

مبانی معرفتی و زمینه‌های اجتماعی نظریه عدالت محمدرضا حکیمی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۹

حمید پارسانیا^۱

یحیی بوذری‌نژاد^۲

کیوان سلیمانی^۳

چکیده

عدالت از مهمترین مسائل جوامع انسانی و علوم اجتماعی است که در انقلاب اسلامی نیز جایگاه ویژه‌ای دارد. امروزه به واسطه واقعیت عینی جامعه و جهان، بررسی کم و کیف عدالت پژوهی پس از انقلاب ضرورت مضاعف یافته است. محمدرضا حکیمی از معدود متفکران ایرانی است که به صورت متمرکز به پژوهش پیرامون عدالت اسلامی پرداخته است. هدف این مقاله، برداشتن گام اول ارائه نظریه عدالت حکیمی، یعنی استخراج مبانی و زمینه‌های آن بر اساس روش‌شناسی بنیادین حمید پارسانیا است. پژوهش در این چارچوب نظری، مستلزم استفاده از روش‌های کاربردی خاصی است. روش تحقیق کتابخانه‌ای جهت جمع‌آوری داده‌ها، و روش تحلیل محتوا جهت تحلیل داده‌ها، روش‌های مناسب این امرند. عدالت‌پژوهی حکیمی متأثر از روحیات شخصی، تجربه‌زیست فردی، مکاتب فکری، وضعیت اجتماعی و جریان‌ات سیاسی زمانه خود بوده است. هر چند تعلق حکیمی به مکتب تفکیک در انتخاب موضوع، منبع، روش و دامنه نظریه‌پردازی او بی‌تأثیر نبوده؛ اما عدالت‌پژوهی وی بیشتر متأثر از مکاتب، متفکران و جریان‌اتی سیاسی-اجتماعی مانند مارکسیسم اسلامی و غیراسلامی است که قائل به مرکزیت و اصالت اقتصاد در منظومه معرفتی دینی و شبکه مسائل جامعه بودند. مهمترین مبانی معرفتی نظریه عدالت حکیمی عبارتند از: «توحید منشأ عدالت»، «تفکیک منابع، معارف و روش‌های تحقیق»، «اجتهاد مجموعی واقع‌نگر»، «تساوی در آفرینش» و «مرکزیت اقتصاد در دین و جامعه».

کلید واژه‌ها: توحید، عدالت، مساوات، مکتب تفکیک، مارکسیسم، محمدرضا حکیمی.

^۱. دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران: h.parsania@ut.ac.ir

^۲. دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران: y_bouzarinejad@ut.ac.ir

^۳. دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین دانشگاه تهران (نویسنده مسئول): keivan.soleimany@ut.ac.ir

مقدمه و بیان مسئله

ضرورت و مطلوبیت عدالت، بدیهی است و عقل بدون نیاز به استدلال و آموزش آن را درک می‌کند. عدالت به عنوان هدف میانی دین، که رسالت بسترسازی برای هدف نهایی دین؛ یعنی تعالی معنوی را نیز داراست، در جامعه دینی و جامعه‌شناسی اسلامی جایگاهی والا دارد. علوم اجتماعی اسلامی به واسطه هویت بین‌رشته‌ای و مبانی چندبعدی، ظرفیت مناسبی جهت پژوهش پیرامون مسائل چندوجهی به ویژه عدالت دارد. عدالت از دیرباز محور مباحث علم، سیاست و جامعه بوده، و به تناسب مبانی متفاوت، معارف متنوعی در این زمینه پدیدار شده، هر چند تحقق عینی آن از کمیاب‌ترین تجارب بشریت است. برآیند جریان‌ات معرفتی و سیاسی اجتماعی جهان معاصر نیز منجر به تجربه یکی از ناعادلانه‌ترین دوره‌های تاریخ شده است. نزاع مارکسیسم و کاپیتالیسم نمونه این مسئله است؛ فارغ از اشتراکات بنیادی این دو، جهت‌گیری و جریان‌ات مارکسیستی نیز نه تنها منتهی به عدالت نشد؛ بلکه به تحقق حکومت‌هایی کمک کردند که در بی‌عدالتی از نظام‌های کاپیتالیستی عقب‌نماندند. جهان در انتهای کشاکش شرق و غرب؛ پدیده‌ای متفاوت، مشاهده کرد: انقلاب اسلامی ایران. این انقلاب، خیزش مجدد ملت حق‌جو و عدالت‌طلبی است که قرن‌ها قیام علیه سلطنت‌ها و خلافت‌های ظالمانه را در جست‌وجوی حکومت و جامعه عادلانه تجربه کرده بود. این حقیقت‌جویی و عدالت‌طلبی عصاره مبارزات، جنبش‌ها و انقلاب‌هایی است که جامعه ایرانی در طول تاریخ و خاصه پس از ظهور اسلام تجربه کرده، و انقلاب اسلامی واپسین تجلی عدالت‌خواهی جمعی این امت است. عدالت اسلامی لبّ مطالبات جامعه انقلابی بود که نه به دنیای مادی محدود می‌شد و نه به مرز جغرافیایی، هم سطوح معرفتی و احساسی بشریت را مدنظر داشت و هم مقابله با نظامات سلطه جهانی؛ چه شرقی، چه غربی!

اینک با گذشت چهل سال از انقلاب، عدالت مجدداً مسئله مهمی در عرصه اجتماعی، فکری و سیاسی شده است. واقعیات اجتماعی، عامل اصلی احیای مسئله عدالت است و عموم مردم و مسئولین به عقب‌ماندگی در عدالت اذعان دارند. در حاشیه این وضعیت، گرایش به بازکاوی و اشاعه مکاتب و جریان‌اتی نیز ایجاد شده که توان معرفتی و تناسب تاریخی آن‌ها با وضعیت و نیاز روز، مورد سؤال است. این موارد، ضرورت بازنگری و بازاندیشی تجربه نظری و عملی جمهوری

اسلامی ایران در زمینه عدالت را مضاعف کرده است. در عرصه نظری، محمدرضا حکیمی از محدود متفکرانی است که به صورت متمرکز به عدالت‌پژوهی اسلامی پرداخته، و امروزه نیز نظرات او در سطوحی بازپخش می‌شود؛ بنا بر این، حاصل کار او شایسته توجه، تحلیل و البته نقد و ارزیابی است. پژوهش حاضر در پی پاسخ به این مسئله است که اندیشه‌های عدالت‌محور حکیمی مبتنی بر چه مبانی معرفتی و مبادی غیرمعرفتی‌ای تکوین یافته‌اند؟ این مبانی ظرفیت ارائه نظریه‌ای مدون و متناسب با شرایط متحول امروز را دارند؟

اهداف تحقیق

هدف نظری این تحقیق، استخراج مبانی معرفتی و زمینه‌های غیرمعرفتی نظریه عدالت حکیمی، و نهایتاً تصویر دینی او از عدالت اجتماعی اقتصادی و بررسی این نمای کلی است. این امر، مقدمه استنباط ساختار معرفتی و ارزیابی انتقادی تفصیلی این نظریه، و پی‌جویی پیامدهای معرفتی و اجتماعی آن است. این واکاوی مبانی و بازخوانی انتقادی می‌تواند بستر ساز طراحی یک نظریه عدالت باشد که از نقاط ضعف و قوت تجارب پیشین بهره برده است. هدف عملی تحقیق، برداشتن گامی کوچک در جهت کمک به تحقق عدالت اسلامی است.

پرسش اصلی تحقیق

نظریه عدالت محمدرضا حکیمی بر اساس چه مبانی معرفتی و پیشینه تاریخی و روش‌شناسی و زمینه‌های فردی و اجتماعی تدوین شده است؟

پیشینه پژوهش

کتاب «رالز-حکیمی» محمدرضا آرمان‌مهر از معدود منابعی است که به نظریه عدالت حکیمی پرداخته است. توجه توأمان نویسنده به روش‌شناسی و مبانی نظری، و امکان‌سنجی عملیاتی شدن عدالت از نگاه حکیمی، و مقایسه با اندیشه‌های رالز، از نقاط قوت کتاب است. در این اثر به ذکر دو مبنای «اصالت اقتصاد» و «مساوات» اکتفا شده و توجهی به مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی نشده و ذیل تشریح اصل مساوات نیز به تجمیع و تلخیص اصول

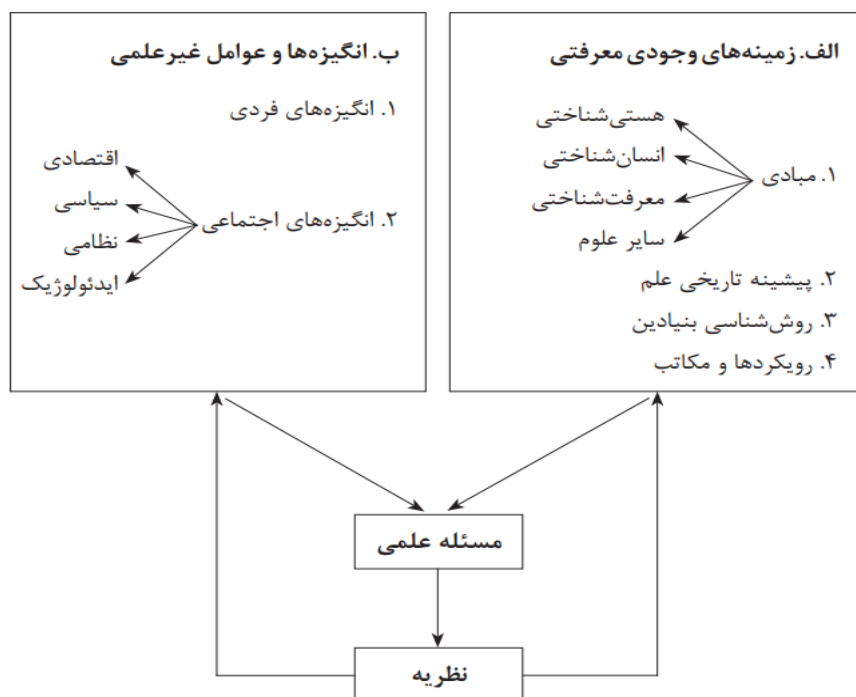
احصاء شده خود حکیمی بسنده شده است. در زمینه روش‌شناسی نیز صرفاً تلخیصی از مقاله «عقل‌خودبنیاد دینی» ارائه شده و فارغ از تفکیک نکردن اصول معرفت‌شناختی و روش‌شناختی، به اصولی که حکیمی در آثارش بر آن‌ها تأکید دارد (مانند نگاه مجموعی و عینیت‌گرایی) توجه کافی نشده است. سایر منابع از جمله «مبانی نظری اقتصاد اسلامی در کتاب الحیاه» پیام صدریه، «مدینه عادلّه» احسان‌خاندوزی، «فلسوف عدالت» کریم فیضی و «راه خورشیدی» محمد اسفندیاری، یا به ارائه خلاصه‌ای فهرست‌وار و گزارشی مختصر اکتفا کرده یا به تمجید از توجه متفکر به موضوع و تشریح زندگی و آثار او پرداخته‌اند.

