

## عدالت سیاسی و اجتماعی در سه رهیافت فقهی، فلسفی و جامعه‌شناختی

دکتر ناصر جمال‌زاده\*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۰۶/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۰۹/۱۰

### چکیده

موضوع عدالت از دیرباز مورد توجه جوامع و اندیشمندان مختلف مکاتب بشری و الهی بوده است. در اسلام مباحث مربوط به عدالت در بین متکلمان از فرق مختلف از بحث عدالت الهی آغاز شد و به تدریج دامنه آن گسترش پیدا کرد و به مباحث عدالت اجتماعی و سیاسی رسید. این مقاله ضمن بررسی ابعاد مختلف عدالت اجتماعی و سیاسی در اسلام سعی دارد این مفهوم را در سه رویکرد فقهی، فلسفی و جامعه‌شناختی در بین اندیشمندان مسلمان معاصر دنبال کند. در این رابطه دیدگاه سه تن از متفکران که در آثار خود به این مفهوم توجه داشته‌اند، حائز اهمیت است. به همین منظور، آرای علامه میرزا حسین نایینی از منظر فقهی، آیت‌الله مرتضی مطهری از منظر فلسفی و دکتر علی شریعتی از منظر جامعه‌شناختی بررسی خواهد شد. آنچه در این بررسی درخور توجه می‌نماید، تلاش برای یافتن محورهایی در بحث عدالت است که امکان بررسی تطبیقی آن را به خواننده بدهد. برای این منظور مبادی فلسفی، اجتماعی و جامعه‌شناختی عدالت مورد تأکید قرار گرفته و چهره‌های مختلف عدالت (عدالت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فلسفی) به تناسب شناسایی و معرفی شده‌اند.

### واژگان کلیدی

اجتماعی، عدالت سیاسی، عدالت اقتصادی، برابری، نایینی، مطهری، شریعتی

---

\* استادیار علوم سیاسی دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق(ع)

## مقدمه

عدالت یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های بشری و از اساسی‌ترین موضوعات مورد بحث همه فیلسوفان و اندیشمندان سیاسی از همه مکاتب بشری و الهی بوده است. اندیشه سیاسی کلاسیک در غرب با فیلسوفانی نظیر افلاطون آغاز شده که کتاب «جمهور» خود را در قالب مناظره با موضوع «عدالت» نوشته است.<sup>۱</sup> اندیشه سیاسی در غرب بعد از گذر از دوره‌های قرون وسطی و نوزایی (رنسانس) و عصر روشنگری مسیر خود را با فیلسوفانی نظیر اگوستین، اکویناس، هابز، لاک و روسو ادامه داد<sup>۲</sup> که هر یک به طریقی به موضوع عدالت از منظرهای حقوقی و سیاسی توجه داشتند تا اینکه با ورود به قرن بیستم شکل دیگری به خود پیدا کرد. در ابتدای این قرن مارکس با ایده‌های سوسیالیستی خویش موضوع عدالت اقتصادی و سیاسی را پیش کشید و در تضاد بین برابری و آزادی برابری را ترجیح داد. نظریه عدالت اقتصادی او به سمت عدالت توزیعی پیش رفت و به آرمان‌شهری رسید که نه مالکیت خصوصی و نه دولت را برمی‌تافت (مارکس، ۱۳۵۲، ص ۲۲۸). در واقع، مارکس با این اندیشه می‌خواست به نظام سرمایه‌داری حمله کند. در انتهای قرن نیز، در نقطه مقابل، جان رالز کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» را با رویکردی لیبرالیستی و در دفاع و اصلاح نظام سرمایه‌داری نوشت و به تشریح اصول عدالت پرداخت و سعی کرد بین عدالت و آزادی آشتی برقرار کند (واعظی، ۱۳۸۴، صص ۳۶-۵۸). او با این کار نشان داد موضوع عدالت همچنان برای بشر امری تازه و قابل بررسی است که با گذر زمان کهنه نمی‌شود. در اسلام و در بین اندیشمندان و فلاسفه اسلامی نیز عدالت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است تا آنجا که گفته‌اند: «بالعدل قامت السموات والارض»؛ یعنی به وسیله عدل آسمان‌ها و زمین بر پا داشته شده‌اند<sup>۳</sup> و به وسیله عدل است که معاش و معاد انسان‌ها تکمیل می‌شود<sup>۴</sup> و از همین روست که خداوند انسان‌ها را به عدل و احسان امر کرده است.<sup>۵</sup>

در اهمیت موضوع عدالت در ادیان الهی همین بس که خداوند در قرآن کریم هدف از بعثت انبیا را اقامه عدل در جامعه خوانده است: «لقد ارسلنا بالبینات وانزلنا معهم الکتاب والمیزان ليقوم الناس بالقسط» (حدید: ۲۵) و پیامبر گرامی اسلام حضرت

محمد(ص) عدل را میزان و ترازوی خداوند در روی زمین خوانده است آنجا که فرمود: «العدل میزان الله فی الارض» (نوری، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۳۱۷). یا حضرت علی(ع) در نهج البلاغه در نامه به مالک اشتر او را به عدالت رفتار کردن با مردم می‌خواند: «به‌راستی بهترین چیزی که چشم مسئولان جامعه به آن روشن می‌شود، پایدار ساختن عدل و داد در کشور و اظهار دوستی و محبت به مردم است» (نهج البلاغه، ۱۳۹۵ ق، ص ۴۳۶، نامه ۵۳).

در بین فلاسفه مختلف مسلمان از اهل سنت اشاعره و معتزله گرفته تا فیلسوفان پرآوازه شیعه نظیر ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی تعبیر و تفاسیر مختلف فلسفی، حقوقی و سیاسی از عدالت می‌توان یافت که حکایت از توجه ویژه آن‌ها به این موضوع دارد.<sup>۶</sup>

بنابراین، مشاهده می‌کنیم عدالت یک دغدغه مشترک بشری است که در طول تاریخ وجود داشته است و پیامبران و اندیشمندان و فلاسفه مختلف به این موضوع توجه ویژه داشته‌اند، اما پرواضح است که عدالت یک مفهوم سیاسی است که می‌توان از آن تفاسیر مختلف و حتی متضاد ارائه کرد و دامنه وسیعی برای آن در نظر گرفت که هم نظام برده‌داری را به مثابه عدل توجیه کند، آن‌گونه که ارسطو در کتاب «سیاست» خود تفسیر کرد (ارسطو، ۱۳۴۹، صص ۱۵-۱۶) و هم هرگونه تبعیض بین بردگان و اقشار تهیدست با طبقه اشراف و نجبا در برابر قانون را می‌توان خلاف عدالت تفسیر کرد. از یک طرف، در مکتب مارکسی به نام عدالت، مالکیت خصوصی و رقابت آزاد اقتصادی نفی شد و از یک طرف دیگر، در نظام لیبرالیسی و سرمایه‌داری اصل عدالت برآیندی از پذیرش مالکیت خصوصی و رقابت آزاد افراد در جامعه تلقی گردید. در مقابل، در نظام‌های توحیدی و به‌ویژه در نظام سیاسی اسلام، عدالت نه مفهومی قراردادی و اعتباری بین انسان‌ها که قابلیت تعاریف و تعبیر مختلف و بعضاً متضاد را داشته باشد بلکه بخشی از دستگاه هستی و تکوین الهی قلمداد شده است که صفت عدلش در سراسر هستی متجلی است (بالعدل قامت السماوات والارض)؛ بنابراین،

در اسلام تشریح انعکاسی از تکوین است و تشریح نمی‌تواند با تکوین در تضاد باشد. به همین دلیل است که عدالت در اسلام خود یک شاخص و مقیاس است که اشیاء با آن سنجیده می‌شوند.

