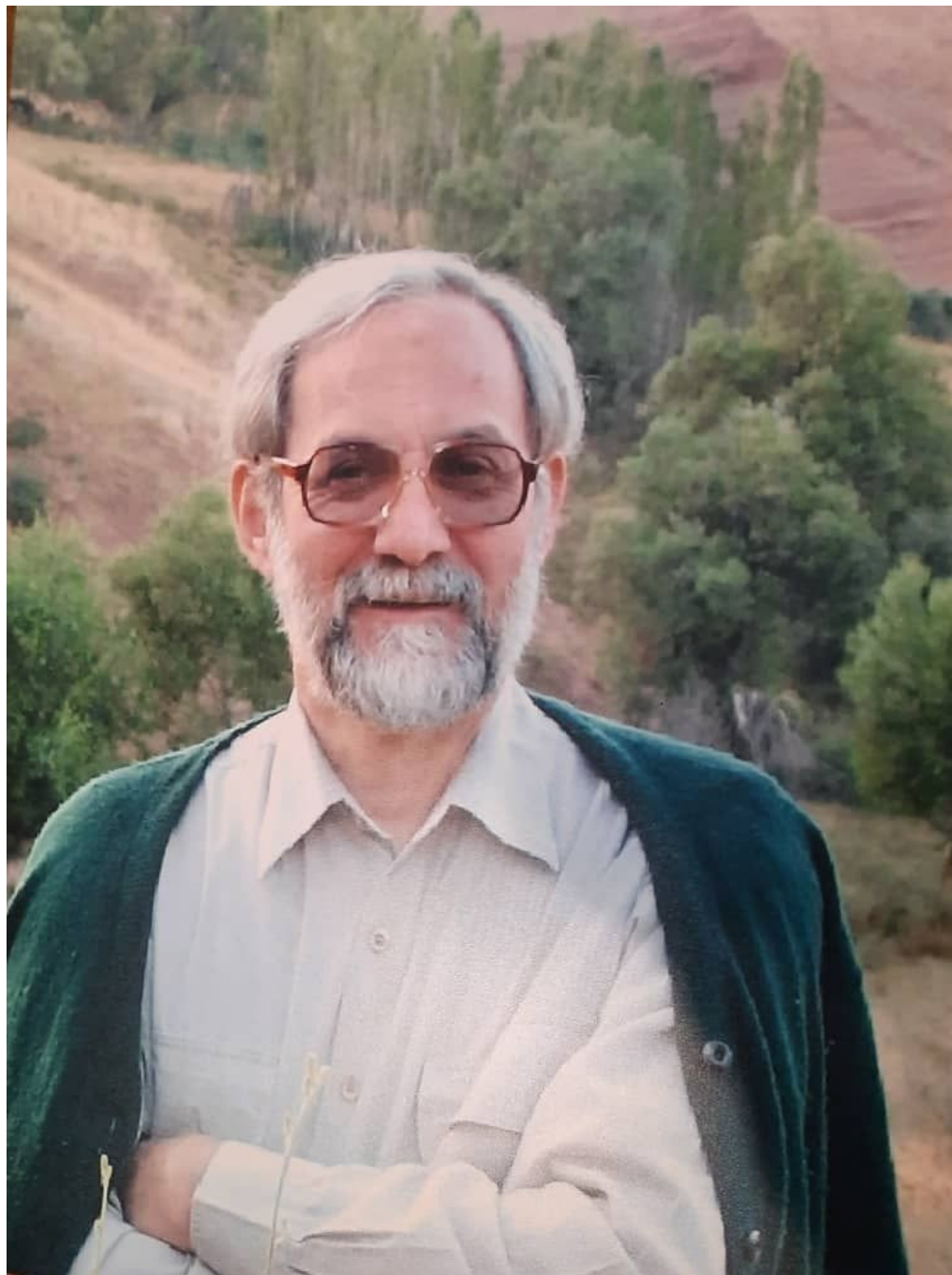




ماهنامه‌ی
کوچه
جمعیت خیریه غدیر
اسفند ۱۳۹۹ سال ششم - شماره سی و سوم





تقديم به استاد عدالت و اخلاق مرحوم حميد كيائي

مقدمهٔ سردبیر	۴
در هوای سهم خویش / علی علوی	۵
در حسرت عدالت / دکتر ناصر مهدوی	۷
اولویتِ عدالت بر دموکراسی / حسین دباغ	۱۳
عدالت از منظر امام موسی صدر / صالح میرزایی	۱۷
عدالت اجتماعی و اقتصادی / دکتر محمد نیکجو	۲۲
نئولیبرالیسم و عدالت اجتماعی / احسان ابراهیمی	۲۶
کارایی اقتصادی، عدالت اجتماعی، رفتار اخلاقی / علی فریدیحیایی	۳۰
در نقد عدالت اجتماعی / امیرحسین خالقی	۳۳
در باب شهر عدالت‌محور / مریم خیابانی	۳۶
عدالت در جامه قضاوت / محمود صدری	۴۵
عدالت اجتماعی فراتر از ارزش؛ یک ضرورت / عباس عبدی	۴۷
عدالت اجتماعی، بایدها و نبایدها / هادی قابل	۴۹
عدالت اجتماعی و نابرابری از منظر تامس نیگل / جواد حیدری	۵۲
عدالت / علیرضا رجایی	۵۷
عدالت منفی، عدالتی که به دیکتاتوری و ظلم نمی‌انجامد / محسن سلگی	۵۹
عدالت، آرمان همیشه مهجور ما / حسن محدثی گیلوایی	۶۴
عدالت، معشوق مشروط / علی زمانیان	۶۷
عدالت / مصاحبه با دکتر محمد طیبیان	۷۴
عدالت / مصاحبه با دکتر سروش دباغ	۷۹

به نام خداوند بخشنده مهربان

سازمان ملل متحد در حرکتی نمادین، بیست فوریه (مقارن با اول اسفند) را روز جهانی عدالت اجتماعی نام‌گذاری کرده‌است. عدالت همان میوه خوش طعم و خوش آب و رنگی است که امروز در اکثر جوامع، بجز پوستی از آن باقی نمانده‌است؛ از اینرو یک روز در سال را لااقل در حد نظری اگر به مفهوم عدالت پردازیم خالی از لطف نیست، اگرچه وظیفه تک‌تک افراد جامعه و حکومت‌هاست که از پا ننشسته و در جهت احیا و برپایی عدالت، تلاش شبانه‌روزی انجام دهند. نشریه «کوچه» که در واقع نشریه داخلی «خانه فرهنگی غدیر» است، بر اساس رسالتی که برای خود قائل است، بر آن شد تا ویژه‌نامه‌ای به مناسبت روز جهانی عدالت اجتماعی انتشار دهد. در این ویژه‌نامه، با توجه به اهمیت عدالت در معنای عام و همچنین عدالت در معنای خاص، که در ترکیب با مفاهیم دیگری همچون سیاست، آموزش، فرهنگ، نژاد و... به وجود می‌آید (مانند عدالت سیاسی، عدالت آموزشی و...) مطالب گوناگون از اساتید بنام ایران‌زمین منتشر شده است. عزیزانی که در تولید محتوا ما را یاری کردند هر کدام با توجه به خط مشی فکری و نظری خود (لیبرال، دینی، عرفانی و...) مقاله‌ای ارزشمند را به رشته تحریر درآورده و اینجا در اختیار مخاطب گرامی نشریه کوچه قرار داده‌ایم. بر خود لازم می‌دارم سپاسگزار استادان عزیزی باشم که با توجه به وقت محدود خود، قبول زحمت کرده و در جهت احیای مفهوم زیبای عدالت با ما همراهی و همنوایی کردند، و مخاطبان «کوچه» را از قلم زیبا و مفیدشان بهره‌مند نمودند.

در هوای سهم خویش * علی علوی

اغلب، در وقتی که از «عدالت» سخن به میان می‌آید، آنچه به ذهن خطور می‌کند، پاسداشت حقّ «دیگری» است. این که هر کس باید حریم دیگری را بشناسد و مراقب باشد که حدود او را زیر پا نگذارد. در این تلقّی، حساسیت و توجّه، به درد، رنج و نیاز «دیگری» معطوف است. پاسداشت حقّ دیگری، شرط لازم تحقق عدالت است؛ اما شرط کافی نیست. شرط لازم دیگر، پاسداشت حقّ «خویش» است. این که آدمی، خود را مراعات کند، نیازهایش را پاس بدارد و به حقوق و حدودش حسّاس باشد. چنین می‌نماید که هیچ کس، به‌طور بی‌واسطه و مستقیم، بر ذهن و ضمیر دیگران اشراق ندارد. لذا آنچه درون دیگران را برای وی فهم‌پذیر می‌کند، «فرافکنی» درون خویش بر ایشان است. به نظر می‌رسد که اگر انسان، به نحو واقعی یا از راه خیال‌ورزی، با «احساس مظلومیت» مواجهه نیابد و در پی رفع و دفع آن از خویش برنیاید، توان درک این احساس را در دیگران نخواهد داشت. نیز تا وقتی که شیرینی به چنگ آوردن حقّ خویش را نچشد، انگیزه‌ی لازم را ندارد که با کوشش در جهت استیفاء حقّ دیگران، شادی‌ای را که خود چشیده، به ایشان ارزانی دارد. گویی باید شرافت و افتخار جنگیدن برای زدودن ظلم از خویش لمس گردد و انسان از آن احساس لبریز شود تا، آن‌گاه، برای سرایت‌دادن این احساس به بقیّه، رنج تلاش و مبارزه را به جان بخرد. آدمی باید در ابتداء خود را ارضاء و اشباع نماید و سپس از فرط پُری چاک کند و لبریز شود و، آن‌گاه، همین سرشاری و آکندگی را برای دیگران بطلبد. از این راه است که «گسترش مرزهای من» ممکن است. آری، چشیدن تلخی، گزنده است و شاید چشنده را وادار کند تا برای کاهش تلخی حیاتِ دیگری

بکوشد. اما چشیدن شیرینی نیز خواستنی است و چرا تلاش برای برخورداری دیگری، محصول و پی‌آمد تجربه‌ی استمتاع شخصی نباشد؟ به قول عزیزی، هستی از فراوانی پُر است. آنچه که در متون دینی، «نعمت»، «رزق»، «برکت» و «فضل» نامیده می‌شود. با برخورداری یکی، الزاماً دیگری محروم نمی‌ماند. البته به آن شرط، که برخورداران اراده کنند تا لذّت برخورداری را به دیگران نیز بچشانند و مرزهای من را بگسترانند و چنین می‌نماید که گستراندن مرزهای من، از فناء و قربانی خویشتن، آسان‌تر است. شاید در نهایت، هر دو این‌ها، یکی باشند.

مکن ز گردش گیتی، شکایت، ای درویش!
که تیره‌بختی اگر هم بر این نسق مُردی
توانگرا! چو دل و دست کامرانت هست
بخور، ببخش؛ که دنیا و آخرت بردی
(سعدی)



عنوان نوشته‌ام، ناظر به زندگی تاریخی مردمان شریفی است که در جغرافیایی به وسعت سرزمین ایران، کمتر از طعم شیرین زندگی عادلانه برخوردار بوده‌اند و به جز مواردی نادر، در بیشتر تاریخ چند هزار ساله، مردم بیشتر از آنکه حیاتی آرام همراه با آهنگ عدالت و انصاف را تجربه کنند، در شوره‌زار بی‌عدالتی نفس کشیده‌اند و رنج ستم و نابرابری را بر دوش کشیده‌اند و در برابر این تقدیر سوزناک، سر خم کرده‌اند.

من در مقام شرح و بسط مفهوم عدالت نیستم و به آنچه عرف از آن درک می‌کنند، بسنده می‌کنم. در میان فرهنگ پذیرفته‌شدهٔ مردمان متوسط جامعه، طعم عدالت وقتی در جان‌ها احساس می‌شود که قانون به طور مساوی در میان همگان جاری شود و دستگاه قضا بدون وابستگی به نهاد قدرت، در مورد همگان، چه آنهایی که از قلاب قدرت آویخته شده‌اند و چه مردم عادی، یکسان قضاوت کند. وقتی حکمرانان و وابستگان آنها در عبور از مرزهای قانون و شکستن هنجارهای عمومی مجاز بوده و بر دیگران در شرایط مساوی سختگیری‌های تند تحمیل شود، عموم افراد جامعه احساس بی‌عدالتی کرده و با ناخرسندی جریان زندگی را پی می‌گیرند.

همچنین در جوامعی که حق آزادی، اعمال اراده‌های سازنده همچون حق بیان، داشتن حریم خصوصی، حق اعتراض و نظارت به تصمیم‌گیری‌های کلان، حق تعیین سرنوشت، حق اندیشه و ابراز عقیده و غیره، فقط به گروه ویژه‌ای اختصاص داشته و عموم مردم از آن بی‌بهره باشند، سوز زخم بی‌عدالتی در عمق جان‌ها احساس می‌شود و آدمیان در چنین شرایطی مأیوسانه به روند زندگی روزمره چشم می‌کشایند.

علاوه بر آنچه یادآوری شد، ملموس‌ترین صورت عدالت هنگامی است که شیوه مدیریت کلان جامعه به گونه‌ای باشد که میان آحاد و اصناف گوناگون آن جامعه شکاف اقتصادی به حداقل برسد و

تبعیض و نابرابری امری مذموم و زشت و ناپسند انگاشته شود. به عبارت دیگر، هنگامی که امکانات یک سرزمین متعلق به عموم مردم بوده و تقسیم آنها بر اساس شایستگی و لیاقت باشد و نیز نحوه اختصاص یافتن چنین امکاناتی به گونه‌ای رقم بخورد که ضعیف‌ترین اقشار جامعه نیز از آن برخوردار باشند و از فقر و ناتوانی مردم بکاهد، می‌توان گوش‌ها را تیز کرد که آواز عدالت شنیده می‌شود و به زندگی سالم و پر از شادمانی امیدوار بود.

صد دریغ که از این جهت نیز ما همواره در حسرت عدالت، روزگار را سپری کرده‌ایم و از زخم چرکین نابرابری رنج برده‌ایم، زیرا در مقاطع گوناگون حیات سیاسی این سرزمین، اغلب حکمرانانی که بر تخت قدرت نشسته و از بخت ریاست و رهبری جامعه برخوردار شده‌اند، بیشتر از آنکه قدرت سیاسی را ابزاری برای دفاع از حقوق مردم و تقویت احساس امنیت و بختیاری آنها بدانند، خود را مالک قدرت و شاه این سرزمین و قیم توده‌های بینوا پنداشته و بی‌اعتنا به رنج و اندوه دیگران، اسب امیال خود را تاخته‌اند. نتیجه چنین سیاست‌ورزی‌هایی افزایش فقر، ضعیف‌تر شدن ملت و گسترش احساس ناامیدی و به دنبال آن هزاران آسیب دردناک فردی و اجتماعی گشته است.

اکنون پرسش اصلی اینکه چرا آنی شده‌ایم که بر ما گذشته و دشمنان عدالت کجا کمین کرده بودند که سبب شده قرن‌ها در حسرت زندگی عادلانه به تعابیری که از آن یاد کردم بمانیم و بر چنین سرنوشت تلخی آه و اندوه سر دهیم. بنظر نگارنده اگر بخواهیم در این مجال کوتاه به طور خلاصه به مهم‌ترین اسباب کور کردن چشم عدالت در تاریخ گذشته مردم ایران بپردازیم؛ به نکات ذیل باید توجه بیشتری کرد.

بنظر می‌رسد نخستین علتی که می‌توان آن را مهم‌ترین دشمن زندگی عادلانه به حساب آورد، نحوه مدیریتی است که در آن روش‌های استبدادی و قدرت بی‌نظارت و ویژگی برجسته بوده و تصمیم‌گیری‌های مهم، نه با روش‌های عقل‌پسند که به میل و اراده شخصی بنام پادشاه به انجام می‌رسیده است. شاید بتوان فقط در عالم ذهن تصور کرد که شاهی رفتاری عقلانی از خود بروز داده و با معیارهای

انسانی حکومت کرده و موجب بختیاری مردمان سرزمینش شود، ولی شوربختانه دست کم برای مردم ما چنین پنجره‌ای گشوده نشده و به جز کورش و داریوش که عدالت‌ورزی آنها در افسانه‌ها یاد شده، بیشتر شاهان این سرزمین، خودکامه، سلطه‌جو، طماع و حریص بوده و با بی‌خردی و جاه‌طلبی خود روش‌هایی را در سیاست و امور کشورداری در پیش گرفته‌اند که زندگی مردم را تباه کرده و آسودگی خیال را به یغما برده‌اند.

در دوران غلبه ساسانیان از ۱۲۵ میلیون ایرانی تحت حکومت آنها، بیش از صد میلیون انسان در دام فقر، بی‌سوادی و محرومیت از حق مالکیت بسر می‌بردند و چنان فساد عرصه زندگی را فرا گرفته بود که با هجوم ۳۰۰ هزار عرب مسلمان (جنگ نه‌ه‌اوند و قادسیه و پس از آن با روی کار آمدن بنی‌امیه) نظام مقتدر چندین ساله ایران از هم فرو پاشید و کیان و هویت خود را از دست داد. این وضعیت یعنی استبداد شاهان همچنان ادامه یافت و ضمن تکه پاره شدن سرزمین ایران، از قدرت و چابکی مردمانش نیز کاسته شد و سایه شوم فلاکت و بدبختی بر سر مردم تا عصر حاضر ادامه یافت.

در حکومت‌های مستبدانه نه تنها منابع طبیعی تاراج می‌شود که بزرگترین ثروت و سرمایه ملی که قدرت خلاقیت و اندیشه مردم است در سینه‌ها حبس و از فعلیت یافتن آن جلوگیری می‌شود. به این ترتیب حل مسائل و معضلات جامعه به تأخیر افتاده و زندگی عمومی سرشار از رنج و سختی‌های دلشکاف می‌شود.

به فرموده مولانا

علم و مال و منصب و جاه و قران

فتنه آمد در کف بدگوهران

آنچه منصب می‌کند با جاهلان

از فضیحت کی کند صد ارسلان

جمله صحرا مار و کژدم پر شود

چون که جاهل شاه حکم مر شود
چون که حکم در دست گمراهی فتاد
جاه پندارید در چاهی فتاد

در یک جمله، ساختار و شیوه حکومت ناسالم، جامعه و مردم را به فساد می کشاند و بعنوان بزرگترین دشمن عدالت، سرمایه های یک ملت را غارت و امکان دستیابی به عدالت را سخت و دشوار می نماید. عامل مهم دیگری که دست کم در تاریخ گذشته ما بعنوان علت مهمی در تیره ساختن پنجره های عدالت نقش ایفا کرده، قرائتی از باورهای دینی بوده که بیشتر توجیه گر وضع نامطلوب و مایوس کردن مردم از امکان تغییر و دستیابی به نظام های عادلانه بوده است.

بی انصافی است اگر تصور کنیم نفس دینداری و اعتنا به آموزه های پیامبر اسلام رنگ و بوی عدالت ستیزانه و تقویت نظام های جبارانه را داشته است؛ زیرا آیات بسیاری می توان ارائه کرد که خدا بر ظالمان، مستکبران و متجاوزان به حقوق انسان ها می تازد و از مردم عدالت خواه حمایت می کند. اما غلبه نوعی فهم از دین سبب شد تا مؤمنان در برابر ظلم و بی عدالتی خاموش بمانند و از هرگونه انتخابی که ممکن بود منجر به ساختن زندگی آزاد و عادلانه شود، سستی بورزند. چنین سرنوشت ناصواب و تلخی به دو طریق گریبان مردم این سرزمین را گرفت و اهداف نادرست خود را به آنها تحمیل کرد.

طریق اول ادعای شاهان آنها به کمک روحانیون طراز اول بوده که خود را نماینده خدا دانسته، مشروعیت و قوت تصمیم های خود را به امامان معصوم نسبت داده و حکم خود را همانند حکم خدا انگاشته و فرائز از نقد و اعتراض مردم عادی شمردند. در چنین فضای تاریکی اعتراض به شیوه غلط حکمرانان، مخالفت با خدا و پیامبر محسوب شده و براحتی سرکوب می شدند. چنین سیاستی، راه را برای فساد شاهان همواره کرده و تجربه زندگی عادلانه را ناممکن می ساخت. از دوران سلطه شاهان صفوی و به دنبال آن ترکان قاجار، سلطنت پهلوی و نحوه حکمرانی مدیران جمهوری اسلامی بدین منوال بوده و با مقدس شمردن حیطه تصمیم گیری های کلان، حق نظارت را از مردم سلب کرده و جاده گسترش فساد را هموارتر ساخته اند.

علاوه بر چنین سوءاستفاده نامیمونی از دیانت، آموزه هایی که بر پایه تقدیر و حتمی بودن سرنوشت

انسان‌ها استوار بود، قرن‌ها بر مردم این سرزمین القا کرد که فقر را خدا و غنا را نیز خدا خواسته و ما جز صبر و شکیبایی در برابر جفای روزگار مسئولیت دیگری نداریم و باید بجای تلاش برای پنجه افکندن در پنجه دردناک و قدرتمند جباران، باید چشم به رحمت خدا آنهم در سرایی دیگر بدوزیم و با افتخار تمام در کنار خداوند از زندگی بی‌رنج و اندوهی برخوردار شویم.

این اندیشه بیمار بر پایه دو پیش فرض غیر معقول بنا شده بود: نخست اینکه زندگی این جهانی فاقد ارزش بوده و حقیقت حیات آدمی در ورای جهان خاکی و پس از تجربه مرگ نهاده شده است. دوم قوت و نیروی ستمگران بسیار جدی‌تر از آن است که بتوان به آن تاخت و ستمگر را از تاج و تخت خویش پایین آورد. حتی اگر تصور کنیم که دست ستمگر هم کوتاه شود، در آن صورت ما آدمیان فاقد نیروی تدبیر لازم برای به انجام رساندن حکومتی عادلانه هستیم و این فقط در توان امام معصوم است که می‌تواند عهده‌دار چنین مسئولیتی باشد. بنابراین یا باید صبر کرد و تاب آورد و یا انتظار کشید و در خانه نشست تا عدالت از راه رسیده و حسرت را به امید مبدل کند.

به این ترتیب آموزه برنامه‌ریزی سرنوشت انسان‌ها، به همراه القاء ناتوانی عقلی انسان‌ها و نیز بی‌ارزش انگاشتن زندگی دنیوی و غایت‌گرایی غیر عقلانی یکی دیگر از علت‌های مؤثر نایاب بودن کالای عدالت و تن سپردن به استانداردهای پایین و کم ارزش مردم ما بوده است.

سومین دشمن عدالت که ذکر آن ضروری است، دستان متجاوز دولت‌های استعمارگر بوده که همواره چشم بر این سرزمین پر از منفعت و سود داشته و به انواع روش‌های نامشروع و ستمگرانه، ثروت این ملت را غارت کرده و فرصت زندگی سرافرازانه را از ما ربوده‌اند. بنظر می‌رسد وضع روحی عموم انسان‌ها چنین است که در برابر آشوب و بی‌نظمی‌های زندگی، معمولاً سه نوع واکنش از خود نشان می‌دهند:

گروهی به کهن‌الگوی یتیمی بازگشته و در مقابل رنج و سختی‌های زندگی زانو می‌زنند، گروهی به خشونت و تخریب روی آورده و به گرفتن انتقام رفتار خصمانه روی می‌آورند و گروه سوم نه روش

منفعلانه تسلیم را پذیرفته و نه به رفتار رادیکال تند روی می‌آورند، بلکه با بینایی و درایت کافی چشم به واقعیت گشوده و دلیرانه به مقابله عقلانی با ظلمت و تاریکی‌ها رفته و برای فردای بهتر خود و دستیابی به زندگی شرافتمندانه تلاش می‌کنند و از رنج‌های پیش روی خود نمی‌هراسند.

امروز هیچ چاره‌ای نداریم جز اینکه چشم ناامیدی را کور کرده و در راه هدف ارجمند تجربه زندگی عادلانه بکوشیم. بنظر می‌رسد که روزهای سخت و دوران تلخ نابرابری و بی‌عدالتی می‌تواند بگذرد، در حالیکه ما نیز باید سخت بکوشیم و در چهار جنبه یاد شده به نبردی انسانی و با روش‌هایی عقلانی مشغول شویم. برای تجربه زندگی عادلانه هیچ راهی نداریم جز اینکه با روش‌های خردمندانه و به دور از تندروی‌های افراطی به نقد قدرت مطلق و شیوه‌های ناصواب آن بپردازیم و با همدلی توده‌ها، حکمرانان را وادار به عقب‌نشینی از تصمیم‌های خودسرانه کنیم. باید در رشد فرهنگ و غنای روحی و شجاعت فهمیدن حداکثری انسان‌های شریف جامعه و قربانیان بی‌عدالتی جهد بلیغ ورزیم. به نقد قدرت‌های متخاصم متجاوز بیگانه با روش‌های علمی و عقلانی پرداخته و با آگاهی از استراتژی غارت و چپاول آنها، مردم را نسبت به شیوه نفوذ آنها آگاه سازیم و نیز بر طبل قانون‌گرایی کوبیده و با استفاده از فضاهاى مجازى، قانون‌شکنان را دست‌کم برای مردم معرفی کنیم و از دستگاه قضایی محاکمه آنها را خواستار باشیم.

