



عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت

سید عبدالرئوف افضلی*

چکیده

مسأله عدالت به ویژه از بعد فلسفی - سیاسی بحث مهمی است که نگارنده با تکیه بر مبانی نظری اندیشه آیت‌الله جوادی آملی و با تحلیل دیدگاه‌های ایشان در آثار مختلف، ایده ایشان در این باب را اصطیاد کرده است. از نظر آیت‌الله جوادی، عدالت همان تبعیت از حقیقت است. این نظریه، علاوه بر اینکه با شاکله فلسفه وی که همان حکمت متعالیه است، سازگاری دارد، شواهد و مؤیدهای فراوانی در آثار ایشان دارد. این نظریه دارای لوازم و تبعات خاص خود است که برآیند آن در حوزه فلسفه سیاسی، ارائه و تأیید نظریه حکومت معصوم و نیز حکومت ولی فقیه در امتداد آن است.

کلید واژه‌ها: عدالت، عدالت سیاسی حقیقت، فلسفه سیاسی، حکومت معصوم، حکومت ولی فقیه.

مقدمه

عدالت از مباحث بسیار مهم در حوزه علوم انسانی است که در اسلام از آن به «هدف بعثت» یاد شده است.^۱ برخی تا آنجا به اصل عدالت اهمیت داده‌اند که قوام و بقای جوامع بشری را منوط به عنایت به دو اصل توحید و عدل دانسته و احکام اسلام را دایر مدار آن انگاشته‌اند. (جامعه در قرآن، ص ۱۸۸ و ۱۹۳)

عدالت دارای اقسامی است؛ از جمله عدالت الهی، عدالت تکوینی، عدالت کیفری و عدالت توزیعی. فیلسوفان دین بر اساس عرف رایج، عدالت الهی را در بحث‌هایی مانند خیر و شر دنبال می‌کنند. فیلسوفان حقوق نیز از عدالت کیفری بحث می‌کنند و عدالت اجتماعی در کانون توجه فیلسوفان سیاسی است. (Justice in Routledge Encyclopedia of Philosophy, p.141)

در فلسفه، امور را به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم کرده‌اند؛ امور حقیقی مانند درخت، کوه، آب و... و امور اعتباری مانند ریاست، حکومت و... رویکرد فیلسوفان اجتماعی به عدالت اجتماعی و نحوه وجود آن را می‌توان به دو گونه تقسیم کرد؛ گروهی عدالت را یک امر حقیقی می‌دانند و درصدد کشف آن هستند و گروهی عدالت را یک امر اعتباری صرف تلقی می‌کنند و درصدد ایجاد آن می‌باشند. برخی از نظریه‌هایی که عدالت را یک امر حقیقی می‌دانند، عبارتند از:

الف. عدالت به عنوان رعایت تناسب و توازن (harmony)؛ افلاطون از نخستین فیلسوفانی است که چنین برداشتی ارائه می‌کند. از نظر وی، عدالت هم در فرد مطرح است و هم در جامعه و هر دو دارای سه جنبه هستند: عقلی، قلبی و بطنی. فضیلت جنبه عقلی فرد در حکمت و فضیلت قلب و بطن او در شجاعت و عفت است. (سیر حکمت در اروپا، ص ۲۷) همچنین حکمت مدینه در طبقه کوچک فرمانروایان قرار دارد، شجاعت مدینه در سپاهیان و عفت و اقتصاد آن در پیشه‌وران. (همان، ص ۲۸) همان گونه که فرد وقتی عادل

۱. گرچه همان‌گونه که برخی از بزرگان با تکیه بر آیات به درستی اشاره کرده‌اند، برپاداشتن عدالت هدف میانی انبیا بوده و اهداف ابتدایی و نهایی آنها رفع اختلاف و رسیدن به مقام شهود بوده است. (حق و تکلیف، ص ۲۳۰ و ۲۳۱، انتظار بشر از دین، ص ۱۲۱)

است که تمام عناصر نفس او به نحو شایسته و هماهنگ کار ویژه خود را انجام دهند و مادون نسبت به مافوق تبعیت لازم را داشته باشد، همین طور جامعه وقتی عادل یا درستکار است که تمام طبقات و افراد تشکیل دهنده آن، وظایف مربوط به خود را به طریق شایسته و صحیح انجام دهند. (جمهور، ص ۲۳۶؛ تاریخ فلسفه، (یونان و روم)، ص ۲۶۳ و ۲۶۴)

ب. عدالت به عنوان تبعیت از امر الهی (divine command): این دیدگاه نیز از زمان سقراط به بعد مطرح بوده است و بسیاری از فیلسوفان و متکلمان از جمله اشاعره در جهان اسلام، عدالت را مساوی با امر الهی قلمداد کرده‌اند. شیخ اشعری در مورد عذاب کودکان و مانند آنها - که گناهی مرتکب نشده‌اند و عذاب آنها ظالمانه به نظر می‌رسد - معتقد است که عذاب آنها به خودی خود قبیحی ندارد و اگر قبیحی بر آن مترتب شود، به دلیل آن است که خداوند خود خبر داده که چنین کاری را انجام نمی‌دهد. عالم ملک خداوند است و مالک حق دارد هر گونه بخواهد، در ملک خود تصرف نماید.

والدلیل علی أن کل ما فعله فله فعله أنه المالك القاهر الذی لیس بمملوک ولا فوکه مبیح ولا أمر ولا زاجر ولا حاضر ولا من رسم له الرسوم و حد له الحدود. (اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، ص ۷۴)

ج. عدالت به عنوان رعایت قانون طبیعت (natural law / natural rights): لاک از فیلسوفانی است که نظریه حقوق طبیعی را ارائه کرده و معتقد است عدالت همان رعایت قانون طبیعت است، نه غیر آن. (خلواندان اندیشه سیاسی، ج ۲، ص ۲۰۳) قوانین و حقوق طبیعی از طبیعت انسان و جهان به دست می‌آیند؛ همان‌گونه که قوانین فیزیکی از مطالعه طبیعت فضا، زمان و ماده استخراج می‌شوند. به سخن دیگر، همان‌طور که قوانین فیزیکی را باید کشف کرد، نه اختراع باید قوانین طبیعی را نیز کشف نمود. (Locke's Political Philosophy, In The Stanford Encyclopedia of Philosophy <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/lockepolitical/>>. See also: James A. Donald, "Natural law and Natural Rights", <http://jim.com/rights.html>) آن‌گونه که از نوشته‌های او برمی‌آید، عقل و شرع قوانین طبیعی را فراهم می‌سازند و عمل بر وفق عقل و شرع همان عمل به قانون طبیعت است. او بر اساس همین قوانین چنین استنباط می‌کند که انسان‌ها آزاد و برابر هستند؛ اما می‌توانند از آزادی زیاد خود در وضع طبیعی (state of nature) صرف‌نظر کنند و طی فرایند موسوم به قرارداد اجتماعی (social contract) به عضویت جامعه سیاسی درآیند و در ازای واگذاری برخی اختیارات به حکومت، از آسایش و تأمین امنیت به وسیله حکومت بهره‌مند گردند. (خلواندان اندیشه سیاسی، ص ۲۱۰)

فلسوفانی که عدالت را یک امر اعتباری می‌دانند نیز به نوبه خود به گروه‌هایی تقسیم می‌شوند. به جز لاک، تقریباً همه فیلسوفان جدید همین تفکر را دارند. از نظر آنها، عدالت ساخته و پرداخته دست انسان‌ها می‌باشد، نه چیزی که باید به کشف آن مبادرت ورزید. این ایده‌ها عبارتند از:

الف) عدالت به عنوان خدعه (trickery): شاید بتوان از نظر تریماخوس که عدالت را به عنوان پوششی برای تامین منافع اقویا تلقی کرده است، همین معنا را استنباط کرد. از فیلسوفان جدید نیز کارل مارکس تا حدودی همین نگرش را به مفاهیم دینی و اخلاقی دارد و آنها را دسیسه زورمداران برای استثمار و بهره‌کشی مستضعفان پنداشته است.

عدالت چیزی نیست، جز عمل به نفع و مصلحت اقویا... در همه شهرها عدالت عبارت از یک چیز است؛ یعنی آنچه به حال حکومت متبوع آن شهر نافع باشد و چون قدرت در دست حکومت است، از راه استدلال صحیح به این نتیجه می‌رسیم که عدالت همیشه یک مفهوم دارد و آن چیزی است که برای اقویا سودمند باشد. (جمهور، ص ۵۳ و ۵۴)

ب) عدالت به عنوان سودگرایی: بسیاری از فیلسوفان جدید، از جمله بنتام و میل، تابع همین مکتب هستند. شاید بتوان در پیشینیان، مکتب رواقیان را یاد کرد که طرفدار لذت بودند. در این رویکرد، هر راهکاری که بیش‌ترین سود را به حال جامعه داشته باشد، عادلانه است. (Utilitarianism in (REP), p 551 - 552)

ج) عدالت اجتماعی به عنوان برآیند قرارداد اجتماعی: این دیدگاه که در جمهور افلاطون نیز به چشم می‌خورد و فیلسوفانی مانند هابز، روسو و اخیراً جان رالز آن را تبیین کرده، عدالت را به معنای موافقت با قراردادهای منعقد شده بین انسان‌ها می‌دانند. از این منظر، حکومتی عادلانه است که براساس خواست مردم شکل گرفته باشد و هدف آن بهبود اوضاع معیشتی آنان باشد. (Contractualism in (REP), p. 657 - 658)

از نظر آیت‌الله جوادی - چنان‌که خواهد آمد - عدالت یک معنای عام و کلی دارد و به همان معنا در موارد مختلف به کار می‌رود. از نظر وی، عدالت همان تبعیت از حق و حقیقت است که در قلمروهای مختلف کم‌وبیش متفاوت خواهد بود؛ اما این تفاوت‌ها به گونه‌ای نیست که باعث شود عدالت به عنوان لفظ مشترک در این معانی به کار رود. پیش از ورود به اصل دیدگاه وی، لازم است مبانی نظری دیدگاه ایشان را مرور کنیم.

مبانی نظری ایده «عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت»

از آنجا که نظریه «عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت» ریشه در مبانی نظری اندیشه استاد دارد، لازم است مروری کوتاهی بر آنها داشته باشیم تا در فهم بیش‌تر دیدگاه وی مؤثر باشد:

۱. مبانی معرفت‌شناختی

یکی از مباحث مهم در معرفت‌شناسی، ابزار شناخت است که پس از پذیرش اصل هستی و امکان شناخت آن مطرح می‌گردد. برخی عقل‌گرا هستند، گروهی تجربه‌گرا و عده‌ای نیز به تلفیقی از عقل و تجربه اعتقاد دارند. از نظر آیت‌الله جوادی، هیچ یک از این دو منبع به تنهایی کفایت نمی‌کنند؛ بلکه علاوه بر آنها باید از دو منبع نقل و شهود نیز بهره گرفت.

