Shahid Bahonar University of Kerman

Journal of Comparative Literature

Print ISSN: 2008-6512 Online ISSN: 2821-1006

Homepage: https://jcl.uk.ac.ir

Iranian Society for the Promotion of Persian Language and Literature

A Comparative Analysis of Justice Based on the Views of Molavi and Rawls*

Fattaneh Semsar Khiabanian

Department of Persian Language and Literature, SR.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran. fa_khiabanian@iau.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 14 December 2025

Received in revised form 6 February 2026

Accepted 6 June 2026

Published online 10 June 2026

Keywords:
Autonomy,
Freedom,
Justice,
Rawls,
Molavi.

ABSTRACT

Justice; Rational or Mystical Autonomy, a Comparative Study of Maulana Justice is a central concept in the history of human thought, always a focal point of philosophical, religious, and mystical contemplation. A clear understanding of it is a prerequisite for the ethical and social order in any society. This research, employing a descriptive-analytical method and a comparative approach, examines the concept of justice in two distinct intellectual systems: the thought of John Rawls, a prominent twentieth-century political philosopher with a rational and contractual approach, and the thought of Mawlana Jalal al-Din Balkhi, a renowned mystic and thinker of Islamic civilization with a theological and intuitive approach. Despite these fundamental differences, the findings of the study indicate that both perspectives align on the key principles of justice: emphasizing the distribution of resources and rewards based on merit and performance rather than hereditary status; justifying inequalities only if they serve the benefit of the entire system; prioritizing qualitative and impactful evaluation over quantitative and superficial criteria; and establishing a connection between the efficiency of the system and moral fairness. This research demonstrates that meaningful common ground can be found between these two intellectual traditions, on a practical level, for designing just systems.

*Cite this article: Semsar Khiabanian, F. (2026). A Comparative Analysis of Justice Based on the Views of Molavi and Rawls. *Journal of Comparative Literature*, 18 (34), 113-129. http//doi.org/10.22103/jcl.2026.26518.3921

© The Author(s).

Publisher: Shahid Bahonar University of Kerman.

DOI: http//doi.org/ 10.22103/jcl.2026.26518.3921

1. Introduction

Justice is one of the most prominent and widely debated concepts in human societies, and numerous discourses within divine religions have been shaped around this central theme.

In Islam, justice is regarded as a principle of faith and one of the attributes of God. It is subsumed under the principle of **theology (i.e., monotheism)**, which is the first principle of religion. Therefore, addressing justice in a **distinct** manner is highly significant, and a particular emphasis on justice is evident in Islamic social discourses.

Within this framework, God is **conceived as** just, **having** created the universe based on justice. He has measured out **human** sustenance and, **in accordance with His** justice, has granted each **individual** a share of prosperity or hardship. **Furthermore, He** commands nothing but justice and **will never diminish** anyone's reward through oppression (Davoudi, 2008: 180).

Justice, along with its derivatives, aspects, and synonyms, appears in the Qur'an in both verbal and nominal forms. "**To rectify, to act with justice and equality, to judge equitably, to grant fairness, to compensate,** etc. are among its verbal aspects; and equality, measure, righteousness, ransom, inerrancy, immutability, etc. are among its nominal aspects." (Khorramshahi, 2014: 1442)

Khwaja Nasir al-Din al-Tusi has also discussed justice, presenting a synthesis of the theories of Greek and Islamic scholars: "The genera of virtues are four: wisdom, courage, chastity, and justice." And **he further states that** "among the virtues, there is no virtue more complete than justice." He considers justice in matters related to life to be of three types: **first,** that which pertains to wealth and human dignities; **second,** that which pertains to transactions and exchanges; **and third,** that which pertains to punishments and politics (Nasir al-Din Tusi, 1992: 65–95).

Molavi, as a theosophical mystic, considers the origin of justice to **lie** within the human being. He believes that the foundation of the world is based on divine order and balance, and **that** every faculty and force is placed in its proper position. Therefore, fair behavior and **respect for** the rights of people are manifestations of divine love and harmony with God's will.

From his perspective, the human attainment of justice is possible through self-purification, love, and divine knowledge. When an individual becomes just, society also becomes just.

In modern Western political thought, which is mainly influenced by the liberal tradition, two fundamental approaches in moral philosophy can be distinguished for explaining values and social ideals: first, the teleological approach, whose main representatives are Jeremy Bentham and John Stuart Mill, the founders of utilitarianism; and second, the deontological approach, which is associated with the moral philosophy of Immanuel Kant.

John Rawls, the contemporary American philosopher, through a serious critique of utilitarian ethics, sought to revive the social dimension of Kant's deontological ethics. He attempted to present a new theory against utilitarianism—which had dominated the liberal tradition for years. His major work, *A Theory of Justice*, had a significant impact on promoting this view.

The main objective of this research is to conduct a comparative analysis of the concept of justice in the thought of Mawlana Jalal al-Din Molavi (with an approach rooted in Islamic mysticism) and John Rawls (with an approach rooted in modern political philosophy). This research is conducted using a descriptive-analytical method and, considering the fundamental distinction between the two intellectual systems under investigation (Islamic mysticism versus rational contractarianism), it analyzes the similarities and differences between these two perspectives in explaining justice.

1-1. Explanation and Statement of the Problem

The **concept** of justice has always been at the center of ethical, political, and mystical thought and debate. John Rawls, as one of the most prominent contemporary liberal philosophers, believes in rational autonomy, conscious choice, and human impartiality with regard to justice; human beings who, behind a "veil of ignorance," determine the fundamental principles of coexistence through rational reasoning. In contrast, Molavi does not consider justice to be the result of rational calculation, but rather to arise from mystical autonomy, inner purification, and the spiritual transformation of the human being; for whom justice means "placing everything in its proper place" and is born of divine love and inner purity.

This fundamental difference in the understanding of "autonomy"—**which** for Rawls **signifies** rational/moral freedom, and for Molavi **implies** mystical liberation from egoism—**serves as** the basis for **the** essential differences in **their conceptualizations of** justice. While Rawls **conceptualizes** justice as a social structure based on rules, Molavi **perceives** it as an existential and spiritual reality. Thus, the **central** question of this **study** is whether justice in contemporary human understanding should be based on rational autonomy and social contract (as Rawls argues), or **whether** the main pillar of justice **should** be sought in mystical autonomy and the spiritual wayfaring of the human being. In other words, can a relationship be established between justice as the product of rational choice and justice as the fruit of inner transformation and love? **Furthermore,** can the **synthesis or dialogue** of these two approaches open a new horizon in **the** understanding **of** justice **or not**?

1-2. Research Background

The article, "**The Symphony of Freedom and Equality in John Rawls's Theory of Justice**" by Seyed Ali Mahmoudi (2017) in the *Journal of Political Science Research*, **examines** the relationship between freedom and equality as two principles **within** political philosophy from Rawls's perspective. It concludes that although Rawls, within his philosophical framework, **posited** the priority of freedom over equality, he also—through philosophical and political approaches and logical reasoning—**attained** a manifestation of the **equilibrium between** freedom and equality. This was **intended** to **facilitate** the **realization** of social, political, and economic justice in human societies.

The article, "**The Evolution of John Rawls's Thought and the Contexts for the Formation of His Theory of Justice**," by Mostafa Habibi Kandasar et al. (2019) in the *Journal of Fundamental Western Studies*, **explores** the **origins** of Rawls's thought regarding the concept of justice. It **asserts** that in the aftermath of the destruction of World War II, he proposed a **novel** idea **of** justice **adopting** an ethical-political approach **alongside** a critique of utilitarianism.

The article, "**Examining and Analyzing Governance and Establishing a World Government Based on Social Justice with an Emphasis on the Thoughts of Motahhari and John Rawls**," by Mohammad Reza Ghaedi et al. (2024) in the *Journal of the Islamic Revolution Approach*, examines the views of these two thinkers on the nature of justice. **According to Motahhari**, justice is an innate **concept realizable** only through the connection of human law with divine law. He **defines** justice as **an intrinsic and inherent phenomenon rooted in the created order**. **Conversely**, in Rawls's theory, justice is a **civic construct** achieved through fairness and consensus. Although the **outcomes** of these two intellectual **frameworks** differ, both emphasize **governance reform** and **advancing** justice, **maintaining** that social justice is established through legislation. **Nevertheless, the** intellectual origin of Rawls's **theory** is **revised** liberalism, while Motahhari's is Islam.

