

# عدل زیبا



به نتیجه نهایی نرسید ولی این مباحث کمک و مدد فراوانی کرد به حکما و فلاسفه اسلامی. ائمتکلمین<sup>۱</sup> در مقابل اندیشه‌های یونانی تسلیم نبودند و به مقام معارضه برآمدند و به چهره فلسفه و فلسفه ناخن می‌زدند و آرای آنها را نقض و رد می‌کردند و باب تشکیک و تردید در قدیسه‌های فلسفی را باز کردند متکلمین این حق را به گردن فلاسفه دارند که باقی‌های نوبی گشودند و مسائل ویزهای طرح کردند اگرچه خود از عهده حل آنها برنیامدند. و این چنین بود که این مجادلات فلاسفه و متکلمین، موجب تحرک و پویایی خاصی در فلسفه اسلامی شد.<sup>(۱)</sup>

ما در این مقاله سعی داریم به اختصار به بررسی جایگاه عدالت در کلام اسلامی بپردازیم چرا که از مهم‌ترین مباحث کلامی، دو موضوع «رهبری» و «عدل» بوده است که گاه در ارتباط با هم نیز مطرح می‌شدند. طرح مسئله عدالت از یکسو به توحید و عدل الهی از تباط می‌یافت و از سوی دیگر به رهبری و حاکمیت جامعه زیرا حکومت از دیدگاه اسلام دارای منشأ الهی و آسمانی است که علی‌القاعده مجری آن نیز باید عادل باشد. بر همین اساس و ضرورت مشروعیت رهبری، جامعه مسلمانان به گروه‌های سیاسی گوناگون تقسیم شدند که هر یک دیدگاهی را در این باب عرضه می‌داشتند که با مقداری تسامح می‌توان این گروه‌ها را به ۲ دسته کلی تقسیم کرد.

به عبارت دیگر چه واسطه نفسی و انبیا در مسئله عدل، متکلمین دو نخله شدند: عدلیه و غیرعدلیه. مطابق نظر عدلیه در واقع و نفس‌الامر حقی است و ذی‌حقی و ذی‌حق بودن و ذی‌حق بودن، خود واقعی است و قبل از آن هم که دستور اسلام برسد وجود داشته است. و اسلام دستورهای خود را مطابق حق و عدالت تنظیم کرده. مطابق نظر دسته دوم، حقی بودن و نبودن و همچنین عدل و ظلم، حقیقت ندارد تا بلع این است که شارع اسلام چگونه قانون وضع کند هر چه اسلام وضع کند حق می‌شود و هر طور که او قرار دهد عدالت است.<sup>(۲)</sup>

سعی ما در این نوشتار بر این است که به صورت مختصر به بررسی آرای فریق کلامی در باب عدالت بپردازیم. «مهم مذاهب کلامی عبارتند از شیعه، معتزله، اشاعره و مرجئه برخی، مذهب خوارج و باطنیه یعنی شیعه اسماعیلی را نیز جزو مذاهب کلامی اسلامی به حساب آوردند»<sup>(۳)</sup> ولی ما در اینجا فقط به آرای ۲ فرقه کلامی نخست در باب عدالت خواهیم پرداخت.

**آعدالت در فکرش اشاعره**  
 هیولاحسن اشعری (۲۲۴ - ۲۶۰ هـ) نخستین و مهم‌ترین متکلم سنی است که گفتار اهل سنت درباره سیاست و عدالت را تکمیل کرده است.

از لحاظ معرفت‌شناختی، ترجیح نقل بر عقل و اولویت نفس نازل شده اعم از قرآن، سنت و عقل صحابه، مهم‌ترین اصل معرفت‌شناسانه اشعری است که بر کدام کتاب «الابانه» سابه نگذاشته است. اشاعره وحی و شرع را به منزله منشأ حقیقت واقع در نظر گرفتند و عقل را صرفاً تابع وحی دانستند. بر همین مبنا معیار خوبی و بدی یا حسن و قبح امور و افعال را شرع دانستند نه عقل و از این رو بر خلاف عدلیه (شیعه و معتزله) حسن و قبح ذاتی و عقلی امور را نفی کردند.