والسلام



اولویت عدالت بر دموکراسی

* حسین دباغ



آیا دموکراسی همواره ارزشمند و مطلوب است؟ به باور من چنین نیست. جامعه ای را تصور کنید که در آن دموکراسی وسیله ای است که از طریق آن سیاستی ناعادلانه کراراً به رای گذاشته می شود و اکثریت به آن رای می دهند. در حقیقت، عده ای که در چنین جامعه ای به شکل ناعادلانه ای به نفوذ زیادی دست پیدا کرده اند می توانند بر رای مردم تاثیر بسیار بگذارند، رای آنان را بخرند و آنان را قانع کنند که سیاستی ناعادلانه را انتخاب کنند. برای مثال، مردان تحصیل کرده و ثروتمند که ناعادلانه صاحب نفوذ شده اند، اکثریت را قانع می کنند که حقوق زنان و مردان با وجود کار یکسان، مهارت یکسان، تحصیلات یکسان و... باید متفاوت باشد. در نگاه ساده، همه چیز بر مسیر صواب حرکت می کند. مردم مشارکت می کنند، رای می دهند، انتخاب می کنند و... اما چیزی در جایی لنگ می زند. اگر کسانی که صاحب نفوذ هستند و بر رای مردم اثر می گذارند از مسیر ناعادلانه ای چنین نفوذی را یافته اند و دموکراسی را در جهت اهداف خود به کار می بندند آیا هنوز هم دموکراسی مطلوب است؟ دموکراسی مطلوب و نامطلوب دارد. دموکراسی مطلوب البته پذیرفتنی و خواستنی است. اما چه شکلی از دموکراسی مطلوب است؟ دموکراسی ای که عادلانه باشد، اختلاف میان افراد را مهم و ارزشمند تلقی کند و با بحث و جدل و عقلانیت همراه باشد. در چنین دموکراسی ای که می توان نام آن را «دموکراسی اخلاقی» نیز گذاشت نفس مشارکت افراد لزوماً مهم نیست؛ درصد و تعداد بالای رای افراد چندان اهمیت ندارد؛ چرا که افراد می توانند از سر جهالت رای دهند یا از سر لج و لجبازی با یکدیگر به مشارکت تن دهند. هر مشارکتی اخلاقاً مهم نیست، مشارکتی مهم است که عقلانی باشد، آزادانه باشد، «دیگری» را به رسمیت بشناسند و با بحث و جدل همراه باشد. چنین مشارکتی از آنجا که «دیگری» را جدی می انگارد در پی گنجاندن و سهیم کردن همگان در فرآیند بحث و جدل است. دخالت دادن «همگان» در این نوع مشارکت رکن اساسی دارد: فقیر و غنی، تحصیل کرده و ناکرده، بی دین و با دین، دگر جنس گرا و همجنسگرا، مرد و زن و جنس سوم، اقوام مختلف، نژادهای گوناگون

و... آنان که متفاوت اند در این نوع مشارکت قویاً به حساب می آیند چرا که اقتضای عدالت چنین است. پس دموکراسی اخلاقی مشارکتی عادلانه را می طلبد. تا عدالت برقرار نشود و مشارکت عادلانه نباشد دموکراسی اخلاقی واقع نمی شود. این است سرّ اینکه عدالت مقدمه ای بر حضور و ظهور دموکراسی مطلوب است و بر آن اولویت دارد. اگر جامعه ای عدالت را رها کند تا دموکراسی را پیاده سازی کند، محتمل هر دو را از دست خواهد داد. حتی اگر بتواند دموکراسی را پیاده سازی کند، بدون مشارکت عادلانه و آزادانه نوع آخس و نامطلوب دموکراسی را پیاده سازی خواهد کرد.

اما شاید پرسید اصلاً عدالت چیست که بتوان وفق آن عادلانه مشارکت کرد و دموکراسی را اخلاقی تر کرد؟ پاسخ من ساده است: مشارکت عادلانه زمانی به وقوع می پیوندد که ناعدالتی ها را تا حد ممکن رفع کنیم. به نظر جمله ای توتولوژیک می آید! اما نکته ای ظریف در بطن آن نهفته است. در پی عدالت رفتن و تئوری جامعی از عدالت بدست دادن کاری بس دشوار و صعب است. گوناگونی نظریه های عدالت اجتماعی گواهی بر این امر است: آیا باید در پی «اولویت» باشیم و اولویت را به مستضعفان و مستمندان بدهیم؟ آیا باید به دنبال «برابری» مطلق برویم و اولویت دهی را کنار بگذاریم؟ آیا باید اولویت و برابری را هر دو کنار بگذاریم و در پی «حداکثرسازی» نفع عمومی باشیم؟ آیا باید راهی بینابین انتخاب کنیم و هم نفع را حداکثر کنیم و هم برابری را مورد توجه قرار دهیم؟ آیا باید «شانس و اقبال» را در توزیع منابع در نظر بگیریم؟ آیا «کافی» است که میزان ثابتی از نفع را که همگان لایق آن هستند اصل قرار دهیم؟ آیا...

همه این تئوری ها با وجود اختلاف نظری که دارند در یک امر مشترکند: در پی رفع یا کنترل ناعدالتی ها هستند. اگر چنین باشد، به نظر می رسد تمرکز بر ناعدالتی ها واجب تر از بدست دادن یک تئوری عدالت خواهد بود. بدین ترتیب، به جای آفریدن محیطی عادلانه، بهبود ناعدالتی ها اولویت پیدا می کند و پرسیدن اینکه چگونه می توان ناعدالتی ها را مدیریت کرد سوال خطیرتری به نظر می آید. اما شاید اعتراض کنید مدیریت ناعدالتی ها لاجرم وابسته به یک تئوری عدالت است و

برای درمان ناعدالتی‌ها دوباره در این دام گرفتار می‌شویم که عدالت چیست؟ بلی، عدالت و ناعدالتی دو روی یک سکه‌اند و سخت به هم وابسته. اما من گمان می‌کنم می‌توان بدون داشتن یک تئوری جامع درباره عدالت اجتماعی از جایی برای درمان ناعدالتی‌ها آغاز کرد.

ناعدالتی‌ها در «رابطه» آدمیان با یکدیگر و در «رابطه» دولت‌ها با شهروندان به وجود می‌آیند. ناعدالتی‌ها خاصیتی اینجایی و اکنونی دارند و امری انتزاعی نیستند. به همین جهت، شاید بتوان برای بهبود ناعدالتی‌ها از یک امر اساسی و پایه‌ای آغاز کرد: اینکه سرکوب و خفقان را پایان دهیم. برای درمان ناعدالتی‌ها «ضروری» است که سرکوب پایان پذیرد حتی اگر «کافی» نباشد. سرکوب اشکال گوناگون دارد: سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و... سرکوب را که پایان دهیم راه برای تنفس یک مشارکت معقول، آزادانه و عادلانه باز می‌شود. چنین مشارکتی از آنجا که بی خفقان و مستدل رخ می‌دهد اهمیت اخلاقی پیدا می‌کند.

سرکوب و خفقان و تغلب و سلطه از ارکان مهم ناعدالتی‌ها هستند. هر کجا که رد پای سرکوب پیدا شود پوست عدالت پاره می‌شود و زخم ناعدالتی‌ها چرک و عفونت می‌کند. هر کجا که سرکوب ریشه می‌دواند «دیگری» مجروح می‌شود و «همگان» از آنجا که به مشارکت فراخوانده نمی‌شوند غایب می‌شوند. طُرفه‌اینکه سرکوب با دموکراسی نامطلوب جمع‌پذیر است. با سرکوب می‌توان عده‌ای را به مشارکت فراخواند اما مشارکتی که لزوماً معقول و عادلانه نیست. چنین مشارکتی البته اخلاقی هم نیست. آنچه عدالت را نحیف و رنجور می‌کند سرکوب اقشار گوناگون جامعه است، خصوصاً قشر و طبقه‌ای که متفاوت‌اند و صدایی در جامعه ندارند. اینان چون به مشارکت فراخوانده نمی‌شوند لاجرم گوشه‌ای می‌خزند و گوشه‌گیر می‌شوند. حافظ درست فهمیده بود که عدالت نسبت وثیقی با پرسیدن حال «مظلومان» دارد و اگر چنین نشود کمیت عدالت لنگ خواهد زد:

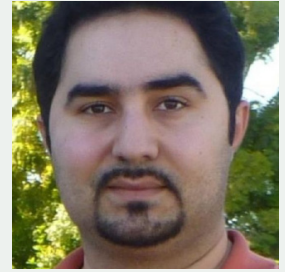
عدل سلطان گر نپرسد حال مظلومان عشق گوشه‌گیران را ز آسایش طمع باید برید

سخن را کوتاه می‌کنم. اول اینکه دموکراسی مطلوب از آنجا که عدالت را جدی می‌گیرد و مقدم قرار

می دهد ارزش اخلاقی دارد. چرا که عدالت دلیلی اخلاقی فراهم می کند تا بتوان دموکراسی مطلوب را مهم دانست. عدالت دموکراسی مطلوب را تعقلی و تاملی می کند، اختلاف میان افراد و گروهها را جدی می گیرد و به بحث می گذارد و آنان را که متفاوت هستند به حساب می آورد. دوم اینکه برای رشد عدالت و دموکراسی اخلاقی باید ناعدالتی ها را رفع کنیم. برای شروع باید دست از سرکوب و خفقان برداریم. سرکوب گلوی عدالت را میفشرد اما می تواند راه را برای یک دموکراسی نامطلوب همچنان باز نگه دارد. پایان دادن به سرکوب آغازی برای رشد عدالت است و هنگامیکه عدالت رشد کند دموکراسی مطلوب و اخلاقی به بار می نشیند.



عدالت از منظر امام موسی صدر



در دوران معاصر شاید بتوان امام موسی صدر را یکی از مهمترین احیاگران عدالت اجتماعی و اقتصادی دانست. ایشان دغدغه‌ای بجز انسان و حفظ کرامت انسانی نداشت. انسان و مقام او آنقدر نزد امام صدر دارای جایگاه بالایی بود که او همه چیز را در خدمت انسان می‌دانست، از جمله دین. ایشان تعالیم قرآنی را در خدمت جامعه بشری گرفت تا در مسیر تعالی انسان هدایتگر او باشند. امام با تمام وجود خلاء عدالت در جوامع، به خصوص جوامع مسلمان را درک کرده بود. بزرگترین تفاوت امام موسی صدر با دیگر چهره‌هایی که دغدغه عدالت داشتند، سیره عملی او بود. امام صرفاً در مقام نظر و تئوری توقف نکرد و کارنامه عملی درخشان ایشان نشان از اقدامات واقعی و قابل لمس او دارد. موسی صدر برای اینکه نمونه‌ای موفق از برقراری عدالت اجتماعی را نمایان کند، جنوب لبنان را مرکز فعالیت‌های خود قرار داد. موسسات و مراکزی که در جهت رفع محرومیت به دست ایشان تاسیس شدند، کما فی‌السابق در حال فعالیت هستند. آنجا که محرومیت موج می‌زند یعنی جای عدالت خالی است و اوضاع و احوال جنوب لبنان این مهم را کاملاً گوشزد می‌کرد. اولین اقدامات امام موسی صدر در جهت برپایی عدالت اجتماعی و اقتصادی تاسیس "مدرسه فنی حرفه‌ای جبل عامل" و مدرسه دینی "معهد الدراسات الاسلامیه" بود که در اولی فرصتی برای آموختن حرفه و ایجاد اشتغال جوانان و در دومی امکان تربیت طلاب دینی به وجود آمد.

امام موسی صدر این پیام قرآنی را به خوبی دریافته بود که بزرگترین و مهمترین رسالت پیامبران بعد از دعوت به توحید، قیام برای برپایی عدل است. اساس جهان بر پایه عدل است، و امام صدر می‌گوید: « اصل عدل در تشیع روشن می‌کند که قوانین خلقت بر عدالت بنا شده است و بقا و ثبات، از آن اعمالی است که با اساس خلقت و قوانین جهانی تطبیق دارد. برعکس، آنچه با اساس عدل مطابقت نکند، مانند باطل و ظلم و کارهای ناصواب، در جهان محو می‌شود و ناپایدار خواهد بود ». اینجا منظور امام از قوانین جهان، نظم طبیعت و قوانین طبیعی است، نه آن نظمی که ابرقدرتها

تعریف کرده‌اند، که آنها در واقع عین بی‌عدالتی و از مهمترین عوامل محرومیت جوامع کمتر توسعه یافته است.

از نظر امام دعوت پیامبران بر دین و شناساندن روز جزا چیزی بجز عدالت خداوند نیست و می‌گوید: تاثیر این اصل بر پایه رهنمود تربیتی در رفتار انسان به طور اعم و در عدالت اجتماعی و اقتصادی فرد و جامعه به طور اخص مشهود است.

همانطور که گفته شد مبنای تئوریک و عملی امام صدر قرآن و دین مبین اسلام است. بر پایه مفروضات دینی و آیات مشخصی که در قرآن آمده است، دین اسلام ایمان بدون عدالت را به رسمیت نمی‌شناسد. از نظر اسلام وجود عدالت مساوی است با ایمان و ایمان بدون کوشش در جهت تحقق عدالت اصالتی ندارد. امام اینجا به آیه ۳ سوره ماعون اشاره می‌کند: «آیا آن که روز جزا را دروغ شمرد دیده‌ای؟ او همان کسی است که یتیم را به اهانت می‌راند و مردم را به طعام دادن بینوا و نمی‌دارد». در واقع منکر روز جزا همان کسی است که در راه عدالت و مساوات گام بر نداشته است. دستورات اسلامی برپایی عدالت را عمق عبادات می‌داند و روح حاکم بر شریعت.

از نظر امام صدر اسلام در بنیان اصل عدالت، مسئولیت‌های فردی و اجتماعی را مشخص کرده است که البته در تعامل با یکدیگرند:

۱. مسئولیت‌های فردی: امر به معروف و نهی از منکر. فرد مانند درخت میوه است که در به بار نشستنش عوامل درونی و بیرونی زیادی دخیل هستند. از اینرو فرد امانتدار اموال خویش است و حق نابودی یا احتکار آن را ندارد، چرا که هم در برابر خود و هم جامعه مسئول است. آنچه باعث درست اجرا شدن این مسئولیت می‌شود امر به معروف و نهی از منکر است. همچنین انسان حق ندارد به خود بد کند و آسیبی بزند چرا که نه تنها به خود که به جامعه ستم کرده است. از دیگر وظایف فردی انسان‌ها، انفاق است.

۲. مسئولیت جامعه: جامعه نیز در برابر انسان مسئول است. طبق احادیث و فتاوا کلیه ساکنان یک

دهکده نسبت به فردی که آنجا از گرسنگی فوت شده است مسئولند. آنها در امانت خدا خیانت کرده و عهد خدا را شکسته‌اند. مسئولیت‌های جوامع روستایی عینا در شهر نیز مصداق دارد.

۳. مسئولیت‌های متقابل: همه اعضای جامعه از یک پیکر هستند. دارایی‌ها، جان‌ها و پیمان‌های مردم از آن تمامی افراد جامعه است.

امام در مورد شیوه‌های تحقق عدالت راهکارهایی را ارائه می‌دهد که برآمده از قرآن و احادیث است، که عبارتند از:

۱. بخشش: انفاق بارها در قرآن تکرار شده و مورد تاکید بوده، و از مهمترین راههای تحقق عدالت است. در قرآن هرجایی که صحبت از نماز است، زکات هم مورد تاکید قرار گرفته است. انفاق در قرآن چیزی بجز مشارکت دادن کامل دیگران در آنچه خداوند از مال و فکر و کوشش و مبارزه بر انسان بخشیده است، نیست.

۲. تحریم ربا: تحریم ربا نشان می‌دهد که اسلام نمی‌خواهد سرمایه به تنهایی و بدون کار و تلاش افزایش یابد و سودآور شود.

۳. بیمه افراد فقیر: عبارت است از تامین نیاز افراد تهیدست (البته نه فقری که حاصل سستی و بطالت است).

۴. بیمه: بیمه افراد سالمند، کودک، بیمار و حوادث. مسئولیت بیمه‌ها در واقع همان مسئولیت کامل جامعه اسلامی در شرایط دشوار اجتماعی است.

۵. وام: اسلام به دادن وام بدون بهره تشویق نموده و یک درهم قرض را بهتر از یک درهم صدقه می‌داند.

امام صدر معتقد است که جدایی اصل عدالت اقتصادی و اجتماعی از ایدئولوژی اسلامی (که در واقع فاجعه جدایی عقیده از شریعت است) باعث شده است که عدالت ژرفا و کلیت و استمرار خود را از دست بدهد. به طوریکه امروز عدالت به مسئله‌ای کاملاً سیاسی تبدیل شده است.

امام جایی دیگر می‌گوید: «این نوع عقیده اسلامی، مجرد از نتایج اجتماعی، نزد اغلب مسلمانان به صورت احساسی ذهنی درآمده است که نه بر زندگی آنها اثر می‌گذارد، نه بر رفتار فردی و اجتماعی آنها. اینگونه عقاید، در تصور برخی مسلمانان با عبادت قرین شده است، آنهم برای تنظیم پیوند انسان و آفریدگارش و برای آسان کردن سفر مرگ و دیگر هیچ».

امام برای پیدا کردن ریشه بی‌عدالتی، تمدن مادی غرب را مورد توجه قرار می‌دهد. آنهایی که خدا و عبادت او را محدود به ماه رمضان و روزهای جمعه و یا صرفاً در مساجد و معابد کرده بودند، به دنبال ریشه‌کن کردن روح اعتقادی در جامعه بودند. چرا که روح معنویت را مانعی بر سر راه خود در جهت رسیدن به منافع مادی می‌دیدند. آنها پس از پایان دادن به دوران فلسفه اسکولاستیک و قلع و قمع طرفدارانش، احساسات دینی و معنوی را خاموش کرده، و عرصه را بر دنیای بی‌قید و بند سرمایه‌داری باز کردند. هدف آنها صرفاً تولید و فروش به هر قیمتی بود.

امام در این میان نقش علما را بسیار مهم بر می‌شمارد. ایشان می‌گویند: شاید برخی علما با دعوت و تبلیغ، و یا با سکوتشان در نشانیدن عبادت بجای عدالت سهیم بوده‌اند. نتیجه این روش تربیتی بسیار خطرناک است، چون باعث ناامیدی از نهاد دین می‌شود (همان: ۳۰). از اینرو مسئولیت علمای دین بسیار مهم است. مسلمان امروز تصور درستی از مفهوم عدالت اقتصادی و اجتماعی ندارد و از اینرو اختلاف طبقاتی در جوامع مسلمان موج می‌زند.

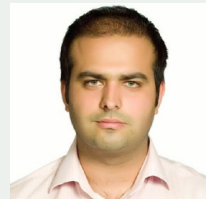
امام صدر این مهم را مورد توجه قرار داده است که، چرا دولت‌های اسلامی با دیگر ملت‌های مسلمان مانند بیگانه رفتار می‌کنند؟ از جمله مشکلات بین کشورهای مسلمان در برقراری عدالت در قالب امتی واحد می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. گمرکاتی که بر کالاهای صادراتی وضع شده است ۲. محدودیت‌هایی نسبت به کارگران و بهره‌مند نبودن آنها از حقوق مورد نظر در بیشتر کشورها ۳. اهانت و منت‌گذاری به مهاجران و آزار آنها. همه اینها دردناک و نتیجه فقدان عدالت است.

چند پیشنهاد توسط امام صدر:

۱. توصیه به همه علمای جهان اسلام و مومنان برای مبارزه در جهت تحقق عدالت و پشتیبانی از محرومان و ستمدیدگان
۲. دولت‌های استقلال یافتهء مسلمان این مرحله از تاریخ خودشان را مرحله سازندگی داخلی بدانند.
۳. دولت‌های اسلامی با ایجاد طرح‌هایی به توسعه مناطق و طبقات محروم و بهبود شرایط کارگران، متخصصان و مهاجران بپردازند.
۴. اجرای پژوهش دقیق و همه جانبه در مورد عدالت اجتماعی و اقتصادی در اسلام و اهمیت جایگاه آن در دین و سپس ترویج نتایج حاصل از پژوهش.





عدالت اجتماعی و اقتصادی

* دکتر محمد نیکجو

عمدتاً توجه نظام جمهوری اسلامی به مسئله عدالت اجتماعی و اقتصادی در تخصیص منابع در بخش‌های آموزش، بهداشت و رفاه بوده است. در کنار آن در مقاطعی شاهد سیاست‌هایی در جهت کاهش آلام فرودستان بوده‌ایم همچون اختصاص کوپن کالا در دوران جنگ تحمیلی و

سیاست‌های توزیع یارانه‌ها که برای فرودستان جامعه مثر ثمر بوده است. توجه به آموزش رایگان در تمامی مقاطع تحصیلی و حتی تحصیلات دانشگاهی و مسئله بهداشت منجر به بهره‌مندی اقتصاد ایران از یک منبع کارآمد انسانی شده است. شاخص منبع انسانی بانک جهانی (۲۰۱۸) ایران را در میان بهترین‌های منطقه شمال آفریقا و خاورمیانه در نظر گرفته است، در کنار ترکیه بالاتر از عربستان و مصر. اما سؤال اینجاست که چرا با توجه حاکمیت به مسئله ناعدالتی در کشور و اختصاص منابع مالی به امکان دسترسی به آموزش و سطح مناسبی از بهداشت در این چهل سال، همچنان جامعه ایران شاهد بالاترین نرخ ناعدالتی در کل منطقه شمال آفریقا و خاورمیانه (MENA Region) است؟ این مقاله تلاش دارد به «یکی» از مهمترین عوامل این سطح ناعدالتی اقتصادی-اجتماعی در کشور بپردازد. اقتصاد ایران به صورت تاریخی گرفتار وابستگی به صادرات نفت و در نتیجه آن بیماری هلندی بوده است. در سال‌های اخیر نیز با سه عامل مهم تحریم‌های ناجوانمردانه آمریکا، شیوع بیماری کرونا و کاهش ارزش جهانی نفت مواجه بوده است. در کنار نقش دولت در فراهم آوردن بسته‌های حمایتی و ارائه کارآمد کالاهای عمومی همچون آموزش و بهداشت در جامعه، یک عامل مهم در رفع فقر و کاهش ناعدالتی دسترسی افراد جویای کار جامعه به اشتغال پایدار با سطح مناسبی از درآمد است. البته در مورد دوم نقش دولت در فراهم نمودن فضای کارآمد و پایدار کسب و کار نمود پیدا می‌کند و نه دخالت دولت در بازار.

در سال ۹۸، ۶۰ درصد خانواده‌های فقیر شاغل بوده‌اند (مرکز آمار). این مهم نشان دهنده جمعیت

قابل توجه افراد با شغل ساده و پرداخت بسیار کم و همچنین وجود جمعیتی مهمی از افراد شاغل پاره‌وقت در کشور است. در واقع اقتصاد کشور پتانسیل فراهم آوردن فضای اشتغال پایدار و با درآمد مناسب برای افراد جویای کار و شاغل (به خصوص حجم بالای فارغ‌التحصیلان دانشگاهی جویای کار) را نداشته است. این مسئله آنجا اهمیت می‌یابد که زنان تحصیل کرده ایرانی کمترین سهم مشارکتی در اقتصاد را در مقایسه با کشورهای منطقه دارند و فاصله قابل ملاحظه‌ای بین مشارکت مردان و زنان در اقتصاد ایران وجود دارد (داده‌های بانک جهانی - ۲۰۱۸).

متأسفانه تحت تاثیر وابستگی به نفت، کانال افزایش درآمد ملی و تولید در کشور از کانال افزایش فرصت شغلی پایدار و مشارکت بیشتر اجتماعی و به نسبت آن افزایش عدالت اجتماعی جدا گشته است. در نتیجه بیماری هلندی تاریخی اقتصاد ایران و عدم مدیریت منابع سرشار نفتی در مقطعی بخش تولیدی کشور از امکان حضور در بازار خارجی، رقابت با اجناس ارزان وارداتی، دسترسی به منابع مالی ارزان، دسترسی به تکنولوژی کارآمد، بهره از تورم کنترل شده، ثبات اقتصادی در پیش‌بینی تجاری آینده برای بنگاه‌های کسب و کار ایرانی فراهم نشده است. در نتیجه مشاهده می‌شود که با اقتصادی مواجه هستیم که بنگاه‌های بزرگ آن با رانت دولتی از ابتدا بزرگ خلق شده (و نه با هنر مدیریتی و تجاری تصمیم گیرندگان)، بنگاه‌های متوسط آن تقریباً حذف شده‌اند و غالب آن را شرکت‌های با تعداد کارمندان کمتر از پنجاه نفر شکل می‌دهند. در واقع با ارجاع به داده‌های مرکز آمار ۷۰ درصد شرکت‌های فعال در اقتصاد بنگاه‌هایی با تعداد کارمند کمتر از ۴ نفر می‌باشد. از منظر دستیابی به اقتصادی عادلانه‌تر بنگاه‌های کوچک قابلیت تولید کالاهای تکنولوژیکی و پیچیده را نداشته و غالباً در بخش ارائه خدمات در اقتصاد ایفای نقش می‌کنند. این بنگاه‌ها در برابر شوک‌های اقتصادی همچون شیوع کرونا و یا رکود تورمی حاصل از کاهش در تقاضا در بازار آسیب‌پذیر بوده چرا که از انعطاف مالی قابل ملاحظه‌ای در میان مدت و بلند مدت برخوردار نیستند. همچنین بنابه نوع مشارکت بنگاه‌های خرد در اقتصاد، فارغ‌التحصیلان دانشگاهی که غالب جمعیت جوان جویای کار

کشور را تشکیل می‌دهند، فرصت استفاده از تخصص دانشگاهی خویش را در این بنگاه‌ها ندارند. اما بنگاه‌های متوسط که می‌توانند منبع اصلی اشتغال پایدار باشند سهم ناچیزی در اقتصاد کشور دارند. آنها می‌توانند قدم در تولید کالاهای پیچیده که نیاز به اشتغال متخصصین و بهره‌مندی از خدمات سایر بنگاه‌ها دارند بگذارند و در نهایت با کفایت بازار به بنگاه بزرگ تبدیل شوند. بنگاه‌های متوسط می‌توانند تامین کننده اصلی کالاهای واسطه‌ای بنگاه‌های بزرگ باشند و همچنین پاسخگوی نیاز کالای نهایی بازار بزرگ داخلی کشور باشند (توجه کنیم که ایران بزرگترین سائز بازار در خاورمیانه و آفریقا را دارد، بانک جهانی - ۲۰۱۸).