### ۱. مفهوم عدالت و انواع آن در اسلام

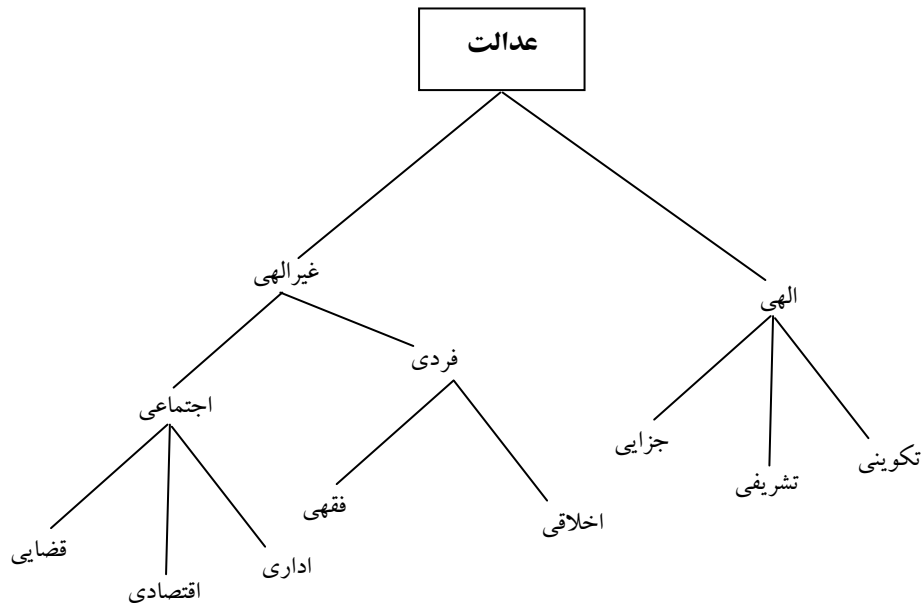
در اسلام مفهوم «عدالت» به معنای راستی و دادگری است و در مقابل مفهوم «ظلم» قرار می‌گیرد که با واژه‌هایی نظیر «قسط»، «میزان»، «مساوات» و «برابری» قرابت معنایی دارد. فقها، متکلمان، عالمان اخلاق، فلاسفه، حقوقدانان، سیاست‌نامه‌نویسان و حاکمان اسلامی در هر دو فرقه اهل سنت و تشیع از منظر خود به شرح مفهوم «عدالت» و انواع آن پرداخته‌اند و باعث پیدایش تنوع دیدگاه‌های فقهی، فلسفی، حقوقی، اخلاقی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی شده‌اند و علی‌رغم پراکندگی این دیدگاه‌ها، هرکدام تبیین بخشی از این فضیلت بزرگ الهی و بشری را عهده‌دار گشته‌اند و پرتویی بر واقعیت این پدیده انداخته‌اند. فلاسفه اسلامی عدالت را ویژگی حاکم بر نظام هستی دانسته‌اند که باید بر جامعه انسانی نیز تطبیق شود و اگر رئیس مدینه این نظم حاکم بر نظام هستی را درک کند و در جامعه پیاده کند، جامعه براساس عدالت اداره شده است.

فقها و علمای اخلاق به عدالت فردی، بیشتر از عدالت اجتماعی و سیاسی توجه داشته‌اند. علمای اخلاق عدالت را از فضائل و کمالات نفسانی دانسته‌اند که باعث «سیاست کردن قوه غضب و شهوت» (مهریزی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۶) می‌شود و فقها آن را ملکه‌ای نفسانی خوانده‌اند که موجب انجام واجبات و ترک محرمات می‌شود (مهریزی، ۱۳۷۶، ص ۸۰۰) و در کتب فقهی شیعی به‌عنوان یکی از صفات مهم مجتهدان، قضات، شاهدان دادگاه و امام جماعت ذکر شده است (مدرسی طباطبایی، بی‌تا، ص ۴۳۴).

الهی‌دانان اسلامی نیز پیدایش علم کلام را مدیون موضوع «عدل الهی در حوزه سیاسی و اجتماعی می‌دانند که مورد نزاع شیعه و معتزله در یک سو - که آن‌ها را «عدلیه» خوانده‌اند - و اشاعره در دیگر سو شده است که آن‌ها را به «غیرعدلیه» می‌شناسند.<sup>۷</sup> حقوقدانان مسلمان نیز با نگاه اجتماعی و دینی عدالت را دادن حق به حق‌دار (اخوان کاظمی، ۱۳۸۲، ص ۲۶) تعریف کرده‌اند و حق را نیز حقوقی دانسته‌اند

که دین اسلام برای هر فرد مشخص کرده است.<sup>۸</sup> فیلسوفان اجتماعی نظیر ابن‌خلدون به مصلحت عمومی و امنیت اجتماعی در تعریف عدالت توجه کرده‌اند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۶، صص ۷۱-۷۲)؛ سیاست‌نامه‌نویسان اسلامی مانند خواجه نظام‌الملک عدالت را صفت و ویژگی حاکم می‌دانند تا مردم اندر عدل او روزگار بگذرانند. او بقای نظام پادشاهی را به استمرار عدل می‌داند و آن را با حدیثی از پیامبر اکرم (ص) همراه می‌کند و می‌نویسد: گفته‌اند الملک یقی مع الکفر ولا یقی مع الظلم، یعنی ملک با کفر پاید و با ستم و ظلم نیاید. با توجه به تنوع دیدگاه‌ها در باب عدالت برخی از نویسندگان اسلامی در یک تقسیم‌بندی کلی عدالت را به عدالت الهی و غیرالهی تقسیم کرده‌اند.<sup>۹</sup> عدالت الهی خود به سه قسم تکوینی، تشریحی و جزایی تقسیم می‌شود و عدالت غیرالهی نیز به عدالت فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود (موسوی گرگانی، ۱۳۷۶، صص ۲۷۰-۲۷۴).

