

مؤلفه‌های ایرانی-اسلامی عدالت در عصر جهانی

محمد تقی قزلسفلی^۱

سمیه فرخی^۲

چکیده

عدالت از شیوون و مقومات وجود و محور زندگانی انسان است چه بدون آن نه دایره وجود به هم رسیدی و نه آدمیان معنای زندگی را درمی یابند. بنیاد هستی و آدمی بر عدالت سرشته شده است و راه یابی انسان به سوی سعادت جز با انتخاب آگاهانه طریق عدل محقق نمی گردد. از این رو غالب مکاتب و نظریه‌ها و نظام‌های سیاسی سعی نموده‌اند که این اصل و مفهوم را مورد ملاحظه نظری و عملی خویش - چه در واقع و چه در ظاهر - قرار دهند، و خود را متصف به آن وانمود کنند. عدالت هم زمان از عناصر فکری و تلاش‌های تاریخی فرهنگ‌های مختلف جهان از گذشته سیراب شده است؛ در این میان نقش دو فرهنگ اسلامی و مسیحی جایگاه برجسته‌ای داشته‌اند. در عین حال در تاریخ نظری‌های عدالت راه بر فرازو فرودی را از نقطه‌ی عزیمت آن در یونان باستان تا سده‌ی اخیر هستیم. با این همه هم امروز نیز از اهمیت بحث و نیاز به عملی شدن عدالت در گستره‌ی جهانی کاسته نشده است. آخرین تلاش سترگ در این زمینه کار جان روالز است. در این نوشتار استدلال خواهیم کرد که چگونه و چرا این تلاش‌های درخور ناکافی و در مواجهه با چالش‌های فرارو به بن بست رسیده‌اند. این نقد هنجاری انتقادی در عین حال مستلزم ارائه‌ی بدیلی در چارچوب عناصر جهان زیست ایرانی-اسلامی است که هم چون نقشه‌ای رهبردی در جهان پر آشوب دیدگان تشنه‌ی عدالت را سیراب می‌کند. هرچند نمی‌توان کتمان کرد این گنجینه‌ی پر ارزش در جهان اسلام گاه سر از بیراهه در آورده یا در عمل اجرا نشده است.

در مقاله‌ی حاضر نویسندگان تلاش خواهند کرد پس از ذکر ضرورت طرح این بحث مهم و بیان نقطه ضعف‌های نظریه‌های عدالت، الگویی از عدالت را در چارچوب جهان زیست فرهنگی تمدن "ایرانی-اسلامی" در پرتو ضرورت‌های عصر پر تلاطم کنونی به آزمون بگذارند. الگوی مورد اشاره و امده مولفه‌ی تاریخی-نظری است؛ اندیشه و تجربه عدالت ایرانشهری و دو مؤلفه دیگر، عدالت در اندیشه امام علی (ع) و نظریه عدالت خواهی امام خمینی (ره) که در بستر گفتمان انقلاب اسلامی تجلی عملی یافته است. مقاله‌ی حاضر به روش توصیفی تحلیلی و در چارچوب نظریه‌ی هنجاری انتقادی به نگارش درآمده است.

واژه‌های کلیدی: عدالت، عدالت ایرانی-اسلامی، عصر جهانی، امام علی (ع)، اندیشه ایرانشهری، امام خمینی (ره)

طرح مسئله

(بهتر است طرح مساله به اختصار به ضرورت عدالت و مشکلات جهان معاصر و تکرار پرسش اصلی و کاری که می‌خواهیم در مقاله انجام دهیم اختصاص پیدا کند. آنچه در اینجا هم نوشته‌ای در ذیل "در باب عدالت" یا واژگانی چنین مطرح شود اما قبل از آن باید چارچوب نظری یعنی انتقادی هنجاری بیاید)

Mohammad.Ghezelsoufian@gmail.com

S.Farokhi1365@gmail.com

^۱ عضو هیات علمی دانشگاه مازندران

^۲ سمیه فرخی، کارشناس ارشد علوم سیاسی

تحقق عدالت و استقرار عدل، از آرمان‌های ستودنی عمده‌ی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها در سپهر تاریخی بوده است. این بدان معناست که از دیرباز برداشت‌ها و تفاسیر متفاوتی از مقوله‌ی عدالت در میان مردمان سرزمین‌های گوناگون و متون اخلاقی و حقوق ایشان وجود داشته است. در عین حال تأمل در تاریخ اندیشه‌ی عدالت از گذشته تاکنون هم بیانگر این اصل است که علیرغم ناکامی در وصول به اهداف مورد نظر این مهم را به اثبات رسانیده است که آرمان جامعه‌ی نیک و بسامان خواست راستین تمام ادیان و فلاسفه بزرگ جهان بوده است. لذا مسأله عدالت از امهات مسائل اندیشه سیاسی - به طور اعم - و فلسفه سیاسی - به طور اخص - در جهان اسلام، غرب و شرق می باشد. بی‌جهت نیست که اولین اثر برجسته در تاریخ اندیشه سیاسی یعنی «جمهوریت» افلاطون و یکی از مهم‌ترین و آخرین آثار امروزی در همین زمینه نیز که از سوی جان راولز و تحت عنوان «عدالت به مثابه انصاف» به نگارش درآمده به این مسئله اختصاص یافته است.

در حال حاضر نیز عرصه‌ی فلسفه‌ی سیاسی در زمینه‌ی عدالت با چند گفتمان رقیب رویوی است. این مسأله حاکی از حضور بحث زنده و دامنه دار در باره‌ی شقوق نظریه‌ی عدالت است. از جمله مکتب فایده باوری که ریشه در ارای امثال جان استوارت میل و جرمی بنتهام داشته و اصل سودمندی راتنها خاستگاه جامعه‌ی عادلانه ارزیابی میکند. نظریه‌ی قراردادگرایی در ذیل نظریه‌ی مهم جان راولز از امکان عدالت منصفانه تحت حمایت دولت لیبرالی سخن میگوید. در مقابل نظریه‌ی لیبرترین نازیک و هایک از ایده‌ی نئولیبرالیستی بازار آزاد و دولت کمینه حمایت میکند. اما مهم ترین چالش در این زمینه نظریه‌ی اجتماع گرایان (کمونترین‌ها) است که به قول اتفرید هوفه (۱۳۸۳:۱۰۱) حمایت میکند. در جهان متکثر کنونی و جماعت‌های دینی و ایدئولوژیک بدیهی است فراخوانی همه به قبول یک نظریه برای همه پرهیز خواهند کرد. تفکر انتقادی پست مدرن و مابعد استعمار گرایان عرصه خود محوری نظریه‌ی عدالت را به دعوت از «دیگری» فراخوانده اند. در چارچوب تحولات عینی و ذهنی یا نظری پیش گفته است که امکان بدیل‌ها و نظری‌های جدید به ویژه از جانب جهان اسلام مطرح شده است. بدیهی است جهان زیست جوامع اسلامی با لایه‌های تاریخی و فکری گوناگون می‌توانند از ظرفیت تاریخی بهره برده و در عین حال از الگوهای پیش نهاده استقبال کنند.

نویسندگان در مقاله‌ی حاضر برآنند تا ضمن اشاره به اهمیت عدالت در جهان پرتنش کنونی از بایسته‌های مدلی از عدالت در چارچوب جهان زیست ایرانی اسلامی سخن بگویند که پس از آسیب شناسی رویکردهای موجود از نظریه‌ی جامعه‌ی عادلانه تجلی عام یافته است. به عبارت دیگر اگر فرض ما از مفهوم عدالت و جامعه‌ی عادلانه گونه‌ای باهماد متنوع زبانی و قومی چون جهان اسلام باشد و عدالت همانا عملی شدن دور اندیشی، میانه روی، شجاعت و استقلال، آنگاه این پرسش مهم قابل طرح است که ظرفیت‌های موجود در سنت تفکر ایرانی اسلامی چگونه میتواند به این آرمان کمک کند. به عبارت دیگر آیا می‌توانیم در چارچوب عدالت ایرانی اسلامی بیندیشیم؟ اگر پاسخ به این پرسش مثبت باشد آنگاه گام بعدی ارائه‌ی بایسته‌ها یا مولفه‌های این نظریه‌ی عدالت است. از آنجا که این نوشتار از چارچوب نظریه‌ی هنجاری انتقادی بهره میبرد در ادامه ه اختصار مبانی و اهمیت آن را به بحث می‌گذاریم.

نظریه ی هنجاری انتقادی؛ یک چارچوب نظری

اهمیت عدالت را می توان با ارجاع به تاریخ فلسفه ی سیاسی درک کرد. به عبارتی، جمهور افلاطون، اولین تجلی گاه پیوند فلسفه و سیاست است. از این رو قدیمی ترین پرسشواره ی مفهوم عدالت در کتاب «جمهوریت» افلاطون و از زبان سقراط در گفتگو با دوستان وی مطرح شده است. در این همپرسه ی مشهور، افلاطون بنا دارد از زبان سقراط طرحی منسجم و قوی از الگوی عدالت را ارائه دهد که فارغ از نقصان های افرادی چون تراسیماخوس^۴ باشد. براساس دیدگاه افلاطون، عدالت نوعی تناسب و تعادل در امور است. بدین معنا اگر در جامعه ای هر یک از افراد براساس شایستگی و استعداد طبیعی خود صرفا به یک کار خاص اشتغال داشته باشند و از دخالت در امور دیگران اجتناب نمایند، در آن جامعه عدالت وجود دارد. (افلاطون، ۱۳۶۸: ۱۷۶) این بیان از عدالت نشان می دهد که وی شدیداً تحت تأثیر اندیشه های شرقی - بویژه زرتشت است. در آئین زرتشتی^۵، مسأله عدل و تحقق آن در زمین - شاید برای اولین بار - در قالب نظریه ای منسجم نسبت به گذشته تاریخ مطرح می گردد. "خویشکاری" و بنای جامعه بر آن، بیانگر معنای عدالت در نگرش زرتشتی و ایرانیان باستان می باشد. منظور از خویشکاری این است که هر کسی: "تنها به کار و پیشینه ای که خاص و بایسته طبقه اوست پردازد" (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۸۱) ارسطو نیز سعادت راستین آدمی را در فضیلت می داند و فضیلت نیز در بالاترین وجه خود در عدالت متجلی می گردد. وی ابتدا با بازشناسی معنای واژه عدالت (Dikaiois) "دیکیایوس" آن را به دو معنا (۱) امر قانونی (عدل) و ۲. انصاف و برابری (قسط) دانسته و اشاره می کرد که در زبان متأخر آن را با درستکاری یکی گرفته اند و با توجه به همین بحث به مفهوم وسطیت روی می آورد و بنیان عدالت را در هر چیزی رعایت میانه روی می داند. (راس، ۱۳۷۲: ۳۲۴)

در ایران باستان نیز مفهوم برابری و دادگری به مثابه سنگ زیر بنای فلسفه سیاسی دو مفهوم توأمان بودند که ریشه های ژرف در هویت ایرانی داشتند. آنگاه که کوروش کبیر بابل را گشود و در آنجا برابری همه مردمان فدراتیو هخامنشی را فرمان داد، عدالت و دادگری را در آن جامعه بزرگ بنیاد گذارد. آنگاه که نوبت به ساسانیان رسید، خسرو انوشیروان در مقامی قرار گرفت که مفهوم عدالت و دادگری را به اوجی تازه رساند. در ادوار تاریخی بعدی نیز، ما شاهد برخی جنبش های سیاسی و اجتماعی عدالت خواه و آرمانگرایی چون

۱. البته افلاطون واژه دیکیسیون (Dikaiois) را به کار می برد که ظاهراً مفهومی وسیع تر از عدالت (Justic) را دربردارد.
۲. تراسیماخوس عدالت را آنچه که به قویتر بهره رسان باشد می داند و به درستی از عدالت ناعادلانه در جهان صحبت می کند و می گوید جهان همواره چنین بود: آن کس که حکومت می کند، همه چیز را به سود خود پیش می برد. (قرلسفلی، ۱۳۸۸: ۷۲)
۳. گات ها یا گاهان - که به تعبیری معتبرترین و دست نخورده ترین متن مذهبی این آئین است - به مسأله "داد" و "دادگری" و "راستی" اهمیتی به سزا داده و قانون "شا" یا ایشه" به عنوان راه حقیقت یا قانون راستی و داد و چکیده دین زرتشتی و خواست اهورا مزدا برای اجرای عدالت و تحقق آن در زمین آمده است. (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۵۰) قابل ذکر است که در اعتقاد زرتشتی قدرت سیاسی عادلانه مستلزم ۶ وجه بود: مابند: نگهبان یا پدر خانواده و بسید: رئیس دهکده، زندیه: رئیس قبیله، دهبه: رئیس ایالت و زروشترتوم؛ مقام روحانی و فرمانروای کل. (همان)

۱. تاریخ نوشته شده از سوی رقیبان ایران گفته و می گویند که آرمان بزرگ برابری مردمان در آن فدراتیو جهانی در سراسر دوران هخامنشی پیگیری شد و عدالت زیر بنای اصلی دولت خوب یا حکومت مردمی در سازمان حکومتی آن دوران محسوب میشد. از این رو، درک این احتمال که سازماندهی ایرانی فضای سیاسی بر تکامل تدریجی مفهوم دموکراسی در باختر زمین مؤثر بوده است چندان دشوار نخواهد بود.
۲. اگر چه هستند کسانی که دادگری انوشیروان را انکار می کنند، ولی حتی رقیبان سیاسی ایران عصر ساسانی آثار و اسنادی بر جای گذارده اند که دادگری او را تأیید می کند. چنانچه مقدسی معروف به البشاری، تاریخ و جغرافیای نویس عرب در سده های نخستین اسلامی از قول

«مزدکیه» هستیم. جنبش مذکور را می‌توان در کنار شعوبیه^۸، خرم دینان (بابک)، عیاران و صوفیه می‌توان قرار داد. مزدک بامدادان^۹ در نیمه قرن پنجم میلادی نهضتی را شروع کرد که به «کمونیسم ایرانی» معروف شده است. این جنبش عدالت خواه دعوی خود را از وجود اختلاف طبقاتی و شکاف اقتصادی و سیاسی در میان توده‌های مردم می‌گرفت که در بسیاری از شرایط تاریخی ایران همواره فرصتی برای اندیشه عدالت خواهی فراهم می‌کرده است. (رجایی، ۱۳۷۲: ۶۷)

از عصر ساسانی که گام جلوتر نهاده و به روزگاران اسلام می‌رسیم، شاهد درهم آمیزی گسترده دین اسلام و فرهنگ و تمدن گسترده ایرانی می‌شویم. در این درهم آمیزی شگرف است که می‌بینیم چگونه عدالت که هدف باستانی حکومت ایرانی است چه گسترده در اسلام چهره می‌گشاید. نه تنها عمر بن خطاب خلیفه اسلام سنی افتخار دارد که "انی تعلمت العدل من کسری" و نه تنها امام علی (ع) به سمبل عدل در اسلام شیعی تبدیل می‌شود، بلکه با قرار دادن عدل در مقام اصلی از اصول دین، اسلام شیعی دین خود را دین عدالت معرفی می‌نماید. (مجتهدزاده، ۱۳۸۶: ۱۶۶) از این رو، هنگامی که ایران به دست اعراب می‌افتد، ایرانیان به تشییع از اسلام روی آورده و "عدالت" را از اصول دین نوین خود گرفته و همپای اصولی چون توحید الهی، نبوت رسول الهی، امامت جانشینان رسول خدا، معاد به سوی وحدت وجود، به آن ایمان آورده و بر خود بالیدند. به این ترتیب، از منظر اندیشه‌ی سیاسی، مقوله‌ی عدالت در اندیشه و حکومت عادلانه امام اول شیعیان حضرت علی (ع) تجربه مثال فراموش ناشدنی است. زیرا کلیه فرق اسلامی (حال چه به عنوان امام اول شیعیان و یا خلیفه چهارم) بر اعتقاد بارز او به عدالت خواهی و برابری تمام انسانها در خلقت معترف بوده اند.

در همین راستا، در سراسر تاریخی اسلامی ایران عارفان و اندیشمندان نیز حاکمان جامعه را به عدالت و دادگری میان مردمان می‌خواندند. خاقانی شروانی در رثای ایوان مداین، به عنوان پایتخت دادگری در جهان کهن، گلستان و بوستان سعدی، شاهنامه فردوسی، اندرنامه‌هایی چون اخلاق ناصری از خواجه نصیر طوسی و به ویژه سیاست نامه از خواجه نظام الملک و ده‌ها و صدها اثر ارزنده ادبی دیگر شاهان و حاکمان را دعوت به عدالت در جامعه و اهمیت ایجاد حکومت مردمی دولت خوب (Good Government) از راه گسترش عدالت کرده اند. به همین ترتیب در دنیای مدرن (دنیای دموکراسی)، عدالت و دادگری در نتیجه حاکمیت مطلق قانون در جامعه واقعیت می‌یابد، همان گونه که ایرانیان در آستانه انقلاب مشروطیت و روی آوردن به اندیشه‌های نوین مردم سالاری، بیش از هر چیز، خواستار تأسیس عدالت خانه یا دادگستری بودند. ایرانیان دوران انقلاب اسلامی نیز در پی دسترسی به عدالت و دادگری از راه حاکمیت قانون، خواهان شکل‌گیری

عمر بن خطاب (ع) آورده است: "انی تعلمت العدل من کسری"، یعنی همانا من دادگری را از خسرو انوشیروان آموخته‌ام. (مجتهدزاده، ۱۳۸۶: ۱۶۵)

۳. جنبش شعوبیه سه مرحله داشت؛ در مرحله اول شعوبیه "اهل مساوات" بودند. آنها اعتقاد داشتند ایرانی‌ها و اعراب با هم تفاوتی ندارند و همه مسلمان هستند. تمسک آنها به برای این امر آیه شریفه "و جعلناکم شعوبا و قبائلا لتعارفوا، ان اکرمکم عندالله اتقیکم" بود. اما کم کم عدالتخواهی در جنبش شعوبیه ضعیف شد و نوعی "خودستایی و تخاصم قومی" در آنها شدت گرفت و در مرحله دوم از تفکر تاریخی شان عنوان "اهل تفضیل" گرفتند. در مرحله سوم بعضی از پیروان جنبش شعوبیه به ایران باستان روی آوردند. این گونه بود که جنبش‌های بابک خرم‌دین، مازیار، به آفرید، سنباد و مقتع رخ داد. البته قابل ذکر است که این افراطی‌گری، سرانجام به شکست آن حرکت، که نخست عدالت خواهانه بود، منجر شد.

۴. جرم مهم مزدک این بود که به تشویق وی انبار شاهی میان مردم تقسیم شده بود؛ که پاسخ مزدک کاملا با بحث نوشتار حاضر ارتباط دارد: "اگر دادگر باشی ای شهریار/ در انبار گندم نیاید به کار".

های هویت سیاسی نوین و رسیدن به برابری های قانونی در یک نظام مردم سالارانه و اسلامی بودند. بدین ترتیب دادگری توأم با مفهوم برابری که انگیزه تاریخی شیوه ایرانی اداره سیاسی جامعه است، در مقام یک آرمان ملی تاریخی، از مؤلفه های (آمیزه های) شکل دهنده هویت ایرانی شمرده می شود.

