



عدالت اجتماعی از دیدگاه اسلام

امیر عنوی

اشاره

عدالت آرمان بلند و دل‌ربایی است که حتی ستمگران آن را می‌ستایند. مردم همگی دل در گروی آن دارند و سر به طاعت صاحبان آن می‌گذارند.^۱ هنگامی که حکومت و اجتماع از آن فاصله می‌گیرد، دغدغه و اشتیاق به آن فزونی می‌یابد و آرزوی ظهور منجی عادل در دل‌های ستم‌دیدگان جوانه می‌زند.

اما این آرمان والا را همگان به یک‌گونه نمی‌بینند و تلقی یکسانی از ابعاد و گستره آن ندارند. با دوستی تحصیل کرده فرنگ و علاقه‌مند به معارف دینی که ملغمه‌ای از آن و این را به ذهن داشت، بحثی در عدالت موعود دینی داشتیم. از او پرسیدم که اگر جهان امروز و فردا که با پای عقلانیت گام بر می‌دارد و بر همگرایی تأکید دارد، آرام آرام رخت ظلم از تن به در آورده و جامه عدالت بر تن کند، آیا دیگر نیازی به ظهور مهدی (عج) و اقامه عدل از سوی او هست؟ پاسخ داد که ظهور مهدی می‌تواند این روند را تسریع و راه دور را نزدیک کند. با این جواب، مشکل او و بسیاری از ما در افقی که از عدالت در نگاه خود داریم مشخص می‌شود. عدالت اجتماعی در نگاه غربی بس کوتاه‌تر از آن دارد که در عدل دینی مطرح می‌گردد. اگر نگاه ما به موعود و مهدی برگرفته از نگاه غربی باشد، سطح عدالت مهدوی را بسیار تنزل داده، از تصویر عدل در دین فاصله گرفته‌ایم. ما همه از این وعده الهی دلخوشیم که یملاً الله الارض عدلاً و قسطاً كما ملئت ظلماً و جوراً؛ ولی درک عمق و گستره این موهبت آسان نیست. آنچه با آمدن مهدی رخ می‌دهد، بسیار زیباتر از آن است که از پشت عینک عدالت اجتماعی غربی دیده شود. این نوشته بر آن است که جلوه‌ای از جلوه‌های دولت مهدوی را ارائه دهد تا اشتیاق بیشتر و تحرکی فزون‌تر در ما شکل بگیرد و از آنان باشیم که یوطنون للمهدی سلطانه.

مقدمه

شاید عنوان مقاله را بارها شنیده و در این باره مطالبی خوانده باشید. از آن‌جا که درباره پیاده کردن نظام اسلامی و مشکلات تئوریک و عملی آن بسیار سخن گفته شده، طبعاً مقوله عدالت اجتماعی نیز مورد توجه و بحث قرار گرفته است. اما جای تأمل است که این بحث از مطالعه‌ای عمیق و همه‌جانبه به دور مانده و بررسی‌هایی که انجام شده، یا دارای عمق کافی نیستند و یا تنها به قسمتی از مسئله پرداخته‌اند.

در این نوشته، مقصود، پرداختن به همه ابعاد این مسئله نیست؛ بلکه عمدتاً به بعد اقتصادی آن توجه می‌کنیم و علاوه بر طرح کلی‌تر مسئله، بیش‌تر به این بعد خواهیم پرداخت. به امید آنکه در فرصتی دیگر به کنکاشی گسترده‌تر در این زمینه توفیق بیابیم.

۱. «عن علی (ع) «الناس سوادٌ يستعبدهم العدل». بحارالانوار، ج ۷۸، ص ۸۳.

در این مختصر، نخست بحث کوتاهی درباره مفهوم عدالت اجتماعی خواهیم داشت؛ چرا که ابهام و اجمال این مفهوم، خود در بی‌سروسامانی و آشفتگی مطالب مطرح شده در این مقوله، نقشی شایان توجه دارد. سپس به بررسی زمینه‌های تحقق عدالت اجتماعی و موانعی که بر سر تولد و شکوفایی آن است می‌پردازیم.

با روشن شدن مفهوم و زمینه‌های تحقق، به مبانی عدالت اجتماعی خواهیم پرداخت و ریشه‌های عقیدتی آن را ترسیم خواهیم کرد. در بحث بعد، ابزارهای لازم برای رسیدن به این هدف را بر می‌شماریم. در پایان نیز جایگاه این آرمان و رابطه آن با سایر آرمان‌ها را نشان می‌دهیم؛ باشد که این گام کوچک، حرکتی به سوی نگاهی جامع به این مبحث اساسی باشد و زمینه‌ساز مطالعات عمیق‌تر گردد.

مفهوم عدالت اجتماعی

«عدل» را در لغت به تقویم، تسویه، موازنه، استقامت، نظیر و مثل معنی کرده‌اند و آن را ضد ظلم و جور دانسته‌اند.^۱ البته عدل از آن دسته واژگانی است که معانی متقابل دارد؛ هم دلالت بر استواء، اذن و همانندی می‌تواند داشته باشد و هم اعوجاج و انحراف.^۲ معانی یاد شده نیز همگی به همین معانی استواء و یا اعوجاج باز می‌گردند. عدل در قضاوت یعنی حکم بالاستواء، یعنی به دور از انحراف و تمایل به یکی از دو طرف. فردی را «عدل» می‌گویند که پسندیده و دارای راه و روشی مستقیم، متعادل و به دور از انحراف باشد.

الفاظ عدل و عدالت هم در مورد فرد و هم در مورد اجتماع به کار می‌روند؛ عدالت اجتماعی و عدالت فردی. در مورد دوم، از پسندیدگی و هماهنگی و توازن روحی و اخلاقی فرد خبر می‌دهیم که نتیجه این استواء و اعتدال نفسانی، دوری از انحرافات بزرگ و عدم استمرار خطا و اصرار نکردن بر خطاها و انحراف‌های کوچک است؛ چرا که حالت طبیعی نفس، اعتدال و استواء است و اگر کمی هم از این حالت فاصله گرفت، طبعاً به این وضع باز می‌گردد. اما مورد اول، یعنی عدالت اجتماعی از وضعیتی در اجتماع خبر می‌دهد نه در فرد؛ یعنی استواء و اعتدال و در جامعه مساوات و نبود ظلم در آن. این روابط اجتماعی و نهادهای مجتمع هستند که وجود ویژگی‌هایی در آنها، میزان تحقق عدالت

۱. «عدل عدلاً السهم و نحوه قومه»، و فلاناً بفلان: سوی بینهما و فلاناً وازنه العدل (مصباح اللغة) ضدالظلم والجور (المنجد) و «العدل هوالتسبیط علی سواء فان العدل هوالمساواة فی المكافاة» (المفردات)

۲. معجم مقاییس اللغة ذیل ریشه عدل: اصلان صحیح لکنهما متقابلان کالمصادیق: احدهما یدل علی الاستواء والاخر یدل علی الاعوجاج فالاول العدل من الناس: المرضی المستوی الطریقه... والعدل الحکم بالاستواء.

اجتماعی را نشان می‌دهد.

مروری بر تعاریفی که برای عدالت اجتماعی از سوی متفکران مطرح شده است،^۱ نشان می‌دهد که تفاوت این تعاریف نه در معنای عدالت اجتماعی، بلکه در مصادیق آن است. منشأ این اختلاف در تطبیق مسائلی مانند جهان‌بینی خاص متفکر و برش خاص تحقیق^۲ اوست. چرا که جهان‌بینی و آرمان‌های هر متفکر ترسیم‌کننده جامعه ایده‌آل اوست و عدالت اجتماعی را از دیدگاه او نشان می‌دهد. همچنین زاویه نگاه محقق باعث می‌شود که او به بخش خاصی از این هدف توجه کند؛ مثلاً عدالت اجتماعی را در بعد سیاسی یا اقتصادی مورد توجه قرار دهد.

گفتیم که عدالت اجتماعی با عدالت افراد متفاوت است و جامعه با تحقق ویژگی‌هایی در روابط و نهادهای خود، می‌تواند به چنین کمالی دست یابد و این تاج را بر تارک خود لمس نماید. حال، سخن در این است که در کدام‌یک از حوزه‌های روابط اجتماعی و چگونه این کمال جلوه می‌کند؟

عدالت در رفتار هر فرد جامعه با افراد دیگر و در رفتار حکومت و قوانین و برنامه‌های اجتماعی با افراد جامعه، همچنین در قراردادها و رسوم اجتماعی حاکم بر روابط افراد بروز می‌یابد. در همه این موارد، عدالت با یکسانی رفتار در شرایط همانند، تحقق می‌یابد و در فرض تفاوت شرایط، تناسب رفتار، با توجه به توانایی، استحقاق و نیازها لازم است.

روشن است که با توجه به وجود چهار حوزه متفاوت برای تحقق عدالت در روابط اجتماعی، تحقق کامل عدالت اجتماعی به معنای تبلور آن در تمام این حوزه‌هاست. به عبارت دیگر، برای وصول به این هدف باید رفتار نهادها، روابط و قواعد برخاسته از متن اجتماع، یعنی حکومت، قانون و برنامه‌ها، قراردادها و رسوم اجتماعی با افراد آن جامعه عادلانه و به دور از تبعیض باشد. رفتار عادلانه با افراد بدین معنی است که در صورتی که دو فرد شرایط همسانی دارند، به یک چشم نگریسته شوند و یکسان با ایشان برخورد شود. در صورت تفاوت شرایط، با افراد به نسبت توانایی‌ها، استحقاق و نیازهایشان، رفتاری متناسب انجام پذیرد.

۱. ارسطو عدالت را فضیلتی می‌داند که به موجب آن باید به هر کس آنچه را که حق اوست داد. سیسرون قیدی بر این تعریف افزوده و عدالت را عبارت از این می‌داند که «به هر کس آنچه را که سزاوار است داد، مشروط بر اینکه به منافع عمومی زیان نرسد». افلاطون با دید خاص خود در فلسفه سیاسی، در کتاب «جمهور»، عدالت را در این می‌داند که «هر یک از قوا جای خود را بگیرد و نظم خاص بر روابط آنها حکمفرما باشد». رک: فلسفه حقوق، کاتوزیان، بهنشر، ص ۵۱۰ به بعد؛ خداوندان اندیشه سیاسی، مایکل ب فاستر، ج ۱، انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۴۰.

۲. فی‌المثل در مورد افلاطون، دید کاملاً سیاسی او به جامعه در کتاب «جمهور».

زمینه‌های تحقق عدالت اجتماعی

گفتیم که عدالت در روابط میان حکومت و مردم، رسوم و قراردادهای اجتماعی، قانون‌ها و برنامه‌ها و همچنین در برخورد افراد با یکدیگر تبلور می‌یابد. همچنین گفتیم عدالت آن است که در شرایط همسان، رفتار یکسان باشد و در شرایط متفاوت، به تناسب توانایی‌ها، استحقاق و نیازهای افراد. روشن است که ما با دو گونه رفتار مواجهیم: یکی رفتار حکومت و برنامه‌ریزان آن با شهروندان و دیگری رفتار شهروندان با یکدیگر. هر یک از اینها نقشی اساسی در تحقق یا عدم تحقق عدالت اجتماعی ایفا می‌کنند و تا هنگامی که ذهنیت، اعتقاد و عمل اینان هماهنگ با هدف یاد شده نباشد، به عینیت در آمدن آرمان عدالت ناممکن خواهد بود.

از میان رفتن رفتارهای ناعادلانه، چه از سوی حکومت و چه از طرف مردم، به تغییر نگرش حاکمان، برنامه‌ریزان، مدیران اقتصادی و تک تک افراد جامعه بستگی دارد. این شرایط زمانی محقق می‌شود که افراد جامعه به دور از تعصبات و تبعیض‌ها و براساس معتقدات دینی یا دست کم براساس ملاحظات انسانی و عقلایی، روابط اقتصادی جامعه را براساس عدالت شکل دهند. آنچه دستگاه رهبری و هدایت جامعه برای انجام این امر بدان نیاز دارد، زدودن فساد از دستگاه اداری و داشتن توان مدیریت و برنامه‌ریزی در فعالیتهای اقتصادی است.

در صورت وجود این شرایط، حکومت باید امکانات تولید و فعالیت اقتصادی را در اختیار عموم قرار دهد و با برقرار کردن سیاست‌های پولی و مالیاتی صحیح، به هدایت و راه‌بری این فعالیت‌ها بپردازد. همچنین با ایجاد برخی سیستم‌ها، به کنترل و تصحیح روندها و شناسایی، تغییر و جای‌گزینی افراد همت‌گمارد.

امکانات تولید و فعالیت اقتصادی در سرمایه، پول و اعتبار، کالاهای سرمایه‌ای و زمین منحصر نمی‌شود؛ بلکه آموزش عمومی علوم و فنون و ایجاد امکان بهره‌گیری عمومی از تکنولوژی، امنیت قضایی و تجاری، ایجاد بازارهای مناسب برای فروش تولیدات، ایجاد و کنترل روندهای مطمئن برای تولید و توزیع و در پایان، تنظیم قواعد و قوانین مناسب برای زدودن تبعیض و بی‌عدالتی در تولید و تجارت و توزیع را در برمی‌گیرد.

اما اگر آنچه گفتیم تحقق پذیرد، هنوز از عدالت اجتماعی فاصله‌ای بسیار داریم؛ چرا که توجهی به تفاوت توانایی افراد برای شرکت در فعالیتهای اقتصادی نداشته‌ایم. بخش

وسعی از جامعه به سبب ضعف استعدادهای طبیعی، شرایط تحمیل شده اجتماعی، عارضه‌ها و حوادث و یا نبودن در سن فعالیت اقتصادی، از فعالیت اقتصادی سالم ناتوان‌اند و جمع برنامه‌ریزی برای تحقق عدالت اجتماعی بدون توجه به این اқشار راه به جایی نمی‌برد. بگذر از ما که چنان در اندیشه توسعه و دچار وسوسه قدرتیم که به راحتی از این آرمان می‌گذریم و استدلال می‌کنیم که توسعه، ارز و دلار لازم دارد و دلار با صادرات به دست می‌آید و توجه و استقبال از صادرات نیز تنها با سقوط ریال ممکن است. پس برای توسعه، باید ارزش ریال را پایین آورد، حتی اگر قیمت‌ها افزایش یابد. همچنین برای صادرات باید با کنترل‌کنندگان بازار جهانی هماهنگ بود. پس باید با آنان کنار آمد و نان قرض داد و سخت نگرفت، حتی اگر به قیمت چشم پوشیدن از شعارها و اهداف باشد. عجیب است که چه راحت به افزایش قیمت‌ها حکم می‌کنیم و از کنار فشار توان فرسا و خردکننده‌ای که بر اқشار ضعیف وارد می‌شود، عبور می‌کنیم. درست است که با افزایش تولید ملی، امکانات کل جامعه بیشتر می‌شود، ولی این در فرض درستی سیستم توزیع، صحیح است. آیا در متن غنای کشورهای پر قدرت غربی، فقر و فلاکت و نکبت را نمی‌بینیم؟ مگر همیشه باید رفت تا دید؟ مگر نمی‌توان از حال و روز رفته‌ها درس گرفت؟ توجه به این اқشار باید در متن برنامه‌ها جای بگیرد و جزو اهداف اصلی باشد، نه اینکه ما اهداف دیگری را تعقیب کنیم و لطمات حاصل از برنامه‌هایمان را با ابزارهای مقطعی و مسکن‌های موقتی کم کنیم، تازه ناله هم سر دهیم که یارانه می‌دهیم و از فشاری که بر گرده دولت می‌آید بنالیم.

بررسی وضعیت اқشاری که توانایی کافی برای شرکت در فعالیت اقتصادی ندارند، می‌تواند به روشن‌تر شدن مباحث بعدی کمک بسیاری کند.

۱. انسان‌ها صفات و ویژگی‌های روحی، فکری و بدنی متفاوتی دارند. همچنین در ذوق و سلیقه، حافظه، هوش و سرعت انتقال، توان ابداع و ابتکار، قدرت اراده و تصمیم‌گیری، نیروی عضلات و مقاومت بدن و سلامت و معلولیت متفاوتند. طبق بررسی‌های برخی روان‌شناسان ۶۸٪ جمعیت از استعداد متوسط، ۱۶٪ از استعداد زیر متوسط و ۱۶٪ از استعدادی بالاتر از متوسط برخوردارند.^۱ روشن است که این تفاوت‌های طبیعی، حتی در شرایط مساوی تولید و فعالیت اقتصادی، به تفاوت درآمد خواهد شد و انجامید حتی در شرایط کاملاً برابر می‌تواند به فقر یکی و غنای دیگری منجر شود.

