

**Political and Social Justice; Three Approaches:
The Thoughts of Naeeni, Motahhari and Shariati**

Dr. Naser Jamalzadeh

Justice is an important subject that most of political and social philosophers have paid attention to. Because of this we have so many ideas about "What is Justice?" in Islamic discourse. Justice has a strong relation with Allah; and the term "Allah's- justice" (Edallate Elahi) is the main source for the explanation of Islamic Justice.

In this article, three different aspects of justice in Islamic discourse have been distinguished and criticized by the author. These are:

First, Islamic Jurisprudence by analysing the thought of Mirza Hosein Naeeni.

Second, Islamic Philosophy by analysing the thought of Morteza Motahhari.

Third, Sociological Analysis, by explaining the thought of Ali Shariati.

The author did his best to show that the meaning and the way of practicing justice in these three aspects are different; of course we could find a common era because of the ideological identity of justice in Islam. The remarkable point here is an attempt to locate some issues in justice that could offer a chance to the reader for comparative analysis. To this end, the philosophical, social and sociological bases of justice have been emphasized and different manifestations of it (political, social, economic and philosophical justice) have been recognized and introduced.

Keywords: political justice, economic justice, Social Justice, Islam, Naeeni, Motahhari, Shariati

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.^۱ 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^۲ که هریک 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^۳ و به وسیله عدل است که معاش و معاد انسان‌ها تکمیل می‌شود^۴ و از همین روست که خداوند انسان‌ها را به عدل و احسان امر کرده است.^۵

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.^۶

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

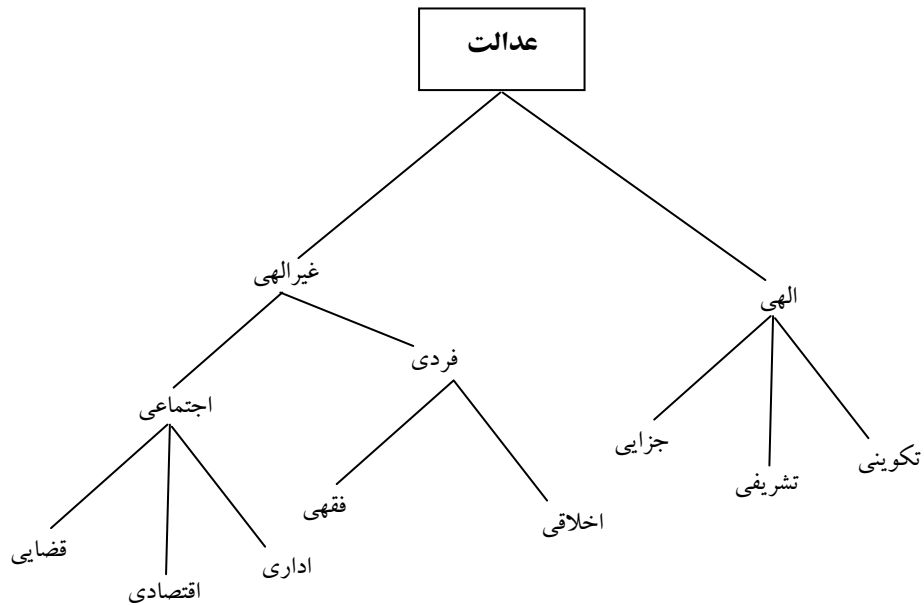
در اسلام مفهوم «عدالت» به معنای راستی و دادگری است و در مقابل مفهوم «ظلم» قرار می‌گیرد که با واژه‌هایی نظیر «قسط»، «میزان»، «مساوات» و «برابری» قرابت معنایی دارد. فقها، متکلمان، عالمان اخلاق، فلاسفه، حقوقدانان، سیاست‌نامه‌نویسان و حاکمان اسلامی در هر دو فرقه اهل سنت و تشیع از منظر خود به شرح مفهوم «عدالت» 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.^۷ 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.^۸ 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.^۹ 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 این رو، 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 می‌کند 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 نایینی، آیت‌الله مطهری و دکتر شریعتی با استفاده از آثار و نوشته‌های آن‌ها دنبال خواهد شد.

