عدالت در دیدگاه اسلامی و غربی

کیان کیانی

www.kiankiani.com

مصاحبه کنندگان : حبیب الله فاضلی و محسن عسگریان

موضوع : عدالت در گفتگو با حجت‌الاسلام دکتر داود فیرحی

عدالت در گفتگو با حجت‌الاسلام دکتر داود فیرحی

مصاحبه حبیب‌الله فاضلی و محسن عسگریان با داود فیرحی :

حجت‌الاسلام دکتر داود فیرحی در این گفتگو ضمن اشاره به دو نوع تلقی از عدالت در فقه شیعی، به نظریات عدالت در دوره یونان و نیز دوره اخیر، فلسفه عدالت رالز، می‌پردازد. حجت الاسلام دکتر داود فیرحی، دانش‌آموخته حوزه و دانشگاه و دارای تالیفات در حوزه‌های فقه و فلسفه سیاسی اسلام است. کتاب "قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام"، "نظام سیاسی و دولت در اسلام" و "تاریخ تحول دولت در اسلام" از جمله تالیفات اوست. وی اکنون در دانشگاه تهران فقه سیاسی و مبانی اندیشه سیاسی در اسلام را تدریس می‌کند.

ـ عدالت، مفهوم مرکزی فلسفه‌های اخلاق و سیاست و حتی در مواردی هنر است. برای ورود به بحث، ابتدا به جایگاه مفهوم عدالت نزد متفکران اسلامی اشاره کنید تا زمینه برای پرسش‌های دیگر فراهم شود.

مفهوم عدالت در فلسفه‌های غربی معمولا کلی بیان شده است و به تدریج که وارد جزئیات می‌شوند، اختلاف‌ها شروع می‌شود. از لحاظ لغوی گفته‌اند عدالت عبارت است از قرار دادن هر چیزی در جای خودش یا به عبارتی دیگر "العدل هو وضع الشیء فی موضعه"، اما این تعریف اصطلاحا یک تعریف توتولوژیک است و عملا چیز زیادی دستگیر شنونده نمی‌شود و خیلی واضح نیست. علت این مساله هم این است که اساسا به درستی معلوم نیست که "موضع اشیا" چیست و کجاست.

در نظریه‌های کلاسیک یونانی، وقتی از عدل صحبت می‌شود، فرض بر این است که یک نظم پیشین در هستی و زندگی وجود دارد و بنابراین بایستی در جست‌وجوی این نظم پیشین بود. مثلا در الگوی افلاطونی، تصور بر این است که نظمی پیشینی در شهر هست اما به دلایلی به هم ریخته و ما باید برگردیم و آن نظم پیشین را پیدا کنیم. برای پیدا کردن این نظم بر علم‌محوری و فلسفه‌محوری تاکید می‌شود.

بهترین توضیح از عدالت را ارسطو در "اخلاق نیکوماخس" داده است و مسلمانان بحث ارسطو را دنبال کرده‌اند. ارسطو به سه نوع از عدالت معتقد بود؛ یکی از اینها عدل اصغر بود و اصطلاحا شامل پول می‌شد؛ زیرا پول نابرابرها را برابر می‌کند و معیار سنجش است. پول در اینجا همانندِ شاهین ترازو است که دو جنس متفاوت در دو طرف را برابر می‌کند. به عبارت دیگر، پول وظیفه‌اش برابر کردن نابرابرهاست و در مراحل بعد ایجاد توازن می‌کند. اما ارزش پول مبتنی بر قرارداد است و امور غیراعتباری چون گندم و خرما را با طلا یا یک چیز دیگر می‌سنجد.

