




Irano-Islamic Research in Politics, Vol.2, No2, 1-23.

 20.1001.1.28212088.1402.2.2.3.2

## The relationship between justice and freedom in Mohammadreza Hakimi's political thought<sup>1</sup>

Bahram Akhwan Kazemi<sup>2</sup>

Mona Hamidi Nesab<sup>3</sup>

### Abstract

*Justice and freedom are the basic concepts of human society, and the relationship between these two has always been the focus of political science thinkers. What is more than the case analysis of these problematic concepts, is the analysis of the ratio of these two concepts to each other, which has become the place for different opinions and different schools. Allameh Mohammad Reza Hakimi is one of the thinkers and thinkers of the present age who does not consider the issue of justice as the basic axis of a religious society to achieve happiness. He, who is a follower of the separation school, put the center of gravity of his thought on the element of justice and considers all the political, social and economic relations of the Islamic government to be affected and consistent in the way he interacts with this element. But what the author's opinion in this article is supposed to be is to examine the position of this element in relation to another concept such as freedom. Why, as societies become more complex, it becomes more difficult to talk about justice, freedom, and the relationship between the two in various areas of social life and macro-social structures. The importance of this issue raises the need to pay attention to Islamic and indigenous thoughts, which can pave the way for drawing a road map that is more suitable for the life and political life of Islamic societies. Based on this, in response to the question, what is the relationship between these two components in Allameh Hakimi's view? It can be said that in his view there is a direct and consistent relationship between the two elements of justice and freedom; In such a way that if there is no freedom, it will not be possible to achieve justice.*

**Keywords:** Mohammadreza Hakimi, justice, freedom, economy, government.

---

<sup>1</sup> . Received: 2022/10/07; Accepted: 2022/12/25; Printed: 22/06/2023

<sup>2</sup> . Professor of Political Science, Shiraz University, Shiraz, Iran. (Corresponding Author)  
kazem:@shirazu.ac.ir

<sup>3</sup> . Phd student of Political Science, Political Thoughts, Shiraz University, Shiraz, Iran:  
m.hamidinasab@ shirazu.ac.ir



سیاست پژوهی اسلامی ایرانی، سال دوم، شماره دوم (پیاپی ششم) ویژهنامه اندیشه سیاسی ایران، تابستان ۱۴۰۲، ۱-۲۳.

## نسبت عدالت و آزادی در اندیشه سیاسی محمدرضا حکیمی<sup>۱</sup>

بهرام اخوان کاظمی<sup>۲</sup>

مناحمیدی نسب<sup>۳</sup>

### چکیده

عدالت و آزادی از مفاهیم بنیادین و اساسی جامعه بشری است که رابطه این دو همواره مورد توجه اندیشمندان علم سیاست بوده است. آنچه بیش از تحلیل موردی این مفاهیم مسئله ساز بوده، تحلیل نسبت این دو مفهوم نسبت به یکدیگر است که محل بروز آرای مختلف و مکاتب گوناگونی شده است. یکی از اندیشمندان و متفکران عصر حاضر که به مسئله عدالت به عنوان محور اساسی یک جامعه دینی برای نیل به سعادت می نگرد، علامه محمدرضا حکیمی است. او که از پیروان مکتب تفکیک است، مرکز نقل اندیشه خود را بر عنصر عدالت قرار داد و تمام مناسبات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی حکومت اسلامی را متأثر و در نحوه تعامل با این عنصر قوام بخش می داند. اما آنچه مطرح نظر نویسنده در این مقاله است بررسی جایگاه این عنصر نسبت به مفهوم دیگری نظیر آزادی است؛ چراکه هرچه جوامع پیچیده تر می شود، سخن از عدالت، آزادی و رابطه این دو در ساحت های گوناگون زیست جمعی و ساختارهای کلان اجتماعی دشوارتر می شود. اهمیت این مسئله، ضرورت توجه به اندیشه های اسلامی و بومی را مطرح می کند که می تواند زمینه را بر ترسیم نقشه راه متناسب تر با زیست و حیات سیاسی جوامع اسلامی هموار کند. بر این اساس در پاسخ به این پرسش که چه نسبتی بین این دو مؤلفه در دیدگاه علامه حکیمی برقرار می شود؟ می توان گفت در دیدگاه ایشان رابطه مستقیم و قوام بخشی بین دو عنصر عدالت و آزادی وجود دارد؛ به گونه ای که اگر آزادی نباشد نیل به عدالت امکان پذیر نخواهد بود.

**واژگان کلیدی:** محمدرضا حکیمی، عدالت، آزادی، اقتصاد، حکومت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۴؛ تاریخ چاپ: ۱۴۰۲/۴/۱

۲. استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. (نویسنده مسئول): kazem@shirazu.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری علوم سیاسی گرایش اندیشه های سیاسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.  
m.hamidinasab@shirazu.ac.ir

## مقدمه

تعاریف فراوان و مختلفی از مفهوم عدالت و آزادی در نظام‌های فکری و اندیشه ورزی اسلامی و غربی وجود دارد که پرداختن به آن مورد توجه بسیاری از پژوهش‌های مطالعاتی قرار گرفته است. محمدرضا حکیمی (۱۴۰۰ هـ.ش - ۱۳۱۴) از معدود متفکران ایرانی است که به صورت متمرکز به پژوهش درباره عدالت اجتماعی پرداخته است. مهم‌ترین مبانی معرفتی نظریه عدالت حکیمی عبارت‌اند از «توحید منشأ عدالت»، «تفکیک منابع، معارف و روش‌های تحقیق»، «اجتهاد مجموعی واقع‌نگر»، «تساوی در آفرینش» و «مرکزیت اقتصاد در دین و جامعه». بر این اساس، نگارنده در پی بررسی و تبیین نسبت مطرح‌شده بین دو عنصر عدالت و آزادی از دیدگاه علامه حکیمی است و بر این اساس به این پرسش‌ها پاسخ داده خواهد شد؛ رابطه عدالت و آزادی در مکتب تفکیک بر پایه اندیشه علامه محمدرضا حکیمی چیست؟ در این ارتباط، فرض پژوهش بر این نسبت استوار است که به اعتقاد علامه حکیمی عدالت، اگر به معنای راستین خویش و آن‌گونه که در تعالیم اوصیا(ع) رسیده است، عملی شود، مستلزم آزادی تعریف شده است؛ زیرا در محیط‌های خفقان و استبداد، هرگز عدالت راهی به تحقق نخواهد یافت. علامه حکیمی از متفکران بزرگ معاصر ایران بود که شیوه انزوا، شهرت‌ستیزی و بی‌نامی پیشه کرده بود که دارای بُعد فردی و سیاسی است. او بالغ بر ۴۰ جلد کتاب دارد که مهم‌ترین آن اثر «الحیات» است؛ دانشنامه‌ای برگرفته از آیات و روایات که به مهم‌ترین مباحث زندگی بشر پرداخته است. تا سال ۵۷ ادبیات حاکم بر آثار، ادبیات قیام بود؛ اما بعد از انقلاب ادبیات قسط و قیام برای عدل و قسط در آثارشان حاکم شد. وی از اولین حامیان نهضت امام خمینی(ره) در خراسان بود و با روشنفکران ارتباط نزدیکی داشت. علامه حکیمی به دلیل نوشته‌هایش در باب عدالت، به عنوان یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان عدالت در میان جامعه اسلامی معرفی شد. حکیمی از مروجان و متفکران مکتب تفکیک است؛ هرچند نمی‌توان همه افکار او را حاصل این مکتب دانست، اما «مکتب تفکیک یکی از باورهای اوست» (اسفندیاری، ۱۳۸۲، ۱۷۹).

