

## رابطه توازن اقتصادی، قشربندی و همبستگی در جامعه اسلامی

علیرضا لشگری\*

### چکیده

موضوع عدالت اجتماعی به لحاظ آن که مبتنی بر مبانی مختلفی نظیر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی می‌باشد ابعاد پیچیده‌ای پیدا کرده و همراه با کنکاش ابعاد گوناگون آن غامض‌تر نیز می‌شود. یکی از مبانی موثر بر تبیین عدالت اجتماعی نوع نگرش به فرد و جامعه می‌باشد. توازن بر طبق دیدگاه فردگرایانه مجال چندانی برای حضور در نظریه عدالت اجتماعی نیافته و عدالت اجتماعی در قالب «رفع فقر» دنبال می‌شود. اما بنابر دیدگاه امثال شهید صدر و شهید مطهری که به اصالت فرد و جامعه قائل هستند، توازن می‌تواند در تبیین عدالت اجتماعی نقش آفرینی کند. بنابر نگرش دوم نابرابری در قالب عدم توازن در تقابل با عدالت اجتماعی قرار می‌گیرد و در نگرش فردگرایانه عدالت اجتماعی تنها در قلمرو رفع فقر معنا دارد و با نابرابری سازگار می‌باشد.

این مقاله در راستای تبیین نگرش «اصالت فرد و جامعه» از توازن به این نکته توجه می‌کند که فهم عدالت اجتماعی در نظام اسلامی از طریق بررسی و شناخت ابعادی از جامعه که با ساختارهای جامعه مرتبط است ممکن بوده و بنابراین به طرح موضوع قشربندی و همبستگی اجتماعی در دانش جامعه‌شناسی و اسلام پرداخته و رابطه عدالت اجتماعی و نابرابری در اسلام را مورد بررسی قرار می‌دهد. نتیجه حاصله این است که اسلام از طریق برقراری عدالت در صدد تأمین کرامت و رضایت عامه افراد جامعه بوده و در این ارتباط از طریق جلوگیری از تمرکز منابعی نظیر ثروت در نزد معدودی از افراد جامعه زمینه دسترسی برابرآحاد جامعه به فرصت‌ها و کرامت و رضایت آنان را دنبال می‌کند.

**واژه‌های کلیدی:** عدالت اجتماعی، توازن، نابرابری، همبستگی اجتماعی، رضایت عمومی

## الف - مقدمه

## ۱-الف - بیان مسأله

نابرابری های اجتماعی و اقتصادی در جوامع واقعی است که تا اعماق تاریخ انسان قدمت داشته و بخشی از زندگی اجتماعی انسان را تشکیل داده است. در حوزه عدالت اجتماعی معمولاً سازگاری این نابرابری ها با عدالت مورد توجه قرار می گیرد. غالب نظریه پردازانی که سازگاری ایندو را پذیرفته اند، با این سوال مواجهند که آیا وجود نابرابری را با هر مرتبه ای عادلانه می دانند و یا اینکه آن را در محدوده ای و بر اساس معیارها و قواعدی موجه می شمرند.

نظریه پردازان حوزه عدالت اجتماعی برای پاسخگویی به این سوالات تلاش می کند تا بر اساس مبانی فلسفی و کلامی و دیدگاه های خود نسبت به انسان و جامعه، اصولی را استخراج و بر اساس آن وضعیت نابرابری و حدود نابرابری را تعیین کنند.

نظریه پردازان مسلمان نیز موضوع نابرابری را مورد بررسی قرار داده و قریب به اتفاق آنان اگر چه اصل وجود نابرابری در جامعه اسلامی را می پذیرند، اما وجود نابرابری های زیاد در جامعه را با تعالیم و اهداف اسلام سازگار نمی یابند.

شهید مطهری در مورد سطح اختلاف در جامعه اسلامی می نویسد: از نظر سرمایه داری می تواند اختلاف افراد در ثروت و مالکیت خیلی فاحش باشد. از نظر اسلام اختلاف فاحشی که منتهی به فقر طبقه دیگر - نه به واسطه بیماری، بلکه به واسطه بیکاری با قلت مزد- بشود ممکن نیست جز از طریق ظلم و استثمار (۱۳۶۸، ص ۲۲۹). این عبارت نشان می دهد نه تنها اختلاف فاحش مردود است بلکه افرادی که توانایی کار کردن را دارند باید درآمد مکفی داشته باشند.

آیه الله جوادی آملی نیز می نویسد: از عوامل مهمی که در تاریخ، جوامع بشری را به سوی نابودی رانده است فاصله طبقاتی مردم از حیث فقر و غناست. در بسیاری از موارد استغنا ملازم با طغیان است و دارایان طغیان می ورزند (۱۳۸۷، ص ۱۳۱).

از نظر محمد رضا حکیمی تکاثر و فقر دو سبب اصلی برای فرو ریختن قوام اقتصادی جامعه و تعاون مالی و توازن معیشتی اجتماع محسوب می شود و نظام اقتصادی سالم پیشرفته نظامی است که در آن قسط و توازن و تعادل بر همه آن نواحی که حیثیت انسانی و اسلامی وابسته به آن ها است حکومت می کند (۱۳۸۴، ص ۵۹۰).

اما دیدگاه دیگری عدالت اجتماعی در اسلام را، نه با نابرابری که، تنها با رفع فقر مرتبط می‌داند. این دیدگاه معتقد است با لحاظ تاکیدات اسلام در مورد رفع فقر، عدالت اقتصادی اسلام تنها تا تحقق «رفع فقر» آن هم با معیار درآمدی قابل توسعه است و مبحث نابرابری های وسیع از حوزه مبحث عدالت خارج می‌باشد (حسینی، ۱۳۸۷، ص ۳۳).

توازن رویکردی است که برای جمع میان پذیرش حدودی از نابرابری و انکار نابرابری شدید پذیرفته شده است.

## ۲- الف- تعریف توازن

شهید محمد باقر صدر از نخستین نظریه پردازان مسلمانی است که آن را مطرح کرده صورت تعریف شده ای از آن را ارائه می‌دهد. این مقاله ضمن ارائه تعریف ایشان از توازن تلاش می‌کند بر اساس مفاهیم و مبانی پذیرفته شده ایشان به تبیین آن بپردازد. از نظر شهید صدر توازن اجتماعی توازن بین افراد جامعه در سطح زندگی (معیشت) و نه در سطح درآمد است. معنای توازن در سطح زندگی این است که مالی که در سطح جامعه است در میان افراد جامعه به گونه ای بچرخد که برای هر فرد، امکان زندگی در سطح عموم مردم را فراهم آورد. این سطح واحد، سطح عموم مردم، خود دارای درجات متفاوتی است، اما تفاوت تنها در درجه است. و مانند نظام سرمایه داری نیست که این تنافی در تنافی کلی با سطح معیشت واحد، باشد (۱۴۱۱، ص ۶۶۹).

دو محور اساسی این تعریف، با توجه به توضیحات ایشان (۱۴۲۱ق، ص ۱۱۲-۱۱۴). بدین ترتیب بیان می‌گردد:

۱- حداقلی از رفاه و آسایش برای همه افراد جامعه فراهم شود به گونه ای که سطح زندگی افرادی که در سطح زندگی پایین تری قرار داشتند به این سطح حداقلی ارتقاء یابد. این سطح از زندگی در اقتصاد اسلامی به نام سطح کفاف شناخته می‌شود. در ضمن سطح مصرف و هزینه های افراد پر درآمد جامعه به سطحی معقول و رفاهی که تحققش برای جامعه ممکن باشد محدود شود تا در نتیجه «توازن اجتماعی در سطح زندگی» تأمین می‌شود.

۲- از انباشت ثروت و تمرکز آن در دست عده و یا طبقه ای خاص در جامعه

جلوگیری شده و تلاش شود فرصت های شغلی و تولیدی برای همه افراد جامعه فراهم آید.

این مقاله بر محور دوم تمرکز می یابد و در صدد است تا بر اساس منابع و مستندات اسلامی صحت و سقم این محور را مورد ارزیابی قرار دهد.

### ۳-الف- روش مورد استفاده برای فهم عدالت اجتماعی اسلام

روش و شیوه مطالعه ابعاد اجتماعی اسلام بر اساس روش تحلیلی-استنتاجی و از رهگذر مطالعه متون دینی و عنایت به عقلانیتی که در این متون به کار رفته حاصل می شود. در این متون علاوه بر تصریحاتی که در این مورد ممکن است وجود داشته باشد، به ابعاد مختلفی از نظام اجتماعی و اقتصادی اشاره می رود و می تواند مبنایی برای استنباط و دریافت قواعد و اصولی باشد که در حوزه توزیع به کار می رود. نکته مهم در این بحث این است که حوزه این بررسی به فقه و احکام فقهی موجود محدود نشده و از آن فراتر می رود. زیرا به نظر می رسد برای مطالعه و فهم اصول و قواعدی که به عدالت در عرصه کلیت جامعه مربوط است و تبیین مباحثی نظیر عدالت اجتماعی و اقتصادی در نظام اسلامی نمی توان به بررسی احکام فقهی موجود بسنده کرد. این احکام اگرچه از مهمترین منابع چنین بررسی مورد نظر بوده و ادله و شواهدی را می تواند در اختیار ما بگذارد اما بنا به دلایلی که در ذیل می آید برای فهم عدالت در عرصه کلیت جامعه نمی توان به آن بسنده کرد:

اولاً: احکام در فقه موجود اگرچه حاصل تلاش و سعی فراوان و شبانه روزی عالمان خستگی ناپذیر در دوره های طولانی می باشد اما بنا به گفته بسیاری از بزرگان، با ابتناء بر قاعده عدالت استنباط نشده اند. به عبارت دیگر عدالت هر چند در سلسله علل احکام است ولی حتی در اندازه یک قاعده فقهی و در عداد سایر قواعد فقهی نظیر قاعده ید و ... در استنباط احکام مورد استفاده قرار نگرفته است. شهید مطهری در تبیین قاعده بودن عدالت گفته است: «اصل عدالت از مقیاسهای اسلام است که باید دید چه چیزی بر او منطبق می شود، عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات، نه این است که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می گوید» (۱۳۸۱، ص ۲۰۳).

ایشان از عدالت به عنوان یک قاعده یاد کرده و از غفلت فقیهان درباره آن ابراز

نگرانی نموده و در این زمینه می نویسد: «اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن در فقه ما مورد غفلت واقع شده است و در حالی که از آیاتی چون بالوالدین احسانا و اوفوا بالعقود عموماتی در فقه به دست آمده است، ولی با این همه تأکیدی که در قرآن کریم بر روی مساله عدالت اجتماعی دارد معهدا یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده است و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است» (۱۴۰۹، ص ۲۷).

برخی نیز از عدالت به عنوان رویکردی در فهم فقه یاد کرده و می نویسند: «مراجعه به نصوص و متون دینی ثابت می نماید که بسیاری از احکام در استنباط اول چون رفتار متولیان قضا و کارگزاران نظام با مردم از قانون «عدل و انصاف» سرچشمه می گیرد، هر چند این قاعده به نوبه خود مستند به نصوص ملفوظ یا درک عقل است و به تعبیر دیگر با این که عدالت کارایی استقلالی در استنباط اول در فقه ندارد، لکن مفاد برخی نصوص و درک عقل عموماً در قالب مصلحت یا عدالت تجسم می یابد و در این صورت است که عدالت به مثابه یک قاعده در کشف حکم به کار می آید (علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۹۴-۹۵).

ثانیا: احکام فقهی موجود اساساً در راستای انجام وظایف و تکالیف فردی استخراج شده اند و به احکام اجتماعی، که در ارتباط با کلیت جامعه است، چندان توجهی نداشته است.

از همین رو است که امروزه بسیاری از فقها و فضلا بر توجه و تمرکز بر جبران جنبه مغفول از احکام و ارائه فقه حکومتی سخن رانده و می نویسند: «در یک نگاه، فقیه در صدد است تا وظایف افراد مسلمان را روشن کند و مشکلاتی را که در مسیر اجرای احکام پیش می آید مرتفع سازد؛ و به تعبیر دیگر، مکلفان را در دینداری و شریعتمداری یاری رساند. با این نگاه، طرح مساله ها، مثالها، تقسیم بندیها و... در راستای تحقق همان آرمان قرار می گیرد.

در کنار این نگاه، نگرش دیگری هم هست که معتقد است افراد بجز هویت فردیشان، که موضوع برخی از احکام است، تشکیل دهنده یک هویت جمعی به نام جامعه نیز می باشند. این هویت جمعی نیز، مانند موضوع افراد، موضوع احکامی است و فقیه می بایست دو نوع موضوع را بشناسد و احکام هریک را روشن سازد، آن هم نه

جدا از یکدیگر؛ بلکه این دو هویت جدایی ناپذیرند و تفکیک این دو، خود زمینه کشیده شدن به نگاه اول را فراهم می سازد. با این نگاه نیز مباحث، مسائل و مثلها به گونه ای دیگر خواهد بود». (مهریزی، ۱۳۸۸، ص ۴۱-۴۲ همچنین ر. ک. مشکاتی سبزواری (۱۳۸۹) و سید منیرالدین حسینی در <http://www.isaq.ir> و هادوی تهرانی، (۱۳۷۹)، و محمدجواد عنایتی راد (۱۳۷۵).

در میان اندیشمندان شیعی، شهید سید محمد باقر صدر از نخستین کسانی بود که به این مشکل توجه نمود و آن را مطرح ساخت. وی در ضمن بیان اهداف حرکت اجتهاد و در راستای انطباق نظریه اسلامی بر زندگی، دو عرصه متفاوت را از هم تفکیک می کند؛ یکی عرصه زندگی فردی و به اندازه ای که به رفتار و کارهای فرد ارتباط می یابد و دیگری عرصه زندگی اجتماعی که در آن جامعه بشری بر اساس روابط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی بنا می شود.

