

## مفهوم عدالت در اسلام و غرب

دکتر احمد جالینوسی\*

سارا نجف پور\*\*

**چکیده:** اسلام، آخرین دین الهی و راه نجات بشریت، بر عدالت تاکید بسیار داشته و آن را از زوایای مختلف تعریف و تبیین کرده است که متأسفانه به دلیل کم‌توجهی شماری از اندیشمندان گاه از این مفهوم اساسی سوء برداشت‌هایی شده است، به طوری که در مواقع و برهه‌هایی از تاریخ چیزی جز نام آن باقی نمانده است.

مسئله‌ای که برای دوستان دانش در این عرصه پیش می‌آید، شناخت حقیقت عدالت و پذیرش یکی از تعاریف متفاوت آن به عنوان جهان‌بینی خود بوده است. این مقاله در پی فهم این موضوع است که آیا عدالت اسلامی از لحاظ مفهومی با تعاریفی از عدالت که توسط اندیشمندان غیردینی به ویژه غربی ارائه شده، قابل انطباق است و یا اینکه اساساً مفهومی متفاوت را بیان می‌کند؟

فرضیه این مقاله این است که بسیاری از اندیشمندان مذکور در تعریف و تفسیر مفهوم عدالت تا حد بسیار زیادی راه صحیح را پیموده‌اند. اما ایرادی که به آن‌ها وارد است، این است که تنها به یک بعد از حقیقتی چندبعدی پرداخته و دیگر ابعاد و ارکان آن را مورد توجه قرار نداده‌اند؛ در حالی که اسلام با نگرشی جامع به این موضوع پرداخته و عدالت را از زوایای مختلف مورد بحث قرار داده است، به گونه‌ای که در جامعه اسلامی حقی از کسی ضایع نشود. در این راستا مقاله حاضر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و تطبیقی و با بهره‌مندی از ابزار کتابخانه‌ای ابتدا سیر تطور عدالت در غرب و اسلام را مطالعه کرده و سپس آن‌ها را به صورت منطقی مقایسه کرده است. این پژوهش از منابع متعدد و متنوعی بهره جسته است که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به منابع دسته اولی چون قرآن کریم، نهج‌البلاغه، آثار افلاطون، شهید مطهری و... اشاره کرد.

**کلیدواژه:** امام علی(ع)، افلاطون، رالز، عدالت، علامه نایینی، فارابی، مارکس، مطهری

drdjalinooosi@yahoo.com

\* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

دوفصلنامه دانش سیاسی

شماره ۵ - بهار و تابستان ۱۳۸۶

## مقدمه

عدالت همواره از جمله مفاهیمی بوده که توجه انسان‌ها به طور اعم و اندیشمندان به طور اخص را به خود جلب کرده است. اما مسئله و مشکل پیرامون عدالت این بوده و است که مفهوم حقیقی عدالت در طول تاریخ در پرده‌ای از ابهام قرار داشته است و انسان‌ها تنها هنگامی به یاد این مفهوم پرمعنا می‌افتادند که حقی از آنان ضایع شده است. در هر صورت، نکته قابل توجه این است که تعاریف متعدد و متنوعی از عدالت ارائه شده است؛ برخی چون فلاسفه یونان باستان عدالت را قرار دادن هر شیء بر سر جای خود می‌دانستند؛ عده‌ای چون لیبرال‌ها با نگاهی مبتنی بر استحقاق به این مفهوم نگریده‌اند و برخی نیز چون سوسیالیست‌ها نسبت به این موضوع رویکردی توزیعی را برمی‌گزیدند.

اسلام، آخرین دین الهی، نیز بر عدالت تاکید بسیار کرده که البته به دلیل کم‌توجهی اندیشمندان اسلامی به چنین موضوع اساسی آن گونه که باید حق مطلب ادا نشده است. در حقیقت، شاید بتوان گفت عدالت مورد نظر در اسلام همچون گوهر درخشنده‌ای است که غبار زمان آن را پوشانده باشد.

سؤال اصلی این مقاله این است که آیا عدالت اسلامی از لحاظ مفهومی با تعاریفی از عدالت که توسط اندیشمندان دینی و غیردینی به خصوص غربی ارائه شده، قابل انطباق است و یا اینکه اساساً مفهومی متفاوت را بیان می‌کند؟

حتی در بین اندیشمندان اسلامی نیز راجع به مفهوم عدالت اختلاف نظر وجود دارد: عده‌ای آن را تعبیری نزدیک به تعبیر افلاطونی چون «قرار دادن هر چیز بر سر جای خود» می‌دانند و عده‌ای با رد و ناکافی دانستن این تعریف بحث استحقاق و دادن هر حقی به صاحب آن را نیز به تعریف قبل می‌افزایند.

در هر صورت، فرضیه مورد بررسی این مقاله، این است که بسیاری از اندیشمندان چون افلاطون، آگوستین، مارکس، رالز و... در تفسیر و توضیح عدالت تا حد زیادی راه صحیح را پیموده، اما نتوانسته‌اند به آن گوهر گرانبها دست یابند؛ زیرا با دیدی یکجانبه به مفهومی چندبعدی نگریده‌اند. یکی صرفاً سیاست و دیگری اقتصاد را مد نظر قرار داده، غافل از اینکه عدالت مفهومی بسیار گسترده است که صحبت کردن راجع به آن

نیاز به دقت نظر خاصی دارد؛ مثلاً هنگامی که می‌گوییم غایت اصلی حکومت در معنای کلی اجرای عدالت در عرصه زندگی عمومی است، عدالت را شامل مفاهیم امنیت، آزادی، برابری و رفاه عادلانه نیز دانسته‌ایم (آشوری، ۱۳۸۳، ص ۹).

خلاصه آنکه عدالت می‌تواند با مفاهیمی چون برابری، مساوات، نبود تبعیض، شایستگی و... پیوند یابد. گذشته از آن، عدالت می‌تواند دارای شاخه‌هایی چون عدالت اجتماعی، سیاسی و فرهنگی باشد که خود عدالت اجتماعی می‌تواند به سه زیر شاخه عدالت اداری، اقتصادی و قضایی تقسیم شود (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱، ص ۲۴).

مسئله دیگری که بر اهمیت بحث عدالت افزوده، استفاده یا سوءاستفاده حکومت‌ها در طول تاریخ اسلام از این مفهوم است، به گونه‌ای که بدترین موارد آن را می‌توان در دوران امویان و عباسیان مشاهده کرد.

مقاله حاضر می‌کوشد با مقایسه آراء و اندیشه‌های برخی از بزرگ‌ترین اندیشمندان اسلامی و غربی و با تکیه بر مفاهیم و آموزه‌های قرآن و حکومت امام علی (ع) به معنایی هرچند ناکامل از عدالت واقعی اسلامی دست یابد.

### ۱. عدالت در غرب؛ از افلاطون تا رالز

«افلاطون» از جمله فلاسفه یونان باستان است که بر بحث عدالت تأکید بسیار کرده، به گونه‌ای که عنوان فرعی رساله جمهور او عبارت است از «رساله‌ای پیرامون عدالت». وی در این رساله می‌کوشد برداشت خود از عدالت را برای خواننده روشن کند. به همین علت نظرات دیگر حکیمان در باره عدالت را طرح و رد می‌کند تا به تعریف خود برسد.

نخستین تعریفی که او مطرح می‌کند، عبارت است از «دادن هر حقی به حقدار و پس دادن مال غیر». او معتقد است این اصل نمی‌تواند به صورت کلی مطرح شود؛ زیرا شرایط هر انسانی پیوسته در حال تغییر است و کسی که امروز سالم و عاقل است، فردا ممکن است بیمار و دچار جنون شود. پس آیا می‌توان هر حقی را به او بازگرداند؟ حتی اگر آن حق، وسیله‌ای چون اسلحه باشد؟ در حقیقت افلاطون معتقد است اگر

کسی اسلحه را به چنین فردی بازپس دهد، نه تنها مطابق عدالت رفتار نکرده بلکه کار او عین ظلم است (افلاطون، ۱۳۵۳، ص ۱۲).

تعریف دیگری که مطرح می‌شود، این است که عدالت آن چیزی است که برای قوی سودمند باشد. اما افلاطون می‌گوید از آنجا که اقویا هم ممکن است اشتباه کنند، اندیشه و عمل آن‌ها هم می‌تواند توأم با بی‌عدالتی باشد (افلاطون، ۱۳۵۳، ص ۲۹).

اما در نهایت او به تعریف خود می‌رسد که به گفته خود او همواره در جلو چشم همگان بوده، اما به آن بی‌توجهی شده است و آن عبارت است از: «قرار دادن هر شیء و هر فردی بر سر جای خود». از نگاه افلاطون هر کسی در جامعه برای کار و هدف خاصی ساخته شده است و بنابراین، صرفاً باید وظیفه خود را به خوبی انجام دهد. پس عدالت آن است که انسان‌هایی با استعدادهای متفاوت دارای جایگاه‌های متفاوت در جامعه باشند (افلاطون، ۱۳۵۳، صص ۹۱-۹۳).

مقصود افلاطون از استعداد و تفاوت انسان‌ها در اینجا تفاوت سرشت انسان‌هاست. افلاطون با دیدگاهی نخبه‌گرایانه معتقد است که سرشت برخی از اعضای جامعه از طلا، برخی از نقره و برخی از آهن و برنج است. بنابراین حق و عدل آن است که افراد دارای سرشت طلا که از خرد بیشتری برخوردارند، زمامدار و حاکم باشند. گروهی که سرشت آن‌ها از نقره است و دارای صفت شجاعت هستند، جزء پاسداران جامعه باشند و دسته سوم یا بیشترین مردم که دارای سرشت‌های پست هستند و شهوت در آن‌ها از دو گروه دیگر بیشتر است، باید فرمانبردار باشند و اعتدال پیشه کنند (افلاطون، ۱۳۵۳، ص ۱۶۸).

