جايگاه عدالت و توسعه در كارويژه‌هاى دولت دينى

حسن حاجى‌حسينى1

چكيده

در حوزه انديشه سياسى، بحث وظايف و كاركردهاى حاكميت از مباحث مهم فلسفه سياسى است. همگان بر اين باورند كه بسترسازى براى رشد و توسعه از وظايف مهم دولت‌هاست. اين امر زمانى تحقق پيدا مى‌كند كه عدالت در جامعه گسترش يافته باشد. به عبارت ديگر، توسعه بدون عدالت اجتماعى معنا و مفهومى ندارد، هدف نهايى توسعه، تأمين سعادت و خوشبختى همه شهروندان است. سعادت و تعالى مقوله‌اى است فرهنگى و اجتماعى، و بهترين چيزى كه مى‌تواند سعادت را معنا بخشد دين است؛ چراكه دين براى همه ابعاد وجودى انسان برنامه دارد و آن در گرو تحقق عدالت است. اين مهم صرفآ به وسيله حكومتى كارآمد و توانمند محقق مى‌شود. اين مقاله با رويكرد تحليلى و نظرى و با هدف تبيين جايگاه عدالت و توسعه در كارويژه‌هاى دولت دينى تدوين شده است.

كليدواژه‌ها: عدالت اجتماعى، كاركرد حكومت، حقوق اجتماعى، توسعه، رفاه، امنيت.

مقدّمه

در ادبيات سياسى و اجتماعى، دو موضوع عدالت و پيشرفت جايگاه مهمى دارند. همان‌گونه كه اين بحث در فلسفه سياسى به صورت عميق مورد بحث قرار مى‌گيرد، در انديشه دينى نيز ناظر به مقوله عدالت، رفاه، توسعه در حوزه كاركرد حكومت، تعيين‌كننده فلسفه وجودى حاكميت است.

سابقه و پيشينه بحث از عدالت را مى‌توان به دو حوزه انديشه‌اى و فكرى ارجاع داد. اول حوزه انديشه سياسى و فلسفه سياسى است كه با سابقه طولانى از افلاطون تاكنون همچنان در كانون بحث‌هاى سياسى مورد بحث و مداقه است، براى نمونه در انديشه ليبراليسم سياسى با بحث‌هاى جان راولز در دو كتاب نظريه‌اى در باب عدالت و عدالت به منزله انصاف مجددآ در كانون مطالعات فلسفه سياست مطرح شد. حوزه ديگر در انديشه دينى است كه در آموزه‌هاى دينى به عنوان هدف بعثت مطرح شده است. از اين‌رو، انديشمندان اسلامى با شرح و تبيين آن انديشه‌ورزى نمودند، همان‌گونه كه موضوع توسعه و پيشرفت به معناى خاص خود از مقولاتى است كه عمدتآ در ادبيات جديد سياست و دولت و كاركردهاى آن مطرح است. با مطرح شدن مفهوم دولت رفاه، مفهوم پيشرفت و توسعه چند دهه است كه مطرح مى‌باشد و نظريه‌هاى گوناگونى با رويكرد عمدتآ اقتصادى و بعد جامعه‌شناختى تبيين‌كننده مسائل توسعه است.

ضرورت پرداختن به موضوع عدالت و پيشرفت از آنجاست كه با تشكيل حكومت اسلامى انتظار چنين است كه اين مفاهيم اساسى ابتدا براساس مبانى دينى تبيين گردد، آن‌گاه به صورت عملياتى در جامعه محقق شود.

اين نوشتار در چهار بخش سامان مى‌يابد: بخش اول. ايضاح مفاهيم و مبانى؛ بخش دوم. تبيين انگاره‌هاى اساسى توسعه‌بخش. بخش سوم. فلسفه حكومت و كاركردهاى آن. بخش چهارم. شاخص‌هاى عدالت و توسعه در انديشه دينى.

مفاهيم

الف) عدالت

واژه «عدالت» وقتى به صورت مطلق و مفرد به كار برده مى‌شود، مشترك لفظى است. بعضى از آن اقسام عبارتند از: عدل فردى، عدل الهى، عدل جمعى، عدل كيهانى.-1

آنچه كه در اين نوشتار موردنظر است، «عدل» به معناى جمعى آن است. عدالت جمعى (= عدالت اجتماعى) در روابط اجتماعى افراد جامعه با يكديگر موضوعيت پيدا مى‌كند. جامعه كه از حاصل روابط ساخت‌يافته افراد است، تشكيل‌دهنده بستر روابط اجتماعى است. در يك نگاه كلى، چند نوع رابطه بين افراد جامعه قابل تصور است:

1. رابطه با خداوند متعال؛

2. رابطه با ديگران؛

3. رابطه با طبيعت؛

4. رابطه با خود.

عدالت اجتماعى تنظيم‌كننده روابط افراد جامعه با ديگران، و محيط طبيعى و اجتماعى است. بنابراين، رابطه انسان با خدا و خدا با انسان در انواع ديگرى از عدالت موضوعيت مى‌يابد كه در جاى خود از جمله علم كلام و علم اخلاق مورد بحث قرار مى‌گيرد.

براى رسيدن به ماهيت و حقيقت عدالت اجتماعى، بايد عقايد كلى و جهان‌بينى اسلام را در مورد انسان نسبت به عالم و هستى مورد مطالعه قرار داد؛ زيرا هر نوع علاقه حقوقى قطعآ از اين جهان‌بينى و اصول موضوعه متأثر است.2

اگر در حقيقت دين و مفاهيم دينى تأمّل و انديشه شود و به حوزه‌هايى كه عدالت در آن مطرح است نظر افكنده شود، معلوم مى‌گردد كه نه تنها مبانى نظرى و پايه‌هاى فلسفى عدالت روشن است، بلكه دين براى تحقق عدالت در همه حوزه‌ها دستورالعمل و راه‌كارهايى اجرايى و عملياتى دارد.

از آنجا كه حكومت اميرمؤمنان(ع) به عنوان نماد عدالت اجتماعى در جامعه شناخته شده است، بر آن هستيم تا مبانى عدالت را با توجه به سيره عملى و كلام نورانى آن حضرت ـ در حد امكان ـ تحليل نماييم.

ب) عدالت اجتماعى از منظر اميرمؤمنان(ع)

عدالت اجتماعى، كه حضرت على(ع) درصدد بيان و اجراى آن بود، در واقع، همان فلسفه اجتماعى اسلام است. بنابراين، براى فهم عدالت اجتماعى بايد فلسفه اجتماعى اسلام را فهم كرد.3

به نظر مى‌رسد فلسفه اجتماعى اسلام همان تحقق خلافت الهى در جامعه است و حكومت زمينه‌ساز اين مهم است. حكومتى مى‌تواند تحقق‌بخش حكم خدا يعنى (إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ) (انعام: 57) باشد كه حكومت صالحان باشد و عدالت اجتماعى بسترساز رشد و شكوفايى حقيقت وجودى انسان است؛ بدين معنا كه همه ابعاد وجودى انسان در سايه تحقق عدالت رشد مى‌يابد.

لازم به يادآورى است كه اصولا جامعه‌اى مى‌تواند عدالت اجتماعى را پياده كند تا بستر رشد انسان به سوى كمال وجودى خود باشد كه داراى دو شرط باشد:

1. حكومت به معناى نظام سياسى شكل گرفته در آن مبتنى بر قواعد دينى باشد.

2. در رأس حكومت انسان كامل، يعنى نبى(ص) يا امام معصوم(ع) و يا دست‌كم جانشين او يعنى فقيه عادل قرار داشته باشد.

در صورت فقدان هر كدام از دو شرط، تحقق عدالت موردنظر دين، با مشكل مواجه خواهد شد، اين دو مؤلفه زمينه‌ساز تحقق عدالت اجتماعى است. توضيح آنكه اسلام به عنوان يك دين جامع داراى نظام سياسى منحصر به فرد با ويژگى‌هاى خاص خود است. اين نظام به منزله بسترى است كه در آن نيازمندى‌هاى حكومت‌شوندگان تأمين مى‌شود و وسيله‌اى است براى تأمين اهداف عاليه انسانى. اهدافى كه سعادت دنيا و سعادت آخرت انسان را تأمين مى‌كند. عدالت اجتماعى موردنظر دين، فلسفه مخصوص خود را دارد. اين فلسفه، ساختار متناسب خود را مى‌طلبد تا در جامعه تحقق عينى يافته به شكلى كه در غير اين ساختار، اين فلسفه پاسخ‌گوى نيازها نخواهد بود. بنابراين، عدالت اجتماعى در اسلام، وابستگى تام به نوع ساختار حكومتى اسلام دارد.4

يكى ديگر از پيش‌نيازهاى تحقق عدالت «حاكميت رهبرى عادل» است. گرچه در ابتدا ممكن است تصور شود كه هر جا حكومت اسلامى باشد، رهبرى آن هم عادل است. در حالى كه اين دو به لحاظ مفهومى و به لحاظ مصداقى دو تا هستند. ممكن است حكومت ظاهرآ اسلامى باشد، ولى در رأس هرم قدرت رهبرى عادل نباشد و تجربه تاريخى جهان اسلام مؤيد اين نكته است. (البته بسيار واضح است كه مراد ما در اينجا حكومت مسلمانان است، يعنى حكومت كسانى كه به اسم اسلام حكومت رانده‌اند، ولى شرايط احراز حاكميت اسلامى را نداشته‌اند) پس عدالت آن‌گاه تحقق پيدا مى‌كند كه هم حكومت براساس قوانين اسلامى اداره شود و هم رهبرى آن بر عهده شخص عادل باشد.

نمونه كامل و مصداق اكمل انسان‌ها، امام عادل و امام معصوم(ع) است. پس از آن، در رتبه پايين‌تر فقها و علما در عصر غيبت قرار دارند. براساس آموزه‌هاى دينى، حكومت هم حق و هم تكليف ائمّه عادل است.

همين بحث را به بيان كلامى و فلسفى چنين مى‌توان گفت: تحقق عدالت اجتماعى مطلق، كه هدف اساسى دين است، منوط به دو امر مى‌باشد: علم نامحدود و قدرت نامحدود. هر دوى اين امر، فقط توسط مقامى كه متصل به قدرت و علم نامحدود الهى، به لحاظ وجودشناختى و معرفت‌شناختى باشد، امكان‌پذير است. در حلقه اول و رتبه بالاتر امامان معصوم(عليهم‌السلام) قرار دارند و در رتبه پايين‌تر، فقها و علمايى قرار دارند كه از حلقه اول بهره مى‌برند و عدالتى را هم كه آنها در نظام سياسى خود پياده مى‌كنند، سايه و شعبه‌اى است از عدالت مطلق حلقه اول.

