

نقد و بررسی اندیشه اجتماعی محمدرضا حکیمی

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۷/۴/۲۰

سیدسعید زاهد زاهدانی^۱

مهدی مقدسی^۲

چکیده

محمدرضا حکیمی، که از اندیشمندان مکتب تفکیک می‌باشد، با تکیه بر آیات و روایات، نظرات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی خود را در آثار متعددی منتشر ساخته‌است. در این مقاله، به روش مطالعات کتابخانه‌ای و سندی به جمع‌آوری اطلاعات پرداخته‌ایم. از لحاظ نظری با توجه به ضرورتی که در قرن بیستم میلادی، در بین مسلمانان برای تشکیل حکومت اسلامی احساس شد و با در نظر گرفتن اینکه تولید علوم انسانی و اجتماعی اسلامی برای تشکیل حکومت الزامی است این تحقیق سازمان یافت. پس از بحث مختصری در مورد مبانی نظری وی به اندیشه‌های او در سه حوزه اقتصادی، اجتماعی و سیاسی می‌پردازیم. او احاطه کاملی بر قواعد و قوانین فردی اسلامی دارد و جامعه ایده‌آل ترسیم شده توسط او جامعه‌ای است که هرکس وظیفه خود را بشناسد و اجرا کند یا از طریق امر به معروف و نهی - از منکر و نیز تشکیل حکومت اسلامی زیر نظر معصوم یا عالم ربانی و ادار به اجرای آن گردد. در جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت که نگاه فردی وی موجب غفلت از توجه به اثرگذاری و خاصیت نظام‌های اجتماعی و در نتیجه احکام اجتماعی اسلامی شده‌است.

واژگان کلیدی: حکیمی، اسلام، مکتب تفکیک، عدالت، فقر، جامعه

۱. دانشیار جامعه‌شناسی و عضو پژوهشکده تحول در علوم انسانی دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول)

zahedani@shirazu.ac.ir

۲. کارشناس ارشد جامعه‌شناسی mhdimoghaddasi@gmail.com

مقدمه و بیان مسئله

مسئله ادراک و مکانیسم کسب معرفت توسط انسان از جمله مهم‌ترین مسائل فلسفی است که در دنیای اسلام نیز مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته و مکاتب و اندیشمندان گوناگون، در این باره نظرات متفاوتی را ارائه داده‌اند که به تبع آن اندیشه‌های اجتماعی متفاوتی در ذیل تفکر اسلامی به وجود آمده‌است.

آنچنان که ایچی، متکلم معروف، معتقد است سه مذهب در باب کیفیت حصول علم وجود دارد؛ یکی از این مذاهب مذهب شیخ است که بر آن است که از آنجا که همه ممکنات به خداوند مستند هستند و ارتباط بین حوادث به صورت پیدایش حادثه‌ها پس از دیگر حوادث از طرف خداوند صورت می‌گیرد، علم نیز پس از آموزش و تلاش فکری توسط انسان ظهور می‌کند. پیروان مذهب معتزله نیز معتقدند که نفس انسان به عنوان فاعل شناسا با تفکر و آموزش می‌تواند علم تولید کند. مذهب حکیمان به عنوان سومین مذهب، بر آن است که کوشش فکری انسان، علت اعدادی علم است؛ به این معنی که فیض الهی عام است و انسان‌ها بنا بر استعداد خود آن را دریافت می‌کنند (هاشمی، ۱۳۸۲: ۷۱-۷۲).

فلاسفه اسلامی نیز کسب معرفت را از طریق ارتباط نفس انسان با عقل فعال‌شدنی دانستند. به‌طور مثال، فارابی و ابن‌سینا معتقد بودند که عقل فعال یا باری تعالی است که موجب حلول معقولات به نفس انسان می‌شود. درمقابل، فلاسفه دیگری برآن‌اند که نه به موجب حلول که با اتحاد نفس با عقل فعال، یعنی شکل‌گیری رابطه‌ای وجودی میان این دو، نفس از صور عقلیه و ادراکات بهره‌مند می‌شود (همان: ۷۲).

در این میان، حتی در فقه شیعه نیز در قبال روش و طریقه رسیدن به احکام شرعی نیز اختلاف نظر وجود داشت. درحالی‌که «اصولیون» قائل به استفاده از روش‌های استنباط اجتهادی بوده و عقل را در کنار قرآن، سنت و اجماع منبع دریافت احکام می‌دانستند، در قرن یازدهم هجری، مکتب «اخباری‌گری» شکل گرفت که اجتهاد و استنباط احکام شرع را انکار کرده و تنها راه شناخت احکام شرعی را سنت و حدیث پیامبر و اهل بیت مطهر ایشان دانستند. آنها معتقد بودند که برای شناخت احکام شرعی نمی‌توان بر عقل و اجماع استناد کرد. آنها حتی با بیان اینکه قرآن دارای معانی غیرقابل درکیست و فقط معصومین توان درک این معانی را دارند، آن را فاقد حجیت دانستند (حسینیان، ۱۳۸۷: ۲۰۶).

مکتب تفکیک نیز توسط میرزا مهدی اصفهانی در قرن اخیر، بنیان نهاده شد. او که به لحاظ فکری، با اخباریون قرابت داشت، با فلسفه به ضدیت برخاست و به عقل و روش برهانی ایراد و اعتراض داشته و قیاس منطقی و علیت را باطل دانست. باین حال، محمدرضا حکیمی^۱ اندیشمند، متأخر این مکتب، آن را به گونه‌ای معتدل‌تر و ملایم‌تر از پیشینیانش مطرح نموده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸۵-۱۸۶).

هدف و پرسش‌های پژوهش

هدف کلی پژوهش حاضر، ارائه اندیشه اجتماعی محمدرضا حکیمی است. در این راستا چنین پرسش‌هایی مطرح است: (۱) تعریف حکیمی از جامعه چیست؟ (۲) جامعه اسلامی مدنظر او چه ویژگی‌هایی دارد؟ (۳) چگونه می‌توان به جامعه آرمانی اسلامی دست یافت؟ (۴) مکتب اقتصادی اسلام بر چه اصولی استوار است؟ (۵) حکومت در اندیشه اجتماعی حکیمی چه جایگاهی دارد؟

پیشینه پژوهش

هرچند نویسندگان متعددی با نگاه‌های گوناگون به ارائه نظریات اجتماعی اندیشمندان مسلمان پرداخته‌اند، اما کمتر نگاه محمدرضا حکیمی در این باره مورد واکاوی قرار گرفته است. باین حال، آرمان ذاکری (۱۳۹۲) در فصلی از کتاب خود با عنوان «مواجهه با علوم اجتماعی در متون سنت‌های شیعی به بررسی نسبت اسلام و علوم اجتماعی از منظر محمدرضا حکیمی و روایت‌های او از مکتب تفکیک پرداخته است؛ او ضمن بررسی مفاهیمی چون «عینیت‌گرایی»، «انسان-شناسی» و «اقتصاد و تاریخ» به برآوردی کلی از جهت‌گیری نظری حکیمی در نسبت با علوم اجتماعی اکتفا می‌کند.

برخی پژوهشگران نیز کار خود را به نظرات اقتصادی حکیمی منحصر کرده‌اند. محمدرضا آرمان‌مهر (۱۳۹۲)، «مبانی نظری عدالت اقتصادی در اندیشه محمدرضا حکیمی» را بررسی کرده و اصول مؤید مساوات به‌عنوان اصل اساسی و غایت نظام اقتصادی حکیمی را تشریح می‌کند.

