

چالش برانگیزی مفهوم عدالت اجتماعی (تأملی در آرای جان راولز و امام خمینی(ره))

مجتبی عطارزاده[✉]

چکیده

تحقق شرایطی که افراد در سایه آن بتوانند توانایی خود را بروز دهند و از فضای زیست خود برای سعادت و پیشرفت بهره جویند، از عدالت فضیلتی ساخته که بنیان ساختار زیست‌جمعی بشر را تشکیل می‌دهد. بدین منظور، انسان‌ها برای جلوگیری از ظلم و شرارت و تعدی و تجاوز که حریم خصوصی افراد را در معرض تهدید قرار می‌دهد - تدابیری را برمی‌گزینند که شاید تشکیل حکومت و تدوین قوانین که حدود و آزادی‌های افراد را مشخص می‌سازد، یکی از بارزترین مصداق‌های آن باشد. باوجود تشکیل حکومت، ضمانت پایبندی زمامداران به رعایت موازین عدل، ذهن فلاسفه سیاسی را به خود مشغول داشته و به همین رو اینان در راستای حل این معضل به ارائه طریق پرداخته‌اند. برای مثال، جان راولز با طرح نظریه «عدالت به مثابه انصاف» بر آن است که برای رسیدن به بسط و تضمین عدالت‌مداری در عرصه سیاست و اجتماع شایسته است خود را از تنظیمات اجتماعی، بیرون فرض کنیم تا مقام طبقه یا میزان ثروت بر چگونگی تصمیم‌گیری ما تأثیر نگذارد. پرواضح است در جوامعی که صرفاً عقل و محاسبات عقلانی معیار و محور تصمیم‌سازی و تدوین قوانین است، اعمال بی‌طرفی نمی‌تواند خالی از

E-mail: mattarzadeh@yahoo.com

✉. استادیار دانشگاه هنر اصفهان.



اغراض شخصی باشد. از این رو، ناتوانی ذاتی در ساختار اجتماعی جوامعی که عاری از ملاحظات فرادنیایی است، مانع اصلی برقراری و تحکیم اصل عدالت به شمار می‌رود. در ساختار و الگوی حکومت اسلامی که در عصر حاضر با تأسی به حکومت امام خمینی (ره) بازشناخته می‌گردد، با در نظر گرفتن تمایل فطری و درونی انسان‌ها به عدالت‌مداری، بستری منطقی برای روی کردن جامعه به حکومت عدل الهی فراهم می‌آید. از سویی دیگر، به منظور حفظ چنین حکومتی از حرکتهای فردگرایانه، بر نظارت و حضور دائمی خداوند در مراحل مختلف تصمیم‌سازی - که رعایت عدالت را ضمانتی دو چندان می‌بخشد - تأکید می‌گردد.

واژگان کلیدی

فلسفه سیاسی، برابری، حقوق طبیعی، اسلام.

مقدمه

در تمدن باستانی پیدایش مالکیت، رواج مبادله و ظهور پول و سود و بردگی موجب اختلافات طبقاتی شد و به تدریج ضرورت تدوین و تنظیم مقرراتی که ضامن برقراری عدالت و جلوگیری از ظلم و فساد باشد، آشکار گردید. بدین ترتیب در پاسخ به این ضرورت، حمورابی (2080 - 2123 ق.م) به تنظیم قانون‌نامه تاریخی خویش اقدام نمود. وی در مقدمه آن می‌گوید: «خدایان به من که حمورابی هستم، فرمان دادند تا چنین کنم که عدالت بر زمین فرمانروا باشد.»

تا پیش از ظهور اسلام، پی‌گیری تحقق اصل عدالت در دستور کار ادیان و مذاهب الهی قرار داشت و مکاتب انسانی نیز در این راستا دیدگاه‌های خود را مطرح می‌کردند، اما به‌واقع این اسلام بود که فراتر از بعد معنوی، این مهم را در عرصه اجتماعی محقق نمود. در این مکتب سازمان‌ها و نهادهای معنوی، مسؤولیت آموزش و پرورش و اصلاح اخلاقی افراد را به‌عنوان کارگزاران و مجریان عدالت - عهده دارند و بدین‌سان کارکرد نهادهای اجتماعی



نظام سیاسی را تسهیل می‌بخشند. نهادهای اجتماعی در قالب قوای مجریه، مقننه و قضاییه نیز مفهوم عدالت را بر مبنای موازین اسلامی در جامعه به اجرا می‌نهند. نظام اجتماعی اسلامی بر دو شالوده الهی و اجتهادی که با یکدیگر در ارتباطند، استوار می‌گردد. در حالی که نظام اجتماعی در بعد الهی همیشگی و تغییرناپذیر است، نظام اجتماعی اجتهادی - آن گونه که در رفتار و موضع‌گیری‌های مجتهدانی چون امام خمینی (ره) مشهود است - تأمین احتیاجات خاص امت اسلامی را متناسب با شرایط زمانی و مکانی (از طریق تعبیر و تفسیر و تحلیل) عهده‌دار می‌گردد. امام خمینی (ره) تحقق عدالت در جامعه را در ردیف اصول و پایه‌هایی نظیر توحید قرار می‌دهد:

ارزش‌ها در عالم دو قسم است: یک قسم ارزش‌های معنوی از قبیل ارزش توحید و جهاد - مربوط به الوهیت - و از قبیل عدالت اجتماعی، حکومت عدل و رفتار عادلانه حکومت‌ها با ملت‌ها و بسط اجتماعی در بین ملت‌ها... که تغییرپذیر نیست. (امام خمینی، 1369، ج 11، ص 1).

امام (ره) پس از دسته‌بندی ارزش‌ها به دو دسته مادی و معنوی، عدالت را در زمره ارزش‌های معنوی قرار می‌دهد و با اعتقاد به جامعیت مکتب اسلام در برطرف کردن نیازهای مادی و معنوی افراد، برقراری عدالت اجتماعی را مقصد بزرگ اسلام معرفی می‌کند (همان، ج 1، ص 198)؛ چه آنکه به مقتضای زمان و شرایط اجتماعی هیچ‌گاه دستخوش تغییر نمی‌گردد. ایشان وظیفه علمای دین را پاسداری از عدالت در جهت اجرای فرمان الهی (ان الله یامر بالعدل و الاحسان) می‌داند و آن را زیربنای اجتماع سازنده و پیشرو می‌شمارد.

عدالت در مقام تعریف

واژه‌شناسان «عدل» را به معنای برابری و همسانی معنا کرده و گفته‌اند عدل و عدل در معنا نزدیک به هم‌اند؛ بدین بیان که عدل در چیزی است که تساوی آن را با بصیرت دریابیم، اما



عدل در مورد چیزی است که تساوی آن با حس فهمیده شود. عدل، مساوات در جزاست و احسان نیز زیاد کردن پاداش. (ابن منظور، 1364، ج 11، ذیل ماده عدل.)

شیخ طوسی در همین باب می‌گوید:

العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادلا
الاحوال متساويا؛ عدالت در لغت این است که انسان احوال متعادل و
متساوی داشته باشد. (طوسی، 1362، ج 8، ص 271.)

