An Analysis of Social Justice Compatibility with Development in Islamic Reflections

Ali Larijani[1] Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literatures and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran.

Journal of Development & Process Management Vol.33-No.2-Summer 2020

Abstract

This study attempts to extract the related material regarding social justice theory from religious texts and Islamic elites' reflections. The concern of a great number of philosophers and economists regarding social justice is that imperfect accounts of the social justice concept have obstructed the growth and development of societies. In particular, those that believe in market economy theory try to decelerate development by providing specific interpretations of the social justice phenomenon. But in practice, the reason lies in associating the social justice concept with populist intentions and providing imperfect interpretations of the so-called concept. Based on inherent rights and Islamic texts, this paper aims to show that social justice not only facilitates growth and development but it also motivates competition in various political, cultural, economic and academic arenas.

Keywords: Social Justice, Individual Inherent Rights, Development, Islamic Reflection, Freedom.

1. Larijani.ali@ut.ac.ir

عنوان مقاله: تحلیلی بر سازگاری عدالت اجتماعی با توسعه فراگیر در اندیشه اسلامی

علی لاریجانی

دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۳
پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۱

مقاله‌نقطه‌نظر

چکیده:

در این پژوهش تلاش می‌شود نظریهٔ عدالت اجتماعی از نصوص دینی و آرای متفکران اسلامی اخذ شود. دغدغهٔ بسیاری از فلاسفه و اقتصاددانان در بحث عدالت اجتماعی این است که این مقوله بر اساس برخی از آرای ناقص، مانعی در جهت رشد و توسعه جوامع است. به‌ویژه کسانی که به نظریه اقتصاد بازار باور دارند، در عمل با تفسیرهای خاص از مقوله عدالت اجتماعی، به دنبال کُند کردن مسیر توسعه و مانع‌تراشی هستند. اما دلیل آن، آغشته بودن بحث عدالت اجتماعی به مقاصد عوام‌گرایانه از یک‌سو، و توسعه نیافتن مفهوم عدالت اجتماعی به نحو دقیق از دیگر سوست. این پژوهش می‌کوشد بر اساس حقوق فطری و متون اسلامی نشان دهد که عدالت اجتماعی نه‌تنها برای رشد و توسعه مانعی ندارد، بلکه موتور محرک رقابت‌ها در عرصه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، علمی، و اقتصادی است.

کلیدواژه‌ها: عدالت اجتماعی، حقوق فطری فردی، توسعه، اندیشه اسلامی، آزادی

۱. استادیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات وعلوم انسانی دانشگاه تهران Larijani.ali@ut.ac.ir

مقدمه

در نظریه‌های فیلسوفان سیاست و اقتصاددانان، به‌ویژه آنان که تاملاتی در فلسفه اقتصاد دارند، در بحث عدالت اجتماعی همواره دلمشغولی‌هایی نسبت به توسعه و نحوه رشد دارند، مانند این‌که روش‌هایی خلق شود که رشد اقتصادی جوامع را کُند و با مانع روبه‌رو سازد. کسانی مانند نوزیک (۱۹۷۴)[1]، و فون‌هایک (۲۰۱۲)،[2] که به عدالت اجتماعی به معنای عدالت توزیعی نگاه منفی دارند، مسیر توسعه و رشد اقتصادی را اقتصاد بازار و بدون قید می‌دانند و حتی حمایت از طبقه ضعفا را نیز از آن جهت می‌پذیرند که به بهبود فضای سیاسی و تحمل‌پذیری مدد می‌رساند، و در نهایت به افزایش درآمد کل کشور و درآمد سرانه می‌انجامد. در همین زمینه، فون‌هایک بر این باور است که عدالت اجتماعی «کلیشه‌ای میان‌تهی» و «سراب‌گونه» و از نظر فکری و نظری مایه رسوایی است (فون هایک، ۱۳۹۴: ۲۲)، و هرگونه تلاش برای تحقق عدالت اجتماعی و توزیع را نشانه جهل یا اغواگرانه توصیف می‌کند (Hayek, 2012: Pxii). نوزیک (۱۹۷۴)، نیز با هرگونه الگوگرایی در عدالت توزیعی مخالف است. او دولت مشروع را دولت حداقلی می‌داند که وظیفه اصلی آن، تنها تامین حقوق و آزادی‌های اساسی و تضمین رقابت است. وی نظریه تاریخی عدالت[3] را جایگزین عدالت اجتماعی می‌کند و مقصودش از نظریه عدالت تاریخی این است که ابتدا در تصاحب اموال، آنچه اصول «عدالت در تصاحب»[4] نامیده است، رعایت شود و در وهله بعد در «انتقال دارایی»، اصول آن مراعات شود و در نهایت «اکتساب‌های غیرعادلانه» تصحیح شود. او هیچ قید دیگری را برای عدالت، حتی اقدام‌هایی مانند آنچه دولت رفاه[5] انجام می‌دهد، نمی‌پذیرد (Nozick, 1974: 150). برخی اقتصاددانان ایرانی نیز این نگرانی را دارند که در پسِ بحث‌های عدالت اجتماعی، سوداهای دیگری وجود داشته باشد که سرانجام به رشد اقتصادی کشور لطمه وارد کند (نیلی و همکاران، ۱۳۹۴). دغدغه اصلی این گروه بیش‌تر از آن جهت است که اصل رقابت در اقتصاد، که عامل رشد کشور یا جوامع است، به دلیل مداخله‌های دولت از حیز انتفاع بیافتد.

1. Nozick
2. Hayek
3. Historical Theory of Justice
4. The Principle of Justice in Acquisition
5. Welfare State

برخی صاحب‌نظران از فلاسفه معاصر مانند {آمارتیا} سِن[1] یا رالز[2] نیز بیش‌تر از باب ضرورت‌های نظام لیبرالیسم به بحث عدالت اجتماعی توجه می‌کنند، یعنی از آن منظر که بدون لحاظ این مقوله (عدالت اجتماعی)، کلیت نظام لیبرال به عنوان دستاورد مهم بشر لطمه می‌بینند. پس این مواجهه با عدالت تقلیل‌گرایانه و حداقلی است. البته رالز در حوزه عدالت اجتماعی دو نظریه ارائه می‌کند. نظریهٔ نخست او در کتاب «نظریه عدالت» منعکس است که عدالت را برای همه جوامع فضیلتی اخلاقی می‌داند و بر آن است که در شرایط و وضعیت نخستین، همه افراد فارغ از گرایش‌های دینی، فرهنگی و اجتماعی، ویژگی‌های عدالت یعنی برابری و آزادی‌های اساسی را به عنوان اصل اول برمی‌گزینند و اصل تمایز در مورد نابرابری‌ها را صرفاً در شرایطی که بیش‌ترین نفع به طبقات محروم اختصاص یابد، می‌پذیرند (Rawls, 2009). با وجود این رالز پس از نقادی‌های بسیار، که نسبت به این نظریه صورت گرفت، ادعا می‌کند که با تعدیل دعاوی، پیشنهاد او صرفاً ناظر به درمان مشکلات جوامع لیبرال ـ دموکرات امروز است (Rawls, 2005). به نظر وی: «اصل مدارا را روی خود فلسفه اعمال می‌کنیم، برداشت عمومی از عدالت باید سیاسی باشد، نه متافیزیکی... بی‌شک دیدگاهم درباره شماری از مسائل را تغییر داده‌ام و تردیدی نیست که درباره برخی هم بی‌آن‌که خود واقف شوم، نظرم عوض شده است... در درجه اول کافی است نشان دهم چطور مفهومی از عدالت یا ساختار و محتوای «عدالت به مثابه انصاف» را می‌توان سیاسی دانست نه متافیزیکی، و در درجه دوم هم باید توضیح دهم که چرا باید به دنبال تبیین معنوی از عدالت در جوامع دموکراتیک باشیم» (رالز، ۱۳۹۴الف: ۶۱-۶۰). {آمارتیا} سِن نظریه‌ای را مطرح می‌کند که به منظور صیانت از آزادی‌ها و رقابت‌های اقتصادی باید توانمندی‌های افراد جامعه را برای رقابت تدارک بیند و برای تحقق واقعی جوامع لیبرال ـ دموکرات به عهده دولت‌هاست که شرایط الزام را در حوزه حقوق مالکیت، تامین آزادی‌های اساسی، رفع معضلات اجتماعی، و بهبود بخشیدن به سازوکار بازار فراهم آورند (Sen, 2001). به عبارت دیگر از منظر سِن، دولت و سازوکار بازار باید در کارایی اقتصاد با یکدیگر تعاون داشته باشند و نقش مکمل یکدیگر را در عدالت اجتماعی که ایجاد رقابت واقعی است، ایفا کنند. از این‌روست که وی بر توانمندسازی مردم، به‌ویژه در زمینه آموزش و بهداشت، تمرکز می‌یابد (Sen, 2001).

بنابر آنچه گفته شد، اگر خود نظریه عدالت اجتماعی، قابلیت‌های رشد اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، و سیاسی را تامین کند، این اشکال مرتفع می‌شود و عدالت اجتماعی از حالت مزاحم

1. Sen
2. Rawls

به عامل مولد رشد تغییر جایگاه می‌یابد. حال باید نشان داده شود در نگاه اسلامی، این نامزاحم بودن عدالت بر سر راه رشد و توسعه چه ماهیتی دارد. در ادامه، نشان داده می‌شود عدالت در نگاه اسلامی، همه‌جانبه است و به بیانی متهورانه؛ حتی می‌توان آن را با رشد و توسعه این‌همان گرفت. در نهایت، فرضیه دوبخشی این پژوهش چنین است: اسلام نگاهی همه‌جانبه به عدالت دارد و عدالت از نگاه اسلامی، عامل رشد و توسعه است. بنابراین، ناظر به این پرسش اصلی که آیا عدالت در نگاه اسلام با رشد و توسعه تزاحم دارد، این نظریه مطرح می‌شود که عدالت در اسلام، اولاً و بالذات همه‌جانبه است و ثانیاً بالعرض مانع رشد و توسعه نیست، بلکه عامل محرک است. نظریه فرعی چنین است که نظام بازار آزاد و اسلام، مشروط به توازن در توسعه همه حقوق فطری تنافی ندارند.

مبانی نظری پژوهش

اگر اموری مانند آزادی حدبردار هستند، عدالت مفهومی ناحدبردار است. در حقیقت، آزادیِ «من» توسط آزادی «دیگری» حد می‌خورد و محدود می‌شود. در خصوص آزادی نمی‌توان گفت که هرچه آزادتر، بهتر؛ اما درباره عدالت می‌توان گفت هرچه عادلانه‌تر، بهتر. خطوط فوق از جهت روشن شدن اهمیت موضوع عدالت، با توجه به ایجابی بودن، کفایت معنایی دارد. اما از جهت ضرورت مسئله، با نظر به توجه غالب مردم به این امر و همچنین نیاز حکمرانی مطلوب به آن و سلطه جهانی لیبرالیسم، بنابراین مرجح دانستن آزادی بر عدالت، لزوم پژوهش مفهوم‌شناسانه درباره عدالت را فرارو می‌نهد.

