

نظریه جامع عدالت

ناصر جهانیان*

عضو هیأت علمی گروه اقتصاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
(تاریخ دریافت: ۸۸/۹/۲؛ تاریخ تصویب: ۸۹/۱/۲۵)

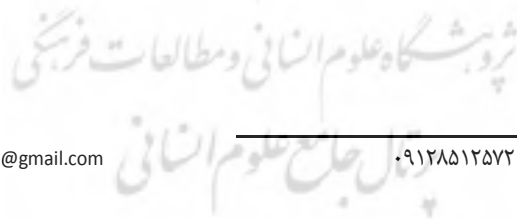
چکیده

بی‌نیازی با عدالتی جامع محقق می‌شود. تحقق چنین عدالتی فرض داشتن نظریه‌ای جامع در مورد عدالت است. فرضیه مقاله اکتشاف چنین نظریه‌ای است که از گزاره‌های ذیل تشکیل می‌شود:
عدالت واژه‌ای است اجتماعی، و به معنای استقامت جامعه یا نظام دینی در طریق شرع می‌باشد.
فقیه جامعه اسلامی با توجه به مصالح و مفاسد واقعی قوانین کشور را از طریق ابزارهای مدرن قانون‌گذاری وضع می‌کند.

خیر و سعادت بر حق و الزام مقدم است. اما خیر و سعادت بشر فقط با عبودیت و الزام‌های ناشی از شرع بدست می‌آید.
جامعه عادل و متعادل از دیدگاه اسلام با نهادهای ذیل شناخته می‌شود: حقوق طبیعی و فطری، قانون الهی، برابری، برادری، عقلانیت و مصلحت.

واژگان کلیدی

عدالت، اراده‌گرایی، فایده‌گرایی، قراردادگرایی، آزادی‌گرایی.



مقدمه

امام صادق(ع) در کلامی عظیم و کوتاه می‌فرماید: «اگر در میان مردمان به عدالت رفتار شود، همه بی‌نیاز می‌گردند»^۱. در این حدیث شریف و معتبر، اولاً، بین رفع نیاز، رفاه (به عنوان هدف نهایی عدالت اقتصادی) و عدالت، ارتباطی وثیق برقرار شده است، ثانیاً، اطلاق عدالت نشان می‌دهد که انواع عدالت سیاسی، قضایی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی باید به کار گرفته شوند تا مردمان بی‌نیاز گردند، وگرنه، با توجه به دست‌های فاسد و جان‌های ناپاک متکثران، مترفان و قدرتمندان که در بسیاری از ارکان جوامع گوناگون بشری نفوذ دارند، بعید است که بی‌نیازی تحقق یابد. به تعبیر دیگر، می‌بایست عدالتی جامع تحقق یابد تا بی‌نیازی مردمان حاصل شود.

تحقق عدالتی جامع فرض داشتن نظریه‌ای جامع در مورد عدالت^۲ است. برای دستیابی به نظریه‌ای جامع در مورد عدالت و بی‌نیازی مردمان لازم است به اکتشاف ابعاد مفهومی، فلسفی، حقوقی عدالت، از یک‌سو، و سپس، به استنباط اصول و معیارهای عدالت از سوی دیگر اقدام کنیم. فرضیه اصلی مقاله که اکتشافی است، از چندین گزاره تشکیل می‌شود:

عدالت واژه‌ای است اجتماعی است، و برای توصیف حکومت یا نظام اجتماعی - فرهنگی می‌بایست استعمال شود، عدالت، یعنی استقامت جامعه یا نظام اجتماعی - فرهنگی دینی در طریق شرع.

فقیه جامعه اسلامی با توجه به مصالح و مفاسد واقعی [خردگرایی مبتنی بر حقوق طبیعی، فطری و الهی] قوانین کشور را از طریق ابزارهای مدرن قانون‌گذاری وضع می‌کند (اراده‌گرایی حکیمانه).

خیر و سعادت بر حق و الزام مقدم است. اما خیر و سعادت بشر فقط با عبودیت و الزام‌های ناشی از شرع به دست می‌آید. لذا می‌توان به وظیفه‌گرایی غایت‌مدارانه رسید.

اسلام بین غایت انسان و وظیفه او رابطه برقرار کرده است، یعنی می‌گوید بشر به تنهایی زمانی به خیر و سعادت خود می‌رسد که وظایفی که شرع برایش در نظر گرفته است، را به خوبی انجام دهد.

۱. ان الناس يستغنون اذا عدل بينهم (الكافي للكليني، ج ۳، ص ۵۶۶؛ و المقنعة للمفيد، ج ۱، ص ۲۶۹).

2 - Comprehensive theory of justice.

جامعه عادل و متعادل از دیدگاه اسلام با نهادهای ذیل شناخته می‌شود: حقوق طبیعی و فطری، قانون الهی، برابری، برادری، عقلانیت و مصلحت. روش تحقیق در مرحله گردآوری اطلاعات اسنادی یا کتابخانه‌ای است. در استنتاجات قرآنی، حدیثی و فقهی مطابق روش تحلیل متون عمل می‌شود. در مباحث فلسفی، جامعه‌شناختی و اقتصادی به روش تحلیلی عمل خواهد شد. مهم‌ترین نتایج تحقیق نیز دستیابی به شاخصه‌های عادلانه یا ناعادلانه بودن نظام‌های اجتماعی - فرهنگی است. این شاخصه‌ها نشان می‌دهند که چرا مکتب تشیع فقط و فقط حکومت‌هایی را به رسمیت می‌شناسد که در مسیر این نشانه‌های عدالت حرکت می‌کنند.

ادبیات و پیشینه تحقیق در مورد عدالت بسیار غنی است. ارسطو در کتاب مشهور خویش «اخلاق نیکوماخوس، عدالت را به دو بخش تقسیم می‌کند و کنار عدالت توزیعی، عدالت تأدیبی یا کیفری را به صورت بخش دوم عدالت ذکر می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۲). فیلسوف شهیر اسلامی، فارابی در کتاب فصول منتزعه، عدالت را در مرحله اول، تقسیم خیرات مشترک شهروندان بین همه آنان دانسته و در مرحله بعد، محافظت از حقوق تقسیم شده افراد می‌داند. این خیرات، شامل سلامتی، مال، کرامت، مقام، مرتبه و دیگر خیراتی است که همه شهروندان می‌توانند در آن‌ها سهم داشته باشند (فارابی، ۱۹۷۱، صص ۷۱ - ۷۲). عدالت توزیعی با جان رالز، وارد مرحله تازه‌ای می‌شود. از نگاه وی، عدالت، ارزشی میان سایر ارزش‌های مؤثر در سامان اجتماعی و روابط انسان‌ها نیست؛ بلکه نخستین و برترین ارزش اجتماعی به شمار می‌رود و اعتبار و درستی ساختار اجتماعی، به مطابقت و سازگاری آن با اصول عدالت بستگی دارد. این رویکرد نو و نظریه‌های عدالتی که به صورت رقیب نظریه عدالت رالز یا بسط انتقادی آن ارائه شده، مبحث عدالت را به یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی، حقوقی و اقتصادی معاصر بدل کرده است (واعظی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۹). با وجود غنای بحث عدالت، اما مطالب ارائه شده در این مقاله نوآوری‌هایی دارد که به نظر می‌رسد می‌تواند دیدگاه اسلام درباره سعاد و عدالت را ترسیم کند.

پردازش روش‌مند اطلاعات این تحقیق جهت دست‌یابی به اکتشاف گزاره‌های فرضیه مقاله، می‌طلبد که در چهار محور ذیل بحث شود:

۱. مفهوم عدالت؛
۲. مبانی فلسفی عدالت؛
۳. مبانی حقوقی عدالت؛
۴. اصول عدالت.

مفهوم عدالت

در تحلیل معنا و ماهیت عدالت، ابتدا مروری بر تعریف‌های لغوی و اصطلاحی خواهیم داشت، سپس تعریف منتخب تبیین می‌شود.

تعریف عدالت در لغت

بررسی دقیق کتب لغت در مورد واژه عدالت نشان می‌دهد که می‌توان یک معنای جامع برای آن به دست آورد که شامل تمامی معانی حقیقی عدالت شود. معنای جامع عدالت «القصده فی الامور» یا میانه‌روی در کارها است (الفیومی‌المقری، ۱۴۲۰، ص ۲۰۶). شاهد بر این ادعا آن است که نقیض عدل جور و ظلم است و این هر دو به معنای خروج از حد و انحراف از میانه‌روی و قرار دادن شیئی در غیر جایگاه واقعیش می‌باشند (ابن زکریا، ۱۴۰۴، ص ۴۹۳). عدل از اوصاف خداوند است، مصدری است که قائم مقام صفت شده و در واقع، به معنای صاحب عدل است و به معنای کسی است که میل و گرایش به هوی و باطل ندارد تا اینکه در قضاوت و داوری جور و ستم کند (الطریحی، ۱۳۶۷، ص ۱۳۳). به مناسبت این معنای جامع است که لغویون مفهوم استوا یا برابری و استقامت را برای عدالت بکار برده‌اند. یعنی این معنای جامع به نحو اشتراک معنوی شامل دو مصداق معنای برابری و استقامت می‌شود (قزوینی، ۱۴۱۹، صص ۱۷ - ۱۸).

تعریف عدالت در اصطلاح اندیشمندان

عدالت در دیدگاه اندیشمندان هر رشته به نحوی تعریف می‌شود که نیازهای آن علم را برآورده کند. از این جهت، به عدالت از ابعاد گوناگون نگریسته شده و هر رشته‌ای تعریف خاصی از آن دارند. اما مهم این است که بررسی کنیم که آیا هیچ وجه مشترکی بین این تعاریف وجود دارد یا خیر؟ و آیا تعریف لغوی عدالت با این تعریف‌ها تناسب و سازگاری دارد یا خیر؟

عدالت فقهی

فقه‌های گرامی درباره عدالتی که معتبر است، در برخی از افراد مانند مفتی، قاضی و شاهد

اختلاف دارند. برخی عدالت را ملکه یا کیفیتی نفسانی می‌دانند که فرد را بر ترک محرمات و انجام واجبات وادار می‌کند؛ در این صورت، عدالت صفت ذات است، اما مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آیت الله خوئی عدالت را صفت فعل می‌دانند و عدالت را به استقامت عملی بر جاده شرع و عدم انحراف از آن معنا می‌کنند که نتیجه‌اش اجتناب از گناهان است (صدر، بی‌تا، ص ۲۸۹). بنابراین دیدگاه، عدالت صفت نفسانی و ملکه یا حال نیست، بلکه صفت عملی است (خوئی، ۱۴۱۸، ص ۲۵۲).

عدالت حقوقی

دانش حقوق موظف است که عدالت را برپا دارد و به حقوق انسان‌ها اهتمام جدی بورزد و به همین جهت «علم عدالت» خوانده شده است، در تعریف عدالت به تعریف سنتی آن روی آورده است. فلاسفه حقوق می‌گویند: «العدالة اعطاء كل ذي حق حقه» (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۶، ص ۲۲۰).

عدالت به منزله اعطای حقوق، در چارچوب مفهوم، عدالت به معنای برابری می‌گنجد، زیرا عدالت، عبارت است از این که آن استحقاق و آن حقی که هر بشری به موجب خلقت خودش و به موجب کار و فعالیت خودش به دست آورده است، به او داده شود. نقطه مقابل ظلم است که آنچه را که فرد استحقاق، دارد به او ندهند یا از او بگیرند، و نقطه مقابل تبعیض است که دو فرد که در شرایط مساوی قرار دارند، یک موهبتی را از یکی دریغ بدارند و از دیگری دریغ ندارند (مطهری، ۱۳۸۱، صص ۱۵۴ و ۲۱۲).

البته در این تعریف ملاک عدالت، «حق» دانسته شد که امری مطلق و شامل است و به طور شکلی همه مصادیق عدالت را شامل می‌شود، اما مبهم است. به همین دلیل فهم دقیق و کامل مفهوم عدالت مبتنی بر آن است که به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود: حق چیست؟ ذی‌حق کیست؟ اشخاص چه حقوقی دارند؟ حقوق از کجا ناشی می‌شوند؟ ملاک تشخیص حق چیست؟ بنابراین، مشکل اصلی این است که حق چیست و استحقاق هر کس چقدر است؟ پاسخ به این پرسش‌ها ما را به عدالت محتوایی یا اصول عدالت رهنمون می‌سازد که در مباحث آتی خواهد آمد.

عدالت اجتماعی

صاحب‌نظران علوم اجتماعی از دیرباز تاکنون برای تبیین معنای عدالت کوشش‌های ارزنده‌ای انجام داده‌اند. معانی ارایه شده توسط این اندیشمندان نیز مانند معانی قبلی از چارچوب معنای لغوی عدالت خارج نیست. می‌توان عدالت را از منظر دانشمندان علوم اجتماعی قدیم و جدید به دو معنا دانست:

۱. برابری و ۲. توازن و استقامت.

