس این مبنا، انسان قادر است مستقل از هر امری حتی اوامر الهی، حسن و خوبی عدالت را کشف کند. در میان مسلمانان، معتزله و امامیه برآنند که اولاً عقل قدرت تشخیص حسن و قبح ذاتی برخی از افعال از جمله خوبی عدل و بدی ظلم را دارد و ثانیاً حسن و قبح برخی از افعال ذاتی است. اوامر و تکالیف شارع تابع حسن و قبح و صلاح و فساد واقعی اشیاست و به تعبیری احکام الهی تابع مصالح و مفاسد نفس‌الأمری هستند.

طرفداران این نظریه اصولاً برآنند که اگر حسن و قبح برخی از افعال ذاتی و عقلی نباشد، ما راهی برای تشخیص خوبی و بدی اوامر و نواهی الهی نداریم، زیرا اگر بخواهیم زشتی و زیبایی افعال را از طریق دین یا اوامر و نواهی الهی به دست آوریم، باید پیش از آن ثابت کنیم که اخبار پیامبران، بلکه اخبار خداوند، عادلانه، صحیح و دور از کذب است. یعنی ابتدا اثبات کنیم که دروغ‌گویی، از نظر عقل قبیح و زشت است و خداوند و پیامبران از چنین زشتی پیراسته‌اند.

متکلم بزرگ اسلامی، خواجه نصیر طوسی، استدلال مذکور را با این تعبیر بیان می‌کند: لانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً (حلی، ۱۳۹۸: ۴۲۳) اگر حسن و قبح عقلی نباشد، شرعی هم ثابت نمی‌شود. زیرا از آنجا که دروغ گفتن قبیح نیست، اگر پیامبری هم که نبوت او ثابت شده، خبر دهد که دروغ قبیح است، نمی‌توان از او قبول کرد، زیرا شاید او دروغ بگوید و نیز پیامبری او هم ثابت نمی‌شود؛ چون خلاف حکمت و عدالت بر خدا قبیح نیست و تصدیق دروغ‌گو هم قبیح نیست و بعید نخواهد بود کسی که به دروغ دعوی نبوت کند و خدا به دست او معجزه جاری و او را تصدیق کند و او هم بسیاری از چیزها را که خدا منع نکرده یا امر نفرموده است، برای مردم حرام و واجب گرداند. به‌طور کلی،

وقتی حسن و قبح عقلی و ذاتی نباشد، تمام این احتمالات رواست (ضیائی فر، ۱۳۸۲: ۳۹). همچنین اگر در برابر منکران حسن قبح عقلی، سؤال شود که به چه دلیل ما باید از خدا، دین و پیامبر او تبعیت کنیم، حتماً در پاسخ خواهد گفت: چون خداوند خالق ما انسان‌ها و کمال مطلق است. پس عقل مستقل از دین حکم می‌کند که تبعیت از خالق و کامل مطلق نیکوست و این خود حکم مستقلی از دین و شرع است، بنابراین دیدگاه حسن و قبح ذاتی افعال ثابت می‌شود.

۲. مبنای اراده‌گرایی

بر اساس این دیدگاه، مبنای اعتبار، قوانین اراده تشریحی خداست. در حوزه اسلام، اشاعره طرفدار این نظریه هستند. اشاعره در آثار خود حسن و قبح را این‌گونه معنا می‌کنند: حسن به معنای تعلق مدح و ثواب الهی به فعل و قبح به معنای تعلق ذم و عقاب الهی به فعل است (جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۸: ۱۸۲).

همچنین اشاعره حسن و قبح ذاتی افعال را انکار می‌کنند. یعنی این‌گونه نیست که افعال به دلیل ذاتشان حسن یا قبیح باشند، بلکه این خداست که خوبی و بدی افعال را به آنها داده است (پورمحمدی، ۱۳۹۰: ۲۲۲).

اشعری در این زمینه می‌گوید:

حسن آن چیزی است که خدا به آن امر می‌کند یا مورد استحباب و تشویق قرار می‌دهد یا آن را اباحه و تجویز می‌کند و قبح آن چیزی است که خدا آن را منع یا نهی می‌کند (اشعری، بی‌تا: ۷۴).

- دلایل اشاعره برای حسن و قبح الهی هم عقلی است و هم نقلی.

