



Imam Reza (pbuh) and Cultural Justice

Ahmad Olyae Torshizi^{1✉}

1. Assistant Professor and Member of Faculty, Research Institute of Hawzah and University. Email: ahmad.olyaei@gmail.com

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received: 30
September 2024

Accepted: 25
January 2025

Keywords:

Imam Reza (pbuh),
Social Justice,
Cultural Justice,
Structure.



ABSTRACT

Social justice in the modern state is one of those contemporary concepts that is challenging to define and understand, especially when examined in historical contexts, such as the history of Islam and the conduct of the Infallibles (pbuh). Understanding concepts like the state, democracy, social justice, and similar ideas from a religious perspective is inherently demanding. This complexity increases when social justice is broken down into more specific domains, such as cultural justice, and analyzed within historical conduct. This study seeks to examine Imam Reza's (pbuh) actions in promoting cultural justice using a descriptive-analytical method. It appears that these actions can be explored in several areas: First, the debate of agency and structure in justice studies: Imam Reza's (pbuh) conduct uniquely addresses this debate, as he engaged with existing structures while also creating structural opportunities beyond individual actions to expand justice. Second, Cultural diversity: Cultural diversity emerges as a fundamental pillar of cultural justice in Imam Reza's (pbuh) conduct. Third, The Dichotomy of Teleology and Deontology in Cultural Justice: In Imam Reza's (pbuh) teachings, teleology occupies a significant position in the framework of cultural justice. This article elaborates on these three dimensions to provide a comprehensive understanding of Imam Reza's (pbuh) approach to cultural justice.

Cite this article: Olyae Torshizi, A. (2024). Imam Reza (pbuh) and Cultural Justice. *Islamic Social Studies*, 30 (129) , 5-28. <https://doi.org/10.30513/iss.2025.6398.1371>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



پژوهش‌های اجتماعی اسلام

Print: 1029-0117
Online: 2783-5375

امام رضا(ع) و عدالت فرهنگی

احمد اولیایی ترشیزی^۱

۱. استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ایران. رایانامه: ahmad.olyaei@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: ترویجی	عدالت اجتماعی در دولت مدرن از آن دسته مفاهیم مدرنی است که دستیابی به چیرستی و چگونگی آن در تاریخ به‌ویژه تاریخ اسلام و سیره معصومین(ع) کار دشواری است. اساساً فهم مفاهیمی مانند دولت، دموکراسی، عدالت اجتماعی و مانند این‌ها از مبانی دینی نیز امری طاقت فرسات. حال اگر همین عدالت اجتماعی پیچیده بخواهد خرد شود و در یکی از حوزه‌های فرعی‌تر مانند عدالت فرهنگی در سیره بحث شود کار، سخت‌تر هم خواهد شد. این تحقیق مترصد بررسی کنش‌گری حضرت رضا(ع) در مسیر گسترش عدالت فرهنگی به روش تحلیلی توصیفی است. به نظر می‌رسد در چند حوزه می‌توان این کنش‌ها را بررسی کرد: اول. دعوای عاملیت و ساختار در عدالت پژوهی را می‌توان در سیره امام رضا(ع) به‌طور ویژه دنبال کرد چراکه به‌نوعی حضرت وارد ساختار شدند و فارغ از بسط عدالت از مسیر کنش‌های فردی، فرصت‌های ساختاری نیز ایجاد کردند. دوم. بحث تنوع فرهنگی به‌مثابه یکی از ارکان عدالت فرهنگی در سیره امام رضا(ع) دیده می‌شود. سوم. در دوگانه غایت‌گرایی یا وظیفه‌گرایی در عدالت فرهنگی، غایت در سیره امام رضا(ع) در جایگاه ویژه‌ای قرار داد. در این مقاله، این سه وجه تبیین خواهد شد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۷/۶	
کلیدواژه‌ها: امام رضا(ع)، عدالت اجتماعی، عدالت فرهنگی، ساختار.	



استناد: اولیایی ترشیزی، احمد. (۱۴۰۳). امام رضا(ع) و عدالت فرهنگی. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۳۰ (۱۲۹)، ۵-۲۸.

<https://doi.org/10.30513/iss.2025.6398.1371>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

یکی از سخت‌ترین کارها فهم اسلامی و دینی مفاهیمی است که یا در دنیای امروز تولید شده یا معنای پیشینی آن تغییر کرده است. با این پیش‌فرض که دین اسلام شامل قرآن و سنت می‌تواند انسان و جامعه امروز را هدایت کرده و برای مسأله فردی و اجتماعی او و جامعه‌اش حرف دارد، به چالش فهم مفاهیم مدرن مانند عدالت اجتماعی از سیره معصوم(ع) وارد می‌شویم. اگر می‌گوییم عدالت اجتماعی مفهومی مدرن است، بدین معنا نیست که به‌طور کل در تاریخ اسلام یا در زمان نزول قرآن یا زمان امام رضا(ع) اساساً مسأله عدالت اجتماعی وجود نداشته است بلکه بدین معناست که با تشکیل دولت مدرن و تغییر الزامات حکمرانی، مفهوم عدالت اجتماعی کمی متغیر شده است.

شاید بهتر است بگوییم آنچه قدمت بیشتری دارد عدالت فردی است که در حوزه اخلاق و فقه از آن صحبت می‌کنیم و ناظر به رعایت انصاف و عدالت در مناسبات فردی است. یا از تبلور و عینیت عدالت در یک فرد مانند شاهد و قاضی سخن می‌گوید. دیگر چیزی که می‌توان رد پای آن را در تاریخ یافت، عدالت توزیعی است که ناظر به توزیع امکانات و مواهب است. اما عدالت اجتماعی قدمت چندانی ندارد. در تفاوت عدالت توزیعی و عدالت اجتماعی بسیار می‌توان سخن گفت که مورد بحث ما نیست. در همین حد کافی ست بدانیم که عدالت اجتماعی از اواخر قرن نوزدهم با نوشتن کتاب *social justice* نوشته وستل ویلوگی^۱ به عناوین کتاب‌ها اضافه شد. مکاتبی مانند مارکسیسم نیز با عدالت اجتماعی میانه چندانی نداشتند، چراکه عدالت اجتماعی را دستاویز سرمایه‌داری برای بقای خود می‌پنداشتند. آن‌ها معتقد بودند نظام سرمایه‌داری از اساس مبتنی بر استثمار طبقه کارگر است و باید فرو بپاشد. به هر حال مواجهه‌های چندگانه مفاهیمی مانند رفاه، دولت، بیمه، سرمایه، پول، آزادی‌های فردی، شایستگی، برابری، دموکراسی، ساختار، مالیات و با یکدیگر، مفهوم عدالت اجتماعی را پیچیده‌تر کرد. عدالت اقتصادی، عدالت کیفری، عدالت آموزشی، عدالت جنسیتی و ... همه ذیل عدالت اجتماعی می‌گنجد و در «توزیع» خلاصه نمی‌شوند.

1. Westel Woodbury Willoughby

این پیچیدگی به مراتب در عدالت فرهنگی بیشتر حس می‌شود، چراکه فرهنگ خود دارای پیچیدگی‌های بسیار است. از طرف دیگر بسط عدالت در حوزه فرهنگ در جامعه اسلامی و شیعی بدون توجه به سیره امامان معصوم (ع) امکان ندارد. سیره امام رضا (ع) از آن جهت که ولایتعهدی را پذیرفت و به نوعی در ساختار قرار گرفت و از آن جهت که تغییرات فرهنگی مانند نهضت ترجمه در آن زمان در اوج بود، می‌تواند برای فهم بهتر کنش‌های عدالت فرهنگی مورد مطالعه قرار گیرد. لذا این تحقیق درصدد است تلاش‌هایی که برای بسط عدالت فرهنگی در زمان حضرت صورت گرفت را واکاوی کند. قطعاً با توجه به فقدان شکل‌گیری ادبیات عدالت فرهنگی و مشکل تطبیق، این کار دشوار است اما نویسنده سعی دارد حداقل قدمی برداشته و باب بحث را باز کند.

