

بررسی «فقرزنانه» در جامعه ایران با توجه به مؤلفه‌های عدالت اجتماعی در اسلام

نرجس رودگر^۱

راضیه میرعلی ملک^۲

چکیده

هر چند در تفسیر ماهیت و تشخیص مصادیق و معیارهای عدالت اجتماعی دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد، اما این مهم همواره از بایسته‌های مشترک و آرمان‌های مطلوب جوامع در طول تاریخ بوده است. اهمیت عدالت اجتماعی در اسلام تا بدان‌جاست که در آیات قرآن تحقق آن به‌عنوان غایت ارسال رسل معرفی شده است؛ چراکه عدالت، بستر رشد انسانی و اخلاقی فرد و جامعه است و فقدان آن تأثیرات مخربی را بر تمام ساحات زندگی برجای می‌گذارد. عدالت اقتصادی از مهم‌ترین شاخصه‌های عدالت اجتماعی است که فقدان آن سبب بروز فقر در اقشار جامعه می‌شود. فقر زنان به‌معنای افزایش زنان در ترکیب جمعیت فقیر یکی از مسائل پیش‌روی زنان در کشورهای در حال توسعه و حتی توسعه‌یافته می‌باشد که در سال‌های اخیر رشد بسیاری نیز یافته است. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، با ارائه تصویری از پدیده فقرزنانه در ایران و اشاره به اقدامات دولت در پیشگیری و درمان این مسئله، علل و عوامل آن مورد بررسی قرار گرفته و سپس وضعیت موجود را با توجه به مؤلفه‌های عدالت اجتماعی در اسلام مورد سنجش قرار داده و به‌دنبال آن راه‌کارهایی برای حل مسئله ارائه گردیده است. بررسی‌ها، نشان می‌دهد علی‌رغم وجود احکام مترقی اسلام، فقرزنانه در جامعه ایران در حال افزایش است که بخش مهمی از آن، ناشی از عدم اجرای عدالت اقتصادی مورد نظر اسلام نسبت به زنان است و نیز با اهدافی که اسلام از طریق اجرای عدالت در پی تحقق آن‌هاست، منافات دارد.

کلیدواژه‌ها: عدالت اجتماعی، فقرزنانه، اسلام، ایران.

n.roodgar@gmail.com

^۱ هیات علمی جامعه المصطفی العالمیه

rmiralimalek@gmail.com

^۲ دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان

امروزه، پدیده فقرزانه به معنای آسیب‌پذیری بیشتر زنان در بعد اقتصادی، در اکثر جوامع در حال توسعه و یا حتی توسعه‌یافته مشهود است. گرچه در ایران به علت حاکمیت نظام اسلامی و تاکید این مذهب بر عدم تفاوت‌های نسبی و جنسیتی پیرامون اقتصاد زنان در قوانین اساسی حاکم بر جامعه، امنیت اقتصادی زنان باید حکم‌فرما باشد و اهتمام بر اجرای عدالت در همه ابعاد از جمله جنسیت و وجود هنجارها و اصول متعدد ناظر به رعایت عدالت اقتصادی برای زنان نیز به کار گرفته می‌شود اما علی‌رغم این امور، عوامل متعدد فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و... سبب شده است که پدیده فقر زنان در جامعه ایران ولو با نسبت کمتری وجود داشته باشد.

این مسئله در حالی است که اجرای عدالت اجتماعی که تبلور شاخص آن در عدالت اقتصادی نمایان است، در منظومه فکری دین اسلام جایگاه مهمی دارد؛ چراکه شکل‌گیری سیر تکاملی فرد و جامعه که غایت قصوای آفرینش انسان است، تنها در بستر عدالت شکل می‌گیرد.

ازسوی دیگر، گرچه عدالت اجتماعی در تاریخ نظری جوامع، همواره امری مطلوب بوده اما این وحدت‌نظر، از کثرت تعبیر در معیارهای عدالت اجتماعی فارغ نبوده است.

توجه به اختلاف معیار در عدالت اجتماعی در مکاتب فکری مختلف، اهمیت خود را در قضاوت‌های آماری مبنی بر میزان تحقق عدالت در جوامع، نشان می‌دهد. این مسأله ضرورت نگاه مبنایی بر عدالت اجتماعی و بررسی تعاریف، معیارها و مؤلفه‌های آن را بر اساس فرهنگ بستر جامعه هدف نشان می‌دهد.

فقرزانه که یکی از پیامدهای نبود عدالت اقتصادی و پیرو آن خلأ عدالت اجتماعی است، از مقولاتی است که به سبب سیلان و حضورش در جوامع مختلف، مورد بررسی قرار می‌گیرد. مقاله پیش‌رو، درصدد پاسخ‌گویی به این مسأله است که با توجه به معیارهای عدالت اجتماعی در اسلام، این پدیده در جامعه ایران چه وضعیتی دارد؟

برای بررسی این مسأله، در بخش اول، اصل عدالت اجتماعی در اسلام و در بخش دوم، پدیده فقرزانه در ایران واکاوی گردیده و در نهایت با توجه به یافته‌های هر دو بخش، تطبیق پدیده فقرزانه با توجه به مؤلفه‌های عدالت اجتماعی در اسلام صورت می‌گیرد.

۱. عدالت اجتماعی

۱.۱. عدالت در لغت

مصدر عربی عدالت به معنی عادل بودن؛ انصاف داشتن؛ دادگرو بودن و دادگری است (عمید، ۱۳۷۱، ج ۱: ۹۱). که به گفته لغت‌شناسان، ارتباط وثیقی با معنای مساوات دارد (راغب اصفهانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۲۵).

واژه‌شناسان «عدل» را به معنای برابری، همسانی و همانند مساوات گرفته و گفته‌اند: عدل و عدل در معنی نزدیک همدند، ولی عدل در چیزی است که تساوی آن با بصیرت درک شود و عدل در مورد چیزی است که تساوی آن با حس فهمیده شود. عدل مساوات در جزاست و احسان زیاد کردن پاداش است (لسان العرب، ج ۱: ۴۳۶؛ راغب، ج ۲: ۵۶۵؛ تهذیب اللغة، ج ۲: ۲۱۸؛ مقایس اللغة، ج ۴: ۲۴۷ و المحکم، ج ۲: ۱۳).

۱.۲. عدالت از منظر فلاسفه

از نظر ارسطو، عدالت به معنای عام آن، شامل تمام اقسام فضایل و به معنای خاص آن، فضیلتی است که به موجب آن باید به هر کس آنچه حق اوست، داده شود (مدرس، ۱۳۷۶: ۳۱۰).

سقراط، در طرحی که برای زندگی برتر ارائه می‌دهد، قانون و عدالت را از ارکان آن می‌داند و عدالت را رعایت دقیق قانون می‌داند (مگی، ۱۳۸۹: ۴۹).

به اعتقاد افلاطون (۳۴۷-۴۲۷ ق.م) عدالت اجتماعی عبارت است از سپردن به هر کس آنچه در محدوده صلاحیت و قابلیت اوست. از نظر او، عدالت رشته‌ای است که افراد جامعه را به هم پیوند می‌دهد (کلوسکو، ج ۱: ۱۰۹).

۱.۳. عدالت از منظر دانشمندان مسلمان

دانشمندان مسلمان مانند ابن ابی‌الحدید، شیخ انصاری و علامه طباطبایی نیز عدل را به مساوق عدم افراط و تفریط و برپایی مساوات دانستند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۸: ۲۱۶ و ۲۷۲). تعریف دیگر از عدالت، اعطای حق به ذی‌حق یا عدم تجاوز به حق ذی‌حق است که برگرفته از کلام امام علی^۷ می‌باشد که عدالت را «اعطاء کل ذی‌حق، حقه» تعریف کرده‌اند (نهج البلاغه، خطبه ۳۷)

عدالت اجتماعی به معنای مساوات در جعل و اجرای قانون است در سطح اجتماع و فراهم آوردن امکانات عادلانه برای همه افراد در امر پیشرفت و تکامل آنان است (مطهری، ۱۳۸۲: ۵۳).

خواجه نصیرالدین طوسی با ضروری دانستن اجرای عدالت در سه شاخه حکمت عملی یعنی اخلاق، تدبیر منزل و سیاست، انسان را بالذات موجودی اجتماعی می‌دانست که به دلیل تضاد منافع فردی همواره در معرض ظلم است و این مسأله، نیاز به حکومت ملک عادل را ضروری می‌کند (شریفی، ۱۳۸۹: ۸۱۴ - ۸۱۵).

در باب عدالت اجتماعی، از بین متفکران مسلمان معاصر، علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۲، آیه ۲۱۳، بقره و ج ۴، ذیل آیه ۲۰۰ آل عمران) و استاد مطهری نیز در کتاب‌هایی مانند: وحی و نبوت، تکامل اجتماعی انسان، بیست گفتار، اسلام و مقتضیات زمان و عدل الهی به مباحثی در این باره پرداخته‌اند و مهم‌تر از همه امام خمینی^۴، ایده و طرح پی‌ریزی حکومتی مبتنی بر عدل و داد را بیان کرده‌اند، تا حکومتی اسلامی برای اجرای قانون و برپایی عدالت و قسط قرآنی بنیان نهند.

۱.۴. اهمیت عدالت اجتماعی در قرآن

محورهای ذیل، نشان اهمیت عدالت اجتماعی در قرآن است:

۱. امر به عدالت، در جامعه حتی در برخورد با دشمنان (سوره نحل: ۹۰ و سوره مائده: ۸)؛

۲. اقامه قسط و عدالت به عنوان هدف بعثت (سوره حدید: ۲۵)؛

۳. الزام و تعریف رعایت عدالت در جزئیات روابط اجتماعی و مسائل فردی مانند: شهود (سوره بقره: ۲۸۲، سوره

مائده: ۹۵)؛ تعدد زوجات (سوره نساء: ۳ و ۱۲۹)؛ عدالت در گفتار (سوره انعام: ۱۵۲)؛ عدالت به هنگام داوری

(سوره نساء: ۵۸) و قیام به عدالت در تمام مراحل زندگی (سوره مائده: ۸).

۱.۵. عدالت به عنوان بستر ضروری کمال فرد و جامعه

عدالت، بستر رشد تمام فضایل اخلاقی است. همان‌طور که در حیطه اخلاق فردی، معیار فضیلت، عدالت است؛ برای

رشد فضایل در سطح جامعه نیز عدالت شرط ضروری است. حس عدالت و بهره‌مندی از حقوق عادلانه، فرد را به تعامل

مثبت با هموعانش ترغیب می‌کند. ارزش‌گذاری و ارجحی به عدالت اجتماعی در قرآن و آموزه‌های دینی دلیل

معرفتی خاص خود را دارد؛ چراکه تنها در سایه عدالت است که استعدادها شکوفا، خاطرها آسوده و وجدان‌ها آرام

می‌گیرد و عداوت و دشمنی جای خود را به همدلی و مهربانی و اعتماد می‌دهد (Novak and Adams, 2015: 279)

(Caphert, 2007: 5). سقوط یک تمدن و متلاشی شدن یک اجتماع، پدیده عینی (یعنی نابود شدن انسان‌ها و

خراب شدن ساختمان‌ها و...) نیست؛ بلکه سقوط تمدن و ویرانی اجتماع از موقعی آغاز می‌شود که بیماری اختیاری ظلم

و تبعیض شروع به گسترش ریشه‌های خود می‌کند. خواسته‌های حیاتی مردم مورد بی‌اعتنایی قرار گیرد و استثمار و

بهره‌کشی که انسان‌ها را از «کس» به «چیز» پایین می‌آورد، شیوع پیدا کند (جعفری، ۱۳۵۷، ج ۳: ۲۸۵-۲۹۰) بنابراین،

بی‌عدالتی موجب اختلال، فساد، ارتجاع و سقوط جامعه می‌گردد (نظرپور، ۱۳۷۸: ۲۷-۲۸).

اثرات و نتایج عدالت اجتماعی عبارتند از:

۱.۵/۱. تأثیر در افکار و عقاید

شهید مطهری وجود یا عدم وجود عدالت اجتماعی را در شکل‌گرفتن افکار و عقاید مردم جامعه مؤثر می‌داند. ایشان

یکی از این تأثیرات را اعتقاد به بخت و شانس در میان عامه و حتی در میان برگزیدگان و شاعران می‌داند. جهان‌بینی‌ای

که امورات را به بخت و شانس ارجاع می‌دهد، از بستر مظالم و ناهمواری‌ها و بی‌عدالتی‌های اجتماعی برمی‌خیزد و هرج و مرج‌ها و بی‌عدالتی‌های اجتماعی، ملهم این فکر شیطانی است (مطهری، ۱۳۹۰: ۸۱-۸۲).

از دیگر مفاسد فکری و نظری که فقدان عدالت اجتماعی آبخور آن است، بدبینی نسبت به روزگار به‌عنوان شکایت از روزگار و دشنام‌ها و ناسزاهایی است که در آثار ادبی نسبت به آن عنوان شده است. که این مسأله به بدبینی به خالق می‌انجامد و اساس تربیت توحیدی را متلاشی می‌کند (همان: ۸۳).

۱.۵/۲. تأثیر در اخلاق فردی

فقدان عدالت اجتماعی در اقشار مختلف جامعه باعث اضمحلال اخلاق فردی است. صرف‌نظر از افراد استثنایی مانند پیامبران و انسان‌های کامل، تبعیض‌ها، تفاوت‌گذاری‌های نابجا، روح یک‌عده را که محروم شده‌اند، فشرده و آزرده و کینه‌جو و انتقام‌کش می‌کند و روح یک‌عده دیگر که بی‌جهت بهره‌مند و عزیز درآمده‌اند، کم‌حوصله و زودرنج و بیکاره و اهل اسراف و تبذیر می‌نماید (همان: ۸۹).

۱.۵/۳. تأثیر در الفت و وحدت اجتماعی

اجرای عدالت اجتماعی سبب ایجاد الفت بین آحاد جامعه و برقراری وحدت در اقشار جامعه می‌شود. نقطه مقابل عدالت اجتماعی و اهمیت و کارکردهای آن، نیز ظلم و بی‌عدالتی است که باعث هلاکت و نیستی جوامع می‌باشد. ظلم و پایمال کردن حقوق دیگران، موجب دگرگونی نعمت‌های الهی و نزدیک‌سازی خشم و غضب الهی (مطهری، بی‌تا: ۱۹)، پدیدآوردن دشمنی، فرسودگی و اضمحلال تمدن‌ها و آبادانی‌هاست (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۵۹).

بنابراین اگر در کارها و موهبت‌ها و نعمت‌های خدا بین افراد، شکاف و فاصله افتاد، بین قلوب قهراً فاصله می‌افتد. در مقابل، عدالت اجتماعی، موجبات دوری دل‌ها، کینه‌ها، حسدها و انتقام‌جوئی‌ها یعنی تبعیضات حقوقی را از میان می‌برد (مطهری، ۱۳۹۰: ۹۰-۹۱).

۱/۶. معیارهای عدالت

واژه عدالت به سبب مطابقت آن با فطرت در مقام نظر از اقبال عمومی برخوردار است؛ اما در عمل، اختلافات زیادی در جستار مصادیق واقعی آن مشاهده می‌شود. این امر به دلیل برداشت‌های متفاوتی است که از عدالت وجود دارد که ناشی از تفاوت معیارهای عدالت است.

۱/۶/۱. عدالت: تناسب

افلاطون عدالت را حد وسط نقطه تعادل سه قوه خرد، اراده و شهوت در انسان می‌داند. وی، هم‌چنین خردمندی، شجاعت و اعتدال را به‌عنوان سه فضیلت عمده انسان نام می‌برد که عدالت ارتباط هماهنگ میان این فضائل و تناسب با آنها است. او در سطح اجتماعی نیز عدالت را به مفهوم تناسب و قرارگرفتن افراد جامعه در طبقات خاص خود می‌داند.

۱/۶/۲. عدالت: شایستگی و لیاقت

عدالت در این برداشت، به مفهوم توزیع امکانات مادی و رفاهی و نیز توزیع مناصب و مقام‌ها بر اساس شایستگی‌ها و لیاقت‌ها است. چنین دیدگاهی را در آرا و اندیشه‌های ارسطو نیز می‌توان مشاهده کرد.

تعریف عدالت به اعطاء کل ذی‌حق حقه، در میان اندیشمندان مسلمان را نیز می‌توان مشیر به این معنای عدالت دانست.

۱/۶/۳. عدالت اجتماعی به‌مثابه مساوات و برابری

تعریف عدالت اجتماعی به مساوات و برابری، در دوران مدرنیته در سطوح مختلفی به کار رفته است. یکی از مهم‌ترین سطوح برابری، برابری در شرایط اقتصادی زندگی افراد است که در اندیشه کارل مارکس به شکل برجسته‌ای مطرح شده است. از نظر وی، عدالت اجتماعی در صورتی تحقق می‌یابد که افراد به‌لحاظ اقتصادی در شرایط برابری زندگی نمایند و این امر بدون توزیع مجدد ثروت، امکان‌پذیر نیست. همان‌طور که ملاحظه می‌شود این برداشت از عدالت اجتماعی ارتباط زیادی با عدالت اقتصادی پیدا می‌کند (بیات، ۱۳۸۱: ۳۷۷).

معیارهای دیگری از عدالت در متفکران معاصر غرب وجود دارد که تاحدودی ترکیبی از معیارهای فوق، البته با خصوصیات دیگری است که در این مقال نمی‌گنجد.

۱.۷. تبلور عدالت اجتماعی در عدالت اقتصادی

از برجسته‌ترین شاخص‌های عدالت اجتماعی، عدالت اقتصادی است. عدالت اقتصادی یعنی «تساوی امکانات، عدالت در توزیع ثروت، تقسیم عادلانه مواد اولیه طبیعی برای افراد جامعه، برابری کاری که فرد در جامعه انجام می‌دهد با حقی که جامعه می‌پردازد و برابری حق قانونی (مزد) با حق واقعی (سهم) هر کس (بناء رضوی، ۱۳۶۷: ۱۲۸).

گرچه عدالت اقتصادی هدف نهایی کمال انسان نیست لیکن تأثیر به‌سزایی در وصول به این هدف دارد و به همین سبب مورد تأکید اسلام قرار گرفته است. آیاتی که شامل امر و توصیه به عدالت است، عام بوده و شامل تمامی ابعاد عدالت از جمله عدالت اقتصادی می‌شود. ضرورت عدالت اقتصادی در جامعه اسلامی تا بدان‌جاست که شامل تمام افراد جامعه از جمله اهل ذمه نیز می‌گردد (سوره ممتحنه: ۸).

۱.۸. عناصر عدالت اقتصادی

اسلام، عدالت اقتصادی را قائم به دو عنصر می‌داند: ۱. رفاه عمومی، ۲. تعدیل ثروت (صدر، ۱۴۲۴: ۳۰۳)؛ در جامعه اسلامی وضعیت معیشتی باید به‌گونه‌ای باشد که تمامی آحاد جامعه از امکانات زندگی در تمام زمینه‌ها (بهداشت، درمان، تغذیه، آموزش، مسکن و...) در حد کفاف برخوردار باشند. فقر مالی از دیدگاه اسلام، امری منفور است که می‌تواند سبب مشکلات اخلاقی، اجتماعی و ریشه بسیاری از جرم‌ها و تبهکاری‌ها باشد. در روایات، فقر از آتش نمرود سخت‌تر (حکیمی، ۱۳۹۳، ج ۴: ۲۸۰) و موت اکبر و باعث منقصت دین و دهشت عقل و همسایه کفر، توصیف شده است (صالح، ۱۳۷۰: حکمت ۱۶۳ و ۳۱۹)؛ (بحارالانوار، ۱۰۳۷، ج ۷۲: ۲۹). به همین دلیل، رفع فقر و ایجاد عدالت اقتصادی از اهداف مورد تعقیب اسلام است که آن را با احکام و تعالیم مالی‌ای مانند انفاق، خمس، زکات و... و برای جنس خاص زنان با نفقه، مهریه، اجرت‌المثل و غیره تعقیب می‌کند.

تعدیل ثروت، رکن دیگر عدالت اقتصادی از نظر اسلام است (اقتصادنا، ۱۴۲۴: ۳۰۳) از جمله آسیب‌های ثروت فراوان در اندیشه اسلامی، اعراض از یاد خدا و مشغولیت به مواهب مادی است (سوره تکوین: ۱ و سوره توبه: ۳۴). انباشته شدن ثروت در دست اغنیا، سبب سرمستی و غرور می‌شود و به همین سبب است که اسلام در عین توجه به فردی در جلب مال و سرمایه، با طرح آموزه‌های اقتصادی‌ای از جمله انفاق، خمس، زکات و... این آسیب اجتماعی را نشانه گرفته است (رفیع پور، ۱۳۹۴: ۲۸۳). به اعتقاد حضرت امام خمینی^۴ اسلام مالکیت را قبول دارد، ولی قوانینی در اسلام می‌باشد که مالکیت را تعدیل می‌کند. مالکیت در اسلام به صورتی است که تقریباً همه در یک سطح قرار می‌گیرند (در جست‌وجوی راه از کلام امام، دفتر اول: ۲۱).

بنابراین، طبق آموزه‌های اسلام، هرگونه فقر در جامعه نشان‌دهنده پیاده‌نشدن احکام اسلامی است. از این رو، یکی از وظایف حاکم اسلامی مقابله با بی‌عدالتی اقتصادی است.

۲. فقرزانه

۲/۱. مفهوم فقر

به‌طور کلی دو تعریف عمده از فقر وجود دارد: نخست، تعریف معیشتی از فقر و دوم فقر به‌مثابه محرومیت نسبی. تعریف دوم، محرومیت را در معنای کلی‌تری مطرح نموده است که در مقایسه با تعریف نخست، بخش وسیع‌تری از انسان‌ها را در خود جای می‌دهد (از کیا، ۱۳۷۹: ۲۸)؛ به عبارت دیگر، فقر مطلق بر اساس واقعیات موجود، آسان‌تر از فقر نسبی دسته‌بندی می‌گردد، چنان‌که حتی در یک جامعه نیز به علت تلقی‌های متفاوت از سطوح مختلف، سنجش افراد نسبت به فقر نسبی و متغیر است (گیدنز، ۱۳۸۶: ۴۴۸).

در عین آنکه از لحاظ محتوایی بین فقر به‌عنوان ناکافی بودن توانمندی‌ها و برداشت دیگر فقر به‌عنوان کمی درآمد تفاوت وجود دارد اما این دو کاملاً به هم مربوط نمی‌شوند زیرا درآمد وسیله‌ای بسیار مهم برای توانمندی است (سن، ۱۳۸۳: ۲۰۸).

۲/۲. فقر زنانه

اصطلاح فقر زنانه برای اولین بار در سال ۱۹۷۰ توسط جامعه‌شناس آمریکایی «دایانا پیرس»^۱ مطرح گردید؛ این اصطلاح به معنای افزایش زنان در ترکیب جمعیت فقیر می‌باشد. پیرس در آن زمان دو سوم جمعیت فقیر بالای ۱۶ سال را از میان زنان می‌دانست و روبه‌رشد بودن این آمار را در جوامع پیش‌بینی نمود (ر.ک. هام، ۱۳۸۲: ۱۶۶).

به عبارت دیگر، سهم نابرابر و بیشتر زنان از فقر در مقیاس‌های جهانی را زنانه‌شدن فقر می‌نامند. گرچه کمبود اطلاعات معتبر و دقیق سازمان‌یافته درباره فقر به‌طور کلی و فقر زنان به‌طور ویژه، نتایج به‌دست‌آمده را با مشکلاتی مواجه می‌سازد اما در مجموع، پارادایم فقر زنان بنا بر آمار به‌دست‌آمده از کشورهای مختلف تاحدی این معضل را تایید می‌کند.

۲/۲/۱. خانوارهایی با سرپرستی زنان

در دهه‌های اخیر، اعلام زنان سرپرست خانوار به‌عنوان فقیرترین فقرا در غالب نوشته‌های توسعه به‌چشم می‌خورد (شادی‌طلب و گرایی‌نژاد، ۱۳۸۳: ۵۱؛ به نقل از بولاک، ۱۹۹۴، ج ۱: ۱۸-۱۶). به بیان دیگر تحولات بینشی و تجربی در دهه‌های اخیر سبب طرح پارادایم جدیدی در بحث فقر زنان گردید و آن را معادل فقر زنان سرپرست خانوار شمرد. گرچه این نوع برداشت‌ها با چالش‌هایی روبه‌رو گشته و عواملی مانند سواد و افزایش تعداد شاغلان در خانوار، این برداشت را دچار خدشه نموده است (همان: ۵۰-۵۱) و با این تعاریف، گرچه نمی‌توان فقر زنان را فقط به زنان سرپرست خانوار معطوف داشت، اما با توجه به عرف و قوانین جامعه ایران - که مسئولیت امور اقتصادی را بر عهده مردان می‌گذارد - می‌توان زنان زیادی از زنان سرپرست خانوار در ایران را در این نوع از فقر بازتعریف کرد.

مرکز آمار ایران نیز سرپرست خانوار را این‌گونه تعریف می‌کند:

«سرپرست خانوار، عضوی از خانوار است که اعضای خانوار وی را به این عنوان معرفی می‌کنند. در صورتی که اعضای خانواده قادر به تعیین سرپرست خانوار نباشد، مسن‌ترین عضو خانوار به‌عنوان سرپرست تلقی می‌شود. در خانوارهای یک نفره، همان شخص سرپرست خانوار است» (مرکز آمار ایران، ۱۳۷۵-۱۳۸۳).

به تعبیر دیگر، خانوارهایی که به دلایل مختلف (طلاق، جدایی، مهاجرت و مرگ همسر) سرپرست مرد در آن وجود نداشته و یا خانوارهایی که مرد به علت (کسالت، اعتیاد و غیره) در درآمد خانواده سهمی ندارد (یونیسف، ۱۳۷۲: ۱۵) در این دسته جای می‌گیرند.

بنابراین در یک دسته‌بندی کلی، زنان سرپرست خانوار به چند گروه تقسیم می‌شوند:

گروه اول: خانوارهایی که مرد به‌طور دائمی در آن‌ها حضور نداشته و زنان به‌عللی مانند فوت همسر یا طلاق بیوه شده‌اند و یا دخترانی که ازدواج نکرده و تنها زندگی می‌کنند.

گروه دوم: خانوارهایی که مرد به‌طور موقت و یا دائم و به دلایلی مانند مهاجرت، مفقودالاثربودن، متواری یا زندانی‌بودن، نکاح منقطع، سربازبودن و... نقشی در امرار معاش نداشته و زنان مجبورند به تهیه معاش زندگی خود و فرزندان‌شان پردازند.

گروه سوم: خانوارهایی که مرد در آن‌ها حضور دارد اما به دلایلی مانند بیکاری، از کارافتادگی، اعتیاد، سربازبودن و... نقشی را به‌عهده دارند (محمدی، ۱۳۸۵: ۱۵).

به‌طورکلی، ۳۷ درصد از خانوارهای جهان توسط زنان سرپرستی می‌شوند (مطیع، ۱۳۸۷: ۳) و حدود ۷۰ درصد خانوارهای تک‌نفره و یا خودسرپرست، توسط زنان اداره می‌شود؛ در حالی که این آمار در مورد مردان، فقط ۳۰ درصد می‌باشد (الحداد، ۲۰۰۳: ۹).

۲.۳. آمار فقر زنان در جهان

بر حسب آمار سازمان ملل متحد، زنان نیمی از جمعیت جهان را تشکیل می‌دهند و دو سوم کل فعالیت‌های جهان در دست آنان بوده و هفتاد درصد از آنها، مشاغل پایین را عهده‌دار می‌باشند و تنها ده درصد از درآمدها و یک درصد از دارایی‌های جهان در اختیار آنهاست. بر طبق آمار به‌دست آمده، در حال حاضر ۱/۳ میلیارد نفر در دنیا با روزی کمتر از یک دلار زندگی می‌کنند که هفتاد درصد آنها از جنس زنان می‌باشند (Kramarae, and Spende eds, 1379: 3).

طبق آمارهای که در آغاز دهه ۱۹۸۰ از طرف شورای کانادا برای همکاری بین‌المللی ۱۹۹۹ در مورد عدم تناسب حقوق زنان و مردان در بازار کار به‌دست آمده است، ۶۷ درصد ساعات کار جهان به زنان تعلق دارد و ده درصد درآمد جهان به آنان اختصاص یافته و دو سوم بی‌سوادان جهان را زنان تشکیل می‌دهند و بالاخره زنان کمتر از یک درصد از دارایی‌های جهان را در اختیار دارند (Alcalda, 2010: 25-31).

به حسب آمار مربوط به کشورهای در حال توسعه نیز، نزدیک به ۵۷۰ میلیون زن روستایی (۶۰ درصد از جمعیت روستایی) زیر خط فقر زندگی می‌کنند (Kramarae and Spender, eds 1379: 3 p).

در کشورهای توسعه‌یافته هم، زنان بیش از مردان دچار فقر می‌گردند. به‌عنوان مثال، در آمریکا میزان فقر خانوارهای تک‌والدی مادر سرپرست در بین سال‌های ۱۹۷۳ و ۲۰۰۲، غالباً بیش از ۳۰ درصد بوده است. در حالی که این میزان برای خانوارهای تک‌والدی پدر سرپرست، عموماً بین ۱۰ تا ۱۵ درصد و برای خانوارهای زن و شوهر بین ۵ تا ۷ درصد بوده است (هافمن واورت، ۱۹۴۹: ۴۷۹). در این میان، ایالات متحده دارای بیشترین تعداد زنان و کودکان بی‌خانمان در میان کشورهای صنعتی می‌باشد (Wilcox, 2006: 58; Pressman Fuentes 335-351) 2014.

۲.۴. فقر زنان در ایران

در سال ۱۳۹۱ در مرکز آمار ایران، هزینه‌های خالص سالانه یک خانوار شهری ۱۶۴/۳ میلیون ریال بوده که نسبت به سال گذشته، افزایشی به میزان ۲۳/۸ درصد را نشان می‌داد (مرکز آمار ایران، هزینه‌های خانوار، ۱۳۹۱). اما سرانه درآمد

زنان سرپرست خانوار در بسیاری از موارد به نصف این مقدار در سال‌های کنونی هم نمی‌رسد اما تدوین کنندگان قانون اساسی ایران در چارچوب یک ارزیابی واقع‌بینانه، توجه ویژه‌ای به وضعیت زنان در عرصه‌های گوناگون داشته‌اند؛ چنان‌که در مقدمه قانون اساسی ذکر شده است «زنان به دلیل ستم بیشتری که تاکنون متحمل شده‌اند (اشاره به دوران قبل از انقلاب) استیفای حقوق آنان بیشتر مد نظر خواهد بود» (قانون اساسی، ج. ۱.ا، مقدمه).

جامع‌ترین اطلاعات زنان سرپرست خانوار در طی سال‌های اخیر، حاصل نتایج سرشماری عمومی می‌باشد. بر اساس اطلاعات به دست آمده از مرکز آمار ایران در سال ۱۳۷۵، (۶/۹۱) درصد خانوارها تحت سرپرستی زنان بوده‌اند؛ یعنی از هر ۱۲ خانوار کشور یک خانواده توسط زنان، سرپرستی گردیده است. آمار سرشماری در سال ۱۳۷۵، حاکی از آن است که از نظر جمعیتی، حدود یک سوم از خانوارهای دارای زن سرپرست، یک نفره هستند و حدود دو سوم از خانوارهای زن سرپرست، در نقاط شهری ساکن می‌باشند که بیشترین تعداد در استان تهران و کمترین آن در کهگیلویه و بویراحمد و سپس در ایلام سکونت داشته‌اند (محمدی، ۱۳۸۵: ۱۳۱). ارقام یادشده به دلیل تعریف کامل در آن زمان از سرپرست خانوار، دچار نواقصی می‌باشد که در صورت اصلاح این تعریف، عدم ممانعت از کم‌شماری زنان سرپرست خانوار، شاهد افزایش این تعداد خواهیم بود (شادی‌طلب، ۱۳۸۳: ۵۷). چنان‌که در طی سال‌های اخیر نیز این افزایش را شاهد بوده و نظر صاحب‌نظران در ۲۰ سال گذشته به وقوع پیوسته است (ر.ک. قانون مدنی، ۱۳۸۱: ۳).

۲/۴/۱. عملکرد جمهوری اسلامی برای زنان در ایران

از آن‌جا که قوانین جمهوری اسلامی ایران از فقه امامیه اتخاذ گردیده است، برای حمایت از حقوق زنان نیز در راستای این مذهب حکم نموده و حمایت‌های خود را قرارداده است. از جمله این قوانین حمایتی: قانون ارث، مهریه، نفقه، اجرت‌المثل و دیگر موارد حمایتی در این امر می‌باشد (ر.ک. قانون اساسی، ج. ۱.ا).

طبق اصلاحیه ماده ۱۱۰۷ قانون مدنی در مورخ ۱۳۸۱/۹/۴، نیز آمده است: «نفقه، عبارت است از همه نیازهای متعارف و متناسب با وضعیت زن از قبیل مسکن، البسه، غذا، اثاث منزل و هزینه‌های درمانی و بهداشتی خادم در صورت عادت و یا به واسطه نقصان و مرض» (قانون مدنی، ج.۱.ا).

تا قبل از اصلاح این ماده، بنا به قول مشهور فقها، «هزینه‌های درمانی و بهداشتی» جزو نفقه محسوب نمی‌گشت و مرد مسئولیت و تکلیفی در قبال این هزینه‌ها نداشت. در قانون مدنی ایران آمده است که: «در روابط زوجین، ریاست خانواده از خصائص شوهر می‌باشد» (ق.م. ماده ۱۱۰۵). بنابراین از دیدگاه اسلام، تامین هزینه خانواده و از جمله مخارج شخصی زن به عهده مرد است و زن در این باره، هیچ‌گونه مسئولیتی ندارد و این فقط مربوط به موقعیت زنی نیست که از نظر مالی توان ندارد بلکه زن متمول نیز دارای نفقه می‌باشد.

درباره مهریه نیز، برابر ماده ۱۰۸۲ قانون مدنی، زوجه به مجرد عقد، مالک مهر می‌شود و در نتیجه؛ شوهر مشغول‌الذمه واقع می‌گردد و زن، بر اساس این ماده، می‌تواند مهریه را در هر زمان که خواست از همسرش مطالبه کند. این نیز یکی دیگر از مواد قانونی در حمایت مالی زن است. مواد زیادی در قانون مدنی به زمان، چگونگی، و مقدار نفقه، مهریه، اجرت المثل و دیگر حقوق مادی زن نزد شوهر و پدر پرداخته است که به علت کثرت مطلب از ذکر آن خودداری می‌گردد.

از دیگر قوانینی که در آن توجه ویژه‌ای به زنان سرپرست خانوار شده است، می‌توان به تضمین بیمه و رفاه زنان و کودکان بی‌سرپرست که موضوع چهارم اصل بیست‌ویکم قانون اساسی است اشاره نمود؛ که طی لایحه‌ای به خودکفاشدن بیمه‌شدگان توجه خاص مبذول داشته است. حمایت‌های مالی و نقدی و غیرنقدی از کمیته امداد امام خمینی ۴ و هم‌چنین سازمان بهزیستی نیز بسیار راه‌گشاست. اصول ۱۰، ۲۰، ۲۱ و ۲۹ قانون اساسی ایران نیز به حمایت از زنان و مادران و پیگیری و تامین حقوق آنان پرداخته است (قانون اساسی ج.۱.ا).

۲/۵. علل و عوامل فقرزنانه

به‌طور کلی، علل و عوامل متفاوتی در ایجاد پارادیم فقرزنانه تأثیرگذار است که مهم‌ترین آنها را می‌توان در عوامل فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی دسته‌بندی کرد.

۲/۵/۱. عوامل فرهنگی مؤثر بر فقر زنان

۲/۵/۱/۱. وجود فرهنگ‌های نامناسب پیرامون اشتغال زنان (سقف شیشه‌ای)

گرچه با گذشت زمان فعالیت شغلی و اجتماعی، زنان نیز از سیستم‌های حمایتی موجود در دولت برخوردار گردیده‌اند، اما هنوز در فرهنگ برخی از جوامع، فعالیت‌های زنان پذیرفته و تعریف نشده و این عامل، باعث کاهش ورود زنان به عرصه‌های رسمی کار نسبت به مردان گردیده است. به‌طور روشن‌تر، عوامل و موانع نامریی غیرقابل نفوذی در سازمان‌ها وجود دارد که از ارتقای زنان، جلوگیری می‌نماید که این وضعیت را [در] اصطلاح سقف شیشه‌ای می‌نامند. بنابراین، در اثر وجود این مانع، زنان به‌طور وسیعی از صعود به سطوح بالای مدیریتی منع می‌گردند (زاهدی، ۱۳۸۶: ۱۰).

۲/۵/۱/۲. بالارفتن سن ازدواج

تأخیر در ازدواج را می‌توان به‌عنوان مسئله‌ای فرهنگی، مورد بررسی قرار داد. فارغ از عواملی که باعث تأخیر در ازدواج می‌شود (ر.ک زیبایی‌نژاد، ۱۳۹۳: ۲۴۴-۲۴۵)، این مسئله را می‌توان از عوامل فقرزنانه به‌شمار آورد؛ چراکه باعث افزایش آمار دختران مجرد خودسرپرست - که تحت عنوان خانوارهای تک‌نفره در سرشماری‌ها به‌حساب آمده‌اند - می‌شود؛ البته تعدادی از دختران و زنان از نظر اقتصادی مخارج خود را تأمین می‌نمایند اما چون با والدین یا اقوام زندگی می‌کنند به‌عنوان سرپرست محسوب نمی‌گردند (محمدی، ۱۳۸۵: ۵).

۲/۵/۱۳. عدم سوادآموزی برخی از زنان

بی‌سوادی، به‌عنوان یکی از علل فقر در زنان بیشتر از مردان دیده می‌شود. هم‌چنین در میان کشورهای که میزان باسوادی مردان آنها بیش از ۷۰ درصد بوده است، شکاف بین دو جنس چشمگیرتر می‌باشد (کینگ، ۱۳۷۶: ۱۸). تلاش برای ایجاد شرایط یکسان جهت تحصیل به کاهش شکاف و اختلافات اجتماعی نیز کمک می‌نماید. لذا این امر به کرات در اسناد قانونی ایران آمده است و در اصول سوم، بیستم، بیست‌ویکم و سی‌ام قانون اساسی نیز به آن اشاره گردیده است (حسینی لرگانی و صالحی، ۱۳۸۸: ۱۰). روشن است که آموزش زنان در توان‌مندی آنان نقش مؤثری ایفا می‌نماید و باعث ایجاد خانواده‌های سالم‌تر می‌گردد؛ این مهم از سمت دولت‌ها نیز پذیرفته شده و از مسائل مورد نزاع دولت‌ها در حل مسائل نابرابری جنسیت نیست (گزارش بانک جهانی از کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا، ۱۳۹۰: ۵۵).

۲/۵/۲. عوامل اجتماعی مؤثر بر فقرزنانه

۲/۵/۲/۱. فوت همسر

مطالعات نشان می‌دهد، فوت همسر برای زنان علاوه بر از دست‌دادن حامی اقتصادی، سبب انزوای آنان از خانواده همسر و حتی جامعه می‌شود که این انزوا خود، از عوامل مؤثر در ایجاد فقرزنانه است (ر.ک. عباسپور، ۱۳۷۲).

لوپاتا^۱ پیرامون مصاحبه‌ای که با ۳۰۰ نفر زن بیوه در شیکاگو انجام داده است، ۱۰ مشکل مربوط به تنهایی آنها را مشخص نموده است که از جمله می‌توان به محدود شدن روابط اجتماعی اشاره نمود؛ این مهم خود می‌تواند شخص را از ورود به عرصه‌های اجتماعی مؤثر بر اشتغال‌یابی منع کرده و باعث تشدید فقرزنانه در این دسته از زنان گردد.

1- Lopata, 1969

۲/۵/۲/۲. طلاق

گسترش آمار طلاق در جهان در حال افزایش است. نتایج بررسی‌های انجام گرفته از آمار سازمان ثبت احوال کشور و دفتر آمار و اطلاعات جمعیتی طی سال‌های ۱۳۵۵ تا ۱۳۸۸، نشان‌دهنده افزایش طلاق در سال ۱۳۵۵ به‌ویژه در مناطق شهری است. در دهه سوم بعد از انقلاب؛ یعنی از سال ۱۳۸۸-۱۳۸۰ نیز آمار طلاق روندی صعودی یافته به‌طوری‌که از ۷۱٪ (در هزار) در کل کشور افزوده شده است (سازمان ثبت احوال کشور و دفتر آمار و اطلاعات جمعیتی و ر.ک. کلاتری روشنفکر، ۱۳۹۳: ۳۴-۵۵).

بنابر افزایش آمار طلاق در دهه سوم پس از انقلاب و سرپرستی خانوار توسط زنان نمی‌توان رشد فقر در زنان را نادیده انگاشت؛ گرچه در این‌گونه خانوارها، زنان باید به‌تنهایی و به غیر از سرپرستی اعضای خانواده و کسب درآمد و مدیریت اقتصادی خانوار، مواظبت از فرزندان، کارهای منزل و بهبود شرایط زندگی اعضای خانواده را نیز به عهده بگیرند. در چنین شرایطی، زنان سرپرست خانوار، وقت کمتری برای انجام فعالیت‌های مناسب و فراهم‌نمودن شرایط مناسب‌تر برای اعضای خانواده را خواهند داشت. در این شرایط، زنان به علت عدم دستیابی به مهارت‌های کافی به کارهای پاره‌وقت تن می‌دهند و دچار تبعیض - که از شرایط این نوع فعالیت‌هاست - می‌گردند (شادی‌طلب و گرایبی‌نژاد، ۱۳۸۳: ۵۱).

۲/۵/۲/۳/۱. تداخل مسولیت‌های شغلی با وظایف مادری

زنی که می‌تواند شغلی با درآمد نسبتاً خوبی به‌دست آورد، چون علاقه‌مند یا مجبور به پرداخت هزینه‌های مراقبت از کودک است، ممکن است به‌لحاظ مالی فلج شود؛ با وجود این، اگر به‌طور نیمه‌وقت شروع به کار کند، درآمدش کاهش می‌یابد و هرگونه احتمال پیشرفت شغلی نیز از میان خواهد رفت (ر.ک. گیدنز، ۱۳۸۶).

قوانین برخی از کشورها از جمله ایران، کارفرمایان را ملزم به ارائه خدمات به مادران شاغل برای جمع مسوولیت‌های شغلی و مادری می‌نماید (ر.ک. قانون اساسی. ج.۱.ا). که این امر گرچه پسندیده است اما به علت داشتن هزینه‌های اجتماعی گاهی سبب می‌شود که کارفرمایان از استخدام زنان متاهل اجتناب کنند.

۲.۵.۳. عوامل اقتصادی

۲.۵.۳.۱. وجود تبعیض در بازار کار و پرداخت دستمزد

زنان گرچه یک سوم نیروی کار رسمی جهان را تشکیل می‌دهند، اما در کارهایی اشتغال دارند که کمترین مزد به آنان پرداخت می‌گردد و در ازای کار مشابهی که با مردان انجام می‌دهند، سه چهارم مزد مردان را دریافت می‌کنند. عدم پرداخت مساوی دستمزدها، باعث تردید ورود زنان به بازار کار شده و در صورت ورود نیز، احساس بدی برای آنان ایجاد می‌شود (گزارش بانک جهانی، ۱۳۹۰: ۱۴).

عامل دلسردکننده دیگر برای اشتغال زنان، اعطای کمک هزینه‌های غیرمزدی به مردان و عدم پرداخت آن به زنان است. برای مثال در بسیاری از کشورها، فقط کارمندان مرد، کمک هزینه مسکن و آموزش فرزندان را دریافت می‌کنند (گزارش بانک جهانی از کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا، ۱۳۹۰: ۱۴۶).

۲.۵.۳.۲. عدم دسترسی به امکانات مادی مورد نیاز برای زنان

زنان، نیمی از مواد غذایی جهان را تولید می‌کنند، اما با این همه، به‌ندرت مالک زمین می‌باشند و هم‌چنین به سختی می‌توانند وامی دریافت کرده و علاوه بر آن، در طرح‌ها و پروژه‌های اقتصادی مانند کشاورزی مورد غفلت قرار می‌گیرند (لیس تورس و روزاریو، ۱۳۷۵: ۱۰). بنابراین عدم دسترسی به امکانات رفاهی برابر و مورد نیاز زنان نیز از عوامل فقرزانه محسوب می‌گردد.

۳. تطبیق فقرزانه در ایران با مؤلفه‌های عدالت اجتماعی

جامعه ایران معاصر به دلیل وجود نظام اسلامی و حاکمیت قوانین اسلام در طول سه دهه اخیر، می‌تواند موضوع مناسبی برای بررسی فقرزانه با توجه به مؤلفه‌های عدالت اجتماعی در اسلام قرار گیرد.

۳/۱. تعریف خطای عدالت به تساوی و تأثیر آن در فقرزانه

همان‌طور که ذکر شد، در بعضی مکاتب فکری، عدالت به تشابه و یکسانی ترجمه می‌شود اما اسلام، این تقریر و تعریف از عدالت را نمی‌پذیرد. از منظر اسلام، عدالت به معنای در نظر گرفتن ظرفیت، استحقاق‌ها و عدم اهمال در مورد آن‌هاست.

باتوجه به تفاوت‌های تکوینی حتمی بین دو جنس؛ که گرچه به هیچ‌وجه در اسلام، ملاک برتری و ارزش‌مندی تلقی نمی‌شود، اما برای شکل‌گیری نظام جمعی و تکمیل و تسخیر متقابل دو جنس در سرشت‌شان نهاده شده است، عدالت اقتصادی نمی‌تواند به معنای برابری و تشابه کامل دو جنس در تمامی فرصت‌ها و مزایای اقتصادی باشد (ر.ک رودگر، ۱۳۸۶: ۱۸۰ - ۱۹۰). بر این اساس، نمی‌توان پدیده فقرزانه که از جمله موارد عدم عدالت اجتماعی در بحث اقتصادی و وضعیت زنان در جامعه است را بر مبنای اصول، مؤلفه‌ها و سنجه‌های دیدگاه‌هایی تحلیل کرد که معیار متفاوتی در باب عدالت دارند و آن را مساوق شباهت می‌دانند.

علاوه بر اینکه تجربه جوامع غربی نشان داده است اجرای عدالت به معنای تشابه و نادیده گرفتن تفاوت‌های جنسیتی، نه تنها وضعیت بهتری برای زنان رقم نمی‌زند بلکه به فشار و ظلم مضاعف نسبت به زنان منجر می‌شود (ر.ک، همان: ۲۱۰-۲۱۴).

۳/۲. خطای به‌کارگیری معیارهای غربی در سنجش میزان فقرزانه

گرچه وجود پدیده فقرزانه در ایران مانند سایر جوامع قابل‌انکار نیست اما باتوجه به تفاوت‌های اسلام و مکاتب جامعه مدرن در تعریف هویت دوجنس، نقش و مسولیت‌های متفاوت آنان در خانواده و نیز اهمیت متفاوتی که در اسلام و

غرب در مورد نهاد خانواده وجود دارد، طبیعی است که نمی‌توان با معیارهای غربی به سراغ سنجش وضعیت اقتصادی و معیشتی زنان در جوامع اسلامی رفت. برای مثال، در جامعه مسلمان، مادری، به‌عنوان مهم‌ترین و پُرمسئولیت‌ترین نقش برای زنان تلقی می‌شود که مردان و نهادهای اجتماعی نمی‌توانند جایگزین مناسبی برای آن شوند؛ چراکه این نقش، بایسته‌های خود را دارد و زمان زیادی از زندگی زن را به خود اختصاص می‌دهد و در بسیاری از موارد، مانع حضور جدی زن در جامعه و مشاغل اقتصادی می‌شود. لذا نمی‌توان انتظار داشت که معیشت زنان باید مانند مردان از طریق مشاغل بیرون از خانه تأمین شود.

هم‌چنین بر اساس این اصل، میزان نابرابر مشاغل زنانه و مردانه را نباید تمام علت فقرزنانه در جامعه قلمداد کرد؛ چراکه در حقیقت این عزلت‌گزینی زنان از مشاغل، به سبب اشتغال آنها به امر خطیر مادری است که جزو هنجارهای جامعه اسلامی می‌باشد.

این مسئله، نشان‌دهنده لزوم بازنگری و بررسی تک‌تک مؤلفه‌هایی است که از سوی فرهنگ غرب به‌عنوان میزان سنجش فقرزنانه در جوامع به کار گرفته می‌شود.

افزون‌بر نکات فوق، نکته قابل تأمل دیگر سیاست‌های حاکم بر معیارها و سنج‌های ارائه‌شده از سوی فرهنگ غرب است که امروزه از سوی متفکران مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. کارشناسان، معتقدند هژمونی‌های حاکم بر نظام بین‌الملل، بسیاری از منویات اجتماعی، فرهنگی و حتی علمی خود را از طریق ارائه معیارهای مناسب با آن منویات، دنبال می‌کنند. جوامع در حال توسعه با هدف قراردادن معیارهای تعریف‌شده توسط استعمارگران علمی و فرهنگی و... در حقیقت بدون آنکه در یابند، راهی را طی می‌کنند که از آنها خواسته شده است. این مسئله در موضوع زنان نیز به وضوح حاکم است؛ معیارهایی که نظام بین‌الملل در باره مطلوب بودن وضعیت زنان ارائه می‌دهد، مطابق با تعاریف خودشان است و پیگیری آن به اضمحلال مبانی دینی و ملی کشورها می‌انجامد.

۳.۳. حساسیت اجرای عدالت اقتصادی و جلوگیری از فقر در جامعه زنان

همان‌طور که ذکر شد، عدالت بستر رشد تمام فضایل و کمالات فردی و جمعی است و فقدان عدالت، آسیب‌های عمیقی را در اندیشه و رفتار افراد پدید می‌آورد. هم‌چنین عدم تحقق عدالت اقتصادی و به تبع آن، ایجاد فقر، عامل شکل‌گیری بسیاری از مفاسد و آسیب‌های اجتماعی است.

انضمام این مقدمه به این حقیقت که زنان بزرگ‌ترین نقش تربیتی را در جامعه انسانی ایفا می‌کنند، اهمیت اجرای عدالت اقتصادی در بین زنان را نشان می‌دهد. وجود فقر در بین زنان، سبب می‌شود نیمی از مربیان جامعه در معرض انواع آسیب‌های اجتماعی و اخلاقی قرار گیرند.

عدم رعایت توازن و تعدیل ثروت در خانواده - که جایگاه مهم‌ترین نقش‌های زنانه یعنی مادری و همسری است، با ایجاد روحیه ستم‌دیدگی و فشار - نقش‌های بی‌بدیل زنانه را به مخاطره می‌اندازد. بی‌شک وقتی مربی دچار اختلال شود، کل جامعه متربی متضرر می‌گردد.

از سوی دیگر، عدالت سبب ایجاد وحدت و همدلی در جامعه است. در اجتماع خانواده نیز وقتی عدالت اقتصادی در مورد زنان رعایت نشود و به عنصر مهم آن؛ یعنی زدودن فقر و تعدیل ثروت، اهمیت داده نشود، همدلی میان همسران - که رکن خانواده به‌شمار می‌آیند - از بین می‌رود. این در حالی است که مادر، در هر خانواده، محور ایجاد همدلی بین همه افراد است.

تمام این مسائل نشان می‌دهد اگر عدالت اقتصادی و زدودن فقر، امری لازم و ضروری در جوامع است، این ضرورت در مورد زنان، دوچندان می‌شود.

۳/۴. لزوم تحقق مجاری اقتصادی تعریف شده در اسلام برای زنان

دین اسلام به رغم یکسان دانستن دو جنس در اهداف کلی انسانی و تکامل بشری، به سبب تفاوت‌های حکیمانه طبیعی دو جنس، نقش و جایگاه‌های متفاوتی را در بعضی از موارد برای دو جنس، معرفی کرده است. یکی از این تفاوت‌ها، قوانین اقتصادی متفاوتی است که بر اساس نقش‌های متفاوت برای دو جنس (زن و مرد) تعریف شده است. برای مثال، اسلام وظیفه فراهم کردن امکانات رفاهی و مادی را بر عهده مردان نهاده و مردان را به پرداخت نفقه فرزندان و زنان و پرداخت مهریه زنان و اجرت‌المثل موظف نموده است (سوره بقره: ۲۳۳)؛ (سوره طلاق: ۶)؛ (سوره نساء: ۳۴) و (ر.قانون مدنی ج.۱.ا).

بر این اساس اسلام، مجاری اقتصادی و معیشتی متعددی برای زنان تعریف کرده است که در صورت اعمال آن، زن در کمال رفاه و برخورداری اقتصادی، می‌تواند به نقش‌های مهمی همسری و مادری پردازد. این در حالی است که علاوه بر مجاری خاص فوق، امکان و جواز استفاده از مجاری کسب عام نیز از زنان سلب نشده بلکه در چارچوب شرایطی، این امکان نیز برای زنان فراهم شده است.

بنابراین، راه کارهای قانونی اسلام برای پیشگیری و مبارزه با فقرزنان، بسیار متفاوت با راه کارها و معیارهای غرب است. اکنون باید این مسأله بررسی شود که آیا این راه کارها و راهبردها در جامعه اسلامی ایران، اعمال می‌شود و زنان از مجاری فوق، بهره‌مند هستند؟

مطالعه وضعیت فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی کشور نشان می‌دهد گرچه زنان به مقتضای قانون، باید از رفاه اقتصادی از سوی پدران و همسران خود برخوردار باشند اما در بسیاری از موارد، مردان عمدتاً به خاطر مشکلات اقتصادی جامعه، قادر به برآورده ساختن این حق زنان نیستند و در بسیاری از موارد زنان مجبورند برای تأمین هزینه روزمره خود به مشاغل بیرون از خانه روی آورند.

از سوی دیگر، بیشتر به دلیل فقر فرهنگی به علاوه فقر اقتصادی، حقوق مالی اسلامی زنان همچون مهریه، اجره‌المثل و مانند آن در جامعه به‌عنوان تابو تلقی می‌گردد و در فرهنگ جامعه کنونی ایران، درخواست مهریه یا اجره‌المثل که حق شرعی زنان است، عملی قبیح و مذموم شمرده می‌شود که شدت قبح آن به حدی است که زنان را از طلب به‌طور کامل منصرف می‌سازد؛ گرچه اینار و از حق‌گذشتن، رکن اخلاقی نظام خانواده را تشکیل می‌دهد و حفظ کیان خانواده در بسیاری از مواقع، بدون اینار و فداکاری میسر نیست، لیکن باید توجه داشت که خالی نگه‌داشتن دست زن از مجاری معیشتی‌ای که اسلام حق او دانسته، سبب می‌شود تا وی برای رفع این کمبود، سرمایه‌گذاری بیشتر زمانی و توانی در مشاغل خارج از منزل نماید که در بسیاری از موارد، این امر با بایسته‌ها و شایسته‌های خانوادگی مطلوب اسلام سازگار نیست.

حقیقت این است که وضعیت مطلوب اقتصادی برای زنان، آن‌گاه محقق می‌شود که دست زن از مجاری مالی‌ای که اسلام برای او به‌عنوان حق مسلم، تعریف کرده، خالی نماند. این درحالی است که زنان جامعه ایران، در بیشتر موارد به سبب ضعف فرهنگی و یا مشکلات اقتصادی جامعه، از این حقوق خود محروم هستند. از سوی دیگر، در سطح اجتماع نیز در بعضی از موارد به سبب عدم توجه کافی به جنسیت آنان و گاه به دلیل اینکه از نظر قانونی مکلف به کسب درآمد برای خانواده نیستند، از فرصت‌ها و امکانات موجود باز می‌مانند؛ گرچه این مسائل در مورد تمام زنانی که به مشاغل خارج از خانه اقبال نشان می‌دهند، عمومیت ندارد اما به‌عنوان یک انگیزه و چالش برای قشر عظیمی از زنان شاغل و یا در پی شغل، باید مورد بررسی قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

جمع‌بندی تطبیق مؤلفه‌های عدالت اجتماعی در اسلام و وضعیت فقرزنان در ایران بدین قرار است:

۱. عدالت در اسلام، به‌عنوان بستر ضروری رشد تمامی کمالات فردی و جمعی است و فقدان آن، سبب

اضمحلال ارکان جامعه و فساد آن می‌شود. بنابراین، عدم رعایت عدالت از جمله عدالت اقتصادی در خانواده،

ارکان خانواده و رشد فردی و جمعی افراد در خانواده را تهدید می‌کند. این مسئله، درباره زن - که نقش محوری و مربی در خانواده را ایفا می‌کند - دوچندان است.

۲. عدالت در اسلام، به معنای تشابه نیست. بنابراین، هرگونه تفاوت در قانون‌گذاری همچون قوانین اقتصادی که به موجب اسلام در قوانین کشور وجود دارد نیز نقض عدالت به‌شمار نمی‌آید. بلکه در بسیاری از موارد، قوانین مشابه برای دو جنس متفاوت، باعث ظلم و بی‌عدالتی می‌شود.

۳. معیارهای فمینیستی سنجش میزان فقر در جامعه زنان با توجه به اختلاف در مبانی و آموزه‌ها، قابل تطبیق و اعتماد در باره جامعه ایران نیست.

۴. گرچه وجود آموزه‌های عدالت‌محور در دین مبین اسلام سبب کاهش روند رو به رشد فقرزانه در ایران شده است لیکن باید توجه داشت، عدم تحقق مجاری اقتصادی مورد نظر اسلام برای وضعیت معیشت زنان، سبب گریز زنان از فقر به ساختارهایی است که جمع آنها با نقش‌های ویژه زنانه در ایران، ساده نخواهد بود.

*قرآن، ترجمه: الهی قمشه‌ای.

۱. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید (۱۳۷۸)، شرح نهج البلاغه، به کوشش: محمد ابراهیم، قاهره.
۲. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمدهارون، بی‌جا: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۳. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق)، تهذیب اللغة، بیروت: دارالحياء التراث العربی.
۴. ازکیا، مصطفی (۱۳۷۹)، جامعه‌شناسی توسعه، تهران: نشر کلمه.
۵. الحداد، کفاح (۲۰۰۳)، «زنان سرپرست»، مجله الطاهره، تهران: مؤسسه الفكر الاسلامی.
۶. آمار سازمان بهزیستی (۱۳۷۹-۱۳۸۰).
۷. بنا، رضوی، مهدی (۱۳۶۷)، طرح تحلیلی اقتصاد اسلامی، مشهد: آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۸. بیات، عبدالرسول (۱۳۸۱)، فرهنگ واژه‌ها، قم: موسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۹. جعفری، محمدتقی (۱۳۵۷)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۳، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. حسینی لرگانی، مریم و جواد صالحی (۱۳۸۹)، زنان و آموزش عالی در جمهوری اسلامی ایران، تهران: موسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی.
۱۱. حکیمی، محمدرضا (۱۳۹۳)، الحیاة، قم: انتشارات دلیل ما.
۱۲. دشتی، محمد (۱۳۸۷)، ترجمه نهج البلاغه، قم: نشر مشرق.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۹۰)، المفردات، ترجمه: حسین خداپرست، قم: نشر نوید اسلام.
۱۴. رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۹۴)، توسعه و تضاد، تهران: شرکت سهامی انتشار.

