



Islamic revolution, the realization of the Islamic model of progress in solidarity based on justice

Mojtaba Attarzadeh

Associate Professor, Department of General Studies and Islamic Studies, Isfahan University of Arts, Esfahan, Iran.

mattarzadeh1@gmail.com

 0000-0000-0000-0000

Abstract

Realization of the Supreme Leader's emphasis on explaining the various dimensions of the Iranian-Islamic model of progress on "attention to the main issues and lines of life such as security, justice, welfare, freedom, government, independence and national dignity" indicates the need for cohesion, unity and unity of people to achieve such goals. It is high that leads to the growth of society.

In the Islamic view, the importance and decisive role of justice in creating social solidarity means a sense of mutual responsibility between several individuals or groups who have awareness and will and include human bonds and brotherhood between human beings in general and even the interdependence of life and their interests. Be emphasized.

The Supreme Leader of the Revolution, fully aware of the teachings of Islam, does not consider the existence of just people (such as His Holiness himself) at the head of a society to create lasting justice necessary, but sufficient. The tremendous power of persuasiveness of the structure of justice in spreading the spirit of social good Individuals, while strengthening the political legitimacy of the government, will help increase its efficiency in the administration of justice for the advancement and prosperity of society.

"The manifestation of strengthening the dialectical relationship between justice and solidarity in social benevolence, while increasing political legitimacy, prepares the process of progress" Hypothesis of this paper in response to the question "How solidarity and justice can play a role in realizing the long idea of Iranian / Islamic model" have?

Keywords: Solidarity, Justice, Progress, Political power, Public good.



مقاله پژوهشی

انقلاب اسلامی؛ تحقق الگوی اسلامی پیشرفت در همبستگی مبتنی بر عدالت

مجتبی عطارزاده

دانشیار گروه دروس عمومی و معارف اسلامی دانشگاه هنر اصفهان، اصفهان، ایران.

mattarzadeh1@gmail.com

id 0000-0000-0000-0000

چکیده:

ابعاد مختلف الگوی ایرانی / اسلامی مورد تأکید مقام معظم رهبری، توجه به مسائل و خطوط اصلی زندگی مانند «امنیت، عدالت، رفاه، آزادی، حکومت، استقلال و عزت ملی» که از جمله اهداف انقلاب اسلامی است، را ایجاد می‌کند. نیل به چنین هدف‌های والایی که منجر به رشد و پیشرفت جامعه می‌گردد، چه بسا جز در سایه وجود انسجام، یگانگی و اتحاد مردم، از طریق دیگری حاصل نشود. از آنجاکه قدرت شگرف اقتاعی عادلانه بودن ساختار در گسترش روحیه خیرخواهی اجتماعی در آحاد مردم نقش مؤثری دارد، تقویت این روحیه جمعی پشتوانه قدرتمندی برای مشروعیت سیاسی حاکمیتی است که بنیان آن بر عدل استوار است. با توجه به رابطه مستقیم بین مشروعیت و کارآمدی، توفیق نظام سیاسی در اجرای عدالت جهت پیشبرد و شکوفایی جامعه، را دو چندان خواهد کرد. با عنایت به این مهم و نقش تعیین‌کننده عدالت در ایجاد همبستگی اجتماعی، این نوشتار در پاسخ به این سؤال که «چگونه همبستگی و عدالت می‌تواند در تحقق ایده بلند الگوی ایرانی / اسلامی نقش داشته باشند؟» می‌کوشد تا در پاسخ به آن، صحت فرضیه «نمود تحکیم رابطه دیالکتیک‌گونه بین عدالت و همبستگی در خیرخواهی اجتماعی، ضمن افزایش میزان مشروعیت سیاسی، تمهید روند پیشرفت را موجب گردد» را مورد سنجش قرار دهد. نتایج حاصل از این پژوهش گواه آن است که در صورت بنیان چهارچوب نظری پیشرفت کشور بر مقوله عدالت به‌منابه خیری همگانی مطرح در الگوی اسلامی پیشرفت، با ایجاد زمینه برای نیل آحاد اجتماع به فرصت‌های برابر اجتماعی، همبستگی ملی پشتوانه تقویت نهاد قدرت در این عرصه خواهد بود.

واژگان اصلی: همبستگی، عدالت، پیشرفت، قدرت سیاسی، خیر همگانی.

دسترسی به مقالات نشریه علمی مطالعات راهبردی انقلاب اسلامی (Open Access) است.



نشریه علمی «مطالعات راهبردی انقلاب اسلامی» تحت مجوز بین‌المللی



مسئولیت مقاله از نظر محتوای علمی و نظرهای مطرح‌شده در متن آن، به عهده نویسندگان و یا نویسنده مسئول مقاله می‌باشد و مورد تأیید / عدم تأیید صاحب امتیاز نشریه مطالعات راهبردی انقلاب اسلامی نمی‌باشد.

Doi: 10.22034/IRJSJ.2024.426418.1018

مقدمه

مقوله همبستگی در پیشبرد اهداف زیست جمعی بشر و از جمله پاسخ به دغدغه «به زیستن»، چونان اندیشه‌ای محوری در طول تاریخ حیات اجتماعی انسان مطرح بوده است. هرچند به منظور دستیابی به چنین ضرورت اجتماعی، راه‌های فراوانی از قبیل تنبیه و تشویق وجود دارد؛ اما به باور بسیاری از اندیشمندان حوزه سیاست، هیچ ابزاری کارآمدتر از اقناع نیست تا آنجا که برخی تنها شکل اصیل وحدت و همبستگی اجتماعی را آن می‌دانند که فرد بدان باور داشته و در اصل و ذات آن را درست بدانند. براین اساس، می‌توان مدعی شد که وحدت مطلق از آن باور و اقناع است و صورت‌های دیگر همبستگی از آن سرچشمه می‌گیرند و یا بر آن مبتنی هستند؛ به عنوان نمونه انسجام نظامی که از جمله عینی‌ترین نمادهای قدرت است، هنگامی مؤثر واقع می‌شود که سربازان به امری که به خاطر آن می‌جنگند، باور داشته باشند. همچنین قوانین هنگامی تأثیر واقعی خود را خواهند گذاشت که اعتقاد نسبت به حرمت آن‌ها در اذهان مردم نقش بسته باشد. پُر واضح است که در چنین چشم‌اندازی، منظور از «وحدت انسان‌ها»، توحید اعتقادی و دینی و کنار گذاشتن اختلاف‌های فکری و اعتقادی و سلیقه‌ای میان آنان نیست بلکه مراد این است که با حفظ این اختلاف‌ها، نسبت به هم‌مدلی پیدا کنند و به حقوق یکدیگر احترام بگذارند و مصالح متقابل را رعایت کنند.

از جمله مواردی که می‌تواند در تحکیم و تقویت همبستگی مبتنی بر باور و اقناع اثرگذار باشد، عدالت‌ورزی در حوزه سیاست است که کارآمدی آن به دلیل شمول و ژرفای تأثیر، قابل انکار نیست. همبستگی عمیق اجتماعی حاصل از عملکرد پیشوایان دین در بنای ساختار مدیریت اجتماعی - سیاسی براصولی فراگیر چون عدالت، مؤید این ادعا است. پیامبر گرامی اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) با علم به تأثیر شگرف قدرت اقناعی، در ابلاغ دعوت الهی بر آن بود تا با ارائه استدلال‌های متین مبتنی بر وحی از یک‌سو و التزام به عدالت تا واپسین لحظات حیات^۱ از سوی دیگر، مخاطبان را به صحت راه و شیوه پیشنهادی خود که متضمن سعادت و

۱. پیامبر اعظم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در واپسین روزهای حیات خاکی روزی به مسجد رفت و در ضمن خطابه‌ای فرمود: «خدا سوگند یاد کرده است در روز جزا از ظلم هیچ ظالمی نگذرد، اگر به کسی از شما، ستمی از من رفته و از این رهگذر حقی بر ذمه من دارد، من حاضریم به قصاص و عمل متقابل تن بدهم. از میان مردم شخصی به نام «سواده بن قیس» به پاخاست و گفت یا رسول‌الله، روزی که از طائف برمی‌گشتی و عصا را در دست خود حرکت می‌دادی، به شکم من خورد

رستگاری بشر بود، متقاعد سازد و از این رهگذر شالوده وحدتی پایدار مبتنی بر گزینش و انتخاب عقیدتی را پی‌ریزی نماید. چه آنکه هر نظم اجتماعی نتیجه تعامل فعالیت‌هایی است که مورد چند و چون قرار نگرفته باشد بلکه مورد توافق افراد و گروه‌های اجتماعی نیز باشد. بروز بحران در این عرصه، حکایت از وضعیتی دارد که در آن روابط و مناسبات و فعالیت‌های اجتماعی بنا به دلیل یا دلایلی دستخوش آسیب و تزلزل شده است.

به‌رغم تجربه موفق حکومت نبوی در مدینه، با رواج رویکردهای فارغ از عدالت در دوره پسا پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و طرح معیارهای غیرقرآنی چون سبقت در پذیرش آئین اسلام به‌مثابه ملاکی برای تقسیم غنائم ناشی از فتوحات در بین مسلمین، به‌تدریج با تعطیلی اصل حیات‌آفرین عدالت، نیروی پیشرفت و بالندگی جامعه نیز رو به نقصان گذاشت به‌گونه‌ای که در عهد خلیفه سوم، نه‌تنها بارقه‌های پیشرفت رو به خاموشی گذاشت بلکه حکومت اسلامی در پی شورش اهالی به ستوه آمده مصر از تبعیض و بی‌عدالتی، با بحرانی از جنس مشروعیت نیز مواجه گردید.

با توجه به این شاهد تاریخی، به‌درستی می‌توان نتیجه گرفت در صورت عدم بنای ساختار مدیریت اجتماعی - سیاسی بر اصلی فراگیر چون عدالت، عمیق‌ترین نوع همبستگی عمومی که زمینه‌ساز افزایش میزان کارآمدی نظام سیاسی است، دستخوش آسیب جدی می‌گردد که این امر به‌نوبه‌خود ضعف حس خیرخواهی در بین آحاد جامعه را در پی دارد که درنهایت با زوال شور و نشاط همگانی منجر به تعطیلی روند شایسته‌سالاری به‌عنوان اصل تعیین‌کننده در سیاست‌گذاری عمومی، تعمیق منش عدالت‌مدار حاکمیت با اختلال جدی مواجه می‌گردد.

انتظار دیرپای مسلمانان گیتی برای تجربه حکومت عدل‌مدار نبوی در عهد معاصر با رخداد انقلاب اسلامی که منادی تعالی و پیشرفت نه‌فقط ایرانیان بلکه همه مسلمین جهان بود، به‌سر آمد. ایرانیان طی انقلاب اسلامی در پی دسترسی به عدالت و دادگری از راه حاکمیت قانون الهی، شکل‌گیری هویت سیاسی مستقل را در یک نظام مردم‌سالارانه و اسلامی متصور بودند. خاصه آنکه در تفکر شیعی و آرمان‌های زیرساخت این انقلاب، رضایت جامعه صرفاً

و مرا رنجه ساخت. فرمود: حاشا که به عمد این کار را کرده باشم. باین‌حال به حکم قصاص تسلیم می‌شوم. فرمان داد همان عصارا را بیاورند و به‌دست سواده داد و فرمود: هر عضو بدن تو را که خسته است به همان قسمت از بدن من بزن و حق خود را همین دنیا از من بستان. سواده گفت: نه‌نه، من شما را می‌بخشم. فرمود: خدا نیز تو را ببخشد.

