



موانع گفتمانی تحقق عدالت؛ عدالت هراسی و تباهی‌هایش

عدالت‌خواهی انقلاب اسلامی دو تمایز بزرگ با اندیشه‌های به اصطلاح سوسیالیستی قدیم و جدید دارد؛ یکی معنوی و دینی بودن این عدالت‌خواهی و دوم اینکه این عدالت‌خواهی کاملاً عمل‌گرایانه است و بیش از هر مقطع تاریخی دیگر بر مسند عمل اجتماعی و در جایگاه مصالح عالی نظام سیاسی ایران قرار گرفته و محور نیک مردی تلقی می‌شود.

عدالت‌خواهی انقلاب اسلامی دو تمایز بزرگ با اندیشه‌های به اصطلاح سوسیالیستی قدیم و جدید دارد؛ یکی معنوی و دینی بودن این عدالت‌خواهی و دوم اینکه این عدالت‌خواهی کاملاً عمل‌گرایانه است و بیش از هر مقطع تاریخی دیگر بر مسند عمل اجتماعی و در جایگاه مصالح عالی نظام سیاسی ایران قرار گرفته و محور نیک مردی تلقی می‌شود.

امروزه عدالت به‌عنوان یک حقیقتی که تحقق آن دور از دسترس است مطرح می‌باشد این در حالی است که همه‌ی مکاتب اعم از دینی، غیردینی و فلسفی اساس خود را بر رسیدن به عدالت پایه‌ریزی نموده‌اند. در این میان جمهوری اسلامی ایران به دلیل تکیه بر آموزه‌های اسلامی یکی از متولیان اصلی عدالت‌خواهی در جهان می‌باشد که آن را به گونه‌ای متمایز از دیگران دنبال می‌کند؛ اولاً از حیث معنوی و دینی بودن عدالت‌خواهی که براساس کتاب الهی و سنت دینی کاملاً متقن، روشن و دقیق ترسیم شده و کسی نمی‌تواند آن را براساس منافع خاص فردی یا گروهی خویش تفسیر و تحلیل کند؛ و دوم اینکه این عدالت‌خواهی کاملاً عمل‌گرایانه است و بیش از هر مقطع تاریخی دیگر بر مسند عمل اجتماعی و در جایگاه مصالح عالی نظام سیاسی ایران قرار گرفته و محور نیک‌مردی تلقی می‌شود. در این مجال و مقال برآنیم به سدهای گفتمانی فراروی اجرای عدالت پرداخته و گریزی برنیم به اینکه در دنیای کنونی، چه بر سر عدالت آمده است.

مقدمه

عدالت، دیگر حتی برای فیلسوفان و متفکران نیز به‌عنوان یک حقیقت مثالی و حکایت ناکجاآبادی که توقع تحقق آن را نباید داشت مطرح و مورد بحث قرار می‌گیرد. «آرمان عدالت» که همزاد بشر است، گویی با همان قدمت نیز واقعیت گریز و تحقق نیافته می‌نماید و اساساً درحال محدود شدن در مقولات و فضاهای شاعرانه و دراماتیک است. حتی ممکن است نگارش و نشر کتاب، مجله، و یا ویژه‌نامه‌ای با عنوان «عدالت»، بی‌خاصیت و بیهوده در نظر آید؛ تاجایی که نه تنها خواننده، بلکه محقق و نویسنده نیز رغبت و انگیزه‌ای برایش نداشته باشند. اما دلیل به‌وجود آمدن این فضای «عدالت‌ناجویی» چیست؟ آیا موضوعیت آن از میان رفته و بود و نبودش مساوی شده است؟ آیا زندگی نوع انسان، به‌فدوری گلستان شده که نیازی به هیچ‌گونه اصلاح و بهبود ندارد؟ آیا قاطبه‌ی ابناء بشر از نعمت زندگی در زیر سایه‌ی عدالت بهره‌مند هستند که در نتیجه بی‌بهره‌گان از این موهبت فراموش و نادیده گرفته شوند؟ آیا بشر به این نتیجه رسیده که اساساً ظلم و بی‌عدالتی بیشتر برارنده‌ی او است تا عدل و انصاف؟ به‌راستی بر سر این واژه، مفاهیم و مصادیقش چه آمده است؟

به‌نظر می‌رسد، انواعی از آفات فکری و اخلاقی فردی و جمعی، دست به دست هم داده و شرایطی به‌وجود آورده‌اند که انسان‌ها بتوانند، بدون اینکه از پایمال شدن و یا پایمال کردن عدالت چندان احساس گناه و تقصیر کنند، تاریخی طولانی را با فقدانش سپری کنند و بود و نبودش را چندان فرقی نگذارند. همین‌که عدالت از یک ضرورت همیشگی و همه‌جایی به یک حق، و از آن به یک آرمان، و سپس به یک آرزو، و سرانجام به یک رؤیای ناکجاآبادی تغییر گفتمانی داده است، پرده از یک مصیبت بزرگ بشری برمی‌دارد!

اما برای ما ایرانیان که پرچمدار تشیع علوی بوده، و رهبرانمان، بزرگترین تجسم این مفهوم و برترین تحقق بخش عدالت در تاریخ حیات انسانی می‌باشند؛ مسئولیت نگریستن و اندیشیدن به مفهوم و موضوع «عدالت» و همچنین گستراندن گفتمان عدالت‌محوری در فضای فکری و فرهنگی ملی و بین‌المللی، بیش از ملل دیگر است.

اگر تمام اندیشه‌ها، مکاتب، ملت‌ها و حکومت‌های جهان به گفتمان عدالت پشت کنند و یا آن را به حاشیه و تجمل بسپارند؛ ما ایرانیان و تمامی شیعیان، هرگز مجاز بدان نیستیم. شهادت خونین پیشوایان دینی ما در راه عدالت، و لاله‌گون بودن سرزمینمان از خون ایثارگرانی که انقلاب اسلامی را برپا و پاسداری کرده‌اند، نشان از حقیقت و حقانیت این مدعا است. آیا اگر انقلاب اسلامی ایران را انقلابی برای نیل به عدالت علوی در پهنه‌ی گیتی بخوانیم، سخن به گراف گفته‌ایم؟ یا همان‌گونه که در گفتار و کردار بنیان‌گذار آن پیدا است، این انقلاب واقعاً و حقیقتاً، راهی برای براندازی ظلم و مقدمه‌ای برای تحقق عدالت جهانی بوده است؟ به اعتقاد این قلم، «عدالت» نه از موضوعیت خارج می‌گردد و نه از اهمیت درجه‌ی اول آن کاسته می‌شود؛ بلکه برخی آفات گفتمانی، رسوبات کهنه‌ی اجتماعی، و نیز انحراف اخلاقیات فردی، به‌تدریج نوعی «هراس نامحسوس از عدالت» را در لایه‌های پنهان ضمیر فردی و مرام اجتماعی آدمیان به‌وجود می‌آورد که در عین تمجید و تقدیس زبانی از عدل و انصاف، در عمل طفره یا گریز جماعت کثیری از آدمیان را نسبت به عدالت ورزی مشاهده می‌نماییم. این موضوع چه در مورد مصادیق روزمره‌ای چون رعایت قوانین و آیین‌نامه‌های شهری و چه مصادیق کلی و بنیادینی چون «ظهور منجی عدالت گستر» قابل بررسی است.

