

# واقع‌گرایی نظریه عدالت در

## اقتصاد اسلامی

سیداحسان خاندوزی\*

### چکیده

این مقاله، در آمدمی بر «جایگاه و تعبیر» عدالت در اقتصاد اسلامی است. هدف نویسنده، نشان‌دادن یک اختلاف در سطح بیش‌های بنیادی میان برداشت‌های دینی از عدالت و نگرش‌های مدرن است. بر این اساس، امکان تبیین «تلقی اسلامی از عدالت اجتماعی» با تکیه بر فلسفه غیرواقع‌گرای پس از عصر روشنگری وجود ندارد. روشن است که در مقام اجرا و سیاست‌گذاری، اگر فقط بخواهیم به نظریات اقتصادی و اجتماعی مدرن بسنده کنیم، نظام اقتصادی عادلانه به تعبیر اسلامی نخواهیم داشت.

پرسش محوری مقاله این است که معیار عدالت در دو گونه دیدگاه‌های عصر سنت و تجدد تا چه حد واقع‌گرا است. نویسنده با طرح دو نظریه کلان فلسفه سیاسی مدرن: لیبرالیسم و وظیفه‌گرا و مطلوبیت‌گرا، به نقد ذهن‌گرایی کانت و میل می‌پردازد که در ادامه به نقد اندیشه قرارداد اجتماعی به‌ویژه در نظریه عدالت رالز از نظر منتقدان غربی او می‌انجامد. در بخش دیگر مقاله نشان می‌دهیم که نگاه «غایت‌مدار» و اعتقاد به حقوق طبیعی سبب شده که تلقی‌های سنتی از عدالت اجتماعی هم به لحاظ وجودی و معرفتی کاملاً رئالیست باشند؛ البته اشاره‌ای هم به تفاوت ظریف عدالت اسلامی با برداشت فیلسوفان مآء شده است. در نهایت

\* پژوهشگر اقتصاد اسلامی.

ملاک نظم و سیاست عادلانه، نه از بنیان وابسته به ذهن و خواست عمومی شده و نه مطلقاً پیشینی و منقطع از سپهر اجتماعی؛ سپس به نتیجه‌گیری از این مطلب برای عدالت اقتصادی در جامعه اسلامی پرداخته‌ایم.

**واژگان کلیدی:** عدالت اقتصادی، معرفت‌شناسی واقع‌گرا، عدالت اسلامی، فلسفه لیبرال، سیاست‌گذاری عادلانه.

## مقدمه و مفروضات

عدالت گاه به تنهایی، در رأس همه فضیلت‌های نظم اقتصادی و گاه در کنار کارایی به صورت یکی از دو موضوع و هدف اساسی اقتصاد مطرح بوده است. در عین حال از عصر سنت یونانی تا دوران مدرن، تلقی‌های متفاوتی از سوی فیلسوفان اجتماع، اقتصادشناسان و سیاست‌دانان درباره تعبیر و جایگاه عدالت بیان شده: هم در پاسخ به این‌که چه معنا و تبیینی از عدالت مراد است، و هم این پرسش که چنان عدالتی، چه شأن و منزلتی در نظام اجتماعی و چه نسبتی با دیگر اهداف و ارزش‌ها دارد.

بدون آن‌که به مباحث پراکنده و حاشیه‌ای درباره تاریخچه یا انواع و حوزه‌های عدالت بپردازیم، مستقیم سراغ پرسش اصلی مقاله می‌رویم. آیا در سایه توسل به نظریه‌های مدرن عدالت که به زودی توضیح آن خواهد آمد، امکان تبیین و سپس محقق‌ساختن عدالت مطلوب در نظریه‌های دینی وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آیا ظرفیت‌های معرفت‌شناختی (Epistemological) پدید آمده پس از عصر روشنگری می‌تواند مبنای نظام‌های سیاسی-اقتصادی دینی و به‌طور مشخص اسلامی در شناخت و دستیابی به هدف عدالت باشد؟

نگارنده می‌کوشد تا با کنار هم قراردادن مدعیات تاییدشده و قرین به شواهد، به‌طور منطقی این نتیجه را فرازوی خواننده بگذارد که هیچ‌یک از تعبیرات مدرن از عدالت (با تأکید بر نگرش‌های لیبرال) سازگار با تلقی دینی عدالت نبوده، در سطح فلسفه اقتصادی، تفاوت ماهوی دارند. روشن است که در مقام اجرای عدالت اسلامی در اقتصاد و سیاست، و در کرسی سیاست‌گذاری و توصیه، متوسل شدن به نظریه اجتماعی و دولت‌مدرن کفایت نخواهد کرد. همین جا شایان ذکر است که چنین نتیجه‌ای ما را از هرگونه بهره‌گیری از نظریات پیش‌گفته یا برقراری گفت‌وگوی سازنده میان دو طرف بی‌نیاز نمی‌سازد، و یگانه سخن بر سر بسنده‌نکردن است. درخت فلسفه سیاسی-اجتماعی مدرن و شاخه نظریات اقتصادی، شجره‌ای نیست که بتوان میوه‌ای به نام عدالت دینی را از آن انتظار داشت.

از مفروضات مقاله، توجه به این نکته است که چه در ذیل نظریات سنتی از عدالت و چه تحت نام نظریات مدرن، هیچ اجماع و توافقی بر سر یک نظریه اصلی یا مسلط وجود ندارد و ما به واقع با دیدگاه‌ها و قرائت‌های گوناگونی روبه‌رو بوده‌ایم؛ اما در هر دو طرف، هرچه به لایه‌های عمیق‌تر فلسفی می‌رویم، بیشتر با ریشه‌های مشترک مواجه می‌شویم؛ بنابراین، کوشش ما بر این است که کمتر به نظریات پراکنده موجود بپردازیم و مقام داوری و مقایسه را به مبانی نظریات عدالت منتقل کنیم؛ از این رو مقاله به نقد یکایک نظریات جدید و نشان‌دادن نقاط افتراق و تمایز نخواهد پرداخت. از این سو نیز هیچ نظریه سنتی عدالت را بیشتر قدر نمی‌داند و در صدر نمی‌نشانند؛ بلکه فقط آبشخورهای اندیشه‌ای مشترک را نشان داده، کنار تلقی دینی و تلقی مدرن از عدالت قرار می‌دهد.

مفروض دیگر مقاله آن است که «جایگاه» و «تعبیر» عدالت سیاسی - اقتصادی در نظام، با شأن اصل عدالت در فلسفه سیاسی - اجتماعی آن ارتباط تنگاتنگ دارد؛ برای مثال، تعبیر سوسیالیستی یا جمع‌گرایانه از عدالت که جایگاه بی‌رقیبی برای کاهش نابرابری‌های اجتماعی و حذف طبقات قائل است و دست دولت را برای مدیریت تعارض‌ها به‌طور کامل باز می‌گذارد، در بسیاری مواقع ناشی از فلسفه اجتماعی هگل و نگاه اندامواره به جامعه است که تقریباً جایی برای فردیت‌های مستقل باقی نمی‌گذارد.

همچنین جایگاه و تعبیر عدالت در فلسفه‌های اجتماعی - اقتصادی، متناسب با زمینه‌های آن در فلسفه به معنای اعم و جدید خود است؛ یعنی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و روش‌شناسی که به صورت اصول موضوعه و ارکان پیشینی هر پارادایم فکری مطرح می‌شوند. این سطح از بحث یک درجه عمیق‌تر از مورد بالا و به اصطلاح پایان راه است؛ برای مثال اگر پرسیده شود چرا امثال میل و بنتام، مطلوبیت و خرسندی فردی را محور فلسفه اجتماعی - سیاسی خود قرار می‌دهند، باید به این لایه معرفتی بازگشت و در پاسخ، به مبنای انسان‌شناسی و علم‌شناسی هیوم در جایگاه سر سلسله مطلوبیت‌گرایان جدید اشاره کرد. در چنین فضایی است که مقاله به‌دنبال اولاً معرفی مهم‌ترین نظریات کلان مدرن در مورد عدالت و نشان‌دادن ریشه‌های آن‌ها در سطح فلسفه اجتماعی - اقتصادی خواهد بود و ثانیاً با مقابل قراردادن تعبیر عدالت در فلسفه اجتماعی دینی، به تفاوت ماهوی مقصودها از عدالت اقتصادی رهنمون می‌شود. در پایان، نتیجه این مقاله در شفاف‌سازی یکی از مهم‌ترین مقولات اقتصاد اسلامی و کاربرد آن در محقق‌ساختن عدالت دینی در اقتصاد ایران بیان خواهد شد.