۱. انتکینسون و هیلگارد، «مبانی اقتصاد اسلامی»، فصل یازدهم؛ زمینه روانشناسی، ج ۳، صص ۳۲ و ۵۷؛ روانشناسی رشد، جمعی از نویسندگان، ج ۱، ص ۱۷. (نقل از زمینه روانشناسی).

۲. تفاوت دیگر، در شرایط اجتماعی تحمیل شده بر برخی از افراد است که به تفاوت درآمد و تفاوت سطح زندگی می‌انجامد. نمونه‌های روشن این گروه، افراد با خانواده پرجمعیت و بردگان هستند که غالباً حتی در شرایط مساوی فعالیت، نمی‌توانند سطح زندگی خود را به سطح مناسبی برسانند.

۳. حوادث اجتماعی و بلایای طبیعی نیز می‌تواند در شکل‌های مختلف به ناتوانی گروه‌هایی از مردم در فراهم کردن معیشتشان بینجامد. قحطی، بیماری، آوارگی و در راه ماندن، زلزله، افلاس و ورشکستگی، جنگ و اسارت از مصادیق آشنای این حوادث و مصایبند.

۴. دست آخر باید از ایتم، بازنشستگان فقیر و سالخورده‌گان مسکین نام برد که به خاطر نرسیدن و یا نداشتن توانمندی فعالیت اقتصادی، توان کافی برای شرکت در فعالیت اقتصادی ندارند.

حال اگر بخواهیم عدالت اجتماعی در جامعه تحقق یابد، باید روابط چهارگانه‌ای که از آن سخن گفتیم، با توجه به تفاوت‌های ذاتی، شکل مناسبی به خود گیرد. برای تنظیم و تعدیل هر یک از این روابط، باید ابزارهای مناسبی آماده کرد؛ ابزارهایی که با کمک آنها بتوان به زنده کردن جامعه^۱، آبادی شهرها^۲، احیاء زمین^۳، حمایت مردم از حکومت^۴ و پیروزی بر همه دشمنان رسید^۵ و فقر را در جامعه ریشه کن کرد.^۶

مبانی عدالت اجتماعی

شاید بحث از حسن عدل و لزوم تحقق آن در همه روابط، به نظر غیرضروری برسد؛ ولی توجه به زاویه ورود کلام معصومین(ع) به این بحث و شکل طرح مبانی بحث عدالت اجتماعی، فضایی وسیع و دیدی عمیق و جامع نسبت به مسئله به وجود می‌آورد و تفاوت بحث عدالت اجتماعی در مکاتب دیگر با نگاه اسلام را نشان می‌دهد.

۱. «العدل يصلح البریه»، (غرارالحکم، ۳۲)؛ «العدل قوام الرعیه» (غرر ۱۹).

۲. علی(ع) «ما عمرت البلاد بمثل العدل» (مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۳۱۰).

۳. الکاظم(ع): فی قوله تعالی: «اعلموا ان الله یحیی الارض بعد موتها» لیس یحییها بالقطر، ولكن بیعت رجلاً فیحیون العدل فتحیی الارض لاحیاء العدل ولاقامة العدل فیہ انفع فی الارض من القطر اربعین صباحاً (نورالثقلین، ج ۴، ص ۱۷۳).

۴. «اعدل تدم لک القدره» (غرارالحکم، ۶۱)؛ علی(ع): «الرعیه سواءٌ یتعبدهم العدل» (بحار، ج ۷۸، ص ۸۳).

۵. «اجعل اللدین کھفک، والعدل سیفک، تنج من کل سوء، و تظهر علی کل عدو» (غرر، ۶۷).

۶. عن الباقر(ع): «ما اوسع العدل، ان الناس یتستغنون اذا عدل علیهم» (مستدرک، ج ۲، ص ۲۶۷)؛ عن الکاظم(ع): «... لو عدل فی الناس لاستغنیوا»

عدل یکی از پایه‌های ایمان مؤمن است؛^۱ پایه‌ای که ایمان بر آن و بر صبر و جهاد و یقین استقرار می‌یابد و بدون هر یک از این پایه‌ها، پایداری و قراری نخواهد یافت. این عدالت، خود، برخاسته از فهم، علم عمیق، بهره‌گیری از حکمت و برخورداری از حلم است.

عدالت با چنین پایه‌ها و ریشه‌هایی در همه روابط انسانی اثر می‌گذارد و همه را بر این اساس شکل می‌دهد و این استواء و اعتدالی که در نفس مؤمن و روابط او تجلی می‌کند، زیبایی ویژه‌ای به او می‌بخشد و او را محبوب اهل آسمان می‌کرده، در قلب اهل زمین جای می‌دهد.^۲

در این نگاه، عدل نه صرفاً دستوری اخلاقی و نه حتی یک ضرورت خشک اجتماعی، بلکه لازمه پایداری اعتقاد و ایمان و موجب محبوبیت در میان اهل آسمان و قرب به خدا^۳ و باعث نزول رحمت حق بر فرد عادل^۴ است. ببینید که چه فاصله‌ای است میان دید خشک و ملال‌آور مادی به عدالت اجتماعی و تصویر و شهود این فضای دل‌انگیز و معطر. جایگاهی که نه برای بوروکرات‌ها و قدرت‌طلبان، بلکه برای عارفان جذاب است؛ چرا که میعاد حضور است و مرکب سلوک.

زاویه دیگر توجه روایات به این مسئله، اشاره به نیازهای اساسی و همگانی است. در روایت تحف‌العقول، امام صادق(ع) سه امر را نیاز همه مردم می‌داند: امنیت، عدل و رفاه زندگی.^۵ تأمین این نیاز همگانی در تشریحات خداوند ملحوظ بوده است^۶ و بسیاری از دستورات خداوند، در واقع، بیان چگونگی زندگی عادلانه در اجتماع است. در روایات، بیان دیگری در این زمینه آمده است که اشاره می‌کند لازمه اصلاح مردم

۱. عن علی(ع) الايمان على اربع دعائم: على الصبر واليقين والعدل والجهاد... والعدل منها على اربعة شعب: على غائص الفهم، و غور العلم، و زهرة الحكم، و رساخة العلم فمن فهم علم غور العلم، و من علم غور العلم صدر عن شرائع الحكم، و من حلم لم يفرط في امره و عاش في الناس حميداً (نهج البلاغه، حکمت ۳۱).

۲. عن النبي(ص): ما کرهتہ لنفسک فاکره لغیرک و ما احببتہ لنفسک فاحببہ لآخریک تکتن عادلاً فی حکمک، مقسطاً فی عدلک، محبباً فی اهل السماء مودوداً فی صدور اهل الارض (بخاری، ۶۷، ج ۷۷) (تحف العقول، ۹) و علی(ع): العدل... جمال الولاية (غرر، ۵۰)

۳. عن النبي(ص): احب الناس يوم القيامة و اقربهم الى الله مجلساً امام عادل... (بخاری، ۳۵۱/۷۵).

۴. عن علی(ع): من عدل في البلاد، نشر الله عليه الرحمة. (غرر، ۲۸۳)

۵. الصادق(ع): ثلاثة اشياء يحتاج الناس طرأ اليها: الامن والعدل والخصب (تحف ۲۳۶) شاید در ترتیب این نیازها هم نکته‌ای باشد چرا که آدمی آنجا که در رفاه است (خصب) بر بی‌عدالتی و ظلم به خود بر می‌آشوبد و تأمین این نیاز را مقدم بر رفاه خود می‌کند و اگر امنیت از جامعه رخت بر بندد حتی بر حکومت‌های عادل ضعیف می‌شورد و تن به حکومت حکام پرقدرتی می‌دهد که بتوانند امنیت را بر جامعه حاکم کنند: «عدل السلطان خیر من خصب الزمان» (بخاری، ۱۰، ج ۷۸).

۶. عن اسماعيل بن مسلم قال: جاء رجل الى ابي عبدالله جعفر بن محمد الصادق(ع) و انا عنده فقال: يا ابن رسول الله «ان الله يامر بالعدل والاحسان و ابتاء ذی القربى»... و قوله «امر ربی أن لاتعبدوا الا اياه؟ فقال: نعم لیس لله فی عباده امر الا العدل والاحسان (نورالثقلین، ۳/۷۸).

برخورد عادلانه با آنهاست و جز با رعایت عدل و دوری از ستم و تجاوز، نمی‌توان در پی تغییر و اصلاح و تربیت مردم بر آمد.^۱ پس برای رسیدن به هدف اساسی دین، یعنی اصلاح و تربیت مردم، باید سیره و روشی عادلانه داشت.

در نهایت، می‌توان به آیات و روایاتی استناد کرد که به طور مطلق و عام، ما را به رعایت عدالت امر می‌کند.^۲ در برخی از این ادله، صریحاً رعایت عدالت را میان دوست و دشمن^۳، غنی و فقیر^۴، پدر و مادر و نزدیکان و دیگر افراد^۵، در مورد کسی که به ما ظلم کرده است^۶ و حتی حکم کردن به ضرر خودمان را لازم می‌داند.^۷

تا اینجا به ادله‌ای اشاره کردیم که بر ضرورت و لزوم برقراری عدل در روابط اجتماعی دلالت داشت و همه عرصه‌های روابط اجتماعی را شامل می‌شد. حال به روایاتی می‌پردازیم که به اهمیت و آثار عدل در هر یک از حوزه‌های چهارگانه روابط اجتماعی پرداخته‌اند.

بحث از عدالت در «رفتار حکومت با مردم» در روایات بسیاری مورد توجه قرار گرفته است. از یک سو امام عادل در این روایات به عظمت یاد شده است و از سوی دیگر، زشتی حکومت جائز و آثار سوء آن تصویر شده است.^۸ علی(ع) در خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه می‌فرماید: «فلیکن امیرالناس عندک فی الحق سواء ... فانه لیس فی الجور عوض عن العدل؛ پس باید در اجرای حق، امیر مردم در نزد تو یکسان باشد. به راستی عوضی به جای عدل نیست.^۹ چرا که اگر عرصه عدل بر ما تنگ است و از آن رو به جور پناه می‌بریم، باید در انتظار تنگی بیش تری باشیم: «من ضاق علیه العدل فالجور علیه اذیق» (خطبه ۱۵) آنکه عرصه هماهنگی و مودت‌زای عدل بر او تنگ است. در جور که درگیری، بدبینی و سیاهی نفسانی را به دنبال دارد، چه خواهد یافت؟ در روایتی از رسول خدا نقل شده است که: «اول

۱. الرعیته لا یصلحها الا العدل (غرر ۲۹).

۲. ان الله یأمر بالعدل والاحسان... (نحل / ۹۰) اعدلوا هو اقرب للتقوی (مائده / ۸)... و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل (نساء / ۵۸)

۳. من وصایا امیرالمؤمنین(ع) لابنه الحسین(ع): اوصیک بتقوی الله فی الغنی والفقیر... وبالعدل علی الصدیق والعدو/ (بحار ۲۳۶، ج ۷۷).

۴. یا ایها الذین امنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء لله و لو علی انفسکم أو الوالدین والاقربین ان یکن غنیاً أو فقیراً فالله اولی بهما فلا تتبعوا الهوی ان تعدلوا. (نساء/۱۳۵).

۵. همان.

۶. علی(ع): اعدل الناس من انصف من ظلمه (غررالحکم).

۷. ... ولو علی انفسکم. (نساء / ۱۳۵).

۸. نهج البلاغه، نامه ۶۰.

۹. نهج البلاغه، نامه ۶۰.

من یدخل النار امیر (متسلط) لم يعدل»^۱ آنکه آتش ظلم می‌افروزد، اوّل خود به سیاهی آن دچار شده، در آتش آن خواهد سوخت.^۲

روشن است که «برنامه‌ها و قوانین» حکومت نیز باید مظهر عدل حکومت و موجد آن در جامعه باشند. حکومت الهی در جامعه، تکلیفی جز اجرای عدل و احسان به مردم ندارد. در ذیل آیه «امر ربّی أن لا تعبدوا الاّ اياه» و در توضیح عدم منافات آن با آیه «ان الله یامر بالعدل والاحسان و..» از امام صادق(ع) نقل شده است که «لیس لله فی عباده امر الاّ العدل و الاحسان...»^۳؛ خداوند در مورد بندگانش تکلیف و برنامه‌ای جز عدل و احسان ندارد.^۴ در واقع، همه قوانین و برنامه‌های حکومت ولّاءة حق جز مصداق عدل و احسان و در جهت تحقق این دو نیست.

حوزه دیگر تحقق عدل و ظلم، عرصه روابط مردم با یکدیگر است که بر اساس قراردادهای اجتماعی، عرف و عادت شکل می‌گیرد. قراردادهای یا توافق‌های عمومی، عرف یا پذیرش اجتماعی، اعتقاد و قضاوت عموم مردم و عادت یا رفتار متداول میان مردم، هر سه، گاه با بنیان‌هایی نامناسب و غیرعادلانه شکل می‌گیرند و گاه اشکالی ریشه‌دار از ظلم و جور را در جامعه پایه می‌گذارند و جزو فرهنگ و آداب و رسوم آن در می‌آیند. این بنیان‌ها در اقوام و جوامع مختلف، گاه متفاوتند؛ ولی بسیاری از آنها در غالب جوامع یافت می‌شوند. تبعیض در اشکال مختلف^۴ نژادی، قومی و ملی، تفاوت رفتار مردم با فقیر و غنی، صاحبان قدرت سیاسی یا اجتماعی و مردمان عادی و همچنین رعایت نکردن عدالت میان خویشان و نزدیکان و دیگران که از آشکارترین و رایج‌ترین صورت‌های رفتارهای ناعادلانه مردم با یکدیگر است.

در بسیاری از اجتماعات ظلم به زنان و رفتار ناعادلانه با ایشان، شکل دیگری از این برخوردها را نشان می‌دهد. عدالت در اینجا نه به معنای رعایت تساوی مطلق میان زن و مرد، بلکه به معنای رعایت تناسب میان حقوق و تکالیف هر جنس با توانایی‌ها و نیازهای اوست و گرنه، اعمال مساوات میان دو جنس که از استعدادهای متفاوتی

۱. در یک نقل، کلمه «متسلط» آمده است و در نقلی دیگر، این کلمه نیست. بحار؛ ج ۷۵، ص ۳۴۰ و ۳۴۵.

۲. رک: نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶ و بحار، ج ۷۶/ص ۳۶۷ و کافی ج ۴، ص ۱۷۳؛ سخن حضرت علی(ع) خطاب به عثمان: فاعلم أنّ افضل عباد الله عند الله امام عادل... (خطبه ۱۶۴).

۳. نورالتقلین؛ ج ۳، ص ۷۸.

۴. یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا انّ اکرمکم عند الله اتقیکم انّ الله علیم خبیر (حجرات ۱۳)؛ و برای دیدن روایات بسیاری که در نفی همه اشکال تبعیض وارد شده است و تنها ملاک برتری را تقوی دانسته است، نگاه کنید به تفسیر نورالتقلین، ج ۵، ص ۹۵.

برخوردارند، خود نوعی ظلم است.

شکل دیگر بی‌عدالتی را در شیوه رفتار مردم با درماندگان و ضعفا می‌توان دید. نیاز، فقر و درماندگی، خود، نشان دهنده بی‌عدالتی است؛ چرا که در نظام عدل و حق، این اموال به گونه‌ای تقسیم شده بود که همه مردم بی‌نیاز گردند^۱ و این ماییم که مانع تحقق آنیم و حقوقی را که او به هر کس اعطا کرده است، از او دریغ نمی‌ورزیم.

در نهایت، باید به آداب و رسوم غیر عادلانه‌ای اشاره کرد. که اجتماع بر افراد تحمیل می‌کند و بدون توجه به شرایط و توانمندی‌های متفاوت افراد، توقعاتی همسان از ایشان را ایجاد می‌کند. نمونه بارز این امر را در رسوم رایج در ازدواج و تحمیل هزینه‌های غیر عادلانه و گاه غیر معقولی که بر طرفین این امر می‌شود، مشاهده نمود.