۱. حکیمی در سال ۱۳۱۴، در مشهد متولد شد؛ در ۱۲ سالگی وارد حوزه علمیه خراسان شده و سال‌ها زیر نظر اساتیدی چون میرزا احمد مدرس یزدی، شیخ هاشم قزوینی، شیخ مجتبی قزوینی، آیت‌الله میلانی و ... به تحصیل پرداخت (صدریه، ۱۳۹۲: ۱۳۴). او در سی‌سالگی توسط دیگر استادش آقابزرگ تهرانی با القابی چون «الاستاذ المحقق» و «الفاضل الکامل» مورد خطاب قرار گرفت (اسفندیاری، ۱۳۸۲: ۱۳۵).

پژوهش حاضر با تذکر به اینکه آرای اجتماعی حکیمی، متأثر از نظرات کلی وی دربارهٔ مکتب تفکیک است، برای استنباط جزئی‌تر و دقیق‌تر نظرات او در مورد جامعه، سیاست و اقتصاد از نوشته‌های او تلاش می‌کند.

تعریف مفاهیم

مکتب تفکیک به جداسازی انگاره‌ها و مفاهیم بشری - که از فهم ناقص انسان منتج می‌شود - با داده‌ها و معارف وحیانی و الهی که منشأ آن علم بی‌پایان و ازلی خداوند است، تأکید می‌کند (حکیمی، ۱۳۹۰: ۲۶۹). پیروان این مکتب فلسفه‌های امروزی را در پاسخ‌گویی به همهٔ نیازهای بشری شکست‌خورده یافته‌اند و معتقدند که «تفکیک» توانایی این را دارد که جایگزین فلسفه شود (فیضی تبریزی، ۱۳۸۲: ۳۱۵-۳۱۶).

سخن اهل تفکیک این است که از آنجا که حقیقت دینی با حقیقت فلسفی اختلاف ماهوی داشته و در مبانی، میان الهیات الهی با الهیات بشری تعارض قطعی وجود دارد، آمیخته‌شدن این دو، ناب‌بودن معرفت الهی را مخدوش می‌کند (حکیمی، ۱۳۸۶ الف: ۲۵۵-۲۵۴). آنها معتقدند که گسترش یافتن فلسفه، موجب به‌وجود آمدن بسیاری از مشکلات در دنیای معاصر و عدم توازن جامعه و تاریخ شده‌است (فیضی تبریزی، ۱۳۸۲: ۳۲۴).

هرچند در نظر حکیمی، به‌عنوان اندیشمند مکتب تفکیک، برخلاف پیشینیانش جایگاه و شأن عقل در استدلال‌ات عقلی انکار نشده و فلسفه و عرفان مورد احترام قرار می‌گیرند؛ اما او بر مرزبندی میان قرآن و معارف الهی با معارف بشری و دستاوردهای آن اصرار می‌ورزد تا تفسیر قرآن و روایات مخدوش نشود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸۵-۱۸۸). حکیمی معتقد است که ذهنیت فیلسوفان و متکلمان متأثر از مباحثی غیرقرآنی است که حتی قرن‌ها قبل از ظهور اسلام وجود داشته‌است (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۲: ۲۷۱). او ترجمهٔ انواع کتاب‌های غربی از مکتب‌ها و نحله‌های مختلف در قرون ابتدایی اسلام را با برنامه‌ریزی خلفای عباسی برای تهاجم فرهنگی دانسته که با آن سعی در اختلاف‌آفرینی در ذهنیت و عملکرد مسلمین و بدل کردن قرآن به کتابی صرفاً ذهنی و انحراف داشته‌اند (حکیمی، ۱۳۸۳: ۵۳؛ حکیمی، ۱۳۸۶ ج: ۳۴-۳۵).

حکیمی برخلاف اسلافش مخالف فلسفه نیست و آن را حق دانسته و معتقد است عده‌ای خاص که مستعد، مهذب و دین‌باور هستند و نه همه‌کس، باید به آن اشتغال داشته‌باشند. چنانچه همین نظر را برخی حکما همچون ابوعلی سینا نیز داشته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹۱). حتی

حکیمی قائل به وجود فلسفه و عرفان اسلامی است که با وجودی که از فرهنگ‌های دیگر ترجمه و به اسلام وارد شده، اما در محیط اسلام متحول شده و پرورش یافته‌است، اما آنها را حکمت قرآنی نمی‌داند (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۲: ۲۷۱).

او استدلال‌های ذهنی صرف که متکی بر تجربه عینی نیستند را رد کرده و معتقد است این مشی قرآن است (همان: ج ۱: ۱۴۲). یکی از انتقادات تفکیکی‌ها از فلسفه نیز همین ذهنی بودن صرف است. آنها معتقدند فلسفه‌های امروزی کاملاً نظری و ذهنی بوده و سودی برای انسان‌ها نداشته و گرهی از مشکلات آنان نمی‌گشایند (فیضی تبریزی، ۱۳۸۲: ۳۱۵-۳۱۶). حکیمی شناخت مورد نظر قرآن را شناختی عینی و سازنده می‌داند (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۱: ۳۵۵-۳۵۶).

به اعتقاد حکیمی، تفکیک به پیروی از سرچشمه‌هایش یعنی عقل، وحی و معصوم به دو اصل بنیادین توحید و عدل فرا می‌خواند و از آنجا که این مکتب به همه ابعاد زندگی اعم از الهیات، اقتصاد، انسان، عمل و ... توجه می‌کند، حضور در عرصه اجتماعی و عمل براساس تکلیف را وظیفه اساسی خود می‌داند. لذا جامعه‌سازی مبتنی بر عدالت از اهداف این مکتب است (حکیمی، ۱۳۸۸: ۳۱-۳۲).

او در ارائه نظرانش که مبتنی بر اسلام حقیقی مد نظر اوست، بر ارائه آیات و روایات، بسیار تکیه می‌کند و معتقد است وقتی این احادیث و روایات وجود دارد، نمی‌توان توصیفی از نزد خود در مورد جامعه حقیقی اسلامی ارائه کرد (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۵۳-۱۵۴).

منظور از اندیشه اجتماعی آن دسته از تفکرات، تأملات و بررسی‌هایی است که به گونه‌ای تعقلی و نظری و بدون استفاده از روش‌های علمی جدید در مورد امور اجتماعی، یعنی اموری که هستی و قوام آنها به جمع وابسته‌است، صورت گرفته و در قالب گزاره‌هایی ابراز شده‌است. به واسطه عدم استفاده از روش‌های علمی جدید اعم از مشاهده، تجربه و نمونه‌گیری است که اندیشه اجتماعی را از جامعه‌شناسی متفاوت می‌دانند؛ جامعه‌شناسی مطالعه منظم و علمی جامعه در دوران جدید است، درحالی‌که اندیشه اجتماعی حیطه وسیع‌تری داشته و از گذشته مورد توجه بوده‌است (آزاد ارمکی، ۱۳۹۳: ۲۱).

روش پژوهش

با توجه به اینکه پژوهش حاضر از نوع اکتشافی و توصیفی است، نمی‌توان انتظار بیان فرضیه‌ای داشت؛ بنابراین در این تحقیق بنیادین، تلاش شده با استفاده از روش مطالعات کتابخانه‌ای و

سندی به جمع‌آوری اطلاعات پرداخته و با توصیف و تحلیل و مقایسه داده‌ها، آرای محمدرضا حکیمی، به‌عنوان اندیشمند مکتب تفکیک، در باب چیستی جامعه اسلامی، نحوه اداره و رهبری آن و مکتب اقتصادی اسلام بررسی و نقد گردد. از لحاظ نظری با توجه به ضرورتی که در قرن بیستم میلادی در بین مسلمانان برای تشکیل حکومت اسلامی احساس شد و با در نظر گرفتن اینکه برای تشکیل و اداره حکومت، مسلمانان نیازمند علوم انسانی و اجتماعی اسلامی هستند، بررسی اندیشه اجتماعی از منظر مکاتب مختلف فکری مسلمین ضروری به نظر می‌رسد.