مبانی مقبولیت نظام را تضمین می‌کرد؛ اما مشروعیت آن نه از طریق رضایت مردم و نه اعمال قدرت بر آن‌ها بلکه به تناسب رعایت موازین دینی و پابندی به توصیه‌های عادلانه ترسیم شده توسط دین، حاصل می‌شد؛ بنابراین الگوی جهان اسلام واقع شدن جمهوری اسلامی به مثابه حاکمیت ولایی که به تعبیر میرزای نائینی «به عدم تعدی و تفریط متقوم و محدود» است و بهترین شکل حاکمیت با طرح ایده پیشرفت مبتنی بر عدالت در ایران، جای تعجب ندارد؛ به ویژه آنکه نمودهای ملموسی از پیشرفت طی سال‌های بعد از انقلاب چون حفظ استقلال در عرصه سیاسی و دستاوردهای مهم در صنعت هسته‌ای کشور در عرصه فناوری و گسترش مراکز علمی - تحقیقاتی در حوزه دانش و...، ضرورت بنیاد بسیج همگانی و همبستگی اجتماعی کارآمد برای پیشرفت هر جامعه و نیل به تعالی بر اصولی متقن و پایدار چون عدالت، را ثابت نموده است.

زمانی که شالوده انسجام اجتماعی را ارزش‌ها و اعتقادهای مشترک ناظر بر رفتار اجتماعی تشکیل دهد، پیوند میان اجزای سازنده جامعه همانند انسجام موجود میان اجزای اجسام مادی بوده و درست مانند پیوندی است که میان شیء و شخص برقرار می‌گردد. «همگرایی» به مثابه یک آموزه مطلوب فطری، پوششی برای ساختارهای چندگانه فکری و فرهنگی و ضروری‌ترین راهبرد برای مدیریت تفاوت‌ها و تضادها، نه نفی و انکار گوناگونی‌ها، در گرو وجود یک قبول اخلاقی فراگیر است. این اصل فراگیر زمانی کارایی دارد که به یک باور تبدیل شده باشد و چنانچه پیوسته بازتولید نگردد، به ضعف می‌گراید. «عدالت»، آن اصل اخلاقی فراگیری است که زمینه «همگرایی» به مثابه ضرورتی که حامل ارزندگی‌های اجتماعی است و عامل اصلی پیشبرد جامعه در مسیر رشد و پیشرفت، را فراهم می‌سازد.

با عنایت به اهمیت جایگاه محوری عدالت در شکل‌گیری انقلاب اسلامی و نقش تعیین‌کننده همراهی مردم در تحقق ایده متعالی عدالت در الگوی ایرانی - اسلامی، پژوهش حاضر بر آن است تا در پاسخگویی به این سؤال اصلی که «چگونه همبستگی ملی می‌تواند در تحقق ایده بلند عدالت در الگوی ایرانی - اسلامی نقش داشته باشد؟»، صحت پاسخ احتمالی در قالب فرضیه «نمود تحکیم رابطه دیالکتیک گونه بین عدالت و همبستگی در خیرخواهی اجتماعی، ضمن افزایش میزان مشروعیت سیاسی، موجب تمهید روند پیشرفت می‌گردد» را مورد سنجش قرار دهد.

۱. پیشینه موضوع

صدرا (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «رابطه و نسبت عدالت و پیشرفت در دولت اسلامی»، با واکاوی رابطه و نسبت میان گفتمان متعالی، عدالت و پیشرفت در نظریه نظام سیاسی و دولت اسلامی، معتقد است هرچند «عدالت» و «پیشرفت» در دو رویکرد متعارض سوسیالیستی - کمونیستی و لیبرالیستی - کاپیتالیستی، قابل جمع نیستند؛ اما در رویکرد دو ساحتی توحیدی و متعالی اسلام، به‌ویژه رهیافت راهبردی ولایی شیعی، نه تنها قابل جمع بلکه لازم، ملزوم و مکمل و هم‌افزا می‌باشند و به اصطلاح دارای تأثیر و تأثر متقابل، متزاید یا متکاملند؛ درحالی‌که، در رویکرد مدرنیستی، اساساً با تقلیل و حتی تحریف این دو پدیده، به عدالت و توسعه مادی و اقتصادی یعنی؛ عدالت سوسیالیستی و توسعه کاپیتالیستی، متعارض غیرقابل جمع نمی‌دانند. در رویکرد توحیدی، دو ساحتی متعادل و متعالی پیشرفت اعم از: توسعه اقتصادی، توسعه فرهنگی، معنوی و اخلاقی بوده و عدالت اعم از عدالت اقتصادی، سیاسی و بلکه عدالت فرهنگی می‌باشد و جهت توسعه اقتصادی معطوف به تعالی فرهنگی، معنوی و اخلاقی می‌باشد.

مردانی نوکنده (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «مفهوم و ماهیت عدالت و پیشرفت با رویکرد اسلامی - ایرانی» در تبیین و تشریح مفهوم و ماهیت عدالت و پیشرفت با رویکرد اسلامی - ایرانی، عدالت و پیشرفت را دو مقوله به‌هم‌پیوسته و جداناپذیر از یکدیگر می‌داند چراکه عدالت خواهی، نیاز فطری و آرمان مشترک انسان‌ها در طول تاریخ بوده است. به عقیده وی نهضت و انقلابی به‌پا نخواست است که شعار عدالت در آن طنین نیفکنده باشد. پیشرفت نیز به معنای جلو رفتن و در مقابل درج‌زدن و عقب‌گرد است و منظور آن است که فرد یا گروه یا جامعه یا دولت، در راهی که برگزیده است، به‌سوی هدف پیش برود. میزان پیشرفت نیز بستگی به هدف دارد. بدیهی است که حرکت به‌سوی آینده، بدون توجه به گذشته و حال، بی‌معناست. نگارنده، حرکت از وضع و جامعه موجود به‌سوی وضع و جامعه مطلوب با رویکرد اسلامی - ایرانی را مترادف با معنا و مفهوم پیشرفت گرفته است و عنوان می‌دارد در صورت تحقق الگوی عدالتی مبتنی بر تعامل مثبت میان دو عنصر عدالت و پیشرفت، پیشرفت‌های چشمگیری در ابعاد مختلف اخلاقی، سیاسی، اقتصادی، علمی، فرهنگی، قضایی، امنیتی و فناوری رقم خواهد خورد؛ به‌گونه‌ای که نظام اسلامی را به الگویی موفق در جهان معاصر تبدیل خواهد کرد.

در پژوهش «عدالت در قرآن و نسبت آن با پیشرفت» (۱۳۹۲)، مرکز بررسی‌های استراتژیک

ریاست جمهوری، با توجه به اهمیت عدالت در اسلام و با توجه به اینکه قرآن سرچشمه اصلی و زاینده اندیشه اسلامی به شمار می‌آید، سعی شده است تا صورت‌بندی نظریه عدالت را در قرآن کریم مورد تأمل و بررسی قرار گیرد. پژوهشگران در این اثر برای استخراج نظریه عدالت از قرآن از سه روش مکمل، یعنی تحلیل مفهومی، الگوواره‌کیس یا کاربردهای عدالت در قرآن، و توجه به لوازم مفهوم در کنار هم بهره جسته‌اند. این پژوهش در ۳ بخش و ۷ فصل تدوین شده است: در فصل اول با عنوان «شبکه مفهومی عدالت در قرآن» طی چهار زیرقسمت به ترتیب موضوع‌هایی چون «مفهوم‌شناسی عدالت در قرآن»، «مفاهیم جانشین یا مترادف عدالت در قرآن»، «مفاهیم متضاد عدالت در قرآن» و سرانجام «مفاهیم هم‌نشین یا ملازم» کاوش شده است.

هرچند در مطالعات پیشین در تبیین رابطه عدالت و پیشرفت، نقش عدالت در توسعه اقتصادی (صدرا)؛ تأثیر تحقق الگوی عدالتی مبتنی بر تعامل مثبت میان دو عنصر عدالت و پیشرفت در پیشرفت در سایر عرصه‌ها از جمله اخلاقی، سیاسی، اقتصادی، علمی، فرهنگی، قضایی، امنیتی، و فناوری (مردانی)؛ بازخوانی عنصر عدالت در آموزه‌های وحیانی قرآن (مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری)، بحث و بررسی شده است؛ اما به موضوع چگونگی تأثیر همبستگی ملی در تحقق ایده بلند عدالت در الگوی ایرانی - اسلامی از رهگذر تقویت خیرخواهی اجتماعی که پشتوانه قوی برای پیشبرد این هدف متعالی توسط نظام می‌باشد، پرداخته نشده که این قلم در راستای تکمیل فعالیت‌های پیشین در این عرصه، به کاوش پیرامون آن می‌پردازد.

۲. همبستگی در چشم‌انداز غربی و اسلامی

مقوله پیوستگی اجتماعی از رهگذر نظم و انتظام عمومی، از دیرباز ذهن اندیشمندان علوم اجتماعی را به خود مشغول کرده است. در بین مباحث متعدد مطرح شده، امیل دورکیم - جامعه‌شناس فرانسوی - معتقد است تنها جامعه شکل گرفته از برتری اخلاقی و مادی از سازوکارهای لازم برای اعمال قانون بر افراد برخوردار است؛ زیرا یگانه شخصیت اخلاقی فوق شخصیت‌های خاص، همانا شخصیتی است که از اجتماع برمی‌خیزد. به دنبال آن، مسئله مهم برای او تبیین رابطه شخصیت فردی با ارزش‌های اخلاقی است. او می‌گوید: «چگونه است که فرد، ضمن پیشرفت در استقلال فردی، بیشتر تابع جامعه می‌شود؟ چگونه ممکن

است که فرد هم شخصی تر و هم با دیگران همبسته تر است؟» (دورکیم، ۱۳۶۹: ۴۵).

دورکیم راه حل مشکل را در دگرگونی همبستگی اجتماعی و پایه گذاری نوعی فردگرایی اخلاقی می داند. به اعتقاد او، پذیرش اخلاقی فراگیر شرط لازم همبستگی اجتماعی است. قواعد رفتاری خاصی که مجازات ضامن اجرای آنهاست، اساسی ترین هماندهای اجتماعی را بیان می کند. در اینجا، دلبستگی فرد به جمع الهام بخش او در همه فعالیت ها و اقدام هاست. همانندی انگیزه های جمعی، آثار همانندی پدید آورده و اراده های فردی را به جهت واحدی سوق می دهد. بدین سان، زمانی که شالوده انسجام اجتماعی را ارزش ها و اعتقادات مشترک ناظر بر رفتار اجتماعی تشکیل دهد، پیوند میان اجزای سازنده همبستگی همانند انسجام موجود میان اجزای اجسام مادی بوده و درست مانند پیوند میان شیء و شخص در کار است. بدین لحاظ، او این نوع از همبستگی را «همبستگی ماشین وار» یا «خود تولیدگر» می نامد. به نظر دورکیم، نقش همبستگی مذکور در تأمین یکپارچگی عمومی جامعه، به گستره تأثیرگذاری وجدان عمومی در حیات اجتماعی بستگی دارد. هر قدر تعداد مناسبات گوناگونی که زیر تأثیر وجدان عمومی قرار دارند، بیشتر باشند، پیوندهای زاینده وجدان عمومی برای پایند کردن فرد به گروه نیز بیشتر خواهند بود. به اعتقاد وی، وجود یک «وجدان جمعی» قوی شامل مجموعه ای از اعتقادات و عواطف مشترک در میان شهروندان، باعث همبستگی خودکار یعنی همبستگی جوامع پا گرفته بر اساس همانندی و تشابه می شود. این وجدان جمعی لازم و ضروری را دین، برای جامعه به ارمغان می آورد (ج. گرب، ۱۳۷۳: ۱۰۰).

