

پرسشنامه

مؤسسه
شناخت

۴۰

ماهنامه تخصصی رصد و تحلیل رویدادهای انجمن‌های

سال سوم / شماره ۴ / (پیاپی) ۴۰ / تیر ۱۴۰۱

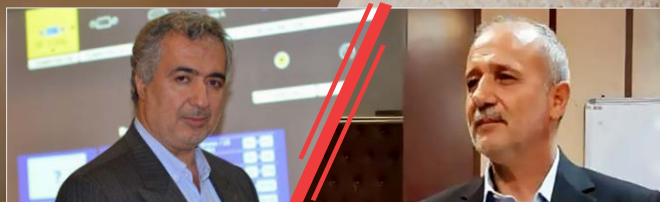
برابری یا تشابه

در جریان شناسی
عدالت خواهی

+ مصاحبه اختصاصی؛

دکتر علی اصغر پورعزت

آزادی و برابری در عدالت حق مدار



+ مصاحبه اختصاصی؛

دکتر مصطفی ساوه درودی

نقش ساختار و عامل در تحقق عدالت



+ مصاحبه اختصاصی؛

دکتر مهدی شجریان

عدالت و حق اعتباری حکیمانانه

+ مصاحبه اختصاصی؛

دکتر محمد حسین بادامچی

ترازوی انقطاع زنجیره عدالت خواهی

با تشکر ویژه از همکاری

دکتر عبدالله نصری

استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی



همراه با رصد آثاری از:

سید مهدی میرباقری



عباس سلیمی نمین



حمیدرضا مهدوی ارفع



فرشاد مومنی



محمدسروش محلاتی



رضا غلامی



#پوستر

#حجاب_و_عفاف

#شاهد_بازاری

#میثم_گلبابایی

شاهدبازاری

یکی از نشانه‌های مردسالاری غربی‌ها همین است که زن را برای مرد می‌خواهند؛ لذا می‌گویند زن آرایش کند، تا مرد التذاذ ببرد! این مردسالاری است، این آزادی زن نیست؛ این درحقیقت آزادی مرد است. می‌خواهند مرد آزاد باشد، حتی برای التذاذ بصری؛ لذا زن را به کشف حجاب و آرایش و تبرج در مقابل مرد تشویق می‌کنند!

سهراب

بیانات در دیدار جمعی از زنان ۱۳۷۶/۰۷/۳۰



تشابه یا برابری

در جریان‌شناسی پروژه عدالت‌خواهی

صاحب امتیاز

مؤسسه فرهنگی رسانه‌ای شناخت «کارگروه اندیشه»

مدیرمسئول

محمدحسن فرج‌نژاد

مدیر پروژه

رسول لطفی

سرپرست

سید محمد مهدی شرف‌الدین

طراح یونیفرم

میثم گل‌بابایی

صفحه‌آرایی

سیداحمد ساعدی

نویسندگان این شماره

آسیه استادی، لیلا نیکویی‌نژاد، آفرین قائمی، مجید زهدی، محسن ابراهیمی، مصطفی شجاعیان، عیسی معلم، مهدی خادمی، عقیل امرالله‌پور

ارتباط با ما

@didebane_andisheh

@fekrat_net

آدرس: خیابان بسیج، بعد از خیابان تراب نجف‌زاده،

پلاک ۲۴۵

تلفن تماس: ۰۲۵۳۷۸۳۰۱۱۴

موسسه شناخت‌پژوهان رسانه فعال
در زمینه رصد و تحلیل محتوای
اندیشه‌ای فضای مجازی و توسعه
علوم شناختی و سواد رسانه.

www.shenakht.net



مؤسسه
شناخت

نشریه الکترونیکی «دیده‌بان اندیشه»، ماهنامه‌ای است که از سال ۱۳۹۹ آغاز به کار کرده و در تلاش است تا برون‌داد تقابل‌های اندیشه‌ای در فضای مجازی را به صورت تحلیلی بازتاب دهد. «ژورنال‌یسم اندیشه» در واقع با بسط فضای مجازی تحولات مهمی پیدا کرده و ظرفیت خوبی در عملیاتی‌سازی مفاهیم بنیادی، تغییر باورها و افکار ذهن جمعی دارد. از همین رو ضرورت توجه تحلیلی-انتقادی مضاعف به محتوای اندیشه‌ای موجود در فضای رسانه‌ای را مبرهن می‌سازد.

«دیده‌بان اندیشه» مبتنی بر تأکیدات مقام معظم رهبری (حفظه‌الله) برای جهاد تبیین، رسالت خود را تبیین و آگاه‌سازی نخبگان جامعه از جریان تحریف در حوزه اندیشه می‌داند؛ بر همین اساس با ارائه خطوط محوری جریان‌های مختلف فکری در حل و توضیح مسائل انضمامی، به نقد منصفانه و عالمانه پروژه‌های روشنفکرانه و خوانش‌های ناصواب می‌پردازد.

این نشریه با انجام رصد هوشمندانه و هدفمند از فضای مجازی، گزارشی از ایده‌ها و نظریات مختلف اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی در مورد موضوعات پایه‌ای و اقتضائی ارائه داده و تحلیل خود را مبتنی بر محورهای گزارش، بیان می‌دارد. ارائه جریان‌شناسی کلان طیف‌های مختلف اندیشه‌ای به منظور تبیین تقابل‌های مبنایی و بنایی آنها، هدف دیگری است که تولیدکنندگان این نشریه دنبال می‌کنند.

مطلع هر شماره از دیده‌بان اندیشه، گزارشی است از تولیدات اندیشه‌ای موجود در فضای رسانه‌ای و علمی کشور که از دل آن، مهمترین محورهای مورد نیاز پژوهش، استخراج می‌گردد. بدیهی است که مطالب این گزارش نفیاً و اثباتاً مورد تأیید یا رد تولیدکنندگان نشریه نمی‌باشد. هر کدام از این محورها، موضوع مقاله‌ای ویژه برای تکمیل بخش دوم نشریه یعنی بخش «تحلیل» خواهد بود؛ در نهایت نیز اگر راهکارهای نظری و اجرایی نسبت به آن محورها وجود داشته باشد، توسط نویسندگان مقالات به مخاطبین عرضه خواهد شد.

این نشریه محفلی برای تبادل اندیشه‌هاست و بدین منظور از همه اساتید، نخبگان و مخاطبین خود دعوت می‌کند تا با ارائه مباحث و دیدگاه‌های خود به غنای مطالب نشریه کمک کنند و با ایراد انتقادات و پیشنهادات خود در باب موضوعات مطرح شده در شماره‌های مختلف، بر ارتقای فضای اندیشه‌ای نشریه بیفزایند.



مقاله

بخش دوم | رویکرد اول

تاکید بر بخشی از عدالت واقعی در مقوله برابری

۵۰	مقدمه
۵۲	۱. مطلق‌گرایان
۵۲	الف) مبانی نظریه عدالت هایک
۵۴	ب) اصل نظریه عدالت هایک
۵۵	ج) نظریه غنی‌نژاد در باب عدالت
۵۶	د) نقدهای دیدگاه غنی‌نژاد در باب عدالت
۵۷	۲. مقیدگرایان
۵۷	الف) مبانی نظریه عدالت جان رالز
۶۰	ب) اصل نظریه عدالت جان رالز
۶۰	ج) نظریه عبدالکریم سروش درباره عدالت
۶۲	د) نقد نظریه رالز و سروش در باب عدالت



گزارش

بخش اول گزارش رصد

۱۵	پیشگفتار
۱۶	۱. مبانی عدالت‌خواهی
۱۶	الف) نظریه‌پردازی در باب عدالت‌خواهی
۱۸	ب) امکان و وقوع عدالت‌خواهی در ایران
۲۰	ج) دینی یا غیردینی بودن منشا عدالت
۲۱	د) تفاوت عدالت‌خواهی در حکومت حق و باطل
۲۲	۲. روش عدالت‌خواهی
۲۲۲۳	الف) بایدها و نبایدهای عدالت‌خواهی
۲۴	ب) روش صحیح عدالت‌خواهی
۲۵	۳. مسائل عدالت‌خواهی
۲۵	الف) موانع تحقق عدالت
۲۷	ب) رابطه ولایت با عدالت
۲۸	ج) مصلحت و عدالت



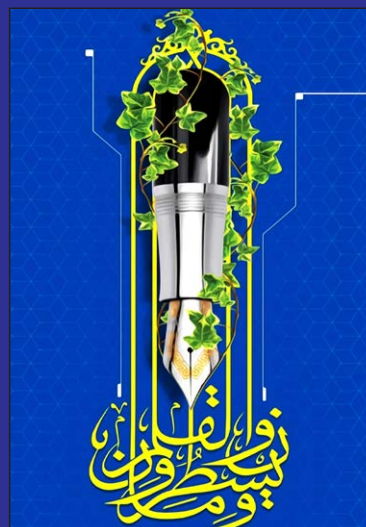
بخش دوم | رویکرد دوم تاکید بر عدالت ادراکی در مقوله برابری

۱. سیاست‌محور
- الف) تعریف عدالت و تفاوت آن با قسط
- ب) رابطه عدالت با دین و ولایت
- ج) مبانی عدالت‌خواهی
- د) روش عدالت‌خواهی
- ه) موانع اجرایی‌نشدن عدالت در جامعه
- و) رابطه عدالت، توسعه و آزادی
- ز) نقد دیدگاه شریعتی در مورد عدالت
۲. اقتصادمحور
- الف) تعریف و اقسام عدالت
- ب) ضرورت و اهمیت عدالت
- ج) مبانی نظریه عدالت
- د) اجرایی‌سازی عدالت در جامعه
- ه) نظام اقتصادی عادلانه
- و) نقد نظریه عدالت مرحوم حکیمی



بخش دوم | رویکرد سوم توجه به عدالت واقعی و ادراکی در مقوله برابری

۱. تبیین تکالیف فقهی (امام خمینی)
- الف) تعریف و ضرورت عدالت
- ب) مبانی عدالت
- ج) زیربنای عدالت
- د) الزامات عدالت
- ه) شاخصه‌های عدالت
- و) ساحات مختلف عدالت
- ز) شروط تحقق عدالت
۲. تقویت عقلانیت معنوی (مقام معظم رهبری)
- الف) عدالت و فضیلت
- ب) زیربنای عدالت
- ج) شاخص‌های عدالت
- د) تعامل عدالت و مهدویت
۳. تبیین حقوق موجودات
- الف) شهید مطهری
- ب) فرهنگستان علوم
۴. بیدارسازی فطرت اخلاقی
- الف) شهید بهشتی
- ب) امام موسی صدر



قلم در زندگی بشر بسیار پر اهمیت است چرا که تولیدات آن تا ابد باقی است؛ برخلاف بیان زبانی که با زمان کهنه می‌شود. به دلیل اهمیت قلم و نگارش، اعضای انجمن قلم ایران پس از مدت‌ها تلاش توانستند تا در سال ۱۳۸۱ شمسی، ۱۴ تیرماه را در تقویم ایران به نام روز قلم نامگذاری کنند. امسال در روز قلم، اختتامیه سی و نهمین دوره جایزه کتاب سال جمهوری اسلامی ایران برگزار شده و از برگزیدگان آن تجلیل به عمل آمد.

در این مراسم که با حضور وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی و جمعی از اهالی قلم و فرهنگ در تالار رودکی تهران برگزار شد، طبق اعلام حمید پارسانیا دبیر علمی جایزه کتاب سال، بعد از حدود ۷۷ هزار ساعت کار داوری، ۵۷ اثر شایسته تجلیل و ۲۰ اثر برگزیده شدند.

صدرنامه (احوال و آثار آیت‌الله العظمی سیدصدرالدین صدر)، سرگذشت استعمار و نگاهی به تاریخ معنی‌شناسی از مهمترین کتاب‌های مورد تجلیل در این مراسم بودند که به ترتیب توسط آقایان خسروشاهی، میرکیایی و صفوی به نگارش درآمدند.

هفتم تیرماه یادآور خاطره‌ای تلخ برای مردم ایران است که در طی آن بزرگانی همچون آیت‌الله سید محمد بهشتی، به مقام رفیع شهادت رسیده و جامعه‌ای به سوگ نشستند. به همین مناسبت هر ساله در دهه اول تیر، نشست‌ها، سخنرانی‌ها و یادداشت‌های زیادی در باب اندیشه و تفکرات این شهید فرهیخته در فضای مجازی و علمی کشور منتشر می‌شود. از جمله رویدادهای امسال می‌توان به دو مورد به طور مثال اشاره کرد.

اولین مورد نشست بود که موسسه مطالعات دین و اقتصاد با محوریت اندیشه شهید بهشتی برگزار کرده و روشنفکرانی چون فرشاد مومنی، علیرضا بهشتی و سروش محلاتی در آن به ایراد سخنرانی پرداختند.

در مهمترین سخنرانی این نشست، آقای سروش محلاتی بدون توجه به جایگاه حداکثری جهاد در مبانی اسلامی و همچنین آیات و روایات متعدد آن، سعی کرد تارویتی حداقلی از ماهیت جهاد ارائه داده و آن را منسوب به شهید بهشتی نماید. از نظر ایشان شهید بهشتی صرفاً جهاد با کفاری که برای جامعه اسلامی مزاحمت ایجاد کرده و ظلم می‌کنند را مجاز می‌داند و نه هر کفاری؛ این در حالی است که هیچ قید مشخصی برای محدودسازی دایره جهاد به این شکل در تعالیم دینی و آثار شهید بهشتی به چشم نمی‌خورد.

دومین مورد از رویدادها، آیین رونمایی از تفسیر شش جلدی شهید بهشتی با عنوان «در مکتب قرآن» است که توسط موسسه فهیم و با سخنرانی افرادی همچون سید محمد علی ایازی و کاظم قاضی‌زاده برگزار شد.



ابونصر محمد بن محمد فارابی (زاده ۲۵۹ قمری در فاراب و درگذشته ۳۳۹ قمری در دمشق) از بزرگترین فلاسفه و دانشمندان ایرانی است که در فلسفه، منطق، جامعه‌شناسی، پزشکی، ریاضیات و موسیقی تخصص داشت. وی نخستین فیلسوفی است که در دوره اسلام ظهور کرده و روی همین اصل او را «استاد الفلاسفه» می‌نامند. فارابی شرح‌های ارزشمندی بر آثار ارسطو نگاشته و به سبب همین او را معلم ثانی خوانده‌اند. چندی پیش رهبر انقلاب در دیدار با آقای ژومارت توکایف رئیس‌جمهور قزاقستان، بر لزوم گسترش همکاری‌های فرهنگی ایران و قزاقستان تاکید کرده و فارابی را به عنوان وجه‌المصالحه بین دو کشور و فیلسوفی که هر دو کشور به اندیشه‌های آن نیاز دارند، معرفی نمودند.

همین مساله کافی بود تا نشست‌ها و سخنرانی‌های متفاوتی در باب تبیین اندیشه فارابی در ایران شکل بگیرد. در این میان قاسم پورحسن و حمید پارسائیان به عنوان پرکارترین افراد در این زمینه، نسبت به بی‌توجهی اصحاب علوم انسانی معاصر به آرای فارابی هشدار داده و آن را متأثر از تصلب فضای تجربه‌گرایانه مدرن تلقی کردند.



از سال ۱۳۱۳ که رضاخان در اولین و آخرین سفر خارجی خود به ترکیه، تصمیم گرفت با زورچماق مانند ممالک فرنگی، اسباب ترقی و رفاه جامعه ایرانی را فراهم سازد، روشنفکران غربزده کشف حجاب را یکی از مقولات پیشرفت و غربی شدن جامعه ایرانی معرفی کردند. این مساله خشم علما و مردم دیندار و اصیل ایرانی را برانگیخته و اعتراضات زیادی را از گوشه و کنار کشور علیه رژیم شاهنشاهی به راه انداخت.

در این بین عده‌ای از علما و بزرگان اعتراض خود را با تحصن نشینی در مسجد گوهرشاد در حرم امام رضا (ع) نشان دادند؛ ولی نظامیان حکومتی بدون توجه به حرمت این حرم، در روز ۲۱ تیرماه ۱۳۱۴ ش به متحصنین یورش برده و آنان را قتل عام کردند. به همین مناسبت ۲۱ تیرماه هر ساله به عنوان روز عفاف و حجاب نامگذاری شده و بحث‌های زیادی پیرامون آن صورت می‌پذیرد.

امسال نیز عده‌ای از روشنفکران به همین مناسبت بار دیگر نقدهای نخ‌نماشده خود را نسبت به قانونی بودن مساله حجاب بازگو کردند؛ برخی از آنها همچون آقای سینا کلهر اجباری بودن حجاب را برجسته کرده و برخلاف آقای حسین سوزنچی از قید قانونی بودن استفاده نکردند؛ برخی دیگر همچون آقای امیرترکاشوند تلاش کردند تا عدم اجباری بودن حجاب در صدر اسلام را به اثبات برسانند و برخی دیگر همچون آقایان میلاد دخانچی و مهدی جمشیدی درباره اجتماعی‌یافتی بودن مقوله حجاب، به بحث و جدل پرداختند. در کنار این رویدادهای اندیشه‌ای، مردم غیور و دیندار کشورمان نیز با راه‌اندازی راهپیمایی و گردهمایی‌های سراسری، بار دیگر دلدادگی خود را نسبت به مقوله عفاف و حجاب، فریاد کردند.



۲۴ تیرماه امسال مستند «عین صاد» از شبکه دو سیما پخش شد که به تفسیر زندگی مرحوم صفائی حائری می‌پرداخت. علی صفائی معروف به عین صاد، روحانی، نویسنده و اندیشمند شیعه بود که بر نگرش نظام‌مند به آموزه‌های دینی تأکید داشت.

وی بر این باور بود که دین تنها شامل احکام اقتصادی، سیاسی، تربیتی و... نیست؛ بلکه نظام‌های اقتصادی و تربیتی و سیاسی و... هم ارائه می‌کند. صفائی نظام تربیتی را بر دیگر نظام‌های دینی مقدم می‌دانست و معتقد بود پیامبر با اِعمال روش تربیت اسلامی، فلسفه، عرفان، اخلاق و فقه اسلامی را در فکر و احساس و رفتار مؤمنان پرورش داده است. صفائی حائری دارای بیش از شصت اثر با موضوعات دینی، در زمینه‌های تربیتی، اجتماعی، اخلاقی و سیاسی است که نام مجموعه آنها را «عین صاد» می‌گذارد.

از میانه دهه ۱۳۸۰ش اندیشه‌های صفائی بیشتر مورد اقبال اندیشمندان قرار گرفت و همایش‌هایی برای بزرگداشت او برگزار شد. حتی برخی از هنرمندان نیز همچون سهیل محمودی، رسول ملاقلی‌پور، فرج‌الله سلحشور، نادر طالب‌زاده و رضا میرکریمی با او در ارتباط بودند.

صفائی در ۲۲ تیر ۱۳۷۸ش در راه سفر به مشهد در سانحه تصادف درگذشت.



عبدالکریم سروش سردمدار جریان روشنفکری معاصر در کتاب بسط تجربه نبوی و سخنرانی‌های خود بارها این مساله را طرح کرده که عرفایی همچون مولوی و کتاب‌هایی همچون مثنوی مواردی را بر تجربه‌های پیامبر افزوده و در واقع قرآن را کامل تر کرده‌اند. آقای محمد عرب صالحی از اعضای پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در تیرماه امسال در طی یادداشت‌های مختلف، با استناد به کتب همین عُرفا، به این ادعای سروش پاسخ داده است. از نظر ایشان عُرفای مورد توجه سروش، ادعایی برخلاف آنچه به آنان نسبت داده شده، دارند. برای مثال ملاصدرا خود به این مساله اذعان می‌کند که اگرچه عطش کشف حقیقت او تنها با قرآن رفع شده ولی همچنان از فهم تمام اسرار آن عاجز است. مولوی نیز بارها و بارها در آثار خود نسبت به این مساله اعتراف می‌کند که بطون قرآن قابل فهم با عقل بشری نیست؛ از این رو او به هیچ وجه تفسیر به رای را نپذیرفته و از همگان می‌خواهد تا همه مسائل دینی را بر خود قرآن عرضه کرده و پاسخ بگیرند چرا که قرآن در مسیر هدایت بشر کامل است.





در تیرماه امسال گفتگوهای مکتوب زیادی بین دو تن از اساتید حوزه علمیه یعنی آقایان احمد عابدینی و ابوالقاسم علیدوست صورت گرفت که بازتاب زیادی در فضای مجازی به همراه داشت. آقای عابدینی نسبت به دو حکم تغلیظ دیه در ماه‌های حرام و عدم طهارت مشرکان اشکال می‌کند که توسط آقای علیدوست پاسخ داده می‌شود. همچنین ایشان حوزه را عاری از نوآوری دانسته و تفسیر خاصی از انفتاح باب اجتهاد ارائه می‌دهد که آقای علیدوست در مقابل، آن تفسیر را برابر با بی‌بنیانی و بی‌ضابطگی اجتهاد می‌داند.



آقای علیدوست همچنین از آقای عابدینی دعوت می‌کند تا در مناظراتی که در قالب کرسی‌های نوآوری و نظریه‌پردازی در حوزه برگزار می‌شود، شرکت کرده و نظر خود را بیان نماید ولی ایشان حاضر به این کار نمی‌شود.



جشنواره بین‌المللی فارابی، جشنواره‌ای برای تحقیقات علوم انسانی و اسلامی است که به صورت سالانه و توسط وزارت علوم برگزار می‌گردد. در تیرماه امسال، سیزدهمین دوره از این جشنواره به پایان رسید و برگزیدگان آن مشخص گردید. در اختتامیه این مراسم، تمام سخنرانان اعم از رئیس جمهور، وزیر علوم، رئیس دانشگاه آزاد اسلامی و رئیس دبیرخانه دائمی جشنواره در مورد پیوند روشمند علوم انسانی با علوم اسلامی و ابتدای علوم انسانی بر جهان بینی اسلامی تاکید کرده و علوم انسانی را به عنوان قوه محرکه و مغزافزار مدیریت کشور، معرفی کردند. در اختتامیه این دوره از جشنواره فارابی از نشریه علمی پژوهشی «ذهن» به عنوان نشریه برتر در زمینه پژوهش‌های علوم انسانی و از آقایان ابوالقاسم علیدوست و عماد افروغ به عنوان پژوهشگران فعال در این عرصه تجلیل به عمل آمد.

بازخوانی آثار علامه مصباح‌یزدی



مرحوم محمدتقی مصباح‌یزدی از فلاسفه و اندیشمندان جهان اسلام، با نگارش و تقریر ۱۵۲ اثر نوشتاری و ایراد صدها سخنرانی، یکی از پرکارترین متفکرین معاصر مسلمان به حساب می‌آیند. وجه تشابه تمام این تولیدات و فعالیت‌های علمی این عالم برجسته، دفاع از کیان معرفتی اسلام و همچنین نقد تفکرات مدرن و روشنفکری است. به منظور آشنایی طلاب و دانشجویان با مبانی تفکر ایشان و همچنین واکنش‌ها و واکنش‌شدن در برابر شبهات و انتقادات عقیدتی، معاونت تهذیب حوزه علمیه با همکاری موسسه امام خمینی (ره) در تیرماه امسال دوره‌ای را با عنوان «طرح مطالعاتی آثار آیت‌الله مصباح‌یزدی» به صورت غیرحضوری برای طلاب و دانشجویان سراسر کشور برگزار کرده و در پایان آن، گواهی معتبری را تقدیم شرکت‌کنندگان کرد.

به جرات می‌توان گفت که فهم هیچ واژه‌ای برای بشر امروز، سهل‌تر و ممتنع‌تر از واژه «عدالت» نیست. این مفهوم از آنجایی که ریشه در فطرت و سرشت آدمی دارد، برای همگان قابل فهم بوده و از آنجایی که تشتت نظرات درباره آن مخصوصاً در دوران حاضر و متأثر از تبعیض‌های حاصل از مدرنیته، به اوج خود رسیده، پیچیدگی‌های زیادی را در ماهیت خود جای داده است.

در تلقی مشهور، عدالت به معنای اعطای حق هر ذی‌حقی است که گاهی منجر به برابری بین انسان‌ها و گاهی حکم به تبعیض می‌کند.

توجه به عدالت به قدری برای تداوم حیات بشری ضرورت دارد که تمام ادیان و مکاتب به آن توجه کرده و حتی در هفت سوره از قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته است که در عمده موارد به مفهوم دادگری و بعنوان یک خصلت اخلاقی انسانی آمده که هم به انسان، به مثابه فرد و هم به جامعه منتسب می‌شود.

عدل در این تعریف هم ناظر بر درون و نتیجه تقوا و پاکی و هم ناظر بر بیرون و نتیجه تقوای اجتماعی و سیاسی یک جامعه است.

به بیان دیگر از منظر تعالیم دینی، این عدالت است که جهان بر مبنای آن استوار است «بالقسط قامت السماوات و الارض» بنابراین تا زمانی که عدالت برقرار نشود، نمی‌توان ادعا کرد که جامعه الهی بنا شده و جهان به نظم دست یافته است.

در کشورمان ایران اگرچه که بحث از چیستی عدالت و شعارهای عدالت‌خواهانه، از دهه‌های اخیر توسط متفکرین سنتی و روشنفکر کلید خورد، اما با وقوع انقلاب اسلامی این مساله به یک دغدغه عمومی تبدیل شده و در تمام ساحات جامعه منتشر شد؛ تا جایی که امروز حتی تشکل‌های دانشجویی و اصناف تجاری مختلف هم روش‌های

عدالت

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ

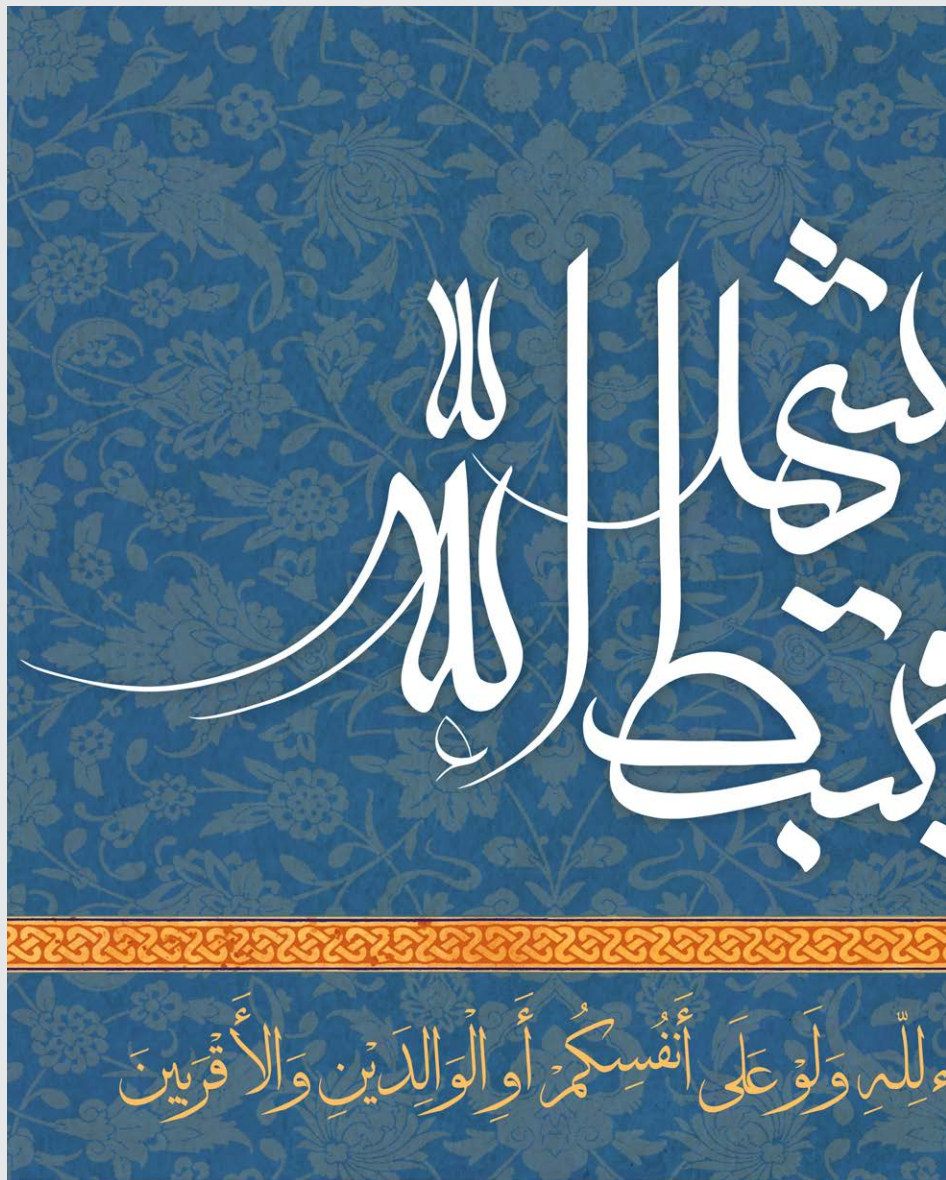
عدالت خواهی خاص خود را تولید و تبیین می‌سازند. با فراگیر شدن این موضوع، بحث‌های زیادی پیرامون طبقه‌بندی و جریان‌شناسی گروه‌های مختلف عدالت‌پژوه شکل گرفت؛ اما همچنان ضعف یک‌الگوی جامع و کارآمد درین بین حس می‌شود.

از سویی دیگر هر ساله در تیرماه به مناسبت شهادت شهید بهشتی و هفته قضاآئیه، اندیشمندان و صاحب‌نظران زیادی موضوع عدالت را برای سخنرانی‌ها و یادداشت‌های خود انتخاب کرده و درباره آن تفلسف می‌کنند.

دیده‌بان اندیشه نیز به منظور سامان دادن مضاعف به نظریات مختلف در باب عدالت، اقدام به جریان‌شناسی جدیدی در این زمینه کرده است.

از آنجایی که مهمترین مبانی نظریات جدید در دهه‌های اولیه انقلاب اسلامی پی‌ریزی و یا قبل از آن از طریق روشنفکران غربزده، وارد کشور شده است، جریان‌شناسی پیش‌رو به سراغ آشنایی با سرشاخه‌های جریان‌ات مختلف فکری معاصر و اندیشمندان معروف این عرصه می‌رود. از بررسی پیام‌های رسانه‌ای مربوط به موضوع عدالت خواهی می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که مهمترین وجه اختلاف جریان‌ات عدالت‌خواه معاصر، اختلاف در مبانی است که آنها برای عدالت لحاظ کرده و از پیشینیان خود به ارث برده‌اند.

یکی از مهمترین این مبانی، مقوله «ساوات» و «برابری» است که به دلیل اهمیت فزاینده، جریان‌ات مختلف به آن توجه وافر کرده‌اند.



مختلف باید در فرآیند به‌کارگیری این امکانات برابر بوده و همه از آزادی عمل در بخش‌های مختلف اجتماعی مثل شرکت در انتخابات برخوردار باشند.

طرفداران این گروه نسبت به این مساله التفات ندارند که در صورت عدم برابری در فرصت‌ها و امکانات، در واقع برابری در فرآیند عملی امکان نخواهد داشت چراکه طبقات بالاتر به راحتی طبقات پایین‌تر را به خدمت گرفته و استثمار می‌کنند.

۲. تاکید بر عدالت ادراکی در مقوله برابری

برخی از جریانات عدالت را بر تمام ساحات سه‌گانه مساوات مبتنی دانسته و جامعه بی‌طبقه را به عنوان مدینه فاضله خود معرفی می‌کنند.

از نظر اینان تمام افراد جامعه باید علاوه بر برخورداری یکسان از امکانات و برابر بودن فرآیند عملی، نتیجه و بازخورد یکسانی دریافت کرده و به یک اندازه تجلیل یا توبیخ شوند.

طرفداران این جریان نیز نسبت به این مساله التفات ندارند که مساوات در نتیجه به دلیل تفاوت در استعدادها و قابلیت‌ها، در برخی از موارد عین بی‌عدالتی است و نمی‌توان به آن رضایت داد.

۳. توجه به عدالت واقعی و ادراکی در

مقوله برابری

جریان سوم بر این عقیده‌اند که اولاً باید فرصت‌ها و امکانات برابر در اختیار همگان قرار گیرد و ثانیاً بستر عملی برای به‌کار بستن این امکانات برای همه مردم هموار گردد.

حال در این بین افراد هرکدام با استعدادها و قابلیت‌های خود، به نحوی این امکانات را در مسیری صرف کرده و نتیجه‌ای از آن حاصل می‌شود که لزوماً برابر با دیگران نیست؛ هرچند که می‌تواند در مواردی برابر یا نزدیک به آنها باشد.

البته در صورت وجود نابرابری‌های موجه در ساحت نتیجه، نباید از عدالت ادراکی و تصورات مردم نسبت به ساختار کلی جامعه نیز غافل بود.

مساوات در ادبیات اندیشمندان مدرن، در سه ساحت تعریف می‌شود:

اول ساحت فرصت که از آن با عناوینی همچون ابزار تولید یا نقطه شروع هم یاد می‌کنند؛

دوم ساحت فرآیند یا مسیر به کارگیری امکانات است؛

سوم ساحت نتیجه و خروجی عمل.

دو ساحت اول از این تقسیم‌ناظر به عدالت واقعی (در مقام ثبوت) و ساحت آخر ناظر به عدالت ادراکی (در مقام اثبات) است.

برخی از این جریانات اندیشه‌ای، صرفاً بخشی از عدالت واقعی یعنی مساوات در فرآیند و آزادی عمل انسان‌ها را برجسته می‌سازند و برخی دیگر با تاکید بر عدالت ادراکی، مساوات را در هر سه ساحت خواستارند. در این بین جریاناتی نیز هستند که با برجسته‌سازی هر دو بُعد عدالت واقعی (یعنی دو ساحت برابری فرصت‌ها و فرآیندها)، توجه به عدالت ادراکی را نیز از وظایف حکمرانی به شمار آورده و به منظور همسوسازی عدالت ادراکی با عدالت واقعی، راه‌حلی را برای تربیت بشر ارائه می‌دهند.

بر این اساس شماره پیش رو در سه فصل تنظیم شده است:

۱. تاکید بر بخشی از عدالت واقعی در مقوله برابری

برخی از جریانات صرفاً مساوات در ساحت فرآیند را برجسته ساخته و به برابری در فرصت‌ها و نتیجه اعتقادی ندارند. اینان بر این عقیده‌اند که طبقات مختلف جامعه با امکانات

تاکید صرف بر روی بخشی از عدالت واقعی

مقیدگرایان



جان رالز

فیلسوف لیبرال آمریکایی



عبدالکریم سروش

استاد فلسفه دانشگاه هاروارد

مطلق گرایان



هایک

اقتصاددان و فیلسوف سیاسی معاصر



موسی غنی‌نژاد

عضو هیئت علمی دانشگاه صنعت نفت

تاکید صرف بر روی عدالت ادراکی

اقتصادمحور



محمد رضا حکیمی

مجتهد و اسلام‌شناس

سیاست محور



علی شریعتی

جامعه‌شناس و پژوهشگر دینی

جریانات اندیشه‌ای موجود در حوزه

عدالت خواهی

توجه همزمان به عدالت واقعی و ادراکی

تکالیف فقهی



امام خمینی(ره)

فقیه و بنیانگذار انقلاب اسلامی

عقلانیت و معنویت



سید علی خامنه‌ای

فقیه و رهبر معظم جمهوری اسلامی

حقوق



مرتضی مطهری

فقیه و فیلسوف مسلمان



سید مهدی میرباقری

رئیس فرهنگستان علوم انسانی

اخلاق



سید محمد بهشتی

فقیه و اولین رئیس قوه قضائیه



سید موسی صدر

مجتهد و مؤسس مجلس اعلای

شیعیان لبنان



گزارش رصد

مهمترین پیام‌های رسانه‌ای پیرامون
موضوع جریان‌شناسی عدالت‌خواهی

بخش اول

مبانی عدالت‌خواهی

امکان و وقوع عدالت‌خواهی

عدم امکان مطلق



داوود طالقانی

عدم امکان در ایران



پرویز امینی

امکان در ایران



حمیدرضا باقری

وقوع در ایران



رضا غلامی

نظریه‌پردازی در باب عدالت

خلا نظری و مبنایی



محمد محسن راحمی

وجود مبنا و خلا نظری



سید مهدی میرباقری

وجود مبنا و نظریه و خلا مدل جامع



حامد کاشانی

ابتنای نظریات بر زاویه دید افراد



عادل بیغامی

عدالت‌خواهی حکومت حق و باطل

نسبت یا عدم نسبت فساد به حاکم جامعه



حامد کاشانی

تفاوت در کیفیت مقابله با فساد



مجتبی نامخواه

دینی یا غیردینی بودن عدالت

دینی بودن عدالت



سید مهدی میرباقری

فطری بودن عدالت



فرشاد مومنی

تجربی بودن عدالت



محمد رضا جلائی پور

مسائل مربوط به عدالت‌خواهی

موانع تحقق عدالت در جامعه

ضعف در مبانی



محمدسروش محلاتی

ضعف در ساختارها



مهدی نورمحمدزاده

سلطه تفکر مدرن



سید مهدی میرباقری

رابطه عدالت با ولایت

تقدم ولایت بر عدالت



سید مهدی میرباقری

تقدم عدالت بر ولایت



محمدسروش محلاتی

رابطه عدالت با مصلحت

تقدم عدالت بر مصلحت



حمیدرضا مهدوی ارفع

تقدم مصلحت بر عدالت



حامد کاشانی

محورهای کلی رصد شده در باب

جریانات عدالت‌خواه

روش‌های عدالت‌خواهی

انتخاب روش صحیح عدالت‌خواهی

روش مبنامحور



محسن مهدیان

روش مصداق‌محور



سید مهدی صدرالساداتی

روش مساله‌محور



علیرضا فقیهی‌راد

جمع بین روش‌ها



حمیدرضا مهدوی ارفع

بایسته‌های عدالت‌خواهی صحیح

حفظ حریم خصوصی



عباس سلیمی‌نمین

حفظ وحدت جامعه



حمیدرضا مهدوی ارفع

پرهیز از سیاسی‌کاری



رضا غلامی

عدم نگاه جزیره‌ای به عدالت



علیرضا فقیهی‌راد

پیشگفتار

عَدْلٌ، عِدَالَتْ، مَعْدِلَتْ و قسط همه مصادر عربی هستند که در لغت به معانی متعددی چون: داد، انصاف، اعتدال، تعادل، استحقاق، مساوات، راستی، میانه‌روی، وسط، قصد، نامی از نامهای پرودگار عالم، دادگری و مشابه این‌ها آمده است.^۱

در اصطلاح فلاسفه عدالت، داشتن حد وسط در بین سه قوه شهویه، غضبیه و عاقله است. یعنی هرکس عفت و شجاعت و حکمت داشته باشد، عادل است.

به تعبیر امیرالمومنین (ع): «العدل یضع الامور مواضعها و الجور مخرجها من جهتها»^۲ که تعریف کاملی از عدالت است چرا که گاهی عدالت در مساوات و برابری است و گاهی در تفاوت و این عدالت مطابق طبیعت است؛ یعنی همان‌طور که در طبیعت هر فرد به قدر تلاش خود بهره می‌برد، در ساختار عدالت مدار نیز به هر فرد مقدار تلاش و فعالیت او سهم تعلق خواهد گرفت.

واژه عدل، بدون مشتقات سیزده مورد، در هفت سوره از سوره‌های قرآن ذکر شده و در عمده موارد به مفهوم داد، دادگری و

۱. ابن منظور، لسان العرب، ذیل ماده عدل، لغتنامه دهخدا، ج ۳۳، ص ۱۱۹.

۲. حقوق بشر از دیدگاه دانشمندان ایرانی، عبدالله جوادی آملی، ص ۳۴.

۳. نهج البلاغه، صالح صبحی، حکمت ۴۳۷، ص ۵۵۳.

به عنوان یک خصلت اخلاقی-انسانی آمده که هم به انسان، به مثابه فرد و هم به جامعه منتسب می‌شود. عدل در این تعریف هم ناظر بر درون و نتیجه تقوا و پاکی و هم ناظر بر بیرون و نتیجه تقوای اجتماعی و سیاسی یک جامعه است.

عدالت واژه نام‌آشنایی است که بشریت دل در گروی آن داشته و از سوی خداوند به عنوان یکی از اهداف مهم بعثت انبیا معرفی شده است. از این رو بسیاری از اندیشمندان بر این عقیده‌اند که دستیابی به سعادت فردی و اجتماعی جز در پرتو تحقق عدالت ممکن نخواهد بود؛ در واقع این عدالت است که جهان بر مبنای آن استوار است «بالقسط قامت السماوات و الارض» بنابراین تا زمانی که عدالت برقرار نشود، نمی‌توان ادعا کرد که جامعه الهی بنا شده است و جهان به نظم خود دست یافته است.

اهمیت و برجستگی مساله عدالت مخصوصاً در دوران کنونی به دلیل افزایش تبعیض‌ها و جنایت‌های بشر در جهان، باعث شده تا اکثر فلاسفه، جامعه‌شناسان و دین‌پژوهان، داعیه عدالت‌خواهی را در خود زنده ساخته و گفتگوهای اندیشه‌ای زیادی در مورد آن شکل بگیرد. از طرف دیگر از آنجایی که مقوله عدالت‌خواهی در ایران پس از انقلاب اسلامی شکل عملیاتی به خود گرفت و گروه‌ها و مجموعه‌های متعددی مطالبه عدالت از مسئولان و سطح جامعه را دغدغه خود قرار دادند، پس از مدتی، در کنار ثمرات و نتایج مبارک کار، نقص‌ها و آسیب‌ها نیز خود را نمایان کرده و سوالات علمی جدی و عمیقی را پیرامون عدالت به عرصه آوردند.

این همه، موجب آن شد تا اندیشمندان و دست‌اندرکاران امر عدالت‌خواهی و سیاست‌گذاری، در چند سال اخیر به تفکر و اظهار نظر مضاعف درباره عدالت‌خواهی و بایده‌و نبایدهای آن پرداخته و یادداشت‌ها، سخنرانی‌ها و مناظره‌های متعددی را روانه فضای رسانه‌ای و مجازی سازند. در این بین می‌توان این پیام‌های رسانه‌ای را ناظر به یکی از ابعاد سه‌گانه زیر دانست:

۱. مبانی عدالت‌خواهی

۲. روش‌های عدالت‌خواهی

۳. مسائل مربوط به عدالت‌خواهی.

۱. مبانی عدالت‌خواهی

الف) نظریه‌پردازی در باب عدالت‌خواهی

فقر نظری و تئوریک و نیازمندی جدی به نظریه‌پردازی در باب عدالت، از مهمترین نقاط مشترکی است که اکثر متفکران و اندیشمندان صاحب‌نظر در این عرصه به آن اشاره کرده‌اند. به طور کلی می‌توان سخنان این افراد را در باب نظریه‌پردازی درباره عدالت، در پنج مورد خلاصه کرد:

یک: خلا مبنايي و نظري

در مسئله نظریه‌پردازی در باب عدالت، برخی خلا نظری و مبنايي را مطرح می‌کنند. در بین این افراد بعضی همچون آقای محمد محسن راحمی بر کار بست نظریات غربی در جامعه ایران تأکید کرده و معتقدند الگوهای پیشنهادی برخی از نحله‌های فلسفه سیاسی غرب، قابل تطبیق بر جامعه ایران هست.

ایشان از مکتبی به نام جماعت‌گرایی نام می‌برد و پس از تبیین، آن را مناسب حل و فصل معضلات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی موجود در ایران می‌شمارد:

جماعت‌گرایی، یکی از رهیافت‌های معاصر در فلسفه سیاسی است که در درون سنت لیبرالی برخی از مبانی این سنت را به چالش کشیده است.

جماعت‌گرایی به عنوان یکی از متأخرترین مکاتب فکری در فلسفه معاصر غرب، نسبت به مدرنیته، فردگرایی لیبرال، اخلاق مدرنیستی و سودمندگرا و نظریات لیبرال معاصر انتقادات مهمی دارد.

جماعت‌گرایان بر این باورند که نظریه لیبرالی ارزش زیادی برای «فرد» قائل است و نسبت به جایگاه «جماعت» و «اجتماع» در تحقق استعدادهای افراد بی‌توجه است.

آماج اصلی بیش‌تر جماعت‌گرایان، نوشته‌های جان رالز و به‌ویژه «نظریه

راه برون‌رفت از موانع و مشکلات فعلی جامعه ایران در ساحت‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی نه ستیز با سنت و طرد و حذف رادیکال آن که در بازاندیشی سنت و بازسازی آن متناسب با شرایط زمانه است.

عدالت» اوست که به‌منزله تجلی لیبرالیسم معاصر شناخته شده است. از نظر اینان، لیبرال‌ها برداشت غلطی از ماهیت عدالت دارند چرا که عدالت به عنوان یک امر اجتماعی، فضیلتی است که ما را ترغیب می‌کند تا به هر عضوی از اعضای جامعه‌مان مطابق با نقش او در راستای خیر مشترک، پاداش دهیم.

موضوعی را که می‌توان به‌منزله حلقه ارتباط میان فلسفه سیاسی معاصر غربی و از جمله اندیشه جماعت‌گرایی با جامعه ایرانی دانست، گفت‌وگوی «میان‌فرهنگی» و «بین‌فرهنگی» است. چنین گفت‌وگوهایی در عصر جهانی شدن و گفت‌وگوی تمدن‌ها با دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و ادبیات فکری آنان لازمه زیست انسان معاصر ایرانی است.

همچنین، بنده بر این باورم که برخی مفاهیم و موضوعات مطرح‌شده مانند نقد مدرنیته و لیبرالیسم، اخلاق‌گرایی، هویت محوری، فضیلت‌گرایی، زمینه‌مندی و تاریخ‌مندی توسط مک‌این‌تایر و دیگر جماعت‌گرایان شاید در فهم و حل و فصل برخی مسائل و مشکلات موجود در جامعه سیاسی ایران راهگشا باشد.

همچنین از حیث رویکرد توسعه‌ای می‌توان از الگوهای مختلفی همچون الگوی توسعه لیبرالی، سوسیالیستی، نهادگرایانه، اخلاقی، پسامدرنی و پساتوسعه‌گرایانه و نولیبرالی به روایت روشنفکران و صاحب‌نظرانی چون موسی غنی‌نژاد، محمود سریع‌القلم، حسین عظیمی، فرشاد مؤمنی، حسین راغفر، عباس منوچهری، علی دینی‌ترکمانی، محسن رنانی، محمدرضا تاجیک، سعید مدنی و... در ایران امروز نام برد.

همچنین در جامعه ایرانی که از تکثر فرهنگی برخوردار است، رویکرد جماعت‌گرایانه می‌تواند امکان زیادی برای کاربردی شدن داشته باشد. مک‌این‌تایر به عنوان رهبر فکری جماعت‌گرایان بحث خود را از سنت‌ها، بسترها و زمینه‌های فرهنگی جوامع مختلف آغاز می‌کند. این نوع شیوه فکری او می‌تواند جامعه ما را به سمت پذیرش و به رسمیت شناختن اجتماعات، جماعت‌های مختلف و احترام به تفاوت‌های میان آن‌ها سوق دهد.

راه برون‌رفت از موانع و مشکلات فعلی جامعه ایران در ساحت‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی نه ستیز با سنت و طرد و حذف رادیکال آن که در بازاندیشی سنت و بازسازی آن متناسب با شرایط زمانه است. از این حیث رویکرد جماعت‌گرایانه مک‌این‌تایر می‌تواند در مقابل الگوهای تعمیم‌دهنده و جهان‌شمول مدرن به دلیل تأکیدی که بر زمینه‌مندی، تاریخ‌مندی، محلی بودن و محصور بودن عقلانیت در سنت و امکان بررسی سنت‌های مذهبی و عرفی دارد، در فهم مسائل جامعه ایرانی مفید باشد.

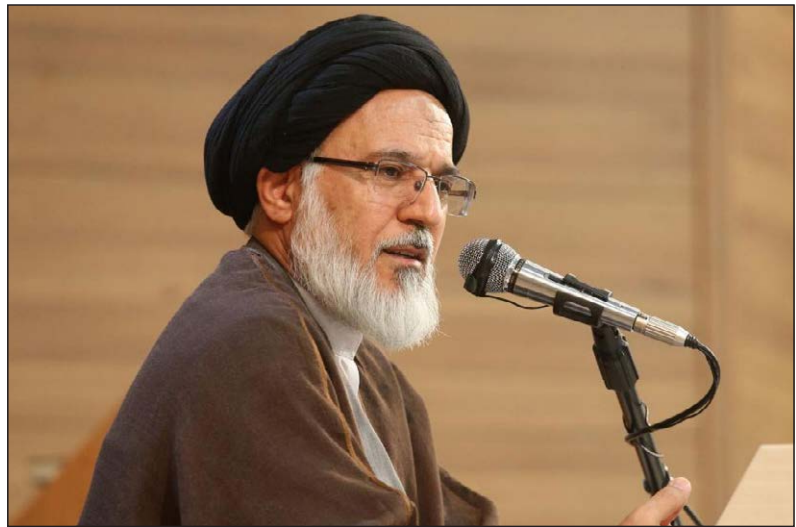
دو: اشباع مبنايي و خلا نظري

در مقابل دیدگاه آقای راحمی، تأکید عمده اندیشمندان بر ضرورت ارائه نظریاتی مبتنی بر مکتب و فرهنگ اسلامی درباره عدالت است که از دل تراش دینی به دست می‌آید؛ سید مهدی میرباقری در این باره چنین می‌گوید:^۲

درباره موضوع «عدالت‌خواهی» در قدم اول باید به «نظریه اجتماعی اسلام» و مبحث «عدالت اجتماعی» مراجعه و آن را به درستی تبیین کرد و براساس مؤلفه‌هایی که در مبانی اسلامی آمده است، شاخص‌هایی مثل «عدالت» را سامان دهیم.

۲. سید محمد مهدی، میرباقری، مصاحبه با عنوان عدالت‌خواهی و فرسایش جبهه مؤمنان، روزنامه فرهیختگان، ۱۵ مهر ۱۳۹۸.

۱. محمد محسن راحمی، مصاحبه با عنوان جماعت‌گرایان درباره عدالت چه می‌گویند؟، خبرگزاری تسنیم، ۵ اردیبهشت ۱۴۰۰.



■ سید محمد مهدی میرباقری

الگواز حکومت حضرت در ابعاد مختلف ارائه نکردیم که بخواهد ملاک قرار بگیرد؛ بلکه کار کاریکاتوری انجام شده است و گاهی آن را هم وجه المصالحه اتفاقات سیاسی کردیم. یک بخش دیگرش این است که گاهی سیاست‌های ما چون از یک الگوی جامع برداشته نشده، تعارض زیادی باهم دارند. ما بعضی اوقات یا قانون نداریم، یا قانون زیادی داریم که معارض‌اند و باید در تفسیر و توجیه آن کار شود.

مثلاً گاهی رفتارهایمان تولید فقر می‌کند. یا بحران‌هایی مثل دست‌کاری قیمت ارز، طلا، افزایش چندبرابری قیمت مسکن، توزیع یارانه و... که به شدت به زندگی مردم آسیب وارد می‌کند. عملاً قانون است، ولی غیر عادلانه است.

قوانین ما باهم سازگاری و یکپارچگی ندارند. وقتی الگوی حکمرانی جامع‌نداشته باشیم، معارض عمل می‌کنیم؛ لذا اگر بخواهیم روی یک نقطه ساختاری دست بگذاریم، اول الگوی حکمرانی جامع است.

چهار: اشباع مبنایی و نظری و خلا نگاه استقلالی

مجتبی نامخواه، در این باره می‌گوید:^۲

وقتی از اخباری‌گری و اشعری‌گری حرف می‌زنیم از یک مسئله روی داده در دوردست‌ها حرف نمی‌زنیم، امروز پشت درب‌های اندیشه‌های ما یک عده ایستاده‌اند و هر روز یک چیز خوب را در برابر عدالت علم می‌کنند و بر عدالت مقدم می‌دانند.

یک روز می‌گویند الآن وقت کار معرفتی و علمی است؛ معرفت و بصیرت بر عدالت مقدم است. روز دیگر می‌گویند ولایت مقدم است، روز دیگر می‌گویند حکومت، مصلحت و امنیت مقدم است. دست آخر به همه این اولویت‌ها پرداخته می‌شود و نوبت به عدالت نمی‌رسد و وضع این طوری می‌شود که می‌بینیم.

۳. مجتبی نامخواه، سخنرانی با عنوان اشعری‌گری و عدالت خواهی، وبسایت ایام، اول تیر ۱۳۹۹.

پس از تبیین این مباحث و در مرحله بعد است که می‌توانیم ساختارهای اجتماعی طراحی کرده و نهادسازی کنیم. برای ورود به عرصه عدالت خواهی در جامعه اسلامی اگر این مراحل را طی نکنیم ممکن است در دامن مکاتب دیگر بیفتیم.

اگر ما نظریه «عدالت دینی» را خوب تبیین نکنیم، ممکن است در بحث عدالت خواهی دچار انحراف شویم، به خصوص افرادی که در این حوزه فعال هستند باید به این مسئله توجه کرده و اول از همه سراغ نظریه‌های اجتماعی اسلام بروند. آقای میرباقری علاوه بر این معتقد است که:

علاوه بر نظریه جامع عدالت که باید مبتنی بر مبانی اتفاق بیفتد، برای تحقق عدالت ما نیاز به دانش مخصوص به آن داریم؛ یعنی علم به مفهوم علم تجربی و دانش‌های نظری و بعد حتی ممکن است بگویید به غیر از مثلاً مدل‌های برنامه‌ریزی، به فناوری‌ها و تکنولوژی‌ها و یک مجموع پدیده‌هایی که عدالت را محقق می‌کنند، نیاز داریم. ما به یک مجموعه‌ای از این‌ها احتیاج داریم.

سه: اشباع مبنایی و نظری و خلا مدل جامع

حامد کاشانی نیز در باب نظریه‌پردازی، بر ضرورت تبعیت از «الگوی حکمرانی دینی» تاکید می‌کند:

چالش اصلی ما در بسیاری از موضوعات حکمرانی به‌ویژه در مسئله عدالت، الگوی حکمرانی ما است. ما به یک الگوی جامع حکمرانی هم در مسئله عدالت، هم در مسئله اقتصاد، هم در سیاست خارجی و هم در سیاست‌های کلان نیاز داریم. ما در سیاست مدوئی که با تغییر دولت‌ها دائم تغییر نکند و به صورت الگوی عملی درآمده باشد، ضعف جدی داریم و باید روی آن خیلی کار کنیم.

ما یک ضعف نظری از مبانی دینی خودمان داریم که آن مبانی دینی تبدیل به الگوی حکمرانی نشده است، لذا گاهی سلیقه‌ای عمل می‌شود؛ و خیلی اوقات وجه المصالحه جنگ‌های سیاسی و انتخاباتی می‌شود.

وقتی آقا می‌فرمایند الگوی ما حکومت امیرالمؤمنین (ع) است، ما تصویر روشنی به عنوان

۱. سید محمد مهدی، میرباقری، مصاحبه با عنوان «عدالت خواهی حقیقی» و حکمرانی اسلامی، سایت خامنه‌ای دات آی آر، ۲۱ مرداد ۱۳۹۹.

۲. حامد کاشانی، مصاحبه با عنوان عدالت خواهی به سبک امیرالمؤمنین (ع)، خامنه‌ای دات آی آر، ۱۸ مرداد ۱۳۹۹.

واقعیت عدالت و دیگری منظر دید افراد را. عدالت یک مقوله فرارشته‌ای است، به لحاظ روش‌شناسی می‌توانیم بگوییم عدالت را می‌توان با فلان روش بهتر تحلیل کرد اما عدالت منحصر به یک رشته نیست.

ب) امکان و وقوع عدالت‌خواهی در ایران

در مورد امکان و وقوع مقوله عدالت‌خواهی در ایران بحث‌های زیادی صورت گرفته که می‌توان آنها را در چند مورد دنبال کرد:

یک: عدم امکان مطلق عدالت‌خواهی

برخی اساساً امکان ارائه دستورالعملی صحیح برای عدالت‌خواهی را انکار کرده‌اند؛ به عنوان مثال داوود طالقانی تحت تأثیر مفهوم شبیح دریدا، عدالت‌خواهان را شبیحی دست‌نیافتنی می‌داند:

مدافعان و مخالفان عدالت‌خواهی و دو قطب عدالت، تعریف دقیق و روشنی از عدالت و جریان حاضر ندارند. به نظر می‌رسد عدالت‌خواهی چندان به چنگ نمی‌آید تا عدالت‌خواهان و ناقدانش تعریفی برای آن برگزینند. شبیح عدالت‌خواهی از قیدهای تعریف می‌گریزد و فقط برای شناخت آن می‌توان به ردیابها و اثراتش رجوع کرد. «شبیحی در سرتاسر ایران در حال پرسه زدن است: شبیح عدالت‌خواهی». شاید اگر شبیح مارکس میان ما حاضر می‌شد و می‌خواست مانیفستی دیگر بنویسد، مطلع متن او این چنین آغاز می‌شد.

این مانیفست خیالی برای عدالت‌خواهی به احتمال زیاد در پاسخ به عدالت‌خواهان و منتقدان عدالت‌خواهی فهمیده می‌شد که از عدالت‌خواهی راستین و شکل اصولی آن می‌پرسیدند. برای پاسخ به این سؤال، «شبیح» را نباید از یاد برد. به گفته دریدا، شبیح هم مرئی است، هم نامرئی، هم پایداری است، هم ناپایداری. شبیح را فقط از روی اثری که برجای می‌گذارد، می‌توان شناخت. به تعبیر او، منطق شبیح‌ها همان منطق واسازی است. فقط از طریق سوگواری و اعلان مرگ است که شبیح‌ها ظاهر می‌شوند.

در تعیین رفتار عدالت‌خواهی، جایی که کنش‌ها و می‌دهند، همان جا قلب تپنده عدالت‌خواهی است. کار خطایی است که به دنبال تجسم و تجسد شبیح‌ها بود. داعیان عدالت‌خواهی با تجسد شبیح عدالت‌خواهی می‌خواهند شکل رسمی و صوری خود را بیابند و منتقدان آن می‌توانند با تجسم شبیح، عدالت‌خواهی را در گوشه رینگی انداخته و زیر حمله‌های خود نابود کنند.

با استعانت از بحث دریدا، می‌توان مدعی شد که عدالت‌خواهی راستینی وجود ندارد. این شبیح پرسه می‌زند و در دقایقی به شکلی درمی‌آید و بعد از آن دوباره محو می‌شود. با فرض متافیزیک حضور دریدا، بسیار منطقی است که این شبیح تسلیم گفتارهای الهیاتی و مراعات‌های سیاسی نشود. اگر دلواپسانی برای این شبیح دغدغه اخلاق را مطرح کنند، سخت بر خطا هستند زیرا بر شبیح حرجی نیست.

این شبیح به کالبد هرکسی می‌تواند وارد شود. شاید همانند کمونیسم روسی، به صورت ظاهری عدالت‌خواهی ایرانی هم دچار افول شود و بعضی از افراد مدعی شوند که عدالت‌خواهی هم تمام شده است، اما همان‌طور که کمونیسم رفت و کسانی مانند که شرح‌های دیگری از مارکس و فرضیه کمونیسم را ارائه کنند، شارحان و فعالان عدالت‌خواهی هم به امکانات و لوازم دیگر شبیح عدالت‌خواهی متوسل می‌شوند.

دو: عدم امکان عدالت‌خواهی در ایران

پرویز امینی نمونه دیگر این دسته از متفکران است؛ او امکان نظریه پردازی و سخن‌گفتن در



■ عادل پیغامی

پنج: ابتدای نظریه‌پردازی بر زاویه دید افراد

عادل پیغامی نیز در قالب یادداشتی چنین می‌گوید:

عدالت یک کلیدواژه در عرض سایر کلیدواژه‌های دیگر در علوم انسانی نیست، عدالت مفهوم ارتكازی و فطری است. حضرت علی (ع) می‌فرماید عدل یعنی گذاشتن هر چیز سر جای خودش. یا اینکه «اعطاء كل ذي حق حقه».

این‌ها در واقع تعریف روشنی نیست؛ بنابراین نمی‌توانیم بگوییم «اقتصاد اسلامی و عدالت» اقتصاد اسلامی و عدالت یکی هستند و نمی‌توان آن‌ها را از هم جدا کرد. اقتصاد غرب هم یعنی عدالت. چون عدالت فطری است.

حتی کسی که خودکشی می‌کند، تصور می‌کند که دارد چیزی را سر جای خودش قرار می‌دهد. از اول که فکر می‌کنیم فقط ما عدالت‌خواه هستیم و دنیای کفر از عدالت هیچ چیزی نمی‌فهمد.

اهالی علوم انسانی و اجتماعی باید دو مسئله را درباره عدالت حل کنند؛ یکی

۱. پیغامی، عادل، یادداشت با عنوان آسیب عدالت‌خواهی بدون فهم عدالت، همایش عدالت‌خواهی و عدالت پژوهی، ۱۸ اردیبهشت ۱۳۹۷.

۲. داوود طالقانی، یادداشت با عنوان عدالت‌خواهی راستینی وجود ندارد، وبسایت باشگاه اندیشه، ۲ دی ۱۳۹۸.



داوود طالقانی

و احساس حقارتی که به او تحمیل شده بود را به کمک قدرت یک اسلحه جبران می‌کند و دست به آشوب می‌زند.

شاید تصور شود این آشوب طلبی صرفاً نسخه‌ای برای کشورهای ما و عراق و... است؛ اما خیر، نظام سرمایه‌داری ابتدا با سرگرم‌کردن تان به موسیقی و ورزش و شکم و زیر شکم شما را کوچک می‌کند و به بی‌تفاوتی می‌کشاند اما این اوضاع دوام نخواهد داشت و فشارها بر شما آن قدر زیاد خواهد شد که از یک جا به بعد هیچ چیز توجه شما را از فشار سیستم و بی‌عدالتی آن منحرف نمی‌کند.

در انقلاب اسلامی هم گروه‌های چپ سبک کارشان همین‌گونه بود و هر کس اراده می‌کرد تصمیم به ترور و بمب‌گذاری می‌گرفت؛ اما نسخه حضرت امام خمینی (ره) اعتراض مسالمت‌آمیز و نافرمانی مدنی بود.

بعد از انقلاب هم باز ماجرا از همین قرار است؛ هم امکان سوق دادن عدالت‌خواهی به سوی گفتمان‌سازی، تصمیم‌سازی و فضای مطالبه‌گری همراه با منطق وجود دارد و هم یک عدالت‌خواهی سوق یافته به سوی آنارشیسم و بی‌منطق.

راستای عدالت‌خواهی را خارج از وسع و توان زبان جامعه‌شناسی در ایران می‌داند و علوم اجتماعی را از ارائه نقدهای عدالت‌خواهانه ناتوان توصیف می‌کند:

کانت در کتاب نقد عقل محض پرسشی معرفت‌شناسانه مطرح می‌کند و از شرایط امکان معرفت صحبت می‌کند. پرسش کانت این است که تحت چه شرایطی می‌توانیم معرفت معتبر داشته باشیم. اگر بخواهیم به شیوه کانت عمل کنیم، این پرسش را می‌توان مطرح کرد که تحت چه شرایطی علوم اجتماعی می‌تواند واجد نقد عدالت‌خواهانه شود. به نظر من علوم اجتماعی موجود در ایران امکان کمی برای نقد عدالت‌خواهانه دارد؛ لذا من از شرایطی که علوم اجتماعی را امکان‌پذیر می‌کند که در موضع نقد عدالت‌خواهانه قرار بگیرد، صحبت می‌کنم و حول ۴ مسئله کلان این امکان‌پذیری را مطرح می‌کنم:

۱. مسئله اول دغدغه‌مندی است یعنی حاضران و عاملان در علوم اجتماعی زمانی امکان نقد عدالت‌خواهانه را می‌یابند که دغدغه عدالت بر عاملان حوزه علوم اجتماعی در ایران وجود داشته باشد و مسئله‌ای به نام عدالت در مناسبات فکری و ذهنی و علمی آن‌ها جایگاه داشته باشد. این دغدغه‌مندی چگونه شکل می‌گیرد؟ یک موضوع به عناصر غیرمعرفتی برمی‌گردد؛ یعنی به لحاظ نوع سلوک و سبک زندگی ما چه نوع زیستی را داریم تجربه می‌کنیم و در چه شرایط اجتماعی هستیم و نسبتمان با جامعه چگونه است. علاوه بر عنصر غیرمعرفتی که ذکر شد یک عنصر معرفتی هم لازم است. فردی که وارد آکادمی علوم اجتماعی در ایران می‌شود متناسب با محل تحصیل ناگزیر درون یکی از پارادایم‌های علوم اجتماعی به لحاظ دانشی قرار می‌گیرد و این پارادایم‌ها توان ورود به عرصه عدالت‌خواهی را ندارند.

۲. مسئله دوم این است که ما باید واجد تئوری‌ها و نظریه‌هایی در حوزه عدالت باشیم که علوم اجتماعی ما بتواند براساس این نظریه‌ها، نابرابری‌ها را بفهمد و بتواند در مقابل آن موضع انتقادی بگیرد و در نهایت این شرایط نابرابر را تغییر دهد. ما الآن با خلأ تئوریک در حوزه عدالت روبرو هستیم.

۳. سومین مسئله مسئله نهادسازی است؛ یعنی هم به معنای سلبی و هم ایجابی اگر علوم اجتماعی بخواهد وارد نقد عدالت‌خواهانه با هر نظریه‌ای شود، اگر صورت‌بندی نهادی نشده باشد و این نظریه صورت عینی پیدا نکرده باشد، ما از سطح شعار فراتر نخواهیم رفت.

۴. چهارمین عنصری که امکان نقد عدالت‌خواهانه را برای علوم اجتماعی فراهم می‌کند، زبان است. علوم اجتماعی ما تا وجه زیادی لکنت دارد؛ یعنی برای نقد عدالت‌خواهانه، زبان آماده و پرداخت شده‌ای ندارد. ما زبان لازم که هم با جامعه ارتباط برقرار کند و هم گرفتار شومن آکادمیک نشود را نداریم. وقتی زبان گفتگو با جامعه و مدیریت سیاسی را نداشته باشیم امکان نقد عدالت‌خواهانه منتفی است.

سه: امکان عدالت‌خواهی در ایران

حمیدرضا باقری با ترسیم عدالت‌خواهی مطلوب نظام سرمایه‌داری، خطر ابتلا به آن روش را گوشزد می‌کند و عدالت‌خواهی مبتنی بر منطق را توصیه می‌نماید:

فرستی شد تا فیلم جوکر را ببینم، یک دل‌تک شکست خورده که زیر چرخ‌های نظام اقتصادی و اجتماعی سرمایه‌داری له شده است و حالا تصمیم می‌گیرد دست به انتقام و آشوب بزند؛ اول با کشتن چند نفر که به او حمله کرده اند طعم انتقام و قدرت را می‌چشد

۱. پرویز، امینی، یادداشت با عنوان مسئله عدالت‌خواهی و پارادایم‌های جامعه‌شناسی، انجمن علمی علوم اجتماعی اسلامی دانشگاه تهران، ۲۳ اردیبهشت ۱۳۹۷.

۲. حمیدرضا، باقری، یادداشت با عنوان عدالت‌خواهی جوکر، خبرگزاری فارس، چهارم خرداد ۱۳۹۹.



■ محمد رضا جلالی پور

■ فرشاد مومنی

■ پرویز امینی

چهار: وقوع عدالت خواهی در ایران

آقای رضا غلامی با پذیرش وقوع عدالت خواهی در ایران، به سراغ دسته بندی جریانات مرتبط با آن می رود:

به نظر می رسد گروه های عدالت خواه را بتوان به چهار دسته تقسیم کرد.

دسته اول خاستگاه آن گفتمان ناب انقلاب اسلامی است و بنا دارد در چارچوب گفتمان انقلاب و دیدگاه های امام و رهبری، با قدرت و البته صراحت لهجه پیگیر عملی تحقق عدالت در کشور باشد. من بیشتر عناصر عدالت خواه در متن جنبش دانشجویی را جزو این دسته می دانم هرچند نقدهایی به آن ها دارم.

دسته دوم، با آنکه خاستگاه آن به ظاهر انقلاب اسلامی است اما از گفتمان ناب انقلاب فاصله گرفته و بنا دارد با ممزوج کردن اندیشه های التقاطی خود با گفتمان انقلاب به شکل صریح و تهاجمی، پیگیر موضوع عدالت باشد دسته سوم، افرادی هستند اعم از دانشجوی و غیردانشجو که خاستگاه انقلابی به معنای دقیق کلمه ندارند و صرف نظر از اینکه چه نظام سیاسی ای در ایران مستقر هست، دغدغه های عدالت گرایانه خود را با عناوین متکثر دنبال می کنند.

با این ملاحظه که مباحث این دسته گاهی جنبه های ضدانقلابی هم پیدا می کند؛ این دسته را بیشتر افراد، آن هم بدون یک سازمان دهی مشخص تشکیل می دهند و میدان عمل و عکس العمل آن ها هم بیشتر فضای مجازی است.

دسته چهارم نیز افراد و گروه های شبه مارکسیستی هستند که با وام گیری از مباحث و مشی مارکسیستی و باز طرح برخی شعارهای کهنه و نخ نما شده آن، پیگیر موضوع عدالت در کشور هستند. دسته چهارم که البته در مواردی و به

شکل پارادوکسیکال در عمل با جریان لیبرال در دانشگاه ها تعامل برقرار می کنند، از عدالت یک تفسیر مارکسیستی دارند و سرجمع برنامه آن ها یک برنامه سیاسی برای تضعیف جریان انقلاب اسلامی است.

ج) دینی یا غیردینی بودن منشا عدالت

یک: دینی بودن منشا عدالت

برخی عدالت را امری دینی می دانند؛ بدین معنا که ساختار و الگوی عدالت باید براساس مبانی و آموزه های اسلام شکل بگیرد و تابع جهان بینی های غربی و شرقی نباشد. سید محمد مهدی میرباقری در این باره می گوید:

اگر ما نظریه «عدالت دینی» را خوب تبیین نکنیم، ممکن است در بحث عدالت خواهی دچار انحراف شویم، به خصوص افرادی که در این حوزه فعال هستند باید به این مسئله توجه کرده و اول سراغ نظریه های اجتماعی اسلام بروند. گمانم این است که یکی از شاخص های تحقق عدالت این است که باید مبتنی بر مکتب باشد.

ما عدالت مبتنی بر مکتب خودمان را دنبال می کنیم. مکتب را اگر بخواهم یک مقدار تفصیل بدهم هم باید از مبانی عدالت بحث کنیم و هم نظریه اجتماعی مبتنی بر آن مبانی و هم نظریه عدالت را و عدالت را مستند به این سه ما باید تعریف کنیم. ما برای تحقق عدالت در یک قدم نیاز به مکتب داریم و بعد در قدم بعد نیاز به علم داریم؛ یعنی این مکتب باید فرآوری شود و تبدیل به دانش شود و بعد نیاز به برنامه ریزی داریم، یعنی باید به مدل های علم برنامه ریزی تبدیل شود؛ و الا اگر علم برنامه ریزی همان علم برنامه ریزی غربی باشد و علوم هم که مبتنی بر آن ما بخواهیم تحقق عدالت را دنبال کنیم همان علوم مدرن هستند، مکتب ما تحقق نخواهد یافت.

دو: غیردینی بودن منشا عدالت

* ابتدای بر تجربه بشری

محمد رضا جلالی پور در این باره اینگونه می نویسد:

عدالت جویی اصلاح طلبان مبانی نظری استوار و منسجمی دارد و به میراث غنی نظری و تجربی بشری در عدالت گستری و نظریه های نوین عدالت متکی است؛ اما اغلب

۲. سید محمد مهدی، میرباقری، مصاحبه با عنوان «عدالت خواهی حقیقی» و حکمرانی اسلامی، سایت خامنه ای، ۲۱ مرداد ۱۳۹۹.

۳. محمد رضا، جلالی پور، چرا و چگونه اصلاح طلبان عدالت خواه تر شوند؟، وبسایت انصاف نیوز، ۸ آذر ۱۳۹۹.



■ حامد کاشانی

■ مجتبی نامخواه

■ رضا غلامی

تلقی نمی‌شود. در واقع، از این جهت که مکتب اسلام یک مکتب عدالت‌خواه است، امام هم به عنوان شاگرد مکتب اسلام، یک رهبر عدالت‌خواه است.

د) تفاوت عدالت‌خواهی در حکومت حق و باطل

یک: تفاوت در نسبت دادن به حاکم جامعه حامد کاشانی در اشاره به این معنا می‌آورد:^۳

عدل چیست. خیلی اوقات ممکن است مادر مصداق خطا کنیم. یک وقت ظلمی شده، با آن ظلم کوچک، ظلم بزرگ‌تری می‌کنیم و اتهامی می‌زنیم. مثل رخ دادن تخلف که می‌گوییم حتماً بالادستی با خبر بوده است؛ و این‌ها را چماق می‌کنیم.

مرحوم امام (ره) در مورد شاه فرمودند که هر نقطه‌ای در این کشور خطا شده به گردن تو است. خب آن طاغوت بود. اما اگر در حکومت پیغمبر ظلمی توسط یک کارگزار زبردست رخ دهد، به رسول خدا نسبت می‌دهیم؟ نه آن حکومت حق است و حضرت هم برخورد می‌کند.

عدالت‌خواه باید عدالت را بشناسد. موضع تراحم را بداند. اگر این‌ها را بداند حتماً ورود کند، اگر نمی‌داند بی‌جهت نباید احساس تکلیف کرد.

دو: تفاوت در کیفیت مقابله با فساد

مجتبی نامخواه در نقد نظر حامد کاشانی اینگونه می‌گوید:^۴

بین نوع و کیفیت مقابله با فساد در جبهه اهل حق و فساد در جبهه اهل باطل تفاوت وجود دارد. این تفاوت این است که در جبهه اهل حق اگر احتمال وقوع یک بی‌عدالتی هم در بین باشد، ولو آنکه فرد محتمل برادر امام معصوم باشد،

۳. حامد کاشانی، مصاحبه با عنوان عدالت‌خواهی به سبک امیرالمؤمنین (ع)، خامنه‌ای دات‌آی‌آر، ۱۸ مرداد ۱۳۹۹.

۴. مجتبی نامخواه، سخنرانی با عنوان اشعری‌گری و عدالت‌خواهی، وبسایت ایام، اول تیر ۱۳۹۹.

اصول‌گرایان عدالت‌خواه هنوز تصور خام و بسیطی از عدالت دارند و تلقی عموماً سنتی، نامنسجم، متافیزیکی و فقهی‌شان از عدالت موجب شده است ظرفیت نظری و عملی تن دادن به اقتضائات عدالت سیاسی و رفع انواع تبعیض ساختاری را نیابند.»

این تعبیر به روشنی غیردینی بودن و متکی بر تجربه بشری بودن نظریه عدالت مطلوب اصلاح‌طلبان را آشکار می‌کند که نتیجه‌ای جز نسبیت و سیالیت آن ندارد.

* ابتنای بر فطرت بشری

برخی اندیشمندان بر پیشادینی و فطری بودن عدالت تأکید دارند و از این رو، دین‌رانه کشف و تأسیس‌کننده عدالت، بلکه تأییدکننده آن می‌دانند. برای نمونه، فرشاد مؤمنی می‌گوید:

در آیه ۱۵۸ سوره اعراف پیامبر (ص) می‌فرماید: یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعاً. از این آیه مشخص می‌شود که مخاطب پیام قرآن ناس (همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها) است، بخش اعظم این ناس اساساً باور به اسلام ندارند.

به این اعتبار یک الزام روش‌شناختی بسیار مهم پدیدار می‌شود و آن هم این است که ما باید اسلام را چه در فرآیند فهم و شناخت و چه در فرآیند تبلیغ بر محور عقل و علم عرضه کنیم. به طوری که وقتی منطبق قرآن ارائه شد، هر انسان منصف غیرمسلمانی نیز خود را ناگزیر از پذیرش منطبق قرآن ببیند.

یکی از پیامدهای این دیدگاه این است که ما با تقدم معرفت‌شناختی اخلاق بر دین‌روبه‌رو هستیم؛ یعنی خوبی‌ها و بدی‌ها قبل از آنکه اسلام هم پیامبری داشته باشد، توسط مردم شناخته می‌شود. خود پیامبر تا قبل از بعثت در جامعه عرب به عنوان امین شناخته می‌شدند و این نشانگر آن است که اخلاق و باید و نبایدهای آن مستقل از دین وجود داشته است.

سه: چندساحتی بودن منشا عدالت

در تفسیر رضا غلامی، امام خمینی (ره) از دو منظر به عدالت نگاه می‌کند:^۵

از یک منظر، عدالت یک گرایش قوی فطری است و جزو مقوله‌های کمال‌طلبی است و از آن جا که انسان به طور ذاتی موجودی کمال‌طلب است پس عدالت طلب است. از منظر دوم، مکتب اسلام یک مکتب عدالت‌خواه است، لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ یعنی برنامه اسلام فراهم سازی میدان تحقق قسط و عدل است هر چند خود عدالت هم زمینه تعالی روحانی را به وجود می‌آورد و مقصد نهایی

۱. فرشاد، مؤمنی، مصاحبه با عنوان عدالت‌خواهی شهید بهشتی، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۷ تیر ۱۳۹۳.

۲. رضا، غلامی، مصاحبه با عنوان هشیاری در عدالت‌طلبی، وبسایت شخصی رضا غلامی، ۱۵ خرداد ۱۳۹۹.



■ حمیدرضا مهدوی ارفع

الف) بایدها و نبایدهای عدالت خواهی

یک: توجه به وحدت سیاسی و اجتماعی جامعه

در مصاحبه‌ای از حمیدرضا مهدوی ارفع درباره بایسته‌های عدالت خواهی چنین می‌خوانیم:^۱

در مسیر عدالت خواهی باید خط قرمزها را در نظر بگیریم که روشن است. اول اصل نظام که تضعیف این اصل به هر دلیلی حرام است حتی اگر پرونده‌ای قطعی باشد و ظلم مسلمی شده باشد، نباید افشا شود زیرا اصل نظام آسیب می‌زند.

امیرالمؤمنین (ع) حاکم می‌شود همه به ایشان فشار می‌آورند که پرونده قتل خلیفه سوم که معتقد بودی غلط است، رو کن! اما حضرت تا آخر عمر هم رونمی‌کند زیرا آن افراد به دنبال تضعیف نظام بودند. دوم وحدت جامعه است. ما می‌توانیم عدالت خواهی کنیم اما چرا به وحدت و آرامش جامعه آسیب می‌زنیم؟ امام علی (ع) در بند دوم خطبه ۱۲۷ فرمودند: هرکس شما را به شعار تفرقه دعوت کرد بکشیدش، حتی اگر زیر این عمامه علی باشد. تفرقه به هیچ دلیلی پذیرفته نیست. سوم پیشی گرفتن از محکمه، یعنی تا زمانی که قاضی حکمی نداده است، ما نمی‌توانیم وارد شویم و حکم صادر کنیم. البته نباید این خطوط قرمز و احتیاط کاری‌ها، اصل مطالبه‌گری را خاموش کند و مردم بی تفاوت شوند.

دو: پرهیز از سیاسی کاری و جناح بازی

رضا غلامی در این باره اینگونه توضیح می‌دهد:^۲

مطالبه عدالت باید با صدای بلند و بدون رودربایستی و هرگونه ملاحظات جناحی و فامیلی صورت بگیرد. اگر در این چهل سال، درباره عدالت تعارفات را کنار گذاشته بودیم، امروز وضع عدالت اینگونه نبود. با این حال، ما در اسلام یک اصل غیرقابل تغییر داریم و آن اینکه هدف وسیله را توجیه نمی‌کند؛ یعنی نمی‌توان با دستمال آلوده و کثیف آلودگی را پاک کرد. دستمال کثیف به جای آنکه آلودگی را کم کند زیادتر می‌کند. لذا حرف ما این است که عدالت خواهی باید مبتنی بر اخلاق و شرع باشد. نباید اجازه داد عدالت خواهی به وسیله‌ای برای سیراب شدن عطش برخی به شهرت تبدیل بشود.

نباید اجازه داد برخی عدالت خواهی را به ابزاری جهت رسیدن به قدرت مبدل کنند. نباید اجازه داد عدالت خواهی به پوششی برای تسویه حساب‌های شخصی و جناحی تبدیل شود. باید قبول کرد که امروز عدالت طلبی بعضی، خودش عین بی‌عدالتی است و بوی گند بی‌تقوایی از آن به مشام می‌رسد؛ و این یک هشدار به همه ماست که عدالت خواهی را با خواسته‌های نفسانی مخلوط نکنیم.

