

## مفهوم عدالت از دیدگاه فارابی و ابن خلدون

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۶

تاریخ پذیرش: ۹۵/۶/۱۲

غلامرضا جمشیدیها<sup>۱</sup>

شکوه دیباجی فروشانی<sup>۲</sup>

### چکیده

عدالت از مفاهیم بنیادی در دین اسلام است که متفکران بی‌شماری به آن توجه کرده و تعبیر مختلفی از آن ارائه داده‌اند. هدف پژوهش حاضر این است که با بررسی اسنادی مبتنی بر روش تحلیل محتوای کیفی به مطالعه مفهوم عدالت از دیدگاه دو اندیشمند مسلمان یعنی فارابی و ابن خلدون بپردازد و در نهایت راه‌کار آنها در خصوص برخورد با بی‌عدالتی را بررسی کند. شایان ذکر است که فارابی و ابن خلدون به دو دوره تاریخی متفاوت تعلق دارند و دارای دو نوع نگرش خاص به جامعه، انسان و جامعه طبقاتی هستند و منظور از مقایسه دیدگاه آنها، توجه به اشتراک و اختلاف آنها در کلیت و به نحو اجمال است. به طور کلی، آنها آرای فلسفی خاصی درباره عدالت دارند. با توجه به گستره دیدگاه آنها، گفتمان ایشان در قلمرو گفتمان اسلامی قرار دارد و گاهی رنگ و بوی الهی می‌دهد. از جمله اینکه دو اندیشمند مذکور، ضمن اینکه عدالت را تحت تأثیر دین و فقه، ملکه نفسانی و ملکه راسخه معرفی می‌کنند، تحقق عدالت محض را فقط در سایه نبوت و امامت میسر می‌دانند. ایشان همانند سایر فلاسفه کلاسیک، عدالت را بر حسب سزاواری‌ها و استحقاق می‌شناسند. فارابی عدالت را حامل امنیت می‌داند که از طریق قانون تأمین می‌شود و نظریه عدالت او با مسئله ثبوت حق و ضرورت حمایت از این حق توسط حکومت تکمیل می‌شود. از دیدگاه ابن خلدون نیز عدالت اجتماعی به معنای تأمین مصلحت عمومی و مبنای تأمین عمران و امنیت است.

واژگان کلیدی: ابن خلدون، اجتماعی - سیاسی، عدالت، فارابی.

۱. استاد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران [gjamshidi@ut.ac.ir](mailto:gjamshidi@ut.ac.ir)

۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) [shokodibaji@ut.ac.ir](mailto:shokodibaji@ut.ac.ir)

### مقدمه

مفهوم عدالت از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده و یکی از مفاهیم محوری هرگونه اندیشه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است. بخش مهمی از فلسفه سیاسی از یونان باستان گرفته تا اندیشه سیاسی مدرن، به موضوع عدالت توجه و تأکید دارد. در حقیقت قبل از درک طرز فکر اندیشمندان مسلمان درباره هستی، زندگی و انسان هرگز نمی‌توانیم حقیقت عدالت اجتماعی در نزد آنها را بفهمیم، زیرا عدالت اجتماعی جز یکی از فروع این اصل بزرگ نیست که همه تعالیم اسلام به آن برمی‌گردد.

ابو نصر محمد بن محمد الطرخان بن اوزلغ معروف به فارابی (قرن سوم ه.ق)، ملقب به معلم ثانی است و فیلسوف‌المسلمین خوانده می‌شود. او اولین فیلسوف نظام‌ساز در اسلام است که با تحول تاریخ اندیشه سیاسی و حکمت عملی و تأثیر از فیلسوفان یونانی، افلاطون و ارسطو، تفکری عمیق را در زمینه مدینه و ارتباط انسان با آن ارائه کرد و فلسفه سیاسی را در عالم اسلام بنیان نهاد. او برای اسلام فلسفه‌ای در سیاست بنیان نهاد که قائم به ذات خود است و مقلد نیست، اگرچه تأثیرپذیر است و روح اسلامی در آن حفظ شده است (فاخوری، ۱۳۶۷: ۳۹۵). اگر افلاطون نخستین فیلسوفی است که نظامی مرتبط از تعقل سیاسی به جهان اندیشه تقدیم کرد، فارابی بنیانگذار تفکر سیاسی با ساختاری از مبادی و اصول سازگار فلسفی در جهان اسلام است. او با بهره‌گیری از میراث یونانی و آموزه‌های اسلام، تعقل مدنی را در منظومه‌ای فلسفی قرار داد. اگر ارسطو بنیانگذار تفکر منطقی در جهان است، فارابی نیز با شرح، تفسیر و توصیف دقیق، علم منطق یونانی را به درون کالبد عالم اسلامی وارد کرد (ناظرزاده، ۱۳۷۶: ۲ و ۳). مورخان اسلام معتقدند که فارابی زهدپیشه و عزلت‌گزین و اهل تأمل بود (فاخوری ۱۳۶۷: ۳۹۶). عدالت از دیدگاه فارابی پیرامون مسئله نابرابری شکل گرفته است. از دیدگاه او اجتماع مراتبی دارد و افراد هر یک در رتبه و موقعیتی خاص قرار می‌گیرند. تقسیم کار بین اعضای جامعه بر اساس استعدادهای فطری و توانایی‌های کسبی از بالاترین درجات تا پست‌ترین مراتب انجام می‌شود. این مراتب گوناگون توسط رئیس جامعه تحت نظم درمی‌آید و بر اساس حکمت و در کمال قدرت اداره می‌شود. به اعتقاد فارابی، اجتماع ذی‌مراتب است و ارزش هرکس به نسبت دوری و نزدیکی به ریاست، متفاوت و متفاضل است. رئیس مدینه از قدرت تام و کامل برخوردار است و به لحاظ خصوصیات جسمی و روحی، فکری و اخلاقی در بالاترین مراتب کمال قرار دارد. وی نه تنها به لحاظ سیاسی فرمانروای اجتماع است، بلکه به لحاظ اجتماعی،

دینی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی نیز حاکمیت دارد و از عالی‌ترین درجات برخوردار است. به عبارت دیگر، در خصوص وی تفکیک قوا وجود ندارد و همه مقدرات جامعه به اراده و اختیار او وابسته است. بنابراین جنبه غالب و بنیان اصلی اجتماع سیاست است که رئیس آن را به اجرا درمی‌آورد و بر اساس حکومت، تکوین می‌یابد، با سیاست، جامعه قوام می‌گیرد و با حکمت، استوار و مشروع می‌شود. فارابی با تمسک به وحدت حقیقت، اتصال وحی و عقل را اثبات می‌کند و سیاست را بر پایه این دو بنیان می‌نهد. رئیس مدینه که عهده‌دار سیاست است، هم فیلسوف است و هم نبی (خوشرو، ۱۳۷۲: ۲۲).

از طرف دیگر، ابوزید عبدالرحمان ابن محمد ابن محمد ابن خلدون ولی‌الدین تونسوی حضرمی اشبیلی ملکی، معروف به ابن خلدون، در قرن هشتم ه.ق، می‌زیسته است (اشمیت، ۱۳۸۸: ۵۵). درباره عصر ابن خلدون باید گفت که قرن‌ها کشورگشایان از هر سو صدمات عدیده‌ای بر سرزمین‌های اسلامی وارد کردند، از جمله از سوی ترکان سلجوقی، صلیبیان مسیحی، بنی‌هلال و مغولان. تصویر جهان اسلام در قرن هشتم، تصویر انحطاط و ازهم پاشیدگی است که موطن ابن خلدون نیز درگیر هرج و مرج، ویرانی و ناامنی بود (مهدی، ۱۳۸۵: ۳۰ و ۳۱). گرایش به درک علل پیدایش اوضاع بحرانی در زمان حیات ابن خلدون، از انگیزه‌های اصلی تفکر او بود (هنری، ۱۳۶۹: ۳). شیوه ابن خلدون در نوع‌شناسی اجتماعی، متفاوت با فارابی و تا حدودی نزدیک به طبقه‌بندی‌های دوتایی دورکیم و تونیس است. ابن خلدون با نگرشی تحولی، ضرورت جامعه انسانی را از مراحل زندگی ابتدایی و بادیه‌نشینی تا اوج تمدن شهری مورد کاوش قرار می‌دهد (خوشرو، ۱۳۷۲: ۸۱). اما عدالت از دیدگاه ابن خلدون، مبتنی بر قشربندی اجتماعی و جاه و قدرت است و تحقق عدالت را بدون این واقعیت میسر نمی‌داند. همچنین استدلال ابن خلدون درباره لزوم اجتماع و حکمران یا بنا به گفته ابن خلدون «وازع» تازگی ندارد و همان‌طور که گفتیم، حکمای اسلام پیش از او همین دلایل را مطرح کرده بودند. منتها دانشمندان اسلامی با استفاده از همین شیوه استدلال، نبوت و ابن خلدون نیز لزوم اجتماع و حکمرانی را اثبات می‌کردند (رسائی، بی‌تا: ۱۶۵ و ۱۶۶).

