

به نام خدا

عدالت آموزشی

(موانع و راهکارها)

مؤلف:

مهدي مهدي پور

انتشارات ارسطو

(چاپ و نشر ایران)

۱۴۰۲

سرشناسه: مهدوی پور، مهدی، ۱۳۷۴-
عنوان و نام پدیدآور: عدالت آموزشی (موانع و راهکارها) / مهدی مهدوی پور.
مشخصات نشر: ارسطو (سامانه اطلاع رسانی چاپ و نشر ایران)، ۱۴۰۲.
مشخصات ظاهری: ۹۶ص.
شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۳۳۹-۰۸۴-۵
وضعیت فهرست نویسی: فیبا
یادداشت: کتابنامه: ص. ۹۱-۹۶.
موضوع: آموزش و پرورش -- فرصت‌های برابر
Educational equalization
آموزش و پرورش -- ایران -- فرصت‌های برابر
Education equalization -- Iran
رده بندی کنگره: LC۲۱۳
رده بندی دیویی: ۲۶/۳۷۹
شماره کتابشناسی ملی: ۹۲۰۷۷۷۹
اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیبا

نام کتاب: عدالت آموزشی (موانع و راهکارها)
مؤلف: مهدی مهدوی پور
ناشر: ارسطو (سامانه اطلاع رسانی چاپ و نشر ایران)
صفحه آرایی، تنظیم و طرح جلد: پروانه مهاجر
تیراژ: ۱۰۰۰ جلد
نوبت چاپ: اول - ۱۴۰۲
چاپ: مدیران
قیمت: ۸۲۰۰۰ تومان
فروش نسخه الکترونیکی - کتاب‌رسان:
<https://chaponashr.ir/ketabresan>
شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۳۳۹-۰۸۴-۵
تلفن مرکز پخش: ۰۹۱۲۰۲۳۹۲۵۵
www.chaponashr.ir



انتشارات ارسطو



فهرست مطالب

شماره صفحه	عناوین
۵	مقدمه
۶	۱- سیر تاریخی مفهوم عدالت
۶	۱-۱- عدالت در غرب
۱۸	۱-۲- عدالت نزد اندیشمندان اسلامی
۲۷	۱-۳- عدالت ناب اسلامی
۳۳	۲- رویکردهای عدالت آموزشی
۳۳	۲-۱- رویکرد آرمان‌گرا
۳۴	۲-۲- رویکرد لیبرالیسم
۳۷	۲-۳- رویکرد مارکسیستی
۴۰	۲-۴- رویکرد پست مدرنی
۴۵	۲-۵- رویکرد فمینیستی و نژادی
۴۶	۲-۶- رویکرد وجودی
۴۷	۲-۷- رویکرد اسلامی
۳۹	۳- عدالت و آموزش و پرورش
۵۰	۳-۱- وضعیت عدالت در آموزش و پرورش ایران باستان
۵۱	۳-۱-۱- آموزش همگانی (آموزش عمومی)
۵۱	۳-۱-۲- آموزش اشرافی
۵۲	۳-۲- وضعیت عدالت در آموزش و پرورش بعد از اسلام
۵۳	۳-۳- وضعیت عدالت در آموزش و پرورش نوین
۵۶	۴- ریشه‌ی نابرابری
۵۸	۵- مفهوم نابرابری آموزشی
۶۱	۶- انواع نابرابری‌های آموزشی

- ۶-۱- نابرابری های آموزشی مبتنی بر تفاوت های طبقاتی ۶۱
- ۶-۲- نابرابری های آموزشی مبتنی بر تفاوت جنسیتی ۶۶
- ۶-۳- نابرابری هایی آموزشی مبتنی بر تفاوت های فرهنگی ۷۰
- ۶-۴- نابرابری های مبتنی بر تفاوت قومی ۷۳
- ۶-۵- نابرابری فضایی ۷۳
- ۷- مدل یونسکو در بررسی موفقیت و شکست سیستم های آموزش و پرورش در راه ایجاد
برابری نسبی آموزشی ۷۶
- ۸- بخشی از چالش های آموزش و پرورش ایران در دستیابی به برابری و عدالت ۷۷
- ۸-۱- تمرکزگرایی ۷۸
- ۸-۲- عدم بهره مندی و ناتوانی در جذب نیروهای نخبه و با تجربه و خلاق در آموزش و
پرورش ۷۹
- ۸-۳- نظام آموزشی خشک و غیر قابل انعطاف در برابر تحولات روز ۷۹
- ۸-۴- دیوان سالاری ۷۹
- ۸-۵- فرهنگ و جو سازمانی نامطلوب ۸۰
- ۸-۶- وضعیت نابسامان نیروی انسانی شاغل در آموزش و پرورش ۸۲
- ۸-۶-۱- سطح سواد ۸۲
- ۸-۶-۲- توزیع نیروی انسانی ۸۳
- ۸-۶-۳- نبود نظام ارزیابی مستمر ۸۳
- ۸-۷- کسری بودجه و عدم تناسب آن با هزینه ها ۸۳
- ۸-۸- ضعف انگیزش علم آموزی ۸۵
- ۸-۹- کمیت محوری به جای کیفیت گرایی ۸۶
- ۸-۱۰- فاصله طبقاتی (عدم توزیع عادلانه امکانات) در نظام آموزش و پرورش ۸۷
- ۸-۱۱- نبود برنامه های کلان یا سند راهبردی ۸۹
- ۸-۱۲- ضعف در سیاست گذاری آموزشی ۸۹
- منابع ۹۱

مقدمه

در این کتاب سعی شده است تا مبانی نظری و پژوهشی که ارتباط بیشتری با موضوع پژوهش حاضر دارد، ارائه گردد بنابراین در این فصل اول ابتدا به سیر تاریخی مفهوم عدالت از دیدگاه اندیشمندان غربی و اسلامی و بررسی عدالت ناب اسلامی از دیدگاه امام علی(ع) پرداخته شده است و سپس به بیان رویکردهای عدالت آموزشی، عدالت و آموزش و پرورش، وضعیت عدالت آموزشی در آموزش و پرورش ایران باستان، اسلامی و نوین، ریشه نابرابری، انواع نابرابری آموزشی، موانع و مشکلات عدم برقراری عدالت پرداخته شد و سرانجام چارچوب نظری تحقیق که به طور مستقیم و غیرمستقیم در راستای برقراری عدالت آموزشی و رفع موانع و ارائه راهکارهای مطلوب در این زمینه صورت گرفته است، می پردازیم. این تحقیقات در دو قسمت مجزا با عنوان تحقیقات انجام شده در داخل کشور و خارج کشور تقسیم بندی و ارائه خواهد شد.

۱- سیر تاریخی مفهوم عدالت

۱-۱- عدالت در غرب

افلاطون را باید جزء اولین فلاسفه ای دانست که بر بحث عدالت تاکید بسیار کرده، رساله ی جمهور مشهورترین و مفصل ترین آثار او درباره عدالت است. وی در این رساله میکوشد، برداشت خود از عدالت را برای خواننده روشن کند.