سه: نقد نگاه جزیره‌ای به عدالت

علیرضا فقیهی راد در یادداشت خود، برخورد گزینشی را از آفت‌های عدالت خواهی برمی‌شمارد و می‌نویسد:^۳

در جامعه امروز ما، جوانان پاک‌نیت و عدالت خواهی هستند که فارغ از منافع شخصی در مسیر مبارزه با فساد و تبعیض گام برمی‌دارند. جریان‌های دانشجویی و رسانه‌ای که با کمترین ابزار و گاه با بیشترین هزینه‌ها، افشاگری می‌کنند و فریاد حمایت از مظلومان سر می‌دهند؛

هسته عدالت پژوهی، ۲۹ بهمن ۱۳۹۷.

۲. حمیدرضا، مهدوی ارفع، مصاحبه با عنوان مبانی قرآنی و روایی عدالت خواهی، خبرگزاری فارس، ۱۲ آبان ۱۴۰۰.

۳. رضا، غلامی، مصاحبه با عنوان هشجاری در عدالت طلبی، وبسایت شخصی رضا غلامی، ۱۵ خرداد ۱۳۹۹.

۴. علیرضا، فقیهی راد، یادداشت با عنوان روش شناسی عدالت خواهی، خبرنامه دانشجویان ایران، ۲۲ آذر ۱۳۹۶.

باید به خاطر این احتمال گرمای آهنی گذاخته را بچشد؛ نه چون مرتکب فساد شده بلکه چون احتمال فساد وجود دارد.

این به این معناست که تفکر عدالت خواهی و اولویت عدالت دودسته نیروی اجتماعی در مقابل خود می‌بیند: یک دسته کسانی هستند که از بی‌عدالتی منتفع می‌شوند و فاسد هستند.

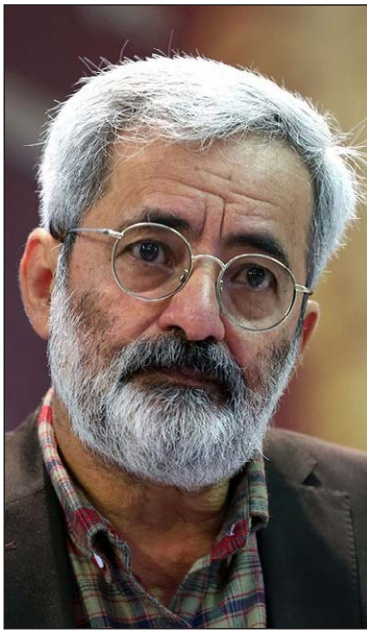
دسته دیگر از عاملان بی‌عدالتی اما کسانی هستند که به لحاظ فکری و رسانه‌ای، این توجیه‌ها را بسترسازی کرده و رواج می‌دهند.

می‌گویند این یک ظلم رخ داده در جبهه حق است، برخورد با آن باعث تضعیف نظام نشود! مگر آن فساد هم بخشی از نظام است؟ نظامی که بخواهد با مطالبه عدالت تضعیف بشود همان بهتر که تضعیف بشود.

۲. روش عدالت خواهی

در حوزه روش‌های عدالت خواهی، اندیشمندان و صاحب‌نظران در ابتدا باید و نبایدهای مختلفی را ذکر کرده و پس از آن روش صحیح عدالت خواهی را تبیین نموده‌اند.^۱

۱. برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به مناظره با عنوان عدالت خواهی خوب، عدالت خواهی بد، وبسایت



عباس سلیمی نمین

دو کار خطرناک مقابل هم است که در هر کدام افراط کنیم، خطرناک می‌شود. اگر سوت زنی اصل شود، بازار اتهام زنی داغ می‌شود. باید خیلی دقت کنیم. یکی از خطرات عظیم ما این است که در جامعه به راحتی بگوییم همه دزدند؛ و جامعه ما استعداد این را دارد. اما سوت زنی باید حمایت شود به شرطی که از اعتبارش سوءاستفاده نکند.

متأسفانه الآن عده‌ای فضای سوت زنی را خراب می‌کنند. به نظر من یک اشکال در فضای سوت زنی هست. به مبانی ورود می‌کنند؛ یعنی مثلاً یک تصویری از امیرالمؤمنین ارائه می‌کنند که این تصویر مطابق با حکومت حضرت نیست. چرا این کار را می‌کنند؟ برای اینکه می‌خواهند یک الگویی درست کنند که با آن بعضی چیزها را تغییر دهند. فضای مجازی را به اسم دین خیلی خراب کردیم.

حمیدرضا مهدوی ارفع افشاگری به معنای رایج امروز را خارج از چارچوب اسلام می‌داند و سیری عملی در مواجهه صحیح با خبرهایی که از دیگران به ما می‌رسد، ارائه می‌دهد.^۴

افشاگری به معنای خاص امروزی در

اما این دوستان هم گرفتار آسیب‌هایی هستند که تأثیرگذاری فعالیتشان را کم‌رنگ می‌کند. برخورد های گزینشی و گاه سطحی و همان ضعف نگاه جزیره‌ای به عدالت، اشکال کار آرمان‌گرایان است. آن‌ها هرچند اهل چپ و راست نیستند، اما دوگانه‌های دیگری چون «انقلابی و بی‌تفاوت»، «ولایی و غیرولایی»، «حزب‌اللهی و ضدانقلابی» بر نظام فکری شان حاکم است که خواسته یا ناخواسته در موضع‌گیری شان تأثیر می‌گذارد.

چهار: لزوم علم به مصادیق بی‌عدالتی

حامد کاشانی به عدالت‌خواهان، چنین توصیه می‌کند:

قدم اول عدالت‌خواهی این است که افراد باید آداب و مصادیق آن را بشناسند. ما حق نداریم برای مچ‌گرفتن، گناهی را بر سر راه کسی قرار دهیم و بعد دوربین به دست بگیریم. کما اینکه در نهی از منکر هم کسی که می‌خواهد نهی کند، باید عالم باشد. در عدالت‌خواهی هم اولاً باید علم به آن موضوع داشت، ثانیاً باید دانست که بردن آبروی افراد چه معنی می‌دهد و عدل چیست. خیلی اوقات ممکن است ما در مصداق خطا کنیم. یک وقت ظلمی شده، با آن ظلم کوچک، ظلم بزرگ‌تری می‌کنیم و اتهامی می‌زنیم. مثل رخ دادن تخلف که می‌گوییم حتماً بالادستی باخبر بوده است؛ و این‌ها را چماق می‌کنیم. عدالت‌خواه باید عدالت را بشناسد. موضع تراحم را بداند. اگر این‌ها را بداند حتماً ورود کند، اگر نمی‌داند بی‌جهت نباید احساس تکلیف کرد.

پنج: تاکید بر حفظ حریم خصوصی افراد

عباس سلیمی نمین، سرک کشیدن به زندگی دیگران و کنترل آن‌ها به هدف عدالت‌خواهی و جلوگیری از فساد را منحصر به مسئولین کشور می‌کند و کاربرد آن درباره مردم عادی را نمی‌پذیرد؛ او می‌نویسد:^۲

برای اینکه بتوانیم جامعه را جلو ببریم باید از همه ظرفیت‌های جامعه استفاده کنیم. ظرفیت‌های جامعه بعضاً با ما همراه و هم‌اعتقاد نیستند. ممکن است در خیلی از مبانی دارای یک سری رفتارهای متفاوت با ما باشد یا برداشت‌های متفاوت با ما باشد و همراهی با ما نداشته باشد. در این زمینه نباید سخت‌گیری داشته باشیم ولی در مورد مسئولان باید سخت‌گیری داشت. خیلی فرق می‌کند. بین سیاست‌گذاری که تعیین خط‌مشی می‌کند و مسئول ریل‌گذاری در جامعه است با مردم عادی. درباره سیاستمداران باید دقت زیادی داشته باشیم ولی درباره مردم باید انعطاف داشته باشیم.

برای مثال یک آدم عادی که کارخانه‌دار شده است، هیچ ویژه‌خواری نکرده و تعدی نداشته است چرا نباید اجازه داشته باشد بر اساس آن چیزی که فکر می‌کند درست است، زندگی کند. در این زمینه نباید در خانواده او سرک بکشیم. اصلاً نباید درون خانه او سرک کشید. او خلاف نکرده است. ثروت‌اندوزی کرده، بکند. حتی باید از او مراقبت هم کرد و حتی به او سرویس هم باید بدهیم که او رشد یابد. یک کارخانه رادو کارخانه و سه کارخانه کند و به اشتغال، تولید و پیشرفت کمک کند. اینجا نباید تنگ‌نظری داشت. اینجا اگر دچار تنگ‌نظری شدیم جامعه ما قفل می‌شود.

حامد کاشانی در بحث اصلاح ساختارهای عدالت‌طلبی، به مسئله سوت زنی اشاره می‌کند و می‌گوید:^۳

۱. حامد کاشانی، مصاحبه با عنوان عدالت‌خواهی به سبک امیرالمؤمنین (ع)، خامنه‌ای دات آی آر، ۱۸ مرداد ۱۳۹۹.

۲. عباس، سلیمی نمین، مصاحبه با عنوان مصادیق دقت نظر امام در موضوع عدالت‌خواهی، وبسایت مشرق، ۱۲ خرداد ۱۳۹۹.

۳. حامد کاشانی، مصاحبه با عنوان عدالت‌خواهی به سبک امیرالمؤمنین (ع)، خامنه‌ای دات آی آر، ۱۸ مرداد ۱۳۹۹.

۴. حمیدرضا، مهدوی ارفع، مصاحبه با عنوان مبانی قرآنی و رویی عدالت‌خواهی، خبرگزاری فارس، ۱۲ آبان ۱۴۰۰.



■ سید مهدی صدرالساداتی



■ محسن مهدیان

عدالت خواهی گرچه ضروری است؛ اما در حال به انحراف رفتن است. بیشترین ضربه را نیز خود عدالت خواهی خواهد خورد. مادر حال دنبال کردن سطحی ترین شکل عدالت خواهی هستیم، این امر منجر به خردنگری می شود؛ اما بُعد سیاسی و اداری را نادیده می گیرد. سیاست ها را رها کرده اند و به لوازم مسئولان نگاه می کنند.

برجسته کردن این سطحی نگری، به ابتذال کشیده شدن عدالت خواهی رادری دارد. این رویکرد هم افسردگی و ناامیدی ایجاد می کند و هم بخشی را به طغیان و آشوب می کشاند و خروج از ساختار به دنبال دارد. جریان ظاهری عدالت خواهی منجر به حرکت نمی شود بلکه منجر به نشستن می شود چون به ناامیدی رسیده است. در مجموع، جریان های عدالت خواهی امروزه مسائل اصلی و فرعی را جابه جا می کنند، چون تعریفشان از عدالت بسیار ظاهری و مضیق است. به عنوان جایگزین باید به دنبال عدالت خواهی مسئله محور بود که از کلی گویی و درعین حال، حرکت مصداقی پرهیز می کند.

دو: دفاع از عدالت خواهی مصداقی

در مقابل برخی دیگر صرفاً عدالت خواهی مصداقی را کارگشا می دانند. سید مهدی صدرالساداتی در این باره اینگونه می گوید:^۲

از کلی گویی تاکنون به جایی نرسیده ایم. در عدالت خواهی مسئله محور نیز برخلاف آنچه مطرح شده است، تابع حرکت قانونی هستیم اما قانون ناعادلانه را هم باید در مبارزه، تغییر داد. ما صرفاً مصداقی حرکت نکرده ایم و مسائل ریشه ای را نیز دنبال می کنیم. باید توجه داشت که مصداقی عمل نکردن، تخدیر جریان حزب الله است و کلی بافی. ما آبروریزی نمی کنیم بلکه سؤالاتی نسبت به افراد و مصادیق مطرح می کنیم و مردم قضاوت می کنند. مخالفت با مصداقی عمل کردن، مخالفت بانهی از منکر است. آیا نباید اعتراض کرد و نباید نهی از منکر کرد؟ اگر جلوی اشرافیت و فساد گرفته نشود، بی عدالتی شایع می شود. حرکت مصداقی می تواند مانع این شیوع باشد.

سه: مساله محور دانستن عدالت خواهی

از سوی دیگر، برخی اندیشمندان در تلاش اند تا با ارائه شیوه صحیح عدالت خواهی، مساله محوری را در این بین پررنگ سازند. علیرضا فقیهی رادمی نویسد:^۳

عدالت خواه واقعی نه مانند محافظه کاران کلی گویی می کند که هیچ اثر واقعی ندارد، نه در مصادیق متوقف می شود بلکه جریان عدالت خواهی ضمن ایجاد گفتمان عمومی مبتنی بر اسلام ناب، ضمن توجه به مصادیق فساد و ظلم، از مظلوم حمایت می کند؛

اسلام جایگاهی ندارد اما مطالبه گری، عدالت خواهی، پیگیری تا رسیدن به سرانجام، احقاق حق، تظلم خواهی و... در اسلام موجود است که با معنای عرفی افشاگری بسیاری متفاوت است.

افشاگری موجود در فرهنگ های دیگر به این معناست که فردی برای نشان دادن قدرت یا اطلاعات خود، حرف هایی را فاش می کند که اصلاً صلاح نیست ولو اینکه حق هم باشد.

مکتب اسلام و حکومت و جامعه اسلامی خطوط قرمزی دارد که هر فرد یا نهادی از این خطوط خارج شد، جامعه باید نسبت به آن حساسیت نشان دهد. مکتب نورانی اسلام می گوید اگر در مورد کسی خبری را شنیدید باید مسیری را در این خصوص طی کنید.

اول باید بررسی کنید او را می شناسید؟ اگر می شناسید سابقه ای از او در ذهن دارید؟ سابقه او در ذهن شما خوب است یا بد؟ دوم اگر نمی شناسید در محیط صلاح، ایمان و... زندگی می کند یا در محیط کفر، فساد، مکر و حيله حضور دارد.

در حالت دوم، در خصوص کسی که می شناسیم و سابقه بدی هم از او سراغ داریم، قرآن می فرماید: تبیین کنید، به راحتی نپذیرید و رد هم نکنید. در شرایط سوم فرد را می شناسیم اما سابقه ای از او نداریم، دستور به ما این است که باید با او همچون فرد بالیمان و خوش سابقه عمل کنیم زیرا ما بدی از او ندیده ایم.

ب) روش صحیح عدالت خواهی

در مورد روش صحیح عدالت خواهی چهار نظر کلی وجود دارد:

یک: تاکید بر عدالت خواهی مبنایی

برخی از صاحب نظران، محدود سازی عدالت خواهی به مبارزه با فساد آن هم در مصادیق را ظلم به عدالت می دانند. محسن مهدیان می گوید:

دانشگاه امام صادق، اسفندماه ۱۳۹۷.

۲. همان.

۳. علیرضا، فقیهی راد، یادداشت با عنوان بایسته های عدالت خواهی، وبسایت نسیم آنلاین، ۷ خرداد ۱۳۹۹.

۱. مناظره با عنوان چگونگی عدالت خواهی در حکومت اسلامی، محسن مهدیان و سید مهدی صدرالساداتی،

۳. مسائل عدالت‌خواهی

در باب مسائل مربوط به حوزه عدالت‌خواهی، صاحب‌نظران چند مقوله را برجسته می‌سازند:

الف) موانع تحقق عدالت

یک: ضعف در مبانی

محمد سروش محلاتی، مانع را ظهور تفکرات اخباری‌گری و در نتیجه ضعف در مبانی توصیف می‌کند؛ او می‌گوید:^۳ علما و بزرگان ما در ۷۰۰، ۸۰۰ سال قبل، مبانی خوبی برای عدالت طراحی کردند و زیرساخت‌ها را به خوبی تکمیل کردند ولی آرام‌آرام تفکر و فقه اسلامی به سمت وسوسه رفت و جامعه ما با مشکلاتی مواجه شد که بحث از عدالت روزه‌روز لاغرتر و نحیف‌تر شد.

در اهل سنت، گروهی از اهل حدیث غالب شدند و عدالت‌گرایان را قلع و قمع کردند که جریان‌اتی از قبیل داعش، محصول طبیعی همان تفکر هستند. یک جریان مشابه هم در شیعه پیدا شد به نام اخباری‌گری که مبانی عقلی را کنار زدند و دست ما را از مبانی‌ای که بزرگانی چون خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی تأسیس کرده بودند، کوتاه کردند.

در طول این قرون، عکس این اتفاق در غرب افتاده است؛ در غرب که آن پیشینه و سابقه را نسبت به مبانی عدالت نداشتند، رویکرد جدید و مثبتی نسبت به عدالت پیدا شد و این موضوع را پرورش دادند و مبانی حقوق خود را تثبیت کردند. ذیل آن، هم فلسفه و علوم اجتماعی‌شان رشد کرد و هم تحولات اجتماعی در غرب پدید آمد و به انقلاب، رنسانس و حقوق بشر رسید.

غربی‌ها پیشرفت کردند و ما که این مبانی را داشتیم متوقف شدیم. آرزو داشتیم با انقلاب اسلامی، این حرکت اسلامی

مسئله این است که «عدالت‌خواهی مصداقی» نباید سبب فرسایش جبهه مؤمنان شود. بنابراین اگر برخی اصول مثل اخلاق اسلامی رعایت شود و حرکت هم بر اساس نظریه عدالت دینی باشد و در نهایت فرسایش در جبهه مؤمنان پیش نیاید، ورود به عرصه عدالت‌خواهی هیچ مسئله‌ای ایجاد نمی‌کند؛ در غیر این صورت و در خارج از این چارچوب، عدالت‌خواهی مصداقی آفت خواهد بود.

اما رویه جלו به سمت اصلاح سازوکارهای فسادزا و تولیدکننده فقر و تبعیض می‌رود. عدالت‌خواه خودش طرف پرونده مصداقی نمی‌شود، مطالبه می‌کند؛ اما حکم صادر نمی‌کند و به سمت علت ایجاد ظلم در ساختارها و سازوکارها می‌رود. عدالت‌خواه «مصداقی» را جای «مسئله» اصل و نماد نمی‌کند و اساس را «مسئله محوری» قرار می‌دهد؛ کلی‌گویی نمی‌کند، ضمن حمایت از مظلوم، اما در مصداقی هم متوقف نمی‌شود و به صورت ایجابی به سمت ارائه راه حل و اصلاح ساختارهای تولیدبی عدالتی می‌رود.

عدالت‌خواه، قبیله‌گرا نیست و این گفتمان را محدود به یک گروه خاص نمی‌داند و مدام به دنبال گسترش جبهه انقلاب و عدالت‌خواهی است و البته با جریان‌اتی که مبانی انقلاب را قبول ندارند و دشمن را بزرگ می‌کنند، مرزبندی روشن دارد و از طرفی تنزه طلب هم نیست و اگر در موضعی با جریان انقلابی اشتراک پیدا کرد به هر قیمتی خودش را جدا نمی‌کند.

چهار: عدم تخصیص عدالت‌خواهی به روش خاص

اما بیشتر نظریه‌پردازان عرصه عدالت‌خواهی، ورود مصداقی، مبنایی یا مسأله‌محور به مطالبات عدالت را به صورت مطلق رد یا اثبات نمی‌کنند؛ بلکه آن را به جایگاه مناسب مشروط می‌کنند؛ حمیدرضا مهدوی ارفع می‌گوید:

برای مثال عدالت‌خواهی مصداقی به صورت مطلق نفی نشده است. اینکه چه کسی و از چه جایگاهی نسبت به چه موضوعی مصداقی ورود می‌کند، جای بحث دارد. مثلاً دانشجویان اگر تحقیق کنند و به یقین برسند که فلان ظلم و زمین‌خواری و یا فامیل بازی در حال انجام است، یک مصداق است که باید پیگیری شود؛ اما گاهی یک امام جمعه از تریبون نماز جمعه به صورت مصداقی به موضوعی وارد می‌شود که قطعی نیست و در محکمه هم به حکم نرسیده است و حتی اگر هم رسیده باشد، طرح آن در خطبه نماز جمعه متفاوت است. همین امام جمعه اگر روز شنبه در مسجد خود همین حرف را بزند اشکالی ندارد اما زمانی که از تریبون نماز جمعه استفاده می‌کند، غلط است.

برخی دیگر عدالت‌خواهی را مشروط به رعایت اخلاق اسلامی و احکام فقهی کرده‌اند:^۲

اینکه برخی مطرح می‌کنند در عدالت‌خواهی نباید وارد مصداقی شد، درست نیست. اگر اخلاق اسلامی و قواعد فقهی مراعات شود و گفتمان عدالت‌خواهی هم هم‌افزا باشد، ورود مصداقی و جزئی هیچ اشکالی ندارد. مسئله این است که «عدالت‌خواهی مصداقی» نباید سبب فرسایش جبهه مؤمنان شود. بنابراین اگر برخی اصول مثل اخلاق اسلامی رعایت شود و حرکت هم بر اساس نظریه عدالت دینی باشد و در نهایت فرسایش در جبهه مؤمنان پیش نیاید، ورود به عرصه عدالت‌خواهی هیچ مسئله‌ای ایجاد نمی‌کند؛ در غیر این صورت و در خارج از این چارچوب، عدالت‌خواهی مصداقی آفت خواهد بود.

۱. حمیدرضا، مهدوی ارفع، مصاحبه با عنوان مبانی قرآنی و روایی عدالت‌خواهی، خبرگزاری فارس، ۱۲ آبان ۱۴۰۰.

۲. سید محمد مهدی، میریاقری، مصاحبه با عنوان «عدالت‌خواهی حقیقی» و حکمرانی اسلامی، سایت خامنه‌ای دات آی آر، ۲۱ مرداد ۱۳۹۹.

۳. محمد، سروش محلاتی، سخنرانی با عنوان لجن‌مال‌شدن عدالت‌خواهی با اعتقاد به بالاتر بودن ولایت از عدالت، شفقنا، ۱۲ تیر ۱۳۹۵.



■ مهدی نورمحمدزاده

روبه جلو، شتاب بگیرد و جبران شود ولی نه تنها این گونه نشد که وضع ما در برخی جهات نسبت به گذشته بدتر هم شد و نتیجه عکس داشت.

دو: ضعف در ساختارها

دسته‌ای دیگر از متفکران، مانع اصلی در این زمینه را ضعف‌های ساختاری می‌دانند؛ حامد کاشانی اظهار می‌کند:

من فکر می‌کنم اشکال همان ضعف ساختاری و الگویی است. وقتی الگو نداشته باشید، ساختار خوبی هم ندارید؛ و تعارض زیادی دارید. وقتی ساختار روشن باشد و خیلی تزاوح و تعارض نباشد، تصمیم‌گیری‌ها این قدر سخت نمی‌شود.

ولی تصمیم‌گیری در کشور ما خیلی مشکل است. چون برای انجام هر کاری باید با صد جا هماهنگ کرد. موازی‌کاری و معارض زیاد است. این اولاً از کارگزار انرژی می‌گیرد.

ثانیاً کارگزار را به سمت بعضی از اشکالات می‌برد. کسانی که کار مدیریتی می‌کنند می‌دانند که اگر بخواهند پرنده هر مدیری را بررسی کنند که مطابق قانون عمل کرده یا

۱. حامد کاشانی، مصاحبه با عنوان عدالت خواهی به سبک امیرالمؤمنین (ع)، خامنه‌ای دات آی آر، ۱۸ مرداد ۱۳۹۹.

نه می‌توانند اشکالاتی از آن بگیرند. قانون یک فضایی ایجاد کرده که آن برای اینکه کارش عقب نماند مجبور است بعضی جاها با قانون با تسامح برخورد کند. چون قوانین گاهی معارض‌اند یا گاهی توجه به مسائل ندارند. من فکر می‌کنم اشکال اصلی ساختار است. ساختار است که آدم پرحرارت و پرشور را بعد از مدتی به یک کارمند بی حال تبدیل می‌کند؛ لذا ساختار به نظرم مهم است.

مهدی نورمحمدزاده نیز دیدگاهی مشابه دارد:^۲

عدالت مولود شفافیت است. قوانین شفاف، سیاست‌های شفاف، عملکرد شفاف، دادگاه شفاف و... تا نباشند، عدالت هم امکان وقوع پیدا نخواهد کرد. جامعه‌ای که هنوز هم در اطلاعات و آمار اساسی آن اختلاف نظر و تأویل و تفسیر هست، چطور و با چه مبنایی می‌تواند دنبال تحقق عدالت باشد؟! قوانین ناکارآمد و تفسیرپذیر، تحلیل‌های سطحی و شعاری و صاحب منصبان کم‌دانش و کوتاه‌بین موانع دیگری هستند که در مسیر تحقق عدالت قرار می‌گیرند. یکی از اساتید حقوق می‌گفت: «من که خودم استاد حقوق هستم، هنوز هم تعریف حقوقی و دقیق مفسد اقتصادی را نمی‌دانم!» فساد اقتصادی، رانت خواری و اخلال در نظام اقتصادی و... هرچند در جامعه ما فراوان است، اما هنوز هم تعریف شفاف و دقیق قانونی از آن‌ها ارائه نشده است.

متأسفانه عدم شفافیت و به‌روز بودن قوانین در حوزه مطبوعات، فضای مجازی و تجارت الکترونیک هم صادق است که این مسئله خود، از طریق دیگر مانع تحقق عدالت و مبارزه با رانت و فساد می‌شود. روزنامه‌نگاران محافظه‌کار، رسانه‌های وابسته و سازوکارهای سنتی اقتصادی، هرگز نمی‌توانند برای تحقق عدالت و مبارزه با رویه‌های ناکارآمد و فسادخیز قدمی بردارند!

سه: سلطه تفکر مدرن بر جامعه

در مقابل، برخی مسئله و مانع عمده را نه در داخل، بلکه در خارج از مجموعه نظام جستجو می‌کنند و تقابل جدی با نظام سلطه و تمدن مدرن را منشأ بی‌عدالتی می‌دانند:^۳ مانع اصلی تحقق عدالت در کشور، گرچه عوامل متعددی دخیل‌اند، چالشی است که ما با «تمدن مدرن» داریم؛ یعنی نظام سیاست، فرهنگ و اقتصاد لیبرال در طرف چالش با انقلاب اسلامی است و این مسئله‌ای است که ما به آن مبتلا هستیم؛ یعنی دوگانه ادبیات و فرهنگ انقلاب اسلامی و فرهنگ غرب؛ این مانع اصلی دست‌یابی به عدالت است و ما تا اصلاحات اساسی نکنیم به نتیجه نخواهیم رسید.

ما وقتی می‌خواهیم قیام برای عدالت کنیم حتماً باید در مقیاس تاریخی و مقیاس جهانی باشد. بعد، ذیل آن برای تحقق عدالت در مقیاس ملی اقدام کنیم. به تعبیر دیگر موانع تحقق عدالت یک سلسله موانع تاریخی و اجتماعی هستند آن هم در مقیاس جامعه جهانی که اگر به آن توجه نکنیم و صرفاً بخواهیم عدالت را در حوزه کشور خودمان و در مثلاً مقیاس اقتصاد اقامه کنیم با موانع جدی روبرو می‌شویم.

لذا به نظر من مهم‌ترین مانع تحقق عدالت، تمدن جدید غرب هست. به تعبیر دیگر بزرگ‌ترین حجاب عدالت «مدرنیسم» است که به هیچ‌وجه نمی‌گذارد عدالت سیاسی، فرهنگی و اقتصادی محقق شود. تمدن مدرن مبتنی بر «جور» یعنی «ظلم پنهان» است؛ یعنی آن ظلمی که در دوره نظام برده‌داری وجود داشته تبدیل شده به یک ظلم پنهان در

۲. مهدی، نورمحمدزاده، یادداشت با عنوان فرجام جریان «عدالت خواهی»، وبسایت بهار، ۲۲ شهریور ۱۳۹۸.

۳. سید محمد مهدی، میرباقری، مصاحبه با عنوان «عدالت خواهی حقیقی» و حکمرانی اسلامی، سایت خامنه‌ای دات آی آر، ۲۱ مرداد ۱۳۹۹.

عدالت خواهی یعنی هر نوع بسط کلمه توحید در حیات اجتماعی. کسانی که عدالت را مضیق و محدود به فسادستیزی می بینند معمولاً دچار دوگانه های مصنوعی باطلی چون عدالت - مصلحت، عدالت - ولایت، عدالت - کارایی، عدالت - قانون و... می شوند.

دوره دموکراسی و حالا به جور تبدیل شده است. این بزرگ ترین مانعی است ما اگر بخواهیم به عدالت برسیم باید با آن مقابله کنیم.

ب) رابطه ولایت با عدالت

در عرصه عدالت خواهی، هدف برپایی عدالت و از میان بردن هرگونه عامل بی عدالتی است. در این میان، این مسئله و فرض به ذهن می رسد که اگر چنانچه فریاد عدالت خواهی در مواردی به گونه ای بود که دامن مقام ولایت الهی و ولی فقیه را می گرفت و موجب تضعیف این جایگاه می شد، تکلیف چیست؟ آیا عدالت خواهی در اینجا نیز خوب و پسندیده است؟ آیا تقدم با حفظ حرمت و قداست جایگاه ولایت است یا بانگ اذان عدالت خواهی؟ در پاسخ به این مساله دورویکرد کلی در بین صاحب نظران به وجود آمده است:

یک: تقدم ولایت بر عدالت

آقای میرباقری می گوید:

عدالت خواهی یعنی تلاش برای ادامه انقلاب اسلامی. اینکه ما خیال کنیم از انقلاب اسلامی بیرون بزیم عدالت محقق می شود این شوخی است. اینکه ما خیال کنیم محور نظام اسلامی یعنی ولایت فقیه را تضعیف کنیم عدالت محقق می شود این شوخی است. با کدام ساختار کلان می خواهید عدالت محقق کنید؟ عدالت خواهی نباید ما را در برابر نظریه «ولایت دینی» قرار دهد؛ از این جهت که ولایت دینی، محور نظریه های اجتماعی در اسلام است و عدالت خواهی ذیل آن تعریف می شود.

البته در نگاه کلان خود نظریه ولایت دینی هم یکی از ارکان عدالت خواهی است، اما بعد از آنکه نظریه کلان شکل گرفت، عدالت خواهی در موضوعات اجتماعی اعم از کلان و خرد نباید در تعارض با نظریه «حاکمیت دینی» و نظریه ولایت دینی یا همان «ولایت فقیه» باشد. اینکه ما خیال کنیم نظام ولایت در جایی منافات با عدالت دارد درست نیست؛ ولایت هرگز این نیست که در جایی دنبال عدالت نباشید و تبعیت کور و کر بکنید و... اصلاً معنایش این نیست. کاملاً به عکس است.

در تحلیل و بسایت هسته عدالت پژوهی می خوانیم:

عدالت خواهی یعنی هر نوع بسط کلمه توحید در حیات اجتماعی. کسانی که عدالت را مضیق و محدود به فسادستیزی می بینند معمولاً دچار دوگانه های مصنوعی باطلی چون عدالت - مصلحت، عدالت - ولایت، عدالت - کارایی، عدالت - قانون و... می شوند.

برای جریان عدالت خواهی، اعتراض ارزش مطلق نیست، عدالت ارزش مطلق است. قطعاً جریان عدالت خواهی نمی تواند خارج از نظام ولایت سیاسی تعریف شود. فوری ترین عدالت خواهی که اجازه حیات به این جریان را می دهد، تشکیل حکومت عدل و حاکمیت ولایت سیاسی الهی است.

این دو تعارضی با یکدیگر ندارند اما عدالت خواهی نباید به نحوی صورت پذیرد که

۱. همان.

۲. مناظره با عنوان عدالت خواهی خوب، عدالت خواهی بد، و بسایت هسته عدالت پژوهی، ۲۹ بهمن ۱۳۹۷.

اساس ساختمان عدالت خواهی یعنی نظام ولایتی، تضعیف شود. قطعاً عدالت خواهی مسئولانه و مبتنی بر علم و آگاهی، هرگز خارج از نظام ولایت نیست و نخواهد بود.

از سوی دیگر، آرمان گرایی جریان عدالت خواهی، حساسیت به مسئله عدالت و اذان عدالت سردادن در جامعه، تقویت نظام ولایت عدالت محور خواهد بود. بار تمدن سازی ولایت بر عهده همین جریان عدالت خواهی است که برای ولی با منطق درست، بسط یابد ایجاد می کنند.

دو: تقدم عدالت بر ولایت

از سوی دیگر، برخی از متفکران تقدم ولایت بر عدالت را برنتابیده و آن را تخطئه می کنند؛ مجتبی نامخواه بر پایه حسن و قبح ذاتی عدالت، این دیدگاه را این گونه ابطال می کند:

فرض کنید در جایی صحبت می کنیم که بین عدالت و یک ارزش خوب دیگر، یک تعارضی به لحاظ ظاهری به وجود آمده است. مثال معروف این حالت در مباحث کلامی این است که «اگر پیامبری نزد شما مخفی شده و صداقت شما سبب لورفتن مکان اختفای او نزد دشمنان می شود؛ در اینجا صداقت قبیح می شود، چراکه در تعارض با ارزش بزرگ تر دیگری به نام حفظ جان یک پیامبر است.

سؤال ما این است که آیا عدالت هم مثل صداقت است و ممکن است در یک چنین موقعیتی قرار بگیرد؟ آیا ممکن است جایی باشد که عدالت قبیح باشد؟ وقتی می خواهیم نسبت عدالت و امنیت، یا عدالت با هر مفهوم خوب دیگری را بسنجیم، سؤال ما در واقع این است آیا می شود جایی باشد که عدالت در تعارض با یک ارزش والا تر قرار گرفته و قبیح شود؟ پاسخ عمده ای که در طول

۳. مجتبی نامخواه، سخنرانی با عنوان اشعری گری و عدالت خواهی، و بسایت ایام، اول تیر ۱۳۹۹.



محمد سرروش محلاتی

عده‌ای پیدا شدند که برای هر فساد و ظلم و بی‌عدالتی یک توجیه دینی هم آوردند. ببینید در یکی از مهم‌ترین مجالسی که در کشور واقع می‌شود، در ایام فاطمیه و در حضور برجسته‌ترین شخصیت‌های کشور چه گفته می‌شود؛ موضوع این سخنرانی این است «ولایت بالاتر از عدالت است».

سخنران می‌گوید: «مفهوم عدالت، مفهوم قشنگی است، مفهوم دلچسپی است، مفهوم دلنشینی است، ولی باید مواظب باشیم این مفهوم یک وقت عامل ولایت‌گریزی یا ولایت‌ستیزی ما نشود» در این نگاه، هر کس به ولایت برای عدالت گیر بدهد و سؤال کند، عدالتش، عدالت خوارج است. بعد مثال‌هایی می‌زند و می‌گوید «معاویه هم مشککش با علی بن ابی‌طالب عدالت بود. برگشت گفت قاتلین عثمان را به من تحویل بده، من خودم را تسلیم تو می‌کنم، من با تو بیعت می‌کنم.» این نگاه «لجن مال کردن اصل عدالت و عدالت خواهی» است؛ معنای این سخنان این است که اگر کسی از عدالت سؤال کرد، عقبه و پیشینه‌اش، خوارج و معاویه و امثال این‌هاست. با همه اختلاف‌نظرها، چنین حرف بی‌پایه‌ای در طول تاریخ شیعه نمی‌توان پیدا کرد که ولایت بر عدالت مقدم است. تقابل میان عدالت و ولایت و تقدم یکی بر دیگری بی‌معناست.

مگر اصلاً ولایت غیر از این است که برای عدالت است؟ آیا درست است که بگوییم ولایت امیرالمؤمنین بر عدالت مقدم است؟ ایشان خودشان فرمودند من آمده‌ام برای عدالت. ولایت برای عدالت است. اگر عدالت را نخواهیم، ولایت را برای چه می‌خواهیم؟ اگر ولایت و عدالت جدا شوند، چه فرقی بین علی و معاویه است؟

ج) مصلحت و عدالت

تعارض مصلحت با عدالت خواهی، از بحث‌های مورد پذیرش اندیشمندان است که هر کدام به ارائه راهکاری برای آن می‌پردازند.

یک: تقدم عدالت بر مصلحت

مهدوی ارفع در این باره می‌گوید:^۱

تصور مسدود بودن مسیر پیگرد قانونی فساد متأسفانه به دو دلیل امروز در جامعه ما وجود دارد: اول بد عمل کردن برخی از ما در موضوع مطالبه‌گری؛ و دوم، مسئله مصلحت نظام چوبی شده است که برخی از آن سوءاستفاده کرده‌اند. در خصوص مصلحت‌اندیشی برخی از نهادها باید مطالبه‌گری کرد و باید فریاد زد تا با تیغ مصلحت، عدالت را ذبح نکنید.

۱. حمیدرضا، مهدوی ارفع، مصاحبه با عنوان مبانی قرآنی و روایی عدالت خواهی، خبرگزاری فارس، ۱۲ آبان ۱۴۰۰.

تاریخ عالم اسلامی به این پرسش داده شده است نوعاً «آری» است.

غلبه در تفکر اسلامی با تفکر اشعری‌گری است که بخش عمده‌ای از اهل سنت را شامل می‌شود و این تفکر در بخش‌هایی از شیعیان نیز پذیرفته شده است؛ مبنی بر اینکه می‌شود جایی باشد که عدالت بد باشد.

بنابراین این مسئله‌ای است که از قدیم با تصویرها و تفسیرهای مختلفی در تفکر اسلامی مطرح بوده و البته چون در فضای اسلامی خدا مهم است و همه چیز در نسبتش با الهیات مطرح می‌شود، صورت مسئله در ارتباط با فعل خدا مطرح شده است.

این که هر کاری خدا کرد عادلانه است یا هر کاری عادلانه است باید توسط خدا انجام بگیرد؟ پاسخ غالب و اشعری‌گرایانه انتخاب گزاره اول است با این تعبیر که: هر چه آن خسرو کند شیرین بود.

این مسئله را مرحوم مطهری به عنوان متفکر مهم انقلاب اسلامی، به مثابه یکی از اصول تفکر انقلاب بسط داده است. در تفکر شیعی می‌گوییم یک اصل بنیادین داریم و آن قائل بودن به قبح ذاتی ظلم و حسن ذاتی عدالت است و این تبیین دست‌کم در سطح وجودشناختی‌اش که درگیری ما با اشعری‌گری است.

وقتی ما می‌گوییم قائل به حسن ذاتی عدالت هستیم یعنی عدالت ارزش مطلق است و هیچ‌گاه مفهوم دیگری وجود ندارد که عدالت در تقابل با آن قبیح شود.

سرروش محلاتی، در اشاره به سخنرانی شخصی که مقام ولایت را برتر از عدالت برشمرد، چنین می‌گوید:^۱

تا پیش از انقلاب اگر بحث از تبعیض و ظلم و محرومیت می‌شد، حداقل این بود که کسی نمی‌گفت دین می‌تواند تبعیض و ظلم را تأیید کند؛ اما بعد از انقلاب،

۱. محمد، سرروش محلاتی، سخنرانی با عنوان لجن مال شدن عدالت خواهی با اعتقاد به بالاتر بودن ولایت از عدالت، شفقنا، ۱۲ تیر ۱۳۹۵.



مسئله مصلحت این طوری است که وقتی تراحم بین چند شر شد و نتوانستیم از این شرها فرار کنیم باید شر کمتری را کسب کنیم. اگر تراحم بین چند خیر شد و نمی شود همه خیرها را استیفا کرد، باید خیر بیشتری را کسب کنیم. ما هیچ وقت در حالت عادی دعواهایمان در نظام حکمرانی سر عدل یا ظلم نیست. معمولاً سر تراحم ها است؛ یعنی عدل بیشتر و کمتر، ظلم بیشتر و کمتر. ما فی الجمله و بالقوه الگوی عدالت داریم، ولی بالفعل نداریم.

خیرها را استیفا کرد، باید خیر بیشتری را کسب کنیم. ما هیچ وقت در حالت عادی دعواهایمان در نظام حکمرانی سر عدل یا ظلم نیست. معمولاً سر تراحم ها است؛ یعنی عدل بیشتر و کمتر، ظلم بیشتر و کمتر. ما فی الجمله و بالقوه الگوی عدالت داریم، ولی بالفعل نداریم.

مصلحت جامعه روشن است که امام جامعه و قانون اساسی روشن کرده است و نباید با این حرف، عدالت خواهی را خفه کرد البته این خیلی سخت است.

وقتی این اتفاق می افتد که کرسی های آزاداندیشی برگزار شود و ما از ابعاد مختلف حکومت امیرالمؤمنین یک الگوی پیشنهادی را برداشت کنیم، بعد این الگو را به فقها و متخصصین ارائه کنیم تا از آن الگویی شکل بگیرد.

تفریط در مسیر عدالت خواهی این است که این قدر بر طبل مصلحت نظام و آرامش جامعه بدمیم که هیچ کس نسبت به مطالبه گری اقدام نکند. افراط هم این است که فقط مفهوم کلی را بفهمیم ولی در نوع پیاده سازی آن اخلاق، شرع، عقل، مصلحت، موقعیت و دشمن رازها کنیم و مستقیم سراغ این مسائل برویم.

دو: تقدم مصلحت بر عدالت

وقتی اسم مصلحت پیش می آید دو اتفاق خطرناک می افتد. اولاً عده ای فکر می کنند بیان مصلحت برای ماست مالی کردن است.

حامد کاشانی با بهره از شیوه حکومت امیرالمؤمنین (ع)، اصل ضرورت رعایت مصلحت را می پذیرد:

درحالی که ما می گوئیم سیره حضرت و سیره ائمه را با دقت نگاه کنید. ما نمی خواهیم با بیان مصلحت خطاهایی که گاهی در حکومتمان رخ می دهد را ماست مالی یا پوشانی کنیم.

در نگاه جامعه ما مدل حکمرانی امیرالمؤمنین یک خطی است؛ فکر می کنیم همه تصمیماتش لحظه ای و شمشیر کشیدن است. گاهی اوقات می گویند اگر الان امیرالمؤمنین بود شمشیر می کشید. این با امیرالمؤمنین واقعی فاصله دارد.

ثانیاً مصلحت نباید یک شمشیری در دست محافظه کاران باشد که هر جا قرار است اصلاحی صورت بگیرد، به اسم مصلحت ذبحش کنند.

امیرالمؤمنین نماد عدالت و عقلانیت است. امیرالمؤمنینی که مظهر عدل است، گاهی برای اینکه یک ظلم بزرگ تری رخ ندهد وارد وادی مصلحت شده است. اقتضای عدالت در حالت عادی این است که همه را در یک روز عزل و نصب کنی؛ ولی حضرت این کار را نمی کند.

خود امیرالمؤمنین (ع) در عزل و نصب ها تمام آن مواردی را که فرموده بودند نتوانستند اجرا کنند، چون اولاً حضرت نمی توانستند بیرون از فضای واقعی جامعه اسلامی آدم برای عزل و نصب بگذارند و از بین موجودین باید انتخاب می کرد. ثانیاً اگر این آدم ها را عزل و نصب کند چه تصویری در جامعه ایجاد می شد؟

حضرت به دنبال اصلاح هست، ولی وقتی می خواهد اصلاح کند این تغییر هزینه دارد و حضرت هزینه فایده می کند؛ یعنی یک خطی نیست. اتفاقاً این مصلحت خود عدل است، یعنی یک وقتی می گوید عدل یا ظلم؟ همه می گویند عدل. یک وقت می گوید من باید اشعث را عزل کنم و یک شخص دیگری را جایش بگذارم. از طرفی جامعه دچار یک بحرانی می شود که آن بحران لشکر امیرالمؤمنین را در آستانه نبرد صفین تضعیف می کند. آن چیزی که ما در حکومت امیرالمؤمنین می بینیم این است که همواره برای عدالت تلاش می شد. اما حضرت هزینه فایده هم می کردند؛ لذا ابوموسی را با اینکه خیلی مشکل ساز بود، شش ماه ابقا می کند. چرا؟ چون مردم کوفه او را می خواستند، حضرت نسبت به مردم کوفه می بیند برای اینکه مردم کوفه نباید از دست بروند یا جایگاه بعضی از سران نظامی ایشان آسیب می خورد تأمل می کند.

مسئله مصلحت این طوری است که وقتی تراحم بین چند شر شد و نتوانستیم از این شرها فرار کنیم، باید شر کمتری را کسب کنیم. اگر تراحم بین چند خیر شد و نمی شود همه

۱. حامد کاشانی، مصاحبه با عنوان عدالت خواهی به سبک امیرالمؤمنین (ع)، خامنه ای دات آی آر، مرداد ۱۳۹۹.

عدالت و حق اعتباری حکیمانه

دکتر مهدی شجریان

مقتضای موضوع خود، مصاحبه‌ای را با این استاد وارسته ترتیب دهد که در ادامه متن آن را ملاحظه خواهید کرد.

سؤال: آقای دکتر ممنون از وقتی که در اختیار ما گذاشتید؛ به عنوان اولین سوال اگر ما بخواهیم در مباحث عدالت از نظر مبانی اسلامی صحبت کنیم، به نظر شما باید کدام یک از سه ساحت طرح شده در عرصه مساوات (فرصت، فرآیند و نتیجه) را برجسته کنیم؟

مهدی شجریان: بسم الله الرحمن الرحيم. از فرصتی که به بنده دادید متشکرم و امیدوارم مطالبی که عرض می‌کنم، مفید باشد.

شما در واقع بحث را از نقطه برابری آغاز کردید و من این نحوه ورود را می‌پسندم؛ به دلیل این که عنصر برابری خیلی جایگاه تعیین کننده‌ای در عدالت دارد. به علاوه این که عموم نظریه‌های عدالت نسبت به این عنصر توجه دارند. نظریه پرداز عدالتی را سراغ ندارم که خود را از بحث برابری فارغ بداند. منتها یک سه‌گانه‌ای را مطرح کردید که عبارت است از: فرصت‌ها، فرآیندها و نتایج. در واقع دایره برابری را محدود به این سه‌گانه کردید. من در این جا مقداری تأمل دارم، که عرض خواهم کرد.

برابری به صورت کلی، یک مفهوم ذاتی تعلق است؛ یعنی شما وقتی می‌خواهید بین حقیقت عدالت و برابری نسبت سنجی کنید، این نسبت سنجی شما قابل تحلیل نیست؛ مگر این که متعلق برابری را تعیین کنید. این که برابری در چه چیزی مقصود است؟ و الا ما

حجت الاسلام مهدی شجریان، دکترای فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه باقرالعلوم و یکی از پژوهشگران فعال در عرصه‌های مختلف معارف اسلامی در موسسه مینا است. از ایشان مقالات زیادی در موضوعات مختلف فلسفی و کلامی منتشر شده که از جمله مهمترین آنها می‌توان به «مطالعه تطبیقی مولفه‌های دینداری از منظر روایات شیعه و سنی» اشاره کرد.

فارغ از اینها، حوزه تخصصی پژوهش‌های ایشان در سال‌های اخیر، مقوله عدالت جنسیتی و نقد دیدگاه‌های فمینیستی در این حوزه بوده است؛ نگارش کتاب‌ها و مقالات مختلف در باب عدالت، باعث شد تا دیده بان اندیشه در این شماره به

نمی‌توانیم بگوییم عدالت همان برابری است یا همان برابری نیست و تمایز دارد و یا نسبت خاصی بین این دو برقرار است.

تعیین نسبت بین این دو متوقف بر این است که متعلق برابری را تعیین کنیم و در برخی از متعلقات، عدالت و برابری همسانی پیدا می‌کنند؛ کما این که اگر متعلق را امر دیگری در نظر بگیریم، در این جا برابری ممکن است از عدالت فاصله بگیرد. علامه طباطبایی (ره) در المیزان معتقد است که عدالت همان برابری است، منتها برابری در متعلق «امکان بهره‌مندی از حقوق شایسته». مرحوم شهید مطهری هم در کتاب «نظام حقوق زن در اسلام» همین مبنای استاد خود یعنی علامه طباطبایی را تنقیح می‌کند و از همین جا بین برابری و تشابه تمایز قائل می‌شود. ایشان می‌گوید: ما یک مفهومی داریم به نام برابری که با عدالت سازگار است و یک مفهومی داریم به نام تشابه که با عدالت ناسازگار است. مقصود او از تشابه، تشابه در حقوق است.

او می‌گوید: اگر افراد در وضعیت حقوقی متشابه به سر ببرند، این لزوماً به عدالت منجر نمی‌شود؛ بلکه عین بی‌عدالتی است؛ به همین دلیل عدالت و تشابه غیر از هم هستند منتها اگر افراد در یک وضعیتی به سر برند که در آن وضعیت برابر باشند، از جهت «بهره‌مندی از حقوق شایسته»؛ یعنی همه در این نکته که حقوق شایسته به آنها واصل می‌شود و امکان دسترسی به حقوق شایسته خود داشته باشند، برابر باشند، این همان عدالت است. قطعاً در این برداشت دوم برابری به تشابه منجر نمی‌شود، ممکن است حقوق متمایز شود مثل دانش‌آموزان یک کلاس که نمره‌های مختلف می‌گیرند. از جهت نمره‌ای که گرفتند نابرابر هستند و از یک جهت برابر هستند و آن جهت این است که هر کدام حق شایسته خود را استیفا کرده و این عدالت است. بنابراین تا وقتی که ما متعلق برابری را تعیین نکنیم، نمی‌توانیم در باب نسبت آن با عدالت صحبت کنیم.

این ساحت‌های سه‌گانه‌ای که مطرح کردید خیلی مهم است هر چند متعلق برابری منحصر در این سه ساحت نیست؛ یعنی ما در حوزه‌های دیگر هم می‌توانیم برابری را لحاظ کنیم؛ مثل حوزه «حق» و حوزه «تکلیف». اتفاقاً در حوزه ادبیات عدالت‌پژوهان اسلامی این دو مفهوم بیشتر محل توجه هستند و این سه‌گانه کمتر در فضای عدالت اسلامی مطرح شده است. سه‌گانه مدنظر شما بیشتر در دنیای مدرن مطرح است؛ اما در عین حال سه‌گانه مهمی است. اگر بخواهم بیشتر در مورد این سه‌گانه توضیح اجمالی دهم، قبل از آن باید مقدمه‌ای را عرض کنم.

ما در مباحث عدالت پژوهی به صورت کلی دو ساحت عدالت را از هم تفکیک می‌کنیم. یک ساحت «عدالت واقعی» داریم و یک ساحت «عدالت ادراکی» داریم. به تعبیر طلبگی خودمان ما یک عدالتی داریم در مقام ثبوت و عدالتی داریم در مقام اثبات یا اندیشه و برخی هم می‌گویند: احساس عدالت، مقصود آنها همین عدالت ادراکی است. این دو قسم هر دو باید مورد توجه قرار گیرند مخصوصاً وقتی که ما از منظر یک نظام حکمرانی می‌خواهیم در مورد عدالت فعالیت کنیم؛ یعنی یک حکمرانی که دنبال تحقق عدالت است، نمی‌تواند بگوید من فقط دنبال این هستم که در جامعه عدالت واقعی و عدالت در مقام ثبوت شکل بگیرد؛ بلکه او موظف است که ادراک عدالت را هم محقق کند؛ یعنی شهروندان را در وضعیتی قرار دهد که در آن وضعیت، شرایط را نا عادلانه قضاوت نکنند. این دو تساوی ندارند بلکه نسبت آنها عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی گاهی اوقات عدالت واقعی هست؛ اما عدالت ادراکی نیست، مثلاً شهروندان یک جامعه تحت سیطره و هژمونی تبلیغات دشمنان هستند.

جامعه نظامات عادلانه‌ای را محقق کرده؛ اما شهروندان تصور نمی‌کنند که این شرایط عادلانه است. این شرایط، شرایط مطلوبی نیست. چون وقتی ادراک عدالت وجود ندارد، سرمایه اجتماعی نظام حکمرانی رو به تحلیل می‌رود. عکس آن هم قابل تصور است مثلاً

ممکن است در یک جامعه‌ای عدالت واقعی نباشد؛ اما عدالت ادراکی باشد؛ یعنی شهروندان آن جامعه تصور می‌کنند که مناسبات عادلانه است و ممکن است آنها تحت تأثیر القائاتی باشند یا یک سری اعتقادات مبنایی داشته باشند که وضعیت را عادلانه تلقی می‌کنند.

مثلاً می‌گویند در خیلی از مناطق کشور هند عدالت ادراکی وجود دارد؛ اما عدالت واقعی وجود ندارد؛ یعنی یک شکاف و فاصله طبقاتی وجود دارد منتها چون مردم قائل به آموزه تناسخ هستند و معتقدند وضعیتی که الان در آن به سر می‌برند، حاصل زندگی گذشته آنها است، شرایط را عادلانه تلقی می‌کنند.

طبعاً در نقطه آرمانی، هم عدالت واقعی لازم است، هم عدالت ادراکی؛ یعنی وضعیتی که در آن مناسبات عادلانه در اجتماع واقعاً حاکم است و در عین حال شهروندان نیز وضعیت موجود را عادلانه تلقی می‌کنند. در برخی جوامع مثل هند که مثال زدیم، عدالت واقعی نیست چون این همه شکاف طبقاتی قابل توجیه نیست؛ اما عدالت ادراکی هست.

نقطه ایده‌آل برای ما جایی است که هر دو ساحت را به نقطه مطلوب برسانیم؛ یعنی در متن جامعه هم عدالت واقعی محقق شود و هم عدالت ادراکی محقق شود. این نقطه مطلوب ما است و نظام حکمرانی عادلانه باید به هر دو مورد توجه داشته باشد. این مقدمه‌ای بود برای ورود به بحث موارد سه‌گانه.

تصور بنده این است که عدالت در حوزه فرصت‌ها و فرآیندها با عدالت واقعی ارتباط مستقیم دارد؛ یعنی اگر شما فرصت‌ها و فرآیندهای نابرابر را در یک نظام حکمرانی پیش‌بینی کنید، در این جا عدالت واقعی را نمی‌توانید محقق کنید و عدالت واقعی ضربه می‌خورد.

از آن طرف آن نتیجه و نتایج (یعنی عنصر سوم) در ارتباط با حوزه عدالت ادراکی است. در حوزه نتایج هم نمی‌توانید بی تفاوت عمل کنید چون بی تفاوتی شما

می‌تواند منجر به عدم تحقق عدالت ادراکی شود. فکر می‌کنم در زمینه فرصت‌ها و زمینه‌ها بحث واضح باشد و خیلی نیازی به توضیح نیست.

مثلاً فرض کنید اگر فرصت تحصیل رایگان برای همگان وجود نداشته باشد و مثلاً مناطقی از کشور فرصت و امکان تحصیل در سطوح عالی را داشته باشند و مناطقی از کشور این امکان و فرصت را نداشته باشند، این یعنی فقدان عدالت واقعی در حوزه آموزش به خاطر تبعیض و ناعدالتی در زمینه فرصت‌ها.

در فرآیندها هم به همین شکل است؛ مثلاً اگر عده‌ای می‌توانند در فرآیندهای قضایی وکیل داشته باشند و عده‌ای امکان اخذ وکیل را نداشته باشند و فرآیندها از این جهت در حق آنها نابرابر باشد، در حوزه عدالت واقعی وضعیت عادلانه نیست. این نیاز به توضیح ندارد؛ اما نتایج نیاز به توضیح دارد.

نتایج برابر لزوماً به عدالت واقعی نمی‌انجامد؛ یعنی ما در حوزه نتایج نمی‌توانیم بگوییم برابری در نتایج مساوی است با عدالت واقعی. می‌توانیم بگوییم برابری در فرصت‌ها و برابری در فرآیندها شرط لازم عدالت واقعی است؛ اما نمی‌توانیم بگوییم برابری در نتایج شرط عدالت واقعی است.

شاخص ما برای تحقق عدالت، برابری در نتایج نیست. با این همه آیا برابری در حوزه نتایج تحت هیچ شرایطی اهمیت پیدا نمی‌کند؟ من فکر می‌کنم گاهی اوقات اهمیت پیدای کند.

چه زمانی؟ وقتی که حوزه عدالت ادراکی در معرض خطر باشد؛ یعنی گاهی اوقات شما فرآیندها را صحیح طراحی کرده‌اید، فرصت‌ها را هم عادلانه تنظیم کرده‌اید، نتایج متمایزی هم که به بار آمده است واقعاً عادلانه است؛ اما در عین حال از این نتایج نابرابر شهروندان آزار می‌بینند.

این جای یک تزاخمی شکل می‌گیرد. تزاخم بین «لزوم برقراری نتایج نابرابر موجه» و «لزوم ادراک عدالت در شهروندان».

اگر بین این دو تزاخم رخ داد. در تزاخم قاعده مقدم ساختن اهم است؛ یعنی شما باید بسنجید و ببینید که کدام یک از این دو امر لازم و واجب از اهمیت بیشتری برخوردار است و این‌ها را باید مورد به مورد بحث کرد. من فقط یک قالب کلی را بیان می‌کنم. برای روشن شدن بحث مثالی می‌زنم؛ البته این مثال را واقعی نمی‌دانم و تنها برای تقریب به ذهن عرض می‌کنم. فرض کنید ما به این نتیجه رسیدیم که اگر بیست درصد زنان در مناصب اجتماعی حضور داشته باشند، این با عدالت واقعی سازگار است.

مناصب اجتماعی را هشتاد درصد مردان اشغال کنند و بیست درصد زنان. این واقعاً عادلانه است، از حوزه فرصت‌ها گذشتیم، از حقوق هم گذشتیم و از تکالیف هم گذشتیم، نتیجه و خروجی آن، این شده است. و فرض می‌کنیم این نسبت بیست به هشتاد هم واقعاً در فاز اول عادلانه است (فرض می‌کنیم). اینجا باید وارد فاز دوم شویم؛ یعنی عدالت واقعی را محقق کردیم؛ ولی نمی‌توانیم از عدالت ادراکی غفلت کنیم؛ بلکه باید وارد فاز دوم شویم. اگر فرض کنیم شهروندان جامعه ما از این وضعیت نابرابر به شدت ناراضی باشند و در مرز «بحران اجتماعی» باشیم.

این جا است که ما باید از باب تزاخم، بین این دو تعادل برقرار کنیم؛ یعنی به نفع ادراک عدالت باید از عدالت واقعی عبور کنیم. فرض کنید مثلاً شاید اگر این نسبت را چهل به شصت برسانیم آن ادراک عدالت محقق شود. یعنی ما بیست درصد بیشتر به زنان سهمیه بدهیم برای این که آن عنصر دوم که ادراک عدالت است مورد توجه ما قرار بگیرد.

بنابراین خلاصه سخنم این است که ما اولاً در مسأله برابری به متعلق توجه ویژه کنیم. بدون لحاظ متعلق نمی‌توانیم نسبت عدالت و برابری را بسنجیم. ثانیاً سه‌گانه‌ای که مطرح کردید منحصر نیست؛ حقوق را داریم، تکالیف را داریم، خیرات اجتماعی را داریم که خیلی مهم است. چون خیرات اجتماعی غیر از فرصت‌ها است و فرصت‌ها بالقوه هستند اما خیرات اجتماعی اموری بالفعل هستند. مثلاً هوای پاک را فرض کنید. هوای پاک فرصت نیست، یک منفعت بالفعل است. برابری در آن هم ضرورت دارد و محقق عدالت واقعی است. بنابراین این سه‌گانه‌ای که مطرح کردید منحصر نیست.

نکته دیگر این که اگر بخواهیم روی همین سه‌گانه متمرکز شویم، اهمیت آن دو مورد اول (فرصت‌ها و فرآیندها) در حوزه عدالت واقعی است. مورد سوم؛ یعنی برابری در نتایج، لازمه عدالت واقعی نیست؛ اما گاهی اوقات از باب تحقق عدالت ادراکی توجه به آن لازم می‌شود. سؤال: در بحث ماهیت‌شناسی عدالت روش‌های مختلفی ارائه شده است، من یکی از مقالات شما را خواندم و دیدم که در آن روش اعتباریات علامه پررنگ است، حالاً سؤال این است که اگر ما بخواهیم با مدل اعتباریات علامه، با همه آن پیش فرض‌هایی که دارد، جلو برویم، چگونه می‌توانیم با قول متفکرینی که ماهیت عدالت را یک بحث فطری می‌دانند و جعل را قبول ندارند، این‌ها را قابل جمع بدانیم تا هم از آن روش دفاع کنیم و هم از فطری بودن عدالت؟

مهدی شجریان: سؤال خوبی است. این سؤال ارزش این را دارد که یک جلسه کامل به آن پردازیم. در این خصوص چند مقاله پژوهشی از بنده منتشر شده است: «راه حلی برای چالش مفهوم‌شناسی عدالت» و «تاثیر جنسیت در معرفت، تحلیل دیدگاه فمینیستی با تاکید بر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی». عرض بنده این نیست که عدالت امری اعتباری است؛ بلکه عرض شد که حق امری اعتباری است؛ یعنی عدالت به همان معنای معروف خود یعنی اعطای حق به ذی حق است.

اعطا و بخشیدن یک فعل اختیاری است که عاملیت آن دست بشر است و فعل اختیاری امری اعتباری نیست؛ بلکه حقیقت عینی خارجی است و آنچه اعتباری است، حق است. بنابراین عدالت از سنخ افعال اختیاری است و عاملیت آن دست بشر است پس نمی‌تواند اعتباری باشد؛ بلکه از افعال تکوینی است.

نکته دوم این است که حق اعتباری است به چه معنا است؟ آیا اعتباری بودن حق به معنای گراف بودن، گتره‌ای بودن، بی ملاک بودن و دلخواهی بودن حق است؟ یعنی ما می‌توانیم هر چیزی را بگوئیم این حق است یا حق نیست؟ نه این طور نیست. ما یک امر توهمی داریم و یک امر اعتباری داریم. این دو نباید باهم خلط شوند. آنچه که با حقیقی بودن یا به تعبیر شما فطری بودن عدالت منافات دارد، توهمی تلقی کردن حق است؛ یعنی هر کسی می‌تواند براساس برداشت خود چیزی را حق بپندارد و چیزی را ناحق بپندارد. این منجر به یک نابسامانی و بی‌نظمی در تفسیر عدالت و به بیان دقیق‌تر نسبیت در عدالت می‌شود؛ یعنی یک جامعه‌ای می‌تواند ادعا کند که الف حق است و عدالت یعنی اعطای الف و جامعه‌ی دیگری می‌تواند ادعا کند که نه، اتفاقاً عدم الف حق است و عدالت یعنی جلوگیری از الف. یعنی دو تفسیر کاملاً متمایز.

در واقع این طور نیست. اگر حق توهمی بود، این طور می‌شد. پس اعتباری یعنی چه؟ از این جا وارد مبنای علامه طباطبایی می‌شویم و از مطالب ذی‌قیمت او می‌توانیم بهره‌بریم که من خیلی خلاصه آنها را عرض خواهم کرد. مقصود علامه از امر اعتباری؛ یعنی امری که مجازی است؛ اعتبار در این جا یعنی مجاز. البته مجاز به معنای تهی بودن از حقیقت به نحو کلی نیست. در ادامه توضیح خواهم داد. اعتبار از عبور می‌آید. مقصود این است که شما از یک واقعیت تکوینی عبور می‌کنید و قوانین و قواعدی که بر آن واقعیت تکوینی حاکم است را به جای دیگری تسری می‌دهید و مجازاً آن قوانین و قواعد را در جای دیگری نیز لحاظ و اعتبار می‌کنید.

از این جهت به آن امر اعتباری می‌گوییم. مثلاً بدن انسان یک سیستم ارگانیکی است که هر عضو آن با عضو دیگر پیوندی واقعی دارد. در بدن انسان ما عضوی به نام سر داریم که کار آن مدیریت اعضای بدن است؛ یعنی هر کار اختیاری که از اعضای بدن سر می‌زند، از ناحیه سر به آن دستور داده می‌شود.

در واقع سرتاق فرمان است. رابطه واقعی سر با اعضای بدن، مدیریت و تدبیر است. حالا از این راس یا همان سر و رابطه ارگانیکی بدن عبور می‌کنیم و به سراغ جامعه می‌رویم. جامعه هم متشکل از اعضا است.

مادر جامعه متشکل از اعضا هم رأس می‌خواهیم منتها رأس اعتباری؛ یعنی رأسی که مانند رأس واقعی مدیریت می‌کند؛ ولی این مدیریت تکویناً به او اعطا نشده؛ بلکه این مدیریت را برای او اعتبار می‌کنیم و آقای زید می‌شود رئیس جمهور. زید تکویناً هیچ تمایزی با سایر اعضای جامعه ندارد و تکوین ریاستی به دوش او نیست اما ما این ریاست را برای او اعتبار می‌کنیم تا نظیر مدیریتی که سر در بدن دارد، او در جامعه داشته باشد.

در این تبیین ریاست جمهوری یک مفهوم اعتباری است؛ یعنی ما از رأس به عنوان یک حقیقت دارای خصوصیات و آثار عینی عبور کردیم و آن خصوصیات و آثار را به یک امری دادیم که تکویناً آنها را ندارد. البته این اعتبار امر گتره‌ای و توهمی صرف نیست. چرا؟ به این دلیل که اولاً یک پیشینه و ثانیاً یک پیشینه واقعی دارد؛ یعنی نتایج واقعی دارد. پس این امر اعتباری محفوف بین دو تا واقعیت است؛ یک واقعیت پیشینی و یک واقعیت پسینی. واقعیت پیشینی که اعتبار ریاست جمهوری را محقق کرده است، یک «نیاز واقعی» است. مادر جامعه به نظم، حکمرانی قانون، تأمین امنیت و جلوگیری از هرج و مرج و مانند آن، نیاز واقعی داریم. این نیازهای واقعی انگیزه و هدف آن اعتبار است. پس امر اعتباری به خاطر وجود یک نیاز واقعی بهره‌ای از واقعیت پیدا می‌کند و دیگر گتره‌ای و اعتباری صرف نیست. پیشینه آن هم نتایجی واقعی است؛ یعنی براساس این اعتباری که ما محقق کردیم و مثلاً زید را به عنوان رئیس جمهور قرار دادیم، یک سری نتایج واقعی هم حاصل می‌شود. آن نتایج واقعی برقراری نظم و امنیت در جامعه است.

ریاست جمهوری مسبوق است به یک نیاز واقعی و ملحق است به یک سری نتایج واقعی.

این نیازهای واقعی و نتایج واقعی باعث می‌شود که امر اعتبار ریاست جمهوری از گتره‌ای بودن خارج شود. بر اساس آنچه گفته شد، امر اعتباری دو قسم می‌شود:

۱- اعتباری حکیمانه

۲- اعتباری لغوی یا غیر حکیمانه

اعتباری حکیمانه در جایی محقق می‌شود که آن امر اعتباری تناسب واقعی با آن پیشینه و پسینه خود، داشته باشد.

مثلاً ما زید را به عنوان رئیس جمهور انتخاب کردیم، زید شخصیتی دارد که واقعاً می‌تواند نیاز من (پیشینه) را تأمین کند؛ یعنی خصوصیات شخصی و جایگاه اجتماعی او حقیقتاً به گونه‌ای است که می‌تواند در جایگاه ریاست جمعه قرار گیرد و آن نیازها را تأمین کند و واقعاً وقتی بر منصب ریاست جمهوری می‌نشیند، آن نتایج و پسینه را هم محقق می‌کند.

این جا اعتبار ریاست جمهوری برای زید یک اعتبار حکیمانه است. چون امر اعتباری با پیشینه و پسینه خود ارتباط واقعی دارد؛ اما اگر این ارتباط واقعی شکست؛ یعنی مثلاً ریاست جمهوری را برای شخصی اعتبار کردیم که اهلیت ندارد و نمی‌تواند آن نیاز را تأمین کند و نمی‌تواند آن نتایج را محقق کند، در این صورت اعتبار ما می‌شود یک اعتبار لغوی غیر حکیمانه.

به هر صورت همین قالب کلی را بر روی مقوله حق پیاده می‌کنیم. خود حق امری اعتباری است. حق یعنی چه؟ در این زمینه خیلی بحث شده است و یکی از فلسفه‌های مضاف ما، «فلسفه حق» است. به نظر می‌رسد حق به معنای امتیاز و اختصاص است. مثلاً وقتی می‌گوییم الف حق ب است، منظور این است که الف اختصاص به ب دارد و امتیازی وقتی می‌گوییم اطاعت حق والدین است؛ یعنی اطاعت امتیازی است برای والدین؛ امتیازی که مختص به والدین است و غیر از آنها کسی واجد این امتیاز نیست.

خود حق دو قسم است:

۱- حق تکوینی واقعی

۲- حق اعتباری جعلی

حق تکوینی واقعی؛ یعنی اختصاص و امتیاز تکوینی؛ یعنی آن جایی که الف مختص به ب است و این اختصاص در نهاد تکوینی ب جعل شده است؛ مثلاً اعضای بدن انسان حق تکوینی انسان است. این دست که عضوی از بدن من است، حق تکوینی من است؛ چون تکویناً به من داده شده است و امتیاز من است. در حقوق تکوینی اصلاً اعطا معنا ندارد؛ چون اعطا تحصیل حاصل است. شما دست را به عنوان یک حق تکوینی واجد هستید، معنا ندارد به شما اعطا شود و اعطای آن تحصیل حاصل است.

حال بشر در متن زندگی اجتماعی و متناسب با نیازهای آن، از این حقوق تکوینی عبور کرده به آنها اکتفانمی‌کند و در این نقطه به حق اعتباری می‌رسیم؛ یعنی حقوقی را جعل می‌کنیم. ما حقوقی داریم که تکوینی هستند مانند دست داشتن ما؛ اما در نظم اجتماعی این حق تکوینی کفایت نمی‌کند، ما در روابط اجتماعی نیاز به یک سری امتیازات و اختصاصات جعلی داریم که اعتبار آنها و رعایت آنها، موجب سامان زندگی اجتماعی می‌شود و این جاست که بستر برای اعتبار حقوق باز می‌شود؛ اعتباری که پیشینه و پسینه دارد. پیشینه آن شناخت دقیق افرادی است که می‌خواهیم برای آنها امتیازی جعل کنیم. علاوه بر شناخت سایر امور حقیقی و مبادی نظری لازم و نیز شناخت دقیق روابط حاکم بین افراد جامعه و نظامات کلانی که بین آنها وجود دارد؛ یعنی مباحث مبنایی. این‌ها پیشینه‌ی آن است و پسینه‌ی آنها تحقق و تأمین یک سری منافع و ثمرات و نتایج عینی برای آنها است. وقتی حق محفوف بین این پیشینه و پسینه باشد، حق اعتباری می‌شود. حق اعتباری‌ای که حکیمانه است. مثلاً در حوزه اعتبار حقوق شایسته زنان و مردان که من با تعبیر «عدالت جنسیتی» از آن یاد می‌کنم.

در گام نخست لازم است مبانی نظری کلان خود در حوزه شناخت حقیقت زن و مرد و روابط بین آنها سامان بخشیم تا در مرتبه بعد بتوانیم حقوقی اعتباری و حکیمانه برای این دو جنس اعتبار کنیم و این کاری است که بنده تلاش کرده‌ام در کتاب «درباره عدالت جنسیتی» و برخی از مقالات منتشرشده مثل «مبانی انسان‌شناسی عدالت جنسیتی» به آن بپردازم. به نظر می‌رسد خود حق اعتباری دو قسم است: یا حکیمانه است یا لغو است. گاهی ممکن است که من حقی را جعل کنم منتها چون پیشینه و پسینه متناسبی ندارد، این حق حقی غیرحکیمانه باشد و در نتیجه اعطای آن مستلزم عدالت نیست. مثل این که قانون حقوق کلانی را برای نماینده‌های مجلس یا برای برخی از دولت مردان اعتبار کنید؛ ولی این قابل توجیه نیست؛ یعنی آن پسینه و پیشینه را ندارد.

این می‌شود «حق اعتباری غیرحکیمانه» و مراعات آن مستلزم عدالت نیست. آن وقت حقی که مستلزم عدالت است چیست؟ «حق اعتباری حکیمانه» است. من در مقاله «راه حلی برای چالش مفهومی عدالت» سخنم این است که تعریف درست عدالت عبارت است از: اعطای حق اعتباری حکیمانه به ذی حق؛ یعنی به واژه حق دو قید اضافه شده است. نه هر حقی، نه حق تکوینی؛ چون حق تکوینی اعطا ندارد؛ بلکه حق اعتباری و نه هر حق اعتباری؛ بلکه حق اعتباری حکیمانه. چون حق اعتباری غیرحکیمانه و لغو، اساساً محقق عدالت نیست و اتفاقاً می‌تواند بی‌عدالتی را محقق کند. احساس می‌کنم با این توضیحات اجمالاً مشخص شد که وقتی که می‌گوییم حق اعتباری است، روی هوا حرف نمی‌زنیم؛ لذا در کتاب «درباره عدالت جنسیتی» اصلاً ورودم به این بحث به این شکل بوده و از مبانی نظری و پیشینه‌ها شروع کردم. یعنی اگر ما بخواهیم درباره‌ی رابطه زنان و مردان به یک سری حقوق اعتباری حکیمانه برسیم گام اول انسان‌شناسی زن و مرد است. باید ببینیم زن کیست؟ زن چیست؟ و همین‌طور مرد. روابط این‌ها چه احکامی را در پی دارد. این امور وقتی دیده شود، بستر برای اعتبار حق حکیمانه فراهم می‌شود. البته این نکته را باید بگویم که آنچه در این مجال کوتاه عرض کردم به دلیل ضیق وقت خیلی مجمل و شاید با ابهام بیان شد و پژوهشگران ارجمند باید تفصیل مطلب را در مقالاتی که در خلال عرایض اشاره کرد و کتاب مذکور دنبال کنند و امیدوارم که حقیر را از نقدهای عالمانه خود بهره‌مند کنند.

سؤال: اینکه حضرت‌عالی تا این اندازه در موضوع عدالت جنسیتی متمرکز شده‌اید، دلیل خاصی دارد؟ ضرورت این بحث‌ها چیست؟

مهدی شجریان: واقعیت این است که زنان نیمی از جامعه را تشکیل می‌دهند و به همین دلیل توجه ویژه به آنها در مباحث عدالت اجتماعی امری ضروری است. علاوه بر این بنده ضمن اختلاف با برخی از متفکرین این حوزه، پیش‌فرض این است که زنان در طول تاریخ به برخی از حقوق اعتباری حکیمانه خود دست نیافته‌اند.

این پیش‌فرض مسأله عدالت جنسیتی را مهم می‌کند. یعنی ما در یک شرایطی قرار می‌گیریم که باید به ترمیم و اصلاح این وضعیت اقدام کنیم؛ به همین دلیل تصور این است که در بین شاخه‌های عدالت اجتماعی، حوزه عدالت جنسیتی حوزه خیلی مفصل و مهمی است و باید به آن پرداخته شود. نکته مهمی که باید در این جا به آن اشاره کنم، این است که اساساً عدالت اجتماعی همان‌طور که در فرمایشات مقام معظم رهبری هم بیان شده است، یک حوزه میان‌رشته‌ای مفصلی است و شاخه‌های متکثری که ذیل آن وجود دارد، الزامات مختلفی دارد. مثلاً فرض کنید اگر شما بخواهید در حوزه عدالت اقتصادی فعالیت کنید، طبعاً باید اقتصاددان نیز باشید. اگر بخواهید از منظر اسلامی آن را بررسی کنید باید از علوم حوزوی هم بهره‌مند باشید یا وقتی می‌گویید عدالت سیاسی باید فلسفه سیاسی بدانید.

من تصور می‌کنم وقتی می‌گوییم عدالت جنسیتی حیثیت میان‌رشته‌ای آن برجسته‌تر



این که می‌فرمایید اکثراً متفکرین اسلامی معتقدند که باید به فرد توجه شود، من آن را این طور می‌فهمم که با هدف رسیدن به جامعه آرمانی است که آنها می‌گویند هم ساختارها باید اصلاح شود و هم فرد؛ اما اگر مطلوب ما عدالت اجتماعی باشد، اساساً عدالت اجتماعی ربطی به فرد ندارد و این نکته خیلی مهمی است؛ یعنی خوب بودن افراد نه شرط لازم عدالت اجتماعی است و نه شرط کافی. خوب بودن افراد شرط لازم جامعه آرمانی است نه شرط عدالت اجتماعی.

دلیل این مطلب این است که عدالت اجتماعی اصطلاحی علمی است که کم و بیش در ادبیات دودسته از اندیشمندان (فلسوفان سیاسی و فیلسوفان اخلاق) مورد توجه قرار گرفته است تا به زمان جان رالز می‌رسد.

او در کتاب A Theory of Justice، این اصطلاح را تنقیح می‌کند و نشان می‌دهد که اساساً نقطه عزیمت و موضوع بحث در عدالت اجتماعی، ساختارها است؛ یعنی اساساً عدالت اجتماعی دنبال این است که ساختارها، فرآیندها و روندها را به گونه‌ای برنامه‌ریزی کند که امکان تحقق بی‌عدالتی در این ساختارها نباشد ولو این که افراد، افراد خبیثی باشند.

کانت جمله‌ای دارد با این مضمون که ما می‌توانیم جامعه‌ای خوب متشکل از شیاطین داشته باشیم. گویا این تئوری اساس کار رالز است؛ یعنی حتی اگر خود افراد ابلیس، شیطان و خبیث هستند؛ اما جامعه روندهای خود را صحیح پی می‌گیرد و امکان این که این شیطان‌ها در بستر این جامعه شیطنت کنند، برای آنها فراهم نیست. این خیلی نکته مهمی است و به نظر من این تفکیک باید انجام می‌شد. چون مادر مباحث عدالت پژوهی دچار یک مغالطه جدی هستیم و آن این است که تصور می‌کنیم عادل بودن افراد برای تحقق جامعه عادلانه کافی است.

در تعابیر برخی از ائمه جمعه و مسئولین حکومتی هم دیدیم و شنیدیم که مثلاً

می‌شود. چون علاوه بر انسان‌شناسی که باید بدانید و تاریخ، زمینه بسیار مهمی که در عدالت جنسیتی باید به آن بپردازید، فقه است؛ مخصوصاً در ساختار جمهوری اسلامی که قوانین بر اساس فقه تنظیم می‌شود، باید از منظر فقهی به این مباحث ورود کنید. به همین خاطر من تلاش کردم که در سال‌های اخیر پیوند حوزه عدالت جنسیتی با فقه را مشخص کنم. بر همین اساس یک کتاب سه جلدی با عنوان «فقه و عدالت جنسیتی» در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و در گروه عدالت اجتماعی کلید خورده است که به لطف خدا جلد اول را تکمیل کرده‌ام.

به هر صورت زمینه برای کار در این حوزه زیاد است و بازخوردها و بازتاب‌های اجتماعی آن را هم می‌بینید. بنابراین در حوزه عدالت جنسیتی زمینه فقه، زمینه بسیار برجسته‌ای است و بنده چون اولاً و بالذات طلبه هستم، زمینه تلاشم فقهی است و امیدوارم که لطف الهی شامل حالم شود و بتوانم این فضا را پیش ببرم.

سؤال: برخی جریان‌ها معتقدند که برای تحقق عدالت صرفاً تغییر ساختارها مانند ساختار سیاسی، ساختار اقتصادی و... کفایت می‌کند؛ اما اکثر متفکرین اسلامی معتقدند که هر چند باید به ساختارها توجه داشت؛ اما تربیت افراد را نباید نادیده گرفت. آیا واقعاً تربیت فرد به اندازه اصلاح ساختارها مهم است یا خیر؟ اگر پاسخ مثبت است، از نظر شما ابزار این تربیت چیست؟

مهدی شجریان: سؤال بسیار مهمی است. این دوگانه ساختار و فرد در مباحث عدالت پژوهی خیلی پررنگ و پراهمیت است. من وقتی می‌توانم به سؤال شما پاسخ دهم که در گام نخست به تفاهمی برسیم که من بینم شما دنبال «عدالت اجتماعی» هستید یا دنبال «جامعه آرمانی» هستید. جامعه آرمانی، جامعه‌ای است که در آن طبعاً هم ساختار و هم افراد عادلانه هستند. این به نظرم جای بحث ندارد.

می‌گویند اگر افراد مذاکره‌کننده ما نماز شب خوان باشند، معضل برجام حل می‌شود یا وقتی می‌خواهند از شخصیت سیاسی یک رجل سیاسی دفاع کنند، دوربین به خانه او می‌برند و ساده‌زیستی او را به ما نشان می‌دهند. درحالی‌که نماز شب خواندن او یا ساده‌زیستی او برای جامعه‌ی آرمانی خیلی خوب است؛ اما هیچ ربطی به عادلانه بودن ساختاری که او دارد در آن حکمرانی می‌کند، ندارد.

