

گستره مفهوم عدالت در اندیشه امام خمینی رحمة الله عليه

جلال درخشه^۱
مرتضی فخاری^{*۲}

چکیده

عدالت به عنوان یکی از مسائل پایدار فلسفه سیاسی از زوایای مختلفی قابل بحث و نظریه‌پردازی است. چه هنگام نظریه‌پردازی در باب عدالت و چه هنگام خوانش آراء اندیشمندان درباره این مفهوم، معناشناسی عدالت یا به عبارتی تصور معنایی که به هنگام کاربست این واژه به وجود می‌آید از یک سو و حیطه‌های وجودی که عدالت در آنها معنادار است از سوی دیگر، از مسائل آغازین و مهم عدالت‌پژوهی به شمار می‌رود. این نوشتار در صدد است تا با توصیف و تحلیل آراء امام خمینی(ره) در این باره و به طور مشخص در نسبت با چهار مفهوم «توازن»، «تساوی»، «استحقاق» و «وضع شیء فی موضعه» که همواره در طول تاریخ عدالت‌پژوهی ملازم مفهوم عدالت بوده‌اند، به معناشناسی ایشان درباره عدالت و همچنین حیطه‌های وجودی که از دید ایشان مفهوم عدالت در آن معنادار است، دست یابد. آراء امام خمینی(ره) گویای این خواهد بود که تمامی معناشناسی‌های عدالت که متناظر با مفاهیمی چون توازن، تساوی و استحقاق ارائه شده است، به معنای «وضع شیء فی موضعه» باز می‌گردد. همچنین، روشن خواهد شد که عدالت به ویژه با معنای یادشده، از دید ایشان در چهار حیطه تکوین الهی، تشریح الهی، حیات درونی انسان و حیات اجتماعی انسان، معنادار است.

کلید واژه‌ها: امام خمینی(ره)، عدالت، تساوی، توازن، استحقاق.

Email: j.dorakhshah@yahoo.com

Email: mortaza.fakhari@gmail.com

۱- استاد علوم سیاسی دانشگاه امام صادق(ع)

۲- دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه امام صادق(ع)
(* نویسنده مسئول)

تاریخ پذیرش: ۹۵/۲/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۳

مقدمه

پرسش از گستره مفهوم عدالت نزد یک اندیشمند بدین معنا است که از یکسو اندیشمند عدالت به هنگام کاربست این واژه چه معنایی از آن در ذهن دارد و از سوی دیگر دربردارنده این پرسش است که وی مفهوم عدالت را در کدام حیطه‌ها از عالم هستی معنادار می‌داند؟ چه در جایگاه نظریه‌پردازی درباره عدالت و چه در جایگاه خوانش آراء اندیشمندان درباره عدالت، معناشناسی عدالت و این که این مفهوم در چه حیطه‌هایی قابل بررسی است، از جمله مسائل آغازین این حوزه نظری به حساب می‌آید. چرا که از یکسو ورود اندیشمند عدالت به این حوزه مستلزم تصویری معنایی است که تا حد زیادی (یا کاملاً) پیراسته از آموزه‌های معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسانه و جهان‌شناسانه است و از سوی دیگر این که اندیشمند عدالت، این مفهوم را در کدام قلمرو وجودی اعم از عالم هستی، حیات فردی و حیات اجتماعی انسان جستجو می‌کند، می‌تواند در شکل‌گیری نظریه او تأثیر به‌سزایی داشته باشد.

به‌عنوان مثال نوع نگرش اندیشه ایران باستان به نظم عالم، حاکی از ذهنیتی است که از عدل تکوینی عالم دارد و به دنبال همین ذهنیت است که چگونگی نظم یا عدل در زمین را ترسیم می‌کند تا بدین ترتیب نظام اجتماع با نظام حاکم بر کل هستی (ارته)^۱ هماهنگ شود. «جایگاه شاه آرمانی در اندیشه سیاسی ایران باستان، متناظر با این معنا است. شاه آرمانی کسی است که نظم زمینی را با نظم کیهانی تطبیق می‌دهد و جامعه زمینی را به جلوه‌ای از آرمانشهر تبدیل می‌نماید. هر چیز که مخل این نظم باشد، بدآیینی شمرده می‌شود» (پولادی، ۱۳۸۴: ۱۸).

در نظریه عدالت افلاطون نیز به خوبی هویدا است که عدالت در حیطه اجتماع در واقع بازتاب عدالتی است که در حیطه درون انسان و میان قوای انسانی به تصویر کشیده شده است. «سقراط، به دلیل اینکه عدالت آن‌گونه که در روح انسان متجلی می‌شود، کوچک است و بنابراین به رؤیت در نمی‌آید، تلاش می‌کند آن را در شکل بزرگ‌تری مشخص کند که در شهر عدالت به تجلی در می‌آید» (کلوسکو، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۲۴). وی معتقد است که اگر این شهر، کامل باشد «واضح است که چهار صفت در آن وجود دارد که عبارتند از: حکمت، شجاعت و خویشتنداری. پس از وضع این سه صفت تنها صفتی که در شهر باقی می‌ماند صفتی است که صفات دیگر را به‌وجود آورده و مادام که با آنها توأم باشد، وسیله ابقاء و محافظت آنها است» (افلاطون، ۱۳۷۴: ۲۲۷ و ۲۳۷). «عدالت این است که انسان فقط باید به کار خود بپردازد» (افلاطون، ۱۳۷۴: ۲۳۶).

دقیقاً به همین نحو درون آدمی جولانگاه سه قوه متناظر با سه صفت اول است و عدالت به‌عنوان صفت چهارم نمی‌گذارد این سه قوه از قلمرو خود تخطی کنند. شخص عادل میان اجزاء نفس خود یعنی عقل و غضب و شهوت هماهنگی برقرار می‌کند (ر.ک: افلاطون، ۱۳۷۴: ۲۶۱-۲۳۹).

به لحاظ معناشناسی عدالت نیز، با بررسی آراء عدالت‌پژوهان در مورد عدالت چه در اندیشه غرب و چه در اندیشه اسلامی می‌توان چهار مفهوم ذیل را مفاهیم رایجی دانست که همواره ملازم و متناظر با مفهوم عدالت بوده‌اند؛

«توازن»^۱

«تساوی»^۲

«رعایت استحقاق»^۳

«وضع اشیاء در مواضع خودشان»^۴

گذشته از اینکه کدام یک از این مفاهیم در نوع نگرش امام خمینی (ره) با مفهوم عدالت ملازمت دارد، یک پرسش مهم این است که آیا می‌توان در این بین به معنایی دست یافت که معنای برتر عدالت تلقی شود به گونه‌ای که بتواند قدر جامع دیگر معانی و مفاهیم ملازم به حساب آید؟ این نوشتار بر آن است تا با توصیف و تحلیل آراء امام خمینی در این زمینه، به معناشناسی ایشان از مفهوم عدالت دست یابد و نشان دهد که از دید ایشان عدالت در کدام حیطه‌های وجودی معنا دار است. در این راستا آراء ایشان از زاویه چهار مفهوم یاد شده توصیف و تحلیل و ضمن آن حیطه‌هایی که ایشان عدالت را در آن معنا دار می‌دانند، دنبال خواهد شد.

دیدگاه امام خمینی از زاویه مفاهیم ملازم عدالت

۱. توازن

تبادر ذهنی مفهوم توازن وجود مجموعه‌ای متشکل از اجزاء مرتبط با یکدیگر است که توازن بهترین شکل ارتباط یا حداقل شکلی مطلوب از ارتباط را به لحاظ کمی و کیفی میان اجزاء به وجود می‌آورد. توازن همچنین حاکی از وجود نوعی اختلاف میان اجزاء است. شکل‌گیری توازن مرهون اختلافی است که در اجزاء وجود دارد و در واقع، هم‌پوشانی اجزاء مختلف و جبران کاستی‌های یکدیگر، صورت‌دهنده توازن مجموعه است.