از نگاه افلاطون همان گونه که انسان دارای سه قوه خرد، غضب و شهوت است، جامعه نیز دارای سه نیاز بقاء، دفاع و رهبری است که به دست عامه، پاسداران و زمامداران مرتفع می‌شود. حال صفتی که فضائل را در جای خود قرار داده خرد را بر شهوت و غضب برتری می‌دهد، عدالت است. به بیان دیگر، عدالت در اندیشه افلاطونی ویژگی نفس فردی است که در جامعه انعکاس می‌یابد. هنگامی که فضیلت عدالت در فرد محقق می‌شود، به این معناست که هر یک از قوای سه‌گانه وجود در سر جای خود قرار گرفته‌اند و خرد بر آن‌ها حاکم است. اگر در جامعه‌ای نیز به این شکل

همه چیز بر سر جای خود قرار گرفته باشد، عدالت در جامعه وجود دارد (آشوری، ۱۳۸۳، ص ۴۶؛ اخوان کاظمی، ۱۳۸۱، ص ۴۸).

اگر بخواهیم عدالت را در مفهومی کلی به دو دسته سیاسی و اقتصادی تقسیم کنیم، عدالت سیاسی از دیدگاه افلاطون عبارت است از: حکومت افراد دارای سرشت برتر و فرمانبرداری افراد دارای سرشت پست. در حقیقت، در اندیشه‌های افلاطون شاهد نوعی استبداد صالح هستیم. استبدادی که بر بسیاری از عرصه‌های اجتماعی و خصوصی مردم نظارت دارد، اما نه به دلیل کسب نفع شخصی خود بلکه به این سبب که منافع جامعه را پیگیری کند. ایرادی که همواره به این بعد از نظریه افلاطون وارد بوده، این است که در دیدگاه او به هیچ وجه امکان تحرک اجتماعی عمودی وجود ندارد؛ به این معنا که فردی که در طبقات پایین جامعه متولد می‌شود، به هیچ وجه امکان صعود به عرصه زمامداری و پاسداری را ندارد. بسیاری معتقدند این دید نخبه‌گرایانه، گرچه سعی کرده است که جامعه را در جهت بهبود به پیش برد، جز حکومتی توتالیتر که در آن حقوق واقعی انسان‌ها تضییع می‌شود، ثمری نخواهد داشت.

در دیدگاه عدالت اقتصادی افلاطون دو پدیده توانگری و تنگدستی جزء عوامل فسادزا تلقی می‌شود و باید از نفوذ این دو عامل در جامعه جلوگیری کرد؛ زیرا توانگری به سستی و بیکارگی می‌انجامد و تنگدستی مردمان را فرومایه و ناراضی می‌کند. او مطابق دیدگاه یونان باستان در اینجا حد وسط را برمی‌گزیند، حد وسطی که جامعه را به سوی کمال و سعادت پیش برد و نه سستی و اضمحلال. البته شاید بتوان گفت افلاطون تا حدی عدالت توزیعی را در باب اقتصاد می‌پذیرد و بر این باور است که طبقه سپاهیان نباید مالی خود داشته باشند بلکه همه چیز باید میان آن‌ها اشتراکی باشد تا بتوانند دقیقاً به وظایف خود عمل کنند (افلاطون، ۱۳۵۳، صص ۱۷۹-۲۱۷).

این گفته افلاطون شاید بسیاری را به یاد عقاید مارکس و مالکیت اشتراکی او بیندازد. اما باید به این نکته توجه کرد که اشتراک در اموال در اندیشه افلاطون صرفاً سپاهیان را در بر می‌گیرد و شامل حال طبقات پایین جامعه نمی‌شود و این البته به دلیل اهداف متفاوت این دو اندیشمند است. هدف افلاطون حفظ وضع موجود و هدف مارکس تغییر وضع موجود است.

«سنت آگوستین» از جمله اندیشمندانی است که در طی قرون وسطی از عدالت صحبت می‌کند. عدالتی که آگوستین از آن سخن می‌گوید، تحت تأثیر نگاه بدبینانه او به انسان قرار دارد و سنت آگوستین چونان بسیاری دیگر از اندیشمندان قرون وسطی بر این باور بود که انسان‌ها هنوز بار گناه اولیه خود را - که رانده شدن آدم از بهشت را در پی داشت - بر دوش می‌کشند. در حقیقت، آنان نگاهی بسیار بدبینانه به سرشت انسان داشتند و او را موجودی خودخواه و گناهکار می‌دانستند.

آگوستین تئولوژیک از عدالت داشت؛ از دید او عدالت در حقیقت عشق به خیر اعلی یا خداست و خدا مطابق قانون عدالت به هر کس به اندازه استحقاقش درجه‌ای از شرف می‌بخشد و این شرف باعث ایجاد نظم در درون انسان می‌شود (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱، ص ۵۰).

سنت آگوستین بر این باور بود که دارایی شخصی برای انسان سبب آز و طمع و در نتیجه بی‌عدالتی می‌شود و بنابراین، باید همواره در جامعه تعادلی را از نظر دارایی افراد ایجاد کرد. او بر این باور مذهبی تاکید می‌کند که دارایی‌های مادی در قیاس با خیر ابدی بی‌ارزش‌اند. پس توجه بیش از اندازه به آن منجر به بی‌عدالتی، تباهی و نرسیدن انسان به کمال می‌شود (دلی، ۱۳۸۳، ص ۶۱).

آگوستین معتقد به وجود دو شهر انسانی و شهر خدا بود. شهر خدا در حقیقت آرمان‌شهر آگوستین است که در آن همه چیز همان‌گونه که شایسته است، وجود دارد. او عدالت و صلح را به شدت می‌ستاید، اما تحقق مطلق آن را فقط در شهر خدا امکان‌پذیر می‌داند که البته این مسئله نیز ناشی از نوع نگاه بدبینانه آگوستین به انسان و توانایی‌های او برای خوب زیستن است.

«کارل مارکس» از جمله مشهورترین اندیشمندانی است که از عدالت صحبت می‌کند و بی‌عدالتی‌های موجود در عصر خود و همچنین نظام مطلوب خود را با جزئیات آن تشریح و برای رسیدن به آن برنامه‌ریزی می‌کند.

نظریه‌ای که مارکس مطرح می‌کند، در درجه اول اقتصادی و سپس سیاسی است. مارکس بر این باور بود که بشر در طول تاریخ خود با پنج مرحله تاریخی مواجه بوده که تا به حال چهار مرحله آن را تجربه کرده است. مراحل مورد نظر مارکس به ترتیب

عبارت بودند از کمون اولیه، دوران برده‌داری، فئودالیت، سرمایه‌داری و در نهایت کمونیسم. کمونیسم نظام مطلوب و شاید بتوان گفت آرمان‌شهر مارکس است. او با توجه به نابرابری‌های موجود در جامعه خود جمله معروفش را مطرح می‌کند که «فلسوفان تا به حال کوشیده‌اند جهان را تفسیر کنند، در حالی که اکنون باید جهان را تغییر داد».

مارکس اندیشمندی انقلابی است، کسی که با وضع موجودی که در آن زندگی می‌کند و آن را مبتنی بر بی‌عدالتی می‌داند، مخالف است. از دیدگاه مارکس از دوران برده‌داری تا سرمایه‌داری همواره بی‌عدالتی و در نتیجه، ستیز بین طبقات مختلف وجود داشته است، با این تفاوت که قبل از دوران سرمایه‌داری نیروهای متضاد، پراکنده بوده‌اند و همواره نیروی سوم و ضعیفی وجود داشت که گاه با یکی از طبقات ائتلاف می‌کرد؛ بنابراین، گرچه ظلم همواره موجود بوده، اما شدت آن بر قشر محروم کمتر احساس می‌شده است. اما در دوران سرمایه‌داری وضع به کلی متفاوت می‌شود، به گونه‌ای که عده‌ای سرمایه‌دار و عده‌ای کارگر می‌شوند. آنان که سرمایه‌دار نیستند، که خرده بورژوا نامیده می‌شوند، هم به تدریج در اثر فشار سرمایه‌داری به قشر کارگر خواهند پیوست.

بنابراین، بورژوازی توانسته است تمام مناسبات فئودالی، پدرسالارانه و روستایی را بر هم بزند و میان انسان‌ها رابطه‌ای جز نفع شخصی صرف و پرداخت نقدی بی‌عاطفه باقی نگذارد. در حقیقت، سرمایه‌داری و بورژوازی استثمار عریان، بی‌شرمانه، سر راست و ددمشانه را جایگزین استثمار کرده که در لفافه اوهم مذهبی و سیاسی پیچیده شده بود (پانیچ، ۱۳۸۰، ص ۲۷۹). از دیدگاه مارکس هنگامی که فئودالیسم به سرمایه‌داری بدل شد، نوع بی‌عدالتی نیز تغییر کرد و به صورت مشتمل‌کننده‌ای خود را نشان داد.

بنا بر نظریه مارکس جوهر وجودی انسان کار و تولید است و مسلماً برای این تولید او نیازمند ابزار تولید است و ارتباط او با ابزار تولید جایگاه طبقاتی وی را شکل می‌دهد. از نظر او شیوه تولید دارای دو وجه است: نخست نیروها و عوامل تولید که شامل کار، سرمایه، فناوری و... است و دوم روابط تولید که از دیدگاه مارکس در جریان کار بین انسان‌ها شکل می‌گیرد و این روابط می‌تواند مالکانه و طبقاتی باشد؛ زیرا

کنترل‌کنندگان ابزار تولید به طبقه حاکم و استثمارگر و افراد فاقد آن به طبقه محکوم و استثمارشده بدل می‌شوند.

