

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سلسله تک نگاشت های
الگوی اسلام ایران پیشرفت

نظریه اسلامی عدالت اجتماعی و عدالت اقتصادی

مهر ماه ۱۳۹۴

رهبر فرزانه انقلاب اسلامی:

باید در طراحی الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت
بر چهار عرصه‌ی فکر، علم، معنویت و زندگی تکیه شود
که در این میان، موضوع «فکر» بنیانی‌تر از بقیه‌ی عرصه‌ها است

در دیدار اعضای شورای عالی
مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت
۱۳۹۱/۱۲/۱۴

سرشناسه	: عیوضلو، حسین
عنوان و نام پدیدآور	: نظریه اسلامی عدالت اجتماعی و عدالت اقتصادی / حسین عیوضلو.
مشخصات نشر	: تهران: مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، انتشارات الگوی پیشرفت، ۱۳۹۴.
مشخصات ظاهری	: ۶۴ ص.
فروست	: سلسله تک‌نگاشت‌های الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت: ۵۴.
شابک	: ۸-۴۱-۷۶۱۱-۶۰۰-۹۷۸-۵۰۰۰ ریال
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: کتابنامه: ص. ۵۹ - ۶۱
موضوع	: عدالت
موضوع	: عدالت اجتماعی
موضوع	: اسلام و عدالت
موضوع	: عدالت اجتماعی -- جنبه‌های مذهبی -- اسلام
موضوع	: اسلام و اقتصاد
شناسه افزوده	: مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، انتشارات الگوی پیشرفت
رده بندی کنگره	: ۱۳۹۴ ن ۹ع / JC۵۷۸
رده بندی دیویی	: ۳۲۰۰۱۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۳۹۵۲۹۴۳

سلسله تک‌نگاشت‌های الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت: نظر به اسلامی عدالت اجتماعی و عدالت اقتصادی

نگارش: دکتر حسین عیوضلو (عضو هیات علمی دانشگاه امام صادق (ع))

ناشر: نشر الگوی پیشرفت، وابسته به مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

نوبت چاپ: اول، مهرماه ۱۳۹۴

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

شابک: ۸-۴۱-۷۶۱۱-۶۰۰-۹۷۸

قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال

تلفن: ۰۲۱ ۸۸۰۱۴۶۴۸ - ۰۲۱ ۸۸۶۳۴۰۰۸

www.olgou.ir

Email:olgou@olgou.ir

نشانی: تهران، خیابان جلال آل احمد، روبه‌روی بیمارستان شریعتی، شماره ۳
تمامی حقوق این اثر متعلق به مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت است.
مسئولیت دیدگاه‌های بیان شده در این تک‌نگاشت بر عهده مؤلفان محترم است.

پیشگفتار

تعیین مبانی، ارکان، چارچوب و مسیر پیشرفت کشور در نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران باید با مشارکت گسترده و حضور همه جانبه دانشمندان، محققان، نخبگان دانشگاهی و حوزوی و جوانان این مرز و بوم صورت گیرد. به گواه تاریخ و تجارب گذشته، پیشرفتی همه جانبه و پایدار خواهد بود که مبانی اسلامی و اقتضائات ایرانی در آن توأمان مورد توجه باشد.

اینک مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در آستانه اتمام سه سال تلاش‌های علمی، تخصصی و فکری درباره پیشرفت اسلامی ایرانی، برگزاری نشست‌های علمی و تخصصی، تاسیس اندیشکده‌های مرکز، انتشار صدها مقاله ارزشمند و تهیه نقشه راه تدوین الگو و انجام برخی از مراحل آن، در نظر دارد با هدف تولید دانش و گسترش و تعمیق ادبیات موضوعی در حوزه الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، آثاری را به صورت تک‌نگاشت‌های علمی فاخر منتشر نماید. تک‌نگاشت نوشتاری تخصصی و نیمه مبسوط است که توسط یک پژوهشگر خبره در یک موضوع خاص نگاشته می‌شود. تک‌نگاشت از نظر حجم و محتوا حد فاصل مقاله و کتاب است و نویسنده با پردازش و تحلیل یافته‌ها و مطالعات تخصصی پیشین و افزودن یافته‌های پژوهشی جدید خود و تحلیل جامع و منسجم آنها افق‌های تازه‌ای را در زمینه مورد بررسی می‌گشاید.

سلسله تک‌نگاشت‌های الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت که در مجلدات مختلف منتشر می‌شوند، حاصل تلاش جمعی از استادان، اندیشمندان و محققان دانشگاهی و حوزوی است که مراحل مختلف نگارش، ارزیابی، ویراستاری، تدوین و انتشار را با نظارت متخصصان و اهل فن گذرانده است و در اختیار صاحب‌نظران قرار می‌گیرد. در پایان از مساعدت‌ها و تلاش‌های ارزنده نویسندگان تک‌نگاشت‌ها و داوران و مراکز مختلف علمی و پژوهشی که ما را در تهیه، تدوین و انتشار این سلسله یاری رسانند، تقدیر و تشکر می‌شود. امید است این محتوای علمی بتواند افق‌های نو و روشنی را در پیش چشم متخصصان دانشگاهی و حوزوی بگشاید و هر روز در طی مسیر تدوین و تحقق الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت گام‌های بلندتر و استوارتری برداشته شود.



فهرست

۴	بخش اول: مفهوم شناسی عدالت
۴	تعریف مساله
۴	معنای لغوی عدالت
۴	معنای اصطلاحی عدالت
۶	بخش دوم: ابعاد فلسفی و نظری نظریه عدالت
۶	روش تبیین عدالت
۶	الزامات نظریه پردازی عدالت
۷	فرضیه‌هایی در مفهوم شناسی عدالت
۸	فرضیه اول: مفهوم عدالت، مفهومی فطری، عقلی و قبل دینی است
۸	فرضیه دوم: عدالت فضیلتی است که در شرایط ایده‌آل و وضع بایسته و به تعبیری در مدینه فاضله تحقق می‌یابد
۱۲	فرضیه سوم: عدالت در حوزه مسائل اجتماعی و نظام‌سازی مستلزم توافق و قرارداد است
۱۷	بخش سوم: عدالت اجتماعی
۱۸	نگرش‌های عدالت اجتماعی در ایران
۲۳	بخش چهارم: عدالت اقتصادی
۲۴	بخش پنجم: قواعد و معیارهای عدالت اقتصادی
۲۴	قواعد و نظریه‌های منابع محور
۲۵	برابری چه چیز
۲۵	کالاهای اولیه (Primary Goods)
۲۶	برابری فرصت‌ها (Equality of opportunities)
۲۶	دیدگاه اسلامی
۲۷	قواعد و نظریه‌های فرآیند محور
۲۸	نظریه انتساب و تعلق
۲۸	نظریه استحقاق و شایستگی
۲۹	نظریه انصاف و تناسب



- ۲۹.....نظریه اسلامی.....
- ۳۱.....قواعد نتیجه محور و غایت‌گرا.....
- ۳۱.....نظریه اسلامی در بیان قواعد نتیجه محور (پسینی) عدالت اقتصادی.....
- ۳۴...بخش ششم: جمع‌بندی دیدگاه اسلامی (نظریه اسلامی عدالت اجتماعی و اقتصادی)...
- ۴۰.....منابع.....
- ۴۴.....یادداشت‌ها.....





خلاصه

عدالت رعایت استحقاق، شایستگی، سهم و نصیب است. مصادیق عدالت بر اساس اقتضای آن متفاوت است. اقتضای عدالت به طور پیشینی، «برابری» و «مساوات» است اما چنانچه حقوقی مشروع کسب شود این حقوق به صاحبانش تعلق دارد و لذا در این موارد معیار عدالت، رعایت «استحقاق» و «شایستگی» و ایجاد امنیت برای «اکتساب» است. البته از آنجا که اصول و موازین عدالت اغلب به درستی اجرا نمی‌شود و عملاً «شکاف طبقاتی و تبعیض اجتماعی در جامعه به وجود می‌آید. در این موارد لازم است به نحو «پسینی» برای همه شرایط و امکانات یکسان ایجاد شود، نابرابری‌های غیر موجه درآمدی از طریق سیاست‌های مالیاتی، اعطای یارانه‌های هدفمند و سازوکارهای بیمه‌ای جبران شود و مخاصمات و ادعاها به نحو مقتضی حل و فصل گردد. اجرای عدالت یا تحقق آن در جامعه در عین ایجاد رضایت اجتماعی باعث رشد و پیشرفت اقتصادی می‌گردد. در این نوشتار با بهره‌گیری از نظریات عدالت اجتماعی و اقتصادی در مکاتب مختلف، به نحو اجمال اصول و معیارهای عدالت اجتماعی و اقتصادی در چارچوب شریعت اسلام با استفاده از دلالت آیات و روایات و نظرات متفکران و صاحب‌نظران اسلامی و در چارچوب نظریه‌های اقتصاد اسلامی مورد شناسایی و بحث واقع می‌شود و در نهایت دلالت‌های کاربردی آن به اختصار مورد اشاره واقع می‌شود.

بر این اساس در این مجموعه بعد از واژه شناسی عدالت به ابعاد نظری و فلسفی عدالت و دلالت‌های آن در نظریه‌پردازی عدالت پرداخته می‌شود. با این رویکرد دلالت‌های مهم مفهومی عدالت در قالب سه فرضیه بیان شده است. همه این فرضیه‌ها و همین طور مباحث بعدی با تکیه بر نظرات معتبر علمی و دیدگاه‌های اسلامی تبیین گردیده است. در بخش سوم و چهارم به تعریف اجمالی عدالت اجتماعی و اقتصادی پرداخته شده و در



مرحله بعد برای نیل به تبیین روشن و قابل فهم از عدالت اقتصادی و به منظور نیل به نظریه اسلامی قواعد و معیارهای عدالت اقتصادی معرفی شده و در زیر مجموعه هر یک از قواعد و معیارها به دلالت‌های کاربردی هر یک از آنها اشاره گردیده تا از این طریق در مراحل بعدی امکان شاخص سازی و پایش هر یک در حوزه‌های اجرایی فراهم شود. این مجموعه به عنوان طلیعه‌ای برای ورود علمی به موضوع عدالت اقتصادی از منظر اسلامی تلقی می‌گردد و لذا بدیهی است به عنوان مطلع بحث این کار دارای نواقص متعددی است و امیدواریم با همت مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت این نوع اقدامات بازگشاینده راه برای نیل به نظریه جامع و کامل اسلامی عدالت اقتصادی باشد.

کلید واژه ها: روش‌شناسی نظریه پردازی عدالت، عدالت اجتماعی، عدالت اقتصادی، معیارهای عدالت اقتصادی، نظریه اسلامی عدالت اقتصادی.



بخش اول: مفهوم شناسی عدالت

تعریف مسئله

اصل عدالت اگر چه به عنوان مهمترین رکن دین اسلام مطرح است و معیاری عمده برای اسلامی بودن تصمیم‌گیری‌ها در هر جامعه می‌باشد اما با این همه تاکنون بیان روشن و کاملی درباره معیارهای عدالت و بویژه در حوزه عدالت اجتماعی و عدالت اقتصادی توسط متفکران اسلامی ارائه نشده است^۱ مسأله عدالت با همه متغیرهای اجتماعی مورد بحث در تبیین مسائل اجتماعی مرتبط است و از این رو نظریه عدالت اجتماعی یا عدالت اقتصادی به نحوی به همه این متغیرها توجه دارد و موقعیت مناسب و بایسته هر یک از این متغیرها را مورد توجه قرار می‌دهد. مسئله عدالت ایجاد سازگاری میان خواسته‌های فردی و جمعی تک تک افراد جامعه است. مسئله عدالت در هر حال با حق و حقوق طبیعی و اکتسابی افراد جامعه ارتباط دارد و به دنبال ایجاد تناسب میان میزان تلاش و برخورداری افراد یا گروه‌های اجتماعی است و از سوی دیگر وضعیت مطلوب عدالت نشانگر بهترین وضعیت بایسته برای هر جامعه است. از این رو وضعیت بهینه عادلانه با مکاتب اجتماعی ارتباطی وثیق دارد و نشان‌دهنده مدینه فاضله بر اساس همان مکتب است. اما با این همه تصویر عدالت یا وضعیت عادلانه در جامعه اسلامی از حقایق نفس‌الأمری و جهان‌بینی توحیدی نشأت می‌گیرد و لذا نمی‌توان آن را به سلیقه یا خواسته‌های افراد جامعه منوط ساخت. بنابراین معیارهای اسلامی عدالت اجتماعی و اقتصادی با فطرت انسان‌ها و حقایق هستی‌سازگاری دارند.

معنای لغوی عدالت

در فرهنگ معارف اسلامی نوشته دکتر سجادی آمده است: عدل مقابل ظلم و به معنای



احقاق حق و اخراج حق از باطل است و امر متوسط میان افراط و تفریط را نیز عدل گویند (سجادی، ۱۳۶۲: ۲۷۵-۲۷۴).

لغت‌نامه دهخدا به نقل از جرجانی عدالت را به معنای استقامت معنی کرده و اضافه کرده که عدالت در شریعت عبارتست از استقامت در طریق حق و اجتناب از آنچه محظور است در دین (دهخدا، ۱۳۴۱: ۱۱۹).

مرحوم نفیسی عدل را به معنای برابری و تساوی و انصاف و داد و ضد جور دانسته است و عدل را به معنای مانند و مثل چیزی از وزن و قدر و تنگ بار و یک لنگه از دو لنگه بار ستور (چهارپایان) آورده است (نفیسی، ۱۳۵۵: ۲۳۲۳-۲۳۲۰).

معنای اصطلاحی عدالت

عدالت در اصطلاح متفکران اسلامی و غیر آن در معانی مختلفی به کار رفته که به منظور کاربردی ساختن آن می‌توان این معانی را به دو دسته تقسیم نمود:

۱- برابری، مساوات، انصاف و بیطرفی

مرحوم مطهری عدالت را به معنای تساوی و نفی تبعیض، رعایت تساوی در زمینه استحقاقهای متساوی (مطهری، ۱۳۵۲: ۵۹)، ابن تیمیه (1963, *Ibn Taimiyyah*) (521) عواد المثل = برگرداندن مثل و مانند یک چیز)، فارابی (فارابی: ۱۴۲) (قسمه الخیرات المشترکه = تقسیم برای کالاهای مشترک، رالز (Rawls, 1964: 164-194) (حق برخورداری یکسان از آزادی‌های اساسی برابر) و دیاس (Dias, 1982: 66-67) (تخصیص عادلانه مزیت‌ها و نامزیت‌ها) ذکر کرده‌اند.

۲- توازن، تعادل، اعتدال، تناسب، حد وسط و مطابقت با نظم

معانی متقارب ذکر شده در این دسته از سوی متفکرانی از قبیل: ابن مسکویه (یکی از بانوان ایرانی، ص ۳۱۱) (علم به طبیعت متوسط) مطهری (مطهری، ۱۳۵۲: ۵۸-۵۴) (موزون بودن)، فارابی (فارابی، ۱۳۶۱ق: ۳۳۰-۳۲۹) (عدل طبیعی)، صدر (صدر، ۱۳۵۰، ج ۱: ۳۵۴) (توازن اقتصادی)، غزالی (الفاخوری و الجر، ۱۳۵۸: ۵۹۳-۵۳۱) (حد وسط) و ابن رشد (همان: ۷۰۴-۷۰۳) (عدم افراط و تفریط) به کار رفته است.

جمله معروف امام علی در این رابطه به این شرح است:

«العدل یضع الأمور مواضعها» (عدالت کارها را بدان جا نهد که باید)، (نهج البلاغه: ۴۰)



عدالت به شرایط و موقعیت انسان‌ها و وضعیت آنان به صورت فردی و گروهی توجه دارد. از همه مهمتر، عدالت سؤال مرکزی برای زندگانی در جامعه است. توجه داشته باشیم که عدالت طبیعتاً «اجتماعی» و «توزیعی» است. روبرو شدن با عدالت حکایت از علت وجودی جامعه دارد. جامعه (مترقی) نمی‌تواند به طور کامل مسأله عدالت را به مسأله منفعت شخصی یا خواسته یک فرد تغییر دهد، بلکه ملزم به پیدا کردن راه‌حل و توجیه منطقی برای آن است. این الزام از این جهت است که عدالت بایستی به واسطه دلایل معتبر و موجه توجیه منطقی یابد. به طور کلی، جوهره اصلی تئوری‌های عدالت به ویژه در نیمه دوم قرن بیستم کاربرد خالص، ساده و مستقیم عقل (یا استدلال عقلی) در مسأله اجتماعی بوده است (Ibid: 4).



بخش دوم: ابعاد فلسفی و نظری نظریه عدالت

روش تبیین عدالت

نکته دیگر در این باب توجه به این نکته است که مفاهیم مورد استفاده در علوم انسانی و اجتماعی مفاهیمی تفسیرپذیر و سلیقه‌ای هستند. در علوم دقیقه نظیر ریاضیات یا فیزیک مفاهیم به دقت قابل تفکیک هستند و به هیچ وجه X با $no X$ قابل جمع نیست. برای مثال هیچ وقت بین عدد ۲ و عدد ۳ خلط نمی‌شود و این دو مفهوم همیشه از هم متمایزند. اما در علوم انسانی به راحتی بین مفاهیم خلط می‌شود. X با $no X$ جمع می‌شود. برای مثال در یک لحظه از زمان هم در یک کشور "رفاه" هست و هم نیست. به این جهت نظریه پردازان علوم انسانی برای اجتناب از این موارد مفاهیم مورد استفاده را در قالب شاخص‌های کمی بیان می‌کنند. برای مثال موضوع "رفاه" یا "فقر" را بر اساس شاخص‌های کمی معرفی می‌کنند. لذا مفاهیم مورد استفاده آنان قابل تفسیر و اعمال سلیقه نیست.

به جهت اهمیت ویژه‌ای که به کارگیری دقیق و علمی مفاهیم در نظریه پردازی دارد تأکید عمده این نوشتار به تبیین عدالت می‌پردازد، به این معنا که با تعریف و تبیین عدالت در قالب قواعد و شاخصه‌های معین مفهوم عدالت را کمی و قابل فهم و سنجش کنیم. لذا بر اساس شناخت زوایا و الزامات و استلزامات مفاهیم و عدالت می‌توان به "نظریه پردازی" عدالت از منظر اسلامی همت گماشت.