هر چند هدف اجتهاد از پایه و به لحاظ نظری، هر دو عرصه را شامل می شود، اما این هدف در سیر تاریخ و حیات در بستر شرایط تاریخی شیعه غالباً به سوی زندگی فردی سمت و سو پیدا کرد. بنابراین مجتهد در جریان استنباط احکام، رفتار فرد مسلمان و زندگی فردی را به تصویر کشیده و شکل جامعه اسلامی، که زندگی و ارتباطاتش باید منبعث از اسلام باشد، را نادیده گرفته است. اما به جهت شرایط تاریخی شیعه و دور ماندن از حاکمیت و سیاست هدفش غالباً به سوی فردی جهت یافت. بنابراین مجتهد در جریان استنباط احکام، رفتار فرد مسلمان در زندگی فردی را تصور می کرده و شکل جامعه اسلامی، که حیات و ارتباطاتش باید منبعث از اسلام باشد، را نادیده می گرفت. بدین ترتیب در ذهن فقیه، اجتهاد با وجهه و صبغه فرد مسلمان ارتباط یافت نه با چهره اجتماع مسلمان (الصدر، ۱۴۱۷، ص ۱۵-۱۷).

شهید صدر در مورد مشکلی که نگاه فردگرایانه به موضوعات دارد به موضوع ربا مثال می زند. در حالی که ربا مسأله ای اجتماعی است و بنیاد نظام سرمایه داری بر آن استوار است، در صورتی که فقیه آن را به مثابه مشکل فردی مکلف مسلمان ببیند ممکن است راه حل هایی، که از آن به حیلله های شرعی تعبیر می شود، برای رفع مشکل فرد ارائه کند. اما برای کسی که مشکل ربا را مشکل زندگی اجتماعی می داند، حتی با وجود آن ترندها هنوز مشکل پابرجا و لاینحل باقی مانده است (همان، ص ۱۹).

از این رو، رویکرد فقهی موجود در تلاشی که برای تعیین مجموعه قوانین اجتماعی و فردی می‌کند اساساً با پرسش از اصول عدالت اجتماعی و دیگر اصول کلی به منظور سازماندهی زندگی اجتماعی انسان روبرو نمی‌شود. بدین ترتیب از منظر فقه، ضرورتی ندارد که برای سازماندهی زندگی افراد و تنظیمات و ترتیبات اجتماعی به اصول و قواعد عدالت تمسک شود؛ بلکه به جای آن، می‌توان برای اداره جامعه اسلامی از مجموعه‌ای از احکام فردی و بدون لحاظ اصولی حاکم، نظیر عدالت اجتماعی، کشف و استخراج شده اند، بهره جست. (حاجی حیدر، ۱۳۸۹، ص ۵۷).

بنابراین به جای اصرار بر اکتفا و اقتصار بر چارچوب فقه **موجود** و تلاش برای فهم عدالت اجتماعی از درون این چارچوب دایره بررسی خود را به حوزه‌های عام‌تری از منابع گسترش دهیم و تمام آموزه‌های اسلام را مورد استفاده قرار دهیم. طبیعی است که در راستای تبیین عدالت اجتماعی از این منظر نیازمند موضوع شناسی نابرابری در جامعه، در کنار فرد، می‌باشیم.

#### ۴-الف- زمینه‌های جامعه شناختی عدالت اجتماعی

در مطالعات اسلامی توجه به پیامدهای مطلوب و یا نامطلوب موقعیت‌های گوناگون اقتصادی بسیار مهم و اساسی می‌باشد. این نکته در اقتصاد اسلامی از آن جهت برجستگی ویژه‌ای می‌یابد که در تفکر اسلامی، زندگی و حیات مادی مقدمه و زمینه‌ای برای حیات معنوی و رشد و تعالی فرد است و تمامی تأکیدی که بر عدالت اقتصادی صورت می‌گیرد از جهت ارتباط تنگاتنگی است که میان چگونگی معیشت و حیات معنوی فرد و جامعه وجود دارد. چنانچه از نظر شهید صدر عدالت شرط اساسی رشد تمامی ارزش‌ها و خیرات دیگر در جامعه اسلامی است و بدون تحقق عدل و قسط، فضای ضروری برای به حرکت درآوردن این ارزش‌ها در جامعه ایجاد نمی‌شود (۱۴۲۱ق، ص ۱۳۴-۱۳۳).

بنابراین در مطالعه‌ای که برای فهم و کشف «لحاظ توازن» در نظام اقتصادی اسلام صورت می‌گیرد باید هم به نقش حیات معنوی در زندگی اقتصادی و هم به تأثیر معیشت اقتصادی بر حیات معنوی فرد و جامعه عنایت داشت و فرامین و آموزه‌های اسلام را در راستای فهم موقعیتی که شرایط بهینه را در این مورد فراهم می‌کند مورد ارزیابی قرار داد.

در واقع موضوع اساسی این است که با توجه به اینکه انسان به طور اجتماعی زندگی می کند و از این طریق علاوه بر رفع نیازهای مادی خویش، به سوی سعادت و تعالی و تکامل گام برمی دارد، باید حقوقی متناسب با این نوع زندگی برای او لحاظ گردد. در این صورت نه تنها حقوق فردی انسان ها بلکه با توجه به روابط ناگزیر جمعی و ساختارهای اجتماعی، که زندگی اجتماعی فرد را تعیین می بخشد، حقوق جمعی و یا اجتماعی آنان نیز باید مراعات گردد.

بدین ترتیب در تبیین توازن اقتصادی و اجتماعی با عبور از ایده های اصالت فرد و اصالت جامعه و قبول اصالت برای فرد و جامعه، حقوق جمعی در کنار حقوق فردی و نقش ساختارها بر هویت جمعی و فردی در مرکز بررسی قرار می گیرد. نکته مهم این است که اگر بخواهیم مطالب فوق الذکر را مورد درنظام اقتصادی اسلام بازبینی کنیم باید جنبه های اساسی زندگی اجتماعی مؤثر بر حقوق فردی و جمعی را شناسایی و رویکرد اسلام در این زمینه را مورد مطالعه و استنباط قرار دهیم. در این راستا رویکرد جامعه شناسان به فرایندهای تشکیل و ساختارمند شدن جامعه بسیار مفید و کارگشاست.

جاناتان ترنر (۱۹۹۰) در تلاش برای ارائه یک نظریه عمومی دینامیزم ساختاری سه فرآیند تجمع، تفکیک و انسجام را جزء خصایل عام هر جهان اجتماعی می داند (چلبی، ۱۳۷۵، ص ۱۳). ابتدا یک تجمع انسانی شکل می گیرد و تعدادی از انسان ها به هر دلیلی، نظیر شرایط آب و هوایی و یا حمل و نقل نامناسب و یا جنگ دور هم تجمع کنند. اما وقتی چنین تجمعی شکل می گیرد به دلیل تراکم مادی و معنوی ناشی از آن، به تعبیر دورکیم تفکیک، تقسیم کار و تخصصی شدن اجتناب ناپذیر است. تراکم، اقتضای یک تقسیم کار و یک جدایی و تفکیک یا تمایزیافتگی را دارد. بدین ترتیب گروه های مختلف افقی و عمودی شکل می گیرند و تنوعی از گروه ها را به وجود می آورد که برخی ارادی تر و برخی تحمیلی تر هستند. این گروه ها، طبقات اجتماعی، گروه های مدنی، احزاب سیاسی، گروه های منزلت و غیره هستند.

حال اگر فقط به حقوق فردی و حقوق گروهی، اعم از افقی و عمودی آن مدنظر قرار گیرد، فلسفه وجودی جامعه مغفول مانده و در نتیجه جامعه در خطر فروپاشی قرار می گیرد. بنابراین فرآیند سوم یعنی فرآیند انسجام ضرورتی دوچندان پیدا می



کند. فرآیندی که فراتر از منافع و انگیزه‌ها و تلاش‌های فردی و گروهی، همه گروه‌ها و آحاد جامعه را به هم پیوند بزند. فرآیند انسجام و به تعبیری همبستگی به حق جامعه برمی‌گردد (افروغ، ۱۳۸۷، ۲۵).

ملاحظه می‌گردد که برای کسانی که برای جامعه حقی قائل هستند و حقوق را به حقوق فردی منحصر نمی‌کنند، عنایت و توجه به این بعد از جامعه ضروری و اجتناب ناپذیر است. در این صورت حق شهروندی تنها ناظر به حق فردی نبوده و «همبستگی اجتماعی» را به دغدغه بسیاری از نظریه پردازان غربی حق شهروندی در کنار پلورالیسم فرهنگی تبدیل کرده است. بدین ترتیب اگر بخواهیم همبستگی اجتماعی را نیز مهم بشماریم، در مورد حق شهروندی به حق جامعه می‌رسیم و حق جامعه در سه حوزه سیاست و اقتصاد و فرهنگ برجسته می‌شود (همان).

براین اساس برای شناسایی عدالت اجتماعی در اسلام باید فرآیندهای سه‌گانه مزبور را دنبال نمود. از آنجا که فرآیند نخست تأثیر چندانی بر ایده توازن اقتصادی نداشته و فرآیندهای دوم و سوم در این موضوع تعیین‌کننده‌اند، ملاحظه این فرآیندها ضروری و لازم به نظر می‌رسد.

بنابراین پس از بیان مقدمه‌ای در مورد مسأله نابرابری، دو فرآیند تفکیک و یا قشربندی و همبستگی اجتماعی را، در حد نیاز، مطرح می‌سازیم.

## ب- قشربندی و همبستگی اجتماعی

### ۱-ب- قشربندی اجتماعی

گفته شد که یکی از موضوعاتی که هر نظام اقتصادی در بحث عدالت اجتماعی باید روشن سازد نسبت عدالت با نابرابری‌های اجتماعی است. معمولاً سؤالی مطروحه این است که آیا مقوله عدالت با نابرابری اجتماعی سازگاری دارد؟

برای پاسخ به سؤالات در مورد نابرابری باید نخست وضعیت گروه‌ها و اقشار مختلف جامعه در نظام مورد نظر تعیی گردد. این امر معمولاً در مباحث مربوط به قشربندی اجتماعی مورد توجه قرار می‌گیرد. لازم به ذکر است که برخی، قشربندی و نابرابری را دو مفهوم جدا می‌انگارند و در مقابل، برخی دیگر آن دو را مترادف می‌دانند. «ملوین تامین» در تعریف قشربندی می‌گوید: «قشربندی و نابرابری دو اصطلاح

مترادف اند و عبارت است از توزیع افراد هر گروه اجتماعی یا جامعه بر روی یک مقیاس. مراتب این موقعیت ها بر چهار معیار قدرت، مالکیت، ارزیابی اجتماعی و پاداش روانی مبتنی است. رفیع پور نیز می نویسد: «قشر یا لایه و قشربندی یکی از آن مفاهیمی است که از زمین شناسی گرفته و طی آن جامعه به لایه های زمین تشبیه شده است. همانند لایه های A و B و C در زمین شناسی، اعضای جامعه نیز به لایه ها و قشرهای: بالا، متوسط و پایین، طبقه بندی می شوند (رفیع پور، ۱۳۸۰، ص ۴۴۰). وی مهم ترین معیارهای طبقه بندی انسان، در لایه ها و قشرهای اجتماعی را ثروت (از جمله درآمد و مالکیت)، تحصیلات و تخصص (یعنی توانایی های واقعی علمی - عملی و نه فقط مدرک) و مشاغل، پایگاه بالا یا اقتدار می داند (همان، ص ۴۴۱). بنابراین نابرابری با قشربندی مفاهیمی نزدیک به هم و انفکاک ناپذیر هستند و از این جهت در بررسی نابرابری اجتماعی مفهوم قشربندی باید مورد ملاحظه قرار گیرد.

وجود نابرابری ها یکی از ویژگی های تاریخی زندگی بشر را تشکیل می دهد و نزاع در مورد نابرابری در جامعه همیشه بحثی داغ بوده است. عده ای از متفکرین نابرابری ها را بر نمی تابند و معتقدند علیرغم تلاش برای تحقق حقوق مدنی اقداماتی که در این مسیر و به منظور ایجاد فرصت های برابر انجام گرفته همچنان فقر و محرومیت در بسیاری از گروه های اجتماعی پایدار مانده است و هنوز هم نابرابری های فاحشی به لحاظ قدرت و ثروت میان افراد وجود دارد. منشأ و عامل بسیاری از این نابرابری ها خصیصه های اجتماعی مانند طبقه و جنسیت و نژاد است. راهکارهایی که برای بازتوزیع ثروت و یا ایجاد فرصت های وافعاً برابر از طریق انواع امتیازها به محرومین به شکست انجامیده است. زیرا در سوی دیگر کسان دیگری پیمودن این راهها را نقض حقوق فردی افرادی است که از این طیف خارج بوده و مشمول تبعیض مثبت نمی شوند (بروس، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰).

در مقابل عده ای دیگر تأکید بر این دارند که نابرابری ها امری طبیعی و مطابق با اقتضای آفرینش است. چنانچه روتبارد در پاسخ به سؤال «برابری» واقعاً چیست، می نویسد: «تنها راهی که دو فرد می توانند واقعا و به تمام معنا، «برابر» باشند این است که از لحاظ همه ویژگی ها کاملاً یکسان باشند. این امر البته بدان معنا است که برابری همه انسان ها (آرمان برابری طلبی)، تنها در صورتی می تواند برآورده شود که همه انسان

ها، دقیقاً از تمام لحاظ یکسان و همانند باشند. دنیای برابر، لزوماً دنیایی متشکل از موجودات ناشناس و یکسان، عاری از هرگونه فردیت، گوناگونی و خلاقیتی ویژه خواهد بود... واقعیت بزرگ تفاوت و تنوع افراد، (یعنی نابرابر بودن آن‌ها)، با توجه به پیشینه طولانی تجربه بشر، آشکار است. بنابراین مشخص است که دنیایی که در آن به اجبار همانندی به وجود آید، ضد طبیعت انسانی است.» (روتبارد، ۱۳۸۷، ص ۲۸).

این نحوه نگرش به نابرابری و ارجاع آن به طبیعت از دیرباز در میان اندیشمندان وجود داشته و جامعه را دارای ساختاری طبقاتی می دانستند.

در تفکر ارسطو نیز ساختار طبقاتی وجود دارد و مردم در سه گروه آنان که بسیار توانگرند، آنان که بسیار فقیرند و آنان که میان این دو گروه هستند، جای می گیرند. از نظر او که همواره به دنبال تعادل به معنای میانه روی است بهترین حالت در کسب ثروت نیز نگهداشتن میانه است. بنابراین از نظر ارسطو نیز قشربندی جامعه به منظور ایجاد جامعه ای معتدل و خردمند مورد توجه است.