در مجموع باید گفت فارابی و ابن خلدون، اگرچه فاصله زمانی بسیاری با یکدیگر دارند، از بنیانگذاران اندیشه اجتماعی در تمدن اسلامی‌اند. در حالی‌که رویکرد اجتماعی ابن خلدون اغلب جامعه‌شناسانه، علمی، عینی و واقع‌گرایانه است، فارابی با رویکردی اندام‌واره‌ای و ایستا به تنظیم بخش‌های مختلف مدینه فاضله با بدن انسانی پرداخته و ابن خلدون با همین رویکرد، ولی به

شیوه‌ای تحولی و پویا، حیات اجتماعی انسان را شرح داده است (خوشرو، ۱۳۷۲). به عبارت دیگر، فارابی و ابن‌خلدون هر کدام معرف نوعی تفکر خاص در جهان اسلام هستند؛ فارابی با دیدی فلسفی و الهی و ابن‌خلدون با بینشی اجتماعی و تاریخی و هر یک با شیوه‌ای خاص به طرح مسائل گوناگون و از جمله عدالت می‌پردازند.

### طرح مسئله

در این پژوهش، آرای فارابی و ابن‌خلدون درباره مفهوم عدالت به صورت تطبیقی مورد بررسی قرار گرفته است. مفهوم عدالت یکی از اساسی‌ترین مفاهیم اندیشه سیاسی است و به جرئت می‌توان گفت که اختلاف نظرهای بسیاری از اندیشمندان به اختلاف دریافت آنان از این مفهوم بنیادین باز می‌گردد. بنابراین، اگر بتوان این اختلاف دریافت را به درستی توضیح داد، راه تبیین اختلاف‌نظرهای آنان نیز به طور عمده هموار خواهد شد. در مجموع این پژوهش با رجوع به آثار این دو متفکر مسلمان در پی پاسخگویی به پرسش‌های زیر است:

- ماهیت عدالت و مؤلفه‌های اساسی فارابی و ابن‌خلدون در مقوله عدالت چیست؟
  - تفاوت‌ها و تشابهات عمده این دو متفکر درباره مفهوم عدالت چیست؟
  - آیا این دو اندیشمند راه‌کار عملی برای تحقق عدالت و مبارزه با ظلم ارائه داده‌اند؟
- شایان ذکر است در این بررسی دو موضوع با یکدیگر مقایسه و سنجیده شده، اما باید توجه داشت که وجه اشتراک و اختلاف آنها در کلیت و به نحو اجمال مورد توجه بوده است. به بیان دیگر، نه در خصوص شباهت‌ها، نسبت تطابق و تساوی حاکم است و نه در خصوص اختلاف‌ها نسبت تباین برقرار است، بلکه دو موضوعی که از یک نظر با یکدیگر تشابه دارند، ممکن است از نظر دیگر اختلاف داشته باشند. بنابراین در بررسی تحلیلی و تطبیقی امور پیچیده اجتماعی، توجه به نسبت امور و توجه به همه عوامل و تأثیر آنها بر یکدیگر ضرورت دارد.

### پیشینه پژوهش

شایان ذکر است که درباره بررسی تطبیقی مفهوم عدالت از دیدگاه فارابی و ابن‌خلدون کار مستقلاً انجام نشده، لیکن درباره مفهوم عدالت از دیدگاه فارابی و ابن‌خلدون به‌طور جداگانه یا در مقایسه با متفکر دیگری بررسی شده است. در پایان‌نامه «بررسی تطبیقی مفهوم عدالت از دیدگاه افلاطون و فارابی» را حافظی‌فر (۱۳۷۵)، مفهوم عدالت در گستره اندیشه دو تن از

متفکران برجسته مورد بررسی قرار گرفته است. آنها مفهوم عدالت را به طور مبسوط بررسی کرده و آن را هماهنگی و تناسب معنا کرده‌اند و این معنا و مفهوم را چه در هستی و چه در فرد و اجتماع همواره مورد توجه داشته‌اند، بنابراین اگر اعتدال موجود در نظام آفرینش، توسط رئیس مدینه درک و در اداره مدینه به آن اقتدا شود، می‌توان گفت که عدالت رعایت شده است. فارابی و افلاطون در بررسی کارکرد مفهوم عدالت در فرد، دیدگاه‌های اخلاقی و هنگام بررسی کارکرد این مفهوم در اجتماع، دیدگاه سیاسی خود را بیان می‌کنند. مسئله درخور توجه، ارتباط تنگاتنگ اخلاق و سیاست در اندیشه دو متفکر مذکور است. موضوع اصلی افلاطون در فلسفه وجود مدنی، انسان و مدینه است، ولی موضوع اصلی در فلسفه فارابی، وجود خداست؛ خدایی که به ماهیات وجود بخشیده است. در مقاله «عدالت و خودکامگی در فلسفه سیاسی فارابی» تألیف اخوان کاظمی مطرح شده است که در اندیشه سیاسی فارابی، عدالت از مفاهیم کلیدی و گسترده‌تر از فلاسفه یونان است. موضوع اصلی اندیشه وی سعادت است. بحث او با خداشناسی، نبوت و مسائل مربوط به آن دو آغاز می‌شود و به عدالت می‌انجامد که بخشی فرعی از همین مباحث است و ارتباط تنگاتنگی با آنها دارد. فارابی ضمن بیان تعریف‌های گوناگون درباره عدالت، سعی دارد عدالت عقلی را با آموزه‌های دینی هماهنگ کند. وی ماهیت عدالت در مدینه‌های مصاد را به معنای تغلب و استیلا می‌داند. فارابی مشکل بنیادین نظام‌های سیاسی دوره اسلامی را انحطاط خلافت اسلامی، جدایی نظر و عمل، انحراف از مسیر عدالت و استیلاي اندیشه تغلب در این دو حوزه می‌داند. نویسنده مذکور در اثر دیگری با عنوان «عدالت در اندیشه سیاسی ابن خلدون» (۱۳۷۹) بیان کرده است که ابن خلدون آرای عمده‌ای درباره مقوله عدالت بیان کرده است. عدالت اجتماعی از دید وی به معنای تأمین مصلحت عمومی به بهترین وجه ممکن و اصلی‌ترین مبنای تأمین عمران و امنیت است. از سویی ابن خلدون به دلیل گستره اختناق و شدت سرکوب و امکان هلاکت عمومی و فقدان قدرت و شوکت لازم، به عمل انقلابی برای تحقق عدالت اعتقاد نداشته و آن را تکلیف شرعی ندانسته است، هر چند آرمان عدالت‌خواهی نزد وی کاملاً محفوظ و ملحوظ است و قیام‌های اصیل را همواره ستوده است. طباطبایی (۱۳۸۶) در مقاله «مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی ابن خلدون» به بررسی مفهوم دوگانه عدالت در سیاست شرعی و سیاست عقلی ابن خلدون پرداخته است. اما دومین رویکرد او به مفهوم عدالت به نوعی از فلسفه اجتماعی نشئت می‌گیرد که برای برقراری عدالت به عنصر عمران نیاز است و به سازوکار گردش ثروت در اجتماع از نظر ابن خلدون اشاره دارد تا نظریه

عدالت او را تبیین کند. در ضمن، حکیمی مزرعه‌نو (۱۳۸۷) در پایان‌نامه‌اش، «بررسی تطبیقی آرای اجتماعی فارابی و ابن‌خلدون»، به‌طور مختصر، به مفهوم عدالت توجه کرده است. در این پایان‌نامه، با محوریت این پیش‌فرض که نظریات و شخصیت علمی دانشمندان، همواره تحت تأثیر محیط فرهنگی و شرایط سیاسی - اجتماعی عصر آنان قرار دارد، بیان شده است که گرچه ابونصر محمد فارابی و عبدالرحمن محمدبن خلدون فاصله زمانی بسیاری با یکدیگر دارند، اما از بنیانگذاران اندیشه اجتماعی در تمدن اسلامی قلمداد می‌شوند. آثار اجتماعی فارابی کاملاً فلسفی، انتزاعی، عقلایی و آرمان‌گرایانه است، در حالی که رویکرد اجتماعی ابن‌خلدون اغلب جامعه‌شناسانه، علمی، عینی و واقع‌گرایانه است. فارابی با رویکردی اندام‌واره‌ای و ایستا به تنظیم بخش‌های مختلف مدینه فاضله پرداخته و ابن‌خلدون نیز با همین رویکرد ولی به شیوه‌ای تحولی و پویا، حیات اجتماعی انسان را شرح داده است. تفاوت رویکرد دو اندیشمند مذکور بر اساس مستندات ارائه‌شده علاوه بر عوامل روان‌شناختی وراثت و هوش و یادگیری و پشتکار، به مجموعه‌ای از عوامل جامعه‌شناسانه مانند تفاوت در آموزش و تحصیل، رشته تخصصی و رویکرد علمی، حرفه و شغل، اوضاع سیاسی-اجتماعی، گرایش سیاسی و نوع مذهب بازمی‌گردد. پایان‌نامه «مقایسه بین نظریه عدالت فارابی و رالز» به تألیف عربی وجود دارد. در نظریه عدالت دو فیلسوف فوق، فلسفه سیاسی و هدف تحقق عدالت در میان افراد یک جامعه است؛ اما هر یک به طریق و شیوه خود. در این پژوهش، به عدالت سیاسی و اجتماعی از دیدگاه دو فیلسوف فوق به میزان بسیاری توجه شده است.

همان‌طور که مشاهده گردید، اگرچه درباره مفهوم عدالت در دیدگاه فارابی و ابن‌خلدون به‌طور جداگانه یا در مقایسه با متفکر دیگری بررسی انجام شده، ولی تاکنون پژوهشی درباره مفهوم عدالت به‌صورت تطبیقی از دیدگاه فارابی و ابن‌خلدون صورت نگرفته است.

