



Comparative Analysis of Distributive Justice during the Eras of Uthman and Ali ibn Abi Talib: A Study through John Rawls's Theory

Asghar Qaedan¹ , Zahra Nazarzadeh² , Adeleh Azarmnejad³ 

1. Associate Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (Qaedan@Ut.ac.ir)

2. Master's Graduate in History of Islam, Faculty of Literature and Humanities, Alzahra University, Tehran, Iran (nazarzadehzahra811@gmail.com)

3. Master's Graduate in History of Islam, University of Islamic Denominations (adele.azarm@yahoo.com)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 1 April 2024
Received in revised form:
30 November 2024
Accepted: 1 December
2024
Published online: 17
February 2025

Keywords:
*Political economy,
distributive justice,
John Rawls,
Ali bin Abi Talib,
Uthman.*

ABSTRACT

Distributive justice has long been a central concern of governments, and numerous perspectives have been offered on this topic. John Rawls, a prominent 20th-century American political philosopher, is a key theorist in this field. This article compares the political economies of the eras of the third and fourth Caliphs, Uthman and Ali ibn Abi Talib, analyzing these periods through a theoretical framework derived from Rawls's theory of distributive justice. Concepts such as recognizing equal rights for all, prioritizing the collective interest over the interests of the wealthy, and advocating for just government intervention through distributive mechanisms are central to Rawls's argument in *A Theory of Justice*. During Uthman's caliphate, a growing divergence from the values of the prophetic era emerged, marked by increasing social stratification, the concentration of wealth within a specific class, the rise of an aristocracy, and the emergence of monopolies. Ali ibn Abi Talib, in contrast, sought to regulate and improve the distribution of wealth and income, implementing economic reforms that prioritized human dignity over kinship ties and public welfare over individual and class interests. This research emphasizes the significant differences between the political economies of these two periods, highlighting dimensions of Ali ibn Abi Talib's approach to distributive justice that extend beyond Rawls's theoretical framework. These findings offer a valuable model for understanding contemporary economic challenges.

Cite this article: Qaedan, A., Nazarzadeh, Z. & Navardinia, F. (2024). Comparative Analysis of Distributive Justice during the Eras of Uthman and Ali ibn Abi Talib: A Study through John Rawls's Theory. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57 (1), 179-205. DOI: 10.22059/jhic.2024.374570.654474



تحلیل تطبیقی عدالت توزیعی دوران عثمان و علی بن ابی طالب (ع) بر اساس نظریه جان رالز

اصغر قائدان¹، زهرا نظرزاده²، عادلہ آزرمن نژاد³

1. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: Qaedan@Ut.ac.ir
2. کارشناس ارشد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران، رایانامه: Zahra.Nazarzadeh@yahoo.com
3. کارشناس ارشد تاریخ اسلام، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، تهران، ایران، رایانامه: adele.azarm@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	عدالت توزیعی از دیرباز جزء مهم‌ترین دغدغه‌های دولت‌ها بوده و تاکنون دیدگاه‌های گوناگونی نیز درباره آن ارائه شده است. یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان در این زمینه، جان رالز ¹ (اقتصاددان آمریکایی قرن بیستم) است که این پژوهش می‌کوشد ضمن مقایسه اقتصاد سیاسی دو دوران خلیفه سوم و امام علی (ع)، به تحلیل آن دوران بر اساس چارچوب نظری برگرفته از عدالت توزیعی مورد نظر جان رالز نیز بپردازد. مواردی، چون تصدیق حق مساوی برای همه، نادیده گرفتن بخشی از حق ثروتمندان به نفع مصالح همگان، دخالت دولت عدالت‌گر با ابزار و برنامه از جمله دیدگاه‌هایی است که در کتاب نظریه عدالت او بیان شده است. دوره خلیفه سوم، شاهد شکاف روزافزون طبقاتی، تمرکز ثروت در طبقه‌ای خاص و ظهور پدیده انحصار (رانت) هستیم. امام علی (ع) می‌کوشد تا ضمن اصلاح شیوه توزیع درآمدها، به اصلاحات بر مبنای کرامت انسانی و نه عشیره‌ای، ترجیح مصالح عمومی بر منافع فردی و طبقاتی نیز دست زنند. یافته‌های تحقیق ضمن آنکه بر تفاوت فاحش اقتصاد سیاسی این دو دوره تأکید می‌کند، عدالت توزیعی امام علی (ع) را نیز در ابعادی فراتر از نظریات جان رالز نشان می‌دهد. نتایج به دست آمده می‌تواند بیانگر این امر باشد که در میراث تمدنی اسلام از اسوه‌های برجسته‌ای برخورداریم که اندیشه و عملکرد آنان می‌تواند در سطح بسیار عالی‌تری از نظریه‌پردازان معاصر مورد توجه قرار گرفته و الگویی مناسب برای آسیب‌شناسی اقتصادی در عصر حاضر باشد.
تاریخ دریافت: ۱۳/۰۱/۱۴۰۳ تاریخ بازنگری: ۱۰/۰۹/۱۴۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۱/۰۹/۱۴۰۳ تاریخ انتشار: ۲۹/۱۱/۱۴۰۳	
کلید واژه‌ها: اقتصاد سیاسی، عدالت توزیعی، جان رالز، علی بن ابی طالب (ع)، عثمان بن عفان	

استناد: قائدان، اصغر؛ نظرزاده، زهرا و آزرمن‌نژاد، عادلہ (1403). تحلیل تطبیقی عدالت توزیعی دوران عثمان و علی بن ابی طالب (ع): بررسی نظریه جان رالز. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، 57 (1)، 179-205.
DOI: 10.22059/jhic.2024.374570.654474



© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2024.374570.654474

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

از میان انواع عدالت‌ها، از جمله عدالت اجتماعی، سیاسی و اخلاقی آنچه اهمیت بیشتری دارد، عدالت توزیعی است؛ زیرا زمینه‌ساز دیگر عدالت‌هاست و امروزه نیز پایه‌ای‌ترین موضوع اقتصاد را تشکیل می‌دهد. مشهورترین نظریه را در این زمینه، جان رالز (1921-2002) مهم‌ترین فیلسوف سیاسی قرن بیستم ارائه کرده است که معنوی‌ترین فیلسوف سیاسی تاریخ تفکر غرب به‌شمار می‌رود. او در مهم‌ترین اثر خود، که جامعه علمی جهان بسیار آن را مورد توجه قرار داده، یعنی *نظریه عدالت*¹ و نیز سایر مقالاتش همواره دغدغه عدالت را داشته و نقد خود را بر بی‌عدالتی‌های مرتبط با نژاد، طبقه، دین و جنگ متمرکز کرده است. این فیلسوف، اندیشه سیاسی‌ای که در تفکر و اندیشه لیبرال بود، نظریه خود را با عنوان «عدالت به‌مثابه انصاف» در معرض افکار عمومی قرارداد و به‌توصیف جامعه‌ای متشکل از شهروندان آزاد پرداخت که از حقوق اولیه برابر برخوردار بودند و در یک نظام اقتصادی مساوات‌طلب زندگی می‌کردند. او استدلال می‌کند که نظام عادلانه، تنها می‌تواند آن نظامی باشد که به‌برابری احترام می‌گذارد و به‌منزلهت و جایگاه (مقام) اجتماعی و سیاسی انسان‌ها اجازه نمی‌دهد که فرصت‌های زندگی‌شان را تعیین کند. این پژوهش بر آن است تا ضمن مقایسه اقتصاد سیاسی دو دوره خلافت عثمان بن عفان و علی بن ابی‌طالب (ع) با یکدیگر، نظریه عدالت توزیعی را نیز تحلیل کند. آنچه گفتنی است اینکه در نگاه نخست، نظریه جان رالز در نوع خود نظریه‌ای مهم به‌شمار می‌رود، اما در عملکرد، سیره و اندیشه امام علی (ع)، عدالت بسیار وسیع‌تر و مبنایی‌تر از نظریه جان رالز است؛ زیرا همه ابعاد اخلاقی، اداری، سیاسی، به‌ویژه اجتماعی را نیز دربرمی‌گیرد؛ برخلاف نظریه جان رالز که به اقتصاد سیاسی منحصر و معطوف است. چنانکه می‌دانیم با روی کار آمدن عثمان بن عفان که خود از طبقه اشراف بود با به‌قدرت رسانیدن اشراف و شیره خود، یعنی بنی‌امیه، بنی‌عاص بن وائل و بنی‌معیط، روند شکل‌گیری اشرافیت قبیله‌ای و فاصله طبقاتی را که زمینه‌های آن از عصر خلیفه دوم با اعطای نامساوی بیت‌المال بر اثر سیاست تفضیل و دستیابی به ثروت‌های فراوان حاصل از فتوحات آغاز شده بود، سرعت بخشیده شد؛ به‌گونه‌ای که همین امر شورش طبقات محروم اجتماعی را رقم زد و درنهایت، به‌قتل خلیفه منجر شد. طبقات محروم و ناراضی از رفتار خلیفه مقتول، دست‌نیاز به‌سوی علی (ع) دراز کردند و ایشان را به‌کرسی خلافت و عدالت نشانیدند. ایشان پذیرش آن را منوط به‌صلاحات اقتصادی و بازگرداندن ثروت‌های نام‌شروع، برابری و عدالت اقتصادی اعلام کردند.

1. see: Rawls, John, *A Theory of Justice* (1971); Cambridge, Mass.: Harvard University Press

پیشینه پژوهش

درباره عدالت اقتصادی و عدالت توزیعی جان رالز از یک سو و عدالت و حاکمیت امام علی (ع) از سویی دیگر، پژوهش‌های متعددی انجام گرفته است؛ اما تاکنون موضوع عدالت توزیعی دو دوره عثمانی و علوی، به‌ویژه بر اساس نظریه عدالت جان رالز بررسی و تحلیل نشده است. از جمله پژوهش‌های انجام شده عبارت‌اند از: خان محمدی^۱ در مقاله «قشربندی اجتماعی از دیدگاه امام علی (ع)»، ملاک محوری عدالت را شایستگی طبیعی افراد و دیدگاه علی (ع) در زمینه عدالت را جمع دیدگاه‌های کمونیسم و لیبرالیسم دانسته است. وی در این مقاله، بیشتر به مباحث اجتماعی نظر داشته است. علم‌الهدی^۲ در مقاله «روش‌شناسی اقتصاد اسلامی بر اساس عملکرد اقتصادی امام علی (ع)»، به مقوله‌هایی، چون توزیع امکانات اجتماعی، رعایت عادلانه قوانین و تکریم انسان‌ها اشاره کرده؛ اما به مقایسه تطبیقی دو دوره مورد نظر پرداخته است. مریم صانع‌پور^۳ در مقاله «نقش مبنایی عدل در امامت علوی»، تنها به ریشه‌یابی اصل اعتقادی عدل پرداخته و وارد مباحث مرتبط با عدالت اقتصادی نشده است. نویسندگان مقاله «تحلیل گفتمان انتقادی عدالت توزیعی در سیره علوی (ع) با تکیه بر نامه ۵۳ نهج‌البلاغه»^۴ تنها بر مضامین این نامه در موضوع عدالت توزیعی تکیه و آن را بر اساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف تدوین کرده‌اند. همچنین حسن آرایش و دیگران^۵ در مقاله «واکاوی جایگاه آموزه تفاوت در نظریه عدالت جان رالز و تبیین جامعه مطلوب متناسب با آن»، درباره یکی از مهم‌ترین مبانی نظری جان رالز در باب عدالت اجتماعی، یعنی مسئله برابری و نابرابری پرداخته‌اند؛ اما به مقایسه تطبیقی این نظریه با دوران مورد نظر پژوهش حاضر اشاره‌ای نداشته‌اند. پژوهشگران غربی نیز درباره دیدگاه‌های جان رالز، پژوهش‌های متعددی داشته و هریک از جنبه‌هایی به تحلیل آن‌ها پرداخته‌اند که بدیهی است به آموزه‌های دینی اسلامی و شخصیت‌های برجسته دینی نگاهی نداشته‌اند؛ از جمله اوگاناچی^۶ در مقاله خود، به مقایسه دیدگاه‌های

1. خان محمدی، کریم (1379). قشربندی اجتماعی از دیدگاه امام علی علیه السلام. *علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)*، (11)، 150 - 178.