آنان که مادی می‌اندیشند، تنها ابزار حس و تجربه را برای شناخت کافی می‌دانند. با این ابزار معرفتی می‌توان بسیاری از امور طبیعی و مادی را شناخت؛ اما برای پی بردن به روابط بین موجودات، حس و تجربه کافی نیست؛ بلکه ابزار دیگری به نام عقل لازم است که می‌توان با آن دایره علوم را گسترده کرد و به روابط پدیده‌ها نیز پی برد. با این همه، عقل نیز شناخت کامل به انسان عطا نمی‌کند و بالاتر از آن ابزار دیگری به نام شهود عرفانی است که آن نیز ناقص است تا می‌رسد به وحی و نبوت است که در حقیقت، سلطان علوم و معارف به شمار می‌رود. (حق و تکلیف، ص ۵۰ - ۵۱)

بدون تردید، آنهایی که ابزار شناخت را اعم از عقل و نقل می‌دانند، دیدگاهی فراتر از تجربه‌گرایان یا عقل‌گرایان دارند. استاد جوادی ضمن پذیرش این اصل، راز اصلی اختلاف اندیشمندان در مفاهیمی مانند عدالت و آزادی و مانند آنها را اختلاف در مسایل معرفتی می‌داند و بر این باور است که تا وقتی اختلاف در مبانی حل و فصل نشود، اختلافات روینمایی برطرف نخواهد شد. (همان، ص ۵۱ و ۵۲)

یکی دیگر از مسایل مهم در منطق و معرفت‌شناسی، «استنتاج باید از هست» است. بسیاری از فیلسوفان جدید و به تبع آنها برخی در جهان اسلام (ر.ک: دانش و ارزش) بر این باورند که این استنتاج نادرست و مغالطه‌آمیز است. از نظرگاه منطق‌دانان، باید بین مقدمات یک استدلال و نتیجه‌ای که از آن به دست می‌آید، انسجام منطقی بوده، نتیجه به نحوی در مقدمات وجود داشته باشد. از نظر اینان، شرایط منطقی استنتاج در استدلالی که مقدمات آن «هست‌ها» و نتیجه آن را «بایدها» تشکیل می‌دهد، وجود ندارد. لذا آنها این نوع استدلال

را ناقص می‌دانند. در اثر همین طرز تفکر، آن دسته از علوم انسانی که گمان می‌رفت در آنها از این نوع استدلال استفاده شده، رو به افول گذاشت. یکی از این علوم، فلسفه سیاسی بود که به اعتقاد منتقدان، در آن از این استدلال معیوب استفاده شده بود. به اعتقاد مخالفان، فیلسوف سیاسی با استفاده از هسته‌هایی که در حوزه انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی و اقتصاد در اختیار داشت، باید و نبایدهایی را برای سیاستمداران توصیه می‌کردند و با این کار دچار مغالطه طبیعت‌گرایانه (naturalistic fallacy) می‌شدند و به شکاف موجود بین هست و باید به درستی توجه نمی‌کردند.

آیت‌الله جوادی نه تنها استنتاج بایدها از هستها را مجاز می‌داند، نوعی از آن را لازم می‌شمرد و معتقد است اگر بایدها و نبایدهای مطرح در حوزه حکمت عملی، مبتنی بر هستها و نیستهای مطرح در حکمت نظری باشند، پشتوانه مستحکم‌تری خواهند داشت. اگر بایدها و نبایدهای منتخب انسان، متفرع بر هستها و نیستهای فطری و محکّمات علمی باشد، چنین حکمت عملی ثمربخش است؛ زیرا پشتوانه‌اش حکمت نظری متقن است. (تفسیر انسان به انسان، ص ۳۱۴)

با استناد به همین نگاه، وی هستها و بایدها را دو روی یک سکه می‌داند و همه بایدها و نبایدهای حقوقی و تشریحی مطرح در زندگی انسان را با استناد به بودها و نبودهای تکوینی او تجزیه و تحلیل می‌کند. وی رابطه بین هستها و بایدها را تا آنجا تقویت می‌کند که یکی را تجسم دیگری می‌انگارد.

اگر آن حقایق تکوینی فرضاً به صورت تشریح تجلی کنند، به حالت مواد حقوقی متبلور می‌شوند و اگر این مواد حقوقی و تشریحی فرضاً به صورت تکوین تجلی یابند، به حالت همان حقایق تکوینی درمی‌آیند و باطن این قوانین و ملکوتشان حقایق و ظاهر آنها حقوق است؛ به گونه‌ای که تکوین و تشریح، حقیقت و حقوق، ملکوت و ملک، ظاهر و باطن، یعنی دو روی یک سکه انسانیت‌اند. (حق و تکلیف، ص ۱۴۷ و ۱۴۸)

وی در جای دیگر همین مطلب را با استفاده از اصطلاحات رایج‌تر و به شکل دیگری بیان کرده است. ایشان اندیشه‌های انسان را به دو بخش اعتباری و حقیقی تقسیم می‌کند و اندیشه‌های اعتباری را که همان بایدها و نبایدها باشد، برگرفته از اندیشه‌های حقیقی یا همان هستها می‌داند و بایدها و نبایدهایی که متکی به هستها و نیستها باشند، تأثیرگذارتر خواهند بود.



بخش دیگر از علوم و اندیشه‌های انسان، مربوط به «بایدها و نبایدهای اعتباری» است که اگر از آن «بود و نبود حقیقی» ناشی شود... آنگاه این امور اعتباری نیز برای انسان آموزنده و سازنده خواهد بود. (صورت و سیرت انسان، ص ۲۱۴)

بنابراین از منظر ایشان، بین هستها و بایدها ارتباطی وجود دارد و آن‌گونه که برخی ادعا کرده‌اند، از یکدیگر بیگانه نیستند. البته این بدان معنا نیست که از هر هستی بتوان هر بایدی را استنتاج کرد. این استنتاج تابع اصول و ضوابطی است که اگر فراهم شوند، انسان می‌تواند استنتاج خود را به شکل طبیعی و معقول انجام دهد. وی به تبع منطق‌دانان معتقد است اگر قیاسی متشکل از دو مقدمه داشته باشیم که یکی از آنها از قضایای مربوط به هستها و دیگری از قضایای مربوط به بایدها باشد، نتیجه متفرع بر آن قیاس، در حوزه بایدها قرار می‌گیرد؛ زیرا نتیجه تابع اخس مقدمات است؛ مثلاً از دو مقدمه «مبدأ جهان، ولی نعمت است» و «ولی نعمت را باید اطاعت کرد» و نیز «معاد حق است» و «حق را باید پذیرفت»، این نتیجه به دست می‌آید که «مبدأ جهان را باید اطاعت کرد» و «معاد را باید پذیرفت و به آن ایمان آورد»؛ زیرا در جای خود ثابت شده است که حکمت نظری، اشرف از حکمت عملی است و چون این قیاس‌ها دارای مقدمه‌ای از حکمت نظری و مقدمه‌ای از حکمت عملی هستند و نتیجه هم تابع اخس مقدمات خود است، در قیاس‌های فوق، نتیجه توصیه‌ای خواهد بود. (شمس‌الوحي تبریزی، ص ۲۱۲) وی ضمن برشمردن شرایط چهارگانه استنتاج (هماهنگی مقدمه و نتیجه در کمیت، کیفیت، جهت و ماده) یادآوری می‌کند که فیلسوفان اخلاق ضمن تحفظ بر این شرایط، دست به استنتاج می‌زنند و هرگز در فرآیند استدلال گرفتار نابسامانی نشده‌اند. (مبای اخلاق در قرآن، ص ۴۳ - ۴۶) وی در رد ادعای آنهایی که منکر هر گونه ربطی بین هستها و بایدها می‌شوند، می‌گوید:

این‌طور نیست که میان «باید و نبایا» با «هست و نیست» سیم خارداری وجود داشته باشد و هیچ‌گونه پیوستگی بین آنها برقرار نباشد؛ ولی هیچ حکیمی مدعی نیست که ما می‌توانیم قیاسی داشته باشیم که هر دو مقدمه آن «هست»، ولی نتیجه‌اش «بایا» باشد؛ یا به عکس، یعنی قیاسی داشته باشیم که هر دو مقدمه‌اش «بایا»، ولی نتیجه‌اش «هست» باشد و آنها که گفته‌اند: بین آنها رابطه‌ای هست، بیش از این ادعا نکرده‌اند که می‌شود قیاسی تشکیل داد که یک مقدمه آن «هست» و مقدمه دیگر آن «بایا» باشد و به همین مقدار، رابطه منطقی برقرار است. (همان، ص ۴۲)

۲. مبانی هستی‌شناختی

آیت‌الله جوادی آملی به تبع ملاصدرا، وجود را اصیل و تشکیکی و قله آن را واجب می‌داند و ممکن را دارای وجود ربطی می‌شمارد. وی گرچه رساله مستقلی در دفاع از اصول یادشده تحریر نکرده است، علاوه بر شهرت، قرائن و شواهد قاطعی وجود دارد که وی یک فیلسوف صدراپی است و این اصول را تمام و کمال قبول دارد. برخی از این شواهد عبارتند از:

الف. ستایش تأیید‌آمیز حکمت متعالیه

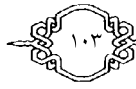
ایشان هیچ‌گاه به رد حکمت متعالیه یا یکی از اصول مهم آن نپرداخته است؛ بلکه با آنها برخورد تأیید‌آمیز داشته، در مواردی به ستایش از حکمت متعالیه پرداخته و به جامعیت آن نیز اذعان کرده است. او در جایی حکمت متعالیه را تنها حکمتی دانسته که هم برای خود حکیم و دیگران و هم برای اهل شهود و نظر کفایت می‌کند. (رحیق مختوم، ج ۱ - ۱، ص ۱۹)

حکمت متعالیه به منزله حقیقت بسیطه‌ای است که در اثر بساطت خود، همه کمال‌های علوم یادشده را به نحو احسن داراست و حکیم متألّه، انسان کاملی است که در پرتو اطلاق وجودی خویش واجد همه کمال‌های عرفا، حکما، متکلمان و محدثان خواهد بود. لذا معارف آنان را بهتر از خود آنها دارا و داناست و توان تقریر مطالب آنها را نیز به‌خوبی داراست؛ چون مطلق، همه کمال‌های مقید را بهتر از خود مقید واجد است. (همان، ص ۲۰)

وی حکمت متعالیه را مظهر عدالت کبرا (همان، ص ۲۱) دانسته و مدعی شده است برخی مسایل غامض فلسفی از جمله تجرد خیال فقط با استفاده از سازوکار حکمت متعالیه ممکن و میسور است و کمیت فلسفه‌های دیگر در فراخنای این وادی می‌لنگد. (همان)

ب. بهره‌گیری از اصول حکمت متعالیه

آشنایان با اندیشه استاد جوادی به نیکی می‌دانند که تحلیل‌های ایشان تقریباً بدون استثنا مبتنی بر اصول حکمت متعالیه است. نحوه نگاه وی - همانند دیگر شاگردان و شارحان حکمت متعالیه - درباره معرفت، جهان هستی، انسان، اخلاق، سیاست و مانند آن، همگی به نحوی متأثر از حکمت متعالیه و بلکه بازآفرینی همان دیدگاه‌های حکمت متعالیه است. (همان، ص ۲۶، ادب‌فناهی مفریان، ج ۴، ص ۵۰ - ۵۲؛ شمس‌الوحي تبریزی، ص ۲۱۳) تفصیل این مطلب نیازمند پژوهش‌های مستقلی است.



۳. مبانی روش‌شناختی

روش‌شناسی ایشان نیز همان روش‌شناسی حکمت متعالیه است. ایشان همانند صدرا، علاوه بر عقل از شهود و وحی نیز مدد می‌گیرد و از روش پیشینی (apriori) برای اثبات دیدگاه‌های خود استفاده می‌نماید.

