

عدالت توزیعی در عرصه سیاست: رویکردی دینی

محمد شجاعیان *

محمد رضا طاهری **

چکیده

عدالت توزیعی به نحوه توزیع و تقسیم خیرهای اجتماعی میان اعضای یک جامعه می‌پردازد. این پژوهش عدالت توزیعی را در خصوص توزیع خیرهای سیاسی، از قبیل عضویت در اجتماع سیاسی، قدرت و مناصب سیاسی، مشارکت سیاسی، آزادی و امنیت، بررسی می‌کند. مسئله اصلی این پژوهش آن است که از منظر اسلام معیار توزیعی خیرهای سیاسی مثل آزادی، قدرت و امنیت چیست. روش به کار گرفته شده در این تحقیق، روش تفسیری است که با تکیه بر آیات و روایات و تبیین دلالت‌های صریح و مضمرا آنها اصول توزیعی خیرهای سیاسی را استخراج می‌کند. در خصوص توزیع قدرت سیاسی، در اندیشه اسلامی، این پژوهش بر آن است که تحقق هدایت الهی یکی از وظایف قدرت سیاسی است، بنا بر این علم (به فرامین الهی) از جمله مهم‌ترین معیارهای توزیع قدرت سیاسی است. در بحث توزیع حق آزادی به عنوان یکی از مهم‌ترین حقوق سیاسی، در آموزه‌های اسلامی، در اغلب موارد از جنبه وظیفه و تکلیف به حق نگریسته می‌شود، نه از جنبه فردمحورانه لیبرالی یا ادعایی که فرد می‌تواند علیه دیگران مطرح کند، از این رو بنیادی برای پیوندهای اجتماعی است. تأمل در نحوه به کارگیری مفهوم حق در متون دینی نشان می‌دهد که بعد ایجابی حق است که به‌طور کامل برجسته و مورد تأکید است. در بحث توزیع، امنیت به عنوان یکی از مهم‌ترین خیرهای اجتماعی است که می‌توان آن را یکی از اهداف اصلی تشکیل اجتماعات انسانی نیز دانست، رویکرد اسلامی، برابرگرایانه است به این معنا که امنیت باید به صورت برابر برای همه اعضای جامعه که در پناه حکومت اسلامی هستند، تضمین و محافظت شود.

واژگان کلیدی: اسلام، عدالت، عدالت توزیعی، سیاست، قدرت، آزادی، امنیت.

مقدمه

عدالت یکی از اصطلاحات و مفاهیم محوری سیاسی و اخلاقی است که در همه نظریه‌های اجتماعی و سیاسی اهمیتی فراگیر و جنبه‌ای محوری دارد. در واقع برای بسیاری از نظریه‌ها، عدالت مفهوم اولیه و فراگیر برای زندگی عمومی^۱ محسوب می‌شود. این عمومیت و فراگیری جهانی، موجب ارائه تحلیل‌ها و کاربردهای مختلفی درباره عدالت می‌شود. موضوعی که اغلب درباره آن توافقی وجود ندارد و سؤالی کهها جواب‌های مختلفی رو به رو می‌شود آن است که چه چیزی یک وضعیت را عادلانه یا غیرعادلانه^۲ می‌کند. چه نوعی از اعمال عادلانه یا غیرعادلانه هستند و چگونه باید این موضوعات مناقشه‌آمیز را تنظیم کرد. استدلال‌ها درباره عدالت و بی‌عدالتی در منازعات سیاسی معاصر درباره قانون، سیاست اجتماعی و سازمان اقتصادی نقش محوری بازی می‌کند. نابرابری در درآمد و فرصت‌های استخدامی، تفاوت‌ها در مالکیت اموال، اشتقاق‌ها و اختلافاتی که ناشی از بیکاری در سن بالاست، آسیب‌های جبران‌ناپذیر همیشگی ناشی از تصادف یا رفتارهای مجرمانه دیگران، رنج‌ها و مصیبت‌های قربانیان طبقه، نژاد، جنسیت و اقدامات دولت و امثال اینها همگی به‌عنوان اعمالی ناعادلانه معرفی می‌شود. از سوی دیگر، عدالت افزون بر آنکه در منازعات معاصر در عرصه مطالعات سیاسی همچنان اهمیت خود را حفظ کرده است، در دوران‌های گذشته حیات بشر و همچنین در محتوای تعلیمات ادیان الهی و به‌ویژه دین مبین اسلام اهمیت بسیار بالایی داشته است و بخش قابل توجهی از بحث‌ها را به خود اختصاص داده است. بنابراین عدالت هم فضیلتی فردی و آرمانی اجتماعی است. هم مورد توجه همه ادیان الهی بوده است و هم آنکه بخش قابل توجهی از تأملات نظری و فلسفی بشر را به خود اختصاص داده است.

عدالت توزیعی یکی از مهم‌ترین عرصه‌های عدالت است که ارتباط بسیار نزدیکی با عرصه عمل اجتماعی دارد و به یک معنا نتیجه و عصاره بحث‌های نظری درباره عدالت به شمار می‌آید. نوشتار حاضر به موضوع عدالت توزیعی در عرصه سیاست می‌پردازد. و تلاش می‌کند با رویکردی اسلامی برخی از معیارها و موازینی که از منظری اسلامی باید در توزیع خیرهای سیاسی مورد توجه قرار گیرد را تبیین کند. ابتدا باید مقصود از عدالت توزیعی مشخص شود.

1. public life

2. just or unjust

۱. عدالت توزیعی

۱-۱. معنای عدالت توزیعی

عدالت توزیعی شاخه‌ای از فلسفه سیاسی است که به توزیع دارایی‌ها، منافع، منابع و اشیای بین اشخاص و گروه‌ها مربوط می‌شود. به‌طور کلی عدالت توزیعی به این پرسش می‌پردازد که چه کسی چه چیزی را به دست می‌آورد. موازین و اصول عدالت توزیعی در واقع عبارت است از فراهم آوردن پاسخی موجه و مستدل برای این پرسش (پایک، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱). اندرو هیوود بحث عدالت را در ذیل ارزش‌های موجود در علم سیاست مطرح می‌کند و مفهوم آن را معطوف به توزیع اخلاقاً موجه پاداش‌ها و کیفرها در درون اجتماع سیاسی در نظر می‌گیرد (هیوود، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷). با این تلقی می‌توان دو نوع از عدالت را در نظر گرفت: یکی عدالت حقوقی و دیگری عدالت اجتماعی. عدالت حقوقی معطوف به تقسیم کیفرها و مجازات در نتیجه خطاکاری و به‌ویژه قانون‌شکنی در جامعه است. به همین دلیل نظام قضائی جامعه که متصدی تبیین حدود و قصور و شیوه‌های به‌کارگیری این مجازات‌ها می‌باشد، دادگستری نامیده می‌شود؛ اما عدالت اجتماعی معطوف به توزیع موجه پاداش‌های مادی و اجتماعی به خصوص ثروت و درآمد و شأن اجتماعی است (هیوود، ۱۳۸۷، ص ۱۷۸). با این برداشت هیوود از عدالت اجتماعی، پیداست که او اساساً عدالت اجتماعی را با عدالت توزیعی یکسان می‌داند. او در این زمینه تأکید می‌کند: «عدالت (عدالت توزیعی) به‌طور مختصر آن است که به هر شخصی آنچه «حق» اوست بدهد. در این معنا، عدالت را برای توزیع هر نوع خیری در جامعه می‌توان به کار برد: آزادی، قدرت، حقوق، ثروت، فراغت و مانند آن» (هیوود، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷)

