

## مقدمه

خداوند، انسان را فطرتاً موجودی اجتماعی، خلق کرد. بنابراین، انسان، از ابتدای خلقت، تمایل فطری، به زندگی اجتماعی دارد؛ و این تمایل، باعث شکل‌گیری اجتماعات کوچک و اولیه و به مرور، اجتماعات بزرگ‌تر شد. این مسأله، که گروه‌های انسانی، در کنار هم و با یکدیگر، در یک منطقه جغرافیایی، زندگی اجتماعی، تشکیل می‌دادند، باعث شد تا علاوه بر محاسن زندگی اجتماعی، تضادهای آن، که ناشی از تضاد منافع اشخاص با یکدیگر، بود، آشکار شود. این تضادها، باعث شکل‌گیری مبحث حق، حقوق افراد و چگونگی رعایت این حقوق و حق کلی جامعه شد. به همین دلیل، انسان‌ها ناچار به وضع قوانین شدند؛ قوانینی که گاه توسط مردم با در نظر گرفتن قوانین الهی و بر اساس عقل و فطرت الهی، و گاهی بدون در نظر گرفتن قوانین الهی و با تکیه بر دو ویژگی دیگر، یا یکی از آن‌ها، در جهت تعیین حق و میزان و چگونگی رعایت کردن آن، وضع می‌شدند؛ تا به واسطه رعایت کردن این قوانین، حقوق همه، به صورت برابر، رعایت و محترم شمرده شود. از این جا بود که مبحث عدالت (چگونگی مراعات حقوق افراد و احترام به آن)، مطرح شد؛ مبحثی که تا به امروز، تعریف و جواب جامع و مانعی، برای آن، ارائه نشده است؛ و نظریه پردازان و عالمان دینی، هر یک به طریقی، به دنبال ارائه این جواب، بوده‌اند؛ هر چند، نظرات مبتنی بر ادیان الهی، باز بسیار بهتر و عادلانه‌تر بودند. با ظهور دین اسلام، به عنوان دین اکمل و اتم، متفکرانی از دامن آن برخاستند، که علاوه بر این که از دانش اعصار پیشین خود، بهره می‌جستند، با مددجویی از قوانین و نظریات نوین و جامع و مانع اسلام، به ارائه نظرات خود در باب دانش‌های گوناگون، و از جمله، فلسفه پرداختند؛ مانند فارابی، ابن

سینا، ابن رشد، غزالی و ملاصدرا، در میان این بزرگان فلسفه، فارابی، نگاه ویژه ای به مبحث سیاست، داشت؛ و نظرات مهمی درباره عدالت و اقسام آن، از جمله: عدالت الهی، که شامل عدالت در نظام تکوین و تشریح می شود، عدالت غیر الهی که شامل عدالت فردی و اجتماعی است، و علی الخصوص، در حوزه فلسفه سیاسی و با هدف رعایت حقوق افراد، در اجتماع، با سود جستن از نظریات دین اسلام، مطرح می کند. این دوران، که می توان آن را دوران طلایی اسلام نامید، مصادف با قرون وسطی در مغرب زمین بود؛ دورانی که عدالت، تنها در قالب تعصبات خشک و بدون منطق کلیسا، معنا می یافت، عدالتی که عدالت، نبود؛ به نحوی که منجر به شکل گیری عصر رنسانس و در خلال آن، جدایی دین از عقل و علم شد؛ و نظریات اندیشمندان، در اکثر موارد، رنگ و بوی عقل و علمی خالی از دین را به خود گرفت. پس از عصر رنسانس، در عصر روشنگری، فلسفه از الهیات، جدا شد؛ و علم به شکل عام و سیاست به شکل خاص، پیشرفت کردند و متفکران بزرگی همچون لاک، هیوم، روسو و کانت، از این میان، برخاستند؛ و این روند، تا عصر حاضر، ادامه دارد؛ چه در عالم اسلام و مشرق زمین، و چه در عالم غرب؛ تا این که در عصر حاضر، جان رالز، در حوزه فلسفه سیاسی و با هدف تحقق عدالت در جامعه و رعایت حقوق افراد، دست به نظریه پردازی زد و تأثیر عمیقی بر حوزه فلسفه سیاسی و حتی سایر حوزه ها، همچون اقتصاد، علوم سیاسی، جامعه شناسی و حقوق، گذارد؛ و نظریات بسیاری از فیلسوفان، همچون میل، و مکتب فایده گرایی اش را به چالش کشید. مهم ترین نظریه او، نظریه عدالت به مثابه انصاف است، نظریه ای که در آن، رالز به اکثر اقسام عدالت، توجه کرده است؛ اما فارغ از نگاه دینی؛ همان تفاوتی که ما را واداشت تا برای بررسی نظریه عدالت، به سراغ این دو فیلسوف، یعنی فارابی و رالز، برویم که هر یک در حوزه فلسفه سیاسی، نظریه پردازان بزرگی، محسوب می شوند؛ تا عدالت مبتنی بر دین فارابی را با عدالت فارغ از دین رالز، مقایسه و به کار کردها و نقاط ضعف هر یک از آن ها، توجه کنیم.

## مسأله پژوهش و تبیین آن

عدالت یکی از فضائل ارزشمندی است که جامعه براساس آن پی ریزی می شود و موضوع و محور فلسفه سیاسی است. در این پژوهش سعی بر آن است که دیدگاه دو فیلسوف سیاسی - یکی در حوزه فلسفه اسلامی یعنی ابونصر فارابی و دیگری در عرصه فلسفه معاصر غرب یعنی جان رالز - را درباره ماهیت عدالت، گستره و انواع آن بررسی و سپس به نقد این دو دیدگاه بپردازیم. نظام سیاسی فارابی

مبتنی بر عدالت در مدینه فاضله ای است که با فضیلت رابطه تنگاتنگی دارد درحالی که فلسفه سیاسی رالز بیشتر بر عدالت توزیعی به معنای توزیع یکسان همه منابع میان تمام افراد جامعه تکیه دارد.

### پرسش های پژوهش

۱- دیدگاه فارابی درباره ماهیت عدالت چیست؟

۲- دیدگاه جان رالز درباره ماهیت عدالت چیست؟

۳- نقاط قوت و ضعف دیدگاه فارابی کدامند؟

۴- نقاط قوت و ضعف دیدگاه جان رالز کدامند؟

### فرضیات پژوهش:

۱- عدالت از نظر فارابی امری طبیعی و به معنای قرار گرفتن موجودات در منزلت طبیعی ایشان است که می تواند توسط افراد عادل در جامعه به وجود آید.

