

پدیدارشناسی راهبردهای امام علی (ع) برای تحقق عدالت در جامعه (مطالعه موردی نهج البلاغه)

وحید بهرامی عین‌القاضی *

سید محمدعلی تقوی **

چکیده

عدالت مفهومی آرمانی است که یکی از غایبات علم سیاست به‌شمار می‌رود. خارج ساختن این مفهوم از حالت ذهنی و تحقق آن در واقعیت عینی، اجتماعی و سیاسی، نیازمند روش است. امام علی (ع) در نامه‌هایش به یاران و کارگزاران خود، شیوه‌های اجرایی و عملی رسیدن به عدالت را ترسیم می‌کند. در این پژوهش با مطالعه موردی نهج البلاغه، با استفاده از تحلیل محتوای آثار با روش پدیدارشناسی به نقد و ارزیابی اندیشه آن بزرگوار در مورد عدالت می‌پردازیم. چارچوب نظری به‌کار گرفته شده در این پژوهش، تکنیک‌های قدرت برگرفته از آثار مارتین هایدگر، میشل فوکو و جورجو آگامبن می‌باشد، که در مورد اخلاق جایگاهی اندر زمانه‌نویسی اسلامی به‌کار گرفته شده است. بر این اساس، چهار اصل راهبردی مستخرج از متن نهج البلاغه بررسی می‌شوند که عبارتند از: ۱- اصل شایسته‌سالاری؛ ۲- اصل انصاف؛ ۳- اصل استحقاق و نفی تبعیض؛ ۴- اصل اعتدال و میانه‌روی.

کلیدواژه‌ها: پدیدارشناسی، امام علی (ع)، نهج البلاغه، عدالت.

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول): vahid.bahrami@mail.um.ac.ir

** دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۱۱

مقدمه

برخی اندیشمندان، به‌خصوص شرق‌شناسان بر این اعتقادند که شیعیان جریانی منتقد و خارج از قدرت سیاسی در جهان اسلام هستند که توانایی اندیشه‌ورزی واقع‌گرایانه و عمل‌گرایانه در مورد قدرت را ندارند. به باور آنها، شیعیان همیشه در قالب اندیشمندان حاشیه‌ای در سامان‌دهی قدرت بروز پیدا کرده‌اند. براساس این عقیده، شیعیان هیچ اندیشه سیاسی سازنده و عملیاتی پیرامون روش‌های حکومت ندارند و تنها به انتقاد و اندرزهای آرمانی بسنده می‌کنند. قصد نویسندگان در این مقاله آن است که نشان دهند در مرام‌نامه اندیشه سیاسی شیعیان، یعنی نهج البلاغه، تکنیکی‌ترین گزاره‌ها در باب سامان‌دهی قدرت و حکومت‌مندی ابراز شده است. امام علی(ع) در ۷۹ نامه نهج البلاغه اصول اصیل و کاربردی حکمرانی را تشریح کرده است. این مقاله با تمرکز بر مفهوم عدالت و مطالعه موردی بیانات امام علی (ع) در نهج البلاغه می‌کوشد تا اصول عملیاتی امام جهت سامان‌دهی عدالت را استخراج کند.

لازم به ذکر است، سیاست به‌معنای سامان‌دهی امر عمومی است. علاوه بر امنیت، رفاه، آزادی و کارآمدی، حاکم شدن دادگری و شیوه‌هایی که انسان‌ها به‌صورت مسالمت‌آمیز و بدون پایمال کردن حقوق یکدیگر، اختلافات خود را حل و فصل نمایند، از اهداف بنیادین علم سیاست می‌باشد. در همین زمینه برخی مفاهیم بنیادین سیاسی در ارتباط با سامان‌دهی امر عمومی، قدمتی به بلندای تاریخ جوامع انسانی دارند و همراه با زندگی اجتماعی پای به عرصه وجود گذارده‌اند. مفهوم عدالت از جمله این موارد به‌شمار می‌رود. اما باید توجه داشت که از عدالت در علوم اجتماعی و به‌خصوص فلسفه سیاسی تعریف‌های متفاوتی به‌عنوان مفهوم مرکزی وجود دارد؛ تعاریفی همچون تعادل، میانه‌روی، برابری، انصاف و استحقاق که همگی نشان از آن می‌دهد که عدالت صفتی است که معنای واحد ندارد.

عدالت یکی از غایات متفکران علوم سیاسی است که به شکل‌های گوناگون در دوران باستان، میانه، مدرن و پسامدرن دنبال شده است. متفکران علوم سیاسی به‌دنبال آن بوده‌اند که تزاخم منافع و زیاده‌خواهی را که منجر به بیدادگری، پایمال کردن حقوق افراد، فقر و تبعیض می‌شده است، ریشه‌یابی کنند و برای رسیدن به شایسته‌سالاری، انصاف، داد، رضایت از زندگی و اعتدال و میانه‌روی در جامعه راه‌حل ارائه نمایند.

دغدغه این نوشتار، رویکرد اسلامی به عدالت می‌باشد. این نوشتار قصد دارد با استفاده از مبانی و روش‌های موجود در اندرزنامه امام علی (ع) در نهج البلاغه، به ریشه‌شناسی، مبانی‌شناسی، درک پدیداری شرایط عدالت و از همه مهم‌تر به روش‌هایی که منجر به عدالت می‌شود، بپردازد. پرسش پژوهش حاضر آن است که در نامه‌ها و بیانات امام علی (ع) عدالت در چه شرایطی به وجود می‌آید؟ امام علی (ع) عوامل ایجادکننده بی‌عدالتی را در چه می‌بیند و چه روش‌هایی را برای رسیدن به عدالت پیشنهاد می‌کند؟ تأکید این نوشتار بر روش‌ها و اصولی است که توانایی اثرگذاری بر واقعیت را دارا می‌باشند. بر همین اساس، چارچوب تئوریک این پژوهش روش‌های قدرت برگرفته از آثار مارتین هابدرگر، میشل فوکو (فوکو، ۱۳۸۹ ج: ۵۷) و جورجو آگامبن (آگامبن، ۱۳۹۰: ۸۰) می‌باشد، که در مورد اخلاق جایگاهی اندرزنامه‌نویسی اسلامی به کار گرفته شده است.