نخستین تعریف افلاطون از عدالت، عبارت است از «دادن هر حقی به حقدار و پس دادن مال غیر». به اعتقاد او این اصل نمی تواند بصورت کلی مطرح شود؛ زیرا شرایط هر انسانی پیوسته در حال تغییر و تحول است و کسی که امروز سالم و عاقل است، فردا ممکن است بیمار و دچار جنون شود. پس آیا میتوان هر حقی را به او بازگرداند؟ حتی اگر آن حق، وسیلهای چون اسلحه باشد؟ در حقیقت افلاطون معتقد است اگر کسی اسلحه رابه چنین فردی بازپس دهد نه تنها مطابق عدالت رفتار نکرده بلکه کار او عین ظلم است (افلاطون، ۱۳۷۴: ۱۲).

به اعتقاد افلاطون عدالت آن چیزی است که برای قوی سودمند باشد. اما از آنجا که اقویا هم ممکن است اشتباه کنند، اندیشه و عمل آنها هم میتواند توأم با بیعدالتی باشد (افلاطون، ۱۳۷۴: ۲۹).

او همچنین تعریفی دیگر از عدالت بیان می کند و آن عبارت است از: «قرار دادن هر شیء و هر فردی بر سر جای خود». از دیدگاه افلاطون هر کسی برای کاری ساخته شده است که استعداد آن را دارد و نباید در کار دیگری دخالت کند. بنابراین صرفاً باید وظیفه خود را به خوبی انجام دهد. پس عدالت آن است که انسانهایی با استعدادهای متفاوت دارای جایگاههای متفاوت در جامعه باشند (افلاطون، ۱۳۷۴: ۹۱).

مقصود افلاطون از استعداد و تفاوت انسان ها در اینجا تفاوت سرشت انسان هاست. وی اصل تساوی استعداد را از ریشه و بنیان باطل می شمرد و بر این عقیده است که خود طبیعت نه تنها این تساوی را برای انجام کارهای گوناگون از مردم دریغ کرده است؛ بلکه حتی در استعداد فطری آنان برای کسب فضائل اخلاقی نیز فرق قائل شده است (فاستر، ۱۳۷۳: ۱۲۵). بنابراین، پایگاه و موقعیت سیاسی شهروندان با هم فرق دارد و این فرق ناشی از تفوق فضیلت در طبقات بالاتر است (همان: ۱۲۴). افلاطون با دیدگاهی نخبه گرایانه معتقد است که سرشت برخی از اعضای جامعه از طلا،

برخی از نقره و برخی از آهن و برنج است. بنابراین حق و عدل آن است که افراد دارای سرشت طلا که از خرد بیشتری برخوردارند، زمامدار و حاکم باشند. گروهی که سرشت آنها از نقره است و دارای صفت شجاعت هستند، جزء پاسداران جامعه باشند و دسته سوم یا بیشترین مردم که دارای سرشتهای پست هستند و شهوت در آنها از دو گروه دیگر بیشتر است، باید فرمانبردار باشند و اعتدال پیشه کنند (افلاطون، ۱۳۷۴: ۱۶۸).

افلاطون عدالت را یکی از چهار رکن فضیلت یونانی‌ها می‌داند و آن سه رکن دیگر را اعتدال، دلاوری و حکمت (فرزانگی) هستند. از سوی دیگر، عدل نه همان جزئی از فضیلت است بلکه صفتی است که افراد را به ایجاد رابطه سیاسی با یکدیگر و بنیاد کردن جوامع سیاسی توانا می‌کند. از این روی و از دید او عدل جزئی از فضیلت انسان‌ها و پیوند میان هموعانشان در اجتماع است و صاحب خود را در عین حال نیک سرشت و مدنی‌ال‌تبع به بار می‌آورد و یکی شدن این دو خصوصیت (یکی نیک سرشتی و طبع مدنی) اصل فلسفه سیاسی افلاطون را تشکیل می‌دهد (عنایت، ۱۳۷۹: ۳۸-۳۹).

از نگاه افلاطون جامعه دارای سه نیاز بقاء، دفاع و رهبری است که بدست عامه، پاسداران و زمامداران مرتفع میشود (آشوری، ۱۳۸۳: ۴۶). ایجاد تعادل میان این سه در مدینه فاضله به معنای عدالت اجتماعی است. پس عدالت فضیلت اعلا در همه حوزه هاست (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۹). به بیان دیگر، عدالت در اندیشه‌ی افلاطونی ویژگی نفس فردی است که در جامعه انعکاس مییابد. هنگامیکه فضیلت عدالت در فرد محقق میشود، به این معناست که هر یک از قوای سه گانه وجود در سر جای خود قرار گرفته اند و خرد بر آنها حاکم است. اگر در جامعه ای نیز به این شکل همه چیز بر سر جای خود قرار گرفته باشد، عدالت در جامعه وجود دارد (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱: ۴۸).

افلاطون در کتاب جمهور درباره مدینه فاضله مورد نظر خود میگوید:

ما در آغاز کار، که شالوده شهر خود را میریختیم، یک اصل کلی در تصور داشتیم که اگر خطا نکنم آن اصل یا لاقل نوعی از آن اصل همانا عدالت است و ما این طور گفتیم و چنانچه به یاد داشته باشی بارها هم تکرار کردیم که هریک فرد در شهر ما باید منحصرأ یک کار داشته باشد؛ یعنی کاری که طبیعت او برای آن استعدادی خاص داشته باشد. گفت: درست است. گفتیم: ما بارها گفته و شنیده‌ایم که پرداختن به کار خود و پرهیز از دخالت در کار دیگران عین عدالت است. گفت:

درست است. گفتیم: ای دوست ظاهرا عدالت یک چنین چیزی است؛ یعنی این است که انسان فقط باید به کار خود پردازد (افلاطون، ۱۳۷۴: ۲۳۶).