اصطلاح عدالت توزیعی^۱ که یکی از انواع عدالت محسوب می‌شود، به توزیع و تقسیم خیرهای اجتماعی^۲ در میان تابعان و اعضای یک اجتماع سیاسی معطوف است. در تبیین مفهوم خیر اجتماعی باید توجه داشت که مقصود از خیر اجتماعی، صرفاً منحصر به اموری مانند ثروت یا حتی قدرت سیاسی نیست، بلکه در یک معنای وسیع‌تر، باید خیر اجتماعی را هر چیز یا امری دانست که برای اجتماع سیاسی ارزشمند محسوب می‌شود. بر این اساس، کاملاً محتمل است که برای اجتماعات مختلف، امور متفاوتی ارزشمند محسوب می‌شوند. در نتیجه در تبیین معنای خیر اجتماعی، ممکن است تفاوت‌هایی میان اجتماعات و فرهنگ‌های مختلف وجود داشته باشد. در این میان ارزش‌های مشترک یک اجتماع سیاسی می‌تواند تعیین‌کننده ماهیت خیرهای اجتماعی و مصادیق آن باشند. در صورتی که در مواردی میان اعضای اجتماع سیاسی توافقی میان خیر یا امور

1. distributive justice

2. Social Goods

ارزشمند وجود نداشته باشد، رسیدن به تلقی مشترک از خیر اجتماعی در ابهام قرار می‌گیرد. کما اینکه برخی محققان، اجتماعات مدرن غربی را مجموعه‌ای از افرادی می‌دانند که به لحاظ دیدگاهشان درباره خیر عمیقاً با یکدیگر اختلاف غیرقابل رفعی دارند. جان رولز از مهم‌ترین فیلسوفان سیاسی لیبرال در دوران معاصر در فقره‌ای بسیار مهم مفروضات لیبرالیسم را این‌گونه بیان می‌کند: «چگونه ممکن است در طول زمان جامعه‌ای عادلانه و باثبات از شهروندانی آزاد و برابر وجود داشته باشد که به واسطه آموزه‌های معقول دینی، فلسفی و اخلاقی عمیقاً متمایز هستند» (رولز، ۱۹۹۳، ص ۱۳۳). در این فرض، رسیدن به توافق درباره خیر یا خیرهایی که قرار است براساس موازینی خاص میان اعضای جامعه توزیع شود در ابهام قرار می‌گیرد و رسیدن به نظریه‌ای درباره عدالت توزیعی را با معضلات نظری جدی بو به رو می‌کند.

بررسی عدالت توزیعی مستلزم تبیین سه مؤلفه اساسی است: الف) متعلق توزیع یا آنچه توزیع می‌شود. یعنی خیرهایی که قرار است معیار یا معیارهایی برای توزیع آنها ارائه شود؛ ب) افرادی که قرار است توزیع خیرها میان آنها صورت گیرد. برخی از افراد جامعه با شرایط خاص، تمام افراد جامعه، گروه یا گروه‌های خاص، تمام افراد نسل حاضر، افراد نسل فعلی و آینده گزینه‌های احتمالی هستند که می‌توانند در بحث عدالت توزیعی در نظر گرفته شوند؛ ج) اصل یا اصولی که توزیع باید براساس آن صورت گیرد. در اینجا اصولی مانند برابری، استحقاق، نیاز، رقابت منصفانه و مانند آن می‌توانند به‌عنوان موازین و معیارهای توزیع اجتماعی در نظر گرفته شوند (عربی، ۱۳۹۵، ص ۱۳).

شناخت غایت اجتماع سیاسی و در واقع هدفی که موجب شده است اعضای یک جامعه گرد هم آیند، در تعیین خیرهای اجتماعی آن جامعه نقش غیرقابل انکاری دارد. غایات مختلف تقویم بخش خیرهای اجتماعی مختلف است. آنچه که در یک اجتماع سیاسی دینی و توحیدی قابل تصور است آن است که منبع خیر و امور ارزشمند را باید از اهداف اصلی تشکیل یک اجتماع سیاسی توحیدمحور استحصال کرد. به‌عنوان نمونه یک جامعه لیبرال، با توجه به برداشت سکولاری که از دین دارد برای امور دینی نقش اجتماعی سیاسی چندانی قائل نیست و در نهایت این امور را به سطح خصوصی و غیراجتماعی-سیاسی تقلیل می‌دهد. در نتیجه به‌عنوان مثال دسترسی به مسجد برای برپایی نماز جماعت را به هیچ‌عنوان خیر در نظر نمی‌گیرد تا درباره توزیع آن به موازین و اصول خاصی متوسل شود. در مقابل در یک اجتماع سیاسی دینی، مسجد به‌عنوان یک خیر اجتماعی که در راستای اهداف و غایات اصلی تشکیل اجتماع سیاسی قرار دارد، مورد توجه و تأکید است. بر این اساس باید توجه داشت که تعیین مصادیق خیرهای اجتماعی بسته به اینکه با چه نوعی از اجتماع سیاسی و با چه غایاتی مواجه باشیم می‌تواند متفاوت باشد. ضمن آنکه

ممکن است حتی در یک جامعه دینی که اکثریت آن دیندار هستند برخی خیرها مورد غفلت و بی‌توجهی اعضای آن جامعه باشد. در چنین حالتی توجه به غایات اساسی تشکیل اجتماع دین‌بنیاد می‌تواند در تدقیق و تنقیح خیرهای اجتماعی راهگشا باشد.

۱-۲. نظریه‌های عدالت توزیعی

برداشت‌ها درباره عدالت توزیعی، به لحاظ اینکه از چه جهان‌بینی و ایدئولوژی بهره برده باشند می‌تواند متفاوت باشد. می‌توان براساس معیارهای مختلف، دسته‌بندی‌های مختلفی از نظریه‌های عدالت به دست داد. هر چند هر نظریه عدالت ویژگی‌های منحصر به فردی دارد که آن را از نظریات دیگر متمایز می‌کند و دسته‌بندی و قرار دادن مجموعه‌ای از نظریه‌های عدالت در درون یک نوع یا طبقه خاص، بیشتر به مطالعه بهتر این نظریه‌ها منجر می‌شود. با این توضیح، باید گفت که براساس ملاک‌های مختلف، می‌توان دسته‌بندی‌های مختلفی از این تبیین‌ها و برداشت‌های مختلف از نظریه‌های عدالت به دست داد.

تام کمپل^۱ در کتابی با عنوان عدالت، نظریه‌های عدالت را به پنج دسته کلی تقسیم می‌کند (کمپل، ۲۰۰۱، ص ۵). مبنای تقسیم‌بندی کمپل، نوع ایدئولوژی خاصی است که هر نظریه عدالت، به آن اتکا دارد. این نظریه‌ها عبارتند از: عدالت اختیارگرا؛ عدالت مبتنی بر ایدئولوژی رفاهی لیبرال؛ عدالت مبتنی بر ایدئولوژی اجتماع‌گرا؛ عدالت مبتنی بر ایدئولوژی فایده‌گرایی اقتصادی و عدالت مبتنی بر فمینیسم.

