

## **The Function of Political Fiqh in Theorizing Social Justice**

Ahmad Vaezi<sup>1</sup>

Received: 16/10/2020

Accepted: 24/12/2020



### **Abstract**

The theories of social justice are usually presented based on criticism and dissatisfaction with the current state of society and in order to provide a model for fixing the problems of the current state and fulfilling the desired and just order. The reason and necessity of such theories has been faced with serious opposition in the liberal intellectual tradition, and it is also denied by some among the Islamic currents from another angle and due to the richness of Sharia law. In the present paper, while explaining the meaning of the "theory of social justice" and its aspects and reviewing the critical challenges about it, it is tried to show what contribution political Fiqh can have in theorizing social justice. Therefore, the paper aims to examine the contribution and direct influence of political Fiqh (Islamic jurisprudence) in the theoretical formulation of political justice and explain how this knowledge plays a role in the process of establishing political justice. It also explains the indirect effect and function of political Fiqh in other areas of theorizing justice since the political structure of the society is the only structure that has an influence on other macrostructures of collective life, and the modernity, capability and dynamism of political Fiqh can in this way be effective on the fairness and optimization of other areas of social justice - along with political justice.

### **Keywords**

Social justice - social justice theorizing - political justice - political Fiqh.

---

1. Professor of Department of Islamic Philosophy and Theology, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. ahmadvaezi01@hotmail.com.

---

\* Vaezi, A. (1400 AP). The Function of Political Fiqh in Theorizing Social Justice. *Journal of Jurisprudence and Politics*, 2(3), pp. 9-29. DOI:10.22081/ijp.2020.73575

## وظيفة الفقه السياسي في تنظير العدالة الاجتماعية

أحمد واعظي<sup>١</sup>

تاريخ القبول: ٢٠٢٠/١٢/٢٤

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٠/١٠/١٦



### الملخص

نظريات العدالة الاجتماعية عادة تقدم على أساس النقد وعدم الرضا عن الوضع الراهن للمجتمع، ولتقديم نموذج للابتعاد عن الوضع الراهن والوصول إلى النظام المنشود والعاقل. وقد واجه سبب وضرورة الحاجة إلى مثل هذه النظريات معارضة شديدة في الفكر الليبرالي التقليدي، كما أنكرها البعض من التيارات الإسلامية من زاوية أخرى وبسبب ثراء الشريعة الإسلامية. تحاول هذه المقالة، أثناء شرح معنى "نظرية العدالة الاجتماعية" وأبعادها واستعراض التحديات النقدية المتعلقة بها، إظهار ما يمكن أن يقدمه الفقه السياسي من مساهمة في تنظير العدالة الاجتماعية. الغرض من هذا المقال هو دراسة مساهمة الفقه السياسي وتأثيره المباشر في الصياغة النظرية للعدالة السياسية وشرح نوعية إمكانية أن يلعب هذا المجال العلمي دوراً في عملية العدالة السياسية. وكذلك يشرح الوظيفة غير المباشرة للفقه السياسي وتأثيره في المجالات الأخرى لتنظير العدالة؛ لأن الهيكل السياسي للمجتمع هو الهيكل الوحيد الذي له تأثير على الهياكل العملاقة الأخرى للحياة الجماعية، وبهذه الطريقة، يمكن أن تكون حداثة وقدرة وديناميكيات الفقه السياسي فعالة في الإنصاف والاستفادة المثلى من مجالات أخرى العدالة الاجتماعية (إلى جانب العدالة السياسية).

### الكلمات المفتاحية

العدالة الاجتماعية، تنظير العدالة الاجتماعية، العدالة السياسية، الاجتهاد السياسي.

١. أستاذ في قسم الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة باقر العلوم ع.ج.ت.، قم، إيران. ahmadvaezi01@hotmail.com

\* واعظي، احمد. (٢٠٢١م). وظيفة الفقه السياسي في تنظير العدالة الاجتماعية. مجلة متخصصة نصف سنوية الفقه

DOI:10.22081/ijp.2020.73575

والسياسة، ٢(٣)، صص ٩-٢٩.



## کارکرد فقه سیاسی در نظریه‌پردازی عدالت اجتماعی

احمد واعظی<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۵

### چکیده

نظریه‌های عدالت اجتماعی معمولاً براساس انتقاد و عدم رضایت از وضع موجود جامعه و به منظور ارائه مدل و الگویی برای برون‌رفت از وضع موجود و رسیدن به نظم مطلوب عادلانه عرضه می‌شوند. چرایی و ضرورت نیاز به چنین نظریه‌هایی با مخالفت جدی در سنت فکری لیبرالی روبه‌رو بوده است و در میان جریان‌های اسلامی نیز از زاویه‌ای دیگر و به سبب غنای شریعت، مورد انکار برخی قرار می‌گیرد. در مقاله حاضر ضمن تبیین مراد از «نظریه عدالت اجتماعی» و ابعاد آن و مروری بر چالش‌های انتقادی درباره آن، تلاش می‌شود نشان داده شود فقه سیاسی چه مشارکتی در نظریه‌پردازی عدالت اجتماعی می‌تواند داشته باشد؛ از این‌رو نوشتار حاضر بر آن است سهم و تأثیر مستقیم فقه سیاسی در صورت‌بندی نظری عدالت سیاسی را بررسی کند و چگونگی نقش‌آفرینی این دانش در فرایند استقرار عدالت سیاسی را تبیین نماید. همچنین تأثیر و کارکرد غیرمستقیم فقه سیاسی در دیگر ساحت‌های نظریه‌پردازی عدالت را نیز توضیح دهد؛ زیرا ساختار سیاسی جامعه تنها ساختاری است که در دیگر کلان‌ساختارهای حیات جمعی تأثیرگذار است و روزآمدی و توانمندی و پویایی فقه سیاسی می‌تواند از این طریق بر عادلانه و بهینه‌شدن دیگر عرصه‌های عدالت اجتماعی - در کنار عدالت سیاسی - مؤثر باشد.

### کلیدواژه‌ها

عدالت اجتماعی، نظریه‌پردازی عدالت اجتماعی، عدالت سیاسی، فقه سیاسی.

ahmadvaezi01@hotmail.com

۱. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

\* واعظی، احمد. (۱۴۰۰). کارکرد فقه سیاسی در نظریه‌پردازی عدالت اجتماعی. دوفصلنامه علمی - تخصصی فقه

DOI:10.22081/ijp.2020.73575

و سیاست، ۲(۳)، صص ۹-۲۹.

عدالت یکی از مهم‌ترین ارزش‌ها و آرمان‌های بشری است که انسان‌ها، فارغ از تعلق به نژاد و ملیت و تمدن و عصر و زمانه خاص، به‌طور مشترک به آن احساس مثبت و خواست و تمایل درونی دارند. آرمان و خواستی چنین همیشگی، همگانی، نامیرا و عجین شده با جان آدمیان، از دیرباز، موضوع اندیشه و تأمل و دقت صاحبان فکر و مصلحان اجتماعی بوده است؛ از این رو در تاریخ تفکر، واژه عدالت و اصطلاحات و ترکیب‌های مشتعل بر این واژه، نظیر «عدالت کیفری»، «عدالت توزیعی»، «عدالت مراوده‌ای» همواره موضوع گفتگو و تأمل بوده است.