عدالت در شریعت به معنای راستی در راه حق و برتری دادن عقل بر نفسانیات است. اما به باور فقیهان، عدالت پرهیز از گناهان بزرگ و اصرار نورزیدن بر گناهان کوچک و دوری از افعال پست است که از همه اینها به ملکه عدالت تعبیر می‌شود. امام موسی کاظم (ع) در مقام بیان عدالت می‌فرماید:

خداوند هیچ‌گونه مالی را رها نکرده، بلکه آن را قسمت کرده و حق هر صاحب حقی را به او داده است؛ از خواص و عوام فقرا و مساکین و همه قشرهای مردم. اگر عدالت در میان مردم برقرار شود، همه بی‌نیاز خواهند شد. (کلینی، 1362، ج 1، ص 542.)

ارسطو عدالت را برابر داشتن اشخاص و اشیا می‌داند. از نگاه او، هدف عدالت همواره تأمین تساوی ریاضی نیست. مهم این است که سود و زیان تکالیف و حقوق اشخاص به تناسب و اعتدال رعایت شود. بنابراین عدالت فضیلتی است که به موجب آن باید به هر کس آنچه حق اوست، داده شود. (حسینی، 1369، ص 8.)

ماهیت عدالت در فلسفه سیاسی غرب

مفهوم عدالت در تاریخ تفکر اخلاقی و سیاسی پیشینه‌ای دراز دارد. چنان‌که از مباحث مربوط به عدالت در تاریخ تفکر سیاسی برمی‌آید، مهم‌ترین مسأله در بحث از عدالت قابل دفاع نمودن روابط نابرابر در جامعه است. هرچند نابرابری در ثروت و قدرت و شأن اجتماعی - با وجود شباهت در استعدادهای افراد - واقعیت انکارناپذیر همه جوامع بوده است، با این حال



هیچ رابطه معناداری نمی‌تواند میان نابرابری در ثروت و قدرت و نابرابری در استعدادها، طبیعی تصور گردد.

بنابراین دفاع از نابرابری‌ها و یا حمایت از تلاش در جهت نفی نابرابری‌ها، موضوع اصلی در عدالت است. بدین‌سان، عدالت در حوزه فلسفه سیاسی، مقوله‌ای است که در سطح نهادهای اجتماعی مطرح شده، هر چند ریشه‌های اصلی این مبحث، در حوزه فلسفه اخلاق - به معنای گسترده آن - نهفته است. از بُعد حقوق نیز عدالت در تصمیم‌گیری‌های عادلانه جستجو می‌شود. به بیانی دیگر، تصمیمی عادلانه است که بر پایه قانون باشد.

از این‌رو، شاید مهم‌ترین دغدغه فلاسفه سیاسی، جستجوی مبنایی برای عدالت و یا قانون عادلانه در جامعه بوده است که بتوان براساس آن درباره قانون موضوعه بشری داوری کرد. برخی این مبنا را در قانون الهی و یا در قانون طبیعی¹ جستجو کرده و برخی دیگر نیز آن را دستاورد تعقل بشر و کوشش عقل انسان در تنظیم جامعه دانسته‌اند. در فلسفه اولیه یونان تصور بر آن بود که فرد در درون نوعی نظام جهانی قرار گرفته که ناشی از وجود «لوگوس»² یا قانون الهی است؛ قانونی که در زندگی اجتماعی انسان در چارچوب «نومس»³ یا قانون دولت آشکار می‌شود. در تراژدی آنتیگون (اثر معروف سوفوکل) قهرمان تراژدی در مقابل فرمان کرئون به قوانین غیرمردون و تغییرناپذیر الهی متوسل شد و بر این اساس، فرمان حاکم را ناعادلانه شمرد. بعدها سوفسطاییان با ملاحظه گوناگونی قوانین انسانی بر آن شدند که نوموس بازتاب دقیق و ضروری لوگوس نیست. آنها چون انسان را مقیاس همه امور می‌دانستند، نومس را واجد ارزش مطلق نمی‌شمردند و در عوض، قانون و عدالت را برخاسته از عقل آدمی می‌دانستند. اما افلاطون در این مفهوم تجدیدنظر کرد و عدالت را به چیزی پایدارتر از نوموس، یعنی به مُثُل (نوع ایدئال و مطلوب) نسبت داد. بدین معنا، عدالت هنگامی حاصل می‌شود که دولت براساس مُثُلِ اعلائی که فرزندگان درمی‌یابند، تنظیم شده باشد. دولت عادلانه در واقع دولتی است که در آن هر کس به کاری که شایسته آن است، پردازد؛ همان‌گونه که انسان عادل نیز کسی است که اجزای سه‌گانه روح او تحت فرمانروایی عقل هماهنگ باشند. بنابراین عدالت به نوموس «دولت - شهر» ارتباطی ندارد. با این همه،



افلاطون در آثار بعدی خود در پی ترسیم جامعه عادلانه عملی‌تری برآمد و به قانون (نوموس) در تأمین عدالت همان نقشی را بخشید که پیش‌تر به معرفت مُثل داده بود، اما با این استدلال که قانون بشری در حدی که مقدور آدمی است، تجلی معرفت مُثل است. (Wayper, 1973, p.35)

ارسطو در مقابل، از اعتبار قانون بشری دفاع کرد. با توجه به برداشت وی از مفهوم طبیعت به معنای کمال و فعلیتِ «آنچه بالقوه در هر چیز است» و از سویی چون آدمی طبعاً عقلانی و اخلاقی و مدنی است، قانون انسانی را نیز باید با توجه به میزان فعلیت‌یافتگی این ویژگی‌ها داوری کرد. از نظر ارسطو، عدالت به معنای عام آن شامل تمام اقسام فضایل است و در معنایی خاص نیز فضیلتی است که به موجب آن باید به هر کس آنچه حق اوست، داده شود. (ارسطو، 1371، ص 122). سیسرون - حقوق‌دان رومی - بر این تعریف می‌افزاید: «به شرط اینکه به منافع عمومی زیان نرساند.» بدین ترتیب، حقوق‌دانان و حکمای غربی تعریف ارسطو را همراه با جمله متمم سیسرون، مهم‌ترین تعریف عدالت شمرده‌اند. (علومی، 1348، ج 1، ص 205).

ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس، عدالت را چنین تعریف می‌کند: رفتار برابر با افراد برابر و رفتار نابرابر با افراد نابرابر، تا جایی که به وجوه نابرابری آنها مربوط می‌شود. این برداشت ارسطو زیربنای مفهوم «عدالت منفی» یا عدالت محافظه‌کاران است که بعدها رواج یافت؛ برداشتی که براساس آن دولت نباید میان شهروندان تبعیض بگذارد، مگر آنکه در بین آنها از پیش تفاوت وجود داشته باشد. درواقع مفهوم «عدالت مثبت» یا عدالت به مفهوم رادیکال که بر پایه آن دولت باید بکوشد نابرابری‌های قبلی و طبیعی درمیان افراد را از میان ببرد، در مقابل مفهوم ارسطویی قرار دارد. (بشیریه، 1374، ص 28).

