

عدالت در اندیشه سیاسی اسلام: مفهوم‌شناسی و راهبردها

یحیی فوزی^۱

چکیده:

در این پژوهش با توجه به اهمیت عدالت در اسلام، این پرسش مطرح می‌شود که مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی اسلام چیست و شاخصه‌های آن کدامند؟ و با چه راهبردهایی می‌توان عدالت سیاسی را متحقق ساخت؟

با توجه به اینکه مفهوم عدالت با مفهوم حق پیوند تنگاتنگی دارد در این پژوهش با روشی تفسیری - تحلیلی تلاش شده تا براساس مفهوم حق، مفهوم عدالت سیاسی را شاخص‌سازی کند. براساس یافته‌های این مقاله اگر ذی‌حقان را در عرصه سیاسی مردم و حکومت بدانیم در آن صورت، باید گفت اعطای حقوق متقابل سیاسی مردم و حکومت زمینه‌ساز تحقق عدالت سیاسی خواهد بود که راهبردهای تحقق این امر از یک سو نیازمند شناسائی حقوق الهی - فطری افراد و حکومت و از سوی دیگر اجرای حقوق فردی و اجتماعی مورد توافق بین مردم و یا بین حکومت و مردم می‌باشد. در این راستا لحاظ کردن اجتهاد مستمر و استفاده از نظرات عقل جمعی و کارشناسی در عرصه‌های مختلف از جمله دیگر راهبردها برای تحقق عدالت سیاسی می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: عدالت، عدالت سیاسی، حق، اندیشه سیاسی اسلام

مقدمه

عدالت مفهومی بنیادین در اندیشه‌های سیاسی محسوب می‌شود و دارای ارزش و اهمیت والایی در اندیشه سیاسی اسلام می‌باشد؛ به طوری که اسلام همواره بر آن تأکید دارد و از مسلمانان می‌خواهد برای تحقق آن بکوشند. بر این اساس این مفهوم از جایگاه ویژه‌ای در نظام فکری مسلمانان برخوردار بوده و تأثیر مهمی در اندیشه سیاسی آنان به جای گذارده است. به طوری که ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر عدالت به عنوان آرمان نهایی همه مصلحان از جمله اندیشمندان مسلمان و متفکران انقلاب اسلامی در ایران بوده است. حال با توجه به اینکه بحث عدالت در حوزه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، قضائی و سیاسی مطرح است، این پژوهش به دنبال تبیین مفهومی و شاخص‌های مفهوم عدالت در حوزه سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام می‌باشد و تلاش می‌کند به این پرسش پاسخ دهد که مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی اسلام چیست و شاخص‌های آن کدامند؟

با توجه به اینکه مفهوم عدالت با مفهوم حق پیوند تنگاتنگی دارد در این پژوهش تلاش شده تا براساس مفهوم حق مفهوم عدالت سیاسی را شاخص‌سازی کند و بر این اساس تلاش می‌کند که این فرضیه را ثابت کند که اگر ذی‌حقان عمده را در عرصه سیاسی، مردم و حکومت بدانیم در آن صورت، باید گفت اعطای حقوق متقابل سیاسی مردم و حکومت زمینه‌ساز تحقق عدالت سیاسی خواهد بود. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای می‌باشد.

گفتار اول. بحث مفهومی

الف. دلایل اهمیت جایگاه عدالت در اندیشه سیاسی اسلام

اهمیت عدالت در اندیشه اسلامی بسیار واضح و روشن است و با اندکی تأمل در متون دینی اسلام به خوبی می‌توان این اهمیت را درک کرد، اما به صورت خاص می‌توان از موارد زیر به عنوان مهم‌ترین دلایل این اهمیت یاد کرد:

۱. عدالت به عنوان محور تکوین عالم و گرایش فطری بشر به عدالت؛

از دیدگاه اسلام جهان براساس عدالت شکل گرفته است که به آن عدالت تکوینی می‌گویند، یعنی همه چیز در عالم بر محور عدل است (رک: آل عمران: ۸) و خداوند متعال بر عادلانه بودن

عالم شهادت داده است. این کلام به این معناست که وضع طبیعی جهان وضع عادلانه است و هر نوع تلاش برای انطباق با شرایط کلی جهان باید منطبق با معیار عدالت باشد. از سوی دیگر گرایش به عدالت یکی از گرایش‌های متعالی انسانی است که در فطرت متعالی انسان مندرج است: «الذی خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ» (انفطار: ۸) و استقرار عدالت اقدامی در راستای انطباق با فطرت انسانی است.

۲. دستورات خداوند به مردم برای اقامه عدالت؛

خداوند در آیات مختلف اقامه عدالت را وظیفه همه انسان‌ها دانسته است و به صورت قاطع بر اقامه عدل فرمان می‌دهد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰) و یا در آیه ۳۵ سوره نساء، می‌فرماید: ای کسانی که ایمان آوردید برپاکنندگان قسط باشید؛ که قسط به گفته مفسران مترادف عدالت است و حتی می‌فرماید: نباید دشمنی با جمعیتی موجب آن شود که مسلمانان از عدالت دست بردارند: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (مائده: ۸).

۳. تحقق عدالت به عنوان هدف رسولان؛

در ادیان الهی همواره موضوع عدالت، محور تعالیم و آموزه‌های دینی‌شان بوده است و پیامبران الهی بر آن تأکید داشته‌اند؛ به طوری که یکی از رسالت‌های پیامبران الهی و وظیفه آنها اجرای عدالت و برقراری حق و عدل در جامعه بوده و در آیات مختلف قرآن از جمله آیه ۲۵ سوره حدید بر این مسئله تأکید شده است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ».

۴. تدوین قوانین الهی براساس عدالت؛

عدالت یکی از برجسته‌ترین صفات پروردگار و از ویژگی تمام افعال الهی شمرده می‌شود (طالقانی، ۱۳۵۸: ۴۹). بدین معنا که خداوند، هم در بعد تکوین یعنی خلق و تدبیر عالم و هم در بعد تشریح یعنی قانون‌گذاری برای بشر و ارسال رسل، عادل مطلق است: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (اعراف: ۲۹). براساس این اعتقاد تمامی احکام الهی که برای هدایت بشر وضع شده‌اند ذاتاً عادلانه هستند که به این اعتقاد عدالت تشریحی می‌گویند و اجرای آنها به تحقق عدالت می‌انجامد. بنابراین قانون

الهی که همان احکام و تعالیم مکتب اسلام است، برای اجرای احکام و بسط عدالت در سراسر جهان مقرر شده است.

۵. عدالت به عنوان مهم ترین ویژگی جامعه آرمانی اسلام؛

اجرای عدالت به عنوان مهم ترین ویژگی جامعه آرمانی اسلام مطرح شده و جامعه آخرالزمانی جامعه ای عادلانه تصویر شده است؛ چنانچه پیامبر اسلام درباره آخرالزمان می فرماید: خداوند مردی از خاندانم را برانگیزد که زمین را پر از عدالت و دادگری نماید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲: ۱).

۶. عدالت به عنوان ویژگی مهم کارگزاران سیاسی و یکی از اهداف مهم نظام سیاسی؛

صفت عدالت یکی از مهم ترین ویژگی های مسئولان و کارگزاران سیاسی در اسلام است و جهت گیری های نظام سیاسی و اجتماعی اسلام نیز در این راستا ترسیم شده و براساس دیدگاه بخش مهمی از مسلمانان، عدول حاکم از عدالت منجر به عدم صلاحیت و عزل وی می گردد و حاکمان سیاسی موظف بر تحقق عدالت در رفتار و کردار خود از یک سو و تحقق عدالت در روابط اجتماعی در روابط با زیردستان و افراد جامعه می باشند و باید برای تحقق عدالت در سطوح مختلف کلان و خرد جامعه بکوشند.

ب. سطوح مختلف بحث عدالت در اسلام

بحث عدالت در اسلام در چند سطح مطرح است که بخشی از آن توصیفی و بخشی تجویزی است:

۱. عدالت در سطح فردی یک صفت، ملکه یا ویژگی نفس انسان است و انسان عادل انسانی است که نوعی توازن بین گرایش های درونی و غرائز خود و بین عقل و غضب و شهوت خود ایجاد کند. این نوع توازن درونی نتیجه بیرونی نیز دارد و آن ظلم نکردن به دیگران و جلوگیری از تضییع حق دیگران می باشد؛ بنابراین عدل در سطح فردی به معنای کسی است که با ایجاد نوعی توازن در قوای درونی خود از تضییع حق دیگران جلوگیری کرده و در چارچوب حقوق فطری و الهی خود حرکت کند.

۲. عدالت در سطح نظام هستی، که به معنای وجود نوعی توازن و تناسب در نظام هستی بوده و قرار گرفتن هر چیز در هستی بوده و قرار گرفتن هر چیز در جای خود می‌باشد که به آن عدالت تکوینی نیز می‌گویند.

۳. عدالت در سطح خداوند، به کار بردن این واژه برای خداوند در واقع صفت فعل خداوند است و به معنای آن است که خداوند جهان را براساس توازن و تناسب (عدالت) آفریده است و برخورد با بندگان براساس عمل آن‌ها و متناسب با استحقاق آن‌ها می‌باشد.

۴. عدالت در سطح تشریح و قانون‌گذاری، بدین معناست که قوانین خداوند براساس استحقاق‌های بشر تنظیم شده است و اجرای آن‌ها بشر را در مسیر تکاملی خود قرار می‌دهد.

۵. عدالت اجتماعی، به معنای عدالت است که باید در سطح جامعه برقرار گردد. این نوع عدالت با عدالت در سطوح دیگر هر چند ارتباط تنگاتنگی دارد، اما سطح متفاوتی از سطوح دیگر است که از نظر قرآن، پیامبران برای تحقق آن نازل شده‌اند.

در یک جمع‌بندی از مباحث مذکور می‌توان گفت: عدالت در اسلام در دو سطح توصیفی و تجویزی مطرح است؛ به این معنا که بخشی از بحث عدالت، توصیف برخی نظام‌های عادلانه است، اما بخشی از بحث عدالت تجویزی است. به این معنا که از انسان‌ها خواسته می‌شود برای تحقق آن در سطح فردی و اجتماعی اقدام کنند.

ج. مفهوم عدالت در منابع اسلامی

در یک بحث واژه‌شناسی از مفهوم عدالت در منابع اسلامی باید گفت: واژه عدالت و قسط در ۲۶ آیه قرآن به کار گرفته شده است، اما در هیچ‌یک از آیات تعریف مشخصی از عدالت وجود ندارد و به نظر می‌رسد آن را امری بدیهی و عرفی دانسته است. در یک بررسی اجمالی در مجموع می‌توان آموزه‌های زیر را از آن‌ها به دست آورد:

بخشی از آیات بر این امر تأکید دارد که خداوند برپا دارنده عدل است (آل عمران: ۱۸). و یا امر خداوند عادلانه است (اعراف: ۲۹). کلام و احکام پروردگار عادلانه است و در قیامت خداوند براساس عدالت حکم می‌کند (نساء: ۴۷).

