

مقاله پژوهشی

مفهوم‌شناسی آزادی و عدالت اجتماعی و هم‌پیوندی آن در گفتمان نهج البلاغه

قاسم محسنی مری^۱، سلیمان عباسی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۰

چکیده: مفهوم آزادی و عدالت اجتماعی از مفاهیمی آرمانی اند که جایگاه ویژه در زیست اجتماعی دارند و آدمیان خواهان تعیین آن در عرصه فردی و اجتماعی هستند. در این جهت مفهوم احقاق حق از عناصر عدالت اجتماعی بوده که با فراگیری در جامعه، افراد به حقوق شایسته خود دست می‌یابند. آزادی هم به عنوان حقوق آدمی با بودگی عدالت قابل تحقق است. بر این اساس عدالت اجتماعی اقتضای ایجاد اجتماع مدنی و تعیین قواعد که تفاهم افراد در اجتماع است به عنوان صفت قواعد، وضع، اجرا و مجریان قواعد برای تنظیم مناسبات اجتماعی برای محدود کردن آزادی برای تامین مصالح و منافع همگان می‌باشد. این پژوهش با روش پژوهش توصیفی - تحلیلی براساس منابع کتابخانه‌ای در پی صورت‌بندی چگونگی رابطه عدالت اجتماعی و آزادی در گفتمان لبرال و نهج البلاغه و تبیین امکان تحقق توأمان این دو مفهوم در زیست اجتماعی در این گفتمان است. ناهمسانی روی‌آوری گفتمان‌ها درباره پیوند میان آزادی و عدالت اجتماعی، از یافته‌های جستار حاضر است. بر این اساس برخی رأیشان به اولویت آزادی و گروهی به عدالت اجتماعی است، حال آن‌که نهج البلاغه همکنشی و هم‌حضور این مفاهیم را در عرصه اجتماعی روا دانسته است.

واژگان اصلی: آزادی، حقوق، تکلیف، عدالت اجتماعی، نهج البلاغه.

۱. پسادکترای علوم قرآن و حدیث، استاد مدعو دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر، تهران، ایران.

mr.mohseni1352@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه جامع علمی کاربردی، تهران، ایران.

abbasi@uast.ac.ir

۱- مقدمه

جامعه انسانی با وجود نظام گفتمانی ناهمسان و بنیان‌های انسان‌شناسی و معرفتی متفاوت، براساس قواعد اجتماعی ویژه در پی تأمین نیازها و خواسته‌های آدمیان در حوزه فردی و اجتماعی است. تعبیر عدالت اجتماعی به عنوان ساختار بنیادین جامعه بوده که به سامان‌دهی نهادهای اجتماعی در گستره متفاوت تعلیم و تربیت، اقتصاد، سیاست، حقوق و اخلاق می‌پردازد. نابرابری‌ها در کسب مطلوب‌های فردی اجتماعی همانند ثروت، قدرت، حیثیت اجتماعی، شهرت، جاه و مقام، محبوبیت و مدرک مدرسی و دانشگاهی با توجه به شباهت‌های استعدادها، طرح مفاهیم آرمانی عدالت اجتماعی و آزادی را به عنوان مطلوب جمعی اجتماعی موجه می‌سازد. در ادامه مفاهیم عدالت و آزادی در گفتمان‌های ناهمسان از جهت باهم آیی یا تقدم و تأخر هریک رهیافت‌های متفاوت است. براساس اعلامیه جهانی حقوق بشر^۱ «تمام افراد، آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حقوق با هم برابرند.» (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۱: ۲۳۹-۲۴۲) که به نظر می‌رسد آزادی را مقدم بر عدالت اجتماعی دانسته است. براین پایه قواعد و مناسبات اجتماعی با حضور آزادانه آدمیان سامان یافته و در پی آن برابری همه افراد انسانی در برابر آن قواعد به عنوان عدالت اجتماعی تلقی شد. آزادی در این رهیافت به افراد حق^۲ و اختیار انجام هرکاری می‌دهد ولی این امکان به شرط عدالت است که تأثیر آن به دیگری نرسد و تنگنایی زیست اجتماعی و محدودیت‌های آزادی‌های دیگر افراد جامعه را فراهم نسازد. بنابراین آزادی در این گفتمان^۳ شیوه‌ای از زیست اجتماعی است که آدمی در تنظیم، اجرا و نظارت قواعد اجتماعی و بهره‌مند از آن امکانات در موقعیت برابر قرار دارند. مفهوم برابری از مؤلفه‌های تشکیل دهنده عدالت اجتماعی است و افراد را در زیست اجتماعی در بهره‌مندی از فرصت‌ها و

۱ - واژه نهاد، نظامی عمومی از قواعدی است که جایگاه‌ها و مناصب دولتی، همراه با حقوق و تکالیف، اختیارات و مصونیت‌های آنها و مواردی از این دست را تعریف می‌کند (راولز، ۱۳۸۷: ۱۰۲).

۲ - پیمان بین المللی که در مجمع عمومی سازمان ملل متحد در تاریخ ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ در پاریس به تصویب رسید.

۳ - حق قدرتی متکی به قانون بوده و افراد از جهت قانونی از آن امتیاز اجتماعی بهره داشته و می‌تواند آن را بگیرد و یا از گرفتن دیگران مانع شود (موحد و رستمی، ۱۳۸۴: ۴۴؛ کاتوزیان، ۱۳۸۸: ج ۱/۳۷).

۴ - discourse/ گفتمان مجموعه‌ای از گزاره‌ها که یک مفهوم کلی را دربر می‌گیرد یا در درون هر متن مجموعه‌ای از عناصر وجود دارند (نشانه‌های زبانی و فرازبانی) که در پیوند با هم کلیتی را می‌سازند که بدان متن یا گفتمان می‌گویند (تاجیک، ۱۳۸۳: ۲۱).

امکانات در جایگاه برابر قرار می دهد. البته این مؤلفه با لحاظ شایستگی ها و قابلیت های افراد هرچند در بهره مندی از امکانات فرصت برابری می دهد ولی آنها را در بهره وری ناهمسان می کند.

البته آمیختگی در دریافت انتزاعی از این مفاهیم به عنوان امور آرمانی و سویه انضمامی به گونه تاریخی و پدیدارشناسی است که باید آن را از هم تفکیک کرد. از جهت پدیدارشناسی تاریخی، در درازنای تاریخ خیزش برای بهره مندی از آزادی همواره با سویه ویژه برای بدست آوردن حق در زمینه خاص، همانند کسب حق آزادی اندیشه، بیان، کار و وضع معیشتی، فروش اموال، بهره مندی از اموال و دارایی، رهایی از بردگی، فقر و یا در سویه سیاسی کسب استقلال بود. صفت عدالت در درازنای تاریخ به عنوان موصوف های فرد، تصمیم های فردی و عمل افراد و گاهی صفت اجتماع که نتیجه صفت عمل و تصمیم به گونه رفتاری برابر با افراد برابر بود. این مفاهیم آرمانی در نظام های گفتمانی ناهمسان افزون بر برداشت های متفاوتی، از جهت چگونگی پیوند میانشان در زیست اجتماعی نگره های مختلفی وجود دارد. بر این اساس این مفاهیم در نهج البلاغه با نظام گفتمانی توحیدی و مبانی نظری و عملی خاص، دارای تبیین ویژه است.

با توجه به این گفته ها، پرسش های این پژوهش چنین صورت بندی می شود: مفهوم آزادی و عدالت اجتماعی در گفتمان های متعدد از جمله در نهج البلاغه چیست؟ پیوند این مفاهیم در گستره زیست اجتماعی چگونه است؟ آیا عمل کردن به هر کدام از تحقق دیگری منع نمی شود؟

روش پژوهش این جستار با استفاده از منابع کتابخانه ای، توصیفی و تحلیلی بوده و با توجه تعریف ویژه این مفاهیم در نهج البلاغه به بودگی پیوند میان آنها پرداخته است. در رهیافت امام (ع) این مفاهیم بر پایه انسان شناسی ویژه که مبتنی بر سرشت، روح، جایگاه و موقعیت، نسبت وی با خالق است، قابل دریافت می باشد. در این رهیافت تنها خداوند به دلیل آفرینندگی و شناخت کامل آدمیان می تواند برای آدمی حقوق و تکالیفی تعیین نماید که مبتنی بر عدالت اجتماعی و آزادی باشد.