رابطه عکس است؛ یعنی این‌گونه نیست که افراد ساختارها را اصلاح کنند؛ بلکه عادلانه بودن ساختارها موجب می‌شود که افراد ناعادل، مجبور به عدالت‌ورزی شوند؛ چنانچه ممکن است در ساختارهای ناعادلانه و فاسد، افراد صالح امکان رفتار عادلانه نداشته باشند و عملاً به بازوی ظلم و ستم تبدیل شوند. الزامات شکل‌گیری عدالت اجتماعی به معنای برقراری عدالت در ساختارهای اجتماعی، به مراتب فراتر از عادل بودن افراد است و اگر کسی گمان کند که با عادل شدن افراد و مثلاً سر کار آمدن یک حزب سیاسی خاص، معضلات تمام می‌شود و زهر تلخ ظلم و بی‌عدالتی از بین می‌رود، دچار نوعی ساده‌انگاری مسئله‌است.

میراث دینی ما (آیات و روایات) هم به این نکته توجه داشته‌اند. ما نباید این‌طور فکر کنیم که این‌گونه نظریه‌ها، نظریه‌های مدرنی است که در اسلام پیشینه ندارد، به هیچ وجه این‌طور نیست. در سال ۹۷ مقاله‌ای تحت عنوان «عدالت در ساختار حکومت از منظر نامه‌های نهج‌البلاغه» برای همایش بین‌المللی «امام علی الگوی عدالت و معنویت برای جهان امروز» نوشتم که در مجموعه مقالات این همایش منتشر شد. در این مقاله نشان دادم که امیرالمؤمنین (ع) در نامه‌های نهج‌البلاغه چه توصیه‌هایی را مطرح کرده است که صرفاً ساختاری هستند؛ چون نامه‌های نهج‌البلاغه عمدتاً به کارگزاران حضرت نوشته شده‌اند، توصیه‌های

ساختاری در آنها وجود دارد؛ البته چون امام علی (ع) دنبال جامعه‌ی آرمانی است نه خصوص عدالت اجتماعی مصطلح، بر زهد هم تأکید دارد و زهد یعنی تقویت اخلاق فردی؛ اما حضرت به این زهد و عدالت فردی اکتفا نمی‌کند و به کارگزاران خود توصیه‌های ساختاری مهمی نیز دارد.

برای مثال او مکرر بر بحث شفافیت تأکید دارد. شفافیت ربطی به افراد ندارد؛ بلکه به این معنا است که باید نظام حکمرانی به گونه‌ای تنظیم شود که افراد حاکم و کارگزاران در اتاق شیشه‌ای و در معرض قضاوت مردم و در مرئی و منظر آنها باشند و این یعنی اصلاح ساختار. یا حضرت بر مسئله «نظارت» توجه ویژه دارد و برای کارگزاران خود عیونی قرار می‌دهد که احوالات آنها را گزارش می‌کنند به همین دلیل در برخی نامه‌ها تعبیر «بلغنی» ذکر شده است، که نشان می‌دهد افرادی مانند چشم حضرت وجود داشته‌اند و رفتارهای کارگزاران را رصد می‌کرده‌اند و برای آن حضرت گزارش می‌آورده‌اند. پیداست که مسئله نظارت نیز اصلاحی ساختاری است، که در متن سیستم حکمرانی تعبیه می‌شود و توصیه فردی که مخاطب آن کارگزاران باشند، نیست. در موردی دیگر حضرت امیر (ع) در نهج البلاغه چندین جا بر مسئله شایسته‌سالاری تأکید دارند. این‌که کارگزاران حکومتی باید شایسته باشند به شدت مورد تأکید آن حضرت است.

با این همه درست است که شایسته‌سالاری توصیه برای فرد است؛ اما حضرت به این اکتفا نمی‌کند؛ بلکه در نامه ۵۳ خطاب به مالک اشتر می‌فرماید: «لَا يَكُنْ اخْتِيَارَكَ اِيَّاهُمْ عَلَي فِرَاسَتِكَ وَاسْتِئْذَانَتِكَ وَحُسْنِ الظَّنِّ مِنْكَ». یعنی قانون شایسته‌سالاری است؛ ولی شایسته براساس انتخاب تو اختیار نشود؛ یعنی در تعیین یک کارگزار شخص تو تصمیم‌گیرنده نباشد ولو با آن ملاک شایسته‌سالاری؛ بلکه باید انتخاب کارگزار را در بستر آزمون و امتحان آن شخص و نیز در بستر مشورت قرار دهید.

ملاک شایسته‌سالاری است؛ ولی نه با انتخاب شخص تو؛ چون این ساختار فسادزا است. منظور حضرت این است که اگر شخص تو انتخاب کنی، کارگزاران تو مجیزگو خواهند شد، تأییدکننده‌ی تو خواهند شد و این یک فساد ساختاری چشمگیری را به دنبال دارد. باید ساختار را اصلاح کرد و استخدام در یک کانال مشورتی شکل بگیرد. ما الان این مشکل را در خیلی از ادارات داریم، مدیرعامل عوض می‌شود، تمام کارمندان همراه با او عوض می‌شوند؛ یعنی افراد را مدیرعامل جدید می‌چیند.

این یک اشکال ساختاری است. ممکن است که مدیرعامل بگوید من شایسته‌ها را انتخاب کردم، اتفاقاً راست می‌گوید؛ ولی این کافی نیست چون شایسته‌سالاری قانون است و اصلاح ساختاری فراتر از قانون است؛ یعنی بستری را طراحی کنیم که حتی امکان سوءاستفاده از قانون خوب هم وجود نداشته باشد.

وقتی انتخاب فرد به تصمیم یک شخص واگذار می‌شود، می‌شود از آن قانون خوب هم سوءاستفاده کرد. بر همین اساس است که در ساختارهای فردمحور و مدیرمحور، افراد خود را نزدیک به مدیران می‌کنند تا به مناصب دلخواه خود برسند.

حضرت در این بیان تصمیم دارند جلوی این سوءاستفاده را بگیرند.

خلاصه سخن اینکه ما وقتی به دنبال عدالت اجتماعی هستیم دیگر سخن گفتن از خصوصیات فردی، خروج از اصطلاح است و این در ادبیات عدالت‌پژوهی سخن صحیحی نیست. بله اگر دنبال جامعه‌ی آرمانی هستیم، هم افراد باید اصلاح شوند و هم ساختارها.

تراژدی انقطاع زنجیره عدالت خواهی

دکتر محمد حسین بادامچی

ساختارهای اجتماعی ما به نحوی است که نابرابری و بی‌عدالتی در یکی از آنها، دیگر ساختارهای مشابه را درگیر می‌کند. این مسأله به نظام اجتماعی خاص ما مربوط است که شاید بخشی از آن را نتوانیم به سایر کشورها نشر دهیم؛ ولی نهادهای اجتماعی، روند تحولات تاریخ معاصر و گفتمان الهیاتی مسلطی که ما امروز می‌بینیم و آنها را کنار هم می‌گذاریم. به این نتیجه می‌رسیم که بسیاری از ساختارهای بی‌عدالتی و نابرابری عملاً به شکل یک الگوی تکرارشونده‌ی فراکتالی از تبعیض عمل می‌کند که در همه جا وجود دارد و حتی خود ما در بسیاری اوقات مقوم آن هستیم.

بی‌عدالتی در ناحیه یا برش اجتماعی خاص، بازتولیدکننده و مقوم بی‌عدالتی در سایر قسمت‌هاست. ممکن است کسی تربیت را به عنوان راه حل خروج از این وضعیت سیاه‌چاله‌گون تلقی کند، ولی از

دکتر محمد حسین بادامچی دارنده مدال نقره المپیاد فیزیک و دکترای جامعه‌شناسی فرهنگی از پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، یکی دیگر از پژوهشگران جوانی است که با ابزار جامعه‌شناسی دین در مورد مظاهر مختلف اجتماعی و سیاسی عدالت، تحقیق کرده و دغدغه خود را پاسداشت جمهوریت اعلام می‌کند. ایشان که هم‌اکنون استادیار مطالعات علم و فناوری در پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی است، در زمره عدالت‌خواهان جریان چپ قرار گرفته و خود را وامدار روشنفکرانی همچون دکتر علی شریعتی معرفی می‌نماید. در ادامه متن مصاحبه نشریه دیده‌بان اندیشه با این استاد جامعه‌شناس را ملاحظه می‌فرمایید.

سؤال: به نظر شما برای تحقق عدالت در جامعه، اصلاح ساختارهایی مانند اقتصاد، سیاست یا فرهنگ کفایت می‌کند یا علاوه بر این ساختارها باید روی تربیت افراد انسانی هم متمرکز شد؟
محمد حسین بادامچی: بسم الله الرحمن الرحیم. آنچه که من می‌فهمم این است که عدالت فضیلتی اخلاقی سیاسی است؛ یعنی صرفاً یک بخش سیاسی یا اقتصادی نیست؛ بلکه فراتر از آن است. فضیلتی است که باید در افراد وجود داشته باشد.

از نظر من ماهر برشی در جامعه ایجاد کنیم، مسأله عدالت در آن وجود دارد؛ یعنی این چنین نیست که ما بخواهیم عدالت را به اوضاع عمومی یا اقتصادی و... محدود بدانیم.

علاوه بر این که من عدالت را یک فضیلت اخلاقی سیاسی می‌بینم که افراد جامعه باید واجد آن باشند تا بتوانند در مطالبه آن مشارکت کنند، جهت دیگر آن به ساختار اجتماعی سیاسی ما برمی‌گردد؛ یعنی ما در جامعه‌ای مثل ایران به دلایل تاریخی خاصی، مسأله عدالت در حوزه خصوصی و عمومی، از نزدیک‌ترین روابط خانوادگی تا روابط ملی و بین‌المللی به شدت در هم تنیده است.

نظر من اساساً تربیت خودبخشی از مسأله است؛ یعنی بسیاری از چیزهایی که ما آن را تربیت می‌نامیم، خود بخشی از همین آموزه‌ها و کردارهای بی‌عدالتی هستند.

خود مقوله تربیت و آموزش چه در خانواده، چه در مدرسه، چه در تلویزیون و رسانه‌ها خود بخشی از بی‌عدالتی است؛ یعنی خود تربیت بخشی از مسأله است.

به عبارتی دیگر در مقابل امر تربیتی هم باید پرسید که آیا اساساً این نوع کردار یا آموزه به نفع عدالت است یا باعث بازتولید سیستم بی‌عدالتی و اشرافیت می‌شود؟

من معتقدم برون‌رفت از این وضعیت خیلی پیچیده‌تر از آن چیزی است که ما فکر می‌کنیم. وقتی به صورت بندی این موضوع می‌پردازم با وضعیتی روبه‌رو هستم که خودش را در همه جا منعکس کرده است.

در واقع ما فقط از یک سری موقعیت‌های حاشیه‌ای است که تا کنون تصویری از عدالت بوجود آمده و توانسته‌ایم جهاتی به سمت عدالت باز کنیم. این طور که من می‌فهمم مقوله عدالت خواهی در ایران خیلی مقوله سخت و دشواری است و طرح آن در شرایط ایرانی-اسلامی ما دچار لکنت شدید است.

سؤال: اگر بخواهیم جریان‌شناسی کلی‌ای از عدالت خواهی در کشور ارائه دهیم، به نظر شما براساس چه معیاری می‌توانیم این کار را انجام دهیم؟

محمدحسین بادامچی: از نظر من عدالت خواهی در ایران در مرحله جنینی است؛ یعنی حتی به حرکت درنیامده و پا روی زمین نگذاشته که بتوانیم در مورد بلوغ آن صحبت کنیم. علت این امر را در پاسخ به سؤال اول عرض کردم.

عمدتاً آن چیزی را که ما عدالت نامیدیم، مجموعاً ذیل گفتمان‌های متعارض با آن بوده است.

به نظر من استعمال کلمه عدالت در دوره معاصر آمیخته به مطالبی است که خود آن امور مهمترین سد راه عدالت بوده‌اند. از مهمترین آنها اینکه در کشور ما معمولاً

عدالت آلوده به ایدئولوژی بوده است. ایدئولوژی به مثابه فرقه، مکتب و قبیله خود یکی از بنیادهای اساسی نظام‌های تبعیض‌آمیز است.

یا آلودگی مفهوم عدالت به تلقی‌های سنتی؛ مفهوم افلاطونی عدالت؛ یعنی قرارداد هر چیز در جای خود. همین‌طور قرارداد عدالت ذیل مفهوم توسعه که از اشکال جدید آلودگی عدالت با سایر مفاهیم است که توسط تکنوکرات‌ها انجام شده است.

این‌ها همه اشکالی هستند که بحث عدالت را آلوده و آنرا از حیز انتفاع ساقط کرده‌اند. از این جهت من فقط جریانی را معتبر می‌دانم که از دل شرایط نابرابری از داخل جامعه به وجود بیاید و وجه مشترک آن اشرافیت‌ستیزی است؛ یعنی شکل درست و معتبر و پیراسته و پاک عدالت خواهی آن است.

آن هم از دل جامعه به عنوان یک جنبش حرکت کند و جامعه را به سمت اصلاح برد، که وجه اشتراک آن اشرافیت‌ستیزی و تلاش برای مبارزه با الیگارشی است، مبارزه با ساختاری که طبقات ممتاز محدود و برخوردار و متمرکز در طبقه ممتاز حاکمه را پدید می‌آورد.

به نظر من این مفهوم به همان دلیلی که عرض کردم (شکل جنینی آن) خیلی واکاوی نشده است و معمولاً همان فهم اولیه و مصداقی که مردم کوچه و بازار از آن دارند، معتبرتر از اشکال آکادمیک و نظری و الهیاتی آن است. ما تا حالا متفکر عدالت خیلی کم داشته‌ایم. سؤال: پس از نظر شما عدالت خواهی که الان در جامعه وجود دارد، از لحاظ مبنایی و مصداقی نامعتبر است؟

محمدحسین بادامچی: این ویژگی در واقع عیب آن نیست؛ بلکه ویژگی مراحل اولیه آن است که آن را از ساختارهای آلوده نظری که وجود دارد، متمایز می‌کند؛ یعنی اگر عدالت از محافل نظری و اهل نظر و اصحاب قدرت شروع شود، معمولاً نامعتبر و آلوده با ایدئولوژی خواهد بود.

اما اگر از داخل جامعه و درد و رنج توده‌ها و هرکسی که مسأله تبعیض، نابرابری و بی‌عدالتی را چشیده است (به لحاظ ساختارهای مختلف جنسیتی، اقتصادی، نژادی، سیاسی، دینی و...)، ظهور پیدا کند، معتبر است و می‌توانیم بگوییم جنبش سالمی در حال رشد کردن است. در این مرحله مقولات طبعاً به شدت معنادار، احساسی، پرشور، جزئی و درگیر مصادیق است.

این حرکت به دلایل مختلفی که می‌تواند مستقلاً محل بحث قرار بگیرند، همیشه نتوانسته است به صورت یک تئوری در بیاید و فکر، معرفت و فرهنگ ما را تغییر دهد؛ یعنی فرهنگ سیاسی و فکر و معرفت رسمی ما دست نخورده باقی مانده است و همین دلیل اصلی این است که خیلی از مواقع جنبش‌های عدالت خواه به نتایج عکس می‌رسند.

یعنی حرکت‌های پاک توده‌ای وقتی که می‌خواهند به نقطه صورت بندی رسمی پیدا کنند و به استقرار برسند، به دست نخبگان در دام اشکال الیگارشی و اشرافی‌گری گرفتار می‌شود که سلطه گروه‌های مختلف را با دستاویز قرار دادن عدالت توجیه می‌کنند.

عیب این موضوع مراحل بعدی آن است که چون جریان عدالت خواهی مداوماً مورد برخورد قرار گرفته است، رشد نکرده و هر بار در مراحل جنینی متوقف شده است و دوباره در مقطع دیگری از سر گرفته شده.

مصداق کامل این چرخه عقیم ماندگی فکر و عمل عدالت‌خواهانه، انقلاب اسلامی است؛ زیرا از سال ۱۳۵۷ تمام گفتارهای عدالت‌خواهانه منقطع شده است.

بعضی از گفته‌ها هنوز هم جدید است؛ یعنی نه تنها چیزی به آن اضافه نشده؛ بلکه به شدت با آن مقابله شده است. گویی در زمان و مکان دیگری گفته می‌شود؛ مثلاً گفتارهای شهید بهشتی درباره اهمیت عدالت در اسلام سیاسی متقدم.

مهمترین بخش این گفته‌ها تلقی ایشان از جمهوری اسلامی پیش از تدوین قانون اساسی است که امروزه کسی تمایلی به طرح این گفته‌ها ندارند.



البته خیلی هم فرصت نکرد که چیزی به آن اضافه کند ولی حداقل نسخه اصلی خود را حفظ کرد.

در واقع نمی‌شد از این مسیری که در دولت‌سازی ماطی‌شد، انتظار داشت که فکر و عمل عدالت‌خواهانه را رشد دهد؛ چون این مسیری که طی شد، مسیری بود در ادامه همان دولت‌سازی پیشین.

اما اگر در عالمی موازی مسیر دیگری را طی می‌کردیم، ساختار دیگری الان حاکم بود. اگر نظام سیاسی ما به جای این‌که متمرکز باشد، به سمت جمهوریت و بازکردن فضای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی می‌رفت، ما الان احزاب سیاسی داشتیم، رقابت احزاب داشتیم و اقتصاد، فرهنگ و رسانه ما هم همین‌طور به سمت فضای باز رقابتی و متکثر می‌رفت.

در چنین شرایطی قطعاً ما نسخه‌های مختلفی از عدالت داشتیم و عدالت خیلی رشد می‌کرد؛ یعنی به جای این‌که ما الان از آن به عنوان یک فکر فرعی از آن صحبت کنیم، یک میدان بازی می‌شد که انواع و اقسام شاخه‌ها و شعب از آن منشعب می‌شد و در حوزه‌های مختلف جاری می‌شد.

من شخصاً معتقدم که کلید اصلی مشکلات ما در همین مسأله است؛ یعنی مسأله توسعه، عقب‌ماندگی و علم و تکنولوژی هم به این برمی‌گردد که ما هیچ‌وقت نخواستیم که مسأله عدالت را در مرکز قرار دهیم.

اگر دقت کنید، مسأله توسعه ما عمده‌تاً یک مسأله فنی و تکنوکراتیک و برنامه‌ریزی‌های اهل تخصص تلقی می‌شود؛ اما عدالت به عنوان موضوعی تلقی می‌شود که تضعیف‌کننده نظام سیاسی است.

اگر ما مسیر موازی را طی می‌کردیم، آن وقت متوجه می‌شدیم که قرار بود مسیر حرکت سیاسی و اجتماعی ما بر مبنای عدالت قرار بگیرد نه اینکه صرفاً یک نظریه‌ی حاشیه‌ای باشد.

سؤال: علت عدم توجه به این گفته‌ها را در چه مسأله‌ای می‌بینید؟

محمد حسین بادامچی: در ادبیاتی که در واقع گفتمان مسلط است، این‌طور گفته می‌شود که عدالت بخش مربوط به مرحله نهضت است و ما از آن عبور کردیم و الان در مرحله ولایت هستیم و دیگر نیازی به عدالت نداریم.

گویی که عدالت نردبانی بود که ما از آن بالا آمدیم و در حال حاضر باید آن را بندازیم، چون نیازی به آن نیست و چه بسا حتی بالا رفتن از آن نردبان انقلابی امروز جرم تلقی شود. الان در ادبیات رسمی «فتنه عدالت‌خواهی» را مطرح کرده‌اند که مقایسه آن با «العدل اساس الملک»ی که در مقطع انقلاب مطرح می‌شد، تفاوت فاحش را به خوبی نشان می‌دهد. در واقع ما از همان مبنای نهضتی که آمدیم شروع به دولت‌سازی نکردیم؛ بلکه دولت‌سازی را از رأس قدرت آغاز کردیم. اگر از همان ابتدا شروع می‌کردیم به دولت‌سازی، ادبیات دیگری به وجود می‌آمد که هیچ‌وقت رشد پیدا نکرده است.

ادبیات عدالت‌خواهی نتوانسته در حوزه‌های نظری، فکری، فلسفی و توسعه خود را گسترش دهد. کارهایی که شکل گرفته خیلی پراکنده و جسته‌گریخته است و در حال حاضر در انزوا قرار دارد.

سؤال: اگر نظام عدالت را تقویت می‌کردیم، چه جریان‌هایی می‌توانستند از مرحله جنینی که فرمودید، عبور و رشد پیدا کنند؟

محمد حسین بادامچی: این موارد در داخل نظام نیست؛ بلکه در حاشیه نظام است؛ یعنی منبعث از نیروهای انقلاب و قبل از انقلاب است و بعد از انقلاب هیچ رشد نکرده است؛ مثلاً یک نمونه از آن مرحوم علامه حکیمی است، چون او در داخل قدرت نبود این چرخش برای او اتفاق نیفتاد.



خیلی از تحقیقاتی که امروزه در مطالعات تراز اول علمی جهان انجام می‌شود، نشان می‌دهد که حتی اگر دنبال رشد اقتصادی باشیم، شرط تحقق آن عدالت است. رشد در یک سیستم اقتصادی ناعادلانه اتفاق نمی‌افتد.

رشد در بسیاری از مسائل دیگر هم اساساً بدون شرط عدالت تحقق پیدا نخواهند کرد؛ چه برسد به جنبه‌های دینی که اساساً عدالت در ارزش‌های دینی جایگاه بالایی دارد و جزو اهداف و شاخصهای اصلی و مافوق باقی مسائل است.

سؤال: با توجه به این که به علامه حکیمی اشاره کردید سوال اینجاست که تفکرات ایشان و جریان فکری دکتر شریعتی چه تفاوتی با متفکرین سنتی و چپ‌های اسلامی نومسلمان معاصر در حوزه عدالت خواهی دارد؟

محمدحسین بادامچی: جریان آقای حکیمی ادامه پیدا نکرد. نمی‌دانم نام آن را تراژدی، کم‌دی یا فاجعه بگذاریم؛ در بررسی‌های من، این جریان جناح چپ اسلام سیاسی است که در مقابل جناح راست اسلام سیاسی قرار می‌گیرد.

جناح راست معمولاً متأثر از اندیشه سیاسی عرب مثل سیدقطب و ماوردی است، در حالی که جناح چپ در ادامه فعالیت‌های اقبال لاهوری و شریعتی، جناح بومی‌تر و ایرانی‌تری است.

جناح چپ که تداوم پیدا نمی‌کند، خیلی افکار مترقی‌تری دارد اما فربه شدن مباحثی مثل حاکمیت با رویکردهای بنیادگرایانه کنونی محصول غالب شدن جناح راست اسلام سیاسی است.

از جمله در مباحث بنیادین اسلام سیاسی چپ، بحث مکتب تفکیک است که خیلی دامنه‌دار است از جمله نقد بسیار مهمی که به فلسفه، متافیزیک و قرون وسطای اسلامی دارند.

این جریان همیشه مسأله انحطاط را جدی می‌گرفتند. اسلام سیاسی جناح راست، صورت مسأله انحطاط اسلامی را پاک می‌کند و معتقد است اگر قدرت

دست خلیفه باشد و شریعت حاکم شود، مسأله حل می‌شود؛ ولی جناح چپ همیشه مسأله انحطاط را مطرح می‌کرده و جدی می‌گرفته است که ماحصل آن تفاوت‌های بنیادین است.

به هر حال من می‌خواهم بگویم که بعد از انقلاب این شاخه بحث منتفی شد و ما هم دیگر ردپایی از آن نمی‌بینیم؛ گویا هم در جنبه‌های سیاسی و هم در جنبه‌های مبنایی از بین رفته است. امیدواریم این سرشاخه دوباره ادامه پیدا کند.

من شخصاً برای حیات دوباره‌ی آن تلاش می‌کنم؛ ولی این موضوع خیلی بزرگ‌تر و مهم‌تر از این تلاش‌های فردی است. در مقام جمع‌بندی باید بگویم که مسأله اصلی این است که در شرایط فعلی طرح و بحث موضوع عدالت دشوار و شاید ممتنع شده است.

در عین حال معتقدم که گفتمان عدالت خواهی می‌تواند همه حوزه‌های فکری را پر بار و روبه‌جلو و هماهنگ بازساخت فرهنگی و اجتماعی ما - چه به لحاظ دینی و تلقی ما از تشیع، و چه به لحاظ ایرانی و تلقی ما از ارزش‌های کهن ایرانی - و متناسب با خلق و خوی ما و هماهنگ با نهضت‌های احیا و اصلاح معاصر و در اوج آنها انقلاب ۵۷ باشد.

متأسفانه امروز در مواردی که از این موضوع صحبت می‌شود، شدیدترین برخوردها علیه آن صورت می‌گیرد. باید این شرایط را درک کرد و در عین حال به فهم و پیوند میان گذشته، حال و آینده عدالت خواهی همت کرد.

آزادی و برابری در عدالت حق مدار

دکتر علی اصغر پورعزت

پرسش: آیا نمی‌توان مقوله مساوات و برابری را در همه جریان‌ات عدالت‌خواه ردیابی کرد تا بتوان بر اساس آن جریان‌شناسی مشخصی ارائه داد؟

علی اصغر پورعزت: این‌طور نیست. گروه لیبرال، مدعی مساوات و برابری نیست؛ بلکه مدعی این است که افراد باید آزاد باشند یا استعداد خودشان را به منصفه ظهور برسانند. آنها نمی‌گویند: عدالت یعنی برابری؛ بلکه می‌گویند: لازمه اجرای عدالت آزادی است.

پرسش: آزادی مولفه‌ای است که در جریان‌ات غیرلیبرال هم به آن توجه شده است؛ تفاوت این نگاه‌ها را در چه می‌دانید؟

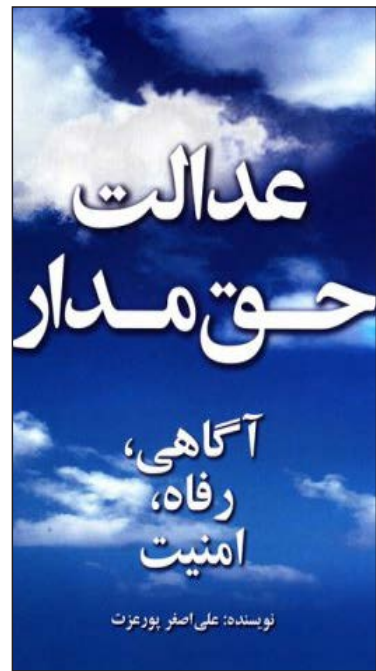
علی اصغر پورعزت: اگر نظریه مبتنی بر آزادی تمام‌عیار باشد، جلوه‌های آن این می‌شود که کسی نباید در امر مردم دخالت کند؛ باید مردم را آزاد گذاشت تا خودشان به عدالت برسند. برای مثال

دکتر علی اصغر پورعزت از اساتید برجسته دانشگاه تهران و مدیر گروه مدیریت این دانشگاه است. ایشان در حوزه‌های مختلف مدیریتی مثل آینده‌پژوهی استراتژیک پژوهش کرده و آثاری را تولید نموده است. یکی از مهمترین حوزه‌های تحقیقاتی این استاد فرهیخته، بسط نظریه «عدالت حق مدار» است که در کتاب‌های «عدالت حق مدار»، «مختصات حکومت حق مدار» و «درباره مدیریت دولتی» انعکاس یافته است. در ادامه متن مصاحبه نشریه دیده‌بان اندیشه با این اندیشمند رانظاره خواهید کرد.

پرسش: به نظر شما مؤلفه‌ها و معیارهای مؤثر در جریان‌شناسی عدالت‌خواهی کدامند؟ بهترین معیار برای دسته‌بندی جریان‌ات موجود کدام است؟

علی اصغر پورعزت: بسم الله الرحمن الرحيم. من نمی‌دانم منظور شما دقیقاً از جریان‌شناسی چیست؛ اما اگر منظورتان این است که می‌خواهید ببینید چقدر ادعاها صحیح هست یا صرفاً ادعای سیاسی است، من توصیه می‌کنم به عملکرد پایدار آنها نگاه کنید. ببینید در طولانی مدت این افراد چه کارهایی انجام داده‌اند و چه دعاوی‌ای داشته‌اند و تا چه حد در انجام کارها و وظایف خویش موفق بوده‌اند.

همه دنیا مدعی عدالتند، ببینید این افراد برای تحقق عدالت چه کار کرده‌اند. آیا برای مثال مخارج خانواده‌ای فقیر را تأمین کرده‌اند؟ پایگاهی برای امنیت مردم ایجاد کرده‌اند؟ کاری عملی انجام داده‌اند که از درد و رنج مردم کاسته شود یا نه؟ شما بهتر از هرکسی می‌دانید که مدعیان عدالت زیادند؛ ولی بسیاری از مدعیان عدالت، عامل ظلم در هستی بوده‌اند. وقتی فضا چنین است، عملکرد پایدار یک حزب، دسته و گروه، در طولانی مدت می‌تواند مورد توجه قرار بگیرد؛ یعنی این‌که ببینیم این گروه در بلندمدت چه کار کرده است و چه کارهایی برای افزایش عدالت، بهبود وضعیت مردم و کاهش فقر انجام داده است.



مردم را آزاد بگذارید، خودشان کار خیر انجام می‌دهند و فقر را برطرف کنند و اگر هم انجام ندادند، مهم نیست؛ زیرا آنچه مهم است، آزادی است.

بنابراین، آزادی مهم است؛ زیرا در بلندمدت ما را به تعادل می‌رساند و استعدادها را برتر حاکم می‌شوند و استعدادهای ضعیف‌تر متکی به آنها می‌شوند و در حد استحقاق خود رشد می‌کنند.

برای فهم و دریافت نتایج لیبرال‌گرایی در باب عدالت، می‌توانید جوامع لیبرال را رصد کنید و ببینید که به چه نتایجی رسیده‌اند؛ البته ما جامعه کاملاً لیبرال در دنیا نداریم.

عملکرد دولت در لیبرال‌ترین جوامع هم از ادعای اولیه بالاتر نمی‌رود؛ یعنی همه دولت‌ها به مراتبی در امور جامعه دخالت می‌کنند که نوعی تغییر دلخواه در روند طبیعی ایجاد کنند. بنابراین ما سیستمی که کاملاً طبیعی اداره شود و به قول لیبرال‌ها (از جمله هامپتون) کسی در آن سیستم، در امور دیگران دخالت نکند، نداریم.

اما آثار این تفکر را باید در عمل دید، پیش‌گویی که نمی‌توان کرد. اگر فضای آزمایشگاهی ایجاد کنیم، نیاز به ایجاد تغییرهایی در ظرفیت‌های تحلیل داده‌ها است که شما بتوانید براساس تحلیل

داده‌هایی که تا حالا ایجاد شده‌اند، روندهای موجود را شناسایی کنید و براساس روندها، به تحلیل جامع‌تر بپردازید که مثلاً فرجام ادامه این روند چه خواهد شد. این هم باز ذهنی خواهد بود. پاسخ قطعی به این پرسش امکان‌پذیر نیست.

پرسش: با توجه به نزدیک بودن سالگرد علامه محمد رضا حکیمی، اگر امکان دارد کمی درباره نظریه عدالت ایشان و جایگاه مقوله مساوات و برابری در آن صحبت کنیم.

علی اصغر پورعزت: تقلیل دادن نظریه استاد حکیمی به برابری کار درستی نیست. برابری محض، انگاره‌ای ذهنی است که مارکسیست‌ها و کمونیست‌ها آن را مطرح کردند. انگاره ذهنی استاد حکیمی، معطوف به مبنا قراردادن استحقاق پس از تأمین حداقل‌ها است. این دیدگاه، نزدیک به دیدگاه جان رالز است؛ ولی شبیه آن نیست؛ یعنی دال بر این است که ما باید آمیزه‌ای از برابری و آزادی معطوف به تحقق استحقاق‌ها را مبنا قرار دهیم؛ یعنی این که در جامعه، هیچ‌کس نباید از فقر، گرسنگی و اضطراب دچار عارضه عقب ماندگی شود.

بنابراین، باید حداقل رفاه، یعنی مسکن سالم، غذای سالم و لباس پاکیزه برای همه فراهم شود. نباید کسی در جامعه دچار گرسنگی یا بزه‌کاری باشد؛ نباید استعداد کسی در مسیر استعلا، سرکوب شود؛ نباید کسی از نعمت سواد محروم باشد؛ نباید کسی در فقر مستعمره دیگران شود. بنابراین حداقلی از برابری، ضرورت دارد. این حداقل برابری را بیمه‌های تأمین اجتماعی، بیمه بیکاری و حمایت‌های حداقلی تأمین می‌کنند.

حداقل بودن این کمک‌ها به این جهت مهم است که باعث ترویج تنبلی نشود. افراد باید بدانند که برای داشتن زندگی زیباتر و بهتر باید تلاش کنند؛ اما اگر تلاش نکردند (به دلیل تنبلی و تن‌پروری) در این صورت هم نباید کسی بپذیرد که این افراد دچار فقر، زجر و شکنجه شوند. چه بسا خانواده‌ها، به خاطر بزرگ‌ترها آسیب ببینند.

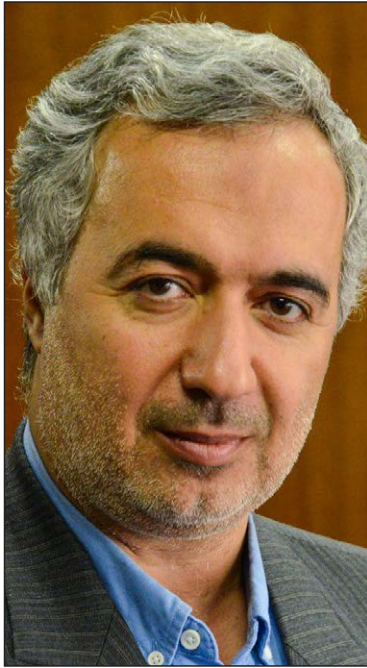
بنابراین «حداقل» برای همه تأمین می‌شود و پس از آن (تأمین مسکن، غذای سالم و تأمین امکانات رشد استعدادهای تحصیلی)، برای مازاد و رفاه بیشتر، براساس استحقاق و تلاش در سیستم، امکان ارتقای سطح رفاه در نظر گرفته می‌شود؛ اما این سیستم هرگز نمی‌تواند به‌گونه‌ای طراحی شود که رابطه بین فقر و ثروتمندان را افسانه‌ای کند؛ یعنی این سیستم (همان‌طور که در کشورهای اروپایی می‌بینیم)، مبتنی بر مالیات پلکانی خواهد بود. کسانی که بیشتر درآمد دارند، باید مالیات بیشتری پرداخت کنند؛ بنابراین فاصله بین فقیر و غنی، افسانه‌ای نمی‌شود، مگر در برخی موارد خاص.

اما اگر به جهان عقب مانده نگاه کنید، می‌بینید که متأسفانه به دلیل این که سیستم‌های مالیاتی هویت، ریشه و مبنایی در نظریه عدالت ندارند، براساس نظر افراد ذی نفوذ، مانند وزیر اقتصاد و دارایی و نظایر آنها تغییر وضعیت می‌یابند؛ یعنی چون مبنا ندارند، در معرض خرید و فروش قرار می‌گیرند؛ وقتی این قوانین قابل خرید و فروش باشند، توسط ثروتمندان خرید و فروش می‌شوند. شما به جامعه خودمان نگاه کنید، گروه متوسط جامعه بیشتر از همه مالیات پرداخت می‌کند و بلکه فقرا.

فقرا از طریق مالیات بر مصرف، درگیر پرداخت مالیات‌هایی‌اند که به کالاهای ضروری اختصاص دارد. قشر متوسط هم از طریق مالیات بر حقوق، مالیات می‌پردازد. ثروتمندان اساساً به محاسبه درمی‌آیند و نه مالیات می‌پردازند.

پرسش: شما تا چه اندازه نظر مرحوم حکیمی را با نظریه‌های عدالت خواهان چپ، مثل دکتر شریعتی مطابق می‌بینید؟

علی اصغر پورعزت: آقای شریعتی از جمله علاقه‌مندان به بحث عدالت است؛ ولی نظریه‌ای در باب عدالت ندارد یا حداقل من از ایشان نظریه‌ای در این زمینه ندیدم؛ اما آقای حکیمی براساس فهم خود از قرآن و عترت، نظریه‌ای را سامان‌دهی کرده است. این نظریه خیلی شبیه آن چیزی است که از فحوای سنت امیرالمؤمنین در جریان حکومت‌داری



دارند، نزدیک می‌کند. یعنی درک شأن عبودیت، باعث می‌شود که بتوانید عدالت فرهنگی را رصد کنید و فهم شان زکات، باعث می‌شود که بتوانید عدالت اقتصادی را رصد کنید. ممکن است که بگویید: این قطعاً کافی نیست. برای مثال، ما می‌توانیم در نقد قدرت‌های سلطه‌گر معطوف به انحطاط برای تحقق جامعه عدل، کنترل زور را هم لازم بدانیم. بنابراین بحث از جامعه عدل، فراتر از بحث عدالت اقتصادی و عدالت فرهنگی است و بحث عدالت سیاسی هم اضافه می‌شود و حتی عدالت اداری هم مطرح می‌شود.

امیرالمؤمنین صریحاً فرموده است که از ستم نمی‌توان به عدالت رسید. فهم ما از محضر قرآن حکیم در معرض تکامل قرار دارد؛ البته معنی حرف من، این نیست که نظریه استاد حکیمی ضعیف است؛ بلکه معنای آن این است که در سیر تکاملی برداشت او از حقیقت قرآن و عترت، افراد دیگری نیز وارد می‌شوند و تلاش می‌کنند تا این نگاه را کامل کنند و این نگاه، در یک سیر تکاملی و به همت گروه‌های کار فرازمانی، تعالی پیدا می‌کند.

پرسش: برخی معتقدند که باید اصل ولایت را بر عدالت مقدم دانست و به بهانه

برمی‌آید؛ یعنی از نامه‌های امیرالمؤمنین به حکمرانان و عملکرد او. ما می‌بینیم که گویانوع خاص یا طرح خاصی از عدالت وجود دارد و ایشان آن طرح را اجرا می‌کند.

امیرالمؤمنین می‌فرماید: من براساس سنت پیامبر این امر را اجرا کردم. آقای حکیمی این مباحث را مدون کرده است. بنابراین اگر بخواهید ایشان را با آقای شریعتی مقایسه کنید، شریعتی منتقدی جدی بوده است؛ اما اگر بخواهید بگویید که ایشان در باب عدالت نظریه‌ای دارد، من ندیدم.

آقای شریعتی بر بی‌عدالتی می‌شورد و معتقد است که باید حق فقیر ستانده شود. او در بحث از اباد، نگاه اباد را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کند که این نگاه معطوف به برابری است.

بحث عدالت، بحث پیچیده‌ای است. اگر بخواهید بحث برابری را به صورت ساده مطرح کنید، به نظریه عدالت نمی‌رسید. آقای حکیمی در یک دوره طولانی‌تر نسبت به آقای شریعتی وقت گذاشته، تمرکز کرده است و فهم نظریه عدالت یا طراحی نظریه عدالت براساس سنت ارائه کرده است. شما نمی‌توانید براساس عترت یا قرآن نظریه دهید.

چون قرآن حکم خداوند است و نظریه دال بر یک نگاه ناقص است و حکم نامطمئن بیان می‌شود؛ دال بر این که اگر چنین و چنان شود، بهتر است. خداوند که عالم مطلق است، این نگاه ناقص درباره او صدق نمی‌کند که بخواهد نظریه بدهد؛ بلکه نظریه متعلق به انسان ناقص است که اطلاعات کافی ندارد.

بنابراین، شأن قرآن حکیم و عترت به دور از این است که نظریه ارائه دهند. اما انسان می‌تواند براساس فهم خود از قرآن یا سنت، نظریه‌ای ارائه دهد و ادعا کند که حکم قرآنی با این نظریه تأمین می‌شود و این کاری است که آقای حکیمی کرده است.

صورت‌بندی نظریه، یعنی بیان احکام فرضی در قالب یک نظریه علمی که امکان بررسی و ممیزی صدق و کذب را داشته باشد. هرگاه مسلمانی از آیات قرآن حکیم سخن می‌گوید، داعیه‌دار این نیست که صدق و کذب را مشخص کند؛ مگر کسانی که مخالف قرآنند و در برابر آیه تحدی قرار می‌گیرند.

وقتی درباره نظریه عدالت من صحبت می‌کنید، هزاران نفر پیدا می‌شوند که می‌توانند نظریه من را رد کنند. زمانی که من می‌گویم عدالت این‌گونه تحقق می‌یابد، آنها نظریه من را براساس رصد نتیجه، رد می‌کنند. زمانی می‌گویم: قرآن چنین می‌گوید، براساس تطبیق با قرآن، نظریه من را رد می‌کنند. بنابراین، رد یک نظریه، براساس رد نوع ادعای آن نظریه، امکان‌پذیر می‌شود.

اگر من ادعا داشته باشم که نظریه من منطبق با حکم قرآن است، پس نظریه مرا با ممیزی در برابر حکم قرآن حکیم، بررسی می‌کنند؛ اما اگر نظریه من این باشد که این دیدگاه یا این مشرب و خط مشی، ما را به جامعه متعالی می‌رساند، براساس رصد پیامدها نظریه مرا بررسی می‌کنند.

اگر نظریه یک فرد، گفته‌ای باشد که امکان بررسی آن وجود نداشته باشد و نتوان آن را آزمون کرد، اساساً این نظریه نیست؛ بلکه دیدگاهی فردی یا جمعی است. حال اگر حکمی مطرح شود منشأ آن الهی باشد و ما آن را باور داشته باشیم، برای اجرای آن تلاش می‌کنیم.

در این مسیری که ما برای اجرای حکم خداوند تلاش می‌کنیم، ممکن است در باره نحوه ارائه ابزارها و رواداری آنها نظریه پردازی کنیم. بنابراین، این بحث خیلی پیچیده می‌شود.

استاد حکیمی چیز از سوی خود نمی‌گوید؛ بلکه برداشت خویش را از فحوای قرآن و سنت عرضه می‌کند. بنابراین، دستگاه فکری ایشان را می‌توانیم به قرآن حکیم عرضه کنیم و ببینیم آیا تطابق و تناسب دارد یا نه.

برای مثال، وقتی ایشان می‌گوید: جامعه دینی دو شاخصه دارد: یکی صلاه و دیگری زکات و بعد تفسیر می‌کند که این دو، به معنای عبودیت و پرداخت و اقامه‌ی عدل است، ما می‌توانیم به محضر آیات کتاب حکیم برویم و مراتب صدق نظریه ایشان را بررسی کنیم؛ دال بر این معنی که زکات ما را به اقامه عدل نزدیک می‌کند (از حیث اقتصادی) و نماز ما را به عدالت معنوی و فهم یگانگی خداوند و فهم این معنی که همه در برابر او، شأن یکسان

عدالت خواهی، جایگاه ولایت را در جامعه اسلامی تخریب نکرد؛ نظر شما در این باب چیست؟

علی اصغر پورعزت: به نظر من قانون اساسی که مهمترین مرجع قضاوت در باره نحوه اداره کشور است، کیفیت ولایت در جامعه را تعیین کرده است. بر اساس قانون اساسی، بحث عدالت هیچگاه نمی تواند به خاطر مساله ولایت، زیر سوال برود؛ در قانون اساسی به این که جامعه باید جامعه عدلی باشد که مردم در آن از رفاه برخوردار باشند، علنا تصریح شده است. حتی در قانون اساسی تصریح شده که همه ی مردم باید از حداقل های ضروری زندگی برخوردار باشند.

همچنین اشاره شده که مردم باید از مسکن هم برخوردار باشند. اگر فهم ما از انقلاب، قانون اساسی است، نمی توان از تقدم ولایت بر عدالت دفاع کرد، اما اگر صرفا بخواهیم به فعالیت های سیاسی گروه ها در کوران انتخابات اشاره کنیم و با تظاهر به ولایت رای جمع کنیم، بحث طور دیگری است که من با مراتب اعتبار سرشت آن، آشنا نیستم.

بر اساس قانون اساسی، عدالت مهم است و بر اساس فرمایشات بزرگانی که در این مسیر تلاش کرده اند، عدالت مهم تر از هر چیز است.

برای مثال، بر اساس فرمایشات رهبری، شما برای این که بتوانید به جامعه مطلوب برسید، به نظریه عدالت نیاز دارید. خود مقام رهبری که مصداق ولایت فقیه است، به این اشاره دارد که عدالت باید اجرا شود و سال های اخیر را با نام عدالت نام گذاری می کند.

من نمی توانم درک کنم که ادعای افرادی که این مساله را مطرح می کنند، چه استنادی دارد یا چه اغراضی در پس ادعای آنان وجود دارد؟

پرسش: شما به منزله کسی که در بحث عدالت خواهی مطالعه و نظریه داشته اید، در این بحث خود را متکی به چه نظام اندیشه ای می دانید؟

علی اصغر پورعزت: نظریه ای که من طراحی کردم، بر اساس فهم خودم از محضر قرآن کریم و سخنانی که در کتاب های مقدس قابل استناد بوده و استحکام کافی داشتند، طراحی شده است. من نظریه خود را با «عدالت حق مدار» نام نهادم. روش بررسی نظریه عدالت حق مدار، «روش تحلیل منطقی» بود که مبتنی بر انطباق گزاره های بنیادین است؛ گزاره های بنیادینی که باید از خودشان دفاع کنند.

مبنای اصلی این نظریه، توحید است؛ دال بر این معنی که «جهان فقط یک مالک و پروردگار دارد که مالکیت مطلق هستی در اختیار او است». دو گزاره ی اصلی بعدی، یعنی آزادی و برابری، بر اساس این گزاره تعیین می شوند. «خداوند انسان را آزاد آفریده است و هیچ انسان دیگری حق ندارد آزادی او را مسدود یا محدود سازد»؛ زیرا «خداوند انسان ها را برابر آفریده است و هیچ انسان دیگری حق ندارد این شأن برابری را نادیده بگیرد یا تحریف کند». بر اساس اصل برابری، «در برابر هر حقی که برای انسان مطرح می شود، تکلیفی بر عهده او است و در برابر هر تکلیفی که بر عهده انسان قرار داده می شود، حقی بر عهده او گزارده می شود» (اصل برابری حق و تکلیف).

بر اساس اصل آزادی، «هیچ کس حق ندارد سیر تعالی و رشد انسان به سوی کمال را مسدود یا محدود کند» (اصل اصالت کمال گرایی). بدین ترتیب، گزاره های مبنایی در بحث عدالت، در واقع پنج گزاره زیربنایی اند که یک تک گزاره آن توحید است که دو گونه تفسیر روی آن نهاده شده و در سیر تکامل تحلیل، پنج گزاره را شکل داده است: اصل توحید، اصل برابری، اصل آزادی، اصل تناسب حق و تکلیف و اصل ضرورت حفظ کمال گرایی یا تسهیل کمال گرایی.

بر اساس این پنج گزاره، ۱۹ قضیه بنا نهاده شده اند. برای مثال، «وجود دولت برای تحقق عدالت ضرورت دارد»؛ «دولت موظف است برای تحقق امنیت کامل، رفاه نسبی و آگاهی کافی، تلاش کند». زیرا برای رسیدن به عدالت حق مدار سه شرط لازم است:

۱. رفاه نسبی

۲. امنیت کامل

۳. آگاهی کافی (زیرا مشارکت غیر آگاهانه امکان پذیر نیست و ما را به عدالت نمی رساند). شرایط فقر و عدم وجود رفاه نسبی، افراد را مضطر می کنند و آنها را به کوتاه آمدن از شأن برابری، احترام متقابل و عدالت مجبور می نمایند. همچنین در شرایطی که ترس وجود دارد و امنیت افراد فراهم نمی شود، باز افراد در حالت اضطراب قرار می گیرند.

این چند قضیه دال بر عدالت حق مدار است. این نظریه نوزده قضیه دارد که اگر بخواهم آنها را توضیح دهم، بحث مفصل می شود. برای آگاهی بیشتر به کتاب «عدالت حق مدار» یا کتاب «مختصات حکومت حق مدار» و یا کتاب «مبانی مدیریت دولتی» رجوع کنید. من در این سه کتاب، این نوزده گزاره را بیان کرده ام. دال بر این که باید از احتکار جلوگیری شود؛ دال بر این که استعدادهای همگان باید شکوفا شوند؛ دال بر این که افراد مضطر باید تأمین مالی شوند؛ دال بر این که دخالت های دولت، باید محدود و مقید باشد؛ دال بر این که سیر کمال گرایی انسان، باید به شکل های گوناگون تضمین شود و کسی حق ندارد این سیر را با ادعای آزادی خود، مخدوش کند؛ چون هیچ کس حق ندارد با ادعای آزادی خود، آزادی دیگران را محدود کند.

توجه به عامل و ساختار در پروژه عدالت خواهی

دکتر مصطفی ساوه درودی

۱. جریان اسلام‌گرایی
 ۲. جریان لیبرالیسم
 ۳. جریان سوسیالیسم
 ۴. جریان ناسیونالیسم: من در رساله‌ی خود بنا به دلایلی این جریان را کنار گذاشتم؛ چون این جریان به اندیشه‌های لیبرالیسم نزدیک‌تر بود، تمرکز اصلی را بر روی سه جریان دیگر گذاشتم. من در نظر و عمل، عدالت را در این سه جریان بررسی کردم؛ یعنی این‌طور بررسی کردم که هر کدام از این جریان‌ها در نظر چه می‌گویند و در عمل چگونه عمل می‌کنند.
 نظر اسلام‌گرایی در عدالت مبتنی بر اعتدال است. در کتاب خودم این مورد را به اثبات رساندم. در این زمینه دیدگاه‌های شهید مطهری و مقام معظم رهبری را مورد بررسی قرار دادم. هر دو، نگاهشان به عدالت مبتنی بر مبنای و آموزه‌های دینی ما بر اساس اعتدال است. جریان لیبرالیسم اساساً در نظر، دنبال قانون‌گرایی است.

دکتر مصطفی ساوه درودی، دانشیار جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه علوم و فنون فارابی، از اساتید فعال و صاحب قلمی است که در عرصه عدالت پژوهی فعالیت داشته و علاوه بر آن، به دلیل عضویت در انجمن پدافند غیرعامل ایران، تحقیقات زیادی را در باب مسائل امنیت ملی و سایبری انجام داده است. کتاب «الگوهای عدالت طلبی در ایران معاصر» مهمترین اثر این استاد دانشگاه در موضوع عدالت است که در سال ۱۳۹۶ توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی به چاپ رسیده است. به منظور بررسی این کتاب و به مقتضای این شماره، دیده بان اندیشه مصاحبه‌ای اختصاصی با ایشان ترتیب داده که در ادامه متن آن را ملاحظه می‌فرمایید.

سؤال: شما کتابی معروف در زمینه جریان‌شناسی عدالت خواهی دارید؛ اگر مایل هستید کمی در مورد آن توضیح دهید.

مصطفی ساوه درودی: بسم الله الرحمن الرحيم. ابتدا باید مقدمه‌ای خدمتتان عرض کنم. آقای دکتر خرمشاد در دانشگاه علامه طباطبایی استاد بنده بودند و من از این دانشگاه فارغ التحصیل شدم. ایشان سلسله مواردی را جمع به جریان‌های سیاسی در ایران را دنبال می‌کردند. به من پیشنهاد دادند چون شما راجع به جریان‌شناسی خیلی تحقیق کرده‌اید و پایان‌نامه کارشناسی ارشدتان در این زمینه است، تز دکتری خود را در زمینه نگاه جریان‌های سیاسی به عدالت انتخاب کنید.

اساساً در این کتاب تمرکز بنده بر روی جریان‌های سیاسی بود. به همین خاطر سه جریان سیاسی ایران معاصر را مورد بررسی قرار دادم و بررسی کردم که چه نگاهی به عدالت دارند. جریان‌های فکری سیاسی ایران معاصر از انقلاب مشروطه به این طرف، چهار جریان سیاسی است:



دیدیم که جریان اسلام‌گرایی در عمل، عدالت را در دفاع از مستضعفین و مبارزه با فقر دنبال می‌کند و شما این مطلب را در آیات و روایات متعددی که در قرآن کریم آمده است، می‌بینید و هم در نگاه علما، پیامبرگرامی اسلام و ائمه معصومین (ع) این نوع نگاه کاملاً مشهود است. بنابراین اسلام‌گرایی دفاع از مستضعفین و مبارزه با فقر را در عمل، در حوزه عدالت دنبال می‌کند. لیبرالیسم در عمل، دفاع از حقوق شهروندی را دنبال می‌کند. بازم تأکید می‌کنم که متفکرین لیبرالیسم در مهد، خاستگاه و پیدایش لیبرالیسم که اروپا است، نگاه آنها به حقوق شهروندی بوده است. از هابز، روسو و لاک و... تمام دیدگاه‌های آنها دفاع از حقوق شهروندی بوده است. افرادی مانند کانت و هابز حقوق شهروندی را در یک مواجهه بین دولت و مردم مورد بررسی قرار دادند.

جریان سوسیالیسم آن چیزی که در عمل ثابت کرده است، دفاع از حقوق دهقانان و کارگران بوده است. البته منظور از این که می‌گوییم در عمل ثابت کرده است، این نیست که آنها این کار را کرده باشند. آنچه لنین در قرن معاصر پایه‌گذاری آن را در روسیه انجام داد، دفاع از حقوق کارگران بود و جریان سوسیالیسم را برای دفاع از کارگران ابداع کرد. پس شاخصی که من در بررسی نگاه جریان‌های سیاسی به عدالت مدنظر قرار دادم، محورهایی بود که خدمتتان عرض کردم.

سؤال: اشاره کردید که مقوله مساوات در نظر سوسیالیست‌ها بسیار پررنگ است؛ حال سوال ما این است که نسبت نظریات اسلام‌گرا با مساوات چگونه است؟ به بیان دیگر ما از کدام ساحات سه‌گانه مساوات (فرصت، فرآیند و نتیجه) می‌توانیم سخن بگوییم؟

مصطفی ساوه‌دروئی: من پاسخ شما را با نگاه دو متفکر بزرگ در حوزه عدالت پاسخ می‌دهم: یکی شهید مطهری است که استاد بزرگ ما هستند و دیگری جان رالز آمریکایی است. شهید مطهری در مفهوم مساوات مطلبی را مطرح کرده است که عیناً جان رالز هم آن را مطرح کرده است و هیچ تفاوتی با هم ندارند. من توصیه می‌کنم مخاطبان عزیز کتاب «عدالت به مثابه انصاف» از جان رالز را مطالعه کنند.

اگر اشتباه نکنم شهید مطهری هم در کتاب «اقتصاد» خود به این مبحث پرداخته است. هر دو آنها یک مثال جالب توجه زده‌اند که مفهوم آن مثال این است: شهید مطهری مساوات را به تنهایی زیر سؤال برده است و جان رالز هم همین‌طور. جان رالز آمریکایی است و رساله دکتری او درباره‌ی عدالت است. با وجود این که نگاه لیبرالیستی دارد؛ اما خیلی جالب از عدالت سخن می‌گوید.

هم جان رالز و هم شهید مطهری هر دو می‌گویند: دنیا یک میدان مسابقه است، اگر شما بخواهید مسابقه‌ای را ترتیب بدهید، این که همه را پشت یک خط قرار دهید و بگویید هرکس به انتها رسید، برابر است، این حرکت در واقع نوعی مساوات است؛ اما عین بی‌عدالتی است. اگر قرار است مسابقه‌ای اجرا شود باید با توجه به توانمندی افراد، سن و سال، جنسیت و... توجه شود و سپس مسابقه را اجرا کنید تا عدالت برقرار شود.

به نظر من مساوات اصلاً نتیجه‌ای ندارد. به همین خاطر شما نمی‌توانید آن را در این سه ساحتی که فرمودید، مطرح کنید. به نظر من این که کسی از در وارد شود و برای ده نفری که در اتاق هستند، نفری یک کفگیر غذا بریزد، این عین مساوات است؛ اما بی‌عدالتی است؛ چون سر آن سفره بچه دو ساله هست؛ جوان ۱۸ ساله است؛ پیرمرد نود ساله هم هست. اگر نسبت این‌ها را در نظر بگیریم و به آنها غذا دهیم، عدالت را رعایت کردیم. این که به همه مساوی داده شود، اعتدال نیست. اعتدال؛ یعنی رعایت حد وسط. البته لیبرالیسم هم این مطلب را قبول دارد و در اروپا دیدگاه‌های جان رالز را می‌پذیرند.

دیدگاه‌های جان رالز و شهید مطهری یکسان است. این مطلب برای بنده جالب بود و تحقیق کردم بینم کدام یک زودتر این دیدگاه را ارائه کردند، نتوانستم؛ چون هر دو آنها در یک دوران زندگی می‌کردند. مثلاً جان رالز این نظریه را سال ۱۹۷۲-۱۹۷۱ ارائه کرده است و

اگر این قانون‌گرایی را دنبال کنیم، از مکاتب اصلی لیبرالیسم که افرادی مانند کانت، روسو و هابز را در نظر بگیریم، آنها در نظر، از جهت قانون‌گرایی کار کرده‌اند. دو متفکر شرقی (میرزا ملکم خان و عبدالکریم سروش) را مورد بررسی قرار دادم و ثابت کردم که محور تفکر لیبرالیسم در عمل مبتنی بر قانون‌گرایی است.

محور سوم جریان سوسیالیسم است. نکته جالبی در زمینه سوسیالیسم خدمتتان عرض می‌کنم. من آثار متفکران سوسیالیسم مانند مارکس را کامل خواندم. آثار انگلس را تا حدودی مطالعه کردم. برخلاف آن چیزی که جریان سوسیالیسم ادعایی از عدالت دارد، تمرکز آن فقط بر روی کلید واژه مساوات بوده است.

بنابراین سوسیالیسم در نظر، دنبال تشابه و برابری است که به تنهایی عین بی‌عدالتی است. من متفکرین سوسیالیسم در ایران را که به طور مشخص احسان طبری بود، مورد بررسی قرار دادم و این مورد را هم اثبات کردم.

بنابراین این سه جریان در نظر به ترتیب: اسلام‌گرایی بر اعتدال، لیبرالیسم بر قانون‌گرایی و سوسیالیسم بر مساوات تأکید دارند. این قسمت اول شناخت جریان‌های سیاسی ایران در نظر به مفهومی به نام عدالت بود؛ اما در عمل ما علناً و عملاً



که حکومت امیرالمؤمنین علی (ع) بود هم موجود بود. حالاً من می‌خواهم از این فرمایشات استفاده کنم.

شاید برخی از افراد صحبت‌های مرا نپسندند؛ ولی یکی از دلایلی که برخی از بزرگان ما با حکومت اسلامی مخالفت کردند، این بود که گفتند تشکیل حکومت در عصر غیبت امکان‌پذیر نیست؛ نه این که اعتقاد نداشته باشند.

برخی علمای بزرگ ما را به عدم اعتقاد به تشکیل حکومت اسلامی متهم کردند. در صورتی که چنین چیزی نیست. آنها معتقدند بودند که چنین امری ممکن نیست. ما باید در جامعه این مطلب را جا بندازیم. از دوره شاه عباس، افرادی مانند شیخ بهایی تا شیخ مرتضی انصاری به حکومت اسلامی معتقد بودند؛ اما نگاه آنها این بود که در این شرایط نمی‌توان حکومت اسلامی تشکیل داد.

دلیل آنها برای این که چرا این امر ممکن نیست، این است که مهمترین رکن اسلام عدالت است و حتی امیرالمؤمنین نتوانستند عدالت را اجرایی کنند.

بنابراین هر کس دیگری هم در عصر غیبت تشکیل حکومت اسلامی دهد، موفق نخواهد شد عدالت را اجرا کند و چون عدالت رکن اصلی حکومت اسلامی است، آن حکومت بدون

دقیقاً این تاریخ همان دورانی بود که شهید مطهری در مدرسه ارشاد صحبت می‌کرد. بنابراین من مساوات را با این نگاه بررسی می‌کنم و معتقدم اساساً نمی‌توانیم مساوات را در این سه ساحتی که فرمودید، قرار دهیم. ما نمی‌توانیم مساوات را در ظرف قرار دهیم، ما نمی‌توانیم به تنهایی راجع به مساوات صحبت کنیم. من نمی‌دانم منظور شما از این پرسش چه بود؛ اما آنچه متوجه شدم، این بود که خدمتتان عرض کردم.

سؤال: بله متشکرم؛ آزادی مقوله دیگری است که در بحث از عدالت مطرح است؛ به نظر شما اگر کسی آزادی را نتیجه عدالت یا مقدمه اجرای آن بداند، چه تفاوتی در نظریه پردازی بحث عدالت پیدا خواهد کرد؟

مصطفی ساوه‌درودی: این سؤال، خیلی سؤال خوبی است. اجازه دهید به همین سه جریان سیاسی (اسلام‌گرایی، لیبرالیسم و سوسیالیسم) برگردم. وقتی ما بخواهیم نظرات خویش را توجیه کنیم، می‌گوییم تفکرات لیبرالیسم مبتنی بر اومانیسم و خردگرایی است و یا اثبات‌گرایی و پوزیتیویسم است. اصلاً این موارد را کنار بگذاریم. برای این که ما به یک مفهوم خوبی در این زمینه برسیم و خواننده دقیقاً تفاوت این سه جریان سیاسی را درک کند، مبنای این‌ها را کنار بگذاریم و واقعاً ببینیم اختلاف این سه جریان بر سر چیست؟

اسلام عدالت را محور قرار می‌دهد، لیبرالیسم آزادی را محور می‌داند و سوسیالیسم مساوات را محور می‌داند. اگر این سه واژه را برای مخاطب توضیح دهیم، متوجه تفاوت این سه جریان خواهد شد. مقام معظم رهبری اخیراً جمله زیبایی گفتند. ایشان گفتند: عدالت بر تارک جمهوری اسلامی ایران می‌درخشد؛ یعنی همه چیز ما بر محور عدالت است. حالاً این که مثلاً ما نتوانستیم عدالت را اجرا کنیم، دلیل بر این نمی‌شود که بگوییم که عدالت نیست.

اگر سروش را به عنوان یک فرد لیبرال مدنظر قرار دهیم، او در حوزه عدالت نظریه داده است و ما باید او را به عنوان یک متفکر بپذیریم؛ ولی سوسیالیست‌ها اصلاً در حوزه عدالت نظریه نداده‌اند. اگر اشتباه نکنم آقای سروش در کتاب «اخلاق خدایان» به صراحت اعلام می‌کند که عدالت بالاتر از هر چیز دیگری است و آزادی را به نوعی در ذیل عدالت مطرح می‌کند. در صورتی که او مانند خیلی از لیبرالیست‌های دیگر قبلاً آزادی را محور قرار می‌داد.

جریان اسلام‌گرایی عدالت را بالاتر از همه می‌نشاند و لیبرالیسم آزادی را و سوسیالیسم مساوات را. بنابراین اسلام آزادی را نفی نمی‌کند؛ بلکه می‌گوید: آزادی در پرتو عدالت معنا پیدا می‌کند و مقام معظم رهبری به عنوان ولی فقیه و مجتهد هم همین معنا از عدالت را مدنظر دارد؛ اما جریان لیبرالیسم می‌گوید: عدالت در پرتو آزادی معنا پیدا می‌کند. سوسیالیسم همچنان در کلید واژه‌های مادی‌گرایی گرفتار شده است و هنوز نتوانسته خود را از این گل و لای بیرون بیاورد. امام خمینی (ره) جمله زیبایی گفتند: صدای شکستن استخوان‌های کمونیست به گوش می‌رسد.

سوسیالیسم نتوانسته است راجع به عدالت یا مساوات نظریه‌ای ارائه کند. بنابراین سوسیالیسم نتوانسته است در مورد آزادی نظریه‌ای ارائه کند؛ اساساً محلی برای ارائه ندارد. به همین خاطر منازعه کلامی بین جریان اسلام‌گرایی و لیبرالیسم است. باز هم تأکید می‌کنم، از نظر اسلام‌گرایی عدالت محور است و آزادی در ذیل آن مطرح است؛ اما لیبرالیسم آزادی را محور می‌داند و عدالت را در ذیل آن مطرح می‌کند.

سؤال: براساس نگاه تئوریک و نظری تحقق عدالت در جامعه را بیشتر در تغییر ساختارهای کلان می‌بینید یا این که باید روی تربیت افراد هم کار شود؟

مصطفی ساوه‌درودی: ابتدا باید مقدمه‌ای ذکر کنم. بیانیه گام دوم انقلاب به روزترین سند جمهوری اسلامی ایران است. در این بیانیه مقام معظم رهبری فرمودند: چالش‌های نظام جمهوری اسلامی ایران ناشی از عیوب ساختاری و ضعف مدیریتی است.

در همین بیانیه یک صفحه جلوتر جمله‌ای را تحت عنوان «فساد و بی‌عدالتی» جز آن هفت محور آورده‌اند. در این جمله فرمودند: فساد و بی‌عدالتی در علوی‌ترین حکومت‌ها

عدالت، اسلامی نخواهد بود. روایت شده است که حدیثی (البته من نتوانستم آن را پیدا کنم) نقل شده که مفهوم عدالت را چنین تعریف می‌کند:

فالعَدْلُ فِي مَفْهُومِهِ الصَّحِيحُ هُوَ إِعْطَاءُ كُلِّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ. این روایت بسیار زیبا و مهم است. حالا در دوره امام علی (ع) هم این مشکلات وجود داشت و این مشکلات یکی از موانع و دغدغه‌های اصلی ایشان بود و از گذشته تا به امروز همچنان دغدغه بشری است. عدالت گم شده جامعه‌ی انسانی است.

انسان دنبال عدالت است؛ ولی شما نمی‌توانید عدالت را در یک ظرف قرار دهید. مشکل ما هم همین است؛ چون نمی‌توانیم آن را در ظرف قرار دهیم و برای آن حد تعیین کنیم، نه ما و نه هیچ حکومت دیگری نتوانست حدود آن را مشخص کند و در قالب چارچوبی ارائه کند.

اجرای عدالت واقعاً سخت است. در نظام جمهوری اسلامی ایران خیلی از افراد، نظام را به عدم تعهد به انجام عدالت متهم می‌کنند. در هر حکومتی این مشکلات وجود دارد.

برخی نگاه منفی دارند و برخی از قیل جایگاهی که دارند استفاده کرده‌اند. آیا واقعاً در دوره امام علی (ع) فقیر وجود نداشت؟ اگر فقیر وجود نداشت چرا امام شبانه به درب منزل آنها مراجعه می‌کرد و به آنها غذا می‌داد؟ آیا باید بگوییم امام علی (ع) عدالت را رعایت نکرد؟ به نظر من اگر عدالت نباشد، مفهوم مبارزه معنا پیدامی‌کند.

شهید مطهری (ره) می‌فرمایند: فلسفه شهادت امام علی (ع) و امام حسین (ع) حول محور اجرای عدالت و برای عدالت بوده است. اگر ما موفق نشدیم عدالت را اجرا کنیم، این دلیلی برای متهم کردن جمهوری اسلامی ایران نیست.

در تمام ساختارها و چارچوب جمهوری اسلامی باید تلاش کنیم که این امر را پیاده کنیم. البته ممکن است ساختارهای ما معیوب باشند که قطعاً همین طور است.

مقام معظم رهبری هم فرمودند که ساختارهای ما معیوب هستند. بنابراین باید آرام آرام به این سمت حرکت کنیم. چهل و سه سال از عمر انقلاب می‌گذرد.

در سه سال اول سیصد و شصت گروه سیاسی علیه انقلاب تلاش می‌کردند. بعد از این دوران، جنگ تحمیلی بود. سال‌هاست که تحریم‌های ظالمانه علیه کشور ما وضع کردند. مسائل و مشکلات دیگری هم علاوه بر این‌ها بوده است که مانع پیشروی کشور شده است. ایالات متحده آمریکا در سال ۱۷۸۷ به استقلال رسید. صد و ده سال طول کشید تا توانست مشکلات داخلی خود را حل کند. نه مثل ما سیصد و شصت گروه مخالف داشت؛ نه تحریم بود و نه درگیر جنگ. به نظر ما باید آستانه‌ی تحمل‌مان را بالا ببریم.

این‌که رهبری می‌فرمایند که ما در حوزه بصیرت باید تلاش کنیم، یکی از انواع بصیرت صبر است. در یکی از خطبه‌های امام علی (ع) می‌فرمایند: این پرچم را باید کسانی بلند کنند که اهل صبر و بصیرت باشند.

جمهوری اسلامی ایران باید در حوزه‌های ساختاری نگاه جدی داشته باشد که حداقل بتواند، تلاش کند که گوشه‌ای از عدالت را پیاده کند. در این راستا تلاش‌هایی شکل گرفته؛ اما پرچم مسأله عدالت در جمهوری اسلامی ایران بیشتر در اختیار دولت‌ها بوده است؛ یعنی از دولت‌هایی که هر کدام از آنها خود پرچمدار یک تفکر بودند و در درون این دولت‌ها نیز انشقاق‌هایی نمایان شد.

دولت‌ها باید تلاش کنند که عیوب ساختاری را برطرف کنند. وقتی عیوب ساختاری برطرف کردند آن وقت عدالت پیاده خواهد شد و از نظر من شرط برطرف کردن عیوب ساختاری «توانمندی مدیریتی» است.

سؤال: امروز ما شاهد جریان‌ات عدالت‌خواه متکثری در جامعه هستیم؛ تا چه اندازه این فعالیت‌ها را مبنایی یا مصداقی می‌دانید؟

مصطفی ساوه‌درودی: در جریان جنگ صفین عده‌ای به امام علی (ع) مراجعه کردند و پرسیدند که ما روزه هستیم، مخالفین ما هم روزه‌دار هستند. هردو طرف نماز می‌خوانند؛ قرآن می‌خوانند. در این جا حق از آن چه کسانی است. امام علی فرمودند: از عمار پرسید. عمار را یافتند و از او پرسیدند. روایت است که عمار می‌گوید: پرچمی که شما در دستان افرادی می‌بینید که روبروی ما قرار دارند، من روزی زیر آن پرچم در کنار پیغمبر در حنین و خندق شرکت کردم. بنابراین پرچم همان پرچم است؛ اما آدم‌هایی که زیر آن ایستاده‌اند، متفاوت هستند.

بنابراین در دولت‌های جمهوری اسلامی ایران هیچ دولتی مخالف عدالت نبود؛ یعنی پرچم عدالت در دست آنها بود. همه این دولت‌ها به لحاظ چارچوب و مبنای عدالت را قبول داشتند و همه آنها هم در ذیل آن قرار گرفتند؛ اما متأسفانه دولت‌های ما (دولت‌ها را باید نقد کرد نه نفی) از لحاظ مصداقی هیچ کدام از آنها موفق به فعالیت در حوزه عدالت خواهی نشدند. نه این‌که نخواستند باشند؛ بلکه موفق نشدند.

ما واقعاً در دولت‌های بعد از جنگ مبحث عدالت را ندیدیم و یک خلأ قابل توجهی را ما شاهد بودیم. بنابراین از حیث مصداقی و عمل ما هیچ دولت موفق در زمینه عدالت نداریم. شاید از حیث نظری برخی از آنها به مبحث عدالت خواهی پرداخته باشند؛ اما در عمل موفق نبودند. علت عدم موفقیت آنها هم عبارت است از: ضعف مدیریت و معیوب بودن ساختارها.



تحلیل

نقد و بررسی مهمترین محورهای موجود در باب
جریان شناسی عدالت خواهی

بخش دوم

مقدمه

از بررسی پیام‌های رسانه‌ای مربوط به موضوع عدالت خواهی می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که مهمترین وجه اختلاف جریان‌ات عدالت خواه معاصر، اختلاف در مبانی است که آنها برای عدالت لحاظ کرده و از پیشینیان خود به ارث برده‌اند.

موضوع عدالت و عدالت خواهی و پرداختن نظری و عملی بدان اگرچه ریشه در فطرت و سرشت بشر داشته و بالتبع دیرینه آن به خلقت بشر و مدنیت اورا جمع است، اما به صورت مدون ریشه بحث از مبانی آن در ابتدا به اندیشمندان یونان و در ادامه به آراء فلاسفه اسلامی می‌رسد.

در دوران معاصر نیز از دهه ۳۰ شمسی متفکران ایرانی گرایش زیادی به نگاه‌های عدالت محورانه پیدا و اقدام به پی‌ریزی مبانی آنها کردند.

وقوع انقلاب اسلامی بزرگترین نقطه عطفی بود که توانست عدالت خواهی را از ساحت انتزاعی و اندیشه‌ای پیش برده و به یک دغدغه عمومی در تمام ساحات جامعه منتشر نماید.

بعد از چهاردهه امروزه اساتید و صاحب نظران ایرانی زیادی در حوزه عدالت اقدام به تولید نظریه و نسخه عدالت خواهی کرده و آنها را در فضاهاى علمی و رسانه‌ای منتشر می‌سازند.

این مساله امروزه آنقدر پرنسب شده که حتی تشکل‌های دانشجویی و اصناف تجاری مختلفی را نیز وارد میدان کرده تا در باب روش‌های مختلف عدالت خواهی لب به سخن باز کنند.

فارغ از این تکرر آرا و داغ شدن تنور نظریه پردازی در باب عدالت، باید دانست که مهمترین مبانی نظریات جدید

در دهه‌های اولیه انقلاب اسلامی پی‌ریزی و یا قبل از آن از طریق روشنفکران غرب زده، وارد کشور شده است. به نظر می‌رسد که دستیابی به فهمی صحیح از مبانی عدالت و همچنین آشنایی با سرشاخه‌های جریان‌ات مختلف اندیشه‌ای معاصر، از ضروریات فضای امروز علمی و فرهنگی کشور است. بر این اساس در مشهورترین تقسیم، گرایش‌ات عدالت محور را در سه رهیافت اصلی تقسیم می‌کنند:

رهیافت اول به تقلید از مبانی مغرب زمین، عدالت را به مثابه انباشتی از قدرت و آزادی تلقی کرده و لیبرال-دموکراسی را عادلانه‌ترین مدل سیاسی مورد نیاز جامعه ذکر می‌کند. رویکرد دوم، رویکردی است که با سویه چپ سوسیالیستی، اقتصاد سرمایه داری را به باد انتقاد گرفته و جامعه بی طبقه را عادلانه‌ترین جامعه تصویر می‌کند.

رهیافت سوم، رهیافت عقلانیت دینی است که عدالت را نه صرفاً سیاسی یا اقتصادی، بلکه در حوزه‌های مختلف فرهنگی و اخلاقی نیز جاری و ساری دانسته و جایگاه دو مقوله آزادی و برابری را در آن به درستی مشخص می‌نماید.

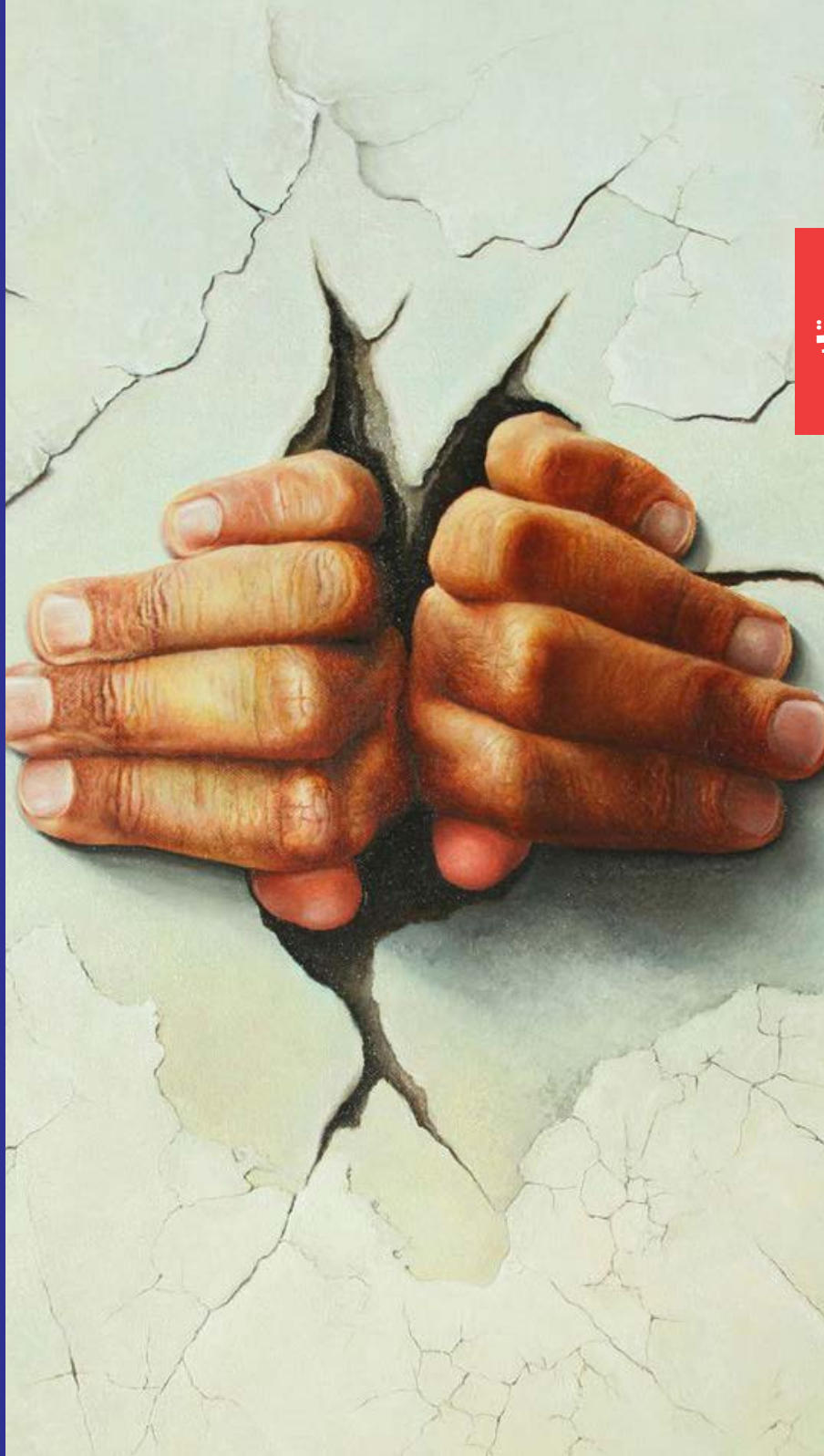
یکی از مهمترین مولفه‌های این جریان شناسی مشهور، نظر جریان‌ات مختلف در باب مساوات و برابری است. مساوات در لغت به معنای برابری و یکسانی بوده و در ادبیات دینی و سیاسی بارها به کار رفته است. مساوات در ادبیات مدرن، خود را در سه ساحت نمایان می‌سازد:

اول ساحت فرصت که از آن با عناوینی همچون ابزار تولید یا نقطه شروع هم یاد می‌کنند؛ دوم ساحت فرآیند یا مسیر به کارگیری امکانات است؛ سوم ساحت نتیجه و خروجی عمل.

دو ساحت اول از این تقسیم ناظر به عدالت واقعی (در مقام ثبوت) و ساحت آخر ناظر به عدالت ادراکی (در مقام اثبات) است. اهمیت مقوله مساوات و ارتباط تنگاتنگ آن با مبحث عدالت باعث شده تا تمام جریان‌ات اندیشه‌ای به نوعی آن را در پی‌ریزی مدل عدالت خواهی خود جای داده و مسائل پیرامون آن را به بحث بگذارند. در این بین تفاوت این جریان‌ات در برجسته سازی ساحت‌های مختلف مساوات است که با بررسی آنها می‌توان جریان شناسی جدیدی را ارائه داد.

برخی از این جریان‌ات، صرفاً بخشی از عدالت واقعی یعنی مساوات در فرآیند و آزادی عمل انسان‌ها را برجسته می‌سازند و برخی دیگر با تاکید بر عدالت ادراکی، مساوات را در هر سه ساحت خواستارند. در این بین جریاناتی نیز هستند که با برجسته سازی هر دو بُعد عدالت واقعی (یعنی دو ساحت برابری فرصت‌ها و فرآیندها)، توجه به عدالت ادراکی را نیز از وظایف حکمرانی به شمار آورده و به منظور همسوسازی عدالت ادراکی با عدالت واقعی، راه حل‌هایی را برای تربیت بشر ارائه می‌دهد.

در ادامه در قالب ۳ فصل، به تبیین نظر اندیشمندان مربوط به این سه جریان خواهیم پرداخت.



