

بررسی عدالت در اندیشه سیاسی آیت الله محسنی (ره)

رمضان علی فصاحت*

چکیده

آیت الله محسنی (ره) با توجه به دوره مبارزه علیه اتحاد جماهیر شوروی، سرنگونی رژیم وابسته و فراهم شدن زمینه حکومت اسلامی در کابل، روی موضوع عدالت و مخصوصاً عدالت اجتماعی بحث‌های زیادی کرده است. چپستی عدالت و عدالت اجتماعی در اندیشه سیاسی آیت الله محسنی (ره)، سؤال اصلی این تحقیق است که با روش تحلیلی-توصیفی صورت گرفته است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که ایشان، عدالت در معنای «وصفی» را به معنای «ملکه نفسانی» می‌گیرد که عمدتاً باعث انجام واجبات و ترک محرمات می‌شود؛ اما عدالت به معنای «اضافی» را که ما در این تحقیق به سه نوع عدالت صیانتی، کیفری و توزیعی تقسیم کردیم به صورت مشخص و با این عناوین بحث نکرده است. از مجموع استدلال‌های ایشان در مقام عدالت اجتماعی و سیاست حکومت در افغانستان برای حکومت اسلامی دوره مجاهدین، به دست می‌آید که عدالت صیانتی را به معنای حفاظت از جان، مال و آبروی مردم می‌داند؛ عدالت کیفری را عدم مجازات مردم به صورت جانب‌دارانه و عدالت توزیعی را به معنای توزیع برابر فرصت‌ها، برخورداری‌ها و توزیع زحمت‌های زندگی به صورت عادلانه در نظر می‌گیرد.

کلید واژه‌ها: عدالت، عدالت اجتماعی، عدالت صیانتی، عدالت کیفری، عدالت توزیعی.

*- ماستر روابط بین الملل

دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲۰

پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۱۵

مقدمه

عدالت یکی از موضوعاتی است که در عرصه‌های مختلف علمی از آن بحث می‌شود و در هر حوزه‌ای، با توجه به مکاتب و اندیشه‌های مختلفی که وجود دارد، دارای تعریف و برداشت‌های گوناگون است. کلمه عدالت و عدالت اجتماعی در اندیشه سیاسی هم مورد توجه است. اندیشه‌وران سیاسی با روش‌های عقلی و نقلی به بحث و بررسی پیرامون آن پرداخته‌اند، در حالی که از نظر فلسفه سیاسی، با روش عقلی و هنجاری همین موضوع به بحث گرفته شده است. چیستی عدالت و عدالت اجتماعی، عدالت چه مصادیق و کاربردهای دارد و چه باید کرد که جامعه‌ای به عدالت اجتماعی برسد، بحث‌های مهم در باب بررسی عدالت است. آیت‌الله محسنی (ره) دوره‌ای از عمرش را با مسائل جهادی و سیاسی طی کرده، در این زمینه فعالیت‌های زیادی داشته و آثاری به چاپ رسانده است. این تحقیق سعی دارد که معنا و کاربردهای عدالت را در اندیشه سیاسی حضرت آیت‌الله محسنی (ره) بررسی کند. به این منظور در این تحقیق سه بحث مهم را دنبال می‌کنیم: مفهوم عدل و عدالت؛ انواع عدالت و رابطه عدالت با آزادی و رفاه.

۱. مفهوم عدل و عدالت

واژه عدالت ریشه در کلمه عدل دارد. واژه «عدل» در معنای مختلفی به کار می‌رود از جمله رعایت تساوی و اجتناب از تبعیض، رعایت حقوق دیگران (اعطاء کل ذی حَقِّ حَقَّهُ)؛ قرار گرفتن افراد و اشیاء در جایگاه شایسته خود (وضع الشیء فی محله) (سعیدی، ۱۳۸۱: ۳۱۵). طبق معنای سوم است که مرحوم ملا احمد نراقی شریعت حقه الهی را میزان عدل می‌داند. بنابراین «عادل واقعی کسی است که عالم به شریعت الهی و نوامیس نبوی باشد». (اخوان کاظمی، ۱۳۸۶: ۷۵) عدل به معنای وضع الشیء فی محله در بیان دیگری از امام علی علیه السلام نیز آمد است که در مقایسه عدل و جُود، عدل را به معنای گذاشتن چیزی سر جای خود، تعریف کرد. (همان) از آنجا که موضع هر چیز را شرع و قانون الهی معین می‌کند، می‌توان گفت که: «عدالت به معنای عمل بر مبنای معیار شریعت و انجام تکالیف خاص شرعی در جهت وصول به سعادت الهی است». (همان)

۱-۱. عدالت وصفی و عدالت اضافی

عدالت یک تعریف وصفی دارد و یک تعریف اضافی. عدالت در تعریف وصفی، عبارت است از عدالت به «حمل اولی ذاتی» و عدالت به معنای اضافی عبارت است از عدالت به «حمل شایع صناعی». حال با توجه به مفهوم عدل و عدالت در بحث قبلی و با توجه به تقسیم عدالت به وصفی بودن و اضافی بودن، تعریف حضرت آیت الله محسنی(ره) هم بیشتر با همان سبک و سیاق، تعریفی است که دیگر عالمان دینی و اندیشمندان مسلمان از عدالت ارائه کرده‌اند. ایشان عدالت را ملکه نفسانی می‌دانند؛ «ملکه نفسانی که غالباً و نه دائماً باعث و محرک انجام واجبات و ترک محرمات به جهت امتثال حکم خداوند است» (محسنی(ره)، ۱۳۷۵، به نقل از جوادی، ۱۳۸۷: ۱۲۶). «عدالت به حمل اولی ذاتی و به عنوان یک مفهوم ارزشی مثبت عام، عبارت است از: ۱. صفتی راسخ در نفس که به موجب آن، فرد دارای آن صفت، تمامی کارهای درست را انجام و از تمامی کارهای نادرست پرهیز می‌نماید. بنابراین تعریفی دیگر، عبارت است از: ۲. ترک گناه کبیره. در هر دو صورت، عدالت یک مفهوم ارزشی مثبت عام بوده و به معنای درستکاری یا صفت وادار کننده به درستکاری است» (حاجی حیدر، بی تا، ۲: ۱۲)؛ اما عدالت به حمل شایع صناعی، محمولی است که بر موضوعی دیگر حمل می‌شود. بنابراین عدالت به حمل شایع صناعی عبارت است از: ۱. خودداری جانب‌دارانه از تعرض به جان، مال و آبروی افراد جامعه و نیز حفاظت از آن‌ها؛ ۲. مجازات متناسب و جانب‌ندارانه مجرم؛ ۳. توزیع جانب‌ندارانه سودها و زحمات‌های زندگی اجتماعی بر حسب لیاقت‌ها، نیازهای اساسی و توان افراد جامعه» (همان). این تعریف می‌تواند دربرگیرنده عدالت صیانتی، کیفی و توزیعی باشد. روشن شد که عدالت در تعریف حمل اولی به معنای عدالت فقهی است، در حالی که در تعریف دوم، به حمل شایع صناعی، به معنای عدالت اجتماعی است که شامل عدالت در توزیع، در کیفر و در صیانت از ذات می‌شود.

با این تعریف، نگاه حضرت آیت الله محسنی(ره) در مورد فلسفه ارسال رسل و مسئله عدالت اجتماعی هم قابل توضیح است. حضرت ایشان، فلسفه ارسال پیامبران را تحقق عدالت به معنای حمل اولی در روح و روان و شخصیت آدم‌ها می‌داند و در نگاه دوم، این فلسفه را ناشی از تحقق عدالت اجتماعی و عدالت به معنای شایع صناعی می‌داند:

می شود گفت که علت اولی دین و نبوت‌ها، همان تکامل معنوی و روحانی انسان‌ها است که در پناه ایمان و عبادت و اخلاق فاضله و اطاعت حق تحقق می‌یابد ولی چون انسان‌ها بعلاوه روح، جسم مادی هم دارد از نظر شرایط روانی و فیزیکی باید زندگانی اجتماعی هم داشته باشد که بدون عدالت اجتماعی میسر نیست لذا می‌شود آن را نیز جزء علت دانست و یا اگر در بیان خود توسعه دهیم آن را علت ثانوی بگوییم (محسنی (ره)، ۱۳۷۵: ۷۵).