به نظر دورکیم، از آنجاکه همبستگی خود به خودی ناشی از همانندی ها به تدریج سست تر می شود، همبستگی نوع دیگری جانشین همبستگی پیشین می گردد. او این نوع از همبستگی را که با حقوق ترمیمی متناظر و متناسب است، همبستگی اندام وار و یا آلی می نامد. توسعه و گسترش این نوع از همبستگی به دلیل تقسیم کار اجتماعی صورت می گیرد. به عقیده او: «... نقشی که در گذشته به عهده وجدان عمومی بود، اکنون بیش از پیش به عهده تقسیم کار اجتماعی است» (دورکیم، ۱۳۶۹: ۱۸۷)، در حالی که همبستگی گذشته بر همانندی افراد با یکدیگر و جذب شخصیت فردی در شخصیت جمعی مبتنی بود، همبستگی ناشی از تقسیم کار مستلزم آن است که افراد با هم فرق داشته و هرکس سپهر مخصوص به خود و در نتیجه، شخصیت خاص را داشته باشد؛ اما شرط لازم برای اینکه تقسیم کار موجد همبستگی باشد،

«خودانگیزگی» آن است. منظور از خودانگیزگی هم صرفاً عدم وجود هرگونه خشونت آشکار و رسمی نیست بلکه فقدان هر عاملی است که امکان دارد در شکوفایی آزادانه نیروی اجتماعی افراد خللی ایجاد کند؛ به‌دیگریان، نه‌تنها باید افراد به زور به انجام وظایف معینی مجبور نشوند بلکه هیچ‌گونه مانعی سد راه آنان در رسیدن به جایگاه شایسته‌شان در مقامات اجتماعی نگردد.

بدین ترتیب، درحالی‌که عاملان و کنشگران اجتماعی که پیش از این محکوم به فعالیت و ایفای نقش‌های از پیش مشخص - و به قول آرنت، رفتار و نه عمل - بودند؛ رهیافت جدید ساختارهای اجتماعی را از کنشگرانی که آن‌ها را می‌سازند، جدایی‌ناپذیر دانسته و کنشگران اجتماعی را پیوسته در حال آفریدن و بازسازی سازمان اجتماعی در نظر می‌گیرد (ریترز، ۱۳۷۴: ۱۷۰). در این صورت، ذهن به‌عنوان فراگردی بی‌وقفه دانسته شده که از طریق آن، توانایی اندیشیدن پرورش می‌یابد. کنش اجتماعی نیز فراتر از برقراری گونه‌ای رابطه ذهنی با دیگران و پذیرش تأثیر و تأثر متقابل، انگاشته نمی‌شود. دورکیم به نقل از مونتسکیو می‌گوید: «همه عناصر یک کل سازنده کل‌اند که اگر هر یک از این‌ها بدون توجه به عناصر دیگر و جدا از آن‌ها در نظر گرفته شود، غیرقابل فهم می‌شوند، او قانون را از اخلاق، دین، بازرگانی و غیره جدا نمی‌سازد و از همه مهم‌تر قانون را جدا از صورت جامعه نمی‌انگارد، یعنی جدا از همان صورتی که بر پدیده‌های اجتماعی دیگر اثر می‌گذارد» (دورکیم، ۱۳۹۷: ۴۷). مفهوم این نگاه این است که نوع بشر (به‌تنهایی) به اندازه کافی از غرایز لازم برای بقاء برخوردار نیست و برای اینکه حیاتش استمرار داشته باشد، ناچار بوده که وابستگی به هموعانش را فراگیرد و به‌گونه‌ای با دیگران همکاری داشته باشد که بتواند بنیادی‌ترین نیازهایش را از این طریق برآورده سازد. آنچه این همکاری و همبستگی متقابل بشری را امکان‌پذیر می‌سازد «نظامی از الگوهای رفتار مکتسب است که همه افراد متعلق به یک فرهنگ در آن سهیم‌اند».

به عقیده یورگن هابرماس، در تکوین جهان اجتماعی، چنین روندی به شکل‌گیری روندی خاص به نام «کنش ارتباطی» می‌انجامد که نقش محوری منحصربه‌فردی ایفا می‌کند. بنا به تعریف وی، «کنش ارتباطی به تعامل دست‌کم دو عامل اشاره دارد که قادر به سخن گفتن هستند ... و روابط شخصی برقرار می‌کنند... عاملان در پی رسیدن به درکی از شرایط و اهداف کنش خود و به‌دنبال آن هماهنگ نمودن این کنش‌ها بر اساس توافق هستند»

(Habermas, 1984: 85). به نظر او، این کنش صورت مناسبی از عقلانیت مخصوص به خود را دارد که آن، عقلانیت ارتباطی است. این عقلانیت خود را از طریق استدلال - شکل انعکاسی کنش ارتباطی - نشان می‌دهد. به مجرد حصول توافق بر سر هنجارهای اخلاقی، «شکل ارتباطی خاصی از زندگی» به رسمیت شناخته می‌شود. به نظر هابرماس، این عامل «متماثل به دستیابی، حفظ و تجدید اجماع» است. اهمیت اجماع در آن است که برای جلوگیری از متلاشی شدن جامعه می‌باید نسبت معینی از اعتقادات و هنجارهای فردی را به‌طور مشترک حفظ نمود. کنش ارتباطی از این گنجینه اخلاق اجتماعی محافظت می‌کند و گویندگان و شنوندگان را متعهد می‌سازد تا به ادعاهای یکدیگر توجه نمایند. این کنش در پی آن است که اهداف و آرمان‌های مشخص فردی را با فهمی مشترک از اهداف و اعتقادات جمعی هماهنگ سازد. در جوامع سنتی، این عرصه از یک سو با قداست نهادها و از سوی دیگر با مجموعه نسبتاً متجانسی از مفروض‌های موجود در پس صحنه، محدود می‌شود؛ درحالی‌که از طریق «زبانی کردن» قداست و با اتکا بر فرایند کنش ارتباطی، بیشتر می‌توان به توافق و اجماع دست‌یابند؛ اما نکته مهم در این‌جا ارتباط اجماع و حقیقت است. در نگاه هابرماس، ادعاهای اعتبار و نظریه اخلاقی ناشی از آن بر عنصر اصیلی در ساختار زندگی مبتنی است؛ از این رو «آنچه نظریه اخلاقی می‌تواند انجام دهد و برای انجام دادن آن باید مورد اعتماد قرار گیرد، توضیح هسته جهانشمول شهودهای اخلاقی ما و بدین‌سان، ابطال شکاکیت نسبت به ارزش‌ها است» (اکشن، ۱۹۹۰: ۱۱)؛ لذا حقیقت از طریق اجماع مباحثه‌گران در یک وضعیت گفتگومانی کشف می‌شود. حقیقت، عنصری بین‌الذلهانی است که در عمل کلام ظهور می‌یابد. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا از طریق گفت‌وگو و استدلال می‌توان به حصول توافق امید داشت؟ به عقیده هابرماس، هرچند نمی‌توان انتظار داشت که نتایج گفت‌وگو و استدلال به‌طور روزانه شکل توافق به خود گیرد؛ لیکن مهم آن است که اولاً، تنها شیوه عملی و ثمربخش راه گفت‌وگو و استدلال است و ثانیاً، قدم نخست در حصول توافق بر سر هنجارهای اساسی جامعه، توافق بر هنجارهایی است که در خود فرایند گفت‌وگو و استدلال وجود دارد. این بدان معناست که اگر خواهان تنظیم زندگی خود به شیوه اجتماعی و دارای سمت‌وسوی همگرا مورد تقاضاست، پیشاپیش باید حقوق و وظایف متقابل را که برای تداوم عمل گفت‌وگو و استدلال ضروری است، مشخص ساخته و آنها را نهادینه نمود

(Habermas, 1992: 127).

فارغ از ایده‌های صاحب‌نظران غربی حوزه علوم اجتماعی در زمینه همبستگی، اسلام به‌عنوان کامل‌ترین آئین آسمانی، اصول و مبادی دین نشئت‌گرفته از فطرت سلیم بشری را بهترین معیار و محور برای وفاق اجتماعی و همبستگی معرفی می‌کند. قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: «و همگی به ریسمان خدا چنگ زنید، و پراکنده نشوید؛ و نعمت خدا را بر خود یاد کنید: آن‌گاه که دشمنان [یکدیگر] بودید، پس میان دل‌های شما الفت انداخت، تا به لطف او برادران هم شدید» (آل عمران / آیه ۱۰۳).

این آیه اولاً، عامل همبستگی را «حبل‌الله» دانسته که به معنای «ریسمان الهی» است و در روایات دینی و تفاسیر، «ریسمان الهی» به قرآن و اهل بیت (علیهم‌السلام) که ترویج‌دهنده اعتقادات دینی و مذهبی است و نیز به اسلام تفسیر شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۴۲)؛ بنابراین در اسلام، اتحاد و پیوند، به‌خودی‌خود، دارای ارزش مطلق نیست. ارزش همبستگی و اتحاد، نسبی است و بستگی به محور بودن دین حق و مصالح معنوی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۰۰). ثانیاً، قرآن به مردم یادآوری می‌کند که این همبستگی پدید آمده در جامعه گسسته و گسل خورده عرب آن زمان، در پرتو عنایت خداوند و مدرسانی دین و پایداری در راه اجرای فرمان‌های الهی از جمله عدالت^۱، به‌دست آمده و از آن به نعمت الهی یاد شده است: «وَأذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَاصْبِرْتُمْ بِنِعْمَةِ إِخْوَانًا» (آل عمران / آیه ۱۰۳). به‌عبارت‌دیگر، قرآن بر این باور است که همبستگی اجتماعی تنها در صورتی به بهترین وجه و کامل‌ترین شکل آن امکان‌پذیر است که بر محور خدا و معارف و ارزش‌های نشئت‌گرفته از او (نظیر عدالت) که مورد تصدیق و پذیرش فطرت بشر است، بنیان شود. با محوریت اموری فطری از جمله عدالت به‌عنوان یک آرمان اجتماعی مطلوب نظر انسان‌ها و نیز به‌عنوان یک ارزش اجتماعی که قوام‌بخش همبستگی و وحدت در جامعه می‌باشد، جامعه‌ای هنجارمند و سالم شکل می‌گیرد که در آن نفع شخصی فرع بر اصل «نفع و خیر جمعی» است. در چنین جامعه‌ای همه شهروندان با هم برابرند و هیچ فردی بر

۱. ان الله يامر بالعدل والاحسان و ايتاء ذى القربى و ينهاى عن الفحشاء و المنكر و البغى يعظكم لعلكم تذكرون؛ همانا خدا (خلق را) فرمان به عدل و احسان می‌دهد و به بذل و عطاء خویشاوندان امر می‌کند و از افعال زشت و منکر و ظلم نهی می‌کند و به شما پند می‌دهد، باشد که موعظه خدا را بپذیرید (نحل / آیه ۹۰).

فرد دیگر حق ویژه ندارد و در این جامعه به قول افلاطون «عدالت و برابری زینده‌ترین نوع است. یعنی در زمره آن خواستنی‌هایی است که هم به‌خاطر خودش و هم به‌خاطر نتایجی که از آن عاید می‌شود، مطلوب جویندگان سعادت می‌باشد» و بر این نکته هم سقراط صحه می‌گذارد که «برابری و عدالت حسن و فضیلت انسانی است» و از همه مهم‌تر، جمله زیبای حضرت علی (علیه‌السلام) است که «فی العدل صلاح البریه و الاقتداء بسنة الله» (آمدی تمیمی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۵۰) و نیز «العدل حیات والجور ممات» (حکیمی و دیگران، ۱۳۹۵، ج ۶: ۳۲۷) (عدالت هم مصلحت مردم است و هم اقتداء به روش الهی است و نیز عدالت حیات و ظلم مرگ اجتماعی است).