طرح این مفهوم از این زاویه پیش از آنکه زندگی فردی و اجتماعی انسان را از حیث سامان امور و تنظیم نهادها در برگیرد، در اندیشه اسلامی، دربردارنده واقعیتی است در هستی که از آن در نصوص دینی سخن گفته شده است. از این منظر «جهان، موزون و متعادل است. اگر موزون و متعادل نبود، برپا نبود و نظم، حساب و جریان معین و مشخصی وجود نداشت. در قرآن کریم آمده است: «و آسمان را بر افراشت و میزان نهاد» (الرحمن/۷). همان‌طور که مفسران نیز گفته‌اند، مقصود این است که در ساختمان جهان،

1. balance

2. equality

3. desert

4. putting everything in its place

تعادل، رعایت شده است؛ در هر چیز، از هر ماده‌ای به قدر لازم استفاده و فاصله‌ها اندازه‌گیری شده است. در حدیث نبوی نیز می‌خوانیم که به موجب عدل، آسمان و زمین برپاست» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱: ۷۹)؛ این تعبیر گویای معنای توازن است.

به‌طور کلی مصادیق عدالت را با این معنا می‌توان علاوه بر حوزه تکوین، در حوزه زندگی اجتماعی بشر و همچنین قلمرو درونی یا اخلاق فردی دنبال و مشاهده کرد. آنچه شهید مطهری درباره شرایط معین یک مجموعه از حیث مقدار لازم هر جزء و از لحاظ کیفیت ارتباط اجزاء با یکدیگر برای رسیدن به هدف آن مجموعه (ر.ک: شهید مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱: ۷۸)، تعادل میان جمیع قوای درونی انسان در سایه حکومت مطلق قوه عاقله، به‌عنوان یک مکتب اخلاقی (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۱۲) و لزوم رشد متوازن استعدادهای انسانی برای تحقق انسان کامل (ر.ک: شهید مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۱۲) بیان می‌کند نمونه‌هایی از ملازمت مفهوم توازن با مفهوم عدالت در سه قلمرو تکوین، حیات درونی انسان و حیات اجتماعی او است.

گذشته از کارکرد و جایگاه هر یک از اجزاء یک مجموعه و همچنین اختلاف و هم‌پوشانی که دارند، به‌طور مشخص وقتی از جامعه انسانی سخن می‌گوییم، با مسأله تنازع و تعارض، گاه میان منافع افراد مختلف و گاه در میان خود منافع سوای از افراد مواجه می‌شویم. یک وجه مهم تناظر مفهوم عدالت با مفهوم توازن همین نقطه است که عدالت در روبرویی با تعارض یاد شده چگونه اعمال می‌شود؟ از جمله کاترین لو با اشاره به ارتباطات و کنش در سه سطح میان افراد یا میان افراد و جامعه یا در جامعه بین‌المللی میان جوامع مختلف، معتقد است که «عدالت، هنگام منازعه در این سه سطح باید حرفی برای گفتن داشته باشد و اینجا است که مفهوم توازن به میان می‌آید. تصویر عدالت به مثابه توازن، این مسأله را برجسته می‌سازد که چه کسی و چه چیزی در مقیاس‌ها [معین] دارای وزن است. عدالت مترادف دیگر ارزش‌ها از قبیل آزادی یا برابری نیست و به‌طور مستقیم با دیگر ارزش‌ها رقابت نمی‌کند؛ بلکه به‌عنوان یک عنصر برقراری مصالح و سازگاری میان آنها عمل می‌کند» (Lu, 1998: 17-18).

علاوه بر تنازع میان افراد، گاه خود منافع نیز متعارض است. به‌عنوان مثال یکی از مباحث سیاسی و حقوقی جامعه علمی آمریکا پس از حوادث یازده سپتامبر این بوده است که تعارض میان منافع تعریف شده در حقوق لیبرالیستی از یک‌سو و نیاز به امنیت، از سوی دیگر، لزوم بازتعریفی را از عدالت به مثابه «توازن» نمایان ساخته است. از جمله مک و کلی این دو سویه تعارض را با توجه به تحولات بعد از یازده سپتامبر مورد بحث قرار داده و نتیجه نهایی خود را ذیل ایجاد توازن میان آزادی‌های مدنی و امنیت توضیح می‌دهند (see: Mack & Kelly, 2004: 237).

می‌توان ادعا کرد که حجم قابل توجهی از مباحث امام خمینی(ره) درباره مفهوم عدالت با ارائه نوعی معناشناسی که ناظر به مفهوم توازن و متوجه حیطه حیات درونی انسان است، اختصاص یافته است.

نخست اینکه امام خمینی (ره) نگرش علمای اخلاق سلف را در خصوص تقسیم قوای درونی انسان و در نظر گرفتن عدالت به عنوان فضیلتی که سامان دهنده دیگر قوا است، معتبر می‌داند.^۱ این عدالت درونی را امام خمینی گاه با عنوان اعتدال یاد می‌کند (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۶۰-۳۵۴). از آنجا که این عدالت وظیفه ساماندهی سایر قوا را دارد از دید امام خمینی (ره) «مبدأ تمام فضایل نفسانیه به شمار می‌رود» (موسوی خمینی، ۱۳۷۰: ۴۷). «عدالت حالتی است نفسانی که انسان را بر ملازمت تقوا و اداریت می‌کند و مانع از این می‌شود که انسان گناهان کبیره بلکه بنا بر اقوی صغیره‌ها را هم انجام دهد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۱۰). اینکه چرا عدالت چنین سامانی در درون انسان ایجاد می‌کند، به این دلیل است که از نظر ایشان عدالت به صورت ماهوی «حد وسط میان افراط و تفریط است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۷: ۱۴۷)؛ این همان حد وسط^۲ ارسطویی است که برای صفات یا به تعبیر بهتر قوای مختلف حد تفریط و افراط می‌شناسد و حد میانه بین دو سر افراط و تفریط را نقطه مطلوب می‌داند که عدالت نام دارد. ارسطو حساب عدالت را از دیگر فضایل که حد وسط هستند جدا کرده و آن را در واقع تعیین کننده حد وسط می‌داند (ر.ک: ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۷۴-۱۷۵).

امام با نشان دادن اوج عدالت، این مفهوم را از حیطه درون انسان‌ها فراتر می‌برد؛

نخست اینکه نقطه اوج عدالتی که امام در حیطه درونی انسان تصویر کرده‌اند، انسان کامل است. از منظر ایشان «عدالت مطلقه تمام فضایل باطنیه و ظاهریه و روحیه و قلبیه و نفسیه و جسمیه است. زیرا که عدل مطلق، مستقیم به همه معنی است؛ این در مظهریت اسماء و صفات و تحقق به آن استقامت مطلقه است و مختص به انسان کامل است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۷: ۱۴۷). اما فراتر از انسان کامل در مقام الوهیت این خود خدا است که عادل است. «ربّ انسان کامل، بر صراط مستقیم و حدّ اعتدال تام است و مربوط او نیز بر صراط مستقیم و اعتدال تمام است؛ منتهی ربّ ^{تعالی‌شانه} بر سبیل استقلال و مربوط ^{صلی‌الله‌علیه‌وآله} بر سبیل استظلال» (موسوی خمینی، ۱۳۷۷: ۱۴۸).

به دنبال این اعتدال تام است که «نظام وجود به نحو اکمل و اتمّ، منظم است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۹۸) و «با یک نظم و ترتیب ترتب مسببات بر اسباب اداره شود که اندک سببی و واسطه‌ای را اگر از کار باز داریم، چرخ دایره وجود می‌ایستد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸: ۵۸۶). «این نظام کلی، اتمّ نظام‌های متصور است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸: ۶۰۲).

تعبیر امام در باب اعتدال تام الهی بیانگر موضع نظری امام خمینی در یکی از مهم‌ترین منازعه‌های نظری کلامی تاریخ اندیشه اسلامی است. سخن از عادل بودن خداوند و اعتدال تام به صورت تلویحی بدین معنا است که عدل و مقابل آن جور به صورت ذاتی معنادار است. به عبارت دیگر فعل خداوند نه به وجود آورنده آن بلکه بر سبیل آن است و همین نگرش است که در حیطه تشریح الهی بایدها و نبایدها

۱. همچنین، ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۸۸: ۵۱۱-۵۱۰

را براساس مصالح و مفاسد دانسته (موسوی خمینی، ۱۳۷۹:ب: ۴۳۷ و ۱۳۸۸، ج ۴: ۲۷۳) است. در واقع، ابتناء اعتبارات شرعی بر مصالح و مفاسد واقعی، امتداد عدل الهی در حیطة تشریح است.