از منظر رواقیون در حقوق رومی قانون طبیعی مبنای قانون عادلانه تلقی شد. براساس فلسفه رواقی، چون افراد بشر به یکسان از عقل بهره‌مندند، به یک میزان نیز به قانون طبیعی دسترسی دارند. در قرون وسطی متفکران و فلاسفه به طبیعت و تأثیر آن بر انسان‌ها و حکومت‌ها، توجهی خاص داشتند و عدالت را «رفتاری مطابق با طبیعت» و «رعایت حقوق



طبیعی» می‌دانستند. در برداشت غالب این فلاسفه، عدالت اصل آرمانی یا طبیعی و یا قراردادی است که معنای حق را تعیین، و اقرار به آن و رعایت آن را در عمل ایجاب می‌کند. (حلیا، 1368، ص 460). قانون طبیعی در نظر آنها مظهری از قانون عقل جهانی بود. بر همین اساس در روم مفهوم قانون که شامل حال همه مردمان بود، پدیدار شد. در فلسفه سیاسی مسیحی، آگوستین قدیس اندیشه رواقی و مسیحی را درهم آمیخت و عقل و اراده خداوندی را عالی‌ترین منبع قانون ابدی به‌شمار آورد؛ قانونی که هم در دسترس عقل بود و هم در دسترس ایمان آدمی. به نظر آگوستین قانون طبیعی، همان قانون الهی به صورتی است که عقل آدمی آن را درمی‌یابد. بی‌گمان رعایت چنین قوانینی شرط تحقق عدالت است. (Herbert, 1967, p.141)

بعدها در فلسفه سیاسی غرب مبحث عدالت از مبحث لوگوس و مُثُل و عقل یا اراده و قانون الهی جدا شد و فلاسفه سیاسی کوشیدند برای آن مبنایی عقلی بیابند. پس از رنسانس در اروپا، با برداشتی که از عالم و آدم در اندیشه متفکران این دوران پدید آمد، مفهوم عدالت نیز دیگرگون شد. در این باره شاید بتوان بیشترین نقش را برای ماکیاول و هابز قائل شد. ماکیاول ارتباط میان سیاست و عدالت را به معنای چیزی که خارج از حاکمیت بشر قرار دارد، کاملاً نفی کرد. انقلاب ماکیاولی زمانی قدرت یافت که آن ارتباط دیگر بار برقرار شد؛ یعنی آن هنگام که عدالت با حقوق طبیعی در چارچوب روح ماکیاول مورد تفسیری جدید قرار گرفت. (اشتراوس، 1373، ص 148)

در میان فیلسوفان جدید، هابز از جمله کسانی است که هرچند عدالت را همچون فضیلتی اخلاقی می‌داند، به مناسبات اجتماعی نیز توجه دارد و برخلاف نظام ارسطویی که جامعه را امری طبیعی و مقدم بر فرد می‌دانست، با جعلی دانستن جامعه در واقع اصالت را به فرد داده، او را مقدم بر جامعه می‌شمارد؛ زیرا به باور او اگر تنها امر اخلاقی، حق طبیعی هر کس برای صیانت از ذات خویش باشد و همچنین اگر هرگونه تکلیف در قبال دیگری از قرارداد برمی‌خیزد، عدالت را باید همان عادت‌های مردم در اجرای قراردادها و وفای به پیمان‌ها دانست. بدین رو، عدالت دیگر رفتار کردن برحسب ضوابطی مستقل از اراده بشری نیست و



دیگر هیچ‌یک از اصول مادی عدالت اعتبار ذاتی ندارند و همه تکالیف مادی، زاینده قوانین دو طرف خواهند بود. (همان، ص 207).

اندیشمندانی دیگر چون هیوم، بنتام و جان استوارت میل با ارائه مکتب اصالت سودگرایی،⁴ شرایطی را درست و عادلانه تلقی می‌کردند که در آن بیشترین رضایت خاطر برای بیشترین افراد و اعضا فراهم گردد. معتقدان به این مکتب، عدالت را در چیزی می‌جستند که به نظر آنها خیر و صلاح عامه را پیش برد. به سخنی دیگر محک عدالت، شادی است؛ «زیرا هر کس می‌داند شادی چیست، اما اینکه عدالت چیست، در هر مورد موضوع مشاجره و مناقشه است.» (Wayper, 1973, p.93).

کانت بر آن بود که همه مفاهیم اخلاقی مبتنی بر مقولات عقلی پیشینی‌اند و انسان موجودی آزاد است که اعمالش توسط اهدافی که آزادانه انتخاب می‌کند، تعیین می‌شوند. بنابراین قانون عادلانه در شرایطی تحقق می‌یابد که همه اعضای جامعه از حداکثر آزادی برخوردار بوده و تحت اراده خودسرانه دیگران نباشند.

عقل‌گرایان بر این نکته اصرار دارند که برای استقرار عدالت در جامعه انسانی باید عقل بر جامعه چیره باشد. اینان از پیدایش و گسترش افکار و نظریات عقلانی در جامعه سخن می‌رانند، اما متأسفانه توضیح نمی‌دهند که مراد از عقل اجتماعی در مناسبات اجتماعی چیست. از سویی دیگر، اگر این حقیقت پذیرفته شود که عقلای قوم یا نخبگان موجوداتی آسمانی و معصوم نیستند - بلکه بخشی از همان جامعه مورد بررسی‌اند - باید این را نیز پذیرفت که اینان روابط اجتماعی - اقتصادی و وابستگی‌های طبقاتی نیز دارند (مانند همه انسان‌ها در همه جوامع) و ناگزیر عقل و عقلانیت آنان نیز بازتابی است از شرایط مادی و معنوی و روابط در جامعه‌ای که در آن به سر می‌برند؛ شرایطی که بی‌گمان با چگونگی شیوه تولید مسلط در همان جامعه پیوند دارد. (بشیریه، اسفند 1382، ص 21).



ماهیت عدالت در اسلام

عدالت در اسلام در ادامه همان معنایی است که یونانیان باستان بدان معتقد بودند. برخی عدل را رعایت مساوات می‌دانند، اما با وجود قابلیت‌ها و استحقاق‌های متفاوت، رعایت مساوات خود نوعی ظلم به‌شمار می‌رود. افلاطون می‌گفت: عدالت آن است که هرکس کار خود را انجام دهد و در کار دیگران دخالت نکند (بلوم، 1373، ص 90)؛ تعریفی که بعدها در فرهنگ اسلامی رواج یافت: «العدل هو وضع كل شيء في موضعه؛ عدل نشاندن هر چیز در جایگاه بایسته خودش است.» بنابراین می‌توان این تعریف را تا حدی برگرفته از سخن افلاطون دانست.

علمای اسلام توانسته‌اند این مفهوم را با اصول سیاسی اسلام همسو کنند و از آن مجموعه‌ای منظم و هماهنگ بسازند و بر این بنیاد بسیاری از جزئیات علم کلام، اصول و دیگر علوم اسلامی را استنباط کنند. شهید مطهری در تعریف عدل می‌نویسد:

اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است که باید دید چه چیز بر او منطبق می‌شود. عدالت در سلسله علل احکام است، نه در سلسله معلولات. نه این است که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است، دین می‌گوید. این معنای مقیاس بودن عدالت است برای دین. پس باید بحث کرد که آیا دین مقیاس عدالت است، یا عدالت مقیاس دین؟ مقدسی اقتضا می‌کند که بگوییم «دین مقیاس عدالت است»، اما حقیقت این‌طور نیست... در جاهلیت دین را مقیاس عدالت و حسن و قبح می‌دانستند. لذا در سوره اعراف از آنان نقل می‌کند که هر کار زشتی را به حساب دین می‌گذاشتند... (مطهری، 1403 ق، ص 14 و 15).