همان‌گونه که آشنایان با بحث عدالت می‌دانند، در آن بیشتر از دو روش استفاده می‌شود: لمّی یا پیشینی و اِنّی یا پسینی. روش استاد جوادی بیشتر پیشینی است، او با اتکا به صفات خداوند، عدالت او را ثابت می‌کند و در تبیین مسأله شر و حل و فصل آن نیز از صفات خداوند بهره می‌گیرد و فهم صحیح صفات الهی را در فهم مسأله شر دخیل می‌داند. بحث شرور و گناهان از آن جهت دارای اهمیت خاصی است که عدم فهم صحیح آن با اصول اعتقادی هر موحدی، مانند توحید افعالی، عدل الهی، حکمت الهی و نظام احسن ناسازگار است. (توحید در قرآن، ص ۴۰۲)

ایشان در جایی پس از بیان این دو روش و رد شیوه استقرایی به دلیل عدم ایجاد یقین در انسان، شیوه دوم (لمّی یا پیشینی) را به غزالی نسبت می‌دهد و در تأیید و تبیین آن می‌گوید:

اگر نظامی احسن از آنچه موجود است، ممکن باشد و خداوند آن را خلق نکرده باشد، یا از جهت این است که خداوند سبحان به آن علم نداشته است و یا آنکه علم داشته و لیکن بر آن قدرت نداشته، از ایجاد آن عاجز بوده است و یا آنکه علی‌رغم آگاهی و قدرت، فاقد جود و سخا بوده است و تالی به هر سه شق باطل است، پس مقدم، یعنی امکان نظامی احسن از آنچه هست، باطل بوده و در نتیجه نظام موجود همان نظام احسن می‌باشد. (رحیتی مختم، ج ۱ - ۴، ص ۵۰۷)

اگر روزی برای رسیدگی و داوری بین مردم در جهان هستی نباشد تا بدان به کیفر کردار ناشایست برسند و پاکان در نعمت‌های جاوید به مقام‌های شایسته دست یابند و آثار کردار شایسته و حیات پاکیزه دنیوی خود را دریافت دارند، لازمه‌اش برابری ظلم و عدل، ظالم و عادل و صالح و طالح است و این برابری ناموزون هرگز با عدل الهی و نظام احسن ربانی سازگار نیست. (معاد در قرآن، ص ۱۶۶)

۴. مبانی انسان‌شناختی

آیت‌الله جوادی درباره انسان‌شناسی، ایده‌های ارزشمندی دارد که در این مجال مختصر به برخی از گزاره‌های ضروری اشاره می‌شود:

الف. حقیقت انسان همان نفس انسان است. ایشان به تبع مکتب حکمت متعالیه معتقد است انسان موجودی شامل نفس و بدن است که حقیقت انسان همان نفس اوست که در دامن بدن او پرورش می‌یابد. (سننیم، ج ۱۳، ص ۴۴۶) ویژگی اصلی نفس بندگی خداست (ده مقاله، ص ۱۹۴)؛ اگر چه ممکن است با تقویت عنصر طبیعت در او ویژگی‌های دیگری در او به بار بنشینند. (ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت، ص ۴۷ - ۵۰)

ب. نفس انسان دارای مراتب تشکیکی است که عوالمی مانند جماد، نبات، حیوان، انسان و عقل را دربر می‌گیرد.

ج. نفس انسان حدود جسمانی و بقای روحانی دارد. از این رهگذر، لقمه حلال و حرام در شکل‌گیری نفس انسان نقش مؤثری دارد.

د. انسان جنس متوسط است و قابلیت تبدیل شدن به هر چیزی را دارد و می‌تواند فرشته یا شیطان شود. استاد جوادی معتقد است انسان با حفظ هویت انسانی خود قابلیت پیش‌گفته را دارد. (همان، ص ۵۴، سرچشمه حیات، ج ۳، ص ۴۹۱) با شکل‌گیری شرایط لازم، گرایش‌های مثبت مانند حق‌طلبی، خداجویی، کمال‌خواهی و مانند آن که از آنها به «فطرت» یاد می‌شود یا گرایش‌های منفی که آنها را «طبیعت» می‌نامند، بر انسان غلبه می‌کنند. گرایش‌های مثبت یا فطریات بر خلاف طبیعت انسان، فراگیر (فطرت در قرآن، ص ۴۵)، ثابت (سننیم، ج ۱۳، ص ۴۳۳ و ۴۴۶) و سازگار با دین هستند. (همان، ص ۴۴۵)

۵. مبانی فرااخلاقی (Metaethics)

در فرا اخلاق گرایش‌های متعددی وجود دارد. برخی معتقد به نسبییت هستند و برخی نیز قائل به مطلق‌گرایی. آیت‌الله جوادی مانند دیگر فیلسوفان اخلاق مسلمان، به مطلق‌گرایی معتقد است.

چون واقع به طور مطلق یا حق است یا باطل و هیچ گونه قیاس و سنجشی در اصل واقعیت راه ندارد، در گزارش‌های متضاد از واقع معین حتماً یکی مطابق آن و حق و صدق و دیگری مخالف آن و باطل و کذب است. (همان، ج ۱۰، ص ۴۲۳)



او در جای دیگر با صراحت بیشتر می‌گوید:

مفهوم عدل همانند مفهوم مساوات، قلت و کثرت نیست تا نسبی و اضافی باشد؛ چون از یکسو عناصر محوری جهان ثابت است و از سوی دیگر، مقومات اصلی انسان همواره مصون از تغییر است و از سوی سوم، پیوند انسان و جهان بر پایه‌های ثابت استوار است؛ در نتیجه اگر چیزی عدل بود، در تمام زمان و زمین و با تمام زبان حَسَن و نیکوست و همچنین است قبح ظلم. (همان، ج ۱۹، ص ۵۸۷)

چیستی نظریه «عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت»

همان‌گونه که اشاره شد، گرچه اصل مفهوم عدالت مورد قبول همه انسان‌ها است و کسی در حسن عدل و قبح ظلم دچار تردید نیست، در مورد تعیین معنای اصلی عدالت وحدت نظر وجود ندارد. از نظر آیت‌الله جوادی آملی، عدالت به یک معنا بیشتر به کار نمی‌رود و آن تبعیت از حقیقت است. عدالت به این معنا هم در حوزه الهیات کاربرد دارد و هم در حوزه علوم اجتماعی. اگرچه ایشان به تبع کتاب و سنت، تعبیر دیگری نیز از عدالت ارائه می‌کند، تعبیری که از همه جامع‌تر است و می‌تواند ضمن سادگی، موارد بیشتری را پوشش دهد، همان عدالت به معنای تبعیت از حقیقت است. وی در جایی ضمن رد شعار رایج «خواهی نشوی رُسوا هم‌رنگ جماعت شو» و شاعرانه و خیال‌بافانه خواندن آن تصریح می‌کند عدالت یعنی اینکه: «خواهی نشوی رسوا هم‌رنگ حقیقت شو». (سخنرانی، ۵ محرم ۱۴۲۷)

برای عدالت‌ورزی باید حقیقت را شناخت و حقیقت همان است که حکمت و برهان اقتضا می‌کند. هر امری که مطابق اقتضای برهان باشد، حقیقت است؛ خواه در حوزه عقل نظری باشد و خواه در دایره عقل عملی و هر امری که این‌گونه نباشد و به جای برهان، سفسطه در آن نقش داشته باشد، حقیقی نخواهد بود. باورهای صادق و مطابق با واقع، باعث عدالت اعتقادی می‌شوند و عمل به موجب اعتقادات صحیح نیز موجب عدالت عملی؛ همان‌گونه نداشتن باورهای صحیح، مستلزم ظلم اعتقادی است و عمل نکردن به اقتضائات باورهای صحیح، موجب ظلم رفتاری. کسی به معنای واقعی عادل است که از یکسو در حوزه اعتقادات و باورها دچار مشکل نباشد و از سوی دیگر در زمینه عمل از خود ضعف نشان ندهد.

بنابراین شرط لازم عدالت‌ورزی دو چیز است: حقیقت‌شناسی و عمل به حقیقت.

نخست باید حقیقت را شناخت. آیا جهان هستی واقعیت دارد یا خواب و خیالی بیش نیست؟ بر فرض واقعیت، آیا نظام هستی را موجودی آگاه و توانایی حکیم ساخته یا خودبه‌خود به وجود آمده است؟ در فرض نخست، آیا در ایجاد آن معیارهای بایسته رعایت شده است یا خیر؟ آیا امکان دارد یک موجود، نیاز به هدایت تکوینی یا تشریحی داشته باشد، اما آفریننده جهان از اعطای موهبت هدایت به آن سر باز زند؟ به فرض اینکه او همه شرایط لازم برای تکامل یک موجود را فراهم کرده باشد و موجوداتی مثل انسان با حسن یا سوء اختیار خود در استفاده یا عدم استفاده از شرایط فراهم‌شده مسیر طاعت یا عصیان را پیش گیرند، پاداش درخور برای آنان لازم است یا خیر؟

باید کوشید پاسخی مناسب برای هر یک از این پرسش‌ها یافت؛ زیرا در غیر این صورت امکان عدالت‌ورزی وجود نخواهد داشت. اگر کسی براساس براهین قطعی پذیرفت که اولاً، هستی واقعیت دارد و وهم و خیال نیست؛ ثانیاً، جهان هستی را آفریننده‌ای آگاه و توانا و حکیم آفریده است و با اتفاق و شانس و بخت نظام هستی قابل توجیه نیست؛ ثالثاً، هدایت‌های لازم برای تکامل یک موجود در اختیار او قرار گرفته است؛ رابعاً، استفاده یا عدم استفاده از شرایط فراهم‌شده، پاداش مقتضی خود را خواهد داشت، این فرد می‌تواند بر پایه این باورها عمل نماید و پیامدهای آنها را به کار ببندد و بدین‌سان به مرتبه عدالت‌ورزی برسد. بدون رسیدن به عدالت اعتقادی، سخن گفتن از عدالت رفتاری خواب و خیالی بیش نیست. (سخنرانی، ۲ محرم ۱۴۲۷) برای رسیدن به عدالت به معنای تبعیت از حقیقت، نخست باید حقیقت را شناخت و سپس به مقتضای آن عمل کرد.

