

## تفسیر تطبیقی برخی از آیات عدالت اجتماعی با تاکید بر حسن ذاتی و عقلی

حسن صادقی\*

### چکیده

عدالت اجتماعی از اهداف بعثت پیامبران و فرستادن کتاب‌های آسمانی است و به همین جهت، مفسران قرآن کریم در آیات زیادی بر آن تأکید دارند. برای برخی از آیات مرتبط با عدالت اجتماعی، نقش کلیدی در این زمینه تلقی می‌شود و یکی از مهم‌ترین مباحث آنها دلالت بر حسن ذاتی و عقلی یا حسن شرعی است. مفسران امامیه و معتزله به حسن ذاتی و عقلی اعتقاد دارند و مفسران اشاعره به حسن شرعی. در این مقاله، آیات مرتبط با عدالت اجتماعی و دلالت آنها بر حسن ذاتی و عقلی یا حسن شرعی از دیدگاه مفسران عدلیه و اشاعره مورد بررسی قرار گرفته، دلالت آنها بر حسن ذاتی و عقلی تبیین می‌شود و سپس آثار مهم این مبنا با شواهد قرآنی بیان می‌گردد. از مهم‌ترین آثار این مبنا می‌توان به حُسن تکلیف به عدالت اجتماعی، تشویق بیشتر به عدالت اجتماعی، نفی نسبیت حُسن عدالت اجتماعی و حُسن عدالت اجتماعی در مصادیق فاقد نص خاص اشاره کرد.

### واژگان کلیدی

تفسیر تطبیقی، تفسیر کلامی، عدالت اجتماعی، حسن ذاتی، حسن عقلی، عدلیه، اشاعره.

sadegi114@gmail.com  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۲۰

\*. دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم.  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۱۹

### طرح مسئله

عدالت اجتماعی مورد تأکید عقل و فطرت انسان است و آیات فراوانی بر آن دلالت دارد؛ آیاتی که عدالت در مسائل اقتصادی و خرید و فروش، عدالت در توزیع امکانات و عدالت در قضاوت، رعایت حق حیات، رعایت حرمت و شخصیت انسان‌ها و ... را بیان می‌کند. این امر بیانگر گستردگی آیات عدالت اجتماعی است. یکی از مباحث مهمی که درباره برخی از این آیات قابل طرح است، دلالت آنها بر حسن ذاتی و عقلی یا حسن شرعی عدالت اجتماعی است. به‌طور کلی در حسن و قبح افعال و به‌طور خاص در حسن عدالت اجتماعی، یک بحث مهم کلامی وجود دارد و آن این است که آیا عدالت اجتماعی در مقام ثبوت و در واقع و نفس‌الامر، دارای ارزش است، یا آنکه عدالت اجتماعی ذاتاً نه خوب است و نه بد و تنها جنبه قراردادی دارد؟ به بیانی دیگر، آیا جعل خدای متعال منشأ حسن و قبح عدالت و ظلم اجتماعی است، یا اینکه عدالت اجتماعی صرف‌نظر از امر شارع مقدس دارای ارزش واقعی است؟ همچنین در مرحله اثبات و کشف، کاشف از عدالت اجتماعی و خوبی آن چیست؟ آیا عقل انسان جدای از امر و نهی خداوند متعال می‌تواند خوبی عدالت اجتماعی را درک کند؟ اگر عقل انسان قدرت چنین فهمی ندارد، آیا شرع خوبی عدالت اجتماعی را بیان می‌کند، یا آنکه امر دیگری مانند جامعه آن را بیان می‌دارد؟

در این خصوص دو دیدگاه کلی وجود دارد که در تفسیر آیات نیز کم‌وبیش مطرح شده است: یکی دیدگاه عدلیه (امامیه و معتزله) که دلالت آیات را بر حسن ذاتی و عقلی تمام می‌داند. از این‌رو براساس این دیدگاه، خوبی عدالت اجتماعی در ذات آن نهفته است و عدالت اجتماعی واقعاً و حقیقتاً متصف به خوبی و بدی می‌شود و عقل قدرت کشف حسن آن را دارد.

دیدگاه دیگر، دیدگاه اشاعره است که آیات را بر حسن شرعی تفسیر می‌کند. از این‌رو، حسن عدالت اجتماعی ذاتی نیست، بلکه ارزش آن تنها به اعتبار و قرارداد است و خدای متعال برای عدالت اجتماعی ارزش قرار می‌دهد و برای آن، اعتبار جعل می‌کند. روشن است که هر یک از حسن ذاتی و عقلی یا حسن شرعی، آثار خاصی دارد.

پژوهش حاضر در راستای تفسیر آیات مهم عدالت اجتماعی و بررسی دلالت آنها بر حسن ذاتی و عقلی یا حسن شرعی نگاشته شده است. نگارنده نوشته کامل و مستقلی درباره این موضوع نیافته است. سؤال اصلی تحقیق این است که تفسیر آیات عدالت اجتماعی به‌ویژه دلالت آنها بر حسن ذاتی و عقلی عدالت اجتماعی چگونه است؟ سؤالات فرعی نیز عبارت است از: ۱. حسن ذاتی و عقلی و نیز عدالت اجتماعی به چه معناست؟ ۲. دیدگاه عدلیه به‌ویژه امامیه درباره آیات عدالت اجتماعی به‌ویژه حسن ذاتی و

عقلی عدالت اجتماعی چیست؟ ۳. دیدگاه اشاعره درباره آیات عدالت اجتماعی به‌ویژه حسن شرعی عدالت اجتماعی چیست و آیا دیدگاهی کامل است؟ ۴. آثار حسن ذاتی و عقلی عدالت اجتماعی چیست؟

### آیات عدالت اجتماعی

گرچه آیات فراوانی درباره عدالت اجتماعی وجود دارد، آیتی در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرند که در جنبه حسن ذاتی و عقلی عدالت اجتماعی ظهور بیشتری دارند. این آیات عبارت است از:

۱. وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَىٰ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ \* قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ. (اعراف / ۲۹ - ۲۸)
۲. وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا. (اسراء / ۳۵)
۳. وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمٌ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. (نحل / ۷۶)

### مفهوم شناسی

#### الف) حسن ذاتی

#### یک. مفهوم حُسن

«حُسن» اسم مصدر است که در لغت به معنای خوبی و زیبایی است. (جوهری، ۱۴۰۷: ۵ / ۲۰۹۹) در اصطلاح نیز در سه معنا کاربرد دارد: کمال، ملائمت (سازگاری) با غرض و نیز مدح یا استحقاق مدح، منظور از حسن در این مبحث، معنای سوم است که در برابر قُبْح به معنای ذم یا استحقاق ذم قرار می‌گیرد. مرحوم خواجه نصیر طوسی می‌فرماید:

برای حُسن و قبح معانی گوناگونی وجود دارد. [یکی] از آنها توصیف شدن فعل ملایم یا شیء ملایم به حَسَن و غیر ملائمت به قبیح است، و از آنها توصیف فعل یا شیء کامل به حَسَن و ناقص به قبیح است، و مراد در اینجا این دو معنا نیست، بلکه مراد از حُسن در افعال، چیزی است که فاعلش به سبب آن، شایستگی نکوهش یا عقاب نداشته باشد، و مراد از قبح چیزی است که فاعلش به سبب آن، استحقاق نکوهش یا عقاب داشته باشد. (طوسی، بی تا: ۶۱)

### دو. مفهوم ذاتی

در اینکه ذاتی در بحث «حسن و قبح ذاتی» به چه معناست، دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است؛ از جمله: عقلی (سبحانی، ۱۴۲۰: ۲۰)، ذاتی باب ایساغوجی (بنگرید به: شهرستانی، ۱۴۲۵: ۲۱۹)، ذاتی باب برهان (بنگرید به: انصاری: ۲۴۴؛ حائری: ۱۴۸ - ۱۴۷) و ذاتی شبیه باب برهان (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۵۵۹ - ۵۵۴) برای رعایت اختصار از بررسی این دیدگاه‌ها صرف نظر می‌کنیم. (بنگرید به: شریفی، ۱۳۸۸: ۱۹۱۲ - ۱۷۷)

به نظر می‌رسد ذاتی در این بحث به معنای «واقعی»، «نفس‌الامر» و «حقیقی» در برابر «شرعی»، «الهی» و «اعتباری» است. دانشمندان شیعه و معتزله عقیده دارند که افعال درواقع و نفس‌الامر دارای حسن و قبح هستند، با صرف نظر از اعتبار معتبر. از برخی عبارات بزرگان استفاده می‌شود که منظور آنان از این بحث، حسن و قبح واقعی و نفس‌الامری است، گرچه برای بیان آن گاهی به جای تعبیر «ذاتی» از تعابیر دیگری استفاده کرده‌اند. قاضی نورالله مرعشی شوشتری (م. ۱۰۱۹ ق) پس از بیان اعتقاد امامیه و معتزله، به دیدگاه اشاعره این‌گونه اشاره می‌کند:

اشاعره همه افعال را در نفس‌الامر مساوی قرار داده‌اند و معتقدند که افعال در ذوات خود به حسن و قبح تقسیم نمی‌شود و قبح با صفتی تمییز پیدا نمی‌کند که اقتضای قبحش را داشته باشد ... (مرعشی شوشتری، ۱۴۰۹: ۱ / ۳۴۳ - ۳۴۲)

بنابراین ذاتی در این بحث به معنای «واقعی»، «نفس‌الامری» و «حقیقی» در برابر «شرعی»، «الهی» و «اعتباری» است و منظور عدلیه از ذاتی بودن حسن و قبح افعال آن است که درواقع و بدون اعتبار شرع، برای افعال، حسن و قبح وجود دارد و امر و نهی شرع از حسن و قبح سابق، کشف می‌کند. مراد اشاعره از انکار ذاتی بودن حسن و قبح افعال، آن است که حسن و قبح افعال با امر و نهی شرع حاصل می‌شود. (جرجانی، ۱۳۲۵: ۸ / ۱۸۲)

### ب) حسن عقلی

«عقل» در لغت به معنای منع است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴ / ۶۹؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۵ / ۱۷۶۹) پابند شتر را از این جهت «عِقَال» گویند که شتر را از حرکت بیجا منع می‌کند. (بنگرید به: فیومی: ۲ / ۴۲۲) گرچه «عقل» اطلاقات گوناگونی دارد (بنگرید به: ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸: ۲۲ - ۲۱) مراد از آن در این بحث، «عقل عملی» در برابر «عقل نظری» است. (بنگرید به: مظفر، ۱۴۱۵: ۲ - ۱ / ۲۱۵ - ۲۱۴؛ خرازی، ۱۴۱۸: ۱ / ۱۱۳) خواجه نصیر طوسی می‌گوید:

از دیدگاه حکماً] تنها عقل عملی که مصالح نوع و اشخاص را تدبیر می‌کند، به حسن و قبح افعال حکم می‌کند و به همین جهت چه بسا به حسن فعل یا قبح آن به حسب مصلحت حکم می‌کند. (طوسی، بی‌تا: ۶۳)

توضیح اینکه عقل با توجه به مُدرک و متعلق آن به دو قسم عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود. هرگاه مُدرک و متعلق، مربوط به نظر و علم بوده و شایسته دانستن باشد، به آن «عقل نظری» گفته می‌شود، اما اگر مربوط به عمل بوده و شایسته عمل کردن باشد، بدان «عقل عملی» می‌گویند. برای مثال، فهم «وجود خدا» مربوط به عقل نظری است و «نیکی بودن عدل» مربوط به عقل عملی. (بنگرید به: فارابی، ۱۹۹۶: ۲۴)

بنابراین مراد از عقلی بودن حسن و قبح فعل آن است که عقل انسان خوبی و بدی فعل و استحقاق ستایش برای فعل نیکو و استحقاق نکوهش برای فعل زشت را می‌فهمد، بدون اینکه نیاز به شرع داشته باشد. امامیه و عدلیه به این دیدگاه معتقدند، اما اشاعره آن را انکار می‌کنند.

### ج) عدالت اجتماعی

عدالت از ریشه «عدل» به این معانی است: برابری و مساوات (بنگرید به: ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۴ / ۲۴۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۵۵۱)، میانه در امور (بنگرید به: فیومی، بی‌تا: ۲ / ۳۹۶)، حد وسط و قرار گرفتن میان افراط و تفریط به گونه‌ای که در آن زیاده و نقیصه نباشد (بنگرید به: مصطفوی، ۱۳۶۰: ۸ / ۵۵) و قرار دادن هر چیزی در جایگاهش. گرچه در لغت به این معنا تصریح نشده است، با توجه به مفهوم «ظلم» است که در برابر «عدل» قرار دارد. (بنگرید به: راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۱۵)

«اجتماعی» (در برابر فردی) صفت منسوب به «اجتماع» است (بنگرید به: معین، ۱۳۶۲: ۱ / ۱۴۶)؛ یعنی چیزی که با اجتماع و دیگران ارتباط دارد. بنابراین «عدالت اجتماعی» در ارتباط با دیگر افراد است و با خود انسان ارتباط مستقیمی ندارد. با توجه به معنای لغوی «عدالت و اجتماعی» می‌توان معنای اصطلاحی «عدالت اجتماعی» را به این صورت تعریف نمود:

عدالت اجتماعی آن است که هر کس در جایگاهی که به حکم عقل، نقل و عرف شایسته آن است، قرار داده شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۳۳۱)

برای مثال، اگر قاضی بدون هیچ دلیلی کسی را که واقعاً مجرم نیست، مجرم معرفی کند و کسی را که واقعاً مجرم است، بی‌گناه معرفی نماید، او هیچ یک از این دو فرد را در جایگاه شایسته‌شان قرار

نداده است. اما اگر قاضی براساس جرم یا بی‌گناهی افراد حکم مناسب دهد، آنها را در جایگاه شایسته قرار داده است.

