


Galtung's Quest for Structural Peace in the Philosophical System of Şadr al-Muta'allihīn

✉ **Yahya Sabbaghchi**  / Assistant professor, Center for Islamic and Humanities Studies, Sharif University of Technology. sabbaghchi@sharif.ir

Tayebeh Mīr-Mohammadhosseini / PhD holder in transcendent wisdom and senior researcher in Pouya Fikr Research Group tayebeh.hoseini135@gmail.com

Received: 2022/01/31 - **Accepted:** 2022/06/03

Abstract

"Justice" and "peace" have been the most foundational aspirations of various theological and philosophical traditions. Although the concept of peace is not explicitly discussed in transcendent wisdom, its theoretical foundations provide significant potential for contributing to peace studies. This article seeks to extract key principles of "peace" from the philosophy of Mullā Şadrā using the conceptual framework of a prominent contemporary peace researcher, Johan Galtung.

Within a frame of a triangle, Galtung categorizes violence into three primary forms: direct, structural, and cultural. "Structural violence" applies to systems with discrimination and exploitation (injustice) that obstruct the growth and realization of optimal potential for segments of society. Similarly, Mulla Şadrā presents "justice" as a fundamental concept in his works. Based on divine cosmic justice, he envisions the cosmos as directed toward perfection and asserts that humans, in harmony with the universe, must cultivate justice within their faculties and morals to achieve their own perfection.

This internal justice involves balancing the soul's faculties, acquiring virtues, and eliminating vices to eradicate the roots of oppression and violence. In the social dimension, Mulla Şadrā identifies divine law (Sharī'ah) as the mechanism for establishing justice, arguing that injustice leads societies toward corruption and bloodshed, hindering their progress toward perfection.


Keywords: Şadr al-Muta'allihīn, Galtung, justice, peace, violence, structural violence, inner peace.

نوع مقاله: پژوهشی

جست‌وجوی صلح ساختاری گالتونگ در نظام فکری صدرالمتألهین

sabbaghchi@sharif.ir

tayebeh.hoseini135@gmail.com

کلیه یحیی صباغچی  / استادیار مرکز معارف اسلامی و علوم انسانی دانشگاه صنعتی شریف

طیبه میرمحمدحسینی / دکترای حکمت متعالیه و پژوهشگر ارشد گروه پژوهشی پویافکر

دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۳

چکیده

«عدالت» و «صلح» از بنیادی‌ترین آرمانهای مکاتب مختلف الهی و بشری بوده است. مفهوم صلح، مستقیماً در حکمت متعالیه مطرح نشده اما به اتکا زیربناهای نظری حکمت متعالیه، می‌توان ادعا کرد که ظرفیت ارائه مبانی نظری مهمی برای صلح‌پژوهی در آن وجود دارد. این مقاله سعی می‌کند با بهره‌گیری از چارچوب مفهومی یکی از صلح‌پژوهان معاصر، یوهان گالتونگ، برخی مبانی «صلح» را از فلسفه صدرالمتألهین استخراج کند. گالتونگ خشونت را در قالب یک مثلث به سه دسته مهم مستقیم، ساختاری و فرهنگی تقسیم می‌کند. «خشونت ساختاری» به ساختارهایی اطلاق می‌شود که با ایجاد تبعیض و استثمار (بی‌عدالتی) موانعی را در راه رشد و رسیدن به کمال مطلوب بخشی از اجتماع ایجاد می‌کند. به تناظر، صدرالمتألهین نیز در آثار خود، «عدالت» را به مثابه یک مفهوم بنیادی مطرح کرده است. او با تکیه بر عدالت تکوینی الهی، مسیر عالم را رو به کمال می‌داند و معتقد است انسان هم در تطابق با عالم هستی، باید از عدالت در قوا و خلقیات بهره‌مند باشد تا به کمال خود برسد. این عدالت درونی شامل تعدیل قوای نفس و کسب فضایل و دفع رذایل اخلاقی است که ریشه‌های درونی ظلم و خشونت را از بین می‌برد. در بُعد اجتماعی هم صدرا راهکار ایجاد عدالت را شریعت می‌داند و نشان می‌دهد که در صورت وجود بی‌عدالتی، جامعه به سوی فساد و خون‌ریزی خواهد رفت و از رسیدن به کمال باز خواهد ماند.

کلیدواژه‌ها: صدرالمتألهین، گالتونگ، عدالت، صلح، خشونت، خشونت ساختاری، صلح درونی.