"بنابر این، در نزد افلاطون، عدالت، یعنی این که هر کس کاری را که به طور طبیعی، مناسب وی است، انجام دهد و در کارهای دیگران وارد نشود. عدالت، فضیلتی است که از هر کس می‌خواهد که کاری که طبیعت به وی واگذار کرده انجام دهد و در کارهای دیگران وارد نشود. برخی پژوهشگران احتمال داده‌اند که مقصود افلاطون از این که عدالت را به انجام کاری که هر فرد به طور طبیعی مناسب آن است، تعریف میکند؛ در حقیقت، مقابله با مفهوم عدالت دموکراتیک بوده باشد به موجب مفهوم عدالت دموکراتیک که در زمان افلاطون در آتن در جریان بود، هر کس به طور "برابر" با هر کس دیگری می‌توانست و شایستگی داشت که در سیاست و تصمیمگیری درباره امور عمومی مشارکت نماید. از آن جا که افلاطون نمیتوانست به طور مستقیم با عدالت، مخالفت نماید، تعریف عدالت را دگرگون ساخت و آن را به برقراری نظم سلسله مراتبی - که در آن، افراد پائین جامعه نمی‌بایستی اندیشه ترک کار طبیعی خود و روی آوردن به سیاست را در سر داشته باشند - معنا نمود. به باور وی، سیاست، کاری است که مناسب خردمندان نگهبان ارزشهای عقلانی است و بس ("Raphael، به نقل از حاجی حیدر، ۱۳۸۸: ۳۳)". نکته درخور توجه درباره اندیشه افلاطون درباره عدالت این است که وی به هیچ وجه، ملاک مستقلی را برای ارزیابی عمل عادلانه و غیر عادلانه به دست نمی‌دهد. به جای ارائه ملاک عادلانه بودن عمل، افلاطون، فرد عادل را تعریف میکند و آن گاه این طور مطرح می‌کند که هر چه فرد عادل انجام دهد، همان عدالت خواهد بود. عمل فرد عادل که احساساتش تحت کنترل عقلش قرار گرفته است، تعیین میکند چه کاری منطبق بر عدالت و چه کاری غیر عادلانه می‌باشد" (Plato، به نقل از حاجی حیدر، ۱۳۸۸: ۳۳).

افلاطون معتقد است که زندگی فرد عادل بهتر و سعادت‌مندتر از فرد ظالم است. عدالت یکی از محسنات نفس و ظلم یکی از معایب نفس است (افلاطون، ۱۳۷۴: ۸۴). به نظر وی مطلق ظلم و ستمگری و بدکاری نمی‌تواند کاری را از پیش ببرد حتی در میان ستمگران؛ لذا درجه ای از عدالت و فضیلت اخلاقی و انضباط را در میان تمامی گروه‌ها جهت پیشبرد کارها الزامی می‌داند و می‌نویسد: هنگامی که مردم یک شهر یا یک سپاه یا دسته ای راهنز هدف و منظور ظالمانه ای را به طور مشترک دنبال می‌کنند، اگر افراد آن مجموعه نسبت به یکدیگر برخلاف عدالت رفتار کنند، نمی‌توانند به مقصود برسند و این امری بدیهی است و اگر موافق عدالت رفتار کنند، بهتر به نتیجه

می‌رسند و علت آن این است که ظلم در بین مردم، اختلاف و نزاع و بغض و کینه تولید می‌کند درحالی که عدالت موجب دوستی و یگانگی می‌شود (افلاطون، ۱۳۷۴: ۷۹).

ارسطو نیز همانند افلاطون عدالت را مهم‌ترین فضیلت اخلاقی می‌داند. زیرا تعدیل قوای نفس توسط این فضیلت انجام می‌شود. وی در تعریف عدالت می‌نویسد:

"عدالت ملکه‌ای است که افراد را قادر به انجام دادن اعمال عادلانه می‌کند و آن‌ها را وادار به رفتار صحیح و مایل به امور صحیح می‌کند و ظلم به عکس این است" (اخوان کاظمی، ۱۳۸۲: ۱۴۵).

به نظر ارسطو از آنجا که عدالت معنای متعددی دارد، ظلم نیز دارای معنای متعددی است، منظور از ظالم کسی است که نقص قانون می‌کند و بیش از حقش می‌ستاند و بی انصاف است، پس عادل کسی است که رعایت قانون می‌کند و با انصاف است (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۷۳).

به عقیده وی عدالت دارای دو معنای عام و خاص است، عدالت به معنای عام شامل تمام فضائل است به گونه‌ای که سایر فضایل را نیز در برمی‌گیرد. ارسطو عدالت عام را به معنای احترام و پیروی از قوانین می‌داند در نتیجه هر کس به کار ناشایسته‌ای دست زند، ستم کرده است و کسی که آن را رعایت کند عادل است. پس سعادت واقعی از آن کسی است که با فضیلت باشد و از دستورهای عقل اطاعت کند و به قوانین موجود در جامعه پایبند باشد. فضیلت انسان دو آفت بزرگ دارد: افراط و تفریط. که بایستی از هر دو پرهیز کرد. اعتدال و میانه روی نیز شاخص و میزان تشخیص فضایل از رذایل می‌باشد. عدالت خاص که آن را به فضیلت جزئی تعبیر می‌کند، از مرز عدالت فرعی خارج می‌شود و تحت عنوان عدالت اجتماعی قرار می‌گیرد. عدالت خاص به طور کلی به معنای رعایت تساوی بین اشخاص و اشیاء است (کاتوزیان، ۱۳۷۶: ۳۷).

سپس ارسطو عدالت خاص را به تعویضی و توزیعی تقسیم می‌کند و می‌گوید: عدالت تفویضی تعادل در معامله و معارضه است. به گونه‌ای که یکی از دو طرف معارضه نتواند به بهای فقر دیگری ثروتمند شود. عدالت توزیعی هم توزیع و تقسیم مناصب اجتماعی بر اساس عدالت است و این عدالت زمانی برقرار خواهد شد که سهم هر یک از اعضای جامعه، برحسب منزلت و شایستگی هایش معین شود. بنابراین عدالت به معنای این است که با برابرها رفتاری برابر و با نابرابرها رفتاری نابرابر داشته باشیم (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۷۳-۱۷۲).

"ارسطو عدالت را همان اعتدال و میانه روی می‌شمرد و می‌گوید: بهترین گونه زندگی آن است که برپایه میانه روی و اعتدال باشد. در دیدگاه ارسطو عدالت مادر سایر فضیلت هاست، و فضیلت هر چیز در حد وسط است" (اصغری، ۱۳۸۸: ۲۶۹).

حال با توجه به این که عدالت یک فضیلت است و فضیلت به معنای حد وسط می‌باشد و ظلم نیز به معنای نابرابری و یک ردیلت است، عدالت به عنوان حد وسطی مطرح می‌شود که بین دو نابرابری قرار دارد؛ حد وسط بین بیش از اندازه درست و کمتر از اندازه درست (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۷۳). با توجه به آن که ارسطو مبنای عدالت توزیعی را تناسب هندسی می‌داند، در عدالت اصلاحی برابری و تناسب عددی را مطرح می‌کند، به این معنا که در مبادلات یکی از طرفین نتواند به بهای فقر دیگر ثروتمند شود یا این که هر دو عوض را کسب کند، در این حال قاضی در مقام قضاوت تنها سود و زیان را لحاظ کرده و خوب و بد بودن انسان‌ها دخالتی در تخفیف یا تشدید جرم و مجازات ندارد (همان: ۱۷۶-۱۷۵).