آیت‌الله جوادی برای تبیین معنا و مفهوم عدالت به پیروی از کتاب و سنت از تعابیر متفاوتی استفاده کرده است؛ ولی تعبیر جامع و مستبطن همه تعبیرها همان عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت است. تعابیری مانند رعایت شایستگی، رعایت استحقاق، انجام وظیفه و مشی بر طبق موازین حکمت و عقل از دیگر مواردی است که او در تبیین و تفسیر معنای عدالت به کار برده که هیچ یک با تعبیر عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت منافات ندارد و هر کدام یکی از وجوه نظریه اصلی را آشکار می‌سازد. اکنون به تبیین این تعابیر متعدد می‌پردازیم:

۱. عدالت به منزله رعایت شایستگی

آیت‌الله جوادی در بسیاری از موارد از عدالت به منزله رعایت شایستگی یا «وضع الشیء

فی موضع» که در کلام حضرت علی علیه السلام آمده، یاد کرده است. او هم در آثار نوشتاری و هم در آثار گفتاری خود از این تعبیر روایی استفاده کرده است. او گاهی از تعبیر «هر چیزی را در جای خود قرار داد» استفاده کرده و گاهی هم از تعبیر «هر کاری را در جای خود انجام داد». (سخنرانی، ۳ محرم ۱۴۲۷)

در تعبیر عدالت به منزله رعایت شایستگی به طور غیر آشکار، نظریه عدالت به مثابه تبعیت از حق مورد تأیید قرار می‌گیرد. بر پایه دیدگاه شایستگی باید هر چیز را در جای واقعی خود قرار داد؛ اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که جایگاه یک چیز با حقیقت چه نسبتی دارد؟ آیا آن جایگاه باید در واقع مال آن شیئی باشد که در آن جایگاه قرار می‌گیرد یا خیر؟ استاد جوادی تردیدی ندارد که آن جایگاه باید چنین باشد و لذا برای تعیین جایگاه سراغ سنت بشری، عرف و... که براساس مبانی ایشان خطاپذیر است و انسان را به حقیقت نمی‌رساند، نمی‌رود؛ بلکه کتاب و سنت را معیار و مستند قرار می‌دهد که طبق مبانی وی، منبع حقیقت و سرچشمه واقعیت هستند.

اکنون پرسش این است که چرا باید دیدگاه شرع درباره تعیین جایگاه یک چیز را پذیرفت؟ پاسخی که می‌توان داد، این است که نظر شرع مطابق برهان و دلایل عقلی است. اکنون سؤال این است که چرا باید بر وفق برهان عمل کرد؟ پاسخ این پرسش هم چیزی جز همان نظریه تبعیت از حقیقت نیست. باید از برهان تبعیت کرد؛ زیرا عمل به مقتضای برهان، انسان را به وادی حقیقت می‌رساند.

۲. عدالت به منزله رعایت استحقاق

این تعبیر نیز فراوان در سخنان آیت‌الله جوادی آمده است. او از این معنا گاهی با «حق هر کسی را داد» (سخنرانی، ۳ محرم ۱۴۲۷) و گاهی هم به «هر کسی به اندازه هستی خود حقی در عالم دار» (سخنرانی، ۲ محرم ۱۴۲۷) یاد می‌کند.

تعبیر رعایت استحقاق نیز به نحوی به تبعیت از حق و حقیقت منجر می‌شود. کسی که در فضای دینی، سخن از استحقاق به میان می‌آورد، قطعاً منظور او حقوقی است که بر پایه موازین دینی تعیین می‌گردد. ایشان در جایی بعد از آنکه عدالت را به معنای رعایت حقوق می‌داند، تصریح می‌کند که حق را باید دین تعیین کند. (سخنرانی، ۴ محرم ۱۴۲۷) دلیل این امر که باید سراغ دین رفت نیز واضح است. موازین دینی به براهین عقلی منتهی می‌گردند و

براهین عقلی نیز به تبعیت از حق که اقتضای فطرت آدمی است، بازمی‌گردند. تعبیری مانند ادای وظیفه و مانند آن نیز به همین صورت قابل فهم و توجیه است.

۳. عدالت به منزله ادای وظیفه

در برخی آثار استاد از عدالت به منزله ادای وظیفه یاد شده است. آنجا که معنای عدالت‌ورزی اشیا را توضیح می‌دهد تأکید می‌کند که این اشیا زمانی به عدل توصیف می‌گردند که به وظیفه خود عمل کرده باشد. (فلسفه حقوق بشر، ص ۲۱۲) وی همچنین ذیل آیه ۲۲۹ سوره بقره می‌گوید تجاوز از احکام فقهی (وظایف دینی) و اصول اخلاقی و معارف الهی، انسان را در ردیف ظالمان قرار می‌دهد و او را از هدایت ویژه الهی که همان رساندن به مقصد است - نه اصل راهنمایی - محروم می‌سازد. (سننیم، ج ۱۱، ص ۳۱۰)

ایشان گاهی نیز از همین معنا به گونه دیگری تعبیر کرده است. موجودات باشعور همانند دیگر موجودات وظیفه دارند هم تکویناً عادل باشند و هم تشریحاً عهده‌دار این وظیفه باشند. پذیرش عدل وظیفه همگان است. (فلسفه حقوق بشر، ص ۲۱۲ و ۲۱۳) بنابراین عدالت یعنی عمل کردن به وظیفه و وظیفه یعنی عمل کردن به عدالت. هر چیز که در جهان هستی موجود است، وظیفه عدل‌ورزی دارد. (همان، ص ۲۱۳)

انسان باید براساس وظایف عقلی، دینی و انسانی خود عمل کند؛ اما سخن در این است که عمل باید براساس موازین عقلی به دین حق و در نتیجه حقیقت منتهی گردد، وگرنه از هر کاری نمی‌توان به عنوان وظیفه دفاع کرد و آن را پذیرفت.

۴. عدالت به منزله رعایت نظم و تعادل

استاد جوادی با اشاره به آیاتی مانند ﴿خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ (سوره انفطار، آیه ۷) و ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (سوره طه، آیه ۵۰) عدل را به معنای رعایت نظم و تعادل دانسته است. (فلسفه حقوق بشر، ص ۲۰۷)

خدای سبحان جهان را بر محور عدل آفریده و اگر عدل معنایش این است که هر چیزی را با ساختار درونی و هماهنگ بیافریند و برای آن هدفی مشخص کرده، راه رسیدن به آن هدف را هموار کند، خدا چنین کاری درباره عالم و آدم کرده است. (سخنرانی، ۴ محرم ۱۴۲۷) همو در جای دیگر در خصوص آفرینش انسان، آن را مطابق اصل عدل دانسته تمام اعضا را



با تناسب تام و تمام نسبت به یکدیگر می‌داند. ذات اقدس الهی انسان را عادل خلق کرد... همه مجاری ادراکی و تحریکی او معادل هم، متعادل هم در جای خاص خود قرار گرفته‌اند و هماهنگ با همدیگرند. (سخنرانی ۵ محرم ۱۴۲۷)

این معنای از عدالت که بیشتر در مورد آفرینش مطرح است، قابل ارجاع به همان دیدگاه نخست، یعنی عدالت به منزله رعایت شایستگی یا هر چیز را سر جای خود قرار دادن است؛ زیرا نظم و تعادل در سازه‌ای زمانی به وجود می‌آید که هر بخشی از آن در جای خود قرار گرفته باشد و جایگاه هر شیء به دقت مورد توجه قرار گرفته باشد. اما اگر از این اصل غفلت شود و جای پنجره و در عرض شود، طبیعی است که آن تعادل مورد نظر تحقق پیدا نخواهد کرد.

جغرافیای نظریه «عدالت به مثابه حقیقت»

عدالت در حوزه‌های مختلف مطرح است؛ از آفرینش گرفته تا عقل نظری و عقل عملی. بسیاری از دانشمندان، بحث عدالت را به تبع این موارد تفکیک کرده و برای هر کدام بحث مستقلی را مطرح نموده‌اند. براساس دیدگاه آیت‌الله جوادی در بحث عدالت، نیازی به تفکیک نیست و می‌توان عدالت را به یک معنا در همه موارد به کار برد. مطابق این دیدگاه، اولاً، عدالت در مورد همه اشیا کاربرد دارد (فلسفه حقوق بشر، ص ۲۱۲؛ سخنرانی، ۵ محرم ۱۴۲۷) و دلیل آن نیز کاربردهای عدالت در قرآن کریم است. (فلسفه حقوق بشر، ص ۲۱۲) ثانیاً، اطلاق عدالت در این موارد به یک معناست. عدالت را به همان معنایی که در مورد اعتقادات به کار می‌بریم، به همان معنا نیز در مورد فروعات و مسایل فقهی به کار می‌گیریم و در مورد خداوند و سایر موجودات استفاده می‌کنیم. معیار تبعیت از حقیقت، یک معیار عام و کلی است که می‌تواند تمام موارد را پوشش دهد و توجیه لازم را در مورد آنها فراهم سازد. مطابق این نگاه، معنای عدل در خداوند با معنای عدالت در مورد انسان به لحاظ معنایی متفاوت نیست. از نظر آیت‌الله جوادی می‌توان عدالت را به اقسامی چون الهی، کیفی، توزیعی و مانند آن تقسیم کرد؛ اما این تقسیم‌بندی‌ها باعث تفاوت در معنای عدالت نمی‌گردد. موارد یادشده مصادیق عدالت هستند و تعدد مصادیق هیچ‌گاه باعث تعدد معنای آن نمی‌گردد. مثلاً مفهوم انسان در مورد زید، عمرو و... به کار می‌رود؛ اما این هیچ‌گاه به آن

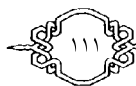
معنا نیست که مفهوم انسان دارای معانی گوناگون است. اگر مفهوم انسان در ازای هر مصداق خود، یک معنا داشته باشد، در این صورت انسان بی‌نهایت معنا خواهد داشت و به نحو اشتراک لفظی در مورد آنها به کار خواهد رفت؛ اما می‌دانیم یا دست‌کم به باور اغلب، این‌گونه نیست. انسان یک معنا بیشتر ندارد و به همان یک معنا به نحو اشتراک معنوی در میان مصداق خود مشترک می‌باشد. مفهوم عدالت نیز به نحو اشتراک معنوی بر مصداق خود اطلاق می‌گردد. «عدل یک اصطلاح باردار اشتراک لفظی نیست. نمی‌توان گفت که عدل در کار خدا به معنایی خاص است و عدل انسانی به معنای دیگر» (همان، ص ۲۰۰)

از نظر وی، نه تنها عدل الهی و انسانی به یک معنا هستند، عدالت الهی با عدالت اجتماعی و مانند آن تفاوت معنایی ندارد و همه مصداق مفهوم کلی عدالت به شمار می‌آیند نه چیزی فراتر از آن. نباید پنداشت عدل اجتماعی و عدل سیاسی دارای دو معنای متمایزند و نیز پذیرفتنی نیست که این اقسام دارای تباین مفهومی باشند. تفاوت مصداقی هرگز با وحدت مفهومی ناسازگار نیست. (همان)

وی برای توضیح بیشتر، مفهوم عدل را با مفهوم علم مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد همان‌گونه که علم دارای مصداق مختلف (حصولی، حضوری و...) است و به نحو اشتراک معنوی بر این مصداق اطلاق می‌گردد، مفهوم عدل نیز مصداق متفاوتی دارد و به نحو اشتراک معنوی در مورد آنها به کار می‌رود. (همان)

بنابراین عدالت نه تنها در حوزه امور مالی که در حوزه اعتقادات نیز قابل طرح است. اگر چه عدالت در همه این موارد به یک معنا به کار می‌رود، این بدان معنا نیست که تفاوت تشکیکی در مصداق آن ملحوظ نباشد. عدالت در حوزه اعتقادات رتبه برتری دارد؛ زیرا انسانی که ظالم اعتقادی نباشد، ظالم مالی نیز نخواهد بود: «ضعیف‌ترین عدل، عدل مالی است، ضعیف‌ترین عدل، عدل بیت‌المال است؛ قوی‌ترین عدل، عدل توحیدی است» (سخنرانی، ۲ محرم ۱۴۲۷) او در تعلیل و توجیه اینکه چرا عدالت اعتقادی اهمیت بیشتری نسبت به عدالت رفتاری دارد، می‌گوید:

وقتی توحید که عدل محض است، رخت بریندد، بت‌پرستی که به تعبیر قرآن کریم ظلم عظیم است، بیاید، شرک که بدترین ظلم است، در دل رسوخ کند، اخلاق فاسد هم به دنبال عقاید ظهور می‌کند، احکام فقهی و حقوقی هم به دنبال اخلاق فاسدند. (سخنرانی، ۳ محرم ۱۴۲۷)



ویژگی‌های کلی نظریه «عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت»

این ایده مانند هر نظریه فلسفی - اجتماعی دیگر دارای ویژگی‌ها و شاخص‌های ویژه خود است که به برخی از موارد فراگیر آن اشاره می‌شود.