صلح و خشونت دارای دو بعد عملی و نظری است. در پژوهش‌های مربوط به صلح، عموماً جنبه‌های عملی آن مد نظر قرار می‌گیرد و کمتر به بعد نظری توجه می‌شود. این در حالی است که در بطن هر عمل، نظر وجود دارد و هر دیدگاه نظری نیز بر اساس تجربه‌های عملی شکل می‌گیرد. بنابراین برای ایجاد صلح لازم است مبانی نظری محکمی وجود داشته باشد و در نتیجه مبانی فلسفی صحیح می‌تواند به امکان ایجاد صلح کمک کند.

از سوی دیگر، از طریق تحلیل عاملی خشونت و تقسیم و بررسی عواملی که از بین برنده صلح و به‌وجودآورنده خشونت هستند، می‌توان به دنبال راه‌حل‌های فلسفی برای آنها بود و نشان داد که برای برون‌رفت و مواجهه فکری با هر یک از عوامل خشونت، فلسفه چه پاسخ صلح‌آمیزی ارائه می‌دهد.

اهمیت مسئله صلح در دنیای امروز از یک‌سو و جایگاه برجسته حکمت متعالیه از سوی دیگر اقتضا می‌کند که برای یافتن مبانی نظری و فلسفی صلح، از پایه‌های فکری صدرالمآلهین کمک گرفته شود. چون «صلح و خشونت» مسئله‌ای جاری در زمان صدرالمآلهین نبوده، انتظار ورود مستقیم صدر به این مسئله بجا نیست و فلسفه صدرالمآلهین جز در چند جایگاه جزئی نگاهی مستقیم به صلح نداشته است. از این‌رو عموم مبانی مرتبط با صلح در این فلسفه را می‌توان با روش «تحلیلی» به دست آورد. طبعاً برای قوت یافتن تحلیل‌ها و تطابق آنها با مسائل امروز، لازم است از دیدگاه‌های امروزی در باب مسئله صلح و خشونت هم بهره گرفته شود.

یکی از پژوهشگران برجسته معاصر در این زمینه، یوهان گالتونگ است. آشنایی با دیدگاه‌های او کمک شایانی به بررسی منظم مسئله صلح بر اساس مبانی صدرالمآلهین می‌کند.

یوهان وینسنت گالتونگ که «پدر صلح‌پژوهی جهان» شناخته می‌شود، جامعه‌شناس و آینده‌پژوه نروژی است. او پایه‌گذار اصلی رشته مطالعات صلح و نزاع، بنیان‌گذار «مؤسسه تحقیقات صلح» در اسلو و نیز مجله مطالعات صلح است و کتاب‌ها و مقالات متعددی در این زمینه تألیف کرده است.

برخلاف کاربردهای سنتی، گالتونگ «صلح» را در برابر «جنگ» به کار نمی‌برد. معنایی که تا پیش از ورود او به این حوزه در خصوص صلح به کار برده می‌شد، تنها در موقعیت برپایی یک جنگ بود. گالتونگ دو اصطلاح «صلح منفی / سلبی» و نیز «صلح ایجابی / مثبت» را برای تبیین این مفهوم به کار برد (گالتونگ، ۱۹۶۷، ص ۱۲).

«صلح» به معنای مصطلح و رایج آن بیشتر صلح سلبی را دربرمی‌گیرد و به معنای نبود جنگ بین دولت‌ها و ملت‌ها و آیین‌هاست، ولی صلح حقیقی صلح ایجابی است که در آن با همه انسان‌ها به عدالت و انصاف و بر اساس کرامت انسانی رفتار می‌شود. در نظر گالتونگ «صلح» به معنای نبود خشونت مستقیم، همان تعریف عموم مردم از صلح است؛ اما صلح باید تعریف دیگری داشته باشد تا محقق بتواند به لایه‌های عمیق‌تر و حقیقی‌تر صلح برسد (گالتونگ، ۱۹۹۶، ص ۱۴-۱۵).

صلح منفی صلحی حداقلی است که تنها در ایجاد آتش‌بس در یک جنگ مصداق می‌یابد و به دنبال گام برداشتن در مسیر رفع موانع ساختاری میان انسان‌ها، ملت‌ها و فرهنگ‌ها نیست، در حالی که صلح مثبت در ایجاد بستری معنا

می‌یابد که منجر به رفع عوامل ایجاد خشونت و درگیری شود و عدالت و روابط اجتماعی سالم در آن شکل بگیرد (گالتونگ، ۲۰۰۴، ص ۱۱۴). او تعریف خود را از «صلح» این‌گونه ارائه می‌کند: صلح مثبت به معنای یکپارچه‌سازی جامعه انسانی است که در آن خشونت بالقوه یا بالفعل هرگز راه حلی برای منازعات به‌شمار نمی‌آید (گالتونگ، ۱۹۶۴، ص ۲).