الزامات نظریه پردازی عدالت

نظریه پرداز معروف پروفیسور مارگنو تصریح می‌کند: هیچ پدیده‌ای را نمی‌توانیم بشناسیم مگر اینکه نظریه‌ای از جهت روشن ساختن ابعاد آن در دست داشته باشیم (Margenau: 1966). بر اساس نظر توماس کوهن - نظریه پرداز معروف - تئوری‌ها



نوعی از کل‌های ساختاری (*structural whole*) هستند و "تنها از طریق یک تئوری که به طور قابل فهمی سازمان‌یافته و ساختار دهی شده باشد، مفاهیم یک معنای دقیقی می‌یابند" (Chalmers, 1982: 81).

بر این اساس مشخص است که فهم دقیق موضوع عدالت و دلالت‌ها و الزامات آن مستلزم ارائه نظریه‌ای ذو ابعاد و چند فرضیه‌ای است.

در واقع درک عمیق واقعیت و شناخت جایگاه عناصر تشکیل دهنده عدالت نیازمند داشتن نظریه و ارائه الگو درباره آن است.

به همین جهت تعریف علمی مفاهیم مستلزم داشتن نظریه‌ای در تبیین آن مفاهیم است. برای مثال مفهوم «کارایی» در علم اقتصاد بدون شناخت نظریه تولید و نظریه اقتصاد رفاه میسر نیست. به همین ترتیب شناخت مفهوم «عدالت اقتصادی» بدون ارائه نظریه در باب ساز و کارهای تعامل نهادهای اقتصادی و ساز و کار تصمیم‌گیری اقتصادی میسر نیست. نظریه یا تئوری ابزاری است که در قالب مطالعات مختلف، توضیحات و تبیین‌های متفاوتی را در اختیار پژوهشگر قرار می‌دهد. اصولاً نظریه یک یا چند گزاره از یک ساختار ذهنی است که ارتباط دو یا چند عنصر (به صورت علت و معلولی یا غیر آن) را نشان می‌دهد.

نظریه ساختار سلسله مراتبی از فرضیه‌های مرتبط به هم است. نظریه یا تئوری ابزاری است که در قالب مطالعات منطقی و معقول، توضیحات و تبیین‌های مختلفی در باره جهان هستی و وقایع و تحولاتی که انسان و زیست محیط را تحت تأثیر قرار می‌دهد ارائه می‌دهد و امکان تعمیم و پیش‌بینی ایجاد می‌کند و بر اساس آن امکان تغییر شرایط در جهت مطلوب بررسی می‌شود. اصولاً نظریه یک یا چند گزاره از یک ساختار ذهنی است که ارتباط دو یا چند عنصر (به صورت علت و معلولی یا غیر آن) را نشان می‌دهد نظریه در تعاریف جدید آن به عنوان ساختار منسجمی از زنجیره فرضیه‌های مرتبط به هم شناخته می‌شود و گفته می‌شود تئوریها نوعی از کل‌های ساختاری^۲ هستند. نظریه پرداز لازم است جوانب سلبی و ایجابی مرتبط با هسته سخت^۳ و راهبرد ایجابی^۴ نظریه خود را مشخص کند. چنانچه نظریه در قالب یک نظریه تثبیت شده نظیر علم اقتصاد خرد ارائه شود زیاد نیازی به بیان این ابعاد وجود ندارد چون این جوانب برای اغلب نظریه‌پردازان این علم روشن است. اما برای نظریه جدید در حوزه علم تثبیت نشده‌ای نظیر اقتصاد



اسلامی یا موضوع دقیق و ذو ابعادی نظیر عدالت اجتماعی و اقتصادی از منظر دیدگاه اسلامی لازم است زنجیره فرضیه‌ها در چارچوب هسته سخت نظریه‌های اقتصاد اسلامی و راهبردهای ایجابی آن تعیین و تعریف گردد و گرنه نمی‌تواند به عنوان نظریه مستقل معرفی شود.

بر این اساس، نظریه اسلامی عدالت اجتماعی و اقتصادی مجموعه منسجمی از فرضیه‌های منسجم در باره تبیین ابعاد و زوایای عدالت اجتماعی و اقتصادی در قالب مجموعه‌ای از قواعد و معیارها در چارچوب نظریه جامع اقتصاد اسلامی است که امکان تبیین جامعه بایسته عادلانه و همچنین موقعیت و جایگاه عدالت اجتماعی و اقتصادی در این جامعه را فراهم می‌سازد. جایگاه و موقعیت عدالت در این جامعه از طریق سنجش و اندازه‌گیری و یا تخمین متغیرهای مرتبط با موضوع عدالت قابل تبیین است.

فرضیه‌هایی در مفهوم شناسی عدالت

مفهوم شناسی عدالت به ویژه چنانچه از منظر اسلامی جستجو شود از پیچیدگی و حساسیت بسیار زیادی برخوردار است. چه اینکه این موضوع در ابعاد زیادی با مباحث عقیدتی و ایدئولوژیکی و اخلاقی اسلام عجین است و لذا در بسیاری از این موارد به جهت اختلاف نظرهای زیادی که در این زمینه‌ها وجود دارد، حرکت از مفاهیم به معیارهای قابل سنجش بسی دشوار است. اهمیت موضوع زمانی بیشتر فهمیده می‌شود که موضوع کاملاً دارای ابعاد کاربردی بوده و با حق و حقوق مردم مرتبط باشد. موضوع عدالت اجتماعی و اقتصادی از این دسته موضوعات بسیار حساس و دارای اهمیت است. پیچیدگی بحث عدالت به خاطر ابعاد ویژگی‌های منحصر به فرد آن است. همین ویژگی‌ها موجب شده است که اغلب متفکران از جنبه‌های گوناگون کلامی، فلسفی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی، اقتصادی و غیره به بررسی آن پردازند و موضع‌گیری کنند. برخی از ویژگی‌های برجسته عدالت را می‌توان در قالب فرضیه‌های ذیل مطرح نمود. نکته مهم در این زمینه حاکمیت فرهنگ علمی در نقد و بررسی ابعاد و الزامات و پیامدهای هر یک از این فرضیه‌هاست. باشد که طرح این نوع مباحث نظری به گسترش ادبیات و گستره مفهومی عدالت در ایران کمک نماید:



فرضیه اول: مفهوم عدالت، مفهومی فطری، عقلی و قبل دینی است

شاید بتوان ادعا کرد که مسأله مورد اتفاق میان فقها و متکلمان اسلامی این است که عدالت مفهومی قبل دینی است به این معنا که درک حسن عدل و قبح ظلم یک مسأله عقلی، و مستقل از دین و پیشینی است. نکته مورد اختلاف بین معتزله و شیعه با اشاعره این است که آیا عدل ملاک فرامین الهی است یا اینکه فرامین الهی ملاک و میزان تشخیص عدل است. به نظر شیعه و معتزله عدل مبنای احکام تشریحی است اما اشاعره معتقدند فرمان‌های الهی ملاکی فراتر از خود نمی‌خواهد.

شیعه سابقه درخشانی در بیان زوایای عدل و طرفداری از عدل دارد. و در راه پیاده کردن عدل و گسترده اندیشه عدالت خواهانه خود، جانفشانی‌های بسیاری کرده است و بنیاد مستحکمی در برابر منکران عدل و غیرعدلیه، بنا نهاده است. درگیریها، گفت‌وگوها، صف‌آرایی‌های عدلیه و غیرعدلیه در تاریخ اسلام، بسیار نکته‌آموز و مفید برای روزگار ماست. عدلیه می‌گفتند: همه چیز در نظام تکوین بر معیار عدل است: «با عدل قامت السموات والارض» غیرعدلیه می‌گفتند: «یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید»؛ به این معنا که آفرینش، تابع هیچ میزان و هیچ قاعده و قانونی نمی‌تواند باشد. هر چه حضرت باری انجام دهد، عدل است، نه این که هر چه برابر عدل است، او انجام می‌دهد.

عدلیه می‌گفتند: نظام تشریح، پیرو معیار عدل است و عادلانه وضع شده و هر حکمی تابع یک حقیقت و یک مصلحت و مفسده واقعی است. یعنی چون خوب، خوب است، خداوند به آن امر کرده و چون بد، بد است خداوند از آن نهی کرده است. غیر عدلیه می‌گفتند: خیر این گونه نیست. نظام تشریح، پیرو معیار عدل نیست. آنچه را خداوند به آن امر کرده خوب و آنچه را نهی کرده، بد است. اگر خداوند، به دروغ و ستم امر کرده بود، اینها خوب بودند و اگر از راستی و امانت باز می‌داشت، اینها، بد بودند.

عدلیه می‌گفتند: در واقع و نفس الامر حقی هست و ذی‌حقی. ذی‌حق بودن و نبودن، پیش از آن که دستور اسلام برسد، بود. یکی به حق خویش می‌رسد و یکی محروم می‌شود. اسلام، برنامه‌ها و دستورهای خود را به گونه‌ای سامان داده که هر صاحب حقی، به حق خود برسد. حق و عدالت امری است که اگر از اسلام درباره آنها دستوری نبود، باز حقیقت وجود داشت. غیر عدلیه می‌گفتند: حق و ذی‌حق بودن و نبودن، عدل و ستم حقیقت ندارد، تابع این است که شارع اسلام، چگونه قانون وضع کند.



بنا به نظر نخست (عدلیه) عقل و علم در استنباط احکام اسلامی، دخالت دارد و بنا بر نظریه دوم (غیرعدلیه) به هیچ‌روی برای عقل و علم در استنباط احکام نقشی وجود ندارد (مطهری، ۱۳۵۸: ۳۲-۲۷).

مرحوم شهید مطهری با فهم دقیق ابعاد این موضوع به نحو حکیمانه‌ای می‌فرماید: «اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است که باید دید چه چیزی بر آن منطبق می‌شود، عدالت در سلسله علل احکام است، نه در سلسله معلولات آن؛ نه این است که آنچه دین گفت عدالت است بلکه آنچه عدل است را دین می‌گوید.» (مطهری، همان: ۱۴) به عبارت دیگر، عدل حاکم بر احکام است نه تابع احکام. عدل اسلامی نیست، بلکه اسلام عادلانه است (مهریزی، ۱۳۷۶: ۱۳۹۰-۱۳۸۸).

در کتاب‌های اصولی و فقهی بر این مطلب اشاره شده است که اگر در موردی عقل حکم قطعی و صریح بدهد از نظر شرع معتبر است (کل ما حکم به العقل حکم به الشرع)؛ در واقع عقل یکی از طرق شرعی است.

با اینهمه باید توجه داشت همچنانکه مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر المیزان آورده است^۵:

عدل بر دو قسم است: یکی مطلق عدل که عقل اقتضای حسن آن را دارد و در هیچ زمانی و عصری منسوخ نمی‌شود و به هیچ وجه اعتداء و ظلم نامیده نمی‌شود؛ مانند: احسان به کسی که به تو احسان کند، و آزار نکردن کسی که از آزار تو خودداری کرده است. قسم دوم عدلی است که عقل عدالت بودن آن را تشخیص نداده است بلکه بوسیله شرع شناخته می‌شود، مانند: قصاص، ارش جنایت و اصل مال مرتد، که این قسم از عدالت قابل نسخ است و در بعضی از زمانها منسوخ می‌شود. چنین عدالتی که در آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» از آن یاد شده است به معنای «مساوات در تلافی» است (المیزان، همان، ج ۲۴: ۲۴۳).

شاید بتوان گفت تأکید متفکرانی چون ابن مسکویه، غزالی، ابن خلدون و سید قطب که نقش فقیه را در تفسیر عدالت برجسته می‌کنند اشاره به قسم دوم عدالت دارد.

نکته مهم در خصوص مفهوم قبل دینی و عقلی عدالت این است که با این مبنا دین که با فطرت انسان‌ها سازگار است و از مصالح و مفاسد واقعی آنان خبر می‌دهد به راحتی مورد پذیرش انسان‌ها واقع می‌گردد و عرف متشرع و عقولی که بر اساس جهان‌بینی و تربیت



اسلامی چهارچوب یافته و روشمند شده‌اند می‌توانند در مورد سایر احکام مستنبطه از شریعت اسلام داوری داشته باشند.

یکی از چالش‌های فکری که در جامعه متفکران اسلامی از اهمیت فوق العاده و تعیین کننده‌ای برخوردار بوده توجه به عدالت به عنوان معیار تشخیص صحت احکام اسلامی و عملکرد رهبران اسلامی و مدعیان عدالت بوده است. این چالش بیش از همه مبنای اختلاف نظر میان معتزله و اشاعره در جامعه اهل تسنن و عدلیه و اخباریون در میان اهل تشیع بوده است. البته شیعه در طول تاریخ عمدتاً از روحیه نقد و ارزیابی رهبران دینی برخوردار بوده و تبعیت از حاکمان بر اساس انطباق دستورات آنان از اصول شریعت بوده است.

تحقیق اجمالی در آیات قرآن نشان می‌دهد که فهم معنا و مفهوم عدالت مستلزم تعریف قبلی آن از سوی خداوند نیست و لذا فهم و درک آن امری فطری تلقی می‌گردد. چه اینکه اگر اجرای عدالت مستلزم تعریف قبلی آن در قرآن باشد در هنگام نزول آیه‌هایی نظیر: «إعدلوا» یا «أقسطوا» مسلمانان حجتی برای اجرای آن ندارند و این استدلال را ارائه می‌توانند بدهند که هنوز درک کامل و مشخصی از معنا و مفهوم عدالت ندارند که به آن عمل کنند. به نظر می‌رسد، آنچه در آیات قرآنی آمده اغلب بر این معنا دلالت دارد که برای تشخیص عدالت لازم است قبل از همه تهذیب وجود داشته باشد و افراد بدون جهت‌گیری به نفع خود یا اقوام و دوستان خود قضاوت کنند:

- یا ایهاالذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط و لو علی أنفسکم أو الوالدین و الأقربین... فلا تتبعوا الهوی أن تعدلوا أو تعرضوا... (نساء/ ۱۳۵)؛
- و لا یجرمنکم شنآن قوم علی ألا تعدلوا، إعدلوا هو أقرب للتقوی و اتقوا الله... (مائده / ۸)؛
- إن الله یأمر بالعدل و الإحسان و إیتاء ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی، یعظکم لعلکم تذكرون (نمل / ۹۰)؛
- و نضع موازین القسط لیوم القیامه فلا تظلم نفس شیئا و إن کان مثقال حبه من خردل أتینا بها و کفی بنا حاسبین (انبیاء/ ۴۷)؛
- و السماء رفعها و وضع المیزان ألا تطغوا فی المیزان و أقیموا الوزن بالقسط و لا تخسروا المیزان (الرحمن/ ۹-۷)؛
- و أوفوا الکیل إذا کلتم وزنوا بالقسطاس المستقیم ذلک خیر و أحسن تأویلا (اسراء/ ۳۵)...



همان طوری که از آیات فوق فهمیده می‌شود آنچه تذکر داده شده رعایت میزان‌ها و دوری از ظلم و تهذیب نفس و غیره بوده است نه اینکه جزئیات میزان و ترازو به مردم توضیح داده شود. اصولاً یک سؤال جدی در این زمینه این است که مگر نه این است که محتوای پیام و دعوت پیامبر لازم است عادلانه باشد تا مردم به این دعوت پاسخ مثبت دهند.

بر این اساس به نظر می‌رسد درک اجمالی از عدالت برای مخاطب قرآن باید روشن باشد، هر چند درک تفصیلی آن ممکن است بر مخاطب عام میسر نباشد. با این توضیح، جامعه در هر زمان و مکان و هر موقعیت مکانی درکی از عدالت دارد که لازم است در قضاوت‌های اجتماعی محترم شمرده شود. البته شرط لازم برای این نتیجه‌گیری آن است که مردم یا قضاوت‌کنندگان از شرایط عمومی اشاره شده برای مفهوم کلی انصاف برخوردار باشند.

چنانچه بپذیریم: عدالت مفهومی: مبتنی بر حق، فطری و عقلی است؟ در این صورت چندین سؤال جدی که تأثیر مستقیم در استنتاجات بعدی به ویژه در حوزه نظام سازی دارد مطرح می‌شوند:

دامنه استنتاجات عقلی در خصوص موارد تراحم با احکام شرعی چگونه است؟ در این صورت تشخیص عدالت بر عهده چه کسانی است؟ حقوق مورد بحث در مبحث عدالت از نوع حقوق تکوینی و فطری هستند یا حقوق تشریحی و وضعی؟ یادآور می‌شود برخی از نظریه پردازان اسلامی نظیر مرحوم علامه طباطبائی تشخیص مفهوم عدالت را همانند حسن و قبح ذاتی فطری و عقلی می‌دانند. البته باید اضافه کنیم که این متفکران بین مفهوم کلی عدالت و تشخیص مصادیق عدالت از جمله میزان لازم برای جبران خسارت تفکیک کرده‌اند و لذا مسائل نوع دوم را در دامنه مباحث فقهی و حقوقی تعریف کرده‌اند. مرحوم شهید مطهری در این رابطه فرموده‌اند:

”ممکن است عقل یک مصلحت ملزم یا یک مفسده ملزمی را در موردی کشف کند که این مصلحت ملزم یا مفسده ملزم با حکمی که اسلام بیان کرده تراحم پیدا کند، یعنی حکمی که اسلام بیان نکرده ولی عقل کشف کرده با حکمی که اسلام بیان کرده تراحم پیدا کند و آنچه اسلام بیان نکرده مهمتر باشد از آنچه بیان کرده است. در اینجا حکم عقل می‌آید آن حکم بیان شده را محدود می‌کند و اینجاست که ای بسا یک مجتهد



می‌تواند یک حلال منصوص شرعی را به خاطر مفسده‌ای که عقلش کشف کرده تحریم کند یا حتی یک واجب را تحریم کند یا یک حرام را به حکم مصلحت لازم تری که فقط عقلش کشف کرده واجب کند و امثال اینها" به زعم مرحوم شهید مطهری عدم توجه به اصولی مانند اصل عدل و بی توجهی به عدالت اجتماعی در قانون گذاری اسلامی موجب شده تا فقه ما از یک فلسفه اجتماعی محروم بماند. با پذیرش این واقعیت سؤال و تأمل جدی در این زمینه توجه به این نکته است که چنانچه فقه امروز بخواهد بر اساس فلسفه و اخلاق اجتماعی بازخوانی شود نیازمند چه پیش شرطها و مقدماتی است. آیا بدون توجه به قاعده عدالت و بدون در نظر گرفتن ابعاد و متغیرهای متعدد عدالت و کارشناسی عملی این موضوعات و موارد قادر خواهد بود احکام مقتضی را استنتاج و نتیجه‌گیری نماید؟ (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲-۱۱).