عدالت فردی - همان‌گونه که از اسمش پیداست - مربوط به فرد و ویژگی نفسانی و ملکه باطنی است که علمای علم اخلاق و فقه در مبحث تهذیب نفس، مرجعیت، قضا و شهادت، و امامت آن را لازم می‌دانند. عدالت اجتماعی مربوط به اجتماع و مصالح عمومی جامعه است و عبارت از حقوقی است که جامعه برای تمام افراد قائل است؛ مانند حق کار و حیات و مانند آن که به سه شکل عدالت اداری، عدالت اقتصادی و عدالت قضایی تقسیم می‌شود. عدالت اداری، یعنی حکومت میان افراد تبعیض قائل نشود و با آن‌ها در دادن حقوق یکسان برخورد کند. عدالت اقتصادی یعنی در معاملاتی که در جامعه انجام می‌شود، مساوات برقرار باشد؛ یعنی دو کالای هم‌ارزش مبادله شوند و عدالت قضایی نیز یعنی افراد جامعه از لحاظ حقوقی برابر باشند و در مقام داوری حق مظلوم گرفته شود (موسوی گرگانی، ۱۳۷۶، صص ۲۷۰-۲۷۴). تقسیم‌های عدالت را در نمودار زیر می‌توان خلاصه کرد:



نکته‌ای که در اینجا باید متذکر شد، این است که اندیشمندان اسلامی معتقدند که عدل مشترک معنوی بین اقسام مختلف عدالت است و از عدالت الهی تا عدالت فردی و اجتماعی را شامل می‌شود و فرقی بین عدالت خداوند یا قاضی یا امام در معنا نیست و در همه آن‌ها به یک معناست و تنها تفاوت‌های آن‌ها در مصادیق است. به عبارت دیگر، عدل مشترک لفظی بین اقسام آن نیست تا عدالت در خداوند به یک معنا و در بشر یا کائنات به معنای دیگر باشد. عدالت مانند علم مشترک معنوی است که در همه جا یک معنا دارد ولی جلوه‌های گوناگون پیدا می‌کند. به همین دلیل است که شهید محمدباقر صدر در تفسیر عدالت در اسلام آن را واقعیتی زنده و انضمامی در اسلام - و نه مفهومی انتزاعی - می‌داند و می‌نویسد:

«اسلام که عدالت اجتماعی را از مبادی اساسی برای شکل‌گیری خط‌مشی اقتصاد می‌داند، آن را مفهومی تجربیدی مبنا قرار نداده و نیز به صورت باز بدان دعوت نکرده است تا قابل هرگونه تفسیر باشد. همچنین آن را به جوامع انسانی که دیدگاه‌های متفاوتی درباره عدالت دارند و براساس اندیشه

و تلقی خویش از زندگی و حیات آن را معنا می‌کنند، واگذار نکرده است بلکه اسلام عدالت را در ضمن یک سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی معین ارائه کرده که توانسته است پس از آن، این باور را در واقعیتی زنده مجسم سازد، واقعیتی که تاروپودش با مفهوم اسلامی عدالت عجین است. از این‌رو، کافی نیست که تنها به فراخوانی اسلام از عدالت اجتماعی بسنده شود بلکه باید بینش تفصیلی و ویژه اسلام از عدالت را نیز شناخت» (صدر، ۱۹۷۹، ص ۳۰۳).

شهید صدر در جای دیگر اهتمام به اصل مستقل عدالت الهی در مذهب شیعه را به‌عنوان یک صفت متمایز از صفات دیگر خداوند به‌سبب تأکید بر اهمیت جنبه اجتماعی این اصل می‌داند و می‌نویسد:

«عدالتی که مسئولیت‌های اجتماعی در خلافت عمومی انسان بر آن استوار است، همان وجهه اجتماعی عدل الهی است که پیامبران منادیش بودند و رسالت آسمانی بر آن تأکید داشته است و این اصل دوم از اصول دینی است که همواره پس از توحید عنوان می‌گردد» (صدر، ۱۳۹۹، ص ۲۰).

## ۲. عدالت اجتماعی، عدالت سیاسی، عدالت اقتصادی

از بین انواع مختلف مصادیق عدالت، عدالت اجتماعی و عدالت سیاسی و اقتصادی با یکدیگر قرابت بیشتری دارند؛ زیرا عرصه قدرت، دولت و حکومت از گسترده‌ترین عرصه‌های اجتماعی است. هرچند می‌توان عدالت سیاسی و اقتصادی را در دل عدالت اجتماعی نیز دید، به دلیل تفاوت‌های ظریفی که با یکدیگر دارد، می‌توان آن‌ها را از یکدیگر متمایز کرد.

عدالت اجتماعی به اجرای عدالت در اجتماع مربوط می‌شود که باید حقوق افراد در آن با توجه به مصالح عمومی تأمین شود. باید رفتار نهادها، مردم و حکومت، براساس قانون و به دور از تبعیض باشد و با افراد دارای شرایط یکسان، برابر برخورد شود و در صورت تفاوت شرایط، با افراد به نسبت توانایی‌ها، استحقاق و نیازهای آن‌ها رفتاری متناسب با آن انجام پذیرد. بنابراین، در تحقق عدالت اجتماعی هم رفتار

حاکمان و برنامه‌ریزان حکومتی مورد توجه قرار می‌گیرد و هم رفتار شهروندان با یکدیگر لحاظ می‌شود. عدالت اجتماعی هم با مفاهیم سیاسی و اجتماعی مانند برابری، آزادی، مشروعیت سروکار دارد و هم با نهادهای عینی اجتماعی و سیاسی نظیر دولت، حکومت، گروه‌های اجتماعی، توزیع قدرت و مشارکت سیاسی و اجتماعی مردم در ارتباط است.

عدالت سیاسی به حوزه قدرت و سیاست و مشارکت مردم مربوط می‌شود. اینکه حاکمان مشروعیت خود را چگونه به دست می‌آورند و در نزد مردم مشروعیت دارند یا خیر، می‌تواند با عدالت سیاسی مرتبط باشد. از دیدگاه مردم، اگر حاکم سیاسی شایستگی احراز این مقام را داشته باشد، حکومت عادلانه است؛ در غیر این صورت، اگر با زور و اجبار قدرت را تصاحب کرده باشد، آن حکومت ظالم است و فرمانبرداری از آن جایز نیست. همچنین، در مقام اجرا نیز حکومتی عادل است که با رفع محدودیت‌ها امکان مشارکت برابر و آزاد را برای مردم در زمینه‌های سیاسی فراهم کند و قدرت و مناصب سیاسی را برحسب استعداد و شایستگی افراد تقسیم کند.

عدالت اقتصادی نیز به عدالت تولیدی و عدالت توزیعی تقسیم می‌شود؛ عدالت تولیدی را می‌توان یک نگاه سرمایه‌دارانه به حوزه اقتصاد دانست، به این معنا که برای همه افراد فرصت‌های برابر اقتصادی ایجاد شود تا در پرتو آن تولید توسعه یابد و فقر ریشه‌کن شود و این همان برابری در تولید است. برابری توزیعی یک نگاه سوسیالیستی به مقوله اقتصاد دارد و معتقد است ثروت‌های جامعه باید به شکل برابر بین همه افراد توزیع شود، باید از ثروتمندان و صاحبان درآمد مالیات گرفته شود و بین فقرا و مستمندان که قدرت کار و تولید ندارند، توزیع شود. بنابراین، عدالت تولیدی یک دیدگاه سرمایه‌دارانه است که با ایجاد فرصت برابر و تولید بیشتر به دنبال رفع فقر است و عدالت توزیعی یک دیدگاه سوسیالیستی است که با توزیع برابر بین افراد جامعه، دنبال زدودن فقر است. اما نگاه سومی نیز وجود دارد که معتقد به جمع این دو عدالت در حوزه اقتصاد است که از آن به عدالت فراگیر یاد کرده‌اند و آن را مطابق با دیدگاه اسلامی دانسته‌اند.