۱. جمع بین عقل و نقل

در دیدگاه‌های رایج دربارهٔ عدالت معمولاً به عقل یا نقل تنها تکیه می‌کنند. مثلاً معتزله در تبیین نگاه خود بر مبنای عقل حرکت می‌کنند و عدل را همان چیزی می‌دانند که عقل آن را می‌پسندد. برعکس، اشاعره به نقل اتکا دارند و مفاد اصل عدل را با مفاد شرع یکسان می‌دانند.

در نظریه عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت، هم از عقل استفاده شده است و هم از نقل. حقیقت به کمک هر دو کشف می‌شود و پیروی از آن نیز به کمک هر دو انجام می‌پذیرد. نحوه استفاده به این صورت است که عقل و برهان عمده باورها و جهان‌بینی انسان را شکل می‌بخشند و کاربرد نقل بیشتر در حوزه ایدئولوژی یا بایدها و نبایدها است. حقیقت در حوزه اعتقادات بیشتر عقل و برهان و در حوزه رفتارها با نقل و نصوص دینی منکشف می‌شود. بنابراین همان‌گونه که عمل کردن به دستورات دینی عین عدل و عین تبعیت از حقیقت است، باور داشتن به پایه‌های دین (توحید، نبوت و...) نیز عین عدل و عین تبعیت از حقیقت است و منکر آن ظالم و بر باطل است. (سننیم، ج ۱۶، ص ۴۲ و ۴۳)

۲. فراگیری

عدالت را به اعتبار حوزه‌های کاربرد آن تقسیم می‌کنند که هر کدام احکام و ویژه‌ای دارند؛ مثلاً عدالت الهی و عدالت الهی و کیفری تقسیم می‌کنند که اولی در فلسفه و الهیات و دومی در حقوق و فلسفه حقوق مطرح می‌شود.

نظریه «عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت» معنایی از عدالت ارائه می‌کند که همه حوزه‌ها را یکجا و هم‌زمان پوشش می‌دهد؛ هم اعتقادات را و هم اخلاق و فقه و حقوق را، هم عدالت الهی را و هم عدالت بشری را. در تمام این موارد، عنصر تبعیت از حقیقت ملحوظ است. اگر چه تبعیت از حقیقت در انسان دقیقاً همان تبعیت از حقیقت در مورد خداوند نیست، این امر اشکال نمی‌آفریند؛ زیرا وجود یک معنای کلی، در صدف مشترک معنوی

کفایت می‌کند و نیازی به عینیت نیست. اگر (الف) در مورد (ب) و (ج) به صورت مشترک معنوی به کار رود، این بدان معنا نیست که معنای (ب) دقیقاً همان معنای (ج) باشد؛ بلکه وجود یک معنای مبهم مشترک کفایت می‌کند، و لو اینکه با شدت و ضعف در مصادیق خود به کار رود.^۱

۳. معقولیت و توجیه‌پذیری

انسان موجودی حق‌جو است و دفاع از حقیقت در نهاد او به ودیعت است. هر انسانی فارغ از اینکه در کجا زندگی می‌کند، رنگ پوست او چگونه است، به چه زبانی تکلم می‌نماید و... حقیقت را می‌ستاید و دفاع از آن را وجهه همت خود قرار می‌دهد. ممکن است کسانی از باطل حمایت کنند؛ اما دفاع از باطل را نیز تحت عنوان دفاع از حقیقت انجام دهند. عدالت با گره خوردن به حقیقت و ارتباط با آن از سوی همگان حمایت خواهد شد. تا انسان انسان است، به‌طور فطری از حقیقت و در نتیجه از عدالت دفاع خواهد کرد و این امر باعث به وجود آمدن خصلت توجیه‌پذیری و معقولیت برای نظریه عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت می‌گردد. استاد جوادی آملی در برخی از سخنان خود بر خاصیت معقولیت و لزوم آن تأکید می‌کند. (سخنرانی، ۵ محرم ۱۴۲۷)

۴. کاربردی بودن

برخی از نظریات، اندیشه محض است و به لحاظ کاربردی ارزش چندانی ندارد. نظریه عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت از جمله ایده‌هایی است که به راحتی می‌توان آن را به کار بست. با الگو قرار دادن این نظریه به سهولت می‌توان فهمید کدام جامعه عادلانه است و

۱. درست است که بر پایه حکمت متعالیه، شدت و ضعف از آن ماهیت نیست؛ بلکه از آن وجود و منظور از وجود نیز وجود واقعی است، اما عدالت دارای وجود اعتباری است که برای لحاظ تشکیک در آن کفایت می‌کند. براساس خداشناسی فیلسوفان مسلمان و به تبع آنها آیت‌الله جوادی، واجب هر م هستی است و همه وجودات و خیرات به او منتهی می‌شوند. عدل به همان معنای پیش‌گفته همانند «وجود» هم در مورد خداوند به کار می‌رود و هم در مورد سایر موجودات. همان‌گونه که مصادیق وجود تفاوت‌هایی دارند، مصادیق عدل نیز تفاوت دارند. وقتی عدل در مورد افعال واجب به کار می‌رود، به معنای «وجوب عنه» است و وقتی در مورد افعال انسان به کار می‌رود، به معنای «وجوب علیه» است. (فلسفه حقوق بشر، ص ۴۷، ۲۱۳ و ۲۱۴)



کدام جامعه این‌گونه نیست. اگر دو جامعه به نام‌های (الف) و (ب) را در نظر بگیریم و فرض کنیم (الف) در حوزه اعتقادات و باورها با استفاده از روش برهانی به حقیقت رسیده و به آن باور پیدا کرده است و در حوزه عمل نیز مطابق اقتضائات باورهای خود عمل می‌کند؛ اما (ب) در حوزه باورها مشکل دارد و به جای آنکه کتاب و سنت را جزء منابع حقوقی خود قرار دهد، عرف و سنت‌های اجتماعی را منابع حقوق می‌شناسد و با توجه به اقتضائات آنها عمل می‌نماید، ناگفته پیداست که (الف) یک جامعه عادلانه است و (ب) این ویژگی را ندارد. جامعه‌ها با نصب‌العین قرار دادن حقیقت و با درک درست آن از طریق برهان به راحتی می‌توانند زمینه را برای وضعیت عدل فراهم سازند.

ادله نظریه «عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت»

برای اثبات این ایده، دلایل و شواهد فراوانی وجود دارد که به دلیل محدودیت، برخی از آنها ذکر می‌شود.

۱. گستره کاربرد مفهوم عدل

آیت‌الله جوادی آملی به تبع قرآن، اصل عدل را هم در مورد هستها و هم در مورد بایدها به کار برده است. مسأله توحید جزء هستها است و اگر کسی موحد باشد، عادل و اگر مشرک باشد، ظالم و ستمکار است. ممانعت از ساخت مسجد، جزء نبایدهای متفرع بر اصل توحید است و تخطی از این منع باعث ستمکاری می‌شود؛ چرا که با اقتضائات اصل توحید سازگاری ندارد.

هر گناهی ستم است و شرک که منشأ همه گناهان است، بزرگترین ستم خواهد بود. کسی که از آبادی مراکز دینی ممانعت یا آنها را ویران کند، از آنرو که در حقیقت در ستیز با توحید و همسو با شرک است، در شمار ستمکارترین مردم است. (سننیم، ج ۶، ص ۲۲۵ و ۲۲۶)

استاد جوادی ذیل آیه ۱۲۴ بقره با استناد به آیات ۲۲۹ بقره، ۱۳ لقمان و ۲۵۴ بقره می‌گوید همه معصیت‌ها ظلم هستند و با استناد به آیاتی مانند ۵۴ بقره و یکم طلاق و با تکیه بر استحاله ظلم بالأصله به غیر، می‌گوید موضوع ظلم اولاً و بالذات خود نفس ظالم است. (همان، ص ۲۷۱) تقریب این استدلال چنین است که اطلاق عدل و ظلم بر هستها و نیستها و بایدها و نبایدها در صورتی پذیرفتنی است که عدالت را به معنای تبعیت از

حقیقت بگیریم و راه رسیدن به حقیقت را نیز برهان به حساب بیاوریم. اما اگر عدالت را به معنای عرفباوری یا سودانگاری بدانیم، در این صورت اطلاق عدالت بر این موارد امکان‌پذیر نیست. مسأله توحید و شرک مربوط به هستی‌شناسی است و ربطی به عرفباوری و سودانگاری ندارد.

۲. تساوی حق و عدل

آیت‌الله جوادی آملی در برخی موارد، عدالت را با حقیقت مساوی می‌داند. وی در جایی مدعی می‌شود عدالت جزء مفاهیم ماهوی نیست و سپس برای اثبات ادعای خود حدیثی از امام علی علیه السلام نقل می‌کند^۱ که طبق صریح آن، «حق» دارای شاخص‌های آشکار و تجربی نیست تا بتوان به کمک آنها آن را از باطل تشخیص داد. ایشان سپس روایت دیگری از همان امام همام نقل می‌کند^۲ که در آن به این شبهه پاسخ داده شده که اگر حق شناختنی نباشد، چگونه می‌توان از باطل کناره‌گیری کرد. پاسخ این است که عدل به مثابه یک موجود حقیقی دارای مشخصات نیست؛ اما به صورت یک موجود اعتباری دارای علایم مشخصی می‌باشد و از روی آنها قابل شناسایی است. (فلسفه حقوق بشر، ص ۲۰۰ و ۲۰۱) در این استدلال از عدالت به حقیقت و از حقیقت به عدالت سیر شده است. پذیرش این فرآیند در صورتی منطقی و پذیرفتنی است که عدالت و حقیقت به یک معنا باشند.