۲- پیشینه و ضرورت پژوهش

اهمیت تعبیر آزادی و عدالت اجتماعی به دلیل زیست اجتماعی آدمی و تأمین نیازهای ناهمسان افراد در گستره عاطفه، اقتصاد، حقوق، آموزش و سیاست در میان دانشوران با نگره و زوایای دید متفاوت پی جویی شد. در این میان نوشته «عدالت اجتماعی» از محمود اصغری (۱۳۸۴) به اختلاف ها در برداشت دینی و اندیشه های مدرن از عدالت و عدالت اقتصادی مورد نظر اسلام اشاره کرد. جستار

«بررسی رابطه تکمیلی میان آزادی و عدالت اجتماعی با تاکید بر قرآن کریم» از بتول ملاشفیعی و دیگران (۱۳۹۶) رابطه میان عدالت اجتماعی و آزادی از منظر قرآن را بررسی کرد. نوشتار «بررسی تطبیقی نظریه عدالت اجتماعی در اسلام و غرب (بررسی موردی مقایسه نظریه عدالت در اندیشه‌های امام خمینی و جان راولز) از یحیی فوزی و دیگران (۱۳۸۹) آراء و بنیان‌های اندیشه‌ای دو متفکر معاصر، جان بوردن راولز در حوزه فلسفه سیاسی غرب و امام خمینی در اندیشه سیاسی اسلامی در باب عدالت اجتماعی را تبیین نمود. نوشته «عدالت اجتماعی در نهج البلاغه» از قربان علمی (۱۳۹۵) عدالت اجتماعی در گفته‌ها و اعمال علی بن ابی طالب (ع) را بررسی کرد. مقاله «بازخوانی عدالت اجتماعی در ارتباطات میان‌فردی از منظر نهج البلاغه» داود رحیمی سجاسی و دیگران (۱۳۹۶) عدالت اجتماعی ناظر به روابط میان افراد جامعه در گفتمان اسلام با تکیه بر نهج البلاغه را بازخوانی کرد. به هر روی نوشتار درباره آزادی و عدالت اجتماعی و روی آوری امام علی (ع) به آن، به صورت انفرادی یا ترکیبی با روش‌ها و مبانی متفاوت از سوی نویسندگان انجام گرفت. اما نوشتاری با شیوه پیش‌گفته با رهیافت توصیفی و تحلیلی به بودگی پیوند این دو مفهوم آرمانی در زیست اجتماعی و چگونگی این پیوند انجام نشده است.

۳- مفهوم شناسی

برای دریافت پیوند عدالت و آزادی در زیست اجتماعی در آغاز به برداشت‌های ناهمسان از این مفاهیم در رهیافت‌های متفاوت پرداخته می‌شود.

۳-۱. مفهوم شناسی عدالت

با توجه پراکندگی جغرافیای انسانی و اجتماعی، گستره کاربرد تعبیر عدالت اجتماعی در نظام گفتمانی متفاوت و نهادهای اجتماعی همبسته به آن همانند تعلیم و تربیت، اقتصاد، سیاست، حقوق و اخلاق، دارای فراوانی تعاریف است. در پنداری افلاطون- عدالت به همراه صفات حکمت، شجاعت و خویشتن‌داری به عنوان صفت و فضیلت اخلاقی است که با فراگیری آن در زیست اجتماعی می‌توان انتظار جامعه مطلوب یا مدینه فاضله را داشت. در این پنداشت، عدالت واگذاری امور به افراد شایسته بوده (ساباین، ۱۳۵۳: ۴۴) که با اجرای آن، رضایتمندی افراد جامعه را در موقعیت اجتماعی فراهم نموده و باعث کنش‌گری مطلوب آنان می‌شود (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۶۲). در رهیافت زرتشتیان عدالت، وظیفه و خویشکاری افراد در طبقات اجتماعی دانسته شد و افراد هر طبقه تنها به

پیشه بایسته آن طبقه بپردازند (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۵۰). در اندیشه آگوستین قدیس عدالت، نوعی همنوایی با نظم هستی و به عنوان یک نظام جهانگیر در زیست اجتماعی است (فاستر، ۱۳۶۲: ۳۴۹). در نگره آیین بودا این مفهوم در تعادل و تناسب میان قوا، غرایز و امیال وجود آدمی برای تداوم زیست گفته شد (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۴۸).

عدالت اجتماعی در دوران پسا سنت به دلیل زاویه دید متفاوت، دارای برداشت ناهمسان است. در دیدگاه هابز و هیوم با الهام از مکتب اصالت فایده‌گرایی، عدالت در تأمین منافع متقابل شهروندان دانسته شد و وفاداری به قراردادهای اجتماعی که نتیجه توافق شهروندان است، عدالت گفته شد (تاک، ۱۳۷۶: ۱۰۴؛ کاپلستون، ۱۳۷۵: ۵ / ۳۵۱). در گمانه جان لاک، حقوق طبیعی آدمیان، حفظ جان، مال و آزادی اساس عدالت تلقی شد. (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۵ / ۳۵۱) عدالت به مثابه انصاف در گستره برابری جهت بهره‌مندی از خیرات اجتماعی، گونه دیگر از رهیافت‌ها به این مفهوم است (رالز، ۱۳۷۶: ۸۰-۹۳).

در رهیافت دینی میان مفاهیم حق و عدالت از جهت تاریخی، کارکرد و باهم بودگی دارای هم-سرشتی است (مطهری، ۱۴۰۳ق: ۱۶۴-۱۶۵). در این جهت از سویی عدالت سازوکار یا کنشی برای رساندن آدمیان به حق بوده و از جهتی، به دلیل زیست اجتماعی برای شهروندان امتیاز یا حقی فراهم می‌گردد که با دهش و رعایت آن حقوق، عدالت ایجاد شود. بر این اساس وظیفه حقوقی و اجتماعی افراد اقتضاء دارد تا در جایگاه اجرای عدالت، به حق و شایستگان آن احترام گذاشته و مانع تجاوز دیگران شوند (طباطبایی، ۱۴۳۰ق: ۲ / ۲۴۱). آدمیان در زیست اجتماعی بنابر کنش‌های ناهمسان؛ اخلاقی، حقوقی، اقتصادی، فرهنگی و تربیتی نسبت به هم مسئول بوده که در اثر هم‌کنشی استحقاقی ایجاد می‌شود که آدمی را موظف به ادای حق می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۳۰ق: ۹ / ۱۰، ۵۹). در گفتمان دینی، آدمی مکلف به زیست بوده و تلاش برای فراهم سازی و تداوم آن ضروری بوده که از لوازم چنین زیستی بهره‌مندی از قواعد و مقررات فردی و اجتماعی می‌باشد که زمینه شایسته زیستی را فراهم می‌نماید. در این راستا کسب منافع افراد در زیست اجتماعی در هم‌کنشی با دیگران است. این شیوه زیستی که هم‌کنشی فرد با اجتماع بر اساس مصالح و منافع نیازمند به اعتبار عدالت اجتماعی است. لازمه عدالت اجتماعی استقرار نظام ارزشی و حقوقی ویژه است تا کنش‌های افراد را نسبت به هم تعدیل نماید (طباطبایی ۱۳۷۸: ۲ / ۲۰۸). در این نگره، روابط اجتماعی بر اساس قراردادی عملی استوار شده که پیامد آن همپوشانی منافع و مصالح همگان بر مبنای رعایت قرارداد اجتماعی که

موجبات عدالت اجتماعی را فراهم می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۳۰ق: ۱ و ۲/۲۶۶).

متعلق عدالت درزیست اجتماعی ممکن است قدرت، ارزش‌ها، مطلوب‌های اجتماعی و قانون باشد که در این صورت چگونگی اجرای عدالت اجتماعی درگستره مؤلفه‌های توزیعی، مبادله‌ای و قضایی قابل تقسیم است. به این معنا همه افراد اجتماع در امکانات و فرصت‌های اجتماعی از یک سو برابر بوده و از سوی دیگر به تناسب دانایی و توانایی از آن فرصت‌ها و امکانات بهره می‌برند. در ادامه باید افزود که موقعیت یا وضعیت عادلانه هم به موضع عمل اشاره دارد که آگاهانه باشد و افراد در کنشگری خود در وضعیت آگاهی بسر ببرند. البته موجه‌سازی رفتار عادلانه هم، در پیوند با نظام ارزشی (اخلاقی، حقوقی، زیبایی‌شناختی و مصلحت‌اندیشانه) می‌باشد که افراد در آن جای دارند. عادلانه بودن رفتار عاملان از جهت اخلاقی، حقوقی همبسته به قواعدی است که سیاستگذاران (قانونگذاران) آن را تنظیم نمودند. رفتار برپایه قواعد اجتماعی، بخشی از عدالت است و بخشی دیگر به ارزش‌های اخلاق یا حقوقی مرتبط است که سیاستگذاران آن حوزه به تدوین آن اقدام نمودند. در این صورت از مرجع عدالت یا قانونگذار انتظار می‌رود که در تدوین و تنظیم قواعد اجتماعی براساس ضوابطی به گونه بی‌طرفانه با فراموشی وابستگی‌ها به افراد یا نهادهای اجتماعی، کنش‌گری خود را سامان دهد. درگستره اخلاق رفتاری هم کنش‌ها زمانی اخلاقی و عادلانه هستند که رواداری عمل به گونه‌ای تنظیم گردد که افراد انسانی هرآنچه را که برای خود روا می‌دانند برای دیگران هم روا دانند. در ادامه باید افزود که وضعیت عادلانه یعنی افراد انسانی ارزش‌ها، قواعد، اوضاع و احوال را آزادانه به نفع و مصلحت خود بدانند و درباره آن تصمیم بگیرند و به محدودیت‌های آن تن دهند. مفهوم آزادی هم گاهی در وصف افراد و گاهی به وضعیت سیاسی و اجتماعی است. دراندیشه کلاسیک آزادی درباره برابری بردگان و بهره‌مندی آنان از حقوق مدنی اشاره داشت، اما در اندیشه پسااست به گونه مثبت و منفی مطرح شد.^۱ که درگستره آزادی منفی رهایی از هرگونه موانع بیرونی ناشی از اراده دیگران و نهادهای اجتماعی درگزینش اهداف و خواسته‌های فردی است. فراهم آوردن امکانات برابر برای همه افراد درگستره اقتصاد، سیاست، فرهنگ و اجتماعی از سوی نهاد قدرت تأمین عدالت بوده و بهره‌مندی آزادانه افراد از این امکانات، جمع میان عدالت آزادی خواهد بود.