مبانی فکری عدالت اجتماعی

در این بخش، ضمن بیان پیشینه تجربی، با نگاهی عمیق‌تر و ناظر به پرسش پژوهش، به شکاف موجود در ادبیات اشاره می‌شود. اگر عدالت اجتماعی چنین جایگاهی دارد ـ که پیش‌تر اشاره شد ـ از دیدگاه نظری چگونه می‌تواند با مقوله‌های دیگر مانند اعتلای فرهنگی و علمی و رشد سیاسی و اقتصادی، نظامی سازگار را تشکیل دهد. اصولاً از چنین عدالت اجتماعی چه تعریفی می‌توان به‌دست داد و آیا در گذشته به این وجه توجه شده است و آن را بسط داده‌اند؟

بی‌تردید در گذشته در این زمینه تلاش‌هایی صورت گرفته، اما چون در نظام معرفت‌شناسی، فلاسفه و نصوص فلسفه سیاست مانند نظریه افلاطون مطالبی وجود دارد که به نفی آن نظریه‌ها منجر می‌شود، در عمل پیشرفتی سامان‌یافته در این طریق صورت نپذیرفته است. از نظر افلاطون،

رکن سیاست و بالاترین فضیلت، عدالت است و جامعه آرمانی چهار ویژگی دارد: حکمت، شجاعت، خویشتنداری، و عدالت. حکمت توسط زعامت فیلسوف در جامعه محقق می‌شود؛ شجاعت توسط پاسداران و نظامیان که به شیوه خاص تربیت می‌شوند، تحقق می‌یابد؛ مقصود از خویشتنداری، هماهنگی و انضباط همه بخش‌های حکومت است؛ و سرانجام، عدالت در این ساختار معنا پیدا می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۴). از منظر افلاطون، عدالت فضیلت اصلی حکومت است و مقصود این است که در جامعه طبقات اجتماعی کار خود را انجام دهند و در کار دیگران مداخله نکنند. از نقاط قوت نظریه عدالت افلاطون، ارتباط معنایی عدالت فردی و اجتماعی و ارتباط همه این امور به «مثال خیر» است، اما در همین فلسفه سیاست، انسان‌ها برابر نیستند. فلاسفه در رتبه نخست، پاسداران در رتبه دوم، و کشاورزان، صنعتگران و پیشه‌وران در رتبه سوم از نظر حقوق شهروندی قرار می‌گیرند و بردگان نیز از وصف صاحبان حق اجتماع، خروج موضوعی پیدا می‌کنند. در عین حال، افلاطون با ساختاری که برای تربیت افراد پاسدار در نظر می‌گیرد، در عمل نقش خانواده را به صفر می‌رساند که به‌کلی با طبع انسانی مغایر است. ارسطو در نظریه خود، «مثال خیر» افلاطون را نمی‌پذیرد و به‌صراحت می‌گوید: «نمی‌فهمیم که یک پارچه‌باف یا درودگر، از شناخت خیر فی‌نفسه چه سودی برای فن خود می‌تواند ببرد» (ارسطو، ۱۳۹۰: ۲۶). از نظر ارسطو، غایت همه دانش‌ها و هنرها نیکی و خیر است و دانش سیاسی که از همه دانش‌های دیگر ارجمندتر است، بالاترین خیر است (ارسطو، ۱۳۹۳). او هدف جامعه سیاسی را سعادت می‌داند، اما این سعادت چگونه محقق می‌شود؟ وی سعادت را در انطباق با فضیلت معنا می‌کند که عدالت در رأس آن و شامل همه فضایل و به معنای خاص، فضیلت کامل است؛ چون تحقق عدالت را در بکار بردن همه فضایل می‌داند (ارسطو، ۱۳۹۰). ارسطو عدالت به معنای عام را اطاعت از قانون می‌پندارد و عدالت به معنای خاص را به توزیعی[1] و تنظیمی[2] تقسیم می‌کند، و عدالت توزیعی را بر مبنای استحقاق افراد و مطابق تناسب هندسی توجیه می‌کند، اما عدالت تنظیمی را برحسب تناسب حسابی تبیین می‌نماید (ارسطو، ۱۳۹۰). اما جدا از مشکلاتی که در نظریه حد وسط در باب عدالت و برخی دیگر از فضایل وجود دارد، ارسطو ضمن تشریح عدالت توزیعی، که مربوط به بهره‌مندی از حقوق سیاسی، منزلت‌ها، افتخارات، و توزیع پول است، قائل به برخی آراست که از نظر عقل سلیم مخالف عدالت می‌نماید، از جمله در مورد بردگان و زنان که این گروه‌ها مانند سایر شهروندان از حقوق برابر برخوردار نیستند. چون به گمان ارسطو، در انسانیت با آزادگان برابر نیستند. ارسطو حتی عدالت به

1. Distribution
2. Retribution

معنای تناسب هندسی را برای عدالت پدر نسبت به فرزندان و عدالت خواجه نسبت به برده خویش قابل‌تسری نمی‌داند و علت این امر را چنین عنوان می‌کند که اینان از طبیعت یکسانی برخوردار نیستند. از فیلسوفان قرون وسطا، آگوستین و سن توماس تلاش می‌کنند نظریه‌های افلاطون و ارسطو را با مبانی آیین مسیحیت در یک مسیر توجیه کنند و به تعبیر خودشان نظریه عدالت این فلاسفه را در درون مسیحیت استعلا می‌بخشند. آگوستین در شهر خدا، عدالت واقعی را در نظم حکومتی می‌داند که همه امور، از جمله ترتیبات اقتصادی را که در حمایت از مالکیت خصوصی (شامل بردگی به مثابه مال منقول) است، در چارچوب فرامین الهی شکل دهد تا پیش‌شرط فعالیت پرهیزگاران شود. سن توماس که متاثر از افکار ارسطوست، معتقد است خداوند به انسان‌ها قوه عقلانی اعطا کرده که حتی پیش از هبوط و وحی الهی می‌توانستند حقیقت دنیا را تا حد زیادی دریابند. خدا نظمی طبیعی ایجاد می‌کند و خرد طبیعی ـ که بالاتر از همه در نوشتار ارسطو نمود دارد ـ می‌تواند تبیین رضایت‌بخشی از نظم فراهم آورد. در آیین مسیحیت، آن فضایل که ارسطو به‌طور ناقص بیان می‌کند، تکمیل می‌شود و سن توماس در احکام ده فرمان از کیفیت اصل عقلانی عدالت که در آن‌ها مندرج است، سخن می‌گوید و بر تغییرناپذیری آن‌ها تاکید می‌ورزد (پنگل و آهرنزدرف، ۱۳۸۴).

لاک از فلاسفه‌ای است که با قبول حقوق طبیعی برای انسان‌ها، مهم‌ترین حق طبیعی را آزادی و مالکیت می‌داند (Locke, 1967). حکومت عادلانه در نظر او حکومتی است که این دو حق را صیانت کند و این امر از طریق قرارداد اجتماعی ممکن است. البته در این قرارداد، کسانی صاحب حق شمرده می‌شوند که مالکیت داشته باشند (موحد، ۱۳۸۱). لاک اگرچه به موضوع حق طبیعی و قرارداد اجتماعی، که پایه‌های مباحث فلسفه سیاست در باب عدالت در دو قرن بعد می‌شود، توجه می‌کند و پیشرفتی در کار به‌دست می‌آورد، ولی انحصار حق طبیعی به آزادی و مالکیت در فلسفه وی، نقصی جدی است که از تقلیل‌گرایی او حکایت دارد؛ زیرا حقوق طبیعی انسان بسی فراتر از مالکیت حتی به معنای اعم است. افزون بر این، منحصر نمودن قرارداد اجتماعی به مالکان نقص دیگری است که در نظریه او وجود دارد. روسو معتقد است که در جوامع ابتدایی، مردم در هماهنگی کامل با طبیعت زندگی می‌کنند و پیدایش مالکیت، کشاورزی، و صنعت موجب می‌شود که انسان‌ها از طبیعت اولیه خارج شوند. از این‌رو نظریه «اراده عمومی» را مطرح می‌کند که مقصد آن با طی مسیر قرارداد اجتماعی و بازگرداندن خوشبختی اولیه به انسان‌ها حاصل می‌شود. روسو معتقد است عشق و ترحم دو سرچشمه احساس عدالت‌اند. ترحم، احساسی نسبی است و طبیعت آدمی، ترحم را با واسطه از عشق پدید می‌آورد. ترحم ما را متوجه دیگران می‌کند

و همین توجه راه را بر نابرابری عدالت می‌بندد. ترحم که فربه شود و به کمال رسد، به صورت فضیلتی درمی‌آید که عدالت نام دارد و حبّ نفس را تعمیم می‌دهد تا همه ابنای جامعه را شامل شود (موحد، ۱۳۸۱). هیوم، نظام عقلانی افلاطون و ارسطو را واژگون تلقی می‌کند. افلاطون و ارسطو، سلطه عقل بر قوای مختلف و توازن بخشیدن به آن‌ها را عدالت معرفی می‌کنند، ولی در نظر هیوم، عقل در «استخدام احساسات و عواطف و امیال طبیعی» است (Hume, 2003: 457). هیوم معتقد است در وضعیت طبیعی که در جامعه، طبقات بر اساس مالکیت وجود ندارد، عدالت و ظلم فاقد معناست. پس بحث عدالت را در جایی الزم می‌داند که موضوع مالکیت مطرح باشد. از منظر او، چون در انسان گرایش به تصاحب نکردن مال غیر وجود ندارد، ناگزیر برای تضمین ثبات جامعه باید قوانینی در جهت رعایت حقوق مالکانه وضع شود. بر اساس این، عدالت و حق در نظر او پس از وضع قوانین معنا می‌یابند. هیوم، تصور رایج در آن زمان را که عدالت بر اساس حقوق طبیعی افراد تعریف می‌شود، رد می‌کند. بنابراین، نسخه‌ای الزامی است که چون انسان‌ها از منظر فایده‌گرایی، رعایت قوانین تصاحب نکردن مال غیر را به حال خود مفید می‌دانند، پس «عدالت توجیه می‌یابد، نه این‌که فضیلتی اخلاقی محسوب شود» (Hume, 2003: 619).