۳. رویکرد فقهی: آیت‌الله میرزا حسین نایینی

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، ۱۴۰۹، 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^۱ 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 رقیق 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 دوم، 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 ضعیف 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 نافذ الحکومه 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» (زرگری‌نژاد، 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» (زرگری‌نژاد، 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).

به‌هرحال، 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 تعبديه 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.^{۱۱}

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.^{۱۲} 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 این گونه 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

است که در واقع و نفس الامر وجود دارد و در رابطه با اجتماع و روابط اجتماعی باید به مقتضای عدل به هر صاحب حقی، حقش را داد.

آیت‌الله مطهری در پاسخ به اینکه انسان از کجا صاحب این حق می‌شود که دستیابی به آن عدالت و دست نیافتن به آن ظلم تلقی می‌شود، آن را مرتبط با حقوق طبیعی که ریشه در دستگاه آفرینش دارد، می‌داند و می‌نویسد:

«از نظر ما حقوق طبیعی و فطری از آنجا پیدا شده که دستگاه خلقت با روشن‌بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی که استعداد آن‌ها را در وجود آن‌ها نهفته است، سوق می‌دهد. هر استعداد طبیعی مبنای یک حق طبیعی و یک سند طبیعی برای آن به شمار می‌آید. مثلاً فرزند انسان حق درس خواندن و مدرسه رفتن دارد، اما بچه گوسفند چنین حقی ندارد؛ چرا؟ برای اینکه استعداد درس خواندن و باسواد شدن در فرزند انسان هست، اما در گوسفند نیست» (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۱۴۵).

همان‌گونه که در تعریف آیت‌الله مطهری از عدالت اجتماعی آمد، عدالت در قانون بشری باید رعایت شود و قانون بدون تبعیض و با رعایت استحقاق‌ها برای همه یکسان اجرا شود. این قانون مبتنی بر یک مجموعه حقوق و اولویت‌هاست و این مطابق با دستگاه خلقت است. در دستگاه خلقت برای انسان غیر از حقوق نوعی اولویت نیز وجود دارد؛ برای مثال، کودکی که از مادر متولد می‌شود، نسبت به شیر مادر حق و اولویت پیدا می‌کند. در اجتماع نیز مثلاً کسی که محصولی تولید می‌کند، نوعی اولویت نسبت به آن محصول پیدا می‌کند. گذشته از این شهید مطهری معتقد است به دلیل خصلت ذاتی بشر نوعی اندیشه‌های اعتباری که به صورت انشایی است و با «بایدها» مشخص می‌شود، همراه بشر است که در قوانین بشری جای می‌گیرد و از این روست که گفته می‌شود برای اینکه افراد جامعه، بهتر به سعادت خود برسند، باید حقوق و اولویت‌ها رعایت شود و آن را عبارت از عدالت بشری می‌داند که وجدان هر فرد آن را تأیید می‌کند و نقطه مقابل، ظلم نامیده می‌شود (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۶۳) و این‌گونه نتیجه می‌گیرد:

«این معنی از عدل و ظلم، به حکم اینکه از یک طرف، براساس اصل اولویت‌هاست و از طرف دیگر، از یک خصوصیت ذاتی بشر ناشی می‌شود که ناچار است یک سلسله اندیشه‌های اعتباری استخدام کند و «باید»ها و «نباید»ها بسازد و «حسن و قبح» انتزاع کند، از مختصات بشری است» (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۶۳).