نگرش طبقاتی تا پیش از رنسانس استمرار داشت و بهترین نظم با حفظ سلسله مراتبی از استقرار انسان‌ها در جامعه دانسته می شد.

پس از رنسانس نگرش سلسله مراتبی به جهان فرو ریخت و نظم جامعه محصول قرارداد اجتماعی تلقی شد، اما نابرابری میان انسان‌ها کماکان تحت عناوینی چون نابرابری بنیادین انسان‌ها پذیرفته می شد. تنها در اواخر قرن هجدهم اوایل قرن نوزدهم میلادی بود که نابرابری‌های طبقاتی به شدت مورد انتقاد قرار گرفت.

در اندیشه کارل مارکس طبقات و مناسبات تولیدی وضعیت کلی جامعه را تعیین می کند. از دیدگاه مارکس، طبقات اجتماعی بر اساس موقعیت‌ها و وظایفی که افراد در ساختار تولید دارند شکل می گیرند. از نظر او شیوه تولید (کشاورزی، پیشه‌وری، صنعتی) و مناسبات تولید در تشکیل طبقات نقش دارند. از نظر وی مبارزه میان طبقات اجتماعی و اقتصادی را بمثابه عامل اصلی تحولات جامعه قلمداد نمود و اساساً تاریخ هر جامعه ای را تاریخ مبارزات طبقات آن اعلام نمود.

امروزه توجه به موضوع طبقه و یا قشرهای اجتماعی و ساختار طبقاتی جامعه و چگونگی توزیع در این نظام‌های اجتماعی امری شایع و مورد قبول فاطمه جامعه شناسان است. جامعه شناسان این موضوعات مربوط به سلسله مراتب گروه‌ها و

نابرابری های اجتماعی را در قالب مفهوم قشربندی اجتماعی مورد مطالعه قرار داده اند. در میان جامعه شناسان سه رویکرد متفاوت پیرامون قشربندی اجتماعی وجود دارد که به اختصار بیان می گردد.

### ۱- دیدگاه کارکردگرایی<sup>۱</sup>

این دیدگاه از حیث تاریخی از نظریه های بیولوژیکی اخذ شده است کار خود را با تشبیه نظام اجتماعی با ارگانیسم زیست شناختی آغاز می کند. در این نگرش نظام های اجتماعی بمتابه یک کل واحد در نظر گرفته می شوند و اقشار و طبقات و گروهها عناصر تشکیل دهنده ی آن بوده و بر مبنای ارتباطاتی که با یکدیگر دارند و نقشی که در کل نظام ایفا می کنند موجب تداوم موجودیت و کلیت آن نظام می شوند.

### ۲- دیدگاه تضادگرایی<sup>۲</sup>

این دیدگاه، بر خلاف کارکردگرایان که نابرابری های اجتماعی را از دیدگاه کل جامعه تحلیل می کردند، این موضوع را از دیدگاه افراد در گروه ها در درون جامعه مورد تحلیل قرار می دهند تضادگرایان معتقدند نابرابری اجتماعی به کارکرد ذاتی جامعه ارتباطی ندارد و وجود آن از تضاد منافع فردی و گروهی در بهرمندی از کالاهای کمیاب ناشی می شود. همین منافع متفاوت کشمکش و ستیز طبقاتی در جامعه را اجتناب ناپذیر می سازد (ربانی و انصاری، ۱۳۸۵ : ۳۴). این دیدگاه همچنین بر این نکته تأکید دارد که نظم حاکم در جوامع به صورت تحمیلی در نظریه های تضاد این نکته حایز اهمیت است که منابع اقتصادی، که همواره در اختیار عده ای قرار گرفته است، مانع آن می شود که افراد از فرصت های برابر برخوردار باشند.

### ۳- تلفیق گرایی<sup>۳</sup>

در رویکرد سوم تلفیق گرایان با اشاره به اینکه کشمکش و توافق دویعد ضروری نظام اجتماعی هستند می گویند هرکدام از دو رویکرد کارکردگرایی و تضادگرایی تنها بخشی

1. Functionalism

2. conflict theory

3. Integrative theory

از واقعیت را تبیین می کنند. آنان می کوشند با تلفیق و ترکیب برخی از وجوه این دو نظریه و توجه همزمان به ساختار و کنش درچارچوب نظام اجتماعی، نظریه جدیدی ارائه کنند. در این رویکرد نیز دو مفهوم نابرابری اجتماعی و قشربندی مفاهیمی انفکاک ناپذیرند.

مشهورترین نماینده نظریه سوم ماکس وبر است. دارندورف نیز در این دسته از جامعه شناسان قرار می گیرد. دارندورف ضمن تشخیص این نکته که جامعه نمی تواند بدون وجود هر دو جنبه ی کشمکش و توافق باقی بماند، کشمکش و توافق را لازمه ی یکدیگر می داند. ( ریتزر، ۱۳۸۴، ص ۱۶۰).

در میان فلاسفه سیاسی نیز گاه بر اساس چنین مبنایی نظریه پردازی صورت می گیرد. چنانچه جان رالز معتقد است که برای رفع تنازعات میان جامعه نیاز به نیل توافق همگانی می باشد و بر همین اساس اصول عدالت خویش را ارائه نمود.

#### ۱-۱-ب- اهمیت قشربندی در بحث نابرابری های اجتماعی

مبحث قشربندی و نابرابری اگرچه در اینکه به موضوع هایی همچون شکاف بین ثروتمندان و فقرا یا تفاوت میان فرادستان و فرودستان توجه دارد، برای بحث ما مهم است، اما اهمیت بیشتر آن از آن جهت است که نابرابری اجتماعی به طور کلی تر به تفاوت هایی میان افراد اشاره می کند، که بر نحوه ی زندگی آنها، به خصوص بر حقوق، فرصت ها، پاداشها و امتیازاتی که از آن برخوردارند، تأثیرگذار است. مهمترین تفاوت ها، تفاوت هایی هستند که به معنای اجتماعی کلمه، ساختاری شده اند، تفاوت هایی که جزء لاینفک کنش متقابل و مستمر افراد هستند. (گرب، ۱۳۷۳، ص ۱۰). بنا به تعریفی؛ نابرابری اجتماعی وضعیتی است که در چارچوب آن، انسانها دسترسی نابرابری به منافع با ارزش، خدمات و موقعیت های جامعه دارند. (لهسایی زاده، ۱۳۷۷، ص ۶). در واقع نابرابری اجتماعی به معنای وجود تفاوت های دائمی و منظم در قدرت خرید کالاها، خدمات و امتیازات میان گروه های معینی از مردم است (ملک، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳). همین ویژگی نابرابری در دسترسی به منابع و امکانات است که موجب می شود نابرابری در قدرت خرید و بهره مندی از کالاها و خدمات خصلتی پایدار و نظام مند پیدا کند.

از سویی قشربندی اجتماعی نظامی است که افراد را بر حسب میزان برخوردار

شان از کیفیت های مطلوب رتبه بندی کرده و آنها را در طبقات اجتماعی متناسب با وضعیت شان جای می دهد. این کیفیت های مطلوب را فرهنگ هر جامعه ای مشخص می کند (کوئن، ۱۳۷۷، ص ۱۷۸). در حقیقت قشر بندی اجتماعی گروهها و افراد جامعه را بر حسب سهم آنان از دستاوردهای مطلوب و حائز ارزش اجتماعی رده بندی می کند. (ساروخانی، ۱۳۷۰، ص ۷۳۱). گرب قشر بندی اجتماعی را پیوستار [Continuum ۸] یا نردبانی متشکل از مقوله هایی مجزا دانسته است. (گرب، ۱۳۷۹، ص ۱۲۹).

بنابراین قشر بندی اجتماعی مجموعه سازمان یافته ای است که افراد و گروههای انسانی را، بر اساس نابرابری های اجتماعی، در مرتبه ای از سلسله مراتب دستیابی به منابع با ارزش زندگی قرار می دهد. از سویی نابرابری اجتماعی مجموعه ای از تفاوت های میان افراد و گروهها از نظر میزان دسترسی به منافع مادی و نمادین است و قشر بندی اجتماعی نظامی منسجم و رتبه بندی شده مبتنی بر همین نابرابری های اجتماعی است. در این صورت مناسبات بین نابرابری اجتماعی و قشر بندی اجتماعی مناسباتی متقابل و دارای آثاری دو سویه است. همانطور که نابرابری ها عامل شکل گیری قشر بندی اجتماعی هستند، نظام قشر بندی اجتماعی هم به نوبه خود نابرابری های اجتماعی را باز تولید می کنند.

در این صورت این پرسش مطرح است که رتبه بندی اقشار گوناگون جامعه بر اساس چه معیاری صورت می پذیرد. به عبارتی چه معیاری در میان اقشار جامعه به طور نابرابر وجود دارد و بر اساس آن اقشار رتبه بندی شده و قشر بندی صورت می پذیرد؟

## ۲-۱-ب- بنیان های قشر بندی

اندیشمندان حوزه قشر بندی اجتماعی معیارهای متفاوتی را برای این منظور ارائه کرده اند. قشر بندی در اندیشه کارل مارکس بر وجود طبقات و مناسبات تولیدی که وضعیت کلی جامعه را تعیین می کند مبتنی است. از دیدگاه مارکس، طبقات اجتماعی بر اساس موقعیت ها و وظایفی که افراد در ساختار تولید دارند شکل می گیرند. در نظر مارکس نقش اصلی در واقعیت جامعه را مالکیت ایفا کرده و نابرابری های اولیه هم بر پایه آن شکل می گیرد.

و بر تعریف مارکس از طبقه را رد می کند و در عوض تأکید خود را بر ابزارهای

کسب قدرت اقتصادی می‌گذارد. به عقیده ی وبر رتبه بندی طبقاتی تبلور عنصر قدرت در عرصه ی اقتصادی است. بدین معنا که تمامی افرادی که منافع اقتصادی یکسان و قدرت اقتصادی همسان و مشابهی دارند، اعضای یک طبقه به حساب می‌آیند.

وبر، قدرت را توانایی مردم برای دست یابی به اهداف خویش (با وجود مقاومت دیگران) تعریف می‌کند. پس، قدرت دربردارنده عنصرزورگویی و تحکم است که البته می‌تواند مشروع هم باشد

در جوامع پیشرفته صنعتی امروز، اقتدار بر پایه قانون و سلطه قانونی — عقلایی است. بنا بر تعبیر وبر، چیرگی قانونی، با برتری مقام و پایگاه به وجود می‌آید. (تامین، ۱۳۷۳، ص ۳۷).

وبر معتقد است قدرت هنگامی نمایان می‌شود که عده ای بتوانند به دلخواه شرایط اجتماعی را در اختیار بگیرند، بدون این که برای دیدگاه‌های موافق و مخالف اهمیتی قائل شوند. چنین قدرتی، با موضوع نابرابری اجتماعی ارتباط می‌یابد؛ زیرا چنین قدرتی، به طور معمول تأثیری مستقیم بر ایجاد و تقویت حقوق و فرصت‌ها و امتیازات نابرابر میان مردم دارد (وبر، ۱۳۷۴، ص ۱۳۹).

گیدنز، اما، قدرت را روابط استقلال و وابستگی میان کنش‌گران می‌داند که در آن، افراد، ویژگی‌های ساختاری سلطه را به کار برده و بازتولید می‌کنند (گرب، ۱۳۷۳، ص ۲۰۷). از آنجا که ترتیب اهمیت پایگاه‌های اجتماعی توسط افراد ثروتمند جامعه تعیین می‌شود، خودشان بیش‌ترین حیثیت و پاداش‌های دیگر را به دست می‌آورند. در این دیدگاه، انطباق میان قدرت و ناشی از توانایی سلطه‌گران در تثبیت و حفظ مزیت‌های خود، با استفاده از زور یا ابزارهای دیگر بوده و مشروعیت و یا وفاق نقشی ندارد. (همان، ص ۱۴۵ - ۱۴۶).

ملاحظه می‌شود که در نظریات در مورد قشربندی و نابرابری نوع ترتیبات و نظم اجتماعی حاکم بر جامعه و چگونگی دستیابی به منابع، عنصری مهم در توزیع به شمار رفته و می‌تواند نابرابری را ایجاد و تداوم بخشد.

از سویی این رتبه بندی می‌تواند نظم و همبستگی اجتماعی متناسب با خود را نیز ایجاد کند. در واقع در قشربندی، افراد و گروه‌ها از هم متمایز و جدا می‌گردند و به

روابطی برای پیوند آنان نیاز است. چگونگی پیوند و همبستگی افراد و گروهها به چگونگی قشربندی و تمایز آنان دارد. بنابراین مسئله این است که کدامین نوع از نظم و همبستگی اجتماعی متناسب با چه نوعی از رتبه بندی اجتماعی است. بدین ترتیب یکی دیگر از مفاهیم اجتماعی مؤثر در بحث نظام اجتماعی مفهوم همبستگی است. مفهومی که می تواند متضمن «حق جامعه» باشد و از طریق پیوند اقشار آن را تأمین کند.

## ۲-ب- همبستگی اجتماعی<sup>۱</sup>

همبستگی، از آن رو که نوع روابط میان افراد و اقشار جامعه را تبیین می کند، امروزه از مفاهیمی است که نظام های مختلف فکری و اجتماعی بی نیاز از توجه و ارائه تبیینی از آن نیستند.

این واژه در بسیاری موارد در همان معنای انسجام اجتماعی<sup>۲</sup> به کار می رود. اگر چه گاهی نیز منظور از همبستگی چیزی فراتر از انسجام اجتماعی است. در اینجا ما به تفاوت های احتمالی این دو واژه نظری نداریم و بر معنایی که غالباً در جامعه شناسی مورد استفاده قرار می گیرد تمرکز می یابیم.

همبستگی اجتماعی پدیده ای دانسته شده که بر پایه آن اعضای جامعه، در سطح گروه و یا جامعه، به یکدیگر وابسته و به طور متقابل نیازمند یکدیگرند. این امر با پیوستگی درونی جامعه یا گروه مرتبط است. همبستگی گروهی، به معنای آن است که گروه وحدت خود را حفظ می کند و با عناصر وحدت بخش خویش تطابق و همخوانی دارد. همبستگی با نه تنها با آگاهی و اخلاق مبتنی بر تقابل و مسئولیت منافاتی ندارد، بلکه به احراز این ارزش ها و احساس الزام متقابل دعوت نیز می کند (بیرو، ۱۳۷۰، ص ۴۰۰-۴۰۱).