Other articles have also been written that merely seek to explain the concept of justice from Rawls's perspective. However, no research was found that examines, through a comparative method, the view of this philosopher alongside what has been proposed regarding the concept of justice in the field of mysticism.

1-3. Necessity and Importance of the Research

The research background shows that most studies in Iran concerning Rawls's theory of justice have focused on comparing him with Islamic philosophers. However, **comparative studies between his thought and Islamic mysticism, particularly that of Molavi, have received far less attention**. This research is important because these two thinkers, **despite emerging from distinct cultural and epistemological contexts, share a common concern**. Molavi's mysticism can **illuminate** the inner dimension of Rawls's justice, while Rawls's rational theory can **render the social and institutional dimensions of justice in Molavi's mysticism more conceivable**.

2. Methodology

This research employs a descriptive-analytical method with a comparative approach. The study is qualitative in nature and relies on primary and secondary sources. For Rawls, the primary source is *A Theory of Justice* (translated by Morteza Nouri, 2024), along with major commentaries by Bashiriyeh, Vaezi, and Malekian. For Molavi, the primary source is the *Masnavi-ye Ma'navi* (edited by Karim Zamani), particularly the sixth book's story of the commanders complaining to Sultan Mahmud about Iyaz's stipend. Secondary sources include classical Islamic texts (Khwaja Nasir al-Din Tusi, Allameh Tabatabai, Motahhari) and contemporary comparative studies.

The analytical procedure involves the following steps:

This study extracts the key principles of justice from Rawls's perspective, including the original position, the veil of ignorance, the two principles of justice, the rules of priority, and the critique of utilitarianism.

This study also extracts the concept of justice from Molavi's perspective based on the selected parable and his **ontological perspective**.

This study identifies common themes *(meritocracy, justification of inequality, qualitative evaluation, and the linkage between efficiency and fairness).*

Analyzing the differences in epistemological and ontological foundations.

Synthesizing the findings to propose complementary insights.

The validity of the comparison is ensured by focusing on **operational principles at the practical level**, rather than by conflating **incommensurable metaphysical systems**.

3. Discussion

The comparative analysis reveals **four major points of convergence** between Rawls and Molavi, despite the **fundamental differences in their foundations**.

First, merit-based distribution: Rawls rejects hereditary privileges and argues that social positions should be open to all under fair equality of opportunity. In Molavi's parable, the commanders demand equal pay based on their rank, while Sultan Mahmud demonstrates that Iyaz receives thirty times more because his performance equals that of thirty commanders. Both thinkers affirm that justice requires rewards proportional to competence, effort, and actual contribution, not based on hereditary status.

Second, justified inequality: Rawls's difference principle allows socio-economic inequalities only if they benefit the least advantaged members of society. In the story, the

unequal payment to Iyaz is justified because his superior efficiency strengthens the entire system, ultimately benefiting everyone, including the commanders. Thus, both **perspectives** accept that inequality is not unjust in itself; injustice arises when inequality serves no functional or compensatory purpose.

Third, qualitative over quantitative evaluation: The commanders in Molavi's story focus on the numerical equality of payment (quantitative justice), whereas the Sultan assesses the value, quality, and impact of Iyaz's work. Rawls similarly prioritizes basic liberties and fair procedures over mere numerical equality of outcomes. Both criticize a superficial, arithmetic notion of justice that ignores true merit and real-world effectiveness.

Fourth, the linkage between efficiency and moral fairness: Rawls's system is not purely utilitarian; he respects individual rights while allowing efficiency gains that benefit the least advantaged. The Sultan in Molavi's story also rewards Iyaz's efficiency not as an end in itself, but as a matter of giving each his due (justice as "rendering every rightful owner his due"). Thus, both thinkers establish a connection between the practical efficiency of the system and **its** moral fairness.

Differences remain: Rawls's justice is procedural, secular, and based on rational self-interest in a hypothetical contract; Molavi's justice is substantive, spiritual, and rooted in divine love and inner purification. Rawls prioritizes liberty and equal basic rights; Molavi prioritizes inner balance and harmony with the cosmic order. However, these differences are more complementary than contradictory. Molavi supplies the motivational and virtue-ethical dimension that is less visible in Rawls's purely rational structure, while Rawls provides the institutional and procedural framework that Molavi's mystical justice lacks.

4.Conclusion

This research demonstrates that, despite their vastly different cultural and epistemological origins—modern liberal political philosophy versus medieval Islamic mysticism—Rawls and Molavi share significant common ground in the key operational principles of justice. Both emphasize reward based on merit and performance rather than hereditary status; both accept inequality only when it serves the benefit of the entire system; both prioritize qualitative evaluation over quantitative and superficial criteria; and both establish a linkage between systemic efficiency and moral fairness.

The study concludes that Rawls's rational autonomy and Molavi's mystical autonomy are not mutually exclusive but rather can be integrated. Molavi's thought illuminates the inner and spiritual dimension of autonomy that lies in the background of Rawls's moral agent, and Rawls's theory provides a practical social and institutional design for realizing the just society that Molavi envisions.

Future research could explore the empirical applications of this synthesis in educational, economic, and legal systems, as well as extend the comparison to other mystical traditions (such as Christian or other Sufi schools) and other liberal theorists (such as Nozick, Sandel). The dialogue between the rational and mystical conceptions of justice opens new avenues for addressing contemporary challenges such as inequality, social cohesion, and ethical governance.

References [in Persian]

Armanmehr, M. R. (2011). *Ralez-e Hakimi* [Rawls and Hakimi]. Qom: Dalil-e Ma.

Bashiriyeh, H. (1997). *History of political thought in the twentieth century* (Vol. 2). Ney Publishing.

Behbahani, S. A. (1984). *Al-fawa'id al-'aliyyah* (Vol. 1). Al-Matba'ah al-'Ilmiyyah.
Davoudi, M. (2008). *Islamic ethics*. Ma'arif Publishing.
Haji Heydar, H. (2009). The historical evolution of the concept of justice. *Political Science*, (45), 29-58.
Ibn Manzur, M. b. M. b. A. (1988). *Lisān al-'Arab*. Al-Turath al-'Arabi.
Kashani, A. R. (2001). *Collected epistles and works of Kashani*. Miras-e Maktoob.
Kharrazi, S. M. (1997). *Badāyiʿ al-maʿārif al-ilāhiyyah*. Islamic Publications Institute.
Khwaja Nasir al-Din Tusi, M. b. M. b. H. (1992). *Akhlāq-i nāsirī*. Elmiyyah Islamiyyah Publications.
Mahmoudian, M. R. (1998). Ignorance and justice. *Kiyān Journal*, (44), 49.
Makhzan Mousavi, A. (2008). *Social justice from the perspective of Imam Ali*. Payam-e Mo'alef.
Malekian, M. (2009). Justice, fairness and rational decision-making. In *Naqd va Nazar* (Nos. 10-11). Institute of Islamic Culture and Thought.
Motahhari, M. (1973). *Divine justice*. Sadra.
Movahed, M. A. (2003). *In pursuit of truth and justice*. Kārnāmeh Publishing.
Nahj al-Balaghah (The Peak of Eloquence). (n.d.).
Qutb, S. I. H. S. (2000). *Social justice in Islam*. Soureh Printing House.
Rawls, J. (2024). *A theory of justice* (M. Nouri, Trans.). Markaz Publishing. (Original work published 1971).
The Holy Quran. (n.d.).

[In English]:

Chroust, A. H. (1994). The philosophy of law of Gustav Radbruch. *The Philosophical Review, 53* (1). 23-45
Friedrich, C. J. (2014). *Filsafat hukum perspektif historis*. Nuansa dan Nusamedia.

ادبیات تطبیقی
شاپا چاپی: ۶۵۱۲ - ۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی: ۱۰۰۶ - ۲۸۲۱
Homepage: https://jcl.uk.ac.ir

تحلیل تطبیقی عدالت بر مبنای آراء مولوی و رالز*

فتانه سمسار خیابانیان

استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. fa_khiabanian@iau.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۳
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۱۷
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۶
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۱۰

کلیدواژه‌ها:
آزادی،
خودآیینی،
رالز،
عدالت،
مولوی.