آیت‌الله مطهری برداشت‌های سوسیالیستی و لیبرالیستی از عدالت اجتماعی را که اولی مبتنی بر اصالت جمع و تزییع حقوق فردی است و دومی مبتنی بر اصالت فرد و تزییع حقوق جمعی است، از نظر اسلام مطرود می‌شمارد و معتقد است اسلام هیچ‌کدام از این دو برداشت را قبول ندارد (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۶۳). اسلام هم به فرد اصالت می‌دهد و هم به جامعه؛ یعنی در اثر تأثیر فرد و جامعه بر یکدیگر یک واقعیت جدید و زنده‌ای که مرکب از هر دوست، پدید می‌آید (مطهری، ۱۳۷۸، صص ۲۴-۲۹) و درنهایت، معتقد است که در مکتب اسلام ضمن توجه به حقوق فردی و اجتماعی، با تأکید بر معنویت اسلامی آن را از سایر مکاتب بشری متمایز ساخته است:

«تفاوت عمده میان مکتب اسلام با سایر مکاتب در این جهت [عدالت] این است که اسلام معنویت را پایه و اساس می‌شمارد... حساسیتی که اسلام در زمینه عدالت اجتماعی و ترکیب آن با معنویت اسلامی از خود نشان می‌دهد، در هیچ مکتب دیگری نظیر و مانند ندارد» (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۱۵۳).

در جمع‌بندی دیدگاه آیت‌الله مطهری در خصوص عدالت اجتماعی باید گفت که ایشان بر پایه «حقوق طبیعی» و یک نگاه فلسفی، عدالت را به منزله یک حق طبیعی و ذاتی و فطری بشر می‌داند که در سایه اصالت دادن به فرد و اجتماع در پرتو ایمان و معنویت حاصل می‌شود و با تعبیر آن به «دادن حق بر اساس استحقاق‌ها» پیروی خود را از فلسفه ارسطو در این رابطه آشکار ساخت.

۵. رویکرد جامعه‌شناختی: دکتر شریعتی

به غیر از رویکردهای فقهی و فلسفی به مقوله «عدالت سیاسی و اجتماعی» می‌توان از دیدگاه جامعه‌شناختی نیز به این موضوع مورد علاقه اندیشمندان سیاسی و اجتماعی

پرداخت؛ امری که نسبت به دو رویکرد دیگر عینی‌تر و مسلموس‌تر است و تحلیل‌ها را برای مشتاقان مباحث عدالت اجتماعی قابل هضم‌تر می‌کند. یکی از کسانی که به دلیل مطالعات جامعه‌شناختی‌اش به این رویکرد علاقه‌مند بود، دکتر علی شریعتی بود که دغدغه و دل‌مشغولی اصلی و هسته بنیادین اندیشه‌های اجتماعی او «عدالت» بود و دائماً در ابعاد مختلف در آثارش تکرار می‌شد، یا به تعبیر دیگر از آن به‌عنوان نقطه ثقل اندیشه شریعتی یاد می‌شود.

شریعتی رویکردهای فلسفی یا فقهی صرف به مسئله عدالت اجتماعی را نمی‌پذیرفت و معتقد بود عدالت، یک مبحث مجرد فلسفی یا کلامی نیست که بسیاری از متفکران مسلمان را از گذشته تا حال مشغول خود کرده بلکه یک مسئله اجتماعی است و جنبه اجتماعی آن بسیار مهم‌تر از جنبه‌های فلسفی و کلامی آن است و به همین دلیل، معتقد است که مسئله عدالت اجتماعی از مسیر اصلی خود که همان جامعه است، خارج شده و به دامان مباحث فلسفی و کلامی کم‌فایده گرفتار آمده است.

«بحث عدل... یک مبحث فلسفی متافیزیک مجرد نیست، یک مسئله اجتماعی است. آن را از حوزه درس و بحث علما و حکما بیرون آورید و در جامعه و در درون نظام اجتماعی و حرکت تاریخی‌اش قرار دهید تا ببینید چه کاره است و چه می‌گوید» (شریعتی، ۱۳۷۰، ص ۳۲).

