

کاوشی در مجادلات عدالت اجتماعی بین متفکرین غربی و اسلامی

تاریخ دریافت: ۹۵/۵/۶

تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۰/۲

علی شکوری^۱

چکیده

با توجه به مناقشه‌های نظری در مورد مفاهیم و ارزش‌های بنیادی، چون عدالت، بین اسلام و غرب در این مقاله به مطالعه سیر تاریخی تحول مفهومی عدالت از منظر این متفکران می‌پردازیم. در این مطالعه نتیجه می‌گیریم که اولاً، عدالت معنای روشن و جهان‌شمول در اعصار و بین اندیشمندان ندارد و گرایش کلی به یافتن مبنایی برای زندگی سعادت‌مندان و متعالی است؛ ثانیاً، تشابه و تفاوت در میان متفکرین غربی و اسلامی به مبانی معرفت‌شناختی و زمینه‌های اجتماعی و مذهبی برمی‌گردد؛ ثالثاً، گرایش‌ها در اندیشمندان غربی از دوره کلاسیک به سوی عصر جدید اجتناب از مطلق‌گرایی و کشاندن عدالت به زندگی عملی است درحالی‌که بین متفکرین اسلامی گرایش‌ها مطلق‌گرایانه و تقدس‌گرایانه عموماً غالب است؛ خامساً، اندیشه‌ورزی اسلامی بیشتر گرایش به ازلی بودن دارد و خصلت پسین و پیشینی بودن دارد درحالی‌که اندیشه‌ورزی غربی به خصلت پسینی و جنبه‌های اجرایی عدالت گرایش دارد. سادساً، با توجه به دو مورد اخیر، در شیوه غربی عدالت استقرایی و درعین‌حال معطوف به حل مسئله مبتنی بر مبانی سکولار و امانیستی است ازاین‌رو لزوماً بهترین قوانین عادلانه تعبیر نمی‌شوند بلکه بیشتر به نتایج توجه می‌شود درحالی‌که اندیشه اسلامی جامع‌نگرانه و مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی معنوی است.

مقدمه و بیان مسئله

عدالت فضیلت و آرمان بلندی است که همگان از جمله ستمگران از آن سخن می‌گویند و برقراری آن را برای زندگی سعادت‌مندانه ضروری می‌دانند. عدالت را می‌توان برداشت ذهنی از شرایط عینی دانست که عادلانه یا غیرعادلانه تلقی می‌شود یا مزیتی دانست که افراد را به این احساس می‌رساند که توقعات برحقشان برآورده می‌شود. از این منظر، معیاری اولیه و کلی است که درستی و نادرستی شرایط، سیاست‌ها، عملکردها، مناسبات انسانی و نظم‌های اجتماعی مورد داوری و ارزیابی قرار می‌گیرد. از دیدگاه اعتقادی، شاید بتوان گرایش عام به عدالت و ستایش عام از آن را جز مؤلفه‌های فطری انسان از جنس توحید فطری تلقی کرد که از پیمان نخستین و عالمی به نام «عالم ذر» حکایت دارد که قرآن کریم در آیه «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» به‌خوبی ترسیم می‌کند. گواه و اقرار گرفتن از انسان براساس سوره اعراف^۱ به وحدانیت خداوندی به مفهوم اعتراف به صفات الوهیت از جمله عدالت است که می‌توان استدلال کرد که براین اساس حتی ظالمان نیز آن را می‌ستایند و بخشی از آرمان حاکمیت خود به‌گسترش آن وانمود می‌کنند. درحالی‌که عدالت یکی از محورهای مهم مورد تأکید فلاسفه و علمای سیاسی و اجتماعی و مصلحان اجتماعی بوده، در عصر جدید، بیشتر معطوف به حوزه‌های واقعی حیات اجتماعی شده‌است که از نظر تحلیلی، در سطح کلان به نظم اجتماعی کارآمد تعبیر می‌شود که به‌زعم بنیانگذاران اجتماعی در مقولاتی چون «اعتماد و همبستگی»، «قدرت و استثمار» و به‌ویژه در «معنا و مشروعیت» انعکاس پیدا می‌کند (چلبی، ۱۹۷۵: ۱۲-۱۳). در سطح خرد، وجود آن اسباب تحقق خلاقیت انسانی و آزادی انسانی را فراهم می‌کند. در سطح میانی، به توازن بین این دو سطح (ساخت اجتماعی و آزادی فردی) می‌انجامد که در اصل یکی از معیارهای توسعه سیاسی و اجتماعی تلقی می‌شود. این بدان سبب است که کاهش اختلالات اجتماعی به‌ویژه از نوع توزیعی آن (توزیع منابع ارزشمند چون ثروت، قدرت، دانش و منزلت)، در جامعه به‌شکلی متعادل یکی از پیش شرط‌های آن را تشکیل می‌دهد. با فرض گسترش این اختلالات، اکثریت آحاد جامعه با تحدید فرصت‌ها، انتفاع‌ها و انتخاب‌ها در عرصه حیات اجتماعی مواجه می‌شوند. این موضوع از منظر پیامدی از آن جهت مهم است که توزیع‌های ناعادلانه در بعد اجتماعی،

۱ وَاِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ، أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (اعراف، ۱۷۲ و ۱۷۳).

زمینه عینی وفاق اجتماعی را با مشکل مواجه می‌سازند و در بعد سیاسی، مشروعیت نظام سیاسی را تقلیل می‌دهند. به طوری که به عقیده هلد (۱۳۶۹: ۴۵۰) «آن نظام سیاسی که عمیقاً گرفتار تولید و بازتولید نابرابری در قدرت، ثروت، درآمد و فرصت‌هاست، به سختی می‌تواند از دیدگاه کسانی که غیر از آنها از نظام منتفع می‌شوند از مشروعیتی مستمر برخوردار گردند». راه مهار اختلالات فرایند نهادینه‌سازی نظم اجتماعی عادلانه است که همه منتفع گردند.

بنابراین، همان‌گونه که هارت (۱۹۵۴) اظهار می‌کند، علی‌رغم اینکه عدالت مفهومی است مهم و دغدغه‌ای که مطلوب همگان است اما تصور همگان درباره آن یکسان نیست؛ همای سعادت است که همگان از آن صحبت می‌کنند ولی تصور واحدی از آن ندارند. به عبارتی، بحث در خصوص عدالت روی این موضوع متمرکز نیست که هیچ‌کسی یا نحله فکری و فلسفی با عدالت و برقراری جامعه عادلانه مخالف نیست، بلکه تأکید بر چیستی، سنخ مفهومی آن، نظم و ترتیبات لازم برای تحقق آن، امر پسینی و پیشینی بودن آن است. هرچند در ادبیات عدالت، گرایش شدید به شک‌گرایی درباره ماهیت و ابعاد عدالت و عدم توافق جهان‌شمول درباره آن وجود دارد و به قول مارکس «همه باورهای مرتبط با عدالت آرمان‌گرایی است»، ولی پرسش این است که اگر توافق بنیادی در این مورد وجود نداشته باشد، مردم چگونه می‌توانند درباره رویه‌های حل اختلاف به توافق برسند و اگر نتوان مبنای عینی را برای داوری رویه‌ها، سیاست‌ها و تحولات تعیین کرد، چگونه می‌توان راجع به درستی یا نادرستی آنها و مفید و غیرمفید بودن آنها قضاوت کرد. از این رو، همپشایر می‌گوید که عدالت همیشه بر هسته مرکزی ضمنی ثابتی «برای تعیین ارزش ادعاهای مخالف و موافق ... و روش‌هایی برای دوری جستن از گسترش تعارض‌ها» استوار است. بر این اساس، باور ما این است که مبانی و معیارهای مورد اتکایی برای تعریف عدالت وجود دارد، ولی چون این معیارها و موازین متکی بر زمینه‌های مذهبی و برداشت‌های مختلف فلسفی‌اند، لذا تفاسیر و تعاریف از عدالت واحد نیستند. با توجه به اینکه بیشترین تفاوت‌ها در نحله‌هایی تقابلی به‌ویژه با مبانی ماتریالیستی و غیرماتریالیستی منعکس است، به‌ویژه غالب مناقشات نظری، فلسفی و ایدئولوژی در عصر حاضر به تفاوت‌های بنیادی غرب و اسلام در مورد مفاهیم و ارزش‌های بنیادی، به‌خصوص عدالت، برای ایجاد بهترین و سعادتمندانه‌ترین نظام اجتماعی اشاره دارد، می‌کوشیم دیدگاه‌ها یا تفاوت‌ها را از منظر متفکران غربی و اسلامی در سیر تاریخی با تأکید بر برخی از علمای برجسته هر دوره مورد بحث قرار دهیم.

پرسش‌های تحقیق

در این مقاله به مطالعه سیر تاریخی تحول مفهومی عدالت از منظر اندیشمندان غربی و اسلامی پرداخته‌ایم. سؤالات اصلی قابل طرح عبارت‌اند:

از نظر این متفکرین ماهیت عدالت چیست؟ از سنخ چه مفاهیمی است؟ اگر تعریف رایج «اعطا کل ذی حق» باشد، چه کسی ذی حق است و چه کسی نیست؟ چه نوع ترتیبات و تنظیماتی در جامعه باید باشد تا بتوان آن را عادلانه خواند؟ آیا توافق اساسی برای یافتن مبنایی را برای قضاوت در مورد رفتارها، عملکردها و رویه‌ها برای زندگی متعالی وجود دارد؟ اگر نه، آیا تفاوت‌ها میان متفکرین به کدام مبنایی برمی‌گردد؟ به معرفت‌شناختی یا زمینه‌های اجتماعی و مذهبی؟

سؤالات فرعی قابل طرح عبارت‌اند از آیا عدالت اجتماعی در بین متفکرین مزبور امر پیشین است یا پسین؟ آیا می‌توان گفت که گرایش‌ها در اندیشمندان غربی از دوره کلاسیک به سوی عصر جدید تقدس‌زدایی و اجتناب از مطلق‌گرایی و کشاندن عدالت به زندگی عملی (اقدامات و سیاست‌های عملی) مرتبط است، درحالی‌که بین متفکرین اسلامی گرایش‌ها مطلق‌گرایانه و تقدس‌گرایانه است؟ آیا اختلاف دیدگاه‌های بین‌غربیان و مسلمانان بیشتر به فرامکانی و عصری بودن و خصلت‌های اجرایی مربوط می‌شود؟ کدام‌یک از متفکرین به‌دنبال بهترین و جهان‌شمول‌ترین قوانین عادلانه‌اند؟

پیشینه پژوهش

تحقیقاتی که درباره عدالت انجام شده زیاد ولی پراکنده‌اند و هریک بُعدی یا رویکردی از عدالت را مورد پژوهش قرار داده‌اند. به‌طور کلی مطالعات در این حوزه را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد؛ نخست مطالعاتی که بیشتر خصلت پیمایشی دارند و به نگرش‌سنجی از عدالت براساس تعاریف و دیدگاه‌های رایج از عدالت (اسلامی یا غربی) پرداخته‌اند که برخی از مهم‌ترین آنها می‌توان به مطالعه زمانی و ذوالفقاری (۱۳۹۳) با عنوان «بررسی رابطه نوع دین‌داری با نگرش به عدالت اجتماعی»، میرسندسی (۱۳۷۵) با عنوان «عوامل مؤثر بر درک مردم از عدالت و رابطه آن با برابری نابرابری»، وحیدنیا (۱۳۸۸) با عنوان «عوامل اجتماعی مؤثر بر درک از عدالت اجتماعی در بین دانشجویان دانشگاه تهران» اشاره کرد. دسته دوم از مطالعات شامل آنهایی است که صرفاً به یک نحله یا دیدگاه یا یک متفکر پرداخته‌اند بدون

اینکه سیر تاریخی تحول مفهومی را کنکاش کنند یا مطالعه تطبیقی انجام دهند. از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به مطالعه علیخانی و همکاران (۱۳۸۸) با عنوان «درآمدی بر نظریه سیاسی عدالت در اسلام»، اخوان کاظمی (۱۳۸۶) با عنوان «عدالت در اندیشه سیاسی اسلام» و واعظی (۱۳۸۸) با عنوان «نظریه عدالت کانت» اشاره کرد. دسته سوم از مطالعات به مطالعه عدالت در غرب و اسلام پرداخته‌اند که غالباً به صورت مصاحبه و ژورنالیستی‌اند خیلی گذرا و غیرمنسجم روی یک محور یا یک دیدگاه از عدالت بحث کرده‌اند. شاید اندکی محققانه و منسجم‌ترین آنها کار علیپوریانی و بنی‌اشراف (۱۳۹۳) با عنوان «عدالت در بستر مجادلات تاریخمندی» و کار رستمی (۱۳۸۴) تحت عنوان «عدالت از دیدگاه اندیشمندان اسلامی و غربی» باشد. مطالعه نخست بیشتر مطالعه‌ای فلسفی است که سعی می‌کند بهره‌گیری از مفاهیمی چون نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی، ایده‌آلیستی و رئالیستی، تجربه‌گرایی و تعقل‌گرایی با تأکید بر فیلسوفان بزرگی چون هراکلیت، کانت، هیوم و غزالی، ابن‌رشد، ابوزید و غیره به تحلیل عدالت بپردازد ولی نویسنده ذوب این دیدگاه‌ها می‌شود و عدالت، که هدف این مطالعه است، تحت شعاع مباحث و مفاهیم فلسفی و روش‌شناختی قرار گرفته و در واقع گم است و لزوماً شواهد مبسوط، تاریخی و همچنین نتیجه‌گیری تحلیلی و روشن‌درخوری در مورد ماهیت عدالت در دو دیدگاه ارائه نمی‌دهد. به‌علاوه، در عمل، خیلی از اندیشمندان برجسته غربی و اسلامی را، که درباره عدالت بحث کرده‌اند، در این مطالعه نیامده‌است. اثر رستمی صرفاً گزینشی از برخی از نظرات علمای غربی یا اسلامی است و بخش عمده‌ای از مقاله به مفاهیم قرآنی مرتبط با عدالت پرداخته‌است که در هر دو مورد صرفاً جنبه توصیفی دارد. مقاله فاقد چارچوب تحلیلی، نظری و دوره‌بندی است. به‌علاوه هیچ‌یک از دو اثر مذکور دیدگاه‌های اخیر را، که نقش محوری در بحث عدالت دارند، مطرح یا مقایسه نکرده‌اند، از این جهت، عدالت را در ویژگی‌های تاریخی-فکری بحث نکرده‌اند. به نظر نگارنده، مباحث عدالت حداقل در جامعه ما جای بحث فراوان دارد و بحث و مطالعات زیاد حتی روی محورهای خاص، سبب روشن شدن آن خواهد شد و بحث عدالت حلقه مفقوده‌ای در مباحث فکری، فلسفی و جامعه‌شناختی ماست. این مقاله به‌هیچ‌وجه ادعا ندارد که تمام مباحث را روشن کرده که به‌لحاظ گستردگی، بحث ادعای نادرستی خواهد بود، ولی سعی کرده منسجم‌تر سیر تحول مفهومی و تفاوت‌ها و تشابهات را بین دو اندیشمندان غربی و اسلامی ترسیم کند تا محققان دیگر در آینده، بیشتر خلأهای موجود را با مطالعات گسترده

خود پوشانند. در این مقاله سعی شده تشابه در تأکید بر عدالت را با استناد به آیه شریفه «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» استدلال شود و تفاوت‌ها را در شرایط تاریخی، به صورت موضوعی بحث یا تحلیل کنیم.