بحث از حسن و قبح و مسئله عدالت خداوند در اندیشه کلامی حضرت آیت‌الله محسنی (ره) هم ریشه در بحث از «عدالت وصفی» و هم ریشه در «عدالت اضافی» دارد؛ یعنی هم با عدالت به «حمل اولی» و هم با عدالت به «حمل شایع صناعتی» قابل بررسی است. لذا سؤال این است که آیا عدالت یک قانون و چارچوب از پیش تعیین شده دارد یا هر آنچه را خداوند و فاعل انجام داد، همان می‌شود عدالت: «از این رو بحث حسن و قبح عقلی شکل گرفته است تا از کیفیت افعال خداوند از حیث حسن و قبح و صدور آن از خدای تعالی سخن گفته شود و افعال خداوند تنزیه شوند از آنچه اشاعره و اشباه آن می‌گویند» (محسنی (ره)، ۱۳۷۵: به نقل از جوادی، ۱۳۸۷: ۷۵). «اشاعره، حسن و قبح را شرعی می‌دانند؛ یعنی هر آنچه را شرع امر کند حسن است و هر آنچه را نهی کند قبیح است و برای عقل حکمی در حسن و قبح اشیاء وجود ندارد...». (همان) در حالی که عدلیه (امامیه و معتزله)، معتقدند که «حسن و قبح عقلی در خارج وجود دارد و کارها و افعال بشر متصف به این دو صفت می‌گردد. بلاشک و این از ضروریات و نه صرفاً مشهورات است. عدل حسن است و ظلم قبیح است بالضروره و البداهه؛ و این هم از ضروریات است که بعضی از افعال مذموم است و بعضی‌ها هم ممدوح است». (همان، ۷۶). به همین خاطر است که تنزیه و پاک دانستن افعال خداوند از قبیح مما لاخلاف فیه است. بلکه مورد اجماع ملیین است به دلیل اینکه خداوند، به جمیع جهات اشیاء عالم است از محسنات و مقبحات و قادر به انجام جمیع امور ممکنه هم هست و بی‌نیاز از تمامی اشیاء است و شهوت و حاجتی هم به چیزی ندارد پس قبیح بالضروره از خدای تعالی صادر نمی‌شود. قبیح چیزی است که عقول ما، از آن تنفر دارد. پس چگونه است نسبت دادن آن را به خالق عقول و علوم؟ و اما نظر منکرین حسن و قبح که حتی تعذیب انبیاء معصوم را از سوی خداوند حسن می‌دانند و جمیع قبیح را به او نسبت می‌دهند که ظلم

محض در حق خدای تعالی است؛ زیرا او به دلیل حکمت و عدلش از این نسبت‌ها بری است (ر.ک. کهف: ۴۹). وقتی به قرآن مراجعه می‌کنیم:

آیات قرآنی ظهور دارند در اینکه عالم یک سلسله قوانین نفس‌الامریه هستند که رعایتشان لازم است. تجاوز از این قوانین ظلم و قبیح است و از سوی خداوند روا نیست. بدین جهت داستان مالکیت مطلقه خداوند کار اشعری‌ها را توجیه نمی‌کند؛ چرا که برای مالکیت هم حدود معینی وجود دارد که تجاوز از آن از سوی مالک جایز نیست و تجاوز از چارچوب عقلانی از عقلا ظلم محسوب می‌شود و به خداوند به خاطر حکمت بالغه‌اش قبح نسبت داده نمی‌شود اصلاً. بلکه افعال او متصف به حسن است و انجام فعل حسن بر او لازم است. افعال خداوند متصف به قبح و قبیح نمی‌شود و از او، جز حسن و فعل حسن صادر نمی‌گردد و حسن، لازم فعل اوست. این امر «مما لا خلاف فیه» است؛ بل «امت‌ها بر این، اجماع و اتفاق دارند» چون «از احکام عقلیه اولیه است که داخل در ضروریات است». در نزد امامیه بنا بر قولی، «این از اصول امامیه است و منکر آن خارج از مذهب است» و دلایل آن واضح است و هرگونه نسبت دادن قبح و قبیح بر خداوند ظلم در حق باری تعالی است و خداوند از آن بری است = تعالی عنه» (محسنی (ره)، ۱۳۷۵: به نقل از جوادی، ۱۳۸۷: ۷۷-۷۸).

از آنچه در بحث از مفهوم عدالت در دیدگاه آیت الله محسنی (ره) گذشت، روشن می‌شود که عدالت در نگاه ایشان بیشتر به معنای فقهی و اخلاقی آن است که سبب می‌شود کسی مخالف عقل، کاری انجام ندهد، حتی در مورد افعال منسوب به خداوند.

۲-۱. مکاتب عدالت

بحث از مفهوم عدالت، وقتی بهتر قابل درک است که مکاتب و یا نظریه‌های عدالت هم بررسی شود. با توجه به مکاتب عدالت، تعریف عدالت از نگاه آیت الله محسنی (ره) در مکاتب کلامی، اخلاقی، فقهی و قراردادی قابل توضیح است. به عبارتی، در یک نگاه کلان‌تر می‌توان مکاتب عدالت (لک زایی، بی تا: ۲۷، ۲۵۱) را چنین برشمرد:

۱. مکتب ذات‌گرایان: یعنی عدالت دارای ذاتی قابل دسترسی است و افلاطون نفر اصلی این دیدگاه است؛ یعنی در عالم مُثُل همه چیز مشخص شده است؛

۲. مکتب قرادادگرایان: از رسو تا جان راولز براین باورند که عدالت چیزی است که ما روی آن به توافق برسیم؛

۳. مکتب قدرت‌گرایان: عدالت ساخته زورمندان و سرمایه‌داران است که به منظور رسیدن به کسب قدرت ضروری است؛

۴. مکتب اخلاق‌گرایان: عدالت احساس اخلاقی است که باید از طریق گسترش اخلاق، توسعه پیدا کند؛

۵. مکتب اسلام: عدالت لایه‌دار است از این رو عدالت‌های ذیل قابل ارزیابی است: عدالت فلسفی: یعنی نظام آفرینش عادلانه آفریده شده است؛ - عدالت کلامی: یعنی رفتار خدا با انسان‌ها عادلانه است؛ عدالت تشریحی: یعنی قوانینی که خدا برای بشروضع کرده، عادلانه است؛ عدالت اخلاقی: یعنی اتصاف انسان به صفاتی که موجب رشد و کمال او می‌شود؛ عدالت اجتماعی: یعنی عادلانه بودن ساختارها، نهادها و جامعه. روشن است که عدالت در اندیشه آیت‌الله محسنی (ره) با هر یکی تا حدودی ارتباط دارد.

ولی در کل در این تحقیق عدالت در معنای اولی و وصفی خود به معنای صفتی نفسانی گرفته می‌شود که نتیجه آن همان تعریف مشهور است؛ یعنی عدالت به معنای «وضع الشی فی محله» و هم چنین «اعطاء کل ذی حق حقه». این تعریف هم کاربرد اخلاقی و پارساگونه دارد و هم کاربرد اجتماعی و سیاسی؛ اما عدالت در معنای صناعی و اضافی خود به عدالت صیانتی به معنای صیانت از ذات افراد؛ عدالت کیفی به معنای تناسب میان جزا و جرم؛ عدالت تشریحی به معنای عادلانه بودن قوانین؛ و عدالت توزیعی یعنی توزیع برابر قدرت، منزلت اجتماعی و ثروت و دارایی‌های اجتماعی، (ر.ک. حاج حیدر، بی تا: ۲) قابل تقسیم است.

عدالت در معنای اولی، به راحتی در آثار حضرت ایشان، قابل مشاهده است و هم در مورد اشخاص و هم در مورد افعال خداوند، توضیح داده شده است؛ اما عدالت به معنای دوم در اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی (ره)، دارای تعریفاتی که امروز از این مفهوم شده، نیست؛ اما در کل مصادیقی که در عرصه اجتماعی و سیاسی افغانستان و در عصر مجاهدین ارائه کرده است، نشان می‌دهد که به نحوی حضرت ایشان نسبت به این موضوعات توجه داشته است.