همچنین می‌توان به این صورت نیز تعریف نمود: عدالت اجتماعی آن است که حق هر انسان صاحب حقی براساس عقل، نقل و عرف، به او داده شود. برای مثال، یکی از حقوق انسان، حق حیات است، از این‌رو، دیگران نمی‌توانند حیات کسی را از وی سلب کنند. همچنین یکی از حقوق انسان، ملکیت است و به همین دلیل نمی‌توان ملک و مال کسی را غصب کرد. بنابراین دیگران وظیفه دارند این‌گونه حقوق را براساس عقل و نقل و عرف رعایت کنند.

### دیدگاه‌های کلامی درباره حسن عدالت اجتماعی

#### الف) حسن ذاتی و عقلی

عدلیه (امامیه و معتزله) به حسن ذاتی و عقلی اعتقاد دارند. (بنگرید به: حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۳؛ لاهیجی، ۱۳۷۲: ۵۹) براساس این دیدگاه، افعال به‌طور کلی و عدالت اجتماعی به‌طور خاص، در ذات و حقیقتشان حَسَن هستند، بدون آنکه به جعل و اعتباری نیاز داشته باشند (حتی اگر شرع آن را اعتبار کرده باشد). همچنین افعال اختیاری به‌طور عام و عدالت اجتماعی به‌طور خاص، دارای حسن عقلی هستند. براساس این دیدگاه، عقل می‌تواند حسن افعال اختیاری به‌طور عام و عدالت اجتماعی به‌طور خاص را درک کند. این دیدگاه، برپا دارنده عدالت اجتماعی را شایسته مدح و ستایش می‌شمرد و از این سو ظلم و ستم را زشت و انجام‌دهنده آن را شایسته عقاب می‌داند. به بیانی دیگر، خوبی و بدی کارهای اختیاری انسان در ذات آنها نهفته است و این کارها واقعاً و حقیقتاً متصف به خوبی و بدی می‌شوند و عقل قدرت کشف حسن و قبح بسیاری از آن کارها را دارد. در نتیجه عقل، کسی را کار خوب انجام دهد، شایسته ستایش می‌داند.

از این منظر، عدالت به‌طور کلی و عدالت اجتماعی به‌طور خاص ارزش ذاتی دارد و این ارزش، در ذات و حقیقت آن نهفته است و عقل انسان خوبی عدالت اجتماعی و بدی ظلم اجتماعی را درک می‌کند و رعایت‌کننده عدالت اجتماعی را شایسته ستایش، و ستم‌کننده را مستحق نکوهش می‌داند.

#### ب) حسن شرعی

در برابر این دیدگاه، دیدگاه اشاعره است که می‌گوید حَسَن کارهای اختیاری انسان به‌طور کلی و عدالت اجتماعی به‌طور خاص، ذاتی نیست، بلکه ارزش آنها تنها به اعتبار و قرارداد است. این

تفسیر تطبیقی برخی از آیات عدالت اجتماعی ... □ ۳۱

دیدگاه به دیدگاه‌های جزئی‌تر تقسیم می‌شود که یکی از آنها این است که خدای متعال برای افعال و عدالت اجتماعی ارزش قرار می‌دهد و آنها را نیکو قرار می‌دهد. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۲۸۲؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۸ / ۱۹۵ - ۱۸۱)

از این‌رو، حسن و قبح افعال به قرارداد شرع وابسته است و بدون اراده و جعل خدای متعال حسن و قبحی وجود ندارد. همچنین حسن و قبح افعال به‌طور کلی و حسن عدالت اجتماعی به‌طور خاص، به شرع وابسته است و بدون تشریح خدای متعال عقل نمی‌تواند حسن و قبح افعال و حسن عدالت اجتماعی به‌طور خاص را درک کند.

### بررسی دلالت برخی از آیات عدالت اجتماعی

#### الف) دلالت آیات بر حسن ذاتی عدالت اجتماعی

برخی از آیات عدالت اجتماعی که بر حسن ذاتی دلالت دارد، عبارت است از:

۱. وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آيَاتًا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنْ أَلَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ مَا لَا تَعْلَمُونَ \* قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ. (اعراف / ۲۹ - ۲۸)

«قسط» در لغت به معنای عدل (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵ / ۸۶ - ۸۵؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۳ / ۱۱۵۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۶۷۰) یا نزدیک به آن است. بسیاری از مفسران «قسط» را به «عدل» معنا کرده‌اند. (طبری، ۱۴۱۲: ۸ / ۱۱۵؛ طوسی، بی‌تا: ۴ / ۳۸۳؛ زمخسری، ۱۴۰۷: ۲ / ۹۹؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۱ / ۴۳۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۲ / ۲۲۶؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۳ / ۵۹۴) برخی از اهل لغت (مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲: ۴۲۸) و نیز برخی از مفسران (بلاغی، ۱۴۰۰: ۱ / ۲۶۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴ / ۲۷۵) درصد برآمده‌اند تا به بیان تفاوت قسط و عدل بپردازند که جای مناقشه دارد. در هر صورت، اگر قسط به معنای عدل نباشد، نزدیک به آن است که قطعاً یکی از مصادیق آن، عدالت نسبت به دیگران (عدالت اجتماعی) است.

«فحشا» در لغت از ریشه «فحش» به معنای تجاوز از حد است (بنگرید به: ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱ / ۴۷۸؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۳ / ۱۰۱۴) و همچنین چیزی که قبح و زشتی زیادی داشته باشد، چه از افعال باشد و چه از اقوال. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۶۲۶)

«فحشا» در این آیه به گفته بیشتر مفسران، کشف عورت و عریان بودن در حال طواف است. (طبری، ۱۴۱۲: ۸ / ۱۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴ / ۶۳۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۷ / ۱۸۷) برخی از مفسران دیدگاه دیگری در تفسیر «فحشا» دارند. (بنگرید به: رازی، ۱۴۰۸: ۸ / ۱۶۹؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۴ / ۲۲۵؛

اندلسی، ۱۴۲۰: ۵ / ۳۴) برخی از مفسران معاصر ضمن تصریح به بعید نبودن تفسیر «فحشا» به معنای عربان طواف کردن، آن را به معنای عام (امر بسیار زشتی که زشتی آن شدید باشد) دانسته‌اند که هم بر کار مشرکان در جاهلیت (برهنه طواف کردن) منطبق است و هم بر مصادیق دیگری که در میان مردم (به‌ویژه مردم زمان ما) وجود دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۷۳) به نظر نگارنده با توجه به سیاق آیه، «فحشا» در مورد برهنه طواف کردن است.