یافته‌های پژوهش

جامعه

حکیمی جامعه را مجموع افراد و متشکل از آنها می‌داند که اصلاً بدون افراد وجود نخواهد داشت (حکیمی، ۱۳۸۶: ۵۱؛ حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۴: ۳۹). جامعه به ساختمانی شبیه است که افراد به‌مثابه مصالح ساختمانی آن هستند. به هر اندازه این مصالح ساختمانی سالم و مفید و پرمقاومت باشند، ساختمان نیز مفیدتر و پایدارتر خواهد بود (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۳۶). از آنجا که فرد در جامعه پرورش می‌یابد، برای به‌وجود آوردن و تربیت افراد صالح، وجود جامعه صالح لازم و ضروری است. ازسوی دیگر، جامعه صالح مستلزم وجود افراد صالح است (حکیمی، ۱۳۹۱: ۲۱). درواقع جامعه‌سازی و فردسازی از هم جدا نبوده و درهم تنیده و لازم و ملزوم یکدیگرند (حکیمی، ۱۳۸۶: ۲۰). او معتقد است که صرف اجتماعی-الهی دانستن پدیده دین، مثلی را با سه ضلع به‌وجود می‌آورد: فرد + جامعه + حاکمیت (همان: ۵۱).

هدف اصلی اسلام ساختن جامعه‌ای خداپرست، حق‌باور، نمازگزار، عدالت‌گستر و قرآنی است (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۲: ۶۰۰؛ حکیمی، ۱۳۸۵: ۳۹) که در آن فقر کاملاً از بین‌رفته یا اگر هم وجود دارد امری رسمی و پذیرفته‌شده نیست (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۶: ۱۶۸-۱۶۹). او معتقد است نظام اجتماعی اسلام مظهري از عدالت الهی است (همان: ۵۵۹) و جز جامعه سرشار از عدالت، هیچ جامعه‌ای اسلامی نیست (حکیمی، ۱۳۸۵: ۷۲).

حکیمی تعریفی حداقلی از جامعه دینی ارائه نموده و می‌گوید جامعه دینی جامعه‌ای است که در آن مقتضیات رشد انسان‌ها موجود و موانع رشد مفقود باشد (حکیمی، ۱۳۹۱: ۶۶؛ حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۶۸؛ حکیمی، ۱۳۸۵: ۷۰)؛ درعین حال، تنها در جوامع اسلامی که عامل به احکام اسلام هستند (حکیمی، ۱۳۸۶: ۶۲)، مقتضیات رشد فراهم آمده و موانع آن برطرف

می‌شود. جامعه دینی جامعه عامل بالعدل و قائم بالقسط بوده (حکیمی، ۱۳۸۶: ۳۱) و تنها در سایه یک نظام عامل بالعدل محقق خواهد شد (همان: ۱۰۹).

جامعه مورد نظر حکیمی، قائم بر شالوده‌های توحید و عدل بوده و بنیادش «عدالت محوری» است، به گونه‌ای که همه اعضای این جامعه خود برای برپا داشتن عدالت و اجرای قسط به پا می‌خیزند (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۱: ۶۴؛ حکیمی، ۱۳۸۵: ۳۹). این جامعه جامعه‌ای است که در آن ضعیفان با کمال قدرت حق خود را از قدرتمندان و زورمداران می‌ستانند (حکیمی، ۱۳۸۶: ۴۵).

جامعه اسلامی همچون دیگر جوامع، نشانه‌هایی دارد که بارزترین آنها، نماز و عدالت است (همان: ۳۹). در این جامعه، از سرمایه‌داران جانبداری نشده، منصبی به ایشان نرسیده و حتی روابط مردم با ایشان قطع می‌شود (حکیمی، ۱۳۹۲: ۴۸-۴۹). یکی از ویژگی‌های این جامعه موج‌زدن عقل و خرد و فرزانی در سراسر آن است، به گونه‌ای که تحجر، جمود فکری و عوام‌زدگی در آن جایی ندارد (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۱: ۷۸).

به اعتقاد حکیمی، مشکل امروز جوامع بشری تکاثر و اتراف یا به عبارت دیگر، لیبرالیسم اقتصادی است (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۸۹). چراکه او تکاثر را ظلم می‌داند؛ و همان‌طور که کفر و شرک مانع رشد فردی است، ظلم مانع رشد جامعه است (همان: ۵۴).

او معتقد است که جامعه فاسد یک غلط مصطلح است، چراکه جامعه فاسد از آنجاکه مانع رشد است، اصلاً جامعه نیست و بیشتر به یک محل شلوغ و پر ازدحام می‌ماند (همان: ۳۱-۳۳). فساد در جامعه‌های بشری از بدوی و کوچک گرفته تا جامعه‌های گسترده امروزی از قشرهای مرفه و مقتدر و دارای جاه و مقام تولید شده و از آنجا که جامعه به مثابه بشقاب‌های بهم متصل است، این فسادها به سمت قشرهای ضعیف و متوسط روانه می‌شود (حکیمی، ۱۳۸۵: ۶۷). او فساد را ناشی از فقر یا ثروت زیاد دانسته و معتقد است این دو مانع رشد انسان‌ها می‌شوند (همان: ۷۰-۶۷).

حکیمی عامل اصلی برنامه‌های اصلاح اجتماعی را اجرای عدالت و اقامه قسط دانسته (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۳۰؛ حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۳: ۲۷) و با نقد سخنان عده‌ای که می‌گویند برای اجرای عدالت می‌بایست ابتدا جامعه را اصلاح کرد، می‌گوید اصلاح جامعه جز با اجرای عدالت ممکن نیست (همان: ۱۲۱-۱۲۲).

او برای اصلاح جامعه و اجرای عدالت راهکار امریه معروف و نهی از منکر را مناسب می‌بیند (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۱: ۴۱۴). در جامعه اسلامی، امریه معروف و نهی از منکر، از حاکمیت و اعضای آن آغاز شده و اصلاح آنان در اولویت اول قرار می‌گیرد (حکیمی، ۱۳۸۵: ۷۴). اصلاح اجتماعی دو رکن اساسی دارد که بدون آنها اصلاح و تغییری صورت نمی‌گیرد. این دو رکن عبارت‌اند از مقاطعه و دفاع (قطع رابطه با مستکبران اقتصادی و بایکوت تولیدات ایشان و نیز دفاع از محرومان) (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷، ج ۵: ۳۵۲-۳۴۷).

حکیمی معتقد است جامعه‌های بشری می‌بایست دو راهبرد تربیت و سیاست را مدنظر داشته باشند که تربیت عبارت است از به وجود آوردن فرد صالح برای ساخت جامعه صالح و مراد از سیاست، ساخت جامعه صالح برای پرورش فرد صالح است (حکیمی، ۱۳۹۱: ۲۱-۲۰). او از میان همه حرکت‌های سازنده بشری در سراسر تاریخ، جامعه‌سازی را مهم‌ترین آنها می‌داند (حکیمی، ۱۳۸۶: ۳۳).

