

دکتر احمد واعظی، دیپلم ریاضی را در سال ۱۳۵۹ اخذ و در همان سال تحصیلات حوزوی خود را آغاز کرد. در س خارج فقه و اصول را در معشر حضرت آیات عظام وحید خراسانی (۶۹-۶۵)، شیخ جواد تبریزی (۷۲-۶۵) و سید کاظم حائری گذراند. عمال اصول فقه شامل تقریر مباحث شهید سید محمد باقر صدر را با هجت الاسلام صادق لاریجانی خواند. فلسفه را با استادان حسن زاده آملی و جوادی آملی خواند. او از سال ۱۳۶۶ در دانشگاه های مختلف و نیز در دانشگاه کمبریج (دپارتمان شرق شناسی) تدریس کرده. هرمنوتیک و اندیشه سیاسی از حوزه های پژوهشی او بوده است. دکتر احمد واعظی در حال حاضر رئیس دانشگاه باقرالعلوم (ع) در قم است.



**برای شروع، مناسب است با تبیین مفهومی عدالت به ویژه در کارگردانی اش شروع کنیم.**

برای پاسخ به این سؤال خوب است در آغاز به این نکته اشاره کنیم که آیا مشکل ما در بحث عدالت، مسئله تعریف و شرح مفهومی آن است یا چیزی دیگر بدون شک در موضوع عدالت مباحث مفهومی بسیار اهمیت دارد. چون تلقی اولیه ما از موضوع روشن کرده و به آن جهت می دهد و راه را برای مباحث کلیدی تر باز می کند. روش منطقی هم اینجا به کار می آید. که در آغاز هر بحث به صورتات و تعاریف اولیه بپردازیم ولی در اینجا بهتر است که بحث را طوری به پیش ببریم که حداقل در پایان بحث به تصور و تعریفی از این مفهوم برسیم.

از دیگر محورهای مهم در بحث عدالت بیان نسبت عدالت با مفاهیم خاصی نظیر برابری، حق، آزادی، شایستگی، استحقاق و مفهوم نیاز است. غور کردن در این مباحث از این جهت بسیار مهم است که اگر بخواهیم تصویر روشنی از مفهوم عدالت داشته باشیم، باید در این مباحث از پیش مینا اتخاذ کرده باشیم. آیا عدالت همان برابری است؟ آیا مفهوم آزادی نقشی در گسترده یا ضیق کردن قلمرو عدالت دارد؟ آیا می توان عدالت را بر مبنای نیاز، استحقاق یا حقوق فردی تعریف کرد؟

در بحث عدالت، ما همس تقاطع وضوح و هم تقاطع ابهام داریم و اتفاقا برخی تقاطع وضوح در همین حوزه تعریف اتفاق افتاده است که دست کم در لغت و شرح لاسم، معیارهای پذیرفته خود را دارد. اگر چه منشأ برخی تقاطع ابهام را هم باید در برخی تعاریف جستجو کرد.

«عدالت» را پس مبنای ریشه لغوی اش بر خوردار از معنای میززن، تناسب و تلامم دانستند و عدالت به لحاظ لغوی یا موزون بودن، متلاطم بودن و متناسب بودن گره می خورد. برخی تعاریف محتوایی عدالت هم به همین معنی لغوی تفسیر کرده اند. برای نمونه تعریف عدالت به «وضع انسانی، فی موضعه» یعنی همان رعایت تناسبها و توازن ها یا برای نمونه تعریف افلاطونی از عدالت به اینکه عدالت یعنی هر فرد کاری انجام دهد یا وظیفه ای را بر عهده بگیرد که با آن تناسب دارد و به خاطر آن ساخته



# از عدالت تا عدالت

تألیف دکتر احمد واعظی

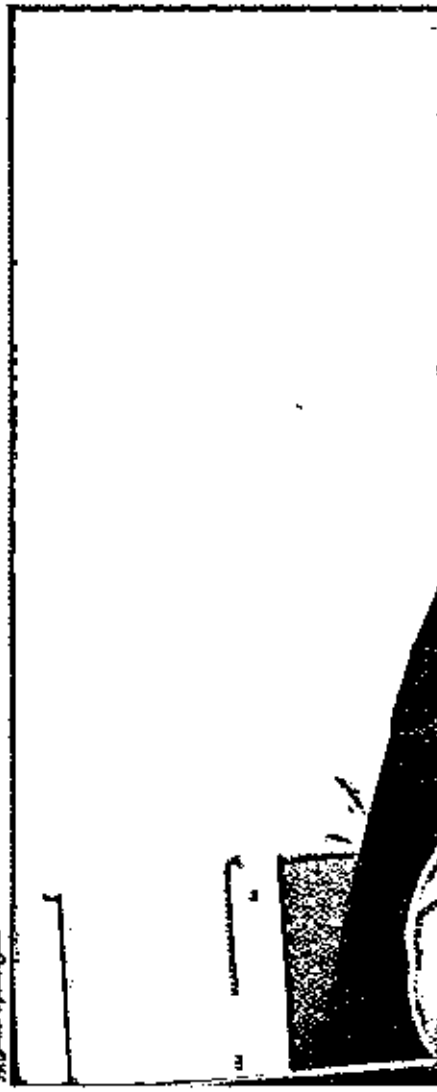
با یک شریف هرگز برابر نیست. به همین دلیل رفتار نابرابر از نظر آنها عین عدل است. چون اساسا آنها را برابر نمی دانستند. وقتی عدالت را به «اعطاء کل ذی حق حقه» تفسیر می کنیم، وجه غالبی عدالت خودش را نشان می دهد و همه هم آن را تصدیق می کنند. اما نزاع در این است که مثلا در نظام اقتصاد آزاد بازار سرمایه، سرمایه داری مدعی می شود که اگر چه ممکن است من در یک معامله، سود میلیاردری به دست بیاورم ولی استحقاقی آن را ندارم؛ ولی یک موسسالیست می گوید تو استحقاقی آن را نداری. موسسالیست و سرمایه داری هر دو قبول دارند که هر کسی باید به حق خودش برسد و عدالت هم همین است. اما نزاعشان بر سر این است که آیا «این مقدار» حق تو هست یا نه. برای نمونه یک فوتبالیست سوپر استار برای یک فصل بازی ممکن است حقوقی معادل چندین سال حقوق یک دانشمند تحصیل کرده را بگیرد. آیا این فوتبالیست شایستگی دریافت این مبلغ را دارد و آیا این حق لوست؟ آیا این عدالت است؟ متفکران لیبرال در اینجا میان دو مفهوم «شایستگی» (desert) و «استحقاق» تفاوت می گذارند. این

ایجاد عدالت که من از آن به جنبه های فرمال و صوری عدالت تعبیر می کنم، برای همه تا حدی روشن و قابل قبول است. و به نام چندگی ننگارده مثلا مفهوم «رفع تبعیض» یا «به قول ارسطو» همه افراد برابر به طور برابر و با افراد نابرابر به طور نابرابر رفتار کردن» وقتی در تبیین عدالت به کار بروند به همان جنبه فرمی اشاره دارد که در آن اختلاف چندینی نیست. نمونه دیگر از همین تعریف فرمال، تعریف مشهور عدالت است به «دادن حق هر فرد» (اعطاء کل ذی حق حقه).

چرا ما این جنبه ها را نهاد صوری و قالبی عدالت می دانیم؟ به این دلیل که اگر در برخی عناصر همین تعاریف دقیق و باریک شوی، به آن تقاطع ابهام و مناقشه برانگیز می رسیم. برای نمونه باید در مقابل تعریف مبتنی بر پرداخت حق، این پرسش را مطرح کنیم که ملاک برخورداری افراد از استحقاق افراد چیست؟ در مقابل تعریف ارسطویی هم باید بپرسیم چه کسانی یا هم برابرند؟ آیا خود ارسطو می تواند بر این اعتقاد باشد که بردگان یا اشراق از استحقاق مساوی برخوردارند؟ آیا در خود همان دولت - شهرهای یونان، میان مالکان و بردگان برابری بود؟ از نظر آنها یک پرده

شده و ملائم با لوسته این تعریف هم به همین تلاش لغوی برمی گردد. افلاطون می گوید اگر غضب یا شهوت کار خرد را انجام بدهند این باعث مخدوش شدن عدالت فردی خواهد شد. عدالت فردی مطلق این تعریف این است که در مملکت وجود آدمی، این خرد است که باید فرماتر و باشد و غضب و شهوت باید در چهار چوب عقل حرکت نکنند. در حوزه اجتماعی هم افلاطون همین تعریف را دارد و می گوید ما در اجتماع، گروه های مختلف داریم. گروهی از مردم، خردمندان و فیلسوفان و گروه دیگر شجاعان و پادشاهان و جنگاوران هستند. در چنین اجتماعی اگر بخواهیم عدل برقرار باشد، باید هر یک از این گروه ها کار پایسته و متناسب با خود را انجام بدهند. پادشاهان اگر خردمندان به کار نظامی بپردازند و نظامیان و جنگجویان کار خردمندان را انجام بدهند و به حکومت بپردازند، بی عدالتی تحقق می یابد. به همین دلیل است که افلاطون به «فیلسوف - شاه» می رسد و جامعه عادل را جامعه ای می داند که خردمندان در آن حاکم باشند و آن را عین عدل می داند. می بینیم که این تفسیرها از عدالت، ریشه در همان معنای لغوی عدالت دارد. برخی





این دلیل نیست که دین در اینجا نیز میل به سیطره بر مفاهم بیرون از خود دارد؟

به نظر من این پرسش چند جنبه دارد و من با برخی جنبه‌های آن موافق نیستم. اولاً اینکه گویی عدالت در غرب مسیر تطوری داشته و به‌طور مستمر دغدغه بوده و لذا ادبیاتی فنی در این بحث ایجاد شده. قضاوت درستی نیست، بحث عدالت تقریباً در شرق و غرب هم‌زمان و هم‌سر نوشت است. به این معنا که در هر دو جا مباحث تنوریک درباره عدالت تقریباً متغول واقع شده است. در هر دو سنت فکری این بحث به گفتمان و کلسون مباحثات علمی تبدیل شده است. در یونان برای نمونه پرسش از عدالت اجتماعی مطرح بوده اما در ادامه می‌بینید که در اسلام و غرب، عدالت بیشتر در حوزه عدالت فردی مطرح شده است. ما در فقه و اخلاق اسلامی با عدالت به عنوان یک فضیلت و بلکه «ام الفضائل» مواجه هستیم اما عدالت اجتماعی و سازوکار آن و جنبه‌هایی که به قلمروهای normative عدالت برمی‌گردد و اینکه چگونه جامعه عادلانه داشته باشد، جبه این مباحث نه در شرق و نه در غرب چندان کانون توجه نبوده است. همان طور که در آثار افلاطون و ارسطو رگه‌هایی از این بحث می‌بینید. در آثار فیلسوفان مسلمان مانند فارابی هم می‌بینید اما آیا این رویه استمرار پیدا کرده به گونه‌ای که فیلسوف پس از فیلسوف، آن را کانون توجه قرار دهند؟ چنین نبوده است. اگر چه در حرکت‌های اجتماعی، بیشتر قیام‌ها بر محور عدالت بوده است. برای نمونه یکی از جاذبه‌های شخصیتی امامان ما به‌ویژه شخصیت ابوالکلام علی (ع) همین بحث عدالت‌جویی بوده و اصلاً در فرهنگ ایرانی، یکی از عوامل عشق به امامان، همین روحیه عدالت‌طلبی آنان بوده است. همین به‌ترتیب برخی گونه‌های عدالت اجتماعی بوده و اصولاً در جهان هم احساس رنج از تبعیض‌ها موتور محرکه بعضی حرکت‌های اجتماعی بوده است. اما در مباحث علمی، کانون تفکر قرار نگرفته است. در فلسفه سیاسی معاصر می‌بینیم که تقریباً از زمان نوشته شدن کتاب «The Theory of Justice» جان راولز در ۱۹۷۱ به بحث عدالت اجتماعی توجهی فیلسوفانه می‌شود و اثبات و انکارش به محور تاملات فلسفی در فلسفه معاصر تبدیل می‌شود. می‌توانم بگویم در ۳۰ سال اخیر عدالت اجتماعی به کانون توجه فیلسوفان میاست بدل شده است.

اینکه در همین ۳۰ سال، بحث عدالت اجتماعی به یک گفتمان تبدیل شود، قاعدتاً به یک زمینه تاریخی در قیل از خودش مستند بود. یعنی مثلاً از رنسانس به این سو اتفاقاتی در غرب افتاده و باعث شده که سال‌ها بعد در سال ۱۹۷۱ این حساسیت خود را در قالب کتاب راولز نشان دهد. اما در جهان اسلام که این همه اتفاق افتاده که به تعبیر شما معسور حرکت‌های جریان ساز اجتماعی بوده، چرا حکمای ما را و اندیشمندان به اینکه آن را به حوزه تاملات خودشان بیاورند؟ این پرسش به چشم‌مشناسی معرفت مربوط می‌شود. واقعا جای این پرسش

هست که چرا در عالم اسلام این همه وقایع، فیلسوفان مسلمان را وادار به تامل نکرد. در غرب هم این پرسش مطرح است که چرا فیلسوفان از فضایی که افلاطون و ارسطو گشودند استفاده نکردند. جوابی به این پرسش البته در حوزه تخصص من نیست. بحث من ناظر به جنبه توصیفی کلام شمس است و نه جنبه تحلیلی‌اش. من در جنبه توصیفی‌اش خواستم بگویم این طور نبوده که در غرب کارهای فراوانی شده و در شرق اصلاً خبری نبوده و مقصر را هم نگاه دینی بنمایم.

در هر حال پرسش این است که امثال فارابی در «آراء عمل المدینه الفاضله» و رسالات دیگرش به مباحث مربوط به فلسفه سیاسی می‌پردازند ولی در آثار فیلسوفان پس از او مانند بوعلی می‌بینید که فقط در «الهیات شفا» در ادامه بحث نبوت فقط در چند صفحه به این نوع مباحث می‌پردازد یا ملاصدرا در «مبدأ و معاد» کمی درباره این موضوع بحث می‌کنند. یکی از جواب‌ها منقول از مرحوم علامه طباطبایی است به این ترتیب که شاید دلیل این باشد که فیلسوفان مسلمان دیدند که فقه اسلامی عملاً عهدمدار ابعاد اجتماعی عدالت است و گویا فیلسوفان و فقها میان خود تقسیم کاری کردند و چون دیدند فقه اسلامی بعد اجتماعی دارد آن را کاری فقیهانه دیدند و به آنان سپردند البته اینکه آیا فقیهان این رسالت خود را به درستی انجام دادند، خوشش محل بحث است. ضمناً همه زوایای بحث عدالت اجتماعی، فقهی نیست و نهاد کاملاً نظری هم دارد که قابل واگذاری به غیر فیلسوف نیست.

در مقابل این تحلیل مرحوم علامه طباطبایی، می‌توان این سؤال را مطرح کرد که گویا این‌ها سخن ایشان بر این است که دین و اسلام را تحویل بدهند به فقه و آن هم مثلاً گونه خاصی از فقه و بعد هم تقسیم کار را نتیجه بگیرند. سخن مرحوم علامه ناظر به زمان خودشان نیست، بلکه ناظر به تاریخ فلسفه است. علامه بحث کلی را مطرح می‌کنند و می‌خواهند نتیجه‌های کلی و تاریخی هم از آن بگیرند. چنان که مثلاً در «زوال اندیشه سیاسی در ایران» هم یک بحث کلی، تنوریک مطرح می‌شود.

وقتی وارد حوزه دین می‌شویم یا مسلماتی رویه و هستی و طبیعتاً با همین دستمایه به سراغ مفهوم عدالت می‌رویم. به نظر شما، دین با نگاه تقدیرگرایانه خود چگونه می‌تواند به دغدغه عدالت پاسخ بگوید؟

منظور شما از نگاه تقدیرگرایانه چیست؟ دین از این جهت که پیروان خودش را به جهانی دعوت می‌کند که مینا در آن نوعی از مسهاری و تعبد معض به فرامین دینی است، شخص مؤمن هم با این تفهیر، عدالت را همان چیزی می‌بیند که مولا گفته است و به همین دلیل.

بکرده است. دعوت پیامبر اسلام (ص) را که در نظر بگیریم می‌بینید حرکت ایشان به سمت تغییر مناسبات اجتماعی بوده و حتی در دستور فرستاده خود به همین این طور نوشته بودند که «ماست امر الجاهلیه» یعنی باید مناسبات جاهلی را بپیرای. قرآن هم می‌فرماید: «ان الله لایغیر ما بقوم حتی ینظروا ما بقفسهم». در اسلام دعوت به تغییر هست از وضع موجود به سمت وضع مطلوب.

اما جنبه‌ای که ممکن است سؤال شما به آن توجه داشته باشد، بحث معروف توحید افعالی است و اینکه معتقد باشیم همه امور جهان به اذن الله است و خداوند فاعل حقیقی است.

یعنی همان انشعری‌گرایی که... و بعد این پرسش مطرح شود که آیا این با آزادی و اختیار انسان و وظیفه او در قبال اجتماع قابل جمع است؟ وقتی درباره اسلام حرف می‌زنیم، باید به تمام ابعاد آن توجه کنیم. وقتی می‌گوییم «کلام رایع و کلکم مسئول عن رعیت»، وقتی اسلام دعوت به امر به معروف و نهی از منکر می‌کند، وقتی می‌گوید «من اصبح و لم یتهم بلمور المسلمین فلیس یسلم»؛ همه اینها به این معناست که با دیدگاه تشهیرگرایانه موافق نیست. پس باید از مسئله توحید افعالی فهم درستی داشته باشیم. در یک بیان توحیدی، می‌توانیم بگویم که ما بر طبق سنت الهی مکلف و موظف به اصلاح امور اجتماعی هستیم. اما این را هم باید بدانیم که آنچه از خیرات انفاق می‌افتد، فعل الله است و آنچه که از شرور انفاق می‌افتد «قبما کسبت ایدیهم». به این معنا که اتفاقی در جهان خارج از حیطه اراده و اذن الهی نمی‌افتد ولی این به آن معنا نیست که آنچه از شرور و کجی‌ها اتفاق می‌افتد، مورد امضای تشریحی خداوند است. باید میان لحن تکوینی و لحن تشریحی خداوند فرق قائل شویم. بله، هیچ امری در جهان - حتی ظلم‌گری‌ها و ظلم‌ها - بدون اذن تکوینی خدا اتفاق نمی‌افتد. چرا که مطابق آموزه‌های ما هیچ امری خارج از حیطه اقتدار خدا نیست ولی این به معنای اذن و اراده تشریحی او هم نیست. «وما تشاءون الا ان یشاء الله» همین معناست. از سوی دیگر، نظام پادشاه و مجازات هم دلالت بر این دارد که فعال بندگان هم در حیطه مسئولیت‌هایشان مداخلت دارد ولی خارج از اذن تکوینی الهی نیست. فلان بی‌عدالتی یا اذن الهی اتفاق افتاده است اما این به آن معنا نیست که این بی‌عدالتی مورد امضای الهی نیز هست. من و نوری مسلمان وظیفه داریم که بی‌عدالتی‌ها را به سامان خودش برگردانیم. بنابراین نمی‌توان پذیرفت که اسلام در مناسبات اجتماعی، دعوت به تقدیرگرایی و تسلیم کرده است. شهادت امام حسین (ع) به اذن الهی است اما به این معنا نیست که قاتلان آن حضرت و آفرینندگان حادثه کربلا، هیچ حرج، مسئولیت و عقابی ندارند. چون این کار به اذن تشریحی الهی نبوده است.

نمی‌توانیم عدالت را بر محور برابری تمام عیار تعریف کنیم چون در واقع نابرابر هستیم و اتفاقاً این بحث با بنیادولوژیک و ارزشی است و با انجای مبانی فلسفی مهم در آمیخته است

تاریخچه

تاریخچه



آقای دکتر! چون در اینجا بحث فلسفی مطرح است، خوب است اشاره کنیم که در باب شر استحضار دارید که ایده معروف بوعلی - که البته منشأ لوستلوی دارد - دست کم از حیث فلسفی هنوز توضیح بهتری می طلبد و بنابراین، این توضیحات شما بازگشت به همان روحیه تعبدی دارد.

اول اینکه فیلسوفان در این بحث چقدر موفق اثر بحث بیرون آمدند، محتاج بحث مستوفات و مباحثات نمی توان گفت یکسره ناموفق بودمتند. دیگر اینکه این تفسیر از ارتباط مبین توحید افعالی و مسئولیت ان نان، مبتنی بر همان تفسیری است که ائمه (ع) از «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» گرفته دادند که هم مستند نقلی دارد و هم عقلی و فلسفی. این بحث اتفاقاً از مصادیق بارز «حکمت متعالیه» و جمع میان عقل و نقل است. بنابراین اصل انتخاب این نگاه تقدیرگرایانه به اسلام، به ویژه دیدگاه شیعی، با توجه به این تصریحات تأکیدات و مخصوصاً سیره امامان معصوم (ع) محل اشکال بلکه ناممکن است. برای نمونه در بیانات ربوبی ما هست که «فضل الاعمال کلمه حق عند امام جائز» و این نشان می دهد که تلاش برای تغییر وضع موجود جزء آموزهای دینی نیست و به هیچ وجه تقدیرگرایی به معنای منفی خودش و تسلیم محض بودن در مقابل وضع موجود، قابل انتساب به اسلام نیست.

اگر چه بحث قدری از موضوع اصلی خودش خارج می شود ولی ما چه اصراری داریم که جبر را به معنای دست بستگی و سرسپاری مطلق بگیریم؟ شاید بتوانیم این طور بگوییم که چیزی که در بحث معروف جبر و اختیار مطرح است را نه لزوماً منبعث از عجز و سرسپاری بنده بلکه برخاسته از قدرت بیگران خداوند بدانیم و در این صورت است که ما جبر را زیبا می بینیم و -

پنهانی باید میان تسلیم در برابر اوامر الهی و تسلیم در برابر شرایط فرق گذاشت، اینکه اصلاً نشکسته هویتی یک مسلمان و موحد حقیقی است که سرسپرده خداوند باشد. سخن در این خصوص نبود. سخن در باب تسلیم در برابر شرایط موجود بود و من به این مطلب اشاره کردم که اسلام، ما را به این مطلب دعوت نکرده است. این مسلمان موحد پس از عمل به مسئولیت اجتماعی اش اگر به توفیقی دست نیافته وظیفه خود را به انجام رسانده است و مطابق آموزهها باید راضی به رضای الهی باشد و این همان سرسپردگی ای بود که من به آن اشاره کردم. با این تقریر، ما معتقدیم که می توان میان سرسپردگی به خداوند و عمل اجتماعی جمع کرد. موحد در عین آنکه سختکوشانه وارد حوزه عمل اجتماعی می شود اما غایتگرا نیست بلکه وظیفه گراست و اگر نتیجه آن چنان که او انتظار داشت به پار نشسته تسلیم امر و تقدیر الهی است و شکوه و شکایت نمی کند. توکل انسان مؤمن - که در واقع از مراتب توحید است - در همین جا خود را نشان می دهد.

بنابراین آن انسانانی که در حوزه دیانت اسلام سوژه عدالت است، یا

انسان تشکیل دهنده جامعه لبرال، تفاوت محتوایی جدی ای دارد. بر همین قیاس، در باب میان نسبت عدالت با آزادی هم باید به چنین تفکیکی باور داشت؟

همین طور است در سنت لیبرالیسم. عدالت یک فضیلت است و آزادی هم یک ارزش است ولی در این سنت معمولاً ارزش آزادی بیش از عدالت است. به اعتقاد آنها اگر آزادی برقرار باشد عدالت هم برقرار می شود. آنها آزادی را فوق همه ارزشها می دانند و البته آشکارا تأسفح هم می خورند که در جامعه مدرن غربی برخی فضایل فردی به پای آزادی قربانی می شوند. آنها برخی پیامدهای آزادی مانند برهم ریزی نظام خانوادگی و بحرانهای برآمده از آزادیهای جنسی را از تویح همین مسئله می دانند ولی می گویند که اینها همه بهایی است که ما باید برای آزادی بپردازیم.

در سنت فکری غرب - که همان لیبرالیسم است - به عدالت اجتماعی توجه چندانی نشده است و بسیاری از متفکران شان عدالت اجتماعی را صرفاً یک فضیلت نمی دانند و حتی برخی از آنها را بی معنا می دانند چون بر این باورند که ما با مفهوم individual رویه و هستم و چیزی به اسم جامعه که در کنار افراد، دارای اصالت و هویت باشد نداریم. در نظر آنها کسانی که دم از عدالت اجتماعی می زنند در واقع در پی فریب و ترفند و شماری هستند که به استناد آن به نام اجتماع، خیر عمومی و مصلحت جمعی و منافع برخی افراد (فقیران) را بر منافع برخی دیگر از افراد (غنیها) ترجیح دهند. پس - به نظر آنان - ما در اینجا چیزی به نام «جامعه» نداریم و آنچه هست افراد است که برخی از آنها را بر برخی دیگر برتری داده ایم و به همین دلیل، اصولاً اندیشمندان لیبرال نسبت به عدالت اجتماعی بی مهر هستند.

اتفاقی که در اندیشه راولز می افتد، در نوع خود اتفاق نادری در سنت فلسفی غرب است. راولز عدالت اجتماعی را بالاترین فضیلت می داند و آزادی را در شمار اصول عدالت قرار می دهد یعنی در واقع در بیان معیارهای عدالت، مفهوم آزادی را لحاظ می کند نه اینکه آزادی را ارزشی جدای از عدالت بنشد به همین دلیل، تصور غالب از عدالت و نسبت آن با آزادی، در سنت لیبرالی غرب می شکنند. راولز تأکید می کند که عدالت در اجتماع به عنوان یک فضیلت حکم بحث صدق را دارد در اعتقادات و معارف در اعتقادات می گوئیم اگر گزاره ای حق بوده آن را برمی گیریم و اگر برحق نبوده آن را کنار می گذاریم.

در اجتماع هم می پرسیم چه جامعه ای جامعه مطلوب است؟ جواب آنان این است جامعه ای که عادلانه باشد، یعنی جامعه ای که ساختارهای کلاش بر اساس عدالت بریزی شده باشد شانی که بحث حقیقت و صدق در معارف دارد، همان شان را بحث عدالت در اجتماع دارد. جامعه خوب

سامان یافته؟ چه جامعه ای است؟ جامعه ای است که طبق اصول عدالت ساخته شده باشد. راولز در مباحث محتوایی عدالت آزادیهای اساسی را اولین اصل عدالت قرار می دهد. اگر در جامعه ای آزادیهای اساسی در بیشترین حجم در اختیار جامعه قرار بگیرد آن جامعه در نظر راولز عادلانه است.

در اندیشه دینی، ابتدا باید به این نکته اشاره کنیم که ما اساساً چه تلقی متفاوتی از مفهوم آزادی داریم. از بیانات دینی ما این استفاده می شود که آزادی و حریت حقیقی فرد در گرو رهایی او از قید و بندهایی است که منبع شکوفایی «من» متعالی و فضیلت خواهد او می شود. بنابراین اگر عاملی باعث شود که این بخش از وجود انسان به فضیلت خود در کمال نرسد در این حالت او از آزادی بی نصیب مانده است. حر و آزاده در فرهنگ دینی ما کسی است که از قیود شرک گامیز مانند دنیاخواهی و طمع و شهوت رها شده باشد. در حدیث داریم: «العبد حر ما طمع والحر عبد ما طمع». در آیه شریفه هم در توصیف رسالت نبوی خود نامیم که: «لیضع عنهم اثرهم والاعمال التي كانت علیهم». این به آن معناست که پیامبر اسلام (ص) اگر چه به ظاهر شریعت و قید و بند آورد و شما را محدود کرده اما همین محدودیت در نظر قرآن کریم عین رهایی و آزادی است. پائین فرهنگ و دیدگاه، عدالت باعث رهایی و آزادی ما خواهد بود. ما نه از نوع آزادی لیبرالی بلکه از نوعی که باعث می شود انسان به شکوفایی من طیوی خود دست پیدا کند. اگر در جامعه اسلامی شرایطی پدید آید که اگر فرد خواست اسلامی و اخلاقی زندگی کند، این امکان برایش فراهم باشد تا به کمالات مادی و معنوی خودش برسد. این جامعه عادلانه خواهد بود. به این معنا عدالت در خدمت آزادی واقعی بشر خواهد بود. من عدالت را در فرهنگ دینی مان این طور می فهمم. بنابراین در این تفسیر، آزادی، مطلق رهایی از قید و بندها و موانع فیزیکی و حقوقی نیست و به همین لحاظ هم با مفهوم عدالت نسبت پیدا می کند. این تلقی از آزادی در فرهنگ دینی ما در واقع میدان دادن به امر و شهوات است که عین بردگی و رقبت دانسته شده است؟

باید همین طور است و به این معنا حتی این آزادی، حداکثری است. اما بحث دیگر این است که در حوزه اسلامی وقتی از عدالت بحث می شود، بیشتر نگاهها به سمت عدالت اقتصادی است. در سالهای پس از انقلاب اسلامی هم گویا همین تلقی از عدالت بیشتر موضوع بحث بوده است. آیا این به معنای تقلیل در بحث عدالت است؟ البته تأکیدات دینی شدیدی در این موارد داریم که بر همین بحث عدالت اجتماعی می افزاید از جمله نقلهایی مانند: «کاد الفقر ان یكون کفراً» و «و فی الاموال حق معلوم للفقراء والمعروف». خوب است قدری هم به



بحث عدالت تقریباً در شرق و غرب همداستان و همسر نوشت است. به این معنا که در دو جا مباحث تقریباً در باره عدالت تقریباً مفعول واقع شده است.

این موضوع بود. این نکته مهمی است. وقتی ما از عدالت اجتماعی می گوئیم، باید آن را وسیع ببینیم. مناسبات اقتصادی بخشی از مناسبات اجتماعی است و نه همه آنها. به تعبیر دیگر، ما در جامعه ساختارهای کلان مختلفی داریم. یکی از این ساختارهای کلان، توزیع منابع ثروت است و این در کنار ساختارهای قضایی و جزایی است و اتفاقاً در منابع دینی تأکیدات پلینی بر قضاوت و مجازات عادلانه شده که عدالت قضایی و کفتری را پیش می کشد. عدالت سیاسی هم به همین ترتیب و اتفاقاً آن قدر مهم است که بقیه ساختارها تحت تاثیر آن هستند و همین طور تعلیم و تربیت. البته باید به این نکته توجه کنیم که در ساختارهای کلان جامعه چه چیزهایی مهم تر هستند و اهمیت این است که فقر بسیار مهم است چون با نیازهای اولیه و اساسی انسان مسلمان سروکار دارد. البته منظور از عدالت اقتصادی مطلق برابری همه در همه چیز نیست. چرا که اساساً عدالت همان برابری نیست و تحقق آن امکان وقوعی هم ندارد. در تفسیری هم که در آغاز بحث از عدالت نقل کردید، عبارت «حق» موضوع «به همین نکته اشاره دارد. پس بنابراین چون استدعاها و تواناییهای ما در جامعه متفاوت است، قاعدتاً بهر مستندیهای ما هم متفاوت خواهد بود اما این به معنای رسمیت یافتن نابرابریهای غیرموجه نیست. بنابراین بحث اصلی در این است که چه مقدار از نابرابریهای اقتصادی موجه و چه مقدار از آن ناموجه است.

نکته مهم در بحث عدالت اجتماعی این است که هیچ جامعه ای از نقطه صفر شروع نمی کند. ما در حکم سر نشینان یک کنشی شکسته شده نیستیم که به جزیره متروکی پناه آورده باشیم و بخواهیم با برآورد کردن امکانات و منابع آن سازمانی را بسازیم. ما الان افکنده شده در میدانی از نابرابریها هستیم و از نقطه آغازین توزیع منابع و امکانات مالی بسیار دور شدیم. بنابراین در چنین وضعیتی وقتی می خواهیم در باب عدالت اجتماعی بحث کنیم، باید به این نکته توجه کنیم که در این میان نابرابریهای موجود، کدام موجه و کدام یک ناموجه است. پس ما اساساً نمی توانیم عدالت را بر محور برابری تمام عیار تعریف کنیم چون در واقع نابرابر هستیم و اتفاقاً این بحث، ایندولوژیک و ارزشی است و با تئوری میانی فلسفی مهم در آمیخته است و به همین دلیل ممکن است کسی از موضعی انسان شناختی و ارزشی و فلسفی، بسیاری از این نابرابریها را توجیه کند و آنها را موجه بنهد و کسی دیگر از موضعی دیگر - مثلاً با نگاهی معطوف به لیبرالیسم و سرمایه داری و اقتصاد آزاد - به این ماجرا نگاه کند و چون فرد را هم مالک تواناییهای خودش می داند، به همین جهت در واقع بسیاری از موارد را نابرابری نداند. بنابراین نگاههای مختلف ارزشی تاثیر می گذارند در اینکه چه نابرابریهایی موجه و چه نابرابریهایی ناموجه هستند.

گفتگو: سید باقر میر عبداللهی