۱. دلیل نقلی آنها برگرفته از این سنخ آیات قرآنی است (اشعری، همان: ۲۴۱).

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا؛ و آنچه را فرستاده [او] به شما داد، آن را

بگیرید و از آنچه شما را بازداشت، باز ایستید (حشر: ۷).

۲. دلیل از راه اراده مطلق خدا: اگر حسن و قبح همان امر و نهی الهی نباشد، موجب آن می‌شود که اراده خدا محدود شود. چون خدا باید آنچه را که ذاتاً خوب است، انجام دهد و آنچه ذاتاً بد است، ترک کند. این موجب محدودیت اراده خدا و نیز بر خلاف توحید افعالی است که خدا قادر بر هرکاری است (مطهری، ۱۳۶۲: ۵۲؛ حلبی، ۱۳۷۶: ۹۶). بنابراین به نظر آنها اعتقاد به حسن و قبح عقلی هم موجب محدودیت در اراده خدا و هم بر خلاف توحید افعالی است.

همچنین به نظر اشاعره، عقل توان کشف حسن و قبح افعال را ندارد، به تعبیری از طریق شرع و دین است که خوبی‌ها و بدی‌ها آشکار می‌شود و بدون آن، عقل هرگز توان کشف آنها را ندارد (حلبی، ۱۳۷۶: ۹۵). زیرا به نظر آنها اگر عقل توان کشف خوبی و بدی افعال را داشت، در آن صورت به نفی دین منتهی می‌شد، یعنی انسان به عقل خود عمل می‌کند نه به شرع و دین. همچنین عقل، ناتوانی و ضعف‌هایی دارد که قادر به درک خوبی و بدی افعال نیست (پورمحمدی، ۱۳۹۰: ۲۲۷).

بنابراین به نظر اشاعره، خوبی و بدی افعال از طریق خدا و نیز شناخت ما از آنها از طریق دین و شرع ثابت می‌شود.

نقد: همان‌گونه که قبلاً مطرح شد اگر حسن و قبح افعال ذاتی و عقلی نباشد، دین و شرعی هم اثبات نمی‌شود.

۴. مبنای ترکیبی

بر اساس این دیدگاه، مبنای اعتبار قوانین از جمله خوبی عدالت و زشتی ظلم، هم عقل انسانی و هم اراده الهی است. در حوزه اسلام، امامیه طرفدار این دیدگاه هستند. آنان برآنند که حسن و قبح، ذاتی برخی از افعال است و نیز عقل توانایی کشف حسن و قبح برخی از افعال را دارد. عقل به حسن عدالت و قبح ظلم حکم می‌کند، اما از آنجایی که تشخیص مصداق عدالت با آگاهی و عقلانیت توأم است و انسان به دلیل محدودیت در حوزه شناخت نمی‌تواند کاملاً مصداق عدالت و ظلم را تشخیص دهد، در این صورت خداوند به دلیل علم نامتناهی خود، مصداق عدالت را

برای انسان مشخص می‌کند. انسان‌ها برای شناخت کامل خوبی‌ها و بدی‌ها و از جمله عدالت، هم به عقل و هم به اراده الهی نیاز دارند. از این‌رو در روایات اسلامی، از عقل به‌عنوان رسول باطنی و از پیامبران الهی به‌عنوان رسولان ظاهری سخن به‌میان آمده است. برای نیل به سعادت، لازم است که به پیام هر دو رسول گوش فرادهم، نتیجه آنکه احکام و قوانین الهی تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند که برای عقل، امکان درک مصالح و مفاسد برخی از آنها وجود دارد، اما باب فهم و درک مصالح و مفاسد برخی دیگر، بر روی انسان بسته است و در این موارد باید منتظر بیان خاص از سوی خداوند باشیم. پس از سویی قانون‌های انسان برای نیل به سعادت بر اساس مصالح و مفاسد واقعی تنظیم می‌شود که از این جنبه عقل‌گرایی حاکم است و اما از جنبه دیگر برای تشخیص خوبی و بدی برخی از افعال و نیز مصادیق صحیح احکام عقل به اراده الهی نیاز داریم که از این لحاظ اراده‌گرایی الهی حاکم است (علیدوست، ۱۳۸۴: ۱۰).