آخرین حوزه تحقق عدل و ظلم در روابط اجتماعی، روابط افراد اجتماع با یکدیگر است؛ روابطی که فرد با فرزندان، خانواده، همسایگان، دوستان و دیگر افراد اجتماع دارد. در آغاز به نظر می‌رسد این روابط، بیش از آنکه اجتماعی باشد، فردی است؛ ولی تأمل بیش‌تر نشان می‌دهد بدون تجلی عدالت در این روابط، نمی‌توان تحقق کامل عدالت اجتماعی را ادعا کرد، حتی اگر در حوزه‌های دیگر روابط اجتماعی، شاهد تحقق آن باشیم. ظهور این چهره از عدالت به حصول ویژگی‌ها و صفات خاصی در افراد بستگی دارد. فاهمه کاوشگر، آگاهی عمیق، برخورد حکیمانه و حلم خصوصیتی است که بر اساس روایت نقل شده از علی(ع)، عدل بر آنها استوار است. در واقع، عدل حاصل و میوه این چهار ویژگی است. در حقیقت، اعتدال در درون و رفتار بیرون، هر دو، برخاسته از آرامش و وسعت روح(حلم)، تسلط بر موازین و پختگی در تفکر و تعقل (حکیم) است که فقره اخیر بعد از طی مراحلی که در روایت آمده است به دست می‌آید.^۲

ارتباط حوزه‌ها و سرایت بی‌عدالتی

نکته مهمی که در این بحث باید بدان توجه کنیم، ارتباط حوزه‌های مختلف روابط اجتماعی است. این ارتباط موجب گسترش بی‌عدالتی از یک حوزه به حوزه دیگر می‌شود و فساد را در یک جا راکد نمی‌گذارد. شاید اشاره به برخی نمونه‌ها در این خصوص، بحث را واضح‌تر کند:

۱. کافی، ج ۱، ص ۵۴۲ عن الکاظم(ع): ان الله لم یترک شیئاً من صنوف الاموال الا و قد قسمه و أعطى کل ذی حق حقه الخاصه و العامه اوالفقراء و المساکین و کل صنف من صنوف الناس، فقال: لو عدل فی الناس لاستغنوا.

۲. فهم کاوشگر به آگاهی عمیق و آگاهی‌های عمیق به برخورداری از حکمت در عمل منجر می‌شود. البته نقش فهم و آگاهی همچنان در کنار حلم و حکمت ادامه می‌یابد و عدل میوه این ترکیب است.

جامعه مسلمانان پس از پیامبر نمونه مناسبی در این مورد است. رفتار حکومت پیامبر با مردم، بهترین نمونه عدالت اجتماعی در حوزه برخورد حکومت با مردم است. برنامه‌ها و قوانین از سرچشمه عدل صادر شده است و روابط مردم با یکدیگر و روابط هر فرد با دیگران تا حد زیادی تغییر یافته و تعدیل شده است. اما برخوردهای تبعیض آمیز و ناعادلانه شیخین و عثمان با مردم به تدریج در همه روابط اجتماعی اثر گذاشت و شکل این روابط را همسان روابط جاهلی نمود.^۱ این بدان سبب بود که بی‌عدالتی از یک حوزه به حوزه‌های دیگر منتقل گردید. به گونه‌ای که حتی پس از تغییر حکومت و بازگشت آن به جایگاه اصلی‌اش، امام علی (ع) با جامعه‌ای روبه‌رو بود که تاب عدل حکومت را نداشتند و چنان با روابط تازه خو کرده بودند که در برابر شیوه عادلانه امام می‌ایستادند و حتی می‌جنگیدند. گاهی منشأ شیوع بی‌عدالتی در قوانین و یا حتی قراردادهای اجتماعی و عرف است؛ مثلاً در جوامعی که همه یا بخشی از مناصب مهم حکومتی با انتخاب مردم به افراد تفویض می‌گردد، اگر امکانات مادی برخی داوطلبان بتواند دخالت مؤثری در تصمیم‌گیری مردم داشته باشد و با تبلیغات، موفق به جلب آرا گردند، باید منتظر بود تا به تدریج، قدرت‌های اقتصادی آن جامعه به قدرت‌های سیاسی بدل گردند و اهداف و برنامه‌های حکومت را تحت تأثیر مطامع خویش قرار دهند، آنها حتی می‌توانند حکومت‌های عدل را ساقط کنند و حکومتی متناسب‌تر با مقاصد خود را بر سر کار آورند.

تنافی عدالت اجتماعی با مصالح مهم‌تر جامعه اسلامی

روشن است که عدالت اجتماعی تنها هدف و یگانه مطلوب جامعه اسلامی نیست و این جامعه در ابعاد گوناگونی در پی تحقق بخشیدن به اهداف متفاوتی است؛ اهدافی که گاه دارای اهمیتی بیش‌تر از عدالت اجتماعی است و آنجا که میان این دو هدف تزامنی رخ دهد، بنابر اصل عقلایی تقدم اهم، تأمین این اهداف بر تأمین عدالت اجتماعی مقدم داشته می‌شود. امنیت و عزت و علو اسلام و مسلمانان از برجسته‌ترین این اهداف هستند.

امنیت^۲:

امنیت مطلوب برای جامعه، حوزه‌ها و ابعاد گوناگونی دارد. حوزه‌های داخلی،

۱. ...ألا و ان بلیتکم قد عادت کهیئتھا یوم بعث الله نبیه صلی الله علیه و سلم... (نهج البلاغه، خطبه ۱۶).

۲. الصادق (ع): «ثلاثة اشیاء يحتاج الناس طرأاً إليها؛ الامن والعدل والخصب» اولین نیاز عموم مردم «امن» است؛ چه در درون چه در محیط زندگی (تحف العقول، ۲۳۶).

بین‌المللی و ابعاد اقتصادی، فرهنگی و سیاسی. روشن است که برقراری امنیت در جامعه از مهم‌ترین امور است؛ چرا که بقای جامعه و حفظ هویت آن مهم‌تر از مسائلی است که در فرض وجود و حفظ هویت اسلامی آن، موجبات اصلاح و تعالی جامعه را فراهم می‌آورد. بنابراین حفظ امنیت به‌طور کلی مقدم بر برقراری عدالت اجتماعی خواهد بود و اگر در موردی این دو با یکدیگر تزاخم نمودند، حفظ امنیت به‌دلیل اهمیت مقدم خواهد شد. توجه به این نکته ضروری است که برقراری عدالت اجتماعی نقشی اساسی در ایجاد امنیت دارد. البته این دو ملاک در برابر هم قرار نمی‌گیرند و میان آن دو، نه مزاحمت، که مساعدت کامل وجود دارد.

اما عدالت به معنی رفتار یکسان حکومت و قوانین با افراد اجتماع، در همه جا مطلوب نیست؛ چرا که در جامعه‌ای که محور حرکت‌های آن را اهداف اعتقادی خاصی شکل می‌دهد و در آن جامعه، اقلیت‌های دینی و مذهبی زندگی می‌کنند، حفظ و حراست حریم‌های اعتقادی جامعه و جلوگیری از نفوذ و تسلط مخالفان، نیاز به رفتاری ظریف‌تر دارد و همه احکام باید با نفی سبیل و بستن راه بر دشمنان هماهنگ شوند.^۱

گاهی صرف تماس و ارتباط با کفار می‌تواند برای مسلمانان مسئله‌ساز باشد؛ همان‌گونه که در آندلس بود. این‌جاست که ارتباط و تماس ممنوع می‌شود و برای جلوگیری از سرایت پلیدی اعتقادی و روابط فاسد و یا نفوذ و تسلط ایشان، به نجاست ظاهری آنان هم حکم می‌شود و در ذهنیت مسلمانان، در کنار حیوانات و اشیایی قرار می‌گیرند که تماس با آنها شست‌وشو و تنزه را لازم می‌آورد.^۲ روشن است که این شیوه

۱. برخی از احکام موجود در ابواب مختلف فقه، در سایه همین بیان توضیح می‌یابند. بطلان نکاح ذمی با مسلمة و عدم جواز تملک بنده مسلم توسط کافر از این قبیل‌اند.

۲. روایة خالد التلاشی «قال: قلت لابی عبدالله(ع) ألقى الذی فیصافحنی قال: امسحها بالتراب أو بالحناء. قلت: فالناصب قال: اغسلها (وسائل، ب ۱۴، ابواب النجاسات، ح ۴)؛ صحیحہ علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر(ع)، قال: سألتہ عن فراش الیهودی و النصرانی ینام علیہ قال: لأبأس و لا یصلی فی ثیابہما ولا یأکل المسلم مع المجوس فی قصعة واحدة، ولا یتعدہ علی فراشہ ولا مسجده و لا یصافحه (وسائل ابواب النجاسات، ب ۱۴، ص ۵) کاملاً روشن است که آنچه در این دو روایت آمده است، در جهت قطع ارتباط و یا لاقول ممانعت از ارتباط نزدیک میان مخاطبان و کفار بوده است. در روایت اول، به خالد امر شده است که دستش را پس از ملاقات با ذمی به خاک و یا دیوار بمالد، گویی که چیز کثیف و خبیثی از این ملاقات بر دست او چسبیده است و ذهنیتی که این دستور و عمل بدان در مکلف ایجاد می‌کند، فی الواقع مشابه تأثیری است که در حقیقت، این ارتباطات در روح بسیاری از مؤمنان می‌گذارد و این به اصطلاح ترسیم معقول به شکل محسوس آن احتراز و فاصله لازم را ایجاد می‌کند و با این بیان، اختلاف در روایات هم روشن می‌شود. تأثیر این ارتباطات به تفاوت افراد مؤمن کافر و اختلاف شرایط فرق می‌کند و نهی در این مورد، شامل همه افراد و شرایط نمی‌شود. دقت در روایاتی که ذیلاً آمده است مسئله را روشن‌تر می‌کند:

موقفة عمار عن ابی عبدالله(ع): قال: سألتہ عن الرجل هل یتوضا من کوز و أنا و غیرہ اذا شرب منه علی أنه یهودی فقال: نعم قلت: من ذلک الماء الذی یشرب منه قال: نعم (ج ۱، ابواب الاشارة، ب ۳، ص ۳) و صحیحة ابراهیم بن ابی محمود قال: قلت للرضاع(ع):

برخورد مسلمانان با کفار و ذهنیتی که بر اثر این دستورات شکل می‌گیرد، مانع بسیار مناسبی برای جلوگیری از ارتباط نزدیک میان ایشان به‌شمار می‌رود.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان دلیل حکم به عدم جواز نکاح زن مسلمان به ذمی^۱ و جلوگیری از ادامه تملک بنده مسلمان توسط کافر^۲ را دریافت. صیانت از مسلمانان این امور را اقتضا می‌کند که کفار متولی امر و مسلط بر مسلمانان نگردند. هر حکمی خلاف این امر باشد، مشروعیت ندارد: ﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾.

باز می‌توان دریافت که چرا برخی از جرم‌های اهل ذمه که در حقیقت، تجاوز به حریم مسلمانان است، مجازات شدیدتری دارد. این جرایم در واقع، خروج از ذمه محسوب می‌شود و مجازاتی جز قتل با شمشیر ندارد.^۳ در حالی که مجازات همین جرم در باره مسلمان، تنها صد ضربه شلاق است.^۴

یکی دیگر از مصادیق تفاوت در احکام میان مسلمان و کافر، ورود به حرم و اقامت در حجاز و جزیره العرب است که احتمالاً برای حفظ امنیت دینی و حرمت شعائر بوده است. اهل ذمه و مشرکان حق داخل شدن به حرم را ندارند و وصیت پیامبر این بوده است که اهل کتاب و مشرکان از حجاز و جزیره العرب اخراج شوند.^۵

عزت و علو

عزت مسلمانان و علو اسلام و پایین‌تر بودن جایگاه دیگر ادیان نسبت به آن در جامعه،

الجارية النصرانية تخدمك و انت تعلم أنها نصرانية و لا تغتسل من جنابة قال: لأبأس، تغسل يديها. (ابواب النجاسات، ج ۲، ب ۱۴، ص ۱۱).

۱. عن زارة بن اعين عن ابي عبدالله(ع): قال: تزوجوا في الشكاك و لاتزوجوهم، فان المرأة تأخذ من ادب زوجها و يقهرها على دينه. تحليل موجود در این روایت، در مورد فوق الذكر وجه حکم را روشن می‌کند.

۲. عن حماد بن عيسى عن ابي عبدالله(ع): أن أمير المؤمنين(ع) أتى بعبد ذمي قد أسلم فقال اذهبوا فيبعوه من المسلمين وادفعوا ثمنه الى صاحب لا تفرده عنده (ج ۱۲، ص ۱۸۲).

۳. عن الاصبغ بن نباته قال أتى عمر بخسبة نفر أخذوا في الزنا فامر أن يقام على كل واحد منهم الحد و كان امير المؤمنين(ع) حاضراً فقال يا عمر ليس هذا حكمهم... فقال امير المؤمنين(ع): أما الاول فكان ذمياً فخرج عن ذمته لم يكن له حد الا السيف... و أما الثالث فغير حصن فحدّه الجلد (وساتل ۳۵۰/ج ۱۸، ۱۸/۳۴۷ و ۱۸/۴۰۷). ذمی حتی اگر مجرد باشد، مجازاتش قتل با شمشیر است.

۴. همان.

۵. عن ابي عبدالله(ع)، انه قال: «لا يدخل اهل الذمه الحرم، ولا دار الهجرة و يخرجون منها» (عن سنن البيهقي، ج ۹، صص ۲۰۷ و ۲۰۸): «ان آخر ما تكلم به النبي(ص) أن قال: أخرجوا اليهود من الحجاز و اهل نجران من جزيرة العرب»؛ «ابن عباس عن النبي(ص): أنه أوصى بثلاثة اشياء: قال أخرجوا المشركين من جزيرة العرب»؛ «عن النبي(ص): لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب». (جواهر الكلام، ۲۸۹، ج ۲۱ و رك: البسودا، ج ۲، ص ۴۷، الكتيبة المرتضوية... شيخ طوسي).

از جمله اهدافی است که می‌تواند موجب برخورد متفاوت حکومت اسلامی و قوانین اسلام با افراد اجتماع گردد.

عزت مسلمانان، علو اسلام و عدالت اجتماعی

پیام رسول (ص) تحفه‌ای از سرچشمه نور است. تحفه‌ای از نور که آدمی را از ظلمت‌ها بیرون می‌برد و با خود و جایگاهش در هستی و با هستی‌آفرین آشنا می‌کند و او را از خسارت جهل می‌رهاند. این هدایت برای همه انسانها به سوی رشد است.^۱ دعوت رسول (ص) همه مخاطبان را بر سر دو راهی انتخاب قرار می‌دهد^۲ اجابت دعوت او، یا همراهی با شیطان و پذیرش دعوتش^۳ این‌گونه است که ایمان و کفر شکل می‌گیرد و دسته‌بندی آغاز می‌شود. کفر پس از هدایت تحقق می‌یابد و ناآگاه و جاهل کافر نیست. کفر به معنای انکار و عدم پذیرش، پس از علم به حقانیت دعوت است. در روایات آمده است که «انما یکفر اذا جحد»^۴ با حدود، یعنی با انکار و عدم پذیرش پس از آگاهی است که کفر محقق می‌گردد و نمی‌توان مردم را بدون وصول دعوت و اتمام حجت، به مؤمن و کافر تقسیم کرد.^۵

اهل کتاب نیز در شمار مخاطبان دعوت رسول خدا (ص) هستند و مشمول هدایت او. تا بینات عرضه نشده و حرف‌ها بیان نگردیده باشد، تقسیم و جداسازی صورت نمی‌گیرد. رفتار رهبری و مسلمانان با اهل کتاب در شروع دعوت و پس از اتمام حجت، متفاوت خواهد بود.