عدالت در نگرش اسلامی، یعنی هر چیزی را در جای خود قرار دادن و حق هر صاحب حق را بدو دادن؛ چه آنکه حق خدا فرمان دادن است و حق بنده نیز فرمان بردن، و اگر بنده خدا از امر و نهی او پیروی کند، حق خدا را ادا کرده و هر صاحب حقی به حق خود رسیده است و این همان معنای عدالت از بُعد واژگانی است که در علم فقه، «ترک گناه و انجام واجبات» معنا شده است. امام خمینی (ره) در تعریف عدالت می‌فرماید:



العدالة عبارة عن ملکہ را سخته باعثه علی
ملازمة التقوي من ترك المحركات و فعل
الواجبات؛ عدالت عبارت است از نیرویی که در انسان رسوخ داشته و او را بر
التزام به پرهیزگاری و ترک کارهای حرام و انجام کارهای واجب وادار می‌کند.
(امام خمینی، 1366، ج 1، ص 10).

لازمه سیر تکاملی جامعه در نگرش اسلام، برخورداری از عدالت است که فلسفه رسالت
پیامبران نیز به شمار می‌رود: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و
انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط؛
به راستی [ما] پیامبران خود را به دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو فرود
آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند.» (حدید، 25). علی (ع) نیز در آغاز خلافت خویش و برای
برقراری عدالت اجتماعی بر آن شد تا تمایزات طبقاتی را از میان ببرد. او در همین راستا به
خدا سوگند یاد کرد که اگر از بیت‌المال به زانی مهریه بسته شده و زانی به ازدواج درآمد و
کنیزانی را مالک شده باشند، آن را به بیت‌المال باز می‌گرداند. (نهج‌البلاغه، خطبه 15).
با توجه به نقش بنیادین عدالت در دوام زیست‌جمعی بشر، یکی از اهداف اصولی نهاد
حاکمیت در اندیشه دینی، اجرای عدالت در تمام شئون اجتماعی است؛ چنان‌که
امام خمینی (ره) می‌فرماید: «پیامبر اسلام تشکیل حکومت داد مثل سایر حکومت‌ها، لکن با
انگیزه عدالت اجتماعی.» (امام خمینی، وصیت‌نامه سیاسی - الهی). به دلیل جایگاه ویژه این
صفت در ساختار قدرت سیاسی، «زمامدار اگر عادل نباشد، در دادن حقوق مسلمین، اخذ
مالیات‌ها و صرف صحیح آن و اجرای قانون جزا عادلانه رفتار نخواهد کرد و ممکن است
اعوان و انصار و نزدیکان خود را بر جامعه تحمیل نماید و بیت‌المال مسلمین را صرف اغراض
شخصی و هوسرانی خویش کند.» (امام خمینی، 1361، ص 61).
اساساً عدل در اندیشه اسلامی جان‌مایه پذیرش حکومت و قدرت، و سبب پایداری و دوام
آن است. علی (ع) می‌فرماید: «اعدل قدم لك القدرة؛ دادگری کن تا قدرت تو
پایدار و دائمی گردد.» (تمیمی، 1407، ج 1، ص 110). نیز در جایی دیگر می‌فرماید: «ما
حصل الدول بمثل العدل؛ هیچ چیز چون عدل باعث استحکام دولت‌ها نشده



است. «(همان، ج 2، ص 743). از این رو، اهمیت عدالت در نگرش اسلامی بویژه نگاه شیعه تا بدان پایه است که آن را از اصول دین می‌شمارد. حضرت امام(ره) در مورد زیربنا بودن عدالت در فقه اسلام می‌گوید: اجرای قوانین بر معیار عدل و جلوگیری از ستم ستمگران و حکومت جائزانه و بسط عدالت فردی و اجتماعی و منع از فساد و فحشا و انواع کجروی‌ها و آزادی بر معیار عقل و عدل و خودکفایی و جلوگیری از استثمار و استبعاد و راه‌بردن جامعه به موازین عقل و عدل و انصاف و صدها نمونه دیگر از این قبیل، چیزهایی نیست که با مرور زمان در طول تاریخ بشر و زندگی اجتماعی کهنه شود. این دعوی مشابه آن است که گفته شود قواعد عقلی و ریاضی در قرن حاضر باید عوض گردد و به جای آن قواعد دیگر نشانده شود. (امام خمینی، 1369، ج 21، ص 177).

بی‌گمان اجرای چنین عدالتی، وجود حکومتی صالح را ایجاب می‌کند که در رأس آن حاکمی جامع‌الشرایط قرار داشته باشد؛ حاکمی که پاسداری از حرمت و حقوق و حیثیت انسان‌ها و حفظ عدالت و گسترش آن را مطمح‌نظر دارد. بر این اساس، عدالت از جمله شرایط اصلی انتصاب و احراز مسؤولیت رهبری و نیز شرط ادامه آن است. در میان علمای اسلامی در این باره سه دیدگاه وجود دارد:

1. بیشتر آنها عدالت را صفت رهبری دانسته‌اند.
 2. برخی با وجود برشمردن صفات رهبری، عدالت را در این میان ذکر نکرده‌اند.
 3. شمار بسیار اندکی از علمای اهل سنت نیز معتقدند عدالت شرط رهبری نیست.
- در میان علمای شیعه که عدالت را از شروط اصلی تصدی رهبری جامعه می‌دانند، برخی از جمله مرحوم آیت‌الله خوئی قائل به اختلاف بین امام معصوم و ولی فقیه شده‌اند. وی معتقد است: «ولایت در زمان غیبت با هیچ دلیلی برای فقیهان ثابت نمی‌شود. ولایت تنها اختصاص به پیامبر و ائمه دارد. آنچه از روایات برای فقیهان ثابت می‌شود، دو امر است: نفوذ قضاوت و حجیت فتوای ایشان...» (خویی، 1369، ص 424). اما باید دانست نیاز به عدالت و اجرای آن در جوامع مختلف تغییر نمی‌یابد، بلکه عدل ملکه‌ای است که جوامع در دوره‌های تاریخی به یکسان بدان نیازمندند. بنابراین اگر در دوره‌های تاریخی، در اجرای عدالت تفاوتی وجود



ندارد، در اجرا و گسترش آن نیز فرقی نیست و حاکمان اسلامی (چه امام معصوم و چه جز آن) در این باره وظیفه‌ای یکسان دارند و این واقعیتی است که امام خمینی (ره) بر آن تأکید می‌ورزد: «فللفقیه العادل جمیع ما للرسول و الائمہ علیهم السلام مما یرجع الی امر الحکومه و السیاسه و لا یعقل الفرق، لان الوالی ای شخص کان، هو مجری احکام الشریعه للمقیم للحدود الالهیه و الاخذ للخراج و سائر مالیات و المتصرف فیها بما هو صلاح للمسلمین؛ برای فقیه عادل است تمام اختیاراتی که برای پیامبر و ائمه بوده است؛ البته در حیطه اموری که به حکومت و سیاست و اداره شئون مسلمین بازگشت می‌نماید و معقول نیست که بین آنها فرق گذاشته شود؛ چون حاکم هر شخصی که باشد، مجری احکام شریعت و برپا دارنده حدود الهی و گیرنده خراج و سایر مالیات‌هاست و هموست که در این امور به‌خاطر حفظ مصالح مسلمین تصرف می‌نماید.» (امام خمینی، 1364، ج 2، ص 462).