۱۵. رودگر، نرجس (۱۳۸۶)، *تاریخچه نظریات گرایش‌ها نقد فمینیسم*، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
۱۶. زاهدی، شمس (۱۳۸۶)، *زن و توسعه*، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۱۷. زیبایی‌نژاد، محمدرضا (۱۳۹۳)، *تحلیلی بر مهم‌ترین مسائل زن و خانواده در ایران*، قم: مرکز تحقیقات زن و خانواده.
۱۸. سازمان ثبت احوال کشور ایران.
۱۹. سن، آمارتیا (۱۳۸۳)، *توسعه یعنی آزادی*، مترجم: محمدسعید نوری نائینی، تهران: نشر نی.
۲۰. شریف، میان محمد (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، ترجمه زیر نظر: نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۱. صالح، صبحی (۱۳۷۰)، *فرهنگ نهج البلاغه*، ترجمه: شهیدی، تهران: نشر اسلامی.
۲۲. صدر، محمدباقر (۱۴۲۴هـ)، *اقتصادنا*، بی‌جا: مرکز ابحاث والدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۲)، *تفسیر المیزان*، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. عمید، حسن (۱۳۷۱)، *فرهنگ عمید*، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
۲۵. قانون اساسی ایران.
۲۶. کلوسکو، جورج (۱۳۹۳)، *تاریخ فلسفه سیاسی*، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.
۲۷. کینگ، الیزابت م (۱۳۷۶)، *نقش آموزش زنان در توسعه اقتصادی*، ترجمه: غلامرضا آزاد، تهران: روشن‌گران و مطالعات زنان.
۲۸. زنان و توسعه اقتصادی (۱۳۹۰)، *گزارش بانگ جهانی از کشورهای خاورمیانه و شمال آفریقا (منا)*، مترجمان: میترا اصول دینی و سپیده تصدیقی، قم: ایران‌نگین.
۲۹. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.

۳۰. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲)، بحار الانوار، تحقیق و تعلیق: سیدجواد علوی، تهران: دارالکتب اسلامیة.
۳۱. محمدی، زهرا (۱۳۸۵)، زنان سرپرست خانوار، تهران: شورای فرهنگی اجتماعی زنان.
۳۲. مدرس، علی اصغر (۱۳۷۶)، حقوق فطری یا مبانی حقوق بشر، تبریز: نشر نوبل.
۳۳. مرکز آمار ایران (۸۳-۱۳۷۶)، آمارگیری از اشتغال و بیکاری خانوار.
۳۴. مرکز آمار ایران ۱۳۹۱.
۳۵. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، بیست گفتار، تهران: انتشارات صدرا.
۳۶. _____ (۱۳۸۲)، عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا.
۳۷. _____ (۱۳۶۷)، پیرامون انقلاب اسلامی، تهران: انتشارات صدرا.
۳۸. _____ (بی تا)، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: انتشارات حکمت.
۳۹. نظریور، محمدنقی (۱۳۷۸)، ارزش‌ها و توسعه، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۴۰. هافمن، سول و سوزان اورت (۱۹۴۹)، زنان و اقتصاد خانواده، مترجمان: محمد دانشور کاخکی، سیاوش دهقانیان و فرخ دینی قزلی، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
۴۱. مگی، برایان (۱۳۸۹)، فلاسفه بزرگ، ترجمه: عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
۴۲. هام، مگی (۱۳۸۲)، مدخل زنانه کردن فقر در فرهنگ نظریه‌های فمینیستی، مترجم: فیروزه مهاجر، نوشین احمدی خراسانی و فرخ قره‌داغی، تهران: نشر توسعه.
۴۳. عباس‌پور، زهرا (۱۳۷۰)، وضعیت روانی-اجتماعی همسران شهیدانی که ازدواج مجدد کرده‌اند، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه شاهد.
۴۴. شادی‌طلب، ژاله و علی‌رضا گرای‌نژاد (۱۳۸۳)، «فقر زنان سرپرست خانوار»، پژوهش زنان، دانشگاه تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات زنان.

۴۵. غفاری، مریم (۱۳۸۲)، «چند نقشه‌بودن زنان سرپرست خانوار، فرصت‌ها و چالش‌ها»، فصلنامه پژوهش زنان،

ش ۵.

۴۶. مطیع، ناهید و همکاران (۱۳۷۸)، «فرصت‌های کودکان در خانواده‌های زن سرپرست»، یونیسف، مجله زنان،

ش ۵۳ و ۵۴.

47.Chant, Sylvia (2006), “Re-thinking the Feminization of Poverty” in Relation to Aggregate Gender Indices, *Journal of Human Development* 7 (2): 201–220. doi:10.1080/14649880600768538.

48.Findlay, Jeanette; Wright, Robert E (September 1996), “Gender, poverty and the intra-household distribution of resources”, *Review of Income and Wealth* (Wiley) 42 (3): 335–351, doi:10.1111/j.1475-4991.1996.tb00186.x. Pdf.

49.Kramarae, and Spender (eds.), *Routledge International Encyclopedia of Wome* (n, vol. 1379.49.

50.Pressman Fuentes, Sonia (2014), “Top 18 issues challenging women today”, *The Shriver Report* (Shriver Report Organization).

51.Alcalda, M. Cristina (2010), *The Womaen In The Violence*, Vander built University press.

52.Wilcox puala (2006), *surviving domestic violence, gender, poverty and...*, palgarva macmillan.

53.Navak, Michael and Adamz Puala (2015), *Social Justice Isnt What you think it is*, Elizabeth shaw.

54.Loreta Capheart, *Social Justice, Theories, Issues, and Movement*, Dragan Milovanovic, 2207.

بررسی رابطه تکمیلی میان آزادی و عدالت اجتماعی

با تاکید بر قرآن کریم

بتول ملاحیفی^۱

سید کاظم سید باقری^۲

حسین علوی مهر^۳

چکیده

عدالت و آزادی از دغدغه‌های همیشگی بشری در حیات سیاسی- اجتماعی بوده است. با توجه به آن که گاه پنداشته می‌شود که میان آن دو، تقابل یا چالش است، فهم و بررسی رابطه آنها اهمیت بسیار دارد. هدف مقاله، پاسخ به این پرسش است که با توجه به آیات و منطوق قرآن کریم، چه رابطه‌ای میان عدالت اجتماعی و آزادی وجود دارد. برای پاسخ، بر این امر تاکید شده است که با در نظر گرفتن مفهوم محوری احقاق حق در عدالت اجتماعی و با فراگیر شدن آن در جامعه، افراد به حقوق شایسته و بایسته خویش، دست می‌یابند و یکی از بزرگ‌ترین آن حقوق، آزادی است که با حضور عدالت، استیفا می‌شود. این نسبت را می‌توان با توجه به سخن الهی، در مصادیقی مانند رهایی از حاکمیت طاغوت و استثمار، اجرای احکام و دستورات الهی، محوریت قانون الهی، شورا، امر به معروف و نهی از منکر، رصد و پی‌جویی کرد. بی‌اعتنایی به عدالت، بی‌اعتنایی به آزادی است و بدون آزادی، همهٔ حصه‌های عدالت در جامعه تامین نمی‌شود. این بررسی با توجه به روش تحلیلی انجام شده است.

کلیدواژه‌ها

sbaqeri86@yahoo.com

؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟

؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟

^۱. دانشجوی دکتری تفسیر قرآن کریم، دانشگاه آزاد اسلامی کاشان

^۲. استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

^۳. دانشیار جامعه المصطفی العالمیه

درآمد

عدالت و آزادی، از دغدغه‌های همیشگی بشری در زندگی اجتماعی بوده است اما چگونگی رابطه میان آن دو از مباحث چالشی بوده است که به بررسی‌های دقیق نیاز دارد که طبعاً هر مکتبی از نظر خود به این پاسخ پرداخته است. پرسش‌هایی مانند این که آیا آن دو ارزش، همدیگر را در رسیدن جامعه به سوی هدف، یاری می‌کنند یا آن که در فرایندی چالشی، همدیگر را قطع می‌کنند و مزاحم یکدیگرند؛ آیا در بین این دو مفهوم، مشکل همگرایی و تنافر غایات و اهداف وجود دارد؟ آیا این دو ارزش - به هر شکل که تعریف شوند - دچار تعارض می‌گردند و یکدیگر را تهدید یا تحدید می‌کنند؟ آیا دین، عدالت را مبنای تفکیک میان آزادی و بی‌بندوباری می‌گیرد و آزادی معارض با عدالت را از بن، آزادی نمی‌داند و به دیگر سخن، آزادی ناعادلانه را مفهومی متنافی الاجزاء می‌شناسد؟ هم‌چنین می‌توان پرسش نمود که آیا این دو جمله، متناقض به نظر نمی‌رسد: آزاد هستید که عادلانه رفتار کنید یا آزادی تا جایی است که عادلانه باشد؟ (اخوان کاظمی، ۱۳۷۸: ۹۵-۱۰۶).

با توجه به ادبیات قرآن و اندیشه دینی، جریان کامل برنامه قرآن در اجتماعات اسلامی، جاری و فراگیر می‌شود؛ با این برنامه است که مردم، کسی را جز آفریدگار نمی‌پرستند و از آزادی کامل و عدالت فردی و اجتماعی بهره‌مند می‌شوند (حسینی همدانی نجفی، ۱۳۷۵: ۳۵۷). در نظامی که آزادی و عدالت باشد، هیچ کس نمی‌تواند آدمی را برای رسیدن به شناخت برتر و جامعه برتر محدود کند. لذا بر اساس اندیشه دینی، آزادی و عدالت در کنار هم قرار می‌گیرند. در قرآن، از یک سو، هدف از ارسال پیامبران، اجرای قسط و عدل ذکر شده: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵). این آیه بیان علت فرستادن کتاب، میزان و برپایی برای قسط و عدل را بیان می‌کند؛ یعنی با عدالت، یکسانی در امور به همراه به کارگیری میزان انجام می‌شود. قسط، لفظی جامع است که مشتمل بر هر چیزی می‌شود که مربوط به زندگی معاش و معاد می‌شود، و «میزان»، ابزاری معروف است که بین مردم

برای وزن کردن به کار می‌رود و مراد از آن، عدل در میان مردم در احکام و معاملات آنان است. ما رسولانی را فرستادیم، آنان را با براهینی که دلالت بر راستگویی‌شان می‌کند، تایید کردیم و به همراه آنان، کتاب‌های آسمانی نازل کردیم و با آنان عدل نیز آوردیم تا به سوی طریق الهی و دادن حق به صاحبان حق، هدایت کنیم (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۸۸) در تفسیر کشاف زمخشری آمده است که «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا»؛ یعنی فرشتگانی که به سوی انبیاء همراه با حجت‌ها و معجزات فرستاده می‌شوند و «أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ»؛ یعنی وحی و ترازو (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۸۱). هم‌چنین در جامع‌البیان طبری آمده است که «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا»؛ یعنی ما رسولان خود را با بیان و ادله مفصل فرستادیم و با آنان، کتاب همراه با احکام و شرایع و میزان که مظهر عدالت است، فرستادیم؛ آن‌گونه که ابن‌عبدالاعلی از قتاده نقل می‌کند که میزان، همان عدل است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۳۸).

استاد مطهری، عدالت را هدف کلی ادیان آسمانی می‌داند و می‌نویسد: در آیه ۹۰ سوره نحل، عدالت «روح اسلام» معرفی شده است (مطهری، ۱۳۷۵: ۹) آن‌جا که خداوند می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَى ذِي الْقُرْبَىٰ وَ يُنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَذَكَّرُونَ (نحل: ۹۰)؛ خداوند به عدل و بخشش به نزدیکان فرمان می‌دهد و از فحشاء و منکر و ستم، نهی می‌کند، خداوند به شما اندرز می‌دهد شاید متذکر شوید.

مرحوم آیت‌الله خویی نوشته است که قرآن، امر به عدل کرده است و در روش و تعالیم خویش، روش و مسلک استقامت و اعتدال را در پیش گرفته است. از دیگر سو، ستم‌دیده را در برابر ستمکار دست بسته نگه نمی‌دارد، بلکه برای او رواست که انتقام خویش را از ظالم همان‌گونه که به او ستم شده است، بگیرد. لذا سلوک قرآن بر اساس اعتدال است و امر آن به عدل و استقامت، برای جمع کردن نظام دنیا و آخرت در کنار هم است (خویی، ۱۴۱۸: ۶۴).

از سویی دیگر سو، قرآن کریم، هدف انبیاء الهی را برداشتن موانع آزادی ذکر می‌کند؛ و از آنان قید و بندهای سنگین را بردارد که بر آنان مقرر شده بود (سوره اعراف: ۱۵۷).

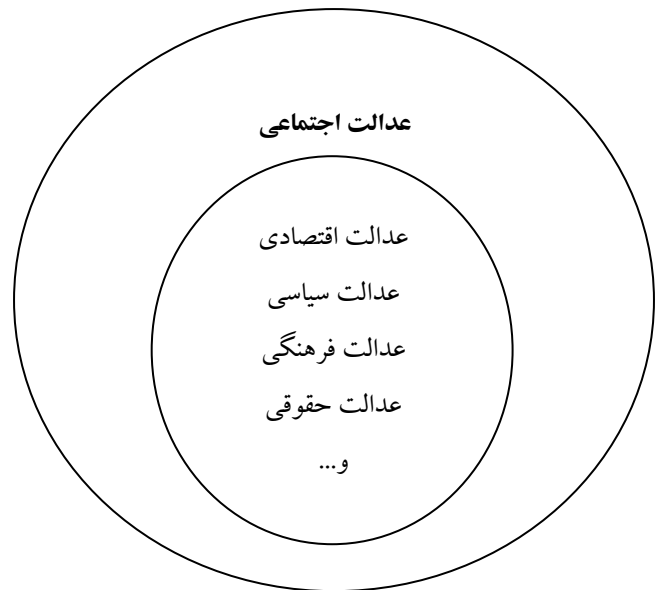
این مقاله در پی پاسخ به این نکته است که با توجه به منطوق و آیات قرآن کریم که اشاره‌ای به برخی از آنها شد، چه رابطه‌ای میان عدالت و آزادی وجود دارد و در فرضیه نوشته، بر این امر تاکید شده است که با توجه به مفهوم محوری احقاق حق در عدالت اجتماعی، با حضور و فراگیر شدن آن در جامعه، افراد به حقوق شایسته و بایسته خویش، دست می‌یابند و یکی از بزرگ‌ترین آن حقوق، آزادی است که با حضور عدالت، استیفا می‌شود. این رابطه را می‌توان با توجه به سخن الهی، در مصادیقی همچون رهایی از حاکمیت طاغوت و استثمار، اجرای احکام و دستورهای الهی، محوریت قانون الهی، شورا، امر به معروف و نهی از منکر جستجو کرد.

۱. تبیین مفاهیم

۱-۱. عدالت اجتماعی

وقتی که به اقسام و انواع مسائل عدالت اجتماعی می‌نگریم، می‌توانیم حوزه‌های مختلفی را به دست آوریم. برای نمونه اگر در جامعه، ثروت به شایستگی و درستی توزیع شود، عدالت اقتصادی حاصل شده است یا اگر به درستی، قدرت در میان افراد جامعه توزیع شود و حقوق سیاسی شهروندان به درستی اعطاء گردد، عدالت سیاسی به دست می‌آید یا اگر مزیت و فرصت‌های فرهنگی در جامعه به‌طور مساوی در میان مردم، تقسیم شود، بحث از عدالت فرهنگی به میان می‌آید. هم‌چنین توزیع امکانات بهداشتی و سلامت که امروزه از آن به عدالت در سلامت نام می‌برند، اما با این وجود، اکتفاء به هر یک از آنها به تنهایی، ما را به عدالت اجتماعی نمی‌رساند. پس «اجتماع» برآیند همه اقسام اعم از سیاست، اقتصاد، فرهنگ، حقوق، بهداشت و... می‌باشد. لذا می‌توان گفت عدالت اجتماعی، دایره‌اش، گسترده‌تر از همه دیگر انواع عدالت، اعم از اقتصادی، سیاسی و فرهنگی و... است.

نمودار انواع عدالت اجتماعی



عدالت، به معنای رعایت تناسب، استحقاق و شایستگی‌ها در ساحت اجتماع است. در این تعریف، هر گروه، صنف و طبقه‌ای باید در جایگاه شایسته خویش جای گیرد و در پی جایگاه دیگران برنیاید. عدالت اجتماعی، مبتنی بر احوال و افعال اعضای جامعه است و مرتبت هر کس بنابر استحقاق و استعداد او تعیین می‌شود (بیات، ۱۳۸۱: ۳۷۶). عدالت اجتماعی، ارزشی است که با فراگیر شدن آن، جامعه، دارای زمینه‌هایی می‌گردد که افراد به حق خود می‌رسند و امور جامعه، به تناسب و تعادل در جای بایسته خویش، قرار می‌گیرند. برای نمونه، می‌توان گفت که عدالت فرهنگی، عبارت است از ارزشی که فراگیر شدن آن، موجب تساوی و یکسانی موقعیت شهروندان در دستیابی به امتیازات، اطلاعات و داده‌های فرهنگی می‌شود.

۱-۲. آزادی

آزادی همانند عدالت، دارای ساحت‌های گوناگونی است، آیزیا برلین، آزادی را به دو قسم آزادی مثبت^۱ و آزادی منفی^۲ تقسیم می‌کند. آزادی منفی، عبارت است از قلمرویی که در داخل آن، شخص می‌تواند هر عملی را

1. positive freedom.

2. Negative freedom

که می‌خواهد انجام دهد و دیگران نتوانند مانع او شوند. اما در آزادی مثبت، مجال برای اظهار وجود، اعمال اراده، طراحی و برنامه‌ریزی فراهم می‌شود. در این نوع، «آزادی برای» مطرح است، معنای مثبت آزادی از تمایل فرد به این که آقا و صاحب اختیار باشد، بر می‌خیزد. تصمیماتی که در زندگی می‌گیرم، در اختیار خودم باشم و به هیچ نیرویی از خارج وابسته نباشد... می‌خواهم خود، هدف و روش خویش را انتخاب کنم و آن را به تحقق برسانم (برلین، ۱۳۷۹: ۲۴۹). نوع دیگر آزادی، آزادی بیان است که افراد می‌توانند بدون هراس از موانع بیرونی و با لحاظ صلاح جامعه، دیدگاه خویش را آزادانه بیان کنند. نوع دیگر، آزادی انجمن‌ها و تجمعات است؛ به معنای آن که افراد جامعه می‌توانند آزادانه به منظور دستیابی به اهداف در قالب‌های مختلف به تشکیل گروه‌ها و انجمن‌ها اقدام کنند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۲: ۹۷). آزادی سیاسی، ارزشی است که با فراگیر شدن آن، افراد و گروه‌ها برای انجام فعالیت‌های مطلوب سیاسی، با گذر از بندهای درونی، از موانع بیرونی رهایی یافته و در جهت رشد جامعه اسلامی و کمال انسانی حرکت می‌کنند. شاید بتوان گفت، «معنی اصلی آزادی، عبارت است از: آزادی از بند و زندان؛ آزادی از بردگی غیر، در واقع، کوشش برای آزادبودن، عبارت است از سعی در راه از میان برداشتن موانع و بر همین قیاس، کوشش برای آزادی شخصی عبارت از سعی در جلوگیری از مداخله و بهره‌کشی اسارت انسان به وسیله دیگران» (برلین، ۱۳۷۹: ۷۱). به طور کلی در آزادی، سه عنصر و مقوله وجود دارد، «آزادی خواه»، «نبود مانع» و «هدف»؛ آزادی حقیقی، زمانی شکل می‌گیرد که اشخاص در انجام دادن رفتارهای مطلوب و برخورداری از حقوق اساسی از محدودیت‌ها و موانعی که دولت‌ها ممکن است در برابر آنها ایجاد کنند، رها و آزاد باشند (میراحمدی، ۱۳۸۱: ۱۰۸). در جمع‌بندی می‌توان گفت که آزادی، رهایی از سلطه دیگران و داشتن اختیار و اراده برای عمل در عرصه اجتماعی - سیاسی است.

۲. تمهیدات نظری رابطه تکمیلی آزادی و عدالت اجتماعی

برای شفاف شدن مرزهای بحث، در ادامه می‌کوشیم تا تمهیدات و مقدمات نظری تاثیرگذار بر رابطه تکمیلی آزادی و عدالت اجتماعی را بیان کنیم.

۱-۲. مرکزیت حق در رابطه تکمیلی

برای بیان رابطه تکمیلی، توجه به این نکته مهم است که عدالت «اعطاء کل ذی حق، حقه» (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۵) می‌باشد. روشن گردید که یکی از بزرگ‌ترین حقوق انسان‌ها، آزادی است. پس اگر عدالت، عبارت است از ایفای جمیع حقوق، در آن صورت، بی‌اعتنایی به حق آزادی، بی‌اعتنایی به عدالت خواهد بود. لذا این دو، یکدیگر را تکمیل می‌کنند و چالش و تقابل آن‌دو، ساختگی و موهوم است. آزادی یکی از اجزای عدالت است. شخص آزادی‌طلب، به دنبال پاره‌ای از عدالت است.

قرار گرفتن هر طبقه‌ای در حدود خود و بهره‌مند شدن از آزادی و دخالت نکردن در حدود دیگران، عدل است و چنین اجتماعی عادلانه می‌باشد؛ اگر طبقه‌ای از حد خود بیرون رفت و به حدود دیگران تجاوز نمود، پیکره عمومی دچار اختلال و ضعف و فناء می‌گردد. این، نقش برجسته تقوا است که در سازمان اجتماع، ظاهر می‌شود؛ نقش ریز و نهان آن در سازمان درونی انسان صورت می‌گیرد (طالقانی، ۱۳۶۲: ۵۵).

هم‌چنین در رابطه تکمیلی میان عدالت و آزادی باید به این نکته اشاره کرد که اگر عدالت، اعطای حقوق شهروندان است، یکی از بزرگ‌ترین حقوق انسان‌ها، آزادی آنها است. در تفسیر عاملی ذیل این آیه که می‌فرماید: «إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ (نساء: ۵۸)». آمده است که منظور فقط رعایت حقوق دیگران است و از عدالت در فقه، عمومی‌تر و وسیع‌تر است که برای آن چند شرط لازم دانسته‌اند و این کلمه را به معنی محترم شمردن حقوق دیگران گفته‌اند و خلاصه آن این جمله است: آن چه را بر خود نمی‌پسندی، به دیگران روا مدار. در عدالت باید این حقوق رعایت شود: ۱. حق حیات؛ ۲. حق آزادی عمل؛ ۳. حق آزادی فکر؛ ۴. حق مالکیت و از این آیه، تمام این‌ها را می‌توان

فهمید و شاید جمله‌های «اذا حکمتکم و تحکموا» مقصود فقط قضاوت میان دو نفر نباشد بلکه کلیه رفتار انسان باشد با مردم که نتیجه فکر و قضاوت است (عاملی، ۱۳۶۰: ۱۶).

۲-۲. وابستگی آزادی به عدالت اجتماعی

عدالت اجتماعی، نقش فعالی در آزادی دارد. ناعدالتی، ویژه‌خواری و مزیت‌داشتن یک صنف خاص، ستم و نابرابری را در جامعه به وجود می‌آورد و خطری برای آزادی به‌شمار می‌آورد. آزادی، از دو سو به عدالت نظر دارد و بدان وابسته است؛ به‌عنوان زمینه و پیش شرط و به‌مثابه هدف و نتیجه. پیش شرط بودن عدالت از آن جهت است که آزادی تنها در یک بستر عادلانه و در شرایطی که همه آحاد یک اجتماع از برابری نسبی برخوردار باشند، نتیجه‌بخش خواهد بود. به‌علاوه، هدف آزادی، تحقق عدالت است؛ چون ثمره آزادی، همان است که افراد در یک رقابت سالم تنها مرهون تلاش خویش باشد و از این طریق، هر چیز در جای خویش بنشیند و هر ذی‌حقی به حق خود برسد. حق در این‌جا معنای موسعی دارد و از تامین شرایط لازم برای زیست شرافتمندانه آغاز می‌شود (شجاعی‌زند، ۱۳۹۱: ۱۲۶). تجربه تاریخی نشان داده است که مطالبه آزادی بدون لحاظ عدالت، آن را به ضد خود بدل می‌کند. این که مشاهده می‌شود در اسلام به عدالت بیش از آزادی‌های اجتماعی و مدنی تاکید شده است، اولاً بدان سبب است که آزادی، همراه با عدالت است و ثانیاً تحقق عدالت به حصول آزادی منجر خواهد شد؛ چون بازگرداندن حقوق ضایع شده به صاحبان آن، همان آزادگذاران انسان‌ها در مسیر کسب استحقاق‌ها است. این دو معنا با هم تنیده شده‌اند و به یکدیگر وابسته‌اند؛ چرا که مطالبه عدالت، مستلزم وجود آزادی است و تحقق آن، منتهی به احقاق حقوق می‌گردد. همین درهم‌شدگی مفهومی میان آزادی و عدالت را در دیگر ادبیات اسلامی نیز می‌بینیم. علی^۷ به نقل از پیامبر^۹ می‌فرماید: «لن تقدس أمة لا يؤخذ للضعیف فیها حقّه من القوی غیر مُتَّعِجٍ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛ «هیچ امتی مقدس و منزّه نیست مگر این که ضعیف، بتواند حق خود را در آن جامعه، از ظالم - بدون لکنت و ترس - بگیرد».

۲-۳. توانمندی آزادی معنوی در عدالت

پیامبران آمده‌اند تا علاوه بر آزادی اجتماعی به بشر آزادی معنوی بدهند. آزادی اجتماعی بدون معنوی، میسر و عملی نیست. درد امروز جامعه بشری آن است که می‌خواهد آزادی اجتماعی را تأمین کند، بدون آزادی معنوی. آزادی را جز از طریق نبوت، انبیاء، دین، ایمان و کتاب‌های آسمانی نمی‌توان تأمین کرد (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۴). آزادی حق انسان، بما هو انسان است؛ حق ناشی از استعدادهای انسانی انسان است، نه حق ناشی از میل افراد و تمایلات آنها (همو، ۱۳۷۲: ۱۰۴) آزادی معنوی و اخلاقی، آن است که انسان غریزه‌های خود را مهار کند و در بند غضب، حرص، طمع، جاه‌طلبی و افزون‌خواهی نباشد. انسانی آزاد است که اسیر بت‌های درونی ساخته دست خود نشود. این آزادی، مقدس‌ترین نوع آزادی و هدف مهم پیامبران الهی است. به همین دلیل در ادیان الهی، با اشاره به هر دو جنبه از آزادی، بر آزادی معنوی و درونی بیشتر تأکید شده است. پس انسان، هیچ‌گاه برده دیگران نباید باشد، امیرالمؤمنین علی^۷ می‌فرماید: «لَا تُكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» (نهج البلاغه، نامه ۳۱)؛ بنده دیگران مباش که خدا تو را آزاد قرار داده است.

در آموزه‌های دینی، چیرگی بر نفس و غریزه‌های نفسانی، آزادی و رهایی از بند شهوت‌ها شمرده شده است. قرآن کریم، کسی که خود را اسیر هوا و هوس کند، بنده می‌شمارد: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (جاثیه: ۲۳)؛ آیا دیدی آن کس را که هوا و هوس‌های خود را، خدای خود گرفت! در روایتی نیز آمده است: مَنْ تَرَكَ الشَّهَوَاتِ كَانُ حُرًّا (مجلسی، ۱۳۷۹: ۲۳۸)؛ کسی که خود را از شهوت‌ها بازداشت، آزاد است.

بنابراین، اگر انسان مسلط بر هوای نفس باشد، زمام زندگی را به دست عقل دهد، تقوا و عدالت را پیشه کند، آزاد خواهد بود و در غیر این صورت، در اسارت هوای نفس است و بردگی را پیشه خود سازد. شهید مطهری در این باره می‌نویسد که:

آزادی یعنی کسی جلوی راه انسان را نگیرد، پیش رویش مانع ایجاد نکنند، یعنی نبودن مانع. انسان‌های آزاد، انسان‌هایی هستند که با موانعی که در جلوی رشد و تکامل‌شان هست، مبارزه می‌کنند. آزادی اجتماعی یعنی بشر در اجتماع از

ناحیه سایر افراد اجتماع آزادی داشته باشد، دیگران مانعی در راه رشد و تکامل او نباشند. یعنی تمام قوای فکری و جسمی او را در جهت منافع خودشان به کار نگیرند (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۴).

وی در ادامه بر این امر تأکید می‌کند که با نبود آزادی معنوی، آسیب جدی به آزادی فردی و اجتماعی وارد می‌شود. انسان باید از قید درون رها شود تا اسارت‌های بیرونی را از میان بردارد (همان). بنابراین یکی از ویژگی‌های برتر آزادی در فرهنگ اسلامی، تأکید بر آزادی معنوی و آزادی درونی در کنار آزادی اجتماعی است. در قرآن کریم خطاب به پیامبر ۹ آمده است که می‌خوانیم: بگو ای اهل کتاب بیایید بر سخنی که میان ما و شما یکسان است، بایستیم که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم و برخی از ما برخی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد (سوره آل عمران: ۶۶). مفهوم آیه ناظر به هر دو جهت است؛ اول، پرستش خدای یگانه را مطرح می‌سازد و دوم، قبول نکردن اربابی و آقایی هر کس جز خدا را.

هنگام رهایی انسان از استبداد و شیطان درون و برون، زمینه‌های رهایی در جامعه و در نتیجه عدالت، فراهم می‌شود. در این نگرش، آزادی، تنها هدف نیست بلکه وسیله و ابزاری است برای آن که انسان به آرمان‌های متعالی دست یابد. با رهایی، آدمی به نوعی تعادل و ثبات شخصیتی دست می‌یابد. آزادی را در کنار عدالت، طلب می‌کند و یکی را فدای دیگری نمی‌سازد.

علی ۷ می‌فرماید: فَأَمَلِكْ هَوَاكَ وَ شُحَّ بِنَفْسِكَ عَمَّا لَا يَحِلُّ لَكَ (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛ مالک هوای خود باش و از آنچه که برای تو حلال نیست، سخت خودداری کن.

این همه اهمیت که در قرآن و روایات به پرهیز از هواپرستی داده شده است، برای آن است که پیروی از هوای نفس سرچشمه فساد و بی‌عدالتی در جامعه می‌شود. انسان را به سوی بردگی و اسارت می‌کشاند و او را وامی‌دارد تا تن به ظلم و ستم دیگران بدهد. هم ستم می‌کند، هم آن را می‌پذیرد و هم آزادی خویش را در بند می‌کند.

۴-۲. فراگیری عدالت نسبت به آزادی

بعد دیگر رابطه تکمیلی عدالت و آزادی، به این نکته برمی‌گردد که اگر آزادی را به‌عنوان یک آرمان ملی برای همگان می‌خواهیم، پس باید در قید عدالت باشد و محدودیت‌هایی را پذیرفت. در نگرش قرآنی، هر دوی عدالت و آزادی حضور دارند، هر دو مهم به‌شمار می‌آیند و لذا برای رسیدن به هر یک، باید دیگری و شرایط آن را در نظر داشت. عدالت اجتماعی بدون آزادی به دست نمی‌آید و آزادی اجتماعی بدون عدالت محقق نمی‌شود. هر دو در کنار هم، بسترهای رشد و راه رسیدن به کمالات معنوی و اخلاقی را فراهم می‌کنند. در قرآن کریم می‌خوانیم: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)؛ البته ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و کتاب و وسیله سنجش حق و باطل را با آنان نازل کردیم تا مردم به عدالت برخیزند.

هم‌چنین خداوند در قرآن کریم تاکید می‌کند که رسول الهی، هم از هواهای نفسانی کفار پیروی نکند، هم در میان آنان، عدل ورزد و هم توجه داشته باشد که هر کس برای عمل خود، دارای آزادی است: و من مامور گشته‌ام که میان شما عدالت را بر پای دارم. خدا پروردگار ما و شما است. ما در گرو اعمال خود و شما مرهون کردارهای خویشتان می‌باشید (سوره شوری: ۱۵).

بنابراین، در اندیشه قرآنی و اسلامی، میان عدالت و آزادی، رابطه تکمیلی و تعاملی وجود دارد؛ از یک سو عدالت، قید آزادی است و باید در مرزهای آن، حضور داشته باشد و نمی‌تواند معیارهای عدالت را پشت سر گذارد و از سویی دیگر، اگر آزادی در جامعه‌ای نباشد، عدالت اجتماعی به دست نمی‌آید.

با این وجود، باید توجه کرد که عدالت فراگیرتر از آزادی است و تنها قید آن نیز می‌باشد. انسان، آزاد است که هر کاری بکند مگر هنگامی که عدالت، آسیب بیند یا موجب اسارت‌های درونی و بیرونی گردد. با توجه به این نکته، همه آموزه‌هایی که در دین اسلام مانند امر به معروف، نهی از منکر، نصیحت ائمه مسلمین، شایسته‌سالاری، تکافل، تعاون و همکاری در جهت اجرایی کردن عدالت اجتماعی، کارآیی دارند، می‌توانند در بحث از عدالت و آزادی مورد توجه

قرار گیرند. با توجه به همین امر بنیادین است که عدالت، در درون خویش، آزادی را نیز می آورد، اما مطلق آزادی، در پی خویش، عدالت نمی کشاند.

در ادامه مصداق‌هایی از رابطه تکمیلی آزادی و عدالت اجتماعی بررسی خواهد شد:

۳. مصادیق رابطه تکمیلی آزادی و عدالت اجتماعی

مصادیقی که در پی می آید، هر کدام سهمی تکمیلی برای عدالت و آزادی دارند و در هر دو، نقش بازی می کنند. این مصادیق، جلوه گاه حضور آزادی و عدالت اجتماعی می باشند که همدیگر را تکمیل می کنند:

۳-۱. رهایی از حاکمیت طاغوت

روند و فرایند امور جامعه باید به گونه ای باشد که با حضور آزادی، بتوان عدالت را نیز تجربه کرد. با نفی ستم و بهره کشی، نفی حاکمیت طاغوت و استثمارزدایی، راه به سوی جامعه آزاد، گشوده می شود. فرد آزاد، جامعه آزاد به وجود می آورد و جامعه، آن گاه به معنای واقعی آزاد است که از حاکمیت طاغوت دور باشد و به سوی عدالت، حرکت کند. استثمار و ستم، به معنای سلب اختیار آدمی و محدود کردن اوست. در تفسیر *اطیب البیان* آمده است که پیامبر گرامی اسلام ۹ در قرآن کریم، مأمور به عدل شده است: «وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ» (شوری: ۱۵).

نه تفریط و نه افراط، نه مثل یهود؛ اعمال شاقه و نه مثل نصاری؛ آزادی مطلقه، نه مثل یهود، عیسی را العیاذ بالله حرام زاده بدانند و نصاری که خدا و پسر خدا بخوانند. عدالت، همان استقامت است در کلیه امور در عقائد نه چیزی بر آن، افزوده کنند و بدعتی در دین بگذارند (طیب، ۱۳۷۸: ۴۷۰).

عدالت اجتماعی، اساس آزادی است. همان طور که آزادی، وسیله تحقق عدالت است. تا آزادی از سلطه طاغوت به دست نیاید، زمینه رسیدن به عدالت فراهم نمی شود. پس در مصداقی به نام نفی حاکمیت طاغوت، جامعه اسلامی هم

آزادی را تجربه می‌کند و هم عدالت را. با نفی طاغوت، اجتناب از آن و دوری از حاکمان طاغوتی و حاکمان فاسد، زمینه برای رسیدن جامعه اسلامی به عدالت و آزادی فراهم می‌شود.

یکی از اهداف انبیاء الهی برداشتن غل و زنجیرها از پای انسان است. لذا خداوند فرمود: «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (اعراف: ۱۵۷).

این چنین است که انسان با رسیدن به خداوند، آزادی از طاغوت‌ها را به دست می‌آورد و با رسیدن به آزادی، عدالت نیز در کنار آن به دست می‌آید. «تنها راه نجات از استثمار، انکار همه خدایان دروغین و شناختن خداوند به عنوان تنها الله و رب و قادر متعال می‌باشد» (مودودی، ۱۳۵۱: ۵۵). با حاکمیت طاغوت و استبدادی، اولین چیزی که از انسان‌ها گرفته می‌شود، عدالت و آزادی است و با رسیدن به جامعه‌ای دینی، زمینه دست‌یابی به هر دو فراهم می‌گردد. سید قطب ذیل آیه «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» (نساء: ۱۳۵)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، پیوسته به عدالت قیام کنید، می‌نویسد:

قسط در این آیه، دربردارنده هر حال و مجالی می‌شود. قیام به قسطی که ستمگران را از گردن‌کشی و ستم در زمین بازمی‌دارد و عهده‌دار عدل میان مردم می‌شود و حق هر کس را مسلمان یا غیرمسلمان، عطا می‌کند (سید قطب، ۱۹۸۰، ج ۲: ۷۷۶).

پس عدالت به معنای نفی استثمار، نفی تضاد و تبعیض اقتصادی، حقوقی و اجتماعی، که نیاز کشورهای اسلامی در دنیا و جهان سوم است (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۳۶). بر اساس منطق قرآنی، در جامعه اسلامی که به دور از حاکمیت طاغوت و استثمارگران است، بین توحید و عدل رابطه‌ای محکم برقرار می‌شود که آزادی نیز در آن به دست می‌آید، در تفسیر نمونه، ذیل آیه: «لِيَجْزِيَ الْحَقُّ وَ يَبْطُلَ الْبَاطِلُ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ» (توبه: ۸) آمده است که حق که معنای توحید و اسلام و عدالت و آزادی بشر از چنگال خرافات و اسارت‌ها و مظالم است تثبیت و جای‌گیر شود و باطل که به معنای شرک و

کفر و بی‌ایمانی و ظلم و فساد است، ابطال گردد و از میان برود؛ هر چند مجرمان کراحت داشته باشند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۳۶).

با رهایی انسان از طاغوت، منشا رواج ناعدالتی در جامعه خشکانده می‌شود. پس هم ستم‌کشی و ستم‌پذیری و هم ستمگری، از میان می‌رود و جامعه می‌تواند آزادی را نیز تجربه کند.

۲-۳. اجرای احکام و دستورات الهی

از مصادیقی که به رابطهٔ مکملی میان عدالت و آزادی یاری می‌رساند، اجرای دستورات الهی است. اجرای قوانین الهی، در جامعهٔ اسلامی سبب می‌شود تا جامعه در مسیر عدالت اجتماعی گام بردارد؛ زیرا اجرای دستورات، به فراگیر شدن آزادی مطلوب و عدالت در جامعه یاری می‌رساند. در صورتی که در جامعه اجرای حدود نشود، آشرا مسلط می‌شوند و چون آزادی برای اشرا و متجاوزین پیدا شد، قتل، ظلم، جنایت و سرقت گسترش می‌یابد و در این صورت، حقوق ضعفاء و فقرا رعایت نخواهد شد و چون این‌طور شد، اجرای عدالت نشده و ظلم و ستم و تعدی محیط زندگی را فرا خواهد گرفت، و امن و اطمینان و آرامش ریشه‌کن شده و انجام وظائف فردی و اجتماعی مشکل شده و سیر افراد به سوی علم و معرفت و کمال متوقف خواهد شد (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۲۹۰) در قرآن کریم، آزادی را در کنار پای‌بندی به معارف دین و عمل به آنها، ذکر کرده است.^۱

فقر، جهل، تبعیض، استبداد، محدودیت‌های ساختگی قدرت و اختناق همه می‌تواند مصداق زنجیر و اسارت باشد. مطهری با توجه به این آیه می‌نویسد: «در نص قرآن مجید یکی از اهداف پیامبران، این بوده است که به بشر آزادی اجتماعی بدهند؛ یعنی افراد را از اسارت و بندگی و بردگی یکدیگر نجات بدهند» (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۸).

^۱ مومنان از این رسول، این پیامبر امی که نامش را در تورات و انجیل خود نوشته می‌یابند، پیروی می‌کنند، آن که به کار پسندیده فرمانشان می‌دهد و از ناشایست بازشان می‌دارد و چیزهای پاکیزه را بر آن‌ها حلال می‌کند و چیزهای ناپاک را حرام و بار گرانشان را از دوششان برمی‌دارد و بند و زنجیرشان را می‌گشاید... (اعراف:

در آیه بالا، بازگشایی زنجیرها همراه با امر به معروف، نهی از منکر و حلال و حرام خداوند است. استبداد، قدرت نامحدود، محدودیت‌های ناشی از آن و اختناق، همه می‌توانند مصداق زنجیر و اسارت باشند. هدف بلند قرآن که برداشتن زنجیر اسارت درون و برون، باشد، در صورتی محقق می‌شود که به احکام و دستورات الهی عمل شود، با جریان این دستورها در جامعه، عدالت فراگیر شده و آزادی نیز به تبع آن دست می‌آید (سیدباقری، ۱۳۸۸: ۲۸۲).

۳-۳. محوریت قانون الهی

یکی از جلوه‌ها و مصادیق عدالت، رفتار بر اساس قانون است. با قانون سنجیده عادلانه، می‌توان آزادی را نیز تجربه کرد. در قرآن تاکید شده است که هرگونه حکم و قانونی از آن خداوند است: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷)؛ فرمان جز به دست خدا نیست.

علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد که این جمله، مفید حصر است تا به وسیله نفی جنس، دلالت کند بر اینکه از جنس حکم، هیچ چیزی برای غیر خدای تعالی نیست و زمام حکم تنها به دست خدای سبحان است. ایشان سپس بیان می‌کند، حکم یکی از صفات است، تنها از آن خداوند است، چه حکم در حقایق تکوینی و چه در شرایع و احکام وضعی و اعتباری (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۱۶۷) در آیه دیگر نیز این معنا تایید شده است: «أَلَا لَهُ الْحُكْمُ» (انعام: ۶۲)؛ هم‌چنین در آیه‌ای دیگر می‌خوانیم: «لَهُ الْحُكْمُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ» (قصص: ۸۸).

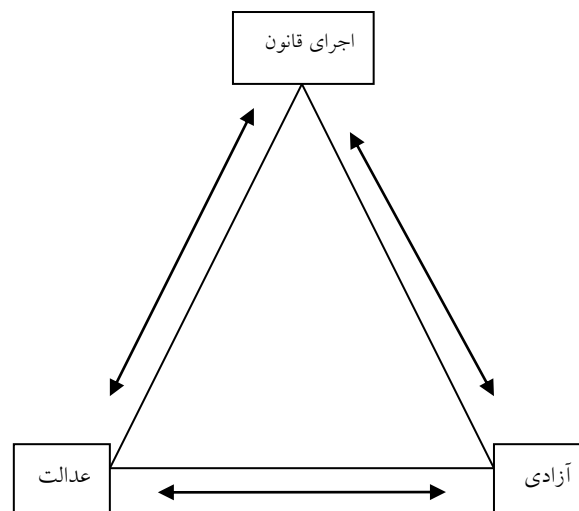
برخی آیات نیز حکم تشریحی را بیان می‌کنند: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (انعام: ۵۷). فخر رازی بیان می‌کند که این آیه، شامل همه امور می‌شود و این که در همه امور، او قضاوت بر حق می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۹).

زندگی بشری با آسودگی و بدون چالش می‌گذشت تا آن زمان که برخی به دیگران ستم کرده و حقوق آنان را پایمال کردند؛ لذا برای اولین بار آدمی با واقعیت تلخ حیات جمعی و پیامدهای احتمالی آن، روبه‌رو شد. در آن موقعیت، به سادگی، حق برخی پایمال می‌شد و کسانی بدون در نظر گرفتن، سنجه‌های اخلاق اجتماعی به حوزه فردی زندگی

دیگران، تجاوز می‌کردند. با گذر از این دوران سخت و گذشت زمان، انسان دریافت که راه رسیدن به زندگی بهتر، تنها از رهگذر قانون است. قانون نیز، در صورتی می‌توانست پای بر جا بماند که بتواند بازتاب یکی از آرزوهای درونی و فطری آدمی یعنی عدالت باشد، وگرنه با مشکل روبه‌رو می‌شد. و انهادن آزادی و تن دادن به مجموعه‌ای محدودکننده، آدمی را سخت بر آن می‌داشت تا تلاش کند، به حداقلی از مساوات و دادگری دست یابد و به آن، امید داشته باشد.

به بیان دیگر، رابطه‌ای سه‌گانه میان اجرای قانون الهی، عدالت و آزادی وجود دارد؛ با وجود قانون الهی و اجرای آن که جلوی بی‌نظمی را می‌گیرد، رفتارها سامان می‌یابد، عدالت در جامعه فراگیر می‌شود و شهروندان به حقوق خود می‌رسند و می‌دانیم که یکی از حقوق شهروندی آزادی است، که افراد به آن می‌رسند. پس، اجرای قانون یکی از مصادیقی است که می‌توان در آن، رابطه تکمیلی عدالت اجتماعی و آزادی را مشاهده کرد.

نمودار شماره ۱: تعامل سه‌گانه عدالت، آزادی و قانون



شکل آرمانی حکومت مطلوب در میراث اسلامی در مفهوم «عدالت»، بیان شده است. در معنای غالب، عدل به معنای «عدالت بر اساس قانون خدا» می‌باشد که به پیامبر^۹ و جامعه مسلمانان ابلاغ شده است. افراد باید در نظر و اندیشه، عادل

باشند و دارای دو ویژگی، باید به درستی و حقانیت، رفتار کنند و عملش نیز قانونی باشد. رفتار قانونمند، هم می‌تواند جامعه را از کارهای خودسرانه دور کند، لذا به‌سوی عدالت حرکت کند و هم آزادی از هرج و مرج را در جامعه ببیند. از همین زاویه است که برای تضمین حقوق شهروندی و برقراری نسبت دقیق عدالت و آزادی، باید در جامعه، قانون، وجود داشته باشد. تحدید آزادی، بر پایه قانون، امکان‌پذیر است و جامعه و شهروندان، باید آن را راهنما قرار دهند. پس سه رکن اساسی آزادی، قانون و عدالت در کنار هم قرار می‌گیرند. آزادی و قانون، بدون توجه به عدالت به‌معنای هرج و مرج است. جامعه‌ای آزاد است که عدالت در آن جریان دارد و جامعه‌ای که قانون الهی را در خود داشته باشد، به حقیقت عدالت دست می‌یابد. قانون، میزانی است که عادلانه یا ناعادلانه‌بودن رفتارها را می‌سنجد و انسان‌ها را به جامعه‌ی آزاد و خالی از هرج و مرج هدایت می‌کند.

از دیگر سو، مردم در کلام خداوند به این امر کلیدی راهبری می‌شوند که اگر در هر چیزی اختلاف کردید، پس حکم آن نزد خداوند است (سوره شورا: ۱۰). از همین باب است که حکم خداوند، مبنای قانون قرار می‌گیرد و هرگونه شریک و سرپرست در حکم و حاکمیت قانون او، انکار می‌شود (سوره کهف: ۲۶)؛ البته باید توجه داشت که خداوند، اجرای دستورات الهی و تجلی دادن و تحقق‌بخشیدن به حاکمیت خویش را به پیامبران الهی سپرده است. لذا می‌فرماید: «ما آتاکم الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷)؛ آنچه را فرستاده [او] به شما داد، آن را بپذیرید و از آنچه شما را باز داشت، بازایستید و از خدا پروا بدارید.

شان نزول این آیه هر چند که شاید در باره مصادیق خاص باشد اما امر و نهی این آیه، به‌طور کلی است و همه‌ اوامر و نواهی پیامبر گرامی اسلام^۹ را شامل می‌شود (دخیل، ۱۴۱۵: ۲۸۷).

در روایت آمده است که امام صادق^۷ فرمود: خداوند، پیامبرش را به نیکوترین وجه، ادب کرد و چون ادبش را به کمال رساند: «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴)، سپس امر دین و امت را به او سپرد تا بندگانش را راهبری کند، پس فرمود: «ما

آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ...»، به راستی که رسول خدا، استوار، کامیاب و موید به روح القدس بود؛ در هیچ امری که مربوط به راهبری خلق می‌شد، لغزش و خطا نداشت (کلینی، ۱۳۸۸: ۲۰۸).

خداوند در آیه‌ای دیگر تاکید دارد که مردم باید بر اساس صراط مستقیم حرکت کنند و قانون جوامع آنان منطبق با آن تنظیم شود: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ» (انعام: ۱۵۳)؛ این راه مستقیم من است، پس، از آن پیروی کنید و از راهها [ی دیگر] پیروی نکنید که شما را از راه خدا پراکنده کند. این است آنچه [خدا] شما را به آن سفارش کرده است، باشد که تقوا پیشه کنید. این مبنای فکری، شخص قدرتمند را در چارچوبی دقیق و سنجیده، محدود می‌کند و او را از هرگونه عمل خودکامه و شخصی بازمی‌دارد و به سوی عدالت، حرکت می‌دهد.

۳-۴. امر به معروف و نهی از منکر

هنگامی ارتباط عدالت با آزادی بیشتر و عمیق‌تر می‌شود که می‌بینیم، آزادی در محیط اجتماعی عادلانه به دست می‌آید و لازمه این محیط عادلانه آن است که در آن امر به معروف و نهی از منکر، نقد و انتقاد از رفتار ناشایست دیگران وجود داشته باشد. تا هنگامی که عدالت اجتماعی، امر به نیکی‌ها، نهی از بدی‌ها، قانون برابر و رعایت شایستگی‌ها در جامعه‌ای دارای ارج و قرب نگردد، به سختی می‌توان گفت که آن جامعه به ساحت آزادی وارد شده است که امر به معروف و نهی از منکر در جامعه آزاد رخ می‌نماید. اهمیت امر به معروف و نهی از منکر تا حدی است که خداوند آن را در برخی آیات پس از ایمان به خدا و آخرت ذکر کرده است: «يَوْمُنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَ أُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ» (آل عمران: ۱۱۴).

در سخن خداوند، خاموش‌نشستن عالمان در مقابل فساد قدرت‌مندان و ظالمان، از علل نابودی اقوام پیشین ذکر شده و دانشمندان گوشه‌گیر مورد نکوهش قرار گرفته‌اند که چرا صاحب قدرت نبودند تا از فساد جلوگیری کنند و جامعه را به سوی مسیر مطلوب، به حرکت درآورند. هم‌چنین در قرآن کریم با لحنی همراه با توبیخ و سرزنش آمده است که «پس

چرا در نسل‌های پیش از شما خردمندانی نبودند که مردم را از فساد در زمین باز دارند؟ جز اندکی از کسانی که نجاتشان دادیم و کسانی که ستم کردند به دنبال ناز و نعمتی که در آن بودند رفتند و آنان بزهکار بودند» (هود: ۱۱۶).

بر اساس این آیه می‌توان گفت که در جامعه باید انسان‌هایی عالم، پرهیزکار و توانمند وجود داشته باشد تا جلوی آزادی بی‌قید و بند و فساد را بگیرد و مسیر جامعه را به سوی عدالت هموار کنند.

خداوند یکی از عوامل لعنت بر اقوام پیشین را ترک امر به معروف و نهی از منکر می‌داند، در قرآن می‌خوانیم: «لَعْنَةُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ؛ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرِ فَعْلُوهُ لَيْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (مائده: ۷۸-۷۹)؛ از میان فرزندان اسرائیل، آنان که کفر ورزیدند، به زبان داوود و عیسی بن مریم مورد لعنت قرار گرفتند. این کیفر به خاطر آن بود که عصیان ورزیده و از فرمان خدا تجاوز می‌کردند و از کار زشتی که آن را مرتکب می‌شدند، یکدیگر را باز نمی‌داشتند. راستی، چه بد بود آنچه می‌کردند.

در تفسیر المیزان، آمده است که این دو آیه، رسول الله^۹ را خبر می‌دهند که از اهل کتاب کفر ورزیدند، به زبان انبیای خود لعنت شدند. در عین حال، تعریض به همان‌ها هم هست که این لعنت، بی‌جهت نبوده بلکه در اثر نافرمانی و تجاوزشان بوده است و اینکه فرمود: «كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرِ فَعْلُوهُ» بیانی است برای جمله «وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۱۱۴). جمله آخر آیه، این مطلب را تاکید می‌کند و می‌گوید «این اعلام تنفر و بیزاری به خاطر آن بود که آنها گناه کار و متجاوز بودند»، «ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ» به علاوه آنها به هیچ‌وجه مسئولیت اجتماعی برای خود قائل نبودند و یکدیگر را از کار خلاف نهی نمی‌کردند و حتی جمعی از نیکان آنها، با سکوت و سازش کاری، افراد گناه کار را عملاً تشویق می‌کردند «كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرِ فَعْلُوهُ» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱: ۴۴).

به هنگامی که عدالت در جامعه فراگیر شود، آزادی نیز به دنبال آن می‌آید. همه مردم در جامعه امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند، امور ناعادلانه را جلوگیری می‌کنند و زمینه را برای رسیدن جامعه آزاد فراهم می‌کنند، به بیان دیگر، هنگامی که آزادی در جامعه وجود داشته باشد، امر به معروف نیز عملیاتی می‌شود و با اجرای آن، جامعه نیز در برخی

موارد به‌سوی عدالت اجتماعی حرکت می‌کند. با گسترش فریضه امر به‌معروف، شهروندان، مطبوعات، گروه‌ها، منتقدین و روشنفکران، آزادانه کاستی‌ها و ناعدالتی‌ها را بیان می‌کنند.

در امر به‌معروف و نهی از منکر، آزادی و عدالت، هر یک به دیگری یاری می‌رساند تا منکر و فساد از جامعه اسلامی، ریشه کن شود. پس، با امر به‌معروف و نقد رفتارهای ناشایست دیگران، هم‌بستر برای تجربه آزادی فراهم می‌شود و هم حرکت در جهت عدالت اجتماعی تحقق می‌یابد.

حضور امر به‌معروف و نهی از منکر، بهترین ضمانت است تا در جامعه، قانون الهی وجود داشته باشد؛ قانونی که عادلانه است. قانون عادلانه می‌تواند پایه‌های دادگری را در جامعه محکم کند و تحقق عدالت و آزادی را تضمین سازد. تضمین جامعه عادلانه، با قانون الهی است. پس اطاعت از قوانین باید توأم با روح آزادی باشد. اگر روح آزادی بر جامعه حکم فرما باشد، عقل می‌گوید که الزام قانونی، عادلانه و به حق است. آنچه امکان می‌دهد که مردم با هم در جامعه زندگی کنند، حق و قانون است که برخی از این امر را می‌توان با عملیاتی کردن امر به‌معروف و نهی از منکر اجرا کرد و به برخی از امور عادلانه در جامعه دست یافت.

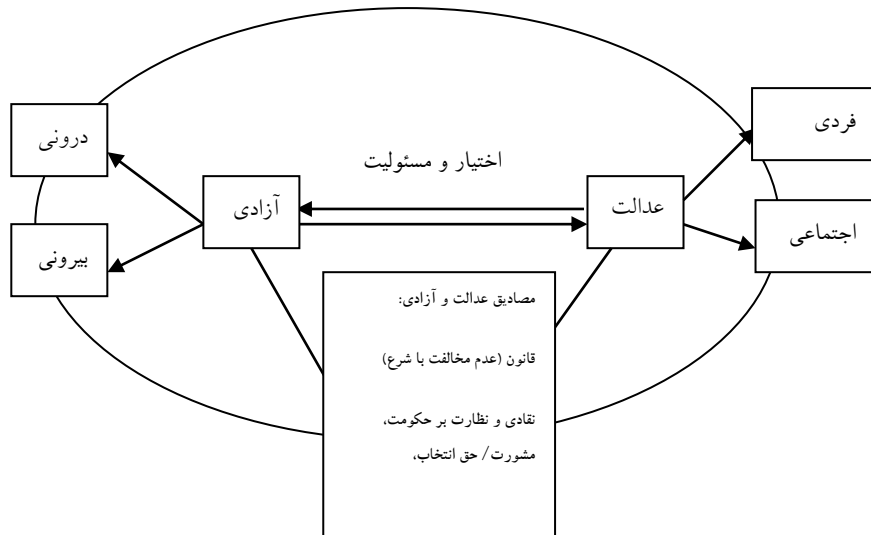
نتیجه‌گیری

هدف این نوشته، پردازش رابطه میان عدالت اجتماعی و آزادی با توجه به آیات و منطق قرآن کریم بود. در فرضیه بر این نکته تأکید شد که با لحاظ احقاق حق در عدالت اجتماعی و با فراگیر شدن آن در جامعه، افراد به حقوق شایسته و بایسته خویش از جمله آزادی، دست می‌یابند. سپس بررسی شد که با توجه به قرآن کریم، این امر را می‌توان در مصادیقی همچون رهایی از حاکمیت طاغوت و استثمار، اجرای احکام و دستورهای الهی، محوریت قانون الهی، شورا، امر به‌معروف و نهی از منکر پی‌جویی کرد. این مهم و یافته‌های برآمده از آن، ناظر به تمهیدات نظری و مسائلی بنیادین مانند مرکزیت حق در رابطه تکمیلی، وابستگی آزادی به عدالت اجتماعی، توانمندی آزادی معنوی در عدالت و فراگیری عدالت نسبت به آزادی بود. بی‌اعتنایی به عدالت، بی‌اعتنایی به آزادی است و بدون آزادی، همه حصه‌های

عدالت در جامعه تامین نمی‌شود. آزادی با عدالت همراه هستند و هرکس آزادی را بیش از حدّ عدالت، خواهان باشد، در واقع چیزی جز تجاوز، طغیان و استکبار نیست؛ زیرا این آزادی، خارج از معیار و چارچوب عدالت، با بردگی و اسارت دیگران یا هرج و مرج همراه خواهد بود. در رابطه تکمیلی آزادی و عدالت اجتماعی که در پاسخ به نسبت میان این دو ارزش، پیشنهاد گردید، باید گفت که با فقدان یکی نمی‌توان انتظار حضور دیگری را داشت. «تحقق آزادی و عدالت بر مبنای عقل و نقل، ضامن تامین مصلحت عموم، استقلال، برخورداری جامعه از مواهب مادی و معنوی، تحکیم روابط اجتماعی، وفاداری، تعامل میان شهروندان خواهد بود» (سوادی، ۱۳۸۴: ۱۴۸). در ادامه به‌طور خلاصه، در قالب چند نکته، به یافته‌ها و نتایجی از بحث طرح شده، اشاره می‌شود:

۱. اگر جامعه‌ای بخواهد عادلانه اداره بشود، همه شهروندان باید حدود را رعایت کنند. عدالت صحیح‌ترین اعمال محدودیت‌ها چه در جنبه فردی و چه جنبه اجتماعی برای بیشترین بهره از مجموع مواهب است و یکی از بزرگ‌ترین مواهب الهی، آزادی است. از این جهت، این دو مکمل یکدیگرند؛ اگر بخواهیم همه ابعاد وجود یک فرد یا همه افراد جامعه بیشترین بهره را از آزادی داشته باشند باید عادلانه‌ترین توزیع درباره این که چه بکنند و چه نکنند، صورت گرفته باشد. پس در مقیاس کلی، میان این دو، تعارض و تقدم وجود ندارد؛ یکی لازمه دیگری است و مکمل یکدیگر به‌شمار می‌آیند. آن‌جا که عدالت نیست، آزادی هم نیست.

نمودار شماره ۲: رابطه تکمیلی عدالت و آزادی



این نمودار تعامل و رابطه تکمیلی میان عدالت و آزادی را نشان می‌دهد. از یک سو، به ما می‌گوید که تعاملی دو سویه میان عدالت و آزادی وجود دارد، آن گونه که عدالت و آزادی هر دو عرصه فردی و جمعی و بیرونی و درونی را شامل می‌شود؛ یعنی اگر کسی بخواهد در حوزه جمعی به عدالت پردازد، خود باید در عرصه فردی نیز عادل باشد، آن سان که آزاد به معنای حقیقی هنگامی است که فرد از هوس‌های درونی خود آزاد شود، به آزادی معنوی برسد و این مقدمه‌ای شود تا در عرصه اجتماعی به آزادی برسد؛ سپس این نوع پیوند در مصادیق و مسائلی همچون قانون، نقادی امر حکومت، نظارت بر آن، مشورت و حق انتخاب خود را نشان می‌دهد.