از اواخر سده نوزدهم، «عدالت اجتماعی»<sup>۱</sup> با عنوان یک تعبیر و ترکیب جدید، تداول و شیوع یافت. برخلاف «عدالت» که مورد تصدیق و باور عمومی است یا دست کم انسان‌ها به‌طور همگانی و اشتراک‌پذیر، به آن احساس مثبت و ترجیح فردی دارند، ترکیب «عدالت اجتماعی» در میان صاحب‌نظران و فعالان عرصه سیاست و اجتماع و ارباب مکاتب فکری و سیاسی، با اتفاق نظر همراه نشد و نزاع فکری و مخالفت‌هایی برانگیخت. برخی به‌جد مدافع آن گشتند و خواهان استقرار عدالت اجتماعی و تغییر مناسبات اجتماعی موجود به نفع تقویت و رشد عدالت اجتماعی شدند و برخی نظریه‌پردازان حوزه اجتماع و سیاست، به دیده انکار و تردید در آن نگرستند و اهتمام و دنباله‌روی آن را مایه تباهی و ازدست‌دادن مزایا و دستاوردهای نظم اجتماعی موجود دانستند. از طرف دیگر، تلقی‌ها و تفاسیر از «عدالت اجتماعی» نیز واحد و یکسان نیست و این خود، بر دامنه‌های تردیدها و مخالفت‌ها افزوده است و بحث در عدالت اجتماعی را آوردگاه چالش‌های نظری پرشماری قرار داده است.

معمولاً در مبحث عدالت اجتماعی، هدف و کانون اصلی نظریه‌پردازی، دستیابی به اصول و معیارهایی است که براساس آن بتوان ثروت و درآمد و امکانات طبیعی و رفاه را به‌طور عادلانه میان افراد جامعه توزیع کرد و بر فقر و نابرابری‌های ناموجه و ناعادلانه

1. Social justice.

چیره شد. مدافعان عدالت اجتماعی معمولاً به وضع موجود جامعه خویش، موضع انتقادی دارند و بر آن‌اند با نظریه‌پردازی درباره عدالت، مدل و الگویی برای برون‌رفت از وضع موجود و رسیدن به وضعیت و شرایط عادلانه اجتماعی، عرضه و پیشنهاد کنند. این مدل و الگوی عدالت اجتماعی، به‌ناچار مشتمل بر اصول عدالت و معیارهایی برای عادلانه‌ساختن ابعاد مختلف حیات جمعی و استقرار نظم اجتماعی عادلانه است.

مراد از «نظریه‌پردازی عدالت» در این مقاله مطلق اندیشه‌ورزی در باب عدالت نیست، بلکه ارائه مدل و الگویی نظری درباره مناسبات اجتماعی عادلانه است، به‌گونه‌ای که بتوان ساختار کلان نظم اجتماعی موجود را براساس درون‌مایه آن نظریه عدالت، تغییر داد و نظم اجتماعی عادلانه‌ای را در عرصه‌های مختلف حیات جمعی جایگزین کرد. از اینجا روشن می‌شود که نظریه‌پردازی درباره عدالت اجتماعی یک بحث صرفاً سمانتیکال نیست تا تحلیل مفهومی عدالت و تأمل در ابعاد معناشناختی آن، کانون اصلی بحث باشد. عدالت پژوهی به معنای وسیع آن، البته شامل مفهوم‌شناختی عدالت نیز می‌شود؛ اما تأکید بر آن است که نظریه‌پردازی عدالت در این نوشتار بسی فراتر از مفهوم‌شناسی عدالت و بحث‌های تحلیلی و فلسفی در وجوه معناشناختی عدالت است.

اساساً عدالت، چه آن‌گاه که به‌طور منفرد و به‌عنوان یک ارزش عام مورد بحث قرار می‌گیرد و چه آن‌گاه که در قالب ترکیب‌هایی نظیر «عدالت توزیعی» یا «عدالت اجتماعی» موضوع بحث است، دارای وجه و کارکرد اجتماعی است و در عرصه‌های مختلفی دست‌مایه قضاوت و داوری ارزشی در مورد افعال و تصمیم‌ها و روابط و برخوردهای و نابرخورداری‌ها و ساختارها و امتیازها قرار می‌گیرد و این‌گونه امور اجتماعی به عادلانه و ناعادلانه موصوف می‌شوند. این کاربری وسیع اجتماعی، حاکی از آن است که تلقی‌ها از عدالت، متأثر و رنگ‌گرفته از باورها و اعتقادات و رسوم و آداب پذیرفته‌شده در یک جامعه است؛ به تعبیر دیگر، عدالت و تلقی از آن با عنوان مبنای چنین داوری‌ها و قضاوت‌های ارزشی در امور مختلف، امری «فرهنگ‌پیچ» و تابع عناصر فرهنگی موجود در یک جامعه است. پس فهم و تفسیر از عدالت، امری

«تاریخ‌مند» و سیال است و نمی‌توان انتظار داشت عدالت و ترکیب‌های آن، نظیر «عدالت اجتماعی» یا «عدالت توزیعی»، امری جدا و بیگانه از واقعیات فرهنگی و شبکه باورها و نگرش‌های یک جامعه باشد و امری کاملاً انتزاعی و تجریدی تلقی شود تا به مدد تحلیل فلسفی و مفهوم‌شناسانه، حل و فصل گردد. عدالت و ترکیب‌های آن، مفاهیمی ایستا و بیگانه با تطورات تاریخی و اجتماعی و تغییراتی که در نگاه و بینش جوامع مختلف راجع به انسان و جامعه و مطلوبیت‌های زندگی و دیگر وجوه فرهنگی آنان اتفاق می‌افتد، نخواهد بود؛ پس عدالت‌پژوهی هرگز درگیر شدن با امری تجریدی و انتزاعی و مقوله‌ای فرازمانی و فراتاریخی نیست، بلکه باید دید در کدام بستر تاریخی و درون کدامین بافت فرهنگی و بر پایه چه نگرش‌ها و بینش‌هایی به انسان و زیست اجتماعی، به بحث از عدالت یا عدالت توزیعی و عدالت اجتماعی می‌پردازیم؛ از این رو مفهوم‌شناسی عدالت و تحلیل معنای لغوی و اصطلاحی آن، به طریقی که در تحلیل‌های فلسفی و نشانه‌شناختی مرسوم است و جنبه کاملاً انتزاعی دارد و ملاحظات تاریخی و فرهنگی و زمینه‌ای به هیچ وجه در نظر گرفته نمی‌شود، نمی‌تواند عنصر تعیین‌کننده نظریه عدالت مورد نظر ما باشد.

مقاله حاضر در صدد آن است که نشان دهد نظریه عدالت اجتماعی برآمده از شبکه باورهای اسلامی و نظام ارزشی و بنیان‌های انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی همسو با فرهنگ و اندیشه دینی ما به چه میزان وام‌دار فقه سیاسی است و نقش و کارکرد فقه سیاسی در شکل‌دهی کلان‌نظریه عدالت اجتماعی اسلامی چه می‌تواند باشد.

پیش از پرداختن به این مسئله اصلی، لازم است چند بحث مقدماتی به‌اجمال مرور شود: نخست آنکه چه تصویری از اهتمام به عدالت در عرصه عمومی و زیست اجتماعی وجود دارد و عدالت اجتماعی محل بحث ما بر کدامین فرض و تصور از اهتمام به عدالت در عرصه اجتماع استوار است.