خداوند متعال فرمود: «وقولوا للناس حسنا». این آیه در مورد اهل کتاب نازل شده است. رفتار با اهل کتاب، همانند رفتار با دیگر مردم، جز به نیکی و خیر نیست؛ اما این رفتار آرام، دائمی نخواهد بود. پس از آن‌که بینات عرضه شد، راه‌ها مشخص گردید و چیزی جز لجاجت و عناد باقی نماند، شکل رفتار تغییر می‌یابد. آری، این آیه که بر نرمش با اهل کتاب دلالت می‌کند، با این گفته خداوند متعال که: (قاتلوا الذین لایؤمنون بالله...) نسخ گردید. نسخ در اینجا به معنای الغای تشریح و قانون اول نیست؛ بلکه به معنای منتفی شدن

۱. هدی للناس (بقره/ ۸۵) یهدی الی الرشید (جن/ ۲).

۲. هدیناه النجدین، بلد / ۱۰).

۳. یا ایها الذین امنوا استجبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم (انفال / ۲۴)؛ یدعوهم الی عذاب السعیر (لقمان / ۲۱).

۴. اصول الکافی، ج ۲، ص ۳۹۹.

۵. روایات متعددی در ج ۲ اصول الکافی در این زمینه وارد شده است؛ برای نمونه، رجوع کنید به ج ۲، ص ۴۰۲، حدیث زراره.

شرایط زمانی اجرای حکم اول است. حکم اول مخصوص ابتدای دعوت است و پس از اتمام حجت و تن ندادن گروهی از مردم به ندای دعوت، حکم متفاوتی برای شرایط تازه قرار داده شده است. حال باید با این گروه که به دشمنان و مخالفان داخلی بدل شده‌اند، برخوردی تازه کرد. اینان باید در جایگاه پست‌تر اجتماعی جای بگیرند و بدان تن در دهند. تحت فشار اقتصادی قرار بگیرند و توانایی و تسلط مؤمنان را احساس کنند.^۱ در آیه ۲۹ سوره توبه آمده است:

﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اتوا الكتاب حتى يؤتوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾^۲

آنانی از اهل کتاب که نه به خدا ایمان می‌آورند و نه به روز آخرت و نه به محدودیت‌ها و منبع‌های خدا و رسول تن می‌دهند و نه اطاعت از دین حق می‌کنند، قتال کن تا هنگامی که با احساس تسلط و قدرت برتر شما تن به پرداخت جزیه دهند و به منزلت پست اجتماعی راضی شوند.

این روح‌های سرکش و معاند، هنگامی که در موضع ضعف و تحت فشار قرار بگیرند، از این ذلت رنج می‌برند و شکسته می‌شوند. در این حالت، آمادگی بیشتری برای تأمل در آنچه با غرور و گردن‌فرازی و عناد از آن روبرگردانده بودند، می‌یابند.

گرامی داشتن اهل حق و ذلیل کردن دشمنان از نظر آثار اجتماعی و تربیتی نیز قابل توجه و تأمل است. روشن است که تشویق و تکریم مؤمنان، یعنی آن کسانی که با درک حقانیت رسول با او همراه شدند، هم تقویت و دلگرمی بیشتر آنان را به دنبال دارد و هم در سایر افراد، تأثیر مثبتی به‌جای می‌گذارد. از سوی دیگر، تحمیل منزلت پست اجتماعی و خوار کردن آگاهان سرکش، زمینه خوبی برای بازگشت آن‌هاست. در روایت زراره به این نکته ظریف اشاره شده است. زراره از امام صادق(ع) از میزان جزیه‌ای که بر اهل کتاب بسته می‌شود سؤال می‌کند و این‌که آیا اندازه و مقداری به‌عنوان حداکثر مبلغ جزیه تعیین

۱. در کافی، ج ۳، ص ۵۶۶ با سند صحیح از زراره نقل شده است: «قال: قلت لابی عبدالله(ع): ما حدّ الجزية علی اهل الكتاب و هل علیهم فی ذلك شیءٌ موظف لا ینبغی أن یجوزوا الی غیره؟ فقال: ذاک الی الامام أن یأخذ من کل انسان منهم ما شاء علی قدر ماله بما یطیق انما هم قومٌ فدوا انفسهم من أن یتعبدوا أو یقتلوا فالجزية تؤخذ منهم علی قدر ما یطیقون له أن یأخذهم به حتی یسلموا فان الله تبارک و تعالی قال: «حتی یعطوا الجزية عن یدٍ و هم صاغرون» و کیف یكون صاغراً و هو لا یکنثر لما یؤخذ منه حتی یجد ذلاً لما اخذ منه فیألم لذلك فیسلم...»

۲. الصاغر: الراضی بالمنزلة الدنیه (للمفردات)؛ الصاغر: المهان الراضی بالذل والضیم (المنجد)؛ الجزية: ما یؤخذ من اهل الذمة و تسميتها بذلک للاحتزاء بها فی حقن دمهم(المفردات).

در مورد معنای (عن ید) در آیه ۲۹ سوره توبه در تفسیر مجمع البیان آمده است: «... و قیل معناه عن قدرة لكم علیهم و قهر لهم کما یقال کان الید لفلان و قیل ید لكم علیهم و نعمة تسدونها الیهم بقبول الجزية منهم».

شده است یا خیر. امام در پاسخ می‌فرماید این امر به دست امام است که از هر فرد ذمی با توجه به میزان اموال او تا حدی که امکان تحمل آن را دارد جزیه بگیرد؛ چرا که اینان مردمانی هستند که این مال را در عوض این‌که کشته نشوند و یا به قید بردگی در نیایند می‌پردازند. پس جزیه تا حدی که تاب تحمل آن را دارند، از ایشان گرفته می‌شود تا آن‌که مسلمان شوند. خداوند تبارک و تعالی فرموده است: (حتی يعطوا الجزیة عن یدوهم صاغرون). چگونه کسی را که به راحتی و بدون احساس فشار جزیه را می‌پردازد می‌توان «صاغر» دانست؟ گرفتن جزیه باید به گونه‌ای باشد که او از این تحمل، احساس ذلت کند و از آن رنج ببرد و در نتیجه، مسلمان شود.

می‌بینیم که این تحمل و فشار با هدف ریختن دیوار عناد و شکستن سرکشی و غرور^۱ و جای‌گزین کردن پذیرش و نرمی به جای شقاوت اعمال می‌شود و زمینه‌ساز پذیرش حق است. در واقع، این خشونت و شدت، یکی از مصادیق ظریف و زیبای لطف و رحمت است و برخورد متفاوت با این گروه اجتماعی خاص، اگرچه در نگاه اول با رعایت مساوات میان افراد اجتماع منافات دارد، با آنچه که در ابتدای بحث آوردیم، عدالت صرف رعایت مساوات نیست، سازگار است در شرایط متفاوت و در برخورد با افراد و گروه‌های مختلف، باید به نیازها، توانایی‌ها و استحقاق‌ها توجه نمود. آیا برای رعایت مصالح این گروه معاند و همچنین حفظ مصالح اجتماع، این برخورد متفاوت که کاملاً متناسب با نیاز و استحقاق آن‌هاست غیر عادلانه است؟ آیا عدالت اجتماعی اقتضا دارد که میان مجرم و بی‌گناه صالح و فاسد تفاوتی نگذاریم و یکسان برخورد نماییم؟

درباره برخورد با کفار و علت برخورد متفاوت با ایشان، باید به آیه نفی سبیل توجه نمود.^۲ در این آیه، ایجاد هرگونه راه تسلط بر مؤمنان برای کافران از سوی خدا نفی گردیده است. لازمه این امر، این نکته است که در احکام شرع، هیچ حکمی وجود ندارد که اجرای آن به تسلط کفار بر مؤمنان بیانجامد. همچنین هر جایگاهی که نوعی برتری را برای کفار تثبیت کند و کشش خاصی را برای اهل کتاب و دین آنان در اذهان ناآگاه ایجاد کند یا تبلیغی برای آنان محسوب شود و یا نوعی ذلت و خواری را در مؤمنان القا نماید، نفی شده است. این به معنای فقدان آزادی عقیده و یا عدم امکان رویارویی عقیدتی نیست؛ بلکه آنچه قابل تحمل نیست، شیوه‌های ظریف تبلیغی و فریب دادن افراد ناآگاه و تضعیف روانی

۱. بل الذین کفروا فی عزة و شقاق، ص ۲.

۲. و لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً (نساء ۱۴۱). از این آیه، قاعده فقهیه‌ای به دست آمده است که آن را حاکم بر همه احکام اولیه دانسته‌اند و مستند اصلی احکام بسیاری در فقه همین آیه است.

مسلمانان است. بحث آزاد عقیدتی متفکران مسلمان با اهل کتاب، مقدم بر هر درگیری با اهل کتاب است و شروع دعوت با برخورد هدایتگرانه و ارائه بیانات می‌باشد.

آنچه دربارهٔ تقدم مفاد آیه نفي سبيل بر احکام اوليه گفتيم، دربارهٔ آیاتی مانند ﴿الله العزة و لرسوله و للمؤمنين﴾^۱ و روایت «الاسلام يعلو ولا يعلى عليه» نیز صادق است؛ به این معنی که حفظ عزت رسالت و رسول خدا و مؤمنان و برتری اسلام بر دیگر ادیان، مقدم بر هر حکم دیگری می‌باشد و مسلمانان وظیفهٔ تطبیق این قواعد کلی و اساسی در شرایط مختلف اجتماعی را بر عهده دارند. البته تغییر شرایط اجتماعی می‌تواند شکل اجرای این قواعد را دگرگون کند. برای نمونه، فقهای سلف با تطبیق این قواعد بر شرایط اجتماعی ویژه خود، به عدم جواز مرتفع‌تر بودن ساختمان‌های کفار نسبت به بناهای مسلمانان حکم می‌کردند؛^۲ چرا که در فضای معماری سابق شهرها، این‌گونه بناهای بلند توجه‌ها را به خود جلب می‌کرد و برتری و عزتی ظاهری را برای صاحبان آنان به ارمغان می‌آورد؛ ولی آیا تطبیق این قواعد به همین شکل بر شهرهای امروزی با هزاران آسمان‌خراش، مضحک و موجب وهن مذهب نیست؟^۳

۱. منافقون / ۸.

۲. جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام، محمدحسن نجفی، ج ۲۱، ص ۲۸۴.

۳. حقوق اقلیت‌ها، عباسعلی عمید زنجانی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۱۷۲. نویسندهٔ محترم با وجود توجه به مدرک فقهی این تطبیق، می‌فرماید: «اصولاً باید به این نکته توجه داشت که اسلام با این نوع تظاهرات و اشرافیت و تفوق طلبی‌ها که مظهر اختلاف طبقاتی است، در جامعهٔ اسلامی مخالف است و از این رو، به مسلمانان نیز توصیه می‌کند که از بالا بردن سطح آپارتمان‌ها از مقدار متعارف اجتناب ورزیده و در حاشیه مدرک بحث خود، روایاتی می‌آورند که در باب ۵ احکام المساکن، و سائل الشیعه (۵۶۵ / ج ۳) آمده است. تأمل در برخی روایات باب ۵ و ۶ و ۲۵ احکام المساکن روشن می‌کند آنجا که در ساختن بنا، ارتفاع سقف‌ها برای ابراز برتری و نشأت گرفته از فسق مالک و سازنده باشد، عملی مذموم است. در کتاب کافی در بخش جهاد، روایتی نسبتاً طولانی از امام باقر(ع) نقل شده است که مروری بر آن و تأمل در برخی بخش‌های آن، بحث را روشن‌تر می‌کند. خفض بن غیث از امام صادق(ع) نقل می‌کند:

مردی که از دوست داران ما بود از پدرم (ص) دربارهٔ جنگ‌های امیرالمؤمنین پرسش نمود. پس ابومحمد(ع) - امام باقر(ع) - به او فرمود: خداوند محمد(ص) را همراه با پنج شمشیر مبعوث نمود. سه شمشیر از نیام بیرون کشیده شده‌اند و تا آتش جنگ فرو نشینند، در نیام نخواهند رفت و آتش جنگ فرو نمی‌نشیند تا خورشید از محل غروبش، طلوع نکند. هنگامی که خورشید از مغرب خویش برآید، مردم همگی در آن روز ایمان می‌آورند و آن هنگام آنکه پیش از آن ایمان نیاورده است و یا در ایمانش خیری کسب نکرده است، ایمان آن روز به کارش نیاید. یک شمشیر از آن پنج شمشیر باز داشته شده و شمشیر دیگر در نیام است. بیرون کشیدنش در دست غیر ماست و اما دستور و حکمش با ماست... اما شمشیرهای سه گانه بیرون از نیام، یکی شمشیری است بر علیه مشرکان عرب، ... شمشیر دوم بر اهل ذمه است... و شمشیر سوم بر مشرکان غیرعرب. شمشیر باز داشته شده شمشیری است بر علیه اهل بغی و تجاوز و مصادیق تأویل قرآن ... و شمشیر در نیام شمشیری است که با آن قصاص انجام می‌پذیرد. از نیام بر کشیدنش بر اولیای مقتول است، ولی حکم و دستور آن با ماست...

در روایت، پس از ذکر شمشیر دوم، نکاتی در کلام امام(ع) ذکر شده است که مرتبط با بحث ما و در خور بررسی وسیع‌تر است. در روایات دیگر، به صدمه پذیر بودن منزلی که سقف آن بلندتر از هفت یا هشت ذراع است اشاره شده است و در دسته دیگری از روایات، محل زندگی اجنه و شیاطین ارتفاع بیش از هفت ذراع معرفی شده است و راه حل آن را نوشتن آیت الکرسی بر تارک بنای بلندتر از این حد دانسته است. حال، همهٔ این روایات، با فرض صحیحشان، چه ربطی به بحث ما دارند و چگونه می‌توان مطالبی را که نویسنده محترم مطرح نموده‌اند به این روایات مستند نمود؟

شیوه‌های اعزاز اهل حق و اذلال کفار به این نمونه‌ها منحصر نمی‌شود و این شیوه‌ها گاه با تغییر شرایط متحول می‌شوند.

آزادی در حوزه درونی

برای اسارت و محروم شدن از حق انتخاب، به مداخله دیگران نیازی نیست؛ چرا که همواره عوامل و مؤثرهایی وجود دارد که می‌توانند در سنجش و انتخاب آزاد آدمی تأثیر گذارده، دامنه آزادی او را محدود کنند.

نیازها و گرایش‌های فطری، وراثت، پرورش، تغذیه و محیط، هر یک، تأثیرات گوناگونی بر فرد می‌گذارند. وراثت، حالات، گرایش‌ها و خصلت‌های نسل‌های قبل را به ارمان می‌آورد.^۱ پرورش و تغذیه^۲، چه قبل از تولد کودک چه پس از تولد و حتی در بزرگسالی تأثیرات مهمی در گرایش‌های او به‌جای می‌گذارد. محیط نیز در نهایت در شکل‌گیری شخصیت فرد اثری عمده دارد. البته وراثت و دیگر عوامل یاد شده، همگی، مؤثرهای ثانوی‌اند و نقش اول را سائق‌ها و نیازهای فطری بر عهده دارند؛ نیازهایی که برخی جسمی هستند، مانند نیاز به خوراک، پوشاک و برخی روانی، مانند نیاز به محبوبیت و محبت ورزیدن و برخی دیگر عالی؛ مانند نیاز به علم و قدرت و حرکت.

آزادی در این حوزه به معنای رهایی از اسارت این عوامل و دستیابی به قلعه انتخاب آزاد است. این رهایی گاه با تعارض عوامل مؤثر به‌دست می‌آید و گاه به صرف درک و خودآگاهی نسبت به مؤثرها حاصل می‌شود. گاهی نیز رهایی به ترکیبی از آگاهی و احساس و اقدام نیاز دارد.

آزادی در حوزه درونی و عدالت اجتماعی

گفتیم که عدالت فردی، از فهم، آگاهی‌های عمیق، حکمت آدمی حلم او مایه می‌گیرد و از آنها سرشار می‌گردد. همه شعبه‌هایی که عدالت بر آنها استقرار می‌یابد، نیازمند آزادی هستند. «فهم» نیازمند آزادی از پیش‌داوری‌ها، تعصب‌ها و شتاب‌هاست. بدون این آزادگی‌ها، دریافت عمیق و فهم واقعی محقق نمی‌گردد و از آگاهی‌های عمیق و برخوردارهای حکیمانه خبری نخواهد بود.^۳ آخرین مقدمه و زمینه لازم برای پیدایش عدل، ریشه‌دار شدن حلم و بردباری در وجود فرد است. حلم چیرگی بر خواسته‌ها و احساسات است و نتیجه این

۱. زمینه روانشناسی، ج ۱، ص ۱۱۴.