بخش دیگری از آیات بر این موضوع تأکید کرده که پیامبران برای اقامه عدالت و قسط آمده‌اند.

بخش دیگری از آیات خطاب به مسلمانان تأکید می‌کند که براساس عدالت و قسط رفتار کنند (مائده: ۷) و در این باره به مواردی نیز اشاره شده که مسلمانان به صورت خاص موظف‌اند که عادلانه رفتار کنند که عبارت‌اند از: دربارهٔ ایتام: (نساء: ۱۲۷)، زنان: (نساء: ۱۲۹)، دشمنان غیر محارب (ممتحنه: ۸)؛ همچنین در بحث خرید و فروش (هود: ۸۵) و قضاوت: (مائده: ۴۲). در بخش دیگری از آیات به افرادی از امت که رفتار عادلانه دارند اشاره شده است: (اعراف: ۸۱) و نسبت به کسانی که با آن‌ها بدرفتاری می‌کنند وعدهٔ عذاب داده شده است (آل عمران: ۲۱) و خداوند آن‌ها را نسبت به دیگران برتری داده است (نحل: ۷۶).

همچنین در آیات قرآن برخی واژه‌های مترادف نیز دربارهٔ عدالت به کار رفته است که از جمله آن‌ها واژهٔ صدق (انعام: ۱۱۵)، احسان (نحل: ۹۰)، توازن تعادل (انفطار: ۷) و صراط مستقیم است که در این آیات به نظر می‌رسد به پیامد تحقق عدالت نظر دارد.

در مجموع به نظر می‌رسد واژهٔ عدالت و قسط در قرآن اموری بدیهی دانسته شده است که خداوند بدون توضیحی فقط اعمال خود را به آن نسبت داده و از مردم می‌خواهد براساس عدالت رفتار کنند. در واقع بیان واژهٔ عدالت بدون هرگونه توضیحی نشان‌دهندهٔ آن است که فهم عرف از عدالت برای خداوند ملاک بوده که دین آن را پذیرفته و از مردم خواسته است برآن اساس عمل کنند. از این رو برای تبیین مفهوم عدالت باید به استدلال عقلی و عرفی مراجعه کرد.

پیامبر اسلام نیز اجرای عدالت را سرلوحهٔ رسالت خویش قرار داد، به طوری که برخی سخنان ایشان در بارهٔ مفهوم عدالت و ثمرات آن به شرح زیر است:

۱. «عدالت میزان و ترازوی خداوند در زمین است، هر که آن را دریا بد به بهشت او را سوق دهد و هر که آن را رها سازد توسط آن به دوزخ کشیده می‌شود» (وسائل الشیعه، ج ۱۱: ۳۱۰).
۲. «عدل سپری نگاهدارنده و بهشتی جاودان است»؛ «الْعَدْلُ جُنَّةٌ وَأَقْبِيَّةٌ وَ جُنَّةٌ بَاقِيَّةٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۷: ۱۶۵).

۳. «ساعتی عدالت‌پیشگی، از عبادت هفتاد سال که در آن شب‌هایش به ادای نماز و روزهایش به روزه‌داری سپری شود، بهتر است. و ساعتی به جور حکم کردن در نزد خدا از گناهان شصت

سال شدیدتر و قبیح‌تر است؛ «عَدْلُ سَاعَةِ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سِتِّينَ سَنَةً قِيَامٌ لَيْلَهَا وَ صِيَامٌ نَهَارُهَا وَ جَوْزُ سَاعَةٍ فِي حُكْمٍ أَشَدُّ وَ أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ مَعَاصِي سِتِّينَ سَنَةً» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵: ۳۲۵).

۴. کسی که در مراوده با مردم ظلم نکرده و در گفتار با ایشان دروغ نمی‌گوید و به وعده‌اش با مردم عمل می‌کند، کسی است که مروت او کامل و عدالتش ظاهر شده است. برادری با اینچنین شخص واجب و غیبتش حرام است؛ «من عامل الناس و لم یظلمهم و حدثهم فلم یكذبهم و وعدهم فلم یخلفهم فهو ممن کملت مروته و حرمت غیبه و ظهر عدله و وجبت اخوته» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۷۰).

۵. «آنچه برای خود مکروه می‌شماری، برای دیگران مکروه شمار و آنچه برای خود دوست می‌داری، برای دیگران دوست بدار؛ تا در حکمت عادل باشی و در عدالت قسط پیشه کنی، تا در اهل آسمان محبوب باشی و مودت در سینه‌های اهل زمین ریشه گستراند؛ «ما كَرِهْتَهُ لِنَفْسِكَ فَآكِرَةٌ لِغَيْرِكَ، وَ مَا أَحْبَبْتَهُ لِنَفْسِكَ فَأَحْبَبْتَهُ لِأَخِيكَ تَكُنْ عَادِلًا فِي حُكْمِكَ مُقْسِطًا فِي عَدْلِكَ مُحِبًّا فِي أَهْلِ السَّمَاءِ مَوْدُودًا فِي صُدُورِ أَهْلِ الْأَرْضِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۷: ۶۷).

۶. «عادل‌ترین مردمان کسی است که آنچه برای خود بیسندد، برای دیگران نیز بیسندد و آنچه برای خود مکروه دارد، برای دیگران نیز مکروه شمارد؛ «أَعْدَلُ النَّاسِ مَنْ رَضِيَ لِلنَّاسِ مَا يَرْضَى لِنَفْسِهِ وَ كَرِهَ لَهُمْ مَا كَرِهَ لِنَفْسِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵: ۲۵).

امام علی در نهج‌البلاغه به شکل مبسوط‌تری به بحث عدالت پرداخته است در این ارتباط امام علی^(ع) معتقد است: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا» (نهج‌البلاغه، کلمات قصار، کلمه ۴۲۹)؛ یعنی عدل امور را به‌جای خود می‌نهد که این تعریف همان تعریف معروف است که از عدل شده است: «وَضَعُ كُلِّ شَيْءٍ فِي مَوْضِعِهِ» که معنای آن قرار دادن یا نهادن هر چیز در جای مناسب آن است. ایشان در جای دیگری می‌فرمایند: «بدان که ملت آمیزه‌ای است از قشرهای گوناگون که هر جزء آن در پیوند با جزء دیگر سامان می‌باید و بخشی بی‌نیاز از بخش دیگر نیست. بخشی لشکریان خدایند و گروهی دبیران عامی مردم و دبیران دیوانی‌اند؛ برخی برپای‌دارندگان دادند و جمعی کارگزاران انصاف و ارفاق، بعضی اهل ذمه‌اند و جریمه‌پرداز و برخی دیگر پیشه‌وران و صنعت‌گران و سرانجام گروهی از قشرهای پایین جامعه نیازمند و زمین‌گیرند و خداوند سهم خاص

هر یکی‌شان را در کتاب خود و سنت پیامبرش - که درود خدا بر او و خاندانش باد - رقم زده و در جایگاه بایسته‌شان نشانده است که به‌عنوان پیمانی از او در نزد ما محفوظ است؛ «إِنَّ الرَّعِيَّةَ طَبَقَاتٌ لَا يَصْلُحُ بَعْضُهَا إِلَّا بِبَعْضٍ وَلَا غِنَى بِبَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ فَمِنْهَا جُنُودُ اللَّهِ وَمِنْهَا كِتَابُ الْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ وَمِنْهَا قُضَاةُ الْعَدْلِ وَمِنْهَا عُمَّالُ الْأَنْصَافِ وَالرِّقَقِ وَمِنْهَا أَهْلُ الْجَزْيَةِ وَالْخَرَاجِ مِنْ أَهْلِ الدِّمَةِ وَمُسْلِمَةِ النَّاسِ، وَمِنْهَا التُّجَّارُ وَأَهْلُ الصَّنَاعَاتِ، وَمِنْهَا الطَّبَقَةُ السُّفْلَى مِنْ ذَوِي الْحَاجَةِ وَالْمُسْكِنَةِ وَكُلُّ قَدْ سَمَى اللَّهُ لَهُ سَهْمَهُ وَوَضَعَ عَلَى حَدِّهِ فَرِيضَةً فِي كِتَابِهِ أَوْ سُنَّةِ نَبِيِّهِ (صلى الله عليه وآله) عَهْدًا مِنْهُ عِنْدَنَا مَحْفُوظًا» (نهج البلاغه، بند ۲۵ از عهدنامه مالک اشتر).

امام در کلام دیگری عاقل را کسی می‌اند که هر چیز را در جای خود قرار می‌دهد و لذا ایشان عدل را همپای عقل مطرح می‌کند و در این باره می‌گوید: «عاقل کسی است که هر چیز را در جای خود بنهد»؛ «وَقِيلَ لَهُ صِفْ لَنَا الْعَاقِلَ فَقَالَ (عليه السلام) هُوَ الَّذِي يَضَعُ الشَّيْءَ مَوَاضِعَهُ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۵).

مفهوم دیگر عدالت، در کلام علی^(ع) رعایت حقوق افراد و دادن حق به حق‌دار است که با معنای پیشین عدالت ملازمه دارد (خوانساری، ج ۱: ۲۲۲، ش ۸۸) و امام عدالت را ایفای حقوق مردم می‌داند و معتقد است: از جمله حقوق الهی حقوقی است که برای مردم بر مردم قرار داده است. آن‌ها را چنان وضع کرده که هر حقی در برابر دیگر قرار می‌گیرد. هر حقی به نفع یک فرد و یا یک جمعیت موجب حقی دیگر است که آن را متعهد می‌کند. هر حقی از آن‌ها الزام‌آور می‌شود که دیگری هم وظیفه خود را درباره حقوقی که برعهده دارد انجام دهد.

بزرگ‌ترین این حقوق متقابل حق حکومت بر مردم و حق مردم بر حکومت است. فرضیه الهی است که برای همه حقوقی مقرر فرموده است. این حقوق را مایه انتظام روابط مردم و عزت دین آنان قرار داده است. مردم هرگز روی صلاح و شایستگی نخواهند دید مگر حکومتشان صالح باشد و حکومت‌ها هرگز به صلاح نخواهند آمد مگر توده ملت استوار و با استقامت شوند. هرگاه توده ملت به حقوق حکومت وفادار باشند و حکومت حقوق مردم را ادا کند آن وقت است که نشانه‌ها و علائم عدل بدون هیچ‌گونه انحرافی ظاهر خواهد شد و سنت‌ها در مجرای خود قرار خواهد گرفت و بدین سان محیط و زمانه اصلاح می‌شود، به ماندگاری دولت امید می‌رود و آزمندی‌های دشمنان به نومیدی بدل می‌شود. هنگامی که ملت بر زمامدار خویش چیره شود و زمامدار با ملت

خود از سر زورگویی و اجحاف درآید، اختلاف کلمه رخ می‌دهد و نشانه‌های جور آشکار می‌شود و دغل‌کاری در دین فزونی می‌یابد و راه‌های اصلی سنت متروک می‌ماند و هوا و هوس مبنای عمل قرار می‌گیرد و قانون به تعطیلی کشیده می‌شود. بیماری‌های نفسانی فزونی می‌گیرد چنان‌که از تعطیل شدن حق - هرچند بزرگ باشد - و عملی شدن باطل - گرچه چشم‌گیر باشد - کسی احساس نگرانی نمی‌کند. پس نیکان به ذلت می‌افتند و اشرار عزت می‌یابند و کيفرهای الهی در نزد بندگان بس گران می‌نماید (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷).