موضوع دیگری که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا عدالت سیاسی بر عدالت اقتصادی مقدم است یا برعکس، تقدم با عدالت اقتصادی است. برخی از صاحب‌نظران مسلمان شیعی معتقدند در اسلام عدالت سیاسی مقدم بر عدالت اقتصادی است و بر این باورند اگر در جامعه حاکمان سیاسی درست انتخاب نشده باشند و به‌جای اشخاص صالح و عادل و مشروع افرادی غیر صالح حکومت را در دست گیرند، این بدان معناست که عدالت سیاسی محقق نشده است و وقتی عدالت سیاسی محقق نشود، عدالت اقتصادی نیز محقق نخواهد شد. لذا آن‌ها معتقدند که عدالت سیاسی مقدمه انجام عدالت اقتصادی است. ابتدا باید فرد صلاحیت‌دار در مسند حکومت سیاسی قرار گیرد تا با انتخاب زمامداران صالح، عدالت اقتصادی در جامعه حکم‌فرما شود و فقر از جامعه رخت بربندد. شاید به همین دلیل است که عدالت در نزد شیعه از همان صدر اسلام اهمیت ویژه‌ای پیدا کرد و مشروعیت حکومت با مسئله عدالت گره خورد و براساس آن، حکومت حضرت علی (ع) عادلانه و دیگران غیر عادلانه تلقی شد؛ زیرا به اعتقاد شیعه به حکم عقل، عدالت اقتضای آن را دارد که فردی که افضل و برتر از دیگران است، حکومت بعد از پیامبر اکرم (ص) را در اختیار گیرد و اگر غیر از آن اتفاق بیفتد، به عدالت عمل نشده است. یکی از نویسندگان معاصر درباره اهمیت عدالت سیاسی در نزد شیعه می‌نویسد:

«اگر عدالت را به منزله حکومت حق و پذیرش زعامت فرد «افضل» در نظر بگیریم، آن‌گاه بی‌اعتنایی به این مهم، چه به شکل عمدی، چه به شکل سهوی، عملی غیر عادلانه خواهد بود، علی (ع) از نظر شیعیان افضل مردمان پس از پیامبر (ص) بود و عدالت حکم می‌کرد که این فضیلت مورد شناسایی و التفات قرار گیرد. پذیرش این فضیلت در راستای فضیلت‌بخشی به کل جامعه و پاسداری از نعمت الهی به گردش درمی‌آمد و تفسیر می‌شد» (قادری، ۱۳۷۸، صص ۴۵-۴۶).

از لحاظ تاریخی نیز برخی از نظریه‌پردازان معتقدند عدالت سیاسی در نزد شیعه، محور حقانیت حکومت و ایجاد نظم و امنیت در جامعه بوده است، در حالی که در نزد اهل سنت عدالت در حاشیه امنیت و نظم قرار می‌گیرد؛ یعنی اگر نظم و امنیت در

جامعه ایجاب می‌کرد که براساس عدالت رفتار نشود، حفظ حکومت ارجح از حفظ عدالت است، قادری در این رابطه می‌نویسد:

«با تسامح می‌توان گفت که در نزد اهل سنت عدالت تحت الشعاع امنیت و نظم امور قرار می‌گیرد، درحالی‌که در نزد تشیع امنیت و نظم امور به شکل واقعی فقط با حکومتی عادلانه محقق می‌شود و این حکومت هم فقط از عهده امام برمی‌آید» (قادری، ۱۳۷۸، ص ۴۵).

پس از مشخص شدن مفهوم عدالت در اسلام و انواع آن و مشخص شدن ابعاد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و تعیین حدود و ثغور آن، اکنون مفهوم عدالت سیاسی و اجتماعی را در اندیشه سیاسی ایران معاصر با بررسی سه رویکرد فقهی، فلسفی و جامعه‌شناختی و با بررسی آرای سه متفکر معاصر، یعنی آیت‌الله نائینی، آیت‌الله مطهری و دکتر شریعتی با استفاده از آثار و نوشته‌های آن‌ها دنبال خواهد شد.

### ۳. رویکرد فقهی: آیت‌الله میرزا حسین نائینی

نگرش فقهی به عدالت اجتماعی و سیاسی از دیرباز در متون فقهی شیعی کاربرد داشته و در دو مورد به صورت مستقل به کار رفته است: یکی صفتی لازم برای قاضی، مجتهد، امام جماعت و شهود و دیگری یک قاعده فقهی که از آن با عنوان «قاعده العدل و الانصاف» نام برده‌اند و در موارد مخلوط بودن اموال به کار می‌رفته که تفکیک آن امکان‌پذیر نبوده است، لذا نسبت‌گیری کردند (مهریزی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۹).

اینکه آیا عدالت می‌تواند به مثابه یک قاعده فقهی معیار و میزانی برای استنباط حکم شرعی توسط فقیه باشد تا براساس آن برداشت‌های فقهی و فتاوی خود را محک زند، مسئله‌ای است که فقهای شیعه به آن توجه داشته‌اند؛ آیت‌الله مطهری در ارتباط با قاعده بودن عدالت می‌نویسد:

«اصل عدالت از مقیاس‌های اسلامی است که باید دید چه چیزی بر او منطبق می‌شود. عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات، نه این است که آنچه دین گفت عدل است بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید» (مطهری، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴).

هرچند آیت‌الله مطهری سابقه بحث عدالت در میان شیعه را به بحث‌های ملازمات عقلیه و حسن و قبح عقلی که از مباحث کلامی است، می‌کشاند (مطهری، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴) اما در هر صورت، اینکه «عدالت» به‌مثابه یک قاعده فقهی در متون فقهی درآمده باشد، بحثی است که بر آن اتفاق نظر وجود ندارد. گرچه در لابه‌لای فتاوی و کتب استدلالی فقهی از آن بهره‌جسته‌اند (مطهری، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴)، اما به اعتقاد آیت‌الله مطهری فقیهان از این قاعده مهم غافل مانده و کمتر به آن توجه کرده‌اند و همین مسئله را عامل رکود تفکر اجتماعی فقهای شیعه در گذشته تاریخی ذکر می‌کند و می‌نویسد:

«اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن در فقه ما مورد غفلت واقع شده است و درحالی‌که از آیاتی چون 'بالوالدین احسانا' و 'أوفوا بالعقود'، عموماً در فقه به‌دست آمده است، ولی با این همه، تأکیدی که در قرآن کریم بر روی مسئله عدالت اجتماعی دارد، مع‌هذا یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده است و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما شده است» (مطهری، ۱۴۰۹ق، ص ۲۷).