جعل یا واقعیت عدالت

بر پایه آنچه تاکنون گفته آمد، عدالت حقیقتی است که در جایگاه خود وجود دارد، از این رو هر چیزی باید با آن حقیقت سنجیده شود تا عادلانه گردد. نظریه پردازان دوره روشنگری باوری دیگر دارند و معتقدند عدالت، اصالت و هویت شخصی ندارد و تنها قراردادی اجتماعی است که عقلای هر منطقه با اعتبار و قانونی کردن برخی از آداب، آن را ساخته و میزان قرار داده‌اند. بدین ترتیب برای عدالت دست کم با دو مبنا و دو بینش روبه‌رویم: یکی اینکه مبنای عدالت، در آفرینش ریشه دارد و برگرفته از خالق هستی است، از این رو عمل به قوانین الهی عین عدل است. دوم آنکه ریشه و مبنای عدالت برگرفته از قرارداد اجتماعی و توافق است. در نتیجه عدالت چیزی جز رعایت توافق‌ها و پیمان‌های افراد با یکدیگر نخواهد بود و صرفاً امری اعتباری است.

فراتر بودن عدالت از طبیعت پذیرفتنی است؛ زیرا طبیعت نیز از مواردی است که ممکن است مطابق با عدالت باشد و از این سو نیز چه بسا بتوان با تصرف در طبیعت، آن را از عدالت



خارج نمود. اما قراردادی بودن عدالت را نمی‌توان پذیرفت؛ چه آنکه در بینش اسلام، عدالت حقیقتی اصیل و فراتر از عقل انسان و قراردادهای عاقلانه است و درواقع تنها با عقل می‌توان عدالت را شناخت. این اصل حتی در دوره‌های تاریخی پیش از اسلام دیده می‌شود. برای مثال، مزدک می‌گفت: خداوند ارزاق را آفریده تا مردم آنها را میان خود به یکسان تقسیم کنند، بی‌آنکه کسی از دیگری بیشتر داشته باشد، ولی مردم بین خود ستم روا می‌دارند و هر کس نفس خودش را به برادرش ترجیح می‌دهد. (راوندی، 1347، ج 1، ص 469) با وجود دیرینگی و طبیعی بودن عدالت، با این نگره نیز روبه‌رویم که عدالت مولود توافق اراده جمعی انسان‌هاست تا منافعشان تأمین گردد. نظریه عدالت جان راولز، یکی از جدی‌ترین و مهم‌ترین نظریه‌های مربوط به عدالت در عقلانیت لیبرال است که بر مبنای فلسفه اخلاق کانت و با تکیه بر مفهوم حق در برابر خیر شکل گرفته است.

نظریه راولز معطوف به ساختار جامعه و نهادهای تشکیل‌دهنده آن است. نهادهای اجتماعی شیوه دسترسی به منابع را تعیین می‌کنند و از سویی قواعد تعیین حقوق و امتیازات و رسیدن به قدرت سیاسی را دربر می‌گیرند. جوهر اندیشه او، همان «عدالت به‌مثابه انصاف» است؛ بدین بیان که انصاف، به روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت مربوط می‌شود و عدالت نیز به نتایج تصمیم‌گیری منصفانه. این درحالی است که هیوم معتقد بود قواعد عدالت از احساس منافع مشترک ناشی می‌شود، یا به بیانی دیگر، عدالت حاصل همکاری عقلانی برای تأمین منافع متقابل است؛ آن هم در شرایط کمبود منابع و منازعه برای تصرف آنها. در مقابل، راولز از عدالت به‌منزله فضیلت بی‌طرفانه سخن می‌گوید، اما نه به مفهوم صفت فرد، بلکه به معنای صفت وضعی که در آن، اصول عدالت گزینش می‌شود.

راولز با بیان چنین نظریه‌ای در تلاش است تا اثبات کند لیبرالیسم با عدالت اجتماعی همسوست. او می‌کوشد با به‌دست دادن طرحی جدید و کارآمد در برابر آموزه‌های فایده‌گرایانه که به تعبیر بلوم از مدت‌ها قبل بر سنت فلسفی غرب سایه افکنده‌اند (بلوم، 1373، ص 749)، بنایی بسازد که بر مفهوم حق استوار گردد. مایکل ایچ لسناف در توضیح این نظریه می‌نویسد:



یکی از ویژگی‌های شگفت نظریه عدالت راولز این است که این نظریه از جمله نظریات قرارداد اجتماعی است. بنابراین راولز عامدانه و آشکارا عزم می‌کند تا نوعی استدلال بسیار قدیمی را که قرن‌ها شیوه رایجی بوده است، احیا کند؛ هرچند این نظریه و استدلال پیش از انتشار نوشته‌های او به بوته فراموشی سپرده شده بود و عموماً آن را متعلق به موزه فلسفه می‌دانستند. (لسناف، 1376، ص 366).

راولز خود نیز در این باره چنین می‌گوید: «هدف من ارائه برداشتی از عدالت است که تئوری آشنای قرارداد اجتماعی را که لاک، روسو و کانت در اظهاراتشان به آن پرداخته‌اند، تعمیم می‌دهد و به سطح بالاتری از انتزاع می‌برد.» (توسلی، ش 2، ص 132). به نظر راولز، این روش فیلسوفان عصر روشنگری بهترین راه برای حل مسأله عدالت در سطح نظری به‌شمار می‌آید؛ زیرا عدالت از ادعاهایی ناسازگار (نسبت به سهم هر کس از منافع اجتماعی) ناشی می‌شود که نتیجه عدم توافق است. وی بهترین راه‌حل را توافق جمعی برای توزیع منافع اجتماعی می‌داند و می‌نویسد: بدین ترتیب بناست این‌گونه بینگاریم که افراد درگیر همکاری اجتماعی، در اقدامی مشترک اصولی را برمی‌گزینند که قرار است حقوق و وظایف اساسی و سهم منافع اجتماعی را معین کند. (همان).