عدالت به معنای برابری

عدالت توزیعی^۱ یا آنچه امروزه تعبیر رایجی در جامعه‌شناسی و علوم سیاسی است، یعنی، «عدالت اجتماعی» به معنای برابری در توزیع امکانات و منابع جامعه می‌باشد. منابع و امکانات جامعه را می‌توان به چهار گروه اصلی (قدرت، ثروت، منزلت، دانش و معرفت) تقسیم کرد. البته مراد از برابری، برابری صوری نیست، بلکه برابری برابرها و نابرابری نابرابرها در استحقاق می‌باشد. یعنی، دولت یا نظام اجتماعی خیرها و مزایا و منابع را میان شهروندان خود برحسب تناسب‌های هندسی، یعنی بر اساس استحقاق و شایستگی تقسیم می‌کند. این معنا از برابری در حوزه عدالت توزیعی قرار می‌گیرد. درباره این معنا از عدالت، فلاسفه اسلامی نظیر فارابی، ابن مسکویه، خواجه نصیر طوسی، شهید مطهری و همین‌طور فلاسفه غربی مطالبی ارایه کرده‌اند که این نوشته مجالی برای بررسی آن‌ها نیست.

عدالت به معنای توازن و استقامت

شاید بتوان گفت که یکی از مهم‌ترین تعاریفی که از منظر اندیشمندان علوم اجتماعی درباره عدالت صورت گرفته است، یک رشته کلمات مترادف مثل توازن، موازنه، تعادل، اعتدال، راستی، استقامت، تناسب و امثال این‌ها می‌باشد. در راستای تعریف لغوی عدالت به راستی، بسیاری عدالت را به عنوان یک امر اجتماعی به توازن معنا کرده‌اند.^۲ استاد شهید

1. distributive justice

شاید بتوان گفت یکی از ابداعات ارسطو این بود که معنای عدالت را از نظم‌بخشی افلاطونی [توازن] به برابری یا عدالت توزیعی برگرداند (هوفه، ۱۳۸۳، ص ۲۲).

۲. افلاطون و ارسطو، فارابی و مسکویه، اندیشمندان ایران و مصر باستان، متفکران قوم یهود و اندیشمندان مانند دورکیم، و لومان هر کدام به نحوی به معنای توازن و نظم اجتماعی و تعادل اجتماعی اشاره کرده‌اند.

مطهری(ره) در ضمن بیان تعاریف چهارگانه عدالت از دیدگاه خود^۱، موزون بودن یا توازن را به مثابه یکی از معانی عدالت به نحوی تعریف می‌کند که ویژگی همه سیستم‌ها و نظام‌ها^۲ می‌شود (مطهری، ۱۳۷۲).

عدالت به معنای توازن و تعادل و تناسب حداقل در تمامی نظام‌های طبیعی ناشی از عقلانیت به معنای حکمت و علم است. از این جهت، استاد شهید مطهری(ره) در همین مورد می‌نویسد: «عدل به معنی تناسب و توازن، از شئون حکیم بودن و علیم بودن خداوند است. خداوند علیم و حکیم به مقتضای علم شامل و حکمت عام خود می‌داند که برای ساختمان هر چیزی، از هر چیزی چه اندازه لازم و ضروری است و همان اندازه در آن قرار می‌دهد». تشخیص نیازها و اقدامات سنجیده و قراردادن هر چیز در جای خود نیازمند عقل و علم و درایت است، لذا هنگامی که به امام علی(ع) گفته شد: «عقل را برای ما وصف کن». امام فرمود: «عقل کسی است که هر چیز را در جای خود بنهد» (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۳). در همین راستاست که تعریف مشهور عدالت به «وضع کل شیئی موضعه^۳» به معنای «وضع بایسته» و قرارگرفتن هر چیز در جایگاه خود فهمیده می‌شود. یعنی، عدالت به معنای توازن هنگامی که دست می‌آید که عقل، حکمت و دانش دست به دست هم بدهند و جایگاه واقعی و نیازهای واقعی هر آفریده درک شده و مطابق با آن جایگاه و نیاز تصمیم‌گیری شود. بنابراین، تعریف عدالت به «وضع بایسته» تعریف به سبب عدالت و توازن یعنی عقلانیت است، نه تعریف خود عدالت.

اما مشکل تعریف عدالت به توازن عدم جایگاه حق افراد در آن است. اگر این مسأله حل شود و حفظ حقوق افراد تا حد امکان بشری در یک نظام اجتماعی- فرهنگی رعایت شود، معنای عدالت به تمام معنای خود لحاظ شده و با معنای لغوی جامع مشترک که همان «قصد و میانه‌روی و میل به حق و عدم میل به باطل» است سازگاری حاصل می‌شود.

برخی از اندیشمندان غربی نیز به این معنا از عدالت تمایل نشان داده‌اند. دیاس یکی از متفکران معاصر در زمینه نظریه‌های عدالت است که در بخش دوم کتاب خود با عنوان فلسفه

۱. الف) موزون بودن؛ ب) تساوی و نفی هرگونه تبعیض است؛ ج) رعایت حقوق افراد و عطا کردن به هر ذی حق، حق او را؛ و د) رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود دارد.

۲. همانطور که می‌دانید در تعریف نظام یا سیستم گفته‌اند که: «نظام مجموعه‌ای از اجزاء به هم وابسته است که آن اجزاء در راه نیل به هدف‌های معینی با هم هماهنگی دارند» (وست چرچمن، ۱۳۶۹، ص ۵۰).

۳. قال علی: العدل یضع الامور مواضعها (نهج البلاغه، حکمت ۴۲۹).

حقوق به تشریح مفهوم، ماهیت و ابعاد عدالت می‌پردازد. به نظر دیاس، عدالت مترادف برابری نیست، بلکه برابری فقط یک جنبه از آن است و نه بیش‌تر. عدالت چیزی نیست که یک‌بار و برای همیشه در فرمول درآید؛ بلکه عدالت یک فرایند است، یک توازن پیچیده و در حال تغییر در مورد عوامل زیادی از جمله برابری. به نظر او عدالت به هیچ‌وجه مفروض و داده شده نیست، بلکه همواره یک وظیفه و تکلیفی است که باید به آن عمل نمود. این وظایف عبارتند از:

- تخصیص عادلانه مزیت‌ها و نامزیت‌ها،
- ممانعت از سوءاستفاده از قدرت و آزادی،
- تصمیم‌گیری عادلانه در موارد اختلاف و منازعه، و
- موضع عادلانه در برابر سازگاری با تغییر (عیوضلو، ۱۳۷۹، صص ۳۳-۳۴).

امیل دورکیم جامعه‌شناس برجسته قرن نوزدهم که جوامع سنتی و مدرن را با ویژگی همبستگی مکانیکی و ارگانیکی از یک‌دیگر متمایز می‌کند، عدالت را توفیق و توازن در تنظیم خواسته‌ها می‌داند: «جامعه باید تعهدات و تکالیف معینی را نسبت به اعضایش انجام دهد، که عبارتند از: تنظیم خواسته‌ها. اگر جامعه در این وظایف ناکام بماند، ناعادلانه است.» (مسترویک، ۱۹۸۹، ص ۵۰).

از منظر دورکیم، در جامعه مدرن تنظیم خواسته‌ها دیگر توسط حاکم عادل انجام نمی‌گیرد؛ بلکه کل جامعه با تقسیم کار مبتنی بر نهاد قرارداد مورد توافق مردم به این مهم یعنی تنظیم خواسته‌ها اقدام می‌کند. به عنوان یک ارزش، عدالت بر این ایده تأکید دارد که روابط انسانی باید با مجموعه‌ای از حقوق و امتیازات عام شناخته‌شده‌ای که نتوانند توسط رابطه نامتقارن قدرت تحریف شوند یا مورد سوء استفاده قرار گیرند، تنظیم شوند. دورکیم بر قدرت نهادهایی چون قانون و قراردادهای نهادین اجتماعی تأکید می‌کند که بدین وسیله امیال و خواسته‌های همه بویژه قدرتمندان اعم از سیاست‌مداران و ثروتمندان تعدیل می‌شود (همان).

جمع‌بندی

۱. واژه عدل حقیقت لغوی دارد و در معنای شرعی یا متشرعه یا حقیقت شرعی و متشرعه خاصی استعمال نشده است. بله، برخی در تعریف آن به استقامت در طریق شرع گفته‌اند، اما همان‌طور که خود این بزرگان اشاره داشته‌اند این موجب خروج از معنای لغوی نمی‌شود. از سوی دیگر، اندیشمندان مسلمان و غربی نیز که بیشتر به وجه اجتماعی عدالت نظر داشته‌اند باز

از معنای لغوی خارج نشده‌اند. آن‌ها یا به برابری اشاره داشته‌اند، و یا به توازن.

۲. در تحلیل تعریف‌ها همه بخشی از حقیقت این واژه را بیان کرده‌اند. برخی به صفت ذات انسان‌های نسبتاً کامل (اعم از ملکه یا حال) اشاره داشته، و برخی به صفت اعمال انسان‌های تلاش‌گر برای اجرای اوامر الهی. برخی به ثمره و نتیجه عدالت که احقاق حق، و قرار گرفتن هر چیز در جای خود است اشاره داشته‌اند، و عده‌ای دیگر به برابری استحقاق‌های یکسان، و در نهایت، گروهی هم به توازن خواسته‌ها یا توازن سیستم اشاره کرده‌اند، که پیامد و برآیند مجموع عملیاتی است که درون یک نظام اجتماعی صورت می‌گیرد تا همبستگی میان منافع فردی و جمعی امکان‌پذیر شود و بهگشت اجتماعی ممکن شود.

۳. در این تعریف‌ها می‌بایست به مسأله وصف عدالت توجه کرد، یعنی، می‌خواهیم بدانیم که کدام موصوف به وصف عدالت متصف می‌شود. و این همان مطلبی است که در بخش مبانی فلسفی عدالت بر آن تأکید می‌شود. در واقع، عدالت فقهی^۱، مربوط به مراتب وجودی فرد و افراد انسانی است، و صفت ذات یا عمل انسان است، و ربطی به جامعه ندارد. اما عدالت حقوقی و عدالت اجتماعی مربوط به جوامع و نظام‌های اجتماعی است، بنابراین، به نحوی صفت موصوف‌های مربوط به اجتماع، اعم از جامعه مدنی، حاکم، دولت، نهادها و سازوکارها می‌باشد.

تعریف عدالت به مثابه وصف جامعه

آیا عدالت وصف ذاتی جامعه است یا وصف اعمال و کارکردهای جامعه؟ آیا می‌توان عدالت به معنای ارزش اخلاقی فلسفی را برای جامعه‌های اسلامی صدر اسلام با رهبری پیامبر(ص) و علی(ع) تصور کرد؟ یعنی واقعاً عدالت ملکه نفسانی آن جامعه بود به نحوی که حتی بعد از رحلت و شهادت این بزرگواران آن‌ها در صراط مستقیم الهی حرکت می‌کردند یا اینکه خیر عدالت برای جوامع به نحو ملکه ذاتی اصلاً قابل تصور نیست. بنابراین، معقول این است که برای جامعه‌ای که مؤمنین و رهبری اسلامی در آن قدرت را در دست دارند، تعریفی از عدالت ارایه دهیم که واقعی باشد. همان‌طور که مرحوم خوئی عدالت را به معنای ملکه نگرفتند، چون اگر این کار را می‌کردند در آن صورت دیگر عادلانی پیدا نمی‌شد که شهادت دهد،

۱. منظور فقه سنتی است که متکفل وظایف فردی است، نه فقه جامع و کامل.

یا قاضی شود، یا دیگر اموری که مشروط به صفت عدالت است را انجام دهد، درباره یک جامعه کار سخت‌تر و پیچیده‌تر است. به همین خاطر، برای یک جامعه دینی با رهبری دینی می‌توان عدالت را به عنوان صفت کارکردی یعنی استقامت در طریق شرع معنا کرد، و بدین ترتیب، عدالت به طور صوری تعریف می‌شود و از معنای لغوی خود نیز خارج نشده است. البته، نتیجه استقامت در طریق شرع هنگامی که رهبری جامعه ویژگی خاص اسلامی یعنی علم، تدبیر، شجاعت، و فقاقت جامع را داشته باشد، و مردم هم هشیار و بیدار و حق‌طلب باشند، به طور طبیعی، احقاق حق، توازن، برابری و دیگر ویژگی‌هایی که برای عدالت گفته شده تحقق خواهد یافت.

مبانی فلسفی عدالت

روش‌های فلسفی بحث در عدالت اجتماعی را از جنبه‌های مختلفی می‌توان تقسیم‌بندی کرد. یکی از آن‌ها تقسیم این روش‌ها به دو دسته «برون‌گرا»^۱ و «درون‌گرا»^۲ است. اساس این تقسیم‌بندی وجود یا عدم وجود ارتباط میان مبانی عدالت و نظریه خاصی درباره خیر^۳ و سعادت بشر و تعریفی ویژه از زندگی خوب، ماهیت و سرشت آدمی و غایات و اهداف حقیقی مشترک انسان‌ها است. آن دسته از نظریه‌های عدالت که بی‌توجه به این مباحث فلسفی و ارزشی محتوای اصول عدالت پیشنهادی خود را بر هیچ تصور و تلقی خاصی از خیر و سعادت بشر مبتنی نمی‌دانند، نظریه‌های «برون‌گرا» خوانده می‌شوند (واعظی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲). بطور مثال، نظریه رالز برون‌گراست. اما نظریه اسلامی عدالت چون مبتنی بر خیر و سعادت بشر است نظریه‌ای درون‌گرا می‌باشد. در این قسمت، ارتباط بین سعادت و عدالت به اندازه لازم بررسی می‌شود تا مبانی فلسفی عدالت از دیدگاه اسلام تا حد امکان روشن شود.

