

توازن و رویکردهای عدالت؛

کنکاشی در رویکرد شهید صدر و شهید مطهری به توازن

حسین نمازی* / علیرضا لشکری**

چکیده

در مباحث مرتبط با عدالت اجتماعی و اقتصادی، انتخاب نوع رویکرد به مقوله عدالت، تأثیری بسزا در جنبه‌های نظری و عملکردی دارد. این موضوع، اهمیت تبیین رویکرد اسلام درباره عدالت و توازن را دوچندان می‌کند. در این مقاله، به‌منظور تبیین رویکرد اسلام به مسئله توازن، به بررسی فرضیه سازگاری دیدگاه شهید صدر و شهید مطهری در این زمینه می‌پردازیم. یافته‌های این تحقیق که به روش کتابخانه‌ای انجام شده است، عبارت‌اند از: الف) در رویکرد شهید صدر، توازن متکی به دو محور کاهش نابرابری‌های شدید و کسب درآمد متناسب با معیشت آبرومندانه است؛ ب) نظریه توازن شهید مطهری متکی بر آرای ایشان در زمینه حقوق فطری و طبیعی است؛ ج) به‌رغم برخی ادعاهای مطرح‌شده، هیچ ناسازگاری‌ای بین نظریه توازن شهید صدر و شهید مطهری وجود ندارد.

کلید واژه‌ها: عدالت اجتماعی، توازن، حق، آزادی، شهید صدر، شهید مطهری

طبقه‌بندی B0۰D63:JEL

مقدمه

نحله‌های مختلف فکری بر اساس مبانی خود، عدالت اجتماعی را تبیین می‌کنند. این تبیین، نوع رویکرد آنان به عدالت را شکل می‌دهد. این مرحله از بحث که در آن با تکیه بر برخی مفاهیم بنیادین و محوری، تبیینی از عدالت ارائه می‌شود، راه به سوی اجرای آن را هموار می‌سازد. از این‌رو، این مرحله که می‌تواند بین مبانی عدالت و اجرای آن پیوند برقرار سازد، اهمیت زیادی دارد و به عرصه‌ای برای منازعات نظام‌های فکری و گرایش‌های متعدد این حوزه تبدیل می‌شود. هر رویکرد، نقطه عزیمتی نسبت به موضوع عدالت دارد و معنای عدالت را از خاص بررسی می‌کند.

این اختلاف در رویکرد، استلزام‌های دلالتی متفاوتی در عرصه سیاست‌های عملی و اجرایی دارد و مبانی متفاوت را به عرصه اجرای عدالت پیوند می‌زند. در این مرحله، به‌طور آشکارتر می‌توان جایگاه توازن در رویکردهای مختلف را بررسی و ارزیابی کرد.

پیشینه و زمینه بحث

در مورد نظریه عدالت در آرای شهید صدر و شهید مطهری، مقالات متعددی نوشته شده است. البته هنگامی که به این مقالات در چارچوب رویکرد به عدالت نگریسته شود، از تعداد آنها کاسته می‌شود. در این میان، نکته مهم، رابطه میان حقوق فردی و جمعی و عدالت از سویی، و جایگاه توازن در این ارتباط از سوی دیگر است.

جمعه‌خان/افضالی در مقاله «عدالت اجتماعی» (۱۳۸۹)، رویکردهای ناظر به عدالت را برشمرده است؛ اما دیدگاه‌های شهید صدر و شهید مطهری را در این رویکردها بررسی نمی‌کند.

افروغ (۱۳۹۰) در مقاله «پیش‌فرض‌ها و رویکردهای نظری عدالت اجتماعی» رویکردهای متفاوتی را که در مورد عدالت وجود دارد، بیان کرده، ولی رویکرد اندیشمندان مورد بحث را بررسی نکرده است.

سیداحسان خاندوزی (۱۳۸۳) در تحلیلی از دو رویکرد اسلامی به عدالت اقتصادی، نظریه شهید مطهری را بر پایه حقوق طبیعی مطرح ساخته و تقدم نظر مسلمانان را بر امثال جان لاک و تامس هابز در این زمینه متذکر می‌شود. از نظر وی، از ویژگی‌های این رویکرد، که ریشه در تفکر ارسطویی دارد، عدالت اقتصادی تعبیری برای سلامت اقتصادی است و اقتصاد سالم نیز اقتصادی است که در آن ثروت قابلیت رشد و نمو داشته باشد. از این‌رو، نقدی که به این رویکرد وارد می‌کند، نداشتن دغدغه توازن‌بخشی و محرومیت‌ستیزی در مرکز آن است.

بر اساس چنین برداشتی از رویکرد شهید مطهری، که سیدرضا حسینی (۱۳۸۷) دیدگاه ایشان درباره عدالت را به معنای رفع فقر می‌داند و با تأکید بر آزادی، حقوق انسان‌ها و تولید ثروت، نیازی به لحاظ توازن در نظریه ایشان نمی‌بیند.

در واقع، حقوق طبیعی انسان‌ها قبل از آنکه توازن را اثبات کند، آزادی در کسب و تولید ثروت‌های فزون‌تر را اقتضا می‌کند. بنابراین، آزادی اقتصادی در رتبه قبل از عدالت و برابری قرار می‌گیرد و یا اینکه به وسیله عدالت محدود نمی‌شود. ایشان تفاوت میان نظر این دو اندیشمند را از همین منظر بررسی می‌کند.

ملاحظه می‌شود که نوع رابطه‌ای که میان حقوق، آزادی و عدالت برقرار می‌شود، تأثیری مهم بر ایده توازن دارد. از این رو، در این مقاله رویکردهای شهید مطهری و شهید صدر و میزان تطابق آنها بر توازن اقتصادی دنبال می‌شود.

در بخش نخست مقاله، رویکردهای مطرح درباره عدالت را مرور، و سپس رویکرد توازن در نظریه عدالت اسلامی از دیدگاه شهید صدر و شهید مطهری را بررسی خواهیم کرد.

رویکردهای عدالت

مساوات‌گرایی

یکی از معانی عدالت که کاربرد زیادی نیز دارد، مساوات یا برابری است. با توجه به اینکه عدالت با معنای برابری رابطه بسیاری نزدیکی دارد، برابری و مساوات همواره از معانی قابل توجه عدالت قلمداد شده است. این ارتباط چنان است که *آمارتیا سن* می‌گوید: «همه اندیشمندان و فیلسوفان سیاسی که در مورد عدالت سخن گفته‌اند، مساوات‌طلب بوده و مساوات‌طلبی را عدالت می‌دانسته‌اند؛ اما اختلاف عمده آنان درباره پاسخ به پرسش برابری در چه چیزی می‌باشد» (سن، ۱۳۷۹، ص ۱۰).

هیلد بوجر نیز با مرور رویکردهای برابری اقتصادی معتقد است، رالز برابری در کالاهای اساسی، *آمارتیا سن* برابری در قابلیت‌ها و دورکین برابری در منابع را مورد نظر داشته‌اند. عده‌ای دیگر برابری در مطلوبیت نهایی را دنبال کرده‌اند (Bojer, 2003, p. 46).

بنابراین، برابری مفهومی اساسی و محوری در نظریه‌های عدالت است و چنانچه متعلق برابری آشکار و تعیین شود، ماهیت عدالت نیز شناسایی خواهد شد.

به طور کلی، رویکرد مساوات‌گرایی بر این پایه استوار است که انسان‌ها در خلقت مساوی و برابر هستند. از این رو، انسان‌ها ارزش و اعتبار یکسانی دارند و نباید میان آنها تبعیض و تفاوت قائل شد. این

دیدگاه در غرب، از افکار سیسرون آغاز می شود و در آرای روسو و مارکس استمرار می یابد (افروغ، ۱۳۹۰، ص ۳۱).

اما مساوات موردنظر در این دیدگاه، خود در ابعاد مساوات رویه‌ای و مساوات نهایی تبیین شده است. در مساوات رویه‌ای چگونگی رفتار با دیگران، اعم از رفتار فردی و یا رفتار و معامله‌نهادهای اجتماعی با افراد، موردنظر است. در این معنا از عدالت، عادلانه بودن در مراعات موازین لازم‌الرعایه درباره همه افراد، به‌طور یکسان، نقش محوری دارد.

در مساوات نهایی، و وضعیت نهایی جامع از حیث توزیع مواهب، امکانات و موقعیت‌های اجتماعی مورد توجه قرار می‌گیرد. این وضعیت، خود محصول عواملی مانند مساوات رویه‌ای است. بنابراین، وجود نابرابرای‌های شدید میان اقشار جامعه در بهره‌مندی از مواهب اجتماعی، بیانگر نبود عدالت است. از این رو، جامعه نیازمند اصلاح و تغییر است و عوامل پدیدآورنده این وضعیت بررسی و بازنگری می‌شوند. این رویکرد، موضوع عدالت را وضعیت نهایی می‌داند.

هر کدام از معانی مذکور، طرفدارانی دارد. افرادی که ماهیت عدالت را در ملاحظات و روابط فردی جست‌وجو می‌کنند، مساوات رویه‌ای را مهم می‌شمارند. گروهی نیز ماهیت اجتماعی و توزیعی عدالت را برجسته، و عدالت را مساوات نهایی می‌دانند.

رویکرد طبیعت‌گرایانه

این رویکرد در ادبیات فلسفه سیاسی و اقتصادی، به افلاطون و ارسطو منتسب است. ایده افلاطون، استاد ارسطو، درباره عدالت مبتنی بر این جهان‌بینی است که هر کس و چیزی جایگاهی خاص و معین دارد. این جهان‌بینی منشأ اعتقاد به قانون طبیعی و تصور عدالت مبتنی بر یک قرائت طبیعت‌گرایانه است. افلاطون که فلسفه را با هنر، زیبایی، نیکی و اخلاق پیوند زده بود، قصد داشت با مبانی فلسفی، انسان‌ها و جامعه‌ای مطلوب بسازد؛ به‌گونه‌ای که هر چیز در جای خود قرار گیرد و همه امور در حد اعتدال و فضایل اخلاقی بر جامعه حاکم باشد.