اگر سابقه این نوع مباحث در تفکر فقهای شیعه معاصر رصد گردد، باید قدری به عقب‌تر برگشت و انقلاب مشروطیت را به یاد آورد که فقها و مراجع بزرگی چون آخوند خراسانی و میرزای نایینی در صدر این نهضت قرار داشتند و چون حضور در صحنه سیاسی مستلزم صدور فتاوی فقهی - سیاسی بود و آحاد مقلدان جامعه شیعی از آن تبعیت می‌کردند، همچنان که میرزای شیرازی<sup>۱</sup> در جریان نهضت تنباکو فتوا صادر کرد. در زمان انقلاب مشروطیت نیز تبیین فقهی مشروطه اقتضای شرایط سیاسی زمانه بود؛ این کار را مجتهد بزرگ شیعی میرزای نایینی در کتاب «تنبيه الامه و تنزيه المله»، انجام داد و مراجع بزرگ آخوند خراسانی و تهرانی نیز در صحت نوشته‌های او بر آن تقریظ زدند (نایینی، ۱۳۶۱، ص ۱).

در حین نوشتن این کتاب بود که این مجتهد عالی‌مقام به این نتیجه رسید چقدر فقهای شیعی از تأمل و تفکر در مسائل اجتماعی بازمانده‌اند و خود را مشغول احکام فردی - عبادی نماز، روزه، زکات و خمس کرده‌اند و از استخراج قواعد فقهی لازم در

زمینه امور اجتماعی غافل مانده‌اند و دیگران از غربی‌ها که اعتقادی به اسلام و اصول آن نداشتند، به حکم عقل توانستند در مسائل سیاسی و اجتماعی خویش تعمق کنند و اصولی را استخراج کنند که بر پایه آن‌ها جوامع خویش را به پیشرفت و کمال نائل سازند. به اعتقاد نایینی مثل این است که غربی‌ها این اصول اجتماعی مانند آزادی، عدالت و رفع استبداد را از شرایع اسلامی گرفته و به آن عمل کرده باشند و به همین سبب پیشرفت کرده باشند، اما مسلمانان که اصل اسلام از آن‌هاست، از کاربرد این اصول غافل باشند. او متذکر می‌شود که بر فقهای شیعه لازم است که با تلاش این عقب‌ماندگی در استنباط قواعد فقهی اجتماعی را جبران کنند و این کالای استنباط احکام اجتماعی را که اصل آن در اسلام است، به خاستگاه اصلی خود که همانا دنیای اسلام است، برگردانند تا منشأ تحول و پیشرفت در جوامع مسلمانان شود؛ او می‌نویسد:

«با اینکه به حمدالله تعالی و حسن تأیید از مثل یک کلمه مبارکه: لاتنقض الیقین بالشک- آن همه قواعد لطیفه استخراج نمودیم، از مقتضیات مبانی و اصول مذهب و مایه امتیازمان از سایر فرق چنین غافل و ابتلای به اسارت و رقیت طواغیت امت را الی زمان الفرج عجل الله تعالی ایامه، به کلی بی‌علاج پنداشته اصلاً در این وادی داخل نشدیم و دیگران در پی بردن به مقتضیات آن مبانی و تخلیص رقابشان از این اسارت منحوسه، گوی سبقت ربودند، و مبدأ طبیعی آنچنان ترقی و نفوذ را از سیاسات اسلامیه اخذ و به‌وسیله جودت استنباط و حسن تفریع این چنین فروع صحیحه بر آن مرتب، و به همان نتایج فائحه نائل شدند!! و ما مسلمانان به قهقری برگشتیم. حال هم که بعد اللتیا و التی اندک تنبیهی حاصل و مقتضیات احکام دین و اصول مذهبمان را با کمال سربزیری از دیگران اخذ و مصداق هذه بضاعتنا ردت الینا شدیم» (نایینی، ۱۳۶۱، صص ۶۰-۶۱).

نایینی عدالت سیاسی را مساوات و برابری انسان‌ها در برابر حکومت معنا می‌کند و معتقد است که قانون مساوات یک رکن از ارکان سیاست اسلامی و مبنا و اساس عدالت و روح تمام قوانین است که در کنار اصل آزادی، دومین اصل حکومت اسلامی است که باید در نظام مشروطه ولایتیه به آن وفادار بود؛

«قانون مساوات از اشرف قوانین مبارکه مأخوذه از سیاسات اسلامیّه و مبنا و اساس عدالت و روح تمام قوانین است. شدت اهتمام شارع مقدس در استحکام این دومین اساس سعادت امت است (نایینی، ۱۳۶۱، ص ۶۹). بنابراین، او عدالت در حکومت را در برابری و مساوات آن‌ها در امور مشترک که متعلق به همه مردم است، می‌داند و شرط بقای حکومت و تداوم آن را نیز در همین اصل می‌داند و معتقد است این اصل عدالت در حکومت است که باعث بقای آن می‌شود و از انقلاب در آن جلوگیری می‌کند، همان‌طوری که اصل آزادی نیز مانع ظهور حکومت استبدادی می‌شود و از ظلم به مردم جلوگیری می‌کند؛

«همچنان که اساس ولایتیه بودن سلطنت و خروجش از نحوه جائره تملکیه (حکومت استبدادی) به اصل مبارک اول که عبارت از آزادی رقاب ملت از رقیب جائرین است، همان‌طور عادلانه بودن آن مسئولیت حافظه از تبدل و انقلابش هم به این اصل مبارک دویم، که عبارت از مساوات آحاد ملت با همدیگر و با شخص والی در جمیع نوعیات است» (نایینی، ۱۳۶۱، ص ۶۸). او سپس اصل مساوات در جامعه را که اساس عدالت است، این‌گونه تعریف می‌کند: «حقیقت آن (مساوات) در شریعت مطهره عبارت از آن است که هر حکمی که بر هر موضوع و عنوانی به‌طور قانونیت و بر وجه کلیت مرتب شده باشد، در مرحله اجرا نسبت به مصادیق و افرادش بالسویه و بدون تفاوت مجری شود، جهات شخصیه و اضافات خاصه رأساً غیرملحوظ و اختیار وضع و رفع و اغماض و عفو از هرکس مسلوب است و ابواب تخلف و رشوه‌گیری و دل‌بخواهانه حکمرانی به کلی مسدود می‌باشد» (نایینی، ۱۳۶۱، ص ۶۹).

سپس به ذکر مصادیق آن می‌پردازد که در مسائل عمومی و نوعیه همه آحاد ملت با یکدیگر برابرند و هیچ‌کس بر دیگری رجحانی و برتری ندارد؛

«نسبت به عناوین اولیه مشترکه بین عموم اهالی مانند امنیت بر نفس و عرض و مال و مسکن و عدم تعرض بدون سبب و تجسس نکردن از خفایا و حبس و نفی نکردن و بی‌موجب (تبعید) و ممانعت نداشتن از اجتماعات

مشروع و نحو ذلک از آنچه بین العموم مشترک و به فرقه خاصی اختصاص ندارد، به طور عموم مجری شود» (نایینی، ۱۳۶۱، ص ۶۹).