از سوی دیگر، فارابی^۱ نیز در دنیای اسلام با ارائه نظریه "مدینه فاضله" الگوی بدیلی برای سامان سیاسی مطلوب ارائه داد. در اروپای قرون وسطی، آکوئیناس نیز کاری مشابه به کار فارابی انجام داد. از دید توماس آکوئیناس مناسبات ناعادلانه در تعارض با خواست خداست. "پس وظیفه انسان برای اطاعت از احکام دنیوی فقط تا آنجاست که روح عدالت مقتضی چنین اطاعتی می باشد". (فاستر، ۳۴۹: ۱۳۶۱) و همینطور در چارچوب فلسفه سیاسی غرب و در ناکامی مکاتب عدالت خواهی آن سامان، بیست قرن بعد از افلاطون، دیگر بار فیلسوف کاتولیکی به نام توماس مور^{۱۱} با تأثیر پذیری از فقر و فلاکتی که در کشورش رواج داشت، در کتاب مشهور «توپیا» تصویری از یک جامعه ی عادلانه را ترسیم کرد و نیز در اثری چون "شهر خورشید" کامپانلا نوعی جوابگویی به بی عدالتی در قالب ارائه طرحی آرمانی یا نوعی جامعه ای مطلوب ولی خیالی دیده شد. (عالم، ۱۳۸۴: ۶۶)

از این روی نباید اسباب حیرت باشد که تحقق عدالت و استقرار عدل، خواست و تمنای همیشگی انسان ها در اغلب فرهنگ ها و ادوار تاریخی از شرق تا غرب جهان بوده است. به همین دلیل از دیرباز، برداشت های متفاوتی از آرمان جامعه ی عادلانه در میان مردمان سرزمین های گوناگون وجود داشته است، پدیده ای که پیدایش درک نسبت گرایی حقوقی و فرهنگی را در این اواخر تشدید کرده و تلاش برای یافتن و تمهید اصولی یگانه و مورد قبول در سطح جهانی را که ورای دوره ای تاریخی و یا این یا آن گروه قومی و یا ملی باشد را سخت و لغزان کرده است. این سخن مشهور پاسکال (۱۶۶۲-۱۶۲۳) که گفته بود: «عدالتی در این سوی رودخانه ی راین و عدالتی در سوی دیگر آن» (هوفه، ۱۰: ۱۳۸۳) کنایه ای گزنده از نافرجامی در وصول به عدالتی با گستره ای جهانی تلقی شده است.

در دوران جدید به ویژه از سده ی ۱۹ میلادی و همپای رشد ایدئولوژی های سیاسی و خود علم و تکنولوژی، روایت های دیگری از جامعه ی عادلانه با گرایش ماتریالیستی «علمی»، «توپیایی»، «مارکسیستی» تا «آنارشستی» و «لیبرالی» مطرح شد. در این بین اما ایدئولوژی مارکسیسم^{۱۲} - لنینیسم از جهت آثار و عواقب آن در زندگی سیاسی و اقتصادی بسیاری از جوامع قرن بیستم اهمیت پیدا کرد، هر چند فرجامی تلخ و عبرت برانگیز به همراه داشت. به هر حال در دکترین عدالت سوسیالیستی نتوانست ایده ی جامعه ی آرمانی بی طبقه و برابری خواه را همچون «عصر طلایی» تحقق ببخشد و لذا نه تنها در حاکمیت بخشیدن به عدالت اجتماعی

۱. مجید خدوری در بحث از موضوع عدالت از دید فارابی، آن را "عدالت عقلی به عنوان عدالت ایده آل نامیده است. و بر این باور است که نقش فارابی صرفاً در تخلص و بازگویی نظریات افلاطون و ارسطو نبود بلکه او نظریه مختص عدالت خویش را که مبتنی بر هماهنگی بین عقل و دین بود ارائه نموده است. (Khadduri, 1984: 86)

۲. در نگرش توماس مور عدالت به مفهوم برابری انسان ها در امور، خدمات و به طور کلی زندگانی می باشد: "در ناکجا آباد عدالت در برابری انسان ها دانسته می شد". (عالم، ۸۴-۸۵). او در این اثر معروف پیشنهاداتی چند نیز ارائه نمود. چنان که می دانیم الگوی او مبتنی بر مساوات همه جانبه ی اقتصادی و اجتماعی و سیاسی است. ساکنان جزیره ی خیالی او، به پول و ثروت نظری جز تحقیر ندارند و تولیدشان به اندازه ای است که زندگی سعادتمندانه آنان را تامین کند و نه بیشتر.

۳. از نظر مارکس نظم و نسق دادن به فرایند تولید در چارچوب نهاد مالکیت اشتراکی منابع تولید براساس اصل "از هر کس به قدر توانش و به هر کس به اندازه نیازش" صورت می پذیرد. به عبارتی مارکسیسم رویای آن است که عدالت و جامعه سیاسی نه در فلسفه بلکه در اقتصاد عقلایی حل شوند.

ناکام ماند بلکه آزادی را نیز از کف داد و سرانجام در دل تعارض های چند دهه ای خود در دهه ی ۱۹۹۰ فروپاشید.

با حذف ایدئولوژی مدعی عدالت کمونیسم، فرصت و شرایط برای ادعاهای رقیب دیگر آن یعنی لیبرالیسم تمهید شد تا با استناد به تعبیر و قرائتی هگلی از فرجام تاریخ ایده ی دموکراسی لیبرالی را همچون تمامیت تاریخ و در عین حال بهترین صورت ممکن از آرمان خواهی مطرح کند. چنان که فرانسیس فوکویاما، مدعی شد «پیروزی مقتدارانه ی لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی نقطه ی پایان تکامل ایدئولوژیک نوع بشر و جهانی شدن لیبرال دموکراسی غربی، به عنوان شکل نهایی حکومت عادلانه ی انسانی است.» (فوکویاما، ۱۳۸۳: ۱۲)

اما نگاهی از سر دقت و تامل به وضعیت کنونی جهان حتی در شرایطی که ظاهراً آرمان لیبرال دموکراسی پیروزی هایی به دست آورده، رضایت خاطری فراهم نمی آورد. به قول کریستیان دلاکامپانی «وضع سلامت جهان خوب نیست.» (دلاکامپانی، ۱۳۸۲: ۲) به این معنا که هیچ وقت به اندازه ی امروز سابقه نداشته که در فراخوانی جهان، این همه انسان، در عین حال قربانی خشن ترین صور استثمار اقتصادی و اختناق ایدئولوژیکی یا سیاسی بشوند. این در حالی است که مناطق زیادی در جهان از شاخ آفریقا در لیبی و تونس گرفته تا افغانستان و چین دستخوش ناآرامی ها و خشونت های گسترده است. (فزلسفلی، ۱۳۸۸: ۶۹) از وقتی که سیستم سرمایه داری جهانی شده است، هیچ وقت نابرابری میان کشورهای جهان، نابرابری میان مردم «توانگر» و «محروم» به این سرعت رو به تشدید و خامت نداشته است. «هیچ وقت بیکاری و فقر و سو تغذیه و مزان مرگ و میر کودکان در بعضی نقاط کره ی زمین به این میزان بالا نبوده است.» (دلاکامپانی، پیشین: ۱۷۲)

در چنین فضای سیاسی و اقتصادی و به همان میزان اخلاقی است که ما شاهد شکل گیری تئوری هایی در نقد ساختارهای دموکراسی لیبرالی و در مقابل پیشنهاداتی برای الگوهای جدیدی از عدالت با گستره ای جهانی بودیم. به این ترتیب، از جایگاه طرح نظریه های عدالت در مواجهه با معضلات دموکراسی لیبرالی سه نگره یا جریان، زیر عنوان رهیافت انتقادی اهمیت می یابد که ابتدا به توضیح و تحلیل این رهیافت خواهیم پرداخت. البته قابل ذکر است الگویی که رهیافت هنجاری- انتقادی از عدالت ارائه می دهد نمی تواند برای مشکله عدالت در جهان زیست ایران راهگشا باشد. زیرا این امر ضروری انگاشته می شود که برای پژوهش چنین موضوعی باید دید کلی و جامع که مشتمل بر سه مؤلفه هویت ایرانی باشد به مسأله نگریست، تا بتوان تصویری صحیح و اصولی از مسئله عدالت بدست آورد. باشد از این رو در بخش نخست به تحلیل و آسیب شناسی عدالت در ایران می پردازیم و سپس تصویری از رویکرد جایگزین توسط نگارندگان پیشنهاد خواهد شد.

از دید نگارندگان این مقاله، نگرش ایرانی - اسلامی در این راستا می تواند راهگشا باشد. اینکه جنبه های مختلف عدالت را بشکافیم و به بحث بگذاریم به ما این امکان را می دهد که از تاریخی عدالتی که بر اطراف ما تنیده شده است بیرون آییم و قبول کنیم که برای بسط عدالت سیراب شدن از دو آبشخور اندیشه ایرانی شهری و اسلامی ضروری می نماید. از این رو برای تحلیل عدالت و ارائه الگویی از آن به انتخاب ویژه ای در میان نظریه پردازان عدالت زده ایم. در این گزینش از اندیشه ایران شهری شروع کردیم و تازمان معاصر مورد نظر قرار دادیم و بر همین اساس از صدر، امام اول شیعیان و در ذیل آن دو سیاستمدار و اندیشمند

بزرگ یعنی خواجه نظام الملک و امام خمینی را به دلیل ویژگی‌های خاص آنها- که در جای خود طرح خواهد شد- انتخاب کردیم. زعم نویسندگان مقاله این است که با بررسی دیدگاه‌های این سه متفکر می‌توان به نظریه‌ای از عدالت دست یافت که آنرا "نظریه عینی- انسانی عدالت" می‌نامیم. از این رو پرسش مقاله را اینگونه مطرح می‌کنم: آیا می‌توان به نظریه‌ای از عدالت دست یافت که در عین اطلاق و واقع‌نگرانه، عام و فراگیر، عقلانی و هماهنگ با ویژگی‌های فطری (ساختی و طبیعی) انسان، نیازها، خواسته‌ها، گرایش و علایق او بوده باشد. به گونه‌ای که تمام ابعاد عدالت یعنی عدل الهی، عدالت طبیعی، عدالت اخلاقی، عدالت اجتماعی و عدالت سیاسی و... را در زیست بوم ایران برگیرد؟ و به لحاظ عقلی و فقهی مورد پذیرش فرهنگ ایرانی- اسلامی قرار گیرد؟

رهیافت هنجاری - انتقادی: (به قبل انتقال یابد)

نظریه هنجاری دارای ریشه‌های طولانی است و دست کم در غرب به یونان قدیم^{۱۳} و در شرق از میان دیگر منابع به فلسفه کنفوسیوسی^{۱۴} و هندو بر می‌گردد. در اندیشه هنجاری به طرق مختلف در مورد ضرورت علم به سرشت "نظم صحیح" و "امر نیک" که همانا مؤلفه اصلی برای اندیشه ورزی درباره "سامان خوب جمعی" و "زندگی نیک" است استدلال آورده می‌شود. شاخص‌ترین نوع استدلال، استدلال عقلانی درباره ملاکها، هنجارهای مناسب برای تدوین نظری و سامان سیاسی جهت وضع مطلوب است. این نوع استدلال، خاص فلسفه سیاسی است که در قالب نسبت ما بین درک "آنچه انسان هست" یعنی آنچه خاص وجود اوست و اینکه "چگونه در جهان قرار دارد" از یک سو و دیدگاه وی درباره اینکه انسان "چگونه باید عمل کند" برای چه تلاش کند و ساختار جامعه چگونه باید باشد، از سوی دیگر، قابل فهم می‌باشد. به عبارتی اندیشه هنجاری، چونان نقشه‌ای "جغرافیایی از سیاست" است که می‌تواند با توجه‌ای عالمانه به ما بگوید "کجا هستیم و چه راهی ما را به مقصد مورد نظرمان می‌رساند". اندیشه هنجاری تصویرهای نمادین یک کلیت نظام یافته از سیاست را ارائه می‌دهد و جستاری است برای "فهم عناصر تشکیل دهنده جامعه خوب" و "یافتن معیارها و راه حلها" می‌باشد (اسپرینگر، ۱۳۷۰: ۱۳)

یک حوزه مهم کاربرد نظریه هنجاری، مبحث عدالت می‌باشد در اینجا نظریه پردازان هنجاری یکی از مهم‌ترین، بادوام‌ترین، و پر جدل‌ترین مناقشه‌های عدالت را در زندگی سیاسی نشانه گرفته و شاید بر آن تأثیر هم داشته‌اند. در این میان گاه نظریه‌های عدالت، با مقدمات انتزاعی نظری آغاز می‌شود و سپس نتایج منطقی از آنها گرفته می‌شود. به نظر می‌رسد ساختمان چنین نظریه‌هایی - با اینکه در میان فیلسوفان حرفه‌ای رواج دارند - از سقف آغاز می‌گردد، ولی نظریه‌های معقول تری که مورد تأیید سقراطی نیز باشند، آنهایی هستند که از پایه بنا شده اند یعنی نخست باورهای مرسوم مردم عادی را بررسی و سپس "هسته حقیقت" (Kernel of Truth) یا نتیجه نظری چنین عقایدی را استنتاج می‌کنند. بعضی فیلسوفان برجسته در دوران اخیر، اساساً این ره‌یافت استقرایی - تجربی را در پیش گرفته‌اند. جان رالز در "نظریه عدالت" نقطه عزیمت خود را باورهای مرسوم در دموکراسی‌های لیبرال غربی قرار می‌دهد که بر ارزش آزادی فردی و خود

۱. از نظر سقراط زندگی دارای کمال مطلوبی است که می‌توان به آن رسید: "کمال مطلوبی از خویشتن‌داری، عدالت، شجاعت و استقلال"
۲. کنفوسیوس، بزرگ‌ترین اندیشه‌چین باستان، تحقق کمال مطلوب حکومت را در عدالت آن می‌داند. برای مثال در مکالمات کنفوسیوس چنین آمده است: "حکمرانی کردن یعنی همه چیز را به درستی و حق به جا آوردن. اگر شاهزاده از راه حق و عدالت حکمرانی کند، هیچ کس را یاری آن نمی‌ماند که درستکار نباشد.

شکوفایی در متن فرصت های برابر تأکید دارند (راولز، ۱۳۸۳: ۸۲). با غربال کردن این باورها به کمک غربال فرضی (به نام پرده جهل) که همه تفاوت های نامربوط یا وجوه خاص را در کنار هم جای می دهد نشان داده می شود که برآیند باورهای یاد شده مفهومی کلی از عدالت است که حول اصل اولیه آزادی برابر (افراد) دور می زند.

به عبارتی دقیق تر، از جایگاه طرح نظریه های عدالت در مواجهه با معضلات جهانی سه نگره یا جریان اهمیت یافته است: رویکرد لیبرالی انتقادی و چپ که از سوی جان راولز و در چارچوب نظریه ی «عدالت به مثابه ی انصاف» در کتابی به همین عنوان از دهه ی ۱۹۷۰ مطرح گردید. راولز بر آن شد با استفاده از نظریه ی قرارداد اجتماعی، امکانی جدید از برقراری جامعه ای منصف^{۱۵} یا جامعه ای انتظام یافته^{۱۶} را محقق کند. آنچه در اندیشه ی راولز مهم است همانا نقصان های چشم ناپوشیدنی دموکراسی لیبرالی است که تا حد قابل توجهی از تیررس انتقادی او دور نمانده است. جریان منتقد دوم، گروه موسوم به جماعت خواهان یا کمونترین ها^{۱۷} هستند. انتقاد افرادی چون السدر مک اینتایر، چارلز تیلور و مایکل سندل در ادعاهای عدالت خواهی دموکراسی لیبرال، متوجه تلقی های مکانیکی و ذره گرای آن از انسان به عنوان «فرد» مجرد و منزوی و صاحب «حقوق لایزال» است. بر این اساس جماعت گرایان (باهماد گرایان) از انسان همچون کسی که به جماعت های گوناگون تعلق دارد (از جمله تعلقات خانوادگی، زبانی، فرهنگی) دفاع میکنند. (مارش - استوکر، ۱۳۸۷: ۵۲-۷۰) از منظر مباحث انتقادی جنبش مابعداستعمارگری^{۱۸}، به عنوان نگره ی سوم نیز تلقی خاص خود را از مبانی جامعه ی نیک و عادلانه ارائه کرده است. در عین حال دریافت مبانی نظری این گروه که نظریه پردازان آن عموماً متفکرانی جهان سومی هستند با فهم از ماهیت تاریخی و معرفتی نسبت نابرابر جهان غربی و جهان های فرودست ممکن می شود. از جمله این که این گروه برانند انسان «سفید غربی» با پشتوانه ای از یک تمدن برتر و متعالی شایستگی حکومت و سروری بر تمدن های «غیر سفید» را داشته اند. از این روی ماهیت عمل سیاسی، اقتصادی دموکراسی لیبرالی در طول دو سده ی گذشته با نوعی غیریت سازی نسبت به «دیگران» حاشیه ای مثل جهان سومی ها شرقی ها و مالا مسلمانان برخورد کرده و آنها را فرودست تلقی کرده است. (گاندی، ۱۳۹۱: ۱۸) به نظر می رسد نقطه ی اشتراک این سه نگره مهم باشد که دموکراسی لیبرالی به صورت موجود آن علیرغم شکست اسطوره ی کمونیسم نمی تواند آرمانی از عدالت در سطح جهانی را نمایندگی کند.

در چارچوب ایده ی چرخش زبانی و نظریه نقادانه رادیکال متفکران پسامدرن و مابعد استعماری برخی از فلاسفه ی سیاسی از چرخش اندیشه ی سیاسی به سوی «غیر» سخن به میان آوردند. (دالمایر، ۱۳۸۸) اهمیت این چرخش و نظریه ی مبتنی بر آن زمانی برجسته می شود که مکاتب رقیب مدعی عدالت به ویژه در عصر جهانی شدن ها از مواجهه با برخی از مشکلات و چالش ها پا پس کشیدند. در هر حال در جوف مهم ترین آن نظریه ها نیز کم تر مجالی برای تجربه ی "دیگری" وجود دارد. در عین حال عمده ایرادی که می شود به این نظریه ها وارد دانست به ایتن مساله بر می گردد که با پذیرش نسبییت گرایی عملاً به کثرت گرایی ارباب عدالت می رسند و عدالتی که بنیان ثابتی جدا از مذاق ها و خواسته ها و نیات و

1.fair
2.a well orderd society
۳.communitarianism
۴.postcolonialism

انگیزه‌ها و توافقات افراد و اعضای جامعه نداشته باشد نمی‌تواند پایه‌های محکم برای ابزار وجود و تحقق خود در جوامع بیابد و طبعاً به سوی واقع‌گرایی و محافظه‌کاری و تبدیل شدن به ابزار و ایدئولوژی نظام‌های مسلط پیش می‌رود. از این رو چنین الگویی نمی‌تواند عدالت را در فراخنای جامعه ما بگستراند به علاوه تحمیل الگوی عدالتی از بیرون برای جهان زیست ایران در صورتی که در عرصه عمومی اندیشیده نشده باشد، تنها به تک‌ذهنی شدن وضعیت می‌انجامد. و از آن‌جا که هر وضعیت تک‌ذهنی و تک‌گفتاری سرانجام به کاربرد زور و اجبار می‌انجامد، نفس آن وضعیت ناعادلانه خواهد بود. اصول عدالت وقتی حقیقی، معقول و قابل پذیرش دانسته می‌شود که از توافق عقلانی حاصل از وضعیت کلامی و وضعیت‌گزینش ایده‌آل برخاسته باشد. که این وضعیت همانطور که هابرماس می‌گوید دیگر مجالی برای عقل تک‌گفتار و حقیقت‌یاب برای حل مشکلات نخواهد بود. از آنجا که برقراری وضعیت کلامی ایده‌آل، شرط عدالت می‌باشد، از این رو به منظور برپایی عدالت در گستره جهان زیست ایران ضروری می‌نماید که ابتدا به آسیب‌شناسی مشکله ایرانیان در رسیدن به یک وضعیت کلامی ایده‌آل که نشأت گرفته از سه نحله باستان‌گرایی افراطی، دین‌گرایی تندروانه و تجددگرایی غیر خردورزانه می‌باشد بپردازیم و سپس الگویی از عدالت را که در عین جامعیت، قابلیت اجرا داشته باشد ارائه‌نمائیم. (بهتر است در چند عبارت به این مهم اشاره شود که ایده‌ی عدالت ایرانی پیش از اینکه ارائه شود در ذیل نظریه‌ی انتقادی هنجاری مشکلات آن بررسی شود. چیزی که در ادامه پرداخته شده است. چراکه هیچ ایده‌ی موفقیت‌کلان نخواهد یافت تا پیش از هرچیزی خود را آسیب‌شناسی کند)