2. علم‌الهدی، سید سجاد (1395). روش‌شناسی اقتصاد اسلامی بر اساس عملکرد اقتصادی امام علی (ع). *پژوهشنامه علوی*، (2)، 7، 103 - 132.

3. صانع‌پور، مریم (1394). نقش مبنایی عدل در امامت علوی. *پژوهشنامه علوی*، (12)، 6.

4. گراوند، مجتبی؛ ولوی، علی محمد و نظرزاده، زهرا (1401). تحلیل گفتمان انتقادی عدالت توزیعی در سیره علوی (ع) با تکیه بر نامه ۵۳ نهج‌البلاغه. *پژوهشنامه علوی*، (1)، 13، (پیاپی 25).

5. آرایش، حسن؛ حاصلی مفرد، سید مسعود و توانا محمد علی (1398). واکاوی جایگاه «آموزه تفاوت» در «نظریه عدالت جان رالز» و تبیین جامعه مطلوب متناسب با آن. *سیاست پژوهی ایرانی*، (21)، 47-64.

6. Okpanachi, Elija (June 2020) "A Comparative Study of Rawls' and Nozick's Concept of Justice". *Albertine Journal of Philosophy*, V. 4, p.148-160

جان رالز و نوزکی در باب مفهوم عدالت پرداخته و پاگانلی^۱ در پژوهش خود، مباحثی درباره عدالت توزیعی بر اساس نظر آدام اسمیت ارائه داده و البته مختصری هم به نظریات جان رالز اشاره کرده است. امیل آندرسون^۲ نیز در مقاله عدالت توزیعی، مشارکت اجتماعی به طور جامع به این مفهوم پرداخته است و نیز نیلسون^۳ در پژوهش خود، به بحث لیبرالیسم و جریان های چپ در موضوع عدالت توزیعی و اقتصادی پرداخته و دیدگاه های جان رالز را تحلیل کرده است.

الف) چارچوب و تعاریف مفاهیم نظری پژوهش

اقتصاد سیاسی

موضوع مورد بحث این نوشتار، اقتصاد سیاسی است که به نوعی یکی از مباحث فلسفه سیاسی و جامعه شناسی به شمار می آید و در پی این مفهوم و معناست که چگونه اقتصاد و سیاست بر یکدیگر اثر می گذارند. موضوعات در اقتصاد سیاسی، شامل نابرابری (در بین طبقات، جنسیت، نژاد، قومیت)، توزیع مجدد و ... است؛ بنابراین شاخه ای میان رشته از علوم اجتماعی به حساب می آید که بر روابط متقابل افراد و دولت ها تمرکز دارد (Paganelli, 2020: 160). بر پایه های این اقتصاد، تلاش می شود از طریق تولید و توزیع نعمات مادی راه هایی ارائه شود تا انسان ها را خوشبخت تر سازد و برای آن ها امنیت و استقلال، رفاه و راحتی بیشتری را به وجود آورد (لانگه، ۱۳۴۹: ۳۴). بنابراین، اقتصاد سیاسی با استفاده از مجموعه متنوعی از ابزارها و روش ها به مطالعه روابط بین افراد و جامعه، و بین بازارها و دولت می پردازد و به طور گسترده، تأثیر متقابل بین نیروها، نهادها و بازیگران سیاسی و اقتصادی را از طریق مؤلفه های مختلفی، چون قدرت و سیاست: نهادهای سیاسی و جنبش های اجتماعی می سنجد^۴.

1. Paganelli, Maria Pia (2020) "Adam Smith and the Origins of Political Economy," *Social Philosophy and Policy*, v. 37, N. 1, pp. 159–169

2. Emil, Andersson (2020), "Distributive justice, social cooperation", *Theoria*, V, 88, Issue, 6, p. 118

3. Kai, Nielsen (1980), Rawls and the Left: Some Left Critiques of Rawls' Principles of Justice, s. 1
Published Journals Lucius & Lucius

4. See: Britannica.com/money/political-economy

مفهوم عدالت توزیعی^۱ از دیدگاه جان رالز^۲

چارچوب نظری پژوهش حاضر بر اساس دیدگاه‌های جان رالز درباره عدالت توزیعی صورت می‌گیرد. تمرکز اصلی این نظریه که به‌طور مفصل هم در مقاله^۳ و هم در کتاب *نظریه عدالت*^۴ او منعکس شده، بر منافع متمرکز است که افراد یا گروه‌ها نسبت به یکدیگر در جامعه دریافت می‌کنند. او بر این باور است که باید هدف اصلی توزیع منابع بین افراد یا گروه‌ها، تأمین نیازهای اساسی همگان و تقلیل نابرابری‌ها در ثروت و نیز کاهش فاصله طبقاتی بر اساس این سه اصل باشد: ۱. نیاز؛ ۲. انصاف که خود مبتنی بر سه اصل فرعی تلاش، توانائی عملکرد و بهره‌وری است؛ ۳. چگونگی توزیع منابع بین گروه‌های مختلف (Tomblom, 1985:25).

رالز می‌کوشد تا نظریه عدالت خود را برای استقرار پایه‌های عدالت، بنیان گذارد. اصول نظریات او در نیم‌قرن اخیر جزء نظریه‌هایی است که گسترده‌ترین مباحث را در خود جای داده است. وی مفهومی از عدالت ارائه کرد و آن را «عدالت به‌مثابه انصاف»^۵ نامید. این عنوان از این واقعیت ناشی می‌شود که باید توافق‌های نهایی در شرایطی منعقد شوند که برای دو طرف منصفانه باشد. باوجود این، درک اساسی از نیاز و ساختار نظریه اخلاقی رالز، کلید ضروری نظریه سیاسی اوست (Okpanachi, 2020: 4/151). وی معتقد است که عدالت، اولین فضیلت نهادهای اجتماعی است و قوانین و نهادها، هرچند کارآمد و خوب شکل گرفته باشند، در صورت ناعادلانه بودن باید اصلاح یا لغو شوند (Shtewi, 2019:0/117). در یک تعریف کلی، رالز عدالت را به‌توزیع مناسب سودها ربط می‌دهد و تفاوت گذاشتن غیرموجه میان افراد را، بی‌عدالتی می‌خواند. او به دو نوع نابرابری در جامعه اشاره می‌کند: موجه و غیرموجه. نوع موجه آن را، عنصر «انصاف» می‌داند؛ زیرا روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت از ویژگی‌های اصلی «عدالت به‌مثابه انصاف» به‌شمار می‌رود (Rawls, 2001:14). بنابراین، وی نظریه «عدالت به‌مثابه انصاف» را از ایده یک قرارداد اجتماعی فراتر می‌برد و تنها نابرابری در ثروتی را مجاز می‌داند که به‌نفع کم‌برخوردارترین افراد جامعه باشد (Rawls, 2001: p.xi). از دیدگاه او، اصول عدالت توزیعی را می‌توان چنین برشمرد: ۱. تصدیق حق مساوی برای همه؛ ۲. نادیده‌گرفتن بخشی از حق ثروتمندان، به‌شرطی که برای مصالح

1. Distributive Justice

2. یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان اندیشه سیاسی معاصر که در سال ۱۹۲۱م در ایالت بالتیمور آمریکا به دنیا آمد و دانش‌آموخته رشته فلسفه از دانشگاه پرینستون است.

3. see: Rawls, John, (Summer 1985) "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, 3 p.223-252

4. see: Rawls, John, *A Theory of Justice* (1971); Cambridge, Mass.: Harvard University Press

5. Justice as Fairness

همگان سازمان یابد؛ ۳. دخالت دولت عدالتگر برای از بین بردن نابرابری‌ها؛ ۴. تأمین آزادی؛ ۵. حفظ عزت نفس؛ ۶. مدیریت نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به منظور حفظ منافع محروم‌ترین افراد؛ ۷. تضمین برابری فرصت‌ها و رشد موقعیت همه (رالز، ۱۳۸۹: ۱۰۶).

مفهوم برابری و مساوات از دیدگاه جان رالز

یک دیدگاه رایج در بسیاری از فلسفه‌های اخلاقی و سیاسی این است که همه افراد به معنایی اساسی، برابر هستند. این امر بدان معنا نیست که همه باید از حقوق مساوی برخوردار باشند، بلکه به این معناست که همه افراد از نظر اخلاقی به یک اندازه اهمیت دارند و باید با آن‌ها یکسان رفتار شود. اولین اصل عدالت رالز نیز، اصل «آزادی برابر» است که هر فرد باید در آزادی‌های اساسی برابر و سازگار با یک سیستم برخوردار باشد (رالز، 1971: 62). بنابراین، زمانی که سیستم آزادی برابر تضمین شود، برابری اقتصادی را هم در پی دارد، مگر آنکه نابرابری‌های اقتصادی قابل توجیه باشد (Ielsen Kai, 1980. 75). جان رالز بر این باور است که موقعیت‌ها باید برای همه باز باشد؛ به گونه‌ای که هر کس شانس مناسبی برای کسب موفقیت برابر در جامعه را بدون توجه به عواملی، مانند طبقه، نژاد و جنسیت داشته باشد. البته، وی بر این نکته تأکید می‌ورزد که عدالت به تضمین انصاف و حمایت قانون نیز نیاز دارد (Rawls, 2001: 15). نظر وی را این گونه می‌توان روشن‌تر بیان کرد که برابری، به رفتار بی‌طرفانه با همه افراد مربوط می‌شود و بر ایجاد زمینه بازی برابر برای همه افراد جامعه تمرکز دارد (Mason, 2024). ناگفته نماند که نابرابری اجتماعی یا مذهبی در برخی فرهنگ‌ها ریشه دوانده و پذیرفته شده است؛ مانند نظام کاست دوره ساسانی یا برتری عرب بر عجم، عرب بر بربر، قریشی بر غیر قریشی و قیسی بر کلبی دوره خلافت اسلامی که به یک فرهنگ تبدیل شده بود.

مفهوم عدالت اجتماعی از دیدگاه رالز

نظریه رالز درباره «عدالت اجتماعی»، برای یک جامعه آزاد و لیبرال طرح شده است. از آنجاکه ساختار اساسی یک جامعه، تأثیرات عمیقی بر زندگی شهروندان دارد و بر نگرش و شخصیت‌های آن‌ها اثر می‌گذارد؛ بنابراین عدالت ایجاد می‌کند که هرگونه نابرابری باید به نفع همه شهروندان، به ویژه کم‌درآمدترین آن‌ها صورت گیرد تا بتواند وضعیت محروم‌ترین افراد را بهبود بخشد (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2021). وی در کتاب نظریه عدالت، اساس برابری در این حوزه را ویژگی انسان‌هایی می‌داند که به موجب آن باید طبق اصول عدالت با آن‌ها رفتار شود و او آن را «ویژگی دامن‌های» می‌نامد و نظریه او، صرفاً به حوزه عدالت محدود نمی‌شود، بلکه به بخش‌های دیگر این حوزه

اخلاقی نیز تسری می‌یابد (Andersson, 2022:1182). او اصول عدالت را در دو اصل خلاصه می‌کند؛ نخست، حقوق و آزادی‌های برابر و دوم، برابری فرصت‌ها (Rawls, 1996:5-6). او معتقد است تمام ارزش‌های اجتماعی باید به‌طور برابر میان انسان‌ها توزیع شود؛ مگر اینکه همگان از توزیع نابرابر ارزش‌های اجتماعی به‌شکلی سود برند (Rawls, 1971:24). وی از بی‌عدالتی‌های دنیای واقعی غافل نیست و می‌داند که هیچ جامعه‌ای به‌طور ایده‌آل زندگی نمی‌کند؛ اما او نظریه خود را بر این فرض استوار می‌کند که باید شهروندان اطمینان یابند، نهادهای عمومی اصلی در جامعه به‌عنوان یک نظام عادلانه، به‌منظور همکاری و مشارکت همه شهروندان شکل گرفته‌اند و هدف قانون اساسی، ایجاد حقوق برابر و متقابل است (Lefebvre, 2024).