تعریف سعادت

برخی سعادت را به معنای رنج نبردن و گاهی به همراه لذت بردن می‌دانند، افلاطون معیار سعادت را کمال می‌داند، فلاسفه جدید غربی هم بین کمال و لذت تفکیک قایلند. اما فلاسفه اسلامی این تفکیک را برداشته و بین این دو، یعنی بین کمال‌جویی و لذت (رفاه‌جویی) جمع

1. Externalist
2. Internalist
3. Good

کرده‌اند. اگر سعادت عبارت باشد از: به‌فعلیت رسیدن هماهنگ تمامی استعدادها؛ در آن صورت، هنگامی انسان به سعادت می‌رسد که تمامی قوای مادی و معنویش به صورت هماهنگ و متعادل به ظهور برسد. لذت هم که به معنای «ادراک و نیل به چیزهای ملایم با طبع است»، اگر به صورت متعادل و هماهنگ برای همه قوای مادی و معنوی انسان حاصل شود، سعادت تأمین می‌شود، والا اگر برخی قوا لذت ببرند و مانع لذت دیگر قوا شوند، سعادت به دست نمی‌آید. بنابراین، لذت مقارن با سعادت است، ولی مترادف آن نمی‌باشد.^۱ بله، اگر لذت را به معنای لذات پایدار بدانیم می‌توان آن را به سعادت تعریف کرد که با کمال نیز همراه است (مطهری، ۱۴۰۴، ص ۲۷۸).

سعادت و عدالت

بشر موجودی کمال‌جو است و تکاملش به جز از راه افعال اختیاری به دست نمی‌آید و انتخاب و اختیارش نیز بدون شناخت نیازهای واقعی او را به سمت اهداف کمال‌خواهانه‌اش سوق نمی‌دهد. همه انسان‌ها نیازها و خواسته‌هایی دارند که در جستجوی راهی برای ارضای آن‌ها هستند و به علت وجود نیازهای ارضا نشده است که افعال اختیاری آن‌ها شکل می‌گیرد، زیرا تعادل وجودی انسان در اثر نیازهای ارضا نشده به هم می‌خورد، رنج و ناراحتی او را فرا می‌گیرد، از آنجا که هدف هر انسان لذت و دفع رنج از خود است، شوق و اشتیاقی در او برای به دست آوردن آن هدف در او ایجاد می‌شود و سرانجام اراده و فعل در جهت هدف تحقق می‌یابد. زمانی که نیازها در درون جای دارند و به عبارت دیگر، برای ما مفهومی درونی دارند، اهداف به عنوان ابزار خارجی برای ارضای این نیازها محسوب می‌شوند. حال اگر این اهداف به طور درست تعیین شوند، و مطابق با طبیعت و فطرت آدمی باشند، نیازهای حیاتی و عالی بشر تأمین شده و سعادت آدمی تحقق می‌یابد.^۲

۱. سعادت و لذت خیلی به هم نزدیک هستند و عمده تفاوت آن دو در این است که لذت در موارد لحظه‌ای و کوتاه مدت نیز به کار می‌رود، ولی سعادت صرفاً در مورد لذت‌های پایدار یا نسبتاً پایدار کاربرد دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، صص ۲۸ و ۲۹).

۲. نیازهای حیاتی عبارتند از: نیازهای فیزیولوژیکی (ارضای تشنگی، گرسنگی، نیازهای جنسی، هوای تازه، خواب و...) و نیازهای ایمنی (رهایی از بیم و گزند برونی، بحران‌های جوی، و فعالیت‌های جنایتکارانه و...). نیازهای عالی عبارتند از: نیازهای تعلق و محبت، نیازهای حرمت و عزت، نیازهای رشد و خود شکوفایی، نیازهای پرستش و عبادت، نیازهای زیبایی‌شناختی، و نیاز به آزادی و مساوات. این نیازها نیازهای ثابت بشر در طول تاریخ می‌باشند، اما نیازهای متغیری هم داریم که در هر عصر و زمان ممکن است تغییر کند، این نیازهای متغیر از نیازهای ثابت به وجود می‌آیند، و

حال پرسش اساسی این است که آیا نیازهای حیاتی و عالی بشر بدون ظرف اجتماعی عادل تأمین می‌شود تا سعادت انسان تحقق یافته و تمامی استعدادهای آدمی به فعلیت برسد؟ پاسخ این است که خیر. زیرا انسان به طور طبیعی موجودی مدنی بالطبع است، بدین معنا که به بایستی‌های کارها و نیازهای خود دست نخواهد یافت و به شایستگی‌ها و برتری‌هایی که در خود اوست، نخواهد رسید، مگر با رو آوردن به اجتماع و مدنیت. بنابراین، نیاز و عقل، انسان را به سوی تشکیل اجتماع می‌کشاند، یعنی مدنیت انسان مستند به عقل و نیازمندی این موجود است.

آیا بدون تشکیل حکومت عدل تأمین نیازها و سعادت بشری امکان‌پذیر است؟ واقعیت این است که بشر معمولاً تحت تأثیر نظام ارزشی محیط اطراف خود می‌باشد که به طور عمده با اعتباریات و معانی وهمیه و تخیلی شکل می‌گیرد. بنابراین، نیازهای کاذب ناشی از عادات و آداب غیر عقلانی فرهنگ‌های قبیله‌ای، قومی و ملی بخشی از فرایند تولید کالاها و خدمات را به خود اختصاص داده و خیر و برکت در چنین جوامعی کاهش می‌یابد. بنابراین، هر فرد طبیعی و عادی برای ارضای نیازهای حیاتی و عالی خویش - اعم از واقعی یا کاذب - تحت تأثیر ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی قرار دارد. تأمین این نیازها در هر جامعه‌ای بر عهده «نهاد اجتماعی» است. نهاد اجتماعی الگوهای رفتاری تثبیت شده برای برآورده ساختن نیازهای عالی و حیاتی است که معمولاً در یک سازمان اجتماعی به صورت روال کاری مورد قبول واقع می‌شود. این نهادها در تطابق با نیازهای واقعی یا کاذب می‌توانند «حق» یا «باطل» باشند. تشخیص حق از باطل نیازمند داشتن درکی مطابق با واقع و زلال و خالی از معانی وهمیه است که برای افرادی با ویژگی‌های خاص، یعنی «متقین» به ویژه «معصومین» حاصل می‌شود. تاریخ نشان داده است که «انسان‌های طبیعی» بر اساس خصلت استخدام‌گری و بهره‌جویانه خود اقدام به تأسیس نهادهای اجتماعی ستم‌گرانه و ایجاد نظام‌های اجتماعی - فرهنگی ظالمانه می‌کردند. این نظام‌ها اصولاً تمایلات کمال‌جویانه انسان‌ها را به سمت «ارتباط با امور شیطانی» هدایت می‌کنند و «نفس اماره» بر انسان حاکم می‌شود و در نهایت، انسان خود را سرتاسر به شیطان واگذار می‌کند (بل، ۱۳۸۰، ص ۱۷۰). بنابراین، اگر ارسال انبیا و رسولان الهی به قصد «ایجاد نظام اجتماعی - فرهنگی عادلانه» نمی‌بود، این ارسال اثربخشی خود را (در جهت قرب الهی به عنوان

مربوط به نیاز به وسایل و ابزارهای لازم در هر دوره از توسعه جوامع می‌شوند. در عصر کشاورزی نیاز به بیل و کلنگ است اما در عصر صنعت به تراکتور و کمباین نیازمندیم (مازلو، ۱۳۶۷، صص ۷۴-۷۸).

هدف نهایی خلقت انسان) نمی‌داشت و نیازهای کاذب جای نیازهای واقعی را می‌گرفت و سعادت تبدیل به شقاوت می‌شد.

از این جهت، به هنگام بحث در اهداف خلقت انسان در کلام اسلامی گفته می‌شود: هدف نهایی خلقت قرب و بندگی و ارتباط با خدا می‌باشد. بنابراین، سعادت کامل، در حال ارتباط انسان با خدا تحقق می‌یابد. اما یکی از مهم‌ترین عوامل و زمینه‌های ممکن‌سازی ارتباط انسان با خدا، اجرای عدالت است، از اینرو، در بیان هدف از بعثت پیامبران اقامه قسط و نشر عدالت در میان مردمان یاد شده است. در واقع، خداوند برای ایجاد هماهنگی بین هدف نهایی خود (قرب و بندگی بشر) و اهداف نهایی افراد بشر در جهت رسیدن به کمال انسانی (سعادت) پیامبرانی را ارسال کرد تا از طریق «ارتباط» و «ولایت» هدف نهایی خلقت تامین شود. هدف متوسط ارسال رسل در سطح کلان و اجتماع ایجاد نظام اجتماعی - فرهنگی عادلانه^۱ است و این مهم بدون قافله سالاری رهبران الهی و بدون «ارتباط» و «ولایت»، و بدون الگو گرفتن مردم از سرچشمه‌های عدل (اولیای الهی) در مسیر قیام به قسط و عدل میسر نمی‌شود (جهانیان، ۱۳۸۲).

چیستی موصوف عدالت

ارتباط بین سعادت و عدالتی که برای انسان‌ها خوشبختی می‌آورد، روشن کرد که عدالت واژه‌ای است، اجتماعی است و برای توصیف حکومت یا نظام اجتماعی - فرهنگی می‌بایست استعمال شود، هرچند در نگرش اسلامی، حکومت عدل بدون رهبر و فرد عادل تحقق نمی‌یابد. اما به هر حال، سعادت فرد یا افراد بشر در این نیست که عادل باشند، بلکه آن‌ها می‌بایست کامل باشند و به مقام قرب و جانشینی خداوند برسند و عدالت فردی برای انسان کم است. حتی در سطح فردی جود و احسان از عدل بهتر و بافضیلت‌تر است و علمای اخلاق بر این نکته تأکید می‌کنند. در مقابل، در سطح اجتماعی عدل برتر از جود و احسان است (مطهری، ۱۳۷۰، صص ۱۵ - ۱۷). متأسفانه، هنگامی که دانشمندان مسلمان با روایتی، حتی در نهج‌البلاغه مواجه می‌شدند که «عدل برتر از جود^۲ است» از تفسیر آن خودداری می‌کردند، در واقع، قدرت تفسیر آن را نداشتند، زیرا به تعبیر استاد مطهری (ره) قدرت بر تحلیل مسایل اجتماعی در عصر جدید به

۱. نظام اجتماعی - فرهنگی عادلانه به صورت ذیل ایجاد می‌شود: الف) تشکیل اجتماع مؤمنان، ب) تشکیل حکومت عدل.

۲. وَ سُبُلَ عِزِّهِمَا أَفْضَلُ الْعَدْلُ أَوْ الْجُودُ فَقَالَ عِزُّ الْعَدْلِ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا وَالْجُودُ يُخْرِجُهَا مِنْ جِهَتَيْهَا وَالْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ وَالْجُودُ غَارِضٌ خَاصٌّ فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وَأَفْضَلُهُمَا (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۳۷).

برکت پیشرفت در علوم اجتماعی حاصل شده است، و مقیاس‌هایی غیر از مقیاس‌های اخلاقی به وجود آمده که تفسیر این روایت را امروزه امکان‌پذیر کرده است (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۱۸). از دیدگاه اسلامی ثابت شده است که جامعه وجدان جمعی و هویت واحدی دارد که مانند یک پیکر است (صدر، بی‌تا؛ و مطهری، ۱۳۷۰، ص ۱۱۹) و می‌تواند نیازهای خودش را تشخیص دهد و اهدافش را تعیین کند و اراده جمعی و تصمیم‌گیری داشته باشد. بنابراین، جامعه مسئول و متعهد در قبال خداوند و نسل‌های آتی است و از این جهت، مورد ستایش و سرزنش قرار می‌گیرد، و پاداش و عقاب دارد. البته، این به معنای سلب مسئولیت و اختیار از افراد نمی‌شود، زیرا اصولاً تشکیل اجتماع (همان‌طور که قبلاً گفته شد) از روی اختیار و عقل و البته به خاطر نیاز بوده است و لذا فرد می‌تواند هر وقت بخواهد از آن اجتماع کناره‌گیری و هجرت کند. و از همین جهت هم هست که جامعه با وجود مشابهت‌های زیادی که با پیکر دارد، تفاوت‌هایی هم با آن دارد که منشأ اختلاف احکام بین این دو می‌شود. بنابراین، دیدگاه اسلام درباره جامعه هم اصالت فردی است و هم اصالت جمعی.

مبانی حقوقی عدالت

حال، پرسش اساسی این است که: چگونه استدلال‌های حقوقی را سامان دهیم و مسیر بحث مربوط به عدالت را هدایت کنیم تا قانع‌کننده باشد؟ برای تنظیم پاسخ مناسب به این پرسش، به این موضوع اساسی که در جهت‌گیری مسایل اقتصادی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و حقوقی تأثیر به‌سزایی دارند، یعنی، به «رابطه حق و عدالت»، توجه می‌کنیم.

رابطه حق و عدالت

حق واژه‌ای عربی است که معادل آن در زبان فارسی «هستی پایدار» است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ص ۲۶۲). یعنی هر چیزی که از ثبات و پایداری بهره‌مند باشد، حق است. به همین دلیل، قرآن کریم پروردگار را حق می‌نامد. البته حق، خود درجاتی دارد، زیرا ثبات دارای مراتب گوناگون است و همه حق‌ها در یک رتبه از ثبات جای ندارند. حق در اصطلاح فقه عبارت است از اضافه

۱. ذَلِكَ بَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ * الْحَج، * ۶۲ [آری،] این بدان سبب است که خدا خود حق است و آنچه به جای او می‌خوانند آن باطل است، و این خداست که والا و بزرگ است.