۲- به نظر رالز، عدالت به عنوان فضیلت نهادهای اجتماعی ماهیتی قراردادی دارد که بر اساس اجماع اخلاقی جوامع بشری و توافق عقلا می توان به آن نزدیک شد.

۳- فارابی با ارائه مفهومی عقلانی و آرمانی از دلبخواهی شدن مفهوم عدالت و عدم امکان داوری میان نظام های اجتماعی مختلف جلوگیری می کند، اما مشخص نمی کند که در مقام تحقق عدالت چگونه می توان قواعد جزئی ساخت.

۴- نظریه عدالت جان رالز امکان ساخت قواعد جزئی را فراهم می آورد اما عدالت رالز ماهیتی دلبخواهی و خوش بینانه دارد؛ زیرا هم امکان داوری میان جوامع مختلف را از میان می برد، هم بیش از حد به حصول اجماع اخلاقی جوامع نظری دل بسته است در عین حال دیدگاه رالز شیوه تحقق عدالت را در جامعه بهتر تبیین می کند.

### هدف تحقیق

هدف کلی:

تبیین عدالت به عنوان یکی از مقولات مهم فلسفه سیاسی که در نهایت می تواند باب مطالعات کاربردی در حوزه فلسفه سیاسی را بگشاید.  
اهداف مرحله ای:

تبيين دیدگاه های جان رالز و فارابی در مورد چگونگی ماهیت عدالت و اجرای آن در جامعه.

ضرورت پژوهش:

نظریه عدالت، مفهومی کاربردی در حوزه اخلاق و امور اجتماعی - سیاسی است و جوامع آرمانی بر اساس آن اصل تعریف می شوند ضرورت بررسی دیدگاه های فلسفی در حوزه سیاست بر مبنای آنکه می توانند به انسان ایده عملی بدهند معلوم می گردد از این رو است که تبیین و مقایسه دیدگاه های این دو اندیشمند در جهت توسعه فلسفه سیاسی به خودی خود حائز اهمیت است.

### پیشینه موضوع

براساس تحقیقات انجام شده، ۳ پایان نامه موجود است که زاویه دیدی متفاوت دارد. در تمام این پایان نامه ها تنها به بخشی از موضوع مورد نظر ما پرداخته شده و هیچ کدام به تبیین و مقایسه دو دیدگاه مورد نظر ما - یعنی، مقایسه نظریه عدالت بین فارابی و رالز - نپرداخته اند؛ که در اینجا به آنها اشاره می کنیم: *نظریه عدالت جان رالز*، ناصر کلهر، دانشگاه آزاد اسلامی (واحد تهران مرکزی) دانشکده علوم سیاسی، تهران ۱۳۸۶ - هدف این رساله مطالعه نقش آزادی و برابری به مثابه دو ارزش غایی لیبرالی در نظریه عدالت رالز است. - *بررسی و تبیین نظریه عدالت (قسط) با تکیه بر دیدگاه های سه اندیشمند مسلمان ابونصر فارابی، امام خمینی و شهید صدر*، نگارش محمد حسین جمشیدی، ۱۳۷۹، دانشگاه تهران، دانشکده علوم سیاسی - هدف این رساله پرداختن به موضوع عدل از دیدگاه شیعی است و آنچه باعث ایجاد زمینه های لازم برای نظریه پردازی در باب عدالت شده را حکمت سیاسی دانسته است که با ابونصر فارابی آغاز شده و در حکمت سیاسی صدرایی جایگاه خود را باز یافته است و اندیشمندانی چون امام خمینی و شهید صدر در جهت شکوفایی آن همت گماشتند و به بررسی دیدگاه های این اندیشمندان به طور خاص و همچنین فیلسوفان غربی به طور کلی پرداخته که در همین قسمت نظریه عدالت رالز را در حد آشنایی بیان کرده است. - *جایگاه عدالت در اندیشه های سیاسی/اسلام، بهرام اخوان کاظمی*، ۱۳۷۷، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، - هدف این رساله تحقیق و بررسی درباره مفهوم عدالت از نظر اسلام و دیگر دیدگاه های نظری، علمی و کاربردی است؛ نویسنده به طرح دیدگاه های فیلسوفان مغرب زمین و مشرق زمین می پردازد و در این میان اندکی به نظریه عدالت جان رالز و به نحو گسترده تری نظرات فارابی را بیان می کند. - دو پایان نامه اخیر تبدیل به کتاب شده اند.

## روش تحقیق:

روش پژوهش، استفاده از منابع کتابخانه ای و الکترونیکی و فیش برداری و تحلیل و نقد محتوایی است.

## فصل اول: کلیات

عدالت، یکی از مفاهیم پیچیده و دشوار مطرح شده در فلسفه سیاسی است؛ که این امر، منجر به مباحثات مناقشه آمیزی نیز شده است با وجود این که عدالت مفهومی کلی دارد که بیشتر افراد درباره آن اتفاق نظر دارند و «برابری» را به عنوان جوهره عدالت می شناسند ولی کمتر کسی آن را تمامی عدالت می داند بنابراین در همین ابتدا می توان وجود هر گونه رابطه ضروری میان عدالت و برابری را نفی کرد همچنین مفهوم عدالت با صفت عدل، تفاوت دارد و نمی توان آن را در حکم صفتی در کنار موضوع هایی همچون کارهای انسان، نهادهای اجتماعی، تصمیم های سیاسی و ... قرار داد؛ یعنی برای مثال، پرسش از نهادهای اجتماعی عادلانه، نیازمند پرسش از خود مفهوم عدالت است. از این رو به جای روبرو شدن با پرسش ماهوی «عدالت چیست؟» که پاسخی در حد یک تعریف جامع و مانع می طلبد و در واقع کاری ناممکن است رویارویی با پرسش صوری «عدالت درباره چیست؟» یا «موارد بی عدالتی کدام است؟» ترجیح داده می شود.

به هر حال، گستردگی مفهوم عدالت و نرسیدن به اجماعی درباره ماهیت آن فرد را به این پرسش رهنمون می‌شود که عدالت از نگاه چه کسی، در چه حوزه‌ای (سیاست، اقتصاد، قضاوت، اخلاق، خانواده، رفاه یا نظام بهداشتی) و با چه موضوعی (فرد، اجتماع یا نهادها) مطرح است. به همین دلیل در بحث عدالت، با مفهومی ذاتاً جنجالی، مناقشه برانگیز و نسبی سر و کار داریم که به دیگر بحث‌های درباره مفهوم عدالت نیز سرایت کرده است؛ و اما حقیقتاً عدالت چیست؟<sup>۱</sup>

## ۱-۱- تعاریف عدالت

در ابتدای این فصل، به تعاریف لغوی و اصطلاحی عدالت می‌پردازیم. زیرا، عدالت، دارای معانی مختلفی در لغت و اصطلاح است.