### چارچوب مفهومی

در طول تاریخ، مفهوم عدالت تحول بسیاری داشته و جنبه‌های مختلفی از روابط اجتماعی انسان‌ها را ارزش‌گذاری کرده است. در این راستا، به‌طور معمول، عدالت با توجه به شرایط فرهنگی، تاریخی جامعه و موقعیت‌های اقتصادی-اجتماعی افراد تعریف می‌شود و مصادیق خاص خود را می‌یابد. در یک دوره تاریخی، عدالت به معنای اعمال تنبیه و در دوره‌ای دیگر به معنای برخورداری از منابع جامعه است. در یک مکتب سیاسی، عدالت اهمیت کمتری از آزادی

دارد و در مکتب دیگر، آزادی فدای عدالت می‌شود. در یک گفتمان عدالت به معنای اجرای قوانین الهی و در گفتمانی دیگر به معنای اجرای خواست و قوانین عرفی توده‌هاست (وحیدنیا و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۰). در مجموع، عدالت معنای روشن و مسلمی ندارد که همگان آن را قبول داشته باشند. به لحاظ فلسفه سیاسی، عدالت صفت نهادهای اجتماعی است، نه صفت انسان و اعمال او. منظور از عادلانه بودن نهادهای اجتماعی این است که حقوق و مسئولیت‌ها، قدرت و اختیارات، مزایا و فرصت‌های وابسته به خود را عادلانه توزیع کند (بشیریه، ۱۳۷۹: ۱۱۵). در تقسیم‌بندی دیگر، عدالت را به صوری و ماهوی تقسیم می‌کنند. در عدالت صوری، همگی به یک اندازه از صفتی برخوردار یا بی‌نصیب می‌شوند که می‌تواند مبنایی درست یا نادرست داشته باشد. اعمال تنبیه یا پاداش برای همه افراد جامعه، بدون توجه به اینکه سزاوار باشند یا خیر، عدالت صوری است. اما وقتی شرایط و حدود آن بر اساس اعمال انسان، لحاظ شود، عدالت ماهوی است (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۲۲۶). تقسیم عدالت به طبیعی و قراردادی نیز نوع دیگری از تقسیم‌بندی عدالت است. عدالت طبیعی، جنبه تک‌گفتاری دارد و یک‌بار برای همیشه اصولی ثابت ارائه می‌دهد و تغییرپذیری آن غیرممکن یا اندک است. عدالت از دید افلاطون، ارسطو و بسیاری از اندیشمندان اسلامی در این چشم‌انداز قابل بررسی است. اما در نگرش قراردادی، عدالت امری اخلاقی - انسانی، عقلایی و سیال است که با توجه به تغییر در ذهنیات و مراجعه به عقل جمعی قابل ارزیابی است (بشیریه، ۱۳۷۶: ۹). در دیدگاه سرمایه‌دارانه، بین عدالت توزیعی و تولید انبوه رابطه‌ای مثبت وجود دارد و در دیدگاه اسلامی، اجرای عدالت موجب افزایش تولید و مواهب خواهد شد (جمشیدی‌ها و کلوری، ۱۳۸۹: ۳۵).

مهم‌ترین و گسترده‌ترین نظریه‌های پیش‌معاصر در میان فلاسفه یونانی، نوشته‌های افلاطون و ارسطو است. در اندیشه افلاطون، اگر هر فرد به کاری مشغول باشد که برای آن ساخته شده و استعداد طبیعی‌اش را دارد، عدالت اجتماعی محقق شده است. به عبارت دیگر، او به تمایزات ذاتی و در نتیجه تقسیم کار نامشابه اعتقاد دارد. توجیه افلاطون ناظر بر نابرابری طبیعی و رعایت آن است و اینکه عدالت وقتی به‌وجود می‌آید که این نابرابری محترم دانسته شود. همچنین به اعتقاد او حقیقت عدالت فقط رعایت شاخص‌های شکلی نیست، بلکه عدالت مانند زیبایی و خیر معنایی است که باید تشخیص داده شود و کسانی که آن را درک می‌کنند، باید به اجرای آن پردازند. در اندیشه ارسطو نیز عدالت به معنای توزیع مبتنی بر استحقاق است؛ پس عدالت

رعایت تناسب است و اینکه با برابرها به‌طور برابانه و با نابرابرها به‌طور نابرابرانه رفتار شود و مواهب و امکانات به تناسب برابری و نابرابری اشخاص توزیع گردد (جمشیدی، ۱۳۸۰).

پس از فلاسفه یونان و روم باستان، نوبت به ادبیات سیاسی دینی درباره عدالت می‌رسد. در اندیشه سیاسی مسیحی، آگوستین قدیس (۳۵۴ تا ۴۳۰ میلادی) اندیشمند برجسته مسیحی به طرح اندیشه عدالت می‌پردازد. گاهی آگوستین، تعریف افلاطونی از عدالت را به رنگ دینی درمی‌آورد و ارائه می‌دهد و گاهی از سکولار بودن تعریف سیسرونی از عدالت انتقاد می‌کند و تعریف دینی‌شده آن را می‌پذیرد. عدالت افلاطونی دینی‌شده توسط آگوستین، مطابقت نظم اجتماعی با قانون الهی است. در تعریف دیگری، آگوستین بر پایه تعریف سیسرون، عدالت را به معنای اعطای چیزی می‌داند که هر کس شایستگی‌اش را دارد. تعریف سیسرونی دینی‌شده توسط آگوستین به معنای اطاعت از قانون الهی است. بدیهی است که آگوستین تعاریف افلاطونی و سیسرونی را اقتباس کرده و نوآوری وی در دینی ساختن آن مفاهیم بوده است (حاجی حیدر، ۱۳۹۰: ۵).

نخستین فردی که در آستانه مدرنیته به تعریف عدالت پرداخته است، فیلسوف انگلیسی، توماس هابز (۱۵۸۸ تا ۱۶۷۹ م) است. به اعتقاد هابز عدالت در حالت طبیعی، وجود ندارد و زمانی که قرارداد اجتماعی بسته شد، افراد از همه حقوق طبیعی خود چشم می‌پوشند و آن را به شخص حاکم تفویض می‌کنند و اطاعت بی‌قید و شرط او را گردن می‌نهند. در دید هابز، مشروعیت حکومت برآمده از لزوم وفای به عهدی یک‌جانبه است. حکومت از طریق انعقاد قرارداد میان عموم مردم پدید می‌آید که به موجب آن، مردم تعهد می‌کنند از فرمانروا اطاعت نمایند؛ در حالی که فرمانروا هیچ تعهدی در این قرارداد را نمی‌پذیرد. بدین ترتیب، لازمه تعریف هابز از عدالت این است که چنانچه مردم از اطاعت از فرمانروا سرباز زنند، مرتکب نقض عهد و بی‌عدالتی شده‌اند. در مقابل، از آنجایی که فرمانروا هیچ عهدی را در قبال مردم نپذیرفته، مفهوم بی‌عدالتی در مورد وی بی‌ربط است. کارهای فرمانروا را در هیچ وضعیتی نمی‌توان غیرعادلانه توصیف کرد (هابز، ۱۳۸۰: ۲۲۰). پیتر کروپوتکین (۱۸۴۲ تا ۱۹۲۱ م) اندیشمند و فعال دیگر و از پیشتازان کمونیسم در روسیه است. او به جامعه اشتراکی بدون وجود حکومت مرکزی اعتقاد دارد. وی مفهوم جدید نیاز را که مفهوم جدیدی در عدالت است، وارد اندیشه سیاسی کرده است. توجه به این نکته نیز ضروری است که بلانک، مارکس، و کروپوتکین در این باره سخن نگفته‌اند که برآورده کردن نیازهای افراد جامعه، مقتضای عدالت اجتماعی است. بدین ترتیب،



بدون اینکه تعریف جدیدی از عدالت را بتوان به این متفکران سوسیالیست نسبت داد، باید به سهم آنان در رشد مفهوم عدالت اعتراف کرد؛ زیرا امروزه عدالت به معنای برآورده کردن نیازهای افراد، جز نظریه‌های مطرح در فلسفه سیاسی است (حاجی حیدر، ۱۳۹۰).