اشاعره معتقدند که فعل فی‌نفسه نه حسن

۴) محسن عسکریان  
 مفهوم عدالت یکی از مفاهیم بنیادی در فلسفه اخلاق، فلسفه سیاسی و فلسفه حقوق است و از دیرباز موضوع نظریه‌پردازی‌های اندیشمندان بوده است. بشر هیچ‌گاه از اندیشیدن به مفهوم عدالت و تلاش در جهت تحقق آن باز نایستاده است. آسین در همه جوامع همواره در متن برداشتی از عدالت به سر می‌برد و در این متن است که به شیوه زندگی خود، ارزش‌ها، هنجارها و روابط خویش معنا و مسلمان می‌بخشد. عدالت همیشه و در همه زمان‌ها به‌عنوان فضیلت اول و بنیادین مطرح بوده است. بدین معنا که ممکن است فردی یا گروهی در مطلوبیت آزادی یا برابری و... تردید کند و محدودیت این مفاهیم را قابل دفاع بنماید ولی هیچ عقل سلیمی یافت نمی‌شود که در باب این مفهوم بنیادین (عدالت) تردید داشته باشد و به همین دلیل از دیدگاه اندیشه سیاسی به جرأت می‌توان گفت که اختلاف اندیشه‌های سیاسی تا حد زیادی متأثر از اختلاف در تعبیر و تفسیر عدالت است.

مفهوم عدالت با گذشت زمان و در طول تاریخ دچار تحوّل مفهومی شده و با توجه به مبانی، دیدگاه‌های معرفت‌شناختی و نسبت‌شان با هستی، تعبیرهای مختلفی نیز از آن مطرح شده است. عدالت گاه از نظم حاکم بر آفرینش استنتاج شده و به جامعه و نظم اجتماعی نیز تسری داده شده و گاه نیز بر بنیادهای اجتماعی زندگی انسان و در چهار چوب روابط و مناسبات اقتصادی - اجتماعی و به صورت عدالت اجتماعی، طرح و تحلیل شده است.

پرسش‌هایی که در ساره عمل و رفتار و شیوه زندگی درست در سطح فردی، جمعی و سیاسی و در سنی اعمال افراد خصوصی و مقامات و کارگزاران عمومی و تکالیف و تعهدات و ماهیت سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی دولت‌ها مطرح می‌شود، همگی ذیل مفهوم کلی عدالت قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر مسئله عدالت و چگونگی تحقق آن، مسئله انسان و زندگی اوست. به همین جهت نیز در طول تاریخ بشر، مهم‌ترین جایگاه را در اندیشه او داشته است. هر چند بر عهده زمین‌ها و برای بسیاری از انسان‌ها و جوامع به صورت یک آرمان محض باقی مانده است.

در مورد نظریه عدالت در غرب آثار متنوعی از «جمهور» افلاطون و «اخلاق نیکوماخوس» ارسطو تا آثار اندیشمندان فلاسفه سیاسی قرن ۲۰ چون هابز، عدالت» جان راولز، حریم‌های در مورد عدالت اجتماعی» از بریان باری و «عدالت برای همه؟» کدلم عقلانیت» اثر اسفند مگ اینتا بر و... به نگرش در آمده است. این در حالی است که در حوزه تمدن اسلامی در باب این موضوع نظریه‌پردازی در باب مفهوم عدالت، پژوهش، اندک و ناچیز بوده و به ندرت اثری مت‌جم و مستقل به چشم می‌خورد.