«عدالت هراسی» نشان از غلبه‌ی غریزه بر فطرت دارد که هرچند کاملاً پیدا و نمایان رخ نشان نمی‌دهد، اما متأسفانه رفتار فردی و جمعی آدمیان و رویه‌ی حکومت‌ها را کاملاً متأثر ساخته است، به‌گونه‌ای که کسب و حفظ منافع فردی، جمعی و ملی، بالاترین انگیزه و برترین توفیق شمرده می‌شود. انسان‌ها عمیقاً و باطناً طالب عدالت و خواهان عدل نیستند و به‌راستی و

درستی منتظر کسی که بخواهد تمامی ظلم‌ها را بزداید و عدل و انصاف را اقامه کند، نمی‌باشند. از همین روی است که ظلم کردن عادی و ظلم دیدن عادت شده است و در نتیجه «مِلَّتِ الْأَرْضُ ظُلْمًا وَجُورًا».

زندگی در کنار ظلم برای جهان بشری عادت شده است و هر چند که انسان‌ها، از جنگ، قتل‌وعام و جنایت‌های سازمان یافته در هراس و اندوه می‌افتند، اما چون خود به انواع کوچک‌تری از ظلم و ستم، یا به تعبیر بهتر بی‌راهه و گمراهی آبرومندانه و قانونی مبادرت می‌ورزند، حاضر به دگرگونی کامل اوضاع و محیط خود نیستند. حال که به مال و ثروتی هرچند متوسط یا ناچیز دست یافته، یا به معشوقه‌ی خود واصل و یا به آسایش نسبی شرایط زندگی نائل شده است؛ دیگر میل باطنی چندانی به هنگامه‌ی پرشور عدالت گستری ندارد! انسان امروز همین که جنگ، فقر، قحطی و زلزله، چند کشور و ملت دورتر از او و یا چند پله از خط فقر بالاتر رفته باشد، کافی است تا بر بی‌عدالتی دهشتناک دنیای پیرامون خود، چشم ببندد.

آری؛ انسان امروز که به «راحت» دل سپرده و به «عادت» خو کرده است، رمقی برای «تغییر دادن» و یا حتی «تغییر یافتن» در خویش نمی‌بیند و حتی به‌سختی از آن هراسناک است! به‌ویژه اگر این تغییر، راحت جاننش را بهم زند، یا راه طی شده‌ی زندگی‌اش را به باد دهد، و یافته‌ها و اندوخته‌هایش را به امتحان گذارد. شایسته است که «مظلومیت عدالت» از این منظر نگریسته و اندیشیده شود که اگر بشریت به‌راستی از ظلم در ستوه و چشم به‌راه عدالت است؛ چرا جهان به چنین ظلمت‌کده‌ای پر رنگ و لعاب، پر طمطراق و چرب‌وشیرین تبدیل شده است؟ آیا برای انسان‌ها، طعم ظلم شیرین‌تر از عدالت نمی‌نماید؟ و آیا به‌خاطر عادت به لذت بخشی ظلم‌ها و گناهان روزمره، هراس‌شان از عدالت بیشتر از ظلم نیست؟ پاسخ این سؤالات ساده و آسان نیست و چه بسا بسیاری از چیزهای جاری و ساری را زیرسؤال ببرد.

ضرورت مفهوم‌شناسی عدالت

واژه‌ی پرسوزوگداز عدالت، با اینکه واژه‌ای عام و فراگیر است و نمی‌توان آن را تخصصی دانست که در یک حوزه‌ی خاص دانش و معرفت به‌کار گرفته می‌شود اما موضوع پیچیده‌ی بسیاری از دانش‌های پیچیده و تخصصی مانند فلسفه، کلام، اقتصاد، حقوق، سیاست و... می‌باشد. لذا نمی‌توان از مفهوم‌شناسی و ارائه تعریف دقیق و منطقی آن با کم‌توجهی عبور کرد. مفهوم‌شناسی عدالت خود گام مهمی در نظریه‌پردازی و تحقق مفاهیم بین افکار و اندیشه‌ها است و این خود زمینه‌ی مهمی برای تحقق عملی آن در عرصه‌ی اجتماع می‌باشد و به هیچ روی نمی‌بایست مفهوم‌شناسی عدالت را کاری فرعی، مختصر و تشریفاتی تلقی نمود و به تصور فطری یا بدیهی بودن خوبی عدالت در ذهن و ضمیر انسان‌ها، در تدقیق و کنکاش علمی درخصوص مفهوم درست لغوی و اصطلاحی آن اهمال و سستی ورزید.

معارف غنی اسلامی این ویژگی مهم را دارد که عدالت و سایر واژه‌ها و مفاهیم را در علوم لغوی، ادبی و بلاغی به نحو احسن و کامل مورد توجه قرار می‌دهد و علم حدیث، تفسیر، کلام، فقه و اصول با منطق، لغت و بلاغت در آمیخته است و هیچ واژه‌ای نیست که از مسیر تبارشناسی لغوی و اصطلاحی نگذرد. آنچه که از معنای عدالت بر سر زبان‌ها و در میان نوشته‌ها شنیده و دیده می‌شود، بیشتر تعاریف و تعبیری اقناعی از عدالت است که با همراه کردن این واژه با جنبه‌های عاطفی و دادن بار عاطفی مطلوب به آن از فهم معرفت‌شناسانه‌ی دقیق عدالت چشم‌پوشی می‌گردد. در حقیقت در بسیاری از فرهنگ‌ها و مکتب‌ها، نویسندگان و سخنوران با القاء بار عاطفی مطلوب یا نامطلوب به واژه‌هایی مانند عدالت، آزادی، برابری، مردم‌سالاری و... و ارائه تعبیرها و تعریف‌های اقناعی از این مفاهیم، معنی معرفت‌شناختی واژه‌ها را دستخوش ابهام، کتمان، اهمال و اجمال می‌کنند و در حقیقت زمینه‌ی شاعرانگی و ناکجاآبادی آنها را فراهم می‌سازند و اشتباهی ذهنی جامعه را نسبت به حقیقت آنها کور می‌کنند. با این وجود فهم اکثر مکاتب، مذاهب و متفکران بزرگ از عدالت تا حدودی نزدیک به هم است و در سطوح بالای تخصصی و پس‌زمینه‌ی نظریه‌های علمی، تعاریف منطقی و تا حدودی دقیق از این مفهوم وجود دارد، لیکن مفاهیمی منطقی بر سر مفهوم عدالت بخشی از مسئله و مسیر است.

عدالت در بستر تاریخ

در فرمان‌های «اوروکازینا» که سه هزار قبل از میلاد در سومر فرمانروا بود و یا در قانون‌نامه‌ی «اورانگور» پادشاه شهر «اور» در دو هزاروپانصد سال قبل از میلاد و از آن معروف‌تر در قانون‌نامه‌ی حمورابی پادشاه بابل در قرن هیجدهم پیش از میلاد، صراحتاً از قوانین شایسته و عادلانه، برقراری دادگری، و جلوگیری از ظلم و ستم اقویا بر ضعفا یاد شده است.

در آئین زرتشتی مسئله‌ی عدالت‌ورزی به شکل منظم‌تر و منسجم‌تری عنوان شده و براساس تعالیم گات‌ها (معتبرترین متن مقدس زرتشتیان) عدالت‌ورزی و اجرای عدالت و داد، ثمره‌ی عمل به قوانین و تعالیم زرتشت دانسته می‌شود. راستی و ناراستی، خیر و شر، داد و بیداد، اضرار متقابل یکدیگرند که از اهورا مزدا و یا اهریمن نشأت می‌گیرند و سعادت آدمی در گرو پیوستن به داد و راستی و خیر است. به‌ویژه اصطلاح آرت یا آرته در فرهنگ اوستایی معادل عدالت، نظم، حق و راستی می‌باشد. دادگری نه تنها صفت اهورا مزدا، بلکه فعل او نیز هست و بندگان خاص و برگزیده‌ی او فرّ و شکوه ایزدی را به همراه این خصوصیت اهورا مزدا دارا می‌باشند و با داد و دهش به تحقق عدل گستری و اصلاح زندگی مردمان می‌پردازند. مانند فریدون که حکیم ابوالقاسم فردوسی درباره‌اش می‌گوید: فریدون فرخ، فرشته نبود زمشک و زعنبر، سرشته نبود/ به داد و دهش یافت آن نیکویی تو داد و دهش کن، فریدون تویی

همچنین «سوشیانت» موعود آخر الزمان دین زرتشت، کسی است که جهان را پُر از عدل و داد و راستی و درستی می‌کند و ریشه‌ی ظلم را در واپسین دوره‌ی تاریخ بر می‌کند. بنابراین عدالت در آیین زرتشت مانند آنچه که ما در آموزه‌ها و تعالیم حضرت امیر (علیه‌السلام) می‌یابیم، به معنای «قراردادن هرچیزی در جایگاه خویش است».