اعتباری خاصی که به نفع ذی‌حق (صاحب‌حق) تعیین شده و اختیار آن در دست اوست و مستلزم تثبیت وظایف و مسؤولیت‌هایی بر عهده دیگران در قبال صاحب حق است. چنانچه مستلزم تثبیت مسؤولیت‌هایی نیز بر عهده صاحب حق در قبال این حق می‌باشد (خمینی‌ره)، ۱۴۱۵، ص ۲۷). امیرالمومنین علی (ع) در این باره می‌فرماید: «حق به نفع کسی ابتدا ثابت نمی‌شود، مگر اینکه در مقابل بر عهده او مسؤولیتی و تعهدی ایجاد نماید. و مسؤولیت بدوش کسی نمی‌آید، مگر اینکه در مقابل او را به حقی برساند»^۱.

حال پرسش اساسی این است که آیا حق مبنای عدالت است و یا عدالت مبنای حق است؟ اگر حق مبنای عدالت باشد، در آن صورت، عدالت به معنای اعطای حق به حقدار یا استقامت در طریق احقاق حق و نهادینه کردن حقوق می‌شود؛ اما اگر عدالت مبنای حق باشد، در آن صورت، هر چه دست‌اندرکاران عدالت مصلحت بدانند و انجام دهند حق خواهد بود. به طور مثال، اشاعره می‌گویند، آنچه خداوند فرمان می‌دهد و حکم می‌کند، عین حق و عدل است، یا مانند آنچه که امروزه گفته می‌شود که هر چه دولت قانونی اراده و تصویب کند، همان عدل می‌باشد. یا اینکه هیچ‌یک از این دو مبنا بهره کامل از حقیقت را افاده نمی‌کنند و مبنای ترکیبی صحیح است. بنابراین، سه مبنای خردگرایی، اراده‌گرایی و اراده‌گرایی حکیمانه در این زمینه وجود دارند که به طور اختصار مورد بحث قرار می‌گیرند.

مبنای خردگرایی

در میان غیرمسلمانان، خردگرایان قدیم و جدید، معتقدند که انسان قادر است اصول عملکرد صحیح اجتماعی را مستقل از هرگونه قانون رسمی یا حکم قانونی وضع شده از جانب زمامداران تشخیص دهد. در میان مسلمانان نیز عدلیه بر این اعتقاد است که اولاً اشیا دارای حسن و قبح ذاتی است و ثانیاً عقل قدرت درک خوبی و بدی برخی اشیا مانند خوبی عدل و بدی ظلم را دارد. عدلیه (اعم از معتزله و شیعه) می‌گویند، فرامین و تکالیف شارع تابع حسن و قبح و صلاح و فساد واقعی اشیا است و در واقع، و نفس‌الامر حقی هست و ذی‌حقی و ذی‌حق بودن و ذی‌حق نبودن خودش یک واقعیتی است. قبل از آن هم که دستور اسلام برسد، حقی و ذی‌حقی بود، یکی به حق واقعی خود می‌رسد و یکی محروم می‌ماند. اسلام آمد و دستورهای خود را طوری تنظیم کرد که هر ذی‌حقی به حق خود برسد.

۱. «لایجری لأحد الأجرى علیه و لایجری علی أحد الأجرى له» (نهج البلاغه، ص ۲۱۶).

خردگرایان غربی، قبل از حکومت، معتقد به حقوق فطری یا طبیعی هستند و بعد از حکومت، نیز معتقدند که جدای از الزام دولت و جدای از وضع قوانین قراردادی، قوانین در درون ذات خود دارای الزام است. استقلال حقوق طبیعی از حقوق قراردادی برای کاربرد آنها در استدلال سیاسی از اهمیت زیادی برخوردار بود. این گونه حقوق پیشاسیاسی تلقی می‌شدند؛ یعنی حقوقی که زنان و مردان قبل از تابعیت سیاسی و تعهدات حقوقی خود و مستقل از آن واجد آنها بودند، و حتی اگر دولت یا قوانین موضوعه هرگز به وجود نیامده بود، همچنان از حقوق مذکور برخوردار بودند. به این ترتیب، این مفهوم به مفهوم وضعیت طبیعی پیوند خورد؛ مفهومی که نظریه پردازان قرارداد اجتماعی مانند جان لاک از آن برای توصیف وضعیت انسان صرف نظر از تأسیس جامعه سیاسی استفاده کرده‌اند. در وضعیت طبیعی، افراد دارای حقوق و تکالیفی هستند که روابط اخلاقی آنها را با یکدیگر تعیین می‌کند: حق حیات، آزادی، مالکیت و تکالیف مربوط به عدم مداخله در آنها از جمله حقوق و تکالیف بارز تلقی می‌شدند. دولت‌ها به عنوان ابزاری تلقی می‌شدند که توسط مجموعه‌ای از زنان و مردان برای ایجاد و اجرای این حقوق تأسیس شده‌اند، این امر به عنوان وظیفه و کارکرد دولت و تنها شرطی که براساس آن تأسیس دولت از لحاظ اخلاقی قابل درک بود تلقی شد. از این رو، به جرأت می‌توان گفت که تمام دولت‌ها در معرض محدودیت‌های اخلاقی حمایت از حقوق طبیعی قرار داشتند. آنها خود نمی‌توانستند در حقوقی که برای حفظ و حمایت آنها تأسیس شده بودند، مداخله کرده یا آنها را نقض نمایند و قوانین دولتی خاصی نمی‌توانست مدعی شود که دارای نیرویی اخلاقی در مقابل این حقوق طبیعی است، زیرا دولت سلطه و اختیاری سوای آنچه از شروط تأسیس آن ناشی می‌شد، نداشت و هر دولتی که حقوق طبیعی را نادیده می‌گرفت یا آنها را نقض می‌کرد، همانند هر ابزار کارکردی که دیگر سودمند نیست باید سرنگون یا جایگزین می‌گردید (والدرون، ۱۳۸۳).

خردگرایان اسلامی معتقدند که: در مرحله قبل از ایجاد حکومت (یعنی، مرحله تشکیل اجتماع یا مرحله جامعه مدنی یا مرحله امت واحده) خداوند حقوق عامی را برای همه در نظر گرفته است، مانند حق حیات، حق آزادی و حق اختصاص یا اولویت یا مالکیت (با تسامح). در این قسمت، فقیهان و فلاسفه اسلامی دیدگاه نسبتاً مشترکی با فیلسوفان طرفدار حقوق طبیعی دارند، فقط تفاوت آنها در این است که به نظر گروه اول، اعتبار احکام عقلی به لحاظ بدیهی

یا فطری بودن آنها نیست، بلکه به سبب دلالتی است که بر وجود احکام شرع دارد؛ یعنی بر اساس تحلیل عالمان اصول حکم عقل کاشف از این است که شرع نیز همان گونه حکم می‌کند؛ پس اعتبار قواعد فطری نیز به مذهب متکی است (قربان‌نیا، ۱۳۸۳، ص ۵۵). به تعبیر دیگر، دیدگاه عقلی اسلامی بر این است که قوانین دارای الزام ذاتی که توسط عقل کشف می‌شود مشروعیت خود را از ناحیه کشف از اراده الهی می‌گیرند، و از این جهت، حجت شرعی و حکم دین نیز می‌باشند. زیرا عقل قطعی یکی از منابع دین در کنار نقل یعنی کتاب و سنت است (علبدوست، ۱۳۸۴، ص ۱۴).

اما بعد از ایجاد حکومت، مسأله مقداری تفاوت می‌کند. اولاً مردم با آن حقوق طبیعی و فطری وارد قرارداد اجتماعی مورد نظر خود می‌شوند. بنابراین، می‌بایست آن حقوق فردی حراست شوند، البته، تا آنجایی که با حقوق جامعه برخورد نداشته باشند. ثانیاً جامعه میدان رقابت و مسابقه است، و می‌بایست هر کس بر اساس کار و تلاش و مهارت و استعداد خود پاداش دریافت کند. یعنی، حق بر اساس تکلیف و زحمت به وجود می‌آید. این حق، به حق خاص معروف است، و غیر از آن حق عامی است که خداوند برای همه مقرر کرده است، تا از نعمت‌های الهی برخوردار شوند. از مرحله تشکیل حکومت است که حق اختصاص، تبدیل به نهاد مالکیت می‌شود و مورد قبول اجتماع قرار می‌گیرد، و دست‌اندازی به آن جرم محسوب می‌شود و مجازات دارد، و قوانین موضوعه در قانون اساسی هر جامعه حق آزادی و حق حیات را نهادینه می‌کنند، و همه حقوق طبیعی و فطری بر اساس اراده مردم و حاکمان قانونمند و مدون می‌شوند.

مبنای اراده‌گرایی

بر اساس دیدگاه اراده‌گرایی، مبنای اعتبار قوانین و قواعد حقوقی اراده‌ای است که آنها را وضع می‌کند. این اراده ممکن است، اراده تشریحی خداوند بوده یا کسی که از جانب او اختیار وضع قوانین دارد و یا اراده حاکم یا اراده جمعی یک ملت یا یک جامعه باشد. در چنین رویکردی، قانون‌گذاری اعتبار دادن و ایجاد کردن قواعد حقوقی است. بنابراین، اراده‌گرایان غربی بر این اعتقادند که حتی اگر به حقوق طبیعی و فطری معتقد باشیم، باز نیازمندیم که این حقوق را قانونمند و نهادینه کنیم، زیرا قانون در معنای درست کلمه عبارت از حکم کسی است که به حق به دیگری حکومت دارد، بنابراین، قبل از حکومت قانونی وجود ندارد. به طور مثال،

هابز که خود به قواعد طبیعی و وضعیت طبیعی معتقد است، می‌گوید: «قواعد طبیعی قادر به تأمین امنیت نیستند، زیرا آنها به خودی خود و بدون وجود ترس از قدرتی که موجب رعایت آنها گردد، مغایر با امیال طبیعی است. حال اگر کسی بخواهد چنین امری را با قرارداد میان افراد توجیه کند، هابز پاسخ می‌گوید که عهد و پیمان بدون پشتوانه شمشیر، تنها حرف است و به هیچ روی توان تأمین امنیت آدمی را ندارد» (حکمت‌نیا و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۱۴۱). بنابراین، قبل از قانون‌گذاری، یا قاعده‌ای حقوقی وجود ندارد، یا اگر دارد، فقط به صورت یک ارزش حقوقی یا اخلاقی مطرح است، و باید قانون‌مند و نهادینه شود. وجود و عدم قاعده حقوقی بستگی تام به انشا و عدم انشای قاعده توسط مرجع ذی‌صلاح دارد. در واقع، بنا بر این مبنا مرجع ذی‌صلاح «حال می‌خواهد از طریق دمکراسی انتخاب شده باشد یا حتی دیکتاتوری» هر آنچه بنا بر مصلحت دنیای مردم «دمکراسی»، یا حتی مصلحت خود و خانواده‌اش «دیکتاتوری» وضع کند همان عدل است و باید بدان عمل شود.

در میان مسلمانان نیز اراده‌گرایی وجود دارد. اشاعره که منکر حسن و قبح ذاتی اشیا شدند و گفتند حسن و قبح اشیا تابع دستور شرعی است، اراده‌گرا هستند. مطابق نظر اشاعره حق و ذی‌حق بودن و ذی‌حق نبودن و هم‌چنین عدل و ظلم حقیقت ندارد، تابع این است که شارع اسلام چگونه قانون وضع کند.

مبنای اراده‌گرایی حکیمانه

اندیشمندان عقل‌گرای شیعه به ترکیبی از اراده‌گرایی و خردگرایی معتقد هستند. از نگرش عقلی اسلامی حق قانون‌گذاری فقط از آن خداوند است. در مرحله قبل از تشکیل حکومت یا در مرحله جامعه مدنی یا به تعبیر قرآنی «امت واحده» مردم از حقوق طبیعی و فطری و از حق «خلافت عمومی» برخوردارند. اما از آنجا که به اختلاف و نزاع پرداختند و به یکدیگر ستم نموده و کفران نعمت کرده‌اند، لذا خداوند انبیا و اولیای خود را به مثابه «شاهدان و گواهان» به سوی مردم ارسال کرد تا به شکر نعمت و عدل برگشته و با تشکیل حکومت عدل قیام به قسط نموده و تقوا پیشه کنند تا به سعادت برسند (جهانپان، ۱۳۸۱، صص ۲۳۰-۲۳۵). سند و منبع قانون الهی عقل، قرآن کریم و سنت اولیای الهی است. احکام و قوانین الهی تابع مصالح و مفسدات واقعی‌اند، که برای عقل امکان درک مصالح و مفسدات برخی از آنها به ویژه غیر عبادات وجود دارد. حتی در جایی که شرع خود به مصلحت و مفسده حکمی تصریح نکرده است، می‌توانیم

مصلحت و مفسده مورد نظر شرع را درک کنیم. اما باب فهم و درک مصالح و مفسدات برخی دیگر به ویژه عبادات به روی ما بسته است و ما نهایت باید همیشه منتظر بیان خاصی از شرع باشیم (علیدوست، ۱۳۸۴، ص ۱۰). تشخیص مصالح و مفسدات احکام و قوانین بر عهده امام معصوم هر عصری می‌باشد. اما در عصر غیبت معصومین، نقش فقیه جامع‌الشرایط پر رنگ می‌شود. او می‌بایست به کشف اراده خداوند از میان دلایل عقلی و نقلی بپردازد و آن را در اختیار جامعه اسلامی و حکومت اسلامی قرار دهد تا به عنوان قانون وضع شود. بنابراین، از یکسو تلاش می‌شود که قوانین کشور بر اساس مصالح و مفسدات واقعی تنظیم شود، از این جهت، خردگرایی حاکم می‌شود، اما از جهت دیگر، این قوانین به اراده فقیه که کاشف از اراده الهی است، بستگی دارد و وضع می‌شود، لذا از این جهت، اراده‌گرایی حاکم می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت، اراده‌گرایی حکیمانه^۱ مبنای حقوق و عدالت در دیدگاه عقلی اسلامی مکتب تشیع است.