چارچوب نظری

روش‌شناسی بنیادین دکتر حمید پارسانیا، به مثابه چارچوب نظری و سیستم سنجش مسیر تشکیل نظریه، امکان بررسی ابعاد مختلف نظریات علمی از جمله نظریه عدالت محمد رضا حکیمی را برای محققان فراهم می‌کند. این چارچوب، که شاکله پژوهش حاضر را شکل داده است، کاوش در مبانی معرفتی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی و همچنین روش‌شناسی و پیشینه تاریخی تا زمینه‌های غیرمعرفتی فردی و اجتماعی تفکرات متفکر را در برمی‌گیرد. مقاله «نظریه و فرهنگ» پارسانیا با عنوان فرعی «روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»، مبنای نظری این پژوهش را فراهم کرده است. به واسطه ضرورت اشراف نسبی بر این چارچوب نظری برای پی‌بردن به کلیت تحقیق و همچنین اجزا و نسبت آن‌ها، در ادامه خلاصه‌ای از آن ارائه می‌شود: بررسی روابط معرفتی و منطقی یک نظریه علمی با عناصر و اجزای درونی و بیرونی آن، غیر از بررسی روابط فرهنگی و تاریخی نظریه با زمینه‌ها و عوامل اجتماعی آن است. این دو بررسی از دو منظر متفاوت انجام می‌شود. منظر نخست: نظریه علمی را در جهان نخست؛ یعنی در مقام نفس الامر و با صرف نظر از ظرف آگاهی فردی و اجتماعی مورد بررسی قرار می‌دهد و روابط آشکار و پنهان نظریه را با مبادی اجزاء و لوازم آن دنبال می‌کند و منظر دوم، نظریه را در جهان دوم؛ یعنی ظرف آگاهی و معرفت عالم و بلکه در جهان سوم یعنی در ظرف فرهنگ و آگاهی جمعی مورد نظر قرار می‌دهد و عوامل وجودی و یا زمینه‌های بروز و حضور آن را در جامعه علمی شناسایی می‌کند. هر علم و نظریه علمی با برخی اصول و مبانی تصویری و تصدیقی

آغاز می‌شود و مبانی و اصول موضوعه هر علم را به چند دسته می‌توان تقسیم کرد: اول: مبانی هستی‌شناختی؛ دوم: مبانی معرفت‌شناختی؛ سوم: مبانی انسان‌شناختی؛ چهارم: مبانی مربوط به سایر علوم.

مجموعه مبانی و اصول موضوعه‌ای که نظریه علمی بر اساس آن‌ها شکل می‌گیرد، چارچوب و مسیری را برای تکوین علم پدید می‌آورد که از آن با عنوان روش‌شناسی بنیادین می‌توان یاد کرد (پارسانیا، ۱۳۹۰؛ ۷۵). روش‌شناسی بنیادین در قبال روش‌شناسی کاربردی قرار دارد. روش‌شناسی کاربردی، روش کاربرد یک نظریه علمی در حوزه‌های معرفتی مرتبط با آن نظریه را شناسایی می‌کند و حال آنکه روش‌شناسی بنیادین ناظر به روشی است که نظریه در مسیر آن تولید می‌شود. ارتباط نظریه علمی با مبادی و اصول موضوعه آن، روش‌شناسی بنیادین علم را پدید می‌آورد. روش‌شناسی بنیادین پیامدهای منطقی مبادی و اصول موضوعه مختلف گوناگون را نسبت به یک حوزه معرفتی و علمی به روش علمی جستجو می‌کند؛ و عهده‌دار صدق و کذب مبادی یا صدق و کذب نظریه‌ای نیست که به اساس آن مبادی شکل می‌گیرد. روش‌شناسی بنیادین با مشخص ساختن مبانی یک نظریه زمینه نقد‌های مبنایی آن را نیز پدید می‌آورد. تکوین نظریه در جهان علمی، علاوه بر آن که مرهون زمینه‌های فلسفی، معرفت‌شناختی و یا زمینه‌های معرفتی مربوط به سایر علوم است، از پیشینه تاریخی علمی که در بستر آن شکل گرفته است، نیز استفاده می‌کند. نظریه در جهان علمی علاوه بر زمینه‌های معرفتی از زمینه‌های وجودی دیگری که بیشتر جنبه انگیزشی و غیر معرفتی دارند، نیز بهره می‌برد؛ بلکه تأثیر این دست از زمینه‌ها کمتر از زمینه‌های معرفتی نیست. زمینه‌های وجودی غیر معرفتی را به لحاظ‌های مختلف به انواع متفاوتی می‌توان تقسیم کرد. از جمله تقسیمات این است که عوامل وجودی، یا فردی و یا اجتماعی‌اند.



روش تحقیق

در تحقیق حاضر مانند اکثر تحقیقات بنیادی و تئوریک علوم انسانی، از روش کتابخانه‌ای برای جمع‌آوری داده‌ها استفاده شده و سپس این داده‌ها با روش تحلیل محتوا مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. در روش کتابخانه‌ای مراحل شناسایی منابع، فیش‌برداری و نمایه‌زنی و تنظیم داده‌ها طی شد. در ادامه با استفاده از تحلیل محتوا به طبقه‌بندی، مقوله‌سازی و استنتاج قضایا و صورت‌بندی ارتباطی نتایج پرداخته شد. لازم به ذکر است «برای بازنمایی و تحلیل روش‌شناسی بنیادین معرفت اجتماعی باید از سطح تحلیل توصیفی عبور کرد و به سطح تبیینی انتقادی رسید. چنین تبیینی به بررسی زمینه‌ها، علل و پیامدهای تاریخی نیز معطوف است. برای این منظور از «روش تحقیق اسنادی» (DRM) Documentary Research Method)) استفاده شده است. روش اسنادی، یعنی تحلیل آن دسته از اسنادی که اطلاعاتی درباره پدیده‌هایی را در بر دارد که

ما قصد مطالعه آنها را داریم (see: buily, 1994)» (وائقی، ۱۳۹۶: ۲۴۴).

در این مقاله، ابتدا به طرح تفصیلی مبانی معرفتی و پیشینه تاریخی و روش‌شناسی نظریه که موضوع و مسئله اصلی مقاله حاضرند، پرداخته شده و سپس زمینه‌های فردی و اجتماعی نظریه بررسی شده و بعد تصویر دینی و مبنایی حکیمی از عدالت اجتماعی اقتصادی معرفی شده، و در نهایت به اختصار نمایی کلی از نظریه عدالت حکیمی، و همچنین ارزیابی انتقادی اولیه از رویکرد ایشان در زمینه عدالت ارائه شده است.

یافته‌های تحقیق

یافته‌های پژوهش در پاسخ به پرسش‌های طرح شده به ترتیب در چهار قسمت مطرح می‌شوند. در قسمت‌های اول تا سوم، مبانی معرفتی سه‌گانه این نظریه طرح و تبیین شده، و در قسمت چهارم، به پیشینه تاریخی آن پرداخته شده، و سپس در قسمت پنجم، روش‌شناسی محمدرضا حکیمی مورد بحث قرار گرفته است. در قسمت‌های ششم و هفتم، زمینه‌های فردی و اجتماعی نظریه عدالت حکیمی تشریح شده، و در قسمت هشتم تصویر دینی در سطح مبنایی از عدالت اجتماعی اقتصادی مد نظر حکیمی ارائه شده است. قسمت نهم متن مقاله به ارائه نمایی مختصر از نظریه عدالت حکیمی اختصاص یافته، و نهایتاً ارزیابی انتقادی مختصر رویکرد حکیمی در زمینه عدالت نیز در قسمت دهم انجام شده است.

۱_ مبانی هستی‌شناختی

حکیمی در برخی آثار به بحث مستقل درباره هستی، معرفت، روش و انسان پرداخته و مبانی متعددی از این آثار قابل احصاء می‌باشند؛ اما چون همه این مبانی در آثار امتداد نیافته، و مبانی محقق نظریات متفکر، در متن نظریات او منعکس و مطرح شده، علاوه بر توجه به مبانی احصائی، بر جست‌وجوی استنباطی در متن نظریه تأکید شده است. حکیمی در نامه به کاسترو، اسلام را «توحید و عدل» خلاصه می‌کند. بر اساس مجموع عبارات او درباره ارتباط، ابعاد و الزامات این دو، قضایایی قابل استنباط است که تلخیص آن‌ها چنین می‌شود:

۱. توحید (اعتقاد توحیدی)، منشأ اعتقاد به عدل الهی و التزام به عدل اجتماعی؛

۲. عدل الهی منشأ:

۱- عدل تکوینی

۲- عدل تشریعی

۳- عدل اجتماعی

حکیمی از اصطلاحات «نظام تکوینی جهانی» و «نظام تشریعی اجتماعی» استفاده کرده و گاه «عدل تکوینی» و «عدل تشریعی» را مترادف با «عدل الهی» و «عدل اجتماعی» به کار می‌برد. او عدالت واقعی را عدالت اسلامی دانسته و رسالت شریعت الهی را تحقق عدالت اجتماعی می‌داند؛ بنا بر این، هم‌سانی یا هم‌پوشانی عدل تشریعی و اجتماعی در نگاه او، قابل تصور است. در نتیجه برآیند روابط مذکور به این ترتیب قابل طرح است:

۱- توحید منشأ عدل الهی و اجتماعی؛ اعتقاد توحیدی منشأ اعتقاد و التزام به عدل الهی و اجتماعی؛

۱. عدل تکوینی الهی منشأ عدل تشریعی اجتماعی.

چون حکیمی توحید را منشأ عدل تکوینی می‌داند، خلاصه این اصول، تنها یک اصل است: «توحید، منشأ عدل».

۱_۱ توحید، منشأ مساوات

از نگاه حکیمی توحید یا یکی‌بودن خالق همه، منجر به وجوب مساوات می‌شود: «پایه دین و شالوده تعلیمات و احکام آن توحید است... اوست معبود همه، آفریدگار همه، روزی‌دهنده همه... از مهمترین مظاهر اعتقاد توحیدی و حضور عملی آن در جامعه اسلامی، برابری مردم با یکدیگر در ترازهای معیشتی است... امام صادق (ع) و امام علی‌بن‌موسی‌الرضا (ع)، یکی‌بودن آفریدگار همگان... را، دلیلی مستند برای تساوی مردمان، و مرکزیت دادن به اصل مساوات اجتماعی و اقتصادی قرار داده‌اند.» (حکیمی، ۱۳۹۱ ج: ۲۲۳-۲۲۵).