اهمیت و جایگاه عدالت در حیات و سرزندگی اجتماع، وجود حکومتی صالح را ایجاب می‌نماید که در رأس آن حاکمی با شرایط ویژه قرار داشته باشد که پاسداری از حرمت انسان‌ها، حقوق و حیثیت آنان، حفظ عدالت و ایجاد و بسط و گسترش آن را وجهه همت قرار دهد؛ چه آنکه عدل‌محوری نظام سیاسی باعث می‌شود مردم برای رسیدن به آرمان‌ها و خواسته‌های خود راه‌های منطقی انتخاب و طی نمایند؛ در غیر این‌صورت، یأس از عدالت، انسان‌ها را به نیرنگ، سوءاستفاده و خلافکاری و تضعیف اخلاق عمومی و ازهم‌پاشیدگی اجتماعی خواهد کشانید که خواه‌ناخواه نتیجه آن، تزلزل در ثبات سیاسی نظام سیاسی و دولت است که در نهایت خلل جدی در روند پیشرفت آن سامان را به همراه خواهد داشت.

۳. چهارچوب نظری پژوهش

با توجه به ماهیت کیفی موضوع پژوهش حاضر و نیز ناظر به هدف اکتشافی از نوع توسعه‌ای آن که بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی را ایجاب می‌کند، اندیشه‌ورزی مبتنی بر شرایط موجود برای ترسیم وضعیتی مطلوب (پیشرفت بر اساس الگوی اسلامی - ایرانی) بر پایه راهکار پیشنهادی (همبستگی عدالت‌محور) اجتناب‌ناپذیر می‌باشد. با مرور چهارچوب‌های مختلف نظری، به نظر می‌رسد رهیافت هنجاری - انتقادی از کارآمدی بیشتری نسبت به سایر روش‌ها برخوردار باشد؛ چراکه در مورد ضرورت علم به سرشت «نظم مطلوب» و «امر پسندیده» به انحاء مختلف استدلال آورده می‌شود. براین‌اساس، در این قالب خاص پس از تشریح وضع موجود، وظایف و مسئولیت‌های آحاد جامعه در چهارچوب ساختار مطلوب اجتماع برای تحقق هدف مورد نظر، به‌صورت مستدل بیان می‌گردد.

به عبارتی نظریه هنجاری، چونان نقشه‌ای «جغرافیایی از سیاست» است که می‌تواند با توجیهی عالمانه به ما بگوید «کجا هستیم و چه راهی ما را به مقصد مورد نظرمان می‌رساند» (اسپرینگز، ۱۳۷۷: ۱۳). در واقع نظریه سیاسی هنجاری به جای «آنچه هست» می‌خواهد «آنچه باید باشد» را جایگزین کند. به همین دلیل، شناسایی مبدأ و مقصد در این نظریه حائز اهمیت است. انسان و یا دولت چه ویژگی‌هایی دارد و با کدام توانایی‌ها به سوی شرایط بهتر و برتر حرکت می‌کند؟ از طرف دیگر، کدام هنجارها موتور محرکه این حرکت محسوب می‌شوند؟ و منشأ و مبدأ آنها کجاست؟ این‌گونه پرسش‌ها نشان می‌دهد انتخاب‌های ارزشی و هنجاری در نظریه هنجاری، واقعی هستند و نمی‌توان آن‌ها را مقولاتی صرفاً نظری و ذهنی در نظر گرفت (قهرمان‌پور، ۱۳۸۲: ۷۱).

از این منظر، تحولات اجتماعی سیاسی پیش از آنکه ایجادکننده هنجارها باشند معلول هنجارها هستند، گرچه در مسیر تحولات تاریخی نیز هنجارها ثابت نمانده تغییر می‌کنند. از طرف دیگر، این هنجارها اخلاقی‌اند؛ به این معنا که افراد عمل کردن به آنها را عملی نیک و پسندیده به لحاظ اخلاقی می‌دانند و به گفته کانت دوست دارند این قواعد هنجاری همگانی و جهانشمول شوند. برای عملیاتی شدن این ایده، وجود بازیگری به نام دولت ضروری است (قهرمان‌پور، ۱۳۸۲: ۷۲).

۴. تأثیر همبستگی بر کارآمدسازی قدرت سیاسی در اجرای برنامه پیشرفت اجتماعی

انسان موجودی اجتماعی است و در عین حال که در اجتماع و جامعه زندگی می‌کند دارای استقلال نسبی و فردی است. به عبارت دیگر جامعه بشری در حالی شکل می‌گیرد که انسان‌های مستقل، دارای شعور، اراده و اختیار که دارای سلاقی مختلف هستند، به میل و رغبت خود در جامعه‌ای متحد جمع شوند. آن‌ها به دلیل اهداف بالاتر خود که بقاء سعادت و بهره‌بری بیشتر از مواهب زندگی است، ترجیح می‌دهند که در کنار هم زندگی کنند و جوامع کوچک و بزرگ را تشکیل دهند؛ اما شرایط زندگی اجتماعی، بدون قانونی پذیرفته شده و همچنین وجود نهادها و کسانی که مجریان این قانون می‌باشند، میسر نمی‌شود. پس ناچار به ضرورت زندگی اجتماعی، به سمت قانون و نهادهای سیاسی و مجریان قانون کشانده می‌شوند و این امری است که در اصطلاح دینی از آن به ولایت و امارت تعبیر می‌شود. با این مقدمه روشن می‌شود که دولت در نهاد آدمی است که ضرورت زندگی اجتماعی انسان را

بدان سوق می‌دهد و راه‌گریزی از آن نیست.

گستره قدرت دولت بنا به میزان توانایی رهبری کنشگران و بنا به میزان پذیرش و همراهی مخاطبانی که هدف اعمال قدرت را تشکیل می‌دهند، در نوسان است؛ بنابراین آنچه از مفهوم قدرت در حوزه دانش سیاسی می‌تواند به‌طور ثابت فرض شود، وجود نوعی ارتباط دوگانه به هنگام اعمال قدرت است که با دو مقوله تأثیر و تسلیم درآمیخته می‌باشد. در واقع، در مبحث قدرت همیشه یک‌طرف باید وجود داشته باشد تا نقش تأثیرگذارنده را ایفا نماید و یک‌طرف دیگر نیز قبول اثر کند؛ بنابراین براساس آراء اکثر اندیشمندان سیاسی این‌گونه نخواهد بود که از رهگذر یک حاکمیت استیلایی، جامعه تنها به دو گروه تقسیم شود به طوری که یک گروه فرمانروای مطلق و گروه دیگر تابع محض باشند بلکه اعتقاد اساسی وجود یک رابطه طرفینی است. این روند در بنای حکومت‌های مبتنی بر آموزه‌های دینی که زیرساخت اصلی حاکمیت را وحی تشکیل می‌دهد نیز قابل تطبیق است، چراکه این‌گونه حکومت‌ها مصداق بارز نفی قدرت استیلایی شناخته می‌شوند.

تالکوت پارسونز - جامعه‌شناس آمریکایی - در توضیح تأثیر همبستگی در کارکرد قدرت سیاسی، با تأویل قدرت به قابلیت می‌گوید: «قدرت عبارت است از قابلیت تعمیم‌یافته برای تضمین اجرای تعهدات الزام‌آور واحدهایی در نظام سازمان جمعی» (یوراتسکی، ۱۳۶۹: ۲۲).

وی سپس در توضیح این گفتار به دو عامل مهم اشاره می‌کند:

نخست مشروعیت تعهدات مذکور از جهت تأثیر مثبتی که در تأمین اهداف اجتماعی هماهنگ با باورها و اعتقادهای مردم دارد که این خود، تا حد وسیعی، منشأ پذیرش آن‌ها از سوی مردم خواهد بود و این مصداق روشنی است برای «قابلیت اجرای تعهد» که در تعریف آمده است. دوم، عامل وجود ضمانت اجرایی دولتی است که در قالب پاداش و کیفر و به‌طور کلی احکام جزایی تجلی پیدا می‌کند و در موارد تمرّد و عصیان که عامل نخست به‌تنهایی تأثیری در اطاعت افراد ندارد، این عامل پشتوانه دیگری برای اجرای تعهدات نامبرده و پذیرش قهری آن از سوی این قشر خواهد بود.

بر اساس دو عامل نامبرده، دو سطح از قدرت ظهور و بروز پیدا می‌کند: سطح نخست به زمینه اعتقاد و باور مردم به مشروعیت قانون و مدیران و مجریان آن مربوط می‌شود، چراکه مردم بر اساس باورشان، خودبه‌خود، از قوانین اطاعت می‌کنند و تعهدات را به‌کار می‌بندند.

دوم به مواردی مربوط می‌شود که افراد یا به‌لحاظ اینکه مشروعیت قوانین را باور ندارند و یا به هر علت دیگر، دست به تمرد و عصیان بزنند که قوانین جزایی - به‌عنوان پشتوانه اجرای قوانین مدنی و حقوقی و به‌عنوان یک ضمانت اجرایی دولتی - افراد متخلف را به اطاعت از آن وا می‌دارد.

از آنجاکه قدرت سیاسی به فرایندها و نقش‌های اجتماعی‌ای مربوط است که از خلال آن‌ها تصمیم‌هایی گرفته و اجرا می‌شود و این تصمیم‌ها گروه کاملی را متعهد و احتمالاً به‌زور به اطاعت وا می‌دارد، از سایر اشکال قدرت تفکیک می‌شود. قدرت سیاسی بنا بر حقی که به استفاده از قدرت فیزیکی در آخرین مرحله دارد، با توجه به بُعد الزامی بودنش لااقل در بخشی از آن تعریف می‌شود. قدرت سیاسی (به‌جز در مورد اقوام و جمعیت‌های پراکنده) در یک چهارچوب سرزمینی اعمال می‌شود، شکل نهادینه دارد، از خودمختاری زیادی برخوردار است و ناچار است پیوسته مشروعیت خود را به‌وسیله اعمالش حفظ کند.

پارسونز در ادامه بر قابلیت قدرت سیاسی در هماهنگ کردن واحدهای اجتماعی برای تحقق اهداف جمعی تأکید می‌کند. این هماهنگی که برای ارضای منافع مشترک افراد به‌وجود می‌آید، دارای خصوصیتی در آن واحد سازمان‌یافته و سلسله‌مراتبی است؛ اما قدرت سیاسی رابطه قدرتی را میان افراد و گروه‌های رقیب نیز به‌وجود می‌آورد و این امر مستلزم آن است که قدرت‌های متفاوت به‌صورت همزمان یا به‌شکل همزی و یا به‌شکل متضاد اعمال شوند. هلد^۱ به‌درستی یادآور شده است که نظم سیاسی از طریق نظام‌های ارزشی مشترک، احترام عمومی برای اقتدار دولت، مشروعیت یا با زور و حشियانه آشکار به‌دست نمی‌آید بلکه نتیجه یک بافت پیچیده وابستگی متقابل میان نهادها و فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی‌ای است که مراکز قدرت را تقسیم و فشارهایی مضاعف برای اطاعت وارد می‌کند. قدرت دولت یک جنبه اصلی از این ساختارهاست؛ اما تنها متغیر مهم نیست (هلد، ۱۳۹۷: ۱۱۲).