### ۱. فرض‌های چهارگانه از اهتمام به عدالت در حیات جمعی

اهتمام به عدالت در عرصه عمومی و زیست اجتماعی به چند صورت متصور است:

فرض اول در قالب کنش و تعامل عادلانه با دیگران رخ می‌دهد که در زیرعنوان «عدالت مراوده‌ای و مبادله‌ای»<sup>۱</sup> می‌گنجد. فرض دوم شرط دانستن عدالت در تصدی و احراز برخی مشاغل و مناصب حاکمیتی و اجتماعی است، نظیر اینکه در فقه اسلامی، عدالت در حاکم و مجتهد و قاضی و امام جمعه و جمع‌آوری‌کننده زکات و مشاغلی از این دست، شرط شده است. صورت سوم، در نظر گرفتن عدالت و الزامات آن در نظم اجتماعی و محتوای تصمیم‌های حاکمیتی، وضع قوانین و مقررات و روابط بین‌المللی است. فرض و تصویر چهارم، طراحی و ارائه الگو و نظریه‌پردازی درباره مدل مطلوب روابط اجتماعی و کلان‌ساختارهای اجتماع و تلاش برای تغییر وضع موجود بر وفق آن مدل و الگوی طراحی شده است تا عدالت اجتماعی در همه زمینه‌های اجتماعی، مستقر و حاکم شود یا مانند مدل‌های عدالت توزیعی با مداخله دولت، عرصه و زمینه خاص و محدودی مثل درآمد یا رفاه یا مالیات و دستمزد، عادلانه شود.

در میان این چهار صورت، اهتمام و توجه به عدالت در امور عمومی و اجتماعی، دو فرض اول، در واقع ربط مستقیم و محتوایی با عدالت اجتماعی ندارد، بلکه از جنس به‌صحنه‌اجتماع‌کشاندن عدالت فردی است؛ به این معنا که در فرض اول از فرد خواسته می‌شود در حریم و حوزه رفتار و تعامل خود با دیگران، ملتزم و متعهد به صفت عدالت باشد و حقوق و سهم و استحقاق افراد دیگر را محترم بشمارد و در حق آنان به عدالت رفتار کند، همان‌طور که در فرض دوم نیز این فردیت اخلاقی و التزام عملی شخص به عدالت است که شرایط احراز برخی مشاغل و مناصب را که لبه تماس اجتماعی دارد، برای او فراهم می‌آورد. اهمیت بخشی به عدالت، در این فرض، از آن‌رو است که در فقه اسلامی، عدالت فردی از شرایط احراز چنین مناصب و نقش‌هایی قرار داده شده است.

فرض اول و دوم گرچه از سنخ عدالت اجتماعی نیست، فعلیت آن یا کمال فعلیت آن، با عدالت اجتماعی رابطه متقابل دارد. کارگزاران صالح و عادل و جامعه شکل گرفته از افراد ملتزم به فضیلت عدالت تسهیل‌گر و مروج و پذیرای نظم سیاسی

1. Commutative justice.

اجتماعی عادلانه خواهند بود و از سوی دیگر، تقویت و تحقق عدالت فردی به‌وجهی، در گروی عدالت اجتماعی است؛ به این معنا که وجود نظم اجتماعی‌ای عادلانه است که به فرد مجال می‌دهد در کنش‌ها و تعاملات خویش با دیگران عدل بورزد. اگر مقررات و قوانین و مناسبات اجتماعی و نظام قضایی و جزایی یک کشور منطبق بر عدالت نباشد و نظم اجتماعی موجود به درجات قابل توجهی بیگانه از عدالت باشد، روشن است که آحاد چنین جامعه‌ای به‌سختی می‌توانند در مراودات و معاملات و سلوک اجتماعی خویش فضیلت فردی عدالت را همه‌جانبه به‌ظهور برسانند. با توجه به این واقعیت است که از این زاویه می‌توان همان‌طور که عدالت فردی افراد جامعه و کارگزاران حکومتی، در برقراری عدالت اجتماعی مؤثر است، عدالت اجتماعی را نیز از مقدمات و پیش‌نیازهای تحقق عدالت فردی شمرد. هانس کلسن در اشاره به این پیوند، چنین می‌نویسد:

عدالت، در درجه اول وصفی امکانی و نه ضروری، برای نظم اجتماعی است؛ نظمی که تنظیم‌گر روابط طرفینی انسان‌ها با یکدیگر است. عدالت صرفاً در رتبه دوم است که به منزله فضیلتی برای فرد انسانی تصور می‌شود؛ زیرا فرد زمانی عادل شمرده می‌شود که رفتار او منطبق با معیارها و هنجارهای نظم اجتماعی‌ای باشد که به عدالت شناخته شده است. عدالت، سعادت اجتماعی است که وجود آن، از طریق نظم اجتماعی تضمین می‌شود (Kelsen, 1971, p. 1).

ارسطو نیز که عدالت به معنای اعم را به رعایت قوانین و اهتمام به آنها تعریف می‌کند و آن را شریف‌ترین فضایل می‌شمارد، به این واقعیت و پیوند اشاره دارد و پیش‌فرض او، آن است که در تنظیم قوانین نظم اجتماعی، سهل‌انگاری نشده است و همه خوبی‌ها در آن دیده شده و با هدف تأمین سعادت و نیکبختی و ملاحظه همه فضایل، مقرر شده است. ارسطو عدالت به معنای اعم را یکی از فضیلت‌ها در عرض دیگر فضایل اخلاقی نمی‌داند، بلکه «تمام فضیلت» می‌شمارد. پس فرض او این است که همه فضایل مورد نیاز برای سعادت افراد در این قوانین دیده شده است که عدالت و تمام فضیلت را در اطاعت از قانون تعریف می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸، صص ۱۶۳ - ۱۶۸). پس



عدالت‌ورزی فرد در تبعیت از قوانین متبلور می‌شود و منهای وجود قوانین صالحه و مطلوب، محقق نخواهد شد.

باید توجه کرد در این صورت‌های چهارگانه، فرض‌های سوم و چهارم از مصادیق عدالت اجتماعی است که در آن، ویژگی اخلاقی فرد و عدالت فردی آحاد و اشخاص، محور نیست، بلکه عدالت به‌مثابه یک ارزش و فضیلت اجتماعی، به رسمیت شناخته می‌شود.

## ۲. انکار لزوم نظریه‌پردازی عدالت

نظریه‌های عدالت اجتماعی و انواع ایده‌پردازی درباره عادلانه‌سازی مناسبات اجتماعی با مخالفت جدی همراه بوده است. این انکارها و مخالفت‌ها به فضای تفکر لیبرالیسم کلاسیک و مدافعان بازار آزاد سرمایه‌داری منحصر نمی‌شود، بلکه در فکر اسلامی معاصر نیز زمینه مساعدی دارد؛ زیرا تفسیر عده‌ای از جریان‌های اسلام‌گرا درباره خودبندگی شریعت و کمال دین راه را بر هرگونه نیاز به معرفت بشری و تأملات عقلی و برنامه‌ریزی و الگوسازی می‌بندد و طبعاً مجالی برای نظریه‌پردازی مبنایی درباره تنظیم روابط اجتماعی جامعه اسلامی نمی‌گشاید.