^۱ Isaiah Berlin (۱۹۰۹-۱۹۹۷م) اندیشه نگار، نظریه‌پرداز سیاسی، استاد دانشگاه و جستارنویس بریتانیایی، درنوشته «چهارمقاله درباره آزادی» به آن پرداخت.

۲-۳. مفهوم عدالت در گفتمان دانشوران اسلامی و نهج البلاغه

در گفتمان شیعی مفهوم عدالت از اصول بنیادی دین بوده و در تمام شئون زندگی فردی و اجتماعی جریان دارد. اینان مفهوم عدالت را از جهت شناختی و عملی در قالب حُسن و قبح مطرح کردند و عقل آدمی را هم در ادراک و فهم امور عادلانه یا ظالمانه توانمند دانستند (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۲۲۷-۲۱۴). در رهیافت دانشوران اسلامی عدالت به عمل سازوارانه با معیارهای شریعت و انجام تکالیف الهی گفته شد (نراقی، بی تا: ۱۴۸). در برداشتی این مفهوم به عنوان صفت امور در معنای هماهنگی و موزون بودن امور، به کار رفت (مطهری، ۱۳۸۵: ۷۸). چنین برداشتی در برابر بی تناسبی امور است. این دریافت محتوایی به نظر می‌رسد مبتنی بر فهم گزاره "الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا؛ عدالت هر چیزی را در جای خود می‌نهد." و "وَالْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ. عدالت تدبیر عمومی مردم است." (نهج البلاغه، ح: ۴۲۹) باشد. در این بینش خداوند به عنوان آفریننده انسان قوانینی بنا نهاده که این قواعد سازوار با تمامی ساحات وجود آدمی است و این هم‌آهنگی و موزون بودن در اجزاء و قوای انسانی تعریف شد و از آن به عنوان بازنمایی از عدالت فردی یا اجتماعی دانسته شد. در گامی موزون بودن امور را به حوزه‌هایی مانند؛ شهوات در پیشگاه عقل نشان دادن، اجزاء در نسبت با کل در نظر گرفتن، دنیا در پی و برای آخرت و شهادت در خدمت غیب، تسری یافت (طباطبایی ۱۴۳۰ق: ۳ و ۴/ ۴۵۱؛ صدر المتألهین، ۱۳۹۲: ۳۶۷) در نگره دیگر، برداشت از مفهوم عدالت همبسته به افعال اختیاری انسان به عنوان فاعل مختار و در نسبت با مفهوم حق گفته شد. گزاره‌های "الْعَدَالَةُ إِعْطَاءُ كُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ، رعایت و اداء حقوق هر ذی حقی." (نهج البلاغه، ح: ۲۳۵، مصباح، ۱۳۷۰: ۱۹۲/۲)، "اسْتَعْمِلِ الْعَدْلَ وَ اخْذِرِ الْعُسْفَانَ وَالْحَيْفَ، عدل را به کار بند و از ناهماهنگی و انحراف

۱ - برداشت بیشتر اهل سنت از این مفهوم حداقلی و تنها در امور اخلاقی و ویژگی‌های فردی است. در رهیافت اشاعره عادلانه بودن هر چیزی در پیوند با فعل خدا بوده و افعال در ذات خود فاقد عدل و ظلم اند. (مطهری، بی تا: ۴۷)

۲ - فهم حسن و قبح در معنای سازگاری یا ناسازگاری با طبع آدمی از طریق عقل نظری است؛ اما دریافت آن از جهت شایستگی یا ناشایستگی در انجام یا ترک فعل، از راه عقل عملی می‌باشد. (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۱: ۵۴)

پرهیز.^۱ (نهج البلاغه، ح: ۴۶۸) و "قَدْ سَبَقَ اسْتِثْنَاؤُنَا عَلَيْهِمَا فِي الْحُكْمِ بِالْعَدْلِ وَالْعَمَلِ بِالْحَقِّ سُوءَ رَأْيِهِمَا وَ جَوْرَ حُكْمِهِمَا. پیش از آن که آن دو تن ابوموسی و عمروعاص رأی نادرست گویند و حکمی ستمکارانه دهند، شرط ما با آنان این بود که حکمشان به عدالت و کارشان به حقیقت باشد." (نهج البلاغه، ط: ۱۷۷) در این جهت است. این مفهوم در گستره امور اجتماعی و سیاسی همبسته با معنای حقوق و تکالیف است که در حوزه عدالت اجتماعی، رعایت حقوق افراد و دادن حق به صاحب آن براساس شایستگی‌ها می باشد (مطهری، ۱۳۸۵: ۷۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۱/۱: ۳۷۱). تحقق یا عدم تحقق عدالت اجتماعی همبسته به شناخت حق، به عنوان خیرات اجتماعی، دارنده آن و چگونگی رسیدن یارساندن حق به شایستگان است که به نظر می‌رسد تحقق آن در گرو انصاف^۲ باشد. "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ، الْعَدْلُ الْإِنصَافُ وَالْإِحْسَانُ التَّفَضُّلُ، عدل، انصاف و احسان، بخشش است." (نهج البلاغه، ح: ۲۳۱) در این رهیافتی عدالت به مثابه انصاف و استحقاق است (بشیریه، ۱۳۸۷: ۱۱۴). چنین برداشتی در گستره امور اجتماعی و سیاسی بامحور حق با سوبیه مثبت «دهش حق» یا منع آن به صورت «پایمال کردن حق» و «زیربار ظلم رفتن» بازنمایی شد (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۵/۵۳۳). چنین کنش عدالت ورزانه در رویکرد امام(ع) زمینه‌ساز توسعه و رفاه اجتماعی است. "فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَمَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ. به درستی که در عدل، توسعه و گشایش هست و کسی که عدل برای او موجب سختی و فشار باشد، ظلم برایش سخت‌تر است." (نهج البلاغه، ط: ۱۵) در مقابل، همکنشی ناعادلانه بستر ساز ناهنجاری‌های اجتماعی است. "اسْتَعْمَلِ الْعَدْلَ، وَ احْذَرِ الْعَسْفَ وَالْعَجِيفَ؛ فَإِنَّ الْعَسْفَ يَعُودُ بِالْجَلَاءِ، وَالْعَجِيفَ يَدْعُو إِلَى السَّيْفِ. کار را به عدالت انجام ده و از ستم پرهیز که ستم، رعیت را به آوارگی وادار می‌کند و بیدادگری شمشیر را در میان آورد." (نهج البلاغه، ح: ۴۷۶) سیره عملی امام(ع) در روی آوری به عدالت در زیست اجتماعی بود: «به خدا سوگند بیت المال تاراج شده را هرکجا که بیابم به صاحبان اصلی آن بازمی‌گردانم؛ گرچه با آن ازدواج کرده یا کنیزانی خریده باشند؛ زیرا عدالت گشایش برای عموم است و آن کس که عدالت بر او گران آید، تحمل ستم برای او سخت‌تر است.» (همان، خ: ۱۵) که آن را به کارگزارش سفارش کرد. "دوست داشتنی‌ترین

^۱ -توصیه امام به زیادین ابیه در چگونگی مواجهت با مردم در دریافت مالیات.

^۲ - انصاف در این جستار یعنی به همان اندازه که افراد در سودامر عینی یا ذهنی خواهان مشارکت هستند در زیان نیز مشارکت جویند.