۱. عدالت فرهنگی

عدالت بیشتر در حوزه فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد اما با حوزه‌های مختلف دیگر نیز در ارتباط است و ترکیب‌هایی مانند عدالت اقتصادی، عدالت سیاسی، عدالت قضایی و را تولید کرده است. یکی از حوزه‌هایی که با عدالت رابطه دارد و به نظر می‌رسد در عدالت پژوهی مغفول مانده است، فرهنگ است. این غفلت به حدی بوده است که منجر به یک نگاه تقلیل‌گرایانه به این رابطه و محدود کردن آن به فرهنگ عدالت یعنی فرهنگ عدالت گستر شده است و این واضح است که رابطه دو عرصه عدالت و فرهنگ به فرهنگ عدالت خلاصه نمی‌شود. هنگامی که به ساحت فرهنگ نگاه می‌کنیم دو مؤلفه مؤثر عمده وجود دارد؛ هر کدام از افراد جامعه در مقام کنشگر عمومی فرهنگ و سیستم در مقام نظام فرهنگی که هر دو قابلیت اتصاف به صفت عادلانه و یا ناعادلانه را دارند. از طرف دیگر با توجه به رسالت همه انبیا (ع) و پس از آن جامعه اسلامی در قالب جمهوری اسلامی مبتنی بر گسترش و بسط عدالت سبب می‌شود ما به عرصه فرهنگ به عنوان مهم‌ترین یا یکی از مهم‌ترین عرصه‌های صدور و تبلور عمل و کنش عادلانه یا ناعادلانه توجه ویژه داشته باشیم. فرهنگ در اینجا عرصه‌ای قسیم اقتصاد و سیاست است که قرار است متعلق عدالت قرار گیرد. یعنی در عدالت با هر تفسیری که باشد اعم از برابری یا اعطای حقوق یا رعایت تناسب و قرار است در

فرهنگ بسط پیدا کند. «در بحث عدالت فرهنگی پرسش اصلی این است که آیا می‌توان حوزه فرهنگ را مشمول مثلاً عدالت توزیعی قرار داد؟ آیا همان‌گونه که اقتصاد، سیاست، بهداشت و ... مشمول عدالت توزیعی می‌شوند و همان‌طور که از توزیع عادلانه خیرات سیاسی، توزیع عادلانه خیرات اقتصادی صحبت می‌کنیم آیا می‌توان از چیزی تحت عنوان عدالت فرهنگی یعنی توزیع عادلانه خیرات فرهنگی بحث کرد؟» (واعظی، ۱۳۹۸، جلسه نهم).

قطعاً در فرهنگ نیز به مانند دیگر ساحت‌های حیات جمعی، خیر و موهبتی وجود دارد که موضوع توزیع قرار می‌گیرد تا بتوان از عدالت توزیعی بحث کرد. این خیر می‌تواند کالای فرهنگی، امکانات فرهنگی و یا حق حیات فرهنگی باشد. البته بعضی معتقدند با توجه به اینکه بخشی از فرهنگ شامل باورها و اعتقادات است و توزیع در آن‌ها مفهومی ندارد، عدالت فرهنگی در آن بخش قابل بحث نیست. اما در بخش امکانات و کالاهای فرهنگی و ... می‌توان از عدالت توزیعی که در اینجا عدالت فرهنگی خواهد بود صحبت کرد (نک: همان). پس در عدالت اجتماعی همان‌گونه که از عدالت اقتصادی، عدالت سیاسی، عدالت قضایی و ... بحث می‌کنیم می‌توانیم عدالت فرهنگی را نیز محور مطالعات علمی و اجرایی قرار دهیم.

۲. بررسی سیره حضرت رضا(ع) در بسط عدالت فرهنگی

۱-۳. عدم توقف بر عدالت فردی

به‌طور کل عدالت را اگر به صورت وصف بکار ببریم با سه واژه ترکیبی خدای عادل، انسان عادل و حکومت (اجتماع) عادل مواجه می‌شویم. خاستگاه بحث عدالت در مورد خداوند، علم کلام است هرچند ممکن است به تبع در علوم دیگر مانند فلسفه و ... نیز بحث شود. عدالت در علم کلام در مورد عدل الهی و رفتار خداوند با بندگان در دنیا و آخرت و احکام عادلانه صحبت می‌کند. در بخش دیگر با عدالت فردی روبرو هستیم؛ هنگامی که از عدالت در مورد افراد صحبت می‌کنیم به دو حوزه فقه و اخلاق فردی وارد شده‌ایم. مانند بحث عدالت شاهد، عدالت قاضی، عدالت به‌مثابه ملکه اخلاقی و هنگامی که از دایره فرد فراتر رفته و انسان در یک جامعه مطالعه می‌کنیم، دیگر نمی‌توان

به عدالت فردی اکتفا کرد. اینجا انسان‌ها در کنار یکدیگر از چگونگی توزیع‌ها و رویه‌ها و معیارهای دستیابی به حقوق سؤال می‌کنند. جایی که امکانات و خیرات ممکن است محدود باشد و انسان‌ها با هم تفاوت‌هایی دارند. در جامعه است که با توجه به اقتضائات فراوانش صحبت از عدالت، عدالت اجتماعی خواهد بود. همان‌طور که در عدالت الهی، علم کلام و در عدالت فردی، علم اخلاق و فقه محل بحث بودند، در عدالت اجتماعی، فلسفه سیاسی، علم حقوق، علوم سیاسی، علم اقتصاد، جامعه‌شناسی و ... بحث عدالت را به دوش می‌کشند. با این توضیح، عدالت اجتماعی وصف بحال فرد نیست بلکه در مورد مناسبات و ساختارها صحبت می‌کند.

در عدالت اجتماعی دو بُعد عدالت توزیعی^۱ و عدالت فرایندی^۲ پررنگ است. عدالت توزیعی که مهم‌ترین و اصلی‌ترین اقسام عدالت است اساساً اولین معنای متبادر به ذهن از عدالت می‌باشد. عدالت توزیعی به دنبال توزیع عادلانه مواهب، خیرات، حقوق و منافع میان افراد جامعه است. عدالت فرایندی یا رویه‌ای به عدالت در رویه‌ها و فرایندها اشاره می‌کند. در این بعد از عدالت، هدف اصلی رویه‌ها، قواعد، قوانین و دستورالعمل‌های عادلانه است و نتیجه مد نظر قرار نمی‌گیرد، هرچند نتیجه عادلانه نیز ممکن است به همراه بیاورد.

امام رضا(ع) با پذیرش ولایتعهدی به‌نوعی به بحث عدالت ساختاری و عدالت فرایندی ورود کردند و به‌نوعی تلفیق عدالت فردی و عدالت ساختاری رخ داد. این را در زمان ائمه دیگر(ع) به جز حکومت امیرالمؤمنین(ع) نمی‌بینیم.

یک پرسش اساسی در عدالت‌پژوهی وجود دارد که «عامل^۳ عدالت کیست؟». در جامعه انسانی، همه در جستجوی عدالت‌اند. این جستجو عمدتاً سویه مطالبه دارد و در نتیجه این سؤال پیش می‌آید که چه کسی باید عدالت را اعطا کرده و بسط دهد؟! عامل و فاعل بسط عدالت چه کسی یا چه کسانی یا چه نهادی است؟ در بعضی از تعاریف مانند «اعطاء کل ذی حق حقه» فعل اعطا باید از سمت چه کسی یا کسانی صورت گیرد؟!

1. Distributive justice

2. Procedural justice

3. Agent

این بحث از آن جهت مهم است که دوگانه وظیفه-تکلیف را روشن می‌کند و در مورد وضعیت دائمی مطالبه عمومی عدالت از سمت مردم روشنگری می‌کند. زمانی که انسان‌ها در جوامع بدون دولت و حکومت زندگی می‌کردند، مطالبه عدالت نهایتاً از سمت فردی نسبت به فرد دیگر وجود داشت. اما از زمان مدرن که دولت‌ها متصدی امور مردم شدند این مطالبه به یک مطالبهٔ دائمی، جمعی و از حاکمیت تبدیل شد. «بحث‌های امروز عدالت حول این محور است که وظیفهٔ دولت در تضمین حقوق و دارایی و توزیع آن چیست؟ عدالت به مفهوم امروزی‌اش از دولت چنین انتظاری را دارد که توزیع عادلانه در جامعه را بر عهده داشته باشد» (Samuel Fleischacker, 2004, p.4). در مقابل، افرادی مانند نوزیک^۱ معتقدند دولت نباید در توزیع منابع ورود کند چراکه با آزادی‌های فردی و انتخاب‌های شخصی متعارض است. بلکه حکومت فقط باید مراقبت کند که افراد به حقوق دیگران تجاوز نکنند. (Adam Swift, 2014, p.60).

