

## عدالت از دیدگاه اندیشه‌گران دوران ناصری (۱۲۶۴-۱۳۱۳ هجری قمری)

### حجت فلاح تونکار \*

اندیشه عدالت، به یقین محور اساسی اندیشه‌رزی در تاریخ اندیشه در ایران اسلامی است. از این رو، دریافت درست از قرائت‌های متفاوتی که از این مفهوم در گستره تاریخ فکر در ایران چهره بسته است می‌تواند ما را به فهم عمیق‌تر گفتمان‌های سیاسی رهنمون شود.

مقوله عدالت، در قبل از دوران ناصری قرائت‌های متفاوتی داشت و ما آن قرائت‌های متفاوت را می‌توانیم بر بنیاد منطق درونی‌شان به چهار گونه مفهوم‌سازی کنیم: عدالت توزیعی در اسلام آغازین، گفتمان فلسفی عدالت، گفتمان اندرنامه‌ای - پاترمونیالی عدالت و گفتمان فقهی عدالت. این قرائت‌های متفاوت از عدالت، خاصه قرائت اندرنامه‌ای - پاترمونیالی، حضوری قدرتمند در اندیشه سیاسی دوران ناصری داشت. اما در این دوران قرائت جدیدی از عدالت، یعنی "عدالت قانونی" که نمایانگر ارزش‌ها و فرهنگ و مناسبات بورژوازی بود، نمایان شده؛ قرائتی از عدالت که در تاریخ پرتکاپوی فکری ما دیده نمی‌شود و تقریباً دستنورد تحصیلکردگان جدید (روشنفکران) بوده؛ قشر جدیدی که از حیث اندیشه و پایگاه اجتماعی متعلق به دوران جدید بودند و در پرتو این قرائت جدید، از ساحت اندیشه سیاسی دیرینه‌سال "پادشاه - رعیت" گسسته بودند و تنها این قرائت از عدالت بود که با مفهوم آزادی پیوندی وثین داشت. بری تأمل بیشتر در باره این قرائت جدید، به طرح ایجاز‌گونه قرائت‌های پیشین از عدالت و میزان اثرگذاری آن در اندیشه و عمل در تاریخ می‌پردازیم.

۱- عدالت توزیعی در اسلام آغازین  
عدالت توزیعی اولیه در اسلام آغازین، در متن قرآن و عمل پیامبر و نیز کمابیش بر اندیشه و عمل ابوبکر و عمر و خاصه علی‌ابن ابی طالب قابل پیگیری است. برای فهم درست عدالت توزیعی در اسلام آغازین، باید به محور عمده رسالت پیامبر و بنیادهای اصلی پیام او اشاره کرد. کلیت جهت‌گیری

پیامبر بر نوعی جهان‌شناسی دینی - وحیانی استوار است. پیامبر بر این باور است که مأموریت دارد تا آدمیان را به پرستش خدایی بخوند که یگنا است و معبودی جز او نیست و در نتیجه، در عالم انسانی، خطاب خدای محمد، شخص مؤمن است؛ انسان مؤمن بدون تعلق به هرگونه نژاد، ملیت، طیفه و... یا ایهولئاس انا خلقناکم من ذکر و اشی و جعلناکم شعوبا و قبایلاً لتعارفوا؛ ان اکرمکم عندالله اتقبکم ان الله علیم خبیر.<sup>(۱)</sup> جهت‌گیری خدا - محور پیامبر و نفی همه‌الها و شریکان برای خدا، هنگامی اهمیت اجتماعی می‌یابد که واکنش اشراف مکه را ببینیم؛ این است که با ورود به متن حیات پیامبر، ویژگی‌های اجتماعی این جهت‌گیری روشن می‌شود. در مکه زمان پیامبر و در سرزمین عربستان، حیات اجتماعی در واحد قبیله نمود پیدا می‌کرد و هر قبیله‌ای خدایی داشت. پیام توحیدی پیامبر چنین پیشی را نشانه می‌گرفت؛ پیشی که پشتوانه سلطه اشرافیت لیلیه‌ای مکه بود و با منافع اقتصادی آنان ارتباط داشت. وقتی که اشراف قریش نزد ابوسفلیان، شیخ خاندان بنی‌هاشم، رفتند تا از او بخواهند که پیامبر را از دعوتش منع کند، پیامبر به آنها گفت که بگویید لا اله الا الله؛ قوه خشمگین رخاستند و گفتند: «می‌خواهد همه خدایان را یکی کند.»<sup>(۲)</sup> آنچه که اشرافیت مکه را به وحشت انداخته بود چیزی جز جهت‌گیری اجتماعی - اقتصادی پیام محمد (ص) نبود.

پیامبر اسلام با هدای توحید، بنیادهای ذهنی استثمار دوران خویش را نابود ساخت. آنگاه، با جهت‌گیری اقتصادی - اجتماعی خود، ویژگی‌های یک مؤمن را ترسیم نمود. خدای محمد (ص) با لحنی تند و کوبنده به ثروتمندان هشدار می‌دهد که به مال خویش مغرور نشوند، و این طیفه زراندوز را به عتابی دردناک در آتش سوزان در جهان آخرت ببندد. قرآن همچنین با حکایت تاریخ بنی‌اسرائیل و جنگ موسی در سبب جبهه با فرعون و بلعم باعورا و قارون، می‌خواهد چنین تفهیم کند که یکی از محورهای عمده مبارزه پیامبر، طاغوت‌های اقتصادی و زراندوزان است. سوره‌های پایانی قرآن - که نخستین سوره‌های نازل شده به پیامبر است - جهت‌گیری اقتصادی پیامبر را بیشتر توضیح می‌دهد: «و یل لکل فتره لعمز، لذی جمع مألأ و عدده؛ خدای محمد (ص) با چنین جهت‌گیری‌هایی هرگونه انباشت ثروت زراندوزان را باطل اعلام می‌کند: «النهکم التکاثره، و با این جهت‌گیری، به ستم‌دیدگان هر عصر و هر جامعه‌ای حق اعتراض و عصبان عطا می‌کند: «ان للذین یقاتلون بانهم ظلموا و ان الله علی صرهم لقدیر.»<sup>(۳)</sup> پیامبر اسلام و خلفای جانشین او، چون ابوبکر و عمر و خاصه علی‌بن ابی‌طالب، با اجرای مقرراتی چون دادن زکات و حرام دانستن ربا، مانع از انباشت ثروت زراندوزان می‌شدند. محور عمده دیگری که جهت‌گیری اسلام را به سمت عدالت توزیحی نمایان می‌سازد به «مقوله مالکیت» برمی‌گردد. قرآن با ذکر آیاتی مانک اصلی را خدا می‌داند و سپس با ذکر اینکه همه نعمت‌ها و آنچه که در آسمان و زمین هست بری‌اسان مقرر شده، جهت مالکیت را تعیین کرده است؛ یعنی همه نعمت‌ها را در تسخیر انسان و بهره‌برداری انسان قرار داده است و با ذکر آیه «لیس لانسان الا ما سعی، منشأ مالکیت را کار» اعلام می‌دارد. قرآن با اعلام این اصل، تمامی

مالکیت‌هایی که با زور و ستم به دست آمده را باطل، و مالکیت را در اثر کار و تلاش انسان می‌داند. بنابراین، منشأ مالکیت نه امتیازات طبقاتی - که صیقلی با تکیه بر ثروت و قدرت و نژاد برای خود فراهم می‌آورد - بلکه کار انسانی است.

این تلقی از عدالت در اندیشه و عمل جانشینان پیامبر، یعنی ابوبکر و عمر و به ویژه علی بن ابی طالب نمود داشت. با قدرت یافتن معاویه بن ابوسفیان، دوران جدیدی در تاریخ اسلام آغاز شد و عدالت توزیعی محمدی تبدیل به آرمانی در اندیشه قیام‌کنندگان و مبارزین با حاکمیت‌های جور در گستره تاریخ اسلامی شد. قیام حسین بن علی علیه السلام و یارانش که در اندیشه استقرار عدالت توزیعی محمدی بودند، سنی از خود به جای گذاشت که رواج تشیع در ایران، این سنت را تقویت و پایدار کرد. ایرانیان که در خاطره تاریخی خود، قیام مزدک را داشتند، مشابهت‌های فراوانی میان آن قیام و قیام حسین بن علی و علویان دیدند؛ قیام‌های بابک، قمرطیان، اسماعیلیان و دیگر قیام‌هایی که با جنبه‌های فکر شیعی و تصوف در دوره‌های مختلف تاریخی چهره بست، بر اندیشه احیای آرمان شهر اسلامی، با محوریت عدالت محمدی، یعنی اشتراک در اموال و توزیع ثروت، مبتنی بود.