## فلسفه نظریات عدالت در لیبرالیسم

فلسفه اجتماعی پس از رنسانس به‌طور عمده تحت تأثیر دو جریان مهم قرار گرفته است: اول لیبرالیسم وظیفه‌گرا (Deontological liberalism) و دوم لیبرالیسم مطلوبیت‌گرا (Liberalism Utilitarian). برجسته‌ترین شخصیت جریان اول کانت بود و از جریان دوم می‌توان به هیوم، بنتام و میل اشاره کرد (نوسبام، ۱۳۷۴: ص ۸۱؛ Sandel, p.5). پیش از این‌ها هابز و لاک بنیان‌های نظریه سیاسی مدرن را پی ریخته بودند؛ اما تأثیر اینان نیز از طریق دو جریان پیشین به فیلسوفان اجتماع قرن‌های هجده تا بیست، منتقل شد. هرچند هر دو رهیافت به نوعی نظم لیبرال منتهی می‌شد، تفاوت نگاه آن‌ها به جامعه و اخلاق سبب توصیه به شیوه‌های کاملاً متمایزی در حوزه‌های اجتماع می‌شد.

در رهیافت وظیفه‌گرا هیچ هدف پیشینی برای جامعه به رسمیت شناخته نمی‌شد و همه چیز به انتخاب فاعل‌های عقلانی وابسته بود. عنصر محوری در این رهیافت تأکید بر پذیرش وظیفه اجتماعی انسان و همچنین تقدم «حق» بر «خوبی» است. به گفته مایکل ساندل، لیبرالیسم وظیفه‌گرا بیش از همه، نظریه‌ای درباره عدالت و اولویت آن میان دیگر اندیشه‌های اخلاقی و سیاسی است. محور این نظریه را می‌توان به‌صورت زیر خلاصه کرد: جامعه در جایگاه اجتماعی از افراد متکثر با اهداف و منافع متفاوت و تعاریف گوناگون از خوبی، آن‌گاه به بهترین وجه سامان می‌یابد که اصول حاکم بر جامعه، خود مفهوم خاصی از خوبی و نیکی را پیش‌فرض قرار ندهند. آنچه توجه‌کننده اصول قانونگذاری است، نه حداکثرسازی رفاه اجتماعی یا توسعه خیر و نیکی، بلکه تطابق آن‌ها با مفهوم حق است که مقوله‌ای اخلاقی و پیشین به، و مستقل از، خوبی و نیکی است (Sandel, 1989, p2). فقط اگر اصول حاکم بر زندگی اجتماعی من، هیچ هدفی را پیش‌فرض نگیرند، من آزاد خواهم بود تا اهداف خود را در سازگاری با آزادی مشابه دیگران دنبال کنم (همان: ص ۶). تا این‌جا به‌نظر می‌رسد در نگاه کانت اگر شیوه رفتار و سیاست اجتماعی به‌گونه‌ای باشد که تعارض غایات و تعبیر افراد از خوبی را به بهترین سامان برساند، بدون آن‌که هدفی را بر کسی تحمیل کند، نظام جامعه

عادلانه خواهد بود. عدالت یعنی رعایت سازوکار حق انتخاب افراد. شاید کسی معتقد باشد برای جمع کردن میان افراد با خواست‌های غیرهمسان و ایجاد سازگاری اجتماعی، راهی عملی جز پیشنهاد کانت نداریم؛ اما این بسیار متفاوت از آن است که رعایت این شیوه را معیار لازم و کافی نظم عادلانه بدانیم.

اولویت عدالت (The primacy of justice) که رهیافت وظیفه‌گرا بر آن تاکید و تصریح دارد، نیازمند فهم درست است. یک معنای آن از طریق حس اخلاقی است و این که خواست عدالت بر دیگر خواسته‌های اخلاقی و سیاسی سایه افکنده است. در این معنا، عدالت بالاترین ارزش و فضیلت اجتماعی است که باید پیش از دیگر ارزش‌ها به دست آید. اگر شادمانی فقط از راه‌های ناعادلانه امکان یابد، ترجیح با عدالت خواهد بود، نه شادمانی. آن‌گاه که عدالت در حقوق ناعادلانه امکان یابد، ترجیح با عدالت خواهد بود، نه شادمانی و آن‌گاه که عدالت در حقوق فردی مشخصی متجلی شود، حتی رفاه عمومی نیز توان سلطه بر آن را ندارد؛ اما در معنای موردنظر رهیافت پیشین نه تنها اخلاق، بلکه مبانی اخلاق مسأله است و صورت معرفت‌شناسانه می‌یابد. عدالت نه یک اولویت اخلاقی، بلکه شکل ممتاز و مقدم برای سازوکار توجیه است. حق، با خوبی و نیکی نسبت پیشینی دارد بیشتر از آن جهت که اصولش مستقلاً قابل اشتقاق است. به قول کانت، مفهوم خوبی و بدی پیش از حقوق اخلاقی تعریف نمی‌شوند (همان: ص ۲). این در حالی است که خواهیم دید تلقی سنتی و رئالیستی از حقوق، مستقیم به حسن و قبح ذاتی اعمال برمی‌گردد و پای حقوق طبیعی و فطری را به میان می‌کشد، نه حقوقی که خود انسانی برای خویش قرار می‌دهد؛ از این رو کانت را سر سلسله فیلسوفان ایده‌آلیست غرب جدید می‌دانند (عالم، ۱۳۷۷: ص ۴۵۰). در خصوص مسأله عدالت نیز اگر از کانت بپرسید که با فرض پذیرش تقدم حق بر تعریف خوبی، چه چیزی را مبنای و شالوده حق قرار خواهد داد، پاسخ این است که شالوده حقوق اخلاقی را باید در فاعل شناسای عقل عملی جست، نه در عینیت و ماده خارجی. فاعلی که قابلیت اراده مستقل را داشته باشد، فاعلی که موجود عقلانی نام دارد (A subject namely a rational being) باید زمینه تمام اصول عمل و رفتار قرار گیرد، نه هیچ هدف تجربی. آری در نگاه وظیفه‌گرا آنچه بیش از همه اهمیت دارد، نه اهداف منتخب ما، بلکه قابلیت ما برای انتخاب اهداف است. این قابلیت که پیش از هر هدف خاص قرار گیرد، در فاعل و ذهن او ریشه دارد. بدین ترتیب، مهم‌ترین اصل و شاخص عدالت اجتماعی، آزادی فردی خواهد بود و این همان «اولویت روش» در نگرش مدرن است (sandel, 1989: p6).

اکنون مجال پرداختن به دیگر وجوه مربوط اندیشه فیلسوف آلمانی و نقد آن‌ها به‌ویژه درباره «بی‌طرفی نظری» رهیافت او وجود ندارد. همین‌قدر کافی است که او سرانجام به ذهن شناساگر\* متوسل می‌شود و آن‌را سنگ محک می‌داند. جای شگفتی نیست که اندیشه او در نظام سیاسی، از قرارداد اجتماعی سر در می‌آورد که نقد آن هم به‌زودی خواهد آمد.

رهیافت مطلوبیت‌گرا همان نگاه آشنای اقتصاد نئوکلاسیک را شالوده می‌ریزد که انسان را موجود حداکثرکننده مطلوبیت، خوشی یا سود معرفی می‌کند؛ البته این بیان به معنای در نظرنگرفتن دیگر انگیزه‌های انسان نیست و فقط نوعی تحول‌گرایی و فروکاستن به اساسی‌ترین و پایدارترین انگیزه انسانی به جهت ساده‌سازی علمی به‌شمار می‌آید. گویا نشان‌دادن نگاه ذهن‌محور و غیررئالیستی این رهیافت به عدالت، بسیار ساده‌تر از رهیافت پیشین باشد. جرمی بنتام با بنای فلسفه خود بر بنیادهای روان‌شناختی و معرفتی هابز و لاک، اصل بیشترین خوشی برای بیشترین تعداد مردم را هدف بزرگ فلسفه سیاسی می‌دانست. از آن‌جا که او در کار جهان هیچ دلیل غایت‌گرایانه‌ای نمی‌بیند و به هیچ نظام ماورایی هم اعتقادی ندارد، منطقی آن است که معیار خوبی و نیکی همان چیزی باشد که انسان‌ها در زندگی به‌صورت خیر به‌دنبالش هستند. میل، هیچ معیاری و اصلی برای ترجیح‌دادن تقاضای لذت‌جویی این فرد بر آن یکی ارائه نمی‌کند و به ناچار، نتیجه‌گیری طرفداران دمکراسی را می‌پذیرد که دولت یا مرجع عمومی بی‌طرف، باید به‌گونه‌ای عمل کند که لذت موردنظر تمام افراد، ارزش یکسان داشته باشد؛ بنابراین، بیشینه‌کردن هرچه گسترده‌تر این مطلوبیت‌های فردی، یگانه معیار عقلی اقدام سیاسی درست است (بلوم، ۱۳۷۳: ص ۸۱۰). بی‌جهت نیست که در این رهیافت، مسأله عدالت توزیعی اساساً موضوعی فرعی و حاشیه‌ای است. آنچه هم در این نگاه و هم در رویکرد قبل به‌صورت عدالت نام برده می‌شود، عبارت است از برابری فرصت‌ها و امکانات (همان ارزش برابر اولیه برای افراد) و آزادی در عمل و غایت. اگر دانشمندان اجتماع‌گرا و تعاونی‌طلب را که هیچ‌گاه در جریان اصلی جای نداشتند، کنار بگذاریم، فقط در نیمه دوم قرن بیستم و پس از بحران‌ها و ناکامی‌های فراوان شاهد حضور پررنگ‌تر مباحث عدالت توزیعی به‌ویژه در اقتصاد هستیم.