چکیده

این پژوهش به تحلیل تطبیقی مفهوم عدالت در دو سنت فکری متمایز می‌پردازد: فلسفهٔ سیاسی عقلانی – قراردادی جان رالز (لیبرالیسم آمریکایی قرن بیستم) و اندیشهٔ عرفانی – کلامی مولانا جلال‌الدین بلخی (عرفان اسلامی قرن هفتم هجری). پژوهش با روش توصیفی – تحلیلی، بنیان‌های معرفت‌شناختی، اصول محوری و پیامدهای عملی عدالت را از دیدگاه هر یک از این دو اندیشمند بررسی می‌کند. رالز عدالت را به مثابهٔ «انصاف» از طریق وضعیت آغازین و پردهٔ جهل و با تأکید بر خودبنیادی عقلانی، نفع شخصی عاقلانه و قرارداد اجتماعی بنا می‌کند. در مقابل، مولوی عدالت را کیفیتی وجودی و معنوی می‌داند که از تهذیب درون، عشق الهی، خودشناسی و هماهنگی با نظم کیهانی سرچشمه می‌گیرد. علی‌رغم تفاوت‌های بنیادین، یافته‌ها نشان‌دهندهٔ همگرایی‌های معناداری است: هر دو بر توزیع مبتنی بر شایستگی به‌جای موقعیت موروثی تأکید دارند؛ هر دو نابرابری را تنها در صورتی موجه می‌دانند که به نفع کل نظام باشد (اصل تفاوت رالز و حکایت سلطان محمود و ایاز در مثنوی)؛ هر دو ارزیابی کیفی را بر معیارهای کمّی و ظاهری ترجیح می‌دهند؛ و هر دو میان کارآمدی نظام و انصاف اخلاقی پیوند برقرار می‌کنند. پژوهش نتیجه می‌گیرد که عرفان مولوی بُعد درونی خودآیینی را که در نظریهٔ عقلانی رالز کم‌تر دیده می‌شود تکمیل می‌کند، درحالی‌که چارچوب قراردادی رالز سازوکارهای اجتماعی لازم برای عملیاتی‌سازی عدالت عرفانی مولوی را فراهم می‌آورد. گفت‌وگوی این دو سنت، افق‌های تازه‌ای برای طراحی نظام‌های عادلانه در جوامع معاصر می‌گشاید.

*استناد: سمسار خیابانیان، فتانه (۱۴۰۵). تحلیل تطبیقی عدالت بر مبنای آراء مولوی و رالز. *ادبیات تطبیقی، ۱۸ (۳۴)*، ۱۲۹-۱۱۳.

http//doi.org/ 10.22103/jcl.2026.26518.3921

ناشر: دانشگاه شهید باهنر کرمان.

© نویسندگان.

۱. مقدمه

عدالت یکی از مصادیق برجسته و بحث‌برانگیز جوامع بشری است و همواره گفتمان‌های بسیاری در ادیان الهی با این محوریت شکل گرفته است .در دین اسلام نیز، عدالت به‌عنوان اصلی از اصول مذهب معرفی شده است و یکی از صفات خداست و در ذیل اصل خداشناسی که نخستین اصل از اصول دین است، قرار می‌گیرد برهمین اساس، طرح آن به شکلی ویژه، بسیار درخور توجه است و در مباحث اجتماعی اسلام، تأکید خاصی بر عدالت مشهود است.

خداوند عادل است و جهان را بر مبنای عدالت آفریده است روزی مردم را اندازه‌گیری فرموده و از روی عدالت به هر کدام نصیبی از وسعت رزق و تنگدستی داده است، جز به عدالت فرمان نمی‌دهد و به ستم پاداش کسی را ضایع نخواهد کرد (ر.ک: داودی، ۱۳۸۷: ۱۸۰).

عدالت به همراه مشتقات، وجوه و نظایرش به دو گونه فعلی و اسمی در قرآن آمده است. «تعدیل کردن، به عدالت و مساوات رفتارکردن، به عدالت حکم‌کردن، انصاف‌دادن، عوض دادن و... از وجوه فعلی و برابر، مقدار، دادگری، فدیه، تحریف‌ناپذیری، زوال‌ناپذیری و... از وجوه اسمی آن می‌باشد.» (خرمشاهی، ۱۳۹۳: ۱۴۴۲)

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در باب عدالت بحثی مطرح کرده است که حاصل نظریات دانشمندان یونانی و اسلامی است «اجناس فضایل چهار است: حکمت و شجاعت و عفت و عدالت». «و در فضایل هیچ فضیلت کامل‌تر از فضیلت عدالت نیست». وی عدالت را در امور مربوط به زندگی بر سه نوع می‌داند: اول: آنچه تعلق به اموال و کرامات انسانی دارد؛ دوم: آنچه تعلق به معاملات و معاوضات دارد؛ سوم: آنچه تعلق به تأدیبات و سیاسات دارد (ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۱: ۶۵-۹۵).

مولوی نیز که عارف متأله است، آغاز عدالت را از درون انسان می‌داند، او معتقد است مبنای جهان بر نظم و توازن الهی استوار است و هر قوه و نیرو در جای خود قرار گرفته است بنابراین، رفتار منصفانه و رعایت حقوق مردم، جلوهٔ عشق الهی و هماهنگی با ارادهٔ خداست.

از دیدگاه وی، دستیابی انسان به عدالت از راه تزکیهٔ نفس، عشق، و معرفت الهی میسر است. وقتی انسان عادل شود، جامعه نیز عادل می‌شود.

در اندیشهٔ سیاسی جدید غرب که عمدتاً تحت‌تأثیر سنت لیبرالیسم قرار دارد، دو گرایش اساسی در فلسفهٔ اخلاق برای تبیین ارزش‌ها و آرمان‌های اجتماعی قابل‌تشخیص است: نخست، رویکرد غایت‌گرایانه که نمایندگان اصلی آن جرمی بنتام و جان استوارت میل، بنیان‌گذاران مکتب اصالت فایده هستند؛ و دوم، رویکرد وظیفه‌گرایانه که با فلسفهٔ اخلاق ایمانوئل کانت پیوند دارد.

جان رالز، فیلسوف معاصر آمریکایی با نقد جدی اخلاق فایده‌گرایانه، درصدد احیای بعد اجتماعی اخلاق وظیفه‌گرای کانت برآمد. او تلاش کرد نظریه‌ای نو در برابر فایده‌گرایی – که سال‌ها بر سنت لیبرالی حاکم بود – ارائه دهد. اثر مهم او، نظریه‌ای در باب عدالت، تأثیر چشمگیری در ترویج این دیدگاه داشت.

هدف اصلی این پژوهش، انجام مقایسه‌ای تطبیقی از مفهوم عدالت در اندیشه‌ی مولانا جلال‌الدین بلخی (با رویکرد عرفان اسلامی) و جان رالز (با رویکرد فلسفه‌ی سیاسی مدرن) است. این تحقیق با روش توصیفی – تحلیلی انجام می‌شود و باتوجه‌به تمایز بنیادین دو منظومه‌ی فکری مورد بررسی (عرفان اسلامی در مقابل فلسفه‌ی قراردادگرایی عقلانی)، وجوه اشتراک و افتراق این دو دیدگاه را در تبیین عدالت مورد واکاوی قرار می‌دهد.

۱-۱. بیان مسئله

مقولهٔ عدالت همواره در کانون اندیشه و مباحثات اخلاقی، سیاسی و عرفانی قرار دارد. جان رالز، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان لیبرال معاصر، در باب عدالت بر خودآیینی عاقلانه، انتخاب آگاهانه و بی‌طرفانهٔ انسان‌ها باور دارد؛ انسان‌هایی که در «پردهٔ جهل» دربارهٔ اصول بنیادین – هم‌زیستی با عقلانیت استدلالی تصمیم می‌گیرند. در مقابل، مولوی عدالت را نه نتیجه‌ای از محاسبهٔ

عقلانی، بلکه برآمده از خودآیینی عارفانه، تهذیب درونی و تحول روحانی انسان می‌داند؛ جایی که عدالت به معنای «نهادن هر چیز بر جای خود» و مولود عشق الهی و پاکی باطن است.

این اختلاف بنیادین در فهم «خودآیینی» – در رالز به معنای آزادی عقلانی/اخلاقی و در مولوی به معنای رهایی عارفانه از خودبینی – مبنای تفاوت‌های اساسی در تبیین عدالت است. درحالی‌که رالز عدالت را ساختاری اجتماعی و مبتنی بر قواعد می‌بیند، مولوی آن را حقیقتی وجودی و روحانی می‌فهمد.