خاطره عدالت علی علیه السلام، در تاریخ معاصر، حیات‌بخش و محرک رادیکالیسم شیعی و سوسیال - دمکرات‌های مسلمان در انقلاب مشروطیت بود. شکل‌گیری سوسیالیسم اسلامی پس از جنگ جهانی دوم، در جهان عرب و ایران، تجدید خاطره‌ای با عدالت توزیعی محمدی و عمری و علوی بود.

آنچه که باید درباره عدالت توزیعی در صدر اسلام و جنبش‌های ستم‌ستیز در ایران پیشامدرن متذکر شد، این نکته است که هدف اصلی در عدالت توزیعی در اسلام آغازین، مبارزه با هرگونه انباشت ثروت بود؛ حال آنکه سوسیالیسم مدرن، در جهان جدید و از درون سرمایه‌داری سر بر آورده و به عنوان آتی‌تر حاکمیت سرمایه مطرح گشت (رویکرد عملی جانشینان پیامبر و خلفای راشدین نسبت به مقوله عدالت توزیعی، به گونه‌ای بود که ما برای تمایز آن با سوسیالیسم در جهان جدید، نوشتار دیگری تحت عنوان عدالت توزیعی «اولیه» مفهوم‌سازی کردیم). در همین راستا بود که اندیشه‌گراان مسلمان معاصر - با الهام از سوسیالیسم - به بازتفسیر عدالت توزیعی در اسلام آغازین اقدام کردند.

## ۲- قرائت فلسفی عدالت

رویکرد فلسفی به عدالت، قرائت دیگری از عدالت است که از سوی فیلسوفان جهان اسلام مطرح شد. نخستین فیلسوف سیاسی که مقوله عدالت را در کانون اندیشه‌ورزی خود قرار داد، ابونصر فارابی است. نکته محوری این گونه از عدالت، ارتباط آن با مقوله «تناسب» است. عدالت از نگاه فارابی نوعی تناسب، هماهنگی و تعادل در مدینه فاضله است.

فارابی، علت بنیادین تفاوت‌ها در میان جمعیت‌ها و ملت‌ها و نژادها را وضع آفرینش آدمی می‌داند؛ و بر این باور است که همه آدمیان دارای فطرت واحدی هستند و عده‌ای از فطرت‌ها بر کمالات هستند و عده‌ای بر ضعف و نقصان:

«و این امر، یعنی وصول آرزو به سعادت، آنگاه ممکن خواهد بود که در ناحیه عقل فعال، معقولات و معارف اولیه به آدمی اعطا شده باشد. و چنین نیست که هر انسانی فطرتاً معذور پذیرفتن معقولات و معارف اولیه باشد. زیرا افراد اساسی بالطبع دارای قوت‌های متفاوتند و مغفور بر استعداد‌های مختلف‌اند و طبع پرده‌ای از آنان هیچ نوع مغفوری را نپذیرد و پاره‌ای دیگر قوت پذیرایی معقولات را دارند و می‌پذیرند، لکن در جهت دیگری به کار می‌برند، مانند دیوانگان. و دست سومی هستند که مردم می‌پذیرند و هم در جهت درست خود جریان می‌دهند. اینان هستند که صاحب فطرت سلیم انسانند. و اینان هستند که می‌توانند به سعادت نسومی نائل آیند.»<sup>(۴)</sup>

عدالت نیز از نظر او رعایت این تفاوت است که نوعی تناسب و تعادل ایجاد می‌کند و کسانی که بر فطرت کامل خلق شده‌اند، حق ریاست دارند.

فارابی، در بیان ویژگی مردم مدینه فاضله، به گونه‌ای سخن می‌گوید که حکایت از نوعی نگرش ارگانیستی به جامعه است. او جامعه را به مثابه یک‌کرة انسانی می‌انگارد که در آن هر بخش دارای کارکردی است و وضعیت مطلوب هنگامی رخ می‌نماید که اعضا در هماهنگی کاملی باهم عمل کنند. جامعه نیز چنین است؛ در جامعه، طبقاتی هستند که هر طبقه مغفور بر فطرتی خاصه است، هر طبقه از برای کاری ساخته شده و عدالت، یعنی هماهنگی و تناسب - هنگامی پدید می‌آید که طبقات بر فطرت خویش عمل کنند. در اینجا از پدیداری او از دیدگاه‌های سیاسی السلاطون به وضوح دیده می‌شود:

«مدینه فاضله به مانند بدنی و تمام الاعضاء [و اندرست] در به مانند آن گونه بدنی بود که همه اعضای آن در راه تمامیت و ادامه زندگی و حفظ آن تعادل کنند و همان‌طور که اعضاء تن را لحاظ فطرت و قوت‌های طبیعی متعاضد و مختلف‌اند و در بین آنها یک عضو بود که رئیس اول همه اعضاء تن بود که قلب است و اعضاء بود که مراتب آنها نزدیک بدان رئیس بود و در حرکت از آنها قدرتی طبیعی نهاده شده است که به واسطه آن کار و فعل خود را به رونق خواست و غرض بالطبع قوت‌های نهاده شده است که کارهای خود را به رونق خواست و اغراض آن اعضائی انجام می‌دهند که بین آنها و بین رئیس اول واسطه نیز در این اعضاء در ترتیب دوم بودند و نیز اعضاء دیگری بودند که کارهای خود را به رونق خواست و غرض بین اعضاء در درجه دوم انجام می‌دهند سپس اعضاء دیگری بود که همین ترتیب تا منتهی شود به اعضاء که صرفاً اعضاء خودمانند و بر هیچ عضوی دیگر مطلقاً ریاست ندارد. همین‌طور است حال مدینه که افراد متشکله آن را لحاظ فطرت مختلف و متعاضد... بودند.»<sup>(۵)</sup>

فارابی اینچنین عدالت را در حفظ این تفاوت‌ها برای ایجاد تناسب و هماهنگی می‌داند، و معتقد است که رئیس مدینه نیز باید از این گونه گونی فطرت‌ها آگاهی داشته باشد و به حفظ تناسب بکوشد، تا عدالت در اجتماع برقرار شود.

رای و نظر عمده فلاسفه مسلمان بعدی نیز بر همین درک و قرائت فارابی از عدالت مبتنی است. فارابی مانند فیلسوفان ضد دموکراسی آنز و بر اساس دیدگاه آنان درباره سرشت تفاوت و منفیر آدمیان، نمی‌تواند تن به مدینه الاحرار دهد؛ چراکه عدالت چنین حکم می‌کند که مردم آزاد نباشند تا رئیس مدینه بتواند برای اجرای عدالت، سلسله مراتب طبقاتی را نظام و قوام بخشد و آن را پایدار دارد. دیدگاه‌های فارابی درباره عدالت، این نظر را که دیدگاه‌های پادشاه-فیلسوف افلاطونی، متأثر از الگوی پادشاه آرمانی ایرانی باشد تقویت می‌کند و در همین راستا بود که هنگام ورود فیلسوفان در عرصه سایل عینی اجتماع در تاریخ ایران اسلامی، الگو و مدلی جز سنت اندرزنانه‌ی برای آنان متصور نبود. نصیحة‌الملوک غزالی، نمونه تمام عیار این جریان بود. همچنین در اوایل دوران قاجاریه نیز فیلسوفی چون کشفی دارابی که بر مبنای موج سوه تکاپوی فلسفه (یعنی فلسفه صدرایی)، می‌اندیشید، برای بدیل تاریخی سیاست تعلیه، به نظر به آرمان-شهریاری در شکل سنت اندرزنانه‌ی روی نمود.