در فضای وفاداری به لیبرالیسم کلاسیک استدلال‌های متعددی بر نفی نظریه‌پردازی عدالت اجتماعی اقامه شده است. برای نمونه برخی چنین استدلال کرده‌اند که ایده عدالت اجتماعی گونه‌ای بنیادگرایی اخلاقی و درافتادن به وادی استبداد است. در پی عدالت بودن و دغدغه عادلانه‌ساختن امور، اگر به‌طور «ما تأخر» (posterior) باشد، امری مطلوب و قابل دفاع است؛ اما اگر در قالب «ما تقدم» (periori) باشد که تقریباً همه ایده‌های عدالت توزیعی و عدالت اجتماعی متعارف چنین هستند، به نتایج و پیامدهای نامطلوبی منتهی می‌شود و گونه‌ای «بنیادگرایی اخلاقی»<sup>۱</sup> را رقم می‌زند.

زمانی که عدالت به‌صورت «ما تأخر» دنبال می‌شود، هیچ الگوی پیشینی از نظم

1. Ethical fundamentalism.

اجتماعی عادلانه ترسیم نشده است و امری ثابت با عنوان الگوی مناسبات عادلانه، مبنای مدیریت کلان جامعه نیست، بلکه پی‌جویی عدالت جنبه پویا و دینامیک دارد و در قالب فرایند اصلاح قوانین و حکومت قانون دنبال می‌شود. گروه‌های ذی‌نفع اجتماعی دارای قدرت تثبیت شده هستند و منافع این گروه‌ها در گذر زمان تغییر می‌کند و قوانین و مقررات، مجال و فرصتی برای برقراری تعادل و توازن میان منافع و خواسته‌های گروه‌های اجتماعی ایجاد می‌کند؛ پس عدالت در جامعه، به طریقی محافظه‌کارانه و بدون تحمیل فشار و مداخلات از پیش طراحی شده، تأمین می‌شود و فرایند طبق قوانین و حاکمیت قانون، عهده‌دار برقراری عدالت است.

اما نظریه‌های مرسوم عدالت اجتماعی، خصیلت «ما تقدّم» دارند؛ به این معنا که تصویری از قبل طراحی شده از نظم اجتماعی را پیش‌فرض خود دارند و چنین می‌اندیشند که در این نظم مطلوب، مناسبات اجتماعی براساس اصول و معیارهای عدالت، مقرر شده است و پروژه بسط عدالت اجتماعی به معنای تغییر وضع موجود به نفع استقرار نظم اجتماعی مطلوب و از پیش طراحی شده است. این نگاه به عدالت اجتماعی، هم گونه‌ای بنیادگرایی اخلاقی است و هم نسبت به چینش مناسبات اجتماعی، در بردارنده گونه‌ای استبداد و تمامیت‌خواهی<sup>۱</sup> است.

تلقی ماتقدم از عدالت اجتماعی، وحدت‌گرا<sup>۲</sup> و آرمانی است و در میان فضایل و ارزش‌ها، فقط به عدالت می‌اندیشد و با نفی ایدئال‌های اخلاقی و ارزشی دیگر، فقط به دنبال تحمیل بنیادگرایانه تلقی خاص خویش از عدالت بر روابط و مناسبات اجتماعی است. این گونه نگاه ماتقدم به عدالت اجتماعی، ممکن است برای شماری جاذبه داشته باشد، اما آثار مخرب بر جامعه دارد، وجه استبدادی و فراروی از قانون اساسی را تقویت می‌کند و سیاست‌های تنگ‌نظرانه و محدودکننده را حمایت می‌کند و عدالت اجتماعی را به یک لفاظی شرافتمندانه برای دولتی چاپلوس تبدیل می‌کند که جلب نظر ققرا و

1. Totalitarianism.

2. Monistic.

نیازمندان را وجهه همت قرار داده است (Minogue, 1998, pp. 258 – 267).

فردریک هایک استدلال دیگری بر نفی عدالت اجتماعی اقامه می کند. وی بر آن است یگانه کاربرد صحیح واژه عدالت و بی عدالتی، در جایی است که وصف رفتار آگاهانه موجود مختار و صاحب اراده قرار گیرد. وی می نویسد: «تنها رفتار انسانی می تواند عادلانه یا ناعادلانه خوانده شود. اگر ما این واژگان را به صورت وضعیت واقعی انطباق دهیم، تنها معنای متصور، آن خواهد بود که شخصی مسئول پدید آوردن آن صورت وضعیت، یا گشودن راه برای پدید آمدن آن بوده است. وضعیتی بنیادین یا صورت وضعیتی که کسی قادر به تغییر آن نیست، ممکن است خوب یا بد باشد، اما نمی تواند عادلانه یا ناعادلانه باشد» (Hayke, 1976, Vol.2, p. 31).

مراد هایک آن است که جامعه و نظام های درونی آن، بُعد اخلاقی ندارند و به عادلانه و ناعادلانه موصوف نمی شوند. ساختارهای کلان جامعه، نظام توزیع ثروت حاکم بر بازار آزاد و مانند آن، به ناعادلانه بودن موصوف نمی شود تا بخواهیم در مقام چاره سازی با ایده عدالت اجتماعی به جبران بی عدالتی پردازیم؛ از این رو طرح مقوله عدالت و بی عدالتی درباره آنها بی معنا است. از نگاه وی، رفتار فردی آدمیان و نیز تصمیم ها و اعمالی که به سازمان ها و گروهی از افراد منتسب است، موضوع بحث عدالت و بی عدالتی قرار می گیرد؛ به همین دلیل تصمیم های حکومت، قانون گذاری پارلمان و اقدامات نهادهای درون قدرت سیاسی که همگی از مصادیق افعال ارادی و اختیاری انسانی هستند، به عدالت و بی عدالتی متصف می شوند؛ اما اگر صورت وضعیت و مناسبات موجود، معلول نظمی طراحی نشده و خودبه خود (spontaneous order) باشد، کاربرد اوصافی نظیر عدالت و بی عدالتی در این موارد، معنا و مصداق نخواهد داشت (Hayke, 1976, Vol.2, p. 33).

از نظر وی همان طور که بدبختی و آلام، نظیر سیل و زلزله گواه بداقبالی است، فقر و نابرابری اقتصادی و عدم موفقیت در بازار آزاد نیز مسئولیتی را از باب بی عدالتی متوجه دولت یا نهادی دیگر نمی کند.

البته روشن است تأکید هایک بر شباهت پیامدهای منفی و آلام بازار آزاد و

آسیب‌های افشار نیازمند و ضعیف جامعه با سیل و زلزله و انتشار این آلام و مصایب به بداقبالی و بدبختی این افراد و بی‌ربط دانستن آنها با مقوله عدالت و بی‌عدالتی، امری ناصواب و ناشی از بی‌توجهی به این نکته واضح است که موقعیت‌ها و شرایط، موضوع تأمی برای عناوین ارزشی و اخلاقی هستند؛ فارغ از اینکه عامل انسانی خاصی قصد و اراده ایجاد آن شرایط را داشته باشد یا آنکه حتی ما که با آن موقعیت مواجه می‌شویم، در پیدایش آن موضوع و شرایط نقش و تأثیری داشته باشیم. اگر کودکی در استخر افتاده و در حال غرق شدن باشد، مسئولیت اخلاقی نجات او، در صورت توانایی، متوجه ناظر است؛ حتی اگر هیچ نقشی در افتادن او به استخر نداشته باشد. نتایج و پیامدهای منفی بازار آزاد و رنج و محرومیت اقتصادی و نابرابری‌های دردآور، مایه داوری ارزشی ما درباره بی‌عدالتی این شرایط و موقعیت است و مسئولیت اخلاقی جبران این وضعیت را متوجه دولت یا نهادها یا مردمی می‌کند که قادر به تغییر وضعیت و کاستن از آلام و نابرابری‌ها هستند، گرچه به‌طور فردی و آگاهانه نقشی در پدید آمدن این موقعیت نداشته باشند و مقولاتی نظیر بخت و اقبال و بدشانسی نمی‌تواند سلب‌کننده مسئولیت اخلاقی این نهادها و اشخاص باشد (Plant, 1998, pp. 270 – 271). اصرار هایک بر انحصار طرح بحث اخلاقی عدالت و بی‌عدالتی به اموری که به فعل قصدی و آگاهانه انسانی بازگردد، وجهی ندارد.