عدالت در مکتب سودگرایی

سودگرایی یکی از مکاتب اخلاقی غایت‌گرا محسوب می‌شود که باور دارد یک عمل، در صورتی از نظر اخلاقی، حق و عادلانه است که بیشترین سود را برای بیشترین افراد ایجاد کند.

از این‌رو می‌توان، ویژگی‌های کلی این مکتب را چنین دانست:

۱. این نظریه اخلاقی، غایت‌گرا یا نتیجه‌گرا محسوب می‌شود، یعنی نتیجه عمل تعیین می‌کند که یک عمل از لحاظ اخلاقی درست و عادلانه است.

۲. این نظریه بر آن است که سود یا خوشی ذاتاً خوب است و هر چیز دیگری نظیر پول، قدرت، رفاقت، به نحو ابزاری یعنی به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به خوشی یا سود خوب هستند.

۳. بر اساس سودگرایی، اصل سود، اساسی‌ترین اصل اخلاقی محسوب می‌شود و آن اصل چنین است: شما همواره سعی کنید بیشترین سود و خوشی را برای بیشترین افراد ایجاد کنید.

البته منظور از سود و خوشی در این مکتب، لذت است که با محاسبه خاص می‌توان در مورد اعمال، لذت آنها را اندازه‌گیری کرد. تمرکز بحث این مقاله در مورد اصل اساسی سودگرایی است که از طریق آن، عمل یا قاعده‌ای از رفتار، عادلانه و حق تشخیص داده می‌شود (Stewart, 2009, p13).

جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲) و شاگردش جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) دو تن از بزرگ‌ترین مدافعان سودگرایی هستند. بنتام اصل اساسی سود را بدیهی می‌دانست، در صورتی که با توجه به اشکال‌های واردشده، نمی‌توان آن را بدیهی فرض کرد. ولی میل سعی می‌کند اصل اساسی سود و عدالت را مبرهن کند. در اینجا استدلال او را مطرح و سپس نقد و بررسی خواهیم کرد:

استدلال میل بر اصل سود

تفاوت نهایی بین میل و بنتام آن است که بنتام، اصل سود را آشکار و بدیهی می‌دانست، در حالی که میل بر آن بود که این اصل را با استدلال ثابت کند تا هر انسان عاقلی به سودگرایی متمایل شود و اینک استدلال او:

مقدمه ۱: هر شخصی لذت و سعادت خود را می‌خواهد.

مقدمه ۲: اگر دیدن چیزی به این معناست که آن دیدنی است، شنیدن آن به این معناست که آن شنیدنی است. بنابراین میل به چیزی به این معنا خواهد بود که آن مطلوب و خواستنی است.

مقدمه ۳: بنابراین، سعادت و لذت هر شخصی مطلوب است.

مقدمه ۴: هر چیز مطلوبی، خوب است، از این‌رو، سعادت و لذت هر شخص خوب است.

مقدمه ۵: اما از آنجا که سعادت عام و همگانی (یعنی سعادت همه افراد) از سعادت جزئی اعضای آن (مجموعه) ترکیب شده است. سعادت عام و همگانی هم خود باید مطلوب باشد، زیرا اجزای سازنده آن مطلوب هستند.

مقدمه ۶: بنابراین سعادت عام، به جهت مطلوبیت آن خوب است.

مقدمه ۷: هر فردی، آنچه را که خوب است، باید ارتقا بدهد.
مقدمه ۸: بنابراین هر شخصی باید به گونه‌ای عمل کند تا سعادت عام و همگانی را ارتقا بدهد.
مقدمه ۹: اصل سود بر آن است که هر شخصی، باید سعادت عام و همگانی را ارتقا بدهد (یعنی بیشترین سعادت را برای بیشترین تعداد).
نتیجه: هر شخصی باید از اصل سود اطاعت کند (mill, 2002, p 30).

نقد و بررسی

استدلال میل، به دلیل دو خطای منطقی، نتیجه‌بخش نیست.

الف) مغالطه اشتراک لفظی یا ابهام.^۱

ب) مغالطه ترکیب.^۲

اینک توضیح آنها:

الف) مغالطه اشتراک لفظی

مغالطه اشتراک لفظی، به کارگیری یک واژه با دو معنای متفاوت است. هر استدلالی که متضمن چنین مغالطه‌ای باشد نامعتبر خواهد بود و نتیجه از مقدمات آن حاصل نمی‌شود. برای مثال به این استدلال توجه کنید.