آسیب‌شناسی عدالت در جهان زیست ایرانی (به سایت مگ ایران یا شرق برو و عنوان قزلسفلی را بزن مقاله‌ی عدالت در اندیشه ایرانی را نگاه کن و چند جمله آن را اینجا استفاده کن)

"مروری بر وضعیت عدالت در ایران در چند دهه گذشته نشان می‌دهد که تاکنون ما به دو نوع پاسخ دوسویه اکتفا کرده‌ایم: یا فکر ما به طور دربست ذهن مشغول فلسفه عدالت بدین صورت بوده است که - تجددخواهی - دلالت بر نوعی زبون‌اندیشی دارد. نوع دوم پاسخ ما، امید مطلق بستن و ذهن مشغولی به دین بوده است که با دو رهیافت افراط و تفریط دین‌زدایی و یا همه‌دینی‌خواسته‌ایم مشکلات امروز به ویژه عدالت را حل و فصل کنیم. این نگرش دوسویه دوم نیز کارساز نیست زیرا اولی یعنی دین‌زدایی چالش خوددینی ایرانی و فرهنگ سیاسی غالب بر آن را که هنوز بر جهان بینی خیمه‌ای متکی است نادیده می‌گیرد و دومی یعنی همه‌دینی نیز واقعیت تحولات اجتماعی ما را در سده گذشته انکار می‌کند. (رجایی، ۱۳۷۶: ۱۸۶)

از این رو، در سده اخیر، جامعه ما دچار مشکلات و بحران‌های متعدد بوده است. در واقع سده اخیر عرصه تاخت و تاز و رقابت مخرب ملل و نحل گوناگون بوده است مثلاً نیاز به کوشش برای بازسازی فکری شریعت محمدی و آیین اسلام و رواج "اسلام فقه‌پرهیزی و مکتبی"، یعنی طرح اسلام به عنوان کلیتی فکری، اخلاقی، حقوقی، سیاسی، اقتصادی، نماینده این مدعاست که نحله‌های رقیب در حال ترک‌تازی و در نوردیدن اذهان شهروندان و اعضای جامعه اند. این تشنگی آراء و رایج بودن افکار و عقاید گوناگون، خود حکایت از گسستن از هم‌پاشیدگی همه‌گیری دارد که جامعه ما دچار مشکل نموده است. به عبارتی جامعه فعلی ایرانی و مردم متحول شده و جهان‌نمیده، شأن، جایگاه، منافع و علایقی دارد که باید در چارچوب آنچه هویت جدید ایرانی تعریف می‌شود تحدید حدود گردد و متحقق شود. پاسخ‌های افراط و تفریط توجه شدید به یک بعد و

یکی از اجزای تشکیل دهنده هویت ملی، مثل ایران باستان گرایبی، دین گرایی افراطی، تجدد گرایی غیر خردورزانه و از این قبیل، یا نادیده انگاشتن هر یک از آنها، نه فقط در کوتاه مدت در برپایی عدالت کارساز نیست بلکه در دراز مدت نیز به یک عدالت استوار نخواهد انجامید. از این رو ضروری می نماید که پیش از آنکه الگویی از عدالت برای ایران امروز ارائه کنیم ابتدا باید به آسیب شناسی این سه مسئله بپردازیم."

باستان گرایی افراطی

ایدئولوژی ناسیونالیسم با هدف جستجوی اصالت و دستیابی به نوعی منزلت از طریق تحول در تقدیر و سرنوشت تاریخی چنین می پندارد که تاریخ در حاشیه قرار گرفته موجود می باید جای خود را به سرنوشت پرتحرکی دهد که پیش از این و در گذشته طلایی ملت قابل اکتشاف است و به تعبیر اسمیت " کشیش مردگان با شکوه" (اسمیت، ۱۳۸۳: ۱۸۷) را احیا نماید. این تلقی از تاریخ، اهتمام جدید در توجه به عناصر اسطوره ای، باستانی قومی نژادی را در تاریخ نگاری ملی مورد توجه قرار می دهد. به طوری که تحولات را به روش خاصی تفسیر می کند، به برخی تحولات شاخ و برگ می دهد از اهمیت برخی دیگر می کاهد و به سمت نوعی نگاه گزینشی به میراث گذشته حرکت می کند. این نوع ادراک اغلب بر پایه نوعی قوم مداری شکل می گیرد که براساس آن گروهی خاص، مرکز همه چیز قرار می گیرد و دیگر گروه ها در مقایسه با آن سنجش و ارزیابی می شود. این امر می تواند شکل هایی افراطی از نابردباری فرهنگی، مذهبی و حتی سیاسی به خود بگیرد.

در ایران نیز ناسیونالیسم بی بهره از این تاریخ سازی و روایت پردازی باستان گرا نبود. نظریه پردازان و روشنفکران عصر پهلوی اول دو منطق استراتژیک را در راستای اهداف ناسونالیستی پیگیری نمودند: "نخست به بازنمایی روایتی از هویت پرداختند که تا حدودی تحت تأثیر تحقیقات شرق شناسانه اروپائیان بود و به صورت کاذبی بر اصالت تأکید می نمود. دوم اینکه بر قدرت یابی فرهنگ و میراث ایرانی از طریق پاسداشت گذشته و پشتیبانی و حمایت از آن تأکید می نمود. از این رو، نظام شاهی خاص عصر پهلوی که آمیزه ای بود از ظواهر پادشاهی ایران باستان/ ظواهر مدنیت پارلمانی جدید و تجدد و ظواهر دینی ساختار سیاسی اسلامی: نه مصداق نور خدا بود، نه مصداق سایه خدا و نه پادشاه مشروطه به وجهی که در دوران مشروطه تحول یافته بود. یک نظام سیاسی که اساس استواری نداشت و به طریق اولی از یک فلسفه سیاسی منسجم و به صورت اخص از سیمای عدالت برخوردار نبود.

واقع مطلب این است که در این مقطع تحت تأثیر آرا شرق شناسانه و نژادی نظریه پردازانی نظیر شگل، گوبینو و گوستاویلوفون و تجربه عینی آلمان نازی، آگاهی ملی و نژادی به عنوان ابزاری برای ساختن ناسیونالیسمی یکپارچه ساز مورد بهره برداری قرار می گرفت. تحصیل کردگانی که اغلب آموزش های جدید غربی فرا گرفته بودند نظیر سید حسن تقی زاده، حسین کاظم زاده ایرانشهر، علی اکبر سیاسی، علی دشتی، مصطفی عدل و محمد ساعد به سخنگویانی برای طرح مفهوم هویت در چارچوبی ایدئولوژیک تبدیل شوند و بهره گیری از منابع غربی به طرح مفاهیم و نظریه های جدید ناسیونالیستی پرداختند. -Banani, 1961: 43 (5) به عبارتی، تجلی تفکر ایران گرایانه در رفتار فرهنگی حکومت پهلوی به صورت بیگانه ستیزی و ابزار تنفر از هر گونه عنصر غیر ایرانی جلوه پیدا کرد که بعدها فرهنگ اروپایی از این قاعده مستثنی شد و فرهنگ و زبان اسلامی و عربی مورد هجوم قرار گرفت.

هر چند برخی از تحلیل گران نیز معتقدند علی رغم تأکید ناسیونالیسم این مقطع بر دوران پیش از اسلام، این رویکرد را نمی توان ضد مذهبی یا ضد اسلامی دانست، بلکه بیشتر ضد روحانی بود و با طرح اقتدار مداوم فرهنگ ایرانی در تمدن اسلامی، ادعاهای موجود درباره برتری فرهنگی دوره اسلامی را رد می نمود. در چنین نگرشی اسلامی نه به عنوان کنشی مذهبی، بلکه در قالب هویتی جمعی مورد نظر قرار می گرفت که می بایست جهت تحکیم ناسیونالیسم به خدمت گرفته شود. اما واقع مطلب این است که این ستیزش با نژاد عرب و حذف و به حاشیه راندن روحانیون با هر نیتی که صورت گرفته باشد، نوعی ناسیونالیسم رادیکال، ناشکیبا (نامتسامح) و شیفته شکوه شاهنشاهی باستانی را رویارویی اسلام قرار می داد که پیامد آن چیزی جز تلاش برای تضعیف مذهب نبود. (کاتوزیان، ۱۳۸۴: ۱۲۴)

به عبارتی بهره گیری از واژه هایی نظیر "دیو" (بزرگ علوی)، "انیران"، "شب بدمستی" (شهین پرتو) در توصیف اعراب حکایت از تلاشی همه جانبه برای تخریب و جبهه اسلامی به صورت غیر مستقیم و سرپوش نهادن بر احساس حقارت ایرانی در مواجهه ایدئولوژیک با غرب بود. محمد علی کاتوزیان در این باره می نویسد: نیروی محرکه جنبش ملت گرایی رمانتیک، خشم و شرمندگی ناشی از انحطاط فرهنگی، عقب ماندگی اقتصادی و ناتوانی سیاسی بود و دستاوردهای واقعی یا خیالی ایران باستان آن را پیش می برد. این جنبش از بابت برخی هنجارها و سنت های موجود، احساس حقارت و حتی گاهی احساس شرمندگی می کرد، ولی در مقابل به شکوه و جلال واقعی و خیالی روزگاران می بالید. این جنبش از بابت مردم عادی و راه و رسم شان و نیز اینکه اروپائیان با نگاه به "آنان" چه تصویری درباره "ما" خواهند داشت، خجلت زده بود؛ ولی تبلیغات پر سر و صدایی در مورد کوروش، داریوش، انوشیروان و "نژاد آریا به راه انداخت. (همان، ۱۲۵)

از طرفی، داریوش شایگان با نقد از تحریف هایی از سوی باستان گرایی در قلب واقعیت ها و معرفی اسلام به عنوان یک غیر صورت گرفته است، می نویسد: ناسیونالیست های جدید کشور ما که منکر اسلام و این جنبه از تاریخ ایران هستند و به سبب انزجار از هر آن چه اسلامی است، دست به سوی تاریخ باستان دراز می کنند و به نوعی "اسطوره زدگی" "Mythomania" دچار می شوند، به این نکته توجه ندارند که انکار اسلام انکار چهارده قرن تمدن و تفکر ایرانی است. ایران برخلاف نظر این ناسیونالیست ها، اسلام را پذیرفت و بر آل محمد (ص) عشق ورزید و در تکمیل و تلطیف فرهنگ اسلامی از تمام امکانات نبوغ قومی خود مدد گرفت. (شایگان، ۱۳۷۱: ۱۹۱)

دین گرایی افراطی؛ دین به مثابه ی ابزار

پاسخ دیگر به مسائل و مصائب ایران از سوی افراد و گروه های دینی با ذهنیت تندروانه که موضعی خلاف تجدد و جهان گستری داشتند اتخاذ شد. از دید این گروه می گویند که اکنون در دهکده ای جهانی زندگی می کنیم، تا جایی که این حرف درست باشد، فرآیندی است منفی. زیرا جهان گستری سنت های دینی را در می نوردد و به عبارتی آخرین مظهر امپریالیسم غربی می باشد. همین روند که می توان از آن به عنوان بنیادگرایی دینی^{۱۹} یاد کرد به رغم ترویج ظاهریش که بازگشتن به دین سنتی است، نه محافظه کارانه "سنت گرا"، ضمن اینکه به معنای حفظ کردن وضع موجود گذشته ای احیاء شده است. این بنیاد گرایی در

۱. مشهورترین ترویج گرای بنیادگرایی دینی در دهه های اخیر آیت الله خمینی بودند که جهان را به صورت تقابل دو گانه "ما" و "آنها" - "مستضعف" و "مستکبر" در نظر می گرفتند و به همین ترتیب راه حل نهایی همه مسائل را در راهی می دیدند که برای فهم اسلام داشتند.

عوض تندروانه و در موارد بسیاری انقلابی است که اعتقاد دارد روند جهان گستری صورت تازه ای از تمایز قدیم میان حق و باطل، یا به زبان انقلابی تری، مستضعف و مستکبر را بزرگ کرده و رواج می دهد. از این رو این جریان مدعی است که مشکلات ما به کلی از طریق دین حل شدنی است.

اما این گروه خواه پاسدار سنت و خواه محییانی که در حوزه تأویل و اجتهاد به رأی تند رفته و مصلح شدند، آنچنان که منجر به تمدن سازی شود، خردورز نبوده اند. زیرا هر چند که این گروه بومی بودند و می کوشیدند حداقل از طریق چارچوب خاطره ذهنی راه حل هایی برای مشکلات جامعه ارائه کنند. اما مسئله ای که در مورد آنها وجود دارد این است که تعادل مناسب میان سه زاویه مثلث خردورزی - زمان پذیری، مکان پذیری، نهادپذیری - را رعایت نکرده اند به عبارتی دیگر، به زمان پذیری توجه کمی شد. یعنی در حالی که در فکر ایجاد نهادهایی برای دنیای جدید برآمدند و آن هم در چارچوب سنت بومی، اما برای مسائل روز پاسخی ارائه ندادند. (رجایی، ۱۳۷۶: ۱۴۰)

تجددگرایی غیر خردورزانه

در غرب "تجدد" و "نو شدن" در پی یکدیگر و به دنبال تحولات طولانی بومی، بطئی، تدریجی و عمیق آن جوامع رخ نمود. "تجدد" زیربنای تغییرات و تحولات سیاسی شد و "نو شدن" روبنا و محصول آن. به عبارتی روند به ثمر نشستن این جریان بطئی و بشدت اندامواره "Organic" و متناسب با جامعه غربی بود. اما در پیاده شدن این روند در ایران، ما زیر بنا را به درستی درک نکردیم و روبنا را نیز به طور سطحی و متفرقه دریافت کردیم. در حالی که غرب تجدد دارد و در چارچوب نظام ارزشی و حسن و قبح مترتب با آن زندگی می کند، ما شبه تجدد داریم. به همین دلیل، نظام ارزشی حاکم بر آن را که ذهن علمی، وجدان کاری، دقت، کارآمدی و امثالهم از جمله آنند همه از فضایل دنیای ناسوتی شده اند نمی فهمیم و نتوانسته ایم بر جامعه نوی خود حاکم کنیم. شبه تجدد تنها شبیحی از آنهاست و این فضایل را هم که دستمایه و بنیان ترقی مادی در غرب است ندارد. (کچویان، ۱۳۸۴: ۶۳) علاوه بر آن، در حالی که انسان غربی متجدد است، ما تجدد زده ای هستیم که ظاهری امروزی و نو دارد اما هم از نظام ارزشی خود خالی است و هم نظام ارزشی حاکم بر تمدن مادی جدید را نمی داند. به عبارتی، در برخورد با غرب و آشنا شدن با زندگی جدید غربی، آنچه ما در نهایت اخذ کردیم محصول تجدد بود و نه خود آن. از این رو، تجدد در ایران تنها یک سر قضایا بود یعنی بعد تولید در روند تجدد را نفهمیدیم و لهدافقط به مصرف محصول آن پرداختیم. (رجایی، ۱۵۶) در همین راستا، شریعتی و جلال آل احمد، جامعه خود را دچار بحران و مرضی می دانستند که در واقع نو شدن از مظاهر آن بود. اما آل احمد آسیب شناسی این بحران را "غرب زدگی" دانست و راه حل غرب زدایی با کمک سیطره بر ماشین را گرفت. اما شریعتی مشکل را از "خود بیگانگی" و راه حل را "بازگشت به خویشتن" تلقی کرد.

آل احمد از دو زاویه به مفهوم غرب زدگی، همچون یک بیماری اجتماعی فاسد کننده، می نگرد. "عارضه ای از بیرون آمده" و "محیطی آماده برای بیماری" به ترتیب نشانگر بعدهای خارجی و داخلی آن احساس دیگربودگی است که آل احمد به آن ها حساس بود. (بروجردی، ۱۳۸۷: ۱۰۹) او با نظر در ماشین و فن آوری به سان "طلسم" غربزدگی نگرانی اصلی خود را چنین بیان می کرد: "ما نتوانسته ایم شخصیت "فرهنگی - تاریخی" خودمان را در قبال ماشین و هجوم جبری اش حفظ کنیم. بلکه مضمحل شده ایم. حرف در این

است که موقعیت سنجدیده و حساب شده ای در قبال این هیولای قرون جدید بگیریم. حرف در این است که ما تا وقتی ماهیت و اساس و فلسفه تمدن غرب را در نیافته ایم، و تنها به صورت و ظاهر، ادای غرب را در می آوریم - با مصرف کردن ماشین هایش - درست همچون آن خریم که در پوست شیر رفت. (آل احمد، ۱۳۵۶: ۲۸)

از سوی دیگر شریعتی برای مبارزه با این گرایش فکری - فرهنگی گفتمان بازگشت به خویشتن را پیش برد که نسخه ایرانی ای از گفتمان "بازگشت به دوزخیان زمین" فانون بود. (بروجردی، ۱۳۸۷: ۱۷۰) در حالی که روح گفتمان فانون غیر مذهبی بود و بر ویژگی های نژادی، تاریخی، و زبانی جهان سوم انگشت می نهاد، گفتمان شریعتی آهنگی مذهبی داشت و بر "ریشه های اسلامی" تأکید می کرد و به عبارتی با پیروی از ماکس وبر، بر این باور بود که اسلام را باید با ضرورت های عصر مدرن آشتی داد. آنچنان که بیان می دارد: " هنگامی که ما از "بازگشت به ریشه های" خود سخن می گوئیم، در واقع از بازگشت به ریشه های فرهنگی خود حرف می زنیم... ممکن است بعضی از شما به این نتیجه برسید که ما ایرانیان باید به ریشه های نژادی (آریایی) خود بازگردیم. من این نتیجه گیری را به طور قاطع رد می کنم. من با نژاد پرستی، فاشیسم، و بازگشت های ارتجاعی مخالفم. نتیجه آنکه برای ما بازگشت به ریشه هایمان به معنی کشف دوباره ایران پیش از اسلام نیست بلکه به معنی بازگشت به ریشه های اسلامی ماست. (شریعتی، ۱۳۶۴: ۱۱۶)

از این رو از گفته های آل احمد و شریعتی اینگونه فهم می شود که این نحله تجدد گرایی نیز عین خردناورزی است زیرا از اصل غیر بومی است. در این میان، مشاهده داریوش شایگان نیز صورتبرداری دقیقی است. " به یک اعتبار آموزش غربی را آورده ایم، اما سلاح اصلی آن را که شیوه تفکر انتقادی و تحلیلی باشد، اختیار نکرده ایم و از سوی دیگر، نسبت به مضامین و خاطره قومی نیز بیگانه شده ایم. در چنین وضعی فکر ما محمل و موضوعی ندارد، زیرا نه متکی به خاطره قومی است نه متکی بر تفکر تحلیلی". (شایگان، ۱۳۵۶: ۱۱۴)

آنچه که از آسیب شناسی این سه نحله مفهوم می شود این است که، هیچ حکومتی نمی تواند به طور نظری و عملی خود را نماینده یک گروه خاص بداند، در عین حال انتظار داشته باشد از مقبولیت عمومی برخوردار شده و برای مدتی طولانی دوام آورد. اگر حکومتی نماینده یک قشر خاص بشود، در آن صورت چنان حکومتی نمی تواند عدالت را در جامعه ایجاد نماید زیرا ابزار تأمین منافع یک قشر خاص خواهد شد. از این رو چنین حکومتی، صورتی از صور ظلم خواهد بود و مصداق "الملک یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم". از این رو در نتیجه جهانی شدن که سپهر یک تمدن / چند فرهنگ را بر همه جا مسلط کرده است، برخوردار بودن از یک هویت استوار و نسبتاً جامع را هر چه ضرورتر و عاجل تر می نماید. که به قول شایگان، هویت مقوله ای چهل تکه و چند بعدی است و گفت و گو از آن نه فقط باعث تفرقه اندازی میان "خود" و "دیگری" نمی شود بلکه برعکس با گستراندن عدالت، به بازیگری، ایفای نقش و اعتماد به نفس تمامی اقلیت ها و قومیت ها می شود. و در همین راستا به تعبیر سروش، هویت امروز ایرانی حامل و وارث سه فرهنگ ایران، اسلام و غرب می باشد که به منظور تطبیق نظام سیاسی، اجتماعی و الگوی رفتاری با حوادث مستحدثه جهان جدید ترکیب و التقاط این سه نحله ضروری می نماید.