چارچوب تئوریک

عدالت مفهومی آرمانی است که همه انسان‌ها آن را خواهندند. وظیفه متفکر سیاسی آن است که بتواند روش‌هایی خلق کند که شعار عدالت به واقعیت تبدیل شود. روش به معنای خلق ابزارها و میانه‌هایی است که اهداف و ارزش‌های ذهنی را عملیاتی می‌کند. فرق علم سیاست با فلسفه، ادبیات و نظریه محض در این است که شیوه‌های اجرایی را مورد توجه قرار می‌دهد (فوکو، ۱۳۸۹ الف: ۳۴۲). برای ایجاد عدالت نیز اندیشمندان علم سیاست در چند قرن گذشته قواعد و اصول مختلفی را طراحی و اجرا کرده‌اند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

- ۱- «عدالت به مثابه استحقاق»: در این دیدگاه که بر مبنای اندیشه نوزیک شکل یافته، عدالت در کنار آزادی شکل و اهمیت پیدا می‌کند و هیچ ربطی به فقر، نابرابری دستمزدها یا سایر نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی و نیز نحوه توزیع ثروت ندارد. بر این اساس در هر نظام اجتماعی باید اعمال اراده صاحبان قدرت بر دیگران منع شود تا هرکس متناسب با شایستگی‌اش از منافع برخوردار گردد. افراد، مستحق اعمال آزادانه و داوطلبانه و فارغ از هرگونه تحمیل هستند تا برای خود و تنظیم امورشان، که به انتخاب خود پذیرفته‌اند، تصمیم بگیرند (لسناف، ۱۳۸۵: ۲۳۲-۲۳۸).
- ۲- «عدالت به مثابه انصاف»: این دیدگاه که متعلق به جان رالز است، مفهوم عدالت را از منظر متفاوتی مورد کنکاش قرار می‌دهد. در این دیدگاه انصاف به روش اخلاقی‌ای گفته می‌شود

که ما را در رسیدن به اصول عدالت راهنمایی می‌کند (Rawls, 1985: 51-223)؛ روشی که طی آن، شخص منافع خود را در نظر نگرفته و بی‌طرفانه تصمیم می‌گیرد. این بدین معناست که هر کس حقوق دیگران را رعایت کند، برای دیگران حقوقی برابر خود قائل باشد و مزایا و بهره‌های زندگی را میان خود و مردم منصفانه تقسیم نماید (مهدوی کنی، ۱۳۸۸: ۵۷۱). بدین ترتیب، عدالت ثمره انصاف است و بنابر تعریف خود رالز به معنای «حذف امتیازات بدون قاعده و ایجاد تعادلی واقعی در میان خواسته‌های متعارض انسان‌ها، در ساختار یک نهاد و اجتماع است» (Freeman, 1999: 74). این امر نیز منوط به تحقق دو اصل مهم آزادی و برابری است.

۳- «عدالت به مثابه تناسب»: این تعریف از عدالت که متعلق به افلاطون است، به معنای قرار دادن هر شیء در جایگاه طبیعی خود می‌باشد. بر این اساس، هر انسانی باید به کار مناسب خود بپردازد؛ در غیر این صورت شهر و جامعه به تباهی کشیده خواهد شد. این تعریف از عدالت در مبحث حکومت، به معنای قرار گرفتن افراد شایسته و لایق در مسند امور سیاسی و اداری جامعه است (لاوین، ۱۳۹۱: ۷۷).

۴- «عدالت به مثابه حد وسط»: ارسطو بر اساس دیدگاه طبیعت‌گرایانه خود که «عدالت» را برگرفته از طبیعت می‌داند، میان مفهوم «عدالت» و «حد وسط» پیوند برقرار می‌کند. از دیدگاه وی آنچه در طبیعت داریم، رعایت حد وسط و تناسب است؛ به این معنا که اجزای هر شیء متناسب با اندازه آن و سازگار با ساختار وجودی آن است. هر موجودی در طبیعت بسان اثر هنری زیبایی است که نه می‌توان چیزی از آن کاست و نه چیزی می‌توان بر آن افزود؛ به گونه‌ای که کمال اعتدال و تناسب در آن رعایت شده است. اگر بخواهیم در نظام اخلاقی فردی «عدالت» تحقق یابد، باید تناسب و حد وسط رعایت شود (ارسطو، ۱۳۷۹: ۱۸۵-۱۸۶).

۵- «عدالت جایگاهی»: سیاست‌نامه‌ها با توجه به بستر تاریخی و سیاسی خود، در قالب اندرزنامه به منظور راهنمایی عملی سلاطین یا وزرا نوشته شده‌اند. در این رساله‌ها عدالت عنصر اصلی و پایه تداوم قدرت است، که هم در اندیشه‌های ایرانی‌شهری و هم در آموزه‌های اسلامی بر آن تأکید شده است (رنجبر، ۱۳۸۵: ۹۱-۱۲۴). تفاسیری که از عدالت در سیاست‌نامه‌ها صورت گرفته است، تلفیقی بوده و در آنها عناصری از اندیشه اسلامی، غربی و یونانی مشاهده می‌شود، که می‌توان از آن با عنوان عدالت جایگاهی نام برد. در واقع عدالت جایگاهی دارای چند ویژگی است

که مهم‌ترین آنها از این قرار است: توجه به تجربه و عمل، ملاحظه شرایط اجتماعی متفاوت در تعیین هنجارها، رویکرد تفهیمی به محیط، رواداری، دوری از شتاب‌زدگی و رعایت تواضع. این ویژگی‌های عدالت جایگاهی که در اندرنامه‌ها و سیاست‌نامه‌ها مطرح شده، بسیار مهم و تعیین کننده است؛ چراکه علاوه بر تأکید بر عدالت به‌عنوان یک اندیشه آرمان‌گرایانه، از واقع‌بینی سیاسی هم غافل نبوده است.

شایان ذکر است که تلفیق انگاره‌های مختلف درونی در عدالت جایگاهی به کنش‌گر این توانایی را می‌دهد که به شرایط موقعیتی و ضرورت‌های عینی و ساختارهای واقعیتی توجه کند و صرفاً به سنت‌ها یا آرمان‌ها بسنده ننماید. بنابراین وجه منطقی تلفیق انگاره‌های متفاوت در عدالت جایگاهی این است که به خواننده و مخاطب خود این اختیار را می‌دهد که تنها از آن حادثه در زمان و مکان خودش بتواند برای یک هدف مهم تکنیک آموزی کند، اما اینکه کدام جایگاه‌ها با کدام راهبردها تطابق پیدا می‌کند، برعهده کنشگران و متفکران عرصه سیاسی است. بدین ترتیب باید وضعیت‌های اجتماعی، کنش و عمل را در کنار آگاهی ملحوظ داشت و برای برقراری عدالت به سمت آگاهی‌های ذهنی خود، پیش فرض‌های جهان زیست هر انسانی شکل می‌گیرد نرفت. اما انگاره‌های گوناگون این سبک عدالت جایگاهی، در معنایی بنیادی‌تر با هم تلاقی می‌کنند که آن، ایجاد آرامش و رضایت خاطر در بین تمامی افراد جامعه است.