۱_۱ اعتقاد توحیدی، منشأ عدالت‌گستری، عدالت‌اندیشی و عدالت‌طلبی

در نگاه حکیمی «عدل از ارکان اعتقادی توحیدی بر حق قرآنی است... این اعتقاد خود به خود، مؤمنان موحد و یکتاپرست را بر آن وا می‌دارد که به عدل اجتماعی و اقتصادی و معیشتی معتقد شوند و به تقویت آن بپردازند... میان دو عدل، یعنی عدل در یکتاپرستی و عدل در جامعه‌سازی جدایی وجود ندارد... خود حقیقتِ «اعتقاد توحیدی» ما را به پذیرفتن و رواج دادن عدالت اجتماعی و اقتصادی و معیشتی راهنمایی می‌کند.» (همو، ۱۳۹۱ د: ۵۴۶). حکیمی علاوه بر التزام به عدل اجتماعی، اعتقاد به عدل الهی را نیز از لوازم اعتقاد توحیدی می‌داند: «معتقدان به توحید... خداوند را عادل نیز می‌دانند.» (همو، ۱۳۸۹: ۷۰).

۲_۱ عدل، بنیاد تکوین و تشریع

حکیمی عدل خالق را منشأ پی‌ریزی عدل بنیاد تکوین و تشریع می‌داند: «جهان آفرینش و نظام کائنات مبتنی بر عدل است... نظام‌های دینی و تشریعی الهی... جز بر شالوده عدالت و اجرای آن استوار نتوانند بود.» (همو، ۱۳۸۹: ۷۰-۷۱). او معتقد است آیه «لِیَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ، و أنزلنا معهم الکتاب» قانونیت کلی فرمانروای بر دو نظام تکوینی جهانی و تشریعی اجتماعی را بیان می‌کند. نظام تکوینی، قائم بر توازن است...؛ پس لازم است که نظام تشریعی اجتماعی (اقتصادی و قضایی) نیز بر توازن ایستاده باشد.» (همو، ۱۳۹۱ ج: ۵۷). حکیمی از «ترادف کتاب و میزان در نظام تشریعی» نیز «پیوستگی حتمی میان نظام تشریعی با قانون عدل و توازن کائناتی» (همو، ۱۳۹۱ ب: ۶۶۴) را نتیجه گرفته و همچنین، تداوم عدل تکوینی را ضامن تداوم عدل تشریعی می‌داند.

۳_۱ عدل الهی؛ منشأ عدالت اجتماعی

از منظر حکیمی «منشأ عدالت اجتماعی در اسلام همانا عدل الهی است: نظام اجتماعی اسلامی در حقیقت مظهري از مظاهر عدل الهی است.» (همو، ۱۳۹۱ د: ۵۵۸). «عدالتی که اسلام می‌خواهد آن را در جامعه انسانی به اجرا در آورد، شکلی از اشکال عدالت عام در نظام تکوینی است.» (همان: ۵۶۳) «باید در اجتماعات بشری نیز عدالت

حاکم باشد تا رضای خداوند حاصل و سعادت انسان‌ها تأمین شود و تا نظام‌های خاص اجتماعی با نظام‌های عام تکوینی هماهنگ باشند.» (همو، ۱۳۸۹: ۷۰).

۲_ مبانی انسان‌شناختی

«نوع نگاه به انسان، ابعاد وجودی او، نیازها و اهدافش در زندگی، بسیار تأثیرگذار در تنظیم روابط اقتصادی و در نتیجه در نظام اقتصادی است.» (یوسفی، ۱۳۸۷: ۲۱۵) حکیمی پس از تفکیک «خود شخصی» و «خود نوعی»، بهترین راه انسان‌شناسی را «شناخت آثاری و ژرف‌کاوی در ویژگی‌های نوع انسانی» دانسته و «ارزشمندترین بخش‌های وجودی انسان» را «عقل، اراده، اختیار و انتخاب، عاطفه و احساس، فطرت، وجدان، تربیت‌پذیری و گرایش به بقا و جاودانی» (حکیمی، ۱۳۸۹، ۲۳-۴۳) معرفی می‌کند. این موارد، زیربنای انسان‌شناختی نظرات حکیمی بوده، و مبانی مضاف آتی، واسط این بنیان‌ها با نظریه عدالت او می‌باشند. لازم به ذکر است که حکیمی «شناخت درست انسان» را نیز برای تحقق «تربیت و عدالت» ضروری می‌داند (همان، ۱۷۲).

۱_۲ برابری نوعی، منشأ مساوات

اصل عمومی «تساوی در آفرینش» مهمترین اصل انسان‌شناختی اندیشه استاد حکیمی است: «پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: ای مردم! شما همه از آدمید، و آدم از خاک» (همو، ۱۳۹۱ ج، ۲۲۶-۲۲۵). «و ای مردمان! ما شما را از مردی (آدم) و زنی (حوا) آفریدیم، و در طایفه‌ها و قبیله‌هایی (و ملت‌هایی) شکل دادیم، تا یکدیگر را باز شناسید.» این ندای قرآنی خود فراخوانی است به حذف تفاوت‌ها و امتیازها.» (همان: ۲۲۵-۲۲۶). «انسان‌ها دو گونه‌اند؛ برادران دینی (هم‌کیشان) و برابران نوعی (هم‌نوعان)» (همو، ۱۳۸۹، ۱۷۲).

۲_۲ برادری دینی، منشأ مساوات

حکیمی معتقد است: «نزدیکی روحی باید به نزدیکی معیشتی منجر شود و گرنه چیزی جز ظاهرسازی و دروغ نخواهد بود.» (همو، ۱۳۹۱ ج: ۱۵۳)؛ پس چون طبق قرآن «مومنان برادرند»

(همان: ۱۳۸) و طبق حدیث «مسلمانان برادرند» (همان: ۱۴۶) و «برادری اسلامی چیزی است که اگر به‌واقع وجود داشته باشد در عمل دیده می‌شود» (همان: ۱۵۳-۱۵۴)؛ لازمه برادری واقعی، تساوی و یا حداقل توازن و تقارب معیشتی است: «احادیث بر برادری مالی نیز تأکید دارد، و آن را از مهمترین بعدهای برادری اسلامی می‌شمارد، و برادری در بعد اقتصادی را نیز از واجبات می‌خواند.» (همان: ۱۵۴) و «تعالیم اسلامی بر تقویت این برادری تأکید می‌کند و معتقدان به اسلام را به عمل کردن بر مبنای مواسات و مساوات و ایثار فرا می‌خواند.» (همو، ۱۳۹۱ ب: ۲۲۷) حکیمی این اصل را در قالب «فرزندی اسلامی» نیز طرح می‌کند: «رابطه اسلام با مردم، رابطه پدر و فرزندان است. و آیا این رابطه می‌تواند جز بر «مساوات» و تأکید عملی بر مرکزیت‌بخشی به آن و استوارسازی پایه‌های اقتصادی و معیشتی آن در میان توده‌های مردم، مبتنی باشد؟» (همان: ۲۲۸).

۲_۳ اصالت انسان؛ محور اقتصاد عادلانه اسلامی

حکیمی معتقد است اسلام بیش از مکاتب انسان‌گرا به انسان اصالت می‌دهد. «اصالت» در اندیشه حکیمی به‌معنای «مرکزیت و محوریت» است: «در مذهب توحید قرآنی، انسان بیش از مکاتب انسان‌گرا و حتی تفکر پرستش انسان، اصالت می‌یابد... انسان‌گرایی در حقیقت خداگرایی، و انسان‌باوری، خداباوری، و انسان‌دوستی، خدادوستی به حساب می‌آید... «انسان‌گرایی و انسان‌باوری اسلامی» و «انسانیت قرآنی اوصیایی» بی‌هیچ تردید برترین و اصیل‌ترین انسان‌گرایی‌ها و انسان‌باوری‌هاست.» (همو، ۱۳۸۹: ۳۹۷-۳۹۸) در اندیشه حکیمی «بنیاد اقتصادی اسلام بر محور بودن انسان و مرکزیت‌دادن به انسان پی افکنده شده است... مرکز اصلی قرار دادن انسان، روح حاکم بر همه آموزش‌های اسلامی از جمله آموزش‌های اقتصادی اسلام است.» (همو، ۱۳۹۱ الف: ۱۵۷-۱۵۸).

۲_۴ فطرت الهی عدالتخواه انسان

حکیمی عدالت‌دوستی و عدالت‌طلبی را فطری می‌داند و این نگاه را، هم صریح مطرح کرده و هم از اصول فکری او قابل استنباط است: «دوست‌داشتن عدل و خواستار اجرای آن بودن، امری

فطری است.» (همو، ۱۳۹۱ د: ۵۵۳) «فطرت انسان _ تا هنگامی که مانند فطرت سرمایه‌داران و قدرتمندان و عالمان دنیادار و مریدباز، مسخ نشده است _ به‌عین، منطبق با عدل است چون فطرت سالم، در جهت رشد حرکت می‌کند، و عدالت نیز در جهت رشد فرد و جامعه حرکت می‌کند... انسان دارای فطرتی معتدل و همگون است و از همین جاست که عدالت‌طلب است.» (همو، ۱۳۸۶: ۱۱۳-۱۱۴) از طرفی حکیمی قائل به «توافق فطرت الهی انسان با قوانین الهی» و «تضاد آن با قوانین بشری» (همو، ۱۳۹۱ ب: ۶۶۳) از آنجا که حکیمی انسان را دارای فطرت الهی، و عدالت را قانونی الهی دانسته؛ گرایش فطری انسان به عدالت قابل نتیجه‌گیری است.

۲_۵ اعتدال و محدودیت تکوینی انسان؛ منشأ گرایش به مساوات

حکیمی در حاشیه میحثی پیرامون «توازن در تکوین و تشریع»، اصل انسان‌شناختی مشابه و ملازمی را مطرح می‌کند، یعنی؛ «قائم به توازن بودن جهان نفس انسانی». او به صورت مستقل و مفصل نیز به مبحث «اعتدال تکوینی انسان» (همو، ۱۳۸۹: ۴۴۵-۵۰۵) پرداخته که در واقع اثبات روایی و بسط و شرح همین اصل اعتدال بر وجود انسان را در چهل محور مطرح می‌کند. حکیمی «اعتدال تکوینی» را ملازم با نحوی «محدودیت تکوینی» دانسته و از «ارتباط آن با مصرف» سخن می‌گوید: «انسان _ بنابر تکوین خود _ به امکانات طبیعی و نیازهای زندگی احتیاجی محدود دارد... پس هم حد طبیعی (تکوینی) و هم حد شرعی... نیازمند به حد میانه است.» (همان: ۱۶۱) حکیمی «محدودیت ظرفیت آدمی در بهره‌برداری از نعمت‌ها و امکانات» را یکی از سرچشمه‌های وجوب عدالت و گرایش به مساوات می‌داند: «آدمی، به مقتضای فطرت و طبیعت خود، محدود به حدودی است. به همین‌گونه مواهب و امکانات طبیعی نیز برای هر کس محدود است، چون آنها برای همه انسان‌ها آفریده شده است. پس مقتضای این دو محدودیت آن است که هر انسانی جانب اعتدال و میانه‌روی را در استفاده از نعمت‌ها مراعات کند و این خود گرایشی است به اصل مساوات» (همو، ۱۳۹۱ الف: ۲۲۷-۲۲۸).