مقدمه اول: در باز است.

مقدمه دوم: هر بازی پرنده است.

نتیجه آنکه در پرنده است.

چنین استدلالی چون حد وسط اشتراک لفظی دارد عقیم است.

استدلال میل عقیم محسوب می‌شود، زیرا در این استدلال، واژه "مطلوب" به صورت

اشتراک لفظی بوده و مشکل این است که هر چند قابل دیدن و قابل شنیدن، به معنای قابل

1. Fallacy of Equivocation

2. Fallacy of Composition

دیده شدن یا قابل شنیده شدن است، اما واژه مطلوب در اینجا نه تنها به معنای قابل طلب شدن است، بلکه همچنین به معنای باید طلب شدن است و میل این معنای "باید" را لازم دارد تا استدلال خود را نتیجه بخش کند. اما مشکل اینجاست، که این واقعیت که مردم، واقعا میل به چیزی دارند (یعنی آن چیز قابلیت طلب شدن را دارد)، اثبات نمی کند که آنها «باید» آن را طلب کنند، یعنی آن شیء خوبی است که آنها، آن را طلب می کنند. این مغالطه اشتراک لفظی، همچنین به عنوان مغالطه طبیعت گرایانه نیز شناخته می شود، زیرا به نحو ناموجهی از واقعیات طبیعی به ارزش های اخلاقی منتقل می شود.

برای مثال، این واقعیت که شخص از سر اتفاق، میل به شکنجه کودکان دارد، به این معنا نیست که شکنجه به معنای اخلاقی مطلوب است، یعنی آن عمل باید طلب بشود، یا طلب آن خوب خواهد بود.

میل چنین اشتباهی را از مقدمه ۲ تا ۴ انجام داده است. در مقدمه ۲ "مطلوب" به معنای قابل طلب شدن به کار رفته است، اما در مقدمه ۴ معنای ارزشی دارد، یعنی باید طلب شود یا طلب آن خوب است. بنابراین استدلال میل، عقیم محسوب می شود.

ب) مغالطه ترکیب

در مغالطه ترکیب، خطا در آنجاست که اگر اجزای سازنده یک مجموعه، صفتی را داشته باشند، آن مجموعه هم باید همان صفت را داشته باشد. مثلاً در یک تیم فوتبال، اگر هر فوتبالیست در یک تیم، خوب و ستاره باشد، به این معنا نیست که کل تیم هم خوب است، زیرا شاید این افراد با هم سازگار نباشند.

حال اگر هر عضوی از جامعه، سعادت و لذت را مطلوب و خوب بباید، به این معنا نیست که مجموع جامعه به عنوان کل، سعادت و لذت را مطلوب و خوب بدانند. میل این مغالطه را از مقدمه ۳ تا ۵ مرتکب شده است (stewart, 2009, p32).

بنابراین استدلال میل به دلیل دو مغالطه نادرست محسوب می شود. از این رو، اصل اساسی عدالت در سودگرایی با مشکل مواجه است.

اشکال‌های دیگر سودگرایی

۱. یکی دیگر از اشکال‌های سودگرایی آن است که در این مکتب، خوبی و بدی عمل بر اساس نتیجه و سودی مشخص می‌شود که عمل در پی دارد. اما نتایج برخی از اعمال به سهولت مشخص نیست؛ زیرا شاید عمل ساده‌ای آن‌گونه بر اعمال دیگر تأثیر بگذارد که نتیجه آن پیش‌بینی‌پذیر نباشد. جنگ‌های بزرگ جهانی و کشتارهای دسته‌جمعی، نتیجه برخی اعمال ساده بوده‌اند که عاملان آن به هیچ‌وجه تصور نمی‌کردند که نتیجه رفتار آنها به این اعمال وحشتناک منتهی خواهد شد. حتی پشیمان شدن ما انسان‌ها در زندگی بر این دلالت دارد که از نتیجه عمل راضی نیستیم، در صورتی که در ابتدا به خوبی آن عمل حکم کرده‌ایم (محمدرضایی، ۱۳۹۰: ۸۸).