از طرف دیگر اگر از دولت انتظار کنترل منابع در اقتصاد و کنترل کالا در فرهنگ و کنترل قدرت در سیاست می‌رود، آیا از مردم به‌خصوص در اقتصاد و فرهنگ انتظار این نمی‌رود که در بسط عدالت سهیم باشند؟ یا به عبارت دیگر عدالت را برای خود و دیگران ایجاد کنند؟!

به نظر می‌رسد اعطای حق و اجرای عدالت نه فقط وظیفه دولت بلکه وظیفه مردم نیز هست. قطعاً دولت پس از ظهور مدل سیاسی دولت-ملت به جهت رشد روزافزون و قدرتمند شدن فراوان و افزایش تقاضای مردم نسبت به خدمات توسط دولت، (جیمز باربر؛ مایکل اسمیت، ۱۳۸۱، ص ۹۷) باید در هر عرصه متولی بسط عدالت باشد اما این به معنای فقدان تکلیف برای مردم در گسترش عدالت نیست.

در فرهنگ و عدالت فرهنگی نقش ساختار و مردم به وضوح دیده می‌شود. فرد فرد جامعه مسئول برقراری عدالت فرهنگی در جامعه هستند و همان گونه که ذکر شد باید با «کار فرهنگی» وظیفه خود را نسبت به فرهنگ ایفا کنند. تأکید بر نقش مردم در بسط عدالت فرهنگی مبتنی بر یک رویکرد عدالت مردم‌گرا است تا یک عدالت دولت‌گرا. به

1. Robert Nozick

عبارت دیگر هرچند دولت‌ها وظیفه بسط عدالت اجتماعی و توزیع عادلانه را دارند اما این، به هیچ وجه خللی به نقش مردم در نهادهای سازی عدالت وارد نمی‌کند. در مکاتب دینی مانند اسلام نیز به این مسئله اشاره شده است. ذیل عبارت ﴿لَيَقُومَنَّ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ در آیه ۲۵ سوره حدید، مردم را اقامه کننده عدالت معرفی می‌کند. یعنی مردم باید طوری پرورش یافته و ساخته شوند تا خودشان مجری و بسط دهنده عدالت باشند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۲۳، ص ۳۷۲) همچنین در تفسیر آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ علامه طباطبایی می‌نویسد که خداوند به تک‌تک افراد امر می‌کند تا عدالت اجتماعی را بیاورند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۷۸).

دولت نیز نقش تعیین کننده‌ای در بسط عدالت دارد به خصوص در جوامعی که دولت حداکثری وجود دارد. با این پیش‌فرض، در عدالت فرهنگی مقوله سیاست‌گذاری فرهنگی جدی‌تر می‌شود. سیاست‌گذاری فرهنگی همان اراده دولت و حاکمیت برای مدیریت و اداره عرصه فرهنگ در قالب سیاست‌ها و مقررات است. (وحید، ۱۳۸۶) این سیاست‌گذاری‌ها می‌تواند دو سطح داشته باشد؛ سطح اول همان ارزش‌ها و اصول کلیه حاکم بر فرهنگ است که می‌توان از آن به سیاست‌های کلی نظام فرهنگ یاد کرد. و سطح دوم^۲ تدبیرها، خطی‌مشی‌ها و راهکارهای اجرایی برای فرهنگ است (ذکایی؛ شفیع، ۱۳۸۹). در هر دو سطح دولت و حاکمیت می‌تواند در یک رویکرد آرمان‌گرا با نگاه ایدئولوژیک به فرهنگ، در جستجوی پیاده‌سازی آرمان‌های فرهنگی خویش بوده (آزاد ارمکی؛ منوری، ۱۳۸۹) و درک نظری و هستی‌شناسی خود را از جهان، انسان، جامعه و فرهنگ مبنا قرار دهد. واضح است که در این رویکرد، مبانی سیاست‌گذاری فرهنگی را باید‌ها و نبایدهای مطرح در جهان‌بینی تشکیل می‌دهند و عموماً یک روش دستوری در فرهنگ دیده می‌شود. (اشتریان، ۱۳۸۱، ص ۳۸) اما در مقابل، دولت می‌تواند رویکرد واقع‌گرا که واقعیات موجود فرهنگ و تکثرهای فرهنگی را اصل قرار می‌دهد (آزاد ارمکی؛ منوری، ۱۳۸۹)، انتخاب کند. من در اینجا نمی‌خواهم بگویم که عدالت فرهنگی با کدام رویکرد تطبیق بیشتری دارد و واضح است که انتخاب رویکرد سیاست‌گذاری از همان اتخاذ

1. Cultural Politics

2. Cultural Policy

مبانی نشأت می‌گیرد. عبارت دیگر عدالت فرهنگی در این بخش، ابتدائاً یعنی همان تطابق رویکرد سیاست‌گذاری فرهنگی با مبانی جمعی یک جامعه که قبلاً مشروعیت قانونی پیدا کرده است. اما نکته اصلی «عضویت فرهنگی» است که باید در رویکردهای فرهنگی دولت و حاکمیت لحاظ شود. عضویت فرهنگی به این مقوله می‌پردازد که چه کسی عضو یک جامعه فرهنگی است و چه کسی یا نهادی یا قدرتی این عضویت را توزیع، تأیید و تثبیت می‌کند؟! سؤالی اساسی که اگر پاسخ آن می‌تواند به قول رالز، وظایف ما را تنها برای یک بخش از مردم یا افرادی مشخص از جامعه تعریف نکند بلکه عموم اشخاص مسئله ما باشند. (Rawls, 1971. p.115) در اینجا منظور از عضویت فرهنگی، حقوق گروه‌ها^۱ نیست بلکه مقصود، عضویت عام فرهنگی برای آحاد جامعه است نه بحثی که پیرامون عضویت در گروه‌ها در فرهنگ وجود دارد. عضویت فرهنگی یک عضویت رسمی^۲ نیست (Penny Edgell and Eric Tranby, 2010, p.177) بلکه یک مقام غیر رسمی ثبت نشده اما پریامد است. یکی از مهم‌ترین پیامدهای آن، یابوری متقابل^۳ است (See: Walzer Michael, 1983, p.33). در عرصه فرهنگ، همانند اقتصاد، انسان‌ها برای رشد خویش و دستیابی به مواهب فرهنگی نیاز به کمک یکدیگر دارند، این کمک فقط پس از پذیرفتن طرفین به‌عنوان یک عضو فرهنگی میسر خواهد بود. اگر فرهنگ از یک انبساط فرهنگی در عضوگیری برخوردار نباشد، افراد جامعه نسبت به هم یابوری متقابل فرهنگی را از دست خواهند داد. پیش از آنکه این عضویت، توسط مردم به یکدیگر داده شود، دولت و حاکمیت نقش مهمی در به رسمیت شناختن آن دارند. البته به قول والزر اگر دولتی عالم‌گیر و جهانی وجود داشت یک تعلق واحد و همگانی را به همراه می‌آورد، نیاز به توزیع عضویت نبود اما مادامی که در واژگانی مانند خودی و بیگانه و عضو و غیر عضو برای ما معنا دارد، مجبوری که از توزیع عضویت صحبت کنیم (Walzer, 1983, p34-35). بخشی از این توزیع، توسط دولت و حاکمیت با اتخاذ یک

1. Groups rights

2. formal membership

3. Mutual aid

رویکرد انبساطی فرهنگی در سیاست‌گذاری‌های پذیرش^۱ رخ می‌دهد و بخش دیگر، توسط خود مردم در پذیرش یکدیگر به عنوان یک عضو و هم‌فرهنگ.