فصل اول

تاکید بر بخشی از عدالت واقعی در مقوله برابری

نویسندگان

محسن ابراهیمی، مصطفی شجاعیان
سید محمد مهدی شرف‌الدین

همانطور که بیان شد، برخی از جریان‌های اندیشه‌ای، تحقق عدالت در جامعه را صرفاً در برابری افراد در فرآیندها و آزادی عمل می‌بینند. این جریان را با چند مولفه در بحث عدالت می‌توان معرفی کرد:

۱. این گروه ماهیت عدالت را انسانی و غیردینی می‌دانند که ادیان و حکومت‌ها حق دخالت در مولفه‌های آن را ندارند.

۲. اینان از بین انواع عدالت، بیش از هر چیز عدالت اجتماعی را برجسته ساخته و به مسائل اقتصادی یا همان عدالت در توزیع ثروت کاری ندارند.

۳. این گروه نسبت به وضع موجود روحیه محافظه‌کارانه دارد و خود را طرفدار فرهنگ مدرن معرفی می‌کند و قصد دارد تا این فرهنگ را به تمام جهان و کشورهای در حال توسعه صادر نماید.

۴. مهمترین مولفه اخذ شده از فرهنگ مدرن توسط این گروه، مولفه آزادی است که در تلاشند تا نسبت به آن را با عدالت و عدالت‌خواهی تبیین نمایند.

۵. این گروه توجه چندانی به عدالت ادراکی (برابری در ساحت نتیجه) و همچنین عدالت واقعی در ساحت برابری فرصت‌ها ندارد.

بعد از بیان این چند مولفه، می‌توان اعتراف کرد که منظور از این گروه، همان تفکر «لیبرالیسم» است که در حکومت‌های قاجار و پهلوی به عرصه اندیشه‌ای کشور وارد شده و تا امروز توانسته روشنفکران زیادی را به سمت خود جذب نماید.

ریشه لغوی واژه لیبرالیسم به معنای آزادی‌خواهی و از واژه انگلیسی لیبرتی به معنای آزادی گرفته شده است؛ اما واژه لیبرال واژه فرانسوی است به معنای آزادی‌خواه و هوادار آزادی^۱.

آزادی‌خواهی یا لیبرالیسم به آرایه وسیعی از ایده‌ها و تئوری‌های مرتبط با دولت اطلاق می‌شود که آزادی شخصی را مهمترین هدف می‌دانند.

لیبرالیسم مدرن در عصر روشنگری ریشه داشته و به صورت کلی بر حقوق افراد و برابری فرصت تأکید دارد. این مکتب به دنبال آزادی بیان، محدود کردن قدرت دولت‌ها و گسترش آزادی اندیشه است.

اگرچه که آزادی مهمترین مولفه اخذ شده توسط تمام روشنفکران لیبرال است اما حتی در میان خود این گروه نیز نسبت به حدود و قملروی آزادی برداشت واحدی وجود نداشته و تفکرات متفاوتی به چشم می‌خورد. به طور کلی دو دیدگاه مختلف در باب آزادی در بین طرفداران لیبرالیسم وجود دارد:

۱. مطلق‌گرایان^۲

برخی از لیبرال‌ها آزادی را به مثابه ابزاری غیرقابل تقیید برای رسیدن به هدف تلقی کرده و از این رو در بحث عدالت‌خواهی نیز از اطلاق آن دفاع می‌کنند. به بیان دیگر از نظر اینان، آزادی خود اصالت دارد و هدف از عدالت‌خواهی باید رسیدن به آزادی نهایی باشد. به بیان ساده‌تر از نظر این گروه، دستیابی به آزادی در واقع نتیجه تحقق عدالت است. در اینجا به بیان نظریات آقای موسی غنی‌نژاد یکی از طرفداران این نظریه و تأثیرپذیری ایشان از فلاسفه غربی خواهیم پرداخت.

دکتر موسی غنی‌نژاد، استاد بازنشسته اقتصاد دانشگاه صنعت نفت است. ایشان لیسانس خود را پیش از انقلاب، در رشته حسابداری از دانشگاه تهران گرفته و سپس با علاقه‌ای که به اقتصاد پیدا کرد، به فرانسه رفت و در این رشته ادامه تحصیل داد. غنی‌نژاد، فوق لیسانس و دکتری خود را در رشته اقتصاد توسعه و در دانشگاه سوربن فرانسه گذراند.

وی همچنین دوره دکتری معرفت‌شناسی اقتصادی را در این دانشگاه خواند؛ ولی پایان‌نامه خود را نیمه‌کاره رها نموده و به ایران بازگشت. از غنی‌نژاد، تاکنون هفت جلد کتاب منتشر شده که از جمله آنها به این موارد می‌توان اشاره کرد: «تجددطلبی و توسعه در ایران»، «آزادی‌خواهی نافرجام»، «درباره‌هایک و جامعه مدنی» و «آزادی، اقتصاد و سیاست».

در یک نگاه کلی می‌توان گفت که غنی‌نژاد طرفدار دیدگاه‌های اقتصادی لیبرال و بازار آزاد است و تحت عنوان اندیشمند مکتب اتریش و شارح آراء فون میزس و فردریش‌هایک در ایران شناخته می‌شود. او معتقد است که «عدالت» تنها در شرایط بازار آزاد و رقابتی و حذف تمامی نهاد‌های مداخله‌گر رخ خواهد داد.

غنی‌نژاد که در دهه‌های اخیر با ترجمه کتاب‌های افراد اصلی مکتب اتریش از جمله کتاب سه جلدی «قانون، قانون‌گذاری و آزادی» از هایک سعی در تبیین و اثبات درستی آموزه‌های بازار آزاد داشته، معتقد است که تنها لیبرالیسم است که پرچم‌دار حقیقی عدالت و عدالت‌خواهی است و اساساً وجهه لیبرالیسم و به خصوص مکتب اتریش از نگاه به عدالت و رفع ظلم صورت گرفته است.

الف) مبانی نظریه عدالت‌هایک

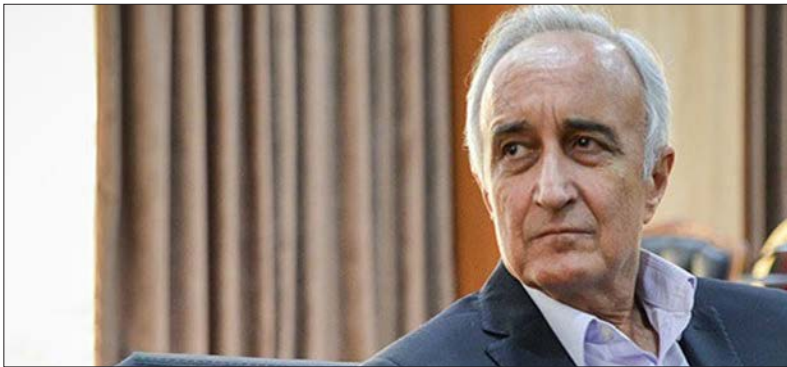
فردریش آوگوست فون هایک (۱۸۹۹-۱۹۹۲)، اقتصاددان و فیلسوف طرفدار مکتب اتریش است که بر سازمان‌یابی خود به خودی، بر اساس ساز و کار قیمت‌ها تأکید دارد. شهرت او در دفاع از لیبرالیسم کلاسیک و بازار آزاد و مخالفت با سوسیالیسم است. وی به عنوان یکی از بزرگ‌ترین اقتصاددانان و فیلسوفان سیاسی سده بیستم شناخته می‌شود که در سال ۱۹۷۴ موفق به دریافت جایزه نوبل اقتصاد شد.

یک: فردگرایی افراطی

اندیشه فلسفی هایک بر فردگرایی استوار است؛ این در واقع اساسی‌ترین اندیشه لیبرالیسم

۱. جان سالوین شاپیرو، لیبرالیسم، معنا و تاریخ آن، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، نشر مرکز، ۱۳۹۱، ص ۱۰.

۲. نویسنده: محسن ابراهیمی



■ فریدریش آگوست فون هایک

سه: واقعیت‌ساز بودن ذهن بشری
 هایک در باب عدالت با نگاه کانتی به مسأله معرفت می‌نگرد. بر طبق این نگاه، عقل انسان نمی‌تواند امور عینی و واقعیت‌ها را - آنچنان که هست - بشناسد و از همین رو، نظمی که انسان میان معرفت‌های خود ایجاد می‌کند؛ برخاسته از خلاقیت ذهن است و در نتیجه انسان نمی‌تواند به چشم‌اندازی کاملاً بی‌طرفانه نسبت به هستی برسد.

مترتب بر این مسأله، با نفی عقل‌گرایی دکارتی، این سخن مطرح می‌شود که ذهن انسان، نمی‌تواند قواعد حاکم بر ذهن خود را بشناسد و به عبارتی، انسان فاقد درون آگاهی است.

بر اساس نظر هایک، ذهن انسان نوعی استقلال دارد، به این معنا که خود آگاهی ذهن، یعنی درک کامل ذهن با ذهن، ممکن نیست. همانطور که از لحاظ فلسفی در حوزه اندیشه، هیچ موضع استعلایی و برینی دست‌یافتنی نیست؛ از لحاظ اجتماعی نیز، دست‌یابی به هیچ موضع بی‌طرفانه‌ای ممکن نیست، که از

است که بیانگر اصالت و تقدم فرد بر جامعه و همه پدیده‌هایی است که هویت جمعی دارند. این تقدم و اصالت فرد، هم از لحاظ واقعی و هم از نظر اعتباری مطرح می‌شود؛ زیرا که وجود فرد را واقعی‌تر از وجود جامعه می‌دانند و از آنجا که جامعه، چیزی جز مجموعه‌ای از افراد نیست؛ بنابراین از نظر اعتباری نیز فرد مقدم بر جامعه است. این تقدم همچنین ناظر به حوزه‌هایی مانند اخلاق، حقوق و اخلاق و سیاست مطرح می‌گردد.^۱ مشخصه اصلی تفکر لیبرال آن است که برای هر فرد با تمام باورها، خواهش‌ها و تمایلات، به طور مطلق اصالت قائل است؛ بدون آنکه به دیگران اجازه داوری درباره انسانی بودن اندیشه‌ها و رفتارهای او بدهد و به تعبیر دیگر: در اینجا فرد انسان و تمایلات وی، اصالت دارد نه انسانیت و آرمان‌های او.^۲

دو: تاکید بر آزادی فردی

این فیلسوف لیبرال، با تاکید بر آزادی فردی به عنوان هسته اصلی دیدگاه خود، نوعی فیلسوف آزادگرا به شمار می‌آید که دیدگاه‌های او در جهت تحقق آزادی فردی و اختیارات حداکثری و محدود کردن قدرت دولت است. این دیدگاه در مقابل جریان‌های قرن نوزدهم و بیستم سوسیالیستی قرار داشته که داعیه دار نظریه عدالت بوده‌اند و او با تکیه بر مبانی لیبرال، برای طرح نظریه عدالت و رد دیدگاه آنان تلاش فراوانی می‌کند.

این دیدگاه به شکل عمده در مجموعه سه جلدی «قانون، قانون‌گذاری و آزادی» مطرح می‌شود. در این مجموعه، «عدالت» سرابی دانسته می‌شود که تهدیدی جدی برای بزرگترین دستاورد تمدن غربی یعنی آزادی فردی و «اسب تروای» سوسیالیست در جوامع آزاد است که از نوعی خردگرایی کاذب ناشی می‌شود.^۳

۱. حسین توسلی، فردگرایی به مثابه عمق متافیزیکی اندیشه لیبرال، آیین حکمت، سال سوم، شماره ۷، ص ۸۲ و ۸۳.

۲. همان، ص ۸۷.

۳. موسی غنی نژاد، سراب عدالت اجتماعی از دیدگاه هایک، نامه فرهنگ، ۱۱ و ۱۰، ص ۴۳.

آنجا بتوان بر کل جامعه اشراف داشت و از آن موضع، جامعه را دگرگون کرد. بر اساس این مشرب کانتی، نقد استعلایی زندگی اجتماعی ممکن نیست و هر نقدی، تنها نقدی درونی است.

چهار: خودانگیختگی نظم اجتماعی

هایک، میان دوگونه نظم تمایز قائل می‌شود: نظم ساخته شده و نظم رشد یافته. نظم ساخته شده با طرح و قصد آگاهانه انسان‌ها ایجاد می‌شود و در آن طبق سلسله مراتبی خاص، بالاترین مرجع یا قدرت، به افراد دستور می‌دهد که چگونه رفتار کنند.

این بالاترین مرجع، با توجه به توانایی‌های احتمالی که دارد، روابط مختلف را تنظیم می‌کند. چنین نظمی در سازمان‌هایی همانند شرکت‌های بزرگ و کوچک، ارتش، کلیسا و... دیده می‌شود.

در نقطه مقابل، نظم رشد یافته، نظمی است که هیچ فرد یا گروهی را نمی‌توان پدیدآورنده آن دانست و هیچ‌گونه هدف ازپیش تعیین شده‌ای در آن تعریف نشده است؛ هرچند، شکلی از آگاهی در آن دخیل است ولی هیچ قصد آگاهانه‌ای برای شکل دهی به آن دیده نمی‌شود.

در چنین نظمی، افراد یا واحدها در پی دستیابی به اهداف انفرادی خود هستند و برای تحقق اهداف فردی خویش با هم تعامل و مبادله می‌کنند که می‌توان این نظم را حاصل ناآگاهانه و برنامه‌ریزی نشده چنین تعامل و مبادله‌ای بین فردی دانست.

از نهادهایی که توسط نظم خودجوش به وجود آمده و به عنوان قاعده‌ای، زیست اجتماعی انسان را ممکن ساخته‌اند، می‌توان به زبان، اخلاق، سنت، بازار آزاد، حقوق قضایی و... اشاره کرد.^۱

نظم خودجوش، نظمی غیرقابل شناخت

۱. محبوبه موسیوند، یحیی قائدی، سعید ضرغامی و علیرضا محمودنیا، جایگاه نظم خودانگیخته در نظریه آزادی فون هایک و بررسی اشارات تربیتی آن، فصلنامه تعلیم و تربیت شماره ۹۲.

هایک با رد دیدگاه‌های رایج در باب عدالت به ویژه عدالت توزیعی، آن را بستری برای القای نگاه سیوسالیستی می‌داند و تحقق چنین عدالتی در یک جامعه آزاد را کاملاً بی‌معنا تفسیر می‌کند. از نظر او در یک جامعه تنها ترکیبی از مهارت و بخت افراد تعیین‌کننده جایگاه آنان روی نردبان توزیع ثروت است و موقعیت آنها، نتیجه تصمیم عمدی هیچ‌کس نیست؛ بلکه بازتاب فرآیندی خودجوش است.

است؛ زیرا این نظم اساساً بر خصالتی عملی، یعنی غیر علمی استوار شده است. شناخت از آن رانمی‌توان در ذهنی واحد متمرکز ساخت؛ زیرا این نظم در آداب و سنن مندرج است و این سنن از طریق قواعدی بر رفتار ما حکومت می‌کنند که عمدتاً ناشناختنی‌اند.

هایک نوعی نگاه تکاملی نیز به نظم نهاد‌های اجتماعی دارد؛ به این صورت که هیچ‌کدام از این نظم‌ها به صورت عامدانه ایجاد نشده است؛ بلکه حاصل نوعی تحول و تکامل تدریجی و طولانی هستند.

این تحول به این صورت است که در یک جریان انتخاب اصلی و آزمون و خطا، نهاد‌های ناکارآمد به خودی خود حذف می‌شوند و چنین تحولی به تدریج موجب پیدایش و تداوم نهاد‌های کارآمد و مفید می‌شود.^۲

ب) اصل نظریه عدالت هایک

بعد از بیان این مبانی باید گفت که هایک از راه تبیین نظم اجتماعی خودانگیخته وارد بحث عدالت می‌شود. از نظر او نظم‌های خودانگیخته که تشکیل و عملکردشان به قصد و اراده افراد معینی بستگی ندارد، نمی‌توانند متصف به وصف عادلانه یا ناعادلانه بودن شوند.^۳

عدالت در مورد نظم خودانگیخته تنها به نحوه اجرای بازی مربوط می‌شود؛ یعنی تنها در صورتی که کسی قواعد بازی را رعایت نکند، عمل او غیرعادلانه است و به تبع آن، نتیجه بازی نیز می‌تواند غیرعادلانه خوانده شود. اما اگر بازیکنان به قواعد بازی پایبند باشند، نتیجه بازی را هر چند ناخوشایند باشد؛ نمی‌توان ناعادلانه نامید.

بنابراین نظم تزییقی و دستوری که به دنبال اعطای امتیاز مساوی به همه افراد است؛ خود نوعی بی‌عدالتی است؛ زیرا باعث بروز رفتارهای متفاوت با افراد جامعه می‌شود؛ در صورتی که جامعه مبتنی بر نظم خودانگیخته، در مقابل سیاست‌های توزیعی و آمرانه قرار دارد.

نظم دستوری، مبتنی بر عقلانیت محض طراحی شده و خواستار برنامه‌ریزی کلی برای تمام افراد جامعه است که دولت‌های سیوسالیستی نمونه بارز چنین مشی تمرکزگرا هستند؛ اما در نظم خودانگیخته، نگاهی حداقلی به دولت می‌شود و مخالف هرگونه اقتصاد دستوری و دولتی است.^۴

هایک با رد دیدگاه‌های رایج در باب عدالت به ویژه عدالت توزیعی، آن را بستری برای القای نگاه سیوسالیستی می‌داند و تحقق چنین عدالتی در یک جامعه آزاد را کاملاً بی‌معنا تفسیر می‌کند.

از نظر او در یک جامعه تنها ترکیبی از مهارت و بخت افراد تعیین‌کننده جایگاه آنان روی نردبان توزیع ثروت است و موقعیت آنها، نتیجه تصمیم عمدی هیچ‌کس نیست؛ بلکه بازتاب فرآیندی خودجوش است.^۵

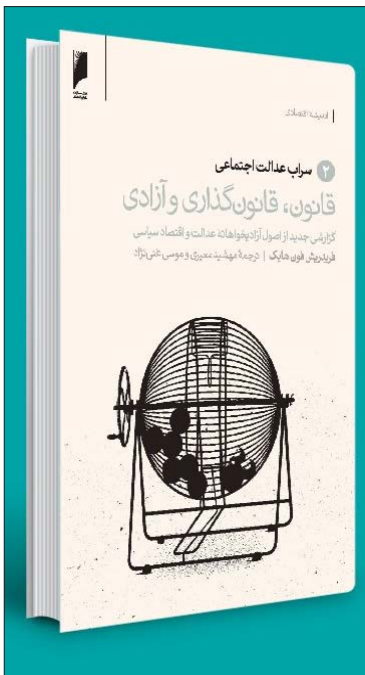
۲. مجید استوار، تأثیر اندیشه‌های هایک بر ایدئولوژی‌های چپ و راست، سیاست، دوره‌سی و هشتم، شماره ۴، ۱۳۸۷، ص ۸۳.

۳. حسن نظری، عدالت اقتصادی از نظر هایک و اسلام، نامه مفید، شماره ۳۵، ۱۳۸۲، ص ۸۷.

۴. فاطمه افشاری، نقد و بررسی نظریه‌های دموکراسی نوین و عدالت اجتماعی در دولت حقوقی با تأکید بر آموزه‌های هایک، اندیشه‌های حقوقی عمومی، بهار و تابستان ۱۳۹۹.

۵. همان.

ج) نظریه غنی نژاد در باب عدالت



■ کتاب قانون، قانون گذاری و آزادی؛ جلد دوم

حاصل این دیدگاه، عدم مداخله دولت و طرفداری از بازار آزاد است؛ زیرا نظم بازار رقابتی، نظمی خودجوش و غیر شخصی است و همانند یک مسابقه، نتیجه آن از قبل مشخص نیست و نمی توان آن را عادلانه و یا ناعادلانه دانست؛ اما تغییر قوانین، بی عدالتی و عمل نادرست است. از نگاه غنی نژاد، هرگونه مداخله دولت در اقتصاد، علت اصلی بی عدالتی است؛ زیرا چه کسی تعیین می کند که معیار توزیع عادلانه چیست یا چقدر باید مالیات گرفت تا عادلانه باشد؟ بنابراین عدالت اجتماعی از منظر ایشان یک سراب و عبارتی فاقد مضمون است؛ زیرا که دولت برای ایجاد عدالت اجتماعی، ناگزیر از دخالت مورد به مورد و نقض قوانین عام است که در این صورت راه استبداد حکومتی باز می شود.

همچنین چنین رفتاری از دولت، موجب سلب آزادی های فردی است که در نهایت منجر به نوعی آرمان خواهی سیوسالیستی می شود. بر اساس این نگاه، غنی نژاد مخالف با سیاست هایی همچون هدفمند کردن یارانه ها، سهام عدالت و تعیین قیمت دستوری از سوی دولت است.^۶

آنچنان که ذکر شد دکتر غنی نژاد در ایران، به عنوان شارح و مترجم آراء هابیک شناخته می شود و از همین رو، دیدگاه های وی به شکل کلی متکی بر اندیشه و نظریات هابیک است. آقای غنی نژاد، بحث از عدالت را در جامعه کنونی ایران، یک بحث وارداتی می داند که در آن توجهی به زمینه ها و همچنین فضای شکل گیری آن نشده است و از همین رو، آن را مفهومی التقاطی می داند که هر چند مقبولیت عام پیدا کرده و به عنوان یک هدف، برای مجامع مختلف مطرح می شود؛ اما عدم توجه به مضمون فرهنگی که این مفهوم در آن مطرح شده است، موجب شده که بحث های پیرامون آن، تبدیل به نزاع لفظی و توخالی بشود. از همین رو به نظر ایشان در ابتدا باید به تبیین مناسب از مفهوم عدالت پرداخت.^۱ آقای غنی نژاد در این باب اینگونه می گوید: «هر چند که پیشینه بحث از عدالت، در نگاه فلسفی، به یونان باستان و فیلسوفانی مانند ارسطو و افلاطون برمی گردد؛ با این حال، جامعه ای که در آن عدالت مطرح می شده، جامعه ارگانیک بوده که بر حسب منزلت و شایستگی افراد، مقام و منزلت طبیعی آنها مشخص می شده است. چنین عدالتی؛ عدالت توزیعی است؛ اما در جامعه مدرن، عدالت اساساً متفاوت از عدالت توزیعی است؛ زیرا که در این جوامع، همه افراد انسانی برابر فرض می شوند و هدف از اجرای این عدالت، برابری فرصت ها و درآمدها و ثروت هاست.

با این توضیح مشخص می شود که میان عدالت توزیعی و عدالت اجتماعی از لحاظ مضمونی و مصداقی تفاوت های اساسی وجود دارد» «مفهوم قدیمی عدالت توزیعی، مبتنی بر تصور سلسله مراتبی یا تصور ارگانیک جامعه است؛ در حالی که عدالت اجتماعی، مفهوم جدیدی است که پیش فرض اولیه آن، عبارت است از برابری همه افراد جامعه با تصور اتمیستی از اجتماع که در آن هیچ گونه پیوند ارگانیک و سلسله مراتبی میان افراد تشکیل دهنده جامعه وجود ندارد. بنابراین مفهوم عدالت اجتماعی بر جوامع سنتی ای که دارای ساختار ارگانیک هستند، اطلاق نمی شود.»^۲

به نظر آقای غنی نژاد عدالت را نمی توان صرفاً بر اساس طبیعت و به شکل مستقل از انسان تعریف کرد؛ زیرا که فهم عدالت در بستر سوبجکتیوی مدرن در نسبت با وضعیت انسانی تعریف می شود. به این صورت که انسان در دنیای مدرن، دارای حقوقی است مانند حق آزادی، حق حیات، حق مالکیت؛ و عدالت ناظر به صیانت از این حقوق انسانی است و هر عمل عامدانه ای که نقض این حقوق کند، ظلم محسوب می شود. در نتیجه اصول و قواعد کلی عدالت، ناظر به حفظ و صیانت از حقوق انسان ها است.^۳

ایشان معتقدند که تعیین سهم هر کدام از اعضای جامعه، بر حسب منزلت و شایستگی (ها) (عدالت توزیعی)، ملاک مشخص و واضحی ندارد؛ نمی توان شایستگی تک تک افراد جامعه را شناخت و اطلاعات آنها را جمع آوری کرد و حتی اگر این کار هم انجام بشود، باز تعریف واحدی از توزیع عادلانه وجود ندارد و هر کس بر اساس مبنا و نظام فکری خود تعریفی از آن ارائه می دهد.^۴ از این رو آقای غنی نژاد اعتراف می کند که اساساً عدالت وصف افعال انسانی است و نه پدیده ها. به عنوان مثال، کودکی که معلول به دنیا می آید و یا طوفانی که خانه ای را خراب می کند، متصف به عادلانه یا ظالمانه بودن نمی شود؛ چرا که هیچ کدام ناشی از تصمیم و اراده خاص کسی ناشی نشده است.^۵

۱. غنی نژاد، موسی، سراب عدالت از دیدگاه هابیک، نامه فرهنگ شماره ۱۰، ۱۱، ۴۲ و ۴۳.

۲. موسی غنی نژاد، عدالت، عدالت اجتماعی و اقتصاد، بازتاب اندیشه، ۱۳۸۰، شماره ۱۵.

۳. حسین بشریه و موسی غنی نژاد، اقتراح؛ دین و عدالت در نظرخواهی از دانشوران، نشریه نقد و نظر، بهار و تابستان ۱۳۷۶، ص ۶ و ۳۲.

۴. موسی غنی نژاد، عدالت یعنی حقوق بشر، بازتاب اندیشه ۹۹، ص ۲۸۸.

۵. موسی غنی نژاد، سراب عدالت از دیدگاه هابیک، ص ۴۳.

۶. خبرگزاری تسنیم، گفتگو با موسی غنی نژاد، ۲۷ دی ۱۴۰۰

د) نقدهای دیدگاه غنی نژاد در باب عدالت

در مورد دیدگاه آقای غنی نژاد در باب عدالت، ذکر چند نکته الزامی است:

یک: تأکید بر اختیار و آزادی انسان، بیانگر این است که در اعمال ناظر به حوزه انسانی چه به شکل مستقیم و چه به شکل غیر مستقیم، اصالت با اختیار و آزادی انسان است.

بنابراین حتی اگر بپذیریم که نظم اجتماع نظمی خودانگیزخته و غیر عمدی است؛ با این حال، نمی توان به این دلیل کاربرد وصف عدالت را در نسبت با امور ناظر به نظم اجتماع، ناصحیح دانست؛ در حقیقت موقعیت های ناعادلانه و ناگوار فردی و اجتماعی متعددی وجود دارد که شخص خاصی مسئول پدید آوردن آن نیست؛ مانند تجارت برده و برده داری در آمریکا و انگلیس در قرون گذشته؛ ولی با تغییر رفتار فردی و یا جمعی، می توان از شدت آن کاست و یا آنکه پیامدهای آن را جبران کرد و بدیهی است که یکی از ملزومات عدالت، این است که در جایی که امکان جبران و یا دفع این آسیب وجود داشته باشد، فرد و یا نهاد اجتماعی از انجام آن دریغ نرورد!

بنابراین محدود کردن کاربرد عبارت عدالت به رفتار ارادی مستقیم، نوعی نگاه تنگ نظرانه به عدالت است؛ زیرا فراتر از محدوده اعمالی که تحت اراده مستقیم فردی، حوزه عبارت عدالت شامل اعمال غیر مستقیم و تبعی افراد و یا نهادهای اجتماعی نیز می شود و عموم مردم در نسبت به آن از عدالت استفاده می کنند؛ مانند آنکه عموم افراد آنچنانکه درباره عادلانه بودن دستمزد خود قضاوت می کنند؛ درباره عادلانه بودن ساختار اقتصادی و اجتماعی جامعه خود نیز اظهار نظر و داوری می کنند.^۲

۱. علیرضا جلیلی مزند، محمدعلی متفکر آزاد و فیروز فلاحی، عدالت اجتماعی از دیدگاه هایک، رالز، شهید صدر و شهید مطهری، دو فصلنامه جستارهای اقتصادی ایران، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۱۸۱.
۲. همان.

حتی اگر بپذیریم که نظم اجتماع خودانگیزخته و غیر عمدی است؛ با این حال، نمی توان کاربرد وصف عدالت را در نسبت با امور ناظر به نظم اجتماع، ناصحیح دانست؛ موقعیت های ناعادلانه فردی و اجتماعی متعددی وجود دارد که شخص خاصی مسئول پدید آوردن آن نیست؛ مانند برده داری در آمریکا و انگلیس؛ ولی با تغییر رفتار فردی و یا جمعی، می توان از شدت آن کاست.

بنابراین می توان گفت که مخالفت با هرگونه برداشت از عدالت اجتماعی و پذیرش بی قید و بند سازوکار بازار آزاد، در واقع به معنای پذیرش پیامدهای منفی این نظام در چشم پوشی از نابرابری طبقاتی و نادیده گرفتن حقوق طبیعی افراد است. دو: مترتب بر نقد اول و با توجه به اینکه اساسا رفتار و اعمال انسانی از روی اختیار و آگاهی صادر می شود، نقد دیگری به ذهن می زند و آن اینکه ملاک نظم خود جوش در این دیدگاه، ملاکی مبهم و نامشخص است و نمی توان به شکل واضح و مشخصی میان نظم خود جوش و نظم آگاهانه در جامعه تفکیک قائل شد.

به عنوان مثال آیا به بازار آمدن ارز دیجیتال در جامعه کنونی از سوی بانک مرکزی ناشی از نظم خود جوش و قواعد تکاملی است و یا آنکه برخاسته از اراده آگاهانه مسئولان بانک مرکزی است؟ و یا در مثال دیگر، آیا پذیرش سلطه دلار به عنوان پول جهانی ناشی از نظم خود جوش است و یا آنکه برخاسته از اراده سران لیبرال کشورهای غربی است؟ و آیا تبدیل ارزش و اعتبار پول از طلا به کالا، ناشی از نظم خود جوش است و یا آنکه اراده آگاهانه سرمایه داران دخالت در آن داشت؟ به عنوان تأیید بر ادعای فوق می توان به سخن کارل پولانی^۳ (۱۸۸۶-۱۹۶۴)، اقتصاددان و فیلسوف اجتماعی اشاره کرد که بازار آزاد را در بریتانیا، در قرن نوزدهم، مولود استعمار پارلمانی و محصول قاطع سیاست دولت می داند.^۴ دقت در این مورد و همچنین موارد مشابه، مشخص می کند که بازار آزاد به معنایی که در این دیدگاه مطرح می شود؛ یعنی بازاری که برخاسته از نظم خود جوش و بدون دخالت آگاهانه و عمدی افراد و یا نهادها باشد، حقیقتاً وجود ندارد و بنابراین می توان گفت: آنچنان که در این دیدگاه عدالت اجتماعی یک سراب است؛ بازار آزاد نیز سرابی دیگر است.

سه: در این دیدگاه بیان می شود که قانون عادلانه، قانونی است که حافظ صیانت حقوق طبیعی افراد، مانند حق آزادی فردی باشد؛ اما اشکالی که به عدالت توزیعی شد، در اندیشه لیبرالیسم نیز قابل طرح است. به این صورت که در جامعه لیبرال، اصالت با آزادی های فردی است. بنابراین هیچ مفهوم کلی و مشترک از مفاهیمی مانند «خیر» و «سعادت» وجود ندارد و در نتیجه هیچ قاعده و قانون عام و کلی - به خصوص به هنگام تعارض آزادی ها و یا تعارض منافع - وجود ندارد که بتوان به شکل عادلانه از حقوق تمامی افراد یک جامعه دفاع کند.^۵

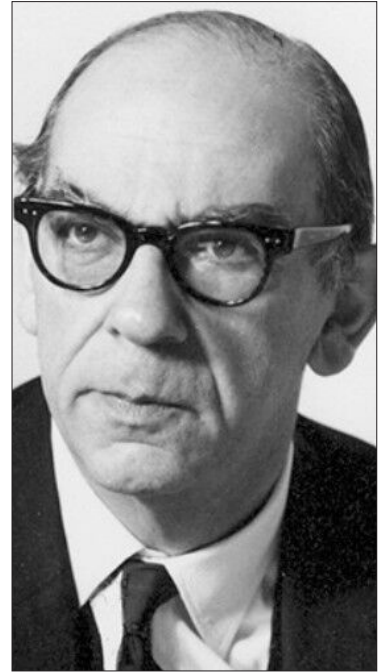
چهار: گستره عدالت اجتماعی، تنها به نظام توزیع محدود نمی شود؛ بلکه نهادها و ساختارهای اجتماعی دیگر مانند نظام بهداشتی، آموزش و پرورش، امنیت ملی و فضاهایی تفریحی را شامل می شود. این موارد که در عین حال عمومی اند، پرهزینه بوده و مکانیسم بازار آزاد، راه حلی برای آن ارائه نمی دهد؛ لذا فعالیت آنها، مستلزم دخالت مراکز خارج از بازار است. در گذر زمان گستره خدمات دهی این نهاد به گونه ای وسیع شده که پیش از عملکرد و دخالت دولت در نسبت با بازار آزاد به چشم می آیند.^۶

3. Karl Polanyi

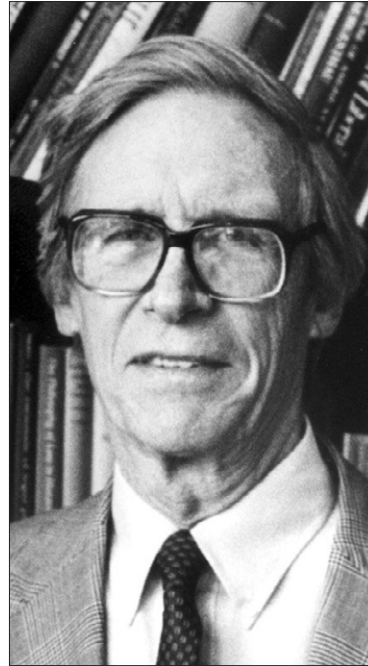
۴. جان گری، فلسفه سیاسی فون هایک، خشایار دیبیمی، طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۲۱۳.

۵. استیون مالهاال و آدام سوئیفت، اخلاق در پی فضیلت، جامعه گرایان و نقد لیبرالیسم، جمعی از مترجمان، پژوهشگاه علوم و اندیشه سیاسی، قم، ۱۳۸۵، ص ۱۱۲-۱۱۴.

۶. جعفر عبادی، مباحثی در اقتصاد خرد، تهران، سمت، ۱۳۷۰، ص ۱۳-۱۴.



جان پروفسور رالز



مهرت هارت



۲. مقیدگرایان^۱

گروه دوم از جریان لیبرال یا همان فردگرای طرفدار مدرنیته، گروهی هستند که اطلاق آزادی را تاب نیاورده و آن را به مثابه امری اصیل (و نه ابزاری) دارای قید و چارچوب مشخص معرفی می‌کنند. در اینجا با نظریات یکی از طرفداران این دیدگاه یعنی آقای عبدالکریم سروش آشنا خواهیم شد. حسین حاج فرج‌الله دباغ معروف به عبدالکریم سروش نام‌آشناترین روشنفکر دینی معاصر است که اکنون به عنوان استاد در دانشگاه‌های مختلف جهان، تدریس دارد. ایشان متولد ۲۵ آذرماه سال ۱۳۲۴ شمسی در تهران است که از رشته داروسازی و شیمی وارد بحث‌های فلسفی و تاریخ علم شده است.

نقد تفکرات مارکسیسم در اوایل پیروزی انقلاب اسلامی بخاطر تاثیرپذیری از تفکرات پوپر، اولین قدم وی در حوزه فلسفه دین به شمار می‌رود. سروش سخنوری را در انجمن حجتیه آموخته و به مناظره‌های مختلف در باب مسائل فلسفی و کلامی می‌پرداخت. او حتی در ۲۲ خرداد ۱۳۵۹ شمسی با فرمان امام خمینی (ره)، به عضویت ستاد انقلاب فرهنگی درآمد. سروش از اردیبهشت ماه ۱۳۶۷ شمسی مجموعه مقالاتی را در ماهنامه کیهان فرهنگی به صورت منظم به رشته تحریر درآورد که گرچه نظریه‌ای فلسفی و کلامی بود، اما به زودی، فضای سیاسی و اجتماعی ایران را دگرگون کرد.

این مقالات «قبض و بسط تئوریک شریعت» نام داشت که در کتابی به همین نام نیز به چاپ رسید. وی در این مقالات کوشید با جداسازی مفهوم دین از معرفت دینی و ایجاد پیوندی از افکار سکولار با معرفت دینی و معرفت بشری (علم و فلسفه)، اثرات عقل در فهم وحی را مستقل از عقل دینی بررسی کند. از نظر سروش جدایی دین از معرفت دینی و قراردادن معرفت دینی در ترازوی معرفت بشری، به معنای آن است که هر تحول در معرفت بشری به تحول در معرفت دینی منتهی می‌شود. این نظر سروش اعتراض بسیاری از علما و اندیشمندان را در داخل ایران به همراه داشت اما سروش در پاسخ، با روش همیشگی اش، یعنی باردید کردن یک سری جملات ادبی شامل شعر و نثر مسجع و کلمات متکلف، سعی در مشوش نمودن ذهن خواننده و آن‌گاه استنتاج بی‌استدلال نمود.

در این ایام بود که از فرهنگستان علوم و انجمن حکمت و فلسفه و هم‌چنین از تدریس در

دانشگاه اخراج و به آمریکا مهاجرت کرد. او امروز یکی از معروف‌ترین منتقدان تفکر دینی در عرصه‌های مختلف کلامی، تفسیری و حتی سیاسی و اجتماعی است. سروش، در موضوع عدالت، تاثیرپذیری زیادی از اندیشه‌های جان رالز دارد که در ادامه با آن آشنا می‌شویم.

الف) مبانی نظریه عدالت جان رالز

جان برودلی رالز، فیلسوف نام‌آشنا در عرصه اخلاق و سیاست، بیست و یکم فوریه سال ۱۹۲۱ در مرلند آمریکا به دنیا آمد و قریب به چهل سال در دپارتمان فلسفه دانشگاه هاروارد به تدریس و تحقیق مشغول بود.

از جمله مهم‌ترین شاگردان او می‌توان به افرادی همچون تامس نیگل، تیم اسکنلن، اونا را اونیل، کریستین کورسگارد، رونالد دورکین، مایکل سندل و درک پارفیت اشاره کرد. رالز بعد از گرفتن مدرک دکتری از دانشگاه پرینستون، در حوالی دهه ۱۹۵۰، تحت تاثیر آرای آیزنبرلین فیلسوف سیاسی آکسفوردی، و هربرت هارت، فیلسوف حقوق، قرار گرفته و مذاق و مزاج لیبرالیستی پیدا کرد.

اوج شهرت او در آمریکا با نگارش کتاب

۱. نویسندگان: سید محمد مهدی شرف‌الدین و مصطفی شجاعیان

«نظریه‌ای درباره عدالت»^۱ بود که هر دو حوزه فلسفه اخلاق و سیاست را با خود درگیر ساخته و مدال علوم انسانی ملی را برای وی به ارمغان آورد. جان رالز بعدها کتاب «لیبرالیسم سیاسی» را منتشر کرده و در آن، به طور واضح نظریه عدالت خود را با مباحث لیبرالیسم و دموکراسی سیاسی گره زد.

تدوین نظریه‌ای از عدالت بر پایه آموزه‌های لیبرالی اگر چه از سوی فلاسفه قبلی عرضه شده بود، اما توسط جان رالز، عمق و جامعیت پیدا کرد؛ به گونه‌ای که اثر او را با آثار فلاسفه بزرگی مانند کانت مقایسه کرده‌اند.

اهمیت جان رالز بیشتر از این بابت است که توانست میان اصول آزادی و برابری، سازش برقرار نماید و نسبت این دو را به گونه‌ای ترسیم کند که نه آزادی قربانی و نه برابری بی محتوا شود. برخی از مهمترین مبانی نظریه عدالت رالز عبارتند از:

یک: نقد فایده‌گرایی

رالز از بین پارادایم‌های مختلف فکری، فلسفه اخلاق کانت را به عنوان مبحثی قابل توجه برای احیای اصول لیبرالی انتخاب کرده و از عناصر کانتی مانند آزادی انسان و عامل اخلاقی، استفاده نمود و نقطه عزیمت خود را نقد مکتب فایده‌گرایی قرار داد.

فایده‌گرایان، بر این باور بودند که انسان‌ها همیشه می‌کوشند تا لذت خود را به حداکثر و رنج خود را به حداقل برسانند. بنابراین از لحاظ اخلاقی، کاری صحیح است که در مجموع خوشی و لذت افراد را به حداکثر و رنج آنها را به حداقل برسانند.

عدالت در دیدگاه فایده‌گرایان، بر مدار و محور «خیر» می‌چرخد و به مفهوم «حق» کمتر توجه می‌شود. از این جهت دیدگاه فایده‌گرایان، عدالت مکانیسمی محسوب

می‌شود که زیاده‌طلبی و لذت‌جویی افراد را کنترل نموده و نابرابری را در سطح اجتماع بر اساس «نظام توزیع خیرات» تعدیل می‌نماید. از این رو فایده‌گرایان حصول منفعت را غایت عدالت می‌دانند.^۲

رالز به انتقاد از این دیدگاه می‌پردازد و معتقد است که انسان فی نفسه غایت بوده و باید به دنبال تحقق فضیلت انسان باشیم نه به دنبال حصول منفعت.^۳ به نظر وی نارسایی‌ها و زمینه انتقادهایی که بر لیبرالیسم می‌شود، ریشه در فلسفه اخلاق فایده‌گرایی که بر سنت لیبرال مسلط است، دارد؛ زیرا اگر مطابق نظر فایده‌گرایان، معیار عدالت را میل انسان به منفعت بدانیم، بسیاری از اعمال انسان قابل توجیه نبوده و نمی‌توان مرجع اخلاقی برای آن ذکر کرد.

به نظر رالز، احساس نوع دوستی و همدردی به اندازه نفع‌طلبی و خودخواهی در انسان طبیعی است و نمی‌توان آن را نادیده گرفت. بنابراین اعمال انسان تنها ناشی از منفعت‌طلبی نیست، بلکه حقایقی اخلاقی وجود دارند که آنها معیار عمل عادلانه هستند. او می‌گوید: «من مانند کانت معتقدم که انسان‌ها یک سری حقوق طبیعی دارند که باید آن‌ها را تأمین کنند و نمی‌توان خیرهای اجتماعی (منفعت افراد) را بر آن حقوق طبیعی مقدم داشت و اگر انسان‌ها در شرایط آزاد و برابر قرار بگیرند، بر سر اصولی توافق خواهند کرد که حقوق طبیعی آنها را تأمین خواهد کرد».^۴

در واقع رالز سعی دارد اصولی را برای تنظیم روابط افراد در جامعه تدوین نماید که در عین حفظ «آزادی»، از «نابرابری» شدید آنها جلوگیری کند. از نظر او این اصول، اخلاقی است و ما می‌توانیم آنها را از طریق عقل کشف کنیم. چون عدالت از مطالبات عقل است و انسان به عنوان یک موجود عقلانی، عمل عادلانه انجام می‌دهد.

دو: اولویت «حق» بر «خیر»

به نظر رالز «خیر» یا فایده، مهم‌ترین مفهومی است که تداوم و گسترش آن، اصل انصاف و استحقاق را در جامعه از بین می‌برد. بنابراین وی برای جلوگیری از تضییع «انصاف»، خیر را با حق جایگزین می‌کند. چون به نظر او عمل عادلانه فی نفسه فضیلت دارد و ابزارگونه نیست. رالز «حق» را مفهومی می‌داند که قابلیت ساماندهی منصفانه جامعه را دارد و بدین منظور او برخی خصایص مطلق را برای عدالت ذکر می‌کند که از بین رفتنی نیست و در صورت بی‌اعتنایی به آنها، انصاف نیز از بین خواهد رفت.

رالز به این معنا واقف است که جامعه مبتنی بر فایده‌گرایی صرف، نمی‌تواند پایدار باشد و از طرف دیگر با این مسئله مواجه است که برابری در تمامی امکانات جامعه، موجب تضییع حق و تعطیلی تولید می‌شود. بنابراین در چنین وضعیتی رالز میان «آزادی» و «برابری» سازش برقرار کرده و نظریه «عدالت به مثابه انصاف» را طرح می‌نماید.^۵

سه: تفسیر جدید از قرارداد اجتماعی

رالز معتقد است که افراد در جامعه دارای منافع مشترک و متضاد هستند؛ اشخاص نسبت به این مسئله که منافع و سودهای بیشتری که از طریق همکاری جمعی آنان به دست می‌آید، چگونه توزیع می‌شود، بی‌اعتنا نیستند و هریک از آنان برای تعقیب اهدافشان ترجیح می‌دهند سهم بیشتری دریافت کنند نه کم تر. از این رو عدالت زمانی حاصل می‌شود که توزیع درست سود و مسئولیت در همیاری اجتماعی صورت گیرد. از اینجا

۳. قدیر نصیری، عدالت به مثابه انصاف، فصلنامه مطالعات راهبردی، بهار ۱۳۸۲، شماره ۱۹، ص ۴۸.

۴. همان، ص ۴۲.

۵. جان رالز، عدالت به مثابه انصاف، ترجمه مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، شماره ۱۱-۱۰، ص ۸۴.

۶. حسین بشیریه، تاریخ اندیشه سیاسی در قرن بیستم ج ۲، نشرنی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۶.

1. e.g., A Theory of Justice, 1971, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.

۲. محمود فلاح، نظریه عدالت رالز و منتقدانش، دوفصلنامه دانش پژوهان، شماره ۸، بهار و تابستان ۱۳۸۵.

رالز به انتقاد از این دیدگاه می‌پردازد و معتقد است که انسان فی‌نفسه غایت بوده و باید به دنبال تحقق فضیلت انسان باشیم نه به دنبال حصول منفعت. به نظر وی نارسایی‌ها و زمینه انتقادهایی که بر لیبرالیسم می‌شود، ریشه در فلسفه اخلاق فایده‌گرایی که بر سنت لیبرال مسلط است، دارد؛ زیرا اگر مطابق نظر فایده‌گرایان، معیار عدالت را میل انسان به منفعت بدانیم، بسیاری از اعمال انسان قابل توجیه نبوده و نمی‌توان مرجع اخلاقی برای آن ذکر کرد.

روشن می‌شود که منظور رالز از عدالت در واقع «عدالت اجتماعی» است؛ یعنی رالز به دنبال فضیلت اشخاص نیست بلکه در تلاش است اصولی را برای عدالت تنظیم کند تا تضاد منافع افرادی که در اجتماع به دنبال بیشترکردن سهم خود از توزیع خیرات اجتماعی هستند را به طور منصفانه حل و فصل نماید.^۱

سوال رالز این است که عدالت چگونه حاصل می‌شود و چگونه افراد خواهند توانست به سود بیشتر دست یابند و جامعه هم عادلانه باشد. وی برای پاسخ به این سؤال از «قرارداد اجتماعی» کمک می‌گیرد؛ زیرا او در سنت فلسفی کانت قرار دارد؛ بنابراین معرفت ارزش‌ها و حقایق بذات رانمی‌پذیرد و هیچ مرجع بیرونی برای تعیین درستی یا نادرستی رفتار انسان نمی‌شناسد.

او می‌گوید اخلاق، محصول سازندگی ذهن انسان‌هاست و لذا انسان‌ها تنها از طریق «گفتگو» می‌توانند به توافق برسند و اصولی را برای زندگی اجتماعی خود تعیین نمایند. در راستای اعتقاد به «گفتگو»، رالز می‌گوید، باید افراد در شرایط آزاد و برابر قرار بگیرند تا بتوانند با توجه به حقوق طبیعی و تخلف‌ناپذیر انسانی، اصولی را گزینش کنند؛ این «توافق» و «گفتگو» تنها از طریق احیای نظریه قرارداد اجتماعی قابل تصور است.^۲

به نظر رالز مشکل عدالت در جامعه، «تضاد منافع» است؛ از این رو لازم است به شیوه‌ای مناسب، «عدم توافق» انسان‌ها را به «توافق» تبدیل کنیم. شیوه مناسب جهت این تبدیل همان «قرارداد اجتماعی» است که میان افراد ذی‌نفع در جامعه درباره نحوه صحیح توزیع منافع و مسئولیت‌ها منعقد می‌گردد. البته رالز، شرایطی خاص برای قرارداد اجتماعی ذکر می‌کند تا گفتگو و توافق افراد بر اساس روندی «بی‌طرفانه» و «منصفانه» انجام گردد. مهم‌ترین شرط تحقق بی‌طرفی برای قرارداد، در نظر گرفتن وضعیتی است که انسان‌ها برابر و آزاد باشند.

این وضع همان «وضعیت آرمانی» است که در نظریه طرفداران قرارداد اجتماعی به «وضع طبیعی» معروف است. رالز با اندک تغییری در مساله وضع طبیعی، شرایط بی‌طرفی و منصفانه که زیربنای عدالت است را محقق می‌سازد.^۳

چهار: خصوصیات «وضع اولیه»

وضع اولیه، مهم‌ترین بخش نظریه عدالت رالز را تشکیل می‌دهد. منظور او از وضع نخستین، وضعی فرضی و ایده‌آلی است که در آن اصول عدالت گزینش می‌شود. در این وضع شرایطی وجود دارد که افراد جامعه در آن شرایط، بدون اطلاع از موقعیت آینده خود، اصول زندگی اجتماعی را گزینش می‌کنند. بنا به نظر رالز جهت تحقق شرایط منصفانه و برابر، لازم است انسان‌ها در وضع اولیه دارای ویژگی‌های ذیل باشند:^۴

* آزاد بودن: اولین ویژگی انسانی رالز در وضع نخستین، آزاد بودن است؛ بدین معنا که افراد

بدون هیچ فشار و مانعی، به گفتگو می‌پردازند و برای توافق و تصمیم‌گیری نه اجبار سیاسی وجود دارد و نه اخلاقی.

* عاقل بودن: رالز معتقد است که افراد در وضع نخستین عاقل هستند البته به معنای عقلانیت ابزاری؛ یعنی آنها رابطه بین هدف و وسیله را درک می‌کنند و برای تأمین اهدافشان از بهترین وسیله استفاده می‌کنند. لذا تصمیماتی که در وضع نخستین می‌گیرند، کاملاً عاقلانه است.

* سودجوی بودن: ویژگی سوم انسان رالز در وضع اولیه، سودجوی بودن اوست. یعنی در گزینش اصول عدالت، اصولی را انتخاب می‌کند که بیشترین نفع او را تأمین نمایند و اساساً هدف او از شرکت در قراردادها، اجتماعی، تأمین سود خود است.

* در حجاب جهل قرار داشتن: پرده جهل از مفاهیم کلیدی فلسفه سیاسی رالز است. از ویژگی‌های انسان در وضع نخستین این است که افراد طرف قرارداد از هر خصوصیتی که آنها را از دیگر افراد شرکت‌کننده در قرارداد متمایز کند، بی‌خبر هستند. مراد رالز از پرده جهل، وجود فاکتور بازدارنده‌ای است که بین افراد در وضع نخستین و شرایط واقعی حایل می‌شود و مانع از توجه اعضای قرارداد اجتماعی و تدوین‌کنندگان اصول عدالت به امتیازات و فرصت‌های شخصی خود می‌شود.

در پشت پرده جهل همه یکسان هستند و امتیازی در میان افراد وجود ندارد. همه می‌خواهند به بهترین شرایط دست یابند، اما هیچ‌کس درصدد تعدی و تجاوز به دیگری نیست.^۵ افراد اگر بدانند موقعیت آنها در جامعه واقعی چیست، هر فرد سعی می‌کند همان اصولی را گزینش کند که فقط به نفع خویش باشد؛ بنابراین این افراد هیچ‌گاه به توافق نخواهند رسید.

رالز این خصوصیات را از اندیشه لیبرالیستی اخذ کرده چون در تفکر

۱. مصطفی ملکیان، عدالت و انصاف و تصمیم‌گیری عقلانی، مجله نقد و نظر، شماره ۱۱، ص ۸۱.

۲. لانساف مایکل ایچ، فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، نشر کوچک، ۱۳۷۸، ص ۳۶۵.

۳. همان، ص ۳۹۹-۳۶۳.

۴. حسین بشیریه، دیباچه‌ای بر فلسفه عدالت، ماهنامه ناقد، سال اول، شماره ۱، اسفند ۱۳۸۲، ص ۳۳.

۵. محمدعلی موحد، در هوای حق و عدالت، نشر کازنامه، ۱۳۸۲، ص ۳۱.

لیبرالیستی، عقل‌گرایی هسته اصلی محسوب می‌شود و «فرد» به عنوان موجود خودبنیاد، فقط به عقل متکی است و اصل آزادی نیز از ترکیب این دو عنصر یعنی «عقل» و «فرد» حاصل می‌شود.

این ویژگی‌هایی که رالز از مکتب لیبرالیسم اخذ کرده، مانع از به خطر افتادن افراد در قرارداد اجتماعی می‌شود.^۱ رالز با شرایطی که برای افراد در وضع نخستین ذکر کرد، به این نتیجه رسید که افراد بر اساس «عقل» به گزینش اصول عدالت اقدام می‌کنند.

چون افراد در پشت حجاب جهل قرار دارند و از موقعیت آینده خود اطلاعی ندارند و از طرف دیگر می‌خواهند بیشترین سود و منفعت را در جامعه خود داشته باشند، لذا به مقتضای عقل و بر اساس قاعده حداکثر-حداقل، به گزینش اصول عدالت اقدام می‌کنند.

پنج: نقد آزادی و برابری مطلق

رالز به نکویی می‌دانست که آزادی مطلق همانقدر فسادآور است که عدم آزادی مطلق؛ به همین سبب بود که او از مفهوم آزادی چیزی بین این دو را طلب می‌کرد. رالز بر این باور است که مفهوم بی در و پیکر آزادی را باید با امری روشن کرد. راهکار او به میان آوردن مفهوم عدالت بود. رالز نه آزادی منهای عدالت را می‌خواست و نه عدالت منهای آزادی را.

بی سبب نبود که نقدهای رابرت نوزیک در وی اثر کرد و عدالت را با برابری یکی نگرفت و در عوض عدالت را ذیل مفهوم عدم تبعیض معنا کرد. باز به همین سبب بود که لیبرالیسم او، تحت تاثیر ایده آزادی منفی و مثبت آیزنبرلین، بوی سوسیالیسم به خود گرفت.^۲

رالز همچنین برابری مطلق در توزیع خیرها را نمی‌پذیرد؛ زیرا به نظر او، برابری مطلق

1. A. Jhon Rawls, A theory of Justice, Cambridge Press. 1971, p, 14.

۲. حسین دباغ، جان رالز و عبدالکریم سروش، وبسایت بوی باران (پایگاه خبری سازمان عدالت و آزادی ایران اسلامی).

نه تنها ممکن نیست بلکه در نهایت موجب رکود اقتصادی، از بین رفتن انگیزه فعالیت و باعث کاهش ثروت عمومی می‌شود. پس به اعتقاد رالز حدی از نابرابری لازم است ولی حد این نابرابری تا جایی است که به نفع پایین‌ترین طبقات باشد و این تنها وجهی از نابرابری است که افراد در وضع نخستین می‌پذیرند.

ب) اصل نظریه عدالت جان رالز

در جامعه عادی، عدالت به مجموعه خیرهای بنیادین تعریف می‌شود؛ اما در جامعه رالز با سطح ثروتی معقول، عدالت معنای دیگری می‌یابد و در این جامعه برخی خیرها مثل «آزادی‌های بنیادین» اهمیت بیشتری می‌یابند و بر هر امر دیگر اولویت پیدا می‌کنند. بنابراین عدالت رالز مبتنی بر حصول و تحقق دو اصل مهم «آزادی» و «برابری» است. با توجه به آن چه گفته شد رالز عدالت را این‌گونه معنا می‌کند: «عدالت عبارت از حذف امتیازات بی‌وجه و ایجاد تعادلی واقعی در میان خواسته‌های متعارض انسان‌ها در ساختار یک نهاد و اجتماع».^۳

بنابراین رالز برای مفهوم خاص عدالت، دو اصل را بیان می‌کند:

اصل اول: «هر شخصی باید از حقی برابر نسبت به گسترده‌ترین نظام کلی آزادی‌های اساسی که با نظام آزادی برای همه سازگار باشد، برخوردار گردد.

اصل دوم: «نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای تنظیم گردند که اولاً بیشترین منفعت را به کم بهره‌مندترین اشخاص برسانند، به گونه‌ای که با اصل پس اندازهای عادلانه سازگار باشد. و ثانیاً مشاغل و مناصب تحت شرایط حاصله از برابری فرصت‌ها، به روی همه باز باشد. به نظر رالز، حق آزادی برابر در وضع نخستین، به این دلیل انتخاب می‌شود که در زیر حجاب جهل هیچ‌کس مایل نیست خود را در جامعه‌ای ببیند که در آن جامعه از آزادی محروم است. افراد بیش از همه از این می‌ترسند که در جهان واقعی، محروم از آزادی باشند، لذا ابتداء سعی می‌کنند این حقوق را برای همه انسان‌ها به طور مساوی تثبیت کنند. رالز معتقد است که نابرابری تنها در صورتی بر برابری ترجیح دارد که به نفع همگان باشد و لذا اصل دوم را به گونه‌ای تنظیم می‌کند تا نابرابری‌های اجتماعی را کنترل نماید. بنابراین اصل اول باید پیش از اصل دوم باشد و همچنین در اصل دوم، ایجاد فرصت‌های برابر بر افزایش سود محرومان جامعه مقدم است.

رالز تحت عنوان «برابری منصفانه» فرصت‌ها بدنبال آن است که تخصیص مناصب قدرت بر پایه توانایی افراد باشد نه بر پایه رابطه‌های فردی، این برابری متضمن نوعی «تبعیض مثبت» است؛ یعنی آنان که بواسطه به دنیا آمدن در طبقه‌های پایین از آموزش کامل برخوردار نبوده‌اند یا آنها که دارای ضعفی هستند، در رقابت با آنان که آموزش کاملی داشته و دارای این ضعف‌ها نیستند، باید به نحوی توسط دولت حمایت شوند تا با آنان در سطحی برابر در رقابت قرار گیرند. چنین تبعیضی بواسطه خواست افراد در وضع نخستین است که در پشت حجاب جهل بر طبق قاعده حداقل-حداکثر در پی حمایت از منافع پائین‌ترین طبقات هستند.^۴

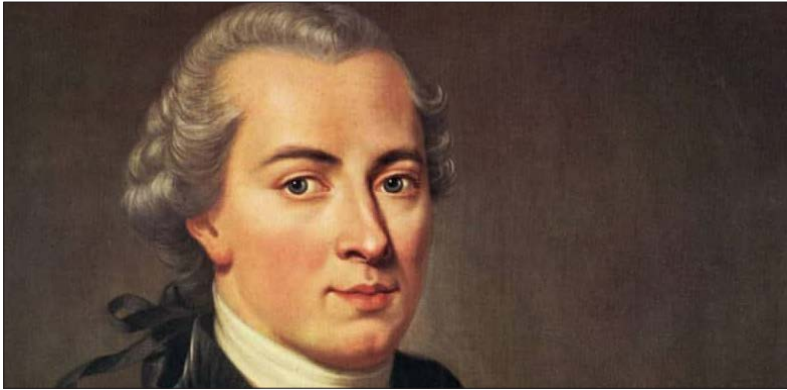
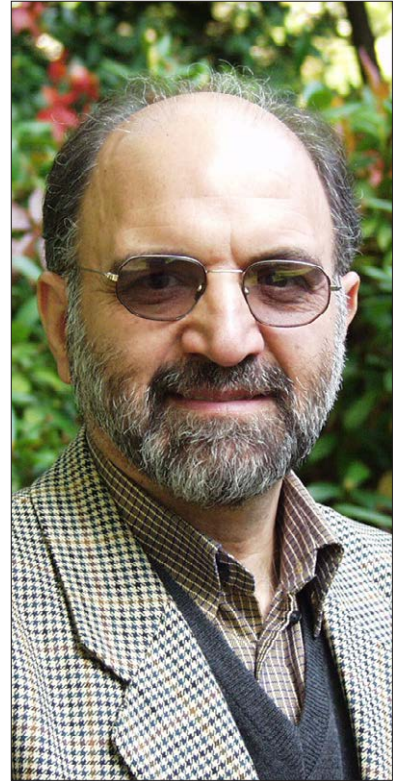
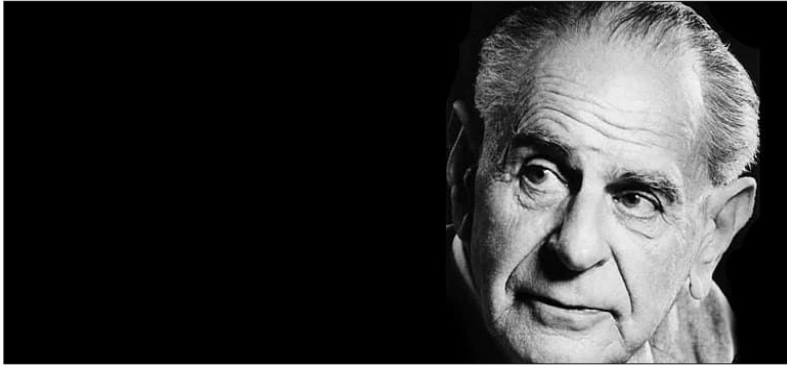
ج) نظریه عبدالکریم سروش درباره عدالت

عبدالکریم سروش در ابتدا تلقی ابزارانگاره از آزادی را در دستور کار قرار داده و آزادی را در حداکثرترین مفهوم خود به کار می‌گرفت. از این بابت در مقاله «آزادی چون روش» این‌گونه می‌نویسد:

«آزادی، اینک، حق و فضیلت هم نباشد، روش است؛ ابزار است؛ ابزار و روشی که

3. A. Sammuell, Freeman, Collected Papers, Cambridge, Harvard University Press, 1993, P47.

۴. مسعود یزدی، تصور جان رالز از مدینه فاضله، روزنامه شرق، شماره ۱۴۲، ۱۳ اسفند ۱۳۸۲، ص ۱۳.



■ ایمانوئل کانت

آداب عدالت همان آداب صدق است. عادل‌ترین شخص، نزدیک‌ترین و بهترین دسترسی را به صدق دارد؛ چون آزادترین عقل را دارد. لذا تشخیص حق و پذیرفتن حق برای او آسان‌تر است.^۴ سروش این زاویه نگرش به عدالت که منبعث از آثار و لوازم رفتار آدمی است را قابل انطباق بر امور اجتماعی دانسته و مثلاً در بحث قبح استبداد، انسداد مسیر کشف صدق و حقیقت را به عنوان دلیل ذکر می‌نماید. بر این اساس حتی آزادی به عنوان یکی از اساسی‌ترین لوازم عدالت، نیکی‌اش به خاطر این است که دسترسی انسان را به صدق آسان‌تر می‌کند.^۵

دو: رابطه عدالت و دین

عبدالکریم سروش معتقد است که عدالت مفهومی کاملاً عقلانی است که در هر دوره از تاریخ، به یک نحوی برای بشریت نمایان می‌شود و مصادیق خود

همه حاکمان، دیندار باشند یا لادین، برای توفیق حکومت، بدان محتاجند. در آن به چشم معارضت با شرع نباید نگریست. فواید روش شناسانه آن چندان است که معایب ارزش شناسانه آن را فریاد کند.^۱

پیدا است که در این عبارت سروش آزادی مطلق را نشانه رفته و محسنات روش شناسانه را بر مضرات معرفت شناسانه آن ترجیح می‌دهد. رفته رفته سروش به فساد آوردن آزادی مطلق ایمان آورده و در یک چرخش تئوریک، همچون رالز به فکر آن می‌افتد که به کمک مفهوم عدالت، از مضرات آزادی مطلق بکاهد. این چرخش تئوریک به وضوح در مقالات و سخنرانی‌های متعدد سروش همچون «آزادی خواهی در دوران جدید»، «نسبت عدالت و قانون»، «نقد اخلاقی قدرت» و «ادب صدق و ادب عدالت» نمایان است.

بدین ترتیب باید اعتراف کرد که سروش و رالز هر دو به یک نتیجه واحد در مورد عدالت رسیده و با آن به مبارزه با آزادی مطلق رفته‌اند؛ هرچند که یکی از آنها عدالت را در گفتمان سیاسی دنبال می‌کند و دیگری آن را به حوزه اخلاق منحصر می‌کند.^۲

یک: رابطه عدالت و صدق

عبدالکریم سروش معتقد است که عدل و صدق دو مفهوم کامل مطابق یکدیگر و ناظر به ساحت رفتاری بشر هستند.^۳ نتیجه این رابطه، آن است که عدالت زمینه‌ای را به وجود می‌آورد تا داوری عقلانی به نحو صحیحی صورت پذیرد. در این تعریف انسان عادل شخصی است که زودتر به گزاره‌های صادق می‌رسد و حق را بهتر و راحت‌تر کشف می‌کند؛ چون عقل او در مقام داوری رها و آسوده است. بر این اساس روشن می‌شود که

۱. عبدالکریم سروش، اخلاق خدایان، نشر طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۹۰.

۲. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به حسین دباغ، جان رالز و عبدالکریم سروش، وبسایت بوی باران (پایگاه خبری سازمان عدالت و آزادی ایران اسلامی).

۳. عبدالکریم سروش، رابطه عدل و صدق، روزنامه یاس نو، سال اول، شماره ۱۶۶، مهرماه ۱۳۸۲، ص ۸.

۴. همان.

۵. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به محمد عثمانی، تعامل عدل و دموکراسی در اندیشه عبدالکریم سروش، مجله دانش پژوهان، شماره ۸، بهار و تابستان ۱۳۸۵، ص ۵۸ به بعد.

را پیدا می‌کند. به عقیده سروش «ما یک تعبیر فراتاریخی از عدالت نداریم. اینکه پیامبر اسلام مردم را از ظلم به عدل فرا می‌خواند، منظور ظلم زمانه و عدل زمانه بوده است.»^۱ وی بر آن است که پیامبران و ادیان به دنبال ارائه تعریف نیستند و قرآن اگر چه از عدل سخن می‌گوید، اما تعریف آن را به فهم عرفی وامی‌گذارد.

این زاویه نگرش به سروش اجازه می‌دهد تا عدالت را به جای دین، به عقلانیت مدرن وابسته بداند؛ چون او قائل به این مسأله است که آدمی باید با توجه به عقلانیت حاکم بر زمان خود به تفکر بپردازد و زندگی، رفتار و مسایل خود را با توجه به آن عقلانیت حل نماید.^۲

آنچه که سروش در پی آن است و سبب می‌شود که عدالت را بر محور عقل نماید و از دین جدا کند، همان تحقق عدالت در عرصه اجتماعی است.

وی بر آن است که اگر شما به خاطر یک ملاحظه دینی که اخروی می‌باشد، کسی را در این جهان از حقی محروم ساخته و بیان دارید که، از این حق در این دنیا به صرف نظر کن، در عوض در آن دنیا به حق خودت خواهی رسید، این عدالت ناممکن است.

به نظر سروش عدالت فقط و فقط باید مصالح دنیوی را در نظر بگیرد؛ بنابراین اگر تعریف عدالت، ایفاء و استیفای حقوق آدمیان باشد، باید آن را در این جهان چنان تعریف کنیم که هیچ ملاحظه‌ای غیر این جهانی آن حقوق را از میدان به در نکند.^۳

سه: رابطه عدالت و دموکراسی

از منظر عبدالکریم سروش، دموکراسی مهم‌ترین روش تحقق عدالت در یک جامعه است؛ زیرا عدالت عبارتست از

۱. همان، ص ۱۲.

۲. عبدالکریم سروش، روشنفکری دینی و دموکراسی مبنی مایستی، روزنامه شرق، شهریور ۱۳۸۳، ش ۲۷۵، ص ۱۸.

۳. عبدالکریم سروش، عدالت ممکن، روزنامه یاس نو، ش ۲۷۹، س اول، ص ۷.

در اندیشه اسلامی، آزادی و مسئولیت‌پذیری دو روی یک سکه‌اند؛ یعنی در مقابل اختیاری که به انسان داده شده از او مسئولیت مطالبه می‌شود. از این رو کارکرد آزادی، انجام مسئولیت و تحقق کمال عبودیت در انسان است؛ بنابراین به همان نسبت که انسان به ذات اقدس الهی مقرب‌تر شود، آزادتر است.

ایفاء و استیفای حقوق آدمی و آزادی نیز یکی از حقوق آدمیان است که شامل مشارکت آزادانه در تصمیم‌گیری‌های سیاسی نیز می‌شود.

البته ایشان این تذکر را هم می‌دهد که نباید آزادی و عدالت را مرادف یکدیگر گرفت چرا که آزادی در واقع جزئی از عدالت است. از منظر ایشان به هیچ‌وجه نمی‌توان گفت که عدالت از آزادی می‌کاهد یا آزادی تیغ عدالت را کند می‌کند.

این دو در همزیستی بسیار مسالمت‌آمیز با هم قرار دارند و یک حاکم عادل، حاکمی است که به حکم عدالت، آزادی به مردمش بدهد. به نظر سروش در رابطه با مقوله عدالت، دموکراسی از اهمیتی دوگانه برخوردار است. از یک سو برقراری عدالت بدون تعمیق دموکراسی امکان‌پذیر نیست. از سوی دیگر، پویایی دموکراسی، اصلی‌ترین ضامن هوشیاری اخلاق انسان در یک شرایط آرمانی و عادلانه است.^۴

د) نقد نظریه رالز و سروش در باب عدالت^۵

قبل از هر چیز باید دانست که مبانی دینی، خاستگاه، معیار سنجش و غایت متفاوتی را از جماعت لیبرال برای آزادی معرفی می‌نماید. مبدأ آزادی در اندیشه اسلامی اختیار انسان است؛ انسان، به آن دلیل که مختار است، آزاد است.

در اندیشه اسلامی، آزادی و مسئولیت‌پذیری دو روی یک سکه‌اند؛ یعنی در مقابل اختیاری که به انسان داده شده از او مسئولیت مطالبه می‌شود. از این رو کارکرد آزادی، انجام مسئولیت و تحقق کمال عبودیت در انسان است؛ بنابراین به همان نسبت که انسان به ذات اقدس الهی مقرب‌تر شود، آزادتر است.

در مقابل این دیدگاه، تمرکز اندیشه لیبرالی بر آزادی فردی آن هم صرفاً برای تلذذ مادی و نهایتاً پیشبرد زندگی مسالمت‌آمیز انسان‌هاست. تفاوت در معنای عدالت از دیگر تفاوت‌های مهمی است که بین دو مکتب اسلام و لیبرالیسم به چشم می‌خورد. بر اساس مبانی اسلامی، عدالت نه به معنای تساوی بلکه به معنای اعطای هرکسی به اندازه استحقاق و جایگاهش است؛ این درحالی است که در اندیشه لیبرالی، عدالت به معنای تساوی در فرصت‌های برابر است که ریشه در آزادی فردی دارد.

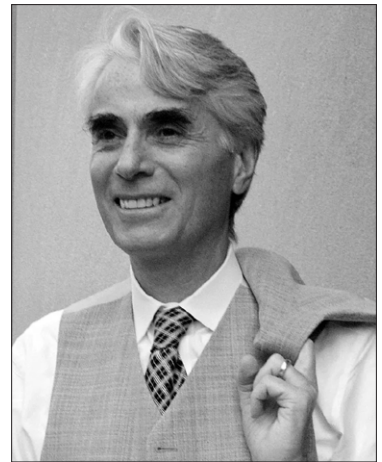
لیبرال‌ها می‌گویند انسان‌ها آزادند؛ اما از آنجایی که به هر حال محدودیت در امکانات وجود دارد، باید تخصیص فرصت‌ها به صورت برابر باشد. به زبان دیگر، مطابق این اندیشه، اگر ما توانستیم گروهی از فرصت‌های برابر را در حوزه‌های اصلی ایجاد بکنیم، جامعه به عدالت خواهد رسید.^۶

این تفاوت نظر در تعریف دو مفهوم آزادی و عدالت، در تبیین رابطه این دو نیز تاثیر خواهد گذاشت؛ بر اساس نظریه اسلام، آزادی یعنی افزایش نفوذ اختیار انسان به هدف اکمال عبودیت و عدالت یعنی رعایت تناسب جایگاه هر چیزی متناسب با هدف و غایت صحیح اسلامی؛ بر اساس این دیدگاه، آزادی و عدالت در یک جا به هم می‌رسند و آن غایتشان است.

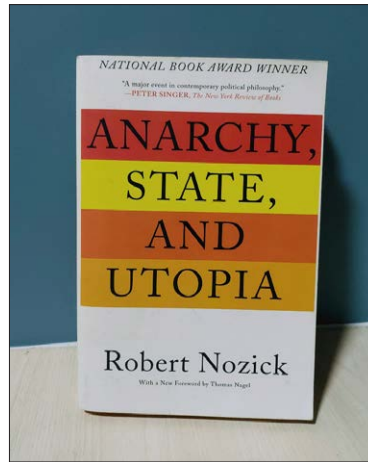
۴. محمد محمودیان، اخلاق و عدالت، طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۱۵۲، ۱۵۱.

۵. اکثر نقدها از مقاله آقای محمود فلاح با عنوان نظریه عدالت رالز و منتقدانش، برداشت شده است.

۶. علیرضا پیروزمند، مقایسه نسبت آزادی و عدالت در اسلام، لیبرالیسم و مارکسیسم، مصاحبه با خبرگزاری فارس، ۲۹ شهریور ۱۳۹۱.



■ رابرت نوزیک



■ کتاب آنارشی دولت و اتوپیا

از هرگونه تاثیرگذاری ساقط می‌کند.^۲ مهم‌ترین انتقادی که در خصوص مطالب نظریه عدالت رالز مطرح شده، به اندیشمند معروف نولیبرال یعنی رابرت نوزیک تعلق دارد. او در سال ۱۹۸۸ با انتشار کتاب «آنارشی دولت و اتوپیا» ادعاهای رالز را فاصله‌گیری از اصول بنیادین لیبرالیسم عنوان می‌کند. نوزیک نظریه عدالت رالز را نوعی نظریه‌پردازی در عالم خیال توصیف می‌کند و اعتقاد دارد که رالز با ارائه نظریه عدالت، لیبرالیسم را با سوسیالیسم خلط کرده و دچار تناقض شده است. نوزیک در قبال دو اصل عدالت رالز، از سه اصل عدالت نام می‌برد و این اصول را به جای ابتناء بر انصاف، مبتنی بر استحقاق می‌داند.

او بدین نتیجه می‌رسد که رالز ضمن طراحی دو اصل برای عدالت در واقع یک زندگی الگومند را پیشنهاد می‌کند که حاصل آن هم نقض آزادی بشر است و هم لغو برابری او.

نوزیک می‌گوید طبق نظریه رالز، دولت باید بخشی از ثروت طبقه بالا را به بخش فقیر جامعه تزریق کند؛ اما رالز توضیح نمی‌دهد چرا فرد سرمایه‌دار باید بخشی از ثروت خود را به دیگری بدهد در حالی که اگر فرد بدون تجاوز به حقوق دیگران و از راه قانونی و با تلاش خود ثروتی را به دست آورده باشد، دولت حق ندارد بدون رضایت او بخشی از این ثروت را از او بگیرد. در واقع رالز می‌خواهد عدالت را تامین کند اما با این کار حق قانونی مالکیت صدمه می‌خورد و این کار غیر عادلانه خواهد بود.^۳

نکته دیگر اینکه رالز در نظریه عدالت خود «فرد» را در کانون توجه قرار داده و اعتنایی به ساختارهای اجتماعی نکرده است.

رالز انسان را به عنوان «فرد» در متن پیوند و روابط اجتماعی ملاحظه نمی‌کند و

به زبان دیگر همان چیزی که ملاک در تشخیص عدالت است و جهت‌گیری عدالت را معین می‌کند، ملاک تشخیص آزادی نیز هست و آن را نیز معین می‌کند. به این ترتیب، مطابق اسلام، آزادی و عدالت نه تنها ستیز با هم نخواهند داشت؛ بلکه مکمل و موید هم خواهند بود. به بیان دیگر می‌توانیم بگوییم که آزادی به معنای گسترش حوزه نفوذ انسان محصول عدالت است؛ هم چنان که می‌توانیم بگوییم عدالت اثر آزادی است. یعنی آزادی اگر باشد عدالت امکان تحقق پیدا می‌کند. برخلاف دیدگاه اسلام، در نظام‌های لیبرالیستی تمام اندیشمندان به دنبال آن هستند تا به هر نحوی شده آزادی را در شکل افراطی آن تفسیر کرده و در این بین درباره رابطه آن با عدالت به مشکل برمی‌خورند و به دنبال توجیه می‌روند.

درباره بحث‌های جان رالز و تئوری عدالت وی این نکته باید در ابتدا مورد توجه قرار گیرد که رالز فیلسوف دانشگاهی است، بنابراین از جنبه‌های عینی و تجربی زندگی اجتماعی و سیاسی دور بوده و دستی در کارهای اجرایی و سیاسی نداشته است.

از این رو نظریه‌اش به صورت انتزاعی درآمده که جنبه‌های عینی در آن نادیده انگاشته شده است؛ به طوری که «هایک» عدالت اجتماعی رالز را به عنوان سراب رد می‌کند و تحقق آن را ناممکن می‌داند. جان رالز در ترسیم جامعه فرضی در وضع نخستین و حجاب جهل، به گونه‌ای آرمان‌گرایانه اندیشیده و نه واقع‌گرایانه، تا قابل تحقق باشد.

طرح رالز، اقدامی برای نشان دادن انسجام و اتقان بنیادهای فلسفی لیبرالیسم و ترجیح روایت لیبرالیسم بر روایت‌های دیگر است. در این صورت طرح عدالت او علاوه بر اینکه همه جوامع را در بر نمی‌گیرد، همه افراد را نیز شامل نشده و جهان شمول نخواهد بود.^۱

نکته دیگر این است که تمایل و جهت‌گیری مساوات‌طلبانه که در حجاب جهل هم مستتر است، برای همگان قابل قبول نیست. این نوع مساوات‌طلبی مانع از این می‌شود که توانگران به اصطلاح «نوزیک» به طور کامل از توانایی‌هایشان بهره‌مند شوند؛ البته رالز این مسأله را بر این اساس توجیه می‌کند که آنها شایستگی و استحقاق آن را ندارند؛ اما حجاب جهل جنبه دیگری هم دارد که دردسرافزین است.

طرف‌های قرارداد رالزی از شناخت «مفهوم خیر» محرومند و عامدانه چنین است تا مانع از آن شود که کسی بتواند فهم خود از خیر را به دیگران تحمیل کند. اما آیا این معقول است؟ بسیاری در آن تردید دارند. چون داشتن ادراکی از خیر، مزیتی نامنصفانه نیست، بلکه چیزی است که خود رالز هم می‌پذیرد که شخص با جدیت تمام، آن را اختیار کند. حال چرا شخص باید پایبند توافقی باشد که چنان طراحی شده که مفهوم و ادراک او از خیر، او را

۱. رضا کاظمی، جان رالز فیلسوف عدالت، نشریه مردم‌سالاری، ۲۳ اردیبهشت ۱۳۸۲، ص ۵.

۲. مسعود یزدی، تصور جان رالز از مدینه فاضله، روزنامه شرق، شماره ۱۴۲، سیزدهم اردیبهشت ۱۳۸۲، ص ۱۳.

۳. همپتن جین، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، نشر طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۲۵۴-۲۵۵.

از طرفی معتقد است که فرد با نگرش و عملکرد خود، ضمن از بین بردن تعهد اجتماعی، عملاً می‌تواند تداوم هویت اجتماعی را انکار کند؛ حال در چنین فضایی، رالز سعی می‌کند به «فرد» خدمت کرده و در بهترین حالت ممکن از «فرد» در جمع سخن بگوید نه «جامعه».

در مورد نظریه عبدالکریم سروش در باب عدالت نیز می‌توان دو انتقاد را وارد دانست:

۱. ایشان همانطور که خودشان در اکثر تولیدات پژوهشی‌شان اذعان می‌کنند، دین را صرفاً حاوی تعالیم ناظر به جهان اخروی دانسته و مسائل دیگر همچون عدالت و سیاست را منحصر به این دنیا تفسیر می‌کند.

از این رو به دینی نبودن ماهیت عدالت و عدم امکان ورود دین به ساحت‌های مختلف آن حکم می‌نماید. این در حالی است که نه دین منحصر در جهان پس از مرگ است و نه عدالت صرفاً به این دنیا ختم می‌شود.