۲_۶ منزلت الهی انسان؛ منشأ وجوب عدالت

حکیمی این اصل را بر اساس آیات و روایاتی مبنی بر «مساوی و همسان» بودن «حرمت،

دوستی، راه، حق و... خدا» با «حرمت، دوستی، راه، حق و... انسان» مطرح می‌کند: «انسان و خداوند در جایگاهی برابر و همانند قرار گرفته‌اند، و ایمان به خدا و ایمان (گرایش) به مؤمنان... مساوی و همسان دانسته شده است... انسان در درون کلیت خداواری و ایمان توحیدی قرار گرفته، و منزلتی خدایی یافته است... خواسته انسانی خواسته الهی می‌شود، و ارزش انسانی رنگی از جاودانگی و خدایی به خود می‌گیرد.» (همو، ۱۳۸۹: ۳۹۶-۳۹۷) مباحث مبنایی حکیمی درباره انسان (و جهان) همواره امتدادی اجتماعی اقتصادی داشته و متأثر از جهت‌گیری کلی عدالت‌خواهانه وی بوده است. هر جا از ویژگی‌های فطری و بنیادی انسان همچون منزلت، کرامت، اعتدال و... سخن می‌گوید، نگرش و گرایشی معطوف به مستضعفان داشته و وجوب مساوات و نفی ستم و ضرورت عدالت‌خواهی را نتیجه می‌گیرد. اینجا نیز ضمن ذکر مصادیق منزلت همسان الله و انسان، بر مستضعفان انسانی تأکید می‌کند: «جهاد در راه خدا و جهاد در راه مستضعفان انسانی... مساوی و همسان دانسته شده است.» (همان: ۳۹۶-۳۹۷).

۲_۷ کرامت یکسان انسانی؛ منشأ وجوب مساوات

«انسان، در تصور اسلامی، جانشین خداست در زمین و خداوند متعال به او کرامت ارزانی داشته... منشأ این تکریم و گرامیداشت همان انسانیت آدمی است و این که انسان‌ها فرزند حضرت آدم (ع) می‌باشند. این خصوصیت در همه یکسان است.» (همان: ۲۲۶-۲۲۷) حکیمی معتقد است «کرامت مخصوص یک تن با یک گروه نیست؛ بلکه همه فرزندان آدم و حوا را شامل می‌شود و مقتضای آن این است که همه مردمان، در بهره‌مندی از موهبت‌های آفریده خدا، برای این موجود مکرم در نزد او یکسان باشند.» (همان: ۲۲۶-۲۲۷) او «استکبار و استضعاف اقتصادی» را «از بزرگ‌ترین علت‌های نابودی و سلب کرامت انسانی» (همان: ۲۲۶-۲۲۷) معرفی می‌کند.

۲_۸ ظرفیت طغیان انسان به واسطه مال تکاثری

حکیمی درباره مال و غنای تکاثری معتقد است که «چنین ثروت و غنایی -به نص قرآن- انسان‌ها را به طغیان می‌کشاند و از تعهد باز می‌دارد.» (همو، ۱۳۹۱ ج: ۷۰) و از این احتمال و ظرفیت منفی انسانی، اصل و راهبردی اقتصادی و عدالت‌خواهانه نتیجه می‌گیرد: «چنین مالی

باید فوراً مصادره شود، و بی‌درنگ به صاحبان اصلی آن، یعنی کسانی که اموالشان غصب گشته است بازگردد، تا از محرومیت بیرون آیند، و سطح معاشی ایشان هم تراز دیگران شود، و آنچه باقی می‌ماند به مصارف عمومی دیگر برسد.» (همان) حکیمی مدعی است غنای وافر یا مال فراوان غیرتکاثری نیز هنگامی که «معلوم شود یک انقلاب بنیادین در جامعه اسلام ضرورت پیدا کرده» (همان) مشمول حکم مذکور می‌شود.

۲_۹ عدالت، کلید کمال انسانی

حکیمی با «کامل‌ترین شناخت انسان» را «شناخت قرآنی» دانسته و معتقد است قرآن «نقطه اوج کمال انسان در تقوی دانسته شده است و راه رسیدن به تقوی را عدالت دانسته است.» (همو، ۱۳۸۹، ۱۷۴-۱۷۵).

۳_ مبانی معرفت‌شناختی

معرفت‌شناسی به «امکان، ابزار، منابع، معیار، شرایط، موانع و انواع معرفت می‌پردازد.» (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۳۲).

۳_۱ تفکیک منابع، معارف و روش‌های وحیانی از عقلانی و شهودی

مبنای محوری مکتب تفکیک و اندیشه متفکران آن، اصل معرفت‌شناختی تفکیک روش‌ها و منابع تحقیق با هدف تفکیک یافته‌های تحقیق است. حکیمی علی‌رغم نگاه متعادل‌تر؛ اما تأکید بسیاری بر ترجیح و تفکیک منابع و معارف وحیانی از عقلی و شهودی دارد: «باید از کلام نور، علم صحیح و معرفت حقیقی را _خالص و ناب و سره_ به دست آورد... و آن را ذره‌ای -حتی ذره‌ای- با هیچ چیز دیگر نیامیخت.» (حکیمی، ۱۳۸۳ الف: ۸۱-۸۲).

۳_۲ استقلال و خودبستگی معارف وحیانی

حکیمی معارف وحیانی را نه تنها برتر بلکه مستقل و خودبسته دانسته و حکمت تفکیک را علاوه بر ناب‌سازی، حفظ «استقلال و خودبستگی» این معارف می‌داند: «مکتب تفکیک... تأویل و انطباق دادن را به زیان مبانی وحی و معارف قرآنی می‌بیند، چون استقلال و

خودبسندگی آنها را مخدوش می‌سازد.» (همان: ۱۶۱).

۳_۳ مقام محدود عقل

حکیمی «به حکم عقل و نقل، بر تعقل تأکیدی بنیادین دارد؛ اما توان عقل را محدود می‌شمارد.» (خسروپناه، ۱۳۹۱: ۱۲۳) او علی‌رغم تعدیل رویکرد عقل‌ستیزانه نسل‌های مختلف مکتب تفکیک، نگاه ویژه‌ای نسبت به توانایی و محدوده کاربردی روش عقلانی دارد. حکیمی علاوه بر اعتقاد به «محدودیت توان عقل فلسفی و ناتوانی فلسفه از ادراک حقایق در قرآن کریم و احادیث» (حکیمی، ۱۳۸۳ ب: ۷۳-۷۴) به «ده محدودیت توان ادراکی عقل» (همان: ۱۵۳-۱۵۵) نیز معتقد است، از جمله در ادراک همه راه‌های ادراک حقایق، حقایق فراعقلی، تأثیر معرفت موضوعات فراعقلی در معرفت موضوعات عقلی محض، تجربی و حسی، و کشفی و شهودی.

۴_۳ اجرای عدالت، معیار صدق عقلانیت

حکیمی اجرای عدل را نشانه، نتیجه و در واقع معیار صدق عقلانیت دانسته، و علم و تخصص در جوامع ناعادلانه را کاذب و جاهلانه می‌نامد (همو، ۱۳۸۹: ۷۷). او عقل و علم مدرن را نه عقل انسانی و علم واقعی؛ بلکه جهل محض و صنعت گرفتار جاهلیت عملی و خدمتکار استثمار سرمایه‌داری می‌داند: «عقل عامل اجرای عدالت است و عدالت در ویژگی اصلی خویش... همتراز عقل است؛ پس هر فرد که در زندگی فردی و خانوادگی و اجتماعی عدالت را ... رعایت نکند... از عقل کافی و سالم برخوردار نیست. همچنین در هر حاکمیتی که عدالت در آن اجرا نشود و جامعه در آن حاکمیت از رعایت عدالت در همه امور برخوردار نباشند، دلیل بر این است که حاکمان در آن جا خردمند نیستند، و از عقلی کافی و سالم برخوردار نیستند... انسان سرمایه‌دار بی‌خبر از موازین عدالت و عواطف انسانی، عقل انسانی ندارد، اگرچه به تعبیر حضرت امام جعفر صادق (ع) از شیطنیت و زیرکی حیوانی برخوردار باشد... جامعه‌های سرمایه‌داری از عقل انسانی فاصله گرفته و گرفتار جهل و جاهلیت عملی و صفات حیوانی شده‌اند... و با این‌همه ادعا که درباره رسیدن به علم دارند، از نظر معیارهای انسانی، در جهل محض به‌سر می‌برند؛ این چه

علمی است که مال را مهم‌تر از انسان و انسانیت بداند، و به استثمار دیگران بپردازد؟! این نه تنها علم نیست؛ بلکه صنعت است، آن‌هم صنعتی در خدمت استثمار... اگر علم، به حقیقت، علم باشد، رسالت آن در پیروی از عقل فعال انسانی است، که مایه در عقل مددجو از وحی دارد؛ بنا بر این، اگر علوم و دانش‌ها و تخصص‌ها بر عقل استوار باشند، و از عقل پیروی کنند، باید روابط اجتماعی و نظام اقتصادی را به‌سوی عدالت و اعتدال و قسط و توازن راهنمایی کنند، و جامعه‌هایی متوازن و زندگی‌هایی انسانی و متعادل (زندگی بر اساس قسط و عدل) بسازند. (همو، ۱۳۸۶: ۱۰۶-۱۱۱) این نظریات و ادبیات از جمله تفکیک درست خرد انسانی و زیرکی حیوانی، و اصطلاح واقع‌بینانه صنعت علم و...، _ که البته مورد استفاده و موافقت بسیاری از متفکران مسلمان منتقد مدرنیسم و لیبرالیسم نیز می‌باشند _ تداعی‌کننده فضای ذهنی و زبانی مکتب نومارکسیستی فرانکفورت است.