مارکس بر این باور است که تاریخ از تضاد و مبارزه بین طبقات اجتماعی پر است و نتیجه این تضاد باعث بازسازی جامعه بر اساس انقلاب می‌شود. از دیدگاه او و هوادارانش آنچه مهم است، برابری است و نه آزادی، و از آنجا که برابری دارای جایگاهی والاست، مالکیت خصوصی به زیر سؤال می‌رود. اما اساساً کارگر چه کسی است؟ مارکس معتقد است که کارگر در نظام سرمایه‌داری دارای دو ویژگی است: نخست اینکه کارگر باید آزاد و مالک نیروی کار خود باشد و برده و بنده دیگران نباشد؛ دوم اینکه به جز نیروی کار خود، کالای دیگری برای عرضه در بازار در اختیار نداشته باشد و البته به این دلیل است که او ابزار لازم برای تحقق بخشیدن نیروی کار خود را ندارد (مارکس، ۱۳۵۲، ص ۲۲۸).

مارکس معتقد است از آنجا که کارگر نمی‌تواند خود کالایی را تولید کند، مجبور می‌شود کار خود را برای مدت معین و در مقابل میزان مشخصی پول در اختیار کارفرما قرار دهد. اما این معامله به این سادگی ختم نمی‌شود. مارکس در این مرحله از بحث، «ارزش نیروی کار» را مطرح می‌کند.

ارزش نیروی کار از دید او عبارت است از ارزش وسائل معیشتی که برای نگاهداری صاحب نیروی کار لازم است؛ زیرا اگر نیروی کار، امروز کار کرده است، باید بتواند فردا همین جریان را تحت همان شرایط تندرستی تکرار کند. پس مجموع وسایل زندگی باید به اندازه‌ای باشد که کارگر بتواند زندگی عادی خود را ادامه دهد و نیازمندی‌های طبیعی خود را تامین کند (مارکس، ۱۳۵۲، ص ۲۳۰).

نکته‌ای که مارکس به صورت بسیار موشکافانه‌ای طرح می‌کند، میزان کار لازم و کار زاید است. او معتقد است کار لازم کاری است که نیازهای فرد را برآورده می‌کند. در صورتی که نظام سرمایه‌داری علاوه بر کار لازم، از کارگر، کار زاید را می‌طلبد که این کار زاید به تولید ارزش اضافی به نفع سرمایه‌دار می‌انجامد؛ در صورتی که در ازای آن مزدی به کارگر پرداخت نمی‌شود. مارکس در جمله مشهور خود از قول سرمایه‌داران می‌گوید: «ذرات زمان عوامل سود هستند» (مارکس، ۱۳۵۲، ص ۳۰۴).



مارکس در جایی دیگر می‌نویسد: «رابطه سرمایه، رابطه‌ای بر اساس زور و اجبار است که هدف آن بیرون کشیدن کار اضافی با افزایش زمان کار است» (فراروش، ۱۳۸۲، ص ۱۴۸). مارکس بر تفاسیری که بر این شیوه کارفرمایان صحه می‌گذاشت، به شدت می‌تاخت. در حقیقت شاید بتوان گفت کارل مارکس هم چونان بسیاری دیگر از اندیشمندان فرزند زمانه خود بود.

توضیح اینکه در قرن ۱۸ میلادی این تصور وجود داشت که در صورتی که کارگر طی پنج روز مزد کافی برای گذراندن زندگی خود دریافت کند، دیگر علاقه نخواهد داشت که شش روز کامل کار کند. پس ضروری است که از راه وضع مالیات یا به هر وسیله دیگر قیمت ارزاق را آن چنان گران و یا حقوق کارگر را آن چنان کم سازیم که کارگر مجبور شود هر شش روز هفته را کار کند.

مارکس چنین تفکراتی را با به بردگی کشاندن انسان برابر می‌دانست و در حقیقت آن را شکل نوین برده‌داری می‌خواند که در قالب نظام اقتصادی سرمایه‌داری خود را نشان داده است (مارکس، ۱۳۵۲، ص ۳۳۹). در واقع، در دوران سرمایه‌داری کارگر، چه آزاد باشد و چه نباشد، مجبور است به زمان کاری که برای تامین زندگی خویش لازم دارد، مقدار کار اضافی را ضمیمه کند؛ زیرا در غیر این صورت او اساساً کارش را از دست خواهد داد.

در شرایطی که مارکس ترسیم می‌کند برابری وجودی انسان‌ها فراموش شده است و انسان‌ها نه بر مبنای استحقاق راستین خود بلکه بر مبنای ثروت خود و دسترسی به ابزار تولید از حقوق و مزایای جامعه برخوردار می‌شوند. فرزند یک خانواده فقیر کارگر، تبدیل به کارگری دیگر می‌شود؛ زیرا والدین او نمی‌توانستند شرایط لازم برای ارتقاء او به درجات بالای اجتماع را فراهم کنند. از دیدگاه او به این ترتیب هر چه بر تراکم سرمایه افزوده می‌شود، بر تعداد کارگران نیز افزوده می‌شود.

بنابراین، نظریه عدالت اقتصادی مارکس به سمت عدالت توزیعی حرکت می‌کند. وی معتقد است بعد از دوران سرمایه‌داری باید دیکتاتوری پرولتاریا و کمونیست‌ها برای مدتی اعمال شود و بعد از آن انسان‌ها می‌توانند به کمون نهایی برسند. جامعه‌ای که در آن عناصر فسادزایی چون دولت و مالکیت خصوصی وجود نخواهند داشت.

هدف فوری کمونیست‌ها در پایان دوره سرمایه‌داری عبارت خواهد بود از تشکیل پرولتاریا به صورت یک طبقه و برانداختن سلطه بورژوازی و تصرف قدرت سیاسی به دست پرولتاریا (پانیچ، ۱۳۸۰، ص ۲۹۲). از دید او به تدریج باید مالکیت، خصلت طبقاتی خود را از دست بدهد و به صورت اشتراکی درآید، به گونه‌ای که دیگر طبقه‌ای بر طبقه دیگر برتری نداشته باشد.

در نظام مطلوب مارکس به عنوان نظامی عادلانه همواره یک شعار مطرح می‌شود: «از هر کس به اندازه توانش و به هر کس به اندازه نیازش» (طبری، ۱۳۶۸، ص ۲۸۳). از دیدگاه مارکس در جامعه کمونیستی روابط مبتنی بر پول، بازار و... زوال می‌یابد و در اثر محو ملکیت و استعمار انسان، پاسخ به نیازهای انسانی بدون محدودیت امکان‌پذیر می‌شود (طبری، ۱۳۶۸، ص ۲۸۵). مارکس جامعه مبتنی بر کمونیسم را جهان «وفور و تنعم» پیش‌بینی می‌کند؛ یعنی جهان و شرایطی که دیگر در آن مبارزه برای تصاحب غیرعادلانه منابع کمیاب، تعیین‌کننده فعالیت‌های انسانی نیست (فراروش، ۱۳۸۲، ص ۳۷۴).

راجع به عدالت سیاسی مارکس باید گفت از دید او در دوران کمونیسم دولت از بین خواهد رفت؛ زیرا به نظر او دولت، اخلاق، قانون و مذهب چیزی جز اغراض بورژوازی نیستند که صرفاً منافع بورژواها را تامین می‌کنند (پانیچ، ۱۳۸۰، ص ۲۸۹). مارکس معتقد است دولت، قانون و ایدئولوژی همگی در راستای استعمار بیشتر قشر کارگر و کسب سود بیشتر برای طبقه سرمایه‌دار معنا پیدا می‌کنند. او در این رابطه، به این ترتیب نظرش را بیان می‌کند: «پرولترها چیزی از خود ندارند که حفظ و نگه‌داری کنند. رسالت آن‌ها ویران کردن تمام چیزهایی است که تا کنون مالکیت خصوصی را ایمن می‌داشت و حفظ می‌کرد» (پانیچ، ۱۳۸۰، ص ۲۹۰).

بنابراین، مارکس برای کسب عدالت این گوهر نایاب تاریخ بشریت دست به دامان آرمان‌شهری می‌شود که در آن نه مالکیت خصوصی وجود دارد و نه دولت، و چون مالکیت وجود ندارد، سرمایه‌داری وجود نخواهد داشت و چون سرمایه‌داری در کار نیست، استعمار نیز معنا پیدا نخواهد کرد. استعماری که از دید او در نظام سرمایه‌داری توسط دولت، قانون و ایدئولوژی لیبرالیسم حمایت می‌شود. این نظریه، گرچه در ابتدا

امیدی در دل مظلومان جهان ایجاد کرد، با مشکلات ساختاری هم مواجه بود؛ مثلاً اینکه مارکس معتقد بود نظام سرمایه‌داری روزی از درون متلاشی خواهد شد، در صورتی که سرمایه‌داری خود را تقویت کرد و با توجه به انعطاف ساختاری‌اش از فروپاشی خود جلوگیری کرد.

گذشته از آن بسیاری معتقدند اگر اصل جامعه کمونیستی مارکس یعنی «از هرکس به اندازه توانش و به هر کس به اندازه نیازش» را بپذیریم و آن را اجرا کنیم، در حقیقت باعث از بین رفتن انگیزه تلاش و فعالیت توسط انسان‌ها شده‌ایم و همه می‌دانیم که در چنین صورتی صرفاً روند پیشرفت علم و ترقی بشر را متوقف کرده‌ایم و حتی این اصل ممکن است به اضمحلال تمدن بشری نیز بینجامد.

«جان رالز» از جمله متفکرانی است که در قرن بیستم بحث عدالت را مطرح می‌کند. او از منظر یک لیبرال تلاش می‌کند عدالت و آزادی را در نظریه خود آشتی دهد. عدالت مورد نظر رالز نوعی عدالت توزیعی است. نظریه او، «عدالت به مثابه انصاف»، از نوعی وضعیت اولیه آغاز می‌شود. در حقیقت رالز به این ترتیب قرائت خاصی را از قراردادگرایی ارائه می‌دهد. وضع اصیل، وضعیتی کاملاً فرضی است که در آن انسان‌ها می‌خواهند پایه‌های یک نظام اجتماعی و توزیعی عادلانه را بنا نهند. در صورتی که نسبت به هر آنچه به جنبه‌های شخصی و منافع فردی آن‌ها در آینده مربوط می‌شود، ناآگاه‌اند. بنابراین آن‌ها نمی‌توانند منافع خود را در اصول عدالت وارد کنند. البته این افراد گرچه در پرده جهل تصمیم‌گیری می‌کنند، افرادی عقلایی هستند و بنابراین، انتخابی عقلایی دارند (واعظی، ۱۳۸۴، صص ۳۶-۵۸).