ایشان در استدلالی شبیه استدلال فوق مدعی است عدالت یک مفهوم کلی و دارای بی‌نهایت مصداق است. سپس با تمسک به روایتی در باب حق که آن را به لحاظ توصیفی، کلی و از منظر عملیاتی دشوار می‌داند، اثبات می‌کند عدل یک مفهوم کلی است و باید از طریق معصوم به مصداق صحیح آن دست یافت. (همان، ص ۲۰۳) چنین استدلالی مبتنی بر این است که حق و عدل به یک معنا باشند، وگرنه به لحاظ منطقی قابل قبول نخواهد بود. آیت‌الله جوادی در جایی به این نکته تصریح می‌کند:

عدل، عقل، حق، صدق، حسن و حسن اینها یکسان خواهد بود. ظلم، باطل، کذب، منکر، قبیح، جهل اینها هم کنار هم قرار می‌گیرند. (سخنرانی، ۲ محرم ۱۴۲۷)

۱. «لیست علی الحق سمات تعرف بها ضروب الصدق من الکذب». (نهج البلاغه، نامه ۵۳، ص ۳۳۷)

۲. «عرفوا العدل و راوه و سمعوه و وعوه». (همان، نامه ۷۰، ص ۳۵۴ و ۳۵۵)

عدالت واژه‌ای است که خیلی‌ها به آن علاقه‌مندند و در نوشتن انشا و مقاله و اینها اولین چیزی که انتخاب می‌شود، همین عدل است. یک بیان نورانی در نهج‌البلاغه است (که) فرمود: «فالحق أوسع الأشياء في التواصف و أضيقتها في التناصف» (نهج البلاغه، ص ۳۳۳، خطبه ۲۱۶)، فرمود این عدالت (و امثال آن) برای سخنرانی، مقاله‌نویسی و انشا نویسی خیلی میدان بازی دارد، برای گفتن خیلی میدانش باز است؛ ولی برای عمل کردن میدانش بسیار بسته و باریک است. برای حمایت لفظی می‌بینید میدانش خیلی وسیع است برای جانبداری عملی می‌بینید عاملان به این کم‌اند. (همان)

این استدلال در صورتی صحیح است که همانند ایشان معتقد باشیم «تفسیر صحیح حق همان عدل است و عقل» (همان) یا اینکه بگوییم «صدق، حق، عدل، عقل و حُسن اینها مساوی هم خواهند بود، نه مترادف [و] ظلم، جهل، کذب، باطل و قبیح اینها مساوی هم خواهند بود، نه مترادف» (همان)^۱

۳. تساوی عدل و عقل

استاد جوادی جامعه‌ای را عادلانه می‌داند که مبانی حقوقی آن مبتنی بر عقل برهانی باشد. از نظر وی حقوق سه لایه دارد؛ حقوق (مثل حق تشکیل حزب)، مبانی حقوق (برائت، استصحاب و...) و منابع حقوق (کتاب، سنت، عقل). از نظر وی، یک قانون در صورتی می‌تواند عادلانه باشد که مبتنی بر منابع و حیانی و برهانی باشد. بنابراین قوانینی که سرانجام به عرف، فرهنگ و عادات مردم منتهی می‌گردند، نمی‌تواند لزوماً عادلانه باشد. وی در نقد حقوق بشر غربی بر همین نکته تأکید می‌کند:

این قانون اساسی آنها از رسوم مردم، رسوبات فرهنگی و فکری مردم، آرای مردم، اندیشه مردم به عنوان عقل طبیعی که خود تشخیص داده‌اند، استخراج می‌شود [و] تکیه‌گاه برهانی ندارد. قانون اساسی سازمان ملل هم به شرح ایضاً؛ لذا اینها توان تدوین حقوق بشر را نخواهند داشت. (همان)

از نظر ایشان، عدل و عقل به یک معنا هستند و با کنار هم گذاشتن تعریف‌های عدالت

۱. البته ایشان گاهی عدل را اعم از حق دانسته است. (فلسفه حقوق بشر، ص ۲۰۳) که باید آن را حمل بر نگاه مسامحه‌ای به مفهوم کرد؛ زیرا براساس نگاه دقیقی، عدالتی که مبتنی بر مثلاً عرف و فرهنگ باشد، اصلاً عدالت نیست و اطلاق عدالت به معنای دقیق کلمه بر آنها درست نمی‌باشد.

و عقل که هر دو در کلام حضرت امیر علیه السلام آمده است، به این نتیجه خواهیم رسید. از نظر حضرت، عدل به معنای «وضع الشيء في موضعه» است (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷، ص ۴۴۰) و عاقل به معنای «هو الذي يضع الشيء مواضعه». (همان، حکمت ۲۳۵، ص ۲۳۵) یعنی هم عادل موضع شناس است و اشیا را در جایگاه خود قرار می‌دهد و هم عاقل. با توجه به این معنا، عقل هم چیزی جز عدل نیست. (فلسفه حقوق بشر، ص ۲۰۲) وی در جایی اذعان می‌کند که عدل و عقل گرچه مترادف هم نیستند، مساوق و از نظر مصداق یکسان هستند. هر عادل عاقل است و هر عاقلی عادل و هر عدلی عقل است و هر عقلی عدل. (سخنرانی، ۲ محرم ۱۴۲۷) به سخن دیگر، عقل مصداقاً همان عدل است، خواه در مسائل اعتقادی، خواه در مسائل اخلاقی و خواه در مسائل فقهی و حقوقی. (همان)

منظور از عقل همان حیات مبتنی بر عقل و برهان است که این همان حیات اسلامی است و لذا حیات پیش از اسلام حیات جاهلی نامیده شده است. بنابراین اگر عدل به معنای عقل و اگر عقل همان حیات مبتنی بر برهان و آن نیز همان حقیقت باشد، در نتیجه عدالت همان حقیقت یا پیروی از حقیقت است.

۴. حقانیت اسلام

اسلام یک حقیقت است که به صورت وحی و در قالب قرآن به وسیله فرشته وحی به قلب حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم القا گردیده است.

... هم دعوتش حق است و هم ادعایش. قرآن حکیم دعوتی دارد و ادعایی؛ این کتاب الهی همگان را به خدانشناسی، معارف توحیدی، معاد، نبوت عام و خاص، فروع دین، تفکر در قصص انبیا و اجرای احکام گوناگون دعوت می‌کند و ادعایش آن است که سخن ذات اقدس خداوندی و معجزه رسول خاتم صلی الله علیه و آله و سلم است. (تسنیم، ج ۱۳، ص ۶۳)

ایشان در موارد متعددی به مناسبت، این مطلب را بیان کرده که اسلام حق محض است و باطل در آن راه ندارد. (همان، ج ۱، ص ۴۶، ۱۳۵؛ ج ۲، ص ۱۳۶ و ۵۵۶) از سوی دیگر، به تبع قرآن کسانی را که از اسلام پیروی می‌کنند، عادل، صالح و... و کسانی را که از اسلام دوری می‌گزینند، ظالم، باطل و... می‌شمارد. (همان، ج ۵، ص ۶۶۰) از این بیان به خوبی استفاده می‌شود که عدالت همان پیروی از حقیقت است و پیروی از اسلام نیز همان پیروی از حقیقت است.



وجوه سیاسی نظریه «عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت»

حال که عدالت یک مفهوم فراگیر است و به معنای واحد بر تمامی موارد اطلاق می‌گردد، این پرسش مطرح می‌شود که برآیند فلسفی - سیاسی این نظریه چیست؟ به سخن دیگر، بر اساس نظریه عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت، فلسفه وجودی یک نظام سیاسی چیست و کدام نظام سیاسی مشروعیت دارد و عادلانه است؟ همچنین معیار مشروعیت و عدالت چیست؟

بسیاری از فیلسوفان سیاسی برای رسیدن به نظریه سیاسی موردنظر خود، نخست مبادی و پیش‌فرض‌هایی را مطرح می‌سازند و سپس بر اساس آن مبادی، دیدگاه خود را ارائه می‌کنند. برای نمونه، جان رالز فیلسوف شهیر مغرب‌زمین، وضعیتی فرضی به نام موقعیت آغازین (original position) را در نظر می‌گیرد و سپس بر مبنای آن دیدگاه خود را ارائه می‌کند. (برای آگاهی بیشتر از نظریه سیاسی رالز ر.ک: تاملی در روش‌شناسی رالز، معرفت فلسفی) اگر از دیدگاه رالز، معیار رسیدن به عدالت، موقعیت آغازین و شرایط منصفانه موجود در آنجا باشد، از نظر آیت‌الله جوادی معیار رسیدن به جامعه عدالت‌محور، پیروی کردن از حقیقت است. اگر جامعه‌ای حقیقت را نصب‌العین خود قرار دهد و توان خود را برای درک درست حقیقت و رسیدن به آن صرف نماید، آن جامعه در مسیر عدالت گام برداشته است. حال باید دید اقتضای حقیقت در حوزه سیاست و اداره جامعه چیست؟ اقتضای حقیقت همان اموری است که برآیند آنها شکل‌گیری یک جامعه آرمانی خواهد بود. این اقتضائات را می‌توان در اصول زیر خلاصه کرد:

۱. ضرورت حکومت

درباره شکل‌گیری جامعه، دیدگاه‌هایی متفاوتی وجود دارد. استاد جوادی همانند دیگر فیلسوفان، انسان را مدنی‌الطبع می‌داند؛ بدین معنا که انسان طبعاً دوست دارد در جمع باشد و زندگی انفرادی پدیده‌ای نیست که مورد علاقه انسان‌ها باشد. زندگی اجتماعی در کنار فوائد خود، خواه ناخواه مشکلاتی را نیز به همراه دارد که یکی از آنها اختلافاتی است که به دلایلی از جمله طبع استخدام‌گر انسان در زندگی اجتماعی بین انسان‌ها به وجود می‌آیند. رفع این اختلافها نیازمند نیروی مقتدر یا حکومتی است که بتواند اختلافات را رفع کند تا آنها بتوانند به راحتی در اجتماع زندگی کنند و از مواهب و برکات آن بهره‌مند گردند. بنابراین با توجه به فوایدی که بر زندگی اجتماعی مترتب است و اینکه انسان طبعاً

خواهان زندگی اجتماعی است، نتیجه می‌گیریم زندگی اجتماعی یک ضرورت است و نپذیرفتن آن مخالفت با بدهت عقل و در نتیجه مخالفت با حقیقت است. از آنجا که زندگی اجتماعی مستلزم اختلاف است، باید مرجعی وجود داشته باشد که اختلاف‌ها را حل و فصل کند و آن مرجع چیزی جز حکومت نیست. (ولایت فقیه؛ ولایت فقهت و عدالت، ص ۵۰-۵۲، ۷۴، ۷۳ و ۱۵۱؛ الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۷۱)

۲. حکومت اسلامی

حکومت دارای اقسام فراوانی است که بهترین آن از نظر آیت‌الله جوادی حکومت اسلامی است؛ چرا که این امر مقتضای حقیقت و برهان است. در حکومت‌های اسلامی، قانون حاکم همان قانون الهی است. از آنجا که خداوند براساس براهین قطعی، خالق انسان و جهان است و آنها را به نیکی می‌شناسد و از منافع و مصالح انسان به درستی آگاهی دارد، بهترین قانون‌ها را وضع می‌کند که با مصالح بلندمدت انسان‌ها سازگاری دارد. بنابراین حاکمیت قوانین الهی یا، به اصطلاح، حکومت اسلامی بهترین نوع حکومت است و منافع واقعی انسان را بیش از پیش تأمین می‌کند. (ولایت فقیه، ولایت فقهت و عدالت، ص ۲۸، ۵۲ و ۱۴۹)

۳. حکومت معصوم

از آنجا که قانون دارای مجمل و مبین، محکم و متشابه و... است، قانون به تنهایی نیز کفایت نمی‌کند و باید فردی نیز از سوی خداوند مشخص شده باشد تا سکان‌دار کشتی اجتماع باشد. بنابراین علاوه بر داشتن قانون الهی، مجری الهی نیز ضروری است. برآیند این سخنان، اثبات حاکمیت معصوم است. حاکم این نوع حکومت در زمان حضور معصوم خود اوست و در زمان غیبت با نصب او تعیین می‌گردد. حکومت منصوبان معصوم که از آن به ولایت فقیه یاد می‌شود، امتداد حکومت معصوم است و عنایت خداوند ایجاب می‌کند همان فوائد مترتب بر حکومت معصوم بر حکومت منصوبان آنها نیز مترتب گردد. حکومت معصوم سعادت انسان را به طور کامل تأمین می‌نماید و لذا جامعه‌ای که در آن معصوم حکومت کند، جامعه عدالت‌محور است. (همان، ص ۸۸ و ۹۷)