در این نوشتار به‌لحاظ چارچوب روشی از شیوه به‌کار بستن قدرت در حکومت‌مندی استفاده شده است. توضیح بیشتر اینکه، حکومت‌مندی^۱ برآمده از روش پدیدارشناسی در آثار فوکو به معنای شیوه‌های عملی فکر کردن در باب قدرت است، به‌گونه‌ای که بر اعمال و محدود کردن قدرت تأکید می‌شود. براساس حکومت‌مندی، بیشتر شیوه‌های عملی قدرت، کیفی و اندرزی است (Dean, 1999: 70-100; Dupont and Pearce, 2001: 125). به عبارت دقیق‌تر، فوکو خود بیان می‌کند که منظور من از حکومت‌مندی یعنی هنر حکومت کردن؛ هنری که در آن با ایجاد یک

۱. در این مقاله برای واژه «governmentalization» از ترجمه «حکومت‌مندی» استفاده کردیم که شاید گویای مفهوم دقیق کلمه نباشد، اما ما نیز به پیروی از دیگر مترجمان کتاب‌ها و مقالات فوکو ترجیح دادیم از این اصطلاح استفاده کنیم.

سری اقدامات انضباطی در حاکمیت، سلسله کاملی از دستگاه‌های خاص حکومت و از سوی دیگر سلسله کاملی از دانش‌ها خلق می‌شوند (فوکو، ۱۳۸۹ الف: ۲۶۱).

اندرزنامه‌های به‌جا مانده با قرائتی جایگاهی و تکنیکی در مورد قدرت (آگامبن، ۱۳۸۹: ۲۶-۳۲) و سامان‌دهی امر عمومی، گزاره‌های کارآمدی مبتنی بر میراث اندیشه اسلامی و تجربیات مملکت داری مسلمانان تولید کرده‌اند. این پژوهش قصد دارد با استفاده از چارچوب گرفته‌شده از میشل فوکو (فوکو، ۱۳۸۹ ب: ۱۰-۱۴) به روش‌های مندرج در اندرزنامه‌های امام علی (ع) به کارگزاران حکومتی و مخاطبان خود، که برای اجرای عدالت پیشنهاد می‌دهد، بپردازد. امام علی (ع) به تمام معنا متفکری است که فنون عملی در باب عدالت طراحی کرده است و گزاره‌های او هرگز اندرزهای ساده بدون قابلیت اجرا شدن نیست. علی (ع) نه مانند افلاطون آرمان‌گراست که عدالت را در مدینه فاضله جستجو کند و نه همچون نوزیک تسلیم آزادی و فردگرایی بی قید و شرط می‌شود. او با آوردن فنون عدالت مانند شایسته‌سالاری، انصاف، استحقاق و اعتدال در موقعیت‌ها و جایگاه‌های گوناگون در قالب اندرزهای مختلف - که ما به آن عدالت جایگاهی می‌گوییم - نشان می‌دهد که راه درست تعادل سیستم سیاسی با قصد رفع بی‌عدالتی در جامعه به‌دست می‌آید.

جدول الف: عدالت از منظر تئوری‌های علم سیاست

اصول ایجاد عدالت	دلایل وجود بی‌عدالتی	متفکران	چارچوب فکری
ایجاد شرایط آزاد تا هرکس متناسب با شایستگی‌اش از منافع برخوردار گردد.	زورگویی و اعمال اراده برخی اشخاص بر دیگران، همچون سیاست‌های تنظیمی دولت و مالیات‌گیری	نوزیک	عدالت به‌مثابه استحقاق

<p>عدالت رالز مبتنی بر تحقق و حصول دو اصل مهم «برابری» و «آزادی» است (Rawls, 1985: 51-223).</p>	<p>محدود شدن انتخاب‌های اجتماعی به افراد مقتدر سیاسی یا اقتصادی که بیشتر آنها به دلیل وضعیتشان در جامعه منافعی دارند(بشیریه، ۱۳۹۰: ۱۲۰) و عدم رعایت انصاف و درنظر گرفتن تفاوت (Rawls,1985: 51-223)</p>	<p>جان رالز</p>	<p>عدالت به‌مثابه انصاف</p>
<p>قرار گرفتن افراد جامعه، همچون فرمانروایان، نگهبانان و توده‌ها در طبقات خاص خود</p>	<p>قرار نگرفتن افراد در جایگاه خاص خود</p>	<p>افلاطون</p>	<p>عدالت به‌مثابه تناسب</p>
<p>باید تناسب و حد وسط مراعات شود.</p>	<p>افراط و تفریط</p>	<p>ارسطو</p>	<p>عدالت به‌مثابه حد وسط</p>
<p>توجه به تجربه و عمل بسیار مهم است؛ قرار دادن و قرار یافتن هر چیز در جای خودش، انصاف، استحقاق، اعتدال و میانه‌روی</p>	<p>عدم توجه به تجربیات و اخلاق‌های جایگاهی، بی‌توجهی به شایسته‌سالاری، تبعیض و عدم اعتدال و استحقاق سبب بی‌عدالتی می‌شود.</p>	<p>امام علی(ع)</p>	<p>عدالت جایگاهی (اندرزنامه اسلامی)</p>

روش‌شناسی پدیدارشناسی و کاربردی آن در نگاه نهج البلاغه

یکی از کیفی‌ترین و در عین حال عمیق‌ترین روش‌ها برای تحلیل اندیشه سیاسی، پدیدارشناسی است. این روش برای پژوهشگرانی که روحیه‌ای فلسفی داشته و نیز قصد دارند بدون پیش‌فرض‌های مدرن و پسامدرن، سنت را بازخوانی کنند، روشی مناسب به حساب می‌آید. نقد پدیدارشناسی بر

عقلانیت غرب سبب شده است که گرایش‌های محیط‌زیست‌گرا، صلح‌طلب، فلاسفه اخلاقی و عارفان مذهبی، این روش را رویکردی مناسب به حساب آوردند. در پژوهش حاضر نیز چون مفهومی سنتی و ذهنی را مورد بررسی قرار می‌دهیم، پدیدارشناسی برای شناخت متنی و واکاوی تفهیمی بدون پیش‌فرض قابل استفاده است.