چیزها در نزد تو باید در حق میانه ترین و در عدل فراگیرترین باشد." (نهج البلاغه، ک: ۱۵). در رهیافت امام(ع) عدالت از اصلی ترین آموزه های دین تلقی گشته (نهج البلاغه، ط: ۲۰۰) که در سیره و شیوه رسول خدا در زندگی سیاسی و اجتماعی گسترش یافته (نهج البلاغه، ط: ۹۳، ۴۲۹) و ابزاری برای رفتار منصفانه با شهروندان (نهج البلاغه، ح: ۲۲۳)، قراردهنده هر چیزی به جای خویش (نهج البلاغه، ح: ۴۲۹) و شکست دهنده دشمنان (نهج البلاغه، ح: ۲۱۵) خوانش شده و در گستره باوری نیز از پایه های ایمان (نهج البلاغه، ح: ۳۰) دانسته شد.

۴- مفهوم آزادی

انگاره زیبایی آزادی نیز همانند دیگر مفاهیم در گستره گفتمان‌ها دارای انگاشت‌های متعددی است. برداشت مفهوم آزادی در گفتمان پسااست بر خاسته از انسان‌شناسی و زاویه دید ویژه که باز نمونی از نوگرایی فکری، اجتماعی و سیاسی در ساختار لیبرالیسم است. در این رهیافت هم تعاریف متعددی از آزادی شده (برلین، ۱۳۹۲: ۴۶ و ۲۳۶) که هسته مرکزی آن، رفع موانع و رهایش آدمی از بازدارنده‌ها و قراردادن وی در مسیر کمال است (نویمان، ۱۳۸۶: ۶۸). با توجه به کنش‌های دوگانه آدمی در زیست اجتماعی که بخشی از پیامد آن برکنشگر و قسمی دیگر افزون برکنشگر بر دیگران هم تأثیرگذار است، دو مفهوم از آزادی را می‌توان بیان کرد. نخست آزادی مثبت که

^۱ - concept

^۲ - conceptions

^۳ - Liberalism / واژه لیبرال افزون بر پویش تاریخی و گرایش خواجهندگان آن به جهت مؤلفه‌های سازنده‌اش، آن را با پیچیدگی و تفاسیر متعددی روبه رو ساخته است (وینسنت، ۱۳۷۸: ۳۹۲). وجه اشتراک همه سنخ‌های لیبرالیستی، فردگرایی اخلاقی، برابرخواهی، انکار هرگونه تمایز ارزش‌های اخلاقی میان آدمیان از جهت حقوقی و سیاسی و بهبود گرایی که اصلاح و پیشرفت پذیری همه نهادی اجتماعی و ترتیبات سیاسی است (کری، ۱۳۸۱: ۳۲).

^۴ - Two concepts of liberty

^۵ - Positive Freedom

در محدوده زیست فردی و امور درونی است که ریشه در اندیشه رواقیون^۱ دارد. این سنخ از آزادی تلاش دارد، درون آدمی را از موانع همانند خواهش‌های نفسانی، نفرت، کینه، امور شهوانی و یا هر بدبایند و زمینه نگرش منفی رها سازد (نویمان، ۱۳۸۶: ۳۱) تا آدمی را به آزادگی برسد^۲ (مصباح، ۱۳۸۲: ۸). سنخ دیگر آزادی منفی^۳ است که در پی رفع موانع بیرونی و محدودیت‌هایی که از جانب دیگران یا نهادهای اجتماعی همانند سیاست، اجتماع، اقتصادی و حقوق برآدمی تحمیل می‌شود (لیدمان، ۱۳۸۴: ۲۶). هدف این سنخ از آزادی حفظ حقوق فردی و دریافت حداکثری آزادی است (لین، ۱۳۸۱: ۴۷۵) که در اعلامیه جهانی حقوق بشر تجلی یافت. در این نگره انسان را با ماهیت مادی و حق فردی در زیست اجتماعی و بهره‌مند از حقوق شهروندی^۴ معرفی کرد. براین اساس آدمی در فرآیند زیست اجتماعی باکشگری در حوزه‌های متفاوت به لحاظ حقوقی در چارچوب قواعد اجتماعی از امتیازاتی بهره‌مند می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۷۶: ۱۴۰). آزادی در این گستره مشارکت افراد در ایجاد قواعد اجتماعی و عدالت اجتماعی در رعایت آن قواعد و محدودیت‌ها می‌باشد؛ زیرا شرط کنش‌گری آزاد افراد در زیست اجتماعی رعایت حقوق دیگران است که محدوده آن را تعیین می‌کند. در این رهیافت آزادی مثبت توانایی انسان را در بهره‌مندی از آنچه عدالت طرح می‌کند را مورد نظر قرار می‌دهد.

در پندار برخی از دانشوران اسلامی مفهوم آزادی بدیهی و بی‌نیاز از تعریف بیان شد (طباطبایی، ۱۴۳۰ق: ج ۳ و ۴/۱۸۳). براین اساس آدمی در زیست اجتماعی، آزادی را به گونه ذاتی و طبیعی درون خود می‌یابد و نیازی به استدلال و برهان ندارد. آزادی و عدالت به عنوان ابزاری در چارچوب متعین در ساختار دینی برای افراد جامعه تعریف می‌گردد. براین اساس آدمی در ساحت زیست آگاهانه در چهار نسبت (خدا، خود، دیگران و طبیعت) می‌باشد که از آن، نسبت با دیگران است. اصل

۱- Stoicism/شاخه‌ای از فلسفه اخلاق مبتنی بر طبیعت و اعتدال در سال ۳۰۱ پیش‌میلاد توسط زنون رواقی ایجاد شد.

۲- فَأَمَّا لِكُ هَوَاكُ وَ شَحُّ بِنَفْسِكُ عَمَّا لَا يَجِلُّ لَكَ فَإِنَّ الشُّحَّ بِالنَّفْسِ الْإِنصَافُ مِنْهَا فِيمَا أَحَبَّتْ أَوْ كَرِهَتْ. هوای نفس را در اختیار گیر، و از آنچه حلال نیست خویشتن داری کن، زیرا بخل ورزیدن به نفس خویش، آن است که در آنچه دوست دارد، یا برای او ناخوشایند است، راه انصاف پیمایی. (نهج البلاغه، ک: ۵۳)

۳- Negative freedom

۴- Citizenship

آغازین پیوند و همکنشی آدمیان با یکدیگر، عدم سلطه به هم است. اما آدمیان در زیست اجتماعی به دلیل منافع و مصالح فردی و اجتماعی، گاهی در همکنشی با هم دچار تضاد منافع می‌شوند که برای رفع آن نیازمند به شیوه زیستی رواداری و مسالمت آمیز است (طباطبایی، ۱۴۳۰ق: ج ۱ و ۱۷۵/۲-۱۷۶) که با تنظیم قواعدی حقوق دیگران بسان حقوق خود پنداشته شود. براین اساس آزادی‌ها در این زیست همواره با محدودیت‌های است که تلاش دارد اراده و کنش افراد را با فعالیت و اراده دیگران با وضع قوانین تعدیل کند (همان، ۱۴۳۰ق: ج ۱ و ۳۱۶/۲). در این نگره آزادی از غایات و خیرات مشترک آدمیان در زیست اجتماعی تلقی شده که توزیع عادلانه آن زمینه تحقق عادلانه قواعد اجتماعی را فراهم می‌کند (واعظی، ۱۳۹۱: ۱۷). البته باید افزود، در رهیافت دینی تعیین آزادی اجتماعی با ملازمت و همراهی آزادی معنوی است. این سنخ آزادی در زبان دین «تقوا» و «تزکیه نفس» گفته شده که از جانب خدا و با میانجی پیامبران و کتاب‌های آسمانی تأمین گشته و باعث آزادگی و رهایی آدمی از هرگونه ذلت می‌شود (مطهری، ۱۳۸۵: ۴۴۰-۴۴۱). آزادی اجتماعی در نهج البلاغه بر پایه ارزش‌های دینی است. «وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا، بنده دیگری مباش، خداوند تو را آزاد آفریده است.» (نهج البلاغه، ک: ۳۱) در این نگره آزادی وسیله برای تحقق رهایی از بردگی و بندگی در برابر طاغوت است (مطهری، ۱۳۸۵: ۴۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۸۹).