۲. تساوی

ادعای این که مفهوم مساوات به موازات مفهوم عدالت در طول تاریخ عدالت‌پژوهی حتی اگر نه به‌عنوان مفهوم متناظر، حداقل به‌عنوان یک جنبه اجتناب‌ناپذیر، مد نظر بوده است، ادعای گزافی نیست.

یک دلیل متناظر مفهوم مساوات با مفهوم عدالت را می‌توان در این نکته دانست، که بسیاری از منتقدان مساوات به جای کنار گذاشتن این مفهوم، تأویلی متناسب با آنچه از عدالت در ذهن دارند، برای مساوات ارائه داده‌اند. طرح مفهوم برابری تناسبی^۱ به‌جای برابری عددی^۲، در واقع در راستای تأویل مساوات به مفهومی است که بتواند مساوات را ملازم مفهوم عدالت قرار دهد. ملاحظه ارسطو که «برابری را برای برابرها و نابرابری را برای نابرابرها» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۱۲۲)، می‌داند گویای عدالت تناسبی است. در واقع به‌واسطه تفاسیر مختلف و برخاسته از بنیان‌های شناختی مختلف است که مساوات در طول تاریخ عدالت‌پژوهی همواره کنار مفهوم عدالت نشسته و به‌عنوان مفهومی پیشینی از رهگذر آموزه‌های شناختی مختلف، محتوای مختلفی یافته است. توماس نیگل نظریه‌های مدرن سیاسی را در رابطه با لزوم رفتار برابر جوامع با اتباعشان متناظر با جنبه‌هایی [از پیش تعیین شده]، مورد توافق می‌داند، اما یادآور می‌شود که درباره چستی این جنبه‌ها و چگونگی اولویت‌بندی در میان آنها، اختلاف وجود دارد (Nagel, 1991:44).

آنچه پیرامون موضوع برابری و شاخص آن اهمیت دارد این است که در نگاه اندیشمندان مختلف کدام یک از جنبه‌های شأن یا زندگی انسانی در اولویت توجه قرار گرفته و بر اساس آن، چه شاخص‌هایی به‌عنوان شاخص‌های مرتبط و دارای مدخلیت^۳ در تعیین شکل برابری به‌شمار می‌رود؟

اختیارگرایی^۴ نگاه خود را به موضوع برابری از زاویه شأن^۵ انسانی و اقتضات آن شکل داده است؛ بدین صورت که انسان به واسطه قدرت خرد و اختیار و بهره‌مندی همگان از این دو، دارای خودآیینی^۶ است. این نوع نگرش، بنیان شکل‌گیری آزادی برابر با دیگران را به‌عنوان هسته مرکزی حقوق بشر فراهم آورده است. این نگرش هرگونه بازتوزیعی را که ایجاد محدودیت بر سر راه فعلیت یافتن استعدادها و تلاش افراد و انباشت مواهب حاصل از این تلاش‌ها باشد، رد می‌کند.

اما در مقابل، یک نگرانی در این خصوص این است که به طرز شاید شهودگروانه‌ای^۷ مسأله به‌روزی^۸ انسان‌ها در میان نظریات ناظر به موضوع برابری پذیرفته شده و به‌عنوان اولین سؤال این مسأله پیش

1. Proportional
2. numerical
3. relevant respect
4. libertarianism
5. dignity
6. autonomy
7. intuitionistic
8. wellbeing

می‌آید که آیا ابتناء برابری بر شأن یا لحاظی که کانت، یا متأخرانی چون نوزیک (see: Nozick, 2001) به‌عنوان لحاظ مرتبط با موضوع برابری شناسایی کرده‌اند، می‌تواند ضامن بهروزی افراد باشد یا خیر؟ رالز با این که درون سنت لیبرالی حرکت کرده و اصول عدالت خود را در گام اول بر اساس تضمین آزادی برابر بنا کرده است، اما با این حال می‌پذیرد که «چون نابرابری بیش از حد درآمد به نابرابری در قدرت و سلطه می‌انجامد و تمرکز قدرت اجتماعی هم مانع آزادی و برابری فرصت‌ها است، پس حکومت باید برای رعایت این حد دخالت کند» (بشریه ۱۳۹۰، ۱۳۹۰: ۱۲۳-۱۲۲). رالز مواهب فطری^۱ و تفاوت انسان‌ها را در این‌گونه مواهب مورد توجه قرار داده و این نگرانی را ایجاد می‌کند که این‌گونه تفاوت‌ها از یک‌سو در حوزه انتخاب عامدانه افراد نیست و از سوی دیگر در شرایط فرصت‌های برابر، بهره‌مندی متفاوت ایجاد می‌کند (رالز، ۱۳۸۳: ۱۳۱-۱۳۰).

لیزابت اندرسون از زاویه‌ای دیگر وارد شده و هدف برابری را نه جبران بخت بد بلکه پایان دادن به ظلمی می‌داند که به‌صورت اجتماعی (در قالب ساختار اجتماعی) به افراد تحمیل می‌شود. برابری مد نظر او تضمین‌کننده جایگاه برابر در ارتباط با دیگر افراد در یک نظام اجتماعی است (Anderson, 1991: 288-289).

به لحاظ جایگاه مفهوم مساوات در اندیشه اسلامی و آراء اندیشمندان مسلمان، نخست باید در نظر داشت که مساوات با ابعاد مختلف در نصوص دین مورد تأکید واقع شده است. اینکه انسان‌ها به‌صورت تکوینی و سوای از هر نژاد، زبان، طایفه، زمینه جغرافیایی و تاریخی و طبقه اقتصادی دارای آفرینشی برابر و در نتیجه دارای نیازهای بنیادی برابرند، در زمره نخستین آموزه‌های دینی درباره برابری است. قرآن می‌فرماید: «ای مردم ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله کردیم تا از یکدیگر شناخت متقابل پیدا کنید. همانا گرمی‌ترین شما نزد خدا با تقواترین شماست» (حجرات/۱۳). در اندیشه اسلامی انسان‌ها درون‌مایه‌ای دارند که زبان دین آن را فطرت می‌نامد و همگی انسان‌ها از آن برخوردارند. در واقع فطرت درون‌مایه‌ای الهی است که همه افراد انسان بر اساس آن شکل گرفته‌اند.^۲

نکته‌ای که در آراء بسیاری از اندیشمندان مسلمان درباره مساوات تکرار می‌شود این است که این مفهوم در پیوند وثیقی با مفهوم استحقاق قرار دارد. به تعبیر شهید مطهری «عدالت اقتضا می‌کند استحقاق‌های جامعه به‌طور مساوی رعایت شود» (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۴۵-۲۴۷). «اگر مقصود این باشد که عدالت یعنی رعایت تساوی در زمینه‌ی استحقاق‌های متساوی البته معنی درستی است. عدل ایجاب می‌کند این چنین مساواتی را و این چنین مساوات از لوازم عدل است» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱: ۸۰). از این منظر اگر مساوات بخواهد به همه موارد و به‌طور مشخص مواردی که میزان بهره‌مندی از آنها در دایره اختیار بشر است تسری یابد، این‌گونه مساوات دیگر متضمن عدالت نخواهد بود؛ بلکه عین بی‌عدالتی است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲۱: ۲۰۵-۲۰۴).

1. natural endowment

۲. «با حق‌گرایی و اخلاص رو به سوی دین کن؛ فطرتی الهی که خداوند مردم را بر آن آفریده است...» (قرآن: الروم/۳۰)

به‌طور کلی در میان این تضارب آراء گاه شأن انسانی از حیث قابلیت‌های او و اقتضاء این قابلیت‌ها در کانون توجه قرار گرفته و گاه در کنار این قابلیت‌ها به نقاط هدفی که در طول به‌کارگیری این قابلیت‌ها به‌دست می‌آیند، نیز توجه شده و شاخص برابری متناسب با این نقاط ترسیم شده است.