چارچوب مفهومی

مفهوم عدالت در اندیشه اصحاب فکر و نحله‌های فلسفی و فکری انعکاس قابل ملاحظه‌ای داشته و از آن برداشت‌های مختلفی شده‌است. این برداشت‌ها معطوف به بهره‌مندی از مزایای و منابع اجتماعی و طبیعی (منابع و مواهب مادی و مناصب و سمت‌های سازمانی و اقتداری) قابل دسترس برای آحاد جامعه است که می‌توان در قالب مفاهیم و عباراتی چون تعلق یکسان منابع به هرکس، تخصیص منابع متناسب با استحقاق هرکس، اختصاص منابع براساس نیازهای هرکس، برخورداری هرکس متناسب با رده و طبقه‌اش و تخصیص منابع براساس قانون به هرکس بیان کرد (شفیعی، ۱۳۸۴؛ موحد، ۱۳۸۴ و گامبرگ، ۱۳۹۱).

به‌طورکلی، دو سنت فکری راجع به عدالت قابل تفکیک است: الف. سنتی به تفاوت‌های طبیعی و زیستی تأکید می‌کند که انسان‌ها با هم دارند و به عبارتی انسان‌ها برابر نیستند. پیامد آن، اهمیت خصلت‌های زیستی و فردی مانند هوش، سن، جنس، نیروی بدنی، نژاد، قومیت و تبار و سایر معیارهای انتسابی در برخورداری از مواهب طبیعی و اجتماعی است. در این سنت، نابرابری‌ها رد نمی‌شود بلکه لاتغییر تلقی می‌شود. ب. سنتی که اصل را بر برابری طبیعی می‌گذارد و تفاوت‌ها را ساخته و پرداخته انسان‌ها و نظام‌های اجتماعی می‌داند و به عبارتی آن را برساخت اجتماعی قلمداد می‌کند که قابل تغییرند (هورست، ۱۳۹۶؛ گامبرگ، ۱۳۹۱). به‌طور مشابهی، به‌لحاظ هستی‌شناسی فردی و اجتماعی، می‌توان دو دیدگاه فردگرایی و جمع‌گرایی را در ادبیات تشخیص داد که پیامد تکلیف‌شناختی به مفهوم مداخله یا عدم مداخله برای تغییر شرایط دارد. با توجه به این دو سنت و گرایش عام شاید بتوان حداقل پنج رویکرد را نسبت به عدالت در ادبیات از هم تفکیک کرد. ۱. رویکرد طبیعت‌گرایانه یا تناسب‌گرایانه: این رویکرد سنت افلاطونی و ارسطویی دارد که اساس را بر انطباق با نظم موجود بر پایه خلقت نابرابر انسان‌ها می‌گذارد و آن را اعتدال می‌داند: «برابری برای برابرها و نابرابری برای نابرابرها». ۲. رویکرد مساوات‌گرایانه براساس اعتقاد به خلقت برابر انسان‌هاست، اوج این رویکرد را می‌توان در ایده مارکس از مرحله کمونیستی دید: «هرکس به اندازه توانایی‌اش و به اندازه نیازش». این

رویکرد نابرابری‌ها خصوصاً از نوع اقتصادی آن را ظالمانه و غیرانسانی تلقی می‌کند که زمینه سلطه فرادستان بر فرودستان را فراهم می‌کند. ۳. رویکرد شایسته‌سالارانه: در این رویکرد که هرکس برخوردار از چیزی است که در نظام سیاسی و اجتماعی و قواعد و قراردادهای مستحق تلقی شده‌است، یعنی براساس شایستگی‌ها و لیاقت‌ها، حق را به حقدار بدهیم. ۴. رویکرد لیبرالی: این رویکرد به اصالت فرد قایل است که موجب آن دولت باید بی‌طرف و حداقل دخالت را داشته‌باشد، مداخله برای تغییر وضعیت فردی یا اجتماعی سبب فساد و وخیم‌تر شدن اوضاع می‌انجامد و تعادل‌های مصنوعی تعادل‌های واقعی و طبیعی و کارآمد را نابود می‌کند. ۵. رویکرد حق‌گرایانه: این رویکرد اساس بر حق یا حقوق قرار می‌دهد و براین اساس انواع حقوق مانند حقوق شهروندی، حقوق مدنی، حقوق سیاسی، حقوق وضعی و غیره را مطرح می‌کند و نیل به این حقوق را عدالت تعریف می‌کند یا به عبارت کلی، عطای حق به ذی‌حق مورد تأکید این رویکرد است (موحد ۱۳۸۴: ۶۷-۱۱۱؛ افروغ). هرچند به‌ظاهر، تأکید بر انواع حق رویکرد جامع‌تری را نمایان می‌کند ولی به‌هیچ‌وجه طرح انواع حق به معنی خنثی یا جهان‌شمولی مفهوم آن نیست که مورد وفاق همه در همه اعصار باشد. از این رو سؤالاتی از قبیل چیستی حق و کیستی صاحب حق و امثالهم تأثیرپذیری تعریفی حق را به‌لحاظ مبانی نظری از حیث‌های فلسفی، اخلاقی، مسلکی و جامعه‌شناختی مطرح می‌کند. در واقع حیث‌های نخستین بیشتر صبغهٔ هنجاری و تجویزی دارند و مرتبط با ساختارها و رفتارهایی هستند که مطلوب تعریف می‌شوند و به‌لحاظ تکلیف‌شناختی در سطوح فردی و فرافردی (دولت‌ها و حاکمان و غیره) پیامدگریند. الزاماً بحث عدالت با پسوند اجتماعی همراه است و خواه‌ناخواه به‌لحاظ رابطه‌ای بودن (مناسبات با افراد و قدرت) امری جامعه‌شناختی است. حیث آخر، یعنی جامعه‌شناختی، براساس دو سنت عمده، یعنی نظم و تغییر، بیشتر معطوف به این است که مقولات مرتبط با عدالت تا چه حد به ایجاد نظم مطلوب و زندگی انسانی‌تر کمک می‌کند. دراصل، هدف ایجاد بهگشت اجتماعی است (چلبی، ۱۳۸۶). جامعه‌شناسی عدالت هم از منظر کارکردی و هم از نظر انتقادی با مفاهیمی چون انسجام اجتماعی، کشمکش اجتماعی، رتبه‌بندی اجتماعی، نظام‌های سیاسی، اجتماعی و حقوقی، شرایط زندگی سروکار دارد. خصوصاً به این می‌پردازد که دیدگاه‌های مرتبط با عدالت و به‌تبع آنها سیاست‌های متخذه چه پیامدهایی را دربردارد و عملاً به چه کسانی نفع می‌رساند یا چه کسانی را محروم می‌سازد. حوزهٔ مورد علاقهٔ جامعه‌شناسان نابرابری‌های اجتماعی با سه ویژگی ساخت یافتگی گروهی و اجتماعی و

تحلیل پیامدهای نابرابری‌ها به مفهوم عدم دسترسی به منابع است. اساساً جامعه‌شناسی، خصوصاً جامعه‌شناسی انتقادی، بحث عدالت و بی‌عدالتی را بیشتر از منظر موقعیتی و نسبی و حتی عصری نگاه می‌کند که اولاً، خیلی از تعاریف و سیاست‌ها، با توجه مناسبات قدرت تنظیم شدند، اصالت ندارند، لذا ازلی و ابدی نیستند. ثانیاً، خصلت هنجاری دارند. ثالثاً، در طی زمان، خصلت برساختی پیدا کرده‌اند. از این‌رو، تغییر مناسبات موجود از طریق مداخله‌های سازمان‌یافته، اصلاح‌گرایانه یا انقلابی امکان‌پذیر است. به نظر می‌رسد تحلیل‌های جامعه‌شناختی در رویکردهای جدید از عدالت که محوریت را بر توسعه انسانی و نفع‌بری فقرا و گسستن از رویکردهای انطباق‌گرا و لیبرالیستی محض از طریق ابزارهای سیاسی و حاکمیت خوب و غیره می‌گذارد در روشنگری مفهومی و پیامدهای سیاسی مؤثر بوده‌است. در واقع این مطالعه با بررسی در دوره‌های مختلف این تحولات بعد مفهومی را مورد کاوش قرار می‌دهد.

روش‌شناسی پژوهش

بیشتر مطالعات و پژوهش‌هایی که در حوزه علم تاریخ انجام می‌شوند و سیر تاریخی رخداد یا تحول مفهومی را در گذر زمان طولانی مورد تحقیق قرار می‌دهند از نوع پژوهش توصیفی-کیفی‌اند. با توجه به ماهیت و هدف این مطالعه، این تحقیق ماهیتاً پژوهشی اسنادی دارد که با بهره‌گیری از روش تحلیل تاریخی و با استفاده از منابع و مأخذ و مدارک مکتوب که غالباً شامل اثرات مکتوب در دسترس (در قالب کتب، مقالات، یادداشت‌های) برجسته‌ترین صاحب‌نظران و متفکران غربی و اسلامی در دوره‌های مختلف است. این منابع یا اولیه بودند که اثر و نوشته خود متفکران هستند یا ثانویه بودند که محققان دیگر به تحقیق، تحلیل و بسط اندیشه آنها در موضوع عدالت پرداختند. با توجه به ابعاد و تفاسیر مختلف از عدالت در دوره‌های مختلف و به منظور رهایی از پراکندگی در پاسخ به سؤالات و یافتن محوریت مباحث، عدالت از منظر اندیشمندان در سه دوره مورد مطالعه، براساس محوریت ابعاد عدالت مورد بحث قرار گرفت. دیدگاه متفکرین غربی در سه دوره ذیل عناوین شامل تعادل‌گرایی طبیعی سنت کلاسیکی، خردگرایی، تجربه‌گرایی و اعتقاد به حقوق طبیعی دوره روشنگری، تفسیرهای فردگرایانه یا لیبرالیستی، جمع‌گرایانه و توسعه‌گرایانه معاصر بحث شده‌اند. به همین‌سان، دیدگاه متفکرین اسلامی در سه دوره تحت عناوین دیدگاه متقدمین (متکلمین و فقها)، متأخرین (متفکرین و فیلسوفان اجتماعی) و معاصرین (روشنفکران و ایدئولوک‌ها) تشریح شده‌اند.

یافته‌های تحقیق

یافته‌های پژوهش در دو دسته ارائه می‌شود: ۱. دیدگاه متفکرین غربی که ذیل چهار عنوان به ترتیب: تعادل‌گرایی طبیعی سنت کلاسیکی؛ خردگرایی، تجربه‌گرایی و معتقدین به حقوق طبیعی؛ معاصرین فردگرا و لیبرالیست؛ معاصرین جمع‌گرا و توسعه‌گرا بحث می‌شود. ۲. دیدگاه متفکرین اسلامی که ذیل سه عنوان به ترتیب: دیدگاه متقدمین مشتمل بر متکلمین و فقها؛ دیدگاه متأخرین مشتمل بر متفکرین اجتماعی و دیدگاه معاصرین مشتمل بر روشنفکران و ایدئولوگ‌ها می‌باشد.

۱. عدالت از دیدگاه متفکران غربی

الف) تعادل‌گرایی طبیعی سنت کلاسیکی

این سنت غالباً ریشه در یونان، روم، قرون وسطی و حتی رنسانس دارد و اساساً به توازن‌ها و تعادل‌ها و انطباق‌های طبیعی توانایی‌های (قریحه‌های ذاتی و طبیعی) افراد تأکید دارد. از این منظر، طبیعی است که دانش، قدرت و مکنث در اختیار صاحبان با قابلیت قرار گیرد و این افراد نیز استحقاق به‌کارگیری به نحوی که مقتضی بدانند خواهند داشت. در چارچوب دیدگاه اعتدال‌گرایی، سقراط عدالت را حادّیانی در همه‌امور و برابری در بین افراد برابر تفسیر می‌کند. به‌زعم وی، «فرد عادل بالاترین فضیلت را دارد و باید رهبری را به دست گیرد تا عدالت را پیاده نماید. عدالت و حقوق طبیعی باید قانون را تکمیل، تصحیح یا تلطیف نماید» (رستمی، ۱۳۸۴: ۲۹۰). در سطح فردی نیز او تعادل‌قوای روحی را اساس عدالت می‌داند و قاعدتاً زندگی را نوعی مبارزه با عوامل برهم‌زننده نفس آدمی تلقی می‌کند (عالم، ۱۳۷۷، ج ۲). سقراط بر این اساس معتقد بود، به لحاظ اخلاقی، انسان جوای خوشی و سعادت است و جز این تکلیفی ندارد. از این دیدگاه، خوشی از راه لذات و شهوات حاصل نمی‌شود، بلکه با ممانعت از تمایلات نفسانی بهتر حاصل می‌آید. در سطح فردی، به نظر او، سعادت افراد از سعادت جمع برمی‌خیزد و سعادت هرکس در گرو آن است که وظایفش را نسبت به دیگران انجام دهد. از سوی دیگر، به گمان سقراط تمام عالم همچون انسان از عقل برخوردار است، زیرا عالم نظام‌مند خلق شده و بی‌قاعده و نامرتب نیست و هر امری غایتی دارد و ذات باری خود غایت وجود عالم است. اساس نظام‌مندی در تعادل طبیعی است که تبعیت از قانون طبیعی آن را مشخص می‌کند.