او با استناد به وجود عدالت در نظام خلقت، معتقد است که جامعه بشری نیز باید از نظام خلقت سرمشق گیرد و برای استقرار عدالت تلاش کند؛ او می‌نویسد:

«اصل بر این است که نظام اجتماعی بر اساس عدالت باشد. چرا؟ برای اینکه نظام آفرینش بر اساس عدالت است. بنابراین، کوششی که برای استقرار عدالت در جامعه‌ام می‌کنم، از جنس کوششی است که برای ایجاد یک زندگی طبیعی در زندگی خودم و هماهنگ کردن نظام زندگی خودم با نظام آفرینش و طبیعت می‌کنم» (شریعتی، ۱۳۷۰- الف، ص ۱۱۸).

شریعتی با به عاریت گرفتن مفاهیم و اصطلاحات مارکسیستی مختلفی مانند طبقه، برابری، زیربنا و روبنا، تعریفی از عدالت اجتماعی را مطرح می‌کند که زیربنایش توحید و روبنایش عدالت است:

«عدالت عبارت است از تکیه بر اصل برابری طبقاتی و برابری حقوق انسانی بر اساس نظامی که زیربنایش توحید است و روبنایش عدل جهانی» (شریعتی، ۱۳۶۲، صص ۲۳۴-۲۳۵).

همان‌گونه که مشخص است مفاهیم طبقه، برابری، زیربنا و روبنا، مفاهیمی جامعه‌شناختی است که شریعتی سعی می‌کند با استفاده از آن‌ها عدالت مورد نظر خود را تبیین کند. او طبقه را مانند مارکس، گروهی از افراد می‌داند که دارای زندگی و شکل کار و درآمد مشابه هستند (شریعتی، بی‌تا، ص ۳۵) و زیربنا را عبارت از پایه‌های ثابت جامعه فرض می‌کند که معلول آن زیربنا هستند (شریعتی، ۱۴۰۰، ص ۱۴۲). او توحید را به‌عنوان زیربنا و پایه نظام اجتماعی فرض می‌کند که منشأ حرکت و تحول است؛ یک جهان‌بینی است که لازمه آن نفی تضادهایی است که مانع پیشرفت و تعالی بشر است، اعم از اینکه این تضادها به گفته وی حقوقی، طبقاتی اجتماعی، سیاسی، نژادی، قومی، خاکی، خونی، ارثی، ذاتی، فطری و یا اقتصادی باشد (شریعتی، بی‌تا، صص ۴۸-۵۰) و عدالت که بیشتر بر پایه اقتصادی تحلیل می‌کند و روبنای این نظام اجتماعی قرار می‌دهد.

این تفسیر برابرخواهانه از عدالت است که باعث شده است عدالت محور اصلی تفکر دکتر شریعتی قرار گیرد و شیفته شخصیت فردی حضرت امیرالمؤمنین علی(ع) و ابوذر غفاری از یاران پیامبر اکرم(ص) شود و حتی اولین کتاب خود را با نام «ابوذر غفاری» چاپ کند.^{۱۳} اعتراض‌های آتشین ابوذر در مقابل عثمان که او را از جمع‌آوری مال و ساختن کاخ نهی می‌کرد و مدام آیه کنز را تلاوت می‌کرد، در تاریخ ثبت شده است. این اعتراض‌ها مانند پتک بر سر عثمان کوبیده می‌شد و در نهایت، همین امر باعث تبعید او شد.^{۱۴}

شریعتی ضمن تأکید بر برابری در مقابل قانون و برابری سیاسی برای برابری اقتصادی در عدالت نقش و جایگاه ویژه‌ای قائل است و به همین دلیل، با نظام سرمایه‌داری مخالف بود و برابری اقتصادی را نیاز بزرگ کشورهای اسلامی و جهان سوم می‌دانست:

«عدالت به معنای برابری طبقاتی، نفی استثمار فرد از فرد و طبقه از طبقه، نفی تضاد و تبعیض اقتصادی، حقوقی و اجتماعی... نیاز بزرگ کشورهای اسلامی در دنیا و جهان سوم است» (شریعتی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۵).