جیمز استربا^۲ در کتاب عدالت: دیدگاه‌های سیاسی بدیل تقسیم‌بندی دیگری از نظریه‌های عدالت به دست می‌دهد. او در این کتاب، تلقی‌های معاصر درباره عدالت را در شش دسته تقسیم‌بندی می‌کند: تلقی اختیارگرایانه؛ تلقی سوسیالیستی؛ تلقی لیبرال دموکراتیک؛ تلقی اجتماع‌گرایانه؛ تلقی فمینیستی و تلقی پست مدرن از عدالت. استربا معتقد است همه این تلقی‌ها، شروط و لوازم عدالت را به جای آنکه به عرصه احسان^۳ متعلق سازند، آن را به عرصه تکلیف^۴ نسبت می‌دهند. همه این تلقی‌ها از عدالت، به نظر استربا، تلاش دارند آنچه که مردم شایسته آن هستند یا باید به حق داشته باشند را به آنها بدهند؛ اما درباره اینکه مردم شایسته چه چیزی هستند یا باید به حق واجد چه چیزی باشند اختلاف دارند. ویژگی دسته‌بندی استربا آن است که برای هر یک

1. Tom Combell

2. James Sterba

3. domain of charity

4. domain of obligation

از تلقی‌های ذکر شده درباره عدالت، یک آرمان سیاسی خاص را تعریف می‌کند. هرچند که این تلقی‌ها، به آرمان‌های سیاسی متفاوتی متوسل می‌شوند (استرنا، ۱۹۹۹، ص ۲-۳).

دیوید میلر،^۱ از اندیشمندان معاصر، در کتابی با عنوان عدالت اجتماعی، یک دسته‌بندی کلی درباره تفسیرهای مختلف از عدالت را ارائه می‌دهد. او معتقد است سه تفسیر متعارض از عدالت وجود دارد که می‌توان آنها را به‌طور خلاصه و براساس سه اصل، این‌گونه بیان کرد: تفسیر عدالت براساس حقوق فرد؛ تفسیر عدالت براساس شایستگی‌های^۲ فرد؛ و تفسیر عدالت براساس نیازهای^۳ فرد. به نظر میلر، این تعارض به صورت غیرضروری میان این سه تفسیر وجود دارد؛ زیرا ما می‌توانیم برای رسیدن به یک نظم اجتماعی که در آن هر انسان به حقی که شایسته آن است یا به حقی که نیازمند آن است برسد، تلاش کنیم. اگر چنین جامعه کاملاً عادلانه‌ای بتواند ایجاد شود، توزیع حقوق در عمل، با توزیع آرمانی آن، منطبق می‌شود. به عبارت دیگر، میان این اصول، از آن جهت ضرورتاً تعارض وجود دارد که هیچ جامعه‌ای نتوانسته است خیرهای خود را هم براساس شایستگی‌ها و هم براساس نیازها میان اتباع و شهروندان خود توزیع کند (میلر، ۱۳۸۶، ص ۲۷-۲۸). میلر، نظریه هیوم درباره عدالت را جزء نظریه‌های معطوف به حقوق، نظریه اسپنسر درباره عدالت را جزء نظریه‌های معطوف به شایستگی، و نظریه کروپتکین^۴ را جزء نظریه‌های معطوف به نیاز می‌داند. میلر، در عین حال تأکید می‌کند ممکن است برخی نظریه‌ها درباره عدالت تلاش کنند ترکیبی سازگار و هماهنگ از سه اصل ذکر شده یا دو تای آنها را با هم ارائه دهد. اما این تلاش به سختی می‌تواند اصول سه‌گانه عدالت را به‌گونه‌ای موفقیت‌آمیز در ترکیب نظری رضایت‌بخشی قرار دهد. به نظر میلر، نظریه نفع‌انگاران جان استوارت میل و نظریه قرارداد‌انگاران جان رولز، هر دو از جمله تلاش‌های معاصر برای ترکیب اصول متعارض عدالت بوده‌اند که در این تلاش، چندان قرین موفقیت نبوده‌اند (Miller, p29).

بر این اساس میلر، مؤلفه‌های عدالت توزیعی که از نظر او همان عدالت اجتماعی است را شامل سه اصل بنیادین استحقاق، نیاز و برابری می‌داند (میلر، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹) میلر خودش از مؤلفه برابری دفاع می‌کند. او برای تبیین نظریه‌اش درباره عدالت اجتماعی یا همان عدالت توزیعی، سه نوع از اجتماعات را از یکدیگر متمایز می‌کند و معتقد است هر یک از این اجتماعات، معیارها و موازین خاص خود را در زمینه توزیع خیرهای اجتماعی دارند. در نتیجه نظریه او مانند نظریه فیلسوفان

1. David Miller

2. deserts

3. needs

4. Kropotkin

سیاسی اجتماع‌گرایی همچون والزر،^۱ نظریه‌ای تکثرگرایانه نسبت به اصول عدالت توزیعی است؛ اما با محتوایی متفاوت. به نظر میلر سه نوع اجتماع سیاسی وجود دارد: انسجام‌گرا؛ مجتمع ابزاری و شهروندی (میلر، ۱۳۸۶، ص ۵۲). در هر یک از این اجتماعات، روابط بر مبنای خاصی صورت می‌گیرد. در اجتماع انسجام‌گرا گروهی که خصلت‌های یکسان و هویتی مشترک دارند اعضای اصلی اجتماع را تشکیل می‌دهند. این نوع از اجتماعات از نظر میلر مخصوص جوامع ماقبل مدرنی مانند روستاست. در این اجتماعات اصل مهم برای توزیع خیرهای اجتماعی نیاز است (میلر، ۱۳۸۶، ص ۵۳-۵۴) به این معنا که عدالت عبارت است از اعطا و برآورده کردن نیازهای اعضای اجتماع سیاسی. در حالت دوم در مجتمع ابزاری، ارتباط میان اعضا براساس معیارها و انگیزه‌های انتفاعی و سودانگارانه صورت می‌گیرد. در مجتمع ابزاری، «مردم به روشی انتفاعی با هم ارتباط برقرار می‌کنند هر کدام از آنها، اهداف و مقاصدی دارند که با تشریک مساعی با دیگران بهتر به آنها دست می‌یابند. روابط اقتصادی نمونه‌های این حالت است» (میلر، ۱۳۸۶، ص ۵۵). از نظر میلر در این اجتماعات، اصل مهم برای توزیع خیرها، استحقاق است. یعنی عدالت به معنای اعطای خیرها بر مبنای استحقاق افراد است. در اجتماعات نوع سوم، به نظر میلر در جوامع مدرن شاهد آن هستیم، روابط بر بنای «شهروندی» میان اعضا صورت‌بندی می‌شود. در این‌گونه اجتماعات، برابری مهم‌ترین و نخستین اصل برای توزیع خیرهای اجتماعی است. میلر معتقد است: «در جوامع آزادی خواه مدرن، اعضای یک جامعه سیاسی، به‌عنوان شهروند با هم ارتباط برقرار می‌کنند. هر فردی که عضو رسمی چنین جامعه‌ای باشد، چنین استنباط می‌شود که او از مجموعه‌ای از حقوق و تعهداتی را داراست که روی هم رفته جایگاه شهروند را مشخص می‌کند» (میلر، ۱۳۸۶، ص ۵۹). به نظر میلر، برابری نخستین اصل توزیعی در چنین جامعه‌ای است. جایگاه شهروندی جایگاه برابری است و هر فرد از مجموعه‌ای از آزادی‌ها و حقوق یکسان برخوردار است: حق صیانت شخصی، مشارکت سیاسی و خدمات متنوعی که اجتماع سیاسی به اعضای خود ارائه می‌دهد دربرگیرنده این آزادی‌ها و حقوق هستند (میلر، ۱۳۸۶، ص ۵۹).