قوام حقیقی جامعه در گرو یکپارچگی و وحدت اقسام مختلف موجود در جامعه است که خود در گرو همدلی جامعه است. درعین حال همدلی در هیچ جامعه‌ای به وجود نمی‌آید مگر اینکه دل‌ها به آرامش برسند که جز با وجود آرمان‌های مشترک در جامعه که به سود همه و نه عده‌ای خاص باشد ممکن نیست که این همان اجرای عدالت است (همان: ۱۳۲-۱۳۳). به عبارت دیگر، تحقق «المؤمنون اخوه» جز با رفع نابرابری‌ها ممکن نیست (همان: ۱۲۲). اگر اعضای جامعه در معیشت، یکپارچه و همسان شوند، در سیاست هم یکپارچه خواهند شد (همان: ۱۱۶).

حکیمی طبقات را در جامعه اسلامی به گونه‌ای متفاوت از جوامع دیگر می‌داند. او طبقات در جوامع سرمایه‌داری را طبقاتی با مبنای اقتصادی می‌داند که مردم براساس دارایی و میزان مالکیت به طبقات مختلفی تقسیم می‌شوند. اما در اسلام، براساس حرفه و شغل، مردم به «طبقات حرفه‌ای» تقسیم می‌شوند. ضمن تقسیم کار، هرکدام از مشاغل به شغل‌های دیگر نیز نیاز دارند؛ امر اجتماع بدون حضور همه شغل‌ها درکنارهم، میسر نمی‌شود. در این میان، اصل مهمی در جوامع اسلامی رعایت می‌شود که آن نزدیکی در معیشت برای همه طبقات بدون در نظر گرفتن میزان درآمد مشاغل مختلف می‌باشد. در این جوامع، زندگی طبقات مختلف براساس همیاری و همکاری در جریان است (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۵: ۳۳۰-۳۴۰) و در آنها کار کردن عده‌ای برای عده دیگر ظالمانه و یک‌طرفه نیست (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۶: ۲۵۷).

در جوامع اسلامی، هرچه موجب زیان‌رساندن به حرمت و کرامت انسان‌ها شده و احساس فقر و کمبود را در خانواده‌های کم‌بضاعت و بی‌بضاعت شدت بخشد مردود است تا جایی که مرتکب آن می‌بایست طرد شود. به عبارت دیگر، در جامعه اسلامی افراد هرچند که قادر باشند، حق ندارند متفاوت از دیگران زندگی کرده و از تجملات گران‌قیمت، خانه‌ها و مرکب‌های طاغوتی استفاده کنند. احکامی چون اسراف و تبذیر که در قرآن کریم دیده می‌شود، نشان‌دهنده آن است که سخن مشهور این روزها که هرکس هرچه داشت می‌تواند هرگونه که دلش خواست هزینه کند ضد قرآنی است (حکیمی، ۱۳۹۱: ۲۶۸-۲۶۹).

حکومت و رهبری جامعه

از نظر محمدرضا حکیمی، تنها راه زنده نگه‌داشتن اسلام، تشکیل حکومت و حاکمیت اسلامی است (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۲: ۶۸۰). حکومت صالح به‌وجود آورنده جامعه صالحی است که افراد صالحی را پرورش داده و تربیت می‌کند (حکیمی، ۱۳۹۲: ۱۳۱). او حاکمیت را «اداره سالم امور مختلف جامعه، در جهت رشد افراد، و شکوفایی اجتماع و حفظ کرامت انسانی و بقای قداست ارزش‌ها» (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۱۱-۱۱۲) تعریف کرده و غرض اصلی تشکیل حکومت را سامان‌بخشی به جامعه می‌داند (حکیمی، ۱۳۹۱: ۱۳۰). او هدف اجتماعی و عالی اسلام و همه ادیان الهی را تشکیل حکومت دینی دانسته (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۱: ۶۷۹) و معتقد است حکومتی اسلامی است که حرکت کلی آن در جهت صلاح و اصلاح جامعه و افراد آن بوده (حکیمی، ۱۳۹۱: ۲۱) و جامعه را به منهای فقر، تحقیر، ظلم و استیلا برساند (همان: ۵۴). او هیچ نظامی جز نظام مجری و عمل‌کننده به عدالت را اسلامی نمی‌داند (حکیمی، ۱۳۸۵: ۷۲).

اسلام همچون هر مکتب دیگری، فلسفه سیاسی خاص خود را دارد؛ در اسلام، فلسفه الهی و فلسفه سیاسی از یکدیگر جدایی‌پذیر نبوده و فلسفه سیاسی خود نوعی فلسفه الهی است که ارزش‌های قرآنی را تحقق می‌بخشد. در قاموس بزرگ اسلامی کلمه ولایت، که عنوانی الهی است، اشاره به امامت و ولایت باطنی دارد و امامت، رهبری، فرمانروایی و ریاست را تداعی می‌کند؛ احکام اسلامی برای اجرایی و جهانی شدن به تشکیل حکومت وابسته است (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۲: ۶۸۰-۶۷۴).

حکومتی الهی است که حکام الهی به مثابه جانشینان خدا آن را هدایت کنند؛ جانشینان خدا نیز یا پیامبران و اوصیای ایشان هستند یا کسانی که نیابت آنان را به شایستگی پیدا می‌کنند. در مقابل، این نوع حکومت حکومتی بشری و غیرالهی است که توسط انسان‌هایی غیرالهی اعم از انسان‌های دادگر و غیر دادگر اداره می‌شود. در واقع، هر حکومتی که رهبرش منصوب خدا نباشد، هرچند که انسان‌های حکیم و درستکار هم باشند، سلطه بشری است (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۱: ۶۷۸).

او در رابطه با حاکمیت اسلامی در عصر غیبت، قائل به حاکمیتی است که به نیابت از امام معصوم عهده‌دار امر حکومت می‌شود (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۰۹). در عین حال، به اعتقاد او، فقیه یعنی کسی که فقط از فقه مرسوم همچون احکام وضو، تیمم، غسل، زکات، خمس و ... مطلع است - هم از آنجاکه نسبت به همه مسائل اسلامی موجود در قرآن و حدیث و نیز شرایط دنیای معاصر و علوم مرتبط با آن، آگاهی ندارد، توان جامعه‌سازی و اداره حکومت و جامعه اسلامی را ندارد؛ کسی شایسته مرجعیت در حکومت اسلامی است که علاوه بر آنکه فقیه باتقوایی است، عالم و دانشمند و نماینده همه تعلیمات دینی اعم از مدیریت، اقتصاد، فرهنگ، جامعه، سیاست، عبادت، اخلاق و ... باشد. او «عالم ربانی» را دارای این ویژگی‌ها می‌داند و معتقد است عالم یا گروهی از علمایی شایستگی اداره امور و زعامت را دارند که علمایی «ربانی» باشند و با نظام اداری کامل بر همه ابعاد سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و نظامی حکومت کنند. حکیمی کتاب ولایت فقیه یا حکومت اسلامی امام خمینی را به عنوان مرجع معرفی کرده و معتقد است اگر اصول معرفی شده توسط ایشان در این کتاب عملی شود، گام بزرگی در تحقق آرمان‌های اسلامی برداشته خواهد شد؛ حکیمی تصفیه حوزه‌های روحانیت، کنار گذاشتن خشکه مقدسان از اداره حکومت، از میان بردن استبداد، از میان بردن فقر و گسترش فقه و افزودن حوزه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به آن را از جمله اصول مطرح شده در کتاب مذکور می‌داند (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷، ج ۲: ۵۹۲-۵۷۶).