ب) اقتصاد سیاسی عصر عثمان بن عفان

افزایش درآمدهای عمومی زمینه‌ساز نابرابری‌های اقتصادی

با گسترش فتوحات، تحولات اقتصادی عظیمی به‌تدریج جامعه را فراگرفت. سیل غنائم، خراج و جزیه سرازیر مدینه شد. غنائم دوران عثمان نسبت به دوران خلیفه دوم، بسیار چشمگیرتر شد؛ به‌گونه‌ای که عبدالله بن سعد بن ابی سرح برادر رضاعی خلیفه پس از تصرف آفریقا، سی میلیون دینار غنیمت به‌دست آورد که یک‌پنجم آن (شش میلیون دینار) را به‌مدینه فرستاد. وی علاوه بر این غنائم، در ازای دریافت خراج به مبلغ ۲'۵۲۰'۰۰۰ درهم، با مردم آفریقا پیمان صلح بست (یعقوبی، ۱۳۶۲: ۲/۲۳۳).

معاویه پس از فتح جزیره رودس در مدیترانه، پانصد غلام و اموال فراوان به‌غنیمت گرفت و خمس آن را به‌مدینه فرستاد (یعقوبی، ۱۳۶۲: ۲/۲۲۴). مجموع کل خراج از مناطق عراق، مصر، برقه، آفریقه در زمان عثمان بالغ بر ۲۵۰ میلیون درهم^۱ بوده است (الریس، ۱۳۷۲: ۱۵۸). خراج شامات، مانند مناطق فلسطین، اردن، دمشق، حمص و ...، جمعاً قریب دو میلیون دینار، منطقه یمن ۱۲۰ هزار دینار و جزیره پانصد هزار درهم بوده است (یعقوبی، ۱۳۶۲: ۲/۲۲۳). میزان درآمد خراج مناطق ایران و بعضی مناطق شرقی ذکر نشده، اما ممکن است حتی از مناطق غربی هم افزون‌تر باشد؛ زیرا یعقوبی یک دهه بعد یعنی در زمان خلافت معاویه، خراج عراق و ایران از جمله سواد، فارس، اهواز، یمامه، بحرین، اطراف دجله، نهاوند، ری و ... را چهارصد میلیون درهم ذکر کرده است (یعقوبی، ۱۳۶۲: ۲/۲۲۲).

افزون بر خراج، جزیه‌ها نیز بسیار زیاد بود؛ برای نمونه مجموع جزیه سالانه مناطقی چون جزیره، سواد، دمشق، حمص، مصر و ...، بالغ بر شصت میلیون درهم (یعقوبی، ۱۳۶۲: ۲/۲۲۳). مجموع جزیه

۱. هر دینار برابر با ده درهم است. در اینجا مجموع دینار و درهم محاسبه و به‌درهم تبدیل شده است.

سالانه خراسان از شهرهایی چون مرو، بلخ، هرات، طوس، نیشابور و ... بالغ بر هفت میلیون درهم (یعقوبی، ۱۳۶۲: ۲/۵۷). جزیره قبرس هفتصد هزار درهم (ابن اثیر، ۱۳۷۴: ۵/۳۴). آذربایجان هشتصد هزار درهم و سرزمین برقه در مغرب الادنی بالغ بر ۱۳۰ هزار درهم بوده است (الریس، ۱۳۷۲: ۱۵۸). چنین درآمدهای هنگفتی که بدون هیچ تلاشی در اختیار حاکمیت سیاسی قرار می‌گیرد به نظر لانگه، ضروری است بر اساس اصول اقتصاد سیاسی به‌هدف برابری نعمات مادی برای همه آحاد توزیع شود تا انسان‌ها را خوشبخت‌تر و برای آن‌ها امنیت و استقلال و رفاه بیشتری فراهم آورد (لانگه، ۱۳۴۹: ۳۴). به نظر جان‌رالز عدالت توزیعی، چگونگی توزیع هزینه‌ها را میان عموم تبیین می‌کند و اینکه چگونه باید مواهب اجتماعی توزیع شود تا شبکه روابط اجتماعی عادلانه با شد؛ به‌گونه‌ای که همه گروه‌ها به حداقل خدمات اساسی یعنی درآمد، ثروت، منصب و حفظ عزت‌نفس دست یابند (رالز، ۱۳۸۹: ۱۱۳)، اما چنانکه اشاره خواهد شد در این دوران این منابع عظیم، ناعادلانه در اختیار طبقه و افراد خاصی قرار می‌گیرد.

سیاست تفضیل عشیره و نابرابری در عطایا و تقسیم ثروت

عثمان بن عفان، عطایا را به‌دایره خویشان و عشیره خود محدود ساخت و روابط را بر ضوابط و خویشاوندگرایی را بر شایسته سالاری تقدم داد. او که خود در جاهلیت یکی از ثروتمندان مکه محسوب می‌شد، در زمان خلافت نیز به‌معامله‌های ملکی مشغول بود (ابن سعد، ۱۳۷۶: ۳/۴۱). وی در جواب کسانی که ساده‌زیستی عمر را به رخ می‌کشیدند، می‌گفت: «خدا عمر را پیامرزد! کیست که طاقت او را داشته باشد؟ من مال دارم و از مال خودم می‌خورم و پیرم، باید غذای نرم بخورم» (عقاد، بی‌تا: ۱۰۴). او خانه بسیار مجللی در مدینه برای خود ساخته بود (مسعودی، ۱۳۴۶: ۱/۴۳۳). وقتی مردم اعتراض کردند، می‌گفت: «اگر خداوند به انسان نعمتی بدهد، حسودان حسادت می‌کنند، من این خانه را از بیت‌المال ساختم، مگر فردا برای شما نخواهد بود»؟ (ابن بکار، ۱۹۷۲: ۶۰۲). همچنین در اعتراض به بخشش صد هزار درهم به‌عموزاده خود سعید بن عاص گفت: من خویشاوندان مادری دارم و باید به آنان رسیدگی کنم (بلاذری، ۱۹۵۹: ۵/۲۸). درواقع، او به‌پشت‌گرمی خاندانش و بر اساس این تصمیم و اعتقاد راسخ که بنی‌امیه تنها گروه شایسته برای حکومت هستند، عمل می‌کرد (مادلونگ، ۱۳۸۴: ۳۷۶). یکی از نتایج حمایت‌های بی‌پروای عثمان از نزدیکانش، دستیابی آنان به‌مناصب مهم سیاسی و فراهم‌ساختن موقعیت‌های برتر اقتصادی (رانت) برای آنان بود. چنان‌که اشاره شد، جان‌رالز از این موضوع با عنوان «نابرابری فرصت‌ها» یاد می‌کند که عده‌ای شانس دستیابی به‌موقعیت برتر را به‌دلایلی ناموجه به‌دست می‌آورند. او معتقد بود دولت عدالت‌گر باید با این نابرابری‌ها و عدم تضمین برابری فرصت‌ها مبارزه کند؛ چراکه در حقیقت تهدیدی برای عدالت به‌شمار می‌رود (جان‌رالز، ۱۳۸۹: ۱۰۶).

حال، پرسشی که به ذهن متبادر می شود این است که عثمان با این همه ثروت چه می کرد و روش او در توزیع آن ها چگونه بود؟ کافی است به ارقام بذل و بخشش وی به خاندانش که در منابع تاریخی ثبت شده است، نظری افکنیم. خلیفه، بیت المال را به طور کامل در اختیار خود و خاندانش قرار داده بود و این گونه بین نزدیکان خود تقسیم می کرد: به حکم بن ابی العاص، (پدر دامادش مروان)، صد هزار درهم از بیت المال و سیصد هزار درهم از زکات قبیله قضاعه (بلاذری، ۱۹۵۹: ۵/۲۸). به مروان بن حکم، (دامادش) دویست هزار دینار (ابن قتیبه دینوری، ۱۹۶۹: ۱۹۵). به ضافه پانصد هزار دینار از خراج مصر (بلاذری، ۱۹۵۹: ۵/۲۸). همچنین واگذاری منطقه فدک (ابن عبدربه، ۱۴۰۷: ۲/۲۶۱). به حارث بن حکم، (برادر دامادش) سیصد هزار درهم (ثقفی کوفی، ۱۳۵۵: ۲/۳۷۰). به عنوان هدیه ازدواج نوه اش با وی، به اضافه زکات جمع آوری شده از یک قبیله (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۱/۶۶). و اقطاع یک زمین در بازار مدینه (ابن عبدربه، ۱۴۰۷: ۵/۳۰۵). به سعید بن عاص (عموزاده اش) چهارصد هزار درهم (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۱/۶۷). به عبدالله بن خالد بن اسید، (دیگر عموزاده اش) نهصد هزار درهم (بلاذری، ۱۹۵۹: ۵/۱۳۷). به ابوسفیان بن حرب (عموی پدری اش) دویست هزار درهم، به عبدالله بن سعد بن ابی سرخ (برادر رضاعی اش) یک پنجم خمس غنائم آفریقا (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۱/۱۹۹). برای نائله بنت فرافضه کلبی (هم سرش) صد هزار دینار به همراه سبده مملو از زر و زیور و برداشت پانصد هزار درهم برای م صارف شخصی از بیت المال (مقدسی، ۱۹۰۷: ۵/۲۰۱). به عبدالله بن خالد بن اسید، ششصد هزار درهم به عنوان هدیه دختر خود که به نکاح وی در آورده بود (یعقوبی، ۱۳۶۲: ۲/۱۴۵). همچنین بخشش خراج عراق در میان بنی امیه از دیگر اقدامات او در تحکیم عشیره خود بود (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ۱/۶۷). خلیفه، این اقدام را به قرآن مستند می ساخت؛ یعنی حق ذوی القربی و می گفت: «اینان م شتی عیالوار و فقیر هستند که من با این مالها، صله رحم می کنم، مگر پیامبر (ص) به خویشان خود عطا نمی داد» (ابن سعد، ۱۳۷۶ ق: ۳/۴۴). در صورتی که مقصود قرآن، بخشش به نزدیکان رسول خدا (ص) بود. همچنین می گفت: «ابوبکر و عمر آنچه را حقشان بود رها کردند؛ اما من آن را برگرفته و بین خویشانم تقسیم کرده ام» (بلاذری، ۱۹۵۱: ۵/۲۵). خلیفه، افزون بر آنان به حامیان سیاسی اش، از جمله زید بن ثابت خزانه دار خود ده هزار دینار، به ربیع بن حارث صد هزار درهم (بلاذری، ۱۹۵۱: ۵/۲۵). به برخی دیگر از صحابه، از جمله طلحه بن عبیدالله دویست هزار دینار (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۴۰/۳۲۷). به زبیر بن عوام شصت هزار دینار بذل و بخشش کرد (بلاذری، ۱۹۵۱: ۵/۲۵). ثروت خود او هم بی شمار بود. چنانکه مسعودی می گوید: به هنگام کشته شدنش ۱۵۰ هزار دینار و یک میلیون درهم نزد خود داشت و ارزش ملک های او به یکصد هزار دینار می رسید و تعداد زیادی اسب و شتر نیز به جای گذاشت (مسعودی، ۱۳۴۶: ۲/۳۳۹). در تصور اولیه، این آمارها اغراق آمیز به نظر می رسید؛ اما هنگامی که به وسعت سرزمین های فتح شده بنگریم،