شهید محمد باقر صدر (ره) فلسفه تعریف نشدن عدالت از سوی دین را جلوگیری از تفسیرهای مختلف و ناروا ذکر می‌کند. وی پس از آن که ارکان اقتصاد اسلامی را مالکیت، آزادی و عدالت اجتماعی ذکر می‌کند، چنین می‌گوید:

"اسلام که عدالت اجتماعی را از مبادی اساسی برای شکل‌گیری خط مشی اقتصادی‌اش می‌داند، آن را با مفهوم تجریدی‌اش مبنا قرار نداده و نیز به صورت باز به آن دعوت نکرده تا قابل هرگونه تفسیر باشد. همچنین آن را به جوامع انسانی که دیدگاه‌های متفاوتی پیرامون عدالت دارند و براساس اندیشه و تلقی خویش از زندگی و حیات آن را معنا می‌کنند، نیز واگذار نکرده است. بلکه اسلام عدالت را در ضمن یک سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی معین ارائه کرده که توانسته است، پس از آن، این ایده را در واقعیتی زنده مجسم سازد؛ واقعیتی که تمامی تار و پودش با مفهوم اسلامی عدالت عجین است.

از این رو کافی نیست که تنها به فراخوانی اسلام از عدالت اجتماعی بسنده شود بلکه باید بینش تفصیلی و ویژه اسلام از عدالت را نیز شناخت."

با این همه، این بدان معنا نیست که تلاش‌های عالمانه به قصد تحدید دایره عدالت و نیز مشخص کردن میزان و معیارهای کاربردی، نباید صورت پذیرد (صدر، ۱۳۹۹ق: ۳۰۳). در هر حال، عدالت در نگرش اسلامی مبتنی بر شناخت «حق» تعریف می‌شود. این نکته تفاوت عمیقی میان دیدگاه اسلامی و دیدگاه‌های متعارف ایجاد می‌کند.

اگرچه در مباحث فوق در بیان ویژگی‌های عدالت بر فطری، عقلی و قبل دینی بودن و



مستلزم توافق و قرارداد دانستن آن در عرصه اجتماعی تأکید گردید اما با این همه باید توجه داشت که مقتضای عدالت شناخت حق و اعطای آن به هر ذیحق است (إعطاء کل ذی حق حقه). لذا ملاک اصلی در باب عدل شناخت حق است و لذا نظر اکثریت جایگزین این ملاک نمی‌تواند شود، اگر چه در موارد زیادی نظر مردم در شرایط خالی الذهن و بدون جهت‌گیری بر اساس نظر شخصی یا منافع قومی، قبیله‌ای یا فامیلی (شرایط تذهیبی) می‌تواند راهنمای مناسبی برای تشخیص حق به ویژه در حوزه مسائل اجتماعی باشد اما تمام محتوای موضوع را منعکس نمی‌کند. از جهت دیگر، حق لزوماً امر حقوقی و بر اساس تفسیر حقوقی نیست. در موارد زیادی حق جزو امور حقیقی و نفس‌الأمری است. برای مثال در حوزه اقتصاد حق افراد از جهت برخورداری از منابع خدادادی و طبیعی بر اساس مقتضای خلقت و از جهت سهم‌بری از فعالیت اقتصادی بر اساس میزان مشارکت هر عامل و ارزش افزوده ایجاد شده تعریف می‌شود.

مجموعه پژوهش‌های این حقیر به همین نحو و بر اساس همین مبنای علمی بوده و لذا در فهم موضوع به همه اهل معرفت و تحقیق استناد نموده و از افکار آنان بهره‌برداری نموده‌ام. اما این نوع بهره‌برداری به مفهوم پذیرش ابعاد فکری آنان نیست. به نظر بنده، اغلب اهل نظر در این باب دارای نقاط مشترکی هستند و این خودنشان از فطری و عقلی بودن این مفهوم دارد. بنده در تحقیقات خود اغلب بیان‌های مشترکی را شناسایی کرده‌ام در حالی که اغلب آنان هیچ شناختی از هم ندارند. در واقع، همه این شواهد نشان از حکیمانه بودن این مفاهیم و بیانات دارد.

فرضیه دوم: عدالت فضیلتی است که در شرایط ایده‌آل و وضع بایسته و به تعبیری در «مدینه فاضله» تحقق می‌یابد.

از دیدگاه بسیاری از متفکران و نظریه‌پردازان، عدالت فضیلت است و در شرایط ایده‌آل و وضع بایسته تحقق می‌یابد. برخی آن را فضیلتی برای افراد و برخی دیگر به عنوان فضیلتی برای نهادهای اجتماعی و یا هر دو ذکر کرده‌اند. البته وضع بایسته در هر مکتب فکری بسته به جهان‌بینی حاکم بر آن مکتب و نگرش‌های پیروان آن مکتب می‌تواند متفاوت باشد؛ اما ویژگی «وضع بایسته» بودن عدالت امری است که به عنوان عنصر ثابت از نظرات مختلف قابل استقصاء است.



هماهنگی می‌دانست. عدالت در تعریف افلاطون فضیلتی است که همه دیگر فضایل را تنظیم می‌کند.

ارسطو، عدالت را یکی از فضایل چهارگانه: حکمت، شجاعت، خویشتن‌داری، و عدالت ذکر کرده است (Gurvitch: 509).

و بالاخره رالز، نظریه پرداز مشهور عدالت، تعیین قواعد عدالت را منوط به شناخت وضعیت‌ی خیالی به نام «موقعیت اولیه» تعریف کرده که افراد آزاد و خردمند در آن شرایط در پشت پرده جهل و در پس «حجاب تجاهل»^۱ قرار دارند. بر این اساس گروه‌ها در مورد کالاهای اولیه^۲ معین تصمیم می‌گیرند (Rawls, 1986: 62,250).

کالاهای اولیه به نظر او عبارتند از:

«حقوق، آزادی‌ها، فرصت‌ها، درآمد و ثروت و همچنین شرافت نفس» (همان: ۲۵۱).

رالز معتقد است این اشخاص در موقعیت اولیه معنایی از عدالت را برمی‌گزینند که آن را «عدالت به معنای انصاف» نام می‌نهد. رالز می‌نویسد: مفهوم عام عدالت به معنای انصاف مستلزم آن است که همه کالاهای اولیه اجتماعی به طور برابر توزیع شوند، مگر اینکه توزیع نابرابر بیشترین مزیت را به نفع پایین‌ترین قشر جامعه داشته باشد.

اصول عدالت رالز به این شرح است:

اصل اول: هر کس باید حقی برابر برای برخورداری از گسترده‌ترین نظام کامل آزادی‌های اساسی برابر، مشابه آزادی دیگران داشته باشد.

به اعتقاد رالز اصل اول مستلزم آن است که انواع معینی از قوانین که آزادی‌های اساسی را تعریف می‌کند به طور مساوی هر فرد را فرا گیرد و جامع‌ترین آزادی را که قابل انطباق با آزادی مشابه برای همه افراد باشد جایز شمارد.

اصل دوم: «نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی بایستی به گونه‌ای تنظیم شوند که: الف) بیشترین مزیت را به نفع محروم‌ترین قشرهای جامعه بر اساس اصل عادلانه صرفه جویی داشته باشند؛

ب) امکان پیوستن به مناصب و موقعیت‌های قابل دسترسی برای همه تحت شرایط برابری منصفانه فراهم آید (Ibid: 302-303).

1. The veil of Ignorance
2. Primary Goods

دیدگاه اسلامی

عالم بزرگ شیعه، ابن مسکویه، عدالت را جامع تمام فضایل و حاوی جمیع کمالات اخلاقی تعریف کرده است. (نصیر الدین طوسی : ۴۲).^۷ به نظر او وضعیت عادلانه وضعیتی است که رفتار انسان‌ها بر اساس تبعیت از قوانین شرع شکل بگیرد. در بیان ایشان، عادل کسی است که این فضیلت اخلاقی که همانا تعادل و توازن بین قوای نفسانی است، در وی به أحسن وجه وجود داشته باشد و نشانه آن این است که تمام افعال و رفتار او مطابق قانون شرع واقع گردد. و لا محاله عادل تابع شرع است و با کمال میل و رغبت منقاد حکم الهی می‌شود و به هیچ وجه مخالفت روا نمی‌دارد و سرش این است که مساوات و تعادلی که عادل بالطبع تابع آن است و مطابق رأی و تمیز اوست در همان قانون و مقررات شارع می‌یابد (همان : ۲۳۳).

غزالی در عین حال که نظریه فضائل چهارگانه سقراطی یعنی حکمت، شجاعت، عفت و عدل را تأیید می‌کند؛ در تعریف فضیلت از ارسطو نیز تأثیر می‌پذیرد و «فضیلت» را «حد وسط میان دو حد متقابل» تعریف می‌کند و می‌گوید: «هر کس که همه این خصائل در او به حد اعتدال باشد، به طور مطلق دارای حسن خلق است و هر کس که بعضی از این صفات در او به حد اعتدال برسد، نسبت به آن معنی خاص دارای حسن خلق است. و نتیجه می‌گیرد: «پس صفت پسندیده حد وسط است و فضیلت همان است و دو جانب افراط و تفریط هر دو مذمومند و جزو ردائل، اما عدل طرف زیادت و نقصان ندارد و نقطه مقابل آن «جور» است (الفاخوری و الجر، ۱۳۵۸: ۵۹۳-۵۳۱).

فارابی با تقسیم مدینه به دو دسته: فاضله و ضاله عدالت را برای هر یک از آنها قابل تعریف می‌داند و معتقد است عدالت در نظر مردم مدینه فاضله این است که همه افراد انسانی به حکم فرمان عقل و قوه ناطقه عمل کرده و به زندگی خود ادامه دهند. و مردم مدینه ضاله نیز بر اساس رأی «الحق لمن غلب» عدالت را بر مبنای تغلبات و تقلبات دیگران بنا می‌کنند تا خود زنده بمانند و دیگران را برده خود سازند (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۱۵۶-۱۵۵). به همین جهت، فارابی تحقق عدالت را در مدینه فاضله تعریف می‌کند و معتقد است عدل موجب بقای مدینه است. در همین چهارچوب ابن مسکویه کسی را عادل دانسته که تمام اعمال و رفتار او مطابق قانون شرع باشد و با کمال میل و رغبت منقاد احکام الهی شود.



فرضیه سوم: عدالت در حوزه مسائل اجتماعی و نظام‌سازی مستلزم توافق و قرارداد است. مسئله عدالت آنگاه که از حوزه «فرد» خارج شده و به کل جامعه تعمیم داده شود، ابعاد و ویژگی‌های مهمتری می‌یابد. مسئله عدالت این است که چگونه می‌توان بین فرد و جامعه هماهنگی و همزیستی ایجاد کرد به نحوی که نه فرد حذف شود و نه جمع و هر کدام هویت مستقل خود را حفظ نمایند (Gurvitch: 509). به جهت ضرورت ایجاد سازگاری میان تک تک افراد جامعه است که کلمه^۱ یکی از نظریه‌پردازان معروف در باب عدالت اقتصادی، تاکید دارد، عدالت به طور عام ناظر به دلیل آوری یا توجیه است و به همین جهت همواره عدالت با عقلانیت توأم است. مسأله عدالت هنگامی مطرح می‌گردد که تعارضی بین خواسته‌های متنوع و متعدد افراد به وجود آید و عدالت ایجاد موازنه در این خواسته‌ها است، به نحوی که حداکثر رضایت آنان را نیز به دنبال داشته باشد (Kolm, 1996: 7-10). از دیدگاه پرودن، با عدالت می‌توان بین فرد و جامعه هماهنگی و همزیستی ایجاد کرد، عدالت بین موارد متضاد جمع می‌کند و موازنه برقرار می‌کند. عدالت به دنبال تحقق نظم است که نه کمونیسم است و نه استبداد، نه اتمیزه است و نه هرج و مرج، بلکه آزادی به نظم در آمده است. عدالت به تعارض بین جامعه و تغایر بین دیدگاه‌های فردنگر و کلان نگر خاتمه می‌دهد و سنتزی بین کل و تک تک اجزاء ایجاد می‌کند. (Gurvitch: 512-513).

برای پاسخ به مسئله عدالت هر یک از نظریه‌پردازان راه‌حل‌های خاصی را پیشنهاد کرده‌اند که کاملاً متأثر از جهان‌بینی هر یک از آنان است. ژان ژاک روسو، هیوم، و کانت عدالت را در چهارچوب قرارداد اجتماعی تعریف کرده‌اند. نظریه‌پردازان غربی هر یک وضع بایسته عدالت را به وضعیت ویژه‌ای از شرایط نظیر مطابقت با قوانین طبیعی، مطابقت با قرارداد اجتماعی و یا تبعیت از مصالح شخصی و همگانی تطبیق داده‌اند. هابز و لاک وضعیت عادلانه مطلوب را مطابقت رفتار انسان‌ها با قوانین طبیعی می‌دانند و عمل به قوانین طبیعی را لازمه عدالت دانسته‌اند؛ منظور از قوانین طبیعی در نظر آنان دستورها و قوانین عامی است که عقل کشف کرده باشد. بنابراین، در نظر آنان از طریق عقل می‌توان به وضع بایسته دست یافت لاک معتقد بود که در داخل وضع طبیعی نوعی عدالت مستتر است، زیرا این وضعیت از قانون طبیعی (عقل) برخوردار است و این قانون نه تنها حقوق، بلکه

1. Kolm



وظایف افراد را هم مشخص می‌سازد و به همه انبای بشر می‌آموزد که آزاد و برابر باشند. هابز نیز که همچون گالیله تفسیری مکانیکی و فیزیکی از انسان و آزادی ارائه می‌دهد، عمل بر اساس قوانین طبیعی را لازمه عدالت می‌شناسد. بر اساس دیدگاه هابز، فلسفه سیاسی از «فضیلت» به «آزادی» انتقال می‌یابد و تاکنون نیز این اندیشه بر اندیشه‌های مغرب زمین حاکم است (اعلم، ۱۳۷۶: ۴۹-۴۸ و ۱۴۳-۱۴۲). جان لاک به جهت موانعی که بر سر راه وضع طبیعی او قرار دارد برای تضمین عدالت و آزادی با ایجاد جامعه مدنی موافقت می‌کند. لاک، هیوم، روسو و کانت محتوای عدالت را در ترکیبی از آزادی و برابری تفسیر کردند و عدالت را تنها زمانی قابل تحقق دانستند که کلیت نظم اجتماعی از طریق توافق و قرار داد از پیش تعیین شده انجام پذیرد که ضامن آزادی فطری و برابری برای هر فرد باشد. هیوم وجود قوانین ابدی عدل را که مستقل از اوضاع و احوال انسان و فایده همگانی باشد تصدیق نمی‌کند. به نظر او، آدمیان قوانین عدل را براساس مصلحت خویش و مصلحت همگانی برقرار می‌کنند و این امر از احساس انسان‌ها ناشی می‌شود. آدمیان خود مصلحت خود را در تأسیس نظامی از عدل احساس می‌کنند و نسبت به قراردادهایی که رنج‌های زندگی را درمان می‌کنند احساس خوشایندی دارند و عقل را تنها در ساختن و پرداختن قوانین جزئی به کار می‌برند (همان: ۳۵۴-۳۵۱ و ۱۴۳-۱۴۲).

هایک تعریف عدالت را در حدود قواعد رفتاری توأم با رفتار مسئولانه فرد یا افراد جامعه ممکن می‌داند که فقط در سازمانهای هدفمند قابل توجیه است (غنی نژاد، ۱۳۷۲: ۴۵).

با این همه باید توجه داشت که راهکار عدالت برای جمع کردن مصالح فردی و جمعی، به نحوی است که ماهیت هر یک از افراد یا گروه‌های ذی حق از بین نرود. عدالت بر هر گونه حق فردی یا جمعی مقدم است^۱. کاربردی ساختن و عملیاتی کردن مفهوم عدالت مستلزم آن است که بین عدالت و اخلاق تمایز قائل شویم. عدالت بیان عقلانی و منطقی خیرخواهی و اخلاق است. عدالت واسطه بین عشق و عقل یا محاسبات منطقی و عقلایی است. به بیان دیگر، عدالت با تکیه بر قواعد حقوقی و معیارهای کاربردی، عینی تر از اخلاقیات است.

دیدگاه اسلامی

در نظام‌های اسلامی می‌توان مفهوم قرارداد اجتماعی را در چهارچوب مفهوم «بیعت»



به کار گرفت. در نظام اسلامی نیز پیمان مشترک این است که جریان امور بر اساس معیارهای عدالت و موازین اسلامی قابل تطبیق از جامعه پایه‌گذاری شود. این پیمان در چارچوب شریعت اسلام انجام می‌پذیرد.

معضل مهم اندیشه‌های اجتماعی اسلامی که از قرن پنجم هجری به بعد به افول می‌گراید و نمی‌تواند به اندیشه‌ی معقول و همه‌فهم که مشارکت اجتماعی و همگانی را به دنبال دارد منتهی‌شود، در نبود تعریف دقیقی از عدالت در صحنه مسائل اجتماعی و اقتصادی بوده است؛ این مشکل در وضع فعلی نظام اجتماعی و اقتصادی کشور ما نیز وجود دارد. در یک نگاه کلی، اغلب متفکران اسلامی به جوانب خاصی از عدالت از جمله «عدالت به عنوان فضیلت» و «عدالت توزیعی» توجه داشته‌اند، اما در مورد ارائه یک فلسفه اجتماعی که امکان عملی ساختن عدالت در جامعه و نظام‌سازی را فراهم سازد و به تنظیم و تدوین نظریه عدالت اقتصادی بیانجامد، کار چندان برجسته‌ای در تاریخ اندیشه‌های اسلامی (جز برخی پژوهش‌ها و اظهارنظرها در دوره معاصر) صورت نگرفته است.