در سایر آیین‌های شرقی مانند بودیسم و طریقت کنفوسیوس هم عدالت جایگاه محوری و اصلی را دارا است. در نزد کنفوسیوس انسان‌ها در دوره‌ای از تاریخ موسوم به که تونگ 1 یا دوران «هماهنگی بزرگ»، براساس عدل‌وداد و نظم‌ونسخ کامل فردی و اجتماعی زندگی می‌کرده‌اند و وظیفه‌ی حکمرانان، سامان دادن امور مردم و راه بردن آنها در مسیر رسیدن به همان دوران است. واژه‌ی «ژن» 2 در این طریقت به معنی انسانیت می‌باشد و منظور از آن سرشت خوب و نوع‌دوستی انسان‌ها نسبت به هم است.

فرهنگ و اندیشه‌ی هندی دارما 3 بیانگر مفهومی از عدالت و فضیلت است که در سطوح مختلف فردی، اجتماعی و کائناتی موضوعیت دارد. در مکتب بودا، علم و عدالت دو بال رسیدن به کمال هستند و بدون یک نوع «عدالت اخلاقی عالمانه»، هیچ نوع کمال فردی و اجتماعی به‌وجود نخواهد آمد. در یونان باستان، عدالت مفهوم و حقیقتی بلند پایه بود و مبنای بسیاری از اندیشه‌ورزی‌ها و حکمت‌اندوزی‌ها به‌شمار می‌رفت. فیثاغورثیان که خود تحت تأثیر تعالیم شرقی به‌ویژه زرتشت بودند، برای عدالت مفهومی عددی نیز قابل بودند و معتقد بودند که تناسب و هارمونی بین اجزای برابر باعث به‌وجود آمدن عدالت می‌شود و عدالت را اولین عدد مربع می‌دانستند. از نظر فیثاغورث «دولت تا زمانی عادل است که برابری اجزای آن وجود داشته باشد و عدالت حفظ این‌گونه برابری است»

سقراط نیز عدالت را نوعی تناسب و هماهنگی درونی می‌داند که باعث سودمندی چیزها می‌شود. از نظر سقراط نهایت دین‌ورزی انسان‌ها، تفکر همراه با عمل عادلانه است و سودمندی هرچیزی نیز در عدالت‌آمیز بودن آن است و به‌همین خاطر کسی را که برای اولین بار میان کار سودمند و کار عادلانه تمایز و فرق قائل شده است را بی‌دین دانسته و لعن می‌کند.

افلاطون که شاگرد اصلی و میراث‌دار تلاش‌ها و دستاوردهای فکری او است هم عدالت را هدف اساسی گفتارهای خود قرار داده و معتقد بود، عدالت دانایی و دانایی توانایی است و عدالت را زبیده‌ترین چیزها که هم خودش و هم نتایج آن «مطلوب جویندگان سعادت» است می‌داند. هم او و هم شاگردش ارسطو، معتقدند که عدالت نوعی تعادل و تناسب در امور است. به نظر ارسطو در کتاب اخلاق نیکو ماخوس «عدالت تقوایی است مطلقاً کامل. زیرا عمل به آن، عمل به فضیلت بالاتمام است». همچنین در کتاب سیاست خود می‌نویسد: «غایت همه‌ی دانش‌ها و هنرها نیکی است و غایت دانش سیاسی که از همه‌ی دانش‌های دیگر ارجمندتر است، بالاترین نیکی‌ها است. در سیاست، نیکی جز دادگری نیست که صلاح عامه بدان وابسته است».

متفکران رومی مانند سیرسون، پولیبیوس و سیکا نیز در مورد عدالت تأکیدی محوری دارند و آن را نوعی هماهنگی با قوانین طبیعت دانسته و اعتبار آن را علاوه بر عقل بر قانون طبیعی نیز می‌دانند. در ادیان یهودیت و مسیحیت نیز عدالت و تحقق آن محوریت داشته و از مهم‌ترین صفات الهی تلقی می‌گردد. انسان در ادیان توحیدی موجودی خدای‌گونه است که حضور او در عالم توأم با اراده و اختیار است و موظف به اتخاذ روش عادلانه در افعال خود و گسترش دادن آن به سایر افراد و شئون مختلف اجتماعی است.

عدالت در اسلام

با پیشینه‌ای 4 که از جایگاه و اهمیت اندیشه‌ی عدالت در مکاتب مختلف و در نزد متفکران بزرگ در مقدمه بیان شد، واضح است که جایگاه عدالت در دین مبین اسلام و به‌ویژه مذهب تشیع علوی که عدل را جزو اصول دین می‌داند تا به چه حد خواهد بود؟ قرآن مجید در آیات متعددی اقامه‌ی قسط و عدل را مبنا و علت ارسال رسولان الهی معرفی نموده و ظلم و ظالمان را مورد نکوهش قرار داده است به‌طوری که می‌توان قرآن را کتاب قسط و عدل دانست و محور آموزه‌های آن را برقراری عدالت فردی و اجتماعی انگاشت. بررسی مفهوم و مصادیق واژه‌ی قسط یا عدل در قرآن مجید اگرچه خود امری ضروری در مفهوم‌شناسی عدالت است اما، از مجال کوتاه این مقدمه برنمی‌آید که به همه‌ی جنبه‌های لغوی، اصطلاحی، روایی، برهانی و عرفانی آن پرداخته شود و صرفاً به تحلیل کلی موضوع و نتیجه‌گیری‌های تاریخی از این مفهوم می‌پردازیم. بررسی لغوی و اصطلاحی قسط و عدل و هم‌خانواده‌هایشان و مفاهیم متضاد آن در آیات قرآن و روایات اهل‌بیت (علیهم‌السلام) خود پژوهشی دقیق و مستقل را می‌طلبد و برای مقدمه‌ی این کتاب کافی است متذکر شویم که عدالت، مؤلفه‌ها و گزاره‌های آن در اسلام، کامل‌ترین، منطقی‌ترین و منسجم‌ترین نظریه را فراروی بشریت می‌گذارد و با نگاهی اجمالی به منابع اسلامی این حقیقت چون خورشیدی بر ذهن مخاطب پرتو می‌افکند.

عدالت و تشیع

شیعه که راه دشوار و غمبار خویش را بر سر نادیده گرفتن شدن اصل وصایت از عامه جدا کرده بود، اگرچه به همراه اولیاء خویش در فعالیت‌های اجتماعی مسلمین حضور داشت و گوشه‌گیری و عزلت را خلاف دیانت اسلام می‌دانست، اما به‌خوبی می‌دید که میان اسلام حقیقی و اسلام تاریخی زاویه‌ای پدید آمده بود که روز به روز بیشتر می‌شد و معلوم نبود کی و چگونه به مقصد خود باز می‌گشت. دوران اجحاف‌آمیز و ظلم‌پیش‌هی خلیفه‌سوم، به‌قدری روزگار مسلمین را به تنگ آورد که از شهرهای بزرگ جهان اسلام فراگرد آمده، بر او شوریدند و خلافت او را برانداختند.