از جمله اندیشمندانی که در طی قرون وسطی از عدالت سخن می‌گویند، «سنت آگوستین» است. او تفسیری تئولوژیک از عدالت داشت؛ به اعتقاد وی عدالت درحقیقت عشق به خیر اعلی یا خداست و خدا براساس قانون عدالت به هر کس به اندازه استحقاقش درجه ای از شرف می‌بخشد و این شرف باعث ایجاد نظم و انضباط در درون انسان میشود. عدالتی که آگوستین از آن صحبت می‌کند، تحت تاثیر نگاه بدبینانه او نسبت به انسان قرار دارد و او مانند بسیاری از اندیشمندان قرون وسطی بر این باور بود که انسان‌ها هنوز بار گناه اولیه خود را که رانده شدن آدم از بهشت را در پی داشت بردوش می‌کشند. درحقیقت، آنان نگاهی بسیار بدبینانه به سرشت انسان داشتند و او را موجودی خودخواه و گناهکار می‌دانستند. (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱: ۵۰).

از دیدگاه آگوستین، عدل نتیجه تنظیم رابطه خلق و خداست. او معتقد بود هنگامی عدل خود به خود در جامعه محقق می‌شود که افراد رابطه خود را با خالق تنظیم کند و مطیع فرمان خدا باشند و پا را از حدود مقرر فراتر نگذارند، به حقوق یکدیگر تجاوز نکرده و ایمان قلبی داشته باشند. بنابراین لازمه اقامه عدل در جامعه این خواهد بود که افراد از درون خود را اصلاح کنند و رابطه شان را با خالق تنظیم کنند. به باور آگوستین در دولت‌های بت پرست و فاقد ایمان حقیقی، عدالت نمی‌تواند برقرار شود چرا که برقراری عدل در میان مردمان ملتی که در اندیشه خودپرستی و منافع شخصی باشند، امکان پذیر نیست (شریعت، ۱۳۸۷: ۱۹۱-۱۹۰). به عقیده وی، ریشه عدل و انصاف در دو

عامل مهم خلاصه می‌شود. ریشه‌های عدالت در اعتدال قوای درونی انسان و به کارگیری عقل است. عقلی که به کارگیری صائب آن به تنظیم رابطه مخلوق با خدا و انسان‌ها با یکدیگر منجر می‌شود (همان: ۱۹۸).

به اعتقاد آگوستین از آنجا که دارایی شخصی، سبب آز و طمع در انسان و در نتیجه بیعدالتی میان آنها می‌شود، باید همواره در جامعه تعادلی را از نظر دارایی افراد ایجاد کرد. او بر این باور مذهبی تاکید میکند که دارایی‌های مادی و شخصی در قیاس با خیر ابدی بیارزش‌اند. بنابراین توجه بیش از اندازه به آن منجر به بیعدالتی، تباهی و نرسیدن انسان به کمال و خیر اعلی می‌شود (دلی، ۱۳۸۳: ۶۱).

«کارل مارکس» از جمله مشهورترین اندیشمندان است که از عدالت صحبت میکند و به بی عدالتی‌های موجود در عصر خود اعتراض دارد. «مارکس تاریخ بشری را به پنج دوره اصلی تقسیم می‌کند: دوران کمون اولیه، دوران برده داری، دوران فئودالیسم، دوران سرمایه داری و دوران سوسیالیسم. او معتقد است که تاریخ تمام جوامعی که تاکنون وجود داشته اند، تاریخ مبارزه‌های طبقاتی است. به نظر مارکس دوره‌های تاریخی را می‌توان در اساس به وسیله نظام سازماندهی اقتصادی یا شیوه تولید حاکم از یکدیگر تمیز داد. وجه تشابه این دوره‌ها غیر از دوره کمون اولیه در این است که در هر کدام تمایزی اساسی بین طبقه‌ها و گروه‌هایی وجود دارد که نقش متفاوتی در نظام تولیدی ایفاء می‌کنند. در تمام دوره‌ها مهم ترین تفاوت بین آن عده ای که مالک و کنترل کننده دارایی هستند و آن عده ای که مالک و کنترل کننده دارایی نیستند، وجود دارد و شکاف اصلی بین این دو طبقه همیشه وجود داشته است، گرچه در طول تاریخ، اشکال مختلفی به خود گرفته است. برده دار در برابر برده در دوران باستان، ارباب در برابر رعیت در دوران فئودالیسم و بورژوا در مقابل پرولتاریا در نظام سرمایه داری» (ابراهیم پور، ۱۳۸۸: ۱۰۴).

مارکس با وضع موجودی که در آن زندگی می‌کند و آنرا مبتنی بر بی عدالتی می‌داند، مخالف است. به اعتقاد مارکس از دوران برده داری تا سرمایه داری همواره جنگ و ستیز و بی عدالتی بین طبقات مختلف وجود داشته است، با این تفاوت که قبل از دوران سرمایه داری به دلیل پراکنده بودن نیروهای متضاد، ظلم و ستم بر قشر محروم کمتر احساس می‌شده است. اما در دوران سرمایه داری وضع به کلی متفاوت می‌شود، بگونه ای که عده ای سرمایه دار و عده‌های کارگر میشوند. آنانکه سرمایه دار نیستند، به عنوان نیروی سوم وضعیف که خرده بورژوا نامیده میشوند، بتدریج در اثر فشار سرمایه داری به قشر کارگر خواهند پیوست (پانیچ، ۱۳۸۰: ۲۷۹).

به نظر مارکس بر مبنای موقعیت‌ها و وظایف گوناگونی که افراد در ساختار تولید جامعه دارند طبقه اجتماعی تشکیل می‌گردد. دو عامل اصلی در تشکیل طبقه‌ی اجتماعی دخیل است: شیوه‌ی تولید (کشاورزی، پیشه‌وری، صنعتی) و مناسبات تولید. همین عامل دوم است که لایه‌های عمده‌ی مشاغل را در ساختار اقتصادی جامعه ایجاد می‌کند: مالک زمین و رعیت را در جامعه‌ی دهقانی، کارفرما و کارگر خانگی را در اقتصاد پیشه‌وری، سرمایه‌دار مالک کارخانه و کارگر را در جامعه‌ی صنعتی در برابر یکدیگر قرار می‌دهد. عبارت‌در برابر یکدیگر قرار می‌دهد ماهیت این مناسبات را بیان می‌کند. (تامین، ۱۳۷۳: ۷) مارکس عامل تفکیک طبقات اجتماعی را مبتنی بر رابطه‌ی انسان‌ها با وسایل تولید می‌داند. ممکن است در یک جامعه، کشاورزی رونق داشته باشد. در این جامعه، دارندگان زمین و ابزار آلات کشاورزی اولین گروه اجتماعی را تشکیل می‌دهند. اگر جامعه صنعتی باشد دارندگان کارخانه‌های صنعتی، طبقه اول را تشکیل می‌دهند. به نظر مارکس رابطه‌ی بین طبقات، نوعی رابطه بهره‌کشی است. مارکس می‌نویسد: «کارگران عملاً بیش از آنچه کارفرمایان برای جبران هزینه‌ی اجیر کردن آنها نیاز دارند تولید می‌کنند. این ارزش اضافی منبع سود مهمی برای سرمایه‌داران محسوب می‌شود. ادامه این وضعیت موجب پیدایش اختلاف بیشتر طبقاتی می‌گردد» (گیدنز، ۱۹۹۴؛ ۱۲۵، به نقل از صدقیان، ۱۳۹۱: ۱۶). این اختلافات است که نابرابری‌های موجود در جامعه را تشدید می‌کند.