به نظر می‌رسد حضرت رضا(ع) فارغ از کنش‌های فردی که برای اقامه عدالت فرهنگی داشتند و می‌توان ذیل همه رفتارهای هدایت‌گر امام تعریف کرد، در بحث ساختاری عدالت فرهنگی نیز وارد شدند. یکی از اقدامات حضرت رضا(ع) ایجاد فضای گفتگوی بین‌الادیانی است. قطعاً می‌توان مناظرات فردی بین فرهنگی و بین‌الادیانی را در زمان دیگر ائمه(ع) مشاهده کرد اما در زمان امام رضا(ع) با نوعی آماده‌سازی زمینه‌ای از طرف حاکمیت برای این گفتگوها روبرو هستیم. این، نوعی تلاش برای عدالت در عرصه ساختارهاست که می‌تواند فوایدی بیش از عدالت در عرصه رفتار فردی داشته باشد. تاریخچه، چرایی و چگونگی پذیرش ولایت‌عهدی اکنون مورد بحث ما نیست، به هر شکل که اتفاق افتاد نتیجه این شد که حضرت از این فرصت بدست آمده کمال استفاده را فرمودند.

هرچند انگیزه حاکمیت یعنی مأمون از برگزاری مناظرات علمی و کلامی، به زعم خود پایین آوردن‌شان حضرت بود اما عملاً آنچه اتفاق افتاد بر ضرر مأمون و به نفع امام بود. حدیثی از خود علی بن موسی الرضا(ع) است در هنگامی که مأمون مجالس بحث و مناظره تشکیل می‌داد و شخصاً در مقابل مخالفان اهل بیت(ع) به بحث می‌نشست و امامت امیرمؤمنان علی(ع) و برتری او را بر تمام صحابه روشن می‌ساخت تا به حضرت رضا(ع) تقرب جوید، اما حضرت به برخی از یارانش چنین فرمود: «لَا تَعْتَزُّوا بِقَوْلِهِ، فَمَا يَفْتُلُنِي وَاللَّهِ غَيْرُهُ وَ لَكِنَّهُ لَا بُدَّ لِي مِنَ الصَّبْرِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ!»؛ (فریب سخنان او را نخورید؛ به خدا سوگند، هیچ کس جز او مرا به قتل نمی‌رساند، ولی چاره‌ای جز صبر ندارم تا دوران زندگی ام به سرآید) (شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۹).

به هر حال، حضرت این مناظرات را به صورت ساختاری پیش بردند. نوع مناظرات حضرت فقط برای نشان دادن عقاید حقه تشیع نبود بلکه آموزش فرایند گفتگو و ایجاد بستری برای فهم حق بود. بستری که می‌تواند مهم‌ترین کنش در بسط عدالت فرهنگی

باشد. همان‌طور که عرض شد، تلاش حضرت رضا(ع) ایجاد یک فرایند گفتگو و ساختاری دائمی در ارتقا و اعتلای فرهنگ جامعه - به‌ویژه بخش نرم فرهنگ یعنی عقاید و جهان‌بینی - بود و این یعنی حرکت حضرت برای بسط عدالت فرهنگی.

۲-۳. تنوع فرهنگی

اصل تنوع فرهنگی یک مبنای جامعه شناختی از دیدگاه اسلام است که تفاوت‌ها و انواع را در جامعه تبیین می‌کند. هرچند چیزی مشترک به نام فطرت در وجود انسان‌ها نهاده شده است اما انسان‌ها با یکدیگر تفاوت دارند. علاوه بر اینکه این تفاوت در ظاهر و رفتار انسان‌ها و تمام ساحت‌های حیات جمعی آن‌ها از اقتصاد تا فرهنگ قابل مشاهده و ملموس است، آیات قرآن نیز بر آن دلالت دارند؛ آیه ۱۳ سوره حجرات می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا ۖ﴾. یا در آیه ۱۱۸ سوره هود می‌خوانیم: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾. تفاوت شاکله‌ها در آیه ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾ (اسراء / ۸۴) نیز اشاره به تفاوت رفتارها، اندیشه‌ها (فرهنگ‌ها) و (به عبارتی تفاوت فرهنگی) نه تفاوت فطرت‌ها دارد (نک: ابن‌جمعه حویزی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۱۱۲). این تفاوت در رفتارها، شاکله‌ها، فرهنگ‌ها و ... یکی از حکمت‌های الهی است که برای جامعه فواید بسیاری دارد. این فواید تا حدی است که به فرمایش امام علی(ع) این اختلاف‌ها مانع هلاکت انسان‌ها می‌شود: «لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا تَفَاوَتُوا فَإِذَا اسْتَوَوْا هَلَكُوا» (شیخ صدوق، ۱۳۹۰، ص ۵۳۱).

توجه به تفاوت‌ها و کثرت‌ها در جامعه‌شناسی، ذیل فرایند تفکیک^۱ مطرح می‌شود. این فرایند، ناظر به شکل‌گیری گروه‌ها و اقشار مختلف و تفاوت‌های آن‌هاست. یعنی این تفاوت‌ها است که در کنار اختیار فرهنگی، منجر به تشکیل گروه‌های فرهنگی و خرده فرهنگ‌ها می‌شود.

البته از زاویه مبانی ارزش‌شناسی نیز، اصل تفاوت لزوماً به معنای پذیرش و قبول فرهنگ‌های متفاوت و نسبییت فرهنگی نیست. از آن جهت که فرهنگ ریشه در فطرت دارد، تفاوت‌های فرهنگی در عین موجه الوقوع بودن باید به سمت تکامل انسانیت که

منطبق با فطرت است، حرکت کنند. شهید مطهری می‌گوید: «اگر ما قائل به فطرت انسانی باشیم، یعنی معیارهای انسانیت را معیارهایی ثابت که ریشه‌اش فطرت انسانی است بدانیم، انسانیت معنی و مفهوم پیدا می‌کند، نه تنها انسانیت، تکامل انسانیت نیز معنی و مفهوم خواهد داشت» (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۲۰۸). فرهنگ پویا فرهنگ متحرک است، این حرکت باید منطبق بر فطرت به سمت کمال و غایت انسانی هدایت شود لذا اگر تفاوت‌های فرهنگی که ناشی از سلاقی و در مجموع اراده و اختیار انسانی است، مانعی بر سر راه این حرکت و اساساً تکامل فرهنگی جامعه باشد، یا باید تعدیل و یا باید حذف شود.

به عبارت دیگر، «درکنار فرایند تفکیک و تمایز یافتگی‌ها و طبعاً احساس تعلق‌های متناظر، فرایند انسجام ناظر به پیوند و پیوست این تفاوت‌ها به منظور جلوگیری از گسست و انفصال بین واحدهای فردی، گروهی، ملی، منطقه‌ای و در جهت توجه به اهداف و مسئولیت‌های مشترک است» (نک: افروغ، ۱۳۹۸) این انسجام در گروه توجه به اصل فطرت، ذات خدا و انسان و غایت و کمال بشر باید تعریف شود و تقلیل آن به گزاره‌های عام اخلاقی مشترک لزوماً رهگشا نمی‌باشد. الگوی وحدت فرهنگی به معنای یک‌شکل‌سازی فرهنگی تام و سرکوب هر کنش و خرده فرهنگ و الگوی تكثرگرایی فرهنگی یعنی به رسمیت شناختن کامل و افسارگسیخته خرده فرهنگ‌ها هیچکدام نمی‌تواند الگوی مفید و مطلوبی برای وضعیت فرهنگی جامعه باشد. بلکه رویکرد کثرت در وحدت فرهنگی (نک: صالحی امیری؛ عظیمی دولت آبادی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۱) به معنای تأکید بر مشترکات فرهنگی و به رسمیت شناختن تنوع انتخاب‌های فرهنگی ذیل مشترکات بهترین رویکرد است. این رویکرد، همان عام‌گرایی ذیل محور توحید است که دکتر افروغ از آن به‌عنوان عام‌گرایی توحیدی یاد می‌کند. (نک: افروغ، ۱۳۹۸) این عام‌گرایی در عین احترام به اصل تفاوت فرهنگی و کنش‌ها و انتخاب‌های فرهنگی افراد، آن‌ها را توصیه به پایبندی به مشترکات و بازگشت به صفر فرهنگی خویش یعنی فطرت الهی می‌کند. عام‌گرایی در اینجا نه به معنای نفی تاریخ فرهنگ و نقش هویت‌های ملی در ساخت فرهنگ جامعه است، بلکه به معنای ذات‌گرایی فرهنگی و رساندن فرهنگ به نقطه اتصال مشترک انسانیت است. عام‌گرایی برای نفی سنت‌های محلی یا هویت‌های ملی - تاریخی

یک جامعه نیست چراکه اساساً چنین برداشتی از عام‌گرایی، مخل اختیار فرهنگی انسان و اصالت تنوع فرهنگی است. اما اصرار نگاه اسلامی در فرهنگ بر وجود ذاتی توحیدی در انسان است. به عبارت دیگر، این عام‌گرایی، خاص‌گرایی فرهنگی به معنای اصرار بر حذف تفاوت‌ها، انتخاب‌ها و هویت‌های متفاوت را رد می‌کند.