سرازیر شدن خراج‌های فراوان و غنائم این‌چنینی به‌مدینه، این امر را دور از ذهن نمی‌نماید. بدیهی است این نابرابری‌ها، سبب شورش طبقات محروم و ناراضی و درنهایت، سقوط وی شد. چنان‌که در صفحات پیشین ذکر شد براساس نظر جان‌رالز، تمام منابع و فرصت‌ها باید به‌طور برابر توزیع گردد؛ مگر اینکه همه از توزیع نابرابر آن‌ها به‌نحوی سود ببرند (Rawls, 1971:24). در باور وی، نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید دو شرط را برآورده کند؛ اولاً، آن‌ها باید شرایط برابری منصفانه که موقعیت را برای همه باز می‌گذارد، فراهم سازند و ثانیاً باید بیشترین سود را برای اعضای کم‌برخوردار داشته باشند (Okpanachi, 2020:4/152). اما، در اینجا از نابرابری‌های اجتماعی پدید آمده در عصر عثمان، فقط خواص بهره‌برده و بقیه از آن محروم گشته‌اند؛ یعنی توزیع ثروت در میان طبقه خاصی که نه‌تنها به فاصله طبقاتی در جامعه منجر می‌گردد، بلکه باعث دست‌یابی بیشتر خواص به‌قدرت سیاسی می‌شود.

سیاست تفضیل عشیره در مالکیت فیء

یکی دیگر از عملکردهای عثمان در نقض عدالت توزیعی، انتقال مالکیت زمین‌های فیء به‌خواص از جمله خاندان خود بود. «فیء» زمین‌هایی است که با روشی به‌جز جنگ به‌دست مسلمانان برسد؛ لذا جزء بیت‌المال قرار می‌گیرد (ماوردی، ۱۴۳۱ق: ۲۱۷). خداوند چگونگی حصول و نحوه تقسیم آن را دقیقاً بیان ساخته است: «ما أفاء الله على رسول من أهل القرى فله وللرسول ولذی القربى والیتیمی والمسکین و ابن السبیل کی لا یكون دولة بین الاغنیاء منکم ...» (حشر/ ۶-۷). فلسفه اختصاص آن به این افراد برای آن است که ثروت بین اغنیاء گردش نکند. عثمان، فیء را در اختیار خلیفه خدا یعنی خود دانست که به هرگونه بخواهد بین افراد تقسیم کند؛ از جمله به درخواست معاویه نظارت بر زمین‌های خالصه را در شام به او سپرد و زمین‌های عراق را به ملکیت برخی از صحابه درآورد. عامل او در کوفه، یعنی سعید بن عاص بسیاری از املاک سواد کوفه را مالک شد و به‌سرکوبی معترضان پرداخت (بلاذری، ۱۹۵۱: ۲۷۳/ ۱؛ ۵/۲۸).

تبعات نابرابری‌های اقتصادی

ایجاد فاصله طبقاتی

نتیجه دست‌یابی به‌فرصت‌های نابرابر در این دوران، سبب شکل‌گیری طبقه اشراف (اریستوکرات) و متمول شدن برخی از صحابه شد که به‌اموال زیادی دست یافتند؛ برای نمونه بنا به‌گفته مسعودی، عبدالرحمن بن عوف (شوهر خواهر عثمان) خانه وسیعی به‌همراه یک‌صد اسب، هزار شتر و ده‌هزار

گو سفند و پس از وفاتش بیش از ۲,۵۰۰,۰۰۰ دینار باقی گذاشت. زبیر بن عوام، خانه‌ای در بصره ساخته که تا زمان حیات مسعودی یعنی به سال ۳۳۲ق معروف بوده است. وی در مصر، کوفه و اسکندریه نیز خانه‌هایی ساخت و موجودی او پس از مرگ پنجاه‌هزار دینار به‌همراه اسبان و کنیزهای فراوان بود (مسعودی، ۱۳۴۶: ۲/۲۳۲). طلحه بن عبیدالله در سایه بخشش‌های خلیفه به‌چنان ثروتی دست‌یافته بود که یکی از بزرگ‌ترین زمین‌داران آن روزگار به‌شمار می‌آمد (ابن شیهه، ۱۴۱۰: ۳/۱۰۲). ارزش باغ‌ها و زمین‌های پردرآمد وی همچون نشاسته، حدود دویست هزار دینار بوده است و سود کشاورزی وی فقط از عراق، روزی هزار دینار و بعضی از این هم بیشتر برآورد کرده‌اند (بلادری، ۱۹۵۱: ۶/۱۰۸). مسعودی می‌گوید: «این درآمد کشاورزی او فقط از ناحیه کناسه (در ناحیه غربی کوفه) بوده است. وی در کوفه خانه وسیعی بنا کرد که به‌نام دارالطلحین معروف بوده است و در مدینه هم خانه‌ای به‌بزرگی خانه عثمان ساخت. زید بن ثابت، خزانه‌دار خلیفه، زمانی که از دنیا رفت طلا و نقره زیادی از او به‌جای ماند. (بلادری، 1951: 6/108). بنا به‌گفته فان فلوتن (۱۳۲۵ش): «یاران پیامبر اسلام (ص) همگی دارای اموال بی‌شمار و کاخ‌های باعظمت گشتند و مبالغ هنگفتی بذل و بخشش می‌کردند؛ به‌گونه‌ای که ابوذر در مدینه و شام بر آنان شورید» (۲۷).

دوره خلیفه سوم را می‌توان عصر مالکیت فردی نام نهاد. فرصتی که وی برای اعضای این طبقه ثروتمند فراهم کرد، سبب ظهور پدیده انحصار شد. درواقع، انحصار زمانی شکل می‌گیرد که یک گروه برای افزایش امکانات فعالیت خود موانعی در برابر کسانی که بیرون از گروه هستند، بر پا کنند. اعضای این گروه با مبالغ هنگفتی که از وی دریافت می‌کردند کالاهای گران‌قیمت را به‌انحصار خود درمی‌آوردند و فروش آن‌ها را کنترل می‌کردند؛ برای نمونه، حارث بن حکم پسرعموی وی از مبالغی که از خلیفه دریافت کرده بود برای خریدوفروش کالاها با سود زیاد استفاده می‌کرد. وی همچنین از منصب ریاست بر بازار مدینه سوءاستفاده و بر دکه‌های فروشندگان خرده‌پا مالیات می‌بست (بلادری، ۱۹۵۱: ۱/۱۹۵). بدیهی است در چنین شرایطی، نظام بسته به‌وجود می‌آید؛ زیرا رابطه میان انحصار و رقابت، رابطه دیالکتیکی میان نظام بسته و نظام باز مالکیت است (فرونده، ۱۳۸۳: ۱۶۶).

نابرابری در اعطای قدرت سیاسی

نابرابری در توزیع ثروت، می‌تواند به‌قدرت‌گیری یک اقلیت در صحنه‌های سیاسی - اجتماعی منجر شود؛ زیرا ثروت به‌عنوان یکی از شاخص‌های بسیار مهم نفوذ و تأثیر در کنار قدرت، همیشه مطرح بوده است؛ به‌گونه‌ای که برخی از اندیشمندان، ثروت را منشأ قدرت می‌دانند. نخستین اقدام خلیفه در آغاز خلافت،

انحصار قدرت در خوی‌شان و خاندان خود بود. او به عزل والیان نسبتاً شاید سسته دو خلیفه اول و دوم که بیشتر آنان افراد متعهدی بودند، پرداخت و مرتدان و فاسقان از عشیره خود را جایگزین آنان کرد. کسانی که مرتد یا تبعید شده پیامبر (ص) بودند نه تنها بازگردانیده شدند، بلکه مناصب مهمی از جمله فرمانداری ولایات به آنان واگذار شد. او، عبدالله بن سعد بن ابی سرح برادر رضاعی‌اش را بر مصر، ولید بن عقبه برادر مادری‌اش را بر کوفه، عبدالله بن عامر بن کریز پسرخاله‌اش را بر بصره، فارس، عمان و بحرین، سعید بن عاص عمویش را بر کوفه گمارد و نیز مروان بن حکم دامادش را همه‌کاره خلافت کرد و نظارت بر بازار مدینه و اخذ خراج برخی از مناطق را نیز به پسرعموی دیگرش حارث بن هشام، جمع‌آوری خراج بنی قضاعه را به حکم بن ابی‌العاص عموی خود و پدر مروان سپرد. این درحالی بود که حتی به یکی از اعضای شورای شش نفره انتصابی عمر که رأی به خلافت او داده بودند و نیز صحابه نخستین اعم از مهاجران و انصار، مقام و سمتی نداد و حتی آنان را از خود دور ساخت (قائدان، ۱۴۰۲: ۲۰۰). بعضی از بزرگان صحابه، از جمله علی بن ابی‌طالب (ع) در اعتراض به اقدام وی، نصیحت و هشدار خلیفه دوم را به او گوشزد می‌کرد که «آیا عمر تو را وصیت نکرد که آل ابی‌معیط را بر مردم مسلط نکنی؟» (ابن حبان، ۱۴۱۷: ۲/۴۹۵). به کار گماردن خویشان خلیفه در قدرت، این موقعیت نابرابر را برای آنان در استفاده از امکانات (رانت) فراهم ساخته بود، درحالی‌که بر اساس نظریه جان‌رالز یکی از وظایف حاکمان، تضمین برابری فرصت‌ها و رشد موقعیت همه افراد است (رالز، ۱۳۸۹: ۱۰۶). بدیهی است این اقدام عثمان ناقض عدالت توزیعی است.