۲. نکته دیگری که در باره ارتباط میان عدالت و آزادی باید بیان کرد آن است که عدالت، دایره و گستره‌ای وسیع‌تر از آزادی دارد؛ یعنی عدالت اعم از آزادی و دیگر مفاهیم مرتبط به آن است. پس نسبت عدالت با آزادی از نوع عموم و خصوص مطلق است. در این نگاه، ممکن است، جامعه‌ای آزاد باشد ولی نه برخوردار از عدالت، اما غالباً چنین است، اگر در جامعه‌ای عدالت حکم‌فرما شود، در آن آزادی نیز وجود خواهد داشت؛ زیرا که عدالت به معنای دادن حقوق افراد به آنان است و یکی از بزرگ‌ترین حقوق، آزادی است، اما چنین نیست که ضرورتاً با آزادی، عدالت نیز به وجود آید. به بیان دیگر، در همه عدالت‌ها، آزادی هست، اما در همه آزادی‌ها، عدالت نیست؛ آن گونه که بعضی از آزادی‌ها، عدالت هستند. پس اجرای عدالت، ارمغانی به نام آزادی برای جامعه به همراه می‌آورد. آن سان که اگر آزادی نباشد و

افراد نتوانند آزادانه تصمیم و برنامه‌ها را نقد و ارزیابی کنند، فرایند امور به سمت تک‌گویی و خودکامگی خواهد رفت و آغازین گام برای نادیده‌انگاشتن عدالت در جامعه فراهم می‌گردد. آزادی‌های شهروندان مانند حق رأی، حق نامزدی برای احراز مناصب عمومی؛ آزادی بیان و اجتماعات؛ آزادی اندیشه و آزادی از دستگیری و بازداشت خودسرانه، همه در فضای عادلانه به دست می‌آید. از دیگر سو، تا آزادی در جامعه نباشد، این شرایط فراهم نمی‌شود؛ لذا با این بیان، آزادی و عدالت در راستای افقی نزدیک به هم حرکت می‌کنند و نوعی تعامل سنجیده میان آن دو شکل می‌گیرد.

۳. جامعه مطلوب پیامبران الهی بر اساس آیات قرآن کریم، آزادی و عدالت را در کنار هم دارد؛ همان‌گونه که «روح آزادی خواهی و حریت در تمام دستورات اسلامی به چشم می‌خورد» (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۲). اصل عدالت نیز از مقیاس‌های اسلام است و باید دید چه چیزی بر او منطبق می‌شود. عدالت، در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات، نه این است که آنچه دین گفت، عدل است، بلکه آنچه عدل است، دین می‌گوید. این معنای مقیاس‌بودن عدالت است برای دین (مطهری، ۱۴۰۳: ۱۴). آزادی، یکی از مقاصد انبیاء به‌شمار می‌آید و با انواع بندگی‌ها و بردگی‌های اجتماعی و سلب آزادی‌ها که در اجتماع هست، مبارزه می‌کند (مطهری، ۱۳۶۶: ۱۸). اما وقتی که به رفتار و کردار ستمگران در جامعه ناعادل می‌نگریم، حقوق شهروندی رعایت نمی‌شود و آزادی آنان به سادگی زیر پا گذاشته می‌شود. از منظر قرآن، خودکامان معمولاً در زمان حاکمیت خود به مردم ستم می‌کنند، آنان را می‌کشند، زنان‌شان را زنده نگه می‌دارند (سوره غافر: ۲۵)؛ «وَ إِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبُّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ» (بقره: ۴۹)؛ مردم را شکنجه می‌کنند؛ «وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مَلَّتِنَا» (ابراهیم: ۱۳)؛ آنان را مورد آزار و اذیت قرار می‌دهند و تبعید می‌کنند. حق انتخاب را از آنان سلب می‌نمایند، جلوی ایمان مردم را می‌گیرند، شهروندان را زندانی می‌سازند (سوره شعراء: ۲۹) و آنان را تحقیر می‌کنند، اموری که هر کدام از آزادی و عدالت را به قربان‌گاه می‌فرستند.

۴. ارزش و فایده آزادی در اسلام به حسب میزان توفیقش در تحقق عدالت سنجیده می‌شود؛ چنانچه اگر آزادی هیچ نقش و اثری در بسط و تحکیم عدالت نداشته باشد و یا به علت فقدان شرایط عادلانه در جامعه به نفع صاحبان قدرت تمام شود و به بی‌عدالتی دامن زند، از نظر اسلام مذموم است (شجاعی‌زند، ۱۳۹۱: ۳۲۴).

۵. آزادی راهبردی است که با عدالت، رابطه‌ای استوار و هم‌افزا در دسترسی به اهداف دارد. این رابطه، از طرفی با کارایی و کارآمدی، بهره‌وری و اثربخشی نیروها و نهادها و نظام همبستگی معنادارِ تاثیر و تاثر متقابل متزایدی دارد. از سوی دیگر، به توسعه و تعالی افراد و جامعه می‌انجامد. این‌ها یک کل به هم پیوسته‌اند که با هم و به صورت توأمان قابل تبیین علمی هستند (صدر، ۱۳۹۱: ۴۶۸).

کتابنامه

*قرآن کریم

*نهج البلاغه

۱. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۸)، «عدالت و آزادی»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۱۳.
۲. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. برلین، آیزیا (۱۳۷۹)، *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه: محمد علی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.
۴. بیات، عبدالرسول (۱۳۸۱)، *فرهنگ واژه‌ها*، قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۵. دخیل، علی بن محمد علی (۱۴۱۵)، *الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۶. زمخشری، محمود (۱۴۱۸)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، الناشر: دارالکتب العربی.
۷. سوادی، محمد علی (۱۳۸۴)، *نسبت آزادی سیاسی و عدالت اجتماعی در اندیشه سیاسی شهید مطهری*، قم: نشر منهاج.
۸. سیدباقری، سید کاظم (۱۳۸۸) «عدالت و آزادی در اندیشه سیاسی اسلام»، در: علی اکبر علیخانی، *درآمدی بر نظام سیاسی عدالت در اسلام*، تهران: نشر پژوهشکده مطالعات فرهنگی اجتماعی.
۹. شجاعی زند، علی رضا (۱۳۹۱)، *مصادر دینی آزادی و عدالت*، در: کتاب چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی (آزادی)، تهران: پیام عدالت.
۱۰. شریعتی، علی (۱۳۶۲)، *علی ۱*، تهران: انتشارات نیلوفر.
۱۱. صدرا، علی رضا (۱۳۹۱)، «مهندسی آزادی سیاسی متعالی»؛ در: «مجموعه مقالات آزادی؛ چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی»، تهران: پیام عدالت.
۱۲. طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲)، *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.

۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه: سیدمحمدباقر همدانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۴. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
۱۵. طبیب، سید عبدالحسین (۱۳۶۶)، *تفسیر اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلام.
۱۶. عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰)، *تفسیر عاملی*، تهران: انتشارات صدوق.
۱۷. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۲)، *آزادی در قفه و حدود آن*، قم: موسسه بوستان کتاب.
۱۸. الکلینی (۱۴۲۳)، *الکافی*، قم: دارالاسلام.
۱۹. مصطفوی، حسن (۱۳۸۰)، *تفسیر روشن*، قم: مرکز نشر کتاب.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)، *گفتارهای معنوی*، تهران: نشر صدرا.
۲۱. _____ (۱۳۷۲)، *اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب*، قم: نشر صدرا.
۲۲. _____ (۱۳۷۳)، *تعلیم و تربیت در اسلام*، قم: نشر صدرا.
۲۳. _____ (۱۳۷۵)، *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران: نشر صدرا.
۲۴. _____ (۱۳۸۴)، *آزادی معنوی*، تهران: نشر صدرا.
۲۵. _____ (۱۴۰۳)، *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران: نشر حکمت.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۱)، *تفسیر نمونه*، قم: انتشارات انصاریان.
۲۷. مودودی، ابوالاعلی (۱۳۵۱)، *قانون اساسی در اسلام*، ترجمه: محمدعلی گرامی، قم: دارالفکر.

بررسی گفتمان عدالت اجتماعی و موانع دستیابی به آن

از نظر اساتید جامعه‌شناسی دانشگاه‌های دولتی شهر تهران

زینب اختری^۱

ابوالفضل ذوالفقاری^۲

چکیده

عدالت، به‌عنوان یک اصل اجتماعی، مفهومی دیرینه در نظام فکری و اجتماعی انسان به‌شمار می‌آید. دیدگاه‌های لیبرالیستی، نئولیبرالیستی، سوسیالیستی، جان راولزی، جامعه‌گرایان و اسلامی از گفتمان‌های مطرح درباره عدالت اجتماعی هستند. چگونگی برقراری عدالت اجتماعی در هر یک از این گفتمان‌ها متفاوت می‌باشد. در جامعه ما نیز - علی‌رغم گذشت چند دهه از انقلاب - عدالت اجتماعی به‌لحاظ مفهومی در میان اندیشمندان و متفکران جامعه دارای معانی متفاوتی است. در این مقاله، گفتمان‌های عدالت اجتماعی از منظر اساتید جامعه‌شناسی دانشگاه‌های دولتی شهر تهران؛ یعنی دانشکده‌های علوم اجتماعی دانشگاه‌های تهران، علامه طباطبایی، شاهد، تربیت مدرس، بهشتی، الزهراء و خوارزمی بررسی شده است. روش پژوهش حاضر، کیفی بوده و با روش تحلیل روایت و تکنیک مصاحبه حضوری انجام و برای انتخاب مصاحبه‌شوندگان (۲۰ نفر) نیز از روش گلوله برفی استفاده شده است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که گفتمان‌های راولزی و اسلامی در بین اساتید از اهمیت بیشتری برخوردارند. اینکه گفتمان عدالت اجتماعی اسلامی در کنار گفتمان عدالت راولزی آمده به دلیل برخی شباهت‌ها میان این دو گفتمان می‌باشد؛ گرچه در مبانی و محتوای مقولات مربوط به عدالت اجتماعی با هم تضادهایی نیز دارند.

اساتید جامعه‌شناسی، معتقدند برای برقراری عدالت اجتماعی و رسیدن به یک نظریه جامع، نیازمند الگویی متناسب با فرهنگ و بستر اجتماعی جامعه خود هستیم.

zeinab_akhtari@yahoo.com

^۱. کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

zolfaghariab@gmail.com

^۲. استادیار جامعه‌شناسی و پژوهشگری اجتماعی دانشگاه شاهد

مقدمه

عدالت، به‌عنوان مهم‌ترین آرمان انسانی، نه‌تنها دغدغه امروزین بشر، بلکه از ابتدای تاریخ زندگی اجتماعی مورد توجه اندیشمندان بسیاری بوده است. وجود نابرابری در عرصه‌های گوناگون زندگی بشر و تشدید شکاف‌های طبقاتی، معضلات زیادی را فراروی جوامع قرار داده است. برخی از فیلسوفان سیاسی، مفهوم عدالت را از جمله چهار ارزش عمده جوامع بشری در طول تاریخ دانسته‌اند. ارزش‌هایی که درباره مطلوبیت و ارزشمندبودنشان کمتر مورد پرسش قرار می‌گیرند و به سخن بهتر؛ بر سر ارزش‌های اجتماعی آن‌ها توافق عام وجود دارد (گراهام، ۱۹۸۹: ۵۳). در قرآن‌کریم نیز عدالت اجتماعی و برقراری آن، از اصلی‌ترین اهداف رسالت انبیا الهی شمرده شده است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)؛ ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آن‌ها کتاب و میزان (عدل) را نیز نازل کردیم تا مردم به عدالت عمل کنند.

عدالت، از مفاهیم برساختی در علوم اجتماعی است که در هر جامعه، با توجه به شرایط فرهنگی، تاریخی و ارزشی حاکم بر آن تعریف می‌شود و دلالت‌های خاص خود را دارد. از آن‌جا که عدالت در تمامی نظام‌های سیاسی با مکاتب فکری و ارزشی مختلف به‌گونه‌ای مورد توجه بوده است، در ایران نیز عدالت و عدالت‌طلبی به‌مثابه یک آرمان مهم، جزء لاینفک گفتمان انقلاب اسلامی می‌باشد. تحقق نسبی عدالت اجتماعی به مفهوم احقاق حقوق افراد، ساماندهی منطقی میزان بهره‌مندی و دسترسی افراد از امکانات جامعه و جلوگیری از هرگونه نادیده‌گرفتن و زیرپاگذاردن حقوق فردی و اجتماعی اعضای جامعه، تضمین‌کننده حیاتی آرام و آرمانی برای نوع بشر است. به هر میزان که جامعه‌ای از عدالت بی‌بهره باشد، منفعت‌طلبی و فزون‌خواهی عده‌ای قلیل به قیمت استضعاف عده‌ای کثیر، آن جامعه را با مشکلات و مسائلی مانند فاصله طبقاتی مواجه می‌کند.

گفتمان‌های مختلفی در زمینه عدالت اجتماعی مطرح شده‌اند. هر یک از این گفتمان‌ها به فراخور علایق، تمایلات و توانایی‌های متفکران وابسته به خود، به تجزیه و تحلیل مسائل اجتماعی دست زده‌اند. هدف مشترک همه این گفتمان‌ها، برقراری عدالت اجتماعی است اما هر کدام برای نیل به عدالت اجتماعی، شیوه‌ها و برنامه‌های متفاوتی را ارائه داده است. موانع و مشکلاتی که در زمینه تحقق و اجرای عدالت اجتماعی در جامعه ما وجود دارد، ایجاب می‌کند که در این‌باره تحقیق و بررسی بیشتری به عمل آید و توجه بیشتری نسبت به این مساله صورت گیرد تا بتوان موانع تحقق اجرای عدالت اجتماعی در جامعه را از سر راه برداشت و زمینه را برای دست‌یابی به جامعه‌ای نسبتاً عادل فراهم آورد. اگر در میان آراء صاحب‌نظران مختلف، به عدالت اجتماعی، فقر و نابرابری پرداخته شده، نشانی از فرموله‌شدن و تثوریزه‌شدن این مساله را نمی‌توان یافت. این در حالی است که مطالعه نابرابری‌ها و قشربندی اجتماعی از اصلی‌ترین حوزه‌های مطالعاتی جامعه‌شناسی محسوب می‌شود (میرسندسی، ۱۳۷۵: ۱).

در این پژوهش، گفتمان‌های عدالت اجتماعی (لیبرالیستی، نئولیبرالیستی، سوسیالیستی، جان راولزی، جامعه‌گرایان و اسلامی) از منظر اساتید جامعه‌شناسی دانشگاه‌های دولتی شهر تهران بررسی شده است. اساتید جامعه‌شناسی به‌عنوان افرادی موثر در نظریه‌پردازی در ارائه گفتمانی نسبتاً جامع درباره عدالت اجتماعی، می‌توانند جامعه آماری مطلوبی باشند؛ البته سایر گروه‌های دیگر مثل اساتید حوزه و یا اساتید رشته‌هایی همچون اقتصاد، علوم سیاسی، فلسفه و... نیز در این حوزه صاحب‌نظر هستند، اما این پژوهش بر اساتید جامعه‌شناسی به‌عنوان جامعه آماری تکیه دارد.

بدیهی است انتظار از این پژوهش این نیست که به نظریه‌ای در باب عدالت اجتماعی نزد جامعه‌شناسان منتهی شود؛ زیرا نظریه‌پردازی در علوم انسانی و به‌ویژه جامعه‌شناسی، مستلزم سازوکارها و لوازمی است که در حال حاضر در جامعه ما وجود ندارد. بنابراین سوال مهم در این پژوهش این است که اساتید جامعه‌شناسی ما در حال حاضر چه تلقی و برداشتی از عدالت اجتماعی دارند؟ و نگاه آن‌ها به کدام یک از گفتمان‌های مطرح در حوزه عدالت اجتماعی نزدیک‌تر است؟ چرا بعد از گذشت حدود ۳۷ سال از انقلاب اسلامی، هنوز به رویکردی جامع درباره عدالت اجتماعی دست نیافته‌ایم؟

امید است با طرح چنین پژوهش‌هایی اولاً به دانش نظری موجود در زمینه عدالت اجتماعی افزوده شود و مشخص شود که شاخص‌های عدالت اجتماعی در ایران بیشتر به کدام یک از گفتمان‌های حاضر در عدالت اجتماعی نزدیکتر است و ثانیاً گفتمان عدالت و عدالت‌طلبی بتواند یک گفتمان همیشه مطرح در عرصه دانشگاهی در میان اساتید و دانشجویان جامعه‌شناسی باشد و بالاخره نتایج این تحقیقات در برنامه‌ریزی اجتماعی و اقتصادی مورد استفاده قرار گرفته تا به رفع نابرابری و تبعیض در جامعه کمک نماید.

چارچوب تحقیق

عدالت، از مانوس‌ترین و پیچیده‌ترین واژه‌هایی است که به رغم باور به ضرورت وجود آن، همواره مورد اختلاف مفهومی و مصداقی در طول تاریخ بوده است و هیچ‌گاه اجماعی در باره این مفهوم وجود نداشته و هر یک از اندیشمندان به شیوه متفاوتی سعی در تبیین و تشریح آن داشته‌اند. از عدالت اجتماعی نیز تعریف واحدی وجود ندارد. با این وجود، هیچ کس نسبت به اصالت و حقانیت عدالت اجتماعی تردیدی ندارد و دستیابی به آن، از اساسی‌ترین اصول نظام‌های اجتماعی به‌شمار می‌آید. تعاریف بسیار متنوعی از عدالت در فرهنگ‌های جهان وجود دارد. هسته مشترک تمام این تعاریف، مفهوم انصاف است که معنای آن نیز نه تنها در میان افراد بلکه در میان فرهنگ‌ها، تمدن‌ها و حوزه‌های تاریخی نیز متفاوت می‌باشد. در دایرة‌المعارف علوم اجتماعی، واژه عدالت بیشتر به دو مفهوم زیر به کار برده شده است:

الف) دادن حق هر انسانی به او. ب) جبران خطا؛ خواه از طریق جبران زیان کسی که قربانی خطای دیگری شده و خواه از راه مجازات خطاکننده.

عدالت در اینجا احترام‌گذاردن به هرگونه قاعده‌ای است که مقرر می‌دارد آدمیان چگونه باید در برابر رفتار هم رفتار کنند، به عبارت دیگر، احترام‌گذاردن به حقوق و وظایف یکدیگر (گولد، کولب، ۱۳۷۴: ۵۸). به‌طور کلی عدالت به دو نوع کیفی یا حقوقی و توزیعی یا اجتماعی تقسیم می‌گردد:

۱- عدالت کیفری

این نوع عدالت، رعایت عدل و انصاف در تعیین پاداش‌ها و کیفرهاست. از این‌رو، مجازاتی را می‌توان عادلانه دانست که اولاً قانونی باشد، ثانیاً به لحاظ کمی و کیفی با جرم ارتكابی تناسب داشته باشد، ثالثاً در یک فرایند تصاعدی، میزان آن با تکرار جرم افزایش یابد. از آنجا که بحث ما در مورد عدالت اجتماعی است به همین بیان مختصر از این نوع عدالت بسنده می‌کنیم.

۲- عدالت اجتماعی

عدالت توزیعی یا اجتماعی، اجرای اصول عدالت در توزیع کالاها و منافع اجتماعی است. منظور از نظریه عدالت توزیعی، تبیین، تنظیم و توجیه اصول حاکم بر تعیین توزیع عادلانه منافع و مسئولیت‌های اجتماعی از جمله حقوق مدنی و سیاسی مانند حق رای، حق محاکمه منصفانه و حق آزادی بیان است. البته می‌تواند به یک معنای دیگر، صرفاً در حوزه امور مادی مانند توزیع مواد غذایی، مراقبت‌های بهداشتی و تهیه سرپناه و مسائلی از قبیل درآمد و ثروت نیز مطرح شود (بریان‌باری، ۱۹۸۹: ۱۴۴). آنچه که در عدالت توزیعی مطرح می‌باشد این است که حکومت‌ها و مدیران دولتی در تقسیم امکانات و مزایا، خیرات سیاسی و اقتصادی میان شهروندان از چه ملاکی پیروی نمایند. در فرهنگ علوم سیاسی برای واژه عدالت اجتماعی (توزیعی) آمده است:

الف) کاربرد مفهوم عدالت توزیعی نسبت به ثروت، دارایی، امتیازات و مزیت‌هایی که در یک جامعه انباشته شده است.

ب) عدالت اجتماعی یعنی با هر یک از افراد جامعه به گونه‌ای رفتار شود که مستحق آن است و در جایی جای داده شود

که سزاوار آن است. به عبارت دیگر، هر فرد بر اساس کار، امکانات فکری، ذهنی و جسمی بتواند از موقعیت‌های

مناسب و نعمات برخوردار باشد. هم‌چنین آمده است: «منظور از عدالت توزیعی، تقسیم مناسب احترامات، پاداش‌ها و

مزایای دیگر اجتماعی افراد بر مبنای شایستگی است» (خان‌افضلی، ۱۳۸۶: ۳۵).

در کشور ما پیرامون این موضوع، یعنی؛ بررسی گفتمان غالب درباره مساله عدالت اجتماعی در بین اساتید جامعه‌شناسی، تا آنجا که پژوهشگر مطلع است، کاری صورت نگرفته است. لازم به ذکر است، در تحقیقی با عنوان بررسی رابطه نوع دینداری با نگرش به عدالت اجتماعی (زمانی، ۱۳۹۲) نوع رابطه دینداری با نگرش به عدالت اجتماعی در میان دانشجویان دانشگاه‌های تهران و شاهد مورد بررسی قرار گرفته است که در آنجا اکثر دانشجویان، نگرش راولزی به عدالت اجتماعی داشتند. البته این پژوهش فقط به سه گفتمان (لیبرالیستی، سوسیالیستی و راولزی) پرداخته است. در حالی که مقاله حاضر علاوه بر این‌ها، سه گفتمان نئولیبرالیستی، جامعه‌گرایان و اسلامی را نیز مورد بررسی قرار داده است. هم‌چنین علاوه بر این، تحقیق "عوامل موثر بر درک مردم از عدالت و رابطه آن با برابری (نابرابری)^۱ هم که در شهر مشهد انجام گرفته بود، گویای این نکته است که مردم جامعه به یک اندازه به اصل شایستگی و نیاز اهمیت می‌دهند. یعنی، در بحث از عدالت اجتماعی، نگاه جان راولزی را در نظر دارند. لکن آنچه پژوهش حاضر را از پژوهش‌های قبلی انجام‌شده درباره عدالت اجتماعی متمایز می‌کند، پی‌بردن به نگاه اساتید جامعه‌شناسی نسبت به عدالت اجتماعی است.

در زمینه عدالت اجتماعی چند رویکرد و یا گفتمان عمده مطرح است. با توجه به نظریه راسینسکی، انواع نگرش به عدالت اجتماعی در مجموع به سه نگرش کلی سوسیالیستی، لیبرالیستی و راولزی (ترکیبی) تقسیم می‌شوند (راسینسکی^۲ به نقل از حسن زمانی، ۱۳۹۲: ۶). در این پژوهش علاوه بر این‌ها، سه گفتمان دیگر یعنی نئولیبرالیستی، جامعه‌گرایان و اسلامی نیز مطرح شده است. در ادامه شرح مختصر این شش گفتمان ارائه می‌گردد.

۱. گفتمان لیبرالیستی در مورد عدالت اجتماعی

^۱ میرسنسکی (۱۳۷۵). پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس.

از نگاه لیبرال‌های کلاسیک و آزادی‌خواهان معاصر، آزادی، ارزش بنیادین و محور اصلی جامعه مطلوب را تشکیل می‌دهد. از این رو، امانوئل کانت، اصول عدالت خویش را بر محور به حداکثر رساندن آزادی‌های مدنی و سیاسی استوار می‌کند و معتقد است، زمانی جامعه به سامان اجتماعی معقول و مطلوب دست می‌یابد که نه تنها آزادی‌های مدنی و سیاسی افراد آن محترم شمرده شود، بلکه قوانین اساسی جامعه به گونه‌ای ترسیم شود که این آزادی‌های بیرونی به حداکثر برسد. لیبرالیست‌ها معتقد به برابری هستند، اما برخلاف سوسیالیست‌ها که برابری را در عرصه توزیع منابع کمیاب و با توجه به نیاز افراد در نظر می‌گیرند، به برابری فرصت‌ها اعتقاد دارند. رابرت نوزیک^۱ نیز در جایگاه مدافع جدی اندیشه سنتی لیبرالیسم و آزادی‌خواهی، نظریه عدالت خویش را بر اساس تاکید بر ارزش نخستین بودن آزادی‌های فردی به‌ویژه در حوزه اقتصاد و بازار آزاد پی می‌نهد (واعظی، ۱۳۸۳: ۱۹۳). این گفتمان، خود به دو خرده‌گفتمان لیبرتارین و اگالیتارین تقسیم می‌شود. هم‌چنین، آزادی، دال مرکزی این گفتمان می‌باشد.

۲- گفتمان نئولیبرالیستی در مورد عدالت اجتماعی

در اواخر قرن بیستم، با افول دولت‌های رفاهی مبتنی بر سیاست‌های لیبرالیست اقتصادی و ظهور ناسازگاری‌های لیبرالیست با دموکراسی، گفتمان نئولیبرالیست مطرح شد. استقبال گسترده از نئولیبرالیست در جهان؛ نشان‌دهنده راه و رسمی است که در اواخر دوران جنگ سرد برای اضافه کردن پیشنهادهائی نظیر «نئو» به مکتب‌های بسیار معروف سیاسی ابداع شد. این روند، حکایت از آن داشت که نظام‌های ایدئولوژیکی و پارادایم‌های تاریخی کهنه در قالب‌های جدیدی قرار داده می‌شوند تا با جهان جدید سازگار باشند. نئولیبرالیست، گفتمانی است که به تبیین مدرن عقل سلیم اقتصادی مبدل شده است. این گفتمان بر فرض‌های رشد و ثبات اقتصادی، معاملات مالی و رفتار انسانی قرار دارد. نئولیبرالیست، مبتنی بر این شیوه تفکر است که بازار، نهاد اصلی و مرکزی جوامع سرمایه‌داری و مدرن است و سیاست‌های داخلی و بین‌المللی هر دو باید شرایطی را ایجاد کنند که بازارها بتوانند خوب کار کنند. نئولیبرال‌ها معتقدند که اصول لیبرالیست

1. Nozick, R

از سرمایه‌داری انفکاک نمی‌پذیرد و اقتصاد بازار آزاد لازمه آزادی است (هاروی، ۱۳۸۶: ۱۰-۱۱). از چهره‌های معروف این گرایش، «فریدریش فون هایک»^۱، فیلسوف اتریشی و «رابرت نوزیک»^۲ اقتصاددان آمریکایی هستند. در این گفتمان نیز آزادی، دال مرکزی می‌باشد.

۳- گفتمان سوسیالیستی در مورد عدالت اجتماعی

از سوی دیگر برای سوسیالیست‌ها به‌طور معمول عنصر برابری و به‌ویژه مسئله نیاز، ارزشی بنیادین دارد. کسانی که در اجتماع، اولویت‌ها را بر حسب مقوله نیاز طبقه‌بندی می‌کنند و بر آنند که ساختار اجتماع باید به‌گونه‌ای تدارک دیده شود که نیازهای اساسی آحاد جامعه به بهترین وجه تامین شود، می‌کوشند تا نیاز را به صورت یک ارزش نهایی و مبنای اخلاقی برای سیاست و اداره جامعه مطرح کنند. این رویکرد، مقوله رفع نیاز را اصلی‌ترین کارکرد دولت معرفی می‌کند و حتی قلمرو و حیطه اختیارات دولت را با نظریه نیازها پیوند می‌دهد. ارزش نهایی بودن نیاز، به‌معنای عدم اهمیت و عدم نقش‌آفرینی مقولاتی نظیر: آزادی فردی، سزاواری و استحقاق، ارزش اخلاقی به صورت مبنای معیار توزیع عادلانه است؛ برای مثال، جرج و ویل‌دینگ در تاکید بر اهمیت نیاز به‌عنوان مبنای توزیع عادلانه چنین می‌نگارند: اصل بنیادین سیاست اجتماعی رادیکال آن است که منابع چه در زمینه بهداشت، آموزش، مسکن یا درآمد باید بر اساس نیاز توزیع شود (واعظی، ۱۳۸۳: ۱۹۴). برابری، دال مرکزی گفتمان سوسیالیسم می‌باشد.

۴- گفتمان راولزی در مورد عدالت اجتماعی

نظریه عدالت راولز^۳ که شاخص‌ترین نظریه عدالت اجتماعی در دهه‌های اخیر است، بر توافق قراردادی به صورت پایه و اساس تشخیص اصول عدالت تکیه می‌کند. راولز، هیچ تلقی و تصور پیشینی از عدالت عرضه نمی‌دارد و محتوای اصول عدالت را به توافق حاصل شده میان افراد در وضع نخستین^۴ (تشخیص‌دهنده اصول عدالت، افرادی هستند که دارای

1
2

3 Rawls, John

4 Original Position

وضعیت نخستین باشند؛ یعنی اهداف، غایات و تمایلات فردی خویش را در نظر نمی‌گیرند و عاری از کلیه اموری که داوری آن‌ها را مخدوش کند، تصور شده‌اند) موکول می‌کند. راولز، در مقدمه کتاب نظریه عدالت خود تصریح می‌کند [که] اندیشه او ارتباط محکمی با سنت قرارداد اجتماعی دارد که به وسیله متفکرانی چون لاک، روسو و کانت پی گرفته شده است. راولز، درصدد ارائه مدلی کامل‌تر و پیشرفته‌تر از این رویکرد است که از مشکلات تقریرهای قبلی مصون مانده باشد (همان: ۱۹۴-۱۹۵). نظریه عدالت راولز از سه اصل اساسی تشکیل شده است: اصل آزادی برابر، اصل برابری منصفانه فرصت‌ها و اصل تفاوت (راولز، ۱۳۸۷: ۸۳). در گفتمان راولزی، انصاف، دال مرکزی می‌باشد.

۵- گفتمان جامعه‌گرایان در مورد عدالت اجتماعی

برای بسیاری از جامعه‌گرایان^۱ مقوله خیر عمومی، حکم ارزش‌نهایی و معیار اصلی عدالت را دارد. جامعه‌گرایی، به‌عنوان یک جریان متاخر که در اندیشه‌های چهار نفر: مایکل سندل^۲، مک اینتایر^۳، مایکل والزر^۴ و چارلز تیلور^۵ دیده می‌شود، فردگرایی لیبرالی را از جمله مهم‌ترین محورهای اصلی حملات انتقادی خود می‌داند که در بین آنها، سندل و مک اینتایر نقش عمده و محوری را دارند و اتفاقاً محور نگاه‌های انتقادی خود را متوجه جان راولز متأخرترین و عمیق‌ترین فیلسوف لیبرال قرن بیستم کرده‌اند. از نظر جامعه‌گرایان، به‌طور اساسی امری که فرد را عاری از غایات، ارزش‌ها و اهداف خویش در نظر گرفته باشد (یعنی همان وضعیت نخستین راولز) ناممکن است. علاوه بر این، جامعه‌گرایان همان‌طور که از عنوان آن بر می‌آید برخلاف لیبرالیست‌ها اصالت را به جامعه می‌دهند و نه فرد. این گفتمان، مخالف وجود هرگونه فاصله طبقاتی است و معتقد است ثروت، قدرت و افتخار نباید در دست یک عده متمرکز شود (جکسون؛ سورنسون، ۱۳۸۵: ۱۴۵-۱۴۶). محور بحث و دال مرکزی در این گفتمان، خیرات اجتماعی

1. Communitarianism

2. Michael J. Sandel

3. Mac Intyre

4. Michael Walzer

5. Charles Taylor

است. درک و تفسیر از خیرات اجتماعی بستگی به مردم هر جامعه دارد. بر همین اساس، دامنه این تفسیر نامحدود شده و این نگرش را به سمت دیدگاه‌های تکثرگرایانه و نسبی سوق می‌دهد (والزر، ۱۳۸۹: ۷۲).

۶- گفتمان اسلامی در مورد عدالت اجتماعی

عدالت اجتماعی به مثابه رعایت تناسب‌ها، استحقاق‌ها و شایستگی‌ها، تلقی و برداشت اکثر اندیشمندان مسلمان می‌باشد. این افراد معتقدند که عدالت اجتماعی به معنی «اعطای کل ذی حق حقه» می‌باشد؛ یعنی متناسب با استعدادها، توانایی‌ها و شایستگی‌ها، فرصت‌ها و امکانات باید توزیع گردد. استاد مطهری در کتاب سیری در سیره ائمه اطهار، پس از نقل حدیثی از امیرالمؤمنین علی^۷ که حضرت در آن «عدل» را بر «جود» در اجتماع ترجیح داده، به تمثیل زیبایی برای اهمیت عدالت در اجتماع اشاره می‌کند: عدل در اجتماع، به منزله پایه‌های ساختمان است و احسان از نظر اجتماع به منزله رنگ‌آمیزی و نقاشی و زینت ساختمان است. در مجموع، عدالت به معنای رعایت حقوق افراد و عطا کردن به هر ذی‌حق، حق او را، می‌باشد. معنی عدالت این نیست که همه مردم از هر نظر در یک حد و یک مرتبه و یک درجه باشند. جامعه خودبه‌خود مقامات و درجات دارد و در این جهت مثل پیکر است. وقتی که مقامات و درجات دارد، باید تقسیم‌بندی و درجه‌بندی شود. راه منحصر، آزاد گذاشتن افراد و زمینه مسابقه فراهم کردن است. همین که پای مسابقه به میان آمد، خودبه‌خود به موجب اینکه استعدادها در همه یکسان نیست و به موجب اینکه مقدار فعالیت‌ها و کوشش‌ها یکسان نیست، اختلاف و تفاوت به میان می‌آید. یکی جلوتر می‌رود و یکی عقب‌تر. مقتضای عدالت این است که تفاوت‌هایی که خواه‌ناخواه در اجتماع هست، تابع استعدادها و لیاقت‌ها باشد (مطهری، ۱۳۹۱: ۷۹). مهم‌ترین چیزی که جامعه انسانی را استوار و برقرار می‌دارد، عدالت است. عدل به معنای قرارداد شی در جایگاه شایسته‌اش می‌باشد و معیار این جایگاه را عقل، شرع و عرف جامعه تعیین می‌کنند. عدالت اجتماعی آن است که انسان با هر یک از افراد جامعه، چنان‌که شایسته اوست، رفتار کند و او را در جایگاه خودش قرار دهد و نتیجه آن نیز پاداش و مجازات مناسب و برقراری انصاف و مساوات در برابر قانون است (همو، ۱۳۷۷: ۱۲۴). این پژوهش درباره گفتمان اسلامی عدالت اجتماعی بر آراء استاد مطهری تمرکز یافته است. «اعطای کل ذی حق حقه» دال مرکزی گفتمان اسلامی می‌باشد.

این شش گفتمان دارای نقاط اشتراک و افتراق زیادی با یکدیگر هستند. در برخی اصول محوری و یا فلسفه اخلاقی همپوشانی‌های زیادی میان گفتمان‌ها دیده می‌شود. برای مثال گفتمان‌های لیبرالیستی و نئولیبرالیستی بر فردگرایی، گفتمان‌های سوسیالیستی و جامعه‌گرایان بر جمع‌گرایی و گفتمان‌های راولزی و اسلامی بر هر دو عنصر فردگرایی-جمع‌گرایی تاکید دارند. این تمایزات در جدول گفتمانی که در ادامه آمده به منظور مقایسه و تحلیل بهتر ارائه گردیده است. این جدول گفتمانی از عناصر و مفاهیم مهم این گفتمان‌ها تشکیل شده است. تکنیک‌های یافتن مفاهیم این جدول با رجوع به ادبیات مربوط به هر گفتمان بوده است. تکرار مفاهیم، تصریح یک مفهوم و تحلیل کیفی مضمونی از تکنیک‌های یافتن مفاهیم این جدول گفتمانی بوده است.

جدول شماره ۱: جدول گفتمانی

مفاهیم و گفتمان	لیبرالیستی	نئولیبرالیستی	سوسیالیستی	راولزی	جامعه‌گرایان	اسلامی
فاصله طبقاتی	وجود فاصله طبقاتی برای پیشرفت	مقصدانستن فقرا برای فقرشان	مخالف وجود فاصله طبقاتی	فاصله طبقاتی در حدی که برای پیشرفت ضروری باشد	مخالف وجود فاصله طبقاتی	مخالف وجود هرگونه تضاد طبقاتی
آزادی یا عدالت	آزادی	آزادی	برابری	آزادی و برابری	برابری	آزادی و برابری
نیاز/استحقاق	میزان قرارداد در برخورداری از امکانات	میزان قرارداد در برخورداری از امکانات	عدم توجه به استعداد افراد در برخورداری از امکانات	توجه به تلاش، استعداد و میزان خدمت در برخورداری از امکانات	توزیع امکانات بر اساس اصل خیرات اجتماعی	اعطای هر حقی به هر ذی حقی

عملکرد معتدل دولت متناسب با شرایط زمان	دخالت گسترده دولت	محدود بودن دخالت دولت در حد کاهش شکاف طبقاتی	دخالت دولت در همه امور	کاهش نقش دولت در اقتصاد	عدم دخالت دولت در اقتصاد	دخالت دولت
توجه به طبقات پایین	توجه به طبقات پایین	توجه به طبقات پایین	توجه به طبقات پایین	عدم توجه به طبقات محروم	عدم توجه به طبقات محروم	طبقات محروم
فردگرایی و جمع گرایی	جمع گرایی	فردگرایی و جمع گرایی	جمع گرایی	فردگرایی	فردگرایی	هستی شناختی
وظیفه گرایی فضیلت محور	فضیلت محور	وظیفه گرایی	وظیفه گرایی	فایده گرایی	فایده گرایی	فلسفه اخلاقی
خصوصی و عمومی	عمومی (خیرات اجتماعی)	رسیدن به عدالت توزیعی بدون الغای مالکیت خصوصی	عمومی	خصوصی	خصوصی	مالکیت
برخورداری برابر از امکانات تحصیلی	توزیع یکسان مواهب تحصیلی	برخورداری نابرابر از امکانات در عین رعایت انصاف	برخورداری برابر از امکانات تحصیلی	برخورداری نابرابر از امکانات تحصیل	برخورداری نابرابر از امکانات تحصیل	امکانات تحصیلی
برخورداری برابر از امکانات تفریحی	برخورداری برابر از امکانات تفریحی	برخورداری افراد بر اساس تلاششان	برخورداری برابر از امکانات تفریحی	برخورداری نابرابر از امکانات	برخورداری نابرابر از امکانات	امکانات تفریحی

				تفریحی	تفریحی	
اسلامی	جامعه گرایان	راولزی	سوسیالیستی	نئولیبرالیستی	لیبرالیستی	مفاهیم و گفتمان
برخورداری برابر از امکانات بهداشتی	برخورداری برابر از امکانات بهداشتی	برخورداری برخی افراد از امکانات ویژه	برخورداری برابر از امکانات بهداشتی	برخورداری نا برابر از امکانات بهداشتی	برخورداری نا برابر از امکانات بهداشتی	امکانات بهداشتی
اختلاف درآمد منجر به شکاف طبقه‌ای نشود	با توزیع درآمدها برای افراد کم درآمد	اختلاف درآمد تا حدی که برای پیشرفت جامعه نیاز باشد	بازتوزیع درآمدها برای افراد کم درآمد	ضرورت وجود اختلاف درآمد	ضرورت وجود اختلاف درآمد	اختلاف درآمد
ملاحظه طبقات پایین. نظام مالیاتی عام و خاص: خمس و زکات	ملاحظه طبقات پایین	سیستم مالیاتی تصادفی	ملاحظه طبقات پایین	کاهش نرخ مالیات برای ترغیب جریان سرمایه گذاری	مالیات پایین برای پردرآمدها	مالیات
رقابت اقتصادی آزاد برای تشویق به کار و تلاش	رقابت اقتصادی آزاد	شرایط برابر با رقابت یکسری محدودیت	عدم ضرورت رقابت اقتصادی آزاد	آزادی کارآفرینانه و مهارت فردی	فرصت برابر رقابت اقتصادی	رقابت اقتصادی
عدم ضرورت تقسیم مساوی درآمدهای	تقسیم مساوی درآمدهای دولتی	عدم ضرورت تقسیم مساوی درآمدها	تقسیم مساوی درآمدهای دولتی	عدم ضرورت تقسیم مساوی درآمدها	عدم ضرورت تقسیم مساوی درآمدها	تقسیم درآمدهای دولتی

دولتی						
توزیع عادلانه ثروت و گرفتن حق طبقه محروم	عدم تمرکز ثروت و قدرت در دست عده‌ای	ثروت‌اندوزی محدود افراد تا به زیان طبقات محروم نشود	مخالفت ثروت‌اندوزی	ذینفعان نتولیرالیسم تنها اقلیتی از جامعه هستند	امکان ثروت‌اندوزی افراد	ثروت‌اندوزی
حقوق طبیعی برابر و تفاوت در حقوق اکتسابی متناسب با کار و انجام وظایف	توزیع عادلانه قدرت سیاسی به معنای توزیع عادلانه دیگر مواهب نیست	برابری در آزادی‌های سیاسی اجتماعی با توجه به اصل نخستین	برابری در همه حقوق سیاسی اجتماعی	توجه بیش از حد به فعالیت‌های اقتصادی و کاهش حقوق	تقدم با حقوق اساسی و آزادی‌های سیاسی اجتماعی	برابری حقوقی
حق بر خیر	خیر بر حق	حق بر خیر	خیر بر حق	حق بر خیر	حق بر خیر	تقدم خیر یا حق

روش تحقیق

روش تحقیق پژوهش حاضر، کیفی می‌باشد. روش‌های کیفی بیشتر با تولید توصیف‌های استدلالی و کشف معانی و تفسیرهای کنشگران اجتماعی سر و کار دارند و شامل قوم‌نگاری، مطالعات موردی، مصاحبه‌های ژرف و مشاهده مشارکتی‌اند. پژوهش کیفی، ادعای توصیف زیست جهان‌ها، از نظر مردم شرکت‌کننده در آن را دارد (فلیک، ۱۳۹۰:

۳).

به‌طور کلی، در این پژوهش دو روش تحلیلی یعنی تحلیل گفتمان و تحلیل روایت^۱ مورد استفاده قرار گرفته است. به دلیل نوع خاص این پژوهش، قادر به التزام کلی به تمامی عناصر نظری لاکلائو و موفه در تحلیل گفتمان نبودیم. در اینجا به مفاهیم قدرت گفتمان، رابطه گفتمان با هژمونی، ایدئولوژی و... پرداخته نشده؛ و فقط به مفاهیم دال مرکزی و دال‌های شناور در شش گفتمان عمده درباره عدالت اجتماعی اشاره شده است. بنابراین، تحلیل گفتمان در این مقاله به‌منظور یافتن دال‌های مرکزی و شناور مطرح شده است. به بیانی دیگر، از تحلیل گفتمان به‌عنوان یک خرده روش استفاده شده است. در کنار این روش، از تحلیل روایت به‌منظور تجزیه و تحلیل مصاحبه‌ها و بررسی گفتمان غالب درباره عدالت اجتماعی بهره بردیم. یک روایت، سکانس‌هایی از یک ماجرا یا مصاحبه‌هایی را در خود دارد که برای راوی یا شنونده‌اش اهمیت دارد. آنچه روایت‌ها را با اهمیت کرده این است که ما در علوم اجتماعی قادر به بازآفرینی رخداد مورد نظر نیستیم و چاره‌ای جز پرداختن به همین بازنمایی‌ها نخواهیم داشت. بحث توالی بین رخدادها، زمان‌مندی، آغاز و میانه و پایان‌داشتن، روابط علی موردنظر در مصاحبه‌ها از مشخصات این روش پژوهشی است. اصطلاح روایی از فعل «روایت کردن» یا «بیان کردن با جزئیات» می‌آید. روایت، به‌عنوان گونه متفاوت تحقیق کیفی، به‌طور خاص بر مطالعه فرد خاص، مصاحبه، گزارش تجربیات فردی و نوع نگاه به مقوله‌ای خاص توجه دارد (کرسول، ۱۳۹۳: ۵۴). روایت‌ها با اتصال گذشته به حال و نیز پیوند عاملیت و ساختار، پاسخی به شکاف عاملیت و ساختار و شیوه‌ای برای واردساختن زمان‌بندی و ارائه تبیین غیرخطی و چندعاملی به حساب می‌آیند و به امتزاج بیشتر علوم اجتماعی و تاریخ می‌انجامند. به همان سان، روایت‌ها، امکان سهیم کردن تجربه خود با دیگران را به‌عنوان یک نتیجه و یک فرایند فراهم می‌سازد؛ به‌گونه‌ای که هم مخاطبین این تجربه و هم راوی، امکان بازسازی تجارب و رسیدن به فهمی مشترک از آن را پیدا می‌کنند. تحلیل ساختاری روایت‌ها بر پایه این منطق استوار است که در جامعه، روایت‌های مختلفی جاری است که با پیوند دادن روایت‌های نمونه مورد مطالعه با آن‌ها می‌توان نظم و قواعد کلی را در خصوص

عرصه‌هایی از حیات اجتماعی شناسایی و توصیف کرد و به ساختارهای ذهنی جمعی رسید. روایت‌ها، برای مطالعه نقاط عطف در ساختارهای گفتمانی و مصاحبه‌های عمیق ابزار مناسبی به‌شمار می‌آیند (ذکایی، ۱۳۸۷: ۹۲).

پیش‌فرض‌های اصلی در تحقیقات روایی

۱- نوع بشر تجربه‌های خود از جهان را در قالب روایت‌ها سازماندهی می‌کنند.

۲- روایت‌ها و مصاحبه‌ها به تجارب گذشته، حال فرد، ارزش‌های فرد، زمان و مکان گفته‌شدن وابسته‌اند و به‌طور خلاصه در ارتباط با بافت اجتماعی‌شان مطرح و تحلیل می‌شوند.

۳- بیشتر پژوهشگران مدعی هستند در روایت‌ها چندصدایی وجود دارد. برخلاف روش‌های کمی که فقط بازتاب بخشی از واقعیت هستند (توریل^۱، ۲۰۰۹: ۳۰۱).

علوم اجتماعی برای مطالعه مردم و جامعه ناچار به تحقیق و تحلیل در این روایت‌ها است؛ هم از آن جهت که یک روایت، محصولی از شرایط فردی و اجتماعی است و هم از این جهت که روایت‌ها بر شرایط فرد و جامعه تاثیر می‌گذارند.

جامعه آماری در این پژوهش، اساتید جامعه‌شناسی دانشکده‌های علوم اجتماعی دانشگاه‌های دولتی شهر تهران می‌باشند. بدین ترتیب، اساتید جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران برابر با ۲۲ نفر، دانشگاه علامه طباطبایی ۱۶ نفر، دانشگاه الزهرا ۱۲ نفر، دانشگاه خوارزمی ۱۰ نفر، دانشگاه شهید بهشتی ۹ نفر، دانشگاه شاهد ۳ نفر و دانشگاه تربیت مدرس ۴ نفر می‌باشند. هم‌چنین با یک نفر از اساتید جامعه‌شناسی دانشگاه امام حسین^۲ نیز مصاحبه صورت گرفته است. از کل ۷۷ نفر از اساتید جامعه‌شناسی، ۵۷ نفر مرد و ۲۰ نفر زن می‌باشند. هم‌چنین از کتب و مقالات صاحب نظران دیگر نیز، در این باره استفاده شده است. مطابق با روش گلوله برفی^۲ با مراجعه به هر یک از افراد از آن‌ها پرسیده شد که

1. Torill

2. Snow Ball

به نظرشان کدام یک از اساتید دیگر، می‌توانند در زمینه عدالت اجتماعی به ما کمک کنند. از آنجا که روش تحقیق حاضر از نوع کیفی می‌باشد، بدیهی است هر زمان از نظر پاسخ‌ها به اشباع رسیدیم، دیگر مصاحبه‌ها ادامه نیافتند. تعداد افراد مصاحبه‌شده در جدول زیر ارائه گردیده است:

جدول شماره ۲: تعداد نمونه‌های انتخاب شده به تفکیک دانشگاه و جنسیت

تعداد نمونه		نام دانشگاه
زن	مرد	
۱	۲	تهران
۱	۳	علامه طباطبایی
-	۴	شاهد
-	۳	شهید بهشتی
۱	۲	الزهرا
-	۱	تربیت مدرس
-	۱	خوارزمی
-	۱	امام حسین ^۷
۲۰		تعداد کل نمونه‌ها

روش معمول در گردآوری داده‌های لازم برای تحلیل روایت، مصاحبه می‌باشد. برای این کار، دو پرسش‌نامه تهیه شده است. یک پرسش‌نامه بسته (برای اینکه وقت اساتید بیش از حد گرفته نشود و احتمال همکاری اساتید بالا رود، این پرسش‌نامه به اساتید داده شد و آن‌ها پاسخ‌های مطلوب خود را علامت زدند) و یک پرسش‌نامه نیمه ساخت یافته با سوالات باز طراحی شده بود. برای سوالاتی که در این پرسش‌نامه‌ها مطرح می‌شود، پاسخ‌هایی از قبل در نظر گرفته نشده است و لذا دست پاسخ‌گویان و پرسش‌گران باز است، که هرچه می‌خواهند درباره آن سوال بگویند و بنویسند و به همین دلیل نیز این گونه سوالات را سوالات باز^۱ می‌نامند. مزیت این سوالات در این است که پاسخ‌گو در پاسخ گفتن

محدود نیست و می‌تواند به اصطلاح درد دل کند و پرسشگر هم می‌تواند درباره کیفیت و عمق مساله پرسش نماید (رفیع پور: ۱۳۸۹: ۳۰۵).

یافته‌های تحقیق

هنگام استخراج سوالات، هدف آن است که جواب‌های پاسخ‌گویان را طوری طبقه‌بندی کنیم که تا حد زیادی از جنبه فردی بیرون آمده و جنبه گروهی و مشترک پیدا کند و هر طبقه از جواب‌ها بیانگر مسائل عدّه زیادی از پاسخ‌گویان باشد؛ زیرا هدف از تحقیقات جامعه‌شناسی نتیجه‌گیری گروهی است (همان: ۳۹۳-۳۹۴). در این تحقیق، از مصاحبه‌های نیمه ساختاریافته با تأکید بر رویکردی اکتشافی^۱ استفاده شده است. هم‌چنین برای تحلیل پاسخ‌ها از ماتریس و جدول گفتمانی که از پیش تدوین شد نیز استفاده گردید. تحقیق روایی یا روش روایت‌گونه در فهم برخی ملاک‌ها می‌تواند موفق‌تر از ابزارهای کمی عمل کند. به‌طور کلی روایت‌شناسی در سال‌های اخیر در حوزه‌های علوم اجتماعی و انسانی بسیار مطرح بوده است. در این روش، تأکید هم بر محتوای مطلب و هم بر شکل گفتن مطلب است؛ یعنی ما از تفسیر روایت بحث می‌کنیم و تفسیر هم جزئی از روایت محسوب می‌شود. همان‌طور که ما در جمله، از یک تسلسل و سلسله حرف می‌زنیم، در روایت و مصاحبه نیز این سلسله‌ها خود را به صورت برجسته‌ای نشان می‌دهند.

بدین‌منظور، در ابتدا متن مصاحبه‌ها از روی صدای ضبط‌شده از جلسه مصاحبه پیاده‌سازی شد. تمام مصاحبه‌ها حداقل دو بار به دقت مورد مطالعه قرار گرفتند. سپس تک‌تک جمله‌ها از متن جداسازی شد. روایت‌ها، وابسته به تجارب گذشته و حال، دانش و ارزش‌های فرد مصاحبه‌شونده هستند. به همین دلیل، روایت‌های متفاوتی در پاسخ‌های اساتید به چشم می‌خورد. در این پژوهش روایت‌ها به شکل یک گفتمان دیده شدند تا عناصر آن در ارتباط با هم قرار گیرند و در یک موضوع خاص انسجام داشته باشند. از ماتریس گفتمانی نیز برای تسهیل در طبقه‌بندی پاسخ‌ها و تجزیه و تحلیل آن‌ها استفاده شد. به این ترتیب، مشخص شد جمله A در پاسخ به سوالی درباره تقدم داشتن با خیر یا حق در کدام خانه

1 Exploratory

جدول قرار می‌گیرد. برای مثال، اگر در خانه «تقدم حق بر خیر» قرار گیرد، یعنی فرد پاسخ‌گو موافق با گفتن‌های لیبرالیستی، نئولیبرالیستی، راولزی و اسلامی می‌باشد و اگر در خانه «تقدم خیر بر حق» قرار گیرد، موافق گفتن‌های سوسیالیستی و جامعه‌گرایی می‌باشد و یا اگر پاسخ‌دهنده در بحث هستی‌شناختی هم فردگرایی و هم جمع‌گرایی را در نظر داشته باشد، نگاهش ذیل گفتن‌های راولزی و اسلامی قرار می‌گیرد. پاسخ‌ها به همین ترتیب مورد بررسی قرار گرفتند.

پرسش‌نامه سوالات بسته، حاوی ۹ سوال بود. این سوالات، نحوه توزیع امکانات تحصیلی، تفریحی و بهداشتی، فاصله طبقاتی، نحوه دخالت دولت در اقتصاد، حد مالکیت خصوصی و میزان ثروت‌اندوزی افراد، چگونگی اخذ مالیات، اختلاف درآمد، رقابت اقتصادی و نوع نگاه به طبقات پایین و محروم جامعه را می‌سنجیدند. در نهایت نیز از اساتید پرسیده شده بود: از نظر آنها دیدگاهشان به کدام یک از گفتن‌های مطرح شده درباره عدالت اجتماعی (یعنی گفتن‌های لیبرالیستی، نئولیبرالیستی، سوسیالیستی، جان راولزی، جامعه‌گرایان و اسلامی) نزدیک‌تر است. همان‌طور که پیشتر هم درباره ویژگی روایت‌ها اشاره شده بود، در روایت‌ها چندصدایی دیده می‌شود. در پاسخ به برخی پرسش‌ها نیز شاهد نوعی انشقاق و چندقطبی شدن بودیم. برای مثال، در بحث اختلاف درآمدها و چگونگی اخذ مالیات، گفتن‌های اسلامی، سوسیالیستی و جامعه‌گرایی مورد نظر اساتید بود. اما در مجموع، نگاه غالب در بین اساتید ترکیبی از دو گفتن راولزی و اسلامی بود.

علاوه بر سوالات بسته ۷، سوال باز نیز مورد پرسش قرار گرفتند. تقدم با آزادی یا عدالت، قضاوت در مورد اظهارنظر فون‌هایک، تقدم خیر یا حق، ملاک و معیار اخلاقی بودن افعال، صلاح جمع و فرد، برابری حقوقی و آزادی‌های سیاسی - اجتماعی و هم‌چنین عوامل عدم دستیابی به یک نظریه جامع درباره عدالت اجتماعی از جمله مفاهیمی بودند که در پرسش‌نامه سوالات باز مورد پرسش قرار گرفته و با روش تحلیل روایی ارزیابی شدند. در ادامه به شرح هر یک از این سوالات اشاره می‌شود:

۱- در سوال اول از اساتید پرسیده شده بود که در بحث از عدالت اجتماعی، تقدم را با آزادی می‌دانند یا برابری؟ از منظر اساتید، ترجیح دادن یکی بر دیگری، امری بسیار سخت است و معتقد بودند که باید از نگاه‌های دوگانه گرا پرهیز کرد. به این دلیل که از نظر آن‌ها و با دید جامعه‌شناسانه، باید این تقدم را در متن و زمینه اجتماعی‌اش مورد بررسی قرار داد. یکی از اساتید جامعه‌شناسی دانشگاه تهران می‌گوید: ما باید بگوییم که در کدام شرایط اجتماعی، در کدام گروه و در کدام دوره تقدم با کدام است. در این صورت با مطالعات تجربی می‌توان نشان داد که کدام یک بر دیگری اولویت دارد. برای مثال فرض کنید، یک وقتی در جامعه‌ای، شکاف طبقاتی و آسیب‌های اجتماعی بیداد می‌کند. در اینجا نباید از اولویت آزادی فردی نسبت به عدالت اجتماعی و یا برابری اقتصادی اجتماعی دفاع کرد، بلکه عکس آن است. بنابراین توجه همزمان به آزادی و برابری مورد توجه بود. این نگاه طبق جدول گفتمانی ذیل گفتمان‌های راولزی و اسلامی قرار می‌گیرد.

۲- فردریش فون هایک، عدالت اجتماعی را "سراب و توهمی می‌داند که تهدیدی جدی برای بزرگ‌ترین دستاورد تمدن غربی یعنی آزادی، به‌شمار می‌آید. از اساتید پرسیده شده بود که نظرشان در مورد این جمله هایک چه می‌باشد. به نظر آنها این رویکرد به مثابه مرزبندی کردن جامعه است، در حالی که این دو را نمی‌توان جدا از هم دانست. در واقع، این دو نقیض یکدیگر نیستند، بلکه مکمل یکدیگر هستند و تحقق یکی وابسته به تحقق دیگری است. از این رو، باید یک توازن معقولی میان آنها برقرار کرد. به‌طور کلی، نگاه اساتید به این صورت بود که نظام متعادل، نظامی است که حد وسط را بگیرد؛ یعنی هم آزادی و هم عدالت را و بر همین اساس، با این جمله و دیدگاه فون هایک مخالف بودند.

۳- در سوال بعد پرسیده شد که در بحث از عدالت اجتماعی تقدم را با حق می‌دانند یا خیر؟ اساتید جامعه‌شناسی معتقد بودند، اگر بخواهیم بگوییم که عدالت اجتماعی بر اساس کدام یک از این‌ها تحقق پیدا می‌کند، بر اساس مفهوم حق است؛ حقی که با مفهوم تکلیف پیوند خورده است و انسان‌ها به میزانی که از تکلیف برخوردار هستند، از حق هم باید

برخوردار باشند. یکی از اساتید دانشگاه شاهد بیان داشتند: جامعه‌ی عادل، جامعه‌ای است که در آن یک توازنی بین حق و تکلیف برقرار باشد و انسان به میزانی که کار و تلاش می‌کند، به حقوق خودش هم دست پیدا می‌کند.

استاد جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس نیز معتقد است در معنایی که از عدالت وجود دارد، این‌طور آمده است که؛ اعطای حق به هر کسی که صاحب حق بوده و یا قرارداد هر چیز در آن‌جایی که مستحق آن است. بنابراین، از نظر اساتید جامعه‌شناسی، عدالت مبتنی بر مفهوم حق است تا خیر.

۴- به‌طور کلی، در فلسفه اخلاق برای اینکه یک فعل و عمل آدمی را مورد ارزیابی قرار دهند، سه نظریه وجود دارد: یک نظریه برای داوری یک فعل؛ به انگیزه، نیت، قصد و هدف فرد نگاه می‌کند. یعنی پیش از فعل را در نظر می‌گیرد. نیت درست باشد، آن کار درست است و نیت غلط باشد، آن کار غلط است. این نظریه، همان فضیلت‌گرایی است. نظریه دیگر به خود فعل نگاه می‌کند. خود فعل، مثل دزدی که فی‌نفسه بد است. سوای از این که نیت چه باشد. خود فعل، به‌طور ذاتی بد است. این نگاه، وظیفه‌گرایی می‌باشد. یک نظریه دیگر نیز نه بر اساس نیت و نه بر اساس خود فعل داوری می‌کند، بلکه به پیامدها توجه دارد. اگر دزدی، پیامد مثبتی دارد، خوب و اگر پیامد منفی دارد، بد است. لذا برخی سودگرایان و فایده‌جویان، پیامد‌گرا هستند. از اساتید پرسیده شد که به نظرشان ملاک اخلاقی بودن افعال، کدام یک از این سه نظریه می‌تواند باشند؟ همه اساتید معتقد به وظیفه‌گرایی بودند. وظیفه‌گرایی از نظر آن‌ها، یک نوع روحیه دگرخواهی، احساس مسئولیت، توجه به دیگران و مسئولیت‌پذیری در جوهره‌اش نهفته است و هم‌چنین عینی‌تر و ملموس‌تر می‌باشد.