اساساً دو نوع نگاه می‌توان به تفاوت‌های فرهنگی داشت؛ تفاوت به‌مثابه مشکل و تفاوت به‌مثابه ظرفیت و فرصت. تفاوت به‌عنوان یک مشکل، حاصل نگاه دنیوی به این تفاوت‌هاست جایی که بدون توجه به مشترکات انسانی و معنوی، تفاوت‌ها منجر به ستیز می‌شود، همان تنازع‌هایی که در آیه شریفه ﴿وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِیْحُكُمْ وَ اصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (انفال / ۴۶) بدان اشاره شده است. اما تفاوت به‌مثابه ظرفیت اشاره به اهمیت و فواید تفاوت‌های آحاد افراد جامعه در ترقی جامعه و تمدن انسانی دارد. (نک: بابایی، ۱۳۹۹، ص ۳۱۲-۳۱۵).

به‌طور کل، عدالت زمانی به میدان می‌آید که تنازع برای خیرات وجود دارد. و البته این تنازع می‌توان ناشی از فردگرایی و منفعت‌طلبی باشد. به هر حال عدالت اجتماعی زمانی که می‌بیند میان مردم تنازع بر سر منابع پیش آمده، برای حل تنازع پا به میدان می‌گذارد. در عرصه فرهنگ هم این تنازعات وجود دارد.

بخشی از فرهنگ حاصل خلاقیت، ایده، فکر، اندیشه، کنش فردی، کنش جمعی فرهنگی می‌باشد لذا منابع در فرهنگ، دیگر ماهیت اقتصادی ندارد هرچند می‌تواند پیامد اقتصادی داشته باشد. هنگامی که منابع در فرهنگ از ذهن، قلب، ایده و فکر فرد بجوشد. عرصه فرهنگ از آن جهت که محل بروز انتخاب‌ها و کنش‌های فرهنگی است می‌تواند محل مشاهده تفاوت‌ها نیز باشد. تفاوت‌هایی که به تفاوت‌های شخصیتی، ذهنی، روانی و شأنی باز می‌گردد. هر فرد در عرصه فرهنگ مبتنی بر شخصیت خود کنشگری انجام می‌دهد، ایده‌پردازی می‌کند، تأملات دارد و خلاقیت به خرج می‌دهد. کنش‌های فرهنگی مردم که برآمده از فکر فرهنگی، تأمل و اندیشه انسانی و خلاقیت بشری است به‌عنوان بخشی از فرهنگ به سراسر فرهنگ ارسال می‌شود. همین کنش‌ها زمانی که یک سیر جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری را طی می‌کنند بخش عمده فرهنگ را تشکیل می‌دهند و فرهنگ ساخته می‌شود. لذا طبیعی است که در عرصه فرهنگ با تفاوت‌ها و

تنوع‌ها روبرو شویم.

به نظر می‌رسد که امام رضا(ع) این تنوع را به رسمیت می‌شناسد. با برگزاری و حضور در گفتگوها شخصیت آن‌ها نه عقیده‌شان را به رسمیت می‌شناسد و اجازه گفتگو می‌دهد. او اکنون در مقام ولایتعهدی است و می‌تواند به صورت سلبی و نفی اقدام کرده و با تمام فرهنگ‌های دیگر مقابله کند اما بر اساس نگاه عادلانه‌ای که دارد سعی در استفاده از این تنوع می‌کند. وقتی که حضرت به ادیان دیگر و فرهنگ‌های دیگر اجازه گفتگو می‌دهد گویی برای آن‌ها حق گفتگو قائل شده است. این حق را به رسمیت می‌شناسد.

از طرف دیگر در نگاه حضرت، دسترسی و بهره‌برداری از عقیده درست یک حق است که نمی‌خواهد گمراهان از این حق محروم شوند. این، از مقام امامت نشأت می‌گیرد که به دنبال راهبری و هدایت است نه لزوماً حذف و نادیده گرفتن مخالفان. تمام معیارهای کنش عادلانه فرهنگی را در رفتار امام رضا(ع) در مواجهه با تنوع فرهنگی می‌توان دید؛ توجه به تفاوت‌ها، محترم شمردن حق گفتگو، توجه به خیری که باید دنبال کنند، حق هدایت و

خیر^۱ همان چیزی است که قرار است در عدالت، نصیب مردم شود. هنگامی که ما از عدالت اجتماعی یاد می‌کنیم طبیعتاً منظورمان عدالت در خیرات اجتماعی^۲ است. خیراتی که علاوه بر اینکه فرد را به موهبت و منفعت می‌رساند، جامعه به عنوان یک ساختار و سازمان را نیز در بر می‌گیرد. اساساً عدالت اجتماعی درصدد است عدالت را میان افراد و ساختارها برقرار کند، که نتیجه آن بسط مواهب برای همه یعنی جمع خواهد بود. اتفاقاً فرهنگ هم یک مقوله جمعی است و خیر فرهنگی نیز یک خیر جمعی خواهد بود. هرچند می‌توان خیر فرهنگی را هم فردی و هم جمعی دید، اما خیر جمعی در مقوله کلان فرهنگ نسبت به خیر فردی دارای اولویت می‌شود از آن جهت که موضوع بحث، کلان ساحت فرهنگ است. عدالت فرهنگی را از آن جهت که ذیل عدالت اجتماعی بحث می‌کنیم، پای جامعه به میان می‌آید.

1. goods

2. Social goods

حضرت رضا(ع) برای رساندن افراد به این خیر جمعی در بستر تفاوت‌ها و تنوع‌های فرهنگی، راه مدارا را پیش می‌گیرند. خود حضرت در باب مدارا این گونه می‌فرماید؛ لَا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ مُؤْمِنًا حَتَّى تَكُونَ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ: سُنَّةٌ مِنْ رَبِّهِ، وَ سُنَّةٌ مِنْ نَبِيِّهِ(ص) وَ سُنَّةٌ مِنْ وَلِيِّهِ(ع)؛ فَأَمَّا السُّنَّةُ مِنْ رَبِّهِ فَكُتْمَانُ السِّرِّ، وَأَمَّا السُّنَّةُ مِنْ نَبِيِّهِ(ص) فَمُدَارَاةُ النَّاسِ، وَأَمَّا السُّنَّةُ مِنْ وَلِيِّهِ(ع) فَالضَّبُّ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ (تحف العقول، ۱۳۸۲، ص ۴۴۲)؛ امام رضا(ع): تا سه خصلت در مؤمن نباشد، مؤمن نیست: خصلتی از پروردگارش، خصلتی از پیامبرش(ص) و خصلتی از ولی خدا. اما خصلت پروردگارش، نهفتن راز است؛ و خصلت پیامبر خدا(ص)، ملائمت با مردم است؛ و خصلت ولی خدا، شکیبایی در تنگنا و سختی است.