به اعتقاد او، جایگاه رهبری در اصلاح و تحول جامعه جایگاه قابل توجهی است؛ به طوری که اگر جامعه رهبری رهبر الهی را بپذیرد، هرچند آن جامعه جامعه‌ای فاسد و گناه‌کار باشد تحت هدایت رهبر الهی به سوی صلاح و پاکی خواهد رفت؛ همچنین اگر رهبر جامعه انسانی گناه‌کار و جاهل به علم و دین باشد، هرچند که جامعه صالح باشد، به مرور زمان فاسد و نابکار خواهد شد. از این رو، ایمان به خدا وقتی محقق می‌شود که انسان به حکومتی ضد طاغوتی که همان

حاکمیت الهی است ایمان داشته باشد (همان، ج ۱: ۴۲۵). به اعتقاد او، عبادت‌ها و شب‌زنده‌داری‌ها و حتی اذعان به یگانگی خداوند، در صورتی پذیرفتنی است که حکومت اسلامی باشد و جامعه به دست حاکم الهی اداره شود. پرستش خدای یگانه جز با وجود حکومت اسلامی محقق نمی‌شود (همان، ج ۲: ۶۳۹).

در حکومت اسلامی، حاکم وظایفی دارد؛ این وظایف عبارت‌اند از: انتخابات کارمندان و دستیاران از آگاه‌ترین و متقی‌ترین افراد، مراقبت از کارهای اداری، توجه به امور قضایی، تدارک سپاهی نیرومند و مؤمن، وفای به عهد، حرمت‌نهادن به انسان‌ها، حمایت از اصل مساوات و برابری، مردمی‌بودن و زندگی در میان آنان، برطرف کردن نیازهای جامعه، انتقادپذیری، مبارزه با فقر، حمایت و جانبداری از محرومان و فرودستان، مبارزه با نادانی و بی‌سوادی در جامعه، استحکام پیوندهای اجتماعی و مبارزه با فساد (همان: ۷۶۵-۷۶۴).

مکتب اقتصادی اسلام

محمدرضا حکیمی توجه بسیاری را به اقتصاد و معیشت اقتصادی مبذول می‌دارد. او معتقد است که اهمیت بسیاری که اسلام برای معیشت و اقتصاد قائل است، یکی از ویژگی‌های مهم این دین الهی است؛ تاجایی که معتقد است معیشت مناسب ستون نماز است و از آنجاکه نماز خود ستون دین است، معیشت کافی ستون ستون دین تلقی می‌شود؛ اینگونه است که او می‌گوید: اسلام اصالت را به اقتصاد می‌دهد (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۵؛ همان: ج ۵: ۱۳۶). او هدف اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، انسانی و تربیتی انبیا را «لیقوم الناس بالقسط» دانسته و از آن، حذف فقر از جامعه را مراد می‌کند (حکیمی، ۱۳۹۲: ۱۰۴). بنابر نظر او، یکی از شعارهای اساسی پیامبران پی‌ریزی یک نظام اقتصادی سالم بوده است (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۵: ۱۱۶)؛ این به این دلیل است که موضوعات اقتصادی اعم از عدالت و رفاه امری است که بر همه شئون زندگی انسان تأثیری غیرقابل انکار دارد (همان: ج ۲: ۲۱).

هدف مکتب اقتصادی اسلام اداره جامعه براساس اقتصادی متوازن است که در آن، همه مردم عدل را به‌پا داشته و اختلاف معیشتی محو یا کم می‌شود (همان، ج ۶: ۶۶۱). مکتب اقتصادی اسلام به زندگی بدون فقر و جامعه منهای فقر دعوت می‌کند (همان، ج ۳: ۳۷)؛ جامعه بدون فقر جامعه‌ای است که همه هزینه‌های زندگی افراد تأمین شود (حکیمی، ۱۳۸۶: ج ۱: ۱۱۹).

انسان و عدالت دو رکن اساسی مکتب اقتصادی اسلام هستند (همان: ۱۲۰). در این مکتب ثروت به‌عنوان عامل سامان‌دهنده زندگی انسان تلقی می‌شود. اسلام در عین اینکه تأکید می‌کند که از انباشت تکاثری ثروت جلوگیری شود، بر نگهداری اموال از ضایع شدن و کسب سود سالم و مصرف به اندازه از آن سفارش می‌کند (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۳۷-۲۳۸).

در مکتب اقتصادی اسلام، ارزش واقعی نه از مال که مربوط به کار و تلاش است؛ ارزش ثروت به تلاشی که برای کسب آن صورت گرفته بستگی دارد. این در حالی است که در نظام-های تکاثری مال و ثروت، نه از کار و تلاش که از مال به‌دست می‌آید و همین موجب ظلم اقتصادی می‌شود. چنان‌که ثروت سرمایه‌داران که روزبه‌روز فزونی می‌یابد نه از تلاش ایشان که از اموال و امکانات آنها و از تلاش کارگران نتیجه می‌شود (همان: ۲۲۳-۲۲۴).

اقتصاد اسلامی اقتصادی انسانی و مردمی است؛ از این نظر انسانی است که انسان را نه وسیله که هدف می‌پندارد و مال را فدایی و وسیله‌ای برای انسان می‌داند؛ و از آنجا که ثروت را پشتوانه و روزی همه مردم قلمداد می‌کند مردمی است (همان: ج ۴: ۷۶). در مکتب اقتصادی اسلام، مال فی‌نفسه ارزشی نداشته و دربرابر کرامت آدمی و آبروی جامعه بشری هیچ اعتبار مستقلی ندارد بلکه قدر و ارج مال به انسان است. از نظر اسلام، انسان تنها محور و مرکز همه قانون‌گذاری‌ها و احکام قرار می‌گیرد. لذا اسلام هرگونه مال و ثروتی که قدر مرتبه آدمی را بشکند و قسط و داد را ویران کند و فقر را شیوع دهد، باطل و حرام می‌داند (همان: ج ۳: ۴۱).

از نگاه مکتب اقتصادی اسلام، اشرافیت و آسایش‌طلبی از عوامل اساسی سقوط فرد و جامعه است (همان: ۱۳۳). مصرف‌گرایی و اتراف به وابستگی اقتصادی به اجانب و استیلاي آنان و تهدید موجودیت اسلام می‌انجامد (همان: ۳۲). گرایش به مصرف‌گرایی و تکاثر از عوامل و حتی تنها عامل بسیاری از نابسامانی‌ها و فتنه‌ها در جوامع انسانی است (همان، ج ۶: ۶۶۳).

از نظر حکیمی، تکاثر و مال‌دوستی در نفسانیت آدمی قرار داشته که می‌بایست با تمرین‌های تربیتی فردی و اجتماعی برطرف گردد. در واقع تکاثر از نظر اسلام، نه تنها پدیده‌ای صرفاً سیاسی و اقتصادی نیست بلکه نفسانی، تربیتی و اخلاقی نیز هست و بر زمینه‌های فرهنگی، فکری و تربیتی فرد بنا شده است (همان، ج ۳: ۳۷۷-۳۷۴).

اسلام همه اشکال اقتصاد آزاد و آزادی اقتصادی را نفی و طرد کرده (همان، ج ۶: ۲۸۳-۲۸۲) و یکی از خاستگاه‌های فقر را همین سیاست اقتصاد آزاد می‌داند، چراکه لازمه این نوع سیاست اقتصادی افزایش قیمت‌ها و در نتیجه انباشت اموال نزد عده‌ای خاص و ظلم به اکثریت مردم

است (همان، ج ۴: ۴۹۴). اسلام سرمایه‌داری را جایز نشمرده و با اشاره به اینکه مال فراوان از راه حلال به دست نمی‌آید، بر محدودیت‌های سود تأکید می‌کند (همان، ج ۲: ۷۴۶)؛ به عبارت دیگر، در تعالیم اسلامی کسب مال برای تأمین زندگی ضرورت دارد، اما این جمع‌آوری مال می‌بایست به حد کفایت و به دور از زیاده‌روی، فخرفروشی و مصرف‌گرایی باشد (همان، ج ۳: ۱۰۷).