حال‌آنکه عدالت در فهم انسان معاصر باید بر مبنای عقلانیت خودآیین و قرارداد اجتماعی باشد (آن‌گونه که رالز می‌گوید) یا رکن اصلی عدالت را باید در خودآیینی عارفانه و سلوک معنوی انسان جست‌وجو کرد، مسئله این نوشتار است.

به‌عبارت‌دیگر، آیا می‌توان میان عدالت به‌مثابهٔ محصول انتخاب عقلانی و عدالت به‌مثابهٔ ثمرهٔ تحول درونی و عشق نسبت برقرار کرد و آیا ترکیب یا گفت‌وگوی این دو رویکرد می‌تواند افق تازه‌ای در فهم عدالت بگشاید یا خیر.

۱-۲. پیشینهٔ پژوهش

مقالهٔ «فلسفهٔ هم‌آوایی آزادی و برابری در نظریهٔ عدالت جان رالز» به قلم سیدعلی محمودی در سال ۱۳۹۶ در مجله پژوهشنامه علوم سیاسی، پیوند میان آزادی و برابری به‌عنوان دو اصل در فلسفهٔ سیاسی را از منظر رالز بحث کرده و به این نتیجه رسیده است که اگرچه رالز در چارچوب فلسفی به فرض تقدم آزادی بر برابری دست یافت اما از سویی دیگر با رهیافت‌های فلسفی، سیاسی و استدلالات منطقی به نمود همسانی از آزادی و برابری رسید تا بتوان در سایهٔ آن، امکان تحقق عدالت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را در جوامع انسانی فراهم کرد.

مقالهٔ «سیر تطور اندیشهٔ جان رالز و زمینه‌های شکل‌گیری نظریهٔ عدالت» در سال ۱۳۹۸ که توسط مصطفی حبیبی کندسر و دیگران در مجلهٔ غرب‌شناسی بنیادی به چاپ رسیده به خاستگاه اندیشهٔ رالز درخصوص مفهوم عدالت اشاره می‌شود که در فضای پس از خرابی‌های جنگ جهانی دوم، اندیشهٔ نوینی را دربارهٔ عدالت مطرح می‌نماید که با رهیافتی اخلاقی – سیاسی به همراه نقد مکتب اصالت فایده است.

مقالهٔ «بررسی و تحلیل حکمرانی و ایجاد حکومت جهانی منطبق بر عدالت اجتماعی با تأکید بر اندیشه‌های شهید مطهری و جان رالز» به قلم محمدرضا قائدی و همکاران، منتشر شده در مجله رهیافت انقلاب اسلامی، سال ۱۴۰۳، دیدگاه دو متفکر را در باب ماهیت عدالت بررسی نموده و چنین بیان کرده است: عدالت از نظر شهید مطهری، امری فطری است و تنها با پیوند قانون بشری با قانون الهی قابل‌دستیابی است و عدالت را امری تکوینی و خلقی معرفی می‌کند که نظام آفرینش مبدع آن است. حال‌آنکه در نظریه رالز، عدالت امری مدنی است و در سایهٔ انصاف و اجماع حاصل می‌شود. خروجی این دو مبنای فکری اگرچه متفاوت است اما هر دو بر اصلاحات حکمرانی و حرکت در مسیر عدالت تأکید دارند و هر دو ایجاد عدالت اجتماعی را از راه قانون‌گذاری می‌دانند حال آنکه منشأ فکری رالز لیبرال جرح‌وتعدیل شده است و شهید مطهری اسلام.

مقالات دیگری نیز نگاشته شده‌اند که صرفاً درصدد تبیین مفهوم عدالت از دیدگاه رالز هستند و پژوهشی که به روش تطبیقی دیدگاه این فیلسوف را با آنچه در حوزه عرفان از مفهوم عدالت مطرح شده است، مورد بررسی قرار دهد، یافت نشد.

۱-۳. اهمیت و ضرورت پژوهش

پیشینهٔ پژوهش‌ها نشان می‌دهد که تاکنون بیش‌تر مطالعات در ایران پیرامون نظریهٔ عدالت رالز، ناظر بر مقایسهٔ او با فلاسفهٔ اسلامی بوده است اما تطبیق اندیشهٔ او با عرفان اسلامی، به‌ویژه با مولوی، کمتر موردتوجه قرار گرفته است. این پژوهش ازآن‌رو اهمیت دارد که دو اندیشمند در دو بستر فرهنگی و معرفتی متفاوت، دغدغهٔ مشترکی دارند، عرفان مولوی می‌تواند بعد درونی عدالت رالز را روشن‌تر کند و ازسوی‌دیگر، نظریهٔ عقلانی رالز می‌تواند وجه اجتماعی و نهادی عدالت در عرفان مولوی را قابل‌تأمل‌تر سازد.

۲. بحث

۲-۱. جان بردلی رالز

فیلسوف معروف در حوزه اخلاق و سیاست است که در سال ۱۹۲۱ در ایالت مریلند متولد شده است. وی قریب به چهل سال به تدریس و تحقیق در دپارتمان فلسفه دانشگاه هاروارد مشغول بود.

جان رالز یکی از چهره‌های تأثیرگذار در زمینه بازتاب مفهوم عدالت در اندیشهٔ سیاسی غرب است. طبق نظر رالز، عدالت در دست انسان ساخته می‌شود. او عدالت را دارای دو اصل مهم می‌داند، یکی اصل آزادی و دیگری اصل تمایز. اصل اول مدافع آزادی و فرصت‌های برابر است و اصل دوم، ناظر است بر این که در چه موضعی می‌توان گفت نابرابری، عادلانه است.

۲-۲. مفهوم عدالت از منظر رالز

مؤلفه‌های اصلی نظریهٔ عدالت جان رالز دارای چند بخش اساسی است:

۲-۲-۱. وضعیت آغازین

رالز به‌منظور طراحی اصول عدالت، یک وضعیت فرضی را در نظر می‌گیرد که در آن افراد عقلانی، آزاد و برابر در کنار هم دربارهٔ اصول بنیادین جامعه تصمیم می‌گیرند.

۲-۲-۲. پردهٔ جهل

در وضعیت آغازین، افراد پشت «پردهٔ جهل» قرار می‌گیرند؛ یعنی به‌هیچ‌عنوان از جایگاه اجتماعی، طبقه، نژاد، جنسیت، استعدادها و حتی برداشت‌های شخصی‌شان از خیر اطلاعی ندارند، زیرا در غیر این صورت افراد قادر به پیش‌گیری از جانب‌داری نخواهند بود و رسیدن به اصولی که برای همگان منصفانه باشد، ناممکن است. (ر.ک: رالز، ۱۴۰۳: ۱۱۰-۸۱)

«باتوجه‌به فرض پردهٔ جهل در وضعیت اولیه، از علایق، منافع، جایگاه و پایگاه اجتماعی غافل هستند و در ناآگاهی به‌سر می‌برند. پردهٔ جهل در وضعیت اولیه، دو کارکرد مهم دارد: یکی اینکه حصول توافق و تصور مشترک دربارهٔ اصول عدالت را میسر می‌سازد، و دیگر آنکه شرایط داوری دربارهٔ محتوای عدالت اجتماعی را کاملاً منصفانه می‌کند.» (واعظی، ۱۳۸۶: ۱۰۶)

تنها چیزی که افراد اطلاع دارند این است که آنها در جامعه‌ای که می‌خواهند زندگی کنند «تضاد منافع» وجود دارد. در پشت پردهٔ جهل همه یکسان هستند و امتیازی در میان افراد وجود ندارد. همه می‌خواهند به بهترین شرایط دست یابند، اما هیچ‌کس درصدد تعدی و تجاوز به دیگری نیست (ر.ک: موحد، ۱۳۸۲: ۳۲۱).

۲-۳. دو اصل عدالت

رالز نتیجه می‌گیرد که افراد پشت پردهٔ جهل دو اصل را انتخاب می‌کنند:

«اصل اول: آزادی‌های برابر

هر فرد به شرطی می‌تواند برخوردار از آزادی‌های اساسی باشد که با آزادی‌های مشابه دیگران منافات نداشته باشد. مواردی نظیر آزادی بیان، مذهب، وجدان، حق رأی، حق مالکیت شخصی» (رالز، ۱۴۰۳: ۲۳۱).