\* سوژه یا Subject.

اگر از جان استوارت میل که صاحب منسجم‌ترین قرائت لیبرالیسم مطلوبیت‌گرا است، علت اجبار جامعه در حفظ حقوق فردی به صورت مطلق را جويا شويم، دلیلی بالاتر از مطلوبیت عمومی ارائه نخواهد داد. جایگاه عدالت در نظر او نه برای اصل حق، بلکه از آن‌رو است که عدالت و رعایت حقوق، مستلزم بالاترین درجه مطلوبیت اجتماعی و بیشترین تعهد برای جامعه و دولت است. در نگاه میل، مطلوبیت، نهایی‌ترین پاسخ برای تمام پرسش‌های اخلاقی است. او تصریح می‌کند که هر عمل انسان، به منظور هدفی است و قواعد عمل باید ویژگی و رنگ و بوی خود را از آن غایات بگیرند. مطابق دیدگاه مطلوبیت‌گرایان، اصول عدالت، رنگ و بویی از غایت شادمانی و خرسندی درونی می‌گیرند که سرسلسله خواستنی‌های انسان است (همان: ص ۴). هرچند این رهیافت می‌کوشد عدالت را بر مبنای ذهن‌گرای مطلوبیت تعریف کند، به ناچار، گاهی اولویت را به شادکامی انسان می‌دهد. در مقابل، کانت پذیرفتن استثنائاتی در تقدم مطلوبیت بر عدالت را رد می‌کند؛ زیرا آن‌را سبب ناکامی در اطلاق اولویت عدالت و سرانجام اجبار و عدم رعایت انصاف می‌شمارد. حتی با فرض همگانی بودن میل به شادمانی نمی‌توان آن‌را پایه حقوق اخلاقی قرار داد. اشخاص در مفهوم شادمانی و اسباب آن بسیار متفاوتند و حاکم‌ساختن هر مفهوم در جایگاه قاعده‌سازی اجتماعی، به کاهش آزادی عده‌ای به بهای توسعه معنای موردنظر عده‌ای دیگر می‌انجامد؛ پس در نظر کانت، اگر به محوریت شادمانی و مطلوبیت تن دهیم، اراده‌های انسان را نمی‌توان تحت اصل مشترک و حقوق خارجی به‌گونه‌ای جمع کرد که با آزادی همه سازگار باشد (همان: ص ۵).

اگر در فلسفه مطلوبیت‌گرا فقط فرد است که واقعیت دارد و جامعه صرفاً مجموعه‌هایی از افراد، و اگر فقط اراده و آرزو و خرسندی افراد اصیل است، آن‌گاه بهترین نظم اقتصادی، قبول قراردادی است که بیشترین رضایت خاطر را برای بیشترین افراد تامین کند (بلوم، ۱۳۷۳: ص ۸۸۴)؛ اما هنوز نقد جدی پیروان کانت باقی خواهد ماند و این دیدگاه به سبب فروکاستن نظام‌های متفاوت عدالت به نظام یگانه مطلوبیت و خرسندی نمی‌تواند لحاظ‌کننده تمایزهای جدی میان افراد باشد. اگر فرض کنیم اصل قاعده‌سازی درست برای هر چیز به ماهیت و طبیعت آن برمی‌گردد و همچنین تکرار افراد با نظام‌های غایی متفاوت، ویژگی اصلی جامعه انسانی است، نباید انتظار داشت که اصول انتخاب اجتماعی لزوماً مطلوبیت‌گرا باشند (همان).

اکنون وقت آن رسیده است که به مهم‌ترین نظریه عدالت مدرن در قرن بیستم بپردازیم. جان رالز را بازسازنده و احیاگر رهیافت کانتی در دوره اخیر می‌دانند که قرائت امروزی و کامل‌تری از آن دیدگاه بیان داشت. بدیع‌بودن کار او به جهت تلفیق دموکراسی لیبرال، اقتصاد بازار و دولت رفاه بازتوزیع‌گر است؛ آن هم در قالب نظریه‌ای منسجم و سیستماتیک (لسناف، ۱۳۷۸: ص ۳۶۳). در این مجال، قصد آن‌را نداریم که به تبیین نظریه عدالت رالز بپردازیم. فقط می‌کوشیم با نشان‌دادن اصل نظریه و مبانی فلسفی آن، به تحقیق در مورد مدعای مقاله (غیر واقع‌گرا بودن مبنای فلسفی نظریات لیبرال) بسنده کنیم. در این خلال، نقدی هم بر اندیشه «قرارداد اجتماعی» که بارزۀ رهیافت لیبرالیستی است، خواهیم زد.

رالز تمام پیش‌فرض‌های اساسی کانت در تقدم حق بر خوبی و نیکی و تقدم خود انسانی بر اهداف را می‌پذیرد؛ اما می‌خواهد ایده‌آلیسم (Idealism) خوابیده در فاعل شناسای کانت را به نوعی تجربه‌گرایی معقول بدل سازد. در نظر او، مفهوم‌سازی کانت، به انتزاعی‌بودن و مطلق‌بودن افراطی دچار است و معلوم نیست چگونه یک فاعل انتزاعی، توان تولید اصول قطعی عدالت را دارد یا چگونه قانونگذاری چنین فاعلی به کار انسان واقعی در جهان پدیده‌ها خواهد آمد. چنین نقدی از رالز بی‌ارتباط به تفاوت فلسفه در حوزه آلمان و حوزه انگلیس-آمریکا نیست. پیشنهاد جایگزین او، استخراج اصول اولیه عدالت از یک موقعیت انتخاب فرضی است که ویژگی آن، شروطی است که برای حصول نتیجه قطعی، اما مناسب با انسان واقعی، لازم به نظر می‌رسد. این‌جا صحبت از اوضاع ابتدایی عدالت است، نه حکومت اهداف. همچنین ویژگی اخلاقی همیشگی به‌دست نمی‌آید؛ بلکه اصل ابداع‌شده در زمان حال و برای اوضاع انسانی کنونی خواهد بود (sandel, 1989, pp 13-4).

در نظریه رالز، مسأله عدالت، از ادعاهای ناسازگار درباره سهم هر کس از منافع همیاری اجتماعی سرچشمه می‌گیرد. محول‌کردن حقوق و تکالیف یا مزایای اجتماعی نمی‌تواند به‌طور کامل برابر باشد. نابرابری‌ها در ساختار بنیادین هر جامعه‌گزیرناپذیر هستند. مسأله در شیوه عادلانه بودن آن‌ها است (Rawls, 1971, p7). نظریه عدالت او در زمره نظریات قرارداد اجتماعی (Social Contract) قرار دارد و با این فرض اساسی که آنچه در وضعیت مناسب (موقعیت ابتدایی) مورد توافق همه افراد ذینفع باشد می‌تواند ملاک مسلم عدالت قرارگیرد. او پس از تعریف موقعیت ابتدایی، اندیشه «حجاب یا پرده بی‌خبری» را جهت منصفانه‌ساختن



موقعیت تعیبه می‌کند. غور در دیدگاه رالز، وقت گسترده‌ای می‌طلبد که علاقه‌مندان را به اصل کتاب (A theory of justice) یا ترجمه‌های گزیده آن ارجاع می‌دهیم. نکته موردنظر ما بیرون‌کشیدن دو اصل عدالت او از خلال شرایطی است که او وصف می‌کند:

ا. هر شخصی باید حقی برابر در مقایسه با گسترده‌ترین نظام جامع آزادی‌های بنیادین برابر داشته باشد که در مجموع سازگار باشد؛

ب. نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید چنان سازمان یابند که هر دوی آن‌ها بیشترین نفع را برای نابرخوردارترین افراد در پی داشته باشند.