۴. همکاری مردم

از نظر آیت‌الله جوادی برای تحقق عدالت در جامعه، باید سه عنصر به‌طور همزمان وجود

داشته باشد؛ قانون الهی، مجری الهی و همکاری مردم. اگر در یک جامعه‌ای قانون الهی وجود داشته باشد و مجری الهی نیز حاکم باشد، ولی مردم همکاری نکنند، عدالت تحقق پیدا نخواهد کرد. (همان، ص ۸۱ - ۸۳)

۵. فواید حکومت معصوم

نظریه حکومت معصوم که برآیند نظریه عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت است، همانند دیگر نظریات مطرح در حوزه اندیشه سیاسی، آثار و پیامدهای خاص خود را دارد که برخی از آنها عبارتند از:

الف. رشد فرهنگ عمومی

در سایه حکومت معصوم که به واسطه قانون عدل، حاکم عادل و مردم عدالت‌خواه به وجود می‌آید، زمینه رعایت اصول اخلاق و حقوق یا به تعبیر استاد جوادی - که مقتبس از تعبیر قرآنی است - «تقوا» فراهم می‌گردد و با فراهم شدن زمینه پارسایی، زمینه تحقق فلسفه حیات انسان که همان «لقاءالله» باشد، به وجود خواهد آمد.

عدالت اجتماعی یک بزرگراهی است که انسان را به میدان تقوا می‌رساند و این میدان تقوا یک سکوی پرشی برای لقاءالله است. (سخنرانی، ۸ محرم ۱۴۲۷)

در سایه حکومت عدل معصوم، مردم داوطلبانه به وظیفه خود عمل می‌کنند. آنها نه تنها به عبادات خود بها می‌دهند، معاملات خود را نیز مهم می‌شمارند و همگان وجدان کاری دارند و خبری از بیکاری، تبهکاری، کلاهبرداری، پول‌شویی و مانند آن نیست. به علاوه اینکه، پرداخت وجوه شرعی و انفاقات مورد نظر اسلام انجام می‌گیرد و در نتیجه خبری از فقر نخواهد بود. (ولایت فقیه، ولایت فقهامت و عدالت، ص ۱۰۶ - ۱۱۸) در نظریه حاکمت معصوم، بین جهان‌بینی و ایدئولوژی ارتباط تنگاتنگی وجود دارد؛ چرا که بدون یک جهان‌بینی مستقن نمی‌توان از جامعه عادل دم زد.

اگر ملتی معتقد نباشد، دلیلی ندارد که عادل باشد. او چرا از منافع زودگذر بگذرد؟ چرا از کامیابی و لذت صرف‌نظر کند؟ لابد باید معتقد باشد به اینکه عمل زنده است، انسان بعد از مرگ با تمام رهاورد عملش محشور می‌شود و عمل هرگز از بین نمی‌رود «یک» اگر از بین نرفت. در سلسله علل به جایی مرتبط است «دو» تنها کسی که عمل با او مرتبط است، خود عامل

است «س» دامنگیر او خواهد شد «چهار» «کج روی کج آیدت جف القلب» (سخنرانی، ۳ محرم ۱۴۲۷)

جامعه عادلانه در سایه اعتقادات مستحکم قابل دستیابی است. در جامعه‌ای که معصوم بر آن حکومت نماید، به دلیل آنکه اعتقادات صحیح در دل و جان مردم ریشه دارد، آنها با انگیزه قوی و بدون هرگونه تهدید یا تطمعی به وظایف خود عمل می‌کنند، به واجبات عمل می‌نمایند و از محرمات می‌پرهیزند. چنین جامعه‌ای به گفته استاد جوادی از گزند هر گونه خطری مصون است و در مسیر تکامل و پیشرفت قرار دارد. (سخنرانی، ۸ محرم ۱۴۲۷)

ب. امنیت

امنیت از مقولات بسیار مهم در اندیشه سیاسی است و به گمان برخی از فیلسوفان سیاسی، ایجاد امنیت فلسفه وجودی حکومت‌ها است. (لویاتان، ص ۱۵۷ - ۱۶۳) در آرمان‌شهر مبتنی بر نظریه عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت، امنیت بالایی وجود دارد و آنچه در این شهر یافت می‌شود، امنیت است، نه چیزی از جنس خفقان. افراد در امنیت اصولی را قبلاً پذیرفته، بر پایه آنها مشی می‌نمایند و در نتیجه امنیت خودبه‌خود به وجود می‌آید و کسی نسبت به جان و مال و ناموس خود احساس خطر نمی‌کند؛ اما در شرایط خفقان و اختناق که در اثر تحمیل برخی اصول از سوی یک اقلیت یا حتی اکثریت انجام می‌پذیرد، افراد از ترس و نه از روی اعتقاد، کاری را ترک یا انجام می‌دهند. آنچه در نظام‌های ایدئولوژیک و فاشیستی و در رأس آنها اتحاد جماهیر شوروی پیشین وجود داشت، استبداد و اختناق بود، نه امنیت. ایشان در توصیف جامعه آرمانی مهدوی که مبتنی بر نظریه عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت است، آن را محیطی امن و آرامش‌بخش می‌شمارد. شهروندان این دولت کریمه از هر ستمی در امان هستند؛ چنانکه در پرتو این عدالت، دشمنی‌ها به دوستی، نزاع‌ها به صلح و کینه‌ها به محبت تبدیل می‌شود. صفا و مهر نه تنها میان بشر، بلکه بین حیوانات نیز رایج می‌شود و میوه شیرین امنیت عمومی، محصول عدالت‌گستری حکومت مهدوی خواهد بود؛ آن‌طور که بانویی به تنهایی فاصله عراق تا سوریه را با تمام ملزومات خویش طی می‌کند، بی‌آنکه از تعرض انسان یا حیوانی هراسی به دل راه دهد یا کسی یا چیزی به او تعرضی روا دارد. (مام مهدی علیه السلام موجود موعود، ص ۲۵۹)

آیت‌الله جوادی معتقد است در سایه تحقق نظریه حکومت معصوم که حاصل اهتمام به

نظریه عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت است، امنیت تأمین می‌گردد، اقتصاد رونق پیدا می‌کند و استقلال و آزادی واقعی به دست می‌آید. (سخنرانی، ۱ و ۴ محرم ۱۴۲۷)

ج. آزادی

آزادی یکی دیگر از مؤلفه‌های بسیار اساسی در فلسفه سیاسی است و عنصر بارز در اندیشه سیاسی معاصر غرب همان اصل آزادی و تعیین حدود و ثغور آن است. استاد جوادی با استناد به منابع اسلامی، آزادی اندیشه را به مثابه یکی از آزادی‌های اساسی انسان می‌پذیرد. از نظر او می‌توان حقیقت را به انسان‌ها عرضه و آن را با تکیه بر برهان و شواهد برای آنها اثبات کرد؛ اما به هیچ وجه نمی‌توان فردی را ملزم به پذیرش یک باور نمود؛ چرا که باور از جنس معرفت است و معرفت اجبارپذیر نیست. (ولایت فقیه، ولایت فقامت و عدالت، ص ۳۲ - ۳۳) البته آزادی اسلامی با آزادی‌های رایج در غرب تفاوت دارد. در غرب، آزادی را بیشتر به معنای آزادی‌های بیرونی و نبود موانع خارجی تفسیر می‌کنند؛ اما در اسلام به آزادی معنوی یا آزادی از هوا و هوس بها داده می‌شود که مادر همه آزادی‌ها محسوب می‌شود. به سخن دیگر، وقتی انسانی از شر هوا و هوس آزاد باشد و برده تمایلات باطل نفسانی خود نباشد، آنگاه به حقوق دیگران نیز تجاوز نخواهد کرد و بلکه به دیگران خدمت نموده، در فرآیند تکامل اجتماعی نقش مثبتی ایفا خواهد کرد. (همان، ص ۴۲ - ۴۳)

د. ثبات و پایداری

از معدود دغدغه‌های فیلسوفان سیاسی، نحوه ایجاد جامعه مانا و پایدار بوده است. رالز، فیلسوف شهیر قرن بیستم، ثبات (stability) را از مزایای بسیار مهم نظریه عدالت خود می‌شمارد. (A Theory of Justice pp) از نظر آیت‌الله جوادی، اقامه عدل و قائم به قسط بودن از جمله وسایل پایداری هستند. (تسنیم، ج ۲۱، ص ۱۰۲) وی معتقد است عدل به منزله ستون جامعه است و علت آنکه از عدل‌ورزی به «اقامه عدل» تعبیر شده، همین اهمیت بیش از حد عدل و نقش آن در برقراری پایداری است. به گفته ایشان:

اگر خیمه را ستون‌ها نگه می‌دارند، حکومت را عادل‌ها نگه می‌دارند... اگر کسی عادل بود، عاقل است، اگر کسی عادل عاقل بود، ستون حکومت است. آن حکومت می‌ماند. آن جامعه می‌ماند. (سخنرانی، ۳ محرم ۱۴۲۷)

وی جامعه‌ای را دارای ثبات می‌داند که در آن عدل برقرار باشد آن هم در سایه التزام به

اعتقادات صحیح و حق امکان‌پذیر است. اگر در جامعه‌ای عدل و داد وجود نداشته باشد یا عدالت متحقق در آن مبتنی بر حقیقت نباشد، بلکه بر پایه اوهام و خیالات پایه‌گذاری شده باشد، آن جامعه دوام نخواهد یافت. (همان)

علت اینکه برقراری عدالت موجب ثبات می‌شود، آن است که عدالت براساس تفسیر آیت‌الله جوادی آملی، نوعی سازگاری با حقیقت است و چیزی که مطابق حقیقت و قوانین طبیعی باشد، استمرار بیشتری خواهد داشت.