خدای متعال در پاسخ به سخن مشرکان که دلیل انجام «فحشا» را دستور خدا بیان می‌کردند، نخست سخن آنان را رد می‌کند: «قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» و سپس به آنچه خدا به آن دستور می‌دهد، اشاره می‌دارد: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ». تعلیق حکم به وصف «فحشا» در آیه «قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» (با آنکه خداوند می‌توانست به جای آن از ضمیر «ها» استفاده کند)، نشان می‌دهد که وصف «فحشا» بودن دلیل دستور ندادن به آن است. همچنین خدای متعال در برابر استدلال مشرکان مبنی بر دستور الهی به «فحشا»: «وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا» نخست استدلال آنان را باطل می‌شمارد و می‌گوید خداوند به فحشا دستور نمی‌دهد: «قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ». سپس به آنچه خدا به آن دستور می‌دهد، اشاره می‌کند و آن را قسط و عدل می‌شمرد: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ». این بیان نشان می‌دهد که پیش از بیان الهی، «فحشا» ذاتاً و حقیقتاً زشت، و «قسط» ذاتاً و حقیقتاً نیکوست. به سخنی دیگر، معیار امر خدا به قسط، «قسط» بودن آن است که پیش از امر الهی به آن، ذاتاً قسط و عدل نیکوست و عقل، آن را درک می‌کند. اینکه خدا به فحشا دستور نمی‌دهد «قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» و به «قسط» دستور می‌دهد «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ»، حتماً براساس معیار و ضابطه است و آیا از خدای حکیم می‌توان بی‌ضابطه بودن این نهی و امر را پذیرفت؟ آیا عنوان «فحشا» و «قسط» نمی‌تواند حکمت آن باشد؟ عنوانی که از حقیقت خارجی و نفس‌الامری زشتی یا خوبی آن حکایت دارد. قاضی نور الله شوشتری می‌نویسد:

خدای سبحان خبر می‌دهد که فعل آنان قبل از نهی خدا از آن و پیش از امر به اجتناب از آن، فاحشه است ... سپس خدای متعال می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ»؛ یعنی امر نمی‌کند به چیزی که از نظر عقل و فطرت، فاحشه است و اگر فاحشه بودن آن از راه نهی دانسته شود و فاحشه بودن آن تنها به جهت نهی باشد، معنای سخن این است که خدا امر نمی‌کند به چیزی که از آن نهی می‌کند و احاد عقلاً از گفتن این سخن امتناع می‌کنند، چه برسد به سخن عزیز حکیم ... (مرعشی شوشتری، ۱۴۰۹: ۱ / ۳۴۸)



تفسیر تطبیقی برخی از آیات عدالت اجتماعی ... □ ۳۳

۲. وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَ زُنُوبًا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا. (اسراء / ۳۵)

«قسطاس» به معنای میزان است و «قسطاس مستقیم» میزانی است که وزن را به درستی انجام می‌دهد و از آن نمی‌کاهد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶ / ۶۳۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳ / ۹۱) «خیر» چیزی است که همه به آن رغبت دارند و چیزی نافع است. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۰۰) مفاد آیه با توجه به اینکه صیغه امر ظهور در وجوب دارد (خراسانی، ۱۴۱۲: ۷۰؛ صدر، ۱۴۲۱: ۲ / ۹۲ - ۹۱)، این است که وفاء کیل (کامل پیمانانه کردن) و وزن کردن با میزان مستقیم واجب است و آنها خیر (دلپسند و مرغوب و سودمند) هستند.

حال پرسیدنی است که آیا خیر بودن وفای پیمانانه و وزن، با میزان مستقیم در دنیا است یا آخرت؟ تبیین آنها چیست؟ برخی از مفسران، خیر بودن کامل پیمانانه کردن و وزن کردن با میزان مستقیم را در دنیا و آخرت معنا کرده و برای خیر بودن در دنیا توجیهی بیان داشته‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰ / ۳۳۸) برخی نیز خیر بودن را به آخرت اختصاص داده و از جهت ثواب ذکر کرده‌اند. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۵ / ۶۱) پاره‌ای نیز آن را به دنیا ارتباط داده و توجیهات گوناگونی برای آن برشمرده‌اند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۸ / ۷۰) برای مثال، سیدمحمدحسین طباطبایی می‌نویسد:

کامل پیمانانه کردن و وزن با میزان مستقیم از این جهت خیر است که موجب حفظ اموال مردم از دزدی و اختلاسی است که آنان نمی‌فهمند، و نیز از این جهت که [موجب] جلب اعتماد آنان است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳ / ۹۱)

به نظر می‌رسد لفظ «خیر» در آیه اطلاق دارد و شامل خیر دنیا نیز می‌شود. با توضیح علامه، خیر آخرت را نیز در برمی‌گیرد؛ از این لحاظ که آخرت، نتیجه پاداش اعمال دنیاست. خدای متعال پس از امر به رعایت عدالت و وفای پیمانانه و وزن با میزان مستقیم - که وجوب را می‌رساند - دلیلی که برای آن ذکر می‌کند، خیر بودن آن است: «ذَلِكَ خَيْرٌ».

حال «خیر» بودن وفای پیمانانه و وزن با میزان مستقیم، چه مختص به دنیا باشد و چه مطلق باشد، نشان می‌دهد که امر خدای متعال به وفای پیمانانه و وزن با میزان مستقیم به جهت «خیر» است و این گونه نیست که خدای حکیم بدون مصحلت و معیار، به وجوب وفای پیمانانه و وزن با میزان مستقیم حکم کند. به بیانی دیگر، تعلیل با وصف «خیر» بیانگر آن است که وفای پیمانانه و وزن با میزان مستقیم ذاتاً خوب است و دلیل امر خدای متعال به آنها براساس حسن ذاتی آن دو است.

### ب) دلالت آیات بر حسن شرعی عدالت اجتماعی

حسن شرعی گاهی در برابر حسن ذاتی است؛ به این معنا که در مقام ثبوت، بدون اراده و جعل خدای متعال حسن و قبحی وجود ندارد. برخی از مفسران اشاعره از برخی آیات عدالت اجتماعی، حسن شرعی را استفاده کرده‌اند؛ از جمله این آیه:

قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ. (اعراف / ۲۹)

همان‌گونه که بیان شد، «قسط» چه به معنای عام باشد و چه به معنای خاص، باز بر عدالت اجتماعی دلالت دارد. از آنجاکه در این آیه به عدل امر شده، ممکن است بر این آیه برای اثبات حسن شرعی عدل استدلال شود. فخر رازی در تفسیر این آیه استدلال معتزله درباره اثبات حسن عدل را این‌گونه بیان می‌کند:

سخن خدا «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» دلالت دارد بر اینکه شیء، فی نفسه قسط است، به خاطر وجوهی که به آن در ذاتش برمی‌گردد. سپس خدای متعال به آن امر می‌کند، به خاطر آنکه فی نفسه چنان است، و این دلالت دارد بر اینکه خوبی حَسَن (چیز خوب) به جهت وجوهی است که به خود او بازمی‌گردد. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۴ / ۲۲۶)

سپس می‌گوید: «جوابش آن است که گذشت.» فخر رازی این جواب را در ذیل آیه «قُلْ إِنْ أَلَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» (اعراف / ۲۷) مطرح کرده است. وی استدلال معتزله به آیه را این‌گونه بیان می‌کند:

معتزله می‌توانند با این آیه استدلال کنند بر اینکه چیزی که قبیح است، تنها به خاطر وجوهی است که به آن بازمی‌گردد. سپس خدای متعال از آن نهی کرده، به جهت اشمال آن بر آن وجه؛ زیرا سخن خدای متعال «إِنَّ أَلَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» اشاره است به اینکه آن شیء از آن جهت که فی نفسه به «فحشا» موصوف است، بر خدا ممتنع است که به آن امر کند و این اقتضا می‌کند که آن شیء فی نفسه از فحشا باشد و مغایر با تعلق امر و نهی به آن، و در این صورت، مطلوب را می‌رساند. (همان: ۲۲۵)

فخر رازی سپس جواب خود را این‌گونه بیان می‌کند:

احتمال دارد به این علت باشد که با استقرا ثابت شده که خدای متعال امر

نمی‌کند جز به چیزی که مصلحت برای بندگان باشد، و نهی نمی‌کند جز از چیزی که مفسده برای آنان باشد. پس این تعلیل برای این معنا صحیح است و خدا داناست. (همان)

#### بررسی

جواب فخر رازی تکلف‌آمیز بوده و درست نیست. در حقیقت، وی در جواب خود استدلال یادشده را می‌پذیرد، گرچه درصدد پاسخ دادن است؛ زیرا هرگاه با استقرا ثابت شود که «خدای متعال امر نمی‌کند جز به چیزی که مصلحت برای بندگان باشد و نهی نمی‌کند جز از چیزی که مفسده برای آنان باشد»، عقل مفسده و مصلحت بودن اشیا را درک می‌کند و با این قدرت درک مصلحت و مفسده، موارد امر خدا را بررسی می‌نماید و با تجربه می‌یابد که موارد امر خدا مصلحت بوده نه مفسده، و این مطلب دلیل آن است که قبل از امر خداوند نیز مصلحت و مفسده‌ای وجود دارد که عقل درک می‌کند، وگرنه مفاد پاسخ فخر رازی این‌همانی می‌شود؛ یعنی با استقرا ثابت می‌شود که آنچه خدا به آن امر نموده، خدا به آن امر کرده است، چون مصلحت طبق نظر اشاعره و نظر فخر می‌شود آنچه خدا به آن امر کرده است. این اشکال، اشکالی عقلی است که در آیاتی نظیر آیه نیز مطرح است.

برخی از مفسران اشعری مسلک اهل سنت نیز به اشکال استدلال فخر رازی پی برده‌اند. ابن‌قیم اشعری درباره نهی از زنا که قرآن کریم فاحشه بودن را دلیل آن بیان می‌کند: «وَلَا تُقْرَبُوا الزَّانِيَةَ إِنَّهَا كَانَتْ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» (اسراء / ۳۲)، می‌گوید:

اگر جهت فاحشه بودن زنا همان نهی باشد، تعلیل شیء بنفسه خواهد بود و به‌منزله این خواهد بود که گفته شود: نزدیک زنا نشوید، به‌راستی به شما می‌گوید: به آن نزدیک نشوید، یا آن، نهی شده است، و این از دو جهت محال است: نخست آنکه موجب می‌شود سخن بی‌فایده باشد؛ دوم آنکه تعلیل نهی به نهی است. (ابن‌قیم، ۱۴۱۰: ۲۴۸)

اشکال دیگر این استدلال آن است که از جهت درون‌متنی نیز سیاق آیه با تفسیر فخر رازی سازگار نیست؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد، این عبارت پس از نهی از فحشا ذکر شده و براساس آنکه خدای متعال حکیم است، این تقابل نشان می‌دهد که نهی از فحشا و امر به عدل، به حکم عقل باید اساسی داشته باشد و این اساس، جز در این نیست که صفات ذاتی فحشا و قسط، آن را اقتضا می‌کنند.

برای تأیید این سخن می‌توان به برخی از آیات دیگر استدلال کرد که به‌صراحت از نزدیک شدن به فواحش نهی می‌کند: «وَلَا تُقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ». (انعام / ۱۵۱) این آیه نیز

دلالت دارد که برخی از امور پیش از تعلق نهی به آنها «فحشا» هستند و متصف به آن. پس بر قبح ذاتی آنها دلالت دارد؛ در حالی که به گمان اشاعره در این امور هیچ گونه حقیقتی وجود ندارد و قبح، پس از تعلق نهی به آن تعلق می‌گیرد.

همچنین به آیات دیگری نیز می‌توان استشهد کرد؛ همچون: «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنْ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا» (نساء / ۲۲)؛ «وَلَا تُقْرَبُوا الزَّوْجَاتِ إِنْهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا.» (اسراء / ۳۲) در این آیات از ازدواج با زنانی که پدران با آنها نکاح کرده‌اند و همچنین از زنا نهی شده است. دلیلی که برای حرمت این دو بیان شده، فاحشه بودن آن است: «فَاحِشَةٌ وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا.» از این آیات استفاده می‌شود که این دو بدون بیان شرع نیز قبیح است و شرع مقدس به جهت فاحشه بودن و راه بد بودن، آنها را حرام می‌شمارد. روشن است که براساس نفی حسن و قبح ذاتی و عقلی، ذکر «فَاحِشَةٌ وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا.» وجهی ندارد. دلیلی که از ابن‌قیم اشعری در نهی از زنا بیان شد، تأیید مناسبی برای این سخن است.

### ج) دلالت آیات بر حسن عقلی عدالت اجتماعی

یکی از آیاتی که بر حسن عقلی عدالت اجتماعی دلالت دارد، عبارت است از:

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ  
أَيْنَمَا يُوَجَّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ  
مُسْتَقِيمٍ. (نحل / ۷۶)

خدای سبحان در این آیه دو مرد را مثال می‌زند. یکی از مردها دارای چهار ویژگی است:

۱. «أَبْكَمٌ»؛ این واژه به معنای لال مادرزاد است. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۴۰) پس این مرد نه قدرت تکلم دارد و نه توانایی شنیدن. از این‌رو، از اموری که به گونه‌ای با گفتن و شنیدن ارتباط دارد، محروم است.

۲. «لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ»؛ این فرد لال، توانایی هیچ چیزی ندارد.

۳. «وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ»؛ «کل» در لغت به معنای ثقل و سنگینی است. (جوهری، ۱۴۰۷: ۵ / ۱۸۱۱؛ فیومی، بی‌تا: ۲ / ۵۳۸) بنابراین مفاد آیه می‌رساند که این فرد لال ناتوان، بر صاحبش سنگین و سربار است و توانایی اداره کردن خود را ندارد، از این رو مولایش هزینه او را تأمین می‌کند.

۴. «مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجَّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ»؛ هر جا که مولایش او را بفرستد، خیری نمی‌آورد و هیچ

سودی برای خود یا دیگران ندارد.

در برابر این مرد، مرد دیگری وجود دارد که دو صفت اساسی دارد:

۱. «وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ»؛ کسی که به عدل امر می‌کند.