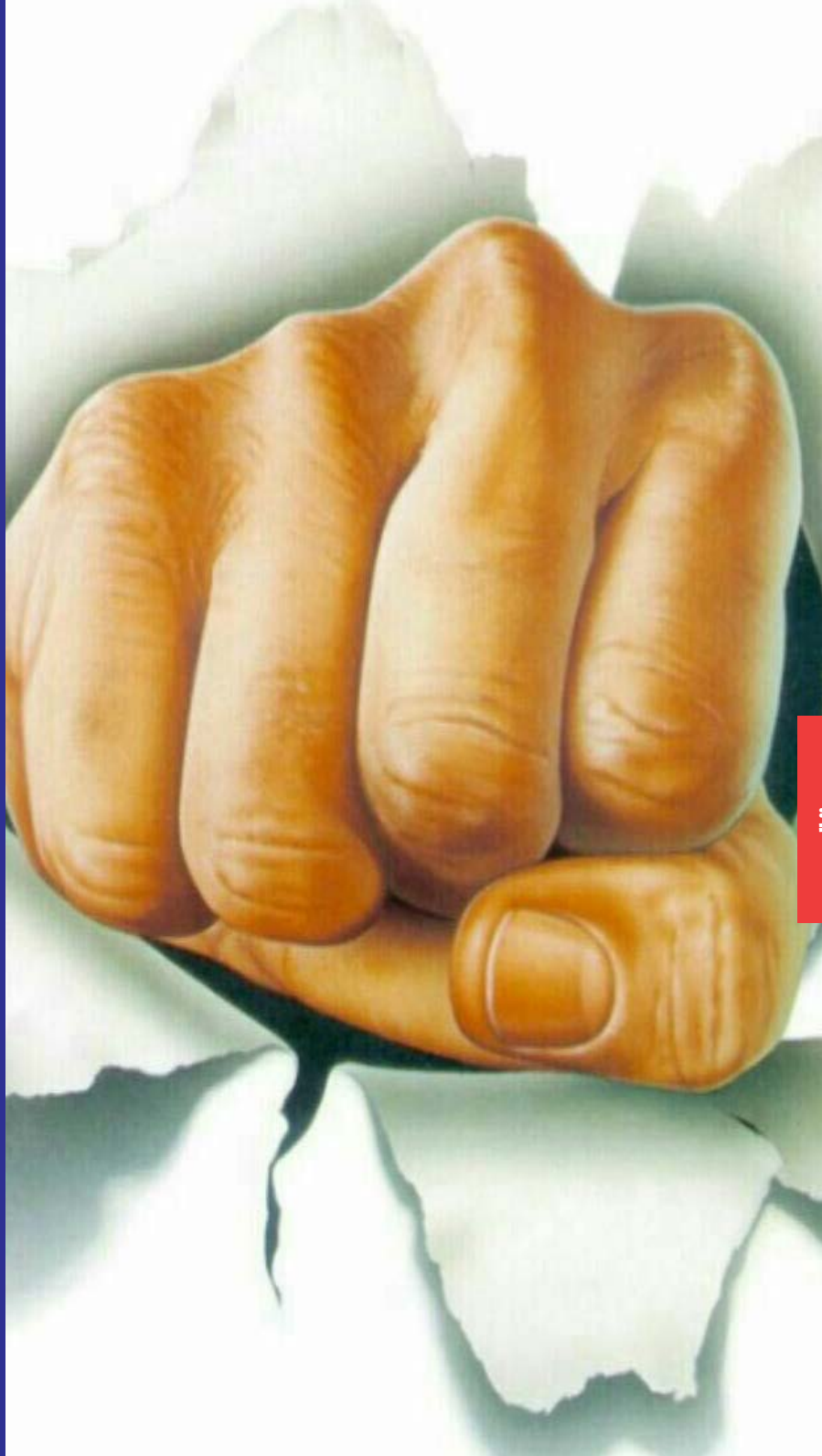
دین اسلام برای تمام جزئیات زندگی دنیوی بشر نسخه عملی داشته و حتی در مقام تحریر به یاری آن می‌شتابد؛ مضاف بر اینکه عدالت نیز علاوه بر آثار اخروی و وضعی روی زندگی انسان، در قیامت و در سنجش اعمال نیز مطرح خواهد بود.

۲. آقای سروش به پیروی از کانت، عدالت را مفهومی ساخته ذهن بشر تلقی کرده و به تبع هگل، آن را جاری در دوره‌های مختلف تاریخ می‌کند.

این نگاه سوپرناتیو و تاریخی در واقع مقوله ولای عدالت را که تمام پیامبران برای آن تلاش کردند، به یک مفهوم عرفی تقلیل می‌دهد. از این رو می‌توان ادعا کرد که ایشان مبانی متافیزیکی عدالت را نادیده گرفته و کاملاً در ساحت تجربی بحث خود را پیش می‌برد.

منابع

۱. استوار، مجید، تأثیر اندیشه‌های هایک بر ایدئولوژی‌های چپ و راست، سیاست، دوره سی و هشتم، شماره ۴، ۱۳۸۷.
۲. افشاری، فاطمه، نقد و بررسی نظریه‌های دموکراسی نوین و عدالت اجتماعی در دولت حقوقی با تأکید بر آموزه‌های هایک، اندیشه‌های حقوقی عمومی، بهار و تابستان ۱۳۹۹.
۳. بشریه و غنی‌نژاد، حسین و موسی، اقتراح؛ دین و عدالت در نظرخواهی از دانشوران، نشریه نقد و نظر، بهار و تابستان ۱۳۷۶.
۴. بشریه، حسین، تاریخ اندیشه سیاسی در قرن بیستم ج ۲، نشر نی، ۱۳۷۶.
۵. -----، دیباچه‌ای بر فلسفه عدالت، ماهنامه ناقد، سال اول، شماره ۱، اسفند ۱۳۸۲.
۶. پیرومند، علیرضا، مقایسه نسبت آزادی و عدالت در اسلام، لیبرالیسم و مارکسیسم، مصاحبه با خبرگزاری فارس، ۲۹ شهریور ۱۳۹۱.
۷. توسلی، حسین، فردگرایی به مثابه متافیزیک اندیشه لیبرال، آیین حکمت، سال سوم، شماره ۷.
۸. جان‌گری، فلسفه سیاسی فون‌هایک، خشایار دیهیمی، طرح نو، ۱۳۷۹.
۹. جلیلی مرند، متفکر آزاد و فلاحی، علیرضا، محمدعلی و فیروز، عدالت اجتماعی از دیدگاه هایک، رالز، شهید صدر و شهید مطهری، دو فصلنامه جستارهای اقتصادی ایران، بهار و تابستان ۱۳۹۷.
۱۰. دباغ، حسین، جان رالز و عبدالکریم سروش، و بسایت بوی باران (پایگاه خبری سازمان عدالت و آزادی ایران اسلامی).
۱۱. رالز، جان، عدالت به مثابه انصاف، ترجمه مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، شماره ۱۱-۱۰.
۱۲. سروش، عبدالکریم، اخلاق خدایان، نشر طرح نو، ۱۳۸۰.
۱۳. -----، رابطه عدل و صدق، روزنامه یاس نو، سال اول، شماره ۱۶۶، مهرماه ۱۳۸۲.
۱۴. -----، روشنفکری دینی و دموکراسی مینمی مایستی، روزنامه شرق، شهریور ۱۳۸۳، ش ۲۷۵.
۱۵. -----، عدالت ممکن، روزنامه یاس نو، ش ۲۷۹، س اول، ص ۷.
۱۶. شاپیرو، جان سالوین، لیبرالیسم، معنولتا ریخ آن، ترجمه سعید حنایی کاشانی، نشر مرکز، ۱۳۹۱.
۱۷. عبادی، جعفر، مباحثی در اقتصاد خرد، تهران، سمت، ۱۳۷۰.
۱۸. عثمانی، محمد، تعامل عدل و دموکراسی در اندیشه عبدالکریم سروش، مجله دانش پژوهان، شماره ۸، بهار و تابستان ۱۳۸۵.
۱۹. غنی‌نژاد، موسی، سراب عدالت اجتماعی از دیدگاه هایک، نامه فرهنگ ۱۰ و ۱۱.
۲۰. -----، عدالت، عدالت اجتماعی و اقتصاد، بازتاب اندیشه، ۱۳۸۰، شماره ۱۵.
۲۱. -----، عدالت یعنی حقوق بشر، بازتاب اندیشه ۹۹، ص ۲۸۸.
۲۲. فلاح، محمود، نظریه عدالت رالز و منتقدانش، دو فصلنامه دانش پژوهان، شماره ۸، بهار و تابستان ۱۳۸۵.
۲۳. کاظمی، رضا، جان رالز فیلسوف عدالت، نشریه مردم‌سالاری، ۲۳ اردیبهشت ۱۳۸۲.
۲۴. لنساف، مایکل ایچ، فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، نشر کوچک، ۱۳۷۸.
۲۵. مالهال و سوئیفت، استیون و آدام، اخلاق در پی فضیلت، جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم، جمعی از مترجمان، پژوهشگاه علوم و اندیشه سیاسی، قم، ۱۳۸۵.
۲۶. محمودیان، محمد، اخلاق و عدالت، طرح نو، ۱۳۸۰.
۲۷. ملکیان، مصطفی، عدالت و انصاف و تصمیم‌گیری عقلانی، مجله نقد و نظر، شماره ۱۱-۱۰.
۲۸. موحد، محمدعلی، در هوای حق و عدالت، نشر کارنامه، ۱۳۸۲.
۲۹. موسیوند، قانلی، ضرغامی و محمودنیا، محبوبه، یحیی، سعید و علیرضا، جایگاه نظم خودانگیخته در نظریه آزادی فون‌هایک و بررسی اشارات تربیتی آن، فصلنامه تعلیم و تربیت شماره ۹۲.
۳۰. نصیری، قدیر، عدالت به مثابه انصاف، فصلنامه مطالعات راهبردی، بهار ۱۳۸۲، شماره ۱۹.
۳۱. نظری، حسن، عدالت اقتصادی از نظر هایک و اسلام، نامه مفید، شماره ۳۵، ۱۳۸۲.
۳۲. همپتن جین، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، نشر طرح نو، ۱۳۸۰.
۳۳. یزدی، مسعود، تصور جان رالز از مدینه فاضله، روزنامه شرق، شماره ۱۴۲، ۱۳ اسفند ۱۳۸۲.



مقاله

فصل دوم

تاکید بر عدالت ادراکی در مقوله برابری

نویسندگان
آسیه استادی، لیلا نیکویی نژاد
با تشکر از استاد عبدالله نصری

دومین جریان اندیشه‌ای فعال در عرصه عدالت خواهی، جریانی است که برخلاف جریان لیبرال، عدالت ادراکی یعنی برابری در نتیجه را مهم‌تر از عدالت واقعی دانسته و البته پیش‌فرض آن را برابری در دو ساحت فرصت و فرآیند می‌داند. مهمترین ویژگی‌های نظری این گروه عبارتند از:

۱. برخی از اندیشمندان این گروه، مهمترین ساختار تاثیرگذار بر زندگی بشر را نهاد اقتصاد (سرمایه) و برخی دیگر نهاد سیاست (دولت) تلقی کرده و از این رو در بحث عدالت خواهی نیز، ملاک را اصلاح مدل توزیع ثروت یا از بین بردن استبداد سیاسی در جامعه می‌دانند.

۲. این گروه اگرچه ماهیت عدالت رادینی جلوه می‌دهند ولی در تفسیر هدف و رسالت دین، صرفاً به اجرای مساوات و برابری اکتفا می‌کنند.

۳. این افراد معنای عدالت را مساوات و برابری تمام انسان‌ها در سه ساحت فرصت‌ها و منابع، فرآیند و کنشگری و نتیجه می‌دانند. به بیان دیگر از نظر اینان عدالت ادراکی نیز به همان اندازه عدالت واقعی و حتی بیشتر اهمیت دارد.

۴. اینان از بین انواع عدالت، بیش از هر چیز عدالت اقتصادی (توزیعی) را برجسته ساخته و به مسائل دیگر اجتماعی کاری ندارند.

۵. این گروه نسبت به وضع موجود روحیه منتقدانه داشته و تا حد زیادی نسبت به پیامدهای فرهنگ سرمایه‌داری و مدرن در جوامع بشری هشدار می‌دهند.

۶. مهمترین مولفه اخذ شده توسط این گروه، مقوله برابری و جامعه بی طبقه است که در پارادایم مبانی مارکسیستی و سوسیالیستی تبیین می‌گردد.

بعد از بیان این ۶ مولفه می‌توان اذعان کرد که منظور از این جریان دوم، جریان «چپ» یا همان رگه‌های نهضت مارکسیسم و سوسیالیسم در حوزه اندیشه است. در مورد معنای مفهوم چپ، اختلاف نظرات زیادی وجود دارد.

برخی چپ را صرفاً در حیطه فرهنگ سیاسی تفسیر کرده و به گروه‌هایی همچون مجاهدین خلق یا سازمان چریک‌های فدایی خلق مثال می‌زند؛ برخی نیز چپ را به گروه‌های اندیشه‌ای قرار گرفته در مقابل جریان دینی (سنتی) و جریان لیبرال اطلاق می‌کنند. به هر حال به نظر می‌رسد آنچه که بیشتر از هر چیز در مورد مفهوم چپ، برجسته است، یکی برجستگی نقد ساختاری و دیگری روحیه مدرنیته ستیزی است.

تولد مفهوم چپ به انقلاب کبیر فرانسه برمی‌گردد. وقتی منتخبین مردم در پارلمان گردهم جمع می‌شوند، این پارلمان به دو گروه تقسیم می‌شوند؛ یکی موافق دولت جمهوریت سمت راست و گروهی که در قالب معترض و منتقد هستند که در سمت چپ هستند و این اصطلاح چپ از آن زمان وارد ادبیات سیاسی دنیا شد. مرحله بعد انقلابی است که

لنین آن را در روسیه در ۱۹۱۷ و با تاثیرپذیری از افکار مارکس و انگلس، رهبری کرده است. گام بعدی ورود تفکرات چپ به ایران است. ورود چپ به ایران به قبل از مشروطه برمی‌گردد و شاید در غالب تئوری ناشی از همسایگی ما با آذربایجان بوده است. در سال ۱۳۲۱ حزب توده با قرائت لنینی یا چپ روسی تاسیس شد. این حزب به دلیل سرکوب شدید حکومت، بعد از مدتی از عرصه اندیشه خارج شده و گروه‌های مسلح و نظامی را تحت عنوان چریک فدای خلق، راهی خیابان‌ها کرد.^۱

اندیشه چپ با این نیاز که اندیشه تئوریک مبارزه را توجیه می‌کند، در ایران جذابیت و عمومیت پیدا کرد و کم‌کم از گروه‌های کمونیستی فراتر رفته و به سازمان‌های مذهبی کشیده شد. وجود بن‌مایه‌های نزدیک به تفکر مذهبی مثل تاکید بر عدالت خواهی در اندیشه چپ، باعث شد تا افراد مذهبی نیز تا حدودی به سمت این تفکر کشیده شده و گروه‌هایی همچون مجاهدین خلق شکل بگیرد.

حتی سرکرده گروه فرقان که شهید مطهری را به شهادت رساندند نیز طلبه‌ای بود که دغدغه ساخت جامعه بی طبقه را در سر می‌پروراند. در دهه ۵۰ تفکرات چپ توسط دکتر شریعتی شکل و شمائل آکادمیک به خود گرفته و به دلیل همراهی جریان چپ با جریان مذهبی در کوران انقلاب اسلامی، این تفکرات حتی به منابر مذهبی و سطوح عمومی جامعه تزریق می‌گردد. اگرچه که تفکر چپ بعد از انقلاب با روشنگری افرادی همچون شهید مطهری، تا حد زیادی مورد نقد قرار گرفت، ولی طرفداران آن حتی امروز نیز در بین جماعت روشنفکری و آکادمیک یافت می‌شوند.

در ادامه با دو گروه مهم از جریان چپ در بحث عدالت که هر کدام نسخه متفاوتی را برای تحقق عدالت در جامعه ارائه می‌دهند، آشنا خواهیم شد.

۱. سیاست محور^۲

گروه اول از این جریان، اشخاصی هستند که ساختار سیاست را مورد توجه قرار داده و ریشه بی‌عدالتی را در آن ساختار می‌بینند. دکتر علی شریعتی یکی از این افراد است که منشأ بروز بی‌عدالتی در جامعه صدر اسلام را خانه نشینی حاکم شایسته یعنی امیرالمومنین (ع) دانسته و از مبارزین علیه استبداد سیاسی همچون ابوذر، به نیکی یاد می‌کند.

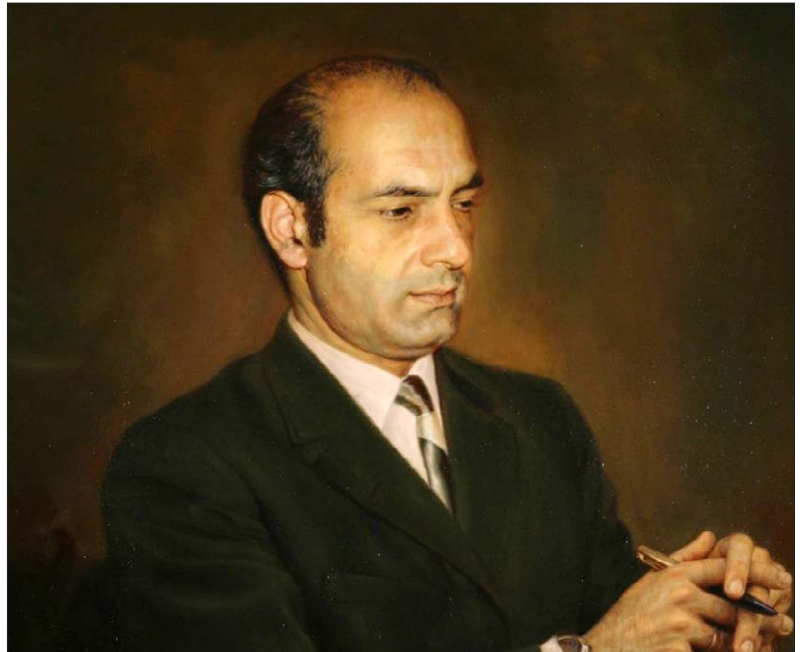
نقد‌های شریعتی در حوزه عدالت، عمدتاً ناظر به مبانی مدرنیته و نگاه سرمایه‌داری به انسان است. ایشان اگرچه ماهیت عدالت را دینی می‌داند؛ اما رسالت دین را ایجاد مساوات معرفی کرده و از این رو، عدالت را نیز به معنای رعایت مساوات در جامعه می‌گیرد.

الف) تعریف عدالت و تفاوت آن با قسط

دکتر شریعتی در تعریف عدالت مینویسد: «عدالت عبارت است از تکیه بر روی اصل

۱. محمد جواد حق‌شناس، بررسی رگه‌های اندیشه چپ و راست، خبرگزاری مهر، ۲۵ مرداد ۱۳۹۳.

۲. نویسنده: آسیه استادی



■ علی شریعتی

ملاحظه می‌شود که عدل و قسط هر دو در بستر اجتماع معنا می‌یابند. چه آنکه عدل در رابطه با قوانین اجتماعی و قسط، مرتبط با سهم اجتماعی فرد است.

ب) رابطه عدالت با دین و ولایت

شریعتی با رویکرد تفسیری جامعه‌شناختی خود از قرآن، دین واقعی را دینی حساس در برابر ظلم می‌داند و برای نفرت اسلام از دین بی‌مسئولیت و روح مذهبی بیگانه با سرنوشت توده و سرگذشت مظلوم، شواهدی را از قرآن استخراج می‌کند.^۶ در واقع باید گفت به عقیده وی، نهاد و اصل دین عدالت است.

اعتقاد وی به مبارزه جهانی برای خلق‌های ستم‌دیده و استعمارزده، نه به اتکای ایدئولوژی مارکسیستی و سوسیالیستی، بلکه با تکیه بر جهان‌بینی توحیدی و ایدئولوژی تشیع است.

به باور او، تشیع اصیلی که راه علی و اولاد او را در پیش گیرد، می‌تواند در راه دفع ستم و بی‌عدالتی و نجات محرومان و مظلومان از چنگال استبداد و استعمار به پا خیزد و نبرد رهایی‌بخش را تا پیروزی نهایی به پایان برد.

بنابراین پایه و زیربنای تفکر او، توحید است و عدل به عنوان یک اصل و رکن، در این بستر قرار دارد و چون عدل یکی از اصول مهم در تشیع و از صفات خداوند است، پس از اصول آفرینش و زندگی بشر نیز است؛ بنابراین باید یکی از اصول اساسی جامعه باشد و باید انعکاس عدالت خدا در همه هستی و از جمله در جامعه انسانی تحقق یابد.

به اعتقاد شریعتی، نادیده‌گرفتن این اصل، نخستین بار در اسلام از سقیفه آغاز شد و حضرت علی (ع) در طول بیست و پنج سال خانه‌نشینی، شاهد فریب‌کاری‌ها و ستم‌کاری‌ها بود و می‌دید که زیر پوشش فتوحات اسلام در ایران و مصر و روم،

برابری طبقاتی، برابری حقوق انسانی بر اساس نظامی که زیربنایش توحید است و رو بنایش عدل جهانی^۱.

عدالت در نگاه او، به معنای برابری طبقاتی، نفی استثمار فرد از فرد و طبقه از طبقه، نفی تضاد و تبعیض اقتصادی، حقوقی، اجتماعی و... نیاز بزرگ کشورهای اسلامی در دنیا و جهان سوم است؛ البته او عدالت مطلق را فراتر از عدالت اجتماعی مد نظر دارد، اما اینکه در تعریف عدالت، به عدم تبعیض و همچنین برابری طبقاتی اشاره مستقیم دارد، نشان از رویکرد جامعه‌شناسانه او به عدالت دارد.^۲

وی در بحث عدالت دو اصطلاح با معانی مختلف را مطرح می‌کند: قسط و عدالت. از نظر شریعتی، عدل به معنای دادخواهی و دادگستری است و بیشتر به روابط فردی و حقوقی میان گروه‌ها و افراد، بر اساس قوانین وضعی، محدود است؛ اما قسط به معنای برابری میان سهم حقیقی هر کس به نسبت کاری که می‌کند و حقی که دارد، است؛ چه قانون آن را بشناسد و چه نشناسد.^۳

قسط در برابر ظلم است و عدل در برابر جور و از آنجا که عدل عبارت است از شکل قانونی روابط اجتماعی میان افراد و گروه‌های اجتماعی بر اساس حقوق شناخته‌شده فردی و گروهی و قسط عبارت است از سهم واقعی آنها از مجموعه مواهب مادی و معنوی و امکانات اجتماعی در قبال نقشی که در جامعه بر عهده دارند،^۴

بنابراین عدل به دستگاه قضاوت و قسط به زیربنای اجتماعی مربوط است؛ برای داشتن عدل باید دادگستری را اصلاح کرد و برای قسط باید زیربنای نظام اقتصادی تغییر کند.^۵ قسط از لحاظ جامعه‌شناسی طبقاتی، بی‌نهایت حساس است و به عقیده شریعتی، همه چیز است؛ یعنی زیربنای همه چیز است. با این تعبیر، از نظر شریعتی، قسط از عدل مهم‌تر خواهد بود.

۱. علی شریعتی مزینانی، مجموعه آثار، ج ۷، نشر الهام، ۱۳۶۲، ص ۲۳۵-۲۳۴.
۲. همان، ۲۳۵.

۳. علی شریعتی، اسلام‌شناسی، چاپ سوم، انتشارات چاپخش، ۱۳۷۱، ص ۸۵.

۴. عبدالکریم سروش، نوآوری‌های دکتر علی شریعتی، نشر سایه، ۱۳۸۱، ص ۱۸۹.

۵. علی شریعتی، اسلام‌شناسی، چاپ سوم، انتشارات چاپخش، ۱۳۷۱، ص ۸۵.

۶. علی شریعتی مزینانی، مجموعه آثار، ج ۱۰ (جهت‌گیری طبقاتی)، چاپ پنجم، انتشارات قلم، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶.

دو حق بزرگ یعنی اسلام و مردم مدفون شده‌اند؛ به همین دلیل، از همان آغاز گرفتن زمام خلافت می‌فرماید:

«اگر نبود که مگر به این وسیله حق ستم‌دیده‌ای را بستانم و از تجاوز ستمکاری پیش گیرم، ریسمان شتر خلافت را بر گردنش می‌نهادم و رهایش می‌کردم».

شریعتی در پی اثبات همین نکته است که در طول بیست و پنج سال دوران خلافت سه خلیفه پیشین، قاسطین یعنی اشرافیت‌طلبان عصر جاهلی که در زیر پرچم قرآن و اسلام به استثمار مردم می‌پرداختند، در برابر علی (ع) صفآرایی می‌کردند. پس علی در صفین با اسلامی می‌جنگید که عدالت از آن حذف شده تا عدالت را به اسلام بازگرداند.

در این جنگ، مردی از سپاه معاویه بیرون می‌آید و از روی شفقت به مردم، علی را به صلح دعوت می‌کند؛ ولی حضرت در پاسخ می‌فرماید: «این سخن تو از روی شفقت بر مردم است؛ اما خداوند ابا دارد که در زمین او عصیان ورزند و دوستانش خاموش باشند»^۱

از دید دکتر شریعتی، اولین کارکرد اسلام باید استقرار عدالت باشد. ایشان بر بعد دنیوی عدل تأکید می‌ورزد؛ به همین جهت در اندیشه او عادل با عدالت اجتماعی مترادف در نظر گرفته شده و عدالت اجتماعی به معنای توزیع عادلانه امکانات اقتصادی و قدرت سیاسی در جامعه تعریف می‌شود.

وی معتقد است که مکتب شیعه از ایدئولوژی برتری برخوردار است؛ شیعه فی نفسه یک ایدئولوژی انقلابی است. آزادی توده‌های محروم را ترغیب می‌کند که این امر از منظر شیعه، هدف اساسی وحی الهی است.

از نظر علی شریعتی جامعه عادلانه یک جامعه بی‌طبقه است. وی رفتار

امیرالمومنین (ع) را مورد توجه قرار می‌دهد آن هنگام که آن حضرت، رهبری جامعه اسلامی را پذیرفت، دستور توقف تمام شیوه‌های پرداخت موجود را صادر کرد و بنای جدید را در پرداخت برابر در پیش گرفت؛ خواه این افراد یک افسر عالی‌رتبه نظامی برخوردار از منزلت ممتاز اجتماعی باشد یا برده همان افسر.

توجه شریعتی به رفتار امام علی (ع) نشان می‌دهد که وی مفهوم قسط را به عنوان برابری میان افراد به مفهوم جمعی تفسیر می‌کند. بر این اساس، برداشت شریعتی از رفتار عادلانه می‌تواند دلالت بر این داشته باشد که هرکس دارای سهم برابر از منابع جمعی است. شریعتی به طور کلی تلاش تمام مکاتب و ایدئولوژی‌هایی بشری و غیربشری را معطوف به حل این دو مسأله می‌داند و در همین خصوص می‌گوید:

«هر مکتب انقلابی، مکتب مردمی و مکتب آزادی‌خواهی که به آن معتقدی - اصلی فلسفی و علمی و استراتژیکی اش هر چه هست کار ندارم - آیا اگر همه هدف و شعارهایش را خلاصه کنی، به این دو اصل منحصر نیست که چه کار می‌خواهد بکند؟ همان مذهب تو هر چه هست - کلکتیویسم، ایده‌آلیسم، ماتریالیسم دیالکتیک، اومانیزم، دموکراسی متعهد یا لیبرالیسم انقلابی... غیر از این است که این دو اصل را می‌خواهد جامه عمل بپوشاند.

یکی نظام استثمار و تضاد طبقاتی و ظلم اجتماعی و تفرقه اجتماعی را تبدیل بکند به نظام برابری و عدالت و دوم جامعه را از حاکمیت استبدادی و اشرافی رها کند و از یک رهبری انقلابی برخوردار سازد. یکی نظام طبقاتی جامعه را می‌خواهد تغییر بدهد و یکی نظام حاکمیت جامعه را. مذهب بنیادش دو اصل است و تمامی تشیع بر آن دو اصل استوار است: یکی عدل و دیگری امامت».^۲

شریعتی در باب انسان‌شناسی اسلامی، برجسته‌ترین ویژگی انسان را اعتراض در برابر مظالم اجتماعی می‌داند و کسی که در مقابل تبعیض‌ها و حق‌کشی‌ها فریاد بکشد را انسان ممتاز و مسلمان واقعی می‌داند و در مقابل، کسی که در برابر ظلم و طبقاتی شدن اعتراض نکند را شایسته نام انسان نمی‌داند.^۳

از همین منظر نیز روشنفکر را کسی تعریف می‌کند که دارای بینش انتقادی است و می‌کوشد تا وضع موجود را به وضع مطلوب تبدیل نماید و سکوت نمی‌کند. از این رو است که ابوذر را به عنوان الگویی در مقابل چهره‌هایی مانند سلمان و ابن سینا قرار می‌دهد که نشان از توجه خاص به عدالت و جایگاه والای این مفهوم در اندیشه شریعتی دارد.^۴

دکتر شریعتی بنابر مبانی جامعه‌شناسی فکری خود، به دلیل نقش اجتماعی دین، به آن هندسه می‌دهد و آرمانی را دنبال می‌کند که گویی تا قبل از آن، در دین مشاهده نمی‌شد. این امر نمایانگر آن است که شریعتی فهم سنتی از اسلام را حلال مشکلات بشری نمی‌داند و تنها قرائت ایدئولوژیک از دین را رافع مشکلات بشری معرفی می‌کند؛ زیرا دین ایدئولوژیک می‌تواند به عنوان یک ایدئولوژی اجتماعی در برابر دیگر ایدئولوژی‌ها قرار گرفته و جامعه بدان گرایش یابد.

شریعتی آنگاه که دین را ایدئولوژیک می‌کند، به دنبال آن است که انتظارات خود را از دین برآورده سازد؛ از این رو، نخست چارچوب‌های ایدئولوژی را معین کرده و سپس دین را در آن قالب ریخته و تعریف جدیدی از دین ارائه می‌دهد.

وی همچنین اعتقاد به ظهور منجی و فرهنگ انتظار را باعث زنده ماندن ابدی آرمان عدالت‌طلبی می‌داند و مبارزه برای به دست آوردن و استقرار عدالت را وظیفه مسلمانان می‌داند. وی در بررسی مهدویت نیز به جای نگرش کلامی و متن‌محور، رویکردی اجتماعی،

۲. رضا احاق، گرانگاه اندیشه شریعتی، خبرگزاری تسنیم، ۲۸ خرداد ۱۴۰۰.

۳. عبدالحسین خسروپناه و مهدی عبداللهی، شریعتی، دین و جامعه، کانون اندیشه جوان، ۱۳۹۲، ص ۱۵۱.

۴. محمد علی زکریایی، سفر سبز (یادواره هجدهمین سالگرد شهادت دکتر علی شریعتی)، انتشارات الهام، ۱۳۷۴، ص ۷۳.

۱. سیری در اندیشه‌های دکتر علی شریعتی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

توجه شریعتی به رفتار امام علی (ع) نشان می‌دهد که وی مفهوم قسط را به عنوان برابری میان افراد به مفهوم جمعی تفسیر می‌کند. بر این اساس، برداشت شریعتی از رفتار عادلانه می‌تواند دلالت بر این داشته باشد که هرکس دارای سهم برابر از منابع جمعی است. شریعتی به طور کلی تلاش تمام مکاتب و ایدئولوژی‌هایی بشری و غیربشری را معطوف به حل این دو مسأله می‌داند.

طبق این اصل، قاعده تسلیط را بیان می‌کند که بر پایه مالکیت خصوصی به نفع سرمایه‌دار برای ممنوع کردن طبقات ضعیف است و به نظر شریعتی، بزرگترین کاری که فقهای نظام طبقاتی گذشته کرده‌اند، این بوده است که این قاعده را بر اساس منابع دینی، توجیه راست‌گرایانه به سود طبقه‌دار کرده‌اند.^۴

(د) روش عدالت‌خواهی

شریعتی برای چگونگی عدالت‌خواهی و اجرای آن در چند سطح، نمونه‌هایی را ارائه می‌دهد و مولفه‌هایی را ذکر می‌کند. در سطح کلان جامعه، راه حل و نحوه عدالت‌خواهی را به امام و رهبر امت ارجاع می‌دهد تا هم خود با رهبری عادلانه، با ظلم و نظام طبقاتی مبارزه کند و هم با مقابله با قوانین ظالم، عدل را بگستراند؛ در این سطح، امام علی را الگومی‌داند. در سطح نخبگانی جامعه، این مسئولیت را به عهده روشنفکران قرار می‌دهد تا با روشنگری و شکستن سکوت، داد عدالت‌خواهی سر دهند و برای تک‌تک افراد جامعه نیز به مدل‌هایی همچون ابوذر اشاره می‌کند.

به این بیان ابوذر استناد می‌کند که «اگر از زندگی‌ام یک نفس بیشتر باقی نمانده باشد، آن را برای نقل پیامبر بخواهم آورد.» وقتی تبلیغات ابوذر گسترده شد، مردم شام که تا آن موقع، تن به حکومت دیکتاتوری معاویه داده بودند، اندک‌اندک اسلام واقعی را یافتند و غوغای عدالت و آزادی در کنار ایمان دینی در دل‌هایشان برانگیخته شد.

آنهايي که تا آن زمان، فقر مردم طبقه پايين را با دين توجیه می‌کردند، حال با کنش‌گری ابوذر، این مفهوم را درک کردند که هرگاه فقر از دری وارد شود، ایمان از در دیگری خارج خواهد شد.^۵

تاریخی و طبقاتی دارد و بر این باور است که در دوره غیبت کبری، رهبری امت به عهده خودشان گذاشته می‌شود تا بر اساس همان ایدئولوژی مترقی شیعه (عدالت‌محوری)، عالم‌ترین و عادل‌ترین رهبر را برگزینند تا امت اسلام و جامعه بشری را در راه مبارزه مستمر بر ضد نظام مستمر زر و زور را رهبری نماید.^۱

(ج) مبانی عدالت‌خواهی

همانطور که اشاره شد، عدالت، در نظام فکری شریعتی جایگاه خاصی دارد که پس از توحید در بالاترین درجه اهمیت در جامعه اسلامی قرار دارد. وی توحید را زیربنای فکری خود قرار می‌دهد و از جهان‌بینی توحیدی سنتی، معنای جدیدی از توحید عرضه می‌دارد که با عدالت ارتباط مستقیم دارد. او می‌کوشد با درکی مبتنی بر نص، شرک جلوه‌گر در اجتماع، فلسفه و اقتصاد را طرد و نفی نماید.

شرک اجتماعی به صورت طبقات و نظام‌های طبقاتی و نژادی با زیرساخت مالکیت اقتصادی در جوامع بشری تولید و تکثیر می‌شود. در حوزه اقتصاد نیز شرک به صورت اعتقاد به فقر و بدبختی عده‌ای و ثروت و توانگری گروهی، تقدیر و استثمار نمود می‌کند.^۲ همچنین به اعتقاد شریعتی مهم‌ترین هدف همه پیامبران، تحقق قسط، عدل و برابری طبقاتی، نژادی و مادی و معنوی است. از طرف دیگر اشاره شد که معنای قسط با عدالت متفاوت است و قسط، به معنای برابری و سهم حقیقی هرکس به نسبت کاری می‌کند و حقی که دارد، است که اهمیت آن از عدالت بیشتر است. در نگاه وی عدالت همان جهت‌گیری طبقاتی و مخالفت با طبقاتی بودن مردم است.

وی جهت‌گیری طبقاتی پیامبر را در برابر بتها و قریش، رفتار وی در ورود به مدینه در برابر صاحبان بیوت، رفتار اجتماعی ضد طبقاتی و مبارزه با اشرافی‌گری و انتصاب‌های ضد اشرافی محقق می‌داند.

او اینگونه ارتباط توحید و انسان‌شناسی را با عدالت بیان می‌کند که برای بررسی نظام اقتصادی باید فلسفه اقتصادی اسلام را جست و برای فهم فلسفه اقتصادی اسلام، فلسفه جهان‌بینی و انسان‌شناسی اسلام یا ایدئولوژی آن را شناخت. بنابراین زیربنای اساسی، توحید (جهان‌بینی) و سپس توحید نژادی (انسان‌شناسی) است.^۳

در فلسفه اقتصادی به سه اصل اشاره می‌نماید که نشان از برابری انسان‌ها در استفاده از امکانات دنیا، ارزشمندی و تقدیس زندگی مادی و مال و تحریم مال‌اندوزی و دنیاگرایی دارد. وی معتقد است که تضاد بین دو اصل اخیر وجود ندارد، بلکه منظور از مال‌اندوزی، مالکیت فردی است که در اسلام تحریم شده و برای این ادعای خویش آیتی را شاهد می‌آورد. او مالکیت را از آن خدا می‌داند که وجهی از توحید را در بردارد و انسان‌ها را تنها عامل یا مباشر بر مال خویش معرفی می‌نماید.

۱. علی شریعتی مزینانی، مجموعه آثار، ج ۷ (شیعه)، نشر الهام، ۱۳۶۲، ص ۱۶۷.

۲. سیدرضا شاکری، اندیشه سیاسی شریعتی و نقد شریعتیسم، پژوهش‌کده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۲، ص ۸۵.

۳. علی شریعتی مزینانی، مجموعه آثار، ج ۱۰ (جهت‌گیری طبقاتی)، چاپ پنجم، انتشارات قلم، ۱۳۸۴، ص ۱۳۳.

۴. عبدالکریم سروش، نوآوری‌های دکتر علی شریعتی، نشر سایه، ۱۳۸۱، ص ۱۹۰.

۵. علی شریعتی مزینانی، مجموعه آثار، ج ۲۶، نشر نیلوفر، ۱۳۶۱، ص ۲۱۷.



■ کتاب اسلام شناسی



■ کتاب تشیع علوی و تشیع صفوی

«سیستم اقتصادی باید به گونه‌ای باشد که به متجاوز امکان قانونی و عملی ندهد، نه این که امکان را در اختیارش بگذارد و سپس بخواهد از نظر اخلاقی کنترلش کند؛ یعنی نمی‌توان یک زیربنای سرمایه‌داری و استثماری و استعماری و یک روبنای اخلاقی بر مبنای عدالت و تقوی ساخت.»^۲ بلکه باید روبنای اخلاقی اسلامی را در زیربنای تولیدی و اقتصادی آورد و سیستم اقتصادی مطلوبی را درست کرد.

بنابراین از نظر او باید به طور مبنایی سیستم اقتصادی را اسلامیزه نمود، نه اینکه تنها به روبنا پرداخت که در این صورت ساده‌زیستی و ابودروار زیستن به صورت مد نمود می‌کند و به ریاکاری و سطحی‌نگری منجر می‌شود.

ه) موانع اجرایی نشدن عدالت در جامعه

شریعتی نظام طبقاتی را به عنوان دشمن انسان و عدالت و بزرگ‌ترین و نیرومندترین عامل ضد انسانی می‌داند. نظام طبقاتی از نظر او زیربنایی است که اندیشه و مذهب و همه ابعاد وجودی انسان را به تباهی می‌کشد. در نظام طبقاتی دوقطبی، طبقه حاکم برای دفاع از وضع برتر اجتماعی و حفظ امتیازات انحصاری و تثبیت موضع حاکم طبقاتی خویش در برابر قطب مقابل محکوم، دولت را سنگر دارند که حاکمیت خویش را در ابعاد اقتصادی، فرهنگی و مذهبی بر طبقات محکوم اعمال می‌کند؛ اما قطب مخالف، طبقه محکوم، خواهان تغییر وضع موجود است؛ قطبی است که مورد هجوم قرار گرفته و محروم شده و به بند حاکمیت افتاده؛ به رهایی، دگرگونی حق و برابری می‌اندیشد.

شریعتی در انسان‌شناسی، انسان را از خلقت آدم تاکنون دچار نظام طبقاتی دانسته و این نظام را مانع اجرای عدالت می‌داند و آن را به دو قطب هایبیلی و قایبیلی تقسیم می‌کند:

۱. قطب قایبیلی یا حاکم یا ملک و مالک و روحانیون رسمی (زر، زور و تزویر)؛

۲. قطب هایبیلی یا محکوم (خدا و مردم)؛ خدا در این گونه جامعه طبقاتی در کنار مردم است. این نابرابری از ابتدا وجود داشته و طبقه محکوم برای تحقق عدالت هزینه‌های بسیاری داده است. به نظر شریعتی در زمان پیامبر اسلام هم بنا به شرایطی اشرافیت برای مدتی مجبور به تسلیم شد، اما بلافاصله بعد از مرگ پیامبر (ص) مجدداً سر باز کرد و عدالت را به مسلخ برد.

«اشرافیت دیرین که بعد از پیروزی نهضت پیامبر، تسلیم انقلاب ضد طبقاتی اسلام شده بود (تادر فرصت مناسب‌تری سر برآورد و خود را زیر سرپوش اسلام ضد طبقاتی ادامه دهد) و تا آخرین لحظه حیات پیامبر دوشادوش طبقه محروم پیش آمده بود، به سرعت پایگاه طبقاتی خود را مشخص و در اولین فرصت فریاد عدالت خواهی و ضد طبقاتی اسلام اولیه را در سقیفه خاموش و مظهر آن علی (ع) را خانه نشین می‌کند.»

۳. علی شریعتی مزینانی، مجموعه آثار، ج ۱۰ (جهت‌گیری طبقاتی)، چاپ پنجم، انتشارات قلم، ۱۳۸۴، ص ۶۱.

شریعتی این‌گونه کنش‌گری را عامل حرکت جامعه می‌داند که در بستر این حرکت، اسلام واقعی تعریف و محقق می‌شود و عدالت و قسط برپا می‌گردد.

او می‌گوید: «امروزه ابودر بیشتر از همه اصحاب پیامبر و حضرت علی و حتی بیش از سلمان، فوریت، ضرورت و حساسیت دارد».

او معتقد است که ابودر یک شخصیت اجتماعی و عملی و سلمان، یک شخصیت فکری و علمی است و همانطور که امروزه در غرب، یک اسپار تاکوس رهبر نهضت آزادی بردگان که خود نیز یک برده بود، بیش از صدها دکارت، کانت، ارسطو، افلاطون و سقراط ارزش دارد، یک ابودر نیز ارزش فوری‌تر و حیاتی‌تر از صدها ملاصدرا و ابوعلی است.^۱

البته او منکر ارزشمندی آنها به طور کلی نمی‌شود، بلکه بر مبنای دیدگاه سوسیالیستی خود، کنش‌گران و عمل‌گرایان اجتماعی را بر دانشمندان و اهالی علم، ترجیح می‌دهد. شریعتی حضرت زهرا علیها السلام را نیز الگویی زن مسلمان واقعی معرفی می‌کند که این معرفی نه به خاطر دختر پیامبر بودن و ویژگی‌های اخلاقی آن حضرت، بلکه به خاطر ویژگی حق خواهی و عدالت‌طلبی ایشان است.

او حضرت فاطمه را منبع الهام آزادی و حق خواهی و مبارزه با ستم، قساوت و تبعیض می‌شناسد و حتی قبر پنهان ایشان را الگو قرار می‌دهد. در این زمینه می‌گوید: «فاطمه، یک زن بود؛ چنانکه اسلام می‌خواهد که زن باشد. وی در همه ابعاد گوناگون زن بودن، نمونه بود. مظهر یک دختر، یک همسر، یک مادر و یک زن مبارز و مسئول در برابر زمانه و سرنوشت جامعه‌اش بود.»^۲

وی در باب چگونگی اجرای عدالت در جامعه می‌نویسد:

۱. محمد اسفندیاری، شعله بیقرار: گفته‌ها و ناگفته‌هایی درباره دکتر علی شریعتی، صحیفه خرد، ۱۳۸۴، ص ۴۹.

۲. همان، ص ۵۴.

شریعتی معتقد است یک نظام سیاسی عادلانه باید بر پایه اسلام استوار باشد، چون اسلام ایدئولوژی سیاسی کامل است. او به جزئیات سیاسی جامعه اسلامی مطلوب نمی پردازد؛ شاید علت این امر آن است که وی می خواهد به نیاز فوری برای تغییر وضعیت در جامعه ایرانی آن زمان تأکید کند. از این روی به دنبال یک انقلاب برای استقرار عدالت اجتماعی است.

تبیین شریعتی در مورد چگونگی تحقق رنسانس اسلامی با سایر روشنفکران مسلمان قرن بیستم مشابهت دارد. به نظر او تولد دوباره اسلامی ضرورت دارد و این امر به معنی بازگشت به مبانی اولیه اسلام است. شریعتی تأکید می کند که پیام اصلی و حقیقی در قرآن نهفته است؛ همان گونه که امام علی (ع) آن را دریافته است. از این روی برداشت های سنتی در مکتب شیعه را کنار می گذارد و مستقیم به سرچشمه های اصلی مراجعه می کند.^۱

و) رابطه عدالت، توسعه و آزادی

بخش عمده ارتباط عدالت با حرکت و پویایی در فکر شریعتی، به نوع انسان شناسی او مرتبط است. این نوع انسان شناسی سنگ بنای اندیشه ها و تأسیسات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است که بر مدار توحید تعریف می شود.^۲ شریعتی در باب رشد و تکامل جامعه اسلامی معتقد است که فلسفه وجودی امت، خوب شدن یا خوب رفتن است؛ اما دو مانع برای این دو امر متذکر می شود؛ اول خطر و مانع «بودن یا ماندن» به جای «شدن یا رفتن» و دوم خطر «خوش» به جای «خوب» بودن. مانع اول «شدن» را از آدم می گیرد؛ هر چند خوب باشد و مانع دوم، خوبی را از آن سلب می کند، گرچه خوش باشد.

شریعتی سپس عامل بازدارنده به سمت این خطرها و موانع را یادآور می شود و عامل حیاتی نیرومند و نگهدارنده از این خطرها را امامت یا رهبری معرفی می کند؛ در واقع امام، شخصیتی است که در وجود خود الگوی «شدن» و در عمل خود، رهبری امت را تحقق می بخشد.^۳ امام کسی است که مسئول هدایت امت، زمامدار، رهبر خلق بر اساس مکتب و در راه تکامل است؛ پس از نظر وی برای رسیدن به تکامل و توسعه حتما باید از هدایت رهبری امت برخوردار بود، وگرنه جامعه به بیراهه خواهد رفت.

علت مدح و تمجید شریعتی از ابودر نیز دفاع و پیروی او از امام امت است. اسلام غیر از مسائل مذهبی و انسانی، عامل نیرومندی در رشد و تسریع و تکوین اجتماعی-اقتصادی انسان از دوره قبایلی، فتووالی، بردگی و سرواژی به دوره شهرنشینی و تجارت و تکنولوژی غیرماشینی بوده و نباید این نقش را از آن گرفت و به یک زهدگرایی فردی دچار شد.^۴ برای عدم انحراف باید به رهبری عادل متمسک شد. امامت رژیم انقلابی مکتب اسلام است که رسالت دارد تا امتی بر اساس ترازو (عدالت)، کتاب (علم و فرهنگ) و آهن (قدرت اقتصادی و دفاعی) بسازد تا انسان در چنین جامعه ای بر اساس برابری و تساوی طبقاتی و تساوی واقعی همه امکانات، تکامل خویش را ادامه دهد.

شریعتی بین امت و جامعه اسلامی نیز بر اساس مبانی خود مقایسه ای انجام می دهد و معتقد است که امت، جامعه افرادی است که به یک ایدئولوژی در حال حرکت و رفتن اعتقاد دارند و بدون رهبری عادلانه، تنها جامعه تحقق دارد، نه امت اسلامی.^۵

از نظر وی، اسلام همان طور که یک دین مشتمل بر عقاید، اخلاق و احکام است، یک رسالت برای ایجاد یک امت است؛ جامعه ای با زیربنای قسط، نفی اشرافیت، تضاد

۱. رضا اباق، گرانیکه اندیشه شریعتی، خبرگزاری تسنیم، ۲۸ خرداد ۱۴۰۰.

۲. سیدرضا شاکری، اندیشه سیاسی شریعتی و نقد شریعتیسم، پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۲، ص ۸۷.

۳. عبدالحسین خسروپناه و مهدی عبداللهی، شریعتی، دین و جامعه، کانون اندیشه جوان، ۱۳۹۲، ص ۱۳۰.

۴. علی شریعتی مزینانی، مجموعه آثار، ج ۱۰ (جهت گیری طبقاتی)، چاپ پنجم، انتشارات قلم، ۱۳۸۴، ص ۷۳.

۵. عبدالحسین خسروپناه و مهدی عبداللهی، شریعتی، دین و جامعه، کانون اندیشه جوان، ۱۳۹۲، ص ۱۳۴.

طبقاتی و استثمار نیروی کار به وسیله پول و روبنای امامت (نفی استبداد، حاکمیت فردی، آریستوکراسی، الیگارشی و دیکتاتوری فردی، خانوادگی، طبقاتی، نژادی و...).

شریعتی مخالف اسلام و تشیعی است که توجیه گر نظام طبقاتی استبدادی و وضع حاکم و تخدیرکننده توده و فلج کننده آزاداندیشی و مسئولیت های اجتماعی است، از این روی می کوشد تفسیر اجتماعی و انقلابی از امامت اراده نماید که مردم قربانی حکومت های جور را برهاند.^۶

عامل حرکت جامعه به سوی توسعه را می توان در معنای امت از دیدگاه شریعتی دید؛ امتی که در رأس آن امام عادل قرار دارد. وی در مورد واژه امت می نویسد:

«امت از ریشه ام، متشکل از سه معنی حرکت، هدف و تصمیم خودآگاهانه است و چون در «ام»، مفهوم جلو و پیش نیز نهفته است، بنابراین چهار عنصر انتخاب، حرکت، پیش رو و مقصد، معنای امت را می سازند.» و در بیان مقایسه بین جامعه و امت برمی آید که هدف جوامع بشری، سعادت است؛ اما هدف امت، کمال است.

سعادت عبارت است از خوش بودن و کمال به معنای خوب شدن است. از نظر شریعتی، جامعه ایدئال عبارت است از یک امت انسانی برابر و برادر که تحت یک رهبری و یک جهت مشترک بر اساس حرکت تکاملی انسان، همه افراد بدون هیچ امتیاز فردی در آن شرکت می کنند.^۷

برای تبیین رابطه عدالت و آزادی فردی و اقتصادی از دید وی، اگر منظور از عدالت فقط شیوه های بازتوزیعی برای ایجاد برابری اقتصادی باشد، شریعتی این شیوه بازتوزیعی را به صراحت نفی می کند و اگر منظور از آزادی نیز آزادی اقتصادی و سازوکارهای بازار آزاد است، این مفهوم از آزادی را نیز عامل دیگری برای اسارت و

۶. همان، ص ۱۲۸.

۷. همان، ص ۱۲۹.

مصرفی و منحرف کردن ظرفیت های انسانی رشد، استقرار نمی یابد.^۱

ز) نقد دیدگاه شریعتی در مورد عدالت

شریعتی با دیدگاه سوسیالکتیک و رویکرد اسلام گرایی خود، عدالت که اصلی مردمی و اجتماعی است را هدف اصلی دین اسلام می داند. به اعتقاد وی مسلمان واقعی کسی است که به این اصل پایبند است و برای گرفتن حق دیگران تلاش می کند.

بر این اساس، ابوذر به عنوان الگوی شخص مومن و مسلمان معرفی می شود و اندیشمندانی چون ملاصدرا و ابن سینا برای جامعه فایده مند نخواهند بود؛ چرا که ابوذر بلندگویی برای داد خواهی و حق طلبی در دوران خود بود.

در واقع سنگ محک شریعتی برای مسلمان خواندن شخص، عدالت خواهی و مبارزه با جور و ظلم است. باید گفت شریعتی در اینجا رویکردی رادیکال برگزیده و این باعث شده تا جنبه های مختلف اسلام از دید او پنهان یا کم رنگ بماند و به این توجه نداشته باشد که در پس هر کنش اجتماعی عدالت محوری، اندیشه ای نهفته است که در پرتو آن این کنشگری شکل می گیرد. اگر ابوذر داد عدل سر می دهد، بنا به اعتقاد او به عدالت در پارادایم فکری و بستر آموزه های اسلامی اوست. تا اندیشه شکل نگیرد، کنش هدفمندی نیز انجام نخواهد گرفت و اگر بی پشتوانه اندیشه، کنشی انجام گیرد، قابل ارزش گذاری نیست؛ چرا که بی پایه و اساس است.

بنابراین طرد و نفی اندیشمند و تعریف خاص روشنفکر (در قالب کنشگر اجتماعی عدالت خواه) آسیبی است که رویه و فکر شریعتی را در رابطه با عدالت دچار چالش می کند. نقد دیگری که به او وارد است در رابطه با عدالت اقتصادی است.

اینکه دکتر شریعتی، از طیف وسیعی از حوزه های علوم انسانی استفاده کرد تا بتواند ابعاد این خود آگاهی را به زعم خود به مخاطبان منتقل کند، به معنای نظرات کارشناسانه و تخصصی در آن حوزه هانیست، بلکه در حقیقت باز نزدیک شدن شخصیت وی به یک کنشگر اجتماعی تایک متخصص در رشته ای خاص، عمق علمی وی کاهش یافته است. اجماع اقتصاد دانان بر این عقیده اند که نظرات ایشان در بعد اقتصاد نه تنها عمق و اهمیت علمی ندارد، بلکه او مفاهیم اولیه اقتصاد از قیمت گرفته تا ارزش، بازار و... را هم درک نکرده است.

عقاید دکتر شریعتی در حوزه اقتصاد، برآمده از یک پایگاه ایدئولوژیک بوده که بیشتر از آنکه مبتنی بر واقعیت های اقتصادی باشد، ترسیم یک نظام اقتصادی اتوپیایی بود و خود او، نظام اقتصادی موجود را نظامی استثمار، استعماری می دانست و از همین روتلاشی نیز در جهت فهم آن نداشت. از نظر وی باید نظام دیگری بنا می شد و تلاش ایشان در جهت ترسیم وجوه آن نظام اقتصادی ایدئال بود.

ایشان از سویی بر اسلام تأکید می کرد و از سویی دیگر سنگ سوسیالیسم را بر سینه می زد. شاید بتوان این تعبیر را به کار گرفت که او مدافع اقتصاد سوسیالیستی اسلامی بود. ریشه باورهای اقتصادی وی را می توان از دو منبع ردیابی کرد.

یکی چارچوب ایدئولوژیک چپ و دیگری گرایش های دینی. در این بین با وجودی که دکتر شریعتی سعی داشت به عنوان یک ایدئولوگ تفسیری ایدئولوژیک از اسلام داشته باشد، تناقضات میان این دو ریشه در افکار ایشان معلوم است؛ به عنوان مثال، در نظریات وی در مورد کلیدی ترین مسئله در اقتصاد که مالکیت است، تناقض و تضاد آشکاری وجود دارد.

شریعتی در مقام یک ایدئولوگ با پارادایم اصلی خود (تضاد میان طبقه حاکم و محکوم)، ریشه اصلی تضاد و جنگ میان این دو را «مالکیت خصوصی» می داند؛ یعنی تضاد دیالکتیکی ای که شریعتی در بیشتر سخنرانی های خود از آن یاد می کند و هسته اصلی تحلیل وی است،

۱. گفتگوی دنیای اقتصاد با آقایان حسین راغفر و پویا جبل عاملی در باب نظریات دکتر شریعتی.



■ مهدی عبداللهی

بردگی انسان تعریف می کند.

در این میان حقیقت دولت به عنوان یک نهاد، مسئول ارتقاء آگاهی های آحاد جامعه است. دولت می تواند با فراهم آوردن زمینه های ارتقای ظرفیت های انسانی به شکل گیری انسان متعهد و آگاه کمک کند. بنابراین از یک سو حقیقت دولت، مسئول آگاهی بخشی و نجات انسان ها است؛ اما از سوی دیگر، واقعیت دولت، قدرت متمرکزی است که می تواند خود به مانعی برای رشد و اعتلای انسان ها بدل شود.

اگر دولت تبدیل به ابزاری برای اجتماع گروهی فن سالار شود که عاری از مسئولیت های مبتنی بر آگاهی های دینی باشند، آن وقت تبدیل به یک ماشین اختناق و سرکوب و یا استثمار می شود که تنها در خدمت منافع گروه های نخبه خواهد بود.

همچنین شریعتی منشأ مالکیت را تلاش انسان ها می داند و وجود درآمدهای بادآورده و درآمدهایی را که بدون تلاش حاصل می شوند، محصول نظام سیاسی و ساختار قدرتی می داند که قدرت را به طور نابرابر توزیع می کند تا توزیع نابرابر ثروت را امکان پذیر کند. ساختار تولیدی ناشی از این آمیزه قدرت و ثروت، ساختاری مبتنی بر استثمار توده های محروم است و مناسبات اجتماعی حاصل از این ساختار، تولید نظام توزیعی است که جز با تخریب فرهنگ و حاکم کردن فرهنگ



■ حسین راغفر

این ربطی به درآمد شهروندان صدر اسلام از کسب و کار شخصی خودشان ندارد. ثالثاً مالکیت خصوصی از مهمترین مبانی است که اسلام و ائمه شیعه نسبت به آن تذکر داده و مسلمانان را از ورود به حریم خصوصی دیگران، باز داشته‌اند.

نقد دیگر اینکه شریعتی نخست چارچوب‌های ایدئولوژی را معین کرده و سپس دین را در آن قالب ریخته و تعریف جدیدی از دین ارائه می‌دهد؛ غافل از آن که تعریف و ایدئولوژی دین از زمان رسول خدا (ص) بر محوریت قرآن و سنت شکل گرفته است.

فروکاستن دین به ایدئولوژی سبب شده است که شریعتی اسلام ناقصی ارائه نماید و تنها به جنبه‌ای از آن توجه داشته باشد. و در آخر نیز باید گفت که شریعتی در معرفی الگوی ابوذر دچار تندروری ایدئوژیک است؛ چرا که اگر چه سلمان و ابوذر هر دو از چهره‌های برجسته جهان اسلام هستند، اما ترجیح ابوذر بر سلمان تنها با تکیه بر یک بعد اجتماعی او، یکسویه‌نگری به ابعاد مختلف یک انسان است؛ حال آنکه در بسیاری از جاها، پیامبر (ص) سلمان را بر ابوذر ترجیح داده و او را «منا اهل البیت» دانسته است.

چه آن زمانی که از ابراهیم و پیامبران سامی می‌گوید تا حضرت محمد (ص)، امام علی (ع) و امام حسین (ع) یا چه آن زمان که از تشیع علوی و انتظار می‌گوید، علت اصلی اش از نظر وی «مالکیت خصوصی» است.

نهایت این جنگ جبری دیالکتیکی، اتوپیا و آرمان شهری است که دیگر خبری از علت اولیه جنگ ندارد و این به معنی پایان مالکیت خصوصی و رسیدن به کمون نهایی بدون طبقه است. این چارچوب همان چارچوب چپی است که دکتر شریعتی با اصلاحاتی از تفکرات سوسیالیستی وام گرفته است و به طور عجیبی، بسیاری از مفاهیم اسلامی را نیز بر آن مدار می‌بیند. بدین شکل در قالب یک ایدئولوگ و روشنفکر اجتماعی وی بیزاری عجیبی از «مالکیت خصوصی» دارد و هدف تاریخ را در نبود آن تفسیر می‌کند.

اما همین دکتر شریعتی وقتی به چهره کارشناسانه خودش نزدیک می‌شود و آنجا که به اسلام‌شناسی می‌پردازد، در بیان ابعاد اقتصادی اسلام و مسئله مالکیت، سخن از «مالکیت مختلط» به معنی پذیرش مالکیت خصوصی و عمومی می‌زند و اتفاقاً آنجا هم بر نظام سرمایه‌داری می‌تازد که مالکیت عمومی و ضرورتش را درک نکرده است، البته در این جا نیز ایشان نشان می‌دهد که لیبرالیسم اقتصادی را کامل درک نکرده است.

بر سوسیالیسم نیز حمله می‌برد که تنها مالکیت جمعی را می‌بیند؛ بی‌تردید این مالکیت مختلط در نظام اقتصادی مطلوب و در آرمان شهر اسلامی وجود دارد و اصولاً از نظر اسلام، نظام اقتصادی باید هر دو نوع مالکیت را داشته باشد. در تفسیر دیالکتیکی تاریخ، شریعتی، مالکیت جمعی را برتر از مالکیت فردی می‌داند و اصولاً مالکیت فردی امری منکوب است؛ اما در اقتصاد اسلامی اتفاقاً مالکیت خصوصی همراه مالکیت عمومی است که تازه به باور بسیاری مالکیت فردی بر جمعی رجحان دارد.

این تضاد آشکاری است که در اصلی‌ترین دغدغه فکری شریعتی وجود دارد و این تضاد، ناشی از الهام‌گیری از دو منبع مختلف است، اما شاید بتوان آن را ناشی از دو بعد و دو تصویر شریعتی دانست، یکی روشنفکری که خواهان ایجاد التهاب اجتماعی است و شوراندن توده‌های پایین دست بر نظم موجود و دیگری تصویری یک متخصص اسلامی؛ همچنین باور دکتر شریعتی به عدالت و آزادی برخاسته از همان تفسیر چپ‌گرایانه به همراه رویکرد اسلامی در راستای مالکیت خصوصی است.

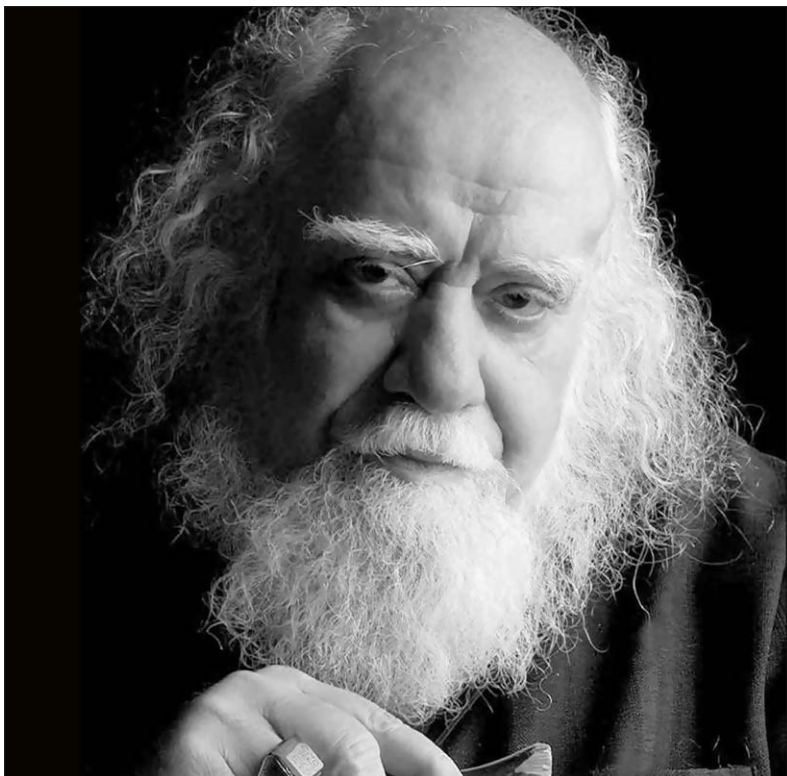
او با سلب مالکیت فردی، آزادی را نیز محدود می‌کند. در چنین اندیشه‌ای عدالت هم در تفسیر این مالکیت جای می‌گیرد که در حقیقت در پرتو چنین برداشتی، آزادی در بند عدالتی می‌شود که محوریتش مالکیت جمعی و نفع عموم مردم است؛ بدون اینکه فرد آزاد یا حتی مالک خصوصی باشد.

با این روند، آزادی تنها به معنای رهاشدن از نظام استثماری، استعماری و رسیدن به قسط و عدل اجتماعی خواهد بود و این بزرگ‌ترین اشکال به نظام فکری - اقتصادی شریعتی در باب عدالت است.

نقد دیگری که به نظریه شریعتی در باب عدالت وارد است، معنایی است که برای عدالت در نظر می‌گیرد؛ ولی عدالت را با مساوات برابر دانسته و هدف دین اسلام را نیز برقراری مساوات می‌داند. در این مسیر حتی به فعل امیرالمومنین (ع) در تقسیم بیت‌المال نیز مثال می‌زند و استشهاد می‌کند.

این دیدگاه وی بر اساس همان مبنای اقتصادی عدم اعتبار مالکیت خصوصی شکل گرفته است. در برابر این دیدگاه باید گفت که اولاً مساوات در بسیاری از موارد خود نوعی بی‌عدالتی بوده و قطعاً خود ایشان هم راضی به این نمی‌شود که با دانشجویان خود در یک کفه از ترازو قرار گیرند.

ثانیاً بیت‌المال حاصل غنائم جنگی بوده که باید بین تمام مسلمانان تقسیم گردد و



■ محمد رضا حکیمی

۲. اقتصادمحور^۱

گروه دوم از جریان چپ، افرادی هستند که ساختار اقتصاد را به عنوان مهمترین منشا تحقق یا تخریب عدالت در جامعه می‌دانند. مرحوم محمد رضا حکیمی یکی از جدی‌ترین اندیشمندان در این حوزه است. در اندیشه حکیمی، انگاره ارزشی عدالت در همه ساحت‌های زندگی بشر باید تجلی پیدا کند.

ایشان، با متن محوری وسیع نسبت به قرآن و سنت، نگاهی اجتماعی و نظام‌وار به آموزه‌های اسلام دارد.^۲ وی به اقتضای تعلقش به مکتب تفکیک، عقل خودبنیاد دینی و عقل معارفی را بر عقل خودبنیاد بشری ترجیح می‌دهد و در مسئله عدالت با نگرشی جمع‌گرا با توجه به آموزه‌های وحیانی و نفی سرمایه‌داری لیبرال، فلسفه اجتماعی خاصی مبتنی بر مساوات اقتصادی ارائه می‌دهد. حکیمی «عدالت به مثابه مساوات» را به عنوان غایت نظام اقتصادی اسلام، ارائه می‌کند.

الف) تعریف و اقسام عدالت

مرحوم حکیمی، عدالت مورد توجه خود را معادل عدالت معیشتی یا اقتصادی دانسته و معتقد است که این مهمترین قسم از گونه‌های مختلف عدالت است. ایشان در مقام تعریف عدالت، حدیثی از امام صادق و امام کاظم علیهما السلام نقل می‌کند و آن را ارزشی‌ترین و انقلابی‌ترین تعریفی می‌داند که از «عدالت معیشتی و اقتصادی» در زندگی انسان‌ها شده است و از تمام اندیشمندان می‌خواهد در نشر و تفهیم آن کوتاهی نکرده، آن را ملاک «فقرزدایی جهانی» قرار دهند.

تعبیر صادقی روایت «إن الناس يستغنون إذا عدل بینهم»^۳ و تعبیر کاظمی روایت «لو عدل فی الناس لأستغنوا»^۴ است. یعنی اگر در میان مردم به عدالت رفتار

۱. نویسندگان: عبدالله نصری، لیلانیکویی نژاد

۲. حکیمی، جامعه‌سازی قرآنی، ۲۷۶.

۳. کافی، ج ۳، ص ۵۶۸؛ الحیاه، ج ۶، ص ۳۴۵.

۴. کافی، ج ۱، ص ۵۴۲؛ الحیاه، ج ۶، ص ۳۴۵.

شود، همگی بی‌نیاز می‌گردند. در این روایت شریف، عدالت به رفع فقر و بی‌نیازی مردم تعریف شده است.

ایشان در بیان خصوصیات این تعریف که از دیدگاه او به صورت شگفت‌آوری میان عموم مسلمین مورد غفلت قرار گرفته است، نقطه اوج آن را، عینیت آن می‌داند. یعنی در این تعریف، هیچ روی «کلی‌گویی» و «ذهنیت‌گرایی» نشده است؛ بلکه واقعیت عینی و خارجیت ملموس با صراحت گفته شده است و از آنجا که این حدیث در کافی شریف آمده است، مشکل خدشه‌سندی نیز متوجه آن نیست.

وی گستره دلالت حدیث را برخلاف ظاهر تعبیر، محدود به عرصه اقتصادی نمی‌داند، اگرچه از ظاهر این دو حدیث، عدالت اقتصادی و معیشتی فهمیده می‌شود، لیکن چه بسا بتوان ایستار عین‌گرایانه دو حدیث را به همه اقسام عدالت مربوط دانست زیرا تعبیر «الناس» و «إذا عدل بینهم»، صورت‌های دیگر عدالت را نیز شامل می‌شود، زیرا که ایجاد عدالت و اجرای آن به صورتی که جامعه از چنگال‌های اختاپوس فقر‌رهایی یابد، باید بر شالوده‌های نیرومند استوار باشد.

این شالوده‌های نیرومند جز با صورت عدالت در شئون دیگر اجتماع پی‌ریزی نخواهد شد و استواری نخواهد یافت. به دیگر سخن، تا «عدالت سیاسی»، «عدالت قضایی»، «عدالت اجتماعی» و... در جامعه‌ای و در زندگی مردم تحقق نیابد و دست نفوذداران مالی از تملک اموال تکثیری و تصرف‌های شادخوارانی اترافی و فرصت‌های مهم اقتصادی بریده نشود، عدالت معیشتی در زندگی توده‌ها تحقق نخواهد یافت زیرا که جمع میان دو ضد ممکن نیست.^۵

در طول تاریخ انسان، سخن از عدالت بسیار گفته‌اند. آنچه مصلحان بزرگ و حقوقدانان بااخلاق گفته‌اند، همه سخن از عدالت اجتماعی است؛ یعنی اجرای عدالت در میان اجتماعات بشر و در حقوق اجتماعی؛ لیکن عدالت واقعیت عظیم دیگری است که

۵. حکیمی، جامعه‌سازی قرآنی، صص ۱۵۷-۱۵۹.

همواره مورد غفلت بوده است مگر در تعالیم پیامبران.

به نظر مرحوم حکیمی عدالت پیش از آن که در مرحله اجتماع مطرح باشد، باید در مرحله نفوس بشری مطرح باشد؛ هر نفسی و جانی باید عادل باشد و عدالت را در ذات خود پدید آورده باشد. و ما این مرحله را «عدالت انفسی» می‌نامیم.

عدالت انفسی هنگامی به تمام معنی تحقق خواهد یافت که انسان عدالت را در همه جهان و برای همه چیزها، حتی جانوران و گیاهان و دیگر مظاهر طبیعت بخواند و در همه آن‌ها مجری دارد. و ما این مرحله را «عدالت آفاقی» می‌نامیم. پس باید همواره برای تحقق عدالت آفاقی و انفسی کوشید زیرا هنگامی که عدالت آفاقی و عدالت انفسی، و عدالت انفسی و عدالت آفاقی تحقق پذیرفت، تحقق عدالت اجتماعی که بشریت با همه پیشرفت‌های خود نتوانسته است خود را به آن نزدیک سازد، بلکه روزه‌به‌روز از آن دورتر شده است، امری حاصل شده و پیش‌پاافتاده.

عدالت یادشده فقط و فقط از سوی پیامبران پیشنهاد شده است و همواره با مقاومت روبرو گشته است، به ویژه از سوی قدرت‌های فاسد و جبار و طاغوت که نمی‌خواستند انسان آزاد باشد. آن عدالت، آزادی می‌آورد و قید و بندها و بردگی‌ها را از میان می‌برد.

و این همان چیزی است که قدرتمندان و برده‌طلبان آن را نمی‌خواستند و نمی‌خواهند!

ب) ضرورت و اهمیت عدالت

جریان عدالت در جامعه انسانی، از ضروریات مورد پذیرش اندیشمندان است. مرحوم حکیمی در تبیین این ضرورت در ادبیات دین می‌گوید: «دین تنها الفاظ و شعار و خطبه و خطابه نیست بلکه به نص فرموده امام صادق علیه‌السلام «دین، عمل است» آن هم عمل به همه ابعاد آن. و اگر در دین این مضمون آمده است که «الصلاه عمودالدین»، این حدیث هم آمده است که «العدل حیاة الأحكام».^۲

مایه زنده ماندن احکام دین از جمله نماز، اجرای عدالت است. در واقع «العدل حیاة الاحکام»، یعنی «العدل حیاة الصلاه»، «العدل حیاة الزکاه» و... نماز در همه قشرها و گروه‌های سنی و به صورتی راستین و با مقدمات و شرایط لازم، به عدالت و اجرای عدالت زنده است تا همه به حقوق خویش برسند و بتوانند نماز را با طهارت‌های لازم و توجه روحی بجا آورند و در هر شغلی هستند، فرصت نماز خواندن بی‌دغدغه برای آنان فراهم باشد.

«روشن است که ستون خیمه انقلاب و رکن اساسی آن عدالت است، به ویژه عدالت مالی و اقتصادی و معیشتی که سروکار همه مردم همواره با آن است؛ و چگونگی تهذیب اخلاق مردم و عمل آنان و سلامت روح و جان و تعادل روان و سامان‌یابی زندگی، همه و همه در گرو آن است و حتی دینداری و به احکام دین عمل کردن مردم نیز بسته به آن است؛ یعنی عدالت و همین است که امام علی بن ابیطالب می‌فرماید: العدل حیاة الاحکام.

اینجاست که پیامبران الهی پس از دعوت به توحید و پرستش خدا «أن أعبدوا الله»، بی‌درنگ به عدالت اقتصادی و معیشتی دعوت کرده‌اند «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ».^۳ طبق نظر حکیمی، پیامبران انسان‌ها را به دو چیز فرامی‌خواندند: عبادت و عدالت؛ عبادت همان ارتباط خلق با خالق است و عدالت ارتباط خلق با خلق.

از نظر وی نماز با همه مقدمات و شرایط لازم آن، به عدالت و اجرای آن وابسته است؛ اگر عدالت در جامعه باشد، افراد نماز را با توجه روحی به جا می‌آورند و فرصت نماز خواندن بدون دغدغه برای آنها فراهم می‌آید.

زیربنای عدالت از منظر ایشان این اصل است که افراد در جامعه اسلامی به عنوان فرزندان

یک پدر و یا افراد یک خانواده به شمار می‌روند. از طرف دیگر به نظر ایشان عدالت در زندگی بشری، شکلی از اشکال عدالت حاکم بر نظام تکوین است.

عدالت تشریحی توازن در همه مسائل فردی و اجتماعی است و توازن نیز شالوده‌ای است که جهان هستی بر آن بنا شده است. محمدرضا حکیمی عدالت و توازن اقتصادی را موجب قوام علمی و حتی قوام دینی جامعه می‌داند که قوام سیاسی و فرهنگی را نیز در پی داد؛ همان‌گونه موجب قوام کشاورزی و صنعتی و قوام بازرگانی و قضایی و نظامی هم می‌شود.^۴

همچنین حاکمیت عدالت اقتصادی در جامعه موجب ترویج فرهنگ عدالت و اخلاق فاضله در جامعه می‌شود؛ همان‌گونه که ظلم اقتصادی موجب رواج انواع ظلم و مفساد اخلاقی می‌شود. به همین جهت است که امام علی (ع) می‌فرمایند:

العدل راس الایمان و جماع الاحسان؛
عدل سر ایمان و جامع همه‌گونه احسان است.^۵

به طور کلی از دیدگاه ایشان، اساساً رشد اجتماع در گرو عدالت است و بدین دلیل جزء اصول دینی قرار گرفته است: «دین یک هدایت کامل است؛ هدایت کامل این است که برنامه رشد انسانی را ارائه کند؛ یعنی هم مقتضیات رشد را مطرح سازد و هم موانع رشد را بشناساند و طرد نماید. در برنامه دین، هر دو بعد مطرح گشته است:

مقتضی رشد: توجه به خدا؛ که بدان فراخوانده است.

مانع رشد: ظلم؛ که با آن مبارزه کرده است. جامعه بدون عدل رشد نخواهد کرد. پس ظلم مانع رشد است. همان‌گونه که «کفر» و «شرک» مانع رشد فردی است (و به واسطه فرد، رشد اجتماعی نیز)؛ «ظلم»

۱. حکیمی، خورشید مغرب، ص ۲۶.

۲. غررالحکم، ص ۳۰.

۳. حکیمی، کلام جاودانه، ص ۲۰۶.

۴. حکیمی، الحیاة، ج ۶، ص ۸۸ به بعد.

۵. همان، ص ۶۳۶.

مانع رشد اجتماعی است (و به واسطه اجتماع، رشد فردی نیز).^۱

مرحوم حکیمی در بیانی دلیل پرداختن به بحث عدالت را چنین بازگویی کند:

«اگر اهداف انقلاب فدا شوند، باید به فلسفه موضع‌گیری‌های پیشین بازگشت و آن اصول را از نو تبیین کرد و به اطلاع جامعه - به‌ویژه نسل‌های نو - رسانید تا به «اصالت ارزش‌ها» زبانی وارد نشود و «قداست دین» مخدوش نگردد و تا همگان بدانند که موضع‌داران انقلابی چه منظورهایی انسانی و اسلامی داشته‌اند.

چاره آن است که به آغازها بازگردیم و جامعه را بر آن شالوده‌ها نوسازی کنیم؛ در آغاز سخن از نجات دادن مردم ایران بود از آن اوضاع فوق‌منحط، به‌وسیله انقلابی اسلامی، برای ساختن جامعه‌ای قرآنی؛ جامعه‌ای دارای نظامی عامل بالعدل و اقتصادی قائم بالقسط.^۲

ج) مبانی نظریه عدالت

همانطور که بیان شد، عدالت در منظومه فکری مرحوم حکیمی، انصراف به عدالت اقتصادی داشته و با مولفه فقر و غناگره خورده است. برخی از مبانی نظری تفکر ایشان در باب عدالت عبارتند از:

یک: مرکزیت اقتصاد در اسلام و اجتماع

در نگاه استاد حکیمی «اسلام به اقتصاد اصالت می‌دهد». اصالت در نگاه ایشان به معنای مرکزیت یک متغیر یا مولفه 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 مبانی در حوزه تصویر دینی از عدالت اجتماعی اقتصادی قلمداد کرد.

۱. حکیمی، جامعه‌سازی، ص ۵۴.

۲. همان، جامعه‌سازی قرآنی، ص ۲۷-۳۱.

در نگاه استاد حکیمی «اسلام به اقتصاد اصالت می‌دهد». اصالت در نگاه ایشان به معنای مرکزیت یک متغیر یا مولفه 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.

دو: مرکزیت مقوله مساوات^۳

در اسلام، مساوات یک اصل بنیادین است.^۴ مساوات در اندیشه حکیمی والاترین اصل است، به‌گونه‌ای که وی حتی به اصل عدالت نیز جهت تقویت اصل مساوات می‌نگرد. او بقیه احکام را مقدمه‌ای در جهت رسیدن به اصل مساوات می‌شمارد، چنان‌که می‌گوید: «پرداختن زکات مقدمه است برای پذیرفتن اصل مساوات و رسیدن به آن»^۵ وی درباره رسیدن به این عقیده در سیر مطالعه و تحقیق خود می‌نویسد: «پس از بررسی «اخبار زکات» به این نتیجه رسیدیم که اخبار و احادیث زکات، تساوی مصرف را برای همه افراد و خانوارهای جامعه اسلامی لازم می‌شمارد» وی در عبارتی تصریح دارد که مساوات مورد نظر وی، مساوات در مصرف است و توازن در مالکیت و درآمد.

حکیمی اعلام می‌کند که هدف او فراخوانی به مساوات، با همه خصوصیات آن نیست؛ چراکه این امر تنها در زمان تکامل نهایی بشر و آزاد شدن عقل‌ها، و ظهور «مصلح فاطمی» میسر خواهد شد و هدف او این است که به این موضوع اشاره کند که دینی که مساوات، شالوده اصلی برای روابط اقتصادی آن است، نمی‌تواند شاهد تفاوت‌های فاحش باشد.^۶

سه: مساوات اقتصادی در متون دینی

حکیمی با غایتی مساوات‌نگر به مقوله عدالت توجه دارد. ایشان با ذکر آیات و روایت و مباحث تاریخی در یک فصل از کتاب الحیاه به بررسی مفصل این اصل پرداخته است. برای نمونه به دو روایت اشاره می‌کنیم:

۱- امام علی «ع» - به روایت امام صادق «ع»: «چون علی «ع» به خلافت رسید، بر منبر بالا رفت و پس از حمد و ثنای خدای متعال فرمود: به خدا سوگند، تا وقتی که شاخه نخلی در مدینه داشته باشم، یک درهم از اموال شما را کم نمی‌کنم؛ پس با خود روراست باشید! آیا فکر می‌کنید که من خود را از تصرف بیجا (در بیت‌المال) باز می‌دارم لیکن به شما (بی حساب از اموال عمومی) می‌دهم؟ عقیل - کرم الله وجهه - برخاست و گفت: قسم به خدا که مرا با سیاهی از ساکنان مدینه برابر قرار خواهی داد. امام فرمود: بنشین! آیا در اینجا کسی جز تو برای سخن گفتن نبود؟ تو بر آن سیاه برتری نداری مگر به سابقه‌ای در اسلام یا به تقوی (که ارزش‌هایی معنوی است و موجب امتیاز مادی نمی‌شود).^۷

۲- امام علی «ع»: «ای مردم! هیچ یک از فرزندان آدم برده یا کنیز به دنیا نیامده است، مردمان همه آزادند، لیکن خداوند به برخی از شما نعمتی افزون‌تر بخشید، اکنون هرکس (در راه دین)، مصیبتی دیده است، باید در این کار خیر شکیبایی ورزد، و بر خدای بزرگ متنی نداشته باشد (و امتیازی نخواهد). آگاه باشید! اینک چیزی رسیده است، و ما میان همه - از سرخ و سیاه - به تساوی قسمت خواهیم کرد.