پدیدارشناسی در دهه سی و چهل قرن بیستم توسط ادموند هوسرل در فضای سرخوردگی از عقل غربی شکل گرفت. هوسرل به نقد سوژه‌محوری مدرنیته که توسط دکارت آغاز شده بود، پرداخت و معتقد بود شکاکیت دکارت برای عبور از سنت متصلب قرون وسطا نقطه بسیار خوبی بود، اما در ادامه خطایی توهمی را شکل داد (هوسرل، ۱۳۸۱: ۷۸). دکارت به جای اینکه بگوید: «من می‌اندیشم، پس هستم»، می‌بایست می‌گفت: «من می‌اندیشم، پس اندیشه وجود دارد». هوسرل نشان داد با تسلیم شدن عقلانیت به علم با قصد ریاضی کردن جهان طبیعی و انسانی، بلاای جنگ، مریضی، خشونت و ناآرامی افزایش پیدا کرد. علم و مدرنیته عقلانیت بی‌طرف نبودند، بلکه در ذات خود قصد بیشینه کردن سود و افزایش لذت به نحو نابرابر را به همراه داشتند. هوسرل در فضایی آکادمیک به نقد عقل مدرن و علمی پرداخت و تمام تلاشش این بود که با تعلیق کردن علم و تکنولوژی (مفهوم اپوخته) و باز کردن جای فلسفه، بحران در عقلانیت غرب را نشان دهد (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۶۹).

پدیدارشناسی علمی هوسرل را شاگردش هایدگر با وجود تمایلات متفاوت سیاسی ادامه داد و وجهی وجودشناسانه به آن بخشید. هایدگر روستازاده‌ای کاتولیک بود که با گسترش تکنولوژی و صناعات جدید تمدن مدرن به آلمان مخالفت می‌ورزید. او اعتقاد داشت مدرنیته مفهوم خداوند را نابود کرده است و درحالی‌که خود ادعای مبارزه با متافیزیک و سنت را دارد، رویه‌ای متافیزیکی و دیانتی دارد. مدرنیته و عقلانیت علمی دارای وجه متافیزیکی هستند که پرسش از خود را برنمی‌تابند. علم غربی با توجه به جدایی سوژه از ابژه هیچ دلبستگی‌ای به انسان و طبیعت ندارد و با خدا دانستن عقل خود فکر می‌کند که می‌تواند برای تمام هستی برنامه بنویسد. هایدگر می‌گوید: انسان موجودی ضعیف و گرفتار در ساختارهایی چون زبان، تاریخ و از همه مهم‌تر، هستی است (هایدگر، ۱۳۸۶: ۱۹۳). انسان یا همان دازاین پرتاب‌شده در هستی است و هر کنشی از سوی انسان در طبیعت و خود انسان دارای عکس‌العمل‌هایی است که نمی‌توانند نادیده گرفته

شوند. تمام درختان، اشیا و موجودات هستی دارای شعور و حق زیستن هستند و انسان باید دانشی تولید کند که با همدلی و عشق، شبان هستی باشد (جمادی، ۱۳۸۵: ۶۴۷).

روش پدیدارشناسی در حیطه ادبیات، فلسفه، عرفان و الهیات بسیار مورد استفاده قرار گرفته است و در تحلیل سیاسی موضوعات مذهبی، عارفانه و شاعرانه قابلیت بهره‌برداری دارد. این روش دغدغه وجود و حضور خداوند را دارد و با سکولاریسم از منظری انتقادی برخورد می‌کند. این روش برای اندیشمندان سیاسی که به دنبال نقد غرب صنعتی و پسا صنعتی می‌باشند و می‌خواهند پیامدهای کاربست عقل غربی را در بعد تکنولوژی به چالش بکشانند، کاربرد دارد. روش پدیدارشناسی در ایران توسط متفکران و پژوهشگرانی چون احمد فردید، هانری کربن، رضا داوری اردکانی و عبدالکریم رشیدیان به کار گرفته شده است. این روش با توجه به رویکرد همدلانه به سنت، تقدم دادن هستی و شرایط وجودی نسبت به سوژه، متافیزیکی قلمداد کردن رویدادهای انسانی و طبیعی، روشی مناسب برای فهم اندیشه سیاسی نهج البلاغه به حساب می‌آید. همچنین پدیدارشناسی به تقدم عمل و شرایط اجتماعی باور دارد و بار سنگین تعهد سعادت بشری به صورتی از پیش تعیین شده و کلی را از دوش آگاهی برمی‌دارد.^۱

روش پدیدارشناسی که در این نوشتار به کار گرفته می‌شود داده‌های خام خود را بدون پیش داوری در باب موضوع، از طریق به تجربه درآوردن آن، به شیوه تفهیمی و کیفی جمع‌آوری می‌کند. سپس محقق در متن تحقیق وارد می‌شود و با بررسی ارزش‌ها و هنجارهای ذهنی قصد فهم آگاهی انسان مورد نظر را از پدیدارهای ذهنی که بدون واسطه در ذهن وی ظاهر می‌شوند و ممکن است حتی عینیتی هم نداشته باشند، دارد. در واقع نحوه عملیاتی شدن پدیدارشناسی در این پژوهش چنین است که برای دستیابی به حقیقت عدالت، آن را از زوایای مختلف می‌نگریم و با بیان‌های متفاوت آن را توصیف می‌نماییم و سپس پدیدار عدالت، خود را در سراسر متن نمایان می‌سازد؛ یعنی چهار نمونه آرمانی اصول عدالت امام علی(ع) در متن نهج البلاغه مورد تحلیل قرار می‌گیرد و در نهایت پدیدار آگاهی امام علی(ع) از عدالت، خود را در سراسر متن نمایان

۱. ر.ک. لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۰)، وضعیت پسامدرن، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: گام نو، و ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۰)، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.

می‌سازد. در ادامه چهار اصل جایگاهی و تجربی امیرالمؤمنین(ع) جهت برقراری عدالت در نهج البلاغه بررسی می‌شوند.