بحث مدارا در عدالت فرهنگی با عدالت اقتصادی تفاوت دارد بدین معنا که در عدالت اقتصادی به‌طور مثال هزاران میلیارد منابع وجود دارد، و پنجاه میلیون نفوس وجود دارد و هر یک مقداری را بر می‌دارند. ولی در فرهنگ از یک رشد، از یک تعالی، از یک سیر و از یک فرایند صحبت می‌کنیم که باید حق فرهنگی هر کس به وی اعطا شود تا رشد کند. لذا امام رضا(ع) مدارا را راهی برای ایجاد بستر رشد و دستیابی به حق هدایت انتخاب می‌کنند. درحالی که اوضاع در آن زمان شاید مناسب چنین رویکردی به نظر نمی‌آمد. دراین باره باید کمی توضیح داده شود؛

موضوع انتقال علوم یونانی پس از فتح مصر توسط مسلمانان شروع گردید، که در دنباله آن به دوران خلفای اموی و سپس عباسیان کشانده شده است. اما بیشتر ترجمه‌های کتب علمی و پزشکی و برگرداندن آن از زبان یونانی به سریانی یا به عربی از اواسط نیمه اول قرن دوم تا نیمه اول قرن سوم هجری قمری انجام یافته است (زحمتکش، ۱۳۹۸). واضح است که در زمانی که ترجمه آثار غیر اسلامی زیاد می‌شود، امکان التقاط و گمراهی نیز فراهم می‌گردد. در زمان امام رضا(ع) به دلیل فقدان افراد یا گروهی که این آثار ترجمه‌ای را بررسی کنند، خود حضرت با توجه به علم خود و اشراف بر علوم، سعی در کاهش آسیب‌ها داشتند (یاقوت الحموی، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۱۳۴). بحث جعل حدیث و خط رهبری شیعه نیز از شرایط زمینه‌ای فرهنگی زمان امام رضا(ع) است.

۳-۳. ذات فرهنگ

بحث در این است که آیا فرهنگ ذاتی ثابت داشته و لزوماً تغییرناپذیر است یا بطور کل برساخته و خالی از ذات است؟! و در حالت سوم بخشی از آن ثابت و دارای ذات، و بخشی برساخته است؟! این نزاع از آن جهت مهم است که دست انسان را در صورت اول یعنی ذاتی بودن فرهنگ کاملاً می‌بندد و اجازه دخل و تصرف در فرهنگ را نمی‌دهد و در صورت دوم یعنی برساخته بودن مطلق، هیچ‌گونه اصالتی برای فرهنگ قابل تصور نیست و باز شاید دست انسان در تغییرات بسته باشد چراکه نداند بکدام سمت باید حرکت کند. حالت سوم البته می‌تواند تا حدی جمع‌طرفین باشد.

نظریه «اصالت فرهنگ» که توسط حمید پارسانیا در پاسخ به مسئله «هستی‌شناسی جامعه» مطرح شده است (سیدی فرد؛ فرقانی، ۱۳۹۴) و نظریه فرهنگی حکمت متعالیه بشدت طرفدار ذات داشتن فرهنگ‌اند. پارسانیا مبتنی بر حکمت متعالیه، فرهنگ را بخشی از معرفت مشترک می‌داند که به زیست جهان انسان وارد شده است (پارسانیا، ۱۳۸۷، ص ۵۲). این ورود حاکی از یک منشأ خاص ذاتی است که پیش از انسان بوده است. پس از ورود به انسان، این انسان‌ست که معانی نهاده شده را به عرصه کنش‌های روزانه وارد می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۷۵) و رفتار و کنش خود را شکل می‌دهد. انسان، بخشی از فرهنگ به‌خصوص لایه درونی و معنوی و معنایی و اعتقادی فرهنگ را از خداوند به ارث برده است. منشأ نظام‌های فکری متعددی که در جهان توسط انسان عرضه می‌شود کاربرد همان تعالیم اما متناسب با جهان محسوس است (نصر، ۱۳۸۲، ص ۳۰). «دیگر سطوح فرهنگ از طریق شرح شارحان و تبلیغ معلمان و قانون‌گذاران، محتوای خود را از آن لایه اولیه و اصلی اخذ می‌کنند و بنابراین بیرونی‌ترین سطح فرهنگ که ناظر به رفتارها و اعمال فردی و اجتماعی افراد و جامعه است را شکل می‌دهند.» (ماحوزی، ۱۳۹۰، ص ۱۶).

همین فرهنگ که دارای ذات است تغییر و تحول دارد تا جایی که بعضاً کاملاً برساخته می‌شود. انسان‌ها همان‌طور که بیان شد دارای اختیار هستند و همین مختار بودن به آن‌ها اجازه می‌دهد به سمت نظام‌های معنایی متفاوت حرکت کرده (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹) و آن‌ها را در فرهنگ خود وارد کنند. این برساخته بودن می‌تواند تا حدی پیش

برود که حتی ایجاد ستیز درون فرهنگی بنماید. هنگامی که فرد با اراده خویش مبتنی بر آگاهی‌های جدید و دریافت‌های بدیعش از فرهنگ عمومی و نظام معنایی متفق القول جامعه‌اش عدول می‌کند و فرهنگ جدید را اتخاذ می‌کند و یا حداقل کنش متضاد از خود بروز می‌دهد، این تضاد قابل مشاهده است (پارسا، ۱۳۹۱، ص ۱۷۷). همین تضادهای فرهنگی قابل رؤیت نشان از امکان بر ساخته بودن فرهنگ دارند.

نهایتاً باید بگویم فرهنگ دو قسمت دارد؛ قسمتی که از عالم بالا به پایین نازل شده و به یک معرفت مشترک ذاتی درآمده است و قسمت دوم بخش بر ساخته فرهنگ است که انسان مختار آزاد تحت تأثیر عوامل متعدد آن معرفت مشترک را تغییر داده و بر ساخت می‌نماید. اگر قسمت اول فرهنگ را نادیده بگیریم طبیعت و فطرت بشری را حذف کرده‌ایم و اگر قسمت دوم را نادیده بگیریم، تحولات و تغییرات فرهنگ را نمی‌توانیم توجیه کنیم.

امام رضا(ع) در راستای بسط عدالت فرهنگی بر مقوله ذات داشتن فرهنگ سرمایه‌گذاری می‌کردند. به عبارتی کنش‌های خود را مبتنی بر فطرت، مبتنی بر آن بخش ذات‌گونه فرهنگ استوار می‌کردند. به عنوان مثال می‌بینیم که این ذات، خود را در این حدیث نشان می‌دهد؛ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُلْهِمِ عِبَادَهُ حَمْدَهُ وَ قَاطِرِهِمْ عَلَى مَعْرِفَةِ رُبُوبِيَّتِهِ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۱۳۹)، ستایش خدای راست؛ الهام کننده ستایش خود به بندگانش و آفریننده آنان بر معرفت ربوبیتش.

فرهنگی که امام رضا(ع) به دنبال آن است دارای غایت است. غایت در عدالت‌پژوهی اهمیت فراوانی دارد که ما را به سمت دعوای غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی سوق می‌دهد. بحث وظیفه‌گرایی^۱ و غایت‌گرایی^۲ و دعوای میان آن دو بحثی مهم در فلسفه اخلاق است که در عدالت نیز نقش بسزایی دارد. وظیفه‌گرایان همان‌طور که از نام آن‌ها پیداست، وظیفه را به نتیجه اولویت می‌دهند. وظیفه همیشه در اولویت و الزامی است حتی اگر پیروزی خیر بر شر را به همراه نیاورد. (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۴۶-۴۷) وظیفه‌گرایان قاطعی مانند کانت معتقدند همه باید بر اساس وظیفه عمل کنند حتی اگر آن وظیفه به ظاهر

1. deontologism

2. teleologicalism

سودمند نباشد. (کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۴).