مردم بی‌آنکه درنگ چندان کنند رو به خانه‌ی امیرالمؤمنین (ع) آورده و با اصرار او را به خلافت برگزیدند و حجت حضور حاضر و احقاق حق مظلوم را بر او تمام کردند. علی (علیه‌السلام) برای جماعت مسلمین خلیفه‌ی چهارم پس از رسول خدا بود، اما برای شیعیان، او جانشین بر حق و بلافصل پیامبر (ص) که اکنون بعد از گذشت بیست‌وپنج سال مصدر امور مسلمین قرار گرفته و جایگاه شایسته‌ی خویش را یافته بود. ولی آیا آب رفته به جوی باز می‌گشت و شکاف ایجاد شده میان اسلام حقیقی و اسلام

تاریخی پر می‌شد؟ جامعه‌ای که امیرالمؤمنین(ع) از دارالخلافه تحویل گرفته بود دیگر آن عدالت و معنویت عصر نبوی را نداشت و به امتیازگیری و ویژه‌خواری عادت کرده بود. تغییر ماهیت اجتماعی مسلمین در طول این بیست و پنج سال باعث شده بود که روحیه‌ی عدالت‌پذیری در بسیاری از افراد تضعیف شود و عدالت علوی برایشان دشوار و دردرساز جلوه کند.

یک نکته ظریف دیگر هم در اینجا هست و آن اینکه اصل موضوع سقیفه و عدم تصدی‌گری امور مسلمین توسط امام علی(علیه‌السلام) پس از رحلت پیامبر عظیم‌الشأن نیز، ناشی از همین روحیه‌ی عدالت‌گریزی برخی از سران و بزرگان جامعه‌ی اسلامی بود. آنها به‌خوبی می‌دانستند که اگر قرار باشد جامعه‌ی خلافت بر قامت علی ابن ابیطالب(ع) پوشیده شود جامعه‌ای از موی بُز خواهد بود و نه پشم شتر و او کسی است که در حق خود بیشترین سختگیری‌ها را می‌کند و امید آن نیست که اصلاح امور امت را بر وفق مراد اشخاص و گروه‌ها پیش ببرد. بنابراین، اصل پیدایش انحراف در تاریخ اسلام، از عدالت‌گریزی برخی از خواص به‌وجود آمد.

نکته قابل توجه دیگر آنکه، امکان تغییر و ایجاد وارونگی در تعالیم عدالت محور اسلام برای این گونه خواص وجود نداشت و لذا به‌جای آنکه به تغییر قوانین اسلام فکر کنند می‌بایست به ایجاد تغییر و انحراف در اجرای آن بیندیشند که مهم‌ترین رکن آن شخص مجری قانون اسلامی بود. بنابراین نادیده انگاشتن اصل وصایت و پیدایش اختلاف بر سر تصدی امور مسلمین، باوجود آنکه از همان روزهای نخست بعثت پیامبر اکرم(ص) به دفعات برای مردم تبیین شده بود و خلافت بلافصل حضرت علی‌ابن ابیطالب(ع) محرز بود، علتی مهم‌تر از عدالت‌گریزی برخی خواص امت اسلامی نداشت. حتی بازگشت خلافت به حضرت(ع) پس از قتل عثمان و سرازیر شدن جامعه‌ی مسلمین بر درخانه‌ی ایشان برای قبولاندن امر خلافت، با این تصور نبود که این علی(ع) همان علی(ع) عصر پیامبر(ص) است، بلکه شاید اکثریت و به‌ویژه سران و بزرگان گمان می‌کردند که او حداقل به همان راهی خواهد رفت که خلیفه‌ی اوّل و دوم رفتند. برای همین هم بود که عده‌ای از خواص برای حضرت(ع) شرط گذاشتند، در صورتی که بر سنت شیخین (دو خلیفه اول) عمل نماید، با او بیعت خواهند کرد و حضرت فوراً و صراحتاً فرمودند که تنها براساس کتاب خدا، سنت پیامبر(ص) و اجتهاد خویش امارت می‌کند. این امر نشان می‌دهد که اگرچه مسلمانان بر عثمان شوریدند و خلافت شبیه به سلطنت او را نپذیرفتند، اما آماده‌ی تحمل عدالت علوی هم نبودند و چیزی میان آن دو را متوقع بودند.

عدالت و انتظار

فلسفه‌ی تاریخ مکتب تشیع نیز که بر اصل انتظار فرج موعود(عج) بنا شده است نیز عمیقاً با مفهوم عدالت گستره منجی آخرالزمان درآمیخته است. شیعه در تفسیر برخی از آیات قرآن مجید و شرح برخی از روایات متواتر و معتبر، بشارت عدالت‌گستره مهدی موعود(ع) را کاملاً تحلیل و تبیین کرده و اساساً شیعه با انتظار فرج و عدالت‌گستره و براندازی ظلم زندگی کرده است. به‌ویژه حدیثی از پیامبر اکرم(ص) که می‌فرمایند: «اگر از عمر دنیا تنها یک روز باقی مانده باشد، خداوند آن روز را به‌قدری طولانی می‌سازد تا یکی از اهل بیت من را بپا دارد و جهان را همچنان که از ظلم و جور پر شده است، از قسط و عدل پُر نماید» که نشان می‌دهد اصل، مبنا و هدف ظهور منجی چیزی جز اقامه‌ی قسط و عدل نیست.

البته برداشت‌هایی منفی و انفعالی از مقوله‌ی انتظار هم در میان برخی از شیعیان وجود داشته و دارد که باعث ظلم‌پذیری آنها و پذیرفتن مظلومیت به عنوان سرنوشت محتوم تاریخی شیعیان شده است. در برهه‌های زیادی از تاریخ، ایده‌آل‌نگری و پرهیز از روبه‌رو شدن با واقعیات اجتماعی و مسایل مربوط به حقوق سیاست، گاهی به بهانه جاهلانه سبقت نگرفتن از معصوم(ع)، باعث شد که شیعیان به دور از صحنه سیاست و حکومت و فارغ از دغدغه‌های حقوق اساسی به‌سر برند و تنها به زیستن با سلامت در کنار دستگاه جور قناعت کنند. هرچند که نمی‌توان دوراندیشی‌های حکیمانه و بصیرت‌های عمیق تاریخ‌نگرانه‌ی زعمای بزرگ را به حساب اهمال یا انفعال گذاشت، اما به‌هرحال رویکردهای مصلحت‌جویانه و سازشکارانه با حکام جور در میان برخی از شیعیان شکل گرفت که در اثر برداشت اشتباه از فلسفه انتظار به‌وجود آمده و قابل توجیه نیستند.

درست است که در بسیاری از مواقف و مقاطع تاریخی و حتی در دوران معاصر، شیعه به‌قول حمید عنایت به «پذیرفتن منفعلانه‌ی وضع موجود» در ازاء نگه‌داشتن اندیشه‌ای بالقوه اما به‌غایت مقدس و محبوب واداشته شده، اما به تعبیر شهید مطهری در مجموع نمی‌توان از آنها «انتظار سازنده، نگهدارنده، تعهدآور، نیرو آفرین و تحرک بخش» که باعث تحول اجتماعی شود ساخت.