۵- پیوند مفاهیم عدالت و آزادی در نگره لیبرال

چنانچه آمد جامعه نهادی تأسیسی است که افراد در زیست اجتماعی برای تأمین خواسته‌ها، مطلوب‌های فردی و جمعی و نگهداشت مالکیت خود آن را ایجاد کردند (لاک، ۱۳۷۸: ۱۷۱). چنین نهاد انسانی با ویژگی‌های «تضاد منافع» و «هماهنگی منافع» روبه رو است. در این پندار تضاد منافع برآیند فزون‌خواهی و منفعت‌طلبی افراد در زیست اجتماعی است و هماهنگی منافع به اقتضای عقلانیت بشری جهت همکاری اجتماعی برای تأمین منافع همه افراد و زندگی بهتری می‌باشد (آربلاستر، ۱۳۳۸: ۵۱۵). ویژگی‌های متضاد یادگشته، مفاهیم عدالت اجتماعی و آزادی را معنادار می‌کند. با توجه به بودگی آدمی در گفتمان‌های متفاوت، پیوند میان مفاهیم عدالت و آزادی همبسته به این بودگی است. در این میان لیبرالیسم با رهیافت هستی‌شناختی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی ویژه همپیوند با روشنگری، انقلاب‌های صنعتی و سیاسی قرون ۱۷ و ۱۸ ایجاد شد. در نگرش انسان‌شناسی لیبرال که به نیک سرشتی و یک گوهری افراد انسانی باورمند است به گونه ای همه آدمیان را

به طور یکسان در برابر موهبت طبیعی قرار داده و بر اساس آن همه افراد انسانی هم در وضع قواعد و هم در بهره‌مندی از آن در نسبت برابر هستند (راسل، ۱۳۷۳، ۸۵۹). باورمندی به حقوق طبیعی و آزادی طبیعی مبتنی بر رهایی از هرگونه قدرت برتر آسمانی از دیگر مؤلفه‌های این گفتمان است (پازارگاد، ۱۳۴۳: ۱۷۲؛ لاک، ۱۳۸۷: ۷۵). از این جهت اصول بنیادین لیبرال به گونه مجموعه گزاره‌ها، روش‌ها و ایدئولوژی‌های مبتنی بر آزادی فردی (آشوری، ۱۳۹۱: ۲۸۰) گسست تکلیف، نگرش دنیوی، کثرت گرایی، بدبینی به قدرت، تساهل و تسامح، نفی پدرسالاری، تفکیک قوا، نمودهای ساختاری (حکومت مشروطه، حاکمیت قانون، تفکیک قوا) بازنمون یافت (بشیریه، ۱۳۸۰: ۱۱). برداشت معنا هم در این بافت به مثابه یک فرایند اجتماعی بوده و عمل تثبیت دال مرکزی هم همپیوند با فرآیند اندیشه ورزی باورمندان آنها در طی عمل اجتماعی و سیاسی است. در چنین زمینه یا بافتاری، عدالت اجتماعی با اقتضاء قوانین بشری مبتنی بر عقل و توافق افراد جامعه (هی وود، ۱۳۸۶: ۸۴؛ عالم، ۱۳۷۷: ۲۷) با لحاظ حریم خصوص و عدم مداخله‌گری نهادهای اجتماعی در آن با محدوده عدم صدمه به آزادی دیگران دانسته شد (آریلاستر، ۱۳۶۸: ۶۳). در گستره امور سیاسی نیز عدالت با رد اراده برتر آسمانی در سلطه سیاسی و گزینش توافق آدمیان در ایجاد سلطه سیاسی معنادار است (کوئل، ۱۳۵۷: ۴-۲۲). در حوزه اجتماعی، اقتصادی و حقوقی، عدالت اجتماعی در بهره‌مندی از امتیازات اجتماعی به گونه توزیع همسان امکانات و مالکیت افراد با عنصر کار تعریف شد (لاک، ۱۳۸۷: ۱۰۱). براین اساس اقتضای عدالت اجتماعی کنشگری آزادانه و برابر افراد در حقوق و امتیازهای اجتماعی است. در این رهیافت آنان، خواهان فراگیر شدن عدالت توزیعی در زیست اجتماعی هستند که بتوانند تولیدات و امکانات جامعه را بنابر سهم‌های خاصی میان افراد یا گروه‌ها تقسیم نمایند (غنی نژاد، ۱۳۸۱: ۴۵). در این پندار هر چند افراد جامعه در برابر امکانات و فرصت‌ها برابرند اما از جهت بهره‌وری با توجه به شرایط ناهمسانند.

در ادامه باید افزود که در میان نظریه پردازان عدالت اجتماعی در زمانه کنونی نظریه عدالت رالز، بر توافق قراردادی استوار است. عدالت در این اندیشه، پیوند محکمی با سنت قرارداد اجتماعی دارد و نهادهای سیاسی و اجتماعی همانند دولت و قوانین آن برپایه توافق نخستین میان افراد، تکون یافتند

۱- Contractual agreement

۲- social contract

(Rawls, 2000 p.10). در این نگره، تعبیر توازن اجتماعی بر پایه اصول عدالت اجتماعی مطرح شده و شهروندان را در شرایط منصفانه انتخاب قرار داده (پارخ، ۱۳۷۹: ۲۳۸) که بر پایه توافق قراردادی در پی برابری و تعادل افراد جامعه در بهره‌مندی از تمامی امکانات و خیرات اجتماعی درگستره قدرت، ثروت، امکانات و زمینه‌های به کارگیری، تولید، توزیع و مصرف هستند (رالز، ۱۳۷۶: ۸۰-۹۳؛ جمشیدی، ۱۳۸۰: ۵۸۱). عدالت در این حوزه به مثابه انصاف دانسته شده که بایسته است تمامی خیرات اجتماعی برابر توزیع شوند. البته عدم توزیع نابرابر هم زمانی است که نفع همگان تأمین گردد. در این صورت، در مبادله خیرات اجتماعی محدودیت‌ها به گونه‌ای وضع می‌شود که پیامدش این است، فواید اجتماعی و اقتصادی بیشتر، آزادی کمتر را بتواند جبران کرد (همان، ۱۳۷۶: ۸۰-۹۳). محدودیت‌های آزادی نیز همان قرارداد اجتماعی می باشد که توسط عرف به گونه معقولانه صورتبندی شده است. چنین صورتبندی معقول که در جهت تعیین سیاست‌های عادلانه برای جامعه است به آدمی در تعیین شکل و محتوای قانون‌گذاری عادلانه، کمک می‌کند (همپتن، ۱۳۸۰: ۲۳۴). معنای برابری به عنوان جنبه‌ای از مفهوم عدالت، در برابر خیرات اجتماعی است که همه افراد در زیست اجتماعی از آن بهره‌مند می‌گردند. حذف امتیازها بی‌وجه و ایجاد تعادل میان خواسته‌های متعارض آدمیان در ساختار نهاد اجتماعی رهاورد عدالت اجتماعی است (رالز، ۱۳۷۶: ۸۰-۹۳). در این راستا هر فرد با حضور در نهادهای اجتماعی یا تاثیر از آن، در برخورداری از حق آزادی برابر می‌باشند. از سوی دیگر نابرابری‌ها موجه و روا زمانی است که دلیلی وجود داشته باشد که این نابرابری به نفع همگان باشد. بر این اساس عدالت دارای اصول محوری سه گانه، آزادی، برابری و پاداش خدماتی در جهت خیر همگان است (رالز، ۱۳۷۶، ۸۰-۹۳). نابرابری‌های که ناشی از تلاش آدمیان در کسب مناصب، افتخارات و پاداش که نهادهای اجتماعی ایجاد می‌کنند از این الگو پیروی می‌شوند. عدالت اجتماعی در پندار قراردادگرایی، برآمده از اصل فایده‌گرایی است که منافع متقابل شهروندان را با توافق اجتماعی تأمین می‌کند. البته یادآور می‌شود که باتوجه به گستره جوامع انسانی و وجود ساحات متفاوت فردی و اجتماعی، عدالت برآمده از قواعد اجتماعی هم به دلیل این تفاوت‌ها، یکسان نیست. در این صورت امری در یک جامعه، مطابق با قرارداد اجتماعی عدالت شناخته شود، در جامعه‌ای دیگر خلاف عدالت به شمار آید. در این صورت به نظر می‌رسد چنین بصیراتی به نسبی‌گرایی عدالت و آزادی منتهی گردد.

با توجه به این گفته‌ها، با وجود کاستی‌های نظیر نسبی‌گرایی عدالت و آزادی در بینش لیبرال،

اما اصل نظریه هم پیوندی میان این دو مفهوم در زیست اجتماعی و نهادهای اجتماعی قابل تأمل است. براین اساس آزادی با سویه‌های زمینه و هدف به عدالت نظر دارد. از طرفی، آزادی در بستر شرایط عادلانه که همه افراد اجتماعی از امکانات و خیرات اجتماعی برابر برخوردارند تحقق می‌یابد. از سوی دیگر، هدف آزادی هم تحقق عدالت است و افراد در شرایط برابر و رقابت سالم با تلاش به آن امانات برابر دست می‌یابند. در این صورت حق و صاحب حق معنادار می‌شود. در این رهیافت، آزادی بدون عدالت به ضد خود بدل گشته و باعث ظلم می‌شود. بنابراین تحقق عدالت اجتماعی به تحقق آزادی و تحقق آزادی به تحقق عدالت اجتماعی منجر می‌گردد.