اندیشمندان اسلامی نیز با الهام از قرآن و کلام پیشوایان دین درباره عدالت دیدگاه‌های مختلفی را مطرح کرده‌اند؛ مثلاً در دیدگاه فارابی «عدل این است که به هر یک اهلیت و استعدادش [برای فعلیت و کمال] داده شود»؛ (العدل ان یوفی کل واحد منها [مادة و صورة] استئالة) (فارابی، ۱۳۶۱: ۶۷).

فارابی در این مفهوم، عدل را با حق در معنای وجودی پیوند می‌دهد. افراد انسانی در نظر فارابی برابر نیستند، بلکه در مراتبی از توانایی‌ها و استعدادها قرار می‌گیرند و این امر با نظم آفرینش مطابق است که بر شالوده سلسله مراتب و گوناگونی توانایی‌ها است. پس نظام اجتماعی و سیاسی از دید فارابی به گونه طبقاتی و مبتنی بر اهلیت و شایستگی استحقاق است (اخوان کاظمی، ۱۳۸۲: ۱۸۰).

اشاره اجمالی به برخی اندیشه‌های سیاسی ابن‌سینا نشان می‌دهد که نظرات وی همان نظرات قرآنی و اسلامی در این باب است. وی به تعاریفی از عدالت از جمله: «اعطاء کل ذی حق حقه» و «وضع کل شیء فی موضعه»، اعتقاد داشته است. وی عدالت را به معنای برابری مطلق نمی‌داند، بلکه استحقاق‌های متساوی و نفی تبعیض را لازم می‌داند. ابن‌سینا به جای برابری مطلق و تغالب به تفاوت در بین انسان‌ها اعتقاد دارد. و مدینه عادلّه سینایی مبتنی بر همین تفاوت‌ها در بین مردم است (اخوان کاظمی، ۱۳۸۲، ۲۰۸).

خواجه نصیر نیز همانند فارابی و بوعلی به تعاریفی از عدالت از جمله: «اعطاء کل ذی حق و حقه، وضع کل شیء فی موضعه» اعتقاد داشته است: عدالت در مدینه فاضله خواجه نصیرالدین طوسی، همان عدالت افلاطونی و فارابی است و تحقیق آن وابسته به این است که هر کس بر

حسب شایستگی در پایگاه راستین خود جای گیرد و به کاری پردازد که با سرشت و استعداد او سازگار است (اخوان کاظمی، ۱۳۸۲: ۲۲۹).

در مجموع با توجه به این دیدگاه‌ها درباره تعریف عدالت در متون اسلامی می‌توان به تعاریف زیر اشاره کرد:

۱. عدالت به معنای حد وسط؛ این تعریف که در متون اسلامی و در گفتار بسیاری از متفکران اسلامی بسیار کاربرد دارد با ابهامات زیادی مواجه است؛ از جمله اینکه چگونه می‌توان حد وسط را معلوم کرد؟ و یا در برخی امور حد وسط صفت مطلوبی محسوب نمی‌شود؛ مانند دروغ گفتن و یا راست گفتن، اما به صورت خاص این نوع تعریف در عدالت در سطح فردی عمدتاً مطرح می‌گردد.

۲. عدالت به معنای تساوی؛ بر این نوع تعریف از عدالت که عمدتاً در سطح اجتماعی مطرح می‌شود نیز انتقادات زیادی وارد شده است؛ زیرا برخوردهای مساوی با افراد بدون در نظر گرفتن استحقاق‌ها را معادل ظلم و در واقع عملی خلاف عدالت محسوب می‌شود.

۳. عدالت به معنای انصاف و مروت؛ که این تعریف به شدت نسبی گراست و مرتبط با فهم و درک هر جمعیتی از مقوله انصاف و یا مروت است. حتی برخی متفکران همچون جان راولز که این بحث را مطرح کرده بر ضرورت تدوین اصول انصاف توسط جمعی بی طرف که هیچ گونه منافعی نداشته باشند را مورد تأکید قرار می‌دهند (راولز، ۱۳۸۳: ۴۵).

۴. عدالت به معنای نبود ظلم - که این تعریف از عدالت نوعی دور است؛ زیرا تعریف ظلم و عدل به یکدیگر وابسته است. اینکه ظلم را چگونه تعریف کنیم و به چه عملی ظلم بگوئیم در این تعریف بسیار اهمیت دارد.

۵. عدالت به معنای اجرای احکام فقهی - که در آن صورت عدالت را نتیجه استنباطات ظنی فقها دانسته‌اند؛ زیرا در آن صورت نیاز به واژه عدل منتفی می‌باشد و به جای آن باید واژه شرع را جایگزین کرد. بنابراین به نظر می‌رسد عدالت مفهومی فراتر از شریعت دارد.

۶. عدالت به معنای عمل براساس عقل - عواملی همچون اینکه عقل چه کسانی اصول عدالت را وضع می‌کند؟ و آیا عقل به شدت معیار نسبی و متغیرات موجب می‌شود تا سپردن تعریف عدالت بر عقل منجر به نوعی نسبی دیدن عدالت گردد؟ در واقع با این نوع نگاه عدالت واژه خاص نیست

و به جای آن می‌توان از تصمیم عقلا و عقل جمعی استفاده کرد؛ هرچند بخشی از عدالت تحقق یابد، اما عدالت فراتر از عقل جمعی می‌تواند باشد.

۷. عدالت به معنای اجرای قانون - در این تعریف قانون معیار عدالت شناخته شده است. با توجه به اینکه قانون در جوامع مختلف می‌تواند با انگیزه‌های مختلف با منافع متفاوت وضع شده باشد زمینه را برای تفاوت در نگاه به عدالت و نسبی دیدن آن فراهم می‌آورد. این نوع نگاه به عدالت هرچند می‌تواند نوعی حق توافقی را تحقق بخشد، اما به نظر می‌رسد عدالت می‌تواند فراتر از قوانین موضوعه بشری باشد.

۸. عدالت به معنای توزیع براساس استحقاق - که در مورد این تعریف باید ابتدا استحقاق را تعریف کرد و در واقع به بحث حق و منشأ حق ارجاع دارد.

۹. عدالت به معنای اعطای حقوق هر صاحب حق - این تعریف که طرفداران زیادی در بین متفکران مسلمان دارد تعریف نسبتاً جامع‌تری در خصوص عدالت است و تقریباً اکثر تعاریف دیگر را همچون تعاریفی که عدالت را براساس قانون استحقاق، عرف یا عقل و انصاف و مروت و حتی تساوی و ظلم تصور می‌کنند، دربر دارد؛ زیرا برای تعریف ظلم و انصاف و مروت و تساوی ابتدا باید حقوق افراد معلوم گردد و سپس از این واژه‌ها استفاده شود. همچنین عدالت به معنای اجرای شریعت را اگر نیز به معنای تحقق حقوق و تکالیف فطری و الهی افراد معنا کنیم می‌توان آن تعریف را دربر بگیرد. بنابراین این تعریف نسبتاً جامع و مانع می‌باشد و تعاریف دیگر را در درون خود جای می‌دهد.

گفتار دوم: مفهوم حق و ذی حق

با توجه به مباحث پیشین باید گفت که بحث درباره عدالت به واژه حق ارجاع دارد. عدالت دایر بر مدار حق است و نوع نگاه به حق می‌تواند نوع نگاه به عدالت را مشخص کند. اما در این نوع تعریف باید مشخص شود که حق به چه معناست و حق هر ذی حقی چیست؟ و چه کسی این حق را مشخص می‌کند؟

اصولاً برای حق، تعاریف مختلفی ارائه کرده‌اند از جمله آن را به معنای تصرف (سلطه) دانسته‌اند و یا آن را قدرت و توانایی و امتیازی که به موجب قانون یا طبیعی و الهی یا موضوعه به اشخاص اعلام می‌شود که به موجب آن می‌توانند در روابط اجتماعی همدیگر را به رعایت و احترام آن الزام نمایند (موسویان، ۱۳۸۲: ۴۵).

حق به معنای وجوب، ثبوت، صدق، یقین (بعد از شک) مال، نصیب، رشوه و بهره در لغت (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ۴۹-۵۴)، موجود ثابت (در فلسفه) ادراک مطابق با واقع (در منطق) و وعده حتمی الوقوع (در قرآن) آمده است. حق دو معنای حقیقی و اعتباری دارد. معنای حقیقی حق بدون فرض و اعتبار و قرارداد، ثبوت و تحقق دارد و در این معنا به اعتبار و وضع و قرارداد می‌باشد. به عبارت دیگر حق به این معنا چیزی جز اعتبار و قرارداد نیست. بنابراین به معنای یک امتیاز مشروع است که برای فرد یا جامعه‌ای ثابت می‌شود و نسبتی را بین حداقل دو طرف که «من له الحق» و «من علیه الحق» نامیده می‌شوند، ایجاد می‌کند (ابدالی، ۱۳۸۸: ۸۳).

اما می‌توان در مناسب‌ترین تعریف، حق را قدرت و توانایی و امتیازی دانست که به موجب قانون یا طبیعی و الهی یا موضوعه به اشخاص اعلام می‌شود که به موجب آن می‌توانند در روابط اجتماعی همدیگر را به رعایت و احترام آن الزام نمایند (موسویان، ۱۳۸۲: ۴۵). هر حق را در یک تقسیم‌بندی کلی به حقوق خصوصی و حقوق عمومی تقسیم می‌کنند که حقوق عمومی نیز به حقوق سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و... قابل تقسیم است که هر یک از این موارد دارای مصادیق مختلفی می‌باشند.

از سوی دیگر متفکران همه موجودات را دارای حقوقی می‌دانند و به صورت خاص در حوزه سیاسی علاوه بر انسان برای دولت و جامعه نیز حقوقی را مطرح کرده‌اند و آن‌ها را براساس این استعدادها و خدادادی ذی‌حق می‌دانند.

الف. منشأ و انواع حق

درباره خاستگاه حقوق نظریات گوناگونی ارائه شده است که از یک نظر، قابل ارجاع به دو دیدگاه اساسی قراردادگرایی و عینیت‌گرایی است.