عدالت در سپهر ایرانی اسلامی (در اینجا یادآوری کن پرسش و مفروضه را در یک پاراگراف و بعد فقط در ذیل سه مولفه مطلب را تنظیم کن: ایران شهری - علی - اقا امام)

عدالت در اندیشه خواجه نظام الملک طوسی (این حذف شود و تنها خلاصه ی اندیشه ایرانشهری در دزمینه ی عدالت مطرح شود)

خواجه نظام الملک طوسی (۴۸۵-۴۰۸)، وزیر سلطان سلجوقی از کسانی است که در سیاست نظری و عملی هر دو کار کرده است و به عنوان یک فرد ایرانی از مرتبت و مقامی نازل به منزلتی شامخ رسید و منشأ تغییرات عظیمی در حالت اجتماعی کافه مسلمانان گردید. مشهورترین کتاب خواجه "سیاستنامه" است که اثری بی همتا در سیاست نامه نویسی در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران زمین و در اندیشه سیاسی به طور کلی و بنابراین یکی از پر اهمیت ترین نوشته هایی است که در دوره اسلامی در تداوم اندیشه سیاسی ایرانشهری به قلم وزیر و نظریه پرداز بزرگ پرداخته شده است و به تعبیری "معروف ترین و مهم ترین سیاست نامه زبان فارسی است"^۱ و بدین خاطر مؤلف آن، به عنوان نخستین نماینده بزرگ سیاست نامه نویسی در دوران اسلامی به شمار می رود. (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۱۹)

در این کتاب به کرات از مفهوم بنیادین "عدالت" سخن به میان آمده است و در حقیقت، این کتاب فارسی کم نظیر همچنان که خواجه بیان نموده "هم پند است و هم حکمت و هم مثل و تفسیر قرآن و اخبار پیغمبر و قصص انبیاء و سیر حکایت پادشاهان عادل و با این همه درازی، مختصر است و شایسته پادشاه دادگر است. (نظام الملک، ۱۳۶۱: ۱۰) تعاریف و تعبیر چندی از عدالت که در اندیشه خواجه حسن وجود دارد با خطوط اصلی اندیشه سیاسی اسلامی و آرا سایر اندیشمندان این وادی مشابهت دارد و همچنانکه تأثیر برداشت های اندیشه ایران باستان و اندیشه یونانی از عدالت نیز در آراء وی به چشم می خورد. عمده ترین تعاریف عدالت از دید خواجه نظام به شرح ذیل است:

میزان و نوع اهمیت عدالت در نزد خواجه نظام:

خواجه در دستورات سیاسی خود از ضرورت عدالت پیشگی وزراء، مقطعان و سایر عمال حکومت با رعیت به تفضیل سخن می گوید و تنها به ضرورت عدالت شاه گستری شاه بسنده نمی کند. خواجه رعیت را رمه و شاه و وزیر را شبان می داند و وزیر ستمکار از نظر او همانند سگ خائن گله است که تبهکار شده است. (نظام الملک، همان: ۲۴) عدل مایه دوام حکومت است زیرا پادشاه عطیه الهی است و شکر این عطیه توسط پادشاه به عدل است و اعمال چنین عدلی، دعای نیکوی مردم را به دنبال دارد و این دعای نیکو، مایه پایداری حکومت و رستگاری آن در آخرت است. پس بقای مملکت به عدل است و ویرانی آن به ظلم. همچنان که خواجه با ذکر حدیثی از پیامبر اذعان می دارد که "الملک یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم" معنی آن است که ملک با کفر بپاید و با ظلم نیاید. (همان، ۶) از این رو با اهمیت جایگاه عدل در اندیشه خواجه نظام، در این بخش به تعریف عدالت از دید او می پردازیم.

۱. به عبارتی، یکی از حوزه های شناخته شده و برجسته اندیشه ایرانی در دوران اسلامی، همین سیاست نامه ها هستند که ایده هماهنگی با نظام هستی را با رهیافت خاص خود، منعکس می کند. ویژگی اصلی سیاست نامه ها، متأثر بودن از اندیشه سیاسی ایران باستان بوده است. به طوری که سیاست نامه های دوران اسلامی را می توان ادامه سنت اندرزنانه نویسی دوران ساسانیان دانست. (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۳۹)

۲. "ادوارد براون"، نویسنده تاریخ ادبیات ایران معتقد است. "به نظر من، سیاست نامه یکی از بهترین و پر ارج ترین آثار است که به نثر فارسی به جا مانده است، زیرا اولاً، شامل بسیاری از داستان ها و نکته های تاریخی است. ثانیاً، نظر یکی از بزرگ ترین وزیران مشرق زمین را درباره آیین کشورداری و لزوم برپایی عدالت در بردارد". (براون، ۱۳۵۵: ۳۲۰)

● عدالت به معنای "میزان" و "ترازوی فضایل همه نیکی‌ها"

خواجه حسن با استناد به آیات قرآن؛ عدل را میزان و ترازوی نیکی‌ها می‌داند، که مشابه نظر فلاسفه سیاسی مانند خواجه نصیر است که عدالت را کلی و تمام همه فضایل می‌دانست. برخی با نقل از "لمبتون" بر این باورند که از "از دیدگاه خواجه نظام عدل به عنوان فضیلت عادی سیاسی تلقی می‌شود" در حالیکه چنین نیست و عدالت در اندیشه این اندیشمند مکیال و ترازو و شاخص همه نیکی‌هاست.

"عدل ... ترازوی همه نیکی‌هاست، چنانکه خدای تعالی گفت: و السماء رفعها و وضع المیزان (آسمان را او رفیع گردانید و میزان عدل و نظم را در عالم وضع نمود.) (الرحمن، ۷) و سزاوارترین پادشاه آن است که دل وی جایگاه عدل است و خانه وی آرامگاه دینداران و خردمندان و کاردانان و منصفان و مسلمانان باشد. (نظام الملک، ۵۷)

● عدالت به معنای حد وسط و میانه روی

خواجه با استناد به حدیث پیامبر (ص) پادشاه را به "میانه رفتن" توصیه می‌نماید و خواه ناخواه میانه روی مستلزم آن است که شاه حق هر کسی را به میزان اهلیت آنها بی‌کم و کاست و بی‌افراط و تفریط ادا نماید و آن‌ها را عادلانه و به اعتدال بر جای خویش نهد و نصیب و جانل الهی را به میانه روی و اعتدال حفاظت و نگهداری نماید: و اما میانه رفتن پادشاه را در معنی مال و دنیا و در کارها چنانست که منصف باشد و بر عادت قدیم و آئین ملکان نیک رود و سنت بد نهد و بخون ناحق رضا ندهد... و نه چنان کف بستن که مردمان می‌گویند باد دست است و متلف، و بوقت بخشش اندازه هر کس نگاه دارد، یکی را دیناری زبید نباید که صد دینار بخشد و آن را که صد دینار باید هزار دینار بخشد که مرتبت بزرگان را زیاد دارد و دیگر مردمان گویند قدر و منزلت کس نمی‌داند و حق خدمت و فضل و زیرکی و دانش مردم می‌شناسد و بی‌سیئی آزرده شوند و در خدمت کاهلی نمایند. (نظام الملک، ۲۹۸)

به عبارتی خواجه در بحث مشی عادلانه و میانه روانه پادشاه، اصلی را در روابط شاه با دشمنان داخلی و خارجی بیان می‌نماید که بسیار جالب بوده و حتی امروزه نیز قابل کاربرد است و آن این است که پادشاه باید، با خصمان جنگ چنان کند که آشتی را جای باشد و با دوست و دشمن چنان پیوندد که تواند گسست و چنان بگسلد که تواند پیوست. (همان، ۲۹۹)

● آموزه شاهی آرمانیبه منظور مواجهه با تغلب حکام خودکامه و جائر

علت گزینش طرح عدالت خواجه نظام الملک از آن جهت بود که هسته مرکزی اندیشه سیاسی خواجه نظام الملک را آموزه شاهی آرمانی تشکیل می‌دهد و جایگاه شاه آرمانی در هیچ یک از سیاست نامه‌های دوره اسلامی به تصریحی که در سیاست نامه او پرداخته شده، نیامده است. قابل ذکر است که نظریه ایرانی شهری شاهی آرمانی، در سیاست نامه خواجه نظام الملک، در افق اندیشه سیاسی اسلام بازسازی شد. از این منظر، شاه برگزیده خداوند و صاحب فر شاهی است. و این انتخاب بویژه در دوره‌هایی دارای اهمیت است که بر اثر عصیان و گناهان بندگان سامان امور از هم گسیخته باشد. در چنین شرایطی، شاه برگزیده و دارای فره ایزدی، عاصیان را مالش داده، هر یک از بندگان را به پایگاهی که شایسته اوست می‌رساند تا نظامی به سامان برقرار کند. به عبارتی خواجه همه پادشاهان را عادل و تقویت کننده دین می‌داند و می‌نویسد: خداوند عالم داند که همیشه پادشاهان چگونه بوده‌اند و میش را از گرگ چگونه نگاه داشته و از جهت

مفسدان چه احتیاط کرده اند و دین را چه قوت ها داده اند و عزیز و گرامی داشته. از این روست که خواجه، زوال ملک و نعمت را در بیدادگری می داند. آنجا که در فصل پنجم سیاست نامه می گوید: "...بیدادگری و ناسپاسی کردن، ملک را زوال آورد و نعمت را ببرد. (همان، ۳۷)

به این ترتیب بخش نخست سیاستنامه خواجه نظام الملک با بازپرداختی از نظریه شاهی آرمانی که بنیادی ترین عنصر اندیشه سیاسی ایران شهری است آغاز می شود. خواجه می نویسد: ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه آراسته و ستوده گرداند و مصالح و جهان و آرام بندگان را بدو باز بندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گردند و هیبت و حشمت او اندر دل ها و چشم خلائق بگستراند تا مردم اندر عدل او روزگار می گذرانند و آمن همی باشند و بقای دولت همی خواهند. (خواجه، ۱۱)

این عبارت، مبین موضع اساسی خواجه نظام الملک در اندیشه سیاسی است و همه مفردات دیگر اندیشه سیاسی او با توجه به این موضع اساسی قابل توضیح است. بدیهی است که در نخستین نظر، تداوم نظریه شاهی آرمانی را در عدل می توان باز یافت که البته خود، فرع بر فره ایزدی است. زیرا، نظم و امنیت و سامان امور کشور بستگی به حضور پادشاهی عادل و صاحب فره ایزدی دارد و به همین دلیل، با از میان رفتن پادشاهی نیک، نظم و نسق جامعه متلاشی و فتنه ها برپا می شود. (طباطبایی، درآمد: ۴۷) از این رو از دیدگاه خواجه نظام الملک، نخستین و مهم ترین وظیفه اخلاقی پادشاه در برابر رعایای کشور، اجرای عدالت است، زیرا عدالت، فرمان پروردگار به شمار می آید. (شریف، ۲۴۱) در واقع، فقره عدل، هم چون دیباچه ای بر جان کلام خواجه است که به دنبال می آید، زیرا خواجه نظر سلطان را به این نکته جلب می کند که " ملک راندن" با ضابطه عدل، از هیچ کس ساخته نیست و این بیان، بلافاصله ساز فقره ای در رضای خلق و خالق و هم چون شمشیری آخته بر فرق سلطان فرو می آید که خواجه مقام او را تا نمایندگی خدا بالا برده بود.

یکی دیگر از مختصات نظام پادشاهی آرمانی که در "سیاست نامه" خواجه نظام الملک بر آن تأکید فراوان شده، ارتباط و پیوند وثیق میان دگرگونی جهان هستی و سرشت شاهی است. خواجه ظهور سلاطین خوب و عادل و نیز پادشاه بد و ستمکار را به " حادثه آسمانی" و "سعادت آسمانی" باز می بندد: (حلبی، ۱۳۷۲: ۲۱۹-۲۲۲) در فصل چهل و یکم سیاست نامه می خوانیم: " پس چون به سعادت آسمانی روزگار ناخوش بگردد و ایام راحت پدیدار آید، ایزد تعالی پادشاهی پدید آورد عادل و عاقل از ابنا ملوک و او را دولتی دهد که همه دشمنان را قهر کند و او را عقل و دانش دهد تا همه چیزها تمییز کند..." (نظام الملک، ۱۷۴) از این عبارت برداشت می شود که، وفاداری خواجه نظام الملک به آموزه شاهی آرمانی اندیشه ایران شهری، دلالت بر آن دارد که او میان شاهی خوب و بد تفکیک و تفاوت قائل بوده است. در شاهی خوب و آرمانی ایرانیان، شاه نماینده طبقات و اصناف مردم و تبلور نهادهای سیاسی و اجتماعی و نیز ضامن بقای عدالت به شمار می رفت.^{۲۳}

به این ترتیب، خواجه معتقد است که نظام شاهی آرمانی بر دو پایه استوار است: اول، اطاعت مردم از شریعت و فرمان های حق. پایه دوم، انجام وظایف شاهی در برابر مردم است. (قادری، ۱۳۷۶: ۱۲۶) هیچ گناهی نیست نزد تعالی، بزرگتر از گناه پادشاهان و حق گزاردن پادشاهان نعمت ایزد تعالی را، نگاه داشتن

اما در شاهی بد و موجود، (سلاطین سلجوقی) حکومت از نوع قبیله ای بود. از این رو، سلطان سلجوقی نمی توانست به مثابه شاه آرمانی ایرانیان باستان باشد. به همین لحاظ، شیوه حکومتی ترکان را "سلطنت واقعا موجود" نامیده اند. (طباطبایی، ۵۸)

رعیت است و داد ایشان دادن دوست ستمکاران از ایشان کوتاه کردن" (نظام الملک، ۱۲) با پرپاداشتن این دو پایه و ستون، شاهی آرمانی ساخته می شود و نظمی آرمانی به ارمغان آورده خواهد شد. شاهی موجود از این دو پایه محروم است و بدیهی است که به ستمکاری روی می آورد.

● پیوستگی آموزه پادشاه آرمانی با دین به مثابه بهترین الگوی حکومت در اندیشه ایران شهری از آنجا که پادشاه آرمانی خاستگاه و منشأ الهی دارد به وضوح می توان به اصل پیوستگی و پیوند دین و ملک از یکدیگر تأکید می ورزد و آن را شرط استقرار نظم و سامان امور و آسایش و راحتی روزگار می داند: " و نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین درست باشد زیرا که مملکت و پادشاهی و دین همچو دو برادرند، هرگاه که مملکت اضطرابی دارد در دین نیز خلل آید و بددینان و مفسدان پدید آیند و هرگاه که کار دین، خلل باشد، مملکت شوریده بود و مفسدات قوت گیرند. (طباطبایی، ۶۰: ۱۳۷۵)

برخی از پژوهشگران اندیشه سیاسی اسلام از جمله "رکن الدین حسن" در مقاله خود با عنوان "خواجه نظام الملک" بر این باورند که اگر چه خواجه به آیین و اندیشه سیاسی ایران باستان و در واقع اندیشه ایران شهری عشق می ورزید اما ذهنیت او عمیقاً مذهبی بوده و تنها به آن دسته از ارزش ها و سنت های سیاسی و اجتماعی که دین اسلام به آن تصریح کرده، اعتقاد داشته است. از این رو، نظریه سیاسی خواجه، ترکیبی و آمیزه ای از آرمان های کهن ایرانی و معتقدات سیاسی مسلمانان است. (شریف، ۱۳۶۵: ۲۴۰)

آموزه شاهی نزد خواجه با پادشاهی شاهی آرمانی ایران شهری تفاوت دارد. یعنی اگرچه اندیشه شاهی خواجه، ریشه ایرانی دارد اما او سعی می کرد نمونه پادشاهی ایرانی را با ساخت سیاسی و اجتماعی روزگار خود سازگار کند. خواجه نظام الملک برخلاف ایرانیان باستان که به حلول اعتقاد داشتند و خداوند را در وجود پادشاه ایرانی متجسد می انگاشتند، اعتقاد و باوری به حلول و تجسد نداشته است. یعنی شاه نزد او، موجود ساده بشری است. با وجود آن که خواجه یک بار در رساله "وصایا" شاه را "ظل الله فی الارض" نامیده است، ولی در او هیچ گرایش بدین جهت نبوده که پادشاه را با مضامین مابعدالطبیعی و سماوی موجود بر سر تلقی کند. (همان، ۲۴۱)

دکتر حاتم قادری معتقد است که خواجه مبحث شاهی آرمانی را تا به انتها پیش نمی برد. به طوری که با تغییر قلمرو، موضوع را از حوزه آسمانی به حوزه زمینی می کشاند و با عجله و شتاب به تشریح وظایف او می پردازد. از این منظر، پادشاه خواجه کسی است که نیازمند آموزش و تربیت است. خواجه می داند که پادشاه آرمانی واقعیت زمانی ندارد و به دلیل اشتغالات خود در دستگاه سیاسی سلجوقیان، نمی تواند بحث را در حوزه انتزاعی نگه دارد و سرانجام به حوزه انضمامی وارد می شود. (قادری، ۱۳۷۶: ۱۲۴)

۲. عدالت در اندیشه امام علی (ع)

مقوله عدالت به عنوان عنصر فراتاریخی، پرسش پایای ادیان الهی و به ویژه اندیشه اسلامی است. در اندیشه اسلامی عدالت به خودی خود دارای جایگاه بنیادینی است، به نحوی که هم در قرآن کریم و هم سنت درباره آن بحث های فراوانی وارد شده و به دنبال آن به عنوان یکی از پرمناقشه ترین مفاهیم دینی همواره مورد مذاقه و واکاوی اندیشمندان مسلمان اعم از فقیه و فیلسوف و متکلم بوده است. در این میان، مبانی فکری شیعه، عدالت را به عنوان یکی از اصول دینی و مذهبی خود قرار داده و فرهنگ تاریخی و اعتقادی

شیعه همواره آن را جز جدایی ناپذیر خود قلمداد کرده است و نه تنها رسالت انبیای الهی و پیامبر اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) را در چارچوب عدالت گستری توضیح می دهد بلکه شهر آرمانی خویش را نیز که با ظهور حضرت حجت (عج) محقق خواهد داشت، صرفا در پرتو مقوله عدالت ترسیم می کند.