بدین ترتیب اندیشه برابری با نظر به جنبه‌های مختلفی در اندیشه‌ورزی پیرامون عدالت بروز یافته است. گاه تمرکز اندیشمند تنها بر روی شأن انسانی از حیث خردمندی و اراده آزاد بوده و گاه سطحی فراتر از این به‌صورت توجه به نیازهای اساسی انسان‌ها یا ارتقاء توانایی آنها یا ارائه برابر فرصت‌ها و امکانات در افق نگاه اندیشمند عدالت برجسته شده است.

از دید امام خمینی(ره) اولاً به لحاظ نگرش به شأن انسانی «همه انسان‌ها در پیشگاه خداوند یکسانند. او خالق همه است و همه مخلوق و بنده او هستند. اصل، برابری انسان‌ها [است] و تنها امتیاز فردی نسبت به فرد دیگر بر معیار و قاعده تقوا و پاکی از انحراف و خطا است؛ بنابراین با هر چیزی که برابری را در جامعه بر هم می‌زند و امتیازات پوچ و بی‌محتوا را در جامعه حاکم می‌سازد باید مبارزه کرد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵: ۳۸۸).

نکته مهم این است که معیار تقوا و پاکی که تنها ملاک برتری افراد است در همه مواضع مداخلت ندارد. به‌عبارت دیگر در بسیاری امور اجتماعی و سیاسی حتی ملاک تقوا نیز نمی‌تواند معادله برابری را به نفع باتقواتر تغییر دهد. شاید مهم‌ترین نتیجه این نگرش را بتوان تساوی در برابر قانون دانست؛ چرا که مکاتب مختلف با وجود تفاوت‌ها از حیث نتیجه‌ای که از برابری انسان‌ها می‌گیرند، در این مورد اتفاق نظر دارند. ایشان حکومت اسلامی صدر اسلام و نوع سلوک حاکم آن را این گونه ترسیم می‌کنند که «حکومت در اجرای عدالت طوری بود که اگر چنانچه یک نفر از پایین‌ترین افراد ملت بر شخص اول مملکت، بر سلطان، بر رعیت ادعایی داشت و پیش قاضی می‌رفت، قاضی شخص اول مملکت را احضار می‌کرد و او هم حاضر می‌شد و اگر چنانچه حکم بر خلاف او می‌کرد، تسلیم بود» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴: ۴۱۸).

از حیث مناسبات اجتماعی و به‌طور مشخص توزیع مواهب، امام خمینی(ره) یکسانی انسان‌ها را بدین صورت که به یک نحو زندگی کنند و دولتی باشد که همه جیره خور آن باشند آن هم به‌صورت مساوی، معتبر نمی‌دانند (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۲۲-۲۲۳). امام خمینی(ره) به‌ویژه در مواجهه با تفکر اشتراکی اسلام را یک رژیم معتدل با شناخت مالکیت و احترام به آن به‌نحو محدود در پیدا شدن مالکیت و مصرف می‌دانند و دنبال کردن مرام اشتراکی را ناشی از عدم توجه به بخشی از آیات و روایات قلمداد می‌کنند. ایشان نه تنها به دستگاه‌های اجرایی در وصیت‌نامه خود احترام به مالکیت و سرمایه‌های مشروع را با حدود اسلامی توصیه می‌کنند، بلکه ایجاد اطمینان در این خصوص را سبب جریان سرمایه‌ها و پیشرفت اقتصادی کشور می‌دانند (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱: ۴۴۴-۴۴۵).

اما از سوی دیگر نگاه امام منحصر به نتایج اراده و خرد افراد آن‌گونه که به‌عنوان مثال در نگرش‌های اختیارگرا مشاهده می‌کنیم، نیست. ایشان گرچه به‌طور صریح برابری مدنظر نظام‌های اشتراکی را نفی

کرده‌اند و نتایج فاعل خردمند را به رسمیت شناخته‌اند، اما از دیگر سو وجه برابری انسان‌ها در استفاده از مواهب ضروری و اولیه را نیز مدنظر قرار داده‌اند. این وجه از برابری را می‌توان در بیانی دقیق‌تر ذیل مفهوم استحقاق مدنظر قرار داد. این استحقاق، فراتر از کار و فعالیت، برآمده از حقی است که نیاز و استعداد انسان به واسطه نوع خلقت او ایجاد می‌کند و به همین جهت شهید مطهری این نوع حق را حق غایی نامیده است. از این منظر «قبل از آن که بشر بتواند فعالیتی نماید و قبل از آنکه دستورهای دین به وسیله پیغمبر به مردم اعلام شود، یک نوع علاقه و ارتباط بین انسان و مواهب خلقت هست و این مواهب مال انسان و حق انسان است. مثل اینکه می‌فرماید: «خداوند هر چه در زمین است، برای شما و به خاطر شما آفرید». بقره/۲۹» (مطهری، ۱۳۷۹: ۶۸).

امام خمینی (ره) این نوع نگرش را در فرازهای مختلف با طرح موضوع فقرزدایی، ایجاد رفاه برای همه اقشار و توزیع ثروت برجسته ساخته‌اند.

از دید ایشان «باید مردم همه در رفاه باشند؛ باید برای فقرا فکر کرد؛ باید این زاغه‌نشین‌های بیچاره‌ای که هیچ ندارند، باید برای اینها فکر کرد؛ نه همه برای آن بالا و آن اشراف. همه حکومت‌ها برای اشراف کار می‌کنند، نه، حکومت مال همه است، برای همه باید کار کنند. برای ضعفا باید بیشتر کار کنند تا اینها را برسانند به حد آنها» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴: ۲۰۱). «مالکیت بدان صورت که در آمریکا مطرح است اصولاً در اسلام وجود ندارد. اسلام مالکیت را قبول دارد، ولی قوانینی در اسلام هست که مالکیت را تعدیل کند. اگر به قوانین اسلام عمل شود هیچ کس دارای زمین‌های بزرگ نمی‌شود. مالکیت در اسلام به صورتی است که تقریباً همه در یک سطح قرار می‌گیرند و وقتی این چنین باشد چرا پای دولت را به میان کشیم و زمین‌ها و صنایع را به دست مردم نسپاریم» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴: ۲۹۲-۲۹۱). «اسلام تعدیل می‌خواهد؛ نه جلو سرمایه را می‌گیرد، نه می‌گذارد سرمایه آن‌طور بشود که یکی صدها میلیارد دلار داشته باشد و برای سگش هم اتومبیل داشته باشد و شوفر داشته باشد و امثال ذلک و یکی شب برود پیش بچه‌هایش نان نداشته باشد. نمی‌شود این؛ این عملی نیست. نه اسلام با این موافق است، نه هیچ انسانی با این موافق است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸: ۴۷۰).

۳. رعایت استحقاق^۱

این مفهوم نه تنها معنایی رایج^۲ هم در اندیشه اسلامی و هم در اندیشه غرب به شمار می‌آید، بلکه از این مفهوم برای تکمیل مفهوم مساوات نیز استفاده شده است؛ بدین صورت که برخی مساوات را ناظر به

۱. عبارت رایج در ادبیات اسلامی «اعطاء کل ذی حق حقه» است. اما به دلیل تبادر ذهنی معنای امتیاز به طور معمول، ترجیح نگارنده این است که از عبارتی استفاده شود که تبادر ذهنی آن فراتر حق به معنای امتیاز بوده و دایره شمول آن معنای سزاواری را شامل شود.

۲. البته کاملاً اجماعی نیست. به عنوان مثال هیوم با این تعریف مخالف است؛ به دلیل اینکه آن را مستلزم اعتقاد به وجود حق به صورت عینی و غیر وابسته به توافق می‌داند. (see: Hume, 2009: 791-794) دیوید هیوم تعریف عدالت بر محور دادن استحقاق افراد را دارای این فرض می‌داند که «چیزهایی به عنوان حق و ویژگی و دارایی وجود دارند که وابسته به عدالت نیستند و [در واقع] پیشینی به حساب می‌آیند» (Hume, 2009: 791). از نظر او «کیفیتی چون مالکیت از کیفیات محسوس اشیاء عینی نشأت نمی‌گیرد، بلکه باید در ارتباط میان اشیاء عینی ریشه داشته باشد» (Hume, 2009: 792). «قوانینی که توسط آن دارایی‌ها، حقوق و الزامات تشخیص می‌یابند، درونشان نشانی از ریشه‌ای طبیعی

تمهید مساوی زمینه‌های شکوفایی و سپس مساوات در اعطاء متناظر با تلاش دانسته‌اند و در نتیجه معنای برتر را همین رعایت استحقاق به حساب آورده‌اند.