انگیزه اصلی و اولیه‌ای که موجب طرح و پیگیری مسئله عدالت به وسیله فیلسوفان مشهور یونان باستان یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو شد، به مواضع سوفسطاییان بازمی‌گردد که خود به یک معنا، مکتبی ضدفلسفی بود. مواضع اصلی سوفسطاییان درباره عدالت این بود که آنچه معمولاً عادلانه یا ناعادلانه شمرده می‌شود، منعکس‌کننده یا بیانگر هیچ امر واقع یا واقعیت عینی خارجی و طبیعی نیست؛ بلکه نتیجه و بازتاب میثاق‌ها و رسوم اجتماعی است.

فیدسوفان یونان در واکنش به این موضع سوفسطاییان، نظریه‌هایی درباره عمل عادلانه ارائه کردند که مبانی فلسفه اخلاق، سیاست و حقوق را تشکیل می‌دهد (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۱۷).

به‌طور خلاصه، به نظر افلاطون، عدالت در اصل، ویژگی نفس فردی بود که در مقیاس و وسیع‌تر در جامعه انعکاس می‌یافت. جامعه آرمانی/افلاطون متشکل از طبقات سه‌گانه است و عدالت در چنین اجتماعی بدین معناست که طبقات اجتماعی دارای صفات مخصوص خود هستند؛ عدالت صفتی است که مستلزم انجام وظایف اختصاصی و تسلیم و انقیاد طبقات تابعه در برابر طبقه حاکمه است و در نتیجه، نظم و اعتدال را در جامعه برقرار می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۱، ص ۲۰۲).

به عبارت دیگر، عدالت این است که پیشه‌ور، و سرباز و سرپرست، هر کدام به‌کار خود بپردازد و در امور طبقات دیگر دخالت نکنند. در این صورت، جامعه متعادل خواهد بود (راسل، ۱۳۶۵، ص ۱۸۰). این نوع عدالت، مبتنی بر این پیش‌فرض است که انسان‌ها بر اساس طبیعت متفاوت خلق شده‌اند و هر کدام استعداد و شایستگی کاری را دارند. در این صورت، عدالت اقتضا می‌کند هر کس در امور دیگران که مطابق سرشت و طبیعت خود آنهاست، دخالت نکند.

در دوره اخیر نیز دیدگاه‌هایی با رویکرد طبیعت‌گرایی ارائه شده است که می‌توان به دیدگاه‌هاییک اشاره داشت؛ اما گروهی از فردگرایان معاصر مانند کارل پوپر به شدت از دیدگاه افلاطون انتقاد قرار کرده‌اند. پوپر معتقد است برنامه سیاسی افلاطون، استبداد محض است (پوپر، ۱۳۶۹، ص ۱۹۶). بیشتر انتقادهای پوپر متوجه نگاه کل‌گرایانه افلاطون است که براساس آن طبیعت جامعه را طبقاتی می‌داند.

نزاع میان پوپر و افلاطون در این مقاله بررسی نمی‌شود و اساساً دیدگاه‌های افلاطون در این‌باره مورد تأیید نیست؛ اما یادآور می‌شویم که عدالت همان‌طور که در سطح روابط فردی جاری است، در سطح کلیت جامعه نیز می‌تواند جریان یابد. به نظر می‌رسد در بحث عدالت، هر دو نگاه کل‌نگر و جزء‌نگر قابل طرح باشند. همان‌طور که نگاه نخست بر جایگاه فرد و حقوق او تأکید دارد، نگاه دوم بر آن است که اصول و معیارهایی برای سنجش ساختار عادلانه از ساختار ناعادلانه بیابد (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۲).

رویکرد بی‌طرفی

منظور از بی‌طرفی آن است که شخص یا دستگاهی که در صدور رأی و یا تصمیم‌گیری دخیل است، طرفدار گزینه خاصی نباشد و تمام طرف‌ها و حالات ممکن برای او یکسان باشد. بی‌طرفی به‌طور

مشخص تر در دو موقعیت موردنظر است؛ بی طرفی در مقام قضاوت، که مورد توجه این مقاله نیست، و بی طرفی دولت در سیاست‌گذاری‌ها و اداره امور جامعه، که در این مقاله اهمیت بیشتری دارد.

ایده بی طرفی دولت به‌طور عمده به‌وسیله لیبرالیست‌ها دنبال می‌شود. در حقیقت، لیبرال‌هایی که این ایده را پیگیری می‌کنند، در مرحله نخست به دنبال ایده آزادی فردی بوده‌اند. این ایده بر پایه فردگرایی بنا نهاده شده است و در آن آزادی فرد با اهمیت‌ترین موضوع است.

این نگرش ریشه در آرای جان لاک و جان استوارت میل دارد و در دوره معاصر نیز به‌وسیله کارل پوپر به شدت حمایت و تقویت شده است. از آنجاکه فلسفه سیاسی این افراد مبتنی بر فردگرایی است و جامعه چیزی جز جمع جبری افراد دانسته نمی‌شود، عدالت اجتماعی نیز در همین چارچوب معنا می‌یابد و فراتر از افراد و روابط میان آنان نیست.

در این نوع نگرش، آزادی اصل است و حقوق افراد در همان چارچوب تعریف می‌شود. در اندیشه کانت و اندیشمندان لیبرال، پس از او آزادی در قالب آزادی منفی تعریف می‌شود و بر اساس آزادی افراد به‌گونه‌ای تعریف و تعیین می‌شود که در هماهنگی با آزادی دیگران باشد.

رالز، لیبرالیستی است که هم آزادی را به معنای آزادی منفی می‌پذیرد و هم می‌کوشد آزادی غرب را با بهبود و وضع اقشار کم‌درآمد و ضعیف پیوند بزند و چهره‌مهربان‌تری از دیدگاه فردگرایی لیبرالیستی نشان دهد. رالز افزون بر بی طرفی دولت، بی طرفی افراد را نیز مدنظر قرار می‌دهد. از دیدگاه وی، عدالت و اصول آن ساخته انسان است و باید راهی برای رسیدن به اصول عدالت یافت. وی ترسیم وضعیتی به نام وضع نخستین را به‌منزله چنین راهی معرفی می‌کند.

رالز با طرح حجاب جهل در وضع اولیه می‌خواهد افراد را در موقعیتی برابر و بی طرف قرار دهد تا آنها بتوانند اصول مشترک عدالت را انتخاب کنند و این اصول بر اساس منافع شخصی نباشد. ایده حجاب جهل، رابطه میان طرف‌های قرارداد را با یکدیگر «منصفانه» می‌کند و نوعی «بی طرفی» را برای طرفین قرارداد به وجود می‌آورد (Rawls, 1971, p. 14).

رویکرد توازن

این رویکرد نزدیک به یکی از معانی به نظر می‌رسد که شهید مطهری در مورد عدل الهی بیان می‌دارد. ایشان در هنگام برشمردن معانی عدل الهی، عدل به معنای تناسب را از نظر مجموع نظام عالم و مرتبط با مصلحت کل می‌داند. این معنا با معانی دیگر مانند تساوی و نفی تبعیض و یا رعایت حقوق افراد متفاوت است (مطهری، ۱۳۶۸ الف، ص ۸۰).

اما مقصود از توازن در بحث عدالت اجتماعی چیست؟ در این رویکرد، فاصله‌های زیاد طبقاتی و اختلاف در برخورداری‌های اقتصادی و منزلت‌های اجتماعی، انحراف از تناسب، تعادل و وضعیت مطلوب و عادلانه تلقی شده است. البته وضعیت متوازن به معنای تساوی و برابری نیست و هدف از آن، رفع کامل نابرابری‌ها و نیل به برابری نیست؛ بلکه در آن برخی نابرابری‌ها موجه و معقول‌اند.

به عبارت دیگر، عنوان توازن جنبه‌ی صوری مسئله را بیان می‌کند و معیارها و ملاک‌هایی لازم است تا ماهیت وضعیت توازن را بیان کند. بنابراین، یکی از نکات کلیدی در مبحث توازن این است که بر اساس چه ملاک و معیاری یک وضعیت را نامتوازن و وضعیت دیگری را متوازن تشخیص می‌دهیم؟

جمع‌گرایان یا کسانی که به نوعی به هویت جمعی اهمیت می‌دهند، خواه برای فرد اصالت قائل باشند یا نباشند، وضعیت مطلوب را در سلامت کلیت نظام می‌دانند و بهره‌مندی‌های فردی را اگر هم مهم بدانند، اما به مصلحت نظام کل توجه ویژه دارند.

فردگرایان این ملاک را بر پایه آنچه اقتضای زندگی اجتماعی در نیل بهتر افراد به اهدافشان، اعم از آزادی‌های فردی و یا سود و لذت بیشتر تعریف می‌کنند. از نظر آنان، هرگونه تغییری که این اهداف را بهتر تأمین کند، حرکت در جهت توازن خواهد بود و هر حرکتی که در خلاف جهت مذکور باشد، تعادل و توازن اجتماعی را مختل می‌سازد.

نکته مهم این است که ایده توازن برای اینکه بتواند عدالت را تعریف کند، باید ضمن ارائه ملاکی از توازن، توجیه روش‌شناسی و ادله‌ای تو ضیح‌دهنده برای وضعیت‌داشته باشد که به منزله توازن شناسایی می‌کند، همچنین تبیین کند که چرا برقراری وضعیت عادلانه، متوقف بر تحقق توازن است.