در فضای تفکر اسلامی نیز برخی به استناد کامل بودن دین اسلام و اینکه اجراکردن اسلام و تطبیق شریعت بر شئون فردی و اجتماعی همه نیازهای جامعه اسلامی را برآورده می‌سازد، اساساً یگانه مرجع معرفتی مورد نیاز را فقه و شریعت اسلامی می‌دانند؛ از این رو هرگونه فراروی از درون‌مایه شریعت چه در قالب وضع قوانین و مقررات و چه نظریه‌پردازی درباره چگونگی شکل‌دهی مناسبات اجتماعی، گونه‌ای مقابله با شریعت و نادیده گرفتن ربوبیت الهی می‌دانند. از نگاه آنان، اسلام در بطن و متن خویش در بردارنده عدالت فردی و اجتماعی است و استقرار عدالت و هر مطلوب و نیاز واقعی بشر در سایه التزام به شریعت و تطبیق احکام و اصول اسلامی تأمین می‌شود و کمال شریعت، ما را از تلاش نظری و معرفتی در مقوله عدالت مستغنی می‌سازد.

به نظر می‌رسد حتی در میان اسلام‌گرایان غیرسطحی و فکور و اندیشمند نیز گاه تمایلی به نظریه‌پردازی و برنامه‌ریزی پیشین برای سمت‌دهی به تحولات اجتماعی و بهینه‌سازی وضعیت جامعه مشاهده نمی‌شود؛ برای نمونه سید قطب که از یک سو معتقد است که برنامه اسلام و درون‌مایه محتوایی آن، برنامه جامعه اسلامی برای خروج از جاهلیت و قرار گرفتن تحت حاکمیت الهی است و اسلام توان آن را دارد که در مورد مواجهه با همه صورت‌های واقع اجتماعی بشر در امروز و فردا و تا آخرالزمان بحث کند و نظم اسلامی مطلوب را ایجاد کند (سید قطب، ۱۳۷۸، صص ۱۲۲ و ۱۲۵)، وقتی در مقابل این پرسش قرار می‌گیرد که تفصیلات این برنامه و نظمی که شما مردم را به آن دعوت می‌کنید، چیست و برای استقرار چنین نظمی چه ترها و پژوهش‌ها و اقتضائات فقهی را تمهید کرده‌اید، از پاسخ طفره می‌رود و این‌گونه مطالبات و پرسش‌ها را سخنانی نستجیده و مسخره می‌نامد که لازم است نادیده گرفته شوند و آنها را نوعی فشار از ناحیه جاهلیت قلمداد می‌کند که در خدمت ابقای عبودیت بشر برای بشر قرار می‌گیرد. از نظر وی، طبیعت برنامه اسلام آن است که نظریه از خلال حرکت تبلور پیدا می‌کند و چارچوب نظام در اثنای ممارست، مشخص می‌شود و تشریعات، هنگام رویارویی حیات اسلامی با مشکلات در میدان واقع وضع می‌گردند (سید قطب، ۱۳۷۸، ص ۵۲).

در خصوص عدالت اجتماعی، دیدگاه سید قطب آن است که اسلام هم محتوای تقنینی لازم برای استقرار عدالت را تأمین کرده است و هم راه استقرار عدالت را نشان داده است و از آنجا که اجرای عدالت اجتماعی افزون بر قوانین مناسب و ضمانت اجرایی بیرونی و نظام سیاسی اسلامی، نیازمند برانگیختگی درونی آدمیان و آمادگی نفوس و بیداری وجدان آنها در اطاعت الهی و اجرای احکام و قوانین است، اسلام و شریعت به این جهات هم توجه کرده است (سید قطب، ۱۳۹۲، صص ۱۱۹-۱۲۴).

بنابراین در این تلقی جامع از شریعت و اسلام مجالی برای دخالت هیچ محتوای دانشی دیگر و نظریه‌پردازی عدالت و طراحای الگوهای توزیع عادلانه امور یا وضع قوانین و مقررات بشری جهت تأمین عدالت، باقی نمی‌ماند؛ به تعبیر دیگر، از نظر وی برای استقرار همه جانبه عدالت اجتماعی اسلام هیچ نیازی به طراحی بشری، تنقیح

الگوی عدالت در عرصه‌های مختلف وجود ندارد. همه بار محتوایی و معرفتی لازم توسط شریعت تأمین شده است و فقط نیازمند ضمانت اجرایی (نظام سیاسی اسلامی) و آمادگی فرهنگی و درونی مسلمانان و مشارکت عملی برخاسته از این آمادگی هستیم؛ بنابراین سید قطب در نهایت از مدافعان کفایت شریعت و مخالفان نیازمندی به نظریه‌پردازی عدالت، تقنین بشری و دیگر مداخلات دانشی و معرفتی در عرصه عدالت اجتماعی محسوب می‌شود.

### ۳. قلمرو عدالت اجتماعی

تلقی صرفاً هنجاری و آمرانه به عدالت اجتماعی آن را به مجموعه‌ای از توصیه‌ها و نصایح و الزامات حقوقی و اخلاقی به کارگزاران و صاحبان مناصب و عموم مردم فرو می‌کاهد. همان‌طور که در حوزه اخلاق و ارزش‌های فردی، عدالت به‌عنوان یک ارزش اخلاقی، الزامات و توصیه‌هایی رفتاری و عاطفی را متوجه فرد می‌کند، عدالت به‌مثابه اخلاق اجتماعی و فضیلت راهنمای حرکت جامعه، مدیران و مسئولان و دست‌اندرکاران نهادهای مختلف اجتماعی را به الزامات و توصیه‌هایی اخلاقی و حقوقی دعوت می‌کند؛ اما در تلقی جامع‌تر از عدالت اجتماعی، در عین پذیرش جنب هنجاری و توصیه‌ای برای عدالت، شاهد بسط و توسعه مطالبات عدالت اجتماعی به سمت ساختارهای کلان اجتماعی، توزیع عادلانه امکانات و مواهب و منابع و ثروت و رفاه و دیگر خیرات اجتماعی، محتوای قوانین و مقررات، حدود اختیارات و امتیازها و مانند آن هستیم؛ به تعبیر دیگر در این تلقی جامع از عدالت، دیگر عدالت اجتماعی مرادف و هم‌معنای عدالت توزیعی نیست، بلکه به لایه‌های عمیق‌تری از امور و شئون اجتماعی تسری پیدا می‌کند؛ هم‌چنان که با تلقی سنتی از عدالت در عرصه اجتماع که فقط آن را در سیمای رفتار و سلوک حاکمان می‌دید، فاصله می‌گیرد و با عدم بسنده کردن به «عدالت حاکمان»، خواستار «عادلانه‌شدن حکمرانی» با همه ساختارها و اجزا و عناصر آن است و تحقق عدالت اجتماعی را افزون بر کنش و رفتار مدیریتی حاکمان و

تصمیم‌های فردی آنان در گرو عادلانه‌شدن کالبد حکمرانی و نهادها و ساختارها و درون‌مایه حکمرانی نیز می‌بیند و ضریب تأثیر و نفوذ آنها در استقرار عدالت را بسی بیشتر از عدالت‌ورزی فردی صاحبان مناصب ارزیابی می‌کند.