از نگاه راولز، انسان‌ها هر یک چون عامل اخلاقی مستقلی به‌شمار می‌روند و از سویی با توجه برداشتی که هر یک نسبت به خوبی دارند، می‌توانند در شرایط آزادی و برابری، اصول همکاری اجتماعی را با توافق یکدیگر معین دارند. بر این اساس، وی مانند صاحبان اندیشه قرارداد اجتماعی، وضعیت اولیه‌ای را به تصویر می‌کشد که در آن، انسان‌ها در حالت بی‌خبری و غفلت از منافع خود به سر می‌برند. در چنین وضعیتی او چنین پرسشی را مطرح می‌کند که انسان‌ها در این حالت کدام یک از اصول عدالت را برمی‌گزینند؟

برپایه این برداشت، راولز معتقد است عدالتی که منعکس‌کننده روابط نابرابر و تبعیض‌آمیز باشد، عدالت حقیقی نیست. راولز برخلاف هیوم که رسوم را تعیین‌کننده امر عادلانه می‌دانست، عدالت و اصول آن را ساخته انسان می‌شمرد. خلاصه اینکه اگر مردم اصول عدالت را در پس پرده جهالت برگزینند - آن‌گونه که مانع شود نسبت به موقعیت خودشان در جامعه علم بیابند -



در آن صورت آنها به‌رغم تصور اصحاب اصالت فایده و بر خلاف سنت هابزی، بر آن نمی‌شوند تا رضایت و شادی‌شان را به حداکثر رسانند، بلکه در عوض به دو طریق از خود در برابر بدترین شرایط نامطلوب صیانت خواهند کرد: یکی اینکه بر استفاده از حداکثر آزادی ممکن (به‌گونه‌ای که با آزادی دیگران سازگار باشد) اصرار خواهند ورزید و دیگر آنکه تأکید خواهند کرد ثروت به نوعی توزیع شود که بی‌چیزترین کسان در جامعه نیز - تا آنجا که ممکن است - مرفه شوند. (بشیریه، اسفند 82، ص 33). از این رو، وی وضعیتی فرضی را تصور می‌کند که در آن انسان‌ها در ورای پرده جهل به‌گونه‌ای بی‌طرفانه گرایش‌های سودانگاران را کنار می‌نهند و از مطامع فردی به نفع نهادها و ساختارهای اجتماعی و عدالت منصفانه صرف‌نظر می‌کنند. وضعیت موزون اولیه راولز به‌گونه‌ای نیست که براساس نفع یا مصلحت ملت و میهن خاصی شکل گرفته باشد، بلکه وضعی غیرتاریخی و فرضی است که در آن، این اصل کانتی حاکم بوده است: «هر آنچه برای خود نمی‌پسندی، برای دیگری مپسند.»

اینک پرسیدنی است گرچه این وضعیت فرضی بسیار مطلوب است، چگونه انسان‌ها تا این اندازه اخلاق‌مدارند که حاضرند گرایش‌های سودانگاران خود را به نفع اجتماع کنار بگذارند؟ این مسأله مهم توجه برخی همچون نوزویک را به خود معطوف داشته و از این جهت بر نظریه عدالت راولز خرده گرفته است. راولز برآن است که برای رسیدن به اصل عدالت در توزیع، باید خود را خارج از جامعه فرض کنیم و بکوشیم در آن حالت، اصول عدالت را وضع نماییم. در چنین شرایطی طبیعی است که ما نسبت به مقام یا طبقه و یا میزان ثروت خود در جامعه شناختی نداریم و به همین رو اصلی را که برای عدالت توزیعی در نظر می‌گیریم، مغرضانه نخواهد بود. اما نوزویک در این باره تردید دارد که افراد در وضع مورد نظر، نوع‌دوست بوده و از نفع شخصی خود دست بشویند. (Aanarchy, 1974, p.46).

از دیگر سو، راولز برای برقراری عدالت و زدودن مظاهر و نمادهای بی‌عدالتی، خرد و احکام عقلی انسان مبنی بر مذمت و نفی ظلم را کافی می‌داند. او بر این باور است که چون اصول حاکم بر جامعه فرضی کاملاً عقلانی است، شایسته است بشر با اتکا به این توانمندی همه جوامع مبتنی بر نابرابری و تبعیض را از تعادل برخوردار سازد تا عدالت برای همیشه در



همه‌جا حاصل آید. بدین منظور، انسان‌ها به حکم عقل و برای برقراری عدالت در جامعه، نهادهای اجتماعی - سیاسی را بنیان می‌نهند. افراد جامعه نیز می‌توانند در حوزه مسائل شخصی آرای مختلفی داشته باشند، اما همین افراد توافق می‌کنند چارچوب‌هایی را برای تضمین اصول مورد توافق مشخص نمایند تا زمینه‌ها و سازوکار زندگی عادلانه به صورتی عینی فراهم آید. از این رو، توافق جمع امری است عادلانه و مورد احترام و پس از آن، همه نگاه‌ها به سوی نهاد ساخته شده (از طریق فرآیند توافق) است که چگونه اصول عدالت را محترم می‌شمارد. برای عمل به عدالت و حذف امتیازات بی‌مورد، نهادها و مؤسسات حقوقی مهم‌ترین ابزار به‌شمار می‌روند، اینجاست که انتظار «عمل به عدالت» از نهاد تأسیس شده، فزونی می‌یابد و تقدم کارکردی نهاد بر فرد نمودار می‌گردد.

دیدگاه راولز درباره چگونگی استقرار عدالت در جامعه با دو نقد رودرروست: نخست اینکه نگرش وی، یک نظام اجتماعی باز را در نظر دارد. از این رو، چگونه ممکن است در نظام بازار آزاد، افرادی که ثروت، قدرت و نفوذ بیشتری دارند، در جهت محدود نمودن آزادی‌های دیگران از امکانات خود بهره‌نگیرند؟ عملکرد افراد و شرکت‌ها در نظام کنونی بازار - با توجه به تأثیر نوآوری و فن‌آوری‌های جدید بر حوزه آزادی‌های عمومی آنان - بهترین گواه بر این ادعاست. دوم آنکه توافق اجتماعی را نمی‌توان به‌عنوان الزامی اخلاقی - که ارزش ذاتی دارد - پذیرفت و از سویی چون طرفین قرارداد هر یک برای رسیدن به خواسته‌های خود به چنین توافقی تن داده‌اند، هر کجا از ناحیه طرف مقابل در نقض این قرارداد احساس خطر کنند، دلیلی برای پایبندی به آن نمی‌بینند. امروزه یکی از علل عمده افزایش جرم و جنایت قائل نبودن به ارزش‌های واقعی اخلاق است. باعنایت به چنین نقدهایی، مایکل ایچ لسناف در ارزیابی خود از نظریه عدالت راولز با نگاهی شک‌آلود می‌نویسد:

استدلال او صرفاً خطاب به کسانی است که چنین مفهومی را در ذهن دارند. این می‌تواند به این معنا باشد که مخاطبان استدلال او کسانی هستند که در فرهنگ سیاسی دموکراتیک زندگی می‌کنند و مشارکت دارند. [بنابراین] کسانی که در چنین جوامعی زندگی نمی‌کنند، مخاطب او نیستند. (لسناف، 1376، ص 373).



براساس آنچه گذشت، عدالت نمی‌تواند مقوله‌ای تأسیسی و قراردادی باشد که برآیند اجماع و اتفاق نظر افراد یک جامعه است، بلکه اساساً این مقوله حقیقتی جاری در طول تاریخ حیات بشری است. بی‌گمان عدالت به دست افرادی تحقق می‌یابد که اجرای آن، در کارکرد فردی و جمعی‌شان ذره‌ای تغییر ایجاد نکند. چنین نگرشی که محور اعتقادی شیعه در زمینه عدالت است، در رویکرد حضرت امام(ره) به مقوله عدالت نیز پریداست:

...عدالت اجتماعی، حکومت عدل و رفتار عادلانه و بسط عدالت اجتماعی در بین ملت‌ها و امثال اینها... از آن وقتی که انبیا مبعوث شدند، وجود داشته و قابل تغییر نیست. عدالت معنایی نیست که تغییر بکنند، [یا] یک وقت صحیح و زمانی غیرصحیح باشد. [این ارزش‌ها]، ارزش‌های همیشگی هستند که قبل از صنعتی شدن کشورها - ضمن و بعداً - در آن نیز وجود داشته و دارد. عدالت ارتباطی با این امور ندارد. (امام خمینی، 1369، ج 10، ص 89).