او بین دو مفهوم عدالت و قسط در اسلام تمایز قائل می‌شود، قسط را مربوط به زیربنای اقتصادی در جامعه می‌داند و عدل را مربوط به روبنای حقوقی در شکل قانونی روابط اجتماعی بر اساس حقوق فردی و اجتماعی. از نظر او «قسط» سهم واقعی هر کسی از مجموعه امکانات مادی و معنوی جامعه است، در قبال نقشی که در جامعه دارد و عدل، یعنی به هرکس مطابق حق قانونی‌اش پرداخت صورت گیرد؛ او می‌نویسد: «عدل یعنی هرکس مطابق حق قانونی‌اش، آن‌چنان که در جامعه می‌پردازند و قسط، یعنی به هرکس مطابق سهم حقیقی‌اش، آن‌چنان که جامعه باید پردازد. با عدالت ممکن است قسط وجود نداشته باشد - گرچه عدالت بی‌زیربنا نیز، دروغین و موقتی است و بسته به افراد است - اما وقتی قسط وجود دارد، عدالت نمی‌تواند وجود نداشته باشد که زیربنا وقتی بر اساس حق باشد - روبنا خود به خود استوار می‌ماند» (شریعتی، ۱۳۷۰، ص ۳۹).

نکته مشهود دیگر در تبیین‌های جامعه‌شناختی شریعتی از عدالت اجتماعی، بحثی است که درخصوص برابری نژادی در زمینه عدالت مطرح می‌کند. از نظر او یکی از مصداق‌های بارز عدالت اجتماعی نبود برتری و تبعیض نژادی است که در دوره‌های مختلف تاریخی همواره نژادهایی مدعی برتری خود بر دیگران بوده‌اند. او با الهام از آیه «...» (حجرات: ۱۳)، معتقد است در اسلام هیچ نوع برتری نژادی، قبیله‌ای و رنگ وجود ندارد و تنها ملاک برتری انسان‌ها تقوا و ایمان به خداوند است، نتیجه می‌گیرد که همین برابری نژاد و رنگ و پوست در اسلام باعث جذب ملت‌های زیادی به اسلام شد و اساساً مدعی می‌شود به سبب همین کارویژه برابری نژادی در اسلام است که ایرانی‌ها و رومی‌ها به اسلام گرویدند و این همان مصداق بارز اجرای عدالت در اسلام است.

بنابراین، از نظر او این ملت‌ها و از جمله ایرانی‌ها، به دلیل این رویکرد برابرگرایانه در اسلام به این دین ایمان آوردند و سپس در آموزه‌های اعتقادی، فلسفی و فقهی آن غور کردند:

«اصلاً چرا ایرانی‌ها و رومی‌ها مسلمان شدند؟ به خاطر عدل و امامت اسلام مسلمان شدند. چون نیازمند به عدل و حکومت حق بودند و در اسلام می‌جستند و بعد که مسلمان شدند، آمدند اصول فلسفی و اعتقادی و ماوراءالطبیعی اسلام را پذیرفتند. چنان‌که امروز سیاهان، به خاطر شکنجه، از (عناصر) ضدنژادی و اختلافات نژادی غرب به اسلام می‌گروند، به خاطر این، اسلام مدافع برابری نژادی است و بعد که به اسلام می‌گروند، دیگر توحیدش و نبوتش را - همه چیز را - قبول می‌کنند» (شریعتی، ۱۳۷۰، ص ۲۵).

بنابراین، دکتر شریعتی با رویکردی جامعه‌شناختی اما متأثر از دیدگاه‌های مارکسیستی عدالت اجتماعی را در «برابری اقتصادی و نژادی» در درون جامعه‌ای جستجو می‌کرد که مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی باشد.