برترین تجسم عدالت

برای مکتب تشیع علوی این افتخار بس که اولین امام آن، در نزد مسلمان و غیرمسلمان و پیشینیان و اکنونیان، بزرگ‌ترین نماد عدالت‌ورزی و تجسم عینی عدالت شناخته شده و از او به‌عنوان «صدای عدالت انسانی» در گفتارها و نوشتارها یاد می‌گردد، تاجایی که میزان درست بودن یک عمل یا اندیشه‌ی عدالت‌خواهانه بستگی به نزدیکی و شباهت آن با سیره‌ی امام علی(ع) دارد و آن امام همام(ع) میزان‌الاعمال است. عدالت علوی یک اسطوره نیست که بشریت در آرزوی آن به‌سر برد بلکه طعم شیرین آن را تاریخ بشریت چشیده و آن را در حافظه‌ی تاریخی خویش به‌خوبی نگه داشته تا بتواند از آن به‌عنوان معیار و محک تشخیص عدالت حقیقی بهره گیرد.

ساده اندیشی است اگر تصور کنیم که حضرت امیر علیه‌السلام از مشکلات فراوان پیش‌روی عدالت بی‌خبر بودند و راه و رسم سیاست‌ورزی مصلحت‌اندیشانه را نمی‌دانسته‌اند؛ همچنان که فرازهای فراوانی از نهج‌البلاغه شریف بر این گونه تصورات کوتاه‌اندیشانه خط‌بطلان می‌کشد. اما قطعاً در آن شیوه‌ی سخت‌گیرانه‌ی عدالت‌ورزی امیرالمؤمنین(ع) حکمت‌های زیادی

هست که نیازمند تحلیل و تتبع دقیق و عمیق است. یکی از این حکمت‌های ارزشمند را می‌توان این گونه تحلیل کرد که چنانچه حضرت(ع) ذره‌ای مماشات و تسامح در امر عدالت به خرج می‌دادند، به اساس حقانیت خود اسلام خدشه وارد می‌شد و مردم جهان و عقلای تاریخ می‌پرسیدند: چگونه است که خلافت و حکومت پسر عم پیامبر(ص) و تربیت یافته‌ی اصلی مکتب او و مدینه‌ی علم او، با افراد عادی تفاوتی ندارد؟ پس چه حقانیت و امتیازی در این بین وجود دارد و چه اسلام راستینی هست که از آن دم می‌زنند اما در عمل خبری از آن نیست؟

همچنین این حکمت بزرگ که، حکومت عدل علوی اگرچه با دشواری‌هایی روبه‌رو شد و حضرت(ع) را در اکثر ایام در عسرت و فشار قرار داد، اما الگویی کامل و تمام عیار از حکومت دینی معصومان علیهم‌السلام در دل تاریخ بر جای گذاشت که مسلمان و غیرمسلمان را وادار به تکریم و احترام آن می‌نماید. کوتاه بودن مدت حکومت عدل علوی دلیل و نشانه‌ی ناکارآمدی آن نیست چراکه هم در آن عصر و هم در اعصار پس از آن همچون چراغ فروزانی در دل تاریک تاریخ پرتو افشاند و حکومت حق را از ناحق مشخص ساخت؛ بلکه علت اصلی آن عدالت‌گریزی عده‌ای از خواص روزگار بود و همانطور که خودشان نیز از قبل گفته بودند حکومت به سبک دیگران را بر حکومت به سبک علی(ع) ترجیح می‌دادند.

در مورد وقایع روزهای اول خلافت حضرت امیر علیه‌السلام نکته‌های بسیار قابل توجه و پراهمیتی نقل شده که تحلیل فوق را تأیید می‌کند. حضرت پس از پرهیز از پذیرفتن مسئولیت امت به‌خاطر اینکه مردم را برای تحمل رویه‌ی عدالت محور خویش مهیا نمی‌دیدند، سرانجام حاضر به قبول امر خلافت شدند و در دومین روز خلافت در مسجد و بر بالای منبر با صراحت فرمودند که این امر را با بی‌علاقگی کامل به قدرت پذیرفته و از پیامبر شنیده است که شرط بهشت برای خلفای پس از او، به عدالت رفتار کردن آنها است و این را حضرت به مردم گوشزد کرد تا بعدها نگویند گول سخنان علی(ع) را خوردیم و او در امر خلافت راهی را می‌رود که چیزی درباره‌اش نگفته بود. همین امر باعث شد که عده‌ای از صحابه و سابقین که در طول این سال‌ها امتیازاتی برای خود کسب کرده بودند و می‌خواستند نظر حضرت(ع) را در مورد خودشان بدانند، شخصی را نزد ایشان فرستادند تا بفهمند منظور ایشان از اینکه گفته‌اند: «من منکر فضیلت صحبت و سابقه‌ی افراد نیستم، اما اینها چیزهایی است که خداوند اجر و پاداش آن را خواهد داد. این مسایل سبب نمی‌شود که امروز ما میان این افراد و دیگران فرق بگذاریم. این امور ملاک تبعیض نمی‌شود» چیست؟

نماینده‌ی آن اشخاص به حضرت(ع) عرض کرده بود که این افراد با دو شرط حاضر به بیعت هستند، یکی آنکه انتقام از قاتلان عثمان را به آنها بسپارد و دیگر آنکه به آنچه در گذشته تصاحب کرده‌اند کاری نداشته باشد وگرنه رو به شام گذاشته و با معاویه بیعت می‌کنند. امام(ع) هیچ کدام از دو شرط آنان را نپذیرفته و خود را فقط به وظیفه‌ی الهی ملتزم دانستند. بعضی از دوستداران حضرت امیر(ع) نصیحت می‌کردند که حضرت(ع) قدری مماشات کنند و اگر با این شیوه‌ی سخت‌گیرانه به عدالت‌گستری بپردازند، عده‌ای ناراحت و در نتیجه دشمن خواهند شد؛ اما حضرت امیر(ع) در جواب شان نکته‌ای کوتاه ولی پر مغز و ژرف بیان فرمودند که «إِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَ مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ أَضِيقٌ» یعنی همانا در عدالت پیشگی وسعت و ظرفیتی است و هرکس که عدالت برایش تنگ و سخت باشد، ظلم و جور برایش سخت‌تر و تنگ‌تر است.

در فحوای این کلام این معنا نهفته است که عدالت تنها ظرف و چارچوبی است که می‌تواند همگان را در خود بگنجاند و موجب رضایت و خرسندی همگانی شود. اگر عدالت کسی را راضی نسازد و به خرسندی نرساند، ظلم و بی‌عدالتی چیزی بر گشایش و خرسندی‌اش نمی‌افزاید. و همچنین در کلام دیگر حضرت می‌فرمایند «ما أَوْسَعَ الْعَدْلُ إِذْ عُدِلَ فِيهِ وَ انْ قَلَّ» یعنی چه گسترده است عدالت اگر عادلانه صورت گیرد، هرچند اندک باشد.

پیش نیاز سایر صلاحیت‌ها

نکته دیگری که اصل عدالت در مکتب تشیع را برجسته می‌کند آن است که عدالت تنها در مسند تکوینی و کائناتی و یا تنها در زمره‌ی ویژگی‌های خداداد انبیایی و اولیایی نگریسته نمی‌شود بلکه عدالت اولین ویژگی لازم برای تمامی زمامداران و رهبران غیرمعصوم در سطوح مختلف نیز به حساب می‌آید. هرچه که فرمانده، رهبر و زمامدار به عدالت نزدیک‌تر باشد، استحقاق او برای تصدی امور اجتماع بیشتر است. حتی مجتهد یک محل و یا امام جماعت یک مسجد هم می‌بایست به عدالت شناخته شده باشد و فرد زمانی می‌تواند به او رجوع یا اقتدا کند که، غیر عادل بودن او برایش اثبات نشده باشد.