اما معتقد است در مسائل خاص مربوط به احکام هر صنف از کافرما و غاصب و سارق و اهل ذمه احکام خاص آن‌ها بدون هیچ‌گونه تبعیضی اجرا شود و این مربوط به قاضی است که حکم هر گروه را مطابق با ویژگی‌های آن گروه صادر کند؛

«در عناوین خاصه، بین مصادیق و افراد آن عنوان نسبت به عموم اهل مملکت بعد از دخول در آن عنوان اصلاً امتیاز و تفاوتی در بین نباشد؛ مثلاً مدعی علیه وضع باشد یا شریف، جاهل باشد یا عامل، کافر باشد یا مسلم، به محاکمه احضار و قاتل و سارق و زانی و شارب‌الخمر و راشی و مرتشی و جائز در حکم و مغتصب مقام و غاصب اوقاف عامه و خاصه و اموال ایتام و غیرایتام و مفسد و مرتد و اشباه ذلک هر که باشد، حکم شرعی صادر از حاکم شرع نافذالحکومه بر او مجری گردد و تعطیل‌بردار نباشد و احکام مخصوصه مسلمین یا اهل ذمه بدون تفاوت بین اشخاص هریک از فریقین اجرا یابد» (نایینی، ۱۳۶۱، ص ۶۹).

نایینی با این بیان قصد دارد شبهه مخالفان اصل مساوات را پاسخ دهد که می‌گفتند با اختلاف این گروه‌ها با یکدیگر در اسلام مانند کافر و ذمی و مسلمان چگونه برابری ممکن است و چگونه می‌توان به آن عنوان قانونیت داد و در قانون اساسی آورد، نمونه‌ای از این شبهات را که در مکتوبات مخالفان مشروطه آمده است، در اینجا ذکر می‌کنیم؛ شیخ فضل‌الله نوری در رساله «حرمت مشروطه» اصل مساوات و برابری مشروطه‌خواهان را این‌گونه نقد می‌کند:

«ای برادر دینی تأمل کن) در احکام اسلامی که چه مقدار تفاوت گذاشت بین موضوعات مکلفین در عبادات و معاملات و تجارات و سیاسات و از بالغ و غیربالغ و ممیز و غیرممیز و عاقل و مجنون و صحیح و مریض و مختار و مضطر و راضی و مکره و اصیل و وکیل و ولی و بنده و آزاد و پدر و پسر و زن و شوهر و غنی و فقیر و عالم و جاهل و شک و متیقن و مقلد و مجتهد و سید و عام و مفسر و موسر و مسلم و کافر و ذمی و حربی و

کافر اصیل و مرتد و مرتد ملی و فطری و غیرها مما لایخفی علی الفقیه الماهر» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴، ص ۱۶۰).

یا در رساله «تذکره الغافل» برابری را این‌گونه تعریف می‌کنند:

«پس به حکم اسلام باید ملاحظه نمود که در قانون الهی هرکه را با هرکس مساوی داشته، ما هم مساویشان بدانیم و هر صنفی را مخالف با هر صنفی فرموده، ما هم به اختلاف (با) آن‌ها رفتار کنیم تا آنکه در مفسد دینی و دنیوی واقع نشویم» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴، صص ۱۷۷-۱۷۸).

نایینی ضمن رد این شبهه، برابری در قانون اساسی را در امور عمومی ذکر می‌کند، نه امور خاص که مورد اشکال مخالفان بود و به اعتقاد وی مخالفان این اصل، قصد مغالطه داشتند و معتقد است این برداشت وی از مساوات مسئله‌ای است که جمیع ملل دنیا نیز به آن معترف‌اند و هیچ‌کس مساوات در امور خاص را نپذیرفته است.

«این است حقیقت مساوات و معنی تسویه، اساس عدالت و روح تمام قوانین سیاسی، عبارت از این مساوات می‌باشد... و انطباق فصل دستور اساسی (قانون اساسی) بیان این روح سیاست و اساس عدالت است. بر همین معنای ضروری می‌باشد، نه بر آن مغالطه ملحدانه مخالفه با ضرورت تمام شرایع و ادیان حتی نزد غیراهل لسان هم از واضحات است، چه بعد از آنکه صریح عبارت هر دو دستور متساوی‌الحقوق بودن تمام ملت است نسبت به قوانین دستوریه (قانون اساسی) که هریک متضمن بیان حکم خاص برای عنوان عام یا موضوع مخصوصی است. پس بالضروره مساوات جز آنکه احکام مرتبه بر هریک از آن عناوین عامه یا خاصه نسبت به اشخاص موضوعات آن‌ها بالسویه معجری شود و ارادات شهوانیه بر آن‌ها حاکمیت نداشته باشد، نخواهد بود. بلکه نزد تمام ملل - از قانون مساوات - جز این معنی مراد نباشد والا مناقض و هادم تمام قوانینشان خواهد بود» (نایینی، ۱۳۶۱، ص ۷۰).

نایینی معتقد است کسانی که این شبهه را مطرح کرده‌اند خودشان نیز می‌دانسته‌اند که منظور از برابری، برابری در امور خاص و احکام افراد مختلف نیست و تنها برابری

مساوات در امور مشترک و عمومی منظور است اما برای حمایت از استبداد و جلوگیری از اجرای عدالت و آزادی این امر واضح را مشتبه ساخته‌اند؛ او می‌نویسد:

«لکن چون تمام مطلب و جان مقصد [مخالفتین مشروطه] تخلیص خود از مساوات با آحاد ملت و رهانیدن ظالمین از این مسئولیت و تحفظ بر این حاکمیت بود، از این رو این اصل و اساس عدالت به چنان صورت قبیحه و به لباس رفع امتیاز فیما بین اصناف مختلفه الاحکام که: دانستنی تمام امم از آن بیزارند، جلوه‌گر شد. داستان: ...»

(بقره: ۷۵)، تجدید و مصداق: ...» (اعراف: ۱۷۹) هم

مشهود گردید» (نایینی، ۱۳۶۱، ص ۷۰).