از نگاه رالز افراد عاقل در وضع اصیل از میان رویکردهای مختلف، راهکار «حداقل لازم» را انتخاب می‌کنند که هدفش حمایت از افراد در بدترین شرایطی است که ممکن است در جامعه ایجاد شود. این افراد دقیقاً نمی‌دانند در آینده جزء کدام طبقه اجتماع خواهند بود، بنابراین، موازینی را انتخاب می‌کنند که اگر در هر شرایطی قرار گیرند، متحمل کمترین زیان و رنج شوند.

نظریه عدالت رالز دارای دو اصل آزادی و تمایز است. آزادی رالز شامل تمامی آزادی‌های اساسی مثل حقوق مدنی و سیاسی که در جوامع لیبرال-دموکرات به

رسمیت شناخته شده‌اند، می‌شود. آزادی‌هایی نظیر آزادی اندیشه، بیان، حق رای، مشارکت سیاسی و مانند آن. از دیدگاه رالز همه افراد جامعه باید به صورت کاملاً یکسان از این آزادی‌های اساسی برخوردار شوند (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱، ص ۵۷).

راجع به اصل تمایز باید گفت، رالز پدیده‌هایی چون درآمد، ثروت، آموزش، مناصب سیاسی و... را «خیرات اولیه» نامیده و معتقد است که خیرات اولیه باید به صورت برابر بین مردم جامعه توزیع شود و در دو مورد می‌توان نابرابری را پذیرفت:

۱. نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به گونه‌ای باشد که بیشترین منافع را برای افراد محروم‌تر و کمتر بهره‌مند جامعه به دنبال داشته باشد؛

۲. ترتیب اجتماعی به گونه‌ای باشد که امکان دسترسی به مناصب و موقعیت‌ها را برای همگان تحت شرایط برابر و منصفانه فراهم آورد (واعظی، ۱۳۸۴، ص ۳۳). رالز سیاست و اقتصاد را بر مبنای توزیع عادلانه ارزش‌ها و منافع تفسیر می‌کند و نه صرفاً حوزه «توزیع آمرانه» آن‌ها.

رالز بر این باور است که تفاوت افراد در قوا و استعدادهای طبیعی و موقعیت‌های خانوادگی و اجتماعی که بر اثر خوش اقبالی، گروهی از آن برخوردار شده‌اند، نمی‌تواند مبنای توزیع نابرابر ثروت، قدرت و امکانات قرار گیرد و این نابرابری‌ها را منصفانه و عادلانه نشان دهد؛ زیرا این موقعیت‌ها در حالت عادی بر اساس یک نظام اخلاقی مستند به اراده و تلاش توزیع نشده‌اند تا انسان نسبت به ثمرات این مواهب طبیعی مستحق باشد (واعظی، ۱۳۸۴، صص ۳۶-۳۷).

نظریه رالز در بعد سیاسی اثرات بسیاری داشته است؛ به خصوص اصل اول عدالت، یعنی آزادی بر بعد سیاسی یک جامعه تاثیر بسیار دارد: نخست اینکه این نظریه به دفاع از قانون اساسی عادلانه‌ای که تک‌تک افراد جامعه سیاسی را شهروندانی برابر تلقی کند که از حقوق و آزادی‌های اساسی به طور مساوی بهره‌مندند، می‌پردازد و بر برابری وجودی انسان‌ها تاکید می‌ورزد. گذشته از این نظریه رالز قدرت دولت را در عرصه عمومی به خصوص عرصه آزادی‌های سیاسی محدود می‌کند؛ به این معنا که دولت به هیچ وجه نمی‌تواند آزادی‌های اساسی را که بر همه چیز مقدم‌اند، سلب کند. حکومت باید در برابر دیدگاه‌های ارزشی، اخلاقی و مذهبی مختلف بی‌طرف باشد. در

حقیقت رالز از آزادی کامل اخلاقی و مذهبی افراد جامعه به شدت دفاع می‌کند که البته این موضوع را می‌توان با نگرش‌های لیبرالیستی او و شرایط زمانی و مکانی او مرتبط دانست (واعظی، ۱۳۸۴، ص ۴۰).

در عدالت سیاسی رالز دستیابی به مقامات سیاسی نیز جزء خیرات اولیه محسوب می‌شوند؛ بنابراین در وهله اول همه این حق را دارند که به چنین مقامی دست یابند. در اینجا حامیان استحقاق‌گرایی به استعدادهای متفاوت افراد اشاره می‌کنند. رالز در پاسخ به این نکته اشاره می‌کند که صرفاً در صورتی می‌توان به بحث استعدادهای استناد کرد که شرایط ارتقاء برای همه افراد جامعه وجود داشته باشد. البته رالز از سوی دیگر، برای شهروندان نیز وظیفه‌ای طبیعی را در نظر می‌گیرد؛ به این معنا که افراد جامعه نسبت به تبعیت از نهادهای جامعه دارای وظیفه طبیعی هستند. بنابراین، نباید وجود پاره‌ای از نواقص و ضعف‌های قانونی را بهانه بی‌اعتنایی به قوانین موجود نهادهای جامعه قرار دهند بلکه باید در راستای اصلاح آن‌ها تلاش کنند (واعظی، ۱۳۸۴، ص ۴۲).

این البته وجه تمایز بسیار بزرگ نظریه مارکس و رالز است. رالز تلاش می‌کند نظام مبتنی بر سرمایه‌داری لیبرال را اصلاح کند و آن را به سوی عدالت سوق دهد، در صورتی که مارکس اساساً در پی براندازی نظام سرمایه‌داری لیبرال است و راه حلی رادیکال و انقلابی ارائه می‌دهد. اما از حیث اقتصادی رالز از دولت رفاه‌گستر و رفاهی حمایت می‌کند. وی خواهان حفظ عدالت در توزیع ثروت از طریق تنظیم حقوق مالکیت و نظام مالیاتی است. او از اصل برابری فرصت و تمایز، همزمان حمایت می‌کند. به این معنا که از یک سو، از اقتصاد بازار آزاد حمایت می‌کند و از سوی دیگر، تلاش می‌کند این جامعه را از لحاظ فرصت‌ها برابر کند و نابرابری‌های احتمالی را به نفع طبقه محروم سازمان دهد.

اما چرا رالز نام نظریه خود را عدالت به مثابه انصاف گذاشت؟ از نوشته‌های رالز این چنین بر می‌آید که از دیدگاه او جوامع برای دستیابی به عدالت باید در شرایطی کاملاً منصفانه در باره محتوای عدالت و اصول آن به توافق برسند. او در این باره می‌گوید:

«عدالت به مثابه انصاف با این ایده آغاز می‌شود که مناسب‌ترین تلقی از عدالت که می‌خواهد مبنای ساختارهای یک جامعه دموکرات قرار گیرد، تصویری از عدالت است که شهروندان آن جامعه در شرایطی کاملاً منصفانه و به عنوان نمایندگی صرفاً آزاد و به لحاظ اخلاقی برابر، اصول آن را انتخاب می‌کنند. این موقعیت «وضع اصیل» نام دارد. ما بر آنیم که منصفانه بودن شرایطی که تحت آن شرایط افراد به توافق می‌رسند به منصفانه شدن اصول مورد توافق خواهد انجامید. به علت آنکه وضعیت اصیل و نخستین، افراد آزاد و به لحاظ اخلاقی برابر را در موقعیتی قرار می‌دهد که نسبت به هم منصف هستند، پس هر تصویری از عدالت که بر آن توافق کنند، منصفانه است. بدین جهت نام این نظریه، «عدالت به مثابه انصاف» است» (واعظی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۱).

البته نظریه رالز مخالفت‌های فراوانی را حتی در جامعه آمریکا به خصوص بین نئولیبرال‌ها برانگیخت؛ برای مثال، رابرت نوزیک به این نکته اشاره کرد که اگر افراد ثروتمند، ثروت خود را از طرق قانونی به دست آورده باشند، پس دولت حق ندارد ثروت آن‌ها را بدون کسب رضایتشان برای توزیع میان فقرا غصب کند؛ زیرا این امر خود ناعادلانه‌ترین کارهاست (آشوری، ۱۳۸۳، صص ۳۴-۳۵).

هایک نیز به طور کلی با عدالت توزیعی مخالفت می‌کند. وی بر این باور است که این نوع از عدالت تطابق میان خدمت و پاداش را که تنها ضامن کفایت اقتصادی است، در هم می‌شکند. از دید افرادی چون او نظم جامعه خودجوش است و نابرابری‌ها ضرورتی طبیعی‌اند. پس هر گونه تلاشی در راستای برابرسازی افراد غیرطبیعی و ناعادلانه است (آشوری، ۱۳۸۳، ص ۳۶).

نکته دیگر اینکه رالز به این مسئله توجه نمی‌کند که جامعه مبتنی بر اقتصاد بازار آزاد دارای طبقه ثروتمند است که قدرت و نفوذ بیشتری دارند و می‌توانند بر اعمال دیگران نظارت اجتماعی و سیاسی داشته باشند (محمودی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۸).

در حقیقت، پس از خارج شدن افراد از پرده جهل، آیا این امکان وجود ندارد که ثروتمندان تلاش کنند منافع بیشتری را برای خود کسب کنند و در این راستا از روی

بی‌عدالتی و به صورت غیرمستقیم سعی در محدودسازی آزادی فقرا کنند؟ این سؤال است که در اندیشه‌های رالز مغفول مانده است.