گذشته از نگاه به تاریخ اندیشه برای دیدن قدمت این تعریف، باید در نظر داشت این منطقی است که بپذیریم بشر با توجه به مطالبه مزیت‌هایی که خود را مستحق آن می‌داند، چه در مقام اندیشه‌ورزی و چه در تعاملات اجتماعی و سیاسی مفهوم عدالت را با مفهوم حق و اقامه آن پیوند داده باشد. برای دنبال کردن این امر نیازی نیست تعریف موسعی از مفهوم حق را در نظر بگیریم که هم حوزه اخلاقی و هم حوزه حقوقی ناظر به ارتباطات انسانی را شامل شود؛ بلکه در راستای فهم این موضوع توضیح مفهوم حق به تکلیفی که از دیگران در قبال مستحق همراه با الزام انتظار می‌رود یا حکمی که به نفع محق و علیه مکلف داده می‌شود یا عین و منفعتی که برای مستحق منظور می‌شود (ر.ک: حکمت‌نیا، ۱۳۹۰: ۳۹)، کافی است.

به نظر می‌رسد در آراء اندیشمندان مسلمان، معناشناسی عدل بیش از آن که متوجه مفهوم برابری باشد معطوف به رعایت استحقاق‌ها است و بلکه برابری در پرتو مفهوم حق و رعایت استحقاق است که با مفهوم عدالت ملازم می‌یابد.

فارابی خلاق را دارای اهلیتی می‌داند که این اهلیت باید بالفعل شود و عدل زمانی به منصف ظهور می‌رسد که ایفای اهلیت مزبور انجام شده باشد (ر.ک: فارابی، ۱۹۹۶م: ۶۰-۵۷ و فارابی، ۱۹۹۵: ۷۹). در اندیشه ابن‌سینا، برابری محض، گذشته از اینکه عادلانه است یا ظلم محسوب می‌شود، سبب نیستی و هلاکت جامعه است و این اختلاف در میان آحاد جامعه، زمینه تقسیم کاری است که لازمه بقای جامعه است و به همین دلیل است که ابن‌سینا نفس این اختلاف را تدبیر و حکمت می‌داند که در خلقت وجود دارد (ابن‌سینا، ۱۹۸۵م: ۳).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز همین معنا را در اخلاق ناصری متذکر می‌شود و می‌نویسد: «اختلافات صناعات که از اختلافات عزائم صادر می‌شود مقتضی نظام بود. حکمت الهی، اقتضای تباین مهم و آراء ایشان (مردم) کرد تا هر یکی به شغلی دیگر رغبت نمایند (طوسی، ۱۳۲۰: ۱۳۹-۱۳۸) و بدین ترتیب حیات اجتماعی تداوم یابد.

در اندیشه غرب به لحاظ تاریخی، مباحثی چون محاورات سقراط، حق حکومت خردمندان در آراء افلاطون، پیوند حد میانه ارسطویی با استحقاق افراد، تعریف نقطه استحقاق ذیل قانون ابدی خداوند در نگاه آگوستین و آکوئیناس، بیان حقوق اساسی در فلسفه مدرن به‌طور مشخص از سوی جان لاک و به‌ویژه تقریر کانت‌محورانه رالز از عدالت^۱، گویای قدمت این معنا در اندیشه غربی است.

ندارند. بلکه ابدایی و محصول تدابیر هستند. آنها فراتر از آن هستند که بخواهند ریشه در طبیعت داشته باشند. این قوانین به‌وسیله قوانین انسانی تغییرپذیرند و همه آنها جهت‌گیری مستقیم و مشهود به سمت خیر عمومی دارند» (Hume, 2009: 794).
۱. لیف ونار رویکردهای توجیه‌کننده حق را در سه دسته مرتبت‌محور (Status-Based Rights)، ابزاری (instrumental) و قراردادی (contractual) در نظر گرفته و توجیه اصول عدالت را با نگرش رالزی از مبنای حقوق طبیعی که مبنایی مرتبت‌محور بوده و با توجه به حیثیت

در اندیشه امام خمینی(ره) همچون بسیاری از دیگر اندیشمندان جهان اسلام مفهوم عدل با مفهوم رعایت استحقاق گره خورده است. ایشان می‌نویسند: «وَأَمَّا الَّذِي يَشَاهِدُ الْكَثْرَةَ بِلاَ احْتِجَابٍ عَنِ الْوَحْدَةِ وَ يرى الْوَحْدَةَ بِلاَ غَفْلَةٍ عَنِ الْكَثْرَةِ، يُعْطِي كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ؛ فَهُوَ مَظْهَرُ الْحُكْمِ الْعَدْلِ» (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۶۶).

امام خمینی(ره) در فرازهایی دیگر نیز گرچه از عبارت عدل به‌طور صریح استفاده نکرده‌اند، اما میزان بایسته التفات به جوانب مختلف یک امر را قرین رعایت حق قرار داده‌اند.^۱

از جمله مظاهر عدل به معنای رعایت استحقاق در اندیشه اسلامی حوزه عدل الهی هم به معنای تکوینی و هم به معنای تشریحی است. در معنای تکوینی خداوند تکویناً موجودات را به سمت نقطه اوج استعداد یا کمال‌شان هدایت می‌کند.

از دید امام خمینی(ره) «تمام عالم طبیعت، حدوث و حرکت جوهریه دارند و همه با سیر جوهری رو به عالم کمال دارند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۴۲۹). «وجود با رحمت رحمانی پدیدار شده و هر پدیده‌ای با رحمت رحیمی به کمال معنوی و هدایت باطنی خویش می‌رسد، بدین لحاظ وارد شده است که «یا رحمن الدنيا و رحیم الآخرة»؛ «الرحمن بجمع خلقه و الرحیم بمؤمنین خاصة». پس، خداوند با حقیقت رحمانی خویش وجود را بر ماهیات معدوم و هیاکل فانی ارزانی داشته و با حقیقت رحیمی همه را به راه خود راهنمایی کرده است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ج ۴: ۴۶).

به‌همین ترتیب عدل خداوند اقتضای تشریحی کامل دارد تا بستر لازم برای انسانی را که مقرر است با اختیار خود به سمت این نقطه کمال حرکت کند، فراهم آورد. امام در این خصوص می‌نویسند: «چون شریعت ختم شرایع و قرآن ختم کتب نازل و آخرین رابطه بین خالق و مخلوق است، باید در حقایق توحید و تجرید و معارف الهیه، که مقصد اصلی و غایت ذاتی ادیان و شرایع و کتب نازل الهیه است، آخرین مراتب و منتهی‌النهایی اوج کمال باشد؛ و آلاً نقص در شریعت که خلاف عدل الهی و لطف ربوبی است

و مرتب انسانی شکل گرفته است جدا می‌کند و معتقد است اصول عدالت رالز بیشتر برآمده از وضعیتی است که در پس پرده جهل تعریف شده است و توجیه واقعی این اصول شرایط حاکم بر این روندی است که منجر به احصاء اصول عدالت می‌شود (See: Wenar, 2015).

حکمت نیا ذیل میحث روش دست یابی به مفاد بنیادین حقوق، بنیان توجیه‌کننده حقوق را به تحلیل فلسفی انسان، تجزیه و ترکیب که ناظر به وضعیت فردی و تعمیم حقوق آن به ساحت زندگی اجتماعی است، نظریه گفتمان و ابزارگرایی بسط داده است؛ البته عامل پنجمی را با عنوان ترابط با قواعد درون حقوقی برای فهم قواعد فراحقوقی ذکر می‌کند که در اینجا مد نظر نیست. (ر.ک: حکمت نیا، ۱۳۹۳: ۲۶-۱۸) اما به هر حال رالز در همان وضعیت و روندی که برای پی‌ریزی اصول عدالت تعریف می‌کند، نگاه به خیراتی دارد که آنها را خیرات اولیه (primary goods) می‌داند و این خیرات اولیه بازتاب حقوقی است که بر اساس اندیشه حقوق طبیعی احصا شده است. نکته دیگر اینکه در اینجا معنای موسعی از رعایت استحقاق مورد نظر است؛ وگرنه رالز به رعایت استحقاق آن گونه که با محوریت اساسی تلاش افراد تعریف می‌شود، نگاهی منتقدانه دارد.