عدالت و معنویت

نکته‌ها و مؤلفه‌هایی که اصل عدالت را در مکتب نورانی و حقه‌ی تشیع این همه قوام و دوام و رنگ و جلاء می‌دهد ناشی از یک ضرورت ذاتی و خصوصیت جوهری همبستگی عدالت با معنویت است. اگر می‌بینیم که عدالت از یک اصل بدیهی و مسلم انسانی به یک نظریه و از یک نظریه به یک محور در نظریه‌های علوم انسانی تبدیل شده و اگر هیچ‌کدام از مکتب‌ها و مشرب‌های بشر ساخته نتوانسته‌اند محقق‌کننده‌ی حداقلی از عدالت فرض شده در نظریات شان باشند، علت آن چیست؟ اینکه روشنفکران دوره‌ی معاصر نهضت عدالت‌خانه‌ی علما را به مشروطه‌ی شبه‌غربی تبدیل می‌کنند تا به زعم خود آزادی را محقق سازند اما از دربار پراختناق رضاخانی سر در می‌آورند و حاضرند از عدالت به دامن استبداد پناه ببرند، نشانه‌ی چیست؟

یکی از مهم‌ترین و روشن‌ترین پاسخ‌ها به این گونه سؤالات این است که بدون وجود دیانت و معنویت، بذر عدالت در سرزمین هیچ دلی نمی‌روید و تا زمانی که دل به شوره‌زار ماتریالیسم‌های گوناگون تبدیل شده و روشنفکران جامعه از معنویت دینی فاصله گرفته‌اند، چگونه می‌توان انتظار آن را داشت که مضیقه‌های عدالت‌گرایی را بپذیرند و و در راه آن جدّ و جهد کنند؟ اگر می‌بینیم که طیفی از روشنفکران مسلمان و غیرمسلمان در دهه‌های گذشته دنبال اندیشه‌های سوسیالیستی را گرفته و پشت‌سر

ایدئولوژی‌های چپ‌گرا افتادند، حزب و جنبش به راه انداختند و گپ و گفت‌های روشنفکرانه‌ی آنها گوش عالم را پر کرده بود اما در عمل هیچ عدالتی نه در خودشان و نه در جامعه‌ی موردنظرشان پدید نیامد، ریشه در همین گریز از عدالت واقعی مبتنی بر معنویت و دیانت دارد.

قاعداً با برآمدن بانگ عدالت‌خواهی از نظام و گفتمان جمهوری اسلامی، می‌بایست طیف وسیعی از نخبگان علمی و روشنفکران و نویسندگان به تقویت و حمایت از آن بپردازند و آن را مانند گم گشته‌ی تاریخی خویش در آغوش گیرند، اما با نهایت حیرت می‌بینیم که طیف‌هایی از ایشان، ضعیف‌ترین، انفعالی‌ترین و حتی گاهی تخریب‌آمیزترین رویکرد را نسبت به این رویکرد اتخاذ کرده‌اند. چگونه است که اندیشه‌های چپ‌گرایانه و بش‌رساخته‌ی سوسیالیستی در میان طیف روشنفکران کشته مرده‌های بسیاری داشت! اما اکنون که گفتمان عدالت‌خواهی از دل اندیشه و مکتب دینی برآمده و بنا دارد با ایجاد بستر دینی و معنوی لازم برای عدالت‌پذیری، تا حد ممکن به تحقق آرمان عدالت‌ورزی نایل شود، عده‌ی بسیاری از اینان راه خویش را کج می‌کنند و حتی در مقابل آن می‌ایستند؟ آیا جز این است که آنها به‌خوبی دریافته‌اند که این عدالت‌محوری از جنسی متفاوت است و با قدرت و دقتی عجیب از درون تک تک آدمیان تا عرصه‌های گوناگون حیات اجتماعی بشر را درمی‌نوردد و به عبارت دیگر بوی حقیقت می‌دهد؟

آیا همان بویی که از عدالت‌خواهی امیرالمؤمنین(ع) به مشام اعیان و اشراف مکه، مدینه، شام و کوفه می‌رسید اکنون هم از بانگ عدالت‌خواهی انقلاب اسلامی ایران به مشام برخی روشنفکرانمایان داخلی و خارجی نمی‌رسد که در مقابل آن اینچنین موضع می‌گیرند و برایشان سخت می‌آید؟

عدالت و مدنیت

ماکیاولیسم سیاسی در اصل، پرده از رخسار این حقیقت می‌گشود که در تمدنی که مبنای آن اومانیزم یا اصالت بشر است نمی‌توان عدالت را محور رفتارهای فردی و جمعی برشمرد، و ملاحظات اخلاقی، خیر و شر و فضیلت، قدرت محدود کردن اعمال را نخواهند داشت. ماکیاولیسم رمز‌گشایی از مکتب‌هایی است که همگی با وجود تعظیم و تکریم عدالت و مساوات و انصاف، به‌خاطر ذات نفسانی و انسان‌محوری آنها، به تحقق پدیده‌هایی سیاسی و اجتماعی منجر شده‌اند که عدالت اولین قربانی آن بوده است. ژاک‌دروز در این باره می‌گوید: «یکی از نقاط عزیمت برای پروراندن اندیشه‌های تازه درباره‌ی ماهیت سیاست خارجی این تزماکیاولی بود که عامل تعیین‌کننده در سیاست قدرت است نه عدالت و برای وصول به اهداف سیاسی استفاده از زور، خشونت و حتی جنایت مجاز است»⁵.

نفسانیت را می‌توان ساحت مقابل عدالت تصور و به این عبارت اعتنا کرد که وجود یکی از آنها نافی دیگری خواهد بود. جایی که نفسانیت و اصالت بشر محور تمدن‌سازی و فرهنگ‌آوری شده باشد چگونه می‌توان انتظار تحقق عملی اندیشه‌ی عدالت اجتماعی را داشت، اگرچه که فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌ها ی بسیاری با نام و شعار عدالت خود را معرفی نمایند. داوری معتقد است: «نفسانیت و اصالت بشر، امر عارضی نیست و نباید در حکم ایدئولوژی در میان دیگر ایدئولوژی‌ها قلمداد شود، این بشرانگاری جزء ذات همهی فلسفه‌ها، ایدئولوژی‌ها و خلاصه مبنای و - به اصطلاح امروز - استروکتور تمدن است»⁶.

بر این اساس می‌توان گفت که اندیشه یا مفهوم عدالت نیز یک نظریه و ایدئولوژی نیست، بلکه جزء ذات زندگی انسانی است که متأسفانه در تمدن امروز بشری منکوب و محذوف شده است. نتیجه این‌که؛ اندیشه‌ی عدالت اجتماعی و شکل گرفتن گفتمان عدالت در انقلاب اسلامی ما، فراتر از طرح یک نظریه و اصالت دادن به آن است، بلکه اساساً تدبیر و مصالح نظام در ذیل آن تعریف شده است که می‌تواند زمینه‌های تحقق عینی و عملی اندیشه‌ی عدالت را در پی‌داشته باشد، و هم آن را به‌عنوان یک وظیفه‌ی اخلاقی و تکلیف سیاسی به مطالبه‌ای پایدار در سطوح مختلف تبدیل نماید. داوری اردکانی می‌نویسد:

«گمان نشود که اول فلسفه یا اصول فکری خاصی را وضع و جعل می‌کنند و براساس آن تمدن می‌سازند یا با تأسیس آن اساس، تمدن خودبه‌خود به‌وجود می‌آید. درست است که با پیش آمدن تفکر، طرح عالمی در انداخته و یا بنای یک عالم مستحکم می‌شود، اما طرح عالم و بنیان‌گذاری آن از جمله نتایج تفکر نیست. بلکه عین آن است. عالم با تفکر بنیاد می‌شود و مردم در آن با نظر به افقی که فرارویشان گشوده شده است مسکن می‌گزینند و درک و فهم خاصی پیدا می‌کنند و با آن فهم، صورتی از زندگی و تمدن را پدید می‌آورند. پس در حقیقت میان تفکر و زندگی هیچ واسطه‌ای نیست»⁷.