به طور کلی بررسی نظریات متفکران اسلامی حاکی از دو نوع نگرش است:

الف - احکام اسلامی حاکی از عدالت است و معیارهای عادلانه را باید از احکام اسلامی استخراج کرد.

مکتب اسلام به همه مسائل و مشکلات جامعه نیز توجه داشته و فقها باید این موارد را برای همه تبیین نمایند. حال اگر این احکام در جامعه اجرا شود جامعه عادلانه است.

ب - عدالت معیار سنجش انطباق احکام اسلامی با اصول و مبانی شریعت است.

مرحوم شهید مطهری (ره) سابقه اصل عدالت را در فقه، به کار گرفتن رای و قیاس در شریعت از سوی اهل سنت می‌داند (مطهری، ۱۳۵۷: ۳۱) و البته برخی از اندیشمندان اهل سنت همچون مصطفی مراغی هم این تلقی را تایید می‌کند (مجله الزهر، ۱۳۷۴ق). مرحوم مطهری همچنین سابقه این بحث را در میان شیعه، به بحث‌های ملازمات عقلیه و حسن و قبح عقلی برگردانده است (مطهری، ۱۳۵۲: ۳۴-۳۳).

به نظر می‌رسد ایشان نخستین کسی است که از عدالت به عنوان یک قاعده یاد کرده و از غفلت فقیهان درباره آن ابراز نگرانی نموده است (مهریزی، ۱۳۷۶). وی در این زمینه گفته است:

اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن در فقه ما مورد غفلت واقع شده است، در حالی



که از آیاتی چون «بالوالدین احسانا» و «اوفوا بالعقود» عموماتی در فقه به دست آمده است، ولی با این همه تأکیدی که در قرآن کریم بر روی مسأله عدالت اجتماعی دارد معهذاً یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده است و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است (مبانی اقتصاد اسلامی: ۲۷).

علاوه بر مواردی که تعیین مصداق عدل بر عهده فقهای اسلامی است، عدالت معیار قبل دینی و معقولی است که به مردم (مسلمانان) امکان قضاوت و موضع گیری درباره رفتار و تصمیم‌های اجتماعی (و اقتصادی) را می‌دهد. بر این اساس، لازم است بر اساس نگاه اکثری که به مسأله عدالت در صحنه مسائل اجتماعی (و اقتصادی) وجود دارد معیارهای روشنی برای ارزیابی عملکرد تصمیم‌گیران اجتماعی (و اقتصادی) تعریف شود. البته منظور از نظر اکثری نظر افرادی است که مسلمانند و اسلام را می‌فهمند و حق داوری در مسائل اجتماعی را دارند. این دیدگاه جنبه کاربردی عدالت را تقویت می‌کند.

سوال مهم این است عدالت علاوه بر دایره وسیع آن در موضوع روابط افراد جامعه با یکدیگر، بیش از این ناظر به احکام رفتار کلان سیستمی نیز هست. این نوع نگرش به مسائل به ویژه در خصوص مسائل اجتماعی و اقتصادی که بیش از همه ناظر به درک و فهم ساختار کلان و شناخت نظام‌ها می‌باشد که خود مستلزم به کارگیری روش استنباط احکام کلان است که تفاوت ماهوی با روش استنباط احکام جزئی‌نگر رایج در فقه متعارف است.

چنین نگاه جامع به مسائل اجتماعی و اقتصادی نقش معیار عدالت در استنباط احکام را بسیار حساستر می‌سازد. به بیان کارشناسانه در این مبحث، برای این نوع استنباط احکام دیگر معانی منفرد و تک فرضیه‌ای عدالت (به تعریف دقیق نظریه دقت شود) کارآمد نیست و لازم است دقیقاً استنباط احکام بر اساس فرایند ناشی از حاکمیت نظریه عدالت در شریان جامعه و اقتصاد باشد.



بخش سوم: عدالت اجتماعی

چنانچه مفاهیم و معانی عدالت را در سطح «جامعه» تعریف کنیم به مفهوم عدالت اجتماعی دست می‌یابیم. عدالت در سطح جامعه به معنی دادن جایگاه شایسته به هر کس و دادن حق به هر فرد ذی‌حق است. به عبارت دیگر، جامعه باید رفتار یکسانی با تمام کسانی که شایستگی یکسانی دارند داشته باشد و هر کس در جامعه بتواند به پاداش متناسب با شایستگی خود برسد. اما مسئله مهم در اینجا آن است که جامعه چگونه می‌تواند شایستگی افراد را تشخیص دهد؟

مسئله عدالت اجتماعی این است که به نحوی میان «فرد» و «جامعه» جمع کنیم که نه «فرد» از میان برود و نه «جامعه» و هر یک از آنها بتوانند هویت مستقل خود را حفظ کنند. به تعبیر پروردن بوسیله عدالت است که می‌توان میان فرد و جامعه هماهنگی (و همزیستی) ایجاد کرد. عدالت میان افراد و انتقالات متقابل آنان جمع کرده و نظم سلسله مراتبی ایجاد می‌کند، به نحوی که هر فرد لیاقت و شایستگی خود را حفظ می‌کند (Gurvitch, cit: 513).

در ذیل به برخی از نظریه‌های مهمی که بیان کاربردی و روشنی از عدالت اجتماعی دارند اشاره می‌شود:

مرنیون^۸، عدالت اجتماعی را مجموعه‌ای از حقوق و وظایف تعریف می‌کند که رابطه بین افراد و جامعه را هدایت می‌کند. مشابه او، رالز، عدالت اجتماعی را ضابطه‌ای عمومی برای تعیین شئون لازم‌الرعايه و برای ارزیابی جنبه‌های توزیعی ساختار اساسی جامعه تعریف می‌کند (Murnion, 1989: 848). به بیان مرحوم شهید مطهری عدالت اجتماعی عبارت است از «ایجاد شرایط برای همه به طور یکسان و رفع موانع برای همه به طور



یکسان» (مطهری، ۱۳۵۲: ۱۵۷-۱۵۶). مرحوم علامه طباطبایی نیز عدالت اجتماعی را چنین تعریف کرده‌اند که «که با هر یک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است و در جایی قرار داده شود که سزاوار آن است. علامه طباطبایی عدالت اجتماعی را خصلتی اجتماعی می‌شناسند که فرد مکلفین مأمور به انجام آن هستند. وی چنین استدلال می‌کند: خدای سبحان دستور می‌دهد که هر یک از افراد جامعه عدالت را برقرار کنند. لازمه آن این است که این امر متعلق به مجموع (افراد) نیز بوده باشد. پس هر فرد مأمور به اقامه حکمند و هم جامعه که حکومت عهده‌دار زمام آن است (المیزان، ۱۳۹۱ق: ۲۴۵).

نگرش‌های عدالت اجتماعی در ایران

فارغ از رویکرد فقهی به مسأله عدالت، در اثر تحولات اجتماعی و فکری در عصر حاضر و به ویژه با زمینه سازی‌هایی که در خصوص برپایی انقلاب اسلامی در ایران از سوی علما و روشنفکران اسلامی به عمل می‌آید، مباحث مربوط به عدالت اجتماعی نیز احیاء می‌گردد. از جمله مهمترین رویکردها در این زمینه نظراتی است که در سال‌های آغازین تفکر انقلاب اسلامی در ایران از سوی سید قطب، حضرت امام خمینی (ره)، و مرحوم مطهری (ره) مطرح می‌شود. علاوه بر این، الزامات و پیامدهای برقراری نظام اسلامی در ایران علما و روشنفکران جامعه اسلامی ایران را بر آن داشته است که ضرورت توجه به الگوها و وضعیت بایسته براساس شریعت اسلام و مقتضیات جوامع امروزی بیش از پیش مورد بحث و بررسی واقع شود.

الف- مرحوم سید قطب

یکی از نظریه پردازان متأخر در زمینه عدالت سید قطب می‌باشد. وی در کتاب «العدالة الاجتماعية فی الاسلام» به شرح و بسط نظریه خود می‌پردازد. وی در این کتاب در خصوص طبیعت و ماهیت عدالت اجتماعی در اسلام می‌نویسد:

طبیعت عدالت اجتماعی در اسلام قابل درک نیست، مگر اینکه شناختی اجمالی از جهان بینی اسلامی در خصوص خداشناسی، وجود، زندگانی و انسان داشته باشیم و عدالت اجتماعی فرعی از این جهان بینی است که همه تعالیم اسلام به آن بازگشت دارند. این متفکر بر اساس گرایش خاصی که داشته است، اضافه می‌کند:



جهان‌بینی درست اسلامی را نباید از ابن‌سینا، ابن‌رشد، فارابی و امثال آنان که عنوان «فلاسفه اسلامی» را یافته‌اند اتخاذ کرد، چرا که جهان‌بینی اسلامی صرفاً از قرآن و حدیث و سیره پیامبر و سنن عملی او باید گرفته شود (سید قطب، ۱۴۰۹ ق: ۲۰). وی در این کتاب بعد از ترسیم جهان‌بینی اسلامی، پایه‌های عدالت اجتماعی را بر اساس مبانی زیر شکل می‌دهد:

۱- آزادی مطلق وجدان

۲- مساوات کامل انسانی

۳- تکامل اجتماعی پایدار (همان: ۶۲-۳۲).

ب: مرحوم شهید مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸ ه. ش)، (مطهری، ۱۳۵۲: ۵۹ به بعد) در کتاب عدل الهی ابتدا به توضیح مفهوم عدل در برابر ظلم می‌پردازد و چهار معنی یا مورد استعمال برای آن به شرح زیر بر می‌شمرد:

۱ - موزون بودن:

اگر مجموعه‌ای را در نظر بگیریم که در آن اجزاء و ابعاض مختلفی به کار رفته است و هدف خاصی از آن مورد نظر است، باید شرایط معینی در آن از حیث مقدار لازم هر جزء و از لحاظ کیفیت ارتباط اجزاء با یکدیگر رعایت شود، و تنها در این صورت است که آن مجموعه می‌تواند باقی بماند و اثر مطلوب خود را برجا بگذارد و نقش منظور شده را ایفا نماید.

نقطه مقابل عدل، به این معنی، بی‌تناسبی است نه ظلم. بحث عدل به معنی تناسب، در مقابل بی‌تناسبی، از نظر کل و مجموع نظام عالم است ولی بحث عدل در مقابل ظلم، از نظر هر فرد و هر جزء مجزا از اجزای دیگر است. در عدل به مفهوم اول، «مصلحت» کل مطرح است و در عدل به مفهوم دوم، مسأله حق فرد مطرح است.

۲ - تساوی و نفی تبعیض:

گاهی می‌گویند فلانی عادل است، منظور این است که هیچ‌گونه تفاوتی میان افراد قائل نمی‌شود؛ از این نظر عدالت به معنای مساوات است. اما این تعریف نیازمند توضیح است؛ اگر مقصود این باشد که عدالت ایجاب می‌کند که هیچ‌گونه استحقاق رعایت نگردد و با همه چیز و همه کس به یک چشم نظر شود، این عدالت عین ظلم است. اگر اعطاء بالسویه عدل باشد، منع بالسویه هم عدل خواهد بود، جمله عامیانه معروف «ظلم بالسویه عدل است» از چنین نظری پیدا شده است و اما اگر مقصود این باشد که عدالت یعنی



رعایت تساوی در زمینه استحقاق‌های متساوی، البته معنی درستی است. عدل چنین مساواتی را ایجاب می‌کند، و این چنین مساوات از لوازم عدل است، ولی در این صورت بازگشت این معنی به معنی سومی است که ذکر خواهد شد.

۳- رعایت حقوق افراد و عطا کردن به هر ذی‌حق، حق او را، و ظلم عبارت است از پامال کردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران. معنی حقیقی عدالت اجتماعی بشری، یعنی عدالتی که قانون بشری باید آن را محترم بشمارد همین معنی است (همان: ۵۹-۶۱).

مرحوم شهید مطهری در کتاب «بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی» عدالت را به معنای ایجاد امکانات مساوی قانونی و اجرای قانون به طور مساوی و ایجاد امکانات مساوی تبیین کرده است (مطهری: ۱۶۲-۱۶۱).

ج- حضرت امام خمینی (ره)

امام خمینی (ره) نیز همانند دیگر فقها عدالت را کیفیتی نفسانی می‌داند که انسان را به رعایت تقوا و پاکی و انجام واجبات و ترک محرّمات می‌کشاند، اما در عین حال معتقدند که عدالت دارای ابعاد گسترده اجتماعی، سیاسی و اقتصادی نیز هست و رعایت آن در این زمینه‌ها می‌تواند جامعه را اصلاح کند و همچنین سعادت دنیوی و اخروی فرد و جامعه را تأمین کند. به تعبیر ایشان با ایجاد عدالت و قسط در جامعه «انسان» ساخته می‌شود، انسانی که در مسیر دین حنیف و صراط مستقیم حرکت می‌کند. چنانچه می‌فرماید:

اقامه عدل همین درست کردن انسان‌ها است. عدل چیزی نیست الا آن که از انسان صادر می‌شود و ظلم همان است که از انسان صادر می‌شود. اقامه عدل متحول کردن ظالم به عادل است.^۹

ایشان عدالت را دارای ارزشی همپای توحید می‌دانند که تعطیل بردار نیست و اعتقاد به آن را همچون اعتقاد به ضروریات اعتقادی و التزام عملی به آن را واجب عینی بر هر مسلمانی دانسته و می‌فرمایند:

«ارزشها در عالم بر دو قسم است: یک قسم ارزش‌های معنوی از قبیل ارزش توحید و جهاد و عدالت اجتماعی و رفتار عادلانه حکومت‌ها با ملت‌ها و بسط عدالت اجتماعی بین ملت‌ها و امثال اینها که قابل تغییر نیستند و همیشگی هستند. قسم دیگر اموری است مادی که به مقتضای زمان فرق می‌کند» (ص. ن. ج ۱۰: ۱۶۸).



ایشان عمل به عدالت را سیره ائمه دانسته و نمونه بارز آن را اعمال ائمه تعریف می‌کنند: «عدالت به معنای واقعی آن این است که در ارتباط با دول و معاشرت با مردم و دادرسی و قضا و تقسیم درآمد عمومی مانند حضرت امیر مومنان علی (ع) رفتار کنید.» ایشان همچنین دلیل تشکیل حکومت و نهادهای قانونی توسط ائمه را رعایت عدالت اجتماعی عنوان کرده و می‌فرمایند:

«تصور نشود که منصب حکومت یا قضا برای حضرات ائمه (ع) شدنی بوده است، زمامداری فقط از جهت اینکه بتوانند حکومت عدل را برپا کنند و عدالت اجتماعی را بین مردم تطبیق و تعمیم دهند قابل اهمیت بوده است.» (ولایت فقیه: ۹۹)

آن مرحوم دلیل این امر را عدم مطلوبیت ذاتی احکام و وسیله بودن آنها برای اجرای صحیح احکام حکومت ذکر فرموده‌اند:

«اصولا احکام مطلوبیت ذاتی ندارند، بلکه وسایل و ادوات هستند که جهت اجرای صحیح احکام حکومت اسلامی و گسترش قسط و عدالت در جامعه به کار می‌روند.» (همان: ۴۲).

به همین ترتیب و در همین راستا ایشان اهداف تشکیل حکومت از جانب رسول اکرم را برقراری عدالت اجتماعی و اجرای احکام الهی دانسته و فرموده‌اند:

«پیامبر اسلام تشکیل حکومت داد مثل سایر حکومت‌های جهان، لکن با انگیزه بسط عدالت اجتماعی در جهان. مقصود انبیاء از کوشش‌ها و جنگ‌هایی که با مخالفین می‌کردند، کشورگشایی و اینکه قدرت را از خصم بگیرند و در دست خودشان باشد نبوده، بلکه مقصود این بوده که یک نظام عادلانه بوجود آورند تا بوسیله آن احکام خدا را اجرا نمایند» (ص.ن، ج ۸: ۸۱).

ایشان همچنین با تأکید بر وسیله بودن احکام برای اقامه عدل در جامعه و این نکته که حکمت الهی بر زندگی عادلانه قرار گرفته است، می‌فرمایند:

«حکمت الهی بر این تعلق گرفته است که مردم به طریقه عادلانه زندگی کنند و در حدود احکام الهی قدم بردارند و این حکمت همیشگی و از سنت‌های تغییر ناپذیر خداوند متعال است. قوانین اسلام شأنی از شئون حکومت اسلام است، بلکه احکام مطلوبات بالعرض و امور آلیه هستند که برای حکومت و اقامه عدل در جامعه وضع شده‌اند» (البیع، ج ۲: ۴۶).

بنیانگذار انقلاب اسلامی ایران، هدف از این انقلاب را برقراری عدالت و عدم اجحاف به هیچ یک از افراد جامعه عنوان می‌کنند و می‌فرمایند:



«ما عدالت اسلامی می‌خواهیم در این مملکت برقرار کنیم، اسلامی که راضی نمی‌شود حتی به یک زن یهودی که در پناه اسلام است، تعدی شود. اسلامی که حضرت امیر سلام الله می‌فرماید: برای ما اگر بمیریم ملامتی نیست در حالی که دشمن تعرض کرده و خلخال از پای فلان زن یهودیه‌ای خارج کرده باشد. اسلامی که در آن هیچ ظلمی نباشد، اسلامی که در آن شخص اولش با آن فرد آخر در مقابل قانون علی السویه باشد. در اسلام چیزی که حکومت می‌کند یک چیز است و آن قانون الهی است. شخص هیچ حکومتی ندارد، ولو آن شخص رسول خدا باشد، ولو خلیفه رسول خدا باشد. شخص مطرح نیست، در اسلام قانون است و همه تابع قانونند و قانون خداست. قانونی است که از روی عدالت الهی پیدا شده است. قانون قرآن است، و سنت رسول اکرم است» (ص.ن، ج. ۹: ۴۲).