«در نظریهٔ عدالت رالز، اصل برابری در آزادی‌های اساسی بر اصل تمایز مقدم است، به‌گونه‌ای که با هیچ بهانه‌ای نمی‌توان آزادی‌های یک فرد را منع کرد، مگر برای حفظ آزادی‌های دیگران. به‌عبارت‌دیگر، آزادی را فقط توسط آزادی می‌توان محدود کرد؛ مثلاً آزادی‌های اساسی افراد به‌وسیلهٔ حفظ نظم و امنیت عمومی جامعه – که خود یک آزادی دیگر است – می‌توان محدود شود، درحالی‌که به‌واسطهٔ اموری مثل اخلاق، مذهب و افزایش رفاه مادی، قابل محدودشدن نیست» (آرمان مهر، ۱۳۹۰: ۱۳۰).

«اصل دوم: نابرابری‌های اجتماعی – اقتصادی صرفاً زمانی پذیرفتنی است که:

الف. طبق اصل تفاوت بیش‌ترین نفع محروم‌ترین افراد جامعه مدنظر باشد.

ب. همه به موقعیت‌ها و مناصب اجتماعی به‌طور منصفانه و تحت شرایط فرصت برابر دسترسی داشته باشند» (رالز، ۱۴۰۳: ۲۳۱).

«نظر ویژه رالز این است که ملاک تعیین تفاوت‌های موجه و تفاوت‌های غیرموجه، عنصر انصاف است. زمانی می‌توان نابرابری‌های موجه را از غیرموجه تشخیص داد که شرایط منصفانه قضاوت فراهم باشد. همین‌جاست که رابطهٔ مفهوم عدالت و مفهوم انصاف در اندیشهٔ رالز مشخص می‌شود. نباید تصور کرد عدالت و انصاف در نظریهٔ رالز هم‌معناست. به نظر رالز، عدالت دارای اصولی است که انسان‌ها درصورتی‌که در شرایط منصفانهٔ قضاوت قرار گیرند، آن اصول را می‌فهمند» (حاجی حیدر، ۱۳۸۸: ۹–۴۸).

بنابراین بر اساس اصل تفاوت رالز، فرض در اصل اول برابری انسان‌ها از حیث انسانی بوده و پس از این اصل قائل‌شدن تمایز و تفاوت باید مبنای مقبولی داشته باشد بدین معنی که هرگونه موضع‌گیری نابرابر باید به نفع محروم‌ترین اقشار جامعه صورت گیرد.

۲-۴. تقدم اصول

اصل آزادی بر اصل دوم مقدم است. هم‌چنین فرصت برابر مقدم بر اصل تفاوت است. در جامعه‌ای مطابق با این اصول، اصل آزادی برتر از سایر است و اصل برابری فرصت‌ها بر اصل تفاوت غلبه دارد. برابری فرصت‌ها را نباید فدای بهبود درآمد و ثروت بدترین افراد کرد

۲-۴-۱. عقلانیت و معقولیت

رالز میان دو مفهوم تمایز قایل است:

الف. عقلانی بودن، یعنی عمل بر اساس منافع شخصی انجام شود.

ب. معقول بودن، یعنی محدودیت‌های منصفانه و همکاری اجتماعی عادلانه پذیرفته شود.

۲-۵. جامعهٔ نظام‌یافته

جامعه‌ای است که همهٔ اعضا اصول عدالت را می‌پذیرند، نهادها براساس آنها طراحی شده‌اند و افراد می‌دانند ملاک عمل همگان بر همین اساس است (ر.ک: رالز، ۱۴۰۳: ۳۶۶–۳۴۵).

با توضیح اجمالی که درخصوص عدالت رالز ارائه شد این نتیجه عاید است که در نظریهٔ عدالت رالز، عدالت اجتماعی جایگاهی فراتر از توزیع و بازتوزیع امکانات و فرصت‌ها دارد، از دیگر سو، تضمین حداکثر آزادی برای شهروندان نیز یکی از اصول بنیادین نظریهٔ عدالت است.

جان رالز که به‌عنوان یک «برابرخواه لیبرال عدالت اجتماعی شناخته می‌شود، استدلال می‌کند که عدالت، فضیلت اصلی حضور نهادهای اجتماعی است. بااین‌حال، فضیلت برای کل جامعه نمی‌تواند حس عدالت را برای هر کسی به‌ویژه برای افراد ضعیف که احساس عدالت کرده است، حذف کند یا به چالش بکشد» (فریدریش، ۲۰۱۴: ۲۹۴).

هیچ توجیهی برای داشتن موقعیت بالاتر از یکدیگر وجود ندارد، این دیدگاه رالز که با عنوان «موقعیت نخستین» معروف است بر مفهوم تعادل بازتابی مبتنی بر ویژگی‌های عقلانیت، آزادی و برابری به‌منظور سامان‌بخشی ساختار اساسی جامعه تأکید دارد. هم‌چنین، مفهوم «حجاب جهل» به این معناست که هرکس با بسته‌شدن همهٔ موقعیت‌ها و حقوق مربوط به خود، به اصل برابری منصفانه با نام «عدالت به مثابهٔ انصاف» دست می‌یابد (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۸: ۱–۸۰)؛ بنابراین عدالت از نظر رالز، اقدام در جهت برقراری تعادل بین منافع شخصی و مشترک است.

در نظریهٔ عدالت رالز، نظریات اخلاقی و سیاسی به روشی درهم‌تنیده بحث شده و برای شرح آنها از علومی مانند اقتصاد و روان‌شناسی نیز استفاده شده است. او می‌کوشد تئوری عدالتی ارائه کند که تعریف و دفاع از مفهوم خاص عدالت اجتماعی، اخلاقی و نظام‌مند را به‌وضوح در برداشته باشد.

رالز، عدالت را اولین فضیلت نظام‌های اجتماعی می‌داند که هرگز نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد. او بین اصول آزادی و برابری، آشتی برقرار کرد و مشی و روش او طوری بود که نه آزادی قربانی شود و نه ماهیت برابری از بین برود.

۲-۶. نقد رالز به فایده‌گرایی

اولین گام در نظریه عدالت رالز، دو باور اساسی را شامل می‌شود طوری‌که، محور جوامع دموکراتیک به شمار می‌آید، یکی درک خاص از جامعه و دیگری تصور از اعضای جامعه است. وفق نظر او، «موضوع اصلی عدالت، ساختار اساسی جامعه و سازوکاری است که طی آن نهادهای اجتماعی، حقوق و وظایف اساسی در توزیع و چگونگی تقسیم مزایای حاصل از همکاری اجتماعی را تعیین می‌کنند، بنابراین عدالت همان حذف امتیازات بی‌دلیل و ایجاد تعادلی واقعی در میان خواسته‌های متعارض انسان‌ها است که در ساختار یک نهاد اجتماعی پیش‌بینی شده است» (بشیریه، ۱۳۷۶: ۱۱۶).

چنین تفکری در تعارض کامل با فایده‌گرایان نیز هست که جامعه را سازوکاری برای ارتقای رفاه کلی می‌کنند. از دیدگاه فایده‌گرایان، تلاش مدام انسان بر افزودن لذت و کاستن رنج است و از منظر اخلاقی، مطلوب‌ترین عمل آن است که لذت و رفاه بیش‌تر را برای غالب افراد جامعه فراهم کند. طبق این دیدگاه در سطح فردی، عدالت نقشی بازدارنده برای کنترل خودخواهی و زیاده‌طلبی انسان دارد و در سطح اجتماعی، حاکی از اصلاح نظام توزیع منابع و افزایش برابری‌هاست. بدین‌ترتیب این نگرش نسبت به عدالت جایگاهی ابزارانگارانه و هم‌سو با اصل سودمندی است.

«در این نظام چیزی وجود ندارد که معنای مطلق داشته باشد، بنابراین مفهوم عدالت بسته به زمان، مکان و شرایطی که در آن عدالت برقرار می‌شود، به طور نسبی تفسیر می‌شود» (کروست، ۱۹۹۴: ۲۳).