وفاق‌گرایان نیز بر این باورند که «اجتماعی که سازمان سیاسی و استحکام نسبی یافته به‌وضوح، نوعی اجتماعی اخلاقی نیز تلقی می‌شود؛ زیرا اعضای آن به معیارها، ارزش‌ها و فرهنگی مشترک معتقدند. با وجود نظم ارزشی مشترک، رفتارها قابل پیش‌بینی می‌شود» (جانسون، ۱۳۶۳: ۳۱). به‌این‌ترتیب، کارکردگرایان و نظام‌گرایان قدرت را به رنگ صورتی

1. Hold

[یعنی رنگی لطیف] می‌بینند و تصورشان از آن، مدیریت منسجم کل جامعه است که با هدف ایجاد وحدت و انسجام انجام می‌گیرد و تنظیمی سبیرنیک میان تقاضاهای مردم، پشتیبانی از رژیم و فرایندهای تصمیم‌گیری به وجود می‌آورد. این در حالی است که مارکسیست‌ها و آنارشئیست‌ها، قدرت سیاسی را به رنگ سیاه [یعنی رنگی خشن] می‌بینند و آن را کنترل یک گروه بر کل جامعه بر زمینه‌ای از خشونت کما و بیش مشروع (با در نظر گرفتن مشروعیت خشونت انقلابی) در نظر می‌گیرند که ممکن است در آن زور (جنگ، زندان، جریمه، سلب مالکیت یا حقوق) و استیلا محدودکننده بر پایه اقتصاد و از راه مالکیت بر ابزار تولید، اعمال شود (ریویر، ۱۳۸۰: ۳۰).

به هر تقدیر هرچند خاستگاه دولت در غبار ایام پوشیده مانده و دشوار است به زمان پیدایش دولت در تاریخ بشر اشاره کرد (عالم، ۱۳۷۸: ۱۶۳)؛ اما با عنایت به ذاتی بودن نیاز به قدرت سامان‌مند، طبیعی است که نخستین خاستگاه دولت در زمان انگیزش نخستین سامان‌دهندگان قدرت مورد جستجو و کاوش قرار گیرد. در ادبیات دینی چگونگی پیدایش اجتماع و دولت و حکومت را با مراجعه به آیه ۲۱۳ سوره بقره می‌توان بررسی کرد:

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ»؛ مردم، امتی یگانه بودند، پس خداوند پیامبران را نویدآور و بیم‌دهنده برانگیخت و با آنان کتاب را به حق فرو فرستاد تا میان مردم در آنچه با هم اختلاف داشتند، حکومت کنند.

این آیه دلیل و علت تشریح اصل دین و ایجاد اختلاف در میان مردم را بیان می‌فرماید به این نحو که:

- ۱- برحسب فطرت اجتماعی آدمی، مردم در ابتدای امر در اجتماع به صورت امتی یگانه با وحدت و یگانگی می‌زیسته‌اند.
- ۲- در مرحله بعد، در زندگی دنیوی خود، دچار اختلاف شدید و این اختلاف برخاسته از زندگانی طبیعی و اجتماعی بشری است.
- ۳- در مرحله سوم، خداوند متعال برای رفع این اختلاف‌ها، پیامبران را مبعوث کرد تا راه درست را به آنان نشان دهند و آنها را نویدآور و بیم‌دهنده باشند.
- ۴- اما انذار و تبشیر به‌تنهایی کافی نبود و برای رفع اختلاف‌ها و ایجاد روحیه تعاون و

زندگی اجتماعی که در آن سعادت مادی و اخروی انسان تأمین شود، نیاز به دو امر دیگر است: یکی قانون مناسب و درست (و انزل معهم الكتاب بالحق) و دیگری حکومت براساس قانون الهی است (لیحکم بین الناس فیها اختلافوا فیه) تا بدین وسیله اختلاف‌ها رخت بر بندند و جامعه بشری رو به سعادت آورد.

تعقیب منظم سود در جهان مادی از طریق محاسبه دقیق هزینه در برابر بازده، به معنای صوری ممکن است بسیار عقلانی باشد؛ اما ضرورتاً عقلانیت ذاتی را به بار نمی‌آورد؛ زیرا ممکن است هدف‌ها و نیازهای انسانی و نیازهای کل جامعه را برآورده نسازد. عقلانیت صوری کاری با ارزش‌ها ندارد، حال آنکه عقلانیت ذاتی متضمن مواضع ارزشی است. عقلانیت یک چیز به معنای ذاتی آن، بستگی به ارزش‌های مورد اعتقاد آدم‌ها دارد و هر آنچه که به این معنا و از این دیدگاه عقلانی است ممکن است به معنا و از دیدگاه دیگر عقلانی نباشد (الیاده، ۱۳۷۴: ۵۳۵). آنچه مبنای دعوت پیامبران الهی و از جمله رسول گرامی اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) را تشکیل می‌داد، دعوت به عقلانیت ذاتی در برابر عقلانیت صوری بود که این روند را به‌ویژه در اقدام آن بزرگوار به تشکیل حکومت می‌توان ملاحظه نمود.

اهداف متعالی و انسانی که دین برای حکومت ترسیم کرده، محتاج همتی بس بلند، نه تنها از سوی کارگزاران و رهبری نظام بلکه از طرف توده‌هایی است که قاعده حاکمیت را تشکیل می‌دهند. ابزارهایی که حاکمان دینی در راه رسیدن به این اهداف متعالی استفاده می‌کنند به همان مقدار باید مشروعیت داشته باشد که اصل آرمان‌ها طبق آموزه‌ها و مبانی دین. آن‌ها نمی‌توانند از هر راهی قدرت و توان لازم را برای نیل به اهداف دینی خود تحصیل کنند و بدیهی است که مجاز نیستند از روش‌های سلاطین و طواغیت استفاده کنند. ماکس وبر - جامعه‌شناس شهیر آلمانی - در همین رابطه می‌گوید: هیچ پیامبری به انجمن سری نظیر دسته‌های مکاشفاتی متأخر وابستگی نداشت. هیچ پیامبری در اندیشه بنیاد نهادن جماعت و دسته‌ای نبود... پیامبران در میان مردم خویش جای داشتند و علاقه‌مند به اصول اخلاقی بودند و نه به آیین‌ها و نظام‌های دینی (Weber, 1952: 299). وی سپس دو نوع پیامبر را تشخیص می‌دهد: یکی پیامبر رسول یا اخلاقی و دیگری پیامبر سرمشق. پیامبر نوع دوم از طریق رفتار شخصی‌اش و نه اساساً با مؤظه و هواداری از راه ویژه‌ای در زندگی یا تبلیغ یک الگوی رفتار خاص، سرمشقی برای دیگران باقی می‌گذارد. پیامبر سرمشق، الگویی برای دیگران به‌دست

می‌دهد که اگر خواسته باشند و یا اگر به اندازه کافی خردمند باشند، می‌توانند این الگو را دنبال کنند؛ اما پیامبر رسول یک نوع راه زندگی را برای دیگران مؤظفه می‌کند و ادعا می‌نماید که آنها وظیفه و الزام دارند از همین راه بروند وگرنه دچار لعن خدایی می‌شوند.

هرچند حکومت‌ها در مقام تصدی قدرت، همراهی و همکاری اتباع را در قالب اطاعت و پیروی انتظار دارند؛ اما کارآمدی آنها در مقام اعمال قدرت تا حد زیادی در گرو پذیرش آن از سوی مردم تحت امر است. از این رو از جمله عوامل مهمی که موجب مشروعیت اطاعت می‌شود، قرارداد مردمی است. قرارداد مردمی هم یکجانبه نیست تا تنها یک طرف (شهروندان) موظف به رعایت آن گردند و طرف دیگر مقید به هیچ قیدی نشده باشد بلکه قرارداد، دوطرفه است و شهروندان در برابر اطاعتشان از فرامین زمامدار، او را نیز موظف به رعایت قواعدی می‌کنند؛ بنابراین وجود قرارداد دوجانبه که هر دوطرف را موظف به رعایت نکات مربوط به خود می‌کند، نشانی از وجود قدرت سازمانی است؛ زیرا اگر یک طرف دارای قدرتی نبود نیاز به بستن قرارداد به وجود نمی‌آمد (Weber, 1952: 299). بر همین اساس، عظمت و بلندای اهداف نظام سیاسی اسلام از یک سو و اهتمام بلیغ دین در ضرورت مشروعیت و سایل نیل به این اهداف و ماهیت اختیاری و اخلاقی داشتن اصلی‌ترین اهداف دین یعنی تحقق بندگی خداوند در روی زمین که جز با اختیار و اراده مردم رنگ اجتماعی به خود نمی‌گیرد، عقلاً اقتضا می‌کند که نظام اسلامی چه در مقام شکل‌گیری ارکانش و چه در مرحله اعمال حاکمیت و چه در استمرار و بقایش، به شدت نیازمند همراهی و مشارکت آگاهانه مردم باشد.

۵. اسلام و عاملیت عدالت‌مداری در تحقق همبستگی اجتماعی

مفهوم عدالت به صورت جامع و به عنوان یکی از ارکان اساسی نظام سیاسی و اقتصادی و اجتماعی تا ظهور اسلام، در کانون توجه هیچ‌یک از ادیان و مذاهب و مکاتب بشری قرار نگرفته بود. طرح عدالت اجتماعی در متون اسلامی، از تأثیر شگرف عدالت و انصاف در ایجاد رضایتمندی اعضای جامعه که به نوبه خود زمینه‌ساز صمیمیت بیشتر در پویایی اجتماعی و در پی آن ایجاد همبستگی اجتماعی است، حکایت می‌کند. این حقیقت را به روشنی می‌توان در خطبه فدکیه حضرت فاطمه زهرا (سلام الله علیها) دید؛ آنجاکه می‌فرماید:

«وَالْعَدْلُ تَسْبِيْقًا لِلْقُلُوبِ... وَ الْعَدْلُ فِي الْأَحْكَامِ إِيْنَسَا لِلرَّعِيَّةِ» (الامین، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۴۶۱).

«تسبیق» به معنای «هم‌آهنگ ساختن» و در یک خط قرار دادن قلب‌ها» است و «ایناس»

به معنای «انس گرفتن» است. کلام فاطمی اشاره به این واقعیت دارد که عدالت‌ورزی، هم دل‌های مردم را به هم پیوند می‌دهد و هم مایه انس گرفتن مردم با یکدیگر و با حاکمیت است که به نوعی نشان از بالندگی اجتماعی و همگرایی ملی در جامعه اسلامی دارد. در واقع، عدالت به مثابه «سازوکاری واسطه» با گسترش دامنه کنش متقابل اجتماعی و ساختار روابط اجتماعی در محدوده زمان و مکان اجتماعی، نقشی تعیین‌کننده در پیوند اعضای یک جامعه به یکدیگر ایفا می‌کند.

از این رو علمای اسلام در تلاش به منظور کاربردی ساختن مقوله عدالت در زمینه ایجاد همبستگی اجتماعی، این مفهوم را با اصول سیاسی اسلام وفق داده و از آن مجموعه‌ای منظم و هماهنگ ساخته‌اند و بر این اساس بسیاری از جزئیات علم کلام، اصول و دیگر علوم اسلامی را از آن استنباط کرده‌اند.

عدالت در نگرش اسلامی یعنی هر چیزی را در جای خود قرار دادن و حق هر صاحب حق را به او دادن؛ چه آنکه حق خدا فرمان دادن و حق بنده فرمان بردن است و اگر بنده خدا از امر و نهی او پیروی کند، حق خدا را ادا کرده و هر صاحب حقی به حق خود رسیده است و این همان عدالت در لغت است که بر ترک گناه در علم فقه معنا شده است. مرحوم امام خمینی (رحمت‌الله‌علیه) نیز در تعریف عدالت می‌فرماید: «العدالة عبارة عن ملكة راسخة باعثة علی ملازمة التقوی من ترک المحركات و فعل الواجبات»؛ عدالت عبارت است از نیرویی که در انسان رسوخ داشته و او را بر التزام به پرهیزگاری و ترک کارهای حرام و انجام کارهای واجب و ادا می‌کند (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۰).