### ۱-۱-۱- تعاریف لغوی عدالت

جرجانی گوید: عدالت در لغت، استقامت باشد و در شریعت، عبارت از استقامت بر طریق حق است به اجتناب از آنچه محظور است در دین.<sup>۲</sup>

عدالت در لغت، به معنای راستی (استقامت) و در شریعت به معنای راستی در راه حق و دوری از مانع و برتری دادن عقل بر هوی است.<sup>۳</sup>

عدالت از این جهت که مصدر است مترادف عدل است و عدل عبارت است از اعتدال، راستی و میل به حق و حد وسط بین دو طرف افراط و تفریط است (تعریفات جرجانی).<sup>۴</sup>

### ۱-۱-۲- تعاریف اصطلاحی عدالت

در اصطلاح فقیهان، عدالت، عبارت است از پرهیز از گناهان بزرگ و اصرار نکردن در گناهان کوچک و راستگویی و پرهیز از دروغ و رعایت تقوا و دوری از افعال پست.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> تاجیک نشاطیه، نرگس؛ مفهوم عدالت در اندیشه جان استوارت میل، چاپ اول، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۵ ه. ش ص ۷۵ - ۹۵.

<sup>۲</sup> دهخدا، علی اکبر؛ لغت نامه دهخدا، معین، محمد و شهیدی، جعفر، چاپ ۲، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ج ۱۰ ص ۱۵۷۶۴.

<sup>۳</sup> صلیبا، جمیل؛ فرهنگ فلسفی، صناعی دره بیدی، منوچهر، چاپ ۱، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۶ ه. ش ص ۴۶۱.

<sup>۴</sup> همان، ص ۴۶۱.

در نظر فیلسوفان، عدالت، عبارت است از اصل آرمانی یا طبیعی یا قراردادی، که معنی حق را تعیین می کند و احترام به آن و رعایت آن را در عمل ایجاب می کند. اگر عدالت متعلق به شیء مطابق با حق باشد، دالّ بر برابری و راستی است؛ اما اگر متعلق به فاعل باشد، دالّ بر یکی از فضایل اصلی است. فضایل اصلی عبارت اند از: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت.<sup>۲</sup>

## ۱ - ۲ - اقسام عدالت

عدالت، یکی از اصول دنیا است - که دنیا تنها با آن، سامان، می گیرد و فقط به وسیله آن، اصلاح می شود. عدالت در چهار عرصه، کاربرد دارد:

۱. عدالت در تکوین و نظام خلقت
  ۲. عدالت در تشریح و نظام قانون گذاری: یعنی، عدالت، میزان و معیاری برای فقاقت و استنباط است و تمامی برداشت های فقهی و فتاوی، باید با آن، سنجیده شود.
  ۳. عدالت در تدبیر و نظام اجرایی
  ۴. عدالت در منش و روش زندگی فردی و معاشرتی<sup>۳</sup>
- عدالت، از جنبه های مختلف، به اقسام گوناگونی تقسیم می شود که در ذیل، به تعدادی از آن ها اشاره می کنیم.

## ۱ - ۲ - ۱ - عدالت الهی و غیر الهی

عدالت، به اعتباری به عدالت الهی و غیر الهی، تقسیم می شود.<sup>۴</sup>

### ۱ - ۲ - ۱ - ۱ - عدالت الهی

عدالت الهی، سه قسم است: تکوینی، تشریحی و جزایی:

---

<sup>۱</sup> همان، ص ۴۶۱.

<sup>۲</sup> همان، ص ۴۶۱.

<sup>۳</sup> مهریزی، مهدی؛ عدالت به مثابه قاعده فقهی، نقد و نظر، شماره دوم و سوم، سال سوم، ۱۳۷۷ ه. ش صص ۱۸۷ و ۱۸۹.

<sup>۴</sup> موسوی گرگانی، محسن؛ رابطه عدالت با عقل و دین، نقد و نظر، شماره دوم و سوم، سال سوم، ۱۳۷۷ ه. ش صص ۲۷۰.



۱. عدالت تکوینی: آن عدالتی است که خداوند متعال، به هرکسی به اندازه آنچه استحقاق دارد، وجود و استعداد کمالات وجودی، عطا کند.

۲. عدالت تشریحی: آن عدالتی است که خداوند متعال، در هر زمانی به وسیله انبیاء و اوصیاء، آنچه را موجب رشد و کمال انسان ها است به آنان، گوشزد نماید و زیر عنوان شریعت، وسایل اعتدال دنیا و آخرت آنان را فراهم سازد. نه آنها را به آنچه مقدورشان نیست، مکلف کند و نه آنچه را مایه سعادت شان است از آنان، دریغ کند.

۳. عدالت جزایی: معنای آن، در [نزد] خداوند متعال، این است که در مقام پاداش، بین نیکوکاران و ستمکاران فرق می گذارد؛ یعنی هرکسی را در برابر عملش، پاداش می دهد.<sup>۱</sup>

مفهوم عدالت جزایی: عدالت جزایی از دو کلمه عدالت و جزا، ترکیب شده است. عدالت در معانی قسط، دادگری، مساوات و انصاف؛ و جزا به معنای کیفر، تنبیه، پاداش و تلافی، استعمال می شود. دو معنا، برای این اصطلاح، قابل ذکر است: کیفر، و عدالتی که با کیفر، محقق می شود:

(۱) عدالت جزایی به معنای کیفر: مفهوم عدالت جزایی، چیزی جز اعمال کیفر و مجازات نیست؛ و ترکیب کیفر با عدالت، تنها به این خاطر است که کیفر با مفهوم ارزشی عدالت، ترکیب شود و نشانگر این باشد که اجرای قوانین کیفری، همان اجرای عدالت است.