دومین ویژگی مهم پول که در اقتصاد مهم بود، امکان ذخیره ارزش آن بود و هر چقدر جوامع پیچیده می‌شدند، بدون پول امکان ذخیره‌سازی وجود نداشت. مثلا معلمی یا تدریس را نمی‌شود ذخیره کرد اما می‌شد تبدیل به پول کرد و ذخیره کرد و این در موردِ پزشکی و صدها شغل مجازی دیگر قابل تعمیم است. بنابراین تعریف عدالت را همانند پول گرفتند و گفتند پول امری مدنی و مربوط به اجتماع متمرکز انسانی است. در واقع، شئون اجتماعی و اقتصادی به یاری پول تنظیم می‌شود. نکته‌ای که پیدا شد این بود که عدالت یا پول، امری اعتباری و قراردادی است.

این مساله را بعدها ویتگنشتاین توضیح داد و در فلسفه اسلامی هم وجود دارد. در توضیح این مطلب مثالی می‌زنم: وقتی گفته می‌شود فلان شی یک متر است کسی اعتراض نمی‌کند که چرا یک متر است و صرفا با اتکا به مفهوم قرارداد قابل توضیح است. مثال دیگر این است که چرا در جایی پول با کاغذ درست شده و در جای دیگر پول با سکه و در جای دیگر کارتی است؟ این یک امر ارزشی است که جامعه آن را اعتبار کرده است.

دومین نوع از عدالت را کلاسیک‌ها قانون می‌دانستند و بیان می‌داشتند که قانون، نوعی عدالت وسط است. حال چرا قانون عدل اوسط است؟ قانون خط و خطوطی را می‌کشد و خوب و بد را تعریف می‌کند.

کسانی که به قانون ملتزم هستند، عادل و کسانی که از آن عبور می‌کنند را مجرم و غیرعادل می‌داند. قانون بعضی جرم‌ها را اخلاقی و بعضی را حقوقی می‌کند و دارای مجازات کیفری می‌داند.

قانون هم امری قراردادی است و بستگی به جامعه دارد. بدین‌ترتیب، قانون هم عدل خوانده شد چون همانند پول دو کارویژه را انجام می‌دهد؛ یکی اینکه با حمایت دولت یک نظم بیرونی را ایجاد و بر اثر تکرار برای مردم به یک اخلاق درونی تبدیل می‌کند، بعنوان مثال، دولت به دلایل خاص قانون رانندگی یا استفاده از کمربند ایمنی را وضع و از آن پشتیبانی می‌کند.

ابتدا شهروندان مجبورند که رعایت کنند ولی بعد از مدتی بر اثر تکرار برای آنها ملکه می‌شود و رعایت می‌کنند و خیلی هم نیاز به قانون نیست. بدین‌ترتیب، قانون تربیت می‌کند، یعنی "پایدیا" درست می‌کند.

دومین ویژگی قانون همانند پول، انباشت نظم است؛ یعنی اینکه ابتدا مواردی تبدیل به قانون می‌شود و بر اثر تکرار تبدیل به عرف می‌شود و دیگر نیازی به قانون نیست و به سراغ موضوع دیگری می‌روند.

قانون هم مانند پول اعتباری است و هر جامعه‌ای قوانین متفاوتی دارد. پول که یک معیار عدالت است، برحسب قانون وضع می‌شود. مثلا اعتبار اسکناس سبز هزار تومانی بسته به اعتبار قانونی آن است. قانون معیار بزرگ‌تر است چون قانون، پایه پول است. اگر این طوری است هرکسی مطابق قانون باشد عادل و هر که علیه قانون باشد، ظالم است.

اما خود قانون هم مشکل دارد و مهم‌ترین مشکل آن این است که قانون کودن است و کلی است که بر همه مصادیق اعمال می‌شود و خصوصیات شخصی مصادیق را در نظر نمی‌گیرد.

بدین‌ترتیب قانون شاید برای عموم خوب باشد اما برای بعضی‌ها ضرر دارد لذا باید استثنائاتی داشته باشد و این یک قاعده کلی است. عدالت اقتضا می‌کند که امر عمومی و کلی قانون تخصیص‌هایی داشته باشد و اینها مهم‌اند.