رویکرد حق‌گرایانه

در این رویکرد، محور اساسی در معنای عدالت، شناخت ماهیت حق است. بر این اساس، یکی از مشهورترین معانی حق، اعطای حق به صاحب حق است. حقوق دیگران باید رعایت شود و هرگونه تعدی به حقوق دیگران، بی‌عدالتی است.

پیشینه نظریه‌پردازی در مورد حق در دنیای غرب، به پانصد سال قبل باز می‌گردد (Rainbolt, ۲۰۰۶, p.1). پس از رنسانس، موضوع حقوق به‌گونه‌ای برجسته مطرح شد و مسائل اساسی و بنیادین علم سیاست، حقوق و فلسفه اخلاق را تحت تأثیر قرار داد. بسیاری از این مسائل با نوع مواجهه‌ای که با موضوع حق می‌شود، پیوند خورده است. با توجه به اینکه مبحث عدالت اجتماعی نیز چنین

خصوصیتی دارد، به طور مختصر به مباحث مطرح دربارهٔ حق می‌پردازیم تا بر اساس ادبیات آن، فضای طرح مباحث بعدی، به‌ویژه رویکردهای اسلامی فراهم آید.

۱. هوفلد و معانی حق

مباحثی که *وسلی هوفلد*، حقوق‌دان امریکایی، دربارهٔ معانی حق مطرح ساخت، امروز از بسترهای اصلی و مهم مباحث حقوق است و مجادلات این عرصه با بررسی این معانی همراه است. *هوفلد* معتقد بود بسیاری از مجادلات و مشکلات حوزهٔ حقوق به ابهام‌های موجود در مفاهیمی چون حق و تکلیف بازمی‌گردد (Hofheld, 1919, p.38). وی ادعا می‌کند در همهٔ مواردی که از حق قانونی سخن می‌گوییم، معنای واحدی را اراده نمی‌کنیم (Ibid, p.71).

هوفلد برای تشریح نظر خویش، حق را به حق اخلاقی (moral rights) و قانونی (legal rights) تقسیم می‌کند و تصریح دارد روابطی را که مطرح می‌سازد، مربوط به حق قانونی است. حق قانونی حقی است که ضمانت اجرای قانون دارد؛ اما حق اخلاقی چنین ضمانتی را ندارد. حقوق قانونی بر اساس قانون به وجود می‌آیند؛ مانند حق مرخصی با حقوق برای خانم‌هایی که باردار هستند (Campbell, 2006, p.86).

هوفلد بر این اساس، برای حق چهار معنای متفاوت، و چهار نوع ارتباط متقابل و متلازم را بیان می‌کند که قابل تبدیل به یکدیگر نیستند.

معنای اول مبین یک رابطهٔ حقوقی است که بر اساس آن، یک طرف می‌تواند طرف دیگر را به رعایت حق خود ملزم کند. برای نمونهٔ رابطهٔ میان طلبکار و بدهکار از این نوع است؛ «ادعای طلب و «تکلیف» پرداخت دین، لازم و ملزوم یکدیگر قرار می‌گیرند.

معنای دوم حق، آزادی بر انجام یا ترک فعل است. برای مثال، مالک باغ حق دارد از درختان خود بهره‌برداری یا نبرد. حق آزادی بیان نیز در همین معنا از حق می‌گنجد. در این معنا از حق که با عنوان امتیاز یا آزادی مطرح می‌شود، «آزادی» فرد و «عدم ادعا» نسبت به دیگری، لازم و ملزوم یکدیگرند.

معنای سوم حق، قدرت و توانایی بر انجام کاری است. برای نمونه، انسان حق دارد در مورد اموال خود وصیت کند. حق داشتن فرد بر وصیت، به معنای توانایی او و نفوذ وصیت اوست؛ ولی با تکلیف شخص دیگری ملازمه ندارد.

معنای چهارم حق مصونیت است. وقتی می‌گوییم پدر و مادر حق نگهداری اطفال خود را دارند، بدین معناست که آنان در نگهداری اطفال خود مصونیت دارند و هیچ کس نمی‌تواند آنان را از

سرپرستی اطفال خود منع کند. پس حق والدین در اینجا به معنای مصونیت آنان از اعمال قدرت دیگران است. (موحد، ۱۳۸۱، ص ۵۵-۵۶؛ Ratnapala, 2009, p. 496). بنابراین، لازم و ملزوم در معنای اخیر عبارت‌اند از مصونیت و عدم صلاحیت.

تنها یک شکل از این معانی متناظر با تکلیف و الزام قرار می‌گیرد. این شکل، مبین یک رابطه حقوقی است که در آن، یک طرف می‌تواند طرف دیگر را از طریق قانون به رعایت حق خود مجبور سازد؛ ولی این امر موجب نمی‌شود اقسام و معانی دیگر، حق تلقی نشود.

اما برخی از نویسندگان این عرصه، معتقدند، الزامی بودن حق یکی از ویژگی‌هایی است که باید در معنای حق اشراب شود. اگرچه این الزام همیشه و لزوماً به معنای الزام قانونی نیست و به فراخور و تناسب می‌تواند عرفی یا اخلاقی هم باشد. از نظر آنان، اعتبار حق برای یک فرد، بدین معناست که دیگران موظف‌اند به اقتضا الزام‌ها را بپذیرند و مانع صاحب حق در استفاده از حقش نشوند. رعایت حقوق دیگران، یک وظیفه است، نه احسان و خیرخواهی، بنابراین، حق الزام‌آور است (توسلی، ۱۳۷۵، ص ۷۲-۷۳).

البته کیفیت الزام ناشی از حق، تابع منبعی است که اعتبارش را از آن می‌گیرد. برای مثال، حقوق قانونی الزام قانونی و ضمانت اجرای قانونی دارد. حقوق عرفی الزام عرفی دارد و ضمانت اجرای آن، عکس‌العمل‌های مردم در صورت عدم رعایت آن حقوق است. ضمانت اجرای حقوق اخلاقی نیز الزام‌های اخلاقی است (همان، ص ۷۳).

حال پرسش این است که آیا توازن حق عام است و الزام‌ها و مسئولیت‌هایی برای دولت ایجاد می‌کند؟ آیا برای اینکه افراد به حقوق خود دست یابند، به توازن نیازمندیم؟ در صورت پاسخ مثبت به یکی از دو پرسش مزبور، دولت در برابر برقراری توازن مسئول خواهد بود. در بررسی دیدگاه‌های شهید صدر و شهید مطهری، پاسخ به این پرسش‌ها نیز مورد توجه قرار می‌گیرد.

خاستگاه حق (حق خاص و حق عام)

یکی از نکات مورد توجه درباره حق که در تبیین رویکرد شهید صدر نیز مؤثر می‌باشد، این است که منشأ خاستگاه حق چیست و بر چه اساسی برای افراد به وجود می‌آید؟

هارت (Hart) حق را به اعتبار خاستگاه آن، به دو دسته عام و اختصاصی تقسیم می‌کند. حق اختصاصی حقی است که موجودیت آن ناشی از یک عمل ارادی انسان‌هاست و ناظر بر روابط فرد با

افراد دیگر است؛ در حالی که حق عمومی، به کسی اختصاص ندارد؛ بلکه عموم افراد اجتماع از آن بهره‌مند هستند. حق آزادی بیان نمونه‌ای از این حقوق است. حق اختصاصی، بدون واسطه یا با واسطه از یک عمل ارادی تولید می‌شود؛ برخلاف حق عمومی، که اراده در ایجاد آن دخالتی ندارد و صرف انسان بودن، برای انسان حاصل می‌شود. از این رو، می‌توان آن را حق طبیعی نیز نامید. وقتی می‌گوییم کسی حق دارد، در واقع صلاحیتی برای او قائل شده‌ایم؛ به گونه‌ای که اگر بخواهد، بتواند آزادی فردی دیگر را محدود کند. بدین صورت، دخالت صاحب حق در زندگی افراد دیگر موجه می‌گردد (Hart, 1954, p.37).

در نظریه عدالت شهید صدر نیز به موضوع حق عام، حق خاص و ارتباط میان این دو، ذیل عنوان خلافت عام و خلافت فرد اشاره خواهد شد.

محتوای حق‌ها

امروزه یکی از مباحث رو به رشد در جوامع لیبرال، موضوع انواع حق‌ها از نظر محتوایی و نسل‌های سه‌گانه حقوق بشری است. بر اساس این حقوق، رویکرد حق‌گرایانه قابلیت آن را دارد تا در سطوح فردی، گروهی و اجتماعی مطرح شود (افروغ، ۱۳۹۰، ص ۳۱). این قابلیت موجب می‌شود که افزون بر دیدگاه فردگرایی، رویکرد توازن نیز بتواند از آن برای تبیین دیدگاه‌های خود استفاده کند. در این مباحث، حقوق بشر بر اساس ترتیبی که برای نسل‌های مختلف مطرح شد، طبقه‌بندی می‌شوند. حقوقی مانند حق بهره‌مندی از آموزش و پرورش، مسکن مناسب، مراقبت‌های بهداشتی و بهره‌مندی از حداقل امکانات معیشتی.

اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۷۸ را می‌توان به لحاظ تاریخی، نقطه عطف تولد نسل اول حقوق بشر دانست.

نسل دوم حقوق بشر در فاصله بین سال‌های ۱۹۶۰-۱۹۷۰، عمدتاً بر اثر فشار کشورهای سوسیالیستی به وجود آمد. در این دوره، حقوق مدنی — سیاسی بیشتر مورد تأکید قرار گرفت به همین دلیل، «حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» به وسیله کشورهای سوسیالیستی، و همزمان با آن «حقوق جامعه‌محور»، مانند حق توسعه، به وسیله کشورهای در حال توسعه مطرح شده است.