۲. روایات بسیاری که در باب‌های آداب الصلوة مع النساء، مستحبات در زمان حمل و بارداری، حکمت‌های اطعمه و اشره محرّمه و... همگی حاوی نکاتی در این زمینه هستند.

۳. اشاره به روایت دعائم الایمان: «... العدل منها علی اربع شعب: علی غائض الفهم، و غررالعلم و زهرة الحکم و رساخة الحلم، فمن فهم علم غورالعلم، من علم غورالعلم صدر عن شرائع الحکم».

تسلط، صبر و تحمل، دوری از شتاب‌زدگی، فرو خوردن خشم و دوری از برخورد عجولانه است.^۱ روشن است که حلم نیز جز با حدی از آزادی تحقق نمی‌یابد. آن‌که اسیر هوس است، مالک و مسلط بر نفس خود نیست. بنابراین، آزادی از کشش‌ها و هوس‌ها و وسوسه‌ها نقشی کلیدی در شکل گرفتن عدالت در فرد دارد و تحقق عدالت در عرصه روابط فرد با افراد دیگر اجتماع، به پدید آمدن چنین آزادی‌هایی بستگی دارد.

آزادی در حوزه روابط اجتماعی:

آزادی در عرصه روابط اجتماعی تعریفی به ظاهر متفاوت با تعریف آن در حوزه درونی انسان دارد؛ ولی تفاوت میان این دو، تنها در فضای تطبیق این مفهوم است. آزادی در روابط اجتماعی به معنای عدم مداخله دیگران در اعمال اراده فرد است؛ یعنی تفاوت در نوع مانعی است که در برابر اعمال اراده و انتخاب فرد قرار می‌گیرد، نه در اصل مفهوم. بر این اساس، هر الزام و منع اجتماعی، تحدید آزادی افراد است و همه قراردادهای اجتماعی، عرف‌ها و قوانین و حکومت‌ها محدود کننده آزادی فردی است. درست است که آزادی مطلوب است و نباید از آن چشم پوشید، ولی انسان تنها یک نیاز و یک مطلوب ندارد و تأمین این نیازها تنها در سایه چشم پوشی از برخی آزادی‌ها ممکن نمی‌گردد. حقیقت این است که آن‌چه به کنار گذاشته می‌شود افسار گسیختگی است. آزادی نیز باید قانونمند باشد و در حدی که شکوفایی و خلاقیت و حرکت ایجاد کند و به حال فرد و اجتماع زیانبار نباشد پذیرفته شود؛ وگرنه این نیز یک هوس فردی است که باید از آن نیز آزاد شد.

انسان نیازمند اجتماع است و به دلیل وسعت نیازهایش و عدم امکان تأمین آن‌ها به تنهایی و نیز نیاز به انس و دوستی با دیگران، برای تأمین نیازهای ازدواج و روابط خانوادگی ناچار از زندگی اجتماعی است. این کشش به سوی اجتماع هم در طبع انسان ریشه دارد و هم از گستردگی نیازها و درک امکان تأمین بهتر آن در جامعه سرچشمه می‌گیرد. اما تحقق و رشد اجتماع، در گرو پذیرش محدودیت‌هایی از سوی افراد و قبول برخی قراردادهای اساسی اجتماعی است. عدالت اجتماعی در این فضا است که مطرح می‌شود و به عنوان مناسب‌ترین الگو برای تنظیم روابط اجتماع عرضه می‌گردد.^۲ ارتباط و

۱. حلم در لغت به «ترك العجله، ضبط النفس و الطبع عن هیجان الغضب» و «الصبر والاناة والسكون مع القدرة والغرة» معنی کرده‌اند. حقیقت حلم همان تسلط بر نفس است و این‌ها همه لوازم آن است. در روایت آمده است که: «أما الحلم كظم الغیظ و ملك النفس»، بحار، ج ۷۸، ص ۱۰۲.

۲. برخی از مبتکران بحث «قراردادهای اجتماعی» این‌گونه تصور کرده‌اند که انسان در ابتدا آزاد و رها زندگی می‌کرده است و سپس تن به اجتماع داده است. این تصور را در برخی قائلان به مدنیت بالطبع و هم‌چنین پاره‌ای از معتقدان به مدنیت بالاضطرار می‌توان دید، ولی حقیقت این است که انسان از ابتدای هبوط و حتی قبل از آن، تنها نبوده است و با زوج و مونس همراه بوده است. بحث از نحوه تعلق انسان به اجتماع، بحثی تاریخی در مورد علت پیدایش اجتماعات نیست؛ بلکه تنها کنکاشی است

گاه تقابل میان عدالت اجتماعی و آزادی فردی در اجتماع، موضوعی است که بحث اهمیت و آثار بحث از آن بسیار قابل تأمل و دقت است؛ از همین رو، با تفصیل بیش‌تری بدان می‌پردازیم.

در ابتدای بحث، باید به تفکیک میان دو مفهوم از آزادی بپردازیم. گاهی مراد از آزادی فردی عدم دخالت دولت‌ها، گروه‌ها و یا افراد دیگر در فعالیت‌های فرد است؛ به عبارت دیگر، آزادی یعنی مصون بودن فرد از مداخله دیگران؛ و گاه مقصود از آن، سروری فرد بر خود است و توانایی انجام دادن آنچه واقعاً می‌خواهد (یا باید بخواهد). در بحث از نوع اول آزادی، این نکته مورد بررسی قرار می‌گیرد که محدوده آزادی هر فرد تا کجاست؛ محدوده‌ای که هیچ نهاد یا فردی حق تجاوز به حریم آن را ندارد. فردگرایان لیبرال طرفدار گسترش دادن هرچه بیش‌تر فضای این حریم خصوصی و فردی هستند و اختیارات دولت‌ها را تنها در حد ضرورت و حفظ مصالح اجتماع یا حفظ آزادی دیگران می‌پذیرند.

نوع دوم آزادی، به معنای حق تعیین مقدرات خود و در دست گرفتن سرنوشت خویش است. این مفهوم از آزادی ربطی مستقیم با دموکراسی دارد؛ چرا که تنها در حکومت دموکراتیک امکان دخالت هر فرد در تعیین مقدرات خویش فراهم می‌آید.

مطلوب بودن هر دو نوع آزادی مورد تردید نیست؛ ولی در فضای واقعی اجتماع، هر دو دچار عواقب نامطلوب و آفات مهمی است. آزادی به مفهوم عدم مداخله دیگران و به ویژه حکومت در اعمال اراده افراد، به تسلط قوی‌ترها و گسترش بی‌عدالتی در اجتماع و حتی از دست رفتن آزادی اکثریت اعضا جامعه می‌انجامد. آزادی ماهی‌های بزرگ به معنای مرگ ماهی‌های کوچک است.

تفاوت‌ها در جسم و ذهن و ویژگی روانی، اختلاف در جایگاه اجتماعی افراد و ناهمسانی توانایی‌های اقتصادی و ... می‌تواند زمینه مناسبی برای انسان طبیعی و سرشار از غرایز باشد که در فضای آزاد و به‌دور از کنترل، به رقابت و کشمکش بپردازد. روشن است که در این فضا جایی برای عدالت اجتماعی و حتی آزادی اکثریت افراد باقی نمی‌ماند.

آزادی فردی یا به عبارت دیگر، رها شدن افراد به حال خود با هدفمندی جامعه نیز در تعارض است؛ چرا که جامعه برای تحقق اهداف، ناچار از وضع تکالیف و اعمال

پیرامون پیوندهایی که فرد را به جامعه مرتبط می‌کند. در باب عوامل پیدایش اجتماعات و ملل، صاحب‌نظران، نژاد و خویشاوندی، اشتراک دین، وحدت زبان، بستگی‌های جغرافیایی و اقتصادی و تاریخی یا سنت‌های مشترک را به عنوان اصلی‌ترین عوامل مطرح می‌نمایند. رجوع کنید به «بنیادهای علم سیاست» عبدالرحمن عالم، ص ۱۵۴ به بعد و برای دیدن نظرگاه‌های مختلف در باب نحوه تعلق انسان به اجتماع رجوع کنید به «درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی» دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ص ۲۱۳. برای پرهیز از اطاله کلام، نظر خود را در این زمینه، به اشاره، در متن ذکر کرده‌ایم.

محدودیت‌هاست. آزادی فردی در این‌گونه جوامع، تنها در چارچوب‌های مشخص، پذیرفتنی است. خصوصاً در جوامعی که مکتب و ایدئولوژی خاصی پذیرش عمومی یافته است. در واقع، در این‌گونه جوامع، مردم از آزادی عبور کرده، آزادانه این افسار گسیختگی را طرد نموده‌اند.

برای روشن‌تر شدن آثار این دیدگاه، مصداق تام آن را در لیبرالیسم اقتصادی بررسی خواهیم کرد. البته بحث از لیبرالیسم اقتصادی و ارتباط آن با عدالت اجتماعی، به دلیل اهمیت و ویژگی موضوع، به بررسی گسترده‌تری نیاز دارد.

حال به مفهوم دوم آزادی می‌پردازیم. سروری انسان بر خویشتن و انتخاب هدف و راه زندگی از سوی او مطلوب‌ترین شکل برای شروع حرکت انسان است. آفرینش آدمی نیز به گونه‌ای است که او را به آزادی می‌رساند. در اجتماع نیز آنچه مطلوب است، انتخاب آگاهانه و آزادانه مردم است. حکومت و حاکمیت، بدون پذیرش اجتماعی با مشکلات مختلفی روبه‌روست. رفع اختلاف میان ارزش‌های پذیرفته اجتماعی و اهداف حکومت و قانون، جز با تحمیل و فشار ممکن نیست. از دیدگاه دینی، مهم این است که فرد و جامعه با آگاهی و در فضایی سالم دست به انتخاب بزنند و راه خویش را برگزینند.^۱ اهداف دین اهدافی نیستند که جز با انتخاب آزاد بتوان به‌سوی آن گام برداشت.

انتخاب سرنوشت یک جامعه و تعیین حکومت و نوع حاکمیت آن در اختیار افراد آن جامعه است؛ اما نبود آگاهی و بینش در افراد و فضای مناسب برای انتخاب، این‌گزینش را کاملاً از ارزش تهی می‌نماید و با توجه به همین نکته نمی‌توان ادعای دموکراسی و حکومت مردم را بدون آماده بودن این شرایط پذیرفت. روشن شدن این مبحث و تبیین ارتباط میان دو نوع آزادی، هم‌چنین توضیح روابط میان آزادی و عدالت اجتماعی، به بحثی گسترده‌تر نیاز دارد. ما در این مختصر، نخست به دموکراسی و لیبرالیسم سیاسی و سپس به لیبرالیسم اقتصادی پرداخته، تقابل‌ها و ارتباطات میان عدالت اجتماعی و اشکال مختلف لیبرالیسم را نشان می‌دهیم.

آزادی، دموکراسی و عدالت اجتماعی

دموکراسی اساساً به معنی نظامی سیاسی است که در آن، مردم حکومت کنند، نه شاهان یا اشراف. اما حکومت مردم به چه معنی است؟ دموکراسی در غرب به دو شکل است: نمایندگی چند حزبی و مشارکتی. در دموکراسی نمایندگی چند حزبی، رأی دهندگان

۱. لااِکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی (بقره / ۲۵۶)؛ لقد ارسلنا سبلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط؛ همه رسولان با بینات و کتاب و میزان آمده‌اند تا مردم خود به‌پا خیزند (حدید ۲۵).

می‌تواند از میان دو یا چند حزب رقیب، یکی را برگزیند و سکان حکومت را به دست اعضا و سران آن حزب بسپارند. در دموکراسی مشارکتی، تصمیمات به طور جمعی توسط افراد اجتماع گرفته می‌شود. نوع آغازین «دموکراسی»، همین دموکراسی مشارکتی بود که در آتن وجود داشت و شهروندان آتن برای بررسی سیاست‌ها و گرفتن تصمیمات مهم به طور منظم گرد هم می‌آمدند. امروزه هنوز این شیوه در پاره‌ای کشورها در برخی موارد به‌کار گرفته می‌شود.^۱ شکل دیگر دموکراسی، یعنی دموکراسی نمایندگی چند حزبی جلوه‌ امروزین حکومت مردم است.

دموکراسی نمایندگی به این معناست که تصمیمات مربوط به جامعه، نه توسط تمام اعضای آن، بلکه توسط افرادی که آن‌ها را برای این منظور انتخاب شده‌اند گرفته می‌شود. این نوع دموکراسی در شکل چند حزبی آن، به مردم این امکان را می‌دهد تا در فرایند سیاسی، از میان دو یا چند حزب، یکی را انتخاب کنند. این شکل دموکراسی در کشورهای اروپای غربی، ایالات متحده و ژاپن و برخی کشورهای دیگر یافت می‌شود.

بسیاری از متفکران معاصر در نوشته‌های خود، به تحلیل دموکراسی امروزی پرداخته‌اند. ما در این بحث به اختصار به بیان عمده‌ترین نظرات و تحقیقات در این مورد می‌پردازیم تا واقعیت آزادی سیاسی در غرب به‌عنوان یکی از مصادیق بحث ما روشن شود.^۲

یکی از نافذترین نظریات درباره طبیعت و محدودیت‌های دموکراسی امروزی توسط **ماکس وبر** و به صورت نسبتاً تعدیل شده‌ای توسط **جوزف شومپتر** ارائه گردیده است. مفاهیمی که آن‌ها عنوان کرده‌اند گاهی به عنوان نظریه نخبه‌گرایی دموکراتیک نامیده شده است.

وبر بحث خود را از این فرض آغاز کرد که دموکراسی مشارکتی به عنوان وسیله حکومت منظم در جوامع بزرگ غیرممکن است. این امر تنها به این دلیل مسلم نیست که میلیون‌ها نفر نمی‌توانند مرتباً برای گرفتن تصمیمات سیاسی اجتماع کنند؛ بلکه از آن روست که اداره یک جامعه پیچیده مستلزم تخصص است. وبر معتقد است که دموکراسی مشارکتی فقط در سازمان‌های کوچک که وظایفی که باید انجام شود نسبتاً ساده و روشن است می‌تواند کارکرد داشته باشد. در جایی که باید تصمیمات پیچیده‌تری گرفته شود و یا سیاستها با دقت طرح شوند حتی در گروه‌های نه‌چندان بزرگ، — مانند یک شرکت

۱. آنتونی کیدنز، جامعه‌شناسی، ص ۳۳۱.

۲. مرجع قبلی، ص ۳۳۲ و ۳۵۱.

بازرگانی- دانش تخصصی و مهارت ضروری است. متخصصان باید وظایفشان را به طور مستمر انجام دهند. مشاغلی را که نیازمند تخصص است می‌توان در معرض انتخاب افرادی قرار داد که ممکن است تنها آگاهی مهمی از مهارت‌ها و اطلاعات ضروری داشته باشند؛ در حالی که مقامات بالاتر یعنی مسئولان سیاست‌گذاری کلی، انتخابی هستند. باید گروهی به‌عنوان مقامات تمام وقت بوروکراتیک برای اداره کشور وجود داشته باشند.

با توسعه شهروندی، نیاز به مقامات بوروکراتیک افزایش بسیار می‌یابد؛ چرا که نیاز به ارائه خدمات رفاهی بهداشتی و آموزشی و ایجاد نظام‌های بزرگ اداری، آن هم به‌طور دائمی را ضروری می‌سازد. به نظر وبر، دموکراسی نمایندگی چند حزبی، به دفاع از جامعه، هم در برابر تصمیم‌گیری خودسرانه رهبران سیاسی و هم در برابر تصاحب کامل قدرت توسط بوروکرات‌ها می‌پردازد.