به‌هر حال، نایینی بین امور عمومی و عرفی که در قانون اساسی آمده و امور شرعی که دست حاکم شرع است، تفکیک قائل شده است و بدین وسیله، مغالطه مخالفان را به‌صورت روشن و با ذکر مصادیق پاسخ گفته است:

«اصل عقد دستور اساسی [قانون اساسی] فقط برای ضبط رفتار متصدیان و تحدید استیلا و تعیین وظایف آنان و تشخیص وظایف نوعیه لازمه‌الاقامه از ماعدای آن است و دستورات تفصیلیه هم یا سیاسیاتی است عرفیه که حفظاً للنظام مقرر شده یا شرعیاتی است بین‌العموم مشترک و غیرمختلف‌الصنف و اصلاً- به تکالیف تعبیه یا توصلیه و احکام معاملات و مناکحات و سایر ابواب عقود و ایقاعات و موارد و قصاص و دیات و نحو ذلک از آنچه مرجع در آن رسائل عملیه و فتاوی مجتهدین و متابعتش هم موکول به دیانت مسلمانان و خارج از وظایف متصدیان و هیئت مبعوثان است- مداخله و ربطی ندارد و نه به وظایف حکومت شرعیه و تفصیل موارد حکم- باستیفای قصاص و دیه و اجرای حدود الهیه عزاسمه بر مسلم و کافر اصلی و مرتد فطری و ملی و غیرذلک از آنچه به نظر مجتهد نافذالحکومه موکول و از برای قوه اجراییه جز انفاذ احکام صادره ابواب مداخله در آن بحمدالله تعالی مسدود است- انکاری دارد و نه از ضم قانون مساوات به قانون محاکمات جز آنکه در این ابواب باید به مجتهد نافذالحکومه رجوع و



احکام صادره هرچه باشد، بر محکوم علیه هرکه باشد، بی تأمل اجرا شود به نتیجه و مفاد دیگری می‌توان ادعا نمود» (نایینی، ۱۳۶۱، صص ۷۰-۷۱). نایینی در اثبات مدعای خود و این تفسیر از مساوات و برابری به مثال‌های متعددی از صدر اسلام و نحوه رفتار پیامبر اکرم (ص) و علی (ع) با مردم اشاره می‌کند که حکایت از رفتار برابر آن‌ها با همه مردم اعم از مسلمان، یهود و نصارا دارد و آن را مصداق واقعی اجرای عدالت در اسلام می‌داند. او مساوات در اسلام را به سه بخش «مساوات در حقوق»، «مساوات در احکام» و «مساوات در مجازات» تقسیم می‌کند و برای هر یک از سیره پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصوم (ع) مثال‌هایی را ذکر می‌کند (نایینی، ۱۳۶۱، صص ۲۸-۳۶).

در مجموع، نایینی دوام و بقا حکومت را در سایه عدل و برابری ممکن می‌داند و معتقد است هیچ حکومتی با ظلم پابرجا نمانده است و این سنت الهی است که ظلم و ظالم از بین رفتنی است و معتقد است بر اساس روایات رسیده از پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصوم (ع) حتی برپایی آسمان‌ها و زمین به دلیل عدل الهی است که در جریان طبیعت جاری و ساری است.

#### ۴. رویکرد فلسفی: آیت‌الله مرتضی مطهری

شاید افلاطون از نخستین کسانی است که عدالت را به میدان بحث‌های فلسفی کشاند. وی انسان را دارای سه خصلت شهوت، غضب و عقل ذکر می‌کند که برای کارکرد درست آن‌ها خصلت چهارمی به نام عدالت لازم است و معتقد است این خصلت عادل بودن برای رهبران جامعه اجباری است؛ زیرا همان‌گونه که یک فرد با برجسته بودن خصلت عقل و خردورزی به عدالت می‌رسد، یک جامعه نیز با رهبری آگاه و عادل است که رستگار می‌شود. از این روست که او بر رهبری فیلسوفان در جامعه تأکید فراوان می‌کند. بعد از افلاطون نیز کسانی مانند ارسطو، اکویناس و اگوستین مطالبی در باب عدالت فلسفی بیان کردند که خمیرمایه‌ای نظری برای فیلسوفانی اسلامی نظیر ابونصر فارابی، مسکویه رازی و ابوالحسن عامری و ابن‌سینا شد و در اندیشه‌های جدید غرب

توسط کسانی مانند هابز، لاک و مارکس خصلت‌های لیبرالی و سوسیالیستی به خود گرفت. فیلسوفان جدید اسلامی نیز سعی کردند ضمن نقد اندیشه‌های لیبرالی و سوسیالیستی از عدالت، اندیشه اسلامی را در باب عدالت تبیین کنند. یکی از کسانی که با این نگرش عدالت را از نگاه اسلامی در آثار خود تعریف کرد، آیت‌الله مطهری بود که با نگاهی کلامی و فلسفی مسئله عدالت را مطرح کرد و قصد او از طرح این بحث تبیین عقلانی دین و تفکیک نگاه اسلامی به عدالت از تحلیل‌های لیبرالی و سوسیالیستی بود که جامعه ایران به‌طور گسترده‌ای در معرض هجوم این تحلیل‌ها قرار گرفته بود. آیت‌الله مطهری به‌عنوان یک فقیه و فیلسوف عالم به زمانه خویش، وظیفه خود را تبیین درست دین از طریق آشنا کردن مردم به آموزه‌های دینی دانست. پرداختن به موضوع مهمی چون عدالت از دیدگاه‌های مختلف الهی و اجتماعی در همین راستاست.<sup>۱۱</sup>

آیت‌الله مطهری با تکیه بر مفهوم حقوق طبیعی که انسان را موجودی صاحب حق، دارای حقوق مختلفی مانند حق فکر، بیان، مالکیت و برابری می‌داند و بر پایه این فلسفه حقوق طبیعی مانند سایر فیلسوفان متقدم اسلامی عدالت را «اعطاء کل ذی حق حقه» تعریف می‌کند؛ یعنی هرکس باید بتواند به تمام حقوق خود برسد. از نظر او در عالم واقع حقی وجود دارد که پایه عدالت قرار می‌گیرد و از این‌روست که از نظر او آنچه عدل است، دین می‌گوید، نه آنچه دین گفت، عدل است؛ زیرا عدل خود یک مقیاس است (مطهری، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴).

آیت‌الله مطهری با استناد به آیات ۲۵ سوره حدید و ۴۷ سوره انبیاء، عدل به مفهوم اجتماعی را هدف «نبوت» و به مفهوم فلسفی مبنای معاد ذکر می‌کند.<sup>۱۲</sup> او در پاسخ به این سؤال که چرا الهی‌دانان اسلامی به مسئله عدل توجه زیادی نشان داده‌اند و این امر باعث بحث و جدل‌های زیادی میان فقها و الهی‌دانان و فلاسفه اسلامی شده، معتقد است قرآن سرمنشأ اصلی این همه توجه به مسئله عدل است؛

«از نظر ما ریشه اصلی و ریشه‌های طرح‌های علمی و عملی مسئله عدل را در جامعه اسلامی، در درجه اول، در خود قرآن کریم باید جستجو کرد. قرآن است که بذر اندیشه عدل را در دل‌ها کاشت و آبیاری کرد و دغدغه آن را،

چه از نظر فکری و فلسفی و چه از نظر علمی و اجتماعی، در روح‌ها ایجاد کرد. این قرآن است که مسئله عدل و ظلم را در چهره‌های گوناگونش: عدل تکوینی، عدل تشریحی، عدل اخلاقی، عدل اجتماعی طرح کرد» (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۳۵).

او با بیان اینکه عدل جمعی و مشتقاتش حدود شانزده بار در قرآن کریم آمده (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۳۷)، معتقد است که عدل در اسلام یک محور، پایه و اساس است و این را از قرآن به خوبی می‌توان فهمید.