حکیمی اقتصاد اسلامی را اقتصاد قوامی می‌داند؛ به این دلیل که در آن ثروت به‌مثابه پشتوانه‌ای برای همه اقشار مطرح می‌شود (همان: ۲۲). آنچه موجب قوام‌بودن ثروت برای همه می‌شود، گردش ثروت است. تجمع مال در بخشی از اجتماع یا تراکم مال نزد مشتی از مردم با جریان عمومی خون در تضاد است (همان: ۲۳۵). قوامی‌بودن مال به این معناست که ثروت موجود در جامعه به‌مثابه اموال خداوند وسیله‌ای برای سامان‌یافتن زندگی همه اعضای جامعه و نه فقط گروه‌های خاص تلقی می‌شود (همان: ۲۸۲).

حکیمی معیشت مناسب را موجب حفظ دین دانسته و معتقد است فقر مالی باعث به‌وجود آمدن فقرهای دیگر شده و انسان را در آستانه سقوط و کفر قرار می‌دهد (همان: ج ۳: ۲۸۸). او طاغوت اقتصادی را هزاران‌بار خطرناک‌تر و جدی‌تر از طاغوت‌های دیگر از جمله طاغوت سیاسی دانسته (حکیمی، ۱۳۹۲: ۵۶) و ظلم و طاغوت سیاسی را زاینده و نتیجه ظلم و طاغوت اقتصادی می‌داند (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷، ج ۴: ۵۷۲-۵۷۳). از این‌رو حتی هنگامی که در مورد فتنه می‌گوید، منظور او تورم اقتصادی، رانت‌خواری و... است (حکیمی، ۱۳۹۲: ۵۴). حکیمی آرای اقتصادی خود را به‌خصوص با محوریت عدالت و فقر ارائه می‌دهد.

فقر اقتصادی؛ عوامل و اثرات

فقر پدیده و ظلمی اجتماعی است که انسان‌ها بر خودشان روا می‌دارند (حکیمی، ۱۳۸۶: ۶۰). در واقع خداوند متعال از آنجاکه انسان را، بدین‌شکل و با این طبیعت که نیاز معیشت یکی از اساسی‌ترین نیازهای اوست، آفریده ممکن نیست روزی او را مقرر نکرده‌باشد؛ در غیر این‌صورت عدل الهی نقض می‌شود (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷، ج ۳: ۴۲۸؛ حکیمی، ۱۳۹۲: ۹۵). به عبارت دیگر، او، فقر را ذاتی و از قضا و قدر الهی ندانسته و معتقد است که پدیده‌ای عرضی بوده (حکیمی، ۱۳۹۲: ۵۴) و عامل آن به طرق مختلف ثروتمندان، حاکمان و نحوه عمل‌کرد عالمان است (حکیمی، ۱۳۸۶: ۶۰).

او اگرچه فقر را دارای دو گونه روحی و مادی (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۳: ۴۷۸) و ابعاد مختلفی چون فکری و فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دانسته که هرکدام از اینها به دیگری منتج می‌شود (همان، ج ۴: ۴۱۹) اما آن را «نیازمندی انسان، یا بی‌نصیب‌ماندن از چیزهایی که برای تأمین زندگی او و کسانی که تحت تکفل او هستند» (همان: ۱۶۷) تعریف می‌کند. فقر با مسکنت (ناداری مطلق) متفاوت بوده و به معنای «کمبود داشتن در زندگی و نیازهای مختلف فردی و خانوادگی» (حکیمی، ۱۳۸۶: ج ۳: ۱۲۴) است. فقر چون با این ایده که نصیب و بهره هرکس باید به او برسد، در تضاد است بنابراین مردود است (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷، ج ۵: ۱۷۳).

حکیمی استکبار و مال اغنیا را یکی از اساسی‌ترین عوامل فقر در جامعه می‌داند. به جز در مواقع خاص، هیچ قشری دچار فقر و استضعاف نمی‌شوند، مگر به وسیله مستکبران آن جامعه؛ به گونه‌ای که استضعاف و استکبار ملازم یکدیگرند (همان: ج ۳: ۵۵۷). از این روست که با استناد به حدیثی از رسول اکرم (ص)، ثروتمندان را شرامت خوانده (حکیمی، ۱۳۹۲: ۴۹) که همواره با ارزش‌ها تقابل (حکیمی، ۱۳۹۱: ۱۰۰) و آرمان‌های عدالت‌خواهانه را پایمال، گردش متوازن اموال و قوانین جاری دنیای اجتماعی را نقض و مردم را گرفتار فقر و نابودی می‌کنند (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۳: ۱۷۸). اغنیا و توانگران با تورم‌آفرینی، نرخ‌گذاری آزاد، مدیریت تولید، واردات و صادرات و ... عملاً اموال ضعیفا را به سرقت برده و امکانات را از دست ایشان خارج می‌کنند (حکیمی، ۱۳۹۲: ۳۹). او مبارزه علیه تکاثر را لازمه مبارزه علیه فقر می‌داند (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۶: ۵۲۶).

اموال اغنیا امانتی از جانب پروردگار متعال نزد آنان است تا این اموال را به مصرف مورد نیاز جامعه رسانده و زندگی مستضعفان و محرومان را تأمین کنند (حکیمی، ۱۳۹۲: ۵۴)، در این صورت است که با انفاق اموال و امکانات خود می‌توانند به «خیرالامه» تبدیل شوند (همان: ۱۶۵). در واقع، به دست آوردن و طلب مال در حدود شرعی، نه تنها مردود نیست که مورد سفارش هم قرار گرفته، به شرط اینکه توانگران اموال را به مصرف جامعه برسانند (حکیمی، ۱۳۹۱: ۱۰۱-۱۰۲). او در اینجا زکات باطنی را مطرح نموده و می‌گوید زکات باطنی یعنی تا وقتی که فقر در جامعه باشد، اغنیا مسئول برطرف کردن آن هستند (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷: ج ۳: ۴۰۷). به عبارت دیگر، ممکن است فقر با زکات رسمی و حدنصاب‌های شرعی از بین نرود؛

در این حالت ثروتمندان باید از بازمانده اموال خود چندان بپردازند تا استضعاف بر طرف گردد (همان، ج ۴: ۲۱۸).

حکیمی یکی دیگر از عوامل وجود محرومیت و استضعاف در جامعه را حکومت‌ها می‌داند (حکیمی، ۱۳۸۶: ۶۰)؛ حکومت‌هایی که موجبات بسط ید قارونان و ثروت‌اندوزان را باز گذاشته و با آنها به مبارزه نمی‌پردازند یا اینکه خود از مستکبران اقتصادی و سارقان اموال هستند. او مشکل فقر در حکومت‌های مدعی اسلام را در حکام و نه در احکام می‌داند (حکیمی، ۱۳۹۲: ۲۳).

عدالت

از آنجاکه عدل یکی از اصول و ارکان اعتقاد توحیدی است، انسان موحد همواره جهت اجرای عدالت اجتماعی در تکاپوست. در واقع میان عدالت در توحید و عدالت در جامعه‌سازی هیچ‌گونه انفصالی وجود نداشته و عدالت توحیدی خود محرک اجرای عدالت اجتماعی است (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷، ج ۶: ۵۴۶). به عبارت دیگر، منشأ عدالت اجتماعی، همان عدل الهی است (همان: ۵۸۹). عدالت راه رسیدن به تقواست (حکیمی، ۱۳۸۶: ۶۳) و تا عدالت اجتماعی به وجود نیاید، وجود تقوا و عمل به احکام الهی و اطاعت از خداوند یا احیای احکام اسلامی ممکن نخواهد بود (همان: ۴۴).