مایکل سندل از فلاسفه سیاسی معاصر معتقد است موضوع اصلی در بحث عدالت در واقع بررسی شیوه توزیع خیرها در آن جامعه است. به نظر سندل، پرسش درباره عادلانه بودن یک جامعه به معنای پرسش درباره چگونگی توزیع چیزهایی است که آنها را ارزشمند می‌دانیم: شامل درآمد و ثروت، وظایف و حقوق، قدرت و موقعیت‌ها، مناصب و افتخارات. یک جامعه عادل، این خیرها را به صورت صحیح توزیع می‌کند یعنی به هر شخص آنچه که شایسته اوست، می‌دهد؛ اما پرسش

1. Michael Walzer

اصلی این است که مردم شایسته چه چیزی هستند و چرا. به نظر سندل در زمینه توزیع خیرها، سه شیوه یا رویکرد وجود دارد: رویکرد رفاه‌محور، رویکرد آزادی‌محور و رویکرد فضیلت‌محور. در واقع اصول تنظیم‌کننده یک جامعه عادل حول سه آرمان مهم قرار گرفته‌اند: بیشینه کردن رفاه^۱ محافظت از آزادی^۲ و ارتقای فضیلت^۳. هر یک از این آرمان‌ها، معطوف به شیوه‌های مختلف تأمل درباره عدالت هستند (سندل، ۲۰۰۹، ص ۶-۷). در اینجا آنچه که به نظر می‌رسد آن است که نگاه سندل به نظریه‌های عدالت، بیشتر یک نگاه توزیعی است. به عبارت دیگر، عدالت هنگامی مطرح می‌شود که موضوع توزیع یک خیر در جامعه مطرح شود.

۲. عدالت توزیعی در عرصه سیاست

رویکرد نوشتار حاضر برای ورود به موضوع سیاست، براساس مسئله توزیع خیرهای اجتماع است. به عبارت دیگر بحث عدالت سیاسی از منظر توزیع اموری که در یک اجتماع سیاسی به‌عنوان امور ارزشمند در عرصه سیاست قلمداد می‌شوند، مورد بررسی قرار می‌گیرند. نقطه عزیمت نویسندگانی مانند مجید خدوری، در بحث عدالت سیاسی، عدالت توزیعی نیست. خدوری در کتاب جامعی که درباره مفهوم عدالت در نزد مسلمانان نگاشته است، از منطقی متفاوت با آنچه در نوشتار حاضر مد نظر دارد به بحث عدالت سیاسی می‌پردازد. او عدالت سیاسی را معطوف به اراده حاکم^۴ در نظر می‌گیرد. او تأکید می‌کند عدالت سیاسی، که به‌عنوان یکی از محوری‌ترین هدف‌های دولت به آن توجه می‌شود، عدالتی مطابق با اراده و خواست حاکم است. اراده حاکم نیز بسته به اینکه اقدامات دولت برخی از عناصر عدالت را در خود داشته باشد یا به‌طور کامل در خدمت منافع خاص یا شخصی باشد می‌تواند عادلانه یا ناعادلانه باشد. بر این اساس به نظر خدوری وقتی عدالت سیاسی براساس اقدامات و اعمال دولت مورد ارزیابی قرار گیرد، اراده برتر تعیین می‌کند که اعمال دولت به چه میزان باید عناصر عدالت را در خود لحاظ کند. به هر حال، به نظر می‌رسد خدوری به تبعیت از برخی نویسندگان قرن نوزدهم از جمله ویلیام گودوین^۵ عدالت سیاسی را تابع اهداف سیاسی می‌داند و در نهایت معتقد است عدالت سیاسی محصول نیروهای مرکب و پیچیده‌ای است که از آرمان‌های متعالی و مطالبات اجتماعی تا آمال و خواسته‌های شخصی را دربر می‌گیرد (خدوری، ۱۳۹۴، ص ۳۷-۳۸).

1. welfare maximazing

2. respecting freedom

3. promoting virtue

4. the will of the sovereign

5. William Godwin

اما شیوه دیگر نگرش به بحث عدالت سیاسی، تأکید بر عدالت توزیعی به معنای توزیع خیرهای سیاسی است. در این میان می‌توان خیرهای سیاسی یعنی امور ارزشمندی که معطوف و مربوط به قدرت سیاسی هستند و به‌عنوان یک امر ارزشمند مورد توجه اعضای اجتماع سیاسی هستند را در نظر گرفت و شیوه یا شیوه‌هایی برای توزیع آنها در میان تابعان و اعضای اجتماع در نظر گرفت. مواردی از قبیل عضویت در اجتماع سیاسی، قدرت و مناصب سیاسی، مشارکت سیاسی، آزادی و امنیت را می‌توان از جمله خیرهای سیاسی در نظر گرفت که نیازمند توزیع با موازین مفروض و مورد نظر در میان همه یا بخشی از اعضای اجتماع سیاسی هستند. با چنین رویکردی به موضوع عدالت سیاسی، بسیاری از متون دینی را می‌تواند به‌عنوان متونی مربوط و معطوف به عدالت توزیعی در نظر گرفت. از این منظر، بخش قابل توجهی از متون دینی بیان‌کننده رویکردهای خاص به موضوع عدالت توزیعی و بیان موازین و اصول آن در عرصه‌های مختلف حتی در عرصه‌های زندگی خانوادگی هستند. به‌عنوان نمونه می‌توان این کلام حکمت‌آمیز حضرت امیر (علیه السلام) که «العدل یضع الامور مواضعها» را از منظر عدالت توزیعی و مسائل مربوط به آن مورد تأمل قرار دارد. آن وقت می‌توان قرار دادن امور در جای خودشان را، شامل توزیعی که نتیجه اختصاص است دانست. برخی محققان این کلام حضرت امیر (علیه السلام) را به معنای «اعطاء کل ذی حق حقه» تعریف و تفسیر کرده‌اند (عمید زنجانی، ۱۳۸۸، ص ۱۳-۱۴). در این صورت، رویکرد توزیعی خاصی که در این این‌گونه متون دینی وجود دارد وضوح بیشتری می‌یابد. در واقع، عبارت «اعطاء» دلالت بر توزیع خیرهای اجتماعی دارد و با توجه به به‌کارگیری واژه حقوق می‌توان رویکردی استحقاق‌گرایانه را برداشت کرد. سؤال اصلی در این زمینه که می‌تواند نقطه عزمی برای ورود به بحث عدالت توزیعی در عرصه سیاست باشد آن است که چه کس یا چه نهاد و ساختاری باید متولی توزیع خیرهای اجتماعی در میان اتباع و اعضای اجتماع باشد. حاکم، مجموعه حاکمان یا دولت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین کارگزارانی هستند که عهده‌دار توزیع هستند.

رویکرد عدالت توزیعی در عرصه سیاست البته بسط چندان زیادی نیافته است؛ اما با این وجود می‌توان برخی تحقیقات برجسته را در این زمینه مورد توجه قرار داد. یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازانی که عدالت توزیعی در عرصه سیاست را با رویکردی که در بالا به آن اشاره شد مورد بررسی قرار داده است مایکل والزر در کتاب برجسته‌اش با عنوان حوزه‌های عدالت: دفاعی از تکثرگرایی و برابری است. والزر در این کتاب اموری مانند عضویت، امنیت، رفاه، پول، کالا، منصب، اوقات فراغت، القاب، آموزش، پیوندهای خویشاوندی و از جمله قدرت سیاسی را از مهم‌ترین عرصه‌هایی می‌داند که موضوع عدالت توزیعی و خیرهای اجتماعی هستند که باید

براساس موازین عادلانه میان شهروندان و اعضای جامعه تقسیم شوند. والزر سپس طی فصول مختلف کتاب برجسته‌اش به هریک از این خیرها می‌پردازد. و تلاش می‌کند با رویکردی اجتماع‌گرایانه اصول و موازین مورد نظرش برای توزیع و تقسیم این خیرها که از نظر او کاملاً متنوع و متکثر هستند را تبیین کند (والزر، ۱۹۸۳).