نظام اسلامی و اراده‌گرایی حکیمانه

به طور خلاصه، می‌توان موارد ذیل را برای تحقق عدالت، و تبیین دیدگاه اراده‌گرایی حکیمانه در یک نظام اجتماعی - فرهنگی اسلامی که ناشی از رأی و اراده مردم می‌باشد، مطرح نمود:

- الف) در نظام اجتماعی - فرهنگی اسلامی حکم و فرمان خدا باید جاری باشد،
- ب) قوانین اساسی کشور می‌بایست بر اساس مصالح و مفسدات واقعی تنظیم شوند،
- ج) مراد از مصلحت و مفسده نیز «تامین هدف شارع به منظور رسیدن مردم به منافع دنیوی و اخروی» است،
- د) منابع کشف «ارادة الله» عقل و نقل می‌باشند.

چه چیزی کاشف و حاکی از حکم و فرمان و اراده خداست؟ پاسخ این پرسش در فقه شیعه این است که منابع کشف «ارادة الله» عقل و نقل می‌باشند که مجتهد فقیه عادل مدبر شجاع با روش فقه جواهری و در نظر گرفتن عنصر زمان و مکان در هر واقعه و در نظر گرفتن مصلحت و منفعت دنیوی و اخروی مردم تلاش می‌کند تا حکم خدا را به دست آورد. البته ممکن است اشتباه هم بکند اما مهم آن است که تنها روش فهم احکام الهی پیمودن این‌طریقه

۱. برای اطلاع بیش تر از مبانی حقوق و دیدگاه‌های مطرح خردگرایی و اراده‌گرایی به (حکمت‌نیا و دیگران،

۱۳۸۶، صص ۱۳۱ - ۱۵۵) رجوع کنید.

می‌باشد و راه دیگری برای کشف مصلحت شرعی و تامین هدف شارع وجود ندارد.

ه) رهبر جامعه اسلامی که داری صفات فقاقت، عدالت، تدبیر و شجاعت است با ارتباط صحیح مردمی و مشورت با نخبگان و متخصصان امور مسئول نهایی تشخیص منافع و مصالح ملی [دنیوی و اخروی] در سطح کلان است.

و) ضوابط مصلحت در یک حکومت دینی به قرار زیر است:

۱. حفظ نظام اسلامی و کارآمدی آن در رأس همه مصلحت‌ها است، زیرا بدون آن

امکان پیگیری اهداف قابل‌تصور نیست؛

۲. عدم مخالفت با احکام اولیه و ثانویه تا حد امکان؛

۳. رعایت اهم و مهم در تراجم احکام؛

۴. رعایت اهداف نهایی و متوسط اسلام (جهانیان، ۱۳۸۲، فصل پنجم).

حال به تعریف خودمان از عدالت اسلامی برمی‌گردیم. عدالت یعنی استقامت جامعه یا نظام اجتماعی - فرهنگی اسلامی در طریق شرع. فقیه جامعه اسلامی با توجه به مصالح و مفاسد واقعی «خردگرایی مبتنی بر حقوق طبیعی و فطری و الهی» قوانین کشور را از طریق ابزارهای مدرن قانون‌گذاری وضع می‌کند (اراده‌گرایی حکیمانه). ابتدا مرحله قانون اساسی^۲، و سپس مرحله قانون‌گذاری^۳ تفصیلی و جزئی که توسط مجالس شورا انجام می‌پذیرد، و در نهایت، مرحله تطبیق قوانین به موارد خاص، که این امر توسط صاحبان مناصب اداری و قضات صورت می‌پذیرد. هنگامی که این مراحل به نحو منطقی و با توافق، هماهنگی و رضایت مردم و رهبری فقیه مورد نظر انجام پذیرد، سیر عادلانه قانونی انجام گرفته است. اما این سیر قانونی کار است، ولی از اینجا به بعد است که استقامت رهبری و مؤمنین، در همراه کردن مردم با حق و قوانین عادلانه آغاز می‌شود، و ایجاد نهادها و سازوکارهای مطابق با قانون و حق برای منضبط کردن و قانونمند نمودن و عادت دادن مردم به قسط جاده پریپیچ و خم و ناهموار دست‌یابی به عدالت است که باید طی شود (مطهری، ۱۴۰۳، صص ۱۸ و ۱۹). این است که مفهوم عدالت از دیدگاه اسلام

۱. در اینجا مسأله مدارا با مردم و ارتباط خوب و صحیح با آنها برای درک مشکلات و سطح خواسته‌های آنان بسیار راه‌گشاست. سطح فرهنگ مردم در فهم مسائل دینی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و بین‌المللی مطلبی است که اگر مجتهد بدان توجه نکند یک‌شبه مملکت اسلامی را به باد می‌دهد. البته، این نکته به معنای از دست دادن اصول نیست، بلکه به معنای همراه کردن مردم با اصول در طی یک فرایند است.

2. Constitution stage

3. Legislative stage

بدون استقامت^۱ رهبران حکومت اسلامی برای هدایت مردم و برای دولت‌سازی مناسب با اهداف اسلام تحقق نمی‌یابد. از اینجا به بعد است که مفهوم احسان که در قرآن کریم بعد از عدالت بدان امر شده نقش خود را ایفا می‌کند.^۲ در واقع، اگر بخشی از مردم یعنی مؤمنان، روحانیان و رهبران سیاسی و اخلاقی مردم به زهد عمل کنند و احسان و مواسات داشته باشند عدالت محقق می‌شود. یعنی، احسان رهبران و مؤمنان موجب می‌شود که مردم به قسط عادت کنند. به تعبیری، احسان زیربنای عدالت است، و در بیانی دیگر، احسان ضامن اجرای عدالت است.

اصول عدالت

شاید بتوان گفت که در تحلیل مفهوم عدالت به توازن یا برابری یا اعطای حق به ذی‌حق، تمامی جوامع یک نوع می‌اندیشند، و دیدگاه واحدی در اتخاذ مفهوم صوری عدالت دارند. اما هنگامی که به جوهر و محتوای عدالت یا اصول عدالت و اینکه مصادیق عدالت کدامند، نظر شود، جوامع مختلف می‌شوند و نظریه‌های گوناگون درباره معیارهای تشخیص عادلانه بودن امور و رفتارها و جوامع پدیدار می‌شوند. به تعبیر دیگر، آنچه برای همه مسلم است و به اصطلاح از مستقلات عقلی است، کلی حُسن عدالت و زشتی ظلم و قبح انحراف از خط عدالت می‌باشد، اما اینکه در هر مورد قانون عدالت چیست و از کدام راه باید به عدالت واقعی رسید، همچنان مشکل ناگشوده بشری است.

به هر تقدیر، مراد از اصول عدالت این است که می‌خواهیم بدانیم چه کاری عادلانه یا ناعادلانه است؟ چه معیارهایی باعث می‌شود، بگوییم جامعه‌ای عادلانه است؟ آیا جامعه آزاد سرمایه‌داری عادلانه است، یا جامعه کمونیستی، یا جامعه سوسیال دمکرات، و یا جامعه اسلامی؟ آیا ملاک و معیاری برای ارزیابی عدالت جوامع و رفتارها وجود دارد، یا اینکه اصولی برای این مسأله نمی‌توان پیدا کرد؟ اینکه شیعه تمامی حکومت‌ها و جوامع به غیر از حکومت

۱. روی آنه قال صلی الله علیه و آله شیبتنی سورة هود إذ فیها «فَأَسْتَقِمُّ كَمَا أُمِرْتُ» (فَأَسْتَقِمُّ كَمَا أُمِرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * ۱۱۲) پس، همان گونه که دستور یافته ای ایستادگی کن، و هر که با تو توبه کرده [نیز چنین کند]، و طغیان مکنید که او به آنچه انجام می‌دهید بیناست. (آخِرُجَه البیهقی فی شعب الایمان عن اَبی علی السری کما فی الدر المنثور ج ۳ ص ۳۲۰) (به نقل از زبده البیان فی احکام القرآن، ص: ۱۶۸)

۲. إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (النحل، ۹۰).

معصوم را ناعادلانه می‌داند به چه معناست؟ آیا ملاک و معیاری برای تشخیص عدالت حکومت‌ها و جوامع در مکتب تشیع ارایه شده است؟

انتخاب اصول عدالت اولین مرحله برای ایجاد جامعه خوب‌سامان‌یافته در تمامی جوامع است. در چارچوب دمکراسی غربی، سه نظریه فایده‌گرایی^۱، قراردادگرایی^۲ و آزادی‌گرایی^۳ به بررسی این اصول پرداخته‌اند.

اصول عدالت در فلسفه غرب

نظریه فایده‌گرایی

نظریه فایده‌گرایی به اصل فایده و حداکثرسازی لذات معتقد است. این یک نظریه غایت‌گرا^۴ در حوزه اخلاق و مباحث ارزشی است که معیار داوری درباره درستی یا نادرستی تصمیم و کاری را نتیجه و نفع برآمده از آن کار می‌داند. اصل فایده اقتضا دارد که انجام آنچه لذت و رفاه بیش‌ترین تعداد افراد جامعه را افزایش می‌دهد، درست و حق و عادلانه است. پس درستی و حق بر اساس تصور خاصی از خیر و سعادت (به حداکثر رسیدن لذت و رفاه بیش‌ترین تعداد از افراد جامعه) تعریف شده است. (بروسی و هوچمن، ۱۹۹۸)

از دیدگاه فایده‌گرایی برای دستیابی به هدف خیر کل یا سعادت [حداکثرکردن مطلوبیت کل] اصل بنیادین آزادی برای جامعه سرمایه‌داری تعریف شده است. بدین ترتیب، از نگاه لیبرال‌های کلاسیک و حتی آزادی‌خواهان معاصر^۵ مانند نوزیک، آزادی^۶ ارزش بنیادین و محور اصلی جامعه مطلوب را تشکیل می‌دهد؛ آزادی اقتصادی و سیستم بازار آزاد به سبب آن‌که در نهایت - ولو درازمدت - بیش‌ترین نفع و لذت را برای تعداد بیش‌تری از افراد جامعه تأمین می‌کند، حق و عادلانه و پذیرفتنی است. برای این اصل بنیادین جامعه سرمایه‌داری کلاسیک و جدید، جان رالز تعبیر «عدالت تخصیصی»^۷ را استعمال کرده است. زیرا در نظریه فایده‌گرایی هدف از توزیع عادلانه به حداکثر رساندن لذت و رفع درد و رنج برای بیش‌ترین تعداد از افراد جامعه است. بنابراین، تخصیص خیرات و توزیع امکانات باید به گونه‌ای کارا و

1. Utilitarian
2. Contractarian
3. Libertarian
4. Teleological
5. Libertarianists
6. Liberty
7. Allocative justice

مؤثر^۱ باشد تا بتواند این هدف از پیش تعیین شده که ریشه در نیازها و تمایلات افراد دارد را به خوبی تأمین کند.

نظریه قراردادگرایی

نظریه قراردادگرایی جان رالز نظریه‌ای مربوط به تبیین اصول عدالت است. ایشان نظریه خود را به عنوان جانشینی برای «فایده‌گرایی» معرفی می‌کند که به طور سنتی و در مدتی طولانی مبنا و اساس نهادها و روابط دموکراتیک حاکم بر جوامع غربی بوده است. وی می‌گوید که در فلسفه اخلاق دوران مدرن، فایده‌گرایی غلبه دارد و منتقدان آن، یعنی، شهودگرایان و تکامل‌گرایان، نظام و سیستمی بدیل برای آن ارائه نداده‌اند، بلکه به نقد و تذکر پاره‌ای ابهام‌ها اکتفا نموده‌اند. وی می‌گوید: «من برآنم که این سیستم اخلاقی جانشین را بر محور قرارداد اجتماعی البته در سطحی انتزاعی‌تر از آن چه لاک و روسو و کانت از قرارداد اجتماعی ارائه کرده‌اند، بنا نهم و بدین وسیله تحلیلی منظم و نظام‌مند از عدالت عرضه کنم تا جانشین سنت نفع‌انگاری رایج و غالب گردد. این تلقی از عدالت می‌تواند اساس اخلاقی جامعه دموکراتیک قرار گیرد و با آن تناسب کامل دارد» (واعظی، ۱۳۸۴، صص ۳۷ و ۳۸).

نظریه قراردادگرایی جان رالز محتوای اصول عدالت را نتیجه توافقی و قرارداد اجتماعی افرادی خاص در وضعیت ویژه‌ای می‌داند که او آن را «وضع نخستین»^۲ می‌نامد. به گمان وی ایده وضع نخستین یا اصیل به جای تأکید بر تعریف و تلقی‌ای قبلی و پیشینی از عدالت بر عنصر «روش» متمرکز می‌شود. نظریه عدالت رالز کوششی برای تحدید و تعریف روشی منصفانه برای داوری درباره محتوای عدالت است. وی بر آن است که منصفانه بودن روش تصمیم‌گیری درباره اصول عدالت به خودی خود ضامن صحت و اعتبار اصول گزینش شده خواهد بود، به همین سبب وی نظریه عدالت خویش را «عدالت به مثابه انصاف» می‌نامد، زیرا منصفانه بودن شرایط وضع نخستین و روش تصمیم‌گیری درباره محتوای عدالت، سنگ بنای اصلی نظریه عدالت وی می‌باشد. از نگاه وی، منصفانه بودن روش به نتیجه و محتوای توافق نیز سرایت می‌کند و قرارداد حاصل شده در آن وضعیت را هرچه باشد عادلانه می‌نامد.