۱. اصل شایسته‌سالاری

خلاصه تعریف افلاطون از عدالت، قرار دادن هر شیء در جایگاه طبیعی آن است. بر این اساس، هر انسانی باید به کار مناسب خود بپردازد؛ در غیر این صورت شهر و جامعه به تباهی کشیده خواهد شد. امام علی(ع) نیز با رویکرد جایگاهی نسبت به عدالت، در یکی از تعبیرهایش آن را قرار گرفتن هر چیز در جای بایسته‌اش می‌خواند: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا؛ عدالت کارها را بدانجا می‌نهد که باید» (نهج البلاغه: حکمت ۴۳۷). این تعریف از عدالت در مبحث حکومت، به معنای قرار گرفتن افراد شایسته و لایق در مسند امور سیاسی و اداری جامعه است. در زمانه امیرالمؤمنین(ع) بسیاری از کارگزاران و سپاهیان حکومت، به تبعیت از دوران عرب جاهلی با رشوه، نسب قومی، ستیزه‌جویی و مانند آنها به مناصب حکومتی نزدیک شده و به کسب قدرت و ثروت می‌پرداختند تا در اطراف خود زمینه‌ای امن برای زندگی فراهم کنند. بنابراین عقلانیت در آن فرهنگ، در شکل تلاش و مجادله با قصد نزدیکی به قدرت صورت می‌گرفت و گوشه‌نشینی شایستگان و ظلم به رعیت را در پی داشت. به همین سبب بود که امیرالمؤمنین(ع) ضرورت انجام اعمال بر پایه عقلانیت و عدالت و دور بودن از خواهش‌های دل و پیوندهای خویشی و ارتباط ناسالم را مورد تأکید قرار می‌داد. البته امام بیشتر به کاربرد عملی و شیوه‌های اجتماعی این اعمال نظر داشت. امام در این عرصه‌های سترگ که نسب قومی برای انتخاب کارگزاران حکومت مهم تلقی می‌شد، سعی می‌کرد نشان دهد که بی‌عدالتی و به یغما رفتن اموال مردم نتیجه چیزی جز قرار نگرفتن شایستگان در جایگاه مناسب خودشان نیست: «فَلَيْسَتْ تَصْلُحُ الرَّعِيَّةُ إِلَّا بِصَلَاحِ الْوَلَاةِ؛ کار مردم جز به شایستگی زمامداران سامان نمی‌یابد» (نهج البلاغه: خطبه ۲۱۶). به اعتقاد امام، عدالت در حکومت تنها با انتخاب رهبران و کارگزاران باصلاحیت از حیث تواناترین، پرهیزکارترین و دانشمندترین افراد ایجاد می‌شود: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ أَحَقَّ النَّاسُ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَ أَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ؛ ای مردم! تواناترین مردم به حکومت، و داناترین آنان به امر خدا در کار حکومت، از همه به حکومت شایسته‌تر است» (نهج البلاغه: خطبه ۱۷۲). امیرالمؤمنین(ع) به گونه‌ای کاربردی در قالب اندرزاها و عدالت‌های جایگاهی، روش رسیدن به عدالت در جوامع انسانی را گزینش و انتخاب کارگزاران

باتقوا، دانشمند و با توانایی مدیریت می‌داند؛ در غیر این صورت روابط انسانی مبتنی بر بی‌عدالتی، رانت و نسبت‌های خویشی شده و جز بی‌آبرویی حکومت دین و به بردگی کشیدن مردم در جامعه نتیجه‌ای ندارد.

یکی از اندرزهایی که امام علی (ع) در نامه خود به مالک اشتر - یکی از استاندارانش - مکرر یادآور می‌شود، به صورت خلاصه این است که: کارگزاران حکومتی خود را به گونه‌ای براساس عدالت گزینش کن که بهتر از آنان در آن سمت وجود نداشته باشد (نهج البلاغه: نامه ۵۳). امام حتی نحوه انتخاب شایسته‌ترین افراد برای امور مملکتی را نیز یادآور می‌شود:

لَا يَكُنْ اخْتِيَارُكَ إِياَهُمْ عَلَيَّ فِرَاسَتِكَ وَ اسْتِنَامَتِكَ وَ حُسْنِ الظَّنِّ مِنْكَ فَإِنَّ الرِّجَالَ يَتَعَرَّضُونَ لِفِرَاسَاتِ الْوَلَاةِ يَبْتَصُّعُهُمْ وَ حُسْنِ خِدْمَتِهِمْ وَ لَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ النَّصِيحَةِ وَ الْأَمَانَةِ شَيْءٌ وَ لَكِنْ اخْتَبَرُهُمْ بِمَا وُلُّوا لِلصَّالِحِينَ قَبْلَكَ فَاعْمِدْ لِأَحْسَنِهِمْ كَأَنَّ فِي الْعَامَةِ أَثْرًا وَ أَعْرِفِهِمْ بِالْأَمَانَةِ؛ مبدا که در گزینش آنها بر فراست و اعتماد و حسن ظن خود تکیه کنی؛ زیرا مردان با ظاهر آرایبی و نیکوخدمتی، خویشتن را در چشم والیان عزیز می‌گردانند، ولی در پس این ظاهر آراسته و خدمت نیکو، نه نشانی از نیک‌خواهی و نه امانت است، لکن دبیرانت را به کارهایی که برای حکام پیش از تو بر عهده داشته‌اند، بیازمای و از آن میان، بهترین آنها را که در میان مردم اثری نیکوتر نهاده‌اند و به امانت چهره‌ای شناخته‌اند، اختیار کن (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

بدین ترتیب امام قصد دارد از طریق گزینش صحیح یاران در سیستم حکومتی، عدالت را در فرایندهای حکومتی جاری کند و امکان اشتباه کارگزاران در امور مردم را به صفر رساند.

۲. اصل انصاف

جان رالز در نظریه عدالت خود هیچ تلقی و تصویری پیشینی از عدالت عرضه نمی‌دارد و محتوای اصول عدالت را به توافق حاصل شده میان افراد در «وضع نخستین» موکول می‌کند. در وضع نخستین که موقعیتی فرضی است، افراد در مورد موقعیت اجتماعی و توانایی‌های خود در پرده غفلت و ناآگاهی قرار دارند و سعی می‌کنند به روش منصفانه درباره محتوای عدالت اجتماعی به توافق برسند. آنها به این نتیجه دست می‌یابند که آنچه را برای خود نمی‌پسندند، برای دیگران نیز نپسندند و به عکس؛ زیرا امکان دارد خود یکی از اقشار محروم و پایین جامعه باشند. انصاف در این وادی بدین معناست که هر کس حقوق دیگران را رعایت کند و آن را چون حقوق خود بداند و برای

دیگران حقوقی برابر خود قائل باشد و آنچه برای خود می‌خواهد، برای دیگران نیز بخواهد و مزایا و بهره‌های زندگی را میان خود و مردم منصفانه تقسیم نماید (مه‌دوی کنی، ۱۳۸۸: ۵۷۱).

حضرت علی(ع) نیز در قسمتی از دیدگاه پدیداری خود نسبت به عدالت، عدل را به معنای انصاف دانسته و می‌فرماید: «العدل الانصاف» (نهج البلاغه: حکمت ۲۳۱). امام برای روشن شدن مفهوم انصاف می‌فرماید: «انصاف زاینده اختلافات و پراکندگی‌ها و موجب همبستگی است» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۸۲). همچنین می‌توان معنای انصاف به عنوان یک اصل برخوردار از قابلیت اجرایی در جامعه را در سفارش امیرالمؤمنین(ع) به فرزندش دریافت نمود، آنجا که می‌فرماید:

يَا بَنِي اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ غَيْرِكَ فَأَحِبِّ لْغَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ اكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ لَهَا؛ ای پسر ما در آنچه بین تو و دیگری است، خود را ترازو قرار بده؛ پس برای دیگری بپسند آنچه برای خود می‌پسندی (نهج البلاغه، نامه ۳۱).