۵- در سوال بعدی از اساتید خواسته شد تا نظر خود را نسبت به این جمله بیان کنند: «در صورت تعارض میان مصالح فرد و اجتماع؛ صلاح جمع مقدم بر مصلحت فرد است». به‌طور کلی، نگاه غالب این بود که در هنگام تعارض، باید منافع و مصالح جمع را در نظر گرفت اما این مصالح قاعدتا نباید در تعارض با مصالح فردی قرار گیرند. استاد جامعه‌شناسی دانشگاه امام حسین^۷ این‌طور مطرح کردند که: «با فرض تعارض، مصلحت جمع بایستی مقدم بر فرد باشد،

اما این، نباید به یک قاعده فراگیر و تام تبدیل شود که همواره اول مصلحت عمومی را در نظر بگیریم و آن گاه مصالح فردی؛ جهت گیری کلی باید جمع این دو باشد و تا جایی که می شود مصالح فردی را گسترش داد. در عمل نمی توان تنها یکی را در نظر گرفت اما به بهانه مصلحت جمعی نباید مصالح فردی را قربانی کرد. یعنی باید در بستر و متن اجتماعی مورد ارزیابی قرار گیرد" نگاه جامعه شناسانه اقتضا می کند که این دو مفهوم در بستر جامعه مورد نظر سنجیده شود. مصالح فرد و جمع از منظر جامعه شناسی در هم تنیده اند. فرد و جامعه دو روی یک سکه اند و نمی توان خوشبختی فردی را از خوشبختی اجتماعی جدا کرد. همان طوری که حیات فرد از حیات جامعه جدا نیست. در جامعه شناسی کنونی ما کسانی مثل بوردیو و یا گیدنز در نظریه ساختار بندی (دیالکتیک ساختار و عاملیت) نیز مطرح می کنند که فرد و جامعه به قدری متصل به هم هستند که اصلا تصویری غیر از این مشکل است (ریترز، ۱۳۸۹: ۶۵۸). به همان میزان هم؛ مصالح فردی و جمعی نیز به هم پیوند خورده اند. این نگاه ذیل گفتمان های راولزی و اسلامی قرار می گیرد. در کنار آن، سوسیالیست ها و جامعه گرایان اصالت را تنها به جمع و لیبرالیست ها و نئولیبرالیست ها اصالت را تنها به فرد می دهند.

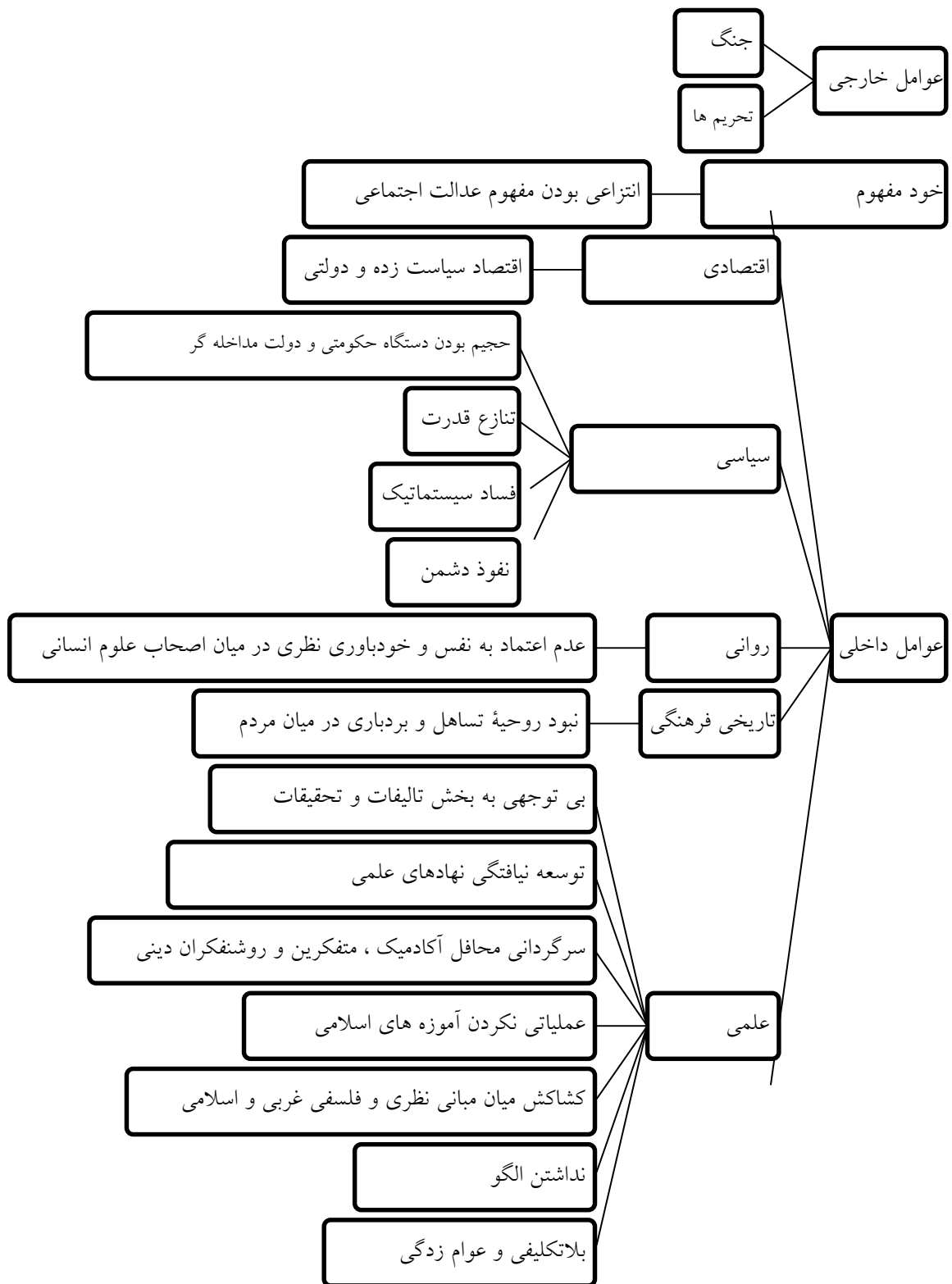
۶- تلقی اساتید جامعه شناسی از حقوق و آزادی های سیاسی - اجتماعی نیز مورد پرسش قرار گرفت. در زمینه حقوق و آزادی های سیاسی - اجتماعی و در مورد اینکه همگان باید به صورت برابر از این حقوق استفاده کنند، اجماع نظر وجود داشت. اساتید معتقد بودند که در این باره می توان روی برابری دست گذاشت. ولی مثلا در توزیع ثروت نمی توان گفت که ثروت باید به صورت برابر توزیع شود. ثروت باید بر اساس استحقاق و شایستگی و یا نیاز توزیع شود؛ ولی این حقوق؛ حقوق اساسی و اولیه هستند؛ آزادی بیان، آزادی های سیاسی و اجتماعی باید به صورت برابر توزیع شود. اگر به صورت نابرابر توزیع شود، خلاف عدالت است. علاوه بر این، باید لوازم برقراری برابری حقوقی و آزادی های سیاسی - اجتماعی نیز فراهم شود. استاد جامعه شناسی دانشگاه تربیت مدرس معتقد است: ایجاد و برقراری این حقوق، لوازمی دارد. یک لازمه آن قانون است؛ یعنی قانون باید به گونه ای تصویب شود که ضمن رعایت آزادی های فردی؛ شرایط برابری از حیث اعطای آزادی های فردی به همه افراد داده شود؛ یعنی قوانین طوری باشد که نسبت چالش برانگیزی بین آزادی و برابری ایجاد نکرده.

جدول شماره ۳: ارزیابی کلی سوالات بر اساس جدول گفتمانی

ردیف	مؤلفه‌ها	گفتمان‌ها
۱	تلقی از فاصله طبقاتی	راولزی + اسلامی
۲	تقدم آزادی یا عدالت	راولزی + اسلامی
۳	محوریت نظریه (نیاز / استحقاق)	راولزی + اسلامی
۴	محدوده دخالت دولت	راولزی + اسلامی
۵	نوع نگاه به طبقات پایین و محروم جامعه	راولزی + اسلامی
۶	هستی‌شناختی (اصالت فرد یا جمع)	راولزی + اسلامی (جمع‌گرایی و فرد‌گرایی همزمان)
۷	فلسفه اخلاقی	راولزی (وظیفه‌گرایی)
۸	مالکیت عمومی / خصوصی	راولزی + اسلامی
۹	امکانات تحصیلی	راولزی + اسلامی
۱۰	امکانات تفریحی	راولزی + اسلامی
۱۱	امکانات بهداشتی	راولزی + اسلامی
۱۲	اختلاف درآمد	اسلامی + سوسیالیستی + جامعه‌گرایی
۱۳	چگونگی اخذ مالیات	اسلامی + سوسیالیستی + جامعه‌گرایی
۱۴	رقابت اقتصادی	نئولیبرالیستی + اسلامی
۱۵	تقسیم درآمدهای دولتی	راولزی + اسلامی
۱۶	میزان ثروت‌اندوزی	راولزی + اسلامی
۱۷	برابری حقوقی و آزادی‌های سیاسی اجتماعی	مورد تاکید همه گفتمان‌ها
۱۸	تقدم خیر یا حق	لیبرالیستی + نئولیبرالیستی + راولزی + اسلامی (حق)

آنچه که در تحلیل و ارزیابی مصاحبه‌ها به‌عنوان گفت‌وگو غالب به دست آمده، گفت‌وگو را اولزی می‌باشد. اینکه گفت‌وگو اسلام نیز در کنار گفت‌وگو را اولزی از منظر اساتید انتخاب شده است، به نظر می‌رسد به دلیل توجه به گفت‌وگو اسلام برای رسیدن به نظریه‌ای جامع درباره عدالت اجتماعی بوده است؛ به این خاطر که، همه اساتید به اینکه الگوی جامع درباره عدالت اجتماعی باید متناسب با بستر فرهنگی، اجتماعی و دینی جامعه‌مان شکل گیرد، توافق نظر داشتند.

۷- در سوال آخر از اساتید پرسیده شد که، چرا بعد از گذشت حدود ۳۷ سال از انقلاب اسلامی، هنوز یک رویکرد جامع و مناسب درباره مساله عدالت اجتماعی اتخاذ نشده است؟ درباره چرایی این مساله نظرات مختلفی مطرح شد. پاسخ‌ها در سه دسته علل «خارجی»، «داخلی» و «خود مفهوم» طبقه‌بندی شدند. در عوامل خارجی بر نقش موثر جنگ و تحریم‌ها و در زمینه خود مفهوم؛ انتزاعی بودن مفهوم عدالت اجتماعی به‌عنوان موانع دست‌یابی بیان شدند. اما در بُعد داخلی، بر نقش عوامل اقتصادی مانند اقتصاد سیاست‌زده، عوامل سیاسی از جمله نفوذ دشمن، عوامل تاریخی - فرهنگی مانند عدم تسامح، عوامل روانی مانند عدم خودباوری و در مورد عوامل علمی کشاکش میان مبانی غربی و اسلامی را موثر دانستند. موانع دست‌یابی به رویکردی جامع درباره عدالت اجتماعی به صورت نمودار در ادامه ارائه گردیده است.



نمودار شماره ۱: موانع دستیابی به رویکردی جامع درباره عدالت اجتماعی

نتیجه‌گیری

عدالت، مفهومی است که بشر از آغاز تمدن آن را می‌شناخته و برای استقرار آن کوشیده است. عدالت اجتماعی مصداق ظهور آرمان بسیار قدیمی عدالت توزیعی است. از رعایت تناسب بین حق فردی و منافع عمومی است که عدالت اجتماعی به معنای واقعی خود تأمین و محقق می‌شود. در این نوشتار، ۶ گفتمان عمده درباره عدالت اجتماعی؛ یعنی گفتمان‌های لیبرالیستی، نئولیبرالیستی، سوسیالیستی، راولزی، جامعه‌گرایان و اسلامی مطرح شدند. هدف از این پژوهش، این بود که نگاه اساتید به کدام یک از این گفتمان‌ها نزدیک‌تر است و گفتمان غالب درباره مساله عدالت اجتماعی در نزد اساتید جامعه‌شناسی دانشگاه‌های دولتی شهر تهران چگونه می‌باشد. علاوه بر این، یافتن موانع عدالت اجتماعی در جامعه نیز جز اهداف و از دستاوردهای این پژوهش بود.

ممکن بود پاسخ‌گویان در برخی پاسخ‌ها مستقیماً به اسلام اشاره نکرده باشند و حتی برخی از آن‌ها با آوردن گفتمان اسلام در کنار سایر گفتمان‌ها مخالف باشند، اما در مجموع معتقد بودند که مقولات مربوط به عدالت اجتماعی می‌بایست در بستر اجتماعی و فرهنگی غالب در هر جامعه‌ای، صورت تحقق پیدا کند. دلیل اینکه گفتمان عدالت اسلام در کنار گفتمان عدالت راولزی آمده، بیشتر به دلیل شباهت‌های این دو گفتمان بوده است که در مبانی نظری تحقیق و در پرسش‌ها نیز انعکاس یافته است. اگرچه این دو گفتمان در مبانی و محتوای مقولات مربوط به عدالت اجتماعی با هم تضادهایی نیز دارند. به‌طور مثال، راولز یک لیبرال است و آزادی در نگاه لیبرالیست‌ها معنایی متفاوت با آزادی در اسلام دارد.

در مورد نحوه توزیع خیرات اجتماعی، تلقی از فاصله طبقاتی، تقدم آزادی یا عدالت، محدوده دخالت دولت، نوع نگاه به طبقات پایین و محروم جامعه، مالکیت، تقسیم درآمدهای دولتی، میزان ثروت‌اندوزی و هستی‌شناختی؛ گفتمان‌های راولزی و اسلامی؛ در مورد اختلاف درآمد و چگونگی اخذ مالیات؛ گفتمان‌های سوسیالیستی، جامعه‌گرایی و اسلامی؛ در زمینه رقابت اقتصادی؛ گفتمان‌های نئولیبرالیست و اسلام؛ درباره برابری حقوقی و آزادی‌های سیاسی - اجتماعی

همه گفتمان‌ها و درباره تقدم با خير يا حق گفتمان‌های لیبرالیست، نئولیبرالیست، راولزی و اسلامی؛ و هم‌چنین در زمینه فلسفه اخلاقی گفتمان سوسیالیست، راولزی و اسلامی انتخاب‌های اساتید بود. می‌توان نتایج این پژوهش را با نگاهی دیگر نیز مورد بررسی قرار داد. به این صورت که:

۱- نظرات اساتید در مورد شاخص‌های عینی و اجتماعی عدالت بیشتر بر چه گفتمان‌هایی متمرکز شده است؟

۲- نظرات اساتید در مورد شاخص‌های فلسفی و اخلاقی عدالت بیشتر بر چه گفتمان‌هایی متمرکز شده است؟

در مورد شاخص‌های عینی و اجتماعی و در زمینه رقابت اقتصادی، گفتمان نئولیبرالیست و اسلامی توسط اساتید انتخاب شد ولی بیشتر بر آزادی‌های کارآفرینانه نئولیبرالیست تاکید داشتند. در مورد اختلاف درآمد و چگونگی اخذ مالیات نیز گفتمان‌های سوسیالیست، جامعه‌گرایی و اسلامی مورد توجه همزمان بودند. در زمینه برابری حقوقی و آزادی‌های سیاسی اجتماعی نیز همه گفتمان‌ها مورد توجه بود؛ البته لازم به ذکر است که گفتمان نئولیبرالیست چون تاکید بیشتری بر اقتصاد دارد، کمتر مورد توجه قرار گرفت. در مورد تقدم آزادی یا عدالت نیز همان‌طور که گفته شد، نگاه همزمان به این دو، ذیل گفتمان‌های راولزی و اسلامی مطرح شد. اما همان‌طور که پیشتر نیز اشاره شد، آزادی در اسلام با آزادی در نگاه راولز به‌عنوان یک لیبرالیست بسیار متفاوت است. تلقی از فاصله طبقاتی، محدوده دخالت دولت، نوع نگاه به طبقات پایین و محروم جامعه، مالکیت، تقسیم درآمدهای دولتی و میزان ثروت‌اندوزی ترکیبی از گفتمان‌های راولزی و اسلامی را شامل می‌شدند.

دسته‌بندی دوم با شاخص‌های فلسفی و اخلاقی یعنی تقدم حق، وظیفه‌گرایی، اصالت همزمان به فردگرایی و جمع‌گرایی و اهمیت دادن همزمان به نیاز و استحقاق در برخورداری از منابع و امکانات؛ ممکن است در پاسخ‌ها به انشقاق رسیده باشیم و یا ترکیبی از گفتمان‌های راولزی و اسلامی را ببینیم اما نگاه راولزی مورد توجه اغلب اساتید بود. برای مثال، درباره فلسفه اخلاقی که سوسیالیست، راولز و اسلام به وظیفه‌گرایی اشاره دارند، اغلب اساتید وظیفه‌گرایی کانتی مورد

توجه‌شان بود و همان‌طور که گفته شد راولز نیز خود را کانتی معرفی می‌کند. هم‌چنین درباره محوریت نظریه با نیاز یا استحقاق نیز بر همین تاکید داشتند.

آنچه که در تحلیل و ارزیابی مصاحبه‌ها به‌عنوان گفت‌مان غالب به دست آمده، گفت‌مان راولزی می‌باشد. اینکه گفت‌مان اسلام نیز در کنار گفت‌مان راولزی از منظر اساتید انتخاب شده است، به نظر می‌رسد به دلیل توجه به گفت‌مان اسلام برای رسیدن به نظریه‌ای جامع درباره عدالت اجتماعی بوده است. به این دلیل که همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد همه اساتید به اینکه الگوی جامع درباره عدالت اجتماعی باید متناسب با بستر فرهنگی، اجتماعی و دینی جامعه‌مان شکل گیرد، توافق نظر داشتند. هر جامعه، نیازمند تنظیم ساختارهای اجتماعی مبتنی بر جهان‌بینی خود می‌باشد. به‌طور کلی، برای اجرای عدالت نیازمند مدل و الگو هستیم. می‌توان درباره عدالت و یا مسائل دیگر ساعت‌ها بحث و گفتگو کرد و یا چندین مقاله و کتاب نوشت، اما وقتی پای اجرا به میان می‌آید، جای خالی یک مدل و الگو خودش را نشان می‌دهد. سرگردانی میان مبانی غربی و اسلامی، منجر به ایجاد تعارض میان مبانی نظری و الگوها می‌شود. اهدافی مشخص شده داریم اما مدل‌ها، ما را به جای دیگری می‌رسانند. به زعم اساتید جامعه‌شناسی هنوز نتوانسته‌ایم در این حوزه، مدلی ارائه دهیم.

پیشنهادهات

- عدالت اجتماعی مفهومی چند بعدی و انتزاعی است. برای رسیدن به نظریه‌ای جامع در این زمینه، ضروری است صاحب‌نظران و اساتید جامعه‌شناسی تعاملات نظری بیشتری داشته باشند.
- ایجاد و برقراری عدالت اجتماعی از ضروری‌ترین اهداف هر نظام است. لذا لازم است به بعد تالیفات و تحقیقات در این زمینه توجه شده و به توسعه بیشتر نهادهای علمی و آکادمیک پرداخته شود و بودجه‌های تحقیقاتی هزینه بخش تحقیقات در این حوزه نیز بشود.

- برای شناخت عوامل عدم دستیابی به رویکردی جامع درباره عدالت اجتماعی، پژوهش‌های تجربی و میدانی وسیع‌تری باید صورت گیرد. موفق بودن هر نظریه در نظام سیاسی، همراهی مردمی و بدنه اجتماعی را می‌طلبد. لذا پژوهش‌های بیشتر، ما را در این امر یاری می‌رساند.

- رودررویی انقلاب و نظام جمهوری اسلامی ایران به‌طور خاص با تفکر و تمدن غربی می‌باشد. اینکه چرا بعد از گذشت حدود ۳۷ سال از انقلاب اسلامی به رویکردی جامع در زمینه عدالت اجتماعی دست نیافته‌ایم، به این معناست که هنوز نتوانسته‌ایم الگویی متناسب با فرهنگ و تمدن این مرز و بوم را در برابر فرهنگ و تمدن غربی به‌طور کامل عرضه کنیم. نداشتن الگو در هر زمینه‌ای - مخصوصاً عدالت اجتماعی - عرصه را برای ورود هر نوع الگوی دیگر، مخصوصاً الگوهای غربی فراهم می‌آورد؛ «آن چیزی که ما نیاز داریم، آن چیزی که ما دنبالش هستیم، عدالت حداکثری است؛ نه صرفاً در یک حد قابل قبول؛ ما دنبال عدالت حداکثری هستیم؛ می‌خواهیم ظلم در جامعه نباشد. تا این مرحله خیلی فاصله داریم. بنابراین برای این امر باید تلاش کرد^۱». امید است تا با خودباوری و در نظر گرفتن همه نیروهای متخصص فکری، علمی و... شاهد شکل‌گیری نظریه‌ای جامع و ناب در همه عرصه‌ها، به‌ویژه عدالت اجتماعی باشیم.

منابع

*قرآن کریم.

۱. بنی صدر، ابوالحسن (۱۳۸۷)، *عدالت اجتماعی*، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

۲. ؟؟؟؟، بریان باری (۱۹۸۹)، ؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟

^۱ بیانات مقام معظم رهبری در دومین نشست اندیشه‌های راهبردی با موضوع عدالت (۱۳۹۰/۲/۲۷).

۳. جکسون، رابرت و گئورگ سورنسون (۱۳۸۵)، *درآمدی بر روابط بین‌الملل*، ترجمه: مهدی ذاکریان و دیگران، چاپ دوم، تهران: نشر میزان.

۴. حسن زمانی و زهرا سیده (۱۳۹۲)، «بررسی رابطه نوع دین‌داری با نگرش به عدالت اجتماعی»، فصلنامه *رفاه اجتماعی*، ش ۴۴۴۴.

۵. خان‌افضلی، جمعه (۱۳۸۶)، «عدالت اجتماعی: دیدگاه‌ها و چالش‌ها»، مجله معرفت، ش ۱۱۵.

۶. ذکایی، محمدسعید (۱۳۸۷)، «روایت، روایت‌گری و تحلیل‌های شرح حال‌نگارانه»، پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی، ویژه‌نامه پژوهش‌های علوم اجتماعی.

۷. راولز، جان (۱۳۸۷)، *نظریه عدالت*، ترجمه: سیدمحمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۸. رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۸۹)، *کندوکاوها و پنداشته‌ها، مقدمه‌ای بر روش‌های شناخت جامعه و تحقیقات اجتماعی*، تهران: شرکت سهامی انتشار.

۹. ریتزر، جورج (۱۳۸۹)، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.

۱۰. فلیک، اووه (۱۳۹۰)، *درآمدی بر تحقیق کیفی*، ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نشر نی.

۱۱. کرسول، جان دبلیو (۱۳۹۳)، *طرح پژوهش: رویکردهای کیفی، کمی، ترکیبی*، ترجمه: علی‌رضا کیامنش و مریم دانای طوسی، تهران: نشر جهاد دانشگاهی.

۱۲. گولد، جولیوس و ویلیام کولب (۱۳۷۴)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه: محمدجواد زاهدی، تهران: انتشارات مازیار.

۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران: حکمت.

۱۴. _____ (۱۳۹۱)، *عدالت، طرح مطالعاتی بینش مطهر، تهران: دبیرخانه طرح مطالعاتی*.

۱۵. میرسندسی، سیدمحمد (۱۳۹۰)، *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی دین و انواع دینداری*، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.

۱۶. واعظی، احمد (۱۳۸۳)، «عدالت اجتماعی و مسائل آن»، فصلنامه *قبسات*، ش ۳۳.

۱۷. والتزر، مایکل (۱۳۸۹)، *حوزه‌های عدالت (در دفاع از کثرت‌گرایی و برابری)*، ترجمه: صالح نجفی، تهران: انتشارات ثالث.

۱۸. هاروی، دیوید (۱۳۸۶)، *تاریخ مختصر نئولیبرالیسم*، ترجمه: محمود عبدالله‌زاده، تهران: انتشارات اختران.

19. Brian Barry & Mattravers (1989), "Justice" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP)*, v. 5. ed. Edward, Craig, London etc, Routledge.

20. Graham, Gordon (1988), *Contemporary Social Philosophy*, Oxford: Blackwell.

21. Torill, Moen (2009), *Reflection on the Narrative Research Approach*, in: *Life Story Research*, vol ۱, Edited By: Barbara Herrison, SAGE Publication, First Printed.

استراتژی و سازی و امکان تحقق عدالت

حمید پارسانیا^۱

نرگس حافظیان^۲

چکیده

با وجود این که و سازی غالباً به خنثی بودن و بی تفاوتی نسبت به ارزش های اخلاقی متهم شده است، در این نوشتار که مطالعه ای موردی درباره دیدگاه دریدا است، شاهد خواهیم بود که چگونه دریدا و سازی را به عنوان یک استراتژی ایجابی و هنجاری در تحقق عدالت تفسیر می کند. او اقتدار حکومتی را به دلیل خصوصیت دوگانه و متضادی که دارد، قابل و سازی می داند ولی از سوی دیگر، عدالت و ارزش های اخلاقی عام و جهان شمول و سازی پذیر نیستند. همین واقعیت می تواند امکان بازطراحی و اصلاح قوانین موجود را در جهت تحقق عدالت به همراه داشته باشد. دریدا، از بازیابی جدی سیستم قضایی بر مبنای تمایل برای یک «عدالت غیرممکن» سخن می گوید؛ عدالتی که فراسوی منطق حساب گرانه قانون باشد. بدین ترتیب، و سازی صرفاً نظریه ای راجع به متون فلسفی یا ادبی نیست که هیچ ارتباطی با واقعیت های بیرونی نداشته باشد، بلکه رویکردی اخلاقی نسبت به جهان است که می تواند روش تفکر و زندگی اجتماعی ما را در قبال «دیگری» تغییر دهد.

کلیدواژه ها

و سازی؛ دریدا؛ عدالت؛ اقتدار قانون؛ اپوریا؛ بازنگری قوانین

h.parsania@ut.ac.ir

narges.hafezian@ut.ac.ir

^۱دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

^۲کارشناس ارشد فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه تهران

ژاک دریدا (۲۰۰۴-۱۹۳۰) فیلسوف الجزایری تبار فرانسوی و مبدع استراتژی واسازی، وارث سنت دکارتی، مارکسیسم و اگزستانسیالیسم فرانسوی بود؛ به عبارت بهتر، وارث شکست این مکاتب است. غرب در قرن بیستم، بعد از دو جنگ جهانی خون‌بار، تجربه‌های ناکام آزادی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه‌ای را چشیده بود؛ آن روی توحش بشری را آزموده و بخشی از پروژه عظیم روشنگری و مدرنیسم به کوره‌های آدم‌سوزی و اردوگاه‌های کار اجباری رسیده بود. همان‌طور که کریستوفر نوریس می‌نویسد: «آن قدر موارد بی‌شمار و غم‌انگیزی از انقلاب‌های امیدبخش ناکام وجود دارد که متقاعد می‌شویم دیگر چیزی در آن روایت‌های کلان کهن، چه کانتی، چه هگلی یا مارکسیستی، باقی نمانده است. روایت‌های کلانی که ایمان خود را در قدرت عقل قرار می‌دهند تا به شکل قابل اطمینانی رویدادها را از گذشته تا آینده استنباط کنند» (Norris, 2000: 58).

دریدا، با شناخت دقیقی که از این روزگار کسب نمود، کار خود را با کنش متن آغاز کرد، اما هرگز به رویدادهای تلخ زمانه خود و امور اخلاقی و سیاسی بی‌توجه نبوده است. او در کتاب *اشباح مارکس* که بعد از فروپاشی شوروی در مَدَمَت از خودمتشکری کاپیتالیست‌ها نوشت، می‌گوید: «دنیا به بد مسیری افتاده است و آن‌چه در حال پیش آمدن است، انگار فقط برای خود آن دوره رخ می‌دهد، برای زمان رخ می‌دهد اما در زمان رخ نمی‌دهد. درست مانند یک سوءاتفاق. آیا باید جنگ‌های اقتصادی، جنگ‌های ملی و بین‌المللی، جنگ‌های اقلیت‌ها، عنان گسیختگی نژادپرستی و بیگانه‌هراسی، نزاعات قومی، نزاعات فرهنگی و مذهبی را یادآوری کرد که در حال خردکردن اروپای به اصطلاح دموکراتیک و جهان امروز هستند؟» (Derrida, 1994:78).

ترجمه‌های متفاوتی چون واسازی، ساخت‌شکنی، شالوده‌شکنی، بنیان‌فکنی، پی‌فکنی و غیره برای واژه «Deconstruction» در متون فارسی مشاهده می‌شود که البته شاید هیچ کدام‌شان به معنی واقعی کلمه، شفاف و رسا نباشند؛ زیرا خود این واژه نیز شامل ایهاماتی است که با توجه به متن مورد بررسی، روشن و آشکار می‌شود. از همین رو، هرگز نمی‌تواند به شکل یک روش یا متد با استانداردهای از قبل تعیین شده تعریف شود؛ چون نکات تناقض‌آمیزی که

واسازی در پی کشف و برملا کردن آن‌هاست، در هر متنی متفاوت از متون دیگر است و باید سرسختانه آن‌قدر با متن کلنجار رفت تا آنها را یافت. بنابراین، در نظر گرفتن واسازی به‌عنوان یک استراتژی یا راهبرد، به برطرف شدن ابهامات راجع به آن کمک می‌کند (مصلح و خانقاه، ۱۳۹۰: ۵۹-۷۲).

واسازی، صرفاً یک استراتژی فلسفی یا نقد ادبی نیست، بلکه متضمن سیاست براندازی تقابل‌های دوگانه است. واسازی، نهادها و مقامات عمومی‌ای را به چالش می‌کشد که به سلسله‌مراتب زبانی، اجتماعی و سیاسی استمرار می‌بخشند. معانی زبانی چه راجع به جنسیت باشند، یا سکسوالیته، سیاست یا ناسیونالیسم، عاری از دلالت‌های سیاسی نیستند. برساخته‌های مردانگی/ زنانگی یا غربی/ شرقی، حیات اجتماعی و سیاسی غرب را شکل می‌دهند. با وجود این، معانی زبانی و گفتمان‌ها به صورت مجرد سوژکتیویته و جهان اجتماعی ایجاد نمی‌کنند، آنها در میان چارچوب‌های نهادی و سلسله‌مراتب سیاسی جای دارند. دنبال کردن این که چگونه دلالت و گفتمان برخی از افراد، گروه‌ها و اشکال زندگی اجتماعی را تقویت می‌کند یا به آنها امتیاز می‌بخشد، حائز اهمیت است. دریدا، واژگونگی و سازانه تقابل‌های سلسله‌مراتبی را بخشی از پروژه کلان‌تر نقد اجتماعی و سیاسی می‌دانست (سیدمن، ۱۳۹۲: ۲۲۴).

آیا واسازی حرفی برای گفتن درباره عدالت دارد؟

بحث از رابطه اخلاق و سیاست با واسازی، زمانی مطرح شد که جنجالی در سال ۱۹۸۷ در مورد پل دمان^۱ (مهم‌ترین نظریه پرداز ادبی واسازی در امریکای شمالی) پیش آمد. همکاری پل دمان با یک روزنامه طرفدار نازیسم در بلژیک در زمان جنگ جهانی دوم کشف شد و او متهم گردید که چرا به این گناهش اعتراف نکرده است. این اتهامات، دوست نزدیکش یعنی دریدا را تحت تأثیر قرار داد و بر همین اساس، مسئله استفاده هنجاری از واسازی را مطرح کرد و گفت که واسازی همیشه با امور هنجاری سر و کار دارد و تأکید کرد: «واسازی، عدالت است». بنابراین، رابطه بین عدالت و واسازی مورد پرسش قرار گرفت؛ زیرا واسازی سلاح تحلیلی مؤثری بود که می‌توانست وضعیت‌های سیاسی واپس‌گرایانه را موشکافی کند و تفکر حقوقی لیبرالی را به چالش بکشد. دریدا، در اکتبر ۱۹۸۹ توسط جنبش مطالعات

^۱ Paul de Man (1919-1983)

حقوقی نقادانه به سمیناری با عنوان *واسازی و امکان عدالت* در دانشکده حقوق کاردوزو نیویورک دعوت شد تا ارائه‌دهنده سخنرانی اصلی باشد. البته در سال ۱۹۹۲ کل مقاله دریدا به نام «زور یا اجبار قانون: شالوده ابهام‌آمیز (اسطوره‌ای) اقتدار» در کتابی به همراه دیگر مقالاتی که در آن سمینار مطرح شدند، چاپ گردید که منبع اصلی بحث درباره واسازی و عدالت در این مقاله می‌باشد.

دریدا، برای آماده‌سازی مخاطبان خود به طنز و شوخی گفت با وجودی که او یک فرد فرانسوی است، از او خواسته شده به انگلیسی سخنرانی کند؛ یعنی به زبانی که او به اندازه کافی تسلط دارد ولی به هر حال زبانی نیست که او در آن فلسفه‌اش را توسعه داده باشد. این بیانات مقدماتی مانند تخته پرشی او را به سوی سؤال درباره عدالت رهنمون کرد. او به این فکر بود که آیا عدالت در مورد او - که وادار شده بود با محدودیت زبانی کنار بیاید - اجرا شده است؟ البته از سوی دیگر، او چطور می‌توانست معترض باشد در حالی که به او مهمان‌نوازی در ایالات متحده داده شده بود؟ با این جملات طنزآلود که البته ترجیح سؤال «اجرای عدالت در حق یک بیگانه» را به سؤال «اجرای عدالت در مورد ملت امریکا» هنوز بی‌پاسخ گذاشته بود، دریدا موفق به طرح موضوع محوری شد که قصد داشت مورد بررسی قرار دهد. آیا عدالت، لزوماً از عمل به قانون به دست می‌آید؟ و این که آیا عدالت، زمانی که قانون اعمال می‌شود، فی‌نفسه تحقق پیدا می‌کند؟ او هرچه مداومت بیشتری در این گونه پرسش‌های بدیعانه می‌کرد، برای حضار واضح‌تر می‌شد که او قصد دارد سایه شک و تردید را بر خصوصیت «عدل» مربوط به قانون بیفکند؛ یعنی این که او داشت قانون و امر قانونی را تحت تحلیل‌های واسازانه قرار می‌داد.

البته حضار خیلی هم از به‌کارگیری واسازی توسط دریدا متعجب نشدند؛ ولی برای متخصصین حقوق و حقوقدانان، یک چنین بیاناتی چالش‌برانگیز می‌نمود اما دریدا از این نکته آگاه بود؛ بنابراین او ابتدا با این پرسش از خودش شروع کرد که آیا با این کاری که او انجام می‌دهد، یعنی جداسازی و جابجایی ایده‌ها و مفاهیمی که غالباً با هم به کار برده می‌شوند، یعنی عدالت و قانون، پایه‌های سیستم قضایی را ویران نمی‌کند؟ با آگاهی از این موضوع که او را ممکن است به‌عنوان یک هرج و مرج طلب (آنارشویست) قلمداد کنند، تلاش کرد تا با ارائه سناریوی ذیل و جداسازی راه‌هایی که آن

سناریو را دربرمی‌گیرد، از خودش دفاع کند. او اظهار داشت که عنوان این سمینار، سئوالی را به ذهن متبادر می‌کند که خود به شکل یک شبهه نمودار می‌شود: «آیا واسازی، امکان عدالت را مهیا می‌کند، اجازه می‌دهد و تأیید می‌کند؟ آیا واسازی، عدالت را ممکن می‌سازد یا گفتمانی از آثار و نتایج عدالت و شرایط امکان آن را؟ بعضی معتقدند: بله و بعضی دیگر می‌گویند: خیر. آیا طرفداران واسازی، حرفی برای گفتن درباره عدالت دارند؟ و در نهایت این که، آیا این موضوع مورد علاقه آن‌هاست؟ آیا به این دلیل نیست که همان‌طوری که بعضی افراد فکر می‌کنند، واسازی فی‌نفسه اجازه هیچ عمل عادلانه‌ای را نمی‌دهد و منجر به هیچ گفتمان عادلانه‌ای در مورد عدالت نمی‌شود، بلکه در عوض تهدیدی است برای قانون یا حق و این که واسازی، شرایط امکان عدالت را ویران می‌کند؟ بعضی افراد جواب مثبت می‌دهند و بعضی دیگر نه» (Derrida, 1992: 7).

بنابراین، یک چیز واضح است؛ اشاره تلویحی به این که واسازی، ممکن است تهدیدی باشد در راستای تخریب پایه‌های سیستم قضایی، عکس‌العمل‌های متفاوتی ایجاد می‌کند که در واقع مردم را به دو دسته تقسیم می‌کند: بعضی‌ها کاملاً موافق ایجاد شکاف و شکست در سیستم حقوقی و قانونی هستند، در حالی که دیگران حتی با فکر کردن در مورد احتمال آن، بسیار عصبانی و خشمگین می‌شوند. به نظر دریدا، همین خود نشان‌دهنده آن است که واسازی، باعث می‌شود شخص در برابر «اپوریا»^۱های بسیار جدی قد علم کند و همان‌طور که بعداً توضیح می‌دهد، فقط از طریق آگاهی از این اپوریاهاست که می‌توان گام‌هایی محکم و اساسی برای بهبود قوانین برداشت؛ گام‌هایی که در عین حال می‌توانند باعث به تعلیق درآمدن قانون نیز بشوند. در طول سخنرانی، او هم‌چنین حوزه‌های مختلفی را که در نگاهی دقیق‌تر به وسیله اپوریاهای احاطه شده‌اند، فهرست می‌کند. در این جا دو مورد از آنها مطرح می‌شود:

^۱ Aporia واژه‌ای است با ریشه یونانی که به‌عنوان یک پازل فلسفی و یا وضعیت بغرنجی توصیف می‌شود که در یک جستار فلسفی به نظر غیرقابل حل می‌رسد. این حالت اغلب در نتیجه گزاره‌هایی حاصل می‌شود که هر یک به تنهایی محتمل و پذیرفتنی هستند، ولی با هم در تضاد قرار می‌گیرند. این وضعیت، حالتی از پیچیدگی، گیج‌کنندگی و تعارض منطقی که مثل یک پازل یا بن‌بست به نظر می‌رسد، به ذهن القا می‌کند. این تضاد غیرقابل حل، بن‌بست منطقی و یا پارادوکس در معنای یک متن یا تئوری باعث از هم پاشیده شدن و نفی خودش شده و در واسازی اجتناب‌ناپذیر می‌باشد. دریدا، معمولاً از اپوریا برای اشاره به آن‌چه او اغلب «نقاط کور» هر مباحثه متافیزیکی می‌نامد، استفاده می‌کند (Wortham, 2010).

اولین اپوریا، موقعی سر برمی آورد که فرد درمی یابد که عدالت باید برای همه افراد اجرا شود؛ یعنی برای «دیگران نامحدود» در «سمت دیگر» هر قالب کلی مطروحه، در حالی که قوانین حقوقی در قالب مقوله‌های جهان‌شمولی پیچیده شده‌اند که قابل اعمال به یک صورت و روش در مورد همه و هر فردی هستند؛ علی‌رغم این واقعیت که افراد در موقعیت‌هایی کاملاً متفاوت و متمایز به سر می‌برند. به نظر دریدا و البته لویناس، هویت و نیازهای «دیگری نامحدود» چارچوب توصیفات فنومنولوژیکال را از هم می‌پاشد. این مقاومت در برابر توصیفات فنومنولوژیکال، به مقاومت در برابر یک سیستم قضایی ترجمه می‌شود، در جایی که به واسطه طبیعتش منحصر به فرد بودن افراد را حذف کرده تا بتواند آنها را تبدیل به شهروندانی نماید که مجبورند اقتدار قانون را بپذیرند. این اپوریا، یعنی ناتوانی قانون در اجرای عدالت در مورد همه افراد، آن قدر برای دریدا، اساسی و بنیادین است که زیرساخت ناپیدای مطالعات او در مورد سؤال درباره عدالت را شکل می‌دهد.

دومین اپوریا که او از ابتدا به آن اشاره می‌کند، جدایی ناپذیر بودن «اقتدار قانونی» و «اجبار / خشونت» می‌باشد. این ایده و مفهوم قبلاً در مقاله نقد خشونت که توسط والتر بنجامین در سال ۱۹۲۱ نوشته شده، مورد بررسی و مطالعه نقادانه قرار گرفته است. البته بنجامین، همچنین نقد بر «اقتدار قانونی» یا به بیان بهتر: «اقتداری که خودش را به شکل قانونی عرضه می‌کند»، در نظر داشته است. چطور می‌شود که اقتدار به‌طور خودکار و طبیعی به خشونت روی می‌آورد؟ ما چگونه باید این واقعیت را که قانون عموماً با استفاده از زور همراه است، تفسیر کنیم؟ این ارتباط و همراهی را به‌عنوان مثال می‌توان به وضوح در عبارت انگلیسی «اعمال کردن قانون»^۱ دید. اما به هر حال، هر جایی که زور و اجبار وارد بازی می‌شوند، می‌توان این شک را داشت که این زور برای دفاع و حمایت از منافع پنهانی اعمال می‌شود. در راستای حفظ منافع چه کسی است که قانون بایستی به جدیت اعمال شود؟ آیا این مسئله که قانون در همه اوضاع و احوال بی‌طرف است، واقعیت دارد؟ پس چطور آن‌هایی که بی‌طرف بودن قانون را مورد شبهه قرار می‌دهند، با برخوردهای خشن مواجه می‌شوند؟

1 to enforce the law

به منظور نشان دادن اپوریاها در سیستم، دریدا از دو روش استفاده می‌کند. اولین روش، دربرگیرنده تحلیل معانی دقیق عباراتی است که به کار برده شده و یا پیش فرض گرفته شده‌اند؛ نمونه‌اش در مثال بالاست. در این جا واضح می‌شود که «اجرای عدالت برای همه (بخوانید: برای هر فرد یکتا) به صورت خاص» با «اعمال قوانین حقوقی بر همه (بخوانید: به عنوان مجموعه‌ای از افراد) با استانداردی یکسان» یکی نیستند (Ibid.: 9). عدالت و قانون به وضوح یک چیز نیستند. «عدالت» به فردیت مربوط می‌شود؛ در حالی که «قانون» به مقوله‌های کلی اطلاق می‌گردد. حالا ما چطور این «عدم همگونی» را حل و فصل کنیم؟ چطور می‌توان این دو نگرش مخالف را با هم آشتی داد؟

دومین روش، در تحلیل تاریخی نمود پیدا می‌کند؛ این روش، تشکیل سیستم قضایی را در گذر زمان مورد بررسی قرار می‌دهد. در این تحلیل، جنبه خشونت مورد توجه و بررسی کافی قرار می‌گیرد. در واقع، برخلاف ظاهر امر، اعلان و ترویج قانون یک واقعیت، خنثی نیست؛ خشونت آن جنگ‌ها و درگیری‌ها هنوز در نهادهای قانونی و اعلامیه‌ها طنین‌انداز است. آنچه که دریدا به طور عمده مدنظر دارد، ایجاد و شکل‌گیری دولت-ملت مدرن است که پایه‌های خود را از طریق اعمال قوانین با کمک نیروی پلیس و در صورت لزوم با کمک ارتشی آماده به خدمت، مستحکم می‌کند. این دو روش، به او امکان بررسی و ارائه مفهوم عدالت را حداقل به صورت غیرمستقیم یا غیرشفاف می‌دهد. او اظهار می‌دارد: «واسازی در حالی که به نظر می‌رسد مسئله عدالت را مخاطب خود قرار نمی‌دهد، ولی کاری به جز مورد خطاب قرارداد عدالت انجام نداده است، حداقل به صورت غیرمستقیم و غیرشفاف؛ زیرا امکان مورد خطاب قرارداد عدالت به طور مستقیم وجود ندارد.... شخص نمی‌تواند به طور مستقیم درباره عدالت صحبت کند، مثلاً بگوید: که «این عدل است» یا حتی کم‌تر از این: «من عادل هستم»، بدون این که بلافاصله به خود عدالت، اگر نگوییم به قانون، خیانت کند» (Ibid.: 10).

البته «غیر شفاف» به این معنا که از راهی میان‌بر، موجب فروریختن واسازانه پایه‌های به ظاهر مستحکم و پایدار شد. می‌دانیم که دریدا در واسازی متافیزیک حضور، کلام محوری و تمایل آن به زیر مجموعه قرارداد کثرت تحت یک واحد را مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ در ایجاد مسئله درباره مرتبط بودن روندهای قانونی نیز او همین کار را انجام می‌دهد.

اما علاوه بر آن، او مؤلفه و عنصر «زور» را در «اعمال قانون» مورد بررسی قرار می‌دهد. او معتقد است: «اعمال قانون نمی‌تواند به‌طور موجهی عدالت بشود، مگر موقعی که از اعمال زور و یا این که از توسل به زور از لحظه اول و یا از همان کلمات و واژگان اول جلوگیری شود» و به‌طور کنایه‌آمیزی اضافه می‌کند که «در ابتدای عدالت، فقط لوگوس، گفتار و یا زبان وجود داشت» که البته ضرورتاً در تقابل و تضاد با شروعی دیگر نیست، مثلاً «در ابتدا زور و اجبار وجود خواهد داشت» (Ibid).

شالوده ابهام‌آمیز (اسطوره‌ای) اقتدار

تصادفی نیست که دریدا کلمات «لوگوس، گفتار» و «زور» را به هم متصل می‌کند. هدف او، نشان‌دادن این است که تصویب قانون با تکیه بر «زور (قدرت) اجرایی» انجام می‌شود. او اظهاراتش را با نقل قولی از تفکرات بلیز پاسکال (۱۶۶۲-۱۶۲۳) شروع می‌کند: «درست این است که آنچه را که عدالت است، پیروی و تبعیت کنیم و ضروری است که آنچه را که قوی‌ترین است، پیروی و تبعیت کنیم» (Derrida, 1992: 10 citing Pascal, Pense'es, frag. 298,) (Brunschiq edition). در تلاش برای تفسیر این جمله مبهم و پیچیده، دریدا معتقد است که منظور پاسکال این است که قانون (یعنی آنچه که درست است)، اگر قوی نباشد، درخور نام قانون عادلانه نیست؛ زیرا که چنین قانونی، کاملاً ناکارآمد خواهد بود. هرچه قانون و البته اعمال مستمر آن قوی‌تر باشد، آن قانون، مؤثرتر و «ضروری‌تر» می‌گردد. دریدا، همچنین معتقد است که این نقل قول را باید در بافت بدینی مذهبی پاسکال قرار داد؛ بافتی که قائل به این است که بشر به وسیله ارتکاب گناه اولیه منحرف شده است و به این دلیل آنچه که «قانون طبیعی» نامیده می‌شود، قابل اطمینان نیست؛ بنابراین، برای بهبود وضعیت نوع بشر، نیازمند قانونی وضعی هستیم که هم عادلانه باشد و هم قدرتمند؛ البته با این توضیح، نمی‌توان نتیجه گرفت که پاسکال بلافاصله تویخ یا مجازات آن‌هایی که قانون‌مداری را بلد نیستند، مدنظر داشته است و هم نه این که او به این نتیجه رسیده باشد که زور و اجبار برای به دست آوردن ایدئولوژیکی، سیاسی و یا اقتصادی لازم است. آنچه که او با پافشاری بر یک قانون وضعی و قوی مدنظر داشته است، این نگرش بوده که خود قانون باید دارای یک شالوده و بنیان قوی و مستحکم باشد.

زمانی که دریدا به پرسش از جایگاهی که اقتدار قانون (عدالت وضعی) از آن جا منشأ می‌گیرد، می‌پردازد، فهرستی از فرضیات و ایده‌های متفاوتی ارائه می‌دهد که از میان آنها، فقط آخرین ایده متقاعدکننده به نظر می‌رسد؛ یعنی سنت و رسومی که بستر قطعی و نهایی برای اقتدار قانون محسوب می‌شوند: «بعضی می‌گویند که گوهر عدالت، اقتدار قانون‌گذار است، گروهی دیگر معتقدند که نظر مساعد پادشاه است، گروهی دیگر به رسوم و سنت‌های رایج اشاره می‌کنند؛ و البته نظر آخر به حقیقت نزدیک‌تر است: یک حقیقت ساده به ما گوشزد می‌کند که هیچ چیز به خودی خود، عدالت نیست؛ هر چیزی با گذر زمان فرسوده شده و از بین می‌رود. سنت و رسوم تنها بنیان برای مساوات هستند، فقط به این دلیل ساده که به ما ارث می‌رسند و دریافت می‌شوند؛ آنها شالوده ابهام‌آمیز (اسطوره‌ای، افسانه‌ای) اقتدار هستند. هرگاه کسی آن را تا سرمنشأ دنبال کند، در واقع آن را نابود می‌کند» (Derrida 1992: 12).

دریدا، به شدت تحت تأثیر این عبارت «شالوده ابهام‌آمیز اقتدار» قرار گرفته و طی مطالعاتش درمی‌یابد که این اصطلاح در واقع خیلی قبل‌تر از پاسکال، توسط مونتین (۱۶۴۱-۱۵۷۷) ساخته شده است؛ متفکری که در نوشتاری به وضوح گفت: «قوانین، موقعیت خوب خود را حفظ می‌کنند، نه به این دلیل که درست و عادلانه هستند بلکه به این علت که آنها قوانین هستند: این شالوده مقدس (اسطوره‌ای) اقتدار آنهاست و بنیان دیگری ندارند... هر کس قوانین را به دلیل این که عادلانه هستند اطاعت کند، آن‌گونه که باید، آنها را اطاعت نکرده است» (Ibid.: 12, citing Montaigne,)
Essais III, XIII, De l'experience. Pleiade, 1203. مونتین در جای دیگری می‌گوید: «گفته می‌شود که حتی قانون ما افسانه‌های مشروع و معتبری دارد که بر اساس آنها، حقیقت عدالت خود را پایه‌گذاری می‌کند» (Ibid.).

به نظر دریدا این توضیحات بسیار ضروری هستند. آنها مؤید این نکته هستند که هم پاسکال و هم مونتین «توانمندی» قانون را به اقتدار آن مرتبط می‌کنند که به صورت مقدس و افسانه‌ای از شکل‌گیری رسمی و جدی خود به دست می‌آورد. این زبان اجرایی مورد بحث (قانون)، زور و اقتدار خود را مدیون قدرت سازمانی حکومت و دولت است. اما می‌توان مجدداً پرسید که این قدرت سازمانی، دقیقاً بر چه اساسی بنا نهاده شده است؟ برای این سؤال فقط یک پاسخ

همان‌گویی^۱ وجود دارد: قدرت سازمانی به سادگی بر پایه خودش بنیان نهاده شده است، و توسط مشروعیت سازمانی حمایت می‌شود و هیچ بنیان و پایه دیگری ندارد. این پاسخ تکرار معلوم و همان‌گویی، ممکن است به نظر بعضی‌ها مستدل و قوی باشد، ولی طرفداران و متخصصان و ساززی، آن را به دلیل ضعیف‌بودنش رد می‌کنند؛ همان‌طوری که آنها ضعف و شکننده‌بودن لوگوس (یا سیستم منطقی خود-ارجاع‌دهنده) را که فقط بر پایه خودش بنا نهاده شده، نشان می‌دهند. ارزیابی دریدا از این همان‌گویی چنین است: «از زمان ایجاد اقتدار، شالوده یا بنیان، موقعیت قوانین بنا به تعریف، نمی‌تواند بر پایه دیگری به جز خود آنها بنا نهاده شود، آنها خودشان خشونت‌ناهی هستند بدون هیچ بستر و زمینه؛ البته نمی‌توان گفت که آنها به خودی‌خود، «ناعادلانه» به معنای «غیرقانونی» هستند. آنها در لحظه بنیان‌گذاری، نه قانونی و نه غیرقانونی هستند. آنها از تخالف و تضاد بین بنیان‌یافتن و بنیان‌نیافتن، یا بین بنیادگرایی و ضدبنیادگرایی فراتر می‌روند» (Derrida, 1992: 14).

از منظر دریدا، این تزلزل و نوسان میان قانونیت و مشروعیتی که احساس می‌کند باید خودش را به شکلی بنیان‌یافته ارائه دهد در حالی که قادر نیست دقیقاً این ادعای خود را ثابت کند، موجب شد که مونتین و پاسکال، ایده «شالوده‌ابهام‌آمیز و افسانه‌ای اقتدار» را مطرح کنند. اشاره به بنیان و شالوده افسانه‌ای، این نکته را به ذهن متبادر می‌کند که این بنیان به جای یک بنیان واقعی قرار گرفته است، و این نکته که بنیانی واقعی وجود ندارد؛ زیرا هر تلاشی برای اثبات کردن یک بنیان واقعی منجر به شکست می‌شود. در واقع، حتی اگر کسی بخواهد مدعی شود که دولت مشروع مدرن بر پایه بافت‌های قانونی و حقوقی که در دوران قدیم و پیشامدرن رایج بوده‌اند بنا شده، باز هم نخواهد توانست وجود بنیان‌های واقعی را اثبات کند بلکه دوباره به همان ایده خواهد رسید که این قوانین کهن نیز بر پایه و بنیان همان فرآیند مشروعیت خودبنیاد شکل گرفته‌اند؛ فرآیندی که به‌طور موفقیت‌آمیزی توانسته «قدرت اجرایی» خود را به تصویب برساند، به طوری که تفسیر به‌رأی خود را تبدیل به تفسیر و برداشت غالب نماید، مثل یک «حقیقت» که غیرقابل تردید و پرسش است.

^۱ tautological

این تحلیل، نشان‌دهنده آن است که اقتدار دولت و قوانین آن، هم بنیان دارند و هم بنیان ندارند: از آن جهت بنیان دارند که تا حد معینی می‌توان آنها را به جریان توسعه و تکامل قبلی در شکل‌گیری دولت و حقوق مربوطه، ارجاع داد و به تحقیقات حقوقی تاریخی که مؤید این قضیه هستند، مرتبط کرد. بنیان ندارند؛ زیرا در تحلیل نهایی، این اقتدار - و هم چنین قدرت مربوط به قوانین گذشته که ممکن است به آنها تکیه داشته باشند - خود ارجاعی هستند و بنابراین بر اساس زور و خشونت بنا شده‌اند؛ خشونتی که هنوز هم گریبان‌گیر همه کسانی می‌شود که قصد دارند مشروعیت این سیستم خودارجاعی را مورد سؤال قرار دهند. حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که اقتدار دولتی دارای خصوصیتی دوگانه و متضاد است و چنین باقی خواهد ماند: «یعنی هم قدرتی مشروع است و هم این که شامل خشونتی اصلی و پایه‌ای است که بایستی این اقتدار را ایجاد کرده باشد، در حالی که خودش توسط هیچ قانون مشروعیت‌بخش قبلی چنین مجوزی دریافت نکرده است» (Ibid.: 15).

بر اساس همین خصوصیت دوگانه، این اقتدار قانونی قابل‌واسازی است و البته دو دلیل برای آن وجود دارد: اول این که، اقتدار دولتی از آنجایی که تا اندازه‌ای بر پایه تفسیرها و بازتفسیرهایی از متونی است که از تاریخ قوانین و چگونگی ایجاد ملت و کشور در قدیم گرفته شده است، ثابت می‌کند این اقتدار قابل‌اصلاح و بازسازی می‌باشد؛ و آن‌چه قابلیت اصلاح و بازسازی داشته باشد، نمی‌تواند درون پوسته بسته خود باقی بماند. دوم این که، از آنجایی که اقتدار دولتی خود ارجاعی است، خودش را در معرض نقد و سازانه‌ای قرار می‌دهد که مشتاقی یافتن حفره‌ها، شکاف‌ها و ترک‌ها در سیستم است: این به قول معروف، شالوده‌نهایی اقتدار حکومتی، بدون بنیان است؛ و هم‌چنین است زور و خشونتی که برای نگه‌داشتن آن اقتدار مورد استفاده قرار می‌گیرد.

در جست‌وجوی «عدالت غیرممکن» فراسوی قانون‌مندی

به وضوح مشخص شده که بازساخت تبارشناسانه اقتدار قانونی در همان زمان، ناقوس مرگ خود را به صدا در خواهد آورد: یعنی در آن حال در معرض واسازی قرار خواهد گرفت. هدف از واسازی دریدایی، رهاشدن از ساختار بی‌ثبات اقتدار قانونی و در جست‌وجوی حاکمیت عدالت فراسوی قانون‌مندی است - یعنی کاشت بذری این حاکمیت عدالت در

حفره‌ها و شیاری‌هایی که در عمارت باشکوه «قانون و نظم» هویدا شده بود. همان‌طوری که مشخص است دریدا درگیر فعالیت برای تقدیم مهمان‌نوازی به غریبه‌ها در دل دولت-ملت‌های مدرن می‌باشد (قلعه اروپا، قلعه امریکا) که تمام تلاش خود را می‌کنند تا مهاجران را در بیرون از خاک خود نگه دارند.

زمانی که دریدا از خودش در مورد خاستگاه تمایل - بر خلاف طینت آن قانون‌مندی که خودش را به شکل «غیرعادلانه» نشان می‌دهد - برای حاکمیت عدالت «غیرممکن» می‌پرسد، او فقط می‌تواند بگوید که تجربه نشان می‌دهد که این تمایل همیشه وجود داشته است؛ که این تمایل او را گروگان گرفته است و این که چنین تمایلی غیرقابل تخریب و غیرقابل‌واسازی است. این تمایل در دل فعالیت پرسشگری‌واسازانه قرار گرفته است، ولی از هرگونه‌واسازی فرار می‌کند به دلیل خلوصی که باعث دوام و بقای آن به شکل «غیرممکن» می‌شود. در این گونه سبک ادبی، او غالباً از «عدالت غیرممکن» سخن می‌گوید؛ درست همان‌طوری که او از یک «هدیه غیرممکن»، یک «مهمان‌نوازی غیرممکن» و غیره حرف می‌زند؛ در حالی که صفت «غیرممکن» اشاره به چیزی دارد که خیلی زیادتر از حد معمول و فراتر از محاسبه منطقی و معقول ظاهر می‌شود.

دریدا، با بیانی ساده و به دور از اغراق، اظهار کرد: «۱- قابل‌واسازی‌بودن قانون، قانون‌مداری و مشروعیت به‌عنوان مثال، عمل‌واسازی را ممکن می‌سازد. ۲- قابل‌واسازی‌نبودن عدالت نیز موجب می‌شود واسازی امکان‌پذیر شود، در حقیقت این دو از هم جدا نیستند؛ واسازی، عدالت است. ۳- نتیجه این که: واسازی در حد فاصلی اتفاق می‌افتد که این حد فاصل، واسازی‌ناپذیربودن عدالت را از قابل‌واسازی‌بودن قانون (اقتدار، مشروعیت و غیره) جدا می‌کند» (Ibid.: 14-).