اعتقاد محمدرضا حکیمی به انقلاب اسلامی در شرایطی شکل گرفت که مردم از وضع موجود، دچار نفرت و نسبت به ایجاد وضعیتی مطلوب، امید بسته بودند. جامعه‌ای که این انقلاب از درون آن برخاست، جامعه‌ای بود که بر مسیر دیانت اسلامی حرکت نمی‌کرد و مسائلی از قبیل اسلام‌ستیزی، بی‌عدالتی، فضیلت‌زدایی و سرسپردگی، مهم‌ترین ویژگی آن به شمار می‌رفت. جامعه پیش از انقلاب، علی‌رغم شباهت‌هایی که با مختصات ظاهری يك جامعه داشت، در واقع و از منظری قرآنی، جامعه به شمار نمی‌رفت، بلکه به تعبیر حکیمی، جایی بود شلوغ که آدمیان در آن ازدحام کرده بودند و لازم بود به‌طور بنیادین به‌هم‌ریخته شود و جامعه‌ای که محل رشد انسان‌هاست جایگزین آن شود؛ به‌گونه‌ای که در آن برای همه افراد موانع رشد مفقود و مقتضیات رشد موجود باشد (حکیمی، ۱۳۸۲، ۳۱-۳۲). او عالمی است که «اجرای عدالت و توزیع عادلانه ثروت را برجسته‌ترین ویژگی جامعه قرآنی می‌داند. درحالی‌که آثار وی تا پیش از سال ۱۳۵۷ بر لزوم قیام و پیکار تأکید می‌کرد، از سال ۱۳۵۷ به این سو، بر اجرای قسط و عدالت به عنوان متمایزترین شاخصه جامعه قرآنی جهت یافته‌اند (فراقی، ۱۳۹۴، ۳۲).

### مفهوم‌شناسی عدالت و آزادی

یکی از موضوعات مهم که همواره در میان اندیشمندان مسلمان مورد بحث و گفت‌وگو بوده، عدالت است. برپایی عدل در جامعه همواره به عنوان یکی از اهداف مهم و اولیه مکتب اسلام بوده است. عدالت به عنوان یک فضیلت برتر، با سرشت آدمی همخوانی داشته و انسان فطرتاً بدان علاقه‌مند است. از لحاظ لغوی، عدل به معنای راستی، درستی، دادگری، داد، نظیر، همتا، مثل و شاهد، میانه‌روی، مساوات، برابری، حد وسط، راست‌روی و... آمده و جمع آن «اعدال» است. عدل نیز یعنی معادل، متعادل، حد وسط، ضد جور و شایسته گواهی‌دادن یعنی عادل، داده‌دهنده، پیمانانه، پاداش و... در حکمت عملی، عدل مقابل ظلم است و به معنای احقاق حق و اخراج حق و اخراج حق از باطل است و امر متوسط میان افراط و تفریط را نیز عدل گویند (جمشیدی، ۱۳۸۹، ۱۸). کلمه عدل را معمولاً با چند معنا و کاربرد در اندیشه‌های اسلامی یاد می‌نمایند که برگرفته

از قرآن، سنت نبوی و کلام علی (ع) است و عبارت‌اند از راستی، درستی، داد، مثل، موزون بودن، رعایت حقوق افراد و دادن حق به حق‌دار، رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود از سوی خداوند متعال. اما مبنای‌ترین تعریف از عدالت که توسط اسلام شناسان، اندیشمندان سیاسی قدیم و جدید و نحله‌ها و گرایش‌های مختلف اندیشه‌های سیاسی اسلام ارائه شده است، به صورت زیر خلاصه می‌شود:

- عدالت به معنای «وضع کل شیء فی موضعه» یا قراردادن هر چیز در جای مناسب خویش.
- عدالت به معنای «اعطاء کل ذی حق حقه» یا عطاء به میزان استحقاق و حق را به حق‌دار رساندن و استیفای حقوق.

از ترکیب این دو تعریف می‌توان عدالت را این‌گونه تعریف کرد: «عدالت به معنای قراردادن هر چیز در جای خویش و حق را به حق‌دار رساندن و ایفای اهلیت و رعایت استحقاق‌هاست» (اخوان‌کاظمی، ۱۳۷۸، ۱۰-۱۱). در واقع، منابع و اندیشمندان اسلامی مبنای عدالت را تعادل، توازن و حق را شریعت اسلامی، قرآن و سنت دانسته‌اند و اجرای شریعت را منجر به ظهور عدالت محض به شمار آورده‌اند. بر این اساس، عدالت در اسلام به دو گونه تکوینی و تشریحی است. در عدالت تکوینی، خداوند به هرکسی به اندازه استحقاق ذاتی، وجود، استعداد و کمالات فطری و ذاتی عطا می‌کند. آنگاه در پرتو عدالت تشریحی و انزال شریعت از سوی انبیا، امکان تحقق و فعلیت توانمندی‌های انسان‌ها برای وصول به سعادت برایشان مهیا می‌شود. بر این اساس، حدود جایگاه فرد و نوع و میزان مقام و حقوق هرکس را شریعت و میزان عمل به آن معین می‌کند (اخوان‌کاظمی، ۱۳۷۸، ۱۲).

حریت به معنای آزادی مصدری جعلی است مشتق از کلمه یا صفت «حر» یعنی آزاد. در گذشته در دوره‌های پیش از اسلام کلمه حر هم به عنوان یک اصطلاح حقوقی به معنای متضاد غیر برده، یعنی عبد و هم به عنوان اصطلاح اخلاقی به معنای افرادی که دارای شخصیت و رفتار اصیل

هستند، شناخته شده است (حلبی، ۱۳۸۲، ۱۰۴). در بررسی مفهوم آزادی در جهان اسلام همواره این نکته را باید مدنظر قرار دهیم که تفاسیر خاص، برداشت و مفهوم واژه آزادی در تاریخ جهان اسلام با آنچه در غرب متداول است، متفاوت و گاهی غیرمرتبط بوده است. تفاوت آزادی در اسلام و آزادی در اندیشه سیاسی غرب نیز در همین نکته نهفته است: آزادی در اندیشه سیاسی غرب یک اصل و هدفی است که تمامی تلاش‌های دیگر در راستای تأمین آن است؛ درحالی‌که حریت در اسلام وسیله‌ای است در جهت رسیدن به سعادت و کامیابی واقعی انسان. در واقع آزادی در اندیشه سیاسی اسلام تنها در چارچوب و موازین شرع اسلام ارزش و اعتبار واقعی خود را کسب می‌کند.