۱. «و العارف المکاشف و المتأله السالک سبیل المعارف یكون ذا العینین: بیمنتهمما ینظر إلی الارتباط و الاستهلاك، بل نفی الغیریة و الکثرة؛ و بالأخری إلی نفیه و حصول احکام الکثرة و إعطاء کلّ ذی حقّ حقّه؛ حتّی لا تزلّ قدمه فی التوحید و یدخل فی زمرة أهل التجرید» (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۵). همچنین: «الجبری ظلم الواجب حقّه بل الممکنات حقّها و التفویضی كذلك، و القائل بالأمر بین الأمرین أعطی کلّ ذی حقّ حقّه» (موسوی خمینی، ۱۳۷۹ الف: ۳۷). همچنین: «عارف کامل کسی است که مراتب را حفظ کند و حق هر صاحب حقی را ادا کند و دارای هر دو چشم و هر دو مقام و هر دو نشئه باشد و ظاهر و باطن کتاب را بخواند و در ظاهر و معنا و تفسیر و تأویلش تدبّر کند، زیرا ظاهر بدون باطن و صورت بدون معنا مانند جسد بدون روح و دنیای بدون آخرت است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ج ۶: ۶۵).

لازم آید؛ و این خود محالی است فضح و عاری است قبیح، که با هفت دریا از روی ادیان حقه لکه ننگش شسته نشود؛ و العیاذ باللّٰه» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸ الف: ۷۳).

۴. وضع کل شیء فی موضعه

مراد از قرار دادن هر چیز در موضع خود یک معنای عام است و اعم از اشیاء حقیقی، افراد، نهادها، قوانین و به صورت کلی تر تجویزها^۱ است. بدین ترتیب از یک معنای حداقلی چون توزیع مواهب مادی تا انتصابها، ایجاد نهادها، ساختارها و تعیین اصول، ضوابط و قواعد را در بر می گیرد.

در زمره مشهورترین تعبیری که در نصوص دینی به این معنا از عدالت اشاره دارد، فرموده امیر مؤمنان علیه السلام است در پاسخ به برتری جود و عدل بر یکدیگر که می فرمایند: «عدل امور را در مواضع آن قرار می دهد و جود امور را از مواضع آن خارج می کند. عدل، سیاست گذاری، عام و جود، سیاست گذاری خاص است» (نهج البلاغه/ حکمت ۴۲۹).

به نظر می رسد معنای «وضع شیء فی موضعه» بتواند در جایگاه جامع معانی عدالت قرار گیرد. توضیح این که اندیشمندان عدالت چه این که به صورت صریح متوجه این معنا برای عدالت بوده باشند یا نه، معناشناسی آنها از عدالت، در عمق خود به این معنا برمی گردد. به عبارت روشن تر چگونگی ایجاد توازن میان اجزاء مختلف یک مجموعه در عدالت پژوهی از زاویه توازن، تعیین حقوق و اصول حاکم بر اعطاء حقوق (از جمله هنگام تعارض میان دو حق) در عدالت پژوهی از زاویه رعایت استحقاقها و تعیین نوع و شکل برابری معتبر و مواضع اعمال برابری در عدالت پژوهی از زاویه برابری، در واقع به شناخت مواضع اشیاء بازگشت دارد.

پیش تر بیان شد که به صورت کلی، توازن، حاصل قرار گرفتن هر چیز در موضع خودش است. در ارتباط میان اجزاء یک مجموعه، به عنوان مثال اگر نگاه برابری محض وجود داشته باشد، ارتباط نظام مند میان اجزاء یک مجموعه اتفاق نمی افتد. اختلافی هم که میان اجزاء وجود دارد، زمانی به هم پوشانی و هم گرایی در جهت کارکرد نظام مند مجموعه می انجامد که قبل از آن، هر جزء در جایگاه خود قرار گرفته باشد. به عنوان مثال توازن در حال حاضر در خصوص منافع آحاد جامعه از دو زاویه، مورد توجه قرار گرفته است؛ یکی از حیث توازن میان منافع افراد مختلف و دیگری از حیث توازن میان منافع مختلف. مسأله اصلی که توازن ثمره آن است در واقع این است که جایگاه هر یک از منافع و سپس جایگاه هر یک از افراد ذی نفع در نظام بهره گیری از منافع کجا است و حدود آن کدام است؟

بنابراین توازن نمود ظاهری و محصول وضع اشیاء (به معنای عام) در مواضع خویش است.

در خصوص مساوات نیز مشاهده کردیم که این مفهوم در نگاه اول یک نظریه غیر پیچیده و ساده است. اما با خوانش پرسشها و ابهامات پیرامون این مفهوم، سادگی ظاهری آن، در مقام نظریه پیچیدگی خاصی می یابد که ارتباط آن را با مفهوم وضع اشیاء در مواضعشان گریزناپذیر می کند. طرح برابری تناسبی

در مقابل برابری عددی، تأیید ضمنی این دیدگاه است که اعمال تساوی در نقاط مشخصی امکان‌پذیر است که این نقاط برخاسته از یک نگاه تساوی‌گرایانه محض نیست؛ بلکه با توجه به جنبه‌های مرتبط و شاخص‌های معین، جایگاه و نحوه اعمال تساوی مشخص می‌شود. پرسش‌هایی چون:

برابری برای چه کسانی آری، برای چه کسانی خیر؟

کدام جنبه‌ها (شأن انسانی، تلاش‌ها، استعدادها، بهروزی،...) در اعمال تساوی، جنبه‌های مرتبط تلقی می‌شوند؟

تمرکز بر تساوی در فرصت‌ها یا کنش‌های مسئولانه افراد یا قابلیت‌های آنها چقدر تضمین‌کننده اعمال تساوی در عالم واقع است؟

و پرسش‌های دیگری از این دست، گویای این است که تساوی بیش از آن که یک نمای ساده داشته باشد، مبتنی بر تعیین مواضع مرتبط برای ترسیم شکل تساوی به‌ویژه در مقیاس اجتماعی است. این که تساوی در فرصت‌ها و مواهب تا کجا می‌تواند موجد عدالت باشد، بحثی است که از رهگذر قرار دادن امور، قواعد و مقیاس‌ها در جایگاهی مشخص به فرجام می‌رسد و این، در واقع دلیل تخصیص‌هایی است که در طول تاریخ اندیشه‌ورزی ذیل مفهوم مساوات درج شده است.

نگاه به نظریات تساوی نشان می‌دهد که در عموم نظریات تساوی جنبه یا جوانبی به‌عنوان جوانب مرتبط در نظر گرفته می‌شود تا بر اساس آن شرایط برابر ایجاد گردد. این جوانب نشان‌دهنده مواضعی است که برابری در آن عادلانه و در غیر آن ناعادلانه خواهد بود. گفتنی است در این تقریر از این سؤال که اصلاً برابری ساده می‌تواند تداوم داشته باشد یا خیر، صرف‌نظر شده است.^۱

در رابطه با رعایت استحقاق باید گفت این مفهوم در صورت یک توسعه مفهومی حداکثری، قابلیت بالایی برای ترادف با مفهوم «وضع کل شیء فی موضعه» را خواهد یافت. در غیر این صورت تبیین تناظر این مفهوم با عدالت و قابلیت تام آن برای شکل‌گیری عدالت در سطح فردی و اجتماعی آمیخته با ابهام خواهد بود.