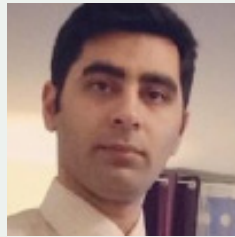
اما با تاثیرات مخرب اقتصاد نفتی همچون پایین نگه داشتن تاریخی ارزش ارز خارجی به پول ملی کشور آنها قادر به رقابت با کالای واسطه‌ای خارجی و مواد اولیه تولیدی خارجی نبوده‌اند در عرصه صادرات و بازار بین‌الملل نیز امکان رقابت قیمتی ندارند. در واقع بنگاه‌های با سائز متوسط سهم کمی از نهاده‌های تولیدی بنگاه‌های بزرگ را تشکیل داده‌اند. بنگاه‌های تولیدی بزرگ نیز تمایل به تامین نهاده‌های خود از منابع خارجی دارند چرا که از کیفیت بهتر و قیمت مناسب تری نسبت به رقیب داخلی خود بوده‌اند. در شرایط تحریم اقتصادی ایران، دولت ایران نیز از منبع اصلی درآمد خارجی خود (نفت و مشتقات نفتی) که حدود سی درصد درآمد ناخالص کشور را شامل می‌شود محروم است. این مهم منجر به محدودیت مالی دولت در اعمال سیاست‌های حمایتی از کسب و کارهای خرد شده است. متأسفانه این مسئله به ناعدالتی اقتصاد ایران دامن زده و خواهد زد. البته با ارجاع به بسته‌های مشورتی صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی، در مواجهه با کرونا دولت‌ها باید به حمایت از بخش خرد اقتصاد خود که فراهم آوردن سهم مهمی از اشتغال در کشورها را دارند بپردازند. در این میان با وجود محدودیت‌های اقتصادی که ذکر شده، دولت و ملت مجبور به تعطیل نکردن اقتصاد و مواجهه با کرونا شده‌اند.

با امید به رفع تحریم‌های اقتصادی به عنوان مهمترین عامل ناپایداری و ناامیدی در اقتصاد کشور،

در جهت تخفیف آلام ناعدالتی اقتصادی و اجتماعی در کشور و در جهت تثبیت شرایط اشتغال پایدار و شرافتمندانه در کنار استفاده از پنجره پتانسیلی محدود شونده منبع انسانی کشور، سیاست گذاران اقتصادی کشور باید به تبیین سیاست‌های شمول‌گرا و اصلاح موارد آسیب‌زا به فضای کسب و کار کشور بپردازند. در این میان می‌توان به موارد ذیل توجه کرد:

- (۱) سیاست‌های مالیات بر بنگاه‌ها در ایران در جهت عدم تشویق سرمایه گذاری در صنعت می‌باشد. ایران در میان کشورهای با نرخ بالای اخذ مالیات از بنگاه‌های اقتصادی در جهان است.
- (۲) سیاست‌های پولی و ارزی کشور باید در مسیر تقویت زمینه حضور تولید کننده‌های ایرانی در وهله اول بازار منطقه‌ای و بعد بین المللی باشد.
- (۳) توجه دولت باید بر افزایش نرخ پیچیدگی سبد تولیدی کشور باشد. یعنی توجه به تولید کالاهای پیچیده و تکنولوژی محور توسط دولت‌ها.
- (۴) حمایت از تولید بنگاه‌های تولید کننده قطعات واسطه‌ای و یا نهایی برای مصرف داخلی. الزام بنگاه‌های بزرگ بهره‌مند از مواهب دولتی به تخصیص سهمی از تامین قطعات یا مواد اولیه از بازار داخلی جهت تقویت تولید داخلی.
- (۵) توجه به افزایش مشارکت زنان در جامعه با حمایت این شرکت‌ها در تامین مالی و افزایش فرصت برای حضور آنها در بازار.
- (۶) اصلاح نظام بانکی کشور، توجه نظام بانکی در تسهیل منابع مالی به کسب و کارهای متوسط و کوچک و توجه به بنگاه‌های با مدیریت زنان (در بسیاری از کشورهای توسعه یافته در روند کاهش ناعدالتی جنسی به این گونه سیاست‌ها توجه میشود).





*احسان ابراهیمی

نئولیبرالیسم و عدالت اجتماعی

پس از آوار بحران کرونا در سراسر جهان که تمام نظامات سیاسی / اقتصادی حاکم را با چالشهای عدیده و بشمار روبرو کرد و همچنان در روندی بدون کورسوی امید زود هنگام، به پیش می رود، پرسشی کهنه اما با رویکردی نوین بر سر زبانها و فکرها باز گشت: آیا رویکردهای نئولیبرالیستیک به اقتصاد و جامعه با مفهوم عدالت اجتماعی، تزامنی ساختاری دارد یا می توان همچنان با دفاع از این سیاستها، سطحی از عدالت اجتماعی را محقق کرد؟

برای پاسخی هرچند کم مایه به این پرسش مهیب، باید از هر دو سطح آن، تعریفی با حداقل توافق میان اهالی نظر بدست داد تا دید مبتنی بر چه تعریفی می توان این دوگانه را به توافق یا تضاد رساند.

۱- نئولیبرالیسم: بنا به احصای دانشنامه بریتانیکا شاخصه های نئولیبرالیسم عبارت است از:

- تداوم رشد اقتصادی به مثابه اصلی ترین عامل و فاکتور پیشرفت بشر
 - اعتماد تام به بازار آزاد به مثابه کارآمدترین راه تخصیص منابع
 - پافشاری تام بر کمینه ترین سطح و امکان دخالت دولت در اقتصاد و جامعه
 - تعهد تام به آزادی تجارت و سرمایه (نیکولاس اسمیت، دانشنامه بریتانیکا)
 - مقررات زدایی از بازارهای کار و سرمایه (ویسنتو ناوارو، دانشگاه جان هاپکینز)
- بنا به این تعریف، چیزی به اسم عدالت اجتماعی خارج از مناسبات اقتصادی صرفاً متکی بر منطق

بازار و سرمایه معنا ندارد و هرچه برآیند نهایی این مناسبات باشد، مطلوب، محقق شده است. در این خوانش، عدالت به مثابه برابری در برخورداری از منابع / امکانات و فرصتها، فرع گردش و روندهای سرمایه و اقتصاد بازار آزاد است و نه حاکم بر آن.

نکته پنهان این نگاه به اقتصاد و جامعه، بحران زیست محیطی است. اینکه تداوم رشد اقتصادی، اصلی ترین دست‌آورد بشر است، در عمل منجر به نادیده گرفته شدن اصل بکر باقی ماندن محیط زیست و دست اندازی بیشینه بشر و صنایع به تمام منابع زیست محیطیست برای تداوم رشد و تولید. ازین منظر، نگاه نولیبرالیستیک به اقتصاد، در بطن خود نوعی ضدیت با عدالت به معنای رشد متوازن، سبز و مبتنی بر بقای محیط زیست نیز داراست.

۲- عدالت اجتماعی: عدالت اجتماعی اینجا لاجرم مبتنی بر سنت لیبرالیسم است و نه کمونیسم / مارکسیسم. به دیگر سخن، برای رسیدن به حداقلی از هم‌نظری و هماهنگی، عدالت اجتماعی را در سنت ادبیات لیبرالیسم در نظر می‌آوریم و نه خارج ازین پارادایم و مدرسه فکری. چه، تفاوت مفهوم عدالت اجتماعی در مدرسه مارکسیسم فاصله بعیدی با مفاهیم نولیبرالی دارد که اساساً هم‌نشینی آنها باهم امکان پذیر نیست، ازینرو در دل ادبیات لیبرال به سراغ جان راولز متأخر می‌رویم تا بر اساس آموزه‌های او تعریفی از عدالت اجتماعی بدست دهیم:

عدالت اجتماعی منظور راولز در دوران آخر تفکرش آنچنان که در کتاب «عدالت به مثابه انصاف» ظهور و بروز پیدا کرده مبتنی است بر مفهوم «تبعیض مثبت». تبعیض مثبت مبتنی است بر یک پیشفرض مادی:

در یک حصر منطقی یا امکانات موجود کفاف نیاز تمام انسانها را می‌دهد یا خیر. اگر خیر، باید با نظاماتی منصفانه و اجتماعی، با نوعی «تبعیض مثبت» در توزیع امکانات دخالت کرد و به نفع نادرندگان امکانات، تبعیضاتی را متوجه دارندگان و برخورداران امکانات به کار گرفت. این تبعیض، اخلاقاً موجه است و با تبعیض منفی که اخلاقاً ناپسندیده است، تفاوت دارد. (عدالت به مثابه انصاف، انتشارات هاروارد، ۲۰۰۱)

کمترین دخالتی که دولتها در امر سرمایه و اقتصاد بازار آزاد انجام می دهند تعیین حداقل دستمزد و سیاستهای مالیات بر درآمد است. از رهگذر این دو ابزار مهم در مدیریت اقتصادی و عدالت توزیعیست که خشونت نهفته در منطق سرمایه تا حدودی تعدیل می شود.

سه اصلی که دولتهای نولیبرال مبتنی بر آنها دست به دخالت در امر سرمایه و بازار می زنند عبارت است از: پاسداشت آزادی فردی؛ برابری شهروندان و حسابرسی.

۳- اما در عرصه اجرا، دولتهایی که نمایندگان این سیاستها بودند، به ویژه در بحران کرونا دست به اقداماتی زدند که مخالف نئولیبرالیسم اقتصادی بود. هم دولت محافظه کار بریتانیا و هم دولت سابق جمهوری خواه ایالات متحده امریکا، بسته های حمایتی گسترده ایی را از محل بودجه ها و سرمایه های ملی و فدرال برای اقشاری که بیشترین میزان ضرر اقتصادی و مالی را از بحران کرونا تجربه کردند در نظر گرفتند و تلاش کردند بدون اتکای صرف به منطق سرمایه و بازار، سیاستهایی را در جهت بهبود شاخصهای عدالت اجتماعی به اجرا بگذارند. سیاستها/دخالتهایی که در دوران پیشاکرونا، حتی تصورش نیز ممکن نبود. همینطور در بحث واکسن کرونا دیدیم، دولتهای لیبرالیستیک که به آزادی سرمایه و تجارت، باور ایدئولوژیک دارند، تلاش کردند قوانینی برای ممنوعیت تجارت و صادرات واکسنهای تولیدی در کشورهای خود به دیگر کشورها تصویب کنند تا نوعی ملی گرایی را، بر ضد اقتصاد جهانگرا و اصل اساسی آزادی سرمایه و تجارت ترجیح دهند. نمونه هایی ازین دست نشان می دهد، خوانش نئولیبرال از اقتصاد در عمل با موانع انسانی، حیاتی و ضروری روبرو می شود و حتی معتقدترین دولتها به این سیاستها را گاهی مجبور و مجاب به عدول می کند.

آمار کشته ها و نوع پاسخی که نظام سلامت و بهداشت کشورهای غربی به کرونا دادند خود آشکارکننده میزان موفقیت سیاستهای نولیبرال بوده است. میزان مرگ و میر در انگلستان و آمریکا که این سیاستها با شدت دنبال می شده است، در مقایسه با کشورهایمانند کانادا که دولت رفاه در آن

حاکم است، نشان می دهد سرمایه گذاریهای بلندمدت و بی وقفه در امر بهداشت و سلامت در مواقع خطر و بحران چگونه تغییرات مهم و حیاتی ای به بار می آورد.

ازینرو، و مبتنی بر کلیه نکات مطرح شده می توان گفت اگر سیاستهای نئولیبرالستیک در سطحی غیرمنعطف و سخت و صلب به اجرا درآیند، ضمن انهدام محیط زیست که اصلی ترین بی عدالتی است، جز منطق بازار و سرمایه آزاد و سازوکارهای دورنی آن، ناظری اخلاقی برای تعدیل شکافها و فاصله طبقاتی اجتماعی وجود نخواهد داشت و دولتها تسهیل کننده این شکافها خواهند بود اما اوضاع بحرانی و ضرورتهایی که بحرانی مانند کرونا بر بشر ایجاد و ایجاب می کند، عدول از سیاستهای نولیبیرال را لاجرم می سازد. امریکه می تواند الگویی برای دوران پساکرونا نیز باشد و دولتها با پاسداشت عملی عدالت اجتماعی، از شدت و حدت بحرانهای پیش روی بشر امروز بکاهند.

با ظهور اقتصاد بازار و نظام سرمایه‌داری در اواخر قرن ۱۸ و گسترش آن در قرن ۱۹، مکانیزم قیمت و نظام عرضه و تقاضا به عنوان عامل تخصیص منابع تولید و کارایی اقتصادی و افزایش ثروت مورد پذیرش اندیشمندان اقتصادی قرار گرفت.

در طول بیش از دو قرن گذشته، مبنای فکری نظام سرمایه‌داری و سیستم عرضه و تقاضا بر اساس نظریه مطلوبیت و فایده‌گرایی جرمی بنتام فیلسوف انگلیسی استوار شده و خیر عمومی برای طرفداران اقتصاد بازار نیز با همین اصل مطلوبیت و فایده‌گرایی توجیه می‌شد. در مقابل این رویکرد مخالفان نظام سرمایه‌داری نیز، گسترش فقر و تبعیض و له شدن ارزش‌های انسانی زیر چرخ‌های تولید رقابتی را به عنوان عوارض برآمده از سلطه چنین سیستمی به باد انتقاد گرفته و آن را در تضاد با معیار

اخلاقی عدالت و بهره‌کشی از دیگران برنتابیدند. تعارض و چالش این دو مکتب فکری و اقتصادی در درازای قرون ۱۹ و ۲۰ تداوم داشت تا اینکه جان رالز فیلسوف سیاسی و اخلاقی معاصر آمریکایی با نوشتن کتابی تحت عنوان «نظریه‌ای در باب عدالت» به سازگار نمودن این دو دیدگاه اقتصادی مبادرت کرد. از نظر رالز عدالت، مقدم‌ترین

کارایی اقتصادی، عدالت اجتماعی، رفتار اخلاقی

ترجمه: دکتر سید علی حسینی



فضیلت نظام‌های اجتماعی است، اهمیت تئوری رالز در آن است که توانست بین اصول آزادی و برابری سازش برقرار نماید و نسبت این دو را به گونه‌ای ترسیم کند که نه آزادی قربانی و نه برابری بی‌معنا شوند. جان رالز با بیان این موضوع که مبنا و محور قرار گرفتن اصل فایده یا مطلوبیت، توجه به انصاف و استحقاق را در جامعه از بین برده و مردم را از امرحیاتی اخلاق غافل می‌کند برای جلوگیری از تضییع و کم ارزش شدن اصل انصاف، واژه حق را جایگزین فایده و مطلوبیت نمود و حق را مفهومی تلقی کرد که قابلیت و استعداد ساماندهی منصفانه جامعه را دارد و بدین سان بین اخلاق و عمل عادلانه پیوند زد و از آنجا که به خوبی آگاه بود برابری در تمامی امکانات جامعه، موجب تعطیلی تولید و کاهش کارایی اقتصادی می‌گردد، لذا میان آزادی و برابری سازش برقرار کرده نظریه عدالت به مثابه انصاف

را مطرح نمود و عدالت رادرقاموس عدالت اجتماعی بیان داشت.

ازمنظر رالز هم عدالت زمانی محقق می‌شود که توزیع درست سود ومسئولیت در همکاری اجتماعی حاصل گردد و این مساله نیز نتیجه ساخت جامعه و نهادهای تشکیل دهنده آن است زیرا این نهادهای اجتماعی هستند که شیوه دسترسی افراد به منابع را معین می‌کنند و قواعد تعیین حقوق و امتیازات و رسیدن به قدرت سیاسی و انباشت سرمایه را در بر دارند. از دیدگاه رالز عدالت همان حذف امتیازات بی‌دلیل و ایجاد تعادلی واقعی در میان خواسته‌های متعارض انسان‌ها است و توزیع درست سود و مسئولیت هم در همیاری اجتماعی صورت می‌گیرد.

در واقع مبنای نظریه رالز در پاسخ به این پرسش اساسی بود که چگونه افراد می‌توانند به سود بیشتری برسند و جامعه نیز عادلانه باشد و از آنجا که رالز پیرو مکتب فلسفی کانت بوده و به مانند او، معرفت ارزش‌ها و حقایق را ذاتی نمی‌شمارد به سنت قرارداد اجتماعی رجوع می‌کند و می‌گوید: «اخلاق محصول سازندگی ذهن انسان‌ها است و انسان‌ها از طریق گفتگو می‌توانند به توافق رسیده و اصولی را برای زندگی اجتماعی خود تعیین نمایند» و باین نگاه قرارداد اجتماعی را از جهت نظری برای حل مساله عدالت مناسب می‌داند چرا که در جامعه هم تفاهم و همیاری وجود دارد و هم تعارض منافع، زیرا افراد به دلیل مدنی الطبع بودن به تنهایی قادر به زندگی مطلوبی نیستند و در عین حال به تصاحب فرصت‌ها توسط دیگران بی‌اعتنائی نمی‌باشند لذا بر آن هستند که اصولی را برای زیست عقلانی خود فراهم نمایند و قرارداد اجتماعی پاسخی عقلانی به این نیاز است. رالز برای قرار داد اجتماعی شرایطی بیان می‌کند تا گفتگو و توافق افراد براساس روندی بی‌طرفانه و منصفانه انجام پذیرد و مهم‌ترین شرط تحقق بی‌طرفی برای قرارداد اجتماعی را وضعیتی تعریف می‌کند که انسان‌ها برابر و آزاد باشند این همان وضعیت آرمانی است. رالز اعتقاد داشت که افراد در وضعیت آرمانی بر مبنای اصول عقل به انتخاب اصل عدالت اقدام می‌کنند. هرچند که این انتخاب بنا به برداشت و درک ما، از ذات درونی و فطرت انسان‌ها برمی‌خیزد چرا که از منظر توحیدی، فطرت آدمیان بر تعادل خلق شده است اما رالز علت انتخاب عقلانی عدالت را به حجاب جهل و ناآگاهی انسان



نسبت داده و بیان می کند چون افراد در پشت حجاب جهل از موقعیت آینده خود بی اطلاع بوده و از طرفی می خواهند بیشترین سود و منفعت شخصی را در جامعه خود داشته باشند لذا به مقتضای عقل به گزینش اصل عدالت روی می آورند.

البته در دیدگاه رالز عدالت جویی امری فراتر از فضیلت صرف شخصی بوده و نیازمند استقرار ساختارها و نهادهای اجتماعی است که زمینه را برای پیاده شدن عدالت اجتماعی فراهم کند از جمله وجود نظام مالیاتی که بتواند فرصت برابری جهت افراد با شرایط متفاوت پیشینی را فراهم سازد.

با صرف نظر از اینکه تلاش های جان رالز در راستای ایجاد سازگاری بین کارآیی اقتصادی و عدالت اجتماعی تا چه میزان موفق بوده و خواهد بود اما رویکرد پیوند زدن اقتصاد بازار با رفتار عدالت جویانه گامی ارزشمند و اخلاقی تلقی می گردد چرا که اقتصاد مهار گسیخته و مصرفی نظام بازار در جهان کنونی زندگی به غایت سخت و دردآوری را از جهت آثار زیست محیطی و گسترش شکاف طبقاتی برای تمامی بشریت و فقر و بیماری و بیکاری را برای طبقه نادار در کشورهای ثروتمند و ممالک کمتر توسعه یافته رقم زده است و طبعاً از اندیشمندان علاقمند به عدالت و مبانی اخلاق انتظار می رود که با علت یابی نقاط قابل بهبود نظریات جان رالز و پیدا کردن راهکارهای مناسب، گامی را که توسط این فیلسوف اخلاق برای ایجاد سازگاری بین مکانیزم بازار و کارآیی اقتصادی با موضوع عدالت برداشته شده است تعمیق و تداوم بخشند شاید این اقدام در روز جهانی موسوم به عدالت و در زمانه ای که کووید ۱۹ جان انسان ها به ویژه ناداران و فقرای جهان را به واسطه اقتصاد حریصانه مورد تهدید قرار داده است حیاتی ترین گام علمی و اخلاقی محسوب گردد.

در نقد عدالت اجتماعی



* امیرحسین خالقی

فون هایک بزرگ، اقتصاددان نامدار مکتب اتریش، زمانی گفته بود کل ایده عدالت اجتماعی اینست که دولت با افراد مختلف رفتاری نابرابر داشته باشد تا آنها را برابر سازد! وی را می توان مشهورترین ناقد عدالت اجتماعی دانست که با نگاهی ژرف به این موضوع پرداخته است و مروی کلی اندیشه های او برای فهم دقیق این مفهوم ضروری به نظر می رسد. این سو و آن سو وقتی واژه عدالت اجتماعی می شنویم کم بیش معنا نوعی برابری اقتصادی به ذهن متبادر می شود یا گاهی حتی انگار اشاره به مضمون همان شعار معروف «از هر کس به اندازه توانش، به هر کس به اندازه نیازش» است. در مورد این شعار اخیر البته همیشه جای این دغدغه هست که در مواجهه با طالبان عدالت اجتماعی کسی که توان دارد یحتمل آنقدر می فهمد که باید توانش را کمتر جلوه دهد و آن هم که نیازی دارد آنقدر درایت دارد که باید نیازهایش را بیشتر از «واقعیت» جلوه دهد. به هر حال این حکم رواست که تحقق این «عدالت اجتماعی» نیازمند دولتی نابرابر با بقیه (بالا تر از بقیه) است که حق افراد را کف دستشان بگذارد.

اما نکته مهمی در اندیشه هایک وجود دارد که باید به آن توجه کرد؛ باید میان عدالت اجتماعی و عدالت تفاوت گذاشت، عدالت مفهومی است اخلاقی که در سطح فردی معنا پیدا می کند و معنای کلی آن اینست که فرد اصل «تهادن هر چیز جای خود» را در رفتار خود به کار بندد. اگر فلان رفتار از فردی سر زده باشد، می توان آن را عادلانه یا ناعادلانه خواند، ولی در عدالت اجتماعی در نهایت حرف از «جامعه» است نه فرد و اینجا عدالت چندان موضوعیتی ندارد. هایک در کتاب «قانون، قانونگذاری و آزادی» خاطر نشان می کند:

البته باید قبول کرد که در بسیاری موارد چگونگی توزیع سود و هزینه توسط سازوکار بازار اگر ناشی از تخصیص عامدانه به اشخاص خاصی بود، بایستی آن را بسیار غیر عادلانه تلقی می کردیم، اما چنین نیست، سهم هر کس نتیجه فرایندی است که اثر آن بر روی افراد خاص را هیچکس، به هنگام

پیدایش آنها، نه در نظر داشته و نه پیش بینی کرده بود. نهادهایی که از آن پس، به این جهت استمرار می‌یافتند که مشاهده می‌شد چشم اندازه‌های برآوردن شده نیازهای همه یا اغلب مردم را بهبود می‌بخشند، مطالبه عدالت از چنین فرایند بیهوده است و در چنین جامعه ای انتخاب بعضی از اشخاص به عنوان کسانی که حق دارند سهمی خاص دریافت کنند، بی هیچ تردیدی غیرعادلانه است». اگر جامعه را یک سازمان اجباری بزرگ بدانیم که گروهی از افراد می‌توانند نظم دلخواه خود (که آن را نظمی همسو با «خیر جمعی» می‌دانند) را پیشنهاد و با قدرت اجرا کنند، البته می‌توان از عدالت اجتماعی هم سخن گفت، ولی در جامعه ای تشکیل شده از افراد آزاد مفهوم عدالت اجتماعی هیچ معنایی ندارد. عدالت اجتماعی حاصل انسان انگاری «جامعه» است، اگر جامعه را مجموعه ای از انسان ها بدانیم که هیچ هدف مشترکی ندارند و مناسبات آنها با قانون های انتزاعی که آزمون زمان را از سر گذرانده اند، هماهنگ می‌شوند، می‌توان دریافت که چقدر چهره انسانی بخشیدن به آن نابجاست. برای تقریب ذهن می‌توان به رویدادهای طبیعی مثل زلزله که وقوع آنها را نمی‌توان به عامل انسانی نسبت داد توجه کرد، در زلزله کسانی آسیب جدی می‌بینند و دیگرانی سالم و سلامت جان به در می‌برند؛ چنین رویدادهایی بسیار تاسف برانگیز است، ولی اشاره به عدالت و عادلانه بودن و نبودن آن به وضوح نامعقول است.