۳. آرمان مهر، محمدرضا، بررسی مبانی نظری «عدالت اقتصادی» در اندیشه محمدرضا حکیمی، فصلنامه صدرا، شماره ۱۰، ص ۱۷۸.

۴. حکیمی، جامعه‌سازی قرآنی، ص ۱۲۵.

۵. همان، الحیاه، ج ۵، ص ۲۰۲.

۶. همان، ص ۱۷۵ و ۲۲۰.

۷. همان، ج ۵، ص ۱۸۵.

پس مروان به طلحه و زبیر گفت: از این سخن جز شما کسی را در نظر نداشت... آنگاه امام به هر یک سه دینار داد، و به مردی از «انصار» سه دینار داد؛ سپس غلام سیاهی آمد، به او هم سه دینار داد. مرد انصاری گفت: ای امیر مومنان! این غلام من بود که دیروز آزدش کردم، من و او را برابر قرار می‌دهی؟ فرمود: من در کتاب خدا دقت کردم، و هیچ مزیتی برای فرزندان اسماعیل نسبت به فرزندان اسحاق نیافتم.^۱

به نظر حکیمی، مساوات در جهان بینی اسلام بر پایه یک سلسله اصول است و از یکایک آن‌ها دانسته می‌شود که مساوات نیز یک اصل است. مهم‌ترین این اصول که می‌توان آن‌ها را «ادله اصل مساوات در متون دینی بر پایه اصول دیگر» دانست، از این قرارند:

چهار: ادله اثبات مساوات در متون دینی بر پایه اصول دیگر

* اصل توحید

امام صادق (ع) و امام رضا (ع)، یکی بودن آفریدگار همه و برابری آفریدگان در گوهر و پدر و مادر را دلیل بر تساوی مردم و محوریت اصل تساوی اقتصادی و اجتماعی قرار داده‌اند.^۲

* اصل کرامت انسانی

«کرامت به یک فرد یا گروه اختصاص ندارد، بلکه همه فرزندان آدم و حوا را شامل است، و مقتضای آن این است که همه، در بهره‌مندی از مواهب الهی یکسان باشند». تکاثر باعث بزرگی فروشی مال داران و خواری بی چیزان است و کرامت انسانی را پایمال می‌کند.^۳

* اصل تساوی در آفرینش

پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «ای مردم، شما همه از آدمید، و آدم از خاک است». تساوی در آفرینش انسان‌ها از حضرت آدم و خاک، دلالت بر تساوی آن‌ها در امکانات دارد.^۴

* عدالت و توازن اقتصادی

نزدیک‌ترین عامل برای محوریت یافتن اصل مساوات، عامل عدالت است؛ «عدل از لحاظ مفهومی و مصداقی با مساوات برابر نیست، لیکن اجرای عدالت - به معنای واقعی - عاملان و مجریان را به سوی مساوات و پی‌ریزی پایه‌های آن می‌راند.^۵ وی با تأمل در آیات و اخبار و با در نظر گرفتن عمومات و اصولی مثل «اصل اقامه قسط»، «اصل نفی ظلم»، حرمت کنز و احتکار و... درباره اموال تکاثری این دو نتیجه را ثابت می‌شمارد:

الف - حرمت ذاتی ثروت‌های تکاثری، چنان که در روایات بیان شده است که چنین مالی از راه‌های حلال به دست نمی‌آید؛^۶

ب - عدم مالیت مال تکاثری، چون مال مایه قوام دین، فرد و جامعه است، در حالی که ثروت‌های تکاثری ضد هرگونه قوام است.^۷

* اصل احسان و هماهنگی معیشت‌ها

احسان افزون بر عدالت است، به این صورت که فرد نیکی کند اما انتظار پاداش و نیکی نداشته باشد و این خود عاملی است در حرکت به سوی نزدیک سطحی زندگی‌ها و

تساوی.^۸ هدف نهایی از آفرینش که تکامل افراد و جامعه است، جز در پرتو همیاری ایجاد نمی‌شود؛ از این رو تفاوت در استعدادها، جواز برای لزوم فرقی‌های معیشتی بزرگ نیست.^۹

* اصل برادری و مواسات اسلامی

مطابق حدیثی از امام صادق (ع) رابطه اسلام با مردم، چون رابطه پدر با فرزندان است که به مقتضای آن مسلمانان از حقوق و جیره مساوی برخوردار هستند، و فضایل آن‌ها امری است مربوط به خود و پروردگارشان؛^{۱۰} چنانکه یک پدر مال را بین فرزندان خود برحسب نیاز و به مساوات تقسیم می‌نماید، اسلام نیز که پدر روحی مسلمانان است، همین نگرش را دارد.

«مواسات یعنی دیگری را در مال خویش شریک قرار دادن، تا آنجا که هرگونه که خود از مال خویش استفاده و در آن تصرف می‌کند، دیگری نیز چنان باشد؛ در واقع اسلام به کمتر از مواسات رضا نمی‌دهد و در حد بالاتر از آن به اصل مساوات فرامی‌خواند.^{۱۱}

* اصل تعمیم امکانات معیشتی

اسلام از یک سو امکانات معیشتی را تعمیم می‌دهد و از دیگر سو امتیازخواهی را نفی می‌کند. از نظر اسلام همه چیز برای همه است.^{۱۲} همگانی بودن امکانات و اموال از مویدات اصل مساوات در اسلام است. در راستای تعمیم امکانات معیشتی و رسیدن به مساوات، اسلام هرگونه امتیازخواهی و امتیازبخشی را منع کرده است.

اسلام حتی امتیازدهی بر اساس معنویات را رد می‌کند؛ روایات فراوان دلالت دارد که برای سوابق معنوی (مثل سابقه در اسلام) تأثیری در قضایای مادی قائل نمی‌شود و

۸. حکیمی، الحیات، ترجمه احمد آرام، ج ۵، ص ۲۳۳.

۹. همان، جلد ۶، ص ۲۳۴-۲۴۱ و ۲۵۲-۲۵۳.

۱۰. همان، ج ۵، ص ۲۲۸.

۱۱. همان، ص ۱۵۶ و ۱۷۴.

۱۲. همان، ج ۴، ص ۵۳۴.

۱. همان.

۲. همان، ج ۵، ص ۲۲۳-۲۲۵.

۳. حکیمی، الحیات، ترجمه احمد آرام، ج ۵، ص ۲۲۶؛ همان، ج ۳، ص ۴۱-۴۲ و ۱۵۷-۱۵۸.

۴. همان، ج ۵، ص ۲۲۶.

۵. همان، ص ۲۳۴.

۶. حکیمی، الحیات، ترجمه احمد آرام، ج ۵، ص ۷۳.

۷. حکیمی، گزارشی درباره الحیات، ص ۶۳.

مزد آن را به خدا وامی نهد. در واقع، خداوند متعال دنیای فانی را پاداش پرهیزگاران قرار نداده است.^۱

* اصل قوامیت و اعتدال مالی

ایشان به دلیل این که، مال مایه قوام دین، فرد و جامعه است، قائل به عدم مالیت مال تکاثری می باشد چرا که ثروت های تکاثری ضد هرگونه قوام است. لذا مسکنت که از فقر شدیدتر است، واجب ال دفع فوری است؛ به طوری که مطابق روایت، اگر کسی شبی را سپری کند درحالی که در همسایگی او گرسنه ای به سر برد و او برای سیرکردن او تلاشی نکند، مومن نیست.

قوام بودن مال برای زندگی، در همه مساوی است و این عاملی در جهت تأکید بر مساوات است؛ از همین رو، امام علی (ع) مزدورش را با خودش مساوی قرار می داد. در منطق اسلامی هدف نهایی از مال دو امر است:

- ۱- تأمین معیشت مقتصدانه و در حد کفاف؛
- ۲- بخشیدن فزونی مال. حدّ قوامی در اموال از جهتی ثابت و از جهتی متغیر است؛ جهت ثابت، همان استعمال متوازن در هر شرایطی است و جهت متغیر، حدود کمی و کیفی آن ها بر اساس زمان و مکان است و البته جهت متغیر به تجاوز از حد قوامی نمی رسد.

بنا بر تعالیم ائمه (ع)، به مال فراوان به چشم احتیاط نظر می شود؛ یعنی باید در مشروعیت این اموال شک کرد و به طرد متکثران و سرمایه داران پرداخت. فقر از جایی آغاز می شود که مال از مدار قوامی خارج شود.^۲

* محدودیت های مالکیت در اسلام

محدودیت های مالکیت در اسلام مویدی است بر اصل مساوات. بر این مضمون تأکید شده است که مال حلال

فراوان نیست، چون کسب آن دشواری دارد و آنچه دشوار به دست آید، فراوان نتواند بود. او از این بیان، قائل به حرمت ذاتی ثروت های تکاثری است، چنان که در روایات بیان شده است که چنین مالی از راه های حلال به دست نمی آید.^۳

در روایاتی از امام باقر و امام صادق (ع) تأکید شده است که «هیچ کسی هرگز نتوانسته است از راه حلال ده هزار [درهم] به دست آورد». این مقدار به مقتضای زمان و مکان تعیین می شود و عنوان چارچوب دهی و مرزگذاری دارد، نه تعیین قطعی. البته این تعالیم با کسب مال بیش از نیاز منافاتی ندارد، به سه شرط:

- ۱- انطباق با موازین شرعی؛
- ۲- اعتدال در طلب مال؛
- ۳- بخشش فزونی مال.

(د) اجرایی سازی عدالت در جامعه

عدالت از نظر محمد رضا حکیمی، یک امر اخلاقی نیست که حکومت در تحقق آن نقش اساسی نداشته باشد. بلکه تحقق آن از واجبات مهم حکومت اسلامی است.

علما نیز فقط موظف به تدریس و تحقیق مسائل مربوط به عدالت نیستند، بلکه آنها نیز در تحقق عملی آن باید گام هایی بردارند، مردم نیز وظایف خاص خود را دارند.^۴ افراد جامعه هم در دو جهت مالکیت و مصرف وظایف سنگینی دارند. آنها نیز باید بر اجرای دقیق قوانین مربوط به امور مالی نظارت داشته باشند. حکیمی با توجه به این که احکام اسلامی تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند، معتقد است که احکام و قواعد اقتصادی نیز باید هماهنگ با خیر و مصالح مردم باشند.

احکام اقتصادی باید به گونه ای ارائه شوند که ضامن زندگی سعادت مندانه افراد بوده و بقا و بهبود جامعه را تحقق ببخشند. جامعه هم از نظر اقتصادی باید به گونه ای اداره شود که همه افراد جامعه در رفع نیازمندی های ضروری خود مشکلی نداشته باشند و حتی افراد بتوانند به سفر حج و حتی سفرهای تفریحی و استراحتی بروند.

ضرورت جریان عدالت در سطح جامعه، به صورت عمده در آثار مرحوم حکیمی طرح شده است؛ از این رو انتظار ارائه شیوه ای کارآمد برای جریان عدالت در جامعه، بدون تردید چشم داشتی از ایشان بجا خواهد بود؛ حکیمی در جای جای آثار خویش، این سوال مهم را پاسخ گفته است. دیدگاه های او را می توان در چند بخش بیان کرد:

یک: سطح نظری

حکیمی در بیان دقیق و عمیق، با تبیین پیوند میان اجتهاد و استنباط احکام دین با اهداف دین از سویی، و مسائل جاری و مستحدثه جامعه از سوی دیگر، راه را برای طرح نظریات و احکامی که جریان عدالت در جامعه را تسهیل می نمایند، فراهم می کند.

اهداف دین، غایات دین است و احکام دین، مقدمات رسیدن به آن غایات. پس باید همواره مقدمات دارای آن کیفیتی باشند که به اهداف منتهی گردند نه جز آن؛ اهداف دین چیست؟ دین یک پدیده الهی-اجتماعی است؛ به صرف این که قید اجتماعی را افزودید، به یک مثلث اشاره کرده اید: فرد + جامعه + حاکمیت.

اجتماع، واقعیتی است که از افراد ترکیب می یابد و با یک نظام حاکم اداره می شود و دین به عنوان یک پدیده الهی-اجتماعی، باید انتظار خودش را از این سه واحد بیان کند؛ یعنی باید بگوید «فرد دینی»، «جامعه دینی» و «نظام دینی»، چه فرد و جامعه و نظامی هستند؟ دین به هر سه سوال پاسخ گفته است: نظامی که «عامل بالعدل» باشد (إن الله یأمر بالعدل)،

۳. همان، ج ۵، ص ۷۳.

۴. همان، جلد ۶، ص ۶۶.

۱. همان، ص ۱۹۳ و ۲۱۰.

۲. همان، ج ۴، ص ۱۷۶.

حرکت به سوی عدالت و مبارزه با ظلم و تکاثر است.

دو: سطح عملیاتی^۲

* مسئولیت ملت

علاوه بر مبنا و اصل برادری اسلامی که میان افراد جامعه اسلامی وجود دارد، حکیمی پیشنهاد می‌کند حزبی به نام «حزب مستضعفان» متشکل از مستضعفین جامعه تشکیل شود و اجازه فعالیت‌های سیاسی مانند فرستادن نماینده به مجلس را داشته باشد.

علاوه بر این، مجله‌ای نیز به نام «مستضعفین» منتشر گردد و از حال و ورز اقشار محروم جامعه و وضع قانونی سرمایه‌داران خبر دهد. او وظایف ملت را در سه بخش دقیق‌تر بیان می‌کند:

۱. عالمان

او بر اخلاق اقتصادی حاکمان و عالمان تأکید زیادی دارد؛ دو گروهی که به روایت پیامبر اسلام (ص)، کلیدهای صلاح و فساد است.

او هدف تلاش‌ها و حماسه‌های علمای شیعه مانند شرف‌الدین را استقرار عدالت کلی می‌داند^۳ و با استناد به نامه سید جمال‌الدین اسدآبادی، سکوت در برابر ثروتمندان متکاتر را عامل سرگردانی توده‌ها می‌شمارد.^۴

از جمله اصول مورد تأکید اسلام، ترک هم‌نشینی با توانگران و ثروتمندان است چراکه هم‌رنگی با آن‌ها و سرایت فساد اخلاقی آن‌ها را به دنبال خواهد داشت. در این میان نباید فریب هزینه‌هایی را که برخی متکاتران جهت امور موسسات دینی می‌پردازند را خورد چراکه پایه دین عدل، هرگز به دست ظلم استوار نمی‌شود.^۵

۲. محمد رضا آرومان مهر و محمد لشکری، امکان‌سنجی عملیاتی شدن مدل اسلامی عدالت اقتصادی حکیمی، دو فصلنامه پژوهش‌های مالی اسلامی، شماره ۲، پاییز و زمستان ۹۸.

۳. حکیمی، شرف‌الدین، ص ۲۳۴-۲۳۶.

۴. حکیمی، جامعه‌سازی قرآنی، ص ۹۹-۱۰۲.

۵. حکیمی، گزارشی درباره الحیا، ص ۶۸.



■ کتاب الحیات



■ کتاب جامعه‌سازی قرآنی

جامعه‌ای که «قائم بالقسط» باشد (لیقوم الناس بالقسط) و فردی که معتقد و درستکار باشد (الذین آمنوا و عملوا الصالحات)، مطلوب دین است. اجتهاد در عصر غیبت یعنی آن قوه فعاله‌ای که بتواند این مثلث را رهبری کند و تکالیف آن‌ها را در تمام گستره زندگی‌شان شرح دهد.

با این نگاه، رسالت اجتهاد ظاهر می‌شود؛ تبیین تکالیف دینی فرد، جامعه و نظام حاکم، به منظور تحقق یافتن غایات دین و اهداف آن. اگر اجتهاد از مسائل حیات انسان معاصر خویش غافل باشد، فلسفه اصلی خود را نفی کرده است زیرا فلسفه اصلی اجتهاد تعیین مسیر «حوادث واقعه» است از دیدگاه دین.

حوادث واقعه، نقطه عطف‌هایی هستند که زندگی انسان‌ها را از وضعیتی به وضعیت دیگر درمی‌آورد و این تغییر وضعیت، ممکن است در جهت صعود اهداف ارزشی دین باشد یا سقوط آن‌ها. ثمره حضور آگاهانه اجتهاد، در همین دوراهی است؛ اجتهاد که سخنگوی دین در زمان است، باید حوادث واقعه را در جهت تعالی اهداف ارزشی هدایت کند نه در جهت سقوط آن‌ها. پس این اجتهاد است که می‌تواند ابعاد جامعه‌ساز دین را بنمایاند، اگر به واقع اجتهاد باشد.

حیات اجتماعی همواره صحنه حضور دو موجود است: ظالم و مظلوم؛ و رهبری حیات انسانی واجب می‌دارد که مجتهد در برابر این دو موجود موضع داشته باشد و هر حکمی که برای تحقق اهداف اسلام در این باره لازم است، استنباط و عرضه کند.

به تعبیر حضرت امیر «أن لا یقاؤوا علی کفله ظالم ولا تسعّب مظلوم». هنگامی که عالم نه با ظالم درافتاد و نه به مظلوم کمک کرد، پس با جاهل چه فرقی دارد؟ اگر مجتهد از مسائل اقتصادی نو آگاه نباشد، نمی‌تواند در معاملات، نظرهای صائبی داشته باشد و جامعه به سوی ظلم اقتصادی پیش می‌رود؛ یعنی معامله‌گران دست خود را در هرکاری باز می‌بینند و مرتکب می‌شوند و سودپرستان متکاتر، خون مردم را می‌مکنند.

آیا چنین جامعه‌ای می‌تواند قائم بالقسط و عامل به احکام دین باشد؟ از اینجاست که صاحب جواهر می‌فرماید اگر در باب تعمیم احتکار، نص کفایت نکند (از آن جهت که درصد بیان مصادیق روزگار صدور بوده است نه موارد دائمی)، از باب «حرمت ظلم» تعمیم می‌دهیم؛ و این است شِمّ فقهی!

با این بیان، وظیفه اساسی مجتهدین که مدیریت جامعه را بر عهده دارند، پی‌ریزی تئوری

۱. حکیمی، جامعه‌سازی قرآنی، صص ۵۰-۶۴.

۲. سایر اقتضات

علاوه بر نقش عالمان در مبارزه با فساد، همه مردم از جمله مبلغان اساتید، طلاب و دانشجویان، روزنامه‌نگاران و هنرمندان موظف‌اند که نقش خود را در این حرکت انقلابی ایفا کنند.

از جمله فعالیت‌ها، وقف و انفاق اختیاری است. مردم باید در مبادلات اقتصادی به سود کم اکتفا کنند چرا که گرفتن سودهای کلان، عنوان ظلم و یا غبن داشته و قطعاً حرام است.^۱

* مسئولیت حاکمیت (دولت)

در حکومتی که بر اساس اسلام تأسیس می‌شود، اولین واجب، پرداختن به اقامه قسط در بین مردم است.^۲ حکومت باید در موارد زیر، اصلاحاتی را در خود داشته باشد: بهبود کیفیت مقررات و مدیریت، حذف نفوذ سرمایه‌داران در دستگاه‌ها، ریشه‌کن کردن لیبرالیسم اقتصادی به عنوان آفریننده همه فقرها، پرهیز از ربوده شدن دل دولتمردان با جاذبه‌های مالی، قدرت تشخیص حوادث واقعه اقتصادی.^۳

حکیمی درباره اقدامات دولت در باب جریان عدالت، چند نکته مهم را بیان می‌کند:

۱. احکام ثانویه و حکومتی، ابزار عملیاتی نمودن عدالت از جانب دولت

عدل الهی در امور تکوینی و تشریحی جاری است به طوری که شرع الهی، بزرگ‌ترین داعی در اجرای عدالت است. بنابراین اجرای عدالت، واجب حکمی است نه صرفاً فضیلت اخلاقی؛ از این رو از ضمانت اجرایی نیرومندی برخوردار است.^۴

از این رو مجالی واسع برای دخالت حاکمیت در برقراری عدالت اقتصادی فراهم می‌شود. در مواردی، نیاز به تحقق عدالت اقتصادی اسلام سبب می‌شود

۱. حکیمی، الحیاء، ج ۵، ص ۵۶۲ و ۵۶۶.

۲. همان، ص ۲۷۹ و ۲۸۱.

۳. حکیمی، گزارشی درباره الحیاء، ص ۴۴.

۴. حکیمی، الحیاء، ج ۴، ص ۳۶۸ و ۳۶۹.

حکیمی معتقد است حاکمیت اسلامی باید بدون درنگ اموال تکاثری را مصادره کند و به موضع اصلی بازگرداند چرا که این اموال از راه مشروع و حلال جمع نمی‌شود و با تعریف اسلام از مال، سازگاری ندارد چرا که مال، قوام‌بخش است و تکاثر، ویرانگر؛ از این رو مالیت ندارد و علاج آن، در نفی آن است نه بستن مالیات بر آن.

که برخی احکام ثانویه و حکومتی جنبه عملی به خود بگیرد به ویژه در شرایطی که برخی از احکام اولیه به دلایل تاریخی یا وضعی، برای اقامه عدل و احسان استنباط و تنظیم کافی نیافته باشد.

به عنوان مثال با توجه به این که نصاب‌های زکات ظاهری برای ساخت اقتصاد اسلامی از جانب پوشش همه جانبه معیشت توده‌ها بسنده نیست، عمل به احکام زکات باطنی یا نبرد با طاغوت‌های اقتصادی در سطح جامعه ضرورت می‌یابد.^۵ و حکومت اسلامی آن را بدل به تکلیف الزامی می‌کند.

۲. مقاطعه با متکاثران

یکی از اقدامات اسلام برای براندازی تکاثر، براندازی و ویرانگری ارزشی آن است به طوری که اشراف را بدترین مسلمانان می‌خواند.^۶ اسلام این حمله را با پی‌ریزی ارزش‌های فطری اسلامی مانند قناعت، توجه به خدا و بعد شریف‌تر روحی انسان و تشویق به پرداختن به غنا و فقر روحی، تکمیل می‌نماید. اقدام مهم دیگر اسلام، استفاده از زور و سلب مال از متکاثران است.

حکیمی معتقد است حاکمیت اسلامی باید بدون درنگ اموال تکاثری را مصادره کند و به موضع اصلی بازگرداند چرا که این اموال از راه مشروع و حلال جمع نمی‌شود و با تعریف اسلام از مال، سازگاری ندارد چرا که مال، قوام‌بخش است و تکاثر، ویرانگر؛ از این رو مالیت ندارد و علاج آن، در نفی آن است نه بستن مالیات بر آن.

به عبارت دیگر، اسلام اساساً مالیت این اموال را نمی‌پذیرد نه این که آن‌ها را رسمیت بشناسد و بر آن مالیات سنگین وضع کند.^۷ بنابراین حاکم اسلامی در مقابل آن‌ها دو وظیفه دارد: گرفتن از حرام‌اندوزان و مستکبران اقتصادی و رساندن به دست محرومان.

درباره غنای وافر نیز حکیمی قائل به حضور قوی دولت است به صورتی که اگر جامعه نیاز داشت و صاحب مال بذل نکرد، می‌توان با احکام حکومتی به تعدیل آن پرداخت و بلکه با وجود محرومیت‌های گسترده، لازم و واجب می‌شود زیرا ملاک اصلی در اسلام، قسط قرآنی است که بر همه قوانین حاکم است؛ از سوی دیگر، باقی گذاشتن این اموال سبب نابودی جامعه اسلامی است چرا که بقای جامعه اسلامی، وابسته است به سیر صحیح مال و امکانات در جامعه نه تمرکز ثروت‌های جامعه در دست عده‌ای. با غنای وافر، جایی برای عدل نمی‌ماند و بدون عدل، مجالی برای بقای دین خدا نیست.^۸

۳. حمایت از محرومان و مبارزه با فقر

پیامبر اسلام در حدیثی، شیوع فقر را در مردم سبب کفر آنان دانسته است و مقصد اصلی در این رابطه را حکومت معرفی می‌کند. به طور کلی نظر اسلام به فقر، نظری ریشه‌ای و معطوف به از بین بردن علل فردی، جمعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی فقر است.^۹

۵. همان، ج ۵، ص ۶۵۰ و ۶۵۱.

۶. همان، ص ۴۲۵-۴۲۷.

۷. همان، ص ۷۳.

۸. حکیمی، گزارشی درباره الحیاء، ص ۳۱-۳۳.

۹. حکیمی، الحیاء، ج ۴، ص ۴۳۶-۴۵۲.

شرکت فقیران در دارایی توانگران در احادیث گوناگون تأکید شده است؛ ملاک در تعیین حق فقرا در مال توانگران، آن میزان از اموال آن‌هاست که به تصریح امام علی (ع) جهت تأمین معیشت آنان بسنده باشد.^۱

فقرا باید به حدی برسند که ازدواج کنند و حتی صدقه دهند و به حج روند. از دیدگاه اسلام، دولت وظیفه دارد برای مبارزه با فقر، تدابیری رایباندیشد از جمله:

الف) مبارزه با انحصار و احتکار توسط توانگران.

ب) نرخ‌گذاری دولت و جلوگیری از گران‌فروشی؛ این عمل نه تنها جایز است بلکه باید قدرت خرید مردم نیز در نرخ‌گذاری مراعات شود.^۲

ج) نظارت بر بازرگانی: دین اسلام روابط بازرگانی مبتنی بر اقتصاد آزاد لیبرالیستی را که بر باد دهنده قسط اجتماعی است نمی‌پذیرد و معتقد است این بازرگانی باید دارای قیود و خارج از انحصار متکثران باشد و اجناس وارداتی باید رافع نیازمندی‌های عامه باشند.^۳

د) دولت باید مالیات‌های ثابتی باشد که بیشتر از ثروتمندان بگیرد. این مالیات‌ها شامل زکات رسمی، خمس، خراج و جزیه می‌شود.

ه) مالیات‌های متغیر؛ علاوه بر مالیات‌های ثابت، باید مالیات‌های دیگری نیز از ثروتمندان گرفته شود تا هدف اقتصادی اسلام یعنی عدالت اجتماعی محقق گردد. از جمله این مالیات‌ها، زکات باطنی، مالیات طسق و انفاق الزامی هستند.

«فقه‌های گذشته درباره مبارزه با تکاثر، راه‌هایی اندیشیده‌اند مانند گرفتن خمس مکرر و تأکید بر زکات باطنی به گونه‌ای که برخی آن را واجب دانسته‌اند. این عده از فقها و محققان، زکات باطنی را تا اضمحلال فقر مطلق واجب می‌شمارند. اما به نظر می‌رسد حکیمی به این مقدار بسنده نمی‌کند و در نظر او باید فقر نسبی نابود شود چراکه پرداخت زکات باطنی، به مقدار مال موکول نشده است بلکه به وجود ناکامان و محرومان در بین توده‌های مردم موکول شده است تا انسان در کانون کرامت و ارزش قرار گیرد.»^۴

به فرموده امام صادق علیه السلام، خداوند متعال ثروتمندان و فقیران را در اموال شریک یکدیگر قرار داده است؛ پس ثروتمندان حق ندارند اموال را با غیر شرکای خود مصرف کنند؛ این بیان تا حدی زبان الزام دارد. بیشتر اموال متکثران به نص روایت، ارزاق محرومان است و نباید متکثران را به حال خود واگذار شوند؛ متکثرانی که بر اثر تکاثر دچار سخت‌دلی شده‌اند و بدون اجبار، انفاق نخواهند کرد.^۵

ه) نظام اقتصادی عادلانه

به زعم حکیمی برای تأسیس یک نظام اقتصادی علمی و مفهومی، نیاز به معارف دهگانه زیر است:^۶

۱. شناخت فقه و مبانی اجتهاد.

۲. توجه به قلمرو گسترده‌ی فقه اسلامی برای استنباط احکام شرعی و صورت نظام مند و اندام‌وار، نه به صورت باب‌هایی پراکنده و بی‌ارتباط با یکدیگر.

۳. شناخت حوادث واقعه.

۴. شناخت جزئی پدیده‌های اقتصادی؛ مانند آگاهی از مسائل جدید بازرگانی، تولید و توزیع و بانکداری، کار و کارگری و کشاورزی و صدها مسئله اقتصادی دیگر.

۱. همان، ۵۵۴-۵۵۵.

۲. همان، ج ۵، ص ۶۶۴.

۳. همان، ص ۵۹۹.

۴. همان، ج ۶، ص ۴۳۵-۴۳۶.

۵. همان، ص ۱۵۶ و ۱۱۹-۱۲۱.

۶. همان، ج ۳، ص ۱۶۹ و ۱۷۰.

۵. شناخت سنت‌های الهی حاکم بر امور اقتصادی و اجتماعی.

۶. شناخت چپستی مال از نظر اسلام و سیر تکوینی آن و ارتباط آن با هویت انسان.

۷. شناخت آثار منفی فقر و تکاثر و تأثیرگذاری آن بر فرد و اجتماع.

۸. شناخت فلسفه و حکمت «حرمت مال» در برخی روایات.

۹. شناخت جایگاه مال و تأثیرگذاری آن در جامعه (نقش مال در جامعه مانند نقش خون در بدن انسان است).

۱۰. نقش نقش تکاثر دراز میان بردن ارزش قوامی مال.

بعد از بیان این معارف، حکیمی سلسله مبانی و پیش‌فرض‌های دیدگاه خود در باب نظام اقتصادی عادلانه را بیان می‌کند:

الف) خداوند معیشت و روزی‌ها را برای همه جانداران قرار داده است. هیچ موجودی نیست که خداوند قوت و معیشتی برای آن تعیین نکرده باشد.

به بیان دیگر در «تقدیر تقسیم خدا هیچ شکمی گرسنه و هیچ جگری تشنه و هیچ دهانی باز و بدون قوت نخواهد ماند». بنابراین گرسنگی گرسنگان و برهنگی برهنگان و نیازمندی نیازمند از جانب خدای عادل و مهربان نیست.

ب) تقسیم انسانی - زمینی از تقسیم الهی - آسمانی جداست. نعمت‌های الهی که به دست بشر می‌افتد، تفاوت‌های عظیم و کمرشکنی میان انسان‌ها پیدا می‌شود. انحراف از تقسیم الهی توسط بشر دو سبب اصلی دارد:

یک: کسب و راه آن: اگر طریق کسب مال مطابق با تقسیم الهی بود، ظلم و انحصار طلبی پیدا نمی‌شود. طبق آیات و روایات عدم رعایت اعتدال در کسب مال موجب فقر و تکاثر می‌شود.

دو: توزیع و روش آن: در مرحله توزیع مواهب الهی و امکانات معیشتی میان مردم، ظلم یا عدالت محقق می‌شود.

طاغوت‌های اقتصادی در این مرحله به



■ عبدالله نصری

غارت نعمت‌های طبیعی مانند معادن و مواد خام می‌پردازند و با تولید کالاها و تعیین نرخ‌ها، توده‌ها را به محرومیت می‌کشانند. در واقع رشته تقسیم مواهب الهی در این مرحله از هم می‌گسلد. در ذیل این بحث حکیمی بر چند نکته تأکید دارد:

* خداوند ارزاق را میان مردم به صورت حلال تقسیم کرده نه حرام. «عمل انسان و دخالت‌های نامشروع و توزیع‌های ناعادلانه» حلال را حرام می‌سازد.

* مواهب الهی در جهت تعالی زندگی مادی و معنوی انسان‌ها تقسیم شده است تا تنگدستی نصیب هیچ انسانی نشود؛ از این روی باید میان مردم هیچ افراط و تفریطی وجود نداشته باشد تا سبب طغیان برخی و محرومیت برخی دیگر شود.

* بر اساس تقدیر حکیمانه الهی، افراد با استعدادهاى مختلف آفریده شده‌اند. برخی استعداد علم‌اندوزی دارند، این‌ها باید علم خود را در اختیار دیگران قرار دهند. کسان دیگری استعداد آموختن صنعت دارند، اینان باید به کار صنایع سودمند برای افراد بپردازند.

برخی هم استعداد تحصیل در رشته پزشکی دارند که باید با فراگیری آن به درمان بیماران بپردازند. گروهی هم در امور

هنری مهارت دارند که باید هنر عالی خود و دستاوردهای آنها را در جهت ارتقای فرهنگی و هنری مردم به کار گیرند.

* لازمه حلال بودن مال، محدود بودن آن است. این محدودیت هم کیفیت و هم کمیت مال را در بر می‌گیرد. اسراف هم شامل مصرف می‌شود و هم شامل مالکیت. در روایات هم اشاره شده است که به دست آوردن مال حلال دشوار است.

* مال طلبی تکاثری در تعارض با حلال بودن آن است. انباشت مال به جهت عواملی است که عموم آنها مستلزم حرمت است.

این عوامل را حکیمی اینگونه بیان می‌کند:

۱- بخل شدید

۲- آرزوی دراز

۳- حرص غالب

۴- قطع رحم

۵- برگزیدن دنیا بر آخرت،

۶- غصب کردن حقوق ناتوانان و ستم دیدگان

۷- دزدیدن اموال فقیران

۸- خیانت ورزیدن

۹- به فسق و فجور پرداختن

۱۰- طغیان و سرکشی

۱۱- ندادن زکات ظاهری

۱۲- خودداری از دادن زکات باطنی (صدقات غیر رسمی)

۱۳- چنگ اندازی به اموال دیگران

۱۴- کم فروشی

۱۵- احتکار

۱۶- نرخ‌گذاری آزاد و بی‌بند و بار

۱۷- انحصار واردات

۱۸- انحصار تولید

۱۹- انحصار توزیع

۲۰- آزادی اقتصادی

و) نقد نظریه عدالت مرحوم حکیمی

تمرکز بر مسئله مغفول عدالت، مراجعه به منابع اسلامی، استخراج فهرست گسترده‌ای از آیات و روایات اقتصادی، توجه به مسئله فقه و اجتهاد، توجه به ضرورت قانون‌گذاری برای پیگیری جدی عدالت و... از نقاط مثبت آثار و آراء حکیمی می‌باشند.

با این وجود اما، عدالت‌پژوهی ایشان عاری از اشکال و نقصان نیست. از این رو ابهاماتی نیز در خصوص این نظریه مطرح شده است:

۱. تعریف مطرح‌شده از عدالت، کامل به نظر نمی‌رسد. آیا اگر هیچ فقیر و نیازمندی در جامعه نباشد، بدین معناست که عدالت در جامعه فراهم شده است؟ به عنوان مثال در جوامعی که از ثروت خدادادی فراوان - مانند نفت - برخوردارند و به دلیل جمعیت کم، همگی از سطح قابل قبولی از توانایی مالی برخوردارند؛ اما در عین حال متکاثرنی نیز در جامعه حضور دارند که به دلایل خاص، سهم فراوانی از ثروت را مالک شده‌اند؛ آیا در این جامعه، عدالت برقرار است؟



محمد رضا آرمان مهر

نتواند سیطره تمدن غربی بر دنیا از جمله ممالک اسلامی را درک کند. از آنجاکه 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؛ لذا 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 محمد رضا حکیمی جایگاه شایان‌ذکری ندارد.^۱

۷. آنچه دین مبین اسلام بر آن تکیه دارد، اجرای مساوات است که لزوماً به مفهوم تساوی نیست. حتی در مواردی عمومیت تساوی‌گرایی، نوعی بی‌عدالتی تلقی می‌شود. رعایت توازن و برابری در فرصت‌های اولیه، لازمه اجرای عدالت است؛ اما درباره گروه‌های اجتماعی مختلف معیشتی افراد آیا لازمه عدالت تساوی است؟ عقل بر رعایت استحقاق‌ها، شایستگی‌ها، تلاش‌ها، توانایی‌ها و نیازهای افراد تأکید دارد.

۱. سعید زاهد و مهدی مقدسی، نقد و بررسی اندیشه اجتماعی محمد رضا حکیمی، فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، شماره ۲، پاییز و زمستان ۹۶، صفحات ۸۹-۱۰۸.

به نظر می‌رسد امام علیه‌السلام در روایت مذکور، در مقام بیان تعریف عدالت نبوده‌اند و بلکه صرفاً یکی از آثار اجرای عدالت را بیان فرموده‌اند.

به تعبیر دیگر، محتمل است مقصود امام علیه‌السلام این نباشد که اگر در جامعه‌ای فقر نباشد، بدین معناست که در آنجا عدالت هست. بلکه مقصود ایشان این است که یکی از آثار تحقق عدالت، از بین رفتن فقر است.

۲. این دیدگاه در پاسخ به سوال اصلی و مطالبه عمده‌ای که از نظریه پردازان عرصه عدالت انتظار می‌رود، قوت و عینیت کافی را نیافته است؛ ایشان در ارائه راهکار و سازوکار اجرایی عدالت در جامعه، راه‌هایی را بیان کرده‌اند اما اینها نیز از فضای ذهن بیرون نمی‌روند. در زمینه مسائل روز، حکیمی حتی کمتر به تحلیل تخصصی موضوعات و مسائل پر اشکال اما مهم و محوری اقتصادی مانند نظامات بانکی و مالیاتی و بازاری و ارزی پرداخته و بیشتر به طرح کلیات و تکرار روایات اکتفا کرده است.

راهکارهای پیشنهادی، مفاد روایات هستند که به همان صورت مجدداً توسط ایشان برجسته‌سازی و تأکید می‌شوند بدون آنکه در قالب ساختاری عملیاتی و متناسب با اقتصاد روز، عرضه گردند. یکی از مشکلات اساسی عملی نشدن این روایات، همین سازگار نکردن و تطبیق ندادن با ساختارهای اجتماعی زمان است.

۳. عدم جامعیت نظریه، و تک‌بعدی بودن آن: علی‌رغم اشارات حکیمی به هویت چندبعدی مسئله عدالت، و گاه حتی تأکید وی بر اهمیت منحصر به فرد ابعاد فرهنگی و اجتماعی، اما عمده مباحث ایشان محدود به بعد اقتصادی بوده و نسبت به سایر ابعاد مانند عدالت سیاسی، عدالت فرهنگی و حتی عدالت اجتماعی به معنای خاص کم‌توجهی شده است. این نقیصه هرچند بی‌ارتباط با جهت‌گیری اساسی ایشان مبنی بر مرکزیت اقتصاد و عدالت اقتصادی نیست اما به سایر ابعاد، حتی در حد مسائل فرعی و ثانوی نیز توجه نشده است. ضمن این‌که اصل اصالت اقتصاد نیز در جای خود خالی از ایراد نبوده و حداقل با برخی تأکیدات اسلام بر اهمیت زیربنایی نظام معرفتی و فرهنگی جوامع و حکومت‌ها سازگاری ندارد.

۴. تمرکز بر متغیرهای ساخت داخلی و غفلت از متغیرهای نظام جهانی: مرحوم حکیمی در آسیب‌شناسی وضع موجود، بیشتر بر نقش عوامل داخلی تأکید داشته و کمتر به عوامل بیرونی مانند جنگ جهانی اقتصادی سیاسی و تبادللات، تعاملات و تقابلات بین‌المللی، و تأثیر این موارد بر وضعیت داخلی توجه دارد.

درهم‌تنیدگی روزافزون مسائل اقتصادی سیاسی جهان و تأثیر تحولات و جهت‌گیری‌های جهانی بر وضعیت داخلی کشورها، به‌ویژه در مناطق و جوامع با شرایط و موقعیت ایدئولوژیکی، تاریخی، تمدنی، سیاسی و حتی جغرافیایی ویژه مانند ایران، واقعیت خرد، نامحسوس یا انکارشدنی‌ای نیست که بتوان از کنار آن گذشت و یا آن را در پرتو گذشت. ۵. کلی‌گویی غیرحقیقی: علی‌رغم تأکید حکیمی بر ضرورت توجه علمی فقه و فقیه به حوادث واقعه، اما او انتقادات و گلایه‌های غالباً صفر و صدی خود مبنی بر عدم عدالت و سلطه ستم‌رأبان تحلیل و تبیین‌هایی علمی و مصداقی مستند و مستحکم نمی‌کند.

برای نمونه او به تکرار اعتقاد خود مبنی بر بدتر شدن وضعیت عدالت پس از انقلاب بسنده کرده و تحلیل تطبیقی مشخص و مدونی در زمینه وضعیت و واقعیات و تحولات کشور در این زمینه ارائه نکرده است.

۶. فردگرایی غیرساختاری: «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 تکثاری می‌ماند. بی‌توجهی به اثرگذاری ساختارها موجب می‌شود که او از نگاه تمدنی برخوردار نباشد و

آیاتی از قرآن اختلاف درجات و طبقات اقتصادی را به طور مشروط می‌پذیرد.^۱

اسلام اختلاف طبیعی افراد در ثروت و مالکیت را تا حدی که سبب اختلاف فاحش و فقر نشود می‌پذیرد و مثل جامعه سوسیالیستی نیست که تفاوت ثروت طبقاتی را محکوم کند، چرا که اختلافات طبقاتی تنها با ظلم و استثمار امکان دارد.

۸. امکان و چگونگی توزیع اموال بین محرومان و نیازمندان جامعه به طور مستقیم توسط مردم یا حاکم و بدون دخالت نهادها، نیاز به بررسی و تأمل بیشتر و ارائه راهکارهای عملی دارد.

۹. امکان و چگونگی تشخیص مال غیرمشروع از مشروع و مصادره اموال، نیاز به راهکارهای عملی دارد. چگونه این کار باید انجام شود؟ بعد از مصادره چه کسانی می‌خواهند این مال را بخرند که مشمول حکم مالک قبلی نشوند؟ تا چه حد باید مالکیت خصوصی رعایت شود؟ این مباحث نیاز به کنکاش و بررسی زیاد و ارائه راهکار دارد.

همچنین مالیات از کسانی گرفته می‌شود که چیزی را مالک باشند؛ تأکید حکیمی برگرفتن مالیات از ثروتمندان، با مصادره اموال آنان سازگاری ندارد. روش مصادره اموال، احتیاج به مدارک دقیق دارد تا سبب ایجاد ناامنی در جامعه نشود.

۱۰. بر اساس قاعده تسلیط (الناس مسلطون علی اموالهم) و مالکیت خصوصی، حکومت به آسانی نمی‌تواند مردم را در استفاده از اموال خود منع کند و تشخیص مال حرام از حلال راحت نیست.

شاید امام معصوم بتواند با استفاده از علم غیب مطلبی را بفرماید، ولی به کارمندان حکومت نمی‌توان این اختیار را داد، زیرا فساد و ناامنی که از این طریق به وجود می‌آید، جامعه را از عدالت دور می‌کند.

به عنوان مثال، تعزیرات حکومتی بدون مدرک نمی‌تواند کسی را محکوم کند یا قوه قضائیه بدون سند نمی‌تواند ادعای نامشروع بودن اموال شخصی را داشته باشد. تحقق عملیاتی نظریه حکیمی نیاز به تأمل زیادی دارد.^۱

۱۱. در بحث‌هایی که حکیمی پیرامون اقتصاد اسلامی مطرح می‌کند، به تمایز دقیق میان علم اقتصاد و نظام اقتصادی قائل نمی‌شود، لذا برخی تعبیر وی عاری از خطا و اشتباه نیست. مانند این بحث که انتظار دارد از فقه یک نظام اقتصادی علمی استنباط شود. در حالی که پیشتر مباحثی که وی مطرح می‌کند، مربوط به مکتب اقتصادی اسلام است نه علم اقتصاد؛ و مکتب اقتصادی می‌تواند اهداف و مبانی پایه‌گذاری یک نظام اقتصادی را مطرح سازد.

منابع

۱. اجاق، رضا، گرانیگاه اندیشه شریعی، خبرگزاری تسنیم، ۲۸ خرداد ۱۴۰۰.
۲. آرمان مهر، محمدرضا، بررسی مبانی نظری «عدالت اقتصادی» در اندیشه محمدرضا حکیمی، فصلنامه صدرا، شماره ۱۰.
۳. آرمان مهر و لشکری، محمدرضا و محمد، امکان‌سنجی عملیاتی شدن مدل اسلامی عدالت اقتصادی حکیمی، دو فصلنامه پژوهش‌های مالی اسلامی، شماره ۲، پاییز و زمستان ۹۸.
۴. اسفندیاری، محمد، شعله بیقرار؛ گفته‌ها و ناگفته‌هایی درباره دکتر علی شریعی، صحیفه خرد، ۱۳۸۴.
۵. حق‌شناس، محمدرضا، بررسی رگه‌های اندیشه چپ و راست، خبرگزاری مهر، ۲۵ مرداد ۱۳۹۳.
۶. حکیمی، محمدرضا، الحیاه، ج ۳، ۵ و ۶، انتشارات دلیل ما، ۱۳۹۵.
۷. حکیمی، محمدرضا، جامعه‌سازی قرآنی، انتشارات دلیل ما، ۱۳۹۰.
۸. حکیمی، محمدرضا، خورشید مغرب، انتشارات دلیل ما، ۱۳۹۱.
۹. حکیمی، محمدرضا، کلام جاودانه، انتشارات دلیل ما، ۱۳۹۲.
۱۰. خسروپناه و عبداللهی، عبدالحسین و مهدی، شریعی، دین و جامعه، کانون اندیشه جوان، ۱۳۹۲.
۱۱. زاهد و مقدسی، سعید و مهدی، نقد و بررسی اندیشه اجتماعی محمدرضا حکیمی، فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، شماره ۲، پاییز و زمستان ۹۶.
۱۲. زکریایی، محمد علی، سفر سبز (یادواره هجدهمین سالگرد شهادت دکتر علی شریعی)، انتشارات الهام، ۱۳۷۴.
۱۳. سروش، عبدالکریم، نوآوری‌های دکتر علی شریعی، نشر سایه، ۱۳۸۱.
۱۴. شاکری، سید رضا، اندیشه سیاسی شریعی و نقد شریعتیسم، پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۲.
۱۵. شریعی مزینانی، علی، مجموعه آثار، ج ۷، نشر الهام، ۱۳۶۲.
۱۶. شریعی مزینانی، علی، مجموعه آثار، ج ۱۰، چاپ پنجم، انتشارات قلم، ۱۳۸۴.
۱۷. شریعی مزینانی، علی، مجموعه آثار، ج ۲۶، نشر نیلوفر، ۱۳۶۱.
۱۸. شریعی مزینانی، علی، اسلام‌شناسی، چاپ سوم، انتشارات پایخس، ۱۳۷۱.
۱۹. مطهری، مرتضی، نظام اقتصادی اسلام، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۸.

۱. نحل: ۷۱.

۲. مطهری، نظام اقتصادی اسلام، تهران، انتشارات صدرا، ص ۲۲۹.

۱. محمدرضا آرمان مهر و محمد لشکری، امکان‌سنجی عملیاتی شدن مدل اسلامی عدالت اقتصادی حکیمی، دو فصلنامه پژوهش‌های مالی اسلامی، شماره ۲، پاییز و زمستان ۹۸.

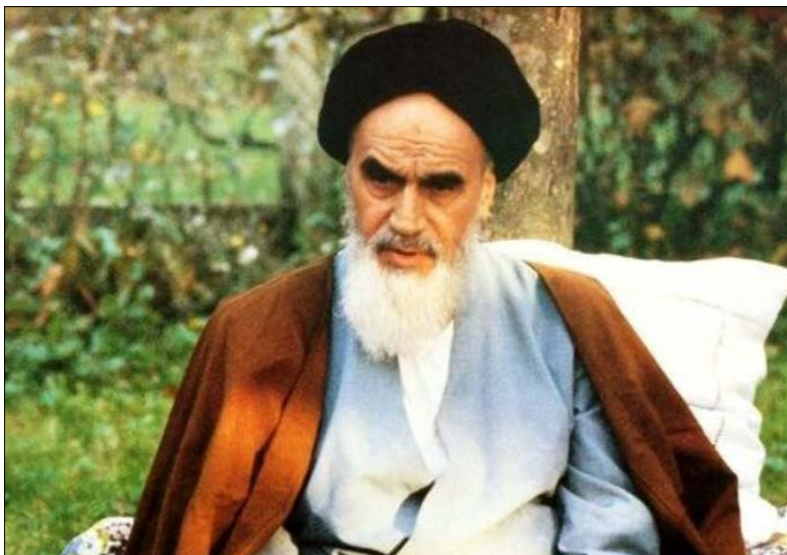


فصل سوم

توجه به عدالت واقعی و ادراکی در مقوله برابری

نویسندگان

آفرین قائمی ، مهدی خادمی ، عقیل امرالله پور
عیسی معلم ، سید محمد مهدی شرفالدین



■ سید روح‌الله موسوی خمینی

۱. تبیین تکالیف فقهی^۱

امام خمینی (ره) رهبر کبیر انقلاب اسلامی و بنیانگذار نظام جمهوری اسلامی در ایران، یکی از فعال‌ترین مراجع تقلید شیعی در زمینه عدالت‌خواهی به شمار می‌رود. ایشان از سال ۱۳۴۱ شمسی مبارزه علنی خود را علیه نظام سلطنتی پهلوی آغاز کرده و طعم ۱۵ سال تبعید از منزل و وطن را به جان خرید؛ اما این مساله مانع دغدغه اصلی وی یعنی تحقق عدالت نشد.

امام راحل در حوزه علمیه نجف، تمام تلاش خود را به کار بست تا نگاه‌های فردگرایانه به فقه را کنار زده و اجتهادی نوین مبتنی بر عدالت اجتماعی را به همگان معرفی کند.

ایشان همواره روی این مساله تاکید می‌کرد که فقه به عنوان علم تعیین تکلیف بشر، می‌تواند کنش‌های او را خط‌دهی کرده و با ایجاد محدودیت‌هایی، جلوی طغیانگری و دست‌درازی به حقوق دیگران را سلب نماید؛ از این رو به نظر ایشان فقه، مهم‌ترین ابزار تربیت بشر برای تحقق عدالت در جامعه است.

البته ایشان به علوم دیگری همچون عرفان و اخلاق هم توجه ویژه داشتند، اما پروژه اصلی خود را فقه معرفی می‌نمودند. در ادامه با مهم‌ترین دیدگاه‌های امام خمینی (ره) در باب عدالت آشنا خواهیم شد.

الف) تعریف و ضرورت عدالت

استقرار عدالت و قسط در جامعه نه تنها زمینه را برای احیای معارف دینی و مکارم اخلاقی فراهم می‌نماید، بلکه امنیت اقتصادی و سیاسی و فکری، زمینه را برای بالندگی علمی، صنعتی و فرهنگی جامعه فراهم می‌آورد.

از سوی دیگر چون جلوی چپاول‌ها و غارت‌ها گرفته شده و جامعه از محرمات و پلیدی‌ها پاک می‌گردد، نعمت‌ها از هر سوی به انسان‌ها روی می‌آورد.

امام خمینی (ره) در تعریف عدالت اینگونه می‌فرماید: «عدالت صفت نفسانی (ملکه) ریشه‌داری است که همواره انسان را به ملازمت تقوا، یعنی ترک محرمات و انجام واجبات وادار می‌کند.»^۲

این بُعد از عدالت هر چند بیانگر مفهوم فقهی آن است، ولی چنین نگرشی به مسأله عدل

برخلاف دو جریان قبل، گروهی دیگر از اندیشمندان، عدالت را نه به معنای مساوات در تمام ساحات دانسته و نه صرفاً آن را به ساحت فرآیند تقلیل می‌دهند. به بیان دیگر از نظر این گروه، نه می‌توان صرفاً به عدالت واقعی آن هم در ساحت فرآیند بسنده کرد و به عدالت ادراکی توجهی نداشت و نه می‌توان عدالت ادراکی را برجسته‌تر از عدالت واقعی دانسته و همواره حکم به تحقق آن داد.

از نظر اینان مساوات و برابری در نتیجه عمل به دلیل عدم توجه به قابلیت‌ها و استعداد‌های مختلف بشری در بسیاری از موارد عین بی‌عدالتی است؛ اما برابری در فرصت‌ها و فرآیند عمل یکی از لوازم جامعه مطلوب به حساب می‌آید.

از طرف دیگر قائلین به این جریان، توجه همزمان به عدالت واقعی و ادراکی را از وظایف حکمرانی دانسته و بر این اعتقادند که در موارد تراحم بین این دو، باید بر اساس شرایط و اقتضائات آن مورد خاص، امر اهم مقدم شده و برابری در ساحت‌های مختلف آن برقرار گردد.

از این رو متفکرین این جریان، وقوع انقلاب اسلامی را در جهت تحقق مساوات در فرصت‌ها و امکانات مثبت ارزیابی کرده و به منظور ارتقای سطح کنشگری شهروندان و همسوسازی عدالت ادراکی با عدالت واقعی، دامن‌زدن به عدالت فردی یا همان عنصر تربیت انسان‌ها را پیشنهاد می‌کنند.

عدالت فردی از منظر اینان عبارت است از تهذیب نیروی عامله که در نفس وجود دارد و به معنای چیرگی نیروی عاقله بر نیروی عامله، شهویه و غضبیه می‌باشد. با وجود این نوع از عدالت، انسان همواره به اندازه‌ای که خود را خود را مستحق می‌داند، طلب کرده و جامعه را بخاطر وجود نابرابری‌های موجه در آن، تخطئه نمی‌کند. طرفداران این جریان، راه‌های مختلفی را برای تربیت و اصلاح تفکر عاملین بیان می‌کنند که در اینجا با برخی از آنها آشنا خواهیم شد.

۱. نویسنده: آفرین قائمی

۲. روح‌الله موسوی خمینی، تحریر الوسیله، فروع تقلید، مسأله ۲۸.

نه تنهایی ارتباط بانگزش عدل به عنوان موضوعی اجتماعی و سیاسی نیست؛ بلکه عامل تحقق و زمینه ساز و مقدمه آن نیز می باشد.^۱

از منظر امام خمینی (ره) نه تنها فلسفه وجودی احکام، تحقق عدل و قسط می باشد، بلکه احکام وسیله و ابزاری است که هدف از آنها نیز اجرای قسط و عدل در جامعه خواهد بود؛ بنابراین مطلوبیت احکام از نوع مطلوبیت وسیله است، نه مطلوبیت ذاتی؛ در حالی که عدل و قسط خود دارای مطلوبیت ذاتی هستند.^۲

از این بالاتر ایشان حتی منصب حکومت و قضا برای ائمه علیهم السلام و جانشینان آنان را به جهت برپایی عدل در جامعه موجه دانسته و جایگاه شانی برای آنها قائل نیست؛ بنابراین به نظر ایشان اصل اولیه و بنیادین در بیان احکام فقهی، و قوانین اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، رعایت عدل و قسط بوده که اسلام بر آن بنا شده است.^۳

از این رو امام خمینی (ره) اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل را نه مخصوص دیروز و امروز جامعه اسلامی دانسته و نه آن را محدود به وظایف قوه قضائیه می دانند؛ به نظر ایشان از آنجا که حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی و حکومت برای اجرای قانون و گسترش عدالت الهی میان مردم است، حتی والی و رهبر آن نیز باید دارای دو صفت مهم علم و عدالت باشد که این دو اولاً به قانونی بودن حکومت کمک می کنند؛ ثانیاً امنیت و آرامش را به جامعه هدیه می دهند تا هرکسی در جایگاه خودش به فعالیت بپردازد و ثالثاً آزادی و استقلال را به مردم آن جامعه هدیه می دهد.^۴

ب) مبانی عدالت

یک: مبانی هستی شناسانه

جهان دارای خالق و مدبری یکتا است که جهان را بر اساس علم و قدرت مطلقه و حکمت و لطف و عدل و جود خود خلق نموده و آن را تدبیر می کند و به همه ابعاد آن آگاهی مطلق دارد. جهان، ملک و دارایی و خلق او است و جز او کسی را توان آن نیست که بتواند مالک حقیقی باشد. ریشه و اصل همه آن عقاید اصل توحید است.

مطابق این اصل، خالق و آفریننده جهان و انسان، تنها ذات مقدس خدای تعالی است که از همه حقایق مطلع است و قادر بر همه چیز و مالک همه است.

عدل در این معنا در نظام تکوین و تشریح الهی متحقق است. در نظام تکوین، عدل به صورت سنن الهی در عالم هستی تحقق یافته و حاصل آن نظام احسن و اکمل است.^۵

دو: مبانی انسان شناسانه

انسان به عنوان بخشی از جهان هستی، تابع این نظام احسن و اکمل است. به علاوه، توانایی تحقق عدل الهی را به پشتوانه فطرت و اختیار، در وجود خود دارد و همین امر بر مقدار و ارج او می افزاید. او با تحقق جلوه های از عدل الهی در وجود خود به کمال انسانی خویش می رسد و اسم اعظم حق تعالی و انسان کامل می گردد.

در این میدان رسول خدا (ص) مصداق تام انسان کامل و به تعبیر امام خمینی، بر اعتدال و استقامت تام است: چه در مظهریت اسماء و صفات و تحقق به آن، که استقامت مطلقه است و مختص به انسان کامل است و ربّ آن حضرت اسم الله الاعظم است که بر صراط

۱. محمد حسین جمشیدی، عدالت از دیدگاه فارابی، امام خمینی و شهید صدر، انتشارات پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰، صص ۴۴۸ تا ۴۵۸.

۲. روح الله موسوی خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۲۷۲.

۳. روح الله موسوی خمینی، صحیفه امام، ج ۹، صص ۴۲۴ تا ۴۲۵.

۴. روح الله موسوی خمینی، عدل الهی، ص ۱۳۲.

۵. روح الله موسوی خمینی، صحیفه امام، ج ۵، ص ۳۸۷.

مستقیم حضرات اسمایی است. رب انسان کامل، که حضرت خاتم رسل (ص) است، بر صراط مستقیم و حدّ اعتدال تام است.^۶ از منظر امام خمینی (ره) تعلق حکمت الهی به زندگانی عادلانه برای بشر، سنت لایتغیر الهی است.

حکمت آفریدگار بر این تعلق گرفته که مردم به طریقه عادلانه زندگی کنند، و در حدود احکام الهی قدم بردارند.

این حکمت، همیشگی و از سنت های خداوند متعال، و تغییرناپذیر است. عدالت از مقوله کمال طلبی است و انسان به طور ذاتی موجودی کمال طلب است؛ پس توجه به کمال مطلق و عشق به کمال مطلق از فطریات اوست.^۷

سه: مبانی دین شناسانه

از آنجایی که ذات باری تعالی که عالم علی الاطلاق و قادر علی الاطلاق و در نتیجه حکیم مطلق می باشد، دارای عدالت مطلق است، در هدایت انسان ها و ارسال رسل برای آنان نیز کوتاهی نکرده و در مقام تشریح دین صحیح که منادی تحقق عدالت در عالم عینی است، تمام همت خود را گمارده است و بر همین اساس است که این جهان، جهان اتم و احسن است.

چهار: مبانی ارزش شناسانه

از منظر امام خمینی (ره) عدالت از مقوله خیر و سعادت و نیکی است؛ یعنی عدالت فی نفسه و ذاتاً «حسن» و «نیک» و «خیر» است و ستم و بی عدالتی ذاتاً و فی نفسه «قبیح» و «بد» و «شر» است.^۸

نکته دیگر اینکه عدالت و قسط یک میزان و مقیاس محسوب می شوند؛ میزان و ملاکی که در سلسله علل قرار می گیرد و اوامر و نواهی بر اساس آن تعیین می شوند.

۶. روح الله موسوی خمینی، شرح چهل حدیث، جنود عقل و جهل، ص ۱۴۷.

۷. همان، ص ۹۹.

۸. همان، ص ۷۶.

بنابراین در حقوق، فقه، سیاست، اقتصاد و اخلاق نیز عدالت یک اصل اساسی، اولیه و میزانی است که سایر امور با آن سنجیده و قوانین بر اساس آن تدوین و تصویب می‌شوند و به مرحله اجراء درمی‌آیند و بر اساس عدل و قسط با قانون‌شکنان برخورد می‌شود.

در جامعه توحیدی، همه امتیازات لغو شده و تقوا ملاک ارزش خواهد بود. در چنین جامعه‌ای زمامدار با پایین‌ترین فرد جامعه برابر بوده و ضوابط و معیارهای متعالی الهی و انسانی، مبنای پیمان‌ها و یا قطع روابط است.^۱

امام خمینی بر اساس چنین نگرشی به عدالت و ارتباط آن با آزادی و اختیار انسان، نه تنها مبارزه سرسختانه با هرگونه جبر و جباریت و استبداد و ستم و نفی حقوق بندگان را در سرلوحه زندگانی خود قرار داد، بلکه بر حمایت از محرومان و مستضعفان جامعه و نفی شکاف طبقاتی نیز اصرار داشت؛ به گونه‌ای که با تکیه بر اصل حد وسط، دیدگاه متوازی در باب عدالت توزیعی مطرح ساخت.^۲

ج) زیربنای عدالت

از دید امام خمینی (ره)، تدوین قانون اعم از احکام شرع و قوانین مدنی موضوعه بشری باید مبتنی بر عدل باشد، زیرا احکام فقهی و قوانین مدنی ابزاری برای تحقق عینی عدالت می‌باشند.

احکام شرعی، قوانین اسلام هستند و اجرای این احکام شأنی از شئون حکومت می‌باشد؛^۳ قانون نیز مظهر عدل و در واقع عدالت مدون است که با تحقق آن می‌توان به جامعه‌ای مطلوب و عادلانه رسید.

البته تحقق عدالت و اقامه عدل و قسط نیاز به سازمان و تشکیلاتی دارد که به صورت همه‌جانبه بتواند عدالت را در جامعه محقق سازد.

تحقق این امر مستلزم سه امر مهم است:^۴

الف) تدوین قانون بر اساس عدالت یا به معنایی تبدیل عدالت نامکتوب به عدالت مکتوب و مدون؛

ب) اجرای قوانین بر اساس عدل؛

ج) نظارت عادلانه بر اجرای قوانین.

براین اساس امام خمینی (ره) به طور کلی حکومت اسلامی را مترادف با حکومت عدالت می‌داند و اذعان می‌کند که اسلامیت نمی‌تواند از عدالت جدا باشد.^۵

د) الزامات عدالت

یک: استقلال

اولین چیزی که دستمایه عدالت بشری است، استقلال است. شما نمی‌توانید بدون اینکه مستقل باشید، در مسیر عدالت حرکت کنید. فقدان استقلال مثل این است که شما در قفس قرار داشته باشید و بگویید من می‌خواهم عدالت را اجرا کنم. بدون استقلال اصلا اراده‌ای ندارید که عدالت را پیش ببرید.

عدالت برای کسانی است که ابتدا استقلال و آزادی خود را به دست آورده باشند. وقتی استقلال باشد، موانع و ایرادات قابل اصلاح و امکان رشد فراهم می‌گردد. عدالت در جامعه رشد ایجاد می‌کند، جامعه در اجرای عدالت گام به گام جلو می‌رود و خودش را در برابر پدیده‌های فریبنده اصلاح می‌کند.^۶

امام خمینی (ره) مهمترین ضربه دشمنان اسلام را وابسته سازی جامعه اسلامی به خودشان دانسته و از این رو در مبارزه با حکومت طاغوت، روی این مساله پافشاری می‌کردند که تا وابستگی به جوامع غربی از بین نرود، عدالتی در جامعه ایرانی محقق نخواهد شد.

دو: ظلم ستیزی

یکی از مهمترین الزامات عدالت از دیدگاه امام خمینی ظلم ستیزی است. او خود، هم به لحاظ نظری و هم در بعد عملی، مبارزات مستمری علیه جور و ستم و جاثین آغاز کرد و ادامه داد تا سرانجام با پیروزی انقلاب اسلامی ایران به بزرگترین هدف خود از مبارزه دست یافت. یکی از اولین اقدامات امام، نگارش کتاب کشف الاسرار در سال ۱۳۲۴ شمسی بود.

ایشان در این کتاب ضمن رد ادعاهای نویسنده اسرار هزارساله، به نفی اقدامات رژیم حاکم بر ایران پرداخت و در نتیجه گیری کتاب آورد:

«در پایان سخن از نویسندگان کتاب‌ها یا روزنامه‌ها تقاضا می‌شود... با یک شجاعت ادبی و از خودگذشتگی دست به دست داده، ملت را بیدار کنند و حس دینداران را که در این چند سال خفه کردند، باز در توده زنده کنند تا مورد استفاده دیگران نشوند.»^۷

امام خمینی (ره) از یکسو، با نفی شکاف طبقاتی و حمایت از اقشار مستضعف و محروم جامعه و از سوی دیگر، با حمایت از عقل و اختیار آدمیان، همان‌گونه که آزادی بی حد و حصر لیبرالیستی را که موجب ظلم بر طبقات و اقشار محروم جامعه می‌شود، رد می‌کند، نگرش برابرگرایانه مطلق سوسیالیستی را نیز نمی‌پذیرد؛ لذا از دید او باید به سویی حرکت کرد تا «همه افراد این ملت یک زندگی متوسطی داشته باشند».^۸

۴. همان، ج ۵، ص ۴۷۲.

۵. روح‌الله موسوی خمینی، صحیفه امام، ج ۱۵، ص ۱۰۹.

۶. روح‌الله موسوی خمینی، عدل الهی، ص ۱۴۵.

۷. روح‌الله موسوی خمینی، کشف اسرار، صص ۳۳۴.

۸. روح‌الله موسوی خمینی، صحیفه امام، ج ۱۷، ص ۴۲۷.

۱. روح‌الله موسوی خمینی، صحیفه امام، ج ۵، ص ۸۱؛

نیز: تفسیر سوره حمد، ص ۱۷۴.

۲. روح‌الله موسوی خمینی، صحیفه امام، ج ۱۷، ص ۱۴۰.

۳. روح‌الله موسوی خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۲.

امام خمینی (ره) از یکسو، با نفی شکاف طبقاتی و حمایت از اقشار مستضعف و محروم جامعه و از سوی دیگر، با حمایت از عقل و اختیار آدمیان، همان‌گونه که آزادی بی حد و حصر لیبرالیستی را که موجب ظلم بر طبقات و اقشار محروم جامعه می‌شود، رد می‌کند، نگرش برابرگرایانه مطلق سوسیالیستی را نیز نمی‌پذیرد؛ لذا از دید او باید به سویی حرکت کرد تا «همه افراد این ملت یک زندگی متوسطی داشته باشند».

ه) شاخصه‌های عدالت

عدالت اجتماعی در مکتب سیاسی امام خمینی (ره)، تحت تأثیر جهان‌بینی توحیدی اسلام، از ویژگی‌ای برخوردار است که آن را از عدالت‌های اجتماعی مورد نظر سایر مکاتب و اندیشمندان متمایز می‌کند.

آن ویژگی این است که عدالت اجتماعی در مکتب امام، نه یک هدف غایی و نهایی، بلکه هدفی متوسط است؛ به این معنی که در مکاتب غیر الهی اعم از لیبرالیسم و سوسیالیسم، به دلیل نگاه صرفاً مادی به مقوله انسان، هدف غایی و نهایی از همه برنامه‌ها از جمله تأمین عدالت اجتماعی، سر و سامان دادن به زندگی این جهانی و بعد حیوانی انسان است.

آنان به کمال معنوی انسان و بُعد ماوراءالطبیعه او که در واقع هویت اصلی او را تشکیل می‌دهد، توجهی ندارند. در حالی که در مکتب حضرت امام، تمامی این امور، هدفی متوسط برای رسیدن انسان به کمال مطلوب معنوی او است؛ رسیدن به حدی که خدامحوری در همه حالات زندگی اش موج بزند.^۱

به دیگر سخن، بی‌عدالتی‌های اجتماعی در جوامع بشری ناشی از خوی‌های حیوانی انسان‌های تربیت نشده است و اسلام با تحت تعلیم و تربیت الهی قراردادن انسان، ریشه و عامل اصلی این نابسامانی‌ها را هدف قرار داده؛ می‌خشکاند و انسانی می‌سازد عدالت‌خواه و متنفر از بی‌عدالتی.^۲

در مکتب سیاسی حضرت امام ایجاد عدالت اجتماعی با هر وسیله‌ای و لو به صورت غیرالهی و غیر شرعی امری مطرود است. ایشان برخی از شاخصه‌های عدالت در جامعه را اینگونه برمی‌شمردند:

یک: رفع فقر

«مال ملت ما را نباید ببرند و بخورند، باید مردم در رفاه باشند؛ باید فقرا را برایشان فکر کرد؛ باید این زاغه‌نشین‌های بیچاره را که هیچ ندارند، باید برای اینها فکر کرد، نه همه برای آن بالا و آن اشراف ... حکومت مال همه است، برای همه باید کار بکنند. برای ضعیف‌تر باید کار کرد تا اینها را برسانند به آن حدها.»^۳

دو: رفع شکاف معیشتی

«همه کسانی که دارای اموال زیاد هستند باید بنشینند و فکر بکنند؛ البته (اگر) آنها فکر نکنند، ما فکر می‌کنیم؛ اینطور نیست که ما فکر نکنیم. ما با وجوه شرعی، با ولایت الهیه با آنها عمل می‌کنیم ... ما خودمان آنها را که دارای اموال زیاد هستند، به حساب می‌کشیم و حساب‌هایشان را رسیدگی می‌کنیم.»^۴

سه: ایجاد رفاه برای همه

«همه نظام‌های اقتصادی به رفاه بشر می‌انديشند. بر این اساس یکی از اهداف نظام‌های دینی، رفاه و آبادانی است.»^۵

چهار: از بین بردن ظلم و ستم

«کوشش همه مردم باید این باشد که زیر بار ظلم نروند. همان طوری که ظلم حرام است، زیر بار ظلم نیز رفتن حرام است.»^۶

پنج: ساده‌زیستی و ضدیت با اشرافی‌گری مستولین

«آن چیزی که مردم از ما توقع داشته دارند و به واسطه آن دنبال ما و شما آمدند و اسلام را ترویج نموده و جمهوری اسلامی را پیا کردند و طاغوت را از میان بردند، کیفیت زندگی اهل علم است. اگر خدای نخواست، مردم بینند که آقایان وضع خودشان را تغییر داده‌اند، عمارت درست کرده‌اند ... و آن چیزی را که نسبت به شما در دلشان بوده است را از دست بدهند، از دست دادن آن همان و از بین رفتن اسلام و جمهوری اسلامی همان.»^۷

و) ساحات مختلف عدالت

یک: عدالت در مقام تقنین

امام خمینی (ره) در باب قانونگذاری به نمایندگان مجلس اینگونه سفارش می‌نماید: باید قوانینی وضع بشود که حقوق محرومین و فقرا به آنها بازگردانده شود. باید به حسب واقع، به حسب انصاف، به حسب وجدان، این مردمی که شماها را روی کار آورده‌اند، این مردم زاغه‌نشین که شماها را روی مسند نشاندند ملاحظه آنها را بکنید.

امید آن است که رسیدگی به حال مستضعفین و مستمندان کشور که قسمت اعظم ملت مظلوم را در برمی‌گیرد در رأس برنامه‌ها قرار گیرد، و در نخستین

۵. همان، ج ۲۰، ص ۲۴۴.

۶. همان، ج ۱۱، ص ۲۶۴.

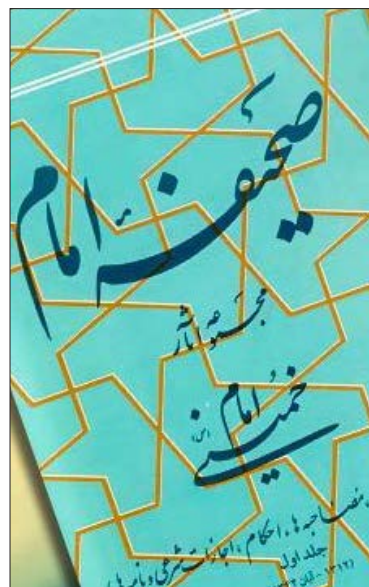
۷. همان، ج ۱۹، ص ۳۱۷.

۱. روح‌الله موسوی خمینی، عدل الهی، ص ۲۳ تا ۲۶.

۲. روح‌الله موسوی خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۴۲.

۳. روح‌الله موسوی خمینی، صحیفه امام، ج ۴، ص ۲۰۱.

۴. همان، ج ۱، ص ۴۹.



■ کتاب صحیفه امام

مجلس شورای اسلامی طرح‌هایی جدی در رفاه حال این طبقه محروم داده شود تا در پیشگاه خداوند متعال بعضی از دیون خودتان را به این طبقه عزیز ادا کرده باشید.

طرح‌ها و پیشنهادهایی که مربوط به عمران و رفاه حال ملت خصوصاً مستضعفین است، انقلابی و با سرعت تصویب کنید و از نکته‌سنجی‌ها و تغییر عبارات غیرلازم که موجب تعویق امر است اجتناب کنید.^۱

دو: عدالت در مقام اجراء

ایشان خطاب به اهالی دولت نیز اینگونه سفارش می‌نمودند:

«باز هم موضوع مهم خدمت به محرومان و دورافتادگان را تذکر می‌دهم. با آنکه در این سال‌های محدود با گرفتاری‌های بی‌شمار عظیمی که کشور و دولت خدمتگزار با آنها مواجه بود، حجم خدمت‌هایی که به روستاییان در تمام زمینه‌ها شده است، چشمگیر و اعجاب‌آور است. دولت حقا و انصافا در این امر توفیق بسیار داشته است که در مقایسه با

۱. سید نورالدین جزائری، «جایگاه عدالت در فقه سیاسی شیعه»، مجموعه مقالات کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی، ج ۶، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۶.

کارهای در طول رژیم‌های سابق می‌توان یافت، لکن باز کافی نیست و حق محرومان به آن نحو که دلخواه است ادا نشده؛ البته نه از باب قصور (و) تقصیر، بلکه از جهت احتیاجات و گسترش فوق‌العاده آن.

باید متوجه باشید که این یک تکلیف است که به مستضعفان برسید. شما در دوردست‌ها مسئولیت دارید به مستمندان که در طول تاریخ زیر فشار و زحمت بودند، برسید و جدیت نمایید تا راه چاره‌ای که آنها را به جایی برساند پیدا کنید.

در عمران و راه‌سازی برای آنان جدیت کنید. امروز به مستضعفان و مستمندان و زاغه‌نشینان که ولی نعمت ما هستند، خدمت کنید.^۲

سه: عدالت در مقام قضا

امام راحل در مورد دستگاه قضا اینگونه می‌گوید: «کسی که مجرم است باید به جزای خودش برسد و توصیه از احدی قبول نباید بشود. من این را کرارا گفته‌ام، اگر از من توصیه برای کسی آمد، از دفتر من برای کسی توصیه آمد، از کسانی که به من مربوطند توصیه آمد، بزیند به دیوار! قاضی نباید تحت تأثیر کسی باشد.

اگر شخصی را که می‌خواهید محاکمه کنید، از نزدیک‌ترین افراد و دوستان شما باشند، با آنها برخوردی جدی نمایید و حکم خدا را جاری کنید و گوش به حرف کسی ندهید. و اگر کسی از دورترین افراد و یا حتی از دشمن شما بود و گناهی نداشت، بلافاصله او را آزاد نمایید.

من یک کلمه به برادران دادگاه و کسانی که رئیس زندان هستند و اشخاصی که زندانبان هستند می‌گویم و آن اینکه این طور نباشد که یک جنایتی که می‌شود (فاجعه ۷ تیر)، اینها آرامش خودشان را از دست بدهند و خدای نخواستہ با زندانیانی که الان هستند ولو این زندانیان از همین گروه‌های فاسد باشند با خشونت غیراسلامی عمل کنند، با آرامش و با احترام عمل کنند.

قاضی حکمی که می‌خواهد بکند بین برادرش و بین دشمنش، در حکم فرقی نگذارد؛ علی‌السواء باشد پیشش همه... باید در مسند قضا، یکی که نشست، همه ملت پیشش با یک نظر باشد. تمام نظرش به اجرای عدالت باشد. عدالت، در دشمنش هم به طور عدالت، در دوستش هم به طور عدالت. نه اینجا مسامحه کند و نه آنجا سختگیری کند.^۳

چهار: عدالت آموزشی

یکی دیگر از ساحت‌های مورد توجه امام خمینی (ره) در بحث عدالت، ساحت عدالت آموزشی است. دسترسی برابر به فرصت‌های آموزشی در پهنه جغرافیایی و به دور از تبعیض‌های نژادی، جنسیتی و مکانی یکی از شاخص‌های عدالت آموزشی در مسیر آموزش عالی جهان است. مسئله‌ای که به عنوان یک آرمان در انقلاب اسلامی ایران نیز متبلور شده و به عنوان جلوه‌ای از بسط عدالت اجتماعی در کشور ایران، بعد از انقلاب اسلامی از آن یاد شده است.

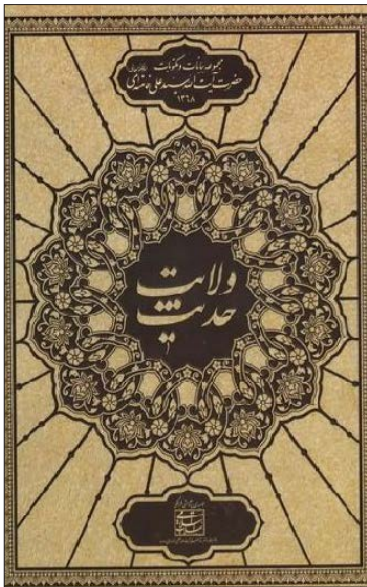
در تحلیل روند چشمگیر پیشرفت آموزش عالی ایران در چهل سال اول انقلاب، در مقایسه با سال‌های قبل از انقلاب، این امر بیشتر روشن می‌شود.

در سال‌های قبل از انقلاب اسلامی، تنها شهر تهران مرکز آموزش عالی ایران بود و تقریباً هر کس می‌خواست دانشگاه برود، اجباراً باید به تهران یا فقط به اصفهان، مشهد، شیراز، اهواز و چند شهر محدود دیگر می‌رفت.

در سال ۱۳۴۹ شهر تهران به تنهایی ۶۳ درصد دانشجویان کشور را در خود جای داده بود. پس

۲. روح‌الله موسوی خمینی، صحیفه امام، ج ۱۷، ص ۳۴۳.

۳. روح‌الله موسوی خمینی، صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۴۰۵.



■ کتاب حدیث ولایت

۲. تقویت عقلانیت معنوی^۵

آیت‌الله سید علی خامنه‌ای (حفظه‌الله) در مقام دومین رهبر جمهوری اسلامی، یکی دیگر از مراجع تقلید شیعی است که عدالت‌خواهی را همواره شعار خود قرار داده و به مسئولین کشوری توصیه می‌نماید. اندیشه‌های ایشان در قالب مجموعه‌ای مفصل به نام حدیث ولایت جمع‌آوری شده است.

همچنین چندین اثر مکتوب شامل تالیف و ترجمه از وی منتشر شده که طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن مفصل‌ترین کتاب، و صلح امام حسن مشهورترین آنهاست.

اظهارنظرهای آیت‌الله خامنه‌ای در قلمرو عدالت از این امتیاز برخوردار است که به مباحث نظری اکتفا نکرده و به نکات ظریفی در قلمرو استقرار عملی عدالت در عینیت جامعه اسلامی توجه کرده‌اند.

به اعتقاد ایشان تحسین عدالت و عشق ورزیدن و سخن‌گفتن فلسفی درباره آن کافی نیست، بلکه همت اصلی باید معطوف به پی‌ریزی مناسبات اجتماعی در عرصه‌های مختلف حیات جمعی بر مبنای عدالت باشد.

«در نظام اسلامی، عدالت مبنای همه

قبل از انقلاب، تهران نه تنها پایتخت سیاسی ایران بود، بلکه پایتخت دانشگاهی ایران نیز بود. طی ۵۰ سال اخیر، سهم استان تهران از جمعیت دانشجویی از ۶۸ درصد به ۲۲ درصد تقلیل پیدا کرده است.

(ز) شروط تحقق عدالت

در مسائل کلانی همچون عدالت، مسائل متعددی در میان بوده و صرف اراده یک نفر نمی‌تواند بر همه این مسائل تسلط یابد. در یک جامعه برخی موضوعات، داخلی و مربوط به نزاع گروه‌های مختلف با یکدیگر است و برخی دیگر اموری طبیعی یا خارجی که تحت اختیار افراد آن جامعه نیستند.