جمع‌بندی

عدالت اجتماعی و سیاسی یکی از مفاهیم مورد توجه جامعه بشری و اندیشمندان مکاتب مختلف سیاسی و پیامبران الهی در طول تاریخ بوده است و هرکس از منظر خود این نیاز بشری را تبیین کرده است. در این میان اندیشمندان مسلمان از منظر مباحث کلامی به عدالت توجه کردند و باعث پیدایش نحله‌های مختلف اشاعره و معتزله با ویژگی «عدلیه» و «غیرعدلیه» شد که به صورت غیرمستقیم به عدالت سیاسی و اجتماعی نیز توجه داشتند و مذهب شیعه نیز به دلیل توجه به مسئله عدالت در زمره «عدلیه» قرار گرفت. فقهای شیعه نیز در لابه‌لای کتب فقهی خود در مباحث مختلف امامت و قضا به عدالت توجه کردند، ولی هیچ‌گاه به عنوان یک قاعده فقهی درنیامد. در دوره معاصر و به طور مشخص از انقلاب مشروطه به این طرف علمای شیعه به دلیل اقتضات جامعه سیاسی یک بار دیگر به مفاهیم اجتماعی و سیاسی اسلام توجه نشان

دادند و در صدد استخراج قواعد فقهی در زمینه مسائل اجتماعی و سیاسی برآمدند که در این میان تلاش آیت الله نایینی در کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» در تشریح این اصول اجتماعی اسلام ستودنی است. آیت الله مطهری نیز در ادامه سنت کلامی شیعه از منظر فلسفی به بحث عدالت اجتماعی توجه کرد و در ذیل مباحث حقوق طبیعی به تشریح فلسفی عدالت اجتماعی پرداخت. دکتر شریعتی نیز که نگاهی جامعه‌شناختی به مسائل اجتماعی دارد، از این رویکرد به تبیین عدالت اجتماعی پرداخت. هرچند در تحلیل‌های خود متأثر از گرایش‌هایش چپ بود و این خود نقصی و نژادی بر کار او به شمار می‌رود، داشتن تحلیلی برابرخواهانه از لحاظ اقتصادی به جامعه از ویژگی‌های بارز تفکر شریعتی بود که او را از دیگران متمایز می‌ساخت و در اینجا به‌عنوان رویکرد سوم بررسی شد.

یادداشت‌ها

۱. افلاطون کتاب خود را با این پرسش از عدالت آغاز می‌کند که معنای عدالت یا حق چیست؟ از نظر او عدالت آرمانی است که فقط فیلسوفان و صاحبان حکمت می‌توانند به آن دسترسی پیدا کنند و علمای تجربی به کمک تجربه نمی‌توانند به عدالت دست یابند. از نظر او عدالت اجتماعی و سیاسی یعنی قرار گرفتن هرکس در جایی که لیاقت و شایستگی آن را دارد (افلاطون، ۱۳۴۸، ص ۲۳۶).
۲. برای مطالعه بیشتر در رابطه با اندیشه عدالت در قرون وسطی رک. هلد، ۱۳۶۹، ص ۶۶؛ همچنین درباره نظریه قراردادی عدالت در عصر روشنگری توسط اندیشمندانی مانند روسو، هابز و لاک رک. عالم، ۱۳۷۳، صص ۱۹۶-۲۰۲.
۳. برخی این گفته را حدیث نبوی خوانده‌اند، اما برخی دیگر مانند امام محمد غزالی در کتاب «احیاء العلوم» آن را حدیث نمی‌دانند (رک. حلبی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۲).
۴. این گفته از عبیدالله زاکانی - شاعر طنزنویس سده هشتم هجری - است که در حکمت عملی تالی خواجه طوسی بوده است (رک. حلبی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۲).
۵. اشاره به آیه ۹۰ سوره نحل است که می‌فرماید: «ان الله یأمر بالعدل والاحسان».
۶. برای مطالعه بیشتر در این زمینه رک. اخوان کاظمی، ۱۳۸۲.