۲. اشکال دیگر آن است که تأمین نفع عمومی گاهی، با نقض حقوق اقلیت و یا با انواع تجاوزها، مظالم و سیئات اخلاقی توأم خواهد شد. در صورتی که همه انسان‌ها آن مظالم را تقیح می‌کنند. بنابراین چه بسیار اعمال زشت و ناپسندی وجود دارند که وسیله نیل به لذت و سود عمومی هستند و بر اساس این مکتب، اخلاقی لحاظ می‌شوند، حال آنکه همه آدمیان آنها را تقیح می‌کنند.

۳. سودگرایی بر نظام فلسفی مادی‌گرایانه مبتنی است، زیرا که لذت و سود را به لذت و سود مادی و این جهانی منحصر می‌داند. انسان‌های متدین زیادی در جهان وجود دارند که برای رضای خداوند و انجام دادن فرمان‌های الهی حاضرند از تمامی لذت‌ها و منافع زودگذر دنیوی چشم‌پوشند. برای مثال، انسانی که به ذلت تن نمی‌دهد و جان خود را در این راه از دست می‌دهد، قابل تمجید است، ولی به منفعت عمومی ربطی ندارد.

۴. اشکال دیگر مکتب مذکور این است که معنای عموم و انسان، روشن و واضح نیست. آیا مقصود از انسان همین موجود یک سر و دو گوش و ظاهر انسانی است؟ آیا هر کجا چنین موجودی یافت شد، هرچند در بین آنها افراد پلید و جنایتکار وجود داشته باشد، باید در منفعت آنها تلاش کنیم؟ یا مقصود از انسان، نه هر انسانی، نه انسان بالقوه و نه ضد

انسان، بلکه انسان دارای انسانیت است. هر انسانی به هر اندازه که واجد ارزش‌های انسانی باشد، لایق دوستی و نفع‌رسانی است و به هر اندازه که از انسانیت خلع شده ولو به ظاهر مانند انسان‌های دیگر است، لایق دشمنی خواهد بود. از نظر ظاهر، جنایتکاران تاریخ نظیر هیتلر، صدام و ... همه انسانند، ولی انسان‌هایی که چیزی به نام ارزش‌های انسانی در آنها وجود ندارد. آنها انسان‌هایی ضد انسان هستند. پس انسان‌دوستی و نفع‌عموم انسان‌ها به تفسیر احتیاج دارد. انسان‌دوستی یعنی هر انسانی به هر نسبت که از ارزش‌های انسانی بهره‌مند است، شایسته دوستی خواهد بود، نه کسانی که از ظاهر انسانی برخوردارند و در درونشان از انسانیت خبری نیست. بنابراین، تا زمانی که در این مکتب، معنای "انسان"، "مردم" و "نفع" روشن نشود، نمی‌توان در مورد آن قضاوت صحیحی داشت.

نتیجه‌گیری

تعریف عدالت از اسلام یعنی قرار دادن هر چیزی در جایگاه مناسب خود، بهترین تعریفی بوده که تاکنون ارائه شده و این تعریف نسبت به تعریف ارسطو و نیز تعریف سودگرایان از عدالت، از مزایای بیشتری برخوردار است. اشکال‌هایی که نسبت به آنها وارد می‌شود، به تعریف اسلامی عدالت وارد نیست.

همچنین روشن است که عدالت با آگاهی و عقلانیت ملازم است و کسی می‌تواند عدالت را در جامعه بشری اجرا کند که اولاً از همه نیازهای انسان‌ها و پاسخ‌های مطلوب به آنها آگاه باشد و آن کسی جز خدا نیست که علم و قدرت نامتناهی دارد و کاملاً خیرخواه است.

انسان‌ها با عقل خود می‌توانند به کلیاتی از قوانین عادلانه پی ببرند، ولی چون تشخیص مصادیق آنها به علم و آگاهی گسترده نیاز دارد، پس درک آنها از توان انسان‌ها خارج است. حتی محاسبه لذت در سودگرایی نیز اشکال‌های اساسی دارد، زیرا تأثیر و تأثر اعمال بر یکدیگر چنان زیاد است که تشخیص سود و زیان برخی از اعمال با مشکل مواجه خواهد بود.

نتیجه آنکه برای تشخیص اعمال عادلانه نیازمند اعلام خداوند متعال هستیم که در قالب احکام دین ارائه شده است.