بنابراین به تصور سقراط، امور دنیا قواعدی طبیعی دارد که بر آن منوال، قوانین بشری باید این قوانین را رعایت کند تا دسترسی به سعادت رخ نماید (فنیکل پیتکین، ۱۳۷۹: ۱۸-۳۱).

از نظر ارسطو، نظریه عدالت همان نظریه فضیلت و حد وسط در همه امور و برابری است. او دولت شهری را پیشنهاد می‌کند که تفاوت‌های طبقاتی براساس فضایل تنظیم شده و شهروندان را براساس مراعات قانون در انجام امور بافضیلت افراد بافضیلت تربیت می‌کنند. براین اساس، به‌زعم وی، فرد عادل، که بالاترین فضیلت را دارد، باید اداره امور و رهبری جامعه را به‌دست گیرد تا جامعه بافضیلت برقرار شود. بدین ترتیب، دولت شهر به‌سوی غایت خویش، که همان جامعه عادلانه و سعادت‌مندانه است، پیش می‌رود (ارسطو، ۱۳۷۹). دقیقاً به این مفهوم که شهروند عادل همه فضایل را داراست و می‌تواند فضایل را، نه تنها به‌صورت انفرادی بلکه، در جامعه سیاسی نسبت به دیگران رعایت نماید. همان‌گونه که اشاره خواهد شد، از این منظر، ارسطو الهام‌بخش برخی از متفکرین برجسته اسلامی مانند ابن رشد، فارابی، ابن سینا و غیره است. لازم به ذکر است که ارسطو دو نوع عدالت قانونی و حقوق طبیعی را مطرح می‌کند که مکمل هم هستند. عدالت طبیعی همه‌جا و همه زمان‌ها وجود دارد و با تفاوت حکومت‌ها و تغییر آنها عوض نمی‌شود، ولی اساس عدالت مبتنی بر قانون براساس قراردادها و تغییر حکومت‌ها تغییر می‌کند. با توجه به این، ارسطو معتقد است که اگر در دولت شهر قانون در خدمت غایات عادلانه است، در سایر حکومت‌ها، تأمین غایات دیگر از قبیل نفع‌های طبقاتی (اشراف و حکمرانان) هدف بوده و قانون در جهت دستیابی به آن غایات وضع می‌شود و از این رو، فضیلت شهروندان به این اعتبار تعریف می‌شود و به تعداد حکومت‌ها فضایل وجود دارد (ارسطو، ۱۳۷۹). ارسطو دو نوع عدالت را از هم تفکیک می‌کند: الف. عدالت توزیعی: به مفهوم توزیع عادلانه منافع جامعه براساس استحقاق؛ ب. توزیع اصلاحی: به مفهوم رعایت تناسب حسابی در مناسبات خصوصی است. براساس عدالت توزیعی، در حکومت مطلوب مناصب و امتیازات براساس فضایل و استحقاق افراد توزیع می‌شود و چون همه از فضیلت برخوردارند واگذاری امور حاکمیتی به کمیته متشکل از افراد به‌صورت گردشی صورت می‌گیرد و از آنجا که رسیدن هرکس به مناصب بالا در این جامعه خصلت آرمانی دارد یا به‌لحاظ مراتب تفضل همه در یک مرتبه قرار نداشته باشند، لذا تبعیت افراد از شهریار یا فرد

افضل به رضایت خواهد بود^۱ (ابوالحسنی، ۱۳۸۵: ۳-۵). از آنجاکه ارسطو همه آحاد جامعه از جمله زنان، بردگان، اتباع خارجی را جز شهروندان تلقی نمی‌کند و در مراتب فصیلت، فروتر می‌داند لزومی هم نمی‌بیند که آنها را دارای استحقاق برابر بداند. براین اساس تفاوت استحقاق براساس تفاوت‌های فضیلتی برخاسته از تفاوت‌های طبیعی است، از این رو تفاوت‌های طبیعی و توزیع امتیازات و مناصب و موقعیت‌ها براساس آنها (نابرابری واقعی براساس توجیه مرتبت طبیعی) عین عدالت و برابری است.

متفکرین روم نیز به گونه مشابهی بر عدالت مبتنی بر حقوق طبیعی اعتقاد داشتند. برای مثال، سیسرون معتقد است که عدالت عبارت از قانون طبیعی و این قانون همه جا ثابت، ابدی و برای همه از جمله حکومت‌ها لازم‌الاجراست. قاعده عدالت انطباق با قانون طبیعی است و عقل سلیم بشر این را حکم می‌کند چون که آن را خداوند مقلز کرده است (عالم، ۱۳۷۷: ۱۷۰-۱۸۵). برخی از متفکرین روم نیز عدالت را در کنترل نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی جستجو کردند و به دنبال تسری عدالت طبیعی بر حیات اجتماعی بودند. از جمله آکویناس، مالکیت خصوصی محدود، درآمد و مزد براساس تلاش و کارآمدی و زندگی متعادل را برای همگان براساس عدم تمرکز ثروت جستجو می‌کردند (رستمی، ۱۳۸۴: ۲۹۱-۲۹۰).

هرچند در دوران رنسانس، به علت اختلافات عقیدتی و جنگ طلبی گرایش به قرارداد برای هم‌زیستی با دیگران اساس عدالت مطرح شد، اما باور به حقوق طبیعی به عنوان قوانین عقلانی حاکم، که ریشه در فرامین خداوندی و به تبع آن الزامات همیشگی در پی دارد، گرایش غالب را تشکیل می‌داد که سعادت انسان در گرو فهم آنهاست (موحد، ۱۳۸۱ و اسپینوزا، ۱۳۶۴). یکی از پرنفوذترین فیلسوفان این دوره هابز است که این دو گرایش را در اثر معروفش، *لویاتان* (۱۳۸۰)، بیان می‌کند. به نظر هابز، انسان موجودی ذاتاً شرور است و این توصیه «آنچه به خود نمی‌پسندی و دوست نداری به دیگران روا مدار» از گزینه میل به بقا و جاودانگی او نشئت می‌گیرد. از این رو، مسئله قرارداد اساس حیات اجتماعی و سیاسی را تشکیل می‌دهد که با تمسک به آن، هرکس با عمل به وعده‌اش به حق طبیعی خود، یعنی صیانت نفس، می‌پردازد و برای دیگران نیز خطر محسوب نمی‌گردد و معنای عدالت نیز همین است؛ یعنی وفا به عهد و پیمان

۱ البته لازم به ذکر است که از عدالت توزیعی مدنظر ارسطو، براساس برابری فضایل، نباید برابری حسابی احاد اجتماع نیز استنتاج گردد، چراکه او بسیاری از اقشار مانند بردگان، اتباع خارجی، زنان و غیره را شامل حقوق شهروندی نمی‌داند. این را ارسطو تبعیض نمی‌داند بلکه مطابق با سعادت آنها تفسیر می‌کند.

در صورتی که دیگران هم به قول و قرار خود وفا کرده باشند. در این نگاه، عدالت ضابطه‌ای مستقل از اراده بشری نیست بلکه امری توافقی است.

ب) دوره روشننگری: خردگرایی، تجربه‌گرایی و اعتقاد به حقوق طبیعی

عصر روشننگری (اواخر قرن ۱۷ تا اوایل قرن ۱۹) با اصلاح‌گری مذهبی شروع شد و در کشف قوانین طبیعی بر قدرت عقل تأکید می‌کرد، ولی با پیشرفت‌هایی که در برخی علوم مانند نجوم و فیزیک رخ داد بر تجربه و مشاهده بیشتر بها داده شد. با این حال حقوق طبیعی هنوز به‌طور گسترده مورد قبول بود. نماینده برجسته فکری آن جان لاک بود که به‌زعم وی، قانون طبیعی اساس آفرینش را تشکیل می‌دهد و دولت ملزم به تضمین آن است. لاک بحث خود را با توضیح سرشت انسان و وضع طبیعی آغاز می‌کند. هیچ‌کس قادر به ادعای حقیقت مطلق نیست و همه از این نظر به‌طور سلبی از منزلت برابر برخوردارند؛ یعنی در جهل نسبی به‌سر می‌برند و در نتیجه هیچ‌کس حق ندارد عقیده خود را بر دیگری تحمیل کرده و از اظهار عقیده دیگران جلوگیری کند. به نظر لاک، هر انسانی که پا به دنیا می‌گذارد حق حیات دارد. در اصل، فلسفه آفرینش قبل از هر چیزی حیات است. این حقی فطری و طبیعی است که منشأ خداوندی دارد و هیچ‌کس نمی‌تواند این حق را از دیگران سلب کند. این حق تلکیف پاسداری از حق را (در دفاع از حق حیات خود و رعایت حق دیگران با عدم تعدی به حقوق آن) مطرح می‌کند. این همان قانون طبیعت است که انسان با عقل خود به درک آن نائل می‌شود و اخلاقاً مکلف به رعایت آن است. از حق حیات حقوق دیگری مشتق می‌شود که عبارت‌اند از حق آزادی انتخاب شیوه زندگی و نیل به سعادت و حق مالکیت. این حقوق مانند حق حیات ذاتی است و حدود آن نه با ارده‌های فردی بلکه با قانون طبیعت محدود می‌شود. در دیدگاه لاک، کار انسانی نیز در ادامه حق حیات است و برای آن صورت می‌گیرد، بنابراین تصاحب ثمره آن حق انکارنشده است؛ از این‌رو، کسی نمی‌تواند مالکیت را از او بگیرد. وظیفه حکومت نیز وظیفه نگهبانی از جان و مال (حقوق طبیعی، قانون طبیعت) است نه بیشتر. چون حکومت پدیده تبعی قراردادی است که افراد بنا به رضایت اکثریت عددی افراد در جامعه ثانوی (سیاسی یا مدنی) برای گریز از وضع طبیعی (که مستعد هرج و مرج و تعدی به حقوق ضعف‌است) و احقاق حقوق طبیعی شکل گرفته است. جامعه عادلانه جامعه منطبق با حقوق طبیعی است که در جامعه مدنی بیش‌از همه تحقق پیدا می‌کند. در واقع، ورود آدمیان به جهان مدنی یا سیاسی برای حراست از اموالی است که در وضع طبیعی

به دست آورده‌اند. از نظر لاک «حق طبیعی مالکیت همبسته حق بنیادین صیانت ذات است» زیرا از قرارداد نشئت نگرفته‌است. ولی این حق طبیعی دارای حد و مرزی است و آن این‌که نباید شامل اشیا بی‌شود که دیگران از پیش آنها را به دست آورده‌اند. برخلاف قدما، که بحث مرتبط طبیعی را به رتبه‌بندی اجتماعی سرایت می‌دادند و اصل تحدید تملک را به واسطه محدود بودن نعمات طبیعی (مانند زمین) مطرح می‌کردند، لاک کار را منشأ ثروت بشری می‌داند. براین اساس، نظم‌های آزاد کارآمدتر از نظم‌های آمرانه دستوری و دولتی است و سبب ثروتمندتر شدن آحاد جامعه می‌شود (غنی نژاد، ۱۳۷۸ و جمشیدی، ۱۳۸۰).

همین‌طور می‌توان در عصر روشنگری، منتسکیو و هیوم را نام برد که از هواداران حقوق طبیعی بودند. از دید منتسکیو، قانون طبیعی به معنای مناسبات ضروری و منتج از طبیعت، بر همه موجودات حاکم است و همین امر در مورد انسان مبنایی برای عدالت به وجود می‌آورد که بر قانون موضوعه بشری مقدم است. از نظر او، قوانین طبیعی عادلانه‌اند و چون انسان، همان‌گونه که خدا و خود را فراموش می‌کند، ممکن است هم‌نوعان خود را فراموش کند، لذا قانونگذاری سیاسی او را به این امر یادآور می‌شوند. به‌طور کلی، نزد او تناسب قوانین با رابطه درونی جامعه و نیازهای آن و نیز با اجزای خود مبنای عادلانه بودن آنهاست (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۷۸-۹). متفکرانی چون هیوم و روسو در تبیین عدالت به منافع مشترک تأکید دارند، چون «هرچه که به نیک‌بختی جامعه بینجامد مستقیماً پسند ما می‌افتد و مایه خوشنودی ماست». اینها به واسطه عمومی بودن عدل است پس: فایده همگانی منشأ عدل است و تأمل درباره نتایج سودمند این فضیلت یگانه شالوده ارجمندی آن است (همان؛ روسو، ۱۳۵۲). هرچند فیلسوفانی چون کانت قرارداد اجتماعی را منشأ عدالت فرض می‌کنند، اما حقوق طبیعی و لزوم کشف آن با موهبت عقل باور داشتند و حتی اقداماتی چون تملک عمومی ارضی، حذف امتیازات موروثی و غیره را از انطباق با حقوق طبیعی تلقی کردند (همان). به‌طوری‌که خواهیم دید، در اصل، اتکا به حقوق طبیعی منشأ نظریه‌پردازی‌های بعدی عدالت از دیدگاه‌های جمع‌گرایانه (مانند کارل مارکس، پال گامبرگ) و فردگرایانه چون لیبرالیست‌ها و راست‌گرایانی چون اسمیت و بنتام و غیره شده‌است.