عدالت از دید فارابی، عدالت عقلی یا عدالت مبتنی بر حکمت است. چنین عدالتی بر وحی و دین به مفهوم خاص خود نیز منطبق است؛ بنابراین، از نظر وی عدالت‌محور هماهنگی میان عقل و شرع است (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۲۹۹). عدل در معنای عام آن، بدین معناست که انسان هرگونه فضیلتی را بین خود و دیگری به کار گیرد، چه در تقسیم خوبی‌ها و نیکی‌ها و چه در حفظ و نگهداری آن قسمت و نصیب (فارابی، ۱۳۶۴: ۷۴).

در بین عالمان اسلامی معاصر، شهید مطهری این تعریف از عدالت را مطرح می‌نماید: «رعایت حقوق افراد و اعطای حق به ذی‌حق». عدل در این معنا در برابر ظلم (پایمال کردن حق دیگران) قرار گرفته و آنچه همواره باید در قوانین بشری به معنای عدالت اجتماعی

رعایت شده و همگان آن را محترم بشمارند، همین معناست (مطهری، ۱۳۷۷: ۸۲). الگویی که می‌تواند هم در حوزه عدالت فردی و هم در بعد اجتماعی آن به کار گرفته شود، این تعریف (رعایت حقوق) است که بنا بر مساوات در قانون افراد بشر باید به یک چشم نگاه شوند، قانون بین افراد تبعیض قایل نشود بلکه استحقاق‌ها را رعایت کند. افرادی که از لحاظ خلقت در شرایط مساوی هستند، قانون باید با آن‌ها به مساوات رفتار کند (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۱۲).

شهید سیدمحمدباقر صدر، عدالت اجتماعی را صراط مستقیم در درون جامعه می‌داند. راهی که ویژگی اساسی آن وسطیت، اعتدال و فقدان انحراف است. پس دوری از هرگونه انحراف در مسیر حق و در مسیر طبیعی و جایگاه حقیقی امور زندگانی در جمع و استقامت بر آن‌گونه‌ای که توازن و تناسب و اعتدال واقعی بر جمیع حکمفرما گردد و جمع و اجتماع تعدیل به وسط گردند، عدالت اجتماعی است (صدر، ۱۳۶۲: ۹).

علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان نظرهای خود را درباره عدالت اجتماعی بیان داشته است: «عدالت اجتماعی عبارت از این است که با هر یک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است و در جای‌جای داده شود که سزاوار آن است و این خصلتی اجتماعی است که فرد فرد مکلفان مأمور به انجام آن‌اند، به این معنا که خدای سبحان دستور می‌دهد هر یک از افراد اجتماع عدالت را بیاورد. هم فردفرد مأمور به اقامه این حکم‌اند و هم جامعه که حکومت عهده‌دار زمام آن است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۱۴).

با توجه به نقش بنیادین «عدالت» در بینش اسلام، یکی از اهداف اصولی نهاد حاکمیت در اندیشه دینی را اجرای عدالت در تمام شؤون اجتماعی تشکیل می‌دهد؛ چه آنکه گذشته از این که اساساً عدل در اندیشه اسلامی جان مایه پذیرش حکومت، فلسفه و قدرت است و هم پایداری آن وابسته به عدل است، عامل همگرایی در جهت کارآمدی قدرت سیاسی نیز می‌باشد. از همین رو اکثر علمای اسلامی عدالت را از جمله شرایط اصلی انتصاب و احراز مسئولیت رهبری و نیز شرط ادامه آن دانسته‌اند. در میان آن‌ها در مجموع سه دیدگاه وجود دارد:

- ۱- اکثریت عدالت را صفت رهبری دانسته‌اند؛
- ۲- عده‌ای به رغم ذکر صفات رهبری از ذکر عدالت در عداد آنها خودداری کرده‌اند؛
- ۳- شمار بسیار اندکی از علمای اهل سنت معتقدند عدالت، شرط رهبری نیست.

در بین علمای شیعه معتقد به ضرورت عدل به‌عنوان یکی از شروط اصلی تصدی رهبری جامعه، برخی قائل به اختلاف بین امام معصوم و ولی فقیه شده‌اند؛ اما باید توجه داشت که نیاز به عدالت و اجرای آن در جوامع مختلف تغییر نمی‌کند بلکه عدل ملکه‌ای است که جوامع در دوره‌های تاریخی به یکسان به آن احساس نیاز می‌کنند. پس اگر در اجرای عدالت تفاوتی در دوره‌های تاریخی وجود ندارد، در اجرا و بسط و گسترش آن نیز فرقی نیست و حاکم اسلامی (چه امام معصوم و چه جز آن) وظیفه یکسانی در این زمینه دارند؛ به‌ویژه که رابطه حاکم و مردم در اسلام به‌گونه‌ای تعریف نشده است که همواره جریان قدرت از بالا به پایین باشد بلکه این رابطه جریانی دوطرفه دارد. چنان‌که حضرت علی (علیه‌السلام) در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه به مالک دستور می‌دهد: و مگو مرا امیر و مسلط به شما گردانده‌اند، امر می‌کنم و باید اطاعت شوم، این تحیل افساد قلب است و تضعیف دین و خود را نزدیک کردن به دگرگونی‌ها.^۱ مشروعیت حاکم، با زور و غلبه به‌وجود نمی‌آید و اگر حاکم چنین تصویری از حکومت داشته باشد، از سرمایه اجتماعی نمی‌تواند در راه تثبیت حکومتش استفاده نماید. با برپایی عدل و تحقق مساوات، همبستگی اجتماعی میان شهروندان و رضایت عامه مردم و همکاری آنان با رهبر رو به فزونی می‌گذارد و شرط اساسی برای ساختن بلاد و گسترش آبادانی و رسیدن به توسعه و به حرکت درآوردن چرخ‌های آن تأمین می‌گردد (سبحانی، ۱۳۹۱: ۳۶۶).

از منظر رهبر انقلاب باید همواره این نکته را مدنظر قرار داد که حرکت عدالت‌خواهی به‌منظور پیشرفت در درون نظام و سازوکارهای قانونی آن انجام پذیرد و عدالت‌خواهی در مقابل نظام و یا معترض به کلیت آن قرار نگیرد. پدیده‌ای که بعضاً شاهد آن بوده‌ایم که وجود برخی مشکلات و بی‌عدالتی‌ها را به‌پای نظام نوشته و نظام را ناکارآمد جلوه می‌دهند. رهبر انقلاب معتقدند که عدالت‌خواهی باید با دلبستگی و دلسوزی نسبت به انقلاب و در جهت رفع خلأهای کشور باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۳/۹/۱۶). در این‌صورت باید مسائل و مشکلات کشور و موارد بی‌عدالتی بیان شده و از مسئولان مطالبه گردد؛ اما از طرف‌دیگر از برجسته کردن بیش‌ازحد مشکلات و مفسد و سیاه‌نمایی وضع کشور خودداری شود و از متهم کردن مجموعه نظام به فساد خودداری گردد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۸/۳/۲۹) و وجود

۱. ولا تقولن انی مومر آمر فاطع، فان ذلک ادغال فی القلب و منهکه للدين و تقرب من الغير.

فساد در کشور به صورت سیستمی القا نشود چراکه از نظر ایشان وجود فساد در کشور، سیستمی و سازمان یافته نمی باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۲/۲/۲۷). رهبر انقلاب معتقدند که در عین حال که وجود فساد در کشور غیرقابل انکار است؛ اما نباید در بیان آن مبالغه و افراط کرد و همچنین از جنجال و غوغاسالاری در امر مبارزه با فساد نیز باید دوری جست (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۳/۲/۲۹) و ضمناً باید توجه کرد که به اسم عدالت همه کارهای مسئولان مورد تردید قرار نگیرد و زیر سؤال نرود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۳/۱۰/۱) و بی جهت و بدون مدارک و شواهد هم اشخاص و مسئولان به فساد متهم نگردند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۸/۳/۲۹). همچنین پیشرفت‌ها و موارد مثبت نیز بیان شود تا قضاوت درستی صورت گرفته و مردم نیز از نظام ناامید نگردند. نکته دیگر در این زمینه این است که در بیان مشکلات مراقبت شود که دشمن سوءاستفاده نکند و وسیله‌ای برای تخریب نظام در اختیارش قرار نگیرد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۶/۲/۱۲)؛ چراکه دشمن به دنبال فاسد و ناکارآمد جلوه دادن نظام است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۳/۱۰/۷). رهبر انقلاب نسبت به مطرح شدن شعار عدالت خواهی از جانب برخی جریان‌ها با انگیزه‌های باطل هشدار داده‌اند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۷/۵/۲۳) و اهمیت هوشمندی و توجه به نقشه دشمن را متذکر شده و معتقدند که حتی اگر حرف حقی وجود دارد که با بیان آن پازل دشمن تکمیل می‌شود، این حرف حق را نباید به زبان آورد تا مورد سوءاستفاده قرار نگیرد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۶/۴/۱۳)؛ البته این به معنای محافظه‌کاری و یا نگفتن انتقادات و مطالبات بحق نیست بلکه لزوم هوشیاری و در نظر گرفتن جوانب مختلف امر در بحث عدالت خواهی را می‌رساند. همچنین در اندیشه رهبری، عدالتخواهان باید علاوه بر نقد و مطالبه‌گری، به بیان مشکلات اکتفا نکرده و در جهت رفع خلأها، راهکار نیز ارائه دهند و صادقانه به مسئولان کمک کرده و با آنها همکاری نمایند تا به نظام در جهت تحقق عدالت یاری رسانده و آن را تقویت کنند.

کوتاه سخن اینکه گفتمان عدالت در همبستگی اسلامی، فراتر از طرح یک نظریه و اصالت دادن به آن بلکه اساساً تدبیر و مصالح ملی در ذیل آن تعریف شده است که می‌تواند زمینه‌های تحقق عینی و عملی اندیشه عدالت را در پی داشته باشد، و هم آن را به عنوان یک وظیفه اخلاقی و تکلیف سیاسی به مطالبه‌ای پایدار در سطوح مختلف تبدیل نماید. این ویژگی خاص از آن جهت است که عدالت در این بینش به مثابه یک خیر همگانی تلقی می‌گردد.