د- حضرت آیت الله خامنه‌ای

مقام معظم رهبری با تکیه خاص به عدالت اجتماعی آن را به عنوان هدف نظام جمهوری اسلامی و بلکه برای همه بشر بیان کرده‌اند:

«عزیزان من، تلاش ما حکومت حق و عدل است. تلاش برای ایجاد عدالت است. شاید در اسلام در مورد مسائل اجتماعی هیچ چیز به قدر عدالت مورد توجه قرار نگرفته است. شما ببینید در مورد ظهور بقیة الله الاعظم ارواحنا فداه و عجل الله فرجه در بیشتر روایات و ادعیه و زیاراتی که در باره آن بزرگوار است و اسمی از آن بزرگوار است، به دنبال آن مسأله ظهور و قیام آن حضرت، یملاً الله الارض قسطاً و عدلاً هست. البته خدا به وسیله امام زمان زمین را از دین خودش هم پر می‌کند، اما آن چیزی که در دعا و زیارت و روایت گفته می‌شود، یملاً الارض به الدین، (یا) دین الحق نیست»^{۱۰}.

در جای دیگری تأکید می‌فرماید:

- فوری‌ترین هدف تشکیل نظام اسلامی استقرار عدالت اجتماعی و قسط اسلامی است. قیام پیامبران خدا و نزول کتاب و میزان الهی برای همین بود که مردم از فشار ظلم، تبعیض و تحمیل نجات یافته در سایه قسط و عدل زندگی کنند و در پرتو آن نظام عادلانه به کمالات انسانی نایل آیند.^{۱۱}

- عدالت اجتماعی بدین معنی است که فاصله ژرف میان طبقات و برخورداری‌های نابحق و محرومیت‌ها از میان برود و مستضعفان و پابرهنگان که همواره مطمئن‌ترین و وفادارترین مدافعان انقلابند احساس و مشاهده کنند که به سمت رفع محرومیت حرکتی



جدی و صادقانه انجام می‌گیرد.^{۱۲}

از نظر ایشان، عدالت اجتماعی بر سه پایه اساسی استوار است که معماران و طراحان نظام اجتماعی و مدیران و سیاستگذاران در پی‌ریزی بنیان‌ها و سازمان‌های اجتماعی باید همواره آنها را مد نظر قرار دهند:

۱ - قوانین عادلانه:

پایه اول، قوانین عادلانه است که به نظر معتقدان به اسلام این قوانین عادلانه فقط قوانین اسلام است، زیرا اسلام قوانین خود را از وحی خدا می‌گیرد و خدا که دانای همه اسرار و رموز عالم است قوانین جامعه اسلامی را منطبق با قوانین فطرت و طبیعت جهان قرار می‌دهد. و اگر قوانین الهی اجرا بشود، عدل به معنای واقعی در جامعه مستقر خواهد شد.^{۱۳}

۲ - مجریان عادل و با تقوی:

پایه دوم، نیروی اجرا کننده این قوانین است، اگر قوانین عادلانه باشد اما نیروی اجرا کننده عادل نداشته باشد از عدل اجتماعی خبری نخواهد بود. بهترین قوانین اگر مجریان شایسته‌ای نداشته باشد همیشه معطل خواهد ماند، همچنان که قرن‌هایی گذشت و قوانین اسلام در جامعه‌هایی که مسلمان‌ها در آن زندگی می‌کردند اجرا نشد، به همین جهت است که از نظر اسلام مجری قوانین یعنی آن مقامی که در رأس قوه اجرایی قرار می‌گیرد باید انسانی عادل، با تقوا و مراقبت کامل باشد و بر قوانین و اجرای آن نظارت کند.^{۱۴}

۳- نظارت و آگاهی مردم:

پایه سوم، اجرای عدالت است و آن «مردم» اند. اگر بخواهیم در جامعه عدالت به معنای واقعی اجرا بشود باید مردم در صحنه اجتماع حضور کامل داشته باشند. حقوق خود را بفهمند و اجرای عدالت را که تأمین عادلانه آن حقوق است بخواهند. به همین جهت اسلام بر روی فهم و درک مردم تکیه می‌کند. اسلام نمی‌گوید که مجری عادل باشد؛ اما مردم می‌خواهند بفهمند یا نفهمند، بخواهند یا نخواهند، عدالت در حق آنان باید اجرا شود، یا نشود؛ چنین نیست. اسلام می‌گوید مردم باید به حقوق خود واقف باشند و اگر مردم به حقوق خود واقف شدند و آن حقوق را طلب کردند اجرای عدالت یک تضمین حتمی پیدا می‌کند. به همین جهت در دوران حکومت عادلانه امیرمؤمنان علیه السلام با اینکه قوانین اسلام در جامعه حاکم بود و با اینکه در رأس دستگاه حکومت، شخصی مانند علی بن ابی‌طالب (ع) قرار داشت که عدل مجسم بود در عین حال برای اینکه عاملان



حکومت در گوشه و کنار جامعه بزرگ اسلامی از جاده عدل تخطی نکنند و حقوق مردم پایمال نشود، امیرالمؤمنین علیه السلام به هوشیار کردن مردم و آگاه ساختن آنها نسبت به حقوقشان اصرار عجیبی داشت.^{۱۵}

اجرای عدالت در جامعه

در جامعه اسلامی ما باید این هر سه کار با هم انجام بشود، قوانین عادلانه اسلامی باید به وسیله مجلس شورای اسلامی به صورت کاملاً اسلامی تقنین بشود و وضع قوانین متکی و مبتنی به احکام اسلام باشد. قوه مجریه و دستگاه دولت در اجرای قوانین اسلامی باید فروگذاری نکند. مخصوصاً قوه قضائیه و دستگاه دادگستری اسلامی باید صد در صد منطبق بر احکام اسلامی، حقوق حقه مردم را انفاذ کند.

مردم را باید به حقوق خود آشنا کنند؛ گویندگان! نویسندگان! متفکران اسلامی! مردم بایستی حقوقشان را بشناسند و استیفای آن حقوق را بخواهند.^{۱۶}



بخش چهارم: عدالت اقتصادی

ویژگی اصلی عدالت اجتماعی آن است که تحقق آن در جامعه انسانی و به اصطلاح «شهرزمینی» عملی است.^{۱۷} عدالت اجتماعی ایده‌آلی نیست که فقط در «شهر خدا» جامه عمل بپوشد. به همین جهت و براساس همین درک از عدالت اجتماعی بود که در دوران رنسانس مفهوم آن به شاخص‌های عینی تحول یافت که در هر جامعه حتی در جوامع غیرمذهبی قابل پی‌گیری و عمل است. از این رو، نظریه‌های مدرن عدالت بیش از همه به تفسیرهای مکانیکی و فیزیکی تغییر ماهیت داده‌اند و همین امر باعث گردیده است که نظریه‌های عدالت در حوزه اقتصاد تکامل بیشتری بیابند. عدالت اقتصادی نه تنها بخش اعظم عدالت در جامعه را در برمی‌گیرد، بلکه حتی می‌تواند به عنوان تمام جوانب عدالت اجتماعی نگریسته شود چرا که تمایلات، منافع، شرایط و رقابت بین افراد را می‌توان به بیان اقتصادی و براساس شاخصهای مربوط توضیح داد.

مسأله عدالت اقتصادی زمانی مطرح است که خواسته‌های متعارض وجود دارد و لذا انتظار از قاعده عدالت اقتصادی این است که امکان سازگاری میان خواسته‌های متفاوت را فراهم سازد. سازگاری میان خواسته‌های متعارض اقتصادی در هر جامعه بر اساس توافق عمومی و قراردادهای اجتماعی در حوزه اقتصادی میسر است. در جامعه ما نیز باید دید مبنای قرارداد اجتماعی در حوزه اقتصادی چیست و بر اساس آن مسأله عدالت اقتصادی و تقسیم منصفانه و عادلانه را مطرح ساخت.

یکی از مهمترین بخش‌های عدالت اقتصادی عدالت توزیعی است. به طور کلی، هنگامی که «بیشتر داشتن» برای یکی از موارد قابل بررسی از لحاظ معیارهای عدالت مستلزم «کمتر داشتن» برای دیگری است، مسأله توزیع مسأله عدالت توزیعی است. مهمترین کاربرد عدالت توزیعی در تخصیص کالاها، خدمات، منابع یا در مورد اجناس کمیاب است



که به طور مستقیم یا غیرمستقیم موجب پیدایش خواسته‌ای رقیب می‌گردند، (Kolm, 1996: 31)



بخش پنجم: قواعد و معیارهای عدالت اقتصادی

به نظر موریس سیلور در کتاب «مبانی عدالت اقتصادی» مسأله عدالت اقتصادی یا توزیعی، مسأله استخراج قاعده‌ای است برای توزیع موارد خواستنی (چیزهای مطلوب) در بین افراد جامعه (Silver, 1989: 133). براساس طبقه‌بندی موریس سیلور قواعد و نظریه‌های عدالت اقتصادی را می‌توان به طور کلی به سه دسته تقسیم نمود: قواعد و نظریه‌های منابع محور؛ قواعد و نظریه‌های فرآیند محور؛ قواعد نتیجه محور و غایت‌گرا (ibid: 66-67).

قواعد و نظریه‌های منابع محور^{۱۸}

در این دیدگاه‌ها بیش از همه ویژگی برابری همگانی در بهره‌برداری یا بهره‌مندی از منابع و مواهب عمومی و همگانی و فراهم بودن امکانات و فرصت‌های برابر برای همه و برخورداری یکسان از مزیت‌ها و نامزیت‌ها تأکید گردیده است. از جمله نظریه‌پردازان این حوزه از قواعد عدالت اقتصادی می‌توان به لاک (۱۶۸۹)، نوزیک (۱۹۷۴)، دورکین^{۱۹} (۱۹۸۹) رمر^{۲۰} (۱۹۸۲)، فلربایی^{۲۱} (1995)، و رالز (۱۹۸۶) اشاره کرد. مهمترین موارد بحث از نظر این نظریه‌پردازان عبارتند از: سهم‌بری یکسان از منابع طبیعی غیرانسانی (لاک)، امکان جبران برابر براساس توافق همگانی (نوزیک)، برابری در بهره‌برداری از منابع تولیدی و سرمایه اجتماعی (داورکین)، و حتی برابری در بهره‌برداری از منابع غیرانسانی (رمر)، برابری در بهره‌برداری از کالاهای اولیه (رالز) و بالاخره نظریه برابری فرصت‌ها که نوع تعدیل شده و کامل‌تر آن توسط فلربایی مطرح شده است. وی به نظریه برابری افراد در موارد و موضوعاتی اعتقاد دارد که فرد در برابر آن مسئولیت مستقیم ندارد.



برابری چه چیز

به نظر آمارتیا سن^۱ مفهوم «برابری» مفهوم ساده‌ای نیست و بدون توجه به فضای تحلیلی و متغیرهایی که انتخاب می‌شوند قابل تحلیل نیست. به نظر او مساله برابری بر اساس دو جنبه مهم زیر قابل بررسی است:

۱. کثرت فضاها و مواردی که در آنها نابرابری مورد مطالعه واقع می‌شود.
۲. تنوع اساسی در میان موجودات انسانی

از دیدگاه وی به جهت دو مورد فوق در هر دستگاه تحلیلی مساله انتخاب «فضا یا موضوعات ارزیابی»^۲ مطرح است. این انتخاب از آن جهت مهم است که در برخی موارد انتخاب برابری در یک مورد مستلزم وقوع نابرابری در سایر موارد است. یکی از دلایل صعوبت تعیین قاعده برای برابری این است که مردم ناهمگن هستند و به طور گسترده و در حد وسیع با همدیگر تفاوت دارند. این تفاوت هم از جهت ویژگی‌های خارجی (مثل ثروت‌های به ارث رسیده، فضای زندگی اعم از طبیعی، اجتماعی، یا روانی) و هم از لحاظ خصوصیات فردی (نظیر: سن، جنس، ویژگیهای فکر و جسمی) برای تک تک افراد وجود دارد. بر اساس آنچه گفته شد همواره باید دو سؤال عمده زیر مطرح شوند:

- ۱- چرا برابری انتخاب می‌شود؟
- ۲- برابری در چه مواردی؟ (Amartya Sen, 1991: 3-9).

کالاهای اولیه^۳

این اصطلاح در ادبیات غربی توسط رالز مطرح گردیده است، رالز از «اصل برابری منصفانه فرصت‌ها» و «سهام برابر افراد در استفاده از کالاهای اولیه طرفداری می‌کند. به نظر او کالاهای اولیه خواستنی عبارتند از حقوق، آزادی‌ها، فرصت‌ها، ثروت و شرافت نفس. علاوه بر موارد یاد شده برخی معتقد به یکسان سازی کالاهای مصرفی، درآمدها، و تغییر ظرفیت‌ها نیز هستند.

با این‌همه، برابر سازی منابع و ظرفیت‌های یاد شده با محدودیت‌ها و مشکلات ویژه‌ای مواجه است. در عمل به جهت انتقال ناپذیری ظرفیت‌های انسانی و تفاوت ظرفیت‌های

1. Amartya Sen
2. Evaluate Space.
3. Primary Goods.

تولیدی، مبادله‌ای و مصرفی میان افراد جامعه امکان برابر سازی در همه زمینه‌ها عملاً میسر نیست. نابرابری‌های مربوط به ظرفیت‌ها فقط در موارد خاص، به ویژه هنگامی که موقعیت افراد آنقدر کم اثرگذار و با برد کوتاه است که امکان تأثیرگذاری در کل اقتصاد سلب می‌گردد، کاهش می‌یابد و فرد در هرنرخی از برابری رسمی ابزارها و آزادی‌ها با منابع وضعیتی^۱، وضعیتی که فرد با عرضه‌ها، تقاضاها و از این‌رو با سلايق، ترجیحات و ظرفیت‌های دیگران مواجه است) نابرابر روبرو است.

برابری فرصت‌ها^۲

در این زمینه دیدگاه‌های مختلف وجود دارد که هر یک به موضوعات خاصی اشاره دارد و به موضوعاتی از جمله: تأکید بر موقعیت‌ها (عدم تبعیض)، آموزش در سطوح مختلف و در حد ممکن (هم از نظر فرصت آموزش و هم آموزش برای استفاده از فرصت‌های زندگی)، انواع مختلف اطلاعات، بهداشت در موارد اساسی، میراث، روابط اجتماعی و برخی ظرفیت‌های مصرفی، توجه داشته‌اند (Kolm, cit: 67).

یکی از مهم‌ترین اصول مورد بحث در حوزه عدالت مبحث برابری فرصت‌ها است. ایده اساسی این است که (در شروع فعالیت) همه مردم باید از شانس برابر در زندگی برخوردار باشند. در مرحله بعد هرکس بر اساس آرزوها، قدرت، اراده و دیگر ظرفیت‌های خود از آن بهره خواهد گرفت. پس نقطه مرکزی نظریه آن است که اگر فرصت‌ها برابر باشند، نیازی نیست که بقیه موارد برابر باشند یا جبران گردند، بلکه هر کس خط سیر خود را به انتخاب خود معین خواهد کرد و در برابر آن مسئول است.^{۲۲} آنچه به نظر ناعادلانه می‌رسد نابرابری ابزارهای فعالیت اقتصادی است که جامعه برای افراد ایجاد کرده است. از این‌رو، تمرکز اصلی این نظریه‌ها به تأثیر وجود تبعیض در نظام آموزش و ارث بر نتایج فعالیت اقتصادی در مرحله اول و به روابط اجتماعی و اطلاعات مختلف در مرحله بعد است (Ibid: 236).

فلربایی از دیگر متفکران معاصر عدالت اقتصادی است که به این نکته توجه کرده و شمول نظریه برابری را به موارد و موضوعاتی تعمیم می‌دهد که فرد در برابر آن مسئولیت مستقیم ندارد (عیوضلو، ۱۳۷۹: ۹۴-۹۲).



دیدگاه اسلامی

از دیدگاه اسلامی نیز این بحث مورد قبول است و حتی می‌توان گفت دیدگاه اسلامی به ویژه از جهت توزیع منابع طبیعی و عمومی که از شمول مالکیت خصوصی خارجند همه ثروت‌های طبیعی را موضوع مالکیت همه افراد روی زمین دانسته (تصریح مرحوم علامه طباطبائی). مرحوم شهید صدر نیز در کتاب اقتصادنا با سرفصل "توزیع اولیه" در کنار توزیع کارکردی و توزیع مجدد اهمیت این بحث را به نحو جامعی مورد توجه قرار داده‌اند. از بررسی نظرات متفکران اسلامی می‌توان دریافت که آنان نیز در شرح موارد عدالت اجتماعی به این جنبه از عدالت اقتصادی (به عنوان بخشی از عدالت اجتماعی) نظر داشته‌اند: فارابی یکی از اقسام عدالت را تقسیم عادلانه خیرات و منافع عمومی در میان اهل مدینه دانسته است:

«قسمة الخیرات المشتركة التي لاهل المدينة علی جمیعهم» به نظر او خیرات مشترک در جامعه مدنی عبارتند از: «امنیت، سلامت، کرامت، حرمت، آبرو و سایر خیراتی که می‌توان در آنها شریک شد» (فارابی: ۱۴۴).

مرحوم شهید مطهری معتقد است: اسلام عدالت را به معنی ایجاد امکانات مساوی قانونی و اجرای قانون به طور مساوی می‌پذیرد. اقدامات اسلامی در این زمینه در دو قسمت است: یکی در قسمت قانون و ایجاد امکانات مساوی قانونی برای همه، دوم در زمینه ایجاد امکانات مساوی برای همه. یکی از مسائل اساسی در این مورد تقسیم عادلانه امکانات و مواد اولیه طبیعی نسبت به افراد اجتماع است، چه در واقع اختلاف در تصاحب این سرمایه اولیه موجب اختلافات بعدی اجتماعی می‌شود و تبعیض در این مورد ریشه بسیاری از تبعیضها خواهد بود. در این مورد عدالت یعنی اینکه همه مردم بهره و سهمی را که بالقوه در زمین یا اجتماع دارند به آنها برسد تا آن را به فعلیت برسانند (مطهری: ۱۶۲).

مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر شریف المیزان فصلی را به این اصل اختصاص داده‌اند که «همه ثروت‌ها برای همه مردم است» (المیزان، ۱۳۹۱ق: ۱۷۱).