در مورد توزیع مواهب مادی نیز قضیه تفاوتی ندارد، در یک نظام تقسیم کار پیچیده غیرشخصی مبتنی بر بازار چه «کسی» مسئول است که رفتار وی را مصداق بی‌عدالتی بدانیم؟ چنین «کسی» وجود ندارد. در نظامی که افراد بدن اجبار مشخص کار خود را انتخاب می‌کند و با توافق با هم به مبادله می‌پردازند و تنها زمانی می‌توان درآمد داشت که مطلوبیتی برای دیگران فراهم آید و البته بخت و اقبال و ریسک پذیری هم بخشی از کار است؛ نمی‌توان «کسی» را مسئول تفاوت ها افراد دانست. «عدالت اجتماعی فقط در یک اقتصاد هدایت شده و دستوری مثل ارتش که افراد در مورد آنچه می‌توانند انجام دهند از دیگری دستور می‌گیرند، می‌تواند معنا پیدا کند».

در واقع هیچ فرد یا گروهی از افراد نمی توانند تمام جزئیات و عوامل موثر بر پیامدهای نهایی در یک جامعه را بدانند، چه رسد به اینکه نتیجه را به نیت و

قصد آنها نسبت دهیم. ما در جامعه و به طور خاص اقتصاد با حفظ و اجبار بعضی قواعد یکسان بری ۳۵ همه که امکانات همه را برای برآوردن نیازهایشان بهبود می دهد توافق می کنیم و بهای آن اینست که خطر شکست هم برای همگان وجود دارد. این قواعد هم حاصل طرح و تدبیر این یا آن فرد یا گروه نیست، بلکه در طی زمان تثبیت شده است و به ما رسیده است. این تنها روشی است که با حفظ آزادی افراد می توان از دانش پخش شده در میان افراد پرشمار (اعضای جامعه) به سود همگان بهره برد. اگر در یک بازی تیمی با رعایت قواعد مورد توافق همه بتواند با نتیجه سنگین حریف را شکست دهد، آیا باید از نقض عدالت شکوه کنیم؟

پس با این همه چرا این همه هواداری از عدالت اجتماعی و نقد اقتصاد بازار رایج است؟ شاید بتوان این را بر اساس دیدگاه پتر فاستر، روانشناس تکاملی، پاسخ داد که معتقد است شهودیات اخلاقی ما طی صدها هزار سالی تکامل یافته است که اجدادمان در قبایل کوچک عصر جنگل زندگی می کردند. بنابر این اذهان ما از جهات بسیاری با جهان مدرن به ویژه در حوزه فهم اقتصاد بازار سازگار نیست. اذهان ما با زندگی اقتصادی یک جامعه قبیله ای سازگارند؛ نه یک اقتصاد مبتنی بر تقسیم کار که با مکانیسم هایی انتزاعی هماهنگ می شود. در قبیله عصر جنگل، افرادی که می خواهند خود را ثروتمند کنند، در نهایت از جیب گروه خود را ثروتمند می کنند. از دست نامرئی که باعث می شود افراد خودخواه رفاه دیگران را افزایش دهند، خبری نیست. والله اعلم.



درباب شهر عدالت محور



* مریم خیابانی

توجه به نظریات هنجاری و کاربست آنها در عمل برنامه‌ریزی، در دهه‌های اخیر در برنامه‌ریزی شهری امری است مورد توجه متخصصین. مواجهه شهرهای امروز با انواع نابرابری از جمله نابرابری اجتماعی، اقتصادی، فضایی و... سبب توجه برنامه‌ریزان به مفهوم عدالت و مفاهیم متناظر آن شده است. هر چند عدالت مفهومی است که از دیرباز در نظریات فلاسفه به آن پرداخته شده اما موضوعی است که همچنان دغدغه‌ی انسان معاصر است و هر روزه تعاریف جدیدی برای آن طرح شده و راهکارهایی برای تحقق آن ارائه می‌شود. یکی از مطرح‌ترین نظریات هنجاری در این خصوص، شهر عدالت محور است. این نوشتار پس از ارائه‌ی توضیحات مختصری از مفاهیم کلان درباب عدالت برای ترسیم خاستگاه اندیشه‌ای این نظریه، به شرح مفهوم شهر عدالت محور می‌پردازد.

۱. مفهوم عدالت

دیدگاه افراد نسبت به مفهوم عدالت با توجه به پایگاه اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی آنها متفاوت است. افلاطون در اثر شهیر خود، جمهور، تعاریفی از عدالت ارائه کرده است و عدالت را آرمانی میداند که تنها تربیت یافتگان دامن فلسفه به آن دسترسی دارند. همچنین بیان می‌کند که در هر جامعه‌ای هنجارها و معیارهایی وجود دارد که بیان‌کننده عادلانه بودن یا ناعادلانه بودن امور است و چنین هنجارها و معیارهایی به وسیله نخبگان حاکم وضع می‌شوند. افلاطون از نخستین اندیشمندانی است که به شیوهای تحلیلی استدلالی نظریه‌ای جامع پیرامون عدالت مطرح کرده است. ارسطو نیز عدالت را اعطای حق به سزاوار آن می‌داند. در قرون اخیر با طرح دیدگاه‌های کمونیستی مارکس و انگلس در امتداد آن، عدالت و پیوند آن با اقتصاد و سیاست معانی دیگری یافت. آموزه‌های مارکس در نقد اقتصادسیاسی سرمایه‌داری و برای نیل به آرمان شهر کمونیستی، ناظر بر اندیشه‌ی کانونی عدالت و خصوصاً عدالت اجتماعی است. مفهوم عدالت و عدالت

اجتماعی از دهه‌ی ۶۰ وارد ادبیات جغرافیدانان نیز شد. دیوید هاروی از مهمترین اندیشمندانی است



که در این حوزه برای تشریح روابط بین فرایندهای اجتماعی و فرمهای فضایی چند اثر قابل توجه نگاشته است و همواره بر نقش عدالت اجتماعی در جغرافیای فضا تاکید کرده است. تا دهه ۱۹۸۰ بیشتر متفکرین حوزه برنامه‌ریزی که عدالت را به عنوان موضوع اصلی مطالعات خود بر می‌گزیدند، به قلمرو اندیشه‌های سوسیالیستی و یا نئو مارکسیستی تعلق خاطر داشتند و اغلب معتقد بودند که برقراری عدالت در نظام سیاسی سرمایه‌داری لیبرال امکان‌پذیر نیست و برای رسیدن به عدالت باید این نظام را ساقط کرد اما از آن زمان به بعد با تضعیف نظام سیاسی بلوک شرق به رهبری شوروی و سپس فروپاشی آن و در اثر تلاش‌های اندیشمندانی چون رالز و هابرماس که به جبهه متفکرین غیرسوسیالیست تعلق داشتند، بحث پیرامون عدالت در قالب سنت فلسفی لیبرال و سپس برنامه‌ریزی لیبرال گنجانده شد. از آغاز قرن بیست و یکم موضوع عدالت در نزد متفکرین جریان اصلی حوزه برنامه‌ریزی بسیار داغ و پرشور در جریان بوده است چرا که برنامه‌ریزی خصوصا در دنیای معاصر عمیقا به عدالت مرتبط است و تعمق درباره موضوعات مرتبط با برنامه‌ریزی عدالت محور ضروری به نظر میرسد. برای پرهیز از شرح تمامی نظریات شاخص مرتبط با عدالت از منظر اندیشمندان تاثیرگذار بر این مفهوم، خلاص‌های از نکات کلیدی اندیشه‌ی ایشان در قالب جدول شماره ۱ ارائه شده است.

جدول ۱. اثرگذارترین اندیشه های بنیادین پیرامون عدالت -منبع: (نوریان؛ سعیدی رضوانی، ۱۳۹۱، ص ۲۳) (حاتمی نژاد، راستی، ۱۳۸۵؛ ص ۴۸).

نظریه پرداز	دستاوردها
افلاطون	عدالت طبیعی: هر کس باید در جایی قرار گیرد که طبیعت او را قرار داده است. عدالت اجتماعی در گرو حکومت دانشمندان و حکماست
ارسطو	عدالت توزیعی: امتیازات در جامعه باید بین همه افراد به تناسب شایستگی هایشان توزیع شود
هابز	- دولت، مهار کننده تضاد بین افراد و برقرار کننده عدالت در جامعه است - چون انسان ها در حالت طبیعی، با یکدیگر بر سر دستیابی به مزایای اجتماعی در ستیز هستند، یک نهاد عالی و قاهر باید وجود داشته باشد که با قدرت زور عدالت را در جامعه پیاده کند، این نهاد، دولت است
کانت	همان طور با دیگران رفتار کن که دوست داری آن ها با تو رفتار کنند
مارکس و انگلس	عدالت در شرایطی حاصل می شود که استثمار طبقه محکوم (فاقد ابزار تولید) از طریق انقلاب علیه طبقه حاکم (دارای ابزار تولید) پایان پذیرد و طبقه محکوم، حاکم شود و مالکیت خصوصی ملغی گردد
رالز	- نظریه عدالت جان رالز، درون سنت کانتی قرار دارد و برداشتی غایتگرانه از عدالت دارد که براساس آن انگیزه عدالت انگیزه ای اخلاقی و بی طرفانه است نه اقتصادی و نفع طلبانه. - نابرابری های اجتماعی و اقتصادی به دو شرط قابل پذیرشند: ۱. به مشاغل و موقعیت هایی که در شرایط فرصت های برابر منصفانه، برای همگان قابل دسترسی است مربوط شوند، ۲. بیشترین منفعت را برای محرم ترین اعضای جامعه دربر داشته باشد - مساوات در بهره مندی از کالاهای اولیه، محتوای عدالت را شکل می دهد
هابرماس	- اصول و شیوه های عدالت در هر جامعه باید در فرآیند یک گفتمان اخلاقی با شرکت همه افراد جامعه و با مهیا کردن شرایط ایده آل گفتار مشخص شود - شرایط ایده آل گفتار ویژگی هایی دارد که عبارتند از: فهم پذیری، حقیقت جویی، خلوص نیت و مشروعیت
نوزبام و سن	قابلیت هایی ضروری برای همه اعضای جامعه که همگان به یک اندازه حق بهره مندی از آن را دارند عبارتند از: ۱. زندگی، ۲. سلامتی، ۳. انسجام جسمی ۴. دسترسی به آموزش و ۵. در اختیار داشتن کنترل بر محیط (سیاسی و مادی). همه آحاد جامعه باید به این قابلیت ها دسترسی داشته باشند
هاروی	- جغرافیدان وفادار به سنت رادیکال و سنت شکن و سازش ناپذیر با جریان های استعماری و مخالف سرمایه داری مهار نشده. - ماهیت عدالت را می توان به کمک سه عامل نیاز، منفعت عمومی و استحقاق بیان کرد - معتقد است که ابزار سرمایه داری همیشه در خدمت مقاصد سرمایه داری است و مقاصد سرمایه داری با هدف عدالت اجتماعی سازگار نیست

شایان ذکر است هر چند تمامی این اندیشمندان اصول متعددی در تعریف مفهوم عدالت ارائه داده اند اما مسئله این است که ایده های بنیادی عدالت شاید بتوانند پاره های از موضوعات را به عنوان موارد

گریزناپذیر و مهم از سایر موارد جدا کنند اما نخواهند توانست به انتخاب قطعی فرمول و نسخه‌ی منحصر به فردی برای تعیین شاخص یک اجتماع عادلانه دست یابند در ادامه دو مفهوم مرتبط با عدالت در حیطه شهرسازی شامل عدالت اجتماعی و عدالت فضایی مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۱,۱. عدالت اجتماعی

از دهه ۱۹۶۰ مفهوم و کارکرد عدالت اجتماعی، وارد ادبیات جغرافیایی شد و مسایلی نظیر رفاه اجتماعی، نابرابری‌های شدید، فقر و بیکاری به سرعت مورد توجه جغرافیدانان قرار گرفت و جغرافیای رادیکال و لیبرال را بیش از سایر مکاتب دیگر تحت قرار داد. از میان جغرافیدانان و جامعه‌شناسانی که به طور مشخص به موضوع فضا و ارتباط آن با ساختار اجتماعی پرداخته‌اند، دیوید هاروی مفهوم عدالت اجتماعی را در کمک به منافع همگانی، ملاک توزیع درآمدها در مکان‌ها، تخصیص عادلانه منابع و رفع نیازهای اساسی مردم به کار برد. در واقع هاروی با طرح وابستگی میان نابرابری‌های اجتماعی و ساختارهای فضای جغرافیایی، در تحلیل اصول عدالت اجتماعی سه معیار «نیاز»، «منفعت عمومی» و «استحقاق» را مطرح می‌کند و معتقد است، این سه معیار از جامعیت کاملی برخوردارند که در برگیرنده دیگر معیارها می‌باشند. از منظر وی، عدالت اجتماعی در شهر باید به گونه‌ای باشد که نیازهای جمعیت شهری را پاسخگو باشد و تخصیص منطقه‌ای منابع را به گونه‌ای هدایت کند که افراد با کمترین شکاف و اعتراض نسبت به استحقاق حقوق خود مواجه باشند. از نظر هاروی این مفهوم در نهایت یعنی: «توزیع عادلانه از طریقی عادلانه». همچنین به زعم ساندرکوک، در تعریف عدالت اجتماعی، طرح مفاهیمی چون بی‌عدالتی یا نابرابری که محدود به قلمرو اقتصادی نشود، ضرورت دارد. مطالعات جنسیتی و انتقادهای فمینیستی رویکرد بدیلی را تدارک دیده است که بی‌عدالتی را به سرکوب و تسلط ارتباط می‌دهد.

۱,۲. عدالت فضایی

یکی از مهمترین اندیشمندانی که با طرح مفهوم حق شهر، بحث عدالت اجتماعی را به فضا مرتبط

می‌کند، هنری لوفور، اندیشمند فرانسوی است. در سال ۱۹۷۳ این دیوید هاروی بود که با کتاب عدالت اجتماعی و شهر خود، لوفور را به مخاطبان انگلیسی زبان معرفی کرد. هر چند نقش لوفور در این اثر بسیار کم‌رنگ بود اما ایده وی با این مضمون که به زودی انقلاب‌های شهری جایگزین انقلاب صنعتی می‌شوند، فراگیر شد. این انقلاب شهری به گونه‌ای یک انقلاب فضایی نیز محسوب می‌شد و پژوهشی عمیق و ماندگار در در شهرگرایی و جغرافیای انتقادی داشت. مهم‌ترین معیار برای تحلیل وضعیت عدالت فضایی و رشد، چگونگی توزیع خدمات شهری است. حق به شهر، حق تغییر دادن خودمان از طریق تغییر دادن شهر است. آزادی ساختن و بازساختن شهرها و خودمان یکی از با ارزش‌ترین و در عین حال فراموش شده‌ترین حقوق بشر است. امروزه حق به شهر در دست منافع خصوصی و شبه خصوصی قرار می‌گیرد. حق به شهر بسیار محدود، در دست گروه کوچک برگزیده سیاسی و اقتصادی که در موقعیت تغییر شهر بر مبنای خواسته خود هستند. طرح این مفاهیم مقدمه‌ای بودند بر مفهوم «شهر عدالت محور» سوزان فاینشتاین که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲. شهر عدالت محور

در دهه‌های اخیر در رویکرد پست مدرنیستی، ایده‌های بسیاری برای نجات یا تکامل برنامه‌ریزی مدرنیستی ارائه شدند. مانند

مدل ارتباطی پتسی هیلی (۱۹۹۶ / ۲۰۰۰)، نوشهرگرایی، شهر عدالت محور فاینشتاین (۲۰۰۰) و برنامه‌ریزی غیر اقلیدوسی جان فریدمن (۱۹۹۳ / ۲۰۰۰) مشابه با برنامه‌ریزی و کالتی ۱۴ پل دیویدف ۱۵ (۱۹۶۵ / ۲۰۰۰) (Talvitie- ۲۰۰۹; pp. ۱۷۲۱۷۳). در کنار برنامه ریزی ارتباطی و نظریه پردازان چند فرهنگی، فاینشتاین با فرآیندهای برنامه‌ریزی و مشارکت ارتباط دارد.

ایمان او به قدرت اصلاحی جامعه مدنی در راستای دیگر متفکران هنجاری پست مدرن و همچنین نظریه پردازان توسعه نئولیبرال می‌باشد (Watson, ۲۰۰۲; p۳۳). سوزان فاینشتاین ایده‌ی خود در مورد

شهر عدالت محور را با انتشار کتابی با همین نام در سال ۲۰۱۰ به تکامل می‌رساند. وی در این اثر با طرح ویژگی‌های یک شهر عدالت محور، میزان تحقق‌پذیری ایده‌اش را در سه شهر نیویورک، لندن و امستردام مورد بررسی قرار داده و به نتایج قابل توجهی دست میابد (Fainstein, ۲۰۱۰).

الهام بخش فاینشتاین برای یک شهر عدالت محور از نظر فضای شهری، امستردام است. شهری با تنوع فیزیکی، تراکم بالا و مناطق مسکونی که از نظر اجتماعی و اقتصادی با یکدیگر در آمیخته‌اند. این فرم فضایی همراه و منتفع از دولت رفاه و مبتنی بر یک جامعه مدنی قوی، و مالکیت عمومی زمین است (Watson, ۲۰۰۲; p۳۴). طبق نظریه شهر عدالت محور فاینشتاین، هدف اصلی برنامه‌ریزی، ارتقای عدالت اجتماعی، اقتصادی و فضایی است (Winkler, ۲۰۰۹; p۳۶۵). با توجه به هدف شهر عدالت محور، ابتدا باید توجه کرد که ارزشهایی مانند مساوات یا عدالت، ممکن است مانند نیازهای فردی که در تجزیه و تحلیل‌های بافت بررسی می‌کنیم، جهانی نباشند. بعلاوه، تعاریف این مقولات امر ساده‌ای نیست. برای مثال تعریف عدالت برحسب دانش، قدرت و زمینه بسیار گوناگون است (Thomas, ۲۰۰۸; pp. ۲۲۹-۲۳۰). نقش برنامه‌ریز در چنین زمینه‌ای این است که میان دانش و عمل برای توانمند سازی گروه‌های تحت ستم و به حاشیه رانده شده پیوند برقرار می‌کند تا در برابر استثمار و محرومیت از اصالت خود مقاومت کنند (Watson, ۲۰۰۲; p۳۲). نظریه‌ی شهر عدالت محور فاینشتاین به دلیل مورد بررسی قرار گرفتن در سه شهر به عنوان نمونه، میتواند کاربردی بوده و حداقل برای سنجش عدالت محور بودن یا نبودن یک شهر یا نظام برنامه‌ریزی آن، معیارهایی ارائه دهد. لذا در ادامه اهم ویژگی‌هایی که فاینشتاین برای یک شهر عدالت محور تشریح میکند، ارائه شده است.

۲.۱. ویژگی‌های شهر عدالت محور

فاینشتاین در نظریه‌ی شهر عدالت محور، چند سوال اساسی مطرح می‌کند. یکی از مهم‌ترین آنها این است که کیفیت‌هایی که به هر عدالت محور را در جهان ثروتمند غربی متضمن می‌شود چه

چیزهایی است؟ در پاسخ به این سوال، مساوات، دموکراسی و گوناگونی سه کیفیت اولیه‌ی شکل دهنده‌ی عدالت شهری هستند، هر چند که استانداردهای تعیین آنها می‌تواند مورد چالش باشد. فرض اولیه بر این است که هر شرایط و زمین‌های ممکن است تفاسیر مختلفی از اصول گسترده‌ی مساوات، گوناگونی و مشارکت را ارائه دهد. اما در عین حال برخی راهنماهای کلی بر این سه ارزش حاکم است و اقدامات ویژه‌ای را طلب می‌کند.

برخی از این موارد در قالب سه منظر ذکر شده از نظر فاینشتاین بدین شرح‌اند:
از منظر مساوات:

۱. تمام توسعه‌های جدید مسکن باید برای خانواده‌هایی با درآمد پایین‌تر از متوسط جامعه واحدهایی در نظر بگیرند، هم در سایت هم در جاهای دیگر با هدف تهیه‌ی خانه‌ی خوب و محیط زندگی مناسب برای تمامی افراد

۲. واحدهای مسکونی توسعه یافته برای قابل استطاعت بودن باید برای همیشه در قالب مسکن قابل استطاعت باقی بمانند یا به عنوان جایگزینی برای پروژه خانه به جای خانه استفاده شوند
۳. خانواده‌ها یا مشاغل نباید به طور غیرداوطلبانه جابجا شوند یا هدف دستیابی به توسعه اقتصادی یا تعادل اجتماعی قرار گیرند مگر در شرایط ویژه

۴. برنامه‌های توسعه اقتصادی باید به منابع کارکنان اولویت دهند و در جایی که امکان‌پذیر است، مشاغل کوچک که اغلب محلی هستند بیشتر از شرکت‌های بزرگ ریشه داشته باشند. تمام توسعه‌های تجاری جدید باید فضایی را برای استفاده عموم ایجاد کنند و زمانی که ممکن است، معیشت مستقل و کسب کارهای صاحبان مشاغل را به طور همکارانه تسهیل کنند

۵. پروژه‌های بزرگ باید موضوع بررسی‌های موشکافانه، ملزم به ارائه مزایای مستقیم به مردمی که درآمدهای پایین دارند در قالب مزایای اشتغال، احتیاجات عمومی، دستمزد کافی برای امرار معاش باشند و اگر یارانه‌های عمومی دخیل باشد، باید شامل مشارکت مردمی در سود نیز باشند. لذا اگر تمامی

این موارد ممکن باشد، باید به صورت تدریجی و به کمک توسعه‌دهندگان متعدد توسعه یابند

۶. کرایه حمل و نقل بین شهری (به استثنای راه آهن با رفت و آمد روزانه) باید بسیار پایین نگه داشته شود. مردمی که درآمد پایینی دارند به طور نامناسبی وابسته به حمل و نقل عمومی هستند. دولت‌های محلی قدرت این را دارند که توزیع درآمد را از طریق جمع‌آوری عوارض و مالیات بر اتومبیل‌ها و طراحی عایداتی برای حمایت از حمل و نقل تحت تاثیر قرار دهند. افراد با درآمد پایین بدون هیچ امکان انتخابی در حالیکه مجبور به رفت و آمد روزانه با ماشین هستند باید شامل تخفیف شوند.

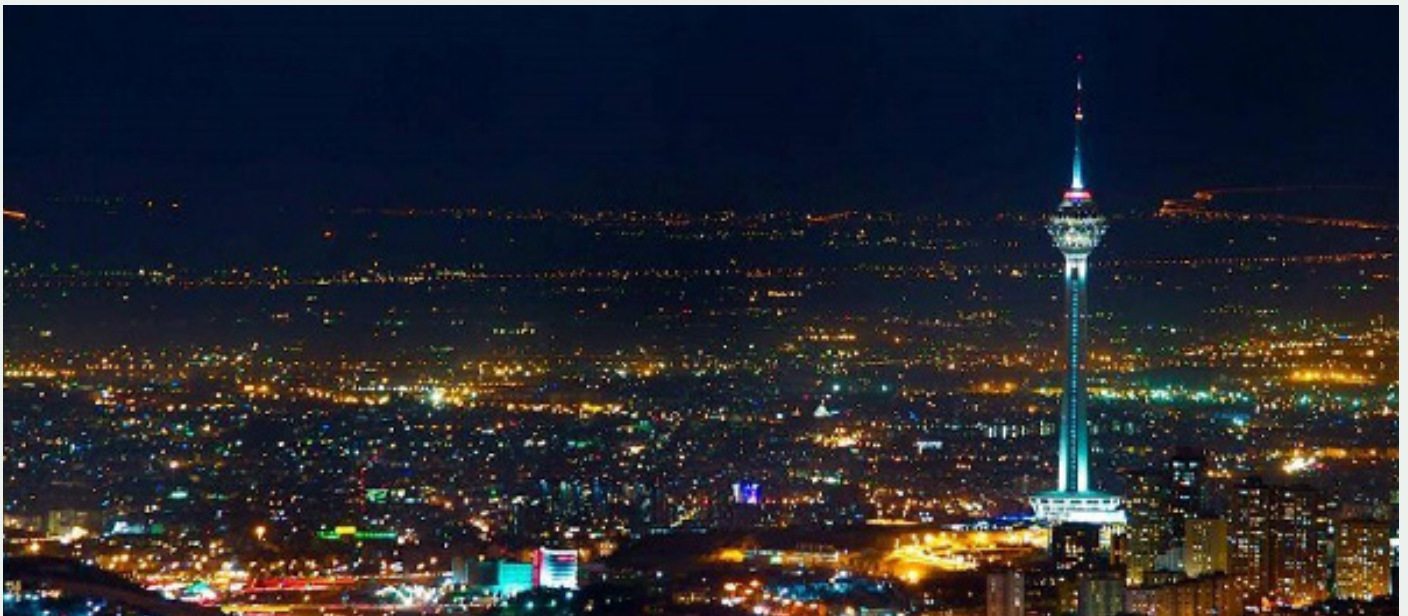
۷. برنامه‌ریزان باید نقش فعالی در شوراها و شورتهای مشورتی در اعمال فشار برای راه‌حل‌های مساوات طلبانه داشته باشند و از راهکارهایی که به طور نامناسبی به آنها می‌رسد که در حال حاضر وضع خوبی دارند، سود می‌رسانند جلوگیری کنند

از منظر گوناگونی:

۱. خانواده برای دستیابی به گوناگونی نباید ملزم به جابجایی شوند، اما جوامع جدیدی که منجر به جدایی بیشتر شوند نیز نباید ایجاد شوند
۲. منطقه‌بندی نباید برای اهداف تبعیض آمیز مورد استفاده قرار گیرد بلکه باید شمولیت را پرورش دهد
۳. مرزهای بین نواحی باید دارای نفوذ شوند
۴. فضای عمومی کافی باید به طور گسترده‌ای در دسترس و متنوع باشد، جایی که فضای عمومی توسط نهادهای خصوصی ایجاد می‌شود، سخنرانی سیاسی نباید در این مکان‌ها ممنوع باشد، همزمان، گروه‌هایی با شیوه زندگی خشونت‌آمیز (مسلحانه) نباید امکان اشغال فضا را داشته باشند
۵. به میزان عملی بودن و دلخواه جمعیت آسیب‌دیده، کاربری زمین باید مختلط باشد
۶. مقام‌های دولتی باید به گروه‌هایی که در طول تاریخ از تبعیض‌ها در دسترسی به فرصت‌های مسکن، آموزش و اشتغال رنج بردند کمک کنند

از منظر دموکراسی:

۱. گروه‌هایی که نمی‌توانند به طور مستقیم در فرایند تصمیم‌گیری مشارکت کنند، باید توسط مدافعان مطرح شوند
 ۲. اگر منطقه در حال حاضر توسعه یافته است، برنامه‌ها باید با مشورت جامعه‌ی هدف توسعه یابند. هرچند جمعیت موجود، نباید تنها حکم ممکن برای آینده‌ی منطقه را بدهد، در سراسر شهر ملاحظات نیز باید اعمال شود
 ۳. برای محدوده‌هایی که هنوز خالی از سکنه هستند یا بسیار اندک اشغال شده‌اند، باید مشاوره‌ی گسترده‌ای صورت گیرد که شامل نمایندگان گروه‌هایی که در حال حاضر خارج از آن مناطق اما تحت تاثیر آن قرار دارند باشد
- در مجموع، نظریه‌ی شهر عدالت محور فاینشتاین، به طور روشن و صریحی، ویژگی‌هایی را طرح می‌کند که با توجه به نمود عینی آن که تا حدودی موفق بوده (شهر آمستردام هلند) می‌توان با کاربست آن در هر محدوده شهری، میزان توفیق آن به سوی عدالت محور شدن را با سنجه‌های مشخصی ارزیابی کرد و این مهم نیاز به انجام پژوهش‌های مستقل و منسجمی دارد.