هر چند در دین اسلام و تمدن اسلامی بحث عدالت از موضوعات عمده و اساسی بوده و این موضوع مورد توجه و عنایت غالب اندیشمندان و صاحب‌نظران مسلمان قرار گرفته است اما باید به این نکته هم اشاره داشت که بحث فیلسوفان مسلمان از جمله فارابی، مسکویه رازی و ابوالحسن علمری در مورد عدالت به‌زیردانشی از اندیشه اسلامی در عدالت است ولی آنچه در این میان حائز اهمیت است نقش و تأثیر کلام اسلامی در فلسفه اسلامی است. به تعبیر استاد شهید مطهری «بحث‌های کلامی اسلامی هر چند

نیز تعلق قدرت و اراده بندگان است به فعلی که در واقع از جانب خداوند مقرر و ایجاد می‌شود.

پذیرش حسن و قبح شرعی اعمال به همراه نفی اختیار در افعال بندگان و اینکه آنچه بندگان کسب می‌کنند فعل خداست باعث شده که راهی برای تشخیص عادلانه یا ظالم بودن فعل و رفتار چنان در تاریخ باقی نماند. بر این اساس رفتار مستمکران نیز عادلانه خواهد بود چون طبق نظریه کسب فعل آنها فعل خداست و افعال خدا همگی عادلانه.

به‌طور کلی نتایج نگرش اشعری، زبان‌های فراوانی برای نظریه عدالت و تحقق آن در جهان اسلام به بار آورد و به این نگرش به عدل، مشروعیت حکومت، تعبیری دیگر یافت و مصلحت‌گانه ابزاری شد. در دست مستمکران و جباران، به بیان دیگر «اشاعره» مفهوم عدالت را به چنان سطحی تنزل دادند که قابلیت انطباق با هر عمل ظالمانه و جبارانه‌ای را داشته به عبارت دیگر، اندیشه و آرمان عدالت تا سر حد واقعیت هر آنچه که هست، پایین آمد و ملاک فضیلت و اقمیت موجود شد و نه مفهومی برتر و متعالی‌تر. و چون چنین شد، دیگر معنی داشت که این واقعیت بر اساس مطالبات یا عدم مطالباتش با آن مفهوم برتر و متعالی‌تر ارزیابی شود. در حقیقت مفهوم و ماهیت عدالت نادیده گرفته شد.

آعدالت در نگرش مرجئه  
 مرجئه از فریق کلامی در آغاز دوره اسلامی

است و نه قبح بلکه معیار حسن و قبح امور و وحی و شرع است. از دید آنها عدل یکی از صفات خداوند است که از فعل او منتزع شده و هیچ قاعلی غیر از خدا وجود ندارد و فعل او نیز همه عدل است. به بیان استاد شهید مطهری: «از نظر این گروه هر چیزی از آن جهت عدل است که فعل خداست و چون به عقیده آنها هیچ فعلی در ذات خود نه عدل است و نه ظلم و به علاوه هیچ قاعلی غیر از خدا به هیچ وجه وجود ندارد پس ظلم مفهوم ندارد»<sup>(۴)</sup> اینها برای عدل تعریفی جز این سراغ ندارند که فعل خداست.<sup>(۴)</sup>

بنابراین در بحث اشاعره عدل فعل خداست نه اینکه معیاری باشد در عالم خارج که خداوند بر اساس آن اقدام کند. فعل خدا به معیار و مقیاس نیاز ندارد. عقل ما این توانایی را ندارد که برای افعال خد مپاری تعیین کند.

ولی آنچه برای ما در اینجا مهم است و بر مفهوم عدالت اجتماعی و سیاسی به زعم ما تأثیر گذاشت، اصل اساسی دیگری بود که از آن نوع نگاه بر حسن و قبح امور منتزع می‌شد و آن «مسئله کسب» بوده. بدین معنا که اشعری که بر حسن و قبح شرعی افعال معتقد است، بر آن بود که همه افعال بندگان، مخلوق خداوند است و انسان در این میان هیچ نقشی جز اکتساب ندارد.