بررسی روایات و سیره ائمه معصومین نشانگر آن است که در مواردی که حق عمومی وجود دارد، تقسیم برابر منافع و نتایج به عنوان قاعده مسلط مطرح است. از جمله این موارد تقسیم بیت المال به طور برابر برای همه افراد بدون در نظر گرفتن هیچگونه امتیاز بوده است.^{۲۳}

قواعد و نظریه‌های فرآیند محور^{۲۴}

در این مجموعه از بررسی‌ها توجه عمده به روشی است که افراد برای سلطه به اموال خود به کار گرفته‌اند و لذا معیار عدالت به کارگیری این قاعده است که محصول کار و فعالیت هر کس به خود او تعلق دارد و افراد برای فعالیت اقتصادی از آزادی برابر برخوردارند. به نظر سیلور (۱۹۸۹)، توزیع سلطه بر اشیای تولید شده میان افراد جامعه چنانچه با حقوق مالکیت مناسبت داشته باشد عادلانه است (Silver, cit: 134).

بحث‌های تکمیلی در این باره توسط کلم (۱۹۹۶) مطرح گردیده است. وی با تأکید بر قاعده «فرآیند کامل آزادی» در حوزه تولید^{۲۵} معتقد است محصول تولید شده به تولیدکننده آن باید تعلق گیرد و هر کس سزاوار ظرفیت خود است که به وسیله طبیعت برای او فراهم شده است و طبیعت یک ظرفیت آن است که به خود فرد تعلق گیرد. (Kolm, cit: 54-55).

نظریه انتساب و تعلق

هایک (۱۹۶۰)، با طرفداری از دیدگاه آزادیخواهی^{۲۶} شایستگی^{۲۷} را مبنای عدالت توزیعی می‌شناسد که براساس آن مردم سزاوار و مستحق سود یا ضرر (یا محصولی) هستند که به وسیله دست نامرئی بازار آزاد به آنان تعلق می‌گیرد و این به آنچه انتخاب کرده‌اند و متحمل شده‌اند بستگی دارد. وی مبنای ارزیابی شایستگی را نه ارزش‌گذاری شخصی^{۲۸} و نه شأنیت انسانی^{۲۹}، بلکه حاصل ارزش بازاری^{۳۰} فعالیت او برشمرده است (Hayek).

این دسته از نظریه‌ها بیش از همه به استحقاق افراد و توانایی آنان توجه کرده‌اند. نکته مهم و زیربنایی در این نظریه‌ها اصالت دادن به «انتخاب» افراد جامعه است. این مبنا در واقع مبنای مکتب لیبرالیسم را تشکیل می‌دهد. نوزیک در نظریه «تعلق و شایستگی»^{۳۱} خود مبنای عدالت را به حقوق افراد جامعه ارتباط می‌دهد (Nozick: 1974). به نظر او این حقوق بر اساس میزان فعالیت و اکتساب افراد در تملک اموال و انتقال آن تعیین می‌شود. در واقع با مبنای نوزیک تخصیص منصفانه تخصیصی است که به اعمال انفرادی افراد منتسب باشد. نکته عمده در نظریه نوزیک این است که هر گونه تخصیص و انتقال مالکیتی که از انتخابهای آزادانه افراد جامعه حاصل شده باشد منصفانه تلقی می‌گردد. قاعده عدالت از منظر نوزیک این است که افراد در تحصیل درآمد و توزیع آن



به اندازه انتخاب‌هایی که کرده‌اند سهم ببرند^{۳۲}: البته پذیرش چنین نظریه‌ای به کارگیری سیاست‌های توزیع مجدد درآمد را مورد تردید قرار می‌دهد.

نظریه استحقاق و شایستگی

مشهورترین نظریه‌پرداز "استحقاق"^{۳۳} در دوران معاصر جیمز بوکانان (*Buchann, 1986: 129-130*) می‌باشد. بوکانان به لحاظ نظری از جهت اهمیت زیادی که به اعمال انفرادی و نقش محدود دخالت دولت قائل است به نوزیک نزدیک است. از جهت دیگر، از نظر توجه به قراردادگرایی به رالز نزدیک است و از نوزیک فاصله می‌گیرد. بوکانان چهار متغیر عمده را به عنوان متغیرهای اصلی در تعیین درآمد و موقعیت اقتصادی مطرح می‌کند: شانس، انتخاب، تلاش و تولد^{۳۴} وی معتقد است در خصوص متغیر "تلاش" کمترین اختلاف نظر وجود دارد، در عین حال وی عامل "تولد" را به عنوان تنها منبع نابرابری می‌شناسد، که با نظرات متعارف تفاوت فاحشی دارد. نظریه‌های متعارف عمدتاً تفاوت‌های ناشی از "تلاش" را منصفانه می‌شناسند، اما بقیه تفاوت‌ها را ناعادلانه تلقی می‌کنند.

نظریه انصاف و تناسب

پیشرفت دیگری که در این دسته از نظریه‌ها به وجود آمده به نظریه «انصاف و تناسب»^{۳۵} مربوط است. نظریه انصاف و تناسب مورد توجه جامعه شناسان و روانشناسان اجتماعی نیز قرار گرفته که به نقش عدالت در روابط متقابل اجتماعی تأکید کرده‌اند که البته از بحث ما خارج است، اما اقتصاددانانی نظیر ورنر گاوث (1994) و راینهارد سلتن (1978) این نظریه را در حوزه مسائل اقتصادی گسترش داده‌اند (*Guth & Selten, 1994: 153-157*).

این نظریه‌پردازان از رابطه متناسب میان داده‌ها و ستانده‌ها حمایت می‌کنند. به نظر این نظریه‌پردازان انگیزه غالب در روابط متقابل اجتماعی فقط انگیزه‌های خودخواهانه نیست، بلکه در عین حال، انگیزه‌های مربوط به منافع اجتماعی نیز وجود دارد، به این معنا که مردم در جامعه به دنبال تثبیت و استقرار انصاف و تناسب در پرداخت‌ها نیز هستند. و لذا درک عمومی و رفتار گروهی بر اساس احساسی که این افراد از عادلانه بودن یا نبودن یک عمل دارند می‌تواند به نفع یا ضرر دیگران تمام شود.

لونشال و میکائیل (1971)، شاید اولین نظریه‌پردازان در این زمینه بودند که به لزوم

متناسب ساختن داده‌ها با نتایج یا محصولات منصفانه تأکید نمودند و لذا مبنای توزیع را به میزان کنترل هر کارگزار اقتصادی از عوامل تحت کنترل خود مرتبط ساختند. (Leventhal & Michaels, 1971: 229-235)، با این مبنا سؤال اصلی به این مبنا بر می‌گردد که هر کارگزار یا عامل اقتصادی تا چه حدی بر داده‌ها و منابع در دسترس خود کنترل و تسلط دارد و می‌تواند داشته باشد. بر این مبنا اصل مسئولیت‌پذیری^{۳۶} را مطرح می‌کنند. اصل مسئولیت‌پذیری بر مبنای تفاوت قائل شدن میان متغیرهای اختیاری^{۳۷} متغیرهایی که در اختیار افراد است و می‌توانند در آنها تأثیر بگذارند و متغیرهای برونزا^{۳۸} متغیرهایی که از دایره اختیار افراد خارج است و کنترلی بر آنها ندارند، استوار است. بر اساس این تفکیک، اصل استحقاق و شایستگی و تخصیص منصفانه با این فرمول باز تعریف می‌شود که سهم هر فرد از فعالیت اقتصادی می‌باید با متغیرهای تحت کنترل او رابطه مستقیم داشته باشد^{۳۹}. اما این سهم و پاداش لازم است هیچ ارتباط و تعلقی به متغیرهای برونزا نداشته باشد.

نظریه اسلامی

نظریه اسلامی در باب عدالت ناظر بر فرآیند یا عدالت فرایندی به اهمیت کار و تلاش و ضرورت تعلق نتیجه کار و تلاش هر کس به خود او و نه دیگری تأکید دارد.^{۴۰}

الف) قاعده تبعیت نمو از اصل

مهمترین اصل اسلامی در این زمینه قاعده تبعیت نمو از اصل است. بر اساس دیدگاه اسلام مالکیت هر گونه نماء یا رشد متصل و منفصل در طول فعالیت اقتصادی از آن کسی است که مال متعلق به اوست. برای مثال، مالکیت بذر و نهال، مالکیت زراعت و درخت تولید شده از آن دو را به دنبال دارد.^{۴۱} بر این مبنا مالکیت ارزش افزوده حاصل در مال به صورت افزایش طبیعی قیمت مال و یا نماء یا ضرر حاصل در سرمایه مشارکتی از آن دارنده سهم می‌باشد.

این اصل کاربرد زیادی در نظام مالی اسلامی دارد و در واقع علت حرمت ربا در عقد قرض و جواز مشارکت در سود و زیان در عقود مشارکتی به همین اصل مرتبط است.

ب) قاعده عدل طبیعی

از دیدگاه اسلامی از این اصل حمایت شده است که:

«محصول تلاش هر کس بایستی به خودش برگردد»^{۴۲}.



به عبارت دیگر در اسلام هر کس کار نیکو انجام دهد پاداش او ضایع نمی‌شود (انا لا نضیع اجر من أحسن عملاً (کهف ۳۰)).

مرحوم علامه محمد تقی جعفری (رحمه الله علیه) با استناد به آیه «ولاتبخسوا للناس أشیائهم ولا تعثوا فی الارض مفسدین»^{۴۳} (و اشیای مردم را بی‌ارزش نکنید و در روی زمین فساد نکنید)، می‌فرماید: «کار و تلاش مفید و ارزش‌هایی را که به وسیله یک فرد یا گروه به وجود آمده فقط و فقط باید به حساب خود به وجود آورنده یا به وجود آورندگان آنها منظور شود و هرگز به حساب دیگران گذاشته نشود» (جعفری، ۱۳۷۸: ۱۲۱).

فارابی از این اصل به عنوان «عدل طبیعی» در برابر «عدل قراردادی» یاد کرده و گفته است: «عدل طبیعی آن است که هر کس به اندازه مقدار کاری که انجام داده است مزد بگیرد». وی نه تنها عدل طبیعی را در مورد کالا صادق دانسته بلکه در مورد خدمت نیز آن را مطرح ساخته است. به همین جهت اگر کسی برای کسب دانش کار و تلاش بیشتری انجام دهد عدل طبیعی اقتضا می‌کند که درآمد بیشتری نسبت به کسی که دانش کمتری دارد دریافت کند (فارابی، ۱۳۶۱: ۳۲۹-۳۳۰).

در این خصوص می‌توان به فرمایش امام علی (علیه‌السلام) استناد نمود که فرمودند: «قیمه کل امری ما یحسنة» (نهج البلاغه: ۱۱۲۲) ارزش هر کس به کیفیت کاری است که او انجام می‌دهد.

مرحوم شهید مطهری (رحمه الله علیه) در این زمینه می‌نویسد: «تکالیف و رنج و زحمتی که به مردم تحمیل می‌شود باید متناسب با حق و بهره آنها باشد. این که یکی مکلف باشد و یکی حق و بهره را ببرد «من له الغنم علیه الغرم» (یعنی هر کسی که بهره و استفاده چیزی متعلق به اوست خسارت و مخارج آن چیز هم با اوست) (مطهری: ۱۵۶-۱۵۷).

و در جای دیگر فرموده است: «انسان به مقدار کاری که روی شیء صورت داده مالک آن است» (همان: ۱۸۸).

تذکر این مطلب ضروری به نظر می‌رسد که اگر چه مشابهت ظاهری بین دیدگاه‌های اقتصاد اسلامی و اقتصاد آزاد مشاهده می‌گردد، اما نگرش اقتصاد اسلامی به ابعاد دیگر عدالت اقتصادی به طور همزمان توجه دارد که در قسمت‌های بعدی روشن می‌گردد. این همه تأکید به این نکته لازم به نظر می‌رسد که هر گونه عایدی حاصل از عملکرد بازار

آزاد مورد تأیید دیدگاه اسلامی نیست.

قواعد نتیجه محور و غایت‌گرا^{۴۴}

برخی دیگر از نظریه‌پردازان، در بررسی مسأله عدالت بیش از همه به بررسی نتایج حاصله و سهم‌بری افراد پرداخته‌اند و لذا به دنبال تعیین معیارهایی برای توزیع محصولات و درآمدهای حاصل از فعالیت‌های اقتصادی بوده‌اند و یا به تبیین مسئولیت‌های اجتماعی افراد یا وظایف دولت در زمینه ایجاد تعادل درآمدی و یا جبران دریافت‌های افراد از طریق کمک‌های دولت پرداخته‌اند.

در این راستا می‌توان به نظرات بنتام و جان استوارت میل در تبیین نظریه مطلوبیت‌گرایی^{۴۵}، و نظریه ریچارد پاسنر (1981)^{۴۶} که توزیعی را عادلانه می‌داند که ثروت کل جامعه را افزایش دهد- و نظرات بامول (1982)^{۴۷} و واریان (1974) که وضعیتی را عادلانه دانسته‌اند را خالی از رشک و حسادت باشد، به این معنا که هیچ فردی ترجیح ندهد سبد اشیای دیگری مال او باشد، و اسکاتلر (1985)^{۴۸} که بهترین وضعیت عادلانه را وضعیت تخصیص خالی از سرزنش^{۴۹} تعریف کرده است؛ اشاره نمود (عیوضلو: ۱۰۱-۱۰۷).

گسترش نظریه انصاف و تناسب به الگوی بازار در نظریه‌های جدید به نظریه قیمت عادلانه^{۵۰} انجامیده است. رابرت فرانک (Frank H, 1988) معتقد است که مبادله منصفانه مبادله‌ای است که باعث تقسیم توزیع برابر مازاد حاصل از مبادله میان طرفین شود. اما کناو (Konow, 2003: 1188-1239) در نقد این دیدگاه توزیع منصفانه^{۵۱} مازادها را جایگزین توزیع برابر می‌سازد.

به جهت رعایت اختصار از شرح و بسط نظریه‌های فوق اجتناب و به بیان نظریه اسلامی در این خصوص پرداخته می‌شود.

نظریه اسلامی در بیان قواعد نتیجه محور (پسینی) عدالت اقتصادی

❖ قرار گرفتن اموال در موضع قوام آن (کارایی و توازن درآمدی)

معنای مطلق عدالت قرار گرفتن هر چیز در موضع بایسته و شایسته آن است، به همین جهت نظریه‌پردازان عدالت معمولاً در تعیین قواعد عدالت اجتماعی و اقتصادی وضع بایسته اجتماع و اقتصاد را به عنوان معیار عدالت دانسته‌اند. وضع بایسته اقتصادی امری



است که کاملاً وابسته به مکتب اقتصادی است و نشانگر هدف هر مکتب و نتیجه تحقق آن در جامعه است. به همین جهت بر حسب تفاوت مکاتب اقتصادی تبیین و قاعده مند ساختن عدالت در اقتصاد تعابیر مختلفی می‌یابد.

در معیار سوم عدالت‌توجه اصلی به مصالح کلی نظام اجتماعی و جامعه است و همان طور که تعاریف مطلق عدالت (اعطاء کل ذی حقه حقه، و وضع الشیء فی موضعه) در مورد افراد صادق است در مورد جامعه و مصالح عمومی و اقتصاد جامعه نیز باید جاری باشد. از دیدگاه اقتصاد اسلامی هر بحث و تحلیلی در این حوزه انجام شود در چهارچوب نگرش حقوقی اسلام به «اموال» خواهد بود. بر اساس نگرش اسلامی مالکیت انسانی بر اشیاء و اموال خودش مطلق نیست، بلکه در چهارچوب حدودی است که خداوند تعیین کرده است، برای اینکه این حدود از لحاظ مصالح اجتماعی رعایت شود معیار مشخصی را می‌توان در هر دو حوزه فردی و اجتماعی تعریف نمود و آن این است که اموال و ثروت‌ها بایستی موجبات قوام و استواری جامعه (و فرد به عنوان یکی از اجزای جامعه) را فراهم سازد.

به نظر نگارنده، وضعیت «قوام اقتصادی» که در متون دینی مورد توجه واقع گردیده است معادل «معیار کارایی» در ادبیات اقتصادی است که در بحث‌های بعدی توضیح داده می‌شود. این وضعیت را می‌توان در دو حوزه تولید و مصرف توضیح داد:

• قوام در بهره‌برداری از اموال و منابع (معادل کارایی فنی)

بر اساس شریعت اسلام معیار اصلی در استخراج و بهره‌برداری از منابع و اموال عمومی (و بلکه در خصوص سایر اموال که شخصی است) بهره‌برداری عاقلانه و در موضع قوام از آنهاست. خداوند منان در آیه ۵ سوره نساء می‌فرماید:

«و لا تَوْتُوا لِسْفَهَاءِ اَمْوَالِکُمْ الَّتِی جَعَلَ اللهُ لَکُمْ قِیَاماً»

اموالتان را که خداوند سبب قوام (برپایی و استواری) زندگی شما قرار داده به دست کم خردان و ناهلان نسپارید)

“قوام” به معنای «ما یقوم به الشیء» یعنی «آنچه که مایه ایستادگی و سبب پایداری و استواری و سامان‌یابی است» می‌باشد. موضوع قوام به معنای موضع مناسب برای رسیدن به آثار مفید هر چیز است

بر اساس شریعت اسلام معیار اصلی در استخراج و بهره‌برداری از منابع و اموال عمومی



و بلکه در خصوص سایر اموال که شخصی است) بهره‌برداری عاقلانه و در موضع قوام از آنها می‌باشد:

۱- امام علی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «قیمه کل امره ما یحسنه» (نهج البلاغه: ۱۱۲۲) ارزش هر کس به کیفیت کاری است که او انجام می‌دهد.

- امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید:

«ان من بقاء المسلمین و بقاء الاسلام ان تصیر الاموال عند من یعرف فیها الحق و یصنع المعروف، و ان من فناء الاسلام و فناء المسلمین ان تصیر الاموال فی ایدی من لایعرف فیها الحق و لایصنع فیها المعروف» (وسایل الشیعه، ج ۱۱: ۵۲۱/وافی، ج ۲: ۶۲)؛ مایه بقای مسلمانان و بقای اسلام این است که اموال و ثروت‌ها در نزد کسانی باشد که می‌دانند حق و میزان درست در کار مال و مالدار چیسست، و همواره با آن ثروت، کار خیر می‌کنند و برای خود انباشت نمی‌کنند و زراندوزی ندارند؛ و مایه فنای اسلام و از میان رفتن مسلمانان، این است که ثروت در دست کسانی قرار گیرد که حق تملک آن را نمی‌دانند و با آن کار خیر نمی‌کنند و حق مال را نمی‌پردازند.