قراردادگرایان قرارداد اجتماعی را تنها موجد حق می‌دانند و برآنند که حقوق پس از تشکیل جامعه مطرح می‌شوند و معنا پیدا می‌کنند. بدون وجود جامعه، وجودی برای حقوق متصور نیستند. از آنجا که تشکیل جامعه براساس قرارداد تحقق می‌یابد، حقوق نیز نمی‌تواند خاستگاهی جز قرارداد داشته باشد. علاوه بر این، اختلاف میان ملل گوناگون درباره حقوق انسان، دلیل دیگری بر فقدان مبنای واقعی برای حقوق است.

در مقابل گروه پیشین، عینیت‌گرایان معتقدند اعتبارات مربوط به حقوق انسان، بدون معنا انتزاع عینی و واقعی نیست و به اصطلاح: «کلما بالعرض لابد ان ینتهی الی ما بالذات». هر امر عرضی باید به امری ذاتی بازگردد.

عینیت‌گرایان مبتنی بودن حقوق بر تشکیل جامعه را انکار می‌کنند و قراردادی بودن تشکیل جامعه را نیز نمی‌پذیرند. آن‌ها با تکیه بر مفاهیم مشترک در باب حقوق انسان که در طول تاریخ مطرح بوده، صرف وجود اختلاف در این باره را نقیض عینیت نمی‌دانند. این دیدگاه از سوی اندیشمندان اسلامی نیز پذیرفته شده است. آن‌ها حقوق را دارای منشأ انتزاع عینی می‌شمارند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۱۲۷-۱۲۸).

اما عینیت‌گرایان نیز در مورد منشأ حقوق دارای تفاوت‌هایی می‌باشند. برخی معتقد بر حقوق طبیعی می‌باشند. بدین سان فکرت طبیعت به عنوان آنچه اصیل و به دور از اعتبار و وضع انسان است، پدید آمد. محصول تلاش، قانون طبیعی بود. متفکران کلاسیک یونان مانند سقراط، افلاطون و ارسطو قانون طبیعی، را اعتبار غایت هستی و کمال بشر به عنوان جانوری سیاسی برخوردار از عقل تعریف می‌کردند. نزد آنان قانون طبیعی عبارت بود از بهترین نظمی که با طبیعت وفق دارد. در مورد انسان نیز با تمایز بین اموری که به طور ذاتی نیک می‌باشند و اموری که خوشایند وی است، معتقد بودند امری که موجب کمال طبیعی انسان شود به طور طبیعی نیک است. میراث فکری یونانیان در عصر مسیحیت با تعالیم مسیح و دستورهای عهد قدیم و جدید آمیخته شد و متکلمان مسیحی، نظیر آکویناس، قانون ازلی را به عنوان اراده عملی خداوند در نظام خلقت معرفی کردند. آن‌ها قانون طبیعی را همان قانون ازلی که برای عقل بشر قابل کشف بود، می‌دانستند و شریعت مسیح را هدایتگر عقل آدمی در این مسیر قلمداد می‌نمودند.

اما به تدریج در پاسخ به اینکه مبنای قانون بشر چیست؟ دیدگاه‌های مختلفی مطرح شد. برخی متفکران مسیحی همچون آکویناس معتقد بودند که مبنای قانون طبیعی را نه در غایت بشری، بلکه در خاستگاه‌های بشری، یعنی در نخستین طبیعت (Prime Nature) و طبیعت در آغاز کار، باید یافت. بدین سان وی وضع طبیعی (State of Nature) را اصل اساسی فلسفه سیاسی خود قرار داد. وضع طبیعی در دیدگاه وی عبارت بود از خاستگاه جامعه مدنی و زندگی بشر پیش از عصر سیاست. از نظر وی آنچه بیشتر اوقات بر افراد بشر تسلط دارد عقل نیست، بلکه عاطفه است. بنابراین اگر اصول قانون طبیعی با عواطف سازگار نباشد، قانون نامبرده هیچ کارآیی نخواهد داشت. به همین دلیل نیز قانون طبیعی را باید از نیرومندترین عاطفه‌ها استنتاج کرد.

به تدریج متفکران دیگری همچون هابز میل، تمایلات انسان را مهم‌ترین عنصر طبیعی انسان و منشأ حقوق انسان دانستند. وی انسان را جانوری سیاسی اجتماعی دانست و برای انسان طبیعی گرگ صفت مطرح کرد و نیرومندترین عواطف را در انسان ترس از مرگ دانست. در نتیجه میل به بقا و صیانت ذات سرچشمه هرگونه عدالت و اخلاق است. این میل به تحقق بنیادی‌ترین حق، که همان «حق حیات» است، می‌انجامد. به گفته وی حقوق طبیعی عبارت است از حقوقی بنیادی و مطلق که ناشی از تمایلات و غرایز نخستین آدمی است. هابز و لاک سایر مباحث خود در زمینه حقوق اساسی انسان را بر همین اصل بنیان می‌نهند.

بدین ترتیب می‌توان حقوق طبیعی را بنابر تفسیر بالا، از مبنای مهم حقوق بشر غرب دانست. در این نوع نگاه جدید در بینش اومانیستی، طبیعت بشر فارغ از پیوند آن با موجودی فراتر (خدا)، خاستگاه حقوقی مطلق و بنیادی برای او است. یعنی معتقدند از آنجا که بشر دارای تمایلاتی است این تمایلات منشأ حقوق برای اوست و حق دارد که این تمایلات خود را تحقق ببخشد.

ب. نگاه اسلام به حق و انواع آن

اندیشمندان مسلمان در مورد ماهیت و منشأ حق بر دو نوع حق تأکید دارند و می‌توان از دو نوع حق مورد پذیرش اسلام سخن گفت که عبارت‌اند از حقوق الهی انسان و حقوق قراردادی انسان که به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

۱. حقوق ثابت الهی - طبیعی

قسم اول که منشأ الهی دارد از سوی خداوند به منظور رشد و تحقق استعدادهای درونی هر موجود به او داده شده است که این حقوق ثابت و عام می‌باشند، هرچند مشروط به تحقق هدف آن یعنی رشد و تعالی انسان است و شامل حقوقی همچون حق حیات، حق آزادی، حق کرامت و ... می‌باشد. به بیان دیگر حق الهی در اسلام ناشی از خداوند بوده و به انسان اعطا می‌گردد و هدف آن رشد و تعالی انسان و فعلیت یافتن استعدادهای درونی اوست. براین اساس اعطای این حقوق مشروط به تحقق هدف مذکور می‌باشد و انسان‌ها تا زمانی واجد صلاحیت برای این حقوق می‌باشند که در مسیر رشد و فطرت خود یعنی دستورات الهی حرکت کنند؛ در غیر این صورت حقوق مذکور نقص می‌شوند.

اصولاً حقوق الهی در اندیشه سیاسی غرب و اسلام سابقه طولانی دارد و با بیان‌های متفاوتی به آن اشاره شده است. در این ارتباط متفکران کلاسیک یونان مانند سقراط، افلاطون و ارسطو قانون طبیعی، را اعتبار غایت هستی و کمال بشر تعریف می‌کردند (تی بلوم، ۱۳۷۳: ۲۷۶). نزد آنان قانون طبیعی عبارت بود از بهترین نظم که با طبیعت وفق دارد. در مورد انسان نیز با تمایز بین اموری که به طور ذاتی نیک می‌باشند و اموری که خوشایند وی است، معتقد بودند امری که کمال طبیعی انسان را فراهم کند به طور طبیعی نیک است. میراث فکری یونانیان در عصر مسیحیت با تعالیم مسیح و دستورهای عهد قدیم و جدید آمیخته شد و متکلمان مسیحی، نظیر توماس آکویناس، قانون ازلی را به عنوان اراده عملی خداوند در نظام خلقت معرفی کردند. آن‌ها قانون طبیعی را همان قانون ازلی که برای عقل بشر قابل کشف بود، می‌دانستند و شریعت مسیح را هدایت‌گر عقل آدمی در این مسیر قلمداد می‌نمودند (دل و کیو، ۱۳۸۰: ۱۴). در دیدگاه بخش مهمی از مسلمانان نیز حقوق طبیعی پذیرفته شده و اصولاً در اسلام حقوق طبیعی مرتبط با اراده الهی است (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۴۸-۱۴۹).

اما سؤال مهم این است که چگونه انسان می‌تواند از این حقوق طبیعی خود آگاهی پیدا کند و آن‌ها را کشف کند؟ آیا احکام شریعت این حقوق را تبیین می‌کنند و یا عقل بشری به صورت مستقل به آن دست می‌یابد؟ که در پاسخ به این پرسش سه دیدگاه وجود دارد که منجر به سه نوع نگرش به حقوق طبیعی در بین مسلمانان و در نتیجه منجر به سه نوع نگاه به عدالت می‌گردد.

بخشی از مسلمانان معتقدند که این حق از طریق شرع مکشوف می‌گردد. این دیدگاه بیشتر توسط اشاعره در اهل سنت مطرح می‌گردد، ایشان معتقدند که عدالت وجودی جدای از آنچه شریعت می‌گوید ندارد و در واقع عدالت مفهومی غیر قابل دستیابی برای عقل انسان است و خدا مصادیق عدل و ظلم را تعریف می‌کند. در واقع معیار برون‌دینی برای شناخت عدالت وجود ندارد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۳۶۱-۳۶۳). نتیجه این تفکر آن است که تحقق عدالت به معنای جاری شدن احکام شریعت است.

در مقابل گروهی از مسلمانان معتقدند که عدالت مفهومی ثابت و طبیعی اما قابل دستیابی برای عقل انسان بوده و عدالت امری برون‌دینی است. این اندیشه که توسط معتزله (نجاح، ۱۳۸۵: ۵۱) و بخشی از روشنفکران شیعی مطرح شده است، عدالت را امری کاملاً قابل درک توسط بشر می‌دانند و معتقدند احکام الهی باید با این قالب درک‌شده بشر از عدالت، سازگار باشد. در این نوع نگاه به عدالت هر حکم بشری که با درک عقلی بشر سازگاری نداشته باشد محکوم به حکمی غیر عادلانه شده و طرد می‌گردد.

نگاه سوم نگاه کسانی است که نگاهی عقلی-شرعی به عدالت دارند و معتقدند که هر چند عقل قادر به شناخت بخشی از مصادیق عدالت است، اما به دلیل عدم شناخت کامل نسبت به انسان و طبیعت آن‌ها، محتاج وحی و شریعت الهی جهت تبیین آن می‌باشند. بنابراین عقل و اجتهاد می‌تواند استنباطات فقهی منطبق تری با نصوص این روح حاکم بر شریعت را به دست دهد. دیدگاه شیعیان و بخشی از متفکران اهل سنت که نگاهی متفاوت به شریعت و رابطه عقل و شرع دارند با این دیدگاه همخوانی بیشتری دارد. حال سؤال این است که آیا اسلام حقوق طبیعی را می‌پذیرد؟ آیا می‌توان نظرگاه حقوق طبیعی را به گونه‌ای با مبانی اسلامی سازگار نمود؟

استاد مطهری به این سؤال چنین پاسخ می‌دهد:

از نظر ما حقوق طبیعی از آنجا پیدا شده است که دستگاه خلقت با روشن‌بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی که استعداد آن‌ها را در وجودشان نهفته است، سوق می‌دهد. هر استعداد طبیعی منشأ یک حق طبیعی است ... استعدادهای طبیعی مختلف است. دستگاه خلقت هر نوع از انواع موجودات را در مدارای مخصوص به خود قرار داده است و سعادت او را هم در این قرار داده که در مدار طبیعی خودش حرکت کند. دستگاه آفرینش در این کار خود هدف

دارد و این سندها را به صورت تصادف و از روی بی‌خبری و ناآگاهی به دست مخلوقات نداده است (مطهری، ۱۳۵۷، ۱۴۸-۱۴۹).