۶- پیوند مفاهیم آزادی و عدالت اجتماعی در نهج البلاغه

در نهج البلاغه گاهی عدالت به مثابه صفت حاکم اسلامی به عنوان کنش‌گری سیاسی و اجتماعی آمده است که با مفهوم آزادی به عنوان برخورداری از قدرت تحت حمایت جامعه، در ارتباط است (بشریه، ۱۳۸۲: ۷۰-۹۷) و حکومت دینی ابزار تحقق عدالت اجتماعی است. "به خدا سوگند، همین کفش بی‌ارزش نزد من از حکومت بر شما محبوب‌تر است، مگر اینکه حقی با آن به پا دارم و یاباطلی را دفع نمایم." (نهج البلاغه، ط: ۳۳). امام (ع) رفتار عادلانه حاکم دینی در کنش‌های سیاسی و اجتماعی را مایه هدایت دانسته و می‌ستاید. "پس بدان که برترین بندگان خدا در پیشگاه او رهبر عادل است که خود هدایت شده و دیگران را هدایت می‌کند، سنت شناخته شده را بر پا دارد، و بدعت ناشناخته را بمیراند. سنت‌ها روشن و نشانه‌هایش آشکار است، بدعت‌ها آشکار و نشانه‌های آن برپاست (نهج البلاغه، ط: ۱۶۴). در رهیافت امام (ع) لازمه زیست اجتماعی وجود نهاد سیاست و پایبندی به اجرای قواعد و قوانین اجتماعی است تا جامعه بتواند به حیات خود ادامه دهد. "لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ، يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ وَيَسْتَمِيعُ فِيهَا الْكَافِرُ وَيُبَلِّغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ وَيُجْمَعُ بِهِ الْفِيءُ وَيُقَاتَلُ بِهِ الْعَاوُ وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِيِّ حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَيُسْتَرَاخَ مِنْ فَاجِرٍ. مردم را امیر و فرمانروایی باید، خواه نیکوکار و خواه بدکار، که مؤمن در سایه حکومت او به کار خود پردازد و کافر از زندگی خود تمتع گیرد. تا زمان هر یک به سرآید و حق بیت‌المال مسلمانان گردآورده شود و با دشمن پیکار کنند و راه‌ها امن گردد و حق ضعیف را از قوی بستانند و نیکوکار بیاساید و از شر بدکار آسوده ماند." (همان، ط: ۴۰). در این الگو افراد جامعه در نهاد سیاست از جهت تعیین حاکم و پایبندی به انتخاب، نقشی آگاهانه و آزادانه دارند. "وَلَعَمْرِي لَسُنَّ كَانَتْ الْإِمَامَةُ

لَا تَتَّعِدُهُ حَتَّىٰ يَخْضُرَهَا عَامَةٌ النَّاسِ [مَا] فَمَا إِلَىٰ ذَلِكَ سَبِيلٌ، وَ لَكِنَّ أَهْلَهَا يَحْكُمُونَ عَلَيَّ مَنْ غَابَ عَنْهَا، ثُمَّ لَيْسَ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَرْجِعَ وَلَا لِلْغَائِبِ أَنْ يَخْتَارَ. به جان خودم سوگند، که اگر امامت جز با حضور همه مردم صورت نبندد، پس هرگز تحقق نخواهد یافت. ولی کسانی که اهل آن هستند و آن را پذیرفته اند، کسانی را که هنگام تعیین امام حاضر نبوده اند به پذیرفتن آن وامی دارند. سپس روا نیست کسی که حاضر بوده از بیعت خود باز گردد و آن که غایب بوده دیگری را اختیار کند. (همان، ط: ۱۷۲). پس از انتخاب آگاهانه و آزادانه مردم، کارگزاران نظام سیاسی به اجرای عدالت در امور اجتماعی فرخوانده شدند. "أَحَبُّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ وَأَعْمَقُهَا فِي الْعَدْلِ وَأَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ. محبوبترین کارها در نزد تو، کارهایی باشد که با میانروی سازگارتر بوده و با عدالت دمسازتر و خشنودی رعیت را در پی داشته باشد." (همان، ک: ۵۳). البته اجرای عدالت اجتماعی درنگره امام(ع) فاقد انعطاف و مسامحه است و همه افراد جامعه از جهت اجرای قوانین اجتماعی همسان انگاشته و قرباتها (حتی برادرش عقیل)، موقعیت اجتماعی، جنسیت، سنخ روانی، وابستگی مکتبی و عوامل نژادی تأثیری در اجرای عدالت ندارد (نهج البلاغه، ط: ۴۱، ۲۲۴). هرچند در روی آوری به مردم و اجرای قواعد الهی تسامح و عدم سخت گیری را به کارگزاران گوشزد می کند. "اسْتَغْمِلِ الْعَدْلَ، وَ اخْذِرِ الْعَسْفَ وَ الْحَيْفَ؛ فَإِنَّ الْعَسْفَ يَعُودُ بِالْجَلَاءِ، وَ الْحَيْفَ يَدْعُو إِلَى السَّيْفِ، عدالت را به کار بند و از ستم و بیداد حذر کن زیرا ستم رعیت را آواره می کند و بیدادگری، شمشیر را فرا می خواند." (نهج البلاغه، ح: ۴۷۶). بهره وری از خیرات اجتماعی همبسته به مشارکت افراد در امور اجتماعی است. امام(ع) چگونگی بهره مندی از بیت المال برآمده از غنائم جنگی را حضور در میدان جنگ دانسته و این را در ماجرا زمعه به شیعیان بیان کرد. "إِنَّ هَذَا الْمَالُ لَيْسَ لِي وَ لَكَ لَك، وَ إِنَّمَا هُوَ فَيْءٌ لِّلْمُسْلِمِينَ وَ جَلْبُ أَسْيَافِهِمْ؛ فَإِنَّ شَرِكْتَهُمْ فِي حَرْبِهِمْ كَانَ لَكَ مِثْلُ حَظِّهِمْ، وَ إِلَّا فَجَنَاحُ أَيْدِيهِمْ لَأَ تَكُونُ لِعَبِيرٍ أَوْ أَهْلِهِمْ. این مال نه از آن من است و نه از آن تو، غنیمت جنگی همه مسلمانان است اندوخته ای که شمشیرهایشان اندوخته. اگر با ایشان در کارزار شرکت کنی تو را نیز بهره ای است همانند ایشان و گرنه، چیزی که دست آنها چیده است طعمه دهان دیگران نخواهد شد." (نهج البلاغه، ط: ۲۳۲) تساوی در تقسیم بیت المال بدون لحاظ موقعیت اجتماعی از شیوه اجرایی عدالت اجتماعی در نهج البلاغه است. "أَتَأْمُرُونَ أَنْ أُطَلَّبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فِيمَنْ وُلِّيتُ عَلَيْهِ؟ وَ اللَّهُ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ وَ مَا أَمْ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا، [وَ] لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسَوَّيْتُ بَيْنَهُمْ، فَكَيْفَ وَ إِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ. آیا مرا فرمان می دهید که پیروزی را طلب کنم، به ستم کردن بر کسی که زمامدار او شده ام؟ به خدا