اگر استحقاق مترادف سزاواری معنا شود، می‌تواند به راحتی با تفاسیری متناسب با مواضع و موقعیت‌های مختلف مرتبط گردد. به‌عنوان مثال فردی زیبارو برای مجری‌گری تلویزیون بر فرد نازیبا یا دارای زیبایی کمتر برتری دارد، هرچند زیبایی، محصول کنش اختیاری فرد نیست. اما تقلیل مفهوم استحقاق به وضعیت تلاش آگاهانه، ایجاد حق و سپس اعطای آن، لزوم تکمیل این مفهوم را نمایان می‌سازد. فرد سیل‌زده در وضعیت اسفبار خود دخیل نیست. از طرف دیگر شم اقتصادی یک بازرگان در

۱. مایکل والزر جامعه‌ای را به تصویر می‌کشد که در آن بتوان همه چیز را فروخت و هر شهروندی به اندازه دیگر شهروندان پول داشته باشد. او این جامعه را نظام برابری ساده (simple equality) می‌خواند. از نگاه وی برابری از طریق فرایند تبدیل و تبدل گسترش می‌یابد تا آنکه به سرتاسر مواهب اجتماعی تسری یابد و نظام برابری ساده دیری نخواهد پایید، زیرا پیشروی فرایند تبدیل و تبدل یعنی همان مبادله آزاد در بازار یقیناً نابرابری‌هایی به دنبال خواهد آورد. برابری ساده نیازمند مداخله دائمی و مستمر دولت است برای شکستن یا محدود کردن انحصارهای نوظهور و سرکوب یا واپس‌راندن شکل‌های جدید سلطه. اما آنگاه خود قدرت دولتی به موضوع اصلی مبارزه‌های رقابتی بدل خواهد شد (والزر، ۱۳۸۹: ۴۳-۴۰).

فروش مواد غذایی به قیمت دلخواه در شرایط بحران، موجد حق قیمت‌گذاری به هر نحو نیست. در واقع این وضعیت‌های مختلف است که نحوه اختصاص استحقاق به مستحق را تعیین می‌کند و در حقیقت سؤال اصلی این سؤال است که «در چه موضعی چه کسی استحقاق چه موهبت، پاداش، مجازات یا منصبی را دارا است؟» به‌عنوان مثال استحقاق یک فروشنده در شرایط بحران با استحقاق او در شرایط وفور نعمت از حیث میزان تسلطی که بر دارایی و انتقال آن دارد، چه تفاوتی پیدا می‌کند؟

در اندیشه امام(ره) گرچه شاید تعاریف ایشان از عدالت بیش از آنکه بر وضع اشیاء در موضع خودشان باشد، بر مفاهیمی نظیر اعتدال و حد وسط متمرکز است، اما به روشنی می‌توان دریافت که لایه عمیق‌تر معاشناسی امام(ره) نیز همچون بسیاری عدالت‌پژوهان به‌ویژه در اندیشه اسلامی همین معنای اخیر است. بارزترین معاشناسی عدالت در آراء امام خمینی(ره) معاشناسی از زاویه توازن و به تعبیر خود ایشان اعتدال و حد وسط است. اعتدال یا حد وسط در نگاه اولیه تداعی‌کننده نقطه‌ای میانه و به‌صورت تلویحی، تساوی تقریبی میان فاصله این نقطه میانه از دو سر طیفی است که نقطه میانه به‌عنوان نقطه عدالت در آن قرار دارد. اما با ورود به لایه عمیق‌تر معاشناسی امام(ره) از عدالت مشخص می‌شود که محوریت اصلی عدالت نه وضعیت میانگی بلکه مواضع اشیاء و وضعیت بایسته و به تعبیر کلی‌تر، درستی است.

در دو موضع می‌توان این مدعا را به خوبی نشان داد؛ یکی مواردی است که معنای عدالت بیش از آن که به حد وسط نزدیک شود، با معانی دیگری از جمله درستی، وضعیت بایسته و نظیر آن مطابقت می‌یابد؛ به‌عنوان مثال امام علاوه بر حیطة اخلاق نفسانیه عدالت را در حیطة عقاید و حقایق ایمانیه نیز معنادار می‌داند و از آن به «ادراک حقایق وجودیه علی ما هی علیه از غایة القصوای کمال آسمانی تا منتهی النهایه رجوع مظاهر به ظواهر، که حقیقت معاد است»، تعبیر می‌کنند (موسوی‌خمینی، ۱۳۷۷: ۱۴۸).

بدین ترتیب انسان عادل نه تنها در ناحیه قوای درونی که منجر به شکل‌گیری اعمال انسان می‌شوند دارای اعتدال است، بلکه ناحیه نظری او که مجموعه اعتقادات و افکار را شکل می‌دهند نیز می‌تواند موضوع عدالت باشد. از اینجا می‌توان فهمید که معنای عدالت فراتر از هماهنگی، توازن، تساوی یا اعطای حق است.

موضع دیگر مواردی است که عدالت آشکارا با تصویری که از وضعیت میانه وجود دارد، تطابق نمی‌یابد. از جمله ایشان ذیل این فراز قرآنی که خدای تعالی در وصف مؤمنین می‌فرماید: «آنان که با پیامبر خدا هستند» بر کُفَّار سخت و با یکدیگر مهربان هستند» (فتح / ۲۹)، می‌نویسند: «این حال اعتدال است که در موقع خود، رحمت و شفقت و در موقع خود، شدت و غضب نماید و در باب اخلاق رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله وارد است که یاری نجست برای خود در هیچ مظلومه‌ای تا آن که هتک محارم الهیه می‌شد، پس غضب می‌نمود برای خدا تبارک و تعالی و از اینجا معلوم شد که غضبی که در مقابل رحمت و از جیش و جنود جهل و ابلیس مقرر شده، حال اعتدال غضب و آن غضبی نیست که در تحت زمامداری عقل و خدای تعالی و شریعت مقدسه آسمانی باشد؛ بلکه مقصود، حال افراط آن است» (موسوی‌خمینی، ۱۳۷۷: ۲۴۵-۲۴۴).

در خصوص تساوی نیز آن گونه که بیان شد، برابری انسان‌ها از حیث شأن انسانی در دیدگاه امام خمینی(ره) معتبر است، اما این برابری یک تخصیص می‌خورد و آن تقوای انسان‌ها و سطح کرامت انسانی آنها است. با این حال همین معیار نیز هر جایی مدخلیت ندارد و در مواضع متعدد و مهم، امام معصوم^{علیه السلام} با یک فرد عادی که فاقد منزلت خاص فردی و اجتماعی است، تفاوتی ندارد.

شأن انسانی، حقوقی را سبب می‌شود که امام خمینی(ره) بر اساس آن برابری اشتراکی و تنزل به جایگاه جیره‌خواری از دولت را رد می‌کنند، اما این به معنای پذیرش حقوق به معنای لیبرالیستی آن نیست و در عین این که برابری امکانات و فرصت در اندیشه ایشان معتبر است، اما فراتر از این جایی برای برنامه‌ریزی ضروری جهت سامان درماندگان مسابقه اجتماعی یا همان فقرا و محرومان وجود دارد و این حاکی از نوعی برابری است که به لزوم بهره‌مندی آحاد انسان‌ها از مواهبی اولیه ارتباط می‌یابد.

اعطای حق به ذی‌حق نیز بی‌تردید معنای معتبری در اندیشه اندیشمندان مسلمان و از جمله حضرت امام خمینی است. با این حال اندیشه امام گویای این است که مواضع خاص در تعیین حقوقی که باید ادا شوند، مدخلیت دارد. امام خمینی(ره) صراحتاً می‌نویسد: «حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند از هر امری چه عبادی، چه غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی است، موقتاً جلوگیری کند» (موسوی‌خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰: ۴۵۲).

بدین ترتیب چگونگی اعمال تساوی، برقراری توازن و تعریف حقوق لازم‌الاعطاء همگی وابسته به شناخت مواضع اموری است که موضوع عدالت شده‌اند. وانگهی شناخت این مواضع همان‌طور که از سخنان یاد شده امام خمینی(ره) برمی‌آید در گرو شناخت هدف یا اهدافی عالی است که امام گاه برای اشاره به آن از عبارت «مصالح» استفاده کرده‌اند. ایشان یادآور می‌شوند که «حاکم عادل رسول اکرم(ص) است. او اگر فرمان داد که فلان محل را بگیرید، فلان خانه را آتش بزنید، فلان طایفه را که مضر به اسلام و مسلمین و ملت‌ها هستند از بین ببرید، حکم به عدل فرموده است. اگر در چنین مواردی فرمان ندهد، خلاف عدالت است؛ زیرا ملاحظه حال اسلام و مسلمین و جامعه بشری را نکرده است. کسی که بر مسلمین و جامعه بشری حکومت دارد، همیشه باید جهات عمومی و منافع عامه را در نظر بگیرد و از جهات خصوصی و عواطف شخصی چشم‌پوشد. لهذا اسلام بسیاری از افراد را در مقابل مصالح جامعه فانی کرده است؛ بسیاری از اشخاص را در مقابل مصالح بشر از بین برده است؛ ریشه بسیاری از طوایف را چون مفسده‌انگیز و برای جامعه مضر بوده‌اند، قطع کرده است» (موسوی‌خمینی، ۱۳۸۸: ۸۵).