درواقع ایشان معتقد است حقوق طبیعی انسان ریشه در دو عامل دارد که عبارت‌اند از:

الف. هدف زندگی انسان: به این معنا که براساس بینش اسلامی مجموعه هستی و موجودات آن از روی اتفاق پدید نیامده است و در سیر تحوُّلی و حرکت خود سرگردان نیست؛ بلکه نظام تکوین معلول علم عنایی خداوند به نظام احسن است و به‌سوی او که هستی مطلق است، روان می‌باشد. انسان نیز به‌عنوان موجودی که می‌تواند اشرف مخلوقات باشد از این اصل مستثنا نیست. از این‌رو، وی در سیر تکاملی به‌سوی خدای خویش که کمال مطلوب اوست، در حال حرکت است.

ب. استعدادهای انسان: خداوند برای رسیدن به هدف، در انسان استعدادهای لازم برای رسیدن به کمال را در وی قرار داده است. منظور از استعداد، توانایی و شایستگی وصول به مرتبه‌ای از مراتب هستی است که غایت موجودی خاص می‌باشد. از این‌رو، انسان بر چنین توانایی‌هایی سرشته شده است و ذات وی و به تعبیر دینی، «فطرت» او مشتمل بر توانایی‌هایی است که برای وصول وی به کمال مطلوب خویش نیاز دارد (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۴۸-۱۴۹).

بنابراین خاستگاه حق، استعدادهای فطری است که خداوند براساس حکمت بالغه خویش در وجود انسان نهاده است و هر استعداد طبیعی، سندی طبیعی برای بهره‌مندی صاحب حق از متعلِّق آن است.

با این بحث تفاوت دیدگاه اسلام دربارهٔ حقوق طبیعی در غرب آشکار می‌گردد و مشخص شد که طبیعت انسان، به‌خودی‌خود و صرف‌نظر از اتصال و پیوند آن با خداوند و هدفمندی وی، نمی‌تواند به‌وجود آورندهٔ حَقِّی باشد.

در اسلام حقوق طبیعی مرتبط با ارادهٔ الهی است؛ زیرا ما خودمان خویشتن را به‌وجود نیاورده‌ایم. به فضل آنکه او، یعنی خداوند، وجود بشری به ما بخشیده است، بشر هستیم و تنها پس از این فضل و عنایت الهی است که به‌عنوان موجودات بشری حقوقی می‌یابیم. فکر اینکه انسان قطع نظر از پذیرفتن (و یا نپذیرفتن) خداوند و عمل کردن (یا نکردن) به وظایف و مسئولیت‌های

خلیفه الهی بر زمین، از حقوق طبیعی یا ذاتی برخوردار باشد به کلی با نگرش اسلامی بیگانه است (نصر ۱۳۷۵: ۴۹).

براین اساس، ویژگی‌های حقوق طبیعی از دیدگاه اسلام عبارت است از:

۱. حقوق طبیعی یا فطری براساس حکمت الهی از سوی خداوند به انسان بخشیده شده است. قصد خداوند نیز در اعطای آن تحقق کمال انسانی می‌باشد.
۲. حقوق طبیعی به آنچه خداوند اراده فرموده، مقید است و تنها در همان محدوده کاربرد دارد.

۳. حقوق طبیعی بشر همزاد مسئولیت فطری وی نسبت به طی کمالات انسانی است. از این رو، مقارن هر حق طبیعی، نوعی مسئولیت طبیعی وجود دارد که اعمال آن، حق را مقید می‌سازد. اصولاً شناخت طبیعت و استعدادهای طبیعی بشر در پرتو روش‌های علمی جدید شناختی ناقص است، از این رو، قادر به نشان دادن ابعاد مختلف نیازهای انسان نمی‌باشد. بنابراین، مبنا قرار دادن حقوق طبیعی، آن‌هم براساس استعدادهای مادی انسان بینشی ناقص به حیات بشر است. همین امر موجب انحرافات عظیم از جمله در اخلاق جنسی غرب گردیده است. به علاوه از آنجا که حقوق طبیعی غرب در دوران مدرن، براساسی غیرالهی بیان شده و طبیعت انسان را بدون لحاظ فرجام و غایت در نظر گرفته است، انسان در برابر حقوق خویش مسئول شناخته نمی‌شود و قادر است این حقوق را از خویش سلب نماید. بر این مبناست که خودکشی کاری مجاز خواهد بود؛ اما در نظرگاه اسلامی، حقوق طبیعی با فطری این امر مورد لحاظ قرار گرفته است و انسان در باب حقوق خویش لگام گسیخته نیست، بلکه تنها قادر به کاربرد مسئولانه آن می‌باشد. به همین دلیل نوعی الزام در این حقوق وجود دارد؛ مثلاً انسان نمی‌تواند خود را در معرض هلاکت قرار دهد. چنان‌که آیه شریفه می‌فرماید: «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» خود را با دست خویش به هلاکت نسپارید (بقره: ۱۹۵).

از نظر اسلام، انسان در ناحیه خواست‌ها و گرایش‌های خود نیز دارای فطریاتی است. این گونه خواست‌ها دو گونه است:

۱. خواست‌ها و گرایش‌های مادی و جسمی. یعنی تقاضاهای صددرصد وابسته به جسم، مانند صیانت ذات، میل به غذا، غریزه جنسی.

۲. خواست‌ها و گرایش‌های معنوی و روحی. یعنی تمایلاتی که اول، برخلاف گرایش‌های حیوانی براساس «خودمحوری» قابل توجه نیست؛ دوم، شکل آگاهانه و اختیاری دارد؛ سوم، اموری است که انسان در وجدان خویش نوعی قداست برای آن‌ها قائل است، مانند: حقیقت‌جویی یا عشق و خلاقیت و آن‌ها را به‌عنوان معیار انسانیت می‌شناسد.

حال سؤال این است که چگونه انسان می‌تواند از این حقوق فطری خود آگاهی پیدا کند و آن‌ها را کشف کند؟ آیا احکام شریعت این حقوق را تبیین می‌کنند و یا عقل بشری به‌صورت مستقل به آن دست می‌یابد؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت: وجود خاستگاهی برای حقوق از نظر اسلام، هیچ منافاتی با اصل وجود شریعت ندارد؛ چون با مراجعه به همین گزاره‌های موجود در شریعت و منابع آن می‌توان به آن‌ها دست یافت. احکام فقهی در مقام جعل و تشریح از ملاک‌های پیشینی پیروی می‌کنند، که همان مصالح و مفاسد موضوعات نسبت به وصول انسان‌ها به سعادت الهی است. بنابراین شریعت الهی کاشف از حقوق طبیعی و فطری انسان است.

پیامد این دیدگاه، آن است که منابع شریعت الهی توانایی بیان حدود حقوق طبیعی را دارد و حقوق فطری در اسلام در چارچوبی می‌باشد که در احکام دینی بیان شده است. درعین‌حال، نمی‌توان نقش عقل و فهم بشری را در استنباط این حدود از منابع انکار کرد. پس حقوق فطری بشر، براساس حکمت الهی که در خلقت انسان مد نظر قرار گرفته است، برپایه منابع معرفت دینی قابل استنباط است و فهم بشر نیز در این استنباط دخیل خواهد بود. درواقع این نوع حقوق ثابت، فطری و طبیعی در اسلام از کانال منابع معتبر شرعی که عبارت‌اند از: قرآن، سنت - اجماع و عقل به دست می‌آید.

۲. حقوق قراردادی و متغیر

حقوقی است که منشأ بشری دارد و مبتنی بر نوعی قرارداد و توافق بین افراد بشر است. این نوع حقوق، متغیر و نسبی بوده و بین افراد دارای قرارداد معتبر است. این نوع قرارداد که در حوزه مباحات (حوزه‌ای که خداوند دستور خاصی ندارد) می‌تواند منعقد گردد، بر لزوم تعهد بین آن‌ها تأکید کرده است. درواقع حقوق ناشی از این نوع قراردادها نیز در اسلام به رسمیت شناخته شده است و آن‌ها را حقوق قراردادی می‌نامند و خداوند از انسان‌ها خواسته است تا به آن‌ها پایبند

باشند. این حقوق مرتبط با قراردادها و تراضی طرفین است و همه انسان‌ها براساس قراردادهای خود ذی‌حق تشخیص داده می‌شوند.

بنابراین بخشی از متفکران مسلمان در عین اینکه حقوق الهی را نفی نمی‌کنند اما معتقدند که در کنار آن حقوق می‌توان به حقوق قراردادی در اموری که خداوند حکم خاصی ندارد اشاره کرد که متأثر از نوعی قرارداد اجتماعی است. آن‌ها براین اساس قرارداد اجتماعی را موجد حق و حقوق توافقی را امری متغیر می‌دانند که پس از تشکیل جامعه مطرح می‌شوند و معنا پیدا می‌کنند. ایشان معتقدند بدون وجود جامعه، وجودی برای این نوع حقوق متصور نیستند. این نوع نگاه متفکران مسلمان شبیه دیدگاه برخی فیلسوفان غرب همچون لاک است که معتقد بود شرط انجام هر عمل در جامعه منوط به رضایت افراد آن است. رضایت افراد زیربنای اصول و قوانینی است که عمل کردن بر مبنای آن‌ها، عادلانه تلقی می‌شود (تی بلوم، ۱۳۷۳: ۶۲۵). و یا روسو نیز با حفظ منطق لاک در مورد مبنای مشروعیت حاکمیت و عادلانه بودن اعمال و رفتارهای آن به‌جای مفهوم اراده و رضایت اکثریت، بر اراده و رضایت عمومی تأکید می‌کند. از نظر وی باید منفعت مشترک و توافق همگانی در مورد اصول حق وجود داشته باشد (روسو، ۱۳۶۸).