ج) تفسیرهای معاصر فردگرایانه و لیبرالیستی از عدالت

لیبرالیست‌های معاصر طیف نسبتاً وسیعی را تشکیل می‌دهند که از افراطیون و بازار محورانه‌شان مانند نوزیک، هایک تا التقاطیون مانند فریدمن و سن، که خصلت جمع‌گرایانه همراه با بازار و

فردگرایانه تأکید می‌کنند، دربرمی‌گیرد. ریشه تفکرات آن را باید در اسمیتسم^۱ جستجو کرد که تأکید بر نظام طبیعی است. منظور از آن نظام نیز نظام آزاد خودبه‌خودی بدون مداخله‌ای (دولت) است. فرض براین است که اگر افراد در چارچوب قواعد کلی آزادی انتخاب داشته‌باشند، در نتیجه تعدیل‌ها و سازگاری‌ها تصمیمات فردی با همدیگر نظمی به‌وجود می‌آورد که خواسته‌ها و منافع فردی را در جهت نفع عمومی هدایت می‌کند (غنی‌نژاد، ۱۳۷۸ و باری، ۱۳۸۰). عدالت توزیعی در این دیدگاه جایگاهی ندارد، چون به‌نظر اسمیت (۱۹۷۶: ۸۲) «عدالت محض در اغلب اوقات، فقط فضیلتی منفی است و فقط ما را از آزدن همسایه‌مان منع می‌کند». اگر سعادت‌مندی و رفاه هدفی است که باید برای نیل به آن تلاش کرد، این هدف از طریق دنبال کردن امیال طبیعی قابل وصول است نه با پیگیری آگاهانه و عقلانی (باری، ۱۳۸۰: ۹-۲۶)، چون قوانین بازار و نظم خودجوش آن به‌نفع همگان است و اسباب تحقق حقوق طبیعی را فراهم می‌کند. درواقع اساس این نظریه به مهم بودن تعادل در امور اشاره دارد که منطق نظم آزاد و اهداف عادلانه آن چون رقابت کامل را بازار بهتر از مکانیزم‌های مداخله‌ای فراهم می‌کند. ازاین‌رو، نظم‌های مداخله گسترده مثل جوامع سوسیالیستی توتالیتری، که در آن به‌جای خود افراد، دولت و بوروکرات‌های ریزودرشت در دیوان‌سالاری نیازهای مردم را تعیین و برنامه‌ریزی کنند، با قواعد حقوق اولیه طبیعی انسان‌ها هیچ سازگاری ندارد. چون «حکومت‌ها هیچ هنری جز خالی کردن جیب مردم را از یکدیگر نمی‌آموزند» (اسمیت، ۱۹۷۶: ۸۶۱) و ازاین‌رو، خیر عمومی نتیجه ناخواسته فرد است.

دو تن از نظریه‌پردازان مشهور قرن بیستم، که در حوزه تبیین عدالت در پی تلفیق مؤلفه‌های فردگرایانه و جمع‌گرایانه با محوریت اقتصاد لیبرالی و بازاریاند، جان رالز و آمارتیا سن هستند. هدف رالز از ارائه نظریه عدالت دفاع از مفهوم خاص عدالت اجتماعی و اخلاقی و نظام‌مند از عدالت لیبرالی است. مشخصه هنر رالز سازش میان اصول آزادی و برابری است. رالز از بین پارادایم‌های مختلف فکری، فلسفه اخلاق کانت را به‌عنوان مبحثی قابل توجه برای احیای اصول لیبرالی انتخاب کرده و از عناصر کانتی مانند آزادی انسان و عاملیت سخن اخلاقی، استفاده نمود و نقطه عزیمت خود را نقد مکتب فایده‌گرایی قرار داده‌است. او می‌گوید: «من مانند کانت معتقدم که انسان‌ها یک‌سری حقوق طبیعی دارند که باید آن را تأمین کنند و نمی‌توان خیرهای اجتماعی (منفعت افراد) را بر آن حقوق طبیعی مقدم داشت و اگر انسان‌ها در شرایط آزاد و برابر

قرار بگیرند، آنها بر سر اصولی توافق خواهند کرد که حقوق طبیعی آنها را تأمین خواهد کرد (رالز، ۱۳۷۶: ۸۲). به نظر رالز، «خیر» یا فایده، مهم‌ترین مفهومی است که تداوم و گسترش آن، اصل انصاف و استحقاق را در جامعه از بین می‌برد. بنابراین وی برای جلوگیری از تضییع «انصاف»، خیر را با حق جایگزین می‌کند. چون به نظر او، عمل عادلانه فی‌نفسه فضیلت دارد و ابزارگونه نیست. انگیزه عمل عادلانه در اندیشه رالز نه سود و فایده، بلکه اخلاق و بی‌طرفی است (بشریه، ۱۳۷۶: ۱۱۶). رالز به این معنا واقف است که جامعه مبتنی بر فایده‌گرایی صرف نمی‌تواند پایدار باشد و از طرف دیگر، با این مسئله مواجه است که برابری در تمامی امکانات جامعه، موجب تضییع حق و تعطیلی تولید می‌شود. بنابراین، در چنین وضعیتی، رالز میان «آزادی» و «برابری» سازش برقرار کرده و نظریه «عدالت به مثابه انصاف» را طرح می‌نماید.

به نظر رالز عدالت زمانی محقق می‌شود که به توزیع صحیح سود و مسئولیت در همکاری اجتماعی برسیم و این امر مربوط به ساخت جامعه و نهادهای تشکیل‌دهنده آن است. زیرا نهادهای اجتماعی شیوه دسترسی افراد به منابع را معین می‌کنند و قواعد تعیین حقوق و امتیازات و رسیدن به قدرت سیاسی و انباشت سرمایه را دربردارند (همان: ۳۹). به نظر او مشکل عدالت در جامعه، «تضاد منافع» است که باید به شیوه‌ای مناسب، این «عدم توافق» به «توافق» تبدیل شود. شیوه مناسب جهت این تبدیل همان «قرارداد اجتماعی» است که، میان افراد ذی‌نفع در جامعه درباره نحوه صحیح توزیع منافع و مسئولیت‌ها توافق می‌شود، از شرایط قرارداد «بی‌طرفانه» و «منصفانه» بودن است. مهم‌ترین شرط تحقق بی‌طرفی برای قرارداد، برابری و آزادی انسان‌هاست. این وضع همان «وضعیت آرمانی» است که در نظریه طرفداران قرارداد اجتماعی به «وضع طبیعی» معروف است. وضع اولیه مهم‌ترین بخش نظریه عدالت رالز را تشکیل می‌دهد. منظور او از وضع نخستین، وضعی فرضی و ایده‌آل است که در آن، اصول عدالت گزینش می‌شود (بشریه، ۱۳۸۲: ۳۳) که مبتنی بر ویژگی‌هایی چون آزاد بودن (بدون هیچ فشار و مانعی)، عاقل بودن (به معنی درک رابطه هدف و وسیله)، سودجو بودن و حجاب جهل (برابری در بی‌خبری از ویژگی‌های دیگران (رالز، ۱۹۷۱: ۱۴). «حجاب جهل» همراه با سودجویی و عقلانیت، وضعیتی را فراهم می‌آورد که افراد آماده انتخاب اصول عدالت برای جامعه می‌شوند. رالز این خصوصیات را از اندیشه لیبرالیستی اخذ کرده‌است. چون در تفکر لیبرالیستی، عقل‌گرایی هسته اصلی محسوب می‌شود و «فرد» به عنوان موجود خودبنیاد، فقط به عقل متکی است و اصل آزادی نیز از ترکیب این دو عنصر یعنی «عقل» و «فرد» حاصل می‌شود.

به نظر رالز، افراد در پشت حجاب جهل اصولی را انتخاب می‌کنند که: ۱. بیشترین آزادی را برای افراد به وجود بیاورد. ۲. به بهتر شدن وضع طبقه فقیر جامعه کمک کند. چون در پشت حجاب جهل نمی‌دانند که در خارج از وضعیت نخستین در چه جایگاه اجتماعی‌ای خواهند بود. در نتیجه، آنها سعی خواهند کرد بهترین حالت را برای خود در بدترین حالت، که ممکن است در دنیای واقعی در آن قرار بگیرند، تضمین کنند (بهشتی، ۱۳۷۹: ۱۹۰-۱۹۵). بدترین حالت ممکن در جامعه برای آنها این است که در دنیای واقعی، جز طبقات پائین باشند. بنابراین در میان بدیل‌های انتخاب، اصول عدالتی را انتخاب خواهند کرد که به بهتر شدن وضع طبقه پائین منجر شود. با توجه به این اصول، رالز برای مفهوم خاص عدالت، دو اصل را بیان می‌کند؛ اصل اول: «هر شخصی باید از حقی برابر نسبت به گسترده‌ترین نظام کلی آزادی‌های اساسی، که با نظام آزادی برای همه سازگار باشد، برخوردار گردد.» اصل دوم: «نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای تنظیم گردند که الف. بیشترین منفعت را به کم بهره‌مندترین اشخاص برسانند، به گونه‌ای که با اصل پس‌اندازهای عادلانه سازگار باشد. ب. مشاغل و مناصب تحت شرایط حاصله از برابری فرصت‌ها، به روی همه باز باشد» (فریمن، ۱۹۹۱: ۴۷).

رالز این دو اصل را به مثابه اصول اخلاقی اولیه لیبرال - دموکراسی مطرح می‌کند. در واقع جامعه لیبرال - دموکراسی بر اساس اصول عدالت مطلوب و مورد نظر جان رالز، استقرار یافته است. اصل اول، اصل اولویت آزادی است که طبق آن هرکس به قدر ممکن باید حق برابری برای آزادی هرچه بیشتر داشته باشد، به شرط اینکه این حق، دیگران را از داشتن همان‌گونه آزادی باز ندارد.

رالز با عنوان برابری منصفانه فرصت‌ها به دنبال آن است که تخصیص مناصب قدرت بر پایه توانایی افراد باشد نه بر پایه رابطه‌های فردی، این برابری متضمن نوعی «تبعیض مثبت» است. یعنی آنان که چون در طبقه‌های پایین به دنیا آمده‌اند از آموزش کامل برخوردار نبوده یا آنها که وضعی دارند در رقابت با آنان که آموزش کاملی داشته و این ضعف‌ها را ندارند، باید به نحوی از طرف دولت حمایت شوند تا در سطحی برابر در رقابت قرار گیرند. چنین تبعیضی به واسطه خواست افراد در وضع نخستین است که در پشت حجاب جهل طبق قاعده حداقل - حداکثر در پی حمایت از منافع پائین‌ترین طبقات هستند.

آمارتیا سن در توضیح فهم خود از مفهوم نظریه عدالت از فضای مفهومی وسیع استفاده می‌کند، بدین معنا که سعی دارد روشن نماید که چگونه می‌توان به مسائلی که عدالت را افزایش

می‌دهند و بی‌عدالتی را از میان برمی‌دارند پرداخت، نه اینکه مسائل مربوط به ماهیت عدالت کامل را حل و فصل کرد. در همین چارچوب، سن تفاوت جدی بین تأکید محوری بر «نهادها» و «نهادهای مبتنی بر عدالت کامل» - آن‌چنان‌که در دیدگاه رالز مطرح است - و دیدگاه خود، که ویژگی‌های رفتاری را عنصر مهمی در نظر می‌گیرد، مورد توجه قرار می‌دهد. به نظر او، در نهایت، عدالت با اینکه زندگی افراد چگونه می‌گذرد مرتبط است، نه صرفاً با ماهیت نهادهایی که آنها را احاطه کرده‌اند. به استدلال سن، «تمرکز بر زندگی‌های عملی در ارزیابی عدالت آثار و نتایج بسیار مهمی برای ماهیت و گستره انگاره عدالت دربردارد.» سن در موضوع عدالت بر توزیع امکانات اولیه تأکید می‌کند، ولی چون تبدیل این امکانات بر آزادی انتخاب زندگی خوب برای افراد مختلف یکسان نخواهد بود، برابری در داشتن امکانات اولیه می‌تواند به نابرابری‌ها منتهی گردد. یا خانم خانه‌داری که از تحصیلات و دانش زیادی نسبت به دیگری برخوردار است کارآمدی بالایی را در آشپزی نشان می‌دهد. مسئله مهم از نظر او این است که قابلیت افراد در استفاده از امکانات متفاوت است. مسلماً فرد معلول با وجود امکانات اولیه از قابلیت کمتری برخوردار است. این بدین معنی است که دو فرد با قابلیت‌های یکسان و اهداف یکسان ممکن است دستاوردهای متفاوتی داشته‌باشند. به‌زعم او، قابلیت‌ها برای عدالت مهم‌اند ولی کفایت نمی‌کنند. لذا، باید قضاوت عادلانه را در ارزیابی امکانات و نتایج برای برقراری عدالت لازم فرض کرد. از نظر سن، در صورت نیازهای متفاوت، امکانات اولیه نمی‌تواند برابری‌ها را برآورده کند. سن با این منطق تا حدی به استدلال رالز نزدیک می‌شود که در صورتی که نابرابری‌ها به کارایی و افزایش انگیزه ارتقا و اهداف کمک کند همگان نفع خواهند برد و در این رابطه، مثلاً اگر به افراد توانمند با قابلیت‌های بیشتر موقعیتی در اداره حکومت داده شود، به نفع همه خواهد بود. این موارد بدان معناست که اعطای امکانات بیشتر به افراد توانا غیرعادلانه نخواهد بود، به شرط اینکه افراد فرصت برابری برای رقابت برخوردار باشند. این دیدگاه همان تأیید دیدگاه دورکین است که اگر شرایط را یکسان کنیم، نتایج برعهده خود افراد خواهد بود که خیر یا شر را انتخاب کنند. چنان‌که در بخش بعدی گفته می‌شود، به این دیدگاه شدیداً پال گامبرگ انتقاد کرده است.