موضوع عدالت توزیعی در عرصه سیاست براساس رویکردی دینی و اسلامی، کمتر مورد بررسی و پژوهش قرار گرفته است. مباحث در این زمینه تا حدود زیادی ناکاویده و دست نخورده است. با این وجود می‌توان گفت اگر با سؤالات نظری و رویکرد تنوریکی که در بخش قبل، قسمت‌هایی از آن توضیح داده شد، متون دینی را مورد تأمل قرار دهیم می‌توان برخی استنتاج‌های با اهمیت برای اندیشه سیاسی دینی را به دست داد. مهم‌ترین عناوینی که می‌توان در بحث عدالت توزیعی در عرصه سیاست مورد توجه قرار داد شامل مواردی همچون شورا، بیعت، عضویت، مشارکت، قدرت سیاسی، آزادی و امنیت است. هریک از این مفاهیم می‌توانند زمینه تأملات نظری در متون دینی را براساس رویکرد مربوط به عدالت توزیعی را فراهم کنند. در هریک از این عرصه‌ها می‌توان معیار یا معیارهای توزیعی متفاوتی را براساس متون دینی مطرح کرد. در نوشتار حاضر، سه مورد برجسته از خیرهای سیاسی شامل قدرت سیاسی، آزادی و امنیت، بررسی می‌شود.

۲-۱. توزیع قدرت سیاسی

قدرت سیاسی یکی از مهم‌ترین خیرهای اجتماعی است که خود نقش مهمی در توزیع سایر خیرهای اجتماعی ایفا می‌کند. از این نظر، تعیین معیار توزیع آن از اهمیت خاصی برخوردار است. درباره توزیع قدرت سیاسی دو مسئله اصلی مرتبط به هم وجود دارد: یکی آنکه چه کسانی استحقاق قدرت سیاسی را دارند؛ و دوم اینکه چه مرجعی استحقاق آن را دارد که قدرت سیاسی را توزیع کند. درباره مسئله نخست، معیارهای مختلفی وجود دارد، مثل نسب یا وراثت، ثروت، علم، قدرت، عدالت و امثال آن که گاه به تنهایی و گاهی در کنار هم معیار توزیعی قدرت سیاسی هستند. یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های تعیین معیار توزیعی خیرهای اجتماعی، فهم غایت آنها است. به عبارت دیگر تلقی ما از معنای قدرت سیاسی، نقش مهمی در تعیین معیار توزیعی آن دارد. برای مثال اگر قدرت سیاسی را ملک شخصی فرد یا قومی بدانیم، به معیار توزیعی نسب یا وراثت پایبند شده‌ایم. یا وقتی تلقی‌ای سکولار از قدرت سیاسی وجود دارد که هدف آن را صرفاً تأمین نظم و امنیت می‌داند، عنصر هدایت در تعیین معیار توزیعی قدرت سیاسی نادیده گرفته می‌شود.

در اندیشه اسلامی، تحقق هدایت الهی یکی از وظایف قدرت سیاسی است، از این رو علم (به

فرامین الهی) از جمله مهم‌ترین معیارهای توزیع قدرت سیاسی است. به عنوان مثال برای معیار اعطای قدرت سیاسی یا به عبارت دقیق‌تر توزیع قدرت سیاسی می‌توان به آیه ۲۴۷ سوره مبارکه بقره استناد کرد: «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ بِالْمَلِكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتِ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَةً مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ». این آیه درباره جمعی از قوم بنی اسرائیل است که از یکی از پیامبران بنی اسرائیل که به لحاظ زمانی بعد از حیات حضرت موسی (علیه السلام) بوده است، درخواست کردند برای آنها زمامدار و حاکمی مشخص کند تا با رهبری او با دشمنانشان بجنگند. در پاسخ به این درخواست آن پیامبر از طرف خداوند به این عده از قوم بنی اسرائیل اعلام می‌کند که خداوند، طالوت را به‌عنوان «ملک» و فرمانروای آنها مبعوث کرده است. این امر مورد اعتراض بنی اسرائیل قرار می‌گیرد، به این دلیل که معتقد بودند حداقل یکی از شرایطی که برای توزیع قدرت و حاکمیت سیاسی لازم است برخورداری از توانایی مالی وسیع و گسترده است. در واقع آنها معیار توزیعی ثروت را مطرح می‌کردند. این در حالی بود که طالوت از چنین توانایی و وسعتی برخوردار نبود. در پاسخ به این اعتراض، پیامبر آنها از طرف خداوند بر دو ویژگی برجسته به‌عنوان شرایط لازم برای اعطای قدرت سیاسی تأکید می‌کند: بسط و توانایی علمی و جسمی. به عبارت دیگر خداوند در برابر معیار توزیعی ثروت، معیار قوت علمی و جسمی را مطرح می‌کند. حضرت علی (علیه السلام) نیز در خطبه ۱۷۳ نهج البلاغه درباره معیار اعطا و توزیع خلافت، بر توانایی بر رهبری و علم به احکام الهی تأکید می‌کند: «یا ایها الناس ان احق الناس بهذا الامر اقوامهم علیه و اعلمهم بامر الله فيه»، به این معنا که شایسته‌ترین فرد برای امر سیاست و رهبری جامعه اسلامی کسی است که از دیگران بر این امر توانمندتر و نسبت به احکام الهی در این زمینه آگاه‌تر باشد. در اینجا نیز حضرت علی (علیه السلام) بر دو معیار برجسته برای توزیع قدرت سیاسی در اجتماع دینی تأکید می‌کند. به طور طبیعی این معیارها نگرشی استحقاق‌گرایانه را ارائه می‌دهد که با رویکردهای برابرگرایانه مدرن در اجتماعات مبتنی بر حقوق شهروندی متفاوت است.

باید توجه داشت که تعیین اینکه چه کسی استحقاق قدرت سیاسی را دارد، ارتباط وثیقی با این مسئله پیدا می‌کند که چه مرجعی استحقاق آن را دارد که قدرت سیاسی را تفویض کند. برای مثال وقتی قدرت سیاسی را امری منحصرآنیایی و سکولار تلقی کنیم، وحی الهی نقش مهمی در انتخاب و تعیین حاکمان نخواهد داشت و قدرت سیاسی به حوزه قراردادهای بشری فروکاسته می‌شود. قرارداد^۱ را می‌توان معادلی سکولار برای عهد و پیمان^۲ دانست. رابطه میان خداوند با بنی اسرائیل در تورات با مفهوم پیمان توصیف شده است؛ اما در سنت قراردادی و به‌طور مشخص از هابز بدین سو، این مفهوم و

1. contract

2. covenant

همچنین مفهوم قرارداد به رابطه میان انسان‌ها تقلیل می‌یابد و به منبع قدرت سیاسی تبدیل می‌شود؛ اما در اندیشه اسلامی، عهد و پیمان الهی مقدم و حاکم بر قراردادهای اجتماعی است. در اندیشه اسلامی، نبوت، امامت، و ولایت که همه آنها سرپرستی جامعه اسلامی را دربر دارند، عهدی الهی هستند و این عهد به ظالمان نمی‌رسد. در واقع از آنجا که هدف قدرت سیاسی در اسلام، رشد دادن افراد و تعالی آنهاست، مبنای توزیع قدرت سیاسی نیز میزان رشد و تعالی و به عبارت دیگر سعه وجودی فرد است. از این رو ابتدا عهد الهی به نبی و امام و سپس به عالم به فرامین الهی تعلق دارد که فقیه جامع شرایط خوانده می‌شود. یعنی فردی که به تعبیر حکمت صدرایی بیش از دیگران دارای سعه وجودی است و بیشتر به عهد الهی پایبند است. البته تداوم عهد الهی در ولایت فقیه به معنای نفی جایگاه مردم در قدرت سیاسی نیست؛ بلکه نحوه ایفای نقش از سوی مردم متفاوت می‌شود. یکی از این تفاوت‌ها را آیت‌الله جوادی آملی چنین بیان می‌کند که «تفاوت اساسی اکثریت در نظام دموکراسی با اکثریت در نظام اسلامی آن است که در نظام اسلامی، اکثریت کاشف حق است نه مولد و به وجودآورنده آن، ولی در نظام دموکراسی و غیردینی، اکثریت، پیش از حق و قانون، و به وجودآورنده آن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۹۱).