واسازی تعریف‌شده تحت نام عدالت «غیرممکن» در تلاش برای بازطراحی «تمامی ساختارها و مرزبندی‌هایی است که در درون یک تاریخ و یک فرهنگ قادر شده‌اند معیارشناسی خود را تعیین کنند» (Ibid.: 19). به‌عنوان مثال، به تمدن غرب می‌توان اشاره کرد که در آن این معیارشناسی به یک مرد سفیدپوست بزرگسال، مزیت و برتری می‌دهد؛ به قیمت نادیده گرفتن زنان، کودکان، غیرسفیدپوستان و حیوانات. البته بر همین اساس، زبان ملی به‌عنوان یک عامل تعیین‌کننده

برای صلاحیت داشتن به عنوان شهروندی واقعی به شمار می رود و بدین ترتیب، گروه های اقلیت مجبور می شوند زبان مادری خودشان را رها کنند. به عنوان مثال، سیاست های زبانی کشور فرانسه را در نظر بگیرید که اتحاد سیاسی ملت بر مبنای تحمیل یک زبان واحد بر همه مناطق کشور است که البته توسط سیستم قضایی که به سادگی درست و غلط را تعیین می کند، همیاری می شود. به منظور غلبه بر این معیارشناسی بسته و محدود، که برتری می بخشد و یا طرد می کند، دریدا از بازیابی جدی سیستم قضایی بر مبنای تمایل برای یک «عدالت غیرممکن» سخن می گوید؛ عدالتی که فراسوی منطق حساب گرانه قانون باشد. بدین وسیله او از متخصصین در امر قانون گذاری و حقوق و همچنین قضات دعوت می کند تا خودشان را نسبت به اپوریاهایی که برانگیخته می شوند، زمانی که این منطق حسابگر بر همه و هر موقعیت منفردی اعمال می شود، مسئول احساس کنند. او سه نوع از چنین اپوریاهایی را مدنظر قرار می دهد:

اولین اپوریا، مربوط به قانون و تعلیق قانون می باشد. نقطه عزیمت او در این جا، تأمل بر آزادی و مسئولیت است. برای این که قاضی عادل باشد، بایستی قادر باشد به صورت یک انسان آزاد که مسئولیت پذیر است، عمل کند. از طرف دیگر، او نمی تواند نسبت به قوانین بی توجه باشد. با وجود این، دریدا معتقد است که این واقعیت به هیچ وجه به این معنا نیست که یک قاضی مثل یک روبات یا دستگاه خودکار، قضاوت خود را فقط و صرفاً بر اساس اعمال هنجارهای معمول و مرسوم در یک مورد خاص اعلام کند؛ زیرا که این ساده انگاری نخواهد توانست در قبال تفاوت های فردی و تکنیکی افراد، عدالت را اجرا کند. بنابراین، چیزی که باید انجام شود، تثبیت یک «قضاوت جدید» می باشد؛ قضاوتی که قوانین را باز تفسیر کند و بتواند به درستی با موارد خاص و افراد منفرد و منحصر به فرد تعامل کند. این به آن معناست که: تصمیم باید هم قاعده مند و قانون محور باشد و هم بی قاعده؛ «هم باید قانون را حفظ کند و هم قانون را تخریب نماید یا برای مدت زمانی کافی آن را تعلیق کند تا بتواند آن را در توافق و هم راستایی جدید و آزاد با اصول قانونی، دوباره خلق نماید» (Ibid.: 24).

مسئولیت اصیل در برابر عدالت، یک قاضی را وادار می کند تا همزمان، هم قانونی و قانون مدار باشد و هم قانون گریز و غیرقانونی؛ به این معنی که قانون را به تعلیق درآورد تا بتواند آن را بازآفرینی نماید. این یک تکلیف ساده نیست،

همان‌طوری که استفاده صادقانه از آزادی فردی، کاری ساده نیست. این کار به‌عنوان پیش‌فرض، نیاز به بصیرت و دانشی آگاهانه از منشأ تاریخی هنجارها و همچنین اعتقاد به بازآفرینی آنها دارد. به علاوه، قاضی که به این صورت عمل می‌کند، خود را در حالت تعلیق احساس می‌کند؛ زیرا مطمئن نیست که آیا هم نسبت به قانون و هم با توجه به مقتضیات آن شرایط خاص، عادلانه برخورد کرده است یا خیر. با وجود این، چنین تعلیقی بسیار بهتر از در نظر گرفتن خود به‌عنوان یک فرد قانون‌مدار و نظم‌گرا ولی به صورت کاملاً کورکورانه است. لازم است، به‌طور گذرا اشاره شود که این فرآیند برعکس اپوخه فنومنولوژیکال است که در آن، مورد خاص و منفرد به تعلیق درآورده می‌شود؛ برای این که به ذات و کلیت دست پیدا کرد.

این موضوع ما را به اپوریای دوم رهنمون می‌شود: «شبح غیرقابل تصمیم‌گیری». قاضی یا هر فرد مسئول دیگری در رابطه با یک موضوع خاص باید، چه بخواهد و چه نخواهد، از بین حالات متفاوت یکی را انتخاب کند. این تعهد به انتخاب، افراد را مجبور به مواجهه با «غیرقابل تصمیم‌گیری» می‌کند؛ مفهومی که در این میان، تبدیل به بخشی مهم و اساسی از واژگان و اسازی شده است. با وجود این، غیرقابل تصمیم‌گیری صرفاً نوسان و یا تنش بین دو حق انتخاب نیست. در عوض، واقعاً دربرگیرنده ضرورت تصمیم‌گیری است که اگر بخواهیم به شیوه‌ای قانون‌گريزانه حرف بزنیم، عدالت را درباره «دیگری» اجرا می‌کند؛ یعنی آن کسی که البته به خاطر ناهمگونی و بیگانگی‌اش، از مقیاس‌های حسابگرانه فراتر می‌رود در حالی که همزمان برای بازآفرینی قانون تلاش می‌کند. این موضوع توضیح می‌دهد چرا «شبح» عدم قطعیت، یا نبود قطعیت تام باقی می‌ماند: آیا تصمیمی که فرد می‌گیرد، به تمامی درست است؟ تصمیمات دردناکی که امروزه راجع به موضوعات مربوط به بیوژنتیک وجود دارند، در نظر بگیرید. یک فرد متعهد و مسئول به‌طور مرتب تحت فشار این شبح قرار دارد؛ حتی وقتی درمی‌یابد که تحمل این «شبح‌زدگی»، به او عزت‌نفس می‌دهد. دریدا معتقد است: «شبح‌زدگی از درون هر گونه اطمینان حضور، هر گونه قطعیت و یا هر گونه معیارشناسی فرضی را که به ما درباره عدالت یک تصمیم، در هر واقعه‌ای از تصمیم‌گیری اطمینان می‌دهد، و اسازی می‌کند» (Ibid.: 24-25).

از طرف دیگر، که البته این موضع در منطق دریدا بسیار قاطع است، خود این واقعیت که وقتی فرد احساس می‌کند خالی از هرگونه اطمینان حضور است، موجب می‌شود مشتاقانه درصدد کسب حقیقت یک «ایده عدالت» فراسوی قانون باشد، حتی اگر به نظر برسد که این ایده خودش را از واقعیت تجربی کنار کشیده است. به نظر دریدا، «ایده عدالت» چیزی تقلیل‌ناپذیر و در آن سوی فعالیت‌های بر مبنای تعامل حسابگرانه است و البته «غیرقابل تخریب در معنای مثبت آن و در جست‌وجوی یک هدیه ولی بدون مبادله، بدون توزیع و گردش، بدون به رسمیت شناختن و قدردانی، بدون چرخش اقتصادی، بدون حسابگری و بدون قواعد، بدون دلیل و منطق عقلانی است» (Ibid.: 24-25). او ادامه می‌دهد: «ما همچنین می‌توانیم در آن، یک نوع دیوانگی را تشخیص دهیم، متهم کنیم و یا پیدا کنیم و یا شاید نوع دیگری از افسانه را در آن بیابیم. واسازی شیفته این نوع عدالت است؛ شیفته و مجنون این تمایل و جست‌وجو برای عدالت است» (Ibid).

شاید به همین دلیل است که او در آخرین مباحثاتش راجع به ارزش‌های اخلاقی که در گفت‌وگویی بعد از حوادث ۱۱ سپتامبر شکل گرفت، چنین می‌گوید: «اگر مسئولیت‌هایی وجود دارند که باید به عهده گرفته شوند و تصمیم‌هایی که باید اتخاذ شوند، مسئولیت‌ها و تصمیماتی که ارزش نام‌شان را داشته باشند، آنها متعلق به زمان مخاطره و ریسک و یک کنش باور و ایمان هستند؛ زیرا اگر من بر اساس محدوده‌هایی که آنها را می‌شناسم و می‌دانم که باید انجامشان بدهم، تصمیم بگیرم، در آن صورت من فقط به سادگی در حال استقرار یک برنامه قابل پیش‌بینی هستم و هیچ تصمیمی وجود ندارد و نه هیچ مسئولیتی و نه هیچ واقعه یا رویدادی» (Derrida, 2003: 118).

بدین ترتیب، اپوریای سوم زمانی طرح می‌شود که شخص فوریتی را در اخذ یک تصمیم احساس می‌کند. بیشتر اوقات آن فوریت «همین الان» است. درست است که ایده عدالت «غیرقابل ارائه» است، ولی تصمیمات اخلاقی را نمی‌توان تا زمان به اظهاررسیدن عدالت به تعویق انداخت. همین موضوع در رابطه با افرادی که مسحور و مجذوب ایده عدالت شده‌اند نیز صدق می‌کند؛ آنها نمی‌توانند و نباید تصمیمات‌شان را به تعویق بیندازند تا زمانی که همه نگرش‌های نظری و یا مقولات فرضیه‌ای حقوقی را که اخیراً مدنظر هستند و توجیهات یک عمل بر مبنای آنهاست، مورد بررسی و

مطالعه قرار نداده باشند. اضطراب و فوریت عمل آنها را وادار می‌کند که به دنبال توجیه عمل نباشند و یا این که چقدر آن عمل ممکن است غیرعقلانی به نظر برسد. برای دریدا و البته برای کی‌یرکگارد که مورد اشاره دریداست، لحظه تصمیم‌گیری، به عبارت دیگر لحظه یک تصمیم درست و عادلانه، یک دیوانگی محض است؛ همیشه نوعی شتاب قبل از آن‌چه که منطقی است وجود دارد که این خود به دلیل فوریت کنش است «که منجر به عمل کردن در ظلمت بی‌قانونی و بی‌دانشی می‌شود. نه در [شب] غیاب قانون و دانش بلکه در [شب] بازسازی قوانین که بنا به تعریف، در پی هیچ‌گونه دانش و یا تضمینی از آن نوع نمی‌آید» (Derrida, 1992: 26).

بنابراین، درد و رنج واقعی در رابطه با «شب» ندانستن وجود قوانینی است که ممکن است ارائه‌دهنده سرمشق‌ها و راهنمایی‌هایی برای عمل در موقعیت‌های پیچیده‌ای باشند که در آنها فرد باید بتواند در سطح مطالبات از یک «عدالت غیرممکن» باقی بماند. درک قوانینی که هنوز وجود خارجی ندارند، به نظر دریدا دلیل نهایی است که او ایده‌های (قواعد) تنظیمی کانتی را رد می‌کند. دریدا توضیحی درباره آن‌چه که او از ایده‌های تنظیمی کانت می‌فهمد، نمی‌دهد؛ فقط بنا را بر آن می‌گذارد که خود خواننده می‌داند که آنها چه هستند. بنابراین، در این جا توضیحی کوتاه در این باره ضروری به نظر می‌رسد. در کتاب *نقد عقل محض* کانت در ابتدا ایده‌های استعلایی را تعریف می‌کند: آنها «ایده‌های تمامیت» هستند که ما می‌توانیم و بهتر است که در مورد آنها تفکر کنیم، ولی نمی‌توانیم حضور آنها را در دنیای واقعیت تجربی دریابیم. با وجود این، آنها زائد یا غیر مهم برای دانش انسانی نیستند، بلکه عملکردی بنیادی و غیرملموس دارند، یعنی به عنوان یک حکم کلی برای ادراک به کار می‌روند که برای شناخت ابژه‌ها تنظیم شده‌اند و باعث وسعت یافتن و وضوح بیشتر آن ادراک می‌شوند. البته نه به این صورت که آن ادراک را وادار به شناختن تعدادی ابژه انضمامی کنند، بلکه به شناخت برآمده از ادراک جهت می‌بخشند. از طریق این حکم کلی «ادراک اگرچه نمی‌تواند ابژه‌های بیشتری از حالتی که آنها را از طریق مفاهیم آنها می‌شناخت، تشخیص دهد، ولی در این نوع شناخت جهت‌دهی بهتر و فراتری وجود دارد» (Kant, 1998: 403). از دید دانشمندان، این بدان معناست که تحقیقات آنان به وسیله آن‌چه که یک فرد می‌تواند افق «تمامیت ادراک» بنامد، هدایت می‌شود، یعنی به آن سو که به تدریج به نتایج تحقیقات‌شان نزدیک و

نزدیک‌تر می‌شوند. به این طریق، تنها یک افق نیمه‌عقلانی از انتظارات شکل می‌گیرد که افراد را قادر می‌سازد پیش‌بینی‌هایی درباره آینده انجام دهند که البته آن پیش‌بینی‌ها به‌عنوان ادامه مسیر مستقیم زمان حال دریافت می‌شوند.

کانت این ایده‌های تنظیمی را ابتدا برای توصیف و تشریح نگرش دانشمندانی که در انتظار نتایج موفقیت‌آمیز فعالیت‌هایشان بوده‌اند، به کار برد. البته او، آن ایده‌ها را در تئوری اخلاق و سیاستش نیز به کار برده؛ جایی که این ایده‌ها به مردم برای استمرار و مداومت در تعهدشان نسبت به یک آرمان شریف، علی‌رغم تمام ناملایماتی که از قبل می‌دانند با آنها مواجه خواهند شد، انگیزه می‌دهد. حال می‌توان به این نکته توجه کرد که کانت در ملاحظاته‌اش راجع به ناخودآگاه، دیگر در مورد ایده‌های تنظیمی حرف نمی‌زند بلکه در مورد «ایده‌های عقل» گفت‌وگو می‌کند که می‌توانیم درباره‌شان فکر کنیم، ولی این ایده‌ها در برابر هرگونه بازنمایی تصویری و بصری مقاومت می‌کنند. دقیقاً همین تأکید است که در کشش و تمایل دریدا به سوی «غیرممکن» برجسته می‌شود، «برآن‌چه که آن را نمی‌توان به بیان واقعی شناخت؛ به محض این که شما آن را بدانید (بشناسید) آن را از بین خواهید برد. بنابراین، یک چنین هدیه‌ای غیرممکن است... یک چنین هدیه‌ای را نمی‌توان شناخت یا دانست، اما می‌توان در مورد آن فکر کرد. ما می‌توانیم درباره آن‌چه که نمی‌توانیم بشناسیم (بدانیم)، فکر کنیم... این نوع تفکر، این نوع استعلایی بودن است که مورد علاقه من است» (Derrida, 1992: 26).

دریدا درمی‌یابد که این ایده‌های تنظیمی، مانع ایجاد می‌کنند؛ به جای این که کمک کنند تا او آن‌چه را که در ذهن دارد، هنگام سخن گفتن درباره فوریت عمل بیان کند. او می‌نویسد: «به دلیل فوریت ساختاری و شتاب در عدالت است که دومی هیچ افقی از انتظارات ندارد (تنظیمی یا منجی‌گرایانه). اما دقیقاً به همین دلیل، ممکن است یک آمدنی داشته باشد که من به قاطعیت می‌توانم آن را از آینده‌ای که همیشه حال را بازتولید می‌کند، تمیز دهم. عدالت با وجود همین‌ها (آمدنی‌ها) باقی خواهد ماند. در واقع یکی از ابعاد، اتفاقاتی است که بدون تقلیل، آمدنی هستند. دقیقاً به دلیل این که عدالت دارای کیفیت خالص آمدنی (تحقق‌پذیر) است، این قدرت را دارد تا مفاهیم سیاسی و قضایی که ما از گذشته به ارث برده‌ایم، تغییر داده و بازسازی کند» (Ibid.: 27).

بازنگری و بازطراحی مفاهیم قضایی موجود

اما سؤال این جاست که چطور می‌توان مفاهیم سیاسی و قضایی «رایج» را تغییر داد و بازطراحی کرد؟ دریدا، یک استراتژی دوگانه را پیشنهاد می‌کند. اول این که، باید به خبرگان و متخصصین حقوق متذکر شد؛ مفاهیم قانونی که آنها به‌عنوان چیزهایی که انگار همیشه وجود داشته‌اند به کار می‌برند، همه منشأ فرضی و محتمل دارند. در بعضی موارد حتی می‌توان گفت که یک منشأ مخرب و همراه با خشونت دارند که بر آن بستر و منشأ، تثبیت آنها غالباً در نتیجه یک جنگ و یا پیروزی در برابر نظم حاکم بوده است. اگر قانون‌گذاران جنبش غیرمتمدنانه‌ای را که در بستر و منشأ فرضیات حقوقی و قضایی مورد وثوقشان قرار گرفته است دریابند، دیگر با دیدن این که چطور نسل جدید از باروری این فرضیات به وسیله تقاضا برای مفاهیم و ایده‌های فراقانونی عدالت حمایت می‌کنند؛ یعنی عدالتی که بر مبنای خشونت و زور قانون نباشد، متعجب و غافلگیر نمی‌شوند.

استراتژی دیگر شامل «مذاکره» است که البته با عقب‌نشینی از مواضع اصلی، یکی نیست. بیشتر به این معناست که: درهای بحث با خبرگان در زمینه قانون و سیاست را نبندیم؛ طوری که صدای مخالف نیز شنیده شود. اگر قرار است ایده «عدالت غیرممکن» تأثیری بر حوزه‌های قانون، اخلاقیات، سیاست و اقتصاد داشته باشد، این نوع درگیری و ورود به بحث بسیار ضروری است. هدف و مقصود یک چنین مباحثه‌ای وارد کردن غیرقابل محاسبه (عدالت غیرممکن) به حوزه قابل محاسبه است، به طوری که دومی امکان بازسازی داشته باشد. اما ارتباط بین غیرقابل محاسبه و قابل محاسبه باید به شکلی مورد بحث قرار گیرد که به ایده «عدالت غیرممکن» خیانت نشود.

هرچند چنین بحثی کار ساده‌ای نیست. آن چه که باید مورد بازبینی قرار گیرد نه «عدالت غیرممکن» فراسوی قانون، بلکه نظام قضایی است. ولی آن چه که طرفداران «عدالت غیرممکن» در دست دارند، فقط قانونی است که قرار است ایجاد بشود. با وجود این، آنها باید این قانون را به‌عنوان یک وسیله و ابزار در نظر بگیرند، در حالی که به خاطر فوریت تصمیماتی که باید اتخاذ شوند، تحت فشار قرار دارند.

دروسیلا کورنل که یکی از برگزارکنندگان این سمینار و تدوین‌کنندگان کتابی بود که به همین نام منتشر شد، این پرسش‌ها را از طریق ترکیب و اساسی و تئوری حقوقی فمینیستی پیش‌رو گذاشت. مبنای کار او سنتز دیدگاه دریدا و لویناس در باب اخلاق بود، او بیان کرد که اساسی ضرورتاً رابطه‌ای اخلاقی را با «دیگری» مفروض می‌داند؛ اساسی نه تنها ما را وامی‌دارد که دیگری را به‌عنوان دیگری بشناسیم، بلکه باعث می‌شود به چشم‌انداز او نیز دست یابیم. اساسی ضرورتی اخلاقی است که هم باورهای خودمان را به پرسش می‌کشد و هم باعث درک موقعیت و نگرش دیگری می‌شود. کورنل، تلاش می‌کند بر مبنای مفاهیم دریدا، نشان دهد که اساسی، عدالت است؛ به این صورت که عدالت برای هر نظام حقوقی، پارادوکس و اپوریایی غیرقابل عبور به نظر می‌رسد تا یک امر استعلایی. پس اساسی به‌عنوان ابزاری دشوار، سودمند است؛ چراکه شکاف و نابسندگی بین ارزش متعالی عدالت و امر انضمامی در قانون و فرهنگ را برملا می‌سازد (Cornell, 1992: 68-91).

دریدا در گفت‌وگویی با ژورنال دانشکده حقوق کاردوزو به رویدادهای سیاسی، بین‌المللی، قانون و عدالت پرداخت و اظهار کرد: «امروزه احساس می‌کنیم که استقلال عدالت برای دموکراسی محک دشواری است. بنابراین، فیلسوفی که علاقمند به اخلاق و یا سیاست باشد، باید به مسئله قانون بازگردد. وقتی دموکراسی در حال جهانی شدن است، فیلسوف باید - نمی‌تواند از این مسئله فرار کند- در قانون و عدالت تدقیق کند» (Derrida, 1992: ix). او توجه خود را به این امر، تعلق خود به گروهی اقلیت در کشوری تحت سیطره استعمار دانسته و این نکته مهم که استراتژی و اساسی از همان ابتدای شکل‌گیری در دهه ۱۹۶۰ سودایی در جهت گسترش عدالت بوده است.

در این وضعیت، آنها باید توجهات را در رابطه با مشکلات و مسائل حاد جهانی از قبیل حقوق بشر، الغای برده‌داری و حوزه‌های دیگر عدالت اجتماعی و برابری و آزادی جلب کنند. این موضوع پیش‌فرض خود را بر دانش درباره حوزه‌هایی که در آنها «بازآفرینی قانون» در معرض خطر است، می‌گذارد. به‌طور ویژه‌تر، دریدا درباره مسائل حادث‌تر حال حاضر جهان، همچون موضوعات مربوط به قاچاق اعضاء بدن انسان، سقط جنین، اتانازی، مهندسی ژنتیک، آزمایشات پزشکی، برخورد اجتماعی با ایدز، مسئله مواد مخدر، بی‌خانمان‌ها و حتی حقوق حیوانات فکر می‌کند.

در این حوزه‌های جدید نمی‌توان انتظار داشت قانون‌گذاری در مدت کوتاهی به سرعت انجام شود. مثلاً قرن‌ها طول کشید تا برده‌داری، آن هم به شکل خیلی خشن و غیرمتمدانانه‌اش از بین برود و یا این که حقوق اولیه انسان از قبیل حق عدم شکنجه یا حق آزادی بیان به رسمیت شناخته شود. به همین روال، طرفداران ایجاد «قوانین جدید» در موضوعاتی مثل مهندسی ژنتیک، اتانازی و غیره، بایستی دوره زمانی بسیار طولانی همراه با فعالیت و مذاکره را برای شروع یک «عصر عدالت اجتماعی» جدید به انتظار بنشینند. این به معنای آن نیست که خود دریدا قرار است با تمامی این مسائل حاد سروکار داشته باشد و راه‌حل ارائه دهد. آن چه که با توانایی او همخوانی دارد، برخورد با موضوعاتی از قبیل حقوق پناهندگان و مهاجران، جهان‌وطنی و جهانی‌شدن می‌باشد. در همان زمان، امیدواری‌های او این است که «واسازی قانون» تحت لوای نام برتر عدالت و اسازی‌ناپذیر، در حوزه‌های دیگر نیز به کار برده شود.

مقایسه و نتیجه‌گیری

با در نظر گرفتن اقوال مختلف در تعریف عدالت از دیدگاه فلاسفه و حکما در اخلاق اسلامی از قرون گذشته تاکنون، به نظر می‌رسد آنان که عدالت را به فضیلت عقل عملی که از اعتدال آن، اعتدال جمیع قوا حاصل می‌شود، تعریف کرده‌اند، بیش از دیگران حق مطلب را ادا کرده‌اند. تعریف صحیح و جامع از عدالت بر این اساس، قراردادن هر چیز از جمله امیال، خواهش‌ها و تمنیات قوای نفس در جای خودش است؛ همان‌طور که همه فضایل اخلاقی و عقلی از قراردادن یا قرارگرفتن هر چیز در جای مناسب خودش پدید می‌آید. عدالت، فضیلت جامع نفس است و همه فضایل اخلاقی دیگر (مانند: حکمت، شجاعت، عفت، صداقت و...) نوعی از این جنس عالی یا جنس‌الاجناس هستند. بنابراین، عدالت به این معنا، شامل انواع عدالت فردی، سیاسی و اجتماعی می‌شود (اترک، ۱۳۹۲: ۲۴).

به منظور انجام مقایسه‌ای نقادانه با دیدگاه دریدا که برای تحقق عدالت، واسازی قانون، بازبینی و بازطراحی آن را مطرح می‌کند، به نظر می‌رسد طرح آراء شهید مطهری به عنوان یک فیلسوف و متفکر اسلامی معاصر مفید باشد. مطهری همچون کانت خود را در متن یک نهضت و جنبشی فکری و اجتماعی می‌دید و با نام‌هایی چون «احیاء فکر دینی» و «روشنگری اسلامی» از آن یاد می‌کرد. جنبش اصلاحی مورد نظر او در جهان اسلام و در ایران، جنبش و نهضتی

ضداستبدادی و ضداستعماری بود که در آن گروه‌های اسلامی با قدرت‌های استبدادی مورد حمایت استعمار (سرمایه‌داری و کمونیستی) درگیر بودند (احمدی، ۱۳۹۲: ۱۴۰).

بنا بر توضیحات شهید مطهری، این «نهضت روشنگر اسلامی» قرار است طرز تفکر انحطاط‌آور مسلمین را دگرگون سازد، تفسیر تحریف‌کننده دین را که زمینه‌ساز «سلطه» برخی بر دیگران است، از میان بردارد و حقیقت اسلام را به‌عنوان دینی «رهایی» بخش معرفی نماید. به عبارت دیگر، این «نهضت روشنگر اسلامی» قرار است پشتوانه فکری آن نهضت اجتماعی باشد که بندگان را از رقیّت بندگان آزاد می‌سازد و درصدد است تا مضمون عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه اسلام را بر آفتاب افکند. به دیگر سخن، مطهری شکل‌گیری یک نظریه رهایی‌بخش را مقدمه رهایی در عمل قلمداد می‌کند؛ نظریه رهایی بخشی که در واقع تفسیری واقع‌بینانه از مفاهیم اسلامی است. اما نکته قابل توجه آن است که از نظر او نهضت روشنگری اسلامی و برگرداندن معنای واقعی و رهایی‌بخش به دین، جز از طریق برجسته‌ساختن عقل و ترفیع جایگاه آن محقق نمی‌شود (همان: ۱۴۷-۱۴۶).

از نظر استاد مطهری، تعالیم اصیل اسلامی هیچ‌گاه با مفاهیم و موازین عقلی در تضاد نیست و در هر گونه نقادی عقلی سربلند است: «... تحقیقاً شما هیچ دینی و هیچ کتاب آسمانی را پیدا نمی‌کنید که به اندازه اسلام برای عقل، ارزش و اصالت قائل شده باشد...» (همان، ج ۲۱: ۴۸۴). اما وقتی عقل بخواهد مستقل باشد و فارغ از معتقدات آباء و اجداد، نظر اکثریت، امیال و اغراض و... به سمت حقیقت حرکت کند، بر اساس «احکام صریح» خود گام برمی‌دارد. منظور از «احکام صریح عقل» همان بدیهیات دستگاه ادراکی ماست که مطهری به‌عنوان نمونه قبول «نظام ضروری علی و معلولی و ترتیب وجودی موجودات» (همان، ج ۶: ۶۸۸) در عقل نظری، و قبول «حُسن عدالت و احسان و قبح ظلم و عدوان» (همان، ج ۱: ۵۷) در عقل عملی را از جمله احکام صریح و بدیهی عقل آدمی نام می‌برد (همان: ۱۶۱).

نکته مهم در این جا آن است که از نظر مطهری این مبنای عقل در اسلام از احترام و ارزش ویژه‌ای برخوردار است: اسلام به عدالت به‌عنوان یک معیار و مقیاس می‌نگرد. به نظر او عدالت، مقیاس دین است نه دین، مقیاس عدالت. او می‌نویسد: «اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است که باید دید چه چیزی بر او منطبق می‌شود. عدالت در سلسله علل

احکام است نه در سلسله معلولات آن. نه این است که آنچه دین گفت، عدل است بلکه آنچه عدل است، دین می گوید. این به معنی مقیاس بودن عدالت است برای دین» (یادداشت‌ها، ۱۳۸۵، ج ۶: ۲۰۶). و به همین دلیل، او معتقد است: اصل عدل، رکن اساسی تقنین اسلامی است و اصل «... إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» به منزله روح و مشخص سایر مقررات حقوق اسلامی است و همین اصل است که «قانون ملازمه عقل و شرع» را در اسلام به وجود آورده است؛ یعنی از آنجا که اسلام هرگز از محور عدالت (که اصلی عقلی است) خارج نمی‌شود، اگر مقتضای عدل، مصوب کردن فلان قانون باشد، شرع اسلام هم بدان حکم می‌کند (همان، ج ۱۹: ۱۳۹). (همان: ۱۶۰-۱۶۳).

به منظور جلوگیری از اطاله کلام و خارج نشدن از بحث این مقاله، به همین اندازه از ارجاعات مستقیم به دیدگاه شهید مطهری اکتفا کرده و اشاره‌ای به واقعیات امر در این باب می‌شود. هم‌صدا با شهید مطهری و بسیاری دیگر از فلاسفه و متأهین اسلامی، هر مسلمان آگاه و آزاداندیشی با اندکی تفکر و تعقل و مذاقه در ادیان دیگر، به این نتیجه ضروری خواهد رسید که دین مبین اسلام حاوی تمامی معارف و تعالیمی است که برای سعادت انسان و حرکت در جهت «صراط مستقیم» لازم است. ولی نکته مهم در این جاست که آیا این حقیقت، به تنهایی برای توجیه خوانش‌های متفاوت هنگام قانون‌گذاری در مورد مسائل و معضلات جدیدی که مرتباً با پیشرفت علم و تکنولوژی در دنیا مطرح می‌شوند، کافی است؟ بدین معنی که آیا خصوصیت عدل اسلام راستین - همیشه و در هر حال - بیش از همه مورد توجه سیستم قضایی و قوانین موجود است و دیگر نیازی به هیچ‌گونه بازنگری، بازطراحی و اصلاح و یا به قول دریدا، واسازی قانون برای گسترش عدالت برای تمام اقشار، گروه‌ها و طبقات اجتماع وجود ندارد؟ آیا می‌توانیم منکر این واقعیت شویم که گاهی هنگام تصمیم‌گیری در جایی که تلاش داریم به‌عنوان یک شخص مسئول و پایبند به ارزش‌های اخلاقی عمل کنیم، به پارادوکس‌ها و بن‌بست‌های منطقی خاصی که دریدا از آن به‌عنوان «اپوریا» یاد می‌کند، برمی‌خوریم که عملاً در حیطه عقل و احکام منطبق قادر به توجیه عادلانه بودن آن تصمیم یا کنش نیستیم؟ آیا زمان آن فرا نرسیده است که تأملی دوباره بر این سخن گهربار و مشهور مولای متقیان حضرت علی^۷ داشته باشیم که خطاب به مالک‌اشتر هنگام زمامداری مصر فرمودند: «عدالت را شمشیر خود قرار بده»؟ آیا این مسئولیت خطیر و بسیار سنگین بر عهده تک‌تک

مسلمانان آگاه نیست که ویژگی بارز عدل و رهایی بخشی اسلام اصیل را در عمل و نه فقط به ادعا محقق سازند؟ اراده آزاد انسان برای دیدن واقعیت های تلخ جامعه و تفکر درباره آنها، بدون تردید توأم با درد و رنج فراوانی خواهد بود که اگرچه لازمه رسیدن به تعالی نفس است، ولی متأسفانه اکثر قریب به اتفاق اشخاص، آگاهانه یا ناخودآگاهانه، از آن می گریزند و حاضر به تحمل بار سنگین مسئولیت در برابر «دیگری» و «دیگری های نامحدود» نیستند. خلاصه آن که، ایده «عدالت غیرممکن» فراسوی قانون، که برخلاف نامش از نظر دریدا تحقق پذیر و آمدنی است، صرفاً با نیروی عقل و منطق قابل دست یابی نیست و نیاز به همراهی کنشی از نوع باور و ایمان و امید دارد؛ فارغ از هر گونه ناخالصی و منفعت اندیشی شخصی.

۱. اترک، حسین (۱۳۹۲)، «معانی عدالت در اخلاق اسلامی»، فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ش ۶۹.
۲. احمدی، علی‌اکبر (۱۳۹۲)، *دوران نقادی: تحلیل کانت از مدرنیته و نقد آن از دیدگاه مرتضی مطهری*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. سلطانی، سیدعلی‌اصغر (۱۳۸۴)، *قدرت، گفتمان و زبان*، تهران: نشر نی.
۴. سیدمن، استیون (۱۳۹۲)، *کشاکش آرا در جامعه‌شناسی*، ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
۵. فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹)، *تحلیل انتقادی گفتمان*، گروه مترجمان: فاطمه شایسته، پیران و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
۶. مصلح، علی‌اصغر و مهدی پارسا خانقاه (۱۳۹۰)، «واسازی به منزله یک استراتژی»، *مجله متافیزیک* (دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان)، ش ۱۱ و ۱۲.
7. Cornell, Drucilla (1992), "The Philosophy of the Limit: Systems Theory and Feminist Legal Reform" in *Deconstruction and the Possibility of Justice*. eds. Drucilla Cornell, Michael Rosenfeld, David Gary Carlson. New York: Routledge.
8. Derrida, Jacques (1989), "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority" trans. Mary Quaintance, in *Deconstruction and the Possibility of Justice*.
9. Derrida, Jacques (1994), *Specters of Marx*. trans. Peggy Kamuf. New York: Routledge.
10. Derrida, Jacques (2003), "Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides". in Giovanna Borradori. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press.
11. Kant, Immanuel (1998), *Critique of Pure Reason*. Original edition. B 386/ A 329. trans. P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.
12. Norris, Christopher (2000), *Deconstruction and the Unfinished Project of Modernity*. London: the Athlone Press.
13. Wortham, Simon Morgan (2010), *The Derrida Dictionary*. London: Continuum International Publishing Group.

تفسیر المیزان و قرائتی دیگر از فلسفه تاریخ جهت پیشرفت اجتماع

ایوب امرائی^۱

مریم نظریگی^۲

محمد رضا حسینی^۳

چکیده

پیشرفت اجتماع و نیل جوامع و تمدن‌ها به سعادت و کمال، آرزوی دیرینه بشر است. «اندیشه پیشرفت» از سوی فیلسوفان، مورخین، اقتصاددانان و جامعه‌شناسان تعاریف گوناگونی داشته و مصادیق مختلفی را شامل شده است.

تکوین و قدرت نفوذ اندیشه پیشرفت اجتماع، نیازمند ابتدای آن بر مبانی نظری استوار و محکمی چون «فلسفه تاریخ» است. «ماهیت تاریخ» و «عوامل محرک تاریخ» دو مؤلفه مهم فلسفه تاریخ به‌شمار می‌آیند. فیلسوفان تاریخ و جامعه‌شناسان، «ماده» را ماهیت و موضوعاتی مانند (نژاد)، (عوامل جغرافیایی)، (نظریه الهی)، (قهرمانان)، (اقتصاد) را از مهم‌ترین عوامل محرک تاریخ بر شمرده‌اند. این نگاه‌ها بر آن است تا بر اساس تفسیر شریف المیزان و با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی یکی از مهم‌ترین اقسام مبانی نظری «اندیشه پیشرفت اجتماع» یعنی «فلسفه تاریخ» را مورد تحلیل و واکاوی قرار دهد و با ارائه دلایل مهمی، «اختلاف» را به‌عنوان ماهیت و «دین» را به‌عنوان عامل محرک تاریخ معرفی نماید.

کلیدواژه‌ها

پیشرفت، اجتماع، فلسفه تاریخ، قرآن، تفسیر المیزان.

amraee_1360@yahoo.com

۱. استادیار و مدیر گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آیت‌الله العظمی بروجردی^۴

nazarbeigi1@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آیت‌الله العظمی بروجردی^۴

۳. استادیار گروه علوم اجتماعی و رئیس دانشکده علوم انسانی دانشگاه آیت‌الله العظمی بروجردی^۴ mrho_59@yahoo.com

بیان مسأله

سخن از «جامعه» و عوامل پیشرفت و یا سقوط آن، سخن از «تمدن» و رویارویی تمدن‌ها و نقشی که یک جامعه متمدن می‌تواند در حیات دیگر جوامع داشته و بسیاری از مناسبت‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن را شکل دهد، از جمله مسائلی است که توجه به طرح «اندیشه پیشرفت» در جامعه را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌سازد.

هرچند امروزه جوامع پیشرفته، تمدن خویش را بر مظاهر مادی و پیشرفت اقتصادی دانسته‌اند، آن‌چنان که مجموعه نگاه‌هایی که در این باره به رشته تحریر در آمده‌اند، این داعیه را اثبات می‌کنند (ر.ک: جهانیان، ۱۳۸۸، جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱)، اما به نظر می‌رسد، این موضوع نیازمند بازنگری دیگری است؛ بازنگری که به‌نوعی بتواند مانع تبلیغات و جولان غرب در عرصه جوامع انسانی گردیده و زمام حرکت جوامع به‌سوی مبانی اندیشه‌ای غرب بر اساس مبانی مادی و اقتصادی را باز ستاند. هرچند که «بیداری اسلامی» در کشورهای مسلمان، خود نویدی بر این بازنگری است.

به هر ترتیب، توجه به «اندیشه پیشرفت» نیازمند تبیین بُن‌مایه‌های فکری، فلسفی و نظری آن است. آن‌چنان که شالوده هر عملکردی در تاریخ، بناهای نظری آن فعل تعریف شده است (مطهری، بی تا: ۷۸-۱۰۳).

تفسیر وزین «المیزان» که برخاسته از نگرش انسانی قرآن‌شناس، اسلام‌شناس، فیلسوف و جامعه‌شناس است، می‌تواند به‌عنوان یکی از منابع معتبر اسلامی برای بازخوانی و نگاهی نو به مقوله مهم و زیربنایی رشد و پیشرفت اجتماع یعنی فلسفه تاریخ و ارکان اساسی آن راهگشای ما در این پژوهش باشد.

سوالات تحقیق

۱) ماهیت تاریخ بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان چیست؟

۲) علامه طباطبایی در تفسیر المیزان چه عاملی را محرک تاریخ می‌داند؟

۳) چه نسبتی بین ماهیت تاریخ و قوه محرک تاریخ از منظر تفسیر المیزان وجود دارد؟

هدف تحقیق

بررسی نگرش علامه طباطبایی^۴ در تفسیر المیزان نسبت به دو رکن اصلی فلسفه تاریخ (ماهیت و قوه محرک تاریخ) و نسبت میان آنها جهت پیشرفت اجتماع.

مفهوم‌شناسی

پیش از پرداختن به موضوع، توجه به اصطلاحات و کلمات پرکاربرد این مقاله و ترسیم مفهومی روشن از آنها فراروی مخاطب ضروری است. به این ترتیب به شرح مهم‌ترین این واژه‌ها می‌پردازیم.

پیشرفت

«پیشرفت» در لغت، به معنی «ترقی کردن»، «سبقت بردن» و «پیش بردن کاری» است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۴، ۵۹۷۹). همچنین به معنی «حرکت دادن به سوی جلو» و «مرحله‌ای از رشد کیفی و کمی را پشت سر گذاشتن» آمده است (انوری، ۱۳۸۱: ۱۵۱۲، ۲). پیشرفت به معنای جلورفتن و در مقابل در جازدن و عقب‌گرد است. منظور آن است که فرد یا گروه یا جامعه یا دولت، در راهی که برگزیده است، به سوی هدف پیش برود. میزان پیشرفت نیز به میزان نزدیکی به هدف بستگی دارد (منتظری، ۱۳۸۷: ۴۷).

«پیشرفت به جای توسعه»

تعبیر بسیاری وجود دارد که در راستای مفهوم پیشرفت با آن قرابت معنایی دارند که از جمله می‌توان به فلاح، فوز، رشد، ترقی، توسعه و تکامل اشاره کرد که طبعاً هر کدام بار معنایی متفاوت با دیگری دارند.

در این میان، کلمه «توسعه» بیشتر مصطلح گردیده و غالباً در مجامع مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ حال آنکه مقام معظم رهبری به دلایلی مانند: عدم وضوح مفهوم «توسعه» در افواه گویندگان و شنوندگان آن (خامنه‌ای، ۱۳۸۱)؛ ابتدای

اصطلاح توسعه بر مبانی اقتصادی محض (خامنه‌ای، ۱۳۷۸)؛ وجود شاخص‌های نادرست در مفهوم توسعه غربی (خامنه‌ای، ۱۳۸۸) استعمال «پیشرفت» به جای «توسعه» را توصیه کردند.

فلسفه تاریخ

تاریخ در لغت، به معنی تعریف وقت است. تاریخ هر چیزی، وقت و غایت آن است. از این رو، تاریخ اصطلاحاً به معنی علم و تحقیق در وقایع و حوادث گذشته است. فلسفه تاریخ به بررسی عوامل اساسی موثر در وقایع تاریخی و تحقیق در قوانین عمومی حاکم بر رشد و توسعه جوامع انسانی و دگرگونی آن در طول زمان می‌پردازد (صلیبا، ۱۳۸۵: ۲۰۴).

عبارت فلسفه تاریخ را ولتر وضع کرده و تاکنون به معانی و مفاهیم مختلف به کار رفته است (ای. اچ. کار، ۱۳۵۱: ۲۷) مقصود وی از استعمال این لفظ «نقد تاریخ» یا «مطالعه علمی» تاریخ است؛ یعنی، نحوه‌ای از تفکر تاریخی که در آن، مورخ به جای توجه به مطالب مکرر در کتب تاریخی، بیشتر به ذهن خود رجوع می‌کند (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴: ۴۵۵-۴۵۶).

فلسفه تاریخ را به دو معنا می‌توانیم در نظر بگیریم:

الف) فلسفه تاریخ به معنای عام کلمه؛ یعنی تصویری که اقوام مختلف در مکان‌ها و زمان‌های متفاوت از سرنوشت و از گذر حوادثی که بر آنها رخ می‌داده، داشته‌اند.

ب) فلسفه تاریخ به معنای خاص کلمه؛ یعنی نظریه‌هایی که بیشتر در عصر جدید احتمالاً از قرن هفدهم میلادی به بعد درباره تاریخ مکتوب بیان شده است (مجتهدی، ۱۳۸۱: ۳). برای فلسفه تاریخ، موضوعات و مسایل مهمی از قبیل تعیین الگو برای جریان تاریخ، ماهیت تحول تاریخی، ارزش، غایت و معنی تاریخ (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴: ۴۷۴-۴۷۸)، نیروی محرکه تاریخ (مطهری، ۱۳۸۴: ۴۶) وجود دارد و آنچه در این پژوهش به آن پرداخته می‌شود، فلسفه تاریخ به معنای خاص کلمه و مبتنی بر نظریات مربوط به ماهیت و نیروی محرکه تاریخ است.

پیشینه تحقیق

پیشینه فلسفه تاریخ به قدمت تاریخ با همه وجود و ماهیت آن است. از آغاز خلقت انسان، هر جا صاحب اندیشه‌ای در حوزه اجتماع وجود داشته - ضمن آنکه نسبت به مسائل جامعه و تاریخ آن بی تفاوت نبوده - راجع به ابعاد و قوانین حاکم بر آن دو نیز کنکاش‌هایی داشته است. هر چند که اندیشه حرکت‌های تاریخی را قبل از آن که بشر در جست‌وجویش برآید، خداوند متعال در کتاب آسمانی خود متذکر شده است (سوره رعد: ۱۱).

محمدعلی شیخ (۱۳۸۸) در پژوهش «ابن خلدون و فلسفه تاریخ و اجتماع»، حوادث تاریخی را از نگاه ابن خلدون معلول پدیده‌های اجتماعی دانسته و جوامع بشری را مشمول نظام علی و معلولی می‌داند. هم‌چنین ابن خلدون، معتقد است، علل اجتماعی از ذات جامعه نشأت گرفته و از این نظر در تحلیل و تبیین حوادث تاریخی از اصل علیت مدد می‌گیرد.

یحیی‌عبداللهی در مقالات «محرک تاریخ از دیدگاه علامه طباطبایی» (۱۳۹۳) و «فلسفه تاریخ از منظر علامه طباطبایی با محوریت تفسیر المیزان» (۱۳۹۳) از نگاه علامه ۴ می‌نویسد؛ انسان‌ها سعی در استخدام یکدیگر دارند و این‌گونه به یکدیگر پیوند می‌خورند و جامعه ابتدایی را تشکیل می‌دهند. ویژگی استخدام، چون منفعت‌طلبی شخصی را به دنبال دارد، موجب اختلاف و هرج‌ومرج شده و تنها عامل بیرونی رفع این اختلاف، نبوت معرفی شده است.

کاظم قاضی‌زاده و همکاران (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نظام اجتماعی بر اساس تفسیر المیزان»، به این نتیجه رسیده‌اند که از نگاه علامه ۴، جامعه به موازات تکامل فرد، رشد و تکامل یافته و از مهم‌ترین مبانی هستی‌شناسی نظام اجتماعی قرآن کریم می‌توان به اصل توحید و سلسله‌مراتبی بودن، غایت‌مندی و وجود روابط متقابل در جهان هستی و تبعیت تشریح از تکوین اشاره نمود.

اما همان‌گونه که در ادامه بیان شده است، علامه طباطبایی ۴ در تفسیر شریف المیزان با ارائه نظرات خاص خود در قرائتی نو و متفاوت به بررسی فلسفه تاریخ می‌پردازد. تفاوت اصلی این نگاه‌ها با سایر کارهای مشابه و مطالعات پیشین،

تحلیلی جدید و متفاوت از ماهیت و قوه محرک تاریخ و نسبت‌سنجی میان آن‌دو برگرفته از نص تفسیر شریف المیزان می‌باشد و با تبعی که در سایر نگاه‌ها در این باره صورت گرفته، پژوهشگران به این موضوعات ورود چندانی نداشته بلکه بیشتر صرف مبانی فلسفی و یا اجتماعی علامه طباطبایی^۴ را مورد توجه قرار داده‌اند.

مبانی نظری تحقیق

مقصود از مبانی نظری، مجموع نظریات و قضایای علمی است که می‌توان به‌عنوان پایه و بن‌مایه هر اندیشه و رویکردی قرار داد. بر این اساس بسیاری از اندیشمندان کوشیده‌اند تا در این راستا «مبانی اسلامی پیشرفت‌ورزی» (رشاد، ۱۳۹۱: ۱-۱۴۴) و یا «مبانی نظام و الگوی پیشرفت» را در قالب مجموعه‌هایی مانند: مبانی «هستی‌شناختی - جهان‌شناختی» «انسان‌شناختی - اجتماع‌شناختی» (ابطحی، ۱۳۹۱: ۱-۱۰۶۱)، «معرفت‌شناختی - روش‌شناختی»، «فرهنگ‌شناختی - اخلاق‌شناختی»، (رشاد، ۱۳۹۱: ۱-۴۴). و یا «خداشناسی»، «جهان‌شناسی» و «انسان‌شناسی» (ابطحی، ۱۳۹۱: ۱-۱۰۶) و یا «هستی‌شناسی»، «انسان‌شناسی» و «خداشناسی» (اخترشهر، ۱۳۸۶: ۱۱۵-۱۲۵) ترسیم نمایند.

علامه طباطبایی^۴ مفسر، فیلسوف و جامعه‌شناس معاصر هر چند در تفسیر المیزان به شرح تفسیری فلسفی، اجتماعی و اخلاقی آیات قرآن پرداخته است اما با تفحص در لابه‌لای سطور این تفسیر می‌توان مجموعه آرای فلسفی - اجتماعی علامه را در باره اندیشه پیشرفت جوامع استخراج کرد که از بررسی آنها به‌طور عمده می‌توان سه مبنای مهم نظری هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی را برای اندیشه پیشرفت در نظر گرفت و اشارات علامه را درباره موضوع «فلسفه تاریخ»، به‌عنوان یکی از زیرمجموعه‌های هستی‌شناسی، ذیل تفسیر آیات مهمی از قرآن کریم دریافت کرد.

دیدگاه‌های رایج در باره ماهیت تاریخ

ماهیت تاریخ» و «نیروی محرک تاریخ» - همان‌گونه که در سابق نیز ذکر آن گذشت - به‌عنوان دو رکن مهم «فلسفه تاریخ» به‌شمار می‌آیند. بدیهی است که پیش از پرداختن به موضوع مهم «ماهیت تاریخ» می‌بایست «عینیت» یا «عدم

عینیت» آن را مورد واکاوی قرار داد. به این معنی که آیا تاریخ دارای وجودی حقیقی و عینی است و یا نمی‌توان برای آن وجودی قائل شد؟

عینیت و نوع حرکت در تاریخ

در دیدگاه فیلسوفان تاریخ، همه [جوامع] روی هم‌رفته پیکر موجودی را می‌سازند به نام تاریخ که در تطور و تحول مستمر و دائم است (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۱۵۲). بر اساس این دیدگاه، «تاریخ» موجودی حقیقی، زنده و متحرک است که جسم و روح و اراده و خواست و عزم و حرکت و محرک و مبدأ و مقصد و قانون و نظام دارد (سروش، ۱۳۵۷، ۷) بر این اساس، بیشتر دیدگاه‌هایی که پیرامون حرکت تاریخ وجود دارد، در یک اصل مشترک هستند و آن، قائل شدن وجود و عینیت خارجی و حقیقی برای تاریخ است.

اما درباره نوع حرکت تاریخ، وحدت‌نظر وجود ندارد آن‌چنان که در این میان، می‌توان به چهار نظریه مهم درباره حرکت تاریخ اشاره نمود:

۱- نظریه تکاملی: بر اساس این نظریه، تاریخ همواره به‌سوی تکامل در حرکت است و هرچه زمان بگذرد، جامعه انسانی به کمال و سعادت خود نزدیک‌تر می‌شود (ای.اچ. کار، ۱۳۵۱: ۱۶۳).

۲- نظریه انحطاط: طرفداران این نظریه معتقدند که تاریخ دارای سیر قهقرایی است و هرچه زمان می‌گذرد، جوامع از سعادت و کمال دورتر می‌شوند (همان: ۱۷۱).

۳- نظریه دورانی: این نظریه، تاریخ را قابل تکرار می‌داند و معتقد است که تحولات تاریخی حالت دوری دارند، یعنی تمدن یا جامعه‌ای متولد می‌شود، دوران رشد و نمو را می‌گذراند به پیری و فرتوتی می‌رسد و از بین می‌رود و جوامع دیگر به وجود می‌آیند و همین سرنوشت را تکرار می‌کنند (همان: ۱۳۵۱).

۴- تضاد و اتفاق: برخی تاریخ را به کلی قلمرو تضاد و اتفاق خوانده‌اند (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۲۰۳-۲۰۵).

در پاسخ به پرسش ماهیت تاریخ، می‌توان از چند زاویه نگریست؛ از زاویه وحدت و کثرت، به این معنی که تاریخ را تک‌ماهیتی یا چندطبیعتی بدانیم، آن‌چنان که برخی از صاحب‌نظران تاریخ را یک ماشین چندموتوره می‌دانند (مطهری، بی‌تا: ۷۶). معیار دیگر در تعیین ماهیت تاریخ، از نوع مادی یا معنوی بودن آن است (همان، ۷۶).

درباره ماهیت تاریخ هم تعبیر مختلف و هم نظرات گوناگون وجود دارد. حتی می‌توان درباره این پرسش، پاسخی سلبی داد. آن‌چنان که برکهارت، با برداشتی توأم با بدگمانی خاطر نشان ساخت که «ما از مشیت عقل لایزال سر در نمی‌آوریم» (ای.اچ.کار، ۱۳۵۱: ۲۷).

برخی دیگر برای تاریخ، مفهومی بدیهی و ضمنی قائلند که نیازمند پرسش از ماهیت درباره آن نیست (همان: ۲۸). در این بین افرادی مانند منتسکیو به چشم می‌خورند که این پرسش را با تعبیر دیگری طرح و به آن پاسخ می‌دهند. پرسشی مانند: اولین «قوانین طبیعی» عالم کدامند؟ (منتسکیو، ۱۳۴۹: ۸۳). وقتی از طبیعت موجودات سخن می‌گویند؛ یعنی قانونی که مستقیماً با «ماهیت» موجودات سر و کار دارد به همین دلیل است که او «قوانین طبیعی» را به‌عنوان قوانینی که قبل از تمام قوانین وجود داشته است، برمی‌شمرد (همان: ۸۷). او «صلح» را نخستین قانون طبیعت می‌داند؛ نخستین قانونی که مبتنی بر «طبیعت» بشر یعنی «ترس» است (همان: ۸۸) با این تعبیر، شاید بتوان ماهیت تاریخ از دیدگاه منتسکیو را «ترس» نامید.

در بین این دیدگاه‌ها، شاید آن دیدگاهی که در دوره معاصر، از شهرت بیشتری برخوردار شده و طرفداران فراوانی نیز به خود اختصاص داده است، دیدگاه «کارل مارکس» مبتنی بر «ماتریالیسم تاریخی» است. «ماتریالیسم تاریخی» یعنی اینکه تاریخ ماهیتی مادی دارد. به این معنی که اساس همه حرکات و جنبش‌ها و نمودها و تجلیات تاریخی هر جامعه، سازمان اقتصادی آن جامعه است. در دیدگاه مارکس، سراسر تاریخ، چیزی جز ستیز میان دو طبقه نیست؛ طبقه ثروتمند (مالک، سرمایه‌دار) و طبقه بینوا (برده، زارع، کارگر) (دادبه، ۱۳۸۰: ۲۸).

این دیدگاه مبتنی بر «وجود دیالکتیکی» برای تاریخ است. به این معنی که حرکات تکاملی تاریخ، حرکات دیالکتیکی است؛ یعنی معلول یک سلسله تضادهای دیالکتیکی توأم با همبستگی خاص آن تضادهاست (مطهری، بی تا: ۷۷).

«ماتریالیسم تاریخی»، تنها دیدگاهی است که توانسته است بین «ماهیت» تاریخ و عوامل محرک آن ارتباط برقرار کند و شاید این ارتباط و توجیه ظاهری است که امروزه بنای تمدن‌های به ظاهر پیشرفته قرار گرفته است؛ به نحوی که ملاک پیشرفت را ملاکی مادی و اقتصادی توجیه می‌کنند.

با شرح دیدگاه‌ها درباره ماهیت تاریخ، می‌بایست به دنبال دیدگاهی بود که اولاً تبیین روشن و واقعی از ماهیت تاریخ ارائه دهد و ثانیاً بتواند میان این ماهیت و عامل یا عوامل محرک تاریخ ارتباطی منطقی برقرار نماید.

ماهیت تاریخ در تفسیر المیزان

ابتدا نکته قابل ذکر آن است که در بیان تفسیری علامه طباطبایی، ضمن آنکه می‌توان وجودی حقیقی و عینی برای تاریخ را دریافت کرد؛ آن‌چنان که سیر تکاملی اجتماعات (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲: ۱۴۷؛ ج ۴: ۹۲)، و طرح مباحثی چون معیار تکامل و پیشرفت (همان: ج ۲: ۱۳۳). از سوی ایشان، خود می‌تواند مشرف به دو دیدگاه مهم ذیل گردد:

الف - قائل شدن به وجود عینی و حقیقی برای جامعه و تاریخ؛ ب - اعتقاد به سیر تکاملی جامعه و تاریخ

«اختلاف» ماهیت معرفی شده تاریخ در تفسیر المیزان

قرآن کریم، کتاب تاریخ و یا جامعه‌شناسی و یا طبیعت نیست؛ کتاب هدایتی است که به فراخور بعد هدایت‌بخشی خود بسیاری از موضوعات را طرح و بشر را به اندیشه پیرامون آن فرا خوانده است. با مطالعه مجموعه‌ای از آیات قرآن کریم می‌توان زیربنایی‌ترین دیدگاه‌های این کتاب شریف را درباره تاریخ و موضوعات پیرامون آن دریافت کرد؛ آن‌چنان که پژوهشگران و مفسران فراوانی از ابتدای نزول این کتاب آسمانی تاکنون به تالیف کتبی پیرامون این موضوع همت گمارده‌اند.

برای دست‌یابی به ماهیت تاریخ، می‌بایست نقطه آغاز آن و وقایع و حوادثی که در ابتدای تاریخ به وقوع پیوسته است را دریافت کرد. آن‌چنان که نظریه پردازان پیرامون تاریخ، نظرات خود را مبتنی بر تقسیماتی که درباره دوره‌های تاریخی زندگی انسان انجام شده است (ر.ک: ویل دورانت، تاریخ تمدن، مطهری، فلسفه تاریخ) ارائه داده‌اند. صرف‌نظر از تقسیمات موجود که از جمله آن‌ها می‌توان به تقسیم تاریخ بشر به ادوار: ۱- عهد اساطیر ۲- عهد مذهب ۳- عهد فلسفه ۴- عهد علم (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱: ۴۲۳) اشاره نمود. که علامه در میزان این تقسیمات را به دلایل این که دین توحید از تمامی ادیان دیگر قدیمی‌تر است و در سیر تاریخی انسان آن تقسیمی را که قرآن کریم صحیح می‌داند، این است که اولین دوره بشر دوران سادگی و بی‌رنگی بشر بوده که در آن دوره همه امت‌ها یک جور بوده‌اند (همان: ج ۱: ۴۲۴) مورد انتقاد قرار می‌دهد، بر اساس آیات قرآن کریم، نقطه آغاز تاریخ را می‌توان با آفرینش انسان به‌عنوان عنصر اصلی تاریخ رقم زد (ر.ک: حکیم، ۱۳۸۷: ۱۰۲-۱۰۹) و برای دریافت ماهیت تاریخ می‌بایست به آیاتی که در این باره وجود دارد، رجوع کرد. داستان آفرینش حضرت آدم^۷ به‌عنوان اولین انسان در زمین (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ۴: ۱۱۲ و ۱۴۱) در سوره‌های بقره، طه، اعراف آمده است.

با بررسی این آیات و با توجه به بیانات تفسیری علامه ذیل آیات مذکور و دیگر آیات قرآن کریم در باره داستان آفرینش حضرت آدم^۷ و زندگی انسان‌های اولیه، دو دسته آیات مهم دیده می‌شود:

الف) آیاتی که اشاره به کیفیت هبوط انسان در زمین و حال او پس از این هبوط دارند:

«فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ» (بقره: ۳۶) با کمی تفاوت این آیه در سوره اعراف نیز آمده است: «قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ» (اعراف: ۲۴).

نکته مهم پیش‌رو در این آیات و هم‌چنین آیه‌ای که از قول ملائکه ذکر می‌شود که دنیا را دار فساد و خون‌ریزی معرفی می‌کنند: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ

نُسِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰). این است که همه این آیات، دلایل مهمی مبتنی بر وجود یک واقعیت درباره ماهیت تاریخ یعنی «اختلاف» است: «موجود زمینی به خاطر اینکه مادی است، باید مرکب از قوایی غضبی و شهوی باشد؛ چون زمین دار تراحم و محدودالجهات است و مزاحمات در آن بسیار می‌شود، مرکباتش در معرض انحلال و انتظام‌هایش و اصلاحاتش در مظنه فساد و بطلان واقع می‌شود. لاجرم زندگی در آن جز به صورت زندگی نوعی و اجتماعی فراهم نمی‌شود و بقاء در آن به حد کمال نمی‌رسد، جز با زندگی دسته‌جمعی و معلوم است که این نحوه زندگی بالاخره به فساد و خون‌ریزی منجر می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱: ۱۱۵).

ب) آیاتی که اشاره به بساطت، سادگی و وحدت زندگی انسان‌های اولیه دارد:

محوری‌ترین این آیات، آیه ۲۱۳ سوره بقره است: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (بقره: ۲۱۳).

وجود وحدت اولیه و وقوع اختلاف پس از آن، خود می‌تواند دلیل مهمی بر آغاز تاریخ با اختلاف باشد.