اما اينكه على(ع) به عدالت اجتماعى از چه منظرى مى‌نگرد، خود بيانگر اصول و مبانى آن حضرت در موضوع عدالت است. در اين مقام به يكى از آنها گذرا اشاره مى‌كنيم:

«وَ الْعَدْلُ مِنْهَا عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ عَلَى غَائِصِ الْفَهْمِ وَ غَوْرِ الْعِلْمِ وَ زُهْرَةِ الْحُكْمِ وَ رَسَاخَةِ الْحِلْمِ»؛5 عدالت كه خود يكى از پايه‌هاى ايمان است، بر چهار شعبه استوار است: فهمى دقيق، علمى عميق، حكمى روشن، و حلمى استوار.

آنچه را كه حضرت به عنوان عدالت تبيين مى‌كند، دقيقآ براساس مبانى است كه در اين حكمت اشاره شده است. از آنجايى كه او معصوم است و داراى عقل كامل است و به سرچشمه نورانى وحى متصل است، عدالت او در حد كمال است. حضرت از منظر معرفتى، از نظر عدالت فردى و عدالت اجتماعى، از يك افق بسيار بالا به عدالت مى‌نگرد. از اين‌رو، حوزه‌ها و بخش‌هايى كه عدالت اجتماعى در آن مطرح است، بسيار گسترده و وسيع مى‌باشد. آنچه را كه حضرت از حق و عدالت بيان مى‌كند، بر مبناى وحى و معرفت وحيانى است و گستره معرفتى آن بسيار فراتر از درك كليات و داده‌هاى تجربى است كه در دسترس همگان است. به همين لحاظ، عدالت اجتماعى اسلام همه جوانب و ابعاد وجودى انسان را دربر مى‌گيرد. اين گستره عدالت معطوف به حقوق اجتماعى است كه براى انسان‌ها در يك نظام دينى تعريف شده است.

ج) تعريف و ماهيت عدالت

به نظر مى‌رسد ماهيت و حقيقت عدالت در نزد حضرت، ايفا و استيفاى حقوق است، هر جا حقوق ادا شد، همان جا عدالت رعايت شده است.6

حضرت على(ع) مى‌فرمايند: حق تعالى با حكومت دادن من بر شما، براى من حقى بر شما قرار داده است. همان‌گونه كه مرا بر شما حقى است، شما را نيز بر من حقى است. حق فراخ‌ترين چيزهاست هنگام وصف و گفت‌وگوى با يكديگر و تنگ‌ترين چيزهاست، زمان كردار و انصاف دادن به حق. كسى را بر ديگرى حقى نيست، مگر اينكه آن ديگرى را بر او حقى است و آن ديگرى را حقى بر او نيست، مگر آنكه او را هم حقى است. پس خداوند سبحان از جمله حقوق خود براى بعض مردم بر بعض ديگر حقوقى واجب فرموده و حقوق را در حالات مختلف برابر گردانيده، بعضى از آنها را مقابل بعض ديگر واجب نموده است. بعضى از آن حقوق محقق نمى‌شود مگر به ازاى بعض ديگر. بزرگ‌ترين حق‌ها، كه خداوند واجب گردانيده، حق والى است بر رعيت و حق رعيت است بر والى. اين حكم را خداوند سبحان براى هر يك از والى و رعيت بر ديگرى واجب فرموده است و آن را موجب نظم و آرامش براى دوستدارى ايشان يكديگر را و ارجمندى براى دينشان قرار داده است. پس، حال رعيت نيكو نمى‌شود مگر به خوش‌رفتارى حكم‌فرمايان و حال حكم‌فرمايان نيكو نمى‌گردد مگر به ايستادگى رعيت در انجام دستور ايشان. پس، هرگاه رعيت حق والى و والى حق رعيت را ادا نمود، حق در بين ايشان ارجمند و قواعد دينشان برقرار و نشانه‌هاى عدل بر پا و استوار مى‌گردد.7

اين كلمات نورانى به مباحث مهمى در باب عدالت اشاره دارند كه در جاى خود مورد بحث و دقت قرار خواهد گرفت. اما آنچه كه در اينجا به عنوان تعريف و تبيين ماهيت عدالت مى‌توان استناد كرد، اين است كه كلمات حضرت به چند مطلب مهم اشعار دارد:

الف. حقوق متقابل حاكم و مردم؛

ب. متقابل بودن حقوق؛

ج. تكافو و برابرى حقوق؛

د. تلازم حق و تكليف.

در آغاز خطبه مى‌فرمايد: «هرگاه مردم حق حاكم را رعايت كردند و حاكم هم حق مردم را ادا كرد، حق بين آنها عزيز و ارجمند مى‌شود، قواعد و راه‌هاى دين استوار و معالم عدل برپا و ايستايى مى‌يابند.»

گرچه اين سخنان با حقوق متقابل حاكم و مردم آغاز مى‌شود، ولى با يك نگاه كلى، به مفهوم عام عدالت اجتماعى مى‌توان دست يافت كه هرگاه حقوق متقابل رعايت گردد، عدالت اجتماعى برقرار شده است. بنابراين، عدالت اجتماعى يعنى اقامه حقوق و اعطاى هر صاحب حقى به حق خودش. در اين خطبه، از نظر حضرت، عدالت اجتماعى، همان رعايت و اداى حقوق انسان‌هاست. و مى‌توان گفت: تحقق عدالت موردنظر دين و آموزه‌هاى وحيانى، رابطه وثيقى با حقوق اجتماعى دارد. تحقق عدالت براى رشد و توسعه جامعه انسانى بدين معناست كه رشد همه ابعاد وجودى انسان در گرو تحقق عدالت فراگير است و توسعه مقدّمه كمال انسان به سوى هدف نهايى خلقت، يعنى بندگى حق تعالى است.

بنابراين، از آنجايى كه عدالت اجتماعى در روابط انسانى موضوعيت پيدا مى‌كند، بايد اين نوع عدالت را در سطح روابط بشرى و انسانى جست‌وجو كرد. معناى حقيقى عدالت اجتماعى بشرى، يعنى عدالتى كه در قانون بشرى بايد رعايت شود و افراد بشر بايد آن را محترم بشمارند. به عبارت ديگر، يعنى رعايت حقوق افراد و عطا كردن حق به هر ذى‌حقى. و ظلم عبارت است از: پايمال كردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق ديگران. اين عدالت متكى بر دو چيز است: يكى، حقوق و اولويت‌ها. مثلا، كسى با كار خود محصولى توليد مى‌كند، طبعآ نوعى اولويت نسبت به آن محصول پيدا مى‌كند و منشأ اين اولويت كار و فعاليت اوست.

ديگرى، انديشه‌هاى اعتبارى و بايدها و نبايدهاست. از جمله اين انديشه‌هاى اعتبارى اين است كه افراد و جامعه براى اينكه بهتر به سعادت برسند، بايد حقوق و اولويت‌ها را رعايت كنند. پس، مفهوم حقيقى عدالت اجتماعى، كه وجدان هر فرد آن را تأييد مى‌كند و نقطه مقابلش ظلم است، همين است. البته، بايد توجه داشت كه عدالت به اين معنا مختص عدالت بشرى است، نه الهى و در ساحت كبريايى اين معنا راه ندارد.8

عدالت از چيزهايى است كه انسان فطرتآ آن را دوست مى‌دارد؛ زيرا حتى ستمگران براى ظلم خود دست به توجيه مى‌زنند و سعى مى‌كنند كار خود را عادلانه جلوه دهند. اين نيست مگر به خاطر اينكه حمايت از عدل و مبارزه با ظلم خواسته عقلى و طبيعى و فطرى هر انسانى است.9

د) ماهيت عدالت اجتماعى

براى فهم ماهيت عدالت اجتماعى، بهتر است مبانى و سازه‌هايى را كه عدالت براساس آن پايه‌گذارى شده است، تحليل كنيم. به طور كلى، عدالت بر چند پايه و سازه استوار است: حق، انصاف، توحيد و عقل. هرچند اين سازه‌ها انحصارى عدالت نيست، ولى مى‌توان براساس اين بنيان‌ها، عدالت اجتماعى را بهتر معنا و تبيين كرد. چنانچه اميرمؤمنان(ع) مى‌فرمايد: «اَلعدل أَوْسَعُ الْأشْيَاءِ فِى التَّوَاصُفِ وَ أَضْيَقُهَا فِى التَّنَاصُفِ»؛10 عدالت در مقام تعريف و توصيف بسيار گسترده است، ولى در مقام انصاف كه همان مقام اجرا و عمل است مضيق و تنگ مى‌شود.

به ناچار براى توصيف عدالت، كه به تعبير حضرت گسترده است، بايد به بنيادها و ماهيت آن مراجعه نمود.

الف. حق

يكى از عناصر بنيادين و مؤلفه‌هاى عدالت، «حق» است. در مورد ماهيت حق، فقها و حقوق‌دانان نظريات مختلفى ارائه داده‌اند. از قبيل، توان و قدرت اراده، توان تصرف، نفع حمايت شده از نظر حقوق.11 بنابراين، يكى از پايه‌هاى عدالت را «حق» تشكيل مى‌دهد. بدين معنا كه رابطه اين دو به لحاظ منطقى از نوع «حمل شايع صناعى» است، نه حمل اوّلى. اينها به لحاظ مفهومى دو تا هستند و به لحاظ مصداق يكى. هر كجا كه حق باشد، عدالت هم هست و هر كجا عدالت باشد، حق هم هست. به عبارت ديگر، عدالت مقتضى آن است كه حق ادا شود.

البته ذكر اين نكته ضرورى است كه اين اتحاد مصداقى عدل با حق، در مورد عدل به معناى جمعى يا همان عدالت اجتماعى است. اما عدل به صورت مطلق از نظر ماهيت گسترده‌تر از مسئله حقوق است.

ب. توحيد

يكى ديگر از مؤلفه‌هاى عدالت اجتماعى، توحيد يا اعتقاد به وحدانيت حق تعالى است. اصل توحيد با مراتب متفاوتى كه دارد، يكى از اصول اعتقادى مسلمانان است. اما آنچه كه در اين مقام موردنظر است ارتباط اين اصل كلامى، يعنى توحيد با يك اصل اجتماعى، يعنى عدالت اجتماعى است. اميرمؤمنان(ع) مى‌فرمايند: «وَ شَدَّ بِالْاِخْلَاصِ وَ التَّوْحِيدِ حُقُوقَ الْمُسْلِمِينَ فِى مَعَاقِدِهَا»؛12 خداى متعال حقوق مسلمانان، كه پايه عدالت است، را به دو چيز وابسته كرده است: يكى اخلاص و ديگرى توحيد.