با این توضیح، موضوع عدالت را باید در تاریخ اندیشه های سیاسی و عقیدتی مسلمانان، همپای مسائل مربوط به جبر و تفویض مورد توجه قرار داد؛ چرا که میان عدل و اختیار و جبریت و نفی عدالت به لحاظ عقلی رابطه مستقیمی وجود دارد. چه آنکه صرفا در اثر اختیار است که بحث انجام یا عدم انجام وظیفه فردی از سویی و پاداش یا کیفر از سوی دیگر معنادار می شود. چنان که این پرسش گری در تاریخ فکری مسلمانان منجر به شکل گیری دو نحله اعتزالی ها و اشعری ها گردید. بازتاب فوری اندیشه اعتزال مشتمل بر پذیرش مستقلات عقلی و مسئولیت و اختیار انسان و ممکن بودن عدالت و استقرار آن در جامعه بشری بود. (مطهری، ۲۶) با عنایت به آنچه در باب جایگاه تاریخی - فکری عدالت اشاره گردید، این بخش از مقاله کوشش خواهد کرد این مقوله را از دید امام علی (ع) به عنوان برجسته ترین متفکر و بیان کننده اندیشه اسلامی بررسی و واکاوی نماید. امام علی (ع) در بسیاری از خطبه ها و نامه ها و حکمت های خویش عدالت را به انحاء مختلف مطرح و مورد توجه جدی قرار داده اند؛ ولی برای ارائه طرحی روشن از مفهوم عدل از دیدگاه امام ضروری است آن را در چارچوب ذیل بررسی کنیم:

اهمیت عدالت در نزد امام اول شیعیان به مثابه بالاترین و برترین مصلحت

نگاه امام علی (ع) ریشه در جهان بینی الهی دارد. بنابراین، نباید عدالت را از دیدگاه امام (ع) قرار دادی و یا مبتنی بر رسوم و سنن و قواعد و پذیره های اجتماعی تلقی کرد. بلکه مقوله ای است که ذات هستی حامل آن و بر سراسر وجود جاری و ساری است. امام، عدالت را موجب پایداری انسان (خلق)، نظام بخش حکومت، فضیلت انسان، فضیلت فرمانروا، غنی ترین ثروت، سامان شهروندان، زیبایی حاکمان، تداوم بخش قدرت، زیبایی سیاست، برترین سیاست ها و امثال آن دانسته است که جملگی نه تنها نشانه اهمیت عدالت برای یک حیات معقول انسانی است بلکه در واقع، به ضرورت وجودی آن به عنوان ارزش ذاتی برای جامعه انسانی اشاره می کند.

امام علی بر این نکته آگاهی کامل داشت، جامعه ای که بر اساس عدالت اداره نشود و ستم کاری و تبعیض جهت دهنده اهداف حکومتی باشد، جامعه ای بادوام و ارزشمند و هدایت پیشه نخواهد بود چرا که سوق دادن انسان به سوی عدالت یکی از اهداف بزرگ انبیای الهی است و سایر ارزش ها هنگامی پایدار خواهند بود که عدالت پایدار باشد. این نگاه امام برخلاف نگرش فرمانروایان ستمکار است که برای حفظ و تثبیت قدرت سیاسی و موقعیت اجتماعی و اقتصادی خود ستمکاری را پیشه خود می سازند. زیرا هدف نهایی آن ها قدرت و حکومت است لیکن، امام (ع) در تحقق هدف بلند عدالت در همه زمینه های آن (اقتصادی، سیاسی، اجتماعی) هیچ مسامحه سازش روا نداشت و به صراحت نقد خویش را متوجه آنچه پیش از حکومت او وجود داشته، بیان نمود. به تعبیر جرج جرداق: "داستان علی در موضوع عدالت از یادگارهای پرارزشی است که مقام انسانیت و روح انسانی را شرف می بخشد." (جرداق، ۱۳۷۵: ۱۱۷)

از این رو، باید تصریح کرد عدالت به عنوان یکی از پرسش های پایدار و جاودانه فلسفه سیاسی از جمله بنیادی ترین اصول سیاسی و حکومتی امام علی (ع) را تشکیل می دهد که بدون فهم آن نمی توان درک

درستی از دولت ایشان (ع) ارائه کرد. با این حال، نباید عدالت را در اندیشه و سیره امام علی (ع) صرفاً یک امر اخلاقی به شمار آورد بلکه باید آن را پایه ای ترین اصل مدیریت سیاسی و اجتماعی ساختار قدرت سیاسی وی قلمداد کرد. به تعبیر جرج جرداق:

" عدالت در نظر وی مذهب و شیوه ای نیست که از دیگران آموخته باشد هر چند که پس از وی این شیوه خود مکتبی شد- و برنامه ای نیست که سیاست فرمانروایی آن را ایجاب کرده باشد - اگر چه جز تجزیه ناپذیر آن به شمار می رفت - و لو اینکه او این راه را رفت و در دل همه پاکان جهان برای همیشه جای گرفت- بلکه عدالت در مکتب اخلاقی و معنوی او اصلی است که با اصول دیگر پیوند دارد و سرشتی است که ممکن نیست خود را بزد آن وا دارد ... و چنان است که گویی این عدالت خواهی، مایع تشکیل دهنده ساختمان جسمانی اوست، خونی است که در قلب و عروقش می جوشد و جانی است که زندگی تنش بدان بسته است. (جرداق، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۶۴)

از این رو، باید بر این نکته تأکید کرد که در رهیافت حکومتی امام علی (ع) ارزش عدالت، ارزشی کانونی و فراگیر است و دولت اسلامی وظیفه دارد که عدالت را در قلمروهای گوناگون بگستراند؛ زیرا که بدون عدالت پایداری اخلاقی جامعه زایل می شود و جامعه را به سوی فساد پیش می راند. از این جهت است که امام اجرای عدالت اسلامی را مهم ترین اهداف حکومت خود قرار داد و تمام برنامه های خود را در جهت این اهداف سامان بخشید تا شرایط دریافت مهم ترین هدف تشکیل حکومت فراهم گردد. چنانکه امام (ع) در نامه خود به مالک اشتر در خصوص این سیاست می فرماید: "باید برای پسنیدیده ترین کارها میانه روترینشان در حق، عام ترینشان در عدالت و فراگیر ترینشان برای خرسندی شهروندان باشد" (نهج البلاغه، ۱۳۵۱، ص ۹۹۶، ج ۵۳)

استاد شهید مطهری معتقد است که " ما تاکنون به عدل وجود از جنبه اخلاقی در فضایل شخصی نگاه کرده ایم اما جنبه دیگر مهم، جنبه اجتماعی قضیه است و ما تاکنون کمتر از این جنبه فکر می کرده ایم: استاد معتقد است که عدالت موجب شهادت امام (ع)، عدالت اجتماعی است. به عبارتی، علی (ع) بیش از آنکه به عدل از دیده فردی و شخصی نگاه کند، جنبه اجتماعی آن را لحاظ می نمود. "عدالت به صورت یک فلسفه اجتماعی اسلامی مورد توجه مولای متقیان بوده و آن را ناموس بزرگ اسلامی تلقی می کرده و از هر چیزی بالاتر می دانسته است و سیاستش بر مبنای این اصل تأسیس شده بود و ممکن نبود به خاطر هیچ منظوری و هدفی از تعصب و تصلب و انعطاف ناپذیری اش در این امر بکاهد. (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۹)

تعاریف عدالت در اندیشه امام علی (ع)

● عدالت به مثابه " موزون و متعادل بودن "

امام (ع) در خصوص عدالت بیانی دارد که می توان مفهوم کامل و تعریف جامع این کلمه را از آن دریافت: از امام (ع) سوال شد: " از عدل و جود (بخشش) کدامیک برتر و ارزشمند ترند؟ فرمود: "عدل امور را به جای خود می نهد اما جود امور را از جهت اصلی خارج می کند. عدل سیاستگری فراگیر همگان است و سانس و اداره کننده عموم است اما اثر جود محدود، عارضه ایی استثنایی است. و بنابراین عدل شریف ترین و با فضیلت ترین آن دو است. (نهج البلاغه، ۱۲۹۰: ۱۳۵۱) این تعریف همان تعریف معروف است که از عدل

شده است: "وضع کل شی فی ما وضع له" که معنای آن قرار دادن یا نهادن هر چیز در جای مناسب آن است.

از این رو، موضوع مهم در باب مفهوم عدالت و جایگاه آن، از دید علی (ع) در حفظ تعادل اجتماعی است. به تعبیر استاد شهید مطهری از نظر امام علی (ع) آن اصلی که می تواند روح اجتماع را حفظ کند و همه را راضی نگاه دارد، به پیکر اجتماع سلامت و به روح اجتماع آرامش بدهد عدالت است، ظلم و جور و تبعیض قادر نیست، حتی روح خود ستمگر و روح آن کسی که به نفع او ستمگری می شود راضی و آرام نگه دارد تا چه رسد به ستمدیدگان و پایمال شدگان. عدالت بزرگراهی است عمومی که همه را می تواند در خود بگنجاند و بدون مشکلی عبور دهد، اما ظلم و جور کوره راهی است که حتی فرد ستمگر را به مقصد نمی رساند. (مطهری، ۱۳: ۱۳۶۹) از بیان پیش گفته امام (ع) استنتاج می گردد که عدالت به معنای "موزون و متعادل بودن" است. زیرا وقتی هر چیزی در جای بایسته خود قرار گرفت، لاجرم تعادل و موزونیت به آن جامعه برمی گردد و چنین جامعه ای موزون است. علی (ع) همچنین جامعه متعادل را مبتنی بر اخلاقیات متعادل فردی می داند کما اینکه در حوزه اخلاق، قوام و اساس عدالت را در اعتدال قوای نفسانی می داند.

● نفی هر گونه تبعیض و رعایت استحقاق ها

بدون تردید یکی از ملموس ترین جنبه های عدالت، عدالت در حوزه های سیاسی و اقتصادی است که می توان از آن به عدالت اجتماعی نیز تعبیر کرد و در واقع نتایج عملی بحث عدالت، در این حوزه مشخص می شود. به همین دلیل در قلمرو فلسفه سیاسی در باب اینکه چه امری عادلانه است، بیشترین بحث ها به تبیین عادلانه بودن در حوزه های سیاسی و اقتصادی اختصاص می یابد. با بررسی سیره امام علی (ع) ملاحظه می شود، بخش مهمی از بحث های امام به ویژه در دوره حکومت خویش معطوف به این حوزه و اجرایی کردن عدالت الهی بوده است و از این روست که حکومت امام بی نظیرترین نمونه حکومت عادلانه در تاریخ بشر است. عدالت در این جنبه خود برانگیزنده ظلم ستیزی، رعایت مساوات بین انسان ها به ویژه در حقوق مادی و مالی حکومت، نفی برتری جویی های قومی و قبیله ای و به دنبال آن زیاده خواهی و امثال آن است که توجه اساسی امیرالمؤمنین را به خود جلب کرده است. این مبنا به ویژه به عنوان هویت بنیادی برنامه سیاسی حکومت امام علی (ع) در خطبه شفشقیه چنین بنیاد شده است: "اگر بیعت کنندگان نبودند و به واسطه یاران حجت بر من تمام نمی شد و اگر نبود میثاق خود با علما مبنی بر اینکه شکمبارگی ستمکار را بر نتابند و به کمک گرسنگان بشتابند، این کار (حکومت) را رها می کردم" (نهج البلاغه، ۱۳۵۱، ۵۲) امام در این کلام تعبیر "کظه ظالم" به کار برده اند که در واقع، همان مرفهان شکمباره و یا به تعبیر قرآنی آن مترفان اند و مسلما این معنا در نگاه امام مشعر به عدم پذیرش یک جامعه طبقاتی به جهت اقتصادی است.

به عبارتی دقیق تر، مفهومی که به کرات در کلام امیر المومنین آمده است: "نفی هر گونه تبعیض و رعایت استحقاق ها" می باشد. در شهر ایمانی علی (ع) عنایت تمام به امور محرومان، گویای این واقعیت است که ایشان سعی کردند فضای فراخناکی برای ترمیم آسیب های این چنینی در جامعه ایجاد کنند. البته پر واضح است که عدالت در این معنا تساوی مطلق افراد نیست، بلکه در استحقاق های متساوی، تساوی رعایت می گردد و چون استحقاق های افراد متفاوت است لذا وجود اصل تفاوت میان افراد و اقعیتی مسلم و مایه قوام جامعه است. تعبیر علی (ع) از این تفاوت ها چنین است: "زیرا خداوند به حکمت خودبین همت ها

و خواسته های مردم و سایر حالاتشان تفاوت ایجاد کرده و این اختلاف ها را وسیله برپایی زندگانی مردم قرار داد. (نهج البلاغه، ۱۳۵۱، ۱۰۰۴، نامه ۵۳)

امام در این راستا و با عنایت به وجود شکاف های اقتصادی و اجتماعی پیشین در جامعه مسلمانان و شکل گیری یک جامعه طبقاتی، توجه ویژه ای را به طبقات پایین، یعنی کسانی که هیچ دست آویزی برای ادامه حیاتی معقول و آبرومند ندارند، مبذول می دارد و می فرماید:

"(ای مالک) تو را و خدای تو (از خدای بت‌رس) درباره طبقات پایین جامعه، یعنی بیچارگان و درماندگان که هیچ دست‌آویزی در جامعه ندارند... برای رضای خدا آنچه از حق خود درباره ایشان به تو امر فرموده به جای آور و قسمتی از بیت المال که در دست داری و قسمتی از غلات و بهره هایی که از زمین هایی غنیمت اسلام به دست آورده، در هر شهری برای ایشان مقرر دار؛ زیرا دورترین ایشان همان نصیب و بهره است که نزدیک ترین آن ها داراست" (نهج البلاغه، ۱۳۵۱، ص ۱۰۱۹، نامه ۵۳)

از این رو، رعایت حقوق افراد و رفع محرومیت از افراد جامعه جز جدایی ناپذیر مفهوم عدالت علوی است؛ چه آنکه او "برترین بندگان خدا را امام عادل می داند که هدایت شده است و هدایت می کند و بدترین مردم را رهبر ستمکاری می داند که گمراه شده است و گمراه می کند. (نهج البلاغه، ۱۳۵۱، ص ۵۲۶، خ ۱۶۳) این نگرش امام به شکل گسترده تری در نامه ایشان به کارگزارانش نیز مورد تأکید قرار گرفته است و در نامه خود به مالک اشتر چنین سفارش می کند:

"ای مالک...مهربانی و خوش رفتاری و نیکویی را با مردم در دل خود جا ده، مبادا نسبت به آنان چون جانور درنده ای باشی که خوردن آنان را غنیمت شمری که آنان را غنیمت شمری که آنان دو دسته اند یا در کیش با تو برادرند و یا در آفرینش مانند تو" (نهج البلاغه، ۱۳۵۱، ص ۹۹۲-۹۹۳، نامه شماره ۵۳)

از این جهت است که به مالک تأکید می کند: "از انحصار طلبی و به خود اختصاص دادن آنچه که همه مردم در آن برابرنند، بپرهیز (همان، ص ۱۰۳۱). معنای این سخن امام این است که اموری که همه مردم در آن یکسان اند حقوقی برابر دارند، نباید توسط حاکمان به خود منحصر گردد؛ زیرا نزد امام هر انسان در آفرینش مانند دیگری است، و فارغ از هر شرط و قیدی انسان ها در حقوق، با هم یکسان می باشند. از این روست که امام اجرای حق را برای افراد دور و نزدیک یکسان قلمداد می کند و می فرماید: حق را برای آنکه شایسته است از نزدیک و دور اجرا کن. (همان، ص ۱۰۲۶) بنابراین، در نظر اندیشه امیرالمؤمنین (ع) مفهوم عدالت و حق کاملاً در هم تنیده و با هم معنادار می شود و یکی از اصلی ترین وجود آن احقاق حق انسان ها و نفی تبعیض بین آن ها در آنچه مساوی اند، است.

● عدالت به معنای برپایی انصاف

برداشت دیگری که می توان در باب مفهوم عدالت از دیدگاه امیرالمؤمنین دریافت، انصاف است. ایشان در کلامی در ذیل آیه "ان الله یأمر بالعدل و الاحسان"، می فرماید عدل انصاف است و احسان بخشش. (نهج البلاغه، ۱۳۵۱: ۱۱۸۸) چنانکه درباره انصاف می فرمایند: "انصاف زداینده اختلافات و پراکندگی ها و موجب همبستگی است". (نهج البلاغه، ۱۳۵۱: ۹۹۴) در این نگاه، امام عدل را در چارچوب تعاملات اجتماعی، رعایت حقوق دیگران قلمداد می کنند. اما در جایی دیگر ایشان انصاف را پرهیزگاری می دانند و می فرماید: "بر خواهش نفس خویش مسلط باش و بر نفس خویش بخل ورز (از آنچه برایت روا نیست، بخل بورز)؛ زیرا

بخل به نفس انصاف و عدالت است. (نهج البلاغه، ۱۳۵۱: ۹۹۸، نامه ۵۳) و بلافاصله آن را در قلمرو حکومت به شهروندان تسری می دهد و می افزاید: "مهربانی و خوش رفتاری را با شهروندان در دل خود جای ده. (همان، ۱۰۰۲) و با خدا به انصاف رفتار کن (دستورات خدا را اجرا کن و از نواهی او بپرهیز) و از جانب خود و خویشاوندان نزدیک و هر شهروندی که به او علاقه داری و درباره مردم انصاف را از دست مده که اگر انجام ندهی، ستمکار باشی" (همان، ۱۰۰۵). در اینجا نیز انصاف هم به معنای پرهیزگاری و هم رعایت حال مردم و اجرای دستورات خدا در حق آنان قلمداد شده است. بنابراین، می توان نتیجه گرفت که امام در هر سه زمینه رابطه انسان با خود (انسان) و با دیگران و با خدای خود موضوع انصاف را مطرح کرده و عمل مقابل آن را ظلم قلمداد می کند.

همچنین می توان معنای انصاف را در سفارش امیرالمومنین به مالک دریافت. چنانکه نسبت به رعایا، انصاف و عدالت به مالک می فرمایند. "انصاف برقرار کن میان خدا و مردم..." (همان، ۱۰۰۳) حاکم برای رفع نیاز مردم باید با آنها ارتباط برقرار نماید. اما این ارتباط نباید خارج از انصاف باشد، به گونه ای که نسبت به برخی ارتباط ویژه داشته باشد و نسبت به دیگران ظلم نماید، بلکه در هر نوع ارتباطی، انصاف و عدالت را باید مد نظر داشته باشد. در واقع از این عبارت فهم می شود که حضرت علی (ع) برای کاهش آفات اجتماعی - سوء استفاده از روابط ویژه - رعایت انصاف را به کار می گیرد. علاوه بر این در ابتدای نامه به مالک اشتر، حضرت علی (ع) از لزوم خودسازی حاکم سخن گفتند و پس از آن به رعایت انصاف و عدالت اشاره نمودند. این تقدم و تأخر نشان می دهد که یک حاکم اگر خود ساخته باشد و دارای نفس سلیم باشد، می تواند انصاف را رعایت کند. در واقع عاملی که موجب می شود فرد انصاف را بین خود و رعیت، برقرار سازد، از درون خود حاکم می جوشد. در اینجا، علاوه بر کارآیی و نظارت بر حاکم، صفات اخلاقی و شخصیت درونی حاکم نیز، اهمیت پیدا می کند. از این رو رعایت انصاف را می توان نوعی پادزهر برای کاهش اثرات ناخواسته و نامطلوب نابرابری های اجتماعی در نظر گرفت.

● عدالت رمز بقاء، استحکام و ترقی نظام سیاسی

علی (ع) عدل را "رستگاری" و "کرامت"، "برترین فضایل"، "بهترین خصلت" و "بالاترین موهبت الهی"، "فضیلت سلطان"، و "بالاترین موهبت الهی"، "فضیلت سلطان"، "سپر و نگهدارنده دولت ها"، "مایه اصلاح رغبت" و "باعث افزایش برکات" ذکر می فرمایند و حکومت را مشروط به عدالت گسترده دانسته و نظام آمریت را مبتنی بر عدل می دانند. از این دیدگاه، "ملاک حکمرانی و قویترین بیان عدل است". بنیانی که "قوام عالم به آن مبتنی است".

امام علی (ع) معتقدند که "هیچ چیزی مانند عدالت دولت ها را محافظت نمی کند" و عدل چنان سپر محکمی است که رعایت آن موجب تداوم قدرت و اقتدار نظام سیاسی می گردد. (زمانیان، ۲۰۱: ۱۳۸۵) اما محکم ترین و فراگیرترین اثر عدالت در سازندگی و اصلاح جامعه متبلور می شود، چرا که "عدل سبب انتظام امور مردم و جامعه می باشد" و "هیچ چیز به اندازه عدالت نمی تواند مردم را اصلاح نماید. اجرای عدالت" مخالفت ها را از بین می برد و دوستی و محبت ایجاد می نماید" و اگر عدالت در جامعه اجرا نشود ظلم و ستم جای آن را خواهد گرفت و ظلم جز آوارگی و بدبختی و در نهایت خشونت بدنبال نخواهد داشت.