به عقیده وبر، برای این که نظام‌های دموکراتیک تا اندازه‌ای اثربخش باشند، دو شرط باید تأمین شود: نخست باید احزابی وجود داشته باشند. اگر سیاست‌های احزاب رقیب کم و بیش یکسان باشند، رأی‌دهندگان از هرگونه انتخاب مؤثر محروم می‌شوند. وبر این اندیشه را که نظام‌های یک حزبی می‌توانند به گونه‌ای قابل ملاحظه دموکراتیک باشند رد می‌کند. دوم، باید رهبرانی سیاسی وجود داشته باشند که از تحیل و نشاط لازم برای گریز از سنگینی کسالت‌آور و بی‌روح بوروکراسی برخوردار باشند. وبر بر اهمیت رهبری در دموکراسی تأکید زیادی می‌کند (نخبه‌گرایی دموکراتیک). او استدلال می‌کند که حکومت نخبگان اجتناب‌ناپذیر است و ما حداکثر می‌توانیم امیدوار باشیم که آن نخبگان به طور مؤثری نماینده منافع ما باشند و این نمایندگی را به شیوه‌های خردمندانه و مبتکرانه انجام دهند. پارلمان‌ها و کنگره‌ها زمینه‌ای برای پرورش رهبران سیاسی کارآمد را فراهم می‌کنند که می‌توانند با نفوذ بوروکراسی مقابله کرده و پشتیبانی مردم را به دست آورند. وبر به دموکراسی چند حزبی، بیش‌تر به دلیل کیفیت رهبرهایی که به وجود می‌آورد، ارجح می‌نهد تا فراهم ساختن امکان مشارکت توده مردم در سیاست.

جوزف شومپیتر در باره محدودیت‌های مشارکت سیاسی توده‌ای با نظر وبر کاملاً موافق بود. برای شومپیتر هم، مانند وبر، دموکراسی بیش‌تر به عنوان روشی برای ایجاد حکومت کارآمد و مسئول اهمیت دارد تا وسیله فراهم ساختن قدرت قابل ملاحظه‌ای برای اکثریت.^۱ دموکراسی چیزی بیش از امکان جایگزینی یک رهبر یا حزب سیاسی معین به جای

۱. عبارات زیر شومپیتر در مقاله «دو مفهوم از دموکراسی، به‌وضوح، نظر او را تبیین می‌کند: به‌خاطر داریم که عمده مسائل ما درباره نظریه کلاسیک، بر این فرض متمرکز می‌شدند که مردم درباره هر مسئله خاصی صاحب اعتقاد قاطع و عقلایی‌اند و به این اعتقاد

رهبر و حزب سیاسی دیگر است. دموکراسی حکومت سیاستمدار است، نه حکومت مردم. سیاستمداران «سوداگران رأی» هستند؛ همان‌گونه که دلالان، سوداگران سهام در بازار بورس‌اند؛ اما برای دستیابی به حمایت رأی دهندگان، سیاستمداران می‌باید دست‌کم اندکی نسبت به خواست‌ها و منافع انتخاب‌کنندگان پاسخ‌گو باشند.

نظریه‌های وبر و شومپتر نظریه‌پردازان کثرت‌گرای دموکراسی امروزین را بسیار تحت تأثیر قرار داد. کثرت‌گرایان می‌پذیرند که شهروندان منفرد نمی‌توانند چندان تأثیری، یا هیچ‌گونه تأثیر مستقیمی بر تصمیم‌گیری‌های سیاسی داشته باشند؛ اما آن‌ها استدلال می‌کنند که گرایش به تمرکز قدرت در دست مقامات حکومتی در نتیجه حضور گروه‌های ذینفع متعدد محدود می‌شود. وجود دسته‌بندی‌ها، موجب تقسیم قدرت و کاهش قدرت اعضای یک گروه یا طبقه خواهد بود. در نتیجه، سیاست‌های حکومت با تأثیر از فرایندهای دائمی چانه‌زدن میان گروه‌های متعددی که نماینده منافع مختلف‌اند، مثل سازمان‌های تجاری و اتحادیه‌های کارگری قرار می‌گیرد. یک نظام سیاسی دموکراتیک، نظامی است که توازن میان منافع رقیب وجود دارد. به عبارت دیگر، همه تا حدودی بر سیاست‌گذاری تأثیر می‌گذارند، ولی هیچ‌یک سلطه مطلق ندارند.

این دیدگاه از چند جهت قابل انتقاد است:

۱. رقابت گروه‌های ذی‌نفع بسیار ساده تصویر شده است. رقابت گروه‌های ذینفع، غالباً به ائتلاف و انحصار می‌انجامد. معروف است که رقابت قابل رقابت است؛ در نتیجه، یک یا چند گروه بزرگ پدید می‌آید که در صورت تعدد نیز تنها کلیات کم‌رنگی به‌عنوان منافع مشترک باقی می‌ماند. همین است که سیاست‌های واقعی احزاب مخالف، چندان تفاوتی ندارند.

۲. توده انتخاب‌کننده کاملاً ناآگاه و منفعل توصیف شده است. در جوامع امروزی، افراد تحصیل کرده و دارای شعور سیاسی کم نیستند. خصوصاً اگر توده‌های مردم با آموزش معیارها، ارتقای کیفی بیابند، طبیعتاً راحت‌تر می‌توانند در مورد اشخاص و احزاب و اهداف

خود - در یک جامعه دموکراتیک - از طریق انتخاب «نمایندگانی» که مراقب عملی شدن آن اعتقاد باشند جامعه عمل می‌پوشانند. بدین ترتیب، انتخاب نمایندگان در مرحله دوم، پس از هدف نخستین نظم دموکراتیک واقع می‌شود که مراد از آن، تقویض قدرت تصمیم درباره مسائل سیاسی به انتخاب‌کنندگان است. فرض کنید که ما نقش این دو عنصر را وارونه کرده و اخذ تصمیم درباره مسائل به‌وسیله انتخاب‌کنندگان را در وهله بعد از انتخاب کسانی قرار دهیم که اتخاذ تصمیم بر عهده آنان محول است؛ به بیان دیگر، به این نظر می‌رسیم که نقش مردم ایجاد یک حکومت یا یک هیئت واسطه‌ای است که آن هم به نوبه خود، عامل اجرایی ملی یا دولت را ایجاد خواهد کرد و بدین‌سان تعریف می‌کنیم که: روش دموکراتیک عبارت از یک چنان نظم نهادی به منظور رسیدن به تصمیمات سیاسی است که افراد، تحت لوای آن، به‌واسطه تلاش رقابت‌آمیز به‌خاطر جلب آرای مردم، به قدرت تصمیم‌گیری دست می‌یابند.» (مجموعه مقالات «فلسفه سیاسی»، ص ۳۴۰).

و برنامه‌های آنان قضاوت کنند و این کنترل و نظارت عمومی ضامن بسیار خوبی برای حفظ سلامت حکومت‌هاست.

۳. رقابت سیاسی به‌دور از کنترل‌های مؤثر در بسیاری از موارد به پیروزی بازیگران و عوام‌فریبان می‌انجامد. به ویژه در فضایی که مردم به‌راحتی اسیر تبلیغات می‌شوند و از توان فکری لازم و درک معیارها و موازین محروم‌اند.

۴. در فضای امروزین غرب، برندگان قطعی رقابت سیاسی، قدرتمندان اقتصادی‌اند؛ چرا که توان تأمین مخارج تبلیغات انتخاب و تسلط بر رسانه‌ها و تملک اهرم‌های فشار در انحصار آن‌هاست. دیگر گروه‌های ذی‌نفع فقط در چارچوبی که از سوی آنان تعیین می‌شود به رقابت می‌پردازند.

دیدیم که نظریه کثرت‌گرا بر مبنای تعبیری از نظام سیاسی جوامع امروزی قرار داشت که بر طبیعت رقابت‌آمیز منافع گروهی تأکید می‌کند. چنین رقابتی ظاهراً از تمرکز قدرت در دست یک گروه یا طبقه جلوگیری می‌کند. کثرت‌گرایان، مانند طرفداران نظریهٔ نخبه‌گرایی دموکراتیک، می‌پذیرند که مردم حکومت نمی‌کنند و نمی‌توانند حکومت کنند؛ اما آن‌ها ایالات متحده و جوامع دیگر غربی را اساساً دموکراتیک می‌دانند. نظری که توسط سی‌وایت میلز در اثر مشهورش «نخبگان قدرت» اظهار گردید، کاملاً متفاوت بود. او احساس می‌کرد که جامعهٔ آمریکا، در دوره‌های نخستین تاریخش، در واقع انعطاف‌پذیری و تنوع قابل ملاحظه در تمام سطوح نشان داده بود؛ اما این وضع از آن زمان تا کنون تغییر کرده است.

میلز استدلال می‌کند که طی قرن بیستم یک فرایند تمرکز نهادی در نظم سیاسی اقتصاد و حوزهٔ نظامی رخ داد. نظام سیاسی زمانی تا اندازهٔ زیادی از طریق ایالات جداگانه سازمان یافته بود که کم‌وبیش توسط حکومت فدرال هماهنگ می‌گردید. به نظر میلز، امروز قدرت سیاسی دقیقاً در بالا هماهنگ می‌شود. به همین ترتیب، اقتصاد که زمانی از تعداد زیادی واحدهای کوچک تشکیل شده بود، اکنون زیر سلطهٔ مجموعه‌ای از شرکت‌های بسیار بزرگ در آمده است. سرانجام اگرچه زمانی نیروهای مسلح از نظر تعداد محدود بوده، با نیروهای شبه نظامی تکمیل می‌شد، اکنون این نیروها رشد کرده، تشکیلات عظیمی را در میان نهادهای کشور و سازمان‌های دارای موقعیت کلیدی به وجود آورده‌اند.

بنابر نظر میلز، نه تنها هر یک از این حوزه‌ها متمرکزتر گردیده است، بلکه به طور فزاینده‌ای با یکدیگر مرتبط گردیده و یک نظام قدرت متحدی را تشکیل داده‌اند. افرادی که در بالاترین موقعیت‌ها در تمام حوزه‌های نهادی سه‌گانه قرار دارند، زمینه‌های اجتماعی همانندی دارند، از علایق و منافع مشابهی برخوردارند و غالباً به طور خصوصی یکدیگر را

می‌شناسند. آن‌ها به صورت یک گروه نخبه قدرتمند در آمده‌اند که کشور را اداره می‌کند و با در نظر گرفتن موقعیت بین‌المللی ایالات متحده بر بسیاری از آن‌چه در کشورهای دیگر جهان رخ می‌دهد نیز تأثیر می‌گذارد.

گروه نخبه قدرتمند، آن‌گونه که میلز توصیف می‌کند، اساساً از متخصصان ثروتمند و سفید پوست آنگلو ساکسون (مرد) ترکیب شده که بسیاری از آن‌ها به دانشگاه‌های معتبر معینی رفته‌اند، به باشگاه‌های معینی تعلق دارند و در کمیته‌های حکومتی با یکدیگر شرکت دارند و علایق آن‌ها به یکدیگر نزدیک است. رهبران اقتصادی و سیاسی با همدیگر همکاری دارند و هر دو با بستن قراردادهای تسلیحاتی و تهیه کالا برای نیروهای مسلح روابط نزدیکی با نظامیان دارند. متقابلاً تحرک زیادی میان موقعیت‌های بالا در این سه حوزه وجود دارد. سیاستمداران منافع اقتصادی دارند. رهبران اقتصادی اغلب داوطلب مقام‌های دولتی می‌شوند و مقامات بالای نظامی عضو هیئت مدیره شرکت‌های بزرگ هستند.

میلز بر خلاف تبیین‌های کثرت‌گرایانه، استدلال می‌کند که سه سطح متمایز قدرت در ایالات متحده وجود دارد. گروه نخبه قدرتمند بالاترین سطح را اشغال کرده، به طور رسمی و غیررسمی مهم‌ترین تصمیمات را می‌گیرد که هم بر عرصه داخلی و هم بر سیاست خارجی تأثیر می‌گذارد.

گروه‌های ذینفعی که کثرت‌گرایان توجه خود را بر آن‌ها متمرکز می‌سازند، همراه با بیش‌تر سازمان‌های محلی در سطوح میانی قدرت عمل می‌کنند. نفوذ آن‌ها بر تصمیمات مهم محدود است. در سطح پایینی، توده عظیم مردم قرار دارند که عملاً هیچ نفوذی بر تصمیمات ندارند؛ زیرا این تصمیمات در محیط‌های بسته‌ای گرفته می‌شود که اعضای گروه نخبه قدرتمند در آن گرد هم می‌آیند که گروه نخبه سطح بالای هر دو سازمان حزبی را به یکدیگر مرتبط می‌سازد. هر حزب توسط افرادی با منافع و شیوه نگرش‌های همانندی اداره می‌شود. بدین‌سان حق انتخاب رأی دهندگان در انتخابات ریاست جمهوری و کنگره آن قدر اندک است که چندان اهمیتی ندارد.

پس از میلز، جی ویلیام دامهوف نشان داد که طبقه بالا، نه تنها در سه حوزه‌ای که میلز تحلیل کرده است، بلکه در حوزه‌های متعدد دیگری نیز در موقعیت‌های سطح بالا، به نسبت بسیار زیادی حضور دارند. این موقعیت‌ها شامل هیئت‌های امنای دانشگاه‌ها و مدارس مالی، و سائل ارتباط جمعی، بنیادهای خیریه و مشاغل دیپلماتیک است.

گیدنز و استانورث به همین گونه وضعیت بریتانیا را تحلیل کرده‌اند.^۱ حوزه‌های

رهبری در بریتانیا و بیش‌تر کشورهای اروپایی روابط تنگاتنگ‌تری با همدیگر دارند. تنها اقلیت کوچکی از جمعیت در بریتانیا به مدرسی که شهریه دریافت می‌کنند یا به دو دانشگاه برجسته آکسفورد و کمبریج می‌رود. این افراد در بسیاری از حوزه‌ها در موقعیت‌های بالا حضور چشمگیری دارند. اگرچه در صنایع، کم‌تر از حوزه‌های دیگر این وضع مشاهده می‌شود و حیثیت کار و کسب خصوصی در بریتانیا نیز به طور کلی خیلی پایین‌تر از آمریکا بوده است، بین ۶۰ تا ۸۰ درصد افرادی که در بالاترین موقعیت‌ها در نیروهای مسلح، کلیسا، دستگاه قضایی و خدمات کشوری هستند و اعضای محافظه‌کار پارلمان، در مدارس خصوصی و یا در آکسفورد تحصیل کرده‌اند. شیوه صدور منظم «فهرست عناوین و القاب، که در پایان قرن نوزدهم معمول گردیده، پیوندی میان افراد برجسته کنونی و اشرافیت موروثی برقرار می‌کند. نخست وزیر، فهرستی به پارلمان ارائه می‌دهد و پس از مطالعه و بررسی توسط یک کمیته پارلمانی، به تأیید ملکه می‌رسد. در دستگاه خدمات کشوری و ارتش، مجاری رسمی نامزدی وجود دارند و دریافت عناوین ویژه یا القاب، دقیقاً تابع ارتقا به موقعیت‌های بالاست. در حوزه‌های دیگر، نامزدی برای دریافت عناوین و القاب ویژه، بیش‌تر به شبکه‌های ارتباطی غیررسمی وابسته است که افراد قدرتمند و با اعتبار را به یکدیگر پیوند می‌دهند.

بالاترین مرتبه در طبقه اشراف، مرتبه دوک است که القاب مارکیز، ارل، ویکونت و بارون به ترتیب نزولی پس از آن قرار می‌گیرند. دوک‌ها طبعاً انحصاری‌ترین این گروه‌ها هستند و تعدادی از اعقاب خانواده‌های دارای دودمان قدیمی را شامل می‌شوند. تنها پنج‌تن از بیست و شش دوک غیرسلطنتی دارای القابی هستند که از قرن نوزدهم داشته‌اند. دوک‌ها برخی از ثروتمندترین زمین‌داران خصوصی کشور را شامل می‌شوند. بخش بزرگی از اعیان را بارون‌ها تشکیل می‌دهند. عملاً همه آن‌ها القابی دارند که در قرن‌های نوزدهم و بیستم اعطا شده است. این سیستم القاب و عناوین ویژه، چیزی بیش از یک آیین ساده تقدیر از «خدمات انجام شده برای کشور» است. این نظام در واقع بیانگر همبستگی ثروتمندان و قدرتمندان است و نشانه علنی پذیرش تازه واردان در میان ثروتمندان می‌باشد که در غیر این صورت، ممکن بود بخواهند خودشان را از محافل رسمی حاکم جدا سازند.