د) تفسیر جمع‌گرایانه معاصر از عدالت مبتنی بر خدمت

نظریه‌پرداز معاصر عدالت مبتنی بر خدمت یا مشارکتی^۱ پال گامبرگ است که در اثر برجسته خود، شیوه‌های برابرسازی فرصت‌ها، دیدگاه‌هایش را بیان کرده‌است (۱۳۹۱) که به نظر می‌رسد نقطه مقابل دیدگاه‌ها و تفاسیر فوق است.

مسئله محوری گامبرگ برابری فرصت‌هاست. در مقابل بخش اعظمی از فیلسوفان مساوات‌گرای لیبرالی، که موضوع برابری فرصت را صرفاً حقوق دسترسی یکسان به موقعیت‌های ممتاز در جامعه و فرصت منصفانه نیل به آنها تعبیر می‌کنند، گامبرگ از موقعیت رادیکالی دفاع می‌کند. ضمن انتقاد از متقدمین که این نوع فرصت رقابتی برابر غیرممکن است، به دلیل اینکه رقابت روی منابع یا موقعیت‌های محدود رخ می‌دهد که الزاماً نتیجه‌اش نابرابری است. او بر این باور تأکید می‌ورزد که برابری حقیقی فرصت فقط موقعی میسر است که همه نوع کار از جمله کار عادی^۲ و کار پیچیده^۳ تسهیم شود و همه در انجام آن بتوانند مشارکت او استدلال می‌کند که اگر انواع مطلوب، جالب و جذاب کار بیش از اینکه بین همه تسهیم شوند در مشاغل ویژه‌ای تمرکز یابد، امکان برابری کامل فرصت منتفی خواهد بود، اگر هم وجود داشته باشد صرفاً برابری رقابتی فرصت است که به نوبه خود نقض غرض می‌باشد.

این دیدگاه تا حد زیادی با دیدگاه نظریه‌پردازان و مصلحان بزرگی چون مارکس و انگلس هم‌خوانی پیدا می‌کند و به نظر می‌رسد ویژگی مشترک فیلسوفان و نظریه‌پردازان اجتماعی‌ای را تشکیل می‌دهد که سعی کردند با تحلیل تاریخی واقعیت‌های مربوط به موضوعاتی چون نابرابری و استثمار و مظاهر آن امکان دگرگونی و دگرگون‌سازی مناسبات موجود را طرح نمایند. ایده جامعه برابر گامبرگ و طرح پیشنهادی وی با ایده معروفی که مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی مطرح کردند مشابهت زیادی پیدا می‌کند که بر آن اساس «در جامعه کمونیستی، هیچ‌کس قلمرو خاص فعالیت را برعهده ندارد بلکه هرکس می‌تواند در هر رشته‌ای که می‌خواهد انجام وظیفه کند، جامعه تولید عمومی را تنظیم می‌کند و ... آن را، فقط به گونه‌ای که در ذهنم است، برای من برای انجام یک چیز امروز و چیز دیگر فردا، شکار در صبح، صید در عصر، پرورش احشام در عصر، انتقاد بعد از شام، میسر می‌کند بدون اینکه حتی شکارچی، صیاد، چوپان یا نقاد شوم» (۱۸۴۵: ۲۲).

1 Contributive justice

2 Routine labor

3 Complex labor

او با آوردن شواهدی مختلف از جوامع، به‌ویژه ایالات متحده، شیوع نابرابری و جامعه ناعادلانه را ناشی از سازماندهی نهادهای اجتماعی موجود می‌داند که اعضایشان را برای زندگی اجتماعی با کار عادی و محقرانه تربیت و اجتماعی می‌کنند. با تأکید بر این نهادها و نظریاتی، که بیش از همه نقش ایدئولوژی را در تحکیم مناسبات نابرابر ایفا می‌کنند، استدلال می‌کند که اینها بر پایداری تقسیم بین کار عادی و کار پیچیده تأثیر می‌گذارند.

به نظر می‌رسد طرح نظریه وی از عدالت مشارکتی^۱ در مقابل عدالت توزیعی^۲ است. درحالی‌که متفکرین صاحب‌نامی چون رالز، سن، نوزیک و والزر عدالت را بیشتر در نحوه توزیع یا کسب منصفانه کالاهای مختلف ملاحظه کردند که اغلب مشروط به فعالیت و سایر مؤلفه‌های شایستگی است. گامبرگ استدلال می‌کند که عدالت در توزیع باید فرصت‌ها و تکالیف و الزامات مشارکتی و هم‌نوایی را در اعمال کار پیچیده توسعه دهد. براساس نظریه عدالت مشارکتی، هر شخصی به جامعه نه تنها به‌خاطر دستاورد مادی بلکه به‌خاطر حسی از معاضدت می‌کند که برای ایجاد روابط عادلانه با دیگران لازم است. ایده‌ای که معتقد است هرکسی حق دارد از فرصت لازم برای اعمال کار پیچیده و در خدمت جامعه در آوردن آن برخوردار باشد. به‌لحاظ نظری، آن تبیین‌کننده جنبه مهم بی‌عدالتی‌هایی است که کمتر در تفکرات دیگر فلسفه سیاسی و اجتماعی به آن توجه شده‌است. گامبرگ براساس این ایده نشان می‌دهد که چگونه افراد بیکار و غیرماهر صرفاً به‌خاطر فقدان فرصت برای توسعه توانایی‌های ضروری یا فرصت اعمال کار پیچیده‌شان از بی‌عدالتی رنج می‌برند.

ه) تفسیرهای توسعه‌گرایانه از عدالت

به‌طوری‌که پیش‌تر مطرح شد در کنه بحث عدالت شرایط یا جامعه‌ای آرمانی با فضیلت وجود دارد. این مطلب به‌ویژه در مورد تغییرات و اقدامات هدفمند برای ایجاد جامعه‌ای مطلوب، که در حالت کلی به توسعه تعبیر می‌شود، خیلی مرتبط است. از این منظر، در واقع عدالت به‌عنوان معیار قضاوت برای عملکردها، فرایندها و اقدامات به‌کار رفته‌است. اینکه تا چه حدی اقدامات توانسته است عدالت را برقرار کند و آیا این اقدامات عادلانه بوده‌است یا نه؟ هرچند خود مفهوم عدالت و توسعه پیچیده است، اما، همان‌طور که قبلاً اشاره شد، همیشه یک مفهوم محوری از عدالت مطرح بوده‌است که تا چه حدی توقعات برحق افراد یا احاد جامعه برآورده شده‌است.

1 Contributive justice

2 Distributive justice

در بحث عدالت و توسعه، غالباً محور بحث روی اهداف و نتایج توسعه یا اقدامات توسعه‌ای بوده‌است که اساساً بر این سؤال که توسعه پیش شرط عدالت است یا عدالت شرط توسعه؟ متمرکز بوده‌است. دو دیدگاه کاملاً متفاوت وجود دارد؛ برخی معتقدند که اقدامات توسعه باید عادلانه و براساس یکسری اصول منصفانه بنا شده‌باشد، در این صورت می‌توان انتظار داشت که نتایج عادلانه به‌دست بیاید. به عبارتی از همان ابتدا باید فعالیت‌های توسعه بر محوریت عدالت و با آرمان‌های عدالت‌طلبانه استوار و تنظیم شده‌باشد. به نظر می‌رسد در این دیدگاه مؤلفه‌هایی که خیلی نزدیک به بحث عدالت است مثل برابری و نفع‌بری همه گنجانده شده‌است. طبق این دیدگاه، توسعه و آرمان‌هایی چون آزادی و فضیلت از برابری یا اقدامات برابرطلبانه برمی‌خیزد (برای مثال، گریفین، ۱۹۸۱؛ چنری و همکاران، ۱۹۷۴؛ لی و چوداری ۱۹۸۳). اما دیدگاه مقابل عنوان می‌کند که اگر هدف برنامه‌ها و تلاش‌های توسعه ایجاد جامعه بافضیلت است، این با اقدامات برابانه و توزیعی به‌ظاهر خیرخواهانه حاصل نمی‌شود. استدلال بر این است که جایی که ثروت تولید و ازدیاد نپذیرد این اقدامات به فقر و توزیع فقر می‌انجامد. بنابراین برای نیل به هدف متعالی عدالت باید ابتدا به حداکثرسازی ثروت اقدام کرد. از این رو، باید به افراد، گروه‌ها و بخش‌هایی که به تولید ثروت می‌انجامند بها داد تا نتایج عادلانه را میسر ساخت. به‌زعم این گروه، حتی ابتدا ممکن است نابرابری‌ها تشدید شود و فرایند توسعه به‌گونه‌ای است که تعدیل‌ها به تدریج در دوره‌های بعدی صورت گیرد و نتایج میان‌مدت و درازمدت آن مثبت خواهد بود. دیدگاه‌های رشد اینگونه است (برای مثال، روستو، ۱۹۶۰؛ لوئیس، ۱۹۵۵؛ نورکس، ۱۹۵۹). این دیدگاه تا حدی در نظریه پردازان کلاسیک چون اسمیت و نظریه پردازان جدید چون رالز قابل مشاهده‌است. با این مضمون که اگر نابرابری‌ها اجتناب‌ناپذیر است یا اقدامات توسعه‌ای که به ناچار مبتنی بر نابرابری‌ها استوار است، اینها موقعی عادلانه و توجیه‌پذیرند که نتایج آن به نفع فقرا باشد و محروم‌ترین افراد نفع ببرند. یعنی اگر فرایندهای تغییر و تحول به‌گونه‌ای است که فقرا و محروم‌ترین قشر منتفع شوند، می‌توان گفت که این اقدامات توسعه‌ای عادلانه بوده‌است. همان‌گونه سیرز (۱۹۶۹) می‌گوید اگر توسعه بیکاری، نابرابری و فقر تولید کند، یا از نظر سن، اگر در توسعه نیازهای آحاد مردم تأمین نشود و رضایت آحاد جامعه حاصل نشود، عزت نفس به‌بار ننشیند، انتخاب‌های مردم بسط داده نشود، آن توسعه به مفهوم اصیل آن (عادلانه) نیست. دیدگاه فراگیر موضوع توسعه و عدالت را به مقوله مشارکت ربط می‌دهد (کائوتری، ۱۳۷۹؛ چمبرز، ۱۹۸۳ و ویکناراجا، ۱۹۹۱). بدین معنی که توسعه همه افراد جامعه را منتفع کند؛ مثلاً

آدم‌ها تغذیه سالمی داشته باشند، از تحصیلات باکیفیت برخوردار شوند و فرصت‌هایی وجود داشته باشد که بتوانند وارد جامعه شوند. بعدها در ادبیات توسعه عدالت در کنار مشارکت، با صفت پایداری ربط داده شد که در این تحقق عدالت حداقل چهار پیش شرط تأکید شده دارد؛ اول بحث مدیریت شایستگان است، دوم مشروعیت و مقبولیت حاکمیت، سوم جامعه قانون‌مدار و چهارم کیفیت قانون و مقررات است و بعد آن، بحث توسعه عدالت‌محور که شایسته‌سالاری، مشارکت‌پذیری و کارآفرینی مطرح می‌شود.

عدالت از منظر متفکران اسلامی

عدالت مدنظر فیلسوفان و متفکران اسلامی دو خاستگاه مهم دارد. یکی از خاستگاه‌های این نوع عدالت تعالیم اسلامی است. در قرآن مجید، آیات بسیاری وجود دارد که در آنها از مفاهیمی چون «عدل»، «قسط»، «قسطاس»، «صراط مستقیم» و «میزان» استفاده شده است. برای مثال آیه ۱۱۶ در سوره انعام، آیه ۲۵ در سوره حدید، آیه ۲۵ در سوره نساء و آیه ۹ در سوره حجرات اساس خلقت را عدل تلقی می‌کند. به همین ترتیب، آیه ۲۱ در سوره آل عمران و آیه ۸۵ در سوره هود بر قسط در برپایی دادوستد و سنجش تأکید می‌کند. همین‌طور، آیه ۱۱۲ در سوره هود و آیه ۲۲ در سوره ملک به عدم لغزش، استقامت در راه راست و رعایت اعتدال تأکید می‌کند. اصولاً، گرایش کلی در بین متفکرین مسلمان در عدالت پذیرش آن به عنوان فضیلت برتر است که بیشتر به مفهوم حد و وسط بین افراط و تفریط است. با الهام از آموزه قرآنی، اعتدال را «هر چیز در جای خود قرار دادن»^۱ تفسیر می‌کنند. از سوی دیگر، متفکران اسلامی تحت تأثیر آرای فیلسوفان یونانی، به خصوص افلاطون و ارسطو، با متأثر از شرایط سیاسی و اجتماعی عصر خود بودند و عدالت را از آن منظر نیز مورد بررسی قرار دادند. از این منظر، این دیدگاه‌ها را می‌توان در سه دسته مورد بحث قرار داد.

(۱) دیدگاه متقدمین از عدالت: متکلمین و فقها

بحث عدالت در بین متقدمین به دو شکل از سوی متکلمین و فقها مطرح شده است. در حوزه کلام، این بحث مطرح می‌شود که وقتی سخن از صفات کمال خداست، عدالت به عنوان صفت خداوند در افعال منعکس است. بدین معنی که وقتی گفته می‌شود خداوند عادل است، مساوی

۱ وضع الشيء فی ما وضع له.