سوگند، چنین نکنم تا شب و روز از پی هم می آیند و در آسمان ستاره ای از پس ستاره دیگر طلوع می کند. اگر این مال از آن من می بود، باز هم آن را به تساوی به میانشان تقسیم می کردم. پس چگونه چنین نکنم، در حالی که، مال از آن خداوند است." (نهج البلاغه، ط: ۱۲۶) به چنین رهیافتی از عدالت در معنای مساوات درباره غنایم جنگی، در زمانه‌ای است که افراد کارکردی همگام و همسان در نبرد داشته و به ایفای نقش پردازند. اما نقش آفرینی ناهمسان در این میدان نبرد زمینه روی آوری به غنائم هم متفاوت است. "تَأْمُرُونِي أَنْ أُلْتَبَّ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فِيمَنْ وُئِيتُ عَلَيْهِ؟ وَاللَّهِ لَا أُطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ وَمَا أُمَّ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا، [وَأَلَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسَوَيْتُ بَيْنَهُمْ، فَكَيْفَ وَإِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ. ثُمَّ قَالَ] أَلَا وَ إِنِّ إِعْطَاءَ الْمَالِ فِي غَيْرِ حَقِّهِ تَبْذِيرٌ وَإِسْرَافٌ. آیا مرا فرمان می دهید که پیروزی را طلب کنم، به ستم کردن بر کسی که زمامدار او شده ام؟ به خدا سوگند، چنین نکنم تا شب و روز از پی هم می آیند و در آسمان ستاره‌ای از پس ستاره دیگر طلوع می کند. اگر این مال از آن من می بود، باز هم آن را به تساوی به میانشان تقسیم می کردم. پس چگونه چنین نکنم، در حالی که، مال از آن خداوند است. سپس، فرمود: بخشیدن مال به کسی که حق او نباشد، خود گونه ای تبذیر و اسراف است." (نهج البلاغه، ط: ۱۲۶) براین اساس به نظر می رسد مساوات در این فراز برابری مردم در زیست اجتماعی در بهره مندی از حقوق مشترک و استحقاق اشاره دارد. شیوه روی آوری با کارگزارانی که از دایره عدالت خارج گردند بازنمایی از نحوه رویارویی و برخورد با مجریان عدالت است. "وَإِنِّي أَقْسِمُ بِاللَّهِ قَسَمًا صَادِقًا لَئِنْ بَلَغَنِي أَنْكَ خَنْتَ مِنْ فَيِّهِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا، لَأَشُدَّنَّ عَلَيْكَ شِدَّةَ تَدْعُكَ قَلِيلَ الْوَفْرِ، ثَقِيلَ الظُّهْرِ، ضَيْبِلَ الْأُمْرِ. به خدا سوگند می خورم، سوگندی راست که اگر به من خبر رسد که در غنایم مسلمانان به اندک یا بسیار خیانت کرده‌ای، چنان بر تو سخت گیرم که کم مایه مانی و بار هزینه عیال برداشت سنگینی کند و حقیر و خوار شوی" (نهج البلاغه، ک: ۲۰، ۴۳، ۵۱) شرط لازم در اجرای عادلانه قوانین اجتماعی از جانب امام(ع) دانایی و توانایی مجریان است. "إِنَّهَا النَّاسُ، إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ، أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَ أَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ. ای مردم سزاوارترین مردم به خلافت، کسی است که بر آن تواناتر از همگان باشد و داناتر از همه به اوامر خدا." (نهج البلاغه، ط: ۱۷۳، ۲۱۶، ۵۳). مسولیت اجتماعی امانت دانسته شده و عدم پی بندی به قواعد آن در نگاه امام(ع) خیانت به امت است. "کسی که امانت را پست شمارد، و در چراگاه خیانت بچرد، و وجود و دین خود را از خیانت پاکیزه نگرداند، خود را در این جهان در خواری و رسوایی افکنده است، و در جهان دیگر خوارتر و رسواتر خواهد شد. بزرگترین خیانت،

خیانت کردن به امت است، و زشت ترین نیرنگ، فریفتن پیشوایان است" (همان، ک: ۲۶). نصیحت و انتقاد خیرخواهانه، رایزنی با مردم را شرط تحقق عدالت دانسته است که لازم این امور، پیوند آزادی و عدالت در اجرای حق و رساندن استحقاق‌هاست. امام در زمانه جنگ صفین مردم را جمع نمود و استحقاق آنان را گوشزد کرد. "از گفتن سخن حقی، یا دادن نظر مشورتی درباره عدلی، به من خودداری نورزید." (نهج البلاغه، ط: ۲۱۶) عدم رعایت چنین استحقاق‌هایی ظلم دانسته است. "وَأَمَّا الظُّلْمُ الَّذِي لَا يُرْكَبُ، فَظُلْمُ الْعِبَادِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا، وَ أَمَا ظُلْمِي كَمَا أَنْتَ ظَلَمَ بِنْدِهِ اسْتِخْتِاقَ الْبَنَدَةِ دِيْغَرَ رَا،" (نهج البلاغه، ط: ۱۷۶)

بنابراین گفته‌ها پیوند میان آزادی و عدالت اجتماعی در گفتمان نهج البلاغه در میان گستره نهادهای اجتماعی (تعلیم و تربیت، خانواده، سیاست، حقوق و اخلاق) متفاوت باشد؛ البته وزنه این ناهمسانی به نظر می‌رسد در نهاد سیاست سنگین تر است. "فَاعْلَمُ أَنْ أَفْضَلَ عِبَادِ اللَّهِ عِنْدَ اللَّهِ إِمَامٌ عَادِلٌ هُدًى وَ هَدًى، بَدَان، كَهْ بَهْرَتِين مَرْدَمِ دَر نَزْد خَدَاوَنَد، پِشْوَاى دَا دَگَرِى اسْت كَه خُود هِدَايْت يَافْتَه وَ مَرْدَم رَا هِدَايْت نَمَايَد." (نهج البلاغه، ط: ۱۶۴) با این توضیح که نهادسیاست به عنوان متولی در امور قانون‌گذاری، اجرا و نظارت تلقی شده: "فَأَقَامَ سُنَّةً مَّعْلُومَةً وَ أَمَاتَ بَدْعَةً مَّجْهُولَةً، سَنَتِ شَنَاحْتَه شُدَه رَا بَرِپَاى دَاوَد وَ بَدَعْتِ نَاشَنَاحْتَه رَا بَمِيرَانَد." (نهج البلاغه، ط: ۱۶۴) که مفاهیم آزادی و عدالت اجتماعی را در عرصه اجتماعی نهادینه می‌سازد. نقش‌آفرینی مردم هم به طور آزادانه و آگاهانه درگستره سیاست و نظام سیاسی تلقی گشته و نظام سیاسی بستر را برای آزادی کنش‌گران اجتماعی در جهت اجرایی کردن قواعد الهی فراهم می‌سازد و آزادی وسیله برای تحقق‌رهایی از بردگی و بندگی در برابر طاغوت است. زیستن در نظام گفتمانی دینی مبتنی بر آموزه‌های الهی با مؤلفه‌های الزام‌آور فردی و اجتماعی عدالت دانسته شده و اجرای آزادانه آموزه‌های دینی توسط مردم درگستره اعمال عبادی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی، برای تحقق قرب الهی تبیینی از هم پیوند مفاهیم آزادی و عدالت اجتماعی است.

اقتضای عدالت توزیعی هم در این بیش، بهره‌مندی برابر افراد در زیست اجتماعی از خیرات اجتماعی است و این امکانات برابر، نیاز به آزادی‌های مثبت و منفی می‌باشد. رهایش از هرگونه موانع درونی و بیرونی برای بهره‌مندی از تمامی خیرات اجتماعی که براساس قوانین الهی به عنوان تکلیف به افراد جامعه و به نظام سیاسی توصیه می‌کند. به گونه‌ای که افراد بدون لکنت حقوق اجتماعی خود را بی‌گیری کنند (همان، ک: ۵۳). بر این اساس میان دو مفهوم آرمانی، همکنشی وجود دارد. ازسویی

عدالت فراگیر بوده و به عنوان قید آزادی تلقی شده و باید در حدود آن حضور داشته باشد و نمی‌تواند معیارهای عدالت را پشت سر گذاشت. از سوی دیگر، بدون آزادی عدالت محقق نمی‌گردد. آدمی آزاد هست هرکاری در زیست اجتماعی مبتنی بر عناصر هنجارگذار دینی انجام دهد در این میان عدالت هم محدودیت‌هایی همانند شایسته سالاری، تعاون، امر به معروف و سایر قواعد الهی برای آن ایجاد می‌کند. بر این اساس با تنظیم قواعد اجتماعی مبتنی بر گزاره‌های الهی که برای هم‌حضور کنش‌گران اجتماعی ایجاد شده، زمینه تحقق قوانین عادلانه فراهم می‌شود و پابندی به اجرای آزادانه آن قوانین، زمینه عدالت توزیعی هم مهیا می‌گردد. در این نگره آزادی زمینه ساز تحقق عدالت اجتماعی است زیرا تا رهایش از طاغوت پیش نیاید عدالت اجتماعی محقق نمی‌گردد. بنابراین هم‌کنشی این دو مفاهیم باعث نفی طاغوت، ستم، استثمار زدایی و تبعیض اقتصادی و اجتماعی است.

۷- نتیجه پژوهش

۱- آزادی و عدالت اجتماعی از دلمشغولی‌های پیوسته آدمیان در زیست اجتماعی بوده است. پیوند میان این مفاهیم آرمانی در میان گفتمان‌های ناهمسان دارای برداشت‌های متفاوت گاهی تقابلی یا چالشی است.

۲- برداشت مفهوم آزادی بیان در گستره گفتمان اسلام و لیبرال متفاوت می‌باشند. این مفهوم در دایره نگره لیبرال با ماهیت مادی و دنیوی بر مبنای حق فردی در زیست اجتماعی قابل‌بازشناسی است و محدودیت‌های آن با لحاظ در نظر گرفتن آسیب نرساندن به دیگری است. در این رهیافت آزادی منفی به نبود مانع و امکان بهره‌برداری از حقوق شخصی اشاره دارد و جنبه مثبت آن توانایی انسان در بهره‌مندی از عدالت که برآمده از نگرش لیبرال است، می‌باشد.