ج) مبانی اقتصاد سیاسی و عدالت توزیعی امام علی (ع)

عدالت اجتماعی در منظر امام علی (ع)

با نگاهی به اندیشه و نیز عملکرد امام علی (ع) درمی‌یابیم چه در نظر و چه در عمل، عدالت را به سطوح مختلف زندگی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تسری داده و نگاه ایشان بسیار بسیط‌تر و فراتر از نگاه و نظریه محدود جان‌رالز است. افزون بر آن، ایشان عدالت را از یک نظریه صرف به منصفه ظهور و عمل رسانیده و در مقام حاکم عدالت‌گر آن را با قاطعیت به اجرا درآورده‌اند. ایشان عدالت را به‌عنوان رکن رکن ایمان می‌دانند؛ یعنی بدون آن، ایمان معنا نمی‌یابد: «الایمان علی اربع دعائم، علی الصبر والیقین والعدل والجهاد» (نهج البلاغه، حکمت ۳۱؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۱/۳۷). از دیدگاه امام علی (ع)، عدالت دو مفهوم و معنا دارد؛ نخست، محق بودن هر فرد نسبت به حقی که به‌طور مشروع دارد و دیگری، انصاف به معنای رفتار در ست‌کارانه. ایشان می‌فرمایند: به‌درستی که عدل و دادگری آن است که به‌هنگام حکم‌دادن با انصاف باشی و از ظلم دوری کنی (غررالحکم، ۱۳۷۷: ۲۲۰). امام (ع)، عدالت را انصاف و احسان را بخشش

می‌دانند: «ان الله يامر بالعدل والاحسان، العدل انصاف والاحسان تفضل» (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۱). همچنین می‌فرماید: «فان في العدل سعه و من ضاق عليه العدل فالجور عليه اضيغ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵). [زیرا، گشایش امور با عدالت است، کسی که عدالت او را در مضیقه اندازد، ظلم و ستم سختی بیشتری برای او ایجاد می‌کند]. همچنین در نامه خود خطاب به مالک اشتر می‌نویسند: «انصف الله وانصف الناس نفسك و من خاصه اهلك...» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). [خدا و مردم را از جانب خود و خواص از خاندانت و کسانی از رعیتت که به او علاقه داری انصاف ده، که اگر انصاف ندهی، ستم کرده‌ای، و هرکس به بندگان خدا ستم کند خداوند به جای بندگان ستمدیده خصم او می‌باشد، و هرکس خداوند خصم او باشد، عذرش را باطل کند...]. این تعریف همان چیزی است که شالوده نظریات جان‌رالز «عدالت به مثابه انصاف» را شکل می‌دهد با این تفاوت که بنیانی دینی دارد و مجازات بی‌عدالتی نیز مقدر و در پیشگاه خداوند بسیار سنگین است. ایشان در جای دیگری گفته‌اند: «اذا بنى الملك على قواعد العدل و دعم بدعائم العقل...» (لیثی و اسطی، ۱۳۷۶: ۱/۱۳۲). [هنگامی که حکومتی بر اساس اصول عدل بنا و بر بنیان‌های عقلی استوار گردد، خداوند دوستان آن را یاری و دشمنانش را خوار می‌گرداند].

افزون بر این، در آموزه‌های امام علی (ع) یکی از مهم‌ترین اموری که می‌تواند عدالت اقتصادی را به کمال رساند و جان‌رالز به آن توجهی نداشته است، ساده‌زیستی حاکمان عادل همانند طبقات محروم جامعه است؛ زیرا از یک‌سو، حاکمی که خود را برابر با همه آحاد مردم در زندگی دنیوی و برابر با قانون در روش حکومتی می‌بیند، بهتر می‌تواند به اصلاح امور محرومان و رفاه آنان بیندیشد و از سوی دیگر، در میان مردمش این اطمینان را ایجاد می‌کند که او با محرومان همراه است و به حقوق آنان می‌اندیشد. امام علی (ع) در سخنان خود با یکی از یارانش که از شیوه زندگی سخت و زاهدانه او تعجب می‌کند و می‌گوید: «یا امیر المؤمنین هذا انت فی خشونه ملبسک و جشوبه ما کلک» پاسخ می‌دهد: «ویحک انی لست کانک ان الله تعالی فرض علی ائمه العدل ان یقدروا انفسهم بضعفه الناس کی لا یتبیخ بالفقیر فقره» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۰). [یا امیر المؤمنین، تو خود با لباس خشن و غذای ناگوار زندگی می‌کنی! حضرت فرمود: وای بر تو، من همانند تو نیستم؛ زیرا خداوند بر پیشوایان عادل واجب فرموده که خود را با مردم تهیدست برابر قرار دهند تا فقر بر فقیر سنگینی نکند و او را از پای در نیاورد. حال، این نوع زندگی را با خلیفه سوم مقایسه کنید که وقتی به او اعتراض می‌کردند چرا غذاهای لذیذ و چرب و شیرین می‌خوری در حالی که خلفای قبل از تو چنین نمی‌کردند، می‌گفت: خدا آنان را بیمارزد چه کسی می‌تواند مثل آنان زندگی کند (عقاد، بی‌تا: ۱۰۴).

رابطه عدالت اجتماعی با کرامت انسان در دیدگاه امام علی(ع)

مهم‌ترین گوهری که خداوند در خلقت انسان عطا فرمود؛ «کرامت انسانی» یعنی شرف و ارزش او است. «و لقد کرما بنی آدم و حملناهم فی البر والبحر...» (اسراء/۷۰). امام علی (ع) بر این باورند که سجده فرشتگان در برابر انسان به همین سبب بود (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۵۸/۲۹۸). چنان که می‌دانیم، انسان بالفطره موجودی اجتماعی است؛ بنابراین کرامت انسانی باید در اجتماعات بشری تجلی پیدا کند. از آنجاکه هراجتماع نیز به حاکم نیازمند است، در نتیجه این ویژگی با نظام سیاسی ارتباط مستقیم پیدا می‌کند. بدیهی است، مهم‌ترین ارکان عدالت از دیدگاه امام علی(ع)، حفظ کرامت انسان، تأمین آزادی و افزایش مصلحت همگان است و تحقق این عدالت از طریق ایجاد برابری حقوق انسان‌ها ممکن می‌شود. این کرامت انسانی که به تعبیر جان‌رالز «عزت نفس» است، باید مورد توجه حاکمان قرار گیرد؛ زیرا وی بر این باور است اگر وضعیت اقتصادی افراد به گونه‌ای باشد که به حفظ عزت نفس خود قادر نشوند و از حداقل‌ها برخوردار نگردند، می‌توان از ثروتمندان گرفت و به این افراد کمک کرد (رالز، ۱۳۸۹: ۱۲). در دیدگاه امام علی(ع)، همه انسان‌ها آزادند و نباید کسی برده دیگری شود؛ زیرا مناعت طبع و عزت نفس انسانی از گوه‌های ارزشمند وجودی انسان است که تحت هیچ شرایطی نباید لگدمال شود یا خدش‌های بر آن وارد آید. (صبحی صالح، ۱۳۷۲: ۱/۴۹۶).

علی (ع) بر این باورند که حاکمان باید زمینه‌های حفظ عزت نفس انسانی را فراهم آورند؛ از همین روی به تأمین حداقل معیشت افراد جامعه می‌پردازند تا افراد با حفظ عزت نفس، آزادی خود را نیز کسب کنند. او این گونه به اختصاص بیت‌المال به طبقه فرودین اشاره و به آن توصیه می‌کند: «سپس خدا را در خصوص طبقات محروم جامعه که هیچ چاره‌ای ندارند، از زمین گیران، نیازمندان، گرفتاران، دردمندان، همانا در این طبقه محروم، گروهی خویش‌شناری کرده و گروهی به‌گدایی دست نیاز بر می‌دارند، پس برای خدا پاسدار حقی باش که خداوند برای این طبقه معین فرموده است، بخشی از بیت‌المال و بخشی از غلات زمین‌های غنیمتی اسلام را در هر شهر به آنان اختصاص ده؛ زیرا برای دورترین مسلمانان همانند نزدیک‌ترین آنان سهمی مساوی وجود دارد و تو مسئول رعایت آن هستی» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

رابطه دولت عدالت‌گر با عدالت توزیعی

به نظر جان‌رالز چون برابری امکانات و ابزارها به خودی‌خود قابل حصول نیست، باید عاملی خارجی، که یک دولت عدالت‌گر است، تا حد معینی طبقات محروم از مواهب اقتصادی را یاری دهد تا به میزان سایر گروه‌ها امکان بهره‌مندی برابر از امتیازات اجتماعی و سیاسی را به دست آورند (رالز، ۱۳۸۹: ۱۲۰). از دیدگاه وی، ویژگی‌های عمده دولتی که اصول عدالت را اجرا می‌کند، بدین قرار است: کوشش در نظارت بر

اقتصاد آزاد از طریق وضع مالیات و انتقال درآمد، استفاده کامل از منابع، توزیع ثروت، تأمین حداقل معیشت، ایجاد برابری در فرصت‌ها و همچنین مداخله دولت در اقتصاد است (رالز، ۱۳۸۹: ۶۱).

امام علی (ع) احقاق حقوق مردم را یک‌رویه عادلانه و از وظایف حاکم اسلامی و آن را رستگاری، برترین فضایل، بهترین خصلت و بالاترین موهبت الهی و ملاک و معیار حکمرانی می‌داند: «ملاک السیاسة العدل» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۱/۴۸۶). ایشان پیش از رفتن به جنگ با اصحاب جمل در منطقه ذوقار، درحالی که کفش کهنه خود را وصله می‌کرد، به ابن عباس اشاره کرد: «سوگند به خدا، امارت بر شما برای من از این نعلین باارزش‌تر نیست، مگر اینکه حقی را برپا دارم یا باطلی را دفع کنم» (نهج‌البلاغه، خطبه ۳۳). همچنین اظهار داشتند: «خوار نزد من عزیز است تا هنگامی که حق او را به وی برگردانم و عزیز و نیرومند نزد من ذلیل و ضعیف است تا آن‌گاه که حق را از او بازستانم» (نهج‌البلاغه، خطبه ۳۷).

در نظریه عدالت اجتماعی رالز، نوعی دیدگاه رئالیستی وجود دارد. وی چون نابرابری‌های اجتماعی را در جامعه مدنی خود ناگزیر می‌دید، کوشید تا مقرراتی برای سامان‌دهی آن طراحی کند؛ از این‌روی معتقد است گاهی برای رسیدن به عدالت ناچاریم خود نیز نابرابری‌هایی را لحاظ کنیم که گروه‌های کم برخوردارتر هم از آن بهره‌برند (رحیمی، ۱۳۹۷: ۶۳). اما، آنچه فراتر از نظریه جان‌رالز در سخنان و سیره سیاسی امام علی (ع) می‌نماید، هدف از پذیرش خلافت، حق‌رسانی و ظلم‌زدایی، توجه به محرومان و احقاق حق آنان و بازگرداندن اموالی است که در گذشته به ناحق توزیع و غصب شده و این در حقیقت نقشه راه و برنامه عدالت توزیعی است. در واقع، جان‌رالز صرفاً به ایجاد مساوات و فراهم‌ساختن فرصت‌های یکسان برای همه آحاد می‌اندیشد؛ اما امام علی (ع) قرن‌ها پیش از او و بالاتر از آن به برگرداندن حقوق ازدست‌رفته بیت‌المال و تقابل با ثروت‌اندوزان و از بین بردن انحصارطلبی آنان هم می‌اندیشید. در حقیقت، فلسفه سیاسی و هدف حکومت از دیدگاه ایشان رفع اشرافیت قبیله‌ای، نظام طبقاتی، در هم شکستن انحصار و نظام بسته و بنیان‌گذاری جامعه‌ای عدالت‌محور بود. این اهداف، به‌طور رسمی در روزهای اول خلافت در تشریح علل پذیرش آن تبیین شد: «آگاه باشید؛ سوگند به کسی که دانه را شکافت و انسان را خلق کرد، اگر آن جمعیت حاضر نمی‌شدند و حجت تمام نمی‌شد و اگر نبود عهده‌ی که خدای تعالی از علما و دانایان گرفته تا بر سیری ظالم و گر سنگی مظلوم را ضی‌ن‌شوند، هرآینه مه‌ار شتر خلافت را بر کوهان آن می‌انداختم» (نهج‌البلاغه، خطبه ۳). از این‌روی، عدالت اقتصادی در نگاه ایشان با عدالت اجتماعی پیوندی عمیق می‌یابد.