نویسنده مقاله به هیچ‌وجه منکر قوت‌های نظری و حتی پیامدهای در خور عملی نظریه رالز نیست؛ اما هدف مقاله سنجش بنیان فلسفی نظریه عدالت است و فقط توجه به دو اصل مذکور نباید ما را مفتون سازد؛ زیرا گویا با نظر به فلسفه سیاسی - اجتماعی نظریه، باید آن‌را نیز کنار دیدگاه‌های لیبرالیستی پیشین نشانند. همان‌طور که خود رالز یادآور می‌شود، عدالت به‌صورت انصاف چون دیگر دیدگاه‌های قرارداد اجتماعی، شامل یک بخش در تفسیر موقعیت ابتدایی و مشکلات انتخاب آزاد و برابر است و بخش دوم، دو اصل عدالت را حاصل اولیه هر توافقی معرفی می‌کند (Sandel, 1989: p.26). نقدهای بسیاری بر هر دو بخش و ارتباط آن‌ها وارد شده؛ اما آنچه به‌صورت مبنای اندیشه او برای ما اهمیت دارد. تصریح او است که نباید اصول عدالت را به‌صورت باورهایی خود آشکار یا خود توجیه دانست؛ بلکه مواجه‌بودن آن‌ها در این واقعیت ریشه دارد که گویا مورد انتخاب عمومی قرار خواهند گرفت (همان: ص ۱۳).

رالز نظریه عدالت خود را براساس سنت «قرارداد اجتماعی» پایه‌گذاری کرده که از این جهت به لاک، روسو و کانت برمی‌گردد. بر این مبنا، اصول عدالت موضوع توافق ابتدایی واقع می‌شود. در مورد نظریه رالز، توافق ابتدایی یک قرارداد واقعی تاریخی نبوده؛ بلکه از نوع نظری (ذهنی) است. اعتبار نظریه او به وقوع خارجی چنان قراردادی نیست؛ بلکه بر این مبنا است که در وضعیت نظری لازم، این اصول مورد توافق ضمنی آن اجتماع خواهد بود. افزون بر این، در نظریه او، نوع و شرایط انسان‌هایی که در موقعیت ابتدایی‌اند نیز بیشتر نظری بوده، احتمال وقوع خارجی ندارد (همان: ص ۱۰۵) خواننده محترم توجه خواهد داشت که به اذعان خود فیلسوفان غربی، نظریه رالز از چند جهت در ذهن‌گروی محصور است: آن هم در معیار واقعیت عدالت و نه محظورات عمل‌گرایانه که قرارداد اجتماعی حل‌کننده آن است. کافی است بدانیم که کانت در جایی از اندیشه قرارداد اجتماعی به‌صورت محک عدالت قوانین بهره می‌برد (Williams, 1994: p.142).

اجازه دهید نگاه موشکافانه‌تری به اندیشه قرارداد اجتماعی مدرن بیندازیم: مایکل ساندل در کتاب ارزشمند *Liberalism and the limits of justice* به شیوه نیکویی در این باره طرح بحث می‌کند. او می‌گوید: هنگامی که دو نفر بر سر مسأله‌ای توافق می‌کنند می‌توان موافقت‌نامه را از دو دیدگاه ارزشگذاری کرد: اول در مورد شرایطی که تحت آن موافقت‌نامه پذیرفته شده است؛ مانند این که آیا دو طرف آزاد بوده‌اند یا خیر. دوم در مورد موضوع و محصول توافق؛ مثل این که آیا هر طرف به یک سهم منصفانه دست یافته‌اند یا نه. این دو نگاه با یک‌دیگر بی‌ارتباط نیستند؛ اما از مینا قابل تفکیک و غیر قابل فروکاستن به دیگری‌اند...

هر یک از دو دیدگاه، مبنای متفاوتی برای تعهد قراردادی پیشنهاد می‌کند: از جهت «آزادی اراده»، قدرت اخلاقی قرارداد ناشی از عدم اجبار و اکراه و محدود به موارد توافق است؛ هرچند اصل توافق غیرمنصفانه باشد. از جهت «نفع متقابل»، تعهد قراردادی ریشه در منافع منصفانه مبادله یا تعاون دارد و بس. در این نگاه، خود معامله آزاد موضوعیت نداشته؛ بلکه ابزاری برای نتیجه عادلانه و تقسیم منصفانه است. ... نکته اساسی آن‌جا است که در نگاه دوم باید معیاری از انصاف، مستقل از قرارداد و سازوکار آزادی اراده مفروض گرفته شود. در این صورت، تعهد قراردادی، نشأت گرفته از درک معرفتی و مکاشفه از واقعیتی غیر از قرارداد است (همان: ص ۸-۱۰۷). تمام دیدگاه‌هایی که اصالتاً و در بعد شناخت به قرارداد اجتماعی تکیه می‌زنند، دچار چنین ضعف عمیقی هستند که با کنار گذاشتن نگاه و روش مابعدالطبیعی (دست‌کم در ادعا) به ارائه اصول ثابتی از خوبی و حق و در نتیجه عدالت توانا نیستند. در یک عبارت دقیق‌تر سوبزکتیویسم یا ذهن‌گروی چه در صورت قراردادگرایی و چه در جامعه مطلوبیت‌گرایی، چاره‌ای جز دست‌کشیدن از تلقی رئالیستی و واقع‌محور از عدالت نخواهد داشت. در این مورد هم هرچند رالز بسیار می‌کوشد تا خود را از صف طرفداران عدالت صرفاً روشی (pureprocedural justice) جدا سازد، توجیهاات متنوع او همچنان قابل اشکال باقی می‌ماند (همان: ص ۱۰۸).

مناسب است در پایان این بخش اشاره کنیم، غالب مخالفت‌هایی که با نظریات مطرح عدالت در عصر پس از رنسانس می‌شود، تعارض اساسی در سطح فلسفه اجتماعی با نظریات مطرح (دست‌کم در مورد واقع‌محور نبودن) ندارد. رابرت نوزیک که پیش از همه به

نظریات واپسین وضع رالز حمله کرد و از موضعی فردگرایانه، نظریه استحقاق خود را جایگزین ساخت، از آن جمله است. او با پذیرش فهم عرفی حقوق، عدالت توزیعی را به دو مطلب عمده یعنی تملک نخستین دارایی‌ها و انتقال دارایی‌ها محدود کرد:

ا. شخصی که ثروتی را طبق اصل عدالت در تملک به دست آورد، درباره آن ذی‌حق است؛

ب. شخصی که ثروتی را طبق اصل عدالت در انتقال از دیگری که درباره آن ذی‌حق بوده دریافت کند، در آن ذی‌حق می‌شود (Nozick, 1974: p150-4). نوزیک با رد اصول ناظر به واپسین نتیجه در عدالت، به اصول تاریخی و مکانیسم انتقال حقوق فردی رو می‌کند و فقط آن را معیار می‌شمارد. باورنداشتن به درستی باز توزیع دارایی‌ها به وسیله دولت، او را بر مسند دفاع از دولت حداقلی و نه دولت رفاه می‌نشانند (همان: ص ۲۶).

همان‌طور که منتقدان معاصر لیبرالیسم بیان می‌کنند، اختلاف و تقابل رالز و نوزیک در روبنا است و در مبنا فقط تمایلات فردگرا و جمع‌گرا متمایزکننده این دو خواهند بود. هم به نظر رالز و هم در نگاه نوزیک، جامعه مرکب از افرادی است که هر یک از آن‌ها منافع منفی داشته است؛ سپس همه آن‌ها مجبور شده‌اند گرد هم آیند و قواعد مشترک زندگی را تدوین کنند. همچنین تشخیص منافع فردی مقدم است بر، و مستقل است از، ایجاد هرگونه پیوند اخلاقی یا اجتماعی میان افراد؛ از این رو هیچ یک به عدالت واقع‌گرا و شایستگی، بیش از قرارداد، روی خوش نشان نمی‌دهند. فقط در آن بافت اجتماعی که پیوند اصلی‌اش فهم مشترکی از خیر بشر و خیر اجتماع است و در آن افراد منافع اصلی خود را با رجوع به آن خوبی و نیکی تشخیص می‌دهند، مفهوم شایستگی معنا دارد. رالز با صراحت مفروض می‌گیرد که ما باید هرگونه فهمی را که از زندگی خوب داریم، در مقابل تدوین اصول عدالت نادیده بگیریم. در استدلال نوزیک نیز مفهوم اجتماع به نحوی که مستلزم مفهوم شایستگی واقعی است، به چشم نمی‌خورد (McIntyre, 1990: p.329).

در بخش بعد خواهیم دید که چگونه واردکردن مفاهیمی چون خیر واقعی، غایت انسان و حقوق واقع‌محور در دیدگاه سنت‌گرایان، سبب پدیدارشدن تلقی رئالیستی از عدالت خواهد شد.