## ۲. عدالت نزد اندیشمندان اسلامی

«اشاعره» و «عدلیه»: پس از دوران خلافت خلفای راشدین و امویان مسلمین در جهت پرباری دین خود به مباحث دینی پرداختند. اما همه این متفکران از لحاظ فکری جزء یک طیف نبودند و بعضی به اشاعره و برخی دیگر از جمله معتزله و شیعیان به عدلیه مشهور شدند. این دو گروه به خصوص در مورد بحث عدالت همواره در مقابل یکدیگر قرار داشتند؛ زیرا معتزله طرفدار عدل و اختیار و اشاعره هوادار جبر و اضطرار انسان بودند، گرچه هر دو گروه ادعا می‌کردند که پیرو سیره نبوی هستند.

اشاعره بر این باور بودند که صفت عدل منتزِع از فعل خداوند است؛ به این معنا که خداوند در جهان فعال مایشاء است، پس هرچه او انجام دهد یا به انجامش فرمان دهد، عدل است؛ زیرا هیچ فعلی در ذات خود نه عدل است و نه ظلم و حتی اگر خداوند فرد مطیع را راهی جهنم و فرد عاصی را راهی بهشت کند، عمل او عادلانه است (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۵۳؛ اخوان کاظمی، ۱۳۸۱، ص ۷۳).

در مقابل این دسته از متکلمان، عدلیه عدل را به عنوان حقیقتی که در عالم واقع در جریان است، تفسیر می‌کردند. به عبارت دیگر، آن‌ها قائل به حسن و قبح عقلی و ذاتی افعال بودند، به این معنا که عدل ذاتاً نیک و ظلم ذاتاً ناپسند است و خداوند که عقل نامتناهی است، هرگز به کسی ظلم نخواهد کرد (مطهری، ۱۳۵۷، صص ۵۴-۵۶).

عقل انسانی، نشانه‌ای کوچک از عقل نامتناهی خداوندی، نیز قادر به شناخت خوب از بد و پسندیده از ناپسند است. در حقیقت آنان بر این باور بودند که عدل خود حقیقتی است که در مقابل ظلم قرار می‌گیرد و پروردگار به حکم اینکه حکیم و عادل است، غیر از افعال عادلانه انجام نداده به غیر از عدل فرمان نمی‌دهد. شرع مبین افعال انسانی است که عقل تا حدی آن‌ها را تشخیص می‌دهد. برخی از مردم و اشاعره در برابر استدلال عدلیه به نابرابری انسان‌ها از حیث شکل ظاهر، استعداد و... اشاره می‌کنند

و آن را نمونه افعال غیرعادلانه خداوندی - البته با معیار عقل ظاهرین - دانستند. ابن سینا در پاسخ به این مسئله می‌نویسد:

«انسان مانند جانوران تخته‌بند غرایز خود نیست و برای برآوردن نیازهایش به درک و اندیشه نیازمند است. تقسیم کار اجتماعی بدان سبب پدید می‌آید تا هر کس بنا به شایستگی خود، بخشی از نیازهای گوناگون آدمیان را برآورده سازد. مردم در قابلیت‌ها نابرابرند... و اگر همه آدمیان در قابلیت‌ها برابر بودند، هر آینه هلاک می‌شدند» (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱، ص ۹۱).

دیدگاه اشاعره بعدها در تاریخ اسلام اثرات منفی فراوانی بر جای گذاشت؛ زیرا در حقیقت آن‌ها با تفسیر خود از عدل و اختیار به نوعی ظلم را توجیه کردند. آنان به صورت غیرمستقیم بنیان عدالت در جوامع اسلامی را خشکاندند؛ زیرا بر اساس عقاید آن‌ها ظلمی که ستمگر انجام می‌داد، فعل و خواست خداوند بود و چون خداوند از ظلم مبرا است، پس آن فعل نیز عین عدل تلقی می‌شد (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۵۴). این چنین تفکراتی به خمودگی جامعه اسلامی در طول قرن‌های متمادی انجامید.

«ابونصر فارابی» به عنوان نخستین فیلسوف اسلامی دارای اهمیت بسیاری است. وی به شدت تحت تاثیر اندیشه یونان باستان به خصوص ارسطو و افلاطون قرار داشت. آنچه تأثیر فارابی از افلاطون را نشان می‌دهد کتاب «آرای اهل مدینه فاضله» اوست. در حقیقت فارابی هم چون افلاطون قائل به آرمان‌شهر و یوتوپیاست که آن را «مدینه» فاضله می‌خواند. مدینه فاضله فارابی در مقابل «مدینه جاهله» قرار می‌گیرد. در دست‌نوشته‌های فارابی می‌توان به دو مفهوم از عدالت رسید: اول، قرار دادن هر چیز بر سر جای خود و دوم، میانه‌روی و پرهیز از افراط و تفریط.

در مورد مفهوم اول باید به این نکته اشاره کرد که فارابی نیز معتقد بود در درون هر انسانی سه قوه شهوت، غضب و خرد وجود دارد. شهوت شوق به خواستن چیزی و غضب شوق به دور کردن و راندن چیزی از خود است. فارابی بر این باور بود که شهوت و غضب ناشی از احساس‌اند، بنابراین، خرد باید بر آن‌ها حکم فرما باشد؛ زیرا خرد باعث نیک‌بختی و سعادت همیشگی می‌شود، پس برتری خرد بر دو قوه دیگر خود معنای عدل در وجود انسان است (فارابی، ۱۳۷۶، صص ۱۸۶-۱۸۸).



این عدل در وجود انسان می‌تواند در جامعه نیز انعکاس یابد؛ زیرا فارابی نگاهی اندام‌وار به جامعه داشت و معتقد است فضائل اخلاقی از جمله عدالت برای اجتماع همچون سلامت برای بدن است (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶). فارابی قائل به نوعی تقسیم کار در جامعه است، همان گونه که کارها را در وجود انسانی بین سه قوه انسانی شهوت، غضب و خرد تقسیم می‌کند. او در این باره می‌نویسد:

«هر یک از آدمیان بر سرشت طبیعی آفریده شده است که هم در قوام وجودی خود و هم در نیل و وصول به برترین کمالات ممکن خود محتاج به اموری بسیارند که هر یک به تنهایی نتوانند متکفل انجام همه آن امور باشند بلکه در انجام آن احتیاج به گروهی بود که هر یک متکفل انجام امری از مایحتاج آن بود (توانایان فر، ۱۳۵۹، ص ۱۸).

البته در اینجا منظور فارابی از تفاوت در سرشت، تفاوت در استعدادهاى افراد جامعه است؛ به این معنا که اولاً، سبب پیدایش اجتماعات، تفاوت استعدادهاى انسانی و نیاز انسان به تقسیم کار است و ثانیاً، حال که هر کسی دارای استعداد خاصی است، پس هر کس باید به دنبال انجام کار معینی برود و اگر شخصی به دنبال استعدادهايش نرود، به آدم بیکاره‌ای بدل می‌شود که نفعی برای جامعه ندارد (توانایان فر، ۱۳۵۹، ص ۲۷).

او معتقد است دستیابی انسان به نیک‌بختی نهایی تنها زمانی امکان‌پذیر است که عقل فعال مبادی نخستین دانش را به آدمی بخشایش کند. اما همه آدمیان در پذیرش این بخشایش یکسان نیستند. برخی توانایی پذیرش دریافت معقولات نخستین و مبادی دانش بشری را ندارد (مثل دیوانگان و...) ولی در مقابل، افراد دارای طینت پاک می‌توانند این مبادی را درک کنند و بر پایه آنها با تلاش خود به سعادت برسند و البته کسانی که در پاکی سرشت با هم برابرند، در میزان تلاش و تکاپو و شایستگی دست یافتن به سعادت نابرابر و گوناگون‌اند. راه آنها متفاوت است؛ زیرا باز هر کدام از آنها شایستگی و توانایی دریافت معقولات ویژه‌ای را دارند- البته نباید نقش آموزش را در شکوفایی استعدادهاى مردم فراموش کرد- (فارابی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۰).

نظامی، که فارابی آن را آرمان‌شهر خود می‌داند، در مدینه فاضله متحقق می‌شود. نظامی که سیاست و اقتصاد در آن مطابق اصول اسلامی و اخلاقی در جریان است و مردم آن، فضیلت و راه سعادت را می‌شناسند و در مسیر آن گام برمی‌دارند. فارابی معتقد است رئیس اول مدینه فاضله باید دارای ویژگی‌های خاصی باشد: مثلاً باید تمام‌الاعضاء، تیزفهم، دارای حافظه قوی، خوش‌بیان، دوستدار علم و دادگر باشد (داوری، ۱۳۵۴، ص ۱۱۳).

«بالطبع او باید دوستدار دادگری و دادگران بود و دشمن ستمگری و ستمگران. از خود و از اهل خود انصاف گیرد و مردم را به عدالت و انصاف برانگیزاند.... سپس هر گاه به دادگری و عدل خوانده شد، دادگر بود و لکن نه سخت رام بود و نه لجوج» (فارابی، ۱۳۵۴، صص ۲۷۳-۲۷۶).

عدالتی که فارابی مطرح می‌کند، می‌تواند هم وجه سیاسی و هم اقتصادی داشته باشد. عدالت در دیدگاه او به این معناست که همه به سعادت و کمال افضل خود برسند و هیچ عضوی از اعضای جامعه به حقوق و وظایف دیگری تعدی نکند (فارابی، ۱۳۵۴، ص ۴۹).

عدالت سیاسی آن است که شخصی که شایسته حکومت و ریاست بر جامعه است، همچون رئیس اول در رأس قرار بگیرد و اگر چنین شخصی یافت نشد، ریاست مدینه باید به رئیس دوم که صرفاً برخی از ویژگی‌های رئیس اول را دارد، واگذار شود. بنابراین فارابی دستیابی همه کس به مقام ریاست مدینه را بر پایه بحث استعدادها و ارتباط هر عقلی با عقل فعال رد می‌کند.

در مورد عدالت اقتصادی فارابی، باید گفت از نگاه او اقتصاد باید برنامه‌ای و هدایت‌شده باشد و وی بیشتر به سمت عدالت توزیعی گرایش دارد. به نظر او باید نهاد مرکزی وجود داشته باشد که نیازهای اقتصادی جامعه را بررسی کند و مطابق آن عرضه را جهت دهد. در واقع مانند قلب که در بدن دارای مرکزیت است، ریاست جامعه هم در امور اقتصادی باید دارای این چنین مرکزیتی باشد (توانایان‌فر، ۱۳۵۹، صص ۹-۱۰).