باتوجه‌به این‌که فایده‌گرایان بر این باورند که میل‌ها و احساسات خود افراد ملاک داوری‌اند؛ زیرا هر فرد بهترین قاضی برای تشخیص خیر و صلاح خویش است اما رالز حق و عدالت را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کند که سابق بر خیر و فضیلت باشد، نه به‌عنوان مسبوق به آن‌ها؛ بنابراین، وی در مقام توزیع، حقوق استحقاق مبتنی بر شایستگی‌های اخلاقی را رد می‌کند، چون مستلزم قضاوت قبلی درباره فضیلت است و به این ترتیب، مانند کانت که خیر را مبتنی بر صواب می‌دانست، او مفهوم خیر را بر مبنای حق و عدالت قرار می‌دهد.

پیش‌تر هم اشاره شد که رالز عدالت را متشکل از دو اصل می‌داند: هر شخصی از حق مساوی نسبت به گسترده‌ترین نظام کامل آزادی‌های اساسی برابر برای همه، برخوردار است و دیگر، نابرابری‌های اجتماعی بایستی آن چنان نظم و ترتیب پیدا کنند که بیش‌ترین سود، متعلق به محرومین جامعه باشد.

بنابر آنچه گفته شد، رالز عدالت را تابع ملاحظات فایده‌گرایانه نمی‌داند و معتقد است که رفاه عمومی نمی‌تواند حقوق اساسی افراد را زیر پا بگذارد. به تعبیر او: «در پرتو عدالت، هر فرد دارای حریمی است که حتی به نام رفاه عمومی نمی‌توان آن را نقض کرد.» رالز بدون آنکه از پیش، مفهومی خاص از «خیر» برگزیده باشد، بر این باور است که جامعهٔ عادلانه باید فضایی فراهم کند تا هر فرد بتواند بنا بر تصور شخصی خود از خیر و سعادت، اهدافش را دنبال کند و قابلیت‌هایش را به فعلیت برساند، مشروط بر آنکه آزادی دیگران را نقض نکند (ر.ک: رالز، ۱۴۰۳ : ۵۷).

تفسیر عدالت بر اساس توزیع خیرات بر مبنای شایستگی اخلاقی از نظر رالز مردود است و استحقاق را بر پایه «انتظارات مشروع» افراد قرار می‌دهد. هر فرد منبعی مستقل از ادعاها و انتظارات است که ارزش برابر دارد و ساختار عادلانهٔ جامعه باید ارضای این انتظارات را با رعایت برابری سامان دهد (همان: ۷۵-۷۸).

از نظر رالز، تمایل و خواستهٔ انسان‌ها با فضیلت و ارزش‌های اخلاقی منافات ندارند و حقیقتی فراتر از آن نیست. وی معتقد است، تلقی افراد از ارزش‌ها، برداشتی فردی است و هر کس آزاد است همان‌طور که می‌پسندد زندگی خود را طرح‌ریزی کند و انتخاب تمایزی متوجه هیچ فردی نیست. رالز برآورده‌شدن حقوق و آزادی‌های اساسی را مهم‌ترین مسئلهٔ عدالت می‌داند (ر.ک: محمودیان، ۱۳۷۷: ۴۹).

در نتیجه، نظریهٔ رالز پاسخی است به کاستی‌های فایده‌گرایی کلاسیک و تلاشی برای پیونددادن آزادی فردی با عدالت اجتماعی بر پایهٔ عقلانیت، خودآیینی و احترام به برابری اخلاقی انسان‌ها.

۲-۷. مفهوم عدالت از منظر مولوی

از آنجاکه مولوی از دوران کودکی در مکتب تربیت دینی پدر حاضر بوده و در بیست و چهارسالگی خود، فقیه مسلمی شده است، تصور می‌رود عدالت از منظر او مبنای دینی و منطبق بر آموزه‌های شرعی باشد؛ اما با مطالعهٔ آثارش، قرائت عرفانی از عدالت در آثارش مشهود است. ابعاد عدالت (فردی – اجتماعی) در حکایت‌های متعدد مثنوی معنوی پردازش شده است.

عدالت در نگاه مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) مفهومی معنوی و الهی دارد. او عدالت را نه صرفاً در سطح اجتماعی و حقوقی، بلکه در سطح هستی‌شناختی می‌بیند. در آثارش – به‌ویژه در مثنوی معنوی – عدالت یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم عرفانی و هماهنگی کامل میان ذرات و اجزا و مؤلفه‌های جهان هستی و موزون‌بودن آن‌هاست.

«همان تناسب اندام‌ها و توازن اعضا که هنگام خلقت همهٔ پدیده‌های جهان، از آسمان و زمین گرفته تا حشرات و گیاهان و انسان‌ها، از جانب خداوند متعال به آنها داده شده است و رسول خدا نیز به آن اشاره فرموده‌اند: بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْض؛ به‌وسیلهٔ عدل آسمان‌ها و زمین برپاست.» (مطهری، ۱۳۵۲: ۵۵)

هم‌چنین طبق تعالیم اسلامی عدالت از ارکان حکمت عملی محسوب می‌شود. «عدالت جزء اصول دین و پایهٔ امور: عدالت مطابق اعتقاد شیعه، در ردیف ریشه‌های دین قرار گرفته و از اصول پنجگانهٔ دین به شمار می‌آید. اعتقاد و عدم اعتقاد به عدل بیانگر مذهب شیعه بوده و این اصل در کنار امامت، به‌عنوان نشانهٔ تشیع تلقی می‌گردد» (همان: ۷–۸۶).

«بحث پیرامون تهذیب جان، پرورش روح، رشد اخلاق، تدبیر منزل و کیفیت بهتر اداره‌کردن امور خانوادگی، تربیت اولاد، گرم‌کردن کانون خانواده بر محور اخلاق صحیح، بحث دربارهٔ فضایل نفسانی، معنای عدالت، تقوا، زهد و کیفیت رسیدن به این ملکات... که اگر بشر نباشد مسائل حکمت عملی جایگاهی نخواهد داشت» (جوادی آملی، ۳۶:۱۳۷۸).

۲-۷-۱. تحلیل تطبیقی مفهوم عدالت در حکایت گلایهٔ امیران از سلطان محمود به دلیل مقرری ایاز

حکایتی در دفتر ششم مثنوی معنوی نقل می‌شود که نمایانگر حسادت امیران سلطان نسبت به ایاز است. امیران به سلطان محمود اعتراض کردند که چرا به ایاز به اندازهٔ سی نفر حقوق می‌دهد. سلطان برای اثبات حقانیت خود، در حین شکار از سی امیر خواست تا از یک کاروان اطلاعات بگیرند. هر امیر تنها به یک سؤال ساده پاسخ داد و اطلاعات ناقص آورد. سپس سلطان توضیح داد: روزی از ایاز خواستم همین کار را کند. او با یک‌بار رفتن، تمام اطلاعات لازم از جمله مبدأ، مقصد، کالا، زمان حرکت، قیمت‌ها و خطرات راه را آورد. پس کسی که کار سی نفر را یک‌تنه انجام می‌دهد، سزاوار دستمزد سی نفر است. عدالت یعنی پاداش بر اساس لیاقت و کارایی، نه عنوان و مقام.

که بپرس از کاروان تا از کجاست؟ او برفت، این جمله واپرسید راست
بی وصیّت، بی اشارت، یک‌به‌یک حالشان دریافت بی رَیبی و شک
هر چه زین سی میر اندر سی مقام کشف شد، زو آن به یکدم شد تمام

(زمانی، ۱۳۸۷: ۶/۱۲۸)

روح مولوی که با معارف دینی و عرفانی قرین است آنچه درباب عدالت در حکایات متعدد مثنوی بیان می‌کند، مبتنی بر همان معرفت است. تعریفی که در منابع دینی از عدالت ارائه می‌شود عبارت است از «قراردادن هر چیزی در جای خود و دادن حق هر صاحب حقی به او. چنانچه امام علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرماید: «العدل یضع الامور مواضعها» (حکمت ۴۳۷) یا در باب عادل گفته شده است: «العادل هوالذی لایمیل به الهوی فیجور فی الحکم» (ابن منظور، ۱۹۸۸: ۴۲۱)؛ عادل کسی است که هوای نفس او را به خود نمی‌کشاند تا اینکه در مقام حاکمیت ستم کند.

مولوی عدل را از منظر عرفان اسلامی و از درون انسان می‌کاود و بر این باور است که تا تعادل در باطن انسان نهادینه نشود، نمود بیرونی عدالت، انتظاری گزاف می‌نماید و معتقد است با حاکم عادل، تعدی و تجاوز در جامعه محکوم به شکست است.