۴_ پیشینه تاریخی

مکتب تفکیک

حکیمی از مروجان و متفکران مکتب تفکیک است، هر چند نمی‌توان همه افکار او را حاصل این مکتب دانست: «مکتب تفکیک یکی از باورهای اوست» (اسفندیاری، ۱۳۸۲: ۱۷۹) کلیت و بنیان‌های نظریه عدالت حکیمی کمتر از مکتب تفکیک، و بیشتر از جریان‌های اجتماعی و مکاتب فکری فعال در دهه‌های معطوف به انقلاب از جمله مارکسیسم تأثیر پذیرفته؛ اما به هر طریق، تعلق حکیمی به این مکتب در انتخاب موضوع، روش و منابع تحقیق و دامنه نظریه‌پردازی، بر افکار و آثار او بی‌تأثیر نبوده است. انتخاب عدالت به عنوان موضوع محوری تحقیقات، علاوه بر تجربه‌زیسته فردی و زمینه اجتماعی و...، ناشی از تأکید منابع وحیانی بر عدالت بوده است؛ البته تمرکز بر مسئله عدالت، ارتباط منطقی و ناگزیری با فضای فکری تفکیکی ندارد خاصه آن‌که اکثریت متفکران تفکیکی توجه چندانی به این موضوع نداشته‌اند. اعتقاد تفکیکی به کفایت و «خودبسندگی قرآن و حدیث» هر چند برای محقق، منابع بی‌نظیری فراهم می‌کند؛ اما منجر به تحدید منابع وی، و محرومیت از روش‌های تبیینی، تجربی، تفهیمی و شهودی می‌شود. اعتقاد

به «حجیت ظاهر آیات و احادیث» نیز که حکیمی آن را به استاد خود، «مشایخ متقدم» و «عالمان متأخر و متأثر» نسبت می‌دهد، منتهی به ارائه اصول و راهبردهای یقینی بدون توجه کافی به لوازم و جوانب مسئله می‌شود. علی‌رغم اشاره قرآن و روایات به برخی راهکارهای اجرایی، رسالت اساسی آن‌ها، تعیین چارچوب‌ها، اصول و راهبردها بوده و ارائه راهکارها و تدوین برنامه‌های عملیاتی طبق راهبردها و اصول تعیین شده، مسئولیت علوم عقلی و تجربی است. اکتفا به منابع درون‌دینی و نقلی، دامنه اندیشه و نظریه‌پردازی را محدود به چیستی‌ها و چرایی‌ها کرده و متفکر را از ورود به چگونگی‌ها باز می‌دارد.

مارکسیسم

ایده مرکزی نظریه عدالت حکیمی، اصالت و مرکزیت اقتصاد در مسائل جامعه و معارف دین بوده است. با ملاحظه زمینه‌های اجتماعی و معرفتی زمانه حکیمی، و تأمل در آثار او، به نظر می‌رسد «جریانات سوسیالیستی» و متفکرانی مانند «دکتر علی شریعتی» که برای اقتصاد در نظرات اجتماعی و دینی خود نقش محوری قائل بوده‌اند، در این رویکرد و نگرش حکیمی مؤثر بوده، و او متأثر از مکاتب فکری و جریانات اجتماعی عصر خود، به اصالت اقتصاد اعتقاد می‌یابد: «اسلام برای اقتصاد یک مرکزیت اصلی قائل است.» (حکیمی، ۱۳۹۱ ج: ۱۲۸) همچنین تأکید حکیمی بر مساوات و اعتقاد به ضرورت تساوی معیشتی نیز، مشابه قرائت‌هایی از مارکسیسم است که عدالت را برابری می‌دانند؛ البته اندیشه حکیمی در سطوح هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، غایت‌شناسی و... مانند اعتقاد به خالق، هستی دو ساحتی، فطرت الهی، ابعاد مادی و معنوی انسان، معاداندیشی و... تفاوت‌های بنیادین بسیار با مارکسیسم دارد. برای نمونه حکیمی میان اهداف نظام معنوی اسلامی و اهداف «نظام‌های مادی اشتراکی» در مبارزه با تکاثر و سرمایه‌داری تفاوت قائل شده، و این تفاوت هدف را منجر به تفاوت اصل مبارزات نیز می‌داند: «مبارزه با تکاثر و سرمایه‌داری و صاحبان سرمایه در نظام‌های مادی اشتراکی تنها بر مبنای هدف‌های مادی و سیاسی آغاز می‌شود؛ ولی اسلام در مبارزه با متکاثران و سرمایه داران هدف‌های مادی و معنوی هر دو را با هم در نظر دارد... اسلام دشمن سرسخت این نظام اقتصادی است. دو بعدی بودن هدف در مبارزه... این مبارزه را صعود می‌دهد، و آن را به مبارزه‌ای الهی و انسانی بدل می‌کند.»

۵_ روش‌شناسی

۵_۱ اجتهاد استنباطی

حکیمی روش تحقیق خود را اجتهاد اسلامی می‌داند؛ به این معنا که راه حل مسائل علمی و عملی، مراجعه استنباطی به قرآن و حدیث برای کشف نظر دین است. این روش مبتنی بر اصولی هستی‌شناختی، مانند وجود واقعیت، و معرفت‌شناختی، مانند امکان فهم واقعیت و واقع‌نمایی معارف اسلام، است که میان عموم عالمان مسلمان مشترکند؛ البته حکیمی منتقد اجتهاد مرسوم و معتقد به «اجتهاد زنده» است و آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «اجتهاد عبارت از فهم استدلالی و مجموعی دین و مبانی و احکام آن است، به صورتی که بتواند جواب‌گوی خواسته‌های زندگی و انسان هر عصر (حوادث واقعه) باشد، بدون هیچ عقب ماندگی یا بسته نگری. و اجتهاد به این معنی همان روش علمی استنباط به دست آوردن احکام شرعی از دلایل آن‌هاست». (همو، ۱۳۹۱ ب: ۲۴۸)

۵_۲ عدالت‌محوری

حکیمی فقیه را موظف به اقامه عدل و جهت‌دهی احکام استنباطی فقه بر محور عدالت دانسته و این الزام را به‌خصوص با استفاده از نقش اهداف دین در اجتهاد و ارتباط آن با احکام دین، تبیین می‌کند: «باید مجتهد در استنباط‌های خود در جهت «لیقوم الناس بالقسط» حرکت کند: احکام استنباطی باید همه در جهت تحقق «لیقوم الناس بالقسط» باشند، و نه تنها معارض با آن هدف و از بین برنده زمینه‌های تحقق آن نباشند؛ بلکه به عکس زمینه ساز تحقق آن هدف اصلی باشند... باید همه دیدگاه‌ها و فتوایش، در جهت اقامه عدل باشد. هر فتوای دیگری نقض بشود مهم نیست، چون عدل است. و همواره اهم مقدم است بر مهم.» (همو، ۱۳۸۹: ۴۸-۶۶).

۵_۳ واقع‌بینی

حکیمی مکرراً به ضرورت واقع‌بینی و توجه به «حوادث واقعه» اشاره، تأکید و دعوت می‌کند. توجه حکیمی به واقعیات ناعادلانه خارجی، او را به اجتهاد انتقادی راه‌حل‌های اسلامی واداشته، و متقابلاً، مراجعه به منابع اسلامی، او را به سمت واقع‌بینی می‌کشاند. از نگاه حکیمی «اجتهاد امری است که با حیات زمان زنده است، و حرکتی جان‌دار است در طول حیات بشری، و سیلانی است در میدان تعلیم دینی و ادله اجتهادی در سطح‌های متحول زندگی، برای رسیدن به احکام و حوادث واقعه، از آن لحاظ که «حوادث» (چیزهایی تازه) هستند.» (همو، ۱۳۹۱ ب: ۲۵۴)

حکیمی واقع‌بینی را برآورنده اهداف اجتهاد اسلامی می‌داند: «هدف اجتهاد گسترش اسلام و عزت یافتن مسلمانان و انتشار رسالت‌های ابدی دین حنیف است؛ پس باید از آن بوی خوش زندگی و تکامل و قسط و عدل و ترقی و پیشرفت همواره استشمام شود. و چنین اجتهادی زنده و جامع و فراگیر و ناظر به همه جوانب اسلام، و در نظرگیرنده همه واقعیات زندگی آدمی... و آماده گشته برای پاسخگویی به حوادث واقعه هر عصر، خود از مصداق‌های حقیقی تفقه در دین به شمار می‌رود.» (همان) حکیمی معتقد است توجه به واقعیت هر چیز، از لوازم فطری بودن دین است، چراکه فطرت از واقعیت و حقیقت عینی جدا نیست. او در امتداد تأکید خود بر ضرورت توجه به واقعیات، از یک سو ذهن‌گرایی فلسفه و فلاسفه را نقد کرده و از سوی دیگر قرآن و عالمان قرآنی را عین‌گرا دانسته است.

۵_۳_۱ واقع‌بینی عدالت‌خواهانه

تأکید حکیمی بر ضرورت شناخت زندگی انسان معاصر و اجتهاد در جهت پاسخ‌گویی به مسائل حیاتی او، بیش از همه معطوف به وضعیت «فقیران و محرومان و مستضعفان» است. در واقع او واقع‌بینی اجتهادی را با آرمان‌خواهی و عدالت‌خواهی پیوند می‌زند: «واقع‌بینی انسان آشکارا در نگرش‌های آن نسبت به واقعیت زندگی و انسان و معاش و اسباب آن، و نشاط و علت‌های آن، تجلی پیدا می‌کند، و این دین... به آنچه انسان در اعتقاد و عمل نیازمند آن است توجه کامل دارد... دین تنها امر به نماز و حجاب، یا نهی از شراب‌خواری نیست، دین یار فقیران و تکیه‌گاه محرومان و رهایی بخش راستین مستضعفان و پناه استوار یتیمان است.» (همان)

۵_۴ نگاه مجموعی

حکیمی اجتهاد مجموعی را «رسیدگی کامل به ارتباط تنظیمی میان همه اجزای احکام و تعالیم اسلامی، و بسنده نکردن به شماری از آیات قرآنی و احادیث فقهی اصطلاحی، به صورتی بریده از دیگر آیات و احادیث» (همو، ۱۳۹۱ ب: ۲۴۹) دانسته و آن را تنها راه دخالت دادن اهداف دین در استنباط احکام فردی و اجتماعی می‌داند. حکیمی تحقق اجتهاد واقع‌بین را مشروط به رعایت اصل نگرش مجموعی می‌داند: «این‌گونه اجتهاد امری است که دست یافتن به آن، جز با نگرستن مجموعی به اسلام و مبانی و تعالیم آن یعنی همه را به صورت یک مجموعه و منظومه پیوسته فهمیدن و در نظر داشتن... امکان‌پذیر نخواهد بود.» (همو، ۱۳۹۱ ب: ۲۴۸) از نگاه حکیمی نگرش نظام‌مند و موضوعی به قرآن و حدیث است که استخراج «نظام قسط قرآنی» را ممکن می‌سازد.