به این ترتیب این تعریف از عدالت از دیدگاه امام در مبحث حکومت، به معنای آن است که کارگزاران در رفتار و مناسبات خود و انجام وظایف و مأموریت‌های خویش، از روی عدالت و داد رفتار کنند، هیچ حقی را زیر پا نگذارند و حقوق مردم را به درستی، همچون حقوق خود پاس دارند. در این راستا حضرت به یکی از سرداران خود در نامه ۵۹ نهج البلاغه چنین فرموده است:

فَلْيَكُنْ أَمْرُ النَّاسِ عِنْدَكَ فِي الْحَقِّ سَوَاءً، فَإِنَّهُ لَيْسَ فِي الْجَوْرِ عَوَضٌ مِنَ الْعَدْلِ. فَاجْتَنِبْ مَا تُتَكْرَهُ مِثْلَهُ، وَابْتَدِلْ نَفْسَكَ فِيمَا افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَيْكَ، رَاجِيًا ثَوَابَهُ، وَ مُتَخَوِّفًا عِقَابَهُ؛ پس باید امور مردم پیش تو یکسان باشد؛ چرا که در ستم عوضی از عدل نیست. پس خود را از آنچه مانند آن را برای خود نمی‌پسندی دور ساز، و نفس خود را به آنچه خداوند بر تو واجب نموده به امید ثوابش و ترس از عذابش به کار گیر (نهج البلاغه: نامه ۵۹).

در واقع در اینجا امام با نگاهی همدلانه در متن جامعه انسانی، خویشستن انسانی را سنجه و ترازوی انصاف و رعایت آن می‌داند، که نشان می‌دهد نهاد انسانی همه انسان‌ها می‌تواند به داوری در امر عدالت پردازد.

۳. اصل استحقاق و نفی تبعیض

به اعتقاد نوزیک اندیشمند لیبرال معاصر، برای ایجاد عدالت در هر نظام اجتماعی باید سلطه و تبعیض دولت بر افراد اجتماع ممنوع شود تا با ایجاد شرایط آزاد برای کسب استحقاق در جامعه،

افراد متناسب با توانایی و شایستگی از منافع برخوردار گردند (لسناف، ۱۳۸۵: ۲۳۲-۲۳۸). بنابراین می‌توان عدالت در اندیشه نوزیک را برابر با ایجاد شرایط آزاد برای افراد دانست که متناسب با توانایی و شایستگی خویش از مواهب بهره‌مند شوند. انسان‌ها به احترام نیاز دارند و هرگاه هویت آنها که در اثر پرتاب‌شدگی در جهان (Heidegger, 2003: 152) به صورت اکتسابی شکل گرفته است، مورد شناسایی واقع نشده و تحقیر شود، تنش، جنجال و بی‌عدالتی به وجود می‌آید. رخت بریستن عدالت بیشتر به دلیل تبعیض‌ها و زورگویی‌هاست. احترام به شایستگی‌ها و رواداری نسبت به عقلانیت‌ها باعث می‌شود که متن زندگی اجتماعی و سیاسی انسان‌ها نوعی همزیستی عدالت‌محور را تجربه کند. عدالت در اثر نفی تبعیض و فهم استحقاق‌های افراد حاصل می‌شود.

علی (ع) به عنوان شخص آگاه به زمان خود، همه توانایی‌ها، شایستگی‌ها و جهان‌زیست‌های اطراف خود را به‌دقت می‌دید و می‌شنید. نامه‌ها و خطبه‌های آن حضرت در نهج البلاغه، با سبکی همدلانه و پدیداری نسبت به مدیریت رخدادهای سیاسی نگاشته شده و یکی از کاربردی‌ترین متون را به لحاظ روایت‌های متکثر پدید آورده است. امام به لحاظ پدیداری اقشار گوناگون اجتماعی همچون نظامیان، قضات، کارگزاران دولتی، مالیات‌دهندگان، نویسندگان و منشیان، بازرگانان و صاحبان صنایع، محرومان و مستضعفان را می‌شناسد و با توانایی‌های آنها آشناست؛ منطق، مبانی فکری، شیوه‌های استدلال بیشتر اقشار اجتماعی را می‌داند و به خوبی با آنها همدلی می‌کند. به همین دلیل آن حضرت با دیدگاهی همدلانه با اقشار جامعه، از عدالت با مفهوم «إِعْطَاءُ كُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ» (غروی، ۱۴۰۷: ۱۹) یاد می‌کند که به معنای رعایت استحقاق و تساوی و عدم تبعیض در جامعه است. البته این به معنای تساوی مطلق افراد نیست، بلکه در استحقاق‌های متساوی، تساوی رعایت می‌گردد و چون استحقاق‌های افراد، متفاوت است، وجود تفاوت میان افراد، واقعیتی مسلم و مایه قوام جامعه محسوب می‌شود (سیدباقری، ۱۳۹۳: ۸۸). تعبیر امام از این تفاوت‌ها چنین است:

إِذْ خَالَفَ بِحِكْمَتِهِ بَيْنَ هَمِّهِمْ وَ إِرَادَتِهِمْ وَ سَائِرِ حَالَاتِهِ، وَ جَعَلَ ذَلِكَ قِوَامًا لِمَعَايِشِ الْخَلْقِ؛ خَدَاوَنَد
به حکمت خود بین همت‌ها و خواسته‌های مردم و سایر حالاتشان تفاوت ایجاد کرده و این
اختلاف‌ها را وسیله برپایی زندگانی مردم قرار داده است (حر عاملی، ۱۳۹۱، ج ۱۳: ۲۲۴).

این جمله در تفکر امام بدان معنا نیست که انسان‌ها در قبال اصول و ضوابط حاکم بر یک جامعه سیاسی با هم متفاوتند، بلکه همه آنها در برابر قانون یکسانند: «وَعَلِمُوا أَنَّ النَّاسَ عِنْدَنَا فِي الْحَقِّ أُسْوَةٌ؛ بدانید که مردم نزد ما در حق و عدالت برابرند» (نهج البلاغه: نامه ۷۰).