مشکل دیگر قانون، این است که به اعتبار زمان مشخص وضع می‌شود و ثابت است ولی جامعه متغیر است. ممکن است آن چیزی که امروز عادلانه

است، فردا ظالمانه باشد و به همین دلیل است که نیاز به اصلاح خود قانون هست.

اینجا چیزی پیدا می‌شود به نام عدل اکبر. عدالت کبری در واقع همان چیزی است که به "عدالت به مثابه انصاف" تعبیر شده است؛ یعنی اینکه در عین التزام به قانون، تلاش برای اصلاح قانون براساس یک معیار برتر و یک الگوی برتر.

این دو اصل و تعریف را همه می‌پذیرند حال قانون‌شان یا شفاهی است یا مکتوب است. اما در مورد تعیین این معیار برتر بین فلسفه‌ها و تمدن‌ها اختلاف هست و از همین‌جاست که ویژگی‌های تمدن اسلامی هم ظاهر می‌شود.

ـ به نظرم رسید که شما قانون را عملا زاییده دولت‌ها دانستید که بعد از آن تبدیل به عرف می‌شود. درحالی‌که گاه در جوامع این جریان برعکس است و ابتدا عرف خاصی شایع می‌شود و دولت‌ها مهر تایید بر آن می‌زنند. در این روند به نظر می‌رسد جامعه در ایجاد قانون مقدم است.

در نظریات ارسطویی، دولت قانون وضع می‌کند، در نظریاتی هم که بر عرف تاکید دارند، درهرحال یک حامی وجود دارد که از عرف حمایت فیزیکی و حاکمیتی بکند والا تبدیل به یک امر اخلاقی غیرقابل دفاع می‌شود و احتمال شکستنش هست.

ـ به نظر می‌رسد که در اینجا ارسطو با افلاطون تفاوت‌هایی دارد، چطور می‌شود قانون در نظام افلاطونی را قراردادی و وضعی دانست؟

به‌هرحال، قانون را چه افلاطون وضع کند و چه ارسطو یا هر کس دیگر، وقتی به‌صورت یک کل نوشته می‌شود، نویسنده قانونگذار است. مساله اصلی، تعیین معیار برتر است که سعی می‌کند تمام اختلافات را به مرجعی که بتواند اختلافات را فیصله دهد، ارائه کند.

در نظریه‌های ارسطویی کوشش می‌شود تا این به برابری شهروندان ارجاع داده شود. ارسطو معیار انصاف را یک مبنای مطلق قرار می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که حقوق برابر شهروندان و خیر عمومی رعایت شود. البته نظر ارسطو از برابری شهروندان، مساوات نیست بلکه به مفهوم برابری برابرها و نابرابری نابرابرهاست.

حال این معیار نهایی چگونه مشخص می‌شود؟ ارسطو این را به اجماع یا اکثریت شهروندان صاحب رای موکول می‌کند؛ یعنی معیار وضع و تفسیر

قانون و مفهوم حاکمیت به رای اکثریت شهروندان بستگی دارد. ارسطو برخلاف قراردادگرایان امروز، معتقد است که اجماع اکثریت همان برابری واقعی یا برابری پیشینی را نشان می‌دهد ولی قراردادگرایان جدید قبول ندارند و مساله اساسا از امر پیشینی نشأت نمی‌گیرد.

تفاوت نظریه‌های اسلامی با نظریه‌های ارسطویی در این است که معیار نهایی را به شریعت ارجاع می‌دهد یعنی کل قانون را بر پایه شریعت می‌داند، درست به همین دلیل مرحوم شیخ انصاری در پایان کتاب مکاسب رساله‌ای در باب عدل دارد و در آن بعد از ذکر نظرات گوناگون و توضیحات دیگر در آخر اجرای اسلام را معیار قانون می‌داند.