سه عامل مهم دیگر به تحکیم یک گروه نخبه کمک می‌کنند. یکی از این عوامل ازدواج میان گروهی است. ازدواج فرزندان با همسران «مناسب»، زمینه تحصیلی مشترک و در آخر حفظ دوستی‌هاست که در میان حوزه‌های مختلف نخبگان گسترده است. شبکه همشاگردی‌های قدیمی، با عضویت در باشگاه‌ها و انجمن‌های انحصاری و با یک سلسله

مجالس اجتماعی شام و نهار و میهمانی‌ها، هم‌چنین پیوندهایی که در زمینه‌های رسمی ترکیب و کار یا حکومت پدید می‌آیند، حفظ می‌شود.

بررسی‌های میلز، دامهوف و گیدنز وضعیت واقعی دموکراسی در غرب را به‌وضوح نشان می‌دهد. در آن جا حکومت نه توسط مردم که بر اساس زد و بندها در میان گروه قدرتمند تعیین می‌شود و با تسلط همین گروه بر رسانه‌ها و بهره‌گیری از فنون تبلیغاتی، افکار عمومی ساخته می‌شود. اگر باز هم مجالی برای انتخاب مردم در میان تعارض قدرتمندان باقی بماند، انتخاب نه بر اساس معیار و ملاک، بلکه عمدتاً بر پایه مؤثرتر بودن حربه‌های تبلیغاتی یک طرف شکل می‌گیرد. در واقع، آزادی به زشت‌ترین صورت مسخ گردیده است؛ چرا که مردم در حالی که خود را آزاد می‌پندارند، اسیر فریب‌ها و افسون‌های تبلیغاتی هستند و بازیچه دست «گروه قدرتمند» شده‌اند.

وضعیت دموکراسی تأسفاتر از آزادی است؛ چرا که به تصریح این متفکران، حکومت‌ها توسط مردم به سر کار نمی‌آیند و مردم در تصمیم‌گیری‌ها نقشی ندارند. حکومت نه توسط مردم انتخاب می‌شود نه برای مردم است؛ چرا که نخبگان ثروتمند در تصمیم‌گیری‌ها، طبیعتاً متوجه حفظ منافع خود هستند و تأثیر دیگر عوامل در چهارچوبی صورت می‌گیرد که توسط منافع گروه‌های ثروتمند ترسیم می‌شود.

آزادی در شرایط طبیعی جوامع انسانی، یعنی متفاوت بودن توانایی‌های فردی (هوش، توانایی‌های روحی، امکانات مالی و جایگاه اجتماعی) قدرت یافتن نخبگان را به دنبال دارد و فقدان نظارت مردم بر این حکومت، زمینه مناسبی برای جهت‌گیری حکومت به سوی منافع گروه‌های خاص فراهم می‌آورد. آنچه می‌تواند به‌عنوان ضمانت واقعی برای حفظ مشارکت واقعی مردم در حکومت تلقی گردد و موجب حفظ آزادی‌های سیاسی و هم‌چنین اعمال نظارت بر حکومت گردد، وجود شعور سیاسی کافی در مردم و معیارهای لازم برای شناخت افراد، اهداف آن‌ها، شرایط اجتماعی و برنامه‌های ارائه شده آن‌ها است. در کنار این شعور سیاسی، وجود متفکران و عناصر زبده ملی می‌تواند پیچیدگی‌ها و ناگفته‌ها را به مردم بنمایاند و امکان ارائه اطلاعات صحیح از وضعیت حکومت و تصمیم‌گیری‌های حاکمان را تحقق بخشد.

از این راه است که آزادی سیاسی با عدالت اجتماعی مرتبط می‌گردد؛ چرا که از یک‌سو وجود عدالت اجتماعی در شکل رفتار همسان و عادلانه در آموزش معیارها و موازین و ارائه اطلاعات به عموم مردم، نقش اساسی دارد و در صورت مجاز شمرده شدن نظارت و نقد و بررسی و اظهار نظر برای همه صاحب‌نظران، برای حفظ آزادی سیاسی و مشارکت

عموم مردم در تقدیرات اجتماعی حیاتی است؛ و از سوی دیگر، نبودن آزادی سیاسی، به معنای واقعی آن، به تسلط گروه‌های قدرتمند و گسترش بی‌عدالتی به روابط اقتصادی، اجتماعی و ... می‌انجامد.

آزادی اقتصادی و عدالت اجتماعی

یکی دیگر از حوزه‌های مسائل اجتماعی که مسئله آزادی در آن بسیار مورد توجه بوده و هست، حوزه اقتصاد است. آزادی اقتصادی به معنای عدم مداخله دیگری در فعالیت‌های اقتصادی فرد است. مراد از مداخله دیگری در این جا مداخله دولت یا هر قدرتی است که نظام عادی و طبیعی بازار را بر هم زند. توجه و تأکید بر این آزادی و ضرورت پاسداری از آن در مکاتب مختلف اقتصادی انجام شده است. آن دسته از این مکاتب که اصل «آزادی اقتصادی» را محور مباحث خود قرار داده و آن را از اهم مبانی خود به‌شمار آورده‌اند، مکاتب لیبرالیستی خوانده می‌شوند.

لیبرالیسم اقتصادی در غرب با فیزیوکرات‌ها آغاز می‌شود.^۱ از سال ۱۷۶۰ فرقه فیلسوفان اقتصاددان پیرامون دکتر کنه پزشک شاه گرد می‌آیند. دکتر کنه با انتشار مقالاتی در دایرة المعارف و با نشر جدول اقتصادی، سعی در اثبات جریان کالاهای اقتصادی در پیکر اجتماع داشت. همان‌گونه که **هاروی** یک قرن پیش از آن، قانون گردش خون در بدن را کشف کرده بود.

عقائد فیزیوکرات‌ها نخست به صورت عقیده «نظم طبیعی» نمودار می‌شود. براساس این دیدگاه، قوانین طبیعی مطلق و تغییرناپذیرند و خداوند متعال به انسان امکان می‌دهد تا با کمک عقل خود، نظم مشیت او را کشف کند و این نظم بهترین است. دکتر کنه در کتاب «حقوق طبیعی» می‌نویسد:^۲

منظور از قانون فیزیکی، جریان منظم هر رویداد فیزیکی از نوع طبیعی بوده و سودمندترین قانون برای بشر است. منظور از قانون اخلاقی، قاعده در عمل اخلاقی انسان و البته موافق با سودمندترین نظم فیزیکی برای بشر است. این قوانین مجموعه‌ای را به نام قانون طبیعی تشکیل می‌دهند.

در نتیجه، قوانین اثباتی باید فقط بازتابی از قوانین طبیعی باشند. فرمان‌های حکام که قوانین اثباتی نامیده می‌شوند، فقط احکام اعلام‌کننده این قوانین اساسی درباره نظم اجتماعی

۱. برای بحث تفصیلی از زمینه پیدایش فیزیوکرات‌ها و عقاید ایشان، ر.ک: به سیر اندیشه اقتصادی، باقر قدیری اصلی، دانشگاه تهران، ص ۴۰ و تاریخ عقائد اقتصادی، فریدون تفضلی، نشر نی، ص ۶۸.

۲. اقتصادی سیاسی ریمون بار، ج ۱، ص ۵۱.

می‌باشند؛ یعنی قوانینی که خداوند مقرر کرده است.

از نظر فیزیوکرات‌ها، هر کس به‌طور طبیعی راهی را که برای او مزایای بیش‌تر دارد در پیش خواهد گرفت و آزادانه و بدون کمک دیگری آن‌را پیدا خواهد کرد. تمنای سود بیش‌تر و به‌دنبال مزایای بیش‌تر بودن، جنبشی دائمی برای رفاه به‌وجود می‌آورد. در این تلاش همگانی، برای نفع شخصی، منافع عمومی هم تأمین می‌شود. این‌گونه است که با استقرار رژیم آزادی، تأمین منافع عمومی ممکن خواهد بود و گردونه نظام جامعه خودبه‌خود خواهد گردید.

در این دیدگاه، وظیفه دولت منحصر به کارهای عمومی (راه‌سازی، حفر قنوت)، تأمین امنیت اقتصادی و اجتماعی، تعلیم و نشر فرهنگ و لغو قوانین بی‌فایده خواهد بود.

پس از فیزیوکرات‌ها، لیبرالیسم در انگلیس و فرانسه در شکل‌های تازه‌ای تجلی می‌یابد. در انگلستان، **آدام اسمیت** با انتشار کتاب «**ثروت ملل**» مکتب کلاسیک انگلیس را بنیان می‌گذارد. مفهوم نظام طبیعی هم‌چنان نقش اساسی خود را در دیدگاه این مکتب حفظ می‌کند. اما تفاوتی مهم میان تفسیر فیزیوکرات‌ها از این مفهوم و بیان آدام اسمیت وجود دارد؛ از نظر فیزیوکرات‌ها نظام طبیعی، نظامی بود که باید به مرحله عمل در می‌آمد و علم اقتصاد، بیانگر این نظام بود. در صورتی‌که به نظر اسمیت، نظام طبیعی نظامی است که موجود و در حال اجراست. از دیدگاه اسمیت، نظامی اقتصادی در جهان انسانی وجود دارد که قادر است بر موانع مصنوعی که دولت‌ها به‌وجود می‌آورند فائق آید و علم اقتصاد با ارائه این نظام‌های طبیعی می‌تواند راهنمای عمل دولت‌ها باشد.^۱

از نظر اسمیت، نظام طبیعی نیازی به مداخله دولت ندارد و اگر دولت‌ها بر خلاف نظم طبیعی، مداخله و اعمال سیاست کنند، توان تغییر مسیر آن را ندارند و مقهور سلطه آن خواهند شد.^۲ دولت‌ها نباید در امور اقتصادی مداخله کنند؛ چرا که دولت نه تاجر خوبی است و نه مدیری مناسب. مستخدمان دولت، به‌علت نداشتن منافع مادی در تولید، مراقبت و رسیدگی و دل‌سوزی ندارند و مدیران خوبی نخواهند بود. دولت تاجر خوبی هم نیست؛ چرا که دولت و لخرج است و از درآمدی خرج می‌کند که آن را خود تحصیل نکرده است.

آدام اسمیت وظایفی نیز برای دولت قائل است: اول تأمین امنیت، سپس تعمیم دادگستری و در نهایت، آن دسته از امور عمومی که افراد به‌خاطر نداشتن نفع یا نداشتن

۱. سیر اندیشه اقتصادی، قدیری اصل، ص ۵۳.

۲. البته این دخالت‌ها می‌توانند آشفته‌گی‌هایی را پدید بیاورند (مانند بحران ۱۹۲۹ آمریکا)؛ ولی با قطع مداخله‌های دولت، سیستم خودبه‌خود دوباره به حالت تعادل خواهد رسید.

توانایی، خود قادر به انجام آن نیستند، مثلاً وضع حقوق گمرکی که هم برای دولت در آمدزا است و هم منابع رقابت کالاهای خارجی یا مصنوعات داخلی است، حمایت از مصنوعات داخلی، نرخ گذاری در شرایط انحصار، تعیین نرخ بهره، مداخله در مواردی که آزادی اقتصادی را به مخاطره می افکند و ایجاد محیط مساعد برای رقابت مشروع.

نکته در خور توجه در مورد اسمیت این است که وی زمانی زندگی می کرد که سرمایه داری و تولید صنعتی در آغاز راه بودند و در برابر، اقتصاد سرمایه داری به واسطه تقسیم کار، گسترش بازار و ازدیاد سرمایه، گستره وسیعی پیدا می کرد و از سویی دیگر، وجود رقابت آزاد در بازار و آزادی کسب و کار باعث می شد با افزایش سود هر بنگاه تولید، سود جامعه بالا رود و ظاهراً میان منافع فردی و اجتماعی هماهنگی پدید آید.

باورهای مکتب کلاسیک انگلیس توسط اقتصاددان لیبرال فرانسوی ژان باتیست سه در اروپا مشهور شد. باتیست سه با ارائه روشی نو برای بررسی مسائل اقتصادی (تقسیم مباحث اقتصادی به تولید، توزیع و مصرف)، هم چنین با طرح «قانون بازارها» پا را از اسمیت فراتر گذارد.

پس از آدم اسمیت و هم زمان با باتیست سه، شکل دیگری از لیبرالیسم در بریتانیا نضج گرفت. ابتدا با کشیشی پروتستان به نام **توماس مالتوس** و سپس با اقتصاددانی به نام **دیوید ریکاردو** جریان تازه ای از مکتب لیبرالیسم به وجود آمد که بر خلاف جریان گذشته، با دیدی بدبینانه به سرنوشت جامعه می نگریستند. مالتوس با مطالعات جمعیت شناسانه، به این نتیجه رسیده بود که جمعیت، بسیار سریع تر از خواربار افزایش پیدا می کند؛ چرا که رشد جمعیت با تصاعد هندسی (۲، ۴، ۸...) است، ولی افزایش مواد غذایی با تصاعد عددی؛ و میان رشد جمعیت و افزایش مواد غذایی تعادل وجود ندارد. به بیان دیگر، بشریت به سوی قحطی گام بر می دارد و ایجاد تعادل، تنها با کاستن از روند رشد جمعیت امکان دارد. جلوگیری از این رشد به سه طریق ممکن است: منع اخلاقی (عقب انداختن ازدواج)، کنترل موالید، برنامه تنظیم خانواده و در آخر فقر و گرسنگی.^۱

مالتوس نظم خودبه خودی خواسته پروردگار را باور ندارد و در همه جا تضادهای حول انگیزی را می بیند که ترجمان قوانین اقتصادی است و گریزی هم از این قوانین نیست. لیبرالیسم مالتوس بر این عقیده استوار است که بینوایی و تهی دستی دوران او محصول نبود تعادل میان منابع طبیعی و جمعیت است و این واقعیت گریزناپذیر با دخالت قدرت های

۱. برای تفصیل این بحث، رک: تاریخ عقاید اقتصادی، تفضلی، ص ۱۱۳؛ سیر اندیشه اقتصادی، ص ۷۷.

حاکم و یا دستگیری از بینوایان توسط دولت از میان نمی‌رود؛ بلکه این‌گونه دخالت‌ها تنها به زاد و ولد بیشتر کمک می‌کند و مصیبت را نزدیک‌تر می‌نماید.

لیبرال بدبین دیگر **ریکار دو** است. او نظریات مکتب کلاسیک را به اوج خود می‌رساند و برخلاف اسمیت، به جای توجه به تولید، بحث را بر توزیع متمرکز می‌کند و هدف واقعی علم اقتصاد را بررسی قوانین توزیع ثروت می‌داند.^۱ او مباحث تازه و مهمی را در چارچوب دیدگاه کلاسیک عرضه می‌کند. بدبینی او از این جهت است که اعتقاد دارد رشد جمعیت بر نیازهای انسان به خواربار مانند گندم می‌افزاید؛ حال آن‌که زمین‌های حاصل‌خیزی که وجود دارد محدود است. وقتی بخواهیم به‌خاطر افزایش جمعیت، زمین‌های نامرغوب را آباد کنیم، برای رسیدن به حد بازده زمین‌های مرغوب باید کود بیش‌تر و کار بیش‌تر مصرف کنیم. در نتیجه، قیمت تمام شده محصول این زمین‌ها خیلی گران‌تر در می‌آید و بهای فروش گندم به‌طور کلی افزایش یابد. (چرا که در بازار برای یک محصول معین جز یک نرخ فروش نمی‌توان داشت). این نشان‌دهنده یک امتیاز اضافی برای صاحبان زمین‌های مرغوب است که با افزایش جمعیت با هزینه‌ای کمتر، از بهای فروش بیش‌تری بهره‌مند می‌شوند. از سوی دیگر، بهای خواربار به زیان توده مردم افزایش پیدا می‌کند. او برای مقابله با این وضعیت، دو راه حل پیشنهاد می‌کند: اول افزایش مالیات بر اراضی، هم‌زمان با افزایش جمعیت. دوم، تبدیل اقتصاد کشاورزی انگلیس به اقتصاد صنعتی و توسعه به شیوه فنی که به تولید ارزان‌تر کالاها و بالارفتن درآمد واقعی مردم می‌انجامد. هم‌چنین برای تأمین غلات، باید به واردات متوسل شد.