در عصر حاضر، فیلسوفی که در این حیطه کار کرده است جان رالز<sup>۱</sup> (۱۹۹۹) آمریکایی است که بین عدالت فرد، عدالت قوانین و عدالت نهادهای اجتماعی تفکیک قائل می‌شود و دغدغه خویش را عدالت نهادهای اجتماعی معرفی می‌کند. در خصوص انواع معانی عدالت، در نخستین تقسیم‌بندی، رالز بین عدالت اعطایی و توزیعی تفاوت قائل می‌شود و نظریه خویش را مربوط به عدالت توزیعی می‌داند. وی عدالت اعطایی را این‌طور تعریف می‌کند: هرگاه مقصود تقسیم چیزی خیر و مطلوب میان کسانی باشد که در پیدایش آن چیز نقشی نداشته و در نتیجه نسبت به آن نمی‌توانند به‌طور مشروع ادعایی داشته باشند، تقسیم عادلانه آن چیز از موضوعات عدالت اعطایی خواهد بود. در مقابل، عدالت توزیعی مربوط به شیوه تقسیم موارد خیر و مطلوب میان افرادی است که در پیدایش آنها نقش داشته‌اند و در نتیجه پیش از تقسیم، هر یک از آنها نسبت به سهم خویش ادعایی مشروع دارند. از آنجایی که زندگی اجتماعی در دید رالز، نظام همکاری میان افراد است و همگان در پیدایش منافع حاصل از زندگی اجتماعی شریک‌اند، تقسیم منافع و بهره‌های زندگی اجتماعی، جز موضوعات عدالت توزیعی است. رابرت نوزیک<sup>۲</sup> فیلسوف آمریکایی عصر حاضر نیز از طرفداران مشهور لیبرالیسم آزادی‌گراست که، برخلاف لیبرالیسم مساوات‌گرا، تأکید عمده‌اش بر تضمین آزادی‌های فردی است. وی با بازتوزیع منابع اقتصادی و اجتماعی از راه مالیات‌بندی مستمر بر دارایی ثروتمندان به‌منظور تأمین خدمات درمانی، آموزش و حداقلی از رفاه برای همگان مخالف است. تأکید نوزیک به جای عدالت توزیعی، آزادی‌های فردی و مالکیت خصوصی است. به اعتقاد نوزیک، هر کس به‌طور طبیعی، مالک خود و دارایی‌های مشروع خویش است و در نتیجه در انجام هر کار و هرگونه استفاده از دارایی‌های خویش آزاد است. برای نوزیک مسئله آزادی و عدم دخالت دولت در رأس امور است (لاریجانی و همکاران، ۱۳۸۳). در حقیقت، با تمرکز بر تعریف عدالت بر حسب حقوق طبیعی فردی، نوزیک از تعریف عدالت بر حسب لیاقت و نیاز فاصله می‌گیرد.

---

1. John Rawls

2. Robert Nozick

از طرف دیگر در ادبیات دینی اسلام، برداشت فلاسفه مسلمان متکی به مهم‌ترین منابع دینی یعنی قرآن و سنت است. قرآن از مهم‌ترین منابع اسلامی است که سرلوحه همه افکار اسلامی قرار گرفته است. کثرت آیات مربوط به عدالت و مترادف آن در قرآن بیانگر اهمیت آن است. قرآن بذر اندیشه عدل را در دل‌ها کاشت و آبیاری کرد و دغدغه آن را به لحاظ فکری و فلسفی و نیز عملی و اجتماعی در روح‌ها ایجاد نمود. در خصوص سنت نیز باید گفت که پیامبر گرامی اسلام در طول ۲۳ سال پیامبری خود در همه زمینه‌های فکری، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی به انقلابی عدالت‌گستر و توحیدی دست زدند. ایشان با نفی افکار و ارزش‌های ظالمانه جاهلی و با درهم شکستن ساختارهای مبتنی بر آن، نظامی عادلانه و جدید را ایجاد کردند. پس از وفات پیامبر (ص) و طرح موضوع جانشینی، بحث به عدالت سیاسی کشانده شد. ابتدا جامعه به گروه‌های مختلف تقسیم گردید. بعد از آنکه هر گروه با تمسک به دلیل مذهبی، درصدد توجیه خود برآمد، این گروه‌بندی‌ها به شکل مکاتب کلامی تغییر یافت و بحث عدالت کم‌کم از جنبه سیاسی به جنبه کلامی کشیده شد. در این راستا، متکلمان اسلامی دو دسته شدند: دسته‌ای که از همان ابتدا معتزله نامیده شدند و طرفدار عدل و اختیار بودند و گروه اهل حدیث که بعدها اشاعره نامیده شدند و طرفدار جبر و اضطرار بودند. به اعتقاد اشاعره هیچ کاری ذاتاً عدل یا ظلم نیست، آنچه خدا فرمان می‌دهد، عین عدل است. عدل حقیقتی نیست که قبلاً بتوان آن را توصیف کرد و مقیاس و معیاری برای فعل پروردگار قرار داد. معنای عادل بودن خدا این نیست که از قوانینی پیروی کند، بلکه او خود عدل است. در صورتی که از نظر عدلیه، خوبی و بدی به امری واقعی و حقیقی برمی‌گردد، نه امری اعتباری. فعل انسان ذاتاً یا خوب است یا بد و شرع یگانه کشف‌کننده این واقعیت است. اصولیان شیعه و معتزله (گروه عدلیه) که به حُسن و قبح عقلی اعتقاد دارند، بارزترین مصداق آن را ظلم و عدل می‌دانند، در مقابل، اشاعره حُسن و قبح را تابع دستور شرع می‌دانند (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۵). پس بر اساس نظر اشاعره ما به حق و عدالت به عنوان فرضی خیالی، اما مطابق نظر عدلیه به آن به عنوان امری واقعی نگاه می‌کنیم. از طرف دیگر، عدالت در فقه نیز مطرح شده است. در فقه اهل تسنن، عدالت اخلاق فردی و تقوا یا خویش‌داری از گناه تعریف شده است و تأکید آن بر انجام واجبات و ترک مجرمات است (جرجانی، ۱۳۷۷: ۱۱۰).

در مجموع، مبانی نظری پژوهش حاضر مبتنی بر آرای نظریه‌پردازان کلاسیک همچون ارسطو و افلاطون و نیز نظریه‌پردازان مسلمان از جمله شهید مطهری است. نوشتار حاضر، به

طور عمده، بر پایه مبانی نظری مذکور درصدد است که برای نخستین بار به بررسی تطبیقی عدالت از دیدگاه دو اندیشمند مسلمان یعنی فارابی و ابن خلدون بپردازد.

### روش پژوهش

روش این پژوهش، بررسی اسنادی مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی مقوله عدالت در آثار دو متفکر یادشده است. ایده‌های مربوط به عدالت در آثار ایشان به طریق زیر استخراج و تحلیل شده است:

الف) بررسی مسائل و گزاره‌های مستقیماً مربوط به مقوله عدالت؛

ب) واکاوی در مفاهیم و مسائل ناظر بر موضوع عدالت؛

ج) مقایسه اندیشه‌های این دو متفکر در ذیل موضوع پژوهش.

### عدالت از دیدگاه ابن خلدون و فارابی

ابن خلدون و فارابی در یک قرن نمی‌زیستند، ولی به‌نظر می‌رسد که این دو اندیشمند مسلمان زمینه‌های فکری مشترکی دارند و هر دو در قلمرو گفتمان اسلامی سخن می‌گویند. اینکه دو متفکر فوق، هدف از آفرینش بشر را فقط زندگی دنیوی نمی‌بینند و غایت زندگی را مرگ و نابودی نمی‌دانند، سعادت را به سعادت دنیوی منحصر نمی‌دانند و به فکر سعادت اخروی هستند، آنها را از سایر متفکران عمدتاً غربی متمایز می‌کند. آنها فهم و درک الهی را برای ارائه راه سعادت و اجرای عدالت، برتر از فهم بشری می‌دانند و به همین دلیل فهم و درکشان در تبیین عدالت، رنگ و بوی الهی و دینی دارد. در این راستا در زیر چند مقوله، عدالت از دیدگاه فارابی و ابن خلدون آمده است. شایان ذکر است که این موارد از آن نظر که در ذیل یک مقوله قرار گرفته‌اند، نشان می‌دهد که مسئله مذکور مورد توجه هر دو متفکر بوده است، از این لحاظ، شاید بتوان گفت آنها شبیه هم هستند، ولی ممکن است در جزئیات با هم تفاوت‌هایی داشته باشند که به‌طور مفصل در هر قسمت به آن پرداخته شده است.

**عدالت بر حسب سزاواری‌ها:** از دیدگاه فارابی، هر جسمی حق و اهلیتی برای فعلیت و

تحقق صورت خویش دارد و عدل در اینجا به معنای دادن ماده و صورت اهلیت و استعداد هر شی است (الفارابی، ۱۹۵۹: ۶۴). در این مفهوم، او عدل را با حق در معنای وجودی پیوند می‌دهد. افراد انسانی در نظر فارابی برابر نیستند، بلکه در سلسله‌مراتبی از توانایی‌ها و استعدادها

قرار دارند، این امر با نظام آفرینش تطابق دارد که مبتنی بر شالوده سلسله‌مراتب و گوناگونی توانایی‌هاست. مراتب مردم مدینه در ریاست و در خدمت بر حسب فطرت و استعداد آنان متفاوت است؛ همین‌طور بر حسب عادات و تربیت و آداب و آموختگی. رئیس نخست کسی است که همه گروه‌های متفاوت را با ترتیب خاص نظم دهد و هر فردی از هر گروهی را در مرتبه‌ای که لایق آن است، تربیت کند و به نظام آورد (فارابی، ۱۳۵۸: ۱۶۱). پس نظام اجتماعی و سیاسی از دید فارابی به گونه طبقاتی و مبتنی بر اهلیت و استحقاق است. در شهر آرمانی فارابی، سلسله‌مراتب برقرار است؛ مردم بر حسب سرشت و استعداد خود در سطوح مختلف قرار دارند. در نخستین سطح، رئیس مدینه با توانایی‌ها و فضایل ویژه قرار دارد که کارها را با روشی شایسته سامان می‌دهد و پس از او، رده دیگری از رؤسای وجود دارند که در خدمت او هستند. این سلسله‌مراتب رئیس و مرئوس تا سطحی ادامه می‌یابد که فقط خدمتگزاران باقی می‌مانند (فارابی، ۱۹۵۹: ۹۷ و ۹۸). فارابی با تأسی از افلاطون، مدینه فاضله را به بدن تام و صحیح تشبیه می‌کند؛ بدنی که اندام‌ها برای حفظ حیات و دوام با یکدیگر تعاون و همکاری دارند، در عین اینکه اندام‌ها با یکدیگر متفاوت‌اند، ولی دارای تعاون هستند و با یکدیگر در ستیز نیستند. افراد جامعه نیز با وجود داشتن تفاوت فطری، برای دستیابی به شایستگی در تلاش هستند. فارابی آن تفاوت مراتب را نه تنها در موجود زنده، بلکه در کل نظام آفرینش نیز می‌بیند. نسبت رئیس اول مدینه مانند نسبت سبب اول به عالم است. همان‌طور که سبب اول عالم بر عالم تقدم دارد، رئیس مدینه نیز بر مدینه تقدم دارد. بیان فارابی درباره مدینه فاضله کلی است و در حوزه جزئیات، مبهم است، اما جامعه‌ای روحانی است که طرفدار فرمانروایی حکیمان فرزانه باشد و سعادت جامعه را در سادگی و هماهنگی و عدالت را در گماردن افراد به کاری متناسب با توانایی‌شان می‌داند. فارابی نیز مانند افلاطون عدالت را در این می‌بیند که هر کس بر حسب سرشت و شایستگی ذاتی خویش به کار بپردازد (اصیل، ۱۳۷۱: ۹۵ و ۹۶).