نظریه عدالت رالز، نظریه‌ای وظیفه‌گرا^۳ است که می‌کوشد بدون تمسک به تعریف خاصی از

1. Efficiency
2. Original State
3. Deontological

خیر فردی یا جمعی، آن چه صحیح و درست است را بازشناسد؛ رالز افراد وضع نخستین و اصیل را به هر تصویری خاص از خیر و سعادت بشری، جاهل در نظر می‌گیرد. تقدم حق بر خیر از ارکان اصلی نظریه عدالت رالز است. در حالی که، در فایده‌گرایی به عنوان یک نظریه اخلاقی غایت‌گرا خیر بر حق مقدم است و معیار تشخیص حق می‌باشد.

دو اصل رالز: از نظر وی اصول عدالت از دو اصل پایه و رئیسه‌ای تشکیل می‌شود که ساختار اساسی جامعه و نظام توزیع در همه ساحت‌های جامعه باید بر اساس این دو اصل پی‌ریزی شود:

۱. اصل آزادی برابر^۱

۲. اصل تفاوت^۲

اصل اول: اصل اول عدالت، اصل آزادی برابر است که از نظر وی مقدم بر اصل دوم، یعنی اصل تفاوت است. مراد رالز از آزادی در اصل اول مطلق آزادی‌ها نمی‌باشد، بلکه او به آزادی‌های اساسی نظر دارد که شامل حقوق استاندارد مدنی و سیاسی است که در جوامع لیبرال-دموکرات معاصر به رسمیت شناخته شده‌اند؛ مانند آزادی اندیشه و بیان، حق رأی، و مشارکت در تعیین سرنوشت سیاسی. مفاد اصل اول آن است که همه افراد جامعه به طور یکسان و برابر از این آزادی‌های اساسی باید بهره‌مند باشند. از نظر رالز، ساختار اجتماعی^۳ دارای دو بخش کمابیش متمایز است:

۱. اصل اول عدالت بر بخش اول منطبق می‌شود،

۲. اصل دوم (اصل تفاوت) به بخش دوم مربوط است.

به تعبیر دیگر، برخی از نهادها و مؤسسه‌های اجتماعی در خدمت حراست و به کرسی نشاندن اصل اول عدالت (آزادی‌های اساسی برابر) هستند و بخشی دیگر از نهادهای اجتماعی معرف و توجیه کننده نابرابری‌های گوناگون نظیر نابرابری اقتصادی می‌باشند و نشان می‌دهند که اموری نظیر بهداشت، آموزش و ثروت و امکانات اقتصادی جامعه چگونه باید توزیع شود و

وظیفه‌گرایی نظریه‌های اخلاقی‌ای هستند که معتقدند درستی یا نادرستی عمل به کیفیت درونی و ذاتی آن بستگی دارد، نه به پیامدهای آن. اخلاق وظیفه‌گرایی می‌گوید که حداقل برخی کنش‌ها غلط هستند (مانند دروغ، خلف وعده، تنبیه بی‌گناه، قتل). (2005 Encyclopedia Britannica).

1. Principle of equal liberty
2. Difference principle
3. Social structure

با چه ترتیبی می‌توان بر محور اصل دوم، عدالت این بخش از ساختار اجتماعی را سامان داد. رالز در فهرست خود از آزادی‌های اساسی اموری نظیر «آزادی سیاسی» - حق رأی و حق دست‌یابی به مناصب اجتماعی و سیاسی - «آزادی بیان و تشکیل اجتماعات» و آزادی آگاهی و آزادی تفکر، حق تصاحب و حفظ مالکیت شخصی و آزادی و رهایی از دستگیری ناموجه و غیرقانونی را ذکر می‌کند. اصل اول عدالت مشتمل بر این قسم آزادی‌ها است و بخشی از ساختار اساسی جامعه و نهادهای موجود در آن مثل قانون اساسی، دولت، قوای انتظامی و قضایی در خدمت حراست و تأمین این آزادی‌های اساسی برابر هستند.

اصل دوم: اصل دوم عدالت، یعنی، اصل تفاوت، بیش‌تر به توزیع درآمد و ثروت و این که در چه شرایطی وجود برخی نابرابری‌ها در برخورداری از این مواهب و امکانات موجه و منصفانه است، مربوط می‌شود. برخی از آزادی‌ها به این حوزه مربوط است، از این‌رو، آزادی‌های اقتصادی که با نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی همراهند آزادی اساسی محسوب نمی‌شود. اصل دوم طبق آخرین تقریر رالز به قرار ذیل است: «نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی باید به گونه‌ای ترتیب داده شوند که این هر دو:

۱. بیش‌ترین نفع را برای افراد کم‌تر بهره‌مند در عین رعایت اصل پس‌انداز عادلانه^۱ در پی داشته باشد «اصل حداکثرکردن منافع حداقل برخورداران»^۲؛

۲. دسترسی به مناصب و موقعیت‌ها تحت شرایط برابری منصفانه فرصت‌ها به روی همه گشوده باشد» (واعظی، ۱۳۸۴، صص ۱۳۴-۱۳۵). «امکان صعود اجتماعی»

نظریه آزادی‌گرایی

نظریه استحقاق نوزیک درباره عدالت بر مبنای حقوق طبیعی قرار دارد، برخلاف نظریه قراردادگرایی که مبتنی بر توافق در فرایند تصمیم اجتماعی در شرایط خاص می‌باشد. وجود حقوق اخلاقی پیش از ورود به قرارداد اجتماعی موجب آن می‌شود که حقانیت و ارزش این حقوق و آزادی‌های لیبرالی وام دار و مرهون قرارداد اجتماعی محسوب نشوند. دولت تقریباً

۱. این بیش‌ترین نفع بایستی هم‌آهنگ و منطبق با اصل پس‌انداز عادلانه (just saving principle) باشد. این بحث به بحث جالبی در حوزه عدالت اجتماعی مربوط می‌شود و آن این که هر نسل به چه میزان حق بهره‌برداری از مواهب طبیعی و خیرات اولیه اجتماعی به ویژه در حوزه منابع و امکانات اقتصادی را دارا می‌باشد و چه میزان را بایستی برای نسل‌های بعدی پس‌انداز و ذخیره کند.

غیر لازم است^۱ زیرا ورای سطح حداقل لازم برای حمایت از حقوق، اقدام جمعی متضمن دخالت‌های بی‌مورد در زندگی و حقوق شخصی می‌باشد.

نظریه نوزیک در باب عدالت، بر تصویری از حقوق استوار است که به نوبه خود متضمن ایده‌ای در باب ماهیت «مصونیت از تعرض» انسان می‌باشد. از نگاه نوزیک، افراد از حقوقی طبیعی برخوردارند که نسبتاً بنیادی است و جدا از هر خیر فرضی که ممکن است در جامعه از طریق نقض چنین حقوقی به دست آید، باید محترم شمرده شود.

عدالت از دیدگاه نوزیک به معنای احترام به همین حقوق اساسی است، لذا عدم دخالت دولت در اقتصاد و توزیع جامعه یک اصل اساسی است، و تأمین چنین حقوق اساسی فقط وجود یک «دولت حداقلی» یا «دولت نگهبان شب» را توجیه خواهد کرد. هرگونه تلاش برای سازماندهی جامعه برای دست یابی به الگویی توزیعی، همانند «معیار توزیع بر اساس توانایی افراد تا معیار توزیع بر اساس نیاز آنان» مغایر با احترام به حقوق اساسی آحاد جامعه می‌باشد و ناقض عدالت خواهد بود. به تعبیر دیگر، همانند دیدگاه هایک، دولتی که برای تحقق عدالت توزیعی از هیچ‌گونه تلاشی فروگذاری نمی‌کند «مانند دولت‌های سوسیالیستی»، در واقع، با حقوق فردی ناسازگار است (پلانت، ۱۳۸۳، ص ۱۴۵).

اصول عدالت در فلسفه اسلامی

در این قسمت، ما در مقام بیان دیدگاه فلاسفه اسلامی در مورد عدالت نیستیم، همین‌طور نمی‌خواهیم اختلاف اقوال فیلسوفان مسلمان در این موضوع را مطرح کنیم؛ بلکه فقط در مقام بیان تطبیق دیدگاه فلاسفه غرب با فلاسفه مسلمان به طور اجمالی هستیم، تا از این بررسی، به تبیین اصول عدالتی که احتمالاً از نظر اسلام مورد قبول است، بپردازیم.

وظیفه‌گرایی غایت‌مدارانه

در اینجا پرسش‌هایی مطرح است: آیا فلاسفه مسلمان وظیفه‌گرایند یا غایت‌گرا؟ آیا حق بر خیر مقدم است یا بالعکس؟

در میان فلاسفه مسلمان هر دو مکتب فکری هوادار دارد. وظیفه‌گرایی بیش‌تر در میان اشعریون و ظاهرین و اخباریون جاری است. یعنی این‌ها قایلند که ما اول الزام‌ها و وظایف و باید و نبایدها را از شارع اخذ می‌کنیم و آن‌گاه مفاهیم ارزشی از این مفاهیم الزامی گرفته

۱. دولت به اصطلاح نگهبان شب

می‌شوند. اما غایت‌گرایی بیش‌تر در میان معتزله و عدلیه و اصولیون شایع است. این‌ها می‌گویند، ما اول مفاهیم خیر سعادت و عدالت و مفاهیم ارزشی را می‌فهمیم، بعد مفاهیم الزامی و باید‌ها و نبایدها را از آن‌ها استخراج می‌کنیم. یعنی، غایت‌گرایان اسلامی می‌گویند، اگر کاری حسن و قبح ذاتی داشت، الزام‌آور است (در مقام ثبوت). در مقام ثبوت، عدالت در سلسله علل احکام قرار دارد. اما در مقام اثبات شارع احکام عقل قطعی را حجت می‌داند، و در عین حال، این اعتقاد هم وجود دارد که تمامی احکام عبادی و معاملی مبتنی بر مصالح و مفاسد است و از این جهت، هر حکمی فلسفه‌ای دارد. البته، شناخت فلسفه احکام در بیش‌تر احکام عبادی و برخی احکام معاملی با کمک خود شارع به دست می‌آید.

به نظر فلاسفه عدالت‌محور و عقل‌گرای مسلمان، می‌توان چنین اظهارنظر کرد که: خیر و سعادت بر حق و الزام مقدم است. اما در اینجا باید به نکته‌ی ظریفی اشاره کرد: «خیر و سعادت بشر فقط با عبودیت و الزام‌های ناشی از شرع به دست می‌آید». لذا می‌توان در اینجا هم (مانند مبحث اراده‌گرایی حکیمانه که به ترکیبی از اراده‌گرایی و خردگرایی رسیدیم) به ترکیبی از وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی رسید، و آن را وظیفه‌گرایی غایت‌مدارانه یا حکیمانه نامید.

اسلام بین غایت انسان و وظیفه او جمع کرده است، یعنی می‌گوید بشر به خیر و سعادت خود فقط و فقط از طریق وظایفی که شرع برایش در نظر گرفته است، می‌رسد. بدین ترتیب، از یک سو اهداف دین (خیر و سعادت) روشن است. یعنی، عدالت و معنویت از اهداف دین می‌باشند، هرچند معنویت علت نهایی خلقت انسان، و عدالت علت نهایی تشکیل نظام اجتماعی - فرهنگی اسلامی می‌باشد. یعنی، خیر و سعادت انسان در معنویت و قرب الهی است، اما این مسأله حادث نمی‌شود، مگر با تشکیل حکومت عدل. از سوی دیگر، این اهداف باید توسط مردم مورد پذیرش قرار گیرد، بنابراین، اولیای الهی با مدارا و ارتباط درست با مردم و تعیین وظایف آن‌ها در جامعه و از طریق دولت دینی به تدریج مردم را به سمت خیر و سعادتشان هدایت می‌کنند.

بررسی تطبیقی اصول عدالت

از آنجا که مبحث اصول عدالتی که توسط فلاسفه غربی ارائه شده است، سابقه چندانی در میان فلاسفه اسلامی ندارد، لذا مناسب است که با بررسی تطبیقی به دیدگاه فیلسوفان مسلمان برسیم.

فایده‌گرایی و عدالت تخصیصی

ترکیب غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی، یعنی وظیفه‌گرایی غایت‌مدارانه اقتضا دارد که فایده‌گرایی را بپذیریم، یعنی به دنبال حداکثر کردن خیر و سعادت خود باشیم، اما تفاوتی با فایده‌گرایی غربی داریم. آن تفاوت این است که در فایده‌گرایی غربی، سعادت فرد در بیشینه‌کردن لذت‌های مادی و کمینه‌ساختن رنج‌های این جهانی است، ولی سعادت فرد از دیدگاه اسلام، بیشینه‌کردن سرجمع لذت‌های دنیوی و اخروی، با تقدم لذت‌های اخروی بر دنیوی است. لذت‌های اخروی، به دلیل آن‌که از جهت کیفی برتر و از جهت کمی پایدارتر است، بر لذت‌های دنیوی تقدم دارد. اما همان‌طور که وظیفه‌گرایی اقتضا دارد، تشخیص این لذات پایدار با دین و اولیای دینی است که وظایف ما را بیان کرده و راهنمای ما در طریق رسیدن به خیر و سعادت هستند (میرمعزی، ۱۳۸۰، ص ۹۹).