(۲) عدالت جزایی به معنای تحقق عدالت با کیفر: مهم ترین تأثیر وضع و اجرای دقیق قوانین جزایی، تحقق عدالت است. چنین عدالتی، که با مجازات ها به دست آمده است؛ عدالت جزایی، نام می گیرد. از این رو، اگر انتظار تحقق عدالت را از طریق اجرای مجازات ها داریم؛ باید کیفر ها نیز در مواجهه با جرایم ارتكابی، از وصف عدالت، بی بهره نباشند؛ چه این که طبق اصل سنخیت علت و معلول، با کیفر ناعادلانه، نمی توان وضعیت عادلانه ای را در جامعه، برقرار ساخت.<sup>۲</sup>

## ۱-۲-۲ - عدالت غیر الهی

عدالت غیر الهی: عدالت در غیر خدا نیز دارای انواع گوناگون است:

۱. عدالت فردی: این قسم از عدالت، جامع عدالت اخلاقی و فقهی است.<sup>۳</sup>

---

<sup>۱</sup> موسوی گرگانی؛ رابطه عدالت با عقل و دین، صص ۲۷۰ - ۲۷۱.

<sup>۲</sup> ظفری، محمدرضا؛ مبانی عدالت جزایی، نقد و نظر، شماره دوم و سوم، سال سوم، ۱۳۷۷ ه. ش صص ۱۵۴ - ۱۵۵.

<sup>۳</sup> موسوی گرگانی؛ رابطه عدالت با عقل و دین، ص ۲۷۱.

اما قبل از این که به دو قسم فوق، بپردازیم؛ در آغاز، باید از عدل انسان با خودش، و سپس از عدل ورزی اش با دیگران، سخن بگوییم:

الف) عدل انسان با خودش: این است که انسان، خود را مجبور به انجام دادن فضایل و پرهیز از رذایل، کند.

ب) عدالت ورزیدن انسان با دیگران، به سه گونه، تقسیم می شود:

۱. عدالت ورزیدن نسبت به کسی که از او پایین تر است؛ که با چهار چیز، حاصل می شود: اول، فراهم کردن آنچه برای آسودگی مردم، می توان فراهم کرد. دوم، از بین بردن دشواری ها. سوم، ظالم نبودن.

چهارم، طرفدار حق بودن.

۲. عدالت ورزیدن نسبت به کسی که بالاتر از او است؛ که با سه چیز، حاصل می شود: اول، با اطاعت خالصانه؛

دوم، تلاش در جهت یاری؛

سوم، تلاش در جهت دور کردن ذلت و خواری از آن شخص.

۳. عدالت ورزیدن نسبت به کسانی که هم سطح خودش هستند؛ که به وسیله سه چیز، حاصل می شود:

اول، پرهیز از گردن کشی؛

دوم، گستاخی نکردن؛

سوم، آزار نرساندن به دیگران.<sup>۱</sup>

حال، به بیان معانی عدالت فقهی، و عدالت اخلاقی، می پردازیم:

الف. عدالت فقهی: در فقه اسلام، تصدی پاره ای از کارها، مشروط به عدالت است؛ مثلاً تصدی مرجعیت، قضاوت، شهادت دادن، امامت و مانند این ها. معنای پذیرفته شده عدالت، عبارت است از حُسن ظاهر.

---

<sup>۱</sup> ماوردی، ابوالحسن؛ عدل فراگیر، ترجمه باقر میر عبداللهی، نقد و نظر، شماره دوم و سوم، سال سوم، ۱۳۷۷ ه. ش صص ۳۱۴ - ۳۱۵.

ب. عدالت اخلاقی: بنا بر یک نظر، عدالت عبارت است از تسلیم شدن و پیروی کردن عقل عملی از نیروی عاقله، با پیروی کردن آن از عقل نظری و شرع، در جهت کنترل کردن غضب و شهوت. و بر طبق نظری دیگر، عدالت عبارت است از سازش و پیروی تمام نیروها، از نیروی عاقله که کمال تمام آن ها است؛ زیرا فرمانبرداری آن ها از نیروی عاقله، منجر به پیدایش حالتی می شود که کمال تمام نیروهای چهارگانه - عاقله، عامله، شهویه و غضبیه - است که همان عدالت است.

۲. عدالت اجتماعی: نوع دیگری از عدالت غیر الهی، عدالت اجتماعی است و موصوفش هم وابسته به اجتماع و یکی از افراد جامعه است. این عدالت، در سه شکل، تجلی می کند: عدالت اداری، عدالت اقتصادی و عدالت قضایی:

الف) عدالت اداری: مقصود از عدالت اداری، این است که اداره کننده یک جامعه، باید کمال و صفات و ویژگی های افراد آن جامعه را مورد توجه، قرار دهد و با هر کس به گونه ای که در خور او است برخورد کند و هرگز میان کسانی که صفات انسانی شبیه هم دارند، تبعیض قائل نشود؛ بلکه با همه یکسان برخورد کند و همه را مانند هم از بیت المال، برخوردار نماید.

ب) عدالت اقتصادی: منظور از عدالت اقتصادی این است که در معاملاتی که در جامعه انجام می گیرد، طبق شاخص ویژه ای، مساوات تقریبی، برقرار باشد؛ مثلاً نسبت کاری که یک نجار روی یک کمد انجام می دهد؛ شبیه نسبت کاری است که یک آهنگر روی یک زره جنگی، انجام می دهد؛ و لذا معاوضه و مبادله میان آن دو، عادلانه است. پس بسیار بجا است که این صنف از عدالت را عدالت مُعاملی بنامیم.

ج) عدالت قضایی: آخرین شعبه عدالت اجتماعی، عدالت قضایی است. مقصود از این عدالت این است که اگر افراد جامعه انسانی، از حیث انسانیت و حقوق انسانی، مساوی باشند؛ که ظاهراً چنین است؛ باید در مقام داوری، حق کسی که مورد تجاوز قرار گرفته، گرفته شود و هیچ گونه ملاحظات اعتباری و غیر ارزشی، مورد توجه قرار نگیرد. عدالت به این معنی، متوقف بر احقاق حق تزییع شده است.<sup>۱</sup>

## ۱ - ۲ - ۲ - عدالت صوری و ماهوی

برخی عدالت را به صوری و ماهوی، تقسیم کرده اند:

---

<sup>۱</sup> موسوی گرگانی؛ رابطه عدالت با عقل و دین، صص ۲۷۱ - ۲۷۴

۱. عدالت صوری: به معنی برابری است و تنها مفهومی از عدالت است که با همه معیارهای پیشنهاد شده برای تمیز عدالت سازگار است؛ و همگان درباره آن به توافق رسیده اند. بر مبنای عدالت صوری، اگر قاعده ای به همه موقعیت ها و اشخاصی که موضوع آن قرار می گیرد یکسان، حکومت کند و تبعیض، قائل نشود عادلانه است؛ خواه مفاد آن درست باشد یا نباشد.