به عبارت دیگر فاعل حقیقی همه افعال سیاسی خداوند است و انسان تنها کسب‌کننده فعلی است که خداوند آن را به دست ما انجام می‌دهد. کسب کننده مقصود از کسب

است. این اصطلاح از ریشه «هر جانه» به معنی «به تأخیر انداختن و امریوار شدن» می آید. از دید این گروه کثیر گنجهکار تا قیامت به تأخیر می افتند و هیچ مومنی را نباید کافر حکمت هر چند مرتکب هر نوع گنهی شده باشد به بیان دیگر «هر چشمه از لحاظ تأثیر لزش گناه در نقطه مقابل خسار آن که ایمان را مسلوب عمل می دانستند آفرار داشتند. آنها می گفتند اساس کار این است که انسان از نظر عقیده و ایمان که مربوط به قلب است مسلمان باشد اگر ایمان که امر قلبی است درست بود، مابقی ندارد که عین انسان فاسد باشد. ایمان کفاره عمل بد است. آنها (مرحمت) می گفتند فسق و گناه هر چند کبیره باشد مضر به ایمان نیست. پس مرتکب کبیره مومن است نه کافر» (5).

طبیعتاً این نوع نگاه به انسان آثار و نتایج زیادی به دنبال داشت. اولین نتیجه آن مخالفت با تقسیم سه گانه انسان به مسلمان مومن، مسلمان فاسق و کافر بود و همچنین معتقدان به این نظریه از هر نوع دوری نسبت به افراد خودداری می کردند.

این چنین بود که عملاً چنین نظریه‌های به سمت تعادلی امر به معروف و نهی از منکر رفت که این خود موجب نوعی محافظه کاری افراطی در حوزه سیاست شد و نهایتاً اینکه این جریان پراختی در خدمت حکام جور قرار گرفت و اندیشه باجگیری و مسکوت سیاسی و سازش همگانی را به دنبال آورد و فزونی شد برای تأمین مشروعیت و اقله سلطه حکام چنگ از جمله بنی‌امیه که از مروجین و پشتیبانان اصلی این مکتب بودند، چرا که موجب می شد مردم اهمیت زیادی برای فسق و فجورها و جنایات و بی عدالتی‌های آنها قائل نشوند و آنها را با همه بی‌کاری‌ها اهل بهشت بدانند. آنها سر میا می گفتند که پیشوا هر چند گناه کند مقنن باقی است و اطاعتش واجب.

برای این گروه طبعاً مسئله‌های به نام عدل وجود ندارد و عدالت برای آنها مفهوم و معنایی ندارد و ضرورتی در کار نبود تا اسلام و رهبر جامعه دارای خصلت عدالت باشد. به عبارتی به اهمیت دادن به ایمان مبنای عمل، مسکوت گزینی و تمایل به تعدد و حفظ وضع موجود از جنبه هر چه نیز بر اساس اعتقاد آنها بر بقای اسلامیت اسلام امام جعفر و گنجهکار و لزوم پیروی و اطاعت از او و محبت اقتدای نماز جماعت به او، باعث شد که این گروه تعریف نادرستی ارائه دهند که بر مبنای آن در واقع عدالت به فراموشی سپرده شد و نوعی محافظه کاری بر طرز تفکر آنان سایه افکننده در نتیجه آنان مورد عنایت حکومت‌های جعفر واقع شدند و باعث تقویت شهری گری نیز شدند.

عدالت در نگرش سیاسی معتزله معتزله از قریق عقل گسرا و تا حدودی آزاداندیشی است که در واکنش به نگرش جزمی و اجباری گرایانه اهل حدیث و تحت تأثیر آراء و اندیشه‌های مخالفانه و آزادی خواهانه مکتب تشیع و نیز آراء و اندیشه‌های حکامان ایرانی پیش از اسلام به وجود آمد. مکتب معتزله از اوایل قرن دوم هجری و در اواخر عهد اموی در بصره ظهور کرد.