انتخاب حاکمان از سوی مردم در نظام‌های دموکراتیک سکولار، به لحاظ هستی‌شناختی فقط دنیا را در نظر دارد و به لحاظ انسان‌شناختی، بعد طبیعت انسان بر فطرت او غلبه دارد. چنین جامعه‌ای، در حال انحطاط و سکون و در بهترین حالت در حال حرکت‌های افقی است و لذا تنها به دنبال دولتی است که اسباب حرکت را فراهم آورد و مانع برخوردهای احتمالی افراد با یکدیگر شود. از همین روست که آزادی، مهم‌ترین حق سیاسی تلقی می‌شود و محافظت از آن از اصول عدالت است. نمونه برجسته در این زمینه نظریه عدالت رولز است که آزادی، اصل اول نظریه عدالت او برای توزیع خیر در جامعه را تشکیل می‌دهد.

۲-۲. توزیع حق آزادی

۲-۲-۱. توضیحی در باب مفهوم حق در اسلام

پیش از پرداختن به حق آزادی، لازم است تا توضیحی درباره تلقی ای از مفهوم حق در اسلام ارائه شود که در اینجا نیز به آن توجه شده است. حق در تعابیر دینی به طور عمده بر وجه وظیفه و تکلیفی تأکید دارد که دیگران در قبال فرد ذی‌حق دارند نه ادعایی که فرد از دیگران مطالبه کند و یا حوزه‌ای که دیگران در آن مداخله نکنند. از این رو مفهوم حق عمدتاً به حقوق افراد انضمامی اشاره می‌کند تا انسان بما هو انسان؛ برای مثال در اسلام بیشتر از حق خداوند، حق والدین، حق فرزند،

حق همسایه، حق ولایت، حق مولی عنه، حق مؤمن، حق مهمان، حق محروم، حق اسیر و نظایر آن سخن گفته می‌شود تا از حق انسان بماهو انسان. روشن است که چنین مفهومی از حق در راستای بیان تکالیف و وظایف انسان‌ها نسبت خدا، به خود، به دیگر انسان‌ها و طبیعت و برقراری پیوندهای اجتماعی و در نهایت رشد و کمال انسان به کار گرفته شده است؛ اما در تلقی لیبرالی از حق و مهم‌ترین حقی که برای انسان در نظر می‌گیرد، یعنی حق آزادی، شبیح انسان به مثابه گرگ و حاکم به مثابه هیولا، سیطره خود را حفظ کرده است. تفاوت میان وجه ایجابی حقوق در اسلام و وجه سلبی آن در لیبرالیسم را به خوبی می‌توان در حقوقی که برای غیرانسان در نظر گرفته می‌شود، مشاهده کرد. برای مثال در رساله حقوق امام سجاد علیه السلام از حق چشم، گوش، زبان، دست و پا و افعال انسان سخن رفته است. روشن است که تأکید اصلی در اینجا بر وظایف انسان در قبال آنها است، چراکه آنها - حداقل در این دنیا - نمی‌توانند حقوق خود را مطالبه کنند.

۲-۲-۲. حق آزادی

روشن است که عدالت نسبت وثیقی با حق دارد، بنا بر این یکی از بعدهای مهم عدالت توزیعی در عرصه سیاسی، اعطا و محافظت از حقوق سیاسی است و به یقین آزادی یکی از برجسته‌ترین این حقوق است. همچنان‌که پیشتر بیان شد، تعیین معیار توزیعی خیرهای اجتماعی مبتنی بر معنای آنهاست، لذا باید فهم روشنی از مفهوم حق آزادی داشت تا بتوان معیار توزیعی آن را تعیین کرد. امروزه تلقی مسلط از حق آزادی، تلقی لیبرالی است؛ اما همچنان‌که کلمن بیان داشته است، آزادی لیبرالی به معنای منفی آن یا تعیین قلمروی برای فرد که هیچ کسی حق مداخله در آن را نداشته باشد، مفهوم جدیدی است. در یونان باستان آزادی^۱ به سه معنا به کار می‌رفته است: ۱. به معنای برده نبودن، در خدمت انسان دیگری نبودن؛ ۲. به این معنا که اجتماع نباید توسط یک اجتماع دیگر تحت سلطه قرار بگیرد، یعنی آزادی دولت‌شهر بدین معنا که خودمختار باشد که قوانینش را خودش وضع کند و آن‌چنان‌که مناسب می‌بیند، عدالت را اجرا کند. چه قانون اساسی اش دموکراسی باشد و چه الیگارشسی و ۳. نوعی فهم دموکراتیک از آزادی، نه تنها به معنای آزادی از فرقه‌گرایی، بلکه آزادی مشارکت سیاسی در زندگی عمومی، در جایی که نه فرد و نه گروه خاصی بلکه قوانین حاکم هستند (کلمن، ۲۰۰۰^۲، ص ۳۴-۳۵).

همچنان‌که کلمن بیان می‌دارد، آنچه در هر سه معنای آزادی غایب است، معنای لیبرال دموکراتیک مدرن از آزادی است که زندگی فردی شهروندان فقط توسط ترجیحات شخصی هرگونه

1. eleutheria

2. Coleman

که به دست آمده باشد، تعیین می‌شود و باید با محدود کردن کنترل جمعی اجتماع محافظت شود (کلمن، ۲۰۰۰، ص ۳۶). در روم باستان نیز وضعیت همین‌گونه بوده است. آزادی^۱ برای شهروندان رومی یک صلاحیت حقوقی برای مالکیت حقوق خود فرد بود که فقط زمانی ممکن بود که تحت حاکمیت ارباب و سلطه (dom لاتین پاورقی inium) فرد دیگری نباشد. همان‌گونه که کلمن می‌گوید، آزادی در روم یک حق شهری اکتسابی مبتنی بر قوانین موضوعه بود و برای انسان جنبه ذاتی نداشت (کلمن، ۲۰۰۰، ص ۲۳۸) ریچارد تاک نیز نظر کلمن را تأیید می‌کند. به گفته وی نه برای رومی‌ها و نه حقوق‌دان‌های اوایل قرون وسطی، آزادی نمی‌توانست یک حق باشد و مهم‌تر اینکه رومی‌ها در واقع آزادی را در برابر حق قرار می‌دادند. فلورنتین – سیاستمدار و صاحب منصب در روم باستان – می‌نویسد که آزادی یک توانایی است که فرد آنچه را که می‌خواهد انجام دهد، وقتی که با زور یا حق بازداشته نشده باشد (Tuck, 1979, p26).