پیدایش همبستگی اجتماعی مانند سایر پدیده های اجتماعی نیازمند علل و عواملی است. در این ارتباط نظریه پردازان اجتماعی، علل متفاوتی را برای پیدایش همبستگی بر شمرده اند

در میان جامعه شناسان غربی، امیل دورکیم اعتقاد داشت که همبستگی اجتماعی

1 cohesion social

2 social solidarity



مبتنی بر دو عامل وجدان جمعی و تقسیم کار است. وی دو نوع همبستگی را از هم تفکیک می‌کند: همبستگی مکانیکی<sup>۱</sup> و همبستگی ارگانیک<sup>۲</sup>. همبستگی مکانیکی در جامعه‌ای وجود دارد که افکار و گرایش‌های مشترک اعضای جامعه از نظر کمیت و شدت زیاد باشد. تفاوت‌های فردی حداقل بوده و اعضای جامعه در دل‌بستگی به خیر همگانی، بسیار شبیه به هم می‌باشند. همبستگی در این نوع بر اساس توافق بر ارزش‌های مشترک و همانندی‌های افراد صورت می‌گیرد. همبستگی زمانی به اوج خود می‌رسد که وجدان فردی اعضای جامعه با وجدان جمعی پرورش یابد و از هر نظر با آن یکی شود. اما همبستگی ارگانیک از تفاوت‌های، و نه از همانندی، افراد پرورش می‌یابد. این گونه همبستگی در جوامع جدید فرآورده تقسیم کار است و هر چه کارکردهای یک جامعه تفاوت بیشتری یابند، تفاوت میان اعضای آن نیز فزونتر خواهد شد. در این جوامع اعضای جامعه مانند اعضای متمایز در اندام یک موجود زنده، یکدیگر را تکمیل می‌کنند. از این رو، وجدانی جمعی مانند یک روح بر کل جامعه حاکم است (کوزر، ۱۳۵۸، ص ۱۹۰-۱۹۱).

دورکیم اعتقاد داشت که این دو نوع وفاق بین افراد جامعه متناسب با دو نوع وجدانی است که در افراد وجود دارد. یک وجدان مربوط به شخصیت فردی و تفاوت‌های میان افراد است و دیگری وجدان جمعی و یا تیپ روانی جامعه است که در تبعیت وجدان‌های فردی از صورت نوعی و عام و مشترک قابل جستجو است. در این شرایط نه تنها همه اعضای گروه به دلیل شباهت به طور فردی مجذوب یکدیگرند بلکه به شرط وجودی این تیپ روانی جامعه به جامعه‌ای وابسته‌اند که با گرد آمدن همین افراد تشکیل می‌گردد (صدیق اورعی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۴).

همبستگی مکانیکی زائیده تشابه‌ها بوده و مستقیماً فرد را به جامعه پیوند زده و شخصیت فردی در شخصیت جمعی محو می‌گردد. همبستگی ارگانیکی محصول وجود عرصه‌ای خاص برای عمل هر فرد و شخصیت فردی اوست و فرد را به اجزای ترکیب‌کننده جامعه وابسته می‌سازد. بنابراین پیوند فرد به جامعه به طور غیر مستقیم است (همان، ص ۲۳۵-۲۳۶).

1 mechanical solidarity

2 solidarity Organic

پارسونز جامعه‌شناس امریکایی بر این باور بود که همبستگی، مبتنی بر تعادل ارزش‌ها و محیط است. وی معتقد است هر نظام اجتماعی برای پایداری و پویایی خود، باید دارای سازوکاری باشد که بتواند چهار تکلیف ضروری را انجام دهد: تطبیق نظام با محیط، دستیابی به هدف، یکپارچگی و سکون. مراد او از کارکرد یکپارچگی، تنظیم روابط متقابل اجزای نظام است (ریتزر، ۱۳۸۰: ۱۳۱).

جورج زیمل (و به نوعی مارکس) وجود دشمن مشترک را عامل همبستگی اجتماعی معرفی می‌کند (کوزر، ۱۳۷۰، ص ۲۵۷).

ملاحظه می‌شود همبستگی اجتماعی ناظر بر اتحاد و انسجام درونی یک نظام اجتماعی بوده (رجبی و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۲۰۱) و منظور از بیشتر نوع تنظیماتی است که مردم و طبقات را به هم پیوند داده و یک کل از آنان می‌سازد. این همان تعریفی است که فرهنگ دیجیتال ریورسو<sup>۱</sup> به آن اشاره می‌کند: اگر همبستگی در درون جامعه، سازمان و یا گروه وجود داشته باشد، اعضای مختلف با هم به خوبی همساز شده و به صورت یک کل متحد درمی‌آیند.

بنابر این نکته مهم این است که همبستگی وجود روابطی که افراد و اقشار جامعه را به هم پیوند می‌زند مورد تأکید قرار می‌دهد. اما این که همبستگی بر چه بنیادی استوار شود، موضوعی است می‌تواند براساس دیدگاه‌های متفاوت مختلف باشد. در نتیجه همبستگی لزوماً به معنای حرکت به سوی برابری نیست و، حتی بنابر برخی دیدگاه‌ها، وجود شکاف طبقاتی و نابرابری می‌تواند با وجود همبستگی کاملاً سازگار باشد.

به علاوه با توجه به این که استعدادها و توانایی‌های فرد در درون جامعه شکوفا شده و گسترش می‌یابد نوع همبستگی، در توانمند ساختن افراد جامعه و یا ناتوان وضعیت ننگه داشتن و بالمآل عدم رشد و تکامل آنان کاملاً مؤثر است. در این صورت ممکن است ساختار اجتماعی به جای شکوفا ساختن استعداد افراد، مانع از آن شده و ظرفیت‌های تکامل افراد را ضایع گرداند. این اتفاق در منابع اسلامی به استضعاف تعبیر شده است.

بدین ترتیب همبستگی می‌تواند به طور اساسی کیفیت زندگی افراد را شدیداً تحت تأثیر قرار دهد. اکنون مسئله تنها این نیست که فرد با دیگران مرتبط بوده و در راستای

منافع جمعی به کار گرفته شود. بلکه لازم است این ارتباط وضعیت زندگی او را ارتقاء بخشیده و بر رضایتمندی او از زندگی بیفزاید. این ارتباط بار دیگر اهمیت کانونی رابطه فرد و جامعه را نمایان ساخته و دشواری توزیع منافع میان مردم را به گونه ای که نه به نام فرد موقعیت کلیت جامعه نادیده انگاشته شود؛ و نه به نام جامعه ظرفیت های عموم افراد مهمل رها شود گوشزد می نماید.

توجه به همین موضوع موجب شده که همراه با تحول در نظریات مربوط به توسعه، به تدریج نقش همبستگی در کیفیت زندگی و احساس کرامت و شرافت افراد از زندگی اجتماعی بیشتر در کانون توجه قرار گیرد. یکی از اساسی ترین مباحث حوزه مسائل اجتماعی، که منشأ تحول در این نظریات هم شده، این بوده است که افراد در عین این که در زندگی اجتماعی خود نباید آزادی فعالیت دیگران را به خطر بیندازند، باید از آزادی برای ارتقاء توانایی های خود، برخوردار بوده و در نتیجه نباید این آزادی به واسطه عواملی مانند نابرابری های اجتماعی در معرض تحدید قرار گیرد. به تعبیری دیگر نقش آزادی مثبت در ارتقاء موقعیت فرد و کیفیت زندگی او، اهمیت بیشتری در نظریه پردازی حایز نمود.

توجه به مفهوم کیفیت زندگی در حوزه برنامه ریزی و سیاستگذاری نیازمند ارائه تعریفی از آن است. این مفهوم می تواند هم به عنوان صفت فرد و هم به عنوان صفت جامعه تلقی شود و بر این مبناست که کیفیت زندگی هم ساختار و هم موقعیت فرد را در بر می گیرد و شامل سه مؤلفه امنیت اقتصادی- اجتماعی، همبستگی اجتماعی و تداوم پذیری می گردد. مفهوم «رفاه»، که در نظریه های اولیه توسعه اقتصادی مطرح بود، در بعد عینی و ذهنی آن بر «فرد» متکی بوده و رفاه جامعه را برآیند رفاه مجموع افراد جامعه می دانست. اما، امروزه، مفهوم «کیفیت زندگی» مفهومی گسترده تر و مشتمل بر کیفیت اجتماعی و مفاهیمی از قبیل همبستگی اجتماعی نیز می شود. این مفاهیم و واژه ها، البته، در نظام های اقتصادی و اجتماعی ممکن است معانی متفاوتی داشته و در نتیجه راه آن ها را از هم متمایز سازد، اما گنجاندن چنین مفاهیمی در معنای توسعه و زندگی مطلوب و توأم با عدالت گام بزرگی است که در زمانی طولانی برداشته شده است.

اکنون می توان با ملاحظه این مفاهیم در نظام اسلامی پشتوانه مفهوم توازن را

بازشناخت و ویژگی های آن را ارزیابی نمود. در واقع نوع روابط افراد در درون جامعه و زمینه های افزایش میزان مشارکت و نقشی که این روابط بر بهبود توانایی های فرد در دستیابی به موقعیتی متناسب با ارزش های نظام اسلامی دارد، تأثیری تعیین کننده بر رویکرد اسلام به موضوع عدالت دارد و تردیدی نیست که هر گونه تبیینی از عدالت اجتماعی و اقتصادی در اسلام بدون ملاحظه نقش مهمی که نوع روابط و ساختار اجتماعی بر کیفیت زندگی فرد می گذارد موفق نیست. تعیین عناصری که کیفیت زندگی فرد را تشکیل می دهند و عوامل ساختاری مؤثر بر این عناصر نقش تعیین کننده ای بر عدالت اجتماعی و اقتصادی مورد نظر اسلام و بالمآل ایده توازن دارد. بدین ترتیب نوع رویکرد اسلام به همبستگی اجتماعی و مهمترین ارزش های زندگی فرد در درون اجتماع در این راستا مباحثی مهم و غیر قابل اغماضند.

### ج- همبستگی در نظام اجتماعی اسلام

از آنجا که قشر بندی و همبستگی اجتماعی ارتباطی معنادار و متناسب با هم دارند، شناخت همبستگی اجتماعی می تواند ابزاری برای شناخت قشر بندی و نابرابری باشد. از همین رو برای شناخت نوع نابرابری پذیرفته شده در اسلام می توان از طریق شناخت همبستگی در اسلام کمک گرفت. بدین منظور با استفاده از متون اسلامی و تدابیر اجتماعی اسلام به این موضوع می پردازیم.

#### ۱-ج- همراستایی فرد و جامعه

در همبستگی مورد نظر اسلام فرد به لحاظ اعتقادی، با نیازها و منافع دیگر اعضای جامعه و حتی کلیت آن پیوند می خورد و در این صورت همبستگی مورد نظر با همبستگی نظام سرمایه داری تفاوت اساسی خواهد داشت. ارزشگذاری فعالیت های افراد اثر مهمی بر این تفاوت دارد.

#### ۱-۱-ج- ارزشگذاری فعالیت ها

این موضوع که نظام ارزشگذاری انسان ها در اعمال و افعالشان چیست و چگونه افراد کارهایشان را رتبه بندی می کنند تفاوتی مهم و اساسی در نگرش الهی و جامعه گرای شهید صدر با نگرش فردگرایانه و لیبرالی غرب را بیان می کند. یک جنبه متمایز مباحث میان کسانی که صرفاً فردگرایند با کسانی که به جامعه نیز

قائل هستند بحث پیرامون خودمختاری فرد در پیگیری ارزش های مورد نظر خود است. در نظر فردگرایان لیبرال، آزادی افراد در انتخاب نوع زندگی شان متضمن تأمین منافعشان نیز هست. بسیاری از آنان اعتقاد دارند که ارزش این خودمختاری آن چنان مشهود است که نیازمند دفاع نیست. در نظر آنان اعطای جواز خودمختاری به انسان ها تنها راه احترام به آنان است (کیملیکا، ۱۳۷۶، ص ۱۱۳).

لیبرال ها می توانند استدلال نمایند که قضاوت در مورد ارزشها، برخلاف قضاوت در مورد واقعیات، تنها نوعی اظهاردوست داشتن و نداشتن های ذهنی ماست. این قضاوت ها نهایتاً اموری اعتباری و غیرقابل توجیه یا نقد عقلانی هستند. از همین رو همه این انتخابها به یک اندازه معقول و قابل دفاعند و در نتیجه دلیلی برای مداخله حکومت در این عرصه وجود ندارد. (همان، ص ۱۱۴).

در نظر فردگراها هیچ کس در وضعیتی بهتر از خود فرد برای تشخیص خیر او نیست. حتی اگر تشخیص او همیشه درست نباشد باز هم احتمال آنکه تشخیصش درست تر از سایرین باشد بیشتر است. استوارت میل هر فرد را حامل شخصیت منحصر به فردی می داند و خیر او را هم متفاوت از سایرین می شمارد، و از همین رو به گونه ای از چنین استدلالی دفاع می کند (۱۳۴۹، ص ۱۵۱-۱۵۲). بنابراین تجربه دیگران مبنائی برای بی اعتباری قضاوت من نیست. اینان معتقدند زندگی فرد با هدایت از عوامل بیرونی و بر اساس ارزشهایی نامعتبر برای فرد، بهتر نمی شود. زندگی فرد تنها هنگامی که از درون و منطبق با ارزش های مقبول فرد هدایت شود بهتر می گردد.

در نگرش لیبرالی خیر عامه همان خیر افراد است و فرآیندهای سیاسی و اقتصادی ای که رجحان های فردی را به عمل انتخاب اجتماعی تبدیل می کند، بنابراین خیر عامه، در تفسیری متفاوت با جامعه گرایی، به معنی فرآیندی از ترکیب رجحان های همسنگ و یکسان است. این فرآیند متضمن این معناست که این رجحان ها از یک موضع عام و بیرون از افراد مورد ارزیابی قرار نمی گیرند و معیاری عام و ارزشی فراگیر بر این رجحان ها حاکم نیست و به آن جهت نمی دهد (کیملیکا، ۱۳۷۶، ص ۱۱۸)..