مفهوم «عدالت» نزد فلاسفه سیاسی مدرن و به دنبال آنها، جامعه‌شناسان مفهومی تجریدی نیست بلکه متجلی در «نهادی» اجتماعی با کارکردی مشخص و تنظیمات درونی خاص آن است که در چارچوب «قضاوت» تعریف می‌شود. قضاوت و داوری بی‌طرفانه:

هنگامی که توماس هابز از لزوم تشکیل اجتماع سخن گفت، مهمترین سبب آن را خاتمه بخشیدن به کشمکش‌های پایان‌ناپذیر میان انسان‌ها عنوان کرد. انسان‌ها طبیعتاً به منافع خویش می‌اندیشند و هنگامی که آنها را با منافع مطلوب دیگران در تضاد می‌بینند با یکدیگر در می‌آویزند. هابز می‌گفت این «وضع طبیعی» انسان‌هاست: همه شکار و همه شکارچی، همه گرگ و همه آهو، و نه یک گرگ در امان از دیگر گرگ‌ها! آنگاه، هنگامی که «قرارداد اجتماعی» (که بعدها الهام بخش ژان ژاک روسو گشت) برقرار شد، اعضا جامعه متعهد می‌شوند که دیگر خود طرف دعوا، قاضی و مجری حکم مرافعه‌شان نشوند؛ تا شهرشان «شهر هرت» نباشد. نزد «داور بی‌طرف» که جامعه تعیین کرده بروند تا از مخاصمات شخصی بی‌نیاز شوند و کابوسی که در آن «انسان، گرگ انسان است» پایان یابد. قضاوت و تفکیک قوا:

عدالت در جامعه قضاوت



محمود صادقی *

قدم بعدی را مونتسکیو برداشت و پیشنهاد کرد برای تضمین این بی‌طرفی، نهاد عدالت یا قوه عدلیه باید از دو نهاد قدرت دیگر جامعه یعنی قوه مجریه و قوه مقننه «مجزا» و تفکیک شده باشد. جامعه مدرن یعنی جامعه تفکیک شده‌ای که در آن همه نهادها روابط قانونمند با یکدیگر داشته باشند اما هیچ نهادی نوکر دیگری نباشد، و از جمله قضاوت زیردست و مباشر اصحاب قدرت-مجریه و حتی مقننه نباشند تا بتوانند برابر با هنجارهای درونی نهاد خویش به وظایف‌شان عمل کنند. این فلسفه وجودی اصل «تفکیک قوا» است.

آیا قوه عدلیه به روز و کارا داریم؟

قانون اساسی ایران چه در دوران پهلوی و چه در جمهوری اسلامی، مفاهیم «داوری بی‌طرفانه» و «تفکیک قوا» را پذیرفته. سوال اینجاست که امروز قوه قضائیه ما تا چه حد به وظایف قانونی

خویش فارغ از خواسته های قدرتمندان عمل می کند؟ تا چه حد نقش «داوری بی طرف» را که هابز به موجب «قرارداد اجتماعی» به گردن آن نهاده، مونتسکیو برای دستیابی به آن قضا را مستقل از قدرت های دیگر قرار داده، و قانون اساسی نیز آن را به رسمیت شناخته، برقرار کرده است؟ داوری مستقل و بی طرفانه تنها برای رفع اختلاف میان افراد نیست، بلکه تعیین کننده روابط دو نهاد قدرت دیگر جامعه نیز بوده و از آنرو تضمین کننده شفافیت اداری و سیاسی و فراهم کننده مقدمات لازم برای آبادی و آزادی در جامعه است. هیئات که پس از صد و پانزده سال، دو انقلاب آزادی خواهانه و یک نهضت ملی در برقراری عدالت در قالب نهاد قضا هنوز در اول راهیم.



عدالت اجتماعی فرا تر از ارزش؛ یک ضرورت



«صدای عدالت انسانی»: تعبیر دقیق جرج جرداق از امام علی (ع) است. شاید بتوان گفت نه فقط در عمل که در گفتار نیز بیش‌ترین و دقیق‌ترین تعابیر ایشان در باره عدالت است. هنگامی که عدل را قوی‌ترین بنیان دانسته و از جود برتر می‌داند و آن را عنصر حیات‌بخش سایر احکام می‌داند و خودش نیز در نهایت شهید راه عدالت شد. در هر صورت عدالت در آن زمان مفهومی ساده‌تر و روشن‌تر از امروز داشت، زیرا جامعه امروز بسیار پیچیده و سازمان‌یافته شده است. امروز از مفاهیمی به عنوان حق آموزش، حق بهداشت، حق بیمه بازنشستگی سخن می‌گوییم که در گذشته موضوعاً منتفی بود چون امکان تحقق چنین مفاهیمی وجود نداشت. از این رو عدالت اجتماعی یک مفهوم مدرن و حتی در حال تحول است و با توسعه جامعه نیز ابعاد مفهومی آن متحول می‌شود.

آنچه که به نظر من با گذشته مشترک است، آثار عدالت است. امام در یکی از نامه‌هایش تصویری روشن از مفهوم مالیات بر اراضی و محصولات کشاورزی ارائه می‌کند که بنیان نظری مالیات است. ایشان گرفتن مالیات را به حدی توصیه می‌کند که موجب افزایش انگیزه کشاورزان برای کشت و زرع شود که در نهایت به آبادانی جامعه می‌انجامد. طبعاً بیش از مالیات اخذ شده نیز خدمات گوناگون از جمله عدالت و امنیت به مردم داده می‌شود. اگر مالیات از حدی بیش‌تر شود به زیان حکومت است، چون زارع را زمین‌گیر و انگیزه او را زایل می‌کند و این به زیان هر دو است. مسأله عدالت هم از همین منظر قابل دفاع است. آنجا که می‌گویند: «العدل، اقوی اساس» ناظر به همین مفهوم است که عدالت یک خواسته فانتزی نیست و حتی پیش از آنکه یک ارزش مثل احسان و نیکی باشد، یک ضرورت مثل امنیت است. از این رو معتقدم که بحث در باره عدالت و به تبع آن عدالت اجتماعی را باید از مقوله ارزش خارج کرد و به مقوله نیاز و ضرورت وارد نمود. همچنان که ما هنگام بحث از امنیت، آن را در ذیل ارزش‌ها معرفی نمی‌کنیم. بدون امنیت جامعه رشد نمی‌کند، بدون عدالت نیز.

با این ملاحظه معتقدم که طرح مسأله عدالت اجتماعی دقیقاً باید از همین منظر صورت گیرد.

کمک به همه مردم برای بهره‌مندی از آموزش یا بهداشت یا رفع محرومیت و فقر... دقیقاً به نفع طبقات مرفه نیز هست. این صدقه دادن به دیگران نیست، این سرمایه‌گذاری برای کل جامعه است. همان طور که راه می‌سازیم و همه از آن بهره‌مند می‌شوند و به نفع رشد و توسعه کشور است، عدالت اجتماعی نیز دقیقاً همین اثر را دارد و منشاء سلامت جامعه و کاهش هزینه‌های تولید و افزایش بهره‌وری نیروی کار و کاهش جرم و جنایت می‌شود و همه اینها عدالت اجتماعی را به یک نیروی محرک تولید تبدیل می‌کند.



عدالت اجتماعی بایدها و نبایدها



* هادی قابل

عدالت اجتماعی عبارت است از تعادل و تساوی بین همه افراد اجتماع در مقام استفاده از مزایا و لوازم زندگی و بعبارت دیگر عدالت اجتماعی عبارت است از برقراری وضعی که همه افراد یک اجتماع بتوانند از لوازم و اسباب آسایش و رفاه برخوردار بوده و قوانین اعم از حقوقی و جزائی درباره همه آنها بدون هیچگونه تبعیض اجرا گردد. و طوری باشد که در یک وضع مساوی هم زحمات و کارهای اجتماعی به مه تقسیم گردد و هم از وسایل زندگی و رفاه همه استفاده نمایند، و از تحمیل تمام زحمات و کارهای پر مشقت به یکعهده و تخصیص وسایل رفاه و آسایش به عده دیگر جلوگیری بعمل آید و حد وسط بین افراط و تفریطهای مذکور در جامعه برقرار شود.

اگر تعریف بالا را از عدالت اجتماعی بپذیریم، جامعه ما با عدالت اجتماعی فاصله زیادی دارد!

نتیجه بی عدالتی در جامعه افزایش فاصله طبقاتی است. امروز کسی نمی تواند انکار کند که در ایران فاصله طبقاتی از زمان رژیم پیشین عمیق تر گردیده است!

در حالیکه یکی از اساسی ترین شعارهای مردم در انقلاب اسلامی تحقق عدالت اجتماعی و از بین رفتن فاصله های طبقاتی فاجعه بار بود!

در سخنرانی ها، مصاحبه ها و بیانیه های رهبران و گروه های مبارز انقلابی شعار عدالت اجتماعی و از بین بردن فاصله های طبقاتی بین طبقه برخوردار و طبقه محروم، یکی از مهمترین محرک های مردم بود.

چه شد که پس از انقلاب اسلامی و بویژه پس از جنگ تحمیلی طبقات جدید برخوردار به شکل فاجعه آمیزی شکل گرفت؟!

علت عمق این فاجعه را باید در سیاست های نظام حاکم جستجو کرد!

هنگامی که حکومت جامعه را به خودی و غیر خودی تقسیم کرد، شکل گیری طبقه برخوردار از امکانات، رانت، مصونیت، حمایت، قدرت، و چشم پوشی بر خطاها را آغاز کرد!

انفجار بمب اختلاس، دزدی، تحصیل مال نامشروع، رانت، زد و بند، و وام های کلان صدها و هزاران

میلیاردی، در دهه چهارم انقلاب آنهم در میان نزدیکان، فامیل، دوستان، و هم جناحی‌های حاکمان، حکایت از فساد سیستماتیک در درون حکومت دارد! بی تردید راه مقابله با این فساد اجتماعی جراحی سخت در درون حکومت و

تحقق عدالت اجتماعی است! با نگاهی به فرمایشات امیر مومنان علی علیه السلام به این واقعیت تلخ پی می‌بریم!

آن حضرت پس از قتل عثمان و بیعت مردم و روی کار آمدن حکومتش، گذشته را برای مردم ترسیم می‌کند و می‌فرماید: «يَخْضُمُونَ مَالَ اللَّهِ خِضْمَةَ الْإِبِلِ نَبْتَهُ الرَّبِيعِ». همچون شتر گرسنه‌ای که در بهار به علفزار بیفتد و با ولع عجیبی گیاهان را از ریشه درآورد و بلعد، به خوردن بیت المال مردم (اموال خدا) مشغول شدند!

آنان کسانی بودند که با تملق، چاپلوسی، اطاعت محض، چشمپوشی بر خطاها، از رانت حکومت بهره بردند و به پست‌ها، مقام‌ها، قدرت و ثروت دست یافتند!

سیمای طبقاتی را در جامعه به نمایش گذاشتند و طبقه برخوردار و طبقه محروم درست کردند، در نتیجه حکومت را فاسد کردند، و مردم را بر شورش بر علیه حکومت واداشتند!

لذا علی علیه السلام به ترسیم عدالت می‌پردازد و می‌فرماید: عدل هر چیزی را در جای خودش قرار می‌دهد. «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا». (شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۹)، نهج البلاغه، تهران، انتشارات علم‌فرهنگی، چاپ هفدهم، ص ۴۴۰)

و در بیان دیگر می‌فرماید:

«إِنَّ الْعَدْلَ مِيزَانُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ الَّذِي وَضَعَهُ فِي الْخَلْقِ وَ نَصَبَهُ لِإِقَامَةِ الْحَقِّ فَلَا تُخَالِفُهُ فِي مِيزَانِهِ وَلَا تُعَارِضُهُ فِي سُلْطَانِهِ». عدالت، ترازوی خداوند است که برای بندگان نهاده، و برای اقامه ی حق آن را نصب کرده است. خداوند را در ترازویش نافرمانی نکنید و با سلطنت او معارضه نکنید. (آمدی، عبدالواحد محمد التمیمی (۱۳۶۶)، غررالحکم و دررالکلم، ترجمه خوانساری، تهران، انتشارات دانشگاه، ج ۱، ص ۲۲۲) فارابی نیز، در جایگاه یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان مسلمان، که دارای نظریات سیاسی-اجتماعی است، درباره‌ی معیار سیاست جامعه می‌گوید:

«رئیس جامعه باید نظام خیر و عدل را در مدینه قرار دهد و صناعات و هیات‌ها و ملکات و خیرات

ارادی را به حسب مرتبه و مقام مُدن و امم چنان فراهم کند که نظیر خیرات طبیعی باشد که خداوند در عالم قرار داده است. تأسی به تدبیر الهی نیز ممکن نیست، مگر آنکه رئیس مدینه، فلسفه ی نظری را تمام و کمال بداند.» (داوری اردکانی (۱۳۸۱) ۵۱)

رضا فارابی، تهران، طرح نو، ص ۹)

شهید مطهری معنای حقیقی عدالت اجتماعی بشری را همان رعایت حقوق افراد می داند. از نظر او این عدالت بر دو چیز متکی است؛ یکی حقوق و اولویت‌ها، یعنی افراد بشر در برابر یکدیگر نوعی حق و اولویت می یابند، و دیگر اینکه بشر طوری آفریده شده که در کارهای خود الزاماً نوعی اندیشه‌های اعتباری به صورت آلت فعل استخدام می کند، و با استفاده از آن اندیشه‌های اعتباری به عنوان «آلت فعل» به مقاصد طبیعی خود نائل می آید.

آن اندیشه ها یک سلسله اندیشه‌های «انشائی» است که با «باید»ها مشخص می شود. مطهری، مرتضی (۱۳۶۷)، عدل الهی، تهران، نشر صدرا، ص ۸۱)

با چنین فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی، قابل توجیه است که چرا علی ابن ابیطالب علیه السلام «فراگیری عدالت و هم رضایت عمومی» را در صدر معیارهای نظام سیاسی - اقتصادی خود قرار داده و به استانداردش می فرماید: «وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ، وَأَعْمَهَا فِي الْعَدْلِ، وَأَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ، فَإِنَّ سُخْطَ الْعَامَّةِ يُجْحِفُ بِرِضَى الْخَاصَّةِ، وَإِنْ سُخْطَ الْخَاصَّةِ يُغْتَفَرُ مَعَ رِضَى الْعَامَّةِ» «باید که محبوبترین کارها در نزد تو، کارهایی باشد که با میانه روی سازگارتر بوده و با عدالت دمسازتر و خشنودی رعیت را در پی داشته باشد، زیرا خشم توده‌های مردم، خشنودی نزدیکان را زیر پای بسپرد، و حال آنکه خشم نزدیکان اگر توده‌های مردم از تو خشنود باشند، ناچیز گردد.» (شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۹)، نهج البلاغه، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ هفدهم، ص ۳۲۷)

و آن حضرت فرمود: «مَاعُمَرَتِ الْبُلْدَانُ بِمِثْلِ الْعَدْلِ» «هیچ چیز به اندازه عدالت شهرها را آباد نمی گرداند.» (آمدی، عبدالواحد، محمد التمیمی (۱۳۶۶)، غررالحکم و دررالکلم، ترجمه ی خوانساری، تهران، انتشارات دانشگاه، ج ۱، ۶۸).



عدالت اجتماعی و نابرابری از منظر تامس نیگل

* جواد حیدری

عدالت اجتماعی پیوند ناگسستنی‌ای با بحث نابرابری دارد. عدالت اجتماعی چه ارتباطی با نابرابری دارد؟ آیا همه‌ی نابرابری‌ها ناعادلانه‌اند؟ یا بعضی از نابرابری‌ها عادلانه و بعضی ناعادلانه‌اند؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است به تبیین و تحلیل علل نابرابری از منظر تامس نیگل بپردازیم. نیگل در فصل دهم کتاب برابری و جانبداری چهار علت نابرابری را شناسایی می‌کند:

(۱) تبعیض: اولاً این عامل خارج از آدمی‌ست یعنی یا از سوی انسان‌های دیگر یا از سوی نهادهای اعمال و تحمیل می‌شود، ثانیاً؛ عالماً و عامداً و به‌صورت دلبخواهانه صورت می‌گیرد. مثل تبعیض نژادی، دینی، جنسیتی، یا تبارگماری. نهادی که بر اساس نژاد، دین، جنسیت، یا قوم تبعیضی انجام می‌دهد بر اساس ملاک و معیاری اخلاقاً دلبخواهانه این کار را صورت می‌دهد. ثالثاً تبعیض محصول انگیزه‌ی بد، یعنی پیشداوری، است. نیگل می‌گوید هر نابرابری ناشی از این تبعیض نامشروع و ناپذیرفتنی‌ست. راه‌علاج آن برابری فرصت یا باز بودن موقعیت‌ها به روی همگان است.

(۲) طبقه: امتیاز موروثی هم در تملک منابع و امکانات و هم در دسترسی به ابزارهای کسب صلاحیت لازم برای موقعیت‌های رقابتی است. مراد و منظور از طبقه این است که هر کسی دوست دارد که مال و اموالش در خانواده‌ی خودش و میان فرزندان‌ش دست به دست شود. یعنی عامل اصلی که باعث ایجاد طبقه می‌شود خانواده است. این عامل هم خارج از آدمی قرار دارد و فراسوی اراده و اختیار آدمی‌ست. یعنی ما خانواده‌ی خود را انتخاب نمی‌کنیم. حال اختلاف‌نظر هست که آیا نابرابری ناشی از این عامل مشروع و پذیرفتنی است یا نه. مثلاً مالیات بر ارث برای تعدیل این عامل صورت می‌گیرد. این هم از علت دوم نابرابری. راه‌علاج این نابرابری چندان وضوحی ندارد، چون مادام که کودکان در خانواده‌ها بزرگ می‌شوند، آن‌ها به ناگزیر از محاسن و معایب والدین خود رنج می‌برند. حتا اگر ارث اموال و دارایی پس از مرگ بسیار محدود و مقید شده باشد. پس طبقه بر علقه‌ی خاصی مبتنی

است که انسان‌ها به خویشاوندان‌شان، علی‌الخصوص به فرزندان‌شان، دارند. امکان ندارد که این علقه را برچینیم و هیچ شخص عاقلی هم آرزوی انجام چنین کاری را ندارد. تنها کاری که برابری طلبی می‌تواند انجام دهد این است که دامنه‌ی عملکرد و گستردگی پیامدهای آن را محدود کند.

در جوامع متمدن ریشه‌دارترین محدودیت بر اعمال ترجیحات خانوادگی، قواعدی علیه تبارگماری در نهادهای عمومی و نیمه‌عمومی است. این کار مانع از شکل‌گیری تبعیض در تصدی موقعیت‌های پررقابت می‌شود. قانون علیه تبارگماری نشانه‌ی غلبه‌ی چشمگیر امرغیرشخصی بر امر شخصی است. اما کسانی که از تبارگماری منع می‌شوند و کسانی در موقعیت‌های بانفوذ از دادن شغل به بستگان‌شان منع می‌شوند، پول‌شان را خرج تحصیل کودکان‌شان می‌کنند تا برای رقابت در مشاغل و موقعیت‌های اجتماعی خوب آماده شوند. و به هر حال والدین این کودکان به دنبال این هستند که نوعی برتری رقابتی به کودکان خود پیشکش کنند. تا زمانی که خانواده وجود دارد، تأثیرات اجتماعی گسترده‌ای خواهد داشت. هرگونه تلاش برای از میان بردن تأثیرات طبقه با مقاومت شدید طبیعی مواجه خواهند شد.

(۳) استعداد: کسانی هستند که استعداد بازارپسند دارند و برای استعداد و توانایی‌شان مردم حاضرند پول خرج کنند. مثل کسی که بهترین گوشی تلفن را تولید می‌کند یا کسی که بهترین بازی بستکبال را به نمایش می‌گذارد. کسانی هستند که استعداد بازارپسند ندارند و مردم حاضر نیستند برای‌شان پولی پرداخت کنند. این عامل در درون آدمی قرار دارد و مثل طبقه خارج از اراده و اختیار آدمی قرار دارد. حال نابرابری ناشی از این عامل مشروع و پذیرفتنی است یا نه. رالز می‌گفت اگر استعداد باعث شود که این نوع نابرابری به نفع محروم‌ترین اقشار جامعه باشد، نابرابری حاصل این عامل مشروع و پذیرفتنی است.

علت اصلی نابرابری در درآمد، تفاوت در استعداد است. بعضی می‌گویند منافع ناشی از به‌کارگیری استعداد به لحاظ اخلاقی قابل قبول نیست، زیرا استعداد فرد چیزی از سنخ بخت و اقبال است. حال

این مسأله مطرح می‌شود که استعداد و برتری، مانند زیبایی، تصدیق و تحسین و قدردانی را به خود جلب می‌کند و چنین واکنش‌هایی در زمره‌ی اجر و مزد طبیعی زندگی انسانی قرار دارند. اما اختصاص دادن اجر و مزد اقتصادی به این استعدادها ماجرایی دیگری دارد.

پاداش دادن به استعداد دو جنبه دارد: الف) تحسین: می‌توان بین استعداد و تحسین رابطه‌ی مهمی برقرار کرد. یعنی هرچه استعدادی شکوفاتر شود تحسین ما را بیشتر برمی‌انگیزد. و تلاش برای قطع ارتباط بین استعداد و تحسین نادرست است. ب) درآمد: تلاش در راستای قطع ارتباط بین استعداد و درآمد، اگر بتوان چنین کاری را انجام داد، تلاش مبارکی است.

زیرا کسانی که دارای استعداد بدردبخوری هستند به‌صورت طبیعی در مقایسه با کسانی که فاقد آن استعداد هستند مستحق منافع مادی بیشتری نیستند. در این خصوص چند نکته‌ی مطرح می‌شود. اولاً؛ اگر بتوان تأثیرات استعداد را به حوزه‌ی شخصی محدود کرد و در عین حال جلوی پیامدهای آن را در نهادهای عمومی دیگر گرفت شاید راهکار خوبی باشد، اما کاری غیرممکن است و آدمی می‌تواند جلوی تبارگماری و رشوه‌خواری را بگیرد، اما نمی‌تواند برای کسب سود در حوزه‌ی عمومی و نیمه عمومی جلوی به‌کارگیری مستقیم استعداد را بگیرد. ثانیاً؛ برای جلوگیری از بکارگیری استعداد باید بساط رقابت را برچید، اما برای جلوگیری از تأثیرات تبعیض و طبقه باید رقابت را افزایش داد. ثالثاً؛ هرگونه تلاش برای محدود کردن نابرابری‌های ناشی از استعداد بدون این که بساط بازار کار برچیده شود، باید شکل غیرمستقیم مالیات‌بندی تصاعدی و تعدیلی به خود بگیرد.