همچنان‌که بیان شد، در آموزه‌های اسلامی، در اغلب موارد از جنبه وظیفه و تکلیف به حق نگرسته می‌شود، نه از جنبه فردمحورانه لیبرالی یا ادعایی که فرد می‌تواند بر ضد دیگران مطرح کند. تلقی اسلامی نیز از حق می‌تواند بنیادی برای پیوندهای اجتماعی است. حضرت علی (علیه السلام) می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ ... أَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ»^۲ (نهج البلاغه، ۴۴) در این حدیث شریف از تعبیر «حق شما بر من» و «حق من بر شما» استفاده می‌شود، که تأکید آن بر وظیفه من نسبت به شما و وظیفه شما نسبت به من است. احادیث مشابه بسیاری وجود دارد که بر همین معنا دلالت دارند؛ برای مثال احادیث ذیل را در نظر بگیرید: «فاتقوا الله و أخرجوا حق الله مما في أيديكم يبارك الله لكم في باقيه»^۳ (فقه الرضا (علیه السلام)، ۲۹۴) در این حدیث مقصود از حق خداوند، توجه به تکلیفی است که ما نسبت به او داریم؛ «إِنَّ مِنْ حَقِّ الضَّيْفِ أَنْ يُعَدَّ لَهُ الْخِلَالُ»^۴ (برقی، ۱۳۷۱، ص ۵۶۴) در این حدیث نیز روشن است که منظور از حق مهمان آن نیست که مهمان از صاحبخانه مطالبه خلال کند، بلکه تأکید به وظیفه صاحبخانه در قبال مهمان است. همین امر در مورد حق عالم در حدیث ذیل صادق است: «إِنَّ مِنْ حَقِّ الْعَالِمِ أَنْ لَا تُكْتَرَّ عَلَيْهِ السُّؤَالُ وَ لَا تَأْخُذَ بِثَوْبِهِ وَ إِذَا دَخَلَتْ عَلَيْهِ وَ عِنْدَهُ قَوْمٌ فَسَلِّمْ عَلَيْهِمْ جَمِيعًا»^۵ (کلینی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷) اگر در نحوه به کارگیری مفهوم حق در این احادیث شریف و احادیث فراوان دیگر نگرسته

1. libertas

۲. ای مردم من حقی بر شما دارم و شما حقی بر من دارید ... اما حق من بر شما ...

۳. تقوا پیشه کنید و حق خداوند را در آنچه در اختیار شماست پردازید که خداوند در باقی آن به شما برکت می‌دهد.

۴. از حقوق مهمان آن است که برایش خلال دندان آماده شود.

۵. از حقوق عالم آن است که زیاد از وی سؤال نشود، لباس را نگیرند و اگر فردی بر عالم وارد شد و جمعی با وی بودند، به وی سلام کند.

شود، روشن می‌شود که بعد ایجابی حق کاملاً برجسته و مورد تأکید است. در حالی که حق آزادی در لیبرالیسم معاصر به معنای عدم مداخله است، و معنای ایجابی^۱ آن به حاشیه رانده شده است؛ به عبارت دیگر تکلیف مندرج در آن، سلبی است نه ایجابی.

برای تبیین برتری نگرش ایجابی اسلامی به حق آزادی می‌توان یکی از تبعات نگرش سلبی به حق را در چارچوب آموزه اثر دوگانه^۲ مورد توجه قرار داد. براساس این آموزه می‌توان اعمالی را که سبب ضرر شدید به دیگران می‌شود، مجاز دانست، به دلیل آنکه اثر جانبی تحقق یک نتیجه بهتر است. برای فهم بهتر این مطلب می‌توان به بخشی از آرای جان رولز درباره جنگ اشاره کرد. زمانی که رولز از قواعد جنگ سخن می‌گوید، به تقریری از این آموزه تمایل دارد. وی معتقد است که حتی در یک جنگ عادلانه اشکال خاصی از خشونت شدیداً غیرمجاز است و زمانی که حق یک کشور برای جنگ سؤال برانگیز است، محدودیت‌ها بر وسایلی که می‌تواند به کار ببرد، شدیدتر است. به اعتقاد وی «اعمالی که در یک جنگ مشروع دفاع از خود مجاز است، به روشنی در یک موقعیت ابهام‌آمیز غیرمجاز است» (رولز، ۱۹۷۱، ص ۳۷۹). مایکل والزر این سخن رولز را این‌گونه تفسیر می‌کند که هرچه آرمان من بیشتر عادلانه باشد، قواعد بیشتری را می‌توانم برای آن نقض کنم. هرچند که برخی قواعد همواره نقض‌ناپذیرند (والزر، ۲۰۰۶، ص ۲۲۹). قبول آموزه اثر دوگانه از سوی وظیفه‌گرایی رولزی عجیب به نظر می‌رسد، اگرچه رد آن نیز همانند پذیرش آن مبتنی بر نوعی نتیجه‌گرایی است. یکی از نمونه‌های پذیرش این آموزه از سوی رولز، همچنان‌که پیشتر بیان شد، «معافیت ناشی از فوریت عالی» است که در شرایط خاصی کشته شدن مردم غیرنظامی مجاز است. وی مثالی از جنگ جهانی دوم می‌زند که وقتی بریتانیا تنها بود و هیچ راهی برای شکست دادن قدرت برتر آلمان نداشت، بمباران شهرهای آلمان موجه بود (رولز، ۱۹۹۹، ص ۹۸). توجیه آن نیز چنان‌که گذشت، حفظ لیبرال دموکراسی بوده است. نکته مهمی که درباره ایده اثر دوگانه باید بیان داشت آن است که این ایده در بردارنده تمایزی میان فعل و ترک فعل است. برای مثال میان اینکه فردی را بکشیم و اینکه بگذاریم او بمیرد، تفاوت وجود دارد. البته روشن است که میان این دو تفاوت وجود دارد، اما این تفاوت صرفاً از جهت مسئولیت کیفری است نه مسئولیت اخلاقی. مسئله اصلی اینجاست که نگرش سلبی به مفهوم حق که بر مداخله نکردن تأکید دارد، مسئولیت اخلاقی را در ترک فعل نیز تضعیف می‌کند. و در مقابل نگرش ایجابی به حق

۱. ذکر این نکته ضروری است که در اینجا تأکید بر وجه سلبی و ایجابی مفهوم حق است که آزادی یکی از مصادیق آن است و نباید با مفهوم آزادی مثبت آیزیا برلین اشتباه شود. مقصود از وجه ایجابی حق در اینجا، وظیفه‌ای است که ما در قبال دیگران داریم، حال آنکه مقصود از آزادی مثبت، خودمختاری فردی، یا عمل برحسب مقتضیات عقل و یا حق مشارکت در قدرت عمومی است.

۲. Double effect

در اسلام که بر انجام وظیفه تأکید دارد، جایگاه مسئولیت اخلاقی همچنان برجسته باقی می‌ماند. با مثال ساده‌ای می‌توان این تفاوت مهم را روشن ساخت. اگر فردی در خیابان در حال مرگ باشد و افرادی در اطراف او حضور داشته باشند که بتوانند وی را نجات بدهند، ولی اقدامی انجام ندهند، (ترک فعل) به لحاظ حقوقی مسئولیتی ندارند؛ اما از لحاظ اخلاقی مسئول هستند. روشن است که در این فرض، وضعیت مطلوب آن است که افراد با ترک فعل (یا انجام فعل) وی را از مرگ نجات دهند. حال مسئله آن است که کدام مفهوم از حق آزادی می‌تواند به تحقق این وضعیت مطلوب کمک کند: مفهوم سلبی از حق که بر عدم مداخله تأکید می‌کند یا مفهوم ایجابی از حق که بر انجام وظیفه تأکید دارد؟ در این بحث نیز برتری رویکرد ایجابی دیدگاه اسلامی بر نگاه سلبی لیبرال واضح است.