مارکس بر این عقیده است که تاریخ پر از تضاد و نبرد بین طبقات اجتماعی است و این تضاد، هر بار با واژگونی انقلاب همه جامعه و ویرانی مشترک طبقات درگیر خاتمه می‌یابد. از نظر او و هوادارانش آنچه مهم است، برابری است و نه آزادی، و از آنجا که برابری دارای ارزشی والاست، مالکیت خصوصی به زیر سوال می‌رود.

اما اساساً کارگر چه کسی است؟ مارکس معتقد است که کارگر در نظام سرمایه‌داری دارای دو ویژگی است: نخست اینکه کارگر باید آزاد و مالک نیروی کار خود باشد و برده و بندهی دیگران نباشد؛ دوم اینکه بجز نیروی کار خود، کالای دیگری برای عرضه در بازار در اختیار نداشته باشد و البته به این دلیل است که او ابزار لازم برای تحقق بخشیدن نیروی کار خود را ندارد (مارکس، ۱۳۷۹، ۲۲۸).

مارکس با الهام از نظریه‌ی ارزش مبادله‌ی ریکاردو، مبانی نظریه‌ی ارزش اضافی یا نظریه‌ی استثمار کارگران را تدوین می‌کند. نظریه‌ی ارزش اضافی به عنوان کلید اصلی فرایند توزیع موجب شکل

گیری تضاد طبقاتی در جامعه سرمایه داری می شود (تفضلی، ۱۳۸۵: ۸۳). مارکس معتقد است از آنجا که کارگر به دلیل نداشتن سرمایه نمی تواند خودش کالایی را تولید کند، مجبور می شود کار خود را برای مدت مشخص و در مقابل میزان معینی پول در اختیار کارفرما قرار دهد. اما این معامله به این سادگی ختم نمی شود. مارکس در این مرحله از «ارزش نیروی کار» سخن می گوید.

ارزش نیروی کار از دید او عبارت است از تأمین وسائل معیشتی که برای نگاهداری صاحب نیروی کار لازم است؛ زیرا اگر نیروی کار، امروز کار کرده است، باید بتواند فردا همین جریان را تحت همان شرایط تندرستی و با نیروی بیشتری تکرار کند. پس مجموع وسایل زندگی باید به اندازه ای باشد که کارگر بتواند زندگی عادی خود را ادامه دهد و نیازمندیهای طبیعی خود را تأمین کند (مارکس، ۱۳۷۹، ۲۳۰).

در قرن ۱۸ میلادی این تصور وجود داشت که در صورتیکه کارگر مزد کافی برای گذراندن زندگی خود در طی پنج روز کاری دریافت کند، دیگر علاقه و تمایل نخواهد داشت که شش روز کامل کار کند. پس ضروری است که از راه وضع مالیات یا به هر وسیله دیگر مانند گران کردن اجناس و یا کم کردن حقوق کارگر، آنها را مجبور کنیم، هر شش روز هفته را کار کنند. مارکس چنین تفکراتی را منشأ به بردگی و اسارت کشاندن انسان می دانست و درحقیقت، آنرا شکل نوین برده داری می خواند که در قالب نظام اقتصادی سرمایه داری خود را نشان داده است (مارکس، ۱۳۷۹، ۳۳۹). درواقع، در دوران سرمایه داری کارگر، به دلیل ترس از دست دادن کارش مجبور است، علاوه بر زمان کاری که برای تأمین نیازهای اولیه زندگی لازم دارد، کار زاید را نیز به آن بیفزاید.

بنابراین، مارکس معتقد است که سرمایه دار سود خود را از طریق استثمار کارگر، با مجبور کردن او به کار روزانه برای ساعاتی فراتر از آنچه او به صورت دستمزد معیشتی دریافت می کند به دست می آورد. سرمایه دار با سرمایه گذاری مجدد سود خود در ماشین آلات، کارخانه و تجهیزات سرمایه ای کسب و کار خود را بیشتر توسعه می دهد که مستلزم نیروی انسانی بیشتری است. در نتیجه نیاز به استخدام نیروی انسانی افزایش می یابد و در پی آن دستمزد کارگر بالا می رود. در این حالت به دلیل انگیزه سود آوری بیشتر سرمایه گذار، ماشین آلات را جایگزین کارگرانی می کند که دستمزد آنها بالا رفته است و در نهایت با ورود ماشین آلات کارگران زیادی بیکار می شوند بنابراین از آنجا که تنها منبع سود برای سرمایه دار، ارزش اضافی است که از نیروی کار به وجود می آید، هرچقدر تعداد کارگران کاهش می یابد سود نیز کاهش خواهد یافت چرا که به دلیل بیکاری تعداد زیادی از

کارگران، افراد قدرت کمتری برای خرید کالاها را دارند و این امر سبب کاهش قیمت کالاها و سود سرمایه داران می‌شود. سرانجام به دلیل بحران، بعضی شرکت‌های تولیدی ورشکست می‌شوند و سرمایه داران و شرکت‌های تولیدی بزرگتر، سرمایه آنها را به مبلغ ناچیزی می‌خرند. آنها نیز برای بالا بردن سود خود دستمزد کارگران را کاهش می‌دهند و این روند انقدر ادامه می‌یابد تا اینکه سرمایه در دست عده ای اندکی از افراد جامعه قرار می‌گیرد و مالکیت خصوصی پدیدار می‌شود. در چنین وضعیتی، فاصله بین دارا و ندار روز به روز بیشتر می‌شود و تضاد در درون جامعه شکل گیرد. مارکس پیش بینی می‌کند که این فرایند به رویارویی طبقات سرمایه دار و کارگر می‌انجامد و سرانجام با پیروزی طبقه کارگر یا پرولتاریا، مالکیت خصوصی ملغی و مالکیت اشتراکی جایگزین آن می‌شود (تفضلی، ۱۳۸۵: ۸۵-۸۴).