به بیان اقتصادی، نیل به آثار مفید هرچیز به معنای استفاده از بهترین موقعیت ممکن از آن است که معادل همان «کارایی فنی»^۱ در ادبیات اقتصادی است. بدیهی است تنها در این صورت است که استفاده عاقلانه از مال به عمل آمده است. منظور از کارایی فنی استفاده از کمترین عوامل تولید ممکن برای نیل به محصول مشخص است

✓ “قوام” در مصرف (معادل کارایی تخصیصی و توازن درآمدها)

“قوام” در حوزه مصرف به معنای رعایت اعتدال در مصرف است. خداوند که مالک حقیقی اموال است (المال مال الله) و اموال را به صورت ودیعه و امانت در اختیار ما قرار داده (جعل و دائع عند خلقه) (حکیمی، ج ۳: ۸۷-۸۹) که آنها را در موضع قوام به کار بگیریم، در هنگام مصرف مال از ما خواسته است که از اسراف و اقتار دوری کنیم و از آنها در حد وسط و متعارف بهره‌برداری کنیم: «و الذین اذا انفقوا لم یسرفوا و لم یقتروا و کان بین ذلک قواماً» (آنان که هرگاه چیزی ببخشند نه زیاده‌روی کنند و نه خست ورزند بلکه میانگین و حد وسط این دو را در حد «قوام» بخشند) (فرقان - ۶۷). حد قوام در روایتی از امام صادق (ع) به معنای حد وسط آمده است (القوام الوسط). (الفقیه، ج ۲: ۶۴) از این حد در



روایت مفصل و طولانی امام صادق (ع) به عنوان حد «قصد» یاد شده است (المال مال الله، جوز لهم أن يأكلو قصداً...) (الحیاه، ج ۳: ۹۷).
آیه ۷ سوره حشر «کی لا یكون دولةً بین الاغنیاء منکم» (تا اموال در میان ثروتمندان دست به دست نشود) و تحریم «اکل مال به باطل» در آیه ۲۹ سوره نساء و تعیین حد غنا در خصوص میزان پرداخت زکات یا خمس با عبارات «حتی تغنیه» (وسایل الشیعه: ۱۸۰) (تا حدی که او را غنی و بی‌نیاز کنی) و «حتی یلحقهم بالناس» (همان: ۱۵۹) (تا اینکه زندگی او به حد دیگران برسد)، همگی دلالت بر این دارند که حد مجاز در خصوص میزان بهره‌مندی و استفاده از کالاها و خدمات در جامعه حد متعارف و متعادل و متوازن آن است.

به لحاظ تطبیق با معیارهای متعارف اقتصادی این وضعیت را می‌توان با وضعیت کارایی تخصیصی^۱ توضیح داد. منظور از کارایی تخصیصی تولید مطلوبترین سطح محصول از داده‌های مفروض و معین است.

کارایی اقتصادی به مفهوم کارایی فنی یا کارایی تخصیصی، به معنی تغییر منابع تولیدی یا کالاها به نحوی است که بیشترین سطح تولید یا سطح رضایتمندی (مطلوبیت) را نتیجه دهد. در یک سیستم اسلامی با توجه به داورهای ارزشی اسلامی کارایی اقتصادی به معنی تخصیص بهینه کالاها یا منابع اقتصادی و عوامل تولید به نحوی است که بیشترین سطح رضایتمندی حقیقی (به عنوان تقریبی از رضایت پروردگار) را از تولید کالاها و خدمات یا مصرف یا انفاق آن نتیجه دهد. بنابراین در دیدگاه اسلامی نسبت به تعریف کارایی می‌توان تخصیص کالاها و خدمات و عوامل و منابع تولید را برای ایجاد بالاترین مطلوبیت یا رضایتمندی حقیقی مورد توجه قرار داد که در چهارچوب حفظ قوام اقتصادی جامعه و پایداری و تعادل حقیقی اقتصاد که با نظام تکوین نیز هماهنگی دارد به کار گرفته می‌شوند.

به بیان دیگر، از دیدگاه نگرش اسلامی کارایی فنی معادل «عدم اسراف» است. برای مثال اگر طرح تولیدی با پانصد دلار به نحو مطلوب قابل راه‌اندازی است، چرا از نهمصد دلار استفاده شود. با این مقایسه کارایی تخصیصی نیز معادل «احسان» به انجام کار به نحو صحیح و نیکو می‌باشد (به فرموده امام علی (ع): (قیمه کل امرء ما یحسنة) یعنی ارزش هر



کس به عملکرد و کارکرد اوست).

نیل به آثار مفید هر چیز به معنای استفاده و بهره‌برداری در بهترین موقعیت ممکن از آن است که معادل همان «کارایی فنی و تخصیصی» در ادبیات اقتصادی است. برای یک اقتصاددان بدیهی است که استفاده عاقلانه از مال تنها در این وضعیت تحقق می‌یابد. متأسفانه این معنا و تعبیر در جوامع اسلامی مغفول مانده است و به «حق مال» کمتر توجه شده است و در شناسایی حق مال کمتر به اقتصاددانان رجوع کرده‌اند. بر عکس، با درک نادرست مفاهیم اقتصادی حتی به آنان حمله کرده‌اند و در مواردی بر معیار «اقتصادی» بودن یا نبودن طرح تاخته‌اند!

این افراد از این حقیقت غافل مانده‌اند که چنانچه به اقتصادی بودن طرح توجه نداشته باشند و شرایط کارایی را در بهره‌برداری از اموال رعایت نمایند از آن طرف نیز نباید مدعی شوند که اقتصاد اسلامی هم رشد و هم توزیع عادلانه را هدف قرار داده است، چه اینکه در این حالت دیگر نمی‌توان از رشد اقتصادی سخن گفت. رشد اقتصادی زمانی حاصل می‌شود که اموال به طور عاقلانه و در موضع کارا مورد استفاده واقع شود.



بخش ششم: جمع‌بندی دیدگاه اسلامی (نظریه اسلامی عدالت اجتماعی و اقتصادی)

بر اساس مرور مطالب گذشته و به منظور نیل به تصویر روشنی از نظریه عدالت متن زیر به عنوان جمع‌بندی نظریه اسلامی عدالت ارائه می‌شود:

• عدالت اجتماعی

عدالت رعایت استحقاق، شایستگی، سهم و نصیب است. اقتضای عدالت بر اساس مصادیق آن متفاوت است. آنگاه که سخن از جایگاه و نصیب هر فرد یا گروه در جامعه است، عدالت به معنی حفظ حقوق، کرامت انسانی و حیثیت اجتماعی او در بهره برداری از کالاهای اولیه یا مشترک است؛ و آنگاه که این افراد یا گروه‌ها در چارچوب قواعد پذیرفته شده و بر اساس سعی و تلاش خود «حقوق مکتسبه» ای کسب می‌کنند این حقوق به آنان تعلق می‌یابد و جامعه لازم است این حقوق را برای آنان به رسمیت بشناسد. لذا اقتضای عدالت به طور پیشینی، «برابری» و «مساوات» است اما چنانچه حقوقی مشروع کسب شود این حقوق به صاحبانش تعلق دارد و لذا در این موارد معیار عدالت، رعایت «استحقاق» و «شایستگی» و ایجاد امنیت برای «اکتساب» است.

هر آنچه در طبیعت وجود دارد دارای جایگاهی تعریف شده است و عدالت، رعایت آن جایگاه‌ها است. حق تعالی به عنوان معمار و آفریدگار جهان و ما فیها برای هر یک از موجودات و اشیا در عالم جایگاه و منزلتی تعیین کرده و بر اساس آن، نظام احسن آفرینش را به وجود آورده و براساس این جایگاه‌ها و منزلت‌ها، نظام عالم را سامان داده که هیچ اختلال و فطوری در آن راه ندارد (بالعدل قامت السموات والأرض). این جایگاه‌ها (مواضع) و منزلت‌های حقیقی، مقدم بر قراردادهای و اعتباریات است و علاوه بر این، قراردادهای و اعتباریات انسان‌ها نیز نمی‌تواند ناقض حقوق و جایگاه‌های اولیه باشد. به عبارت دیگر نظام تشریح بر اساس نظام تکوین تعیین می‌گردد.



در حوزه معیشت و بهره‌مندی، تصرفات انسان‌ها بر محور «حق» تعیین می‌گردد و بدون انتساب و ربط به حقوق پیشینی تکوینی و امر واقعی و حقیقی نمی‌توان «حق تصرف» تعیین نمود. لذا «اکل مال به باطل» حرام است زیرا باطل امری پوچ و بی اساس و بی وجه است. با این مقدمه معنای دو جمله معروف و حکیمانه امام علی (ع) روشن می‌گردد که در تعریف حق و در وصف آن فرمود: «إعطاء كل ذي حق حقه» و «العدل يرضع الأمور مواضعها». چنانچه مفهوم پیش‌گفته از عدالت را در سطح «جامعه» تعریف کنیم به مفهوم عدالت اجتماعی دست می‌یابیم. عدالت در سطح جامعه به معنی دادن جایگاه شایسته به هر کس و دادن حق به افراد ذیحق است. به عبارت دیگر، باید با تمام کسانی که شایستگی یکسانی دارند، رفتار یکسان شود و هر کس در جامعه بتواند پاداش متناسب با شایستگی خود را دریافت کند.

در حوزه معیشت و روابط اجتماعی، در چارچوب حقوق تکوینی و تشریحی تعریف شده فوق، عدالت به معنی «رعایت موازین لازم الرعایه» است و امور اجتماعی بر مبنای توافق بر اصول و موازین قرارداد شده طراحی و تنظیم می‌گردد. در این حوزه مهمترین معیار عدالت اجتماعی، «حق برخورداری برابر» از کالاها و مواهب اولیه؛ یعنی حقوق، آزادی‌ها، فرصت‌ها، کرامت نفس، منزلت اجتماعی و امنیت اجتماعی شناخته شده است. این حق به نحو «پیشینی» است اما وقتی افراد جامعه از این فرصت‌ها در چارچوب موازین لازم الرعایه و اصول و موازین توافق شده استفاده می‌کنند و ارزش افزوده‌ای ایجاد می‌کنند، حاصل تلاش و زحمت آنان به خودشان تعلق دارد (من له الغنم فعلیه الغرم).

وظیفه دولت در این زمینه پاسداری و محافظت از اصول و موازین توافق شده اجتماعی و قراردادهای وضعی منعقد شده و تعریف حقوق مالکیت و اکتساب بر پایه آن است. البته از آنجا که اصول و موازین فوق اغلب به درستی اجرا نمی‌شود و عملاً افراد جامعه از حق برخورداری برابر، بهره‌مند نیستند لذا شکاف طبقاتی و تبعیض اجتماعی در جامعه وجود دارد. بنابراین لازم است به نحو «پسینی» برای همه شرایط و امکانات یکسان ایجاد شود، نابرابری‌های غیر موجه درآمدی از طریق سیاست‌های مالیاتی، اعطای یارانه‌های هدفمند و ساز و کارهای بیمه‌ای جبران شود و مخصصات و ادعاها به نحو مقتضی حل و فصل گردد. در این صورت شیرینی اجرای عدالت در جامعه ایجاد رضایت اجتماعی و «ترازی» خواهد بود.



• عدالت اقتصادی

تعریف مسأله عدالت اقتصادی زمانی مطرح است که خواسته‌های متعارض وجود دارد و قاعده عدالت اقتصادی امکان سازگاری میان خواسته‌های متفاوت را فراهم می‌سازد. سازگاری میان خواسته‌های متعارض اقتصادی بر اساس توافق عمومی و قراردادهای اجتماعی در حوزه اقتصادی میسر است.

بر اساس نگرش اسلامی مسأله عدالت اقتصادی در چهارچوب حقوق بایسته مربوط به افراد و اموال مطرح می‌شود و تعیین حق مردم در اموال مشترک، اموال خصوصی و مبادلات و همچنین تعیین حق خود «مال» در چهارچوب موازین اسلامی، موضوع بحث «عدالت اقتصادی» در جامعه اسلامی است.

برای تبیین قواعد و معیارهای شریعت اسلام در زمینه عدالت اقتصادی راه مستقیم، مراجعه به آیات و روایات و راه غیرمستقیم استفاده از نظرات متفکران اسلامی است. بر این مبنا، معیارهای زیر به عنوان معیارهای عدالت اقتصادی قابل تطبیق با چارچوب شریعت اسلام معرفی می‌شوند:

معیار اول - حق برخورداری برابر از منابع و ثروت‌های عمومی (مساوات) اصل محوری در بهره‌برداری از ثروت‌های طبیعی آن است که «همه ثروت‌ها برای همه مردم است.» یکی از مسائل اساسی در این مورد تقسیم عادلانه امکانات و مواد اولیه طبیعی نسبت به افراد اجتماع است، زیرا در واقع اختلاف در تصاحب این سرمایه اولیه موجب اختلافات بعدی اجتماعی می‌شود و تبعیض در این مورد ریشه بسیاری از تبعیض‌ها خواهد بود. در این مورد، عدالت یعنی اینکه همه مردم بهره و سهمی را که بالقوه در زمین یا اجتماع دارند به آنها برسد تا آن را به فعلیت برسانند.

معیار دوم - سهم‌بری براساس میزان مشارکت در تولید (عدل طبیعی) در دیدگاه اسلامی «محصول تلاش هر کس بایستی به خودش برگردد». به عبارت دیگر در اسلام هر کس کار نیکو انجام دهد پاداش او ضایع نمی‌شود (انا لا نضیع اجر من احسن عملاً (کهف ۳۰)).

بر این مبنا و با استناد به آیه «و لا تبخسوا الناس اشیائهم و لاتعتثوا فی الارض مفسدین»، کار و تلاش مفید و ارزش‌هایی که به‌وسیله یک فرد یا گروه به وجود آمده فقط باید به حساب به وجود آورنده یا به وجود‌آوردگان آنها منظور شود و هرگز به حساب دیگران



گذاشته نشود. به علاوه بر اساس شریعت اسلام تفاوت استعدادها و ذوق و سلیقه بین مردم از نوامیس آفرینش است و موجب جریان بهتر فعالیت اقتصادی و معیشتی می‌گردد. بنابر آنچه گفته شد، از دیدگاه اسلامی در چارچوب حقوق مالکیت مشروع، فعالیت اقتصادی آزاداست و محصول فعالیت هر کس به خود او باز می‌گردد. این امر در بازار اسلامی تحقق می‌یابد و حکومت اسلامی بنا بر اصل اولیه، در قیمت‌گذاری دخالتی نداشته و برنامه‌ای برای تعیین قیمت جهت کاهش اختلاف درآمد ندارد. برنامه اسلامی در این زمینه تقویت روحیه انصاف و اکتساب مبتنی بر حق در بازار اسلامی می‌باشد.

معیار سوم - قرار گرفتن اموال در موضع قوام آن (کارایی) معنای مطلق عدالت، همچنانکه اشاره شد قرار گرفتن هر چیز در موضع بایسته و شایسته آن است. به همین جهت نظریه پردازان عدالت معمولاً در تعیین قواعد عدالت اجتماعی و اقتصادی وضع بایسته اجتماع و اقتصاد را معیار عدالت دانسته‌اند. وضع بایسته اقتصادی کاملاً وابسته به مکتب اقتصادی است و نشانگر هدف هر مکتب و نتیجه تحقق آن در جامعه است. به همین جهت بر حسب تفاوت مکاتب اقتصادی، تبیین و قاعده مند ساختن عدالت در اقتصاد تعبیر مختلفی می‌یابد.

در معیار سوم عدالت، توجه اصلی به مصالح کلی نظام اجتماعی و جامعه است و تعاریف مطلق عدالت (اعطاء کل ذی حقه حقه، و وضع الشیء فی موضعه)، در مورد جامعه و مصالح عمومی و اقتصاد جامعه نیز باید جاری باشد.

از دیدگاه اقتصاد اسلامی، سیاست‌گذاری در این حوزه در چارچوب نگرش حقوقی اسلام به «اموال» خواهد بود. بر اساس نگرش اسلامی مالکیت انسان بر اشیا و اموال مطلق نیست، بلکه در چارچوب حدودی است که خداوند تعیین کرده است. برای اینکه این حدود از لحاظ مصالح اجتماعی رعایت شود معیار آن است که اموال و ثروت‌ها بایستی موجبات قوام و استواری جامعه (و فرد به عنوان یکی از اجزای جامعه) را فراهم سازد.

از شرایط قوام جامعه آن است که انجام هر کاری به اهل آن سپرده شود و از آنجا که مال، مال خداست و به‌طور امانی در اختیار انسان‌ها قرار می‌گیرد، شایسته است این مال به هر کس تعلق گیرد به بهترین نحو از آن استفاده کند.

الف - قوام در بهره‌برداری از اموال و منابع (کارایی فنی)

بر اساس شریعت اسلام معیار اصلی در استخراج و بهره‌برداری از منابع و اموال عمومی



(و بلکه در خصوص اموال شخصی)، بهره‌برداری عاقلانه و در موضع قوام از آنهاست. خداوند منان در آیه ۵ سوره نساء می‌فرماید «اموال تان را که خداوند سبب قوام (برپایی و استواری) زندگی شما قرار داده به دست کم خردان و نااهلان نسپارید». «قوام» به معنای «ما یقوم به الشیء» یعنی «آنچه که مایه ایستادگی و سبب پایداری و استواری و سامان یابی است» می‌باشد. قوام از این منظر، به معنای موضع مناسب برای رسیدن به آثار مفید هر چیز است.