۶. الگوی اسلامی ایرانی و قابلیت عدالت به مثابه خیری همگانی در ایجاد همدلی معطوف به پیشرفت اجتماعی

ایجاد همدلی و وفاق در میان انسان‌ها و در کنار روابط اجتماعی میان آن‌ها، وجود سازوکاری را ایجاب می‌کند که نقش میانجی را در ساختار این روابط اجتماعی ایفا کند. پیتربلاو به‌عنوان یک جامعه‌شناس، این سازوکار را همان هنجارها و ارزش‌های توافقی می‌داند که درون جامعه وجود دارند. این توافقاتها چونان عامل هماهنگی عناصر داخلی یک جامعه باعث می‌شوند که یک عضو گروه خودش را با آن ارزش و هنجار گروهی تطبیق دهد و به‌خاطر همین تطبیق، آشکارا تأیید گروه را نیز به‌دست می‌آورد و این واقعیت نیز مورد تأیید قرار می‌گیرد که «تطبیق با هنجار گروهی» به نگهداشت و استواری گروه و کل جامعه کمک می‌کند. درواقع این ارزش‌های مورد توافق همگانی، به‌عنوان «میانجیان» زندگی اجتماعی و حلقه‌های پیوند میان تعاملات اجتماعی عمل می‌کنند و به‌گونه‌ای غیرمستقیم تبادل اجتماعی را امکان‌پذیر می‌سازند (Blau, 2008: 131). میل به برابر شدن شرایط اجتماعی نه به‌معنای «برابری فکری و یا برابری اقتصادی» بلکه به‌معنای برابری فرصت‌ها؛ ازجمله ارزش‌های مورد توافق همگانی است که می‌تواند همچون خیری فراگیر، نقش میانجی را در ایجاد وفاق عمومی عهده‌دار شود. «خیرهای همگانی خیرهایی هستند که: ۱- می‌توان فرض کرد همگان از آن استفاده می‌برند؛ ۲- تولید و تداوم آن‌ها نیازمند همکاری میان گروه گسترده‌ای از افراد است و ۳- مزایا و پیامدهای مثبتی به همراه دارند که نمی‌توان هیچ‌کسی را از آنها محروم کرد» (جیکوبز، ۱۳۸۶: ۸۹)؛ براین‌اساس یک ضلع بزرگ و اصلی شاکله این خیر بزرگ و ارزنده (عدالت اجتماعی)، خود مردم هستند و تا زمانی که عدالت‌محوری در حصار ذهن‌ها و کاغذها باشد و یا مطالبه فراگیر و دائمی مردمان یک جامعه قرار نگیرد، وادی عدالت برهوتی لم یزرع و بی‌نور و عبور بیشتر نیست.

برای آنکه عدالت بتواند در نقش خیری همگانی در جامعه ظاهر شود، باید آحاد جامعه طوری تربیت شده باشند که ضمن احترام به حقوق دیگران و پرهیز از زیاده‌طلبی، هرچه بر خود می‌پسندند را برای دیگران نیز بخواهند. در سایه این خیرخواهی همدلانه است که می‌توان به تبلور عدالت در جامعه خواهان پیشرفت، امیدوار شد. بدون وجود انسان‌های عدالت‌خواه و عدالت‌پذیر، شرایط به‌گونه‌ای پیش نمی‌رود که شالوده‌ای استوار برای همبستگی همگانی پی‌ریزی شود تا طی آن آحاد جامعه خود را به حفظ و صیانت از

داشته‌های مثبت و طرد هر آنچه به زیان خیر و صلاح عمومی است، ملزم نمایند. این مقوله در حوزه فلسفه سیاسی تحت عنوان «اندیشه تکلیف طبیعی نسبت به عدالت» مورد شرح، بسط، تحلیل و تبیین قرار گرفته است. لزلی جیکویز در این باره می‌گوید:

«اخیراً این اندیشه در میان فیلسوفان سیاسی معاصر احیا شده که منشأ نهایی وظیفه سیاسی، تکلیف عام و مسئولیت‌پذیری هر فرد نسبت به دیگران است. رویکرد عدالت‌محور بیشترین امیدواری را برای تبیین این امر ایجاد می‌کند که چرا حکومت مردم‌سالار از حق حاکمیت خاص برخوردار است و چرا هر شهروندی تکلیف یا وظیفه‌ای اخلاقی دارد تا از قوانین آن حکومت تبعیت کند. این رویکرد به مسئله وظیفه سیاسی که در نظریه‌های سده‌های میانه درباره قانون طبیعی یا حق طبیعی ریشه دارد، شامل استدلال زیر است: اگر افراد تکلیفی طبیعی نسبت به عدالت دارند و اگر یک دولت خاص حق حاکمیت خود را به گونه‌ای اعمال می‌کند که لوازم عدالت اجتماعی را رعایت می‌کند، در نتیجه می‌توان از آن تکلیف وظیفه‌ای برای افراد به‌دست آورد تا از آن دولت تبعیت کنند» (جیکویز، ۱۳۸۶: ۹۴). ضرورت پاسداشت خیر و مصلحت جمعی در نظام‌های مردم‌سالار و فلسفه‌های سیاسی مبتنی بر حقوق طبیعی و قرارداد اجتماعی، موجب احساس وظیفه متقابل در بین آحاد جامعه می‌گردد و اهتمام به انجام تکلیف‌ها و وظیفه‌های سیاسی و اجتماعی متقابل میان دولت و مردم را ایجاب می‌نماید، را عمومیت می‌بخشد. از این رو هیچ فرد یا گروه و هیچ مکتب یا مذهبی نیست که ادعای طرفداری یا اتصاف به آن را نکند و متصف شدن به خلاف آن را بپذیرد و حتی لیبرال‌ترین اندیشه‌ها و مکتب‌ها نیز منش و روش خود را مختوم به خیر همگانی می‌دانند و شیوه آزادی‌محور خود را بهترین راه برای رسیدن به عدالت اجتماعی که غایت و انتهای خیر جمعی است، معرفی می‌کنند. با وجود این آموزه غالب عصر معاصر ما یعنی فایده‌گرایی، به سبب آنکه هر کس مفهوم خیر را براساس منافع خود صورت‌بندی می‌کند، نتوانسته زمینه پیشرفت جهانی را فراهم سازد به گونه‌ای که کمتر اتفاق افتاده کشوری جهان‌سومی بتواند به جرگه کشورهای پیشرفته دنیا صعود کند.

تبعیت از الگوهای لیبرالی مبتنی بر فایده‌گرایی، نه تنها موجب برقراری عدالت در جوامع جهان سوم و از جمله ایران نشده بلکه با به‌چالش کشیدن عدالت در دو حوزه داخلی و خارجی، تحقق پیشرفت را نیز به تأخیر انداخته است. در حوزه داخلی، نابرابری در توزیع

درآمدها، انتظار ایجاد شایسته‌سالاری ناشی از برابری فرصت‌ها را که می‌تواند سبب همدلی گردد را بی‌جواب می‌گذارد و در بُعد خارجی با افزایش فاصله کشورهای سرمایه‌داری از کشورهای درحال توسعه، بر تضاد و رویارویی این دو می‌افزاید.

با عنایت به این عدم کفایت بود که رهبر معظم انقلاب، الگوی بومی اسلامی - ایرانی پیشرفت را با علم به تفاوت میان مفهوم توسعه در جوامع غربی با جهان‌بینی اسلامی مبتنی بر مفهوم کلیدی «عدالت» مطرح کردند تا تفاوت و ناهمخوانی آنچه نظام اسلامی ایران از توسعه مدنظر دارد با مختصات و شاخص‌های غربی از این مقوله، کاملاً مشخص گردد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۸/۲/۲۷).

ایشان اهتمام به اصل عدالت به مثابه یک خیر همگانی را از وجوه متمایزکننده الگوهای بشری و الهی می‌دانند که در قالب اقدام‌هایی چون فقرزدایی، کاهش فاصله طبقاتی و تلاش به منظور برابری افراد در استفاده از امکانات و برابری در فرصت‌ها و... (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۷/۷/۷)، می‌تواند مقدمات تحقق پیشرفت مورد نظر اسلام که در برخورداری مادی و معنوی آحاد مردم، از بین رفتن فقر، گسترش عدالت، تقوا، اخلاق، معنویت و پرهیزکاری، نمود می‌یابد را فراهم سازد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۸/۱/۱).

اهمیت عدالت محوری در الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت تا آنجاست که چون معیاری برای سنجش حق و باطل حکومت‌ها معرفی می‌گردد، یعنی در اسلام چنانچه شاخص عدالت وجود نداشت، حقانیت و مشروعیت حکومت زیر سؤال است: در خصوص مسئله اقتصاد، «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَهُ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»؛ تا (ثروت‌ها) در میان توانگران شما [دست به دست] نگردد (حشر / آیه ۷). یک معیار مهمی است. مسئله عدالت، بسیار مهم است. یکی از ارکان اصلی این الگو باید حتماً مسئله عدالت باشد. اصلاً عدالت، معیار حق و باطل حکومت‌هاست، یعنی در اسلام، اگر چنانچه شاخص عدالت وجود نداشت، حقانیت و مشروعیت زیر سؤال است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۹/۱۰).

در این رویکرد، عدالت به مثابه خیر و خواسته عمومی از اغراض و اختلاف‌های شخصی تأثیر نمی‌پذیرد؛ حتی وابسته به کمیت‌های مقداری، عددی و تابع معیار اکثریت مردم یک جامعه تعریف نمی‌شود. در واقع با اجرای عدالت اجتماعی، منافع عمومی متضمن عالی‌ترین آرزوها و آرمان‌های یک جامعه در سایه تأمین و تضمین تمامیت، بقا و آسایش جامعه، حاصل خواهد شد.

نیل به این مهم، برتری بخشیدن اراده عمومی بر تمایل‌های شخصی را ایجاب می‌کند. اراده عمومی زمانی می‌تواند بالاترین ظرفیت و قابلیت خود را برای رفاه و امنیت جامعه متحقق کند که همه شهروندان، به منفعت همگانی برتری بخشند؛ به‌ویژه آنکه در اولویت‌یابی منافع خصوصی، امکان تشخیص منافع عمومی را دشوار می‌سازد. در این شرایط که هر جزء از اجزاء اجتماع عدالت را در تأمین منافع فرد خود حتی به قیمت تباه‌شدن حق و حقوق دیگران معنا کند، در فروریختگی سامان اجتماعی نباید ذره‌ای تردید کرد. از این گذشته، کارکرد نهاد قدرت در اولویت‌بخشی منافع ملی نیز دستخوش چالش و نقصان می‌گردد و در نتیجه سهم یکایک افراد از سعادت رو به نزول می‌گذارد، مردم هم همکاری خود برای ایجاد جامعه‌ای ملی را دریغ می‌دارند؛ زیرا همگان می‌دانند که راهبر این انجمن‌ها اراده عمومی و خیر مشترک نیست بلکه منافع شخصی بر آن‌ها چیره شده است.

خیرخواهی مطرح در اندیشه اسلامی، براساس کتاب الهی و سنت دینی کاملاً متقن، روشن و دقیق ترسیم شده و کسی نمی‌تواند آنرا براساس منافع خاص فردی یا گروهی خویش تفسیر و تحلیل کند^۱ و نیز این خیرخواهی کاملاً عمل‌گرایانه است و بیش از هر عامل دیگری بر مسند عمل اجتماعی و در جایگاه مصالح ملی قرار گرفته و محور نیک‌مردی تلقی می‌شود^۲ و در جای‌جای اندیشه اسلامی، زنده، مجسم و آشکارا حضوری «قدر مقدور» پیدا می‌نماید. فورکوش این دو ساحتی بودن مفهوم عدالت را در مقابله‌ای جان‌دار و ارزشمند تحلیل کرده و می‌گوید: «عدالت در طول تاریخ به دو شکل متفاوت به تصور درآمده است: همچون اندیشه فرازمینی ابدی که مستقل از انسان است، و همچون آرمانی اجتماعی که ساخته بشر و این‌جهانی است. این دو معنا نشان‌دهنده تفاوت میان تأمل نظری و عمل، باریک‌اندیشی فلسفی و رفتار عملی است» (دیهیمی، ۱۳۸۵: ۲۱۸).