در اندیشه سیاسی اسلام نیز این نوع حقوق به‌عنوان مبنایی از عدالت پذیرفته شده است. در واقع در اسلام منشأ حقوق در طبیعت و فطرت و شریعت خلاصه نمی‌شود، بلکه بخشی از حقوق اعتباری بوده و حاصل توافق بین افراد است (عمید زنجانی، ۱۳۸۷: ۴۲). که در قالب عهد و قوانین تجلی می‌یابد که شریعت نیز با تأکید بر لزوم وفای به این توافقات (در صورت عدم مغایرت شریعت) آن‌ها را به رسمیت شناخته و مورد تأکید قرار می‌دهد و این نوع حقوق توافقی بخشی مهم از حقوق انسان‌ها را در حوزه سیاسی اجتماعی اسلام شکل می‌دهد که در کنار حقوق شرعی نوع دیگری از حقوق برای بشر محسوب می‌شوند. در واقع شریعت دو حق را که در طول یکدیگر می‌توانند باشند یعنی حقوق شرعی و حقوق توافقی را به رسمیت شناخته است و این دو نوع حقوق و اعطای آن‌ها به ذی‌حقان را سطوحی از تحقق عدالت محسوب می‌کند. براین اساس عدالت در اسلام دارای سطوح مختلف مبتنی بر حقوق شرعی و حقوق توافقی دارد.

در این راستا عدالت در حوزه توافقی، کاملاً مبتنی بر درک بشری می‌باشد و کاملاً قابل شناخت توسط عقل است. عدالت توافقی در اسلام وجود دارد و اسلام اجازه داده وقتی تراضی

باشد معامله‌ای که صورت می‌گیرد عادلانه تلقی شود و «رضی العامه» یا رضایت عمومی جایگاه بسیار مهمی در نصوص اسلامی و اندیشه سیاسی اسلام دارد (عمید زنجانی، ۱۳۸۸: ۱۶).

گفتار سوم. گونه‌شناسی مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی اسلام براساس نگاه‌های مختلف به حق

اگر عدالت را به معنای اعطای حق هر ذی‌حق بدانیم در آن صورت براساس دو مفهوم ارائه شده از حق می‌توان از دو سطح عدالت سخن گفت که عبارت‌اند از: عدالت مبتنی بر حقوق الهی و عدالت مبتنی بر حقوق قراردادی که به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۱. عدالت به معنای تحقق حقوق طبیعی - الهی

با توجه به مباحث مذکور، اگر عدالت را به معنای اعطای حقوق معنا کنیم در آن صورت با توجه به اینکه بخشی از حقوق منشأ الهی دارد می‌توان گفت که عدالت به معنای تحقق حقوق الهی انسان‌ها می‌باشد. در این چارچوب اجرای این نوع حقوق طبیعی - الهی می‌تواند به عدالت منجر شود (عمید زنجانی، ۱۳۸۸: ۱۶).

در این چارچوب اجرای این نوع حقوق می‌تواند به عدالت واقعی و حقیقی منجر شود، اما سؤال مهم این است که چگونه انسان می‌تواند از این حقوق طبیعی خود آگاهی پیدا کند و آن‌ها را کشف کند؟ آیا احکام شریعت این حقوق را تبیین می‌کنند و یا عقل بشری به صورت مستقل به آن دست می‌یابد؟ در پاسخ به این سه سؤال سه دیدگاه وجود دارد که در واقع منجر به سه نوع نگرش به حقوق طبیعی می‌گردد که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

۱-۱. عدالت مبتنی بر حق طبیعی مکشوف از طریق شرعی

بخشی از مسلمانان همچون اشاعره معتقدند که عدالت وجودی جدای از آنچه شریعت می‌گوید ندارد و در واقع عدالت مفهومی غیرقابل دستیابی برای عقل انسان است و خدا مصادیق عدل و ظلم را تعریف می‌کند. این دیدگاه که عمدتاً توسط اشاعره در اهل سنت مطرح می‌گردد، معتقد است هر چند اصل عدالت خداوند در ضروری احکام و رفتار عادلانه وی مورد پذیرش است، اما این به معنای آن نیست که صفت عدالت جدای از کلام و فعل خداوند بوده و دارای وجودی مستقل

است؛ بلکه عدل و حسن از کلام یا فعل خداوند انتزاع می‌شود و آنچه از خداوند صادر می‌شود عدل و حسن است. در واقع معیار برون‌دینی برای شناخت عدالت وجود ندارد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۳۶۱-۳۶۳). نتیجه این تفکر آن است که خداوند صفتی را به نام عدالت مشخص کرده است، اما معیار مشخصی را برای آن ارائه ننموده و هر حکم شرعی را می‌توان عادلانه نامید و تحقق عدالت به معنای جاری شدن احکام شریعت است. در واقع در این دیدگاه مفهوم عدالت حذف می‌شود و به جای آن واژه شریعت قرار می‌گیرد.

۲-۱. عدالت مبتنی بر حقوق طبیعی مکشوف از طریق عقلی

در مقابل گروهی از مسلمانان معتقدند که عدالت مفهومی قابل دستیابی برای عقل انسان بوده و عدالت امری برون‌دینی است و افعال به صورت مستقل از شریعت می‌توانند دارای حسن و قبح باشند و وقتی از عدل خداوند و یا عادلانه بودن فعل وی سخن می‌گوئیم به معنای آن است که احکام و رفتار خداوند مبتنی بر واقعیتی بیرونی به نام عدالت است که آن قابل درک برای بشر است و خداوند عقلاً و بالضروره همان عدلی را که بشر درک می‌کند ارائه می‌کند و اراده می‌نماید. این اندیشه که توسط معتزله (نجاح، ۱۳۸۵: ۵۱) و بخشی از روشنفکران شیعی مطرح شده است عدالت را امری کاملاً قابل درک توسط بشر می‌داند و معتقدند احکام الهی باید با این قالب درک شده بشر از عدالت سازگار باشد.

اما این نوع نگاه به عدالت در مواردی منجر به غلبه عقل بر شرع شده و هر حکم بشری که با درک عقلی بشر سازگاری نداشته باشد محکوم به حکمی غیرعادلانه شده و طرد می‌گردد؛ از جمله می‌توان به احکامی همچون احکام ارث و یا دیات و... که در این چارچوب با عدالت سازگار نبوده و باید تغییر یابند اشاره کرد. در واقع این نوع نگاه به عدالت شریعت را تابع عقل بشری کرده و استقلال شریعت را از بین می‌برد.

۳-۱. عدالت مبتنی بر حقوق طبیعی مکشوف از طریق شرعی-عقلی

نگاه سوم نگاه کسانی است که نگاهی عقلی-شرعی به عدالت دارند و منشأئی دوگانه برای مفهوم عدالت قائلند و از دووجهی بودن مفهوم عدالت دفاع می‌کنند. آن‌ها از یک سو معتقدند که هر چند احکام الهی به دلیل استنباط بر شناخت درستی از انسان و طبیعت و حقوق آن‌ها می‌تواند مبنای عدالت واقعی قرار گیرد، اما شناخت این احکام اولاً بدون کمک عقل امکان‌پذیر نمی‌باشد؛

زیرا عقل می‌تواند از یک سو در فهم و شناخت گزاره‌های دینی موجود در کتاب و سنت کاربرد داشته باشد و از سوی دیگر در برخی قضایا که در فقه از آن به مبحث مستقلات عقلیه یاد می‌شود عقل می‌تواند احکام مستقل داشته باشد. در مواردی که عقل به حسن و قبح ذاتی امری پی می‌برد شرع نیز به‌طور گریزناپذیری بر طبق آن حکم می‌کند؛ چرا که شارع اسلام خود در رأس همه خردمندان و سرآمد آنهاست.

ثانیاً این قوانین در دوران عدم حضور انسان‌های کامل مرتبط با وحی در قالب استنباط فقها تفسیر می‌گردند که می‌توانند با واقعیت انطباق نداشته باشند و تنها ساقط‌کننده تکلیف مکلفان باشند. لذا عقل و اجتهاد می‌توانند استنباطات فقهی منطبق‌تری را با نصوص این روح حاکم بر شریعت به‌دست دهند. این گروه در واقع با نگاه کسانی که مفهوم عدالت را مسخ کرده و از مفیدیت خارج می‌سازند مخالفند. اما از سوی دیگر با نگاه عقل‌گرایان افراطی معتزلی نیز که شرع را به حاشیه می‌رانند و تفسیر عدالت را به‌صورت کامل در اختیار عقل نسبی بشری قرار می‌دهند، مخالفند و تأکید می‌کنند که هرچند عقل قادر به شناخت بخشی از مصادیق عدالت است، اما به دلیل عدم شناخت کامل نسبت به انسان و طبیعت محتاج وحی و شریعت الهی جهت تبیین آن است و به نظر شیعیان و بخشی از متفکران اهل سنت که نگاهی متفاوت به شریعت و رابطه عقل و شرع دارند با این دیدگاه همخوانی بیشتری دارد.

۲. عدالت مبتنی بر حق توافقی و قراردادی

با توجه به اینکه سطح دیگری از حق سطح حقوق قراردادی و توافقی است، بنابراین بخشی از متفکران عدالت را به‌معنای تحقق حقوق توافقی و قراردادی بشر دانسته‌اند. در چنین صورتی است که میان منافع همگانی و عدالت پیوندی برقرار می‌گردد. بر این اساس عدالت در اسلام دارای سطوح مختلف مبتنی بر حقوق شرعی و حقوق توافقی دارد. در این راستا عدالت در حوزه توافقی، کاملاً مبتنی بر درک بشری می‌باشد و کاملاً قابل شناخت توسط عقل است. عدالت توافقی در اسلام وجود دارد و اسلام اجازه داده وقتی تراضی باشد معامله‌ای که صورت می‌گیرد عادلانه تلقی شود (عمید زنجانی، ۱۳۸۸: ۱۶). و «رضی العامه» یا رضایت عمومی جایگاه بسیار

مهمی در نصوص اسلامی و اندیشه سیاسی اسلام دارد. براین اساس مفهوم «رضایت» از یک عدالت توافقی حکایت می‌کند.

در این دسته از نظریه‌ها با رویکردهای مختلفی که تاکنون ارائه گردیده است، عدالت نه در مطابقت با حقیقت بلکه بر مبنای قرارداد، توافق و اجماع تفسیر می‌گردد. عدالت بر اساس این نظریه‌ها مطابقت با قانونی است که اراده اکثریت، اراده عمومی قرار دارد و یا اجماع عمومی آن را کشف می‌کند (میراحمدی، ۱۳۸۸: ۶۰). آن‌ها قرارداد اجتماعی را نیز موجد حق می‌دانند و بی‌عدالتی را همان عدم ایفای عهد و پیمان می‌دانند (هابز، ۱۳۸۱: ۱۷۰) و حقوق توافقی را امری متغیر می‌دانند که پس از تشکیل جامعه مطرح می‌شوند و معنا پیدا می‌کنند. بدون وجود جامعه، وجودی برای این نوع حقوق متصور نیست. به گفته لاک شرط انجام هر عمل در جامعه منوط به رضایت افراد آن است. رضایت افراد زیربنای اصول و قوانینی است که عمل کردن بر مبنای آن‌ها، عادلانه تلقی می‌شود (تی بلوم، ۱۳۷۳، ج ۲: ۶۲۵).