### نسبت عدالت و آزادی در اندیشه سیاسی متفکران مسلمان

امام خمینی (س) از جمله اندیش‌مندانی محسوب می‌شود که نه تنها به صورت گسترده به دو مفهوم عدالت و آزادی پرداخته است، بلکه همواره سعی کرده با تعاریف خاص خود که برگرفته از سنت سیاسی اسلام است، نسبت و حدود و تعاریف آنها را در جامعه اسلامی مشخص کند. اهمیت موضوع نه تنها از بعد انتزاعی بلکه به عنوان یک مانیفست برای نظام جمهوری اسلامی عمل کرده و میزان انحراف یا پایبندی نخبگان در قدرت را نسبت به اندیشه سیاسی بنیان‌گذار انقلاب اسلامی سال ۵۷، در رابطه با این مفاهیم نشان می‌دهد. اهمیت و جایگاه وافر آزادی در اندیشه سیاسی امام با تمام تأکیدی که بر آن شده هرگز در آن جایگاهی نبود که موارد مهم‌تر در اندیشه سیاسی ایشان همچون عدالت و با حکومت اسلامی فدای آن شوند. ایشان همواره در سخنان خود بر موضوع انسان‌سازی بر اساس دستورات اسلام تأکید داشته‌اند، در همین باره نیز بر نقش عدالت در سیر و سلوک و معیار بودن عدالت در پیمودن این راه ثابت‌قدم بودند. درواقع تبیین نسبت عدالت و آزادی در اندیشه سیاسی امام، بدین‌گونه است که با تحقق عدالت در جامعه، خودبه‌خود زمینه آزادی و رفاه فراهم می‌شود: «جمهوری اسلامی عدل اسلامی را مستقر کنید. با عدل اسلامی، همه و همه در آزادی و استقلال و رفاه خواهند بود». بنابراین از نظر ایشان، عدالت با

آزادی در تضاد نیست، بلکه عدالت به عنوان یک اصل خدشه‌ناپذیر زمینه و پیش‌فرض تحقق آزادی است؛ اگرچه در دیدگاه امام انگیزه پیامبر اسلام در تشکیل حکومت عدالت اجتماعی بوده و تأسیس حکومت حق برای اقامه عدالت اجتماعی همان امری است که پیامبر اسلام و اوصیای معصومش و سایر انبیای الهی برای تحقق آن فعالیت می‌کردند و به همین دلیل که ایشان تلاش برای اقامه عدالت اجتماعی از سوی حکومت صالح را از بزرگ‌ترین واجبات و عبادات شمرده‌اند (انصاری و دیگران، ۱۳۹۳، ۲۳). بر این اساس، به اعتقاد ایشان، اصل عدالت اقتضا می‌کند که افرادی که با استفاده از آزادی خویش آزادی دیگران را به مخاطره می‌اندازند، در استفاده از این آزادی با محدودیت مواجه شوند و در صورت تراحم، این اصل عدالت است که اطلاق آزادی را مقید می‌کند و از این جهت نسبت به اصل آزادی، عدالت از برتری برخوردار است (قاضی‌زاده، ۱۳۷۷، ۴۲۳).

عدالت و آزادی در اندیشه علامه طباطبایی، هر دو از مبنای مشترکی برخوردار هستند و به طبع استخدام‌طلبی انسانی بازمی‌گردند، ولی عدالت به‌منظور تحدید این طبع توسط انسان‌ها و به‌منظور حفظ حیات اجتماعی انسانی اعتبار می‌شود؛ درحالی‌که آزادی تکوینی در وهله اول، نیازی بدیهی بوده و در پاسخ به همان طبع اولی استخدام انسان، زمینه بروز می‌یابد. در اندیشه علامه طباطبایی، آزادی تشریحی و اجتماعی از دو سو به عدالت نظر داشته و بدان وابسته است. آزادی اجتماعی حقی است که تنها در یک بستر عادلانه و در شرایطی که همه آحاد یک اجتماعی دارای حس رسیدن به حق خود بوده و از یک برابری نسبی برخوردار باشند، نتیجه‌بخش و محقق خواهد شد. در نگاه شهید مطهری، عدالت به معنای عمل به شریعت و تکالیف خاص شرعی، در جهت وصول به سعادت الهی است. آزادی هم در ترادف با واژه حریت، بدین معناست که در مسیر این عمل، مانعی وجود نداشته باشد و فرد از موانع و محدودیت‌های نفسانی و طاغوتی رها باشد تا بتواند با کنارزدن بندگی غیر خدا، خود را خلاصی بخش و با امتثال به شریعت، به آزادی واقعی که همان سعادت اخروی است، برسد. از دیدگاه شهید محمدباقر صدر، عدالت نه یک اصل در میان دیگر اصول، بلکه روح حاکم بر اقتصاد اسلامی و اصول دیگر آن است. به اعتقاد او، برخلاف نظام

سرمایه‌داری که در آن طبق اصل آزادی فرد و مالکیت خصوصی هیچ‌گونه فرایند و سازوکار محدودکننده‌ای برای تملک و کاربرد منابع وجود ندارد، اسلام به توزیع عوامل تولید، پیش از تولید توجه ویژه داشته، احکام و قوانین متعددی در مورد مالکیت ثروت‌های طبیعی وضع کرده است که به روشی تنظیم شده‌اند که باعث می‌شود از تملک مطلق منابع طبیعی توسط فرد یا گروهی از افراد جلوگیری شده و اجازه بهره‌برداری غیرعادی و بیش از اندازه از منابع فراهم نشود. او راهکارهای برقراری عدالت اجتماعی را در دو اصل می‌داند: اصل تکافل و اصل توازن اجتماعی. آیت‌الله جوادی‌آملی با استناد به آیات و روایات متعدد درباره آزادی می‌نویسد: آزادی از دیدگاه اسلام یعنی رها شدن از بردگی و اطاعت غیر خدا... پس آزادی حقیقی انسان در این است که با استغفار، خود را از بند گناهان پیشین برهاند و با ایمان و عمل صالح در زمره «اصحاب یمین» قرار گیرد. این آزادی است که می‌تواند مقدمه حیات اصیل و رفیع باشد و «فک رقبه» ی حقیقی همین است. اما صاحبان و پیروان مکاتب حقوقی دیگر معتقدند آزادی انسان به معنای توان همه‌جانبه او در انتخاب هر چیز و از جمله بردگی غیر خدا است. در نگاه آنان، انسان آزاد است که دین را بپذیرد یا نپذیرد؛ زیرا دین را مانند امور قراردادی عادی می‌دانند که انتخاب آن تابع سلیقه است. به این ترتیب، انسان همان‌گونه که خانه، لباس یا غذایش را انتخاب می‌کند، دین و اعتقاد خود را نیز برمی‌گزیند. بنا بر این اعتقاد، دین اساساً برهان‌پذیر نیست و در عرف و آداب مردم ریشه دارد. اما در مکتب وحی، این رهایی مطلق به معنای بردگی است؛ زیرا اگر انسان آزاد باشد که هرچه را می‌پسندد به عنوان دین و آیین خود برگزیند، آنگاه اسیر آرزوها و هوس‌های خود می‌گردد و از آن پیروی می‌کند.