به عبارت ديگر، اگر عدالت اجتماعى بخواهد در جامعه اجرا گردد و حقوق مسلمانان نسبت به آنها ايفا شود، بايد با دو اصل اخلاص در عمل و كردار و ديگرى توحيد در اعتقاد همراه شود. به نظر مى‌رسد، عدل جمعى شعبه‌اى از اعتقاد به توحيد است، بدين معنا كه كسى مى‌تواند عدالت جمعى را محقق كند كه در اعتقاد به توحيد مراتب كمال و معرفت بالايى را حايز شده باشد. از اين‌رو، معتقديم امام معصوم يا جانشين عادل او براى تحقق عدالت اجتماعى بهترين كارگزار هستند.

ج. انصاف

يكى ديگر از مبانى و سازه‌هاى عدالت اجتماعى، «انصاف» است. در برخى متون روايى، عدالت به انصاف تعبير شده است. يعنى عدالت به مثابه «انصاف» تعريف شده است. توضيح اينكه انصاف يك امر درونى و فطرى است. هر فردى به خودى خود، بدون در نظر گرفتن موانع بيرونى مانند زياده‌خواهى يا ظلم، انصاف را درك مى‌كند؛ نوعى درك وجدانى و اخلاقى. ارجاع عدالت به انصاف، به معناى ارجاع عدالت به يك امرى است كه برگرفته از نهاد اخلاقى نهفته در درون انسان‌هاست.

اميرمؤمنان(ع) در اين‌باره به مالك اشتر مى‌فرمايد: درباره خداوند و در مورد مردم به انصاف رفتار كن.13 چنانچه در محاورات عرفى مردم مى‌گويند: «فلان امر از انصاف به دور است.» اين خود بيانگر اين است كه همگان اجمالا انصاف را درك مى‌كنند كه همان محور عدالت است. به عبارت ديگر، وقتى مى‌گوييم: انصاف و وجدان اخلاقى و يا عقل از سازه‌هاى عدالت هستند، بدان معنا نيست كه عقل بشر در درك امور دچار اختلاف نمى‌شود، بلكه منظور درك كلى و در مواردى مصاديق حق و عدل براى او امكان‌پذير است. از آنجايى كه حضرت در تفسير آيه شريفه (إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ) (نحل: 90) عدل را به انصاف برمى‌گرداند،14 چنين استفاده مى‌شود كه يكى ديگر از پايه‌هاى عدالت كه ريشه در قانون اخلاق و وجدان انسانى دارد، انصاف است. درك انصاف و شهود درونى آن براى هر انسانى ممكن است.

د. عقل

يكى ديگر از سازه‌هاى عدالت، «عقل» است. خداوند متعال اين قوّه درّاكه را در وجود انسان به وديعت نهاده است تا از آن در اداره زندگى فردى و برنامه‌ريزى اجتماعى خود استفاده نمايد. با مراجعه به برخى آيات و نصوص، اين نكته فهميده مى‌شود كه فهم دست‌كم بخشى از عدل و شناخت آن، به عقل همگانى ـ موقعيتى از عقل كه هر موجود عاقل آن را دارد ـ ارجاع داده شده است. صانع عقل آن را در وجود انسان به وديعه نهاده است. به عنوان نمونه، قرآن مى‌فرمايد: (اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى.) (مائده: 8) در جاى ديگر مى‌فرمايد: (وَأَنَّ اللّهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ.) (آل‌عمران: 182) مفهوم «ستم» در عقل شناسايى شده است. پس تا حدودى بخشى از فهم عدالت را مى‌توان با كمك عقل فهميد.15

براى فهم بخش ديگرى از «عدالت»، بشر نيازمند هادى و راهنما است، نبى يا امام معصوم به خاطر ارتباط با وحى، عدالت را با ارجاع به «حق» معنا، مصاديق آن را بيان مى‌كنند.

سؤالى كه در اينجا مطرح مى‌شود اين است كه «خاستگاه و منشأ حقوق» كجاست؟ اين سؤال، يكى از سؤالات اساسى مكاتب حقوقى است. هر كدام از مكاتب حقوق طبيعى و مكتب پوزيتيويستى و مكتب اسلام پاسخ‌هاى مختلفى به اين سؤال داده‌اند. اجمالا، مى‌توان ديدگاه اسلام را چنين بيان كرد: «همه حقوق ]فردى و اجتماعى[ از يك حق ناشى مى‌شود و ريشه ]خاستگاه [تمامى حقوق يك حق است و آن حق خداست. حقوقى كه انسان‌ها بر يكديگر دارند برگرفته شده از حقى است كه خداوند بر انسان‌ها دارد.»16

اين مطلب با براهين عقلى و نقلى ثابت است كه در جاى خود مورد بحث قرار گرفته است.17

از آنجايى كه بحث سازه‌ها و مبانى عدالت در تعريف عدالت مهم و اساسى است و در نوع نگرش و حتى برنامه‌ريزى اجتماعى حكومت‌گران يكى از وظايف آنها اجراى عدالت است، به صورتى گذرا و خلاصه اين موضوع را جمع‌بندى مى‌كنيم:

از مجموع كلمات حضرت على(ع) در خطبه 207 و نامه مالك‌اشتر و موارد ديگر به دست مى‌آيد كه پايه و مبناى عدالت اجتماعى «حقوق اجتماعى» است. به عبارت ديگر، بنيان عدالت بر حق و حقيقتى قرار دارد كه ريشه در جعل شارع دارد، نه اراده و قرارداد اجتماعى. از سوى ديگر، پايه ديگر عدالت «اخلاق» و «توحيد» است. شايد بتوان گفت: از يك‌سو، عدالت بر يك بنيان و مبناى معرفتى قرار دارد و آن توحيد و اعتقاد به وحدانيت خداوند متعال است و از سوى ديگر، بر بنياد خلوص در عمل قرار دارد؛ يعنى تا انسان به لحاظ معرفتى خداى متعال را نشناسد و در مقام عمل خالصانه براى او عمل نكند، نمى‌تواند حقوق مردم را در جامعه محترم شمارد. كسى كه معتقد به عبوديت و الوهيت الهى و روز جزا نباشد و در مقام عمل، مشرك باشد نمى‌تواند حقوق را بشناسد و يا آن را محترم شمارد. به عبارت ديگر، مى‌توان گفت: يكى از بنيادهاى عدالت، شناخت و معرفت الهى در مقام انديشه و خلوص در مقام عمل است.

بنابراين، عدالت از يك‌سو، ريشه در نهاد بشر و فطرت او دارد.18 و از سوى ديگر، ريشه در حقوق. از اين‌رو، بشر به

تنهايى و بدون اتكا به منبع معرفتى غير از عقل، يعنى‌وحى،نمى‌تواندعدالت‌رابه‌تمام‌وكمال بشناسد.

حاصل اينكه مى‌توان در مجموع چند سازه و بنياد براى عدالت تصور كرد: توحيد به مثابه بنياد معرفتى؛ خلوص در عمل به عنوان بنياد رفتارى؛ انصاف و وجدان انسانى به مثابه بنياد اخلاقى؛ عقل و درك كليات به عنوان بنياد فطرى؛ حقوق اجتماعى به عنوان بنياد حقوقى.19

با تأمّل در سيره قولى و فعلى حضرت على(ع)، بخصوص در خطبه 207 نهج‌البلاغه، مى‌توان گفت: عدالت اجتماعى به معناى ايفا و استيفاى حقوق اجتماعى است؛ به اين معنا كه هر جا حق رعايت گردد عدالت رعايت شده است. چنانچه اشاره شد، حقوق اجتماعى در روابط اجتماعى افراد جامعه با يكديگر موضوعيت پيدا مى‌كند و اين حقوق به تعبير حضرت، گستره وسيعى را شامل مى‌شود. از تهيه يك خلال براى مهمان، در يك رابطه ساده و صميمى دو نفره تا حقوق مهم اجتماعى مانند حقوق حاكميت، حقوق مردم به عنوان شهروندان و غيره. بنابراين، عدالت اجتماعى يعنى اقامه حقوق و اعطاى هر صاحب حقى به حق خودش و رعايت حقوق همه انسان‌ها.

انگاره‌هاى اساسى توسعه

در اين بخش از مقاله مفاهيم و انگاره‌هاى اساسى توسعه را واكاوى مى‌نماييم:

الف. انگاره اقتصادى

از مفهوم «توسعه» اين موضوع به ذهن متبادر مى‌شود كه توسعه نقطه‌اى را در يك افق دوردست در نظر دارد تا بدان برسد. اما اينكه آن نقطه كجاست و چگونه بايد بدان رسيد، مورد اختلاف است. نكته اساسى كه بايد بدان توجه داشت، اين است كه هريك از نظريات موجود مبتنى بر مبانى و پيش‌فرض‌هايى است كه لزومآ در خود نظريه منعكس نشده است، در حالى كه توجه به آنها بسيار ضرورى است و در فهم و ارزيابى آنها مؤثر است.

ابتدا بايد دانست بين دو مفهوم «نوسازى» و «توسعه اقتصادى»، تفاوتى به لحاظ خاستگاه تئوريك وجود دارد.

حوزه اول نظرى، يعنى نوسازى از مفاهيم جامعه‌شناختى بهره مى‌گيرد و داراى خاستگاه جامعه‌شناختى است. و حوزه دوم، از مفاهيم علم اقتصاد استفاده مى‌كند. در حوزه پارادايم نوسازى، دو مكتب وابستگى و توسعه‌نيافتگى قرار دارد.

در حوزه نظريه‌هاى اقتصادى، كه عمدتآ پس از جنگ جهانى دوم شكل گرفت، معيارها و سنجه‌هاى توسعه‌يافتگى براساس معيارهاى اقتصادى كمى، نظير رشد درآمد سرانه، افزايش توليد ملّى، و... محاسبه مى‌شد. براساس اين ديدگاه، كشورهايى با فناورى بالا، پيشرفته‌ترين كشور و توسعه‌يافته محسوب مى‌شوند.

ب. انگاره جامعه‌شناختى

در مقابل، ديدگاه نوسازى مبتنى بر نگرش جامعه‌شناختى معتقد است كه فرايند توسعه بايد به شرايط نهادى و ساختارى، كه توسعه اقتصادى به آن توجه نداشت، توجه نمود. بر اين اساس، توسعه از يك مفهوم صرفآ كمى به مفهوم بيشتر كيفى و جامعه‌شناختى تغيير كرد.

ديدگاه نوسازى بر اين اساس قرار دارد كه توسعه پديده‌اى است چند بعدى، داراى ابعاد سياسى، اجتماعى و فرهنگى. اين بدن معناست كه توسعه يك مفهوم جامعه‌شناختى است. جامعه‌شناسان مختلف، موضوع توسعه را با نگرش كلان جامعه‌شناختى مورد بررسى قرار داده‌اند. جامعه‌شناسانى نظير دوركيم، وبر، ماركس، تونيس از آن جمله‌اند و براساس تحقيقات آنها مكتب كاركردى ـ ساختى شكل گرفت. براساس اين رويكرد، شاخص‌هاى توسعه نيز متفاوت است.