۲. «وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»؛ از این قید استفاده می‌شود که امر کننده به عدالت، خود در صراط مستقیم است. این نکته نشان می‌دهد وی که دیگران را به عدل امر می‌کند، خود را فراموش نکرده و در اعمال و احوال خود، مستقیم است و عدل را رعایت می‌کند. همچنین امر او به عدل بدعت و بی‌اساس نیست، بلکه او خود بر صراط مستقیم است. البته لازمه‌اش آن است که برای دیگران نیز آن را دوست داشته باشد و آنان را به میانه‌روی و دوری از افراط و تفریط سفارش کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۳۰۲)

این آیه در مقام ستایش کسی است که به عدل امر می‌کند: «وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ». کسی که به عدل امر کند و خود به عدل عمل نکند، در منطق قرآن قابل ستایش نیست؛ همان‌گونه که می‌فرماید: «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ.» (بقره / ۴۴) از این‌رو، معلوم می‌شود که همین فرد، هم خود عادل است و هم به عدل امر می‌کند. نیز این آیه چون در مقام ستایش و در قالب استفهام تقریری عدم تساوی این دو است، روشن می‌شود که عدل امر خوبی است که امرکننده به عدل بر فاقد آن، ترجیح دارد.

گفتنی است که مفسران غالباً «عدل» را به معنای عام و کلی تفسیر کرده و به چیز خاصی تقیید نکرده‌اند (بنگرید به: خسروپناه و دیگران، ۱۳۹۳: ۷۱) که یکی از مصادیق بارز آن، عدالت اجتماعی است. برخی برای این دو مرد، مصادیق گوناگونی ذکر کرده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۱ / ۱۴۹) که تطبیق آیه دست‌کم بر برخی از آنها جای تأمل دارد؛ زیرا باید دقت شود که آیا صفات یادشده برای دو مرد حقیقتاً در این افراد وجود دارد؟ در برخی روایات، امیرالمؤمنین علیه السلام و ائمه علیهم السلام مصادیقی برای «وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» شمرده شده‌اند (قمی، ۱۳۶۷: ۱ / ۳۴؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۲۶۲) که از باب جری و تطبیق است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۳۰۹)

چنانچه بیان شد، مفاد آیه این است: مردی که دیگران را به عدالت به‌طور عام و عدالت اجتماعی به‌طور خاص دعوت می‌کند، درحالی‌که بر صراط مستقیم است، با مرد دیگری که لال مادرزاد، ناتوان و سربار صاحب خود است و خیری نیاورده، یکسان نیست؛ زیرا استفهام در این آیه استفهام انکاری است و جواب مساوی نبودن آن دو روشن است. فخر رازی مساوی نبودن این دو مرد را حکم بدیهی عقل ذکر می‌کند:

ظاهر في بديهة العقل أن الأول و الثاني لا يستويان. (رازی، ۱۴۲۰: ۲۰ / ۲۴۹)

همچنین بدیهی است که خدای متعال این مثال را برای عموم انسان‌ها - اعم از مؤمنان و کافران - بیان می‌کند. بنابراین خطاب آیه شامل کافرانی هم می‌شود که دین و شرع را قبول ندارند، ولی دارای عقل و فهم هستند، بلکه با توجه به اینکه سوره نحل از سوره‌های مکی است (معرفت، ۱۴۱۵: ۱ / ۱۳۶)، غالباً مخاطبان نخستین قرآن کریم پیش از هجرت رسول خدا ﷺ کافر بودند و این آیه خطاب به آنهاست که هنوز شرع را نپذیرفته‌اند.

حال سخن در این است که انسان‌ها به قول فخر رازی با بدهت عقلی به مساوی نبودن این دو مرد آگاه‌اند و از جمله صفات اساسی یکی از آن دو، امر به عدل است. بر این اساس آیا انسان‌ها نیکی عدل به‌طور عام و عدالت اجتماعی به‌طور خاص را درک نمی‌کنند؟! اگر انسان‌ها - اعم از مؤمنان و کافران - حسن عدالت را درک نکنند، آیا می‌توانند به یکسان نبودن دو مردی حکم کنند که یکی امرکننده به عدالت است و دیگری فاقد این وصف است؟! مگر امکان دارد انسان خوبی عدالت را درک نکند، ولی به مساوی نبودن این دو مرد حکم کند؟!

#### د) دلالت آیات بر حسن شرعی عدالت اجتماعی

حسن شرعی گاهی در برابر حسن عقلی است؛ به این معنا که بدون تشریح خدای متعال، عقل نمی‌تواند حسن عدالت اجتماعی را درک کند، از این‌رو، خدای متعال برای عدالت اجتماعی حُسن قرار می‌دهد تا ما از این راه به حسن آن پی‌بریم. چه‌بسا ادعا شود که برخی از آیات بر حسن شرعی عدالت اجتماعی دلالت دارد؛ مانند: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ». (اعراف / ۲۹)

نحوه استدلال به این صورت است که در این آیه، خدای سبحان به عدل و قسط دستور می‌دهد و از این دستور نیز فهمیده می‌شود که شرع مقدس به عدل، حسن می‌دهد. گرچه این استدلال به این صورت - تا حدودی که نگارنده کاویده - در تفاسیر اشاعره ذکر نشده، منطبق بر مبنا و بیان‌های دیگر آنان است. (بنگرید به: رازی، ۱۴۲۰: ۱۴ / ۲۲۶ - ۲۲۵)

#### بررسی

به نظر می‌رسد این استدلال تمام نیست؛ زیرا:

۱. اگر تنها به این عبارت بسنده شود، مدلول آن این است که باید قسط رعایت شود و قسط، خوب است، اما اینکه حسن قسط، شرعی است یا عقلی، دلالت ندارد.
۲. اگر با توجه به سیاق آیه باشد، سیاق آیه نشان می‌دهد که حسن عدل، حسن شرعی نیست؛

چراکه سیاق در این آیه و مانند آن، مانع از حمل بر حسن شرعی است؛ زیرا در این آیه امر به قسط پس از نهی از فحشاست و همان‌گونه که بیان شد، چون مخاطبان آیه متشرع نبودند، هنگامی که این آیات (نهی از فحشا و امر به قسط) بر آنان عرضه شد، وقتی به عقل خود مراجعه کردند، آن را پذیرفتند، زیرا ردی در تاریخ از آنان ذکر نشده است؛ همچنان‌که برای غیر متشرعان دیگر نیز این مسئله وجود دارد.