### جایگاه عدالت در اندیشه علامه محمدرضا حکیمی

محمدرضا حکیمی اهل مشهد و تربیت‌شده حوزه علمیه و از شاگردان نزدیک آقا شیخ مرتضی- قزوینی که بعد از میرزای اصفهانی و شیخ محمود حلبی، متفکر دوره دوم مکتب تفکیک بود. در واقع ایشان متفکر برجسته معارف خراسان و برساژنده عنوان مکتب تفکیک است. مکتب تفکیک



توسط میرزا مهدی اصفهانی در قرن اخیر بنیان نهاده شد. او که به لحاظ فکری با اخباریون قرابت داشت، با فلسفه به ضدیت برخاست و به عقل و روش برهانی ایراد و اعتراض داشته و قیاس منطقی و علیت را باطل دانست. محمدرضا حکیمی اندیشمند متأخر این مکتب آن را به گونه‌ای معتدل‌تر و ملایم‌تر از پیشینیان مطرح کرده است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ۱۸۶). پیروان مکتب تفکیک فلسفه‌های امروزی را در پاسخ گویی به همه نیازهای بشری شکست‌خورده یافته‌اند و معتقدند تفکیک توانایی این را دارد که جایگزین فلسفه شود. آنها معتقدند گسترش یافتن فلسفه، موجب به وجود آمدن بسیاری از مشکلات در دنیای معاصر و عدم توازن جامعه و تاریخ شده است (فیضی-تبریزی، ۱۳۸۲، ۳۲۴). هرچند در نظر حکیمی، به عنوان اندیشمند مکتب تفکیک، برخلاف پیشینیانش جایگاه و شأن عقل در استدلالات عقلی انکار نشده و فلسفه و عرفان مورد احترام قرار می‌گیرند، اما او بر مرزبندی میان قرآن و معارف الهی با معارف بشری و دستاوردهای آن اصرار می‌ورزد تا تفسیر قرآن و روایات مخدوش نشود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ۱۸۷). به اعتقاد حکیمی، تفکیک به پیروی از سرچشمه‌هایش یعنی عقل، وحی و معصوم به دو اصل بنیادین توحید و عدل فرامی‌خواند و از آنجا که این مکتب به همه ابعاد زندگی اهم از الهیات، اقتصاد، انسان، عمل و... توجه می‌کند، حضور در عرصه اجتماعی و عمل بر اساس تکلیف را وظیفه اساسی خود می‌داند. لذا جامعه‌سازی مبتنی بر عدالت از اهداف این مکتب است (حکیمی، ۱۳۸۸، ۳۲). انتخاب عدالت به عنوان موضوع محوری تحقیقات، علاوه بر تجربه زیسته فردی و زمینه اجتماعی و...، ناشی از تأکید منابع وحیانی بر عدالت بوده است. البته تمرکز بر مسئله عدالت، ارتباط منطقی و ناگزیری با فضای فکری تفکیکی ندارد خاصه آنکه اکثریت متفکران تفکیکی توجه چندانی به این موضوع نداشته‌اند.

آنچه در گفت‌وگوهای حکیمی اهمیت دارد، اولویت یافتن عنصر عدالت بر شریعت در شکل‌دهی جامعه مطلوب دینی است که از جامعه توضیح المسائلی یا شرعی فاصله می‌گیرد و به نوعی جامعه کنونی ما را به نقد می‌کشاند. از نظر حکیمی عدالت پایه و بنیان شریعت است و تا عدالت برپا نشود اساساً نه کسی نماز می‌خواند و نه کسی روزه می‌گیرد. این نشان می‌دهد

که شریعت در بنای جامعه دینی وجودی متأخر دارد و عدالت بر هستی آن مقدم است (فزانی، ۱۳۹۴، ۳۰). او با تأکید بر رابطه تنگاتنگ حیات فردی و حیات اجتماعی، استدلال می‌کند که «بدون اجرای عدالت، ساختن فرد سالم و جامعه سالم و نظام سالم محال است. جامعه سالم از نظر ما مسلمانان، جامعه‌ای است که در آن به احکام دین خدا عمل شود و آن احکام در میان مردم و در زندگی و روابط فردی، اجتماعی، قضائی، اقتصادی و معیشتی مردم جاری و ساری باشد...». با این نگرش است که «اقامه قسط» را می‌توان مقدم بر همه اصول و قوانین و قواعد دیگر برشمرد (حکیمی، کلام جاودانه، ۲۱۶). در انگاره‌ی فکری حکیمی، حاکمیت در اهداف دین و مسائل اجتماعی از اهمیت بالایی برخوردار است و معتقد است دین، نظامی را می‌پذیرد که عامل بالعدل باشد و جامعه‌ای را می‌پذیرد که قائم بالقسط باشد و افرادی را می‌پذیرد که معتقد و درستکار باشند (حکیمی، ۱۳۷۸، ۵۱).

نگرش حکیمی به عدالت کاملاً عینیت‌گرا است: «هنگامی که اسلام می‌گوید عدل باید باشد و فقر نباشد، معلوم می‌شود که این چگونگی ممکن و عملی است و روشن است که نظر اسلام این نیست که فقر و تهیدستی، با نزول مائده از آسمان از میان برود، نه، بلکه باید مائده‌های زمینی درست تقسیم شود» (حکیمی، ۱۳۸۲، پیام جاودانه، ۲۱۱). به تعبیر حکیمی «پول و ثروت در جامعه اسلامی» -چنان که در قرآن کریم آمده است- دارای کاربردی «الهی»، «قوامی» و «حیاتی» است و پول، جز با پدیدآمدن یک نظام اقتصادی متوازن، در چنین جایگاهی قرار نمی‌گیرد». حکیمی به صراحت اعلام می‌کند: «دین اسلام برای مالکیتی که موجب ویرانی پایه‌های عدل و احسان شود و در توانگران کبر و غرور ایجاد کند و اهانت به زبردستان را باعث شود، حرمت و قداستی قائل نیست». او معتقد است «در مبارزه با ظلم اقتصادی به منظور ایجاد عدالت اقتصادی و رفع ظلم از مظلومان جامعه، مهلت و تراضی جایز نیست و این کار جز با حرکتی انقلابی امکان‌پذیر نیست». حکیمی گرفتن حق محرومین از صاحبان سرمایه را امری مشروع دانسته و با استناد به فتوای فقهای برجسته‌ای همچون «شیخ طوسی» و «محقق حلی» می‌نویسد: «فقها فرموده‌اند اگر به غذای کسی-

دسترس داشته باشد، در صورتی که مالک، نیاز شدید (اضطرار) به استفاده از آن دارد، خود او اولی است و اگر این شخص اضطرار دارد، او اولی است. و اگر بهای آن را نداشت بر مالک واجب است آن را به او ببخشد. اگر نبخشد می‌تواند غصب کند... در این صورت اگر مالک مقاومت کرد می‌تواند او را بکشد» (حکیمی، ۱۳۸۲، (پیام جاودانه)، ۱۷۹).

### عدالت اجتماعی در گرو عدالت اقتصادی

علامه حکیمی توجه به جنبه مادی حیات بشری را از ضروریات می‌داند و تصریح می‌کند: «بزرگ‌ترین مشکل انسان -در طول تاریخ کهن زندگی وی- ظلم اقتصادی بوده است، نه ظلم سیاسی و اجتماعی؛ زیرا این دو ظلم از ظلم اقتصادی ناشی شده و تابع آن هستند». به اعتقاد او، ظلم به‌ویژه ظلم اقتصادی را از موانع اصلی رشد روحانی انسان دانسته و با استفاده از احادیث معصومین (ع) به این نکته اشاره می‌کند که «عدالت همان است که فقر نباشد و مردم در معیشت و زندگی به «استغنا» برسند و به راه رشد درآیند؛ که بدون عدالت، تربیت نیست و بدون تربیت، رشد نیست و بدون رشد، هدایت نیست و بدون هدایت، معرفت نیست و بدون معرفت، عبادت نیست و بدون عبادت، سعادت نیست...» (حکیمی، ۱۳۷۸، ۱۷۸).