۲- انواع عدالت

در تعریف از عدالت، به عدالت وصفی و اضافی توضیح داده شد که عدالت به معنای اضافی و یا حمل شایع صناعتی خود به سه بخش و شاید به چهار بخش قابل قسمت است: عدالت صیانتی، عدالت کیفی، عدالت تشریحی و عدالت توزیعی. بحث این چینی از عدالت در اندیشه سیاسی آیت الله محسنی (ره) مخصوصاً در جامعه امروزی افغانستان که طالبان برای دوره دوم، قدرت را در افغانستان تصاحب کرده اند، می تواند حائز اهمیت و به عنوان راهکارهای مهم در بحث از سیاست و حکومت در عصر حاضر مفید باشد. بحث این است که عدالت با توجه به تقسیماتی که صورت گرفته است، آیا در اندیشه سیاسی آیت الله محسنی (ره) مورد توجه بوده است؟ اگر آری، چگونه؟ باید توضیح داد که حضرت آیت الله محسنی (ره) به صورت مستقیم این تقسیمات و در نتیجه تعاریفات آن را بحث نکرده است؛ اما از محتویات بحث ایشان در مورد نظام سیاسی در افغانستان که به عنوان یک تصویری سطحی، برای فردای پیروزی مجاهدین ارائه شده است، قابل استخراج است.

۲-۱. عدالت صیانتی

یکی از مصادیق عدالت اضافی، عدالت صیانتی است. بحث این است که تعریف عدالت صیانتی و شاخص ها و علائم آن چیست؟ و دیدگاه نظر آیت الله محسنی (ره) با توجه به مفهوم عدالت صیانتی در مسائل و موضوعات افغانستان چیست؟

۲-۱-۱. مفهوم عدالت صیانتی

عدالت صیانتی عبارت است از امنیت جانی، حیثیتی و آبروی افراد در کشور. صیانت از جان و مال و ناموس انسان ها که باید حکومت اسلامی، جان و مال مردم را حفظ نماید. گفته شد که عدالت صیانتی؛ یعنی «خودداری جانب دارانه، از تعرض به جان، مال، و آبروی افراد جامعه و نیز حفاظت از آن ها». بنابراین حکومت اسلامی وظیفه دارد که قوانینی را وضع و اجرا کند که عدالت صیانتی افراد را به صورت عام و تحت عنوان شهروند، لحاظ کرده باشد. قرآن کریم، حقوق اقلیت های مذهبی را به رسمیت شناخته است. قرآن

مسلمانان را از عدالت با کسانی که سر جنگ نداشتند نهی نکرده (ممتحنه: ۹) و این سر ناسازگاری با کسانی است که با مسلمانان جنگ دارند (ممتحنه: ۱۱). هم چنین، قرآن کریم خوش رفتاری نسبت به اقلیت‌های مذهبی را سفارش می‌کند (عنکبوت: ۴۶).

سیره امام علی علیه السلام در این زمینه به گونه‌ای بود که حتی با مخالفان جنگی خویش عدالت و قانون دینی را رعایت می‌کرد. حضرت در مقابل خوارج و دیگر دشمنان خود نه تنها، امنیت جانی و آبروی آنان را به مخاطره نینداخت که حتی حقوق و مزایای مالی آنان را نیز قطع نکرد. «سنت حضرت امیر علیه السلام در برخورد با مخالفان سیاسی (اصحاب جمل و صفین و خوارج)، تأمین حقوق آنان بود. عدم قطع حقوق خوارج از بیت المال، و منع از مقابله به مثل یاران آن حضرت با لشکریان معاویه در قطع آب از آنان، دو نمونه بارز است» (منتظری، ۱۳۸۴: ۲۳۸). امام علی علیه السلام به مالک دستور داد حافظ جان و مال همه مردم و حتی اقلیت‌های مذهبی باش؛ زیرا آنان یا برادران دینی تو هستند یا برادران انسانی تو (نهج البلاغه: نامه ۵۳).

دولت دینی چنانکه وظیفه دارد حیات ذاتی انسان‌های مخالف خود را تأمین کند، باید کرامت ذاتی و انسانی آنان را نیز در نظر داشته باشد (سبحانی، ۱۳۷۰: ۶۴۹). به همین خاطر در وسایل الشیعه آمده: «حضرت امیر علیه السلام نسبت از خوارج پس از این که سلاح به دست گرفته و با آن حضرت جنگیدند، هیچ‌گاه به عنوان منافق یا مشرک یاد نمی‌کرد، بلکه می‌فرمود اینان برادران ما هستند که بر ما یورش مسلحانه آوردند» (منتظری، ۱۳۸۴: ۲۳۸).

وقتی یاران معاویه به یاران حضرت علی علیه السلام سب و ناسزا گفتند، یاران حضرت مقابل به مثل کردند؛ اما حضرت فرمود: «من دوست ندارم شما فحش دهید. شما در مقابل آنان این دعا را تکرار کنید که خدایا خون ما و خون آنان را حفظ کن و بین ما و آنان مصالحه و داوری کن». (همان)

۲-۱-۲. اصول عدالت صیانتی

پس یکی از اهداف دولت دینی و حکومت اسلامی، تأمین و صیانت ذات و جان افراد است که در ذیل عدالت‌های حقوقی و توزیعی مطرح شده است. با توجه به آن، می‌توان اصول عدالت صیانتی (حاجی حیدر، بی تا، ۵۷: ۲۳) را چنین برشمرد: ۱. «خودداری از

اضرار به غیر» اعم از جان، مال، و آبرو؛ ۲. «مسئولیت» در قبال حفظ دیگران که هردوی آن از طریق وضع قوانین درست و اجرای آن به دست می‌آید.

پس صیانت از مال و جان و آبروی و ناموس شهروندان، وظیفه اصلی دولت است که باید از طریق ایجاد قوانین عادلانه و فراگیر، بتواند آن را علمی سازد. این مهم را زمانی دولت می‌تواند تأمین کند که ابزار مهمی چون قوه مقننه، در جامعه وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، دسترسی نظام دینی، به هدف عالی چون عدالت از طریق امکانات خاصی چون قوه مقننه و قضاییه، امکان پذیر است.

حال بحث این است که عدالت صیانتی با تعریف و اصولی که برای آن گفته شد، در اندیشه سیاسی آیت الله محسنی (ره) وجود دارد و به آن اشاره شده است یا خیر؟ آیت الله محسنی (ره) وقتی در مورد وظایف و کارکردهای دولت اسلامی در افغانستان سخن می‌گوید، نشان می‌دهد که به نحوی عدالت صیانتی به معنای که پیشتر گفته شد، را در نظر داشته است و به محتوا و مفهوم آن ارجاع می‌دهد: «اذیت نمودن، توهین و افترا، اضرار بدنی و مالی به دیگران بدون موجب قانونی، در دین اسلام از جمله محرمات است که مرز آزادی است و نباید آزادی به این حدود برسد و این تحدید نه تنها اسلامی که شاید مورد اتفاق جمیع عقلای اسلام [تمام] دنیا باشد» (محسنی (ره)، ۱۳۷۱: ۷۰). صیانت از جان و مال مردم در این جا وجود دارد؛ یعنی عدم توهین، بحث از آبرو است و عدم اضرار به غیر به لحاظ بدنی و مالی بازهم از مصادیق عدالت صیانتی است که آیت الله محسنی (ره) به نحوی آن را در مسائل و موضوعات افغانستان مورد توجه قرار داده است.

۲-۲. عدالت توزیعی

یکی از مصادیق عدالت اضافی، عدالت توزیعی است. بحث از عدالت توزیعی هم در مسائل اجتماعی وجود دارد و هم در عدالت سیاسی. بحث این است که عدالت توزیعی دقیقاً به چه معنا و مفهومی وجود دارد، اصول آن چیست، و در اندیشه آیت الله محسنی (ره) این بحث مورد توجه قرار گرفته است یا نه؟

۲-۲-۱. تعریف عدالت توزیعی

عدالت توزیعی یعنی «شیوه درست توزیع سودها و زحمات‌های زندگی دسته جمعی، میان

اعضای جامعه». یا «توزیع جانب ندارانه سودها و زحمات های زندگی اجتماعی بر حسب لیاقت ها، نیازهای اساسی و توان افراد جامعه» (همان: ۱۷). ملاک های که برای تعیین «شیوه درست» توزیع سودها و زحمات های زندگی اجتماعی از طرف نظریه پردازان در باره عدالت ارائه شده است، محل اظهار نظرهای بسیار متفاوت یا یکدیگر واقع شده است. «توزیع برابر»، «توزیع بر حسب لیاقت ها»، «توزیع بر حسب حقوق» و «توزیع بر حسب نیازهای اساسی»، دیدگاه های مطرح در این زمینه هستند (ر.ک. حاجی حیدر، بی تا، ۵۷، ۳۸).