علامه در این باره می‌گوید: «در سیر تاریخی انسان، آن تقسیمی را که قرآن کریم صحیح می‌داند، این است که اولین دوره بشر، دوران سادگی و بی‌رنگی بشر بوده که در آن دوره، همه امت‌ها یک‌جور بوده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱: ۴۲۴) و با این بیان تفسیری، ماهیت تاریخ روشن‌تر می‌شود که علامه می‌گوید: «در اولین اجتماعی که تشکیل داد، یک امت بود، آن‌گاه همان فطرتش و ادارش کرد تا برای اختصاص دادن منافع به خود با یکدیگر اختلاف کنند» (همان: ۲، ۱۱۱).

ویژگی‌های ماهیت تاریخ از دیدگاه علامه

این ویژگی‌ها به‌طور ضمنی و ذیل تفسیر آیات عبارتند از:

قهریت و ضرورت وجود اختلاف

قهریت وجود اختلاف در زندگی انسان‌ها، موضوعی است که علامه به کرات به آن پرداخته است. ایشان ذیل آیه: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال: ۶۰) در ناگزیری زندگی انسان از اختلاف می‌گوید: «مساله جنگ و جدال و اختلافاتی که منجر به جنگ‌های خسارت‌زا می‌شود، امری است که در مجتمعات بشری، گریزی از آن نبوده و خواه‌ناخواه پیش می‌آید و اگر این امر، قهری نبود، انسان در خلقتش به قوایی که جز در مواقع دفاع به کار نمی‌رود از قبیل غضب و شدت و نیروی فکری، مجهز نمی‌شد. پس این که می‌بینیم انسان به چنین قوایی در بدن و در فکرش مجهز است، خود دلیل بر این است که وقوع جنگ، امری است اجتناب‌ناپذیر» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۹: ۱۱۵؛ ج ۹: ۱۱۹-۱۲۰؛ ج ۲: ۲۹۴).

علامه، در رابطه با ضرورت وقوع اختلاف در زندگی بشر می‌گوید: «این اختلاف همان‌طور که توجه فرمودید، امری است ضروری و وقوعش در بین افراد [جوامع] بشری حتمی است.... اختلاف در اهداف، باعث اختلاف در افعال گردد و آن نیز باعث اختلال نظم اجتماعی می‌شود» (همان: ج ۲: ۱۱۸).

علامه در باره ضرورت وجود اختلاف در انسان‌ها می‌گوید: «افراد انسان‌ها به حکم، از نظر خلقت و منطقه زندگی و عادات و اخلاقی که مولود خلقت و منطقه زندگی است، مختلفند» (همان).

بنای ماهیت تاریخ بر «مواد خلقت»

از دیدگاه «علامه طباطبایی» وجود این اختلاف در زندگی بشر ضروری است و آن را مبتنی بر اختلاف در مواد خلقت می‌داند: «این اختلاف همان‌طور که توجه فرمودید، امری است ضروری و وقوعش در بین افراد [جوامع] بشری حتمی است؛ چون خلقت به خاطر اختلاف مواد، مختلف است؛ هرچند که همگی بر حسب صورت انسانند و وحدت در صورت تا حدی باعث وحدت افکار و افعال می‌شود. ولیکن اختلاف در مواد هم اقتضایی دارد و آن اختلاف در احساسات و ادراکات و احوال است. پس انسان‌ها در عین اینکه به وجهی متحدند، به وجهی هم مختلفند و اختلاف در

احساسات و ادراکات باعث می‌شود که [اهداف] و آرزوها هم مختلف شود و اختلاف در اهداف باعث اختلاف در افعال گردد...» (همان).

این سخن ما را به ویژگی دیگری از ماهیت تاریخ رهنمون می‌سازد و آن عبارت است از اینکه، می‌بایست مقوله‌ای را به‌عنوان ماهیت و طبیعت تاریخ در نظر بگیریم که مبتنی بر «مواد خلقت» باشد.

تعیین انواع اختلاف

نظر به ضرورت وجود اختلاف در حیات بشر و بنای آن بر مواد خلقت به‌طور کلی می‌توان دو نوع اختلاف را برشمرد:

الف- اختلاف درونی

مربوط به نوعی استعداد و نیروی فطرت و قوای درونی از قبیل شهوت و عقل است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲: ۱۲۴). بشر به حسب فطرتش، به‌سوی اختلاف در حرکت است (همان: ج ۲: ۱۳۰).

ب- اختلاف بیرونی

مربوط به اختلاف در استعدادهای بشری و اینکه برخی قوی و نیرومند و برخی ضعیف بوده‌اند و به این دلیل اختلاف ایجاد شده است (همان: ج ۲: ۱۲۴).

این اختلاف، برخلاف بر آن تضاد خلاقیتی که مارکس آن را مربوط به قوای درونی هر موجودی می‌داند (پی‌یتر، ۱۳۵۲: ۲۱) از نظر علامه، فقط مربوط به قوای درونی نیست بلکه نوعی اختلاف است که از طرفی مربوط به نوعی استعداد و نیروی فطرت و قوای درونی از قبیل شهوت و عقل است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲: ۱۲۵) و از طرفی دیگر، مربوط به اختلاف در استعدادهای بشری و اینکه برخی قوی و نیرومند و برخی ضعیف بوده‌اند و به این دلیل، اختلاف ایجاد شده است (همان: ج ۲: ۱۲۴). بنابراین، این اختلاف به‌نوعی درونی در نوع انسان و از سویی دیگر، بیرونی در بین انسان‌هاست که اختلاف نوع دوم دارای غلبه بیشتری در ماهیت تاریخ است (همان: ۱۳۰).

تبیین فلسفه اختلاف

«اختلاف»، «تنازع» و «تراحم» و برافروختگی دائمی شعله ستیز و نزاع میان اقوام و ملت‌های بشری از ابتدای تاریخ تاکنون واقعیتی است (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۲۶۲-۲۶۵) که شاید بتوان به شیوه استقراء بداهت آن را اثبات کرد. اما با این وجود، سخن گفتن از فلسفه وجود چنین عاملی در حیات بشر دارای جایگاه ویژه خود است؛ هر چند درباره فلسفه این عامل، دیدگاه‌ها و تعبیر گوناگونی وجود دارد آن‌چنان که برخی منشأ اختلاف در امور بديهی را عواملی چون عوامل روانی و روحی، امور عملی و شرایط خاص محیطی برشمرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۱۷: ۳۸۱-۳۸۷) و یا آن را منحصر در یک عامل به نام «هوس» دانسته‌اند (حکیم، ۱۳۸۷: ۱۳۵). اما علامه، وجود چنین اختلافی را مبتنی بر وجود برخی ویژگی‌های فطری و درونی انسان از قبیل غریزه استخدام (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲: ۱۲۴؛ ج ۹: ۱۱۹)، غریزه انتفاع (همان: ج ۹: ۱۱۹)، حب و بغض و احتیاج (همان) می‌داند.

از مجموع آنچه درباره ماهیت تاریخ در المیزان سخن گفتیم، می‌توان به نتایج مهمی به شرح ذیل دست یافت:

۱. ماهیت تاریخ، نه ماده و نه معنا است بلکه یک پدیده واقعی در جهان خلقت به نام «اختلاف» است.

۲. ماهیت تاریخ مبتنی بر ویژگی فطری خلقت اعم از انسان و طبیعت است.

قوای محرکه تاریخ

یکی از مباحث مهم در فلسفه تاریخ، موضوع عامل پیش‌برنده و نیروی محرکه در تاریخ است. «چیستی محرک تاریخ» به این سوال می‌پردازد که چه عامل یا عواملی و با چه کیفیت و فرایندی در حرکت تاریخ تأثیرگذار است؟ همان‌گونه که در سابق نیز اشاره کردیم، غالب فیلسوفان تاریخ معتقد به حرکت تاریخ به‌عنوان یک موجود عینی و زنده هستند. ضمن آن‌که این حرکت را حرکتی «غایی» می‌نامند به این معنا که حرکت تاریخ حرکتی هدف‌دار و دارای علتی غایی

بوده و همانند حرکت ستارگان جبری و بی‌اختیار نیست (حکیم، ۱۳۸۷: ۲۴۰)؛ هر چند ممکن است در نوع حرکت و یا ملاک‌ها و معیارهای تکامل در حرکت تاریخ با یکدیگر اتفاق نظر نداشته باشند (ر.ک: دورانت، ۱۳۷۱: ۲۹۱-۳۱۲).

نظریه‌های موجود درباره قوای محرکه تاریخ

درباره قوا و عوامل تطور اجتماعی و پیش‌برنده تاریخ دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. تا آن‌جا که برخی برای آن تا بیست‌وسه عامل برشمرده‌اند (جعفری، ۱۳۸۷: ۵۸-۶۰) در جایی به اجمال این عوامل را عوامل کلی تمدن نامیده‌اند و چنین گفته‌اند که تمدن، تابع عواملی چند است که یا سبب تسریع در حرکت آن می‌شود یا آن را از یک سیری که در پیش دارد باز می‌دارد، که این عوامل عبارتند از: عوامل جغرافیایی، زمین‌شناختی، اقتصادی، نژادی و روانی دورانت، ج ۱: ۳) و نیروی برهم انباشته دانش (حسن‌زاده، ۱۳۸۹: ۴۳؛ مهدی، ۱۳۸۳: ۲۲۵-۲۲۷) از دیگر سو، در باره این عوامل شرح مفصل‌تری از آنها ارائه داده‌اند (دورانت، ۱۳۶۵: ۲۴۰-۲۶۳؛ جعفری، ۱۳۸۷: ۵۸-۶۰). حتی برخی نیز با برداشتی قرآنی عواملی مانند «آینده» (حکیم، ۱۳۸۷: ۲۴۰) و «فطرت» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۵: ۴۵۹) را به‌عنوان عامل حرکت دانسته‌اند.

با بررسی مجموع این سخنان، می‌توان به برجسته‌ترین دیدگاه‌هایی که نقش اثرگذارتری بر اندیشه پیشرفت اجتماع داشته‌اند دست یافت:

نظریه نژادی: بر اساس این نظریه، عامل اساسی پیش‌برنده تاریخ برخی نژادها هستند؛ بعضی نژادها استعداد تمدن‌آفرینی و فرهنگ‌آفرینی را دارند و بعضی دیگر ندارند (دورانت، ۱۳۶۵: ۲۵۰).

نظریه جغرافیایی: بر مبنای این نظریه، عامل سازنده تمدن و به وجودآورنده فرهنگ و تولیدکننده صنعت، محیط طبیعی یعنی مختصات آب، هوا، خاک و وضع جغرافیا است (همان: ۲۴۳).

نظریه قهرمانان: بر اساس این نظریه، تاریخ را، یعنی تحولات و تطورات تاریخ را، چه از نظر علمی، و چه از نظر سیاسی یا اقتصادی یا فنی یا اخلاقی، نوابغ به وجود می‌آورند (همان: ۲۴۳).

نظریه اقتصادی: بر اساس این نظریه، محرک تاریخ، اقتصاد است. شیوه تولید، توزیع، تقسیم، مصرف ثروت، روابط کارگر و کارفرما، جنگ طبقاتی بین ثروتمندان و فقیران و جنبه‌های دیگر حیات اجتماعی مانند: دین، اخلاق، علم، ادبیات و هنر در دراز مدت از آن اثر می‌پذیرد (همان: ۲۵۷؛ دوران، ۱۳۷۸: ۷۳).

نظریه الهی: بر اساس این نظریه آنچه در زمین پدید می‌آید، امر آسمانی است که طبق حکمت بالغه به زمین فرود آمده است؛ تحولات و تطورات تاریخ، جلوگاه مشیت حکیمانه و حکمت بالغه الهی است (دوران، ۱۳۶۵: ۲۶۲).

هریک از این موارد، در جای خود محل بحث و بررسی است. آنچه درباره عوامل معرفی شده به‌عنوان قوای محرک تاریخ محل بررسی است، میزان اعتبار آن‌ها درباره قوای محرک است. این عوامل به چند دلیل درباره قوای محرک فاقد اعتبار هستند:

عدم اتفاق نظر دانشمندان و فلاسفه تاریخ درباره آن

تلاش برخی اندیشمندان در تاویل هریک از این عوامل به دیگر عوامل و نقد و تخطئه آنها (مطهری، ۱۳۸۴: ج ۱۵: ۲۱۵-۲۱۶).

همان‌گونه که بیان شد برخی اندیشمندان از سویی به تخطئه این عوامل پرداخته‌اند. از آن جهت که این نظریات به علت محرک تاریخ مربوط نمی‌شوند و عواملی مانند: نظریه نژاد و نظریه جغرافیایی مربوط به حوزه جامعه‌شناسی است و ارتباطی با فلسفه تاریخ ندارد (همان: ۲۱۵).

و نیز نظریه اقتصادی، فاقد جنبه فنی و اصولی است؛ یعنی به صورت اصولی طرح نشده است. نظریه اقتصادی تاریخ به این صورت که طرح شده، فقط ماهیت و هویت تاریخ را روشن می‌کند که مادی و اقتصادی است اما روشن نمی‌کند

که چرا و تحت نفوذ چه عواملی زیربنای جامعه که به تعبیر این نظریه اقتصادی است، تغییر می‌کند و به دنبال آن، همه رو بناها (همان: ۲۱۶).

نظریه الهی نیز در این دیدگاه‌ها خالی از اشکال نیست؛ چرا که فقط تاریخ نیست که جلوگاه مشیت الهی است بلکه همه عالم از آغاز تا انجام با همه اسباب و علل و موجبات و موانع جلوگاه مشیت الهی است (همان: ۲۱۶).

علاوه بر اشکال به عوامل مطرح شده، رویکرد دیگر آن است که هر یک از این عوامل را به دیگر عوامل تحویل کرده، برخی را به عامل دیگر باز گرداند. مثل اینکه نظریه نوابغ و بزرگان و عوامل زیستی و جغرافیایی و نیروی برهم‌انباشته دانش و اختراعات بشری را می‌توان به عنوان یک عامل و شرایط اقتصادی را به عامل دانش و اختراع بازگرداند (همان: ۴۵-۵۲). بنابر آنچه گفته شد درباره عوامل محرک تاریخ تاکنون ابهاماتی وجود دارد.

عامل محرک تاریخ در تفسیر المیزان

بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی ذیل آیات مختلفی از قرآن کریم به دلایل قاطعی، دین را می‌توان به عنوان عامل محرک تاریخ معرفی کرد؛ البته نه به معنای نیروی الهی که مورد نظر فیلسوفانی از قبیل هگل است (دورانت، ۱۳۷۱: ۲۶۲-۲۶۳) و اینکه تاریخ، پهنه بازی اراده مقدس الهی باشد و هر حادثه درس عبرتی که آسمان به زمینیان می‌دهد (همان: ۲۴۰) بلکه مقصود از دین، عبارت است از: «روش خاصی در زندگی دنیا که هم صلاح زندگی دنیا را تامین می‌کند و هم در عین حال، با کمال اخروی و زندگی دائمی و حقیقی در جوار خدای تعالی موافق است، ناگزیر چنین روشی باید در شریعتش قوانینی باشد که متعرض حال معاش به قدر احتیاج نیز باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲: ۱۲۹) از دیگر ویژگی‌های این دین به عنوان عامل محرک تاریخ - علاوه بر مواردی که برشمردیم - آن است که برخاسته از شعوری مرموز و باطنی است که پیغمبران را از دیگران ممتاز می‌کند؛ شعوری غیر از شعور فکری که تمامی افراد انسان در آن شریک هستند (همان: ج ۲: ۱۵۲-۱۵۴).

دلایلی که «دین» را تنها عامل محرک تاریخ می‌داند

برای این داعیه، یعنی این که دین را بتوان به‌عنوان عامل محرک تاریخ دانست، می‌توان دلایل متقنی به شرح ذیل برشمرد:

تشریح دین اولیه پس از اختلاف

برخی مفسران معتقدند که دین از همان آغاز پیدایش انسان وجود داشته است و نمی‌توان وجود آن را در مرحله وحدت نفی کرد (حکیم، ۱۳۸۷: ۱۲۶). حال آن که علامه طباطبایی، تشریح دین را پس از مرحله وحدت و بروز اختلاف می‌داند. برای دستیابی به مفهوم این دلیل، می‌بایست به آن دسته از آیات قرآن کریم رجوع کرد که اشاره به حال زندگی اولیه انسان و وقوع اختلاف و پس از آن تشریح دین دارد:

بساطت زندگی انسان‌های اولیه و خمودی و سکون آن‌ها

همان‌طور که در بحث اختلاف اشاره کردیم، دسته‌ای از آیات در قرآن کریم به وحدت و سادگی و بساطت زندگی اولیه انسان اشاره می‌کنند که قرآن کریم از آن‌ها به «امت واحده» تعبیر می‌کند:

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَنَذِيرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفُوا فِيهِ..» (بقره: ۲۱۳)؛ «وَ مَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَ لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ فِي مَا يَخْتَلِفُونَ» (یونس: ۱۹).

علاوه بر آیات مذکور دسته دیگر آیات مربوط به هبوط انسان نیز محل دقت است:

فُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ (بقره: ۳۶)؛ قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ (اعراف: ۲۴)؛ فُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَأَمَّا يَا تِينِكُمْ مَنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ (بقره: ۳۸)؛ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَأَمَّا يَا تِينِكُمْ مَنِّي هُدًى فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَ لَا يَشْقَى (طه: ۱۲۳).

همراهی «عداوت» اولیه با «تشریح دین و شریعت الهی» را که از آن به «هدایت» تعبیر کرده است، می‌رساند: «اگر این خطاب‌ها را از قصه مورد بحث انتزاع نموده، تعمیم بعد از تخصیص آن را و هم‌چنین تفریح احکام دیگری را که بر آن شده در نظر بگیریم، خواهیم دید احکامی که در اینجا به‌طور اجمال ذکر شده، شرایع الهی‌ای است که بدون استثنا در جمیع ادیان الهی وجود داشته است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۸: ۶۸).

با رجوع به تفسیر این آیات و هم‌چنین آیات هبوط انسان به زمین که از عداوت بعضی بر بعضی خبر می‌دهد تا زمانی که هدایت الهی فرا برسد، می‌توان به عاملیت و سبقت دین در تکامل زندگی انسان نسبت به دیگر عوامل دست یافت.

فراگیری و عمومیت اولین دین

خداوند متعال در آیاتی از سوره هود به داستان رسالت حضرت نوح^۷ و سرگذشتی که بر آن حضرت و قومش گذشته است، اشاره می‌نماید. سرگذشت حضرت نوح^۷ با این آیه آغاز می‌شود: «وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ» (هود: ۲۵).

با دقت نظر در این آیات و آن‌طوری که خدای متعال در کتاب مجیدش ذکر کرده، آن جناب، اولین پیغمبری است که برای دین توحید بر علیه بت‌پرستی قیام کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۱۹۸). آن جناب اولین پیغمبری بوده که باب تشریح احکام و کتاب و شریعت را گشوده و فتح کرد و علاوه بر طریق وحی، با منطق عقل و طریق احتجاج با مردم صحبت کرد. بنابراین آن جناب، ریشه و منشا دین توحید در عالم است، و بر تمامی افراد موحد عالم که تاکنون آمده و تا قیامت خواهند آمد، منت داشته و همه مرهون اویند (همان).

علامه، به فلسفه بعثت نوح^۷ که همان هدایت برای رفع اختلاف است، چنین اشاره می‌کند: «بشر بعد از حضرت آدم^۷ به صورت یک امت ساده و بسیط زندگی می‌کرد و فطرت انسانیت خود را راهنمای زندگی خود داشت تا آنکه رفته‌رفته روح استکبار در او پیدا شد و گسترده گشت و در آخر، کارش به استعباد یکدیگر انجامید؛ بعضی، بعضی دیگر را تحت

فرمان خود گرفتند و زیردستان، مافوق خود را رب خود پنداشتند و همین پندار، بذری بود که کاشته شد؛ بذری که هر زمان و در هر جا که کاشته شود و سپس جوانه بزند و سبز شود و رشد کند، چیزی به جز دین و تثبیت و اختلاف شدید طبقاتی یعنی استخدام ضعفا بوسیله اقویا و برده گرفتن و دوشیدن افراد ذلیل بوسیله قدرتمندان را به بار نمی آورد. آری! همه اختلاف‌ها، کشمکش‌ها و خونریزی‌های بشر از آنجا آغاز گردید. در زمان فساد در زمین شایع گشت و مردم از دین توحید و از سنت عدالت اجتماعی روی گردان شده و به پرستش بت‌ها روی آوردند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۲۴۸).

نکته قابل توجهی که عاملیت دین در تاریخ را در این آیات اثبات می‌کند، بحث بر سر فراگیری و عمومیت شریعت حضرت نوح^۷ است که هم به دلالت آیات^۱، و روایات^۲، این مسأله قابل اثبات است و این مبنا یعنی عمومیت شریعت، خود دلایل محکمی بر ابتدائیت و عاملیت دین در تاریخ است.

ابتنای همه تمدن‌های بشری بر دین

علامه طباطبایی، در موارد متعددی در تفسیر المیزان، بنای تمدن‌های بشری را بر دین می‌داند (همان: ج ۲: ۱۳۲ و ۳۵۴؛ ج ۴: ۱۰۰). ایشان در این باره می‌گوید: «این تمدنی که ما فعلا در جوامع مترقی بشر می‌بینیم، همه از آثار نبوت و دین است که این جوامع آن را به وراثت و یا تقلید به دست آورده‌اند. از روزی که دین در میان بشر پیدا شد و امت‌ها و جماعت‌های بسیاری خود را متدین به آن دانسته‌اند، از همان روز علاقه به اخلاق فاضله و عشق به عدالت و صلح در بشر پیدا شد؛ چون غیر از دین، هیچ عامل دیگری و هیچ داعی دیگری، بشر را به داشتن ایمان و اخلاق فاضله و عدالت

^۱ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَ الَّذِي أُوحِيَنا إِلَيْكَ وَ ما وَصَّينا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسى وَ عيسى (شوری: ۱۳).

^۲ در حدیث حضرت رضا^۷ آمده که «اولوالعزم از انبیاء پنج نفر بودند که هر يك شریعتی جداگانه و کتابی علی حده داشتند و نبوتشان عمومی و فراگیر بوده، حتی انبیاء غیر از خود آن حضرات نیز مامور به عمل به شریعت آنان بودند؛ تا چه رسد به غیر انبیاء» (عیون اخبار الرضا، ج ۲: ۸۰).

و صلح دعوت نکرده است» (همان، ج ۲: ۱۵۰) حتی از نظر علامه هر آنچه از قوانینی که بشر برای رفع اختلاف تصویب کرد، الگوی همه آنها را از دین گرفته است (همان: ۱۲۱).

حتی در این خصوص، تمدن غرب و پیشرفت کشورهای مسیحی را نیز مبتنی بر اقتباس‌هایی می‌دانند که مسیحیان پس از جنگ‌های صلیبی از قوانین عامه اسلامی کرده و به‌وسیله آن پیشرفت کردند و خود مسلمانان، این قوانین را پشت سر انداختند (همان: ۱۵۱).

ویژگی‌های عامل محرک

زندگی انسان اولیه از خمودی، سکوت و وحدت برخوردار بود. به دلیل وجود گزینه استخدام و تزامم در قوای وجودی و طبیعی، ناگزیر زندگی به سمت اختلافات و کشمکش‌ها سوق یافت. از این رو، به ناچار به زندگی اجتماعی و تعیین قوانین و اصولی برای رفع اختلاف روی آورد. تجارب بشری نشان داده است اختلاف که قاطع‌الطریق سعادت نوع است با فرمول‌های عقل فکری و قوانین مقرر آن از بین نمی‌رود و نخواهد رفت. تنها راه رفع این اختلافات، «دین» است که دارای ویژگی زیر باشد:

مبتنی بر شعور نبوی باشد که خدای سبحان آن را به آحادی از انسان‌ها می‌دهد. نسخه این شعور باطنی که در انبیاء هست، غیر از نسخه شعور فکری است که همه عقلا از انسان‌ها در آن شریکند؛ این شعور دچار خطا نمی‌شود (همان: ۱۵۶). قوانین آن مبتنی بر بذر تکوین، نوامیس هستی است به نام تحول اجتماع (همان: ۶۲) و ناظر به هر دو بعد روحی و جسمی است (همان: ۱۳۲). علاوه بر اعمال، دارای ضمانت اجرایی قوی‌تری به نام اخلاق است (همان: ۱۰۶). دعوت‌کننده به اجتماع و وحدت است و تنها ضامن اجتماع و بدون اختلاف است (همو: ج ۴: ۱۱۲). احکام آن مطلق است و نسبت به گذشت زمان و بر اساس احوال جوامع نسبیّت‌پذیر نیست (همان: ۱۱۹).

نسبت‌سنجی میان «ماهیت» و «قوه محرکه» تاریخ

با دلایلی که مطرح شد روشن گردید، ماهیت تاریخ «اختلاف» است. چیزی که به تعبیر علامه، هر چه جامعه انسانی به سوی تمدن می‌رود، به سوی اختلاف هم می‌رود (همو: ج ۲: ۱۵۸) از دیگر سو، قوه محرکه تاریخ، دین مبتنی بر شعور باطنی غیرقابل خطا از سوی انبیاست (همان).

در بین نظراتی که پیرامون ماهیت و قوای محرکه تاریخ آمده است، کم‌تر نسبت میان این دو مورد بررسی واقع شده است. فقط در دیدگاه مبتنی بر ماتریالیسم تاریخی است که شاید بتوان چنین نسبتی را دریافت کرد (پی‌یتر، ۱۳۵۲: ۴۹). مادی‌گرایی تاریخی در عین حال یک برداشت اقتصادی از تاریخ و یک برداشت تاریخی از اقتصاد است. مادی‌گرایی تاریخی چنان‌که از نامش پیداست، می‌کوشد تا واقعیت تاریخی را با تکیه بر عوامل مادی به‌ویژه با تکیه بر عوامل اقتصادی و فنی توضیح دهد (همان: ۳۲) که البته بررسی و تفصیل آن، مجال دیگری را می‌طلبد.

اما درباره دیدگاه ضمنی علامه طباطبایی درباره «ماهیت تاریخ» و «نیروی محرکه آن» می‌توان نسبت‌های مهمی به شرح ذیل دریافت کرد:

نسبت معکوس در تکامل جامعه:

علی‌رغم نسبت مستقیمی که در دیدگاه مارکس بین این دو مقوله وجود دارد، بر اساس بنای ماهیت تاریخ بر «اختلاف» و نیروی محرکه آن بر «دین»، میان این دو موضوع نسبت معکوس وجود دارد؛ به این معنی که آن‌جا که جامعه از بساطت و وحدت برخوردار است و به تعبیر قرآن، بشریت امت واحده است، بعثتی و حکمی و کتابی وجود ندارد. علامه، ذیل آیه «کان الناس امه واحده...» معتقد است که خداوند، بعثت انبیاء و حکم کتاب در موارد اختلاف را نتیجه و فرع امت واحده بودن مردم قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۲۴). «ظاهر آیه دلالت می‌کند بر اینکه روزگاری بر نوع بشر گذشته که در زندگی، اتحاد و اتفاقی داشته، به خاطر سادگی و بساطت زندگی، امتی واحد بوده‌اند و هیچ اختلافی بین آنها نبوده، مشاجره و مدافعه‌ای در امور زندگی و نیز اختلافی در مذهب و عقیده نداشته‌اند» (همان).

دلیل دیگر بر این سخن آن است که تشریح قانون همواره نتیجه و فرع بر وقوع اختلاف است (همان: ۱۴۲، ۱۲۱ و ۱۵۶؛ ج ۴: ۱۰۷).

علامه در این باره می‌گوید: «پیدایش این اختلاف بود که بشر را ناگزیر از تشریح قوانین کرد؛ قوانین کلیه‌ای که عمل به آن‌ها باعث رفع اختلاف شود و هر صاحب حقی به حقش برسد (همان: ج ۲: ۱۲۱) مقصود از نسبت معکوس، آن است که برخلاف دیدگاه مارکس که معتقد است چون هویت تاریخ، ماده است؛ بنابراین جامعه‌ای متکامل‌تر است که از بنای اقتصادی قوی‌تر برخوردار باشد، بر اساس دیدگاه دین‌محور، جامعه‌ای متکامل‌تر است که از اختلاف کم‌تری برخوردار باشد؛ چراکه هر جا که جامعه دچار تراحم می‌شود، وحی این تراحم و اختلاف را برطرف می‌کند (همان: ج ۱۰: ۲۶۲) دین، تنها عامل رفع اختلاف است؛ چون با اخلاق همراه است (همان: ج ۲: ۱۲۰).

تبعیت قوه محرکه از ماهیت

قوه محرکه تاریخ، باید فرع و تبع ماهیت آن باشد. در دیدگاه مادی به تاریخ، نمی‌توان تقدیم و تاخیری میان این دو عامل دریافت. اما براساس دیدگاه دین‌محور، دین به‌عنوان قانونی که مبتنی بر نوعی شعور مرموز میرا از خطا و تنها عامل رفع اختلاف است (همان: ۱۵۶)، تبع و فرع بر ماهیت معرفی شده است:

«تنها علتی که باعث شد بشر از روز نخست تن به حکومت قانون داده و خود را محکوم به حکم قانون جاری در مجتمع بداند، مسأله تراحم و خطر تباهی نوع بشر بوده است (همو، ج ۴: ۹۳ و ۱۰۷؛ ج ۲: ۱۱۳، ۱۱۴ و ۱۲۴) در جایی علامه، دین را عامل رفع اختلاف می‌داند (همان: ۱۲۹) که از همه موارد فوق، تبعیت قوه محرکه از ماهیت روشن می‌شود.

نتیجه‌گیری

جوامع انسانی لایزال به‌سوی تکامل در حرکت‌اند. اساس طبیعت بر تکامل است و به تبع آن، اجتماعات بشری نیز به‌سوی پیشرفت حرکت می‌کنند. امروزه سخن گفتن از پیشرفت و تقسیم کشورهای جهان به دو قطب «توسعه‌یافته» و

«در حال توسعه» خود، می‌تواند دلیل محکمی بر سخن گفتن از موضوع پیشرفت باشد و هرچند که به‌ظاهر کشورهای مرفعی و جوامع غربی خود را مظاهر کشورهای توسعه‌یافته تلقی می‌کنند اما با بازنگری جدی در مبانی فلسفه تاریخ و نسبت‌سنجی آن با اندیشه پیشرفت، می‌توان به یک نتیجه مهم رهنمون شد و آن سقوط ملاک‌های پیشرفت در این کشورهاست.

«فلسفه تاریخ» مشتمل بر نظر به دو رکن مهم آن؛ یعنی «ماهیت» و «قوه محرک» تاریخ است و با احصاء آرای تفسیری علامه طباطبایی به‌عنوان یک فیلسوف مفسر و جامعه‌شناس که بسیاری از موضوعات تفسیری را بر مبانی عقلی استوار و محکمی بنا نهاده است و نظر به طرح سوالات پژوهش در باره ماهیت و قوه محرک تاریخ و هم‌چنین نسبت میان این دو از منظر تفسیر المیزان، می‌توان در جمع‌بندی نهایی به مصادیق ذیل اشاره نمود:

در باره ماهیت تاریخ، علامه طباطبایی^۴ با استناد به آیات متعددی از قرآن کریم، «اختلاف» را به‌عنوان شاخص اصلی ماهیت تاریخ معرفی می‌کند؛ بدان‌معنا که ماهیت تاریخ، نه ماده است و نه معنا، بلکه یک پدیده واقعی در جهان خلقت و برگرفته از ویژگی فطری مخلوقات به نام اختلاف می‌باشد.

درباره قوه محرک تاریخ، ایشان، ضمن بررسی و تفسیر آیاتی از قرآن، دلایل متعددی را که «دین» عامل محرک تاریخ است، احصاء نموده و با بیان ویژگی‌های دین، آن را تنها عامل محرک تاریخ می‌داند.

در ارتباط با نسبت‌سنجی میان ماهیت و قوه محرک تاریخ، علامه^۴ ضمن اعتقاد به رابطه معکوس آن‌دو، تبعیت قوه محرک از ماهیت را ضروری می‌داند.

با نظر به مباحث مطرح‌شده، معیار تکامل را باید «عامل و قوه محرک تاریخ» تعیین کرد. اگر قوه محرک تاریخ هر یک از انواع شش‌گانه‌ای که در سابق برشمردیم باشد، ضعف تعیین معیاری عمومی و فراگیر همه جوامع برای تکامل در مورد تک‌تک آن‌ها آشکار می‌گردد؛ حال آن‌که «دین» به دلیل نسبت دقیقی که با ماهیت تاریخ داشته و همواره عاملی

برای دفع تراحم‌ها شناخته شده است، آن‌چنان‌که ورود هر منجی الهی به عالم انسانی هم‌زمان با شدت یافتن اختلافات و فسادها در صحنه زندگی بشری است، به این سبب عاملیت مهمی در تعیین الگو و اندیشه پیشرفت اجتماع دارد.

*قرآن کریم، ترجمه فولادوند.

۱. ابطحی، ؟؟؟؟ (۱۳۹۱)، نقشه راه طراحی و تدوین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تهران: پیام عدالت.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۵۲)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳. اخترشهر، علی (۱۳۸۶)، اسلام و توسعه، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴. انوری، حسن (۱۳۸۱)، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: انتشارات سخن.
۵. ای. اچ. کار (۱۳۵۱)، تاریخ چیست؟ ترجمه: حسن کامشاد، تهران: خوارزمی.
۶. آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۴)، اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، تهران: سروش.
۷. پی یترا، آندره (۱۳۵۲)، مارکس و مارکسیسم، ترجمه: شجاع‌الدین ضیائیان، تهران: دانشگاه تهران.
۸. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۷)، تاریخ از دیدگاه امام علی^ع، تهران: پیام آزادی.
۹. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۱)، نقشه راه طراحی و تدوین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تهران: پیام عدالت.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تفسیر موضوعی قرآن کریم (جامعه در قرآن)، قم: اسرا.
۱۱. جهانیان، ناصر (۱۳۸۸)، اسلام و رشد عدالت‌محور، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. حسن زاده، علی (۱۳۸۹)، فلسفه تاریخ از دیدگاه اسلام، قم: زائر.
۱۳. حکیم، محمدباقر (۱۳۸۷)، جامعه انسانی از دیدگاه قرآن کریم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۸)، مجموعه سخنان در دیدار با میهمانان داخلی و خارجی دهمین سالگرد ارتحال

امام^۶، قابل دسترسی در www.leader.ir: ۷۸/۳/۱۲

۱۵. _____ (۱۳۸۱)، مجموعه سخنان در دیدار مدیران صداوسیما، قابل دسترسی در ۸۱/۱۱/۱۵

www.leader.ir

۱۶. _____ (۱۳۸۸)، مجموعه سخنان در دیدار با استادان و دانشجویان کردستان، قابل دسترسی در

www.leader.ir ۸۸/۲/۲۷

۱۷. دادبه، اصغر (۱۳۸۰)، کلیات فلسفه، تهران: دانشگاه پیام نور.

۱۸. دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۶۵)، تاریخ تمدن، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

۱۹. _____ (۱۳۷۱)، لذات فلسفه، ترجمه: عباس زریاب، تهران: آموزش و پرورش.

۲۰. دورانت، ویل و آریل (۱۳۷۸)، درس‌های تاریخ، ترجمه: محسن خادم، تهران: ققنوس.

۲۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، تهران: موسسه لغت‌نامه دهخدا.

۲۲. رشاد، علی اکبر (۱۳۹۱)، نقشه راه طراحی و تدوین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تهران: پیام عدالت.

۲۳. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷)، تاریخ در ترازو، تهران: امیر کبیر.

۲۴. سبحانی، جعفر (۱۳۷۴)، فلسفه تاریخ و نیروی محرک آن، قم: مکتب اسلام.

۲۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۶۰)، فلسفه تاریخ، تهران: پیام آزادی.

۲۶. صانعی دره‌بیدی (۱۳۸۴)، منوچهر، مبانی اندیشه‌های فلسفی (فلسفه عمومی)، تهران: امیر کبیر.

۲۷. صلیبا، جمیل (۱۳۸۵)، فرهنگ فلسفی، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: حکمت.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات اسلامی.
۲۹. عبد‌الهی، یحیی (۱۳۹۳)، «فلسفه تاریخ از منظر علامه طباطبایی با محوریت تفسیر المیزان»، تاریخ در آئینه پژوهش، سال یازدهم، ش ۱.
۳۰. قاضی‌زاده، کاظم (۱۳۹۴)، «مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نظام اجتماعی بر اساس تفسیر المیزان»، پژوهش‌های اعتقادی-کلامی، ش ۱۸.
۳۱. مجتهدی، کریم (۱۳۸۱)، فلسفه تاریخ، تهران: انتشارات صداوسیما.
۳۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۸)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار (فلسفه تاریخ)، تهران: صدرا.
۳۴. _____ (بی‌تا)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (جامعه و تاریخ)، ج ۵، قم: صدرا.
۳۵. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۵)، تفسیر و مفسران، قم: تمهید.
۳۶. منتسکیو، بارون (۱۳۴۹)، روح القوانین، ترجمه: علی‌اکبر مهتدی، تهران: امیرکبیر.
۳۷. منتظری، آیت (۱۳۸۷)، «الگوی عدالت و پیشرفت در اسلام»، مجله حکومت اسلامی، سال سیزدهم، ش ۳.
۳۸. مهدی، محسن (۱۳۸۳)، فلسفه تاریخ ابن‌خلدون، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کارکرد اجتماعی اعتقاد به مهدویت

محمود ملکی راد^۱

مجتبی گودرزی^۲

چکیده

توانمندی نظام اجتماعی از دغدغه‌های مهمی است که همواره مورد توجه نظام‌های سیاسی و حکومتی است. عوامل مختلفی می‌توانند در بقا و تداوم، پویایی و توانمندسازی نظام اجتماعی نقش داشته باشند. باور به مهدویت در پویایی و توانمندی نظام اجتماعی نقش مهمی می‌تواند داشته باشد و کارکرد در این حوزه از کارکردهای مهم این باور به حساب می‌آید. زیرا باور به مهدویت می‌تواند مردم را حول محور خود جمع کند و برای تحقق هدفی مشخص آنان را به صورت یک واحد یکپارچه در آورد و به آنان هویت واحد دهد و به دنبال آن قدرت اجتماعی را تقویت نماید و ارتباط اجتماعی را تحکیم بخشد و در نتیجه زمینه‌های امنیت و نظم اجتماعی را فراهم آورد و در نهایت به تحکیم روابط اجتماعی منجر می‌شود. در این تحقیق به هدف نشان‌دادن کارکرد باور به مهدویت در ساحت نظام اجتماعی جامعه منتظر و عصر غیبت، و نشان‌دادن ظرفیت و پتانسیل اندیشه مهدویت در تقویت و تحکیم نظام اجتماعی، بحث و گفت‌وگو شده است. از مهم‌ترین یافته‌های این تحقیق، نشان‌دادن ظرفیت اندیشه مهدویت در ساحت‌های نظم، انسجام و همبستگی، امنیت و تحکیم روابط اجتماعی است. از برجسته‌ترین راهکارهای این اندیشه در این حوزه‌ها عبارت است از: تولید و بازخوانی ارزش‌های اخلاقی مشترک، تحکیم باورهای دینی به‌خصوص آموزه امامت، ایجاد ارتباط و پیوند عاطفی در مردم، ایجاد اتحاد و هویت واحد بین اقوام و خرده فرهنگ‌ها، و ایجاد اعتماد عمومی که از تقویت ارزش‌ها و پایبندی به قواعد اخلاقی ناشی می‌شود.

کلیدواژه‌ها

مهدویت، نظم اجتماعی، انسجام، امنیت، روابط اجتماعی.

m.malekirad44@gmail.com

mjtbgoodarzi@gmail.com

^۱ عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

^۲ عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

کارکرد، ترجمان واژه «function» است که از ریشه لاتینی «functio» به معنای انجام وظیفه گرفته شده و در زبان فارسی در معانی مختلفی چون: نقش، عمل، خدمت و شغل آمده است (دهخدا، ۱۳۳۶، ج ۳۹: ۱۳۵ و معین، ۱۳۶۴، ج ۳: ۲۸۱۱). در اصطلاح جامعه‌شناسی وقتی به دین نسبت داده شود، مقصود معنای عام آن است که شامل «خدمات، غایات و اغراض، آثار و تبعات پنهان و آشکار، مقصود و غیرمقصود دین به جامعه می‌شود که قوام، بقا و تعادل آن را در پی دارد» (اسکیدمور، ۱۳۸۵: ۱۴۲). مراد از «کارکرد» در عنوان یادشده آثار و نتایج اجتماعی اعتقاد به مهدویت است.

نظام اجتماعی عبارت است از مجموعه نقش‌های اجتماعی متقابل به هم پیوسته که برای تحقق هدفی مشخص برای یک مجموعه با همدیگر پیوند یافته و به صورت یک واحد یکپارچه در آمده‌اند؛ و در حقیقت به سیستم و ترتیب و نظم و نسق یک مجموعه نظر دارد. از دیدگاه جامعه‌شناسان، دین یکی از عوامل مهم تحکیم و تثبیت و بقای نظام اجتماعی به‌شمار می‌رود؛ به طوری که کلیه خدمات، اغراض و غایات، آثار و تبعات آشکار و پنهان، مقصود و غیرمقصود دین به جامعه مد نظر است. اسلام به‌عنوان آخرین دین الهی همه ظرفیت‌های لازم برای هدایت و کمال انسان را در بر دارد. در این دین اندیشه مهدویت از جایگاه مهمی برخوردار است؛ با عنایت به روایات نبوی^۹، همه فرق و مذاهب اسلامی به مهدویت باور دارند. مهدویت نظریه‌ای کامل و جامع برای اداره زندگی بشر است و تفسیری راهبردی از عرصه‌های اساسی حیات بشری ارائه می‌دهد و در باور و نگرش، رفتار و کنش انسان‌ها و ساحت‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی آنها، تحوّل بنیادین ایجاد می‌کند. کارکردهای این اندیشه هم ناظر به زندگی حال و هم اکنون است و هم ناظر به آینده می‌باشد. این اندیشه در فرهنگ شیعی به علت گره خوردن آن با اعتقاد به امام‌حی، از اهمیت و جایگاه ممتازی برخوردار است؛ و در حوزه‌های فردی و اجتماعی آثار و پیامدهای بسیاری دارد. بیشترین آثار و کارکردهای مهدویت، با بحث «انتظار» گره خورده و دارای ظرفیت‌ها و کارکردهای مطلوب و آثار ملموسی است. «انتظار» به جهت برخوردار بودن از عناصر تأثیرگذاری که در خود دارد؛ در روایات بسیاری مورد تأکید واقع شده و حتی برترین اعمال

امت و با فضیلت‌ترین و بهترین عبادات برشمرده شده است. در این روایات، انتظار با لفظ «فرج» همراه و قرین شده و این همراهی در حقیقت بیان‌گر آن است که در انتظار و چشم به راه‌بودن به فرج و گشایش، نگاه جامعه و سمت و سوی آن، به تحول و دگرگونی مثبت و سعادت‌آفرینی که مایه فرج و گشایش است؛ می‌باشد. ایده انتظار فرج، ایجاد آمادگی جامعه در زوایا و حوزه‌های مختلف اعتقادی و فکری، اخلاقی و تربیتی، فرهنگی و اجتماعی و سیاسی را در پی دارد و باعث می‌شود تا آرمان‌گرایی و نشاط و پویایی و وظیفه‌شناسی و روح امید در افراد زنده شود و جامعه را به تلاش و کوشش مضاعف وا می‌دارد. این امر موجب می‌گردد تا جامعه منتظر از همه ظرفیت و پتانسیل خود استفاده نماید و خود را برای ایجاد و تحقق جامعه موعود و آرمانی اسلام که در اندیشه اسلامی از آن به حکومت جهانی امام مهدی^۷ یاد می‌شود، آماده نماید. بنابراین جامعه‌ای که به مهدی موعود^۷ معتقد است و در انتظار ظهور او به‌سر می‌برد، لازم است با کارکردها و آثار اندیشه مهدویت و انتظار آشنا شود و خود را با آنها وفق دهد. یکی از آثار شناخت و تبیین کارکردهای اجتماعی باور به مهدویت است که می‌تواند پیامدهای مفیدی برای جامعه منتظر داشته باشد. آثار و نتایج و کارکردهای اجتماعی اندیشه مهدویت را می‌توان در موارد ذیل برشمرد:

۱. نظم اجتماعی؛ ۲. انسجام و همبستگی اجتماعی؛ ۳. امنیت اجتماعی؛ ۴. تحکیم روابط اجتماعی؛ زیرا باور به این اندیشه می‌تواند مردم را حول محور خود جمع کند، به آنان هویت واحد بدهد، موجب انسجام و همبستگی اجتماعی گردد، به دنبال آن نظم اجتماعی را تقویت می‌نماید، موجب تحکیم ارتباط اجتماعی می‌شود و به رشد و بالندگی نظام اجتماعی کمک نماید. بنابراین ضروری است کارکرد باور به مهدویت در ساحت نظام اجتماعی، حسب سهم و نقشی که در تحکیم و تثبیت نظام اجتماعی دارد؛ به هدف تعالی و ترقی جامعه منتظر، تبیین و تحلیل شود. گرچه در تک نگاره‌هایی چند، برخی از کارکردهای سیاسی و اجتماعی مهدویت مورد توجه قرار داده شده است؛ اما باید اقرار نمود که بحث جامع و فراگیری پیرامون «کارکرد اجتماعی اندیشه مهدویت»، صورت نگرفته است. این تحقیق به هدف نشان‌دادن آثار و نتایج اجتماعی اعتقاد به مهدویت در کارآیی نظام اجتماعی جامعه منتظر، با بهره‌گیری از روش توصیفی و تحلیلی و با تکنیک کتابخانه‌ای در صدد است به این سؤال پاسخ دهد که: «کارکرد اندیشه مهدویت در

ساحت نظام اجتماعی جامعه منتظر چیست و از چه راهکارهایی در این زمینه برخوردار است؟» در نوشته پیش رو کارکرد باور به مهدویت در ساحت نظام اجتماعی جامعه منتظر، در چند حوزه: ۱. نظم اجتماعی، ۲. انسجام و همبستگی، اجتماعی، ۳. امنیت اجتماعی، ۴. تحکیم روابط اجتماعی، مورد بحث و بررسی قرار داده می‌شود.

کارکردهای باور به مهدویت در حوزه اجتماعی

الف) نظم اجتماعی

نظم، یکی از عوامل مؤثر در کارآیی نظام اجتماعی است. نظم در لغت به معنای آرایش، ترتیب و توالی است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۵۷۸). از سوی جامعه‌شناسان علل و عوامل مختلفی برای نظم اجتماعی مطرح شده است: آگوست کنت، برای ایجاد نظم اجتماعی به اجزای تشکیل دهنده نظام اجتماعی توجه ویژه‌ای داشت. «از نظر او جامعه برای نظم نیاز به ارزش‌های مشترکی دارد که این امر اغلب از طریق دین ایجاد می‌گردد. دین باعث ایجاد ارزش‌های مشترک می‌شود و همبستگی اجتماعی را تسهیل می‌کند» (کوزر، ۱۳۷۳: ۳۳-۳۴).

به باور جامعه‌شناسان، جامعه برای نظم به ارزش‌های مشترکی نیازمند است. از میان نهادهای اصلی جامعه، «نهاد دین و مذهب در این زمینه از اهمیت بالایی برخوردار است. آگوست کنت در باره نقش دین در تولید ارزش‌ها و به تبع آن در ایجاد نظم اجتماعی، می‌گوید: «دین زمینه مشترکی را فراهم می‌سازد که اگر نباشد اختلاف‌های فردی جامعه را از هم می‌گسیختند. دین به انسان‌ها اجازه می‌دهد تا بر تمایلات خودخواهانه‌شان فایق آیند و به خاطر عشق به هموعان‌شان فراتر از این خودخواهی‌ها عمل کنند. دین همان شیرازه نیرومندی است که افراد جامعه را با یک کیش و نظام عقیدتی مشرک به همدیگر پیوند می‌دهد؛ دین سنگ بنای سامان اجتماعی است» (کوزر، ۱۳۷۳: ۳۴). دورکیم نیز، همبستگی و انسجام و نظم را یکی از کارکردهای دین بر می‌شمرد» (اسکیدمور، ۱۳۸۵: ۱۶۶).

دین با ایجاد ارزش‌های مشترک، می‌تواند نقش مهمی در نظم اجتماعی داشته باشد. وقتی جامعه به ویژگی‌های اخلاقی مثبت و ارزشی، مزین گردد و در تربیت مردم به این امر توجه کامل شود؛ آن وقت خصائص و ویژگی‌های بارز اخلاقی

چون اعتماد عمومی را به دنبال خواهد داشت و در نتیجه موجب نظم‌پذیری جامعه می‌شود. بنابراین از منظر جامعه‌شناسان، دین یکی از عوامل مهم در ایجاد نظم اجتماعی به‌شمار می‌رود.

حال باید دید اندیشه مهدویت که از باورهای مهم دین اسلام است؛ چگونه می‌تواند در تحکیم نظم اجتماعی، مؤثر باشد؟ و از چه راهکارهایی در این باره برخوردار است؟ در پاسخ پرسش یادشده می‌توان گفت: اندیشه مهدویت جایگاه والایی در اسلام دارد و از این جهت می‌تواند در تحکیم مبانی ارزشی و اخلاقی که موجب نظم اجتماعی می‌شوند، نقش داشته باشد؛ و به ایجاد ارزش‌ها و ارتقای آن‌ها کمک نماید. در این رابطه علاوه بر ویژگی‌های ارزشی و اخلاقی مورد سفارش در دین اسلام، یک سلسله از ویژگی‌های نفسانی و ارزش‌های اخلاقی را می‌توان از مجموع روایاتی که در صدد تبیین خصوصیات منتظران و جامعه منتظر و ویژگی‌های یاران امام مهدی (ع) هستند، برداشت نمود. با این وصف منتظران، می‌توانند ارزش‌های مشترکی که مقوم نظم اجتماعی هستند را ایجاد نمایند. الگوگیری جامعه منتظر از آن ارزش‌ها و کاربرست آن‌ها، می‌تواند در تحکیم و تعمیق ارزش‌ها و فضایل اخلاقی در جامعه منتظر آثار و نتایج مؤثر و مفیدی داشته باشند و به تبع آن در ایجاد نظم اجتماعی مؤثر خواهند بود. اینک به برخی از مهم‌ترین این ارزش‌ها اشاره می‌شود:

۱. ارزش‌های اخلاقی

۱-۱. علم و معرفت

بر طبق روایاتی که در صدد تبیین ویژگی‌های یاران امام مهدی ۷ هستند، می‌توان یکی از خصوصیات آنان را برخوردار بودنشان از علم و معرفت دانست. در این دسته از روایات علم و معرفت بالای یاران امام زمان ۷، یکی از خصوصیاتشان برشمرده شده است. از مصادیق علم و معرفت آنان، شناخت توحید است. در وصف‌شان گفته شده: «آنها خداوند را به حق توحیدش عبادت می‌کنند» (حایری یزدی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۱۶۵). یعنی از نظر علم و معرفت در درجات بالایی قرار دارند و از جام حکمت الهی و معرفت دینی به طور شایسته سیراب گشته‌اند. امام علی ۷ مراتب فضل و کمال علمی‌شان را چنین توصیف می‌کند: «پس (در فتنه‌های آخرالزمان) گروهی پاک و مهذب

و صیقلی می‌شوند مانند صیقل یافتن شمشیر به دست آهنگر، دیده‌های‌شان به نور قرآن جلا داده و تفسیر قرآن گوش‌هایشان را نوازش می‌دهد. و در شامگاه و بامداد جام‌های حکمت می‌نوشند» (فیض الاسلام، ج ۳: ۴۵۹).

۱-۲. ایمان

عمق و استحکام ایمان در استواری دل‌ها و همت‌ها مؤثر است و عدم تزلزل در مقابل ناملایمات را منجر خواهد شد. از طرفی یاران امام مهدی^۷ در راه هدف‌شان محکم و تزلزل ناپذیرند؛ این بیان‌گر ایمان محکم آنان است. در برخی از روایات از این ویژگی یاران آن‌حضرت به‌صراحت یاد شده و آنها به‌عنوان مؤمنان حقیقی مورد ستایش قرار گرفته‌اند. امام باقر^۷ در وصف‌شان می‌فرماید: «بدانید که آنها مؤمنان حقیقی‌اند» (شیخ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۶۵). همین ویژگی موجب شده تا از آنان به‌عنوان موحدان واقعی که به حق توحید رسیده‌اند، یاد شود. «فهم الذین وحدوا الله تعالی حق توحیده» (حایری یزدی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۱۶۵). بدین جهت در روایتی از قول امام صادق^۷ در وصف یاران امام مهدی^۷ نقل شده که آنان مردانی هستند دل‌های‌شان مانند پاره‌های آهن است؛ هیچ‌گونه تردید و تزلزلی در آنها راه ندارد، در اعتقادشان به خدا از صخره و سنگ محکم‌ترند و اگر به کوه حمله‌ور شوند آن را از جا بر می‌کنند» (مجلسی، ۱۴-۱۳ق، ج ۵۲: ۳۰۸). در برخی از روایات به قوت جسمانی برخاسته از قوت ایمان‌شان اشاره شده است؛ مانند این روایت که در وصف‌شان می‌گوید: «دلی مستحکم‌تر از پاره‌های آهن دارند و به هر کدام از آنان، توانایی چهل نفر داده شده است» (نعمانی، ۱۴۲۲ق: ۳۱۰).

۱-۳. معنویت

یکی دیگر از ویژگی‌های یاران امام مهدی^۷ برخوردار بودن از معنویت بالا است. عبادت و بندگی، شب زنده‌داری، تضرع در پیشگاه الهی، نماز و روزه، ذکر خدا، تلاوت قرآن، راز و نیاز با خدا، عدم دلبستگی به دنیا و اموری دیگر از این قبیل، معرف معنویت و بنیه معنوی یاران امام مهدی^۷ است که در روایات بدان‌ها اشاره شده است. در وصف‌شان گفته شده: «مُجِدُّونَ فِی طَاعَتِهِ» (فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۲۶۵) آنان در اطاعت خدا بسیار سخت کوشند. و از این راه به درجات بالایی از معنویت می‌رسند. همچنین در وصف آنها گفته شده: «آنان مردانی هستند که شب‌ها

نمی‌خوابند و زمزمه نمازشان چون نغمه زنبوران از کندو به گوش می‌رسد. شب‌ها را با شب زنده‌داری سپری می‌کنند؛ و در روز همانند شیر می‌غرند» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲: ۳۰۸)، و در دل شب، از خوف و خشیت خداوند ناله‌هایی همچون ناله مادران داغ‌پسر دیده دارند. آنها شب زنده‌داران در دل شب و روزه‌داران در طول روزند» (حایری یزدی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۱۶۵).

۴-۱. تقوا

یکی دیگر از ویژگی‌های یاران امام مهدی^۷ تقوا و طهارت نفسانی آنان است. آنان به جهت تهذیب و تزکیه نفس از طهارت و تقوایی ستودنی برخوردار می‌شوند و خود را از انواع فسادها دور نگه می‌دارند. امام حسن عسکری^۷ با توجه به این ویژگی در وصف یاران امام مهدی^۷ می‌فرماید: «خداوند آنها را با پاکی نطفه و پاکیزگی سرشته؛ و پاک و پاکیزه نموده است؛ دل‌های‌شان را از آلودگی نفاق پیراسته، قلب‌های‌شان از تیرگی اختلاف پاکیزه نموده، و روح و روان‌شان را برای پذیرش احکام دین آماده کرده است... آنان به آیین حق گرویده و در راه اهل حق گام بر می‌دارند» (شیخ صدوق، ۱۳۵۹، ج ۲: ۴۴۹). بنابراین آنان در مسیر پاکی و تقوا گام بر می‌دارند؛ و در راه حق و به دفاع از آن تلاش می‌نمایند. بنابراین الگوگیری منتظران از خصوصیات یادشده برای یاران امام مهدی^۷ موجب خواهد شد تا این‌گونه از ارزش‌ها در جامعه منتظر نهادینه شوند و به دنبال آن آثار و نتایج گران‌بهایی را در ابعاد مختلف داشته باشند که نظم اجتماعی یکی از آثار آن به‌شمار می‌رود.

گفته شد به باور جامعه‌شناسان، جامعه برای نظم به ارزش‌های مشترکی نیازمند است. از میان نهادهای اجتماعی دین نقش مهمی در تولید ارزش‌ها و به تبع آن نظم اجتماعی دارد. همچنین گفته شد اندیشه مهدیت تبلور کامل دین اسلام است؛ بنابراین در تولید ارزش‌های مختلف مانند ارزش‌های اخلاقی و ... دارای نقش است. با توجه به نکات یادشده می‌توان گفت: از طرفی نظم اجتماعی مولود ارزش‌های مشترک است و ریشه در آنها دارد؛ از طرف دیگر دین نقش اساسی در تولید ارزش‌های مشترک دارد؛ از طرف سوم همه ظرفیت‌های دین اسلام در اندیشه مهدویت ظهور و بروز

دارد؛ پس این اندیشه می‌تواند در تولید ارزش‌های مشترک به‌خصوص ارزش‌های اخلاقی نقش داشته باشد و با تولید ارزش‌ها در تحقق نظم اجتماعی کمک نماید.

۲. ارزش‌های اجتماعی

ارزش‌های اجتماعی یکی دیگر از ارزش‌هایی است که در تحقق نظم اجتماعی نقش دارند. «ارزش‌های اجتماعی، مقصود و معنای زندگی را برای اعضای جامعه تدارک می‌بیند و جوهره و شیرازه هر فرهنگی را تشکیل می‌دهند. ارزش‌های اجتماعی، هنجارهای گوناگون را مشروعیت می‌بخشند. ماهیت ارزش‌های اجتماعی تابع عوامل فرهنگی و تاریخی است و قابل اقتباس و تقلید از سایر ملت‌ها نمی‌باشد. ... ارزش‌های اجتماعی سبب می‌شوند که زندگی پر مفهوم و هدفمند باشد و به ساخت یک نگرش سازنده در زندگی کمک می‌کنند» (محسنی، ۱۳۸۱). گفته شد تکیه بر ارزش‌های مشترک در تحقق نظم اجتماعی مؤثر خواهد بود. حال باید دید که در اندیشه مهدویت چه ارزش‌های اجتماعی و سیاسی وجود دارد که با تکیه بر آن بتوان بر ایجاد نظم اجتماعی از آنها کمک گرفت؟ اندیشه مهدویت ارزش‌های مختلف اجتماعی را در پی دارد و در واقع جوهره و شیرازه زندگی منتظران را تشکیل می‌دهد و آن‌را سامان می‌بخشد و به تبع آن هنجارهای رفتاری مناسب را رقم می‌زند و به زندگی منتظرانه معنی و مفهوم می‌بخشد. مهم‌ترین ارزش‌های اجتماعی بر گرفته از اندیشه مهدویت عبارتند از: الف) نیاز جامعه منتظر به رهبر و پیشوای عادل؛ ب) نقش برجسته فقها و مجتهدین به‌عنوان نواب عام در عصر غیبت؛ ج) تبیین جایگاه و وظایف جامعه منتظر، د) ترسیم ویژگی‌های منتظران از راه تبیین آثار فردی و اجتماعی انتظار از جهت تقویت روح امید در مردم، امیدواری به آینده، ه) ایجاد پیوند و همبستگی اجتماعی، و) ایجاد اعتماد عمومی (ز) احساس هویت مشترک بین باورمندان به مهدویت؛ استقرار و حاکمیت این ارزش‌ها در جامعه منتظر، نظم اجتماعی را به دنبال دارد و موجب تقویت و تثبیت آن خواهد شد.