دوره وجه تشبیه این مکتب به معتزله روایت‌های متفاوتی وجود دارد که در این میان دو روایت مشهورتر است. ۱) می گویند واصل بن عطاء شاگرد «حسن بصری» بود و در یک جرم این از حوزه درس او جدا شد و حوزه مستقلی در بصره تشکیل داد و بدین مناسبت حسن بصری دوباره وی

گفت «معتزل عنانه» یعنی «از ما جدا شده» و مشهور است که به همین مناسبت بود که بیرون واصل بن عطاء را معتزله نامیدند. البته عده‌ای هم معتقدند که علت این نامگذاری چیز دیگری است. به اعتقاد این دسته فزانه معتزله به گروهی گفته می شود که هنگام جنگ جمل و صفین، روش بی طرفی و کنارگیری (اعتزال) را برگزیدند. برای درک معنی و مفهوم عدالت از منظر مکتب معتزله ابتدا لازم است به نوع نگاه این مکتب به مسئله جبر و اختیار و حسن و قبح امور بپردازیم؛ چرا که عدالت در مسئله امور حسن و نیکو قرار می گیرد و به همین علت هر نوع نگاه به این مسئله بر مفهوم عدالت تأثیر مستقیم می گذارد.

معتزله در اصل طرفدار آزادی و اختیار انسان بودند و در معرفت‌شناسی، در پی به کارگیری نوعی استدلال منطقی برای درک اصول و عقاید دینی، عقل‌گرایی را شعار خود قرار دادند. همچنین از دید آنها امور، بی‌نفسه و ذاتاً دارای حسن یا قبح هستند. به عبارتی آنها به حسن و قبح ذاتی اعتقاد داشتند. ذاتی بودن حسن و قبح در امور و افعال، پای معیار تشخیص را به میان کشید. که معتزله این معیار را عقل می دانند. به عبارتی آنها معتقدند که عقل در ادراک امور و تشخیص حسن و قبح افعال، دارای استقلال است که از آن با عنوان «مستقلات عقليه» یاد می شود.

منظور از مستقلات عقليه این است که ما با اندازه درک می کنیم که افعال ذاتاً متفاوتند و بلاواسطه هم درک می کنیم که عقل ما بدون اینکه نیازی به ارشاد شرع داشته باشد این حقایق مسلم را درک می کند. اعتقاد معتزله به مستقلات عقليه، اعتقاد به حسن و قبح ذاتی امور را در پی می آورد. به بیان دیگر اگر در نگاه اشاعره ملاک حسن و قبح امور، قائل آنها یعنی خدوند است. در نگاه معتزله برعکس چون حسن و قبح در ذات امور قرار دارد پس عقل - مستقلاً - می تواند آن را تشخیص دهد.

معتزله این نوع نگاه به امور و مسائل را به عدالت هم تسری دادند. عقیده آنها در باب عدل و عدالت این است که برخی امور و افعال، قطع نظر از فاعل و شرایط خارجی وقوع آن، به خودی خود و بی حد ذاته عدل است و برخی ظلم.

معتزله خود را اهل منصف یا اهل العدل و التوحید» نامیدند و بر اصل عدالت تأکید فراوان کردند. به گونه‌ای که آن را جزو اصول پنج گانه خود قرار دادند.

به طور کلی برخی نتایج مهم دیدگاه‌های معتزله در باب عدل عبارت بودند از: ۱- بر توان تشخیص امر عادلانه از امر غیر عادلانه توسط عقل. ۲- منجم دادن عادلانه بر اساس آزادی و اختیار (کنش امر عادلانه نسبت به امر غیر عادلانه از سوی انسان).

۳- ضرورت وجود افعال عادل و نفی امام جعفر. ۴- اعتقاد به فیلم در برابر ظلم و ستم و مفاد اجتماعی - سیاسی ولی آنها به رغم این تأکید فراوان روی مسئله عدالت، به دلیل مطلق دانستن اختیار و آزادی انسان تا بدان حد که نهایتاً توحید افعالی را نیز نفی کردند نتوانستند به تبیین صحیحی از عدالت دست یابند.