عدالت توزیعی با عدالت اجتماعی گاهی، هم معناست و گاهی دو مفهوم جدا و به صورت عموم و خصوص مطلق در نظر گرفته می شود. مرحوم مطهری در مورد عدالت اجتماعی می گوید:

اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن در فقه ما، مورد غفلت واقع شده است. در حالی که از آیاتی چون بالوالدین احسانا و اوفوا بالعقود، عموماً در فقه به دست آمده است، ولی با این همه تأکیدی که در قرآن کریم به روی مسئله عدالت اجتماعی دارد، معهذاً یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است (مطهری، ۱۴۰۳: ۲۷).

امام باقر علیه السلام فرمود: روز قیامت حسرت کسی که به عدالت فراخوانده؛ اما خود در مورد دیگران عمل نکرده است، بیش از دیگران است (حرانی، ۱۳۸۹: ۴۶۹). بنابراین عدالت اجتماعی، یکی از شاخص های مهم عدالت، است که گاهی به معنای عدالت توزیعی گرفته می شود.

به صورت کلی در مورد عدالت سه برداشت وجود دارد: برداشت اجتماعی بر اساس دیدگاه سوسیالیستی (برابری در همه چیز)؛ برداشت فردی بر اساس دیدگاه غربی مبتنی بر آزادی کامل؛ و دیدگاه اسلام که از یک سو بر پذیرش تفاوت ها میان انسان ها تکیه دارد و از سوی دیگر بر ضرورت بهینه سازی شرایط عمومی فعالیت ها و همگانی شدن امکانات (اسماعیل پور، ۱۳۸۲: ۱۰۰). پس اسلام در این میان نظر میانه دارد، مرحوم مطهری می نویسد:

آن چه در خلقت وجود دارد «تفاوت» است نه «تبعیض». تبعیض آن است که در شرایط مساوی و استحقاق های همسان، بین اشیا فرق گذاشته شود، ولی تفاوت آن است

که در شرایط نامساوی، فرق گذاشته شود. به عبارت دیگر تبعیض از ناحیه دهنده است و تفاوت مربوط به گیرنده (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۰).

قبلاً در دیدگاه‌های حضرت آیت الله محسنی (ره) در باب عدالت خداوند، گفته شد که تبعیض، تعدد حکم در موضوع واحد است در حالی که تفاوت تعدد حکم در تعدد موضوع است. از این منظر تعریفی که حضرت آیت الله محسنی (ره) و مرحوم مطهری داشته است، خیلی شبیه هم و در عین حال بسیار متقن و محکم است.

شاخص عدالت اجتماعی با شاخص‌های که در عدالت توزیعی وجود دارد شبیه هم است؛ یعنی اینکه رفتار و برخورد دولت نسبت به همگان طبق قانون و برابرانه باشد و «آحاد مردم از امتیازات و خیرات نظام اسلامی به صورت عادلانه بهره‌مند شوند و هیچ‌کس بدون دلیل، امتیاز ویژه‌ای نداشته باشد» (روزنامه جمهوری، ۱۳۷۵). به عبارت دیگر می‌توان گفت «مفهوم جامع و مورد توافق عدالت در بین اندیشمندان این است که حق هرکسی به او داده شود» (مصباح، ۱۳۸۰: ۲۶۱). از نظر جان روالز، عدالت اجتماعی «شامل توزیع موقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی، امتیازات شهرت، توانایی‌ها و تقریباً توزیع هرچیزی می‌شود که «نتیجه» و «ثمره» همکاری اجتماعی محسوب شود» (رک. پارخ، ۱۳۷۹) جان روالز می‌گوید:

به هر حال، بحث ما در خصوص عدالت اجتماعی است. برای ما موضوع اولیه عدالت، ساختار بنیادین جامعه، یا دقیق‌تر بگوییم، شیوه توزیع حقوق و تکالیف اساسی و تعیین تقسیم عواید حاصل از همکاری اجتماعی از سوی نهادهای کلان اجتماعی است. منظور من از «نهادهای اجتماعی کلان» حقوق اساسی سیاسی و ترتیبات اقتصادی و اجتماعی کلان است (کمال و دیگران، ۱۳۸۷: ۳۷).

در اندیشه فارابی هم عدالت اجتماعی و توزیعی به یک سری مصادیق عینی و ذهنی ارجاع داده می‌شود. این یعنی عدالت اجتماعی و توزیعی یکی‌اند اگرچه در گفتار برخی، عدالت اجتماعی معنای عام دارد که یکی از مصادیق آن، عدالت توزیعی است. فارابی عدالت را به معنای تقسیم خیرات مشترک می‌داند که شامل سلامتی، مال، کرامت و مقام و رتبه است و باید این خیرات میان مردم به صورتی توزیع شود که کم و زیاد نباشد، و الا «ظلم» است؛ «زیرا در کاستن از آن ظلم بر صاحب حق است و در زیادتش ظلم بر دیگر

شهروندان» (فارابی، به نقل از مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۲۶۰). به همین خاطر طبق گفته دیگری: عدالت در اعمال را نویسندگان به عدالت مبادله‌ای و توزیعی تقسیم کرده و گفته‌اند که اولی عبارت است از تناسب عددی؛ و دومی تناسب هندسی. بنابراین آن‌ها عدالت مبادله‌ای را در تساوی ارزش چیزهای موضوع قرارداد می‌یابند و عدالت توزیعی را در توزیع منافع مساوی بین کسانی که دارای لیاقت و شایستگی یکسانی باشند می‌بینند» (هابز، ۱۳۴۰: ۱۷۵).

درست بر اساس توجه به عدالت اجتماعی است که پوپر، افلاطون را به توتالیتاریسم محکوم می‌کند. او می‌گوید: «افلاطون در جمهوری، اصطلاح عادل و عادلانه را به معنای مرادف با آن چه به منفعت و مصلحت بهترین دولت است، به کار می‌برد [...]؛ باید بگوییم افلاطون با طلب عدالت، برنامه سیاسی خویش را در حد توتالیتاریسم رها می‌کند» (پوپر، ۱۳۶۵: ۲۶۰).

پوپر بعد از آن مؤلفه‌های عدالت را چنین برمی‌شمارد: الف) توزیع برابر بار شهروندی؛ ب) سلوک مساوی با شهروندان در برابر قانون، البته به شرط آن‌که؛ ج) قوانین خود تبعیضانه نباشد؛ د) بی‌طرفی محاکم عدلیه؛ و ه) برخورداری از سهم مساوی نه تنها از بار، بلکه از مزایایی که هر شهروند به علت عضویت در یک کشور می‌تواند دریافت کند (ر.ک. همان: ۲۶۰-۲۶۹). آن‌گاه پوپر می‌گوید: «اگر افلاطون چنین معنایی از عدالت اراده می‌کرد، ادعای من دایر بر اینکه برنامه او صرفاً توتالیتراست، یقیناً صحت نمی‌داشت». (همان) بنابراین عدالت اجتماعی عبارت است از:

توزیع برابر امکانات، مقامات، سلامتی و بهداشت و به قول پوپر هم بار شهروندی و هم سهم او از مزایای مادی و معنوی باید به صورت مساویانه و عادلانه توزیع شود؛ اما ملاک در توزیع خیرات مشترک چیست؟ برخی برابری، برخی شایستگی، برخی تأمین نیازها را ملاک معیار قرار داده‌اند (بشیریه، ۱۳۸۶، ۴۸-۴۹).

پس خیرات باید بر اساس شایستگی، برابری یا برحسب میزان نیازمندی افراد توزیع شود. لذا در حکومت اسلامی، نیز دو مسئله اهمیت دارد: «یکم فراهم ساختن شرایط یکسان رشد و پرورش برای همه شهروندان؛ دوم، دخیل دانستن میزان کارایی و اختلاف سطح توانایی انسان‌ها» (اسماعیل پرور، پیشین، ۱۰۱). با این وجود ملاک توزیع خیرات،

قانون است. هابزولاک نیز معیار عدالت را قانون می‌داند که در شرایط طبیعی به دلیل عدم قانون، عدالت مفهوم ندارد (صناعی، ۱۳۸۴: ۱۰-۱۴). این است که عدالت هم هدف دولت دینی است و هم ابزاری که به واسطه آن خیرات مشترک توزیع و تقسیم می‌شود (کعبی، ۱۳۸۶: ۲۹).