بنابراین، او به هیچ وجه بحث اقتصاد بازار آزاد یا به قول لیبرال‌ها مفهوم «دست نامرئی» را نمی‌پذیرد. آموزه جالب دیگری که در آراء فارابی راجع به مناسبات اقتصادی

در مدینه فاضله وجود دارد، مطرح کردن بحث عدل طبیعی در مقابل عدل قراردادی است. از دید فارابی افراد، طوایف و گروه‌ها از نظر استعداد و میزان تلاش با یکدیگر متفاوت‌اند، در حالی که همه آن‌ها قصد دارند به اموری چون سلامت، کرامت، توانگری و... دست یابند. «پس هر طایفه باید در صدد باشد و قصد کند که همه این گونه منافی که [از] آن دیگران است، بریاید [از آن‌ها سلب کند] و ویژه خود قرار دهد» (فارابی، ۱۳۵۴، ص ۳۲۸).

در حقیقت، دولت نباید اجازه دهد افراد بی‌استعداد و کم‌تلاش بر افراد با استعداد دارای تلاش برتری یابند و هر کس باید بر اساس کاری که انجام داده است، مزد بگیرد. در واقع، هر کس به اندازه توانایی‌اش کار می‌کند و به اندازه کارش دستمزد می‌گیرد که اگر چنین نشود، طبقه ثروتمندی شکل خواهد گرفت که در بین خود به صورت ضمنی توافق می‌کند که یکدیگر را استثمار نکند و این باعث می‌شود که آن‌ها دست به استثمار دیگر طبقات جامعه بزنند و این همان عدل قراردادی است که فارابی آن را نمی‌پذیرد (توانایان‌فر، ۱۳۵۹، ص ۶۶).

مدینه فاضله فارابی نوعی جامعه بی‌طبقه توحیدی است. از دید او این جامعه بی‌طبقه توحیدی باید دارای یک ویژگی مهم باشد و آن اینکه مناسبات اقتصادی در آن بر پایه ایمان به خدا و وحی استوار، و در یک کلام قسط‌آمیز باشد که اگر چنین باشد، طبقه بیش از حد ثروتمندی ایجاد نخواهد شد؛ زیرا سرمایه چیزی نیست جز تبلور حق غصب‌شده محرومان توسط ثروتمندان. (توانایان‌فر، ۱۳۵۹، ص ۱۶). البته گرچه فارابی نابرابری استعدادها را می‌پذیرد، نابرابری شرایط رشد و آموزش را نمی‌پذیرد و معتقد است هر کس باید بتواند در حد استعداد خود آموزش دیده و خود را به مرحله شکوفایی رساند.

در آثار فارابی گاه عدالت به معنای میانه‌روی و دوری از افراط و تفریط نیز آمده است. چنان که فارابی در کتاب «آراء اهل مدینه فاضله»، مدینه‌های جاهله را به گونه‌ای توصیف می‌کند که در امری افراط می‌کنند؛ برای مثال «مدینه بداله» صرفاً در پی دستیابی به ثروت است. «مدینه کرامه» فقط در پی مورد احترام و اکرام شدن است.

«مدینه جماعیه» به دنبال دستیابی به آزادی بی‌حد و حصر است و «مدینه تغلیبه» صرفاً در پی غلبه بر غیر و لذت حاصل از آن است (فارابی، ۱۳۵۴، صص ۲۸۰-۲۸۴).

«علامه نایینی» از مشاهیر فقه و اندیشه سیاسی اسلامی معاصر است. عدالتی که علامه مطرح می‌کند، بیشتر صبغه سیاسی دارد. بنابراین برای شناخت عدالت او باید ابتدا دیدگاه وی را راجع به حکومت بدانیم. به عقیده علامه نایینی یکی از مهم‌ترین وظایف دولت عبارت است از: «تامین مصالح و نظم داخلی مملکت و ملت مثل تربیت آحاد ملت و رساندن هر ذی‌حقی به حق خود و جلوگیری از تعدی افراد به یک دیگر» (نایینی، ۱۳۵۸، ص ۷).

علامه نایینی بر این باور است که حکومت‌ها به دو دسته «تملیکیه و ولایتیه» تقسیم می‌شوند. حکومت تملیکیه سراسر استبداد و دور از عدل است؛ زیرا سلطان در آن فعال مایشاء است و کشور را چون ملک شخصی خود تلقی می‌کند. پس این حکومت دور از عدل و انصاف است. در حکومت ولایتیه می‌توان از ظلم جلوگیری کرد و به نوعی از عدل رسید؛ زیرا حاکم صرفاً وظایف خود را در حیطه قانون انجام می‌دهد. در اینجا هدف حفظ نظم مملکت است و سلطان نباید طبق شهوات خود بلکه باید مطابق قوانین عادلانه رفتار کند (نایینی، ۱۳۵۸، صص ۸-۱۱).

او معتقد است همه مردم و سلطان در برابر این قانون عادلانه، برابرند و هیچ کس را بر دیگری برتری نیست. بنابراین مردم آزادند نسبت به وضع موجود در جامعه اظهار نظر کنند. خلاصه اینکه حکومتی که وی از آن صحبت می‌کند، بر دو پایه آزادی و برابری بنا نهاده می‌شود و هنگامی که همه در برابر قانون یکسان باشند، رساندن هر حقی به حق‌دار آن بسیار ساده‌تر است.

طبق اصول عدالت او هیچ کس به صورت ذاتی، طبیعی یا موروثی یا به علت داشتن قدرت و زور حق تسلط بر انسان دیگری را ندارد و حاکمیت کامل از آن خداست و هر حکومتی که قصد حاکمیت کامل بر انسان‌ها را داشت، غاصب و ظالم به ساحت خدا و مردم است (هاشمی، ۱۳۷۹، ص ۳۲۴).

بنابراین مصونیت انسان‌ها از تعرض، تجسس، حبس و... باید برای همه ساکنان یک سرزمین یکسان باشد و عموم مردم طبق اصول آزادی و عدالت بتوانند اجتماعات

قانونی داشته باشند و در حقیقت علامه از اصل مساوات مردم به آزادی و از این دو به عدالت می‌رسد (هاشمی، ۱۳۷۹، ص ۳۵۵).

به عبارت بهتر، علامه طبق اصول اسلامی، افراد را برابر و دارای حقوق شهروندی می‌داند؛ پس به مردم حق محاسبه و نظارت بر حکومت را می‌دهد تا حکومت از ظلم کردن ناتوان گردد و در راستای رسیدن به عدالت بکوشد (هاشمی، ۱۳۷۹، ص ۴۵۶).  
از دیدگاه علامه نایینی چنین عدالتی را می‌توان در حکومت مشروطه اسلامی مشاهده کرد. حکومتی که در آن ظلم به مردم منتفی می‌شود و عدالت وسیله کسب کمال انسان‌ها می‌گردد و این پیرو عدالتی است که در سیره نبوی، بلال حبشی و سلمان فارسی را با ابوذر غفاری و دیگران دارای حقوق یکسان می‌کرد و در نتیجه، همه شهروندان را برابر تلقی می‌کرد. نکته جالب اندیشه علامه نایینی برابر دانستن تمام افراد انسانی و ذی‌حق بودن آنهاست که می‌تواند شبیه آرای غربی پیرامون حقوق طبیعی باشد.

### ۳. نمونه ناب عدالت اسلامی

گرچه اندیشمندان اسلامی تلاش کرده‌اند مطابق دستورات شریعت، موازین عدل را شناسایی و بیان کنند، باید پذیرفت که آنان نیز مصون از خطا نبودند. پس بهتر است برای تکمیل بحث به حکومت امام علی (ع) توجه بیشتری مبذول داریم.  
طبق موازین اسلامی گوهر وجودی هر انسانی حق و عدل است. این مفهوم در آیه ۷ سوره انفطار نیز آمده است: «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوِّكَ فَعَدَلَكَ»، پس عدل‌ستیزی همان فطرت‌ستیزی است و این دلیل علاقه انسان‌ها به عدالت را توجیه می‌کند.  
امام علی (ع) می‌فرماید: «انسان با تقوا، نفس خویش را به عدل ملتزم می‌سازد و نخستین گام عدالت وی هم عبارت است از طرد هوای نفس» (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱، ص ۶۵). همچنین، در جای دیگری می‌فرماید:

«عدل چهار شاخه دارد: درک و فهم عمیق؛ علم و دانش ریشه‌دار؛ حکمتی نیکو و حلمی پایدار. پس هر آنکه فهمی عمیق داشت، ژرفای علم را در یافته و هر که بدان ژرفا رسید، از احکام شریعت برگرفته و هر که بردبار

بود، در کار خود دچار تفریط نشود و با حرمت و احترام در میان مردم بزید»  
(اخوان کاظمی، ۱۳۸۱، ص ۶۵).

امام علی(ع) در این دو حدیث به نوعی عدل درونی اشاره می‌کنند؛ به این معنا که برای رسیدن به جامعه‌ای عادل نیازمند انسان‌هایی هستیم که عدل و اعتدال را در درون خود نهادینه کرده باشند، افرادی که هوای نفسشان بر عقلشان برتری نداشته باشد و دارای علم و حکمت نیز باشند تا از افتادن در کوره‌راه افراط و تفریط مصون بمانند.

معنای دیگری که از عدل در قرائت اسلامی آن آمده است، عدل به معنای تساوی است. این تساوی به خصوص در مورد تساوی تکوینی مطرح است. تساوی تکوینی به دو شاخه تساوی ظاهری و تساوی حقیقی تقسیم می‌شود. تساوی صوری و ظاهری به این معنا که همه انسان‌ها از لحاظ شکل ظاهری شبیه به هم آفریده شده‌اند، همگی دو دست و دو چشم و یک دهان و... دارند و بنابراین از این نظر یکی را بر دیگری برتری نیست. تساوی حقیقی و واقعی به این معنا که انسان‌ها از لحاظ عقل، اندیشه و احساس انسانی برابرنند (آشوری، ۱۳۸۳، صص ۷۳-۷۸).