۳. توزیع امنیت

امنیت یکی از مهم‌ترین خیرهای اجتماعی است که می‌توان آن را یکی از اهداف اصلی تشکیل اجتماعات انسانی نیز دانست. به عبارت دیگر یکی از مهم‌ترین اهدافی که یک فرد زندگی در اجتماع را بر زندگی به صورت منزوی ترجیح می‌دهد، امنیتی است که از زندگی جمعی انسان‌ها حاصل می‌شود. بر این مبنا می‌توان استدلال کرد که امنیت باید به صورت برابر برای همه اعضای جامعه تأمین شود. به عبارت دیگر، معیار توزیعی امنیت، عضویت در جامعه و یا هر کسی که در حکم عضو جامعه است، مثل مسافران یا اتباع خارجی که طبق قوانین وارد یک جامعه شده‌اند. بر این اساس می‌توان رویکردی برابرگرایانه را درباره توزیع این خیر سیاسی از اندیشه اسلامی برداشت کرد. شاید بتوان سخن معروف امام علی علیه السلام درباره ضرورت حکومت بر همین اساس تفسیر کرد: «لابد للناس من امیر بر او فاجر، یعمل فی امرته المومن و یستمع فیها الکافر» (خطبه ۴۰) و همچنین ایشان جایی دیگر به ناامنی رخ داده برای زن مسلمان و زنی یهودی (معاهده) که در پناه حکومت اسلامی است، هیچ تفاوتی نمی‌گذارد و می‌فرماید که اگر مسلمانی برای این امر بمیرد، جای ملامت ندارد. (خطبه ۲۷) امام علی علیه السلام در نامه به مالک اشتر نیز درباره رفتار با رعیت می‌فرماید: «فانهم صنفان، اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق» (نامه ۵۳). روشن است که نظیر لک فی الخلق شما همه افراد جامعه بدون توجه به دین، نژاد، زبان، جنسیت و امثال آن می‌شود. لذا امنیت جانی و مالی باید به شکل برابر برای همه افراد جامعه که در پناه حکومت اسلامی هستند، تضمین و محافظت شود. ممکن است این شبهه به وجود بیاید که پیشتر بیان شد که تحقق هدایت الهی یکی از اهداف قدرت سیاسی در اسلام است؛ اما در این صورت چگونه

حضرت علی (علیه السلام) حکومت فرد فاجر را به رسمیت می‌شناسد؟ پاسخ آن است که زمانی حکومت فرد فاجر قابل قبول است که امکان تحقق حکومت غیرفاجر یعنی عادل وجود ندارد، چراکه وجود یک حکومت برای تحقق امنیت ضروری است.

نتیجه‌گیری

بحث عدالت سیاسی را می‌توان از منظر توزیع اموری که در یک اجتماع سیاسی به‌عنوان امور ارزشمند در عرصه سیاست قلمداد می‌شوند، مورد بررسی قرار داد. لذا می‌توان خیرهای سیاسی یعنی امور ارزشمندی که معطوف و مربوط به دولت هستند و به‌عنوان یک امر ارزشمند مورد توجه اعضای اجتماع سیاسی هستند را در نظر گرفت و شیوه یا شیوه‌هایی برای توزیع آنها در میان تابعان و اعضای اجتماع در نظر گرفت. مواردی همچون عضویت در اجتماع سیاسی، قدرت و مناصب سیاسی، مشارکت سیاسی، آزادی و امنیت را می‌توان از جمله خیرهای سیاسی در نظر گرفت که نیازمند توزیع با موازین مفروض و مورد نظر در میان همه یا بخشی از اعضای اجتماع سیاسی هستند. با چنین رویکردی به موضوع عدالت سیاسی، بسیاری از متون دینی را می‌تواند به‌عنوان متونی مربوط و معطوف به عدالت توزیعی در نظر گرفت. درباره موضوع توزیع قدرت سیاسی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین خیرهای سیاسی، از منظری دینی، تحقق هدایت الهی یکی از وظایف قدرت سیاسی است، لذا علم (به فرامین الهی) از جمله مهم‌ترین معیارهای توزیع قدرت سیاسی است. همچنین نبوت، امامت، و ولایت که همه آنها سرپرستی جامعه اسلامی را دربر دارند، عهدی الهی هستند و این عهد به ظالمان نمی‌رسد. در واقع از آنجا که هدف قدرت سیاسی در اسلام، رشد دادن افراد و تعالی آنهاست، مبنای توزیع قدرت سیاسی نیز میزان رشد و تعالی افراد است. بر این اساس، می‌توان گفت رویکرد اندیشه دینی در بحث توزیع قدرت سیاسی، رویکردی استحقاق‌گرایانه است. درباره توزیع حق آزادی نیز در آموزه‌های اسلامی، در اغلب موارد از جنبه وظیفه و تکلیف، این حق مورد توجه قرار می‌گیرد و نه از جنبه ادعایی که فرد می‌تواند علیه دیگران مطرح کند و لذا بنیادی برای پیوندهای اجتماعی است. در بحث توزیع و حفظ امنیت و به‌ویژه امنیت جانی که از جنبه سیاسی برجسته‌تری نسبت به سایر جنبه‌های امنیت برخوردار است، می‌توان رویکردی برابرگرایانه را از متون دینی برداشت کرد. به عبارت دیگر معیار توزیعی امنیت، عضویت در جامعه است.

منابع

* قرآن کریم

* نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم: مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین، چاپ هفتم، ۱۳۸۲.

۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، ج ۱، قم: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.

۲. پایک، جان، اصطلاحات فلسفه سیاسی، ترجمه سیدمحمدعلی تقوی و محمدجواد رنجکش، تهران: نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۹۲.

۳. خدوری، مجید، برداشت مسلمانان از عدالت، ترجمه مصطفی یونسی و صمد ظهیری، قم: دانشگاه مفید، چاپ اول، ۱۳۹۴.

۴. جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف در اسلام، قم: اسرا، ۱۳۸۴.

۵. عربی، سیدهادی، نظریات عدالت توزیعی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۹۵.

۶. عمید زنجانی، عباسعلی، عدالت توافقی، در درآمدی بر نظام سیاسی عدالت در اسلام، ج ۱، به کوشش علی اکبر علیخانی و همکاران، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ اول، ۱۳۸۸.

۷. فقه الرضا علیه السلام، فقه منسوب به امام رضا علیه السلام، مشهد: موسسه آل البيت، ۱۴۰۶.

۸. کلینی، اصول کافی، ج ۱، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۷ق.

۹. هیوود، اندرو، مفاهیم کلیدی در علم سیاست، ترجمه حسین سعید کلاهی و عباس کاردان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۷.

۱۰. میلر، دیوید، اصول عدالت اجتماعی، ترجمه رضا نوروزی و لاله فاضلی، تهران: سماء، چاپ اول، ۱۳۸۶.

11. Coleman, Janet, A History of Political Thought, Blackwell, Massachusetts, 2000.
12. Compbell, Tom, Justice, London, Macmillan Press LTD, 2001.
13. Miller, David, *Social Justice*, Oxford University Press, 1976.
14. Rawls, John, A Theory of Justice, Oxford University Press, 1971.
15. Rawls, John, Political Liberalism, New York: Columbia University Press, 1993.

16. Rawls, John. *Laws of Peoples*, London, USA: Harvard University Press, 1999.
17. Sandel, Michael, *Justice: What's the Right Thing to Do?*, Great Britain: Allen lane, 2009.
18. Sterba, James, *Justice: Alternative Political Perspectives*, Wadsworth Publishing Company, 1999.
19. Tuck, Richard, *Natural Rights Theories*, Cambridge University Press, London, 1979.
20. Walzer, Michael, *Just and Unjust Wars*, New York, Basic Books, 2006.
21. Walzer, Michael, *Spheres of Justice: a Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1983.