متفکران اسلامی هنوز به اصل پیشینی ارسطویی اعتقاد دارند و احساس می‌کنند اکثریت همواره خطایی دائمی خواهد داشت و لذا می‌توانیم به معیار محکم‌تری که همان شریعت است، تکیه کنیم.

اما شریعت صامت است و زبان و دست و پا ندارد بنابراین سعی می‌کنند نوعی روش یا متدولوژی طراحی کنند که در آن حداکثر فهم از شریعت ممکن شود. طبق دیدگاه‌های شیعی این حداکثر ممکن هم آمیخته‌ای از ضریب خطای خاصی است و همانند نظرات ارسطویی هیچ‌گاه به صدق کامل گزاره‌هایشان مطمئن نیستند اما از حجیتش مطمئن‌اند به همان‌گونه که در نظریات ارسطویی رای اکثریت حجیت می‌آرد و نه یقین.

به همین خاطر، در نظریات اسلامی می‌گویند عدالت یعنی انصاف و بعد از آن برایش معیارهایی ذکر می‌کنند.

یکی از معیارهای اسلام، این است که اسلام همه‌اش شریعت نیست تعدادی اصول عقلی عام وجود دارد که در کل دنیا حاکم است مثل اصل رفاه شهروندان، اصل نظم و تربیت شهروندان، اخلاقی بودن جامعه، نبودن دزدی و فقر و... اینها خیلی فقهی نیستند و فرافقهی هستند.

بخشی از قانونگذاری‌ها را به اصول کلی مذهب ارجاع می‌دهند و اسم آن را "نظریه مقاصد" یا "مکتب مقاصد" می‌نامند.

مکتب مقاصد، مکتبی است که سعی می‌کند توضیح دهد هدف فقط اجرای شریعت نیست بلکه هدف اصلی تحقق مقاصد اصلی شریعت است و اینها

در مقابل فقه‌گرایان خشک و شریعت‌محور قرار می‌گیرند. بدین ترتیب، در اسلام شاهد دو جریان فقهی هستیم؛ یکی فقه ظاهری و دیگری فقه مقاصد.

ـ اگر ممکن است برخی افراد این جریان‌ها را نام ببرید؟

بسیاری در جهان اسلام همانند علامه حلی، حضرت امام خمینی و شهید بهشتی به فقه باور داشتند. در اهل سنت هم زیادند؛ شافعی، ابوالحسن عامری و حتی کم و بیش در آرای غزالی چنین دیدگاهی دیده می‌شود.

ـ تقسیم فقها به یکی از این دو شاخه مورد تاکید خودشان نیز هست و یا تفسیر شما آنها را در این تقسیم‌بندی قرار می‌دهد؟

نه، اکثر این فقها خود تصریح دارند؛ علامه حلی تصریح دارد. برخلاف ظاهرگرایان یا فقه‌باوران، طرفداران مکتب مقاصد، فقه را صرفا یک ابزار دانسته و مقاصد فقه را مهم‌تر می‌دانند که همان اصول کلی اسلام است.

از دیدگاه آنها مقاصد احکام فقه شامل پنج مورد است؛ حفظ مال، جان، عقل، دین و نسل، و هدف فقه را حفظ این پنج اصل می‌دانند. مثلا با بحث‌های جهاد و ارتداد سعی می‌کنند دین مردم را حفظ کنند؛ با تحریم شراب سعی می‌کنند عقول مردم حفظ شود؛ با تحریم زنا سعی می‌کنند نسل را پاک نگه دارند و با بحث‌های قصاص و حدود سعی می‌کنند جان مردم را حفظ کنند. در نگاه مقاصدگرایان اگر احکام در مقابل مقاصد قرار گرفت، حاکمیت می‌تواند احکام را به اعتبار آن مقاصد تعلیق کند.