در مقابل غایت‌گرایی به هدف فعل، فواید و نتیجه آن می‌نگرد. به عبارتی یک عمل هنگامی صحیح است که نتایج مطلوب را به همراه بیاورد. معیار خوب یا بد بودن یک فعل را میزان اصابت آن به نتیجه مطلوب تعیین می‌کند (ویلیامز، ۱۳۸۳، ص ۱۷). نظریه‌های غایت‌گرا به استقلال خیر^۱ و تقدم آن بر حق^۲ باور دارند و معتقدان به وظیفه‌گرایی می‌گویند که تشخیص آنچه حق و وظیفه است، هیچ‌گونه بستگی به ارائه تصویری خاص از خیر ندارد (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۷۳). نظریه رالز از جمله نظریات عدالتی است که بر مبنای وظیفه‌گرایی ارائه شده است. ادعای رالز این است که اصول پیشنهادی وی، درستی اخلاقی‌شان را وام‌دار هیچ تصویری از خیر نیستند چراکه آن اصول در یک وضع اصیل انتخاب می‌شوند که افراد در آن وضع، تصویری از خیر ندارند (همان). در مقابل، نظریه عدالت فارابی مبتنی بر یک رویکرد غایت‌گرا در اخلاق و قائل شدن به تعبیری از خیر است (همان، ص ۱۲۹-۱۳۰).

در نگاه اسلامی «خیر» اهمیت فراوان و دارای تصویری مشخص است و نزد بسیاری از مفسرین و اندیشمندان، خیر آنچیزی است که اگر انسان بدان دست یابد به سعادت رسیده است. به عبارت دیگر سعادت انسان همان خیری است که مخصوص انسان و مطابق با روح و جسمش می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۸). اساساً نگاه اسلام غایت‌گرایانه است و آیاتی مانند ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ (توبه / ۱۱۱) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ (صف / ۱۰) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل‌عمران / ۲۰۰) که فلاح، رستگاری و بهشت را نتیجه مطلوب برخی اعمال مانند صدر و انفاق و جهاد و ... می‌شمارند، دلالت‌هایی بر غایت‌گرایی در اسلام دارند (شیروانی، ۱۳۷۸). از طرف دیگر انسان به واسطه ضعفی که در تشخیص دائمی و دقیق خیر دارد، باید تصور خود از خیر را از آنچه خداوند در قالب معارف الهی ارسال می‌کند، تکمیل نماید. امکان ندارد انسان بدون هدف و بی‌تفاوت به نتایج کنش‌ها، صرفاً حقوق و

1. good

2. right

تکالیف را برای خود تعریف کند. این سؤال همیشه در ذهن آدمی وجود دارد که این حق در صورتی که به من داده شود، نهایتاً مرا به کدام سمت خواهد برد و چه خیری را برای من رقم خواهد زد.

البته بعضی نظریات نیز سعی در جمع میان وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی داشته و می‌گویند از آن جهت که شرط خوب بودن اعمال ربط مستقیم آن‌ها با قرب الهی است، اسلام نگاهی غایت‌گرا دارد و اما از آن جهت که اسلام انسان را دعوت به تعبدی عقلانی از وحی می‌کند، نگاهی وظیفه‌گرا دارد (جوادی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۳).

در نهایت باید گفت فارغ از نگاه غایت‌گرایانه یا وظیفه‌گرایانه مهم این است که غایت و خیر و وظیفه و حق هر دو باید از سمت خداوند و علم الهی تعریف شود. انسان در دایره هستی‌شناسی و خداشناسی اسلامی نمی‌تواند سعادت خویش و وظایفی که منجر به آن سعادت می‌شود را منحصرأ و به صورت استقلالی، خود تشخیص دهد. لذا خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿... وَ عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ عَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره / ۲۱۶). انسان از یک فقر تشخیصی رنج می‌برد که باید برای فهم خیر به خداوند و آنچه از او به بشر داده می‌شود، رجوع کند. این خیر ذیل دلالت ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ سَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (نمل / ۵۹) به‌طور مطلق خداوند است و خیرات اجتماعی و فرهنگی نیز باید منتهی به همین خیر مطلق شود.

لذا امام رضا(ع) انسان را به سمت یک غایت یعنی ربوبیت و معرفت الهی سوق می‌دهد. تمام احادیث و فرمایشات حضرت برای نشان دادن مسیر رسیدن به این خیر غایی است. همان‌طور که بیان شد، عدالت بدون تصویری از خیر معنا ندارد و حضرت رضا(ع) با تأکید بر غایت و همچنین ذات فرهنگ که به فطرت بر می‌گردد، ربوبیت و معرفت را خیر معرفی کرده و عدالت فرهنگی طبیعتاً حرکت در رسیدن به این غایت و خیر خواهد بود.

۴-۳. طبقه بندی جریان عدالت فرهنگی

عدالت فرهنگی پس از تعیین معیارها و استخراج آن از مبانی فرهنگ و عدالت هنگامی

که به مرحله جریان یافتن در فرهنگ می‌رسد در سه سطح مبانی، سطح ساختار و سطح محصول دیده خواهد شد.

مبانی و ارزش‌ها به عنوان پایه سیاست‌های فرهنگی از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند و جان مایه فرهنگ به حساب می‌آیند. خود این مبانی و ارزش‌ها هرچند از جنس فعل نیستند اما می‌توانند متصف به صفت عادلانه شوند. یعنی پس از اتخاذ معیار، یک ارزش یا یک مبنا در سطح زیرین فرهنگ، می‌تواند یک ارزش عادلانه یا ناعادلانه باشد. شافریتز^۱، بسط هر چیزی در فرهنگ را با تعبیر سیاست‌گذاری، منوط به بهره‌گیری از یک دکرترین به عنوان حد واسط تبدیل فلسفه به سیاست‌های عینی می‌داند (شافریتز؛ کریستوفر، ۱۳۹۰، ص ۲۲).

سطح ساختارها و نهادها ما را به سمت عدالت فرایندی فرهنگی پیش می‌برد. به عبارتی جریان عدالت فرهنگی در سطح ساختارها و نهادها همان جریان عدالت فرایندی است. عدالت فرایندی در فرهنگ به دنبال پاسخ به این سؤال است که رویه‌ها و فرایندهای مورد استفاده برای تخصیص مواهب، خیرات و منابع فرهنگی تا چه حد منصفانه و عادلانه‌اند (Yamaguchi, 2009). ساختارها و نهادهای فرهنگی به عنوان سطح وسیعی از بدنه فرهنگ، محل حضور این فرایندها و رویه‌هاست.

و اما **سطح محصولات فرهنگی** سطح عینی‌تر سطوح فرهنگ است که عدالت فرهنگی باید در این سطح نیز ملموس و محسوس باشد.

باید اعتراف کرد پرداختن به این سه سطح در زمان امام رضا(ع) تفحص دقیق تری می‌خواهد اما به جهت فتح باب تحقیق در این باره و صرفاً اشاراتی به این موضوع، می‌توان مواردی را تبیین کرد.

در سطح ارزش‌ها و مبانی اساساً امام رضا(ع) در همان مکتب ارزشی اسلام و تشیع مبتنی بر علوم و حیانی، ارزش‌ها و مبانی فرهنگی را تبیین کرده‌اند. آنچه که ما در حدیث گهربار سلسله الذهب می‌بینیم بیانی‌ست ذیل تعریف ارزش‌ها و مبانی که می‌فرمایند: «كَلِمَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي». بیان سطح ارزش‌ها و مبانی

لزوماً به تنهایی منجر به عدالت فرهنگی نمی‌شود اما در سه گانه فوق (ارزش و ساختار و محصول) به عنوان بخشی از سطح اول، نقش آفرینی می‌کند.

در سطح ساختارها هم که بیان شد، حضرت با ورود به ساختار حاکمیت از فرصت پیش آمده کمال استفاده را می‌کنند و ساختار را به سمت عدالت فرهنگی سوق می‌دهند. به عنوان مثال، تشکیل جلسات مناظره از این منظر اصلاح ساختاری محسوب می‌شود. یا گسترش تشیع را می‌توان اجرای عدالت فرهنگی در سطح ساختار تلقی کرد. چون یکی از نخستین مراکز تشیع در ایران خراسان بود، که پس از استیلای بنی عباس بر بنی امیه و تسلط بر خراسان، مردم به طرف آن‌ها رفتند و فکر می‌کردند بین علوی و عباسی از بنی هاشم فرقی نیست، اما بعد از ورود امام رضا(ع) به این منطقه، تشیع واقعی و اعتقادی گسترش پیدا کرد (نک: مظفر، ۱۳۶۸). زمانی که امام رضا(ع) در دربار مأمون خطبه می‌خوانند به نوعی استفاده از ساختار برای بسط فرهنگ اصیل رخ داده است (نک: اصحابی دامغانی، ۱۳۵۰).