همچنین ناکوایی آنها در تحقق عدالت در جامعه از یکسو و فشار شدید دستگاه متوکل عباسی که برخلاف پیشینیان خود، شدیدا با مباحثات و مجادلات عقلی و فلسفی - کلامی مخالفت می کرد از سوی دیگر و نیز مخالفت مردم با آنها به دلیل افراط‌گرایی اصحاب معتزله در صبر ملبون و معتصم که گرایش‌های اعتزلی داشتند زمینه را برای پیدایش لشاعره و احیای نگرش اهل حدیث فراهم آورد.

عدالت در نگرش شیعی در مکتب فلسفی - کلامی شیعه مسائل مربوط به عدالت به صورت بارز و برجسته‌ای طرح و لبراز شده به گونه‌ای که شیعه سرآمد عدلیه محسوب شد. در این مکتب اصالت عدل و حرمت عقل انسانی و آزادی و اختیار بشر مینا قرار گرفتند. از دید منکلمان شیعی عدل به عنوان حقیقتی روشن تفسیر شده حقیقتی که همان گونه که در عالم وجود و ماوراء طبیعت از جنبه خدوند تحقق یافته در نفس انسانی و جامعه قابل تحقق است.

کلام شیعه در تفسیر عدالت بر خلاف اشاعره به معتزلیان نزدیک‌تر بوده آنها عدالت را به عنوان حقیقتی حینی و واقعی در جهان هستی و جدا از تنسب یا عدم تنسب آن به پروردگار عالم مورد پذیرش قرار دادند و بر همین اساس اصالت حسن و قبح ذاتی را پذیرفتند. همچنین با اندک تفاوتی به مانند

معتزله پذیرفتند که عقل انسان خیز مستقل از شرع، توانایی ادراک حسن و قبح امور و همچنین عادلانه یا ظالم بودن آنها را دارد. البته باید اشاره کرد که در کلام شیعی، حسن و قبح عقلی به گونه‌ای دیگر تفسیر شد که منجر به نفس افعالی نگردد. پدیده پدید صورت که حسن و قبح عقلی از حوزه معقولات نظری که ارزش کشف و ارائه حقیقت دارد خارج شد و جزو اندیشه‌های ضروری عقلی اعتباری قرار گرفت و به همین

دلیل به هیچ وجه به عنوان معیار و مقیاس برای افعال باری تعالی پذیرفته نشد. اصل عدالت در این مکتب به گونه‌ای مورد توجه واقع شد که معرف مکتب تشیع و از ضروریات آن تلقی گردید. به نحوی که در واقع و در نفس امر، عدالت دارای معنا و مفهوم بوده و تماسی توانم و مقررات اجتماعی و فردی بر آن بار می شود و عدالت نسبت به قدرت، امنیت و نظم اجتماعی اولویت سیاسی می یابد و قدرت و نظم و امنیت بر آن فرع می شوند.

تشیع با وفاداری و احیای اصل انسانی عدل و انصاف که بنیان تمامی مسائل دیگر حتی توحید و نبوت و معاد نیز تلقی می شد. فلسفی و اجتناب نهاد که پیروانش، لها نظر به آن اصل آفر برابر هم حکومت مستمگر و ظالمی ایستادگی کنند و هر واقع در طول تاریخ تبدیل به کفونی شد. برای تحقق ایندال ها و آرزوهای مردم محروم و در جنبه به گونه‌ای که این اعتقاد همواره در طول تاریخ اعتقاد مردم انقلابی و مستمدریده زمان خود بوده است. به تعبیر دکتر شریعتی توده‌ها همواره بر اساس شعار تشیع با بنی‌امیه، بنی عباس، سلجوقیان، قزق‌نویان و - جنگ‌طلبانه این است که همیشه تشیع حالتی انقلابی، پرشتاز و آینده گرا داشته است.