۵_۵ استنباط احکام براساس اهداف

از منظر حکیمی، احکام دین، اهدافی دارند و مجتهد باید «هر حکمی که برای موضوعات مختلف، و تحقق آن هدف لازم است... استنباط و عرضه کند... اگر ما اجتهاد را در ارتباط با اهداف دین مورد پژوهش قرار دهیم، مشکل ما در مورد اجتهاد در ارتباط با احکام دین نیز حل می‌شود... توجه به «احکام دین» بدون توجه به «اهداف دین»، توجه به احکام نیز نیست.» (همو، ۱۳۸۹: ۶۶-۴۸) او استنباط احکام بر اساس اهداف دین را منجر به تشکیل نظام عادلانه می‌داند «احکام در حال توجه به اهداف، درست استنباط می‌شوند و مضمون می‌یابند، و در تحول بنیادین جامعه، و ساختن فرد صالح، و تشکیل نظام عادل اعجاز می‌کنند.» (همان: ۴۸-۶۶).

۵_۶ استخراج احکام از اخلاق

حکیمی بر اساس حرمت اسراف و منع خساست، و «همچنین با توجه به نقش بنیادین آن [اندازه‌داری] در بالا آوردن سطح اقتصادی زندگی مردم، و نگهداشت آنان از نظر اخلاقی و سیاسی و تمرین کردن انضباط معاش و حرکت در جهت رسیدن به خودبستگی»، نتیجه مهمی می‌گیرد: «اصل اندازه داری در معیشت (زندگی و مصرف)، و در مراتبی چند، موضوعی تکلیفی و حکمی

است نه تنها اخلاقی.» (همو، ۱۳۹۱ ب: ۲۶۸) این نحوه استنباط، نتیجه‌گیری و روش صدور حکم؛ یعنی استخراج اصول واجب تکلیفی از اصول اخلاقی به واسطه آثار اقتصادی و سیاسی و... آن‌ها، رویکرد مهمی است که بر کلیت و ابعاد نظریه عدالت حکیمی تأثیرگذار بوده و دامنه منابع احکام و قواعد فردی و اجتماعی اسلام را، به ویژه در زمینه عدالت، گسترش داده و پای معارف غنی اخلاق اسلامی و مستحبات را به حوزه راهبردی و واجبات حکومتی باز می‌کند.

۵_۷ حجیت ظاهر

از توجه به آثار حکیمی به ویژه الحیاه به نظر می‌رسد که او در استنباط آیات و احادیث، به ظاهر آنها اکتفا کرده‌اند. حکیمی خود صریحاً بر این رویکرد تأکید می‌کند: «حجت بودن منظور و مراد جدی گوینده، یعنی مفهوم ظاهر کلام هر متکلم، بدون تأویل و تحریف، یک اصل عقلایی است که عدول از آن، عدول از عقل است. شالوده زندگی بشر، از زندگی عادی تا آنچه در تکامل فرهنگ‌ها و علوم و هنرها و فنون مطرح است، بر حجیت ظاهر کلام استوار است... در مورد معارف و احکام شرعی، حجیت ظواهر اهمیت فوق‌العاده‌ای پیدا می‌کند و هیچ جا نمی‌شود دست از ظاهر برداشت؛ مگر آن‌که در برابرش برهان بدیهی باشد.» (همو، ۱۳۹۱: ۲۶۲-۲۶۶).

۶_ زمینه‌های فردی

حکیمی در سال ۱۳۱۴ متولد شد و در سال ۱۳۲۰ به مکتب و در سال ۱۳۲۶ به حوزه علمیه مشهد مقدس وارد شد. او با وجود زندگی در «خانواده‌ای مرفه»؛ اما از نوجوانی به وضعیت عینی جامعه و زندگی طبقات مستضعف توجه ویژه داشته و نسبت به آنها احساس همدردی و تکلیف می‌کرده است. این تجربه زیسته و روحیه انسان دوستی و فطرت عدالتخواهی حکیمی در تمرکز تحقیقاتی او بر مسئله عدالت، و حتی کم و کیف جهت‌گیری‌ها و مواضع او تأثیرگذار بوده است.

۷_ زمینه‌های اجتماعی

قبل از انقلاب

حکیمی در دوران پهلوی، دغدغه «قیام» داشته و این دغدغه را از راه مشارکت در مبارزات پی‌گیری کرده است؛ البته حکیمی در سال ۱۳۵۳ در مسیر، روش و سرانجام آن شیوه‌ی مبارزه دچار تردید شده و به روشی دیگر، یعنی نوشتن مجموعه الحیاه روی می‌آورد. حکیمی با توضیح وضعیت اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیکی قبل از انقلاب، به تشریح نحوه‌ی تعامل خود با آن شرایط پرداخته که موارد اصلی و مؤثر، بدین صورت قابل استنباطند: بی‌عدالتی گسترده و اختلاف فاحش طبقاتی؛ غفلت روحانیت از واقعیات جامعه به ویژه زندگی طبقات محروم؛ تبلیغات عدالت‌محور حزب توده؛ سقوط قطعی قریب‌الوقوع سلطنت؛ احتمال پیروزی جریانات غیرمذهبی و اشاعه مکتب آن‌ها. حکیمی از مجموع موارد مذکور، این ضرورت‌ها وظایف را استنباط کرده و در جهت انجام آن‌ها اقدام کرد: توجه به واقعیت جامعه و وضعیت محرومین، بازخوانی ظرفیت اسلام برای پاسخ به مسائل روز به ویژه بی‌عدالتی، قیام دینی علیه سلطنت. خلاصه آن که حکیمی تحت تأثیر روحیات شخصی، تجربیات فردی و مشاهدات اجتماعی، نسبت به عدالت و بی‌عدالتی دغدغه پیدا کرده و سپس با جریاناتی مواجه شده که ادعای پاسخ به این مسئله را داشتند، و از آنجا که درس دین خوانده و خانواده و زندگی دینی داشته، درگیر این پرسش شده که اسلام برای این مسئله جوابی دارد؟ و وقتی پاسخ را مثبت و برتر می‌یابد، به عدالت‌پژوهی اسلامی می‌پردازد، پژوهشی که متأثر از جریانات اسلامی و مارکسیستی بوده و بدان پرداخته خواهد شد.

انقلاب

حکیمی درباره استقبال و حمایتش از انقلاب می‌گوید: «بعد هم که امام قیام کرد، تکلیف شرعی احساس کردم... به این جریان کمک کنم... شروع کردم به نوشتن «تفسیر آفتاب». به این امید نوشتیم که آفتاب عدل اسلامی و قسط قرآنی از این پس دیگر بر این جامعه خواهد تابید... من این انقلاب را ستوده‌ام و عظیم دانسته‌ام...؛ لیکن ستایش خویش

را تا آغاز پیروزی... پیش برده‌ام، نه بیشتر.»

بعد از انقلاب

حکیمی از بدو انقلاب به مطالبه انتقادی عدالت از حکومت، حاکمان، عالمان و... پرداخته و به مرور لحن و حد انتقادات او صریح‌تر و وسیع‌تر شده‌است. او ضمن ممانعت از تداوم چاپ «تفسیر آفتاب»، کتاب «قصد و عدم وقوع» را منتشر کرده که رویکردش به وضعیت پس از انقلاب را روشن می‌کند. برآورد حکیمی از کارنامه انقلاب و وضع جامعه، بر عدالت‌پژوهی او تأثیر بسیار داشته و در آثار و آرا او منعکس شده است: «هم عوامل نفوذی استعمار در انقلاب نفوذ کردند و هم کار به دست جمعی از دو قشر منحط مرتجع و سرمایه‌دار افتاد... ماهیت انقلاب برعکس شد و رفت به دامن سرمایه‌داری.»^۱

۸_ تصویر دینی از عدالت اجتماعی اقتصادی

۸_۱ مرکزیت اقتصاد در اسلام و اجتماع

در نگاه حکیمی «اسلام به اقتصاد اصالت می‌دهد.» (همو، ۱۳۹۱ الف: ۲۶) اصالت در نگاه ایشان به معنای مرکزیت یک متغیر یا مؤلفه در یک مجموعه، و نسبت به سایر اجزای آن است؛ بنا بر این، ایده «اصالت اقتصاد اسلامی» نزد حکیمی به معنای مرکزیت داشتن اقتصاد در شبکه مسائل اجتماع و محوریت داشتن آن برای اندیشه اسلامی است؛ در نتیجه این ایده را می‌توان مبنایی در حوزه تصویر دینی از عدالت اجتماعی اقتصادی قلمداد کرد. این اصل، سرچشمه اصولی است که در ادامه ذکر می‌شوند.

۸_۱ اولویت مولد نظام اقتصادی نسبت به نظامات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی

حکیمی قائل به مرکزیت اقتصاد نسبت به همه ابعاد جامعه است. او از رابطه طواقیت سیاسی

^۱. از سخنرانی محمدرضا حکیمی تحت عنوان «تفسیری دیگرگون از تفسیر آفتاب»، برا اطلاع بیشتر در این زمینه رجوع کنید به: (اسفندیاری، ۱۳۹۰: ۲۵۵-۲۸۸)

و اقتصادی هم «اصالت اسلامی اقتصاد» را نتیجه می‌گیرد (همو، ۱۳۹۱ ج: ۱۱۷). در نگاه او مشکل بزرگ انسان در تاریخ ظلم اقتصادی است، نه ظلم سیاسی و اجتماعی؛ زیرا این دو ظلم نیز، بیشتر، از ظلم اقتصادی پدید می‌آیند. حکیمی ضمن انتقاد از اولویت‌دادن به نقد لیبرالیسم فرهنگی؛ لیبرالیسم اقتصادی را «مشکل اصلی»، «ام‌الفساد» و «زاینده لیبرالیسم فرهنگی» معرفی می‌کند (همو، ۱۳۸۲: ۱۸۶-۱۸۷).

۸_۲ معیشت شرط دیانت

وقتی حکیمی از دو حدیث مشهور به عنوان شواهد روایی برای اثبات اصالت اقتصاد در اسلام استفاده می‌کند، به نظر می‌رسد مسئله اصلی مدنظر او، محوریت معیشت برای دیانت است، چنانکه گویی این دو اصل را یکسان می‌پندارد: «نان ستون نماز است، و نماز ستون دین؛ بنا بر این، نان نیز ستون دین است.. این است اصالت اقتصاد در اسلام.» (همو، ۱۳۹۱ ج: ۱۳۵-۱۳۶) شاید مهمترین نتیجه‌ای که حکیمی از اصالت داشتن اقتصاد در اسلام می‌گیرد این باشد که «نظام اقتصاد اسلامی شرط استقرار نظام روحی و معنوی آن است.» (همو، ۱۳۹۱ الف: ۳۰۷) این اصل برای او آن‌چنان مهم است که می‌نویسد «تشریع همه احکام اقتصادی در اسلام مبتنی بر همین اساس است.» (همان: ۳۰۷) در واقع هر چند اصالت اقتصاد در اندیشه حکیمی به معنای مرکزیت اقتصاد در منظومه مسائل دینی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، نظامی، اقتصادی، اخلاقی و... است؛ اما او بر محوریت اقتصاد برای نظام دینی یا معنوی، و نقش معیشت در ارتقای معنویت و احیای دیانت، اهمیت و جایگاه ویژه‌ای قائل بوده و بیش از ابعاد دیگر بر آن تأکید می‌کند: «وجود پیوندهای ریشه‌دار طبیعی میان مسائل معشیت مادی و زندگی روحی و دینی امری مهم و غیر قابل انکار است.» (همو، ۱۳۹۱ ج: ۹۹) حکیمی از روایاتی همچون روایات مبنی بر ارتباط نان و نماز، «مشروط به شرط خویش» بودن پیوند میان معیشت و دیانت را استنباط می‌کند، یعنی اگر شرط «استقرار نظام اقتصادی اسلامی» محقق نشود مشروط «استقرار نظام روحی و معنوی» هم محقق نمی‌شود و جانشینی هم برای این شرط وجود ندارد (همو، ۱۳۷۸: ۳۰۶-۳۰۷).