روسو نیز با حفظ منطق لاک در مورد مبنای مشروعیت حاکمیت و عادلانه بودن اعمال و رفتارهای آن به جای مفهوم اراده و رضایت اکثریت، بر اراده و رضایت عمومی تأکید می‌کند. از نظر وی باید منفعت مشترک و توافق همگانی در مورد اصول حق وجود داشته باشد (روسو، ۱۳۶۸: ۷۸). در چنین صورتی است که میان منافع همگانی و عدالت پیوندی برقرار می‌گردد (راولز، ۱۳۸۳: ۴۵). پرسش اساسی که در دوران معاصر نظریه‌های عدالت را تحت تأثیر خود قرار داده است را بدین شکل می‌توان تقریر کرد: آیا می‌توان توافق را به دست آورد تا عدالت را بر مبنای آن تفسیر کرد؟

این پرسش در تاریخ اندیشه سیاسی معاصر غرب پاسخ‌های متعددی داشته است که از میان آن‌ها، پاسخ عقل‌گرایان معاصر ارتباط تنگاتنگی با نظریه عدالت پیدا می‌کند. اندیشمندانی همچون جان راولز بر این باورند که به دست آوردن این توافق همگانی امکان‌پذیر می‌باشد (میراحمدی، ۱۳۸۸: ۶۰) و به این منظور راولز بر مفهوم پرده جهل تأکید می‌کند (راولز، ۱۳۸۳: ۸۱).

در اندیشه سیاسی اسلام نیز این نوع حقوق به عنوان مبنای سطحی از عدالت پذیرفته شده است و در واقع در اسلام منشأ حقوق در طبیعت و فطرت و شریعت خلاصه نمی‌شود بلکه بخشی از حقوق اعتباری (مطهری، ۱۳۶۱: ۱۴۸-۱۴۹) توافق بین افراد است که در قالب عهود و قوانین تجلی

می‌یابد. شریعت نیز با تأکید بر لزوم وفای به این توافقاتها (در صورت عدم مغایرت شریعت) آنها را به رسمیت شناخته و مورد تأکید قرار می‌دهد. این نوع حقوق توافقی بخشی مهم از حقوق انسان‌ها را در حوزه سیاسی اجتماعی اسلام شکل می‌دهد که در کنار حقوق شرعی نوع دیگری از حقوق برای بشر محسوب می‌شوند و در واقع شریعت دو حق را که در طول یکدیگر می‌توانند باشند یعنی حقوق شرعی و حقوق توافقی را به رسمیت شناخته است که این دو نوع حقوق و اعطای آنها به ذی‌حقان را سطوحی از تحقق عدالت محسوب می‌کند. براین اساس عدالت در اسلام دارای سطوح مختلف مبتنی بر حقوق شرعی و حقوق توافقی دارد.

در این راستا عدالت در حوزه توافقی حقوق توافقی کاملاً مبتنی بر درک بشری می‌باشد و کاملاً قابل شناخت توسط عقل است. عدالت توافقی در اسلام وجود دارد و اسلام اجازه داده وقتی تراضی باشد معامله‌ای که صورت می‌گیرد عادلانه تلقی شود. وقتی رضایت به میان می‌آید و طرفین راضی می‌شوند و این قرارداد با تراضی بسته می‌شود اسلام قبول می‌کند. و «رضی الله العامه» یا رضایت عمومی جایگاه بسیار مهمی در نصوص اسلامی و اندیشه سیاسی اسلام دارد (عمید زنجانی، ۱۳۸۸: ۱۶).

مفهوم «رضایت» از یک عدالت توافقی حکایت می‌کند اگر حقی هم ناخواسته زیر پا گذاشته شود منافاتی با عدالت ندارد. عدالت مبتنی بر حق به آسانی محقق نمی‌شود و امکان ندارد تمام حساب‌ها آن‌چنان دقیق باشد که به کسی کم یا زیاد نرسد. در عدالت توافقی، به عمد هیچ اقدامی برخلاف «عدالت مبتنی بر حق» صورت نمی‌گیرد ولی به‌طور غیرعمدی ممکن است حق به او نرسد، یعنی به عدالت مبتنی بر حق عمل نشود، ولی عدالت توافقی جای آن را می‌گیرد، یعنی هر جامعه‌ای توافق دارد تا جایی که مدیران و کارگزاران توان دارند و به فکرشان می‌رسد عادلانه عمل کنند و هیچ کس قصور و تقصیری نکند. در عدالت توافقی قصورها لطمه‌ای به آن وارد نمی‌کند به شرطی که هیچ قصور و تقصیری تعمداً صورت نگیرد. در خصوص ارتباط تراضی با اکثریت، باید گفت که اکثریت همان تراضی است یعنی اکثریت به معنای تراضی تلقی می‌شود هرچند می‌توان در آن خدشه کرد که «رضا العامه» فراتر از اکثریت است (عمید زنجانی، ۱۳۸۸: ۳۰).

۳. راهبردهای تحقق عدالت سیاسی براساس مفهوم حق

با توجه به مباحث مطروحه در مقاله باید گفت راهبردهای تحقق عدالت در حوزه سیاسی به شرح زیر می باشد:

۱. شناسائی حقوق افراد به عنوان سنگ بنای تدوین راهبرد تحقق عدالت سیاسی

با توجه به اینکه بحث درباره عدالت در اسلام به بحث حق گره خورده و عدالت دایر بر مدار حق است؛ لذا هرگونه تلاشی برای ارائه راهبرد به منظور تحقق عدالت نیازمند شناسائی حقوق افراد می باشد که این حقوق به شرح زیر می باشد:

۱-۱. شناسائی حقوق طبیعی افراد در حوزه سیاست

همان طور که ذکر شد بخش مهمی از متفکران مسلمان معتقدند که در اسلام حقوق طبیعی- الهی اولین و مهم ترین نوع حقوق افراد است که در اسلام پذیرفته شده است. براین اساس اولین گام در راه شناسائی حقوق افراد به منظور تحقق عدالت نیازمند شناسائی این نوع حقوق می باشد و اجرای این نوع حقوق می تواند به عدالت واقعی و طبیعی منجر شود. براین اساس تعیین مصادیق حقوق طبیعی در عرصه های مختلف اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و... تلاش برای تحقق این حقوق، مهم ترین گام برای تحقق عدالت اجتماعی است.

۱-۲. شناسائی حقوق قراردادی در حوزه سیاست

دسته دوم از حقوق که شناسائی و تحقق آنها لازمه تحقق عدالت است، حقوق قراردادی است. این حقوق که نسبی و متغیر می باشند ناشی از نوعی قرارداد و توافق اجتماعی است و این نوع حقوق توافقی بخش مهمی از حقوق انسانها را در حوزه سیاسی اجتماعی اسلام شکل می دهد. در اندیشه سیاسی اسلام تحقق این حقوق نیز مبنائی دیگر برای تحقق عدالت می باشد.

۲. توجه به نقش عقل و استفاده از نظر کارشناسان در کشف مصادیق عدالت در حوزه سیاسی

به رغم تأکید مکرر اسلام بر واژه عدالت، در یک بحث واژه شناسی از مفهوم عدالت در قرآن نیز باید به این نکته اذعان کرد که واژه عدالت و قسط در قرآن اموری بدیهی دانسته شده است که خداوند بدون توضیحی فقط اعمال خود را به آن نسبت داده و از مردم می خواهد براساس عدالت رفتار کنند. در واقع بیان واژه عدالت بدون هرگونه توضیحی نشان دهنده آن است که فهم عرف از عدالت برای خداوند ملاک بوده که دین آن را پذیرفته است و از مردم خواسته است بر آن اساس

عمل کنند. لذا برای تبیین مفهوم عدالت به جز در برخی مصادیق خاص که در قالب احکام اجتماعی مشخصی طرح شده‌اند باید به استدلال عقلی و عرفی مراجعه کرد و شریعت نقش برجسته‌ای را برای عقل در تبیین الگوی مورد نظر برای تحقق عدالت اجتماعی قائل است. بر این اساس مفهوم عدالت در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی پیوند وسیعی با عقلانیت دارد و به قول امام خمینی عدالت در واقع جزء جنود عقل است. در واقع بین عدالت و عقلانیت پیوند و تعامل برقرار است. معنای این کلام آن است که بررسی تبیین شاخص‌های تحقق عدالت در جامعه اسلامی باید با لحاظ کردن اجتهاد مستمر از یک سو و استفاده از نظرات کارشناسی و عقلانی در عرصه‌های مختلف از سوی دیگر انجام گردد. بنابراین عدالت با عقلانیت، شایسته‌سالاری و قانون‌مداری و تراضی اکثریت پیوند خورده است و تدوین الگوی مناسب برای تحقق عدالت اجتماعی نیازمند تدوین حقوق و قوانینی لازم براساس نظر کارشناسان و مورد پذیرش افراد و تحقق این حقوق در جامعه براساس الگوئی جامع و چندسطحی خواهد بود.

نتیجه

در یک جمع‌بندی از مباحث مذکور باید گفت:

۱. بحث در مورد عدالت در اسلام به واژه حق ارجاع دارد. عدالت دایر بر مدار حق است و نوع نگاه به حق و ثابت بودن یا متغییر بودن آن نگاه‌های متفاوتی را نسبت به عدالت ایجاد خواهد کرد. اصولاً می‌توان از دو گونه حق یعنی حق ثابت و حق متغیر سخن گفت که حق ثابت مبتنی بر حق طبیعی است و حق متغیر مبتنی بر توافق و تراضی است که تحقق هر یک می‌تواند به گونه‌های مختلفی از عدالت منجر شوند.
۲. در مورد نحوه دستیابی به عدالت مبتنی بر حق طبیعی، گروهی معتقدند که از طریق شریعت باید به آن دست یافت و عدالت وجودی جدای از آنچه شریعت می‌گوید ندارد. در مقابل گروهی از مسلمانان معتقدند که عدالت مبتنی بر حق طبیعی مفهومی قابل دستیابی برای عقل انسان بوده و امری برون‌دینی است. نگاه سوم کسانی می‌باشند که نگاهی عقلی-شرعی به عدالت دارند و معتقدند هر چند ریشه عدالت مبتنی بر حق طبیعی در شریعت است، اما شریعت با کمک عقل آن را تفسیر می‌کند.

۳. ازسوی دیگر منشأ حقوق در طبیعت و فطرت و شریعت خلاصه نمی شود بلکه بخشی از حقوق بشر در توافق بین افراد ریشه دارد که در قالب عهود و قوانین تجلی می یابد که شریعت نیز بر لزوم وفای به این توافقات (در صورت عدم مغایرت با شریعت) تأکید کرده و آن‌ها را به رسمیت شناخته و مورد تأکید قرار می دهد که این نوع حقوق توافقی بخش مهمی از حقوق انسان‌ها را در حوزه سیاسی اجتماعی شکل می دهد که در کنار حقوق شرعی نوع دیگری از حقوق بشر محسوب می شود. در واقع شریعت دو حق را که طول یکدیگر می توانند باشند که اعطای آن‌ها به ذی حقان عین عدالت محسوب می شوند. براین اساس عدالت منشأ دوجبهی مبتنی بر حقوق طبیعی- شرعی و حقوق توافقی دارد.