این است که او کار خوب می‌کند نه بد (موحد، ۱۳۸۱: ۳۰۴). منتهی سؤالی که مطرح می‌شود این است که از کجا فعل خوب و بد را از هم تشخیص دهیم؟ در این خصوص، دو جریان فکری در تمدن اسلامی وجود دارند. نخست جریان فکری معتزله است که حسن و قبح و عدالت و ناعدالتی را تابع تشخیص و داوری عقل می‌دانند. به عبارت دیگر، مبنای اینکه چه کاری درست و عادلانه یا نادرست و ناعادلانه است تشخیصش از آن عقل است و الزاماً خاص اهل ادیان نیست. برای اینکه حتی کسانی که اعتقادی به دین ندارند دروغ، دزدی، قتل و غیره را نهی می‌کنند و فداکاری، ایثار، صداقت و جوانمردی را می‌ستایند. اگر عقل نمی‌تواند حکم کند، از کجا باید فهمید که شارع راست می‌گوید و باید از دستورش اطاعت کرد؟ اگر عقل از تمیز نیک و بد عاجز باشد، چگونه باید به رد و پذیرش حکمی تن داد؟ استدلال معتزله بر «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» استوار است. طوری که محقق لاهیجی در بیان معنی «وجوب علی الله» به این نکته اشاره می‌کند که اگر واجب امری است که ترک آن مستحق سرزنش است، چگونه می‌توان گفت که خداوند آن را ترک می‌کند. نظام آفرینش که از خداوند حکیم صادر شده مبتنی بر خیر است و ترک واجب با این نظام «نقض غرض از حکیم، قبیح و موجب استحقاق ذم (است)، پس فعلش واجب است» (نقل در موحد، ۱۳۸۴: ۳۰۶).

از طرفی در دیدگاه معتزله، افعال در ذات خود، پیش از آنکه خداوند درباره آنها حکمی بیاورد، دارای حسن ذاتی یا قبح ذاتی می‌باشند. این مسئله خود مسائل دیگری را در پی دارد که برخی از آنها مربوط به الهیات و پاره‌ای دیگر مربوط به انسان می‌باشد. این که آیا خلقت و آفرینش اشیا، هدف و غرض دارد یا نه؟ لازم به ذکر است معتزله از این جهت که طرفدار عدل هستند، منکر توحید در افعال بوده و معتقدند که لازمه توحید افعالی این است که آدمی خود آفریننده افعال خود نباشد، بلکه خداوند آفریننده افعال او باشد و این دیدگاه برخلاف عدل الهی است و نیز خلاف اشاعره که منکر آزادی و اختیار انسان می‌باشند (اسفندیاری، ۱۳۹۳).

برخلاف معتزله، اشاعره این تلقی از حسن و قبح، عدالت و بی‌عدالتی را نمی‌پذیرند. اینکه مرجع تشخیص صحت و سقم افعال خداوند چیست یا کیست؟ آنها معتقدند که در واقع نه چیزی خوب است و نه بد. تمام اینها به واسطه حکم شارع است و بس. به عبارتی از نظر آنها، چنانچه کاری عادلانه باشد، بدان جهت است که شرع آن را مستوجب ثواب دانسته و کاری که ناعادلانه است، شرع آن را مستحق عذاب دانسته است. بنابراین، چیزی به نام «عدالت مطلق» و

«خیر مطلق» وجود ندارد و این خداست که عدالت و خوبی را تعیین می‌کند. هرچه خدا عدالت مقدر فرماید، عدالت است و هرچه او خیر مقدر فرماید، خیر است؛ نه اینکه عقل ما بتواند آنها را از هم تمییز دهد (مطهری، بی‌تا؛ کوششی، ۱۳۹۲). دلیل این است که از نظر اشاعره، خوب و بد در مورد خداوند مصداق ندارد. اگر خوبی و بدی مبنای عقلی داشت و از بدیهیات نبود، پس این همه اختلاف از کجا ناشی می‌شود. به‌زعم آنها، هرچند برخی امور مانند «کل از جز بزرگ است» بدیهی است، ولی حکم مطلق جهان‌شمول نیست و به‌علاوه حسن و قبح از این جنس نیستند که همه به یکسان داوری کنند. از جمله می‌توان دروغ‌گویی را مثال زد که هرچند بد است، اما همه‌جا اینگونه نیست؛ دروغ مصلحتی از این نمونه است یا تفاوت در عادات و رسوم فرهنگی را در بین ملل می‌توان اینگونه ملاحظه کرد. اشاعره این منطق را به فلسفه نبوت ربط می‌دهند که اگر مردم می‌توانستند با توسل به عقل خیر و شر را از هم تشخیص دهند، نیازی به پیامبر و شارع نبود (موحد، ۱۳۸۴: ۳۰۵-۷).

به ظاهر نظریه معتزله نسبت به نظریه رقیب آن، جامع‌تر و معقول‌تر است، اما به‌هیچ‌وجه، بی‌نقص نیست زیرا این نظریه برخلاف اشاعره، که در تشخیص عدالت روی یک معیار مشخص (خدا) تأکید می‌کرد، عدل را به بدیهیات ارجاع می‌دهد. شاید ارجاع خود عدل به بدیهیات مشکلی نداشته‌باشد، اما ارجاع معنی و مصداق خاص از عدل (سازگاری با بعد معنوی) به بدیهیات، چندان قابل قبول به‌نظر نمی‌رسد. اولین ایرادی که فراروی این فهم از عدالت قابل طرح است همان اشکال اشاعره است، پس چرا همگان عدالت را به همین صورت فهم نمی‌کنند؟ به‌نظر می‌رسد بهتر است گفته شود که اصل عدالت ممکن است مورد توافق باشد، اما در تفسیر عدالت به‌هیچ‌روی، اجتماعی نیست و بیشتر تابع منافع اقتصادی، اجتماعی، سیاسی فردی یا مقتضیات عصری-اجتماعی است. به‌بیان‌دیگر، درست است که عدل نزد همگان فضیلت باشد، اما آیا معیار عدالت نیز نزد همگان واحد است؟ شاید ملتی عدل را به معنی رعایت قانون بدانند و از این‌رو، ستایش از عدل را به معنی ستایش از قانون‌محوری تلقی کنند. از سوی دیگر، شاید هم کسانی حسن عدل را به معنی حسن فایده ارزیابی کنند. بنابراین، اینکه آیا از صرف مقبولیت عام عدل نزد همگان را می‌توان به حسن‌های خاص را استنباط کرد؟ ابهامی است که از دو سنت فلسفی و اعتقادی نمی‌توان استنباط روشنی کرد.

احتمالاً به‌خاطر همین ابهامات است که گرایش قابل‌توجهی در بین فقها وجود دارد که به مبانی و مفاهیم کلی و بنیادی در تبیین عدالت توسل جویند و، به‌دلیل ضرورت حرفه‌ای، عدالت را به حوزه‌های عرفی تسری دهند.

۲) دیدگاه متأخرین از عدالت: متفکرین اجتماعی

دو تن از اندیشمندان و فیلسوفان اجتماعی در بین متأخرین، قابل ذکرند. نخست می‌توان به آرا فارابی در حوزه عدالت اشاره کرد. فارابی را اولین و غالباً آخرین فیلسوف نظام‌ساز در اسلام می‌دانند. وی در حقیقت، نخستین اندیشمند بزرگ دوره اسلامی است که از دیدگاه تاریخ تحول اندیشه سیاسی و حکمت عملی و با تأثیر از فیلسوفان یونانی، مذهب تشیع و اندیشه ایران‌شهری، به تأملی ژرف در سرشت جامعه و مناسبات انسان با آن پرداخت (اخوان‌کازمی، ۱۳۸۸). به‌طورکلی، در آثار فارابی، دیدگاه‌ها و تعاریف زیر برای عدالت قابل تشخیص است.

الف. عدالت خصیصه ذاتی نظم حاکم هستی است. بدین معنی که در نظام هستی هر موجودی در جایگاه واقعی خود قرار دارد و حق واقعی‌اش ادا شده‌است و به‌صورت تکوینی وظیفه‌اش را ایفا می‌کند (رستمی، ۱۳۸۴: ۲۶۱). «عدل در هستی، معلول فعل علت‌العللی است که خود عدل ... مفیض عدالت و کمال او است. با آنکه اصناف اشیای عالم تحت قمر، حاصل تألیف و ترکیب ماده و صورت است باین حال، این فعل و انفعالات بر منت‌های نظم و در کمال عدالت و تدبیر انجام می‌گیرد؛ آن‌چنان‌که گویی ... عالم متکثر مادی نیز به سبب عدالت الهی در نظامی عادلانه به‌سوی کمال در حرکت و سیورورت است» (اخوان‌کازمی، ۱۳۸۸: ۴). از اینجا فارابی اصل بعدی را استنتاج می‌کند که چون مدینه هم باید براساس و متناسب با نظم کائنات استوار باشد، پس مکان هر فردی در آن نیز باید مطابق عدالت باشد.

ب. عدالت به‌معنای تحقق استعدادها و رعایت استحقاق‌ها و مراتب و عدم ترادف با برابری مطلق است. عدل در این مفهوم، به‌معنای ایفای اهلیت هر شی برای آن است. افراد انسانی در نظر فارابی برابر نیستند، بلکه در سلسله‌مراتبی از توانایی‌ها و استعدادها قرار می‌گیرند. این امر با نظم آفرینش مطابق است که بر شالوده سلسله‌مراتب و گوناگونی توانایی‌هاست (سجادی، ۱۳۵۸: ۱۶۱). در شهر آرمانی فارابی، با تأسی از افلاطون و نظریه ارگانسیستی، همین سلسله‌مراتب برقرار است. مردم برحسب سرشت و استعداد خویش، در سطوح مختلف قرار می‌گیرند. از نظر فارابی، این تفاوت مراتب نه تنها در موجود زنده، بلکه در کل نظام آفرینش نیز صادق است.

طبق آرای فارابی، «اگر خداوند متعال واجد فضایل و اکمل کمالات است و کائنات را بر مبنای عدالت خویش بنا نهاده است، رئیس مدینه نیز باید کامل‌ترین و فاضل‌ترین فرد در جامعه از حیث فضایل و عقلانیت و از جمله عدالت باشد و حکومت خود را با تأسی به شرع، مبتنی بر عدل سازد... در فلسفه سیاسی فارابی، تفاوت شایستگی سرچشمه سلسله مراتب اجتماعی است. رئیس مدینه چون عدل و افضل است، بر سریر ریاست تکیه زده و مقدم بر مدینه است» (اخوان کاظمی، ۱۳۸۸: ۵-۴). استدلال فارابی از توانایی‌های تفاضلی نشئت می‌گیرد که «رابطه میان آدمیان، رابطه میان ناقص و کامل است، نه رابطه میان انسان‌های آزاد و برابر. این امر، به توجیه سیاست تغلبه منجر نمی‌شود، زیرا مبنای سیاست فارابی رابطه فاضله؛ یعنی ارشاد و راهنمایی است، نه زور، غلبه و ستمگری» (همان).

ج. عدالت به معنای تقسیم نابرابر خیرات مشترک عمومی نیست. نظام اجتماعی و سیاسی از دید فارابی، که به گونه طبقاتی و براساس اهلیت، شایستگی و استحقاق ترسیم شده به مفهوم نفع‌بری نابرابر و تبعیضی گروهی از شهروندان در تقسیم خیرات عمومی نیست (رستمی، ۱۳۸۴: ۲۶۱). این اصل در فلسفه سیاسی فارابی و جایگاه مهم آن در نظریه مدینه فاضله‌اش، از مفاهیم بسیار بدیع و اصیل فلسفه او بوده و از جهاتی خیلی مشابه با نظریه پردازان مساوت‌گرای دوران معاصر مانند پال گامبرگ و جان رالز درباره این اصل اجتماعی است. تقسیم خیرات و خوبی‌هایی که میان اهل مدینه مشترک است عبارت‌اند از: امنیت، سلامت، کرامت، مراتب (حرمت، آبرو و پرستیژ) و غیره. «چون این خیرات متعلق به عموم شهروندان و خارج از محدوده مالکیت خصوصی است، هیچ فردی، اعم از رئیس اول تا آخرین فرد مدینه، حق اعطاء، امتناع، ارتفاع، انحلال، استثنا، استرداد، ازدیاد، نقص و پایمال کردن آنها را ندارد. فارابی می‌گوید که تمام اهل مدینه به‌طور مساوی باید از این خیرات بهره‌مند شوند» (فارابی، به نقل از اخوان کاظمی، ۱۳۸۸: ۷).

ابن سینا از دیگر متفکرین متأخر است که در ادبیات عدالت مورد استناد بوده است. او، همانند فارابی، جامعه را بستری به سوی کمال تلقی می‌کند و تفاوت در توانمندی‌ها را تنها علت تقسیم کار و مسئولیت‌های اجتماعی می‌داند که براساس مشارکت و هم‌زیستی قادر به برپایی جامعه‌ای متعادل است که در آن سلطه، تبعیض و نابرابری‌های طبقاتی وجود نداشته باشد. او حد‌وسط اوصاف انسانی در سه نوع فضیلت یعنی عفت، شجاعت و حکمت را عدالت می‌نامد (رستمی، ۱۳۸۴: ۲۹۷). ابن سینا اعتقاد دارد که بهترین قانون عادلانه براساس شریعت است، زیرا دارای

منشأ الهی و خطاناپذیری برای شناخت حقوق و تأمین عدالت است. یعنی همه‌چیز در خدمت شریعت و تمامی ابعاد سعادت بشر به‌واسطه عمل به شریعت میسر است. به تبع، این بهترین قانون در سیاست شریعت بوده و فاضل‌ترین رئیس سیاسی نیز نبی/ امام/ مجتهد عادل است. هر وقت نظم اجتماعی یا حکومت اسلامی «عادلانه» توصیف می‌شود، مراد این است که قانون حاکم بر جامعه‌ای اسلامی عادلانه است. باین وجود، او اولین سیاست انسان و ضروری‌ترین آنها را سیاست نفس می‌خواند. سیاست نفس به معنای تدبیر نفس و قوای نفسانی و غرایز انسان است. از جمله سیاست‌های نفس، تدبیر نفس افاره و مدیریت آن تحت هدایت نفس ناطقه/ حکمت و عقل است. برای مدیریت و سیاست نفس، شناخت نفس و مقتضای عقل و شریعت الهی لازم است. مدینه فاضله امکان تحقق ندارد، مگر با تربیت نفوس صالحه و انسان‌های فاضل. سیاست نفس مقدم بر سیاست منزل و سیاست اهل و دخل و خرج منزل، زبردستان و سیاست مدینه است (یوسفی، ۱۳۸۹: ۶۷-۹۴). از این رو، در مکتب سینایی، همانند افلاطون و ارسطو، فضیلت «عدالت» جامع فضایل سه‌گانه نفس انسانی و کمال سه فضیلت نخستین است. اساس تأکید ابن‌سینا بر اعتدال است، از این رو وی سیاست اهل و دخل و خرج منزل را تعریف می‌کند؛ اعتدال و اقتصادی که نه موجب اسراف و نه زمینه‌ساز فقر و تهیدستی باشد. همین‌گونه، اعتدال رفتاری را در تربیت نفوس فاضله، معیار واقعی تدبیر سالم منزل می‌شمارد (همان).