«در قرآن، از توحید گرفته تا معاد، و از نبوت گرفته تا امامت و زعامت، و از آرمان‌های فردی گرفته تا هدف‌های اجتماعی، همه بر محور عدل استوار شده است. عدل قرآن، همدوش توحید، رکن معاد، هدف تشریح نبوت، فلسفه زعامت و امامت، معیار کمال فرد و مقیاس سلامت اجتماع است» (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۳۷).

آیت‌الله مطهری معتقد است عدلی که در قرآن کریم به کار رفته است، در هر حوزه‌ای جایگاه ویژه خود را دارد؛ مثلاً آنجاکه در مورد توحید و معاد به کار رفته است، عدالت تکوینی را مدنظر قرار می‌دهد و یک جهان‌بینی است و آنجاکه به نبوت و تشریح و قانون مربوط می‌شود، عدالت تشریحی را مطرح می‌کند و یک «مقیاس و معیار» قانون‌شناسی است و مانند عقل در کنار کتاب و سنت جزء منابع فقه و استنباط به حساب می‌آید؛ در حوزه سیاسی آنجاکه به امامت و رهبری جامعه مربوط می‌شود، عدالت یعنی «شایستگی و صلاحیت» رهبر در حکومت است و وقتی سخن از اخلاق به میان می‌آید، عدالت یک «آرمان انسانی» است و درنهایت، زمانی که از عدالت اجتماعی سخن می‌گوییم، یک «مسئولیت» است (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۳۷).

سپس سؤال خود را در زمینه اهمیت مسئله عدل در اسلام این‌گونه پاسخ می‌دهد: «و چگونه ممکن بود مسئله‌ای که در قرآن تا این پایه بدان اهمیت داده شده که هم جهان‌بینی است و هم معیار شناخت قانون و هم ملاک شایستگی زعامت و رهبری و هم آرمانی انسانی و هم مسئولیتی اجتماعی، مسلمین با آن عنایت شدید و حساسیت فراوانی که در مورد قرآن داشتند، نسبت به آن

بی تفاوت بمانند. این است که ما معتقدیم دلیلی ندارد که در پی علتی دیگر برویم و فکر خود را خسته کنیم که چرا از آغاز نهضت‌های فکری و عملی مسلمین همه جا کلمه «عدل» به چشم می‌خورد؟ علت اصلی حساسیت مسلمین نسبت به این مسئله و علت راه یافتن این اصل در کلام و در فقه و در حوزه‌های اجتماعی اسلامی بلاشک قرآن بود» (مطهری، ۱۳۷۲، صص ۳۷-۳۸).

آیت‌الله مطهری ضمن پذیرش تقسیمات پیش گفته سایر علمای اسلامی، ابتدا عدل را به «عدل الهی» و «عدل بشری» تقسیم می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۴۵) و به استناد قرآن کریم آن را در اشکال چهارگانه «عدل تکوینی»، «عدل تشریحی»، «عدل اخلاقی» و «عدل اجتماعی» تقسیم می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۳۵) و در تشریح عدالت اجتماعی ابتدا به این مطلب می‌پردازد که چه چیزهایی در نظر او در زمره عدالت اجتماعی قرار نمی‌گیرد و به این منظور دو تعریف ارائه شده از عدالت اجتماعی را نمی‌پذیرد. یکی تعریف آن به توازن و تعادل در اجتماع و دیگری تعریف آن به مساوات و برابری به معنای عدم تفاوت انسان‌ها با یکدیگر. او عدالت اجتماعی به معنای تعادل و توازن در اجتماع را این گونه تعریف می‌کند:

«یک اجتماع اگر بخواهد باقی و برقرار بماند، باید متعادل باشد؛ یعنی هر چیزی در آن به قدر لازم (نه به قدر مساوی) وجود داشته باشد. یک اجتماع متعادل، به کارهای فراوان اقتصادی-سیاسی، فرهنگی، قضایی، تربیتی احتیاج دارد و این کارها باید میان افراد تقسیم شود و برای هر کدام از آن کارها به اندازه‌ای که لازم و ضروری است، افراد گماشته شوند. از جهت تعادل اجتماعی آنچه ضروری است، این است که میزان احتیاجات در نظر گرفته شود و متناسب با آن احتیاجات، بودجه و نیرو مصرف گردد» (مطهری، ۱۳۷۲، صص ۵۴-۵۵).

او این تعریف را به دلیل اینکه مصلحت فردی در مقابل مصلح کل و جمعی فدا می‌شود، رد می‌کند و معتقد است فرد نیز در اجتماعی دارای حقوقی است که باید آن حقوق محترم شمرده شود و اساساً معتقد است این تفسیر از عدالت مقابل ظلم قرار

نمی‌گیرد بلکه مقابل «بی‌تناسبی» است، لذا ربطی به عدالت اجتماعی ندارد (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۵۵).

تعریف دیگر از عدالت اجتماعی، تعریف آن به تساوی انسان‌ها با یکدیگر و نفی تبعیض است؛ یعنی هیچ‌گونه تفاوتی بین انسان‌ها نباشد. آیت‌الله مطهری این تعریف از عدالت اجتماعی را نیز رد می‌کند و آن را عین ظلم می‌داند و می‌نویسد:

«اگر مقصود این باشد که عدالت ایجاب می‌کند که هیچ‌گونه استحقاقی رعایت نشود و با همه‌چیز و همه‌کس به یک چشم نظر شود، این عدالت عین ظلم است. اگر اعطای بالسویه، عدل باشد، منع بالسویه هم عدل خواهد بود» (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۵۶).

در عین حال معتقد است که اگر منظور از عدالت به معنای مساوات بین انسان‌ها، تساوی در زمینه استحقاق‌های متساوی باشد، این معنای از عدل درست و این نوع مساوات از لوازم عدل است و این همان چیزی است که در تعریفی که او از عدالت اجتماعی ارائه می‌کند، لحاظ شده است. او عدالت اجتماعی را این‌گونه معنا می‌کند:

«رعایت حقوق افراد و عطا کردن به هر ذی‌حق، حق او را و ظلم عبارت است از پامال کردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران؛ معنای حقیقی عدالت اجتماعی بشری، یعنی عدالتی که در قانون بشری باید رعایت شود و افراد بشر باید آن را محترم بشمارند، همین معنی است. این عدالت متکی بر دو چیز است: حقوق و اولویت‌ها- یعنی افراد بشر نسبت به یکدیگر و در مقایسه با یکدیگر» (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۵۶).

از همین تعریف نگاه فلسفی آیت‌الله مطهری به بحث عدالت اجتماعی مشخص می‌شود و ضمن استفاده از بحث الهی‌دانان در مورد حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال معتقد است که «عدل خود حقیقتی است و پروردگار به حکم اینکه حکیم و عادل است، طرح‌های خود را با معیار و مقیاس عدل انجام می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۹)، لذا فرمان خداوند تابع حسن و قبح و صلاح واقعی اشیاء است که مطابق دستگاه آفرینش است. از این رو، حسن عدل و قبح ظلم، حقیقتی است مسلم و مطابق با حقی