نتیجه مباحث فوق به ضمیمه توجه به جایگاه ارزش های غیر الهی و بخصوص مادی در جوامع سرمایه داری لیبرال، این است که ارزش محوری فعالیت ها در این

جوامع، رسیدن به مال و ثروت و تکاثر و تمتعات مادی از جهان در دوره زندگی در این جهان است.

اما بنابر دیدگاه اسلام، ارزش های زندگی انسان و جامعه بر اساس کمال گرایی نهفته در خلقت انسان و جهان تعیین می گردد. در این ارتباط است که خداوند ارزش های زندگی و حیات بشر را در مال و ثروت قرار نداده و آن را جاودانه نساخته است. بلکه «عمل صالح» و شایسته را هدف نخستین و ارزش برین جامعه اسلامی قرار داده و مسابقه و پیشی جستن در آن را تشویق نموده است. وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ «و رقابت کنندگان و مسابقه گران باید به سوی این نعمت ها بر یکدیگر پیشی گیرند» (المطففین / ۲۶).

بدین منظور در اسلام در وهله نخست بر جاودانگی عمل صالح تأکید می گردد تا بقاء و جاودانگی انسان از طریق عمل صالح میسر شود. آنگاه عمل صالح را بر اساس لحاظ نیازها و ترجیحات افراد جامعه و همراستایی مصالح اجتماعی و نیازهای فرد تعریف می نماید. تشویق و تهییج به انفاق مال در راه خدا و، چنانچه در آینده توضیح داده خواهد، رفع تعارض میان منافع فردی و جمعی با به کار بستن همین آموزه ممکن خواهد شد. در قرآن کریم در مورد انفاق آمده است: مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (بقره / ۲۶).

بدین ترتیب وجه اجتماعی معاد، که یکی از اصول دین است، شکل می گیرد و اساس و بنای واقعی برای هدفگذاری و ارزشیابی اعمال انسان در این دنیا قرار داده می شود.

انسان از طریق اعمال صالح است که با تبلور بخشیدن به ارزش های برتر به هدف از خلقت و تکامل و تعالی دست می یابد. عدالت اجتماعی بمثابه وجه اجتماعی عدل الهی، زمینه ساز تجلی تمامی ارزش های برتر و انسانی است. اکنون اگر نبوت و امامت که از طریق آن انتقال ارزش ها از آسمان به زمین و درون جامعه صورت می گیرد و

۱. یعنی؛ مَثَلُ آنان که اموالشان را در راه خدا انفاق می کنند، مانند دانه ای است که هفت خوشه برویاند، در هر خوشه صد دانه باشد؛ و خدا برای هر که بخواهد چند برابر می کند و خدا بسیار عطا کننده و داناست.

توحید، که رستن از بند غیر خدا را ممکن می‌سازد، را در کنار عدالت و معاد قرار دهیم، اصول دین را خواهیم داشت. اصول دین جوهر اسلام را بیان می‌کند، و با ملاحظه جوانب پیشگفته، عصاره و جوهر دین اسلام را مورد عنایت قرار داده ایم (۱۴۲۱ الف، ص ۳۸-۴۲).

در بینش اسلامی و بر طبق مفهوم استخلاف، خلافت انسان و امت در زمین در راستای تحقق عمل صالح و در نهایت تقرب به خداوند و نیل به تعالی و کمال است. تأثیر ارزشگذاری اسلامی فعالیت‌ها در توزیع (رابطه انسان با دیگران): در این حوزه بحث از مصالحی که در عرصه اجتماع و به واسطه زندگی اجتماعی تأمین می‌گردد مطرح است. در این حالت منافع هر فرد ممکن است با مصالح و منافع جامعه هماهنگ نبوده و حتی در تعارض قرار گیرد و در نتیجه انگیزه هر فرد در پیگیری و دستیابی به منافع خود ممکن است در راستای حصول منافع اجتماعی واقع نشود. بدین ترتیب منافع و مصالح اجتماعی منافی فرافردی و فراطبقه‌ای است و از طریق پیگیری انگیزه‌های فردی تأمین نمی‌گردد، و چه بسا تعقیب منافع فردی با تأمین منافع اجتماعی در تعارض قرار گیرد. این تعارض منافع زمینه را برای ظلم افراد و گروه‌های قوی‌تر به افراد و گروه‌های ضعیف‌تر فراهم می‌کند.

بنابراین از نظر شهید صدر ضمن این که میان انگیزه‌های فردی در تعقیب منافع شخصی و دستیابی به منافع اجتماعی تعارض وجود دارد، این تعارض از طریق اصلاح انگیزه‌های ذاتی افراد در حوزه روابط اجتماعی برطرف می‌گردد. در این رابطه ایشان هماهنگی میان دو انگیزه‌ای که انسان را به حرکت در می‌آورند مهم و اساسی می‌داند: اول؛ انگیزه ذاتی که انسان بر طبق آن مصالح شخصی و ذاتی خود را دنبال می‌کند. دوم؛ انگیزه اجتماعی؛ که انگیزه‌های لازم برای تحقق مدینه فاضله و دستیابی به رفاه و سعادت اجتماعی فراهم می‌آورد. رسالت دین این است که هماهنگی میان این انگیزه‌ها را به وجود آورده و زندگی فردی و اجتماعی را در یک راستا قرار دهد.

در این صورت بسیاری از اعمالی که در جهت تأمین مصالح دیگران و جامعه است ولی در نظر انسان مادی‌گرای خود خواه و منفعت طلب در رتبه نازلی از ترجیحات قرار می‌گیرد و توجیه چندانی برای عمل پیدا نمی‌کند، تغییر موقعیت یافته و به بالاترین رتبه از ترجیحات صعود و به جای تعارض، هماهنگی میان منافع فرد و جامعه می‌نشیند.

بنابراین، دو عامل شناختی و تربیتی تعارض میان منافع فردی و جمعی را از میان بر می‌دارد (۱۴۲۱ اب، ص ۷۵-۷۷). و حیات و روح جمعی در رتبه ای مقدم بر زندگی فردی قرار می‌گیرد.

## ۲-ج- تأکید اسلام بر روابط تنگاتنگ اجتماعی

متون دینی اسلامی به وضوح نشان می‌دهند که تعالیم اسلام ایجاد جامعه ای که افرادش نسبت به وضعیت و سرنوشت جامعه حساس بوده و زندگی و دغدغه‌ها و فعالیت‌هایشان توأم با احساس مسئولیت در قبال یکدیگر باشد را دنبال کرده است. همبستگی در اسلام تنها به ارتباط میان افراد جامعه نظر ندارد بلکه این ارتباط همدلانه و در راستای همکاری صمیمانه و یاری و غمخواری اعضای جامعه نسبت به همدیگر است. عبارت معروف پیامبر گرامی اسلام با تأکید بلیغ بر این نکته بیان شده است: کسی که ایام بگذراند اما نسبت به مسائل مسلمانان اهتمام نرزد مسلمان نیست<sup>۱</sup> (بحارالانوار، ج ۷۱، ص ۳۳۹). این جمله روح و ماهیت دین اسلام را در مورد نوع نگرشی که انسان نسبت به جامعه اش باید داشته باشد به خوبی نشان می‌دهد.

جامعه مورد نظر اسلام آنچنان یکدست و هماهنگ و همبسته است که افراد در جامعه بمثابة اعضای یک پیکر می‌باشند و با همه تعددشان وجود واحدی را به نمایش می‌گذارند. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است:

امام صادق (ع) فرمود: مؤمن برادر مؤمن است، مانند یک پیکری که هرگاه عضوی از آن دردمند شود، اعضاء دیگر هم احساس درد کنند و روح‌های آنها نیز از یک روح است، و همانا روح مؤمن پیوستگیش به روح خدا از پیوستگی پرتو خورشید به خورشید بیشتر است<sup>۲</sup>. (اصول کافی ج ۳: ص ۲۴۲: روایت: ۴).

و در روایتی دیگر در ضمن بیان رابطه مومنین برخی وظایف متقابل را هم بیان می‌کند: مومن برادر مومن است، چشم اوست، آینه اوست، راهنمای اوست، به او خیانت نمی‌کند، نیرنگ نمی‌نماید، ستم روا نمی‌دارد، نسبت دروغ به وی نمی‌دهی و

۱. مَنْ أَصْبَحَ وَلَمْ يَهْتَمَّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ

۲. عَنْ أَبِي بصير قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ الْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ كَالْجَسَدِ الْوَاحِدِ إِنْ أَشْتَكَى شَيْئاً مِنْهُ وَجَدَ أَلَمَ ذَلِكَ فِي سَائِرِ جَسَدِهِ وَأَرْوَاحُهُمْ مِمَّنْ رُوحٍ وَاحِدَةٍ وَإِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَأُتْصَلُّ بِرُوحِ اللَّهِ مِنْ أَتْصَالِ شُعَاعِ الشَّمْسِ بِهَا



غیبتش نمی کند<sup>۱</sup>. (همان، روایت : ۵)

آحاد جامعه اسلامی نه فقط به یکدیگر آسیب نرسانده و آزرده نمی سازند بلکه از آزدگی دیگران نیز آزرده می شوند و برای رفع مشکلات و گرفتاری های آنان کوشش می کنند. امام صادق علیه السلام در این مورد فرموده است: همانا برای خدا زیر عرشش سایه ای است که در آن سایه ، فقط کسی ساکن می شود که غم و اندوه را از برادر مومنش بر طرف سازد، یا با جان ، کمکش نماید یا خیری، ولو به مقدار نصف خرمایی، به او برساند<sup>۲</sup>. ایشان همچنین پیرامون لزوم رفع نیازهای مومنین توسط یکدیگر فرموده است: اگر برای بر آوردن حاجت برادر مومنش حرکت کند ولی به مقدار توان ، سعی و تلاش ننماید، به خدا و رسول و مومنین خیانت کرده است<sup>۳</sup>.

اسلام برای این که روح جمعی را در میان مؤمنین اشاعه داده و مستمراً تقویت کند مناسک و عبادات را در قالب جمعی بر سایر عبادات برتری بخشید و در برخی حالات مانند فریضه حج و یا نمازهای جمعه و عید فقط به صورت جمعی تعریف نموده است. این ویژگی که بخش عظیمی از اصول و کلیات دین اسلام و بلکه خطوط اصلی و کلی دین که بر مبنای فطرت انسانی و در هماهنگی با کل جهان آفرینش، اجتماعی است را تشکیل می دهد، به معنی این است که اسلام در جامعه قابلیت اجرا پیدا می کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۱-۲۱۶). تردیدی نیست که وقتی سخن از جامعه می شود تمام ابعاد آن، خواه روابط فردی و یا ساختارها، مورد نظر باید باشد.

در این صورت است که انگیزه های فردی در کنار کارکردهای ساختاری می توانند به وحدت و انسجام و همبستگی جامعه در راستای نیل به اهداف نظام را عملی سازند و از تفرقه و جدایی و شکاف هایی که در نهایت قلوب و دلهای مومنین را از هم جدا می سازد جلوگیری نماید. چنانچه آیه شریفه قرآن لزوم این وحدت را چنین بیان داشته است: *وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ* (آل عمران/۱۰۳)<sup>۴</sup>.

۱. الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ هُوَ عَيْنُهُ وَ مِرَاتُهُ وَ دَلِيلُهُ لَا يَخُونُهُ وَ لَا يَخْدَعُهُ وَ ... - يَظْلِمُهُ وَ لَا يَكْذِبُهُ وَ لَا يَغْتَابُهُ.

۲. ان الله في ظل عرشه ظلالا لا يسكنه الا من نفس عن اخيه كربته ، و او اعانه بنفسه ، او صنع اليه معروفا ولو بشق تمره .

۳. و من مشى في حاجه اخيه و لم يناصره بكل جهده فقد خان الله و رسوله و المومنين .

۴. و همگی به ريسمان خدا (قرآن و اهل بيت عليهم السلام) چنگ زنيد ، و پراکنده و گروه گروه نشويد ؛ و نعمت خدا

وحدت و همدلی افراد جامعه جز در سایه اعتقاداتی که روح و عمل آنان را هماهنگ سازد ممکن نیست. یکدستی و یگانگی جامعه و به عبارتی توحید اجتماعی بر مدار توحید اعتقادی و عبادی شرط و تنها راه رسیدن به تعالی و کمال است و آنچنان که شهید مطهری بیان می کند «توحید عملی - اعم از توحید عملی فردی و توحید عملی اجتماعی عبارت است از یگانه شدن فرد در جهت یگانه پرستی خدا و نفی هرگونه پرستش قلبی از قبیل هواپرستی، پول پرستی، جاه پرستی و غیره و یگانه شدن جامعه در جهت یگانه پرستی از طریق نفی طاغوتها و تبعیضها و بی عدالتیها. فرد و جامعه تا به یگانگی نرسد به سعادت نایل نمی گردد و جز در پرتو حق پرستی به یگانگی نمی رسد (مطهری، ۱۳۷۵: ج ۲، ۱۱۶-۱۱۷).

با ملاحظه موارد فوق بر اساس تقسیم بندی دورکیم از همبستگی، این نکته که در الگوی اسلامی جامعه همبستگی مبتنی بر تشابه نسبت به همبستگی مبتنی بر تمایز مورد تأکید بیشتری است (صدیق اورعی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۰) قابل قبول به نظر می رسد. ذر این الگو با عنایت به اینکه هر فر مسئول اعمال خود است (لاتزر وازره ووزر اخری(جائیه/۲۸) میزان معینی از فردگرایی نهادینه شده در کنار میزان قابل توجهی همبستگی مبتنی بر یکسانی تأکید شده است( همان، ص ۲۴۳). البته تأکید بر این نوع همبستگی به حدی نیست که فردیت افراد را مضمحل سازد. از این رو حقوق فردی نظیر آزادی انتخاب شغل و تقسیم کار به طور گسترده ای به رسمیت شناخته شده است و هر شخصی دارای نامه عمل شخصی است. همتنظور که به عنوان عضوی از کل دارای کتاب جمعی و گروهی است( همان، ص ۲۴۴).