در نگاه حکیمی، عدالت و اقتصاد ارتباط عمیقی با یکدیگر برقرار می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که به اعتقاد ایشان «اسلام به اقتصاد اصالت می‌دهد» (حکیمی، ۱۳۹۱، ۲۶). اصالت در نگاه ایشان به معنای مرکزیت یک متغیر یا مؤلفه در یک مجموعه و نسبت به سایر اجزای آن است، بنابراین ایده «اصالت اقتصاد اسلامی» نزد حکیمی به معنای مرکزیت داشتن اقتصاد در شبکه مسائل اجتماع و محوریت داشتن آن برای اندیشه اسلامی است. در نتیجه این ایده را می‌توان مبنایی در حوزه تصویر دینی از عدالت اجتماعی اقتصادی قلمداد کرد. وقتی حکیمی از دو حدیث مشهور به عنوان شواهد روایی برای اثبات اصالت اقتصاد در اسلام استفاده می‌کند، به نظر می‌رسد مسئله اصلی مدنظر او، محوریت معیشت برای دیانت است، چنان‌که

گویی این دو اصل را یکسان می‌پندارد: «نان ستون نماز است و نماز ستون دین. بنابراین، نان نیز ستون دین است. این است اصالت اقتصاد در اسلام» (حکیمی، ۱۳۹۱، ۱۳۵-۱۳۶). شاید مهم‌ترین نتیجه‌ای که حکیمی از اصالت داشتن اقتصاد در اسلام می‌گیرد، این باشد که «نظام اقتصاد اسلامی شرط استقرار نظام روحی و معنوی آن است» (حکیمی، ۱۳۹۱، ۳۰۷). در واقع هرچند اصالت اقتصاد در اندیشه حکیمی به معنای مرکزیت اقتصاد در منظومه مسائل دینی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، نظامی، اقتصادی، اخلاقی و... است، اما او بر محوریت اقتصاد برای نظام دینی یا معنوی و نقش معیشت در ارتقای معنویت و احیای دیانت، اهمیت و جایگاه ویژه‌ای قائل بوده و بیش از ابعاد دیگر بر آن تأکید می‌کند: «وجود پیوندهای ریشه‌دار طبیعی میان مسائل معیشت مادی و زندگی روحی و دینی امری مهم و غیر قابل انکار است» (حکیمی، ۱۳۹۱، ۹۹). حکیمی از روایاتی همچون روایات مبنی بر ارتباط نان و نماز، «مشروط به شرط خوبش» بودن پیوند میان معیشت و دیانت را استنباط می‌کند؛ یعنی اگر شرط «استقرار نظام اقتصادی اسلامی» محقق نشود، مشروط «استقرار نظام روحی و معنوی» هم محقق نمی‌شود و جانشینی هم برای این شرط وجود ندارد (حکیمی، ۱۳۷۸، ۳۰۶-۳۰۷). امتداد اصل اصالت اقتصاد در اسلام در نسبت عدالت اقتصادی و قوام اجتماع از این وجه نیز قابل طرح است که به تبع مرکزیت اقتصاد در مجموعه مسائل اسلامی، عدالت اقتصادی نیز در شبکه ابعاد عدالت اسلامی، مرکزیت و اولویت مولد دارد. در واقع برآیند دو اصل «عدالت عامل قوام اجتماع» و «اولویت مولد اقتصاد در نظامات جامعه»، اصل ترکیبی «اولویت مولد عدالت اقتصادی در نظامات عدالت» خواهد شد: «درست آن است که نخست عدالت را به اقسام آن، هم چون اقتصادی و خانوادگی و اجتماعی و فرهنگی و قضائی و اخلاقی و اداری و سیاسی تقسیم کنیم و سپس برای هر یک از آنها تعریفی جامع و مانع بیاوریم و در مرتبه دوم باید جایگاه و مرتبه هر یک از اقسام عدالت را مشخص سازیم و در این مرحله چه‌بسا عدالت اقتصادی و معیشتی در مرتبه اول و اهم قرار گیرد، زیرا که زمینه‌ساز اقسام دیگر عدالت است» (حکیمی، ۱۳۹۱، ۲۷۱).

## عدالت و قوام اجتماع

از منظر حکیمی عدالت باعث قوام اجتماع در حوزه‌های مختلف می‌شود: «قوام اجتماعی تنها به بعد اقتصادی اختصاص ندارد، بلکه آن بعد و ابعاد دیگری جز آن، همچون بعد علمی و صنعتی و قضایی و فرهنگی و پرورشی و اخلاقی و هنری و روانی و سیاسی و نظامی همه را شامل می‌شود و همه این‌ها باید بر مدار قوامی به گردش درآید و مدار قوامی جز با توازن اقتصادی و معیشتی تحقق پیدا نمی‌کند» (حکیمی، ۱۳۹۱، ۵۷۳-۵۷۴). در دیدگاه حکیمی، عدالت، با وجود مقام والایی که در اندیشه او دارد، مقدمه‌ای برای حرکت به سوی مساوات است. او در امتداد مرکزیت اقتصاد در نظامات جامعه، برای عدالت اقتصادی نیز در انواع عدالت، مرکزیت قائل است. از طرفی حکیمی معتقد است «نقش اصلی اجرای عدالت، پاک‌سازی جامعه از افراط و تفریط اقتصادی» (حکیمی، ۱۳۸۲، ۱۰۳) بوده و «تأکید شدید بر اقامه قسط و توازن، برای از بین بردن این دو مفسده بزرگ (تکثر و فقر) است.» (حکیمی، ۱۳۹۱، ۲۲). او تکثر و فقر را موانع اصلی توازن و تقارب دانسته و مسیر تحقق عدالت را در گذر از این افراط و تفریط به سمت اعتدال می‌بیند. بنابراین عدالت به‌عنوان راهبرد کلان اجرای مساوات، در سه سویه تعدیل تکثر افراطی، تأمین توازن اعتدالی و ترمیم فقر تفریطی، قابل و لازم‌الاجرا است. در نتیجه نظریه راهبردی عدالت حکیمی را می‌توان دارای سه وجه و صورت عدالت تعدیلی، عدالت توازنی و عدالت ترمیمی دانست. حکیمی رفع تکثر را راه‌حل اصلی اجرای عدالت می‌داند، راه‌حلی که به طریق اولی، مسئولیت سیاسی اقتصادی حکومت است.