شاخص‌هاى مطرح در اين ديدگاه عمدتآ عبارتند از: تمايزيابى يا تفكيك ساختارى كه اقتصاددانان با عنوان پيچيدگى از آن ياد مى‌كنند. تمايز ساختارى و كاركردى، تحرك اجتماعى بيشتر، رشد همبستگى براساس منافع و علائق ثانوى، كاهش اهميت خانواده، جدايى خانه از محل كار، بروكراتيك شدن فزاينده جامعه، صنعتى شدن، اتومازيسيون، اهميت يافتن شهرنشينى و كاهش روستانشينى.20

پس از گذشت چند دهه از نظريه‌پردازى درباره توسعه، انديشمندان اجتماعى چنين نتيجه گرفته‌اند كه اولا، توسعه پديده‌اى صرفآ اقتصادى نيست، بلكه تغييرى است همه‌جانبه، و ثانيآ، تغييرى كيفى و ساختارى است نه لزومآ كمى كه در گستره دولت ـ ملت در يك دوره تاريخى رخ دهد.

ج. علل ناموفقيت الگوهاى توسعه

چرا الگوهاى توسعه اقتصادى، على‌رغم نويد دنياى خوش و سعادت‌مندانه ناموفق از تجربه بيرون آمدند. در پاسخ بايد گفت: اگر هدف توسعه، تحقق بخشيدن به سعادت واقعى است، پس چرا به اعتراف خود كشورهاى توسعه‌يافته، نه تنها خوشبختى واقعى آنها افزايش نيافت، بلكه در واقع كم و بيش كاسته شده است.21

علت اصلى مسئله، به ماهيت و جوهره نظريه‌هاى اقتصاد توسعه باز مى‌گردد، از آنجا كه پيش‌فرض اساسى اين نظريه‌ها، تك‌ساحتى فرض كردن انسان است، نيازهاى انسان را فقط در نيازهاى مادى خلاصه كرده‌اند. برنامه‌اى كه انسان را بريده از مبدأ و معاد فرض كند، موفق نخواهد شد و اين «تنها بينش مذهبى است كه براى نيازهاى فرامادى اولويت قائل مى‌شود و به تعيين و تشخيص آنها كمك مى‌كند.»22

در پاسخ به علل ناكافى نظريه‌هاى توسعه بايد گفت: اين نظريه‌ها تاكنون چند مرحله را گذرانده‌اند:

مرحله اول، بر نگرش سرمايه‌دارى ليبرال يا همان نگرش اقتصادى مبتنى است و مفروض مى‌گردد كه توليد بيشتر، رشد و توسعه بيشترى را به دنبال خواهد داشت. اين مرحله، حدود 150 سال از آدم اسميت در سال 1776، نظريه‌پرداز اقتصادى در كتاب ثروت ملل تا جنگ جهانى دوم طول كشيد.

مرحله دوم، با رشد نظريات اقتصاددانانى مثل كينز آغاز شد كه بر تلاش ضرورى جهت ايجاد رشد درون‌زا در كشورهاى كم‌درآمد تأكيد داشت. در اين دو مرحله، هيچ‌گاه عدالت به عنوان يك هدف غايى يا متوسط مطرح نبوده، بعضى از نظريات به شدت از فاصله درآمدى طبقات مختلف دفاع مى‌كردند.

مرحله سوم، از دهه 1970 همزمان با تورم و بيكارى فزاينده آغاز شد. در اين مرحله، دولت دخالتگر جاى دولت حامى بازار آزاد را گرفت، به نوعى كه دولت مى‌توانست به عنوان قيم فقرا نظر بدهد.

مرحله چهارم، از دهه 1980 و با نقدهاى زياد بر نظريات مزبور اقتصاد توسعه آغاز شد. در اين مرحله، انديشمندان پى بردند كه بدون در نظر گرفتن نقش عوامل اجتماعى، ساختارى، سياسى و تاريخى، طرح‌ريزى برنامه توسعه امكان‌پذير نيست. در اين مرحله هرچند همگان پى به اهميت حكومت صالح در جهت تحقق عدالت و توسعه پى بردند، اما هنوز نظريات توسعه به رشد و بلوغ لازم نرسيده بود. در همين مرحله به اهميت نهادهاى اجتماعى در رشد و توسعه و نيز عامل انسانى در ثبات اقتصادى و از شروط لازم تحقق عدالت، همچنين بر نقش سرمايه اجتماعى در توسعه تأكيد شد. مراد از سرمايه اجتماعى، همان هنجارها و ارزش‌هايى است كه افراد جامعه را به يكديگر پيوند داده و بر رفتارهاى آنها حاكم است مى‌باشد. بر اين اساس، هرچه ارزش‌هاى اجتماعى فراگيرتر و در نزد مردم مقبول‌تر باشد، سرعت رشد و رفاه اجتماعى بيشتر خواهد شد.

مرحله پنجم، بر اين نكته تأكيد دارد كه چه عواملى موجب مى‌شود مردم به ارزش‌ها و هنجارها پاى‌بند باشند. حال اين سؤال مطرح است كه آنجا كه شخصى حاضر است بدون هيچ چشمداشتى از حق مالى خود بگذرد، چگونه فرد را مى‌توان به اين كار وادار كرد. از اين‌رو، به نظر مى‌رسد انسان اقتصادى كه صرفآ نفع شخصى خود را طلب مى‌كند، با ارزش‌هاى دينى مثل فطرى بودن خوبى‌ها در نهاد انسان منافات دارد. بنابراين، بايد عامل قوى‌تر باشد تا مردم را عملا به سمت ارزش‌ها و هنجارها پاى‌بند نمايد تا عدالت ايجاد شود و آن چيزى جز دين نيست. اينجاست كه اگر نظريات رشد و رفاه به اين عامل توجه كنند وارد مرحله پنجم شده‌اند.23

د. اصول رشد و توسعه در اسلام

توسعه در اسلام بر اين اساس استوار است كه خداوند خالق جهان هستى است و اوست كه انسان را در روى زمين جانشين خود قرار داد تا براساس قانون شريعت به عمران و آبادى در آن بپردازد. خداوند شرايط و امكانات لازم را براى رشد و تعالى همه ابعاد وجودى انسان در اختيار او قرار داد تا ضمن آباد كردن دنياى خود، آخرت را هدف غايى خود قرار دهد و با اختيار و تلاش خود، اين راه را بپيمايد. و براى اينكه انسان اين راه را بهتر و با آسودگى بيشتر طى نمايد، انبياى الهى را مأمور هدايت بشر كرد.

برنامه توسعه در اسلام، از عناصر به هم‌پيوسته‌اى تشكيل شده‌كه تأمين‌كننده زندگى سعادتمندانه بشر است. آنها عبارتند از:

1. عقيده، كه همان جهان‌بينى توحيدى يك مسلمان است.

2. عواطف و احساسات، مقولاتى كه در معنى بخشيدن به زندگى و عوامل خوشبختى فردى و اجتماعى مؤثر است.

3. سياست‌هاى مالى، هدف از آن مشاركت دادن همه افراد جامعه در كنار دولت و حاكميت در تعادل و رشد اجتماعى است.

4. قوانين قضايى براى ايجاد امنيت و ثبات اجتماعى.

5. اخلاق كه عنصر مهم و تعيين‌كننده در معادلات اقتصادى و رشد و توسعه اجتماعى محسوب مى‌شود.24

ويژگى‌هاى انگاره جامعه‌شناختى توسعه

بايد توجه داشت كه در ميان انگاره‌هاى كلان جامعه‌شناختى، پارادايم كاركردى ـ ساختى به توسعه، به عنوان يك پديده اجتماعى (در سطح كلان) مى‌نگرد.

ويژگى‌هاى بينش جامعه‌شناختى توسعه عبارتند از:

1. توسعه صرفآ اقتصادى نيست.

2. تغييرى است كيفى و ساختارى.

3. در گستره دولت ـ ملت يا واحد اجتماعى محقق مى‌شود.

4. نوعى تغيير تاريخى در جامعه است.25

فلسفه حكومت و كاركردهاى آن

فلسفه حكومت

يكى از مباحث اساسى فلسفه حكومت، اهداف حكومت مى‌باشد. به طور كلى، مى‌توان گفت: از نظر اسلام هدف غايى خلقت، همان فلسفه وجودى حكومت است. حكومت در حقيقت، زمينه‌ساز تحقق فلسفه آن مى‌باشد. آيت‌اللّه جوادى آملى بيان پرمحتوايى در اين‌باره دارند:

در حكومت دينى، رهبرى و مديريت جامعه، ابزار و وسيله‌اى براى دين است. از اين‌رو، هدف آن مستقل از هدف دين نيست، يعنى حكومت ارزش مستقلى ندارد، بلكه ملاك ارزش‌گذارى‌اش ميزان اثر آن در اجراى اهداف دين است.26

حكومت دينى داراى دو هدف عمده نهايى و ميانى است كه در طول يكديگر قرار دارند:

كاركردهاى حكومت

يكى از سؤال‌هاى اساسى كه در فلسفه سياست مطرح است، اين است كه هدف از تشكيل حكومت چيست و وظايف آن كدام است.

انديشمندان سياسى، كارويژه‌ها و وظايف متعددى براى دولت بيان كرده‌اند. در پاسخ به اينكه هدف از تشكيل دولت چيست، مشكل مى‌توان «هدف‌هاى دولت را به صورتى بيان كرد كه مورد پذيرش همه باشد. ] اين امر [بيشتر به درجه تمدن، مرحله رشد سياسى و سرشت مسائل دوران بستگى دارد. »27

در بيان انديشمندان هدف‌هايى همچون «خير عمومى» يا «خير نوع بشر»، «حمايت از شهروندان در برابر تجاوز خارجى»، «تحقق عدالت» و «رفاه عمومى» براى دولت بيان شده است. بنابراين، نمى‌توان به طور مطلق از هدف‌هاى دولت نام برد.28

از ميان پژوهشگران، جان بورگس هدف‌هاى حكومت را به سه تيپ، تقسيم‌بندى نموده است. به نظر مى‌رسد اين تقسيم‌بندى مناسب باشد. وى معتقد است: براى هر دولت سه نوع هدف مى‌توان در نظر گرفت: هدف اوليه، هدف ثانوى و هدف نهايى؛ هدف اوليه دولت تنظيم حكومت و آزادى است. هدف ثانويه، تكامل اصل مليت و در نهايت، هدف نهايى را به كمال رساندن بشريت معرفى مى‌كند.29

به هر حال، نتيجه بحث اين است كه هر چه اين اهداف روشن‌تر و دقيق‌تر باشد، ساختار حكومت از قوام بيشترى برخوردار است؛ زيرا بدون داشتن اهداف مشخص ساختار و ويژگى‌هاى حكومت مبهم خواهد ماند. در نتيجه، ادامه حيات سياسى حاكميت با مشكل مواجه خواهد شد.30

در اين زمينه اهداف ذيل را مى‌توان براى حكومت برشمرد:

1. ايجاد نظم و امنيت در جامعه؛

2. هدايت و ايجاد بسته مناسب جهت رشد و تعالى معنوى؛

3. ضمانت اجراى قوانين؛

4. تأمين نيازهاى عمومى جامعه از قبيل دفاع از مرزهاى كشور، بهداشت عمومى، تعليم و تربيت، رفع فقر و محروميت از اقشار كم‌درآمد.31

1. هدف نهايى: هدف نهايى حكومت، تعالى يافتن و نورانى شدن انسان است. اين هدف كه از هدف والاى رسالت و نزول قرآن گرفته شده است، غرض اصلى حكومت دينى اسلام را رقم مى‌زند. قرآن كتابى است كه مردم را از تاريكى به نور هدايت مى‌كند. بر اين اساس، بايد حكومت الهى شرايط لازم را براى نورانى كردن جامعه انسانى و رهايى آن از ظلمت‌ها فراهم كند.