چنان‌که اشاره شد دوران خلیفه دوم، سیاست تفضیل در تقسیم بیت‌المال و دوران خلیفه سوم، سیاست تفضیل در بخشش به عشیره و خاندان شکل گرفت و علی بن ابی‌طالب (ع) این تفضیل را نفی و اعلام

کرد که بر سنت رسول خدا (ص) عمل کرده، در تقسیم بیت‌المال هیچ عربی را بر عجمی و شریفی را به وضعی برتری ندهد و...» (یعقوبی، ۱۳۶۲: ۲/۷۳). ایشان در ابتدای خلافت اظهار داشتند: «مقداری از بیت‌المال نزد من است که باید در میان شما از سیاه‌وسفید، برده و آزاد به‌طور مساوی تقسیم کنم»، آنگاه به‌عمار و ابی رافع دستور دادند «اعدلوا فیه و لا تفضلوا احدا علی احد». آنان نیز چنین کردند و به هر نفر سه دینار دادند (کلینی، بی‌تا: ۱/۱۲۴). سهل بن حنیف و طلحه و زبیر که هر یک برای گرفتن سهم خویش آمده بودند، برخلاف گذشته سهم خود را همسان دیگران گرفتند؛ از این‌رو دست به اعتراض گشودند و امام (ع) چنین پاسخ دادند: «و اعطیت کماکان رسول الله یعطی بالسویہ» (ثقفی کوفی، ۱۳۵۵: ۱/۱۲۰). همچنین فردی حر و عرب به یکسانی سهم خود و کنیز عجمش اعتراض کرد، علی (ع) فرمودند: «من در کتاب خدا نگاه کردم و هیچ برتری بین فرزندان اسماعیل که (کنیززاده بودند) و فرزندان اسحاق که (آزاده بودند)، ندیدم» (کلینی، بی‌تا: ۴/۱۲۴). ادامه دادند: «مرد را سرزنش نکنند که چرا حقش را با تأخیر می‌گیرد، بلکه سرزنش در آنجاست که آنچه حق او نیست بگیرد» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۶۶). عبدالله بن زَمَعَه که از شیعیان او بود درخواست مالی کرد، فرمودند: «این مال نه از آن من و نه از آن تو، بلکه اموال مسلمین است و در نتیجه شمشیر آنان در جبهه‌ها به‌دست آمده، اگر با آنان در جهادشان شریک بودی تو را هم نصیبی همچون آنان بود و گرنه محصول زحمت آنان برای دهان دیگران نیست» (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۲۳).

بدیهی بود آنانی که منافع مادی شان مورد تهدید واقع می‌شد، در برابر این رفتار بایستند و بیشترین مخالفت‌ها به سبب همین نگاه یکسان در دست‌یابی به امکانات و فراهم‌ساختن فرصت یکسان برای همه و مقابله با سوءاستفاده از موقعیت‌های نابرابر صورت می‌گرفت. همان نکته‌ای که جان‌رالز آن را مورد بحث قرار داده و گفته است، هدف اصلی توزیع منابع بین افراد یا گروه‌ها، تأمین نیازهای اساسی برای همگان و تقلیل نابرابری‌ها است.

نکته درخور توجه اینکه، عدالت در توزیع ثروت به این معنا نیست که در پرداخت عطایا، شایستگی‌ها، مسئولیت‌پذیری‌ها، کمیت و کیفیت انجام کار در نظر گرفته نشود. این نکته‌ای بس مهم است که امام (ع) به مالک اشتر درباره پرداخت پاداش‌ها اشاره می‌کنند: «سپس کوشش هر یک از آنان را به‌دقت بشناس و زحمت کسی را به دیگری نسبت مده و در اجر و مزدش به‌اندازه رنجی که برده کوتاهی مکن و مقام کسی باعث نشود کوشش اندکش را بزرگ شماری و معمولی بودن شخص علت آن نگردد که کار بزرگش را اندک دانسی» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

عدالت توزیعی در اخذ و صرف درآمدهای عمومی و خراج

همچنین از دیگر اقدامات امام علی(ع) در برقراری عدالت توزیعی، در اخذ درآمدهای عمومی مانند خراج و اختصاص آن برای مصالح و نیازهای همه مردم بود که موجبات رشد موقعیت همه افراد را امکان پذیر می ساختند؛ زیرا ایشان همه مردم را ریزه خوار خراج و خراج دهندگان می دانستند: «لان الناس کلهم عیال علی الخراج و اهله». برای نمونه، به حدیثی بن یمان والی مداین دستور دادند: «و امرک ان تجبی خراج الارضین علی الحق والنصفه ...» [خراج زمین ها را بر اساس حق و انصاف جمع آوری و از آنچه به سوی تو می فرستند بیشتر نخواه و چیزی از آن را فروگذار نکن و در این کار بدعتی نوز و سپس آن ها را به تساوی بین مردم تقسیم کن] (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

ایشان معتقدند که همگی بندگان خداوند: «فانتم عبادالله و المال مال الله یقسم بالاسویه» و جهان و همه موجودات آن را ملک مطلق خدای متعال می دانند و می فرمایند: «هستی انسان و تمام قوا و نیروهای روحی و جسمی از آن خداست» (اصفهانی، ۱۹۳۲: ۷۳). خلیفه و منتخب بودن انسان و برخورداری از وسیع ترین حد آزادی نباید به استثمار منتج شود؛ چراکه مال از آن خداست و باید همه به یک اندازه از آن برخوردار باشند. گویند: وقتی خراج ناحیه اصفهان برای ایشان رسید به مردم ندا داد که سهم خود را بگیرند و گفت من خزانه دار نیستم. وقتی بیت المال را پاک سازی کرد در آن دو رکعت نماز گزارد و گفت: ای دنیا! غیر مرا بفریب و آنگاه به سمت مسجد رفت، طناب هایی به درب آن (برای تزیین) آویزان دید، پرسید: این ها چه است؟ گفتند: از سرزمین ک سری آمده دستور داد آن ها را هم تقسیم کنند (مجلسی، ۱۴۰۳ق؛ ۳۴/۱۵۳). او هر جمعه، بیت المال را پاک سازی و جاروب کرده و با آب می شست و سپس در آن دو رکعت نماز می گزارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۸۸/۳۸۲). و می گفت روز قیامت بر من شهادت بده که چیزی از سهم مردم را در تو نگه نداشتم (ثقفی کوفی، ۱۳۵۵: ۱/۴۹).

همچنین روایت شد قنبر غلام امام، کی سه ای از ظروف طلا و نقره در منزل ایشان گذاشت و گفت دیدم که بیت المال را تقسیم کردی و هیچ چیزی برای خود باقی نگذاشتی من این ها را برای شما جدا کردم، ایشان گفتند: «ای وای بر تو قنبر آیا می خواهی خانام را از شعله های آتش پر کنی»، آنگاه آن ها را نیز بین مردم تقسیم کردند (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۴۱/۱۳۵). از امام حسن (ع) نقل شد که در آغاز خلافت خود فرمودند: پدرم از دنیا رفت و هیچ مالی بجا نگذاشت مگر هفتصد درهم از سهم خود که اندوخته بود تا کنیزی برای دخترش ام کلثوم بگیرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۴۳/۳۶۱). حال، این رفتار شخصی ایشان را با خلیفه قبل مقایسه کنید که بیت المال را ملک شخصی خویش تلقی می کرد. امام (ع) در نامه ای به محمد بن ابی بکر ضمن توصیه های متعدد در مورد خراج دستور می دهند به همان میزان که از قبل (ولایت قیس بن سعد بن عباده) گرفته می شد، اخذ کند و چیزی بر آن نیفزوده و کسر هم نکند و در همان جا همانند

قبل بین مردم به تساوی تقسیم و هیچ کس را به سبب مقامش در سهم برتری ندهد (تقفی کوفی، ۱/۲۲۳). ایشان در نامه‌ای به عاملان خراج، ضمن توصیه‌هایی درباره چگونگی اخذ خراج، آنان را از اینکه به آن دست‌درازی کنند یا خود را بر دیگران مقدم دارند، پرهیز می‌دانند؛ از جمله به مالک‌اشتر برای جلوگیری عاملانش از دست‌اندازی به بیت‌المال قبل از وقوع خیانت چنین نوشتند: «... سپس جیره عمالت را فراوان ده؛ زیرا این برنامه برای آنان در اصلاح وجودشان قوت است و از خیانت در آنچه زبردست آنان هست، بی‌نیازکننده که اگر از فرمانت سر برتابند و یا در امانت خیانت کنند بر آنان حجت است... اگر یکی از یاران دست به خیانت دراز کند و خیانتش گزارش شود او را کیفر بدنی بده و به اندازه عمل ناپسندش عقوبت کن و به مرحله ذلت و خواری بنشان و گردنبنده بدنامی را به گردنش بینداز» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). همچنین درجایی به مأمور خراج گوشزد می‌کنند که امام باید به تمامی، جانب حق و عدالت را در امر خراج رعایت کند «... تا معلوم شود امام همواره ستون حق را برپا داشته و در امور کوچک و بزرگ و ظاهر و باطن نمونه‌های عدالت را می‌افرازد» (نهج البلاغه، نامه ۲۵). ایشان چنان به اجرای عدالت پایبند بودند، ولو به از دست دادن یارانشان و پیوستن آنان به دشمن منجر شود. در نامه‌ای به عثمان بن حنیف ضمن اشاره به اینکه شنیده است عده‌ای از یاران عثمان به سبب اجرای عدالت به معاویه پیوستند، وی را دلداری می‌دهند: «و علموا ان الناس عندنا فی الحق اسوه، فهربوا الی ...» (نهج البلاغه، نامه ۷۰). [و فهمیدند که مردم در پیشگاه ما در حق باهم مساویند، لذا به سوی معاویه گریختند تا خود را به نان و نوایی برسانند. آنان اهل دنیا بودند که به آن روی آوردند و به دنبالش افتاده‌اند، عدالت را شناختند و دیدند و شنیدند و...].

عدالت توزیعی در بازگرداندن اموال نامشروع

در نظریه جان رالز، صرفاً بر این نکته تأکید می‌شود که بخشی از اموال ثروتمندان به نفع مصالح همگانی و در حقیقت محرومان نادیده گرفته شود. اگرچه، اعمال سیاست مساوات ضروری است، اما در دیدگاه امام علی (ع) برای اجرای کامل برنامه توزیعی و تحقق آزادی افراد کافی نبوده، بلکه با برگرداندن ثروت‌های نامشروع به خزانه کامل می‌شود. علی (ع) بر این باورند که گذشت زمان موجب ابطال حقوق نمی‌گردد: «فان الحق القدیم لایبطله شیء» و بر اساس همین استدلال در روز دوم بیعت، سیاست بازگرداندن اموال نامشروعی را که دوران عثمان از بیت‌المال بخشیده شد به خزانه اعلام کردند: «بدانید هر تیول و مالی که وی از مال خداوند داده به بیت‌المال بازگردانیده می‌شود. به خدا سوگند حتی اگر آن‌ها را بیابم که به کابین زنان رفته یا با آن، کنیزان خریداری شده و یا در شهرها پراکنده گشته، به دست مردم برخواهم گرداند» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵؛ قاضی نعمان، ۱۳۵۸: ۱/۳۹۶).

علی(ع)، ابتدا املاکی را که عثمان به بعضی از صحابه به عنوان تیول داده بود، پس گرفت. به مجرد آنکه حکم مصادره آن به گوش عمرو بن عاص رسید، نامه‌ای خطاب به معاویه نگاشت: «...از هر کاری که در توان توست، فروگذار نکن؛ چراکه فرزند ابوطالب آن سان که از عصا پوست می‌کنند، اموال پیرامون تو را از تو جدا خواهد کرد و چیزی برای تو فرو نخواهد گذاشت» (مسعودی، ۱۳۴۶: ۲/۷۱۰).