از نظر حکیمی، اقتصاد تکثری و سرمایه‌داری نه‌تنها ضد عدالت و مانع اجرای آن است، بلکه ضد انسانیت است. اینکه قرآن کریم با تکثر و اتراف مبارزه کرده و در احادیث آن همه به طرد این دو پدیده ضد عدالت و ضد انسانیت پرداخته شده است، برای همین است که عدالت راهی برای تحقق بیابد و بشریت به سوی ساختن جامعه‌ای قائم بالقسط پیش رود (حکیمی، ۱۳۸۲، ۱۸۱). انسان برای مبارزه با خود آفریده نشده است،

بلکه برای مبارزه با خوددیت آفریده شده است، یعنی برای حرکت تکاملی، در زندگی معتدل و در میان جمع انسانی. و تحقق این حرکت بدون عدالت محال است. کامل‌ترین شناخت انسان، همان شناخت قرآنی است با تبیین معصوم (ع)؛ شناختی که در بسیاری از آیات قرآن کریم آمده است و در احادیث تفسیر گشته است و نقطه اوج کمال انسان در تقوا دانسته شده است و راه رسیدن به تقوا را عدالت دانسته است و عدالت راستین، رسیدن به جامعه منهای فقر است چنانکه امام علی (ع) درباره کوفه می‌فرماید: ما أصبح بالكوفة احد الانعاما، ان ادناهم منزله لياكل البر و يجلس في الظل و يشرب من ماء الفرات<sup>۱</sup> و این یعنی اینکه همه از رفاه نسبی برخوردار باشند و فقری در آن یافت نشود و اگر سائلی حتی غیرمسلمان در رهگذر به چشم بخورد غیرعادی باشد (حکیمی، ۱۳۸۲، ۱۷۶).

به اعتقاد محمدرضا حکیمی، والاترین و انسانی‌ترین و ارزشی‌ترین و انقلابی‌ترین تعریفی که از عدالت معیشتی و اقتصادی در زندگی انسان شده است، تعریف عظیم و کوتاه و عینی حضرت امام جعفر صادق (ع) است مبنی بر: «إِنَّ النَّاسَ يَسْتَعْتُونَ إِذَا عُدِلَ بَيْنَهُمْ<sup>۲</sup>» این تعریف، به صورتی شگفتی‌آور، در نزد عموم مسلمین، به‌ویژه پیروان ائمه معصومین (ع) مورد غفلت قرار گرفته و فراموش شده است. نقطه اوج این تعریف عینیت آن است. یعنی در این تعریف، به‌هیچ‌روی، کلی‌گویی و ذهن‌گرایی نشده است، بلکه واقعیت عینی و خارجیت ملموس با صراحت گفته شده است تا مطلب برای هرکس حتی عامی‌ترین مردم و حتی در سنین پایین از نوجوانان معلوم و محسوس باشد (حکیمی، ۱۳۸۲، ۱۵۷-۱۵۶). در جای دیگر به حدیثی از امام موسی کاظم (ع) می‌پردازد که:

إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَتْرِكْ شَيْئاً مِنْ صُنُوفِ الْأَمْوَالِ إِلَّا  
وَقَدْ قَسَمَهُ وَأَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ، الْخَاصَّةً

<sup>۱</sup> هیچ‌کس در کوفه نیست که زندگی او سامانی نیافته باشد؛ پایین‌ترین افراد نان گندم می‌خورند و خانه دارند و از بهترین آب آشامیدنی استفاده می‌کنند.

<sup>۲</sup> اگر در میان مردمان به عدالت رفتار شود، همه بی‌نیاز می‌شوند.

و العاّمه و الفقراء و المساکین و کلّ صنّفٍ من  
صُنوفِ النَّاسِ ... لَوْ عَدِلَ فِي النَّاسِ لَأَسْتَغْتَوْا...

خداوند هیچ‌گونه مالی را رها نگذاشته، بلکه آن را قسمت کرده، است و حق هر صاحب حقی را (در تعیین الهی و تشریح اسلامی) به او داده است. خواص و عوام، فقیران و بینوایان و همه قشرهای مردمان اگر در میان مردم به عدالت رفتار می‌شد همه بی‌نیاز می‌شدند (و فقری و مسکینی و نیازمندی باقی نمی‌ماند).

اگرچه از ظاهر این دو حدیث، عدالت اقتصادی و معیشتی فهمیده می‌شود، اما چه‌بسا بتوان ایستار عین‌گرایانه دو حدیث را به همه اقسام عدالت مربوط دانست؛ زیرا تعبیر الناس، مردمان و اذا عدل بینهم، هرگاه در میان آنان عدالت اجرا شود، صورت‌های دیگر عدالت را نیز شامل می‌شود زیرا که ایجاد عدالت و اجرای آن به صورتی که جامعه از چنگال‌های اختاپوس فقر رهایی یابد، باید بر شالوده‌هایی نیرومند استوار باشد. این شالوده‌های نیرومند، جز با حضور عدالت در شئون دیگر اجتماع پیریزی نخواهد شد و استواری نخواهد یافت. در واقع تا عدالت سیاسی و عدالت قضائی و عدالت اجتماعی در جامعه‌ای و در زندگی مردمی تحقق نیابد و دست نفوذداران مالی از تملک اموال تکثری و تصرف‌های شادخوارانه اترافی و فرصت‌های مهم اقتصادی بریده نشود، عدالت معیشتی در زندگی توده‌ها تحقق نخواهد یافت؛ زیرا که جمع میان دو ضد ممکن نیست، نمی‌شود هم تکاثر باشد هم عدالت (حکیمی، ۱۳۸۲، ۱۵۸-۱۵۹). حکیمی اشاره به حدیث دیگری از امام موسی کاظم در جهت تأیید ارتباط عدالت‌های گوناگون با یکدیگر و اینکه برای تحقق عدالت معیشتی، حضور اقسام دیگر عدالت نیز ضروری است می‌کند بدین مضمون: «لا یعدل الا من یحسن العدل» عدالت را اجرا نتواند کرد مگر کسی که آن را به بهترین وجه اجرا کند، بر اساس حدیث عظیم مورد اشاره:

- کسی که عدالت را به بهترین وجه اجرا نکند (و از خود ضعف نشان دهد، یا تبعیض قائل شود، یا از مخالفان عدالت به هراس افتد...) نمی‌تواند مجری عدالت باشد.
- کسی که عدالت را به بهترین وجه درک نکند و ابعاد آن را نشناسد و از عدالت تصور کامل و درستی نداشته باشد و انسان را که هدف اجرای عدالت است درست نکرده باشد، نمی‌تواند مجری عدالت باشد (حکیمی، ۱۳۸۲، ۱۶۹).

### نسبت و مناسبات عدالت و آزادی

با توجه به دیدگاه حکیمی در مورد عدالت و گستره معنایی آن در نظام فکری ایشان، حال به رویکرد علامه نسبت به دو مفهوم عدالت و آزادی پرداخته می‌شود. در این منظومه فکری، او مفصل‌های کلامی الهیات فقرا را جابجا می‌کند. علامه با نگرش حتمیت و تقدیری بودن فقر و غنا مخالفت می‌کند و معتقد است برهنگی برهنگان و بیچارگی بیچارگان هیچ کدام معلول تقدیر الهی آن‌ها نیست. چراکه خداوند انسان را آزاد آفرید. عدالت اجتماعی به این مسئله اشاره دارد که انسان زندگی اجتماعی دارد و در سرنوشت یکدیگر شریک هستند در نتیجه نمی‌توانند نسبت به یکدیگر بی‌تفاوت باشند. عدم بی‌تفاوتی انسان‌ها در این بستر باعث شکل‌گیری آزادی دارای چارچوب شود به گونه‌ای که مسئله عدالت را مورد چالش قرار ندهد؛ چراکه در این سازوکار عدالت مقصود است و آزادی مقصد. به اعتقاد او آزادی مطلوب آزادی تعریف شده است یعنی آزادی مقررات‌پذیر و چون هیچ مقرراتی برای انسان و زندگی سالم و آزادی رشدآور برای وی، بهتر و سالم‌تر از مقررات اسلام اوصیائی نیست، مقررات توحیدی، در مصداق واقعی و راستین آن، بهترین بستر رشد آزادی انسان است. و این آزادی تعریف شده است که رسیدن به آن، سرلوحه تکلیف‌های یک مسلمان آگاه و متعهد است. اگر انسان، آزاد نباشد، عدالت را هم نمی‌تواند بسامان برساند. عدالت، منحصر به عدالت اقتصادی نیست و اجرای عدالت حقوقی، مستلزم آزادی است. به اعتقاد حکیمی، آزادی به‌طور اعم به مجموع آزادی‌های از قبیل آزادی سیاسی، آزادی مذهبی و آزادی نطق و