۷. تعریف علمای اخلاق از عدالت از کتاب «جامع السعادات» ملا محمد مهدی نراقی - که از کتب اخلاقی شیعی است - اخذ شده است (نراقی، بی‌تا، ج ۱).
۸. آیت‌الله مطهری کتاب «عدل الهی»، خویش را با شیوه کلامی و فلسفی در تشریح عدل الهی بیان کرده و معتقد است که شیعه و معتزله معتقدند که برخی افعال مانند پاداش به نیکوکاران در ذات خود عدل است و خداوند کارهای خود را بر اساس عدل انجام می‌دهد و هرگز ظلم نمی‌کند؛ زیرا ظلم ذاتاً قبیح است و خدا آن را انجام نمی‌دهد. در مقابل، اشاعره معتقدند که هیچ کاری فی‌حد ذاته عدل یا ظلم نیست، آنچه خدا انجام بدهد، عین عدل است؛ نه اینکه او مطابق عدل کار انجام می‌دهد. فعل پروردگار مقیاس عدل است. اگر خدا مؤمنان را کیفر و کافران را پاداش دهد، عین عدل اوست؛ برای مطالعه بیشتر در این باره، رک. مطهری، ۱۳۷۲.
۹. برخی از حقوق‌دانان معاصر معتقدند که اندیشمندان اسلامی نظیر شیخ طوسی در کتاب «المبسوط» یا علامه طباطبایی در تفسیر «المیزان» با تعریف عدالت به «اعطای کل ذی حق من القوی حقه و وضعه فی موضعه الذی ینبغی له» متأثر از اندیشه‌های یونان باستان نظیر افلاطون بوده‌اند (کاتوزیان، ۱۳۷۶، ص ۳۶).
۱۰. اشاره به فتوای سیاسی معروف میرزای شیرازی در تحریم تنباکو دارد، فتوا چنین بود: «الیوم»، استعمال تنباکو و توتون بای نحو کان در حکم محاربه با امام زمان - علیه‌السلام - است (اصفهان‌نی کربلایی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۹).
۱۱. آیت‌الله مطهری با کتاب‌هایی مانند «عدل الهی»، «اسلام و مقتضیات زمان»، «بیست گفتار» و «ده گفتار» که به مباحث مهم اجتماعی می‌پردازد، سعی دارد در جهت تنویر افکار عمومی و جامعه مسلمان ایرانی نسبت به میراث دینی و فرهنگی خود گام بردارد که فریب افکار به‌ظاهر زیبای غربی را نخورند.
۱۲. از دیدگاه آیت‌الله مطهری آیه‌ای که عدل به مفهوم اجتماعی را هدف نبوت اعلام می‌کند، آیه ۲۵ سوره حدید است که می‌فرماید: «
- ...». همانا فرستادگان را با دلایل روشن فرستادیم و همراه ایشان کتاب و ترازو فرود آوردیم تا مردم به عدالت قیام کنند. آیه که عدل را از نظر فلسفی مبنای معاد می‌شمارد، آیه ۴۷ سوره انبیاء است که می‌فرماید: «

ترازوهای عدالت را در روز رستاخیز می‌نهیم. به احدی هیچ ستمی نخواهد شد و اگر هم وزن دانه خردل باشد، آن را می‌آوریم. این بس که ما حسابگر هستیم.

۱۳. شریعتی در جوانی کتاب «ابوذر غفاری» نوشته عبدالحمید جوده‌السحار - نویسنده عرب مصری - را به سفارش پدرش محمدتقی شریعتی ترجمه و چاپ کرد. علاقه شریعتی به ابوذر به‌عنوان نماد مبارزه با نابرابری در سراسر زندگی او ثابت ماند و همواره در آثار خود از او یاد کرده است.

۱۴. آیات ۳۴ و ۳۵ سوره توبه، مربوط به کسانی است که ثروت‌اندوزی می‌کنند و در راه خدا انفاق نمی‌کنند. خداوند آن‌ها را به عذاب الیم وعده می‌دهد. ابوذر این آیات را مرتباً در مقابل عثمان قرائت می‌کرد و او را به خیانت در اموال مسلمین متهم می‌کرد؛ «...»

