

Assessing the compatibility of "social justice" and "development"

Received: 2020-04-29

Accepted: 2020-07-10

Ali Larijani *

The purpose of this study is to assess the compatibility of "social justice" and "development" with the use of religious texts and the views of Islamic thinkers. Concerning the main question, "is justice in conflict with growth and development in the view of Islam?" It was hypothesized that justice in Islam is, first and foremost, comprehensive. Secondly, it is not only a barrier to growth and development, but also a stimulus. This research with a descriptive-analytical method seeks to explain social justice as a motive force of political, cultural, scientific and economic competition, and motivator of growth and development, citing the innate rights presented in Islamic texts. The justice system in Islam is a "structure", not a "mismatch". This system of concepts, while coherent, is also compatible with the "free market" system. This comprehensiveness prevents Islam from being silent in the face of the free market system. This article will discuss the symmetry and comparison of such a population with the concept of "perfection".

Keywords: Social Justice, Natural Law, Development, Islamic Political Philosophy.

* Assistant Professor, Faculty of Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran.
(Corresponding Author) (larijani.ali@ut.ac.ir).

سنجش سازگاری «عدالت اجتماعی» و «توسعه»

تاریخ دریافت: ۹۹/۲/۱۰

تاریخ تأیید: ۹۹/۴/۲۰

علی لاریجانی *

هدف این پژوهش، سنجش سازگاری «عدالت اجتماعی» و «توسعه» با بهره‌گیری از نصوص دینی و آرای متفکران اسلامی است. ناظر به پرسش اصلی که «آیا عدالت در نگاه اسلام با رشد و توسعه تراحم دارد؟» این فرضیه مطرح می‌شد که عدالت در اسلام، اولاً و بالذات همه‌جانبه است؛ ثانیاً و بالعرض نه تنها مانع رشد و توسعه نیست، بلکه عامل محرک آن نیز هست. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی در پی آن است که با استناد به حقوق فطری مطرح شده در متون اسلامی، عدالت اجتماعی را به مثابه موتور محرک رقابت‌های سیاسی، فرهنگی، علمی و اقتصادی، و پیشران رشد و توسعه تبیین کند. نظام عدالت در اسلام، یک «سازه» است، نه یک «ناسازه». این نظام مفاهیم درعین حال که واجد انسجام هستند، با نظام «بازار آزاد» نیز سازگاری دارند. جامعیت مذکور مانع از آن می‌شود که اسلام در برابر نظام بازار آزاد، صامت و ساکت باشد. این مقاله، تقارن و مقارنه‌ی چنین جامعیتی را با مفهوم «کمال» به بحث خواهد گذاشت.

کلیدواژه‌ها: عدالت اجتماعی، حقوق فطری، توسعه، فلسفه سیاسی اسلامی.



فیلسوفان سیاسی و اقتصاددانان در نظریه‌ی خود، به‌خصوص آنان که اهل تامل در فلسفه‌ی اقتصاد نیز بوده‌اند، در بحث عدالت اجتماعی، همواره دل مشغولی‌هایی نسبت به توسعه و رشد جوامع داشته‌اند. دغدغه‌ی برخی از این صاحب‌نظران، به‌وجودآمدن روش‌هایی بوده است که رشد اقتصادی جوامع را کند کرده یا با مانع روبه‌رو ساخته‌اند.

عمدتاً کسانی نظیر «رابرت نوزیک» و «فردریش فون هایک»، نگاه منفی به عدالت توزیعی دارند و مسیر توسعه و رشد اقتصادی را در اقتصاد بازار و بدون قیدوشرط جست‌وجو می‌کنند. ایشان با مواجهه‌ای تقلیل‌گرایانه، حمایت از طبقه‌ی ضعیف 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 منتهی می‌شود. هایک (۱۳۹۷) بر این باور است که عدالت اجتماعی «کلیشه‌ای میان‌تهی» و «سراب‌گونه» است و از نظر فکری و نظری مایه‌ی رسوایی است (ص. ۵۸)؛ لذا هرگونه تلاش برای تحقق عدالت توزیعی، نشانه‌ی جهل یا اغواگری است (Hayek, ۱۹۸۸، ص. xil). نوزیک نیز با هرگونه الگوگرایی در عدالت توزیعی مخالفت می‌کند. دولت مشروع نزد او، یک دولت حداقلی است که وظیفه‌ی اصلی آن، صرفاً تأمین حقوق و آزادی‌های اساسی و تضمین رقابت‌هاست. نوزیک «نظریه تاریخی عدالت»^۱ را جایگزین عدالت اجتماعی کرده است. مقصود وی این است که ابتدا در تصاحب اموال باید اصول «عدالت در تصاحب»^۲ رعایت شود و در وهله‌ی دوم، اصول «انتقال دارایی»؛ در نهایت نیز باید «اکتساب‌های غیرعادلانه» تصحیح گردند. او هیچ قید دیگری را برای عدالت، حتی اقداماتی نظیر آنچه دولت رفاه انجام می‌دهد، نمی‌پذیرد (Nozick, ۲۰۱۳، ص. ۱۵۰). برخی اقتصاددانان ایرانی نیز این نگرانی را دارند که در پس بحث‌های عدالت اجتماعی، سودهای دیگری وجود داشته باشد که سرانجام، به رشد اقتصادی کشور لطمه بزند (نیلی و همکاران، ۱۳۹۴، صص. ۷-۸). دغدغه‌ی اصلی این گروه بیش‌تر از آن جهت است که اصل رقابت در اقتصاد، که عامل رشد کشور یا جوامع است، به‌دلیل مداخلات دولت از حیث انتفاع ساقط شود.

تنی چند از فلاسفه‌ی معاصر، نظیر *آمارتیا سن* یا *جان رالز* نیز از باب ضرورت‌های

1. Historical theory of justice.
2. The principle of justice in acquisition.



نظام لیبرالیسم و این که بدون لحاظ این مقوله (یعنی عدالت اجتماعی) کلیت نظام لیبرال به عنوان دستاورد مهم بشری لطمه می‌بیند، به بحث «عدالت اجتماعی» توجه کرده‌اند. بنابراین، این نوع مواجهه با عدالت نیز تقلیل‌گرایانه و حداقلی است. البته رالز در حوزه‌ی عدالت اجتماعی دو نظریه‌ی متفاوت ارائه کرده است. در نظریه‌ی نخست که در کتاب «نظریه عدالت» منعکس شده است، عدالت را برای همه‌ی جوامع، فضیلتی اخلاقی می‌داند. وی معتقد است که در شرایط و وضعیت نخستین، همه‌ی افراد، فارغ از گرایش‌های دینی و فرهنگی و اجتماعی‌شان، 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. رالز پس از نقادی‌های بسیاری که نسبت به این نظریه صورت گرفت، در کتاب «لیبرالیسم سیاسی» ادعا کرد که دعاوی خود را تعدیل کرده و پیشنهاد او صرفاً ناظر به درمان مشکلات جوامع لیبرال دموکرات امروز است. وی در نظریه‌ی دوم خود سعی می‌کند برداشت از عدالت عمومی را عاری از وجوه متافیزیکی و صرفاً سیاسی مطرح کند. باین‌وجود پنهان نمی‌کند که در جوامع دموکراتیک باید به دنبال تبیینی معنوی از عدالت برآمد (رالز، ۱۳۹۸، صص. ۶۰-۶۱). *آمارتیا سن* در کتاب «توسعه به مثابه آزادی» در پی توضیح این امر است که به منظور صیانت از آزادی‌ها و رقابت‌های اقتصادی، باید توانمندی‌های افراد جامعه را برای حضور در رقابت‌ها تدارک نمود. زیرا تحقق واقعی جوامع لیبرال دموکرات به عهده‌ی دولت‌هاست؛ دولت‌ها باید شرایط لازم را در حوزه‌ی حقوق مالکیت، تامین آزادی‌های اساسی، رفع معضلات اجتماعی و بهبودبخشیدن به سازوکار بازار فراهم آورند. به باور *آمارتیا سن*، دولت و مکانیزم بازار باید به منظور کارآمدساختن اقتصاد با یک‌دیگر تعاون داشته باشند و نقش یک‌دیگر را در عدالت اجتماعی - که در گرو ایجاد رقابت واقعی است - تکمیل کنند. در همین راستاست که وی بر توانمندسازی مردم، مخصوصاً در زمینه‌ی آموزش و بهداشت تمرکز می‌کند (Amartya, ۲۰۰۰).

حسب آن‌چه در مقدمه بیان شد، چنان‌چه نظریه‌ی عدالت اجتماعی، قابلیت‌های رشد اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی و سیاسی را تامین کند، علی‌القاعده دل مشغولی‌هایی که گروه‌ی کثیری از فیلسوفان سیاست و اقتصاد نسبت به توسعه و رشد جوامع داشته‌اند، مرتفع خواهد شد و «عدالت اجتماعی» از حالت مزاحم به عامل مولد و محرک رشد تغییر جایگاه





خواهد داد. این مطلب، بخشی از فرضیه‌ی مقاله‌ی حاضر است؛ هم‌چنین نشان خواهیم داد که در نگاه اسلامی، «عدالت» یک امر همه‌جانبه است و حتی - به یک بیان متهورانه - می‌توان رابطه‌اش با «رشد و توسعه» را «این‌همان» گرفت. بنابراین به‌طور خلاصه فرضیه‌ی جستار حاضر این است که: اسلام نگاهی همه‌جانبه به عدالت دارد و عدالت از نگاه اسلامی، عامل رشد و توسعه است.

۱. تبیین مفهومی عدالت و دگرگونی آن در دیدگاه متفکران

اگر اموری مانند آزادی حدبردار هستند، عدالت مفهومی ناحدبردار است. یعنی آزادی «من» توسط آزادی «دیگری» حد خورده و محدود می‌شود؛ اما جاری شدن عدالت برای من الزاما منافاتی با جاری شدن عدالت برای دیگری ندارد. درخصوص آزادی نمی‌توان گفت که هرچه آزادتر، بهتر؛ اما درباره‌ی عدالت می‌توان گفت هرچه عادلانه‌تر، بهتر. خطوط فوق از جهت روشن شدن اهمیت موضوع عدالت با توجه به ایجابی بودن، کفایت معنایی (ماکس وبر) دارد. اما از جهت ضرورت مساله، با نظر به توجه غالب مردم به این امر و هم‌چنین نیاز حکمرانی مطلوب به آن و هژمونی جهانی لیبرالیسم و بنابراین مرجح دانستن آزادی بر عدالت، لزوم پژوهش مفهوم‌شناسانه درباره‌ی عدالت را فرارو می‌نهد. در این بخش ضمن ذکر پیشینه‌ی تحقیق، با نگاهی عمیق‌تر و ناظر به پرسش مقاله، خلاء تحقیق هم مورد اشاره قرار می‌گیرد.

۱.۱. واکاوی انتقادی - مفهومی پیشینه‌ی عدالت

این پرسش جدی است که با توجه به جایگاه عدالت اجتماعی چگونه این مفهوم از نظر تئوریک می‌تواند با مقولات دیگری نظیر اعتلای فرهنگی و علمی و رشد سیاسی و اقتصادی، یک نظام سازگار را تشکیل دهد؟ چنین عدالتی را چگونه می‌توان تعریف کرد؟ آیا در گذشته نیز به این وجه توجه شده است؟ کدام یک از محققین این معنا را بسط داده‌اند؟

در پاسخ باید گفت که بی‌تردید در گذشته نیز در این زمینه تلاش‌هایی صورت گرفته است، اما چون در نظام معرفت‌شناسی فلاسفه‌ی مورد نظر و نصوص فلسفه‌ی سیاست آنان مباحثی نظیر نظریه‌ی افلاطون وجود داشته است که منجر به نفی آن نظریات می‌شود، عملاً پیشرفتی در این زمینه صورت نپذیرفته است.

از نظر افلاطون رکن سیاست و بالاترین فضیلت، عدالت است؛ جامعه‌ی آرمانی چهار ویژگی دارد: حکمت، شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت. حکمت توسط زعامت فیلسوف در



جامعه محقق می‌شود. شجاعت توسط پاسداران و نظامیان که به شیوه‌ی خاص تربیت می‌شوند، تحقق می‌یابد؛ مقصود از خویشتن‌داری نیز هماهنگی و انضباط همه‌ی بخش‌های حکومت است. سرانجام، عدالت در این ساختار معنا پیدا می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، صص. ۱۰۰۸-۱۰۳۴). مقصود/افلاطون از عدالت این است که در جامعه باید طبقات اجتماعی کار خود را انجام دهند و در کار دیگران مداخله نکنند. از نقاط قوت نظریه‌ی عدالت افلاطون، ارتباط معنایی عدالت فردی و اجتماعی و ارتباط همه‌ی این امور به «مثال خیر» است. اما در نگاه او، انسان‌ها برابر نیستند و از نظر حقوق شهروندی، فلاسفه در رتبه‌ی نخست، پاسداران در رتبه‌ی دوم و کشاورزان و صنعت‌گران و پیشه‌وران در رتبه‌ی سوم قرار می‌گیرند؛ بردگان نیز از وصف صاحبان حق اجتماع موضوعاً خارج‌اند. در عین حال، افلاطون با ساختاری که برای تربیت افراد پاسدار در نظر می‌گیرد، عملاً نقش خانواده را به صفر می‌رساند؛ این امر به کلی با طبع انسانی مغایر است.

ارسطو در نظریه‌ی خود تئوری مثال خیر افلاطون را نمی‌پذیرد و با صراحت می‌گوید نمی‌فهمیم که یک پارچه‌باف یا درودگر، از شناخت خیر - فی‌نفسه - چه سودی برای فن خود می‌تواند ببرند (ارسطو، ۱۳۶۸، ص. ۲۶). از نظر ارسطو غایت همه‌ی دانش‌ها و هنرها، نیکی و خیر است؛ دانش سیاسی که از همه‌ی دانش‌های دیگر ارجمندتر است، بالاترین خیر است (همو، ۱۳۶۰، ص. ۱۳۲). او هدف جامعه‌ی سیاسی را سعادت می‌داند و آن را در انطباق با فضیلت معنا می‌کند. عدالت در رأس این فضائل و شامل همه‌ی آن‌ها و به معنای خاص، فضیلت کامل است؛ چون تحقق عدالت را در به‌کاربردن همه‌ی فضایل می‌داند (همو، ۱۳۶۸، ص. ۱۶۸). عدالت در نزد ارسطو به معنای عام، اطاعت از قانون است و به معنای خاص، به توزیعی^۱ و تنظیمی^۲ تقسیم می‌شود. وی عدالت توزیعی را بر مبنای استحقاق افراد و مطابق تناسب هندسی توجیه کرده، اما عدالت تنظیمی را بر حسب تناسب حسابی تبیین می‌نماید (همان، ص. ۱۷۲). جدا از مشکلاتی که در نظریه‌ی «حد وسط» در باب عدالت و برخی دیگر از فضایل وجود دارد، ارسطو ضمن تشریح عدالت توزیعی قائل به برخی آراست که از نظر عقل سلیم مخالف عدالت به نظر می‌رسند. از جمله در مورد بردگان و زنان که این گروه‌ها نظیر سایر شهروندان از حقوق برابر برخوردار نیستند. ارسطو

1. Distribution.
2. Retribution.



حتی عدالت به معنای تناسب هندسی را برای عدالت پدر نسبت به فرزندان و عدالت خواجه نسبت به برده‌ی خویش قابل تسری نمی‌داند و معتقد است اینان از طبیعت یکسانی برخوردار نیستند.

از فیلسوفان قرون وسطا، آگوستین و سن توماس تلاش کردند نظریات افلاطون و ارسطو را با مبانی آیین مسیحیت در یک مسیر توجیه کنند؛ ایشان به تعبیر خودشان نظریه‌ی عدالت فلاسفه‌ی یادشده را در درون مسیحیت استعلاء بخشیده‌اند. آگوستین در کتاب شهر خدا، عدالت واقعی را در نظم حکومتی می‌داند که همه‌ی امور - از جمله ترتیبات اقتصادی که در حمایت از مالکیت خصوصی (شامل بردگی به مثابه مال منقول) است - در چارچوب فرامین الهی شکل بگیرند و پیش شرط فعالیت پرهیزگاران شوند. سن توماس، متأثر از افکار ارسطو، معتقد است خداوند به انسان‌ها قوه‌ی عقلانی اعطا کرده که حتی پیش از هبوط و قبل از وحی الهی می‌توانستند حقیقت دنیا را تا حد زیادی دریابند. خدا نظمی طبیعی ایجاد کرده است و خرد طبیعی - که در نوشتارهای ارسطو نمود بالایی دارد - می‌تواند تبیین رضایت‌بخشی از نظم فراهم آورد. در آیین مسیحیت، فضایی که ارسطو به‌طور ناقص بیان داشته بود، تکمیل می‌گردند. سن توماس در احکام ده فرمان از کیفیت اصل عقلانی عدالتی که در آن‌ها مندرج است، سخن گفته و بر تغییرناپذیری آن‌ها تاکید ورزیده است (پنگل، ۱۳۸۴، صص. ۱۲۲-۱۲۳).

جان لاک با قبول حقوق طبیعی برای انسان‌ها، مهم‌ترین حق طبیعی را آزادی و مالکیت می‌داند. حکومت عادلانه در نظر او حکومتی است که این دو حق را صیانت کند؛ این امر از طریق قرارداد اجتماعی ممکن است. البته در این قرارداد، کسانی صاحب حق شمرده می‌شوند که مالکیت داشته باشند (موحد، ۱۳۹۲، صص. ۱۶۹-۱۷۲). اگرچه لاک به موضوع حق طبیعی و قرارداد اجتماعی - که پایه‌های مباحث فلسفه‌ی سیاست در باب عدالت، طی دو قرن بعد او بوده است - توجه کرده و پیشرفتی در کار حاصل نموده است، اما انحصار حق طبیعی به آزادی و مالکیت در فلسفه‌ی وی، یک نقص جدی است و از تقلیل‌گرایی او حکایت دارد. زیرا حقوق طبیعی انسان بسی فراتر از مالکیت، حتی به معنای اعم است. افزون‌براین، منحصرنمودن قرارداد اجتماعی به مالکان نقص دیگری است که در نظریه‌ی او وجود دارد.

روسو معتقد است که در جوامع ابتدایی، مردم در هماهنگی کامل با طبیعت زندگی می‌کردند؛ اما پیدایش مالکیت، کشاورزی و صنعت موجب شد که انسان‌ها از طبیعت اولیه

خارج شوند. او نظریه‌ی «اراده‌ی 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 سرچشمه‌ی احساس عدالت هستند؛ ترحم، احساسی نسبی است و طبیعت آدمی، ترحم را بلاواسطه از عشق پدید می‌آورد. ترحم ما را متوجه دیگران می‌کند و همین توجه راه را بر نابرابری و عدالت می‌بندد. ترحم که فربه شود و به کمال برسد، به صورت فضیلتی درمی‌آید که عدالت نام دارد و حبّ نفس را تعمیم می‌دهد تا همه‌ی انبای جامعه را شامل شود (موحد، ۱۳۹۲، صص. ۱۷۹-۱۸۳).

هیوم، نظام عقلانی/افلاطون و ارسطو را واژگون ارائه کرده است. اگر افلاطون و ارسطو، سلطه‌ی عقل بر قوای مختلف و توازن بخشیدن به آن‌ها را عدالت معرفی می‌کرد، هیوم، عقل را در استخدام احساسات و عواطف و امیال طبیعی درمی‌آورد (Hume, ۲۰۰۳، ص. ۴۵۷). به نظر هیوم، در وضعیت طبیعی که هنوز طبقه‌ای در جامعه براساس مالکیت شکل نگرفته است، عدالت و ظلم فاقد معناست. از این رو بحث عدالت در جایی لازم است که موضوع مالکیت مطرح شود. از آنجایی که در انسان گرایش به عدم تصاحب مال غیر وجود ندارد، ناگزیر برای تضمین ثبات جامعه باید قوانینی در جهت رعایت حقوق مالکانه وضع گردند. بر این اساس، عدالت و حق در نظر هیوم پس از وضع قوانین معنا می‌یابد. وی از چنین منظری تصور رایج زمان خود را - که عدالت براساس حقوق طبیعی افراد تعریف می‌شد - رد می‌کند و معتقد است انسان‌ها از منظر فایده‌گرایی تن به رعایت قوانین عدم‌تصاحب مال غیر می‌دهند و آن را به حال خود مفید می‌یابند. لذا از این منظر عدالت قابل توجیه است، نه این که آن را یک فضیلت اخلاقی به حساب آوریم (همان، ص. ۶۱۹).

کانت توجه اصلی خود را در بحث عدالت به تضمین آزادی‌های فردی معطوف کرده است. از نظر او عدالت عبارت است از محدودکردن آزادی هر فرد، به گونه‌ای که آزادی او با آزادی افراد دیگر هماهنگ شود (تا جایی که در چارچوب قانون عام امکان‌پذیر باشد) (واعظی، ۱۳۸۸، ص. ۱۷۶). کانت از دو نوع آزادی سخن می‌گوید: آزادی‌های درونی که در متون اخلاقی مطرح شده است؛ آزادی‌های بیرونی که در بحث عدالت از آن‌ها سخن گفته است. در نزد کانت، مفهوم عدالت دارای سه ویژگی است:

۱. عدالت صرفاً به ارتباطات بیرونی افراد با یکدیگر مربوط می‌شود.
۲. عدالت با آرزوها و تمایلات آحاد جامعه سروکار ندارد؛ بلکه مختص ارتباط اراده‌ی یک فرد با اراده‌ی دیگران است.



۳. عدالت صرفاً با شکل و قالب ارتباط اراده‌های افراد آزاد درگیر است (همان، ص. ۱۷۷-۱۷۸). نظریه‌ی کانت بر این اساس استوار است که انسان برخلاف موجودات دیگر، فی حد ذاته غایت است، نه این که برای خیر دیگری غایت باشد. از نگاه او ارزش ذاتی انسان به داشتن اراده مربوط می‌شود و ارزش مطلق و نامشروط اراده‌ی آدمی از آن جهت است که این اراده دائماً ظرفیت عقلانی‌بودن پیدا می‌کند؛ یعنی به‌جای تاثیر پذیرفتن از تمایلات و خواهش‌های غریزی، با عقل محض هدایت می‌شود. در حیوانات اگرچه اراده وجود دارد، اما اراده‌ی آنان عقلانی نیست؛ چراکه حیوانات فاقد طبیعت و سرشت عقلانی‌اند. اراده‌ی عقلانی در انسان این امتیاز را برای آدمی به وجود می‌آورد که صاحب اراده‌ی خیر باشد؛ اراده‌ی خیر نیز به معنای عمل بر طبق وظیفه است. در نظریه‌ی عدالت کانت، خود انسان ارزش ذاتی دارد (واعظی، ۱۳۸۸، ص. ۱۷۶). کانت، آزادی را به درستی کانون بحث عدالت قرار داده، اما محدود کردن بحث عدالت به آزادی فردی و نادیده گرفتن سایر نیازهای بنیادین اجتماعی بشر، نقطه‌ی آسیب‌پذیر نظریه اوست. نکته‌ی دوم این است که آیا برای افراد قابل تصور است که بدون داشتن هیچ تصویری از خیر و غایات زندگی، به تعریف یک نظام حقوقی - اخلاقی برسند؟ چون در نظریه‌ی کانت، فرد اخلاقی کسی است که فارغ از هر تصویری 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 تطبیق نمی‌کند. نکته‌ی دیگر این است که کانت، اصل بنیادین عدالت را در این امر خلاصه می‌کند که آزادی اراده‌ی فرد با آزادی دیگران همساز باشد. در واقع برای تعریف عدالت، جنبه‌ی سلبی را کافی دانسته است. به نظر می‌رسد این جنبه‌ی همی حوزه عدالت را پوشش نمی‌دهد؛ چراکه 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 نظریات غیرمتناسب با عدالت به معنای عرفی است (همان، ص. ۱۷۵).

رالز در بحث عدالت، دو نظریه‌ی مهم ارائه کرده است. بنابر نظریه‌ی اول، در کتاب «عدالت»، عدالت فضیلتی برای همه‌ی جوامع شمرده می‌شود. 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 همه‌ی

آزادی‌های فردی نیست، بلکه آزادی‌های اساسی نظیر: 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. به‌باور رالز، اصل دیگری که همگان آزاد برمی‌گزینند اصل تمایز (difference principle) است. مقصود از این اصل، آن است که نابرابری در هر بخش از خیرات اولیه، تنها در صورتی موجه قلمداد می‌شود که منافعی در همان زمینه برای افراد کم‌تر بهره‌مند وجود داشته باشد. به‌تعبیر او در اصل دوم، نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی باید به‌گونه‌ای ترتیب داده شوند که اولاً، بیش‌ترین نفع را برای افراد کم‌تر بهره‌مند در عین رعایت اصل پس‌انداز عادلانه در پی داشته باشد؛ ثانیاً راه دسترسی به مناصب و موقعیت‌ها در وضعیت برابری منصفانه‌ی فرصت‌ها به روی همه گشوده باشد.

نقدهای بسیاری بر این نظر صورت پذیرفته است. از جمله آن که در وضعیت نخستین، اصولاً امکان جداسازی همه‌ی هویت‌ها از افراد امکان‌پذیر نیست. هم‌چنین برداشت رالز از خواست عموم بشر در وضعیت نخستین، به اموری منحصر است که بیش‌تر در چارچوب نظام لیبرال دموکراسی معنا پیدا می‌کنند. این انتقادات منجر به تعدیل نظر رالز گردیدند؛ به‌نحوی که در کتاب *لیبرالیسم سیاسی* پیشنهاد خود را راه‌حلی برای درمان مشکل جوامع لیبرال دموکرات معاصر دانست و اصول عدالت را منحصر در «عدالت سیاسی» پنداشت؛ عدالتی که معنای آن پی‌ریزی یک همکاری مشترک و منصفانه و بادوام در چنین جوامعی است! (واعظی، ۱۳۸۸، ص. ۲۵۱).

پوپر می‌گوید: «بی‌عدالتی و غیرانسانی بودن نظام سرمایه‌داری بی‌مهاری که مارکس توصیف می‌کند، جای چون و چرا ندارد» (Popper, ۲۰۱۳، ص. ۱۲۴). البته او معتقد نیست که مارکس توانسته علاچی برای این وضعیت پیش‌نهد. علاج این وضعیت نیازمند اقدام سیاسی بوده و هست؛ اقدامی که پوپر آن را «حمایت‌گری» می‌نامد. در قلمرو اقتصاد نیز مانند قلمرو خشونت‌عریان طبیعت، آزادی بایستی به‌خاطر آزادی محدود گردد. آزادی قوی‌ترها باید برای حمایت از آزادی ضعیف‌ترها محدود شود. سرمایه‌داری بی‌مهاری باید جای خود را به سرمایه‌داری‌ای بدهد که مداخلات دولت آن را محدود و مقید کرده است. البته او مداخله‌ی دولت را محدود به لوازم عدالت و آزادی یکسان و از طریق قوانین قابل اعمال می‌داند که به میل و اختیار مقامات دولت واگذاشته نشود. می‌توان گفت که پوپر از دولت رفاه حمایت کرده است (لسناف، ۱۳۸۵، ص. ۳۲۰).



۱،۲. نگاه همه‌جانبه‌ی متفکر مسلمان به عدالت

از نظر متفکران اسلامی، «عدالت اجتماعی» رکن جامعه و بنیان مدینه‌ی فاضله است که بدون آن، افراد حتی از انجام وظایف فردی خود نیز قاصر خواهند بود. محقق دوانی در رساله‌ی 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» (دوانی و کازرونی، ۱۳۹۸، ص. ۴۳۴). محقق نراقی هم معتقد است در نبود عدالت در حکومت و جامعه، فساد در جامعه فراگیر می‌شود و آرامش و امنیت در زمینه‌ی تحصیل دانش و کمالات رخت برمی‌بندد و صاحب‌نظران به انزوا کشیده می‌شوند و جامعه افسرده و بی‌روح می‌گردد (علیخانی و همکاران، ۱۳۸۸، ص. ۴۴۱). امام خمینی در کتاب ولایت فقیه، مهم‌ترین وظیفه‌ی انبیا را برقرار کردن نظم عادلانه‌ی اجتماعی می‌داند و در معنای آیه ۲۵ سوره‌ی حدید، هدف بعثت را به‌طور کلی عدالت می‌انگارد. ایشان در کتاب «بیع»، لازمه‌ی تحقق عدالت را ایجاد حکومت عنوان می‌کند و حتی احتمال می‌دهد که اسلام با همه‌ی شئون و لوازم آن، حکومت است. مراد ایشان مبنی بر «الاسلام هو الحکومه» است که همه‌ی اسلام، سیاست است، نه این که اسلام سیاست هم دارد و نه صرف احکام فقهی؛ چراکه احکام، مطلوب بالعرض و ابزاری برای اجرای حکومت است و مقصد حکومت نیز گسترانیدن عدالت است (همان، صص. ۴۵۵-۴۵۸). شهید مطهری (۱۳۹۵) معتقد است در قرآن کریم از توحید گرفته تا معاد، از نبوت گرفته تا امامت و زعامت، از آرمان‌های فردی گرفته تا اهداف اجتماعی، همه بر محور عدل استوار شده‌اند و عدل در قرآن هم‌دوش توحید، رکن معاد، هدف تشریح نبوت، فلسفه‌ی زعامت و امامت، معیار کمال فرد و مقیاس سلامت اجتماعی است. این شاید بلیغ‌ترین و دقیق‌ترین بحث درباره‌ی تاثیر عدالت در اجتماع و جنبه‌ی رکنیت آن در رشد فردی و اجتماعی است که در کلام شهید مطهری تجلی پیدا کرده است (ج. ۱، ص. ۶۱).

پرسش مهم این است که آیا فرض چنین جایگاهی برای عدالت اجتماعی در نگاه اسلامی می‌تواند صرفاً امری اقتصادی تلقی شود و تنها جنبه‌ی عرضی و ترمیمی در اقتصاد و توسعه کشور داشته باشد؟! به نظر می‌رسد نقطه‌ی اصلی‌ای که باید در بحث از شرایط عدالت اجتماعی و رشد و توسعه‌ی اقتصادی مورد توجه قرار گیرد، همین امر باشد. پرسش اصلی تحقیق حاضر این است که آیا عدالت از منظر اسلامی، محدود به اقتصاد است، آن هم وجه ترمیمی آن و تا حدی مانع رشد و توسعه‌ی اقتصادی؛ و یا امری

همه‌جانبه و محرک توسعه است؟ فرضیه (مدعا) اصلی مبتنی بر این گزاره است که از منظر اسلامی، عدالت ناظر بر تمام جنبه‌های حیات انسانی بوده و نه تنها عامل مزاحم در رشد و توسعه نیست، بلکه عامل مولد آن نیز محسوب می‌شود.

در قرآن کریم، آیات زیادی در باب عدالت و قسط وارد شده است. در مجموع در ۲۵ آیه قرآن کریم می‌توان بحث عدالت و مشتقات آن، و در ۲۲ آیه دیگر، بحث قسط و اشتقاق آن را ملاحظه کرد (حدید، ۲۵؛ نحل، ۹۰؛ شوری، ۱۵؛ مائده، ۸؛ نساء، ۵۸ و ۱۳۵، یونس، ۴۷ و اعراف، ۲۹). فحوای این آیات نشانگر آن است که عدالت، پایه‌ی اصلی رسالت انبیا و شامل همه شئون زندگی اجتماعی است که رعایت آن برای افراد و حکومت ضرورت دارد؛ به بیان دیگر، عدالت صرفاً به بُعد اقتصادی یا حل و فصل مراعات محدود نمی‌شود.

محقق سبزواری معتقد است اجرای عدالت در همه‌ی ابعاد زندگی واجب است و این وجوب به حکم عقل و شرع در باب حاکمان موکدر است (علی‌خانی و همکاران، ۱۳۸۸، ص. ۴۳۵). سیدمحمدباقر صدر نیز در کتاب‌های «اقتصادنا» و «خلافة الانسان و شهادت الانبیا» مساوات و عدالت را محور تفکر اسلامی می‌داند و به دو مفهوم در عدالت اجتماعی اهمیت می‌دهد: «توازن اجتماعی» و «مشارکت عمومی» (همان، ص. ۴۵۹). سید قطب بر این نظر است که عدالت اجتماعی قبل از هر چیز عدالت انسانی است، نه عدالت اقتصادی؛ و در این صورت است که شامل تمام مظاهر زندگی و همه‌ی جوانب فعالیت انسانی می‌شود؛ چنان‌که ادراکات و وجدانیات و حواس درونی را نیز دربر می‌گیرد. براین اساس ارزش‌های مشمول عدالت، تنها ارزش‌های اقتصادی و به‌طور کلی مادی نیست (قطب، ۱۳۹۷، ص. ۵۵). شهید مطهری (۱۳۸۹) با رویکردی فلسفی و استدلالی، بحث عدل را در سلسله‌ی علل طولی استنباط حکم شرعی قرار می‌دهد (ج ۱، ص. ۵۲) و معتقد است که اگر فقیه در استنتاج حکم شرعی براساس قواعد فقهی به نتیجه‌ای خلاف عدالت رسید، باید آن را تغییر دهد (همو، ج ۱۹، ص. ۱۳۸). به نظر می‌رسد که مطهری اصل عدالت را همدوش سایر اصول و قواعد فقهیه نمی‌داند؛ بلکه آن را مسلط بر قواعد و ورای آن‌ها در نظر می‌گیرد؛ لذا تصریح می‌کند: «توجه به حقوق بشر و اصل عدالت به‌عنوان اموری ذاتی و تکوینی و خارج از قوانین قراردادی، اولین بار به‌وسیله‌ی مسلمین عنوان شد و پایه‌ی حقوق طبیعی و عقلی را آن‌ها بنا نهادند» (همان)؛ اما به دلیل مخالفت حکام جور با نظریه‌ی عدالت و رواج جریان اهل حدیث، توجه و اهتمام به بحث عدل و حقوق در بین مسلمین کاهش یافت و به‌جای آن، توجه به اخلاق غلبه پیدا کرد.



۳



در مجموع می‌توان گفت که از منظر اسلام و براساس آنچه متفکران اسلامی بدان توجه نموده‌اند:

الف. عدالت اجتماعی یک امر همه‌جانبه است و ابعاد فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، علمی و اقتصادی دارد؛ نه آن که صرفاً موضوعی اقتصادی و دارای جنبه‌ی ترمیمی برای اقتصاد بازار باشد.

ب. ضرورت این امر تا بدان حد است که نبود آن به انجام وظایف انبای جامعه لطمه می‌زند و فساد را در جامعه فراگیر می‌کند.

ج. عدالت اجتماعی در تعبیر شهید مطهری، همدوش با توحید، رکن معاد، هدف تشریح نبوت، فلسفه‌ی زعامت و امامت و معیار کمال فرد و مقیاس سلامت اجتماع است. تشریح 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 بنابر تعبیر فلاسفه، زعامت و امامت اساساً برای عدالت در نظر گرفته شده و نشان‌گر این امر است که اصل و بنیان زعامت و امامت که مقصد آن رشد انسان 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) کرده‌اند، به مثابه جداسدن از اصل تئوری عدالت در نظام فکری اسلامی است.

۱،۳. تائیم آرای فیلسوفان سیاست و متفکران مسلمان در باب عدالت

از مجموع بررسی آراء متفکران در این باب، اعم از فلاسفه‌ی سیاست یا متفکران اسلامی و اقتصاددانان، نکات زیر قابل توجه است:

اولاً بحث عدالت با همه‌ی اهمیتی که از نظر ثبوتی و اثباتی در صیانت فردی و اجتماعی بشر دارد، به‌نحو همه‌جانبه‌ای مدون نشده و سامان نظری پیدا نکرده است. در یک نگاه کلی، فلاسفه‌ی غرب در دنیای معاصر، یا منکر بحث عدالت‌اند یا فقط به یک بعد آن - مثل آزادی - توجه کرده‌اند. باید به این سوال پاسخ داد که آیا آزادی یک حق یا ابزار و وسیله برای وصول به حقوق طبیعی است؟ هم‌چنین آیا آزادی منفی برای تحقق عدالت کافی است یا آزادی مثبت نیز ضرورت دارد؟ با فرض پذیرش حقوق طبیعی، آیا این دسته از فیلسوفان 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



بر قرارداد اجتماعی مبتنی نموده‌اند؟ نمی‌توان از خاطر دور داشت که قرارداد اجتماعی واقعی در وضعیت اولیه اساساً محل مناقشه‌ی جدی است؛ مهم‌تر از وضعیت اولیه، مقوله‌ی «خواست عمومی» است که از این طریق کشف می‌شود و معلوم نیست در همه‌ی فرهنگ‌ها یکسان باشد؛ نظیر برداشت رالز از وضعیت نخستین که در آن، بیش‌تر ارزش‌های نظام‌های لیبرالی مابه‌ازای خواست مردم فرض شده‌اند. علاوه‌براین، بحث جدی‌تر، وجهت‌تعمیم این دریافت در عالم فرضی به صحنه‌ی عالم واقعی است. به‌نظر 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 نزد برخی فلاسفه که به مکتب فایده‌گرایی گرایش دارند، عملاً به زائل‌کنندگی حقوق فردی منجر می‌شود که برحسب دریافت عرفی از عدالت، غیرعادلانه خواهد بود.

ثانیاً اغلب اقتصاددانان اگر به بحث عدالت باور داشته باشند، آن را منحصر در ابعاد اقتصادی و توازن‌بخشی در فرایند توسعه می‌دانند و مهم‌تر از آن، عدالت را واجد وجه ترمیمی و گاه مخل‌رشد و توسعه می‌پندارند. حداکثر توجه آن‌ها در این حد است که برای حرکت رشد و توسعه‌ی کشور مبتنی بر اقتصاد بازار، چاره‌ای جز جلب توجه به وجه ترمیمی عدالت نسبت به ضعف نیست.

ثالثاً برخی متفکران، اسلام‌شناسان و فقه‌های اسلامی که به آرای تنی چند از آنان اشاراتی شد، با توجه به آیات قرآنی - نظیر آیه‌ی ۲۵ سوره‌ی حدید - هدف و اساس بعثت انبیا تحقق قسط و عدل در جامعه عنوان شده است. ایشان دامنه‌ی عدالت را شامل همه‌ی وجوه حیات فردی و اجتماعی می‌انگارند؛ نه صرفاً ضریب جینی. برخی نیز نظیر امام خمینی(ره) لازمه‌ی تحقق عدالت را ایجاد حکومتی می‌دانند که احکام اسلامی را اجرا کند؛ ولی ابعاد عدالت در نظریه‌ی ایشان بسط نیافته است. به‌نظر می‌رسد نقطه‌ی برجسته‌ی تفکر اندیشمندان اسلامی در بحث عدالت اجتماعی، تکیه‌ی آنان بر همه‌ی وجوه زندگی فردی و اجتماعی است. اگرچه در دیدگاه شهید مطهری، این امر بیش‌تر با تکیه بر حقوق فطری گسترش یافته، اما با این وجود همچنان یک نظام تئوریک برای همین برداشت همه‌جانبه از عدالت اجتماعی حاصل نگردیده است.

۲. استدلالی بر سازگاری عدالت اجتماعی در اسلام و توسعه



سازگار را برای این تلقی از عدالت اجتماعی در نظر گرفت؟» فرضیه‌ی این کنکاش براساس چارچوب مفهومی نظام معانی، بر این است تا این سازگاری را تبیین و اثبات کند. این امر بر مقدمات ذیل استوار است:

الف) در فرهنگ اسلامی عدالت به معنای عام عبارت است از «اعطاء کل ذی حق حقه». بنابراین عدالت در این تعریف به حقوق بنیادین انسانی مرتبط می‌شود و از نظریاتی هم چون قرارداد اجتماعی یا فایده‌گرایی فاصله می‌گیرد.

ب) این پرسش قابل طرح است که حقوق بنیادین یادشده را از کجا باید کشف کرد؟ در پاسخ و براساس نصوص اسلامی، به نوعی حقوق طبیعی که در لسان دینی از آن‌ها به «حقوق فطری» یاد شده است، خواهیم رسید؛ این حقوق می‌تواند در بحث عدالت مینا قرار گیرد. در این زمینه، جدا از بحث‌های پراکنده‌ای که برخی صاحب‌نظران اسلامی نظیر خواجه‌نصیر داشته‌اند، مقصود عموم فلاسفه‌ی اسلامی از صورت نوعیه‌ی انسان، استعدادهایی است که در همه‌ی انسان‌ها به‌عنوان صفت متمایز از سایر موجودات وجود دارد؛ که در واقع همان حقوق فطری است. عمدتاً مرحوم علامه طباطبایی ذیل آیه‌ی «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیِّمُ» (روم، ۳۰) به این امر توجه داده‌اند و شهید مطهری (۱۳۶۰) نیز معتقد است این آیه، رشد لایتغیر انسان را نشان می‌دهد (ص. ۲۴۴). همچنین در ۶۰ تا ۶۲ سوره‌ی مبارکه‌ی یاسین، سخن از عهد و پیمانی است که از همه‌ی آدمیان گرفته شده است؛ این آیات به فطریات انسان اشاره دارند. آیه‌ی «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (اعراف، ۱۷۲) نیز بر همین امر دلالت می‌کند.

افزون بر این آیات، حدیثی از حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منقول است که فرمودند: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، وَإِنَّمَا أَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ وَيُنَصْرَانِهِ وَيُمَجْسَانِهِ». امام علی عَلَيْهِ السَّلَام در نهج‌البلاغه، پس از اشاره به صفت عالم و آدم می‌فرماید: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيَذْكُرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَيُثْبِرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (صص. ۲۴۹-۲۵۰).

مستفاد از این آیات و روایات، داشتن استعداد کافی در همه‌ی انسان‌ها به‌عنوان امور فطری است که از نظر بحث‌های عقلانی نیز با صورت نوعیه‌ی انسان تطبیق می‌شود. تشخیص این امر از نظر تفکر اسلامی به قدری اهمیت دارد که شهید مطهری (۱۳۶۰)

پایه‌های تمامی معارف قرآنی را بر امور فطری می‌داند (ص. ۴۹۵). به نظر ایشان نه تنها جهان‌بینی اسلامی، بلکه اساس مکتب و ایدئولوژی اسلامی بدون شناخت فطرت امکان‌پذیر نیست؛ چون در جزء جزء ایدئولوژی اسلامی، فطرت‌خواهی نهفته است و تا مسأله‌ی فطرت روشن نشود، معارف اسلامی و فرهنگ خاص اسلامی به‌درستی شناخته نخواهد شد.

اکنون جای طرح این پرسش است که تئوری فطرت به عالم شناخت مربوط است، حال آن‌که ما در حوزه‌ی اخلاق و سیاست با باید و نباید، حسن و قبح و ظلم و عدل مواجهیم؛ چگونه می‌توان میان این امور و بحث فطرت ارتباط برقرار کرد؟ باید توجه داشت که اقوال متفکران در باب حسن و قبح متفاوت است. در این میان مبنای فلسفه‌ی صدرایی، مخصوصاً علامه طباطبایی و شهید مطهری با اندک تفاوت‌هایی آن است که اولاً حسن و قبح مربوط به ذات فعل انسانی نیست؛ ثانیاً حسن و قبح از مشهورات است و جزء بدیهیات یا امور یقینی نیست؛ ثالثاً گاه بر پایه‌ی مصالح عمومی مردم، عقل به حسن و قبح می‌رسد و گاه سنن دینی و یا بشری عامل آن است.

علامه طباطبایی (۱۳۹۶) مبدأ برداشت حکما از حسن و قبح را به تئوری اعتباریات مربوط می‌داند. به‌موجب این نظریه، 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 (ص. ۳۱۷).

شهید مطهری منتقد این نظریه است؛ چراکه به این ترتیب اخلاق نسبی می‌شود. البته علامه معتقد است که نوعی بایدهای کلی نیز از تئوری اعتباریات قابل برداشت است. با این وصف، شهید مطهری هرچند نظریه‌ی خود را مبتنی بر اعتباریات می‌داند، اما مسانخت یا تنافر نفس آدمی را در اعتبار به «من علوی» باعث دوام و کلیت می‌پندارد. این امر در نظریه‌ی علامه، امری ساده نیست. ایشان می‌نویسند:

انسان دارای دو «من» است؛ من «سفلی» و من «علوی». تعجب است چرا آقای طباطبایی این حرف را زده‌اند با این‌که حرفی است که با همه‌ی اصول ایشان در باب اخلاق جور درمی‌آید. وقتی ما می‌گوییم «طبیعت انسان»، مقصود واقعیت انسان است نه تنها طبیعت ماده. انسان دارای واقعیتی وجودی است که دستگاه احساسی او در خدمت این واقعیت وجودی است. واقعیت وجودی انسان در یک قسمت و در یک درجه، واقعیت حیوانی اوست و در درجه‌ی دیگر که بالاتر است، واقعیت انسانی بیش‌تر وابسته به آن است و بخش





اصیل تر وجود انسان است و 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 بر حسب «من» ملکوتی خود کمالاتی دارد؛ آن هم کمالاتی واقعی، نه قراردادی؛ چرا که انسان تنها بدن نیست، نفس هم هست. کاری که متناسب با کمال معنوی و روح انسان باشد، کاری علوی و کاری ارزشمند است و کاری که با جنبه‌ی علوی روح ما سروکار ندارد، می‌شود یک کار عادی و کار مبتذل. ما اصل خوبی و بدی را همان‌طور قبول می‌کنیم که امثال آقای طباطبایی و راسل گفته‌اند که معنای خوب‌بودن و خوب‌نبودن، باید و نباید، دوست‌داشتن و دوست‌نداشتن است. ولی کدام «من» دوست داشته باشد؟ من سفلی یا من علوی؟ آن‌جا که من علوی انسان دوست داشته باشد، می‌شود اخلاق و ارزش. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، صص. ۷۳۷ و ۷۳۹)

شهید مطهری معتقد است غیریت در این‌گونه دوست‌داشتن‌ها، تقدس‌آور و مبنای «باید»‌های کلی است. از طرفی این «من‌های علوی» با تکیه‌بر نظریه‌ی فطرت از خصوصیتی مشابه برخوردارند. از این‌رو پایه‌های «بایدها» در اخلاق و سیاست، جاودان و پایدار است؛ چراکه امور فطری در انسان‌ها فرازمانی و فرامکانی است. حال این امور فطری در انسان‌ها چیست؟ بنابر آیات الهی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. همه‌ی انسان‌ها حقیقت‌گرا هستند؛
۲. همه‌ی انسان‌ها کمال‌گرا هستند؛
۳. همه‌ی انسان‌ها استعداد پرستش و معنویت دارند (دین امری فطری است)؛
۴. همه‌ی انسان‌ها زیبایی‌گرا هستند؛
۵. همه‌ی انسان‌ها استعداد ابتکار و فناوری‌آوری و ابداع دارند (مطهری، ۱۳۹۲، صص. ۸۶-۵۹).

در باب این‌که آیا امور فطری منحصر در این‌گزاره‌ها یا فراتر از آن‌هاست، باید تحقیقی عمیق‌تر صورت بگیرد؛ اما آن‌چه مسلم است، کشف این امور فطری مستند به متون دینی است. بدیهی است استدلال عقلی در این زمینه از باب برهان نمی‌تواند باشد؛ اما می‌توان صحنه‌ی فهم این فطریات را از جنس وضعیت نخستین رالز سامان داد و به نتایجی احتمالاً عمیق‌تر از دریافت‌های رالز دست یافت. نظیر آن‌چه ابن‌سینا در رساله‌ی

«حی بن یقظان» از انسانی فرضی روایت می‌کند؛ انسانی که از مادر متولد شده و او را به محیطی می‌برند که هیچ انسانی را نبیند و تحت تاثیر هیچ عامل اجتماعی قرار نگیرد؛ بلکه تنها تحت تاثیر عوامل اولیه‌ی تکوینی باشد. چنین انسانی وقتی رشد و نمو یافت، چگونه می‌اندیشد؟ ابن‌سینا بر آن است که این فرد به‌واسطه‌ی رشد عقلانی ابتدا درباره‌ی خود می‌اندیشد که کیست و از کجاست؛ آن‌گاه به شناخت از خود می‌رسد و سرانجام به خدا توجه پیدا می‌کند. درواقع از منظر/بن‌سینا انسان طبیعی و فطری، استعداد این‌گونه شناخت را دارد؛ یعنی اگر شرایط را این‌گونه ترسیم کنیم که انسان‌ها به‌دنبال حقیقت و کمالند، کمال مزبور می‌تواند از هر جنس، اعم از کمال سیاسی و علمی و فرهنگی و اقتصادی و زیبایی‌شناسانه باشد.

خواجه نصیر (۱۳۷۴) در اخلاق ناصری در این بُعد به استعدادهای و حقوق طبیعی توجه کرده و می‌نویسد:

باید دانست که مبادی مصالح اعمال و محاسن افعال نوع بشر، که مقتضای نظام امور و احوال انسان بود، در اصل یا طبع باشد یا وضع. اما آن‌چه مبدا آن طبع بود، آن است که تفصیل آن مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست بود و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار مختلف متبدل نشود. (صص. ۴۰-۴۱)

ج) این نظریه برای جامعه، شخصیتی واقعی قائل است و این نیز متأثر از برداشت‌های قرآنی است که برای هر امتی، مقصدی و اجلی و عمری در نظر گرفته است (اعراف، ۳۴). قرآن کریم در آیه‌ی ۱۰۸ سوره‌ی مبارکه‌ی انعام می‌فرماید: «زَیِّنَا لِكُلِّ اُمَّةٍ عَمَلَهُمْ». این آیه کاشف از آن است که وجدان هر قومی، نوعی از عمل را می‌پذیرد و هر قوم، وجدانی مشترک دارد. مستفاد از آیات فوق، به‌نظر شهید مطهری، ترکیب جامعه یک ترکیب حقیقی است.

د) این نظریه برای جامعه نیز فطرت قائل است. طبیعی است که اگر برای جامعه، وجود حقیقی قائل شویم و بپذیریم که انسان‌های سازنده‌ی وجود جامعه از استعدادهای فطری برخوردارند، طبعاً جامعه نیز از سنن و قوانین ثابت برخوردار خواهد شد و در هدایت فرد تاثیرگذار خواهد بود. به‌بیان‌دیگر می‌توان از فطرت جامعه نیز سخن گفت. در همین زمینه، یکی از مسائل مناقشه‌برانگیز، بحث هویت فرد است؛ که آیا از جامعه متأثر است یا خیر. برخی از فلاسفه‌ی 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 نظیر مکین تایر، مایکل سندل، تیلور یا مایکل والتزر به نقش جامعه در هویت‌بخشی به انسان، باور دارند؛ به‌همین دلیل نقدهایی بر نظریه‌ی رالز وارد کرده‌اند. مکین تایر در کتاب «After Virtue» معتقد است انسان‌ها سرشت و 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 جامعه‌ی سیاسی پرورش نمی‌یابد (واعظی، ۱۳۸۸، صص. ۳۸۷-۳۹۱).

سندل در کتاب «liberalism and the limits of justice» با این که قرائت کانتی از عدالت را مبتنی بر وظیفه می‌داند، اما معتقد است رالز به ضلع هویت فردی و اجتماعی افراد در شرایط نخستین، از نظر متافیزیکی و هستی‌شناسی توجه نکرده است و نگاه او به جامعه، ابزاری است. یعنی افراد فقط برای تامین خواسته‌های فردی و خودخواهانه‌ی خویش به اجتماع رو می‌آورند و خیر جامعه چیزی نیست، جز مزایایی که افراد در فرایند پیگیری اهداف فردی‌شان به‌دست می‌آورند (واعظی، ۱۳۸۸، صص. ۳۹۱-۳۹۵).

تیلور در کتاب خود «sources of the self» بر این باور است که افراد هویت‌شان را با تعهد به یک دین یا حزب یا عضویت در یک ملت و نژاد و طبقه‌ی اجتماعی و مانند آن می‌یابند و این وابستگی‌ها صرفاً یک علاقه‌ی احساسی - روانی نیست، بلکه در ارزیابی و قضاوت اخلاقی و برداشت آنان از خیر و شر و درست و نادرست بسیار موثر است. او معتقد است استقلال افرادی که رالز آنان را در وضعیت نخستین، مستقل از تعلقات اجتماعی می‌انگارد، در عمل امکان‌پذیر نیست و آدمی نمی‌تواند بدون پیش‌تصور از خیر و فارغ از جهت‌گیری اخلاقی درباره‌ی خیر و داوری ارزشی، اقدام کند» (همان، صص. ۳۹۵-۳۹۸).

مایکل والتزر در کتاب «Sphere of justice» متذکر این نکته می‌شود که با چند اصل عام نمی‌توانیم عدالت را برای همه‌ی وجوه اجتماعی، از منزلت گرفته تا برابری‌های اقتصادی، سامان دهیم؛ بلکه هر خیر اجتماعی، شاخص و معیار خود را دارد و عدالت به وجهی، آفریده‌ی جامعه‌ی سیاسی خاص در عصر خاص است. همین تصور از عدالت در هر جامعه‌ی سیاسی، متاثر از تفسیر آن جامعه از هر ساحت از خیرات اجتماعی است (همان، صص. ۳۹۹-۴۲۷).

بنابر آن چه گفته شد، این گروه از فلاسفه‌ی سیاست، جامعه را سازنده‌ی هویت‌های فرد می‌انگارند؛ در این زمینه، به‌خصوص نظریه‌ی والتزر درباره‌ی تاثیر فهم جامعه از خیرات در بحث عدالت حائز اهمیت است.

به موازات این نظریات، شهید مطهری معتقد است که سیر تکوینی و طبیعی فرد و جامعه به سویی است که فطرت آن‌ها ایجاب می‌کند؛ جهان و جامعه نیز به‌نحوی ساخته شده است که فطرت جامعه به‌سوی اصول مشترک انسانی سوق پیدا می‌کند: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه، ۳۳). در نظر شهید مطهری هم‌چنان که افراد از فطرت برخوردارند، روح جمعی جامعه نیز دارای فطرت است و همین فطرت، تکامل روح جمعی را باعث می‌شود تا جامعه‌ی انسانی به‌سوی وحدت واقعی و حقیقی سوق یابد (مطهری، ۱۳۶۰، ص. ۴۲۷).

ه) امور فطری جوامع، نظیر: استقلال‌خواهی، هویت ملی، حب وطن، آرامش روانی، امنیت و حفظ طبیعت و ... است. اگر در مطالبات جوامع از حیث تاریخی و با لحاظ تنوع فرهنگی دقت کنیم، روشن خواهد شد که این ویژگی‌ها جزو خواست‌های همه‌ی جوامع بوده است؛ حال ممکن است مسلمانان هویت اسلامی را نیز برای این خواسته‌ها بیفزایند؛ اما در همه‌ی جوامع این ویژگی‌های عام وجود دارد. مثلاً در باب استقلال‌خواهی، اگرچه ممکن است برخی جوامع اضطراراً تسلط غیر را بپذیرند، اما هرگز از فقدان استقلال سیاسی یا اقتصادی یا علمی خوشنود نخواهند بود؛ چنین جامعه‌ای مثل 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. به‌عبارت‌دیگر، هر کدام از استعدادهای طبیعی منبای یک حق طبیعی هستند و یک سند طبیعی برای آن به‌شمار می‌آیند. حقوق طبیعی 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، ۱۳۸۹، ج ۱۹، صص. ۱۵۸-۱۶۲). مسأله‌ی مهم حکومت در چگونگی استیفای این حقوق ریشه دارد. نخستین وظیفه‌ی حکومت در تئوری عدالت اجتماعی عبارت است از این‌که برای تحقق استعدادهای طبیعی انبای جامعه زمینه‌سازی کند؛ اگرچه تلاش و حرکت برای دستیابی به آن، به خود افراد بازمی‌گردد. وظیفه‌ی دیگر آن است که حکومت باید به حقوق فطری جامعه، یعنی استقلال، امنیت، آرامش روانی، هویت ملی و اسلامی و حفظ طبیعت تحقق ببخشد و در این میان، برای نیازمندی‌هایی که به مساعدت بیش‌تری احتیاج دارند، مساعدت بیش‌تری در نظر بگیرد.

۲۵ ز) از آن‌جایی که این استعدادهای فطری بالقوه هستند، فعلیت آن‌ها متکی بر حرکت



است. یعنی افراد با حرکت خودشان باید به این استعدادها فعلیت ببخشند. دو امر در این میان ضرورت دارد نخست، زمینه‌سازی حکومت برای فعلیت‌یابی استعدادهاست. دوم، تامین آزادی‌های سیاسی، فرهنگی، علمی، اقتصادی و هنری در نهایت امکان. با توجه به این که بدون آزادی در حرکت امکان به فعلیت درآمدن استعدادها فراهم نمی‌شود، ایجاد فضای رقابت سالم در کلیه‌ی ساحت‌های جامعه ضروری است؛ این آزادی، نه هدف، که ابزار و وسیله‌ای برای فعلیت‌یافتن استعدادها و حقوق انسان‌ها به‌شمار می‌آید. لذا سازوکارهایی نظیر نظام مردم‌سالاری، اقتصاد بازار، رقابت‌های علمی و فرهنگی و هنری، همگی شاخص‌ها و نمودهایی هستند که از نظریه‌ی عدالت اجتماعی برمی‌آیند و نه این که عدالت اجتماعی، ضمیمه‌ای بر نظریه‌ی رشد و توسعه‌ی جامعه و فرع بر آن باشد.

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

ط) از منظر این نظریه، نه تنها عدالت اجتماعی امری عارضی و مزاحم برای رشد اقتصادی نیست، بلکه مقوم و زیر بنای رشد اقتصادی و رقابت‌های مختلف اجتماعی است. زمینه‌سازی برای این رقابت‌ها به عهده‌ی دولت است. زمینه‌سازی برای رقابت سیاسی، که عامل رشد استعدادهای سیاسی افراد و زیربنای مردم‌سالاری دینی است، در حوزه‌هایی مثل برگزاری انتخابات، گردش آزاد اطلاعات بر بستر رسانه و شکل‌یابی احزاب معنا می‌یابد. زمینه‌سازی برای رقابت‌های اقتصادی از طریق حذف هرگونه انحصار (چه حکومتی و چه غیر آن) و عدم مداخله‌ی حکومت در اقتصاد (جز در موارد ضروری برای توازن بخشی به رقابت‌ها) محقق می‌شود. در بقیه‌ی عرصه‌های اجتماعی نیز شرایط به همین منوال است.

۳. مقومات و ارکان نظریه‌ی عدالت اجتماعی اسلام

رکن نخست؛ در تدوین این تئوری از نظریه‌ی فطرت علامه طباطبایی و شهید مطهری

استفاده شده است؛ چارچوب نظری حاضر در نظریه‌ی عدالت ایشان نیز مطرح است و توسط راقم این سطور بسط یافته است.

رکن دوم؛ ممکن است کسی، نظریه‌ی پیش رو را صرفاً برای کشوری با انگیزه‌ی اسلامی و نه برای همه‌ی جوامع مفید بداند. تردید نیست که مصالح و بنای این نظریه از نصوص اسلامی اخذ شده است، اما نتایج آن جز در یکی دو فقره، که به هویت دینی بازمی‌گردد، منحصر به جامعه‌ی اسلامی نیست و قابلیت تعمیم دارد. حتی اگر چنین نباشد، این ملاحظه نقص بر تئوری حاضر محسوب نمی‌شود؛ زیرا فردی نظیر رالز نیز که در نظریه‌ی متقدم خود گمان می‌کرد نظامی ارزشی و اخلاقی را برای محتوای عدالت تدارک دیده است، پس از نقدهای متعدد، به نظریه‌ی متاخر خویش واصل گردید. هم‌چنین باید توجه داشت 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، ۲۰۰۰، ص. ۸) تصدیق خواهیم کرد که فضایل با حوزه‌ی ارزش‌ها مرتبط‌اند و عموماً متأثر از جهان‌بینی‌ها هستند؛ لذا هرچند نمی‌توان گفت که از جهان‌بینی‌ها استنتاج منطقی می‌شوند، ولی دست‌کم تاثیرپذیری آن‌ها از جهان‌بینی‌ها قابل انکار نیست. بنابراین طبیعی است که تئوری عدالت اجتماعی از دیدگاه ما نمی‌تواند بی‌ارتباط با نظام تفکر اسلامی باشد. در تفکر اسلامی شدیدترین ظلم‌ها شرک است، درحالی‌که در برخی جوامع این امر فهم نمی‌گردد. درعین حال باید به این موضوع توجه داشت که آیین اسلام براساس فطرت انسان‌ها بنیان یافته است و فطرت انسان‌ها یکی است. از همین رو دین اسلام، آیین خاتم نامیده می‌شود؛ لذا برداشت اسلامی از عدالت به عموم تعلق دارد. به نظر می‌رسد که در عالم واقع و بنابر دلایل مختلفی، تلقی از دین و ارزش‌ها مختلف شده و در نتیجه مفهوم عدالت نیز با تاثیرپذیری از این وجوه، متفاوت گردیده است.

رکن چهارم؛ تبیین ابعاد عدالت اجتماعی، جدای از یک بحث علمی، یک ضرورت اجتماعی است؛ زیرا عدالت اجتماعی در لسان بزرگان دین، امری مهم و پایه‌ای برای تکامل اجتماعی شمرده شده است. از طرف دیگر، این امر از موضوعاتی است که بیش‌ترین مصرف را در لسان 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 تا با افکار عمومی تجارت کنند.



3



گاهی اشتباه در فهم عدالت نظیر برداشت مساوات‌گرایانه و سوسیالیستی نسبت به این مفهوم در ابتدای انقلاب، مشکلات جدی‌ای را در معیشت مردم و رشد اقتصادی کشور ایجاد کرده؛ گاهی نیز برداشت‌های پوپولیستی از آن به توزیع منابع دولتی در بین مردم و از بین رفتن منابع کشور منتهی شده است. همچنین گریز برداری از نظریاتی که عدالت را صرفاً منحصر به اقتصاد بازار آزاد و دولت حداقلی می‌دانست و تجلی آن را در تغییرات ضریب جینی و کمک‌های اقتصادی به طبقات فرودست دنبال می‌کرد، پیامدهای سوء‌ای داشته است.

رکن پنجم؛ برخی دعاوی اقتصاددانان گرامی کشور و گزاره‌های حاصل از تاملات آنان به این شرح است:

≠ تنها نظام اقتصادی سازگار با تحقق عدالت اجتماعی، اقتصاد بازار است؛
≠ رعایت اخلاق در تراز جوامع بزرگ و نهادهای آن، «تنها» از طریق قرارداد اجتماعی قابل تنظیم است. در جامعه‌ی بزرگ با داشتن کار گسترده، روابط مبادله‌ای و شبکه‌ی فراگیر، هدف مشترک و مشخص جمعی وجود ندارد و هرکس در چهارچوب قواعد کلی و انتزاعی، بازی خاص خود را انجام می‌دهد و برای برآوردن خواسته‌های فردی خویش تلاش می‌کند (نیلی و همکاران، ۱۳۹۴، ص. ۴۶).

صورت‌بندی این دعاوی که در کلماتی نظیر «تنها راه» نهفته است، از نظر نگارنده قابل تأیید نبوده، و وجه عقلانی آن نیز روشن نیست؛ مخصوصاً ادعای رعایت اخلاق در جوامع بزرگ با ابتدای صرف بر قرارداد اجتماعی نمی‌تواند با اساس نظریه‌ی فطرت یکی باشد. همچنین اگر نظریه‌ی قرارداد اجتماعی راهی را نشان می‌دهد، انحصار این امر از کدام مسیر عقلانی قابل کشف است؟ اگرچه نوع رفتار در جامعه‌ی بزرگ و کوچک متفاوت است، اما این به معنای نداشتن هدف مشترک نیست. جوامع می‌توانند هدف مشترک داشته باشند، اما مکانیزم کار در درون آن‌ها مبتنی بر رقابت باشد. این امر می‌تواند مورد تأیید باشد، البته نه از منبای فردگرایی؛ بلکه بر منبای دیگری که پیشرفت و رشد انسان‌ها و استعدادهای فطری آنان را در گرو رقابت می‌داند. بر این اساس حتی رقابت در جوامع کوچک نیز معنا دارد؛ چراکه فارق جامعه‌ی کوچک و بزرگ در رقابت نیست؛ در جامعه‌ی کوچک مثل یک مدرسه نیز رقابت، عامل توسعه و پیشرفت است. چنین به نظر می‌رسد که اهداف و روش‌ها در جوامع بزرگ و کوچک می‌توانند متفاوت،

ولی در طول هم - و نه متضاد با یکدیگر - باشند.

بنابر تفسیری که همین کتاب درباره‌ی نظریه‌ی رالز مطرح می‌کند، عدالت جزء ذاتی یک نظام اجتماعی و به‌منزله‌ی تقوای نظام اجتماعی نامیده می‌شود. این تفسیر مدعی است همان‌گونه که صداقت، درستکاری و امانت، مصادیق تقوای فردی هستند، عدالت نیز مصداق «تقوای اجتماعی» است و حفظ حقوق فردی و آزادی‌های اساسی در آن، جنبه‌ی قانونی دارد. در بررسی این تفسیر، اولاً به‌نظر نمی‌رسد که خود رالز چنین ادعایی داشته باشد؛ چراکه اگر عدالت جزء ذاتی نظام اجتماعی باشد، دیگر نمی‌تواند تقوای نظام اجتماعی تصور گردد؛ زیرا تقوا در حالی است که اختیار وجود داشته باشد. از سوی دیگر، ذات در مورد اشیاء و جواهر مطرح است و در مورد اجتماع که حوزه‌ی اعتباریات است، مراد از ذات را باید معنا کرد. علاوه‌براین، تئوری رالز در باب عدالت - همان‌گونه که در تجدید نظر بیان داشته - از آن‌جایی که با هدف ساختارمند نمودن نظریه‌ی لیبرالیسم ارائه شده است، نمی‌تواند برای سایر جوامع نقش تقوای اجتماعی داشته باشد. افزون‌براین، باید گفت نظریه‌ی رالز با همه‌ی مولفه‌های ارزشمندی که دربر دارد، با نقدهای جدی مواجه است؛ نقدهایی که این نظریه‌ی عدالت را از حیث سازگاری دچار خلل می‌کند.

نتیجه

در آن چه گذشت، نشان دادیم که عدالت در اسلام، همه‌جانبه است و تنافر و تنافی با رشد و توسعه ندارد و حتی عامل و مولد آن نیز می‌باشد. هم‌چنین روشن شد که عدالت به‌منزله‌ی یک امر جهانی نیز مانع توسعه نیست. در گام دوم از سازمان تحقیق نشان دادیم که می‌توان برای عدالت یک نظام سازگار را تنقیح کرد که نمونه‌ی این سازگاری در تحقیق حاضر بیان شد. نشان دادیم که نظام عدالت در اسلام یک سازه است و نه یک ناسازه؛ به‌بیان‌دیگر نظام مفاهیم حول موضوع عدالت در اسلام، از گونه‌ای انسجام و سازگاری برخوردار است که با نظام بازار آزاد هم سازگاری دارد. جامعیت مذکور مانع آن است که اسلام در برابر نظام بازار آزاد صامت و ساکت باشد. این جامعیت با مفهوم کمال، تقارن و مقارنه دارد. لازم 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 یاده‌شده به‌معنای مطابقت نیست و نیز معنای پذیرفتن همه‌ی عناصر نظام بازار نوین را نمی‌دهد؛ بلکه در این تئوری برای فعلیت‌یافتن استعدادهای بالقوه،



3



نیازمند رقابت در همه‌ی عرصه‌ها هستیم؛ چارچوب‌های فعلیت متوازن نیز ضرورت دارند، چراکه محیط بحث را از نظام بازار متفاوت می‌کنند. هم‌چنین نشان‌دادن مفصل‌بندی نظام اندیشه‌ی سیاسی و حقوقی اسلام مستلزم و یا ملازم نشان‌دادن غیریت‌ها و تفاوت‌های ساختاری و ماهوی‌اش با نظریه‌های رقیب و حتی نشان‌دادن اشتراکات و شباهت‌های‌شان است که در این مقاله تلاش شد به اجمال به این امر نیز توجه شود. هم‌چنین به‌منظور تحقق این نظریه، اقدامات ضروری حکومت برای رقابت همه‌جانبه، به‌قرار ذیل است:

۱. تدوین و اجرای طرح آمایش سرزمین به‌نحوی که امکانات اولیه برای همه، جهت حضور در این رقابت همه‌جانبه فراهم شود. متأسفانه 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؛ تا چه برسد به آن که اجرا شود. دلیل اصلی بی‌عدالتی در جامعه‌ی ما نیز به کم‌کاری مربوط نیست، بلکه علت آن را باید در نبود برنامه‌ی مشخص برای پیاده‌سازی یک نظریه‌ی عدالت اجتماعی جست‌وجو کرد.

۲. تمامی دستگاه‌ها باید اصل مشارکت عامه را محترم بشمارند تا فضای رقابت واقعی، در کلیه‌ی عرصه‌های اجتماعی رخ دهد. انحصارات در این امور، اعم از حکومتی و غیرحکومتی باید به کلی تغییر یابند. حتی برای آن‌که در بخش فرهنگ و آموزش زمینه‌ی رقابت فراهم شود، دولت موظف است فضای رشد مدارس غیردولتی، آموزشگاه‌های‌های فنی و حرفه‌ای 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، حفظ حقوق طبیعت و مانند آن - 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. وضع فعلی ما که به فربه‌شدن دولت انجامیده است، به‌عکس است و نشان می‌دهد که مبنای تئوریک کار نظام دقیق نبوده است.

۳. در بحث آرامش روانی جامعه، وجهی از موضوع به امنیت مربوط است که در بند بعدی بدان اشاره خواهیم کرد؛ اما وجه دیگر مرتبط به تکافل اجتماعی است. این وجه، فراهم‌آوردن امکانات رشد استعدادهای مستمندان و معلولان و هم‌چنین تامین اجتماعی

واقعی افراد جامعه و قابلیت پیش‌بینی‌پذیری آینده‌ی رفاهی آنان را الزامی می‌کند. در این وجه، اصل بر فراهم‌آوردن شرایط زیست توأم با کرامت افراد است، به‌گونه‌ای که افراد جامعه از طریق دستیابی به مهارت و شغل مناسب و فعلیت‌یافتن استعدادهای خود، احساس پیشرفت و حرکت رو به کمال داشته باشند. به‌این‌ترتیب، بخش اعظم کار دستگاه‌های امدادی، نه مصروف‌یارانه‌بگیر کردن افراد، که معطوف به زمینه‌سازی برای ایجاد شغل مناسب و زندگی مستقل آنان خواهد بود و یارانه‌ها به‌پشتوانه‌ی کار، مهارت و شغل اشخاص بدل خواهند شد.

۴. امنیت کشور به‌عنوان حق طبیعی جامعه باید به تناسب تهدیدات در هر دو حوزه‌ی حفظ قدرت نظامی و امنیت داخلی به‌نحوی تامین شود که اولاً جنبه‌ی بازدارندگی داشته باشد؛ ثانیاً مردم آن بخش را به‌مثابه تکیه‌گاه خود بدانند. امتداد مردمی و عدم دخالت در امور سیاسی از ضروریات تکیه‌گاه‌بودن بخش نظامی در کشور است.

۵. حفظ هویت ایرانی - اسلامی از حقوق فطری جامعه محسوب می‌شود که باید هم در شئون داخلی و هم در بُعد دیپلماسی، که مسئولیت خود را در صحنه‌ی بین‌المللی به اجرا درمی‌آورد، مبنا قرار گیرد. در همین زمینه توجه به چند نکته ضروری است:

الف. هویت ایرانی - اسلامی جامعه در بُعد داخلی با محوریت مشارکت عامه تحقق می‌یابد؛ لذا این وجه باید تقویت شود.

ب. دفاع از مسلمانان و مستضعفان، امری سلیقه‌ای نیست که صرفاً در شعارهای انقلاب مطرح شده باشد، بلکه از متن نظریه‌ی عدالت اجتماعی برخاسته است.

ج. حفظ هویت اسلامی - ایرانی از بُعد دیپلماتیک باید با تسهیل مراودات مردم با سایر ملل، به‌خصوص در بُعد اقتصادی همراه باشد تا زمینه‌ی رشد استعدادهای درونی را فراهم آورد.

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 دو، زمینه‌ی رقابت آحاد جامعه در عرصه‌های گوناگون را فراهم می‌کند، باید فضای رقابتی را به‌گونه‌ای سامان‌دهی و برنامه‌ریزی کند که کشور در کلان امر، به خودکفایی در امور مذکور نائل آید.



منابع

- 0 قرآن کریم.
- 0 نهج البلاغه.
- 0 ارسطو. (۱۳۶۰). سیاست (ح. عنایت، مترجم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- 0 ارسطو. (۱۳۶۸). اخلاق نیکوماخوس (م.ح. لطفی، مترجم). (جلد ۲). تهران: انتشارات خوارزمی.
- 0 افلاطون. (۱۳۸۰). افلاطون (م.ح. لطفی، مترجم، جلد ۲). تهران: خوارزمی.
- 0 پنگل، ت. و آهرنزدوف، پ. (۱۳۸۴). عدالت در میان ملل (م. یونسی، مترجم). تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
- 0 جمعی از نویسندگان (۱۳۹۴). لیبرالیسم و مسئله عدالت. تهران: انتشارات ترجمان علوم انسانی.
- 0 رالز، ج. (۱۳۹۸). عدالت به مثابه انصاف یک بازگوئی (ع. ثابتی، مترجم). تهران: انتشارات ققنوس.
- 0 طباطبایی، م.ح. (۱۳۹۴). تفسیر المیزان (م.ب. موسوی همدانی، مترجم، جلد ۱۸). قم، انتشارات اسلامی.
- 0 طباطبایی، م.ح. (۱۳۹۶). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: انتشارات صدرا.
- 0 طوسی، خ.ن. (۱۳۷۴). اخلاق ناصری (م. مینوی، تصحیح). تهران: انتشارات خوارزمی.
- 0 علیخانی، ع.ا. (۱۳۸۸). درآمدی بر نظریه سیاسی عدالت در اسلام. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- 0 قطب، س. (۱۳۹۷). عدالت اجتماعی در اسلام (ه. خسروشاهی، و ه. گرامی، مترجمان). قم: نشر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- 0 لسناف، م.ح. (۱۳۸۵). فیلسوفان سیاسی قرن بیستم (خ. دیهیمی، مترجم). تهران: نشر ماهی.
- 0 مطهری، م. (۱۳۶۰). جامعه و تاریخ. تهران: انتشارات صدرا.
- 0 مطهری، م. (۱۳۸۶). مجموعه یادداشت‌ها (جلد ۱). تهران: انتشارات صدرا.
- 0 مطهری، م. (۱۳۸۹). مجموعه آثار (جلد ۱۳، ۱۹). تهران: انتشارات صدرا.
- 0 مطهری، م. (۱۳۹۲). انسان‌شناسی در قرآن. تهران: انتشارات صدرا.
- 0 مطهری، م. (۱۳۹۵). مجموعه آثار (جلد ۱). تهران: انتشارات صدرا.



- 0 موحّد، م.ع. (۱۳۹۲). *در هوای حق و عدالت*. تهران: نشر کارنامه.
- 0 نیلی، م. و غنی‌نژاد، م. (۱۳۹۴). *اقتصاد و عدالت اجتماعی*. تهران: نشر نی.
- 0 واعظی، ا. (۱۳۸۸). *تقد و بررسی نظریه‌های عدالت*. تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- 0 هایک، ف. (۱۳۹۷). *ارث آباء و اجدادی عدالت اجتماعی* (ع. سلیمیان ریزی، مترجم). تهران، نشر ترجمان علوم انسانی.
- 0 Amartya, S. (2000). *Development as freedom*. New York. Anchor Books.
- 0 Hume, D. (2003). *A treatise of human nature*. Dover Publications.
- 0 Nozick, R. (2013). *Anarchy state and utopia*, Basil Blackwell. New York. Basic Books.
- 0 Popper, K. (2013). *The open society and its enemies*. (Vol. 2). Princeton. Princeton University Press.
- 0 Rawls, J. (2000). *Theory of justice*. Harvard. Belknap Press of Harvard university press.
- 0 Locke, J. (1965) *Two Treatises of Government (Laslett edition)*. N. Y: Cambridge University Press/Mentor.
- 0 Rawls, J. (1999) *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- 0 Hayek, F. (1988), *Law, Legislation and Liberty, The Fatal Conceit*. Chicago: University of Chicago Press.



سال بیست و سوم / شماره نود / تابستان ۱۳۹۹

References

Holy Quran.

Nahj al-Balagha.

A group of authors (1394 AP). *Liberalism and the issue of justice.* Tehran: Humanities Translator Publications.

Alikhani, A. A. (2009). *An Introduction to the Political Theory of Justice in Islam.* Tehran: Research Institute for Cultural and Social Studies.

Amartya, S. (2000). *Development as freedom.* Anchor Books.

Amartya, S. (2000). *Development as freedom.* New York: Anchor Books.

Aristotle. (1360 AP). *Politics* (H. Enayat, Trans.). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co.

Aristotle. (1368 AP). *The Morals of Nicomachus* (M. H. Lotfi, Trans., Vol. 2). Tehran: Kharazmi.

Hayek, F. (1988). *Law, Legislation and Liberty, The Fatal Conceit.* Chicago: University of Chicago Press.

Hayek, F. F. (1397 AP). *Inheritance of social justice* (A. Soleimiyani Rizi, Trans.). Tehran, Humanities Translator Publishing.

Hume, D. (2003). *A treatise of human nature.* Dover Publications.

Khaje Nasir Tusi. (1374 AP). *Akhlaq-i Nasiri* (M. Minavi, Ed.). Tehran: Kharazmi.

Khomeini, R.A. (1378 AP). *Sahifa-ye Imam* (Vol. 17). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Lessnoff, M. A. (1380 AP). *Political Philosophers of the twentieth century* (Kh. Deihimi, Trans.). Tehran: Mahi Publishing.

Locke, J. (1965). *Two Treatises of Government.* New York: Cambridge University Press/Mentor.

Motahhari, M. (1360 AP). *Society and history.* Tehran: Sadra.

Motahhari, M. (1386 AP). *Collection of notes* (Vol. 1). Tehran: Sadra.

Motahhari, M. (1389 AP). *Collection of Works* (Vols. 1, 3, 13, 19). Tehran: Sadra

Motahhari, M. (1392 AP). *Anthropology in the Quran.* Tehran: Sadra.

Motahhari, M. (1395 AP). *Collection of Works* (Vol. 1). Tehran: Sadra.

Movahed, M. A. (1392 AP). *In the air of truth and justice.* Tehran: Karnameh Publishing.

Nily, M., & Ghaninezhad M. (1394 AP). *Economics and social justice.* Tehran: Nashr-eNey Publishing.

Nozick, R. (2013). *Anarchy state and utopia, Basil Blackwell.* New York: Basic Books.

Pangle, Th. L., & Ahrens-dorf, P. J. (1384 AP). *Justice among nations: on the moral basis of power and peace* (M. Younesi, Trans.). Tehran:

- Ministry of Foreign Affairs Publications.
- Plato. (1380 AP). *Plato* (M. H. Lotfi, Trans., Vol. 2). Tehran: Kharazmi.
- Popper, K. (2013). *The open society and its enemies* (Vol. 2). Princeton: Princeton University Press.
- Qutb, S. (1397 AP). *Social justice in Islam* (H. Khosroshahi & H. Gerami, Trans.). Qom: Publication of Islamic propaganda of Qom seminary.
- Rawls, J. (1398 AP). *Justice as fairness of a retelling* (A. Sabeti, Trans.). Tehran: Qoqnoos.
- Rawls, J. (1999). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (2000). *Theory of justice. Harvard*. Belknap Press of Harvard university press.
- Tabatabaei, S. M. H. (1394 AP). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (M. B. Mousavi Hamedani, Trans., Vol. 18). Qom, Islamic Publications.
- Tabatabaei, S. M. H. (1396 AP). *Principles of Philosophy and Method of Realism*. Tehran: Sadra.
- Vaezi, A. (1388 AP). *Critique of theories of justice*. Tehran: Imam Khomeini Educational and Research Institute.