نسل سوم حقوق بشر نیز در سال‌های دهه ۱۳۸۰ پدید آمد. ویژگی عمده کشورهای عقب‌مانده و یا در حال توسعه، فقر نسبی و عقب‌ماندگی اقتصادی و تکنولوژیکی، در مقایسه با کشورهای توسعه‌یافته بود. بدیهی است برای رشد اقتصادی، تصور بر آن بود که وجود دولت مرکزی مقتدر ضروری است.

بنابراین، مسئله توسعه و رشد اقتصادی و حرکت در جهت توسعه و یا پیشرفت به وسیله این کشورها، به منزله حقی فراتر از حقوق سیاسی، مدنی و اجتماعی مطرح شد. از این رو، تحدید بسیاری از حقوق و آزادی‌های مدنی - اجتماعی می‌توانست در جهت توسعه و رشد اقتصادی توجیه شود.

همچنین می‌توان به برخی از حقوق نسل سوم، مانند مسئله محیط‌زیست می‌توان اشاره کرد. حق‌های نسل اول، یعنی حق‌های مدنی و سیاسی، عمدتاً از جنس حق‌های سلبی هستند و معمولاً بر عدم مداخله دولت و دیگر افراد تأکید دارند. حق‌های نسل دوم، یعنی حق‌های اجتماعی و اقتصادی، به طور عمده از جنس حق‌های ایجابی، و مستلزم مداخله و حمایت دولت‌ها هستند.

در حالی که حق‌های نسل اول و دوم، ماهیتی فردگرایانه دارند. حقوق متعلق به نسل سوم، حق‌های مربوط به مردم، و نه حق‌های افراد هستند. البته این بدان معنا نیست که افراد در حق‌های جمعی منتفع نباشند؛ بلکه جمعی و فردی بودن این حق‌ها به اعتبار مدعی آنهاست. توضیح اینکه، حق‌های نسل سوم نیز همانند حق‌های نسل اول و دوم حق، ادعایی هستند که ذی‌حق مدعی آن است، با این تفاوت که در این نوع از حق‌ها، جامعه یا گروه‌های اجتماعی مدعی حق هستند. (قاری سید فاطمی، ۱۳۸۰).

امروزه موضوع حقوق گروهی و جمعی، که با نسل سوم از حقوق مرتبط می‌باشد، حتی در میان لیبرال‌ها نیز ادبیات پویا و رو به گسترشی پیدا کرده است و منازعات میان طرف‌داران و منکران آن گسترده‌تر شده است (C.F. Gonez, 2009).

مک دونالد از فیلسوفان حقوق، طرفدار حقوق جمعی و گروهی است. از نظر مک دونالد، فرق است میان اینکه یک گروه حقی داشته باشند، با اینکه افراد آن گروه آن حق را داشته باشند. وی می‌گوید طبقه‌کنش و عمل حقوق خیلی نزدیک به مدلی است که برای حقوق جمعی می‌باشد. هدف عمده حقوق گروهی این است که از طریق ارائه یک «نفع جمعی»، از منافع حمایت کند که در موضوع نفع گروهی، از منافع افراد تفکیک‌ناپذیر باشند. بنابراین، هدف در حقوق گروهی، با هدف در حقوق فردی کاملاً متفاوت است. هدف از حق گروهی، حق جمعی، و نه حق افراد است. پس باید از خودمختاری (استقلال) حق گروهی (Collective Autonomy) و یا حق جمعی پشتیبانی شود.

از نظر مک دونالد، حقوق گروهی لزوماً با دیدگاه لیبرالیستی در تعارض نیست. در خودمختاری گروه‌ها، مشارکت هدفمند و معنادار می‌تواند بر پایه خودمختاری فردی باشد؛ چنانچه ممکن است حق گروه را به منزله شیوه‌ای خوب برای تقویت خودمختاری فردی تعریف کرد؛ اما این بدان معنا نیست که

خودمختاری جمعی، تنها در معنای افزایش خودمختاری فردی ارزشمند باشد، و ارزشی دانسته شود که در معنای دیگری به کار می‌رود (Ibid, p. 94).

از زاویه اصول ارزشی لیبرالیستی، فرد مقیاس هر ارزشی است. افراد به‌مثابه چیزهای ارزشمند مورد حمایت قرار می‌گیرند؛ اما جامعه نیز انتخاب می‌کند و ارزش دارد. چرا نباید جامعه را به‌مثابه واحدی بنیادین برای افراد تلقی کنیم؟ (Ibid, p. 95).

توازن در دیدگاه شهید مطهری و شهید صدر

در میان اندیشمندان مسلمان، مباحث عدالت اجتماعی به‌طور عمده بر محور حق و رسیدن آن به صاحب حق مطرح می‌شود. از این منظر، مسئله مهم در روابط فردی، نهادها و ساختارهای اجتماعی این است که حقی از افراد ضایع نشود و حقوق افراد استیفا شود. البته در تبیین این مسئله اختلاف‌هایی وجود دارد که در حیطه نظر و عمل قابل اغماض نیست؛ به‌ویژه آنکه، در موضوع توازن نیز تأثیرگذار است. بنابراین، شایسته است در بررسی انواع این تبیین‌ها، به جایگاه توازن نیز توجه کنیم. به عبارت دیگر، رویکرد توازن مبتنی بر حق‌گرایی است و در ارتباط با آن معنای خاص خود را بازمی‌یابد؛ اما نکته اساسی این رویکرد، در نگرش آن به حق، در چارچوب مراعات کلیت جامعه و با توجه به حفظ مبنای «اصالت جامعه و فرد» در برابر مبنای «اصالت فرد» است. بر این اساس، تنها حقوق افراد مورد توجه نیست؛ بلکه افزون بر آن، حقوق مربوط به کل نظام و جامعه نیز باید در هنگام قانون‌گذاری و یا اتخاذ سیاست و برنامه‌ریزی رعایت شود.

آنچه در بررسی دیدگاه شهید صدر و شهید مطهری اهمیت می‌یابد، اشمال دیدگاه آنان بر نکته بالا است؛ در صورتی که آنان چنین حقوقی را لازم‌الرعایه بدانند، بدین معناست که توازن اجتماعی و اقتصادی از ویژگی‌های عدالت اجتماعی و اقتصادی اسلام است. این مهم در دیدگاه شهید صدر، به‌صورت آشکارتری تبیین شده است؛ اما در آثار شهید مطهری، به‌گونه‌ای منسجم و شفاف بیان نشده و موجب برخی تردیدها در مورد رویکرد ایشان شده است. به نظر می‌رسد برای استخراج صریح‌تر نظر شهید مطهری، بهتر است به سخنان ایشان در مورد توازن، و نوع تبیینی که از حق جامعه و حقوق جمعی دارند، توجه کنیم. در ادامه، رویکرد این دو اندیشمند در چارچوبی متناسب با دیدگاه‌هایی که داشته‌اند، دنبال می‌شود.

دیدگاه شهید صدر: حق‌گرایی آزادی‌مدار

در بینش شهید صدر، عدالت اجتماعی پیوند وثیق خود را با عدل الهی حفظ می‌کند؛ عدل الهی در بعد اجتماعی‌اش، بر اساس مسئولیت‌های امت (جماعت)، در جانشینی و خلافت عمومی‌اش از خداوند تحقق می‌یابد. این همان هدفی است که انبیای الهی برای تحقق آن مبعوث و برانگیخته شدند (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۸).

عدالت اجتماعی در این رویکرد، با تبیینی که از خلافت و جانشینی انسان در زمین صورت می‌گیرد، معنای خود را بازمی‌یابد.

محور اساسی نظریه شهید صدر، جهان‌بینی توحیدی است. توحید جوهره و عنصر اساسی عقیده اسلامی است. فرد با برخورداری از نگرش توحیدی در حیات اجتماعی، می‌تواند از غیر خدا آزاد شود. جهان خالقی دارد که بر آن حکمرانی می‌کند و حاکم مطلق اوست. خدای حکیم این جهان را هدفمند و در جهت نیل به هدفی خاص آفریده است و همه اجزای جهان در این جهت شکل گرفته‌اند.

انسان نیز بر این اساس می‌تواند از غیر خدا آزاد شود. آزادی از درون (با رها شدن از خواسته‌های نفسانی) و از بیرون (با رها شدن مال از مالکیت غیرخدا) توحید را محقق می‌سازد. بیان امیرالمؤمنین: «العباد عبادالله والمال مال الله»، بیانگر توحید در این دو عرصه است. با توحید در این دو زمینه، انسان از همه قیود الهه‌های دروغین و اسارت طاغوت‌های فردی و طبقه‌ای رها می‌شود.

خداوند سبحان، به‌منظور اینکه قیود و موانع تکامل انسان به‌وجود نیاید، جانشینی خود در زمین را به انسان عطا کرد. بر اساس بینش توحیدی، توحید اجتماعی بدین معناست که «مالک» تنها خداست و عدالت اجتماعی یعنی اینکه «مالک یگانه» به حکم اینکه «عادل» است، هیچ فردی را بر فرد دیگر و هیچ گروهی را بر گروه دیگر ترجیح نمی‌دهد. بنابراین، «جماعت» به‌مثابه «کل» را شایسته خلافت و جانشینی خود قرار می‌دهد و این همان تجلی عدل الهی در عدالت اجتماعی است.

جانشینی (استخلاف) انسان: خداوند انسان را جانشین خود در زمین ساخت و طبیعت و ثروت‌های آن را در اختیار او و برای رفع نیازهایش قرار داد؛ اما چگونگی بهره‌مندی انسان از این مواهب، به کیفیت جانشینی او وابسته است.

مراحل جانشینی: جانشینی انسان طی مراحل انجام می‌پذیرد:

الف) جانشینی انسان‌های صالح به‌مثابه کل: در مرحله نخست، خداوند جانشینی خود را، نه به افراد، که به «جماعت» اعطا کرد. بنابراین، در وهله نخست، جماعت به‌مثابه کل بر ثروت‌های آفرینش به جانشینی خداوند حاکم می‌گردد. آیاتی از قرآن مجید بر این جانشینی دلالت دارند. آیه «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ

أَمْوَالِكُمْ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا (نساء: ۵)، مال را به جماعت نسبت می‌دهد و از آنان می‌خواهد آن را در اختیار سفیهان قرار ندهند. این موضوع نشان می‌دهد مال برای حیات جماعت و نیل به زندگی توأم با کرامت قرار داده شده است.