۲. عدالت ماهوی: بر عکس، در عدالت ماهوی به مضمون و محتوای قاعده، نیز توجه می شود و «برابر داشتن» کفایت نمی کند؛ کیفیت، نیز مطرح است و «سزاوار بودن» نیز شرط اجرای عدالت به شمار می آید؛ و گروهی، عدالت ماهوی را نیز برابری مطلق همگان شمرده اند.<sup>۱</sup>

## ۱ - ۳ - عدالت از منظر متفکران مسلمان

پس از بیان معانی لغوی و اصطلاحی، و اقسام عدالت، هم اینک، به طرح نظرات متفکران مسلمان عالم اسلام، و سپس متفکران مغرب زمین می پردازیم. ابتدا متفکران مسلمان را به دو دسته متکلمان و فیلسوفان، تقسیم می کنیم؛ و سپس، به طرح این مبحث، از دیدگاه این دو گروه می پردازیم؛ تا دیدگاهی کلی از نگرش عالمان مسلمان، و پس از آن، فیلسوفان غربی، درباره عدالت، به دست آوریم.

### ۱ - ۳ - ۱ - متکلمان مسلمان

در میان متکلمان اسلامی، به سه فرقه عمده - شیعه، معتزله و اشاعره - اشاره می کنیم؛ که نظرات مهمی درباره عدل، دارند؛ و برخی از آن ها، عدل را به عنوان یک از اصول اساسی خود، قرار داده اند.

#### ۱ - ۳ - ۱ - ۱ - شیعه

مسلمانان، پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) به دو دسته تقسیم شدند: دسته اول کسانی بودند که اعتقاد داشتند پیامبر کسی را جانشین خود قرار نداد؛ و حق گزینش هر حاکمی را که امت برای اداره امور خود شایسته بداند به امت، واگذار کرد؛ و امت، ابوبکر را برگزید و او هم به نوبت خود عمر بن الخطاب را جانشینی خود قرار داد؛ و وضع به همین گونه بود تا خلافت به علی (ع) رسید. دسته دوم که همان، شیعیان اند، به نصوص صریحی که پیامبر اکرم (ص) در مناسبات مختلف فرموده مبنی بر

<sup>۱</sup> کاتوزیان، ناصر؛ حقوق و عدالت، نقد و نظر، شماره دوم و سوم، سال سوم، ۱۳۷۷ ه. ش ص ۳۸.

این که علی (ع) را خداوند سبحان به جانشینی او برگزیده است؛ استدلال کردند، و این نصوص را شیعه و سنی از همان نخستین دوران تدوین و تألیف، در کتب خود نقل کرده اند.<sup>۱</sup> اما باید دانست که تشیع، به معنایی که میان فقیهان و متکلمان دوران های پس از عصر پیامبر (ص) مشهور می باشد در دوران حیات پیامبر (ص)، زاده شده است. و با احتجاج، توسط نصوصی که از پیامبر (ص) و امامان از نسل او به دست رسید، اعتقاد به امامت ائمه دوازده گانه، جزئی از معنای تشیع گردید. در برخی از این نصوص، بر امامت دوازده امام (ع) یکی پس از دیگری، تأکید و بر نام و اوصاف آن ها تصریح شده است. در موضوع امامت، جز پس از شهادت امام حسین (ع) هیچ گونه انشعاب و چند دستگی در صفوف شیعه پدید نیامد. ظهور فرقه های شیعی در میان صفوف شیعه از زمان انتقال امامت به علی بن الحسین (ع) آغاز شد. <sup>۲</sup> از لحاظ تاریخی سه فرقه عمده را برای شیعه در آغاز ذکر کرده اند:

۱. غلات یا غالیه، این فرقه را دارای ۹ صنف دانسته اند.

۲. امامیه یا دوازده امامی.

۳. زبیدییه.<sup>۳</sup>

اما، به علت این که جایگاه این بحث، در این رساله نمی گنجد، به شرح آن، نمی پردازیم. به این علت، ابتدا از شیعه یاد می کنیم، که از لحاظ تاریخی، پیش از تمامی فرق کلامی و فلسفی شکل گرفته اند و در حقیقت می توان گفت پایه گذار تفکر فلسفی و کلامی، شیعه می باشد. پس از شیعه به لحاظ تقدّم تاریخی، ابتدا به معتزله و سپس به اشاعره می پردازیم و مختصری در مورد عقاید آن ها و به خصوص در باب عدالت بحث می کنیم.

بر طبق اعتقادات مسلمانان شیعه امامیه، اصول دین، ۵ اصل است: توحید خداوند، عدل، نبوت، امامت و معاد. این ۵ اصل، ماهیت فلسفی و نظری یا کلامی دارند؛ <sup>۱</sup> به علت این که بحث ما، در این پایان نامه، درباره عدالت است، از پرداختن به اصول دیگر، معذوریم؛ و تنها به اصل عدالت، می پردازیم:

---

<sup>۱</sup> الحسنی، هاشم معروف؛ شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه محمدصادق عارف، چاپ اول، انتشارات آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۳۷۶ ه. ش ص ۷۵.

<sup>۲</sup> هاشم معروف؛ شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ص ۷۵ - ۷۷.

<sup>۳</sup> حَلَبی، علی اصغر؛ تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلامی، چاپ دوم، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۷۶ ه. ش ص ۱۱۱ - ۱۱۵.

## عدل الهی

عدالت، یکی از صفات خدا و یکی از اسماء مبارکه اوست. امکان ندارد او ظالم و مستعد هیچ گونه هوسی باشد که باعث شود که او در داوری اش عادل نباشد. خداوند در چند جای قرآن کریم این مطلب را روشن کرده است که از ستم، بری است به عنوان مثال در سوره مبارکه نساء، صدر آیه ۴۰ می فرماید: «خدا به اندازه ذره ای ستم نکند».<sup>۱</sup>

در نتیجه اعتقاد به عدل الهی، پاره ای مسائل جدی پیش می آید؛ از جمله، انسان اراده آزاد دارد و خداوند قادر به ظلم نیست.