قوام حقیقت حیات انسانی به اصل عدالت است. دادگری همانند اصل توحید، ریشه در نظام تکوین دارد: «بالعدل قامت السموات والأرض» بنابراین نادیده انگاشتن قسط و عدل، مخالفت با نظام طبیعی و اهتمام به آن، هماهنگی و همسویی با نظام هستی است. (سلام و روابط بین‌الملل، ص ۳۷)

او همچنین هشدار می‌دهد اگر باورها و رفتارهای مردم مطابق حقیقت نباشد و به سخن دیگر، عدالت در حوزه باورها و کردارها وجود نداشته باشد، محال است آن جامعه پایدار بماند: اگر کسی فولادی نیندیشد، آهنی نیندیشد، این بر پایه‌های چوبین استوار است. این کودکی است که پای خود را در پای چوبین کرده یا جانباز و معلولی است که پای او چوبین است. اگر پای یک ملتی چوبین بود «پای چوبین سخت بی‌تمکین بود». (سخنرانی، ۳ محرم ۱۴۲۷)

هـ. شکل‌گیری گفتمان جدید

در جامعه‌ای که بر مبنای نظریه عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت ایجاد شود گفتمان جدیدی شکل می‌گیرد که در آن با مفاهیم و معانی جدید روبرو هستیم. مفاهیمی مانند ملاک شهروندی، علم، قدرت، آزادی و... در معانی خاص خود به کار می‌روند که عدول از آنها به راحتی امکان‌پذیر نیست. در آرمان‌شهر مبتنی بر حقانیت یا اصلاً با این اصطلاحات سروکاری نداریم یا معانی آنها را بر پایه اقتضای نظریه عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت تبیین می‌کنیم؛ مثلاً برای شهروندی در جهان امروز معیارهای فراوانی پیشنهاد کرده‌اند؛ از جمله جغرافیا، نژاد و فرهنگ و امروزه کشورها بر اساس همین قراردادها با یکدیگر تعامل می‌کنند. ملاک شهروندی در جامعه‌ای که بر اساس نظریه عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت بنا می‌گردد، هیچ یک از این معیارها قراردادی نیست و تأکید بر آنها اگر از سر اضطرار نباشد، عین ظلم و اجحاف است. مناط شهروندی در شهر مبتنی بر حقیقت، خدایی بودن

است، نه غیر آن. منظور از وطن در حدیث معروف «حب الوطن من الإيمان» به قول شیخ بهایی «ناکجاآبا»:

این وطن جایی است که نام نیست
این وطن مصر و عراق و شام نیست
و به گفته استاد جوادی «لقاءالله» است. (سخنرانی، ۲، محرم ۱۴۲۷)

اعراب با اتکا به فرهنگ و سنت‌های رایج در میان خود به نژادپرستی یا قبیله‌گرایی اعتقاد داشتند و می‌گفتند: «انصر أخاک ظالماً او مظلوماً». جاهلیت مدرن نیز همین معنا را به شکل به‌روزتری، مثل شرقی، غربی، عرب و عجم بودن دنبال می‌کنند؛ اما در جامعه‌ای مبتنی بر نظریه پیش‌گفته اثری از این افکار و گرایش‌ها نخواهد بود و در عوض، اصل یاری مظلوم مبنای عمل قرار خواهد گرفت. (همان)

مبنای علم امروزی همان است که فرانسیس بیکن پیشنهاد کرد که آن علمی ارزش دارد و شایسته نام علم است که موجب افزایش قدرت گردد و یادگیری علمی که چنین نباشد، باعث تضییع وقت است. در گفتمان رایج در آرمان‌شهر حقیقت‌محور، علم حقیقی به معنای شناخت حق تعالی و مقدمات لازم برای آن است و علوم دیگر یا اصلاً ارزشی ندارند یا ارزش استقلال‌ی ندارند و به اعتبار اینکه جان مسلمانان را نجات می‌بخشد یا زمینه را برای عبادت انسان‌ها فراهم می‌سازند، ارزش می‌یابند. قدرت، آزادی، انسانیت، کرامت و... نیز در فضای جدید و با بار معنایی جدیدی مطرح می‌شوند.

نتیجه

عدالت از مباحث بسیار اساسی در حوزه علوم فلسفی و اجتماعی است. معمولاً ابتدا عدالت را تقسیم و سپس احکام هر قسم را بیان می‌کنند. از نظر آیت‌الله جوادی، عدالت یک معنا بیشتر ندارد و آن تبعیت از حقیقت و تسلیم بودن در برابر آن است. عدالت به این معنا می‌تواند همه حوزه‌های مباحث آن را پوشش دهد و توجیه لازم را فراهم کند.

گرچه ایشان درباره عدالت، تعابیر دیگری مانند قرار دادن یک چیز در جایگاه خود، اعطای حق به صاحب حق و... نیز ارائه کرده است، اما تعابیر که دیگر موارد را به خوبی پوشش می‌دهد، همان تعبیر «عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت» است. شواهد و مستندات زیادی در کلمات وی وجود دارد که همین معنا را تأیید می‌کند.

بر پایه این نظریه که مثل هر نظریه فلسفی - اجتماعی دیگر، ویژگی‌ها و پیامدهای

خاص خود را دارد، حکومت عادلانه حکومتی است که بر درک درست از حقیقت و تبعیت از آن مبتنی باشد. از آنجا که وجود حضرت حق و صفات او، مسأله نبوت و اصل مسأله امامت از طریق عقل و برهان اثبات می‌گردد، حکومتی می‌تواند مبتنی بر حقیقت باشد که برخاسته از این مبانی و سازگار با آنها باشد. چنین حکومتی همان حکومت معصوم یا حکومت فقیه - در امتداد حکومت معصوم - است.

تحقق نظریه حکومت معصوم مثل هر پدیده ممکن دیگر، وابسته به علل و اسباب است که فقط با تحقق آنها محقق می‌گردد. وجود معصوم یا منصوب او فقط یکی از این اسباب است و وجود قانون عدل و همکاری مردم با حاکم عادل در اجرای قانون عدل نیز از دیگر شرایط تحقق نظریه حکومت معصوم می‌باشد.

با عملیاتی شدن نظریه عدالت به مثابه تبعیت از حقیقت و روی کار آمدن حکومت معصوم، آرمان‌شهر فیلسوف ما شکل می‌گیرد که در آن کارها بر اساس حق و حقیقت انجام می‌گیرد، اثری از زیاده‌خواهی، برتری‌طلبی، زورگویی و مانند آن نیست و زمینه برای رشد معنوی انسان‌ها و تقرب به حضرت حق که هدف اصلی آفرینش انسان است، فراهم می‌آید.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، (۱۳۸۷)، ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی، تهران شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵) الاشارات و التنبیها، ج ۳، قم: نشر البلاغه.
۴. اشعری، علی بن اسماعیل، (۲۰۰۰) اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۵. افضلی، سید عبدالرئوف (جمعه خان)، «تأملی در روش‌شناسی فلسفه سیاسی رالی»، فصلنامه علمی - پژوهشی معرفت فلسفی، ش ۱۵.
۶. افلاطون، (۱۳۶۰) جمهور، ترجمه فواد روحانی، چاپ چهارم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵)، ادب فنای مقربان، ج ۴، تحقیق محمد صفایی، قم: نشر اسراء.
۸. _____، (۱۳۸۸)، اسلام و روابط بین‌الملل، تحقیق سعید بندعلی.
۹. _____، (۱۳۸۷)، امام مهدی عج، موجود موعود، تحقیق سیدمحمدحسین مخبر، قم: نشر اسراء.
۱۰. _____، (۱۳۸۷)، انتظار بشر از دین، تحقیق محمدرضا مصطفی‌پور، قم: نشر اسراء.
۱۱. _____، (۱۳۷۸)، تسنیم، ج ۱، تحقیق علی اسلامی، قم: نشر اسراء.
۱۲. _____، (۱۳۸۵)، تسنیم، ج ۱۰، تحقیق سعید بندعلی، قم: نشر اسراء.
۱۳. _____، (۱۳۸۷)، تسنیم، ج ۱۳، تحقیق عبدالکریم عابدینی، قم: نشر اسراء.
۱۴. _____، (۱۳۸۸)، تسنیم، ج ۱۶، تحقیق عبدالکریم عابدینی، قم: نشر اسراء.
۱۵. _____، (۱۳۸۹)، تسنیم، ج ۱۹، تحقیق سعید بندعلی، قم: نشر اسراء.
۱۶. _____، (۱۳۸۹)، تسنیم، ج ۲۱، قم: نشر اسراء.
۱۷. _____، (۱۳۸۳)، تسنیم، ج ۵، تحقیق احمد قدسی، قم: نشر اسراء.
۱۸. _____، (۱۳۸۵)، تسنیم، ج ۶، تحقیق حسن واعظی محمدی، قم: نشر اسراء.

۱۹. _____، (۱۳۸۷)، تسنیم، ج ۱۳، تحقیق عبدالکریم عابدینی، قم: نشر اسراء.
۲۰. _____، (۱۳۸۴)، تفسیر انسان به انسان، تحقیق محمدحسین الهی‌زاده، قم: نشر اسراء.
۲۱. _____، (۱۳۸۷)، مبادی اخلاق در قرآن، تفسیر موضوعی، ج ۱۰، تحقیق حسین شفیعی، قم: نشر اسراء.
۲۲. _____، (۱۳۸۴)، فطرت در قرآن، تفسیر موضوعی، ج ۱۲، تحقیق محمدرضا مصطفی‌پور، قم: نشر اسراء.
۲۳. _____، (۱۳۸۱)، صورت و سیرت انسان، تفسیر موضوعی، ج ۱۴، تحقیق غلامعلی امین‌دین، قم: نشر اسراء.
۲۴. _____، (۱۳۸۷)، جامعه در قرآن، تفسیر موضوعی، ج ۱۷، تحقیق مصطفی خلیلی، قم: نشر اسراء.
۲۵. _____، (۱۳۸۳)، توحید در قرآن، تفسیر موضوعی، ج ۲، تحقیق حیدرعلی ایوبی، قم: نشر اسراء.
۲۶. _____، (۱۳۸۲)، معاد در قرآن، تفسیر موضوعی، ج ۴، تحقیق علی زمانی قمشاهی، قم: نشر اسراء.
۲۷. _____، (۱۳۸۵)، حق و تکلیف، تحقیق مصطفی خلیلی، قم: نشر اسراء.
۲۸. _____، (۱۳۷۲)، ده مقاله، تهران: الزهراء علیها السلام.
۲۹. _____، (۱۳۸۶)، رحیق مختوم، تحقیق حمید پارسانیا، قم: نشر اسراء.
۳۰. _____، (۱۳۸۶)، سرچشمه حیات، ج ۳، تحقیق عباس رحیمیان محقق، قم: نشر اسراء.
۳۱. _____، (۱۳۸۸)، شمس‌الوحی تبریزی، تحقیق علی‌رضا روغنی موفق، قم: نشر اسراء.
۳۲. _____، (۱۳۷۷)، فلسفه حقوق بشر، تحقیق سید ابوالقاسم حسینی (زرفا)، قم: نشر اسراء.
۳۳. _____، (۱۳۷۸)، ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت، قم: نشر اسراء.
۳۴. جونز، و.ت.، (۱۳۸۰)، خلدواندان اندیشه سیاسی، ج ۲، تهران: سپهر.
۳۵. سروش، عبدالکریم، (۱۳۵۰)، دانش و ارزش، تهران: یاران.
۳۶. فروغی، محمدعلی، (۱۳۷۵)، سیر حکمت در اروپا؛ به ضمیمه گفتار در روش نوشته رنه دکارت، به تصحیح و تحشیه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: نشر البرز.

۳۷. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه، (یونان و روم)، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش.

۳۸. هابز، توماس، (۱۳۸۰)، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

Alex Tuckness (2010), "Locke's Political Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall Edition), Edward N. Zalta (ed.) (2010) , URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/fall/entries/locke-political/>>.

Crisp Roger and Chappel Timl, Utilitarianism in REP.

Donald, James A. "Natural law and Natural Rights", <http://jim.com/rights.html>

Freeman Samuel (1998), Contractualism in Routledge Encyclopedia of Philosophy (REP), London and New York, Routledge.

Matravers, Matt (1998), 'Justice' in (REP), London and New York, Routledge.

Rawls John, (1971) A Theory of Justice, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.