همچنین ایشان برنتافتن عده‌ای را در این خصوص پیش‌بینی می‌کرد: مبدا مردمانی که دنیا آن‌ها را فرورده و به ثروت‌ها، زمین‌ها و نه‌رهای جاری و اسبان تند پا و کنیزکان زیبا رسیده‌اند، فریاد برآورند: «... حرمانا ابن ابی طالب حقوقنا...» [پسر ابوطالب ما را از حقوقمان محروم ساخت. بدانید همگی بندگان خداید، دارایی‌ها از آن خداست و میان شما برابر تقسیم خواهد شد، هیچ‌کسی جز به تقوا بر دیگری برتری ندارد...] (قاضی نعمان، 1358: 1/396). نکته درخور توجه آنکه علی(ع)، صرفاً به حکم الهی و حکومتی خود بسنده نمود؛ بلکه پس از اعلام آن را بلافاصله به اجرا گذاشت.

عدالت توزیعی در تقسیم قدرت سیاسی

عدالت در توزیع قدرت نیز از مباحث مهم در عدالت اجتماعی است. رالز معتقد است نابرابری‌ها در ثروت و قدرت باهم ترکیب می‌شوند، (Rawls 1971,97). بنابراین، وقتی قدرت و ثروت توأمان در اختیار طبقه خاصی قرار دارد، نمی‌توان انتظار داشت ثروت را به‌طور عادلانه تقسیم یا بین طبقات محروم توزیع کرد. این مطلبی است که جان رالز به آن توجهی نداشته؛ اما امام علی (ع) برای توزیع برابر ثروت و اختصاص آن به محرومان، آنان را نیز در حاکمیت شریک ساختند. چنان‌که به جایگاه طبقاتی والیان دوره امام بن‌گریب، بیشتر آنان از طبقات پائین یعنی مستضعفان و طبقات متوسط جامعه هستند و هیچ فرد متعلق به طبقه اشراف در قدرت سهیم نشده است؛ نکته‌ای که در دوران دو خلیفه نخست، کمتر آن را می‌بینیم و در دوران خلیفه سوم، مطلقاً شاهد آن نیستیم. آن حضرت، حتی برای کارگزاران جزء هم به این مسئله عنایت داشتند و به والی خود مالک اشتر توصیه می‌کردند: «از عمال حکومت کسانی را انتخاب کن که اهل تجربه و حیا و از خانواده‌های شایسته در اسلام پیش‌قدم‌ترند؛ چراکه اخلاق آنان کریمانه‌تر و خانواده ایشان سالم‌تر و مردمی کم‌طمع‌تر و در ارزیابی عواقب امور دقیق‌ترند (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

برخورد و مجازات کارگزاران متعرض به بیت‌المال

نکته مهم دیگری که در سیره و عملکرد امام علی (ع) دیده می‌شود و جان رالز به آن توجهی نداشت، کنترل کارگزاران و برخورد قاطع با خاطیان و بازگرداندن اموالی است که از طرف آنان اختلاس شده است؛ از جمله یزید بن حجیه تمیمی حاکم ری را که سی‌هزار درهم اختلاس کرد، محبوس ساخت، اما

وی گریخت و به معاویه پیوست. منذر بن جارود کارگزار اصطنخر را که همین مقدار اختلاس کرده بود، به زندان افکند و آن مبلغ را از او مطالبه کرد (ثقفی کوفی، ۱۳۵۵: ۲/۵۲۲). کسان دیگری هم ضمن دست‌اندازی به خراج به سبب ترس از مجازات به سوی معاویه گریختند؛ مانند وائل بن حجر حضرمی، مصقله بن هبیره، قعقاع بن ثور، طارق بن عبدالله و نجاشی شاعر (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴/۳۲۳). شریح بن حارث، قاضی شهر کوفه که خانه‌ای به مبلغ هشت هزار دینار خریده بود طی نامه، مورد عتاب و خشم او قرار گرفت (نهج البلاغه، نامه ۳). اشعث بن قیس والی آذربایجان که در زمان عثمان صد هزار درهم از بیت‌المال را برای خود برداشته بود، امام او را احضار و به وی گفت اگر این مبلغ را به بیت‌المال بازگرداند، گردن وی را با شمشیر خواهد زد (قاضی نعمان، ۱۳۵۸: ۱/۳۹۶). همین رفتار سبب شد تا وی، همواره نفاق بورزد و با معاویه در تضعیف حکومت امام (ع) همکاری کند. عبدالله بن عباس پسرعموی امام (ع) والی بصره، دو میلیون درهم از بیت‌المال تصاحب کرد که مورد توبیخ و آن مبلغ از وی مطالبه و این امر باعث رنجش زیاد وی شد (طوسی، ۱۳۸۲: ۱/۲۷۹). مصقله بن هبیره شیبانی والی ارد شیر خره، پانصد هزار درهم اختلاس کرد که با تهدید علی (ع) دویست هزار درهم آن را بازگرداند (ثقفی کوفی، ۱۳۵۵: ۲۴۷). اما، چون نتوانست باقیمانده آن را بپردازد از ترس مجازات به معاویه پیوست. قعقاع بن ثور نیز صد هزار درهم اختلاس کرد که امام از او مطالبه کرد (ابن قییم، ۱۹۸۳: ۲/۷۸۴). چنان که اشاره شد این رفتار، فراتر از نظریه عدالت جان‌رالز است که صرفاً دیدگاهش بر این بود که می‌توان برای رفع فقر و رسیدگی به محرومان به نادیده گرفتن بخشی از حق ثروتمندان، به شرطی که برای مصالح همگان سازمان یافته با شد، پرداخت (رالز، ۱۳۸۹: ۱۶۵). ولی در اینجا امام در پی بازگرداندن حقوق ازد ست‌رفته محرومان و مجازات دست‌اندازان به بیت‌المال است. حال، چنین رفتاری را مقایسه کنید با عملکرد عثمان که نه تنها دست کارگزارانش را در تعرض به بیت‌المال باز گذاشته بود، بلکه خود نیز اقطاع زیادی به آنان می‌بخشید.

ترجیح مصالح همگانی بر مصالح فردی

مطابق نظریه جان‌رالز، عدالت از طریق نادیده گرفتن منافع فردی در برابر مصالح جمعی تعریف می‌شود. او می‌گوید: «انگیزه عمل عادلانه در اینجا، نه تأمین منافع متقابل، بلکه تمایل به عمل برحسب اصولی است که عقلاً پذیرفته می‌شود. عمل عادلانه را نه به منظور نفعی که دارد، بلکه به دلیل نفس آن باید انجام داد» (رالز، ۱۳۸۹: ۱۳). مصالح همگانی که به معنای منفعت مشترک همه اعضای جامعه و «نفع حیات جمعی» است، به کیان جمع و اصل زندگی جمعی مربوط می‌شود و این وظیفه، همواره باید به عنوان بخش مهمی از برنامه‌های حاکمیت قرار گیرد. امام علی (ع) به عنوان نمونه کامل حاکم مردمی با نظر به اینکه

توده مردم در نگرش او جایگاه عظیمی دارند با تعبیری چون «رضی الرعیه» و «رضی المسلمین» به مصلحت عمومی اشاره می‌کنند (نهج البلاغه، ۳۳۷). یعنی اکثریتی که بدون اهرم فشار بر دستگاه‌های تصمیم‌گیر بوده و در پی زیاده‌خواهی نیستند. ایشان در مورد این طبقه به مالک‌اشتر بیان می‌دارند: «محبوب‌ترین امور نزد تو میانه‌ترینش در حق و همگانی‌ترینش در عدالت و جامع‌ترینش در خشنودی رعیت باشد؛ چراکه خشم عموم، خشنودی خواص را بی‌نتیجه می‌کند، همانا ستون دین و جمعیت مسلمانان و مهیاشدگان برای جهاد توده مردم‌اند، پس باید توجه و میل تو به آنان باشد» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

اما، پرسش مهم این است که منطق و مشروعیت نادیده‌گرفتن بخشی از حق خواص و اختصاص آن به عامه مردم از نظر علی (ع) چه بود؟ در پاسخ باید گفت اگرچه انسان محور عدالت است؛ باید طبق قواعد روشن و با سنجیدن تمام جوانب امور، بخشی از قواعد عدالت را تا حد معینی که مجاز است، به نفع بخش دیگر که نمی‌تواند حق‌ها را تعیین کند، نادیده گرفت. با وجود این، خواص با اینکه حقی از آن‌ها نادیده گرفته شده است، ولی هنوز نسبت به سایر افراد جامعه برخوردارترند. از طرفی می‌توان گفت، دادن بخشی از این حق از طرف امام به عامه به موجب انصاف بود. جایگاهی که خواص عصر عثمان داشتند و در بخش اول مقاله نیز ذکر شد؛ به سبب دست‌اندازی به حق عامه مردم بود و آن‌ها با استفاده از نظام بسته، عامه مردم را از عرصه رقابت کنار زده بودند و علی بن ابی‌طالب (ع) آن‌ها را اخذ و به دست عموم مردم بازگرداند. همچنین او به یک اصل مهم در رابطه با مصلحت عمومی اشاره دارند و آن اینکه «ان الله سبحانه فرض فی اموال الاغنیاء اقوات الفقرا...» (معارف، ۲۴-۲۵). [همانا خدای سبحان روزی فقرا را در اموال سرمایه‌داران قرار داده است، پس فقیری گرسنه نمی‌ماند جز به کامیابی توانگران و خداوند از آنان درباره گرسنگی گرسنگان خواهد پرسید] (نهج البلاغه، حکمت ۳۲۸). این همان نکته‌ای است که در نظریه جان‌رالز وجود دارد؛ یعنی نادیده‌گرفتن بخشی از حق ثروتمندان، به شرطی که برای مصالح همگان سازمان‌یافته باشد که می‌توان به نفع محرومان استفاده کرد (رالز، ۱۳۸۹: ۱۲، ۱۰۶).

نتیجه این رفتار امام (ع)، به‌فراگیرتر شدن عدالت کمک می‌کرد و رضایت عامه را به دنبال داشت. از دیگر اقدامات علی (ع) که به نفع مصالح همگانی بود، وضع مالیات و انتقال آن به همه بود و با این اقدام، موجبات رشد موقعیت آحاد جامعه را امکان‌پذیر ساختند. به باور امام علی (ع)، رفاه هیچ فردی نباید از سطح عمومی جامعه پایین‌تر باشد، چنان‌که همه مردم کوفه در زمان ایشان از مواهب نان گندم، آب فرات و سرپناه مناسب بهره‌مند بودند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۰/۳۲۷).