قرآن کریم و فقه اسلامی، همه ثروت‌های طبیعی را که از کفار به جماعت مسلمان می‌رسد، «فی» و آن را ملکیت عموم مسلمانان می‌شمارد. «فی» در لغت به معنای برگشت هر چیز به اصل خود است؛ یعنی این ثروت‌های طبیعی، در اصل مربوط به جماعت بوده‌اند و اکنون به اصل خود بازگشته‌اند. بنابراین منظور از جانشینی خداوند، همان جانشینی جماعت از خداوند است.

بر این اساس، جماعت به مثابه کل، در برابر خداوند مسئول است: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلُوكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الَّأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَأَ تُحْصَوْهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهیم: ۳۲-۳۴)؛ خداست که آسمان‌ها و زمین را آفرید، و از آسمان آبی نازل کرد، و برای شما به وسیله آن از محصولات و میوه‌های گوناگون رزق مناسب بیرون آورد، و کشتی‌ها را رام شما نمود تا به فرمان او در دریا روان شوند، و نیز نهرها را مسخر شما کرد و خورشید و ماه را که همواره با برنامه‌ای حساب شده در کارند، رام شما نمود و شب و روز را نیز مسخر شما ساخت و از هر چیزی که [به سبب نیازتان به آن] از او خواستید، به شما عطا کرد، و اگر نعمت‌های خدا را شماره کنید، هرگز نمی‌توانید آنها را به شماره آورید. مسلماً انسان بسیار ستمکار و ناسپاس است.

این آیه پس از اشاره به جانشینی جماعت، دو نوع انحراف ظلم و کفران نعمت را یادآورد می‌شود. ظلم سوء توزیع است، به گونه‌ای که همه افراد جماعت به میزان کافی از آن بهره‌مند نشوند و این همان ظلم برخی از افراد نسبت به برخی دیگر است. کفران نعمت نیز این است که جماعت در آبادی و بهره‌مندی از ظرفیت‌های مواهب هستی و خیرات متنوع آن کوتاهی کند و از ابداع و ابتکار که موجب تکامل او در مسیر حرکت به سوی کمال مطلق است بازماند، و این ظلم جماعت به خود است (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۴-۳۷).

ب) جانشینی فرد از جماعت: در واقع، برای اینکه جانشینی انسان از خداوند در زمین صورت گیرد، در مرحله‌ای، افراد انسان به جانشینی از جماعت و وظایفی را بر عهده می‌گیرند. بنابراین، جانشینی فرد در جهت جانشینی جماعت است. و از این رو، ملکیتی هم که پیدا می‌کند و تصرفاتی که در این ثروت‌ها انجام می‌دهد، برای تحقیق همان جانشینی است. در صورتی که فرد مسئولیت خود را در برابر جماعت

انجام ندهد و یا از مال برای ضرر زدن به جماعت استفاده کند، طبیعی است که نماینده شرعی جماعت بتواند ملکیت فرد بر آن مال را ملغی کند (همان، ص ۳۷).

شهید صدر در مورد احکام ثروت، به نکته‌ای قابل توجه اشاره می‌کند؛ جانشینی انسان بدین معناست که انسان احساس مسئولیت و شرف امانتداری خواهد داشت و در این صورت، ثروت و احکام آن را به دو صورت می‌توان نگرست:

اول اسلام را با همه احکام آن به صورت کامل در نظر بگیریم.

دوم به اسلام در قالب احکام فردی توجه کنیم. در این حالت، با صورتی محدود از احکام اسلام مواجه خواهیم بود (همان، ص ۶۱).

تفاوت میان این دو نوع نگرش، به نتایج کاملاً متفاوتی منجر می‌شود. اول، برخی از احکامی که در این زمینه وجود دارند، متوجه جامعه است و قابل فرو کاستن به احکام فردی نیست. توازن اجتماعی و وجوب ایجاد آن، می‌تواند با توجه به جامعه اسلامی معنا و مفهوم پیدا کند و تکلیف و وظیفه‌ای را برای رهبری عامش تعیین کند. دوم، برخی از شاخص‌های عام و فراگیر نظیر جلوگیری از احتکار، که از عناصر متحرک اقتصاد اسلامی است، در ساحت‌های فردی نقش عمده‌ای ندارند و تنها می‌توانند در صورت تشکیل کامل جامعه اسلامی نقش خود را پیدا کنند؛ زیرا این شاخص‌ها در چارچوب‌های تشریحی که ولی امر بنا بر صلاحیت‌هایش به کار می‌گیرد، جریان دارند (همان، ص ۶۲).

صورت کامل احکام ثروت نیز که می‌تواند در جامعه تحقق یابد، دارای عناصری است. این عناصر را که از تحلیل روابط زندگی انسان آشکار می‌شود، می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: گروه اول روابط تولیدی و انسان با طبیعت است؛ دسته دوم روابط توزیعی، و روابط انسان با انسان‌های دیگری است که با او در حق استفاده از طبیعت و مواهب آن شریک هستند.

اسلام برخلاف مارکسیسم، شرایط توزیع را برگرفته از روابط تولیدی نمی‌داند. از نظر اسلام، ارزش‌های توزیعی ثابت هستند؛ ارزش‌هایی که جانشینی انسان در زمین را متجلی می‌سازد و بر حق، عدالت، مساوات و کرامت انسان تأکید دارد. بنابراین، از منظر اسلام، روابط تولیدی هماهنگ با پیشرفت مهارت‌های انسانی می‌تواند دچار تغییر و تحول شود؛ اما روابط توزیعی بر اساس منطق جانشینی انسان ثابت است و به همین دلیل، شکل توزیع نیز ثابت می‌ماند.

این قاعده که اسلام کار و نیاز را دو پایه و اساس برای مالکیت قرار داده، از عناصر ثابت اقتصاد اسلامی است.

شهید صدر یادآور می‌شود چه‌بسا عناصر ثابت اقتصاد اسلامی برای تأمین عدالت اجتماعی کفایت

نکند؛ زیرا ممکن است روابط تولیدی، تحت تأثیر تکامل ابزار تولید، روابط توزیعی را تحت تأثیر قرار دهد. ابزار تولید که در آن عدالت معنا ندارد، به تدریج پیچیده‌تر می‌شود و امکان تسلط بیشتر انسان بر منابع طبیعی را فراهم می‌آورد. در صورتی که تکامل این ابزار با انحصار آن در دست معدودی از افراد جامعه باشد، امکان سلطه آنان بر روابط توزیعی و فعالیت‌های اقتصادی، و در نتیجه پیدایش استثمار در جامعه به وجود می‌آید.

از این رو، ضروری است دولت اسلامی با رصد کردن روابط تولیدی، از چنین پدیده‌ای جلوگیری کند و از طریق اختیارات و منابعی که در اختیار حاکم اسلامی است روابط توزیعی را از تأثیر تغییرهای روابط تولیدی مصون نگه دارد.

بدین ترتیب، افزون بر عناصر ثابتی که در روابط توزیعی وجود دارد، عناصر متغیری نیز در تنظیم روابط توزیعی — در کنار عناصر متحرک و شناوری که در عرصه تولید وجود دارد — مورد نیاز است. با وجود این، سه دسته عناصر، اسلام عدالت اجتماعی و سلامت توزیع در جامعه اسلامی را محقق می‌سازد (همان، ص ۶۸).

در این رویکرد، عدالت معیار حرکت اقتصاد است و تبیین آن همراه با تکلف و پیچیدگی نیست. عدم توازن در این رویکرد، از خطرهایی است که سلامت توزیع را از بین می‌برد. از این رو، اسلام برای دولت اسلامی مسئولیت‌هایی را در این باره تعریف کرده است.

مسئولیت‌های دولت اسلامی و توازن: دولت اسلامی مسئولیت‌های مانند تأمین اجتماعی (الضمان الاجتماعي)، توازن اجتماعی نگهداری و حراست از قطاع عام و ثروت‌های عمومی را دارد. مسئولیت «ضمان اجتماعی» مبتنی بر این است که اسلام حق جماعت و همه افراد را در بهره‌مندی از ثروت‌های طبیعی به رسمیت شناخته، و دولت را موظف ساخته است تا سطح زندگی کریمانه و شرافتمندانه را برای همه افراد جامعه تأمین کند. این مسئله از طریق توانمندسازی افراد بر اشتغال و کمک به کسانی است که یا توانایی کار کردن را ندارند و یا زمینه اشتغال آنان فراهم نشده است: «وَمَا أَفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أُوجِفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»؛ (حشر: ۶ و ۷) اموال و زمین‌هایی را که خدا به عنوان غنیمت به پیامبرش داد، شما برای به دست آوردنش اسب و شتری نناختید [در نتیجه به زحمت نیفتادید]؛ ولی خدا پیامبرانش را بر هر که بخواهد چیره می‌کند، و خدا بر هر کاری تواناست آنچه خدا از [اموال و زمین‌های] اهل آن آبادی‌ها به پیامبرش داد،

اختصاص به خدا و پیامبر و اهل بیت پیامبر و یتیمان و مستمندان و در راه ماندگان دارد، تا میان ثروتمندان شما دست به دست نگردد.

مسئولیت دیگر دولت اسلامی تأمین توازن اجتماعی است. توازن اجتماعی بدین معناست که:

الف) حداقلی از رفاه و آسایش برای همه افراد جامعه فراهم شود؛ به گونه‌ای که سطح زندگی افرادی که در سطح زندگی پایین‌تری داشتند، به این سطح حداقلی ارتقا یابد.