این امر به پذیرش برابری انسان‌ها به دلیل انسان بودنشان می‌انجامد و این همان مسئله‌ای است که در حکومت امام علی(ع) به وضوح مشاهده می‌شود:

«به خدا سوگند برادرم عقیل را دیدم که به شدت تهیدست شده بود و از من درخواست داشت یک من از گندم‌های بیت‌المال را به او ببخشم... چون به گفته‌های او گوش دادم، پنداشت که دین خود را به او واگذار می‌کنم و... از راه عادلانه خود دست برمی‌دارم. روزی آهنی را گداخته به جسمش نزدیک کردم... چون بیمار از درد فریاد زد...، به او گفتم... از حرارت آهنی می‌نالی که انسانی به بازیچه آن را گرم ساخته است؟ اما مرا به آتش دوزخی می‌خوانی که خدای جبارش با خشم خود آن را گداخته است  
(دشتی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۹).

و این نشان می‌دهد که در حکومت امام(ع) نه تنها سفید بر سیاه و عرب بر عجم برتری نداشت بلکه بین وابستگان حضرت و دیگران نیز تفاوتی وجود نداشت.

امام گاه عدالت را قرار دادن هر چیز در جای خود و گاه دادن حق به حقدار تعریف کرده‌اند. در روایت آمده است که کسی از امام پرسید جود بهتر است یا عدل؟ ایشان جواب دادند عدل؛ زیرا عدل هر چیزی را در سر جای خود قرار می‌دهد و هر حقی را به ذی‌حق واقعی می‌رساند، اما جود جریان امور را از مدار طبیعی خود خارج می‌کند. گذشته از آن عدالت اداره‌کننده امور است و پایه زندگی و اساس مقررات است، در صورتی که جود و بخشش حالتی استثنایی است (مطهری، ۱۳۵۸، صص ۵-۶).

در حقیقت حضرت (ع) در این سخن قرار دادن هر چیزی در سر جای خود را کافی ندانسته‌اند و قید دادن حق به حقدار را نیز بر آن افزوده‌اند؛ زیرا اگر قسمت اول جمله به تنهایی مورد استفاده قرار بگیرد، هیچ تغییر و بهبودی در جامعه صورت نمی‌گیرد و جامعه احتمالاً گرفتار محافظه‌کاری ظالمانه‌ای می‌شود. اما هنگامی که قسمت دوم جمله به آن اضافه شود، نفس تغییر و اصلاح هم در جامعه مطرح می‌شود. این همه نشان‌دهنده نگاه اجتماعی حضرت (ع) به مبحث عدالت است؛ زیرا از سوی دیگر ایشان گاه از عدالت استحقاقی و گاه از عدالت توزیعی سخن گفته‌اند. ایشان از یک سو، به اصل استحقاق افراد پایبند بودند و از سوی دیگر، مطابق قوانین اسلام حقی در مال ثروتمندان برای فقرا در نظر می‌گرفتند؛ برای مثال، روزی شخصی از شیعیان به نزد ایشان آمد و از غنایم مسلمین چیزی را مطالبه کرد، امام (ع) فرمودند: این مال فیء مسلمین است، اگر تو با آن‌ها بوده و در رنج‌هایشان شریک بوده‌ای، در آن‌ها حقی داری، اما اگر با آن‌ها نبودی، بدان که محصول دست‌ها و بازوهای آن‌ها از آن دهان‌های خودشان است (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۶۴).

ایشان بر این باور بودند که انسان‌ها در زمینه‌های مختلف دارای استعدادهای متفاوت‌اند و افراد هم استعداد نیز ممکن است در تلاش و پشتکار خود برای رسیدن به هدف با یکدیگر متفاوت باشند، بنابراین در چنین مواقعی تفاوت گذاشتن بین افراد لازمه عدالت است. اما ایشان با تکیه بر سنت پیامبر (ص) که فرمودند: «كَادَ الْفَقْرَ أَنْ يَكُونَ كَفْرًا»، در این استحقاق‌گرایی افراط نمی‌کنند؛ زیرا معتقدند که وجود فقر در اجتماع دارای اثرات منفی بسیاری است. آن چنان که به فرزند خود می‌فرمایند: «ای

فرزندم من از فقر بر تو می‌ترسم. از او به خدا پناه ببر که فقر موجب نقصان دین و پریشانی فکر می‌شود» (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۹۳).

به همین جهت، بحث حق ضعفا که رنگ و بوی عدالت توزیعی دارد، مطرح می‌شود؛ به این معنا که تکلیف از کسانی که قادر به کار نیستند، ساقط می‌شود و از آنجا که خداوند زمین و نعماتش را برای همه مردم قرار داده و نه برخی از آنها، پس فقرا در اموال ثروتمندان شریک دانسته می‌شوند.

از مباحث پیشین به خوبی اهمیت مسئله عدالت برای ایشان مشخص می‌شود. ایشان در این باره تا آنجا تاکید کردند که فلسفه پذیرفتن خلافت را بعد از عثمان، بر هم خوردن عدالت اجتماعی و تقسیم مردم به دو دسته فقیر و غنی ذکر می‌کنند (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۱۲).

ایشان عمده‌ترین مانع تحقق عدالت را خودکامگی و انحصارطلبی می‌دانند و به همین سبب می‌فرمایند: «بافضیلت‌ترین بندگان خدا در پیشگاه او رهبری دادگستر است که خود هدایت یافته و دیگران را نیز هدایت کند» (آشوری، ۱۳۸۳، صص ۱۳۷-۱۳۸). از اینجا اهمیت عدالت سیاسی که زمینه لازم برای رسیدن به آن، همانا آزادی است، مشخص می‌شود؛ زیرا خودکامگی موجب می‌شود توزیع قدرت، مناصب سیاسی و... بر حسب استحقاق و کارآمدی اشخاص صورت نگیرد بلکه افراد ناکارآمد بر سر کار آیند که جز اعمال غیرعادلانه انجام نخواهند داد.

شاید بتوان عدالت امام(ع) را منصفانه رفتار کردن با مردم نامید؛ به این معنا که با افراد سالم و دارای استعداد از روی استحقاق برخورد می‌کند و با افراد ضعیف و ناتوان از روی توزیع و در کنار تمامی این موارد شرایط رشد و ارتقاء اجتماعی مردم از جمله آموزش را برای همه به صورت یکسان و برابر فراهم می‌آورد؛ ایشان در این مورد می‌فرمایند:

«انصاف را رعایت کن که اگر چنین نکنی، ستم روا داشته‌ای و کسی که به بندگان خدا ستم روا دارد، خدا به جای بندگانش دشمن او خواهد بود که خدا دعای ستم‌دیدگان را می‌شنود و در کمین ستمکاران است» (دشتی، ۱۳۸۳، ص ۴۰۵).



### ۵. خطوط بررسی تطبیقی در بحث عدالت

با نگاهی اجمالی به دیدگاه اندیشمندانی که در این فرصت کوتاه بیان شد، می‌توان بین آراء مذکور نکات اشتراک و افتراق فراوانی را یافت. شاید اولین و مهم‌ترین وجه مشترک همه آن‌ها تلاش برای عادلانه کردن روابط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جوامع است، و نکته افتراق آن‌ها نیز راه‌های جداگانه‌ای است که در راستای رسیدن به این هدف انتخاب کرده‌اند.

در بین متفکران مورد بررسی دیدگاه افلاطون و فارابی بسیار شبیه یکدیگر به نظر می‌رسد. هر دو این اندیشمندان اصالت را به جامعه می‌دهند و هر دو برای رساندن انسان‌ها به کمال، دولتی آرمانی یا یوتوپیایی را پی می‌ریزند و هر دو، عدالت موجود در وجود انسان را انعکاس یافته در اجتماع می‌دانند. اما تفاوت‌های این دو اندیشمند را نیز نباید نادیده گرفت. افلاطون بر اشتراک اموال بین طبقه سپاهیان تاکید می‌کند، در حالی که فارابی مسلمان هرگز این راه را انتخاب نمی‌کند. وی مالکیت خصوصی را به رسمیت می‌شناسد و صرفاً نوع ریاست بر مدینه و احوالات مردم آن را عامل تعیین‌کننده تلقی می‌کند. در مدینه افلاطونی به هیچ وجه امکان تحرک اجتماعی عمومی وجود ندارد، اما در مدینه فاضله فارابی این امکان به صورتی نسبی فراهم می‌شود.

آنچه شاید توجه خوانندگان را به خود جلب کند، شباهت جامعه بی‌طبقه توحیدی فارابی و مرحله کمونیسم در اندیشه مارکس است. باید به این نکته توجه کرد که از آنجا که در مدینه فاضله فارابی عدالت برقرار می‌شود، طبقه بیش از حد ثروتمند به وجود نمی‌آید و همان‌گونه که گفته شد، فارابی از مالکیت اشتراکی سخنی به میان نمی‌آورد؛ زیرا اسلام برای فرد اصالت قائل است و او را مستحیل در جامعه نمی‌داند. بنابراین به حق مالکیت او احترام می‌گذارد و عدالت را در این می‌داند که همواره شرایط یک رقابت کامل برای همه افراد فراهم باشد و افراد بنا بر عملکردی که از خود نشان می‌دهند، از برخی امتیازات ویژه استفاده کنند (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۱۱۵).

جامعه بدون طبقه اسلامی، جامعه‌ای بدون تبعیض و تفاوت‌های نارواست. اما در عین حال در این جامعه بین افراد از لحاظ لیاقت و تلاش تفاوت گذارده می‌شود و کارآمدی انسان قربانی اصل برابری مطلق نمی‌شود، در حالی که مارکس به شدت با هر

گونه مالکیت خصوصی مخالفت می‌کند و راجع به کمونیسیم می‌گوید: «پرولترها، چیزی جز زنجیرهای خود را از دست نخواهند داد، اما جهانی را به چنگ خواهند آورد» (پانیچ، ۱۳۸۰، ص ۳۱۷).