۳. ارزش‌های اقتصادی

ارزش‌های اقتصادی یکی دیگر از ارزش‌هایی است که در ایجاد نظم اجتماعی مؤثر است. اندیشه مهدویت می‌تواند در ایجاد این گونه از ارزش‌ها نیز نقش داشته باشد. از مجموعه روایاتی که وضعیت اقتصادی جامعه عصر ظهور را ترسیم نموده‌اند می‌شود برداشت نمود که در آن عصر اقتصاد اخلاق محور و ارزش مدار و معنویت‌گرا می‌شود و اخوت و تعاون و ایثار و قناعت و احسان در روابط اقتصادی حاکم می‌شود و در پرتو آن نابرابری اقتصادی از بین می‌رود و درآمدهای عمومی به صورت عادلانه توزیع خواهند شد و عدالت اقتصادی بر تمامی روابط مستقر می‌شود. با توجه به این آموزه‌های غنی، لازم است جامعه اسلامی در عصر غیبت می‌تواند آنها را الگوی خویش قرار دهد و در پرتو این ارزش‌ها، حرکت خویش را در آن مسیر تنظیم کند؛ و به تغییر وضع معیشت مردم و سالم‌سازی روابط اقتصادی و معاملاتی برآید. حاکمیت این ارزش‌ها در جامعه دارای آثار مختلفی است؛ یکی از آثار آن ایجاد نظم و جلوگیری از هرج و مرج است. روایاتی که وضعیت جامعه عصر ظهور را ترسیم کرده‌اند؛ برقراری قسط و عدل را از نشانه‌های آن زمان معرفی نموده‌اند. «یملأ الارض قسطاً و عدلاً» (همان، ج ۱: ۱۳۹). بر طبق روایتی پیامبر ۹ به اصحابش فرمود: «به مهدی بشارتتان می‌دهم، او زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد و ساکنان آسمان‌ها و زمین از او خشنود خواهند شد» (شیخ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۱۷۸). بر طبق این دسته از روایات حضرت مهدی ۷ از نعمت‌های مادی به‌طور مساوی استفاده خواهند کرد، و بیت‌المال برای همه به‌طور یکسان مصرف خواهد شد. در روایاتی به این مطلب اشاره شده که در عصر ظهور «اموال و امکانات به شکلی تقسیم خواهند شد که دیگر نیازمندی به زکات دیده نخواهد شد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲: ۳۹۰). گرچه فعلیت کامل و تام و تمام این ارزش‌ها در عصر ظهور و با تأسیس حکومت جهانی محقق خواهد شد؛ اما جامعه منتظر با همه کاستی‌هایی که دارد می‌تواند آن ارزش‌ها را الگوی خویش قرار دهد و در حد ظرفیت وجودی خود برای تحقق آن‌ها اقدام کند. از این‌رو، می‌توان گفت سالم‌سازی روابط اقتصادی و توجه به تقسیم مساوی منابع و درآمدها و ایجاد عدالت اقتصادی و قسط و ترسیم اقتصاد معنویت‌گرا، از آثار باور به مهدویت است که می‌تواند در جامعه منتظر تأثیر گذار باشد. نظم اجتماعی یکی از آثار و نتایج مهم آن به‌شمار می‌رود.

ب) انسجام و همبستگی اجتماعی

واژه انسجام (Integration) نوعی هماهنگی همراه با نظم و سیاق را در ذهن متبادر می‌کند... انسجام با نبود اعتماد اجتماعی، رو به زوال می‌رود. وفاق و انسجام، پایه و اساس زندگی اجتماعی است؛ و یکی از نیازهای اصلی و بنیادین جوامع انسانی محسوب می‌شود. «انسجام و وفاق حاصل و نتیجه مجموعه‌ای از اهداف و ارزش‌های مشترکی است که اعضای یک گروه به آن تمایل دارند و این اهداف و ارزش‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای در حیات آن گروه دارد» (محرابی، ۱۳۸۷: ۲۱). «انسجام اجتماعی عبارت است از مجموعه‌ای از اهداف و ارزش‌های مشترکی که اعضای یک گروه به آن تمایل دارند و این اهداف و ارزش‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای در حیات آن گروه دارد» (همان، ۱۳۷۸: ۲۵). انسجام سطوح مختلفی دارد و در سطوح فرهنگی، اجتماعی و سیاسی مطرح می‌شود. انسجام گاه با وفاق و وحدت، یکسان دانسته می‌شود. وفاق و انسجام موجب به هم پیوستگی آگاهانه‌تر یک گروه و همبستگی بیشتر آن می‌شود» (صالحی امیری، ۱۳۸۹: ۹۵-۹۸). در نتیجه می‌توان گفت: انسجام و وفاق حاصل و نتیجه مجموعه‌ای از اهداف و ارزش‌های مشترکی است که اعضای یک گروه به آن تمایل دارند و این اهداف و ارزش‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای در حیات آن گروه دارد (محرابی، ۱۳۸۷: ۲۱). عوامل مؤثر در ایجاد انسجام و وفاق را می‌توان در مناسبات فرهنگی، مذهبی، دینی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، جست‌وجو نمود و بر آنها تأکید داشت.

از نگاه جامعه‌شناسان یکی از کارکردهای اصلی دین، ایجاد همبستگی و وفاق اجتماعی است. از نظر آگوست کنت «دین اصل وحدت بخش و زمینه مشترکی را فراهم می‌سازد که اگر وجود نداشته باشد، اختلاف‌های فردی جامعه را از هم می‌گسیختند. دین به انسان‌ها اجازه می‌دهد تا بر تمایلات خودخواهانه‌شان فائق آیند و به خاطر عشق به هم‌نوعان‌شان فراتر از این خودخواهی‌ها عمل کنند. دین همان شیرازه نیرومندی است که افراد را با یک کیش و نظام عقیدتی مشترک به همدیگر پیوند می‌دهد. دین سنگ بنای سامان اجتماعی است» (کوزر، ۱۳۷۳: ۳۴). به اعتقاد دورکیم «اجرای مراسم مذهبی و بعد مناسکی دین نقش مهمی در تقویت همبستگی اجتماعی ایفا می‌کند. ... از نظر وی تشریفات دینی هر قدر که کم اهمیت باشند باز هم مردم را در مواقع مختلف به منظور انجام مناسک و مراسم دینی گرد هم جمع می‌کند؛ و از این طریق صمیمیت بیشتری بینشان ایجاد می‌کند و نگاه افراد از همین رهگذر به هم تغییر می‌کند»

(فصیحی، ۱۳۸۹: ۱۳۸-۱۳۹). با توجه به نقش دین در ایجاد انسجام و همبستگی اجتماعی از یک طرف و تبلور کامل دین اسلام در اندیشه مهدویت از طرف دیگر، می‌توان گفت باور به مهدویت به جهت برخورداری از عناصری چون: تکیه بر باور مشترک ادیان در منجی موعود در سطح جهانی از یک طرف و تکیه بر اصل مهدویت اسلامی در سطح ملل مسلمان از طرف دیگر، قادر بر ایجاد و تحکیم انسجام و همبستگی اجتماعی است و در این رابطه از راهکارهای مختلفی برخوردار است؛ مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. از راه تکیه بر باور مشترک بین الادیانی:

در نگاه کلان، معارف اصیل و بنیادین دینی را می‌توان ارزش مشترکی دانست که پیروان ادیان مختلف به آن باور دارند. مانند باور به وجود خداوند و ... یکی از این باورهای مشترک، باور به منجی موعود است. بر مبنای این باور، نجات‌دهنده پایانی، بر طبق اعتقاد یهودیان، مسیح (ماشیح) است که جهان درخشان و باشکوه آینده را می‌سازد. در کتاب اشعیا آمده است: ای خداوند بر ما ترحم فرما زیرا که منتظر تو می‌باشیم» (راشد محصل، ۱۳۸۱: ۱۱۵-۱۲۴). و به اعتقاد مسیحیان، مسیح آخرین نجات‌بخش است. در انجیل یوحنا آمده است: «او «مسیح» در حقیقت مسیح و نجات‌دهنده عالم است» (همان: ۱۱۴). از دیدگاه زرتشتی‌ها در جهانی که پس از ظهور آخرین نجات‌بخش ساخته می‌شود همه چیز بر مبنای دین است» (همان: ۶۹). و به باور هندوها «دوره دنیا تمام شود به پادشاه عادل در آخرالزمان که پیشوای ملائکه و پریان و آدمیان باشد، و حق و راستی با او باشد، و آنچه در دریا و زمین‌ها پنهان باشد همه را به دست آورد، و از آسمان‌ها و زمین و آنچه باشد، خبر دهد، و از او بزرگ‌تر کسی به دنیا نیاید» (صادقی تهرانی، ۱۳۹۲: ۲۴۶). بنابراین انتظار ظهور منجی موعود از این جهت می‌تواند ارزش مشترک میان باورمندان به منجی موعود را ترسیم کند و موجب همدلی در میان آنان می‌شود؛ و این همدلی عامل مؤثری در ایجاد انسجام اجتماعی خواهد بود؛ و می‌تواند به تحقق انسجام و همبستگی اجتماعی در میان پیروان ادیان کمک نماید.

۲. از راه ایجاد هویت مشترک بین پیروان ادیان و مذاهب

به باور جامعه‌شناسان هویت اجتماعی، احساسی است که افراد نسبت به خود دارند؛ و شیوه‌هایی است که به واسطه آنها افراد و جماعات در روابط اجتماعی خود از افراد و جماعات دیگر متمایز می‌شوند و «حاصل آن برقراری روابط و پیوندهای هویتی و متمایز ساختن نظام‌مند شباهت و تفاوت میان افراد و جماعت‌ها است» (صالحی امیری، ۱۳۹۲: ۶۱-۶۲). عوامل و عناصر مختلفی در ایجاد هویت تأثیرگذارند؛ تکیه بر ارزش‌های مشترک دینی یکی از عناصر مهم آن به‌شمار می‌رود. باور به منجی موعود (مهدویت) می‌تواند ارزش‌های مشترک در میان پیروان ادیان به‌وجود آورد. این باور موجب می‌شود تا در بین پیروان ادیان و اقوام مختلف و فرهنگ‌های گوناگون، نقطه اشتراکی ایجاد شود و گردهم آوردن آنها با محوریت این اعتقاد، موجب شکل‌گیری هویت جمعی آنان می‌شود. در نتیجه باور اقوام مختلف و ملل گوناگون به منجی موعود، می‌تواند هویت مشترک در جامعه جهانی ایجاد کند؛ و به تحقق انسجام و همبستگی اجتماعی کمک نماید.

۳. از راه تکیه بر ارزش‌های مشترک:

یکی دیگر از کارکردهای باور به منجی موعود (مهدویت) ایجاد ارزش‌های مشترک با پیروان ادیان و مذاهب مختلف است. با تکیه بر ارزش‌های مشترکی که از باور به منجی موعود (مهدویت) به‌دست می‌آید، می‌توان در ارائه سبک زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان از آن کمک گرفت و انسجام و همبستگی اجتماعی را تحکیم بخشید. تکیه بر ارزش‌های مشترک منجی باوری ادیان از دو جهت می‌تواند در تحقق وفاق و تثبیت انسجام و همبستگی اجتماعی، نقش داشته باشد:

اول: از جهت ایجاد پیوند در میان مردم:

در هر اجتماعی ارزش‌ها بهترین عامل پیوند می‌باشند و سرمایه اجتماعی عظیمی را شکل می‌دهند. «تکیه بر ارزش‌های مشترک، می‌تواند پیوند ذهنی میان افراد را تقویت کند. بنابراین عملاً در جوامعی که افراد دارای پیوند ذهنی با یکدیگر باشند، اصل وفاداری از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و به همان میزان انسجام قوت بیشتری می‌گیرد. ارزش‌ها بهترین عامل پیوندند... که می‌توان آن‌را زمینه‌ساز پیوندهای محکم بین افراد دانست» (محرابی، ۱۳۸۷: ۳۷). بنابراین تکیه بر

ارزش‌های مشترک بر گرفته از باور به منجی موعود (مهدویت) موجب می‌شود تا پیوند بین افراد هر چه بیشتر مستحکم شود و با استحکام آن، انسجام و همبستگی اجتماعی شکل خواهد گرفت.

دوم: از جهت ایجاد اعتماد عمومی

اعتماد اجتماعی مفهومی است که در فرایند روابط اجتماعی بین افراد با همدیگر تبلور می‌یابد. اعتماد «احساس روابط اجتماعی است و رابطه مستقیم با میزان روابط اجتماعی دارد. بدین صورت که هرچه میزان اعتماد اجتماعی میان افراد و گروه‌ها و سازمان‌های اجتماعی در جامعه بیشتر باشد به همان میزان روابط اجتماعی از شدت، تنوع، ثبات و پایداری بیشتری برخوردار است» (نعمت‌اللهی، ۱۳۹۲: ۱۸۱). یکی از عوامل مؤثر در ایجاد اعتماد اجتماعی تکیه بر ارزش‌های مشترک است. «تکیه بر ارزش‌ها و شخصیت اخلاقی می‌تواند فصل مشترکی را در بین افراد ایجاد کند و موجب شود تا اعتماد میان مردم با همدیگر و مردم با حکومت، که رکن دیگری از انسجام است به وجود آید. زیرا ارزش‌ها ریشه در اعتقادات دارند و بر آیند اعتقاداتند و هرچه اعتقادات مردم از استحکام بیشتری برخوردار باشد به همان میزان نیز تکیه بر ارزش‌ها بیشتر خواهد بود و با تکیه بر ارزش‌ها، اعتماد در بین مردم ریشه‌دارتر و عمیق‌تر می‌شود. چنانچه نبود اعتماد موجب می‌شود تا در وفاق اجتماعی خدشه ایجاد شود و به قول توماس برتون باتامور، نبود اعتماد به‌ویژه از نوع ارزشی و اخلاقی، روابط دوسویه را پرسوء ظن، تیره و بحران‌زا می‌گرداند» (باتامور، ۱۳۷۲: ۴۳) روشن است وقتی ارزش‌های منبعث از باور به منجی موعود، برای مردم مهم و با ارزش تلقی شود، روابط اجتماعی را تحکیم می‌بخشد و موجب جلب اعتماد عمومی خواهد بود و با تحقق آن، انسجام و همبستگی اجتماعی شکل خواهد گرفت.

۴. از راه ایجاد نظام هنجارهای مشترک

یکی دیگر از کارکردهای باور به منجی موعود، ایجاد هنجارهای مشترک است. زیرا هنجارها، برآمده از باورها و ارزش‌های مشترک است؛ و در حقیقت «هنجارها صورت عملی باورها و ارزش‌ها است» (نظری، ۱۳۹۰: ۲۹-۳۰). بنابراین در صورتی که مردم به منجی موعود و ارزش‌های منبعث از آن باور داشته باشند و ارزش‌های حاکم بر جامعه نیز مبتنی بر آن باشد؛ لزوماً هنجارهای حاکم بر اجتماع نیز ماهیت منجی باوری پیدا خواهند نمود؛ و از این جهت نظام

هنجاری مشترک ایجاد خواهد شد؛ و با ایجاد هنجارهای مشترک پایه‌های انسجام و همبستگی اجتماعی نیز تقویت و مستحکم می‌شود.

۵. از راه تکیه بر باورهای مشترک مذاهب اسلامی در مهدیت:

باور به منجی موعود در اسلام که در قالب اندیشه مهدویت متجلی شده به گونه‌ای که مورد پذیرش همه مذاهب اسلامی است. در واقع اعتقاد به مهدویت ریشه در اعماق تاریخ اسلام دارد و اعتقادی اسلامی است که توسط رسول گرامی اسلام^۹ مورد تأکید قرار داده شده است. مؤید این سخن روایات بسیاری است که همه فرق و مذاهب اسلامی به خصوص اهل تسنن از پیامبر^۹ در ارتباط با این عقیده نقل کرده‌اند. در منابع و متون اهل سنت، مسأله مهدویت، مورد توجه جدی بوده و در این خصوص روایات زیادی در متون حدیثی آنان نقل شده است. اهل تسنن روایات مهدویت را از افرادی چون: معاذبن جبل، ابوذر غفاری، عبدالله بن مسعود، عباس بن عبدالمطلب، سلمان فارسی، علی بن ابی طالب، عماربن یاسر، ابویوب انصاری، عبدالله بن عباس، ابو سعید خدری، جابر بن عبدالله انصاری و... که همگی از صحابه بزرگ رسول خدا^۹ بودند نقل نموده‌اند. علاوه بر آن، محدثین و راویان بسیاری از اهل تسنن بر این باورند که احادیث مربوط به حضرت مهدی^۷ صحیح بوده و در کتب متعدد آن‌ها را نقل کرده‌اند. محدثینی چون: ترمذی، بیهقی، حاکم نیشابوری، ابن اثیر، ذهبی، ابن کثیر، تفتازانی، ابن حجر عسقلانی، جلال الدین سیوطی، ابن حجر هیتمی و... و در کتب حدیثی خودشان روایاتی را در این زمینه بیان نموده‌اند. بخاری، در باب نزول عیسی^۷، از اُبی هریره از قول رسول خدا^۹ نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند: «حال شما چگونه خواهد بود هنگامی که فرزند مریم در میان شما فرود آید و امام شما از میان خودتان خواهد بود» (بخاری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۱۲۷۲).

شیخ محسن عبّاد از متفکرین معاصر اهل تسنن با نوشتن دو مقاله^۱ در باره مهدویت، که در مجله «الجامعه الاسلامیه» به چاپ رسیده، در این زمینه می‌گوید: «برخی از احادیث می‌توانند برخی دیگر را تفسیر کنند؛ بنابراین احادیثی که در

^۱ مقاله‌ای با عنوان «عقیده اهل السنة و الأثر فی المهدی المنتظر» چاپ شده در مجله «الجامعه الاسلامیه» شماره ۳، سال ۱۳۸۸ق. و مجله «الرد علی من أنکر أحادیث المهدی» که در مجله «الجامعه الاسلامیه» شماره ۴۵، سال ۱۴۰۰ق.

سنن و مسانید آمده این دسته از روایات، روایات یادشده از بخاری و مسلم را تفسیر می‌کنند و همگی آن‌ها دلالت دارند مبنی بر اینکه آن فرد صالحی که در این روایات، به آن اشاره شده، او مهدی^۷ است.

عبد العزیز بن باز رئیس وقت دانشگاه اسلامی مدینه منوره در یادداشت خود بر نوشته محسن عبّاد درباره حضرت مهدی^۷، که در مجله آن دانشگاه به چاپ رسیده بود؛ می‌نویسد:

«احادیث در باره مهدی^۷ مستفیض بلکه متواتر است. چنانچه تعدادی از عالمان گفته‌اند این احادیث در حد تواترند. این احادیث دلالت می‌کنند که آن شخص وعده داده شده، امر ثابتی است و خروجش به حق خواهد بود. چنانچه جمهور عالمان در این زمینه اتفاق نظر دارند. بنابراین حق با آنان است که می‌گویند مهدی^۷ حقیقت دارد و در آخرالزمان خروج می‌کند. به حرف برخی از افراد که بر خلاف نظر اکثریت عالمان سخن گفته‌اند، وقعی نهاده نمی‌شود»^۱

بنابراین تکیه بر مشترکات مذاهب اسلامی در باور به مهدویت، را می‌توان در ایجاد هویت جمعی مسلمانان مؤثر دانست و از این جهت می‌تواند موجب تحکیم انسجام و همبستگی اجتماعی جوامع مسلمان باشد و سبک زندگی مسالمت آمیز پیروان مختلف مذاهب اسلامی با همدیگر را ارائه نماید.

۶. از راه باورهای مشترک شیعیان با همدیگر با تکیه بر اعتقاد به مهدویت شیعی

در اندیشه شیعی، عنصر امامت به‌ویژه باور به امام غایب، هویت جمعی را به جامعه شیعه می‌دهد. در این رویکرد، باور به امامت و حضور حجت حق در همه زمان‌ها و نظارت دائمی وی بر امور موجب می‌گردد تا هویت دینی مشترک در میان شیعیان به‌وجود آید. بر طبق این بینش وجود امام برای تمام ادوار و اعصار لازم و ضروری است؛ چه امام آشکار باشد و مردم بتوانند او را مشاهده کنند و چه از دید مردم پنهان و غایب باشد؛ امام زین العابدین^۷ در ارتباط با جایگاه و منزلت امام^۷ می‌فرماید:

«ما پیشوایان مسلمین و حجت‌های خداوند بر اهل عالم هستیم از زمانی که خداوند حضرت آدم^۷ را خلق کرده زمین هرگز خالی از حجت الهی نبوده است یا این حجت ظاهر و مشهور بوده و یا غایب و مستور و همچنین تا قیامت نیز

۱. مقاله‌ای با عنوان «عقیده اهل السنّة و الأثر فی المهدی المنتظر» چاپ شده در مجله «الجامعة الاسلامیه» چاپ مدینه منوره، شماره ۳ سال اول، ۱۳۸۸ق.

خالی از حجت نخواهد بود» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۱۸۶). بر این اساس می‌توان گفت: «عنصر امامت، عنصر اساسی هویت جمعی شیعیان امامیه به حساب می‌آید» (گودرزی، ۱۳۹۲: ۳۰۴). به باور امامیه و «در مکتب شیعی، امام هویت بخش است... فرهنگ مهدویت در یک جامعه شیعی از آن روی اهمیت دارد که هویت‌بخش و کانون زندگی شیعیان است. اهمیت اصلی و کلیدی فرهنگ مهدویت را می‌توان در هویت بخشی به فرد و جامعه دانست» (بهروزی لک، ۱۳۸۸: ۶۸-۶۹). زیرا ارتباط و هم‌گرایی مردم حول محور اندیشه مهدویت، موجب تقویت جامعه‌پذیری مهدوی می‌شود. و جامعه‌پذیری مهدوی نیز انتقال عقاید، باورها، ارزش‌ها و هنجارهای مهدوی را به دنبال خواهد داشت. در پرتو انتقال این ارزش‌ها، مردم احساس هویت بیشتر خواهند نمود. زیرا عقاید، باورها و ارزش‌ها، بخش قابل ملاحظه‌ای از عناصر هویتی را تشکیل می‌دهند. بنابراین در اندیشه شیعی، باور به امامت و حضور حجت حق در همه زمان‌ها و نظارت دائمی وی بر امور، موجب می‌گردد تا هویت دینی مشترک در میان شیعیان به وجود آید. نقش این هویت، اعطای هویت فرهنگی و دینی به جامعه شیعیان است که موجب می‌شود زندگی مسالمت آمیز شیعیان با همه اختلافات زبانی و قومی و نژادی، در کنار همدیگر شکل گیرد و در نهایت به انسجام و همبستگی جوامع شیعی منجر خواهد شد.

ج) امنیت اجتماعی

واژه امنیت (security) در زبان عربی و فارسی به معنی آسایش و ضد ترس و خوف (فراهیدی ۱۴۰۹، ج ۸: ۳۸۸ و راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۵)، سلامت، راحتی و آسایش، عافیت (نفیسی، ۱۳۴۳، ج ۱: ۳۹۶)، ایمن شدن (معین، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۵۴)، در امان بودن (دهخدا، ۱۳۳۶، ج ۱: ۲۸۹۴) و آسودگی (عمید، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۳۳) آمده است. در مجموع امنیت به «ایمنی و آرامش و آسودگی، اطمینان و آرامش خاطر، و مصون بودن از هرگونه ناامنی، بیماری، فقر و در کل هر عاملی که آرامش و آسودگی انسان را از بین ببرد معنی شده است. امنیت یکی از نیازهای اولیه جوامع بشری است؛ زیرا در سایه امنیت انسان می‌تواند به پیشرفت و تعالی دست یابد. «ایمان» نیز ریشه در این ماده دارد و به معنای قرارداد خود و دیگران در امن و امان است؛ زیرا مؤمن با قبول ایمان، خود و دیگران را در امنیت قرار می‌دهد. رسول خدا ۹۱ در این باره فرمود: «مؤمن را مؤمن گویند چون جان و مال مردم از او در امان است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷: ۶۳). امنیت

دارای مفهوم وسیعی است و عرصه‌های مختلفی را در حوزه‌های گوناگون فردی و اجتماعی در بر می‌گیرد. اهمیت آن به‌حدی است که خداوند یکی از اهداف برقراری حاکمیت صالحان در زمین را تحقق امنیت معرفی کرده است (سوره نور: ۵۵). در اهمیت آن همین بس که خداوند شهری را که دارای امنیت است به‌عنوان الگو و نمونه، مثال می‌زند که مردم در آن با آسایش زندگی می‌کنند. «مثل آورد شهری را که در آن امنیت کامل حکم‌فرما بود و اهلش در آسایش و اطمینان زندگی می‌کردند و از هر جانب روزی فراوان به آنها می‌رسید» (نحل: ۱۱۲).

اصطلاح امنیت اجتماعی (societal security) واژه‌ای نو پدید است و عمر کوتاهی در ادبیات علوم اجتماعی دارد. «در امنیت اجتماعی عقل، اراده و عمل جمعی انسان تأثیرگذار است» (رضایی، ۱۳۹۱: ۱۹۰).

تعاریف مختلفی برای امنیت اجتماعی شده در یکی از آن تعاریف آمده، امنیت اجتماعی عبارت است از: «آسودگی خاطر مردم از ترس، تهدید، اضطراب، و مصون ماندن جان، مال، ناموس، هویت و اعتقادات آنان از هرگونه تهدید و تعرض مفروض... امنیت اجتماعی نگران تهدیدهایی است که هویت جامعه را مورد تعرض قرار می‌دهند. چون اگر جامعه هویت خود را از دست بدهد دیگر دوامی نخواهد داشت» (همان: ۱۹۰-۱۹۲). و به تعبیر «باری بوزان» «امنیت اجتماعی در باره جمع‌های بشری و هویت‌شان و کنش‌هایی که به‌منظور دفاع از هویت‌ها تحت عنوان «ما» صورت می‌گیرد مربوط است» (صالحی امیری، ۱۳۹۲: ۳۷-۳۸). و به تعبیر «مولار» در امنیت اجتماعی به بقای گروه‌های اجتماعی و حفظ هویت آنها توجه می‌شود» (همان: ۵۰-۵۱). و از نظر «ویور» امنیت اجتماعی آن است که جامعه بتواند در شرایط تغییرات و تهدیدات واقعی و محتمل، ویژگی‌های خود را حفظ کند» (همان، ۱۳۹۲: ۵۴). در نگاه سنتی امنیت اجتماعی در بستر حفظ و بقای زندگی مطرح می‌شود و برای آن لازم است عواملی که آن را تهدید می‌کنند حذف و یا حداقل کاهش یابند. در این رویکرد هرآنچه بقای جامعه را در بعد فیزیکی و مادی تضمین می‌کند مد نظر است که در صورت آسیب‌پذیری به‌عنوان تهدیدی برای امنیت محسوب می‌شود. بر خلاف رویکرد مدرن که بر طبق آن، مفهوم امنیت اجتماعی به‌معنای احساس آرامش و اطمینان خاطر و فقدان دلهره، تشویش، اضطراب و ترس است. در این نگاه برخورداری از عدالت، آزادی، احترام متقابل و حرمت به تنوع افکار و زندگی مورد توجه بوده و تعرض

به این حوزه‌ها به‌عنوان تهدیدات امنیت اجتماعی مطرح می‌شوند» (همان، ۱۳۹۲: ۴۷-۴۸). ایجاد امنیت در همه ابعاد آن در دوران پیش از ظهور، دشوار و بلکه غیر ممکن است. امنیت کامل در همه عرصه‌ها با ابعاد ایده‌آل و آرمانی آن، تنها در پرتو امنیت فراگیر مهدوی، در عصر ظهور محقق خواهد شد؛ و می‌تواند الگوی مناسبی برای امنیت جامعه منتظر به‌حساب آید. مهم‌ترین راه کارهای اندیشه مهدویت برای ایجاد امنیت و تحکیم آن در جامعه منتظر عبارتند از:

۱. از راه تحکیم باورهای دینی به‌خصوص آموزه امامت

باورهای دینی و ایمان بدان‌ها، یکی از عوامل مهم ایجاد امنیت محسوب می‌شوند. آنگاه که باورهای دینی از تحکیم بیشتری برخوردار شوند و ایمان در جامعه فراگیر شود، به همان میزان نیز امنیت در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی در جامعه فراگیر خواهد شد. زیرا باورهای دینی و ایمان به آن‌ها، افراد را از هرگونه تجاوز و تعدی به دیگران باز می‌دارد؛ و از این جهت است که در روایت نبوی در باره نام‌گذاری مؤمن به این نام گفته شده: «چون جان و مال مردم از او در امان است» (شیخ صدوق، ج ۲: ۵۲۳). رسول اکرم ۹ در سخن دیگری با تأکید بر نقش ایمان فرمودند: «تا آنگاه که انسان مؤمن است نه زنا می‌کند و نه دزدی» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۸۵).

اندیشه مهدویت از دو جهت در تحکیم باورهای دینی و تقویت ایمان می‌تواند نقش داشته باشد:

اول: از جهت نقشی که امامت در تحکیم آموزه‌های دینی و تقویت عبودیت و بندگی خداوند دارد. از این جهت می‌توان گفت شناخت امام از شناخت خداوند متعال جدا نیست؛ بلکه یکی از ابعاد آن است. شاهد بر آن دعایی است که از امام صادق ۷ نقل شده است. زراره می‌گوید امام صادق ۷ به من فرمود:

«اگر زمان غیبت را درک کردی این دعا را بخوان: «خدایا! خودت را به من بشناسان، که اگر خود را به من نشناسانی، پیامبرت را نمی‌شناسم. خدایا! رسولت را به من بشناسان، که اگر رسولت را به من نشناسانی، حجت تو را نمی‌شناسم. خدایا! حجتت را به من بشناسان، که اگر حجت خود را به من نشناسانی، از دین خود گمراه می‌شوم» (همان، ج ۱: ۳۳۸).

در این دعا عدم شناخت حجت الهی مساوی با گمراهی و ضلالت در دین معرفی شده است.

دوم: از جهت اعتقاد به نقش امام در زندگی انسان‌ها و نظارت دائمی امام بر آنان است. موضوع شناخت امام عصر^۷ و معرفت نسبت به حجت الهی و التزام به پیروی از امام زمان^۷، یکی از مهم‌ترین مسائل اسلامی و از تکالیف مسلمانان است که پیامبر اکرم^۹ آن را اعلان نموده و بار تحمل مسئولیت آن را بر دوش همگان نهاده است. بر اساس این وظیفه شرعی و مسئولیت خطیر دینی، هر مسلمانی وظیفه دارد پس از معرفت خدای متعال و پیامبرش در مسیر معرفت و شناسایی امامت قدم گذارد و امامان خویش را به درستی و روشنی بشناسد؛ و وظیفه خود را در برابر آنان تشخیص دهد؛ زیرا پذیرش ولایت امامان، بدون شناخت آنها غیر ممکن است؛ و پیروی کردن از آنان بدون معرفت و شناخت امکان پذیر نخواهد بود. در اهمیت این مطلب، همین بس که رسول خدا^۹ کسانی را که امام زمان خود را نشناسند با آنان که در عصر جاهلیت می‌زیسته و بهره‌ای از توحید و معنویات نداشته‌اند هم سنگ و برابر دانسته و در این زمینه می‌فرمایند: «کسی که بمیرد در حالی که امام زمان خود را نشناخته باشد، به مرگ جاهلیت (یعنی مرگ در حال شرك و کفر) مرده است» (شیخ صدوق، ۱۳۵۹، ج ۲: ۴۰۹). از این قبیل روایات به خوبی استفاده می‌شود که معرفت و شناخت امام^۷، در عبودیت و بندگی خداوند و به دنبال آن در به دست آوردن فضایل و ارزش‌های اخلاقی نقش اساسی و تأثیرگذار دارد که با فقدان آن، حقیقت بندگی نیز لنگ خواهد شد. از طرف دیگر در روایات بسیاری بر نقش نظارتی رسول خدا^۹ و امام بر اعمال مردم نیز تأکید شده است. در روایتی از امام صادق^۷ نقل شده است که «اعمال مردم چه خوب و چه بدش در هر صبح و شام بر رسول خدا^۹ عرضه می‌شود» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۱۹). ابان زیات می‌گوید به امام رضا^۷ گفتم برای خودم و خانواده‌ام دعا کنید. آن حضرت فرمود: «آیا تصور می‌کنید دعایتان نمی‌کنم؟ به خدا قسم اعمال شما هر روز و شب بر من عرضه می‌شود» (همان، ج ۱: ۲۱۹). باور به این مطلب موجب خواهد شد تا بر معرفت افراد افزوده شود و این امر بر عبودیت و بندگی آنان تأثیرگذار خواهد بود. بنابراین شناخت امام مهدی^۷ به عنوان امام حی، می‌تواند نقش مهمی در تحکیم باورهای دینی و تقویت و تعالی ایمان مردم در جامعه منتظر دارد و در نتیجه به گسترش امنیت در آن جامعه کمک خواهد نمود.

۲. از راه ایجاد و تقویت ارتباط و پیوند عاطفی در مردم

اندیشه مهدویت علاوه بر ایجاد بینش صحیح، در ایجاد ارزش‌ها نیز می‌تواند به جامعه منتظر کمک کند؛ زیرا با تکیه بر بینش و باور به امامت، نظارت دائمی امام در زندگی فردی و اجتماعی احساس خواهد شد و با این وصف افراد سعی خواهند نمود تا در صدد تحکیم ارزش‌ها برآیند و قبلاً گفته شد: «در هر اجتماعی، ارزش‌ها بهترین عامل پیوند می‌باشند و سرمایه اجتماعی عظیمی را شکل می‌دهند که می‌توان آن را زمینه‌ساز پیوندهای محکم بین افراد دانست» (محرابی، ۱۳۸۷: ۳۷). از طرفی تکیه بر ارزش‌های مشترک در بین باورمندان به امام مهدی^۷، می‌تواند پیوند و تعلق عاطفی در بین آنها ایجاد نماید. و از طرف دیگر هرچه اتحاد و پیوند در میان مردم بیشتر باشد، ضریب امنیتی جامعه نیز افزایش می‌یابد. در سایه تحقق انسجام اجتماعی، امنیت نیز تحقق خواهد یافت.

۳. از راه هویت بخشی به منتظران

تکیه بر باور مشترک اقوام و ملل گوناگون به مهدویت و امامت، موجب می‌شود تا همه آنان با این باور مشترک گرد هم جمع شوند و از این طریق هویت واحد و مشترک پیدا کنند؛ و نقطه مشترکی در میان‌شان ایجاد شود. گردهم آوردن مردم حول محور اعتقاد به مهدویت سبب می‌شود تا هویت جمعی به آنان داده شود. و هویت واحد، انسجام اجتماعی را به دنبال خواهد داشت و انسجام اجتماعی نیز از عوامل مؤثر در ایجاد و تقویت امنیت است.

۴. از راه ایجاد اعتماد عمومی

اعتماد عمومی یکی دیگر از عناصر مهم در ایجاد امنیت است. هرچه میزان اعتماد میان افراد و گروه‌ها و سازمان‌های اجتماعی بیشتر باشد به همان میزان روابط اجتماعی از ثبات و پایداری بیشتری برخوردار خواهد بود و به دنبال آن امنیت بیشتری متوجه جامعه می‌شود. در مقابل عدم وجود اعتماد عمومی، موجب می‌شود تا تنش و ناامنی در جامعه زیاد شود. و به قول باتامور «نبود اعتماد، روابط دوسویه را پرسوء ظن، تیره و بحران‌زا می‌گرداند» (همان: ۴۳).

با عنایت به این مطلب، اندیشه مهدویت از طریق استحکام اعتقادات، شبکه‌ای از ارزش‌ها و پایبندی به قواعد اخلاقی را در میان باورمندان ایجاد می‌کند؛ قبلاً گفته شد با تکیه بر ارزش‌ها و پایبندی به قواعد اخلاقی، اعتماد در بین مردم ریشه‌دارتر و عمیق‌تر می‌شود؛ و با ایجاد اعتماد عمومی، ضریب امنیتی اجتماعی نیز بالا می‌رود.

۵. کنترل ناهنجاری‌ها

وجود ناهنجاری‌ها در میان مردم، یکی از عوامل مهم در ایجاد ناامنی به‌شمار می‌رود. به باور اندیشمندان اجتماعی، دین در کنترل ناهنجاری‌ها از طریق ارائه باورها و ارزش‌ها، نقش بی‌بدیلی دارد و به جامعه در کنترل ناهنجاری‌ها می‌تواند کمک نماید. در راستای نقش دین در کنترل ناهنجاری‌ها از یک طرف و تجلی کامل دین اسلام در مهدویت از طرف دیگر، موجب خواهد شد تا باور به مهدویت بتواند از بروز ناهنجاری و کنترل آن در جامعه منتظر نقش داشته باشد. زیرا مهدویت باورها و ارزش‌هایی را که با خود دارد، می‌تواند نابسامانی‌های هنجاری را بسامان و به هنجارهای دینی و مهدوی تبدیل کند و در این زمینه مراسم و آیین‌ها و مناسک و نمادهای دینی و مذهبی مرتبط با امام زمان ۷ که جامعه منتظر بدان‌ها ملتزمند، می‌تواند در ایجاد هنجارهای مثبت کمک نمایند و در کنترل ناهنجاری‌ها مؤثر باشند. با کنترل ناهنجاری‌ها از میزان آنها در جامعه منتظر کاسته خواهد شد و هرچه بر میزان ناهنجاری‌ها کاسته شود به همان میزان بر امنیت اجتماعی نیز افزوده می‌شود. یعنی بین وجود ناهنجاری با فقدان امنیت اجتماعی رابطه وجود دارد. مهدویت قادر است بر ناهنجاری‌ها غلبه کند، در نتیجه بر دامنه امنیت اجتماعی نیز افزوده خواهد شد.

(د) تحکیم روابط اجتماعی:

روابط اجتماعی ریشه در ذات و فطرت انسان دارد؛ انسان برای تأمین نیازهای خود مجبور است در اجتماع زندگی کند. هیچ فردی به تنهایی نمی‌تواند همه حاجات و نیازمندی‌های خود را تأمین نماید. تنظیم روابط اجتماعی یکی از مباحث مهم جامعه‌شناسی است. «چارلز کولی» ارتباط را مکانیسمی می‌داند که از خلال آن روابط انسان‌ها برقرار می‌شود و بسط می‌یابد» (ساروخانی، ۱۳۷۵: ۲۰). فرایند ارتباط بین انسان‌ها با استفاده از نمادهایی چند صورت می‌گیرد؛ این نمادها به هر صورت یا هر شیوه‌ای که تجلی کند حامل پیام انسانی به انسان دیگر یا انسان‌هایی به انسان‌های دیگرند» (همان: ۲۱). «گرد آمدن اشخاص حول محور باور و اندیشه خاصی که به فعالیت اجتماعی مشترکی می‌پردازند و از فردیت خارج می‌شوند و به جامعه می‌پیوندند و اهداف مشترکی را دنبال می‌کنند را می‌توان روابط اجتماعی نامید» (مالک بن نبی، ۱۳۵۹: ۴۰). منشأ روابط اجتماعی، مسائل مشترکی است که مردم را با همدیگر پیوند می‌دهد؛ مانند اجتماع

مسلمانان در اماکن مقدس مانند مسجد و اجتماع معتقدین به امام زمان^۷ در مسجد سهله و مسجد جمکران و... هر چه شبکه روابط اجتماعی عمیق تر و محکم تر باشد به همان میزان کارکرد آن مؤثرتر و ماندگارتر خواهد بود. جامعه اسلامی در پرتو اندیشه متعالی و حیانی، در ابتدای تکوّن خویش توانست انسجام و وفاق را در جامعه مدینه مستحکم کند و روابط اجتماعی قوی را پایه ریزی نماید. دین اسلام با ایجاد رابطه روحی میان خدا و انسان، رابطه اجتماعی را تقویت می کند و مؤمنین را به صورت اجتماعی واحد در می آورد. در حدیث منسوب به رسول خدا^۹ به این واقعیت اشاره شده است. «مؤمن نسبت به مؤمن چون بناست که قسمتی از آن قسمت دیگر را محکم می کند» (نهج الفصاحه: ۷۷۹). یعنی رابطه یک مؤمن نسبت به مؤمن دیگر، مانند رابطه اجزای ساختمانی است که یکدیگر را استوار و پابرجا می سازند. مؤمنین یکدیگر را دعا می کنند و به یاری همدیگر برمی خیزند، با یکدیگر مواسات می کنند، همدیگر را امر به معروف و نهی از منکر می کنند؛ و در یک کلام از چنان وفاق و انسجامی برخوردار می شوند که هر فردی با سایر اعضای جامعه ارتباط واقعی پیدا می کند و با همدیگر به فعالیت مشترک دست می زنند و زمینه های انسجام اجتماعی را فراهم می آورند. اندیشه مهدویت و به خصوص با رویکرد شیعی از جهات مختلف می تواند در تنظیم روابط اجتماعی و تحکیم آن، نقش داشته باشد. برخی از مهم ترین راهکارهای آن عبارتند از:

۱. از جهت باور به ظهور منجی موعود

یکی از عوامل مؤثر در تحکیم روابط بین مردم در جامعه منتظر، باور به ظهور منجی موعود است. این باور فصل مشترک همه ادیان به حساب می آید و می تواند همه مردم را حول محور خود دور هم جمع کند و شبکه روابط مستحکم را ایجاد نماید. این باور در اسلام به خصوص در مذهب شیعه در قالب اعتقاد به ظهور امام مهدی^۷ متجلی شده است.

۲. از جهت انتظار

در جامعه منتظر، عنصر انتظار محور انتظام بخش همه مردم معتقد به مهدویت است؛ این امر موجب می گردد تا همه مردم را حول محور خود جمع کند؛ هدف و زبان مشترکی را در میان مردم به وجود آورد و موجب تحکیم روابط اجتماعی گردد. بنابراین انتظار از این جهت می تواند در تحکیم روابط اجتماعی مؤثر باشد.

۳. از جهت بزرگداشت یاد و نام امام زمان ۷

یکی دیگر از عوامل مؤثر در تحکیم روابط اجتماعی جامعه منتظر، بزرگداشت یاد و نام امام زمان ۷ است. این مطلب از چند جهت در ایجاد تحکیم و تقویت شبکه روابط اجتماعی جامعه منتظر، مؤثر است:

۱-۳. حضور در اماکن منسوب به امام زمان ۷

چنین حضوری موجب می گردد مردم با هدف انجام عبادت در آن مکان های مقدس جمع شوند و با خواندن ادعیه مخصوص، به نیایش می پردازند و به تبع آن، روابط اجتماعی آنان با همدیگر نیز تقویت خواهد شد؛ حتی گاه در صدد بر می آیند از طریق تقویت روابط اجتماعی به برطرف نمودن مشکلات همدیگر نیز همت گمارند.

۲-۳. توسل های دسته جمعی به امام زمان ۷ و حضور در مراسم ادعیه منسوب به آن حضرت.

یکی دیگر از عوامل مؤثر در ایجاد و تحکیم روابط اجتماعی در جامعه منتظر، برگزاری توسل های دسته جمعی و شرکت در مراسم و ادعیه منسوب به امام زمان ۷ است. این مراسم در ایجاد و تقویت شبکه روابط اجتماعی جامعه منتظر، تأثیر به سزایی دارد؛ زیرا حضور در این مراسم موجب می شود تا در بین مردم انس و الفت بیشتری به وجود آید و در نتیجه باعث می شود تا مردم از حال همدیگر بیشتر اطلاع یابند و در رفع مشکلات یکدیگر بکوشند. این نیز موجب تحکیم روابط اجتماعی خواهد شد.

نتیجه گیری

عوامل مختلفی می توانند در توانمند سازی نظام اجتماعی نقش داشته باشند. اندیشه مهدویت در فرهنگ اسلامی از اهمیت و جایگاه ممتازی برخوردار است و در حوزه های فردی و اجتماعی آثار و پیامدهای بسیاری دارد؛ و در پویایی و

توانمندی جامعه عصر غیبت نقش مهمی می‌تواند داشته باشد و کارکرد در این حوزه از کارکردهای مهم این اندیشه به حساب می‌آید. مهم‌ترین کارکردهای اندیشه مهدویت در ساحت نظام اجتماعی عصر غیبت عبارتند از:

۱. کارکرد در ساحت انسجام و همبستگی اجتماعی؛ برخی از راهکارهای آن در این حوزه عبارت است از: الف) تکیه بر ارزش‌های مشترک؛ ب) ایجاد هویت مشترک بین پیروان ادیان و مذاهب؛ ج) تکیه بر ارزش‌های مشترک بین باورمندان به امامت و مهدویت؛ د) ایجاد نظام هنجارهای مشترک.

۲. کارکرد در ساحت نظم اجتماعی؛ برخی از راهکارهای مهدویت در این حوزه عبارتند از: الف) ارزش‌های نفسانی و اخلاقی برآمده از الگوی عدالت مهدوی؛ ب) ارزش‌های اقتصادی و سالم سازی روابط اقتصادی؛ ج) ارزش‌های سیاسی و اجتماعی

۳. کارکرد در ساحت امنیت اجتماعی؛ تعدادی از مهم‌ترین راهکارهای الگوی عدالت مهدوی در این حوزه عبارتند از: الف) ایجاد اتحاد و هویت واحد بین اقوام و خرده فرهنگ‌ها؛ ب) ایجاد اعتماد عمومی

۴. کارکرد در ساحت تحکیم روابط اجتماعی مهم‌ترین راهکارهای مهدویت در این حوزه عبارت است از: الف) از جهت باور به ظهور منجی موعود. ب) از جهت انتظار. ج) از جهت بزرگداشت یاد و نام

امام زمان (ع)

منابع:

*قرآن کریم

۱. اسکیدمور، ویلیام (۱۳۸۵)، تفکر نظری در جامعه‌شناسی، جمعی از مترجمان، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷)، صحیح البخاری، بیروت: دارالنشر.
۳. بهروزی لک، غلامرضا (۱۳۸۸)، سیاست و مهدویت، قم: مؤسسه آینده روشن.
۴. چلبی، مسعود (۱۳۸۲)، جامعه‌شناسی نظم، تهران: نشر نی.
۵. حایری یزدی، علی (۱۴۲۲ق)، إلزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب، تحقیق: علی عاشور، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۶. دهخدا، علی اکبر (۱۳۳۶)، لغت نامه، تهران: مجلس شورای ملی.
۷. راشد محصل، محمد تقی (۱۳۸۱)، ؟؟؟؟؟؟؟؟؟، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. رضایی، محمد حسین (۱۳۹۱)، مبانی و مسائل امنیت اجتماعی، رویکردی ایرانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. ساروخانی، باقر (۱۳۷۵)، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۹۲)، بشارات عهدین، قم: شکرانه.
۱۱. صالحی امیری، سیدرضا (۱۳۹۲)، امنیت اجتماعی، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
۱۲. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶)، کمال‌الدین و تمام‌النعمة، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۳. _____، الامالی، تهران: نشر کتابچی.

۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسه اعلمی.
۱۵. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق)، *الغیبه*، قم: دارالمعارف الإسلامیه.
۱۶. عمید، حسن (۱۳۸۸)، *فرهنگ عمید*، تهران: نشر فرهنگ اندیشمندان.
۱۷. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۳۷۱)، *نوادر الأخبار فی ما یتعلق بأصول الدین*، تحقیق: مهدی انصاری قمی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۹. کوزر، آلفرد لیوئیس (۱۳۷۳)، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه: حسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
۲۰. گودرزی، حسین و جمعی از نویسندگان (۱۳۹۲)، *مهدویت و آینده پژوهی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۱. مالک بن نبی (۱۳۵۹)، *شبکه روابط اجتماعی*، ترجمه: جواد صالحی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۲۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۳. محرابی، علیرضا (۱۳۸۷)، *بررسی و تبیین مبانی و مؤلفه‌های انسجام ملی*، تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
۲۴. محسنی، منوچهر (۱۳۸۱)، *مقدمات جامعه‌شناسی*، تهران: نشر دوران.
۲۵. معین، محمد (۱۳۶۴)، *فرهنگ معین*، تهران: امیرکبیر.
۲۶. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، *الغیبه*، تحقیق: فارس حسون کریم، قم: انوار الهدی.

شناسایی و ارزیابی عوامل مؤثر بر اجرای خط‌مشی مسجد

مطالعه موردی: مساجد شهر قم

سید محمد حسین هاشمیان^۱

ابراهیم فتحی^۲

رضا گودرزی^۳

چکیده

کشف عوامل موفقیت و شکست سیاست‌ها و ارائه راهکارهایی جهت تقویت عوامل تسهیل‌کننده و برطرف کردن عوامل بازدارنده اجرا تلاشی است تا بتوان خط‌مشی‌های آینده را با موفقیت بیشتری اجرا نمود. در پژوهش حاضر تلاش شده است با توجه به نظرات خبرگان تحقیق و مجریان، عوامل مؤثر بر اجرای موفق خط‌مشی‌های مسجد که توجه به آن‌ها می‌تواند منجر به اجرای کامل‌تر سیاست‌ها در برنامه‌های بعدی شود شناسایی و تبیین شود. برای انتخاب نمونه آماری از روش نمونه‌گیری ترکیبی (طبقه‌ای - خوشه‌ای) استفاده شده است بدین منظور ۲۰۰ نفر از خبرگان و مجریان خط‌مشی‌های مسجد که در پیاده‌سازی برنامه‌ها و خط‌مشی‌ها در حوزه مسجد درگیر بودند انتخاب شدند، با استفاده از روش پیمایش و استفاده از ابزار پرسشنامه برای جمع‌آوری اطلاعات از جامعه آماری و به کمک نرم‌افزار SPSS، عوامل مؤثر بر اجرای خط‌مشی مسجد را تبیین کردند.

عوامل مؤثر بر اجرای خط‌مشی حاصل این تحقیق شامل ضروری‌ترین رکن اجرای مؤثر در خط‌مشی‌های مسجد تعهد و مهارت مجریان در اجرای خط‌مشی هست. همچنین تخصیص منابع مالی مناسب، وجود اهداف روشن و سازگار، رضایت گروه هدف و مجریان در تدوین سیاست‌ها، وجود ساختارهای اجرایی مناسب از عوامل مؤثر بر اجرای خط‌مشی مسجد هست.

کلیدواژه‌ها

عوامل مؤثر، اجرا، خط‌مشی، مسجد.

hashemi1401@gmail.com

e.fathi25@gmail.com

rezagodarzi35@gmail.com

۱. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم^۷

۲. استادیار دانشگاه باقرالعلوم^۷

۳. کارشناسی ارشد مدیریت راهبردی فرهنگ دانشگاه باقرالعلوم^۷

مقدمه

در حکومت اسلامی به دلیل حاکمیت ارزش‌های دینی و برتری ذاتی نهادهای دینی بر غیردینی، توجه به ظرفیت‌های مسجد در پیشبرد اهداف جامعه اسلامی در اولویت قرار گرفته لذا برای اداره مساجد از سوی حاکمیت برنامه‌ها و سیاست‌هایی تدوین شده است.

نظر به اهمیت این موضوع توجه ویژه‌ای باید صرف تدوین دقیق و اجرای مناسب سیاست‌های حکومت اسلامی در قبال مسجد شود به همین دلیل برای ضمانت اجرایی سیاست‌های مربوط به مسجد باید توجه جدی به عوامل کلیدی مؤثر بر اجرای خط‌مشی، وجود داشته باشد.

مسئله اجرای مؤثر خط‌مشی مورد توجه جدی مسئولین نیز قرار گرفته است که مهم‌ترین دلیل آن تدوین برنامه‌های مطابق با شرایط جامعه و دستیابی حداکثری به اهداف تعیین شده برای خط‌مشی‌ها هست.

تدوین سیاست‌های دقیق و متناسب با نیازها و مشکلات مسجد در مسیر ایفای نقش مؤثر آن و اجرای کامل این سیاست‌ها باعث کارآمدی بیشتر مساجد و تأثیرگذاری بیشتر این نهاد در هدایت جامعه اسلامی هست.

مسئله اصلی بررسی عوامل مؤثر بر اجرای خط‌مشی مسجد هست و این تحقیق بر آن است که به عوامل کلیدی و مؤثر اجرای سیاست‌های مسجد پردازد و برای ضمانت اجرای خط‌مشی‌ها عواملی که بر این عرصه تأثیرگذارند را تبیین و سهم هر کدام را در اجرای مؤثر که هدف اصلی چرخه خط‌مشی‌گذاری هست را با مطالعه موردی و نظرسنجی بین مجریان خط‌مشی مسجد تحلیل نماید تا سیاست‌گذاران با استفاده از نتایج این پژوهش توجه ویژه‌ای به عواملی که سهم بالایی در اجرای خط‌مشی‌های مسجد را احراز نموده‌اند، داشته باشند.

۱- پیشینه نظری پژوهش

غلام‌رضا طالقانی و همکاران (۱۳۸۹) در پژوهشی با عنوان مدیریت مسجد تدوین الگوی شایستگی منابع انسانی، هدف اصلی این مقاله شناسایی ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌های مفهوم شایستگی منابع انسانی در مسجد هست.

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که بعد شایستگی‌های امام جماعت با ۴۳/۸ در مرحله اول و ۴۱/۸ در مرحله دوم و ۴۲/۸ در مرحله سوم، بیشترین اهمیت را در بخش منابع انسانی مسجد از نظر خبرگان دارد در ضمن، فضائل اخلاقی و رفتاری امام جماعت بیشترین اهمیت را در بین مؤلفه‌های این بعد دارد.

این پژوهش منحصر به یکی از ابعاد مهم و اثرگذار در مسجد است و آن‌هم تدوین الگوی شایستگی منابع انسانی هست درحالی که در پژوهش خود به دنبال بررسی عوامل مؤثر بر اجرای خط‌مشی مسجد در چند بعد محوری هستیم که یکی از ابعاد آن شایستگی‌های نیروی انسانی هست.

رحمت‌الله قلی‌پور، حسن دانایی‌فرد و همکاران (۱۳۹۰) در پژوهشی با عنوان ارائه مدلی برای اجرای خط‌مشی‌های صنعتی (مطالعه موردی در استان قم)، در تلاش است ضمن بررسی مشکلات اجرای خط‌مشی، به ارائه مدل اجرای خط‌مشی‌های صنعتی در قم می‌پردازد.

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد برای اجرای موفق خط‌مشی، می‌بایست به عوامل و بازیگران متعددی که به‌طور مستقیم و غیرمستقیم بر فرآیند اجرا تأثیرگذار هستند توجه نمود و در این راستا با ایجاد یک فهم مشترک از خط‌مشی پیش‌آمدگی برای اجرا می‌توان انتظار داشت که روند اجرا با ظرفیت‌سازی و کارآفرینی که به همراه خلاقیت، نوآوری و ریسک‌پذیری خواهد بود، جو مناسبی را برای اجرای موفق خط‌مشی‌های صنعتی ایجاد شود.

این پژوهش از حیث روشی عام‌تر بوده و فقط از حیث نظرسنجی با پژوهش ما مرتبط بوده و قابل استفاده برای ما هست.

حسن عابدی جعفری و همکاران (۱۳۸۴) در پژوهشی با موضوع طراحی مدل مطلوب کارکرد و مدیریت مساجد به‌عنوان یک سازمان داوطلبانه مذهبی، هدف کلی از این مقاله، یافتن مدل مطلوب رسالت و مدیریت مسجد به‌عنوان یک سازمان داوطلبانه از طریق انجام تحقیق کتابخانه‌ای و سپس توصیف مساجد موفق کنونی طبق مدل با استفاده از روش پیمایشی است.

نتایج این مقاله نشان می‌دهد که در هر دو بعد فعالیت‌های نیایشی و فعالیت‌های غیر نیایشی امتیازات کسب‌شده هر مسجد کمی بیش از حد متوسط و در حدود ۶۰ درصد کل امتیاز هست؛ بنابراین حدس محققان مبنی بر جدی‌نبودن میزان موفقیت این مساجد، به حقیقت نزدیک هست.

هیچ پژوهشی به صورت خاص، بررسی عوامل مؤثر بر اجرای خطمشی مسجد را بررسی نکرده است. در این میان تنها از امیرمسلم کاشانی زاده (۱۳۹۱) و حسن عابدی جعفری و دیگران (۱۳۸۴) و غلامرضا طالقانی و دیگران (۱۳۸۹) با موضوعاتی نزدیک به موضوع مورد نظر به دست آمده است.

در مجموع می توان تحقیقات مربوط به خطمشی مسجد را به دودسته کلی تقسیم کرد: یک دسته از تحقیقات به صورت مستقل به آثار و برکات مسجد، سیر تاریخی آن، کارکردها و تأثیرات آن بر محیط اطراف پرداخته اند. دسته دیگر به بررسی خطمشی ها، عوامل اجرای مؤثر، موانع و چالش ها و ارزیابی و... متمرکز است.

در تحقیق حاضر از تحقیقات ذکر شده برای شناخت بهتر موضوع و استفاده از یافته های آن ها در مراحل مختلف تحقیق، استفاده مقتضی صورت گرفته است.

چارچوب مفهومی

مفاهیم

مسجد

نخستین عمل نبی مکرم اسلام بعد از هجرت به مدینه نیز ساخت مسجد بوده و این نخستین دلیل بر آن است که در فرهنگ دینی و حکومت اسلامی مسجد جنبه محوری دارد و سایر مسائل باید در حول مسجد شکل بگیرد.

اهمیت و جایگاه مساجد

وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (حج: ۴۰).

و اگر خداوند (ظلم و تجاوز) بعضی از مردم را به وسیله بعضی دیگر دفع نکند، صومعه ها و کنیسه ها و کلیساها و مساجدی که نام خداوند در آن ها بسیار برده می شود ویران می گردد و قطعاً خداوند کسی که (دین) او را یاری کند، یاری می دهد، همانا خداوند نیرومند شکست ناپذیر است.

انَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَ هُدًى لِّلْعَالَمِينَ (آل عمران: ۹۶).

نخستین خانه ای که در روی زمین برای مردم ساخته شد همان خانه خداست که پربرکت و موجب هدایت جهانیان است. ظاهر معنای آیه این است که خانه خدا نخستین معبد جهانی و پرستشگاه عمومی از زمان آدم تاکنون بوده و مایه برکت و هدایت برای همگان قرار داده شده است.

خداوند متعال همه مساجد را به عنوان خانه‌های خود در روی زمین معرفی فرموده است: ان بیوتی فی الارض المساجد (وسائل الشیعه، ج ۱: ۲۶۸)؛ خانه‌های من در روی زمین مساجد هستند. وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا (جن: ۱۸)؛ مساجد از آن خداست.

مسجد به علت ویژگی‌های متمایز و منحصر به فردی که دارد سبب شده که ساختار و اداره آن را به صورت یک سازمان خاص شود که با دیگر سازمان‌ها تفاوت دارد چون این سازمان همانند دیگر نهادهای جدید اجتماعی نیست بلکه به عنوان اولین مرکز اجتماعی سیاسی، از صدر اسلام تاکنون، در میان امت اسلامی، نقش مهم و محوری، ایفا نموده است.

مقام معظم رهبری در دیدارشان با ائمه جماعات استان تهران مساجد را پایگاه «اجتماع، مشورت، مقاومت، برنامه‌ریزی و حرکت اجتماعی و فرهنگی» خواندند (۱۳۹۵/۵/۳۱).

تعهد و مهارت مجریان

از آنجاکه تعهد امری درونی است و با ابزارهای مادی به صورت تشویقی یا تنبیهی به وجود نمی‌آید یا در صورت به وجود آمدن کار آیی لازم خود را ندارد لذا برای ایجاد تعهد باید با توجه به آموزه‌های اسلامی که معیارها و شاخص‌هایی را برای متولیان مسجد بیان کرده‌اند، انگیزه کار الهی و شناخت جایگاه مسجد در بین متولیان مشخص و تبیین شود و در این صورت است که تعهد مجریان و متولیان مسجد امری دست‌یافتنی و سهل الوصول خواهد بود به علت این که طراح و بانی مساجد خود خداوند است، لذا، تطهیر و تعمیر و خادمی آن را بر عهده انبیا و اولیای خود قرار داده است.