بنابراین عدالت اجتماعی و عدالت توزیعی بیشتر یک معنا دارد و به توزیع برابر فرصت‌ها و برخورداری‌ها از یک طرف و توزیع برابر زحمات‌ها و زیان‌ها از سوی دیگر اشاره دارد. حالا قبل از اینکه دیدگاه آیت‌الله محسنی (ره) در مورد عدالت توزیعی به این معنا را بررسی کنیم، خوب است اصول عدالت توزیعی را توضیح دهیم:

۲-۲-۲. اصول عدالت توزیعی

عدالت توزیعی دارای اصول و ضوابطی است که توجه به آن می‌تواند حائز اهمیت باشد. اصول عدالت توزیعی (حاجی حیدر، بی‌تا: ص ۲۶) عبارتند از: ۱) «تفاوت». در توزیع سودها و ضررها، اصل تفاوت طبیعی که همه برابر آفریده نشده‌اند، باید لحاظ شود؛ ۲) «لیاقت»‌ها. رعایت لیاقت‌های ناهمگون ضروری است؛ ۳) «توان‌ها». باید کارها و سودها و ضررها به تناسب توان افراد توزیع شوند. بعضی کارها به مشارکت جمعی نیاز دارد؛ ۴) «نیازها». در هنگام توزیع سودهای اجتماعی باید علاوه بر موارد فوق، نیازهای اساسی افراد هم در نظر گرفته شود. پس اصول عدالت توزیعی می‌تواند تفاوت، لیاقت، توان، و نیاز باشد. خود نیاز را می‌توان چنین شاخص‌گیری کرد:

راه حل توجه به نیازهای اساسی افراد پایین جامعه، یعنی دورشدگان از منابع قدرت و ثروت، برقراری یک نظام تأمین اجتماعی در قلمرو اقتصادی است که برآورده نمودن نیازهای اساسی همگان را تضمین می‌کند. نیازهای اساسی شامل این موارد است: تغذیه مناسب، مسکن، لباس، بهداشت و درمان و آموزش‌های ابتدایی (همان: ۳۱).

با توجه به اصولی که در مورد عدالت توزیعی آورده شد، می‌توان این بخش را به بحث اولیه در مورد عدالت توزیعی پیوند زد که بر مبنای آن، عدالت اجتماعی به دو بخش عدالت سیاسی و عدالت توزیعی تقسیم می‌شود؛ اما در گفتارهای که در این میان آورده شد، روشن شد که عدالت اجتماعی و توزیعی در بسیاری از تعابیر کاربرد یکسان و مشابه

دارد. در حالی که شاید اصل، این باشد که عدالت اجتماعی را به دو بخش عدالت توزیعی و عدالت سیاسی تقسیم نماییم. در عدالت سیاسی، توزیع مقامات سیاسی و موقعیت‌های اجتماعی قابل تبیین است و در عدالت توزیعی، توزیع امکانات و خدمات ارزیابی می‌شود. یعنی آنچه از جنس مقام، اداره و پست است در عدالت سیاسی می‌گنجد چه اجتماعی باشد و چه سیاسی و اداری، و آنچه از جنس برخورداری‌های مادی و نقدی است در عدالت توزیعی می‌گنجد، ولی در کل باید توجه کرد که مفاهیم ذهنی در تعریف قابل تحدید نیست. به همین خاطر در معنای ساده و بسیط، عدالت اجتماعی دربرگیرنده هم عدالت اجتماعی به معنای خاص کلمه و هم عدالت توزیعی به معنای خاص کلمه، است.

۳-۲-۲. آیت‌الله محسنی (ره) و عدالت توزیعی

حال سؤال این است که دیدگاه آیت‌الله محسنی (ره) در این مورد چیست؟ ایشان در بحث از عدالت اجتماعی به معنای عام و یا خاص کلمه چه دیدگاه و نظری دارد؟ در بحث از عدالت توزیعی چه می‌گوید؟ ایشان در این مورد عدالت اجتماعی و توزیعی را به معنای عدم تبعیض در حقوق و برخورداری‌ها می‌داند. قبلاً گفتیم که عدالت توزیعی، توزیع برخورداری‌ها به صورت غیر جانب‌دارانه است، در اینجا ایشان به این معنا ارجاع می‌دهد. به همین خاطر در جواب این سؤال که: «اگر قدرت سیاسی در آینده کشور ما، به کسی برسد که از شما مشوره بخواهد، شما به او چه نظر می‌دهید؟ می‌گوید: «... به هر حال به او سفارش می‌کنم: ... که عدالت اجتماعی را شدیداً مراعات کند، از تنگ‌نظری و تمایل‌های مذهبی و نژادی و منطقه‌ای بسیار به دور باشد، همه مسلمانان کشور را یکسان بنگرد که تبعیض از پلیدترین روش‌های انسانی حکومت‌ها است. همه امتیازات رفاهی را مخصوص شهرها نگرداند که دهات از ساکنین خود خالی شده به تولید مواد غذایی و نظام زراعت ضرر می‌رساند (محسنی (ره)، ۱۳۷۱: ۹۰-۹۱).

از بیان ایشان استفاده می‌شود که هم به عدالت سیاسی و هم به عدالت توزیعی ارجاع داده است، هم مقامات و مناسب نباید یک‌جانبه باشد و هم برخورداری‌ها و امتیازات رفاهی. لذا می‌توان گفت که عدالت توزیعی از دیدگاه ایشان، عدم تبعیض در توزیع ثروت

و منابع کشور است که باید بدون تمایلات مذهبی و قومی و منطقه‌ای، برای همگان به صورت برابر تقسیم شود.

یکی از مصادیقی که برای عدالت اجتماعی چه به معنای عدالت توزیعی و چه به معنای عدالت سیاسی در نظر حضرت آیت الله محسنی (ره) زیاد مهم و مورد توجه است، تقسیمات اداری کلان ولایتی و ولسوالی‌ها است که متأسفانه در افغانستان این مسئله به دلیل مسائل مذهبی شدیداً دچار کش و قوس است. به عبارت دیگر از دید ایشان نه فقط درآمدها و منابع عادلانه تقسیم شود که حتی ساختار بندی شهرها و ادارات دولتی هم، عادلانه باشد. از این رو بعضی از شهرهای شیعه‌نشین با جمعیتی از امکاناتی یک استان برخوردار است که در میان اهل سنت همان جمعیت به میزان پنج استان از آن بهره می‌برند. ایشان می‌فرماید: «تقسیم ولایات و حکومت‌های محلی، ولسوالی‌ها و علاقه‌داری‌ها به دور از حب و بغض و براساس تسهیل زندگانی مردم روی ضوابط عقلایی و یکسانی صورت گیرد». (همان، ص ۸۶)

توزیع درآمدها و منابع در افغانستان نیز از مسائل و مواردی است که تحت مسئله شیعه و سنی، بسیار ظالمانه بوده و بعضاً مسائل دیگری نیز در آن نقش داشته است. آیت الله محسنی (ره) در این زمینه می‌فرماید:

توازن اقتصادی در سراسر کشور، مراعات گردد. بسیار ظالمانه است که کابل همه چیز داشته باشد و اکثر مناطق دیگر فاقد همه چیز باشد. دوران انقلاب ثابت کرد که حق مردم ولایات به مراتب بیشتر از حق غالب مردم کابل است. از جانب دیگر وجود امکانات فراوان در مرکز یا در پاره‌ای از ولایات موجب روی آوردن مردم اطراف به آنجا می‌گردد. در نتیجه کشاورزی که بزرگ‌ترین پایه اقتصاد کشور است، دچار ضعف و فتور می‌شود و وابستگی ما به خارج بیشتر می‌گردد (همان).

همه این موارد از مصادیق عدالت توزیعی است که در مواردی هم می‌توان از آن به عدالت اجتماعی تعبیر کرد.