### ۳-ج- همبستگی در آراء اندیشمندان مسلمان

اتحاد، یکدستی و همبستگی در جامعه اسلامی مورد توجه اندیشمندان مسلمان بوده است و به عوامل پیدایش آن اشاره داشته اند. ابن خلدون، متفکر اسلامی عصبیت را عامل همبستگی اجتماعی می دانست. فارابی و خواجه نصیر طوسی نیز به همبستگی اجتماعی مبتنی بر محبت اعتقاد داشتند. به نظر خواجه نصیر محبت موجب اتحاد و همبستگی

را بر خود یاد کنید آن گاه که (پیش از بعثت پیامبر و نزول قرآن) با یکدیگر دشمن بودید، پس میان دل‌های شما پیوند و الفت برقرار کرد، در نتیجه به رحمت و لطف او با هم برادر شدید، و بر لب گودالی از آتش بودید، شما را از آن نجات داد؛ خدا این گونه، نشانه‌های خود را برای شما روشن می‌سازد تا هدایت شوید.

میان افراد و مانع از هم گسستن پیوندهای اجتماعی می شود. بنابراین قوام جامعه به وجود این عامل بستگی دارد. با وجود محبت روال امور در جامعه به طور طبیعی خواهد بود و در صورت فقدان آن، اولیای امور باید به منظور حفظ نظام جامعه به نظارت بر اجرای عدالت و انصاف در میان اجتماع اهتمام ورزند (رجبی و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۱۶۱).

فارابی بر این باور است که آنچه عامل پیدایش همبستگی اجتماعی می شود، محبت است و استقرار و استمرار این همبستگی، در گرو اجرای عدالت است. وی معتقد است همه بخشهای مختلف جامعه بر اثر محبت و دوستی به هم پیوند می خورد. محبت به عنوان عامل همبستگی دارای دو نوع، طبیعی و ارادی، است. محبت طبیعی مانند محبت پدر و مادر به فرزندان است. محبت ارادی با توجه به منشأ آن سه قسم است: محبت بر اثر اشتراک در فضیلت، محبت برای به دست آوردن منفعت و محبت برای کسب لذت. محبت در جامعه ابتدا به دلیل اشتراک در فضیلت پدید می آید و اشتراک در فضیلت از طریق اشتراک در آراء و افعال حاصل می شود. اندیشه هایی که مردم برای استقرار همیشگی باید در آن اشتراک داشته باشند، اعتقاد به مبدأ آفرینش، منتهای آفرینش و میان مبدأ و منتهاست. اگر افراد جامعه در این امور اتفاق داشته باشند و این اتفاق با انجام دادن کارهایی که تأمین کننده سعادت است تکمیل شود، محبت به یکدیگر در بین افراد جامعه پدید می آید.

در مرحله دوم، از آنجا که افراد جامعه در جوار یگدیگر زندگی کرده و به یکدیگر نیاز دارند، به یکدیگر سود هم رسانده و محبت بر اثر منفعت نیز حاصل می شود. در مرحله سوم، چون افراد جامعه در فضایل مشترکند و به یکدیگر سود می رسانند، به طور طبیعی از یکدیگر لذت می برند و به این طریق محبت بر اثر لذت پدید می آید. در سایه این سه نوع محبت، همبستگی اجتماعی در جامعه فاصله به وقوع می پیوندد (همان، ص ۴۳-۴۴ به نقل از فصول متزعه ص ۷۰-۷۱)

فارابی استقرار و استمرار همبستگی اجتماعی را در گرو اجرای عدالت اجتماعی می داند و در ادامه به بررسی عدالت که صامن بقا و پایداری همبستگی اجتماعی است می پردازد. نکته مهم این است که دوام همبستگی اجتماعی در اسلام جز بر پایه عدالت ممکن نیست. نظری گذرا به نوع نگرشی که اسلام به روابط اجتماعی مسلمانان دارد این نکته را آشکار می کند.

#### ۴-ج- رابطه همبستگی و عدالت اجتماعی

در نظر معتقدین به اصالت جامعه و فرد، اعمال صالح افراد در جامعه می تواند آثار و پیامدهایی داشته باشد که به فرد محدود نشده و به جامعه و امت سرایت کرده و سرنوشت امت را تحت تأثیر قرار دهد. چنانچه اعمال ناشایست نیز جامعه را به سوی انحطاط سوق می دهد.

بنابراین با اعتقاد به وجود جامعه و تأثیر عمل اجتماعی افراد بر روح جمعی و یا وجود جمعی مردم، به کارگرفتن تمامی عواملی که بر رفتار و اعمال مردم تأثیر مثبت داشته و جلوگیری و ممانعت از شرایطی که مردم را به سوی اعمال ناشایست سوق می دهد ضروری و واجب است. عدالت اجتماعی در نظریه های اجتماعی و اقتصادی اسلامی، می تواند مهم ترین و اساسی ترین عامل در شکل گیری اعمال و رفتارهای افراد جامعه به شمار آید. به عبارت دیگر در مرحله تمایز و تفکیک که اقشار رتبه بندی می شوند، چنانچه این رتبه بندی بر اساس عدالت صورت گرفته باشد و ساختارهای جامعه از حقوق همه افراد پاسداری کند، همبستگی در جامعه استحکام یافته و فضائل و اعمال صالح در جامعه گسترش می یابد و این خود بر حرکت جامعه به سوی خیر و صلاح بیشتر تأثیر مثبت داشته و زمینه را برای تأمین عدالت در سطحی بالاتر را فراهم می کند و در نتیجه جامعه ضمن حرکت در جهت رشد و تعالی به حیات خویش ادامه خواهد داد. اما در صورتی که جامعه و روابط درونی آن بر اساس ظلم مبتنی باشد، جامعه دچار گسست شده و حرکت جامعه به سوی قهقرا و نابودی خواهد بود. به عبارت دیگر جامعه موضوع سنت های الهی است و از سنت های حتمی الهی این است که جامعه ای که بر اساس عدالت شکل نگرفته باشد، دیر یا زود، رو به اضمحلال می گذارد.

از همین روست که در روایات قوام جامعه همان عدالت معرفی شده که: العدل اقوی اساس<sup>۱</sup>، (غور الحکم، ۸۶) و العدل قوام الرعیه<sup>۲</sup> (همان، ۶۹۷) و ما حصن الدول بمثل العدل<sup>۳</sup> (همان، ۹۵۷۴) و یکی از مهمترین فلسفه های ارسال رسل اجرای عدالت در

جامعه بیان شده است. خداوند سبحان در قرآن مجید هدف ارسال رسل را برقراری عدالت در عرصه اجتماع اعلام می کند: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ<sup>۱</sup> (الحديد/۲۵).

بر همین مبنا گفته می شود که اساس جامعه اسلامی توحید و عدالت است و شکوفایی آن به میزان رعایت این دو اصل بستگی دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۳۶۷) بدین ترتیب، همان طور که متفکرینی مانند فارابی بیان داشته اند، روابطی موجبات همبستگی اجتماعی و حاکمیت روحیه مواسات و برادری در جامعه را فراهم می آورد که بر مبنای عدالت باشد و اساساً اگر عدالت بر در جامعه حاکم نباشد بسیاری از تعالیم وحدت بخش اسلام زمینه اجرا پیدا نمی کند، چنانچه برخی روایات حسن ظن به دیگران را، علی رغم تأکیدی که بر آن در روابط اجتماعی و اقتصادی شده، منوط به حاکمیت عدالت در جامعه اعلام کرده اند، در روایتی از امام هادی علیه السلام آمده است: هرگاه در زمانه ای عدل بیش از ظلم رایج باشد، بدگمانی به دیگری حرام است، مگر آن که (آدمی) بدی از کسی ببیند. و هرگاه در زمانه ای ظلم بیش از عدل باشد، تا وقتی که (آدمی) خیری از کسی نبیند، نباید به او خوشبین باشد (کتاب جواهر البحار. الجزء الثانی والسبعون، کتاب العشرة ص ۱۹۷ و همچنین تحف العقول، چاپ مدرسین قم، ص ۳۰۴ و بحارالانوار ج ۷۵، ص ۳۷۰، و مسند الامام الهادی، ص ۳۰۴).

بنابراین در شرایط عادلانه است که دل‌های مومنین به هم نزدیک می شود و رفق و مدارا و همدلی و مواسات نضج می گیرد و فرد و جامعه با توحید و همبستگی رو به تکامل می گذارند. به بیان شهید مطهری: «در قرآن، از توحید گرفته تا معاد و از نبوت گرفته تا امامت و زعامت و از آرمان‌های فردی گرفته تا هدف‌های اجتماعی، همه بر محور عدل استوار شده است» (مطهری، ۱۳۶۱: ص ۲۸)

در نتیجه مبنای همبستگی و یگانگی در جامعه اسلامی هم نمی تواند جز روابط مبتنی بر عدالت باشد. در چنین جامعه ای هم افراد می توانند با دستیابی به حقوق خویش، قابلیت‌ها و توانایی‌های خود را شکوفا سازند و هم جامعه و روح جمعی

۱. همانا ما پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و ترازو [ی تشخیص حق از باطل] نازل کردیم تا مردم به عدالت بر خیزند.

سعادت‌مند و شده و در مسیر رشد و شکوفایی پایدار قدم می‌گذارد و بستر مناسبی برای فعالیت افراد خواهد بود. وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا<sup>۱</sup> (فتح / ۲۹).

### ۵-ج- عدالت رضایت آفرین مبنای همبستگی اجتماعی

عدالت از سویی موجب رضایت و شادمانی مردم و در نتیجه یکدلی و همبستگی آنان را فراهم می‌آورد، چنانچه در کلام حضرت صادق علیه السلام آمده است: عدالت شیرین تر از آبی ست که به لب تشنه رسد، زمانی که در امری عدالت شود، عدالت چه گشایشی دارد، اگرچه کم باشد (اصول کافی، ج ۳، ص ۲۱۶). همچنین در بیانی دیگر می‌فرماید: عدالت شیرینتر از عسل و نرمتر از کره و خوشبوتر از مشک است<sup>۲</sup> (اصول کافی، ج ۳، ص ۲۱۷).

در خطبه فدکیه حضرت فاطمه زهرا(س) به نقش عدالت در نزدیکی قلوب اشاره رفته است: وَالْعَدْلُ تَنْسِيقًا لِلْقُلُوبِ... وَالْعَدْلُ فِي الْأَحْكَامِ إِيْنَسًا لِلرَّعِيَّةِ. (بحارالانوار، ج ۲۹، ص ۲۲۳). تنسيق به معنای هماهنگ و هم راستا ساختن قلب‌ها و «ایناس» به معنای «انس گرفتن» است. کلام حضرت فاطمه سلام الله علیها اشاره به این واقعیت دارد که عدالت‌ورزی، هم دل‌های مردم را به هم پیوند می‌دهد و هم مایه انس گرفتن مردم با یکدیگر و با حاکمیت است. همدلی، محبت، مواسات و غمخواری نسبت به یکدیگر در جامعه اسلامی تنها در سایه روابط عادلانه ای میسر می‌شود که رضایت آنان را از این روابط همراه داشته باشد.

### ۱-۵-ج- رضایت عمومی و عدالت اجتماعی

از متون دینی چنین فهمیده می‌شود که در مورد چگونگی برقراری عدالت در جامعه تمرکز بر رضایت عامه مردم معیاری مهم و غیرقابل اغماض است.

۱. و اما توصیفشان در انجیل این است که وجودشان چون زراعتی است که جوانه‌های خود را رویانده پس تقویتش کرده تا سبتر و ضخیم شده، و در نتیجه بر ساقه‌هایش [استوار] ایستاده است، به طوری که دهقانان را [از رشد و انبوهی خود] به تعجب می‌آورد تا خدا به وسیله [انبوهی و نیرومندی] مؤمنان، کافران را به خشم آورد. [و] خدا به کسانی از آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، آمرزش و پاداشی بزرگ وعده داده است.  
۲. الْعَدْلُ أَحْلَىٰ مِنَ الشُّهُدِ وَالْأَيُّنُ مِنَ الزُّبْدِ وَالْأَطْيَبُ رِيحًا مِنَ الْمُسْكِ

امام علی (علیه السلام) در نامه شان به مالک اشتر به جلب رضایت مردم و نقش عدالت در آن اشاره می کنند: باید محبوب ترین کارها نزد تو کاری باشد که در حق میانه ترینش و در عدالت، جامع ترینش در خشنودی رعیت باشد<sup>۱</sup> ( نهج البلاغه، نامه ۵۳). ایشان در جای دیگر می فرمایند: برترین چیزی که موجب چشم روشنی زمامداران می شود برقراری عدالت در شهرها، و ظهور دوستی و محبت رعیت است.<sup>۲</sup> (همان).

## ۲-۵-ج- رضایت عمومی

هنگامی که انسان ها زندگی اجتماعی را بر می گزینند ضمن این که به منافع دست می یابند برخی محدودیت ها را هم متحمل می شوند. تشکیل جامعه همراه با پیدایش منابعی اجتماعی است. ثروت، فرصت ها، قدرت و اعتبار از جمله چنین منابعی است. آزادی افراد در درون جامعه بر مبنای دستیابی به این منابع به صورت آزادی مثبت و یا منفی دنبال می شود. در حالی که در آزادی منفی، آزادی فرد به عدم سلب آزادی دیگران محدود می شود آزادی مثبت توانایی های فرد را در انتخاب نوع زندگی مطلوب او را مورد توجه قرار می دهد. در نگرش اسلامی نیز اساساً آزادی فرد در راستای خلافت جامعه و عدم سلطه افراد و یا گروه هایی خاص بر مقدرات و سرنوشت مردم و بسط و توسعه خلاقیت ها و پرورش استعدادهاى افراد معنا پیدا می کند.

مسأله مهم این است که با تشکیل جامعه و پیدایش گروه ها و طبقات اجتماعی فرادست و فرودست به قواعد پیچیده ای از عدالت نیاز می افتد تا به بهترین نحو ممکن هر کسی به حق خود برسد. در همین ارتباط حضرت امیر علیه السلام در خطابی جامع، مالک اشتر را در مدیریت جامعه به رعایت میانه ترین در حق، شامل ترین در عدالت و جامع ترین در جلب رضایت عامه مردم سفارش می کنند. در این بیان تأکید می شود که در سیاستگذاری و مدیریت عادلانه جامعه، اموری که به طور جامع تری رضایت عامه مردم را تأمین می کنند باید مورد توجه قرار گیرد. بنابراین در این فرمان میان رضایت عامه و عدالت اجتماعی رابطه ای مثبت برقرار شده است. برای فهم این رابطه نخست باید معنای واژه های رضایت و عامه را مورد توجه قرار دهیم.