۸_۳ عدالت عامل قوام جامعه

یکی از لوازم اصل مرکزیت اقتصاد، در نسبت عدالت اقتصادی با پایداری اجتماعی قابل ملاحظه است. حکیمی در تبیین «ارتباط ضروری میان میزان و قیام مردمان به قسط یا ارتباط ضروری میان توازن اقتصادی و قوام اجتماعی» می‌نویسد: «قوام اجتماع... متوقف بر توازن اقتصادی؛ بلکه معلولی از آن است... عدل و برابری، دو عاملی است که به مردم در زندگی فردی و اجتماعی آنان قوام می‌دهد.» (همو، ۱۳۹۱ د: ۵۷۲-۵۷۳) از منظر حکیمی عدالت باعث قوام اجتماع در حوزه‌های مختلف می‌شود: «قوام اجتماعی تنها به بعد اقتصادی اختصاص ندارد؛ بلکه آن بعد و ابعاد دیگری جز آن، همچون بعد علمی و صنعتی و قضایی و فرهنگی و پرورشی و اخلاقی و هنری و روانی و سیاسی و نظامی همه را شامل می‌شود و همه این‌ها باید بر مدار قوامی به گردش در آید. و مدار قوامی جز با توازن اقتصادی و معیشتی تحقق پیدا نمی‌کند.» (همو، ۱۳۹۱ د: ۵۷۳-۵۷۴).

۸_۳_۱ اولویت مولد عدالت اقتصادی در نظامات عدالت

امتداد اصل اصالت اقتصاد در اسلام در نسبت عدالت اقتصادی و قوام اجتماع از این وجه نیز قابل طرح است که به تبع مرکزیت اقتصاد در مجموعه مسائل اسلامی، عدالت اقتصادی نیز در شبکه ابعاد عدالت اسلامی، مرکزیت و اولویت مولد دارد. در واقع برآیند دو اصل «عدالت عامل قوام اجتماع» و «اولویت مولد اقتصاد در نظامات جامعه»، اصل ترکیبی «اولویت مولد عدالت اقتصادی در نظامات عدالت» خواهد شد: «درست آن است که نخست عدالت را به اقسام آن، هم چون اقتصادی و خانوادگی و اجتماعی و فرهنگی و قضایی و اخلاقی و اداری و سیاسی و تقسیم کنیم و سپس برای هر یک از آنها تعریفی جامع و مانع بیاوریم و در مرتبه دوم باید جایگاه و مرتبه هر یک از اقسام عدالت را مشخص سازیم و در این مرحله چه بسا عدالت اقتصادی و معیشتی در مرتبه اول و اهم قرار گیرد؛ زیرا که زمینه‌ساز اقسام دیگر عدالت است.» (همو، ۱۳۹۱

ج: (۲۷۱).

۸_۴ قوامیت الهی مال

حکیمی «قوامیت الهی مال» را جاری در تمام اصول و فروع اقتصاد اسلامی دانسته و آن را «اقتصاد قوامی» می‌نامد. این اصل در امتداد اصول اصالت اقتصاد و عدالت عامل قوام جامعه، است: «چون به تعریف اسلام از مال توجه کنیم؛ یعنی این که مال وسیله قوام و سامان‌یابی زندگی مردمان است... خواهیم دانست که مال تکاثری مالیت ندارد؛ زیرا ضد چیزی است که اسلام به آن نام مال داده است.» (همو، ۱۳۹۱ ب: ۱۷۰) در نگاه حکیمی «حد الهی مال... بر شالوده عدل و حکمت استوار است؛ پس به طبع شامل تکاثر نمی‌شود، نه در مالکیت و نه در مصرف» (همو، ۱۳۹۱ ب: ۱۸۳) و این «حد قوامی... به تولید و مصرف اختصاص ندارد؛ بلکه به واردات و توزیع را نیز شامل می‌شود.» (همو، ۱۳۹۱ د: ۲۷۶) او موضع الهی مال که همان قوام و قیام است (همو، ۱۳۹۱ الف: ۱۱۵) را ضمن پنج محور مطرح می‌کند که ترجمان آن‌ها به صورت ذیل قابل بیان است: یک: ممانعت موضع الهی مال از تباهی کمی و کیفی اموال در همه اشکال و در همه عرصه‌های اقتصاد؛ دو: مخالفت موضع الهی مال با اشکال گوناگون مصرف باطل و نامشروع مال؛ سه: ممانعت موضع الهی مال از حرکت تکاثری مال در اجتماع؛ چهار: انسانی و همگانی بودن موضع الهی مال؛ پنج: تباهی فرد و اجتماع در صورت خروج مال از موضع الهی قوامی.

۹_ نمایی از نظریه عدالت حکیمی^۱

اگر اصول نظریه عدالت حکیمی را به دو سطح مبنایی و راهبردی تقسیم کنیم، «اصالت اقتصاد» مهمترین اصل مبنایی، و در امتداد آن، «اصالت مساوات» (همو، ۱۳۹۱ ج: ۲۱۲) مهمترین اصل راهبردی این نظریه است: «واقعیت مطلوب و مورد نظر اسلام اصیل اصل برابری و مساوات است.» (همان: ۲۰۴) حکیمی این اصل را که مبتنی بر اصول مبنایی متعدد، و منتهی به اصول راهبردی متنوعی است، «نتیجه مطالعات خود در تعالیم قرآنی و حدیثی» (همان: ۲۳۷) می‌داند. مساوات مد نظر حکیمی، و جوب تساوی در تقسیم و مصرف است که کمتر مورد پذیرش

^۱. متن، محتوا و ساختار معرفتی نظریه عدالت محمدرضا حکیمی، در مقاله مکملی تحت عنوان «نقد و بررسی نظریه عدالت محمدرضا حکیمی» توسط همین قلم ارائه شده است. نمای مطرح شده در این مقال نیز برگرفته از مقاله مذکور است.

علما و اندیشمندان مسلمان بوده و حتی تحقق آن چنان بعید است که حکیمی نیز آن را منوط به عصر ظهور می‌داند؛^۱ بنا بر این، حکیمی اصول تعدیل‌یافته و دست‌یافتنی‌تر «عدالت، توازن و تقارب» را پیشنهاد داده و حکومت و جامعه را به آنها دعوت می‌کند. عدالت، با وجود مقام والایی که در اندیشه او دارد، مقدمه‌ای برای حرکت به سوی مساوات است.^۲ او در امتداد مرکزیت اقتصاد در نظامات جامعه، برای عدالت اقتصادی نیز در انواع عدالت، مرکزیت قائل است (همان: ۲۷۱). از طرفی حکیمی معتقد است «نقش اصلی اجرای عدالت، پاک‌سازی جامعه از افراط و تفریط اقتصادی» (همو، ۱۳۸۲: ۱۰۳) بوده و «تأکید شدید بر اقامه قسط و توازن، برای از بین بردن این دو مفسده بزرگ (تکاثر و فقر) است.» (همو، ۱۳۹۱ الف: ۲۲) او تکاثر و فقر را موانع اصلی توازن و تقارب دانسته و مسیر تحقق عدالت را در گذر از این افراط و تفریط به سمت اعتدال می‌بیند؛ بنا بر این، عدالت به عنوان راهبرد کلان اجرای مساوات، در سه سویه تعدیل تکاثر افراطی، تأمین توازن اعتدالی و ترمیم فقر تفریطی، قابل و لازم الاجراست؛ در نتیجه نظریه راهبردی عدالت حکیمی را می‌توان دارای سه وجه و صورت عدالت تعدیلی، عدالت توازنی و عدالت ترمیمی دانست. حکیمی رفع تکاثر را راه حل اصلی اجرای عدالت می‌داند، راه حلی که به‌طریق اولی، مسئولیت سیاسی اقتصادی حکومت است.

۱۰_ ارزیابی

تمرکز بر مسئله مغفول عدالت، مراجعه به منابع اسلامی، استخراج فهرست گسترده‌ای از آیات و روایات اقتصادی و... از نقاط مثبت آثار و آرا حکیمی‌اند؛ اما عدالت‌پژوهی ایشان عاری از اشکال و نقصان نیست. در خلال ذکر مبانی نظریه عدالت حکیمی، به برخی نقاط ضعف و تناقض‌های مبنایی آرا ایشان اشاره شد، در ادامه به برخی انتقادات انضمامی معطوف به نظرات و

^۱ «تمی خواهیم مردمان را به عملی کردن مساوات، با همه صور و خصوصیات آن در جامعه‌ها فرا خوانیم؛ زیرا که این امر جز در زمان تکامل بشر... به هنگام ظهور مصلح فاطمی، میسر نخواهد گشت.» (حکیمی،

۱۳۹۱ ج: ۱۷۵).

^۲ «شاید نزدیک‌ترین عامل اساسی برای مرکزیت یافتن اصل مساوات در میان مردم... عدالت باشد... اجرای عدالت -به معنای واقعی- عاملان و مجریان را به سوی مساوات، و پی‌ریزی پایه‌های آن می‌راند.» (همان: ۲۳۴).

رویکرد ایشان پرداخته خواهد شد.

۱_ عدم جامعیت نظریه، و تک بعدی بودن آن

علی‌رغم اشارات حکیمی به هویت چندبعدی مسئله عدالت، و گاه حتی تأکید وی بر اهمیت منحصر به فرد ابعاد فرهنگی و اجتماعی؛ اما عمده مباحث ایشان محدود به بعد اقتصادی بوده و نسبت به سایر ابعاد مانند عدالت سیاسی، عدالت فرهنگی و حتی عدالت اجتماعی به معنای خاص، و... کم توجهی شده است. این نقیصه هر چند بی‌ارتباط با جهت‌گیری اساسی ایشان مبنی بر مرکزیت اقتصاد و عدالت اقتصادی، نیست؛ اما به سایر ابعاد، حتی در حد مسائل فرعی و ثانوی نیز توجه نشده است، ضمن این که اصل اصالت اقتصاد نیز در جای خود خالی از ایراد نبوده و حداقل با برخی تأکیدات اسلام بر اهمیت زیر بنایی نظام معرفتی و فرهنگی جوامع و حکومت‌ها سازگاری ندارد. فارغ از مسئله جامعیت، اگر نظرات عدالت‌محور ایشان را محدود به بعد اقتصادی در نظر گرفته و بررسی کنیم، انتقادات دیگری نیز در این زمینه قابل طرح است.