یکی از بحث‌های که می‌توان از منظر ایشان در مورد عدالت اجتماعی طرح و بررسی کرد، چستی ضمانت اجرایی عدالت اجتماعی است؛ یعنی وقتی ضرورت عدالت اجتماعی در جامعه مورد انکار نیست؛ چه چیز می‌تواند عدالت اجتماعی را در جامعه

استوار و محکم سازد؟ به عبارت دیگر ضمانت اجرایی عدالت اجتماعی چه چیزی می‌تواند باشد؟ ایشان بهترین ضمانت برای اجرای عدالت اجتماعی را اخلاق اسلامی می‌داند و ضمانت خود اخلاق را اعتقاد به خداوند بزرگ. این در واقع همان پیوند و رابطه بین سیاست و دیانت است یا نقش دین در سیاست‌مداری:

اتصاف انسان به اخلاق نیکو از یک طرف بسیار ضروری و حتمی است که بدون آن نه مشکلات فردی حل می‌شود و نه عدالت اجتماعی برقرار می‌گردد و از طرف دیگر پای بندی به اخلاق، کار ساده‌ای نیست و باید ضامن اجرایی قوی برای آن پیدا نمود که تاکنون این ضامن اجرایی توسط حکومت‌ها و علم اقتصاد و غیره، پیدا نشده است و تنها ضامن اجرایی آن، اعتقاد به خدا و روز قیامت است. بین ایمان کامل و اعمال شایسته و مکارم اخلاقی و عدالت اجتماعی، رابطه قهری مستقیم وجود دارد که به این موضوع بسیار مهم باید متوجه بود (محسنی، ره)، (۱۳۷۵: ۹).

آیت‌الله محسنی (ره) ضامن عدالت اجتماعی را ایمان به خدا دانسته می‌فرماید:

در پایان این بحث مناسب است که به یکی از دلایل ضروری بودن دین در زندگی انسان‌ها نیز اشاره کنیم که زندگانی انسان، اجتماعی است. زندگانی اجتماعی بدون عدالت اجتماعی ممکن نیست و عدالت اجتماعی بدون قانون آسمانی امکان‌پذیر نیست و تنها ایمان به خدا و روز قیامت، ضامن اجرایی آن است. تحولات سیاسی و اجتماعی قرن بیستم [...] استحکام این دلیل را بیشتر آشکار ساخت. بلی عدالت اجتماعی پس از وضع قوانین است و انسان‌ها اولاً به خاطر غرایز خود توانایی وضع قانون عادلانه را برای جمیع بشر در روی کره زمین ندارند و ثانیاً دلیلی بر ضمانت اجرایی آن دیده نمی‌شود. بلکه مکرراً خود دولت‌ها که متولیان نظام و مجریان عدالت اجتماعی‌اند، از قوانین موضوعه خود تخلف و تمرد کرده‌اند (همان: ۱۹).

از آنچه در مورد عدالت توزیعی و اجتماعی گفته شد روشن شد که در اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی (ره) عدالت اجتماعی و توزیعی به معنای توزیع برابر و عادلانه ادارات دولتی، مقامات و برخورداری‌های است که به صورت مادی بین مردم قسمت و توزیع می‌شود.

۳-۲. عدالت کیفری

هرچند ایشان در مورد عدالت کیفری، بحث مستقلی تحت این عنوان ندارد؛ اما مسائلی که ایشان به آن‌ها می‌پردازد، نشان می‌دهد که عدالت کیفری، به نحوی در گفتار ایشان به لحاظ محتوایی وجود دارد. ایشان در مورد خواست‌های شیعیان افغانستان که خواست‌های معقولی هست، به نحوی اشاره به مسائلی دارد که در زمره مباحث عدالت کیفری است:

خواست‌های ما تماماً معقول است... (۱) رسمیت داشتن مذهب جعفری پهلوی رسمیت داشتن مذهب حنفی در قانون اساسی تا شیعه در همه شئون خود به مذهب خویش عمل بتواند... (۲) عدم تبعیض در مکافات و مجازات و مناصب دولتی و معاهد علمی و غیره به خاطر عقاید مذهبی؛ (۳) توزیع عادلانه عایدات دولتی بر همه ولایات کشور به شمول ولایات مناطق مرکزی بدون تبعیض و امثال این امور که هیچ ضرری به نظم کشور و دولت ندارد و نه به ضرر دیگران است (محسنی (ره)، ۱۳۷۵: ۱۰۵).

جملات بالا به خوبی نشان می‌دهد که عدالت توزیعی و نیز عدالت کیفری در اندیشه ایشان مطمح نظر بوده و با توجه به بستر جامعه افغانستانی، آن را طرح کرده است. در واقع می‌توان گفت که عدالت کیفری از دیدگاه ایشان، عدم تبعیض در کیفر است و نباید شیعیان به خاطر عقایدی که دارند، در کشور تحت مجازات شدید قرار بگیرند. یا در یک دعوی که طرفین از دو مذهب مختلف‌اند، شیعه به دلیل شیعه بودن خود از حقی محروم یا مشمول مجازات شود. هم‌چنین در بحث از مسائل اداری و تقسیم ادارات، به نحوی به عدالت اجتماعی و عدالت توزیعی اشاره می‌نماید. چیزی که واقعاً در افغانستان غیر عادلانه است و به عبارتی، تقسیم اداری در افغانستان به صورت غیر جانب‌دارانه صورت نگرفته است، بلکه به تمام معنا در توزیع آن، جانب‌داری صورت گرفته است. ولایاتی که کمترین نفوس را دارند و ولایاتی که یکی از ولسوالی‌هایش به اندازه جمعیت یک ولایت در جنوب، نفوس دارد به معنای غیر جانب‌دارانه بودن این توزیع است.

۳-۳. رابط عدالت با آزادی و رفاه

یکی از بحث‌های که در مورد عدالت و انواع آن، مورد توجه است، بحث از عدالت و آزادی مخصوصاً در مورد جمع‌آوری مالیات است. چگونه می‌شود از مردم مالیات گرفت ولی آن

را برای عده‌ای دیگر، به مصرف رساند، در حالی که براساس عدالت، دولت حق ندارد در حیطه مال و اموال مردم دخل و تصرفی داشته باشد. این امر در مورد حکومت اسلامی و در مورد هر نوع حکومت اسلامی در افغانستان هم مطرح است.

۳-۱. حکومت اسلامی و آزادی

حضرت آیت الله محسنی (ره) در مورد رابطه عدالت و آزادی و اینکه آیا حکومت اسلامی می‌تواند آزادی‌های مردم را محدود نماید، می‌فرماید:

حکومت اسلامی در فرض وجود، دلیل معقول و متین بر مضر بودن پاره‌ای از آزادی‌ها برای دنیا یا دین مسلمان‌ها می‌تواند از آن‌ها جلوگیری کند. در غیر این موارد هیچ‌کس، حتی ولی امر مسلمین حق مداخله در زندگانی خصوصی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی مردم، ندارد و نیز هیچ‌کس مصون از انتقاد و ایراد سالم و مستغنی از موعظه و ارشاد نیست (محسنی (ره)، ۱۳۷۱: ۷۱).

از بیان فوق به خوبی دانسته می‌شود که اصل اولیه در جامعه آزادی افراد است و دولت حق ندارد این آزادی‌ها را از مردم سلب کند. به فرض اینکه دلیل موجهی برای این محدودیت باشد، باید محدود به همان مقدار باشد و به قولی، «الضرورة تقدر بقدرها»، باید مورد توجه قرار بگیرد. در پایان جمله، به این نکته اشاره می‌کند که رهبر و حاکم اسلامی نیز بی‌نیاز از مشوره و موعظه نیست و حتی می‌توان او را مورد انتقاد قرار داد. ایشان در مورد دیگر می‌فرماید که حاکم اسلامی آزاد نیست که تحت عناوینی برای مردم قیوداتی ایجاد کند و در واقع اجتهاد در برابر نص انجام دهد:

ولی هیچ قانون شرعی و عقلی حاکم اسلامی را به طور کلی آزاد نمی‌داند که برای راحتی خود و مسئولین دولتی همه فشارها بر مردم مسلمان فرود آورد و به نام اسلام استبداد و اختناق را برزیردستان خود تحمیل نماید و همه مسئولین دولتی را مملوق و چاپلوس و ضعیف‌الاراده به بار آورد و کار او فقط اجتهاد در برابر نص باشد و جان و مال آبرو و آزادی مردم را فدای اطاعت از خود کند که او نماینده خدا و حضرت ختم مرتبت و افضل افراد است (همان: ۱۲۸).