بنابراین در مسیر تحقق همه‌جانبه عدالت، همواره عوامل بسیار زیاد داخلی و خارجی وجود دارد که باید در مورد آنها اندیشه‌ورزی صورت گیرد. برای مثال به موازات اینکه حق طلبان سعی کنند جایگاه خود را ارتقاء ببخشند، اشراف هم تلاش می‌کنند راهکارهای جدیدی ابداع کرده و زیاده‌خواهی‌های خود را محقق سازند و قانون عادلانه را دور بزنند.

چنین روندی در زمان معصومین و اولیاءالله نیز بوده و تا ظهور امام‌زمان (عج) هم ادامه خواهد داشت. به منظور تحقق همه‌جانبه عدالت و رفع اینگونه موانع، امام خمینی (ره) چند شرط را بیان می‌کنند:

یک: قانون‌مداری همگانی

یکی از مسائلی که لازمه تحقق همه‌جانبه عدالت به حساب می‌آید، قانون‌مدار شدن و مسئولین و دیگر افراد عدالت‌خواه است؛ زیرا امکان دارد شعار عدالت بدهند، اما خود قانون‌مدار نبوده و مسیرهای غیرقانونی را برای اجرای عدالت دنبال کنند.^۱

دو: اتحاد نیروهای عدالت‌خواه

امام خمینی (ره) یک همه‌جانبه‌نگری وسیعی داشتند و برای اجرای عدالت معتقد بودند باید حتماً میان نیروهای عدالت‌خواه با نیروهایی که وجه مشترکی در ارتباط با عدالت‌خواهی دارند، وحدت‌ترویج ایجاد بشود. در غیر این صورت قادر نخواهند بود در زمینه عدالت گام بردارند؛ زیرا اگر غیر از این باشد، تلاش آنها عقیم مانده، درهم شکسته و ناامید می‌شوند.^۲

سه: پرهیز از شعارزدگی و جنجال‌آفرینی

از منظر امام خمینی (ره) صرف شعاردادن درباره عدالت، نتیجه‌ای جز یأس و بی‌انگیزگی جامعه به همراه ندارد. از این رو ایشان همواره عمل‌گرایی را سنگ محک عدالت‌خواهی واقعی دانسته و از جنجال‌آفرینی عده‌ای که به نام عدالت‌خواهی، صرفاً ژست آن را به خود می‌گیرند، انتقاد می‌نمود.^۳

چهار: شناخت دقیق جامعه و تاریخ

از نظر امام خمینی (ره) مهمترین شرط قدم‌نهادن در مسیر عدالت‌خواهی، آشنایی دقیق با اقتضائات جوامع بشری و همچنین تاریخ جوامع مختلف است. خود ایشان بخش اعظم حیات پربرتک خود را قبل از اینکه مبارزه را شروع کنند، برای شناخت جامعه و تاریخ بشری گذاشتند.^۴

۱. روح‌الله موسوی خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۱۱۲.

۲. همان، جنود عقل و جهل، ص ۱۴۸.

۳. روح‌الله موسوی خمینی، عدل الهی، ص ۱۳۶.

۴. روح‌الله موسوی خمینی، صحیفه امام، ج ۱۶، ص ۱۶۲.

۵. نویسنده: آفرین قائمی



■ سید علی حسینی خامنه‌ای

تعریف شود. اساساً فقرزدایی و کاهش فاصله طبقاتی و تلاش برای برابری افراد در استفاده از امکانات و برابری در فرصت‌ها، از نظر آیت‌الله خامنه‌ای از مقدمات اصلی عدالت اجتماعی مورد نظر اسلام است: «ما طبق برخی از سیاست‌هایی که امروز در دنیا رایج است و طرفداران زیادی هم دارد، نیستیم که صرفاً به رشد تولیدات و رشد ثروت در کشور فکر کنیم و به عدالت در کنار آن فکر نکنیم، نه این منطق ما نیست. نوآوری نظام ما همین است که می‌خواهیم عدالت را با توسعه و رشد اقتصادی در کنار هم و باهم داشته باشیم.»^۳ «بعضی این تصور را می‌کنند که ما بایستی دوره‌ای را صرف رشد و توسعه کنیم و وقتی که به آن نقطه مطلوب رسیدیم، به تأمین عدالت اجتماعی می‌پردازیم. این فکر، اسلامی نیست. «عدالت» هدف است و رشد و توسعه مقدمه عدالت است.»^۴

اما در مقایسه با کمال و سعادت فردی، این عدالت است که به عنوان امر مقدس و ابزاری به عنوان هدف نهایی مطرح نمی‌شود: «ما کارهای گوناگون [رفاه، سازندگی، توسعه] را برای قسط و عدل می‌خواهیم، برای اینکه در جامعه عدالت برقرار شود، همه بتوانند از خیرات جامعه استفاده کنند و عده‌ای محروم و مظلوم واقع نشوند. در محیط قسط و عدل است که انسان‌ها می‌توانند رشد کنند، به مقامات عالی بیشتری برسند و کمال انسانی خود را بدست آورند. قسط و عدل یک مقدمه واجب برای کمال نهایی انسان است.»^۵

ب) زیربنای عدالت

آیت‌الله خامنه‌ای با اتکای به روایات فراوان موجود در منابع اسلامی، به دنبال دفاع از محرومان و مستضعفان می‌باشند و فقرزدایی و تسکین آلام طبقات ضعیف جامعه را از وظایف مهم دولت و حکومت اسلامی می‌دانند: «در برنامه‌ریزی‌ها مسأله برطرف کردن فقر و محرومیت از کشور را در درجه اول قرار دهید که یکی از ارکان عدالت، این موضوع است. البته همه مفهوم عدالت این نیست که ما فقر و محرومیت را برطرف کنیم، گرچه حقاً و انصافاً بخش مهمی از آن است.»^۶

از نظر ایشان، رفع شکاف طبقاتی از مقدمات اصلی عدالت اجتماعی مورد نظر اسلام است: «به نظر ما عدالت، کاهش فاصله‌های طبقاتی است، کاهش فاصله‌های جغرافیایی است. این جور نباشد که اگر منطقه‌ای در نقطه جغرافیایی دور از مرکز کشور قرار گرفته

تصمیم‌گیری‌های اجرایی است و همه مسئولان نظام، از نمایندگان محترم مجلس شورای اسلامی تا مسئولان بخش‌های مختلف اجرایی، به خصوص رده‌های سیاست‌گذاری و کارشناسی و تا قضات و اجزای دستگاه قضایی، باید به جد و جهد و با همه اخلاص، در صدد اجرای عدالت در جامعه باشند.

امروز در جامعه ما، برترین گام در راه استقرار عدل، رفع محرومیت از طبقات محروم و تهی دست و کم درآمد است.»^۱ از منظر مقام معظم رهبری، عقلانیت و معنویت دو عامل مهمی است که می‌تواند انسان را تربیت کرده و او را در عمل بر صراط عدالت استوار گرداند.

باید توجه داشت که ورود ایشان در مباحث عدالت اجتماعی از منظر یک رهبر حرکت اجتماعی امت و یک سیاست‌گذار کلان در ترسیم خطوط اصلی حرکت مسئولان نظام اسلامی است؛ از این رو بیانات ایشان در این حوزه صبغه آکادمیک نداشته و توأم با بحث‌های استدلالی و فلسفی متعارف نمی‌باشد.

الف) عدالت و فضیلت

بسیاری از مکاتب در اینکه عدالت یک فضیلت و خیر است، اتفاق نظر دارند. آیت‌الله خامنه‌ای با تفکیک غایات و کمالات اجتماعی از کمالات فردی، بر این عقیده است که عدالت در مقایسه با دیگر فضایل اجتماعی، در جایگاهی برتر از همه می‌نشیند، اما در مقایسه با کمالات نهایی فرد و رستگاری حقیقی انسان، عدالت، غایت و هدفی متوسط است و برقراری عدالت اجتماعی نمی‌تواند هدف و غایت نهایی انسان باشد.^۲

رهبر انقلاب بر این نکته تأکید دارد که توسعه و پیشرفت باید جهت‌دار بوده و در چارچوب تأمین عدالت اجتماعی

۳. بیانات رهبری در دیدار با هیأت دولت، ۱۳۸۳/۶/۴.

۴. بیانات رهبری در دیدار با هیأت دولت، ۱۳۷۴/۶/۸.

۵. سخنرانی در جمع فرماندهان و پرسنل نیروی انتظامی، ۱۳۷۶/۴/۲۵.

۶. بیانات رهبری در دیدار با هیأت دولت، ۱۳۷۴/۶/۸.

۱. پیام به مناسبت دومین سالگرد ارتحال امام خمینی (ره)، ۱۳۷۰/۳/۱۳.

۲. سخنرانی در جمع فرماندهان و پرسنل نیروی انتظامی، ۱۳۷۶/۴/۲۵.

است، دچار محرومیت باشد اما آنجایی که نزدیک است، برخوردار باشد.

این عدالت نیست. هم فاصله‌های طبقاتی باید برداشته شود، فاصله‌های جغرافیایی باید برداشته شود و هم برابری در استفاده از امکانات و فرصت‌ها باید به وجود آید.^۱ رهبر انقلاب اسلامی در بیانات متعددی بر این مسأله تأکید خاص دارند که راه رسیدن به هدف عدالت یعنی حذف شکاف طبقاتی در جامعه، صرفاً تکیه بر عقلانیت و معنویت است. به نظر ایشان در عدالت، هم عقلانیت باید مورد توجه باشد، هم معنویت.

اگر معنویت با عدالت همراه نباشد، عدالت می‌شود یک شعار توخالی که صرفاً جنبه سیاسی دارد تا تربیتی؛ اگر عقلانیت در عدالت نباشد، عدالت به ضد خودش تبدیل می‌شود.^۲ این واقعیت که روح توحید و دعوت به اخلاق و معنویت و عبودیت جوهره اصلی تعالیم اسلامی است، ما را به این نکته مهم می‌رساند که منادیان صادق و راستین عدالت کسانی هستند که از پشتوانه قوی معنوی و مذهبی برخوردارند و صد البته اگر این معنویت و خداخواهی با تدبیر و عقلانیت کافی همراه نشود، به تنهایی نمی‌تواند ضامن تحقق عدالت باشد.

رهبر انقلاب اسلامی از سویی بر این نکته اصرار دارند که تحقق عدالت نیازمند بسط اعتقاد به مبدأ و معاد و معنویت در سطح جامعه است و تا این اعتقادات در میان آحاد جامعه دامن‌گستر نشود، عدالت اجتماعی واقعی و مورد نظر اسلام پیاده نمی‌شود؛ از سوی دیگر بر لزوم برخورداری مسئولان دولتی و مجریان عدالت اجتماعی از معنویت و عقلانیت تأکید دارند. عقلانیت اقتضا می‌کند که مجریان و دست‌اندرکاران تحقق عدالت در هر عرصه از عرصه‌های اجتماع از تجارب عقلایی سایر ملت‌ها و نیز از تدبیر و محاسبه و دقت کافی و بهره‌مندی از نظرات صاحب‌نظران که اقتضای کار معقول و سنجیده است، بهره‌مند باشند.^۳

از نظر مقام معظم رهبری، عدالت فردی یا همان معنویت و تربیت عقلانی هر یک از افراد بشر، مقدمه رسیدن به عدالت اجتماعی است. اگر در جامعه‌ای افراد آن جامعه به عدالت فردی رسیده باشند، سریع‌تر و راحت‌تر می‌توان عدالت اجتماعی را تحقق و اجرا کرد. ایمان و عدالت فردی می‌تواند به انسان نگرش و نیروی غیرزوالی بدهد که رژیم‌های ظالمانه نظام طاغوتی در نظر او کوچک آیند و او بتواند در مقابل همه قدرتها قیام کند. حضرت آیت‌الله خامنه‌ای معتقدند که ظلم و فساد موجود در دنیا، ناشی از مدیران و دولت‌های فاسد جامعه است، که این امر، ناشی از عدم تحقق رشد معنویت است.

«امروز اگر در دنیا ظلم وجود دارد، اگر سلطه وجود دارد، به خاطر انزوای اخلاقی انسانی است. چون معنویت منزوی است. چون اخلاق منزوی است. انسان در محیط عادلانه قادر است تا به تکامل برسد. وقتی نظام اجتماعی، نظام غلط و ظالمانه باشد، انسان نمی‌تواند در آن به کمال برسد؛ زیرا در این محیط انسان فرصت رسیدن به کمال و پرورش خود را ندارد.»^۴

ج) شاخص‌های عدالت

از مباحث خطیر و مهم عدالت، پرداخت به این نکته است که براساس کدامین معیارها و شاخص‌ها می‌توان عدالت را در هر حوزه از حوزه‌های حیات اجتماعی استقرار بخشید. رهبر انقلاب با تفتظن بر این نکته مهم که هر عرصه از عرصه‌های حیات جمعی اقتضائات خاص خود را دارد و برای تحقق عدالت در آن عرصه شاخص‌ها و معیارهای ویژه آن

عرصه باید تعریف شود، تأکید می‌کنند که: «تعریف عدالت و نظریه‌پردازی و مفهوم‌سازی‌های مرسوم برای تحقق عدالت کفایت نمی‌کند و لازم است در ساحت‌های مختلف جامعه از اقتصاد و قانون‌گذاری و نظام قضا گرفته تا نظام آموزشی و بهداشت شاخص‌ها و معیارهای عدالت تفکیک شده، تعیین شود تا در برنامه‌ریزی عدالت‌محور و انجام فعالیت‌های اجرایی برای تحقق عدالت در آن حوزه‌ها معیاری برای داوری وجود داشته باشد و بتوان تشخیص داد که آیا این فعالیت‌ها منتهی به استقرار شده است یا خیر.»^۵

ایشان در ادامه به برخی از معیارهای دسترسی به عدالت اجتماعی اشاره می‌نمایند:

۱. امکان دستیابی همگان به فرصتهای برابر: ایجاد فرصت‌های برابر ناشی از اصل انصاف، عدالت اجتماعی است.

از مزایای وجود فرصت برابر در جامعه، کسب درآمد مشروع برای همگان است. اگر امتیازات انحصاری و زدوبندهای سیاسی در فعالیت‌های اقتصادی جایگاهی نداشته باشد، فقیر و ثروتمند به چشم نخواهد خورد.

«فاصله انداختن بین فقیر و غنی، بین اشراف و غیراشراف و امتیاز دادن به یک قشر خاص، با نظام جمهوری اسلامی سازگار نیست. هر بخشی از نظام جمهوری اسلامی، در هر نقطه‌ای از نقاط اگر به یکی از این آفتها مبتلا شود، از صراط مستقیم خارج شده و باید اصلاح شود.»^۶

۲. رعایت شایستگی‌ها و اهلیت‌ها در عزل و نصب‌ها: شایستگی می‌تواند معیارهای متنوعی داشته باشد، که عبارتند از:

الف) تعهد و تخصص: تعهد و تخصص دو رکن اساسی است که افراد، به ویژه

۵. بیانات رهبری در دیدار با هیأت دولت ۱۳۸۹/۶/۸.

۶. نرم‌افزار حدیث ولایت، ۱۳۷۲/۶/۳.

۱. سخنرانی در اجتماع زائران مشهد مقدس ۱۳۸۸/۱/۱.

۲. سخنرانی رهبری در دومین نشست اندیشه‌های راهبردی، ۱۳۹۰/۲/۲۷.

۳. بیانات رهبری در دیدار با هیأت دولت، ۱۳۸۸/۶/۸.

۴. نرم‌افزار به سوی نور، ۱۳۸۰/۸/۲۱.

صاحب منصبان باید آن را داشته باشند. وجود هر دوی اینها با هم، لازمه رسیدن به مقام است.^۱

ب) کفایت: ایشان معتقدند که رفاقت شخصی و حزبی و ملاحظات سیاسی نباید مجوز گزینش مدیران فاقد ملاک‌های اصلی شود. بلکه معیار، کفایت خود اشخاص است، که این کفایت، اعم از کفایت دینی، سیاسی، اخلاقی و اعتقادی است، که نتایج بسیار مفید سیاسی - اجتماعی را هم به دنبال داشته و مانع سرسپردگی مسئولان می‌شود.^۲

ج) آزادی بیان: «همه مردم در ایران و جامعه اسلامی باید نسبت به سرنوشت کشور و بازسازی آن احساس وظیفه کنند. هیچ کس نباید در کاری که انجام می‌دهد، هدف سازندگی جامعه اسلامی را فراموش کند.»^۳

با دادن آزادی به مردم، فضای زندگی در جامعه اسلامی از علاقه به کار و تلاش برای زندگی و امید به آینده پر می‌شود. «انتخاب مسئولان کشور توسط رأی مردم، نشانهای آزادی، استقلال و حضور فعال در صحنه سیاسی - اجتماعی است.

همچنین پخش مستقیم مذاکرات مجلس، نشانه بارز آزادی اندیشه و بیان است، که همه نمایندگان با هر گرایش سیاسی و اقتصادی به برکت این آزادی قادرند از تریبون این مجلس با آحاد مردم سخن بگویند.»^۴

«مصادق دیگر آزادی بیان، روزنامه‌ها و مطبوعات کشور هستند، که به صورت علنی و صریح سیاست‌های دولت را زیر سوال می‌برند و از آن انتقاد می‌کنند و دولت، این انتقادات را گوش می‌کند و پاسخ می‌دهد.

«نباید با استفاده از آزادی بد و غلط، با

۱. سید علی خامنه‌ای، انسان ۲۵۰ ساله، ص ۲۷۴.

۲. نرم افزار به سوی نور، ص ۱۳۶۷/۷/۲۸.

۳. همان، ۱۳۷۱/۳/۷.

۴. همان، ۱۳۷۱/۵/۲۱.

به نظر رهبر معظم انقلاب در عدالت، هم عقلانیت باید مورد توجه باشد، هم معنویت. اگر معنویت با عدالت همراه نباشد، عدالت می‌شود یک شعار توخالی که صرفاً جنبه سیاسی دارد تا تریبیتی؛ اگر عقلانیت در عدالت نباشد، گاهی اوقات عدالت به ضد خودش تبدیل می‌شود.

افکار، احساسات و ایمان مردم بازی کرد. گاهی ممکن است عده‌ای با استفاده نابجا از آزادی، باعث شکل‌گیری هرج و مرج در جامعه شوند تا مردم تشنه استبداد قدرتمند شوند و نظم را برقرار کنند. این افراد اصلاً به آزادی پایبند نیستند و به آن خیانت می‌کنند. آزادی نباید وسیله قانون شکنی و تیشه زدن به ریشه نظام باشد.»^۵

د) قوانین عادلانه: قانون عادلانه می‌تواند پایه‌های عدالت را در جامعه محکم کند. اگر قانون، عادلانه باشد و تبعیض‌ها را کنار بگذارد، مردم به آن احترام می‌گذارند و آن را اجراء می‌کنند. در مقابل اگر قانون ناعادلانه باشد، زمینه برای استبداد، ظلم و زور فراهم می‌شود، که در نتیجه منجر به نابرابری، بی‌عدالتی و در نهایت، نارضایتی مردم می‌شود.

ویژگی قانون عادلانه این است که همه در برابر آن مساوی هستند و هیچ کس از اعمال آن معاف نیست. در این راستا نباید بین مسئولین و افراد عادی فرق گذاشته شود. قانون باید برای همه یکسان باشد و به طور برابر برای همه اجرا شود. هیچ کس بالاتر از قوانین نیست. قانون اساسی اختیاراتی به کسانی می‌دهد. قانون اساسی به قاضی می‌گوید محکوم کن یا تبرئه کن. حکم قضائی صادر کن. با ملاحظه این جهات عفو کن. این مافوق قانون حرکت کردن نیست. این متن در قانون است. قانون برای همه یکسان است.

ه) قضاوت عادلانه: خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «وإذا حکمتم بین الناس أن تحکموا بالعدل؛ و هنگامی که بین مردم قضاوت می‌کنید، باید به عدالت حکم کنید.» (نساء ۵۸/۴) استقرار عدل و تنفیذ این اصل، منوط به وجود محاکم اجرایی صالح است، که با رعایت اصول صحیح قضایی، عدالت قضایی در جامعه برپا بشود.

در واقع ضعف، اختلال و بی‌نظمی در قوه قضائیه، سبب وجود فساد، ناامنی و بی‌عدالتی در جامعه است و سلامتی دستگاه قضاوت، منجر به سلامتی سایر دستگاه‌های دولتی و مردمی می‌شود. «برای جلوگیری از فساد باید افراد از حقوق دادرسی و قضایی برخوردار باشند، بگونه‌ای که اگر یک نفر - از هر قشری که باشد - توسط هر شخصی مورد ظلم و تجاوز قرار گرفت، مطمئن باشد که با مراجعه به قوه قضائیه شجاع و بی‌طرف به حق خود می‌رسد و باید احساس ترس و اضطراب نداشته باشد، که ممکن است عده‌ای مانع رسیدن او به حقش شوند. این احساس آرامش را قوه قضائیه خوب و معتدل در جامعه به وجود می‌آورد.»^۶

و) در رأس هرم قرارگرفتن عدل: «بیش از [هزار سال است که امت اسلامی برای قسط و عدل دعا می‌کند. این نظام اسلامی به وجود آمده است؛ اولین کارش اجرای قسط و عدل است. قسط و عدل، واجب‌ترین کارها است.

مार् فاه را هم برای قسط و عدل می‌خواهیم. هدف ما استقرار عدل در جامعه است. ما این را می‌خواهیم. همه کارها برای اقامه عدل ارزش پیدا می‌کند. در جامعه نابرابر، اگر ثروت هم زیاد شد، به سود یک قشر و یک گروه از مردم است. اما در جامعه‌ای که برابری و عدالت جریان داشته باشد، به سود همه است.»^۷

ز) توسعه انسانی (سلامت و بهداشت، رفاه و ارتقاء علمی - پژوهشی): «یک معیاری لازم

۵. همان، ۱۳۷۹/۱۲/۱۹.

۶. پیام به مناسبت دومین سالگرد ارتحال امام خمینی (ره)، ۱۳۷۰/۳/۱۳.

۷. سخنرانی به مناسبت روز ولادت امیرالمؤمنین (ع)، ۱۳۷۱/۱۰/۱۷.



کتاب عدل الهی

۳. تبیین حقوق موجودات

بیان شد که جریان تلفیقی، در مورد ابزار تربیت بشری و تحقق عدالت فردی، گزینه‌های مختلفی را ارائه می‌دهند. علاوه بر تعیین تکالیف مربوط به بشر توسط فقه که امام راحل روی آن تاکید داشت، برخی دیگر تعیین دایره حقوق را مهمترین ابزار برای تربیت بشر می‌دانند.

از نظر اینان، وقتی انسان محدوده حق خود، خدا و دیگران را تشخیص دهد، هیچگاه به بی‌عدالتی و ظلم راضی نشده و آن را برای خود توجیه نمی‌سازد. در اینجا لازم است تا به نظر دو تن از اندیشمندان مسلمان اشاره شود.

الف) شهید مطهری^۵

شهید استاد مرتضی مطهری، از مهمترین اندیشمندان معاصری است که در قلم و عمل، داعیه عدالت‌خواهی داشته و همواره در مقابل ظلم و سرکشی بشر ایستاده است.

از منظر ایشان، انسان امروز تحت تاثیر تفکرات متحجرانه یا متجددانه، با سهمی بیشتر از حق خود طلب می‌کند یا از سهم خود گذشته و اجازه چپاول آن را توسط سرمایه‌داران می‌دهد که این هر دو به یک اندازه در نزد دین اسلام، منفور است.

است برای اینکه ببینیم عدالت در بخش‌های فرهنگی، بخش‌های آموزشی و پرورشی یا آموزش عالی، به چه معناست؟ چگونه عدالت تأمین می‌شود؟ این باید مشخص شود تا بتوانیم آن معیار را در برنامه‌ریزی‌ها داخل کنیم، در مقام عمل و در مقام اجراء به آن عدالت مورد نظر برسیم.^۱

د) تعامل عدالت و مهدویت

اولین توقع منتظران مهدی موعود (عج) از ظهور آن بزرگوار، همین است که ستمگران را سر جای خود بنشانند. انتظار ظهور امام زمان (عج)، به معنای انتظار برای پرشدن جهان از عدل و داد و عدالت برای همه انسانها و انتظار رفع ظلم از صحنه زندگی بشر و انتظار فرارسیدن دنیایی برتر از لحاظ معنوی و مادی است.^۲

امروز با انقلاب اسلامی ماکه در خط ایجاد عدالت در سطح جهان است، انقلاب حضرت مهدی (عج) یک گام بزرگ به هدف خود نزدیک شد. نه فقط به وجود آمدن حکومت اسلامی، آن عاقبت موعود را به عقب نمی‌اندازد؛ بلکه آن را تسریع هم می‌کند و این است معنای انتظار.^۳

عدالت حضرت مهدی (عج) که مربوط به سطح جهان است، با موعظه و نصیحت صرف به دست نمی‌آید؛ بلکه احتیاج به این دارد که مردمان عادل و انسانهای صالح و عدالت‌طلب، قدرت را در دست داشته باشند و با زورگویان با زبان اقتدار صحبت کرد. «حرکت جوامع اسلامی و حرکت همه جوامع بشری به سوی خیر و صلاح و حکومت حق و عدالت و نابودی خواسته‌های استبدادی است.»

«آن جامعه‌ای که در دوران ظهور حضرت ولی عصر (عج) به وجود خواهد آمد، همان جامعه‌ای است که همه پیغمبران الهی برای تهیه مقدمات آن از جانب الهی مبعوث شدند؛ یعنی ایجاد یک جامعه‌ای که بشریت در آن جامعه بتواند به رشد و کمال متناسب خود برسد.»^۴

در سایه حکومت و حاکم مخلص اسلامی است که می‌توان عدالت را بطور کامل اجراء نمود و سازوکارها آن را محقق ساخت. این سازوکارها در اندیشه رهبری عبارتند از:

الف) سازوکار سیاسی: محور عمده سازوکار، مشارکت مردم و گزینش صحیح مسئولان می‌باشد. مردم از طریق شرکت در میدان‌های مشارکت باید در سرنوشت سیاسی اجتماعی کشور خود شرکت کنند و افراد شایسته و لایق را در رأس امور بگمارند.

ب) ساز و کار اقتصادی و اشتغال: در این محور توجه به اقشار مختلف جامعه حائز اهمیت می‌باشد. دولت باید به امور اقتصادی جامعه رسیدگی کند و همه اقشار جامعه از امکانات در فرصت‌های شغلی با درآمد مناسب برخوردار باشند.

ج) ساز و کار فرهنگی: محور عمده سازوکار فرهنگی، اسلام‌گرایی و گرایش به معنویت و امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد. هرچه در جامعه توجه به تعالیم اسلام و امر به معروف و نهی از منکر بیشتر شود، امکان رسیدن جامعه به عدالت بیشتر است.

د) ساز و کار حقوقی: در این محور قانون‌گرایی از اهمیت خاصی برخوردار است. قانون باید برای همه یکسان و مساوی باشد و در اجرای قانون فرقی بین یک مسئول و یک فرد عادی نباشد. امید است با اجرای این سازوکارها، جامعه ما به سمت جامعه عادلانه اسلامی موعود (عج) پیش برود.

۱. بیانات رهبری در دیدار با هیأت دولت، ۱۳۸۹/۶/۸.

۲. سخنرانی نیمه شعبان، ۱۳۸۷/۷/۳۰.

۳. سخنرانی نیمه شعبان، ۱۳۷۴/۱۰/۸.

۴. سخنرانی نیمه شعبان، ۱۳۷۶/۹/۲۶.

۵. نویسنده: آفرین قائمی



شهید استاد مرتضی مطهری

کرده و همه مردم را راضی نگه دارد و نظم پیکره جامعه، کنترل، امنیت و آرامش عمومی را تأمین کند، عدالت است.^۳

بر این اساس می‌توان اذعان کرد که از منظر شهید مطهری عدالت اجتماعی، از عدالت اقتصادی مهم‌تر است؛ نه اینکه عدالت اقتصادی مهم نباشد، بلکه در ذیل این عدالت است که عدالت اقتصادی را می‌توان به دست آورد.

عدالت اجتماعی مستلزم قیام انسان‌ها به قسط، رفع ستمگری‌ها و چپاولگری‌ها، تأمین استقلال و آزادی و تعدیل ثروت بطور عاقلانه خواهد بود. از همین بابت است که به بیان امیرالمومنین (ع) مردم با عدالت به صلاح می‌آیند و صلح و دوستی بین افراد جامعه رواج می‌یابد.^۴

در جامعه‌ای که عدالت اجتماعی اجرا گردد، الفت و انس در بین افراد آن جامعه برقرار و همه افراد مسئول و سهیم در سرنوشت جامعه‌شان می‌شوند؛ در نتیجه جامعه رو به کمال و ترقی خواهد نهاد.

دو: رابطه حق و عدالت

استاد مطهری حق را سزاواری فرد به یک شیء می‌داند و آن را نیز بر دو نوع تکوینی و تشریحی تقسیم می‌کند: حق یعنی ثابت و سزاوار، و ما دو نوع ثبوت و سزاواری داریم: یک ثبوت و سزاواری تکوینی که عبارت است از رابطه‌ای واقعی بین شخص و شیء، و عقل آن را درمی‌یابد؛ و یک ثبوت و سزاواری تشریحی یا قانونی، که بر وفق آن وضع و جعل می‌شود.

حق نوعی نصیب و امتیاز برای صاحب حق است که به سبب آن، یک سلسله بهره‌مندی‌ها را می‌یابد یا برخی ممنوعیت‌ها از او برداشته می‌شود. حق در مرتبه پیش از اجتماع است؛ مثلاً حق آزادی در مرتبه پیش از اجتماع تحقق می‌یابد؛ آزادی فوق حق است و اگر هم گاه از حق آزادی سخن به میان آید، مقصود آن است که دیگران نباید آزادی فرد را سلب کنند. این که در فقه به حق آزادی اشاره نشده، به این جهت بوده که فوق حق دانسته شده است.^۵ در مقابل حق، تکلیف قرار دارد؛ حق و تکلیف ملازم یکدیگرند. هر جا حقی باشد، تکلیفی همراه آن است. حق، طرفینی است؛ هیچ کس بر دیگری حق ندارد، مگر آن که دیگری هم بر او حقی دارد. ذی حق بودن، دو طرفی است.

این که انسان، حق سخن گفتن دارد، بدین معنا نیست که به دیگران دشنام دهد یا غیبت

از این رو شهید مطهری بهترین راه تحقق عدالت در جامعه را تربیت انسان بر اساس حقوق مربوط به آن می‌داند. در ادامه با مهمترین مبانی ایشان در بحث عدالت آشنا می‌شویم.

یک: تعریف و اهمیت عدالت

شهید مرتضی مطهری (ره) در پرتو بازخوانی عقلانی از متون اسلامی، عدالت را به نوعی تعریف می‌کند که وظیفه کم کردن درد و رنج بشر را بر عهده داشته و صرفاً از مسیر دین می‌تواند به این مقصود دست یابد. از دیدگاه ایشان عدل به چند معنی می‌تواند به کار برده شود:

۱. موزون بودن که نقطه مقابل آن بی‌تناسبی است؛

۲. رعایت تساوی و نفی هرگونه تبعیض؛

۳. رعایت حقوق افراد؛

۴. رعایت شأن و منزلت و جایگاه هر چیزی.

به نظر شهید مطهری آن معنایی که بیش از معانی دیگر می‌تواند عدالت را تعریف کند، معنای چهارم یعنی اعطای جایگاه و حقوق هرکسی بر اساس استعداد و ظرفیت آن است.

البته ایشان این نکته را هم متذکر می‌شوند که در نگاه اسلامی تفاوت انسان‌ها نه به دارایی‌های مادی و طبقات اجتماعی بلکه به تقوا و میزان معنویت آنان است.

طبق نظر این استاد برجسته، عدالت که قوام هر حکومتی به آن است، صرفاً از طریق رعایت استحقاق افراد جامعه و تأمین نیازهای آنان تأمین خواهد شد.^۶

از طرف دیگر ایشان عدالت را در زمره ارزش‌های معنوی انسانی قرار داده و لذا آن را در ظرف زمان و مکان قرار نداده و برای تمام جوامع بشری لازم و ضروری تلقی می‌کند.

اصلی که می‌تواند تعادل اجتماع را حفظ

۳. مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، انتشارات صدرا، چ ۹، ۱۳۷۲، ص ۱۱۳.

۴. غررالحکم، ج ۱، ص ۱۳۳.

۵. مرتضی مطهری، یادداشت‌های استاد مطهری، انتشارات صدرا، ج ۳، ص ۲۷۳.

۱. مرتضی مطهری، عدل الهی، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵، ص ۵۴.

۲. مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، انتشارات صدرا، چ ۱۶، ۱۳۷۹، ص ۳۱۲.

کند یا تهمت بزند یا سخن لغو بگوید؛ یا انسان حق فکرکردن دارد؛ اما این حق محدود است؛ یعنی نباید در اندیشه نابودی دیگران باشد.^۱

از منظر شهید مطهری حقوق اجتماعی و بالتبع عدالت اجتماعی، خود بر سه قسم می‌باشد:^۲

۱) حقوق انسان بر طبیعت و ثروت‌های آن (حقوق اقتصادی، بخصوص دامداری، کشاورزی، معادن و صیادی)؛

۲) حقوقی که در مورد اختلافات و محاکمات دارد. (حقوق قضایی و دادرسی در مورد حق کُشی و مانند آن)؛

۳) حقوقی که از نظر حکومت و سیاست دارد (حقوق سیاسی)

ضرورت حقوق طبیعی از این‌جا ناشی می‌شود که پشتوانه حقوق مدون است؛ یعنی حکومت‌ها و قانون‌گزاران باید آن‌ها را سرمشق خود قرار بدهند. ویژگی حقوق طبیعی جهانی بودن، کلیت، ضرورت و ثبات است.

در حقیقت نظریه حقوق طبیعی را باید نظریه حقوق عقلی نام نهاد؛ زیرا فقط مطابق این نظریه است که می‌توان به قضایای بدیهی عقلی و اصول متعارفه در باب حق قائل شد و در نتیجه می‌توان علم حقوق را یک علم عقلی و فلسفی دانست.^۳

حقوق طبیعی از فطرت انسان برمی‌خیزد و تابع وضع واضح و اعتبار کسی نیست. این حقوق از رابطه میان انسان و غایت خلقتش بدست می‌آید. حقوق طبیعی رابطه‌ای تکوینی میان حق و ذی حق را نشان می‌دهد که از نوع رابطه غایی است.

این‌که یک سلسله موجودات در طبیعت برای انسان آفریده شده‌اند، سبب می‌شود تا انسان در مورد بهره‌گیری از آن‌ها ذی حق بشود. حال وظیفه دولت و حکومت تعدیل این بهره‌وری از طبیعت از یکسو و توزیع عادلانه آن برای همگان، برای دوری از تراحم و ظلم بر دیگری است.

حقوق طبیعی و فطری از آن‌جا پیدا شده که دستگاه خلقت با روشن بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی که استعداد آن‌ها را در وجود آن‌ها نهفته است، سوق می‌دهد. هر استعداد طبیعی، مبنای یک حق طبیعی است و یک سند طبیعی برای آن بشمار می‌آید. در این بین از نظر شهید مطهری، نقش ایمان و اخلاق از چند جهت مورد توجه است: یکی از جهت تدوین قانون عادلانه، دیگر از جهت تفسیر و تبیین حقوق، و سوم ضمانت اجرای قانون.

عدالت حقوقی با ایمان به خدا سازگار است؛ زیرا بدون آن حق و عدالت فقط جنبه قراردادی صرف خواهد داشت.

ایمان به خدا، هم زیربنای اندیشه عدالت و تدوین حقوق مردم است و هم بهترین ضمانت اجراء برای آن‌ها. اغلب حقوق با توجه به اعتقاد به خدا و هدفداری قابل توجیه می‌شوند؛ یعنی دستگاه خلقت بر اساس غایت‌داری موجودات، همه افراد را به یکدیگر مرتبط ساخته و این خداوند است که حق‌هایی را بر عهده افراد نهاده و در مقابل هر حقی نیز تکلیفی تکوینی یا تشریحی را مشخص کرده است.^۴

به نظر استاد مطهری از ضمیمه این اصل عقلی که خداوند جهان طبیعت را برای انسان‌ها آفریده و هر کسی که در این جهان به سر می‌برد و بالقوه حقی بر جهان دارد، به آیه شریفه «هُوَ أَنشَأَ كُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود/۶۱) می‌توان به این نتیجه رسید هر کس که این

حق را از قوه به فعلیت درآورد، بر دیگران اولویت دارد.^۵

اگر ما عدالت را به معنای مساوات بگیریم و مساوات را به معنای برابرکردن افراد در پاداش‌ها و نعمت‌ها، اولاً شدنی نیست. ثانیاً ظلم و تجاوز است و عدالت نیست. ثالثاً اجتماع خراب‌کن است؛ زیرا در طبیعت میان افراد تفاوت است.^۶

از این رو ایشان تاکید می‌کند که عدالت، عبارت است از إعطائاً كُلِّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ و این یعنی این‌که آن استحقاق و آن حقی که هر بشری به موجب خلقت خودش و به موجب کار و فعالیت خودش بدست آورده است، به او داده شود.

این هم نقطه مقابل ظلم است که آن‌چه را که فرد استحقاق دارد، به او ندهند و از او بگیرند و نقطه مقابل تبعیض است که دو فرد که در شرایط مساوی قرار دارند، یک موهبتی را از یکی دریغ‌بدارند و از دیگری دریغ‌ندارند.^۷

سه: زیربنا و ضامن اجرایی عدالت

به نظر شهید مطهری معنایی از عدل که در نظر حکمای الهی قابل استناد به ذات پروردگار بوده، این است که خداوند در افاضه وجود و کمالات وجودی رعایت قابلیت‌ها و امکان استفاده و فیض‌گیری موجودات را می‌کند و از آنجا که فیاض علی‌الاطلاق است، به هر موجودی بر حسب قابلیت و استحقاق وجودی که در مرتبه او هست، کمالات وجودی اعطا می‌کند و منع فیض یا امساک جود نمی‌نماید.

عدل خداوند، عین فضل و جود اوست و از فیاضیت او برمی‌خیزد، نه این‌که موجودی بر خداوند حق داشته باشد به نحوی که اعطاء آن حق، اداء دین به حساب بیاید یا او حق مطالبه داشته باشد.^۸

۵. مرتضی مطهری، یادداشت‌های استاد مطهری، انتشارات صدرا، ج ۳، ص ۲۵۰.

۶. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۲۰۶.

۷. مرتضی مطهری، یادداشت‌های استاد مطهری، انتشارات صدرا، ج ۸، ص ۱۵۴.

۸. مرتضی مطهری، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۱، صص ۲۱۱-۲۱۲.

۲. مرتضی مطهری، یادداشت‌های استاد مطهری، انتشارات صدرا، ج ۳، ص ۲۷۴.

۳. همان، صص ۲۳۸ و ۲۵۵.

۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۱۴۵ و ج ۱۶، ص ۴۴۵.

از طرف دیگر به نظر ایشان عنصر محوری در شخصیت انسان که او را از جماد و حیوان متمایز می‌کند، احساس تعهد به حق و فضیلت است.

شرافت انسانی در وجود او خاستگاه نوعی احساس مسئولیت در پیشگاه الهی است؛ برای انسان بسی افتخار است که می‌تواند حقی را به عهده بگیرد و وظیفه‌ای را گردن بنهد.

انسان می‌تواند آزاد زندگی کند و باید هم آزاد زندگی کند، ولی به شرط اینکه انسانیت خود را حفظ کند، یعنی از هر چیزی و هر قیدی می‌توان آزاد بود، مگر از قید انسانیت. آدمی اگر بخواهد از قید تکالیف و حقوق خود را آزاد بداند، باید قبلاً از انسانیت استعفا بدهد.^۱

انسان به حکم همان استعداد و شایستگی فطری، از یک طرف استحقاق بزرگی برای استفاده از مواهب خلقت دارد و از طرف دیگر مسئولیت عظیمی نسبت به همه موجودات، از جماد و نبات و حیوان، تا چه رسد به مسئولیت‌های عظیمی که نسبت به انسان‌های مانند خود دارد.

سایر جانداران به حکم گزینه زندگی می‌کنند، اما انسان که دارای عقل و اختیار بوده و وسعت دایره عملش گسترده است، باید کار کند تا از حق خدادادی خویش استفاده کند.^۲

از اینجا شهید مطهری به بیان یکی از تفاوت‌های روحیه انسان شرقی و غربی می‌پردازد. از نظر ایشان انسان شرقی تمایل به اخلاق دارد و انسان غربی به حقوق؛

به بیان دیگر انسان شرقی، انسانیت خود را در این می‌شناسد که عاطفه بورزد، گذشت کند، هم‌نوعان خود را دوست بدارد، جوانمردی به خرج دهد؛ اما انسان غربی انسانیت خود را در این می‌بیند که

اسلامی، انتشارات حکمت، ج ۱، ۱۳۶۰، ص ۱۵۲.

۱. مرتضی مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار علیه السلام، انتشارات صدرا، ج ۱، ۱۳۷۸، ص ۲۵۵.

۲. مرتضی مطهری، بیست گفتار، انتشارات صدرا، ج ۵، ۱۳۵۸، صص ۶۲-۳۴.

حقوق خود را بشناسد و از آن دفاع کند. نگذارد دیگری به حریم حقوق او پا بگذارد، این درحالی است که بشریت هم به اخلاق نیاز دارد و هم به حقوق؛ انسانیت هم به حقوق وابسته است و هم به اخلاق؛ هیچکدام از حقوق و اخلاق به تنهایی معیار انسانیت نیست.^۳

به نظر شهید مطهری اخلاق و حقوق هر دو به یک اندازه زیربنای عدالت در جامعه را تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر هم توجه حکومت و شهروندان جامعه به حقوق یکدیگر در بحث عدالت ضروری است و هم رعایت اخلاق در بهره‌برداری هر کدام از آنها از مواردی که حق آنهاست. توجه به توامان بودن اخلاق و حقوق نه تنها زیربنای عدالت، بلکه بهترین ضامن برای اجرایی شدن آن در جامعه است.

هنجارهای اخلاقی و ثواب و عقاب مترتب شده بر آنان، بهترین نسخه برای ضمانت این است که انسان‌ها علیرغم حب دنیا و تعلق به حقوق خود، دیگران را محترم شمرده و حتی گاهی از حقوق اصلی خود بگذرند.

اگر تربیت اخلاقی در میان نباشد، مفاهیمی چون حق، عدالت، صلح، همزیستی و امانت، الفاظی تو خالی خواهند بود که صرفاً به درد نزاع بین انسان‌ها می‌خورند. پس به نظر شهید مطهری در عین برنامه‌ریزی برای حاکمیت عدالت و اصلاح روابط بیرونی در جامعه به هدف پاسداشت حقوق افراد، باید انسان‌ها را از درون آزاد کرده و بذریع ایمان و اخلاق را در دلشان کاشت.^۴

چهار: کارکرد عدالت در جامعه

هر موجود زنده‌ای برای بقا، رشد و کمال خود نیازهایی دارد اما سه نیاز از بقیه اساسی‌تر است؛ تربیت، امنیت و آزادی. تربیت به این معنا که مربی آن هر امکاناتی که برای رشد او لازم است را در اختیارش قرار دهد. امنیت نیز یعنی آن چیزی که در اختیار دارد را از او نگیرند. آزادی هم بدین معنا است که مانعی در راه رشد او وجود نداشته باشد. نه فقط انسان، بلکه هر موجود زنده‌ای اگر بخواهد رشد کند نیاز به همین سه عنصر دارد. بنابراین انسان یا دولتی که عادل می‌شود، سه نکته را رعایت می‌کند؛ عوامل رشد و ارتقای افراد را فراهم می‌کند (تربیت)، امنیت آنان را تأمین می‌کند و سوم مانع رشد آنان نیز نمی‌شود.^۵

عدم وجود عدالت اجتماعی در روح افراد تأثیر سوء گذاشته، منشأ عقده‌های روانی می‌شود. نظام ناعادلانه سبب می‌شود افراد به زندگی در روزگار بدبین شده، از بخت بد و شانس حمایت کنند. یکی از آثار فقدان عدالت اجتماعی پیدایش بدبینی‌ها به نظام عالم است و شعراء در این باب، داد سخن داده‌اند.^۶

بر این اساس شهید مطهری با جدیت مهم‌ترین کارکرد عدالت در جامعه را رشد معنوی انسان معرفی می‌کند. به نظر ایشان در فضایی که حقوق مردم محفوظ باشد، عقاید صحیح و اخلاق پاک و صفای قلب رواج پیدا می‌کند و زمینه برای وقوع معاصی، رذایل اخلاقی و عقاید ناپاک کمتر می‌شود. عدالت اجتماعی هم در فکر و عقیده مردم تأثیر دارد، هم در اخلاق و ملکات نفسانی و هم در مرحله عمل.^۷

تبعیض‌ها روح عده‌ای را که محروم شده‌اند، آزرده، کینه‌جو، و انتقام‌کش می‌کند و روح عده دیگری را که به صورت عزیز بی‌جهت درآمده‌اند، لوس و زودرنج و بی‌کاره و کم‌استقامت و اهل اسراف و تبذیر می‌کند.

۳. مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، انتشارات صدرا، ج ۹، ۱۳۷۲، ص ۱۱۳.

۴. مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، انتشارات صدرا، ج ۱۶، ۱۳۷۹، ص ۳۰۶.

۵. مرتضی مطهری، یادداشت‌های استاد مطهری، انتشارات صدرا، ج ۸، ص ۴۰۳.

۶. مرتضی مطهری، یادداشت‌های استاد مطهری، انتشارات صدرا، ج ۶، ص ۲۰۳.

۷. مرتضی مطهری، «معنای عدالت در اسلام» مقاله منتشر نشده از استاد مطهری، کیهان، ۱۳۸۱/۱۲/۱۵.

به نظر شهید مطهری اگر ما عدالت را به معنای مساوات بگیریم و مساوات را به معنای برابرکردن افراد در پاداش‌ها و نعمت‌ها، اولاً شدنی نیست. ثانیاً ظلم و تجاوز است و عدالت نیست. ثالثاً اجتماع خراب‌کن است؛ زیرا در طبیعت میان افراد تفاوت است.

به بیان دیگر اگر قوانین و حقوق اجتماعی موزون و متعادل نباشد، اخلاق فردی موزون نخواهد ماند؛ هم عامه مردم که محرومند، زیان می‌برند و هم طبقه خاص که مواهب بیشتری را به خود اختصاص داده‌اند. وقتی فقدان عدالت در عقاید و اخلاق تأثیر داشت، قهراً در رفتار و عمل مردم هم تأثیر دارد. خود فقر و احتیاج یکی از موجبات گناه است. اگر با احساس مغبونیت و حسرت کشیدن از تجمعات عده‌ای دیگر توأم شود، از آن هم بدتر خواهد بود.

همین که نمی‌تواند بهره‌مندی دیگران را ببیند، سبب سرقت، اختلاس، خیانت به اموال عمومی و گناهان دیگر می‌شود. در عدالت گنجایشی است که در چیز دیگر نیست. یگانه ظرفیت وسیعی که می‌تواند همه را در خود جمع کند و زمینه رضایت عموم را فراهم آورد، عدالت است.

دو نوع فشار به روح آدمی وارد می‌شود: یکی فشار ناشی از عوامل محیطی و اجتماع، مثل ظلم و تجاوز و شلاق دیگران و دوم فشارهایی که از داخل روح بر آدمی وارد می‌شود، مثل فشار حسد، کینه، حس انتقام، حرص و طمع.

اگر عدالت اجتماعی برقرار شود، از لحاظ عوامل خارجی، امنیت پدید می‌آید، زیرا کسی نمی‌تواند به حق دیگری تجاوز کند، اما اگر عدالت برقرار نشد و زور و ظلم و چپاول بر جامعه حاکم شد، آنان که تحت فشار عوامل روحی حرص و طمع هستند، مطامعشان بیشتر تحریک می‌شود و بیشتر از این فشار رنج می‌برند. پس کسی که محیط عدالت بر او فشار می‌آورد، محیط ظلم بیشتر او را تحت فشار قرار می‌دهد.^۲

پنج: تحقق عدالت در جامعه

اجتماع انسان مثل اجتماع درختان در یک باغ نیست که سرنوشتشان از هم جدا است؛ همانطور که مثل اجتماع دو عنصر گازی در ترکیب آن نیست که کل مرکب در آن به عنوان عنصر جدید وجود دارد. افراد انسان هم تابع کل هستند و هم از نوعی استقلال در مقابل کل برخوردارند. از این رو این جزء می‌تواند کل خودش را تغییر دهد.

اینان هم تحت تأثیر و ساخته محیط خویش هستند و رنگ محیط خود را دارند و هم از نوعی آزادی و اختیار و استقلال در مقابل محیط برخوردارند و حتی قدرت تغییر دادن آن را دارند. هم فرد اصالت دارد، هم جامعه. از نظر اسلام هر دو ذی حق هستند. شرکت فرد در اجتماع، سبب گره خوردن سرنوشت او به غایات اجتماعی است. اصل تقدم حقوق اجتماعی بر حقوق فردی، ناشی از همین امر طبیعی و حقیقت نهفته در آن است.^۳

تحقق عینی عدالت اجتماعی تنها به عدم تجاوز به حقوق منحصر نمی‌شود. صرف اینکه افراد از نقض حقوق دیگران منع شوند یا ظلم و تجاوز صورت گرفته جبران شود، کافی نیست. لازم است شرایط جامعه طوری باشد که مردم با حقوق خود آشنا باشند و بتوانند حقوق فردی و اجتماعی خود را به نحو مطلوب استیفا کنند.

همانطور که در بهره‌گیری از طبیعت باید از ابزار استیفاءی حقوق که به بشر داده شده استفاده

کرد و اگر چنین نشود کفران نعمت شده، فضای جامعه هم باید این‌طور باشد.

به بیان دیگر گذشته از جنبه سلبی حقوق، باید به جنبه اثباتی عدالت یعنی لزوم احیای حقوق و ایجاد زمینه برای استیفاء مطلوب از حقوق خود توجه داشت و در این راه بر لزوم تعاون اجتماعی تأکید کرد. مسئله مهم اجتماع امروز بشر این است که خود و خدای خود را فراموش کرده و به جای توجه به باطن خویش، یکسره متوجه دنیای حسی و مادی شده است؛ از این رو شهید مطهری سه مرحله را برای تحقق عدالت مورد توجه قرار می‌دهد:

مرحله اول آگاهی است؛ از منظر شهید مطهری تا زمانی که جامعه واجد آگاهی نشود، نمی‌تواند به اهمیت عدالت توجه پیدا کند؛ و از این رو یکی از وظایف متفکران، بازخوانی ماهیت و شاخصه‌های عدالت در تراث اسلامی است.

گام دوم بازنگری آموزه‌های اسلامی است. از منظر شهید مطهری شالوده‌های کافی و بسنده در آموزه‌های اسلامی در باب چگونگی تحقق عدالت وجود دارد. بدون عدالت، جامعه اسلامی تحقق پیدا نمی‌کند. اگر جامعه واجد نظام دانایی مبتنی بر عدالت نباشد، زیست مطلوب به وجود نمی‌آید.

گام سوم غلبه دادن عدالت بر هرگونه قدرت بیرونی و درونی (نفسانی) است که به کمک شناخت صحیح نسبت به مولفه‌های هر دو به دست می‌آید.

در خطبه ۲۱۶ امیرالمومنین علیه‌السلام در بالای هرم، اول حق و بعد عدالت و بعد قدرت را لحاظ می‌کند. از دیدگاه شهید مطهری اگر جامعه‌ای مبتنی بر این سه اصل باشد، می‌تواند عدالت را تحقق ببخشد.

این سه مرحله دقیقاً مانند هرم است؛ از دیدگاه مطهری در این هرم عدالت بالاتر از قدرت است. اگر قدرت با فرزاندگی توأم بشود، جامعه نورانی خواهد شد.

لذا از دیدگاه استاد مطهری می‌توان عدالت را فارغ از نظریه پردازی‌های انتزاعی در جامعه تحقق بخشید؛ در صورتی که به

۱. مرتضی مطهری، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، انتشارات حکمت، ج ۱، ۱۳۶، ص ۱۶۱.

۲. همان، ص ۱۷۰.

۳. مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، انتشارات صدرا، ج ۱۶، ص ۱۵۰.



■ سید محمد مهدی میرباقری

ب) فرهنگستان علوم^۲

گروه دومی که در مسیر عدالت خواهی، روی حقوق انسان تاکید دارند، اصحاب فرهنگستان علوم اسلامی هستند. با اعلام انقلاب فرهنگی در اردیبهشت ماه سال ۱۳۵۹ و تعطیلی دانشگاه‌ها تکاپویی جدی در فضای حوزه‌های علمیه و اساتید و دانشجویان انقلابی دانشگاه‌ها آغاز شد و جریان‌های فکری فرهنگی مختلفی شکل گرفتند.

در این بین حجت الاسلام سید منیرالدین حسینی شیرازی نیز با توجه به دغدغه‌های قدیمی‌ای که از دوران مبارزات قبل انقلاب نسبت به خطر انحراف و وابستگی علمی و فرهنگی انقلاب، به جریان‌های مختلف غیراسلامی داشت، توانست به کمک جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، مجمع فرهنگستان علوم اسلامی را پایه گذاری نهد. فرهنگستان علوم حالا بعد از سه دهه از فعالیت خود، توانسته با مدیریت حجت الاسلام سید محمد مهدی میرباقری نام خود را بر سر زبان‌ها انداخته و در عرصه نظریه پردازی درباره مسائل مختلف فرهنگی و دینی، ثابت قدم باقی بماند.

آقای میرباقری در عرصه تبلیغ عمومی و نخبگانی در داخل و خارج از کشور حضوری جدی و گسترده داشته و در سخنرانی‌های خود، موضوعات عمیق دینی و کلامی را مطرح می‌کند. ایشان همچنین در حوادث مهم سیاسی پس از انقلاب اسلامی همواره در صحنه حاضر بوده و علیه جریان‌های سکولار و غیرانقلابی و به نفع جریان‌های ارزشی و ولایی به روشنگری می‌پردازد.

اگرچه امروزه نظریات فرهنگستان را معمولاً با نام ایشان می‌شناسند، ولی افراد دیگری همچون حجت الاسلام علیرضا پیروزمند نیز در این مجمع حضور داشته و به تبیین نظریات اهالی فرهنگستان در فضای رسانه‌ای و علمی کشور می‌پردازد. در ادامه به طور کلی با نظر اصحاب فرهنگستان و به طور جزئی با نظریات آقایان میرباقری و پیروزمند در باب عدالت آشنا خواهیم شد.

یک: عدالت و رابطه آن با ولایت

یکی از تعاریف عدالت این است که انسان برای اینکه به منافع خود برسد، به حیات اجتماعی نیاز دارد و برای اینکه به حیات اجتماعی برسد دیگران را در خدمت و مسیر هدف خود به کار می‌گیرد. وقتی زندگی اجتماعی شکل گرفت یک سلسله اعتبارات

اهمیت عدالت آگاهی داشته و بنیادهای اسلامی را مبنا قرار داده و بین قدرت و عدالت و حق تعامل درستی ایجاد بشود.

در ادامه استاد، راهکارهایی را نیز برای تحقق عدالت در جامعه بیان می‌کند:

۱. رعایت طرفینی حقوق ملت و حاکمیت: هرگاه ملت، به حقوق حکومت وفادار و حکومت، حقوق مردم را اداء کند، آن وقت است که نشانه‌ها و علائم عدل بدون هیچگونه انحرافی ظاهر می‌شود.^۱

۲. مسابقه بقاء: توجه به قابلیت‌ها و دوری از تبعیض با وجود قابلیت‌های برابر.^۲

۳. ایمان و عمل به قانون: پایبندی و عمل به قانون مستلزم گذشتن از منافع می‌باشد. بدین خاطر تحقق عدالت اجتماعی به دو شرط اساسی نیاز دارد: یکی شعور عامه به حفظ حقوق خود و ایمان به اینکه از حد الهی تجاوز نکنند و دیگری ایمان قوی.^۳

۴. معنویت اسلامی: اسلام می‌خواهد روح‌ها با هم یکی شوند تا مردم به حکم بلوغ روحی، عاطفه انسانی و اخوت اسلامی ناشی از معنویت اسلام، برای رفع تبعیض‌ها گام بردارند.^۴

۵. رفع اجبار و ترغیب به اعطاء مالیات‌های قانونی و شرعی به رضایت: اگر دولت، مردم را آزاد بگذارد تا خود، حاصل دسترنج خود را به دیگری که محتاج است واگذارد، این عین انسانیت و عدالت در جامعه می‌باشد.^۵

۶. نظارت دولت در امور اقتصادی در کنار آزادی سیاسی جامعه: دولت باید با حفظ آزادی سیاسی در جامعه، مانع از زیاد فاصله طبقاتی گردد.^۶

۱. مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، انتشارات صدرا، چ ۹، ۱۳۷۲، ص ۱۰۷.

۲. مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ، انتشارات صدرا، چ ۱۲، ۱۳۷۸، ص ۲۴.

۳. مرتضی مطهری، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، انتشارات حکمت، چ ۱، ۱۳۶۰، ص ۱۶.

۴. مرتضی مطهری، پیامون انقلاب اسلامی، انتشارات صدرا، چ ۱۶، ص ۱۵۰.

۵. مرتضی مطهری، بیست گفتار، انتشارات صدرا، چ ۵، ۱۳۵۸، صص ۱۵-۸.

۶. مرتضی مطهری، سیری در سیره ائمه

۷. اطهار علیه السلام، انتشارات صدرا، چ ۱۰، ۱۳۷۸، ۲۲۱.

۸. نویسندگان: سید محمد مهدی شرف‌الدین، عیسی معلم

بر اساس تفکرهاهی فرهنگی، عدالت «رعایت تناسبات کمال» است و کمال در فرهنگ اسلامی با تقرب و نزدیک شدن به ولایت الله معنا می یابد. از سوی دیگر آزادی را به «قدرت نفوذ اراده و ارتقاء منزلت خلافت الهی انسان» معنا می کنند؛ بر این اساس نتیجه می گیرند که توسعه عدالت منجر به توسعه آزادی در نظام ولایت الهی خواهد شد که هر دو شرط لازم برای پیشرفت هستند.

ضرورت می یابد، که یکی از آنها، اعتبار عدالت است. یعنی انسان احساس می کند به میزانی که جامعه به منفعت می رسد، او هم می تواند به منافع خودش دست پیدا کند، لذا عدالت را اعتبار می کند. عدالت یعنی اینکه همه جامعه به حق خودشان برسند.

اساس این تعریف از عدالت مناسباتی است که در نهایت به منافع من ختم می شود، یعنی می خواهم همه جامعه به حق خودشان برسند که من هم به منافع خودم برسم؛ بنابراین عدالت یعنی تناسباتی که منافع من را تأمین می کند؛ و یا به عبارت دیگر میل به عدالت یعنی میل به کمال من، منتهی این منافع چون از مسیر منافع همه عبور می کند و همه باید به منفعت شان برسند عدالت موضوعیت می یابد.

آقای میرباقری با این تعریف مخالفت کرده و تلاش می کند تا عدالت را امری فطری و عدالت خواهی را به معنای میل به گسترش توحید در جامعه بگیرد.^۱ از نظر ایشان درست است که عدالت خواهی میل به تحقق حقوق است و درون هر یک از ما میل به استیفای حقوق خودمان و دیگران نهاده شده؛ ولی سوال اینجاست که این حق از کجا می آید؟ آیا اشیاء به خودی خود دارای حقی هستند؟ آیا موجودات بر اساس اندیشه های توحیدی به خودی خود چیزی هستند که حقی داشته باشند؟ یا همه این حقوق، حقوق اعطایی است. خدای متعال حقوقی را به مخلوقات اعطا کرده است و این اعطا هم یک اعطای اعتباری و قراردادی نیست بلکه واقعاً یک حق تکوینی را عنایت کرده است.

خدای متعال در هر موجودی ظرفیتی برای رشد قرار داده که این ظرفیت مبدأ پیدایش حق است؛ اگر موجودات تکامل پیدا نمی کردند، حرکت و تغییر نداشتند، از نقطه ای به نقطه دیگر نمی رفتند، دارای شعور و اختیار نبودند، اصلاً مسئله عدالت درباره آنها بی معنا بود. عدل از آنجایی معنا می شود که خدای متعال موجوداتی را آفریده و در آنها درک و شعور و اراده و احساس و مطالباتی قرار داده و ظرفیت رسیدن به آن طلب ها را هم در وجودشان نهاده باشد؛ حال این موجود حق پیدا می کند که به این نقطه برسد.

از طرف دیگر حقوقی که خدای متعال در موجودات قرار می دهد، جدا از هم نیستند. یعنی اینطور نیست که خدای متعال موجوداتی آفریده و در هر کدام ظرفیتی قرار داده باشد که ارتباطی با رشد بقیه نداشته باشند؛ تمام اجزا و اندام یک ارگانیزم زنده میل به یک شکوفایی دارند و همه هماهنگ با هم رشد می کنند. ظرفیتی که خدای متعال برای رشد عالم قرار داده، یک ظرفیت هماهنگ است؛ یعنی اگر همه موجودات به رشد خود برسند، کمال و رشد هماهنگی در عالم اتفاق خواهد افتاد.

اگر در نظام عالم جلوی رشد یک موجود گرفته شود در واقع به هماهنگی کل خلقت لطمه وارد می شود. البته باید دانست که موجودات عالم هم عرض آفریده نشده و با یکدیگر رابطه طولی داشته و در سطوح مختلف قرار دارند. وقتی عالم نظام و سطوح دارد، طبیعتاً دارای محور نیز هست؛ نظام، سیستم و ارگانیزم زنده نمی تواند بدون محور باشد. بنابراین کمال کل، در طریق کمال آن محور است، کما این که کمال آن محور هم واسطه کمال کل است. آقای میرباقری بعد از این بر اساس مبانی شیعی، محوریت پیامبرگرمی اسلام نسبت به

خلقت جهان را مطرح کرده و کمال کل عالم را در کمال ایشان تفسیر و بالعکس تفسیر می نماید. از نظر ایشان جریان اسمای الهی و فیض لازم برای رشد موجودات در عالم، صرفاً از طریق و به واسطه این موجود و جانشینان او بوده و از این رو کمال موجودات در قرارگرفتن در ذیل ولایت این ذوات مقدس و از طریق اینان قرارگرفتن در ذیل ولایت و توجهات خداوند متعال است.

بعد از این مقدمات، آقای میرباقری تصریح می کند که عدالت یعنی «رعایت تناسبات کمال» و کمال در فرهنگ اسلامی با تقرب و نزدیک شدن به ولایت الله و نشر و گسترش آن در عالم معنا می یابد. پس عدالت یعنی ظهور توحید و گسترش ولایت و سرپرستی نبی اکرم (ص) و جانشینان آن در عالم.

پس از منظر آقای میرباقری زیربنای عدالت، حقوقی است که خداوند در وجود انسان به ودیعت نهاده و برای استیفای آنها و رسیدن به رشد و کمال، انسان باید خود را تحت ولایت خداوند و اولیای آن قرار دهد.^۲ آقای میرباقری در ادامه معیارهای متنوعی را که برای تفسیر معنای عدالت بیان شده را بررسی می نماید؛ تفاسیری همچون:

۱. برابری یا ایجاد فرصت برابر.
۲. رعایت حقوق دیگران.
۳. برخورداری به میزان شایستگی.
۴. برخورداری به میزان نیاز زندگی.
۵. برخورداری به میزان ظرفیت بهره وری و قدرت گردش سرمایه (علمی، مالی و موقعیتی).
۶. برخورداری به میزان منزلت اجتماعی.
۷. برخورداری به میزان سواد.
۸. برخورداری به میزان تلاش.
۹. برخورداری به میزان تدین.
۱۰. برخورداری به میزان انقلابی گری و روحیه جهادی.

۲. سید محمد مهدی میرباقری، «ویکردی به رابطه عدالت» و «پیشرفت»، پایگاه اطلاع رسانی فرهنگستان علوم اسلامی، ۲۸ مرداد ۱۳۹۱.

۱. سید محمد مهدی میرباقری، مبانی عدالت اجتماعی، سخنرانی در نشست سالانه ستاد فرهنگی فجر انقلاب اسلامی، ۶ شهریور ۱۳۹۱.



■ کتاب گفتمان عدالت

از نظر آقای میرباقری ایجاد برابری یا حتی فرصت برابر به شکل فراگیر، اولاً سراب و شعاری بیش نیست و هیچگاه محقق نشده و نخواهد شد.

ثانیاً با پذیرش تعریف ارائه شده از عدالت به مثابه تناسب کمال، ایجاد تناسب به برابری نیست، گرچه ممکن است در مورد خاصی عدالت به رعایت برابری باشد، مثل اینکه همه شهروندان از آب، برق، راه‌های مواصلاتی برخوردار باشند.

رعایت حقوق دیگران حتماً شرط عدالت است، اما حقوق دو دسته‌اند:

الف) حقوقی که شارع مقدس تعیین کرده است. این موارد حتماً باید رعایت شود، مگر به عنوان ثانوی، چون رعایت تناسب کمال در آن توسط شارع انجام شده است.

ب) حقوقی که در قوانین عادی برای افراد یا گروه‌ها ایجاد می‌شود. در این موارد مبنای ارائه شده معیار تنظیم حقوق خواهد بود.

شایستگی معیاری درست اما مجمل است که شاخص آن سایر موارد یاد شده است. بقیه موارد همگی عوامل قابل ملاحظه و تأثیرگذاری در عدالت اجتماعی هستند، البته تأثیر آنها یکسان نیست، اما ارزش واحدی که وحدت

بخش آنهاست، معنای یاد شده از عدالت است. یعنی شکل‌گیری تناسب کمال یا پیشرفت، تعیین‌کننده سهم اهمیت عوامل یاد شده است که بر روی هم، نظامی از عوامل و سپس نظامی از شاخص‌ها را تحویل می‌دهند. بر این اساس هیچ‌یک از عوامل یاد شده اگر در خدمت پیشرفت فرد و جامعه قرار نگیرد، به خودی خود موضوعیت ندارد.

سواد موثر، تلاش مکفی، منزلت اجتماعی پیش برنده، تدین فعال، انقلابی‌گری کارگشا و... در تنظیم نظام عادلانه سهم دارند ولی مرادف آن نیستند. همانطور که بیان شد در نگاه اهالی فرهنگستان و آقای میرباقری، حقیقت عدالت چیزی جز جریان ولایت حقه در عالم نیست. اگر همه عالم آن ولایت را با تمام ظرفیت بپذیرند، آن ولایت جاری می‌شود و ظهور پیدا می‌کند؛ و وقتی ظهور پیدا کرد، حقیقت آن جریان الهی در عالم جاری می‌شود. پس عدالت در یک کلمه یعنی گسترش عبودیت در جهان.

مأموریت دولت اسلام هم این است که مناسبات پرستش را بسط بدهد نه مناسبات اهواء را؛ مناسبات فطرت انسان را گسترش بدهد نه مناسبات نفس را؛ البته حکومت باطل و تمدن مادی هم، نفسانیات انسان‌ها را محور قرار می‌دهد و نفوس را به هم گره می‌زند و جامعه انفسی درست می‌کند و اقتضاءات نفوس را به فعلیت می‌رساند.

این نفوس انسانی از شعب شیطان هستند، کارشان خودپرستی و منفعت پرستی و استخدام دیگران به نفع خودخواهی و خودبینی است؛ کارشان استکبار علی‌الله و تکبر بر انسان‌هاست؛ نظام استکبار و تکبر بر محور نفس شکل می‌گیرد، و این نظام بر اساس حاکمیت نفس هماهنگ است؛ یعنی اگر نفس‌ها اصل شدند، تناسب‌اتش همین است.

در دستگاه شیطان عدالت به حاکمیت و ولایت شیطان بر همه است؛ اینکه مدعیان نظام سرمایه‌داری، لیبرال دموکراسی را عادلانه می‌بینند، گرافه و ادعا نیست؛ این معنا از عدالت با عقلانیتی که درست کرده‌اند، همخوانی دارد.

دو: عدالت، آزادی و پیشرفت^۱

بر اساس تفکر اهالی فرهنگستان، عدالت «رعایت تناسب کمال» است و کمال در فرهنگ اسلامی با تقرب و نزدیک شدن به ولایت الله معنا می‌یابد. از سوی دیگر آزادی را به «قدرت نفوذ اراده و ارتقاء منزلت خلافت الهی انسان» معنا می‌کنند؛ بر این اساس نتیجه می‌گیرند که توسعه عدالت منجر به توسعه آزادی در نظام ولایت الهی خواهد شد که هر دو شرط لازم برای پیشرفت هستند.^۲

تنها نکته‌ای که در این بین باید مورد توجه قرار گیرد، معنای پیشرفت از منظر اینان است. این جماعت معتقدند که عدالت نه با پیشرفت مادی بلکه با پیشرفت معنوی است که ارتباط مستقیم دارد. در نگاه الهی، آن چه اصل است، پیشرفت قرب و عبودیت در همه عرصه‌های روحی، ذهنی و جسمی در فرد و جامعه است و عدالت، مکانیزم و ساختاری است که متکفل تأمین چنین هدفی می‌باشد.

* عدالت و پیشرفت مادی

غرب، اساس عدالت سیاسی را بر حق انتخاب انسان قرار می‌دهد و می‌گوید: انتخاب اکثریت، مبنای حقانیت و به رسمیت شناخته شدن است. وقتی رأی و میل انسان‌ها را اساس قرار دهند و آنها را به اخلاق و دین مقید نکنند و پایگاه اخلاق را جریان عبودیت

۱. سید محمد مهدی میرباقری، «عدالت خواهی حقیقی» کمک به تحقق «حکمرانی اسلامی» است، پایگاه اطلاع‌رسانی رهبر معظم انقلاب، ۲۱ مرداد ۱۳۹۹.

۲. سید محمد مهدی میرباقری، پژوهشی پیرامون «رابطه عدالت و پیشرفت»، ارائه شده به اولین همایش الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، ۲۶ خرداد ۱۳۹۲.

۳. علیرضا پیروزمند، پژوهشی پیرامون نسبت عدالت و آزادی، پایگاه اطلاع‌رسانی فرهنگستان علوم اسلامی، ۲۸ مهر ۱۳۹۲.



■ علیرضا پورنژمند

اینگونه می گوید: عدالت در پیشرفت الهی، ضمانت دوام دارد؛ زیرا پیشرفت الهی بستر تحقق ایثار و فداکاری و هم دلی و همیاری است.

اساساً ضامن اجرای عدالت الهی، اراده الهی است. خداوند می تواند نظام کیفری و نظام تشویقی را درباره انسان اعمال کند و برای حرکت اراده‌ها چارچوب بسازد و حب و بغض را در فطرت انسان قرار دهد و تناسبات بیرونی آن را هم بیافریند.

یعنی عدالت، هم در نظام تکوین و هم در نظام کیفری اجتماعی و هم در فطرت و نفس لوامه ضمانت اجرایی دارد. از این منظر، نظام عادلانه، نظامی است که همه مناسبات و ساختارهای اجتماعی آن، متناسب با توسعه قرب طراحی شود. در عدالت دینی، حتماً رشد انگیزه، کمال، قرب و عبودیت باید به یک نظام هم‌آهنگ و ساختار متناسب سیاسی و اقتصادی تبدیل شود. البته هم‌چنان که روشن است. عدالت اسلامی عدالتی همه‌جانبه است.

نمی‌توان حوزه سیاست را از اقتصاد و فرهنگ برید و تکامل را فقط در پیشرفت اقتصادی تعریف کرد و مدعی شد که نظام عادلانه، صرفاً نظام عادلانه اقتصادی

در نظام اراده‌های انسان ندانند، طبعاً اراده‌ها به سمت افزایش بهره‌وری مادی حرکت می‌کنند و دنیا، به عنوان هدف و اصل انتخاب می‌شود. روشن است که بهره‌وری مادی از دنیا نمی‌تواند عامل هم‌دلی و هم‌گرایی شود. به دیگر سخن، اگر مسابقه برای دنیا باشد و ساختارهایی که به عنوان ساختارهای عادلانه در جامعه ایجاد می‌شود، رقابت برای سود مادی را اساس قرار دهد، طبیعی است که این ساختارها عامل هم‌گرایی، هم‌دلی و ایثار و محبت، نخواهند شد.

دنیا عامل نزاع است، نمی‌تواند بین مردم وحدت ایجاد کند. نتیجه آن هم عدم رعایت حقوق دیگران و اشاعه ظلم است؛ همان‌گونه که در نظام غرب اتفاق افتاده است. مؤسس فرهنگستان علوم معتقد است که شرکت‌های سرمایه‌داری غربی با هدف به‌حد اکثر رسانیدن سود درست شدند. سپس این شرکت‌ها به صورت یک «شبکه» درآمدند و از طریق بانک‌ها پیوند خوردند.

«بانک» حلقه اتصال آنها شد و همه اعتبارات اقتصادی را در خدمت این شرکت‌ها قرار داد. بانک مرکزی هم نرخ رشد پول و سرمایه را بر همین اساس معنا می‌کرد. طبعاً تمرکز در سرمایه‌داری پیدا شد و شرکت‌های متمرکز شکل گرفتند.

همین نظام دموکراتیک هم که حق انتخاب را مبنای عدالت قرار می‌داد، منتهی به رشد تمرکز سرمایه‌داری و تمرکز سرمایه‌داری کم‌کم برای رشد خود، «نظام تحقیقات» را به خدمت گرفت و رشد سرمایه‌داری به «نظام سرمایه‌داری» تبدیل گردید؛ و نتیجه این شد که پیشرفت در خدمت تمرکز سرمایه‌داری قرار گرفت.

باید به این نکته توجه داشت که بین رشد سرمایه و این که مناسبات‌های اجتماعی به گونه‌ای شکل بگیرند که سرمایه در شکل تمرکزی خودش دائم سودآور و صیانت آن اصل باشد، تفاوت اساسی وجود دارد. در شکل دوم، حتماً نیروی انسانی (نیروی کار) تابع سرمایه تعریف می‌شود و صیانت انسان، تابع صیانت سرمایه خواهد شد. در چهار بازاری که در اقتصاد سرمایه‌داری مطرح است، نیروی کار در کنار پول و کالاهای سرمایه‌ای و کالاهای مصرفی قرار می‌گیرد، و ارزش کار انسان، ریالی تعریف می‌شود.^۱

* عدالت و پیشرفت الهی

محصول پیشرفت الهی چیزی جز گسترش و تکامل ابتهاج به قرب نیست. این تکامل، هرچند مرتبط با افزایش احساس و ارضاء است، ولی از آن رو که منابع آن محدود نیست، منتهی به تنازع نمی‌شود.

از سوی دیگر، چون مبتنی بر خودبینی و استکبار نیست، منتهی به استکبار حق نیز نمی‌گردد. افزایش قدرت در پیشرفت الهی، به مفهوم توسعه تعهد و احساس بندگی و عبودیت است که به دنبال خود، گسترش ایثار و تعاون را نیز می‌آورد.

در این پیشرفت، «دنیا» ابزار تقرب است، و چون هدف، گسترش ابتهاج است، دنیاپرستی در آن جایی ندارد. اگر اساس انگیزش انسانی حرکت به طرف دنیای بهتر باشد، میلی پیدا نمی‌شود که انسان با تکیه بر آن، به فداکاری در دنیا و احترام به حقوق دیگران اقدام کند.

اگر انسان ماکیاولی تعریف شد، داعیه‌ای برای گذشت نخواهد داشت. انسان و جامعه جهانی که سودمحور است، به اخلاق ایثار و گذشت نسبت به دنیا نمی‌اندیشد. بنابراین، هرچه تلاش شود تا اصول اخلاقی بر آن حاکم گردد و زمینه رعایت حقوق بشر و تحقق عدالت فراهم آید، نمی‌توان جلوی بحران‌ها و تهدیدهای ظالمانه را گرفت.

همان‌گونه که بعد از جنگ‌های بزرگ جهانی که آثار مخربی برای جامعه بشری بر جای گذاشت، تلاش‌های جدی برای رفع ظلم نتیجه‌ای نداشت. بر این اساس، آقای میرباقری

۱. سید منیرالدین حسینی‌الهاشمی (ره)، تحلیل و بررسی ناهنجاری‌های اجتماعی، جلسه ۱ و ۲، انتشارات دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم.

است. یعنی این‌گونه نیست که توازن فقط در ثروت ضروری باشد، بلکه در قدرت و علم و اطلاع هم هست.

در نظام الهی گستره عدالت، عام است و باید همه جریان، قدرت، ثروت و علم، جریانی عدالت‌محور باشد؛ یعنی نظام سیاسی و اقتصادی و فرهنگی باید عادلانه باشند.

عدالت یک بعدی پایدار نیست و نمی‌توان ساختارهای اقتصادی را بدون تحول در انگیزش‌های انسان و در فرهنگ اجتماعی شکل داد. از این‌رو، عدالت باید در سه حوزه «سیاسی، فرهنگی، اقتصاد» هم‌آهنگ تحقق پیدا کند.^۱

سه: مراحل تحقق عدالت در جامعه

آقای پیروزمند به منظور عملی شدن ارزش عدالت الهی در جامعه و به منظور فراگیر شدن آن، ۴ مرحله را معرفی می‌کند. برخی از این مراحل باید توسط نخبگان و با مشارکت مردم اتفاق بیفتد و بعضی دیگر باید توسط حاکمیت انجام شوند. این مراحل عبارتند از:^۲

* مرحله نظری

در ابتدا باید مشخص شود که عدالت در حدود زندگی خصوصی، خانوادگی، سازمان‌ها، حاکمیت و به معنای عام دولت به چه معناست و از سویی دیگر باید تبیین شود که عدالت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی دارای چه معنایی هستند و چه گستره‌ای را در بر می‌گیرند. همچنین باید مشخص گردد که ترتیب اینها بر اساس اولویت به چه صورت است.

* مرحله شناسایی

در مرحله بعد برای تبیین عدالت حداکثری باید شناسایی مظاهر و مواضع

۱. سید مهدی میرباقری، «دولت اسلامی و تأملاتی در ضرورت فرهنگ دگرگونی (انحلال فرهنگ توسعه در فرهنگ تعالی)»، فصلنامه نامه دولت اسلامی، سال اول، شماره ۲، بهار ۱۳۸۷، ص ۵۸.

۲. علیرضا پیروزمند، عدالت در ادیان الهی، خبرگزاری ایسنا، ۲ خرداد ۱۳۹۰.

بی‌عدالتی در جامعه و اولویت‌بندی آنها مورد توجه قرار گیرد؛ این اقدام عاملی است که می‌تواند بحث را کاربردی‌تر کند و طبیعتاً آن بنیان نظری مقدمه‌ای خواهد بود تا بشود در عینیت جامعه، مظاهر عدالت و بی‌عدالتی را مورد توجه قرار داد.

* مرحله برنامه‌ریزی

در گام سوم پس از اینکه تبیین حداکثری نسبت به عدالت صورت پذیرفت، متعاقب آن جریان عدالت احتیاج به برنامه‌ریزی و سازماندهی حداکثری دارد تا بتواند مجموعه این گستره پهناور عدالت و بی‌عدالتی را در جامعه تحت پوشش خود قرار دهند. البته اگر از برنامه‌ریزی و سازماندهی صحبت می‌شود منظور، دولتی کردن جریان عدالت در همه زمینه‌ها و عرصه‌ها نیست، اما به معنای این است که ما بتوانیم همه زوایای جریان عدالت را در جامعه به صورت یکجا مورد توجه قرار دهیم.

* مرحله اجرا و نظارت

اقدام آخر اجرای حداکثری عدالت است که باید دستگاه‌های اجرایی و نظارتی بتوانند این نگاه ایجاد شده را به فعلیت برسانند و بر اجرای آن نظارت داشته باشند که بر این اساس می‌شود نگاه‌ها و رویه‌ها را به تدریج اصلاح کرد.

۴. بیدارسازی فطرت اخلاقی

دومین عامل درونی که برخی از اندیشمندان جریان تلفیقی برای تربیت انسان برمی‌شمرند، فطرت اخلاقی بشر است که ذاتاً میل به هنجارهای اخلاقی داشته و زندگی اخلاق مدار را می‌پسندد. در این قسمت به بیان نظر دو تن از اندیشمندان مسلمان خواهیم پرداخت.

الف) شهید بهشتی^۳

شهید سید محمد بهشتی یکی از اندیشمندان فعال در انقلاب اسلامی بوده که علاوه بر ایجاد تشکل‌های مذهبی در خارج از کشور، مبارزات سیاسی زیادی را در داخل با رژیم طاغوت داشته است.