این تلقی جامع و ساختاری از عدالت اجتماعی موجب آن است که عدالت در عرصه اجتماع دارای ساحت‌ها و عرصه‌های مختلف شود و از ترکیب‌هایی نظیر «عدالت سیاسی»، «عدالت اقتصادی»، «عدالت فرهنگی»، «عدالت آموزشی»، «عدالت تقنینی»، «عدالت بهداشتی و درمانی» و مانند آن بتوان سخن گفت. دلیلی وجود ندارد که اصول و معیارها و درون‌مایه عدالت در هر یک از این عرصه‌ها یکسان و همانند باشد؛ بنابراین نظریه‌پردازی در میدان عدالت اجتماعی به نظریه‌پردازی در تک‌تک این عرصه‌ها و ساحت‌های اجتماعی فرو کاسته می‌شود و در نتیجه تأمل در اصول و معیارهای عدالت اقتصادی هرگز تکرار مباحث مربوط به عدالت سیاسی یا نظریه‌پردازی در عرصه عدالت فرهنگی نخواهد بود.

بدین ترتیب روشن می‌شود بحث در کارکرد فقه در قلمرو عدالت اجتماعی و نظریه‌پردازی عدالت می‌تواند به مباحث جزئی‌تر مربوط به کارکرد فقه سیاسی در عدالت سیاسی یا کارکرد فقه فرهنگ در عرصه عدالت فرهنگی ارجاع شود و صورت خاص‌تری به خود بگیرد.

#### ۴. عدالت سیاسی و ابعاد آن

هرگونه فهم و تصویر از عدالت سیاسی، تابع و وابسته به نوع کلان نظریه سیاسی مستقر در هر جامعه است. اینکه چه نظریه سیاسی‌ای مورد تصدیق و پذیرش یک جامعه قرار گیرد، تأثیر روشنی بر تلقی از عدالت سیاسی خواهد داشت. رونالد دورکین فیلسوف حقوق، نظریه‌های سیاسی را به سه دسته اصلی تقسیم می‌کند و آنها را «هدف پایه» (goal - based)، «حقوق پایه» (right - based) و «وظیفه پایه» (duty - based) می‌نامد (Ronald, 1989, pp.40- 41). برای نمونه نظریه سیاسی امانوئل کانت را در زمره دسته سوم قرار می‌دهد که «وظیفه» و التزام به وظایف اخلاقی و حقوقی در آن محوریت دارد.

برای نظریه‌های سیاسی دسته اول که اهداف خاص در آنها محوریت دارد، بر این باور است که مثال‌های خوب و بد وجود دارد، بسته به اینکه چگونه اهدافی محور آن نظریه سیاسی باشد، مثلاً فاشیسم یک نظریه سیاسی هدف محور بدخیم است که اهداف قدرت طلبانه و تا حدی نژادپرستانه محور است و «نفع‌انگاری» در قلمرو سیاست که نفع و رفاه را هدف قرار می‌دهد، نمونه‌ای از نظریه سیاسی هدف پایه خوش خیم است که طبق آن، نظام سیاسی عادلانه، آن نظامی است که نفع حداکثر آحاد جامعه را پیشه خود سازد. همه نظریه‌های سیاسی کلاسیک که سعادت و کمال افراد جامعه را هدف امر سیاسی قرار می‌دهند از مصادیق نظریه‌های سیاسی «هدف پایه» محسوب می‌شوند.

کلان‌نظریه‌های سیاسی «حقوق پایه» که بر اموری نظیر مشارکت مردمی، حقوق شهروندی و حقوق طبیعی و موضوعه افراد پافشاری دارند و نظریه سیاسی «حق پایه» به شمار می‌آیند، میدان فربه و گسترده‌تری برای بحث از عدالت سیاسی می‌گشایند، امری که در سنت لیبرالی بیشتر شاهد آن هستیم و در نظام‌های تأکیدکننده بر مردم‌سالاری نظیر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز چنین مجالی فراهم است؛ به تعبیر دیگر دامنه خیرات سیاسی در این نظریه‌های سیاسی وسیع‌تر می‌شود.

زمینه‌های عدالت سیاسی متکثر است و اموری نظیر دسترسی به مناصب اجتماعی و سیاسی، شرایط انتخاب کردن و انتخاب شدن، معیارها و اصول حاکم بر توزیع اختیارات و وظایف، امتیازها و میزان برخورداری از نفوذ و قدرت مسئولان، همگی از اموری است که می‌تواند عادلانه یا غیرعادلانه باشد و مباحث نظری و مبنایی در این زمینه‌ها، پشتوانه فکری طرح بحث عدالت سیاسی را در این ابعاد فراهم می‌آورد. عدالت سیاسی افزون بر آن محورهایی که در پاراگراف قبل اشاره شد، در جنبه‌های دیگری نیز قابل طرح است؛ برای نمونه نحوه توزیع و در اختیار نهادن امکانات و منابع و ابزارهای عرضه و ابراز دیدگاه‌ها و نظر فعالان سیاسی و چگونگی برخورداری از امکانات رسانه‌ای و اسباب جلب توجه مردم و اطلاع‌رسانی درباره دیدگاه‌های مدیریتی و سیاسی احزاب و گروه‌های سیاسی رقیب، از محورهای عدالت سیاسی است. اینکه در برخی جوامع رسانه‌های جمعی در اختیار گروه محدودی باشد یا صاحبان



تکنولوژی‌های برتر ارتباطی جانبدارانه در خدمت حزب سیاسی خاصی باشند در تضاد با عدالت سیاسی است.

بحث در چستی عدالت سیاسی و درون‌مایه محتوایی و تعیین اصول و معیارهای تحقق آن، متفاوت با بحث در چگونگی استقرار آن است. استقرار عدالت سیاسی در هر جامعه، بسته به واقعیات اجتماعی و سیاسی آن، نیازمند نهادسازی و اصلاح فرایندهای سیاسی و وضع قوانین و مقررات ویژه و اقداماتی از این دست است؛ همان‌طور که بحث از دموکراسی و مدل‌های آن غیر از بحث در دموکراتیزه کردن یک جامعه فاقد دموکراسی است. استقرار عدالت سیاسی نیازمند تدابیر و اقدامات و تلاش‌های نظری و عملی متناسب با بافت روابط اجتماعی حاکم بر هر جامعه است.

## ۵. فقه سیاسی و نظریه‌پردازی عدالت

ترکیب «فقه سیاسی» تعبیری نوپدید در ادبیات فقهی است؛ اما درون‌مایه آن به قدمت تاریخ فقه است؛ زیرا معطوف به اظهار نظر فقهی درباره مسائل سیاسی است، مسائلی که شامل روابط سیاسی داخل جامعه مسلمین و نیز مسائل مربوط به روابط خارجی نظام اسلامی می‌شود (شکوری، ۱۳۶۱، ص ۷۶). فقه سیاسی عنوانی است که مباحث فقه اسلامی را که از گذشته در زمینه‌هایی مثل جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حربه، خراج، حکومت و ولایت رواج داشته است، شامل می‌شود (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۱).