(۴) کوشش: یعنی سعی و تلاش آدمی برای کسب منافع و عوایدی بیشتر. این عامل تجلی‌گاه اراده و شخصی‌ترین و درونی‌ترین عامل است. این مثل استعداد در درون آدمی قرار دارد و حاصل اراده و اختیار آدمی است و هر نوع نابرابری حاصل کوشش مشروع و پذیرفتنی است.

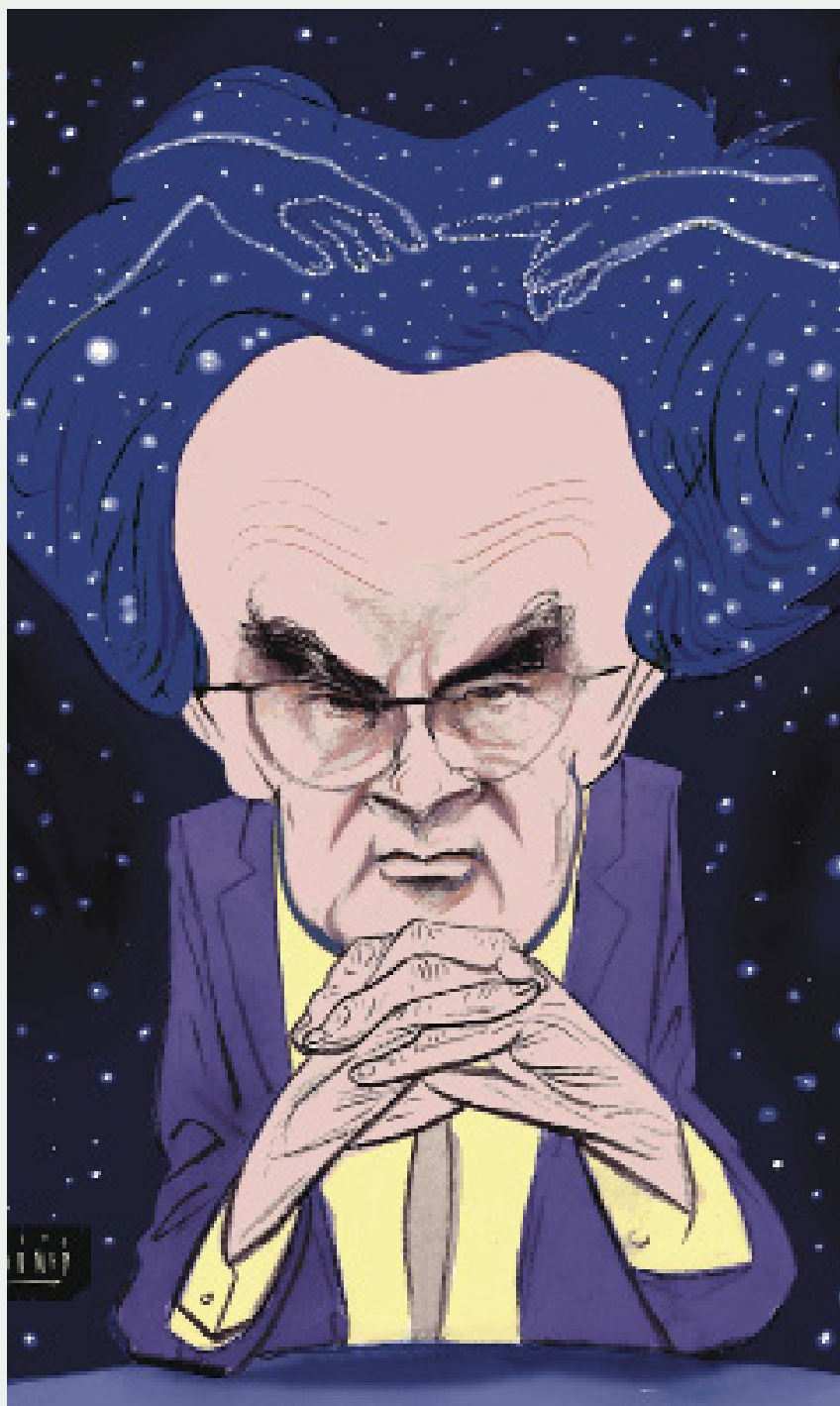
این طبقه‌بندی چهار قسمتی یک مقوله‌ی مهم را در باب علل نابرابری از قلم می‌اندازد، یعنی تأثیرات آن دسته از عوامل بر زندگی افراد خاص که نه از ساختارهای اجتماعی ناشی می‌شود و نه از مسئولیت

افراد. نمونه‌هایی از بدشانسی به معنای متعارف کلمه: اموری مانند کشته شدن در تصادف، افلیج شدن به وسیله‌ی بیماری یا بیکار شدن به خاطر این که کارفرما پای خود را از کسب و کار بیرون می‌کشد، از دست دادن خانه و کاشانه‌ی خود در یک طوفان شدید و حال با توجه به نگرش برابری‌طلبانه چه موضعی را باید در قبال این علل نابرابری گرفت؟ کنه تصور اخلاقی، برابری در رفتار است و نه برابری در دغدغه‌ی بی‌طرفانه نسبت به بهروزی انسان‌ها. این تصور از اخلاق بر نابرابری‌های حاصل آمده از یک نظام اجتماعی قابل‌اطلاق است و نه بر کل نابرابری‌ها. لذا جامعه‌ای که به افراد سود و زیان و نفع و ضررهایی تحمیل می‌کند که در قبالش مسئول نیستند جامعه‌ی است که با افرادش رفتار برابر نمی‌کند.

در رابطه‌ی با برابری، معیار رفتار برابر در مقایسه با ترجیح صرف فقرا یا به تعبیر پارفیت نگرش اولویت محض، بسیار پر مطالبه است، زیرا نگرش اولویت محض حتا در نابرابری چیزی منصفانه می‌بیند که به سود فقراست. اما در نگرش برابری‌طلبانه، اگر نابرابری به کسی هم ضرر نرساند، خود نابرابری فی‌نفسه بد است. لذا نگرش اولویت محض هیچ ایرادی به خود نابرابری ندارد و اعطای هرگونه امتیاز به ثروتمندان بدون هیچ هزینه‌ای بر دوش فقرا تماماً امتیازی خوب تلقی می‌شود. لذا نگرش اولویت محض فقط هنگامی قابل دفاع است که بتوان چنین نگرشی را در خصوص نابرابری‌های طبیعی اتخاذ کرد: یعنی علل طبیعی نابرابری نه علل اجتماعی و نهادی آن. حال می‌رسیم به تحلیل نیگل از این چهار علت. بین مسئولیت و علل نابرابری سه موضع مهم وجود دارد:

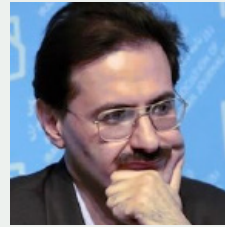
(۱) عللی که دیگران در قبال آن مسئول هستند و به لحاظ اخلاقی می‌توان به آن اعتراض کرد مانند تبعیض. تبعیض نادرست است، چون مستلزم این است که بعضی از انسان‌ها وضعیت نامطلوبی یعنی نابرابری شدیدی را عالماً و عامداً بر بعضی دیگر انسان‌ها تحمیل کنند.

(۲) عللی که هیچ کس در قبال آن‌ها به‌صورت خاص مسئول نیست، تنها «نظام» در قبال آن‌ها



مسئول است مانند طبقه و استعداد. طبقه بیشتر از استعداد نکوهیدنی است. طبقه و استعداد از طریق عملکرد طبیعی اقتصاد رقابتی وضعیت مطلوب و نامطلوب را ایجاد می‌کنند. لذا طبقه و استعداد در زمره‌ی مسئولیت افراد محسوب نمی‌شوند.

(۳) عللی که خود افراد در قبال آن مسئول هستند و به لحاظ اخلاقی می‌توان به آن اعتراض کرد مانند کوشش. بر طبق معیار مسئولیت تنها این علت نابرابری باید به‌عنوان علتی مشروع در تنوع شرایط اجتماعی مصون از بدگمانی باشد.



«عدالت» یکی از ستونهای اصلی هر نظریه سیاسی و چه بسا مهمترین آنهاست. اما این اهمیت صرفاً از جدال فیلسوفان سیاسی در آکادمی‌ها ناشی نمی‌شود. هرچقدر که یک گرایش محافظه‌کار، کانونی بودن عدالت را در مطالعات اجتماعی مخدوش کند و آن را تلاش‌های افراطی برای مداخله بی‌رویه‌ی دولت برای محدودسازی آزادی‌های فردی بداند، اما زندگی روزمره‌ی مردم عادی و تجربه‌ی مداوم نابرابری‌های تباه‌الود و ویران‌کننده، ما را به‌سوی درخواست و مطالبه عدالت سوق می‌دهد. روشن است که یک سامان سیاسی و یک نظم اجتماعی مبتنی بر تسلط انحصاری بر منابع عمومی، هرگز نخواهد توانست به مساله‌ی فراگیر گروه‌های مردم برای تامین عدالت پاسخ دهد. نیازی به ارائه‌ی آمارهای طولانی نیست که در یابیم بنیان‌های نظام‌های اجتماعی امروز تا چه حد بر نابرابری استوار است. ساده‌ترین و تلخ‌ترین آمارها به ما می‌گویند که تنها ۸۵ نفر ثروتمند اول دنیا بیش از ۵/۳ میلیارد نفر از مردم جهان ثروت دارند. تازه‌ترین گزارش سازمان ملل متحد نشان می‌دهد که حدود ۸۲۱ میلیون نفر در سراسر جهان با بحران قحطی و گرسنگی مواجه هستند. در ایران نیز برآوردها ناامیدکننده است. برخی کارشناسان اقتصادی تخمین زده‌اند که ۳۳ درصد جمعیت کشور دچار فقر مطلق و ۷ درصد نیز دچار گرسنگی هستند که به این اعتبار قریب ۳۰ میلیون نفر در فقر مطلق بسر می‌برند و نزدیک به ۵ میلیون نفر گرفتار گرسنگی هستند. متأسفانه ارزیابی‌های ناامیدکننده‌تری نیز وجود دارد که این ارقام را بالاتر و درعین حال صعودی برآورد کرده‌اند. آنچه مسلم است بی‌عدالتی به‌طور توأمان پدیده‌ای، هم جهانی و هم ملی است و تقریباً در همه‌جای دنیا به‌درجاتی با چنین مساله‌ای روبرو هستیم و این بدان معناست که سازوکار نظام اقتصاد بین‌الملل و نیز ساختارهای داخلی اقتصاد کشورها بی‌تناسب با عدالت است. تغییر نظم اجتماعی و سیاسی که بی‌عدالتی و نابرابری را باز توزیع می‌کند بسادگی ممکن نیست و مستلزم کوشش وسیع سیاسی و اجتماعی و برنامه‌ریزی‌های پیچیده است، بنابراین درکنار تلاش‌های عمومی جریان‌ها، گروه‌ها، احزاب و جنبش‌های اجتماعی و سیاسی،

جامعه‌مدنی نیز می‌باید با بسیج‌های همه‌جانبه‌ی منابع و امکانات خود، در کاهش بی‌عدالتی‌های موجود نقشی اساسی و تاثیرگذار ایفا کند. به‌طور مشخص چنین کوشش‌هایی بتدریج بازتاب‌های سیاسیِ روشنی نیز در پی خواهد داشت اما مستقل از چنین بازتاب‌هایی، انجمن‌ها و جمعیت‌های متعدد جامعه‌مدنی نمی‌توانند از مسئولیت اخلاقی خود در کاهش و رنج‌های ناشی از فقر و گرسنگی و بی‌عدالتیِ مزمن اجتماعی شانه خالی کنند. هرچند دولت‌های تمامت‌خواه حتی گاه تلاش‌های مستقل را برای توانمندسازی اقشار و بخش‌های حاشیه‌ای جامعه بر نمی‌تابند اما این امر نباید به ناامیدی جامعه‌مدنی در بسیج منابع خود به سوی کاهش فقر و نابرابری منجر شود. روز جهانی عدالت هنگامی می‌تواند بدرستی معنا پیدا کند که بحث و گفتگو درباره عدالت از فضای محدود و محصور آکادمی‌ها خارج شود و در متن عمومی جامعه مدنی، نظریه تبدیل به عمل و کنش جمعی گردد. هیچ اقدام عمومی و جمعی و هیچ عمل اجتماعی وجود ندارد که با محک عدالت سنجیده نشود و مرزهای مخدوش‌شده‌ی عدالت نیز بدون اقدام مشترک و همگانی بازسازی نخواهد شد.





* محسن سلگی

عدالت منفی، عدالتی که به دیکتاتوری و ظلم نمی انجامد

در شرایطی که بسیاری با مفهوم عدالت مخالف بوده و آن را یک توهم و ضد آزادی و عامل به بردگی کشاندن شهروندان می دانند (کسانی مانند فون هایک)، می توان مفهومی از عدالت را طرح کرد که کم ادعا باشد. همچنانکه مفهوم آزادی منفی که آیزایا برلین در برابر آزادی مثبت طرح کرد، روشن و کم ادعاست، مفهوم عدالت منفی در برابر عدالت مثبت یا حداکثری چنین است.

عدالت حداکثری هرگز تحقق نمی یابد و آرمانی ضد آرمان و ضد واقعیت است، چرا که اولاً توسط دولت و تنها توسط دولت قابل پیگیری است و ثانیاً به بزرگتر شدن دولت می انجامد. به سخن دقیق تر، مجوزی برای مشروعیت ظلم و زور و سلطه مضاعف و یله توسط دولت است.

عدالت هرگز توسط دولت محقق نمی شود. عدالت، ساختمان و ساختگی نیست. کارکرد دولت در خصوص عدالت مانند کارکرد آتش نشانی است؛ یعنی سلبی و موقتی و مقطعی و بحرانی است. دولت یک ناجی است نه حاکم. دولت نگهبان جامعه است و تنها در شرایط اضطراری حق ورود دارد. کارایی دولت در زمان پاندمی کرونا مؤید ورود دولت در شرایط استثنایی و متفاوت بودن اختیارات بحرانی و اضطراری دولت است که این نوع وضعیت های بحرانی، مشروعیت بخش امکانات خاص دولتی برای ورود و نجات مردم و مترتب ساختن وفاق و همکاری میان آنهاست.

نکته دیگر اینکه عدالت برخلاف آزادی حدبردار نیست. باید قدری توضیح داد. آزادی «من»، آزادی «تو» را محدود می سازد اما درباره عدالت گفته شده که هر چه بیشتر بهتر. اینجاست که عدالت مستعد سواستفاده و سوار شدن اراده قدرت یا میل به قدرت بی نهایت دولت ها بر آن است. بهترین وسیله نقلیه برای یک تازی نامحدود دولت و مشروعیت نمایی، عدالت است. اما عدالت منفی برخلاف عدالت مثبت، پیشاپیش محدود و کم مدعاست.

عدالت منفی به منزله آزادی رشد افراد و رقابت آزاد است و همین کافی است تا عدالت به مثابه اعتدال را محقق سازد. عدالت منفی یا حداقلی از یک سو وابسته به آزادی منفی و از دیگر سو وابسته به آزادی

مثبت است. هر آنچه بیش از این و خارج از این باشد، بدل به دیکتاتوری و ظلم خواهد شد.

عدالت منفی را می‌توان به ظلم نکردن هم تعبیر کرد. عدم خشونت و عدم

حذف دیگری و عدم مانع‌تراشی بر سر راه رقابت و رشد فردی و گروهی افراد از مصادیق عدالت منفی است. هر وقت عدالت میل به جدایی از آزادی داشته باشد، این تنها به تضعیف آزادی منجر نمی‌شود بلکه سبب نبود آزادی و ظلم آشکار یا بی‌عدالتی می‌شود. هیچ چیز به اندازه عدالت فربه، ضد عدالت هم نیست. تنها عدالت به منزله انصاف و تعادل است که می‌تواند کارآمد و درست و به حق باشد؛ هم عامل آزادی باشد هم معنای درست عدالت؛ اقتران عدالت و آزادی نام دیگر تعادل است. عدالت، مبهم است و درست از همین ابهام و تحقق‌ناپذیری است که به راحتی فریب، امکان ظهور و بروز می‌یابد. اما آزادی به ویژه آزادی منفی که عمدتاً به معنی عدم مداخله دیگری در حریم خصوصی و اهداف خصوصی فرد است معنایی ارتكازی و ساده و بی‌درنگ را از خود پیش روی ما می‌نهد. این تصویر که فرد مزاحم حریم و اهداف خصوصی فرد دیگر نشود، روشن و واضح بوده و امکان دروغ بر آن وجود ندارد در حالی که به بهانه امنیت و عدالت و حتی حفظ تعادل در حریم خصوصی شهروندان، دخالت‌ها و تعرض‌ها صورت گرفته است.

عدالت منفی مقتدرن و مقارن با آزادی منفی است و اصلی است که آزادی مثبت را در حریم عمومی پاسداری می‌کند. عدالت منفی به منزله وجود امنیت برای همه به منظور تحقق آزادی مثبت و تحقق استعداد و تعقیب اهداف در رقابت با دیگران است. اما اینکه دولت در پی عدالت مثبت و حداکثری باشد، خود به رقیب افراد بدل می‌شود؛ آن هم رقیبی که خارج از عدالت و انصاف با امکان و اطلاعات خاص پا به میدان نهاده است. اساساً میدان و قواعد بازی و داور و بازیگر همه به او تعلق دارد و دیگران در بهترین حالت و در صورت وجود اصل شفافیت! تماشاگرانی بیش نخواهند بود.

ممکن است سؤال شود پس این حق که گفته می‌شود «حق به حق‌دار می‌رسد» چه می‌شود یا این که یک قاضی به درستی حق را به حق‌دار می‌رساند چه معنایی جز عدالت می‌دهد؟

باید بگوییم این همان عدالت منفی یا انصاف است. عدالتی است منفعل که می‌ایستد تا افراد و شهروندان به او/دولت رجوع کنند نه اینکه سراغ مردم برود و به آنها چیزی را به عنوان عدالت

تحمیل کند. همه چیز باید داوطلبانه و مشروط به خواست خود شهروندان باشد تا عادلانه باشد.

نکته دیگر اینکه ما با عدالت به منزله طرح‌های فراگستر و مدعی تغییر و دستکاری جامعه که مستلزم تغییر آنی سبک زندگی افراد و محدود کردن گزینه‌های اجتماعی زیست جمعی است مخالفیم.

عدالت به معنای عام‌گرایانه و چپ (توتالیتاریستی که شامل فاشیسم و کمونیسم هم می‌شود) و عدالت دولتی، جهتی از بالا به پایین و عمودی دارد. در حالی که جهت عدالت منفی، افقی بوده و با زندگی زیسته، جاری و عرف (انباء تجارب بشری) در پیوند است. عدالت به معنای حداکثری و مثبت یا عدالتی که دولت بنا باشد بر جامعه مستولی کند، اراده‌گرایانه و تحکمی و بدتر از اینها، یکپارچه‌ساز و ضد تفاوت و فردیت و در نتیجه ضد خلاقیت و آزادی است.

عدالت حداکثری و عام در صدد وفاق عمومی و یکرنگ کردن جامعه و حذف اقلیت‌ها یا نادیده گرفتن آنهاست اما عدالت حداقلی یا منفی در پی تفاهم مبتنی بر گفتگو و عرف است. نوعی خودانگیختگی و حرکت داوطلبانه پشتوانه آن است. این خودانگیختگی همان اصل خودجوشی یا نظم خودانگیخته است که به نزد فون هایک به عنوان کاتالاکسی هم خود را نشان می‌دهد.

عدالت منفی بر اصول منفی و مجموعه‌ای از «نه»ها مبتنی است. در حقیقت این عدالت مبتنی بر تعیین «حق» است و تعیین «خیر» را به خود افراد یا جامعه وامی‌گذارد.

خطرناک‌ترین عدالت، عدالت بی‌حد است. در دفاع از عدالت حداکثری گفته شده که عدالت حد ندارد؛ یعنی هرچه بیشتر بهتر، اما آزادی همواره محدود است. آنکه آزادی را محدود می‌کند، خود آزادی است و محدودیت‌های آزادی برای صیانت از آزادی است. عدالت منفی هم برای صیانت از آزادی است. عدالت بی‌حد به آزادی هم دست‌اندازی می‌کند، درست با همین استدلال که آزادی محدود و نحیف است اما عدالت نامتعیین و بی‌مرز و حد. در مقابل، و برای همین مسئله است که ایده عدالت منفی می‌کوشد عدالت را نیز همچون آزادی محدود کند: عدالت به مثابه آزادی.

آزادی، خودش خودش را محدود می‌کند. به محض آنکه عدالت بخواهد آزادی را دستکاری کند ولو به نیت پاسداری از آن، آزادی مخدوش می‌شود.

مخالفت ما با برنامه‌ریزی، برنامه‌ریزی برای عدالت است نه برنامه‌ریزی به منزله سیاست‌گذاری یا قانون‌گذاری. برنامه‌ریزی برای عدالت یعنی اینکه دولت متولی و صاحب عدالت باشد؛ همچنانکه خدا به منزله رب، همه جا حضور دارد

و دخالت می‌کند. خدای مقابل این خدا، خدای ساعت‌ساز است که به ساعت برنامه می‌دهد اما آن را رها می‌کند. اما جامعه یک ساعت نیست که نیاز به برنامه داشته باشد بلکه جامعه و بازار مانند طبیعت خودتنظیم است.

نقش دولت صرفاً ممانعت از تعرض خرده نظام‌ها به یکدیگر است، چنانکه نیکلاس لومان نشان می‌دهد. او «فرم‌های زندگی» ویتگنشتاین متأخر را گرفته و با نظریه سیستمی تالکوت پارسونز ترکیب می‌کند. بر این اساس، نوعی خودمختاری نسبی برای همه خرده نظام‌ها (هنر، اقتصاد و فرهنگ) قائل است.

حضور رب‌گونه دولت نه تنها نوعی تجاوز مداوم و ثابت به همه خرده نظام‌هاست بلکه دولت باید مانند پلیسی خارج از خرده نظام‌ها بایستد و از عدم تداخل و مداخله آنها در یکدیگر اطمینان بدهد. تضمین اصل رقابت همین است.

باید گفت دولت نه تنها خدای ساعت‌ساز هم نیست که ساعت‌ساز لاهوتی رخنه‌پوش هم نیست؛ یعنی در مواقع بحران دولت اگر مداخله نکند، به خودی خود منطق بازار و منطق رقابت و شعور جمعی مردم که نوعی آگاهی آمیخته به سنت به منزله انبار تجارب بشری و غرایز است، مشکلات را حل خواهد کرد (البته پاندمی کرونا و فجایعی که متوجه جان افراد است دولت باید مانند آتش‌شان و به منزله ناجی ورود کند به شرطی که وضعیت اضطراری آزادی را مخدوش نکند)

حتی در مورد محرومین هم در صورت عدم مداخله دولت، خود مردم احساس مسئولیت خواهند کرد و اعتماد بیشتری به فرایند کمک‌رسانی به کمتربرخوردارها و نابرخوردارها خواهند کرد. همچنین تنها در غیاب دولت است که اعتماد راستین و اصیل و عمیق رخ خواهد داد و نوعی معناآفرینی و رهایی از بیهودگی را به همراه خواهد داشت.

دولت باید بی‌طرف باشد و این بی‌طرفی جز با بیرون از حوزه عدالت ایستادن ممکن نیست. دولت صرفاً یک پلیس است.

در ایران به خاطر فربه بودن و اقتدار گرابودن دولت، همواره یک نظریه دولت حداقلی و عدالت حداقلی منتفی است؛ دولت هم خریدار و هم فروشنده است و در این شرایط غیرممکن است بتواند کمترین تمایلی به اصل بی طرفی داشته باشد.

اصل بی طرفی جان رالز در «عدالت به مثابه انصاف» یک شاهکار است. فرض کنید قرار است برای یک سازمان برنامه بنویسید (البته پرده جهل یا حجاب جهل یا veil of ignorance عمدتاً برای توافق بر سر حق است تا خیر). شما تنها در صورتی موفق به یک برنامه منصفانه خواهید شد که ندانید در آینده رئیس آن سازمان هستید یا مراجعه کننده و یا کارمند آن. در این صورت آن قدر به رئیس اختیار نمی دهید؛ چون ممکن است روزی خود شما کارمند آن رئیس شوید و از طرفی دیگر، آنقدر اختیارات او را کم نمی کنید، چون ممکن است خود شما رئیس شوید. شما تنها در یک حجاب جهل قادر خواهید بود انصاف را رعایت کنید.

اما دولت در ایران به سبب ایدئولوژیک بودن، پیشاپیش می داند حمایت از چه کسی یا گروهی و به چه میزان به سود او و زیان اوست و بنابراین نمی تواند ضامن اصل رقابت باشد بلکه رقابت، در بهترین حالت رقابت دولت با خودش (کارتل ها و تراست های سیاسی) یا رقابتی در دولت و نه جامعه مدنی و میان شهروندان است. دولت برای همین باید نسبت به عدالت بی طرف باشد. او باید صرفاً در صورت مراجعه قضایی یا نیاز امدادی و قضایی یا پلیسی افراد برای احقاق آزادی شان که شامل حق حیات و مالکیت می شود و نیز تمام حقوق خصوصی یا حریم خصوصی که حریم اساسی آزادی است، مداخله کند؛ آن هم با اجازه و یا درخواست خود فرد یا اشخاص.