همچنین ابن‌خلدون (۱۳۹۰) معتقد است که زندگی اجتماعی نیازهای متعددی دارد و برای رفع آنها به ابزار و صنایع بسیاری نیاز است تا در سایه تعاون، نیازهایشان برآورده شود. بر اساس این دیدگاه، تعاون انسان‌ها بر اساس تفاوت توانایی‌های آنهاست و همکاری وقتی به نتیجه مقبول می‌رسد که افراد جامعه هر یک در مکان خاص خود، وظیفه‌شان را به‌درستی انجام دهند. به این سبب، جاه و نفوذ در میان مردم به ترتیب طبقات تقسیم می‌شود و طبقه‌ای پس از طبقه دیگر، دارای جاه و قدرت است، چنان‌که طبقات بالاتر به پادشاهان می‌رسد و طبقات

فروتر به کسانی که سود و زیانی ندارند؛ و میان دو طبقه مزبور، طبقات گوناگون دیگری وجود دارد. به عقیده ابن خلدون، برای رعایت عدالت در اجتماع باید حاکم بر انسان‌ها غالب باشد تا ستم و آزار افراد به یکدیگر نرسد، چون خداوند بدکار و پرهیزکار بودن انسان را به وی الهام کرده است، پس شر نزدیک‌ترین خصلت‌ها برای اوست، زیرا مطلوب‌ترین چیز برای رسیدن به منافع دلخواه است. از اخلاق آدمیان، ظلم و عدوان آنان به یکدیگر است، زیرا اگر کسی چشم به مال دیگری بدوزد، برای رسیدن به آن دست دراز می‌کند، مگر اینکه حاکمی مانع او شود.

به‌طور کلی، به‌نظر می‌رسد که نظریه عدالت دو متفکر فوق، مانند سایر نظریه‌پردازان کلاسیک، مرتبط با مسئله نابرابری شکل گرفته است. ایشان وجود نابرابری را مسلم می‌پنداشتند و تحقق عدالت را بدون این واقعیت امکان‌پذیر نمی‌دانستند.

**عدالت ملکه اخلاقی:** عدالت از دید فارابی، عدالت عقلی یا عدالت مبتنی بر حکمت است. چنین عدالتی بر وحی و دین به مفهوم خاص خود نیز منطبق است. بنابراین، در اینجا نیز عدالت محور هماهنگی میان عقل و شرع است. این است که فارابی سعی دارد نشان دهد عدالت عقلی مورد نظر او همان عدالت دینی و هماهنگ با آن است. همان‌گونه که عدالت مطرح در کتاب و سنت نیز همان عدالت عقلی و هماهنگ با آن است (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۲۹۹). عدل، در معنای عام آن، بدین معناست که انسان هرگونه فضیلتی را بین خود و دیگری به‌کار گیرد، چه در تقسیم خوبی‌ها و نیکی‌ها و چه در حفظ و نگهداری آن قسمت و نصیب (الفارابی، ۱۳۶۴: ۷۴).

اما ابن خلدون عدالت به معنای فقهی یا همان ملکه راسخه را که موجب دوری از گناه می‌شود، به‌عنوان یکی از شرایط منصب امامت و خلافت در بحث قضاوت و شهادت مورد توجه قرار داده است. شرایط امامت از دید وی، عدالت، کفایت و سلامت اعضاست، اما از آنجایی که امامت منصبی دینی است، اولی خواهد بود که عدالت در آن شرط باشد و عدالت در نتیجه فسق جوارح و ارتکاب محرمات و بدعت‌های اعتقادی منتفی می‌شود (ابن خلدون، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۷۰). عدالت وظیفه دینی برای امر قضاوت است. در این وظیفه شهادت دادن به اذن قاضی است و این شهادت به‌منظور پایان دادن به نزاع و حفظ حقوق است (عجم، ۲۰۰۴، ج ۱: ۱۶۹ و ۱۷۰).

همان‌طور که در بخش فقهی و کلامی بخش نظری نیز بیان گردید، عدالت در فقه به معنای ملکه راسخه است که موجب ملازمت تقوا و ترک منہیات و محرمات می‌شود. در مجموع، به‌نظر می‌رسد در اینجا عقاید فارابی به عقاید گروه معتزله نزدیک است، زیرا عدالت را فی‌نفسه

فضیلت و عدالت مورد نظر دین را مبتنی بر عقل می‌داند. اما ابن‌خلدون عدالت و در نهایت شخص عادل را کسی می‌داند که عملش اول از همه منطبق بر شرع باشد و در اینجا درباره عقل صحبت نشده است. بنابراین به نظر می‌رسد که آرای ابن‌خلدون به اشاعره نزدیک‌تر است.

**عدالت محض در سایه نبوت و امامت:** مدینه فارابی جنبه جهانی دارد، به عبارت دیگر، می‌تواند به پهنای عالم باشد. فارابی نه تنها رئیس مدینه را امام می‌نامد، بلکه او را با نبی برابر می‌شمارد و فقط در غیاب امام، نایب اوست که امور مدینه را به گروهی از افراد واگذار می‌کند که غالب صفات رهبر در میانشان وجود دارد. فارابی با تکیه بر اندیشه فلسفی، تفسیری از نبوت ارائه کرد که بیشتر با نظریه امامت شیعی هم‌سازی داشت. از دیدگاه فارابی، پادشاه یا امام در کامل‌ترین مراتب انسانیت و در عالی‌ترین درجات سعادت قرار دارد. نفس او کامل و متحد با عقل است (ظریفیان شفیعی، ۱۳۷۶: ۲۸۱-۲۸۳). به اعتقاد فارابی، حاکم با دو ویژگی استعداد فطری و طبیعی و ملکه ارادی، مستعد دریافت فیض الهی می‌شود. فارابی چنین انسانی را اهل طبایع فائده مرتبط با عقل فعال و فرشته وحیانی معرفی می‌کند و او را انسان الهی می‌نامد. انسان یادشده از راه تقویت قوه ناطقه و قوه متخیله فیوضات الهی را دریافت می‌کند. بنابراین از این نظر هم حکیم است و هم نبی و هم واضع النوامیس و هم امام و ملک و هم دارای مشروعیت الهی، اگرچه در مقام تحقق ممکن است هیچ نوع حکومت و ریاستی نداشته باشد. فارابی از راه مشروعیت رهبری به مشروعیت حکومت و حاکمیت می‌رسد (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۳۰). رئیس مدینه انسانی است که انسانی دیگر مطلقاً بر او نمی‌تواند راست کند. او باید انسانی باشد که مراحل کمال را پیموده و کامل شده باشد (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۶۷).

به اعتقاد ابن‌خلدون، کامل‌ترین عدل به دنبال اجرای سیاست شرعی می‌تواند تحقق یابد و این امر فقط در آغاز حکومت شرعی و در کوتاه زمانی از زمان رسول خدا (ص) بود که هنوز عمران و ثروت تکامل نیافته بود و بعد از آن زمان، بیشتر حکام متکی بر جور و ستم بودند، زیرا عدل محض در عهد خلافت، شرعی است و آن نیز کم‌دوام بود (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۲۶۲). ابن‌خلدون در تمایز بین سیاست شرعی و عقلی می‌نویسد: «اگر قوانین (زندگی سیاسی) از جانب خردمندان و بزرگان بصیر و آگاه دولت وضع و اجرا گردد، چنین سیاستی را سیاست عقلی گویند و هرگاه از سوی خدا به وسیله شاعری بر مردم واجب گردد، آن را سیاست دینی می‌خوانند و چنین سیاستی در زندگی دنیا و آخرت مردم سودمند خواهد بود» (ابن‌خلدون، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۶۴).

**عدالت به معنای اعتدال و ملکات متوسطه:** فارابی با اخذ نظریه اعتدال ارسطویی، به طرح نظریه ملکات متوسطه می‌پردازد. کمال نفسانی در صورت عدم اختلاف و هماهنگی بین امیال متضاد حاصل می‌شود. در هر انسانی نقطه اعتدالی وجود دارد که محل توافق میان خواسته‌های گوناگون است. فارابی از قوای نفس که مردم را به فضایل می‌رساند و فضیلت‌های بزرگ و کوچک و راه‌های رسیدن به آن در کتاب‌های خود یاد می‌کند. از نظر او همان‌گونه که پزشک حالت میانه غذاها و داروها را نمایان می‌سازد، پادشاه و سیاست‌مدار نیز حالت میانه کنش‌ها و خوی‌ها را نمایان خواهد ساخت و پیشه‌ای که حالت میانه کنش‌ها و خوی‌ها را نمایان خواهد ساخت، همان پیشه مملکت‌داری و سیاست کشور است (فارابی، ۱۳۸۲: ۲۶).