بنا به فرموده امام (ع) در عهدنامه مالک اشتر: "تحقیقا بهترین چیز (نور چشم) برای حاکمان اقامه عدالت و استقرار عدالت در سطح کشور و جذب قلوب ملت است و این حاصل نشود مگر به سلامت سینه هایشان (به خالی بودن از کینه و بغض حاکمان) (نهج البلاغه، نامه ۵۳، ۹۸۸)" کار به عدالت کن و از ستم و بیداد بپرهیز که ستم، رعیت را به آوارگی وا دارد و بیدادگری شمشیری در میان آورد. پس اگر زمامداران عادل پیشه باشند قلب ها به سوی آنان جذب و عقده ها از دل ها گشوده می گردد و این خود تضمین کننده استحکام ارکان دولت و پیوند محکم او با ملت است. عدل محوری نظام سیاسی باعث می شود مردم برای رسیدن به آرمان ها و خواسته های خود راههای منطقی انتخاب و طی نمایند در غیر این صورت، یأس از عدالت، انسان ها را به نیرنگ، سوء استفاده و خلافتکاری و تضعیف اخلاق عمومی و از هم پاشیدگی اجتماعی خواهد کشانید که خواه ناخواه نتیجه آن، تزلزل در ثبات سیاسی نظام سیاسی و دولت است.

● تأکید بر عدالت در گزینش و عملکرد کارگزاران نظام (انتخاب اصلح به معنای عادل ترین) از آنجا که یکی از تعابیر عدالت از نظر امام (ع)، قرار گرفتن هر چیز در جای بایسته اش است. لذا در مسند حکومت، رهبران و دست اندر کاران و کارگزاران باید از اشخاص صاحب صلاحیت - از حیث تقوا، دانش و توانایی - انتخاب شوند، زیرا مدیریت و اساسا در دست گیری هر کاری احتیاج به لیاقت و استعداد خاص همان کار را دارد و تنها چنین مستحقین و صاحبان استحقاق بر سبیل عدالت، شایستگی نشستن بر مسند چنین اموری را دارند. در عین حال عدالت ایجاب می کند که تواناترین و با ورع و دانش ترین فرد، در کسب موقعیت ها و مراتب عالی از سایرین عالی از سایرین اولی باشد. بنا به فرموده امام (ع): "سزاوار به خلافت کسی است که تواناتر باشد و در آن به فرمان خدا داناتر... (معادینخواه، ۱۳۷۳: ج ۱، ۲۳۰) کار مردم جز به شایستگی زمامداران سامان نمی یابد. (همان، ۲۳۱)

ضرورت رعایت عدالت به منظور مقابله با جائزینو استبداد امام در نهج البلاغه یکی از نشانه های ظلم را اعمال "تغلب" نسبت به زیر دست می شمارد و چیرگی فرد نسبت به فرودستان را از نشانه های ستمگری می داند. مثلا می فرماید: "ستمگر را سه نشانه باشد؛ با انجام معصیت نسبت به خداوند فرادستش ستم می کند، و با چیرگی بر فرو دستانش ستم روا می دارد، و گروه های ستمکار را پشتیبانی می کند. علی علیه السلام در بسیاری از بیاناتشان استبداد، خودکامگی و خشونت کارگزاران نظام سیاسی را با مردم به شدت نهی فرموده و مراوده ملاطفت آمیز و عادلانه را با آنها توصیه اکید فرموده اند. به عنوان مثال امام در نامه خویش به مالک، هر گونه جباریت و خودبزرگ بینی و استکبار حاکم را نهی کرده و مستوجب خواری می شمارد: زنهار که با خود بزرگ بینی، به رقابت با خدای بزرگ برخیزی، در جبروت بر او تشبه جویی که خداوند هر جبار و مستکبری را خوار و ذلیل خواهد ساخت (نامه ۵۳، ۹۸۸)

امام (ع) کشورداری بر مبنای کبرورزی و گرایش به پذیرش تملق را ذم نموده و مردم را توصیه می کند که بی پروا سخن حق خود را بیان نمایند و با مشارکت و نظر دهی خویش خطاهای زمامداران را یادآور شوند: ".... از پست ترین حالت های زمامداران جامعه در نظرگاه مردم شایسته، این است که بدین گمان متهم شوند که دوستدار ستایش اند و سیاست کشورداریشان بر کبرورزی بنا یافته است. ... مرا با مدح و ثنای نیکو ستایید و بدان سان که رسم سخن گفتن با جباران تاریخ است، با من سخن مگوئید و آن چنان که از

زورمندان درنده خوی پروا می کنند، از من فاصله مگیرید. پس، از گفتن سخن حق و نظر دادن به عدل دریغ موزید، که من در نزد خود برتر از آن نیستم که خطا نکنم، و از خطا در کردار خویش نیز احساس امنیتی ندارم. (معادیخواه، ۱۳۷۳: ۲۸۷)

امیرالمؤمنین (ع) ضمن مدح امام عادل و دادگستر، بر فضیلت و ضرورت مقابله با حکام جائز، پای می فشارد و عدم مبارزه را مایه محرومیت مردم از عدل و داد، و گرفتار شدن ایشان به خود کم بینی و بلاهت و کم اندیشی می داند. "پس هر آن که از سر بی میلی، رویارویی با رهبر ستمگر را وانهد، خدای جامه‌ی ذلت بر اندامش فرو پوشد، و در گرفتاریش پیچیده از درون به خود کم بینی و بلاهت، آلوده شود و پرده‌ای از کم اندیشی و پرگوویی بر قلبش فرو آید. به کیفر تضییع جهاد، حق از او روی برگرداند، به سختی و رنج گرفتار شود و از عدل و انصاف محروم بماند. (زمانیان، ۱۳۸۵: ۲۹۳)

امام (ع) با صراحت از مؤمنین می خواهد که در مقابل تعدی و تجاوز و اعمال خلاف بی تفاوت نبوده و با قلب و زبان حتی شمشیر با آن مخالفت نموده و از آن بیزار می جویند و چنین عملی را مایه هدایت و یقین قلبی می داند:

"هان ای مومنان! هر آن کس تعدی و تجاوزات را ببیند، و عمل خلافی را که بدان دعوت می شود مشاهده کند و پس با قلب خویش از آن براءت جوید، به تحقیق به سلامت رسیده و از مجازات رهیده است و هر آن کس با زبان به مخالفت پردازد، مأجور بوده و این از اولی برتر است. و هر که با شمشیر به مخالفت برخیزد، تا کلمه خداوند برافراشته گردد و کلیه ستمکاران پست شوند، همانا چنین کسی راه هدایت را به درستی یافته و در این راه استقامت ورزیده و قلب خویش را با نور یقین فروزان ساخته است. " کمات قصار، ۱۲۶۳، کلمه ۳۶۵)

به عبارتی رابطه حاکم و مردم در اسلام به گونه‌ای تعریف نشده است که همواره جریان قدرت از بالا به پایین باشد. بلکه این رابطه جریانی دو طرفه دارد. این موضوع در فرهنگ اسلامی و حکومت علوی، یک اصل بنیادین می باشد. چنانکه حضرت علی (ع) به مالک دستور می دهد: "هرگز مگو امیر شده‌ام و هر گونه امر کنم باید اطاعت شوم". (منبع) مشروعیت حاکم، با زور و غلبه به وجود نمی آید و اگر حاکم چنین تصویری از حکومت داشته باشد، از سرمایه اجتماعی نمی تواند در راه تثبیت حکومتش استفاده نماید. (ردادی،) این طرز تفکر رابطه را یکسویه می نماید و ارتباط میان حاکم و رعیت را قطع می نماید. زیرا حاکم اجازه نمی دهد که مردم به او اعتراض نمایند و همین موضوع سبب می شود مردم دلسرد شوند و نسبت به حاکم وفاداری از خود نشان ندهند. اعتماد به حکومت به همین ترتیب کم کم سلب می گردد. بنابراین مهم است که علت اطاعت مردم از حاکم، رابطه قلبی آنها با حاکم باشد، نه رابطه اقتدار آمیز حکومتی.

براساس تعاریف بالا از عدالت، اینگونه فهم می شود که عدالت در نزد امام امری چند بعدی است و هر چند می توان از آن براساس کلام و عمل امام علی برداشت‌های متعددی از جهت تعادل، حکمت، انصاف و احقاق حق و نفی تبعیض و ستم توضیح داد، ولی همه آنها در یک نظام پیوسته با هم معنی دار شده و در واقع مکمل یکدیگرند. امیرالمؤمنین برجسته ترین مبین اندیشه اسلامی با اعتقادی به امر عدالت به عنوان کانونی ترین رکن حکومت و مهم ترین منجر ارزیابی قدرت سیاسی، آن را نیز به اجرا در آورده هدف امام از حکومت و سیاست شکل دهی به ساختار قدرتی بود که در رهگذر آن حقی احقاق گشته و ستمی رفع گردد و روابط اجتماعی سیاسی و اقتصادی و قضائی بر مبنای عدالت معنی دار شود. امام با رویکرد دین مدار نه قدرت

سیاسی را به خودی خود هدف قرار نداد، بلکه آن را برای هدف های والایی چون عدالت و خیر برتر خواست. از اینرو با اعتقادی عمیق و پای بندی عملی به اصول و ارزش های دینی، عدالت را میزان اصلی ارزیابی سیاست و حکومت قرار داد و حکومت بر مردم را صرفا به دلیل رفع ستم، ستم دیدگان پذیرفت. این بخش از نوشتار حاضر کوششی بود در جهت واکاوی مقوله عدالت از دیدگاه امام علی (ع) که بی شک کلام و عملکرد حکومتی آن حضرت بازتاب وجدان تاریخی بشر در جهت کشش های همیشگی اش در رابطه با عدالت است. بویژه اینکه حکومت امام تنها موردی در تاریخ اسلام است که امام معصوم قدرت سیاسی را در دست گرفته و جامعه اسلامی را رهبری کرده است. محققا شکل گیری دولت علوی، جهان زیست نوین سیاسی و معنوی را نه تنها برای جامعه اسلامی بلکه برای تاریخ بشریت به وجود آورد و شرایط لازم را برای بازیابی کارویژه های یک دولت عدالت خواه در میان مسلمانان فراهم کرده آنها در شرایطی که جامعه مسلمانان بیش از دو دهه تجربه یأس آوری را پشت سر گذرانده بود. در این راستا حکومت امیر المومنین را باید برجسته ترین الگوی حکومتی اسلام پس از پیامبر قلمداد کرد که با تعریفی متفاوت از سیاست، همه تلاش خود را مصروف عدالت گستری و محقق ساختن حق در جامعه اسلامی نموده بدون تردید عدالت به عنوان مسئله ای همه جانبه و فراگیر در سیاستگذاری و مدیریت حکومتی، برای نخستین بار در تاریخ پس از گسترش اسلام در سایر تمدن ها و فرهنگ در دولت امیر المومنین پایه گذاری شد.

۳. عدالت در اندیشه امام خمینی

اندیشه ایرانشهری و حکمت سیاسی اسلام که در بخشی از تاریخ گذشته خود حالت رکود و ضعف گرفته بود و مسأله عدالت در مرکزیت آن به فراموشی سپرده شده بود و به علاوه اندرزنامه نویسی و التانات مکتب اخباریون شیعی همراه با تلاش های جائران و حاکمان خود کامه در پشت پرده نسیان قرار گرفته بود در زمان ما مجددا توسط اندیشمندی همه جانبه نگر " آیت الله خمینی " عدالت جایگاه و اهمیت اولیه خود را بازیافت. و طرح "حکومت عادلانه" " قانون عادلانه" و مسائلی از این قبیل مورد توجه قرار گرفت و خیزش عدالت خواهی و بیداری اسلامی به تدریج بخشی از دنیای اسلام را فرا گرفت.

امام خمینی به مثابه اندیشمندی دینی با دریافتی جامع از دین و با نگاهی عقلانی - عرفانی نسبت به دین و سیاست، معقول ترین وسیله عملی ساختن هدف های برآورده نشدن حقوق مستضعفین را، پایه ریزی اسلام ناب محمدی (ص) می داند که به مثابه الگویی برتر و مکتبی جامع می باشد. حکومتی اسلامی که بنیان خود را بر توحید استوار ساخته است، توحیدی که عادلانه و عین عدالت است و هر چه از آن نشأت می - گیرد عادلانه می باشد. چنانکه می فرمایند: " اسلام به قانون به مثابه وسیله ای برای رعایت حقوق مستضعفین نظری عالی دارد، زیرا آن را آلت و وسیله تحقق عدالت در جامعه می داند. به عبارتی قانون برای اجرا و برقرار شدن نظم اجتماعی عادلانه به منظور احقاق حق و پرورش انسان مذهب است." (وحدت، ۲۲۷) به عبارتی از دید او سیاست دانش فضیلت و عدالت و هدایت انسان در مسیر فضیلت و عدالت و خداگونه شدن است: " اسلام همان حکومت است با شئونی که دارد و احکام، قوانین اسلام و شأنی از شئون حکومت اسلام است، بلکه مطلوب است بالعرض و امور آلیه هستند که برای حکومت و اقامه عدل در جامعه وضع شده اند. (خمینی، البیع، ۴۷۲) از این رو، می توان امام خمینی را یکی از احیاگران فلسفه سیاسی اسلامی دانست.

امام خمینی در اولین و تاریخی ترین سند مبارزاتی خود در تاریخ ۱۱ جمادی الاول ۱۳۶۳، تنها راه اصلاح جهان را قیام برای خدا و عامل اساسی تمامی مشکلات و بحران‌ها را قیام برای منافع شخصی می‌داند. (صحیفه نور، ج ۱، ۳) قیام برای خدا دارای دو بعد است، یکی بعد فردی است که در آن بیداری فرد، به خود آمدن، درک خویشتن و حرکت در مسیر فطرت الهی خویش را تداعی می‌کند و دومی بعد سیاسی و اجتماعی است یعنی قیام در برابر ظلم و ستم و بی‌عدالتی و تلاش در جهت برپایی عدالت در زمین. این دو بعد قیام که راهگشای حرکت صحیح جامعه انسانی و رهایی از وابستگی‌ها، تعلقات و مشکلات جاری است، سیر حقیقی پیشوایان الهی، پیامبران و تمامی انسان‌های وارسته در طول تاریخ بوده است. چه آنان "در قیام به همه قوی علیه حکومت‌های طاغوتی و فرعون‌های زمان بوده و در اجرای عدالت در جهان رنج‌ها برده و کوشش‌ها کرده‌اند. (خمینی، نقطه عطف، ۱۳۷۳: ۱۴)

به این ترتیب، امام (ره) برای تبیین جهتگیری کلی عدالت اسلامی دو رویکرد را مورد نقد قرار می‌دهد. "امروزه ما گرفتار دو جریان هستیم: یکی آن است که همین که به نفع مستضعفین و محرومین سخن گفته شود و از کاخ نشین‌ها و غاصبین حقوق مردم صحبتی بشود می‌گویند این همان کمونیسم است و جریان دیگر اینکه وقتی گفته می‌شود خود سرانه اقدام به تقسیم زمین یا گرفتن اموال نکنید، می‌گویند طرفداری از سرمایه داران و فئودال شده است. در حالی که همانطور که می‌دانید اسلام نه با سرمایه داری موافق است نه با کمونیسم. (صحیفه نور، ج ۲۲: ۲۹۲) در ادامه همین طرح دیدگاه کلی از اقتصاد می‌بینیم که با صراحت می‌فرماید: "اسلام نه با سرمایه داری ظالمانه و بی‌حساب و محروم‌کننده توده‌های تحت ستم و مظلوم موافق است، بلکه آن را به طور جدی در کتاب و سنت محکوم می‌کند و مخالف عدالت اجتماعی می‌داند... و نه رژیم‌هایی مانند کمونیسم و مارکسیسم-لنینیسم است که با مالکیت فردی مخالف و قائل به اشتراک باشند. بلکه اسلام یک رژیم معتدل با شناخت مالکیت و احترام به آن به نحو محدود در پیدایش مالکیت و مصرف، که اگر به حق به آن عمل شود، چرخ‌های اقتصاد سالم به راه می‌افتد و عدالت اجتماعی که لازمه یک رژیم سالم است تحقق می‌یابد. (صحیفه نور، ج ۲۱، ۲۰۰) مطابق این عبارت می‌توان گفت که در زمینه متحقق شدن عدالت براساس اندیشه امام (ره) نه به معنای آزادی کامل فرد برای انباشت ثروت و نه براساس برابرنگاری محض با یکدیگر به لحاظ برداشت از منابع جامعه است. بلکه برابری را در "فرصت‌های موجود" مورد توجه قرار می‌دهد.

به عبارتی موفقیت سیاسی (آیت الله) خمینی تا حد زیادی مدیون توانایی اش در به کارگیری اصول به شدت کلیت‌گرای اسلام برای ایجاد حس ذهنیت، هرچند محدود و ابتدایی، در میان آحاد جامعه بود. او، در طول دهه پنجاه و به ویژه دوران انقلاب، سرمایه فکری و سیاسی زیادی را صرف انگاره "مستضعفین" کرد و بارها و بارها به مضمون رفع استضعاف از مظلومین و مستضعفین بازگشت: "حق با شما (مستضعفین) است: دست خدا قادر با شماست و اراده او بر این قرار گرفته تا کسانی که مورد ظلم واقع شده‌اند رهبری را بر عهده گیرند و وارث سرنوشت و منابع خود باشند. (240:1981,kersting) و این به دلیل توجهی است که امام به مستضعفان، طبقات محروم و ضعیف جامعه داشتند. تأکید بر مستضعفان، جهت‌گیری توده‌ای گفتمان اسلام سیاسی امام را نشان می‌داد. امام از روشنفکران خواست تا قلم و گفتار خود را در خدمت مستضعفان قرار دهند. امام همچنین پیشنهاد تأسیس حزب مستضعفان در دنیا را مطرح کردند. "من امیدوارم که یک حزب به اسم مستضعفین در تمام دنیا به وجود بیاید و همه مستضعفین با هم در این حزب شرکت کنند و

مشکلاتی که سر راه مستضعفین است از میان بردارند و قیام در مقابل مستکبرین و چپاولگران شرق و غرب کنند و دیگر اجازه ندهند مستکبرین بر مستضعفین عالم ظلم کنند و ندای اسلام را و وعده اسلام را که حکومت مستضعفین بر مستکبرین است و وراثت ارض برای مستضعفین است، متحقق کنند. (صحیفه نور، ج ۲۱: ۱۲۰)

مفهوم عدالت در اندیشه آیت الله خمینی

برای درک مفهوم عدالت در نگاه امام خمینی ضروری است ابتدا با بررسی آثار متنوع او، گزاره های تعیین کننده را در باب عدالت را گزینش کرده، مورد مطمع نظر قرار دهیم.

● اقامه عدل درست کردن انسان است"

در نگاه امام خمینی اساسی ترین موضوع "ساخته شدن انسان" است. زیرا تمام بحران ها و مشکلات بشر به فقدان تزکیه او بر می گردد و اگر تزکیه صورت گیرد، طغیان نیست در نتیجه سایر مشکلات بروز نخواهد کرد. " همه اختلافاتی که در بشر هست برای این است که تزکیه نشده است. و اگر چنانچه تزکیه بشوند طغیان پیش نمی آید. " (صحیفه نور، ج ۱۴: ۱۰۳)

در این نگرش اقامه عدل، انسان سازی و تزکیه و تهذیب اوست. یعنی ایجاد تحول مثبت در انسان، یا متحول کردن انسان ناساخته به انسان مهذب و ساخته شده، این تحول اقامه عدل است. عبارت امام خمینی در این مورد این است:

" اقامه عدل، همین درست کردن انسان هاست. عدل یک چیزی نیست الا آن که از انسان صادر می شود؛ ظلم هم آن است که از انسان صادر می شود و اقامه عدل متحول کردن ظالم به عادل است، متحول کردن مشرک به مؤمن است". (همان، ۱۰۵)

● عدالت حد وسط بین افراط و تفریط است.