۲-۷-۲. عدالت توزیعی

عدالت توزیعی در منابع کلامی اسلامی، عمدتاً ذیل مباحث عدل الهی و حکمت تشریعی مطرح شده است. این مفهوم با مسائل قضاوقدر، حسن و قبح عقلی، و تکلیف و پاداش پیوند عمیقی دارد. علامه طباطبایی پس از آنکه معنای اصلی «عدالت» را «مساوات» دانسته، در توضیح آن چنین ذکر کرده است: مساوات میان امور آن است که به هر امری آنچه سزاوار است، بدهی تا هریک در جای واقعی‌اش که مستحقّ آن است، قرار گیرد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۲ / ۴۷۷).

در دیدگاه مولوی نیز، بیش‌تر مردم عدالت را با «تقسیم برابر» یا «مجازات» اشتباه می‌گیرند، درحالی‌که عدالت حقیقی از معرفت و بینش درونی به دست می‌آید، نه از ظاهر سخت قانون. عدالت در باور مولوی، ابتناء بر شایستگی وجودی دارد، نه صرفاً برابری حقوقی.

علامه طباطبایی «تسویه» را این‌گونه توضیح می‌دهد: تسویه در یک ترکیب به معنای آن است که هر جزئی در جایی قرار گیرد که جایی بهتر از آن برایش تصوّر نشود و حقّش ادا گردد؛ به‌نحوی که اثر مطلوب را از هر جای دیگری بهتر ارائه کند (همان: ۲۰ / ۴۴۱).

در حکایت مولوی، سلطان محمود نشان می‌دهد که پرداخت بر اساس لیاقت، عین عدالت است حال آنکه، امیران عدالت را به معنای تساوی کمّی (همه یکسان بگیرند) می‌دانستند و سلطان طی یک اقدام عملی، نشان داد عدالت واقعی یعنی تناسب پاداش با عملکرد و شایستگی. ایاز با یک‌بار رفتن، کار سی امیر را انجام داد؛ پس دریافت مقرری معادل آن‌ها عادلانه است.

توبه کن، مردانه سر آور به ره که فمن یعمل بمثقال یره

(زمانی، ۱۳۸۷: ۶/۱۳۵)

عدالت توزیعی با اصل برابری منصفانهٔ فرصت‌ها که رالز بیان می‌کند قابلیت انطباق دارد. رالز معتقد است، عدالت مستلزم آن است که همهٔ افراد فرصت‌های برابر برای تصاحب مناصب و موقعیت‌ها داشته باشند و موقعیت‌ها باید بر اساس استعداد و تلاش افراد توزیع شود، نه بر اساس پیشینهٔ خانوادگی یا روابط.

درحالی‌که در این داستان امیران بر اساس مقام موروثی یا عنوان اجتماعی خود، انتظار پاداش برابر داشتند و سلطان با ارائهٔ ادلهٔ واضح، نشان داد ایاز با شایستگی و لیاقت شخصی خود، این موقعیت را به دست آورده است.

۲-۷-۳. عدالت به مثابهٔ شناخت استحقاق

موجودات در نظام هستی از نظر برخورداری از مبدأ هستی تفاوت‌های بسیاری دارند. هر موجودی بر حسب قابلیت وجودی خویش، استحقاقی منحصربه‌فرد دارد. خداوند خیر مطلق است و به هر موجودی آنچه را که استحقاق دارد، اعطا می‌کند. در نظام تکوین، عدل الهی یعنی هر موجودی، هر درجه از وجود و کمال وجود که استحقاق و امکان آن را دارد به همان میزان، دریافت می‌کند. «عدل هم در حوزه تکوین و هم در حوزه تشریع با حق برابر است» (مخزن موسوی، ۱۳۸۷: ۳).

آنچه از حکایت استنباط می‌شود، دلالت بر این معنا دارد که عدالت توزیعی (توزیع منابع و پاداش) باید مبتنی بر ارزیابی دقیق استحقاق باشد. امیران تنها عنوان و مقام خود را ملاک استحقاق می‌دانستند اما سلطان عملکرد، هوش و کارآمدی را ملاک قرار داد.

جرم بر خود نه که تو خود کاشتی با جزا و عدل حق کن آشتی

(زمانی، ۱۳۸۶: ۶/۱۳۵)

رالز این ملاک تشخیص را اصل تفاوت می‌نامد. او معتقد است، نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی فقط زمانی موجه است که به نفع محروم‌ترین افراد جامعه تمام شود. در این داستان پرداخت بیش‌تر به ایاز یک نابرابری آشکار است.

اما این نابرابری موجه است چون او به‌واسطهٔ کارآمدی که به نفع حاکمیت است، پاداش بیش‌تر گرفته است. از منظر رالز، اگر پرداخت بیش‌تر به ایاز باعث شود سیستم رشد کند و به نفع همه (حتی امیران) باشد، این نابرابری عادلانه است.

۲-۷-۴. عدالت و مسئولیت‌پذیری

شاخص اصلی در تحقّق عدالت، توجه به حقوق افراد بر مبنای میزان مسئولیت‌پذیری آن است؛ یعنی چون هریک از اعضای جامعه اسلامی نسبت به میزان تعهدشان از اموال و ثروت‌های عمومی، حقّ برخورداری دارند. آنچه ارزشمند به‌حساب می‌آید، رعایت حقّ برابر هریک از شهروندان است که توزیع و تقسیم بالسّویه را می‌طلبد نه نفس تقسیم برابر؛ چون «ایجاد برابری بین مردم بدون اینکه مستحقّ برابری باشند، عدالت شمرده نمی‌شود» (خرّازی، ۱۴۱۸: ۱۹۹).

امیران هر کدام یک وظیفهٔ محدود را انجام دادند و تفکر نظام یافته‌ای نداشتند حال آنکه، ایاز با مسئولیت‌پذیری کامل و دوراندیشانه عمل کرد و عدالت، حکم می‌کند فردی که متعهدتر است، پاداش بیش‌تر دریافت کند.

در چه کردی جهد کان وا تو نگشت؟ تو چه کاریدی که نامد ریع کشت؟

(زمانی، ۱۳۸۷: ۶/۱۳۳)

با طرح نظریه «پشت پردهٔ جهل» رالز، چنین می‌توان پیش‌بینی کرد چنانکه امیران در این موقعیت قرار می‌گرفتند (یعنی نمی‌دانستند مقام‌شان چیست)، احتمالاً سیستم پاداش‌دهی بر اساس شایستگی را انتخاب می‌کردند، چون هیچ‌کس نمی‌داند در آینده ممکن است فردی با استعداد (مثل ایاز) باشد یا فردی با مقام موروثی؛ بنابراین منطقی است سیستم به‌گونه‌ای طراحی شود که به استعداد و عملکرد پاداش دهد.

۲-۷-۵. تناظر عدالت و انصاف

عدالت و انصاف به معنای مساوات مطلق نیست. برابری مطلق بعضاً مخالف عدالت است و تفاوت‌ها در آفرینش الهی گواه این امر است. «عدل عبارت است از دادن حق به صاحب حق و انصاف به معنای توزیع و تقسیم حقوق و اموال مشتبه به‌طور یکسان میان دو نفر یا بیشتر است» (بهبهانی، ۱۳۶۳: ۴۵).

در حکایت مثنوی، سلطان محمود نشان داد که پاداش نه بر اساس مقام، بلکه بر اساس انصاف توزیع می‌شود. ارزش عملکرد ایاز به اندازهٔ عملکرد سی نفر بود بنابراین، خارج از قاعدهٔ انصاف بود که پاداشی معادل سایرین حاصل کند.

که نخواهد شد غلط پاداش میر خصم را می‌داند آن میر بصیر

(زمانی، ۱۳۸۶: ۶/۱۳۲)

رالز عدالت را نه بر اساس سنت یا کارایی محض، بلکه بر اساس اصول منصفانه‌ای می‌داند که افراد آزاد و برابر می‌پذیرند. در این داستان سلطان با آزمون عملی نشان داد که پاداش به ایاز منصفانه است. این آزمون، یک داوری بی‌طرفانه ارائه می‌دهد که همه می‌توانند نتایج آن را ببینند. این شفافیت، مشابه ایده رالز از قرارداد اجتماعی منصفانه است.