۲_ تمرکز بر متغیرهای ساخت داخلی و غفلت از متغیرهای نظام جهانی

حکیمی در آسیب‌شناسی وضع موجود، بیشتر بر نقش عوامل داخلی تأکید داشته و کمتر به عوامل بیرونی مانند جنگ جهانی اقتصادی سیاسی و تبادلات، تعاملات و تقابلات بین‌المللی، و تأثیر این موارد بر وضعیت داخلی توجه دارد. درهم‌تنیدگی روزافزون مسائل اقتصادی سیاسی جهان و تأثیر تحولات و جهت‌گیری‌های جهانی بر وضعیت داخلی کشورها، به ویژه در مناطق و جوامع با شرایط و موقعیت ایدئولوژیکی، تاریخی، تمدنی، سیاسی و حتی جغرافیایی ویژه مانند ایران، واقعیت خرد، نامحسوس یا انکارشدنی‌ای نیست که بتوان از کنار آن به سادگی گذشت و یا آن را در پرتاز گذاشت. گرایش مطالعات و نظریات جامعه‌شناختی اخیر به تحلیل مسائل اجتماعی با لحاظ توأمان سهم عوامل داخلی و خارجی، مؤید این مسئله است.

۳_ کلی‌گویی غیرمیدانی

علی‌رغم تأکید حکیمی بر ضرورت توجه علمی فقه و فقیه به حوادث واقعه، او انتقادات کلی و گلابه‌های غالباً صفر و صدی خود مبنی بر عدم عدالت و سلطه ستم را با تحلیل و تبیین‌هایی

علمی و مصداقی مستند و مستحکم نمی‌کند. برای نمونه او به تکرار اعتقاد خود مبنی بر بدتر شدن وضعیت عدالت پس از انقلاب بسنده کرده، و تحلیل تطبیقی مشخص و مدونی در زمینه وضعیت و واقعیات و تحولات کشور در این زمینه ارائه نکرده است. در زمینه مسائل روز، حکیمی حتی کمتر به تحلیل تخصصی موضوعات و مسائل پراشکال؛ اما مهم و محوری اقتصادی مانند نظامات بانکی و مالیاتی و بازاری و ارزی و ... پرداخته و بیشتر به طرح کلیات و تکرار روایات اکتفا کرده است.

۴_ فردگرایی غیرساختاری

«حکیمی ریشه‌کن کردن فقر و بسط عدالت را صرفاً با اجرای وظایف فردی شدنی می‌داند... او به این موضوع توجه نمی‌کند که اگر ساختارهای موجود در جامعه با هدف تمرکز ثروت و قدرت شکل گرفته باشند، حتی اگر همه افراد به وظایف خود عمل کنند، ثروت و قدرت در بخش‌هایی از جامعه جمع شده و جامعه تکاثری می‌ماند... بی‌توجهی به اثرگذاری ساختارها موجب می‌شود که او از نگاه تمدنی برخوردار نباشد و نتواند سیطره تمدن غربی بر دنیا از جمله ممالک اسلامی و اثرگذاری آن بر حرکت مسلمانان را درک کند. از آنجا که او سیطره تمدن غربی بر کشورهای اسلامی را در نظر نمی‌گیرد، نمی‌تواند راهکار جدی و مناسبی برای برون‌رفت از وضع کنونی و تشکیل جامعه اسلامی ارائه کند؛ بنا بر این، مباحثی مثل «الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» به عنوان راه‌حلی برای تحقق ساختارهای متناسب با فرهنگ و اندیشه و مناسبات اجتماعی اسلامی که در متون بسیاری از اندیشمندان مسلمان طرح می‌شود، در مباحث محمد رضا حکیمی جایگاه شایان ذکری ندارد.» (زاهدانی و مقدسی، ۱۳۹۶، ۱۰۵-۱۰۶).

نتیجه‌گیری

حکیمی متأثر از زمانه و زمینه اجتماعی، سیاسی، اقتصادی مملو از بی‌عدالتی و ظلم و محرومیت از یک‌سو، و تبلیغات حذب توده برای حل این مسائل از سوی دیگر، همچنین به واسطه روحیه انسان‌دوستی و فطرت عدالت‌خواهی و خانواده و زندگی و تحصیلات دینی خود، به پژوهش استنباطی پیرامون عدالت اسلامی اهتمام و اشتغال یافت. او به واسطه برخی مبانی متخذ از

مکتب تفکیک همچون ظاهرگرایی، و تأثر مستقیم از نفوذ و حضور فعال جریانات مارکسیستی اسلامی و غیراسلامی و همچنین روشنفکران دینی، به پذیرش و تأکید بر ایده مرکزی نظریه عدالت خود مبنی بر مرکزیت و اصالت اقتصاد در اجتماع و دین گرایش یافت. علاوه بر این، نظریات او مبتنی بر مبانی بنیادی و مضاف متعدد دیگری نیز می‌باشند. مبانی هستی‌شناختی اساسی نظریه عدالت حکیمی «توحید، منشأ عدالت» بوده که امتدادهایی همچون «توحید، اساس مساوات»، «اعتقاد توحیدی، منشأ عدالت‌طلبی، عدالت‌گستری و عدالت‌اندیشی»، «عدل، بنیاد تکوین و تشریع» و «عدل الهی، منشأ عدالت اجتماعی» را نیز ایجاب می‌کند. مبانی معرفت‌شناختی نظریات حکیمی شامل «ضرورت تفکیک منابع، معارف و روش وحیانی از عقلانی و شهودی»، «استقلال و خودبستگی معارف وحیانی»، «مقام محدود عقل» و «عدالت، معیار صدق عقلانیت» می‌باشند. او ذیل روش «اجتهاد استنباطی» خود معتقد به ضرورت «عدالت‌محوری»، «واقع‌بینی»، «نگاه مجموعی»، «استنباط احکام بر اساس اهداف» و «حجیت ظاهر» است. حکیمی در زمینه انسان‌شناسی، «برابری نوعی»، «برادری دینی»، «منزلت الهی یکسان» و «کرامت یکسان انسانی» را منشأ وجوب مساوات معیشتی و عدالت اقتصادی می‌داند و معتقد به اصولی همچون «اصالت انسان، محور اقتصاد اسلامی»، «فطرت الهی عدالت‌خواه انسان»، «ظرفیت طغیان انسان به واسطه تکاثر»، «اعتدال و محدودیت تکوینی انسان» و «عدالت، کلید کمال انسانی» است. در زمینه تصویر دینی حکیمی از عدالت اجتماعی اقتصادی ایده اساسی نظریه او؛ یعنی «اصالت اقتصاد در اسلام و اجتماع»، امتداد و الزاماتی همچون «اولویت مولد نظام اقتصادی بر نظامات جامعه»، «معیشت، شرط دیانت و معنویت»، «عدالت، عامل قوام جامعه» و «اولویت مولد عدالت اقتصادی بر نظامات عدالت»، و نهایتاً «قوامیت الهی مال» در پی داشته است. «عدم جامعیت و رویکرد تک‌بعدی»، «تمرکز بر متغیرهای ساخت داخلی و غفلت از متغیرهای خارجی»، «کلی‌گویی غیرمیدانی» و «فردگرایی غیرساختاری» از انتقادات وارد بر اندیشه‌های عدالت‌محور حکیمی است.

فهرست منابع

- آرمان مهر، محمدرضا، (۱۳۸۹)، رالز-حکیمی (بررسی تطبیقی و نقد معیارها و ابعاد عدالت اقتصادی در اندیشه جان رالز و محمدرضا حکیمی)، قم، دلیل ما، اول.
- اسفندیاری، محمد، (۱۳۹۰)، راه خورشیدی (اندیشه نامه و راهنامه استاد حکیمی)، قم، دلیل ما، اول.
- پارسانیا، حمید، (۱۳۹۲)، «نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»؛ راهبرد فرهنگ، شماره ۲۳، ص ۷-۲۸.
- خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۱)، جریان شناسی فکری ایران معاصر، قم، تعلیم و تربیت اسلامی، اول.
- خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۲)، فلسفه علوم انسانی (بنیادهای نظری)، قم، تعلیم و تربیت اسلامی، اول.
- حکیمی، محمدرضا، (۱۳۷۸)، اجتهاد و تقلید در فلسفه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، اول.
- _____، بی‌تا، الف، تفسیر آفتاب، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____، (۱۳۸۲)، قصد و عدم وقوع، تهران، دلیل ما، اول.
- _____، (۱۳۸۳)، الف، مکتب تفکیک، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، هشتم.
- _____، (۱۳۸۳)، ب، مقام عقل، قم، انتشارات دلیل ما، اول.
- _____، (۱۳۸۴)، الف، الحیاه، ترجمه احمد آرام، قم، دلیل ما، ج ۱، ششم.
- _____، (۱۳۸۴)، ب، الحیاه، ترجمه احمد آرام، قم، دلیل ما، ج ۲، پنجم.
- _____، (۱۳۸۶)، ۱۵۰ سال تلاش خونین، قم، دلیل ما، اول.

- ____، (۱۳۸۹)، الحیاه، ترجمه احمد آرام، قم، دلیل ما، ج ۷، دوم.
- ____، (۱۳۹۱)، الف، الحیاه، ترجمه احمد آرام، قم، دلیل ما، ج ۳، یازدهم.
- ____، (۱۳۹۱)، ب، الحیاه، ترجمه احمد آرام، قم، دلیل ما، ج ۴، یازدهم.
- ____، (۱۳۹۱)، ج، الحیاه، ترجمه احمد آرام، قم، دلیل ما، ج ۵، یازدهم.
- ____، (۱۳۹۱)، د، الحیاه، ترجمه احمد آرام، قم، دلیل ما، ج ۶، یازدهم.
- زاهد زاهدانی، سید سعید، و مقدسی، مهدی، (۱۳۹۶)، «نقد و بررسی اندیشه اجتماعی محمدرضا حکیمی»؛ نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، سال هفتم، شماره دو، ص ۸۹-۱۰۸.
- فیضی، کریم، (۱۳۸۳)، فیلسوف عدالت، قم، دلیل ما، اول.
- واثقی، میثم، (۱۳۹۶)، روش‌شناسی اندیشه اجتماعی مسلمین، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اول.