به نظر ابن خلدون نیز هر دو طرف افراط و تفریط در هر یک از صفات انسانی ناستوده است و صفت پسندیده حد وسط آنهاست (ابن خلدون، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۶۳). با توجه به این معنا ابن خلدون معتقد است که اعتدال محیط بر اعتدال رفتاری انسان مؤثر است، افرادی که به لحاظ خانه، خوراک، پوشاک و صنایع میانه‌روی و اعتدال را در نظر می‌گیرند، در بیشتر حالات خود از کجروی و انحراف به دورند، اما ساکنان اقلیم‌های دور از اعتدال منحرف شده‌اند (زمانی و همکاران، ۱۳۸۶: ۴۱).

**نقش دولت در تأمین عدالت:** فارابی برای نخستین بار از تقسیم عادلانه منافع در میان مردم سخن می‌گوید و وظیفه دولت را وضع قوانین به منظور صیانت از سهم عادلانه مردم می‌داند. فارابی در فصول متزعه بیان کرده است «معنای نخست دادگری در جامعه آرمان‌شهر این است که خوبی‌ها و نیکی‌ها که همه مردمان شهر در آنها شریک هستند، میان آنها پخش شود. آنگاه سهم و نصیب هر یک از آن نیکی‌ها برای آنها پایدار شود. آن نیکی‌های خوب و پخش شده عبارت است از: تندرستی، ثروت‌ها، اندوخته‌ها، جوانمردی، جایگاه‌ها، مرتبه‌ها و سایر نیکی‌هایی که ممکن است همه مردمان شهر در آن شریک باشند. چه هر یک از مردمان شهر برابر شایستگی و لیاقتی که دارد، بهره و سهمی از خوبی‌ها را خواهد داشت. پس کاستی هر آنچه درخور آن است و افزونی خوبی آنچه شایستگی دارد، هر دو ستم و بیدادگری است. پس همین که بهره و نصیب هر یک معین شود و قسمت هر یک جای گیرد و پابرجا و استوار شود، لازم است همان قسمت تعیین شده بدان گونه که جای گرفته است برای آنان ماندنی شود؛ بدین‌سان که آن خوبی‌ها و نیکی‌ها از آنان گرفته نشود و اگر خوبی از کسی باز پس گرفته شود، به شرایط و بایسته‌هایی باشد تا از این‌رو به آن کس و مردمان شهر زبانی نرسد. آنچه از سهم کسی گرفته

می‌شود یا با اراده فرد است، مثل بخشیدن و وام دادن و یا بی‌اراده فرد است، مثل اینکه مال او را به سرقت ببرند. در هر دو حالت شایسته است قوانین و شرایطی باشد تا خوبی‌ها و نیکی‌ها با همان شرایط و قوانین برای مردمان شهر محفوظ بماند. تا جایی که به نظر برخی از شهرداران و سرپرستان شهرها؛ بدکار و پلید نباید از مجازات و دریافت جزای پلیدی که انجام داده است، معاف و بخشوده شود، حتی اگر ستم‌دیده او را ببخشد» (فارابی، ۱۳۸۲: ۶۴-۶۵).

در مقدمه ابن‌خلدون (۱۳۹۰)، عدالت اجتماعی به معنای تأمین مصلحت عمومی و اصلی‌ترین مبنای تأمین عمران و امنیت معرفی شده است. امنیت و عمران جامعه به‌عنوان شرط حیات کشور، متکی به عدل است و عدل نیز به درست‌کاری عمل شاه و کارگزاران او بستگی دارد، پس عمران اتفاق نمی‌افتد، مگر از طریق عدل و در این راستا، مسئولیت حاکم برقراری عدالت است (عامر چاپرا، ۲۰۰۸: ۸۳۹). همچنین به اعتقاد او، فقر فقط تحت تأثیر عوامل اقتصادی نیست، بلکه موارد گوناگونی نیز مانند عدالت بر فقر مؤثر است (افندی، ۲۰۱۳: ۱۳۶). از طرف دیگر، ابن‌خلدون (۱۳۹۰) معتقد است اساس توسعه (عمران) با زوال عدل دچار انحطاط می‌گردد و نابودی دولت آغاز می‌شود. به اعتقاد ابن‌خلدون، هم، حکومت‌ها بعد از مدتی کوتاه به ستمگری و بی‌عدالتی رو می‌آورند و به همین دلیل عمران و آبادانی کشور را نابود می‌کنند. دولتی که بر پایه روحیه جمعی یا همان عصیبت سازمان یافته باشد، در آغاز با مردم خوش‌رفتاری خواهد کرد. نیازهای دولت در آغاز اندک است و درآمدهای دولت با هزینه‌هایش برابری می‌کند، از این رو مالیات کمتری از مردم گرفته می‌شود و زمینه مساعدی برای کوشش مردم فراهم می‌گردد و وضع معیشتی بهبود می‌یابد و بر آبادانی و عمران افزوده می‌شود. اما با استقرار دولت، سادگی جای خود را به تجمل می‌دهد، هزینه‌ها افزایش می‌یابد و دولت مجبور به گرفتن مالیات بیشتر برای تأمین هزینه‌ها می‌شود. در این زمان، دولت به جای عدالت‌گستری در اخذ مالیات ستم می‌کند و از حد اعتدال خارج می‌شود و اشتیاق به آبادانی از بین می‌رود و بهبود وضع معیشتی دچار رکود می‌شود، بنابراین درآمدهای دولت کاهش می‌یابد و کار به جایی می‌رسد که آبادانی در سرآشوب سقوط می‌افتد و امید مردم به تولید آبادانی قطع می‌شود. ابن‌خلدون افزونی ثروت دولت را فقط از طریق خراج‌ستانی ممکن می‌داند و فزونی خراج جز از راه دادگری امکان ندارد. حاکم باید اموال مردم را دور از دستبرد ستمگران قرار دهد و به کار مردم رسیدگی کند، در این صورت آرزوهای مردم گسترش می‌یابد و نیروی کار و امید در آنها فزونی می‌یابد و بر خراج دولت نیز افزوده می‌شود. به اعتقاد او، دولت باید



تنظیم‌کننده و سامان‌بخش اقتصاد باشد، نه آنکه با کاهش مستمری‌ها و راکد کردن اموال نزد خود، گردش ثروت در جامعه را کاهش دهد و رونق اقتصادی و عمران را زایل کند و موجب سرایت نابسامانی به خود گردد، زیرا دولت برای اجتماع به‌منزله صورت است که وقتی ماده آن تباهی پذیرد، خواه ناخواه صورت آن نیز تباه می‌شود. بدین ترتیب، ابن‌خلدون ستم را ویران‌کننده عمران و اجتماع می‌داند و از این‌رو شارع آن را تحریم کرده است تا از تباهی و ویرانی اجتماع جلوگیری کند. کار ویژه سیاست و حاکم، حفظ و اجرای دین به منظور سعادت کشور است و مایه توفیق این سیاست، تکیه بر داد است که این عدل مایه قوام جهان است.

**جبر و اختیار و تحقق عدالت:** همان‌طور که بیان گردید، تحقق عدالت محض از نظر داندیشمند مذکور فقط در سایه نبوت و امامت میسر است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که موضع‌گیری آنها در قبال ظلم و بی‌عدالتی چیست؟ آیا ایشان قائل به شورش و انقلاب هستند یا طرفدار وفاق و تسلیم؟

در این میان، ظاهراً موضع‌گیری فارابی در مقابل حکام جائز از مذهب او تأثیر گرفته است، اکثر کسانی که شرح حال فارابی را نوشته‌اند، بر شیعه بودن مذهب او تأکید کرده‌اند. او نیز مانند همه پیروان تشیع برای سرنگون کردن قدرت حاکمه و اقامه نظام سیاسی، که امام در رأس آن باشد، گام برمی‌داشت (فاخوری، ۱۳۶۷: ۴۰۲). چنانچه فارابی در خصوص قوانین معتقد است منشأ آنها در مدینه فاضله، نیروی قوی امام و پیشوا است. رئیس اول مدینه نمی‌تواند هر فردی از افراد مدینه باشد، بلکه باید واجد خصائل و صفاتی چند باشد. او فائض و ناظر بر کل عالم طبیعت باشد (فارابی، ۱۳۶۱: ۴۷ و ۵۱). فارابی به اراده و اختیار انسان عقیده دارد و با هر نوع جبر، اعم از جبر و زور زمینی مخالفت می‌کند. در عصر فارابی، نظریه غالب اندیشه جبر بود. فارابی با به‌کارگیری اصطلاح اختیار و اینکه هیچ اراده‌ای نمی‌تواند بر اراده انسان در انتخاب سرنوشت خویش تأثیر بگذارد، اندیشه‌ای بر خلاف اندیشه رایج اتخاذ کرد (الفارابی، ۱۹۵۹: ۸۵). عصر فارابی، عصر هرج و مرج سیاسی و اجتماعی است. به لحاظ سیاسی، یک‌پارچگی جهان اسلام از میان رفته، حرمت خلافت کاسته شده بود، خلفا در موضعی انفعالی قرار داشته و به ضعف و زوال افتاده بودند و نژادپرستی اعراب موجب شورش نهضت‌ها شده بود. جهان اسلام، به لحاظ اجتماعی با پراکندگی فکری، فرقه‌ای، بحث و جدل مذهبی، کلامی و فلسفی روبه‌رو بود. از سوی دیگر، هجوم عقاید بیگانه، به‌ویژه حکمت یونان و روم، در افزایش نابسامانی فکری مؤثر بود (ناظرزاده، ۱۳۷۶: ۱۰۸). مدینه‌های مضاد معرفی‌شده از سوی فارابی،