۱. وَ لِيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ، وَ أَعَمُّهَا فِي الْعَدْلِ، وَ أَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ

۲. إِنَّ أَفْضَلَ قُرَّةِ عَيْنِ الْوَلَاةِ اسْتِقَامَةُ الْعَدْلِ فِي الْبِلَادِ، وَ ظُهُورُ مَوَدَّةِ الرَّعِيَّةِ.

### معنای رضایت

علامه جعفری در توضیح معنای رضایت می نویسد: بدیهی است که منظور این نیست که در هر حالتی رضایت همه‌ی مردم جامعه جلب شود. زیرا اموری که رضایت آنان را جلب می‌کند بسیار مختلف بوده و مردم در این جهت دارای تضاد فکری و آرمانی می‌باشند، و قانون و زمامداری پیدا نمی‌شود که بتواند این اختلافات و تضادها را برطرف نماید. از سویی رضایت اغلب مردم هم بدان جهت که بر مبنای حیات طبیعی محض استوار است، لذا نمی‌تواند مورد تصدیق مکتبی باشد که بایستگیها و شایستگیهای انسانی را از هر دو جهت طبیعی و ماورای طبیعی در حیات معقول تامین می‌نماید. و همه‌ی ما می‌دانیم که مکتب اسلام در راس همه آن مکتبها و نظامها قرار گرفته است که هدف آنها قرار دادن انسانها در حیات معقول می‌باشد. بنابراین، مقصود از رضایت مردم، رضایتی است که از تأمین حق حیات و حق کرامت و حق آزادی معقول آنان به طور کامل در آخرین حد ممکن ناشی می‌گردد و چنین رضایت و عوامل و نتایج آن است که می‌تواند با معتدل‌ترین امور در حق و فراگیرترین امور در عدل هماهنگ گردد (جعفری، ۱۳۷۳، ص ۲۱۹-۲۲۰).

### معنای عامه

مفهوم عامه در فرمایش حضرت امیر علیه السلام در مقابل خواص به کار رفته و ایشان نیز نوعی تضاد میان رضایت خاصه و عامه را بیان داشته و می‌فرمایند: فان سخط العامه یجحف برضی الخاصه و ان سخط الخاصه یغتفر مع رضی العامه «زیرا غضب و نارضائی متن عمومی مردم جامعه رضایت خواص (چشمگیران) را از بین می‌برد و غضب و نارضایتی همین خواص در صورتیکه متن عمومی مردم جامعه از یک جریان راضی باشند، بخشیده می‌شود». بنابراین از طریق شناخت خواص می‌توان عوام را نیز شناسایی نمود.

در فرمان امیرالمؤمنین علیه السلام خواص دارای دو ویژگی هستند: ۱- صاحبان ثروت و قدرت و نفوذند ۲- نزدیکان و دوستان و همفکران حاکمان و مدیران، (نزدیکی به قانون قدرت) (بهره‌گیری از منابع و ثروت) (علیخانی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۳). بنابراین خواص کسانی‌اند که دسترسی به منابع و امکانات داشته و اهرم‌های لازم برای تحت تأثیر قرار دادن سیاست‌ها را در اختیار دارند.



علامه محمدتقی جعفری در مورد خواص می نویسد: «مقصود از خواص درکلام امیرالمومنین علیه‌السلام کسانی هستند که فقط به جهت داشتن نیروئی که می‌تواند آزادی آنان را برای برخورداری از حیات طبیعی افزایش بدهد برای خود امتیازی قائل هستند و کاری با آن ندارند که آن نیرو از کجا به دست آمده است و چگونه باید مورد استفاده قرار بگیرد» (۱۳۷۳، ص ۲۲۰).

بنابراین می‌توان عامه را اکثریت مردمی دانست که، بدون زیاده خواهی، با کار و تلاش در صدد کسب روزی خود و خانواده شان هستند و در این راستا از امتیازات خاصی بهره نبرده و از اهرم فشار بر تصمیم گیران و سیاستگذاران برخوردار نیستند. در نتیجه منظور از مصلحت عمومی به عنوان مبنای رضایت عمومی، مصالح و منافع عموم مردمی با ویژگی های مزبور است. (علیخانی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴). این رضایت چنانچه در تبیین علامه جعفری مورد اشاره قرار گرفت بر پایه رضایتی است که از تأمین حق حیات و حق کرامت و حق آزادی معقول آنان به طور کامل در آخرین حد ممکن ناشی می‌گردد.

بدین ترتیب و در نتیجه گیری نهایی، همبستگی در نظام اسلامی بر مبنای کسب رضایت عامه مردم تعریف می‌شود. این همبستگی کرامت آنان را محترم می‌شمرد و دل‌های آحاد جامعه اسلامی را به هم نزدیک ساخته و زمینه پیدایش حقد و کینه و جدایی و تفرقه را از میان آنان بر می‌دارد.

چنین رویکردی در همبستگی اجتماعی می‌تواند هم با نوع قشربندی و نزدیک بودن سطوح درآمدی و معیشت گروه های درآمدی، و اجتناب از بنیاد قشربندی بر اساس ثروت، و هم با تأمین معیشت آبرومندانه افراد در جامعه اسلامی هماهنگ باشد. از جنبه سلبی نیز می‌توان گفت که این جهت گیری در واقع برای این است که شکل گیری روابط و قشربندی اجتماعی بر پایه ثروت و ارزشمندی ثروت صورت نگیرد.

پول و ثروت ابزاری برای رفع نیازهای انسان است و به همین دلیل می‌تواند ارزشمند نیز باشد. حال چنانچه از مسیر و فایده مندی خود خارج شده و از طریق قشربندی، ثروت و ثروتمند بودن نظام ارزشی جامعه را تحت تأثیر قرار داده و نظام ارزشی مادی بر جامعه حاکم شود، مسابقه ای در جهت کسب ثروت بیشتر میان مردم

شکل خواهد گرفت و معنویات و به تبع آن همدلی و همراهی در جامعه کاهش می یابد. خطر بزرگتر آن است که افراد غیر ثروتمند نیز می خواهند خود را شبیه ثروتمندان سازند تا از آن طریق مورد ارزش و احترام قرار گیرند. آنها نه فقط در لباس پوشیدن، وسایل منزل و اتومبیل ادای ثروتمندان را در می آورند بلکه از آن مهمتر در همه زمینه های ارزشی و فرهنگی از آنها الگو می گیرند (رفیع پور، ۱۳۷۷، ص ۴۸۸-۴۸۹). چنین امری در کنار دستیابی بیشتر ثروتمندان به منابع، به معنای مسلط شدن آنان بر مقدرات جامعه است. از نظر قرآن مجید چنین شرایطی زمینه ساز هلاکت و نابودی جامعه خواهد بود. زیرا می فرماید: وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا (اسراء/۱۶) هنگامی که بخوایم شهر و دیاری را نابود کنیم، مرفهین و خوشگذران هایش را [به وسیله وحی به طاعت، بندگی و دوری از گناه] فرمان می دهیم، چون [سریچی کنند و] در آن شهر به گناه و بدی روی آورند، عذاب بر آنان لازم می شود، پس آنان را به شدت در هم می کوبیم [و بنیادشان را از ریشه بر می کنیم].

شاید بتوان گفت یکی از مهم ترین وجوه تقابل پیامبران الهی با این قشر از جامعه از جهت نوع ساختار و رتبه بندی گروه ها در جامعه بوده است. چنانچه ملأ و طبقه اشراف قوم حضرت شعیب، ایشان را به ترک رسالت و برگشت به وضعیت و شرایط حاضر آن دوره و یا اخراج از جامعه مخیر کرده بودند: قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ (اعراف/۸۸). یعنی؛ اشراف و سران قومش که [از پذیرفتن حق] تکبر ورزیدند، گفتند: ای شعیب! حتماً ما تو و کسانی را که با تو ایمان آورده اند از شهرمان بیرون می کنیم یا اینکه بی چون و چرا به آیین ما بازگردید. گفت: آیا هر چند که نفرت و کراهت [از آن آیین] داشته باشیم؟

علامه جعفری در مورد تقابل پیامبران با ملأ می نویسد: «تمامی پیامبران الهی و اوصیای آنان و حتی اولیاء الله نه فقط هرگز کاری با عزیزان بی جهت و چشمگیران بزرگ نما و این متوقعهای بی علت که در مسابقه ی چپاولگری به یکدیگر سبقت می ورزند نداشته اند، بلکه همواره در یک ستیز آشتی ناپذیری هم با آنان بوده اند. در قرآن مجید بیش از ده مورد «ملأ» را مزاحم پیامبران معرفی نموده است، و در کتب لغت ملأ

به اشراف و چشمگیران و به اصطلاح به آنان که در جامعه خود را به داشتن نوعی قدرت متمایز نموده و خود را برتر از دیگران می‌دانند، معنا شده است، اگر چه اینان به جهت تسلط به حيله گریها و حتی بازی با قدرتها می‌توانند در مقابل مردان حق مقاومتها و کارشکنیها نمایند، ولی این مقاومتها و کارشکنیها نه اصلتی دارند و نه دوامی، زیرا هیچ اصل و بنائی جز زورگوئی و جست و خیزهای فریبنده ندارند، در صورتیکه متن عمومی مردم است که تولید و آماده کردن وسائل حیات مردم جامعه، معمولاً بر دوش آنها است. و هم آنان هستند که نیروی بی‌ادعا و بی‌سر و صدای دگرگونیهای جوامع و استقرار آنها را تشکیل می‌دهند.» (۱۳۷۳، ص ۲۲۰).

این اهمیت بی بدیل دسترسی به منابع و امکانات در جامعه اقتضا دارد که در مکتب اقتصادی اسلام، توزیع منابع و امکانات و ثروت و درآمد نقش بسیار مهم، و بلکه اساسی، ایفا می‌کند و اهمیت توزیع را در مقایسه با نظام سرمایه داری در مرتبه ای بالاتر و بسیار مهم تر قرار می‌دهد.

### ۳-۵-ج- تقابل نابرابری و رضایت عمومی

نابرابری از آن جهت که نمی‌تواند رضایت عامه مردم را تأمین کند و بلکه در تعارض با آن است نمی‌تواند در نظام عادلانه اجتماعی و اقتصادی اسلامی جایگاهی داشته باشد. مطالعات متعدد نشان می‌دهد که نابرابری موجب از بین رفتن انسجام و همبستگی و بالاتر از آن همدلی و همنوایی در جامعه می‌گردد و از همین رو جامعه مشتمل بر نابرابری‌های شدید نمی‌تواند فضائل اجتماعی مورد نظر اسلام را تأمین کند. اشاره ای به مطالعات صورت گرفته نشان دهنده تعارض مزبور می‌باشد.

دانشنامه آزاد ویکی‌پدیا<sup>۱</sup> تحت عنوان Economic inequality در مورد رابطه نابرابری در بهداشت، درمان و انسجام اجتماعی می‌نویسد: محققان بریتانیایی ریچارد جی. ویلکینسون و کیت پیکت دریافته‌اند که کشورها و ایالات با نابرابری بالاتر با میزان بالاتری از مشکلات اجتماعی و بهداشتی (چاقی، بیماری روانی، قتل، تولد نوجوان، حبس، درگیری کودکان، استفاده از مواد مخدر)، و نرخ پایین تر از کالاهای اجتماعی (امید به زندگی، عملکرد آموزشی اعتماد در میان غریبه‌ها، وضعیت زنان، تحرک اجتماعی، حتی تعداد اختراع ثبت شده صادر شده) مواجهند. آنها با

1. [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org)

استفاده از آمار ۲۳ کشور توسعه یافته و ۵۰ ایالت از ایالات متحده آمریکا دریافته اند که در کشورهایی مانند ژاپن و فنلاند و ایالت هایی مانند یوتا و نیوهمپشایر که سطح بالایی از برابری اجتماعی / بهداشت و درمان در آنها وجود ، نسبت به کشورهای (آمریکا و انگلستان) و ایالات متحده (می سی سی پی و نیویورک) تفاوت های بزرگ در درآمد خانوار است، مشکلات کمتری یافت می شود..

این دانشنامه اضافه می کند که مطالعات نشان می دهند که یک همبستگی مثبت میان نرخ جرم و جنایت و نابرابری در جامعه وجود دارد.. بیش از پنجاه مطالعه نشان می دهند که در جوامعی که در آن تفاوت درآمدی بزرگتری وجود دارد خشونت نیز تمایل به رواج بیشتری دارد.

دلی و همکاران (۲۰۰۱). نشان دادند که در میان ایالات آمریکا و استانهای کانادا یک تفاوت ده برابری در نرخ قتل مربوط به نابرابری وجود دارد. آنها تخمین زده اند که در حدود نیمی از تمام تغییرات در نرخ قتل را می توان به حساب تفاوت در میزان نابرابری در هر استان یا دولت نهاد.

همچنین گزارش نیپولی تانا (۱۹۹۹) بیان می کند که؛ ثابت ترین یافته ها در تحقیقات برشی در میان کشورها در مورد قتل این بوده است که یک ارتباط مثبت بین نابرابری درآمد و قتل وجود دارد

از نظر چلبی (۱۳۷۵) اکثر مهمترین اثر بالقوه نابرابری ثروت که بیشتر نظریه های جامعه شناختی به آن توجه دارند خشونت و شورش است. تفاوت عمده دیدگاه ها بیشتر در مورد مکانیسم های مابین نابرابری و خشونت است. کندی و همکاران (۱۹۹۱)، (ص ۳۹۸) می گویند که نظریه های نابرابری بر آثار خصایل پایگاهی مثل منزلت و درآمد تأکید دارند. نابرابری در توزیع پاداش ها کنترل اجتماعی را بی ثبات می سازد و روابط بین شخصی را سست می نماید که سرانجام منجر به خشونت فزاینده می شود.