شیخ مفید - متکلم برجسته امامیه - گفته است: خداوند عزّ و جلّ عادل و کریم است. انسان ها را از برای عبادت خویش آفرید، و آن ها را به طاعت خویش امر کرد و از معصیت خویش نهی فرمود. هیچ کس را جز به اندازه طاقتش تکلیف نفرمود. در صنع او عبث، و در فعل او قبیح راه ندارد. از مشارکت بندگان در افعال او، و از اضطرار آن ها در اعمالشان، متعالی است. کسی را جز به سبب گناهی که مرتکب شده است عذاب نمی کند و بنده ای را جز به سبب کار بدی که انجام داده است سرزنش نمی کند. همسنگ ذره ای ستم نمی کند.<sup>۲</sup>

علامه حلی می گوید که اصول زیر لازمه حکمت و عدل الهی است:

۱. خدا فعل قبیح ندارد.
۲. فعل او از سر حکمت است و غایت دارد و اعمال او همه مناسب است.
۳. عمل نیک را دوست دارد و از گناه، بیزار است.
۴. تکلیف مالا یطاق نمی کند.
۵. نه تنها کارهای عادلانه، بلکه همه اعمال را داوری می کند؛ بنابراین، بندگانش داوری او را، تلخ باشد یا شیرین باید بپذیرند.<sup>۳</sup>

---

<sup>۱</sup> زیر نظر: نصر، حسین و لیمن، آلیور؛ تاریخ فلسفه اسلامی، جمعی از مترجمین، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۶ ه.ش ج ۱. ص ۲۱۹.

<sup>۲</sup> همان، ج ۱ صص ۲۲۸ - ۲۲۹.

<sup>۳</sup> همان، ج ۱ ص ۲۲۹.

<sup>۴</sup> زیر نظر: نصر، حسین و لیمن، آلیور؛ تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۲۹.

## ۱-۳-۱-۲- معتزله

مسأله اصلی ما در این رساله، عدالت است. بنابراین، با این که مکتب اعتزال، دارای پنج رکن توحید، عدل، وعد و وعید، منزلت بین المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر است؛<sup>۱</sup> به بسط مسأله عدالت، از دیدگاه معتزله می پردازیم؛ البته به علت این که، اصل «وعد و وعید»، فرع اصل عدالت، محسوب می شود؛ به معرفی اجمالی آن، نیز می پردازیم:

### یک. عدل:

مسأله عدل بدان بازمی گردد که هر انسانی مطابق اعمالی که از او سر می زند مورد بازخواست قرار گیرد پس آیا آدمی مسؤول اعمال خود است یا غیر مسؤول؟ به عبارت دیگر آیا قَدَری (تقدیری) هست که آدمی را به سوی اعمالش سوق می دهد یا آدمیان در کارهای خود مخیرند؟ این مسأله سابقه ای کهن دارد و از روزگاران قدیم اندیشه بشر را به خود معطوف داشته است.<sup>۲</sup>

هنگامیکه اسلام آمد مسلمانان در قرآن هم آیاتی یافتند که دلالت بر جبر داشت و هم آیاتی که دالّ بر اختیار بود.<sup>۳</sup>

به مرور اندیشه قَدَری (قَدَر به معنی اراده و تصمیم است و بیشتر بر تقدیر امور از جانب خداوند اطلاق می گردد).<sup>۴</sup> در اسلام رواج یافت اما گروهی بدین دلیل که اثبات قَدَر شرکت دادن خدا در اعمال زشتی است که از انسان سر می زند با آن به مبارزه برخاستند و اندیشه قَدَریه - که قَدَر را نفی می کند و به قدرت انسان در خلق اعمالش قائل است - پدید آمد؛<sup>۵</sup> ممکن است تصور شود که نام قدریه بیشتر در خور کسانی است که معتقد به قدرت متعالی و قدر خدا بوده اند؛ ولی کاربرد متداول آن در مورد کسانی بوده است که معتقد به مسوولیت و اختیار بشر بوده اند.<sup>۶</sup> رهبر این عقیده **معبد جهنی** (؟ - ۸۰ ه.ق.) و **غیلان دِمَشقی** (؟ - ۱۲۲ ه.ق.) بودند که به نظر ابن نباته مصری غیلان این عقیده را

<sup>۱</sup> هاشم معروف؛ شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ص ۱۹۹.

<sup>۲</sup> جرّ، خلیل و فاخوری، حنّا؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، عبدالمحمد آیتی، چاپ ششم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱ ه.ش. ص ۱۲۱.

<sup>۳</sup> همان، ص ۱۲۱.

<sup>۴</sup> مونتگمری وات، ویلیام؛ فلسفه و کلام اسلامی، ابوالفضل عزتی، چاپ اول، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰ ه.ش. ص ۴۸.

<sup>۵</sup> جرّ و فاخوری؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۱۲۲.

<sup>۶</sup> مونتگمری وات؛ فلسفه و کلام اسلامی، ص ۴۸.

از مردی نصرانی از مردم عراق - که به اسلام گرویده و این عقیده را در اسلام وارد کرده بود - اخذ کرد.<sup>۱</sup>

قَدْرِبِه می گویند: "هر بنده ای خالق افعال خود است و کفر و معاصی به تقدیر خداوند نخواهد بود." این فرقه با جُهمیه (پیروان جُهم ابن صفوان (؟ - ۱۲۸ ه.ق.)) که قائل به عدم قدرت بنده هستند و او را چون جمادی می دانند که نه تأثیر در «فعل» دارد و نه «کسب» مخالف اند.<sup>۲</sup>

حسن بصری (۲۱ - ۱۱۰ ه.ق.) - استاد واصل بن عطا (۸۰ - ۱۳۱ ه.ق.) مؤسس معتزله - چنین تعلیم می داد که بنده آزاد است و در افعال خود از خیر و شر دارای اختیار مطلق است. معتزله این عقیده را از حسن بصری گرفتند و به آزادی بنده و قدرت او در خلق افعالش قائل شدند و آن قدر در این راه مبارزه کردند تا به اهل عدل و توحید معروف شدند.<sup>۳</sup>

معتزله این اصل را به دو سبب مهم پذیرفته اند: یکی آن که معتقد بودند که خدا ستمکار نیست؛ بنابراین، عقاب و ثواب، جز به اعمالی که بند آن را از روی آزادی و اختیار انجام داده باشد تعلق نمی گیرد. شاید معتزله از رواقیان متأثر شده باشند، زیرا رواقیان می گفتند: خدا عالم را به سوی غایت خیر سوق می دهد و هر چه از او صادر می شود خوب است و این امر در نظام دقیقی که بر جمیع مظاهر عالم وجود سیطره دارد هویداست.<sup>۴</sup>

معتزله افعال آدمی را به افعال اضطراری و اختیاری تقسیم می کنند:

افعال اضطراری: مانند لرزشی که هنگام سرما یا تب در انسان، ایجاد می شود؛ آنان می گویند این افعال، مخلوق خداست و بنده، در ایجاد آن ها قدرتی ندارد و ثواب و عقابی هم ندارد. افعال اختیاری: مانند راه رفتن و نوشتن که به قدرت بنده است و اگر بنده در خلق اعمال اختیاری، قدرتی نداشته باشد، فهم و توجیه تکلیف و امر و نهی، ممکن نخواهد بود و ثواب و عقاب بی معنا می شود؛ مسلم است که عواقب و پاداش های اخلاقی و قانونی وقتی منطقی است که آدمی در افعالش دارای آزادی مطلق، باشد.<sup>۵</sup>

---

<sup>۱</sup> جرّ و فاخوری؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۱۲۲.