ب) سطح مصرف و هزینه‌های افراد پردرآمد جامعه به سطحی معقول و رفاهی که تحققش برای جامعه ممکن باشد، محدود شود.

با این دو سیاست توازن اجتماعی در سطح زندگی تأمین می‌شود.

ج) از انباشت ثروت در دست عده و یا طبقه‌ای خاص در جامعه جلوگیری، شده و تلاش شود فرصت‌های شغلی و تولیدی برای همه افراد جامعه فراهم آید.

اگر قواعد اقتصاد اسلامی رعایت شود، توازن اجتماعی به بهترین شکل برقرار می‌شود؛ اما در صورتی که به هر دلیل، انحرافی از توازن اجتماعی پدید آمد، دولت اسلامی وظیفه دارد توازن اجتماعی را بر اقتصاد جامعه حاکم کند (همان، ص ۱۱۲-۱۱۴).

همه نکات مزبور، بیانگر این موضوع‌اند که توازن قاعده‌ای حاکم بر فعالیت‌های اقتصادی و تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌های دولت اسلامی است.

دیدگاه شهید مطهری؛ حق‌گرایی غایتمدار

دیدگاه شهید مطهری درباره توازن، مانند دیدگاه شهید صدر روشن نیست و تأکید زیاد ایشان بر حقوق فردی، این تصور را به وجود آورده است که گویا ایشان در نظریه عدالت، به توازن که به حق جامعه نظر دارد، اهمیت زیادی نمی‌دهد و یا لاقلاً آن را در زمره مهم‌ترین مسائل عدالت اجتماعی نمی‌داند. بی‌تردید نگرش ایشان به حق جامعه و تقدم آن به حقوق فردی، نقش مهمی در شناخت دیدگاه مورد قبول‌شان دارد. در نظریه‌ای که شهید مطهری از عدالت اجتماعی ارائه می‌دهد، حق و غایتمداری نظام آفرینش جایگاه ویژه‌ای دارد.

در نظر ایشان، منظور از حق، امتیاز و نصیب بالقوه‌ای است که برای شخص در نظر گرفته شده است و بر اساس آن، او اجازه و اختیار ایجاد چیزی را دارد یا آثاری از عمل او رفع، و یا اولییتی برای او در برابر دیگران در نظر گرفته شده است. به موجب اعتبار این حق برای او، دیگران موظف‌اند این شئون را محترم شمارند و آثار تصرف او را بپذیرند.

اما این امتیاز بر چه اساسی به ذی‌حق داده شده و ملاک وضع چنین حقی چیست؟ آیا حقوقی هستند که بالذات و قبل از اعتبار قانونی وجود داشته و تابع جعل قانون‌گذار نباشند؟ معیار چنین حقوقی چیست و چگونه قابل شناسایی‌اند؟

از نظر شهید مطهری، حقوق اعتبار خود را از جعل نمی‌گیرند؛ بلکه این حقوق، خود محک حقانیت و اعتبار قوانین هستند؛ یعنی قانون مجعول، در صورت مطابقت با چنین حقوقی مشروعیت دارد. عدالت و این‌گونه حقوق، قبل از قوانین موضوعه وجود دارند و وضع قوانین بر مبنای عدالت و رعایت این حقوق باید به انجام برسد. در این صورت، عدالت متفرع بر حقوق موضوعه نیست. مسئله مهم این است که آیا این حقوق را از شرع شناسایی می‌کنیم یا اینکه عقل به‌تنهایی می‌تواند حقوقی را شناسایی کند؟ به عبارت دیگر، جایگاه عقل تنها در شناخت احکام شرعی است.

مراتب حقوق انسان: در این رویکرد، همه حقوق انسان در یک رتبه قرار ندارند و برخی از حقوق، مبنای حقوق دیگرند. برای مثال، حق حیات و ملکیت، از حقوق اساسی و مبنایی انسان است. این دسته از حقوق انسان، اهمیت زیادی دارند.

شهید مطهری درباره مبنای منشأ این حقوق و علاقه میان انسان و مورد حق، روابط غایی و فاعلی را مطرح می‌سازد.

حقوق ناشی از رابطه فاعلی، حقوقی است که به دلیل تلاش و فعالیت شخص برای او حاصل می‌شود. مثال، فردی درختی را در زمین می‌کارد و از آن مراقبت می‌کند تا میوه می‌دهد؛ رابطه بین این شخص و میوه، رابطه فعل و فاعل است و خود این رابطه ایجاد حق می‌کند.

حقوق ناشی از رابطه غایی، حقوقی است که ذی‌حق قبل از هرگونه تلاش و تولیدی، و صرفاً به دلیل اینکه انسان است، واجد آن می‌باشد. بر اساس چنین حقی، امکانات و لوازمی برای انسان در طبیعت خلق شده است. غایت و هدف از خلقت این مواهب، بهره‌مندی انسان از آنهاست. می‌توان این دسته از حقوق را جزء حقوق فطری یا طبیعی به‌شمار آوریم.

بنابراین، مبنای حقوق فطری از نظر ایشان آن است که بر اساس عقاید کلی و نوع جهان‌بینی اسلامی درباره انسان و جهان، بین انسان و مواهب عالم علاقه غایی وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که اگر انسان نمی‌بود، شاید هستی به‌گونه‌ای دیگری بود: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹)؛ خدا هرچه در زمین است برای شما و به‌خاطر شما آفرید. همچنین در سوره اعراف، در مقدمه داستان خلقت آدم می‌فرماید: «وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ» (اعراف: ۱۰)؛ ما شما را در زمین جا دادیم و مستقر کردیم و در این زمین برای شما مواهب‌هایی قرار دادیم که مایه تعیش و

زندگی شماست؛ اما شما کم قدر این نعمت‌ها را می‌شناسید و کم شکر این نعمت‌ها را به جای آورید (مطهری، ۱۳۷۰ الف، ص ۶۷-۷۳).

شهید مطهری در کتاب *حقوق زن در اسلام* نیز بر پیدایش حقوق طبیعی، بر اساس هدفمندی آفرینش و با توجه به استعدادهای موجود در موجودات تأکید می‌کند و برای انسان، از آن نظر که با حیوانات متفاوت است، یک‌سری حقوق خاص قائل است. از منظر ایشان، برای تشخیص حقوق طبیعی می‌توان به آفرینش مراجعه کرد: «هر استعداد طبیعی یک سند طبیعی است برای یک حق طبیعی» (مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۸۶).

تنها منطبق حقوق فطری، همین رابطه غایی است. تنها بر اساس اصل غایت و پذیرش اینکه نظمی ارادی و هدفمند در کار است، می‌توان حقوق فطری را توجیه کرد (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۱۶۴-۱۶۵). در واقع، شهید مطهری میان حکمت و عدالت خداوند از سویی، و هدف از خلقت انسان و مواهب طبیعت از سوی دیگر پیوند برقرار کرده است و هر استعداد طبیعی را سندی طبیعی برای یک حق طبیعی معرفی می‌کند.

معنایی از حق انسان در مقابل خداوند: بی‌تردید تعبیری که در میان اومانیست‌ها درباره حق انسان وجود دارد، با دیدگاه اسلامی هیچ سنخیتی ندارد و شهید مطهری نیز به شدت با آن مخالف است (مطهری، ۱۳۶۸ ج، ص ۲۸۶-۲۸۷؛ مطهری، ۱۳۶۸ اد، ۱۳۶-۱۳۷). از نظر متکلمان مسلمان، هیچ انسانی نمی‌تواند مدعی حقی در برابر خداوند باشد (مطهری، ۱۳۶۸ اب، ج ۲، ص ۸۲).

اما با توجه به اینکه شهید مطهری به حقوق فطری، بدون در نظر گرفتن احکام شرعی، و بلکه در رتبه پیش از آن معتقد است، آیا می‌توان انسان را به گونه‌ای ذی‌حق دانست و برای او حقی قائل شد؟ با توجه به مطالب ایشان درباره عدل الهی، به دو طریق می‌توان حقوقی را برای انسان در نظر گرفت:

الف) با قدری تسامح، می‌توان ثواب را حقی برای انسان دانست. ایشان در این درباره می‌نویسد: «در عین حال، ذات اقدس الهی که اطاعت خویش را حق خود بر مردمان خوانده، پاداشی را که به فضل و رحمت خویش به بندگان عنایت می‌کند، به عنوان حق مردمان بر خودش به رسمیت شناخته است، پاداشی که برای این اطاعت‌ها مقرر فرموده، لطف و عنایت است. در عین حال، نام این لطف و عنایت را "حق" گذاشته است و خود را به عنوان مدیون بشر به اجر و ثواب نام برده است» (مطهری، ۱۳۶۸ الف، ج ۲، ص ۱۱۰). این درحالی است که هیچ انسانی حق مطالبه ثواب برای اطاعتش ندارد، خود را مدیون بشر برای اعطای اجر و ثواب، معرفی کرده است» (همان، ص ۱۱۷).

ب) استفاده از رابطه غایی در نظام آفرینش؛ برخی از محققان با ملاحظه جوانب گوناگون سخنان ایشان، چنین طریقی را دنبال کرده‌اند. براساس این شیوه، معنایی از عدل که در نظر حکمای الهی قابل استناد به ذات پروردگار می‌باشد، این است که خداوند در افاضه وجود و کمالات وجودی، رعایت قابلیت‌ها و امکان استفاضه و فیض‌گیری موجودات را می‌کند و از آنجاکه فیاض علی‌الاطلاق است، به هر موجودی بر حسب قابلیت و استحقاق وجودی که در مرتبه او هست، کمالات وجودی اعطا می‌کند و منع فیض یا امساک جود نمی‌کند. عدل خداوند، عین فضل وجود اوست و از فیاضیت او برمی‌خیزد، نه اینکه موجودی بر خداوند حق داشته باشد؛ به نحوی که اعطای آن حق، ادای دین به شمار آید یا او حق مطالبه داشته باشد. اگر ما به‌طور قطع حکم به عدالت خداوند می‌کنیم، از این‌روست که می‌دانیم از فیاض علی‌الاطلاق جز این سر نمی‌زند، نه اینکه از باب تعیین تکلیف برای حق تعالی باشد (مطهری، ۱۳۶۸ الف، ص ۸۲-۸۴).