و در سطح محصول نیز، می‌بینیم که چگونه حضرت قرآن به مثابه یک محصول فرهنگی را ترویج می‌کنند. حضرت رضا(ع) برای نشان دادن شأن و اهمیت قرآن در تمام مناظره‌ها و مباحث علمی از قرآن استفاده می‌کنند (نک: شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۸۹-۳۹۶؛ نیز: شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۴۲-۴۵۴، گفتگو با سلیمان مروزی). واضح است که در گفتگو با پیروان مذاهب دیگر، حضرت به کتاب آسمانی آن‌ها نیز استناد می‌کنند. همان گونه که در مناظره با جاثلیق مسیحی، به مطالب انجیل (نک: شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۲۰-۴۲۷) استناد کردند.

نتیجه گیری

عدالت فرهنگی مفهومی سهل و ممتنع است. با این توضیح که بسط عدالت در حوزه فرهنگ از آن جهت که فرهنگ باید از فرهنگ توحیدی پیروی کند، سهل است اما وقتی با انتخاب‌های مردم مواجه می‌شویم، به نظر دشوار می‌آید. امام رضا(ع) برای بسط عدالت در فرهنگ از فرصت ولایتعهدی بهره بردند بدین معنا که به صورت ساختاری به حرکت فرهنگ به سمت مطلوبیت کمک کردند. برگزاری جلسات مناظره که توسط

حاکمیت انجام می‌شد و امام رضا(ع) هم شرکت می‌کردند نمونه‌ای از این حرکت ساختاری ست. از طرفی حضرت ملتفت به تنوع فرهنگی که شاخصه هر فرهنگ و هر جامعه‌ای است، هستند لذا برای آن‌ها حق گفتگو قائل می‌شوند. اما در عین حال از خیر جمعی فرهنگی که به ذات فرهنگ متصل است و غایت عبودیت و معرفت الهی را دنبال می‌کند، عدول نمی‌کنند. همه این‌ها نشان از تلاش حضرت رضا(ع) در بسط عدالت فرهنگی دارد. البته واضح است که این یافته‌ها قطعاً تمام نیست و بعد از تکمیل ادبیات نظری عدالت فرهنگی باز هم باید به سیره رجوع کرد و دیگر کنش‌های حضرت که در مسیر بسط عدالت فرهنگی بوده را استخراج نمود.

فهرست منابع

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۸۲). تحف العقول، قم: نشر آل علی.
۲. اشتریان، کیومرث. (۱۳۸۱). روش سیاست گذاری فرهنگی. تهران: کتاب آشنا.
۳. اصحابی دامغانی، محمد. (۱۳۵۰). تاریخ انتشارات تشیع در ایران. قم: نشر علامه.
۴. افروغ، عماد. (۱۳۹۸). عام گرایی توحیدی و حق انسان. انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۵. آزاد ارمکی، تقی؛ منوری، نوح. (۱۳۸۹). ارائه مدلی برای تحلیل محتوای سیاست های فرهنگی. مطالعات فرهنگی و ارتباطات، (۲۰)، ص ۴۷-۷۶.
۶. بابایی، حبیب الله. (۱۳۹۹). تنوع و تمدن در اندیشه اسلامی. نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. باربر، جیمز؛ مایکل، اسمیت. (۱۳۸۱). ماهیت سیاست گزاری خارجی در دنیای وابستگی متقابل کشورها، (ترجمه حسین سیف زاده). تهران: نشر قومس.
۸. پارسانیا، حمید. (۱۳۸۷). نسبت علم و فرهنگ. راهبرد فرهنگ، (۲)، ص ۵۱-۶۶.
۹. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۱). جهان های اجتماعی. نشر کتاب فردا.
۱۰. جوادی، محسن. (۱۳۸۳). «اخلاق»، دایره المعارف قرآن کریم، ج ۲. قم: بوستان کتاب قم.
۱۱. حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۳۸۳). تفسیر نورالثقلین، (ج ۵). بی جا: دار التفسیر.
۱۲. ذکایی، محمد سعید؛ شفیعی، سمیه سادات. (۱۳۸۹). کالبد شکافی سیاست گذاری فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در حوزه سبک زندگی دختران. فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات، (۲۰)، ص ۷۷-۱۲۰.
۱۳. زحمتکش، زهرا. (۱۳۹۸). شاخصه های تأثیرگذار نهضت ترجمه در عصر امام رضا(ع)، مجله دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی، (۱۱)، ص ۸۳-۹۹.
۱۴. سیدی فرد، سید علی؛ فرقانی، محمد کاظم. (۱۳۹۴). نقد نظریه «اصالت فرهنگ بر اساس آموزه های فلسفی حکمت متعالیه». نشریه دین و سیاست فرهنگی، (۵)، ص ۳۳-۴۸.
۱۵. شافریتز، جی. ام؛ کریستوفر پی بریک. (۱۳۹۰). سیاست گذاری عمومی در ایالات متحده آمریکا، (ترجمه حمیدرضا ملک محمدی). تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).
۱۶. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی. (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا(ع)، (ج ۱). تهران: نشر جهان.
۱۷. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی. (۱۳۹۰). امالی، (ترجمه محمدباقر کمره ای). بی جا: نشر کتابچی.
۱۸. شیروانی، علی. (۱۳۷۸). ساختار کلی اخلاق اسلامی. قبسات، (۱۳)، ص ۳۸-۴۴.
۱۹. صالحی امیری، سید رضا؛ عظیمی دولت آبادی، امیر. (۱۳۹۶). مبانی سیاست گذاری و برنامه ریزی فرهنگی. بی جا: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.

۲۰. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان، (ج ۱۲، ترجمه موسوی همدانی). قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. فرانکنا، کی. (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق، (ترجمه هادی صادقی). قم: کتاب طه.
۲۲. کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق، (ترجمه حمید عنایت و علی قیصری). تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی، (مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۴. ماحوزی، رضا. (۱۳۹۰). بنیاد فلسفی فرهنگ، فصلنامه تخصصی فلسفه و کلام، (۵)، ص ۱-۱۹.
۲۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). نقدی بر مارکسیسم. تهران: نشر صدرا.
۲۶. مظفر، محمدحسین، (۱۳۶۸). تاریخ شیعه، (ترجمه سید محمدباقر حجتی). نشر فرهنگ اسلامی.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۰). تفسیر نمونه، (ج ۲۳). قم: دار الکتب الاسلامیه.
۲۸. نصر، سید حسین. (۱۳۸۲). خرد جاودان. مجموعه مقالات همایش نقد تجدید از دیدگاه سنت گرایان معاصر. تهران: نشر دانشگاه تهران.
۲۹. واعظی، احمد. (۱۳۹۳). نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۰. واعظی، احمد. (۱۳۹۸). درس گفتارهای عدالت، (جلسه نهم، ۹۸/۴/۱۸). قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۳۱. وحید، مجید. (۱۳۸۶). بحثی در سیاست‌گذاری فرهنگی. فصلنامه سیاست، ۳۷(۳)، ص ۲۸۷-۳۰۶.
۳۲. ویلیامز، برنارد. (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق، قم: نشر معارف.
۳۳. یاقوت الحموی، شهاب‌الدین ابی عبداللّه. (۱۹۹۰). معجم البلدان، (تحقیق عبدالعزیز الجندی، ج ۱). بیروت: دار الکتب العلمیه.

34. Adam Swift, Political philosophy, Polity Press, 2014, p60.
35. Penny Edgell and Eric Tranby, (2010). Shared Visions? Diversity and Cultural Membership in American Life. *Social Problems*, 57(2), 175–204.
36. Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. U.S: Belknap Press.
37. Samuel Fleischacker, (2004). *A Short History of Distributive Justice*. Harvard University Press.
38. Walzer Michael (1983). *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*. Oxford: Basil Blackwell.p33.
39. Yamaguchi, I. (2009). Influences of Organizational Communication Tactics on Trust with Procedural Justice Effects; A Cross – Cultural Study Between Japanese and American Workers. *International Journal of Intercultural Relations*. 33. 21-31.