۲-۷-۶. نقد عدالت ظاهربینانه

امیران ظاهربینانه و کمی با نگرانی به قضیه نگاه می‌کردند و شکایت از میزان پاداشی داشتند که یک نفر به اندازهٔ سی امیر پاداش گرفته است اما توجه به این امر نداشتند که سلطان به ارزش و کیفیت کار انجام شده توسط یک نفر توجه دارد. در حقیقت این داستان نقدی است بر عدالت صوری که تنها اعداد و ظواهر را می‌سنجد نه ارزش و کیفیت عملکرد را.

رالز نیز آزادی‌های اساسی را بر نابرابری اقتصادی اولویت می‌دهد. در این داستان ایاز که در مقامی نازل‌تر از امیران است، آزادی دارد که استعدادش را نشان دهد. سیاست حاکم برای اعطای پاداش نیز انگیزه‌بخش است و به افراد بااستعداد فرصت پیشرفت می‌دهد که این امر با اصل آزادی‌های اساسی رالز هم‌خوانی دارد.

اگر سیستم پاداش بر اساس کارآیی نباشد، نظام ناعادلانه می‌شود. پرداخت به بی‌کفایتی (امیران ناکارآمد) و کم‌پرداختی به کارآمدی (ایاز) ظلم است. سلطان با این آزمایش کارآیی متفاوت را به‌صورت عینی نشان داد.

سلطان به‌جای دستور مستقیم، با آزمون عملی عدالت خود را اثبات کرد و بدین‌ترتیب به امیران فرصت داد تا حقیقت عدالت را درک کنند. بی‌تردید، عدالت نیازمند شفافیت و قابل‌اثبات بودن است.

۲-۸. تحلیل مفهوم عدالت در حکایت از منظر عرفانی - اخلاقی

۲-۸-۱. عدالت و بینش

در حکایت مذکور، امیران سطحی‌نگر بودند و ایاز ژرف‌بین. در نگاه عرفانی مولوی، عدالت واقعی نیازمند بینش باطنی است که بتواند حقایق پنهان را ببیند. سلطان نیز چنین بینشی داشت که توانست لیاقت پنهان ایاز را ببیند.

تا تو عالم باشی و عادل، قضا نامناسب چون دهد داد و سزا؟

(همان: ۶/۱۳۳)

«عدالت عبارت از حریت وجدان یا آزادی درونی است که در آن هم قوای بشر آزاد گردد و هم بر شهوات غالب آمده و در برابر آن خضوع نکند» (قطب، ۱۳۷۹: ۷۵)؛ بنابراین مادام که توازن درونی حاصل نشود و بصیرت محقق نگردد، عدالت در معرض تهدید خواهد بود.

«پس هرگاه که در سیر الی الله طریق عدالت مسلوک باشد و زیغ و انحراف و میل به طریق تفریط و افراط از نفس برخیزد، نور محبت در دل پدیدار شود و آفتاب توحید از افق اعلای عالم و روح طلوع کند» (کاشانی، ۱۳۸۰: ۱۳۰).

۲-۸-۲. عدالت به‌مثابه اعتدال در قضاوت

امیران شتاب‌زده و بدون تفکر کافی قضاوت کرده بودند حال آنکه عدالت نیازمند تعقل، تأمل و بررسی همه‌جانبه است و سلطان با این آزمایش، شتاب‌زدگی در قضاوت را نقد کرد. امیران خود را برتر می‌دانستند و حاضر نبودند برتری دیگران را بپذیرند اما عدالت واقعی نیازمند تواضع برای دیدن شایستگی دیگران است و در نهایت آزمایش سلطان، تواضع اخلاقی را به امیران آموخت.

متهم کن نفس خود را ای فتی متهم کم کن جزای عدل را

(زمانی، ۱۳۸۶: ۶/۱۳۵)

۳-نتیجه‌گیری

در این پژوهش که با رویکردی تطبیقی به بررسی مفهوم آزادی و عدالت در اندیشهٔ جان رالز، فیلسوف لیبرال قرن بیستم، و مولانا جلال‌الدین بلخی، عارف قرن هفتم هجری، پرداخته، یافته‌ها حاکی از آن است که:

الف. شایسته‌محوری و پاداش باید متناسب با عملکرد، کارآمدی و مسئولیت‌پذیری باشد (نقد امتیازات موروثی).

ب. نابرابری در توزیع، تنها زمانی عادلانه است که بر مبنای شایستگی باشد و به نفع کل نظام عمل کند (هم‌سو با اصل تفاوت رالز).

ج. عدالت واقعی، ارزیابی کیفی و اثرگذاری را بر شمارش کمّی و ظواهر مرجح می‌داند.

د. این نگاه، بین تقویت کارایی نظام از طریق پاداش به عملکرد برتر و رعایت انصاف اخلاقی (ادای حق) پیوند برقرار می‌کند.

در یک کلام، در نگاه رالز، عدالت مفهومی عقلانی و اجتماعی است که بر پایهٔ برابری و آزادی افراد شکل می‌گیرد؛ درحالی‌که در اندیشهٔ مولوی، عدالت کیفیتی درونی و روحانی است که از عشق و خودشناسی برمی‌خیزد اما هر دو در این باور مشترکند که

انسان باید موجودی آزاد، خودآیین و مسئول در برابر خویش و دیگران باشد. از این رهگذر، می‌توان گفت اندیشهٔ مولوی بعد درونی عدالت رالز را تکمیل می‌کند، و نظریهٔ رالز بعد اجتماعی عدالت مولوی را عقلانی و قابل‌اجرا می‌سازد و هر دو به خودآیینی انسان، رعایت حق دیگران، و هماهنگی عدالت درون و بیرون باور دارند.

کتابنامه

الف. منابع فارسی

قرآن کریم. (بی‌تا).

نهج البلاغه. (بی‌تا).

آرمان مهر، محمدرضا، (۱۳۹۰)، *رالز* حکیمی، قم: دلیل ما

ابن منظور، محمدبن مکرم بن علی، (۱۹۸۸)، *لسان العرب* .بیروت: التراث العربی.

بشیریه، حسین، (۱۳۷۶)، *تاریخ اندیشه سیاسی در قرن بیستم*، (ج.۲)، تهران: نشر نی.

بهبهانی، سیدعلی، (۱۳۶۳)، *الفوائد العلیه*، (ج.۱)، قم: المطبعه العلمیه.

حاجی حیدر، حمید. (۱۳۸۸). «تحول تاریخی مفهوم عدالت». *علوم سیاسی*. (۴۵). ۲۹–۵۸.

خرّازی، سیدمحسن. (۱۳۷۶). *بدایهٔ المعارف الالهیه*. قم: مؤسسه انتشارات اسلامی.

خواجه نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد بن حسن. (۱۳۷۱). *اخلاق ناصری*. تهران: انتشارات علمیه اسلامیه.

داوودی، محمد. (۱۳۸۷). *اخلاق اسلامی*. قم: نشر معارف.

رالز، جان. (۱۴۰۳). *کتاب نظریه‌ای در باب عدالت*. مترجم:مرتضی نوری. تهران: نشر مرکز.

زمانی، کریم. (۱۳۸۶). *مثنوی معنوی* .تهران: اطلاعات.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷). *تفسیر المیزان*. قم: بوستان کتاب.

قطب، سیدابراهیم حسین شاذلی. (۱۳۷۹). *عدالت اجتماعی در اسلام*. تهران: چاپخانه سوره.

کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۰). *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*. تهران: میراث مکتوب.

محمودیان، محمد رفیع. (۱۳۷۷). «جهالت و عدالت». *مجله کیان*. (۴۴). ۴۹.

مخزن موسوی، ابوالحسن. (۱۳۸۷). *عدالت اجتماعی از دیدگاه امام علی*. تهران: پیام مؤلف.

مطهری، مرتضی. (۱۳۵۲). *عدل الهی* .تهران: صدرا.

ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۸). عدالت و انصاف و تصمیم‌گیری عقلانی. *نقد و نظر*. (۱۰–۱۱). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی.

موحد، محمدعلی. (۱۳۸۲). *در هوای حق و عدالت*. تهران: نشر کارنامه.

واعظی، احمد. (۱۳۸۶). *جان رالز. از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی* (ج.۲). قم: بوستان کتاب.

ب: منابع لاتین

Chroust, A. H. (1994). The philosophy of law of Gustav Radbruch. *The Philosophical Review*, *53* (1). 23-45

Friedrich, C. J. (2014). *Filsafat hukum perspektif historis*. Nuansa dan Nusamedia.