دو اندیشمند دیگری که می‌توانند با یکدیگر مقایسه شوند، عبارت‌اند از: جان رالز و علامه نایینی. هر دو این افراد آزادی را به عنوان پیش‌زمینه عدالت می‌پذیرند. گرچه آزادی که رالز مطرح می‌کند، به دلیل چارچوب لیبرالیستی آن تا حدی متفاوت است، در هر دو مورد عدالت و آزادی، نه دو ارزش ضد هم بلکه به عنوان دو ارزشی مطرح شده‌اند که می‌توانند مکمل یکدیگر باشند و در اندیشه هر دو اندیشمند به آزادی سیاسی و آشتی بین عدالت و آزادی برمی‌خوریم.

رالز از بحث پرده جهل خود به آزادی می‌رسد و نایینی با تجزیه و تحلیل عقلی موازین اسلامی. البته نکته‌ای که نباید فراموش شود، این است که علامه نایینی در اعتراض به حکومت وقت، الگوی حکومتی جدیدی را در قالب بحث عدالت مطرح می‌کند که بتواند از امنیت، مال، جان و... افراد محافظت کند و عدالت را به عنوان روح تمام قوانین در کالبد حکومت بدمد؛ زیرا هنگامی که تبعیض و بی‌عدالتی در محور جامعه قرار گیرد، مناسبات انسانی دچار اختلال می‌شود و این اختلالات بیش از هر چیز امنیت جامعه را به خطر خواهد انداخت؛ زیرا امنیت واقعی با عدالت هم‌زاد است و جامعه هر اندازه به سمت عدالت پیش رود، به درجات بالاتری از امنیت دست می‌یابد (جمراسی فراهانی، ۱۳۷۴، ص ۱۴۶). در صورتی که رالز قصد تغییر حکومت و الگوی آن را ندارد بلکه صرفاً در قالب اندیشه‌های لیبرال که در آن آزادی، اصل و محور است، سعی می‌کند بحث عدالت را مطرح کند.

نکته دیگر اینکه هر دو اندیشمند علی‌رغم تفاوت‌های شرایط زمانی و مکانی خود به نوعی حقوق طبیعی و شهروندی معتقدند، که البته حقوق طبیعی را می‌توان در اندیشه اسلامی، حقوق فطری نیز نامید، یعنی حقوقی که به علت انسان بودن یک انسان به وی تعلق می‌گیرد. هر دو این اندیشمندان، به اصل برابر کردن فرصت‌ها معتقدند؛ به این معنا که فرصت‌های برابر رشد چه از نظر کمی و چه از نظر کیفی در دسترس تمامی انسان‌ها باشد (رویمر، ۱۳۸۲، ص ۶۷). وجه افتراق این دو توجه بیشتر علامه

نایینی به حوزه سیاسی و در مقابل توجه رالز به حوزه اقتصادی و در نتیجه، رسیدن او به بحث دولت رفاهی است.

### جمع بندی

عدالت در اسلام بسیار مورد توجه قرار گرفته است، به گونه‌ای که ظالم جزء بدعاقبت‌ترین مردم محسوب می‌شود. آن چنان که پیامبر اکرم (ص) فرمودند:

«اولین کسی که خدا او را وارد جهنم می‌کند، کسی است که بر مردم مسلط

شده باشد، ولی عدالت نداشته باشد و همچنین، سرمایه‌داری که حقوق

شرعی اموال خود را نپرداخته باشد».

در حقیقت، می‌توان گفت اندیشمندان مختلف از روی عدالت‌خواهی، هر کدام به دلیل یکسوگیری‌شان نتوانستند مفهومی جامع از عدالت ارائه دهند. افلاطون در شناخت سرشت انسانی راه به خطا برد، پس نظامی سخت‌گیر را پی ریخت؛ مارکس معضل جامعه سرمایه‌داری را به درستی شناسایی کرد، اما دو خطا داشت: نخست آنکه بر جنبه اقتصادی بیش از جنبه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تاکید کرد و دوم اینکه برای حل مشکلی واقعی و ملموس، راهی نزدیک به خیال را انتخاب کرد؛ رالز نیز تلاش کرد عدالت را وارد لیبرالیسم کند، اما تاکید بیش از حد او بر بعضی آموزه‌ها مثل اقتصاد بازار آزاد، نظریه اش را از حیث درون‌منطقی با مشکل مواجه ساخت. این سخنان تقریباً راجع به دیگر اندیشمندان این حوزه نیز صدق می‌کند.

اما اسلام به وسیله نمایندگان برحق خود چون پیامبر اعظم (ص) تلاش کرده است از همه ابعاد به این مسئله بزرگ حیات انسانی نگرسته و در نتیجه، نظریه‌ای نظام‌مند شامل تمامی تلاش‌های بشری ارائه داده است. اسلام عدالت توزیعی، استحقاقی، برابری فرصت‌ها و... را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد و آن‌ها را با هم دارای معنا تلقی می‌کند.

شاید برخی معتقد باشند بحث توزیع ثروت که در اسلام به حق ضعفا در اموال ثروتمندان تعبیر می‌شود، در غرب نیز تحت عنوان مالیات‌ها اجرا می‌شود. اما در اینجا ذکر این نکته ضروری است که مطابق مبانی حقوقی اسلامی، بینویان و ضعفا واقعاً ذی‌حق در اموال ثروتمندان‌اند و از بابت این حق، متی بر آن‌ها نیست، در حالی که در

حقوق غربی، اگر دولت‌ها مبالغی از مالیات‌ها را به صورت کمک‌های ماهیانه و... در اختیار مردم محروم قرار می‌دهند، این امر گاه با عنوان یاری ثروتمندان به فقرا مطرح می‌شود و باعث خدشه‌دار شدن شخصیت انسانی افراد می‌شود؛ زیرا در چنان نظام حقوقی افراد خود را در اموال دیگران صاحب حق، تلقی نمی‌کنند.

خلاصه اینکه طبق قوانین اسلامی عدالت کاملاً استحقاقی نیست؛ زیرا در چنین صورتی به افرادی که توان کار نداشته یا از استعداد بالایی برخوردار نباشند، ظلم می‌شود و در عین حال، کاملاً توزیعی نیست؛ زیرا در چنین صورتی هم تفاوت بین افراد تلاشگر و بیکار مشخص نمی‌شود. ترکیبی از این دو نیز نیست؛ زیرا به شرایطی که انسان‌ها در آن رشد کرده‌اند نیز توجه می‌کند و می‌کوشد برای همگان فرصت‌های برابری برای پیشرفت فراهم آورد. پس می‌توان گفت اسلام با ترکیب هر سه روش یادشده، نگاهی جامع‌الاطراف به عدالت دارد و عدالت اسلامی مجموعه‌ای از شرایط منصفانه به نفع مردم است.

در باب عدالت سخن بسیار می‌توان گفت و مطمئناً سؤالات بیشتری مطرح است. سؤالاتی از قبیل اینکه: «جایگاه عدالت اسلامی در جوامع دارای دولت‌های اسلامی چگونه است؟»، «این عدالت در حوزه‌های گوناگون سیاسی، اقتصادی و فرهنگی چه تأثیراتی می‌تواند داشته باشد؟»، «چگونه و از طریق چه راهکارهای عملی می‌توان به عدالت حقیقی رسید؟»، «نقش مردم و دولت در این راستا چگونه تعریف می‌شود؟».

این‌ها سؤالاتی است که در صورت مشغول کردن ذهن اندیشمندان می‌توانند راهنمای جوامع انسانی به سوی عدالت و زندگی به مراتب بهتری باشند. امید است در آینده شاهد بذل توجه بیشتر محققان به چنین مفاهیم و سؤالات بنیادین و پایه‌ای باشیم.

#### کتابنامه

- آشوری، محمد (۱۳۸۳). حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت. تهران، نشر دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۱). عدالت در نظام سیاسی اسلام. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

- افلاطون (۱۳۵۳). جمهور. تهران: انتشارات ابن سینا.
- پانیچ، لئو (۱۳۸۰). مانیفست پس از ۱۵۰ سال. تهران: انتشارات آگاه.
- توانایانفر، حسن (۱۳۵۹). نظریات اقتصادی ابونصر فارابی. تهران، انتشارات قسط.
- جمراسی فراهانی، علی اصغر (۱۳۷۴). بررسی مفاهیم نظری امنیت ملی. تهران: مرکز آموزش و مدیریت دولتی.
- داوری، رضا (۱۳۵۴). فلسفه مدنی فارابی. تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.
- دشتی، محمد (۱۳۸۳). نهج البلاغه. قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین (ع).
- دلی، لئو (۱۳۸۳). آگوستین قدیس. تهران: نشر اقبال.
- رویمر، جان (۱۳۸۲). برابری فرصت. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- طبری، احسان (۱۳۶۸). شناخت و سنجش مارکسیسم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فارابی، ابونصر (۱۳۵۴). آراء اهل مدینه فاضله. تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.
- همو (۱۳۷۶). السیاسه المدینه. تهران: انتشارات سروش.
- فراروش، ایستوان (۱۳۸۲). فراسوی سرمایه. تهران: نشر اختران.
- مارکس، کارل (۱۳۵۲). سرمایه. تهران: نشر نور.
- محمودی، علی (۱۳۷۶). عدالت و آزادی. تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۷). عدل الهی. تهران: انتشارات حکمت.
- همو (۱۳۵۸). بیست گفتار. قم: انتشارات صدرا.
- نایینی، محمدحسین (۱۳۵۸). تنبیه الامة و تنزیه الملة. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- واعظی، احمد (۱۳۸۴). جان رالز: از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی. قم: مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم.
- هاشمی، محسن (۱۳۷۹). سیری در آراء و اندیشه های نابغه بزرگ شیعه. اصفهان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی استان اصفهان.