از آن‌جهت که عدالت یک خیر همگانی است و: «خیرهای همگانی خیرهایی هستند که:

1- می‌توان فرض کرد همگان از آن استفاده می‌برند 2- تولیدشان نیازمند همکاری میان گروه گسترده‌ای از افراد است و 3- مزایایی را به‌وجود می‌آورند که نمی‌توان هیچ کسی را از آنها محروم کرد»⁸؛ بنابراین یک ضلع بزرگ و اصلی شاکله‌ی عدالت اجتماعی، خود مردم هستند و تا زمانی که عدالت‌محوری در حصار ذهن‌ها و کاغذها باشد و یا مطالبه‌ی فراگیر و دائمی مردمان یک جامعه قرار نگیرد، وادی عدالت برهوتی لم‌یزرع و بی نور و عبور بیشتر نیست. این مقوله را برخی فیلسوفان سیاسی تحت عنوان «اندیشه‌ی تکلیف طبیعی نسبت به عدالت» مورد شرح، بسط، تحلیل و تبیین قرار داده‌اند. لزی جیکوبز در این باره می‌گوید:

«اخیراً این اندیشه در میان فیلسوفان سیاسی معاصر احیا شده که منشاء نهایی وظیفه‌ی سیاسی، تکلیف عام هر فرد نسبت به عدالت است. به نظر من، رویکرد عدالت‌محور بیشترین امیدواری را برای تبیین این امر ایجاد می‌کند که چرا حکومت دموکراتیک از حق حاکمیت خاص برخوردار است و چرا هر شهروندی تکلیف یا وظیفه‌ای اخلاقی دارد تا از قوانین آن حکومت تبعیت کند. این رویکرد به مسئله‌ی وظیفه‌ی سیاسی که در نظریه‌های سده‌های میانه درباره‌ی قانون طبیعی یا حق طبیعی ریشه دارد،

شامل استدلال زیر است: اگر افراد تکلیفی طبیعی نسبت به عدالت دارند و اگر یک دولت خاص حق حاکمیت خود را به گونه‌ای اعمال می‌کند که لوازم عدالت اجتماعی را رعایت می‌کند، در نتیجه می‌توان از آن تکلیف وظیفه‌ای برای افراد به دست آورد تا از آن دولت تبعیت کنند. «9 بنابراین حتی در نظام‌های دموکراتیک و فلسفه‌های سیاسی مبتنی بر حقوق طبیعی و قرارداد اجتماعی، عدالت موجب اصلی‌ترین تکلیف‌ها و وظیفه‌های سیاسی و اجتماعی متقابل میان دولت و مردم است.

راه دشوار سخن تا عمل!

موریس.دی.فوروکوش در شرح پیچ و خم‌های سر راه عدالت محقق شونده، این دوگانگی ساحتی را موشکافانه بررسی می‌کند و معتقد است: «اگر در اندیشه‌ی عدالت درک انسان از این اندیشه و استفاده‌اش از آن نادیده گرفته شود و به صورت اندیشه‌ای مستقل از بشر که مرجعی ندارد و جزیی از نظم جهان است عرضه شود، این اندیشه راه به افراطی مشکوک و نامعلوم می‌برد.» 10 لذا عدالت، تنها یک مفهوم و یا یک نظریه نیست که بتوان آن را در لابه‌لای نوشته‌ها و کتاب‌ها محصور داشت، بنا به مقتضیات نادیده‌اش انگاشت و بنا به مصلحت از آن روی برتافت. بلکه عدالت یک نیاز عمیق، همیشگی و همگانی است که در طول تاریخ، بزرگ‌ترین آرزوی مشترک و بالاترین مصلحت اجتماعی انسان‌ها بوده و خواهد بود. هیچ فرد یا گروه و هیچ مکتب یا مذهبی نیست ادعای طرفداری یا اتصاف به آن را نکند و متصف شدن به خلاف آن را بپذیرد و حتی لیبرال‌ترین اندیشه‌ها و مکتب‌ها نیز منش و روش خود را مختوم به تعادل و عدالت می‌دانند و شیوه‌ی آزادی‌محور خود را بهترین راه برای رسیدن به خیر همگانی و عدالت اجتماعی توجیه می‌کنند.

بنابراین، پس از به دست آمدن تعریف دقیق نظری 11 مفهوم عدالت و ساخته و پرداخته شدن نظریه‌های علمی عدالت‌گرایانه در حوزه‌های گوناگون معرفتی، تازه نوبت به سخت‌ترین و اصلی‌ترین مرحله می‌رسد و آن تحقق و اجرای عملی عدالت در گستره‌ی فردی و اجتماعی است. و این همان چیزی است که راه ما را از تمامی مکتب‌های بشری جدا و از ادیان و مذاهب ناتمام و تحریف شده متمایز می‌سازد. بدین معنی که امتیاز اصلی و تفاوت مهم عدالت‌خواهی شیعی با سایر گفتمان‌ها یا نظریه‌های عدالت‌خواهانه دینی و غیردینی، در توانایی‌های بالقوه و بالفعل تحقق عملی بخشیدن به اندیشه‌ی عدالت است، نه صرفاً ژرفای بیشتر علمی و دقت‌های منطقی و ماهوی.

پرداختن به موضوع عدالت در ساحت نظری هرچه که دشوار باشد، با دشواری‌های عدالت‌ورزی در ساحت عملی اجتماع تفاوت بسیار دارد و گویی همین دشواری‌ها است که حق و حقیقت بودن آن را اثبات می‌کند. همان‌طور که اشاره شد عدالت و به‌ویژه عدالت اجتماعی تنها یک نظریه نیست که بتوان آن را در لابه‌لای کاغذها و کتاب‌ها محصور داشت و یا بنا به برخی مقتضیات آن را نادیده انگاشت. محصور ماندگی نظریه‌ی عدالت و یا نادیده انگاشتگی آن عمیقاً و مستقیماً در وضع بشر تأثیر می‌گذارد و بسیاری از ساحت‌های مادی و معنوی بشر را در بوته‌ی اجمال و اجمال می‌اندازد و به تعبیری دیگر، بنای فرهنگ و تمدن حیات انسانی را دستخوش آسیب‌ها و ویرانگی‌های بی‌شمار قرار می‌دهد.

حتی اگر عدالت واژه‌ای بسیط و بدیهی هم بود، باز دردی از کسی دوا نمی‌کرد و می‌شد مانند واژه‌ی «خوبی» که بساطت و بداهت آن کمک کارسازی به گسترش و تحقق عملی آن نمی‌کند. از همین رو است که در طول هزاران سال زندگی تاریخی و تمدنی بشر بر روی کره‌ی خاکی، همه‌چیز و همه کس خوب نبوده‌اند و همه‌ی کارها را حمل بر خوبی نمی‌توان کرد. گیر کار مفاهیمی چون عدالت، آزادی، انصاف، برادری و برابری که کمتر در جامعه‌ی مصداق می‌پوشند است. بخشی مربوط به تعاریف، مفاهیم و اصول نظریه‌ها است، بخش عمده‌ی آن به انگیزه‌های درونی افراد و درجه‌ی خلوص مکتب‌ها باز می‌گردد.