۲-۳- حکومت اسلامی و مالیات

بحث از مالیات در زمره بحث از عدالت توزیعی است. برخورداری های مردم از منابع و امکانات دولتی و نیز وضع مکافات و توزیع مخارج دولت بر مردم، باید به صورت غیر جانب دارانه باشد. در بحث از عدالت توزیعی گفته شد که دولت باید در توزیع فرصت ها و مکافات و خرج های دولتی، «جانب دارانه» برخورد نماید. ایشان در مورد مالیات و قیودات مالی که دولت ایجاد می کند، می فرماید که دولت حق گرفتن مال مردم را ندارد؛ زیرا با توجه به ریخت و پاش های که دولت و ادارات عریض و طویلی که دارد دیگر دلیلی موجهی برای وضع مالیات نمی ماند: «...هیچ گاه حاکم اسلامی حق گرفتن پول مردم را به نام مالیات و گمرک و غیره با این دستگاہ عریض و طویل بی خاصیت و حتی مضرو این همه مصارف گزاف و احمقانه کارمندان رده بالای دولتی ندارد» (همان: ۱۵۰).

حضرت آیت الله محسنی (ره) در کل طرفدار حقوق مردم است. از این رو تلاش دارد که برای گرفتن مال و دارایی مردم قیوداتی را وضع کند. می فرماید دولت حق گرفتن این اموال را ندارد؛ اما اگر به نحوی، بودجه دولت از منابع درآمد خودش کافی نبود، فقط برای وزارت دفاع می تواند مردم ثروتمند را وادار به دادن مال کند:

بودجه دولت اگر از آنچه گفته شد و از منابع برق و تلفن و حمل و نقل زمینی و هوایی و تجارت و بانکداری و بیمه و امثال آن تکمیل نشد، حکومت می تواند مصارف وزارت دفاع را از مردم ثروتمند کشور بگیرد؛ زیرا جهاد به مال همانند جهاد به جان واجب است. (وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) و (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ). آری براساس آیه دومی، تهیه مقداری از اسلحه که موجب ترس دشمنان اسلام شود حتی در زمان صلح بر همه مردم واجب کفایی است، هرچند که سرپرستی آن به عهده دولت باشد (همان: ۱۵۲).

حضرت آیت الله محسنی (ره) در مرحله بعد می فرماید اگر بعد از اینکه دولت برای تأمین هزینه وزارت دفاع از مردم پول گرفت ولی کافی نبود، باید مالیاتی که وضع می کند بسیار عادلانه باشد؛ زیرا اهمال تطبیق اسلام به خاطر گرفتن این مقدار از مال مردم جایز ناست:

اگر به این مقدار هم، مصارف ضروری دولت تأمین نشود، می شود که به عنوان ثانوی (به عنوان اقامه و حفظ حکومت اسلامی) از مردم به نام گمرک و مالیات بر عایدات به اندازه بسیار عادلانه که به زندگانی مردم به خاطر تصاعد نرخ ها و عدم رغبت به تولید و

تجارت ضرر نرساند، وجوهی گرفته شود. زیرا احتمال جواز اهمال تطبیق اسلام در زندگانی مردم به خاطر مقداری از مال، صد در صد منفی است. چون دین برای انسان‌ها هم چون هوا و آب ضروری است که به هر حال و تحت هر شرط باید حفظ و تطبیق شود و قبلاً فهمیدیم که تطبیق شریعت جز در پناه حکومت اسلامی میسر نیست (همان: ۱۵۳).

به نظر می‌رسد دقت ایشان دربارهٔ وضع مالیات (که در واقع مربوط به بحثی عدالت توزیعی است) درخور توجه است. ایشان توجه اساسی‌اش به مردم است؛ یعنی اصل اولیه‌اش عدم وضع چیزی بر مردم و سلب آزادی و یا اجبار مردم بر پرداخت مالیات است. ایشان در مرحله اول، به عدم وضع مالیات قائل است، به خصوص که ریخت و پاش‌های دولت و ادارات پرمصرفی که دولت دارد، به هیچ نحوی گرفتن مالیات از مردم را توجیه نمی‌تواند. اگر هم دولت مجبور شود که باید چیزی از مردم بگیرد، ایشان طرحش این است که باید دولت از سرمایه‌دارها برای بودجه وزارت دفاع و تحت این عنوان، چیزی بگیرد و توجیه می‌کند که دفاع از دین و... با جان و مال واجب است. لذا ثروتمندان طرف خطاب این وجوب قرآنی است. پس گرفتن این مقدار از مالیات، دخالت دولت در حیطه اموال خصوصی و زندگی خصوصی مردم نیست، بلکه از باب عملی ساختن احکام دینی بر سرمایه‌داران است که جهاد با مال و جان، بر مردم واجب شده است. تنها در فرض عدم کفاف مالیات با روش قبل است که دولت می‌تواند به صورت عادلانه از دیگران، مالیات بگیرد.

اما چرا دولت در این مرحله مجاز به اخذ مالیات است؟ ایشان گفته‌اش را مدلل می‌کند که اگر امر دایر شود میان اینکه از تطبیق اسلام بر زندگی مردم صرف نظر شود یا مردم را به میزان معینی، تحت اجبار مالی قرار گیرد، می‌فرماید که جواز اهمال تطبیق اسلام ممنوع است. از سوی دیگر تطبیق اسلام بر زندگی مردم هم، بدون دولت اسلامی امکان‌پذیر نیست. پس باید مالیات اخذ شود. دلیل دیگری که ایشان می‌آورد، اشاره به فرمان حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام است که بر اسب‌ها مالیات وضع کرد. اما در کل، نظر ایشان این است که اصل اولیه همان عدم وضع مالیات است و اشاره می‌کند که داستان عمر بن عبدالعزیز که به مردم گفت: «وای بر شما! خداوند پیامبر صلی الله علیه و آله را فرستاد که هدایت کند نه اینکه مال و اموال مردم تصاحب شود» نشان می‌دهد که دولت اسلامی نباید از مردم مالیات بگیرد.

۳-۳. حکومت اسلامی و زنان

یکی از بحث‌های که می‌توان از دیدگاه ایشان در زمینه مسائل عدالت استفاده کرد، رابطه زن و سیاست است. رابطه زن و سیاست و در واقع حق مشارکت سیاسی او، با بحث از عدالت توزیعی قابل بحث است. فرصت‌های که در یک دولت وجود دارد اعم از مناصب و یا برخورداری‌های مادی، باید به صورت «جانب‌ندارانه» باشد. به عبارت دیگر، نباید در گرفتن مناصب و موقعیت‌های سیاسی، اداری، نظامی و... تبعیض جنسیتی وجود داشته باشد.

حضرت آیت الله محسنی(ره)، در این زمینه بحثی جالبی دارد. در ابتدا آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نسا: ۳۴) را طرح کرده، بحث می‌کند که آیا در این آیه، مراد سرپرستی و قیمومیت مطلق مردان بر زنان است یا مردان زن‌دار، بر زنان خودشان در امور خانوادگی؟ بر اساس آیه، برای هر دو دیدگاه قراین و دلایلی وجود دارد که هر دو دیدگاه را تأیید می‌کند. ولی می‌فرماید که مرحوم علامه طباطبایی قولی را اختیار کرده که مراد سرپرستی مطلق مردان بر مطلق زنان است. در این صورت زنان از مناصب اجتماعی چون رهبری در اسلام، قضاوت و فرماندهی کل قوا، محروم بوده و حق تصاحب این مناصب را ندارند.

ایشان می‌فرماید که حق این است که ترجیح یکی از دو قول برد دیگری بدون دلیل است؛ یعنی هر دو قول از لحاظ ادله و قراین موجود در آیه همسان است ولی از باب قدر متقین می‌توان گفت که باید قول سرپرستی مردان زن‌دار، بر زنان‌شان را پذیرفت. یعنی نه اینکه این قول دلیلی محکم‌تری دارد، بلکه از باب قدر متیقن باید به این قول تمسک کرد. لذا ایشان نتیجه می‌گیرد که دلیلی که ما را از رسیدن زنان به مناصب اجتماعی چون رهبری و قضاوت و سرقومندانی اعلا، منع کند وجود ندارد. پس اگر زنی صاحب شرایطی پیدا شود، می‌تواند این مقامات را احراز کند، ولی چون سیره عملی متشرعه برخلاف آن است، می‌توان گفت که از مذاق متشرعه می‌توان به دست آورد که رهبری و قضاوت زنان جایز نیست (رک. همان: ۱۸۴). هم‌چنین ایشان همین مطلب را در کتاب دیگرش چنین توضیح می‌دهد:

نتیجه می‌گیریم که تفاوت زن و مرد در احکامی که مربوط به انسانیت زن و مرد می‌شود باطل و بدون مجوز عقلی است. تفاوت وجود دارد؛ اما تبعیض نه؛ تبعیض: اختلاف حکم

با اتحاد موضوع است؛ مانند اینکه به دو کارگر که کمیت و کیفیت کار آنان مساوی باشد، مزد مختلف بدهیم. تفاوت: اختلاف حکم با فرض اختلاف در موضوع است. بنابراین تفاوت همیشه صحیح است و تبعیض همیشه باطل و ظالمانه. تمام اختلاف شرعی بین زن و مرد که در فقه اسلامی ذکر گردیده، تفاوت است نه تبعیض. تبعیض که در تمام فقه اسلامی که به کرامت انسانی و عدالت اجتماعی و اخلاقی استوار است، وجود ندارد (به نقل از جوادی، ۱۳۸۷: ۲۷۷).