برای بررسی قرائت فلسفی عدالت در دوران ناصری، باید به کتاب اسرارالحکم اثر فیلسوف برجسته این زمان، ملاهادی سبزواری، توجه کرد. ملاهادی، فیلسوف و شارح برجسته فلسفه صدرایی است. ملاهادی به سال ۱۲۱۲ هجری قمری متولد شد و به سال ۱۲۸۹ هجری قمری وفات نمود. اسرارالحکم حاج ملاهادی سبزواری، به عنوان اثری فلسفی، به دو بخش عمده تقسیم شده است که، همان تقسیم‌بندی کلان فلسفه قدیم است: حکمت نظری و حکمت عملی. به زعم او، از این دو شاخه کلان، تقسیم‌بندی فرعی‌تری ارائه شده است. حکمت نظری دارای این شاخه‌های فرعی است: حکمت الهی اعم و اخص، حکمت ریاضی، حکمت طبیعی، و حکمت منطقی. او اقسام حکمت عملی را نیز چنین می‌داند: «از برای اصلاح عقل عملی نیز حکمت‌های عملی نگاشته‌اند: حکمت تهذیب‌الاخلاق، حکمت سیاسة‌المدن و حکمت تدبیر المیزان».<sup>۱۶۱</sup>

ملاهادی تنها در همین تقسیم‌بندی موضوعی مانند و از حکمت عملی، آنچه که برای او اهمیت داشت در چهار باب تقسیم‌بندی شد: «باب طهارت، باب صلاح، باب زکوة، باب صیابة» و آنچه که اهمیت نداشت سیاست مدینه، و چگونگی اداره اجتماع انسانی و حکومت‌داری بود. ملاهادی تمامی بحث مربوط به سیاست مدینه و انواع مدینه را که در تحفة‌الملوک کشفی دارابی به عنوان آخرین تکاپوی فلسفه سیاسی چهار بسته بود و نهاد؛ و تنها در بخش پایانی حکمت نظری، در باب نبوت و امامت بحث کرد و اندکی به این دو مقوله پرداخت. اما بحث‌های او در باب نبوت و امامت نیز به‌طور اساسی فلسفی نیست، بلکه کلامی و فقهی است. خاصه بحث امامت او چیزی جز چکیدگی‌ای اندک‌مايه از بحث‌های پر حجم و فراوان متکلمان و فقیهان رفق اسلامی است. این است که ما بر این باوریم که ملاهادی نمودار تمام عیار آن چیزی است که یکی از نویسندگان به عنوان «زوال اندیشه سیاسی»<sup>۱۶۲</sup> مطرح نموده است.

با توجه به این مسایل، بحث ملاحادی سزواری در باب عدالت را باید در لابه‌لای بحث‌های نظری او جستجو کرد. او همان تعریف عام فیلسوفان را در باب عدالت، هنگام بحث درباره اعیان ثابت، چنین ارائه می‌کند: «پس حق تعالی وضع شیء در موضع خود کند به مقتضای اسم العدل و هنگام بحث درباره امانت و رد نظریه اهل جماعت چنین می‌گوید: «و تفضیل مفضل عدول از عدل است، چه، عدل وضع هر شیء است در موضع لایق به خود که: بالعدل قامت السموات و الارض، و اگر ناعدلی جایز بودی آدم مخلع به خلعت و لتذکرنا نشدی...»<sup>(۸)</sup> و در جای دیگر چنین می‌گوید: «و اما در عمل عدالت است که توسط در اخلاق است»<sup>(۹)</sup> و یا به گاه بحث در باب عصمت امام، از عدالت سخن می‌گوید.<sup>(۱۰)</sup>

حاج ملاحادی سزواری به عنوان فیلسوف برجسته زمان خود، چندان توجهی به سیاست مدن نکرد و با بحث‌های او در باب عدالت، شاهد لحظه‌های پایانی اندیشه‌ورزی فیلسوفان ما در باب سیاست هستیم.

### ۳- قرائت اندرزنانه‌ای - پاتریمونیالی عدالت

قرائت پاتریمونیالی - اندرزنانه‌ای عدالت، میراث ایران پیش از اسلام است. این گونه از عدالت خاص نظام شهریاری است. آرمان شهریاری ایران که میراث ایران پیش از اسلام است بر بنیاد «قره» می‌باشد که عطیه‌ای است الهی و پادشاه با داشتن قره یا حق فیهی سلطنت و بر اساس «داد» که نکوکاری با رعیت است و با استفاده از عنصر خرد و دانایی که نهاد وزارت و دبیری نمایند آن است، حکومت می‌کند.

عدالت در نظام شهریاری جایگاهی ویژه دارد و پادشاه به سان چوپان باید در اندیشه رمه خود - که رعیت است - باشد و همواره اندیشه بهبودی حال آنان را داشته باشد. این گونه از سیادت با گونه تغلیبه - یا به تعبیر وبر، سلطانی، سیادت تفاوت دارد؛ چراکه گونه تغلیبه سلطنت، مبتنی بر زور عریان است که البته ساخت اصلی سیادت در بیشتر دوره‌های تاریخی ایران بوده است. آرمان شهریاری ایران بر مبنای عدالت بر رعایا و بهره‌گیری از عنصر خرد دیوانیان و وزیران در پرتو تمرکز قدرت در نزد پادشاه معنی داشت، اما در پهنه عمل، همواره به دلیل عدم مکانیزم‌های کنترل قدرت، این گونه از سیادت همواره استعداد تبدیل به سیادت سلطانی و حاکمیت مبتنی بر زور عریان را داشته است. مشروعیت پادشاه، در الگوی آرمان شهریاری، در توجه پادشاه به عدالت بوده، عدالت نیز، در این گونه سیادت، مبتنی بر تلاش شهروان و پادشاه بر حفظ سلسله مراتب اجتماعی ازلی است و باید هر طبقه اجتماعی را در جایگاه خاص خود انتظام ببخشد. عنصر دیگر در این گونه از عدالت توجه جدی بر حال رعایا می‌باشد و رعایا نیز - جز طبقه حاکم - طبقات اجتماعی، خاصه بازرگانان، کشاورزان و پیشه‌وران (یعنی همان طبقه چهارم در نظام طبقه‌بندی اسطوره‌ای ایرانی) هستند. پادشاه باید در تدوین

نظام مالیاتی کشور اساس را، نه پر کردن خزانه کشور، که رفاه حال رعیت بداند و قوانین و نظام شوررداری نباید به خانه‌خرابی رعیت - که نتیجه آن گسترش عسیان رعایا در شکل جنبش‌های مساوات‌گرایانه است - بیجامد. بهبودی حال رعایا در الگوی آرمان‌شهریاری، در چارچوب رعایت مصلحت عامه است که نکیه‌گاهش نهاد وزارت و دبیری است. آنها هستند که بر مبنای خرد خویش بهبودی حال رعایا را سامان می‌دهند.

در نظام شهریاری، نهاد "دین" نیز نوام‌بخش این گونه از عدالت است؛ زیرا در الگوی شهریاری ایرانی که فره یا حق الهی سلطنت مصرح می‌باشد. نهاد دین، به عنوان تجلی زمینی پاسداشت آن فره، به پادشاه اعتباری دینی می‌بخشد.

باید متذکر شد که این مسأله که عدالت اندرزنامه‌ای میراث ایران پیش از اسلام است در مفهوم و بررسی نمونه آرماتی آن است؛ یعنی اینکه این چنین نیست که تمامی عناصر موجود در عدالت اندرزنامه‌ای - شهریاری را بتوان در واقعیت ایران پیش از اسلام یافت؛ یا اینکه منشی مطلوب پادشاهان نمونه‌ای عدالت اندرزنامه‌ای در تاریخ ایران، الزاماً با منش و سلوک واقعی و فردی‌شان در متن حیات تاریخی مطابقت و مشابهت داشته باشد. بلکه این ذهن اسطوره‌ساز و آرمان‌پرداز اندرزنامه نویس و سیاست‌نامه‌نویس بوده است که عناصری را که در سامان دادن به حیات سیاسی جامعه مفید می‌یافتند از زبان پادشاه مطلوب خویش بیان کرده است؛ یعنی اینکه پادشاهان نمونه‌ای عدالت اندرزنامه‌ای، چون اردشیر، توشیروان، سلغان محمود غزنوی و یا شاه عباس اول، الزاماً در متن حیات سیاسی خود به محورهای عدالت اندرزنامه‌ای پای بند نبوده‌اند؛ به کارگیری تاریخ در نزد اندیشه‌گر نظام آرمان‌شهریاری، تنها به عتبار و داشتن پادشاه مورد خطاب خود به رعایت و رفاه حال رعیت است و نه چیز دیگر.