نقد و گزارش او از جوامع مدنی خویش و اعتراضی زیرکانه و فیلسوفانه به وضعیت موجود زمانش است. او در واقع، با توصیف هر یک از این مدینه‌ها و بیان علت تضادشان با مدینه فاضله، همه نظام‌های سیاسی عصر خویش را نفی می‌کند (والزر، ۱۹۸۶: ۴۴۵). فارابی دو عامل را سبب انحطاط عصر خود و همه اعصار می‌داند؛ یکی حکام نامشروع که به قهر و غلبه بر مسلمانان چیره شده‌اند و تحت لوای اسلام بر حکومت غیرفاضل خود لباس مشروعیت پوشانده‌اند و دیگری پیروان این حکام که با انحراف از اصول اسلام با کسب قدرت و مال بر مشروعیت این حکام گردن نهاده‌اند که در نتیجه اتحاد قاهران و مقهوران موجب زوال و پریشانی جامعه می‌شود (ناظرزاده، ۱۳۷۶: ۱۱۱ و ۱۱۲). فارابی مشکل اساسی نظام‌های سیاسی را در انحطاط خلافت، جدایی نظر و عمل، انحراف از عدالت و استیلای غلبه و زور می‌داند. او درصدد است با بحث فلسفی بحران دستگاه خلافت را زیر سؤال ببرد. فارابی با شیوه حکومت ظاهراً متشرع اهل سنت و حکومت شیعیان اسماعیلی مخالف بود، زیرا هر دو نظام‌هایی استیلاگر، اهل تغلب و خشونت بودند. او با اتکا بر فلسفه یونان، تفسیری فلسفی از نبوت ارائه کرد که با نظریه امامت شیعه سازگار بود. فارابی دریافته بود که بسته شدن دایره نبوت و خلافت که بر شالوده آن استوار است، چنان‌که اهل سنت به آن اعتقاد داشتند، فقط به گسترده شدن غلبه و زور منجر خواهد شد، بنابراین اندیشه فلسفی یونان را با تفسیر نبوت و امامت جمع کرد و به تأسیس سیاستی پرداخت که ساختار درونی آن با ساختار تشیع هماهنگ است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴۰ و ۱۴۱). با توجه به ویژگی‌های روحی فارابی، می‌توان گفت زبان اعتراض او بر حاکم ظلم‌پیشه، ملایم و مسالمت‌آمیز بوده است. او انسانی آرام، صلح‌جو، متین و خواهان تعادل و مدارا در میان انسان‌هاست. زبان فارابی فیلسوفانه، ملایم و مسالمت‌جویانه است. در مدینه آرمانی فارابی از غلبه و انقلاب خبری نیست و وی خواهان تسالم و وفاق میان اعضای شهر است؛ او قائل به شورش علیه حکام جور نیست و حفظ جان و تقیه را ضرورت این امر می‌داند، چنانچه در *آراء اهل المدینه الفاضله* بیان می‌کند «اگر کسی از افراد مدینه فاضله مجبور به زندگی در اجتماعات مسکن‌های مضاد شد و تحت سلطه و مقهور آنها شود که این افراد مضطر و مقهور هستند و به عبارتی مجبور به ادامه این زندگی هستند» (الفارابی، ۱۹۵۹: ۱۲۰). فارابی جهاد را از وظایف رئیس مدینه می‌داند، زیرا این جهاد با رهبری او عادلانه خواهد بود و هدف از جنگ هدفی شرافتمندانه است. فارابی در حوزه نظر به عدم تجویز شورش و قیام حکم می‌کند،

ولی جنگ را با هدف واداشتن به میانه‌روی و دادگری، مشروع و عادلانه می‌پندارد (الفارابی، ۱۳۶۶: ۵۷).

از طرف دیگر، ابن‌خلدون، همانند بسیاری از متفکران، حکام خودکامه را سرزنش کرده و آنها را منحرف از حق دانسته است. به اعتقاد او مقتضای حکومت قهر و غلبه است، از این رو، وی بسیاری از پادشاهان را از حق منحرف می‌داند که به مردم زبردست خویش ظلم روا می‌دارند. از دیدگاه ابن‌خلدون، هر کشور و دولت متجاوز و ستمگر، از نظر شارع ناستوده است، همچنان‌که خلافت اسلامی راستین به مرور زمان به سلطنت مطلقه و حکومت خودکامه مبدل شد (ابن‌خلدون، ۱۳۹۰: ۴۰۰). با این حال، ابن‌خلدون توده‌های مردمی را به انقلاب خونین و خروج مسلحانه علیه حکام تشویق نمی‌کند. این نظر معلول دلایل متعدد است: از جمله اینکه ابن‌خلدون شاهد شکست‌های تلخ و هلاکت اقوام شورشی در قبال ستمگران بود یا اینکه رهبران شورشی افرادی پست و ریاست‌طلب بودند. در عین حال، خروج مسلحانه را، در صورت داشتن شرایط لازم، از اقسام امر به معروف و نهی از منکر می‌داند که از وظایف دینی است. شرط قیام علیه حکومت جائز داشتن قدرت است. نگرانی ابن‌خلدون نداشتن نیرو و امکانات لازم برای پیروزی است که به هلاکت و نابودی می‌انجامد، وگرنه با مساعد بودن شرایط عینی و ذهنی برای خروج مسلحانه علیه زمامداران مخالفتی ندارد و آن را از وظایفی می‌داند که خداوند به انجام آن امر کرده است (حاتمی، ۱۳۷۷: ۱۴۷ و ۱۴۸)، اما با وجود اوضاع استبداد در زمان ابن‌خلدون، او شرایط را برای جواز خروج مهیا نمی‌دید و معتقد بود بیشتر دعوت‌کنندگان به قیام، اجری نمی‌برند و هلاک می‌شوند (ابن‌خلدون، ۱۳۹۰: ۳۰۵).

در حقیقت اگرچه هم فارابی و هم ابن‌خلدون مانند سایر اندیشمندان عصر خود به عدالت طبیعی معتقد بودند، شاید بر خلاف بیشتر متفکران آن زمان، قائل به اختیار انسان بودند و مقابله با ظلم را نیز حتی به صورت وظیفه‌ای دینی، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر دنبال می‌کردند. اگرچه در عمل به دلیل مساعد نبودن شرایط برای مخالفت با ظلم، مردم را به تسلیم و سکوت دعوت می‌کردند.

### بحث و نتیجه‌گیری

عدالت، فاقد معنای روشن و مسلمی است که همگان آن را قبول داشته باشند. در طول تاریخ، مفهوم عدالت تحول چشمگیری داشته و جنبه‌های مختلفی از روابط اجتماعی انسان‌ها را

ارزش‌گذاری کرده است. در یک زمان، منظور از عدالت تأمین امنیت بود که با کیفر و مجازات مجرمان معنا می‌شد، ولی بعدها مفهوم عدالت بیشتر برای عدالت اجتماعی و تأمین رفاه عمومی شکل گرفت. در حقیقت به‌طور معمول، مفهوم عدالت تحت تأثیر شرایط زمانی، فرهنگی، اجتماعی و جهان‌بینی آن فیلسوفان است. به‌طور کلی، دیدگاه دو متفکر یادشده بر خلاف نظر بیشتر متفکران غربی، یک‌سره مادی و منحصر به این دنیا نیست. ایشان در ارائه راه سعادت و تبیین عدالت، آخرت و سعادت اخروی را نیز در کنار زندگی این دنیا در نظر دارند و عدالت را در قالبی اسلامی بیان کرده‌اند. هر دو به عدالت طبیعی و مبتنی بر سزاواری‌ها معتقد بودند، به این معنا که هر یک از افراد جامعه باید بر اساس توانایی‌هایشان در مکان خاص خود قرار گیرند و با یکدیگر همکاری و تعاون داشته باشند. به اعتقاد آنها، افراد انسانی با یکدیگر برابر نیستند و در سلسله‌مراتبی از توانایی‌ها و استعدادها قرار دارند. مفهوم عدالت از نظر آنها درباره مسئله نابرابری شکل می‌گیرد. از دیگر مفاهیم مشترک در دیدگاه این دو فیلسوف مسلمان عدالت به‌عنوان ملکه راسخه اخلاقی است. بر اساس این معنا، ابن‌خلدون عدالت را به معنای فقهی یا همان ملکه راسخه می‌داند که موجب دوری از گناه می‌شود و یکی از شرایط منصب امامت و خلافت است. از دیدگاه فارابی، عدالت عین فضیلت نیست، بلکه وضعیتی است که در اثر رعایت اخلاق در ارتباط با دیگران حاصل می‌شود و در واقع ملکه اخلاقی است که انسان را به انجام فضایل وادار می‌کند. عدالت به معنای اعتدال و ملکات متوسطه از دیگر مفاهیم مشترک در دیدگاه ابن‌خلدون و فارابی است. ابن‌خلدون افراط و تفریط در هر یک از صفات انسانی ناستوده و اعتدال را پسندیده می‌داند. فارابی نظریه ملکات متوسطه را ارائه می‌دهد و کمال نفسانی را در صورت هماهنگی بین امیال متضاد می‌داند. همچنین به اعتقاد ابن‌خلدون، عدالت تقسیم سهم مساوی از خیر عمومی بین مردم است، البته بر حسب سزاواری‌های آنان و وظیفه دولت وضع قوانین برای حفظ این سهم عادلانه و مجازات خاطئین این قوانین است. اما از منظر ابن‌خلدون وظیفه دولت اجرای عدالت اجتماعی یعنی تأمین مصلحت عموم مردم است که امنیت و عمران کشور را تضمین می‌کند. وی معتقد است دولت باید نقش تنظیم‌کننده داشته باشد، یعنی با عدم زیاده‌روی در مالیات‌گیری و راکد نکردن اموال نزد خود به گردش ثروت در جامعه کمک کند که این امر خود موجب رونق اقتصادی و عمران کشور است و در نتیجه دوام حکومت را در پی خواهد داشت. پس توسعه اتفاق نمی‌افتد، مگر از طریق عدل و دولت مسئول اجرای عدالت است. به‌طور کلی، به اعتقاد هر دو متفکر، عدالت محض در سایه فرستاده خدا،