مسنر (۱۹۸۹، ص ۵۸۹) نیز معتقد است که نابرابری یک منبع تضاد است. او همچنین فکر می کند که نابرابری سرانجام بین کسانی که ذیعلاقه به کاهش آن هستند و آنهایی که نفع شخصی شان حفظ نابرابری را ایجاب می نماید شکاف به وجود می آورد. نابرابری ها می توانند از طریق ایجاد تضاد توزیعی تبدیل به خصومت کلی و انتشاری شوند و به شکل جرم و جنایت تجلی نمایند و یا اینکه اگر امکان تحرک

سیاسی وجود داشته باشد تبدیل به خشونت شوند و به صورت شورش تظاهر خارجی پیدا می کنند (چلبی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۵).

لندن و رایبسون (۱۹۸۹، ص ۳۰۶) در یک مطالعه برشی میان ۵۱-۶۷ کشور دو عامل را مسئول خشونت سیاسی می دانند: یکی عامل وابستگی و دیگری نابرابری در درآمد. (همان، ص ۲۰۵).

مولر (۱۹۹۸، ص ۵۰) در یک تحقیق تجربی مسئول بی ثباتی در دموکراسی های سیاسی را نابرابری می داند. او یکی از یافته های تجربی خود را چنین خلاصه می کند: در یک همبستگی معکوس قوی و نابرابری درآمد و ثبات رژیم برای یک نمونه متشکل از سی و سه دموکراسی مشاهده شد (همان، ص ۲۰۶).

بوسول و دیکسون (۱۹۹۴، ص ۵۴۲) نیز بر اساس یک تحقیق تجربی اظهار می دارند که تقریباً در تمام نظریه های اجتماعی، نابرابری و کاهش در نرخ رشد علل محوری شورش به شمار می آیند (همان).

ملاحظه می شود که اکثر پژوهش های تجربی، با وجود برخورداری از دیدگاه های متفاوت، در این نکته اتفاق نظر دارند که نابرابری در ثروت و نابرابری در درآمد می تواند موجب پیدایش تضادهای توزیعی در جامعه شوند. این تضاد نیز می تواند به دو صورت تضاد انتشاری، مانند جرح و قتل، و تضاد سیاسی در جامعه بروز نماید. در هر دو صورت وفاق و انسجام اجتماعی تحت اشعاع قرار می گیرد و به عبارت دیگر در جامعه ای که نابرابری در درآمد و ثروت و تضادهای توزیعی شدید باشد زمینه عینی وفاق جامعه محدود می گردد (همان).

در این صورت نابرابری، حتی اگر عاملی برای گسست و جدایی میان اقشار جامعه تلقی نشود، دست کم، مانعی جدی و اساسی بر سر راه همدلی و وحدت و مواسات آنان خواهد بود. بی تردید نظام اجتماعی و اقتصادی اسلامی، که بمثابة پیکر واحدی است که اجزاء آن نسبت به وضعیت و شرایط یکدیگر حساسیت و تأثیر و تأثر دارند، با چنین پدیده ای سازگار نخواهد بود.

در نتیجه نابرابری گونه ای از نابرابری ها به تمرکز ثروت در دست عده ای خاص منجر شود و بالمآل زمینه استفاده از فرصت ها را برای دیگران محدود سازد، با عدالت اجتماعی و اقتصادی اسلامی سازگار نیست و نمی تواند موجه قلمداد گردد. در این

صورت محور مورد مطالعه این مقاله که ناظر بر عدم انباشت ثروت و انباشت آن در نزد عده ای خاص از دیدگاه اسلام بود مور تأیید قرار می گیرد. بدیهی است که نفی این نوع نابرابری، به معنای انکار نابرابری های دیگری که متضمن پاداشبه تلاش و کار مفید اقتصادی و نوآوری و خلاقیت افراد می باشد نیست.

### نتیجه گیری

برای مطالعه پیرامون عدالت اجتماعی در اسلام و دریافت معنای جامعی از آن باید نخست مبنای خود در مورد اصالت فرد و یا اصالت فرد و جامعه را مورد ملاحظه قرار دهیم. تردیدی نیست که انتخاب چنین مبنایی بر حوزه مطالعه و شیوه آن در متون اسلامی تأثیرگذار است. بر اساس مبنای «اصالت فرد و جامعه» و این نقطه نظر که عدالت در ساحت ساختارهای اجتماعی و بلکه هویت جمعی نیز قابل تعقیب است، اکتفا به احکام شرعی و فقه موجود نمی توان داشت و باید به حوزه هایی که در ارتباط با جامعه و کلیت آن است نیز ملاحظه گردد.

در این راستا و با مطالعه موضوع نابرابری و قشربندی و همچنین همبستگی اسلامی به این نتیجه رسیدیم که این همبستگی مبتنی بر عدالت اجتماعی است. عدالت اجتماعی در اسلام مشتمل بر این است که مواهب جهان برای همه مردم و در راستای نیل به کمال و رفع نیازهای آنان آفریده شده اند و آحاد جامعه اسلامی می توانند با استفاده از آن مواهب در جهت تعالی و دستیابی به کرامت و شرافت انسانی خویش بهره ببرند. در این صورت است که رضایتمندی در میان جامعه اسلامی ظهور می یابد. بدین ترتیب همبستگی جامعه بر رفاه و رضایت عامه، که خود ناشی از کرامت و عزت نفس افراد به عنوان حق جامعه می باشد، مبتنی می باشد. در واقع با در نظر گرفتن نوع همبستگی مطلوب اسلامی از حقوق شهروندی به حق جامعه می رسیم و حق جامعه در برقراری عدالت اجتماعی و اقتصادی و نوع توزیع منابع و امکانات در جامعه در رفاه عامه مطرح می شود

در نظام اجتماعی اسلام امکانات و مواهب اجتماعی باید زمینه فعالیت همه مردم را فراهم آورد تا با تلاش و خلاقیت و نوآوری استعدادهای خویش را شکوفا ساخته و از نعمت های الهی بهره مند شوند. این فعالیت و تلاش مادامی که به سلب بهره مندی دیگر فعالان نینجامد محترم می باشد. نابرابری موجه در جامعه اسلامی بر اساس

شایستگی ها و تلاش و کار مفید اقتصادی است. اما نابرابری های حاصل از دسترسی عده ای به منابع اجتماعی نظیر ثروت و امکانات عمومی تبعیض تلقی شده و به رسمیت شناخته نمی شود.

مال و ثروت از منابعی است که می تواند مردم را در دستیابی به منابع رتبه بندی کند و موجبات تفاوت مردم در بهره مندی را فراهم آورده و فرصت ها را به طور نابرابر توزیع کند. چنین تفاوتی می تواند به مرور به شکاف های عمیق و گسترده بینجامد و نابرابری را پایدار کرده و با تغییرات فرهنگی متناسب با خصلت های ملأ و مسرفان، به نابودی جامعه منجر گردد.

نابرابری هایی که موجب شوند منابع اجتماعی به گونه ای توزیع گردند که موجب بهره مندی گروه و قشر خاصی شده و در نتیجه استفاده و فرصت بهره مندی دیگران محدود و یا منتفی شود، با رضایت عامه و در نتیجه همبستگی مورد نظر اسلام سازگار نبوده و نمی تواند مبنای ساختارهای نظام اقتصادی و اجتماعی باشد. بنابراین به طور ویژه انباشت و تکاثر ثروت به گونه ای که طبقات اجتماعی را رتبه بندی کرده و دسترسی بخش هایی از مردم به امکانات و فرصت ها را محدود نماید با عدالت اجتماعی و اقتصادی اسلام ناسازگار است. بنابراین دولت اسلامی با ابزارهایی که در اختیار دارد باید مراقبتی دائمی نسبت به ممانعت از ساختاری شدن نابرابری در جامعه داشته باشد.

## منابع

- ۱- افروغ، عماد (۱۳۸۷)، حقوق شهروندی و عدالت، تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.
- ۲- بروس، استیو (۱۳۸۷)، جامعه شناسی، ترجمه بهرنگ صدیقی، تهران: نشر ماهی
- ۳- تاملین، ملوین، روین (۱۳۸۵) جامعه شناسی قشر بندی و نابرابری های اجتماعی، ترجمه ی عبدالحسین نیک گهر، تهران: نشر توتیا.
- ۴- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳)، حکمت اصول سیاسی اسلام، بنیاد نهج البلاغه.
- ۵- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۷، قم: مرکز نشر اسراء.
- ۶- چلبی، مسعود (۱۳۷۵)، جامعه شناسی نظم، تهران: نشرنی.
- ۷- حسینی، سیدرضا (۱۳۸۷)، معیارهای عدالت اقتصادی از منظر اسلام (بررسی انتقادی نظریه شهید صدر)، مجله اقتصاد اسلامی، شماره ۳۲. صفحه - از ۵ تا ۳۶.
- ۸- حسینی، سید منیرالدین، <http://www.isaq.ir/vdcebp8xijh8w.9bj.html>
- ۹- حکیمی، محمدرضا و دیگران (۱۳۸۴)، ترجمه الحیات، ج ۶، ترجمه احمد آرام تهران: انتشارات دلیل ما
- ۱۰- ربانی، رسول. انصاری، ابراهیم (۱۳۸۵) جامعه شناسی قشرها و نابرابری های اجتماعی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی و دانشگاهها (سمت).
- ۱۱- رجبی، محمود و دیگران (۱۳۷۸)، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- ۱۲- رفیع پور، فرامرز (۱۳۷۷)، آناتومی جامعه، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- ۱۳- روتبارد، موری؛ برابری طلبی طغیانی علیه طبیعت، مترجم: محسن رنجبر- مریم کاظمی، روزنامه دنیای اقتصاد < شماره ۱۷۰۱ ۸/۱۰/۸۷ > صفحه ۲۸
- ۱۴- ریتزر، جورج، نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، چاپ پنجم، ۱۳۸۰ش.
- ۱۵- ساروخانی، باقر (۱۳۷۰) درآمدی بر دایره المعارف علوم اجتماعی، تهران: انتشارات کیهان



- ۱۶- الصدر، السید محمد باقر (۱۴۱۱)، اقتصادنا، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- ۱۷- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷)، الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، فقه أهل البيت، - العدد ۱.
- ۱۸- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۱ الف)، السلام يقود الحياة، قم: مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
- ۱۹- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۱ ب)، المدرسة الاسلامية، قم: مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
- ۲۰- صديق اورعی، غلامرضا (۱۳۸۲)، بررسی ساختار نظام اجتماعی در اسلام، تهران: اداره کل پژوهش های سیما.
- ۲۱- علیخانی، علی اکبر (۱۳۸۸)، نسبت حق، عدالت و رضایت عمومی در اندیشه امام علی، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال چهارم، ش ۳.
- ۲۲- کوئن، بروس (۱۳۷۷) درآمدی به جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر توتیا.
- ۲۳- کوزر، لیویس (۱۳۷۰)، زندگی و بزرگان جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- ۲۴- کیملیکا، ویل (۱۳۷۶)، جماعت گرایی، مترجم: مشتاق صفت، فرهاد، «قبسات پاییز و شماره ۵ و ۶».
- ۲۵- گرب، ادوارد ج (۱۳۷۳)، نابرابری اجتماعی: دیدگاههای نظریه پردازان کلاسیک و معاصر، مترجمان محمد سیاهپوش و احمدرضا غروی زاد، تهران: نشر معاصر.
- ۲۶- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۰)، عدالت به مثابه یک سند، قاعده، رویکرد و گفتمان عام در کشف حکم و اجرای احکام مکشوف، مجموعه مقالات عدالت دومین نشست اندیشه های راهبردی، دبیرخانه نشست اندیشه های راهبردی.
- ۲۷- عنایتی راد، محمدجواد، (۱۳۷۵)، نگرشی به فقه شیعه از دیدگاه عدالت اجتماعی، اندیشه حوزه، شماره ۴.
- ۲۸- لهسایی زاده، عبدالعلی (۱۳۸۰)، نابرابری ها و قشربندی اجتماعی در ایران، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، دوره شانزدهم، شماره دوم.

- ۲۹- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، تهران: اسلامیه.
- ۳۰- مشکانی سبزواری، عباسعلی (۱۳۸۹)، مقدمه ای بر فقه اجتماعی شیعه از نگاه مقام معظم رهبری، فقه و اصول، شماره ۶۵.
- ۳۱- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، نظری به نظام اقتصادی اسلام، تهران: صدرا.
- ۳۲- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، یادداشت های استاد مطهری، ج ۶، تهران، صدرا.
- ۳۳- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۹ق)، مبانی اقتصاد اسلامی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
- ۳۴- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱)؛ بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: صدرا.
- ۳۵- ملک، حسن (۱۳۸۲) جامعه شناسی قشرها و نابرابری های اجتماعی، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
- ۳۶- مهریزی، مهدی، فقه حکومتی: فصلنامه نقد و نظر، ۱۳۸۸، شماره ۱۲.
- ۳۷- میل، جان استوارت (۱۳۴۹)، رساله درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
- ۳۸- وبر، ماکس (۱۳۸۴) دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمدتدین، تهران: انتشارات هرمس.
- ۳۹- هادوی تهرانی، محمد مهدی، مبانی معرفتی و کلامی فقه، قبسات «بهار و تابستان ۱۳۷۹ - شماره ۱۵ و ۱۶».

40- Daly, Martin & Wilson, Margo & Vasdev, Shawn (2001), Income inequality and homicide rates in Canada and the United States, Canadian Journal of Criminology, April: 219-236

41- Jerome L Neapolitana, "A comparative analysis of nations with low and high levels of violent crime", Journal of Criminal Justice, Volume 27, Issue 3, May-June 1999, pp 260

42- Kennedy, Leslie w. et al (1991), Homicide in urban Canada: Tasting the impact of economic inequality and social disorganization, Canadian journal of sociology, 16(4): 397-410.

43- Messner, Steven F.(1989), Economic discrimination and societal

homicide rates: Further\ evidence on the cost of inequality, American sociological review, 54: 597-611.

44- Muller, Edward N (1988), Democracy, Economic Development and Inequality, American sociological review, 53: 50-68.

45- London, Bruce and Thomas D. Robinson (1989), The effect of international dependence on income inequality and political violence, American sociological review, 54: 305- 308.

] 46- Richard G. Wilkinson and Kate Pickett (2009), The Spirit Level: Why more equal societies almost always do better, Allen Lane, ISBN-978-1-846-14039-6