*

« (توبه: ۳۴-۳۵). »

کتابنامه

- نهج البلاغه، صبحی الصالح (۱۳۹۵ق)، قم: انتشارات هجرت.
- ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۳۶۶)، مقدمه، محمدپروین گنابادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۲)، عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام، قم: بوستان کتاب.
- ارسطو (۱۳۴۹)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات جیبی.
- همو (۱۳۷۱)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات آموزشی انقلاب اسلامی.
- اصفهان‌کی کربلایی، حسن (۱۳۸۲)، تاریخ دخانیه یا تاریخ وقایع تحریم تنباکو، به کوشش رسول جعفریان، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- افلاطون (۱۳۴۸)، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۵)، مبانی اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلامی، تهران: انتشارات بهبهانی.
- زرگری نژاد، عبدالحسین (۱۳۷۴)، رسائل مشروطیت، تهران: کویر.
- شریعتی، علی (بی‌تا)، درس‌های اسلام‌شناسی، گردآوری انجمن اسلامی دانشجویان اروپا، آمریکا.

- همو (۱۳۶۲)، علی (ع)، مجموعه آثار ۲۶، تهران: انتشارات نیلوفر، چاپ دوم.
- همو (۱۳۷۰-الف)، تاریخ و تمدن، مجموعه آثار ۱۲، تهران: انتشارات قلم، چاپ دوم.
- همو (۱۳۷۰-ب)، تاریخ و شناخت ادیان، مجموعه آثار ۱۵، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم.
- همو (۱۴۰۰ق)، دیالکتیک توحیدی (گردآوری)، تهران: انتشارات ارشاد، چاپ اول.
- صدر، محمدباقر (۱۳۹۹ق)، *صورة عن اقتصاد المجتمع الاسلامی*، تهران: جهاد الانبیاء.
- همو (۱۹۷۹م)، *اقتصادنا*، بیروت: دار التعارف.
- طبری، احسان (۱۳۶۸)، *شناخت و سنجش مارکسیسم*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- عالم، عبدالرحمان (۱۳۷۳)، *بنیادهای علم سیاست*، تهران: نشر نی.
- قادری، حاتم (۱۳۷۸)، *اندیشه سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: انتشارات سمت.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۶)، «حقوق و عدالت»، *مجله نقد و نظر*، سال سوم، ش ۲ و ۳، بهار و تابستان.
- مارکس، کارل (۱۳۵۲)، *سرمایه*، تهران: نشر نور.
- مدرسی طباطبایی، حسین (بی تا)، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*، ترجمه آصف فکرت، انتشارات آستان قدس رضوی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ شانزدهم.
- همو (۱۳۷۲)، *عدل الهی*، قم: انتشارات صدرا، چاپ هفتم.
- همو (۱۴۰۹ق)، *مبانی اقتصادی اسلامی*، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- مهریزی، مهدی (۱۳۷۶)، «عدالت به مثابه قاعده فقهی»، *نقد و نظر*، سال سوم، شماره‌های ۲ و ۳، بهار و تابستان.
- موسوی گرگانی، محسن (۱۳۷۶)، «رابطه عدالت با عقل و دین»، *نقد و نظر*، سال سوم، ش ۲ و ۳، بهار و تابستان.
- نایینی، میرزا محمدحسین (۱۳۶۱)، *تنبيه الامه و تنزيه الملة*، مقدمه سیدمحمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- نراقی، محمد مهدی (بی تا)، *جامع السعادات*، قم: دار الکتب العلمیه، ج ۱.
- نوری، میرزا حسن (۱۹۸۸م)، *مستدرک الوسائل*، بی تا، ج ۱۱.
- هلد، دیوید (۱۳۶۹)، *مدل‌های دمکراسی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: روشنگران.
- واعظی، احمد و رالنز، جان (۱۳۸۴)، *از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی*، قم: مؤسسه باقرالعلوم.