متون به جا مانده از ایران پیش از اسلام، چون نامه تضرر و اندرز اردشیر، کارنامه‌ای برای اندیشه‌ورزان سیاسی ایران و وزیران فره‌بخسته بعد از اسلام بود تا با بازتفسیر آن در پرتو آموزه‌های مذهبی و تلفیق آن با نمونه‌های عدالت اسلامی به تدوین سیاست‌نامه‌ها و اندرزنامه‌ها پردازند. با فاصله گرفتن نظام خلافت از الگوی خلفای راشدین، جستجوی مایع مشروعیت‌ساز و کارآمد برای انتظام امر سیاست‌آزمی بود؛ از این روی، توسل جستن به راه و رسم و سنت سیاسی ایرانیان به ضرورتی اساسی تبدیل شد. در آغاز عبدالله بن مفتح و بعد شخصیت‌مایی چون جاحظ به تلاش گسترده برای انتقال سنت سیاسی ایرانیان که در بردارنده عدالت شهریاری بود، دست بازیدند. جدا از نوشته‌ها و رسایلی خود بن مفتح، یعنی رساله الصحابه، ادب الکبیر و ادب الصغیر، ادیبانی گسترده تحت نام کتاب النجاج "یا اخلاق الملوک" شکل گرفت و یکی از محوری‌ترین آن بحث‌ها عدالت پادشاه بود. اینچنین زمینه عینی و ذهنی برتوانی ایجاد شد تا بر بنیاد آن خوجه نظام الملک و غزالی، به نظریه‌پردازی درباره آن عدالت و پردازش نظام‌مند آن موفق شوند.

عدالت اندرزنامه‌ای - شهرپاری محور و اساس اندیشه‌ورزی متفکران سیاسی ایران اسلامی بود، و به دلیل فرابت‌های نزدیکی که میان این گونه قرائت و فرائت فلسفی از عدالت وجود داشت، اندرزنامه‌های موجود همواره تانه‌هایی از تأثیر اندیشه فلسفی قارابی در این باب با خود دارند.

در دوران قاجار نیز اندیشه‌ورزان و دولتردان بر آن شدند تا با تکیه بر الگوی آرمان شهرپاری و با تدوین اندرزنامه‌هایی، ویژگی‌های عدالت‌اندرزنامه‌ای و چگونگی انتظام امر رعیت را به پادشاهان قاجار نشان دهند. قابل‌مقام نخستین نمونه نرفجام این رویکرد بود. در دوران قاجاریه اندرزنامه‌ها به راه افول گراییدند. ویژگی‌های نوین اجتماعی - اقتصادی که حاصل تماس و سپس ادغام در مناسبات اجتماعی جهانی بود، باعث ناکام‌آمدی الگوی نظام شهرپاری و عدالت‌اندرزنامه‌ای شد. انتظام امر سببست در جهان نوین، ساخت ویژه سیاسی را می‌طلبد که از بنیاد با الگوی کهن عدالت و قدرت در تضاد بود. در همین راستا ما بر این باوریم که گفتمان اندرزنامه‌ای عدالت، تنها در خیال احیای الگوی شهرپاری و بر بنیاد عدم شاخصت از واقعیت‌های اجتماعی نوین، فقط برای باز تولید نظری عقب‌ماندگی تلاش می‌کرد. از این رو، کلیت اندرزنامه‌های عصر ناصری از اندیشه‌ای نازل برخوردار، و روح کلی آن بر توجیه حاکمیت ناصرالدین شاه بنیاد یافته بود. نمونه‌هایی از آن اندرزنامه‌ها را در اینجا می‌آوریم:

میرزا محمد نایینی (وفات ۱۳۰۵ هجری) رساله‌ای تحت عنوان «در باب وجوب مشروعیت سلطنت ناصرالدین شاه» نگاشت. میرزا محمد که فقیهی صوفی‌منش بود، دلیل نگارش رساله را بذل توجه «سنای دولت علیه» به نونه‌ها و ارائه طریق‌های علما و فقها می‌داند... میرزا محمد ایجاد امنیت در کشور را نمودار عدالت پادشاه و دلیل وجوب سلطنت وی بر می‌شمارد:

«غرض اثبات آن است که سلطنت و پادشاهی اعلیحضرت همایونی ناصرالدین شاه عبدالله سبحانه و اعوامه بر آن حضرت که شاخص شخص ظلّ اللّهی و ظلّ شاخص سبحانی است از فرایض عینیه و مفروضات شخصیه شرعیه آن وجود اقدس همایونیت... میرزا محمد نایینی، در لزوم حفاظت از کشور و ایجاد امنیت و از بین بردن هرج و مرج و ناامنی و همچنین حفاظت و نگاهبانی دین، تحت عنوان «حفظ بیضه دین»، و برای اجرای امر به معروف و نهی از منکر و اجرای حدود و احکام دین و حفظ تداوم تقوی و نشر عدل و امان و دفع حور، نه تنها وجود سلطنت را توجیه می‌کرد، بلکه به دلیل اینکه تمامی این ویژگی‌ها در وجود اعلیحضرت همایونی ناصرالدین شاه متجلی است، باعث می‌شود که نه تنها اطاعت از سلطنت او بر همه واجب باشد، بلکه اعلیحضرت همایونی با داشتن چنین ویژگی‌هایی مجبور به داشتن امر سلطنت است...» (۱۲)

دلیل آشکار افول اندرزنامه‌نویسی در دوران ناصری این است که اندرزنامه‌نویسان برای توجیه مشروعیت سلطنت و اقامت موجود در اندرزنامه‌های خود، محور اساسی عدالت پادشاه را در ایجاد نظم و امنیت در جامعه و حفظ بیضه دین می‌دانستند تا رفاه حال رعیت. از دیدگاه میرزا محمد نیز با داشتن



این دو ویژگی، مظلّم اتفاقیه منافی وجود سلطنت شرعیّه نیست. میرزا محمد و پدر و فرزندش همگی از دیرباریان و خدمتگزاران شاهان خودکامه قاجاری بودند؛ چنین وابستگی‌هایی و التزام به توجیه سیادت سلطانی و خودکامگی در قالب سنت اندرزنامه‌نویسی، باعث می‌شود که او به بنیاد عدالت اندرزنامه‌ای - که بر مصلحت عامه و رفاه حال رعایا بود - توجهی نکند.

فاما تمذیبات و مظلّم‌العه و صوادیر صادره از اعمال عمال و خیرهم آن خودستافی و جور و شرعیّت و نیس فرض بر اعلیحضرت نخواهد بود. بلاشبّه مانند آنچه از صوادیر وارد از امرای جیوش و جنود اسلام و غیرهم در عهد رسالت و ولایت کبری و غیرذلک چنان که از خاندین ولید و ابوموسی اشعری و زیادبن ابیه و اشاهم صادر می‌شد و مفضود ما و حوب و شرعیّت اصل پادشاهی و سلطنت اعلیحضرت علی الله است و هرچه از مقدمات و ضروریات آن باشد از وضع و اخذ خراج و نصب عمال و جمع جنود و امرای و افعال سیاست و افعال دفاتر و رراعت و وضع حساب و ثنیا. ذلک. فاما آنچه خارج از آن شود تعدی و جور پس حکم آن دیگر در منافی و حوب و شرعیّت اصل نباشد... (۱۳)

میرزا محمد با چنین نظر به‌ای، سلطنت‌پرستی و ستایش ناصرالدین شاه را با بالاترین مرتبه ارتقاء می‌دهد. از دیدگاه او، اساس و مبنای بودن و حوب سلطنت - به دلیل ایجاد امنیت و حفظ بی‌فیه دین - باعث می‌شود که ظلم و ستمگری‌های شاه و عمال او نادیده انگاشته شود و تحطی از سلطنت او و ندادن خراج به عمال حکومت او منافی با دین و شرعیّت تلقی شود