### ۳. مبنای تلقی سنتی و دینی از عدالت

به جرأت می‌توان گفت غایت‌مندی زندگی انسان و نگرش رئالیستی به سعادت و خیر، از بارزترین ویژگی‌های فلسفه اجتماعی با نگرش سنتی است. به عبارت دیگر، در دیدگاه فیلسوفان اجتماع در سه دوره سنتی یونان، اسلام و اروپای قرون وسطا، سعادت یا خیر انسان و عدالت اجتماع، ماهیتی مستقل از درک و خواست ما داشتند. آن‌ها کاملاً مرتبط با غایت آفرینش طبیعت و انسان و براساس حقوق طبیعی و ذاتی تعریف می‌شدند. همچنین در آن دیدگاه غایبات خیر و حقوق طبیعی انسان، از طریق فرآیند صحیح تفکر (منطق و پرهیز از سفسطه) قابل شناخت بودند؛ بنابراین، دیدگاه سنتی به عدالت، هم از لحاظ «وجودی» و هم به جهت «معرفتی»، رئالیست و واقع‌گرا بود. این سخن به معنای نادیده گرفتن برخی استثنائات معدود نیست.

ارسطو در رساله «اخلاق نیکوماخوس» بیان می‌کند که خیر آدمی عبارت است از فعالیت قوای نظر و عمل وفق فضیلت و بزرگواری. او با استفاده از تعبیر نیک‌زیستن و نیک عمل کردن، نشان می‌دهد که منظورش حالت روانی نیست؛ بلکه قسمی از زندگی آدمی است که فرد سزاوار ستایش، آن‌را برای خویشتن برمی‌گزیند. او در دفتر دهم از رساله می‌افزاید که لذت بعد در پی این‌گونه فعالیت نیکو می‌آید و به آن کمال می‌بخشد؛ ولی اصل نیکی حالت روانی یکنواخت یا یگانه‌ای نیست که کسی آن‌را از خود فعالیت جدا کند و بدین جهت به دنبالش برود (نوسام، ۱۳۷۴: ص ۸۶). همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، ارسطو نیکی را در ذات خود عمل می‌بیند و واقعیت آن‌را به خواست و میل ما و نمی‌گذارد؛ پس اخلاق نظری ارسطو نه حول محور این سؤال شکل می‌گیرد که چگونه می‌توانم احساس خوشی و رضایتم را حداکثر کنم و نه این پرسش که تکلیف و وظیفه من چیست؛ بلکه دایره‌مدار این پرسش کلی است که چگونه باید نیک زندگی کنم. این سؤال لازم نیست ما را به هیچ‌گونه خودخواهی سوق دهد؛ زیرا ممکن است معلوم شود که بخشی از نیک‌زیستن برای هر کسی، سودمند واقع شدن برای دوستان به جهت خودشان و منصفانه رفتار کردن با شهروندان است. در چشم او، رعایت عدالت، فضیلت عمل و رفتار انسانی است. این فرزاتگی، عملی مایل به انتخاب حد وسط و نه افراط و تفریط است؛ یعنی چه چیزی برای وضع خاصی که ما در آن هستیم مناسب است؟ این‌جا است که پای معیاری واقعی و عینی برای عدالت به میان می‌آید (همان: ص ۹۶).

در عصر تمدن اسلامی، فارابی نیز در جایگاه برجسته‌ترین فیلسوف اجتماع، راه کما بیش مشابهی را می‌پیماید. او به صراحت دربارهٔ معیار سیاست جامعه می‌گوید:

رئیس جامعه باید نظام خیر و عدل را در مدینه قرار دهد و صناعات و هیأت‌ها و ملکات و خیرات ارادی را به حسب مرتبه و مقام مدن و امم چنان فراهم کند که نظیر خیرات طبیعی باشد که خداوند در عالم قرار داده است. تاسی به تدبیر الهی نیز ممکن نیست، مگر آن‌که رئیس مدینه، فلسفه نظری را تمام و کمال بداند (داوری، ۱۳۷۴: ص ۹).

چنان‌که روشن است، فارابی صریح‌تر از پیشینیان، خیر جامعه را مترادف با عدالت و به معنای قراردادن هر امر در جایگاه الهی خود می‌داند و این همان معیار حقوق طبیعی است. آن‌جا که می‌افزاید:

مدینه و ترتیب اجزای آن سیاست و تدبیر مدینه، نسبتی با طبع آدمی دارد که این هم به نوبه خود، متناسب با عالم وجود و مراتب کائنات است (همان: ص ۱۰).

نکته این‌جا است که او در کتاب *الملة* تقسیم جالبی ارائه می‌دهد که به روشنی اصالت درک انسانی در عدالت و نظریه رای جمهور یا قرارداد را نفی می‌کند:

سعادت بر دو قسم است: سعادت حقیقی که در ذات خود مطلوب است و دیگر خیرات که به نسبت آن، در حکم وسیله‌اند. دیگر آن قسمتی که جمهور سعادت می‌پندارند مانند لذت یا ثروت که سعادت حقیقی نیست و این در مدینه فاضله حکومت نمی‌کند (همان: ص ۱۶۴).

در نتیجه‌گیری می‌توان نظام اجتماعی - سیاسی برخاسته از مبانی فارابی را با سه ویژگی شناسایی کرد: غایت‌گرایی، اندام‌وارگی و تعاون (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ص ۲۰۳).

خواجه نصیر نیز در *اخلاق ناصری* بیش از شیخ رئیس و فارابی به خصوص مساله عدالت و فلسفه جماعت می‌پردازد. در جویاشدن نظر او، کافی است بدانیم که او، عدالت طبیعی - مدنی را یکی از دو رکن سیاست می‌شمارد. عدالت، اکمل فضایل اجتماعی و مانع از هم گسیختگی روابط سیاسی - اقتصادی است. او عدالت را هیأت نفسانی می‌بیند که از آن هرچه ناموس الهی (سنت طبیعت) می‌خواهد، صادر می‌شود؛ زیرا معیار طبیعت مقدر مقادیر و معین اوضاع و اوساط است... و قواعد عدالت، قوانینی است که با هدف به کمال رساندن افراد جامعه همه قوای سیاسی، اقتصادی و نظامی را در یک هماهنگی و تحت یک رهبری حکیمانه جمع کند (یوسفی‌راد، ۱۳۸۰: ص ۱۶۰ و ۱۶۱). در آثار دیگر اجتماع‌شناسان عصر سنت اسلامی چون

ابن‌مسکویه و ابن‌خلدون نیز چنان پیش‌فرضی به چشم می‌خورد؛ هرچند حق آن است که میان ابن‌خلدون و سیاست‌نامه نویسانی چون خواجه نظام‌الملک با گروه مذکور تفاوت بگذاریم. مدعا و شاهد ما درباره فیلسوفان اجتماع به معنای دقیق کلمه بود که شامل آن دسته اخیر نمی‌شود؛ زیرا نوع رویکرد و مبانی اینان غیر فلسفی بوده و محوریت نه با عدالت و فضیلت، بلکه با راهبرد عملی بقای قدرت است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ص ۲۶).

به جهت تکمیل بحث اشاره‌ای کوتاه هم به فلسفه سیاسی - اجتماعی قرون وسطا می‌کنیم: به‌طور خلاصه، غایت‌شناسی و ذات‌گرایی (Essentialism & Teleology) که مؤلفه‌های اصلی تعبیر سنتی عدالت بودند، در این دوره هم حضور جدی داشتند. توماس آکوئیناس در جایگاه یکی از شخصیت‌های نامدار فلسفه مسیحی، حکیمانه‌بودن نظام جهان و انسان و در عین حال فهم‌پذیر بودن آن را مبنای فلسفه اجتماعی خود قرار می‌دهد و در مورد نظام سیاسی - اقتصادی معتقد می‌شود: در طبیعت و اجتماع طبیعی انسان‌ها هر چیزی می‌کوشد به غایتی برسد که مناسب با خود آن است. سعادت در مجموع برای مردم دست‌یافتنی است؛ چون از طبیعت موجودات است که به غایاتشان دست یابند (لاکسم، ۱۳۸۰: ص ۱۳۳). شایان ذکر است که در تمام شواهد پیشین، غرض فقط نشان‌دادن وجه موردنظر مقاله در مبانی فلسفه اجتماعی فیلسوفان اجتماع قدیم بود و بررسی وجوه دیگر نظریات ایشان و نقاط افتراقشان خود نیازمند مجال گشاده‌ای است.