ب - «قوام» در مصرف (کارایی تخصیصی و توازن درآمدها)

قوام در حوزه مصرف به معنای رعایت اعتدال در مصرف است. خداوند که مالک حقیقی اموال است (المال مال الله) اموال را به صورت ودیعه و امانت در اختیار ما قرار داده (جعله و دائع عند خلقه) که آنها را در موضع قوام به کار بگیریم. در هنگام مصرف مال از ما خواسته شده است که از اسراف و اقتار دوری کنیم و از آنها در حد وسط و متعارف بهره‌برداری کنیم: «و الذین اذا انفقوا لم یسرفوا و لم یقتروا و کان بین ذلک قواماً» (فرقان - ۶۷). حد قوام در روایتی از امام صادق (ع) به معنای حد وسط آمده است (القوام الوسط). از این حد در روایت دیگری از امام صادق (ع) به عنوان حد «قصد» یاد شده است (المال مال الله، جوز لهم أن یأکلو قصداً)

در یک سیستم اسلامی با توجه به داورهای ارزشی اسلامی، کارایی اقتصادی به معنی تخصیص بهینه کالاها یا منابع اقتصادی و عوامل تولید به نحوی است که بیشترین سطح رضایتمندی حقیقی (به عنوان تقریبی از رضایت پروردگار) را از تولید کالاها و خدمات یا مصرف یا انفاق آن نتیجه دهد. بنابراین در دیدگاه اسلامی نسبت به تعریف کارایی، می‌توان تخصیص کالاها و خدمات و عوامل و منابع تولید را برای ایجاد بالاترین مطلوبیت یا رضایتمندی حقیقی مورد توجه قرار داد که در چارچوب حفظ قوام اقتصادی جامعه و پایداری و تعادل حقیقی اقتصاد که با نظام تکوین نیز هماهنگی دارد به کار گرفته می‌شوند.

به بیان دیگر، از دیدگاه نگرش اسلامی، قوام به معنای اول معادل «عدم اسراف» است. با این مقایسه، قوام به معنای دوم معادل «احسان» به معنی انجام کار به نحو صحیح و نیکو می‌باشد. به فرموده امام علی (ع): «قیمه کل امریء مایحسنة» یعنی ارزش هر کس به عملکرد و کارکرد اوست.



• دلالت‌های کاربردی

با این توضیح، لازم است در تنظیم سیاست‌ها و احکام برنامه‌های سالانه و پنج ساله کشور، همه فعالیت‌های معطوف به پیشرفت اقتصادی بر پایه عدالت اجتماعی تنظیم شده و کاهش فاصله میان طبقات درآمدی و رفع محدودیت از قشرهای کم درآمد با تاکید بر حق برخورداری برابر آحاد جامعه از مواهب اولیه (شامل انفال و ثروت‌های طبیعی)، کالاها و خدمات عمومی (شامل امنیت، اطلاعات غیر محرمانه کشور، زیر ساخت‌ها، محیط‌زیست و خدمات دولتی) و حقوق عمومی و اجتماعی (شامل آزادی‌های فردی، کرامت انسانی و حقوق شهروندی) مد نظر باشد.

به علاوه توانمندسازی کلیه اقشار جامعه برای مشارکت در فعالیت‌های اقتصادی و نیز حق برخورداری برابر فعالان اقتصادی تضمین شده و سیاست‌های ناظر بر منصفانه بودن فعالیت‌های اقتصادی در زمینه‌های:

- سهم‌بری فعالان اقتصادی از ثمره تلاش‌ها متناسب با بازدهی و ارزش افزوده؛
 - تسهیل ورود فعالان اقتصادی دارای صلاحیت به فعالیت‌های سود آور؛
 - تسهیل خروج فعالان اقتصادی از فعالیت‌های زیان ده پس از ایفای تعهدات؛
 - گسترش رقابت در تولید و توزیع کالاهای غیر عمومی؛
 - تنظیم بازار در موارد شکست بازار؛ و
 - حمایت از حقوق مصرف کننده پیگیری شود.
- با توجه به ژرفا و گستره مفهوم عدالت و نیز اقتضات نهادی و سیاستی پیاده سازی آن، انتظار می‌رود دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه، عدالت‌پژوهی و نیز ایجاد کرسی‌های نظریه پردازی در این زمینه را مورد اهتمام قرار دهند. به علاوه دولت محترم علاوه بر تکمیل و به هنگام کردن مداوم بانک اطلاعات مربوط به دو دهک پایین درآمدی، تدوین و پایش شاخص‌های عدالت و ارائه گزارش‌های ادواری در زمینه عملکرد عدالت اجتماعی را در دستور کار قرار دهد.



منابع

- ابن مسکویه، اخلاق و راه سعادت. به تنظیم یک بانوی ایرانی. اصفهان: انتشارات کتابفروشی ثقفی.
- الاصفهانى، الراغب. (۱۳۹۲). مفردات الفاظ القرآن. دار المکاتب العربی. بی جا.
- الطریحی، فخرالدین. مجمع البحرین. ج ۵.
- آمدی، عبد الواحد. (۱۳۶۶). شرح غرر الحکم و درر الحکم. ترجمه جمال الدین خوانساری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- آمدی، عبد الواحد. (بی تا). غرر الحکم و درر الحکم. قم: مؤسسه خلیج.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵). العدالة. قم: المطبعة باقری.
- تاریخ فلسفه. (۱۳۷۶). ترجمه امیر جلال الدین اعلم. مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر. ج ۵.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۸). کار و ثروت در اسلام. تهران: انتشارات پیام آزادی.
- حکیمی، محمد رضا. (۱۳۷۷). الحیاء. ترجمه احمد آرام. تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- الفاخوری، حنا. الجر، خلیل. (۱۳۵۸). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. ترجمه عبدالحمید آیتی. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۵۴). فلسفه مدنی فارابی. تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر. مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۴). فارابی. تهران: انتشارات طرح نو.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). لغت نامه دهخدا تهران: انتشارات دانشگاه تهران. ج ۹.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۶۲). فرهنگ معارف اسلامی. شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- سید قطب. (۱۴۰۹). العدالة الاجتماعية فی الاسلام. دار الشروق و التوزیع و الطباعة. الطبعة الشرعية الثانية عشرة.
- سیدعلوی، سید ابراهیم. (۱۳۷۹). عدل الهی و عدالت بشری در نهج البلاغه. تهران: بنیاد نهج البلاغه.
- صدر، محمدباقر. (۱۳۹۹). اقتصادنا. بیروت: دارالتعارف.
- صدر، محمد باقر. (۱۳۵۰). اقتصاد ما. ترجمه محمد کاظم موسوی. قم: موسسه انتشارات اسلامی. ج ۱.
- طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۹۱). تفسیر المیزان. ج ۱۲.
- طباطبائی، محمد حسین. (بی تا). روابط اجتماعی در اسلام. ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی. قم: انتشارات آزادی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۶۰). اخلاق ناصری. به تصحیح مجتبی مینوی. تهران: شرکت افست.
- عبد الباقي، محمد فؤاد. (۱۳۶۴). المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم. القاهرة: مطبعة دار الکتب المصریه.



- عیوضلو، حسین. (۱۳۷۸). مجموعه میزگردهای تخصصی پیرامون فلسفه اقتصاد اسلامی. مؤسسه تحقیقات پولی و بانکی.
- عیوضلو، حسین. (۱۳۷۹). بررسی امکان سازگاری معیارهای عدالت و کارایی در نظام اقتصاد اسلامی. رساله دکتری اقتصاد. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- عیوضلو، حسین. (۱۳۸۰). نظریه‌ای در تبیین الگوی نظری توزیع ثروت و درآمد در اسلام و تحلیلی پیرامون امکان تطبیق آن با اقتصاد ایران. طرح تحقیقاتی. معاونت امور اقتصادی و دارایی وزارت امور اقتصادی و دارایی.
- عیوضلو، حسین. (۱۳۸۴). ارائه شاخصه‌هایی برای ارزیابی عملکرد و تحلیل سیاستهای توسعه در راستای تحقق هدف عدالت اجتماعی. طرح تحقیقاتی. طرف قرارداد: کمیسیون سیاستهای کلان. مجمع تشخیص مصلحت نظام.
- عیوضلو، حسین. (۱۳۸۴). گستره قاعده عدالت و مرزبندی تحلیلهای فقهی و اقتصاد اسلامی. مجموعه مقالات همایش چهارمین همایش دو سالانه اقتصاد اسلامی.
- عیوضلو، حسین. (۱۳۸۵). دو معیار عدالت و کارایی در تطبیق با نظام اقتصادی اسلامی. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- غنی نژاد، موسی. (۱۳۷۲). سراب عدالت اجتماعی از دیدگاه هایک. نامه فرهنگ، شماره‌های ۱۰ و ۱۱: ص ۴۵.
- فارابی. (۱۳۶۱). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله. ترجمه سید جعفر سجادی. تهران: کتابخانه طهوری.
- فارابی. (۱۹۵۹). مبادی آراء اهل المدینة الفاضله. تصحیح و چاپ البیر نصری. بیروت: الطبعة الکاتولیکیه.
- فارابی، فضول المدنی. فصل ۵۸. ص ۱۴۲.
- کلینسی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۲). کافی، ترجمه جواد مصطفوی و هاشم رسولی. قم: انتشارات علمیه اسلامیة. ج ۳.
- مجله‌الازهرس. (۱۳۷۴). مقاله مقارنه بین العدالة التشريعية فی القوانين الوضعية و الراى فی التشريع الاسلامی. مجلد ۲۶. ش ۱۵۱۶.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱). اسلام و نیازهای زمان.
- مطهری، مرتضی. بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی. انتشارات حکمت.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۵۸). بیست‌گفتار. قم: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۵۲). عدل الهی. تهران: انتشارات صدرا.
- منتظری، محمد. (۱۳۶۳). رهنمودهای اقتصادی. مؤسسه مطالعات پژوهش‌های بازرگانی.
- مهریزی، مهدی. (۱۳۷۶). عدالت به منزله قاعده فقهی. نقد و نظر. شماره‌های دوم و سوم: بهار و تابستان.
- نصیرالدین طوسی و محمدبن محمد. (۱۳۶۴). اخلاق ناصری. تصحیح و توضیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.
- نفیس، علی اکبر. (۱۳۵۵). فرهنگ نفیسی. کتابفروشی خیام.
- نهج البلاغه. ترجمه سید جعفر شهیدی.

- Barry, Brian. (1989). *Theories of Justice*. London School of Economics and Political Sciences.
- Baumol, William. J. (1982). *Applied Fairness theory and Rationality Policy*. AER.
- Baumol, W. J. (1986). *Superfairness*. The MIT Press Massachusetts Institute of technology.
- Buchanan, James. M. (1986). « Liberty , Market, and State: Political Economy in 1980s. NY: NYU. Press: Colombia U. Press,
- Dias, R.W.M. (1982). *Jurisprudence*. 5th ed. UK, Butterworth & co. Publishers, Ltd,
- Harsanyi, John. (1982). *Morality and the theory of optimal behavior*. in: A. Sen, and B. Williams eds., *Utilitarianism and beyond* , Cambridge: Cambridge University press..
- Hayek, F. A. *The Constitution of liberty*: University of Chicago Press.
- Kolm, Serge. Christophe. (1996). *Modern theories of justice*. The MIT press.
- Konow, James. (2003). *Which Is the Fairest One of All? A Positive Analysis of Justice Theories*. *Journal of Economic Literature*, vol (XLI).
- Leventhal and Michaels, «Locus of Cause and Equity Motivation as Determinants of Reward Allocation,» *J. Personality Social Psych.* 17:3. , 1971.
- Mill - J.S, «L»utilitarianism», 1981, Flammarion, Paris, 1988.
- Murnion, William. E. (1989). *The Ideology of Social Justice for all»* (In: *Journal of Business Ethic*, 8.
- Posner Richard A., «The Economics of Justice «, 1981.
- Raphael D.D, «Justice and Liberty», London: Athlone Press (1980), PP:54-56.
- Rawls John , «A Theory of justice», Oxford University Press, 1986.
- Rawls John , «Justice as Fairness», in: « *The Philosophical Review*, 67, 1964.
- Robert Frank H, 1988, «Passions within Reason « NY: W.W. Norton.co.
- Schotler Andrew, «Free Market Economics: A critical Appraisal», New York, 1985.
- Taimiyah. Ibn , MFS (Majam, Fatawa Shaikh al-Islam), Riyadh: Matabi, al-Riyad, 1963, vol 29.
- Varian Hal R, «Equality, Envy, and Efficiency», in: *Journal of Economic theory*, 9, 1974.
- Walzer Michael, «Spheres of Justice»: A Defence of Pluralism and Equity, NY: Basic Books, Inc.
- Werner GÜth & Reinhard selten, (1994) «Distributive Justice: A Behavioral Theory and Empirical Evidence», in: *Essays on Economic Psychology* , H. Brandstätter and Werner Guth eds.



یادداشت‌ها

(Endnotes)

۱. بحث در خصوص عدالت اجتماعی و اقتصادی نیازمند طرح مباحث زیادی است و قبل از همه نیازمند بیان روش‌شناسی این موضوع است. اما از آنجا که در این نوشتار به بحث قاعده‌ها و معیارهای عدالت اقتصادی پرداخته می‌شود از خوانندگان دعوت می‌شود به سایر مقالات اینجانب در این موضوع مراجعه شود

2. Structural whole

۳. «هسته سخت» فرضیه‌های بنیادین ثابت فرض شده در یک نظریه منسجم را در بر می‌گیرد و لذا در طول اجرای برنامه ابطال نمی‌شود. البته برای شکل‌گیری هسته سخت یک نظریه مراحل طولانی لازم است. «هسته سخت» یک برنامه با «تصمیمات متدولوژیک مبلغان و پیش‌کسوتان آن مورد ابطال قرار نمی‌گیرد». هر دانشمندی که «هسته سخت» را جرح و تعدیل نماید، از آن برنامه تحقیقی بخصوص اعلام انصراف کرده است.

۴. راهبرد ایجابی یک برنامه شامل مجموعه‌ای از دستورات سخت و تقریباً غیر قابل تغییر است که نشان می‌دهد چگونه آن برنامه را می‌توان به پیش برد. به بیان دیگر، راهبرد ایجابی مجموعه‌ای از رهنمودهاست در باره اینکه چگونه هسته سخت برنامه تکمیل شود تا برنامه بتواند توضیحات یا پیش‌بینی‌های مورد بررسی را به دست دهد یا تولید کند.

۵. این بیان در مفردات راغب نیز در توضیح مفهوم عدل آمده است.

۶. جزء الإحسان الا الإحسان

۷. توضیح اینکه کتاب برجسته ابن مسکویه «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق» است که خواجه نصیرالدین طوسی قسمتی از آن را به فارسی ترجمه کرده و نام آن را «اخلاق ناصری» نامیده است. ص: ۲۲۵-۲۲۳.

8. Murnion

۹. تفسیر سوره حمد، ص ۱۳۹.

۱۰. روزنامه رسالت، ۷۵/۱۲/۱۳.

۱۱. پیام مقام معظم رهبری به مناسبت نخستین سالگرد رحلت امام خمینی (ره)، ۱۳۶۹/۳/۱۰.

۱۲. پاسدار اسلام، شماره ۹۳، شهریور ۱۳۶۸، سخنان مقام معظم رهبری.

۱۳. کتاب «در مکتب جمعه»، ج ۳، ص ۱۴۵، ۱۳۶۰/۱/۷، نماز جمعه، خطبه اول.

۱۴. کتاب «در مکتب جمعه»، ج ۳، ص ۱۴۵، ۱۳۶۰/۱/۷، نماز جمعه، خطبه اول.

۱۵. همان



۱۶. همان

۱۷. آگوستین، چهره معروف قرون وسطی معتقد بود عدالت فقط "در شهر خدا" قابل تحقق است. وی یادآور می‌شود که سودای تحقق شهر آسمانی و عدالت را باید از سر بیرون کنیم، زیرا چنین شهری نمی‌تواند در زمین و به صورت موقتی و گذرا تحقق یابد (رک. ویلیام تی یلوم، "نظریه‌ای نظام سیاسی"، ج ۱، ترجمه احمد تدین، آران چاپ اول، ۱۳۷۳، ص. ۲۷۰). اما برعکس، سن توماس آکویناس، دیگر متفکر نام‌آور قرون وسطی، نظام اجتماعی را براساس اصول تجربی استخراج می‌کند و دولت را براساس غریزه اجتماعی انسان توجیه می‌کند. تصور او بر این بود که انسان با تلاش خویش می‌تواند نظام خوبی و عدل را پدید آورد (انست کاسیرز، افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، ۱۱، خوارزمی، ۱۳۶۲، ص ۹۱).

18. Means oriented Rules

19. Dowerkin

20. Roemer

21. Fleurbaey

۲۲. یک عامل A برای عمل X مسؤول است چنانچه اعمال آزادانه او از طریق ارتکاب یا غفلت او باعث آن عمل شده باشد و او به همین دلیل برای این عمل مورد سرزنش قرار می‌گیرد و یا هزینه‌های مربوطه به او نسبت داده می‌شود و به طور مشابه از منافع نیز بهره می‌گیرد. (رک. همان منبع، ص ۲۳۳)

۲۳. رک. ضمیمه ۱ کتاب عدالت و کارایی

24. Process oriented Rules

25. Full process Freedom

26. Libertarianism

27. Merit

28. Personal worth

29. Human dignity

30. Market value

31. Nozick's Entitlement theory

32. From each as they choose, to each as they are chosen

33. Desert

34. Luck, Choice, Effort and Birth

35. Equity

36. Accountability Principle

37. Discretionary Variables

38. Exogenous Variables

39. Each agent reward is in direct proportion with his relevant discretionary variables

۴۰. البته تأکید بر این نکته به معنای نفی دستورات اسلام در باب کمک به دیگران و خیرخواهی نیست. این مباحث به بحث بازتوزیع مربوط است و نباید با مباحث و احکام باب تولید خلط شود..



۴۱. رک. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبنای اجمالی اقتصاد اسلامی، انتشارات سمت، ۱۳۷۱، صص: ۲۵۰ و ۲۷۹-۲۷۵.
۴۲. به نقل از رهنمودهای اقتصادی آیت الله منتظری، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای بازرگانی، بهمن ۱۳۶۳.
۴۳. سوره هود آیه ۸۵ (و همینطور آیه ۸۵ سوره اعراف و آیه ۱۸۵ سوره شعرا به همین جنبه اشاره دارند که بی ارزش کردن کار مردم فساد در روی زمین رابه دنبال دارد).

44. *End oriented Rules*
45. *Utilitarianism*
46. *Posner*
47. *Baumol*
48. *Schoteler*
49. *Blame - free- Allocation*
50. *Just Price*
51. *Fair distribution*