میرزا قاضی محمد بن جعفر یزدی ملقب به "ذوالرباستین" اندرزنامه‌نویس دیگری است که در توجه سلطنت ناصرالدین شاه رساله‌ای نگاشته است. او ثروت و قدرت را منشأ عدالت ناصرالدین شاه می‌داند:

در این کتاب در وصف و اوصاف پادشاه اسلامیان پناه نوشتم از روی دلیل و برهان بوده و می‌باشد مثل اینکه مدعی شوم که پادشاه اسلام عادل است و دلیلی که دارم این است که کلب می‌عدالتی از شدت عجز و عدم قدرت و پریشان حالی است. مثلاً آدمی که فقیر است، پریشان است، مخصوصاً پول می‌گیرد که بدهد به کسی، [ولی] معطل می‌شود، بر می‌دارد [و] خرج می‌کند. امانت نزد او می‌گذارند خیانت می‌کند پول می‌گیرد صلی را به جا آورد، نمی‌آورد. کسی از او طلب دارد نمی‌دهد. پول می‌گیرد شهادت دروغ می‌دهد. عهده مطلب از عجز و احتیاج است و اما سلطان هیچ یک از این احتیاج‌ها را ندارد این است که می‌تواند از حیث عدالت قهری... قهراً عادل است... (۱۴)

ظلم العلماء نیز در رساله تحفه خاقانیه، عدالت را در پرتو انتظام امور و امنیت کشور می‌بیند و این را وابسته به اطاعت از پادشاه می‌داند. اطاعت از پادشاه برای ایجاد امنیت به گونه‌ای مهم و اساسی است که حتی از پادشاه ظالم هم به خاطر ایجاد امنیت باید اطاعت شود:

به این سبب تسکین پادشاهان و اطاعت و دعای بقاء ایشان نیز به همه مسلمانان که در سبب حیات ایشان آسوده غنوده‌اند واجب و لازم است بلکه هرگاه سلطان عادل دسترس نباشد و نظم سبب به سلطان غیر عادل شود باز تکلیف مسلمانان تسکین و اطاعت است و تکلیف اطاعت او در محافظت نظم و امنیت با این حالت ساقط نمی‌شود که دفاع قاصد به نفع باید کرد... (۱۵)

او درباره عدالت پادشاه همچنین باور دارد:

«... مقصود از عدالت سلطان این است که لوح خاطر او از رنگ قصد ظلم و ستم به رعایا و زیردستان پاک شود، نیت و مکتون ضمیرش همیشه به رفع ظلم از زیردستان و اجرای عدل و داد در میان بلاد و عباد باشد نه اینکه هیچ معصیتی از او صادر نشود و از همه گناهان معصوم و مبرا باشد. به این معنی نوشیروان را نیز عادل فرموده‌اند با اینکه کافر بود چنانچه حضرت رسول ﷺ در حق او فرمود: ولدت فی زمن الملک العادل» (۱۶)

در دیگر اندرزنامه‌های این دوران نیز، چنین مباحثی مطرح می‌باشد. اندرزنامه نویسان این دوران هر چند محورها و مبانی اصلی عدالت در الگوی آرمان شهریاری چون حفظ سلسله مراتب طبقاتی ازلی، رفاه حال عامه و ایجاد امنیت را در اندیشه داشتند، اما در این میان، تنها ایجاد امنیت توسط پادشاه اصلی اساسی بود. از این رو، همه تلاش فکری خود را در توجیه مشروعیت پادشاه وقت به کار بستند تا مانع از عصیان رعیت شوند؛ حال آنکه همه آنها از شناخت سیاست جدید عاجز بودند.

#### ۴- قرائت فقهی عدالت

فقیهان شیعی با آغاز دوران غیبت کبری وارد مرحله تازه‌ای از تکاپوهای ذهنی خویش شدند. چنان که می‌دانیم، اصل گوه‌رین اندیشه سیاسی تشیع، غیر عادلانه بودن و اغتصابی بودن هرگونه حکومت در عصر غیبت امام است. حکومت عدل تنها به دست امام عصر امکان تحقق عینی می‌یابد. با داشتن چنین دیدگاهی بود که هیچ‌گونه نظام سیاسی از منظر اندیشه سیاسی شیعه مشروعیت نداشت. اما نکته اساسی این است که بر بنیاد چنین اندیشه‌ای، جریانی از اندیشه و عمل شیعی، در شکل قیام‌های مبارزه‌جو و برانداز نظم موجود تکوین یافت و چنین اندیشه‌ای به نهضتی مستمر و دایم بدل گشت. از طرفی فقیهان شیعی که این شکل حیات و ادامه زیست را ممکن نمی‌دانستند و بر آن نبودند که با حاکمیت‌های زمانه خود به ستیز عملی ادامه دهند، راهی دیگر جز عدول از اندیشه اساسی و ازلی و پیدا کردن گریزگاهی تجربی از این معضل اساسی نظری نداشتند.

از اینرو در میان فقیهان شیعی، در کنار گرایش انزواگرایانه از قدرت که گرایش قدرتمندی بود، گرایشی با هدف سامان دادن به دنیای شیعیان ظاهر گشت و در این راستا توجه به مقوله عدالت جدی بود. عدالت در نزد این فقیهان در مفهوم کاملاً فقهی آن، یعنی اجرای حدود و داوری به عدالت در مسند قضاوت و داوری جامعه بود؛ و بنابراین، عنصر گوه‌رین و اساسی این عدالت اجرای حدود شریعت شیعی است که فقیه شیعی، در مسند قضاوت و داوری، آن را متحقق می‌سازد.

جدا از این بحث درباره عدالت که رویکرد ویژه فقهی فقیهان شیعی است، گسترده بودن بحث‌های مربوط به رویکرد تجربی باعث شد که فقیهان شیعی به گفتمان‌های سیاسی موجود در گستره تاریخ ایران روی آورند. در نخستین سالهای حاکمیت قاجاران، با حضور گسترده فقیهان برجسته شیعی روبرو هستیم، که آنان در مکاتبات سیاسی خود، ویژگی‌های خاص عدالت اندرزنامه‌ای را به شهریار

وقت گوشزد می‌کند. هرچند که شیخ مرتضی انصاری در دوره ناصر الدین شاه دوباره موضع فقهی عدالت، یعنی عدالت در منصب قضا و داوری، را مطرح کرده بود.

رویکرد تجربی دیگر فقیهان شیعی به عدالت در عصر ناصری متأثر از رویکرد عدالت قانونی و اندیشه آزادی‌خواهی روشنفکران این دوران است. در این میان تلاش‌های دام‌گستر سیدجمال‌الدین اسدآبادی جایگاه رفیع و بلندی دارد. این روشنفکران برای کاستن از استبداد پرنسلب قاجاری، بر آن بودند تا از مقام و موقعیت دینی فقیهان و مراجع شیعی بهره ببرند. برخی از نوشته‌های ملکم خان در روزنامه قانون که نحت تأثیر سیدجمال است، با چنین انگیزه‌های نوشته شده است. (۱۷)

از سوی دیگر، بازرگانان و نجار دوران ناصری نیز به دلیل مبارزه با سیاست‌های اقتصادی حاکمیت ناصری که با منافع اساسی آنان در تضاد بود، به علما نزدیک شدند. داعیه علما در جلوگیری از سلطه اجانب و حفظ بیضه اسلام، از سوی، و پشتوانه مالی بازرگانان از این علما زمینه این همکاری و ارتباط دو سویه را بیشتر و گسترده‌تر کرد؛ و برای نخستین بار، بزرگترین مرجع شیعیان به ستیز با سلطت برخاست. قیام تباکو، از یک سو نمودار تملک عیار این همبستگی تجار - علما، و از سوی دیگر، انعکاس اثرگذاری عدالت قانونی و اندیشه‌ورزی روشنفکران دوران ناصری است.