حال جای طرح این پرسش است که آیا نظریه عدالت اسلامی نیز همان نظر فیلسوفان مشایی مسلمان است یا این‌که از بیان دین در دوران سنت فلسفی یونانی نیز تعبیری مناسب با چارچوب‌های اندیشه‌ای حاکم داده شده. چقدر از فلسفه اجتماعی - اقتصادی خواینده در پس عبارات قرآن، با نگاه فیلسوفان به انسان و اجتماع تطابق داشته است؟ پاسخ تفصیلی و دقیق به چنین پرسش‌های فربهی نیازمند چندین مقاله محققانه خواهد بود؛ اما نگارنده ماحصل یافته‌های خود تا این مرحله را به اجمال بیان می‌کند: تردیدی در این نیست که هر قرائتی از ادیان الهی، مستلزم غایت‌مندی انسان و نشان‌دادن خیر واقعی برای جامعه است؛ اما آیا این فرض لزوماً به رئالیسم یا واقع‌گرایی مطلق می‌انجامد؛ یعنی آیا تمام پدیده‌ها و رفتارهای اجتماعی اگر بخواهند به عدالت موصوف شوند، حالت از پیش مطابق با غایت یا خیر واقعی دارند؟ برای مثال در مبادله ثروت یا قدرت اجتماعی (حوزه سیاست یا اقتصاد) فقط یک نرخ مبادله متناسب با واقعیت خیر اجتماع وجود دارد که آن هم مستقل از حوزه درک و خواست ما

است یا نه لزوماً نرخ عادلانه یگانه وجود ندارد؟ تذکر می‌دهیم که این به معنای عدم وجود هیچ قید یا شرطی در مورد نرخ عادلانه نیست و مثلاً با طیفی از نرخ‌های عادلانه سازگاری دارد. می‌توان در سطوح گوناگون دیدگاه «تلقی رئالیستی مطلق از عدالت اجتماعی» را مورد نقد قرارداد؛ به‌طور نمونه از دیدگاه جامعه‌شناسی به نارسایی‌ها و بعضی آفت‌های تمام دانستن خصلت پیشینی و تک ذهنی عدالت و جدایی کلی آن از عرصه عمومی جامعه و توافق و رضای جمعی اشاره کرد (بشیریه، ۱۳۷۶: ص ۷-۹)؛ اما نقدی را که با سطح فلسفی بحث ما و نزدیک به دیدگاه اسلامی مرتبط است، از قول استاد مطهری<sup>۳</sup> نقل می‌کنیم:

۱۲۷

در جایی که فیلسوفان اجتماع قدیم به سبب ضعف روشی خود درباره واقعیات انسانی اجتماعی، دچار خلط عدالت تکوینی با عدالت بشری اجتماعی شده‌اند، مرحوم استاد کوشید تا با حفظ مبنای واقع‌گرو، جنبه اعتباری اندیشه عدالت را تبیین کند و آنرا از حالت رئالیسم محض خارج سازد. مقاله ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم که در زمره مقالات پیچیده و مهجور مجموعه قرار دارد، به تبیین این مسأله ناظر است. پذیرفتن گونه‌ای از اعتبار برای اندیشه عدالت اجتماعی باب برخی تغییرات تابع احتیاجات حیاتی و عوامل محیطی را بر روی آن می‌گشاید (طباطبایی، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۱۳۰)؛ اما اصل اندیشه عدالت جزو ادراکات اعتباری ضرور\* و عمومی بشر است؛ زیرا بر دو اصل دیگر تکیه زده که آن دو ضرور و عمومی‌اند: «حسن و قبح» و «مدنیت طبیعی و استخدام»؛ از این رو استاد مطهری<sup>۳</sup> معنای حقیقی عدالت اجتماعی بشری را همان رعایت حقوق افراد می‌داند. این عدالت بر دو چیز متکی است: یکی حقوق و اولویت‌ها، یعنی افراد بشر در برابر یکدیگر نوعی حق و اولویت می‌یابند. دوم بشر طوری آفریده شده که در کارهای خود الزاماً نوعی اندیشه‌های اعتباری به صورت آلت فعل استخدام می‌کند. از جمله اندیشه‌های انشایی (باید و نباید یا حسن و قبح) این است که برای رسیدن افراد جامعه به سعادت باید حقوق رعایت شود (مطهری، ۱۳۶۷: ص ۳۰).

بدین ترتیب، وی از جهت ویژگی ثبوتی عدالت و ارتباط آن با واقعیت، قائل به حقوق واقعی است که اصول حقوق بشری کاملاً رئالیستی دارد. از سوی دیگر در ارتباط عدالت با

\* ادراکات اعتباری، فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آن‌ها را ساخته است و جنبه قراردادی و فرضی دارد. این ادراکات تابع عوامل محیطی و احتیاجات حیاتی و قابل تکامل است. نکته آن است که این ادراکات بر روی حقایق خارجی استوار و دارای آثار واقعی هستند. عمومیت و ضرورت ادراکاتی چون «عدل» از آن‌جا است که تابع احساس عمومی لازم برای نوع انسان و تابع ساختمان طبیعی انسان است؛ پس جزو اعتبارات متغیر نیست.

فاعل آن، نوع اندیشه و تصدیق عدل و ظلم را با ادراکات حقیقی متفاوت می‌داند که در همه زمان‌ها و مکان‌ها صادق و کاشف از عین خارجی‌اند.

چنین دقتی از در نظر گرفتن ویژگی‌های خاص باور و رفتار «انسانی» و معناداری و تحول آن حاصل می‌شود؛ برای مثال، «این درخت میوه دارد»، تصدیقی از نوع اول و «این میوه باید متعلق به کارگر باغ باشد»، انشایی از نوع دوم است. در اوضاع متفاوت حکم اخیر و حکم «این میوه باید در ملک صاحب باغ باشد»، هر دو تصدیقی عادلانه به‌شمار می‌آیند؛ اما از جهت ارتباط آن با واقعیت، ناگزیر باید در هر مورد توجیهی از حقوق طبیعی وجود داشته باشد تا هر دو حکم را به «عادلانه» متصف کند. در تقسیم ثروت و قدرت یا عدالت اقتصادی و سیاسی نیز همان‌گونه است. از آن نکته دقیق‌تر این‌که پرداخت مزد کارگزار بر مبنای «زحمتی که او کشیده» یا بیش از آن «براساس باری که از دوش ما برداشته» می‌تواند هر دو احکامی عادلانه باشد بدون آن‌که شرایط عینی خارجی متفاوت بوده باشد؛ اما هر آنچه گفتیم، در چارچوب پذیرش و درک اصول حقوق بشر به معنای واقع‌گرایانه آن است.

استاد مطهری رحمته‌الله در جای دیگر تأیید می‌کند:

از نظر ما، حقوق طبیعی و فطری از آن‌جا پیدا شده که دستگاه خلقت با روشن‌بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالات که مستعد آن بوده‌اند، سوق می‌دهد و هر استعداد طبیعی مبنای یک «حق طبیعی» و یک سند طبیعی است (مطهری، ۱۳۵۷: ص ۵۰)؛

از این رو محروم کردن انسان از آموختن و تحصیل، خلاف عدالت است بدون توجه به زمان و مکان یا قرارداد اجتماعی؛ زیرا یک حق طبیعی زیر پا گذاشته می‌شود. همان‌طور که اشاره کردیم، اصول حقوق بشری (مانند حق حیات، حق تاهل، حق کار، حق آموختن، حق استفاده از دسترنج خود، حق مشارکت اجتماعی، حق عبادت و غیره) که جامع حقوق طبیعی و فطری است، ضامن واقع‌گرایانه بودن «عدالت اسلامی» است. تعبیر دینی عدالت: «اعطاء کل ذی حق حقه» یا «وضع الشی فی موضعه» نیز با پیش‌فرض وجود حقوق متناسب با غایت انسانی است؛ اما وقتی پا را فراتر از این حد گذاشته، وارد مصادیق و روابط جزئی می‌شویم، با حفظ آن معیارهای عمومی می‌توان طیفی از انتخاب‌ها و انتصاب‌ها و معاملات عادلانه را به دست آورد که با ضمیمه شدن توافق دو طرف یا رضایت عمومی به هر یک، موسوم به رفتار یا سیاست عادلانه در این اوضاع خاص می‌شود. با چنین فلسفه اجتماعی سیاسی، قابل توجیه



است که چرا علی بن ابیطالب علیه السلام «فراگیری عدالت و هم رضایت عمومی» را صدر معیارهای نظام اقتصادی خود قرارداد است: «وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ وَأَعْمَقُهَا فِي الْعَدْلِ وَأَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ» (نهج البلاغه، عهدنامه مالک اشتر). با این مبنا، نه عدالت صورت ایده آلیستی یافته، به درک و خواست اذهان عمومی سپرده می‌شود و نه محظور تک گفتاری و انقطاع از سپهر عمومی جامعه پیش می‌آید. هرچند این فرض بعید است که در وضعیت آزاد و برابر، فهم و خواست عمومی به طور کامل در تعارض با یکسری اصول حقوق طبیعی قرار گیرد (در مورد تعارض با حقوق فطری این فرض بعدی ندارد)؛ اما در این صورت، عدالت با تلقی دینی وجود نخواهد داشت؛ همان‌طور که خود دانشمندان غربی نیز ترجیح داده‌اند از تعبیر انصاف بهره ببرند: «Justice as fairness».

انصاف، بهره نظری و عملی نظامی است که به سبب کوتاهی دست ما بعدالطبیعه‌اش، دسترس به میوه عدالت واقع‌گرایانه ندارد؛ البته در حوزه حقوق طبیعی (و نه فطری). بسیاری از هدف‌های نظم عادلانه با پای چوبین انصاف هم قابل پیمودن به نظر می‌رسد؛ چنان‌که شواهد تجربی - تاریخی نظام‌های لیبرال مؤید آن است.