ادیان توحیدی و بالخصوص دین اسلام در توحید و عدل خلاصه می‌شوند (همان: ۹۱) و هدف اصلی و اساسی بعثت پیامبران اجرای عدالت است (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷، ج ۶: ۵۶۲). حکیمی نقش اصلی عدالت در جهان‌بینی و جامعه‌سازی اسلامی را اصلاح و پاکسازی جامعه مسلمانان از افراط و تفریط معیشتی و تعدیل روابط اقتصادی می‌داند (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۰۴-۱۰۳).

حکیمی اگرچه می‌پذیرد که عدالت انواع مختلفی دارد، اما برای عدالت اقتصادی اصالت قائل است (همان: ۱۵۵) و معتقد است تحقق دیگر انواع عدالت، برای تحقق عدالت اقتصادی ضروری است (همان: ۱۶۷). او تعریفی کاملاً اقتصادی از عدالت ارائه کرده و می‌گوید: «عدل عمل‌کردی اقتصادی است که به وسیله آن نیازهای همه توده‌ها برآورده می‌شود و نیازمندی برجای نمی‌ماند» (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷، ج ۵: ۲۷۱)؛ یا عدل را «تعدیل کردن پیوندهای

اجتماعی و اقتصادی و کیفیت زندگانی و معیشتی موجود در میان مردم» (همان: ۵۶۰) معنا کرده و معتقد است تا فقر در جامعه وجود دارد عدالت عملی نشده است (حکیمی، ۱۳۹۲: ۱۷۷). همچنین، تا وقتی تکاثر و اتراف در جامعه باشد، عدالت در جامعه مستقر نخواهد شد (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۶۰). در واقع تکاثر و سرمایه‌داری در تضاد با عدالت اجتماعی حرکت کرده و با آن مخالف است (حکیمی، ۱۳۹۲: ۸۶). اقتصاد سرمایه‌داری اقتصادی ضدانسانی است (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۸۰).

اجرای عدالت بنیاد و ستون فقرات زندگی است (همان: ۱۶۰) به گونه‌ای که بدون آن سلامت و بهروزی جامعه از میان می‌رود. بدون عدالت «رگ حیات اجتماعی چون رگی است که خونی در آن جریان ندارد» (صدریه، ۱۳۹۲: ۱۴۴). عدالت هماهنگ‌کننده زندگی انسان‌های مختلف و موجب رشد و تکامل جامعه انسانی می‌شود (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۰۵). عدالت عامل مشروعیت حکومت‌ها (همان: ۱۰۸) و حق جامعه بر گردن آنها و معیاری برای تمییز حاکمیت خوب از بد است (صدریه، ۱۳۹۲: ۱۴۵). او مطابق حدیثی از مولا علی (ع) معتقد است که تنها حکومتی می‌تواند عدالت را عملی کند که حاکمانی سازش‌ناپذیر داشته باشد که هم‌رنگ جماعت نشوند (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۸۰).

از نتایج ترک اجرای عدالت و بسط نابرابری می‌توان به ناتوان‌شدن حکومت برای اداره کشور، فقر مردم، ایجاد فاصله معیشتی، سست‌شدن اعتقادات دینی مردم، شیوع انواع فجور و فساد و رشوه‌گیری و تورم و ... نام برد (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۷، ج ۶: ۵۳۰).

نقدی بر آرای محمدرضا حکیمی

هرچند حکیمی، به عنوان یکی از اندیشمندان مکتب تفکیک، معتقد به جامعه‌سازی براساس قرآن و سیره اهل بیت (ع) بوده و جامعه‌سازی را مهم‌ترین حرکت سازنده بشریت در طول تاریخ می‌داند، اما جامعه را جمع افراد دانسته و برای آن وجودی مستقل از اعضای آن قائل نیست. به دلیل همین رویکرد، به خاصیت و اثرگذاری ساختارهای اجتماعی توجهی ننموده، همه توصیه‌هایش رنگ نصیحت فردی می‌گیرد.

از این رو، روش حکومت‌داری و اداره نظامات اجتماعی در اندیشه‌های وی توجه به حرکت‌های فردی است نه نظام‌سازی. توصیه‌های فردی اسلامی را به خوبی دریافته و به کار می‌گیرد، اما در آثارش توصیه‌ای به ساختارسازی به جز اینکه ارشاد به تشکیل حکومت بکند چیز

دیگری یافت نمی‌شود. از نظر حکیمی، باید همه افراد جامعه احساس مسئولیت کنند یا از طریق امر به معروف و نهی از منکر به راه راست بیایند تا جامعه اسلامی تحقق یابد. غافل از اینکه خود ساختارهای اجتماعی خواصی دارند که اگر به آن توجه نشود انسان‌های نماز شب‌خوان را هم به همان سویی می‌برند که برای آن تنظیم شده‌اند.

حکیمی ریشه‌کن کردن فقر و بسط عدالت را صرفاً با اجرای وظایف فردی شدنی می‌داند؛ بنابر نظر او اگر حاکمان به وظایف خود عمل کنند، اگر ثروتمندان اموال خود را بخشیده یا در جامعه به جریان بیاندازند و از تکاثر جلوگیری شود، اگر از ورود متکاتران به حکومت جلوگیری شود و اگر مردم حاکمان را امر به معروف و نهی از منکر کنند، جامعه «منهای فقر» تشکیل می‌شود؛ اما 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 توجه کنند، ثروت و قدرت در بخشهایی از جامعه جمع شده و جامعه تکاثری می‌ماند.

اگر ساختارهای موجود در جامعه‌ای بر مبنای اصول و مبانی غیراسلامی شکل گرفته باشد، جهتی که این ساختارها به جامعه می‌دهند، موجب بسط فرهنگ غیراسلامی خواهد شد؛ حال اگر همه به مسئولیت‌های فردی خود عمل کنند، تأثیر چندانی بر جهت حرکت این ساختارها نخواهد داشت. چگونه می‌توان با اتخاذ اصول اقتصادی غربی و اجرای برنامه‌های تقلیدی از تمدن غرب، اصول اقتصادی اسلامی را عملیاتی کرد و به عدالت اقتصادی مدنظر اسلام رسید؟ در مقابل، نظر اندیشمندانی چون حکیمی که معتقد به عدم وجود جامعه و رای افراد هستند، بزرگانی همچون علامه طباطبایی و شهید مطهری بر آن‌اند که در عین حالی که افراد می‌توانند از قوانین جامعه تمرد کرده و در مقابل آن به پا خیزند، از آنجاکه جامعه خود وجودی مستقل از مجموع افراد دارد، حرکت افراد را هدایت می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۱۸۶).

شهید مطهری می‌گوید: «جامعه عبارت است از مجموعه‌ای از انسان‌ها که در اثر [جبر] سلسله نیازهایی و تحت نفوذ یک سلسله عقیده‌ها و ایده‌ها و آرمان‌ها در یکدیگر ادغام شده و در یک زندگی مشترک غوطه‌ورند... نیازهای مشترک اجتماعی و روابط ویژه زندگی انسانی، انسانها را آنچنان به یکدیگر پیوند می‌زند و زندگی را آنچنان وحدت می‌بخشد که افراد را در حکم مسافرانی قرار می‌دهد که در یک اتومبیل یا یک هواپیما یا یک کشتی سوارند و به سوی مقصدی در حرکتند و همه با هم به منزل می‌رسند... سرنوشت یگانه‌ای پیدا

می‌کنند» (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۸). بنابر نظر استاد مطهری، قرآن کریم برای جامعه عینیت و نیرو قائل است (همان: ۳۹).