این محققان نتیجه می‌گیرند که اگر فرض شود در ملاحظه فطرت انسان و در متن عالم خلقت، با یک رشته استعدادها، قابلیت‌ها و ارتباط غایی با برخی امور مواجه شویم که ما را به این نتیجه برساند که او شایستگی و استحقاق خاصی دارد، با توجه به اعتقاد ما به فضل، رحمت، تدبیر و حکمت الهی، کشف می‌شود که خداوند از اجابت و اعطای متناسب با این استحقاق دریغ نخواهد داشت. از این طریق، قبل از اینکه در خطاب شرع به دلیل حجت ظاهر به موضوع پی‌بریم، حجت باطن (عقل) با کمک مطالعه طبیعت ما را به موضوع رهنمون می‌سازد (توسلی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۲).

در تأیید استدلال این محققان می‌توان به تصریح شهید مطهری اشاره کرد که خود خلقت حق را به وجود آورده است: «حقوق از اینجا ناشی می‌شود که دنیا خدا دارد و جریانی که در دنیا هست به سوی یک غایت و هدفی است؛ یعنی خلقت به سوی هدفی پیش می‌رود... مسئولیت نسل آینده و همه این حرف‌ها بر این اساس است که دنیا نظام حکیمانه‌ای دارد و این خلقت به سوی هدف‌هایی پیش می‌رود. حق را خود خلقت به وجود آورده است. آن وقت ما در مقابل خلقت مسئولیت داریم» (مطهری، ۱۳۶۸ اب، ج ۲۱، ص ۲۲۱).

شهید مطهری هدفمند بودن خلقت را موجب به‌وجود آمدن حق می‌داند. در این صورت، شناخت صحیح از جهان خلقت، به کمک همه ابزارهای شناخت می‌تواند ما را در شناخت حقوق انسان یاری رساند. بنابراین، می‌توان با این نوع استدلال، حقوقی را برای انسان اثبات کرد، بدون اینکه حق او به معنای طلبکاری او از خالق هستی باشد. این دسته از حقوق که با اهداف خلقت انسان و کرامت او

ارتباط می‌یابند، در مباحث عدالت اجتماعی و اقتصادی اهمیت فراوانی دارند. بر این اساس، شهید مطهری برخی حقوق مانند حق حاکمیت مردم را به مثابهٔ نیازی طبیعی قلمداد می‌کند. بدین ترتیب، لزومی ندارد حق حاکمیت را از میان تکالیفی که پیش‌تر جعل شده‌اند، استخراج کرد؛ بلکه می‌توان آن را از نیاز طبیعی انسان و با توجه به جریان خلقت دریافت کرد. برخی نیز حق حاکمیت به معنای «حق تعیین سرنوشت برای هر قوم و ملتی در برابر ملل و اقوام دیگر» را «حق بدیهی طبیعی» خوانده‌اند (ورعی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۰).

اکنون پرسش این است که آیا می‌توان با استفاده از حقوقی که به منظور دستیابی به اهداف خلقت انسان و کرامت و آزادی وضع شده‌اند، توازن را تأیید کرد؟ ظاهراً با توجه به نقش بی‌نیازی انسان از دیگران در حفظ کرامت و عزت نفس وی، جواب چنین پرسشی مثبت است. توضیح اینکه، یکی از ابعاد توازن این است که شرایط کسب و کار برای افراد فراهم باشد؛ به گونه‌ای که فعالان اقتصادی، از جمله نیروی کار، بتوانند با مشارکت در فعالیت‌های اقتصادی، از معیشت آبرومندان و متناسب با شئون اجتماعی خود برخوردار شوند. همچنین کسب درآمد و امرار معاش هر فرد بر اساس کار خویش، به بی‌نیازی او از دیگران و در نتیجه حفظ عزت نفس و کرامت وی می‌انجامد. به عبارت دیگر، حفظ عزت نفس هر فرد و کرامت او به مثابه شرط ضروری تعالی و تکامل انسان‌ها در گروه کسب درآمدی متناسب با شئون اجتماعی آنهاست. از این رو، می‌تواند به مثابه «حق طبیعی» انسان دانسته شود. چنین استدلالی، هم متناسب با رویکرد شهید صدر دربارهٔ توازن و عدالت اجتماعی، و هم هماهنگ با استدلال شهید مطهری دربارهٔ حقوق طبیعی است.

حق اجتماع: شهید مطهری از مدافعان برجستهٔ حقوق افراد در سطح جامعه است، اما رویکرد ایشان به حقوق فردی، رویکردی فردگرایانه نیست. ایشان هم به اصالت فرد، و هم به اصالت جامعه اعتقاد دارد. بنابراین، برای اجتماع هم حقی قائل‌اند. برخی فردگرایان هنگامی که از حق اجتماع سخن می‌گویند، منظورشان حق اکثریت افراد در برابر تک‌تک افراد است و از حق این اکثریت با عنوان «حق اجتماع» نام می‌برند؛ اما شهید مطهری در هنگام سخن گفتن از حق اجتماع، با توجه به مبانی خود دربارهٔ وجود حقیقی جامعه، موضع می‌گیرد. ایشان در مورد اجتماع می‌نویسد:

بدون شک انسان یک موجود اجتماعی است. معنای اینکه انسان موجود اجتماعی است، مسلماً صرف این نیست که انسان‌ها باید با یکدیگر در یک مکان، مثلاً در شهر یا ده زندگی کنند؛ بلکه زندگی افراد بشر بر اساس یک سلسله روابط است و در واقع یک نوع ترکیب میان افراد صورت

می‌گیرد؛ و این ترکیبی است منحصر به نوع خود. این جور ترکیب، خارج از جهان انسان وجود ندارد (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۲۲).

ایشان درباره حق اجتماع می‌نویسد:

به دلیل اینکه اجتماع خودش وجود دارد، چون ترکیب وجود دارد و به دلیل اینکه اجتماع وحدت دارد، عمر دارد، حیات و موت دارد و نمی‌تواند نداشته باشد، اجتماع حقوق دارد. پس حرف اصالت فردی‌ها که به کلی اجتماع را امری اعتباری می‌دانند، غلط است (همان، ج ۱، ص ۳۳۱).

بنابراین، جامعه نه تنها در کنار افراد دارای حق است، در هنگام تعارض با حقوق افراد، حق جامعه مقدم داشته می‌شود. ایشان در مورد منع حقوقی خودکشی می‌نویسد:

هیچ کس نمی‌تواند از جنبه حقوقی ادعا کند که اختیار خود را دارم، می‌خواهم خود را معدوم کنم. اجتماع به او می‌گوید من در این ساختمان مجهز سهمیم و شریکم... تو حق نداری پیش از آن که دین اجتماع خود را بپردازی، خود را معدوم کنی (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۱۸۹).

اعتقاد به حق جامعه و تقدم آن بر حقوق فردی، به طور کامل همسو با رویکرد توازن است. بی تردید کسی که به جامعه و حق آن قائل است، به حفظ توازن در کلیت جامعه نیز اهمیت می‌دهد و وجود نابرابری‌های شدید در جامعه را غیرموجه می‌شمارد. شهید مطهری بر این اساس می‌نویسد:

عدالت اگر معنایش توازن باشد، باز از آن معنای «اعطاءً کُلِّ ذی حَقِّ حَقَّهُ» بیرون نیست. چرا؟ چون هیچ وقت اجتماع متوازن نمی‌شود به اینکه حقوق افراد پایمال بشود. توازن اجتماع به این است که حقوق همه افراد رعایت بشود، حق اجتماع هم رعایت بشود. از آن فرضیه نیز که اساساً حقوق افراد به کلی معدوم بشود، هرگز توازن اجتماع به وجود نمی‌آید. بله، در توازن پیش می‌آید که افراد باید حقوق خودشان را فدای اجتماع بکنند؛ اما این در ست نمی‌شود، مگر به اینکه خلقت هدف داشته و حق این فرد در جای دیگر تأمین و تضمین شده باشد (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۲۲۳).

ایشان همچنین در مورد سطح اختلاف در جامعه اسلامی می‌نویسد:

از نظر سرمایه‌داری می‌تواند اختلاف افراد در ثروت و مالکیت خیلی فاحش باشد. از نظر اسلام، اختلاف فاحشی که منتهی به فقر طبقه دیگر — نه به واسطه بیماری، بلکه به واسطه بیکاری با قلت مزد — بشود، ممکن نیست، جز از طریق ظلم و استثمار (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۲۹).