۴. در واقع در اسلام منشأ حقوق متفاوت است و می تواند منشأی طبیعی، شرعی یا توافقی داشته باشد. به عبارت دیگر از یک سو در اسلام حقوق طبیعی مرتبط با اراده الهی و منشأ قوانین شریعت است؛ یعنی تمایزی بین این دو وجود ندارد و ازسوی دیگر بخشی از حقوق منشأ توافقی و قراردادی دارند که این حقوق از نظر شریعت در حوزه مباحث قرار دارند. بنابراین در اندیشه سیاسی اسلام به نظر می رسد، از یک سو، مفهوم نفس الامری عدالت پذیرفته می شود و فهم آن مستلزم کشف قانونی است که تبیین کننده عدالت است، اما ازسوی دیگر، پذیرش این مفهوم به معنای حصر معیار عدالت و مشروعیت در انطباق با قانون مذکور نمی باشد. به دیگر سخن، در اندیشه سیاسی اسلامی، عدالت در مطابقت با قانونی است که بیانگر حقوق و تکالیف بوده، و از آن به شریعت تعبیر می گردد. بدین ترتیب با این وجود، در کنار شریعت، امکان وضع قانون (بشری) نیز وجود داشته، در حوزه غیر منصوصات و یا به تعبیر برخی از اندیشمندان مسلمان منطقه الفراغ، قوانین موضوعه از مشروعیت برخوردار گردیده، پایه و مبنای عدالت تلقی می گردند براین اساس می توان از سطوح مختلف عدالت در اندیشه سیاسی اسلام یاد کرد که در عین اینکه با یکدیگر مغایر نیستند، اما سطوح مختلفی از حقوق را تعیین می کنند که آن‌ها را می توان عادلانه نامید.

۵. در این راستا حقوق طبیعی حقوق ثابت و اصیل است، اما آن را باید از کانال تفسیر متون دینی یا عقل بشری دریافت که احتمال خطا در آن نیز وجود دارد و به جز انسان‌های مرتبط با وحی نمی‌توانند حقیقت این نوع حقوق و در نتیجه تحقق این نوع عدالت را معین کنند و دسترسی به حقوق طبیعی تنها از کانال وحی و افراد متصل به وحی قابلیت شناسائی دارد؛ لذا در دوران عدم دسترسی به این افراد دسترسی به این عدالت از طریق استنباطات ظنی خواهد بود. به همین لحاظ شیعیان منتظر ظهور امام و دسترسی به حقیقت ناب جهت تحقق عدالت طبیعی می‌باشند. در واقع عدالت شرعی و عقلی نوعی عدالت قابل تشکیک است هرچند از نظر عمل به تکلیف شرعی مجزی است و متشرعان خود را ملزم به تحقق این نوع عدالت مشکک می‌دانند. به نظر می‌رسد در اندیشه سیاسی شیعیان که منتظر ظهور امام عادل برای تحقق عدالت طبیعی اصیل می‌باشند این نوع عدالت با عدالت توافقی نیز در شریعت پیوند دارد زیرا شریعت وفای به حقوق توافقی را نیز عین عدالت می‌داند که این نوع عدالت چون منشأ بشری دارد از قطعیت بیشتری برخوردار است. در واقع عمل به توافق اقدام عادلانه محسوب می‌شود. بر این اساس عدالت مفهومی با سطوح مختلف بین دو سطح حقوق طبیعی و حقوق توافقی در حال نوسان است. این نوع نگاه به عدالت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در واقع آن‌ها دستیابی به راهکار تحقق عدالت واقعی را در دوران غیبت به دلیل فقدان علم واقعی به حقایق غیرمحمتمل دانسته و عدالت توافقی را در کنار نوعی عدالت مبتنی بر علم احتمالی از شریعت، مبنای نگاه خود به عدالت می‌دانند.
۶. بر این اساس تحقق عدالت از یک سو نیازمند تدوین حقوق شرعی فردی و اجتماعی در حوزه منصوصات و از سوی دیگر تدوین و اجرای حقوق فردی و اجتماعی مورد توافق غیر مغایر با شریعت در حوزه مالا نص فیه و مباحات می‌باشد. این نوع نگاه به عدالت نیز با تغییر در توافق بین افراد و یا تغییر در استنباطات و اجتهاد در شریعت می‌تواند متحول باشد.

۷. بنابراین به نظر می‌رسد اکثر مصادیق عدالت در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی اموری توافقی می‌باشند که در حوزه مباحث قرار دارند و نیازمند تدوین حقوق و قوانینی لازم بر اساس نظر کارشناسان و مورد پذیرش افراد می‌باشند.
- بنابراین مفهوم عدالت در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی پیوند وسیعی با عقلانیت و تراضی دارد و به قول امام خمینی عدالت در واقع جزء جنود عقل است (رک: امام خمینی، جنود عقل و جهل) و در واقع بین عدالت و عقلانیت پیوند و تعامل برقرار است. معنای این کلام آن است که بررسی تبیین شاخص‌های تحقق عدالت در جامعه اسلامی باید با لحاظ کردن اجتهاد مستمر از یک سو و استفاده از نظرات کارشناسی و عقلانی در عرصه‌های مختلف از سوی دیگر می‌باشد.
۸. با این نوع نگاه به عدالت می‌توان بسیاری از مصادیق عدالت را در عرصه‌های مختلف فردی و اجتماعی تفسیر و شاخص‌سازی کرد. به این معنا که مثلاً حاکم عادل به معنای حاکمی است که حقوق و تکالیف شرعی را در عرصه فردی و اجتماعی را رعایت می‌کند و حقوق توافقی با افراد را محترم می‌شمارد و یا حکومت عادل حکومتی است که در عرصه تحقق حقوق شرعی و حقوق عرفی مورد توافق مردم حرکت کند.
۹. این نوع نگاه به عدالت منجر به تحولی بنیادین در مراکز تصمیم‌سازی سیاسی همچون ساختار دولت و ساختار قوه مقننه خواهد شد؛ زیرا این مراکز پایه اصلی شکل‌دهی به عدالت موجود در جامعه خواهند بود و لذا وجود صلاحیت‌ها و توانایی‌های کارشناسی لازم و غلبه شایسته‌سالاری در این مرکز مهم‌ترین عامل در تقویت قوانین و حقوق عادلانه در کشور خواهد بود. بنابراین عدالت با عقلانیت، شایسته‌سالاری و قانون‌مداری و تراضی اکثریت و پیوند خورده است.
۱۰. با توجه به اینکه بحث در مورد عدالت در اسلام به واژه حق ارجاع دارد و عدالت دایر بر مدار حق است می‌توان عدالت سیاسی را مرتبط با حقوق سیاسی دانست و تحقق عدالت سیاسی را به معنای اعطای حقوق سیاسی به ذی‌حقان در نظر گرفت. در واقع عدالت تحقق همه‌جانبه و فراگیر حقوق همه ذی‌حقان است و نوعی همه‌جانبه‌نگری به حقوق می‌تواند منجر به عدالت شود.

۱۱. براین اساس اگر ذی حقان عمده در عرصه سیاسی را مردم و حکومت بدانیم در آن صورت، باید گفت اعطای حقوق متقابل سیاسی مردم و حکومت زمینه‌ساز تحقق عدالت سیاسی خواهد بود. با توجه به اینکه براساس مراجعه به قرآن و سنت و عقل، مواردی همچون حق تعیین سرنوشت، حق مشارکت در تصمیم‌گیری‌های سیاسی، حق نظارت بر حوزه سیاسی، حق انتخاب و پذیرش مسئولان سیاسی و حق نقد، اعتراض در عزل مسئولان سیاسی برای مردم به‌عنوان حق تعریف شده است و حق اطاعت و حق حمایت نیز از جمله حقوق مهم متقابل حکومت نسبت به مردم است در آن صورت می‌توان تحقق این حقوق متقابل را به‌عنوان حرکت به سوی عدالت سیاسی ارزیابی کرد.

منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- ابدالی، مهرزاد. (۱۳۸۸)، *درآمدی بر فلسفه حقوق نظریه‌های حقوق*، تهران: نشریه مجد.
- ابن منظور. *لسان العرب*، ۱۴۰۵، قم: ادب الحوزه.
- اخوان کاظمی، بهرام. (۱۳۸۲)، *عدالت در اندیشه اسلام*، قم: بوستان کتاب.
- امام خمینی. روح الله. (۱۳۷۴)، *جنود عقل و جهل*، تهران مؤسسه تنظیم و نشر امام.
- تی بلوم و ویلیام. (۱۳۷۳)، *نظریه‌های سیاسی*، مترجم احمدترین، تهران: آران.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵)، *فلسفه حقوق بشر*، ج اول تهران: اسرا.
- دل و کیو. (۱۳۸۰)، *فلسفه حقوق*، ترجمه جواد واحدی، تهران: نشر میزان.
- راولز. جان. (۱۳۸۳)، *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: ققنوس.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۳)، *فرق و مذهب کلامی*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- روسو، ژان ژاک. (۱۳۶۸)، *قرارداد اجتماعی*، غلامحسین زیرک‌زاده، بی‌جا: نشر ادیب.
- طالقانی. محمود. (۱۳۵۸)، *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- عمید زنجانی. عباسعلی. (۱۳۸۷)، *مبانی اندیشه سیاسی اسلام*، چاپ ششم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- _____ (۱۳۸۸)، عدالت توافقی در اسلام، در کتاب *درآمدی به نظم سیاسی عدالت در اسلام*، به کوشش علی اکبر علیخانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- خوانساری، جمال‌الدین محمد. (بی تا)، *غرر الحکم*، به تصحیح جلال‌الدین ارموی.
- فارابی، ابو نصر محمد. (۱۳۶۱)، *اندیشه‌های اهل‌المدینه الفاضله*، ترجمه جعفر سجادی، تهران: طهوری.
- مجلسی محمدباقر. (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار احیا التراث العربی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۱)، *بیست گفتار*، قم: دفتر نشر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۵۷)، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران: صدرا.
- معین، محمد. (۱۳۸۶)، *فرهنگ معین*، گردآوری عزیزاله علیزاده، چاپ چهارم، تهران: ادنا.
- موسویان، ابوالفضل. (۱۳۸۲)، *ماهیت حق*، تهران: نشر عروج.
- نجاح، محسن. (۱۳۸۵)، *اندیشه سیاسی معتزله*، ترجمه باقر صدری‌نیا، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- نصر، حسین. (۱۳۷۵)، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، تهران: طرح نو.
- *وسایل الشیعه*، (۱۴۱۲ق)، بیروت، دارالاحیا التراث العربی.
- هابز. توماس. (۱۳۸۱)، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.