رضا داوری اردکانی، به عنوان یکی از برجستگان فلسفه‌ی معاصر می‌گوید: «وقتی مسئله میان تفکر و تاریخ یا نظر و عمل مطرح می‌شود و بلافاصله می‌پذیرند که برای ایجاد نظم و ثبات، تعادل لازم است. اگر به طور تصنعی به فلسفه و فلسفه بافی رو کنند، آشوب بیشتر می‌شود و چه بسا کار به حماقت و مضحکه بکشد... ما حق داریم که تفکر را در آثار و زبان متفکران می‌جویم و کم و بیش می‌یابیم، اما اگر تفکر در آن آثار محبوس باشد، دیگر تفکر نیست.» 12 او هم مثل بسیاری از متفکران و اندیشمندان، بی‌آنکه پراگماتیست باشد، اما به ساحت عملی تفکر و اندیشه توجهی عمیق دارد و به دنبال راهی می‌گردد که حقایق نظری نسبت خود را با واقعیات عملی تبیین و ترمیم کنند لذا در ادامه می‌گوید: «تفکر مثل آب در تن گیاه، در عالم و در روابط مردمان ساری است. آب گیاه نیست، اما گیاه بی‌آب پژمرده می‌شود و می‌میرد. آب و گیاه دو ماهیت متفاوت دارد، اما آبی که جزء گیاه است. نمی‌تواند از آن جدا شود، زیرا در صورت جدا شدن آب از گیاه، دیگر گیاه نمی‌ماند. تمدن هم اگر از تفکر بی‌بهره شود از هم می‌پاشد. پیدا است که وقتی از بودن و نبودن تفکر می‌گوییم به «جان تفکر» نظر داریم، وگرنه «جسم تفکر» از هر تاریخ و قومی که مانده باشد قابل دسترسی و یادگرفتن است. یعنی فلسفه‌ها و عرفان‌ها و مضامین کتب اخلاق و حکمت را می‌توان یاد گرفت، اما این یادگیری ضرورتاً ما را به تفکر نزدیک نمی‌کند.» 13

شهید محمدباقر صدر نیز نظرش درباره‌ی عدالت در همین افق و با همین مبنا است. در نظر او عدالت صرفاً «مفهومی انتزاعی و یا آرمانی محض نیست و عدالت اجتماعی نیز بالطبع دارای همین ویژگی است. لذا عدالت اجتماعی در عین حال که به عنوان یک مفهوم قابل بحث و بررسی است، در قالب مصادیق و واقعیات‌های انضمامی نیز تجلی پیدا می‌کند و وجودی عینی و نفس‌الامری است و ریشه در هستی دارد و، به علاوه، جلوه‌ای ادراکی و احساسی از وجود انسان است.» 14 به اعتقاد شهید صدر: «می‌توان عدالت اجتماعی را نمود عینی و مجسم عدالت کلی و تام در درون جامعه و در مناسبات اداری بشر دانست که مصادیق آن در قالب کنش‌های اجتماعی، گروهی، تصویب و اجرای قوانین، ایجاد و اداره‌ی نظام‌ها و احزاب، مقررات، معاملات، تولید، خدمات، توزیع، مصرف، مشروعیت نظام‌ها، مشارکت مردمی، نظارت، هدایت، تعلیم و تربیت و جز آن تجلی می‌یابد.» 15

بنابراین درک عدالت اجتماعی صرفاً به عنوان یک نظریه و مفهومی انتزاعی و مجرد صرفاً ما را به وادی گفتارهای محصور در ذهن‌ها و کاغذها رهنمون خواهد شد و از آن مفهومی می‌سازد که با هر نگرشی قابلیت انطباق دارد و هر مکتب و ایدئولوژی می‌تواند آن را بر سر در مکتب‌خانه‌ی خود علم کند. البته نگاه عینی و اجتماعی به مفهوم عدالت نیز می‌بایست از منظر تمامی ابعاد حیات بشری صورت گیرد و از متمرکز ساختن مفهوم اجتماعی عدالت بر روی «عدالت توزیعی» اجتناب نمود. فورکوش این دو ساحتی بودن مفهوم عدالت را در مقابله‌ای جان دار و ارزشمند تحلیل کرده و می‌گوید: «عدالت در طول تاریخ به دو شکل متفاوت به تصور درآمده است: همچون اندیشه‌ی فرازمینی ابدی که مستقل از انسان است، و همچون آرمانی اجتماعی که ساخته‌ی بشر و این جهانی است. این دو معنا نشان دهنده‌ی تفاوت میان تأمل نظری و عمل، باریک اندیشی فلسفی و رفتار عملی است.»¹⁶

نتیجه

براساس مطالب بالا می‌توان نتیجه گرفت که عدالت‌خواهی انقلاب اسلامی دو تمایز بزرگ با اندیشه‌های به اصطلاح سوسیالیستی قدیم و جدید دارد که قطعاً عده‌ای از خواص را از پیرامون خود پراکنده می‌کند؛ یکی معنوی و دینی بودن این عدالت‌خواهی که اولاً براساس کتاب الهی و سنت دینی کاملاً متقن، روشن و دقیق ترسیم شده و کسی نمی‌تواند آن را براساس منافع خاص فردی یا گروهی خویش تفسیر و تحلیل کند؛ و دوم اینکه این عدالت‌خواهی کاملاً عمل‌گرایانه است و بیش از هر مقطع تاریخی دیگر بر مسند عمل اجتماعی و در جایگاه مصالح عالی نظام سیاسی ایران قرار گرفته و محور نیک مردی تلقی می‌شود. عدالت‌محوری یک امر کتابخانه‌ای، مخملی و یا رسانه‌ای نیست بلکه در گام به گام تصمیمات روزمره و در جای جای کشور پهنور اسلامی، زنده، مجسم و آشکار حضوری «قدر مقدور» پیدا کرده است. اما در عین حال سایه‌ی سنگین «عدالت هراسی نامحسوس» که باعث رواج انواع «خرده ستمگری» در سطح جامعه و در بافت قدرت می‌شود، بر کشور ما نیز کم و بیش قابل دیدن است و ما را از شراکت در فرهنگ جهانی شده‌ی «عدالت ناجویی» مصون نداشته است. لکن، احیا فرهنگ اسلام ناب محمدی(ص) در ایران پس از انقلاب، عمق مبانی نظری «اندیشه‌ی عدالت» در مکتب تشیع، برخوردار بودن مکتب تشیع از پیشوایانی که برترین سمبل عدالت در طول تاریخ شناخته شده‌اند، و نیز مبتنی بودن اندیشه‌ی مهدویت شیعی برپایه‌ی «آرمان عدالت گستری»؛ تفاوت بزرگی را میان راه ما با راه سایر مکتب‌ها و ملت‌ها آشکار می‌نماید.

نویسنده: محمدرضا معتضدیان پژوهشگر

پی‌نوشتها:

1. Ta Tung

2. jen

3. Darma

4- و مجمع‌البیان طبرسی، جلد 67 مقتبس از «جمشیدی، محمدحسین، نظریه‌ی عدالت از دیدگاه ابونصر فارابی، امام خمینی و شهید صدر، تهران، انتشارات پژوهشکده‌ی امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی، 1380، پیش‌درآمد. چهارم، جزء 7 ص 66

5- دیهیمی، خشیار، فرهنگ اندیشه‌های سیاسی، تهران، نشر نی، 1385، ص 290

6- داوری اردکانی، رضا، تفکر و تمدن غربی، تهران، نشر ساقی، 1380، ص 98

7- داوری، همان، ص 94.

8- جیکوبز، لزی، درآمدی بر فلسفه‌ی سیاسی نوین، ترجمه مرتضی جیریای، تهران، نشر نی، 1386، ص 89.

9- جیکوبز، همان، ص 94.

10- دیهیمی، همان، ص 219.

11. Theoretical Defnition

12- داوری اردکانی، همان، ص 94.

13- داوری اردکانی، همان

14- جمشیدی، همان، ص 582.

15- جمشیدی، همان، ص 581.

16- دیهیمی، همان، ص 218.

*منبع: فصلنامه تخصصی علوم انسانی اسلامی صدرا، شماره 10 تابستان 93.