وَ عَهَدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَ الْعَاكِفِينَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُودِ (بقره: ۱۲۵).

چون خانه خداست لذا خادمان نیز باید از اولیای خدا باشند، به همین لحاظ بود که یکی از پیامبران اولوالعزم شیخ الانبیاء ابراهیم خلیل الرحمان به همراه فرزندش اسماعیل مأمور این کار مقدس شدند.

هدف این مأموریت این بود که خانه خدا برای مهمانان و حضور بندگان از هر جهت آماده شود و خدمت به خانه خدا و مسجد کاری ابراهیمی و مأموریت الهی به شمار آید.

این آیات بیانگر این است که خدمت به مسجد و انجام امور آن نباید کم انگاشته شود اموری که خداوند انجام آن را به پیامبران خود واگذار کرده است و الآن انجام آن‌ها به ما سپرده شده است باید جایگاه والاتری نزد مجریان داشته باشد و همین شناخت جایگاه والای مسجد و اهمیت فعالیت و اداره مسجد خود می‌تواند سبب تقویت تعهد شود.

یکی دیگر از شاخصه‌های مهم تعهد بر اساس آیات و روایات ایمان به خداوند داشته باشد یعنی نگاه مادی به مسجد نداشته باشد و آن را مکانی الهی و خانه خدا در زمین قلمداد کند و به روز قیامت اعتقاد داشته باشد یعنی مدیریت او در مسجد برای اداره و گذران زندگی و از روی بیکاری نباشد بلکه برای هدفی والاتر این کار را با انگیزه انجام دهد و این که نماز را بپا دارد یعنی اینکه نماز اولویت زندگی او باشد و نه اینکه چون در مسجد فعالیت می‌کند و از روی عادت به نماز پردازد و زکات پرداخت کند یعنی علاوه بر اینکه خود در انجام کارهای خیر کوشا باشند (دهقان، ۱۳۸۲: ۵۹).

مهارت مجریان در اداره مسجد و اجرایی شدن منویاتی که در آیات و روایات برای اداره مسجد باید اجرایی شود و همچنین تعامل مؤثر با نهادهای قانون‌گذار و تصمیم‌گیرنده در عرصه مسجد جهت پیاده‌سازی و اجرای کامل خط‌مشی‌ها، از اهمیت بالایی برخوردار هست.

منابع انسانی مناسب یکی از مهم‌ترین عوامل مؤثر بر موفقیت نهادهای دینی هست هرچه شایستگی نیروهای مسجد بالاتر باشد موفقیت بیشتری در عملکرد خود خواهد داشت، اگر بخواهیم مسجد به‌عنوان یک نهاد مردمی، غیرانتفاعی و مذهبی در احیا کارکردهای مختلف اجتماعی و دینی خود موفق و اثربخش باشد، باید نیروهای انسانی شایسته اعم از امام جماعت، فعالان داشته باشد. منابع انسانی مسجد شامل: امام جماعت، فعالان و کارگزاران می‌باشند.

ظرفیت‌های بی‌نظیر مسجد در عصر حاضر

مساجد صرفاً کارکردی عبادی نداشته و با تاسی به سیره رسول گرامی اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در مورد مساجد، این نهاد مقدس می‌تواند در زمینه‌های بسیاری در جوامع اسلامی نقش ایفا نمایند و خلأ وجودی بسیاری از نهادها را پر نمایند (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۸۴: ۸۹-۹۰).

با ترویج انبوه شبهات فکری، مبانی اعتقادی جوانان مسلمان را سست می‌شود و دیگر چنین شخصی نخواهد توانست در خدمت انقلاب اسلامی و اهداف عالی آن بکوشد و در مسیر دینی ادامه زندگی بدهد.

مساجد می‌توانند در این عرصه، مرکزی برای دفع شبهات جدید فکری دنیای مدرن باشند و به جوانان راه‌حل صحیح مشکلات فکری را نشان دهند و آنان را در برابر این هجمه شدید، بیمه نمایند؛ مساجد می‌توانند سنگر مهمی برای مقابله با شیخون فرهنگی باشند (طالبیان، ۱۳۸۴: ۳۵۱).

هشدار امام مسجدیان که فرمود: از فانتوم‌های آمریکایی نترسید، از خالی شدن مساجد بترسید (آشنایی، ۱۳۸۲: ۱۶۳).

تأثیرگذاری حداکثری مسجد در شهرها باعث شده که دشمنان مبارزه با این نهاد مهم و مؤثر را در راستای فعالیت‌های خود جهت از بین بردن اسلام قرار دهند و به همین جهت با روش‌های مختلف، تحت عنوان رهایی از بافت‌های فرسوده، با تخریب بخش‌هایی حساس از عناصر مذهبی درصدد برهم زدن ارتباط مسجد با دیگر فضاهای شهری و از بین بردن ارتباط معنوی و روحی مردم با مکان‌های مقدس، برآمدند (گلی‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۳۱).

خط‌مشی

تصمیم نهاد حکومتی در مقابل یک مشکل یا مسئله در موضوع مسجد خط‌مشی گذاری فرهنگی در حوزه مسجد هست.

به عبارت دیگر خط‌مشی مربوط به مسجد فرآیندی است که نهادهای حاکمیتی به وسیله آن، ایده‌های خود را به برنامه‌ها و فعالیت‌های اجرایی جهت دستیابی به نتایج و ایجاد تغییرات مطلوب در دنیای واقعی عمل می‌کند.

این مسئله عمومی در مورد مسجد می‌تواند مواردی از قبیل چگونگی مواجهه مسجد با یک معضل فرهنگی مانند عدم ارتباط بین نسل‌های مختلف یا آسیب‌های اجتماعی، فکری و اعتقادی باشد یا شامل نحوه کاهش عوارض ناشی از پیامدهای ناشی از تهاجم فرهنگی باشد.

فرآیند خط‌مشی گذاری

خط‌مشی گذاری عمومی شامل فرآیندی است که در نهایت منتهی به اجرا و ارزیابی آن می‌گردد. این فرآیند شامل موارد زیر است:

مرحله اول: شناخت و درک مسئله عمومی^۱ و تعیین دستور کار^۲

1. Public Issue

2. Agenda Setting

در علم سیاست گذاری دو نوع دستور کار مطرح شده است:

دستور کارهای نهادی یا دولتی: مواردی که نهادهای دولتی بر روی آنها کار می کنند و شامل مشکلاتی می شود که قانون گذاران و مقامات عمومی احساس وظیفه می کنند در مورد آنها اقدام کنند.

دستور کار سیستمی یا غیر نهادی: این موارد در جامعه نفوذ می کنند و منتظر می مانند تا به سطح دستور کارهای فعال برسند. دستور کار سیستمی شامل هر موضوعی می شود که عموماً توسط اعضای جامعه سیاسی به عنوان جلب کننده توجه عمومی، متضمن مسائلی در حوزه اقتدار نهادهای دولتی تعبیر می شود (قلی پور و فقیهی، ۱۳۹۳).

مرحله دوم: طراحی و شکل گیری^۱

مرحله سوم: اجرای خط مشی^۲

اجرا به معنای انجام یافتن و تحقق و کامل شدن خط مشی

(Pressman & Wildavsky, 1984: 147) و فرآیند عملی شدن برنامه ها یا طرح ها هست (هاولت و رامش، ۱۳۸۰: ۲۴۴) در این مرحله بازیگران، سازمان ها، رویه ها و تکنیک های متفاوت را در هم می آمیزند تا با تلاش، اهداف یک برنامه یا خط مشی پیشنهادی را به نتیجه مطلوب و مثبت برسانند (قلی پور، ۱۳۹۲: ۱۹۴).

مهم ترین بخش از فرآیند یک خط مشی است که بر اساس آن از قوه به فعل درآوردن یک برنامه یا طرح یا حتی به گردش درآوردن یک الگوریتم است. اجرا در مدیریت به معنای پیاده سازی استراتژی و محور عمل قرار دادن دستورات است، درحالی که در علوم سیاسی به بکارگیری خط مشی اطلاق می شود. موفقیت آمیز بودن اجرای یک خط مشی مستلزم ارتباطات و همکاری سازمان ها، منابع مالی و انسانی مناسب و مقبولیت کلی برنامه های مصوب است (دانشفرد، ۱۳۹۳).

مرحله چهارم: نظارت و ارزیابی^۳

1. Designing And Formulation

2. Policy Implementation

3. Monitoring and Evaluation

ارزیابی خط‌مشی بررسی عینی، منظم و تجربی آثار جاری خط‌مشی‌ها و برنامه‌های عمومی برای گروه‌های هدف تا آنجا که به اهداف مطلوب دست یابد، مرحله‌ای است که در آن مشخص می‌گردد یک خط‌مشی در عمل از چه ابزارهایی استفاده کرده، درصدد تحقق چه اهدافی بوده و توانسته با چه اهدافی دست یابد لذا در ارزیابی باید اهداف، مأموریت‌ها، مقاصد و استراتژی‌های سازمان به صورت مقایسه‌ای با اجرای خط‌مشی بررسی شود (قلی‌پور، ۱۳۹۲: ۱۳۹-۱۴۰).

مرحله پنجم: خاتمه خط‌مشی

در این مرحله با توجه به نتایج حاصل از ارزیابی خط‌مشی اجراشده در این خصوص تصمیم‌گیری می‌شود که خط‌مشی ادامه یافته یا اینکه اصلاح شده و یا خاتمه پیدا نماید (همان: ۱۴۲).

مدل نظری

ساباتیر و مازمانیان اجرای مطلوب و موفق را حاصل ابتکارات تعامل طراح و مجری سیاست‌ها در طول فرایند سیاست‌گذاری می‌دانند. البته این ابتکار، نیازمند قواعدی است که الزاماً از سوی سیاست‌گذاران و سیاست‌مداران باید رعایت شود. بدین معنا که آن‌ها معتقدند اگر شرایط ثابتی را در اجرای همه سیاست‌ها به‌عنوان یک قاعده بپذیریم، آنگاه امر اجرا بسیار آسان خواهد بود؛ زیرا وظیفه مجری تنها اجرای قواعد موردنظر ما که مرتبط باسیاست موجود است، آن‌ها به تجربه دریافته‌اند اگر بسیاری از سیاست‌ها به اجرا و یا حداقل اجرای مطلوب منجر نمی‌شود، به این علت است که حداقل یکی از قواعد موردنظر آن‌ها در آن رعایت نشده است.

این قواعد پنج‌گانه عبارت‌اند از:

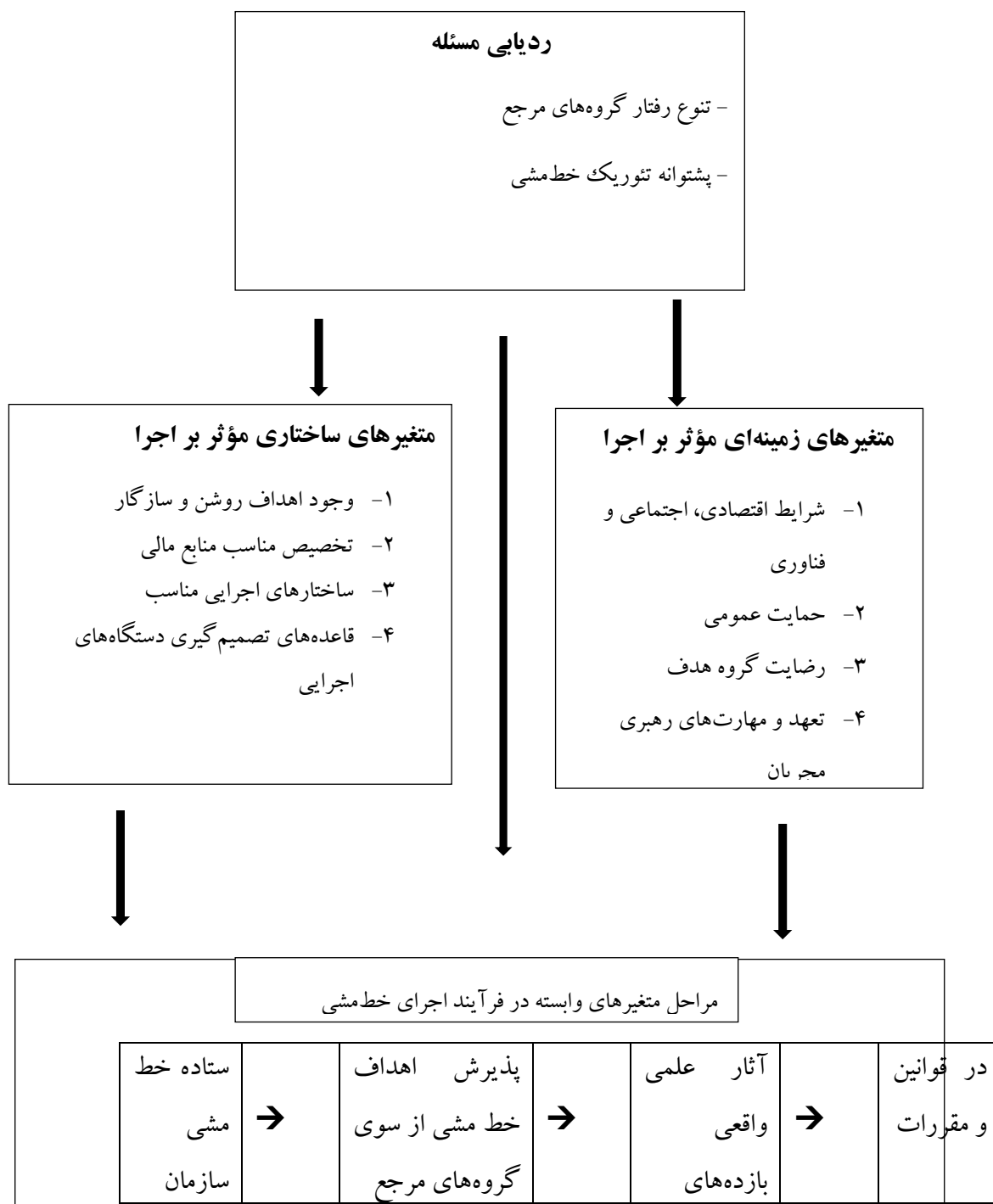
- ۱- وجود برنامه‌ای که مبتنی بر یک نظریه منطقی و مربوط به تغییر رفتار گروه هدف و در جهت تحقق اهداف باشد.
- ۲- وجود یک قانون یا هر تصمیم سیاستی مهم دیگری که متضمن دستورالعمل‌های صریح سیاستی و بدون ابهام باشد و به منظور بهبود عملکرد گروه‌های موردنظر، فرایند اجرا را سازمان بخشد.
- ۳- مقامات دستگاه‌های اجرایی از مهارت سیاسی و مدیریتی خاص برخوردار بوده و به اهداف قانونی نیز متعهد باشند.

۴- وجود برنامه‌ای که به‌طور جدی از سوی گروه‌های سازمان‌یافته حوزه‌های انتخاباتی و برخی قانون‌گذاران اصلی و نهادهای فعال در آن حوزه حمایت شود.

۵- وجود اولویت نسبی در اهداف قانونی به شکلی که با ظهور سیاست‌های عمومی متعارض یا تغییر در شرایط اجتماعی و اقتصادی مربوطه - که به تدریج از معنای حقوقی و قانونی آن نظریه فنی یا حمایت سیاسی می‌کاهد - طی گذشت زمان به نحو چشمگیری تضعیف نشود.

برحسب این چارچوب نظری، میزان شدت یا تأثیر چهار شرط آخر، تابع چندین عامل از جمله، میزان تغییر موردنیاز در رفتار گروه هدف، گرایش گروه‌های هدف به تغییر الزامی و تنوع در فعالیت‌های ممنوعه گروه‌های موردنظر است.

هر چه تغییر الزامی تر شود، مخالفت با گروه‌های هدف بیشتر شده و فعالیت‌های ممنوعه آن‌ها نیز متنوع‌تر می‌شود و اگر قرار باشد موجبات دستیابی به اهداف قانونی فراهم گردد، در این صورت باید میزان قانونی بودن یک ساختار، مهارت مقامات اجرایی، حمایت از گروه‌ها و روسای قوای مقننه و مجریه حوزه انتخاباتی و ثبات در شرایط اجتماعی - اقتصادی نیز بیشتر بشود. در چنین چارچوبی، مجموعه این پنج شرط همواره باید جهت دستیابی به اهداف سیاسی کافی باشند. به علاوه، احتمال می‌رود که هر یک از این پنج شرط ضروری باشند، مشروط بر اینکه این تغییر اساسی بوده و نیازمند پنج تا ده سال تلاش باشد (پل ساباتیر و دانیل مازمانیان، ۱۳۸۵: ۱۰۶-۱۲۲).



تشریح متغیرهای درگیر در فرآیند اجرای خط‌مشی (سابتیر و مزمنین، ۱۹۸۳: ۲۲ به نقل از قلی‌پور، ۱۳۹۳: ۲۱۱).

فرضیه‌ها

فرضیه اول: بیشتر شدن تعهد و مهارت مجریان با اجرای مؤثر خط‌مشی مسجد ارتباط دارد؛

فرضیه دوم: تخصیص منابع مالی مناسب باعث اجرای مؤثر خط‌مشی مسجد می‌شود؛

فرضیه سوم: وجود اهداف روشن و سازگار با بیشتر شدن اجرای مؤثر خط‌مشی ارتباط دارد؛

فرضیه چهارم: ساختارهای اجرایی مناسب موجب اجرای مؤثر خط‌مشی مسجد می‌شود؛

فرضیه پنجم: رضایت مجریان خط‌مشی بر اجرای خط‌مشی مؤثر است.

روش تحقیق

با توجه به موضوع و اهداف تحقیق از روش پیمایش استفاده شده است این روش برای گرفتن پاسخ از نمونه مناسب است.

اطلاعات مربوط به تدوین فرضیه‌های تحقیق و تنظیم پرسشنامه از مطالعات کتابخانه‌ای چارچوب مفهومی، سایت‌های اینترنتی، فیش‌برداری به دست آمد. برای جمع‌آوری اطلاعات از جامعه آماری از پرسشنامه استفاده شده است.

جمعیت آماری و حجم نمونه

جمعیت آماری عبارت است از: ائمه جماعات، اعضای هیئت‌امنا، مسئولین بسیج، مسئولین کانون‌های فرهنگی و سایر فعالین در مساجد شهر قم است و حجم نمونه ۲۰۰ نفر می‌باشند که از فعالین و مؤثرین مساجد سطح شهر قم انتخاب شده‌اند.

در شهر قم حدود هشتصد مسجد موجود است که در این تحقیق حدود هشتاد مسجد به‌عنوان نمونه انتخاب شده و نظرات فعالین مسجد مورد بررسی قرار گرفته است.

با عنایت به پراکندگی واریانس جمعیت آماری در مساجد مختلف استان قم برای انتخاب نمونه آماری از روش نمونه‌گیری ترکیبی (طبقه‌ای - خوشه‌ای) استفاده شده است به این ترتیب ابتدا شهر قم طبق مناطق هشت‌گانه شهری به هشت منطقه تقسیم گردید سپس در بین طبقات به جهت آمار بر اساس واریانس درون‌گروهی از نمونه‌گیری خوشه‌ای استفاده گردید.

اعتبار و پایایی ابزار سنجش

برای سنجش اعتبار پرسش‌نامه از روش اعتبار صوری (محتوا) استفاده شده است و پرسشنامه طراحی شده پس از اعمال نظرات استاد راهنما به ۵ نفر از اساتید گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم^۷، ارائه شد و نظرات ایشان اعمال گردید

سپس با مراجعه به نمونه جامعه آماری نظرات آنان را جمع آوری شد و برای سنجش پایایی گویه‌ها نیز از آماره‌ها آلفای کرون باخ و تحلیل عاملی تأییدی استفاده شد. از طریق داده‌های خام تست آلفا کرون باخ و تحلیل عاملی تأییدی در بین مجموعه گویه‌های مربوطه محاسبه گردید. در مجموع آلفا کرون باخ مفهوم‌های تنوع رفتار گروه‌های مرجع، پشتوانه تئوریک خط‌مشی، رضایت گروه هدف، تعهد و مهارت‌های رهبری مقامات اجرایی، وجود اهداف روشن و سازگار، وجود ساختار اجرایی مناسب، قاعده‌های تصمیم‌گیری دستگاه‌های اجرایی، ستاده خط‌مشی‌های سازمان‌های مجری، پذیرش اهداف خط‌مشی از سوی گروه‌های مرجع، آثار عملی و بازده‌های خط‌مشی، بالای ۷/۰ بوده است و آلفای (۰/۷۹) نشانگر هم‌سازی درونی بالای گویه‌ها با یکدیگر بود.

روش تجزیه و تحلیل اطلاعات

برای پردازش و تحلیل اطلاعات از نرم‌افزار SPSS استفاده شده است و در مرحله تحلیل اطلاعات، برحسب نیاز و با توجه به سطح سنجش متغیرها از آماره‌های تحلیل تک متغیره، دو متغیره و چند متغیره استفاده شده است.

در این تحقیق به منظور مقایسه داده‌ها از درصدگیری به همراه نمودار و جداول فراوانی داده‌ها استفاده شده است و به منظور تعیین ارتباط بین متغیرهای وابسته و مستقل و تعمیم نتایج به جامعه آماری از آزمون‌هایی همچون آزمون اف، تی، تحلیل واریانس، همبستگی پیرسون و در نهایت از تحلیل مسیر استفاده شده است در مواردی که آزمون اف شرایط را نداشته از آزمون کروسکال و الیس استفاده شده است.

یافته‌ها

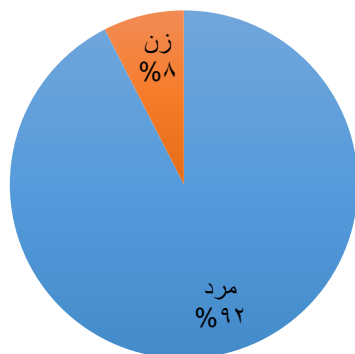
سیمای پاسخ‌گویان

جامعه آماری این پژوهش نخبگان و مجریان خط‌مشی مسجد که شامل ائمه جماعات، اعضای هیئت‌امنا، مسئولین بسیج و کانون‌های فرهنگی مساجد و سایر فعالین^۱ است

طبق نمودار شماره ۱: نمونه آماری این پژوهش از منظر جنسیت پاسخ‌گویان شامل ۹۲ درصد که معادل ۱۸۵ نفر است را آقایان و ۸ درصد که معادل ۱۵ نفر است را خانم‌ها تشکیل داده‌اند

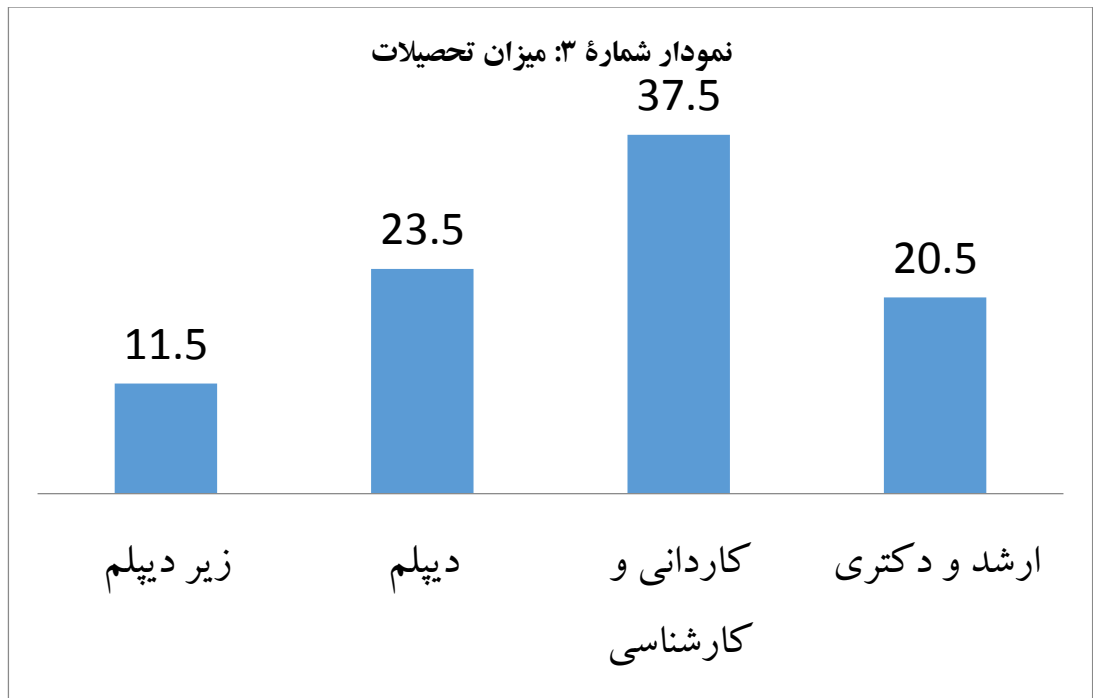
۱. (افرادی که در مسجد فعالیت دارند و مؤثر در برنامه‌ریزی‌ها می‌باشند اما جزو عنوان فعالیت‌های چهارگانه (امام جماعت، هیئت‌امنا، کانون فرهنگی و بسیج) نمی‌باشند)

نمودار شماره ۱: جنسیت پاسخ گویان



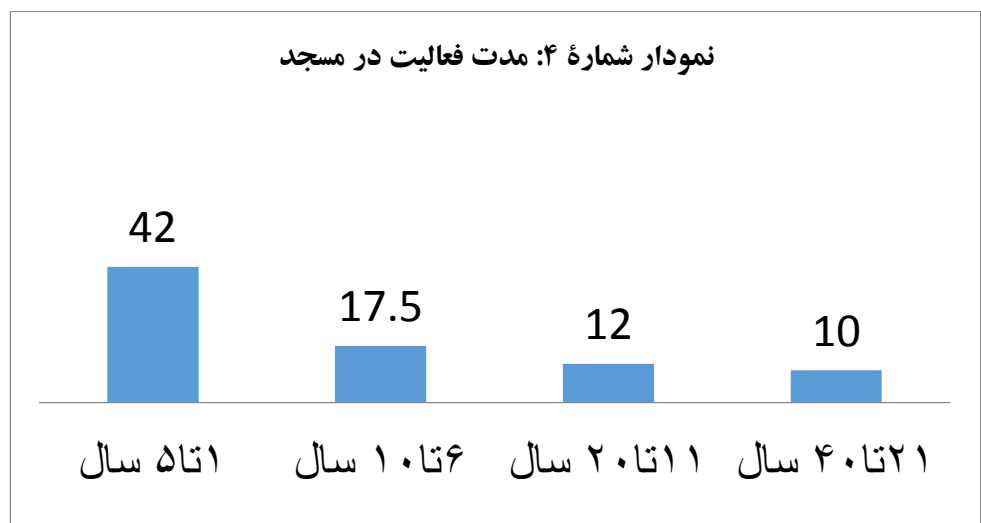
طبق نمودار شماره ۲: جامعه آماری این پژوهش از سه گروه سنی ۱۷ تا ۳۰ سال که ۴۴/۵ درصد یعنی معادل ۸۹ نفر و ۳۱ تا ۴۰ سال که ۱۶/۵ درصد یعنی معادل ۳۳ نفر و ۴۱ تا ۷۰ سال که ۱۸/۵ درصد یعنی ۳۷ نفر کل از پاسخ گویان می باشند را تشکیل داده اند.

با توجه به وجود روحیه نشاط و نوآوری در بین نسل جوان گرایش به همکاری با طرح های پژوهشی در این رده سنی در این پژوهش بیشتر از سایرین بوده است.

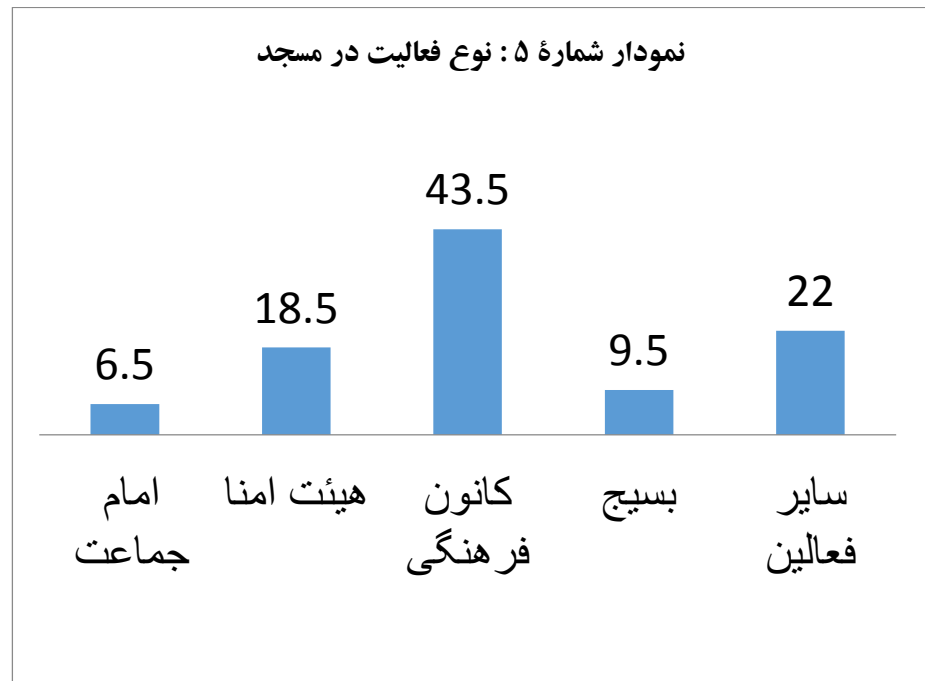


طبق نمودار شماره ۳: بیشترین افراد شرکت کننده در پیمایش که ۳۷/۵ درصد معادل ۷۵ نفر از پاسخگویان در این پژوهش دارای مدرک کاردانی یا کارشناسی هستند در مرتبه بعدی افراد دارای مدرک دیپلم ۲۳/۵ درصد معادل ۴۷ نفر از جامعه آماری را به خود اختصاص داده‌اند و دارندگان مدرک ارشد و دکتری با ۲۰/۵ که معادل ۴۱ نفر می‌باشند رتبه سوم در بین جامعه آماری این پژوهش را به خود اختصاص دادند در نهایت آخرین رتبه در بین تحصیلات را افراد زیر دیپلم با ۱۱/۵ که معادل ۲۳ نفر می‌باشند را تشکیل می‌دهند

آمارهای فوق نشان می‌دهد که به اداره امور مساجد با نگاهی تخصصی نگرینسته نمی‌شود و هر شخصی با هر سطحی از دانش مرتبط یا غیرمرتبط امکان مدیریت در مسجد را دارد و این می‌تواند از عوامل کاهش اثرگذار مساجد باشد.



طبق جدول شماره ۴: ۴۲ درصد از جامعه آماری که معادل ۸۴ نفر است مدت فعالیت‌شان در مسجد بین ۱-۵ سال است، ۱۷/۵ درصد مدت فعالیت‌شان در مسجد بین ۶-۱۰ سال است، ۱۲ درصد از پاسخ‌گویان مدت فعالیت‌شان در مسجد بین ۱۱ تا ۲۰ سال است، ۱۰ درصد از پاسخ‌گویان مدت فعالیت‌شان در مسجد بین ۲۱ تا ۴۰ سال است.



طبق نمودار شماره ۵: بیشترین میزان استقبال نسبت به نظرسنجی در این پژوهش، با ۴۳/۵ درصد معادل ۸۷ نفر، مربوط به فعالیت‌های فرهنگی در مساجد مربوط به فعالیت‌های فرهنگی در مساجد است و در رتبه بعد به سایر فعالین اختصاص دارد کمترین میزان شرکت در نظرسنجی به ائمه جماعات اختصاص دارد و علت این بیشتر مشغله زیاد و در برخی موارد قبول نداشتن این‌گونه طرح‌ها و رویکردهای سنتی حداکثری و در برخی موارد حفظ اسرار مسجد و مشخص نشدن نقاط ضعف مساجد و عدم اطمینان از اینکه شاید از پاسخ‌ها برای ارزیابی فعالیت‌های مسجد استفاده شود، است

یافته‌های توصیفی

تعهد و مهارت مجریان خط‌مشی

تعهد و مهارت در همه عرصه‌ها مورد توجه است و به هر میزان که اهمیت و اثرگذاری عرصه فعالیت بیشتر شود ضریب اهمیت و ضرورت این دو عامل مهم افزون می‌شود و مقام معظم رهبری فرموده‌اند: بی‌شک متصدیان اداره مساجد، بیش از دیگران باید احساس مسئولیت کنند (۱۳ شهریور ۱۳۹۱).

از آنجا که مساجد مهم‌ترین پایگاه‌های حفظ و نشر معارف دینی است در آموزه‌های اسلامی به این دو عنصر مهم توجه ویژه‌ای شده است تا حدی که در قرآن کریم خداوند وظیفه اداره مسجد را بر عهده انبیا و اولیای خود قرار داده است^۱ بیانگر این است که خدمت به خانه خدا و مسجد کاری ابراهیمی و مأموریت الهی به شمار آید بنابراین خدمت به مسجد و انجام امور آن نباید کم انگاشته شود.

در همین راستا تئوری سبتیر و مازمانیان مهم‌ترین ویژگی مدیریت را مهارت و تعهد آن برشمرده که نهایتاً اجرای سیاست را هرگز ناکام نمی‌گذارد.

تعهد و مهارت مجریان خط‌مشی‌های مسجد در بین فعالین مساجد قم مورد بررسی قرار گرفت بیش از ۶۶ درصد از پاسخگویان قائل هستند که تأثیر تعهد و مهارت مقامات اجرایی در اجرای مؤثر خط‌مشی مسجد (زیاد و خیلی زیاد) است بدین معنی مفروض‌های مدل تحقیق از این لحاظ تأیید می‌شود

تخصیص منابع مالی مناسب

کمک‌هایی که از سوی نهادهای دولتی برای اجرای برنامه‌های به مساجد تعلق می‌گیرد باید با توجه به شرایط و زمان و نحوه گستردگی برنامه‌ها و گستره مخاطبین مسجد باشد اما به دلیل اینکه کمک‌های دولتی در اغلب موارد پاسخگوی نیازهای مساجد نبوده لذا رکن اساسی در تأمین منابع مالی مساجد جذب و تأمین کمک‌های مالی توسط مردم و خیرین است.

تخصیص منابع مالی مناسب در بین فعالین مساجد قم مورد بررسی قرار گرفت بیش از ۵۱ درصد از پاسخگویان معتقدند که تخصیص منابع مالی مناسب تأثیر زیادی در اجرای خط‌مشی دارد.

اهداف روشن و سازگار

یعنی هدف‌های بلندمدت و مأموریت‌ها و اولویت‌بندی آن‌ها به‌طور دقیق و آشکار تعیین و طبقه‌بندی شود.

سیاست‌گذاران، مجریان و گروه‌های موردنظر برنامه، هر کدام تفسیر و تعبیر متفاوتی از سیاست، برنامه، قصد قانونی و اقدامات اجرایی دارند. به‌طور کلی هر قدر اهداف خط‌مشی روشن‌تر و شفاف‌تر باشد، تعبیرها و تفسیرها به یکدیگر نزدیک‌تر خواهند بود، هر چند به‌هر حال به دلیل زمینه فکری و نظری متفاوت و موضعی که مسئولان مختلف در آن قرار دارند تعبیرهای مختلفی از خط‌مشی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود (الوانی، ۱۳۸۷: ۵۲).

^۱. بقره/ ۱۲۵

وجود اهداف روشن و سازگار خطمشی‌های مسجد در بین فعالین مساجد قم مورد بررسی قرار گرفت بیش از ۴۱ درصد از پاسخگویان قائل هستند که وجود اهداف روشن و سازگار در خطمشی‌های مسجد (کم و خیلی کم) است.

ساختارهای اجرایی مناسب

ساختارهای اجرایی غیر از سازمان‌ها هستند. ساختارهای اجرایی واحد تجزیه و تحلیل در فرآیند اجراست که حلقه ارتباطی و میزان مشارکت و میزان مشارکت و فعالیت سازمان‌ها را در اجرای خطمشی واحد نشان می‌دهد. از این رو ساختار اجرایی، سازمان اجرایی نیست بلکه حلقه‌ای از سازمان‌هاست که به خاطر ذی‌نفع بودن در یک خطمشی با همدیگر ارتباط دارند و برنامه را اجرا می‌کنند.

ویژگی‌های ساختارهای اجرایی در مقایسه با سازمان‌ها به شرح ذیل است:

- رسمیت‌پذیری کمتر ساختارهای اجرایی

- خاصیت اجتماعی و پویایی در ساختارهای اجرایی

- منطق مذاکره و مبادله در ساختارهای اجرایی

- شکل‌گیری ساختارهای اجرایی در اثر روابط افراد با برنامه

با توجه به پیچیدگی فرآیند اجرای خطمشی‌های اجتماعی و ابعاد مختلف یک خطمشی، حضور و دخالت سازمان‌های مختلف در اجرای خطمشی امری ضروری است اما ضروری‌تر از آن، سازمان‌دهی و ایجاد هماهنگی بین این سازمان‌هاست؛ به گونه‌ای که با تقسیم وظایف، تفکیک نقش و برقراری ارتباط منطقی بین آن‌ها بتوان از ظرفیت‌های آن‌ها در اجرای خطمشی استفاده کرد (قلی‌پور، ۱۳۹۲: ۲۰۳-۲۰۵).

وجود ساختارهای اجرایی مناسب اجرای خطمشی‌های مسجد در بین فعالین مساجد قم مورد بررسی قرار گرفت بیش از ۵۱ درصد از پاسخ‌گویان بر این باور هستند که ساختارهای اجرایی در خطمشی‌های مسجد مناسب نیست.

رضایت مجریان خطمشی

رضایت مجریان خطمشی مسجد در بین فعالین مساجد قم مورد بررسی قرار گرفت بیش از ۹۰/۵ درصد از پاسخ‌گویان معتقدند که تأثیر رضایت بر اجرای خطمشی زیاد است.

بدین معنی مفروض‌های مدل تحقیق از این لحاظ تأیید می‌شود اما این تفاوت در بین گروه‌های مختلف سنی و مدت فعالیت متفاوت است.

این تفاوت در بین سطوح مختلف تحصیلی ۱ و نوع فعالیت ۲ معنی‌دار نیست به عبارت دیگر تمامی فعالین مسجد از نظر قائل بودن به وجود رضایت در یک سطح قرار دارند.

باید خاطر نشان کرد که رضایت به معنای عدم نقص سیاست‌های مربوط به مسجد نیست بلکه چون هدف اصلی بیشتر فعالین در مسجد ثواب این کار است لذا از کار خود با تمامی سختی‌ها و مشکلات راضی هستند.

یافته‌های تحلیلی:

مدل تحلیل مسیر



شکل ۱: مدل مورد بررسی در پژوهش

ردیف	نام متغیر	R	R ²	مقدار B	مقدار بتا	آزمون 1
------	-----------	---	----------------	---------	-----------	---------

1. Levene: 1.784 sig: .152 f: 2.349 sig: .074

2. Levene: 1.068 sig: .374 f: 2.039 sig: .091

		مقدار	مقدار	مقدار	مقدار	Sig
۱	تعهد و مهارت	.۶۵۵	.۴۲۹	.۶۷۷	.۶۵۵	.۰۰۰
۲	منابع مالی مناسب	.۷۳۵	.۵۴۱	.۳۹۶	.۳۹۹	.۰۰۰
۳	وجود اهداف روشن و سازگار	.۷۶۲	.۵۸۱	.۲۲۷	.۲۷۶	.۰۰۰
۴	رضایت	.۷۷۶	.۶۰۲	.۱۷۴	.۱۶۳	.۰۰۳
۵	ساختار اجرایی	۷۷۸/۰	.۶۲۱	.۱۷۲	.۱۹۳	.۰۰۵

جدول شماره ۱: اثرات مرحله به مرحله متغیرهای مستقل بر وابسته

نتایج به دست آمده از مدل فوق نشان می‌دهد، ضریب بتا ($B=.۶۵۵$) و ۴۲ درصد کل تأثیرگذاری بر اجرای مؤثر خط‌مشی بر عهده عامل تعهد و مهارت مجریان خط‌مشی است و به عبارت دیگر مهم‌ترین عامل در اجرای مؤثر خط‌مشی‌های مربوط به مسجد، توجه به تعهد و مهارت‌های مجریان در اجرای خط‌مشی است این اولین متغیر از لحاظ اهمیت و سطح معنی‌داری و تبیین‌کنندگی در تبیین واریانس متغیر وابسته است؛ برای بهتر اجرا کردن هر خط‌مشی لازم است به (تعهد و مهارت) مجریان توجه شود نهادهای بالادستی طوری مدیریت کنند که افراد دارای تعهد و مهارت در نهاد فعال مسجد به خدمت گرفته شود.

بین متغیر (تعهد و مهارت مجریان) خط‌مشی و اجرای مؤثر خط‌مشی حاکی از وجود رابطه مثبت بین این دو متغیر است. بدین ترتیب با افزایش (تعهد و مهارت) مجریان خط‌مشی، میزان اجرای خط‌مشی مناسب افزایش می‌یابد و برعکس آن نیز صحت دارد یعنی کاهش تعهد و مهارت مجریان خط‌مشی منجر به عدم اجرای مؤثر خط‌مشی می‌شود.

باید توجه داشت اگر سیاستی به‌طور سلبی، خالی از ابهام بوده و به‌طور ایجابی دارای حامی درست و مدیریت ماهر و متعهد باشد، اگر بگوییم سیاست محال است که اجرا نشود، سخن به گزافه نگفته‌ایم (توسلی، ۱۳۸۷: ۹۵).

تخصیص منابع مالی مناسب

نتایج به دست آمده از مدل نشان می‌دهد، متغیر تخصیص منابع مالی مناسب دومین متغیر از لحاظ اهمیت و سطح معنی‌داری با ضریب بتا ($B=.۳۹۹$) و ۱۵ درصد کل تأثیرگذاری بر اجرای مؤثر خط‌مشی بر عهده‌ی این عامل می‌باشد برای اجرای مؤثر خط‌مشی لازم است تا منابع مالی مناسبی به این امر اختصاص داده شود

بین متغیر تخصیص منابع مالی مناسب و اجرای مؤثر خط‌مشی حاکی از وجود رابطه مثبت بین این دو متغیر است. بدین ترتیب با افزایش منابع مالی مناسب اجرای مؤثر خط‌مشی بیشتر شده و برعکس آن نیز صحت دارد یعنی کاهش منابع مالی مناسب باعث عدم اجرای مؤثر خط‌مشی می‌شود.

وجود اهداف روشن و سازگار

سومین متغیر از لحاظ اهمیت و سطح معنی‌داری و تبیین‌کنندگی متغیر وجود اهداف روشن و سازگار در تبیین واریانس متغیر وابسته است. در خط‌مشی‌گذاری مسجد لازم است تدوین‌کنندگان طبق اهداف روشن و سازگاری خط‌مشی را تدوین کنند.

نتایج مندرج در مدل فوق نشان می‌دهد ضریب بتا ($B=0.276$) و ۷ درصد کل تأثیرگذاری بر اجرای مؤثر خط‌مشی بر عهده عامل وجود اهداف روشن و سازگار است و بین متغیر وجود اهداف روشن و سازگار و اجرای مؤثر خط‌مشی حاکی از وجود رابطه مثبت بین این دو متغیر است بدین ترتیب با افزایش وجود اهداف روشن و سازگار میزان اجرای مؤثر خط‌مشی افزایش یافته و برعکس آن نیز صحت دارد یعنی کاهش اهداف روشن و سازگار منجر به کاهش اجرای مؤثر خط‌مشی می‌شود.

ساختارهای اجرایی مناسب

چهارمین متغیر از لحاظ اهمیت و سطح معنی‌داری و تبیین‌کنندگی متغیر ساختارهای اجرایی مناسب در تبیین واریانس متغیر وابسته است و ۴ درصد از نظر تبیین واریانس در مدل پیشنهادی بر عهده عامل ساختارهای اجرایی مناسب است. به عبارت دیگر، در خط‌مشی‌گذاری مسجد لازم است نهادهای متولی و مرتبط با مساجد از ساختارهای اجرایی مناسب برخوردار باشند.

نتایج مندرج در مدل فوق نشان می‌دهد ضریب بتا ($B=0.193$) بین متغیر ساختارهای اجرایی مناسب و اجرای مؤثر خط‌مشی حاکی از وجود رابطه مثبت بین این دو متغیر است بدین ترتیب با افزایش ساختارهای اجرایی مناسب میزان اجرای مؤثر خط‌مشی افزایش یافته و برعکس آن نیز صحت دارد یعنی ساختارهای اجرایی نامناسب منجر به کاهش اجرای مؤثر خط‌مشی می‌شود.

رضایت مجریان خط‌مشی

پنجمین متغیر از لحاظ اهمیت و سطح معنی داری و تبیین کنندگی متغیر رضایت مجریان خط‌مشی در تبیین واریانس متغیر وابسته است و نتایج مندرج در مدل فوق نشان می‌دهد ضریب بتا ($B=۰.۱۶۳$) و صرفاً حدود ۲/۱ درصد واریانس اجرای خط‌مشی در مدل پیشنهادی بر عهده همین متغیر است.

بین متغیر رضایت گروه هدف و اجرای مؤثر خط‌مشی حاکی از وجود رابطه مثبت بین این دو متغیر است بدین ترتیب با افزایش رضایت گروه هدف که همان مجریان هستند اجرای مؤثر خط‌مشی افزایش یافته و برعکس آن نیز صحت دارد عدم رضایت مجریان منجر به کاهش اجرای مؤثر خط‌مشی می‌شود و در خط‌مشی‌گذاری مسجد لازم است تدوین‌کنندگان طبق اقتضائات و انتظارات مجریان خط‌مشی را تدوین کنند.

جدول شماره ۲: مفاهیم و متغیرهای تحقیق

ردیف	شرح	آلفای کرون باخ
۱-	تنوع رفتار گروه‌های مرجع	۰.۸۳۸
۲-	پشتوانه تئوریک خط‌مشی	۰.۸۴۲
۳-	رضایت گروه هدف	۰.۷۱۰
۴-	حمایت گروه‌های فعال	۰.۶۷۴
۵-	تعهد و مهارت‌های رهبری مقامات اجرایی	۰.۹۱۶
۶-	وجود اهداف روشن و سازگار	۰.۸۴۵
۷-	تخصیص منابع مالی مناسب	۰.۶۱۶
۸-	وجود ساختار اجرایی مناسب	۰.۸۸۳
۹-	قاعده‌های تصمیم‌گیری دستگاه‌های اجرایی	۰.۸۰۸
۱۰-	ستاده خط‌مشی‌های سازمان‌های مجری	۰.۸۵۲
۱۱-	پذیرش اهداف خط‌مشی از سوی گروه‌های مرجع	۰.۷۸۷
۱۲-	آثار عملی و بازده‌های خط‌مشی	۰.۷۱۴

عواملی مثل تنوع رفتار گروه‌های مرجع؛ پشتوانه تئوریک خط‌مشی، شرایط اقتصادی و اجتماعی و فناوری، حمایت گروه‌های فعال و قاعده‌های تصمیم‌گیری که از مفاهیم خارج‌شده‌اند به علت همبستگی نزدیک با عواملی که تأیید شده هستند یا مرتبط‌نبودن برخی از آن‌ها با فضای مسجد که بومی شده است.

از مجموع ده عامل مطرح‌شده در بخش چارچوب تئوریک تنها ۵ متغیر در فرآیند اجرای خط‌مشی‌گذاری مسجد در شهر قم اثرات قابل توجهی دارند، جایگاه و اثرات پنج متغیر واردشده در معادله در شکل شماره ۱ توضیح داده شد.

دلایل خروج متغیرهای مدل پیشنهادی از معادله

رابطه همبستگی پیرسون متغیر وابسته با تک‌تک متغیرهای مستقل و ارتباط درونی آن‌ها با یکدیگر نشان می‌دهد متغیر تعهد و مهارت مجریان با متغیر وابسته اجرای مؤثر خط‌مشی رابطه معنی‌داری دارد. رگرسیون چند متغیره همین متغیرها (رابطه جمعی متغیرها) هم نشان می‌دهد که تعهد و مهارت مجریان به‌عنوان اولین متغیر تبیین‌کننده مطرح است.

ضرایب همبستگی مطرح‌شده در جدول شماره ۴-۲۹ نشان می‌دهد متغیر تنوع رفتار گروه مرجع با متغیر رضایت همپوشانی بالایی دارد در واقع مقدار تبیین‌کنندگی این متغیر را از طریق متغیر رضایت تبیین می‌شود.

۵ متغیر با توجه به میزان همبستگی که با متغیرهای حاضر در معادله دارد و این میزان همبستگی بیش از ۵. صدم است باعث شده که به علت همبستگی زیاد این متغیرها عملکرد مختلف، پشتوانه تئوریک، شرایط اقتصادی، حمایت، قاعده‌های تصمیم‌گیری از معادله خارج شوند.

۱. پشتوانه تئوریک با متغیر تعهد و مهارت و اهداف روشن و تخصیص منابع مالی و رضایت هم‌پوشانی بالایی دارد.

۲. شرایط اقتصادی با متغیرها تعهد و مهارت و اهداف روشن و تخصیص منابع مالی و رضایت رابطه معنی‌داری دارد.

۳. حمایت با تعهد و مهارت و ساختار هم‌پوشانی بالایی دارد.

۴. تصمیم‌گیری با تعهد و مهارت و ساختار هم‌پوشانی بالایی دارد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش به دنبال شناسایی عوامل مؤثر بر اجرای خط‌مشی مسجد است. بدین منظور پس از بررسی پیشینه و چارچوب نظری موضوع، ۱۴ عامل مؤثر شناسایی گردید و این عوامل با توجه میزان اهمیت و تأثیری که در اجرای خط‌مشی دارند، مورد نظر سنجی از نخبگان قرار گرفتند که در نهایت این پژوهش ۵ عامل از سایر عوامل، مؤثرتر شناخته شدند.

در رتبه اول شرط مهم و اساسی در اجرای مؤثر خط‌مشی «تعهد و مهارت مجریان» است که بیشترین نمود را دارد. در واقع از نظر خبرگان و مجریان، این عامل اثر مستقیم و مؤثری در اجرای خط‌مشی‌های مسجد دارد. در رتبه دوم «تخصیص منابع مالی مناسب» وجود دارد که به عنوان یکی شروط اساسی برای اجرای مؤثر خط‌مشی‌ها است. در رتبه سوم «وجود اهداف روشن و سازگار» و در رتبه چهارم «ساختارهای اجرایی مشخص» قرار دارد همان‌طور که مشاهده می‌شود این دو عامل از عواملی می‌باشند که برنامه‌ریزی بلندمدت درون‌سازمانی می‌تواند نقش مهمی در راستای تحقق آن‌ها داشته باشد. در رتبه پنجم «رضایت مجریان خط‌مشی» از دید مجریان عاملی مؤثر در اجرای خط‌مشی شناخته شده است.

از دیدگاه این پژوهش راه برون‌رفت از وضعیت فعلی، جهت فراهم نمودن عوامل مؤثر در اجرای خط‌مشی که خود زمینه اجرای اثربخش خط‌مشی، افزایش توانمندی‌های مهارتی و تقویت تعهد در مجریان است، زیرا طبق یافته‌های پژوهش مهم‌ترین عامل مؤثر در اجرای خط‌مشی، تعهد و مهارت مجریان است.

سایر عوامل مؤثر نیز باید توسط نهادهای سیاست‌گذار و سازمان‌های دخیل در حوزه مسجد، به صورت جدی مورد اهتمام قرار بگیرد تا مهم‌ترین عوامل مؤثر در اجرای خط‌مشی که سبب ضمانت اجرای برنامه‌ها و سیاست‌های حوزه مسجد است، تحقق یابد.

با توجه به یافته‌های پژوهش، راه‌کارهایی جهت فعال‌شدن این عوامل مؤثر ارائه می‌گردد که شایسته است سیاست‌گذاران با استفاده از نتایج این تحقیق و با در نظر گرفتن این ۵ شرط اساسی در اجرای مؤثر خط‌مشی‌ها گامی مهم در راستای احیای ظرفیت‌های اساسی و مهم مسجد که شدیداً مورد نیاز مردم جامعه است، بردارند.

این پیشنهادها حاصل مشاهدات میدانی و عینی اوضاع مساجد و همچنین نتایج مشورت‌ها و در برخی موارد جمع‌آوری پیشنهادهای فعالین نمونه در مساجد است.

- برگزاری جلسات هم‌اندیشی منطقه‌ای و محله‌ای بین فعالان مسجدی برای ایجاد همفکری در فعالیت‌های مسجد برای نزدیک‌شدن اندیشه‌ها تا از سطحی‌نگری و جزء‌نگری در کارکردهای مختلف مسجد کاسته شود.

- برگزاری دوره‌های مهارت‌افزایی به تناسب نوع فعالیت در مساجد و همچنین مهارت‌های مخاطب شناسی، جذب جوانان، جذاب‌سازی برنامه‌ها و نوع برخورد و... برای نوع فعالیت‌هایی که با عموم مردم مرتبط هستند.
- می‌توان از طریق ساماندهی توان‌های مردمی در محلات برای کمک‌های مالی منابع مالی مناسبی جهت اجرای برنامه‌های مسجد تخصیص داده شود.
- یکی از شاخص‌هایی که باید جهت افزایش کمک‌های مالی مدنظر قرار گیرد، قدردانی از بنیان و متصدیان و افرادی هست که به نحوی در خدمت مسجد هستند با این کار تأمین منابع مالی توسط این گروه‌ها ادامه پیدا کرده و آن‌ها در کار خود تشویق می‌شوند و این کار فی‌نفسه مهم است.
- شاخص بعدی که در جذب کمک‌های مالی مناسب در مسجد مؤثر است (اعتمادسازی) میان مردم و مسئولان مسجد است، اگر بین مردم و مسئولان مسجد اعتماد برقرار باشد، مردم با رضایت خاطر در مساعدت به مسجد پیش قدم می‌شوند و برای ایجاد این اعتماد رعایت شاخص‌های ذیل ضروری است:
- نظرخواهی نسبت به مخارج مسجد، در هزینه کردن بودجه مسجد و...، درج درآمدها و هزینه‌های مسجد و ارائه آن در تابلو اعلانات مسجد از شخص‌های جلب اعتماد است این می‌تواند سبب استمرار مساعدت‌های مردمی شود.
- یکی دیگر از شاخص‌های جلب کمک‌های مردمی ترسیم اهداف کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت می‌تواند سبب همدلی و همراهی خیرین در راستای برنامه‌های مسجد شود.
- کم کردن نهادهای موازی در فعالیت‌های مساجد.
- مشخص کردن دقیق فعالیت‌های هر نهاد تا از کارهای تکراری و تداخل در امور جلوگیری شود.
- تهیه سندی جامع برای سیر فعالیت‌های مربوط به مسجد تدوین شود تا از جزیره‌ای عمل کردن نهادها جلوگیری شود.
- ساختارهای درونی نهادهای مرتبط به مسجد فرسوده و در مرحله تجدید حیات سازمانی است لذا ساختارها پویا نیست و اکثر کارها و طرح‌های نو فعالین در لابه‌لای ساختارها از بین می‌رود، تدوین ساختارهای اداری مناسب با شرایط فعالی مساجد برای نهادهای مسئول.
- بروزرسانی سیاست‌ها با توجه به نیازهای فعلی جامعه.
- توجه ویژه به نقش‌ها و کارکردهای خاص مسجد در جلوگیری از انحرافات جامعه اسلامی در سیاست‌ها.

- انجام مطالعات میدانی و ارائه راهکار جهت استفاده از مسجد برای حل هر کدام از معضلات فرهنگی.
- استفاده از ظرفیت نهادها و مراکز علمی جهت تدوین سیاست‌های مسجد و بازنگری آنها.
- اولویت قراردادن برنامه‌های فرهنگی مساجد با توجه به ظرفیت حداکثری این نهاد در حل معضلات فرهنگی فعلی جامعه.
- عدم به کارگیری نگاه هزینه‌ای در امور مسجد و باید نوع نگاه به مسجد سرمایه‌ای باشد.

۱. آشنایی محمدعلی (۱۳۸۲)، «کارکردهای مسجد در طول تاریخ»، فروغ مسجد، ش ۱: ۱۴۵-۱۶۴.
۲. الوانی، سیدمهدی (۱۳۸۷)، «خط‌مشی عمومی و اجر»، حقوق و مصلحت، سال اول، ش ۱: ۴۵-۵۸.
۳. الوانی سیدمهدی و فتاح شریف‌زاده (۱۳۸۱)، فرایند خط‌مشی‌گذاری، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی: ۱۰۶.
۴. ساباتی، پل و دانیل مازمانیان (۱۳۸۵)، شرایط موفقیت در اجرای مؤثر سیاست‌ها، ترجمه: محمدعادل پناهی و سارا قاسمی نراقی، نشریه فرهنگ اندیشه، ۱۰۳-۱۳۴.
۵. توسلی، حمید (۱۳۸۷)، «ارائه هشت مدل عملیاتی در چرخه سیاست‌گذاری برای اجرای مطلوب سیاست‌ها»، راهبرد یاس، ش ۱۵: ۷۴-۹۶.
۶. دهقان، حسن (۱۳۸۲)، مسجد از دیدگاه قرآن و عترت، فروغ مسجد، جلد ۱، تهران، مرکز رسیدگی به امور مساجد: ۴۳-۷۱.
۷. طالبیان، سیدمحمد رضا (۱۳۸۴)، مسجد کانون استقلال فرهنگی، فروغ مسجد، ج ۳، تهران: مرکز رسیدگی به امور مساجد، ۳۴۳-۳۵۵.
۸. عابدی، حسن و همکاران (۱۳۸۴)، «طراحی مدل مطلوب کارکرد و مدیریت مساجد به‌عنوان یک سازمان داوطلبانه مذهبی»، مجله دانشکده علوم انسانی، ش ۶۰: ۷۳-۱۲۶.
۹. قلی‌پور، رحمت‌الله (۱۳۹۲)، تصمیم‌گیری سازمانی و خط‌مشی‌گذاری عمومی، تهران: انتشارات سمت
۱۰. قلی‌پور، رحمت‌الله و حسن دانایی‌فرد (۱۳۹۰)، ارائه مدلی برای اجرای خط‌مشی‌های صنعتی مطالعه موردی استان قم مدیریت فرهنگ سازمانی، ش ۲.
۱۱. قلی‌پور، رحمت‌الله و مهدی فقیهی (۱۳۹۳)، سیاست‌گذاری و تحلیل سیاست‌های عمومی، تهران: انتشارات مهکامه.

۱۲. کرم‌الله دانش‌فرد و همکاران (۱۳۹۳)، بررسی نظریات اصلی در مبحث اجرا در خط‌مشی‌گذاری عمومی،

سومین همایش علوم مدیریت نوین.

۱۳. گلی‌زاده، غلامرضا (۱۳۸۲)، نقش مسجد در شکل‌گیری مناسبات فرهنگی اجتماعی، فروغ مسجد، ج ۱،

تهران: مرکز رسیدگی به امور مساجد: ۱۰۵-۱۴۴.

۱۴. هاوالت، مایکل و آم رامش (۱۳۸۰)، مطالعه خط‌مشی عمومی، ترجمه: عباس منوریان و ابراهیم گلشن، تهران:

مرکز آموزش مدیریت دولتی.

15. Pressman, J. L. & Wildavsky, A. B. (1984), Implementation: how great expectations in Washington are dashed in Oakland: or, why it's amazing that federal programs work at all, this being a saga of the Economic Development Administration as told by two sympathetic observers who seek to build morals on a foundation of ruined hopes.