امیرالمؤمنین (ع) از ثمره اصل نفی تبعیض و ارج نهادن به شایستگی‌های اقشار مختلف اجتماعی آگاه است و به خوبی با آنها همدلی می‌کند و معتقد است برای کامل شدن عدالت، هر انسانی می‌باید در نظام اجتماعی احساس کند که به اندازه استعداد و فعالیت‌های خود، حقوقش رعایت شده و بر او ستمی نرفته است. بدین جهت است که او بخشش بدون استحقاق را ظلم قلمداد کرده و آن را اسراف و تبذیر می‌شمارد (نهج البلاغه: خطبه ۲۶). از این رو به مالک اشتر تأکید می‌نماید: «إِيَّاكَ وَالْإِسْتِنَارَ بِمَا لِلنَّاسِ فِيهِ أُسْوَةٌ؛ از انحصارطلبی و به خود دادن آنچه که همه مردم در آن برابرند، بپرهیز» (نهج البلاغه: نامه ۵۳). معنای این سخن امام آن است که اموری که همه مردم در آن یکسانند و حقوقی برابر دارند، نباید توسط حاکمان به خود منحصر گردد؛ زیرا نزد امام هر انسانی در آفرینش مانند دیگری است، و فارغ از هر شرط و قیدی انسان‌ها در حقوق با هم یکسانند. از این روست که حضرت اجرای حق را بر افراد دور و نزدیک یکسان دانسته و می‌فرماید: «وَأَلْزَمَ الْحَقَّ مَنْ لَزِمَهُ مِنَ الْقَرِيبِ وَالْبَعِيدِ؛ حق را برای آن که شایسته است از نزدیک و دور (خویش و بیگانه) اجرا کن» (نهج البلاغه: نامه ۵۳).

بنابراین در نظام اندیشه امیرالمؤمنین (ع)، مفهوم عدالت و استحقاق کاملاً در هم تنیده است و با هم معنادار می‌شود و یکی از اصلی‌ترین وجوه آن، احقاق انسان‌ها و نفی تبعیض بین آنها در آنچه که مساوی‌اند، می‌باشد.

۴. اصل اعتدال و میانه‌روی

به اعتقاد ارسطو عدالت همسان با حد وسط است؛ زیرا هر فضیلتی حد میانه دو ردیلت است، که یکی افراط و دیگری تفریط است. به عبارتی در همه مصادیق عدالت با پدیده رعایت حد وسط روبه‌رو هستیم، و شخص عادل در واقع میانه دو حد ردیلت را رعایت کرده است (واعظی، ۱۳۸۸: ۱۱۸). علی (ع) نیز با توجه به رویکرد پدیدارشناسانه‌ای که دارد و عمل را بر اندیشه تقدم می‌دهد، افراط و تفریط را نفی می‌کند. یکی از عواملی که در طول تاریخ باعث نابودی عدالت در جامعه اعراب می‌شد، افراط و تفریط در عمل و اعتقادات بوده است. همچنین در زمانه امیرالمؤمنین (ع) بسیاری از کارگزاران

و سپاهیان به تبعیت از دوران عرب جاهلی با افراط و تفریط سعی در پیشبرد اهداف خود داشتند. بنابراین عدالت به مفهوم اعتدال و میانه‌روی، با نگاهی همدلانه و پدیداری در آموزه‌های امام علی (ع) در روابط و مناسبات شخصی، اجتماعی، مدیریتی، سیاسی و اقتصادی مورد توجه و تأکید ویژه قرار می‌گیرد؛ چنان‌که در سخنان آن حضرت آمده است: «عَلَيْكَ بِالْقَصْدِ فِي الْأُمُورِ فَمَنْ عَدَلَ عَنِ الْقَصْدِ جَارٌ وَمَنْ أَخَذَ بِهِ عَدَلٌ؛ بر تو باد به میانه‌روی در کارها؛ زیرا هر که از میانه‌روی روی برگرداند، ستم کند، و هر که بدان پایبند گردد، به عدالت رفتار کند» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۰).

اما مفهوم میانه‌روی در اینجا هرگز به معنای حرکت میان حق و باطل که جنبه‌ای ذهنی و نسبی نیز دارد، نیست، بلکه به معنای پرهیز از افراط و تفریط و حرکت در خط مستقیم اعتدال است. ایشان در این مورد می‌فرماید: «الْيَمِينُ وَالشَّمَالُ مَضَلَّةٌ وَالطَّرِيقُ الْوَسْطِيُّ هِيَ الْجَادَةُ؛ راست‌روی و چپ‌روی، گمراهی است و راه میانه، جاده زندگی است» (نهج البلاغه: خطبه ۱۶). بنابراین در کلام امام عدالت به معنای اعتدال و دوری از افراط و تفریط است؛ زیرا هرگونه گرایشی به هر طرف موجب خروج از میزان عدالت و ورود به مرزهای ظلم و انحراف خواهد بود. امام در بحث اعتدال در مناصب حکومتی نیز کارگزار خود را به رفتاری به‌دور از افراط و تفریط در رفتار با شهروندان جامعه فرامی‌خواند:

قَابَسْ لَهُمْ جَلْبَابًا مِنَ اللَّيْلِ تَشْوِبُهُ بَطْرَفٌ مِنَ الشَّدَّةِ، وَ دَاوِلَ لَهُمْ بَيْنَ الْقَسْوَةِ وَالرَّاقَةِ، وَ أَمْرَجَ لَهُمْ بَيْنَ التَّقْرِيبِ وَ الْإِدْنَاءِ، وَ الْإِبْعَادِ وَ الْإِقْصَاءِ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ؛ پس در کار آنان درستی و نرمی را به هم آمیز و رفتاری مخلوط از نرمی و شدت با آنان داشته باش، نه آنان را بسیار قریب و نزدیک آر و نه بسیار بعید و دور گردان. ان شاء الله (نهج البلاغه: نامه ۱۹).

امیرمؤمنان (ع) حتی اعتدال و میانه‌روی را نسبت به دشمن نیز مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد. به‌عنوان نمونه، حضرت در شرایطی که در بستر شهادت بود، نسبت به قاتل خود این ملجم، سفارش به عدالت و اعتدال می‌کند و می‌فرماید:

يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، لَا أَلْفِينَكُمْ تَخَوْضُونَ دِمَاءَ الْمُسْلِمِينَ خَوْضًا تَقُولُونَ: قَتَلَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! قَتَلَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! أَلَا، لَا يُقْتَلَنَّ بِي إِلَّا قَاتِلِي. أَنْظَرُوا إِذَا أَنَا مِتُّ مِنْ ضَرْبَتِهِ هَذِهِ فَاضْرِبُوهُ ضَرْبَةً بِضْرِيَّةٍ، وَ لَا تُمَثِّلُوا بِالرَّجُلِ؛ ای فرزندان عبدالمطلب! مبادا بعد از شهادت من، در خون مسلمانان غوطه‌ور شوید و بگویید: علی کشته شد و به بهانه آن، خون‌هایی را بریزید. آگاه باشید! تنها قاتل من کشته

خواهد شد. هنگامی که من از این ضربه‌ای که بر من زده است، شهید شدم، تنها یک ضربه کاری بر او بزنید و پس از کشتن، بدن او را مثله نکنید (همان: نامه ۴۷).