آلوسی اشعری ظاهراً امر به عدل در این آیه را دارای حسن به معنای کمال (در برابر نقص) می‌داند؛ زیرا وی در تفسیر نهی از فحشا در آیه پیش از آن، قبح عقلی را می‌پذیرد، ولی قبح عقلی را به معنای نفرت طبع سلیم و ناقص شمردن عقل مستقیم می‌داند و سپس تصریح می‌کند که قبح عقلی به معنای آن نیست که چیزی متعلق ذم قبل از ورود نهی از آن باشد، همان‌گونه که بین ما و معتزله اختلافی است. پس آیه بر ادعای آنان دلالت ندارد:

و المراد بالقبح العقلي هنا نفرة الطبع السليم و استنقاص العقل المستقيم لا كون الشيء متعلق الذم قبل ورود النهي عنه و هو المتنازع فيه بيننا و بين المعتزلة دون الأول كما حقق في الأصول فلا دلالة في الآية على ما زعموه. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴ / ۳۴۶)

این استدلال تمام نیست؛ زیرا آیه در مقام توییح و نکوهش کار زشت مشرکان است (نه صرفاً بیان نقص) و در این مقام، توجیه آنان برای کار زشت را نقل می‌کند: «وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا» (اعراف / ۲۸) و توجیه آنان را باطل می‌شمارد: «قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» و سپس به آنچه خدای سبحان دستور می‌دهد، سفارش می‌کند: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ». (اعراف / ۲۹ - ۲۸) چنان‌که بیان شد، هنگامی که این سخن بر آنان عرضه شد، آنها با عقل فطری خود استدلال خدای سبحان را درک نمودند؛ زیرا در آیات و تاریخ مطلبی در رد آن از مشرکان نقل نشده است. بنابراین مقام نکوهش کار مشرکان و سپس دستور به امر الهی اقتضا می‌کند که نهی و امر در ارتباط با استحقاق نکوهش و ستایش انجام کار باشد. مشرکان نیز با مراجعه به عقل خود، آن را فهمیدند. ۳. سخن این مفسر لازمه‌ای دارد که به نظر می‌رسد خود این مفسر نیز بدان پایبند نباشد. آن لازمه این است که این آیات صرفاً بر قبح شرعی فحشا به معنای نقصان و حسن شرعی قسط به معنای کمال از نظر شرع دلالت داشته باشد، بدون آنکه بر قبح فحشا به معنای استحقاق نکوهش، و حسن عدل به معنای ستایش دلالت داشته باشد. وی در تفسیر قسط می‌نویسد:

و المراد به هنا - علی ما نقل عن أبي مسلم - جميع الطاعات و القرب و روي عن

ابن عباس و الضحاک أنه التوحید و قول لا إله إلا الله و مجاهد و السدی و أكثر المفسرین علی أنه الاستقامة و العدل فی الأمور. (همان)

طبق بیان این مفسر، قسط چه به معنای همه طاعات و چه به معنای توحید و استقامت، دارای حسن به معنای کمال است، نه استحقاق ستایش بر انجام دهنده آن. البته به نظر نمی‌رسد که وی دست کم در برخی از آنها مانند توحید بدان پایبند باشد.

### آثار حسن ذاتی و عقلی عدالت اجتماعی

چنان که یاد شد، آیات قرآنی بر حسن ذاتی و عقلی عدالت اجتماعی دلالت دارد. حال باید دانست که چه آثاری بر این مینا مترتب است و این مینا چه آثاری دارد؟

#### الف) حُسن تکلیف به عدالت اجتماعی

بر اساس حسن ذاتی و عقلی عدالت اجتماعی، تکلیف انسان به آن امری نیکوست و علت تکلیف به آن نیز حسن ذاتی عدالت اجتماعی است. به دیگر سخن، بر اساس این مینا عدالت به طور کلی و عدالت اجتماعی به طور خاص ارزش ذاتی دارد و این ارزش در ذات و حقیقت آن نهفته است و خدای سبحان به این جهت، انسان‌ها را به آن دستور می‌دهد. بر همین اساس می‌توان به این پرسش که «چرا خدای متعال انسان را به عدالت اجتماعی تکلیف می‌کند»، این چنین پاسخ داد: به دلیل آنکه عدالت اجتماعی دارای حسن ذاتی است و عقل، حُسن آن را درک می‌کند.

اما بر اساس انکار حسن ذاتی و عقلی عدالت اجتماعی، تکلیف به رعایت عدالت اجتماعی، در اراده خدای سبحان ریشه دارد. از این رو نمی‌توان تکلیف خدای سبحان به عدالت اجتماعی را توجیه نمود.

#### ب) تشویق بیشتر به عدالت اجتماعی

بر اساس حسن ذاتی و عقلی عدالت اجتماعی می‌توان انسان را از راه حسن ذاتی و درک عقلی به عدالت اجتماعی تشویق کرد. اگر به ظالمی تذکر دهند که عقل شما حسن ذاتی عدالت اجتماعی و قبح ذاتی ظلم اجتماعی را می‌فهمد، اما چرا عدالت اجتماعی را رعایت نمی‌کنید و چرا ظلم می‌کنید، ممکن است در او تأثیر داشته باشد؛ یعنی چه بسا او با مراجعه به عقل خود و توجه به حسن عدالت اجتماعی و قبح ظلم اجتماعی، هوشیاری پیدا کند یا دست کم حجت بر او تمام شود؛ زیرا با نیروی درونی عقلی آن را فهمیده است. همچنین با این بیان می‌توان او را به عدالت اجتماعی تشویق نمود.



بر مبنای حسن شرعی عدالت اجتماعی تنها می‌توان از راه شرع و دین کسی را به رعایت عدالت اجتماعی تشویق نمود. بنابراین تشویق از راه بیان عقلی موضوعاً منتفی است. از همین رو، این راه تنها برای کسی که دارای تعبد محض است، کاربرد دارد و برای کسانی که تعبد محض و عالی ندارند، یا اساساً به دین معتقد نیستند، کاربردی ندارد.

### ج) نفی نسبیت حسن عدالت اجتماعی

براساس حسن ذاتی و عقلی عدالت اجتماعی، عدالت اجتماعی همواره نیکوست و انجام آن موجب مدح است. از این رو، پیش از ورود شرع مقدس نیز عدالت اجتماعی خوب است؛ همچنان که پس از ورود شرع نیز نیکوست و اگر فرضاً شرعی نباشد یا کسی از شرع آگاه نباشد، براساس این مینا حسن عدالت اجتماعی ذاتاً وجود دارد و براساس فهم عقل، هر کس بدان موظف است. بنابراین از جهت زمانی عدالت اجتماعی ثابت دارد و شامل همه زمان‌ها می‌شود؛ همچنان که از جهت افرادی ثابت است و شامل همه افراد انسان در طول تاریخ می‌شود.