این امر در بحث امام خمینی تحت عنوان "حکم حکومتی" و بحث "مصلحت" دنبال می‌شد. در نظریه‌های اسلامی بحث مصلحت نظام به مفهوم نظام سیاسی نیست بلکه به مفهوم سیستم زندگی است؛ به همین دلیل وقتی اصل مربوط به مجمع تشخیص مصلحت را خواستند به انگلیسی ترجمه کنند، به "مصلحت ملی" ترجمه کردند.

بدین‌ترتیب، می‌توان دید که قانونگذاران، ادبیات فقهی را به کار می‌برند اما در خارج با تفسیرهای غیرفقهی ادغام می‌شود.

مقصدگرایان معتقدند که در اصلاح قانون به معیار برتر یعنی اسلام توجه کنیم؛ و در این راستا چند چیز مهم است: مقاصد اسلام همان مقاصد فقه نیز هست. مسائلی نیز هست که فرافقهی است؛ مانند مسائل علمی که به تدریج برای ما موضوع می‌سازد.

مثلا اینکه آیا اگر درصد سود بانکی را کاهش یا افزایش دهیم، منجر به اشتغال می‌شود یا نه؟ این اساسا یک بحث علمی است و ربطی به فقه ندارد و اگر رابطه خاصی اثبات شد، می‌تواند در راستای موضوعات فقهی قرار گیرد و مثلا این‌گونه تفسیر می‌شود چون هدف دین افزایش ثروت جامعه است و کاهش سود بانکی به آن کمک می‌کند، آن وقت قانون در ارتباط با فقه قابل تفسیر است؛ یعنی در واقع یک نوع رابطه و معادله بین عقل و شریعت به وجود می‌آید تا مشکلات قانونگذاری حل شود.

حال این موانع و ضرورت‌ها را چه کسانی تشخیص می‌دهند؟ قسمتی از این مسائل بر عهده کارشناسان است و قسمتی هم بر عهده فقهاست که تشخیص می‌دهند چون نیاز به استنباط دارد اما قسمت عمومی‌اش بر عهده مردم است که تشخیص می‌دهند فلان امر به نفع مردم است یا ضرر آنها.

در هر صورت آن امر جزء مقاصد دین قرار می‌گیرد و به همین دلیل، در اندیشه‌های امام خمینی احساس می‌شود اگر موضوعی به تصویب دوسوم نمایندگان مجلس رسید و ضروری است، نیازی به موافقت شورای نگهبان ندارد یا نهایتا به مجمع تشخیص می‌رود.

من بعد از این بحث‌ها می‌خواستم بگویم که عدل اصغر و اوسط نیست که تغییرات و تفاوت‌های تمدنی درست می‌کند و بر نظام‌های سیاسی تاثیر می‌گذارد بلکه تعیین معیارهای نهایی و چگونگی رسیدن به آنها یعنی همان مکانیزم تحقق عدالت به مثابه انصاف است که نظام‌ها را از هم متفاوت می‌کند.

در مورد اسلام هم این امر صادق است. در اسلام معیار انصاف، شریعت و مکانیزم استنباط آن است و بدین‌ترتیب، نظام سیاسی به‌طورکلی فرق می‌کند. اگر این معیار بر دموکراسی‌ها منطبق شود، باز نظام متفاوت می‌شود. مثلا راولز را در نظر بگیرید.

فلسفه راولز برای حل مشکل نظام سیاسی آمریکاست و در پی آن است که توضیح دهد چگونه نظامی مبتنی بر قانون اساسی عادلانه درست شود و

یا به عبارتی منصفانه باشد.

در این راستا به قانونگذاری در شرایط جهل تاکید می‌کند و بعد از آن به بحث و گفت‌وگو اشاره دارد تا آگاهی به وجود آید و به همین دلیل، یکی از فاکتورهای اساسی راولز، آزادی مطبوعات می‌شود؛ یعنی مطبوعات آن‌قدر آزاد حرف بزنند که به مصالح ملی آمریکا ضرری نزنند و دائم آگاهی مردم را بیشتر کنند.