این در حالی است که در نظر مکتب سودگرا، سعادت انسان را خود انسان تعریف می‌کند نه خدا و اگر خداوند طرح و برنامه‌ای در خصوص سعادت انسان داشته باشد، این طرح و برنامه با توجه به عقل انسان نه اثبات‌پذیر و نه اجرشدنی است. بنابراین، سعادت انسان در قالب رفاه، خوشی یا سودی تعریف خواهد شد که نصیب او می‌شود نه در قالبی انتزاعی و متافیزیکی که از فهم او خارج است. هرگاه سود و نفع افراد با یکدیگر تعارض پیدا کند، معیار عمل سود و نفع جمعی است. چه رفتاری سود جمعی را به حداکثر می‌رساند؟ هر حرکت و رفتاری که این معیار را واجد باشد، بر اساس نظریه این مکتب، عادلانه و اخلاقی است و رفتاری که نمی‌تواند بر وفق این معیار انجام گیرد، ناعادلانه و غیراخلاقی خواهد بود. از نظر این مکتب، فقط یک ارزش وجود دارد که حایز اهمیت محسوب می‌شود و آن به حداکثر رساندن سود و فایده است. مکتب لیبرالیسم که بنیان‌گذاری را سودگرایی تشکیل می‌دهد، عدالت را در همان راستا تعریف می‌کند و اثر آن در دوران رشد شتابان و افسارگسیخته اقتصاد سرمایه‌داری این است که عدالت به معنای رسیدگی به طبقات محروم را ضد توسعه معرفی می‌کند، به گونه‌ای که جانسون (Johnson) در سال ۱۹۶۲ تأکید کرد:

برای کشوری که مشتاق است از رشد سریعی برخوردار شود، پافشاری بر سیاست ناظر بر تضمین برابری اقتصادی و توزیع عادلانه درآمد نابخردانه خواهد بود (فراهانی فرد، ۱۳۸۶).

منابع

قرآن کریم.

۱. امام علی (ع) (۱۳۷۹ ش). *نهج البلاغه*، مترجم علی دشتی، قم، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین.
۲. آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). *غرر الحکم درر الکلم*، تحقیق خوانساری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳. ارسطو (۱۳۷۴). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو.
۴. اشعری، ابوالحسن (بی تا). *اصول اهل السنه و الجماعه (رساله اهل الثغر)*، بیروت، المكتبة الأزهریة للتراث.
۵. پورمحمدی، نعیمه (۱۳۹۰). *ایمان و اخلاق*، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۶. جداری عالی، محمدرضایی، محمد (۱۳۸۸). *قانون زرین اعتدال ارسطو: نقد و بررسی*، قیسات، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۷. جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۹ق). *شرح المواقف*، دارالکتب.
۸. حلّی، یوسف بن علی بن مطهر (۱۳۹۸ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، با شرح آیت الله شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
۹. راس، دیوید (بی تا). *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۹). *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
۱۱. سبجانی، جعفر (۱۳۷۵). *راه خداشناسی و شناخت صفات او*، قم، انتشارات مکتب اسلام.
۱۲. ضیائی فر، سعید (۱۳۸۲). *جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد*، قم، بوستان کتاب.
۱۳. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۴). *تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفسد واقعی، فقه و حقوق*، سال دوم.

۱۴. فراهانی فرد، سعید (۱۳۸۶). *عدالت بین‌نسلی در بهره‌برداری از منابع طبیعی*، فصلنامه اقتصاد اسلامی. شماره ۲۵.
۱۵. فیومی، احمد بن محمد بن علی (۱۴۲۰ق). *المصباح المنیر*، بیروت، المكتبة العصرية.
۱۶. مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۲). *بحار الانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۷۴). *میزان الحکمه*، قم، دارالحديث.
۱۸. مصباح یزدی، محمد تقی (بی‌تا). *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، انتشارات اطلاعات.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). *عدل الهی*، تهران، انتشارات صدرا.
۲۰. _____ (۱۳۸۶). *مجموعه آثار*، ج ۲۲، تهران، انتشارات صدرا.
21. Mill, John Stuart (2002). *Utilitarianism and on Liberty*, oxford Blackwell.
22. Stewart, Noel (2009). *Ethics: An Lntroduction to Moral Philosophy*, Polity Press, UK.