بیان گفته می‌شود و آزادی سیاسی، به معنی رأی در انتخاب حکومت تا قبل از قرن نوزدهم کمتر مفهومی داشت. آنارشیزم، سوسیالیسم و ناسیونالیسم و هواخوان عقاید انفرادی و آزادی‌های فردی (صرف نظر از مصالح جمع و جامعه) همه مظاهر مختلف کوشش بشر - برای آزادی بودند. مراحل مختلفی که بشر برای تحصیل آزادی طی کرده است بسیار است. این شعار بزرگ (کلمه توحید) که اعلان دین اسلام، به وسیله پیامبر اکرم (ص) با آن آغاز گشته است و کانون اختناق و جاهلیت و سقوط و بردگی و شرک را با آن درهم ریخته است، به لحاظ شناخت جامع انسان، بزرگ‌ترین شعار آزادی نیز هست. زیرا آزادی که مورد نظر متفکران آزادی طلب هست، به قطع و یقین، باید آزادی «تعریف شده» باشد؛ زیرا آزادی مطلق، ضد آزادی است و آزادی تعریف شده، در دین توحیدی اسلام، شکستن همه گونه حدود و قیود تسلیم‌گرایی و ذلت‌پذیری است تا جایی که حاکمیت دینی نیز - اگر به راستی و به واقع، حاکمیت دینی باشد، همواره زیر نظر و مراقبت جامعه دینی است و هرگاه از مقررات دینی در هر مورد سیاست، اقتصاد، تربیت، قضاوت - تخلف کند، مشروعیت خود را از دست می‌دهد و دیگر حاکمیت دینی نیست (حکیمی، ۱۳۸۲، ۷۱). حکیمی در اثر خود مرام جاودانه می‌آورد که امام علی بن ابیطالب (ع) از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند که پیامبر (ص) در مواردی متعدد فرمود: لن تقدس امه، لایوخذ للضعیف فیها حقه، من القوی غیر متمتع<sup>۱</sup> و آیا اگر آزادی نباشد، چنین حق‌خواهی و حق‌ستانی ممکن خواهد بود؟ پس جامعه منهای آزادی، از نظر پیامبر اکرم (ص)، جامعه‌ای فاقد هرگونه ارزش. حکیمی اشاره به نکاتی می‌کند که در این سخن از امام صادق (ع) متجلی است: «خمس خصال من لم تکن فیه خصله منها، فلیس فیه کثیر مستمتع: اولها الوفاء و الثانیة التذیبر و الثالثه الحیاء و الرابعه حسن الخلق، - و هی تجمع هذه الخصال- الحریه<sup>۲</sup>»

<sup>۱</sup> جامعه‌ای ضعیفان در آن جامعه نتواند حق خویش را با فریاد رسا و محکم از زورمندان بگیرند دارای هیچ ارزشی نمی‌تواند بود.

<sup>۲</sup> پنج خوی و سرشت است که هر کس یکی از آنها را نداشته باشد در جامعه عضوی مفید نیست: وفا، تدبیر، حیا، اخلاق خوش آزادی که شامل آن چهار خصلت نیز هست.

۱. فردی می‌تواند عضوی مفید در جامعه باشد که دارای یکی از پنج خصلت یادشده است.
۲. خصلت پنجم، آزادگی، همه آن چهار خصلت دیگر را در بر می‌گیرد؛ یعنی اگر آزادگی بود، وفا، تدبیر در زندگی (که امری سرنوشت‌ساز است) و خوش‌خلقی در پی آن و با آن همراه است.
۳. انسانی که دارای این ویژگی‌ها و صفات برجسته باشد، عضو مفید جامعه خواهد بود وگرنه می‌تواند همه‌گونه موجب سقوط خویش و زیان جامعه و همنوعان خود و حتی خانواده خود باشد.
۴. انسان شریفی که می‌خواهد عضوی مفید در جامعه خویش باشد و سریار نگردد، باید در جهت ایجاد خصلت‌های یادشده در خود بکوشد و از تلاش‌های خودسازانه هیچ دریغ نورزد.
۵. و آیا آزادگی بدون آزادی و در محیطی سرشار از استبداد و خفقان و سرکوب‌اندیشه و رشد تحقق خواهد یافت؟ پس ناگزیر ساختن جامعه‌ای که دارای افراد و اعضایی مفید باشد، بدون آزادی میسر نخواهد گشت.

اینجاست که به زعم حکیمی نسبت عدالت و آزادی در جامعه دینی این‌گونه تعریف می‌شود که:

۱. عدالت، اگر به معنای راستین خویش و آن‌گونه که در تعالیم اوصیا(ع) رسیده است عملی شود، مستلزم آزادی تعریف‌شده نیز هست؛ زیرا در محیط‌های خفقان و استبداد، هرگز عدالت راهی به تحقق نخواهد یافت.
۲. عدالت، منحصر به عدالت اقتصادی نیست و اجرای عدالت حقوقی، مستلزم آزادی است.
۳. آزادی را کسان بسیاری فریاد کرده‌اند، لیکن عدالت را نه (حکیمی، ۱۳۸۲، ۷۵-۷۶).

در این زمینه، در نقدی که به آرای حکیمی به مقوله فردیت شده است، آورده‌اند: حکیمی ریشه‌کن کردن فقر و بسط عدالت را صرفاً با اجرای