البته نباید از این نکته غافل شد که تفاوتی که میان اشاعره معتزله و شیعه در مورد مفهوم عدالت وجود دارد، موجب نشد که

آنان در طول تاریخ، نظام‌های سیاسی و اجتماعی عادلانه‌تری به وجود آورند. شیعه و سنی و لشعری و معتزلی، در عمل کم‌وبیش در طول تاریخ یکسان بودند و اعتقاد آنان به عدالت، عدالت را بر ابعاد سیاسی و اجتماعی مطرح نکرد. به عنوان مثال همچنان که در امپراتوری عثمانی ظلم و بی عدالتی فراوانی به چشم می خورد، در ایران صفوی هم بی عدالتی موح می زد. به عبارت دیگر این مسئله را می توان چنین بیان کرد که در مقام عمل، در طول تاریخ، حکام جعفر و مستمگر با تحریف مفاهیمی چون عدالت آزادی و نشر و ترویج آن مفاهیم، سعی در توجیه سلطه گری و بی عدالتی و مستمگری خود داشتند.

ولی این تفاوت در مرحله اقدام اجتماعی و شورش و انقلاب علیه نظام حاکم به طرز شگفتی نمایان می شود.

هم‌اसा علی رغم این همه، قابل شکر نیست که این دو - یعنی معتزلیان و به ویژه شیعیان و اشاعره - در مرحله اقدام اجتماعی برای به صلاح آوردن نظام حاکم پس از ناختن آن و تاسیس نظامی عادلانه دو گونه عمل کردند. به عبارت دیگر ثمره اعتقاد به عدالت آن گونه که این دو تفسیر می کردند در مرحله ایستادن در برابر حکام معلوم می شود. یکی از مهم‌ترین عواملی که شیعیان را به ایستادگی در برابر جباران جبر دوست مروج جبر فرامی خواند، فهم آنان از مسئله عدالت بود و چون تفسیری از این اصل مورد اعتنا و اعتقاد اشعریان نبود، دیگر معنی نداشت که با تکیه بر آن در برابر سلطان بایستند. حسن و قبح عقلی مورد انکار آنان بود و معیاری فراتر از اقدت‌های موجود برای ارزیابی آنچه وجود داشت و وجود نداشت.

از این رو است که در طول تاریخ معتزلیان و خاصه شیعیان، جنبش‌های عدالت‌خواهانه فراوانی می توان سراغ گرفت. اما هنوز مشاهدش در بین اشعریان و اهل حدیث دیده نمی شود. آنچه عدلا در بین اینان وجود داشته و دارد، جنبش‌هایی بوده که بنا به تعبیر خودشان، خواهان دفع و طرد بدعت و دفاع از سنت و استقرار آنان بوده است. مثل جنبش وهابیت در عربستان یا بصورت کلی جنبش‌های سنتی.

در آخر باید به این نکته اشاره داشت که از نظر کلاسی و فقهی، در تلقی شیعیان و صنیان از مفهوم عدالت تفاوت‌هایی وجود دارد. این تفاوت باعث شده است که تجربه تاریخی آنها و در نتیجه اندیشه سیاسی شان متفاوت باشد. بدین ترتیب در عالم نظری شیعیان بیشتر به مفهوم «عدالت» پایبندی و سرسپردگی دارند و اهل سنت بیشتر دلبسته امنیت هستند و تصور می کنند که مفهوم امنیت مهم‌تر از مفهوم عدالت است. به عبارت دیگر، بی‌اعتمادی مفهوم پدیدارین عدالت در اندیشه سیاسی سنی یا حداقل نقش کواهمیت آن در ساختار اندیشه سیاسی سنی، یک مانع نظری و معرفتی جدی برای قیام در برابر رژیم‌های مستمگر در همه ادوار تلقی می شود و این مشکلی است که جنبش‌های اسلامی در کشورهای اهل سنت با آن روبه‌رو بوده و هستند.

پانوشته‌ها: ۱- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۵۲. ۲- مطهری، مرتضی، ص ۵۳. ۳- کتبه انتشارات معارف، ص ۲۸-۲۹. ۴- مجموعه آثار، ج ۲، ص ۵۲. ۵- همان، ج ۳، ص ۷۶. ۶- دیوانه‌های انجمن مشائخ و فلاسفه اسلامی و اختلاف المصلحین، ترجمه محسن صوفی، ص ۱۰۰، ص ۲۰.