درواقع امام اجرای عدالت را در محیط اجتماعی و جامعه، اصلی می‌داند که جزء قوانین زندگی اجتماعی محسوب است؛ آن‌گونه که تا اجتماعی بشری وجود دارد، این اصل نیز در آن مورد توجه است:

...اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل و جلوگیری از حکومت جائرانه و بسط عدالت فردی و اجتماعی... و جلوگیری از استعمار و استثمار و استعباد... و راه بردن جامعه به موازین عقل و عدل و انصاف... چیزهایی نیست که با مرور زمان در طول تاریخ بشر و زندگی اجتماعی کهنه شود. این دعوی به‌مثابه آن است که گفته شود قواعد عقلی و ریاضی در قرن حاضر باید عوض شود و به جای آن قواعد دیگر نشانده شود. اگر در صدر خلقت، عدالت اجتماعی باید جاری شود،... [نباید بگوییم] امروز چون قرن اتم است، آن روش کهنه شده! (همان، ج 21، ص 177 و 188).

بنابراین امام(ره) برای اصل عدالت و جایگاه آن در زندگی اجتماعی - سیاسی اهمیت ویژه‌ای (این اهمیت تا به آن حد است که یکی از اهداف مقدس اسلام و از وظایف انبیای الهی برشمرده می‌شود) قائل است. با توجه به چنین اهمیتی تبیین دو مقوله ضروری می‌نماید:



یکی اینکه عدالت از منظر امام چگونه معنا می‌شود و دیگر آنکه نقطه آغازین برای اجرای عدالت در جامعه کجاست؟

حضرت امام (ره) معانی متفاوت واژه عدالت را به کار برده که آنها را برمی‌شمیریم:

1. عدالت به معنای «قائل نشدن امتیاز برای قشرهای [خاص]، مگر به امتیازات انسانی که خود آنها دارند.» (همان، ج 8، ص 114).
2. عدالت بدین معنا:

طبقات مختلف به طبقه پایین ظلم نکنند. باید حق فقرا [و] حق مستمندان داده شود... [در یک نظام عادلانه] اینطور مسائلی که زورگویی باشد، نیست. طبقه غنی نمی‌تواند بر طبقه فقیر زور بگوید؛ نمی‌تواند استثمار بکند؛ نمی‌تواند آنها را با اجر کم و ادار به عمل‌های زیاد بکند... باید مستضعفین حمایت بشوند؛ تقویت بشوند. مستکبر باید مستضعف شود [و] مستضعف باید مستکبر شود... [البته] نه مستکبر به آن معنا، بلکه... برادروار در این مملکت، همه با هم باشند. (همان، ج 5، ص 237).

3. عدالت به معنای «قیام انسان‌ها به قسط» که همان رفع ستمگری‌ها و چپاولگری‌هاست. (همان، ج 15، ص 186).

4. اقامه عدل، یعنی «نجات مستمندان از زیر بار ستمگران» و «کوتاه کردن دست ستمکاران». (همان، ج 18، ص 31).

5. بسط عدالت عبارت است از «رفع ایادی ظلمه و تأمین استقلال و آزادی، تعدیل ثروت به طور عاقلانه و قابل عمل و عینیت در اسلام» (همان، ج 2، ص 19). که در واقع ترجمان فراگیری از آرمان عدالت‌خواهی اسلام است. «اسلام برای بشر آمده است. خطاب‌های اسلام «یا ایها الناس» است [و] گاهی «یا ایها المؤمنون»... همه بشر را اسلام می‌خواهد زیر پوشش عدل خودش قرار بدهد.» (همان، ج 11، ص 28).

در خصوص نقطه آغازین در اجرای عدالت، امام از جایگاه عالمی دینی به موضوعات اجتماعی نظر داشت، از این‌رو بر جنبه‌های اخلاقی هر نوع تغییر یا ایجاد هر وضعیت و شکل‌دهی روابط اجتماعی موجود در جامعه تأکید می‌کرد. بر این بنیاد، وی نقطه عزیمت



برای اجرای عدالت را انسان می‌داند: «...عدالت اسلامی از خود انسان شروع می‌شود تا هدایت در خود انسان، عدالت با رفیق، عدالت با همسایه، عدالت با هم‌محلّه، عدالت با همشهری [و] عدالت... با همه بشر.» (همان، ج 7، ص 220).

درواقع امام بر این باورند که باید به مفهوم عدالت از دو جنبه اجتماعی و فردی نگریست که بخشی از آن معطوف به ارتباط‌های متقابل در زندگی اجتماعی است و بخشی دیگر نیز به رابطه فرد با خود بازمی‌گردد:

هر یک از انبیا که آمدند، برای اجرای عدالت آمدند و مقصدشان هم این بود که اجرای عدالت را در همه عالم بکنند، لکن موفق نشدند. حتی رسول ختمی که برای اصلاح بشر... و برای اجرای عدالت آمده بود، ... باز در زمان خودشان موفق نشدند به این معنا، و آن کسی که به این معنا موفق خواهد شد و عدالت را در تمام دنیا اجرا خواهد کرد، نه آن هم این عدالتی که مردم عادی می‌فهمند که فقط قضیه عدالت در زمین برای رفاه مردم باشد، بلکه عدالت در تمام مراتب انسانیت. انسان اگر هر انحرافی پیدا کند - انحراف عملی، انحراف روحی، انحراف عقلی - برگرداندن این انحرافات را به معنای خودش، این ایجاد عدالت است در انسان. اگر اخلاق منحرفی باشد، از این انحراف وقتی به اعتدال برمی‌گردد، این عدالت در او تحقق پیدا کرده است. اگر در عقاید انحرافات، کجی‌هایی باشد، برگرداندن آن عقاید کج به یک عقیده صحیح و صراط مستقیم، این ایجاد عدالت است در عقل انسان... (همان، ج 12، ص 207).

با چنین نگرشی در باب عدالت، بی‌شک برقراری آن از توان انسان‌های عادی بیرون است. آنان که با خودسازی درونی نفس خود را مهار کرده‌اند، می‌توانند از رهگذر تصدی قدرت، در راستای اعتلای ارزش‌های انسانی - که مصداق بارز عدالت در نظر امام است - بکوشند: «آن آدمی که می‌خواهد ولی‌امر مسلمین و نایب امیرالمؤمنین (ع) باشد و [در] اعراض، اموال و نفوس مردم، مغانم و حدود و امثال آن دخالت کند، باید منزّه بوده و دنیاطلب نباشد که برای دنیا دست و پا بزند، هرچند امر مباح باشد؛ [چراکه در این صورت او] امین‌الله نیست و نمی‌شود به او اطمینان کرد.» (همان، ج 11، ص 29).