وظایف فردی شدنی می‌داند. او به این موضوع توجه نمی‌کند که اگر ساختارهای موجود در جامعه با هدف تمرکز ثروت و قدرت شکل گرفته باشند، حتی اگر همه افراد به وظایف خود عمل کنند، ثروت و قدرت در بخش‌هایی از جامعه جمع شده و جامعه تکثیری می‌ماند. بی‌توجهی به اثرگذاری ساختارها موجب می‌شود که او از نگاه تمدنی برخوردار نباشد و نتواند سیطره تمدن غربی بر دنیا از جمله ممالک اسلامی و اثرگذاری آن بر حرکت مسلمانان را درک کند. از آنجا که او سیطره تمدن غربی بر کشورهای اسلامی در نظر نمی‌گیرد، نمی‌تواند راهکار جدی و مناسبی برای برون‌رفت از وضع کنونی و تشکیل جامعه اسلامی ارائه کند؛ بنابراین مباحثی مثل «الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» به عنوان راه‌حل‌هایی برای تحقق ساختارهای متناسب با فرهنگ و اندیشه و مناسبات اجتماعی اسلامی که در متون بسیاری از اندیشمندان مسلمان طرح می‌شود، در مباحث محمدرضا حکیمی جایگاه شایان ذکری ندارد (زاهدانی و مقدسی، ۱۳۹۶، ۱۰۵-۱۰۶). این در حالی است که بررسی جایگاه آزادی در منظومه فکری محمدرضا حکیمی نشان از اهمیت نقش فرد در عدالت‌ورزی یک جامعه دینی دارد. اما این مسئله فردیت و تأثیرگذاری مبارزه فرد با فقر و تکاثر تحت‌الشعاع میزان نحوه عدالت‌ورزی حکومت و دولت دارد. در واقع همان‌گونه که حکیمی در آثار خود بدان اشاره دارد، عمده‌ترین اصول اجرای عدالت متوجه حکومت و دولت است و او با دادن نقش حداکثری به دولت در پیشبرد اهداف حکومت اسلامی مبتنی بر عدالت، بر ضرورت اصلاح ساختارهای سیاسی و اجتماعی و پاسخگو کردن افزون‌تر عاملان و کارگزاران در مقابل انباشت ثروت و اقتصاد استضعافی و زمینه‌های بروز فقر تأکید می‌ورزد. در واقع پردازش بحث آزادی در نگاه حکیمی نیز از این منظر صورت گرفته است که یک فرد و انسان آزاد با هویت نقاد و مطالبه‌گر در چارچوب مقررات اوصیائی در برقراری عدالت و رفع تبعیض‌ها، می‌تواند به عنوان یک عنصر- مؤثر در جهت اصلاح سازوکارها و ساختارهای معیوب در حکومت اسلامی گام بردارد.

## نتیجه گیری

علامه محمدرضا حکیمی از پیروان مکتب تفکیک است که دیدگاهی گسترده در خصوص عدالت و عدالت ورزی در جامعه اسلامی و دینی دارد. او به عنوان یکی از متفکران عصر حاضر دغدغه اصلی خود را بر محور عدالت قرار داده است و از این منظر به ضرورت اجرای عدالت در جامعه اسلامی می پردازد که زمینه نیل به سعادت الهی را برای همه افراد یک جامعه فراهم کند. او با توجه به نقش گسترده‌ای که به حاکم و ساختارهای رسمی و دولتی بر ایجاد توازن اجتماعی و توزیع متعادل ثروت قائل است، بزرگوار مبارزه با عامل فقر و فساد را از مناسبات قدرت حاکمه آغاز می کند. در این چارچوب، اساس و معیار تنظیم روابط اقتصادی را برای اجرای عدالت، حکومت معصومین و در عصر غیبت مانیفست امام علی (ع) به مالک اشتر معرفی می کند و با توجه به شرایط موجود پس از انقلاب اسلامی به زعم ایشان، حکومت اسلامی در پیشبرد این هدف ناموفق بوده است. او تکاثر و فقر را موانع اصلی توازن و تقارب دانسته و مسیر تحقق عدالت را در گذر از این افراط و تفریط به سمت اعتدال می بیند. بنابراین عدالت به عنوان راهبرد کلان اجرای مساوات، در سه سویه تعدیل تکاثر افراطی، تأمین توازن اعتدالی و ترمیم فقر تفریطی، قابل و لازم الاجرا است. حکیمی رفع تکاثر را راه حل اصلی اجرای عدالت می داند، راه حلی که به طریق اولی، مسئولیت سیاسی اقتصادی حکومت است. حکیمی از روایاتی همچون روایات مبنی بر ارتباط نان و نماز، «مشروط به شرط خویش» بودن پیوند میان معیشت و دیانت را استنباط می کند؛ یعنی اگر شرط «استقرار نظام اقتصادی اسلامی» محقق نشود، مشروط «استقرار نظام روحی و معنوی» هم محقق نمی شود و جانشینی هم برای این شرط وجود ندارد. اما آنچه پرسش و هدف پژوهش حاضر را تعیین کرده، بررسی این نسبت تعریف از عدالت در منظر حکیمی به مفهوم آزادی است. اگرچه علامه حکیمی به مسئله آزادی آن گونه که باید در آثار خود پرداخته است اما همان گونه که ایشان در آثار خود به آن اذعان دارد آزادی مقوله‌ای است که مورد بررسی و توجه بسیاری از اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است در حالی که به مسئله عدالت کمتر توجه شده است و عدم پرداخت بسیار به جایگاه آزادی به منزله عدم

پذیرش آن نیست. بنابراین در این منظومه فکری، عدالت و آزادی ارتباط مستقیمی با یکدیگر برقرار می‌کنند به گونه‌ای که بدون آزادی نیل به عدالت و سعادت امکان‌پذیر نیست. اگرچه او با استعانت به روایات معصومین (ع) آزادی مطلوب را آزادی تعریف شده متصور است؛ چراکه در این خاستگاه آزادی تسهیل‌کننده امر اجرای عدالت تعیین می‌شود و انسان آزاد نیز با مطالبه‌گری و نقادی خود، جامعه دینی و سپس حکومت عادل را شکل می‌دهد و تقویت می‌کند.

### منابع

۱. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۸)، مقدمه‌ای بر جایگاه عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام، فصلنامه پژوهشی-دانشگاه امام صادق، شماره ۱۰.
۲. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۹)، نقد و ارزیابی عدالت افلاطونی از منظر اندیشه علوی، نشریه پژوهشنامه علوی، دوره ۱، شماره ۱.
۳. اسفندیاری، محمد (۱۳۸۲)، راه خورشیدی، اندیشه‌نامه و راه‌نامه استاد محمدرضا حکیمی، ناشر، دلیل ما.
۴. انصاری، منصور و سعید نظری (۱۳۹۳)، نسبت عدالت با آزادی در اندیشه سیاسی امام خمینی (س)، فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، شماره ۳۲.
۵. حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۸)، جامعه‌سازی قرآنی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۶. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۲)، مرام جاودانه، سخنی چند پیرامون حماسه جاوید و آفاق آن، قم، دلیل ما.
۷. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۲)، مکتب تفکیک، قم، دلیل ما.
۸. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۲)، کلام جاودانه، قم، دلیل ما.
۹. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۲)، پیام جاودانه: سخنی چند پیرامون قرآن کریم و آفاق آن، قم، دلیل ما.
۱۰. حلبی، علی‌اصغر (۱۳۸۲)، مبانی اندیشه سیاسی در ایران و جهان اسلام، تهران، زوار.

۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسرا.
۱۲. فراتی، عبدالوهاب (۱۳۹۴)، جامعه مطلوب قرآنی، بررسی آرای محمدرضا حکیمی درباره سرشت و مختصات مدنیت قرآنی، فصلنامه سیاست متعالیه، سال سوم، شماره هشتم.
۱۳. فیضی‌تبریزی، کریم (۱۳۸۲)، از تفکیک تا الحیاء، نشریه بینات، شماره ۴۰-۳۹.
۱۴. قاضی‌زاده، کاظم (۱۳۷۷)، اندیشه‌های فقهی سیاسی امام خمینی، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 پژوهشگاه علوم انسانی