ـ به نظر می‌رسد که به‌رغم تشابه نسبی مباحث عدالت قدیم و جدید اما یک فرق اساسی بین آن دو هست و آن هم این است که معیار و مبنای عدالت در فلسفه‌های قدیم مثل عدالت یا یک امر پیش‌انگاشته است که برای عدالت فرض گرفته می‌شود و عملا در ادیان هم این امر دیده می‌شود. اما نظریات جدید همانند راولز در چهارچوب مدرنیته قرار می‌گیرند و عدالت اساسا امری وضعی و اعتباری است و جوهر خاصی برای آن مفروض نیست. مثلا راولز چه جوهری برای عدالت قائل است؟ به نظر، این دو مبنای متفاوتی دارند.

ببینید راولز در پی وضع قانون اساسی است و دنبال یک معیار برتر است و آن همان خیر عمومی شهروندان است و این مهم است. بعد می‌گوید به‌طور کامل نمی‌توان به این هدف رسید و گاه سود شخصی و گاه حتی جهل ما مانع رسیدن به هدف است اما در فضای جهل و در گفت‌وگو می‌توانیم آگاهی‌هایی پیدا کنیم و فرض‌های عادلانه‌ای داشته باشیم.

می‌گوید قانونگذاری برای دو و میدانی قبل از اجرای دو و میدانی و مثالی می‌زند که اگر کسی آسیب دید و بخواهیم قانونگذاری کنیم، مشکلاتی پیش می‌آید. مثلا فرد آسیب‌دیده می‌خواهد زیاد وقت بگیرد و فرد سالم می‌خواهد کم وقت بدهد اما اگر قبل از مسابقه قانون گذاشته شود، هرکس می‌خواهد اظهار نظر کند می‌گوید نکند من آسیب ببینم یا نبینم، بنابراین سعی می‌کند تعادلی ایجاد کند.

آنچه که من می‌خواهم بگویم این است که در تعریف عدالت مدرن یا غیرمدرن مطرح نیست بلکه مهم این است که مکانیزمی را که برای تعیین معیار

برتر داریم در نظر بگیریم چون معیار برتر است.

در اسلام، دنبال این هستند که خیر همگانی مطرح شود؛ یعنی می‌گویند طوری عمل کنید که جان و مال و نسل و عقل و دین مردم حفظ شود و این خیر همگانی است؛ به‌گونه‌ای که کسی ضرر نبیند. اما اینکه چگونه و چه معیاری باشد اختلاف صورت می‌گیرد، نقطه اختلاف در تعیین معیار حجیت است.

در دیدگاه راولز و ارسطو، به‌رغم تفاوت‌هایشان، اکثریت مردم مهم است و می‌خواهند این اکثریت را از آسیب‌ها حفظ کنند. راولز می‌گوید باید به این اکثریت همیشه آگاهی تزریق کرده و گفت‌وگو کنید. ارسطو هم با کمی تفاوت این را می‌گوید و می‌گوید آدم‌هایی را قانونگذار بگذارید که فراغت فکر کردن داشته باشند.

در واقع نزد ارسطو آنهایی که فراغت دارند فکر می‌کنند و کارگران و پیشه‌وران حق رای ندارند و نزد راولز به مطبوعات و گفت‌وگو تاکید می‌شود و گسترش آگاهی و آنچه مهم است، اکثریت است.

البته اکثریت، برهان حجیت است نه قاطع. در نظریه‌های مذهبی این‌گونه نیست و به اکثریت به‌عنوان فرع و در سایه اسلام تکیه می‌شود و به همین دلیل، در همه نظام‌های سیاسی اسلام خلافت، سلطنت، مشروطیت و جمهوری اسلامی فقها جایی دارند.

دو دیدگاه پیش‌گفته مهم است؛ یکی اینکه نگاه عقلی یا مقاصدی به شریعت است که در واقع این معیار برتر را شناسایی می‌کند و دیگری دیدگاه فقه ظاهری است که همه‌چیز را رعایت می‌کند و قائل به رعایت واو به واو فقه است.