تکمله

آزادی منفی می گوید آزادی تو، آزادی من را حد می زند و تعیین می کند. عدالت منفی هم می گوید آنچه روا می دارم دیگری در حق من انجام دهد، من هم در حق دیگری انجام می دهم به شرطی که آزادی او و خود را مخدوش نکند.



* حسن محدثی گیلوایی

عدالت، آرمان همیشه مهجور ما

مفاهیمی هم‌چون عدالت، آزادی، استقلال و از این قبیل، مفاهیم بسیار فریبده‌ای هستند. دست‌یافتنی و سهل‌الوصول می‌نمایند اما بس دشواریاب‌اند. به همین دلیل هم هست که بازی‌گران سیاسی و اهل سیاست می‌توانند با استفاده از همین‌گونه مفاهیم مبهم، به‌آسانی ما مردم را فریب بدهند.

بارها از من خواسته‌اند در باره‌ی مفهوم عدالت اجتماعی بنویسم یا سخن بگویم، اما هر بار به

بهانه‌ای طفره رفته‌ام. در باره‌ی این‌گونه مفاهیم که متفکران سیاسی بزرگ، عمری به اندیشه‌ورزی در باره‌ی آن گذرانده‌اند، من ناچیز چه چیزی برای عرضه کردن توانم داشت. اما این دفعه گیر افتاده‌ام. پس شما مرا بابت نوشتن این چند خط ببخشایید!

عدالت را گاهی در مقام داوری و قضاوت به کار می‌بریم. در این مقام، عدالت یعنی حق را به صاحب حق، یعنی کسی که بیش از دیگری یا دیگران شایسته است، بدهیم. این داوری ممکن است در محکمه باشد و جنبه‌ی حقوقی داشته باشد یا در یک گزینش میان افراد مختلف یا هر شکی از رقابت یا هر شکلی از نمره‌دهی باشد. در این‌جا عدالت در مقابل ناداوری قرار می‌گیرد.

عدالت گاهی به برخورداری از حقوق برابر معنا می‌شود. همه‌گان از زن و مرد و سیاه و سفید و خودی و غیرخودی و خرد و کلان به‌طور بالقوه حقوق برابری داشته باشند و هیچ‌کس بدون شایسته‌گی و بدون دلیل موجه، از دیگران ممتاز نشود. در این‌جا عدالت در مقابل تبعیض قرار می‌گیرد.

عدالت گاهی به معنای برابری اقتصادی میان اعضای جامعه و برخورداری اقتصادی هم‌سان معنا می‌شود. در این‌جا عدالت یعنی برابری یا چیزی نزدیک به برابری اقتصادی میان کسانی که نقش‌های مختلفی در جامعه ایفا می‌کنند و وظایف مختلفی دارند. این معنا از عدالت دلالت بر برابری طبقاتی دارد. مفهوم مقابل عدالت در این‌جا نابرابری است.

عدالت گاهی به معنای تقسیم برابر و درست سهم هر یک از افراد است. در این معنا، عدالت یعنی

به انصاف رفتار کردن. مفهوم مقابل عدالت در این جا بی انصافی است.

گاهی عدالت معنایی فوق طبیعی دارد و از عدالت خدا یا عدالت در هستی و کاینات یا به تعبیر گذشته گان چرخ و فلک و روزگار سخن گفته می شود. در این جا موضوع بحث فراتر از آن چیزی است که توسط انسان ها انجام می شود. در این گونه موارد معمولاً از تقدیر سخن گفته می شود. آیا آن چه در این زنده گی و در این هستی نصیب ما شده است، عادلانه است؟ در این بحث، آرا و توجیهات مختلفی به میان می آید. برخی از آن ها را می توان خداتوجیهی یا تئودیزی نام نهاد؛ توجیه کردن وضع بشری با به میان آوردن مفاهیمی چون خواست خدا یا مشیت الهی. بحث الاهیاتی و فلسفی مهم شر نیز این جا کم و بیش مطرح می شود.

عدالت گاهی به معنای برخورداری همه گان از فرصت ها و امکانات برابر در جهان اجتماعی و در زنده گی اجتماعی است. این معنا از عدالت را معمولاً عدالت اجتماعی می گویند. این معنا از عدالت به نظر می رسد از همه ی معانی دیگر این کلمه مهم تر است، زیرا می توان گفت که این معنا از عدالت به نحوی معانی دیگر را نیز در بر دارد. به نظر می رسد در انقلاب ۱۳۵۷ بیش تر انقلابیون به چنین معنای شاملی از عدالت نظر داشته اند. واژه ی مقابل این معنا، قاعدتاً بی عدالتی است و چنین جامعه ای که همه در آن فرصت برابری برای رشد و بهره برداری از امکانات ندارند، جامعه ی ناعادلانه خوانده می شود. اگر قدری بیش تر تامل و بررسی بکنیم، می توانیم معانی دیگر این کلمه را نیز پیدا بکنیم. در میان این معانی مختلف عدالت، اگر مفهوم مافوق الطبیعی عدالت را کنار بگذاریم، می توانیم بگوییم که هیچ یک از انواع و اقسام مختلف عدالت در جامعه ی ما وضع مطلوبی ندارد. این در حالی است که از عصر مشروطه تا کنون این انواع عدالت، هر یک به نحوی و در مرحله ای از تاریخ معاصر ما، جزو آرمان های مهم ایرانیان بوده است.

حال پرسش اساسی این است که مشکل در چیست؟ آیا خود این مفهوم مشکل دارد؟ پاسخ من این است که ما برای تحقق آرمان های خود می بایست در باره ی آن ها و نحوه ی تحقق آن ها نظریه پردازی بکنیم. نخست مفهوم سازی دقیقی بکنیم و مفاهیم را از ابهام در بیاوریم و سپس مسیر

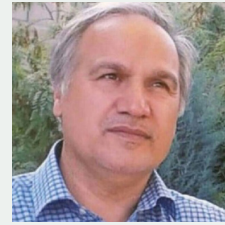
عملی‌سازی آرمان‌های‌مان را با کار دقیق علمی هموار بکنیم و سرانجام در جهت تحقق آن‌ها وارد صحنه‌ی عمل بشویم.

آرمان‌های ما با شعاردهی محض تحقق نمی‌یابند. در مورد آرمان عدالت نیز نیاز است تعریف دقیق و عملیاتی از آن ارایه کنیم و راه تحقق انواع آن را شناسایی کنیم و برای تحقق آن‌ها مساعی خود را به کار گیریم. اگر برای معانی مختلف عدالت، صفتی جور کنیم و انواع عدالت را از هم جدا کنیم، راحت‌تر به نتیجه می‌رسیم: عدالت حقوقی یا قضایی، عدالت اقتصادی، عدالت اجتماعی، عدالت سیاسی، عدالت آموزشی، عدالت جنسیتی، عدالت قومی، و غیره. این‌گونه مفهوم کلان عدالت به زیرمجموعه‌ی مشخصی تقسیم می‌شود و به‌تدریج می‌توان به تحقق این آرمان بزرگ بشری نزدیک‌تر و نزدیک‌تر شد.

در مرحله‌ی بعد به این فکر کنیم که چه‌گونه می‌توان به آن وضع عادلانه نزدیک شد. مثلاً باید مشخص سازیم که عدالت حقوقی چه‌گونه حاصل می‌شود؟ چه ساز و کارهایی را باید تعبیه کنیم و چه نهادهایی را باید بسازیم تا عدالت حقوقی تحقق یابد؟ یا چه کنیم که عدالت جنسیتی هر چه بیش‌تر تحقق یابد. به عبارت دیگر، یک آرمان بزرگ بشری را به چندین آرمان کوچک‌تر تقسیم کنیم و در مسیر پیاده‌سازی آن گام برداریم. همین‌طور در همه‌ی موارد در باره‌ی انواع عدالت اندیشه کنیم و اگر مطلوب بودند، راه نیل به آن‌ها را با کار علمی و نظریه‌پردازی علمی پیدا کنیم و گام به گام به تحقق این آرمان بزرگ بشری نزدیک شویم. در این طریق می‌توانیم از تجربیات و اندوخته‌های بسیاری از کشورهای دنیا، نظیر تجربیات ارزشمند در اروپای شمالی، بهره‌مند شویم.

عذرخواه‌ام اگر در باره‌ی چیزی سخن گفتم که باید بیش‌تر در باره‌ی آن می‌آموختم. من فقط افکار خود را قلمی کرده‌ام. باید بسی در این باره بخوانم و تأمل کنم. این بار نتوانستم به درخواست یک دوست بزرگوار نه بگویم. می‌دانم که بسیاری اوقات نه گفتن، سخاوتمندی بزرگ‌تری است.

۱. «عدالت»، یکی از بنیادین‌ترین آرزوها و خواسته‌های انسان در طول تاریخ بوده و اکنون نیز چنین است.



* علی زمانیان
ویراستار: مؤگان کریمی

عدالت،

معشوق مشروط

چنین نیز می‌اندیشند که «عدالت»، آن نقطه‌ی روشن و خوشایندی است که در پایان تاریخ محقق خواهد شد.

چه بسیار ادیان آسمانی و حتی ایدئولوژی‌های زمینی مانند مارکسیسم، در ترسیم بهشت موعود در آخرالزمان، عدالت را گوهری‌ترین عنصرِ آخرالزمانی معرفی می‌کنند و بر تحقق آن بشارت می‌دهند. «جشنواره‌ی عدالت آخرالزمانی»، بر این ایده‌ی جذاب و دلپذیر استوار است که وقتی «عدالت» از راه برسد، «رنج انسان» پایان می‌پذیرد. در این چشم‌انداز، گویی تاریخ، تماماً اندوه فراق انسان از «عدالت» است. در غیبت عدالت است که بارِ رنج، بر دوش آدمیان سنگینی می‌کند و افق زیست‌اش را ابری تیره فرا می‌گیرد. به یک معنا، عدالت، آهوی چابک و گریزپایی است که دلربایی می‌کند اما همواره از چنگ‌ها می‌گریزد و به هیچ ترفندی در دام ساکنان تاریخ نمی‌افتد.

عدالت چیست؟ چه تعریفی از آن می‌توان به دست داد و چگونه می‌توان آن را معرفی کرد که هرکس با او مواجه شد، آن را بشناسد؟

آیا تعریفی فراتاریخی دارد و می‌توان ورای فرهنگ‌ها و دوره‌ها، حد و مرزی برایش تعیین کرد و به نحو دقیق، چهره‌اش را بر تابلوی سرنوشت انسان نقاشی نمود؟

عجیب این که این معشوق ازلی و همیشگی انسان‌ها، نه تنها در ساحت عینی و تجربی تن به عینیت و تعین نمی‌دهد، که در ساحت ذهن و دنیای اندیشه‌ها نیز به تعریف و تعیین و حدود و ثغور، رضا نمی‌دهد؛ از این رو بسیاری از متفکران، از عهد یونان باستان و بلکه پیش از آنان و تا کنون، در باره‌ی عدالت سخن گفته‌اند و شرح‌ها داده‌اند و سپس تبار بلندی از متفکران، مانند فلاسفه، الاهی‌دان‌ها، جامعه‌شناسان، عالمان سیاست و اقتصاد، تلاش کرده‌اند نقاب از رخسارش بردارند، اما هنوز سخت‌ترین کار، تعریف عدالت است.

به راستی عدالت چیست؟

اندیشمندان مختلف از منظرهای متفاوتی، عدالت را تعریف کرده‌اند و به تدریج ادبیات متعدد و پرشماری انباشت شده است (که بیان آن‌ها مقصود این نوشته

نیست)، و هنوز هم بر این ادبیات افزوده می‌گردد و در این باب ایده‌ها و نظریه‌هایی شکل می‌گیرد. ادبیاتی که می‌خواهد علاوه بر فهم ماهیت عدالت، آن را سنخ‌شناسی کند و ضرورت و کاربردش را در زندگی روزمره، توضیح دهد. از میان انواع و گونه‌های متعدد عدالت، می‌توان به عدالت اجتماعی اشاره کرد. موضوعی که بیش از سنخ‌های دیگر عدالت، عام‌تر و موثرتر است. به این معنا که همه‌ی مردم در زندگی روزمره با این نوع از عدالت سروکار دارند و بود و نبودش را احساس می‌کنند و یکی از سرچشمه‌های اصلی رضایت و نارضایتی از خویش، جامعه و دولت تلقی می‌شود. سایر ابعاد عدالت را با اغماض، می‌توان زیر چتر معنایی عدالت اجتماعی صورت بندی نمود و از آن‌ها سخن گفت.

۲. عدالت اجتماعی با دو مفهوم «توزیع» و «حق» گره خورده است.

«توزیع» ناظر به رفتار و کنشی است که در آن به چگونگی منابع و امتیازات می‌پردازد؛ اما «حق»، ناظر به ساحت باور است. به دیگر سخن، «توزیع» امر عینی و آبجکتیو؛ و «حق» امر ذهنی و سابجکتیو است.

«توزیع» مفهوم کمی، قابل سنجش و اندازه‌گیری است، اما «حق»، مفهومی کیفی و غیرقابل اندازه‌گیری است. «موقعی که می‌پرسیم آیا عدالت در جامعه برقرار است، در واقع می‌پرسیم چیزهایی که برای شان ارزش قائلیم،

[مانند] درآمد و دارایی، حقوق و وظایف، اختیارات و فرصت‌ها، مقام‌ها و افتخارات، در آن جامعه چطور توزیع می‌شوند. جامعه‌ی عادل، این چیزها را درست توزیع می‌کند.» (سندل-۱۹).

اما آن هنگام که می‌پرسیم توزیع درست و عادلانه‌ی چیزها، به چه معناست، و اساسا توزیع درست، به چه توزیعی گفته می‌شود؛ در حقیقت، موضوع را به «حق» انسان‌ها ربط داده‌ایم؛ زیرا پاسخ، این است که توزیع درست، توزیعی است که بر اساس حق افراد صورت پذیرد؛ پس از این، فوراً این پرسش به وجود می‌آید که حق هر کسی را چگونه می‌توان معلوم کرد؟

وقتی رویکرد ما به تعریف عدالت، معطوف به تخصیص و توزیع منابع، فرصت‌ها و امتیازات اجتماعی باشد، آنگاه به موضوع تبعیض حساس می‌شویم؛ زیرا در این معنا، «تبعیض»، مفهوم مخالف عدالت محسوب می‌شود.

اما آن هنگام که هسته‌ی مرکزی در تعریف عدالت، «حق» باشد، آنگاه مفهوم

مخالف عدالت را «ستم» می‌یابیم. گرچه تبعیض، خودش نوعی از ظلم و ستم است، اما ظلم و ستم در رویکرد دوم، چیزی غیر از موضوع تبعیض است. به سخن دیگر، تبعیض دلالت به نابرابری در توزیع دارد، اما ظلم و ستم، به نادیده گرفتن حق، آسیب وارد کردن به دیگری و رنج دادن، معطوف است.

به عنوان مثال از نظر ما، کارفرمایی را که در میان کارگرانش تبعیض قائل می‌شود و مزد افراد را برای کار برابر و مساوی، نابرابر توزیع می‌کند، کارفرمای ناعادل می‌نامیم. در اینجا، بی‌عدالتی کارفرما را از کنش تبعیض آمیز او در قبال کارگران فهم می‌کنیم. اما اگر کارفرمایی در میان کارگرانش، رفتار تبعیض آمیز و نابرابری نداشته باشد، و به نحو مساوی حق همه را نادیده بگیرد، او را نیز کارفرمای ناعادل می‌یابیم، اما این بار، از منظر «حق» افراد درباره‌ی او قضاوت می‌کنیم.

تفکیک ظریف میان ستم و تبعیض، از آن رو به میان آمد که به نکته‌ای اشاره شود. نکته این است که گاهی عدالت اجتماعی را از منظر توزیع نابرابر مناصب، درآمدها و امتیازات، و گاهی از منظر رعایت حقوق بنیادین انسان‌ها به نحو کلی مورد توجه قرار می‌دهیم.

این همان چیزی است که با عنوان حقوق بشر از آن یاد می‌کنند. در یک برداشت کلی، درک اجتماعی از عدالت، عموماً ناظر است به موقعیت اول، یعنی عدالت توزیعی. از اینرو وقتی از عدالت اجتماعی سخن گفته می‌شود منظور همان عدالت توزیعی است.

۳. آیا «عدالت»، فی نفسه و یا مستقل از ادراک آدمیان، وجود دارد یا خیر، یک مسئله است، اما این که درک اجتماعی از عدالت چیست، مسئله‌ی دیگری است. در هر صورت، لازم است این دو همواره از یکدیگر تفکیک شوند، زیرا هر یک، اقتضائات و قواعد خود را دارند. گرچه درک اجتماعی از عدالت، با آن چه عدالت اجتماعی نام دارد، درهم تنیده است، اما در نهایت، این دو موضوع، متمایز محسوب می‌شوند.

درک اجتماعی از عدالت، اشاره دارد به قضاوت و داوری عمومی در باره‌ی این که آیا جامعه و فرایندهایش

و یا توزیع منابع و ثروت را عادلانه تلقی می‌کنند یا خیر. درک اجتماعی از عدالت، نگرشی است که در فهم عمومی و ذهنیت اجتماعی شکل می‌گیرد. درک از عدالت، مبتنی و متکی بر معیارها و مولفه‌هایی است که یا مورد توافق مردم و یا برگرفته از منبعی دیگر (مانند متن مقدس و یا احکام خداوند)، است.

بنابراین می‌توان حدس زد که ممکن است از نظر معیار دینی، عدالت اجتماعی، وجود داشته باشد، اما برخی از اهالی یک جامعه، احساس بی‌عدالتی نمایند. این شکاف میان واقعیت و احساس می‌تواند از دو علت ناشی گردد:

علت اول، ارزیابی و سنجش نادرست از وضع موجود (به علت فقدان شناخت واقعیت) علت دوم: تفاوت در معیار و مولفه‌های عدالت اجتماعی (به علت تفاوت در معیارها).

علت اول را با در اختیار نهادن اطلاعات لازم و آمارها و تحلیل‌ها از واقعیت، تا حدودی می‌توان رفع کرد، اما اختلاف و شکاف میان این که معیار عادلانه بودن چیست، به آسانی قابل حل شدن نیست. زیرا این اختلاف، صرفاً در سطح نگرش عمومی به عدالت نیست، بلکه تفاوت در ارزش‌های بنیادین و معیارهایی است که مشخص می‌کند چه چیزی عادلانه و یا ناعادلانه است. به عنوان مثال: بر اساس دریافت و درک مفسران و یا فقها از متن مقدس، خداوند معلوم می‌کند چه کسی چه حق و تکلیفی دارد. از این رو بر این باورند که زنان نمی‌توانند حق طلاق داشته باشند و یا نمی‌توانند به برخی پست‌ها و مقام‌ها دست یابند، زیرا خداوند این حق را به آنان نداده است. از اینرو با کسانی که مبنا و معیار عدالت جنسیتی را نه تکالیف برگرفته از کلام خدا، که ناشی از حقوق بشر و مبتنی بر خرد انسانی می‌دانند، مبنای اختلاف نظر دارند. این چالش، وقتی به نقطه‌ی بحرانی نزدیک می‌شود که نظام سیاسی، به نحو جانبدارانه، عدالت را نه مبتنی بر فهم عرفی و خرد جمعی خود بنیاد، که بر فهم رسمی‌اش از متون مقدس استوار کند. در این صورت، از نظر حاکمیت و نظام سیاسی، عدالت اجتماعی برقرار است اما در نگاه ساکنان جامعه، چنین نیست. این گسست در نگرش که ناشی از اختلاف بر سر ارزش‌ها و معیارهاست، بتدریج رنگ سیاسی می‌گیرد و به منزله‌ی امر سیاسی ظهور می‌نماید.

۴. همچنان که پیش از این گفته شد، در یک افق کلی عدالت، معشوق ازلی و خواسته‌ای ابدی در تمامی جوامع و نزد همه‌ی انسان‌ها بوده و هست.

عدالت، آرزوی شیرین و خواستنی است و معیاری برای خوب زیستن تلقی می‌گردد؛ زیرا در جامعه‌ای که عدالت در مناسبات، روابط، قوانین، فرایندها و عملکردهایش جاری است، آسان‌تر و بهتر می‌توان زندگی کرد.

بی عدالتی، تبعیض و نابرابری در توزیع مطلوب‌های اجتماعی، انسجام و سامان زندگی اجتماعی را با خطر روبرو می‌کند و رنج از پی رنج می‌آفریند؛ از این رو عدالت، را می‌توان معشوق انسان تصور کرد. با این همه، به نحو کلی نزد عامه‌ی انسان‌ها، عدالت، معشوقی است مشروط.

گرچه وقتی عدالت در رگ و پی جامعه جریان داشته باشد، زندگی بهتری خواهیم داشت، اما گاهی موقعیتی پیش می‌آید که آرزو می‌کنیم ای کاش با عدالت با ما برخورد نکنند. عدالت، منافع ما را تامین می‌کند و ما را به حقوق انسانی مان می‌رساند. اما گاهی عدالت در تضاد با منافع و لذت‌های ما قرار می‌گیرد. آنگاه است که عدالت را فراموش می‌کنیم و دست در کار دیگر می‌بریم. عدالت خوب است به شرط این که در جهت منافع ما باشد. متهمی که به جرم قتل محاکمه می‌شود، آرزو می‌کند و مصرانه می‌خواهد که با گذشت و رأفت، از خطایش بگذرند و عدالت را در بار هی او جاری نکنند. این خواسته و آرزو چنان است که به صراحت در دعای آمده است: «اللّٰهُمَّ عَامِلْنَا بِفَضْلِكَ وَ لَا تُعَامِلْنَا بِعَدْلِكَ». ای کاش خدا با فضل و رحمتش با ما رفتار کند نه با عدل و عدالتش. از این جاست که می‌توان نکته‌ای را استنتاج کرد؛ و آن نکته این است که اگر مشاهده می‌کنیم در جامعه‌ای روحیه‌ی عدالت‌جویی کاهش یافته است، می‌توان فرض کرد که دو رذیلت افزایش یافته است: اولاً، نقض حقوق دیگران توسط صاحبان قدرت.

ثانیاً، خودمحوریِ روان‌شناختی افراد.

آنان که حقوق دیگران را نادیده می‌گیرند و نقض می‌کنند، البته از عدالت بیم دارند؛ زیرا عدالت، احقاق حق و بازگرداندن حقوق آدمیان به آنهاست. خطاکاران اخلاقی، میلی به عدالت ندارند، زیرا از پرداخت غرامت می‌گریزند. در این موقعیت است که «عدالت قضایی» نیاز ضروری و مبرم جامعه محسوب می‌شود. از سوی دیگر، آنان که به رذیلت زیاده‌خواهی و خودمحوری دچار شده‌اند، عدالت

را مانعی بر سر راه اهداف خود تلقی می‌کنند؛ زیرا عدالت، تعیین حد و مرز حقوق در مناسبات و روابط اجتماعی و پاسداری از حریم حقوق است.

در این موقعیت است که «عدالت اجتماعی» ضرورتی تام و تمام دارد.

در مقابل این دو گروه مخالف عدالت، دو گروه مشتاق عدالت وجود دارد:

گروه اول، آنان که مورد ظلم و ستم واقع شده و حقوق شان پایمال شده است.

گروه دوم، کسانی که به علت ناتوانی نمی‌توانند به حقوق خویش دست یابند و از سوی زیاده خواهی خودمحموران‌ای دیگران از حقوق شان محروم می‌شوند. به عبارتی دیگر، آسیب‌خوردگان و محرومان جامعه، مدافعان اصلی عدالت محسوب می‌شوند. نقطه مشترک این دو گروه، نادیده گرفتن «دیگری» است.

یکی از ارکان اصلی و شاید ستون مرکزی عدالت، به رسمیت شناختن «دیگری» است. به همین دلیل است که ایده و اندیشه‌ی فیلسوفانی مانند «مانوئل لوی‌ناس»، اهمیت پیدا می‌کند. زیرا این دسته از فیلسوفان، همت خود را بر گفت و گو در باره‌ی «دیگری»، نهاده‌اند. مخالفان عدالت، «دیگری» را از میان می‌برند و خود را در مرکز عالم می‌نشانند. نظام‌های سیاسی که شهروندان را به منزله‌ی «دیگری» به رسمیت نمی‌شناسند، نمی‌توانند عادلانه رفتار کنند. ساختار اجتماعی عادلانه بر پایه‌ی «دیگری» بنا می‌شود. از این رو برای بسط عدالت، به رسمیت شناختن «دیگری» با تمام حقوق انسانی‌ش ضرورتی اجتناب ناپذیر دارد.

۵. عدالت، با همه‌ی دلربایی‌اش اما هنوز کف خواسته و آرزوی کمینه‌ی انسان است. کمترین آرزویی که اگر برآورده نشود، زندگی تباه می‌شود و روزگار به ستوه می‌آید. ساکنان سرزمینی که عدالت را گم کرده‌اند، زندگی تیره و تلخی را تجربه می‌کنند. اساسا زیستن بدون عدالت، خود جهنم است. با این همه، برای بهزیستی، عدالت، کافی نیست. هرگاه عدالت‌جویی را انتخاب می‌کنیم، زندگی را بهتر و جهان را دلنشین‌تر کرده‌ایم. اما ما به بیش از عدالت محتاجیم و آن خیرخواهی ایثارگرانه، مهربانی و شفقت بی‌دریغ و فضیلت مهربانی و گذشت است. عدالت، زندگی را ممکن؛ و اما اخلاق، آن را تزیین و زیبا می‌کند. به عبارتی دیگر عدالت، امکان زندگی؛ و اخلاق، زیبایی زندگی است.