تکوین دولت جدید متناسب با پیچیدگی‌های دنیای امروز که امر مدیریت کلان و اعمال حاکمیت در عرصه‌های مختلف حیات جمعی توأم با برنامه‌ریزی را میسر کرده است، حجم وسیعی از مسائل را پدید آورده است که بخشی از آن مسائل جنبه فقهی دارد؛ هم‌چنان که جایگاه نظریه‌پردازی را در اعمال مدیریت کلان جامعه آشکار کرده است. این نظریه‌ها هستند که خود را در تفاوت برنامه‌ها و تفاوت ساختارهای عرصه‌های زندگی اجتماعی و گونه‌های مختلف مدیریت جوامع امروزی نشان می‌دهند. یکی از این نظریه‌ها، دیدگاه نظری پذیرفته‌شده در مورد عدالت اجتماعی می‌تواند باشد.

پیش از این گفته شد که نظریه پردازی عدالت اجتماعی برحسب عرصه‌های حیات جمع، تُرد و خاص تر می‌شود؛ همان‌طور که فقه نیز برحسب ساحت‌های مختلف عرصه زندگی بشر عناوین و محتوای خاص تری نظیر فقه اقتصادی، فقه تربیتی، فقه سیاسی و مانند آن پیدا می‌کند. این امر موجب آن است که حوزه خاص عدالت سیاسی با فقه سیاسی تلاقی و تماس پیدا کند و نقش مستقیم فقه سیاسی در عرصه عدالت سیاسی برجسته و ممتاز شود. در اینجا تأکید بر دو نکته شایسته است:

نخست آنکه مباحث محتوایی عدالت سیاسی چه در زمینه نظری و مسائل مربوط به تعیین چستی عدالت سیاسی و معیارها و اصول حاکم بر جنبه‌های مختلف آن و چه در زمینه اقدامات و ساختارها و فرایندهای استقرار عملی عدالت سیاسی، تماماً بحث‌هایی یکسره فقهی و حقوقی نیست، گرچه جنبه حقوقی و فقهی این مباحث غیر قابل انکار نیست. هر تعلق از عدالت سیاسی، بخشی و فرعی از یک کلان نظریه سیاسی است که در درون خود، امکان و قلمرو طرح بحث عدالت سیاسی را می‌پروراند و روشن است که یک کلان نظریه سیاسی صرفاً محصول ملاحظات فقهی و حقوقی نیست و تأملات فلسفی و نظری درباره انسان و جامعه و مطلوبیت‌های حیات سیاسی و اجتماعی در آن نقش برجسته‌ای دارد و ایضاً جهات فقهی و حقوقی عرصه سیاست، تنها بخشی از یک کلان نظریه سیاسی می‌تواند باشد. این در حالی است که خود عدالت سیاسی نیز همچون کلان نظریه سیاسی، دارای مباحث غیرفقهی نیز هست.

برای نمونه اینکه «حق انتخاب کردن»، «حق انتخاب شدن» در مقوله دسترسی به مناصب سیاسی، آیا یک حق شرعی و مورد تصدیق فقه اسلامی است، پرسشی کاملاً فقهی مربوط به عدالت سیاسی است؛ اما بحث در اینکه در مورد حق انتخاب شدن و تصدی مناصب، به‌طور برابر و کاملاً مساوی برای همگان نیست، بلکه معیار دارد و مشروط به شرایطی است که افرادی را صاحب صلاحیت برای برخورداری از حق انتخاب شدن می‌کند و عده‌ای را فاقد چنین حقی قرار می‌دهد، شامل مباحثی مرگب از فقهی و غیرفقهی می‌شود. ممکن است در فقه سیاسی شرایط و معیارهایی برای حاکمان و کارگزاران بیان شده باشد؛ اما برخی مباحث مربوطه از طریق مراجعه به منابع فقه حل

نمی‌شود؛ مانند طرق و سازوکارهای عملی احراز معیارها و شرایط یا نهادسازی جهت نظارت بر حفظ و بقای شرایط معتبر و نیز مباحثی مثل اینکه آیا «استحقاق» و سزاواری (desert) معیار مهم دسترسی به مناصب است یا آنکه «شایستگی» (merit) عنصر مهم‌تری است. تفاوت در آن است که سزاواری محصول اقدامات و توفیقات عملی پیشین است و شایستگی به قابلیت‌ها و توانایی‌ها و ویژگی‌های فردی برمی‌گردد، هرچند مسبوق به اقداماتی خاص نباشد. اساساً طراحی یک سیستم شایسته‌سالار در کلیت نظام اداری یک جامعه شرط عملی استقرار عدالت سیاسی از بُعد دسترسی به مناصب است و چنین مباحثی از زمره مباحث مصطلح فقه سیاسی نیست.

نکته دوم آنکه فقه سیاسی غیر از دخالت مستقیم در عدالت سیاسی، در کلیت عدالت اجتماعی و عرصه‌های مختلف آن نیز به‌طور غیرمستقیم تأثیرگذار است. سر این نکته آن است که گرچه عرصه سیاست و حکومت یکی از عرصه‌های حیات جمعی در عرض دیگر کلان‌ساختارهای اجتماعی است، جنس کلان‌ساختار سیاسی به گونه‌ای است که دامنه تأثیر آن در همه حوزه‌های اجتماع کشیده می‌شود و تأثیرات آن در کلان‌ساختارهای دیگر پیامدهای مثبت یا منفی تعیین‌کننده‌ای خواهد داشت؛ از این رو فقه سیاسی پویا و جامع و روزآمد می‌تواند از طریق کمک به بهینه‌سازی مناسبات ساحت سیاست و حکمرانی در درون‌مایه دیگر مناسبات اجتماعی تأثیرگذار باشد و امر استقرار عدالت در آن حوزه‌ها را نیز تسهیل کند. فقه سیاسی بسته و محدودنگر و فاقد رویکرد حکومتی و بسته‌شده در حصار فقه کاملاً فردی نه تنها حق عرصه عدالت سیاسی را ادا نمی‌کند، بلکه کمکی نیز به کلان‌نظریه‌های عدالت در ساحت‌های مختلف نخواهد داشت.

### نتیجه‌گیری

موضوع مقاله حاضر، بررسی کارکرد فقه سیاسی در شکل‌دهی کلان‌نظریه عدالت اجتماعی بود. از این مجرا به بازنمایی تلقی از عدالت در عرصه عمومی و زیست اجتماعی و آن‌گاه تأثیر فقه سیاسی روزآمد در تدوین «نظریه عدالت اجتماعی»