امام خمینی به پیروی از ارسطو، عدالت را به مفهوم حد وسط در امور می داند. امام به کرات این موضوع را مورد توجه قرار داده است: "بدانکه "عدالت" عبارت است از حد وسط بین افراط و تفریط و آن امهات فضایل اخلاقیه است" (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۱۴۵) "پس عدالت که عبارت است از حد وسط بین افراط و تفریط و علو و تقصیر .." (شرح چهل حدیث، ۳۹۰)

قرار گرفتن عدالت به عنوان حد وسط تمامی امور نتیجه دیگری را به دنبال دارد و آن تبدیل شدن عدالت به عنوان برترین فضیلت یا جامع فضایل می باشد. بر این اساس چون حد وسط رعایت اعتدال در امور نیک است. پس هر امری در وسطیت خود فضیلت تلقی می گردد و عدالت شامل فضایل و نیکی ها می گردد امام در بیان عدالت به مثابه حد وسط می فرماید: "بدانکه عدالت عبارت است از حد وسط بین افراط و تفریط و غلو و تقصیر، از فضایل بزرگ انسانیت است.. بلکه همه فضیلت هابود، و جور - که ضد آن است- جزوی نبود که ردیلت بلکه همه ردیلت ها بود." (همان، ۳۹۴)

● در اسلام معیار تمامی مناصب، عدالت است."

یکی از مهم ترین ابعاد عدالت، عدالت سیاسی است که یکی از بحث های آن، عهده دار شدن مسئولیت ها می باشد. در نگاه امام خمینی شرط بر عهده گرفتن مسئولیت ها و مناصب عدالت است. البته عدالت در این معنا به مثابه فضیلتی از فرد تلقی می گردد که بر سایر فضایل او نوعی اشراف و برتری دارد. به علاوه این نوع عدالت در تمامی مناصب جاری است. یعنی اگر فردی که بناست عهده دار مسئولیتی گردد، دارای عدالت نباشد، پذیرش یا عهده دار شدن مقام و منصب برای او مشروع نخواهد بود. در اینجا عدالت از یک سو با مشروعیت اقتدار و اختیار فرد مسئول ارتباط می یابد و از سوی دیگر با وظایف و کارآمدی فرد در درون نظام سیاسی - اجتماعی جامعه.

نگرش امام خمینی "عدالت در بعد انسانی هر چند عملاً نگرشی عارفانه و فقیهانه و در ارتباط با وظیفه و تکلیف می باشد و جنبه فردی و شخصی دارد ولی در ارتباط با مناصب نقش سیاسی و اجتماعی نیز پیدا می کند و از فرد به جامعه سرایت می یابد. بدین معنا اگر مسئولیت اصلی خلق و تدبیر عالم که در اختیار حکیمی عادل و عادل مطلق یعنی خدای جهان است: "اسلام خدایش عادل است، پیغمبرش هم عادل است و معصوم، امامش هم عادل و معصوم است، قاضی اش هم معتبر است که عادل باشد، فقیهش هم معتبر است که عادل باشد، زمامدار باید عادل باشد..." (صحیفه نور، ج ۲، ۶)

● عدالت یعنی ظلم بکن و نه زیر بار ظلم برو"

در این گزاره عدالت به مفهوم انسانی آن بعدی گسترده و فراگیر اعم از اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، حقوق ... را در بر می گیرد و درست در نقطه مقابل ظلم و انظلام آمده است. اگر در آیین اسلام "ظلم" به معنای و یا خروج از "اعتدال" باشد. نه تنها به فرد انسان - به مثابه شخص - بلکه به اجتماع نیز سرایت دارد. بر این اساس هر ظلمی غیر از عدالت و در مقابل آن است چون خروج از عدالت تلقی می گردد. به علاوه هر انحرافی و اعوجاجی در زندگانی فردی و اجتماعی انسان ظلم محسوب میشود. عدالت در این معنا، فقدان انحراف است و از آنجایی که امام بر دو بعد مسأله ظلم و انظلام، ستم کردن و ستم پذیری تأکید دارد، پذیرش و سر نهادن بر ظلم نیز ظلم است. پس گذشتن از حقوق خود یا ضایع کردن و یا نادیده گرفتن آن نیز بی عدالتی محسوب می گردد. بر این اساس می گوئیم امام در این بیان گسترده ترین معنا از عدالت در حوزه زندگی انسانی را در نظر داشته است: عدالت یعنی نه ظلم بکن و نه زیر بار ظلم برو. برنامه تشیع و امام در این دو کلمه خلاصه می شود: نه ظلم بکن و نه ظالم باش". (کوثر، ۱۳۷۴: ج ۳، ۱۸۴)

● عدالت به مفهوم خصلتی اجتماعی

هر چند امام خمینی در آثار کتبی و بیانات خواجه به ارائه مفهوم خاصی از عدالت اجتماعی یا بعد اجتماعی آن نپرداخته است. (قاضی زاده، ۱۳۷۷، ۲۸۹) ولی نگرش و توجهی که به مسأله قسط و عدالت در جامعه و نهادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و قضایی آن داشته است؛ بیانگر این است که عدالت را نه صرفاً ملکه یا فضیلتی فردی بلکه خصلت و حالتی اجتماعی نیز می داند. به عنوان مثال یکپاز مهم ترین و شاید ویژگی اصلی جمهوری اسلامی را تحقق عدالت می داند: "... در جمهوری اسلامی زورگویی نیست، در جمهوری اسلامی ستم نیست... در جمهوری اسلامی برای فقرا فکر رفاه خواهد شد، مستمندان به حقوق خودشان می رسند، عدالت الهی سایه می افکند. (صحیفه نور، ج ۵، ۲۷۹)

به زعم ایشان در جامعه اسلامی، همه امتیازات لغو شده و عدل الهی منشأ تمام امور خواهد بود. در چنین جامعه‌ای به تعبیر او: "زاممدار با پایین‌ترین فرد جامعه برابر است و ضوابط و معیارهای متعالی الهی و انسانی مبنای پیمان‌ها و یا قطع روابط است." (امام خمینی، البیع، ج ۲: ۴۷۲) مهم‌تر اینکه از دید امام خمینی اسلام گونه‌ای است که قابلیت تحقق عدالت در همه ابعاد را مطرح کرده است و با شناخت آن می‌توان چنین عدالتی را در جامعه پیاده نمود. به علاوه آنچه اسلام در مورد عدالت آورده است "به طور عاقلانه و قابل تحمل و عینیت... به طور کامل..." می‌باشد. (صحیفه نور، ج ۲، ۱۸) بنابراین امام بر اسلامی نظر دارد که عدالت محور و اساس آن است: "عدالت اسلامی را می‌خواهیم در این مملکت برقرار کنیم، یک همچون اسلامی که در آن عدالت باشد، اسلامی که در آن هیچ ظلم نباشد، اسلامی که در آن شخص اول با آن فرد آخر همه علی‌السواء در مقابل قانون باشند." (همان، ج ۹، ۴۲) براین اساس اگر در جامعه‌ای تساوی در برابر قوانین وجود داشته باشد و جایی برای تبعیض و دوگانگی نمانده باشد و همه اقشار جامعه به حقوق خود رسیده باشند می‌توان به آن جامعه صفت عدالت را اضافه نمود.

دید اجتماعی حضرت امام خمینی به عدالت:

● عدالت به معنای توزیع عادلانه

توزیع عادلانه ثروت بنا به تعبیر حضرت امام (ره) در آباد کردن هم سطح نقاط جغرافیایی یک جامعه است. بر این اساس کم‌توجهی به نقاط محروم، جلوه‌هایی از بی‌عدالتی نیست. "حاکم و ولی امر حق ندارد، یک ناحیه را بیشتر توجه بکند تا ناحیه دیگر، حق ندارد یک بخش از مملکت را بیشتر از بخش دیگر آباد کند. (صحیفه نور، ج ۱۱، ۲۶) ایشان در جای دیگر می‌فرمایند: "دنبال این نروید که همان‌طور که طاغوت شهرها را مزین می‌کرد و همه بودجه مملکت را خرج شمال شهرها می‌کرد، باید برای این پایین شهرها فکر بکنید و هم‌تان را صرف این‌ها بکنید." (صحیفه نور، ج ۱۳، ۷۷)

با توجه به فرمایشات ایشان اینگونه فهم می‌شود که حضرت امام بر زیبایی و لذت ناشی از توزیع عادلانه ثروت در تمام سطح کشور و نه لذت ناشی از تجمل تأکید می‌ورزد ایشان بر مراقبت از نقاط دور دست و نیز محله‌های مستضعف نشین شهرها اشاره دارند تا مهاجرت‌های بی‌رویه به سوی شهرهای بزرگ و نیز رکود فرهنگی و اجتماعی طبقات پایین حادث نشود.

● عدالت به معنای بی‌طرفی

از جمله تعاریف ارائه شده برای عدالت - به ویژه از جنبه اجتماعی آن - تعبیر بی‌طرفی به عنوان عدالت است. در این معنی برخورد بی‌طرفانه با افراد و امور به معنی برخورد عادلانه تلقی می‌شود و عادل کسی است که در امور بی‌طرف باشد. (بنیاد مستضعفان، ۱۳۷۵: ۵۹) این معنای عدالت بیشتر به معنی اعطای حق ذی‌حقوق شبیه است. اما با این تفاوت که در معنای جدید، حق اعطا نمی‌شود، بلکه تنها جانبداری صورت نمی‌گیرد. همان چیزی که وقتی در عمل و اجرای امور وارد می‌شود و در صورت تشخیص صحیح منجر به اعطای حق خواهد شد. در این زمینه نیز حضرت امام تعبیری داشته‌اند که می‌توان از آن تعبیر، معنای حاضر را در برخوردهای اجتماعی، معادل عدالت تلقی کرد. از جمله چنین می‌فرمایند:

"حاکم اسلام... برای اجرای عدالت طوری بود که اگر چنانکه یک نفر از پایین ترین افراد ملت بر شخص اول مملکت ادعایی داشته و پیش قاضی می رفت، قاضی شخص اول مملکت را احضار می کرد و او را هم احضار می داشت. (صحیفه نور، ج ۸، ۸۴) یا در جای دیگر می فرمایند: "حاکم بر حسب تکلیف الهی، موظف است به حسب قانون که همه اهل کشور را با یک نظر نگاه کند. (همان، ۸۰)

● عدالت به معنای انصاف

حضرت امام در مواردی انصاف را معادل عدالت تلقی کرده اند و از این مفهوم برای عدالت استفاده کرده اند از جمله می فرمایند: "ثروت هایی را که این مالکان به ناحق متصرف شده اند، ضبط خواهیم کرد و براساس حق و انصاف میان محتاجان مجدداً توزیع خواهیم نمود.

● عدالت به معنای اعطای حقوق

در این تعریف که از جمله قدیمی ترین نظریه ها در زمینه مفهوم عدالت می باشد و همانطور که در عبارت پیشین فرمایشات حضرت علی به آن اشاره کردیم. عدالت یعنی اعطای هر ذی حقی به او یا به عبارت دیگر محترم شمردن حق همه افراد و ممانعت از تعدی و تجاوز به آن. حضرت امام نیز در فرمایشات خود در زمینه عدالت به این مفهوم توجه داشته اند. از جمله در پاسخ به پرسش خبرنگار در زمینه برخورد انقلاب اسلامی با ثروت های به ناحق گرفته شده در زمان حکومت می فرمایند:

"بدین ترتیب ثروتی را که حق جامعه بوده و باید به جامعه سپرد در نزد خود نگه داشته و برخلاف قوانین اسلامی ثروتمند شده اند بنابراین اگر ما به قدرت و حکومت برسیم ثروت هایی را که این مالکان به ناحق متصرف شده اند ضبط خواهیم کرد و براساس حق و انصاف میان محتاجان مجدداً توزیع خواهیم نمود. (صحیفه نور، ج ۵، ۸۴) در جای دیگر می فرمایند: "این فرمایش تأکیدی بر مفهوم حق برای عدالت و نحوه اعطای حقوق صاحبان حق از منظر حضرت امام است. "اگر احکام اسلامی پیاده بشود، مستضعفان به حقوق خودشان می رسند. تمام اقشار ملت به حقوق حقه خودشان می رسند و جور و ستم ریشه کن می شود. (همان، جلد ۵، ۲۳۳)

● عدالت به معنای لیاقت سالاری

"برنامه جمهوری اسلامی این است که یک دولتی به وجود بیاید که همه قشرها به عدالت رفتار کند و امتیاز بین قشرها را ندهد مگر به امتیازات انسانی که خود آن ها را دارند. حضرت امام در بیان فوق ملاک ارتقاء اجتماعی را شایستگی فردی می دانند نه آزمندی روح های حقیر و نه تظاهر به دین داری از سوی کسانی که هوس خوراک های لذیذ در سر دارند و نه رفتار آنان که از وقوف همسایه بر آن بیم دارند و نه نگرش آنان که از استغنا و آزادی بویی نبرده اند و نه عمل آنان که با تملک بزرگ ترین ثروت ها و کسب برترین افتخارها در نزد عوام، و دستیابی به امیال بی حد، تشویش روحشان به پایان نمی رسد. هر چند هم، همه این ها در هاله ای از تقدس دینی پدید آید.

نگاه اقتصادی حضرت امام خمینی به عدالت :

● تأمین نیازهای اولیه مردم : بنابر اعتقاد حضرت امام، حیات و زندگی، حق طبیعی افراد است و تأمین نیازهای اولیه به عنوان اولین گام در جهت برقراری عدالت اجتماعی و وظیفه همه صاحبان قدرت و دولت است. در جامعه ای که این اولین گام به افراط و تفریط پیموده می شود سخن از تأمین نیازهای ثانویه و ثالث که عمدتاً جنبه اجتماعی و غیر مادی دارند، سخن به جا و مفیدی نخواهد بود، بلکه پاسخ گویی به نیازهای اولیه در اولویت است.. "شما خیال نکنید آن کارگرها می گویند: اتومبیل می خواهیم، پارک می خواهیم، این حرف ها نیست آنها یک زندگی می خواهند." (صحیفه نور، جلد ۵: ۲۱۰)

● کاهش اختلاف طبقاتی: " این معنا امروز دیگر عملی نیست که یک دسته ای آن بالا باشند و همه آن چیزهایی را که بخواهند به طور اعلی تحقق پیدا بکنند، پارک ها و اتومبیل ها و بساط، یک دسته هم این زاغه نشین ها باشند.. باید یک فکری بکنید که این تفاوت طبقاتی این طور نباشد، یک تعدیلی بشود، اسلام تعدیل می خواهد. () بنابر اعتقاد حضرت امام یکی از علل عمده محرومیت و فقر، وجود اختلاف طبقاتی است. بررسی اقتصادی - اجتماعی فقر و محرومیت از مسائل پیچیده ای است که در شناخت و درک آن باید به عوامل و متغیرهای متعدد توجه کرد. در مطالعات کلان اقتصادی و در اولین برخورد می توان مسأله فقر و محرومیت را از یک طرف، به مقدار تولید سرانه و از طرف دیگر، به درجه عدم تعادل در الگوی توزیع درآمد مرتبط کرد. فقر و محرومیت گسترده در شرایطی که تولید سرانه اندک و عدم تعادل در الگوی توزیع درآمد زیاد باشد، جلوه گر شده و گریبان جامعه را می فشارد و در این زمان است که اختلاف طبقاتی پدید آمد و روز به روز بر شدت آن افزوده می شود. متغیر "تولید سرانه" تحت تأثیر سطح علوم و فنون موجود در جامعه است و متغیر "الگوی توزیع درآمد" تحت تأثیر عوامل متعدد اجتماعی - سیاسی است. بنابراین برنامه ریزی های سرمداران حکومتی در راستای توزیع عادلانه درآمدها، می تواند عامل کاهش سطح فقر و محرومیت بوده و اختلاف طبقاتی را بنابر توصیه حضرت امام به سطح تعدیل، نزدیک گرداند. بر این اساس، راه کارها و تفکرات لیبرالیسم اقتصادی که "ثروت" را فی ذاته یک ارزش دانسته و اختلاف طبقاتی را موجه می پندارد در تقابل با خط امام است.

● نفی سرمایه داری: "اسلام با سرمایه داری ظالمانه و بی حساب و محروم کننده توده های تحت ستم و مظلوم موافق نیست و آن را به طور جدی در کتاب وسنت محکوم می کند و مخالف عدالت اجتماعی می داند. گر چه بعضی کج فهمان بی اطلاع از حکومت اسلامی و از مسایل سیاسی حاکم در اسلام، در گفتار و نوشتار خود طوری وانمود کرده اند و باز هم دست برداشته اند که اسلام طرفدار بی مرز و حد سرمایه داری و مالکیت است و با این شیوه که با فهم کج خویش از اسلام برداشت نموده اند چهره نورانی اسلام را پوشانیده و راه را برای مغرضان و دشمنان اسلام باز نموده که به اسلام بتازند و آن را رژیممی چون رژیم سرمایه داری غرب به حساب آورد. اسلام یک رژیم معتدل با شناخت مالکیت و احترام به آن به نحو محدود در در پیدا شدن مالکیت و مصرف که اگر به حق به آن عمل شود، چرخ های اقتصاد سالم به راه می افتد و عدالت اجتماعی که لازم یک رژیم سالم است، تحقق می یابد" (صحیفه نور، ج ۸، ۳۶) با این بیان حضرت امام (ره) به نفی سرمایه داری و تأکید بر مالکیت محدود و مشروع پرداختند که امروز می تواند مبنای برنامه ریزی کلان اقتصادی واقع شود. بنابر نگرش امام دخالت دولت د سیاستگزاری اقتصادی و مراقبت از قشر محروم و کم درآمد و کنترل ثروت ها ، سرمایه داران و ایجاد تعادل از اهمیت ویژه ای برخوردار است و بر این اساس

دولت باید قسمت عمده فعالیت های اقتصادی جامعه را سامان دهی کند و مدیریت اقتصادی آن را بر عهده بگیرد (همان، جلد ۲۱، ۲۰۰)

پس اینگونه فهم شد که امام خمینی یکی از اهداف انقلاب اسلامی ایران را ایجاد قسط و عدل و بسط عدالت فردی و اجتماعی، جلوگیری از ظلم و فساد و جور، ایجاد حکومت قانون و اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل می داند. در این رابطه حضرت امام مصادیق اجتماعی و اقتصادی عدالت را بر می شمرد و آنها را زمینه ساز حکومت حق به نفع مستضعفان و حکومت جهانی حضرت مهدی (عج) می داند. حمایت و طرفداری از مستضعفان، خدمت به ضعیفا، رسیدگی به وضع محرومین و نجات آنان از زیر یوغ ستمگران، از بین بردن فقر و شکاف های طبقاتی در زمره آرامش می دانستند. البته ایشان لازمه این امر را بستر سازی مناسب در نظام بین الملل دانسته که از بین رفتن نظام سلطه غرب و شرق، توجه به ارزش های انسانی، ایجاد نظام عدل و قسط در سراسر جهان و از بین بردن فقر می دانستند. (صحیفه نور، جلد ۱۲: ۶۳) امام خمینی سیاست قدرت و زور در عرصه بین المللی را ظالمانه، ناعادلانه و مانع استقلال می دانستند که برای جمهوری اسلامی قابل هضم نیست و چنین نگرشی را در سیاست خارجی ایران مطلقا مردود و مطرود می پندارد که ایران نمی تواند با آن کنار بیاید. (همان، جلد ۱۸: ۸۱)

نگاه امام خمینی به نظام بین الملل بدون توجه به ملاحظات سیاسی زمان خویش که نظام دوقطبی بر جهان حاکم بود، بلکه نگرش او مبتنی بر اصول اعتقادی اسلام و ارزش های توحیدی جهانی و جاودانه مانند عدالت باوری، مبارزه با ظلم و ستم و حمایت از محرومان بوده و با تئوری های نه چندان با دوام و جامع روابط بین الملل هیچ نوع تناسب و همخوانی ندارد که در تضاد نیز هست. او با صراحت خطوط کلی سیاست خارجی ایران را در زمان خویش اعلام می دارد: ما این واقعیت و حقیقت را در سیاست خارجی امان بارها اعلام نموده ایم که در صدد گسترش نفوذ اسلام در جهان و کم کردن سلطه جهان خواران بوده و هستیم. (صحیفه نور، جلد ۷: ۲۳۸) نگرش انتقادی امام خمینی به نظام بین الملل، سلسله مراتب قدرت و نگاه ناعادلانه دولت های قدرتمند به مستضعفان و محرومان جهان تا پایان عمر خود حفظ نموده است. این نگرش در وصیت نامه ایشان از مستضعفان و محرومان و همچنین کشورها و ملل اسلامی خواسته است تا بپاخیزند و نهراسند و مستکبران جهان را سر جای خود بنشانند.