جامعه و ساختار سیاسی عادلانه، امکان زندگی و انسانی زیستن را فراهم می‌کند. با کاهش رنج، جهان را جایی برای شاد زیستن می‌سازند. اما همواره این گونه نیست که ساختارها، مناسبات و روابط اجتماعی بر نهج عدالت استوار شده باشد، بنابر این، زندگی با اختلال و آدمی با رنج رو به رو می‌شود. در غیبت عدالت، فقر و تبعیض افزایش می‌یابد و «احساس باختن» در طبقات مختلف اجتماعی شایع می‌شود. سربرآوردن «مؤسسات خیریه»، و مراکز امدادسانی، واکنشی اخلاقی و انسانی به غیبت عدالت اجتماعی در تار و پود جامعه است. به میزانی که ساختارهای رسمی و مناسبات اجتماعی ناعادلانه‌تر می‌شوند، تلاش‌های خیریه‌ها از سوی اخلاق‌مداران و فضیلت‌مندان افزایش می‌یابد. با این هدف که بخشی از زخم ناشی از فقدان عدالت را بر پیکر جامعه ترمیم نمایند. این دست فعالیت‌ها می‌خواهد، کسری عدالت اجتماعی را با جهد انسان‌دوستانه‌ی کنش «خیریه‌ها» جبران نمایند. از این رو اگر در جامعه‌ای نیاز به مؤسسات خیریه افزایش یابد، باید متوجه شد که خورشید عدالت در ساختار رسمی توزیع ثروت و رفاه رو به غروب نهاده است. و گرچه کنش خیریه‌ای، اخلاقی‌ترین کنش انسانی است، اما نمی‌تواند کمبود عدالت را جبران نماید. با این همه، کاری باید کرد. کاری که دست کم، اندکی از رنج فقر و ناتوانی را کاهش یابد.





پرسش: آیا عدالت همان برابری است؟

جواب: مبنای عدالت آزادی است. به عنوان تمثیل و حالت حدی توجه کنید که یک جامعه بردگان یک جامعه عادلانه نمی‌تواند باشد. بنابر این اگر انسان‌هایی از آزادی‌های اولیه برخوردار نباشند نمی‌توانند یک جامعه عادلانه تشکیل داده باشند.

سال‌ها پیش میلتون فریدمن گفته بود، «جامعه‌ای که برابری را فرا تر از آزادی می‌گذارد، هیچکدام را بدست نمی‌آورد. جامعه‌ای که آزادی را بر برابری رجحان می‌نهد درجات بالایی از هردو را بدست می‌آورد.» به نظر می‌رسد این گزاره از آزمون زمان و مکان و تجربه و تاریخ جوامع مختلف سربلند از آب در آمده است.

اما عدالت مفهومی پیچیده‌تر از آزادی و برابری است و فراگیرتر. جان رالز گفته است که عدالت فضیلت نظام اجتماعی است. یعنی عدالت تصمیم فردی یا سلیقه فردی نیست. اقدام سیاسی موردی یا تصمیم اقتصادی موردی هم نیست. عدالت هنگامی برقرار می‌شود که یک نظم اجتماعی کلاً در وجنات خود از ویژگی‌هایی برخوردار باشد که بتوان گفت شاهد یک جامعه شریف و با فضیلت هستیم. اولین پیش نیاز این چنین جامعه‌ای وجود قانون و حکومت قانون است. قانون چیست؟ در جامعه ما هنوز قانون شناخته شده نیست. این کلمه در فرهنگ ما غریبه است. سابقه تاریخی آن به دوران مشروطه بر می‌گردد و قبل از آن اثری از آن در نوشته‌ها و گفته‌ها نمی‌یابیم. اولین بار در زمان ارغون خان مغول یا محمد خدابنده بود که بخشنامه‌های مختلف حکومتی را در یک مجموعه جمع آوری کردند و نام آن را «قانون امور» گذاردند. در این مورد هم قانون به معنی دفتر به کار رفته، نه معنی امروزی. جدا از آن قانون نام یک ابزار موسیقی بوده است. معلوم نیست کلمه قانون از کجا از زمان مشروطه وارد زبان فارسی شده است. در حالی که رومی‌ها و یونانی‌ها از دو هزار سال پیش با مفهوم، چپستی

و کار کرد قانون آشنا بودند. روزی از یک استاد حقوق که سابقه دوستی داشتیم پرسیدم به نظر شما قانون چیست. او گفت که هرچه مجالس تصویب کرده باشند. افواه عمومی هم مصوبات مجالس را قانون می‌دانند. من با آن دوست مخالفت کردم. زیرا قانون باید در اصل بر مبنای تثبیت آزادی‌ها و حقوق غیر قابل نقض مردم تنظیم شود. اگر احکامی، نوشته‌هایی یا تومارهایی تدوین شد که کارش ضایع کردن حقوق مردم بود یا محدود کردن آزادی‌های انسانی، آن قانون نیست و ناقانون است. اگر کتاب‌های قانون از زمان مشروطه تا کنون را بررسی کنید بسیار ناقانون در آن خواهید یافت. مطلب بعدی این است که علاوه بر محتوا، روح قانون از اهمیت خاص برخوردار است. روح القوانين نام کتاب مونتسکیو است که به تشریح روح قانون می‌پردازد. لازم است قانون در هر موضوعی که هست روح آن در جهت حفظ و تقویت و پایداری آزادی‌ها و حقوق مردم باشد، نکته بعدی که در همین بعد مهم است روال تنظیم قانون است. حدود دو هزار سال پیش پلوتارک فیلسوف یونانی رومی نوشت که قانون آنچیزی نیست که بر کاغذ نویسند یا بر سنگ حجاری کنند، بلکه آن است که در قلب مردم جای داشته باشد. این بیان را مونتسکیو به این نحو ارائه می‌کند که قانون باید نمایانگر اراده عمومی باشد. این خود شرح مفصلی لازم دارد در مورد چگونگی سازمان سیاسی و مشارکت مستمر مردم در گفتمان و تصمیم‌گیری سیاسی، تا چنین هدفی عملی شود.

۲. نقش دولت‌ها در اجرای عدالت چیست؟

جواب: اگر دولت‌ها از طریق روالی که در بالا گفته شد بر سر کار بیایند و بروند و قانون‌نماینده اراده عمومی باشد و قوه قضاییه‌ای موجود باشد که ستون خیمه قانون باشد، چنانکه مونتسکیو تأکید می‌کند، در این حالت دولت نقشی را ایفا می‌کند که همخوان با آن آرمان عدالت است، چنانکه مردم پیگیری می‌کنند و می‌طلبند. اگر تصور از دولت غیر از آن بود و نهادی بود که به جامعه تحکم می‌کند، منابع جامعه را زیر کلید خود قرار می‌دهد و ممر معاش مردم را کنترل می‌کند. چنین دولتی

هر چیزی خواهد بود به جز یک دولت عدالت‌جو.

شنیده‌اید که سعدی گفته بود، "بنیاد ظلم در جهان ابتدا اندکی بود، هر کسی آمد چیزی به آن افزود تا به این غایت رسید." دقت کنید در شرح احوال و تاریخ جوامع بسیاری از آنان که بر بنیاد ظلم افزودند جز مدعیان عدالت نبودند که بر این مرکب سوار شدند تا به قدرت برسند. یک جامعه آگاه و شایق عدالت همیشه باید از کسانی بگزیند که می‌خواهند معاش آنان را کنترل کنند و کسانی که می‌خواهند آزادی‌های مردم را ضایع کنند، از طریق قول عدالت و قول مال مفت.

یک مردم آگاه می‌دانند که یک جویای قدرت که قول مال مفت می‌دهد می‌خواهد از خود مردم بگیرد بین یاران و حامیان خود تقسیم کند و ما بقی را برای به رقیب در آوردن مردم به آنان بذل و بخشش کند. یک جامعه عقل‌گرا هرگز به دنبال این نوع قدرت جو نخواهد افتاد چون به جز شوربختی نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود. بنابر این در این باب چگونگی نقش دولت به نفس دولت بر می‌گردد.

۳. الگوی دینی در امر عدالت چگونه جواب می‌دهد؟

جواب: در واقع الگوی دینی معلوم نیست که چیست. اوایل انقلاب بسیار افراد امید به ظهور الگوی دینی داشتند و هر کس نیز یک مفهوم مبهم خاص خود را در ذهن داشت. اکنون بعد از چند دهه متخصصین دینی هنوز یک چارچوب نظری در حد فلاسفه سیاست غربی مانند رالز نتوانسته اند کتباً ارائه کنند و بر پیاده کردن آن هم پایمردی کنند. در نتیجه در پاسخ به پرسش شما می‌توانم دیدگاه امانوئل کانت را بیان کنم. کانت می‌گوید مذهب را ضابطه سنجش اخلاق قرار ندهید. بلکه رفتار و کردار عملی مذهبی‌ها را ضابطه اخلاق دینی تلقی کنید. یعنی سعی نکنید مثلاً بر اساس برداشت خود از آموزش‌های مسیحی چنان که خود می‌پندارید دیگران را مورد قضاوت قرار دهید و رفتار آنان را اخلاقی یا غیر اخلاقی بدانید. بلکه بر عکس رفتار و کردار کسانی که خود را مسیحی

می‌دانند نگاه کنید اگر این رفتار نشان شرافت، محبت، رحمت و شفقت، پرهیزکار، خدمت به جامعه، درستکاری، عقلانیت... بود آن گاه این رفتار را ضابطه آن ادعای دیانت قرار دهید. در این مورد هم باید دید جامعه چه شکل و شمایلی از عدالت به خود می‌گیرد آن گاه آن شمایل که در عمل ظاهر می‌شود را به حساب ایدئو لوژی بگذارید. مُشک آن است که ببوید نه آن که عطار بگوید.

۴. عدالت به نفع چه کسانی و به زیان چه کسانی است؟

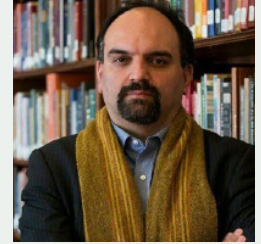
جواب: عدالت طبعاً به نفع عموم است و به زیان کسانی که در یک جامعه باز، منصفانه و رقابتی که بر مبنای تلاشگری و شایستگی‌ها باشد جایی ندارند و سهمی که می‌طلبند عایدشان نمی‌شود.

۵. مثالی برای جامعه عادلانه وجود دارد؟

جواب: احتمالاً انتظار دارید بگویم دانمارک یا سوئد. بلکه این‌ها جوامعی هستند که مردم در آن‌ها خوشحال و تامین هستند و بررسی‌های آماری نشان می‌دهد که اکثر مردم از زندگی ابراز رضایت می‌کنند. اما رسیدن به یک چنین جوامعی حداقل یک قرن تلاش، سازندگی و انباشت ثروت را پشت سر خود دارد و در همان جهت‌هایی که در پاسخ به پرسش اول مطرح شد گام‌های بلند و مستمر بر داشته شده. اولویت پیگیری آزادی، حکومت قانون بر اساس اراده عمومی، سازمان دهی سیاسی برای جلب مشارکت مردم در پی گیری آنچه به خود روا می‌دارند و پرهیز از آنچه به خود روا نمی‌دارند، اما من می‌گویم جامعه عادلانه جامعه آمریکا است برای این که شما تعجب کنید! چرا؟ جامعه‌ای است که نوه یک پیش خدمت کنیایی می‌تواند رییس جمهور شود و دختر یک مهاجر، معاون رییس جمهور. فرزند یک مهاجر دیگر فرصت می‌یابد تا جالب‌ترین و مفیدترین ابزار را در کف ما قرار دهد که همان تلفن هوشمند است و خود نیز از ثروتمندان جهان شود. یک مهاجر آفریقای جنوبی می‌تواند از طریق نوآوری و کارآفرینی ثروتمندترین مرد جهان شود. جامعه‌ای که در آن تلویزیون، تلفن، برق، یخچال... ابداع و همگانی شد و به خانه‌های انبای بشر نیز سرایت کرد. اینترنت و شبکه‌های

اجتماعی ایجادشد، واکنش‌های موثر ابداع گردید و دست آوردهای آن، بلندگوئی در دست بدگویان به آن نیز هست. در این جامعه درآمد توزیعی نامناسب دارد. یک برنامه‌نویس هندی یا مهندس ایرانی سالانه چند صد هزار دلار در آمد دارد، یک طرفدار برتری نژادی سالانه سی هزار دلار و جمع اینان هم در حرکت سیاسی خود تلاش کردند جلو مهاجرین را بگیرند با این شعار که این خارجی‌ها شغل‌های ما را گرفته‌اند. درست است شغل‌های پر درآمد را گرفته‌اند اما شغل‌هایی نیست که برتری طلبان نژادی بتوانند انجام دهند. این که کدام یک از این وجوه در ترازوی قضاوت شما برای عدالت وزن بیشتری دارد بر می‌گردد به کمی سلیقه و رجحان شخصی.





* مصاحبه با دکتر سروش دباغ

عدالت

۱. آیا عدالت همان برابری است؟

خیر. هرچند برابری در عدالت هست و یکی از مولفه‌های آن است. علمای ما معتقد بودند عدالت یعنی هر چیز در جای خود باشد. من خودم با عدالت در مفهوم عدم تبعیض حقوقی بیشتر هم داستادم. توجه دارید که نابرابری‌ها در عالم فراوانند. مانند مولفه‌های زیست شناختی مثل رنگ پوست تا هوش. نابرابری‌ها از جهان رخت بربستنی نیستند. مثلاً فاصله بین فقیر و غنی همواره وجود دارد. ولی تلاش برای کاستن از آن و کاستن از تبعیض حقوقی همواره وجود دارد و این عدالت است.

۲. وظیفه دولت‌ها و جامعه مدنی در برقراری عدالت چیست؟

تلاش برای کاهش تبعیض حقوقی. مثلاً دولت‌ها با قرار دادن فرصت‌های برابر برای شهروندان و پاس داشتن حقوق بنیادین شهروندان می‌توانند نقش مهمی ایفا کنند.

۳. در دوران فعلی برای عدالت‌ورزی، مدل دینی تا چه اندازه جواب می‌دهد؟

در این مورد هم باید در مسیر قبلی حرکت کنیم. مفاهیم از عصری به عصری دیگر تغییر می‌کند. ما در قرآن داریم: ان الله یامرو بالعدل و الاحسان، خداوند امر به عدالت و احسان می‌کند، اینکه ما چگونه عدالت را بفهمیم بستگی به مولفه‌هایی دارد که امروز از عدالت در می‌یابیم. در روزگار کنونی تلاش برای برقراری برابری حقوقی و کاستن از میزان تبعیض‌ها، عدالت‌ورزی است؛ که با روح امر دینی هم مناسبت دارد.

۴. عدالت به نفع و به ضرر چه گروه‌هایی است؟

قطعاً به نفع گروه‌های فرودست خواهد بود. و آن تلاش برای رفع تبعیض قطعاً به ضرر افراد پر

درآمد جامعه خواهد بود، چون تلاش می‌کنیم برای کاستن از نابرابری‌های اقتصادی.

۵. نمونه‌ای موفق، در سیاست‌های عدالت‌ورزی را می‌توان در دنیا مثال زد؟

به نظرم دولت رفاه در کشورهای اسکاندیناوی، مانند دانمارک و نروژ می‌توانند مثال‌های خوبی باشند. و تا حدودی هم کشور کانادایی که من زندگی می‌کنم، با مولفه‌هایی که نام بردم مثل برابری طلبی، پاسداشت حقوق شهروندان و تلاش برای کاهش تبعیض حقوقی همخوانی دارند.

۶. آیا عدالت‌طلبی آرمانگرایی است یا امری قابل حصول؟

علی‌الاصول طلب عدالت کردن یک آرمان است و آرمانگرایی اصلاً نكوهیده نیست. عدالت از دلبستگی‌های بشری است مثل آزادی. اگر مراد این است که آرمان چیز است که صرفاً در مورد آن حرف می‌زنیم، نه اینطور نیست. لاقلاً در مورد عدالت، به میزانی که دولت بتواند در کاهش تبعیض‌ها و برابری طلبی گام بردارد (اگرچه مصادیق بسیاری دارد)، عدالت‌طلبی محقق شده و در راستای آن عدالت هم محقق می‌شود، پس می‌تواند در دسترس باشد. ولی قابل تشکیک است، می‌تواند ۳۰٪ یا ۷۰٪ محقق شود که بستگی به جد و جهدی دارد که صورت می‌گیرد.

۷. ارتباط نوع حکومت‌ها و عدالت‌ورزی چیست؟

فکر می‌کنم در حکومت‌های دیکتاتوری مجال چندانی برای عدالت‌ورزی وجود ندارد. در حکومت‌های سکولار این امکان علی‌الاصول وجود دارد، به تعبیر منطقین لا به شرط هست. اگر مراد از حکومت دینی تئوکراسی دینی باشد، یعنی حکومتی که تحت لوای دیانت سر برآورده است، یعنی حکومتی که مشروعیت سیاسیش را از دیانت می‌گیرد و یک طبقه از دینداران بر مسند حکومت تکیه می‌زنند، اینجا هم فکر می‌کنم چندان مجالی برای عدالت نباشد، چون حقوق بنیادین پاره‌ای دیگر از شهروندان می‌تواند نقض شود. و به این معنا آن عدالت‌طلبی در جامعه حداکثری نشود و اصلاً رخ ندهد. در مورد

دیکتاتوری هم که قضیه روشن است. در سکولار لا به شرط است، یعنی می‌شود یک حکومت سکولار استبدادی داشته باشیم و مشروعیت سیاسی از دل دیانت برنخیزد و بنا باشد از عقل عرفی برآید و از طرفی هم حقوق شهروندان را پاس ندارد و در راستای کاستن از تبعیض هم عمل نکند. مثل فاشیزم، استالینیزم و هیتلریزم هم مثال‌هایی از حکومت‌های سکولاری بودند که پاس عدالت را نداشتند. لیبرالیزم هم می‌تواند علی‌الاصول پاس عدالت را نداشته باشد، و بستگی به روایتی از لیبرالیزم دارد. یعنی اگر لیبرالیزم عنان گسیخته باشد، یا به تعبیر دقیق‌تر با کاپیتالیسم عنان گسیخته عجین شده شبیه آن چیزی که در آمریکا ساری و جاری‌ست، یا لاقل در دوره‌هایی از ریاست جمهوری آمریکا دیده می‌شود. نوعی کاپیتالیسم عنان گسیخته که پاس عدالت را چندان هم ندارد، خصوصاً در معنای دوم عدالت که تلاش برای کاستن از تبعیض‌هاست. جنبش‌هایی مثل جنبش وال‌استریت، اینها همه در همان راستاست، و از اینرو والزر که در آمریکا سر برآورده بود دغدغه عدالت را داشت. او فکر می‌کرد لیبرالیزم به وعده‌های متعددی عمل کرده ولی به وعده عدالت اجتماعی، چندان که باید حقش را ادا نکرده است. پس می‌گفت تلاش کنیم برای کاستن از تبعیض، و برای رفع آن کوشش کنیم. و نوعی لیبرالیزم را برمی‌کشید که پاس عدالت اجتماعی را بداند. الان در کشور کانادایی که من زندگی می‌کنم، حزب لیبرال سرکار است ولی تلاش کرده و می‌کنند در راستای برقراری عدالت. عدالت در معنای اولش یعنی پاس داشتن حقوق افراد که هست، و در معنای دوم یعنی تلاش برای کاهش تبعیض هم گام برمی‌دارد، و دولتی است که ساپورتیو هست نسبت به کسانی که در طبقات پایین‌تر جامعه قرار می‌گیرند. و به سمت برقراری عدالت اجتماعی قدم برداشته، از اینرو فکر می‌کنم مقایسه دو دولت لیبرال آمریکا و کانادا از این منظر قابل تامل است. یعنی زمانی که لیبرال دموکراسی مثل آمریکا که به سمت کاپیتالیسم عنان گسیخته می‌رود با برقراری عدالت اجتماعی فاصله دارد، ولی کانادا حزب لیبرال که سال‌هاست قدرت را در دست دارد، لیبرال هست، دموکراتیک هم هست، در عین حال به سمت برقراری عدالت اجتماعی هم فکر می‌کنم بیشتر گام برداشته و توفیقات بیشتری را به رقم همه

کمیته‌های موجود نصیب خود کرده. پس مهم‌تر این است که آیا مولفه‌هایی که ذکر کردم، یعنی تلاش برای کاهش تبعیض و به سمت رفع تبعیض حرکت کردن و برقراری حقوق و یا فرصت‌های برابر برای شهروندان تا چه اندازه محقق شده، نه اینکه سکولار است یا دموکراتیک. اینها البته کمک می‌کند، ولی شرط کافی نیست. در حکومت‌های دینی مجال برای مشارکت همه شهروندان در سیاست را فاقدند. اگر در حکومت دینی منظور حکومت دینداران باشد، آن علی‌الاصول متصور است، یعنی حکومتی که افراد دیندار هستند و افراد به نحوی دموکراتیک قدرت را کسب کرده‌اند و تلاش می‌کنند هم برای پاسداشت حقوق‌بنیادین شهروندان و هم در جهت کاهش و رفع تبعیض. ولی اگر منظور حکومت طایفه‌ای از دینداران است که به واسطه آن از حقوق برخی شهروندان در جهت مشارکت ممانعت ورزیده شود، این با عدالت اجتماعی البته که فرسنگ‌ها فاصله دارد.

۸. دلیل شکست سیاست‌های عدالت‌ورزی چیست؟ (نمونه موردی ایران)

مع‌الاسف ما توفیق چندانی در مسیر عدالت نداشتیم. چند مولفه را در همین راستا می‌توان ذکر کرد. عدم وجود برابری حقوقی، یعنی حقوق بنیادین شهروندان متعددی نقض شده به علل و دلایل گوناگون سیستماتیک. پس آن برابری حقوقی که عرض کردم یکی از مولفه‌های عدالت‌ورزی است در جامعه ما کم‌رنگ است و گاهی کامل به محاق رفته است. و بعد در راستای رفع تبعیض هم گام‌هایی برداشته نشده است. یعنی به نحو سیستماتیک آنچه در پیش آمده پدیده فساد نهادینه شده، آنچه که موسوم است، و آمار رسمی آن درباره فساد آقازاده‌ها و غیر آقازاده‌ها سر برآورده و آنقدر در موردش گفته‌اند و اخبارش را دیده‌ایم که در یک نوشته‌ای اخیراً منتشر کردم اصلاً نوعی انگار جامعه کرخت شده، کم‌حس و بی‌حس شده نسبت به این اخبار فساد سیستماتیکی منتشر می‌شود. و سر آن این است که نظارت درست و درمانی نیست، وقتی که نظارتی در کار نباشد خوب مجال برای فساد و تبعیض نهادینه شده و عمیق فراهم می‌شود، آنچه که الان ما در کشور داریم. نه نظارتی در برخی

عرصه‌ها به نحو جدی وجود دارد، که اگر بود این فساد سیستماتیک را نمی‌دیدیم. یادمان هست که معاون رئیس‌جمهور آقای جهانگیری چندی پیش گفت، فساد موریانه‌ای ساختار اداری کشور را گرفته و در حال از بین بردن است، (البته من نقل به مضمون میکنم اما تعبیر موریانه و فساد عمیق را معاون اول رئیس‌جمهور بکار برد)، این را نه روزنامه‌نگاران، نه تحلیلگران نه کسانی که دستی در کار ندارند و نه احیاناً از نظر برخی سیاسیون مقرضند، خود معاون رئیس‌جمهور می‌گوید که هم اطلاعات کافی دارد و سرش هم این است که رفعی تبعیضی که صورت نگرفته و بدل شده به انباشتی از فساد چون نظارتی در کار نیست، و وقتی نظارتی در کار نباشد، و چرخش و گردش اطلاعات نباشد، دستگاه‌های نظارتی ضعیف باشند یا به محاق رفته باشند، خوب مجال برای این نوع فسادها خیلی جدی فراهم می‌شود که مع‌الاسف شده و به نزد من این دلیل شکست سیاست‌ها در هر دو مولفه‌ای است که ذکر کردم. و مادامی که اینجاها تمهیدات جدی اندیشیده نشود، تغییری نمی‌کند، و نباید انتظار تغییر جدی داشته باشیم. به همین دلیل بود که گفتم به «عمل کار برآید» و سخن گفتن و شعار در این باب بی‌فایده‌ست. تا دستگاه‌های نظارتی به صورت جدی کارشان را نکنند، و انباشت ثروت صورت گیرد، یا که برخی نهادها پاسخگو نباشند درباره فعالیت‌های اقتصادی‌شان، خوب مادامی که اینها هست و آن شفافیت وجود ندارد، پاسخگویی جدی وجود ندارد، همه اینها کمک می‌کند به نهادینه شدن تبعیض. یعنی یکی از آن مولفه‌هایی که کاملاً با عدالت نامهر است و بر سر مهر نیست. اینجور انباشت ثروت‌ها و نظارت‌های حداقلی و نحیف، یا ناکارآمد، اینها تلاش می‌کند از قضا به نهادینه شدن تبعیض، آنچه که ما الان در کشورمان شاهدیم. و این نهادینه شدن تبعیض علاوه بر آن عدم پاسداشت حقوق بنیادین شهروندان، کمک کرده به عدم برپایی عدالت.