عده‌ای هم بر عدم نفوذ ریاست زن و اخذ مقام او در پست‌های مهم و کلیدی به روایتی استدلال کرده‌اند که بیان می‌کند هیچ قومی از ریاست زنان رستگار نشده است. ایشان این خبر را به راحتی رد می‌کنند و می‌گویند:

واقعیت این است که منع شرعی صریحی که مورد قبول همه مذاهب باشد، در دست نداریم. حدیثی که در بعضی از صحاح شش‌گانه وارد شده، که هیچ قومی از ولایت زن بر آنان رستگار نشده است، دلالت روشنی بر حرمت و ممنوعیت ریاست عمومی زن ندارد. بلکه بعضی از دانشمندان اهل سنت راوی آن را متهم کرده که به خاطر مخالفتی که با بی‌بی‌عایشه داشت، آن را جعل کرده است؛ چون ریاست جنگ جمل علیه امیرالمؤمنین علی علیه السلام به عهده آن بانوی محترمه بوده است (همان: ۲۷۸).

از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که بر اساس عدالت اجتماعی در اسلام دلیلی خاصی که زنان را از مناصب کلان اجتماعی منع کند، وجود ندارد. حضرت آیت‌الله محسنی (ره) با تکیه بر استدلالی که دارد، طرفدار این است که زنان می‌توانند به منابع و مناصب مهم در نظام دینی دسترسی داشته باشند؛ یعنی هم رهبر شوند، هم قاضی، هم فرمانده کل. در مقابل دولت هم نباید در توزیع این فرصت‌ها و مناصب، زنان را از رسیدن به آن موقعیت‌ها محروم سازد. به عبارت دیگر، توزیع فرصت‌های کلان در مسائل اجتماعی، به صورت غیر جانب‌دارانه باشد و باید بدون توجه مسائل جنسیتی صورت گیرد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

عدالت در اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی (ره)، در قسم وصفی خود، به معنای ملکه نفسانی است که سبب می‌شود فردی از انجام کارهای که مخالف شریعت است، خودداری کند، البته می‌فرماید غالباً و نه حتماً. هم‌چنین عدالت در قسم اضافی خود به معنای عدالت صیانتی، عدالت کیفری و عدالت توزیعی در نظر گرفته شده است که اگرچه به صورت مستقیم و تحت این عناوین در اندیشه سیاسی ایشان، به آن اشاره نشده است؛ اما وقتی مسائل و موضوعات اجتماعی و سیاسی افغانستان را مورد بررسی قرار می‌دهیم، متوجه می‌شویم که هم عدالت صیانتی به معنای صیانت جان، مال و آبروی شهروند افغانستان در حکومت اسلامی مورد گوشزد قرار گرفته است، هم عدالت کیفری به معنای مجازات و مکافات که برای شهروندان در نظر گرفته می‌شود نباید تبعیض آلود و جانب‌دارانه باشد و هم عدالت توزیعی یا اجتماعی به معنای توزیع برابر فرصت‌ها و برخورداری‌ها و هم‌چنین توزیع بار زندگی و وضع مالیات باید به صورت غیر جانب‌دارانه انجام گیرد. به همین خاطر هم در بحث از مشارکت سیاسی زنان نباید مسئله جنسیت باعث شود که زنان نتوانند به مقام‌های مهم سیاسی و قضایی و نظامی برسند؛ چرا که تبعیض بدترین پدیده در میان دولت‌ها و حکومت‌ها است. توزیع بار و مخارج دولت نباید بدون دلیل برگرده مردم تحمیل شود. در صورتی که درآمدهای دولت کفاف نکند فقط برای امور دفاعی دولت حق دارد از سرمایه‌دارها به اندازه لازم مالیات بگیرد؛ زیرا جهاد یک امر مالی هم هست. اگر باز هم کفاف نکند، دولت با حفظ احتیاط باید به جمع‌آوری مالیات اقدام کند که نباید عموم مردم آسیب ببینند.

منابع

قرآن کریم.

۱. اسماعیل پروو، (۱۳۸۲)، گلبانگ عدالت، قم: بوستان کتاب.
۲. بشیریه، حسین، (۱۳۸۶)، آموزش دانش سیاسی، تهران: نشر نگاه معاصر.
۳. پوپر، کارل، (۱۳۶۵)، جامعه باز و دشمنان آن، (ترجمه عزت الله فولادوند)، ج ۲، تهران: خوارزمی.
۴. حاجی حیدر، (بی تا)، معرفت سیاسی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، شماره ۲.
۵. حاجی حیدر، (بی تا)، نیاز به مفهوم عدالت اجتماعی، در فصلنامه حکومت اسلامی، شماره مسلسل ۵۷، بی جا.
۶. حرکت اسلامی، (بی تا)، تصویب قانون اساسی افغانستان، نشر حرکت اسلامی افغانستان، بی جا: بی نا.
۷. روزنامه جمهوری اسلامی ۷۵/۹/۵، به نقل از: اسماعیل منصوری، کارآمدی سیاست دفاعی از دیدگاه مقام معظم رهبری.
۸. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۸)، مسائل جدید کلامی، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۹. سعیدی مهر، محمد، (۱۳۸۱)، آموزش کلام اسلامی، ج اول (خداشناسی)، قم: انتشارات طه.
۱۰. صناعی، محمود (۱۳۸۴)، آزادی فرد و قدرت دولت، (تامس هابز، اجان لاک، جان استوارت میل)، تهران: انتشارات هرمس.
۱۱. کاظمی، بهرام اخوان، (۱۳۸۳)، درآمدی بر کارآمدی در نظام سیاسی اسلام، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۲. کاظمی، بهرام اخوان، (۱۳۸۶)، عدالت در اندیشه های سیاسی اسلام، قم: بوستان کتاب.
۱۳. کعبی، عباس، (۱۳۸۶)، گفتمان پیشرفت و عدالت در دولت دینی، بی جا: بی نا.
۱۴. کمال، سید محمد و دیگران، (۱۳۸۷)، جان رالز، نظریه عدالت، بی جا: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۵. لک زایی، نجف، (بی تا)، فصلنامه علوم سیاسی، قم: دانشگاه باقرالعلوم، شماره ۲۷.
۱۶. محسنی (ره)، محمد آصف، (۱۳۷۱)، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان بی جا: حرکت اسلامی افغانستان.
۱۷. محسنی (ره)، محمد آصف، (۱۳۷۱)، صراط الحق، بی جا: نشر حرکت اسلامی افغانستان.
۱۸. محسنی (ره)، محمد آصف، (۱۳۷۲)، نظریات (اخلاقی، علمی، دینی، سیاسی، اجتماعی)، بی جا: نشر حرکت اسلامی افغانستان.

۱۹. محسنی (ره)، محمد آصف، (بی تا) مسائل کابل، کابل: نشر حرکت اسلامی افغانستان.
۲۰. محسنی، محمد آصف، (۱۳۷۵)، مسائل کابل، (جواب یک صد و چند سؤال)، مقدمه: محمد طاهر مدرسی، کابل: نشر واقفی.
۲۱. مصباح، محمد تقی، (۱۳۸۰)، نظریه سیاسی اسلام، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. مطهری، مرتضی مطهری، (۱۳۸۹)، عدل الهی، بی جا: انتشارات آل طه.
۲۳. مطهری، مرتضی، (۱۴۰۳ق)، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: حکمت.
۲۴. منتظری، حسین، (۱۳۸۴)، رساله استفتائات، تهران: نشر سایه.
۲۵. مهاجرنیا، محسن، (۱۳۸۰)، اندیشه سیاسی فارابی، قم: بوستان کتاب.
۲۶. یخوپارخ، (۱۳۷۹)، متفکرین سیاسی معاصر، ترجمه منیرالسادات مادرشاهی، تهران: نشریه سفیر.