دیدگاه معاصرین از عدالت: روشنفکران و ایدئولوگ‌ها

دو تن از متفکرین که در راه بیان عقاید اسلامی در باب برپایی جامعه عادلانه مبتنی بر آموزه‌های اسلام در عصر جدید، مشهورند سید قطب و شهید مطهری است. سید قطب از یک اصلاح‌طلب سکولار در دهه ۱۹۳۰ به یک اسلام‌گرای تندرو در دهه ۱۹۵۰ تبدیل شد. یکی از نوآوری‌های قطب استفاده از واژه «جاهلیت» در مورد جوامع مسلمان دوران مدرن بود. قطب کنار گذاشتن قوانین اسلامی و ارزش‌های مذهبی (به‌ویژه پس از استعمار اروپا) و اتخاذ قوانین و سیاست‌های سکولاریسم جهان اسلام را همچون دوران پیش از اسلام (یعنی جاهلیت) در گمراهی فرورده‌است. قطب با اطلاق جاهلیت به دنیای اسلام، نتیجه می‌گیرد که تمام حکومت‌های غیراسلامی جائز و نامشروع‌اند و مردم شرعاً موظف‌اند با دولت حاکم مبارزه کنند و با حکومت درگیر شوند.

به نظر قطب، ماهیت عدالت در اسلام تنها به واسطه شناخت اجمالی از جهان‌بینی اسلامی در مورد خداشناسی، هستی و انسان میسر است. او مبانی عدالت اجتماعی را براساس آزادی مطلق وجدان، مساوات کامل انسانی و تکامل پایدار اجتماعی تلقی می‌کند (۱۳۵۸: ۶۱-۶۳). به زعم وی، اسلام در تحقق عدالت اجتماعی بر دو اصل بزرگ اتکا دارد: ۱. وحدت همه‌جانبه‌ای متناسب و متعادل؛ ۲. تکافل عمومی بین افراد و اجتماعات. با توجه به این اصول و نظر به اینکه ارزش‌ها در نظر اسلام زیاد به هم پیوسته‌اند. گسترش عدالت در مجموع آنها سهل است. به همین دلیل، وی لزومی به مساوات‌گرایی محض اقتصادی، که با طبع موهبت‌ها و غرایز مختلف سازش ندارد و مانع ترقی استعدادهاى فوق‌العاده است، نمی‌بیند. به واسطه جامعیت و پیوستگی ارزش‌ها در اسلام، برای ایجاد توازن و تعادل، عدالت در اسلام به مراتب فراخ‌تر از تفاسیر تنگ‌نظرانه نحله‌ها و ایدئولوژی‌های مساوات‌طلبی چون کمونیسم است که برای مثال به مساوات در «مزد» تکیه می‌کند و عملاً تفاوت اقتصادی را انکار می‌کند که در عمل، جنبه اجرایی ندارد و با استعدادهای و طبایع متفاوت انسانی و مقتضیات اجتماعی مغایر است (همان: ۴۲۵-۴۳۲). براساس این استدلال، سید قطب انکار استعدادهای جسمی و فکری و روحی را غیرواقع‌بینانه و مضر می‌داند. به زعم او، باید فرصت را برای استعدادهای مختلف فراهم کرد تا عالی‌ترین نتایج به دست آید. عدالت در تساوی استعدادهای ضعیف و قوی نیست و به دلیل اینکه مانع رشد و تکامل فرد و اجتماع شود عین ظلم است. بر همین اساس، به نظر وی، اسلام مساوات غیرمنطقی در مال را قانونی نمی‌داند، زیرا عدل مطلق اقتضا می‌کند که روزی‌های مردم مختلف باشد و گروهی برتر از گروه دیگر باشند (همان: ۱۷۱-۲۲۳). البته به نظر این تفاوت‌ها تا حد زیادی با مهیا نمودن شرایط و امکانات مساوی برای همه بدون توجه به نژاد و سایر قیودات اجتماعی تعدیل می‌شود. به علاوه، از نظر وی، چون اسلام بر ارزش‌های دیگری (معنوی و انسانی مانند نوع‌دوستی، اعمال شایسته و تقوا) غیر از ارزش‌های اقتصادی محض تکیه می‌کند این تفاوت‌های صوری تعدیل می‌شوند (همان: ۱۴۱-۱۴۳). به علاوه کنترل نابرابری‌های شدید و

۱ با اشاره به آیه ۱۳ سوره حجرات (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ) «بی‌گمان گرامی‌ترین شما در نزد خدا متقی‌ترین شما است»؛ آیه ۱۱ سوره مجادله (يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ) «خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده‌اند و بهره از علم دارند درجات بزرگی می‌بخشد» و آیه ۴۶ سوره کهف (الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ تَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا) «دارائی و فرزندان زینت زندگی دنیایند (و زوال‌پذیر و گذرینند)». و اما اعمال شایسته‌ای که نتایج آنها جاودانه است، بهترین پاداش را در پیشگاه پروردگارت دارد و بهترین امید و آرزو است.»

فقر را هم از طریق کنترل اخلاق اقتصادی و مداخلات حکومت اسلامی میسر می‌دادند. برای این منظور لازم است که هر فردی به قدر کفایت - و گاهی زیاد بر مقدار کفایت - داشته باشد که در تنگدستی زندگی نکند و در تنعم زیاد بر اندازه را، که به طغیان بکشد، گرفتار نشود. هرچند اصل تفاوت‌ها و طبقات را در جامعه می‌پذیرد، معتقد است که لازم است برای فقرا در اموال مردم حقوقی ترتیب داده شود که هم حاجت آنان را جواب داده شود و هم اجتماع را به طرف سعادت و نیک‌بختی سوق یابد و ضامن تعادل و همکاری و ترقی گردد (همان: ۱۷۱-۲۲۲). بنابراین، جامعیت نگاه سید قطب به عدالت اجتماعی در اسلام ملاحظه جوانب حیات و لحاظ کردن ابعاد مادی و روحی، دینی و دنیوی است که به صورت وحدت نمود پیدا می‌کند.

شهید مطهری دیدگاهش را در مورد عدالت در کتاب *عدل الهی* توصیف می‌کند. در تبیین حوزه مفهومی عدالت، چهار معنا برای عدل بیان می‌کند. ۱. موزون بودن و تعادل: از آنجایی که عالم هستی موزون و متعادل است در اجتماع نیز امور باید متوازن باشد. او در این خصوص اصل تناسب را مبنا قرار می‌دهد (مطهری ۱۳۷۷: ۷۲). ۲. تساوی و نفی هرگونه تبعیض: مقصود رعایت تساوی در زمینه استحقاق‌های افراد بوده و این رفع تبعیض براساس احترام به تفاوت‌های بین افراد است (همان: ۸۲). ۳. رعایت حقوق افراد و عطا کردن حق به ذی‌حق: شهید مطهری این تعریف از عدالت را متکی بر دو چیز دانسته که یکی حقوق و اولویت‌هایی می‌باشد که نیمی از افراد بشر نسبت به یکدیگر و در مقایسه با یکدیگر نوعی حقوق و اولویت پیدا کرده و دیگر اینکه خصوصیت ذاتی بشر به گونه‌ای است که با استفاده از اندیشه‌های اعتباری، در دستیابی به مقاصد و سعادت خود از آنها به عنوان آلت فعل بهره می‌برد. لذا باید برای رسیدن افراد جامعه به سعادت، یک‌سری حقوق و اولویت رعایت شود (همان: ۸۲). ۴. رعایت قابلیت‌ها در افاضه وجود و عدم امتناع از افاضه و رحمت الهی به آنچه امکان وجود یا کمال می‌باشد: این معنا از عدالت صرفاً به مفهومی کلامی اشاره دارد. در اینجا عادل بودن پروردگار نزد حکمای الهی به این است که به هر موجودی در نظام تکوین، میزانی از کمالات وجودی را، که قابلیت و ظرفیت دارد، اعطا کرده و پروردگار از موجودی که استحقاق و قابلیت دارد، منع فیض نمی‌کند.

در بحث عدالت اجتماعی، بیشتر تعریف سوم مورد نظر و تأکید وی است که بنابر اصل مساوات در قانون، افراد بشر باید به یک چشم نگاه شوند، قانون بین افراد تبعیض قایل نشود؛ بلکه استحقاق‌ها را رعایت کند. افرادی که از لحاظ خلقت در شرایط مساوی هستند، قانون باید

با آنها به مساوات رفتار کند. پس افرادی که خودشان در شرایط مساوی نیستند، قانون هم نباید با آنها مساوی رفتار کند؛ بلکه مطابق شرایط خودشان با آنها رفتار نماید (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۱۲). براین اساس، مطهری ایجاد امکانات اولیه مساوی برای همه را وظیفه دولت اسلامی می‌داند. زیرا به نظر وی تفاوت‌ها یا تبعیض‌ها در این مورد ریشه بسیاری از تبعیض‌های بعدی اجتماعی خواهد شد. او با توجه به برابری امکانات اولیه مالکیت براساس کار نه امتیازات دیگر را مطرح می‌کند.

نتیجه‌گیری

هرچند که مطالعه سیر تاریخی نشان می‌دهد که عدالت دارای یک معنای روشن و واضح، که مورد پذیرش همگان باشد، نیست. ولی گرایش کلی به توافق بنیادی یا غالب در تفسیرهای راجع به آن در دوره‌ها و جوامع مختلف در طول تاریخ براساس زمینه‌های معرفت‌شناختی و مذهبی وجود داشته‌است. در این مقاله استدلال شک‌گرایان در مورد نبود هیچ توافق بنیادی در مورد هسته عدالت را رد می‌کنیم، چون در آن صورت نمی‌توان مبنایی را برای قضاوت در مورد رفتارها، عملکردها و رویه‌ها تعیین کرد و تعارض‌ها و اختلاف‌ها حل یا از گسترش آنها جلوگیری کرد. به نظر می‌رسد معمولاً اندیشمندان واژه عدالت را برای شرح بالاترین ارزش اخلاقی در نزد خود به کار برده‌اند و سعی داشتند مفهوم واقعی آن را کشف کنند. تفسیر از مفهوم عدالت تحول چشمگیری داشته و جنبه‌های مختلفی از روابط اجتماعی انسان‌ها را ارزش‌گذاری نموده که متکی بر زمینه‌های مذهبی و برداشت‌های مختلف فلسفی بوده، لذا تفاسیر و تعاریف واحد و ثابتی از عدالت وجود نداشته‌است. به‌طور کلی، رویکردها نسبت به آن حول دو محور متمرکز بوده‌است. ۱. تحلیل مفهومی که بیشتر مبتنی بر فلسفه اخلاق بوده‌است؛ ۲. پاسخ به سؤالات هنجاری در مورد جامعه و کنش‌های مطلوب که بیشتر به فلسفه اجتماعی و سیاسی معطوف بوده‌است؛ چون ساختار اجتماعی مطلوب چیست؟ مروری بر اندیشه‌های متفکرین غربی و اسلامی نشان داد که در دیدگاه غالب متفکران غربی، حقوق طبیعی قوانین حاکم بر خلقت از جمله انسان را تشکیل می‌دهد و اصلی‌لا‌تغیر است کمال و سعادت بشری را باید در آن جستجو کرد و براساس آن کشف نمود. از این رو، حقوق موضوعه باید از آن نشئت گیرد تا توازن و تعادل برقرار باشد. به عبارتی حقوق طبیعی مکمل قانون بوده و جز آن نیست. هسته مفهومی عدالت نیز غالباً به مقوله‌هایی مانند حد وسط در امور، برابری فرصت‌ها در بین

افراد، اعتدال نفسانی تحت حاکمیت عقل و تقسیم کارها بر مبنای توانایی‌های طبیعی اطلاق شده‌است. به‌طور مشخص و براساس دوره‌بندی‌های مختلف، شاید بتوان گفت که تناسب‌گرایی و تعادل‌گرایی طبیعی در سنت کلاسیکی (در یونان، روم باستان، قرون وسطی و حتی رنسانس) و حتی در عصر روشنگری (اواخر قرن ۱۷ تا اوایل قرن ۱۹)، علی‌رغم اشاعه عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی حاکم است. ارسطو، افلاطون و سیسرون از نمایندگان فکری دوره کلاسیک و جان لاک از نمایندگان فکری دوره روشنگری بودند که در تدوین و اشاعه این باور نقش زیادی را ایفا کردند. ردپای این تفکر را به‌گونه‌ای در تفسیرهای معاصر فردگرایانه و لیبرالیستی از عدالت منعکس است که غالباً طیف نسبتاً وسیعی از افراطیون و بازارگرا مانند نوزیک، هایک تا التقاطیون مانند فریدمن و سن که خصلت جمع‌گرایانه همراه با بازار و فردگرایانه تأکید می‌کنند دربرمی‌گیرد. تفسیر افراطی به نظم و تعادل‌های طبیعی تأکید دارد و معتقد است که اگر عدالت غایتی است که برای نیل به آن باید تلاش کرد، این هدف از طریق دنبال کردن امیال طبیعی قابل وصول است نه با پیگیری آگاهانه و عقلانی. ولی تفسیر التقاطی بر هر دو نظم طبیعی و مداخله دولت (در حد کمک به ایجاد شرایط برابر و فراهم کردن و توزیع امکانات اولیه افزایش قابلیت‌ها) تأکید دارد. جان رالز و آمارتیا سن از نمایندگان این دیدگاه‌اند. اینها برابری منصفانه فرصت‌ها را مطرح می‌کنند که بر پایه توانایی افراد باشد نه بر پایه رابطه‌های فردی، این برابری متضمن نوعی «تبعیض مثبت» است، چون در صورتی که نابرابری‌ها به کارایی و افزایش انگیزه ارتقا و اهداف کمک کند، همگان نفع خواهند بود. در مقابل این فردگرایی معاصر، ظهور اندیشه‌های جمع‌گرایانه مانند گامبرگ است که ضمن نقد متفکرانی چون رالز و سن، که در بهترین حالت به توزیع امکانات و مداخلات برای این هدف اصرار می‌ورزند، بر عدالت مبتنی بر خدمت یا مشارکتی تأکید می‌کند. این دیدگاه تا حدی در تفسیرهای توسعه‌گرانه در دوره جدید با عنوان توسعه مشارکتی منعکس است که به‌نوعی توسعه واقعی و اصیل و پایدار را در چنین غایتی جستجو می‌کند.