امام یا نبی میسر است و حکومت دیگر حکام و پادشاهان منحرف از حق و بنابراین آلوده به ظلم خواهد بود. اما در این راستا ملت را بی‌اختیار فرض نمی‌کنند و قائل به مخالفت و اعتراض آنها علیه بی‌عدالتی و ظلم هستند، هر چند در عمل، به دلیل مساعد نبودن شرایط و حفظ تقیه، مردم را از انقلاب و شورش برحذر می‌دارند. به عبارت دیگر، اگرچه دو متفکر فوق قائل به مقابله با ظلم و جور در جامعه هستند، به شورش و انقلاب علیه حکام ظالم در جامعه معتقد نیستند و حفظ جان افراد را مهم‌تر می‌دانند؛ البته به نظر ایشان در صورت امکان پیروزی، این قیام باید صورت گیرد. فارابی تأکید دارد که رئیس مدینه وظیفه قیام را بر عهده دارد.

در مجموع، بر اساس چارچوب نظری پژوهش می‌توان گفت عدالت برای دو اندیشمند فوق، مانند سایر نظریه‌پردازان کلاسیک، با مسئله نابرابری شکل گرفته است. نکته دیگر اینکه هر دو متفکر معنایی فقهی و شرعی به آن داده‌اند؛ عدالت نه به عنوان یک مفهوم دقیق و منسجم، بلکه به عنوان یکی از صفات امام و قاضی در نظر گرفته شده است. اگرچه فارابی را می‌توان بنیانگذار تفکر سیاسی و نظریه‌پرداز عدالت با ساختاری مستحکم از اصول سازگار فلسفی در جهان اسلام دانست که تأثیر بسیاری از متفکران یونانی گرفته است. در این راستا، ابن خلدون نیز در ادامه اندیشه سیاسی گذشتگان خود به تبیین مفهوم عدالت می‌پردازد و به نظر می‌رسد ابن خلدون با تأسیس علم عمران و تکوین مفهوم عدالت در ذیل آن، گامی جلوتر از پیشینیان خود برداشته است.

## منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۹۰)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۸)، عدالت و خودکامگی در فلسفه سیاسی فارابی، دین و ارتباطات، علوم اجتماعی، ش ۹.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۹)، نظریات عدالت در اندیشه سیاسی ابن خلدون، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش ۴۸.
- اشمیت، ناتانیل (۱۳۸۸)، ابن خلدون مورخ، جامعه‌شناس و فیلسوف، ترجمه غلامرضا جمشیدیها، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- اصیل، حجت‌الله (۱۳۷۱)، آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی، تهران: نشر نی.
- الفارابی، محمد بن محمد (۱۳۶۴)، فصول منتزعه، محقق: نجار فوزی متری، تهران: مکتبه الزهرا.

- الفارابی، ابو نصر محمد بن محمد (۱۹۵۹)، آراء اهل المدینه الفاضله، بیروت: الکاٹولیکیه.
- الفارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۶۶)، السیاسات المدینه، مصحح: فوزی نجار، تهران: مکتبه الزهراء.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۶)، اقتراح (در باب عدالت با موسی غنی نژاد و حسین بشیریه)، نقد و نظر، سال سوم، ش ۲ و ۳.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۹)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، تهران: نیف، ج دوم.
- حاتمی، محمدرضا (۱۳۷۷)، نظریه انقلاب در اسلام، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- حاجی حیدر، حمید (۱۳۸۸)، تحول تاریخی مفهوم عدالت، مجله علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، سال دوازدهم، ش ۴۵، بهار ۱۳۸۸.
- حافظی فر، محسن و حلبی، علی اصغر (۱۳۷۵)، بررسی تطبیقی مفهوم عدالت از دیدگاه افلاطون و فارابی، دانشگاه امام صادق (ع).
- حکیمی مزرعه نو، فرشته و تقی‌زاده، محمود (۱۳۸۷)، بررسی تطبیقی آرا اجتماعی فارابی و ابن خلدون، دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- خوشرو، غلامعلی (۱۳۷۲)، شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن خلدون، تهران: اطلاعات.
- جرجانی، میرسیدشریف (۱۳۷۷)، تعریفات: فرهنگ اصطلاحات معارف اسلامی، ترجمه سید حسن عرب و سیما نوربخش، تهران: فرزانه روز.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۰)، نظریه عدالت از دیدگاه فارابی، امام خمینی و صدر، تهران: پژوهشکده امام خمینی.
- جمشیدی‌ها، غلامرضا و کلوری، سید رضا (۱۳۸۹)، عدالت اجتماعی در اندیشه آیت‌الله سید محمدباقر صدر، مجله اسلام و علوم اجتماعی، بهار و تابستان ۱۳۸۹، سال دوم، ش ۳.
- رسائی، داود (بی‌تا)، حکومت اسلامی و نظر ابن خلدون، بی‌جا.
- زمانی، طوبی؛ جمشیدیها، غلامرضا و توسلی، غلامعباس (۱۳۸۶)، مطالعه مقایسه‌ای عدالت اجتماعی از منظر استاد مطهری و دکتر شریعتی از دیدگاه جامعه‌شناختی، کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه تهران.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۴)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۹)، ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۶)، مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی ابن خلدون، معارف، ش ۱۶ و ۱۷.
- ظریفیان شفیعی، غلامرضا (۱۳۷۶)، دین و دولت در اسلام، تهران: میراث ملل.

- عجم، رفیق (۲۰۰۴)، مؤسوعه مصطلحات ابن خلدون و الشریف علی محمد الجرجانی، لبنان: مکتبه لبنان.
- عربی، شهیده و نظرنزاد، نرگس (۱۳۹۰)، مقایسه بین نظریه عدالت فارابی و راز، دانشگاه الزهرا (س).
- علیخانی، علی اکبر و همکاران (۱۳۹۰)، اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۶۷)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: کتاب زمان.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۸۲)، فصول منتزعه فارابی، ترجمه حسن ملک‌شاهی، تهران: مجتمع فرهنگی سروش.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۶۱)، اندیشه اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: کتابخانه طهوری.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۵۸)، سیاست مدینه، ترجمه جعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۹)، گامی به سوی عدالت، تهران: انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- لاریجانی، صادق؛ پلانت، ریموند و زیدان‌لو، حسن‌علی (۱۳۸۳)، نوزیک؛ نظریه استحقاق در باب عدالت، مجله الهیات و حقوق، تابستان ۱۳۸۳، ش ۱۲.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۲)، عدل الهی، تهران: صدرا.
- مهدی، محسن (۱۳۸۵)، فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ناظرزاده، فرناز (۱۳۷۶)، فلسفه سیاسی فارابی، تهران، دانشگاه الزهرا (س).
- وحیدنیا، آزاده؛ جمشیدیها، غلامرضا و نایبی، هوشنگ (۱۳۸۹)، عوامل اجتماعی مؤثر بر درک از عدالت اجتماعی در بین دانشجویان دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
- هابز، تامس (۱۳۸۰)، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- هنری، توماس (۱۳۶۹)، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: کیهان علمی فرهنگی.
- Affandi, Ahmad, Dewi Puji Astusi (2013), Dynamic model of Ibn Khaldon theory on poverty: Empirical analysis on the poverty in the majority and minority Muslim population after the financial crisis, *Humanitics*, Vol. 29 iss: 2, pp.136-160.
- Khadduri, Majid (1984), *The Islamic Conception of Justice*, Baltimore & London, the Johns Hopkins University press.
- Rawls, John (1999), *A Theory of Justice*, 2nd edition, Oxford: Oxford University Press.

- Walzer, R. (1986), *Al-farabi on the perfect state, Abu Nasr al Farabi mabadi, Ara' AhI Al madina Al Fazila*, a revised text with introd, tr., & comm., oxford: Clarendon press.
- Umer Chapra, M. (2008), *Ibn Khaldun's theory of development: Does it help explain the low performance of the present-day Muslim world?* The journal of socio-economics, Num 37.