واقعیت امر در این است که با وجود رسالات مهمی که در زمینه عدالت توسط نخبگان و روشنفکران منتشر گردیده است اما آنها در چارچوب ساختار فکری بومی نشده ارائه شده اند و هیچ گاه مقبولیت نیافتند، از این رو عدالت (از نوع شرقی و غربی) نتوانست کارآمد واقع شود و مشکله عدالت را حل و فصل نماید. در حالی که جریان های غالب در ایران - باستان گرایی افراطی، دین مداری، تجدد گرایی غیر خردورزانه، در پاسخ به مشکلات زمانه به یک بعد توجه می کردند، عده ای هر چند که اقلیت بودند، برداشتی پیچیده و همه جانبه از مشکلات و مسائل ایران داشتند. آنها دریافته بودند که مسئله ایران، سیاسی، دینی، و یا عقب افتادگی نیست. آنها فهمیده بودند که مقولات ضعف سیاسی، بی دینی و یا عقب افتادگی، اگر قبول کنیم که در مرکز مشکلات ایران است، همه پیامد مشکل اساسی تری است و آن عدم استقلال فردی و سیاسی است. آیت الله خمینی از جمله شخصیت های برجسته سده بیستم بودند که به درستی دریافتند که مشکل جامعه ایرانی عدم استقلال به معنای کلی کلمه است. که راز این استقلال در غرب زدایی و احتمالا رودررویی با امریکا می

دانست که در دوران اخیر نماد عدم استقلال فردی و اجتماعی است. (مباحث ۱ و ۲ و ۳ که مولفه های عدالت مورد نظر ماست خیلی زیاد است مختصر و مفید و فهرست گونه باشد یعنی ه اصل موضوع اشاره کند) نتیجه گیری (نتیجه گیری مبتنی بر دستاوردهای احتمالی و فهرست وار تنظیم شود. و اشاره شود که این الگو چگونه با الگوهای موجود در غرب و جهان اسلام هماهنگ می شود.) پیشرفت قریب الوقوع دموکراسی لیبرال که توکویل بیش از یک قرن پیش به طور مبهم آن را دریافت، به نظر می رسد در عصر ما به مقصد نهایی و تحقق جهانی خود رسیده باشد؛ رویدادی که برخی ناظران، آن را به عنوان تکمیل و "پایان تاریخ" فرخنده داشته اند. اما در غوغای این فرخنده داشت جهانی، نمی توانیم صداهای مخالفی که عمدتاً ناشی از بالا گرفتن رقابت های قومی، ملی و مذهبی است نشنیده بگیریم. بالا گرفتن این رقابت ها دلایل متعددی دارد. سلطه بین المللی رومی جدید (یا سلطه بین المللی آمریکایی) حتی هنگامی که موهبت های خود را از طریق ابزار غیر قهرآمیز به جوامع غیر غربی (و گروههای همسان نشده در غرب) منتقل می سازد، از آنجا که این موهبت ها به مثابه پرتوهای هژمونی امپریالیسم تلقی می شود دقیقاً به نام خودفرمانی مردمی با مقاومت و پایداری این جوامع رو برو می گردد. در سطح فلسفی تر، قواعد هژمونیک جهانی، (همانند همه قواعد) احتمالاً نمی تواند طیف کامل غیریت و امکان تاریخی را در برگیرد و یا در خود جذب و هضم کند و این ضرورتاً سلطه جهان و طن انگاری لیبرال را بر هم می زند یا متزلزل می کند به عبارتی، ممکن است سناریوی جهانی ما موجب یأس یا دست کم سرخوردگی شود. از این رو، برخلاف قهرمانان اندیشه پایان تاریخ، برخی ناظران، عصر ما را عصر پایان سیاست مبنی بر قدرت (Real politic) که در سیمای برخورد سهمگین میان مرکز و پیرامون و نیز هژمونی جهانی و مقاومت خاص محلی نمود می یابد می دانند؛ به نظر آنها نظم جهانی به جای پیروزی حکومت جهانی، صرفاً حاکی از سرکوب و فشارهای جهانی یا به قول ماکس وبر "ظهور شب طولانی و یخ زده" است.

به این ترتیب در چنین فضای سیاسی و اقتصادی جهانی شاهد شکل گیری تئوری هایی در نقد ساختارهای دموکراسی لیبرالی و در مقابل پیشنهادهای برای الگوهای جدیدی از عدالت با گستره ای جهانی بودیم. اما این نظریات با پذیرش نسبیت گرایی عملاً به کثرت گرایی ارباب عدالت رسیدند. به این ترتیب عدالتی که بنیان ثابتی جدا از مذاق ها و خواسته ها و نیات و انگیزه ها و توافقات افرا و اعضای جامعه نداشته باشد نمی تواند پایه های محکم برای ابراز وجود و تحقق خود در جوامع بیابد و طبعاً به سوی واقع گرایی و محافظه کاری و تبدیل شدن به ابزار و ایدئولوژی نظام های مسلط پیش می رود. به علاوه توانایی اثبات حقانیت خود را ندارد. اینگونه نظریه ها با در غلطیدن به ایدئولوژی ها، هدف و مقصد را گم کرده و عملاً در خلاف مسیری پیش می روند که به لحاظ نظری برای آن ایجاد شده اند. این است که نگرش راولز در باب عدالت در مغرب زمین برای لیبرالیسم همان کارآیی را از این منظر دارد که نگرش اشعریگری در نگرش مسلمانان اهل سنت و اخباریگری در نگرش برخی از شیعیان یا نگرش نسبی گرایانه مارکس در سوسیالیسم. پس یکی از راه های جلوگیری از ایدئولوژی شدن یک نظریه این است که بر اصول همگانی و عمومی یابد که با زمان تغییر نمی کند و برای همه انسان ها در همه ادوار تاریخ بشر یکسان است و لذا تاریخی نیست و ما از این امر به عنوان "مطلقیت" یاد می کنیم. که هم در برابر "تاریخی بودن" قرار می گیرد و هم در برابر "نسبی بودن".

در این نوشتار، الگویی که ما از عدالت با عنوان ایرانی - اسلامی بیان کردیم از کلیت و جامعیت برخوردار است، بدین معنا که تمامی ابعاد و حوزه‌های مربوط به عالم تکوین و زندگانی فردی و اجتماعی انسان را در بر می‌گیرد و قابلیت تبیین و بررسی تمام حوزه‌های زندگی بشر را دارا می‌باشد و هیچ بعدی از ابعاد انسان و جامعه و نهادهای تشکیل دهنده آن را وا نمی‌گذارد. در این معنا عدالت مسأله هستی و لذا مسأله انساناست. بنابراین بعد خاصی از عدالت را مطمع نظر خود قرار نمی‌دهد و تک‌گفتاری و تک‌بعدی نیست. یکی از ایرادات اساسی اغلب نظریه‌های عدالت ویژگی تک‌بعدی و تک‌گفتاری و فقدان جامعیت آن می‌باشد. به عنوان مثال استنباط شده است که در نگرش سقراطی عدالت صرفاً فرد است. همچنانکه در نگرش فقهی ما بویژه نگرش فقهای اهل سنت، موضوع عدالت فقط "فرد" است و یا در کلام دینی و سیاسی موضوع عدالت صرفاً فعل پروردگار عالم است و لذا از جامعه و انسان است. در فلسفه اخلاق نیز عمدتاً موضوع عدالت فرد است.

موضوع تک‌بعدی بودن در دیدگاه برخی از نظریه‌پردازان به گونه‌ای دیگر مطرح شده است مثلاً جان راولز، صرفاً برای عدالت توزیعی و عدالت به مثابه "انصاف" تکیه دارد. حال آنکه نزدیک عدالت را صرفاً "استحقاق" می‌داند. این دیدگاه‌ها همه تک‌بعدی بوده و بخشی از مسأله عدالت را دیده‌اند و سایر ابعاد آن را نادیده انگاشته‌اند. پس تک‌بعدی بودن عدالت گاه در موضوع آن، گاه در مفهوم و گاه در الزامات آن مطرح می‌گردد. در حالی که در این نظریه عدالت در هیچکدام از این ابعاد و حوزه‌ها تک‌بعدی و تک‌گفتاری نیست بلکه در موضوع، در فضا و گستره، در الزامات و در مفهوم از جامعیت برخوردار می‌باشد.

به عبارتی دقیق‌تر، عدالت هم به لحاظ مفهومی و هم به لحاظ موضوعی در دقیق‌ترین و در عین حال جامع‌ترین نگرش به گونه‌ای که در برگزیده عدالت کلی و بالتبع تمام ابعاد آن باشد در اندیشه امام اول شیعیان مطرح شد و همین امر زمینه‌ها و بنیان‌های اساسی نظریه‌پردازی در باب عدالت را فراهم آورد ولی بستری که توانست به تدریج از این بذره‌های اولیه بهره‌برداری نماید و بنیان نظریه‌پردازی در باب عدالت در اسلام به طور - اعم - و در ایران به نحو - اخص - فراهم نماید "حکمت سیاسی اسلام" و "اندیشه ایرانی‌شهری" بود. با انتخاب نظریه عدالت امام اول شیعیان و نظریه امام خمینی (ره) در این باب به مثابه دیدی جامع در حکمت سیاسی اسلام و از سویی نظریه عدالت خواجه نظام الملک در چهارچوب ایران شهری، این نظریه عدالت دارای چشم‌انداز جامع و گسترده بوده که بر سایر نگرش‌ها نیز اشراف دارد. اینان عدالت را از زاویه‌ای منطقی، کلی و بنیانی مورد توجه قرار دادند لذا نگرش آنان از تک‌بعدی و تک‌محوری به دور است و این همان چیزی است که مورد نظر قرآن و سنت می‌باشد.

در مقایسه‌ای کوتاه باید گفت در این نظریه، مراتب افراد برحسب میزان عمل قابل تغییر است و آنگونه نیست که هرگونه تحرک عمودی آنها مانند جامعه سلسله‌مراتبی و محتوم افلاطونی، تخطی و بی‌عدالتی محسوب و مستوجب تنبیه باشد. و یا برخلاف نظر آگوستین، عدالت را در عرصه دنیایی نیز قابل تحقق و ملموس خواهد بود و همه موظف به تحقق این تکلیف هستند. از این رو، چنین نگاهی به عدالت (اسلامی - ایرانی‌شهری) بیش از هر چیز نه تنها در تلطیف روح حاکم بر جامعه و تصویب قوانین مؤثر خواهد بود که آینده‌ای روشن را فراروی افراد و جامعه ترسیم خواهد کرد. به علاوه نهادها، قوانین و مقررات نیز ضرورت دارا بودن عدالت را به عنوان یک فضیلت و خصلت اساسی می‌توانند مطمع نظر قرار دهند. همچنین موضوع عدالت از دو نگرش محدود و مرتبط با هم یعنی فقهی - که آنرا صرفاً خصلت فرد و شخص می‌داند - و قضایی که تحقق

عدالت را در حوزه قضاوت های جامعه می داند و در برخورد با قانون شکنی ها می بیند فراتر خواهد رفت و راه را به تمام ابعاد و حوزه های هستی، فرد و جامعه خواهد گشود و مهم تر از همه فضیلت بارز حکومت و به علاوه موضوع محوری و اساسی دانش سیاست و فلسفه سیاسی و اساس قوانین و بنیان امور فرهنگی و اجتماعی می گردد. و لذا می توان گفت: همان جایگاهی را که "عدد" در حساب، "نقطه" در هندسه، "انرژی" در فیزیک یا "عنصر" در علوم زیست و طبیعی دارد عدالت در فلسفه سیاسی و دانش سیاست به طور خاص و در علوم اجتماعی و انسانی به صورت عام دارد.

مراجع

- آل احمد، جلال، (۱۳۵۶). غریب‌دگی، تهران: رواق.
- اسپریگنز، توماس. (۱۳۷۷). فهم نظریه های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگه.
- اسمیت، آنتونی، (۱۳۸۳). ناسیونالیسم، نظریه، ایدئولوژی، تهران، انتشارات تمدن ایرانی.
- اخوان کاظمی، بهرام، (۱۳۸۲). عدالت در اندیشه های سیاسی اسلام، قم، بوستان کتاب.
- افلاطون (۱۳۶۸). جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بشیریه، حسین. (۱۳۸۶). عقل در سیاست، تهران، مؤسسه نشر علوم نوین.
- بشیریه، حسین و موسی غنی نژاد. (۱۳۷۶). دین و عدالت در نظرخواهی از دانشوران، نقد و نظر، سال سوم.
- جرداق، جرج. (۱۳۷۵). امام علی صورت انسانی، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، تهران، نشر خرم.
- حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۵). مبانی اندیشه های سیاسی در ایران و جهان اسلامی، تهران: انتشارات بهبهانی.
- خواجه نظام الملک، ابوعلی حسن بی علی بن اسحاق طوسی. (۱۳۷۲) سیاست نامه، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، اساطیر.
- خمینی، روح الله. البیع، قم، انتشارات اسماعیلیان، بی تا. مؤسسه نظم و نشر آثار امام خمینی
- (۱۳۷۳). نقطه عطف، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، مؤسسه نظم و نشر آثار امام خمینی.
- (۱۳۷۴). کوثر، مجموعه سخنرانی های امام خمینی، تهران مؤسسه نظم و نشر آثار امام خمینی.
- (۱۳۷۶). کلمات قصار، پندها و حکمت ها، تهران، مؤسسه نظم و نشر آثار امام خمینی.
- (۱۳۷۷). شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه نظم و نشر آثار امام خمینی.
- (۱۳۷۶). شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه نظم و نشر آثار امام خمینی.
- (۱۳۶۹) صحیفه نور، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- دلاکامپانی، کریستیان (۱۳۸۲). فلسفه سیاست در جهان معاصر، نشر هرمس.
- راس، دیوید (۱۳۷۲). ارسطو، ترجمه مهدی قوام، تهران، انتشارات فکر روز
- راولز، جان. (۱۳۸۳). عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: ققنوس.
- رجایی، فرهنگ، (۱۳۷۲). تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، ترجمه بزرگ نادر زاد، تهران، نشر قومس.
- (۱۳۷۳) معرکه جهان بینی ها در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان، تهران، احیاء کتاب.
- (۱۳۸۲). مسئله هویت ایرانیان امروز: ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ، تهران: نشر نی.
- رهبر، محمدتقی، (۱۳۶۴) درسهایی سیاسی از نهج البلاغه، تهران، امیرکبیر.
- زمانیان، احمد، (۱۳۸۵) آموزه های امام علی درباره کارگزاران دولت اسلامی، تهران، انتشارات اسوه.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). "دانش و دادگری" کیان، شماره ۲۲.
- شایگان، داریوش، (۱۳۸۴). آسیا در برابر غرب. چاپ دوم، تهران، انتشارات باغ آینه.

- (۱۳۷۸). افسون زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- شریف میان، محمد، (۱۳۶۵). تاریخ فلسفه در اسلام، گردآوری و تصحیح از نصرالله پورجوادی، ج دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شریعتی، علی، (۱۳۶۲). علی (ع) مجموعه آثار ۲۶، تهران: انتشارات نیلوفر، چاپ دوم.
- (۱۳۶۴). "بازگشت به خویشتن"، تهران، دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر علی شریعتی.
- طباطبایی، سیدجوادی، (۱۳۷۵). خواجه نظام الملک، تهران، طرح نو.
- (۱۳۷۳). زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، چاپ اول.
- (۱۳۷۶). در آمدی فلسفی بر اندیشه سیاسی ایران، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
- گاندی، لایلا (۱۳۹۱). پسااستعماری، مریم عالم زاده، همایون کاکا سلطانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی واجتماعی.
- علیخانی، علی اکبر، (۱۳۸۸). در آمدی بر نظام سیاسی عدالت در اسلام، نشر پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- عنایت، حمید، (۱۳۶۶). اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهالالدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی.
- فاستر، مایکل، (۱۳۷۳). خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- فوکویاما، فرانسیس. (۱۳۸۳). آینده ی پسا انسانی، ترجمه ی حبیب الله فقیهی نژاد، تهران: روزنامه ایران.
- قادری، حاتم، (۱۳۷۸). اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، تهران: انتشارات سمت.
- قاضی زاده، کاظم، (۱۳۷۷). اندیشه های فقهی - سیاسی امام خمینی، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.
- قزلسفلی، محمدتقی، (۱۳۸۸). سقراط که می پرسید، بابلسر، انتشارات دانشگاه مازندران.
- کچویان، حسین، (۱۳۸۴). تطورات گفتمان های هویتی ایران در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد، تهران، نشر نی.
- لمبتون، آن. کی. اس. (۱۳۵۹). نظریه های دولت در ایران، چنگیز پهلوان، تهران، کتاب آزاد.
- مارش، دیوید و استوکر. (۱۳۸۷). روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، تهران: راهبرد.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۱). بیست گفتار، قم، انتشارات اسلامی.
- (۱۳۶۹). سیری در نهج البلاغه، تهران، انتشارات صدر.
- (۱۳۵۷). عدل الهی، تهران، انتشارات حکمت.
- مگی، برایان، (۱۳۷۵). فلاسفه بزرگ، آشنایی با فلاسفه غرب، عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- معادیخواه، عبدالمجید، (۱۳۷۳). فرهنگ آفتاب، فرهنگ تفضیلی نهج البلاغه، تهران، نشر ذره.
- مجتبایی، فتح الله، (۱۳۵۳) شهر زیبای افلاطون و شاه آرمانی در ایران باستان، تهران، انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
- نهج البلاغه، (۱۳۵۱). (فیض السلام)، بی نا، تهران.
- وحدت، فرزین، (۱۳۹۰). رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران، ققنوس.
- همایون کاتوزیان، محمد علی، (۱۳۷۷). فره ایزدی و حق الهی پادشاهان"، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۲۹-۱۳۰.
- هتفیلد، جیمز، (۱۳۷۹) رقص شیطان: معرفی و ترانه های گروه متالیکا، ترجمه سهراب محبی، تهران، نشر هرمس.
- هوفه، اتفرید (۱۳۸۳) برداشت هایی فلسفی درباره ی عدالت، ترجمه امیر طبری، تهران: اختران.
- Banani, Amin. (1961). The Modernization of Iran. 1921- 1941, stanford.
- Khadduri, majid.(1984) The Islamic conception of Justice, Baltimore and London: The John Hopkins University press

دوین کتفرانس الگوسی اسلامی ایرانی پیشرفت: مناجیم، مہانی و ارکان پیشرفت؛ اردی بہشت ۱۳۹۳

- Kersting, Wolfgang(1981). Islam and Revolution: Writing and Declarations of Imam Khomeini. Translated by Hamid Algar.Berkely, Calif: Mazin.