2. هدف ميانى: هدف ميانى حكومت دينى، اهتمام به اجراى عدالت در جامعه است. خداوند مى‌فرمايد: (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ) (حديد: 25)؛ پيامبران را با معجزه و ادله روشن فرستاديم و با آنان كتاب آسمانى را ]كه دربردارنده مجموعه عقايد، اخلاق و قوانين حقوقى و عملى است[ نازل كرديم تا مردم به عدل و داد قيام كنند. و آهن كه وسيله سختى است فرو فرستاديم تا به يارى‌اش طغيان دفع، و حريم عدالت رعايت شود.

اجراى عدالت، كه وظيفه و هدف همه پيام‌آوران و زمام‌داران دينى است، از زمينه‌ها و شرايط قطعى هدف نهايى حكومت دينى به شمار مى‌آيد. به گونه‌اى كه بدون رعايت عدالت، هيچ جامعه‌اى توان نزديك شدن به نورانيت مطلوب را ندارد؛ زيرا ظلم بدترين ظلمت و تاريك‌ترين حجاب در راه تكامل روحى است. در قرآن، براى حكومت مطلوب دين به اهداف ديگرى نيز اشاره شده است، مانند اصلاح اختلافات، تفوق و برترى بر اديان ساختگى و حكومت‌هاى شرك‌آلود و كناره‌گيرى از طاغيان و قدم بر نداشتن در جهت خواست آنها، همه اين هدف‌ها در جهت اهداف ذكر شده، معنا و تحقق مى‌يابد.32

كاركردهاى حكومت در نظام سياسى اسلام

اهداف و كاركردهاى حكومت را، كه همان فلسفه وجودى نظام سياسى اسلام است، مى‌توان در دو حوزه ارائه كرد. به عبارت ديگر، نظام سياسى اسلام و تشكيل حكومت، يك هدف اساسى و غايى دارد و چند هدف فرعى و واسطه‌اى.

هدف اصلى و كاركرد مبنايى حكومت

در نظام سياسى اسلام، هدف غايى و كاركرد نهايى تشكيل حكومت، زمينه‌سازى براى رشد و تعالى روحى و تكامل معنوى انسان است. اصولا، هدف از تشكيل جامعه به طور كلى و نظام سياسى دينى اين است كه جامعه بستر رشد و تعالى معنوى را براى انسان فراهم كند و او را در رسيدن به كمال مطلوب، كه همان تقرّب به سوى خداوند متعال است، فراهم نمايد. اين قرب يا استكمال وجودى، كه يك حركت وجودى است، براى همه انسان متصور است و در نهايت انسان به «لقاء اللّه» مى‌رسيد. اين «لقاء» برحسب مراتب وجودى و كمالى است كه هر فرد در طول حيات اجتماعى خود كسب كرده است.

جامعه و حكومت بسترسازى اين حركت وجودى، انسان است. انسان حركت تكاملى خود را از خدا شروع و به خدا تمام مى‌كند: (إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّـا اِلَيْهِ رَاجِعونَ) (بقره: 156).

در مقدّمه قانون اساسى جمهورى اسلامى آمده است: هدف از حكومت، رشد دادن انسان در حركت به سوى نظام الهى است (وَإِلَى اللّهِ الْمَصِيرُ)، تا زمينه بروز و شكوفايى استعدادها به منظور تجلّى ابعاد و خداگونگى انسان، فراهم آيد.

بنابراين، چنين مى‌توان گفت: هدف اصلى حكومت، تشكيل جامعه ايده‌آل اسلامى است. حكومتى كه به تعبير قرآن كريم:

«خداوند به كسانى از شما كه ايمان آورده و كارهاى شايسته كرده‌اند وعده داده است كه همه آنان را در زمين جانشين ]خود [قرار دهد. همان‌گونه كه كسانى را كه پيش از آنان بودند جانشين ]خود[ قرار داد و آن دينى را كه برايشان پسنديده است، استقرار بخشد و بيم ايشان را به ايمنى مبدل گرداند ]تا [مرا عبادت كنند و چيزى را با من شريك نگردانند و هر كس پس از آن به كفر گرايد آنانند كه نافرمانند.»33

خداوند به مؤمنان و كساين كه كار شايسته انجام مى‌دهند وعده داده كه چنين حكومتى را نصيب آنان گرداند. حكومتى كه در آن رفاه مادى و امنيت وجود دارد و ترس‌ها و نگرانى‌ها به امنيت و آسايش تبديل مى‌گردد. در عين حال، اين‌گونه امور به عنوان هدف نهايى نمى‌باشند، بلكه زمينه‌ساز عبادت خدا و نفى دو گونه شرك هستند. هدف نهايى از تشكيل حكومت اين است كه انسان‌ها هر چه بيشتر ـ از نظر كميت و كيفيت ـ به خدا نزديك شوند. به عبارت ديگر، هدف اصلى ما عبادة اللّه است. بنابراين، از ديدگاه اسلام هدف از تشكيل حكومت، تنها تأمين اهداف مادى نيست، بلكه علاوه بر اينها بايد جامعه به سوى خدا سوق داده شود و شرايطى فراهم گردد تا انسان‌ها بتوانند در سايه آنها به كمالات معنوى و قرب‌الهى برسند.34

كاركردها و اهداف فرعى حكومت در اسلام

منظور از اهداف فرعى، همان كاركردهايى است كه به عنوان ابزار واسط براى رسيدن به هدف كلان عمل مى‌كنند. اولين و مهم‌ترين كاركرد در اين حوزه، تحقق عدالت در جامعه يا همان برقرارى عدالت اجتماعى است. مهم‌ترين وظيفه و كارويژه حكومت، در مقياس وسيع اجتماعى اين است كه عدالت را در جامعه محقق نمايد. با تحقق عدالت اجتماعى، استعداد رشد و شكوفايى در جامعه فراهم مى‌شود. در اين بستر، هم انسان‌ها رشد مى‌يابند و هم در مقياس وسيع‌تر جامعه رشد يافته محسوب مى‌شود.

1. تأمين رفاه اجتماعى

يكى از كاركردهاى مهم در هر حكومتى، تأمين رفاه اجتماعى و برخوردارى افراد جامعه از مواهب مادى ـ معيشتى است. به گونه‌اى كه از حقوق اوليه افراد جامعه، برخوردارى از حداقل مواهب زندگى است. در انديشه اسلامى لازمه حيات طيبه، برخوردارى از سطح معيشت مناسب شأن هر فرد است. اصولا، يكى از اهداف و وظايف حكومت تأمين نيازهاى مادى است. اميرمؤمنان(ع)، پس از به دست گرفتن حكومت، از ابعاد نظام سياسى اسلام را روشن مى‌كند: «ما أصبَحَ بالكوفةِ أحَدٌ و إن أدناهُم منزلةً إلا لِيأكُلَ الْبُرَّ وَ يَجلسُ فِى الظّلِ و يَشرِبُ مِنْ ماءِ الْفُراتِ»؛35 احدى در كوفه نيست ـ هرچند از پايين‌ترين طبقه مردم باشد ـ

مگر اينكه گندم مى‌خورد در سايه مى‌نشيند و از آب فرات مى‌نوشد.

2. توزيع مجدد ثروت و رفع فقر

يكى ديگر از كاركردهاى مهم دولت اسلامى، رفع فقر و كم كردن فاصله طبقات و اقشار مختلف جامعه به لحاظ سطح برخورددارى است. گرچه مى‌توان اين كاركرد را تحت عنوان كلى «تأمين رفاه» مطرح كرد، ولى از آن جهت به طور مستقل بيان شد كه رفع فقر و محروميت‌زدايى يكى از اهداف مهم حكومت اسلامى است. دولت اسلامى موظف است به گونه‌اى برنامه‌ريزى نمايد كه سهم برخوردارى افراد كم‌درآمد جامعه، كمتر از افراد ثروتمند نباشد. از اين‌رو، توضيح اجمالى اين هدف مطلوب از منظر اقتصاد اسلامى ضرورى است.

لازم به يادآورى است كه تعريف «فقر» در اقتصاد اسلامى با تعريف فقر از نظر اقتصاد سرمايه‌دارى بر اساس بر نظرات كينز متفاوت است. آنچه كه از فقر در اقتصاد امروز مدنظر است: «اكتفا به حداقل درآمدى است كه يك خانواده متوسط» براى ادامه حيات لازم دارد، در حالى كه فقر در ديدگاه اقتصاد اسلامى بهره‌مندى از حداقل برخوردارى صرف نيست، بلكه شامل همه مؤلفه‌هاى يك زندگى سالم (= حيات طيبه) است، مثل: خوراك، پوشاك، مسكن، ازدواج، بهداشت و درمان، تحصيلات، وسيله نقليه، لوازم منزل، سفرهاى زيارتى، پذيرايى‌ها، هداياى خانوادگى، سرمايه و وسايل كار و خدمتكار و... .