بنابر آنچه گفته شد، امیرالمؤمنین (ع) کارگزار خود و شهروندان را به رفتاری به دور از افراط و تفریط فرامی‌خواند؛ چراکه عدالت در اعتدال و میانه‌روی تحقق می‌یابد.

نتیجه

در این بررسی کوتاه، نامه‌ها و خطبه‌های امام علی (ع) در نهج البلاغه، از منظر پدیداری اصول عدالت مورد بررسی واقع شد. امام بسیار تلاش دارد تا عدالت و آرامش را به جامعه روزگار خود برگرداند. ایشان برای ایجاد عدالت از روش‌های جزئی، جایگاهی و بسیار عملی استفاده می‌کند و به خواننده و مخاطب خود این اختیار را می‌دهد که از آن حادثه در زمان و مکان خودش روش‌آموزی نماید، اما اینکه کدام جایگاه‌ها با کدام روش‌ها تطابق پیدا می‌کند، برعهده کنشگران و متفکران عرصه سیاسی است. بنابراین می‌توان چنین تفسیر کرد که امام علی (ع) گزاره‌های اندیشه‌ای متصلب و از پیش تعیین‌شده‌ای جهت عدالت صادر نمی‌کند، بلکه با استفاده از روایت سازی تفهیمی و پدیداری جهت استقرار عدالت، مخاطب را فرامی‌خواند تا به متن وجود و هستی احترام بگذارد، از افراط و تفریط در اعمال و کردار خودداری کند، انصاف را در جامعه رعایت کند، شایسته‌سالاری را در تمامی ارکان جامعه پیاده کند، استحقاق افراد را فراموش نکند و از تبعیض دوری گزیند. مجموعه حداقلی و بسیار عملی و جایگاهی اندرزه‌های علی (ع) روش‌هایی را مطرح نموده است که می‌تواند سبب به‌ثمر نشستن عدالت شود. همه این گزاره‌ها با شرایط عملی و صورت‌های واقعی زندگی قابل کاربست می‌باشند و روش‌های کلی و مبهم به‌شمار نمی‌آیند. این رویکرد به عدالت نشان می‌دهد که کلیشه آرمانی، حاشیه‌ای و گریزان از قدرت منتسب به تشیع، حقیقت ندارد و اندیشه سیاسی شیعیان به‌گونه‌ای روش‌مند دارای فرمول‌های حکومت‌مندی است.

جدول ب: روش‌ها و نمودهای عدالت از منظر امام علی (ع)

روش‌های امام علی (ع) برای عدالت	نمودهای کیفی و عملی
۱- اصل شایسته‌سالاری	قرار یافتن هر چیز و هرکس در جایگاه و طبقه خودش

۲- اصل انصاف	پاسدداشت حقوق مردم همچون حقوق خود؛ رعایت حقوق افراد جامعه در ابعاد اجتماعی و سیاسی و اقتصادی
۳- اصل استحقاق و نفی تبعیض	رساندن هر ذی‌حق به حقش؛ مساوات در حقوق افراد جامعه متناسب با استعداد و فعالیت‌های ایشان
۴- اصل اعتدال و میانه‌روی	پرهیز از افراط و تفریط در اعمال و اعتقادات

فهرست منابع

- نهج البلاغه (۱۳۶۸)، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ارسطو (۱۳۷۹)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- آگامبن، جورجو (۱۳۸۹)، آپاراتوس چیست؟، ترجمه یاسر همتی، تهران: رخداد نو.
- _____ (۱۳۹۰)، وسائل بی‌هدف، یادداشت‌هایی در باب سیاست، ترجمه امید مهرگان و صالح نجفی، تهران: چشمه.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۰)، لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران: نی، چاپ دهم.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶)، شرح غرر الحکم و درر الکلم، تهران: دانشگاه تهران.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۵)، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، تهران: ققنوس.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۹۱ق)، وسائل الشیعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ج ۱۳.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴)، هوسرل در متن، تهران: نی.
- رنجبر، مقصود (۱۳۸۵)، «سیاست نامه نویسی در ایران»، مجله تاریخ اسلام در آینه پژوهش، سال سیزدهم، شماره دوم.
- سیدباقری، سید کاظم (۱۳۹۳)، عدالت سیاسی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- غروی، محمد (۱۴۰۷ق)، الأمثال و الحکم المستخرجه من نهج البلاغه، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۹الف)، تئاتر فلسفه (گزیده درس‌گفتارها، کوتاه‌نوشته‌ها و گفتگوها)، ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.

- _____ (۱۳۸۹ب) *تولد زیست‌جهان*، ترجمه: رضا نجف‌زاده، تهران: نی.
- _____ (۱۳۸۹ج)، *باید از جامعه دفاع کرد*، ترجمه: رضا نجف‌زاده، تهران: رخداد نو.
- لاورین، ت.ز (۱۳۹۱)، *از سقراط تا سارتر*، ترجمه پرویز بابایی، تهران: انتشارات نگاه.
- لسناف، مایکل (۱۳۸۵)، *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران: ماهی.
- لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۰)، *وضعیت پسامدرن*، ترجمه: حسینعلی نوذری، تهران: گام نو.
- مهدوی کنی، محمدرضا (۱۳۸۸)، *نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی*، تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- واعظی، احمد (۱۳۸۸)، *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ویتگنشتاین، لوودینگ (۱۳۸۰)، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: مرکز.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، *وجود و زمان*، ترجمه محمود نوالی، تبریز: مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی و انسانی دانشگاه تبریز.
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۱)، *تأملات دکارتی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- Dean, Mitchel (1999), *Governmentality: Power and Role in Modern Society*, London: Sage.
- Dupont, Danica and Frank Pearce (2001), "Foucault Contra Foucault: Reading the 'Governmentality' Papers", *Theoretical Criminology*, vol. 5, no. 2, p. 123-158.
- Freeman, Samuel (1999), *Collected Papers*, Harvard University Press.
- Heidegger, Martin (2003), *Philosophical and Political Writings*, Edited by Manfred Stassen, New York and London: Continuum.
- Rawls, John (1985), "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, p.51-223.