از این جهت، اصل آزادی سیاسی و اقتصادی که اصل بنیادین عدالت از دیدگاه فایده‌گرایان و اقتصاددانان لیبرال کلاسیک است، از دیدگاه اسلام هم اصل بنیادین عدالت است، اما این آزادی مشروط به حدود دین است. یعنی، عدالت به معنای عمل بر مبنای شریعت و انجام تکالیف فردی و اجتماعی شرعی در جهت وصول به سعادت الهی است و آزادی هم بدین معنا است که در مسیر این عمل، مانعی وجود نداشته باشد و فرد از موانع و محدودیت‌های نفسانی و طاغوتی رها باشد تا بتواند با دست رد زدن به بندگی غیرخدا، خود را خلاصی بخشیده و از سوی دیگر، امکان توانمندسازی فرد در جامعه برای انجام شریعت که سعادت اخروی او را فراهم می‌کند، مهیا باشد. هنگامی که به آزادی در کادر محدود معتقد شدیم، به عدالت تخصیصی که به معنای کارایی اقتصادی در ادبیات اقتصاد خرد، و به معنای رشد اقتصادی در ادبیات اقتصاد توسعه است، معتقد می‌شویم، زیرا ما را به رفاه و حداکثر کردن لذات مباح می‌رساند. البته، این رشد می‌بایست در چارچوب دین باشد و با دیگر مصالح اسلامی جامعه منافات نداشته باشد.

قراردادگرایی و حقوق متقابل دولت و ملت

قراردادگرایی رالز وظیفه‌گرایی و عدالت رویه‌ای محض را تبلیغ می‌کند، و معتقد است که معیارهای پیشینی برای عدالت وجود ندارد یا اگر هست ما به شناخت آن‌ها قادر نیستیم. عدالت آن چیزی است که مردم بر آن در یک وضعیت خاص توافق کنند. خوب روشن است که فیلسوفان مسلمان این دیدگاه را نمی‌توانند بپذیرند، زیرا آن‌ها بر این اعتقادند که حقوق طبیعی

و فطری قابل شناختی (ولو از ناحیه شرع این شناخت حاصل شده باشد) داریم، و معیارهای دیگری هم وجود دارد که در مجموع می‌توان با آنها اصول عدالت را صرف‌نظر از توافق‌های مردم به دست آورد. در واقع، هنگامی که شما وظیفه‌گرای غایت‌مدار باشید، بر اساس برخی غایات، حقوقی وضع می‌کنید (حق عام)، و بر اساس برخی از وظایف نیز حقوقی ایجاد می‌شود (حق خاص). البته، قبل از آن می‌بایست در مرحله تشکیل حکومت و گذر از جامعه مدنی قراردادی بین دولت و ملت بسته شود. ولی این قرارداد در جامعه‌ای که طبق یک روند مردم‌سالارانه و دین‌مدارانه منعقد می‌شود، مبتنی بر اصولی است که اولیای الهی و دین آن را ترسیم کرده و مردم دین‌دار آن جامعه آن را می‌پذیرند. البته همان‌طور که درباره روش مداراجویانه و حکیمانۀ اولیاء الهی گفته شد، آنها بسته به توانایی ذاتی خود^۱ و شرایط فرهنگی اجتماعی مردم فقط می‌توانند برخی از اهداف خداوند را با آنها به توافق برسند، و بقیه اهداف به موقعیت مقتضی حواله می‌شود، زیرا اصرار بر بقیه اهداف ممکن است اصل نظام را زیر سؤال ببرد و این با اصول چهارگانهٔ مصلحت به ویژه اصل اول (یعنی کارآمدی) سازگار نیست.

مطابق دیدگاه فلاسفهٔ مسلمان، هم دولت و هم ملت حقوقی نسبت به یکدیگر دارند که رعایت حقوق متقابل بین دولت اسلامی و مردم، زمینه ساز عدالت بین آنهاست. دولت می‌باید ملت را و ملت متقابلاً باید حقوق دولت را در ساحت روابط اجتماعی عملی سازند، تا این‌که عدالت اجتماعی شکل گیرد. امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «پس چون رعیت حق والی را بگذارد و والی حق رعیت را به جای آرد، حق میان آنان بزرگ مقدار بشود، و راه‌های دین پدیدار و نشانه‌های عدالت برجای خود قرار گیرد»^۲. برخلاف قراردادگرایی رالز که نسبت به مسایل دینی خنثی است، یکی از مفاد قرارداد بین دولت اسلامی و ملت این است که ملت به رهبری دینی معتقد باشد. در «منشور حکومت مدینه» که قانون اساسی دولت اسلامی عصر پیامبر (ص) را نشان می‌دهد، بر این نکته تأکید شده است که: «این منشوری است از طرف محمد (ص) پیغمبر خدا در میان مؤمنان و مسلمانان از طایفهٔ قریش و اهالی یثرب و کسانی که از آنها پیروی می‌کنند و به آنها می‌پیوندند و با آنها جهاد کنند، نافذ و جاری خواهد بود» (مرتضی عاملی، ۱۳۸۴، ص ۵۴۶). در بند ۲۳ این قانون آمده است: «بر شما مؤمنان واجب است در هر

۱. پیامبران و اولیای الهی در یک سطح نیستند. برخی توانایی‌های بیش‌تری از لحاظ معنوی و قدرت مدیریت دارند.

۲. «فاذا أدت الرعیة إلى الوالی حقه وادی الوالی إليها حقها، عز الحق بینهم وقامت مناهج الدین واعتدلت معالم العدل» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶)

موردی که با یک دیگر اختلاف پیدا کردید، مرجع امر خدا و پیغمبرش باشند». در این سند آمده که «هیچ یک از افراد یهود جز با اذن و اجازه محمد(ص) از این قرارداد بیرون نخواهد رفت و حاکمیت فقط از آن دین خدا و رسول خدا(ص) است و احدی غیر از او حق حکومت ندارد». این سند حقوق عمومی افرادی را که از قبایل اوس و خزرج یهودی شدند، تضمین کرد. از جمله این حقوق که بهره‌مندی از آن به عدم افسادگری یهود مشروط شد، «امنیت» و «آزادی» است. این حقوق خصوصاً حق آزادی تأکید دارد که اسلام مدافع آزادی است، مشروط بر این که افسادگری وجود نداشته باشد (همان، ص ۵۵۸).

آزادی‌گرایی و حق عام و خاص

نظریه نوزیک وظیفه‌گراست و بر تقدم «حق» بر «خیر» در فلسفه سیاسی اصرار می‌ورزد و در باب عدالت، بر تصویری از حقوق استوار است که به نوبه خود متضمن ایده‌ای در باب ماهیت «مصونیت از تعرض» انسان می‌باشد. او نظریه‌ای در باب حقوق مالکیت ارائه می‌کند که ایده‌ای از خیر انسان را پیش فرض خود قرار نمی‌دهد. در مقابل، دیدگاه فیلسوفان مسلمان وظیفه‌گرایی غایت‌مدارانه است و بر تقدم خیر بر حق تأکید می‌کند، و در باب عدالت، به آزادی مثبت شهروندان معتقد است، و در باب مالکیت بر حق عام و حق خاص اعتقاد دارد.

حق عام به غایت خلقت انسان برمی‌گردد. از آنجا که خداوند جهان را برای انسان و کمال و سعادت او آفرید، لذا برای همه انسان‌ها بدون هیچ‌گونه استثنایی حقی بالقوه قرار داد (خلافت عمومی). در آیات متعددی از قرآن کریم از جمله در آیه «والارض وضعها للانام» (الرحمن، ۱۰) و در آیه «خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» (البقره، ۲۹) اعلام می‌دارد که هدف از خلقت آسمان و زمین، بهره‌برداری انسان‌ها از منابع و مواهب خدادادی است. یعنی علت غایی خلقت زمین را انسان‌ها و استفاده آن‌ها ذکر می‌کند. پس هر یک از انسان‌ها حق استفاده از آن را دارند و این حق بالقوه بوده و وقتی بالفعل می‌شود که فرد به تکلیف خود، یعنی عمران زمین عمل کند. پس حق بهره‌برداری از مواهب و منابع طبیعی روی زمین به صورت یکسان برای همه ثابت است (بیست‌گفتار، استاد مطهری، صص ۷۴-۷۳).

اما یک حق خاص هم برای بشر وجود دارد که از کار و تلاش حاصل می‌شود. یعنی هر کس صاحب محصول کار خویش است. قرآن کریم می‌فرماید: «مردان و زنان از آن چه کسب

کرده و به دست می‌آورند، دارای نصیب و بهره می‌باشند^۱. بنابراین، پیدایش مالکیت خصوصی نسبت به ثروت‌های طبیعی بر اساس کار مفید اقتصادی از قبیل احیاء، و حیات تحقق می‌یابد، و نسبت به دستمزد بر اساس کار جهت تولید کالا یا خدمات برای دیگران، انجام می‌پذیرد. در اینجا قاعده‌ای که رابطه بین حق عام و حق خاص را نشان می‌دهد این است که اگر انسان‌ها قادر بودند و وظیفه خود را در بهره‌برداری از زمین انجام نمی‌دادند جریمه‌شان این بود که از این سفره محروم باشند، ولی کسانی که بخاطر ضعف و بیماری قادر به بهره‌برداری نیستند، حق اولی آن‌ها سر جای خود باقی است. به همین خاطر، برخلاف نظریه آزادی‌گرایی، فایده‌گرایی، و حتی قراردادگرایی که معیاری برای ضعف و فقرا و بینوایان در اموال اغنیا نمی‌بینند، و لذا با دخالت در اموال آن‌ها مخالفت می‌کنند، اسلام این‌گونه افراد را ذی‌حق می‌داند. بدین صورت که: «مالیات طسق بر ثروتمندان صاحب زمین وضع می‌شود زیرا جماعت حق عمومی مقدم بر منابع طبیعی دارند. احیاکنندگان و بهره‌برداران از این منابع با پرداخت طسق حقوق عمومی حمایت از منافع ضعفاء و نجاتشان را رعایت می‌کنند» (صدر، ۱۴۱۷، ص ۵۳۵). بنابراین، اگر امیرمؤمنان علی(ع) می‌فرماید که اغنیا دست‌درازی به سفره ضعفا کرده‌اند، بخشی از این غارت به خاطر عدم پرداخت مالیات ناشی از حق عام در حکومت‌های باطل می‌باشد.

اسلام و اصول عدالت

حال می‌خواهیم با اطلاعاتی که از بخش‌های گذشته به دست آمد، به طور اجمالی اصول عدالت اسلامی را استخراج کنیم. جامعه عادل و متعادل از دیدگاه اسلام با چه معیارهایی شناخته می‌شود؟ اصول عدالت کدامند؟

حاکمیت حقوق طبیعی و فطری

جامعه عادل جامعه‌ای است که حقوق عمومی، طبیعی و فطری که خداوند برای همه انسان‌ها قرار داده است، در آن حاکم باشد. این حقوق از علت غایی خلقت انسان‌ها سرچشمه می‌گیرند، زیرا غایت خلقت آسمان و زمین بهره‌برداری انسان‌ها از آن در کمال آرامش خیال است تا خداوند عبادت شود و از این طریق بشر به کمال برسد. حال اگر حق حیات، حق آزادی و حق اختصاص یا مالکیت ناشی از بهره‌برداری از طبیعت که همان اصول حقوق طبیعی

۱. بقره، ۲۹: للرجال نصیب مماکتسبوا و للنساء نصیب مماکتسبن.

و فطری هستند کم‌رنگ باشند، در آن صورت، نمی‌توان از عدالت سخن گفت. البته، هنگامی که حکومت اسلامی تشکیل می‌شود، این حقوق می‌بایست نهادینه شوند و مورد تأیید رسمی و قانونی مردم و دولت قرار گیرند، تا اولاً استناد شرعی پیدا کنند، و ثانیاً نقض این حقوق جرم و امکان استیفای آن از طریق محاکم رسمی فراهم باشد. حق حیات و تداوم آن امکان امنیت فردی، امنیت نسلی و امنیت درآمدی (حداقل معیشت) را فراهم می‌کند؛ حق آزادی امکان مسابقه برای رسیدن به کمال فردی را تحقق می‌بخشد، در نتیجه، امکان صعود و نزول اجتماعی برای همه فراهم می‌شود؛ و حق اختصاص مالکیت خصوصی افراد را امکان‌پذیر می‌سازد.

حاکمیت قانون الهی

جامعه عادل و متعادل، جامعه‌ای است که قانون الهی بر آن حاکم باشد. همان‌طور که قبلاً گفته شد، افعال گاهی حسن و قبح ذاتی و عقلی دارند و گاهی حسن و قبح ذاتی و شرعی. یعنی، برخی افعال در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها خوبند، و عقل هم آن را تشخیص می‌دهد، مانند احسان به کسی که به تو احسان کرده، و آزار نکردن کسی را که او از آزار تو خودداری نموده است. اما برخی افعال هم هستند که عقل خوب بودن آن‌ها را نمی‌تواند تشخیص دهد و این نقل است که می‌گوید فلان کار خوب است و فلان کار بد است. مانند حرمت ربا، تعیین دیه و ارش جنایت. البته، گاهی این افعال زمانی و مکانی هستند و قابلیت نسخ هم دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۳۳۰).