علامه طباطبایی نیز قوا و خواص اجتماعی را به هنگام تعارض با قوا و خواص فردی، غالب می‌دانند و معتقدند که اراده هیچ‌یک از اعضای جامعه نمی‌تواند در تعارض و تضاد با آن دوام یابد و آنچه بر جامعه به‌عنوان کل می‌رود بر افراد به‌عنوان جزء نیز تحمیل می‌شود. علامه توجه قرآن به تاریخ امت‌ها را نشانه وجود جامعه می‌داند (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۱۹۰-۱۹۱).

بی‌توجهی به اثرگذاری ساختارها موجب می‌شود که او از نگاه تمدنی برخوردار نباشد و نتواند سیطره تمدن غرب بر دنیا از جمله ممالک اسلامی و اثرگذاری آن بر حرکت مسلمانان را درک کند. از آنجاکه 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؛ لذا مباحثی مثل «الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» به‌عنوان راه‌حلی برای تحقق ساختارهای متناسب با فرهنگ و اندیشه و مناسبات اجتماعی اسلامی که در متون بسیاری از اندیشمندان مسلمان طرح می‌شود، در مباحث محمدرضا حکیمی جایگاه شایان ذکری ندارد.

او توجه زیادی را به عدالت اقتصادی مبذول می‌دارد و علی‌رغم اینکه دیگر عدالت‌ها را هم برمی‌شمرد، اما عملاً بسیار کم به آنها می‌پردازد. از آنجاکه در اندیشه وی، اقتصاد اصالت دارد، انواع دیگر عدالت‌ها را صرفاً برای تحقق عدالت اقتصادی ضروری می‌داند. این نگرش به اقتصاد و رفاه اقشار مختلف، به‌حدی است که گاهی آثارش را تک‌بعدی و ساده‌انگارانه جلوه می‌دهد. برای نمونه، او معتقد است کنترل جمعیت و تحدید نسل از آنجاکه موجب رفاه بهتر می‌شود، امری اسلامی است. او از عبارت «رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» در آیه ۲۳۵ سوره بقره، محدودکردن تعداد فرزندان را برداشت می‌کند؛ چراکه کثرت اولاد رزق و روزی متعارف را ناممکن می‌سازد (حکیمی و همکاران، ۱۳۸۹، ج ۸: ۴۳۳-۴۳۵). این درحالی است که کثرت نیروی جوان تولیدکننده است که موجب تولید ثروت و در نتیجه رفاه می‌شود و در صورتی که جمعیت کشوری پیر بوده و غالباً مصرف‌کننده باشند، تأمین اقتصادی همه اقشار محقق نخواهد شد.

نتیجه‌گیری

محمدرضا حکیمی از جمله علمایی است که برای مقابله با شبهاتی که در دوره معاصر، کشورهای اسلامی را متأثر ساخته، تلاش نموده است. او با محور قرار دادن «عدالت اقتصادی»، به ارائه نظرات اجتماعی مدنظر خود براساس مبانی اسلامی با قرائت مکتب تفکیک می‌پردازد؛ از این رو آرای اجتماعی او متأثر از اهمیت اقتصاد و عدالت اقتصادی است.

او معتقد است که معیشت مناسب ستون نماز است و از آنجاکه نماز ستون دین است، معیشت کافی ستون ستون دین است. حکیمی فقر را نه ذاتی که پدیده‌ای اجتماعی می‌داند و معتقد است که تا وقتی که فقر در جامعه وجود دارد، ثروتمندان مسئول آن هستند و می‌بایست تا اندازه‌ای از اموال خود ببخشند تا فقر از میان برود که این همان زکات باطنی مدنظر اوست. از نظر او، اسلام مکتب اقتصادی خاص را خود داشته که از دیگر مکاتب اقتصادی موجود، متفاوت است؛ به گونه‌ای که در مکتب اقتصادی اسلامی چیزی به عنوان اقتصاد آزاد وجود ندارد. انسان‌محوری از جمله ویژگی‌های این مکتب است که البته با اومانیزم غربی متفاوت است.

در عرصه حکومت‌داری، قائل به حکومت معصومین و در عصر غیبت معتقد به حکومت «عالم ربانی» به نیابت از ائمه است. او کتاب ولایت فقیه امام خمینی را کتاب مناسبی دانسته و می‌گوید اگر به آن عمل شود، راهی طولانی برای تشکیل حکومت اسلامی طی شده است. اما به این نکته توجه نمی‌شود که در ذیل حکومت ولی فقیه اگر نظامات اجتماعی براساس ثروت-پرستی و قدرت‌پرستی تنظیم شده باشند ارشادات او در عمل به موانع روابط ساختاری برخورد کرده، عملی و اجرایی نخواهد شد.

او بر آن است که جامعه جمع افراد است و وجودی فراتر از افراد ندارد. به همین دلیل معتقد است که اگر همه به مسئولیت‌های خود عمل کنند جامعه اسلامی تشکیل خواهد شد. از همین رو، نظرات او رنگ فردی گرفته و از اثرگذاری ساختارها بر جهت حرکت افراد غفلت می‌کند.

منابع

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۹۳)، *اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان*، تهران: ۱۳۹۳.
- اسفندیاری، محمد (۱۳۸۲)، «خروش عدالت»، *نشریه بینات*، شماره ۳۷ و ۳۸، ۱۳۱-۲۵۶.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۰)، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم: کتاب فردا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: اسراء.

- حسینیان، روح‌الله (۱۳۸۷)، *چهارده قرن تلاش شیعه برای ماندن و توسعه*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۹۲)، *منهای فقر*، تهران: الحیاه.
- حکیمی محمدرضا (۱۳۹۱)، *حکومت اسلامی*، تهران: الحیاه.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۹۰)، *عقلانیت جعفری (کتاب اول)*، قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۸)، *الهیات الهی و الهیات بشری (نظرها)*، قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۶ الف)، *الهیات الهی و الهیات بشری (مدخل)*، قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۶ ب)، *جامعه‌سازی قرآنی*، قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۶ ع)، *۱۵۰ سال تلاش خونین*، قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۵)، *عاشورا مظلومیتی مضاعف*، قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۳)، *امام در عینیت جامعه*، قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا؛ حکیمی، محمد و حکیمی، علی (۱۳۸۹)، *الحیاه*، جلد ۸، قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا؛ حکیمی، محمد و حکیمی، علی (۱۳۸۷)، *الحیاه*، جلد ۱ تا ۶، ترجمه احمد آرام، قم: دلیل ما.
- صدریه، پیام (۱۳۹۲)، «پژوهشی در آثار و اندیشه‌های استاد محمدرضا حکیمی»، *نشریه پژوهش‌های نهج‌البلاغه*، شماره ۳۷: ۱۳۳-۱۶۲.
- فیضی تبریزی، کریم (۱۳۸۲)، «از تفکیک تا الحیاه»، *نشریه بینات*، شماره ۳۹-۴۰: ۳۱۳-۳۴۴.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *جامعه و تاریخ*، تهران: انتشارات صدرا.
- هاشمی، سید محمد اسماعیل (۱۳۸۲)، «نقد و بررسی نظریه معرفت در مکتب تفکیک»، *قبسات*، دوره ۸، شماره ۲۸: ۶۹-۷۸.