گالتونگ در آثار خود، مفهوم جامعی از «خشونت» ارائه نکرده و به جای آن، تقسیم‌بندی‌ها و لایه‌بندی‌هایی را درباره خشونت مطرح نموده و هر دسته را مستقلاً تعریف کرده است. او با ارائه مثلاً خشونت از خشونت ظاهری فراتر رفته و نگاهی عمیق‌تر به خشونت ارائه می‌کند. رئوس این مثلاً عبارتند از: خشونت مستقیم، خشونت ساختاری و خشونت فرهنگی. «خشونت مستقیم» نیازهای انسانی را به قصد آزار و اذیت زیر پا می‌گذارد. «خشونت ساختاری» به شکل‌هایی از خشونت اشاره دارد که ریشه در برخی ساختارها یا نهادهای اجتماعی دارد. این ساختارها از طریق محروم کردن افراد از حقوق اساسی‌شان به آنها آسیب می‌زنند. در نهایت، «خشونت فرهنگی» به دو دسته پیشین مشروعیت می‌بخشد. بر این اساس، «نبود خشونت ساختاری و فرهنگی که به وجود آمدن همزیستی و برابری در روابط انسانی را نتیجه می‌دهد»، تعریف او از «صلح» است (گالتونگ، ۱۹۹۶، ص ۱۴-۱۵).

به عبارت دیگر، هرچند صلح و عدالت هر دو از آرمان‌های حقیقی و اصیل بشرد، اما به یقین صلح زمانی ممکن است که بسترش از قبل به‌وسیله تأمین عدالت گسترده شده باشد. برای تأمین چنین صلحی لازم است صلح در هر سه رأس مثلاً گالتونگ برقرار شود: صلح مستقیم، صلح فرهنگی و صلح ساختاری.

هرچه خشونت ساختاری (شامل سرکوب، استثمار، مرکز‌گشی و محرومیت) در جامعه کمتر باشد و هرچه خشونت فرهنگی (شامل تلاش برای مشروعیت بخشیدن به خشونت ساختاری و مستقیم) کمتر باشد، صلح بیشتر خواهد بود (گالتونگ، ۲۰۰۴، ص ۱۱۴).

اگر به صلح فقط از جهت پایان دادن به جنگ و خشونت بنگریم، در آثار صدرالمآلهین تقریباً هیچ مسئله مرتبطی نمی‌یابیم، اما اگر بر اساس نظریه گالتونگ صلح مثبت را در ایجاد زمینه‌هایی برای به‌وجود آمدن و ماندگاری صلح تعریف کنیم، می‌توانیم در آثار ایشان نیز این مبانی را بیابیم.

از بین سه دسته خشونت در مثلاً گالتونگ، تنها «خشونت ساختاری» است که می‌توان بررسی و علاج آن را بدون نیاز به تحلیل‌های چندمرحله‌ای در حکمت متعالیه به‌دست آورد. از یک‌سو، گالتونگ معتقد است: برقراری عدالت بخش مهمی از دستیابی به صلح است و آن را «صلح ساختاری» می‌نامد. از سوی دیگر، نظریه «عدالت درونی و اجتماعی» و اصل «عدالت الهی» که جزو مبانی فلسفی و کلامی صدراست و در فلسفه ایشان به صورت پیشینی به ابعاد گوناگون آن پرداخته شده، ارتباط تنگاتنگی با مسئله «خشونت ساختاری» دارد؛ زیرا نه تنها بنا بر نظر گالتونگ نفس بی‌عدالتی نوعی خشونت است، بلکه اصولاً بسیاری از تنش‌ها برخاسته از بی‌عدالتی و ظلم است و برقراری عدالت منشأ طیف وسیعی از خشونت‌ها را از بین می‌برد.