این عبارت نشان می‌دهد نه تنها اختلاف فاحش مردود است؛ بلکه افرادی که توانایی کار کردن را دارند باید درآمد مکفی داشته باشند و این به معنای تأیید نظر شهید صدر در دو محور اصلی توازن، یعنی نفی فاصله‌های شدید و تأمین درآمد متناسب با شئون از طریق کسب و کار است

نکات دیدگاه شهید مطهری عبارت‌اند از:

۱. اصل رابطه غایی در نظام تکوین می‌تواند مبنایی برای تشخیص حق با شد. بنابراین، عقل در مرحله شناخت حق، جایگاه رفیع خویش را حفظ کرده است و فعال باقی می‌ماند و در این روند سهم ناچیزی نخواهد داشت.
۲. از آنجاکه جامعه مانند فرد هويت و حق دارد، حقوق جمعی مانند حق محیط‌زیست سالم و پاک و حق پیشرفت، به‌راحتی و بدون تکلف و نیاز به فروکاستن این حقوق به حقوق فردی، توجیه‌پذیر است.
۳. حق جامعه بر حق افراد مقدم است و این تقدم نه به‌معنای تقدم حق اکثریت افراد، بلکه به‌معنای تقدم حق هويت جمعی بر حق هويت فردی است.
۴. توازن به‌معنای امری که به کلیت یک نظام مربوط است، می‌تواند هم با حق جامعه و هم با حق افراد در ارتباط قرار گیرد و برقراری آن از وظایف دولت تلقی شود.
۵. در توازن، نه‌تنها از بین رفتن اختلاف زیاد افراد در ثروت و مالکیت دنبال می‌شود؛ بلکه فقر ناشی از بیکاری و یا پایین بودن سطح دستمزد نیز مردود دانسته می‌شود این بدان معناست که در مرحله توزیع، باید از پیدایش فقر جلوگیری شود و نباید رفع فقر را به مرحله بازتوزیع واگذار کرد.

نتیجه‌گیری

رویکردی که اندیشمندان مسلمان درباره حق‌گرایی ارائه می‌دهند، عمدتاً در تقابل با تفکر مبتنی بر اومانیزم ارائه شده است و این تفاوت اساسی را دارد که در دیدگاه اسلامی، هدفمندی جهان و غایت‌مداری آفرینش، حقوق انسان را به‌وجود آورده است. در این تفکر، حقوق انسان از سوی خالق حکیم جهان هستی به‌منظور دستیابی انسان به هدفی که برای آن خلق شده است، تعیین می‌شود. بسیاری از این حقوق را نمی‌توان بر اساس محاسبات عقل بشری تعیین کرد. از این‌رو، قانون‌گذاری در این مورد، به خالق هستی اختصاص دارد. این ویژگی در همه رویکردهای مذکور نقش محوری ایفا می‌کند.

در دیدگاه شهید مطهری، رابطه غایی نقش مهمی در تعریف و شناسایی حقوق انسان دارد. غایت‌مداری خلقت و عدالت الهی، بیانگر آن است که استحقاق‌ها در افاضه وجود و عدم امتناع فضل خداوند از موجودات در حدی که امکان تفضل وجود دارد، رعایت می‌شود. در نتیجه، هر جا استعدادی وجود داشته باشد، از این فضل برخوردار می‌شود. در این صورت، استدلال عقلی با استفاده از آنچه که

در آموزه‌های دینی و طبیعت جاری است، مجال وسیع‌تری پیدا می‌کند و می‌توان بر این اساس، به شناسایی حقوق جامعه و افراد اقدام کرد.

از این‌رو، زمینه استدلال بر توازن به‌مثابه ابزاری برای حفظ حقوق افراد و همچنین حق جامعه وجود دارد و عدالت اقتصادی نیز با عطف نظر به توازن اقتصادی معنا می‌یابد.

در دیدگاه شهید صدر، بر اساس جهان‌بینی اسلامی، رابطه‌ی غایی میان انسان و طبیعت به‌طور مستقیم‌تری به شناخت حقوق فرد و جامعه می‌انجامد. در این رویکرد، بر پایه‌ی نظریه‌ی جانشینی یا خلافت انسان، به‌طور مستقیم حق جماعت و حق عام مطرح، و حق افراد در راستای حق عام تعریف می‌شود. از این‌رو، توازن اقتصادی، که حافظ حق عام می‌باشد، به‌راحتی جایگاه منطقی خود را پیدا می‌کند و از پشتیبانی نظری خوبی برخوردار می‌گردد.

در دیدگاه شهید مطهری و شهید صدر، نظام عادلانه‌ی اقتصادی با تولید فقر نا سازگار است و در مرحله توزیع سهم عوامل تولید، درآمدی که کمتر از خط فقر نیست، به عوامل اختصاص می‌یابد. بنابراین، در صورتی فقر به‌وجود می‌آید که یا فرد به هر علتی — ناتوانی یا داوطلبانه — از شرکت در فعالیت‌های اقتصادی کناره‌گیر، و یا شرایطی خاص و غیرمنتظره، کارکرد نظام را مختل کند. بنابراین، سیاست‌های بازتوزیع برای رفع فقر حاصل از ناتوانی افراد و یا شرایط خاص حاصل از شوک‌های اقتصادی است.

در این حالت، توجه به ترتیبات اجتماعی و نظم حاکم بر ساختارها و روابط میان نهادهای اجتماعی از این حیث که در توزیع حقوق افراد نقش غیرقابل انکاری دارد، جایگاه منطقی، و بلکه ضرورت پیدا می‌کند. در این راستا توازن به‌مثابه قاعده‌ای که در این ترتیبات، توزیعی که مانع پیدایش فقر است را هدف‌گذاری می‌کند مورد توجه قرار می‌گیرد.

اهمیت وافر این مطلب هنگامی آشکار می‌شود که توجه کنیم که اگرچه حق قانون‌گذاری و تشریح اولاً و بالذات اختصاص به خالق جهان و پروردگار عالم دارد، اما حاکم جامعه اسلامی اذن دارد در راستای انجام وظایف خود و تأمین مصالح جامعه اسلامی قانون وضع نماید.

توضیح اینکه قوانین اسلامی به دو دسته قوانین ثابت و قوانین متغیر تقسیم می‌شوند. قوانین ثابت جوهره‌ی اصلی و ثابت نظام اسلامی را منعکس می‌کند و قوانین متغیر قابلیت انعطاف نظام را در مقابله با شرایط متغیر و نیازها و اقتضائات زمان تضمین می‌کند.

در نظام اسلامی مرجع قانون‌گذاری در قانون‌های متغیر، حاکم اسلامی و نهادها و یا افرادی هستند که چنین صلاحیتی بدانان واگذار شده است. با عنایت به اینکه این قوانین و مقررات در قالب برنامه‌های چهارساله یا سالانه و همچنین سیاست‌های کلی تأثیری زیاد و نقشی بی‌بدیل بر توزیع امکانات و مواهب و فرصت‌ها دارد، غمض عین و صرف‌نظر از قواعدی که بر این بخش از قوانین و مقررات می‌تواند حاکم باشد، شکافی بزرگ در نظریه عدالت ایجاد می‌کند و آن را تا حد زیادی از تأثیر و فایده می‌اندازد.

منابع

- افروغ، عماد (۱۳۹۰)، *پیش فرض‌ها و رویکردهای نظری عدالت اجتماعی*، در: مجموعه مقالات عدالت دومین نشست اندیشه‌های راهبردی، دبیرخانه نشست اندیشه‌های راهبردی.
- افلاطون (۱۳۸۱)، *جمهور*، ترجمه فواد روحانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- بشیری، حسین، «دبیاچه‌ای بر فلسفه عدالت» (۱۳۸۲)، *ناقد*، ش ۱.
- توسلی، حسین (۱۳۷۵)، *مبانی نظری عدالت اجتماعی*، تهران، بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی.
- پوپر، ک.ر (۱۳۶۹)، *جامعه باز و دشمنانش*، ترجمه علی اصغر مهاجر، تهران، شرکت سهامی نشر.
- حسینی، سیدرضا، «معیارهای عدالت اقتصادی از منظر اسلام (بررسی انتقادی نظریه شهید صدر)» (۱۳۸۷)، *اقتصاد اسلامی*، ش ۳۲.
- خاندوزی، سیداحسان، «تحلیل دو رویکرد به عدالت اقتصادی» (۱۳۸۳)، *جامعه و اقتصاد*، ش ۲.
- راسل، برتراند (۱۳۶۵)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز.
- سن، آمارتیا (۱۳۷۹)، *آزادی و برابری*، ترجمه حسن فشارکی، تهران، شیرازه.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۱ق)، *الاسلام بقود الحیاء، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیة للشهید الصدر*، بی‌جا، بی‌نا.
- قاری سیدفاطمی، سیدمحمد، «تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر حق، تعهد» (۱۳۸۰)، *تحقیقات حقوقی*، ش ۳۳ و ۳۴.
- موحد، محمدعلی (۱۳۸۱)، *در هوای حق و عدالت*، تهران، کارنامه.
- مظهری، مرتضی (۱۳۶۱)، *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران، صدرا.
- _____ (۱۳۶۸ الف)، *مجموعه آثار*، تهران، قم، صدرا.
- _____ (۱۳۶۸ ب)، *مجموعه آثار*، ج ۲۱، تهران، قم، صدرا.
- _____ (۱۳۶۸ ج)، *فلسفه اخلاق*، تهران، صدرا.
- _____ (۱۳۶۸ د)، *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران، صدرا.
- _____ (۱۳۷۰ الف)، *بیست گفتار*، تهران، صدرا.
- _____ (۱۳۷۰ ب)، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران، صدرا.
- واعظی، احمد (۱۳۸۸)، *نقد و بررسی نظریات عدالت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ورعی، سیدجواد (۱۳۸۱)، *حقوق و وظایف شهروندان و دولت‌مدان*، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان.
- Barners Jonathan (1982), *The Prisoocratic Philosophers london*.
- Bojer, hilde (2003), *Distributional Justice, Theory and Measurement*, Routledge, New York
- Gonez, Peter (2009), *Group Rights*, University Of Newcastle, UK.
- Hart. H.L.A. (1954), "Definition and theory in jurisprudence", in *Low Quarterly Review*, vol 70, coted in *Nine.c, Rights*, nyu press, 1992.
- Hofheld , Wesley (1919), *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, New Hoven, Yale University Press.
- Rainbolt, George W (2006), *The Concept of Rights* , Springer, Netherlands.
- Ratnapala Suri (2009), *Jurisprudence*, Cambridge University Press.
- Rawls, John (1971), *A theory of Justice*, Cambridge University Press.