حاکمیت برابری

جامعه عادل و متعادل، جامعه‌ای است که قانون مساوات بر آن حکم فرماید، جامعه‌ای است که: اولاً، تبعیض در آن جای ندارد، یعنی: اجرای حدود الهی در حق خودی و بیگانه جریان دارد،

ثانیاً، حکم خدا در تمامی حالات و شئون نافذ است، یعنی: حکم کردن از روی کتاب خدا در حالت خشنودی و خشم، و

ثالثاً، امکانات عمومی به نحو مساوی برای همه فراهم است، یعنی: تقسیم کردن عادلانه میان سفید و سیاه.^۲

۱. چنین جامعه‌ای همیشه باید این طور باشد که روستازادگان با استعداد بتوانند دانشمند بشوند و بعد از دانشمندی به مقام وزیری برسند، و همیشه باید این طور باشد که پسران ناقص عقل وزیر عقب بمانند و سقوط کنند.
۲. امام صادق(ع) می‌فرماید: امیرالمؤمنین(ع) به عمر بن خطاب گفت: «سه چیز است که اگر آن‌ها را به خاطر

حاکمیت برادری

تحقق سه اصل قبلی عدالت، یعنی (حاکمیت حقوق طبیعی و فطری، حاکمیت قانون الهی، و حاکمیت برابری) بدون روحیه برادری، ایثار و از خود گذشتگی امکان‌پذیر نیست و عدالت هم، یعنی استقامت در طریق شرع و حق. هرچند عدالت به قانون خوب و حقوق عادلانه است، اما قانون عدل فقط بخش کوچکی از تحقق عدالت است، بخش عمده تحقق آن منوط به رفتار مردم و قدرتمندان است که متأثر از ایثار رهبران هستند. اگر بخشی از مردم یعنی روحانیان، مؤمنان و رهبران سیاسی و اخلاقی مردم به زهد عمل کنند و احسان و مواسات داشته باشند، عدالت محقق می‌شود.

حاکمیت عقلانیت و مصلحت

اسلام از یک سو به دنبال حداکثر کردن خیر و مصلحت دنیا و آخرت بشر است، و از سوی دیگر، تحقق خیر را بر اساس عقلانیت می‌خواهد. از طرفی، عدالت بر طبق روایت، مبتنی بر عقلانیت است، یعنی، سعادت انسان در اجتماع عادل بدون عقلانیت حاصل نمی‌شود. قبلاً اشاره شد که بین عقل و عدل رابطه تنگاتنگی برقرار است، زیرا حضرت علی (ع) در وصف عاقل فرمود: «عاقل کسی است که هر چیز را در جای خود بنهد»^۱، یعنی عدالت موجب می‌شود که هر چیز در جای خود قرار بگیرد. بنابراین، عدالت که منشأ خیر و سعادت بشر در یک نظام اجتماعی - فرهنگی اسلامی خواهد شد، بدون عقلانیت تحقق نمی‌یابد. این است که در یک جامعه اسلامی عادلانه عقلانیت حاکم است که موجب حداکثر سازی منافع اخروی و دنیوی مردم خواهد شد.

نتیجه

بی‌نیازی مردم مطابق فرمایش امام صادق (ع) از طریق عدالت (اعم از فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، و قضایی) تأمین می‌شود. تصور چنین عدالتی می‌طلبد که بطور جامع از ابعاد

سپاری و عمل کنی، از کارهای دیگر تو را بی‌نیاز می‌کند و اگر آنها را فرو گذاری، چیزهای دیگر برای تو سودی ندارد». عمر گفت: «ای ابوالحسن! آن سه کدام است؟». فرمود: «اجرای حدود الهی در حق خودی و بیگانه، حکم کردن از روی کتاب خدا در حالت خشنودی و خشم و تقسیم کردن عادلانه میان سفید و سیاه». عمر گفت: «به جانم قسم تمام مطلب را با ابجاز کامل بیان کردی» (الشیخ الطوسی: تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۲۷، ح ۵۴۷؛ احمد بن ابی یعقوب: تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۰).

۱. در وصف عدالت نیز می‌فرماید: العدل یضع الامور مواضعها (نهج البلاغه، حکمت ۴۲۹)

گوناگون مفهوم، مبانی فلسفی و حقوقی، و اصول و معیارهای آن بحث شود. عدالت واژه‌ای اجتماعی است، و برای توصیف حکومت یا نظام اجتماعی - فرهنگی می‌بایست استعمال شود، عدالت یعنی استقامت جامعه یا نظام اجتماعی - فرهنگی اسلامی در طریق شرع. فقیه جامعه اسلامی با توجه به مصالح و مفاسد واقعی «خردگرایی مبتنی بر حقوق طبیعی و فطری و الهی» قوانین کشور را از طریق ابزارهای مدرن قانون‌گذاری وضع می‌کند (اراده‌گرایی حکیمانه). خیر و سعادت بر حق و الزام مقدم است. اما خیر و سعادت بشر فقط با عبودیت و الزام‌های ناشی از شرع به دست می‌آید. لذا می‌توان به وظیفه‌گرایی غایت‌مدارانه رسید. اسلام بین غایت انسان و وظیفه او جمع کرده است، یعنی می‌گوید بشر به خیر و سعادت خود فقط و فقط از طریق وظایفی که شرع برایش در نظر گرفته است، می‌رسد. جامعه عادل و متعادل از دیدگاه اسلام با معیارها و اصول ذیل شناخته می‌شود: حاکمیت حقوق طبیعی و فطری، حاکمیت قانون الهی، حاکمیت برابری، حاکمیت برادری، حاکمیت عقلانیت و مصلحت.

نتیجه‌ای که از نظریه جامع عدالت به دست می‌آید، آن است که در مقایسه با دیگر دیدگاه‌های مطرح در باب عدالت چند مزیت دارد:

۱. مبنای فلسفی‌اش بر خیر و سعادت بشر متکی است که بشر همواره به دنبال آن بوده و خواهد بود.
۲. معنای دقیق و عملیاتی از واژه عدالت ارایه کرده است که مبتنی بر واقعیات می‌باشد، و ابعاد گوناگون عدالت اعم از آزادی، برابری، برادری، عقلانیت و مصلحت را در بر می‌گیرد.
۳. اراده‌گرایی حکیمانه در این نظریه مشکل ابتدای حق بر عدالت یا عدالت بر حق را با جمع بین این دو برطرف می‌کند.
۴. وظیفه‌گرایی غایت‌مدارانه مشکل دیگر بشر را در عدم جمع بین وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی حل می‌کند. زیرا جمع این دو فقط در دیدگاهی متعالی از اسلام و ادیان الهی امکان‌پذیر است.
۵. اصول عدالت در این نظریه شاخصه‌های ناعادلانه بودن نظام‌های اجتماعی - فرهنگی را به خوبی نشان می‌دهند. این شاخصه‌ها نشان می‌دهند که چرا مکتب تشیع فقط و فقط حکومت‌هایی را به رسمیت می‌شناسد که در مسیر این علائم عادلانه حرکت می‌کنند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن زکریا، ابوالحسین احمد بن فارس (۱۴۰۴)، "معجم مقاییس اللغه"، ج ۱، بی‌جا، مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. اخوان کاظمی، بهرام (بی‌تا)، "عدالت و آزادی"، فصل‌نامه حکومت اسلامی، شماره ۱۳.
۵. ارسطو (۱۳۷۸)، "اخلاق نیکوماخوس"، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران، انتشارات طرح نو.
۶. بل، دانیل (۱۳۸۰)، "دین و فرهنگ در جامعه پسا صنعتی"، ترجمه مهسا کرم‌پور، فصل‌نامه ارغنون، شماره ۱۸.
۷. پلانز، ریموند (۱۳۸۳)، "نوزیک، نظریه استحقاق در باب عدالت"، ترجمه حسنعلی زیدانلو، الهیات و حقوق، شماره ۱۲، سال چهارم.
۸. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۴)، "ترجمه و تفسیر نهج البلاغه"، ج ۳، چ ۵، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. جهانیان، ناصر (۱۳۸۲)، "اهداف توسعه با نگرش سیستمی"، محل نشر، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. _____ (۱۳۸۲)، "دولت در اقتصاد از دیدگاه شهید صدر(ره)"، نقش دولت در اقتصاد (مجموعه مقالات)، به‌اهتمام سعید فراهانی فرد، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، "حماسه و عرفان"، چ دوم، اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۱)، "فلسفه حقوق بشر"، مرکز نشر اسراء.
۱۳. حکمت‌نیا، محمود و همکاران (۱۳۸۶)، "فلسفه حقوق خانواده"، ج ۱، روابط عمومی شورای فرهنگی - اجتماعی زنان.
۱۴. خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۵)، "البیع"، ج ۱، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۵. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸)، "فقه الشیعه"، سید محمد مهدی موسوی خلخالی، چ

- سوم، قم، مؤسسه آفاق.
۱۶. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۷۶)، "درآمدی بر حقوق اسلامی"، چ دوم، تهران، سمت.
 ۱۷. صدر، سید رضا (بی تا)، "الاجتهاد و التقليد"، نسخه کامپیوتری جامع فقه اهل البیت (ع).
 ۱۸. صدر، سید محمد باقر (بی تا)، "سنت‌های تاریخ در قرآن"، ترجمه سیدجمال موسوی اصفهانی، چ دوم، قم، انتشارات اسلامی.
 ۱۹. _____ (۱۴۱۷)، "اقتصادنا"، چ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، "تفسیر المیزان"، مترجم، سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۶، چ نوزدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 ۲۱. _____ (۱۴۱۷)، "المیزان فی تفسیر القرآن"، چ دوم، دفتر انتشارات اسلامی.
 ۲۲. الطریحی، الشیخ فخرالدین (۱۳۶۷)، "مجمع البحرین"، ج ۱، چ دوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 ۲۳. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۴)، "تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی"، فقه و حقوق، سال دوم.
 ۲۴. عیوضلو، حسین (۱۳۷۹)، "بررسی و تحلیل امکان سازگاری معیارهای عدالت و کارآیی در نظام اقتصادی اسلامی"، رساله دکتری، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.
 ۲۵. فارابی، ابونصر (۱۹۷۱)، "فصول منتزعه"، تحقیق دکتر فوزی متری نجار، بیروت، دارالمشرق.
 ۲۶. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹)، "زبدة البیان فی أحكام القرآن"، دارالملاک للطباعة و النشر.
 ۲۷. الفیومی المقری، احمد بن محمد بن علی (۱۴۲۰)، "المصباح المنیر"، بیروت، الطبعة الثانية، المكتبة العصرية.
 ۲۸. قربان‌نیا، ناصر (۱۳۸۳)، "فرائت‌های گوناگون از حقوق طبیعی"، فقه و حقوق، سال اول.
 ۲۹. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸)، "تاریخ فلسفه یونان و روم"، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مینوی، تهران، انتشارات سروش.
 ۳۰. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷)، "فلسفه حقوق"، ج ۱، چ اول، تهران، شرکت سهامی انتشار.
 ۳۱. مازلو، آبراهام اچ. (۱۳۶۷)، "انگیزش و شخصیت"، ترجمه احمد رضوانی، مشهد،

- معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
۳۲. متوسلی، محمود؛ شعبانی، احمد، "تحلیلی ساختاری از تأثیر توزیعی معیارهای عملکردی اقتصاد"، فصل‌نامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۱۳ و ۱۴.
۳۳. مرتضی عاملی، سید جعفر (۱۳۸۴)، "سیرت جاودانه"، ترجمه و تلخیص کتاب الصحیح من سیرت النبی الاعظم، مترجم دکتر محمد سپهری، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۰)، "اخلاق در قرآن"، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۵. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، "التحقیق فی کلمات القرآن الکریم"، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، "اسلام و مقتضیات زمان"، ج ۱، چ نهم، تهران، نشر صدرا.
۳۷. _____ (۱۳۷۰)، "بیست گفتار"، تهران، چ هفتم، نشر صدرا.
۳۸. _____ (۱۳۷۲)، "عدل الهی"، چ هفتم، تهران، نشر صدرا.
۳۹. _____ (۱۳۸۱)، "مجموعه آثار"، ج ۸، ج ۲۱، تهران، نشر صدرا.
۴۰. _____ (۱۳۶۳)، "نقدی بر مارکسیسم"، تهران، نشر صدرا.
۴۱. _____ (۱۴۰۳)، "بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی"، تهران، حکمت.
۴۲. موسوی قزوینی، سید علی (۱۴۱۹)، "رساله فی العدالة"، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴۳. میرمعزی، سید حسین، "نظام اقتصادی اسلام"، دفتر سوم، مبانی مکتبی، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۴۴. هوفه، آتفرید (۱۳۸۳)، "درباره عدالت"، ترجمه‌ی امیر طبری، تهران، اختران.
۴۵. واعظی، احمد؛ رالز، جان (۱۳۸۴)، "از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی"، قم، بوستان کتاب.
۴۶. _____ (۱۳۸۳)، "عدالت اجتماعی و مسائل آن"، قیسات، سال نهم.
۴۷. والدرون، جرمی (۱۳۸۳)، "فلسفه حق"، فقه و حقوق، شماره اول.
۴۸. وست چرچمن، چارلز (۱۳۶۹)، "نظریه سیستم‌ها"، ترجمه رشید اصلانی، چ دوم، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی.

- Justice*", an elgar reference collection, UK, Northampton, Ma, USA.
50. Mestrovic, Stjepan G. and SHOENFELD, Eugen (1989), "*Durkheim's Concept of Justice and Its Relationship to Social Solidarity*", *Sociological Analysis*, Vo: 50.