عدالت مورد نظر مارکس در الغای مالکیت خصوصی و از هر کس به اندازه توانش و به هر کس به اندازه نیازش خلاصه می‌شود. نظریه عدالت اقتصادی مارکس به سمت عدالت توزیعی حرکت می‌کند. وی بر این باور است که بعد از دوران سرمایه داری باید دیکتاتوری پرولتاریا و کمونیست‌ها برای مدتی اعمال شود و بعد از آن انسان‌ها می‌توانند به کمون نهایی برسند. جامعه ای که در آن عناصر فسادزایی چون دولت و مالکیت خصوصی وجود نخواهند داشت. هدف کمونیست‌ها در پایان دوره سرمایه داری، تشکیل پرولتاریا بصورت یک طبقه و برانداختن سلطه بورژوازی و تصرف قدرت سیاسی به دست پرولتاریا خواهد بود (پانیچ، ۱۳۸۰، ۲۹۲). از دید او تضاد و اختلاف میان طبقات در جامعه تنها با حذف مالکیت خصوصی بر ابزارهای تولید به پایان خواهد رسید.

به عقیده مارکس تا در ساختار اجتماعی جامعه سرمایه داری تغییرات اساسی صورت نگیرد و نظام سیاسی ساخته دست بورژواها از بین نرود، شرایط لازم برای بروز مدینه فاضله مورد نظرش یعنی کمونیسم به وجود نخواهد آمد. بنابراین لازمه از بین رفتن نابرابری‌های اجتماعی و کاهش شکاف طبقاتی و رسیدن انسان‌ها به جامعه ای که سعادتشان را تضمین می‌کند، گذار از سرمایه داری به سوسیالیسم از طریق انقلاب طبقه پرولتاریا و حذف طبقات و حذف و نابودی دولت سرمایه داری و به وجود آوردن جامعه ای بدون طبقه و تأسیس کمونیسم است (ابراهیم پور، ۱۳۸۸: ۱۰۸).

انگلس نیز همانند مارکس معتقد است، مالکیت خصوصی و تقسیم کار منشأ نابرابری است. این دو متفکر ضمن آن که یک دید مطلق و جمع‌گرایانه نسبت به مسئله نابرابری یا عدالت دارند، به هیچ وجه سعی نمی‌کنند در جهت توجیه نابرابری‌ها عمل کنند، بلکه نابرابری را اهرمی برای سلطه

فراستان بر فرودستان می دانند (افروغ، ۱۳۹۰: ۶۰).

هابز رئالیست، از چهره فایده باورانه عدالت سخن گفت به نظر هابز عدالت عبارت است از اجرای تعهداتی که فرد از روی نفع طلبی به اجرای آنها رضایت داده است. پس اساس عدالت قرارداد است. هیوم نیز که متأثر از اندیشه های هابز و الهام بخش مکتب اصالت فایده بود، عدالت را در تامین منافع متقابل می دید.

نظریه بی طرفی عدالت که در آن اساس بر نادیده گرفتن منافع افراد درگیر و از نگاه ناظری ایده آل است که در آن میان نفعی ندارد. این برداشت غایتگرایانه از عدالت در مقابل برداشت ابزار گرایانه هابز و هیوم، برداشتی کانتی است (بشیریه، ۱۳۷۵: ۳۷). در نظر کانت، عدالت هر عملی است که بنیادش بر این باشد که آزادی هر کس با آزادی همه کسان سازگار گردد، حکم کلی در این باب این است که: «چنان عمل کن که آزادی تو بر طبق یک قاعده کلی، با آزادی همه مردم سازگار باشد (اصغری، ۱۳۸۸: ۲۷). در حقیقت نظریه غایتگرا و اخلاقی کانتی نیازمند فرض وضعی است که در آن اصول عدالت یافت می شود. قرار گرفتن در آن وضعیت مستلزم محرومیت از اطلاعات در باره منافع خود است و تنها در پس این پرده جهل می توان به بی طرفی رسید (بشیریه، ۱۳۷۵: ۳۷).

جان رالز را بی تردید باید مهم ترین متفکر لیبرال و فیلسوف سیاسی قرن بیستم دانست. وی تمام عمر فلسفی خویش را صرف تفکر و مطالعه در بنیان های فلسفه، اخلاق و پرداختن به پرسش های عدالت نمود و تلاش کرد تا راهی برای جلوگیری از تزیاید فقر و نابرابری بیابد. جان رالز بیش از هر چیز به خاطر کتاب بی بدیل نظریه عدالت (۱۹۷۱) شهرت یافته است به همین خاطر عنوان فیلسوف عدالت، حقیقتاً شایسته اوست.

رالز در کتاب نظریه ای درباره عدالت، به بحث درباره عدالت اجتماعی یا عدالت توزیعی می پردازد. در اندیشه رالز، عدالت به منزله انصاف است، مساله مهم عدالت از دید او رفع نابرابری ها و هرگونه تبعیضی است از نظر وی جامعه ای عادلانه است و نظام حقوقی و وظایف اجتماعی، زمانی منصفانه و عادلانه خواهد بود که ساختار آن مبتنی بر اصول و معیارهای عادلانه باشد و بین اعضای خود در تعیین وظایف تبعیض قائل نشود و سرانجام اجازه دهد که قانون ادعای متعارض افراد را به نفع حیات اجتماعی تعدیل کند.

استدلال رالز بر این است که اصول عدالت، اصولی عقلانی هستند که افراد از پس این

حجاب غفلت انتخاب می‌شوند (حیران نیا، ۱۳۸۷: ۹۳). بنابراین آنها در وضعیتی قرار دارند که در آن هیچکس جایگاه، طبقه و موقعیت خود را در جامعه نمی‌داند و از میزان استعدادهای فطری و طبیعی خود مانند شعور و استعداد و دیگر توانایی‌های جسمی، فکری آگاه نیست نمی‌داند در چه حوزه‌ای از جامعه (سیاست، فرهنگ یا اقتصاد) قرار خواهد گرفت و افراد در پشت یک پرده عدم شناخت قرار دارند رالز این وضعیت را وضعیتی نخستین می‌نامد و از آنجا که همه در موقعیت مشابهی به سر می‌برند و هیچکس نمی‌تواند آغازی را ببیند که بر پایه ویژگی‌های شخصی او امتیازی برایش به حساب آید. بنابراین وضعیت اولیه عموم در این سناریو یکسان و منصفانه است (بختیاری، ۱۳۸۸: ۷۶). در واقع منظور او از وضع نخستین، وضعی فرضی و ایده آل است که در آن اصول عدالت‌گزینش می‌شود. در این وضع شرایطی وجود دارد که افراد جامعه در آن شرایط، بدون اطلاع از موقعیت آینده خود، اصولی که از همه عقلانی‌تر است را برگزینند. در این وضعیت، افراد در مورد یک جامعه عادلانه و منصفانه تصمیم‌گیری می‌نمایند (فلاح، ۱۳۸۵: ۷۵).