۳- آزادی و عدالت اجتماعی در گفتمان نهج البلاغه به عنوان جلوه‌ای از کرامت انسانی در راستای کمال، سعادت‌مندی و قرب الهی خوانش می‌گردد و عناصر هنجارگذار اخلاقی و حقوقی در جهت کمال می‌باشد.

۴- پیوند میان آنها در نهج البلاغه به نظر می‌رسد در آمیخته شده و هم‌کنشی ویژه‌ای میان آنها برقرار است. از سویی با لحاظ مفهوم محوری احقاق حق در عدالت اجتماعی و با فراگیر شدن آن در جامعه، افراد به حقوق شایسته و بایسته خویش، دست می‌یابند. در این صورت آزادی یکی از اجزای عدالت و از بزرگترین حقوق آدمی در این زیست عادلانه است. در نگره دیگر، عدالت حدود آزادی را بر پایه شریعت الهی معین می‌کند و زمینه برای هم‌حضور آزادانه کنش‌گران اجتماعی

ایجاد می گردد و پای بندی به اجرای آزادانه آن قوانین، زمینه عدالت اجتماعی هم مهیا می شود.

کتابنامه

- آریلاستر، آ. (۱۳۳۸). *ظهور و سقوط لیبرالیسم*. (ع، مخبر). تهران: نشر مرکز.
- آشوری، د. (۱۳۷۳). *دانشنامه سیاسی*، ویرایش دوم. تهران: مروارید.
- برلین، آ. (۱۳۹۲). *چهار مقاله درباره آزادی*. (م، موحد). چاپ سوم. تهران: خوارزمی.
- بشیریه، ح. (۱۳۷۸). *لیبرالیسم و محافظه کاری*. تهران: نشر نی.
- بشیریه، ح. (۱۳۸۰). *تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم*. جلد اول. مارکسیسم. چاپ سوم. تهران: نشر نی.
- تاجیک، م. (۱۳۸۳). *گفتمان، پادگفتمان و سیاست*. چاپ اول. تهران: مؤسسه تحقیقات و علوم انسانی.
- تاک، ر. (۱۳۷۶). *هابز*. (ح، بشیریه). تهران: انتشارات طرح نو.
- بازارگاد، ب. (۱۳۴۳). *اندیشه مکتبهای سیاسی*. تهران: اقبال.
- پارخ، ب. (۱۳۷۹). *متفکرین سیاسی معاصر*. (م، مادرشاهی). تهران: نشر سفیر.
- پورعزت، ع. (۱۳۸۰). "مدیریت دولتی و عدالت اجتماعی". *دانش مدیریت*. شماره ۵۵
- جمشیدی، م. (۱۳۸۰). *نظریه عدالت*. چاپ اول. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- جوادی آملی، ع. (۱۳۷۵). *فلسفه حقوق بشر*. قم: اسراء.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه. (۱۳۶۱). *درآمدی بر حقوق اسلامی*. تهران: انتشارات سمت.
- راسل، ب. (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه غرب*. (ن، دریابندری). تهران: کتاب پرواز.
- راولز، ج. (۱۳۸۷). *نظریه عدالت*. (م، سروریان؛ م، بحرانی). چاپ اول. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- رالز، ج. (۱۳۷۶). "عدالت و انصاف، و تصمیمگیری عقلانی". (م، ملکیان). *تقد و نظر*. سال سوم، شماره ۱۰-۱۱، ۸۰-۹۳.
- رحیمی، س و همکاران. (۱۳۹۶). "بازخوانی عدالت اجتماعی در ارتباطات میان فردی از منظر نهج البلاغه". *اسلام و مطالعات اجتماعی*. دوره ۵، شماره ۱، ۳۱-۵۸.
- سابین، ج. (۱۳۵۳). *تاریخ نظریات سیاسی*. (ب، بازارگاد). چاپ چهارم. تهران: امیرکبیر.
- شریعتی، ع. (۱۳۵۹). *تاریخ و شناخت ادیان (۲)*. تهران: انتشارات تشیع.

- طباطبایی، م. (۱۴۳۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: مشورات ذوی القربی.
- طباطبایی، م. (۱۳۸۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. چاپ شانزدهم. تهران: انتشارات صدرا.
- صدرالمآلهین شیرازی، م. (۱۳۹۲). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. حواشی حاج ملاهادی سبزواری. (ج، آشتیانی. مقدمه، تصحیح و تعلیق). چاپ هفتم. قم: بوستان کتاب.
- عالم، ع. (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه سیاسی غرب*. تهران: وزارت خارجه.
- علی بابایی، غ. (۱۳۶۹). *فرهنگ علوم سیاسی*. تهران: نشر ویس.
- علمی، ق. (۱۳۹۵). "عدالت اجتماعی در نهج البلاغه." *پژوهش های قرآن و حدیث*. دوره ۴۹، ش ۱، ۵۷-۹۰.
- غنی نژاد، م. (۱۳۸۱). *درباره هایک*. تهران: نگاه معاصر.
- فاستر، م و همکاران. (۱۳۶۲). *خداوندان اندیشه سیاسی*. (ج، شیخ الاسلامی و همکاران). چاپ دوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فوزی، ی و همکاران. (۱۳۸۹). "بررسی تطبیقی نظریه عدالت اجتماعی در اسلام و غرب (بررسی موردی مقایسه نظریه عدالت در اندیشه های امام خمینی و جان راولز)." *پژوهشنامه متین / امام خمینی و انقلاب اسلامی*. ش ۸۴، ۹۴-۱۱۷.
- کاتوزیان، ن. (۱۳۷۶). *مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کاتوزیان، ن. (۱۳۸۸). *فلسفه حقوق*. چاپ پنجم. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کاپلسون، ف. (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه (فلسوفان انگلیسی)*. (ا، اعلم). چاپ سوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- کونل، ر. (۱۳۵۷). *لیبرالیسم*. (م، ارشاد). تهران: توس.
- گری، ج. (۱۳۸۱). *لیبرالیسم*. (م، ساوجی). تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت خارجه.
- لاک، ج. (۱۳۸۷). *رساله ای درباره حکومت*. (ح، عضدانلو). تهران: نی.
- لیدمان، س. (۱۳۸۴). *سبکی فکر سنگین واقعیت درباره ی آزادی*. (س، مقدم). چاپ اول. تهران: نشر اختران.
- لین، ا. (۱۳۸۱). *فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد*. (ح، احمدی). تهران: نشر میزان.

- مجتبابی، ف. (۱۳۵۲). شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان. تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
- مصباح یزدی، م. (۱۳۸۲). نظریه سیاسی اسلام. چاپ دوم. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، م. (۱۴۰۳ق). بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی. تهران: انتشارات حکمت.
- مطهری، م. (۱۳۸۵). مجموعه آثار. چاپ سوم. تهران، صدرا.
- ملاشفیعی، ب و همکاران. (۱۳۹۶). "بررسی رابطه تکمیلی میان آزادی و عدالت اجتماعی با تاکید بر قرآن کریم." اسلام و مطالعات اجتماعی. دوره ۵ شماره ۱، ۶-۳۰.
- موسوی خمینی، ر. (۱۳۷۹). صحیفه امام، جلدهای ۵، ۲۱. چاپ سوم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موحد، م. رستمی، ا. (۱۳۸۴). "معیار تشخیص حق الله و حق الناس و مصادیق مهم آن در فقه مذاهب اسلامی." فصلنامه طلوع. شماره ۱۵.
- موسوی بجنوردی، م. (۱۳۷۱). القواعد الفقهیه. (م، مهریزی و م، درایتی. تحقیق). قم: نشر الهادی.
- نراقی، ا. (بی تا). معراج السعاده. بی جا: جاویدان.
- نویمان، ف. (۱۳۸۶). آزادی و قدرت و قانون. (ع، فولادوند). چاپ دوم. تهران: خوارزمی.
- نهج البلاغه، (۱۳۷۷)، (ع، آیتی). چاپ سوم. تهران، بنیاد نهج البلاغه.
- وینسنت، ا. (۱۳۷۸). ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن. (م، ثاقب فر). تهران: ققنوس.
- واعظی، ا. (۱۳۹۱). "جانب هنجاری تلقی اسلام از آزادی." علوم سیاسی. شماره ۵۷، ۷-۳۸.
- همپتن، ج. (۱۳۸۰). فلسفه سیاسی. (خشایار دیهیمی). تهران: طرح نو.
- هی وود، ا. (۱۳۶۸). درآمدی بر ایدئولوژیهای سیاسی. (م، رفیعی مهرآبادی). تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین الملل.
- Daudin Clavaud, Paul. (2015). "Freedom of Expression and Public Order." *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*. Paris: (Available at: www.Unesdoc.unesco.org/images/0023/002323/231305e.Pdf)
- Rawls John. (2000). *A Theory of Justice*. Oxford University Press.