#### ۴. عدالت اسلامی و نظریات اقتصادی ما

اگر در نتیجه‌گیری از مباحث به نسبت طولانی گذشته، نقطه عزیمت خود را دیدگاه اقتصاد اسلامی قرار دهیم که سخن سهل است؛ اما اگر در پی ارزیابی نظریات و سیاست‌های اقتصادی برای اصلاح در اقتصاد ایران نیز باشیم، تاملات «بومی» و «ارزشی» در اقتصاد، دوباره ما را به کلیدی بودن فهم درست اندیشه «عدالت دینی» و لوازم آن رهنمون می‌کند. در استفاده و دادوستد علمی با دانش اقتصاد غربی که برای ما بیشتر ستاندن است و بس! باید متوجه نکات دقیق در اختلاف تعبیر از عدالت باشیم. مهم‌تر از آن، استلزام‌های آن تعبیر است. بی‌گمان باورهای آنان در «دولت بهینه»، «سیاست‌های بهینه اقتصادی و مرز مداخله»، «شرایط رشد و توسعه بهینه» و «ویژگی‌های توزیع کار» و مقولاتی از این دست، به‌طور کامل متأثر از فلسفه اجتماعی - سیاسی ایشان و مرز عدالت نزد آن‌ها است؛ از این‌رو سزاوار است دست‌کم در جایگاه‌های علمی، به پیش‌فرض‌ها و نتایج دیدگاه‌های مطرح‌شده به اندازه لازم توجه کنیم. همه آنچه گفتیم، به منزله بستن راه تبادل نظریات اجتماعی - اقتصادی یا بدینی مطلق به دیدگاه‌های لیبرال نیست؛ بلکه فقط نباید ما را بسنده کند یا از گزینش و اصلاح غافل سازد.

از برجسته‌ترین بخش‌های منظومه اندیشه اقتصاد اسلامی، موضوع «عدالت دینی» است که این مقاله عهده‌دار تبیین تفصیلی و ایجابی آن نبود و فقط به نشان‌دادن نقاط تمایز آن در مبنای معرفتی پرداخت.

برای نتیجه‌گیری در موضوع برنامه‌ریزی اقتصادی امروز، دو نکته قابل ذکر است: اول اگر ما در پی همسوسازی اصلاحات اقتصادی با چارچوب‌های اقتصاد اسلامی هستیم، باید در سیاست‌ها، اولویت و شمول «عدالت دینی» را رعایت کنیم. متأسفانه در موارد بسیاری شاهد غفلت کلی یا اشاره اجمالی بی‌اثر در روند برنامه‌ریزی اقتصادی درباره اولویت و جدی‌بودن تحقق عدالت دینی هستیم که تا حدی متأثر از نفوذ فلسفه اقتصادی لیبرال و کم‌رنج‌بودن عدالت در آن است. دوم این‌که در محقق‌ساختن عدالت نیز باید متوجه معیارهای حقوق واقعی باشیم. این مقاله درآمدی بر جایگاه و تعبیر عدالت در اقتصاد اسلامی بود و پرداختن به اصل موضوع، به‌دور از کلی‌گویی‌ها و ستایش‌های انتزاعی، مجال‌های تحقیقی دیگری می‌طلبد؛ اما در همین حد مقاله نیز مبنای رجوع به ملاک‌های فراگیر دینی روشن می‌شود. از نظرگاه عدالت دینی، هر جا پای حقوق انسانی به میان می‌آید، میدان عدالت است؛ چه آن حق اقتضای برابری داشته باشد و چه نابرابری؛ بنابراین، فقط فراهم کردن زمینه دسترس یکسان افراد به امکانات اولیه و اطلاعات معیار نخواهد بود؛ همان‌طور که فراهم‌ساختن سطح زندگی آبرومندانه برای همگان و سیاست‌های دولت رفاهی نیز کافی نیست. تقسیم ثروت و قدرت آن‌جا که اقتضای نابرابری دارد نیز باید با معیارهای عدالت صورت گیرد. برای تحقق چنین عدالتی که پشتوانه رشد انسانی اقتصادی است، باید فلسفه اقتصادی و فلسفه سیاسی خوابیده در آن‌را به‌درستی فهمید و آن‌را غایت نظریه‌پردازی و سیاستگذاری اقتصاد قرار داد. پاسخی که موضع سنت‌گرا و تلقی دینی از عدالت و حقوق انسان ارائه می‌دهند، پاسخی به پرسش شاخص‌های عدالت اقتصادی متناسب با غایت‌ها و شایستگی‌هایی است که در متن آفرینش انسان و اجتماع لحاظ شده و از جهت شناختن هم برای ما قابل دستیابی است؛ یعنی واقع‌محوری «وجودی» و «معرفتی»؛ (هرچند تفاوت سنت فلسفی و نگرش دینی هم مورد اشاره قرار گرفت). اختلافات عمیق درباره عدالت فقط در صورتی می‌تواند روشن شود که نظرات زیربنایی درباره «فرد و جامعه» را تدوین کرده، با آن‌ها مواجه شویم.

برای ثمره کلام، اگر بپذیریم که عمومی‌ترین و «فراگیرترین» سیاست در نظام اجتماعی و حکومتی اسلام که تمام حوزه‌ها و کلیه گروه‌ها را شامل می‌شود، برقراری روابط عادلانه و

حاکمیت ضوابط عدل است (امیرمؤمنان علیه السلام: العدل سانس عام) واقع‌گرایی عدالت در اقتصاد اسلامی استلزام‌های خاصی در برقراری وضع مطلوب خواهد داشت:

۱. عدالت واقع‌گرا بیانگر روابط، نهادها و ساختارهای خاصی در واقعیت نظم اقتصادی و اجتماعی بوده و قابل تحویل به اهداف و ارزش‌های دیگری چون کارایی در تولید یا رفع فقر نیست. همچنین تحویل این اصل رئالیستی به موضوعات و وضعیت ذهنی مانند آزادی در انتخاب و مبادله در اوضاع اطلاعات کامل، امکانپذیر نیست. به عبارت دیگر، چون عدالت دینی فقط به ویژگی مسیر و ذهن فاعل اجتماعی اختصاص نداشته، اقتضا و واقعیت محوری بر شرایط و هم بر ثمره نهایی مبادلات دارد، اثر مستقل از تحقیق لیبرالیسم اقتصادی قابل شناسایی و ارزیابی خواهد بود؛ به همین دلیل، گرچه بخشی از عدالت کارکردی در جریان آزادی اقتصادی و نظام رقابت کامل بازار محقق خواهد شد، چون در «آزادی اقتصادی هیچ تضمینی در مورد نتایج و رسیدن هر فرد به حق خود نمی‌دهد»، تلازمی با این بخش از عدالت اسلامی ندارد. از سوی دیگر، عدالت در تلقی دینی، وضعی نیست که به صورت طبیعی، و خودکار و با رفع موانع موجود شود؛ بلکه نیازمند حاکم کردن ضوابط خاصی در نقاط شروع، سازوکارها و نقاط پایان جریان اجتماعی و اقتصادی است. تعبیر «اعطا» در تعریف عدالت گویای همین مسأله است؛ یعنی نتایج نظام مبتنی بر عدل دینی، تا حدود قابل توجه و به صورت حداقلی روشن است؛ پس اگر از طرق سازوکارهای آزاد و طبیعی به آن نرسیدیم، تعهدی به سازوکاری آزادی نداریم؛ بلکه ما اصول لیبرالیسم را نیز برای عدالت به معنای گسترده و دینی‌اش می‌خواهیم؛ بنابراین در توصیه سیاستی و نسخه‌پیچیدن برای اقتصاد ایران، گفتمان و شاخص‌های عدالت، قابل تحویل به معیارهای لیبرالیستی نیست و با فرض رفع موانع نظام رقابت و بازار، صورت مسأله عدالت پاک نخواهد شد؛ بلکه این عدالت جامع دینی است که شکوفایی و رشد اقتصادی را نیز به دنبال دارد (امیرمؤمنان علیه السلام: ما عمرت البلدان بمثل العدل).

گویا بنیانگذاران اقتصاد نو به این نکته توجه داشته‌اند؛ چنان‌که اسمیت هیچ‌گاه در مقام بحث از توزیع اقتصادی، سخن از رفع مداخله‌گری و دست‌نارم‌ری را پیش‌نکشیده است.