### د) حسن عدالت اجتماعی در مصادیق قطعی فاقد نصّ خاص

براساس حسن ذاتی و عقلی عدالت اجتماعی، هر چیزی که مصداق عدالت اجتماعی باشد، نیکوست و انجام‌دهنده آن شایسته مدح است. در مقابل، هر چیزی که مصداق ظلم اجتماعی باشد، بد بوده و عامل آن، مستحق نکوهش است. بنابراین هرگاه درباره مصداقی حکم شرعی نیز به ما نرسیده نباشد، براساس این مینا آن مورد مصداق حکم کلی حسن ذاتی و عقلی عدالت اجتماعی بوده و دارای ارزش ذاتی خواهد بود. برای مثال، هرگاه سیگار کشیدن در فضای بسته موجب ضایع شدن حق دیگران شود، این کار ذاتاً قبیح بوده و عقل به قبح آن حکم می‌کند. بنابراین سیگار نکشیدن در چنین فضایی که موجب رعایت حقوق دیگران می‌شود، دارای ارزش ذاتی خواهد بود و عقل نیز به آن حکم می‌کند. به سخنی دیگر، براساس مبنای یادشده، حکم عقلی به حسن عدالت اجتماعی و قبح ظلم اجتماعی برای انسان حجت است و اگر حکمی از شرع نیز وارد نشده باشد، همین درک عقلی برای او تکلیف‌آور است؛ همان‌گونه که در روایات، از عقل به‌عنوان حجت درونی یاد شده است. امام کاظم علیه السلام می‌فرماید:

ای هشام! خداوند برای مردم دو حجت دارد: حجت آشکار و حجت پنهان. اما حجت آشکار، رسولان [و] پیامبران و امامان هستند و حجت پنهان، عقل‌ها هستند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۵)

با توجه به قاعده اصولی «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» (مظفر، ۱۴۱۵: ۱ / ۲۳۰ - ۲۳۷)، می‌توان گفت: در صورت نبود دلیل خاص برای مصادیق عدالت اجتماعی، حکم شرعی، همان حکم عقلی به حسن عدالت اجتماعی است. از این‌رو، در آن موارد نیز تکلیف شرعی به عدالت اجتماعی وجود دارد.

### نتیجه

۱. امامیه و معتزله به حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال اعتقاد دارند، ولی اشاعره حسن و قبح ذاتی و عقلی را انکار نموده، به حسن و قبح شرعی معتقدند. براساس نظر اشاعره، حسن و قبح افعال که عدالت اجتماعی نیز مصداقی از آنها خواهد بود، به شرع وابسته است؛ آن‌گونه که بدون اراده خدای متعال نه حسن و قبحی وجود دارد و نه عقل می‌تواند آن را درک کند.

۲. معنای حسن و قبح مورد نزاع، استحقاق مدح و ذم است؛ یعنی حسن فعلی است که فاعلش به سبب آن، شایستگی ستایش دارد و قبیح نیز فعلی است که فاعلش به سبب آن، استحقاق نکوهش دارد.

۳. ذاتی در این بحث به معنای «واقعی»، «نفس‌الامر» و «حقیقی» در برابر «شرعی»، «الهی» و «اعتباری» است. منظور دانشمندان شیعه که به حسن و قبح افعال عقیده دارند، آن است که افعال درواقع و نفس‌الامر دارای حسن و قبح است (صرف‌نظر از اعتبار معتبر).

۴. مراد از عقلی بودن حسن و قبح فعل آن است که عقل انسان خوبی و بدی فعل و استحقاق ستایش برای فعل نیکو و استحقاق نکوهش برای فعل زشت را می‌فهمد.

۵. آیات گوناگون بر حسن ذاتی و عقلی عدالت اجتماعی دلالت دارند.

۶. براساس حسن ذاتی و عقلی عدالت اجتماعی، نه‌تنها تکلیف به عدالت اجتماعی نیکو و دارای علت تکوینی است، بلکه عدالت اجتماعی همواره نیکوست و در مصادیق فاقد نص نیز جریان دارد. از این‌رو، عدالت اجتماعی باید در همه روابط و مقررات اجتماعی در نظر گرفته شود، چه هنگام جعل قانون و چه در مقام اجرا. بنابراین قانون باید عادلانه باشد و قانونی که مخالف با عدالت اجتماعی باشد، مقبول نیست، گرچه حکم شرعی خاصی در آن مورد وجود نداشته باشد. در مقام عمل نیز رفتار اجتماعی انسان باید با رعایت حقوق دیگران منافاتی نداشته باشد. برای مثال، کسی که در مسؤلیت اجرایی کار می‌کند، باید به‌گونه‌ای رفتار کند که حقوق دیگران حفظ شود، گرچه در آن مورد، قانون خاص یا دلیل شرعی خاصی وجود نداشته باشد.

### منابع و مأخذ

- قرآن کریم.

- آلوسی، شهاب‌الدین سید محمود، ۱۴۱۵ ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد طاهر، ۱۴۲۰ ق، التحریر و التنویر، بیروت، موسسه التاریخ العربی.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ ق، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، ۱۴۱۰ ق، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- استرآبادی، محمدجعفر، ۱۳۸۲، البراهین القاطعه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- اندلسی، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ ق، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دار الفکر.
- انصاری، مرتضی، بی تا، مطارح الانظار، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
- بلاغی، محمدجواد، ۱۴۲۰ ق، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ ق، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی.
- جرجانی، علی بن محمد، ۱۳۲۵ ق، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، فلسفه حقوق بشر، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ ق، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت، دار العلم للملایین.
- حائری، مهدی، بی تا، کاوش‌های عقل عملی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ ق، کشف المراد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- خرازی، سید محسن، ۱۴۱۸ ق، بداية المعارف الالهیة فی شرح عقائد الإمامیة، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۱۲ ق، کفایة الاصول، بیروت، مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاجیاء التراث.
- خسروپناه، عبدالحسین، علی اصغر پورعزت، و حبیب محمدنژاد، ۱۳۹۳، «وسعت معنایی عدالت در قرآن»، مطالعات تفسیری، شماره ۱۷، ص ۷۴ - ۴۹، قم، دانشگاه معارف اسلامی.
- رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، ۱۴۰۸ ق، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۴ ق، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر کتاب.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۴۱۸ ق، القواعد الکلامیة، قم، موسسه امام صادق علیه السلام.
- زمخشری، جار الله محمود، ۱۴۰۷ ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی.

- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۰ ق، رساله فی التحسین و التقیح العقلمین، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۸، خوب چیست؟ بد کدام است؟، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۴۲۵ ق، نهاییه الاقدام فی علم الکتاب، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- شوکانی، محمد بن علی، ۱۴۱۴ ق، فتح القدیر، دمشق و بیروت، دار ابن کثیر و دار الکتب الطیب.
- صدر، سید محمدباقر، ۱۴۲۱ ق، دروس فی علم الاصول، قم، مرکز الابحاث لدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان لعلوم القرآن، تهران، ناصرخسرو.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، جوامع الجامع، تهران و قم، دانشگاه تهران و مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت، دار المعرفه.
- طوسی، خواجه نصیر، بی تا، قواعد العقائد، بیروت، دار الغربه.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۶ م، کتاب السیاسة المدنیة، بیروت، مکتبه الهلال.
- فیومی، محمد بن احمد، بی تا، مصباح المنیر، بی جا.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصرخسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، التفسیر القمی، قم، دار الکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تهران، الزهراء.
- مرعشی قاضی، نورالله، ۱۴۰۹ ق، احقاق الحق و ازهاق الباطل، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۱۵ ق، اصول الفقه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۵ ق، التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- معین، محمد، ۱۳۶۲، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر.
- مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق، معجم فروق اللغة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- میبدی، احمد بن ابی سعد، ۱۳۷۱، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران، امیرکبیر.