ناظر به تأثیر منفی شگرف خودمداری در پیشرفت، ترک هوای نفس به‌منظور اجرایی شدن

۱. پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌فرماید: «قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَحَبُّ مَا تَعَبَّدُ لِي بِهِ عَبْدِي التَّضَعُّ لِي؛ خداوند عز و جل فرمود: محبوب‌ترین چیزی که بنده من به آن مرا عبادت می‌کند، خیرخواهی برای من [و در راه رضایت من] است». درواقع، با خیرخواهی گستره بندگی خداوند بیشتر می‌شود و این تنها شخص خیرخواه نیست که با عمل نیک و پسندیده خود بندگی خدا را می‌کند بلکه نصیحت‌پذیرها نیز در مسیر بندگی قرار می‌گیرند.
۲. امام صادق (علیه‌السلام) در این رابطه می‌فرماید: «يَجِبُ لِلْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ النَّصِيحَةُ لَهُ فِي الْمَشْهَدِ وَالْمَغِيبِ؛ بر مؤمن واجب است که خیرخواه [برادر] مؤمن [خود] باشد؛ چه در پشت‌سر و چه در حضور او».

اصل سازنده عدالت به مثابه معروف در جامعه اسلامی که متمسک به حبل الله است، خیر محض تلقی می‌گردد و کسانی که قیام به این امر واجب یعنی امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند، رستگارانند، چون قیام به یک واجب کفایی کرده‌اند تا جامعه خود را حفظ نمایند و طریقه پروردگارش را محافظت نمایند. تنها تحت این شرایط است که زمینه قیام به قسط، برای حرکت به سمت جلو و پیشرفت جامعه مهیا گردیده است.

بحث عدالت همواره یک بحث هنجاری و ارزشی تلقی می‌شود؛ در نتیجه در الگوی پیشرفت که ارزشمدار و اخلاق‌گرا است، بین پیشرفت و عدالت نه تنها تعارض وجود ندارد بلکه توأمان هستند؛ چه آنکه بر خلاف فضای اقتصاد متعارف، هدف غایی این دو متفاوت نخواهد بود. جوامع غربی توجه به ارزش‌های اخلاقی را در راه دستیابی به توسعه همراه با عدالت دست‌کم می‌گیرند (چپرا، ۱۳۸۳: ۲۶۵)، اما در الگوی پیشرفت، برآورده شدن عدالت آسان‌تر خواهد بود چراکه پیشرفت در سایه‌سار حاکمیت اخلاق و اصول سازنده‌ای همچون خیرخواهی اجتماعی، نقش تمهیدگر در این الگو ایفا می‌کند.

نتیجه‌گیری

وجود شکاف، تنش و گسستگی بین لایه‌های گوناگون جامعه، چون گسلی عمیق و دامن‌گستر مانع پویایی و حرکت نظام اجتماعی در مسیر دستیابی به اهداف است و در مقابل، انسجام و همبستگی بین بخش‌های مختلف نظام اجتماعی، حرکت جامعه را در رسیدن به آرمان‌هایش سرعت می‌بخشد و به جامعه کمک می‌کند در زمان کمتری به اهدافش دست یابد. بررسی نظریه‌های گوناگون پیشرفت و عدالت اندیشمندان غربی و متفکران اسلامی، از اتفاق نظر بر سر تعیین‌کنندگی عدالت به مثابه مفهومی فراتر از مفهوم توزیع عادلانه در تحقق پیشرفت حکایت می‌کند. عدالت اجتماعی به معنای توزیع فرصت‌ها و برابری امکان دسترسی به موقعیت‌ها در جامعه متناسب با قابلیت‌ها و استعدادها، در احاد جامعه نوعی دلگرمی نسبت به آینده ایجاد می‌کند و همین امر زمینه‌ساز همبستگی ملی می‌گردد که بزرگ‌ترین اهرم قدرت سیاسی به منظور پیشبرد رشد و پیشرفت کشور خواهد بود. همگرایی که در نهایت به وحدت و همیاری در سطح ملت‌ها منجر می‌گردد وقتی می‌تواند موجب پیشرفت گردد که اولاً، یک اقناع فکری و ذهنی در سطح لازم تحقق یافته باشد؛ ثانیاً، روابط متقابل اجتماعی از استحکام کافی برخوردار باشد؛ ثالثاً، ملت و دولت هر دو به منافع عام ملی

پایبند و وفادار باشند.

تمهید شرایطی که آحاد جامعه بپذیرند در سایه آن می‌توانند توانایی خود را به منصفانه ظهور رسانده و از فضای زیست خود به نحوی آبرومند جهت سعادت و پیشرفت بهره‌جویند، ضرورت یک رهیافت عمل‌گرایانه که اجماع عمومی را در پی داشته باشد، عیان می‌سازد. از آنجاکه هرکس از مفهوم پیشرفت می‌تواند برداشت خود را داشته باشد و آنچه از آن به ارزش اجتماعی تعبیر می‌شود، نزد همگان یکسان نیست، تأمین بستر مناسب به‌منظور نیل به جایگاه شایسته هریک از آحاد اجتماع (اعطاء کل ذی حق حقه) سبب پی‌ریزی یک نظام همکاری منصفانه و ایجاد همگرایی ملی خواهد شد. این همکاری تنگاتنگ در حضور عقلانی خیر که برآمده از گرایش درونی افراد برای ایجاد فضایی است که شکوفایی استعدادها در آن تداوم داشته باشد، رقم می‌خورد و با دستور یک مقام بالا و یا نهاد مسئول حاصل نمی‌گردد. اگر طبق آنچه به‌عنوان وظیفه حکومت در بینش سیاسی اسلام معین شده است، نهاد قدرت اصول عدالت را به‌طور دقیق در ساختار یک جامعه بسط دهد و اصول ناظر به حقوق فردی و وظایف نهادهای اجتماعی را نهادینه نماید، آن‌گاه نفع آن برای همه کسانی که در جامعه تلاش و کوشش می‌کنند، منصفانه خواهد بود. تحت این شرایط است که افق پیشرفت فراسوی جامعه‌ای گشوده می‌شود. چه آنکه عدالت‌خواهی در منظومه فکری اسلام بر اساس کتاب الهی و سنت دینی کاملاً متقن، روشن و دقیق ترسیم شده و کسی نمی‌تواند آن‌را براساس منافع خاص فردی یا گروهی خویش تفسیر و تحلیل کند؛ و دوم اینکه این عدالت‌خواهی کاملاً عمل‌گرایانه است که در میزان همراهی و همبستگی اجتماعی نمود می‌یابد.

انتخاب کلمه پیشرفت به‌جای مفهوم توسعه در تشریح ابعاد مختلف الگوی ایرانی — اسلامی پیشرفت توسط آیت‌الله خامنه‌ای، نشانگر درک عمیق از تأثیر این دو موضوع در ایجاد کشش و جاذبه‌هایی قوی در آحاد ملت ایران برای برانگیختن رغبت و تکاپوی آنان به‌منظور زدودن موانع و بازدارنده‌های راه دشوار پیشرفت اجتماعی در پی استقرار عدالت، دارد. مطالبه استقرار عدل در جامعه و از بین رفتن هرگونه تبعیض، همان انگیزه قوی بود که حضور توفنده مردم در صحنه‌های مختلف انقلاب را سبب گردید و تلاش خستگی‌ناپذیر آنان در عرصه‌های مختلف جهت تحقق اهداف بلند نظام و رسیدن به پیشرفت را رقم زده است.

کتابنامه

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

آمدی تمیمی، عبدالواحد (۱۳۷۴). *غرر الحکم*. ترجمه حسین شیخ الاسلامی. قم: انصاریان.اسپریگنز، توماس (۱۳۷۷). *فهم نظریه‌های سیاسی*. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: آگه.الیاده، میرچا (۱۳۷۴). *فرهنگ و دین*. تهران: طرح نو.امین، سیدمحسن (۱۴۰۹ق). *اعیان الشیعه*. بیروت: دارالمعارف للمطبوعات.ج. گرب، ادوارد (۱۳۷۳). *نابرابری اجتماعی: دیدگاه‌های نظریه‌پردازان کلاسیک و معاصر*.

ترجمه محمد سیاهپوش و احمدرضا غروی نژاد. تهران: نشر معاصر.

جانسون، چالمرز (۱۳۶۳). *تحول انقلابی*. ترجمه حمید الیاسی. تهران: امیرکبیر.جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۰). *نظریه عدالت از دیدگاه فارابی، امام خمینی و صدر*. تهران:

پژوهشکده امام خمینی (رحمت‌الله‌علیه).

جیکوبز، لزی (۱۳۸۶). *درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین*. ترجمه مرتضی جیریای، تهران: نشر

نی.

چپرا م. ع. (۱۳۸۳). *اسلام و توسعه اقتصادی*. ترجمه محمدتقی نظریور و سیداسحاق علوی،

قم: دانشگاه مفید.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳۶۴). *فصول منتزعه*. محقق: نجار فوزی متری، تهران: مکتبه

الزهرا.

حکیمی، محمدرضا؛ حکیمی، علی و حکیمی، محمد (۱۳۹۵). *الحیاه*. ترجمه احمد آرام،

تهران: دلیل ما.

خامنه‌ای، سیدعلی. بیانات. دسترسی در: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار

حضرت آیت‌الله العظمی سیدعلی حسینی خامنه‌ای - مؤسسه پژوهشی فرهنگی

انقلاب اسلامی.

خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۶). *تحریرالوسیله*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی

(رحمت‌الله‌علیه).

- دورکیم، امیل (۱۳۶۹). *درباره تقسیم کار اجتماعی*. ترجمه باقر پرهام. تهران: کتابسرای بابل.
- دورکیم، امیل (۱۳۹۷). *مونتسکیو و روسو*. ترجمه یونس اکبری و مسعود زمانی مقدم. تهران: انتشارات تپسا.
- دیهیمی، خشایار (۱۳۸۵). *فرهنگ اندیشه‌های سیاسی*. تهران: نشر نی.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۴). *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.
- ریویر، کلود (۱۳۸۰). *انسان شناسی سیاسی*. ترجمه ناصر فکوهی. تهران: نشر نی.
- سبحانی، حسن (۱۳۹۱). *گستره اقتصاد اسلامی*. تهران: سمت.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۶۲). *مدرسه اسلامی*. ترجمه کاظم خلخالی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطائی.
- صدرا، علیرضا (۱۳۸۹). *رابطه و نسبت عدالت و پیشرفت در دولت اسلامی*. معرفت سیاسی، سال دوم، (۱). ۸۳-۱۰۰.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، تهران: کانون انتشارات محمدی.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۸). *بنیادهای علم سیاست*. تهران: نشر نی.
- قهرمان‌پور، رحمن (۱۳۸۲). *نظریه هنجاری و چالش‌های پیش‌روی آن در دنیای جهانی شده*. فصلنامه گفتگو، (۸)، تابستان، ۶۸-۹۲.
- مردانی، نوکنده (۱۳۹۰). *مفهوم و ماهیت عدالت و پیشرفت با رویکرد اسلامی - ایرانی*. راهبرد یاس، (۲۵)، ۱۹۵-۲۱۵.
- مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری (۱۳۹۲). *عدالت در قرآن و نسبت آن با پیشرفت*.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمت‌الله‌علیه).
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *عدل الهی (مجموعه آثار، ج ۱)*. تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۹). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- هلد، دیوید (۱۳۹۷). *مدل‌های دمکراسی*. ترجمه عباس مخبر. تهران: انتشارات روشنگران و

مطالعات زنان.

یوراتسکی، فیودر (۱۳۶۹). *قدرت سیاسی و ماشین دولتی*. ترجمه احمد رهسپر. تهران: انتشارات آموزگار.

- Biau, P. M. (2008). *Exchange and power in social life*. Department of Sociology, University of Chicago.
- Habermas, J. (1984). *Rationalization of Society Reason and the Theory of Communicative Action*. London: Heinem.
- Habermas, J. (1992). *Remarks on the discussion*. London: Heinem.
- Weber, Max (1952). *Ancient Judaism*. trans. H. H. Gerth and Don Martindale. Chicago University Press.