بنابراين، مى‌توان گفت: خط فقر در مكتب اقتصادى اسلامى، ميزان رفاهى است كه يك زندگى متوسط در هر اجتماعى از آن برخوردار است.36

يكى از اهدافى كه اميرمؤمنان على(ع) همواره در طول حكومت عدل خود درصدد رفع آن بود، رفع فقر و نابرابرى افراد جامعه بود. ممكن است افراد جامعه به لحاظ سطح درآمد با هم تفاوت داشته باشند، ولى به لحاظ سطح برخوردارى نبايد تفاوت‌ها چنان فاحش باشد كه فاصله زيادى بين افراد جامعه برقرار شود، از اين‌رو، حضرت سعى داشتند يكى از نابسامانى‌هاى جامعه آن روز را كه فقر بود، از طريق بيت‌المال برطرف نمايند. در اين زمينه، حضرت موفق شدند تا حدود زيادى رفاه مردم را فراهم نمايند. آنچنان‌كه در حكومت عدل علوى، همه مردم كوفه از سه شاخصه اصلى رفاه و برخوردارى يعنى مسكن، نان گندم و آب بهداشتى سالم برخوردار بودند. نكته جاب در روايت مزبور اين است كه حضرت مى‌فرمايد: اين رفاه و برخوردارى مختص عده خاصى نيست، بلكه هر كسى كه در جامعه اسلامى زندگى مى‌كند، هرچند به لحاظ طبقه‌بندى اجتماعى جز اقشار پايين جامعه باشد، حقّ برخوردارى از رفاه اجتماعى را دارد. اين ملاك و الگوى بسيار مناسب جامعه دينى در برنامه‌ريزى توسعه اجتماعى است.

حكومت اسلامى سازوكارهايى دارد كه مى‌تواند از آنها جهت «توزيع مجدد ثروت» استفاده كند تا فقر و نابرابرى در جامعه ريشه‌كن شود. ابزارهايى مانند: خمس، زكات، انفال (مانند معادن)، صدقات، انواع كفارات و ماليات كه مى‌تواند از اين طريق به اين هدف رسيد.

به طور خلاصه، «يكى از وظايف دولت در هنگام طغيان فقر در جامعه آن است كه به صورت حفاظت از مصالح ملى، از راه‌هاى گوناگون بخشى از درآمد و ثروت طبقات مرفه جامعه را از دست‌يابى آنان دور ساخته و با روش‌هاى گوناگون صرف رفاه محرومان آن جامعه كند.»37

3. ارتقاء رشد اخلاقى و معنوى

حكومت به عنوان يك وظيفه، بايد زمينه رشد و تعالى اخلاقى، معنوى، فرهنگى و علمى همه احاد جامعه را فراهم نمايد. اصولا جامعه‌اى رشد يافته است كه زمينه رشد همه ابعاد وجودى انسان فراهم آيد. در قرآن كريم، هدف ارسال رسل آموختن حكمت، تزكيه نفوس، آموزش و تعليم و تعلم بيان شده است. اين آموزه نورانى، خود بيانگر وظايف حكومت اسلامى است كه در رأس هرم حاكميت آن، انبياى الهى قرار دارند كه مسئوليت رشد و توسعه اخلاقى و معنوى جامعه را بر عهده دارند: (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ.) (جمعه: 2)

تأمين امنيت و ايجاد نظم

عنصر نظم، جامعه را به صورت يك سيستم با اجزاى به هم مرتبط سامان مى‌دهد و امنيت با جلوگيرى از هرج و مرج و بى‌نظمى زمينه تجاوز به حقوق ديگران را از بين مى‌برد، كاركرد حكومت بيشتر به ايجاد فضاى امن و مطمئن متمركز است تا برقرارى نظم، زيرا مجرى قانونمندى‌ها و هنجارها مردم و جامعه هستند و حكومت نقش حراست از نظم مورد قبول را بر عهده دارد.

در فلسفه سياسى امروزين يكى از كاويژه‌هاى حكومت تأمين امنيت و نظم اجتماعى است.

اصولا در نگاه كلان توسعه‌اى مبتنى بر آموزه‌هاى وحيانى نظم و امنيت جايگاه ويژه‌اى دارد به نوعى كه بدون امنيت عدالت تحقق نمى‌يابد و بدون تحقق عدالت جامعه و انسان‌ها رشد نمى‌يابند. به همين جهت قرآن كريم از موضوع افساد فى الارض، و برهم زنندگان نظم عمومى به عنوان محارب ياد مى‌كند كه سزاى سنگينى براى آنها در نظر گرفته است.

كاركردها و وظايف حكومت در نهج‌البلاغه

اميرالمؤمنين على(ع) پس از پيامبر تنها امامى بود كه موفق شد اهداف حكومت اسلامى را در برهه زمانى كوتاه تا حدود بسيار زيادى پياده نمايد. گرچه آن حضرت مدت زيادى حكومت نكرد و از سوى ديگر تيپ‌هاى مختلف مخالفان بخصوص سهم‌خواهان و زياده‌طلبان در قدرت و ثروت مانع مهمى در برابر حضرت بودند و آن امام به دليل كمبود نيروى متخصص و نخبه براى به كار گرفتن آنها در مناصب ادارى و عدم همراهى عموم مردم در بعضى مواقع و تنهايى و بى‌ياورى آن حضرت، باعث شد آنچنان‌كه مطلوب حضرت بود و خود در روز دوم به حاكميت رسيدنش اعلان كرده بود، برنامه‌هايش به پيش نرود ولى به هر حال آنچه كه مهم است شاكله و ساختار حكومت بود كه براساس حق و عدالت پايه‌ريزى شده بود و در رأس هرم قدرت امام معصوم قرار داشت، و اين خود ظرفيتى ايجاد مى‌كرد كه ساير مسائل را حل و مشكل را آسان بنمايد.

با عبورى گذرا در نهج‌البلاغه حضرت در چند موضع موضوعاتى را مطرح كردند كه با نگرش فلسفه سياسى به عنوان كاركرد و اهداف تشكيل حكومت محسوب مى‌شوند. به طور خلاصه بعضى از موارد را ذكر مى‌كنيم:

فلسفه تشكيل حكومت

در بحث فلسفه حكومت به اين سؤال اساسى جواب داده مى‌شود كه هدف از تشكيل حكومت چيست؟ اصولا فلسفه تشكيل حكومت از منظر اميرالمؤمنين(ع) چيزى جز اقامه حق و دفع باطل نيست. ابن‌عباس آن حضرت را در منطقه «ذى‌قار» زمانى كه به سوى جنگ جمل مى‌رفتند در حالى كه حضرت كفش خود را وصله مى‌زد ملاقات مى‌نمايد. امام از وى سؤال مى‌كند كه به نظر شما قيمت اين كفش چقدر است ابن‌عباس در جواب مى‌گويد: قيمتى ندارد. آن حضرت مى‌فرمايد: ولايت و سرپرستى من بر شما نيز همان‌طور است و بى‌ارزش و در نزد من اين كفش پاره از آن امارت محبوب‌تر است، مگر اينكه اين حكومت وسيله‌اى باشد براى اقامه حق و دفع باطل.38 در جايى ديگر اميرالمؤمنين(ع) كارگذارى حكومت را به عنوان «امانت» معرفى مى‌كند و در خطاب به كارگزارش مى‌گويد «إِنَّ عَمَلَكَ لَيْسَ لَكَ بِطُعْمَةٍ وَ لَكِنَّهُ فِى عُنُقِكَ أَمَانَةٌ.»39

وظايف و حقوق متقابل مردم و حكومت

در چندين فقره از كلمات اميرالمؤمنين(ع) آن حضرت به مسئله متقابل بودن و طرفينى بودن وظايف و حقوق مردم و حكومت اشاره مى‌كنند.

در انديشه حضرت، مردم فقط وظيفه اطاعت و اجراى دستورات حكومت را ندارند، بلكه در مقابل حقوقى هم دارند كه مى‌توانند از حاكمان و صاحبان حكومت مطالبه كنند. همان‌گونه كه متقابلا حاكميت اسلامى هم وظايفى در مقابل مردم دارد كه بايد انجام بدهد و هم بر مردم حقوقى دارد كه مى‌تواند مطالبه كند.

در خطبه 207 اين مسئله بسيار روشن و مبنايى آمده است و مى‌فرمايد: «أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِى عَلَيْكُمْ حَقّآ بِوِلَايَةِ أَمْرِكُمْ وَ لَكُمْ عَلَىَّ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذِى لِى عَلَيْكُمْ»؛ خداوند متعال براى من بر شما حقى از آن جهت كه والى و حاكم هستم قرار داده است و همان‌گونه كه شما نيز بر من حقوقى دارد.

«وَ أَعْظَمُ مَا افْتَرَضَ سُبْحَانَهُ مِنْ تِلْكَ الْحُقُوقِ حَقُّ الْوَالِى عَلَى الرَّعِيَّةِ وَ حَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِى»؛ يكى از بزرگ‌ترين حقوقى كه خداوند واجب كرده است حق والى و حاكم بر مردم و حق مردم بر حاكم به صورت متقابل است.

در ادامه حضرت فايده و كاركرد حقوق متقابل حاكميت و مردم را چنين بيان مى‌كند: «فَجَعَلَهَا نِظَامآ لِأُلْفَتِهِمْ وَ عِزّآ لِدِينِهِمْ فَلَيْسَتْ تَصْلُحُ الرَّعِيَّةُ إِلَّا بِصَلَاحِ الْوُلَاةِ وَ لَا تَصْلُحُ الْوُلَاةُ إِلَّا بِاسْتِقَامَةِ الرَّعِيَّةِ»؛ متقابل بودن حقوق مردم و حكومت اين فايده را دارد كه دوستى و محبت بين مردم و حكومت نظام و ساخت مى‌يابد.

دين آنها پا برجا و عزيز خواهد ماند، و اصولا امر مردم اصلاح نخواهد شد مگر به اصلاح شدن امر واليان و حاكمان و همان‌طور برعكس.

بنابراين، در اين بيان عميق فلسفه حكومت و هدف اصلى آن رعايت حقوق مردم از يك‌سو و تأمين حقوق حاكميت از سوى ديگر معرفى شده است. اما اينكه آن حقوق چيست در بعضى از خطبه‌ها و كلمات مصاديق آن ذكر شده است.

ـ «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِى عَلَيْكُمْ حَقّآ وَ لَكُمْ عَلَىَّ حَقٌّ»؛ من بر شما حقى دارم و شما نيز من حق داريد.

ـ «أَمَّا حَقُّكُمْ عَلَىَّ»؛ اما حقوق شما بر من عبارتند از:

ـ «فَالنَّصِيحَةُ لَكُمْ»؛ خيرخواهى شما

ـ «وَ تَوْفِيرُ فَيْئِكُمْ عَلَيْكُمْ»؛ غنيمت را به تمام و كمال به شما برسانم.

ـ «وَ تَعْلِيمُكُمْ كَيْلَا تَجْهَلُوا»؛ آموزش و بسترگشايى جهت دانايى تا جاهل نمانيد.

ـ «وَ تَأْدِيبُكُمْ كَيْمَا تَعْلَمُوا»؛ تربيت شما.