از دید رالز اصول عدالت شامل دو اصل می‌باشد که زیربنای اساسی جامعه و نظام توزیع حوزه‌های گوناگون اجتماعی را شکل می‌دهد. اصل اول عدالت رالز حاکم بر آزادی‌های پایه‌ای و اساسی موسوم به اصل آزادی است و اصل دوم حاکم بر خواسته‌های اولیه اجتماعی و اقتصادی موسوم به اصل نابرابری می‌باشد. اصل اول عدالت، بیان می‌دارد که هر فردی، باید حقی برابر نسبت به گسترده‌ترین نظام جامع آزادی‌های اساسی برابر داشته باشد که با نظام مشابه آزادی برای سایر افراد منافاتی نداشته باشد. آزادی رالز شامل تمامی آزادی‌های اساسی مثل حقوق مدنی و سیاسی که در جوامع لیبرال - دموکرات به رسمیت شناخته شده اند می‌شود. آزادی‌هایی نظیر آزادی اندیشه، بیان، حق رای، مشارکت سیاسی و مانند آن. از دیدگاه رالز همه افراد جامعه باید بصورت کاملاً یکسان از این آزادی‌های اساسی برخوردار شوند (حیران نیا، ۱۳۸۷: ۹۵-۹۴).

راجع به اصل نابرابری و تمایز باید گفت، رالز پدیده‌هایی چون درآمد، ثروت، آموزش، مناصب سیاسی و... را «خیرات اولیه» نامیده و معتقد است که خیرات اولیه باید بصورت برابر و مساوی بین مردم جامعه توزیع شود. و در دو مورد میتوان نابرابری را پذیرفت:

نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی بگونه‌ای باشد که بیشترین منافع را برای افراد محرومتر و کمتر بهره‌مند جامعه بدنبال داشته باشد؛

ترتیب اجتماعی بگونه ای باشد که امکان دسترسی به مناصب و موقعیت‌ها را برای همگان تحت شرایط برابر و منصفانه فراهم آورد (واعظی، ۱۳۸۴، ۳۳).

به این ترتیب براساس نظریه راولز، ابتدا باید شرایط تحقق آزادی‌های اساسی یکسان و برابری فرصت‌ها فراهم گردد؛ تا مسأله نابرابری‌ها مورد پذیرش واقع شود. چرا که نابرابری‌ها در صورت تحقق اصل اول (بهبود بخشیدن به وضعیت طبقات محروم و پایین جامعه) عادلانه و مورد قبول است.

نظر رالز معطوف به حذف امتیازات فاقد دلیل و ایجاد تعادل واقعی میان خواسته‌های متعارض انسان‌ها در ساختار یک نهاد اجتماعی است. از دیدگاه رالز حق مالکیت باید به گونه ای تدوین شود، که هر فرد بتواند توانایی‌های خویش را در شرایط برابر و یکسان به ظهور رساند و نقش خود را در جامعه برعهده گیرد. نابرابری‌ها باید محدود و در جهت افزایش کارایی و به نفع عموم باشد و در بلندمدت وضعیت محروم‌ترین طبقات را بهبود بخشد. مزایای اجتماعی نیز باید به روی همه استعدادها گشوده شود و هرکس بتواند براساس، برابری حقوق و با تلاش برای شکوفایی استعدادهایش به آنها دست یابد. در واقع راولز نفع همگانی را در این می‌بیند که وضعیت محروم‌ترین اقشار جامعه یعنی فقرا بهبود یابد و این کار از طریق حفظ عدالت در توزیع ثروت از طریق تنظیم حقوق مالکیت و نظام مالیاتی امکان پذیر است (رستمی، ۱۳۸۴: ۲۹۳-۲۹۲).

رالز براین باور است که تفاوت افراد در قوا و استعدادهای طبیعی و موقعیتهای خانوادگی و اجتماعی، نمی‌تواند مبنای توزیع نابرابر قدرت، ثروت و امکانات قرار گیرد و این نابرابری‌ها را منصفانه و عادلانه نشان دهد؛ زیرا این موقعیت‌ها در یک حالت عادی و براساس یک نظام اخلاقی مستند به اراده و تلاش توزیع نشده‌اند تا انسان نسبت به ثمرات این مواهب طبیعی مستحق باشد (واعظی، ۱۳۸۴، ۳۷-۳۶).

به اعتقاد او در همه جوامع، نابرابری‌های غیر قابل اجتناب وجود دارد و دو اصل عدالت برای رفع نابرابری گریز ناپذیر است. بنابراین برای تحقق عدالت باید ثروت از طبقات بالا به پایین سرازیر و دولت مانع تمرکز قدرت ثروتمندان شود. ولی او در توضیح این موضوع می‌نویسد:

دخالت دولت نباید چنان باشد که کارآمدی اقتصادی را از بین ببرد و به انگیزه افراد صدمه وارد سازد. از دید رالز نابرابری تا حدی مجاز است که پایین‌ترین طبقات به بیشترین رفاه ممکن نائل

گردند و اگر همه از نابرابری نفع ببرند باید نابرابری را بر برابری ترجیح داد و در جایی دیگر بیان می‌کند: باید همه ارزش‌های اخلاقی، آزادی، فرصت‌ها، درآمد و ثروت یکسان توزیع شود مگر آن که توزیع نابرابر، به سود همگان باشد. از این رو رالز نتیجه می‌گیرد: بی‌عدالتی نابرابری است که به سود همگان نباشد (تنسی، ۱۳۷۹: ۷۹).

وجه تمایز نظریه مارکس و رالز در این است که رالز تلاش می‌کند نظام مبتنی بر سرمایه داری لیبرال را اصلاح کند و آنرا بسوی عدالت سوق دهد، در صورتیکه مارکس اساساً در پی براندازی نظام سرمایه داری لیبرال است و راه حلی انقلابی ارائه می‌دهد.

نوزیک، فیلسوف سیاسی آمریکایی، یکی از منتقدان نظریه «عدالت به مثابه انصاف» راولز است. در باور نوزیک، دولت حداقل، بهترین دولت است، هر دولتی که فراگیرتر از آن باشد، حقوق مردم را نادیده می‌گیرد.

نوزیک فروض نهفته در اصول عدالت راولز (پرده جهل) را مورد نقد و انتقاد قرار می‌دهد و نیز، انتقال ثروت بخشی از جامعه به بخش دیگر را غیر عادلانه می‌شمارد. او می‌گوید: اگر افراد ثروت خود را از طریق قانونی و بدون تجاوز به حقوق دیگران به دست آورده اند، دیگر دولت حق ندارد ثروت آنها را تحت عنوان مالیات، یا به هر طریق دیگر بدون مسب رضایت آنها برای توزیع به محرومان تصرف کند. اصل کامل عدالت توزیعی صرفاً همین را می‌گوید که توزیع وقتی عادلانه است که همگان نسبت به دارایی‌هایی که براساس آن توزیع، مالک می‌شوند ذی حق باشند.

بنابراین اصل «مالکیت» را به بهانه تأمین عدالت نمی‌توان مخدوش کرد. این کار خود غیر عادلانه است. از نظر نوزیک «دموکراسی لیبرال» عادلانه ترین نظام سیاسی ممکن به شمار می‌رود و هر نظام سیاسی دیگر ناعادلانه است (اصغری، ۱۳۸۸: ۳۴).