- پرداختیم و مؤلفه‌هایی را برای آن برشمردیم. نتایج حاصله از تحقیق به شرح زیر است:
۱. اندیشیدن درباره عدالت، بر چهار تصویر کلی از عدالت استوار است: «عدالت مرادده‌ای و مبادله‌ای»، «شرط بودن عدالت برای تصدی مناصب حاکمیتی»، «لزوم عدالت در نظام اجتماعی و قوانین بین‌المللی» و «طراحی کلان‌الگو برای مطلوب واقع شدن روابط اجتماعی و ساختارهای کلان جامعه در همه ابعاد». در دو صورت نخست، عدالت یک ارزش فردی است و در صورت سوم و چهارم یک فضیلت اجتماعی است. در واقع امروزه وقتی از عدالت اجتماعی صحبت می‌کنیم، مراد ما صورت سوم و چهارم از عدالت است.
  ۲. در مناظره بر سر نظریه عدالت اجتماعی، گروهی از متفکران لیبرال و متفکران مسلمان دستیابی به عدالت را مستغنی از نظریه‌پردازی می‌دانند. در این میان، منتقدان لیبرال معتقدند تئوری پردازی برای رسیدن به عدالت اجتماعی، زمینه بسط بنیادگرایی اخلاقی را فراهم می‌کند و نظم اجتماعی را به استبداد سوق می‌دهد؛ راه کار آنها سپردن تحقق عدالت به فرایند طبیعی و توازن خودخواسته منافع گروه‌های اجتماعی، فارغ از اعمال فشار و اجبار دولت است. بیم ایشان این است که نظریه‌های عدالت اجتماعی، یک تصویر ماتقدم از عدالت مطلوب را ترسیم می‌کند و سپس دولت برای تحقق آن در جامعه، به سیاست‌های تنگ‌نظرانه و محدودکننده روی می‌آورد. انتقاد و گریز از نظریه‌پردازی درباره عدالت اجتماعی در میان متفکران مسلمان نیز بر کامل بودن دین اسلام تکیه دارد. این دسته از مخالفان، فرارفتن از شریعت و گذار به قانونگذاری و نظریه‌پردازی را با روح اکمال و اتمام دین در تعارض می‌بینند و معتقدند التزام به شریعت در بطن خود، واجد عدالت فردی و اجتماعی نیز هست؛ بنابراین نیازی به نظریه‌پردازی و تلاش نظری نیست.
  ۳. دیدگاه مختار نویسنده این است که مفهوم عدل در «عدالت اجتماعی» صرفاً توصیه‌های اخلاقی برای کارگزاران نظام سیاسی یا نگاه صرفاً توزیعی به عدالت نیست، بلکه ضمن فرارفتن از سطح هنجاری عدالت، ساختارهای کلان اجتماعی

نیز موصوف به عدالت یا بی‌عدالتی می‌شوند و مباحث عدالت اجتماعی تمامی ساحت‌های اجتماع را در بر می‌گیرد؛ از این‌رو نظریه‌پردازی در میدان عدالت اجتماعی به نظریه‌پردازی در تک‌تک ساحت‌های اجتماعی فرو کاسته می‌شود؛ برای مثال در ساحت سیاست، مباحث به سمت «حکمرانی عادلانه» سوق داده می‌شوند و نظریه عدالت سیاسی، تابع کلان‌نظریه سیاسی حاکم بر ساختار مدنی جامعه خواهد بود. اگر به تبع دور‌کین نظریه‌های سیاسی را به سه دسته «هدف‌پایه»، «حقوق‌پایه» و «وظیفه‌پایه» طبقه‌بندی کنیم، نظریه‌های سیاسی حقوق‌پایه به دلیل تأکید بر مشارکت مردم و حقوق شهروندی زمینه‌موسع‌تری برای عدالت سیاسی فراهم می‌آورند؛ البته نباید از خاطر دور داشت که تحقق عدالت سیاسی لاجرم نیازمند نهادسازی و اصلاح فرایندهای سیاسی و قانونی است.

۴. دستاورد دیگر این تحقیق، نقش‌آفرینی مستقیم دانش فقه سیاسی در دستیابی به نظریه عدالت در جامعه اسلامی است. در مرکزیت این بحث، توجه فقه به ساحت‌های مختلف و پیچیدگی‌های نوپدید و گریزناپذیر زندگی اجتماعی قرار دارد. فقه اسلامی این قابلیت را دارد که به عرصه‌های خردتر زندگی امروزی مضاف شود، مثلاً فقه اقتصاد و فقه تربیت و غیره؛ بنابراین دور از انتظار نیست که فقه در عرصه عدالت سیاسی به‌طور مستقیم نقش‌آفرینی کند و در نتیجه بتوانیم این عرصه را از دیگر عرصه‌های فقه تمییز دهیم.

۵. اگرچه مباحث محتوایی عدالت اجتماعی همچون استحقاق، سزاواری و شایستگی را نمی‌توان صرفاً یک مبحث فقهی دانست و لزوماً با تاملات فلسفی و نظری در باب انسان و جامعه و قدرت در پیوند است، اما فقه سیاسی به نحو غیرمستقیم نیز بر نظریه عدالت اجتماعی مؤثر خواهد بود؛ این امر ناشی از ماهیت فراگیر سیاست است که ساختارهای آن همه عرصه‌های حیات اجتماعی را در بر می‌گیرد. از این‌رو فقه فردنگر که فاقد دیدگاه حکومتی است، نمی‌تواند در نظریه‌پردازی درباره عدالت سیاسی و عدالت اجتماعی ورود داشته باشد.

## فهرست منابع

۱. سید قطب. (۱۳۷۸). نشانه‌های راه (مترجم: سید محمود محمود). تهران: نشر احسان.
۲. سید قطب. (۱۳۹۲). عدالت اجتماعی در اسلام (مترجمان: محمد علی گرامی و سید هادی خسرو شاهی). قم: بوستان کتاب.
۳. ارسطو. (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوس (مترجم: محمد حسن لطفی تبریزی). تهران: طرح نو.
۴. شکوری، ابوالفضل. (۱۳۶۱). فقه سیاسی در اسلام. قم: نشر حرّ.
۵. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۳). فقه سیاسی (ج ۲). تهران: انتشارات امیر کبیر.
6. Hayke, F. (1976). *Law, Legislation and Liberty: The Mirage of social Justice* (Vol. 2). university of Chicago press
7. Kelsen, H. (1971). *what is Justice*, university of California press.
8. Minogue Kenneth. (1998). social justice in theory and practice, in: *social justice from Hume to Walter*, Ed by David Boucher and Paul Kelly, Rutledge.
9. Plant, R. (1998). why social justice?. In: *Perspectives on Social Justice*, Rutledge.
10. Ronald, D. (1989). *Original position*. In: *Reading Rawls: critical studies on Rawls' A theory of Justice*. edited by N. Daniels. Stanford University press.

## References

1. Aristotle. (1378 AP). *Ethic of Nicomachus* (Lotfi Tabrizi, M. H, Trans.). Tehran: Tarhi No. [In Persian]
2. Hayke, F. (1976). *Law, Legislation and Liberty: The Mirage of Social Justice* (Vol. 2). University of Chicago press.
3. Kelsen, H. (1971). *What is Justice*. University of California Press.
4. Kenneth Minogue. (1988). *social justice in theory and practice, in: social justice from Hume to Walter*, (Boucher, D., & Kelly, P, Ed.), Rutledge.
5. Omid Zanjani, A. A. (1373 AP). *Political Jurisprudence* (vol. 2). Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
6. Plant, R. (1998). *Why social justice? In: Perspectives on Social Justice*, Rutledge.
7. Ronald, D. (1989). *Original position. In: Reading Rawls: critical studies on Rawls' A theory of Justice*. (N. Daniels, Ed.). Stanford University press.
8. Seyed Qutb. (1378 AP). *Signs of path* (Mahmoud, S. M. Trans.). Tehran: Ehsan Publications. [In Persian]
9. Seyed Qutb. (1392 AP). *Social justice in Islam* (Gerami, M. A., & Khosrowshahi, S. H. Trans.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
10. Shakuri, A. (1361 AP). *Political jurisprudence in Islam*. Qom: Hor Publications. [In Persian]