این اثرگذاری محسوس گفتمان روشنفکری عدالت قانونی و آزادی بر اندیشه فقیهان طراز اول، جریانی از فقیهان و مجتهدان شیعی شکل گرفت که آثار نظری پس‌جدی از خود به جای گذاشتند. تحریر العقلائی شیخ هادی نجم‌آبادی، با رویکردی بین‌الادیانی، در نوع خود بی‌نظیر و زمینه‌ساز پدیده آمدن رسایل کثیر مجتهدان مشروطه‌خواه شد.

تا این، بر این باوریم که جریانی از فقیهان شیعی، با گسست از رویکرد فقهی به عدالت و با اثرپذیری از رویکرد قانونی عدالت، نقشی جدی در جنبش ضد استبدادی مشروطیت داشتند. اما جدا از این جریان، جریانی از روحانیان که واپس‌گرا بود، در پیوند تنگاتنگ با دربار استبدادی ناصری، به نوبه خود در خرابی و زوال ملک و ملت سهم فراوانی داشتند. آنان در ستیز با جریان پیشرو روحانیان بودند و حتی یکی از این روحانیان واپس‌گرا در صدد تکفیر مجتهد برجسته دوران، حاج شیخ هادی نجم‌آبادی، برآمد. (۱۸) این جریان واپس‌گرای روحانیان از هرگونه نوآوری و اندیشه نو به دور بود و با آن به مخالفت یرمی‌خواست؛ او در به خاک مذلت‌نشانیدن ایران و ایرانی، شریک و همکار سلطنت بود.

## ۵- عدالت قانونی

اندیشه عدالت قانونی، یا برابری در برابر قانون، گفتمان روشنفکران و اصلاحگران دیوانی دوران ناصری و ناشی از ویژگی‌های خاصی است که در این دوره زمانی شکل گرفت. ایرانیان به گاه تماس و برخورد با غرب در نخستین دهه‌های حاکمیت قاجاران، به این مفهوم در کنار نهادهای تمدنی جدید توجه نشان دادند. مفهوم نوین انسان به معنی «فرد خود بنیادانگاره» و برابر با همه افراد دیگر در سرشت

و خلقت، مفهومی اساسی و دورانساز با خود داشت.

این مفهوم، تمامی آن ارزش‌های پیش از سرمایه‌داری خون و نژاد و نسب را از بین برد و همان در مرکز<sup>(۱۹)</sup> بود: ارزش‌های انسانی بدون تعلق به نژاد و خون و مذهب. این انسان حتی در عرصه مبادله نیز برابر بود؛ یعنی اساس در داد و ستد اقتصادی نیز برابری هریک از طرفین اساس بود. این اصل به اختلاف طبقاتی نیز محدود نمی‌شد؛ یعنی عنصر مبادله اقتصادی بر بنیاد اندیشه برابری آدمین نهفته است؛ و البته نقد اساسی کارل مارکس به همین مسأله بود که این برابری صرفاً حقوقی است و عینیت اقتصادی و اجتماعی ندارد.

تنها اصل و بنیادی که برای اندیشه‌گران دوران رنسانس و بعد از آن مهم بود، اصل "قانون" بود. از نظر هابز، عدالت، مساوات در برابر قانون بوده؛ قانونی که باید انیت جان و مال و عنصر اساسی جامعه بورژوازی، یعنی اصل مالکیت خصوصی، را پاس بدارد. این برابری در برابر قانون، در شعار اساسی انقلابات بورژوازی نمود داشت، اما مساوات در برابر قانون مورد نقادی اندیشه‌گران سوسیالیستی در سده نوزدهم قرار گرفت. نقادی گسترده و بنیادین مارکس نشان داد که مناسبات بورژوازی هیچ‌گاه نخواهد توانست عینیت اجتماعی - اقتصادی این اصل را متحقق سازد. مارکس و انگلس مفهوم برابری را در آرمان سوسیالیسم، و اصل برابری انسان‌ها را در جمله بی‌طبقه‌عاری از استثمار جستجو کردند و تحقق چنین مرحله‌ای را نیز همزمان با نگونسازی منطبق سرمایه و سازمان تولید بورژوازی توسط پرولتاریا پنداشتند.<sup>(۲۰)</sup>

اما جدا از این مسایل، در عصر ناصری جریان نوین اندیشه‌ای شکل گرفت که ستیز اساسی آن با استبداد خودکامه قاجاری بود؛ استبدادی که بر بنیاد جهان‌شناسی "آدمی به مثابه رعیت" شکل گرفته بود. از این رو روشنفکران این دوران با در افکندن اندیشه برابری آدمیان در برابر قانون به ستیز با انگاره عدالت اندرزنامه‌ای - شهریاری پرداختند که انسان‌ها را به مثابه رعایای می‌نگریست و بر این پندار بود که آدمیان بر گورهای متفاوت ازلی آفریده شده‌اند و نیایشان هیچ‌گونه برابری در سرشت وجود ندارد.

روشنفکران دوران ناصری با طرح تلقی بورژوازی از عدالت، یعنی برابری شهروندان در برابر قانون - در مقابل عدالت شهریاری - زمینه حق اعتراض و عصیان بر استبداد قاجاری را فراهم آوردند. ما در ذیل با آوردن فقراتی از مکتوبات و رسایل روشنفکران این دوران در باب عدالت قانونی، به ایضاح این قرائت نوین از این مفهوم خواهیم پرداخت. اما ذکر این نکته در اینجا بایسته است که تلقی مسلط از عدالت در این دوران، تلقی قانونی از عدالت، یعنی برابری شهروندان در برابر قانون است. تمایزات و تفاوت‌های اندیشگی میان این روشنفکران را باید در تقی‌های متفاوت آنها از آزادی جستجو کرد.

ابوطالب بهبهانی، نویسنده رساله منهاج لعلی، از روشنفکران برجسته عصر ناصری است. او قانون

را منای امنیت و عدالت می‌داند. بهبهانی در فصل نخست باب اول رساله خود درباره قانون می‌نویسد که اساساً علت پیشرفت فرنگستان در علوم و صنایع منوط به وجود قانون است و به همین علت، عدالت در برابر قانون به ایجاد امنیت منتهی می‌شود. ابوطالب از عدالت قانونی به عدل سیاسی تعبیر می‌کند و این مسأله را زمینه شکوفایی اقتصادی و رشد و تحول صنعت و تجارت می‌داند. او در این باره چنین باور دارد:

«مسئله دول اروپا درک مقام ثقیبات را از کسب صنایع و علوم و رسوم نندن نکرده‌اند مگر به واسطه تأسیس قانون و تنظیمات موسسه بر عدل سیاسی که حاصل می‌شود از آن امنیت و آبادی و مکتب منوط به استخراج کنونی ارض است به علم صاعت و زراعت و فلاح و تجارت. و اصل و ماحصل جمیع اینها حاصل نمی‌شود مگر به حصول امنیت و عدالت که عامه ناسی اطمینان حاصل کنند به عدم تخلف آن و بدان عادی نوند به نحوی که طبیعت ثابت شود چنان که اکنون در دول اروپا اگر خواسته باشند این وضع و مرز امن و عدل را تغییر دهند و خارج از قانون رسمی پیشی گیرند صورت امکان نمی‌پذیرد و حصول این عادت رشد عدالت و امنیت ممکن نیست مگر به وضع قانون که باعث شود تأمین و اطمینان همه مردم را بر صدق و استقامت و عدم تجاوز و تخلف دولت در اجرای احکام صادره از تنظیمات عدلیه و سیاسیا اگرچه بسیار حریفی باشد.» (۲۱)