عدالت مدنظر فیلسوفان و متفکران اسلامی دو خاستگاه مهم دارد. یکی تعالیم اسلامی است، از سوی دیگر، متفکران اسلامی تحت تأثیر آرای فیلسوفان یونانی، به‌خصوص افلاطون و ارسطو، یا متأثر از شرایط سیاسی و اجتماعی عصر خود بودند و عدالت را از آن منظر نیز مورد بررسی قرار دادند. اصولاً، گرایش کلی در بین متفکرین مسلمان در عدالت پذیرش آن به‌عنوان فضیلت برتر است که بیشتر به مفهوم حدوسط بین افراط و تفریط است. براساس خاستگاه‌های مذکور،

به‌ویژه الهام از آموزه‌های قرآنی، اعتدال را در هر چیز در جای خود قرار دادن یا به‌عبارتی «وضع الشيء فی ما وضع له» تفسیر می‌کنند. به‌طورکلی، عدالت به مفهوم تحقق استعداد و نیل به کمال است، چون هر شیئی توان پذیرش صورت‌های مختلف را دارد، عدل این است که به‌صورت کاملش جلوه کند. از آنجاکه نفس انسان مشتمل بر تعدد قوا (مانند خودخواهی، نفع‌طلبی و بخل از یک سو و نوع‌دوستی، ایثار و جمع‌گرایی از سوی دیگر) است، اعتدال در قوا برای کمال و زندگی بافضیلت مهم است. با این تفسیر، عدالت اجتماعی حقیقی براساس تفاوت‌های طبیعی انسان‌ها مانند حق تملک، دستاوردهایشان، تأمین نیازهای فردی و اجتماعی‌شان و غیره تحقق پیدا می‌کند. همانند سیر تحول دیدگاهی عدالت در بین اندیشمندان غربی، تأکید بر حوزه‌های چستی عدالت در بین اندیشمندان اسلامی در دوره‌های مختلف متفاوت بوده‌است. سه دوره در این مقاله تفکیک شد، هرچند که برخلاف اندیشمندان غربی، تفاوت ماهوی در این خصوص در بین متفکرین مسلمان دیده نمی‌شود. در دورهٔ متقدمین، بحث عدالت به دو شکل از سوی متکلمین و فقها مطرح شده‌است. اینکه از کجا فعل خوب و بد را، که مبنای تشخیص عدالت است، از هم تمییز دهیم؟ نخست تفسیر معتزله است که حسن و قبح و عدالت و ناعدالتی را تابع تشخیص و داوری عقل می‌دانند. استدلال معتزله بر «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» استوار است. برخلاف معتزله، اشاعره این تلقی از حسن و قبح، عدالت و بی‌عدالتی را نمی‌پذیرد. آنها با رد نظریهٔ عدالت مطلق معتقدند که در واقع نه چیزی خوب است و نه بد. تمام اینها به واسطهٔ حکم شارع است و بس. بدین معنی که هرچه خدا عدالت مقدر فرماید، عدالت است و هرچه او خیر مقدر فرماید، خیر است؛ نه اینکه عقل ما بتواند آنها را از هم تمییز دهد. در دورهٔ متأخرین از یک‌سو فارابی به‌عنوان فیلسوف اجتماعی قرار دارد که عدالت را در سه محور «خصیصه ذاتی نظم حاکم هستی»، «تحقق استعدادها و رعایت استحقاق‌ها و مراتب» و «تقسیم برابر خیرات مشترک عمومی» خلاصه می‌کند و هدفش احترام به تبعیض مثبت (همانند رالز و سن) به‌دلیل اعتقاد بر مراتب در جهان خلقت و رد تبعیض منفی (رد نابرابری طبقاتی و تناسبی افلاطونی و ارسطویی) به‌دلیل اعتقاد به اصل تساوی انسان‌ها صرف‌نظر از رنگ و نژاد و صرف‌نظر از رتبه‌بندی آحاد اجتماع به شهروند و غیرشهروند (بردگان و زنان و غیره) است. از سوی دیگر، ابن‌سیناست که حد‌وسط اوصاف انسانی را در سه نوع فضیلت، یعنی عفت، شجاعت و حکمت، عدالت می‌داند و اعتقاد دارد که بهترین قانون عادلانه براساس شریعت است، زیرا دارای منشأ الهی و خطاناپذیری برای شناخت حقوق و

تأمین عدالت است. او اعتدال رفتاری را در تربیت نفوس فاضله، معیار واقعی تدبیر سالم منزل می‌شمارد. دیگاه معاصرین مانند شهید سید قطب و شهید مطهری بیشتر واکنش به نظام‌های حکومتی جور و ستم عمدتاً سکولار است. سید قطب بر دو اصل بزرگ اتکا دارد: الف. وحدت همه‌جانبه‌ای متناسب و متعادل؛ ب. تکافل عمومی بین افراد و اجتماعات. او با توجه به اصل تفاوت استعدادها و تلاش انسان‌ها برابری محض اقتصادی کمونیستی را رد می‌کند و درعین حال برای تعادل اجتماعی و رهایی از فقر نوعی اقتصاد اخلاقی را توصیه می‌کند و تفاوت‌های مرجح را در ارزش‌های متعالی دیگر انسان مانند تقوا و نوع‌دوستی ذکر می‌کند. شهید مطهری با الهام از متفکرین سلف خود دیدگاهی فراگیرتری را مشتمل بر سه محور: موزون بودن و تعادل؛ تساوی و نفی هرگونه تبعیض و رعایت حقوق افراد و عطا کردن حق به ذی‌حق مطرح می‌کند. برای نیل به عدالت ایجاد امکانات اولیه مساوی برای همه را وظیفه دولت اسلامی می‌داند. او با توجه به برابرسازی امکانات اولیه مالکیت براساس کار نه امتیازات دیگر را مطرح می‌کند.

به‌طورکلی، از مطالعه اندیشه‌های اندیشمندان غربی و اسلامی در سیر تاریخی می‌توان گفت که نخست اینکه عدالت معنایی روشن و واضح جهان‌شمول در اعصار و بین اندیشمندان ندارد؛ دوم اینکه گرایش کلی به توافق بنیادی یا غالب برای یافتن مبنایی را برای قضاوت در مورد رفتارها، عملکردها و رویه‌ها وجود داشته که نیاز و تمایل ذاتی بشر را به زندگی سعادت‌مندانه و متعالی نشان می‌دهد؛ سوم اینکه تشابه و تفاوت در میان متفکرین غربی و اسلامی به مبنای معرفت‌شناختی و زمینه‌های اجتماعی و مذهبی برمی‌گردد. تشابه‌ها در تأکید بر اعتدال و تناسب طبیعی و تفاوت‌ها در اصل تساوی انسان‌ها به‌ویژه در اندیشمندان کلاسیک می‌توان مصداق این ادعا فرض کرد؛ چهارم اینکه گرایش‌ها در اندیشمندان غربی از دوره کلاسیک به سوی عصر جدید تقدس‌زدایی و اجتناب از مطلق‌گرایی و کشاندن عدالت به زندگی عملی (اقدامات و سیاست‌های عملی) است درحالی‌که در بین متفکرین اسلامی گرایش‌ها مطلق‌گرایانه و تقدس‌گرایانه عموماً غالب است. فرضاً در مقام حاکم، او هم از منظر زندگی خصوصی و در حوزه عمومی و اجتماعی متصف به صفت عدالت باشد؛ پنجم اینکه اختلاف دیدگاه‌های بین غربیان و مسلمان بیشتر فرامکانی و زمانی تبلور می‌یابد. اندیشه‌ورزی اسلامی بیشتر گرایش به ازلی بودن و خصلت پسین و پیشینی بودن دارد درحالی‌که اندیشه‌ورزی غربی به خصلت پسینی و جنبه‌های اجرایی عدالت گرایش دارد. این مشخصه در انتصاب یا انتخاب حکم نمود پیدا می‌کند که فرد ابتدا باید عادل باشد و پس از استقرار عدالت بورزد. ششم، با توجه به دو مورد اخیر، در شیوه غربی عدالت استقرایی و

درعین حال معطوف به حل مسئله مبتنی بر مبانی سکولار و امانیستی است، ازاین رو لزوماً بهترین قوانین عادلانه تعبیر نمی‌شوند بلکه بیشتر به نتایج می‌نگرند درحالی‌که اندیشه اسلامی جامع‌نگرانه و مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی معنوی است.

منابع

- اسپینوزا، باروخ (۱۳۶۴)، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کاظمی، اخوان (۱۳۸۶)، عدالت در اندیشه سیاسی اسلام، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- اسفندیاری، آمنه (۱۳۹۳)، «فرق عدل در شیعه با معتزله»، قابل دسترس در <http://www.islamquest.net/fa/archive/question/fa6122>
- بشیریه، حسین (۱۳۷۶)، تاریخ اندیشه سیاسی در قرن بیستم، ج ۲، تهران: نشر نی.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۱)، «دبیاجه‌ای بر فلسفه عدالت»، ماهنامه نقاد، سال اول، شماره ۱.
- بهشتی، سید علیرضا (۱۳۷۹)، مبانی معرفت‌شناسی عدالت اجتماعی، تهران: بقعه.
- جان، رالز (۱۳۷۳)، «عدالت به مثابه انصاف»، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر، شماره ۱۱-۱۰.
- جمشیدی، محمد حسین (۱۳۸۰)، نظریه عدالت، تهران: پژوهشکده امام خمینی.
- چلبی، مسعود (۱۳۷۵)، جامعه‌شناسی نظم، تهران: نشر نی.
- حسن زمانی، سیده زهرا و ذوالفقاری، ابوالفضل (۱۳۹۳)، «بررسی رابطه نوع دین‌داری با نگرش به عدالت اجتماعی»، برنامه‌ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، دوره ۵، شماره ۲۰.
- داوری، رضا (۱۳۵۶)، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- رستمی، محمدزمان (۱۳۸۴)، «عدالت از دیدگاه اندیشمندان اسلامی و غربی»، جستارهای اقتصادی، پاییز و زمستان ۱۳۸۴ - شماره ۴: ۱۱۳ - ۱۳۶.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۵۸)، سیاست مدنی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- شفیعی، احمد (۱۳۸۴)، «جهانی شدن با عدالت سازگار نیست»، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۱۶.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- علیخانی و همکاران (۱۳۸۸)، درآمدی بر نظریه سیاسی عدالت در اسلام، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- قطب، سید (۱۳۵۸)، عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه سید هادی خسروشاهی، قم: انتشارات دارالفکر.
- کوششی، پریش (۱۳۹۲)، «اختلاف اشاعره و معتزله را باید در مسائل توحید و عدل الهی»، قابل دسترس در <http://www.mehrnews.com/news/2117919>

- گامبرگ، پال (۱۳۹۱)، *شیوه‌های برابرسازی فرصت‌ها*، ترجمه علی شکوری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا)، *درس‌هایی از عقاید*، .
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، *عدل الهی*، (مجموعه آثار ج ۱) تهران: انتشارات صدرا.
- موحد، محمدعلی (۱۳۸۲)، *در هوای حق و عدالت*، تهران: نشر کارنامه.
- میرسندهی، سید محمد (۱۳۷۵)، «عوامل مؤثر بر درک مردم از عدالت و رابطه آن با برابری (نابرابری)»، (مطالعه موردی شهر مشهد)، دانشگاه تربیت مدرس، پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی.
- واعظی (۱۳۸۸)، «نظریه عدالت کانت»، *فصلنامه علوم سیاسی*، دانشگاه باقرالعلوم، سال ۶، شماره ۲۳.
- وحیدنیا، آزاده (۱۳۸۸)، «عوامل اجتماعی مؤثر بر درک از عدالت اجتماعی در بین دانشجویان دانشگاه تهران»، دانشگاه تهران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی.
- هابز، توماس (۱۳۸۰)، *لویاتان*، ترجمه حسین بشریه، تهران: نشر نی.
- هورست، چارلز ایی (۱۳۹۶)، *نابرابری‌های اجتماعی: انواع، علل و پیامدها*، ترجمه علی شکوری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- یوسفی، حیات‌الله (۱۳۸۹)، «الزام سیاسی در فلسفه سیاسی ابن‌سینا»، سال دوم، شماره دوم: ۶۷ - ۹۴.
- Freeman, A. Samuel (1993), *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press.
- Hart, H. L. A. (1954), "Definition and Theory in Jurisprudence", *Law Quarterly Review*, 37.
- Rawls, A. Jhon (1971), *Atheory of Justice*, Cambridge Press.
- Smith, A. (1976), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. R. H. Campbell, A. S. Skinner, and W. B. Todd, Oxford:Clarendon Pres.