ـ «وَ أَمَّا حَقِّى عَلَيْكُمْ»؛ اما حقوق من بر شما عبارتند از:

ـ «فَالْوَفَاءُ بِالْبَيْعَةِ»؛ وفاى به عهد و بيعتى كه با رهبر خودتان بستيد.

ـ «وَ النَّصِيحَةُ فِى الْمَشْهَدِ وَ الْمَغِيبِ»؛ اخلاص و دوستى و خيرخواهى در پنهان و آشكار.

ـ «وَ الْإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ وَ الطَّاعَةُ حِينَ آمُرُكُمْ»؛ هرگاه شما را به سوى امرى خواندم و فراخوان عمومى دادم امر مرا پذيرفته و اطاعت كنيد.40

در بعضى از خطبه‌ها و كلمات اميرالمؤمنين وظايف ديگرى را هم براى حاكمان بيان مى‌كند:

ـ «الإِبْلَاغُ فِى الْمَوْعِظَةِ»؛ رساندن موعظه و پيام (خدا و پيامبر).

ـ «وَ الِاجْتِهَادُ فِى النَّصِيحَةِ»؛ تلاش و كوشش در جهت دوستى و خيرخواهى.

ـ «وَ الْإِحْيَاءُ لِلسُّنَّةِ»؛ احياء سنت و ارزش‌هاى دينى.

ـ «وَ إِقَامَةُ الْحُدُودِ عَلَى مُسْتَحِقِّيهَا»؛ اقامه حد بر كسانى كه حد واجب الهى هستند.

ـ «وَ إِصْدَارُ السُّهْمَانِ عَلَى أَهْلِهَا»؛ توزيع مناسب سهم و نصيب مردم از بيت‌المال.

در نامه به مالك موارد ديگر وظايف حكومت را چنين بيان مى‌كند:

ـ «جِبَايَةَ خَرَاجِهَا»؛ گردآورى خراج (سامان‌دهى امور مالى و نظام مالى كشور).

ـ «وَ جِهَادَ عَدُوِّهَا»؛ با كسانى كه به جنگ و مقاتله با مسلمانان آمده و كشور اسلامى را مورد تعرض قرار مى‌دهند بجنگند و به طور كلى تأمين امنيت (اجتماعى و سياسى) براى كشور.

ـ «وَ اسْتِصْلَاحَ أَهْلِهَا»؛ انجام اصطلاحات در امور مردم و اصلاح مواردى كه به مرور زمان از مسير اصلى منحرف شده است.

ـ «وَ عِمَارَةَ بِلَادِهَا»؛ آبادانى و تعمير سرزمين‌ها و كشور.

بهترين و مهم‌ترين ويژگى مردم

مهم‌ترين ويژگى مردم به عنوان اهالى حكومت اين است كه در عمل به حق كوشش و تلاش داشته باشند. «إِنَّ أَفْضَلَ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ كَانَ الْعَمَلُ بِالْحَقِّ أَحَبَّ إِلَيْهِ» با فضيلت‌ترين مردم در نزد خداوند كسى است كه كار براساس حق (و عدالت) در نزد او محبوب و خوشايند باشد.

بهترين و مهم‌ترين ويژگى حاكم

به همان مثابه بهترين و با فضيلت‌ترين حاكم در نظام سياسى اسلام كسى است كه «أَوْسَطُهَا فِى الْحَقِّ وَ أَعَمُّهَا فِى الْعَدْلِ وَ أَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ» آن حاكمى كه براساس حق ميانه‌روى را پيشه سياست‌هاى خود مى‌كند، و براساس عدالت امور را تنظيم مى‌كند و رضايت عموم مردم مورد نظر او باشد.

شاخص‌هاى عدالت و توسعه در انديشه دينى

تاكنون چنين به نتيجه رسيديم كه با تحقق عدالت به صورت فراگير و در همه بخش‌هاى مختلف جامعه (= عدالت اجتماعى) در جامعه توسعه ايجاد مى‌شود و به عبارت ديگر پيشرفت و توسعه محصول برقرارى عدالت است و جامعه براى اينكه بداند به توسعه لازم رسيده يا نه و به عبارت ديگر، آيا موفق شده است عدالت را پياده نمايد يا نه لازم است معيار و شاخص لازم را داشته باشد تا بتواند قضاوت كند به هدف مطلوب رسيده است يا خير.

با عنايت به گستردگى و عمق بحث در اينجا رئوس كلى شاخص‌هاى توسعه اقتصادى را كه مى‌توان از منابع دينى استنباط كرد و مستند نمود را ذكر مى‌كنيم:

1. ميزان توسعه نيروى انسانى

بدين معنا كه هر فردى در جامعه با هر تخصص و نقشى كه در جامعه ايفا مى‌كند از عملكرد خود در زندگى فردى و اجتماعى احساس خوشنودى كند و با توجه به استعداد و قابليتش زمينه بهره‌گيرى و استفاده از او چنان فراهم باشد كه با توجه به ارزش‌هاى اخلاقى و معنوى مورد قبول احساس آرامش كند.

در رابطه با اين شاخص مى‌توان چند سنجه كمى ذكر كرد:

الف. نرخ باسوادى و تحصيلات عاليه افراد جامعه؛

با توجه به تأكيدات بسيار زياد اسلام براى علم‌آموزى و كسب معرفت اهميت اين سنجه روشن مى‌شود.

ب. ميزان ماندگارى متخصصان در كشور؛

با توجه به ميزان بالاى فارغ‌التحصيلان دوره‌هاى عالى تحصيلى و نياز كشور به آنها حضور اين افراد در جامعه نياز و ضرورى است.

ج. تعداد حائزين رتبه در المپيادهاى علمى؛

د. نسبت اختراعات و ابداعات ثبت شده در يك سال؛

2. ميزان استفاده بهينه از عوامل و منابع توليد

به عنوان نمونه يكى از سنجه‌هاى كمى بسيار مهم اين شاخص ميزان خودكفايى كشور در توليد محصولات استراتژيك است. از آنجا كه تأمين نيازهاى حياتى و اساسى جامعه از مهم‌ترين وظايف مسلمانان و دولت اسلامى است خودكفايى به اين معنا كه جامعه بتواند نيازمندى‌هاى خود را در حد بالايى از رفاه توليد كند و به وارد كردن كالا از خارج ناگزير نباشد، لازم و ضرورى است.

3. ميزان هماهنگى سطح مصرف و رفاه جامعه با وضع عمومى اقتصادى؛

4. ميزان حساسيت افراد جامعه نسبت به منافع ملى؛

5. ميزان توفيق در رفع فقر و ايجاد رفاه نسبى.

يكى از اهداف مهم عدالت اجتماعى رفع فقر و نابرابرى است. هدف از تحقق عدالت اجتماعى در حكومت اسلامى نه تنها رفع فقر به معناى مطلق آن، بلكه رفع فقر نسبى و ايجاد سطح متوسطى از رفاه براى همه افراد جامعه است.41

با توجه به حاكميت ارزش‌هاى اخلاقى و اسلامى بر نظام اجتماعى اسلام مى‌بايست آن نظام ارزش‌گذارى در سطح كلان در سطح خرده نظام‌ها نيز خود را متبلور سازند از اين‌رو، در جمع‌بندى نهايى مى‌توان گفت نظامى به لحاظ ارزش‌هاى اسلامى توسعه‌يافته و عادلانه است كه آن نظام تبلور ارزش‌هاى دينى باشد به عنوان نمونه چند مورد را ذكر مى‌كنيم:

1. رفع فقر و بى‌نيازى همگان: «لَوْ عُدِلَ فى النّاسِ لاسْتَغْنَوا» يا در جاى ديگر مى‌فرمايند: «إنّ الناسَ يستَغنوُن إذا عُدِلَ بينهُم»؛42 (اگر عدالت اجرا شود مردم بى‌نياز خواهند شد. يعنى نتيجه عدالت و برقرارى توسعه رفع فقر و بى‌نيازى بايد باشد.

2. اقامه نماز و توسعه مساجد: طبق نص آيه شريفه از اهداف اساسى حاكميت ارزش‌هاى اسلامى اقامه نماز است. (الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ) (حج: 41) پس مى‌توان چنين نتيجه گرفت يكى از شاخص‌هاى توسعه اسلامى تعداد مساجد و نمازگزاران مساجد و مصلى نماز جمعه شهرها مى‌باشد.

3. تعداد موارد وقف؛

4. ميزان پرداخت زكات و خمس و ساير حقوق مالى: هر چه مردم در اين جهت بيشتر پرداخت نمايند يا از راه وقف هم به جامعه خدمت كنند و هم ذخيره آخرت خود كنند نشان‌دهنده اين است كه ارزش‌هاى دينى بيشتر نهادينه شده و آن جامعه توسعه يافته‌تر است. (آنچه از شاخص‌هاى جامعه توسعه‌يافته دينى گفته شد مختصرى است از كليات و مبانى مهمى كه بايد در اين زمينه كار آكادمى زيادى صورت بگيرد. در اين زمينه مناسب است به سه اثر مراجعه شود: 1. شاخص‌هاى توسعه اقتصادى از ديدگاه اسلام؛ 2. فرهنگ اسلامى و توسعه اقتصادى هر دو از محمد جمال خليليان؛ 3. اسلام و توسعه اقتصادى محمد عمر چپرا).

اهداف راهبردى عدالت و توسعه

تاكنون اهداف متوسط توسعه و عدالت را گفتيم كه مى‌توان از آنها با عنوان رفاه بيشتر، بى‌نيازى و رفع فقر و محروميت، رشد استعدادها، ايجاد امنيت و غيره را ذكر كرد.

اما عدالت و توسعه در نگاه اسلامى يك هدف راهبردى و بلندمدت دارد كه ساير اهداف وسيله و حد واسط رسيدن به آن محسوب مى‌شوند و آن اين است كه براى نظام‌هاى غيراسلامى، رفاه، رشد و توسعه اصالت و موضوعيت دارد در حالى از نظر دين، هدفى مافوق اهداف مادى مدنظر است كه زندگى انسان در بعد فردى يا اجتماعى مقدّمه‌اى براى رسيدن به آن مقصد عالى است و اساسآ آفرينش انسان براى رسيدن به آن هدف متعالى است و آن همان «قرب الى‌اللّه» است. در ديدگاه اسلامى، تأمين نيازهاى مادى مانند امنيت، بهداشت، اقتصاد و رفع فقر و فساد همه مقدّمه رسيدن به يك جامعه ايده‌آل است.