<sup>۲</sup> همان، ص ۱۲۲.

<sup>۳</sup> همان، ص ۱۲۲.

<sup>۴</sup> همان، ص ۱۲۲.

<sup>۵</sup> همان، صص ۱۲۲ - ۱۲۳.



## دو. وعد و وعید

وعد و وعید اصل سوم از اصول معتزله است. معتزله گفتند که «عدل» بر خدا واجب است؛ و همین وجوب «عدل» موجب آن می شود که خدا «وعد و وعید» خود را عملی سازد، چه ذات باری تعالی، خود وعده داده و ملتزم شده است بنابراین، وعد و وعید، فرع اعتقاد معتزله به عدل است نه اصلی مستقل.<sup>۱</sup>

### ۱-۳-۱-۲-۱ - فلسفه اخلاق معتزله

به علت این که فلسفه اخلاق معتزله، مبتنی بر «عدل» است به آن نیز اشاره ای می کنیم. عدل خدا، اختیار را ایجاب می کند و چون معرفت از عقل، نشأت می گیرد؛ بنابراین، عقل است که آدمی را به معرفت یک قانون اخلاقی طبیعی - که عمل به آن از وظایف آدمی است - می رساند. پس حیات اخلاقی بر دو پایه قرار دارد: یکی، معرفت قانون طبیعی و دیگری، قدرت انسان بر اجرا یا عدم اجرای آن.<sup>۲</sup>

### ۱-۳-۱-۳ - اشاعره

اشاعره، به علی بن اسماعیل معروف به ابوالحسن اشعری ( ۲۶۰ - ۳۲۴ ه.ق.) منسوب اند. او در جوانی به مکتب معتزله پیوست و نظرات آن ها را نزد جُبائی - یکی از بزرگترین استادان معتزله در آن زمان - آموخت. اشعری تا ۴۰ سالگی پیرو تعلیمات معتزله بود و در این مدت با تدوین چندین اثر به دفاع از نظرات معتزله پرداخت. پس از آن بود که تغییر رویه داد؛ و فرقه اشعریه را پایه گذاری کرد.<sup>۳</sup> اشعریه، هم بر جبریه و هم بر معتزله اعتراض داشتند؛ زیرا، جبریه، اعتقاد داشتند که انسان مجبور است؛ حال آن که معتزله اثبات می کردند که بنده مختار است؛ و مبدأ عدل الهی در روز حساب را اختیار می دانستند. ولی اشعریه می گفتند: همه کارهای بندگان، مخلوق است و این خداست که آن ها را می آفریند؛ و هر کاری که خدا درباره بندگان خود انجام می دهد، عدل است؛ و اگر انسان، خالق

<sup>۱</sup> جرّ و فاخوری؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۱۲۳.

<sup>۲</sup> همان، ص ۱۳۴

<sup>۳</sup> کُرَبَن، هانری؛ تاریخ فلسفه اسلامی، جواد طباطبایی، چاپ اول، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۳ ه. ش ص ۱۶۰.

آن اعمال باشد، در کار آفرینش، شریک خداست؛ و آنگاه اگر انسان قادر باشد، در همه احوال، قادر است ولی چنین نیست.<sup>۱</sup>

از سوی دیگر، اگر بنده از آفریدن افعال خود عاجز باشد خدا چگونه او را برای اعمالی که فعل او نیست بازخواست کند؟ اشاعره به شیوه اهل اعتزال، میان افعال «ارادی» و «غیر ارادی» تفاوت، قائل می شوند و می گویند انسان تنها قادر به انجام افعال ارادی، است؛ و خدا به انسان، قدرت «کاسبه» را می بخشد. منظور، این است که خدا افعال را می آفریند و به بنده، قدرت انجام دادن آن ها را می بخشد و در نتیجه، انسان، «کاسب» این افعال است و اختیار انسان برای انجام هر کاری، تابع اراده اوست نه قدرتش. و چون به این نتیجه رسیدیم که انسان، این اعمال را به اراده خویش، کسب می کند، مبدأ عدالت الهی در ثواب و عقاب نیز پدید می آید؛ زیرا خدا، فعل و نیز قدرت بر تنفیذ آن را می آفریند؛ و بنده جز اراده در برخی افعال، که او را به سوی خیر یا شر متوجه می سازد، چیزی ندارد.<sup>۲</sup>

## ۱ - ۳ - ۲ - فلاسفه مسلمان

در این مبحث، تلاش شده است تا به بررسی شماری از فیلسوفان مسلمان که نظریات مهمی در باب عدالت دارند؛ و البته به ترتیب تقدم تاریخی پردازیم.

### ۱ - ۳ - ۲ - ۱ - فارابی (۲۵۷ - ۳۳۸ ه.ق.)

در میان حکمای مسلمان آشکارا شاخص، فارابی، بیشتر از هر کس دیگر، وارد بحث های جدی عدالت، گشته است. ورود او به بحث عدالت، در دو بخش سیاسی و فلسفه محض، بوده است. سیاست مهمترین قسمت از فلسفه فارابی است زیرا هدف اساسی همه فلسفه او سیاست است و همه اندیشه های او بدان منجر می شود<sup>۳</sup> و در این بخش از فلسفه اوست که عدالت مورد توجه قرار می گیرد و او سعی می کند تا به تمامی جهات آن پردازد. اما، به علت این که فارابی، یکی از طرف های مورد بحث، در این پایان نامه است؛ و بنابراین، یکی از فصل های این پایان نامه، به بررسی نظریات این فیلسوف، درباره عدالت، اختصاص دارد، نظرات او را به تفصیل، در فصل مورد نظر، ذکر خواهیم کرد.