واقعیت این است که در نگاه امام خمینی(ره) اصل برقراری عدالت با این که در زمره اهداف ارسال پیامبران ذکر شده، خود یک هدف غایی نیست و هدف چیز دیگری است. از زاویه دید ایشان هدف برتر از ارسال پیامبران برقراری حکومت و عدالت اجتماعی نبوده و اینها مقاصد میانی هستند (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۹: ۴۴۶). هدف، بالفعل شدن انسان بالقوه و الهی شدن او است و از زاویه یک

معناشناسی جامع از عدالت اصلاً «بسط عدالت همان بسط صفات حق تعالی است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸ الف: ۱۷۱).

نتیجه گیری

عدالت در اندیشه امام خمینی(ره) با مفاهیم توازن، تساوی و اعطاء حق به ذی حق ملازم بوده است. از زاویه توازن، عدالت در حیطة درونی انسان، اعتدال قوا و اخذ حد وسط میان افراط و تفریط این قوا است. اعتدال کامل در انسان کامل یافت می شود و فراتر از آن رب انسان کامل بر سبیل اعتدال تام است. اثر عدل خداوندی که دارای اعتدال تام است در نظام تکوین، نظامی است که به بهترین صورت شکل گرفته و در این نظام موجودات به سوی نقطه کمال خود هدایت می شوند. وضعیت خاص انسان به لحاظ قوه اختیار خیر و شر، اقتضای تشریح را علاوه بر هدایت تکوینی داشته که عدل خداوند در مقام تشریح، ابتناء اعتبارات شرعی را بر مصالح و مفاسد واقعی رقم زده است.

از زاویه مساوات، انسان ها دارای شأنی برابر هستند مگر سطح تقوا و کرامت ذاتی که این معیار نیز در بسیاری از مواضع مهم مداخلت ندارد. شأن انسانی سبب به رسمیت شناختن نتایج فعل اختیاری و تلاش افراد می شود، اما از سوی دیگر سوای از نتایج تلاش افراد، حقوقی نسبت به مواهبی اولیه در نگاه امام خمینی به رسمیت شناخته شده و لزوم بهره گیری برابر انسان ها از این مواهب در اندیشه ایشان مشهود است.

اعطای حق به ذی حق نیز یک مفهوم ملازم با مفهوم عدالت است. اما در مجموع، تعریف این حقوق و ضوابط حاکم بر اعطای آن، به علاوه، نحوه ترسیم توازن و تعیین نقطه اعتدال و همچنین تعیین جنبه های مرتبط و غیرمرتبط در صورت بندی برابری های معتبر، همگی در لایه ای عمیق تر از معناشناسی عدالت، به وضع اشیاء در مواضعشان باز می گردد. شناخت مواضع اشیاء که موارد متعددی همچون مناصب، تجویزها، مواهب و غیره را در بر می گیرد نیز در گرو شناخت هدف عالی (الهی شدن انسان) و اهداف میانی ذیل این هدف عالی است.

مفهوم عدالت در اندیشه امام خمینی(ره) هم حیطة فعل الهی با انقسام به عدل تکوینی و عدل تشریحی و هم حیطة انسانی با انقسام به عدل فردی و اجتماعی را در بر می گیرد.

منابع

- ابن سینا، شیخ الرئیس (۱۹۸۵م)، *کتاب السياسة*، قاهره: دارالعرب، چاپ سوم.
- ارسطو (۱۳۷۱)، *سیاست*، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ سوم.
- ارسطو (۱۳۸۵)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو، چاپ دوم.
- افلاطون (۱۳۷۴)، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم.

- یولادی، کمال (۱۳۸۴)، *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام*، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- حکمت‌نیا، محمود (۱۳۹۰)، *فلسفه نظام حقوق زن*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- رالز، جان (۱۳۸۳)، *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: ققنوس، چاپ اول.
- طوسی، خواجه نصیرالدین ابوجعفر محمد (۱۳۲۰)، *اخلاق ناصری*، تهران: چاپخانه ایران.
- الفارابی، ابو نصر (۱۹۹۵م)، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت: مکتبه الهلال، چاپ اول.
- الفارابی، ابو نصر (۱۹۹۶م)، *کتاب السياسة المدنية*، بیروت: مکتبه الهلال، چاپ اول.
- کلوسکو، جرج (۱۳۹۲)، *تاریخ فلسفه سیاسی*، ج ۱، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی، چاپ سوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، *بیست گفتار*، تهران: صدرا، چاپ چهاردهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، *یادداشت‌های استاد مطهری*، ج ۶، تهران: صدرا، چاپ دوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *مجموعه آثار*، ج ۱، تهران: صدرا، چاپ سیزدهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *مجموعه آثار*، ج ۲۳، تهران: صدرا، چاپ سوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، *مجموعه آثار*، ج ۲۱، تهران: صدرا، چاپ چهارم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، *مجموعه آثار*، ج ۲۲، تهران: صدرا، چاپ سوم.
- موسوی خمینی، امام سیدروح... (۱۳۷۰)، *آداب الصلاة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ اول.
- موسوی خمینی، امام سیدروح... (۱۳۷۷)، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ اول.
- موسوی خمینی، امام سیدروح... (۱۳۷۹ الف)، *الطلب و الارادة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ اول.
- موسوی خمینی، امام سیدروح... (۱۳۷۹ ب)، *لمحات الاصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ اول.
- موسوی خمینی، امام سیدروح... (۱۳۸۱)، *تقریرات فلسفه*، ج ۱ و ۳، به قلم آیه الله سید عبد الغنی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ اول.
- موسوی خمینی، امام سیدروح... (۱۳۸۴)، *تحریر الوسيلة*، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ دوم.
- موسوی خمینی، امام سیدروح... (۱۳۸۵)، *صحیفه امام خمینی*، ج ۳، ۴، ۵، ۸، ۱۹، ۲۰ و ۲۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
- موسوی خمینی، امام سیدروح... (۱۳۸۶)، *مصباح الهدایه إلى الخلافة و الولاية*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ ششم.
- موسوی خمینی، امام سیدروح... (۱۳۸۸ الف)، *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ یازدهم.

- موسوی خمینی، امام سیدروح... (۱۳۸۸ب)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ چهارم.
- موسوی خمینی، امام سیدروح... (۱۳۸۸ج)، شرح دعای سحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ دوم.
- موسوی خمینی، امام سیدروح... (۱۳۸۸د)، کتاب البیع، ج ۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ سوم.
- موسوی خمینی، امام سیدروح... (۱۳۸۸ه)، ولایت فقیه و حکومت اسلامی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ بیستم.
- والزر، مایکل (۱۳۸۹)، حوزه‌های عدالت، ترجمه صالح نجفی، تهران: نشر ثالث، چاپ اول.
- Anderson, Elizabeth S. (1999), "What is the Point of Equality?", Ethics, Vol. 109 No. 2.
- Hume, David (2009), A Treatise of Human Nature, The Floating Press.
- Lu, Catherine (1998), "Image of Justice: Justice as a bond, a boundary and a Balance", The Journal of Political philosophy, V. 6, No. 1.
- Mack, Raneta Lawson and Kelly, Michael J. (2004), Equal Justice in the Balance, Michigan, university of Michigan.
- Nagel, Thomas (1991), Equality and Partiality, New York, Oxford University Press.
- Nozick, Robert (2001). Anarchy, State and Utopia. Oxford: Blackwell.
- Wenar, Leif (2015), "Rights", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://www.plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/rights> (تاریخ مراجعه: ۱۳۹۴/۱۲/۲۰)