۱-۲- عدالت نزد اندیشمندان اسلامی

«اشاعره» و «عدلیه»: اوایل ظهور اسلام در میان مسلمانان گروهی پیدا شدند که مساله ی عدالت و ظلم را از خداوند نفی کردند. و آنها گروه «اشاعره» هستند که در مقابل آنها طایفه ی «عدلیه» بوده که از عدل الهی سخت جانبداری می‌کنند. یکی از اساسی ترین موارد اختلاف بین آنها درباره مسئله عدل الهی است. اشاعره بر این باور بودند که صفت عدل متنوع از فعل خداوند است

به این معنا که خداوند در جهان فعال مایشاء است، پس هر چه او انجام دهد یا به انجامش فرمان دهد، عدل است؛ زیرا هیچ فعلی در ذات خود نه عدل است و نه ظلم و حتی اگر خداوند فرد مطیع را راهی جهنم و فرد عاصی را راهی بهشت کند، عمل او عادلانه است (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱، ۷۳).

عدلیه عدل را به عنوان حقیقتی که در عالم واقع در جریان است، تفسیر کرده اند. به عبارت دیگر، آنها قائل به حسن و قبح عقلی و ذاتی افعال بودند، به این معنا که عدل ذاتاً نیک و ظلم ذاتاً ناپسند است و خداوند که عقل نامتناهی است، هرگز به کسی ظلم نخواهد کرد (مطهری، ۱۳۷۷: ۵۲-۵۱).

عقل انسانی که نشانه ای کوچک از عقل نامتناهی خداوندی است، نیز قادر به شناخت خوب از بد و زشت از زیبا و پسندیده از ناپسند است. در حقیقت به اعتقاد آنان، عدل و عدالت خود حقیقتی است که در مقابل ظلم قرار می گیرد. بنابراین خداوند متعال به حکم اینکه حکیم و عادل است، غیر از افعال عادلانه انجام نداده به غیر از عدل فرمان نمی دهد. برخی از مردم و اشاعره در برابر استدلال عدلیه به نابرابری انسان ها از حیث شکل ظاهر، استعداد و... اشاره می کنند و آن را نمونه افعال غیر عادلانه خداوندی - البته با معیار عقل ظاهرین - دانستند. ابن سینا در پاسخ به این مسئله مینویسد:

«انسان مانند جانوران تخته بند غرایز خود نیست و برای برآوردن نیازهایش به درک و اندیشه نیازمند است.

تقسیم کار اجتماعی بدان سبب پدید می آید تا هر کس بنا به شایستگی خود، بخشی از نیازهای گوناگون آدمیان را برآورده سازد. مردم در قابلیتها نابرابرند... و اگر همه آدمیان در قابلیتها برابر بودند، هر آینه هلاک می - شدند» (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱، ۹۱).

اشاعره به صورت غیر مستقیم بنیان عدالت در جوامع اسلامی را امری خشکا ندند؛ زیرا بر اساس عقاید آنها ظلمی که ستمگر انجام میدهد، فعل و خواست خداوند بود و چون خداوند از ظلم مبراست، پس آن فعل نیز عین عدل تلقی می شد (مطهری، ۱۳۷۷، ۵۴).

«ابونصر فارابی» به عنوان نخستین فیلسوف اسلامی به شدت تحت تاثیر اندیشه یونان باستان بخصوص ارسطو و افلاطون قرار داشت. «کتاب آرای اهل مدینه فاضله» تاثیر فارابی از افلاطون را به خوبی نشان میدهد. در حقیقت فارابی همچون افلاطون معتقد به آرمان شهر و اتوپیاست که آن را «مدینه» فاضله می خواند. مدینه فاضله فارابی در مقابل «مدینه جاهله» قرار می گیرد. در آثار

فارابی می‌توان به دو مفهوم از عدالت رسید: قرار دادن هر چیز بر سر جای خود و دوم، میانه روی و پرهیز از افراط و تفریط.

در مورد مفهوم اول، فارابی بر این باور بود که در درون هر انسانی سه قوه شهوت، غضب و خرد وجود دارد.

شهوت شوق به خواستن چیزی و غضب شوق به دور کردن و راندن چیزی از خود است. فارابی بر این عقیده بود از آنجایی که شهوت و غضب ناشی از احساس اند، بنابراین خرد باید بر آنها حکم فرما باشد؛ زیرا خرد باعث نیک بختی و سعادت میشود، پس برتری خرد بر دو قوه دیگر خود معنای عدل در وجود انسان است (فارابی، ۱۳۷۹، صص ۱۸۸-۱۸۷).

برای تبیین معنای عدالت از نظر فارابی می‌توان چارچوب زیر را ارائه داد: الف) گیتی براساس اعتدال است و هرچیز در جایگاه واقعی خود جای گرفته و حق واقعی خود را دریافت داشته است و وظیفه اصلی خویش را انجام می‌دهد؛ ب) نظام هستی عرصه کمال سعادت انسان است و کمال و همه فضایل تنها از اعتدال روحی به وجود می‌آید؛ پ) عدالت به معنای تحقق استعداد است. هر شی می‌تواند صورت‌های متعددی را بپذیرد و عدل آن است که به هر شی ای صورتی کامل تر اعطا شود و به شکلی زیباتر، مستحکم‌تر و مفیدتر درآید. د) انسان‌ها نیز می‌باید تمام استعدادهای خود را شکوفا سازند و به کمال برسند همچون همه موجودات عالم می‌باید براساس استعدادها در یک نظام سلسله مراتبی قرار گیرند. تفاوت استعدادها تنها مسؤلیت‌ها را متفاوت می‌سازد و کوچکترین زیانی به سهم شهروندان در تقسیم خیرات عمومی امنیت، سلامتی، دارایی، احترام و... نمی‌رساند. ت) نفس انسان مرکب از قوای متعدد است و اعتدال در قوای او عدالت نام دارد. هیچ یک از قوا، امیال و غرایز زاید نیستند و نظام زندگی فردی و اجتماعی باید به گونه ای شکل گیرد که همه آنها را به صورت معتدل اشباع نماید (رستمی، ۱۳۸۴: ۲۹۷-۲۹۶).

نظامی، که فارابی آنرا آرمان شهر خود میداند، در مدینه فاضله متحقق میشود از نظر اوهدف مردم مدینه فاضله رسیدن به سعادت است. البته سعادت مطلق نه سعادت اعتباری. سعادت مطلق در تأمین رفاه و زندگی طبیعی است. که آن هم بر اساس رفاه اجتماع، می‌باشد نه فرد. اصولاً رفاه جمع تأمین نمی‌شود مگر در تحت لوای ریاست فاضله، ریاست فاضله، ریاستی است که براساس عدالت هم باشد و عدالت از فضیلت و حکمت ناشی می‌شود.