---

<sup>۱</sup> حَلَبی؛ تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلامی، ص ۹۵.

<sup>۲</sup> حَلَبی؛ تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلامی، ص ۹۶.

<sup>۳</sup> همان، ص ۴۳۵

به طور مختصر، می توان گفت، هم در نظام تکوین و هم تشریح، تلاش جدی فارابی را می توان شاهد بود.

### ۱ - ۳ - ۲ - ۲ - ابن مسکویه (؟ - ۴۲۱ ه.ق.)

احمد بن مسکویه عضوی از یک گروه مشخص متفکرانی بود که خط مشی های سیاسی را با فعالیت فلسفی ترکیب می کردند. در عرصه خود فلسفه، ادعای عمده ابن مسکویه، نظام اخلاقی ساخته و پرداخته اش است.<sup>۱</sup> هنگامیکه ابن مسکویه [در نظام اخلاقی اش] به بحث ماهیت فضیلت می پردازد؛ افکار ارسطویی و افلاطونی را ترکیب و تألیف می کند؛ نظریه او باتصوف نیز قرابت و پیوستگی دارد. از نظر ابن مسکویه، فضیلت، کمال آن جنبه نفس است که نماینده ماهیت انسانیت، یعنی عقل، است و آن را از صورت های فروتر وجود تمییز می دهد. فضیلت ما تا آنجا افزایش می یابد که قدرت خود را توسعه و گسترش دهیم تا عقل را آزاد کنیم و برای زندگیمان به کار ببریم. راه هایی که در آن ها به این کار می پردازیم باید در تطابق با حد وسط، یعنی دورترین نقطه از دو حد نهایی [افراط و تفریط] باشد، و عدالت وقتی حاصل می شود که این کار را به بهترین وجه انجام دهیم و اداره کنیم. وی مجموعه ای از فضایل مربوط به حکمت و شجاعت، عفت و عدالت را که طرح توسعه اخلاقی را که باید هدف ما باشد پی ریزی کرده، بسط و گسترش می دهد.<sup>۲</sup>

ابن مسکویه، تقسیم افلاطونی فضایل را با فهم ارسطویی آنچه فضیلت، عملاً و بالفعل هست ترکیب می کند و این اندیشه را می افزاید که این فضایل هرچه بیشتر بتوانند به مثابه یک وحدت تلقی شوند بهتر است. این، از آن رو است که وی وحدت را با کمال، و تعدد را با کثرت بی معنی اشیای فیزیکی، یکی می گیرد.<sup>۳</sup>

### ۱ - ۳ - ۲ - ۳ - خواجه نظام الملک طوسی (۴۰۸ - ۴۸۵ ه.ق.)

خواجه، عدالت را فرمان پروردگار می داند و اجرای آن را هم تکلیف دینی شاه می شناسد. عدالت که از مبانی اصلی حکومت صالحه است؛ در پندار پادشاهی خواجه جایگاه ویژه ای دارد و خواجه بارها

---

<sup>۱</sup> زیر نظر: نصر و لیمن؛ تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱ ص ۴۳۱.

<sup>۲</sup> همان، ص ۴۳۶.

<sup>۳</sup> همان، ص ۴۳۶.

بر اهمیت آن برای دولت و جامعه اصرار ورزیده است. عدالت از نظر او بیشتر در سلک اصول اخلاق عملی و آداب اجتماعی است تا در زمره فلسفه اجتماعی.<sup>۱</sup>

### ۱ - ۳ - ۲ - ۴ - ابن باجه (اواخر قرن پنجم - ۵۳۳ ه.ق.)

ابن باجه در سرقسطه متولد شده است و می توان گفت که فلسفه وی فلسفه سعادت عقلی است؛ او بر آرای غزالی سخت تاخته است و آن ها را خروج از سنت عقل شمرده است و راه وصول به سعادت را جز از راه ادراک عقلی نمی شناسد؛ او از لحاظی بسیار به فارابی نزدیک است زیرا مانند وی غایت فلسفه را سیاست و اخلاق عملی می شمارد. <sup>۲</sup> ابن باجه، اندیشمندی خلاق و سنت شکن و بر انگیزنده «نهضت اندلسی» بود.<sup>۳</sup>

ابن باجه در مورد عدالت در جامعه می گوید: در هر جامعه عادلانی همچون جامعه ای که در جمهوری [افلاطون] آمده است؛ حکیمان، حاکم هستند، همه امور انسانی، خردمندانه اداره می شوند، هیچ نیازی به طبیب و قاضی نیست؛ زیرا راهنمای همه افراد، حکمت است و روابطشان با عشق تنظیم می شود. اما در یک حکومت فروتر، حکیمان، «علف هرز» اند؛ آن ها وصله ای ناجور یا انگشت نما به نظر می آیند؛ زیرا بسیار کم اتفاق می افتد که در جامعه ای گرفتار جهل و ظلمت، شخصی حتی یک بار با حقیقت روبرو شود یا بطلان شیادی های رایج، برای او آشکار شود.<sup>۴</sup>

### ۱ - ۳ - ۲ - ۵ - ابن رشد (۵۲۰ - ۵۹۵ ه.ق.)

ابن رشد، از «جمهوریت» افلاطون، «مدینه فاضله» فارابی، آراء و کتب ابن سینا و ابن باجه ( ۵۳۳ - ۵۹۵ ه.ق.) و دیگران در مسائل اجتماعی آگاه بود. آنچه بیشتر از دیگران او را تحت تأثیر قرار داد آراء افلاطون و ابن باجه بود.<sup>۵</sup>

ابن رشد می گوید: انسان حیوان اجتماعی است و جز به تعاون و همکاری به سعادت نرسد. او در بسیاری از آثار خود از سعادت و فضائل نظری و عملی که منجر به آن می شود بحث کرده است ولی او

---

<sup>۱</sup> شریف، میان محمد؛ تاریخ فلسفه در اسلام، نصر... پور جوادی، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۵ ه.ش. ج ۲ ص ۲۴۰

<sup>۲</sup> نگاه کنید به: جرّ و فاخوری؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۶۰۸

<sup>۳</sup> زیر نظر: نصر، حسین و لیمن، آلیور؛ تاریخ فلسفه اسلامی، جمعی از مترجمین، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۶ ه.ش ج ۲ ص ۴۵

<sup>۴</sup> همان، ص ۶۶

<sup>۵</sup> جرّ و فاخوری؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۷۰۳.