ایشان بعد از پیروزی انقلاب حزب جمهوری اسلامی را با هدف تربیت و شناسایی نخبگان سیاسی فرهنگی پایه‌گذاری نموده و در تدوین قانون اساسی ایفای نقش کرد.

امام خمینی (ره) از آنجایی که آیت‌الله بهشتی را دغدغه‌مندترین فرد در حوزه عدالت قضائی می‌دید، ایشان را به عرصه قضاوت فرستاد تا نظامی نوین در قوه قضائیه به پا کند. شهید بهشتی در رأس دستگاه قضا همواره بر این مسئله تأکید داشت که درباره افراد نباید قصاص قبل از جنایت کرد. به عبارت دیگر، ایشان تشکیل روند مرسوم محاکمه قضایی را نزدیک‌ترین راه برای رسیدن به هدف عدالت اجتماعی تصور می‌کرد.

از این رو به جرئت می‌توان عدالت‌رازی‌رینای نظام قضایی مدنظر شهید بهشتی و مهم‌ترین دغدغه ایشان در عرصه قضاوت و دادگستری تصویر کرد.^۴ ایشان عدالت را یکی از ارکان سه‌گانه تکامل تدریجی انسان به حساب می‌آورد. این سه عبارتند از:^۵

۱. کشف قوانین طبیعت و تسلط و تسخیر قوا و مواهب آن؛

۲. مبارزه بانفس و سلطه بر خودکامگی‌ها، هوسبازی‌ها و فسادهای درونی؛

۳. مبارزه با روابط ظالمانه اجتماعی و به دست آوردن عدالت، آزادی و حقوق مربوط به انسان. شهید بهشتی مهم‌ترین عامل تربیت انسان‌ها و عدالت‌محور شدن جامعه را رشد اخلاقی شهروندان دانسته و در این مسیر تمام تلاش خود را برای تزریق روحیه اخلاقی و زنده‌سازی

۳. نویسندگان: مهدی خادمی و سید محمد مهدی شرف‌الدین

۴. حسین راغفر، اصول فلسفه عدالت از منظر شهید بهشتی، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

۵. سید محمد حسینی بهشتی و دیگران، شناخت اسلام، انتشارات روزنه، ۱۳۸۶، ص ۲۴۳.



■ سید محمد بهشتی

فطرت اخلاقی بشر به کار بست. در ادامه با مهمترین نظرات ایشان در باب عدالت آشنا خواهیم شد.

یک: معنا و زیربنای عدالت

از نظر شهید بهشتی، عدالت با انصاف مترادف بوده و انصاف در معنای خود و دیگران را با یک دیده نگاه کردن به کار می‌رود. یعنی آنچه بر خود نمی‌پسندی، بر دیگران هم می‌پسند و آنچه برای خود می‌پسندی، برای دیگران هم می‌پسند.

از نظر ایشان این اصل که آنچه بر خود می‌پسندیم، بر دیگران هم می‌پسندیم، به دو نتیجه فرعی منتهی می‌شود که هر یک، قوام بخش عدالت خواهند بود:

نخست، شکل‌گیری یک اقتصاد اخلاقی است. اقتصادی که در آن وحدت اجتماعی بر اساس ارزش‌های اخلاقی و مولفه «برادری» شکل می‌گیرد؛ اقتصادی که در آن روابط اخلاقی تنظیم‌کننده روابط اقتصادی است.

دوم اینکه در این برداشت از انصاف، نوعی عقلانیت نهفته است که در آن احتمال قرارگرفتن افراد در پایین‌ترین موقعیت‌های اقتصادی، اجتماعی و جسمانی، یک فرض منطقی است.

در چنین وضعیتی، فرد یا افرادی که با نوعی محرومیت مواجه هستند، انتظار دارند که قربانی موقعیت نازل اقتصادی یا اجتماعی خود نباشند و از برخورد «منصفانه» بهره‌مند شوند. تحقق این هدف مستلزم وجود نهادهایی است که ضامن استقرار و استمرار انصاف در جامعه باشند.

از بیان بالا می‌توان نتیجه گرفت که از نظر شهید بهشتی اخلاق و عقلانیت دو زیربنای مهم برای عدالت هستند؛ از این رو باید اعتراف کرد که در مسیر تحقق عدالت، عدالت فردی و عدالت اجتماعی رابطه‌ای تنگاتنگ داشته به نحوی که نمی‌توان بدون تحقق یکی از آن دو، به تحقق دیگری امیدوار بود. بنابراین ممکن نیست در فقدان عدالت‌های فردی از قبیل عدالت فرهنگی، ایمانی، اخلاقی و معرفتی، عدالت اجتماعی را تحقق بخشید.^۱

به نظر شهید بهشتی عدالت بر یک معیار از حق و باطل، خیر و شر، درست و غلط استوار است که مباحث فلسفه اخلاق را نیز تشکیل می‌دهند. مفهوم اساسی در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی شهید بهشتی، برداشت او از «کرامت انسانی» است.

این کرامت است که به انسان ارزش ذاتی می‌بخشد؛ پیش شرط نهادی و سیاسی تحقق

چنین کرامتی، پاسخگو کردن صاحبان قدرت در استفاده از منابع و ظرفیت‌های جامعه برای اداره امور است. آزادی بیان و آزادی انتخاب، دو اصل ضروری برای محقق‌شدن کرامت انسانی و تحقق عدالت در جامعه اسلامی هستند.

از طرف دیگر، به نظر ایشان آزادی بیان به عنوان یکی از مولفه‌های کرامت انسانی، تنها با نهادینه کردن امر به معروف و نهی از منکر امکان‌پذیر است؛ پس برای برخورداری از حکومت حق و عدل، کنترل قدرت و جلوگیری از فساد صاحبان قدرت، لازم است که همه آحاد امت اسلامی برای شکل‌گیری جامعه عادلانه که شرط لازم برای تشکیل یک زندگی سعادت‌مند است، بکوشند.^۲

دو: تقدم عدالت اجتماعی بر توزیعی

شهید بهشتی برای اثبات تقدم عدالت اجتماعی بر عدالت توزیعی و اقتصادی، اینگونه استدلال می‌آورد:^۳ توزیع عادلانه، یک مسئله تخصیصی نیست که مصرف محصولی را تقسیم و باز توزیع کند؛ توزیع محصول اگرچه مهم است، یک بحث ثانوی است و بستگی دارد به فرآیند اجتماعی تولید.

عدالت توزیعی در مرحله نخست، مسئله عمومی طراحی منصفانه نظامی از نهادهای اساسی قانونی و هنجارهای اجتماعی را طرح می‌کند که تولید، مبادله، توزیع و مصرف را بین شهروندان آزاد و برابر امکان‌پذیر کند.

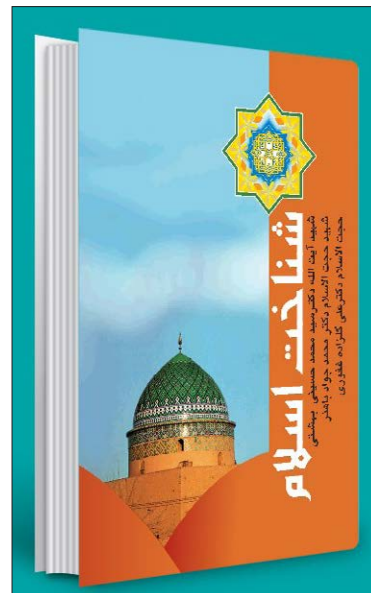
اینکه مالکیت و اقتصاد چگونه باید طراحی شوند، نخستین موضوع عدالت توزیعی است.

در این صورت، عدالت توزیعی در مرحله نخست، جنبه‌ای از نهادهای اساسی اجتماعی، شامل دستگاه حقوقی

۲. حق و باطل از دیدگاه قرآن. تهران، بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌الله دکتر بهشتی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۰.

۳. سید محمد حسینی بهشتی، تهران بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌الله دکتر بهشتی، ۱۳۶۲، صص ۴۳ تا ۵۱.

۱. سید محمد حسینی بهشتی، پیامبری از نگاهی دیگر، بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۷.



■ کتاب شناخت اسلام

مالکیت، قراردادها و سایر شرایط برای تولید اقتصادی، پرداخت‌های انتقالی و مبادله‌ها و مصرف است.

نهادهای اساسی، اجتماعی و هنجارهای حقوقی‌ای که تولید، مبادله، استفاده و مصرف را امکان‌پذیر می‌کنند، محصولاتی سیاسی هستند که موضوع نخست‌شویه حکومت سیاسی است.

در اینجا فقط سیاست‌های مالی، مالیات‌بندی، کالاهای عمومی و سیاست‌های رفاهی نیستند که مورد بحث قرار می‌گیرند؛ بلکه تصمیمات سیاسی درباره قواعد مالکیت و نهادهای اقتصادی هستند که این سیاست‌ها و نیز همکاری اقتصادی و اجتماعی را امکان‌پذیر می‌کنند.

نقش نخستین برای یک اصل توزیع عادلانه، فراهم‌آوردن معیارهایی برای طراحی، ارزیابی و به لحاظ اجتماعی منطقی کردن بسیاری از نهادهای حقوقی اقتصادی است که به حیات روزمره یک جامعه ساخت می‌بخشند.

از آنجایی که این نهادهای اساسی، سیاسی و اجتماعی هستند، نتیجه می‌شود که خود توزیع عادلانه، سیاسی و اجتماعی است.

در اینجا نکته اساسی این است که مسئله عدالت اجتماعی از یک مسئله

تخصیصی به یک مسئله طراحی سیاسی نهادهای اجتماعی، اقتصادی و حقوقی تبدیل می‌شود. به این ترتیب، نظام‌های مالکیت، هنجارهای قراردادی و تجاری که شامل تعداد بی‌شماری قانون (شامل قوانین قانون‌گذاری، قوانین قضایی، مقررات و آیین‌نامه‌های اداری) می‌شوند.

ساختار و محتوای مالکیت و فعالیت‌های اقتصادی را ارائه می‌کنند و چارچوب‌های نهادی را فراهم می‌آورند. این چارچوب نهادی، شامل هنجارهای مربوط به تولید، مصرف، انتقال و دسترسی به کالاهای اقتصادی و سایر دارایی‌هاست.

سه: ارکان جامعه عدالت‌محور

از منظر شهید بهشتی، در جامعه عدالت‌محور، سه رکن اساسی مورد توجه قرار می‌گیرد که دین اسلام نیز به بهترین نحو این سه رکن را برجسته ساخته است:

الف) قانون: همه افرادی که در اجتماع زندگی می‌کنند، به دنبال دستیابی به بالاترین امکانات هستند و لذا ممکن است در این راه دو یا چند نفر در بهره‌مندی از یک چیز دچار اختلاف و نزاع گردند.

بهترین راه برای جلوگیری از اینگونه نزاع‌ها، مشخص کردن حدود و مرزهایی به منظور از بین بردن زمینه اختلاف است. به این حدود و مرزها «قانون» گویند؛ اما مرجع وضع قانون کیست؟ قوانین جهانی از حیث واضح یکسان نیستند، برخی «فردی و استبدادی» هستند که در آن یک فرد بنا بر تشخیص و مطلوب خود به وضع قانون می‌پردازد.

برخی «طبقاتی و استبدادی» هستند که در آن طبقه‌ای از اجتماع به منظور تأمین منافع خود دست به وضع قانون زده، طبقه یا طبقات دیگر را به خدمت در می‌آورد.

برخی «ملی» هستند یعنی از اراده همه یا اکثریت جامعه نشأت می‌گیرند. برخی دیگر نیز برگرفته از یک مسلک و به دنبال تأمین مصلحت تمامی انسان‌ها هستند نه گروه یا انسانی خاص، به این دسته از قوانین، قانون «مسلکی و جهانی» گویند.

از میان قوانین فوق، تنها قانون «مسلکی و جهانی» است که می‌تواند مصلحت آحاد بشر را تأمین کند. قانون اسلام از این دسته است چرا که واضح آن خداوندی است که همگان به آگاهی و بی‌غرضی او اذعان دارند، در نتیجه برای تأمین عدالت، قوانین اسلامی بهترین کاربرد را دارا هستند.

ب) ضمانت اجرای قانون: بنا بر طبیعت قانون در هر نظام حقوقی، متناسب با نوع نظام، ضمانت اجرایی برای قوانین در نظر گرفته می‌شود که به صورت قهری اعمال می‌گردد.

بدین منظور دین اسلام با استفاده از مولفه‌های مکمل، ضمانت اجرای قوانین را تقویت کرده است. مولفه‌هایی چون: رشد فکری عموم مردم، عواطف انسانی و آئینی، احترام عمیق به قانون به دلیل وضع آن توسط خداوند، امر به معروف و نهی از منکر و حکومت؛ امور مذکور ضمانت اجرای قوانین و در نتیجه عینیت یافتن عدالت را تسهیل می‌سازند.

ج) رهبری و حکومت: نظارت بر اجرای صحیح قوانین و تحقق عدالت مستلزم تشکیل حکومت و بهره‌مندی از رهبری است. به هر میزان این رهبری در هدایت جامعه موفق بوده و درست عمل کند، عدالت اجتماعی در جامعه عینیت بیشتری می‌یابد.

در این مورد نیز اسلام با تعیین شرایطی هدایت و رهبری جامعه را به عهده بهترین افراد می‌سپارد، شرایطی از قبیل: ایمان به قوانین الهی، عدالت و پایبندی به اجرای قوانین، آگاهی کافی از دین، لیاقت کافی برای این سمت و لزوم هم‌سطح بودن زندگی حاکم با ضعیف‌ترین مردم.

همانطور که از مجموع عوامل سه‌گانه فوق برمی‌آید، اسلام هر سه رکن تحقق عدالت

۱. سید محمد حسینی بهشتی و دیگران، شناخت اسلام، انتشارات روزنه، ۱۳۸۶، صص ۴۶۰-۴۱۲.

شهید بهشتی معتقد است که هر چند بهترین نوع عدالت در سایه تحقق حکومت اسلامی عینیت می‌یابد، اما اصل امر به معروف و نهی از منکر در اسلام، تکالیف متعددی را در این باره بر دوش اعضای جامعه قرار داده است. الهی خواهد شد که هر دو شرط لازم برای پیشرفت هستند.

اجتماعی را به بهترین وجه مورد توجه قرار داده است، چه اینکه از یک سو قانونی جهانی و مسلکی وضع نموده که مورد پذیرش همگانی است. از سوی دیگر تنها به ضمانت‌های اجرایی قهری بسنده نکرده است و ضمانت اجرای درونی آحاد افراد جامعه را مورد تأکید قرار می‌دهد. همچنین شایسته‌ترین و آگاه‌ترین افراد را در جایگاه رهبری قرار می‌دهد. کوتاه سخن اینکه توجه به مبانی اسلامی و تأکید بر اجرای قوانین آن بهترین راه به منظور تحقق عدالت اجتماعی می‌باشد.

چهار: عوامل تحقق عدالت در جامعه

برای آنکه بتوانیم عدالت را در جامعه محقق سازیم، توجه به برخی امور امری ضروری است:^۱
۱. برابری انسان‌ها: انسان‌ها از ابتدای خلقت دارای جایگاه خاصی نیستند؛ بر خلاف محیطی که اسلام در آن ظهور کرد و اختلافات طبقات اجتماعی در آن امری پذیرفته شده بود. اسلام با نفی این طبقات، تمامی افراد انسان را در یک طبقه قرار داد: **إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ** (انبیاء، ۹۲).

۲. عدل حقوقی: با توجه به نگاهی که اسلام به افراد بشر دارد، تمامی انسان‌ها از حقوق کاملاً برابر برخوردارند؛ هیچ طبقه یا گروهی حق ندارد خود را دارای امتیازات خاص دانسته و گروه دیگر را وادار به امتیازدهی کند. جامعه باید به گونه‌ای باشد که تمامی افراد انسان از امتیازات برابر برخوردار باشند تا به میزان استعدادی که دارند، رشد کنند.

۳. رفع تبعیض در سایه بینش توحیدی: اگر انسان را با نگاهی مادی گریانه بنگریم، اختلاف در طبقات اجتماعی و بهره‌مندی از امتیازات اجتماعی امری معقول جلوه خواهد کرد، چه اینکه در جامعه‌ای که انسان را صرفاً وسیله‌ای برای تولید می‌داند، آن‌کس که از قدرت عضلانی بیشتری برخوردار است از جایگاه بالاتری نیز بهره‌مند خواهد بود.

از آنجا که نگاه توحیدی اسلام، انسان را موجودی دارای آگاهی و قدرت اراده و انتخاب می‌داند و بر تساوی افراد بشر در حقیقت مادی تأکید دارد، دیگر جایی برای این امتیازات اجتماعی باقی نخواهد ماند و عدالت اجتماعی تحقق خواهد یافت.

۴. عدل اقتصادی: از سویی مالکیت تمامی امور مربوط به خداوند متعال است، هیچ گروهی نمی‌تواند خود را نسبت به مواهب الهی دارای امتیازات ویژه بداند. از سویی دیگر انسان برای رشد و بالندگی نیازمند بهره‌مندی از منابع طبیعی است؛ در نتیجه هر یک از آحاد انسان می‌تواند به میزان نیازمندی خود از منابع برخوردار گردد.

۵. آزاداندیشی و علم‌آموزی: همانطور که می‌دانیم انسان موجودی آگاه، در مسیر رشد و بالندگی است، بنابراین جامعه نیز می‌بایست راه را بر فرد هموار سازد و زمینه علم‌آموزی و آزاداندیشی را برای وی فراهم آورد، هر چند تحقق این امور به منظور رشد انسان یک ضرورت اجتماعی است که هر جامعه‌ای نسبت به آن مسئول است، اما مهم آن است که این زمینه به منظور «خدمت به آحاد انسان» باشد نه «به خدمت گرفتن ایشان».

۶. بهره‌گیری در سایه کار و فعالیت همگانی: از آنجا که بهره‌مندی از منابع طبیعی مستلزم کار و کوشش از سوی انسان است، اجتماع می‌بایست زمینه را برای بهره‌مندی افراد از شغل به صورت مساوی فراهم آورد.

۷. محرومیت به دلیل تجاوز در بهره‌وری: انسان موجودی اجتماعی است که با دیگران زندگی می‌کند؛ بنابراین حق بهره‌مندی از امکانات نباید به گونه‌ای باشد که منجر به محرومیت دیگری گردد.

جالب اینکه از نگاه اسلام، این بهره‌مندی از حقوق نیست که منجر به محرومیت دیگران می‌گردد، بلکه تجاوز در بهره‌وری است که موجب سلب این حق از سایر افراد بشر است.

۸. قانون عدل، مجری عدل: هر جامعه‌ای نیازمند قانون است، قوانینی که برای اداره جامعه وضع می‌شوند، می‌بایست اصول فوق را مورد توجه قرار دهند، از سوی دیگر مجریانی که ضامن اجرای قوانین هستند نیز می‌بایست قانون را به صورت عادلانه اجرا کنند و از مصادره آن به نفع گروهی خاص امتناع کنند.

۹. صلاحیت در احراز مناصب اجتماعی: در اجتماع می‌بایست اولاً اختصاص مناصب بر اساس شایستگی‌های افراد صورت پذیرد، ثانیاً دستگاهی عادل و آگاه به دفاع از حقوق مردم بپردازد و مانع از فساد و زیاده‌خواهی گردد.

۱۰. احساس مسئولیت: احساس مسئولیت اجتماعی مهم‌ترین عامل تحقق عدالت است که در پرتو آگاهی به حقوق و وظایف و همچنین اصل انتقاد سازنده (امر به معروف و نهی از منکر) ظاهر می‌شود.

۱۱. خودسازی و مبارزه با فساد: ممکن است جامعه‌ای بر اساس دستیابی به مصالح عامه و عدالت اجتماعی تشکیل شود، اما بر اثر خودکامگی و خودخواهی اعضای خود، به ضد خود تبدیل شود، لذا تأکید بیشتر بر «جهاد اکبر» و دستیابی به ایمان خواهد بود.

پنج: توصیه‌هایی برای عدالتخواهان

شهید بهشتی معتقد است که هر چند بهترین نوع عدالت در سایه تحقق حکومت اسلامی عینیت می‌یابد، اما اصل امر به معروف و نهی از منکر در

۱. سید محمد حسینی بهشتی و دیگران، درس گفتارهای فلسفه دین، انتشارات روزنه، ۱۳۹۲، ص ۳۵۸.

اسلام، تکالیف متعددی را در این باره بر دوش اعضای جامعه قرار داده است.

از جمله آنکه یکایک افراد جامعه اسلامی موظف هستند تا در صورت مواجهه با عوامل بی‌عدالتی فریاد برآورده، سایر آحاد جامعه را با خود همراه سازند، چه اینکه تعلق در این زمینه می‌تواند منجر به تبدل ماهیت حکومت شده، حکومت اسلامی را در اهدافش به ضد خود تبدیل سازد. اما در این مسیر ایشان توصیه‌هایی را نیز به عدالت خواهان می‌کند:

* نسبت به ناملازمات، غر نزنید

در راه دستیابی به عدالت باید در برابر موانع، سرسخت بود. ممکن است در این مسیر گذار، انسان تا حدودی عقب‌نشینی داشته باشد، اما آنچه اهمیت دارد، حرکت در مسیر است. به همین دلیل توقع رشد پیوسته و دائمی عدالت در اجتماع، توقعی بی‌جا است.

شهید بهشتی در این باره اینگونه می‌گوید: «امروز در جامعه فعلی آثار عدل اجتماعی و اقتصادی و اخلاقی در حد مطلوب همه‌مان نیست. حال‌آنکه نیست چه کنیم؟ حالا که احساس می‌کنید نابسامانی‌ها و تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها هست، می‌شود بفرمایید چه کار خواهید کرد؟»

شروع می‌کنید فقط نق‌زدن که بابا ما خون دادیم که به عدالت برسیم، پس کو عدالت؟ این چه جمهوری اسلامی‌ای شد؟ خدایی نکرده دل‌سرد شدن و به نومیدی و ضعف روی آوردن که ای بابا! آرزوها داشتیم که فکر می‌کردیم با این جمهوری اسلامی تحقق پیدا کند؛ این هم که نشد. یا شروع می‌کنید با چشم و اندیشه بازتر به همه جوانب کار نگریستن و با هم همکاری بیشتر کردن؟

یعنی همین حالا که هنوز سرمایه‌داران، پیشه‌وران، و بازرگانان روزه روز از طریق بالابردن نرخ نیازمندی‌های مردم و گران کردن سود بیشتری می‌برند، باز هم در خط عدالت قرار داریم؟ بله جانم! در خط عدالت قرار داریم.

خط عدالت يك خط مستقیم نیست؛ يك خط منکسر است. خط پیشرفت انقلاب، يك خط مستقیم نیست، يك خط شکسته است. اگر ما در سمت پیشرفت قرار گرفته باشیم، ولو خط شکسته باشد، باید آن را پی‌می‌ایم.»^۱

* هر جا هستيد عدالت را عينيت بخشيد

هر فرد در هر جای و جایگاهی که قرار دارد، می‌بایست به میزان وسع خود، عدالت را تحقق بخشد. نباید در راه تحقق عدالت معطل فراهم شدن تمامی شرایط ماند، بلکه می‌بایست با ایجاد الگوهای جزئی عدالت، زمینه را برای تحقق عدالت فراگیر اجتماعی فراهم آورد.

شهید بهشتی می‌گوید: «در هر جا که می‌توانید يك تحقق عینی از اسلامیت، از عدل اخلاقی و عدل اجتماعی اسلامی را در يك نمونه كوچك نشان بدهيد.

این خیلی بیشتر اثر دارد تا سخن‌ها. سخن هم اثر دارد، سخن و نوشتن لازم است، این ابزارهای روشنگری لازم هستند، اما نه مجرد از عینیت.»^۲

* قانون را فصل الخطاب بدانيد

قانون می‌بایست بدون ملاحظه اجرا گردد. برخورد با جریان رابطه‌گرایی می‌بایست بدون رودربایستی و با صریح‌ترین صورت انجام پذیرد، در این راه نباید ذره‌ای سستی به خرج داد، در غیر اینصورت جامعه آسیب خواهد دید. شهید بهشتی در این باره اینگونه می‌گوید: «ما با همه مسائل ساده یا پیچیده، صریح و بدون رودربایستی برخورد می‌کنیم و این اخلاق اسلامی ماست. حتماً تلخ است که به يك یار دیرین که پانزده بیست سال با او آشنا هستم، پرخاش کنم که برادر اینجا منحرف شدی؛ چه می‌کنی؟ اما این پرخاش در عین تلخی، شیرین هم هست. بگذارید رفاقت‌ها و رابطه‌ها هرگز نتواند صداقت‌ها و ضابطه‌ها را به خطر بیندازد که زندگی عادلانه و عدالت اجتماعی و اخلاقی و اقتصادی و سیاسی و معنوی در جامعه مانده و تنها بر اساس حاکمیت ضابطه‌ها و صداقت‌ها به وجود می‌آید»^۳

ب) امام موسی صدر^۴

سید موسی صدر زاده ۱۴ خرداد ۱۳۰۷ شمسی در قم، از عالمان و اندیشمندان شیعه در عرصه فرهنگی و سیاسی است که دانش آموخته حوزه قم و نجف به حساب می‌آید.

وی هم‌زمان با تحصیل در حوزه علمیه نجف، به عضویت هیئت امناء جمعیت «منتدی النشر» درآمد و پس از بازگشت به قم ضمن تاسیس و اداره یک مدرسه ملی، مسئولیت سردبیری مجله تازه تاسیس «مکتب اسلام» را عهده‌دار گردید.

از مهمترین اقدامات صدر در آخرین سال اقامت در شهر قم، تدوین طرحی گسترده جهت اصلاح نظام آموزشی حوزه علمیه بود که با همفکری شخصیت‌هایی مانند سید محمد حسینی بهشتی، ناصر مکارم شیرازی و برخی دیگر از بزرگان صورت پذیرفت.

صدر پس از هجرت از ایران به لبنان، مجلس اعلا شیعیان لبنان و جنبش أمل را تاسیس کرد و رهبری فکری و سیاسی شیعیان این کشور را عهده‌دار شد.

او در ۹ شهریور ۱۳۵۷، طی سفری رسمی به لیبی به دعوت معمر قذافی، ناپدید شد و تاکنون هیچ گزارش رسمی جدیدی از وضعیت او به دست نیامده است.

امام موسی صدر همچون شهید بهشتی یکی از داعیه‌داران احیای اخلاق اسلامی است و آن را برای تحقق جامعه عدالت‌محور ضروری می‌داند. ایشان اگرچه که عدالت توزیعی را مقدم بر عدالت اجتماعی می‌داند ولی روی این نکته تاکید دارد که تا انسان‌ها به فطرت

۱. سید محمد حسینی بهشتی، پیامبری از نگاهی دیگر، بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۸.

۲. همان، ص ۲۵۵.

۳. همان، ص ۲۵۳.

۴. نویسنده: عقیل ام‌الله پور



■ سید موسی صدر

اخلاقی خود برنگشته و اخلاق مدار نشوند، عدالت در جامعه حکم فرما نخواهد شد. در ادامه با برخی از نظریات ایشان آشنا خواهیم شد.

یک: معنا و ماهیت عدالت

در حوزه اندیشه اسلامی، حکیمان باور دارند که جمله‌های معروف امام علی (ع) با عنوان «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا»، همه انواع عدالت‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، قضایی، اخلاقی، خانوادگی را پوشش می‌دهد. امام موسی صدر نیز با همین سویه تفکر و به تبع علامه «شرف‌الدین» عالم بزرگوار شیعی، در دو ساحت نظر و عمل بحث عدالت را در پیش می‌گیرد.

از نگاه وی جامعه، جمع ابدان (بدن‌ها) نیست بلکه جامعه متشکل از افراد انسانی است؛ پس هر جا که روابط شکل می‌گیرد، سوال از عدالت نیز مطرح می‌شود. عدالت اجتماعی در این مفهوم بسیار فراتر از همه انواع دیگر عدالت است.^۱ در نظر صدر دو نوع عدالت داریم؛ نخست عدالت الهی و دوم عدالت انسانی که آن هم به عدالت در هویت‌های فردی انسان (عدالت اخلاقی) و هویت‌های جمعی (عدالت اجتماعی) تقسیم می‌شود.

عدالت اجتماعی نیز به عدالت‌های سیاسی، قضایی، فرهنگی، تربیتی و همه عدالت‌های مضاف تقسیم می‌شود. صدر در مقاله‌های نخست کتاب اقتصادی‌اش نیز به سه نوع عدالت اشاره دارد: «عدالت پیشینی» یا مالکیت، «عدالت فرایندی» یا توزیع ثروت و «عدالت پسینی» یا عدالت توزیعی؛^۲

وجه اهمیت عدالت در فکر امام صدر، جدا از وضعیت و شرایط طوایف موجود در لبنان، به سبب اهمیتی است که در خود عدالت نهفته است. ایشان از آن رو به ستایش عدالت می‌پردازد که ساخت و پرداخت یک جامعه، با عدالت انجام می‌گیرد؛ همان‌گونه که تلاش و کار تاریخ را می‌سازد، عدالت نیز تاریخ‌ساز است. وی می‌گوید: «تنها در پرتو عدالت است که میهن ساخته می‌شود؛ عدالت در رفتار و داوری، و گفتار و قضاوت، با عدالت است که تاریخ ساخته می‌شود».^۳

امام موسی صدر، عدالت را هدف نمی‌داند؛ بلکه عدالت هم وسیله‌ای است برای امکان بخشیدن به تکامل انسان؛ آنچه از مباحث ایشان در زمینه عدالت می‌توان به دست آورد

۱. عادل پیغامی، یادداشت «عدالت در پندار و کردار صدر»، خیرگزاری ایکننا، ۱۷ اسفند ۱۳۹۴.

۲. همان.

۳. سید موسی، صدر، سفر شهادت، ترجمه مهدی فرخیان و احمد ناظم، مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۹۱، ص ۱۷۰.

این است که؛ اولاً عدالت با همه اهمیت و ارزشمندی دارای درجات متفاوتی است. ثانیاً تحقق آن در جوامع انسانی محدود به حد خاصی نیست و بیکران و نامتناهی است. ثالثاً عدالت وسیله‌ای برای امکان بخشیدن به تکامل انسان است. از این رو خود عدالت هدف نیست که کوشش عدالت‌خواهی در نخستین مرحله آن توقف نماید.^۴

صدر در زمینه برابری، نگاه روشنی دارد. اساساً به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین برنامه‌های او در لبنان، از میان بردن تبعیض و نابرابری و تلاش برای کسب برابری در حقوق برای همه طوایف بوده است. او می‌گوید: «خداوند قائل به سیاه و سفید نیست؛ خصوصاً در منطق قرآن کریم، که می‌فرماید: نه عرب بر عجم برتری دارد و نه سفید بر سیاه، مگر به تقوا. در منطق قرآن، مقصود از واژه انسان، همه بشر است».^۵

ایشان تصریح می‌کند که اعتدال و عدالت دو اصل اسلامی جدایی‌ناپذیرند.^۶ صدر مفاهیم مختلفی مثل انضباط، حساب و نظم و ... را برای بحث عدالت به کار می‌برد. هدف اصلی صدر از طرح این مفاهیم متفاوت که باهمدیگر هم‌پوشانی دارند این است که بر هماهنگی و انسجام اجتماعی تاکید نماید.^۷

به نظر می‌رسد آنچه امام موسی صدر از مفهوم عدالت قصد می‌کند، همانا تعادل و توازن است. هرگونه اخلال در این نظر موجب ازهم پاشیده شدن نظام هستی و نظام اجتماعی می‌شود.

۴. سید موسی، صدر، رهیافت‌های اقتصادی اسلام، به‌اهتمام و ترجمه مهدی فرخیان، مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۸۶، ص ۲۰۸.

۵. سید موسی، صدر، برای زندگی: گفتارهای تفسیری امام موسی صدر، ترجمه مهدی فرخیان، مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۹۱، ص ۲۲.

۶. سید موسی، صدر، حدیث سحرگهان: گفتارهای تفسیری امام موسی صدر، ترجمه علیرضا محمودی و مهدی موسوی‌نژاد، مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۹۰، ص ۱۰۷.

۷. سید موسی، صدر، رهیافت‌های اقتصادی اسلام، به‌اهتمام و ترجمه مهدی فرخیان، مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۸۶، ص ۸۹.

صدر این مساله رافارغ از علایق اعتقادی خود و به صورت عام مطرح می‌کند؛ گو اینکه موضوع عدالت برای صدر موضوعی فراقومی، فرادینی و فرامذهبی است که بر اساس آنچه در هستی سامان یافته، با همه تنوع و تفاوت در طبیعت باید در جامعه انسانی هم اتفاق بیفتد.

ایشان در مساله عدالت پیش از همه ناظر به عدالت اقتصادی و عدالت اجتماعی سخن می‌گوید. بالحاظ وضعیت جامعه لبنان در دوره حضور صدر در لبنان می‌توان حدس زد که تأکید وی بر عدالت اقتصادی و عدالت اجتماعی بیش از نیاز آنها به عدالت سیاسی است.

شاید هم به این دلیل باشد که در فقدان عدالت اقتصادی و عدالت اجتماعی و قبل از آن عدالت فردی امکان گفتگو از عدالت سیاسی ممکن نباشد.

دو: مبانی عدالت‌خواهی

امام موسی صدر می‌گوید: «اصل عدل در تشیع روشن می‌کند که قوانین خلقت بر عدالت بنا شده است و بقا و ثبات، از آن اعمالی است که با اساس خلقت و قوانین جهانی تطبیق دارد. برعکس، آنچه با اساس عدل مطابقت نکند، مانند باطل و ظلم و کارهای ناصواب، در جهان محو می‌شود و ناپایدار خواهد بود.»

اینجا منظور ایشان از قوانین جهان، نظم طبیعت و قوانین طبیعی است، نه آن‌نظمی که ابرقدرت‌ها تعریف کرده‌اند که آنها در واقع عین بی‌عدالتی و از مهمترین عوامل محرومیت جوامع کمتر توسعه یافته است.

مبنای تئوریک و عملی صدر قرآن و دین مبین اسلام است. وی به آیه ۳ سوره ماعون اشاره می‌کند: «آیا آن که روز جزا را دروغ شمرد، دیده‌ای؟ او همان کسی است که یتیم را به اهانت می‌راند و مردم را به طعام دادن بینوا و نمی‌دارد.» در واقع منکر روز جزا همان کسی است که در راه عدالت و مساوات گام بر نداشته است.

۱. محمود، سریع‌القلم، پیشوایی فراتر از زمان، انتشارات مؤسسه امام موسی صدر، ۱۳۹۴.

در واقع امام موسی صدر بر اساس دستورات اسلامی، برپایی عدالت را عمق عبادات و روح حاکم بر شریعت می‌داند.^۲ از نظر ایشان اسلام در بنیان اصل عدالت، مسئولیت‌های فردی و اجتماعی را مشخص کرده که در تعامل با یکدیگرند:

الف) امر به معروف و نهی از منکر، از مسئولیت‌های فردی است. فرد مانند درخت میوه است که در به بار نشستنش عوامل درونی و بیرونی زیادی دخیل هستند. از این رو فرد امانتدار اموال خویش است و حق نابودی یا احتکار آن را ندارد، چرا که هم در برابر خود و هم جامعه مسئول است. آنچه باعث درست اجراء شدن این مسئولیت می‌شود، امر به معروف و نهی از منکر است. همچنین انسان حق ندارد به خود بد کند و آسیبی بزند چرا که نه تنها به خود که به جامعه ستم کرده است. انفاق نیز از دیگر وظایف فردی انسان‌ها است.

ب) جامعه نیز در برابر انسان مسئول است. طبق احادیث و فتاوی، کلیه ساکنان یک دهکده نسبت به فردی که آنجا از گرسنگی فوت شده مسئولند چون در امانت خدا خیانت کرده و عهد خدا را شکسته‌اند.

مسئولیت‌های جوامع روستایی عیناً در شهر نیز مصداق دارد. در این بین، مسئولیت‌های متقابلی نیز وجود دارد. همه اعضای جامعه از یک پیکر هستند. دارایی‌ها، جان‌ها و پیمان‌های مردم از آن تمامی افراد جامعه است.

یکی از ویژگی‌های بسیار مهم در سیره امام موسی صدر فراگیری و شمول طبقات مختلف مردم و انسان‌ها در حیات اجتماعی است؛ چیزی که در علوم اجتماعی اسم آن را «شمولیت اجتماعی» می‌گذارند. این پایه مسئله عدالت در اندیشه و عمل صدر است.

وی عدالت را، چه در مفهوم و چه در مصداق، مفهومی شامل و فراگیر دیده است. به طور کلی می‌توان سه مبنای فکری برای اقدامات امام موسی صدر به منظور فقرزدایی برشمرد: نخست، اصل کرامت انسانی است. عده‌ای معتقدند که انسان به سبب هویت انسانی‌اش سزاوار کرامت و احترام است و گروهی فقط مسلمانان را صاحب کرامت می‌دانند. امام موسی صدر انسان را واجد کرامت ذاتی می‌داند و بر آن است که کرامت او در برگیرنده آزادی و هستی وجودی اوست.

مبنای دوم این است که دینداری در گرو فقدان فقر است. بر اساس این اصل، ایشان معتقد است که تا سطح زندگی و معیشت مردم ارتقا نیابد، فرهنگ دینی آنان هم ارتقا نمی‌یابد. سومین مبنا این است که انسان‌سازی محور همه تلاش‌هاست. بر این اساس، برای فقرزدایی باید انسان‌سازی و برای رشد انسان تلاش کرد.^۳ صدر در مجموعه مباحث اقتصادی خود به بحث‌های مهمی درباره بنیان عدالت اجتماعی اشاره می‌کند. وی بر این باور است که بنیان عدالت اجتماعی «حسن توزیع» است و از این روست که عدالت در توزیع خوانده می‌شود.

ایشان از همین منظر به نقد تمدن غربی می‌پردازد. به گفته صدر این تمدن از عوامل مشترک تولید یعنی کار و کارگر، سرمایه و ابزار به نحو خاصی بهره می‌برد. از این رو این تمدن اجازه سود بیشتر به هر وسیله‌ای را صادر می‌کند. ایشان این مساله را نمی‌پذیرد و بر این نظر است که بنیان عدالت اجتماعی بر حسن توزیع میان سه عامل تولید استوار است و وظیفه دستگاه حاکم و یا نظام اجتماعی این است که از حق هر کدام از این عناصر سه‌گانه حمایت کند و اجازه ندهد که سرمایه بر عنصر کار طغیان کند. او می‌گوید تمدن غرب بر پایه اصول اخلاقی آغاز نشد بلکه مبتنی بر سرمایه ابزار است.^۴ صدر می‌گوید عدالت در

۲. صالح، میرزایی، یادداشت «عدالت از منظر امام موسی صدر»، وبسایت دین آنلاین، ۱۲ اسفند ۱۳۹۹.

۳. اشرف بروجردی، درس‌گفتار ماهانه اندیشه و عمل با موضوع «فقرزدایی و اقدامات امام موسی صدر»، خبرگزاری ایکن، ۵ دی ۱۳۹۴.

۴. سید موسی، صدر، رهیافت‌های اقتصادی اسلام، به اهتمام و ترجمه مهدی فرخیان، مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۸۶، ص ۱۸۳.

به نظر صدر بنیان عدالت اجتماعی بر حسن توزیع میان سه عامل تولید استوار است و وظیفه دستگاه حاکم و یا نظام اجتماعی این است که از حق هرکدام از این عناصر سه گانه حمایت کند و اجازه ندهد که سرمایه بر عنصر کار طغیان کند. او می‌گوید تمدن غرب بر پایه اصول اخلاقی آغاز نشد بلکه مبتنی بر سرمایه ابرار است.

توزیع برای تمدن غرب بی‌اهمیت است؛ سرمایه‌داری صاحب زور با استناد به قانون و نظام حاکم بر همه چیز چیره می‌شود و می‌کوشد تا در حد توان از مزد کارگر بکاهد. آدمی به حیوان غذا می‌دهد اما نه از روی دلسوزی بلکه برای آنکه حیوان زنده بماند تا از او استفاده کند و او را استثمار. در واقع در نظام سرمایه‌داری با کارگر اینگونه رفتار می‌شود!

سه: رابطه عدالت با دین

قانون اساسی لبنان و توزیع قدرت و طبقه‌بندی طائفی در لبنان از سال ۱۹۳۳ به بعد بر مبنای قدرت استعماری فرانسه شکل گرفته است که از ایده دموکراسی اجماعی نشأت می‌گیرد. در این شکل‌بندی فرانسوی از جامعه لبنان طایفه مسیحی به عنوان اکثریت ۵۰ درصدی، طایفه سنی به عنوان اقلیت ۳۰ درصدی و طایفه شیعه به عنوان اقلیت ۲۰ درصدی معرفی می‌شود.

این در حالی است که داده‌های دموکراتیک و مردم‌شناختی و جمعیت‌شناختی حاکی از این است که این نسبت در همان زمان نیز کاملاً معکوس بوده است. این اقلیت و اکثریت کردن جامعه منجر به توزیع نابرابرانه حقوق و قدرت و توزیع نامناسب مناصب سیاسی و اجتماعی می‌شد. برای دهه‌های متوالی جامعه شیعی به جامعه‌ای کاملاً فرودست تبدیل می‌شود به نحوی که محرومان روز به روز محروم‌تر می‌شوند و آن وقت مشکلات اجتماعی و سیاسی یکی پس از دیگری سر برمی‌آورد.

درگیری‌های داخلی و مداخلات خارجی و حضور اسرائیل نیز به معادله ابعاد جدیدی می‌دهد. در چنین موقعیتی امام موسی صدر با ایده نفی تبعیض، «حرکت المحرومین» را بنیان نهاد. ایشان در سخنرانی‌های خود دو خودآگاهی را هم‌زمان برجسته می‌کند:^۲ اول؛ «ما شیعه هستیم و وقتی از محرومیت صحبت می‌کنیم، در درجه اول در مورد محرومیت شیعه‌ها صحبت می‌کنیم. ولی فراموش نکنید این جنبش جنبشی طائفی، قومی، قبیله‌ای، مذهبی نیست.

حساسیت ما به نابرابری و بی‌عدالتی صرفاً متوجه نابرابری‌هایی نیست که گریبان جامعه شیعه را گرفته. ما به نابرابری، به محرومیت حاصل از نابرابری حساس هستیم. چه محرومان شیعی، چه سنی و چه مسیحی». دوم؛ ایشان دائماً تذکر می‌دهد که به حکم شیعه و مسلمان بودن، ما به محرومیت حساس هستیم، نه نسبت به محرومیت شیعیان.

ایشان با ورودی آسیب‌شناسانه به حوزه عدالت، نسبت به «فاجعه» و «توطئه» جدایی اصل عدالت اقتصادی اجتماعی از عقیده و شریعت و ایدئولوژی اسلامی هشدار داده و به صراحت می‌گوید که این توطئه الزاماً عامل بیرونی ندارد.

گاهی اوقات عمل جمعی ما خودآگاه و ناخودآگاه باعث تعیین و تعیین چیزی به اسم توطئه در جوامع اسلامی شده است.

وی اصل و مبنای ایدئولوژی اسلامی را توحید و بسیاری از مشکلات چون بی‌عدالتی را ناشی از نوع نگاه نادرست به خدا و مسئله توحید می‌داند.

۱. همان، ص ۱۳۹.

۲. محمد مهدی مجاهدی، سخنرانی با موضوع «عدالت به مثابه نفی تبعیض در اندیشه امام موسی صدر»، خیرگزاری مهر، ۷ تیر ۱۳۹۹.

وی عدالت تکوینی و عدالت تشریحی را منطبق و هم‌سو با هم می‌داند و تأکید می‌کند که عدالت بدون پایه ایدئولوژیک و عقیدتی و بدون جهان بینی، صرفاً جریانی موقتی خواهد بود که برآمده از عواطف و احساسات است. نگاه او به مقوله توحید فقط در ذات الهی محدود نمی‌شود.

وی تمام عالم را توحیدی می‌بیند. یعنی هر آنچه در این عالم هست، در یک وحدت یکپارچه معنا پیدا می‌کند. وقتی عالم را توحیدی ببینید، بسیاری از دوگانه‌ها و ثنویت‌ها کنار می‌رود.^۳

صدر تأکید می‌کند که قرآن از انسان می‌خواهد که در زندگی خویش منظم و در سلوکش عادل و در تصرفاتش دقیق باشد؛ در غیر این صورت کار غیرعادلانه و کار فاقد نظم با هستی‌سنجی ندارد و باطل است.^۴

به نظر ایشان عدالت یکی از جلوه‌های بارز ثبوتی خداوند است و همین عدالت آفریدگار جهان است که بر سراسر جهان هستی باز می‌تابد زیرا علت در نظر فلسفه حد تام برای معلول است و معلول حد ناقص علت است.

آنچه در قرآن آمده که خداوند جهان را قائماً بالقسط معرفی می‌کند، در واقع مراد این است که عدالت جهان مفهوم قیام خداوند به عدالت است.

بنابراین عدالت جلوه بارز ثبوتی خداوند است و از این رو است که سبب به وجود آمدن جهانی عادل است که بر عدالت تکیه دارد.

نگاه صدر به عدالت افزون بر اینکه قابل ارجاع به آموزه‌های فلسفی است، واجد نگاه دینی نیز هست؛ به گونه‌ای که وجود عدل مساوی با وجود ایمان و ایمان هم بدون تلاش انسان برای تحقق عدالت اصالتی ندارد.

۳. عادل پیغامی، یادداشت «عدالت در پندار و کردار صدر»، خیرگزاری ایکن، ۱۷ اسفند ۱۳۹۴.

۴. سید موسی، صدر، حدیث سحرگهان: گفتارهای تفسیری امام موسی صدر، ترجمه علیرضا محمودی و مهدی موسوی نژاد، مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۹۰، ص ۳۲۶-۳۲۷.

ابدیت است، چاره‌ای جز پیروی از حق و عدالت و تلاش در این راه ندارد.

چهار: عدالت، آزادی و توسعه

امام موسی صدر در زمانی که در غرب این بحث مطرح شد که آزادی مقدم بر عدالت است، در عین پرداختن به این مباحث از آن عبور می‌کند و بحث تقدم عدالت یا آزادی را مطرح نمی‌کند و آن‌ها را همزمان می‌داند. ایشان در مباحث نظری خود می‌گویند اگر می‌خواهیم میهن پیشرفت کند باید عدالت محقق شود. زیرا عدالت تاریخ‌ساز و تمدن‌ساز است و می‌تواند جامعه را به پیشرفت برساند.

او می‌خواهد توسعه را از مسیر آزادی دنبال کند. در نگاه ایشان لبنان در کار سایر محرومیت‌ها، در بحث آزادی هم دچار محرومیت است. ایشان با بسط و شرح آزادی می‌خواهد تحرک ایجاد کنند و آزادی را به گونه‌ای تعریف می‌کند که در آن به رسمیت شناختن کرامت انسانی وجود دارد. صدر معتقد است در جامعه لبنان با شرایط خاص اگر بر عدالت تاکید می‌شود، باید با توجه به آزادی باشد و جامعه باید آزادی افراد جامعه را تأمین کند.^۱ البته بین پژوهشگران علوم انسانی در مورد اولویت عدالت و آزادی دعوی بزرگی وجود دارد، حتی در خصوص تقدم و تاخر آزادی و عدالت از نگاه صدر نیز نگاه مخالفی با نگاه فوق که آزادی و عدالت را از نگاه صدر همزمان می‌دانست، وجود دارد.

عادل پیغامی معتقد است، صدر آزادی را بر عدالت مقدم می‌شمارد چون معتقد است که اگر آزادی نباشد مانع جانشین خدا بر روی زمین بلکه بنده خدا می‌شویم! او می‌گوید صدر معتقد است انسان، به عنوان کسی که می‌خواهد جانشین خدا روی زمین باشد، می‌خواهد کارهایی را انجام دهد که اگر خدا روی زمین بود انجام می‌داد. پس به نظر صدر ما باید «آزادی مطلق» داشته باشیم تا بتوانیم وظیفه جانشینی خدا را انجام دهیم.^۲

می‌توان وجه آشتی میان دو دیدگاه فوق را یافت. این وجه را هم می‌توان از پایان دیدگاه دوم برداشت کرد و آن اینکه آزادی مطلق مقدم بر عدالت است اما آزادی مشروط یا مقید همزمان با عدالت خواهد بود.

امام موسی صدر معتقد است رابطه آزادی و عدالت عموم و خصوص مطلق است: آزادی در عدالت هست ولی همه عدالت آزادی نیست. به هر حال، ایشان خلافت را ماهیت انسان و جایگاه تکوینی انسان می‌داند اما فراتر از این معتقد است خلافت وظیفه انسان است. بنابراین خلافت در زمین وظیفه آدمی است و آدمی در برابر خداوند مسئول است. وقتی که صدر مسئولیت‌های انسان را مترتب بر خلافت می‌داند،

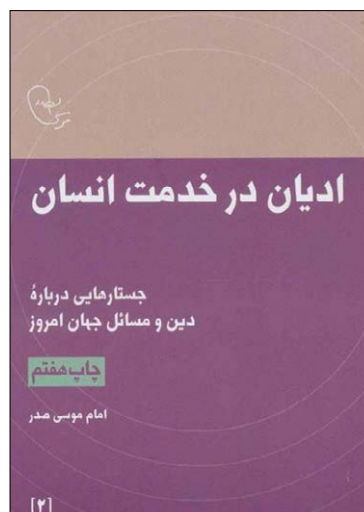
در واقع او مسئولیت دینی انسان را مشخص‌کننده همه مسئولیت‌های او دانسته است: مسئولیت‌های اخلاقی و اجتماعی و انسانی و تکوینی.^۳ آزادی، به رسمیت شناختن توانایی‌های انسان است. آزادی است که ظرفیت‌های انسان را بروز و ظهور می‌دهد و در جامعه منعکس و منتشر می‌کند. از این رو، آزادی می‌تواند با تبدیل ظرفیت‌های آدمی، به تمدن‌سازی کمک کند.

مسیر پیمایش جامعه به سمت تمدن، با بهره‌مندی از آزادی ممکن است. بنابراین، صدر بر این نظر است که تمدن با اراده آزادانه انسان که خود موضوع و غایت تمدن است. به وجود می‌آید. لازم است توجه داده شود که صدر آزادی را مجموعه‌ای از توانایی‌ها قلمداد می‌کند که می‌تواند انسان را به سمت دلخواه او حرکت دهد. این حرکت در نگاه او باید واجد تفسیری الهی و توحیدی از جهان هستی باشد. به باور صدر، هیچ‌کس نمی‌تواند در جامعه

۱. همان.

۲. عادل پیغامی، یادداشت «عدالت در پندار و کردار صدر»، خبرگزاری ایکن، ۱۷ اسفند ۱۳۹۴.

۳. سعادت الحکیم، مسئولیت‌های اخلاقی و دینی انسان، ترجمه مهدی فرخیان، نشر به زندگی نامه و خدمات فرهنگی، اجتماعی و علمی امام موسی صدر، ۱۳۹۴.



کتاب ادیان در خدمت انسان

از این رو احکام اسلامی که عدالت اجتماعی و اقتصادی را در دل عبادات و از شروط صحت آن قرار می‌دهد، این نکته را به روشنی نشان می‌دهد که عدالت اقتصادی و اجتماعی تنها دو حکم فرعی و دو واجب عادی نیستند؛ بلکه آن دو بر اصول عقیده و ایمان بنیان گذاشته شده و از آنها جدا نمی‌شوند.

امام موسی صدر در مقاله «ذوق و ابتکار در دعوت» از کتاب «نای و نی» رابطه دین و عدالت را چنین بیان می‌کند: درباره جهان بینی و انسان شناسی نظریات گوناگون و افکار مختلفی وجود دارد.

در پاره‌ای از تئوری‌ها اصلاتی برای انسان فرض نشده، بلکه وضع اخلاقی و فکری و تربیتی او تابع اوضاع و احوال اجتماعی و اقتصادی او تصور شده است. ولی با کمال تعجب، در همین تئوری‌ها سیر جهان به طرف کمال انکار نشده است. آیا سازنده تاریخ و محرک تکامل چیزی جز انسان است؟ در هر حال اسلام درست عکس نظریه‌های پیش گفته را دارد. در نظر اسلام، جهان خلقت بر پایه‌های حق و عدالت استوار است. سیر عالم به سوی کمال است. باطل و ظلم، هرچه قوی و دامنه‌دار باشد، محو می‌شود.

عدل و حق، هرچند ذره‌ای باشد، پایدار است. پیروزی نهایی از آن حق جویان و حق‌گویان است. پس کسی که طالب بقا و



کتاب رهیافت‌های اقتصادی اسلام

عدالت از منظر صدر را می‌توان عدم فهم و تلقی درست از عدالت به شمار آورد. علت عدم فهم صحیح از عدالت راه دوری از ایدئولوژی اسلامی می‌داند.

امام موسی صدر این مهم را نیز مورد توجه قرار داده است که چرا دولت‌های اسلامی با دیگر ملت‌های مسلمان مانند بیگانه رفتار می‌کنند؟ از همین رو می‌توان عدم وجود حکومتی تراز را دومین مانع بر سر اجرای عدالت اجتماعی از دیدگاه ایشان به شمار آورد.

امام موسی صدر معتقدند شکل تاریخی برای حکومت وجود ندارد و باید با توجه به شرایط امروز شیوه حکومت را ترسیم کنیم. ایشان ساختار فرقه‌گرایانه حکومت سیاسی لبنان را نقد می‌کند. مطالبه‌هایی برای پست‌هایی که باید در دست شیعیان باشد، دارند. ایشان وجود فرقه‌های مختلف را به رسمیت می‌شناسد و نعمت می‌دانند؛ اما در ساختار حکومت درست نمی‌دانند.

امام موسی صدر یک دولتی را ترسیم می‌کند که ورای فرقه‌ها عمل می‌کند. افراد جامعه را فارغ از فرقه‌های مذهبی، شهروندان یکسان می‌داند و می‌گوید باید دولت به همه آن‌ها بپردازد و نه فقط اکثریت و باید بتواند عدالت را در تمام جامعه بسط دهد.

با نگاهی به سخنان صدر می‌توان مدعی شد همه موانع اجرایی نشدن عدالت به

محروم از آزادی خدمت کند؛ توانایی‌هایش را پویا سازد و موهبت‌های الهی را بی‌پرواورد. آزادی در چنین نگاهی، به رسمیت شناختن کرامت انسان و خوش‌گمانی به او و فقدان آزادی، بدگمانی به انسان و کاستن از کرامت و منزلت اوست.^۱ ایشان می‌گوید عدالت و آزادی موجب می‌شوند تا در جامعه ظرفیت‌ها و استعدادها شکوفا شوند و جامعه از پیشرفت متوازن، متناسب و متعادل برخوردار گردد. در جایی دیگر بر این نکته تأکید دارند که آزادی یک حق الهی، خدادادی و تکوینی است و کسی نمی‌تواند آن را نفی کند. او می‌گوید هنگامی که در جامعه بی‌عدالتی به وجود بیاید یا گروهی از آزادی محروم شوند، اعتماد عمومی سلب می‌شود و همین باعث فروپاشی اجتماعی می‌شود. شاید بتوان گفت از دیدگاه صدر یکی از مولفه‌هایی که می‌تواند به پیدایش تمدن کمک کند، نفی نژادپرستی جامعه است.

جامعه‌ای که در دام نژادپرستی بیفتد، گام‌هایی به سمت نابرابری برداشته است و نمی‌تواند پله‌های تمدن‌سازی را طی کند. صدر، البته با درک ضرورت‌ها و واقعیت‌های جامعه لبنان، با این مسئله نیز به روشنی برخورد کرده است. ایشان ضمن پذیرش تفاوت‌های نژادی و تأکید بر بهره‌گیری از همه ظرفیت‌هایی که در نژادهای مختلف نهفته است، به روشنی به نفی نژادپرستی حکم می‌کند و بر مبنای روایتی از پیامبر اکرم (ص) بر این نظر است که «مردمان چون دانه‌های شانه در برابرش مساوی‌اند. بنابراین، هر انسانی به اندازه عملش و یا به تعبیر قرآن، بر اساس یکی از موازین سه‌گانه تقوا یا جهاد یا علم به خدا نزدیک می‌شود». بنابراین، می‌توان بر دیگران برتری داشت؛ اما این برتری به نژاد نیست؛ بلکه بر تقوا و جهاد و علم استوار است.

صدر تنها معیار برتری را بر عمل مبتنی می‌کند و همه ملاک‌های دیگر را مردود می‌شمارد. ضمن اینکه به این نکته نیز اشاره می‌کند که «جهل و عقب‌ماندگی و فقر و گرسنگی و خواری، نتیجه اعمال افراد جامعه است و هر پیشرفت و موفقیت و دانش و کمالی، نتیجه کار خودمان است».^۲

بنابراین می‌توان کلام صدر را چنین جمع‌بندی کرد که اگر آزادی انسان محدود شود، امکان توسعه برای وی وجود نخواهد داشت و به هر میزان که آزادی وی زیادتر شود، توسعه نیز برای انسان مقدور خواهد بود.

پنج: موانع اجرایی نشدن عدالت در جامعه

امام موسی صدر معتقد است که جدایی اصل عدالت اقتصادی و اجتماعی از ایدئولوژی اسلامی (که در واقع فاجعه جدایی عقیده از شریعت است) باعث شده که عدالت ژرفا و کلیت و استمرار خود را از دست بدهد. به طوری که امروز عدالت به مسئله‌ای کاملاً سیاسی تبدیل شده است.

ایشان جایی دیگر می‌گوید: «این نوع عقیده اسلامی، مجرد از نتایج اجتماعی، نزد اغلب مسلمانان به صورت احساسی ذهنی درآمده است که نه بر زندگی آنها اثر می‌گذارد، نه بر رفتار فردی و اجتماعی آنها.

اینگونه عقاید، در تصور برخی مسلمانان با عبادت قرین شده است، آن‌هم برای تنظیم پیوند انسان و آفریدگارش و برای آسان کردن سفر مرگ و دیگر هیچ.^۳ در نظر صدر مسلمان امروز تصور درستی از مفهوم عدالت اقتصادی و اجتماعی ندارند.

از این رو اختلاف طبقاتی در جوامع مسلمان موج می‌زند. بنابراین اولین مانع اجرایی شدن

۱. سید موسی، صدر، ادیان در خدمت انسان، ترجمه سید عطاءالله افتخاری، مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۸۸، ص ۲۴.

۲. همان، ص ۵۱.

۳. سید موسی، صدر، عدالت در اسلام، ترجمه مهدی فرخیان، مؤسسه امام موسی صدر، ۱۳۸۷.

انحراف جامعه اسلامی از اسلام بازگشت دارد. از همین رو وی معتقد است هرگاه جامعه، حقیقتاً اسلامی شد و به صورت بالفعل تحقق یافت، آنگاه امری بزرگتر از عدالت یعنی تمدن نیز محقق می‌شود.

چراکه اوضاع جامعه ساخته دست انسان است و مشکلات اجتماعی و فقر و وجود مسکینی که طعام ندارد و یتیمی که سرپرستی ندارد، همه نتیجه اراده انسان است. کمبودها نیز نتیجه اعمال انسان است و اگر ما به خدا و آخرت ایمان داشته باشیم، خود را مسئول می‌دانیم.

صدر می‌گوید اگر در جایی کسی بمیرد خداوند همه اهالی آنجا را مسئول می‌داند. این سخن بدین معناست که عقب ماندگی مردم منطقه‌ای که به مرگ کسی می‌انجامد؛ مسئولیت فرد فرد اهالی آن منطقه است.^۱

به نکته فوق، باید ساختار فرقه‌ای که در لبنان هست نیز افزوده شود. از نگاه صدر بحث نظام ساختاری فرقه‌ای مانعی جدی برای تحقق عدالت است. ایشان وجود فرقه‌ها و مذاهب گوناگون در لبنان را خیر مطلق می‌داند اما نظام فرقه‌ای را شر مطلق می‌داند. وی می‌گوید یکی از آثار نظام فرقه‌ای این است که مانع رسیدن عناصر شایسته و باکفایت به مراکز و مناصبی می‌شود که سزاوار آن هستند.^۲ مراد صدر از نظام فرقه‌ای یک نوع فرقه‌گرایی سیاسی است و این رانوعی خودخواهی پیشرفته می‌داند.^۳

شش: نحوه عدالت‌خواهی صحیح

امام موسی صدر صرفاً در مقام نظر و تئوری توقف نکرد و کارنامه عملی درخشان ایشان، نشان از اقدامات واقعی و قابل لمس او دارد. اولین اقدام امام موسی صدر در جهت برپایی عدالت اجتماعی

۱. شریف لک‌زایی، علل ضعف تمدنی و عقب ماندگی جوامع اسلامی در اندیشه امام موسی صدر، مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، ۱۳۹۸.

۲. سید موسی، صدر، گام به گام با امام، موسسه تحقیقاتی فرهنگی امام موسی صدر، ج ۳، ۱۳۹۶، ص ۷۰.

۳. همان، ص ۶۹.

و اقتصادی تاسیس «مدرسه فنی حرفه‌ای جبل عامل» و مدرسه دینی «معهد الدراسات الاسلامیه» بود که در اولی فرصتی برای آموختن حرفه و ایجاد اشتغال جوانان و در دومی امکان تربیت طلاب دینی به وجود آمد.

ایشان تأکید دارد که عدالت باید در رفتار همه اعم از مردم، سیاست‌مداران و ارتباطات داخلی و خارجی منعکس شود؛ در داوری‌ها حضور داشته باشد؛ در تحلیل اقدامات سیاسی، در گفتار افراد باید شاهد عدالت باشیم. صدر نگاه مردمی به حوزه عدالت دارد چرا که معتقد است عدالت برای مردم با مردم و از مردم است.^۴ او برای از بین بردن اختلاف طبقاتی تلاش کرد و برای فقرزدایی سه گام مهم برداشت:

گام نخست این بود که بین افراد جامعه سازمان‌دهی ایجاد کرد؛ یعنی تشکیلاتی راه‌اندازی کرد، و این سازمانی و تشکیلاتی حرکت کردن، مبنای هم‌فکری و تعامل آحاد جامعه شد. منظور از سازمان، حزب نیست؛ بلکه مجموعه افرادی است که از یکدیگر یاد می‌گیرند که چگونه با هم تعامل کنند، چگونه حرف همدیگر را بشنوند و برای آن ارزش قائل باشند و چگونه به زندگی یکدیگر بی‌اعتنا نباشند.

امام موسی صدر با شکل دادن به «جنبش امل» یا همان «حرکت المحرومین» این قدم را برداشت. گام دوم که صدر بسیار روی آن تأکید دارد، این است که جامعه شیعیان را عزت‌مند کند و این نکته را در مذاکراتش با دستگاه‌های دولتی و در صحبت‌هایش با مردم بازگو می‌کند. تأکید امام موسی صدر بر این است که انسان برای عزت‌مند شدن باید احساس کند که توانایی‌ها و خلاقیت‌ها و ظرفیت‌های وجودی او متعلق به اوست و می‌تواند از این قابلیت‌ها برای خدمت به دیگران استفاده کند.

سومین گام از اقدامات امام موسی صدر، کارآفرینی و تامین ضروریات اولیه شهروندان و پیگیری مطالبات آن‌هاست. ایشان مدرسه‌ای در جنوب لبنان تأسیس کردند با فضای معنوی همراه با کارآفرینی. کارگاه‌های متعددی در این ساختمان وجود داشت که هر فردی برحسب خلاقیت و توانایی خود مشغول کار بود و استعداد‌های بسیاری از درون آن بروز و ظهور کرد.^۵ وی در مورد شیوه‌های تحقق عدالت راهکارهایی برآمده از قرآن و احادیث ارائه می‌دهد که عبارتند از:

۱. بخشش

انفاق بارها در قرآن تکرار شده و مورد تأکید بوده، و از مهمترین راه‌های تحقق عدالت است. در قرآن هرجایی که صحبت از نماز است، زکات هم مورد تأکید قرار گرفته است. انفاق در قرآن چیزی به جز مشارکت دادن کامل دیگران در آنچه خداوند از مال و فکر و کوشش و مبارزه بر انسان بخشیده است، نیست. آنجا که صدر از امکان‌های تحقق عدالت برای انسان سخن به میان می‌آورد، به بخشش و انفاق هم مثال می‌زند. آسیب‌های عدم بخشش و انفاق در محرومیت بخش بزرگی از جامعه از برخی از حقوق، تباهی برخی یا همه استعداد و کاهش کارایی جامعه و نیز بسط و گسترش بیماری‌ها و آلودگی‌هایی است که دامن همه افراد جامعه را می‌گیرد. بنابراین می‌بایست به منظور تحقق عدالت و پرهیز از آسیب‌های آن به بخشش و انفاق توجه جدی معطوف شود. امام موسی صدر برای حل مشکل طبقاتی از طریق آموزه‌هایی مانند خمس و زکات تأکید می‌ورزد.

وی بر این نظر است که دین اسلام با واقع‌بینی این اختلافات طبقاتی را دیده و برای آنچه از این اختلاف خطرناک تشخیص داده یعنی اختلاف در سطح زندگی مادی و نتایج و آثار آن، راه حلی اندیشیده و در سایر قسمت‌ها با دستورات اخلاقی و تربیتی صحیح از این

۴. عادل پیغامی، یادداشت «عدالت در پندار و کردار صدر»، خبرگزاری ایکن، ۱۷ اسفند ۱۳۹۴.

۵. اشرف پروجری، درس‌گفتار ماهانه اندیشه و عمل با موضوع «فقرزدایی و اقدامات امام موسی صدر»، خبرگزاری ایکن، ۵ دی ۱۳۹۴.

با نگاهی به سخنان صدر می توان مدعی شد همه موانع اجرایی نشدن عدالت به انحراف جامعه اسلامی از اسلام بازگشت دارد. از همین رو وی معتقد است هرگاه جامعه، حقیقتاً اسلامی شد و به صورت بالفعل تحقق یافت، آنگاه امری بزرگتر از عدالت یعنی تمدن نیز محقق می شود.

اختلاف گرفته است. در واقع آنچه از دید ایشان در دین اسلام اندیشیده شده این است که اختلاف طبقاتی مالی از طریق خمس و زکات حل شود و سطح زندگی فقرا و نیازمندان به سطح متوسط و عمومی جامعه ارتقایابد.^۱

۲. تحریم ربا

تحریم ربا نشان می دهد که اسلام نمی خواهد سرمایه به تنهایی و بدون کار و تلاش افزایش یابد و سودآور شود. بنابراین راه دیگر برای تحقق عدالت حرمت رباست که در آن سرمایه به تنهایی و بدون کار و تلاش افزایش می یابد. از این رو ابعاد انسانی عدالت اقتصادی و اجتماعی اسلام مبادرت به تحریم ربا می کند تا به برقراری عدالت در جامعه مساعدت نماید.

۳. بیمه افراد فقیر، سالمند، کودک، بیمار و بیمه حوادث

این بیمه عبارت است از تامین نیاز افراد تهی دست، البته نه فقری که حاصل سستی و بطالت باشد. صدر معتقد است مسئولیت بیمه ها در واقع همان مسئولیت کامل جامعه اسلامی در شرایط دشوار اجتماعی است.

۴. وام

صدر می گوید اسلام به دادن وام بدون بهره تشویق نموده و یک درهم قرض را بهتر از یک درهم صدقه می داند. بنابراین راه دیگر تحقق عدالت این است که وام های بدون بهره در اختیار فقرا قرار گیرد تا از این طریق به ارتقای سطح زندگی خود اقدام نمایند. به نظر صدر این ارتقا از طریق اجرای طرح های توسعه ممکن می شود. در واقع ایشان تنها کمک و بخشش را کافی نمی دانند؛ بلکه اقدامات انجام گرفته باید به ارتقای سطح زندگی فقرا منتهی شود.

صدر در مقاله «ذوق و ابتکار در دعوت» می گوید دعوت کننده به عدالت باید خودش دارای ویژگی هایی باشد که سخن اش مورد قبول قرار گیرد. حاکم و مجری عدالت باید انسان آسمانی باشد.

او می گوید: «مرحله طرح ریزی تنها در صورتی کامل می شود که مرحله اجرا، سازگار و هماهنگ با آن باشد. اگر آموزه های آسمانی و پاک و مجرد و پارساگونه را به دست حاکمی منحرف و هواپرست و مصلحت محور و در بند شهوت ها بدهیم، چگونه آنها را اجرامی کند؟ حکم پاک آسمانی در چارچوب خصلت های زمینی و تمایلات شخصی و مادی خود اجرامی کند»^۲. امام موسی صدر چند پیشنهاد و توصیه نیز در خصوص عدالت خواهی و اجرای عدالت دارند که عبارتند از:

الف) توصیه به همه علمای جهان اسلام و مومنان برای مبارزه در جهت تحقق عدالت و پشتیبانی از محرومان و ستم دیدگان. به نظر صدر این مساله در ۴ بُعد خودش را نشان می دهد؛ نخست امین بودن علما؛ آنان در راه خدمت به اسلام و مسلمانان به ویژه محرومان و ستم دیدگان امین مردم اند.

دوم، اعتدال و میانه روی؛ علما هستند که از مبارزه و بیکار محرومان و ستم دیدگان در داخل جوامع اسلامی تصویر درستی به دست می دهند و شائبه تندروی و الحاد را از آن می زدایند.

سوم، جلوگیری از خدشه دار شدن خواسته ها؛ علما از خدشه دار شدن تلاش هایی که برای احقاق حقوق صورت می گیرد، جلوگیری می کنند؛ و در نهایت، حمایت از جنبش های احقاق حق؛ بهترین راه حل برای این که ستمگران و غاصبان حقوق ملت ها، جنبش ها را متهم به الحاد یا طایفه گرایی نکنند، پشتیبانی علمای دین از جنبش ها و حمایت از آنهاست.^۳

ب) دولت های استقلال یافتهء مسلمان این مرحله از تاریخ خودشان را مرحله سازندگی داخلی بدانند. عمده مانع اجرایی شدن عدالت در جامعه، اسلامی نبودن جامعه هست فلذا می توان گفت راهکار برای رهایی از این معضل، بازگشت به جامعه اسلامی است.

از همین رووی تاکید می کند که مسلمانان عقب ماندند زیرا جامعه اسلامی را از دست دادند و اگر می خواهند همان وضع پیشین را بازیابند، باید جامعه اسلامی تشکیل دهند. البته وی بر دو عنصر «آگاهی بخشی» و «فهم اسلام» بعنوان دو عامل ایجاد جامعه اسلامی تاکید دارند.^۴

ج) دولت های اسلامی با ایجاد طرح هایی به توسعه طبقات محروم و بهبود شرایط آنها بپردازند. صدر از دولت های حاکم برای اجرای طرح های مختلف به منظور اینکه نیک بختی محرومان را فراهم آورند، تاکید می کند.

او از دولت های اسلامی می خواهد که با طرح های خود به توسعه مناطق و طبقات محروم و تنظیم قوانینی برای بهبود شرایط کارگران و متخصصان و مهاجران بپردازند تا موجب برقراری کامل تر عدالت میان ملت های اسلامی بشود.

د) اجرای پژوهش دقیق و همه جانبه در مورد عدالت اجتماعی و اقتصادی در اسلام و اهمیت جایگاه آن در دین و

۳. همان، ص ۲۱۴.

۴. سید موسی، صدر، گام به گام با امام، موسسه تحقیقاتی امام موسی صدر، ج ۲، ۱۳۹۶، ص ۴۶۳ و ۴۸۴.

۱. سید موسی، صدر (۱۳۸۶)، رهیافت های اقتصادی اسلام، به اهتمام و ترجمه مهدی فرخیان، مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر، ص ۱۸۸.

۲. سید موسی، صدر، انسان آسمان، ترجمه احمد ناظم، مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۹۴، ص ۱۳۳.

سپس ترویج نتایج حاصل از پژوهش، از طریق رسانه‌های جمعی و کتب درسی دانشگاه‌ها و مدارس دینی.

داشتن تصور درست از عدالت اقتصادی و اجتماعی در جوامع مسلمان از نگاه صدر بسیار مهم است. آنچه اهمیت بیشتری در اینجا دارد کم‌کردن گسست میان نظر و عمل است. صدر به همین منظور به سیره حضرت رسول (ص) و امام علی (ع) اشاره می‌کنند.^۱

بنابر نظر امام موسی صدر، تحقق بخشی عدالت دارای درجات و همراه با آغاز روندی است که در پایان به همبستگی و ایثار و از خودگذشتگی در جامعه می‌انجامد که به معنای ایجاد یک جامعه مقتدر متعالی است.

بنابراین عدالت در آغاز فرد را در برمی‌گیرد و ضمن رشد به کوشش فرد منتهی می‌شود. آنگاه در ادامه گروه را که دولت ملی مظهر آن است را در بر می‌گیرد و از سوی دیگر عمق می‌یابد که در نتیجه تحقق بخشی حداقل عدالت مراتب و درجات دیگری از عدالت را فراهم می‌سازد.

تداوم این جریان به برابری بین افراد جامعه می‌رسد که مرحله تکافل و همبستگی و فداکاری است. صدر می‌گوید کسی که خیال سرنوشتی روشن و تامین کرامت بدون فداکاری و تحمل دشواری‌ها و سختی‌ها را در سر می‌پوراند، مطمئناً اشتباه می‌کند.^۲

۱. سید موسی، صدر، انسان آسمان، ترجمه احمد ناظم، مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۹۴، ص ۱۵۲-۱۵۹.

۲. سید موسی، صدر، نای و نی، ترجمه علی حجتی کرمانی، مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۸۳، ص ۳۶۲.

منابع

- الحکیم، سعاد، مسئولیت‌های اخلاقی و دینی انسان، ترجمه مهدی فرخیان، نشریه زندگی نامه و خدمات فرهنگی، اجتماعی و علمی امام موسی صدر، ۱۳۹۴.
- بروجردی، اشرف، درس‌گفتار ماهانه اندیشه و عمل با موضوع «فقرزدایی و اقدامات امام موسی صدر»، خبرگزاری ایکن، ۵ دی ۱۳۹۴.
- بهشتی، سید محمد حسینی بهشتی، پیامبری از نگاهی دیگر، بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید بهشتی، ۱۳۹۰.
- ، حق و باطل از دیدگاه قرآن. تهران، بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌الله دکتر بهشتی، ۱۳۷۸.
- ، شناخت اسلام، انتشارات روزه، ۱۳۸۶.
- پیروزمند، علیرضا، پژوهشی پیرامون نسبت عدالت و آزادی، پایگاه اطلاع‌رسانی فرهنگستان علوم اسلامی، ۲۸ مهر ۱۳۹۲.
- بیغامی، عادل، یادداشت «عدالت در پندار و کردار صدر»، خبرگزاری ایکن، ۱۷ اسفند ۱۳۹۴.
- جزائری، سید نورالدین، «جایگاه عدالت در فقه سیاسی شیعه»، مجموعه مقالات کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی، ج ۶، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
- جمشیدی، مهدی، عدالت از دیدگاه فارابی، امام خمینی و شهید صدر، انتشارات پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰.
- حسینی الهاشمی، سید منیرالدین، تحلیل و بررسی ناهنجاری‌های اجتماعی، جلسه ۱ و ۲، انتشارات دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم.
- خامنه‌ای، سید علی، انسان ۲۵ ساله، مؤسسه فرهنگی هنری ایمان جهادی، ۱۳۹۸.
- راغفر، حسین، اصول فلسفه عدالت از منظر شهید بهشتی، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ، رهیافت‌های اقتصادی اسلام، به‌اهتمام و ترجمه مهدی فرخیان، مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۸۶.
- ، برای زندگی: گفتارهای تفسیری امام موسی صدر، ترجمه مهدی فرخیان، مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۹۱.
- ، ادیان در خدمت انسان، ترجمه سید عطاءالله افتخاری، مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر.
- ، انسان آسمان، ترجمه احمد ناظم، مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۹۴.
- ، نای و نی، ترجمه علی حجتی کرمانی، مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۸۳.
- لک‌زایی، شریف، علل ضعف تمدنی و عقب‌ماندگی جوامع اسلامی در اندیشه امام موسی صدر، مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، ۱۳۹۸.
- مطهری، مرتضی، عدل الهی، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.
- ، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، انتشارات صدرا، ج ۱، ۱۳۷۹.
- ، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، انتشارات حکمت، ج ۱، ۱۳۶۰.
- ، سیری در سیره ائمه اطهار علیه السلام، انتشارات صدرا، ج ۱، ۱۳۷۸.
- ، یادداشت‌های استاد مطهری، انتشارات صدرا، ج ۸، ۱۳۹۰.
- موسوی خمینی، روح‌الله، تحریر الوسیله، مؤسسه فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۹۳.
- ، کتاب البیع، ج ۲، مرکز الحقائق الاسلامیه، ۱۳۸۸.
- ، صحیفه امام، ج ۹ و ۱۷، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۹.
- ، عدل الهی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۳.
- میریاقری، سید محمد مهدی، رویکردی به رابطه «عدالت» و «پیشرفت»، پایگاه اطلاع‌رسانی فرهنگستان علوم اسلامی، ۲۸ مرداد ۱۳۹۱.
- ، «عدالت خواهی حقیقی» کمک به تحقق حکمرانی اسلامی است، پایگاه اطلاع‌رسانی رهبر معظم انقلاب، ۲۱ مرداد ۱۳۹۹.
- ، پژوهشی پیرامون «رابطه عدالت و پیشرفت»، ارائه شده به اولین همایش الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، ۲۶ خرداد ۱۳۹۲.
- میرزایی، صالح، یادداشت «عدالت از منظر امام موسی صدر»، وبسایت دین آنلاین، ۱۲ اسفند ۱۳۹۹.



۳۹

شماره پیشین نشریه :

تتمیر یا استثمار در اخلاق مواجهه با محیط زیست

- جواز یا عدم جواز تخریب طبیعت
- جایگاه انسان در خلقت
- رابطه گزاره‌های دینی و اخلاقی
- ماهیت حیات و شعور طبیعت

نشریه رصدی_ تحلیلی دیده بان اندیشه در نظر دارد به منظور تکمیل کادر پژوهشی و هیأت تحریریه خود، از پژوهشگران حوزوی و دانشگاهی دعوت به همکاری بنماید.

شرایط همکاری

- دارا بودن مدرک تحصیلی ارشد یا دکتری (سطح ۳ و ۴ حوزوی)
- تسلط بر امر پژوهش و مقاله نویسی علمی
- آشنایی با ملزومات پژوهشی از قبیل تایپ و ویراستاری

مزایا

- انتشار تولیدات پژوهشی در ماهنامه دیده بان اندیشه
- پرداخت حقوق و حق الزحمه مکفی
- معرفی به کتابخانه‌های مختلف جهت تکمیل پژوهش

علاقه مندان می‌توانند جهت کسب اطلاعات بیشتر و ارسال رزومه، با نشانی کاربری @danial_basir در ایتاد ارتباط باشند.

فراخوان



DIDEBANE ANDISHEH

40

Specialized Monthly of Observation
and Analysis of Intellectual Events

Year 3 / Volume 4 / Issue 40 / July 2022



طلبه طراز...

محمد حسین فرج‌نژاد یکی از طلاب طراز انقلاب اسلامی، در سال ۱۳۵۹ در شهرستان ابرکوه یزد چشم به جهان گشود و بعد از سالها تحصیل در حوزه علمیه، با دغدغه اسلامی سازی علوم انسانی و روشنگری علیه مقوله استعمار و زرسالاری نهفته در علوم مدرن، وارد دانشگاه شد. او با بهره‌گیری از اندیشه بزرگانی امثال علامه مصباح یزدی، شهید آوینی و شهید مطهری، توانست در عرصه‌های مختلفی همچون اقتصاد، فلسفه و هنر تفقه کرده و در مسیر آگاه‌سازی مردم جامعه نسبت به مهندسی فرهنگی غرب توسط رسانه‌های نوظهور، قدم‌های جدی بردارد. تشکیل دوره‌های بصیرت‌افزایی، سواد رسانه‌ای و نقد فیلم و همچنین تدریس در عرصه‌های مختلف عرفان پژوهی و دین‌پژوهی رسانه‌ای از مهمترین اقدامات علمی این استاد وارسته به حساب می‌آیند. وی ۵ کتاب و بیش از ۳۰ مقاله را به دستداران اندیشه و دشمنان صهیونیست بین‌الملل تقدیم کرده و برگ زرینی از پژوهش‌های دینی با متد رسانه‌ای را ورق زد. این پژوهشگر موفق در شب عید قربان سال ۱۴۰۰ طی حادثه‌ای دلخراش، جان خود و خانواده‌اش را از دست داده و شاگردان و دوستان راه خود را به سوگ نشانند.