کانت توجه اصلی خود را در بحث عدالت به تضمین آزادی‌های فردی معطوف می‌دارد. از نظر او عدالت عبارت است از «محدود کردن آزادی هر فرد به‌گونه‌ای که آزادی او با آزادی افراد دیگر هماهنگ شود» (تا جایی که در چارچوب قانون عام امکان‌پذیر باشد) (واعظی، ۱۳۸۸: ۱۷۶). کانت از دو نوع آزادی سخن می‌گوید؛ آزادی‌های درونی را در متون اخلاقی مطرح می‌کند و آزادی‌های بیرونی را در بحث عدالت. همچنین، برای مفهوم عدالت سه ویژگی قائل است: عدالت صرفاً به ارتباطات بیرونی افراد با یکدیگر مربوط می‌شود؛ عدالت با آرزوها و تمایلات آحاد جامعه سروکار ندارد، بلکه مختص ارتباط اراده یک فرد با اراده دیگران است؛ و عدالت صرفاً با شکل و قالب ارتباط اراده‌های افراد آزاد درگیر است (واعظی، ۱۳۸۸). نظریهٔ کانت بر این اصل استوار است که انسان را برخلاف موجودات دیگر، فی حد ذاته غایت می‌داند، نه این‌که غایت برای خیر دیگر باشد. از نگاه او، ارزش ذاتی انسان به داشتن اراده مربوط می‌شود و ارزش مطلق و نامشروط اراده آدمی از آن جهت است که این اراده به‌طور دائم ظرفیت عقلانی بودن می‌یابد؛ یعنی به‌جای تاثیر پذیرفتن از تمایلات و خواهش‌های غریزی با عقل محض هدایت می‌شود. در حیوانات اگرچه اراده وجود دارد، اما ارادهٔ آنان ممکن نیست عقلانی باشد. حیوانات فاقد طبیعت و سرشت عقلانی‌اند. اراده عقلانی در انسان این امتیاز را برای او به‌وجود می‌آورد که صاحب اراده خیر باشد و اراده خیر به معنای عمل بر طبق وظیفه است؛ پس در نظریه عدالت کانت، خودِ انسان ارزش ذاتی دارد (واعظی، ۱۳۸۸).

کانت، آزادی را به‌درستی کانون بحث عدالت قرار می‌دهد، اما محدود کردن بحث عدالت به آزادی فردی و نادیده گرفتن سایر نیازهای بنیادین اجتماعی بشر، نقطه آسیب‌پذیر این نظریه است. نکته دوم این است که آیا برای افراد قابل‌تصور است که بدون داشتن هیچ تصوری از خیر و غایات زندگی، نظامی حقوقی ـ اخلاقی را تعریف کنند؟ چون در نظریه کانت، فرد اخلاقی کسی است که فارغ از هر تصوری از خیر و سعادت و بی‌توجه به امیال، غایات، و اهداف خویش به وظیفه‌اش می‌اندیشد. به نظر می‌رسد این نظریه دچار مشکل باشد، چون با واقعیت سرشت انسان و رفتار آدمی مطابقت نمی‌کند. نکته دیگر این است که کانت، اصل بنیادین عدالت را در این امر خلاصه می‌کند که آزادی اراده فرد با آزادی دیگران همساز است. در واقع، برای تعریف عدالت، جنبه سلبی را کافی می‌داند که به نظر می‌رسد این جنبه، همه حوزه عدالت را پوشش نمی‌دهد. زیرا اصل آزادی مهم است، اما نه صرفاً آزادی منفی. علاوه بر این، نظر کانت در باب محدود کردن آزادی سیاسی، حق رأی به مردان صاحب دارایی، نفی حق طغیان و اعتراض به حکومت، و مردود نمودن مجازات صاحبان اقتدار سیاسی پس از سلب قدرت، نمونه‌هایی از نظریه‌های غیرمتناسب با عدالت به معنای عرفی است (واعظی، ۱۳۸۸).

رالز از متفکران بنام قرن بیستم است که در بحث عدالت، نظریه مهمی ارائه می‌کند. او در نظریه نخست خود در کتاب «عدالت» آن را فضیلتی برای همه جوامع در نظر می‌گیرد و بر آن است که انسان‌ها در وضعیت نخستین، که از منویات فردی و اجتماعی خود غفلت دارند، اولین خیری را که به صورت همگانی طلب می‌کنند، برابری و آزادی‌های اساسی است. البته مقصود وی همه آزادی‌های فردی نیست، بلکه آزادی‌های اساسی مانند آزادی‌های سیاسی، داشتن حق رأی، حق دستیابی به مناصب اجتماعی و سیاسی، آزادی بیان، تشکیل اجتماعات، آزادی آگاهی، آزادی فکر، حق تصاحب و حفظ مالکیت شخصی، و آزادی و رهایی از دستگیری ناموجه و غیرقانونی است. به باور رالز، اصل دیگری که همگان آزاد برمی‌گزینند «اصل تمایز»[1] است و مقصود از آن اصل، این است که نابرابری در هر بخش از خیرات اولیه تنها در صورتی موجه قلمداد می‌شود که در همان زمینه منافعی را برای افراد کم‌تر بهره‌مند داشته باشد. به تعبیر او در اصل دوم، نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی باید به‌گونه‌ای ترتیب داده شوند که: الف. بیش‌ترین نفع را برای افراد کم‌تر بهره‌مند در عین رعایت اصل پس‌انداز عادلانه در پی داشته باشد؛ و ب. راه دسترسی به مناصب و موقعیت‌ها در وضعیت برابری منصفانه فرصت‌ها به روی همه گشوده باشد.

نقدهای بسیاری بر این نظر صورت پذیرفته است، از جمله آن‌که در وضعیت نخستین اصولاً،

1. Difference Principle

امکان جداسازی همه هویت‌ها از افراد امکان‌پذیر نیست. یکی دیگر از انتقادها بیان می‌کند که برداشت رالز از خواست عموم بشر در وضعیت نخستین به اموری منحصر است که بیش‌تر در چارچوب نظام لیبرال–دموکراسی معنا پیدا می‌کند. این انتقادها به تعدیل نظر رالز منجر می‌شود، به‌نحوی که در کتاب «لیبرالیسم سیاسی» پیشنهاد خود را راه‌حلی برای درمان مشکل جوامع لیبرال–دموکرات معاصر می‌داند و اصول عدالت را منحصر در عدالت سیاسی می‌پندارد که معنای آن پی‌ریزی یک همکاری مشترک و منصفانه و بادوام در چنین جوامعی است (واعظی، ۱۳۸۸).

نقدی بر عدالت اجتماعی در اندیشه غرب

بنابر توضیح‌های پیشین، رالز و سِن با تلاش‌های خود هر یک بحث عدالت را در وجهی توسعه می‌دهند. پوپر می‌گوید: «بی‌عدالتی و غیرانسانی بودن نظام سرمایه‌داری بی‌مهاری که مارکس توصیف می‌کند، جای چون و چرا ندارد» (Popper, 2020: 124). البته او معتقد نیست که مارکس بتواند علاجی برای این وضعیت پیش نهد. راه‌حل این وضعیت نیازمند اقدام سیاسی است که پوپر آن را «حمایتگری» می‌نامد. در قلمرو اقتصاد نیز مانند قلمرو خشونت عریان طبیعت، باید آزادی به خاطر آزادی محدود شود. آزادی قوی‌ترها باید برای حمایت از آزادی ضعیف‌ترها محدود شود. سرمایه‌داری بی‌مهار باید جای به آن نوع سرمایه‌داری بدهد که مداخله‌های دولت آن را محدود و مقید کند. البته پوپر مداخله دولت را محدود به لوازم عدالت و آزادی یکسان و از طریق قوانین، قابل‌اعمال می‌داند که به میل و اختیار مقامات دولت واگذاشته نشود؛ می‌توان گفت «پوپر از دولت رفاه حمایت می‌کند» (لسناف، ۱۳۹۴: ۲۰).

از مجموع بررسی آرای متفکران، اعم از فلاسفه سیاست، متفکران اسلامی، و اقتصاددانان به نظر می‌رسد اولاً بحث عدالت با همه اهمیتی که از نظر ثبوتی و اثباتی در صیانت فردی و اجتماعی بشر دارد، به‌نحو همه‌جانبه مدون نشده و سامان نظری پیدا نکرده است. در یک نگاه کلی، فلاسفه غرب در دنیای معاصر یا منکر بحث عدالت هستند یا فقط به یک بُعد آن، مثل آزادی، توجه می‌کنند. در شرایطی که این بحث مطرح است که آیا آزادی یک حق است یا وسیله وصول به حقوق طبیعی. این‌که آیا آزادی منفی، برای تحقق عدالت کافی است یا آزادی مثبت نیز ضرورت دارد، محل تامل است. همچنان که اگر به حقوق طبیعی قائل شده‌اند، باید دید آیا به حق صیانت از نفس یا حق مالکیت به‌نحو اعم که بر تلقی خاصی از انسان‌شناسی استوار است، تکیه کرده‌اند یا همچون برخی عدالت را به نوعی قرارداد اجتماعی مبتنی نموده‌اند؟ گذشته از آن‌که به‌طور معمول قرارداد اجتماعی واقعی در یک وضعیت اولیه یا نخستین استوار است، که خود این وضعیت محل

مناقشه جدی است، مهم‌تر از این صحنه و وضعیت اولیه، مقوله خواست عمومی است که از این طریق کشف می‌شود و معلوم نیست در همه فرهنگ‌ها یکسان باشد؛ مانند برداشت رالز از وضعیت نخستین که در آن بیش‌تر ارزش‌های نظام‌های لیبرالی را خواست مردم فرض می‌کند. علاوه بر این، بحث جدی‌تر وجاهت تعمیم این دریافت در عالم فرضی به صحنه عالم واقعی است که به نظر نگارنده، جز با قبول یک سلسله استعدادهای فطری یا طبیعی در انسان‌ها راه‌حل دیگری ندارد؛ حال آن‌که اگر به حقوق طبیعی قائل باشیم، قرارداد اجتماعی مبتنی بر شرایط فرضی ضرورت پیدا نمی‌کند! از سویی، طرح بحث عدالت در نزد برخی فلاسفه، که به مکتب فایده‌گرایی گرایش دارند، در عمل به زائل‌کنندگی حقوق فردی منجر می‌شود که برحسب دریافت عرفی از عدالت غیرعادلانه است. دوم این‌که اغلب اقتصاددانان، اگر به بحث عدالت باور داشته باشند، آن را منحصر در ابعاد اقتصادی و توازن‌بخشی در فرایند توسعه می‌دانند و عدالت را دارای وجه ترمیمی و گاه مخل رشد و توسعه می‌پندارند. بیش‌تر توجه آن‌ها در این حد است که برای حرکت رشد و توسعه کشور، مبتنی بر اقتصاد بازار، چاره‌ای جز جلب توجه به وجه ترمیمی عدالت نسبت به ضعفا نیست.

به نظر می‌رسد برخی از متفکران، اسلام‌شناسان، و فقهای اسلامی، با توجه به آیات قرآنی مانند «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (سوره حدید، ۲۵)، هدف و اساس بعثت انبیا را تحقق قسط و عدل در جامعه می‌دانند و دامنه عدالت را شمول بر همه وجوه حیات فردی و اجتماعی می‌انگارند؛ نه صرفاً ضریب جینی. البته برخی نظیر امام خمینی (ره)، لازمه تحقق عدالت را ایجاد حکومتی می‌دانند که احکام اسلامی را اجرا کند؛ ولی ابعاد عدالت در نظریه ایشان بسط نیافته است. به نظر می‌رسد نقطه برجسته تفکر اندیشمندان اسلامی در بحث عدالت اجتماعی، تکیه آنان بر همه وجوه زندگی فردی و اجتماعی است. در دیدگاه شهید مطهری، این امر بیش‌تر با تکیه بر حقوق فطری گسترش می‌یابد، اما باید پذیرفت که همچنان یک نظام نظری برای همین برداشت همه‌جانبه از عدالت اجتماعی به‌دست نیامده است.

عدالت اجتماعی در اندیشهٔ اسلامی

از نظر متفکران اسلامی، عدالت اجتماعی رکن جامعه و بنیان مدینه فاضله است که بدون آن افراد حتی از انجام وظایف فردی خود قاصر هستند. محقق دوانی در رساله خود در باب عدالت می‌گوید: «عدالت در حکومت (جایگاه سلطان) آن‌قدر ضرورت دارد که نبود آن، تهذیب اخلاق و تدبیر منزل ابنای جامعه را دچار خلل می‌کند» (علیخانی، ۱۳۸۸: ۴۳۴). محقق نراقی هم معتقد است در نبود عدالت در حکومت و جامعه، فساد در جامعه فراگیر می‌شود و آرامش و امنیت در زمینه

تحصیل دانش و کمالات رخت برمی‌بندد و صاحب‌نظران به انزوا کشیده می‌شوند و جامعه افسرده و بی‌روح می‌گردد (علیخانی، ۱۳۸۸: ۴۴۱). امام خمینی در کتاب ولایت فقیه، مهم‌ترین وظیفه انبیا را برقرار کردن یک نظم عادلانه اجتماعی می‌داند و در معنای آیه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (سوره حدید، ۲۵)، هدف بعثت را به‌طور کلی عدالت می‌انگارد تا مردم بر اساس روابط اجتماعی عادلانه نظم و ترتیب پیدا کنند. امام خمینی در کتاب «بیع»، لازمهٔ تحقق عدالت را ایجاد حکومت عنوان می‌کند و حتی احتمال می‌دهد که اسلام با همه شئون و لوازم آن حکومت است (السلام هو الحکومه در زبان ایشان یعنی همهٔ اسلام سیاست است نه این‌که اسلام، سیاست هم دارد)، نه صِرف احکام فقهی. زیرا احکام، مطلوب بالعرض و ابزاری برای اجرای حکومت است و مقصد حکومت نیز گسترانیدن عدالت است (علیخانی، ۱۳۸۸: ۴۵۸–۴۵۵). استاد مطهری معتقد است در قرآن کریم از توحید تا معاد و از نبوت تا امامت و زعامت، از آرمان‌های فردی تا اهداف اجتماعی، همه بر محور عدل استوار است و عدل در قرآن همدوش توحید، رکن معاد، هدف تشریع نبوت، فلسفه زعامت و امامت، معیار کمال فرد و مقیاس سلامت اجتماعی است. شاید بلیغ‌ترین و دقیق‌ترین بحث درباره تاثیر عدالت در اجتماع و جنبه یُترکن آن در رشد فردی و اجتماعی در کلام استاد مطهری تجلی پیدا کند (مطهری، ۱۳۹۵: ۶۱). پرسش مهم این است که چنین جایگاهی در بحث عدالت اجتماعی، آیا می‌تواند امری صرفاً اقتصادی تلقی شود و تنها جنبه عرضی و ترمیمی در اقتصاد و توسعه کشور داشته باشد؟ به نظر می‌رسد نقطه اصلی که باید در بحث از شرایط عدالت اجتماعی و رشد و توسعه اقتصادی مورد توجه قرار گیرد، همین امر است. به عبارت دیگر، پرسش اصلی این پژوهش آن است که آیا عدالت از منظر اسلامی، محدود به اقتصاد است، آن هم وجه ترمیمی آن و تا حدی مانع رشد و توسعه اقتصادی؛ یا امری همه‌جانبه و محرک توسعه است؟ فرضیه (مدعا) اصلی مبتنی بر این گزاره است: از منظر اسلامی، عدالت ناظر بر تمام جنبه‌های حیات انسانی است و نه‌تنها عامل مزاحم در رشد و توسعه نیست، که عامل مولد آن است. در قرآن کریم، آیات زیادی در باب عدالت و قسط وجود دارد و در مجموع در ۲۵ آیه، بحث عدالت و مشتقات آن و در ۲۲ آیه، بحث قسط و اشتقاقات آن مطرح می‌شود، آیاتی مانند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (سوره حدید، ۲۵)؛ «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ يَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (سوره نحل، ۹۰)؛ «وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ۖ» (سوره شوری، ۱۵)؛ «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ» (سوره مائده، ۸)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ» (سوره مائده، ۸)؛ «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ

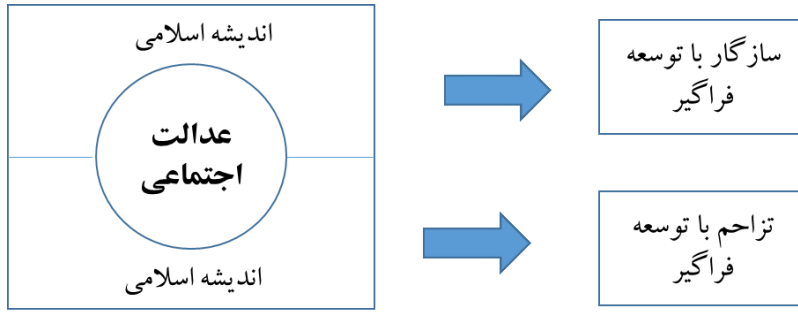
النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» (سوره نساء، ۵۸)؛ «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ ۖ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (سوره یونس، ۴۷)؛ «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (سوره اعراف، ۲۹)؛ و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا ۚ وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (سوره نساء، ۱۳۵).

این نمونه از آیات الهی، نشانگر آن است که عدالت، پایه اصلی رسالت انبیا و موضوع همه شئون زندگی جامعه است که رعایت آن برای افراد حکومت و جامعه ضرورت دارد، و صرفاً به بُعد اقتصادی یا حل و فصل مرافعات محدود نمی‌شود. در این خصوص، محقق سبزواری معتقد است اجرای عدالت در همه ابعاد زندگی واجب است و این وجوب به حکم عقل و شرع در باب حاکمان موکدتر است (علیخانی، ۱۳۸۸: ۴۳۵). {سیدمحمدباقر} صدر نیز مساوات و عدالت را محور تفکر اسلامی می‌داند و به دو مفهوم در عدالت اجتماعی اهمیت می‌دهد: «توازن اجتماعی» و «مشارکت عمومی» (علیخانی، ۱۳۸۸: ۴۵۹). {سید} قطب هم بر این نظر است که عدالت اجتماعی پیش از هر چیز عدالت انسانی است؛ نه عدالت اقتصادی و در این صورت است که شامل تمام مظاهر زندگی و همه جوانب فعالیت می‌شود؛ چنان‌که ادراکات و وجدانیات و حواس درونی را نیز در بر می‌گیرد. بر اساس این، ارزش‌های مشمول عدالت تنها ارزش‌های اقتصادی و به‌طور کلی مادی نیست (سیدقطب، ۱۳۹۷: ۵۵). امام خمینی(ره) نیز عدالت را امری همه‌جانبه می‌داند: «عمل به عدل اسلامی مخصوص به قوه قضاییه و متعلقات آن نیست و در سایر ارگان‌های نظام جمهوری اسلامی از مجلس و دولت و متعلقات آن و قوای نظامی و انتظامی و سپاه پاسداران و کمیته‌ها و بسیج و دیگر متصدیان امور نیز به‌طور جدی مطرح است» (علیخانی، ۱۳۸۸: ۴۵۷). مطهری با رویکردی فلسفی و استدلالی، بحث عدل را در سلسله علل طولی استنباط حکم شرعی قرار می‌دهد (مطهری، ۱۳۹۵: ۵۲)، و معتقد است که اگر فقیه در استنتاج حکم شرعی بر اساس قواعد فقهی به نتیجه‌ای خلاف عدالت رسید، باید آن را تغییر دهد: «از نظر فقه اسلامی و لااقل فقه شیعه اگر ثابت شود که عدل ایجاب می‌کند که فلان قانون باید چنین باشد، نه چنان و اگر چنان باشد، ظلم است و خلاف عدالت است، ناچار باید بگوییم حکم شرع هم همین است؛ زیرا شرع اسلام طبق اصلی که خود تعلیم می‌دهد، هرگز از محور عدالت و حقوق فطری طبیعی خارج نمی‌شود» (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۳۸) به نظر می‌رسد او اصل عدالت را همدوش سایر اصول و قواعد فقهی نمی‌داند؛ بلکه مسلط بر قواعد و ورای آن‌ها در نظر می‌گیرد. مطهری معتقد است علمای اسلام با تبیین و توضیح اصل «عدل» فلسفه حقوق را بنا می‌نهند: «توجه به حقوق بشر و اصل عدالت به عنوان اموری ذاتی و

تکوینی و خارج از قوانین قراردادی، اولین بار به وسیله مسلمانان عنوان می‌شود و پایه حقوق طبیعی و عقلی را آن‌ها بنا می‌نهند» (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۳۸). اما به دلیل مخالفت حکام جور با نظریه عدالت و رواج جریان اهل حدیث، توجه و اهتمام به بحث عدل و حقوق در بین مسلمانان کاهش می‌یابد و به‌جای آن توجه به اخلاق غلبه پیدا می‌کند.

نتیجه و زبدهٔ فقرهٔ اشاره‌شده این است که از منظر اسلام بر اساس آنچه متفکران اسلامی بدان توجه می‌کنند: الف. عدالت اجتماعی، یک امر همه‌جانبه است و ابعاد فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، علمی، و اقتصادی دارد و نه آن‌که صرفاً موضوعی اقتصادی و دارای جنبه ترمیمی برای اقتصاد بازار باشد؛ ب. ضرورت این امر تا بدان حد است که نبود آن به انجام وظایف ابنای جامعه لطمه می‌زند و فساد را در جامعه فراگیر می‌کند؛ و پ. عدالت اجتماعی در تعبیر مطهری همدوش با توحید، رکن معاد، هدف تشریع نبوت، فلسفه زعامت و امامت، و معیار کمال فرد و مقیاس سلامت اجتماع است. تشریع نبوت، امری شامل است که قصد آن کمال و سعادت انسان است و وقتی هدف آن تحقق عدالت است، از این دو گزاره می‌توان نتیجه گرفت که عدالت نمی‌تواند امری صرفاً اقتصادی تلقی شود. همچنین بنا به تعبیر فلاسفه، زعامت و امامت اساساً برای عدالت در نظرگرفته می‌شود و نشانگر این امر است که اصل و بنیان زعامت و امامت، که مقصد آن رشد انسان به کمال و رسیدن به مقام خلافت الهی و انسان کامل است، عدالت است. بنابراین، تلاش‌هایی که برخی در بیان عدالت اجتماعی اسلام در تراز عدالت توزیعی یا تنظیمی (به تعبیر ارسطو) می‌کنند، به مثابه جدا شدن از اصل نظریه عدالت در نظام فکری اسلامی است.

چارچوب مفهومی پژوهش



نمودار ۱: چارچوب مفهومی تحلیل

با توجه به چارچوب مفهومی، پرسش‌هایی قابل‌طرح هستند:

۱. مبانی عدالت اجتماعی در اندیشه اسلامی کدام‌اند؟

۲. تا چه حد عدالت اجتماعی در اندیشه اسلامی با توسعه فراگیر سازگار است؟

روش‌شناسی تحلیل

این تحلیل بر اساس چارچوب مفهوم نظام معانی می‌کوشد با استفاده از تفکر انتقادی به پرسش‌های اشاره‌شده پاسخ دهد. بنابراین، از نظر روش‌شناختی یک تحلیل نظری است که سعی دارد با انتخاب معیارهای مناسب میزان سازگاری عدالت اجتماعی را با توسعه فراگیر در اندیشه غربی و اسلامی مقایسه کند.

یافته‌های نظری

با توجه به چارچوب مفهومی، تحلیل‌های فلسفی زیر در ارتباط با پرسش‌های پژوهش قابل‌ارائه هستند:

ابعاد و مولفه‌های عدالت اجتماعی از دیدگاه اسلام

الف. پایه بحث در مقوله «عدالت» به معنای عام و «عدالت اجتماعی» به معنای خاص را بر تعریف اصیل خود در فرهنگ اسلامی قرار می‌دهیم که عبارت است از «إِعْطَاء كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّه»[۱]. بنابراین، عدالت در این نظریه به حقوق بنیادین انسانی مرتبط می‌شود و از نظریاتی همچون قرارداد اجتماعی یا فایده‌گرایی فاصله می‌گیرد.

ب. مقدمه دوم، طرح این پرسش است که این حقوق بنیادین را از کجا باید کشف کرد؟ در پاسخ و بر اساس نصوص اسلامی، به حقوق طبیعی می‌رسیم که در زبان دینی از آن‌ها به حقوق فطری یاد می‌شود، که در بحث عدالت می‌تواند مبنا قرار گیرد. در این زمینه، جدا از بحث‌های پراکنده که برخی صاحب‌نظران اسلامی مانند نصیرالدین طوسی مطرح می‌کنند، مقصود عموم فلاسفه اسلامی از صورت نوعی انسان، استعدادهایی است که در همه انسان‌ها به عنوان صفت ممیزه از سایر موجودات وجود دارد، که در واقع همان حقوق فطری است و عمدتاً طباطبایی ذیل آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (سوره روم، ۳۰)، به این امر توجه دارد (طباطبایی، ۱۳۷۸)، و مطهری نیز معتقد است که این آیه

۱. رعایت و ادای حقوق هر ذی‌حقی (نهج‌البلاغه)

رشد لایتغیر انسان را نشان می‌دهد (مطهری، ۱۳۹۹: ۱۴۴). همچنین در آیات «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ ۖ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنِ اعْبُدُونِي ۚ هَٰذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا ۖ أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ» (سوره یس، ۶۰-۶۲)، سخن از عهد و پیمانی از طرف همه آدمیان است که دوباره به فطریات انسان اشاره دارد. همچنان که در آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ» (سوره اعراف، ۱۷۲)، بر همین امر دلالت دارد. افزون بر این، حدیثی از پیامبر الهی حضرت محمد(ص) منقول است که: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى اَلْفِطْرَةِ وَ إِنَّمَا أَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَ يُنَصِّرَانِهِ وَ يُمَجِّسَانِهِ»، یعنی «هر مولودی که متولد می‌شود، با فطرت الهی به دنیا می‌آید و پدران و مادران او، فرزند را یهودی یا نصرانی یا مجوس می‌سازند».

امام علی(ع) در نهج‌البلاغه پس از اشاره به صفت عالم و آدم می فرمایند: «بَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ»، یعنی «خدا رسولان را در میان مردم مبعوث فرمود» و «وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ»، «انبیای خود را یکی پس از دیگری فرستاد که هر کدام آمدند و تایید و تاکید قبلی را کردند»؛ چرا؟ «لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَ يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» «خدا پیامبران را فرستاد تا از مردم وفای آسمانی را که در فطرت انسان هست، بخواهند، نعمت فراموش‌شده او را به یادشان آورند و با رساندن پیام الهی حجّت را بر آنان تمام کنند و گنجینه‌های خردهایشان را بیرون آورند». یعنی انسان! تو در عمق فطرت با خدای خود پیمان بسته‌ای «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» و «*هیچ چیز نیست مگر آن‌که گنجینه‌های آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه‌ای معین فرو نمی‌فرستیم*» (سوره حجر، ۲۱). مقصود از این آیات و روایات این است که داشتن استعداد کافی در همه انسان‌ها به عنوان امور فطری قابل‌تشخیص است، که از نظر بحث‌های عقلانی با صورت نوعی انسان تطبیق می‌شود. تشخیص این امر از نظر تفکر اسلامی به قدری اهمیت دارد که مطهری، پایه‌های تمامی معارف قرآنی را بر امور فطری استوار می‌یابد (مطهری، ۱۳۷۷). به نظر ایشان، نه‌تنها جهان‌بینی اسلامی، بلکه اساس مکتب و ایدئولوژی اسلامی بدون شناخت فطرت امکان‌پذیر نیست؛ چون در بخش‌بخشِ ایدئولوژی اسلامی فطرت‌خواهی نهفته است و به نظر می‌رسد که تا مسئله فطرت روشن نشود، معارف اسلامی و فرهنگ خاص اسلامی به‌درستی شناخته نمی‌شود.

اکنون ممکن است این پرسش مطرح شود که نظریه فطرت به عالم شناخت مربوط است، حال آن‌که ما در حوزه اخلاق و سیاست با باید و نباید، حسن و قبح، و ظلم و عدل مواجهیم. پس چگونه می‌توان میان این امور و بحث فطرت ارتباط برقرار کرد؟ باید توجه داشت که اقوال متفکران در باب حسن و قبح متفاوت است، اما مبنای فلسفه صدرایی، به‌ویژه طباطبایی و مطهری، با اندک

تفاوت‌هایی این‌گونه دسته‌بندی می‌شود: اولاً حسن و قبح مربوط به ذات فعل انسانی نیست؛ ثانیاً حسن و قبح از مشهورات است و جزو بدیهیات یا امور یقینی نیست؛ و ثالثاً گاه بر پایه مصالح عمومی مردم، عقل به حسن و قبح می‌رسد و گاه سنن دینی یا بشری عامل آن است.

سازگاری فطرت و اعتباریات به منزلهٔ بنیان عدالت، مبتنی بر تمایز «من سِفلی» و «من عِلوی» طباطبایی، مبدا برداشت حکما از حسن و قبح را به نظریه اعتباریات مربوط می‌داند که انسان‌ها به‌طور طبیعی از آنچه با طبع آن‌ها «مسانخت» داشته باشد، مفهوم خوب را اعتبار می‌کنند و بر عکس، آنچه ملایم طبع آنان نباشد، باعث اعتبار مفهوم بد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳). مطهری از این نظریه انتقاد می‌کند که این‌گونه اخلاق نسبی می‌شود؛ گویی طباطبایی معتقد است نوعی بایدهای کلی نیز از نظریه اعتباریات قابل‌برداشت است. با وصف این، مطهری هرچند نظریه خود را مبتنی بر اعتباریات می‌داند، اما مسانخت یا تنافر نفس آدمی را در اعتبار به «من عِلوی» باعث دوام و کلیت می‌پندارد که این امر در نظریه «اعتباریات عالمه» امری ساده نیست (مطهری، ۱۳۸۹: ۷۳۹-۷۳۷). «نظریه سوم در توجیه بایدهای کلی این است... که امکان ندارد فعلی از انسان سر زند که به هیچ نحو به شخصیت او ارتباط نداشته و صد در صد برای دستگاه دیگری استخدام شده باشد، بدون این‌که به کیان او هیچ ارتباطی داشته باشد؛ نه این ممکن نیست... انسان دارای دو «من» است؛ من «سِفلی» و من «عِلوی» (مطهری، ۱۳۸۹: ۷۳۹-۷۳۷). تعجب است چرا طباطبایی این حرف را نمی‌زند با این‌که حرفی است که با همه اصول ایشان در باب اخلاق یگانه است. وقتی ما می‌گوییم «طبیعت انسان»، مقصود واقعیت انسان است نه فقط طبیعت مادّه. انسان دارای واقعیتی وجودی است که دستگاه احساسی او در خدمت این واقعیت وجودی است. واقعیت وجودی انسان در یک بخش و در یک درجه، واقعیت حیوانی اوست، و در درجه دیگر که بالاتر است، و واقعیت انسانی بیش‌تر وابسته به آن است و بخش اصیل‌تر وجود انسان است، واقعیت ملکوتی انسان است. پس وقتی گفته می‌شود طبیعت انسان به سوی کمال می‌شتابد، مقصود طبیعت حیوانی نیست، بلکه واقعیت انسانی است... اگر به چنین دوگانگی از وجود انسان قائل باشیم، توجیه اصول اخلاقی چنین می‌شود که انسان برحسب «من» ملکوتی خود کمالاتی دارد؛ آن هم کمالاتی واقعی، نه قراردادی؛ چرا که انسان تنها بدن نیست، نفْس هم هست. کاری که متناسب با کمال معنوی و روح انسان باشد، کاری عِلوی و ارزشمند است، و کاری که با جنبه عِلوی روح ما سروکار ندارد، می‌شود یک کار عادی و مبتذل. ما اصل خوبی و بدی را همان‌طور قبول می‌کنیم که امثال طباطبایی و راسل می‌گویند که معنای خوب بودن و خوب نبودن، باید و نباید، دوست داشتن و دوست نداشتن است. ولی کدام «من» دوست داشته باشد؟ من

سِفلی یا من عِلوی؟ آن‌جا که من عِلوی انسان دوست داشته باشد، می‌شود «اخلاق» و «ارزش» (مطهری، ۱۳۸۹: ۷۳۹-۷۳۷). مطهری (۱۳۸۸)، معتقد است غیریت در این‌گونه دوست داشتن‌ها تقدس‌آور و مبنای «باید»های کلی است. از طرفی، این «من‌های عِلوی» با تکیه بر نظریه فطرت از خصوصیاتی مشابه برخوردارند و پایه‌های «بایدها» در اخلاق و سیاست جاودان و پایدار است؛ چرا که امور فطری در انسان‌ها فرازمانی و فرامکانی است.

این امور فطری انسان‌ها کدام‌اند؟ با رجوع به آیات الهی درمی‌یابیم که این ویژگی‌ها در انسان‌ها به عنوان سرشت آنان قرار دارد:

۱. انسان‌ها همه حقیقت‌گرا هستند؛ ۲. انسان‌ها همه کمال‌گرا هستند؛ ۳. انسان‌ها همه استعداد پرستش و معنویت دارند (دین امری فطری است)؛ ۴. انسان‌ها همه زیبایی‌گرا هستند (مطهری، ۱۳۷۵)؛ ۵. انسان‌ها همه استعداد ابتکار، فن‌آوری، و ابداع دارند (مطهری، ۱۳۷۵).

در باب این‌که آیا امور فطری منحصر در این گزاره‌ها یا فراتر از آن‌هاست، باید پژوهشی عمیق‌تر صورت گیرد، اما آنچه مسلّم است، کشف این امور فطری مستند به متون دینی است. بدیهی است استدلال عقلی در این زمینه از باب برهان نمی‌تواند باشد، اما می‌توان صحنه فهم این فطریات را از جنس وضعیت نخستین رالز سامان داد و به نتایجی عمیق‌تر از دریافت‌های رالز دست یافت، مانند آنچه ابن‌سینا در رساله «حی بن یقظان» از انسانی فرضی روایت می‌کند، انسانی که از مادر متولد می‌شود و او را به محیطی می‌برند که هیچ انسانی را نبیند و تحت تاثیر هیچ عامل اجتماعی قرار نگیرد، بلکه تنها تحت تاثیر عوامل اولیه تکوینی باشد. چنین انسانی هنگام رشد و نمو چگونه می‌اندیشد؟ ابن‌سینا بر آن است که این فرد به واسطه رشد عقلانی ابتدا درباره خود می‌اندیشد که کیست و از کجاست، و آن‌گاه به شناخت از خود می‌رسد و سرانجام به خدا توجه می‌یابد. در واقع، از منظر ابن‌سینا انسان طبیعی و فطری، استعداد این‌گونه شناخت را دارد، یعنی اگر شرایط را این‌گونه ترسیم کنیم که انسان‌ها به دنبال حقیقت و کمال‌اند، این کمال می‌تواند از هر جنس اعم از کمال سیاسی، علمی، فرهنگی، اقتصادی، و زیبایی‌شناسی باشد. نصیرالدین طوسی در این بُعد به استعدادها و حقوق طبیعی توجه دارد: «باید دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر، که مقتضی نظام امور و احوال انسان بود، در اصل یا طبع باشد یا وضع. اما آنچه مبدا آن طبع بود، آن است که تفاصیل آن مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف ادوار و تقلّب سیر و آثار مختلف متبدّل نشود» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۴: ۴۱-۴۰).

ج. این نظریه برای جامعه، شخصیتی واقعی قائل است و این نیز متاثر از برداشت‌های قرآنی است که برای هر امتی، مقصدی و اجلی و عمری در نظرگرفته است: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ۖ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ

لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (سوره اعراف، ۳۴). همچنان که نظیر این تلقی از جوامع، اقوام و امم در آیاتی دیگر از قرآن کریم نیز قابل‌مشاهده است: «زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ» (سوره انعام، ۱۰۸). این آیه بیان می‌کند که وجدان هر قومی، نوعی از عمل را می‌پذیرد و هر قوم، وجدانی مشترک دارد. مستفاد از این آیات، به نظر مطهری ترکیب جامعه، ترکیبی حقیقی است.

د. این نظریه برای جامعه نیز فطرت قائل است. البته طبیعی است که اگر برای جامعه، وجود حقیقی قائل شویم و انسان‌ها که سازنده این وجود هستند، از استعدادهای فطری برخوردار باشند، جامعه نیز از سنن و قوانین ثابت برخوردار می‌شود که در هدایت فرد تاثیر خواهد گذاشت. در همین زمینه، یکی از مسائل مناقشه‌برانگیز هویت فرد است که آیا از جامعه متاثر است یا خیر. برخی از فلاسفهٔ سیاست حتی وقتی راجع به عدالت سخن می‌گویند، بر آزادی‌های فردی تاکید می‌ورزند و عمدتاً قائل به هویت اجتماعی، که در تکوین هویت فردی موثر باشد، نیستند. البته افرادی مانند سندل[1]، تیلور یا والزر[2] به نقش جامعه در هویت‌بخشی به انسان باور دارند و به همین دلیل نقدهایی بر نظریه رالز وارد می‌کنند. {مکین} تایر معتقد است انسان‌ها سرشت طبیعت اخلاقی ویژه‌ای دارند که اهداف و غایاتی معین را تعقیب می‌کنند و این فضایل اخلاقی، که ریشه در سرشت آدمی دارد، هرگز خارج از جامعه سیاسی پرورش نمی‌یابد (واعظی، ۱۳۸۸: ۳۹۱–۳۸۷). سندل با این‌که قرائت کانتی از عدالت را مبتنی بر وظیفه می‌داند، اما معتقد است در نگاه رالز به ضلع هویت فردی و اجتماعی افراد در شرایط نخستین از نظر متافیزیکی و هستی‌شناسی توجه نمی‌کند و نگاه او به جامعه، ابزاری است (Sandel & Anne, 1998). یعنی افراد فقط برای تامین خواسته‌های فردی و خودخواهانه خویش به اجتماع رومی‌آورند، و خیر جامعه چیزی نیست جز مزایایی که افراد در فرایند پیگیری اهداف فردی‌شان به‌دست می‌آورند (واعظی، ۱۳۸۸). تیلور بر این نظر است که افراد هویت‌شان را با تعهد به یک دین یا حزب یا عضویت در یک ملت و نژاد و طبقه اجتماعی می‌یابند و این وابستگی‌ها صرفاً یک عالقه احساسی ـ روانی نیست، بلکه در ارزیابی قضاوت اخلاقی و برداشت آنان از خیر و شر، و درست و نادرست بسیار موثر است (Taylor, 1989). پس معتقد است «استقلال افرادی که رالز آنان را در وضعیت نخستین، مستقل از تعلقات اجتماعی می‌انگارد، در عمل امکان‌پذیر نیست و آدمی نمی‌تواند بدون پیش‌تصوری از خیر و فارغ از جهت‌گیری اخلاقی درباره خیر و داوری ارزشی اقدام کند» (واعظی، ۱۳۸۸: ۳۹۸–۳۹۵). والزر معتقد است با چند اصل عام نمی‌توانیم عدالت را برای همه وجوه اجتماعی از منزلت تا برابری‌های اقتصادی سامان دهیم؛ بلکه هر خیر اجتماعی، معیار خود را

1. Sandel
2. Walzer

دارد و عدالت به وجهی، آفریده جامعه سیاسی خاص در عصر خاص است. همین تصور از عدالت در هر جامعه سیاسی، متاثر از تفسیر آن جامعه از هر ساحت از خیرهای اجتماعی است (واعظی، ۱۳۸۸). بنا بر آنچه گفته شد، این فلاسفه جامعه را سازندهٔ هویت‌های فرد می‌انگارند و در این زمینه، به‌ویژه نظریه والزر درباره تاثیر فهم جامعه از خیرات در بحث عدالت، دارای اهمیت است.

همراستا با این نظریه‌ها، مطهری معتقد است که سیر تکوینی و طبیعی فرد و جامعه به سویی است که فطرت آن‌ها ایجاب می‌کند و جهان و جامعه به‌نحوی است که فطرت جامعه به سوی اصول مشترک انسانی سوق می‌یابد «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (سوره توبه، ۳۳). در نظر مطهری، همچنان که افراد از فطرت برخوردارند، روح جمعی جامعه نیز دارای فطرت است و همین فطرت، تکامل روح جمعی را باعث می‌شود تا جامعه انسانی به سوی وحدت واقعی و حقیقی سوق یابد (مطهری، ۱۳۷۷).

هـ. امور فطری جوامع چه اموری هستند؟ امور فطری جوامع نظیر استقلال‌خواهی، داشتن هویت ملّی، حب وطن، آرامش روانی و امنیت، و حفظ طبیعت است که اگر در مطالبات جوامع از حیث تاریخی و با لحاظ تنوع فرهنگی دقت شود، روشن می‌گردد که این ویژگی‌ها بخشی از خواسته‌های همه جوامع است. حال ممکن است مسلمانان هویت اسلامی را نیز برای این خواسته‌ها بیافزایند، اما در همه جوامع این‌گونه ویژگی‌ها عام است. برای نمونه، در باب استقلال‌خواهی، اگرچه ممکن است برخی از جوامع به‌ضرورت تسلط غیر را بپذیرند، اما هرگز از فقدان استقلال سیاسی یا اقتصادی یا علمی خوشنود نیستند، چنین جامعه‌ای مانند فردی است که طالب علم است، اما امکان تحصیل برای وی فراهم نیست؛ یا طالب آزادی است، اما امکان دستیابی به آن را ندارد.

و. در مقابل هر استعدادی، حقی قرار دارد. به تعبیر مطهری، هر استعداد طبیعی مبنای یک حق طبیعی است و یک سند طبیعی برای آن به‌شمار می‌آید. حقوق طبیعی نیز از آن‌جا پیدا می‌شود که طبیعت هدف دارد و با توجه به هدف‌ها، استعدادهایی در وجود موجودات نهاده و استحقاق‌هایی به آن‌ها داده شده است (مطهری، ۱۳۸۵). حال چگونه این حقوق استیفا می‌شود، مسئله مهم حکومت در این‌جا نهفته است. وظیفه حکومت در نظریه عدالت اجتماعی عبارت است از: ۱. زمینه‌سازی تحقق استعدادهای طبیعی ابنای جامعه: حقوق افراد جامعه باید محقق شود، البته نقش حکومت زمینه‌سازی است و تلاش و حرکت به خود افراد بازمی‌گردد؛ و ۲. تحقق حقوق فطری جامعه یعنی استقلال، امنیت و آرامش روانی، هویت ملّی و اسلامی، و حفظ طبیعت که بر تکافل اجتماعی شمول دارد و برای افراد خاص، به‌ویژه نیازمندانی که نیاز به مساعدت بیش‌تر دارند ـ مانند معلولان ـ مساعدت بیش‌تری در نظر می‌گیرد.

آیا عدالت اجتماعی در نگاه اسلام با رشد و توسعه تزاحم دارد؟

ز. از آن‌جا که این استعدادهای فطری جنبه بالقوه دارد، فعلیت آن‌ها متکی بر حرکت است، به این معنا که افراد با حرکت خود به این استعدادها فعلیت می‌بخشند. پس دو امر ضرورت دارد: ۱. زمینه‌سازی حکومت برای فعلیت‌یابی استعدادها؛ و ۲. تامین آزادی‌های سیاسی، فرهنگی، علمی، اقتصادی، و هنری در نهایت امکان. از آن‌رو که بدون آزادی حرکت، امکان به فعلیت درآمدن استعدادها فراهم نمی‌شود، بنابراین ایجاد فضای رقابت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی ـ هنری، و علمی ضروری است. بدین معنا که ایجاد آزادی در این حوزه‌ها نه هدف که ابزار و وسیله فعلیت یافتن استعدادها و حقوق انسان‌ها به‌شمار می‌آید. از همین‌روست که سازوکارهایی چون نظام مردم‌سالاری، اقتصاد بازار، رقابت‌های علمی، و فرهنگی ـ هنری همگی شاخص‌ها و نمودهایی است که از نظریه عدالت اجتماعی برمی‌آید و نه آن‌که عدالت اجتماعی، ضمیمه‌ای بر نظریه رشد و توسعه جامعه و فرع بر آن باشد.

ح. در این نظریه، مرز آزادی‌های فردی برای حضور در رقابت‌های گوناگون، آن‌چنان که در آرای برخی فلاسفه سیاست مطرح است، در تزاحم با مفهوم امنیت یا در تلاقی با آزادی‌های دیگران ترسیم نمی‌شود، بلکه مرز آزادی‌ها تا بدان‌جاست که استعدادهای همه آحاد جامعه به‌طور متوازن رشد یابد و رشد هیچ استعدادی نیز مانع رشد دیگر استعدادها نشود. برای مثال، در جایی که آزادی‌های اجتماعی مخل رشد اقتصادی، علمی یا معنوی شود، اعمال محدودیت در حدی که به رفع این اخلال بیانجامد، ضرورت می‌یابد.

ط. با چنین مبنای نظری برای عدالت اجتماعی، نه‌تنها عدالت اجتماعی امری عارضی و مزاحم برای رشد اقتصادی محسوب نمی‌شود، بلکه مقوم و زیربنای رشد اقتصادی و رقابت‌های مختلف اقتصادی، سیاسی، علمی، و فرهنگی است. اما زمینه‌سازی برای رقابت‌ها به عهده دولت است. زمینه‌سازی برای رقابت سیاسی، که عامل رشد استعدادهای سیاسی افراد و زیربنای مردم‌سالاری دینی است، در حوزه‌هایی چون برگزاری انتخابات، گردش آزاد اطلاعات بر بستر رسانه، و شکل‌یابی احزاب معنا می‌یابد و زمینه‌سازی برای رقابت‌های اقتصادی از طریق حذف هرگونه انحصار چه حکومتی و چه غیر آن، و مداخله نکردن حکومت در اقتصاد، جز در موارد ضروری برای توازن‌بخشی به رقابت‌ها محقق می‌شود، و همچنین زمینه‌سازی دولت برای رقابت آحاد جامعه و بروز استعدادهای فطری آنان در امور علمی، فرهنگی، و هنری.

ی. در جهت تحقق این نظریه، اقدام‌های ضروری حکومت برای رقابت همه‌جانبه به این شرح

است: ۱. تدوین و اجرای طرح آمایش سرزمین به‌نحوی که امکانات اولیه برای حضور همگان در این رقابتِ همه‌جانبه فراهم شود. متاسفانه طرح آمایش سرزمین که رکن اصلی تحقق و فعلیت استعدادها و حقوق فطری جامعه در حوزه‌های آموزش، بهداشت، و فعالیت‌های اقتصادی است، در کشور ما هنوز تدوین نشده است. دلیل اصلی بی‌عدالتی در جامعه ایران نیز به کم‌کاری مربوط نیست، بلکه علت آن را باید به بی‌برنامگی در جهت یک نظریه عدالت اجتماعی مربوط دانست. ۲. تمامی دستگاه‌ها باید اصل مشارکت عامه را محترم بشمارند تا فضای رقابت واقعی چه در حوزه اقتصاد و چه حوزه‌های فرهنگی، هنری، سیاسی، اجتماعی، و علمی رخ دهد. پس هرگونه انحصار در این امور اعم از حکومتی و غیرحکومتی باید به‌کلی تغییر یابد. حتی برای آن‌که در بخش فرهنگ و آموزش زمینه رقابت فراهم آید، دولت وظیفه دارد فضای رشد مدارس غیردولتی، آموزشگاه‌های فنی‌وحرفه‌ای غیردولتی، دانشگاه‌های غیردولتی، و بیمارستان‌های غیردولتی را ایجاد و از آن‌ها حمایت کند. ورود حکومت در این امور صرفاً محدود به وجه حقوق فطری جامعه یعنی تامین آرامش روانی و حفظ حقوق طبیعت است، زیرا بخش‌های دولتی موظف‌اند برای تحقق و فعلیت یافتن استعدادهای افرادی که توانایی کافی ندارند، حضور یابند. در نتیجه، مرز حضور این بخش‌ها صرفاً مرتبط با این وجه از عدالت اجتماعی است، نه آن‌که اصل، دولتی بودن امور باشد. ۳. در بحث آرامش روانی جامعه، وجهی از موضوع به امنیت مربوط است، که در بند بعدی بدان اشاره می‌شود، و وجه دیگر مرتبط با تکافل اجتماعی است که فراهم آوردن امکانات رشد استعدادهای مستمندان و معلولان، تامین اجتماعی واقعی افراد جامعه، و قابلیت پیش‌بینی‌پذیری آینده رفاهی آنان را الزام می‌کند. در این وجه، اصل بر فراهم آوردن شرایط زیست توام با کرامت افراد است، به‌گونه‌ای که افراد جامعه از طریق دستیابی به مهارت و شغل مناسب و فعلیت یافتن استعدادهای خود، احساس پیشرفت و حرکت کمالی داشته باشند. به این ترتیب، بخش اعظم کار دستگاه‌های امدادی، نه مصروف یارانه‌بگیر کردن افراد، که معطوف به زمینه‌سازی برای ایجاد شغل مناسب و زندگی مستقل آنان می‌شود؛ به‌طوری که یارانه‌ها نیز به پشتوانه کار، مهارت شغل اشخاص بدل شود. ۴. امنیت کشور به عنوان حق طبیعی جامعه باید به تناسب تهدیدها در هر دو حوزه حفظ قدرت نظامی و امنیت داخلی به‌نحوی تامین شود که جنبه بازدارندگی داشته باشد و مردم آن بخش را به مثابه تکیه‌گاه بدانند. امتداد مردمی و دخالت نکردن در امور سیاسی از ضروریات تکیه‌گاه بودن این بخش محسوب می‌شود. ۵. حفظ هویت ایرانی ـ اسلامی از حقوق فطری جامعه محسوب می‌شود که باید هم در شئونات داخلی و هم در بُعد دیپلماسی که مسئولیت خود را در صحنه بین‌المللی به اجرا درمی‌آورد، مبنا قرار گیرد. در همین زمینه، توجه به چند نکته ضروری است: الف. هویت ایرانی ـ

اسلامی جامعه در بُعد داخلی بر محور مشارکت عامه تحقق می‌یابد که این وجه نیاز به تقویت دارد؛ ب. دفاع از مسلمانان و مستضعفان امری سلیقه‌ای نیست که صرفاً در شعارهای انقلاب مطرح شده باشد، بلکه از متن نظریه عدالت اجتماعی اخذ می‌شود؛ و ج. حفظ هویت ایرانی ـ اسلامی از بُعد دیپلماتیک باید با تسهیل مراودات مردم با سایر ملل، به‌ویژه در بُعد اقتصادی، همراه باشد تا زمینه رشد استعدادهای درونی را فراهم آورد. و ۶. استقلال کشور از حقوق فطری جامعه است، مقوله‌ای که به یکایک حوزه‌های اقتصادی، دفاعی، فرهنگی، و علمی مربوط می‌شود. برای تامین استقلال کشور در این ابعاد، حکومت ضمن آن‌که مطابق بند (۲)، زمینه رقابت آحاد جامعه را در عرصه‌های گوناگون فراهم می‌کند، باید فضای رقابتی را به‌گونه‌ای ساماندهی و برنامه‌ریزی کند که کشور در کلان به خودکفایی در این امور نائل آید.

یافته‌های پژوهش

مقوم‌ها و ارکان نظریه عدالت اجتماعی اسلام

رکن نخست: در تدوین این نظریه از «نظریه فطرت» طباطبایی و مطهری استفاده می‌شود، چنان‌که چارچوب نظری حاضر در نظریه عدالت ایشان نیز مطرح است و توسط نگارنده بسط می‌یابد.

رکن دوم: ممکن است کسی نظریهٔ پیشارو را صرفاً برای کشوری با انگیزه اسلامی و نه برای همه جوامع مفید بداند. تردید نیست که مصالح و بنای این نظریه از نصوص اسلامی اخذ می‌شود، اما نتایج آن جز در یکی دو فقره، که به هویت دینی بازمی‌گردد، منحصر به جامعه اسلامی نیست و قابلیت تعمیم دارد. در ضمن، حتی اگر چنین نباشد، این ملاحظه نقص بر نظریه حاضر محسوب نمی‌شود، زیرا فردی مانند رالز نیز که در نظریه متقدم خود گمان می‌کرد نظامی ارزشی و اخلاقی را برای محتوای عدالت تدارک می‌بیند، پس از نقدهای متعدد به نظریه متاخر برمی‌گردد و چنین می‌گوید: «باید بگویم که تغییرهای اصلی سه نوع است، یکم: تغییر در صورت‌بندی و محتوای دو اصل عدالت که در عدالت به مثابه انصاف بکار می‌رود؛ دوم: تغییر در سازماندهی استدلال که این دو اصل بر اساس موفقیت ادله است؛ و سوم: تغییر در نحوه فهم خودِ عدالت به مثابه انصاف، یعنی فهم آن به عنوان برداشتی سیاسی از عدالت و نه بخشی از یک آموزش اخلاقی جامعه» (رالز، ۱۳۹۴ب: ۱۶). او نظریه عدالت را به نظریه عدالت سیاسی منتقل می‌کند و بیان می‌دارد که هدف وی از بازسازی این نظریه، حل مشکلات جوامع لیبرال ـ دموکرات معاصر است. توجه به آرای والزر

در باب عدالت روشنگر معنایی مهم است و آن این‌که تصور از عدالت در هر جامعه سیاسی، متاثر از تفسیر آن جامعه از ساحات مختلف خیر اجتماعی است (Walzer, 2008). هرچند والزر قائل به معیارهای عام عدالت نیست و برای هر خیری و در هر جامعه‌ای مبحث عدالتی متفاوت را در نظر می‌گیرد. اما این دیدگاه که افراد بدون داشتن تصور و معنایی از خیرات اجتماعی نمی‌توانند نظری در توزیع آن داشته باشند و طبعاً دین و سنن اجتماعی نیز در تصور مردم از خیرات اجتماعی موثر است، حرف سنجیده‌ای است. البته ما نمی‌توانیم در همه بخش‌ها نظریه والزر را تایید کنیم، چرا که انسان‌ها برحسب حقوق طبیعی، امور مشترکی را خواستارند، اما تاثیر امور اجتماعی در برداشت از این امور نیز تا حدی انکارناپذیر است.

رکن سوم: وقتی عدالت را یک فضیلت و آن هم مهم‌ترین و برترین فضیلت اجتماعی بدانیم (Rawls, 2009)، تصدیق می‌کنیم که فضایل مرتبط با حوزه ارزش‌ها به‌طور عام متاثر از جهان‌بینی‌ها هستند. پس هرچند نمی‌توان گفت که از جهان‌بینی‌ها استنتاج منطقی می‌شوند، ولی دست‌کم تاثیرپذیری آن‌ها از جهان‌بینی‌ها انکارپذیر نیست. بنابراین، طبیعی است که نظریه عدالت اجتماعی از دیدگاه ما نمی‌تواند بی‌ارتباط با نظام تفکر اسلامی باشد، به‌ویژه توجه به این امر می‌تواند تا حد زیادی موضوع را روشن کند که در تفکر اسلامی، چنان‌که در آیات الهی آمده است، شرک شدیدترین ظلم‌هاست «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (سوره لقمان، ۳۳). در عین حال، باید به این موضوع توجه داشت که آیین اسلام بر اساس فطرت انسان‌ها بنیان یافته است و با فطرت انسان‌ها یکی است. از همین‌روست که دین اسلام، آیین خاتم نامیده می‌شود. از این منظر نیز برداشت اسلامی از عدالت به عموم تعلق دارد، گویی در عالم واقع و بنا به دلایل مختلف، تلقی‌ها از دین و ارزش‌ها تفاوت دارد و در نتیجه، مفهوم عدالت نیز با تاثیرپذیری از این وجوه می‌تواند متفاوت باشد.

رکن چهارم: تبیین ابعاد عدالت اجتماعی جدا از یک بحث علمی، برای جامعه یک ضرورت به‌شمار می‌آید، زیرا عدالت اجتماعی در زبان بزرگان دین امری مهم و پایه‌ای برای تکامل اجتماعی است. اما از طرف دیگر، این امر از موضوع‌هایی است که بیش‌ترین مصرف را در زبان سیاستمداران دارد و راز رواج آن نیز در ابهام معنایی‌اش نهفته است. این ابهام که قابلیت تسری به ابعاد و جوانب مختلف را دارد، برای برخی از سیاستمداران فرصتی را فراهم می‌کند که با افکار عمومی تجارت راه بیاندازند. از طرفی، گاه اشتباه در فهم عدالت مانند برداشت مساوات‌گرایانه و سوسیالیستی نسبت به این مفهوم در ابتدای انقلاب، مشکلات جدی در معیشت مردم و رشد اقتصادی کشور ایجاد کرده است، و گاه برداشت‌های پوپولیستی از آن به توزیع منابع دولتی در بین مردم و از بین رفتن منابع کشور منتهی شده است. همچنین، گرته‌برداری از نظریاتی که عدالت را صرفاً منحصر به اقتصاد

بازار آزاد و دولت حداقلی می‌دانند و تجلی آن را در تغییرهای ضریب جینی و کمک‌های اقتصادی به طبقات فرودست دنبال می‌کنند، پیامدهای سوء دارد.

رکن پنجم: برخی دعاوی اقتصاددانان کشور و گزاره‌های حاصل از تاملات آنان به این شرح است که: ۱. تنها نظام اقتصادی سازگار با تحقق عدالت اجتماعی، اقتصاد بازار است؛ ۲. رعایت اخلاق در تراز جوامع بزرگ و نهادهای آن «تنها» از طریق قرارداد اجتماعی قابل‌تنظیم است؛ و ۳. در جامعه بزرگ با داشتن کار گسترده، روابط مبادله‌ای و شبکه فراگیر، هدف مشترک و مشخص جمعی وجود ندارد و هر کس در چارچوب قواعد کلی و انتزاعی بازی خاص خود را انجام می‌دهد و برای برآوردن خواسته‌های فردی خویش تلاش می‌کند (نیلی و همکاران، ۱۳۹۴). صورت‌بندی این دعاوی، که در کلماتی مانند «تنها راه» نهفته است، از نظر نگارنده قابل‌تایید نیست و وجه عقلانی آن نیز روشن نیست، به‌ویژه ادعای رعایت اخلاق در جوامع بزرگ با ابتنای صرف بر قرارداد اجتماعی نمی‌تواند با اساس نظریه فطرت یکی باشد. در ضمن، چنانچه نظریه قرارداد اجتماعی راهی را نشان دهد، انحصار این امر از کدام مسیر عقلانی قابل‌کشف است؟ از طرفی درست است که نوع رفتار در جامعه بزرگ و کوچک متفاوت است، اما این به معنای نداشتن هدف مشترک نیست. جوامع می‌توانند هدف مشترک داشته باشند، ولی سازوکار کار در درون آن‌ها مبتنی بر رقابت باشد. این امر می‌تواند مورد تایید باشد، البته نه از مبنای فردگرایی، بلکه بر مبنای دیگری که پیشرفت و رشد انسان‌ها و استعدادهای فطری آنان را در گرو رقابت می‌داند. بر اساس این، حتی رقابت در جوامع کوچک معنا دارد، زیرا عنصر جداکنندهٔ جامعه کوچک از بزرگ، رقابت نیست. در یک جامعه کوچک نیز، مانند مدرسه، رقابت عامل توسعه و پیشرفت است و چنین به نظر می‌رسد که اهداف و روش‌ها در جوامع بزرگ و کوچک می‌توانند متفاوت باشند و در طول و نه متضاد هم.

عدالت از منظر رالز، بخش ذاتی یک نظام اجتماعی است و به منزله تقوای نظام اجتماعی نامیده می‌شود، تفسیری که مدعی است همان‌گونه که صداقت، درستکاری و امانت، تقوای فردی به‌شمار می‌آیند، عدالت نیز «تقوای اجتماعی» است و حفظ حقوق فردی و آزادی‌های اساسی در آن جنبه کانونی دارد. در بررسی این تفسیر، نخست به نظر نمی‌رسد که خودِ رالز چنین ادعایی داشته باشد. اگر عدالت، بخش ذاتی نظام اجتماعی باشد، دیگر نمی‌تواند تقوای نظام اجتماعی تصور گردد، زیرا تقوا در حالی است که اختیار وجود داشته باشد. از دیگر سو، ذات در مورد اشیا و جواهر مطرح است و در مورد اجتماع، که حوزه اعتباریات است، مراد از ذات را باید معنا کرد. علاوه بر این، نظریه رالز در باب عدالت، از آن‌جایی که با هدف ساختارمند نمودن نظریه لیبرالیسم ارائه می‌شود، نمی‌تواند برای سایر جوامع نقش تقوای اجتماعی پیدا کند. افزون بر این، باید گفت نظریه رالز با

همه مولفه‌های ارزشمندی که در بر دارد، با نقدهایی جدی مواجه است، نقدهایی که نظریه عدالت را از حیث سازگاری دچار خلل نشان می‌دهد.

بحث و نتیجه‌گیری

در این پژوهش نشان می‌دهیم که عدالت در اسلام همه‌جانبه است و نه‌تنها تنافر و تنافی با رشد و توسعه ندارد، بلکه عامل و مولد آن است. همچنین، روشن می‌شود که عدالت به منزله یک امر جهانی مانع توسعه نیست. در ادامه بیان می‌شود که می‌توان برای عدالت یک نظام سازگار تنقیح کرد که نمونه این سازگاری در پژوهش حاضر است. نظام عدالت در اسلام یک سازه است و نه یک ناسازه. به بیان دیگر، نظام مفاهیم پیرامون موضوع عدالت در اسلام، از گونه‌ای انسجام و سازگاری برخوردار است که با نظام بازار آزاد هم سازگار می‌شود. این جامعیت مانع آن است که اسلام در برابر نظام بازار آزاد صامت و ساکت باشد. این جامعیت با مفهوم کمال در تقارن و مقارنه است. در این‌جا نیاز به تاکید است که سازگاری نظام معانی عدالت اسلامی با نظام بازار آزاد بدون دخل و تصرف بومی و دینی در آن نیست. بنابراین، سازگاری یادشده به معنای مطابقت نیست و نیز معنای پذیرفتن همه عناصر نظام بازار نوین را نمی‌دهد، بلکه در این نظریه برای فعلیت یافتن استعدادهای بالقوه، رقابت در همه عرصه‌ها نیاز است و چارچوب‌های فعلیت متوازن ضرورت دارد که محیط بحث را از نظام بازار متفاوت کند. پژوهش حاضر به دنبال نشان دادن مفصل‌بندی نظام اندیشه سیاسی و حقوقی اسلام که مستلزم نشان دادن غیریت‌ها و تفاوت‌های ساختاری و ماهوی‌اش با نظریه‌های رقیب و حتی نشان دادن اشتراک‌ها و شباهت‌هایشان است.

منابع

الف) فارسی

ارسطو (۱۳۹۰). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو.

ارسطو (۱۳۹۳). *سیاست*. ترجمه حمید عنایت، انتشارات امیرکبیر.

افلاطون (۱۳۸۴). *دوره آثار افلاطون (جلد ۲)*. ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی.

پنگل، توماس، و آهرنزدرف، پیتر (۱۳۸۴). *عدالت در میان ملل*. ترجمه مصطفی یونسی، انتشارات وزارت امور خارجه.

رالز، جان (۱۳۹۴الف). *عدالت به مثابه انصاف، برداشتی سیاسی نه متافیزیکی*. ترجمه مریم اشجع. برگرفته از لیبرالیسم و مسئله عدالت. ویراستار (محمد ملاعباسی). انتشارات ترجمان علوم انسانی.

رالز، جان (۱۳۹۴ب). *عدالت به مثابه انصاف: یک بازگویی*. ترجمه عرفان ثابتی، انتشارات ققنوس.
طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۸). *تفسیر المیزان (جلد ۱۸)*. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی‌همدانی، انتشارات امیرکبیر، بنیاد علمی فکری علامه طباطبایی، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۳). *اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد ۲)*: مقدمه و پاورقی به قلم مرتضی مطهری. انتشارات صدرا.
علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۸). *درآمدی بر نظریه سیاسی عدالت در اسلام*. انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
فون هایک، فردریش (۱۳۹۴). *ارث آبا و اجدادی عدالت اجتماعی*. ترجمه علی سلیمیان‌ریزی. برگرفته از لیبرالیسم و مسئلهٔ عدالت. ویراستار (محمد ملاعباسی). انتشارات ترجمان علوم انسانی.
قطب، سید (۱۳۹۷). *عدالت اجتماعی در اسلام: مباحثی در زمینه‌های جامعه، حکومت، اقتصاد و سیاست*. ترجمه محمدعلی گرامی و سیدهادی خسروشاهی، انتشارات بوستان کتاب قوم.
لسناف، مایکل هری (۱۳۹۴). *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*. ترجمه خشایار دیهیمی، انتشارات ماهی.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: انسان در قرآن (جلد ۴)*. انتشارات صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی: جامعه و تاریخ (جلد ۵)*. انتشارات صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری (جلد ۱۹)*. انتشارات صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری (جلد ۳)*. انتشارات صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری (جلد ۱۳)*. انتشارات صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۹۵). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری (جلد ۱)*. انتشارات صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۹۹). *فطرت*. انتشارات صدرا.
موحد، محمدعلی (۱۳۸۱). *در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر*. انتشارات کارنامه.
نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۷۴). *اخلاق ناصری*. تصحیح و توضیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، انتشارات خوارزمی.
نیلی، مسعود؛ غنی‌نژاد، موسی؛ طبیبیان، محمد، و فرجادی، غلامعلی (۱۳۹۴). *اقتصاد و عدالت اجتماعی*. انتشارات نی.
واعظی، احمد (۱۳۸۸). *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*. انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

ب) انگلیسی

Hayek, F. A. (2012). *Law, Legislation and Liberty: The Mirage of Social Justice* (Vol. 2): University of Chicago Press.
Hume, D. (2003). *A Treatise of Human Nature:* Courier Corporation.
Locke, J. (1967). *Locke: Two Treatises of Government*: Cambridge University Press.
Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia* (Vol. 5038): New York: Basic

Books.
Popper, K. R. (2020). *The Open Society and Its Enemies*: Princeton University Press.
Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*: Columbia University Press.
Rawls, J. (2009). *A Theory of Justice*: Harvard University Press.
Sandel, M. J., & Anne, T. (1998). *Liberalism and the Limits of Justice:* Cambridge University Press.
Sen, A. (2001). *Development as Freedom:* Oxford Paperbacks.
Taylor, C. (1989). *Sources of the Self:* Harvard University Press.
Walzer, M. (2008). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality:* Basic Books.