راهكارهاى تحقق عدالت و توسعه

برخلاف آنچه بعضى مى‌پندارند كه اسلام براى تحقق عدالت و توسعه راهكار اجرايى و عملياتى ندارد با تعمق در مبانى دينى مى‌توان به اين نتيجه رسيد كه ديدگاه اسلام در بعد عدالت و توسعه هم در اهداف راهبردى و هم اهداف متوسط و هم ساير زمينه‌ها كاملا اجرايى و كاربردى است. به طور كلى دو نوع سازوكار براى تحقق عدالت و توسعه وجود دارد: راهكار قانونى و راهكار اخلاقى.43

ذكر اين نكته لازم است كه از ديدگاه اسلام چنين نيست كه اخلاق از قانون جدا باشد به عبارت بهتر، ايده‌آل مطلوب حكومت دينى آن است كه جامعه با اخلاق و قانون، توأمان اداره شود. جامعه‌اى كه فقط از قوّه قهريه استفاده مى‌كند جامعه مطلوب و ايده‌آل نيست. رشد اخلاقى و علمى جامعه بايد آن‌قدر بالا باشد كه خود خواهان اجراى قانون باشند. حال در رابطه با اجراى توسعه و عدالت به اجمال مى‌توان گفت در منابع دينى هر دو سازوكار پيش‌بينى شده است. راهكارهاى اجرايى همان است كه در نظام قضايى و يا نظام اقتصادى اسلام ارائه شده است. همه قوانين حقوقى كه پاسداشت از حقوق فرد و جامعه در نظر گرفته شده است براى صيانت از حقوق است، و يا راه‌هاى شرعى تملك و دارايى، رفع فقر، منع ربا و ساير مؤلفه‌هاى حيات‌بخش اقتصاد اسلامى براى تحقق عدالت است.44

و همان‌گونه كه در حوزه اخلاق چنانچه قبلا در بحث مبانى گفتيم، از منابع دينى به سهولت قابل استفاده است كه بخشى از فهم حق و عدالت به وجدان اخلاقى و فهم انسان‌ها ارجاع شده است و خداوند متعال مى‌خواهد كه انسان با درك عقلى و فهم وجدانى همان مقدار فهم خود را در جامعه پياده كنند. (اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى) (مائده: 8)).

نتيجه‌گيرى

به اعتقاد ما دين براى عرصه حيات اجتماعى بشر همان‌گونه برنامه دارد كه براى حيات فردى بشر برنامه دارد، نگاهى به مبانى و معارف وحيانى از يك‌سو و تجربه چند صدساله جهان اسلام در دوران طلايى تمدن اسلامى نماد اين واقعيت است كه اسلام قادر به تأمين نيازهاى بشر و تحقق عدالت و پيشبرد جامعه به سوى تعالى و پيشرفت است. اين امر در صورتى به حد كمال و تمام به تحقق خواهد رسيد كه دو پيش‌فرض اساسى رعايت گردد. اول اينكه ساختار نظام سياسى و حكومت مبتنى بر شرع باشد دوم اينكه در رأس حكومت افراد صالح و عادل باشند. (به عبارت ديگر در يك سلسله مراتب طولى ابتدا حكومت حقّ پيامبر و امام معصوم است و او بايد عدالت را تحقق بخشد و در مرحله بعدى و فقدان شخص معصوم وظيفه فقيه جامع‌الشرايط مى‌باشد.)

اينچنين حكومتى داراى وظايف و كاويژه‌هاى مهمى است كه مى‌توان گفت هدف نهايى و غايى اين حكومت منطبق است با هدف نهايى خلقت كه همان تحقق عبوديت و بندگى است اين حكومت مؤظف است وسيله سعادت كه همان بندگى است را براى افراد جامعه فراهم نمايد، و اين امر در صورتى خواهد بود كه عدالت همه جانبه و فراگير (= عدالت اجتماعى) در جامعه محقق شود.

در سايه‌سار عدالت اجتماعى، مفروض اين است كه نيازهاى انسان در دايره شبكه روابط اجتماعى برآورده خواهد شد و اين نيازها اعم از نيازهاى مادى معيشتى و نيازهاى روحى و روانى است از اين همين‌روست كه مى‌گوييم عدالت اجتماعى يك مقوله فرهنگى، اجتماعى و اقتصادى است. بنابراين هدف نهايى دولت اسلامى به سعادت رساندن انسان است و اين مهم وقتى حاصل مى‌شود كه عدالت اجتماعى محقق شود و عدالت زمانى محقق مى‌شود كه حكومت به دست صالحان باشد.

··· منابع

ـ نهج‌البلاغه، ترجمه فيض‌الاسلام.

ـ العسل، ابراهيم، توسعه در اسلام، ترجمه عباس عرب، مشهد، آستان قدس رضوى، 1378.

ـ جوادى آملى، عبداللّه، نسبت دين و دنيا، قم، اسراء، 1381.

ـ حاجى‌حسينى، حسن، عدالت اجتماعى از ديدگاه اميرالمؤمنين و سه تن از انديشمندان اجتماعى، پايان‌نامه كارشناسى ارشد، رشته‌جامعه‌شناسى،قم،مؤسسه‌آموزشى‌وپژوهشى‌امام‌خمينى،1381.

ـ خليليان، محمّدجمال، شاخص‌هاى توسعه اقتصادى از ديدگاه اسلام، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، 1384.

ـ رجب‌زاده، احمد، جامعه‌شناسى توسعه، تهران، سلمان، 1378.

ـ سيد قطب، عدالت اجتماعى در اسلام، ترجمه سيدهادى خسروشاهى‌ومحمدعلى‌گرامى، تهران،شركت‌سهامى‌انتشار،1352.

ـ صاحب فصول، مرتضى، شكاف طبقاتى، توزيع مجدد ثروت و رهيافت‌هاى‌قرآنى،قم،مؤسسه‌آموزشى‌وپژوهشى‌امام‌خمينى،1382.

ـ عالم، عبدالرحمن، بنيادهاى علم سياست، تهران، نى، 1373.

ـ قرائتى، محسن، مجموعه درس‌هايى از قرآن، قم، مؤسسه در راه حق، چ چهارم، 1366.

ـ كلينى، محمّدبن يعقوب، الكافى، بيروت، دارالاضواء، 1405ق.

ـ مجلسى، محمّدباقر، بحارالانوار، بيروت، دارالوفاء، 1410ق.

ـ محمّدعمر، چپرا، اسلام و توسعه اقتصادى، ترجمه محمدتقى نظرپور و اسحاق علوى، قم، مفيد، 1383.

ـ مصباح، محمّدتقى، حقوق و سياست در قرآن، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، 1377.

ـ ـــــ ، نظريه حقوقى اسلام، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، 1380.

ـ مطهّرى، مرتضى، بيست گفتار، قم، انتشارات اسلامى، 1361.

ـ ـــــ ، سيرى در سيره ائمّه(عليهم‌السلام)، تهران، صدرا، 1367.

ـ ـــــ ، عدل الهى، قم، انتشارات اسلامى، 1361.

ـ نبويان، سيدمحمود، ماهيت حق، پايان‌نامه دكترى، رشته فلسفه، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، 1386.

ـ نوروزى، محمّدجواد، نظام سياسى اسلام، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، 1379.

پى نوشت ها

1 كارشناس ارشد جامعه‌شناسى، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى(ره). دريافت: 12/3/88 ـ پذيرش: 27/5/88.

1- ـ حسن حاجى‌حسينى، عدالت اجتماعى از ديدگاه اميرالمؤمنين و سه تن از انديشمندان‌اجتماعى، ص 163.

2 ـ مرتضى مطهّرى، بيست گفتار، ص 54.

3 ـ همان، ص 8.

4 ـ سيد قطب، عدالت اجتماعى در اسلام، ترجمه سيدهادى خسروشاهى و محمدعلى گرامى، ص 69.

5 ـ نهج‌البلاغه، ترجمه فيض‌الاسلام، خ 207.

6 ـ ر.ك: مرتضى مطهّرى، عدل الهى، ص 56.

7 ـ نهج‌البلاغه، خ 207.

8 ـ مرتضى مطهّرى، عدل الهى، ص 56.

9 ـ محسن قرائتى، مجموعه درس‌هايى از قرآن، ص 121.

10 ـ نهج‌البلاغه، ترجمه فيض‌الاسلام، خ 106.

11 ـ ر.ك: سيدمحمود نبويان، ماهيت حق، فصل سوم.

12 ـ نهج‌البلاغه، خ 106.

13 ـ ر.ك: همان، ص 411 به بعد.

14 ـ نهج‌البلاغه، كلام 223.

15 ـ ر.ك: محمّدتقى مصباح، نظريه حقوقى اسلام، ج 2، ص 21.

16 ـ همان، ص 114.

17 ـ همان.

18 ـ مرتضى مطهّرى، سيرى در سيره ائمّه(عليهم‌السلام)، ص 265.

19 ـ حسن حاجى‌حسينى، عدالت اجتماعى از ديدگاه اميرالمؤمنين(ع)، ص 158.

20 ـ احمد رجب‌زاده، جامعه‌شناسى توسعه، ص 11.

21 ـ چپرا محمّد عمر، اسلام و توسعه اقتصادى، ترجمه محمدتقى نظرپور و اسحاق علوى، ص 18.

22 ـ همان، ص 18.

23 ـ همان، ص 19.

24 ـ ابراهيم العسل، توسعه در اسلام، ترجمه عباس عرب، ص 76.

25 ـ احمد رجب‌زاده، جامعه‌شناسى توسعه، ص 15.

26 ـ عبداللّه جوادى آملى، نسبت دين و دنيا، ص 25.

27 ـ عبدالرحمن عالم، بنيادهاى علم سياست، ص 24.

28 ـ همان، ص 239.

29 ـ همان، ص 239.

30 ـ محمّدجواد نوروزى، نظام سياسى اسلام، ص 103.

31 ـ همان، ص 103.

32 ـ عبداللّه جوادى آملى، نسبت دين و دنيا، ص 25 / محمّدتقى مصباح، حقوق و سياست در قرآن، ص 188.

33 ـ نور: 55.

34 ـ محمّدتقى مصباح، نظريه حقوقى اسلام، ص 25.

35 ـ محمّدباقر مجلسى، بحارالانوار، ج 40، ص 227.

36 ـ مرتضى صاحب فصول، شكاف طبقاتى، توزيع مجدد ثروت و رهيافت‌هاى قرآنى، ص 39.

37 ـ همان، ص 193.

38 ـ نهج‌البلاغه، خ 33.

39 ـ همان، ن 5.

40 ـ همان، خ 34.

41 ـ ر.ك: محمّدجمال خليليان، شاخص‌هاى توسعه اقتصادى از ديدگاه اسلام، ص 240.

42 ـ محمّدبن يعقوب كلينى، الكافى، ج 1، ص 542.

43 ـ محمّدتقى مصباح، نظريه حقوقى اسلام، ج 1، ص 100.

44 ـ مرتضى صاحب فصول، شكاف طبقاتى، توزيع مجدد ثروت و رهيافت‌هاى قرآنى، ص 39.