معمولا نوگرایان در جهان اسلام قائل به رعایت نگاه اول هستند و رادیکال‌ها گرایش دوم را انتخاب می‌کنند. درست به همین دلیل بود که اگر آمریکایی‌ها وارد معرکه نمی‌شدند، ایران به تدریج با طالبان درگیر می‌شد و درگیری فقه ظاهری با گرایش اول دائمی است در داخل تمدن اسلامی.

ـ در واقع تقابل جمهوری اسلامی با طالبان، نمادی از تقابل این دو جریان فقهی محسوب می‌شود؟

بله، همین‌طور است. مثلا امام خمینی به متحجرین حوزه‌ها هم انتقاد می‌کند و اشاره می‌کند که اگر نظر شما را بپذیریم ما باید برگردیم به دنیای قبیله‌ها. به‌هرحال، این دو دیدگاه در موقعیت‌های خاصی خود را بروز می‌دهند.

ـ من باز هم می‌خواهم برسوالم تاکید کنم که اختلاف در ماهیت نظام‌های جدید و قدیم مهم است. در نظام‌های قدیم، فرد جایگاه خاصی ندارد اما در نظریه‌های جدید، فرد مهم است و زمینه برای پذیرش آزادی وی فراهم می‌شود اما در نظریات قدیم به راحتی توتالیتاریسم قابل تصور است.

ببینید در نظریات ارسطویی هم حکومت توتالیتر شکل نمی‌گیرد. علتش هم این است که ارسطو دو حد برای قانونگذار قائل است؛ یکی کسانی که حداقل دارایی را ندارند، بنابراین نیازهای اقتصادی برایشان مهم‌تر است. اینها حق قانونگذاری ندارند و این، نظام را از پوپولیستی شدن خارج می‌کند.

دوم اینکه بر اکثریت شهروندان واجد شرایط تاکید می‌کند بنابراین بر یک نظریه اکثریتی تکیه می‌کند و اجازه نمی‌دهد آنجا هم یک توتالیتاریسمی شکل بگیرد. این بحث من مربوط به دموکراسی ارسطویی است نه کل نظام یا فلسفه سیاسی ارسطو. در جهان اسلام هم همین‌طور است و تفاوت‌هایی هست بین نظام‌های دینی و هم تفاوت‌هایی است بین نظام سیاسی اسلامی و مثلا مسیحی.

چون در نظام‌های مسیحی متن مشخصی وجود ندارد و این شخص پاپ است که مهم است اما در اینجا متنی وجود دارد؛ قرآن، سنت، روایات، آیات و... .

ـ اگر اجازه بدهید به مطلب دیگری بپردازیم و آن، اینکه گفته می‌شود اساسا عدالت در اسلام، صفت حاکم است و بیشتر درباب حدود و قلمروی آن صحبت شده و کمتر به موضوعات دیگر پرداخته شده است.

نه، در واقع در اسلام حاکم عدالتش تابعی از همان عدالت کبری است.

ـ دقیقا مشکل از اینجاست که از طرفی حاکم خود را نماینده همان عدالت کبری می‌داند و از طرفی دیگر به وضوح مشخص نیست که عدالت کبری چیست. چگونه می‌توان ماهیت آن را فهمید؟

راجع به این باید بحث کرد. فرض کنید در اسلام چیزی هست که می‌گوید اگر حاکم خلاف شریعت عمل کرد، این نیازی به بحث عدل ندارد و منعزل است. اما آیا برای این امر مکانیزمی تعریف شده یا نه؟ یعنی برای این کار که آیا این مکانیزم فرهنگی است یا از داخل شریعت می‌آید. متن/نص اجازه نمی‌دهد حاکم را معزول کنند یا بیرون از متن... اینها بحث‌های جدی است که امروزه مسلمانان با آنها درگیر هستند