۲. دومین پیامدی که پذیرش واقع‌گرایی نظریه عدالت دارد، تعیین ویژگی کیفی مهمی برای شاخص عدالت اقتصادی است که بسیار جدی می‌نماید؛ یعنی واقع‌گرایی وجودی و معرفتی، مبنای ملاک مهم برای سنجش عادلانه بودن روابط و کارکردهای نظام به دست می‌دهد. حقوق

طبیعی در صورت فردی و اجتماعی‌اش هر دو جنبه عدالت فرایند محور و نتیجه محور را توجیه می‌کند. بر این اساس، اولاً روابط بین اجزا و نهادها و تعاملات درون نظام باید طبق ضابطه فرایند عادلانه باشد؛ یعنی هر داد و ستدی بر مبنای نظریه ارزش واقع‌گرا و معامله عادلانه باشد و ثانیاً نمره و نتیجه داد و ستد و رقابت در نظام باید با ضوابط کلی توزیع و وضعیت عادلانه که به‌نحو پیشینی قابل شناخت است، منطبق باشد. به‌عبارت دیگر، حقوق طبیعی و اجتماعی از جهت فرایند محوری، مستلزم فراهم کردن نقطه آغاز مشابه برای مسابقه همگان و رعایت اصل مبادله (دریافت و پرداخت) عادلانه برای همگان است. از جهت نتیجه‌محوری نیز این حقوق مستلزم دستیابی همگان به حداقل موقعیت‌های شایسته زندگی اجتماعی انسانی و تعدیل توزیع ثروت و قدرت برای حصول این معیار است. جنبه دوم عدالت دینی به این پیش‌فرض برمی‌گردد که ثروت‌های خداداد در صورت گردش عادلانه برای تامین معیشت آحاد بشر کفایت می‌کند و پروردگار نظام تکوین، آن‌ها را برای بهره‌گیری همگان (البته نه به‌صورت یک سطح) قرار داده است.

استفاده مهمی که ما از مدعای مقاله می‌کنیم، رد دیدگاهی است که برقراری آزادی و رقابت را برای عدالت فرایند محور و اصلاح فرایند را برای عدالت نتیجه‌محور بسنده می‌داند. رسیدن به حقوق و تامین غایت‌ها که شاخص نگرش رئالیستی است، با هیچ‌کدام از دو قید پیش‌گفته به‌طور کامل حاصل نمی‌شود. این دو شاخص اصالت دارند و قید پیشین (کفایت اصلاح فرایند از طریق رقابت آزاد برای حصول نتیجه عادلانه) به ما ضمانت نمی‌دهد، نه در نظریه و نه در تجربه عملی کشورها؛ پس ما نیز تعهدی مشروط به دو قید داریم و نه تعهد مطلق.

با قبول این‌که ملاک حقوق انسانی و غایت‌مندی اجتماع (از نظر دینی) می‌تواند شاخص‌های عدالت اقتصادی را در دو جنبه فرایند محور و نتیجه‌محور مشخص کند، نظریات و سیاست‌های اقتصادی به‌صورت واقع‌گرایانه قابل محک خواهد بود. آیا کارکرد مجموعه نظام اقتصاد رو به سوی عادلانه‌تر شدن دارد؟ پاسخ این پرسش بر عهده شاخص‌های عدالت واقع‌گرا با رویکرد نتیجه‌محور است؛ برای مثال، گسترش فقر غیراستحقاقی، نااطمینانی و بی‌ثباتی اقتصاد کلان، کاهش سطح بهداشت و آموزش و رکود علمی و فن‌آوری و ملاک‌هایی اینچنین، ما را به پاسخ منفی پرسش پیشین سوق می‌دهد؛ زیرا حق در برخورداری‌های ضرور و عمومی ادا نشده است.

آیا مقررات بخش‌ها و روابط عاملان اقتصادی عادلانه است؟ پاسخ بر عهده شاخص‌های عدالت واقع‌گرا با رویکرد فرایندمحور خواهد بود؛ به‌طور مثال، نظام پرداخت کارکنان دولت و دستمزد کارگران، وضعیت انحصار و گردش اطلاعات، سهم بری عوامل براساس ارزش افزوده و وضعیت آزادی ورود و خروج از فعالیت‌ها و ملاک‌هایی از این دست ما را در پاسخ به پرسش مذکور یاری می‌کنند؛ زیرا براساس ضوابط حقوق اجتماعی هر کدام از ملاک‌های پیشین باید در وضعیت خاصی باشد تا عادلانه نام گیرد. این‌جا است که ارتباط و تاثیر عمیق واقع‌گرایی نظریه عدالت در سیاست‌های اقتصادی جامعه و نظام دینی خود را نمایان می‌سازد؛ اما کاربردی کردن ثمره مقاله در نظریه‌پردازی و سیاستگذاری اقتصاد ایران مستلزم استخراج مستند و تفصیلی شاخص‌های عدالت دینی در عرصه اقتصاد، آن‌هم با توجه به زمینه‌های ارزشی - تاریخی - بومی جامعه ایران است. بدین طریق هم جنبه واقع‌گرایی و ذهنی‌نشدن عدالت رعایت می‌شود و هم بعد اعتباری و مربوط به سپهر عمومی جامعه مورد غفلت واقع نمی‌شود.

## نتیجه‌گیری

با بیانی مختصر می‌توان چنین نتیجه گرفت که از دیدگاه معرفت‌شناختی، برداشت‌های لیبرالیستی از عدالت اقتصادی غیرواقع‌گرا است و بنانهادن نظریه عدالت اقتصادی بر مطلوبیت‌گرایی یا قرارداد اجتماعی (لیبرالیسم کانت و عدالت رالز)، فقط تا افقی محدود راهگشایی خواهد کرد. در یک منظومه منسجم نظری - عملی، این موضع با دیدگاه انسان‌شناسی مدرن نیز هماهنگی کامل دارد؛ اما در نگرش اسلامی به عدالت اقتصادی، فلسفه واقع‌گرایی حاکم است؛ بنابراین شاخص عادلانه‌بودن روابط و نهادهای اقتصادی بر مبنای حقوق طبیعی و غایت‌گرایی تعیین می‌شود و البته پس از رسیدن به حد شاخص، ما با طیفی از انتخاب‌های عادلانه مواجهیم که در صورت رضایت دو طرف معامله یا توافق عمومی نهادهای اقتصادی، موصوف به ویژگی عادلانه خواهند شد. بدین ترتیب، در سیاستگذاری اقتصادی باید متوجه این نکته باشیم که تلقی‌های لیبرالیستی از عدالت اقتصادی (اگر نگوییم در تقابل با اندیشه‌های عدالت‌خواهانه دین قرار دارد) نمی‌تواند انتظارات نظام اسلامی را در خصوص ابعاد گوناگون عدالت تامین کند؛ چنان‌که در ترویج دانش اقتصاد نو نیز باید به محدودیت‌های آن در مورد «جایگاه و تلقی» عدالت واقف بود.

## منابع و ماخذ

### أ. فارسی

۱. نهج البلاغه، علامه جعفری، قم، نشر تهذیب، ۱۳۸۱ش.
۲. بشریه، حسین، نقد و نظر، سال سوم، شماره سوم، ویژه نامه عدالت.
۳. بلوم، ویلیام، نظریه های نظام سیاسی، احمد تدین، تهران، نشر آران، ۱۳۷۳ش.
۴. داوری اردکانی، رضا، فارابی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ش.
۵. طباطبایی، سیدجواد، وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ش.
۶. طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، نشر صدرا، ۱۳۷۲ش.
۷. عالم، عبدالرحمان، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، تهران، انتشارات وزارت خارجه، ۱۳۷۷ش.
۸. لاسکم، دیوید، تفکر در قرون وسطا، سعید حنایی کاشانی، بی جا، نشر قصید، ۱۳۸۰ش.
۹. لسناف، مایکل، فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، خنشیار دیهمی، تهران، نشر کوچک، ۱۳۷۸ش.
۱۰. مطهری، مرتضی، عدالت الاهی، تهران، نشر صدرا، ۱۳۶۷ش.
۱۱. \_\_\_\_\_، نظام حقوق زن در اسلام، تهران، نشر صدرا، ۱۳۵۷ش.
۱۲. مهاجرنیا، محسن، اندیشه سیاسی فارابی، قم، نشر بوستان کتاب، ۱۳۸۰ش.
۱۳. نویسام، مارتا، ارسطو، عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ش.
۱۴. یوسفی راد، مرتضی، اندیشه سیاسی خواجه نصیر، قم، نشر بوستان کتاب، ۱۳۸۰ش.

### ب. انگلیسی

1. Mc Intyre, Alasdair from " what is justice". Oxford University press,1990.  
استفاده از ترجمه مصطفی ملکیان در نشریه نقد و نظر سال سوم، شماره سوم.
2. Nozick, Robert. "Anarchy, state and Utopia" Basic Book, Inc, 1974.
3. Rowls, John "A theory of justice" Cambridge: Belnap press of Harvard University. 1971.
4. Sandel, Michael."Liberalism and the limits of justice", Cambridge University press,1989.
5. Taylor, charls from,"what is justice". Oxford University press.1990.
6. Williams, Howard from"the social contract".By Boucher and Kelly Rouledge New York. 1994.