نتیجه گیری

اصول دیدگاه‌های جان‌رالز که در کتاب *نظریه عدالت* او منعکس شده است؛ یعنی تصدیق حق مساوی برای همه و نادیده گرفتن بخشی از حق ثروتمندان، به شرطی که برای مصالح همگان سازمان یافته باشد، وجود و دخالت دولت عدالت‌گر با ابزار و برنامه برای از بین بردن نابرابری‌ها، تأمین آزادی و حفظ عزت نفس، قرن‌ها قبل از وی در سطح بسیط‌تر و جامع‌تری در آموزه‌ها و عملکرد حکومتی امام علی(ع) وجود داشته و می‌توان گفت در برابر عدالت توزیعی امام(ع)، وی مطلب و نظریه بدیع و نوینی را ارائه نکرده است. در مقایسه اقتصاد سیاسی خلیفه سوم و امام علی(ع)، نتایج تحقیق نشان داده است که عملکرد عثمان بن عفان، کاملاً با اصول نظریه عدالت توزیعی جان‌رالز مغایر است؛ زیرا رفتار او در این حوزه، مبتنی بر تبعیض و تفضیل عشیره و خاندان بر توده‌ها و عوام و به تبع آن برآمدن نابسامانی‌هایی، چون شکاف روزافزون طبقاتی، انباشت ثروت در دست طبقه‌ای خاص که با انحصار بازار و قدرت سیاسی نظام بسته‌ای را ایجاد کردند و این امر بیانگر وجودنداشتن عدالت توزیعی در جامعه و نبود یک دولت یا حکومت عدالت‌گر موردنظر جان‌رالز است. اقتصاد سیاسی دوران علی بن ابی‌طالب(ع) در قیاس با دوران عثمان، مبتنی بر حق مساوی برای همگان بود. ایشان برده و آزاد، سیاه و سفید را برابر و مواهب را از آن خدا و متعلق به عموم مردم دانستند و هدف اصلی ایشان از نادیده گرفتن بخشی از حق ثروتمندان به عنوان دولت عدالت‌گر، مصلحت عمومی و حفظ کرامت افراد بود. امام علی(ع) با برنامه‌های عدالت محور، موجبات رفاه عامه را فراهم آوردند؛ اما رفتار ناعادلانه اقتصادی خلیفه سوم در ظاهر، حمایت عشیره‌ای یعنی رضایت خواص را به دنبال داشت، ولی باعث نارضایتی عوام شد و در نهایت، زمینه‌های شورش و قتل او را فراهم کرد. در قیاس با آن، تلاش امام علی(ع) در جذب رضایت عوام در برابر خواص و بازگرداندن اموال به ناحق برده شده و سخت‌گیری بر خواص از جمله والیان خاطی نیز تبعات ناخوشایندی داشت؛ از جمله پیوستن بخشی از آنان به معاویه که مشکلاتی را برای حکومت امام(ع) فراهم ساخت و در نهایت به شهادت امام(ع) منجر شد.

منابع

- ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد (۱۳۷۸ق). شرح نهج البلاغه. تحقیق ابوالفضل ابراهیم. قاهره: دار احیاء، الکتب العربیه.
- ابن حبان تمیمی دارمی، محمد بن احمد (۱۴۱۷ق). السیره النبویه وأخبار الخلفاء. بیروت: المکتب الثقافیه.
- ابن سعد، ابوعبدالله محمد بن سعد (۱۳۷۶ق). الطبقات الکبری. بیروت: دار صادر. دار بیروت.
- ابن شبه النمیری (۱۴۱۰ق). تاریخ المدینه المنوره. به اهتمام محمد فهیم شلتوت. قم: بی نا.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۹۶۹م). المعارف. تحقیق ثروت عکاشه. قاهره: بی نا.
- ابن قیم جوزی، ابوعبدالله محمد (۱۹۸۳م). احکام اهل الذمه. بیروت: دارالعلم للملایین.
- اصفهانى، ابونعیم. (۱۹۳۲م). حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء. قاهره: بی نا.
- الریس، ضیاءالدین (۱۳۷۲ش). خراج و نظامهای مالی دولت‌های اسلامی. ترجمه فتحعلی اکبری. دانشگاه اصفهان.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۵۰ق). فتوح البلدان. مصر: المطبعه المصریه.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۵۱ق). انساب الاشراف. به اهتمام محمد حمید الله. قاهره: بی نا.
- تقفی کوفی، ابواسحاق محمد (۱۳۵۵ش). الغارات. تهران: انجمن آثار ملی.
- رالز، جان (۱۳۸۹ش). تئوری عدالت. ترجمه سید محمد کمال سروریان. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی.
- صبحی صالح (1372). نهج البلاغه. ترجمه عبدالمجید معادی خواه. تهران: بی نا.
- طوسی، ابی جعفر محمد (۱۳۸۲ش). اختیار المعرفه الرجال. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- طوسی، ابی جعفر محمد (۱۴۱۴ق). الامالی. قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه. قم: دار الثقافه.
- عقاد، عباس محمود (بی تا). عبقریه عمر. بیروت: دارالکتب العربیه.
- فروند، ژولین (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی ماکس وبر. ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: بی نا.
- فلوتن، فان (۱۳۲۵ش). تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه. ترجمه مرتضی حائری. تهران: اقبال.
- قاضی نعمان بن حیون، ابوحنیفه (1358). دعائم الاسلام. مصر: دارالمعارف.
- کلبینی، محمد بن جعفر (بی تا). روضه الکافی. بیروت: دارالأضواء.
- لانگه، اسکار (۱۳۴۹ش). مقدمه‌ای بر اقتصاد سیاسی. ترجمه خسرو کیانوش. تهران: مزدک.
- لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ش). عیون الحکم و المواعظ. قم: دارالحديث.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷ش). جانشینی حضرت محمد(ص). ترجمه احمد نمایی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۴۱۳ق). الموسوعه الامام علی بن ابی طالب. قم: دارالحديث.
- مسعودی، ابوالحسن علی (۱۳۴۶ق). مروج الذهب و معادن الجواهر. مصر: مطبعه البهیة المصریه.
- مقدسی، طاهر بن مطهر (۱۹۰۷ق). البدء والتاریخ. تحت اشراف کلمان هوار فرانسوی. پاریس.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۶۲ش). تاریخ یعقوبی. ترجمه محمد ابراهیم آیتی. تهران: علمی و فرهنگی.

- Emil, Andersson(2022) "Distributive justice, social cooperation, Theoria", v,88, Issue,6,p.1180.
- Kai, Nielsen (1980), Rawls and the Left: Some Left Critiques of Rawls' Principles of Justice, Published Journals Lucius & Lucius.
- Lefebvre, Alexandre(2024), Liberalism as a Way of Life, published by Princeton University Press.
- Mason & Andy(2024), equal opportunity, political theory, <https://www.britannica.com>.
- Okpanachi, Elija (June 2020)" A Comparative Study of Rawls' and Nozick's Concept of Justice". Albertine Journal of Philosophy, v. 4,p.148-160.
- Paganelli, Maria Pia (2020)"Adam Smith and the Origins of Political Economy," Social Philosophy and Policy, v. 37, N. 1, pp. 159–169.
- Rawls, John,(1985)"Justice as Fairness: Political not Metaphysical", Philosophy and Public Affairs, V.14, N.3. p.223-252.
- Rawls, John(1971) A Theory of Justice; Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John (2001) Justice as Fairness, A restatement, The Harvard university Press.
- Roll, E(1972), History of Economic Theory, faber, and faher.
- Shtewi Abd Mutar(August 2019)"Justice in Western Political Thought" (John Rawles model), Journal For Political Science,v.0,p.116-155.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy (2008), John Rawls, First published Tue substantive revision.
- Törnblom Kjell.Y (1985) "Distribution vs. Retribution:" Acta Sociologica,V. 30, N.1.pp. 25-52.

Transliteration

- al-Aqqad, Abbas Mahmoud (n.d). 'Abqariyat 'Umar. Beirut: Dār ul-Kītāb ul-'Arabī.
- Al-Ris, Zia al-Din (1932). The Tribute and Financial Systems of Islamic States. Translated by Fathali Akbari. University of Isfahan.
- Balāḍurī, Aḥmad b. Yaḥyā (1951). Ansāb ul-Ašrāf. With the Attention of Mohammad Hamidullah. Cairo: n.p.
- Balāḍurī, Aḥmad b. Yaḥyā (1951). Futūḥ ul-Boldān. Egypt: Al-Matba'ah al-Miṣriyyah.

- Freund, Julien (2004). *Sociologie de Max Weber*. Translated by Abdul Hossein Nikgozar. Tehran: n.p.
- Ībn Abī al-Ḥadīd, ʿIzz ul-Dīn Abū Ḥamīd (1958). *Šarḥ-e Nahj ul-Balāgha*. Researched by Abu al-Fazl Ibrahim. Cairo: Dār Ḥyā' al-Kotob ul-ʿArabīyya.
- Ībn Ḥibbān Tamīmī Dārīmī, Moḥammad b. Aḥmad (1996). *Al-Sīrat ul-Nabawīyya wa-Aḵbār ul-ḵolafā'*. Beirut: Al-Maktab al-Ṭaqāfīyya.
- Ībn Qayyīm al-ǰawzī, Abu Abdollah Moḥammad (1983). *Aḥkām Ahl al-Dhimma*. Beirut: Dār ul-ʿĪlm lil-Malāyīn.
- Ībn Qotaybah Dīnawarī, Abdollāh b. Moslīm (1969). *Al-Ma'ārīf*. Researched by Tharwat Ukasha. Cairo: n.p.
- Ībn Sa'd, Abū ʿAbdollāh Moḥammad b. Sa'd (1956). *al-Ṭabaqāt al-Kobrā*. Beirut: Dār al-Ṣadīr. Dār al-Beirut.
- Ībn Šoba al-Nomeīrī (1990 AH). *Tārīḵ al-Madīna al-Monawwara*. With the attention of Mohammad Fahim Shaltut. Qom: n.p.
- Īšfahānī, Abū Nu'aym. (1932). *Ḥīlīyat ul-Awliyā' wa Ṭabaqāt ul-Ašfiyā'*. Cairo: n.p.
- Koleīnī, Moḥammad b. ja'far (n.d). *Rawḍat al-Kāfī*. Beirut: Dār Al-Aḍwā'.
- Laithi Wasiti, Ali b. Mohammad (1997). *'Uyūn ul-Ḥīkam wa al-Mawā'iz*. Qom: Dār ul-Ḥadīth.
- Lange, Oscar (1970). *Introduction to Political Economy*. Translated by Khosrow Kianoush. Tehran: Mazdak.
- Madelung, Wilferd (1998). *The succession the Muhammad: a history of early Islam (PBUH)*. Translated by Ahmad Naami. Mashhad: Āstān-e Quds-e Raḍavī.
- Majlesī, Moḥammad Bāqer (1983). *Bīḥār ul-Anwār*. Beirut: Dār ul-Ḥyā' al-Turāth ul-ʿArabī.
- Maqdasī, Ṭāḥīr b. Moṭahhar (1907). *al-Bada'a wa al-Tārīḵ*. Under the supervision of Frenchman Kolman Hawar. Paris.
- Mas'ūdī, Abū al-Ḥasan 'Alī (1927). *Morūj ul-ḍahab wa-Ma'ādīn ul-ǰawhar*. Egypt: Maṭba'at al-Bahī'a al-Mīšrīyya.
- Mohammadi Reyshahri, Mohammad (1993). *al-Mawsu'a al-'Imām 'Alī b. Abī Ṭālīb*. Qom: Dār al-Ḥadīth.
- Qāḍī Nu'mān b. Ḥayyūn, Abū Ḥanīfa (1979). *Da'ā'im ul-Islām*. Egypt: Dār Al-Ma'ārīf.
- Rawls, John (2000). *A theory of justice*. Translated by Seyyed Mohammad Kamal Sarvarian. Tehran: Research Institute for Cultural Studies.
- Šubḥī Šālīḥ (1973). *Nahj ul-Balāgha*. Translated by Abdul Majid Maadikhah. Tehran: n.p.
- Ṭaqāfī-Kūfī, Abū Īshāq Mohammad (1955). *al-Ġārāt*. Tehran: National Art Association.
- Ṭūsī, Abū Ja'far Moḥammad (1993). *Al-Amālī*. Department of Islamic Studies, Al-Ba'tha Foundation. Qom: Dār ul-Ṭaqāfah.
- Ṭūsī, Abū Ja'far Moḥammad (2003). *Īḵtiyār Ma'rīfat ul-Rījāl*. Tehran: Ministry of Culture and Guidance.
- Vloten, Gerlof van (1946). *History of Shia and the Causes of the Fall of the Umayyads*.

Translated by Morteza Ha'eri. Tehran: Eqbāl.
Ya'qūbī, Aḥmad b. Abī Ya'qūb (1983 AH). Tārīḳ-i Ya'qūbī. Translated by Mohammad Ebrahim Ayati. Tehran: Scientific and Cultural.