میرزا یوسف خان مستشارالدوله تبریزی، دیگر روشنفکر برجسته این دوران است که در کتاب مشهور خود، یعنی یک کلمه، به طرح و توضیح عدالت قانونی پرداخته است. میرزا یوسف، خود ابتدا می‌اندیشید که رمز و راز پیشرفت غریبان بستی بر عدالت است؛ اما در همان حال آنگاه بود که این همه توصیه به عدالت که در متون دینی و شرعی وجود دارد، چرا زبده ساز تحول و توسعه جامعه ایرانی نشد؟ و به این دریافت رسید که دلیل اصلی آن این بود که آن عدالت در متون شرعی به قانون مرتبط نشد و به اصطلاح او «ساوان قانونی» رخ نمود. چنین اندیشه‌ای ز سوی میرزا یوسف، دلیل آشکار و روشنی مبنی بر گسست او از گفتن نام روزنامه‌های عدالت و رسیدن به گفتن جدید از آن، و به طریق اولی، قرار گرفتن و اندیشیدن در مبحث نوین اندیشه سیاسی است. میرزا یوسف، عدالت فقهی را نیز به دلیل ناتوانی شریعت‌داران از تدوین قانونی مدون و مضبوط، ناتوان و منسوخ می‌پنداشت و آن عدالتی می‌دانست که تنها در عرضه نفسا و داوری معنی داشت. (۲۲) این بود که پس از مدتی اندیشیدن و شور با دوست ناشناخته به بررسی تفاوت‌های آشکار و بنیادین میان قانون با شرع موجود در اندیشه فقیهان و روحانیان پرداخت. از نظر وی میان قانون و شرع شریعت‌داران آن دوران تفاوت‌های بنیادین وجود دارد؛ نخست آنکه قانون دبه ویژه قانون اساسی فراسه به قبول دولت و ملت نوشته شدند به رأی واحد؛ فرض او این است که قانون اساسی فراسه جامع است، یعنی همچون کتب شرعی آمیزه‌ای از آرای صحیح و اقوال ضعیف و مختلف نیست و چنین نیست که مثل مجتهدان سلفان هر کسی رأی خاصی داشته باشد. از نظر میرزا یوسف، در قانون تنها موضوعات دنیوی مطرح می‌شود که شامل حال هر فردی از هر دینی و ملتی می‌شود. در برابر این قانون‌ها همه باید مطیع باشند.

میرزایوسف همچنین در ترجمه فصول قانون اساسی فرانسه دریافت خود را از عدالت قانونی چنین بیان می‌دارد: حق اعلیٰ و ادنی، وضع و شریف، قوی و ضعیف به طریق مساوات باشد، و هیچ وجه امتیاز نداشته باشد، اگرچه مدعی‌الیه، ذات امپراطور باشد؛ حکم قانونی چون دیگران بر او نافذ است. (۲۴) میرزایوسف برای همسازگری میان اصل قانون اساسی فرانسه با آموزه‌های اسلامی، نمونه‌های فرلوانی از شیوا سلوک و روابط حاکم و مردم در صدر اسلام - ا. جمله سلوک امام علی - آورده است. میرزایوسف همچنین به آیاتی از قرآن از، جمله آیه ۵۸ سوره نساء و آیه ۹۰ سوره نحل و دیگر آیات - استناد می‌کند که با توجه به این آیات، بر هر ذی‌شموری روشن و آشکار می‌گردد که ستم و ظلم باعث خرابی مملکت و عامل اساسی ذلت‌ها است، و درباره نادیده انگاشتن این اصل اساسی، از حاکمیت بی‌قانون ایران نمونه‌ها می‌آورد. میرزایوسف برای توضیح مساوات قانونی، فصل چهارم قانون اساسی، یعنی امنیت جانی را مطرح می‌کند و به روش خود آیاتی فراوان از قرآن را درباره امنیت جان آدمیان می‌آورد. میرزایوسف همچنین درباره امنیت مال و احترام به مالکیت خصوصی که اصل مقدس و گوهرین لیبرالیسم به مثابه ایدئولوژی سرمایه‌داری است، آیاتی از قرآن می‌آورد و در این باره چنین می‌گوید:

این آیات با همه در امنیت جان و عرض و مال، قانون ستم و محکم است. پس معلوم شد که این قانون از اصول قوانین مذکور فرانسه نیز مطابق است با احکام خدای و قنون اسلام، آنها این قوانین شریفه را رعایت کرده‌اند، در مدت چهل سال سی‌ و نهمین نفرات فرانسه به هشتاد و نهم رسیده اما در مملکت ما از چندین سال به این طرف نفوس ایران را شنیده‌ایم که زاده بر هیجده کرور برآورد کرده باشند. (۲۴)

اما ذکر این نکته در اینجا ضروری می‌نماید که آن آسیب‌شناسی تاریخی طبقات اجتماعی، خاصه طبقه تجار و و بازرگان، توسط اندیشه‌گری چون میرزایوسف درست بود؛ اما قدسیت مالکیت خصوصی هر چند در دوران میرزایوسف خواست بورژوازی ایران بود، مطابقت آن با آیات قرآن تنها قرائت میرزایوسف بود از قرآن. به ویژه رأی او درباره اینکه فرانسویان آن را از اسلام برگرفته‌اند، رای سست و بی‌بنیادی است. آن اندیشه برآیند تحولات دوران‌ساز اجتماعی و اقتصادی دوران پس از رنسانس، و در نهایت، حاصل تفوق سیاسی طبقه بورژوا در انقلاب کبیر فرانسه بود و نه چیز دیگر. روشنفکر دیگری که در این دوران درباره عدالت قانونی سخن گفته است، میرزا ملکم‌خان است. میرزا ملکم‌خان جنجال‌برانگیزترین روشنفکر دوران ناصری است، اندیشه‌های اصلاحی وی از سوی و ویژگی‌های رفتاری و شخصیت وی از سوی دیگر، همواره او را در معرض داوری‌های متفاوت و گاه به شدت متضاد قرار داده است. ملکم‌خان در مکاتبات گوناگون خود به ویژه در روزنامه قانون - به بررسی استبداد حاکم بر ایران می‌پردازد و بر این باور است که نتیجه استبداد ایرانی چیزی جز امنیت میلی و عدالت میلی (۲۵) نیست؛ و کسی در چنین حاکمیت امنیت ندارد و نتیجه آن تزلزل و ناامنی تمامی سطوح جامعه است و دامن زدن به اخلاق و قیاحانه متعلقان میان نظام اداری و سایر سطوح جامعه

است؛ چون تمامی مناصب به اندازه رابطه نزدیکی و تقرب داده می‌شود نه علم یا امتیاز فصولی. (۲۶)

ملک‌خان یگانه راه از بین بردن این عدالت مبلی را در عدالت قانونی می‌بیند؛ چرا که عدالت شخص پادشاه اعتباری ندارد؛ «کل ایران شهادت می‌دهد که عادل تر و رثوف تر از امروز پادشاهی نداشته‌ایم. اما عدالت شخص پادشاه بدون قوانین حسنه و بدون دیوان‌خانه‌های منظم در میان این دریای مظالم به فریاد کدام بیچاره خواهد رسید. وی بر این باور است که حل این معضل، تنها با ایجاد قانون و حاکمیت قانون امکان‌پذیر است؛ و در ایران هم حتی کسی اجازه ندارد که لفظ قانون و اسم حقوق به زبان بیاورد و این همه باعث بی‌اعتباری و عدالت ظل الهی می‌شود. (۲۷)

سیر زاملک خان فریاد خلق ایرانی را در همین مسأله می‌داند: «مطلب اصلی و فریاد خلق ایران این است که عدالت باید حکماً سستی بر قانون باشد و ما در ایران هنوز هیچ قانون نداریم». (۲۸) و وقتی قانون نباشد، نه تنها برای ملت آسایشی نیست بلکه سلاطین نیز امنیت ندارند. این است که ملک‌خان عدالت را در ربط با قانون می‌بیند و در جایی، آن را به عدالت دولتی نیز معنی می‌کند که همان عدالت قانونی است: «معنی عدالت دولتی این است که هیچ حکمی بر رعیت جاری نشود مگر به حکم قوانین». (۲۹)