مکتب کلاسیک در نظرات **جان استوارت میل** شکوفا می‌شود. او از نظر تئوری، لیبرال است و آیین وی اصلاحات مهمی در نظرگاه پیشینیان ایجاد می‌کند؛ هرچند که فردگرایی دو آتشه باقی می‌ماند. او حالت تسلیم مالتوس و ریکار دو و ناامیدی از دخالت دولت را رد می‌کند و با تأثر از نظریات سوسیالیستی، راه‌حلهایی مانند توسعه تعاونی‌های تولیدی، اختصاص بهره مالکانه به سازمان‌های جمعی و تحدید سهم الارث افراد برای مقابله با فقر و نابرابری‌ها را پیشنهاد می‌کند. او قوانین اقتصادی را همانند قوانین طبیعی عام و به‌دور از تغییر می‌داند. البته درباره قوانین مربوط به توزیع، به اجتماعی و نسبی بودن آن‌ها اعتقاد دارد.

لیبرالیسم کلاسیک مورد حمله شدید مکتب حمایتی **فردریک لیست** و سوسیالیست‌ها قرار گرفت و به‌دلیل برخی ضعف‌های تئوریک و نتایج نامطلوب عملی به سختی مورد

انتقاد واقع شد.^۱ آزادی اقتصادی و رقابت، انحصار را به ارمغان آورده بود و آزادی قاتل آزادی شده بود. بحران‌های متعددی که در قرن نوزدهم در کشورهای اروپایی رخ داد و وضع اسفناک کارگران صنعتی، این سؤال را پدید آورد که آیا فقر کارگر نتیجه قانون طبیعی است یا نتیجه رژیم غلط لیبرالیسم اقتصادی؟ آیا فکر بشر و دخالت حکومت‌ها نمی‌تواند با وجود این به اصطلاح قوانین طبیعی، وضع آن‌ها را بهبود بخشد، آن‌ها را از رفاه بیش‌تر برخوردار سازد؟

اما این به معنای پایان عمر لیبرالیسم نبود. آزادی‌گرایی اقتصادی هم‌چنان در اندیشه نئوکلاسیک‌ها وجود داشت؛ ولی به تدریج، توجه به اشکالات مطرح شده و اصلاح آن‌ها در دستور کار قرار گرفت. نئولیبرالیسم راهی است که برخی از مؤلفان برای حل مشکلات کنونی اقتصاد مطرح کرده‌اند. نئولیبرالیسم در دو شکل لیبرالیسم سازنده و نظریه مکتب شیکاگو جلوه‌گر شده است.^۲

لیبرالیسم سازنده اجازه نمی‌دهد که از آزادی برای نابودی رقابت استفاده شود. لیبرالیسم به معنای کناره‌جویی حکومت نیست. عدم دخالت حکومت به معنای حمایت از قوی‌ترها و دادن چراغ سبز به آن‌هاست. دولت مکلف به «حفظ محیط آزاد»^۳ و از میان برداشتن موانع تولید، مبادله و سیستم پولی است.^۴

مکتب شیکاگو، گرچه در نخست، با نام مکتب پولی (احیای نقش پول و نظریه مقداری جدید) شهرت یافته است، در عین حال، پرچم‌دار ایدئولوژی سیاسی و اقتصادی خاصی هم می‌باشد. این مکتب مسائلی مانند آزادی فعالیت اقتصادی، سیاست، آزادی کسب و کار، حاکمیت بازار آزاد، دفاع بی‌قید و شرط از انگیزش‌های سود و سرمایه‌گذاری و عدم مداخله دولت در امور اقتصادی را مطرح نموده است، همچنین تحقق آن‌ها را ضروری دانسته، از آن‌ها به عنوان اصول اولیه نظام بازار جانبداری می‌کند.

نام مکتب شیکاگو^۵ همواره با نام رهبر بلامنزاع آن میلتن فریدمن همراه است. فریدمن در این باره می‌گوید:

... آزادی هدف اساسی روابط بین افراد است و ... برای نگهداری آن لازم است

۱. سیر اندیشه اقتصادی، ص ۱۰۷ به بعد، جنبش‌های فکری معارض مکتب کلاسیک.

۲. مکتب‌های اقتصادی، ژوزف لازوژی، صص ۱۳۰ و ۱۳۲.

۳. لایونل رابینز ثابت کرده است که در دیدگاه لیبرالیسم کلاسیک نیز نقش دولت نفی نمی‌شود؛ بلکه دولت وظیفه دارد بازار را (محیط آزاد) آماده سازد و حفظ نماید. اقتصاد سیاسی، ج ۱، ص ۵۶.

۴. مکتب‌های اقتصادی، ژوزف لازوژی، صص ۱۳۰ و ۱۳۲.

۵. تاریخ عقاید اقتصادی، ص ۴۶۶.

که ما نقش دولت را محدود کنیم و اساساً به ضوابطی مانند مالکیت خصوصی، بازارهای آزاد و ترتیبات اختیاری متکی باشیم.

وی وظایف دولت را به گونه‌ای مشابه با دیدگاه کلاسیک‌ها را می‌پذیرد و وظایف دیگری نیز به آنها می‌افزاید؛ لیکن به نظریهٔ کپنر و کینویها در مورد نقش دخالت دولت در نظام سرمایه‌داری معتقد نیست و از آن‌جا که دولت آزادی فرد و جامعه را دچار مخاطره می‌کند، همواره از گسترش وظایف و فعالیت دولت بیم دارد.

فریدمن نظام بازار را نظام مؤثری می‌داند که می‌تواند بسیاری از مسائل و مشکلات را حل و فصل کند. به شرط آن‌که نقش دولت به عنوان عامل ضد انحصار همواره حفظ شود. به طور کلی، وظایفی را که فریدمن برای دولت قائل است، در سه مورد می‌توان خلاصه کرد، نخستین مورد، مربوط به انحصار فنی است که حاکی از یک بنگاه انحصاری است که از نظرگاه فنی کارآیی بیش‌تری در مقایسه با بازار رقابتی دارد.

در این وضعیت و وضعیت‌های دیگر، مانند سرمایه‌گذاری‌های اولیه، برای تأسیسات برق و تلفن که هزینه آن فوق‌العاده سنگین است، دولت تنها بنگاه اقتصادی است که نسبت به بخش خصوصی حق تقدم برای فعالیت در این رشته‌ها را دارد. دومین مورد، مربوط به برنامه‌های رفاهی و بهداشتی جامعه می‌شود و سومین مورد، مربوط به اقدامات دولت در جهت مراقبت از کودکان عقب مانده و نگهداری از افرادی است که برای جامعه خطرناک‌اند (مانند بیماران سخت روانی).

در نقد این نظریه، شاید بتوان اشتباه‌های اساسی تفکر لیبرالیستی را در سه محور خلاصه کرد:

۱. نگاه محدود به انسان، محرک‌ها و قابلیت‌های او

تصویر انسان در مکاتب لیبرالیستی از زمان اسمیت تا نئولیبرالیسم، حتی در شکل مکتب انتظارات معقول^۱ و مکتب پولی شیکاگو، کاملاً تحریری و به‌دور از واقعیت است. آدمک اقتصادی مکاتب کلاسیک نه تنها کوچک‌ترین واقعیتی را از فعالیت‌های اقتصادی انسان نشان نمی‌دهد، بلکه تنها کاریکاتوری است مضحک که ارزش علمی و عملی ندارد. افراد و بنگاه‌های اقتصادی در برابر بازار و قوانین آن‌ها صرفاً منفعل نیستند؛ بلکه فعالیت‌ها و زد و بندها، نوآوری‌ها و ... به نابرابری می‌انجامد. قوی‌ترها تسلط بیش‌تری می‌یابند و در بازار، بر وضع بنگاه‌های دیگر، اتحادیه‌ها و مقامات اثر می‌گذارند و به‌علت موضع برتر

۱. یا اقتصاد کلان کلاسیک نوین که پس از سال ۱۹۸۰ در دانشگاه‌های شیکاگو و مینه‌سوتا مطرح شده است. برای دیدن خلاصهٔ روشنی از نظرات ایشان، ر.ک: اقتصاد «ساموئلسن و نورد هوس» ج ۱، ص ۵۱۷.

اطلاعاتی و مالی، بیش‌تر تأثیر گذارند تا تأثیر پذیر.

محرک‌های انسان بسیار متنوع‌تر از دیگر موجودات است و قابلیت‌های ادواری، تصویری است که مکاتب کلاسیک آن را عرضه می‌کنند. آدمی حتی در فضای آزادی و رقابت کامل، برای به‌دست آوردن سود بیش‌تر یا حفظ خود، به انحصار تن می‌دهد و به‌جای رقابت کامل، رقابت میان قطب‌ها را بر می‌گزیند. برخورد میان این قطب‌ها بسیار پیچیده و پیرو عوامل گوناگونی است.^۱ بازی حفظ منافع، تنها در محدوده بازی‌های اقتصادی محصور نمی‌ماند. قدرت‌های اقتصادی با سیاست استفاده از رسانه‌ها به دانشگاه‌ها نفوذ می‌کنند. تولیدکننده به تقاضای بازار حرکت نمی‌کند؛ بلکه با شدت تبلیغات، تقاضا را می‌سازد. او منتظر تصمیم و انتخاب مردم نمی‌شود؛ بلکه رأی و تصمیم را خود می‌سازد و در صندوق ذهن افراد می‌ریزد. از آن سو، ضعیف‌ترها تنها راه را اتحاد و قوی‌تر شدن و بهره‌گیری از سلاح اعتصاب و تظاهرات و... می‌بینند. اتحادیه‌ها تشکیل می‌شوند و چانه‌زدن‌ها آغاز می‌شود.

برداشت لیبرالیسم حتی از آثار آزادی فعالیت اقتصادی و مسئله رقابت، ضعیف و محدود است. درست است که آزادی و رقابت در کنار سودجویی انسان می‌تواند به شوق به کار و نوآوری و رشد و توسعه بیانجامد و سرمایه‌داری آمریکایی را سبز کند، همین آزادی و رقابت در کنار میل به غلبه و با تکیه بر عنصر نژادی، می‌تواند سرمایه‌داری کارآمدتری را شکل دهد و به‌قول آن اقتصاددان آمریکایی در هر زمین بی‌طرفی حریف را ناک اوت کند.^۲ باز همین تمایلات می‌تواند همراه با تغییر جهان‌بینی افراد و برداشت آن‌ها از نقش خویش، شکل‌های دیگری از رقابت را به‌وجود آورد.

انگیزه رقابت و میل به سبقت، در کنار سودجویی یا غلبه‌جویی و نژادپرستی، می‌تواند به سرمایه‌داری‌های بی‌رحم امروز راه ببرد و نیز می‌تواند در کنار انگیزه‌های متعالی، اقتصادی نوین را پایه بگذارد.^۳ با تغییر فضای اعتقادی افراد و تغییر جهان‌بینی و برداشت افراد از نقش خود در هستی، می‌توان انگیزه‌هایی کاملاً متفاوت برای رقابت یافت؛ سبقت و

۱. اقتصاد سیاسی، ج ۱، ص ۱۸۴.

۲. رویارویی بزرگ، لسترتارو، ص ۹۶.

۳. آدمی برای سودهای دنیوی که کم و کوتاه مدت‌اند و محتمل و همزاد با رنج و ضرر، این چنین می‌کوشد و بیقرار است. حال، چگونه ممکن است برای وصول به بهشت وسیع و سرشار از محبت حق و نعیم ابدی آن مشتاق نگردد و آرام گیرد. همان کشش‌هایی که رنج روز و بیداری شب را بر سوداگران گوارا می‌کرد، در پرتو ذهنیتی تازه، می‌تواند همت‌های رفیع و تلاش‌های عظیم را شکل دهد.

رقابت برای رسیدن به نعمت‌های عظیم آن جهانی^۱، مغفرت پروردگار^۲، قرب حق^۳ هم‌چنین به دلیل ترس از معاد^۴ و توجه به نقش انسان و آنچه حقیقتاً برای او خیر است، از این قبیل است.^۵ آن‌گاه که این گونه انگیزه‌ها با آموزش و تربیت و تبلیغات، تقویت شوند و رقابت بر این پایه‌ها شکل بگیرد، فضای فعالیت‌های اقتصادی رنگ و بوی تازه‌ای به خود خواهد گرفت و در این فضای تازه، از رنج‌ها و بی‌عدالتی‌های سرمایه‌داری‌های مبتنی بر سود و غلبه خبری نخواهد بود.

۲. بی‌توجهی به ضعف‌های سیستم بازار

در این نظام، تمایلات مصرف‌کننده و تبلیغات عرضه‌کننده، دو عامل اساسی در تعیین نوع و مقدار تولید هستند. گفتیم آنچه هدف تولید قرار می‌گیرد، تأمین نیازهای واقعی مردم نیست؛ بلکه تنها هدف در نظام بازار، تأمین تمایلات افراد دارای قدرت خرید کافی می‌باشد. روشن است که در این میان، تولیدکننده نیز منفعل نیست؛ بلکه با بهره‌گیری از وسایل تبلیغی، در میزان و نوع تقاضا اثر می‌گذارد. آیا این وضعیت معقول و عادلانه است؟ ضعف دیگر نظام بازار در مقدار کنترل بر حرکت آن است. سعی در تصاحب بازارهای رقبا در فضای ثابت آزاد می‌تواند به انحصار بیانجامد و آزادی را مدفون کند. سیر حساب نشده بازار می‌تواند به بحران‌های تجاری و رکودهای اقتصادی بیانجامد. هم‌چنین اثرات برون‌ی این نظام می‌تواند ضربه جبران‌ناپذیری به محیط زیست بشر (مثلاً آلودگی هوا و آب) بزند.^۶

۳. نبود درک صحیح از جایگاه اقتصادی دولت

روشن است که اگر در جامعه، ارادهٔ عموم به تحقق اهداف اقتصادی خاصی تعلق گرفته باشد و رسیدن به شکل و مقدار مناسبی از تولید، ایجاد روالی عادلانه برای توزیع امکانات پیش از تولید، توزیع بهره‌ها پس از تولید و توزیع ثانوی درآمدها بر اقشار ضعیف در نظر باشد و تلاش برای تحقق الگوهای مصرف، معقول و متناسب با نیازها باشد، ضرورت وجود مرکزیتی برای برنامه‌ریزی اقتصادی و جهت‌دهی به فعالیت‌های اجتماع

۱. سابقوا الی مغفرة من ربکم و جنة عرضها کعرض السموات والارض، (حدید ۲۱)؛ ختامه مسک و فی ذلک فلیتنافس المنافسون (مطففین، ۲۵).

۲. همان.

۳. السابقون السابقون اولئک المقربون، واقعه، ۱۰.

۴. والذین یؤتون ما اتوا و قلوبهم و جلة أنهم الی ربهم راجعون اولئک یسارعون فی الخیرات هم لها سابقون، مؤمنون، ۶۰-۶۱.

۵. ولو شاء الله لجعلکم امة واحدة ولكن لیبلوکم فی ما اتاکم فاستبقوا الخیرات...، مائده ۴۸.

۶. اقتصاد، ساموئلسن، نورد هاوس، ج ۱، ص ۸۴.

روشن می‌گردد؛ چراکه هماهنگ کردن فعالیت‌ها و استفادهٔ بهینه از امکانات و محقق نمودن اهداف تولید و توزیع، تنها در سایهٔ چنین مرکزیتی ممکن می‌شود.

وجود چنین برنامه‌ریزی متمرکزی، امکان پیش‌بینی تقاضا را برای تولیدکنندگان پدید می‌آورد و اطمینان و اقدام به تولید و رونق را در پی دارد. این مرکزیت مسلط و پرقدرت، تضاد گروه‌های اجتماعی را کاهش می‌دهد، انحصارها را می‌شکند و بازار داخلی را در برابر مشکلات داخلی و خارجی در زیر چتر حمایت خود در می‌آورد. در نهایت، باید به نقش مهم دولت در تولید کالاهای عمومی، مانند تأمین دفاع ملی و برقراری نظم و قانون داخلی، احداث راه‌ها، سدها، آموزش عمومی و... اشاره کرد. فراهم آوردن این کالاهای عمومی به دست بخش خصوصی ممکن نیست؛ زیرا سود این کارها آن‌چنان گسترده در میان مردم پخش می‌شود که هیچ بنگاه یا مصرف‌کننده‌ای، انگیزهٔ تهیه آن‌ها را ندارد.