بازتاب این خویشتن‌داری آن‌گاه که در میان مردم و در کنش اجتماعی آنان ظهور یابد، بی‌شکاز حوزه فردی فراتر می‌رود: «آن اوصافی که در ولی‌فقیه است، ... با آن اوصاف نمی‌شود پایش را یک قدم غلط بگذارد. اگر یک کلمه دروغ بگوید؛ ... یک قدم برخلاف بگذارد، آن ولایت را دیگر ندارد... فقیه‌ی که این اوصاف را دارد، عادل است؛ ... عدالتی که یک دروغ... [و] یک نگاه به نامحرم او را از عدالت می‌اندازد.» (همان).

نتیجه سخن

در مکتب حقوق طبیعی که مبنای نظریه‌پردازی غرب در باب عدالت است، علت فاعلی مقدم بر علت غایی است و انسان و امیالش مقدم بر اهداف، آرمان‌ها و تکالیف اوست. در این نگرش، ساختار اجتماعی انسان‌ها براساس حقوق آنها شکل می‌گیرد؛ درحالی‌که بر پایه اندیشه‌های سیاسی غایت‌گرا و آرمان‌گرا در مکاتب الهی بویژه اسلام، ساختار و مناسبات سیاسی زندگی آدمی تابع تکالیفی است که او در قبال آرمان‌ها و اهداف خود دارد. (اشتراوس، 1373، ص 264).

مفهوم عدالت الهام‌گرفته از مکتب حقوق طبیعی را می‌توان در افکار دانشمندان اروپایی چون لاک و روسو کاوید. لاک بر آزادی و زندگی مدنی تأکید دارد و روسو نیز بر مساوات سیاسی و زندگی عمومی. درواقع این دو، مفهوم عدالت را با جامعه منظم و فرد اخلاقی پیوند می‌دهند. بر پایه این نظریات، چنین جوامعی باید با مفهوم عدالت اجتماعی نظم بیابند و این کاملاً به روابط افراد با یکدیگر و قراردادهای اجتماعی با دولت و نظام بستگی دارد. کوتاه سخن اینکه، مفهوم عدالت - به‌عنوان انصاف - تنها از طریق خود مردم معین می‌شود. بنابراین قوی و ضعیف بودن چنین نظریه و عملی با تصور مردم از یکدیگر ارتباطی تنگاتنگ دارد. دراین‌باره، هایک برآن است که تنها رفتار انسان را می‌توان مبنای عدالت قرار داد و نمی‌توان وضعیتی را که انسان در آن دخالتی نداشته، عادلانه یا غیرعادلانه شمرد. (بشیریه، 1374، ص 147). از این‌سو، جان راولز نیز معتقد است ابعاد عدالت با آزادی‌های اصلی - مانند آزادی اندیشه و وجدان، آزادی رفت‌وآمد، آزادی ثروت و آزادی احترام به خویشتن - ارتباط



می‌یابد و منظور نهایی، واداشتن مردم به شناخت جایگاه اخلاقی خود در جامعه است تا مسئولیت اعمال خویش را عهده‌دار گردند. (مولانا، بهار 80، ص 217)

در نگرش امام خمینی (ره) به مقوله عدالت، ضمن تأکید بر رویکردی غایت‌گرا در منش انسانی، بر این باور اصرار می‌شود که جامعه زمانی عدالت را به خود می‌بیند که افراد، حدود الهی را - که به مقتضای حال هر یک تعیین گردیده - محترم شمارند و از سویی شرایط و فضای اجتماعی به‌گونه‌ای تنظیم گردد که رغبت به رعایت حدود و حقوق افراد نیز فزونی یابد. بدین ترتیب با مطالعه آرای حضرت امام درباره عدالت درمی‌یابیم که ایشان در این‌باره دیدگاهی بینابین دارد؛ بدین بیان که از یک‌سو اختیار و آزادی فردی را محدود می‌کند و از سویی دیگر تأثیر جامعه را نیز در تعدی به حقوق و آزادی‌های الهی افراد نمی‌پذیرد که بی‌گمان این همه، در پرتو حاکمیت عدالت محورانه‌ای تحقق می‌یابد که متکی بر اراده فرانسائی است.

پی‌نوشت‌ها

1. قانون طبیعی خیر و صلاحی را مقرر می‌دارد که تمایلات طبیعی و کلی، آن را ایجاب می‌کند و میان تمام موجودات بر خوردار از عقل، مشترک است.

2. Logos.
3. Nomos.
4. Utilitarianism.

منابع

1. قرآن کریم.
2. نهج‌البلاغه.
3. ابن‌منظور، محمدبن مکرم، (1364) لسان‌العرب، قم، نشر ادب‌الحوزه.
4. ارسطو، (1371) سیاست، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
5. اشتراوس، لئو، (1373 الف) حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه.
6. _____ (1373 ب) فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگاه.
7. بشیریه، حسین، (1374) دولت عقل، تهران، مؤسسه نشر علوم نوین.



8. _____ (اسفند 1382) «دیناچه‌ای بر فلسفه عدالت»، ماهنامه ناقد، سال اول، ش 1.
9. بلوم، ویلیام تی، (1373) *نظریه‌های نظام سیاسی*، ترجمه احمد تدین، تهران، اران.
10. التیمی الآمدی، عبدالواحد بن محمد، (1407 ق) *غررالحکم و دررالکلم*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
11. توسلی، حسین، (بی تا) «مبنای عدالت در نظریه جان راولز»، کتاب نقد، سال سوم، ش 2.
12. حسینی، محمدرضا، (1369) *عدالت، حقوق و دولت*، تهران، انتشارات مطالعات فلسفه و حقوق.
13. حلیبا، جمیل، (1368) *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، علمی.
14. خوئی، سیدابوالقاسم، (1369) *التنقیح فی شرح العروه الوثقی (الاجتهاد و التقليد)*، قم، دارالهادی.
15. راوندی، مرتضی، (1347) *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران، علمی.
16. طوسی، محمد بن حسن، (1362) *المبسوط*، قم، المكتبة المرتضویه.
17. علومی، رضا، (1348) *کلیات حقوق*، تهران، مؤسسه عالی حسابداری.
18. کلینی، محمد بن یعقوب، (1362) *الکافی*، تهران، نور.
19. لسناف، مایکل ایچ، (1376) *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، کوچک.
20. مطهری، مرتضی، (1403 ق) *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران، حکمت.
21. موسوی خمینی (امام)، سید روح‌الله، (1361) *حکومت اسلامی*، تهران، بنیاد بعثت.
22. _____، (1364) *کتاب البیع*، قم، انتشارات اسماعیلیان.
23. _____، (1366) *تحریر الوسيله*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
24. _____، (1369) *صحیفه نور*، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
25. مولانا، حمید، (بهار 1380) «امام علی و ابعاد عدالت اجتماعی»، کتاب نقد، ش 18.
26. Deane, Herbert, (1967) *The Political & Social Ideas of St. Agustine*, New York: California University Press.
27. Nosvick, R. A. Anarchy, (1974) *State and Utopia*, London: Blackwell.
28. Wayper, C. L., (1973) *Political Thought*, London: The English Universities



Press.



پروژه شگانه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی