

عدالت اجتماعی در اندیشه آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر

غلامرضا جمشیدیها*

سیدرضا کلوری**

چکیده

عدالت از دیدگاه صدر، ارزشی ذاتی و نهایی دارد که برای تحقق سایر ارزش‌ها در جامعه به آن نیاز است؛ از مطالبات فطری انسان است و تابع قرارداد افراد جامعه نیست و به شرایط تاریخی اجتماعی ویژه‌ای تعلق ندارد. در نظریه صدر اصولاً مفهوم تساوی از ماهیت‌شناسی عدالت، نفی شده، «کار» معیاری برای برخورداری‌های متفاوت عادلانه است. محور اصلی مسئله عدالت اجتماعی به سطح روابط انسان با انسان در توزیع منابع و منافع و به تضاد میان قوی و ضعیف ارجاع دارد؛ نزاعی که در سطحی عمیق‌تر به تناقضی عمده، یعنی جدل درونی میان جنبه‌های الهی و مادی انسان بازمی‌گردد و تا ابعاد الهی انسان در این جدال پیروز نشود، تضادهای اجتماعی جریان خواهد داشت. به نظر صدر شکل اسلامی عدالت اجتماعی دارای دو اصل عمومی «تکافل عمومی» و «توازن اجتماعی» است، هر یک راهکارهایی نیز دارد. از دیدگاه او، دین از دو راه، میان معیارهای فطری فردگرا (غریزه حب ذات) و جمع‌گرا، هماهنگی ایجاد کرده، رفاه اجتماعی و عدالت را تأمین می‌کند:

۱. اعطای تفسیری دقیق و واقعی از حیات و اشاعه آن (عوامل شناختی)؛
۲. تربیت اخلاقی انسان، پرورش عواطف و احساس‌های اخلاقی (عوامل انگیزشی).

واژه‌های کلیدی: صدر، عدالت، جامعه، نظام

مقدمه

مقوله عدالت، از موضوع‌های گسترده در علوم انسانی است و شاخه‌های گوناگون علوم اجتماعی نیز هر یک به نوعی با این مقوله ارتباط دارد. عدالت در حوزه جامعه‌شناسی، موضوعی حاشیه‌ای و نه لزوماً هنجاری است؛ با این حال، مباحث بسیاری در این علم به نظریه‌های نابرابری اجتماعی و عوامل ایجاد آن اختصاص دارد و از این نظر با مسئله عدالت ارتباط می‌یابد (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۲۶-۳۳).

حضور فعال صدر در صحنه‌های اجتماعی، نظیر یک مصلح اجتماعی (مانند نقش مؤثر وی در تنظیم پیش‌نویس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران) دلیلی مهم در گزینش موضوع این مقاله است.

صدر در کنار منازعات فلسفی، توجه به ابعاد انضمامی و ارائه راهکاری عملی برخاسته از آموزه‌های دینی در تحقق عدالت اجتماعی را فرو نگذارد، ضمن استخراج و ارائه برخی مبانی نظیر مبانی انسان‌شناختی، راهکارهای عملی خود را نیز در ارائه مدل‌هایی چون کشف نظام اقتصادی اسلام می‌جوید.

بیان مسئله

این نوشتار با اشاره به برخی ایده‌های صدر درصدد است نظریه‌های وی را در چارچوبی جدید توصیف و بازخوانی کند. بخش عمده‌ای از نظرات صدر در مقوله عدالت، در اثر اقتصادی وی قابل جستجو و در پاسخ به مسائلی است که در مکتب اقتصاد مارکسیستی طرح می‌شود و این به دلیل فضای رواج مباحث مارکسیستی و تأثیر گفتمان‌ها و انقلاب‌های سوسیالیستی دوران صدر بوده است. شباهت‌های فراوان مباحث وی با مفاهیم مارکسیستی در یک تفسیر به تمایلات و تأثیرات وی از آن ایده‌ها تعبیر می‌شود؛ اما در دیگر نگاه، حاکی از رصدهای دقیق و مسئله‌محوری مباحث وی و درک ضرورت پاسخگویی به آنهاست، به‌ویژه که از گستره هجمه و نفوذ ایده‌های مارکسیستی و میزان توفیقات آن در تصرفات معرفتی در آن ایام هم نباید غفلت ورزید. چندان که به گواه تاریخ، بخش عمده تصادمات فکر جامعه ایران آن روزگار نیز متأثر از همان بسترهای فکری پر دامنه بوده و دست‌کم در آن دوره تقابل با اندیشه‌ها و نفوذ مارکسیسم بیش از لیبرالیسم احساس می‌شد و مباحث صدر از این منظر، نوعی مقابله با حججه مارکسیسم تلقی می‌گردد.

اما این نوشتار به دنبال پاسخ‌هایی کلی به پرسش‌های زیر است:

— ماهیت عدالت و مؤلفه‌های اساسی صدر در مقوله عدالت چیست؟

- تفاوت‌ها و امتیازهای عمده صدر در مقایسه با مشهورترین نظریه‌های عدالت در دوره معاصر کدام است؟
- الگوها و راهکارهای عملی صدر برای تحقق عدالت چیست؟

روش تحقیق

روش این نوشتار در بازخوانی آرای صدر، بررسی اسنادی مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی مقوله عدالت در آثار وی است. ایده‌های مربوط به عدالت در آثار وی در یک اثر جمع نگشته، از این رو، برای استخراج و تحلیل مسائل عدالت دو روش به کار رفته است:

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

(ب) واکاوی در مفاهیم و مسائل ناظر به موضوع عدالت.

نظریه‌های کلاسیک و معاصر عدالت

در ابتدا بررسی اجمالی مهم‌ترین نظریه‌های کلاسیک و معاصر عدالت برای شناخت جایگاه نظریه صدر و امکان تطبیق ضرورت دارد.

مهم‌ترین و گسترده‌ترین نظریه‌های پیش معاصر عدالت، نظریه‌های افلاطون، ارسطو و فارابی است. در اندیشه افلاطون، اگر هر فرد و طبقه به کاری مشغول باشد که برای آن ساخته شده و استعداد طبیعی‌اش را دارد، عدالت اجتماعی محقق شده است. به عبارت دیگر، وی معتقد به تفاوت‌ها و تمایزهای ذاتی و در نتیجه، تقسیم کار نامشابه است (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۹۴). کوشش افلاطون ناظر به توجیه نابرابری طبیعی و رعایت آن است و اینکه وقتی عدالت به وجود می‌آید که این نابرابری طبیعی محترم شمرده شود (همان، ص ۱۰۴). همچنین به نظر وی، حقیقت عدالت، فقط رعایت شاخص‌های شکلی و قالبی، یعنی نوع نظم اجتماعی نیست؛ بلکه عدالت مانند زیبایی و خیر معنایی است که باید تشخیص داده شود و کسانی که آن را درک می‌کنند، باید اجرایش کنند (همان، ص ۹۵). در اندیشه ارسطو نیز عدالت به معنای توزیع مبتنی بر استحقاق است؛ پس عدالت، رعایت تناسب است و اینکه با برابرها به‌طور برابانه و با نابرابرها نابرابرانه رفتار شود و مواهب و امکانات به تناسب برابری و نابرابری اشخاص توزیع شود (همان، ص ۱۱۷). اما در اندیشه فارابی مسلمان نیز اصل تفاوت و استحقاق در تقسیم منابع و «خیرهای مشترک» است و اگر کسی بیشتر یا کمتر از استعداد و شایستگی خود دریافت

کند، ظلم رخ داده است (همان، ص ۱۳۳). در هر حال، نظریه فارابی نیز در نگاهی کلان، شباهت‌های بسیاری با اندیشه ارسطو دارد (همان، ص ۱۳۵). به‌طور کلی، بیشتر نظریه‌های کلاسیک با رهیافت‌های فلسفی، پیرامون مسئله نابرابری‌ها شکل گرفته، وجود نابرابری را مسلم پنداشته، تحقق عدالت را بدون این واقعیت امکان‌پذیر نمی‌دانند.

رهیافت‌های عدالت در اندیشه‌های معاصر تفاوت‌های بنیادینی با ایده‌های کلاسیک دارد، زیرا متأثر از شرایط عام فکری دوران معاصر است. برای مثال، کسانی مانند پوپر که عدالت را نوعی نفی مطلق هر گونه امتیازهای اختصاصی اجتماعی و نوعی رفتار برابر با افراد تعبیر می‌کنند، اصولاً ایده عدالت افلاطون و مانند آن را در نهایت عدالتی توتالیتری تفسیر می‌کنند؛ چرا که بر پذیرش نابرابری‌های طبقاتی و استمرار آن مبتنی است (پوپر، ۱۳۶۵، ص ۲۵۵-۲۶۴). در یک نگاه می‌توان کثرت‌گرایی را رهیافت غالب اندیشه‌های معاصر حوزه عدالت دانست. از این منظر، عمیق‌ترین پیش‌فرض بیشتر فیلسوفان دوره کلاسیک در مسئله عدالت، بر انحصار بر یک نظام توزیعی دلالت دارد؛ اما کثرت‌باوران معاصر با نفی این معنا و تأکید بر نقش موقعیت‌های خاص تاریخی - فرهنگی، به مثابه عنصر تعیین‌بخش ضرورت‌های نظام و الگوهای توزیع، به بازتولید نظام‌های متعدد (متکثر) عدالت توزیعی می‌اندیشند. در این نگرش، اساساً عدالت یک برساخته بشری است و از این‌رو، ساختن آن به شیوه‌ای یکسان امکان‌پذیر نیست (والزر، ۱۳۸۹، ص ۲۵-۲۹). البته مبانی این دیدگاه در اندیشه هیوم قابل پیگیری است. به عقیده وی، عدالت ارزشی ذاتی و درونی نیست که بشر به‌طور ذاتی به آن متمایل باشد (عدالت مطالبه‌ای غیر فطری و ناپایدار است)؛ بلکه به شرایط و اوضاع خاصی بستگی دارد و آن اینکه افراد احساس کنند برای توزیع منابع و منافع نیازمند قوانینی هستند که چارچوب روابطشان را مشخص کند. از این‌رو، اساس این قواعد و قوانین نیز فقط توافق و قرارداد افراد جامعه خواهد بود (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۵).

بخشی از مهم‌ترین نظریه‌های عدالت عملاً در حوزه سیاست زمینه ظهور یافته است؛ از این‌رو، جایگاه عنصر دولت نیز نقشی تعیین‌کننده می‌یابد. اندیشمندان معاصر، هم اختیارگرایان و هم آزادی‌خواهان - آزادی‌خواهان عمل‌گرا^۱ و آزادی‌خواهان اصول‌گرا^۲ - بر ضرورت دولت حداقل^۳ تأکید کرده، بر این باورند که همه نظریه‌های عدالت اجتماعی که خواهان توزیع عادلانه ثروت و منابع و منافع اجتماعی‌اند باطل هستند؛ زیرا هر یک

1. pragmatic
2. principled
3. minimal state

به‌نوعی برخی از آزادی‌ها و حقوق لیبرالی — به‌ویژه مالکیت خصوصی و اقتصاد آزاد — را محدود می‌کنند. به نظر اختیارگرایان، عدالت اجتماعی با وجود دولت حداقل تأمین می‌شود. این دیدگاه حتی گرفتن مالیات برای حمایت از قشرهای فقیر را نیز نمی‌پذیرد. بنابر این نگرش، اصولاً برابری و توزیع عادلانه منافع نفی می‌شود؛ چرا که برخلاف آزادی و درواقع، محدود کردن این حق است (همان، ص ۳۱۵-۳۱۸).

جان راولز (۱۹۲۱-۲۰۰۲) را می‌توان برجسته‌ترین نظریه‌پرداز عدالت در حوزه فلسفه سیاسی در دوره معاصر دانست. بخش‌های قابل توجهی از ایده‌های معاصر غربی در این حوزه به‌نوعی متأثر از افکار او است (همان، ص ۲۵۰). راولز عدالت را برترین فضیلت اجتماعی و محک نهایی داوری درباره ساختارها و نهادهای اساسی جوامع می‌داند. به نظر وی، میان دو نوع جامعه آرمانی و جامعه عادلانه تفاوت مهمی وجود دارد. جامعه آرمانی آن است که همه فضایل متصور اجتماعی را در خود داشته باشد؛ اما جامعه عادلانه آن است که به فضیلت عدالت اهمیت دهد و ساختارهای اساسی‌اش را پیرامون اصول و معیارهای عدالت اجتماعی سامان‌دهی کند؛ پس ممکن است از برخی فضایل، مانند کارآمدی بی‌بهره بماند (همان، ص ۲۵۳ و ۲۵۴). هدف اصلی راولز از نظریه عدالتش، ارائه نظریه اخلاقی سیستماتیک رقیب، به جای نظریه نفع‌انگاران‌ای است که مدت‌ها پایه اخلاقی تمدن جوامع غربی بوده است؛ از این‌رو، نظریه عدالت خود را به مثابه نظریه‌ای اخلاقی معرفی می‌کند. هدف دیگر وی، ارائه معیاری نهایی و عینی برای داوری درباره ساختار عادلانه جوامع است. همچنین هدف وی در کتاب نظریه عدالت، ارائه اصول عدالت و معیارهای محتوایی عدالت است تا سنجه و شاخص‌های داوری درباره عادلانه بودن جوامع فراهم شود (همان، ص ۲۵۴ و ۲۵۵). البته نظریه راولز اصولاً با عدالت‌پژوهی مبتنی بر کمال‌گرایی^۱ ناسازگار و منکر تعریف عدالت اجتماعی بر پایه توجه به کمالات معنوی، فرهنگی و فلسفی ویژه است. دلیل این امر آن است که اولاً کمال‌گرایی نوعی غایت‌گرایی است و عدالت توزیعی مورد نظر راولز، مبتنی بر اخلاق وظیفه‌گرا است و براساس هیچ پیش‌فرض تعریف‌شده از خیر، کمال و سعادت بشری نیست (همان، ص ۲۵۶ و ۲۵۷). به اعتقاد راولز، نفع‌انگاری، یک نظریه اخلاقی غایت‌گرا^۲ است؛ زیرا اصل نفع به عنوان پایه نظم عادلانه جامعه، مقتضی آن است که انجام آنچه لذت و رفاه بیشترین تعداد افراد جامعه را افزایش می‌دهد، درست و حق و عادلانه باشد. درواقع، راولز با نظریه عدالت خود

1. perfectionism
2. teological

می‌خواهد به چند اصل ثابت و مطلق به منزله محتوای عدالت برسد؛ اصولی که پایه ساختار نظام حقوقی جامعه قرار گیرد و معیاری برای قضاوت درباره عادلانه بودن نهادهای گوناگون جامعه باشد (همان، ص ۲۵۷ و ۲۵۸). به هر حال، تکیه‌گاه اصلی راولز بر اصول عدالت، توافق و قراردادی است که در اوضاع کاملاً منصفانه و بهترین موقعیت درک اصول عدالت فراهم شده است (همان، ص ۲۸۸).

رویکرد معاصر و مشهور دیگر نظریه عدالت، مربوط به نوزیک، استاد معاصر دانشگاه هاروارد است. وی از اختیارگرایانی است که نظریه‌های عدالت معطوف به توزیع منابع و امکانات جامعه را رد می‌کند و نظریه عدالت خویش، یعنی «نظریه استحقاق»^۱ را منطبق با نظریه «دولت حداقل» ارائه می‌دهد. او مخالف هر گونه الگوگرایی درباره ترتیب‌ها و روابط اجتماعی است؛ الگوهایی که براساس ارتقای تصور خاصی از خیر اجتماعی و سعادت بشر سامان یافته و برای دفاع از قشرهای آسیب‌پذیر تنظیم شده است. نوزیک براساس احترام به حقوق اساسی، به‌ویژه مالکیت فردی و استحقاق‌های ناشی از این حقوق، نظریه عدالتش را ارائه کرد. به نظر وی، واگذاری نقش توزیع عدالت اجتماعی به دولت در تضاد کامل با این حقوق طبیعی و اساسی است و دولت حداقل، نهایت اقتداری است که می‌توان به قدرت سیاسی واگذارد. نوزیک نیز مانند راولز به تقدم حق بر خیر معتقد است و نظریه عدالتش با محوریت حقوق مالکیت و غیر معطوف به نظریه‌ای خاص درباره سعادت، خیر انسانی و حیات اجتماعی اخلاقی بنا نهاده شده است. وی به مقوله تنظیم حیات اجتماعی نپرداخته و به ماهیتی به عنوان هویت جمعی و اجتماعی نیز قائل نیست. فقط افراد متمایز با زندگی‌های فردی‌شان موجودند و استفاده از یک فرد برای تأمین منافع دیگران فقط بهره‌برداری از وقت و منافع او به سود افراد دیگر است. وی اساساً منکر غایت‌هایی مانند خیر اجتماعی است و از این‌رو، ایجاد محدودیت در ثروت و مالکیت‌های فردی را بی‌معنا می‌داند. بنابراین فرد نباید در خدمت غایت‌ها و خیرهای اجتماعی قرار گیرد؛ زیرا چنین هدف‌هایی وجود ندارد. در واقع، نوزیک با نفی هویت اجتماعی و به دنبال آن، نفی خیر و سعادت اجتماعی می‌خواهد نقش ارزش‌های اجتماعی و تأمین خیرهای جمعی، چون عدالت را در اعمال محدودیت بر حقوق و آزادی‌های طبیعی افراد انکار کند. وی نیز مانند جان لاک، حقوق و وظایف اساسی و طبیعی‌ای برای افراد قائل است که هیچ امر اخلاقی، اجتماعی یا فلسفی نباید محدودیتی برای این حقوق ایجاد کند. این حقوق به‌طور عمده به مالکیت ناظر است که به مثابه اصلی موضوعی و مقدم بر دیگر حقوق و ارزش‌ها و فضیلت‌های اخلاقی و اجتماعی در نظر گرفته

1. entitlement theory

می‌شود. به این ترتیب، وی با نظریه‌هایی از عدالت اجتماعی مخالف است که خیرها، امکانات و منابع اجتماعی را براساس تفسیر خاصی از خیر اجتماعی توزیع می‌کند، زیرا خیر اجتماعی^۱ را پوششی برای استفاده از اموال و حقوق دسته‌ای از افراد (مالکان و ثروتمندان) به نفع دیگر اقشار می‌داند. از این رو، از نظر وی، دولت حداقل باید در برابر این نوع تصورها از خیر بی‌طرف باشد و تعقیب خیر را به تشخیص فردی واگذارد (همان، ص ۳۲۳-۳۲۶).

نظریه عدالتی که در نگاه نوزیک با حقوق طبیعی افراد سازگار است، فقط «نظریه تاریخی عدالت» است که به جای معرفی الگوهای توزیع منابع و امکانات یا بازتوزیع ثروت، به شیوه دستیابی و انتقال آن می‌پردازد. این رویکرد به حفظ و شناخت حقوق ملکی توجه دارد؛ در حالی که نظریه‌های متداول عدالت توزیعی «به‌ویژه آنهایی که درصدد ارائه الگو برای توزیع منصفانه است» زمینه تجاوز به حقوق مالکانه افراد است. به این ترتیب، وی نظریه‌اش را «نظریه استحقاق» می‌نامد که علاوه بر تاریخ گروهی، «غیرالگوگر» نیز است و بر مبنای آن، توزیع عادلانه امکانات و دارایی‌ها، فقط توزیعی است که صرفاً براساس رعایت اصول عدالت در تملک و انتقال به دست آمده باشد. دلیل آن این است که «اموال و کالاهای مائده‌های آسمانی نیستند که بخواهیم عادلانه و منصفانه میان افراد متقاضی تقسیم کنیم؛ بلکه تنها به کسانی تعلق دارد که یا آنها را تصاحب کرده (تصاحب اولیه منابع طبیعی) یا به دست خویش ساخته‌اند، یا منصفانه به آنان منتقل شده است» [مثل طریق ارث] (همان، ص ۳۲۷ و ۳۲۸).

به هر حال، نظریه نوزیک، نظریه‌ای تاریخی است که در آن افراد سهمی مشخص از دارایی‌ها را دارند؛ اما در نظریه‌های غیر تاریخی، برای داوری درباره عادلانه بودن توزیع منابع، به جای توجه به سوابق تاریخی مالکیت، بر ساختارها، الگوها و نظام‌های توزیعی مبتنی بر مبنای و تعریف خاصی از عدالت اجتماعی تأکید می‌شود. یکی از دیگر تفاوت‌های نظریه‌های تاریخی (مانند نظریه نوزیک)، تاریخ‌محوری آنها است؛ اما نوزیک نظریه غیر تاریخی را «غایت - نتیجه‌محور» می‌نامد؛ زیرا غایت اجتماعی خاص یا نتایج ویژه‌ای مانند هماهنگی با اصل نفع - نفع‌انگاری^۲ را معیار توزیع عادلانه می‌داند و به پیشینه مالکیت آن منابع و دارایی‌ها توجهی ندارد. تفاوت مهم دیگر میان نظریه‌های تاریخی با نظریه‌های الگوگر آن است که در نظریه‌های الگوگر وجود یک یا چند ویژگی و بعد طبیعی، مانند صلاحیت اخلاقی، مفید بودن برای جامعه، یا حتی ضریب هوشی، مبنای توزیع منابع و معیار سنجش عدالت قرار می‌گیرد (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۳۳۲ و ۳۳۳).

1. social good

2. utilitarianism

جمع بندی: در یک جمع بندی مختصر، عمده ترین محورها و ویژگی های مورد تأکید نظریات کلاسیک و معاصر عدالت در این مقاله را می توان چنین برشمرد:

الف) نظریه های کلاسیک

۱. غالباً با رهیافتی فلسفی و ناظر به مسئله نابرابری ها شکل گرفته، وجود نابرابری را مسلم (بخشی از هستی ناگزیر اجتماعی) می پندارند و تحقق عدالت را بدون رعایت این واقعیت، امکان پذیر نمی دانند.
۲. استعدادهای طبیعی، تمایزهای ذاتی و در نتیجه تقسیم کار نامشابه مورد تأکید است.
۳. توزیع منابع ناظر بر استحقاق ها و رعایت تناسب ها است؛ و به نسبت برابری و نابرابری اشخاص، توزیع برابانه و نابرابرانه صورت می گیرد و انحصار بر یک نظام توزیعی از اساسی ترین پیش فرض های آن نظریات است.

ب) نظریه های معاصر

- نظریه های معاصر عدالت به دلایل ذیل اساساً تفاوت های بنیادینی با ایده های کلاسیک دارد:
۱. حق را مقدم بر خیر می دانند (راولز و نوزیک).
 ۲. کثرت گرایی رهیافتی غالب است. قائل به نظام های متکثر عدالت توزیعی با تأکید بر نقش موقعیت های خاص تاریخی - فرهنگی و نفی نظام منحصر توزیعی.
 ۳. مطالبه عدالت غیر فطری و از این حیث بر ساخته ای بشری تلقی می گردد؛ بنابراین ساخت آن به شیوه ای یکسان امکان پذیر نیست.
 ۴. اساس قواعد و قوانین عدالت تنها ناظر به توافق و قرارداد اجتماعی است (نفی الگوگرایی و نظام های توزیعی مبتنی بر مبانی و تعریفی خاص از خیر، سعادت بشری و عدالت اجتماعی؛ مانند «نظریه استحقاق» نوزیک).
 ۵. منکر تعریف عدالت اجتماعی بر پایه توجه به کمالات معنوی، فرهنگی و فلسفی اند و از این رو غیر کمال گرایی (راولز و نوزیک).
 ۶. غالباً نظریات عدالت خواهان توزیع عادلانه را مردود دانسته، آنها را محدودکننده آزادی ها و حقوق لیبرالی به ویژه «حق مالکیت» می دانند.
 ۷. تأکید بر ضرورت «دولت حداقل» (مانند نوزیک).

ایده‌های عدالت صدر

در این بخش حتی‌الامکان به گزاره‌های مستقیماً ناظر به نظریه عدالت صدر اشاره می‌شود. روش صدر در تحلیل مسائل، عمدتاً روش عقلی - نقلی (روش اجتهادی) است؛ روشی که در علوم اسلامی، به‌ویژه در فقه و تفسیر به کار می‌رود (بستان، ۱۳۹۰، ص ۸).

۱. مقوله‌شناسی عدالت

صدر ماهیت عدالت را متفاوت از بسیاری از پدیده‌های هستی یا اجتماعی دانسته، آن را با معیارهای تجربی قابل‌سنجش نمی‌داند. عدالت نیز مانند حق، در شمار صفات موضوعی (عینیت‌های خارجی) نیست که تجربه‌پذیر باشد؛ پس شاخص‌هایی غیر تجربی برای سنجش دارد که آن را تنها مکتب می‌تواند بررسی کند، نه علم تجربی. علم تجربی توانایی تعیین میزان حقوق افراد جامعه را در قدر معیشت ندارد تا بداند آیا عدالت در مساوات افراد برای بهره‌مندی در این میزان (مقدار و میزانی خاص) است یا عاملی دیگر (همان، ص ۱۶۲-۱۶۴). مفاهیمی، چون عدالت، حق و مانند آن، پدیده‌های غیر فیزیکی و غیر طبیعی است و از این لحاظ با روش تجربی سنجیده نمی‌شود: «ان مهمه المذهب التعبیر عن مقتضیات العداله بینا یكون علی العلم مهمه اکتشاف الاحداث الاقتصادیة...» (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۵۳۹ و ۵۴۰). به این ترتیب، عدالت فقط با «عقل سلیم نظری» قابل درک است.

صدر در این باره به ظرفیت تعریف نظام‌واره و ارائه الگو از جانب اسلام اشاره می‌کند:

هنگامی که اسلام، عدالت اجتماعی و چارچوب اصول اساسی‌ای را که نظام اقتصادی اسلام از آن به وجود می‌آید، پی‌ریزی کرد، عدالت اجتماعی را با مفهوم مجرد عام آن نساخت و آن را به گونه‌ای تعریف نکرد که هر نوع تفسیر به آن راه یابد. همچنین آن را به جوامعی که نظر آنها درباره عدالت اجتماعی فرق می‌کند، وانگذازد؛ چون نظر جوامع درباره عدالت اجتماعی به نسبت اختلاف افکار و درک آنها از زندگی متفاوت می‌شود. بلکه اسلام مفهوم عدالت اجتماعی را در ضمن برنامه اجتماعی خاصی جلوه‌گر کرد... (صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۲۷۷-۲۸۶).

از این لحاظ، نظریه عدالت صدر را دقیقاً می‌توان غایت‌گرا دانست؛ همان‌گونه که عدالت را هم ارزشی ذاتی و هم نهایی تلقی می‌کند و در مباحث مسئله نظام اجتماعی (صدر، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ ج ۱۳، ص ۱۱-۱۳) و نیز تابعیت ارزش‌ها از عدالت بر غایت آنها اشاره می‌کند. به نظر وی، عدالت شرط اولیه برای رشد هر ارزش دیگری است و جامعه

بدون قسط و عدالت، پایه‌های ضروری برای تحقق ارزش‌های اساسی و پیدایش امکانات خوب را از دست می‌دهد^۱ (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۵۸۷). از این حیث، نظریه صدر برخلاف نظریه مشهور راولز هم غایت‌گرا و هم کمال‌گراست. به علاوه صدر، عدالت [البته مطالبه آن] را دقیقاً به مطالبات فطری انسان بازگشت می‌دهد (همان، ص ۵۵۴-۵۶۱).

در یک مقایسه، چنان که مطهری (۱۳۶۷، ص ۶۹) عدالت را به معنای رعایت تساوی در زمینه استحقاق‌ها می‌داند و نه به معنای توازن یا تساوی، صدر نیز از مسئله تفاوت‌ها چشم نمی‌پوشد: «هم نوع کار و پیچیدگی آن تفاوت دارد و هم استعداد مردم و انواع مشاغل... پس کار که متفاوت شد، ایجاد ارزش متفاوت می‌کند» (صدر، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۷، ص ۲۴۱ و ۲۴۲). به این ترتیب، مفهوم تساوی را در برداشت خود از عدالت نفی می‌کند.

در نگاه صدر اصولاً عدالت در چهار ساحت قابل بررسی است:

۱. عدالت در جهان هستی (عدالت هستی‌شناختی، ناظر به پایه‌گذاری خلقت کلان عالم هستی بر عدل الهی)؛
۲. عدالت در نفس انسانی (فطری بودن مطلوبیت عدالت در نفس انسانی) [در نتیجه، ذی‌نقش بودن تحقق عدالت در هدایت و کمال انسانی]؛
۳. عدالت اجتماعی (تحقق عدالت در جامعه)؛
۴. قانون و شریعت، به منزله موضوع عدالت (لزوم عادلانه بودن قانون و شریعت) (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۵۵۴-۵۶۱).

الزام‌های عدالت نیز از نگاه صدر عبارت است از:

۱. پایه‌ریزی مکتب، قانون و نظام جامعه بر عدالت (ارتباط مالکیت به دو رکن کار و نیاز در اقتصاد اسلامی و وجود قواعدی فقهی مانند «لا ضرر و لا ضرار» که نشانگر ابتدای تشریح قوانین اسلامی بر اساس عدالت است)؛
۲. تهذیب و تربیت نفوس انسانی؛ این نگاه از آن‌رو اهمیت دارد که فارغ از ساختارها، عامل درون انسان را مهم‌ترین عاملی می‌داند که بدون آن، تحقق عدالت ناممکن است. در این رویکرد — که می‌توان آن را عدالت انسانی در برابر عدالت مکانیکی نامید — عدالت ابتدا ناظر به هویت انسانی و در مراتب واپسین، مرتبط با ساختارها و عناصر انتزاعی‌تر جامعه است. در این باره در این ساحت (عامل) چند دگرگونی باید رخ دهد: الف. تحولی نگرشی که موقعیت انسان را در کل هستی و جامعه

۱. «لان العدل في المسيرة و قيامها على اساس القسط هو الشرط الاساسى لنمو كل القيم الخيرة الاخرى».

تعیین کند؛ ب. تحول در عواطف و احساس‌ها (به گونه‌ای که میان نگرش و عواطف همگونی ایجاد شود و عواطف، تابع عقل شود، مانند اخوت اسلامی‌ای که اسلام ایجاد کرد)؛ ج. تحول در افعال انسانی و خلق و خوها (مقیاس قراردادن رضایت الهی [جایگزینی معیارهای نگرشی الهی در کنش‌ها])؛

۲. حکومت و نظام سیاسی

مبارزه با ستمگران (که صدر در این باره اخلاق تضحیه، یعنی قربانی شدن برای مصالح عمومی در برابر اولویت مصالح شخصی را پیشنهاد می‌کند) (همان، ص ۵۶۲-۵۷۲).
به این ترتیب، تحقق عدالت در جامعه به ابعاد ایجابی و سلبی با هم مشروط است.

۳. عدالت، سنت تاریخی - الهی

صدر با استناد به قرآن از سنتی با عنوان «سنت تاریخی - الهی» تضاد میان موقعیت اجتماعی نبوت (انبیا) با موقعیت اجتماعی مترف‌ها و مسرف‌ها یاد می‌کند. وی رابطه میان عدالت با رفاه اجتماعی را جزء همان سنت‌های عام تاریخی - الهی می‌داند، چنانکه با استناد به آیاتی چنین استدلال می‌کند که استقامت و اجرای احکام الهی در جامعه - که در واقع، همان تحقق و اجرای عدالت است - باعث افزایش تولید و مواهب خواهد شد. به بیانی دیگر، میان عدالت توزیعی و تولید انبوه (وفور تولید [نعمت])، رابطه‌ای مثبت وجود دارد. این نظریه دقیقاً در تضاد آشکار با نگرش کلان اقتصاد سرمایه‌داری است که هدف اقتصاد (تولید فراوان و بهرمندی) را معلول جریان اقتصاد در بستری کاملاً آزاد (اقتصاد آزاد) و رقابت‌های محدود و کنترل ناشونده می‌داند. البته از طرف دیگر، با وجود شباهت‌های ظاهری، ماهیتاً با اقتصاد سوسیالیستی نیز در تضاد است؛ زیرا اساساً این نوع عدالت، حتی در رهیافت‌های مادی - اقتصادی خود نیز مبتنی بر بنیان‌های معرفتی - الهی و طبعاً مقوله‌ای هنجاری است.

در واقع، صدر با استناد به آیاتی سه‌گانه مدل خود را چنین تبیین می‌کند: شریعت برای تقریر عدالت توزیعی و انشاء روابط توزیعی مبتنی بر اصول عادلانه نازل شده است. جامعه‌ای که منطبق با اصول عدالت توزیعی سازمان یابد، از طرف ثروت تولیدشده با مشکل روبه‌رو نشده؛ بلکه با ازدیاد ثروت مواجه شده، به دنبال آن نیز به رفاه اجتماعی دست می‌یابد. از نظر صدر، سنت تاریخی بیان‌شده تأکیدکننده مقرر مؤید این فرایند است

که اجرای احکام شریعت براساس قواعد توزیع، باعث افزایش تولید و ثروت و آن نیز سبب رفاه اجتماعی خواهد شد (صدر، ۱۴۰۹/ق ۱۹۸۹م؛ جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۵۹-۶۱).

۴. عدالت در رویکرد الهیاتی - اجتماعی

صدر در تبیین مقوله عدالت در نسبت‌سنجی با مقوله عدالت، به ابعاد معرفتی - شناختی و انگیزشی هر دو توجه دارد. نسبت آن را با اصول دین - به منزله پشتوانه‌های معرفتی - و هم فروع - به مثابه قواعد عمل و رفتار - بررسی کرده، به هر دو جنبه می‌پردازد. در نگاهی، این‌گونه تحلیل‌های جامعه‌گرای صدر از مفاهیم خاص دینی، ناظر به نوعی ادغام مقوله‌های هستی‌شناختی و اجتماعی است؛ یعنی آنچه مقتضای تاسیس نوعی علم اجتماعی دینی است.

الف) دین و رویکردی هستی‌شناختی به عدالت

عدالت اجتماعی از ابعاد وجودی عدل الهی در هستی است و صفت عدل، به لحاظ اعتقادی هیچ تفاوتی با صفات دیگر الهی ندارد و تنها تفاوت آن، ویژگی و وصف «اجتماعی بودن» آن است؛ یعنی وصفی ناظر به اجتماع انسانی است. اجتماع بشری بیش از هر وصفی به این صفت نیاز دارد و به همین دلیل است که دومین اصل از اصول دین قرار گرفته و راهنمای حرکت بشر به سوی خداست (صدر، ۱۴۱۰/ق ۱۹۹۰م؛ جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۸). بر این اساس، معنای اجتماعی «توحید» عبارت است از اینکه: «مالک تنها خداست» و به دنبال آن، اصل «عدل» نیز در معنای اجتماعی خود چنین روایت می‌شود:

همین یگانه مالک نیز به حکم عدلش، فردی را بر دیگری برتری نمی‌دهد، به جمعیت و گروهی افزون بر دیگری نمی‌بخشد، بلکه جماعتی صالح را به منزله یک کل، بر همه نعمت‌ها و ثروت‌هایی که منتشر کرده، خلیفه خود می‌گرداند، آن هم در اجرای خلافت عامه‌ای که به عهده دارد، یعنی اجرای عدالت الهی.

ب) دین و تأمین مصالح جامعه

دین نه تنها شریعتی دستورساز، که حاکی از سنت‌هایی است که از باطن ساختمان و فطرت انسان ریشه گرفته است. صدر دین را سرشت مردم^۱ می‌داند؛ عنصر ثابت همگانی (فطرت)

۱. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...» (روم، ۳۰).

و جزء جدایی‌ناپذیر آفرینش و از این رو پدیده‌ای طبیعی (غیر تاریخی) (همان، ص ۵۰۴ و ۵۰۵). و از این حیث، مصالح اجتماعی انسان فقط از راه نظامی به دست آمده و تضمین می‌شود که پوشش صحیح دینی داشته باشد. مصالح انسان نیز از منظری دو قسم است:

مصالح طبیعی؛ که طبیعت در اختیار انسان می‌گذارد و به چگونگی حیات فردی یا اجتماعی انسان ربطی ندارد؛

مصالح اجتماعی؛ مصالحی که نظام اجتماعی برای انسان تأمین می‌کند. از این لحاظ که موجودی اجتماعی است؛

تأمین این مصالح از جانب انسان مستلزم دو شرط است: شناخت آن مصالح و چگونگی به دست آوردن آنها؛ انگیزه برای دستیابی بدان مصالح؛

انسان در دستیابی به مصالح طبیعی، قدرت و امکانات بیشتری دارد. در مصالح طبیعی انسان با کمک نیروی تفکر به مرور زمان به شناخت آن مصالح و ابزارهای رسیدن به آنها دست می‌یابد و انگیزه کافی نیز برای دستیابی به آنها دارد؛ زیرا این‌گونه مصالح با انگیزه ذاتی هر فردی نزدیک است و هماهنگی دارد. بنابراین از نظر درک و شناخت، میان مصالح اجتماعی و طبیعی فرقی نیست. انسان شناخت عملی (قدرتی که به وسیله آن مصالح اجتماعی را درک می‌کند) و شناخت علمی (قدرتی که به وسیله آن مصالح طبیعی‌اش را درک می‌کند) دارد. هر یک از این دو شناخت نیز ناقص است و در فرآیند زمان و آزمون‌ها کامل می‌شود.

اما مشکل انسان در بخش مصالح اجتماعی از نوع شناختی نیست؛ بلکه مشکل از نوع عامل انگیزه است. مشکل این است که چگونه انسان برای به دست آوردن آن و سازمان دادن اجتماع به شکلی که آن را تضمین کند، برانگیخته می‌شود. اشکال مهم این است که بیشتر اوقات، مصلحت اجتماعی با انگیزه ذاتی به علت تضاد برخی از مصالح اجتماعی با مصالح خاص افراد هماهنگ نیست. انگیزه افراد در برآوردن مصالح طبیعی که همگان نیز در آن بهره‌مند هستند، همسو و هماهنگ است و تضاد ندارد؛ اما همین انگیزه در مصالح اجتماعی، مانع تحقق بسیاری از مصالح اجتماعی و نیز نظمی می‌شود که آن مصالح را تضمین و اجرا می‌کند. برای مثال، ضمانت زندگی کارگر در ایام بیکاری با مصالح مادی ثروتمندان سازگار نیست؛ زیرا آنان باید آن هزینه‌ها را پردازند. بدین ترتیب، انگیزه‌های ذاتی افراد با مصالح طبیعی توده‌ها تقابل ندارد؛ بلکه افراد را به سوی ایجاد آن و استفاده علمی در این راه برمی‌انگیزد. از این رو، توده‌ها امکاناتی دارند که مصالح طبیعی‌شان را

به تدریج و هماهنگ با نسبتی تضمین می‌کند که آن امکانات را در طول آزمون‌ها رشد می‌دهد. اما در مصالح اجتماعی، انگیزه‌های ذاتی سرچشمه گرفته شده از حب ذات انسان، وی را برمی‌انگیزد که مصالح خود را بر دیگران ترجیح دهد. آن انگیزه‌ها نیز به نوبه خود مانع از آن است که انسان به‌طور دقیق از شناخت علمی خویش برای تأمین مصالح اجتماعی و ایجاد و اجرای نظم اجتماعی‌ای بهره بگیرد که آن مصالح را ضمانت می‌کند. مشکل اجتماعی که میان انسانیت و تکامل اجتماعی‌اش جدایی می‌افکند، تضادی است که میان مصالح اجتماعی و انگیزه‌های ذاتی وجود دارد. تا هنگامی که انسان به امکاناتی مجهز نشود که بتواند میان مصالح اجتماعی و آن انگیزه‌ها هماهنگی برقرار کند، برای اجتماع انسانی نیز ممکن نیست که به کمال اجتماعی خود دست یابد. این نظریه صدر کاملاً مخالف ایده جامعه‌شناسان کلاسیکی، مانند زیمل است که تضاد را از ذاتی‌های جامعه تفسیر کرده، کارکردهای مثبتی برای آن برمی‌شمرد. چنان که وی حتی تضاد را وسیله‌ای برای حفظ و بالا بردن همبستگی درون گروه‌ها می‌داند (ترنر، ۱۳۶۸، ص ۳۰۵-۳۵۰). البته بی‌شک از مواردی مانند این بیان و مواردی دیگر می‌توان نگاه صدر به مسئله تضاد را نیز فهمید. در نظر وی، تضاد جزء عوارضی در حیات اجتماعی است که به میزان حضور آن، از کمال اجتماعی مطلوب و نظم مطلوب اجتماعی کاسته می‌شود. با وجود این، نگاه صدر به مسئله تضاد با نظر مارکس نیز این تفاوت بنیادین را دارد که این تضاد میان منافع طبقات نیست؛ بلکه در یک طرف آن، مصالح و مطالبات گسترده‌ای به نام مصالح اجتماعی است که امری فراطبقه‌ای است. در نهایت صدر برای برطرف کردن این تضاد می‌گوید: مسلماً توده‌ها به انگیزه‌هایی نیاز دارند که با مصالح عام اجتماعی هماهنگ باشد، درست مانند انگیزه ذاتی‌شان که در برآورد مصالح طبیعی‌شان هماهنگ است (صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۲۹۹-۳۰۳).

(ج) دین و رفع تضادهای اجتماعی در فرایند تحقق عدالت: از نظر صدر مشکل تضادهای اجتماعی ناظر به سطح روابط انسان با انسان (در مقابل رابطه انسان با طبیعت) است. در این سطح، تناقضات متعددی در سطوح مختلف اجتماعی شکل می‌گیرد که در واقع جملگی آنها به یک حقیقت و جوهر واحد یعنی تضاد میان قوی و ضعیف ارجاع دارد. یعنی تضاد میان موجود در موقعیت قوی و موجود در موقعیت ضعیف. آن موقعیت قوی نیز ممکن است در شکل یک فرد، گاهی گروه، طبقه، ملت، یا حتی یک امت تجسم یابد. ولی در همه اشکال، «روح نزاعی واحد» یعنی سلطه‌جویی قوی بر ضعیف بر آن حاکم

است. همه این گونه‌های تناقض (تضاد) نیز ریشه در یک تناقض عمده یعنی «جدل درونی انسان» دارد؛ جدلی درونی میان جنبه‌های مادی و الهی انسان و تا هنگامی که ابعاد الهی درونی انسان در این جدال فایق نشود، این تناقضات (تضادها و کشمکش‌های) اجتماعی جریان می‌یابد (صدر، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م، ص ۱۶۳ و ۱۶۴).

صدر در ساحت عمل و ارائه راهکار، حل این مشکل اجتماعی را مرهون میزان وفاقی می‌داند که میان دو معیار ایجاد شود: الف) معیار فطری برای عمل و زندگی و آنچه موجب می‌شود انسان مصالح شخصی و ذاتی خود را برای مصالح اجتماعی کنار گذارد؛ ب) معیاری که می‌باید برای عمل و زندگی انسان به پا شود به شکلی که رفاه و سعادت را تضمین کند، البته به شکلی که این ضمانت حقیقی باشد. و دین عاملی است این ضمانت را برای انسان فراهم می‌آورد؛ یکی از طریق تفسیر واقعی حیات و دیگری از راه تعهد به تربیت اخلاقی‌ای که به واسطه آن خودخواهی انسان زدوده می‌شود حیات بشر دو بُعد اساسی دارد: بُعد فردی (معیارهای فطری) برخاسته از غریزه حب ذات و ناظر به مصالح ذاتی و فردی؛ بُعد اجتماعی (معیارهای عملی و اجتماعی) برای تحقق مدینه و ناظر به مصالح جامعه. رسالت دین برای تحقق عدالت، ایجاد هماهنگی میان این دو معیار متضاد است. «ان الدین یوحد بین المقیاس الفطری للعمل والحیة و هو حب الذات والمقیاس الذی ینبغی ان یقام للعمل والحیة لیضمن السعادة والرفاه والعدالة» (صدر، ۱۴۰۸ق، ص ۴۰). از نظر صدر، معیارهای اخلاقی انسانی عامل تأمین سعادت، رفاه اجتماعی و عدالت است. معیارهای فطری کار و زندگی نشأت گرفته از غریزه حب ذات، مقتضی ترجیح مصالح فردی بر مصالح اجتماعی است و با آن معیارهای اخلاقی انسانی (جامعه‌خواه) هماهنگی ندارد. دین، عهده‌دار ارائه شیوه‌هایی برای ایجاد هماهنگی میان این دو معیار است که آن را از دو راه اجرا می‌کند:

۱. ارائه تفسیری دقیق و واقعی از حیات (در این بخش، دین انسان را به خلق جامعه‌ای خوشبخت و جانبداری از قضایای عدالت می‌خواند).

در این تفسیر، مصالح شخصی و جامعه به گونه‌ای هماهنگ ارائه می‌شود؛ یعنی معیارهای اخلاقی‌ای که صدر سرسلسله آنها (معیار برتر) را جلب رضای خدا می‌داند، علاوه بر اینکه مصالح شخصی را تضمین می‌کند (وعده دین به سود و منافع واپسین و مضاعف)، برای تأمین مصالح کلان اجتماعی نیز عمل خواهد کرد؛

۲. تربیت اخلاقی انسان (بسط اخلاق دگرخواهانه برای تضمین تحقق اهداف و آرمانهای کلان جامعه نظیر عدالت).

این دو عامل شناختی و گرایشی - تربیتی، تضمین‌کننده رفع تزاخم‌ها میان مصالح فردی و اجتماعی در جامعه است (همان، ص ۸۷-۹۲).

اما در این باره جای این سؤال از صدر باقی است که براساس این تفسیر، راهکار دین برای تأمین مصالح شخصی فرد چگونه است؟ آیا این تحلیل نادیده‌گرفتن بخشی از همان گزینه حب ذاتی است که صدر آن را نیز اصیل می‌داند؟ و آیا خلاف تصویری نیست که انسان‌ها از جهان مادی و منافع آن انتظار دارند؟ و آیا به ظاهر ناهمسو با تفسیر انسان‌ها از گزینه کار و زندگی‌ای نیست که صدر آن را از گرایش ذاتی مشروع می‌داند (همان). در هر حال این نگرش، احتمال اولویت جمع در برابر فرد در نگاه صدر را تقویت می‌کند. البته صدر در جایی دیگر از اثر خود مدعی است که این نوع تحلیل، بیانگر آن است که اسلام، فرد و جامعه را با هم در نظر گرفته، زندگی اجتماعی و فردی را به‌طور عادلانه تأمین می‌کند (همان، ص ۹۲ و ۹۳). اما به هر حال، دلالت‌های جمع‌گرا در گزاره‌های استخراج‌شده از اندیشه‌های صدر در این نوشتار آشکارتر است.

۵. عدالت سیاسی

در اسلام، مبنای تساوی و برابری با مبنای برابری در اندیشه غرب ماهیتاً مغایر است. بر همین اساس، آزادی سیاسی انسان در زمینه سیاسی براساس عقیده به تساوی تمامی افراد جامعه در پذیرفتن و تحمل امانت الهی پی‌ریزی شده است: «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیت» (مسئولیت همگانی). پس مساوات در تحمل امانت است، نه در حاکمیت. البته نتیجه این مساوات، رهایی انسان از سیطره دیگران در زمینه سیاسی و نفی حکومت‌های فردی و طبقاتی است. گرچه این نظریه معطوف به حوزه سیاست و قدرت است؛ اما تفاوت‌های بنیادین دیدگاه اسلام به مسئله نابرابری و به دنبال آن عدالت را روشن می‌کند (صدر، بی‌تا؛ صدر، ۱۴۰۸ق، ص ۱۲۳). اصولاً تفسیر صدر از مسئله سیاست نیز غیر مادی است و از همین لحاظ، نه تنها سیاست را به‌طور ذاتی امری مذموم نمی‌داند؛ بلکه آن را از شاخص‌ترین بُعد خلافت انسان در زمین و بیانگر چهره اجتماعی انسان می‌شمارد. سیاست، راه رسیدن انسان به خیر و سعادت است. همان نظریه عام خلافت عمومی، انسان را مسئول سرنوشت جامعه خویش می‌کند و بر این مبنا، او «باید عدالت را براساس عدل خداوندی در جامعه تحقق بخشد و همه افراد جامعه در دارا بودن این حق و مسئولیت برابرند». از این رو، تشکیل حکومت برای اداره جامعه و ایجاد عدل وظیفه‌ای همگانی است

(جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۵۱۲ و ۵۱۳). آزادی انسان در حوزه سیاست از دیدگاه اسلام براساس عقیده به تساوی تمامی افراد جامعه در تحمل امانت الهی و همبستگی و همکاری آنان در تطبیق و به کار بستن احکام الهی پی‌ریزی شده است و اسلام از این راه درصدد تحقق عدالت سیاسی در جامعه است (صدر، بی‌تا، ص ۱۲۳).

۶. عدالت اقتصادی

صدر کلیت حوزه اقتصاد نظام اجتماعی را تحت مقوله خلافت انسان بررسی می‌کند. در خلافت انسان از خدا در ساحت اقتصاد که ناظر به مقوله ثروت‌ها، ظرفیت‌ها (استعدادها) و مواهب طبیعت است، دو نوع انحراف منظور است (ابراهیم، ۳۲-۳۴): ۱. ظلم؛ ۲. کفران نعمت (قدر مواهب را ندانستن). وی ظلم اشاره شده در آیات را به «سوءتوزیع و عدم تقسیم مواهب یادشده به‌طور مساوی میان افراد» تفسیر می‌کند که آن را ظلم برخی از افراد جامعه بر دیگران می‌داند و کفران نعمت را نیز به «بهره‌کشی از ظرفیت‌ها و مزایای متنوع موجود در طبیعت و توقف در نوآوری» تفسیر کرده، آن را از نوع ظلم جماعت در حق خود می‌خواند. در نتیجه، مسئولیت خلافت‌پذیری انسان در حوزه اقتصاد به دو امر بستگی دارد: الف) اجرای عدالت در توزیع ثروت؛ ب) اجرای عدالت در ثروت و رشد آن (با به کار بستن نیروی جماعت در بهره‌وری از جهان، آبادانی زمین و ازدیاد نعمت) (صدر، ۱۴۲۹، ص ۳۶ و ۳۷).

اصولاً مسئله صدر در پرداختن به اقتصاد اسلامی، دغدغه عدالت است: «منظور ما از اقتصاد اسلامی مکتب اقتصادی است، نه علم اقتصاد. مکتب اقتصادی عبارت از ایجاد روشی برای تنظیم حیات اقتصادی است که همراه با مفاهیم هماهنگ از عدالت باشد». هر مکتبی نگاهی خاص به مقوله عدالت دارد و روش‌های اقتصادی گوناگونی را براساس میزان تجلی عدالت در آن و مطابق دیدگاه خاصش از عدالت ارزیابی می‌کند. مکتب اقتصادی اسلام نیز با توجه به مسئله عدالت پی‌ریزی شده، درصدد تدوین و تنظیم زندگی اقتصادی براساس بینش کلی خود از عدالت است (صدر، بی‌تا؛ صدر، ۱۴۲۹، ص ۱۴۲-۱۴۸). البته مطالبات عدالت اجتماعی‌ای که اسلام به آن دعوت می‌کند، براساس شرایط اقتصادی جامعه و اوضاع مادی متفاوت است (صدر، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۷، ص ۲۸۴).

صدر در بحث احتیاج که مبنای تعلق حقوق به افراد است، به تفاوت مهمی اشاره می‌کند: احتیاج از نظر کمونیسم فقط معیار و اساس توزیع میان افراد شاغل در جامعه است و کار نمی‌تواند مالکیتی بیش از نیاز کارگر ایجاد کند. ولی در نظر اسلام، کار در کنار

«احتیاج»، معیار توزیع است؛ در این صورت، باعث پرورش خلاقیت توده‌ها و رقابت و درنهایت، رشد اقتصادی می‌شود (صدر، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۳۳ و ۴۳۴).^۱ در بررسی مبانی منطق توزیع در نظام اقتصادی اسلامی، می‌توان مبانی مختار صدر در عدالت اجتماعی را فهمید. این تبیین در حوزه اقتصاد انجام شده، اما اشاره‌های دلالتی آن عام است و به سه گزاره به مثابه مبانی اشاره شده است:

۱. کار اساس مالکیت و وسیله اصلی توزیع است؛ پس هر کس با کار خود در صحنه طبیعت مالک حاصل کار خویش است؛
۲. احتیاج وسیله اصلی توزیع است، از آن‌رو که ناظر بر حق ثابت انسانی است؛ به همین دلیل در جامعه اسلامی، تأمین نیازهای مردم و اشباع آن تضمین شده است؛
۳. مالکیت وسیله ثانویه توزیع است و از راه فعالیت‌های تجاری — عطف به چارچوب شرایط تجویز شده خاص خود — تحقق می‌یابد؛ به گونه‌ای که با مبادی اسلامی عدالت اجتماعی که در اسلام تحققش ضمانت شده، متعارض نیست (همان، ص ۳۴۴ و ۳۴۵).

اسلام دایره مالکیت خصوصی را محدود کرده است و علاوه بر روشن کردن مفهوم آن، حدود و قیودی برای آن قائل شده و در آن تأمین فقرا را لازم دانسته است. همچنین ضمانت‌های کافی برای حفظ توازن و عدالت در توزیع تعیین کرده است (همان، ص ۳۲۳). وی برای نظام اقتصاد اسلامی سه اصل و اساس قائل است:

۱. اصل مالکیت مختلط (مشروعیت مالکیت‌های سه‌گانه مالکیت خصوصی، مالکیت عمومی، مالکیت دولتی برای توزیع ثروت).
۲. اصل آزادی اقتصادی در ساحت محدود (آزادی فعالیت اقتصادی در چارچوب‌های محدود ارزشی). در ضمانت‌های اجرای این اصل در جامعه نیز نظارت حکومت اسلامی (دولت) برای حمایت از مصالح عمومی نقش بسزایی دارد.
۳. اصل عدالت اجتماعی.

شکل اسلامی عدالت اجتماعی دو اصل عمومی دارد:

الف) اصل تکافل عمومی (همکاری عمومی)؛

ب) اصل توازن اجتماعی.

۱. البته ناگفته نماند که مارکس در یکی از آخرین متون مهمش (نقد برنامه کوتاه، ۱۸۷۵) می‌گوید: «در مرحله پیشرفته جامعه کمونیستی، توزیع از طریق اصل "به هر کس بنا بر توانایی‌هایش، به هر کس بنا بر نیازهایش" تنظیم می‌شود» (کالینیکوس، ۱۳۸۵، ص ۱۸۲). عنصر توانایی در این بیان نیز ظاهراً بر کار دلالت دارد؛ زیرا توانایی افراد با ارائه کار ظهور می‌یابد.

از نگاه صدر در این دو اصل با مفهوم خاص اسلامی خود، ارزش‌های عادلانه اجتماعی تحقق یافته، اهداف اسلامی عدالت اجتماعی ظهور می‌کند (همان، ص ۲۸۷-۲۸۹).

توازن مورد نظر صدر، توازن در درآمد نیست؛ بلکه توازن در سطح معیشت است. به این معنا که ثروت به اندازه‌ای در اختیار افراد جامعه قرار گیرد که به هر فردی اجازه دهد زندگی‌اش را در آن سطح کلی واحد نگاه دارد؛ یعنی توازن جامعه در سطح زندگی است، نه از جهت درآمد، منظور از سطح معیشت، این است که سرمایه به اندازه‌ای در دسترس افراد باشد که بتوانند متناسب با ضرورت‌های روز از مزایا (مزایای زندگی) برخوردار باشد. اما در عین حال، درون این سطح واحد نیز درجه‌های گوناگونی وجود دارد که البته این تفاوت برخلاف اختلاف شدید طبقاتی در رژیم‌های سرمایه‌داری، تفاوت در درجه است، نه تفاوت اصولی در سطح (صدر، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۷/م، ص ۷۰۸؛ صدر، ۱۳۴۹، ص ۳۱۶).

در این باره فقط وضع مالیات‌های ثابت برای رسیدن به توازن مورد نظر کافی نیست؛ بلکه دولت هم وظیفه دارد با شرکت مستقیم در فعالیت‌های عمومی، امکانات لازم را تهیه کند. از تعبیر متون دینی این‌گونه فهمیده می‌شود که علاوه بر زکات، از سایر ثروت‌های بیت‌المال نیز می‌توان برای ایجاد چنین توازنی استفاده کرد.

از نظر صدر، اقتصاد اسلامی به دلیل دو ویژگی واقع‌گرایی و اخلاق‌گرایی اقتصادی، «اخلاقی» و «واقعی» است. به نظر وی، اسلام تأکید بسیاری در عاملیت عامل روحی (عوامل درونی) دارد و برای رسیدن به اهداف خود به این عامل در بین روش‌های دیگر توجه بیشتری دارد. تأکید اسلام بر همکاری عمومی به دلیل آن است که اسلام به عامل روحی و درونی اهمیت می‌دهد. در واقع، صرف تحقق اهداف برای اسلام کافی نیست؛ بلکه می‌خواهد به‌طور خاصی عامل روحی و ذاتی را با روشی ترکیب کند که آن اهداف را محقق می‌کند. به عبارت دیگر، در روش‌های تحقق اهداف — از جمله عدالت — انگیزه‌های اخلاقی ارزشی برای دین اساسی است. برای مثال، اسلام برای سیر کردن فقیران از راه‌های گوناگون ثروتمندان را ملزم به پرداخت می‌کند. این شیوه‌ها نشانگر همان اصل مشارکت است؛ اما تا زمانی که این روش تحقق همکاری عمومی (تکافل عمومی) بدون انگیزه‌های درونی و اخلاقی و خیرخواهانه باشد، به هدف نرسیده است به همین دلیل است که واجبات مالی را جزء عبادات شرعی قرار می‌دهد تا آن عامل درونی انسان را در تحقق اهداف برانگیزاند. بنابراین آن عامل درونی، خود موضوعیت دارد و همین عوامل در حیات اجتماعی و برطرف کردن مسائل و مشکلات اجتماعی نقش چشمگیری دارد (صدر، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۷، ص ۷۰۸).

به نظر صدر، اسلام مالکیت را تکلیف‌آور می‌داند؛ بر همین اساس، سهم بسیار سنگینی برای تأمین عدالت اجتماعی بر عهده دولت گذاشته و دولت را مکلف به تأمین کامل وسایل زندگی عموم افراد کرده است. این تأمین اجتماعی نیز بر دو اساس مبتنی است (این مؤلفه را می‌توان سومین محور و رکن عدالت اجتماعی در نگاه صدر تلقی کرد) (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۵۸۹):

الف) اصل کفالت همگانی؛

ب) اصل سهم بودن جامعه در درآمدهای دولتی.

اصل اول نشانگر لزوم تأمین حاجت‌های حیاتی و ضروری افراد است و اصل دوم، سطحی بالاتر از نیازها را عهده‌دار است. اصل کفالت همگانی، مربوط به مسئولیت متقابل همگانی است. در اسلام ریشه اصل کفالت همگانی به اصل اخوت اسلامی بازمی‌گردد، نه صرفاً به دریافت مالیات از درآمدهای اضافی. اصل دوم به این معنا است که وظیفه دولت در تأمین نیازهای افراد فقط به سطح اول محدود نیست؛ بلکه فراتر از آن و در واقع، به سهم و حق جامعه در منابع ثروت اشاره دارد. با توجه به این حق، دولت موظف است به‌طور مستقیم سطح زندگی مناسبی را برای کسانی فراهم کند که به این سطح از رفاه مادی نرسیده‌اند. از سوی دیگر، این سطح به شرایط زمانی جامعه (سطح رفاه و تا حدودی توقع‌های عمومی) اشاره دارد؛ یعنی وظیفه دولت تأمین معیشت مردم به اندازه مکفی است. مفهوم زندگی مکفی نیز مفهومی وسیع و قابل انعطاف است که هرچه میزان رفاه عمومی بیشتر شود، توسعه می‌یابد. به این ترتیب، صدر، به معیار انطباق با زمان نیز توجه دارد. این، از نظر صدر، نیازهای افراد جامعه دو سطح دارد: سطح اول که مربوط به نیازهای حیاتی و ضروری است و سطح دوم که متأثر از شرایط زمانی و میزان ارتقای کمی و کیفی سطح زندگی در جامعه (سطح رفاه) است. حکومت ضامن تأمین هر دو سطح است. به هر حال، مبنای نظری این وظیفه را نیز باید در حق مشترک جامعه در منابع ثروت جامعه جستجو کرد. وجود این حق نیز به نفع ناتوانان از کار است. پس اصل حق مشترک جامعه در بهره‌مندی از ثروت‌های طبیعی و مسئولیت مستقیم دولت در تأمین سطح زندگی مرفه برای تمام مردم و به‌ویژه افراد ناتوان است. راه‌های عملی آن نیز ایجاد بخش‌های عمومی (دولتی) در اقتصاد است.

۱-۶. نابرابری‌ها و توازن اجتماعی

اسلام در مسئله توازن اجتماعی که اصلی در سیاست اقتصادی دولت است، دو واقعیت را ملاحظه می‌کند که یکی، ناظر به واقعیتی تکوینی و دیگری، مربوط به حوزه تشریح

[ایدئولوژیک] است. واقعیت نخست درباره مسئله تفاوت افراد است. صدر، تفاوت‌های میان افراد جامعه در ویژگی‌های جسمی، فکری و روحی را معلول حوادث عرضی تاریخی نمی‌داند و معتقد است که تفسیر این تناقض‌ها (تفاوت‌ها) از راه بررسی شرایط معین اجتماعی یا عامل اقتصادی خاص، اشتباه است — البته این به معنای انکار عاملیت عناصر اجتماعی نیست، چنانکه به معنای عام، آن را می‌پذیرد — از نظر وی، هرچند بتوان حالت اجتماعی را به‌طور کلی، به استناد فلان عامل و شرایط اقتصادی، تفسیر و مثلاً بیان کرد رژیم فئودالی یا بردگی، نتیجه فلان عامل اقتصادی است؛ ولی هرگز نمی‌توان عامل اقتصادی یا هر وضعیت اجتماعی را برای بیان علت پیدایش اختلاف‌های میان افراد کافی دانست. این، نابرابری‌های اجتماعی از نظر صدر صرفاً معلول موقعیت‌های اجتماعی نیست. بدون لحاظ تفاوت‌های فکری و امکانات و مواهب خصوصی، قبل از هر تفاوت اجتماعی و طبقاتی، بین افراد، پاسخ به این پرسش‌ها ممکن نیست. زیرا همین اختلاف‌ها است که تفاوت‌های طبقاتی را به وجود می‌آورد. پس تحلیل تفاوت‌هایی، مانند هوش و استعداد و تفاوت‌های فکری افراد از راه عوامل اجتماعی درست نیست و در واقع، این نوع تفاوت‌ها ناشی از تفاوت‌های شخصیتی — و به عبارتی، غیر اکتسابی — آنها است. علاوه بر آن، در تعیین وضعیت‌های اجتماعی افراد، عواملی روان‌شناختی تأثیر دارد که به‌واقع، ناشی از ویژگی‌های روانی افراد است. از این‌رو، اختلاف‌های افراد، نتیجه سازمان اجتماعی معین نیست و نظریه‌های واقع‌گرا در تنظیم یا تغییر روابط اجتماعی نمی‌تواند این حقیقت را نادیده بگیرد. و از طرف دیگر، واقعیت دوم نیز به این قانون کلی توزیع در اسلام اشاره دارد که «کار مبنای مالکیت و حقوق مالکانه است». این، اسلام تفاوت‌های هوشی و جسمی میان افراد را می‌پذیرد و تحقق مسئله توازن اجتماعی را با توجه به دو نکته یادشده، عملی می‌داند. نکته دیگر اینکه توازن مورد نظر، به زمانی خاص اختصاص ندارد؛ بلکه هدفی است که دولت باید از راه‌های گوناگون قانونی برای رسیدن به آن، اقدام کند. بر این اساس، موضع‌گیری صدر در برابر مسئله شکل‌گیری طبقات نیز آشکار است و چنین برمی‌آید که نظر وی از مقیاس‌های سنجش عدالت اجتماعی در یک جامعه — در نگاه اسلام — کاهش میزان تفاوت‌های طبقاتی است تا جایی که اصولاً طبقه‌ای شکل نگیرد و همه افراد جامعه با اختلاف‌هایی که ناشی از تفاوت‌های درجه و به عبارتی، میزان درآمد است، در یک سطح قرار گیرند. البته ظاهراً می‌توان اعتقاد به جامعه بی‌طبقه را به صدر نسبت داد!

۲-۶. نقش قوانین اسلامی

تحقق توازن اجتماعی در گرو وجود نوعی نظام قانونگذاری است. در اسلام مقرراتی برای ایجاد این توازن وضع شده است، مانند: مبارزه علیه اندوختن نقدینه، مبارزه با بهره رباخوارانه پول، مقررات خاص ارث، اعطای اختیارات قانونگذاری به دولت و لغو بهره‌برداری از ثروت‌های خام و طبیعی و مانند اینها از بررسی این‌گونه قوانین می‌توان نتیجه گرفت که سرمایه خصوصی، امکان و قدرت آن را نمی‌یابد که در قلمرو تولید و تجارت به حدی بزرگ و قوی شود که توازن اجتماعی را در برابر خطر قرار دهد بانک‌ها که عامل اصلی شکاف طبقاتی در سیستم‌های سرمایه‌داری هستند، با منع قانونی ذخیره‌سازی پول و تحریم ربا، در فعالیت‌های خصوصی اقتصادی در حدودی قابل قبول باقی می‌مانند که با توازن اجتماعی مغایر نباشد و شکاف ایجاد نکند، فعالیت‌ها و ایجاد مؤسسه‌های بزرگ تولیدی نیز در قلمرو اختیارات و فعالیت دولت قرار می‌گیرد (همان، ص ۶۵۹-۶۷۹).^۱ در واقع، این بحث به حیثیت سلبی (نقش بازدارندگی) قوانین اسلامی در تحقق عدالت معطوف است.

۳-۶. تأمین اجتماعی

نگاه صدر به مسئله بیمه نیز بیانگر نظریه‌های راهبردی وی در مسئله عدالت است. از نظر صدر، مقوله بیمه در اسلام به مثابه عاملی در تحقق عدالت، تفاوت‌های بنیادینی با بیمه در مارکسیسم دارد که برخی از مهم‌ترین آنها مهارت است از:

۱. تأمین اجتماعی در اسلام، حقی از حقوق همگانی انسان‌ها است و به همین دلیل، برخلاف نظر مارکسیسم با تغییر شرایط تاریخی و اجتماعی نیز هرگز باطل نخواهد شد؛
۲. تحقق عملی بیمه‌های اجتماعی در نگاه اسلام، نتیجه همبستگی مسالمت‌آمیز میان تمامی افراد جامعه (اسلامی) است. در واقع، تحقق بیمه، مبتنی بر اصل اخوت میان مسلمانان (آحاد جامعه) است؛ برخلاف بیمه سوسیالیستی که فرایندی تاریخی و مبتنی بر تضاد است؛

۳. بیمه در اسلام مانند حقی انسانی است و برآورده کردنش الزامی است. بیمه همه اعضای جامعه را — حتی افرادی که بر اثر بیماری و پیری نقشی در تولید ندارند —

۱. این ایده صدر با برداشت‌های امروزی سیاستمداران و تصمیم‌سازان حوزه اقتصاد جامعه اسلامی ایران و درک ضرورت ناگزیر لزوم خصوصی‌سازی‌های شتابان نیز اجمالاً در تعارضی بس عمیق است!

دربر می‌گیرد؛ ولی در مارکسیسم، دلیلی بر شمولیت بیمه نسبت به افراد بدون نقش در تولید و نزاع طبقاتی وجود ندارد.

۴. تفاوتی اساسی آنکه، بیمه در مکتب مارکس از وظایف دولت است؛ ولی اسلام در تحقق آن دو اصل را ملاک قرار می‌دهد: الف) همکاری و کفالت عمومی؛ ب) بیمه‌های اجتماعی. یعنی، تحقق آن بر عهده دولت و افراد با هم است (صدر، بی‌تا، ص ۱۲۸-۱۳۱).

همچنین بیمه در این رویکرد، تفاوت‌های بنیادین خود را با رویکردهای لیبرالی نیز نمایان می‌کند. برای مثال، در برخی از تئوری‌های متأثر از نظریه‌های تکاملی داروینیسیم اجتماعی، رهیافت‌های نابرابری خواهانه آشکار تأیید می‌شود. اسپنسر، با توجه به رویکرد تکاملی خود، با «به درد نخورها» خواندن دسته‌ای از افراد جامعه معتقد است: «اگر از راه محافظت از فروتران از مرگ و میر — مرگ و میری که فروتری‌شان فطرتاً لازم می‌آورد — به آنها کمک شود تا افزایش یابند، حاصل جز زاد و ولد نسل اندر نسل فروتری بیشتر نخواهد بود» (کالینیکوس، ۱۳۸۵، ص ۲۰۰-۲۰۴).

۴-۶. اقتصاد دولتی و عدالت

به نظر صدر، اصل دخالت دولت در امور اقتصادی، یکی از اصول مهم اقتصادی در اسلام است و به اختیارهای وسیع دولت برای کنترل و نظارت بر فعالیت‌های اقتصادی مربوط است. دولت با توجه به ظرفیتی، با نام «قلمرو آزادی نظر قانونی»، عهده‌دار تحقق اهداف کلان اقتصاد و عدالت اجتماعی است. این قلمرو، همان عنصر دینامیک و فعالی است که در حقوق و اقتصاد اسلامی وجود دارد و اجازه می‌دهد سیستم اسلامی بتواند همواره در سطح نظر (تئوری) و عمل (شرایط عینی) به حیات خود ادامه دهد. براساس این اصل، دخالت دولت در تحقق عدالت، دخالت حداکثری و مستقیم است. در توضیح این اصل باید گفت: در حیات اقتصادی انسان، روابطی وجود دارد، مانند رابطه انسان با طبیعت و رابطه انسان با انسان. در رابطه نوع اول، زیست اجتماعی فقط بر میزان آگاهی انسان افزوده، امیال و نیازهایش را توسعه می‌دهد. اما رابطه نوع دوم، اصولاً مستلزم وجود اجتماع است. اسلام میان این دو نوع رابطه تفاوت قائل شده است. رابطه انسان با انسان، به خودی خود، تطوری پذیر نیست. گرچه این رابطه به لحاظ شعاع عمل و منشأ آنها متغیر به نظر می‌رسد؛ ولی با مسائل ثابتی سروکار دارد. برای مثال، تمام ثروت‌های بشری با مسئله توزیع ثروت و تعیین حقوق

فردی و اجتماعی در آن روبه‌رو بوده‌اند. از این‌رو، قالب حقوقی‌ای که اسلام با آن روابط افراد را براساس عدالت مورد نظر خود تنظیم می‌کند، به دلیل آنکه بر محور مسائل ثابتی بنا شده، از لحاظ نظری می‌تواند ثابت و دائمی باشد. برای مثال، اصل اختصاص «حقوق خاص در منابع طبیعی» براساس کار (و میزان کار)، اصلی کلی، عام و برای تمام ادوار تاریخی است؛ زیرا روش توزیع منابع طبیعی به دوره‌ای خاص اختصاص ندارد.

این، در نظر اسلام روابط انسان با انسان برخلاف نظریه مارکسیسم که آن را تابع دگرگونی‌های رابطه انسان با طبیعت دانسته و شکل تولید را با روش توزیع مربوط می‌داند، کاملاً متفاوت است. طبیعی است که اسلام مبانی نظری و حقوقی خود را قادر به تنظیم روابط انسانی در همه اعصار می‌داند؛ ولی نه به معنای نادیده گرفتن و انکار جنبه‌های دگرگون شونده رابطه انسان با طبیعت؛ زیرا همین افزایش قدرت بشر نسبت به طبیعت، مشکلاتی را دربر داشته و امکانات تازه‌ای را برای توسعه‌طلبی و استثمار سرمایه‌ها و تهدید عدالت اجتماعی ایجاد می‌کند. مسئله «قلمرو آزادی نظر قانونی» نیز به همین دلیل به کار رفته تا به کمک عنصر متحرک قانونگذاری، دگرگونی روابط انسان و طبیعت و مشکلات ناشی از آن، تنظیم و حل شود. به هر حال صدر، استفاده از اختیارات این قلمرو موجود را برای تأمین ضرورت‌های عدالت اجتماعی تفسیر می‌کند (صدر، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۷، ص ۶۸۰-۷۲۹).

تطبیق و نتیجه‌گیری

مهم‌ترین تمایزها در تطبیق میان اندیشه صدر و نظریه‌های طرح‌شده به منظور امکان تطبیق، کشف مزایای نظریه صدر است. نتیجه‌گیری در این مقاله را در گزاره‌های ذیل می‌توان برشمرد:

۱. صدر اصل وجود نابرابری‌های ذاتی و طبیعی افراد را به مثابه واقعیت می‌پذیرد و به همین دلیل نیز تقسیم منابع براساس استعداد و استحقاق — که وی تحت مقوله کار از آن یاد می‌کند — نفی نمی‌کند. از این لحاظ، ایده‌های وی شباهت‌هایی با اندیشمندان کلاسیک دارد.
۲. دلالت‌های الگوگرایانه در برخی ایده‌های صدر مانند سطح واحد بودن معیشت در جامعه عادلانه و محدودیت سرمایه‌های شخصی براساس ضوابط تعیین‌شده شریعت. با توجه به پی‌ریزی نظریه‌های وی بر یک نظام معرفتی مبتنی بر انسان‌شناختی برخاسته از اسلام، ایده عدالت وی را باید غیر کثرت‌گرا نامید. تأکید او بر قواعد محدودکننده شریعت

در حوزه فعالیت‌های اقتصادی نیز می‌تواند دلیل دیگری بر درستی این برداشت باشد. اساساً نظریه صدر را برخلاف نظریه‌های معاصر، مانند نوزیک باید غیر کثرت‌گرا نامید. وی چنان که تعریف عدالت را برعهده مکتب می‌داند، در عمل نیز اصول شریعت را عهده‌دار بیان اصول مربوط به روابط توزیع عادلانه و اجرای آن قواعد توزیع را نیز ضامن تحقق آن می‌داند که تمام این گزاره‌ها بر الگوگرا بودن نظریه وی دلالت دارد. با این فرض، جایی برای برساخته بشری نامیدن عدالت در اندیشه وی باقی نمی‌ماند. بنابراین، از لحاظ الگوگرایی نیز به نظریه‌های کلاسیک مشابهت دارد. نظریه صدر در تفاوت با نظریه نوزیک، کاملاً معطوف به توزیع منابع و امکانات جامعه به منظور تأمین عدالت است و از این نظر، در تنظیم روابط اجتماعی، الگوگرا است؛ الگوهایی که براساس ارتقای تصور خاصی از خیر اجتماعی و سعادت بشر سامان یافته و برای دفاع از قشرهای آسیب‌پذیر تنظیم شده است. به نظر صدر، تفاوت در برخورداری، مقتضای عدالت است؛ چرا که معیار توزیع منابع علاوه بر احتیاج، کار است که ارزش متفاوت ایجاد می‌کند. این ایده می‌تواند پاسخی به اشکال‌های ناشی از نظریه‌ای، مانند نوزیک باشد؛ به این معنا که گرچه ایده عدالت صدر ناظر به توزیع عادلانه منابع است؛ اما معیار توزیع کاری است که به نسبت تفاوت افراد در این باره تفاوت خواهد یافت. از این رو، با اینکه این نظریه مدافع اقشار آسیب‌پذیر است؛ اما مانع توزیع بدون استحقاق نیز می‌شود.

۳. نظریه صدر را می‌توان نظریه‌ای غایت‌گرا، کمال‌گرا، واقع‌گرا و اخلاق‌گرا و در نتیجه، نظریه‌ای هنجارین نامید، و از این لحاظ، با نظریه‌های کلاسیک مشابهت بیشتری دارد. نظریه وی، برخلاف راولز بر کمال‌گرایی مبتنی است و عدالت اجتماعی وی بر پایه مبادی خاص دینی و فلسفی — ناظر به تعریفی پیشینی از خیر، کمال و سعادت بشری — است که از این لحاظ دربردارنده نوعی غایت‌گرایی است و الگوگرایی آن نیز ناشی از همین ویژگی است. اصولاً عوامل ارزشی — اخلاقی در نظریه صدر اهمیت ذاتی دارد. تأکید بر مقوله‌هایی، مانند تکافل اجتماعی به این دلیل است که در نگاه وی، نقش ابعاد درونی انسان در تحقق اهداف اجتماعی (از جمله عدالت) نقشی ذاتی دارد. به این ترتیب، در بررسی نقش فرد، مبنای اخلاق‌گرایانه وی نیز از این نظر عام‌تر از مبنای اخلاق صرفاً وظیفه‌گرای راولز است.

۴. در نظریه صدر برخلاف تلقی‌های معاصر لیبرال از عدالت اجتماعی، نقش حداقلی دولت نفی می‌شود و توزیع عادلانه ثروت، منابع و منافع اجتماعی از راه دخالت مستقیم

دولت امکان‌پذیر می‌شود. بازسازی این نقش در ایده‌های وی به اندازه‌ای است که دولت حداکثری خواندن آن خیلی دور از انتظار نیست. اصولاً تحقق برابری و توزیع عادلانه منافع، بدون دخالت مؤثر دولت و حکومت اسلامی ممکن نیست. در واقع، در هر سه اصلی که صدر از نظام اقتصادی اسلام ارائه می‌کند، دولت سهمی ذاتی دارد. اولاً در اصل مالکیت مختلط، مالکیت دولتی یکی از اشکال مالکیت در این نظام است، ثانیاً در اصل آزادی اقتصادی در ساحت محدود، کار ویژه اصل نظارت حکومت اسلامی (دولت) ضامن اجرای آن است. ثالثاً در اصل اجرای عدالت نیز دولت نقش مستقیم در تحقق توازن اجتماعی دارد.

۵. برخلاف نظریه نوزیک و راولز اولاً در مبانی صدر خیر مقدم بر حق (از جمله حقوق مالکیت) است. از طرف دیگر، ایده‌های عدالت وی، برخلاف نظریه نوزیک بر مبانی خاص درباره سعادت، خیر انسانی و حیات اجتماعی اخلاقی مبتنی است. به علاوه، وی به ماهیت شبه مستقلی به مثابه هویت جمعی و فرافردی اعتقاد دارد؛ برخلاف نظر نوزیک که فقط افراد متمایز با زندگی‌های فردی را موجود می‌داند. از اینجا است که تفاوت این دو رویکرد در مشارکت برای تأمین افراد ناتوان جامعه آشکار می‌شود. در نظریه نوزیک، استفاده از یک فرد برای تأمین منافع دیگران فقط بهره‌برداری از وقت و منافع او به سود افراد دیگر تلقی می‌شود؛ اما در نظریه صدر، از نگاهی فرافردی افراد جامعه اسلامی کفیل یکدیگر و ملزم به مشارکت در این تأمین نامیده می‌شوند.

۶. صدر برخلاف نوزیک که منکر غایت‌هایی، مانند خیر اجتماعی بود و از این‌رو، محدودیت در ثروت و مالکیت‌های فردی را بی‌معنا می‌دانست، قائل به مقوله هویت جمعی و خیر اجتماعی است. به همین دلیل است که به نظر وی اسلام دایره مالکیت خصوصی را به گونه‌ای تبیین و محدود کرده که فقرا تأمین شوند. همچنین ضمانت‌های کافی برای حفظ توازن و عدالت در توزیع تعیین کرده است این، چون غایات‌هایی به نام خیر اجتماعی را می‌پذیرد، فرد را در خدمت غایت‌ها و خیرهای اجتماعی قرار می‌دهد. پس صدر برخلاف نظریه نوزیک با پذیرش هویت اجتماعی و در نتیجه، پذیرش خیر و سعادت اجتماعی، بر نقش ارزش‌های اجتماعی و تأمین خیرهای جمعی، مانند عدالت در اعمال محدودیت بر برخی از حقوق و آزادی‌های طبیعی افراد تأکید می‌کند. در ایده عدالت صدر، گزاره‌هایی چون «توصیه به اخلاق تضحیه»، «ضرورت تربیت‌های اخلاقی انسان»، «ضرورت انگیزش‌های درونی انسان» (که در واقع، بر لزوم کنترل درونی فرد برای غایتی دیگر یعنی منافع جامعه دلالت دارد) اشاره‌های کافی بر این مدعا دارند. البته اعتبار مالکیت

خصوصی در کنار مالکیت دولتی در نظام اقتصادی مورد نظر صدر، دلالت‌های کافی بر توجه صدر به حقوق مالکانه افراد نیز دارد. یعنی به تصاحب منابع مادی اجتماع (حقوق) و تکالیف به صورت توأمان توجه شده است. این معنا نیز می‌تواند بر نقش توأمان جامعه و فرد در نظریه‌های اجتماعی صدر و از جمله عدالت دلالت داشته باشد.

۷. در نگاه صدر برخلاف اندیشمندان لیبرالی چون جان لاک و نوزیک معاصر، اصولاً برخی از اصول مربوط به مبانی عدالت، مانند اصول اخلاقی، چارچوب و محدوده حقوق فرد را تعیین می‌کند و حقوق مالکانه فرد، نه تنها اصلی موضوعی در نظر نمی‌آیند؛ بلکه تابع همان اصول و قواعد عام اجتماعی مانند ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی است. به این ترتیب، برخلاف نظریه نوزیک، توزیع عادلانه امکانات نیز نه براساس رعایت اصول عدالت در تملک و انتقال، بلکه براساس آن قواعد عام بیان شده، تعریف می‌شود. به هر حال، تفاوت رویکرد «خلیفه الله بودن انسان» در ساحت اقتصاد در نگاه صدر، با رویکرد انکار مائده آسمانی بودن مواهب در اختیار بشر در دیدگاه نوزیک و مردود دانستن تلاش برای توزیع‌های برابری خواهانه، از تمایزهای مبنایی و نظری میان صدر و نوزیک است.

۸. همچنین برخلاف نوزیک، نظریه صدر را باید نظریه‌ای غیر تاریخی خواند. چنان که داوری درباره عادلانه بودن توزیع منابع به جای توجه به سوابق تاریخی مالکیت — البته بدون نفی سابقه مالکیت‌های خصوصی — مربوط به الگوها و نظام‌های توزیعی مبتنی بر مبانی و اصول و تعریف خاصی از عدالت اجتماعی است. به علاوه نظریه وی از این لحاظ غیر تاریخی است که غایت‌های اجتماعی یا نتایج ویژه‌ای همچون انطباق با معیارهایی مانند اصول اخلاقی، مالاک توزیع عادلانه شمرده می‌شود و از این نظیر، «غایت - نتیجه محور» است.

۹. راولز با نظریه عدالت خود می‌خواهد به چند اصل ثابت و مطلق برسد؛ اصولی که پایه ساختار نظام حقوقی جامعه قرار بگیرد و معیاری برای قضاوت درباره عادلانه بودن نهادهای گوناگون جامعه باشد. تکیه‌گاه اصلی راولز در تعریف اصول عدالت، توافق و قراردادی است که در اوضاع کاملاً منصفانه و بهترین موقعیت درک اصول عدالت ایجاد شده است. اما از نظر صدر، اصولاً فهم و درک مقوله عدالت بر عهده علمی مانند فلسفه است (بر عهده مکتب است). و به این ترتیب، موقعیت‌های تاریخی - فرهنگی و توافق و قرارداد افراد جامعه در آن مؤثر نیست.

۱۰. از جمله منظرها در نظریه‌های عدالت، کل‌نگری و جزءنگری است. زاویه سنجش در نگاه جزءنگر براساس جایگاه فرد و حقوقش در شبکه روابط اجتماعی است و عدالت

اجتماعی را با محوریت فرد انسانی و از زوایایی چون برابری افراد در برابر قانون و برخورداری از منزلت برابر و مانند آن تعریف می‌کند؛ ولی در نگاه کل‌نگر، ساختارهای کلانی، مانند نظام اقتصادی و دولت، عادلانه یا ناعادلانه توصیف می‌شود (صدر، بی‌تا، ص ۱۰۲). اما در این باره نظریه صدر گویای رهیافتی تلفیقی از عاملیت ساختارها و فرد است. در نظر وی، در تحقق آرمان‌های نهایی عامی چون عدالت، توأمانی عاملیت هر دو در تعاملی مستمر است. در مبانی صدر نیز تلاش برای تأمین متعادل مصالح فردی و جمعی به چشم می‌خورد. چنان که وی راهکارهای دین را هماهنگ‌کننده دو معیار مصالح فردی (برخاسته از غریزه حب ذات) و مصالح اجتماعی تأمین‌کننده سعادت، رفاه اجتماعی و عدالت می‌داند و در یک نگاه، در نظام اجتماعی اصلح مورد نظر صدر، تأمین تلفیقی مصالح فرد و جامعه ادعا شده است.



منابع

- آشتیانی، منوچهر (۱۳۸۳)، ماکس وبر و جامعه‌شناسی شناخت، تهران: نشر قطره.
- بستان (نجفی)، حسین (۱۳۹۰)، گامی به سوی علم دینی (۲)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پوپر، کارل (۱۳۶۵)، جامعه باز و دشمنان آن، ج ۲، ترجمه فولادوند، چ ۱، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- ترنر، اچ. (۱۳۶۸)، پیدایش نظریه‌های جامعه‌شناسی، ترجمه لهسایی، تهران: [بی‌نا].
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۰)، نظریه عدالت، تهران: انتشارات پژوهشگاه امام خمینی (ره).
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۰۸)، ج ۱۰، فلسفتنا، الطبعة الثانية، [بی‌جا]: مجمع الشهداء الصدر العلمی والتقافی.
- _____ (۱۳۴۹)، اقتصاد ما، ج ۲، ترجمه ع. اسپهبدی، چ ۱، تهران: انتشارات برهان و مؤسسه انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۴۰۹ق/۱۹۸۹)، التفسیر الموضوعی والفلسفة الاجتماعية فی المدرسه القرآنیة، [بی‌جا: بی‌نا].
- _____ (۱۴۱۰ق/۱۹۸۹)، فلسفتنا، لبنان: دارالتعارف للمطبوعات.
- _____ (۱۴۱۰ق/۱۹۹۰)، السنن التاريخیه فی القرآن، بیروت، لبنان: [بی‌نا].
- _____ (۱۴۱۰ق/۱۹۹۰)، المدرسة القرآنیة، السنن التاريخیه، ج ۱۳، لبنان، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- _____ (۱۴۲۱ق)، المدرسة القرآنیة، قم: مرکز الابحاث والدراسات التخصصیه للشهداء الصدر.
- _____ (۱۴۲۹ق)، الاسلام یقود الحیاة و...، چ ۴، قم: دارالصدر.
- _____ (بی‌تا)، اقتصاد برتر، ترجمه علی‌اکبر سیبویه، ترجمه بخش‌های آغازین المدرسه الاسلامیه، السنن التاريخیه، تهران: ناصرخسرو، دفتر نشر میثم تهران.
- _____ (۱۳۵۱)، اقتصاد ما، ج ۱، ترجمه محمدکاظم موسوی، چ ۱، تهران: انتشارات برهان و مؤسسه انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۴۰۸ق/۱۹۸۷)، المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمدباقر الصدر، اقتصادنا، ج ۱۰، لبنان: [بی‌نا].

- کالینیکوس، آکسس (۱۳۸۵)، درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی، ج ۲، ترجمه اکبر معصوم بیگی، تهران: نشر آگه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷)، عدل الهی، چ ۳، [بی جا]: صدرا.
- واعظی، احمد (۱۳۸۸)، نقد و بررسی نظریه های عدالت، چ ۱، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- والزر، مایکل (۱۳۸۹)، حوزه های عدالت: در دفاع از کثرت گرایی و برابری، ترجمه صالح نجفی، چ ۱، تهران: نشر ثالث.