عبدالرحیم بن شیخ ابوطالب نجار تبریزی، از روشنفکران دوران ناصری، نیز به مفهوم عدالت مرتبط با حاکمیت قانون توجهی جدی داشته است. طالبوف در آغاز با تعریف قانون و نتایج حاکمیت قانون، بر این باور است که اکنون زمانه حاکمیت‌های استبدادی به سر آمده است. طالبوف با آگاهی از سرشت حاکمیت‌های استبدادی بر این باور است که این نوع از حکومت‌ها در عالی‌ترین دوران تثبیت خود هیچ‌گاه بنیاد مستحکمی برای عدالت ایجاد نمی‌کردند و مبتدای عدالت آنها فردی و شخصی بود: «گاهی سلطان عادل و با کفایت در پکت مملکت جلوس می‌نمود، شخصاً واری امور مهمه را مباشر می‌گشت، کمال عدل و نصفت را در حکومت و ریاست خود به کار می‌بست ولی چون اداره ملیت در تحت قوانین مملکت مضبوط بود، در حال حیات او نیعه آسوده و یحتمل کمتر مظلوم می‌شدند، بعد از وفات او عدل و کفایت او نیز با خود او مدفون خاک کان لم یکن می‌گردید، او اساساً ربط میان عدالت و سلطنت مطلقه را همچون اجتماع صدین می‌داند و آن را محال می‌انگارد و بر این باور است که عدل، امروز تنها در سایه قانون و نئی سلطنت مطلقه است: «عدل امروزی فقط در تقسیم اختیار است». (۳۰) طالبوف بر این باور است که فقر و جهل از نتایج ظلم است، و چون سلطنت مطلقه بر بنیاد ظلم است، جهل و فقر اتباع اینچنین سلطنتی بیشتر است. او با اعتقاد ژرف به بنیادهای انقلاب فرانسه در برابری انسان‌ها - که آن را با آموزه‌های دین خود یکسان می‌پندارد - معتقد است که حق الهی سلاطین، بنیاد واقعی نداشته و تنها بر جهل آدمیان استوار است و همواره در چنین حکومتی «عدل آنجا را بدرود گفت». (۳۱) و به محض آگاهی مردم از مرشد ناستوار و غیرواقعی حاکمیت‌های استبدادی، آن حاکمیت‌ها چندان نمی‌پاید.

طالبوف، در میان روشنفکران دوران ناصری، یگانه روشنفکری است که پا از محورهای عدالت قانونی در مفهوم برابری بورژوازی فراتر گذاشته و به طرح عدالت توزیعی در مفهوم سوسیالیستی آن اقدام ورزیده است. اما جدا از اینکه آن را به عنوان آرمان دوری مطرح می‌کند، به دلیل التزام اساسی او به سلطنت به عنوان نماد اقتدار ملی، حتی آن آرمان دور، از هرگونه جوهره و درون‌مایه رادیکالی و انقلابی تهی است، و طالبوف به آن رویکردی اصلاح‌گرایانه دارد، و مهمتر اینکه این سخن را به‌نگاه نقادانه‌ی بورژوازی اروپایی و در دفاع صادقانه از بورژوازی‌های غیرغربی می‌گوید: همین‌که ملل اروپا فساد این عقیده را وقتی می‌دانند که شش صدکروور ملت سلام، که از اسلامبول تا منقطع آسیا با یک سلسله بی‌فصل در هزار و دویست فرسخ مسافت مسکون هستند، به حس آیند و قدرت مدعیه خود را دریابند به همدگر بافته شوند و از غاصبین به مطالبه حقوق مقصوبه خود برآیند و وجوب حفظ او را بفهمند و قدرت اتحاد را حالی شوند و اوطان خود را از احتیاج به صنایع اروپا مستغنی سازند. آن وقت روز رستخیز اروپایی برپا می‌شود. (۳۲) البته طالبوف این دیدگاه خود را با دیدگاه "پان‌اسلامیسم" یکی نمی‌پندارد؛ چراکه او اساساً مخالف رادیکالیسم است و به قدرت‌های اروپایی نصیحت می‌کند که:

مار دست دوازی در املاک ملل ضعیف صرف نظر نمایند، انسان بشیرند و اساس روابط خود را با ملل آسیا و مسلمان به راستی و صداقت و رعایت طرفین و مردم دوستی بگذارند. رجال دول اروپا، که می‌بینه عقل معاصرین خود هستند، عووض حیالات فساد و جهانگیری و تجاوز غیرمشروع و پولتیک‌های تورنو، و معاون پنهان خویشی و رفتار، منتظاً اسباب خلع سلاح نمودن لشکریان را فراهم آورده، به سعادت ناصت نایل شوند، نفع را از زربار گران مالیات بیشتر از حوصله ضرا برهاندند. آنوقت روی کرده زمین و مطلق عالم یکدفعه دسیون‌گیری به عنوان جمهوریت سرخ، تشکیل می‌کند و هزار و پانصد کورورسکه دنیا به شاه اهل بی‌نی می‌شوند و اعضای یکدیگر گردند، چنان‌که:

چو عضوی به درد آورد روزگار / دگر عضوها را نماند قرار

آن وقت هر ملت هرچه دارد از نداشتنده مصایبه نمی‌کند، و از این تدابیر طبیعی رفیع معاصب تقدیری آبد که در فوق تقریر نمودیم به عمل آید. (۳۳)

طالبوف، به‌نگاه توضیح مرام‌ها و اصطلاحات ایدئولوژیک، مطرح می‌کند که:

در فرقه لیبرال یک شعبه است که سبئالیست [سوسیالیست] نام دارد و این شعبه به دنبال رفاهیت حال فقرا و مزدورین است و یک شعبه جمهوریت طلب نیز وجود دارد که طالب تسویه ثروت و رحمت، مخالف خیال مسئولین و صاحبان مکت است، آنها را سبئول دیسوکرات، یعنی طالب پیشرفت امور و رفاهیت طبقه فقرا می‌گویند. (۳۴)

آرمان دور طالبوف درباره عدالت جامعه - البته مبتنی بر تساوی ثروت - می‌باشد؛ اما او بر آن است که نابرابری موجود را از طریق نصیحت و وعظ حل کند؛ چراکه جوهره اساسی اندیشه طالبوف با رادیکالیسم در تضاد است. به ویژه، اگر به مکتوبات وی درباره آزادی در پهنه انقلاب مشروطیت توجه



کنيم، عمق ضدیت او با رادیکالیسم آشکار می‌گردد. (۳۵) آنچه که باید درباره جمهوریّت سرخ، او گفت این است که، چنین آرمانی نازمانی که مناسبات اجتماعی بر بیاد منطق سرمایه رقم می‌خورد، همواره آرمانی رمانتیک باقی خواهد ماند، خاصه اینکه تساوی‌گرایی و عدالت توزیعی در ندیشه طالبوف، نه بر بنیاد منطق تحلیلی طبقاتی، بلکه بر بنیاد تحلیل تضاد کثیرهای استثمارگر و کشورهای تحت ستم است. حال آنکه در قرائت مارکسی از عدالت توزیعی که بر بنیاد منطق تحلیلی طبقاتی است، مسأله بر نگونسازی تضاد طبقاتی استوار است؛ نه تضاد کشورها البته باید اذعان نمود که گرایش آرمانی طالبوف به عدالت توزیعی، در میان اندیشه‌گران آن دوران بی‌نظیر است و نخستین نمونه ایرانی طرح عدالت توزیعی نوین بر پایه گرایش اصلاح‌گرایانه است.

در همین دوران و در فضای گفتمان عدالت قانونی مردان روشنفکر بود که بی‌بی‌خاسم استرآبادی در اثر خواندنی خود، یعنی معایب الرجال، در کنار نقادی عریان فضای جامعه مردسالار به طرح تساوی حقوق مردان و زنان پرداخت و با رویکردی زن‌ورانه (فیمینینی) به طرح حقوق زنان و مطالبه آن حقوق پرداخت. (۳۶)

در نمونه‌ها و فقراتی که از مکتوبات روشنفکران عصر ناصری آوردیم، تنها به طرح محدود آنچه این روشنفکران درباره عدالت قانونی گفته‌اند اشارتی کردیم؛ حال آنکه روشنفکران و اندیشه‌ورزان دیگر و مکتوبات و رساله‌های کثیر دیگری نیز وجود دارند که به دلیل اجتناب از اطاله کلام از ذکر آن نمونه‌ها خودداری ورزیدیم. تنها باید به این نکته اشاره کرد که نگارنده پیش از این مکتوبی جداگانه درباره عدالت قانونی از دیدگاه سیدجمال‌الدین اسدآبادی منتشر کرده است. (۳۷)