چون عدالت از مباحث مهم در حکمت متعالیه محسوب می‌شود، پژوهشگران حکمت صدرایی مانند سایر مباحث حکمت متعالیه به آن نیز پرداخته‌اند؛ از جمله سیدمهدی امامی‌جمعه و مهدی گنجور در مقاله‌ای با عنوان

«عدالت‌پژوهشی در حکمت متعالیه» ابعاد وجودشناختی عدالت در اندیشه صدرالمতألهین را بررسی کرده‌اند. ارتباط عدالت در حکمت متعالیه و صلح نیز کم و بیش بررسی شده است.

مقاله «مبانی فلسفی و دینی صلح و عدالت جهانی در حکمت متعالیه صدرایی» (توازیانی، ۱۳۹۴)، به رابطه عدالت صدرایی و صلح پرداخته و نشان داده است که چگونه از نظر صدرالمতألهین با اعتدال در قوای سه‌گانه می‌توان به عدالت اخلاقی نائل شد و اینکه نیل به عدالت اخلاقی موجب تحقق عدالت و در نتیجه، صلح در درون آحاد بشر و اجتماع می‌شود. مقاله «صلح از منظر صدرالمতألهین شیرازی» (لک‌زایی و کیخا، ۱۳۹۷)؛ نویسندگان با هدف تمرکز بر دیدگاه صدرالمতألهین برآند تا چارچوبی از مسئله صلح را در فلسفه سیاسی صدرا بررسی کنند و این مدعا را مطرح می‌سازند که در فلسفه سیاسی صدرالمতألهین تمام عرصه‌های فردی و اجتماعی زندگی انسان درگیر مسئله صلح می‌شود و باید همه ارکان سه‌گانه زندگی (فرهنگ، سیاست و اقتصاد) با صلح فراهم شود. در غیر این صورت نمی‌توان از صلح سخن گفت. در واقع چالش در هر کدام از سه بخش مشارالیه می‌تواند به برقراری و تحقق صلح خلل وارد سازد. از نظر فلسفه سیاسی متعالیه هر چیزی که معرفت، امنیت و معیشت و به عبارت دیگر، عدالت جامعه را مختل سازد، از صلح دور شده است. از این منظر می‌توان گفت: جنگ و صلح هر دو بر جامعه عارض می‌شوند. اگر عدالت باشد صلح برقرار است و معرفت، امنیت و معیشت در جامعه به‌سامان است و اگر عدالت نباشد جنگ و ستیز اتفاق می‌افتد.

از سوی دیگر در زمینه مثلث خشونت گالتونگ مقالات «بررسی جایگاه صلح فرهنگی در قرآن کریم» (حسن‌زاده و اکبری، ۱۳۹۲) و «بررسی صلح و خشونت در آموزه‌های قرآنی با نگاهی به نظریه خشونت فرهنگی و ساختاری یوهان گالتونگ» (صاحب‌ناسی و دیگران ۱۳۹۹) به استخراج مصداق‌ها و پایه‌های صلح فرهنگی گالتونگ در قرآن کریم همت گمارده‌اند.

آنچه بدان پرداخته نشده و این مقاله درصدد بررسی آن است، جست‌وجوی «صلح ساختاری» گالتونگ در مبانی فلسفی صدرالمতألهین و بررسی تطبیقی دیدگاه‌های این دو اندیشمند در این باره است. لازم به ذکر است که نویسندگان مقاله پیش‌تر درباره زبیرنهای «صلح فرهنگی» گالتونگ در اندیشه صدرالمতألهین مقاله‌ای منتشر کرده‌اند.

روش پژوهش حاضر تحلیلی است و تطبیق آراء صدرالمতألهین و گالتونگ به شیوه تاملی و هم‌افزایانه انجام می‌شود. برای این منظور، نخست دستگاه فکری گالتونگ در زمینه صلح را مد نظر قرار داده و به طور خاص وارد بحث صلح ساختاری در آن شده و سپس به دنبال راه‌حلی برای آن، به بررسی مسئله «عدالت در دستگاه فلسفی ملاصدرا» شده‌اند. در این زمینه تاکنون کاری صورت نگرفته و مقاله تطبیقی مشابهی پیش از این ارائه نشده است.

تفاوت مهمی که بین رویکرد این دو اندیشمند وجود دارد آن است که نگاه گالتونگ به صلح، نگاهی این‌جهانی است و در حقیقت، صلح هدف نهایی مطالعات و تلاش‌های اوست. این در حالی است که ملاصدرا در حکمت متعالیه غرض و هدف غایی را سوق دادن همه انسان‌ها به سوی خداوند می‌داند (صدرالمতألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۶۳) و هر هدف دیگری در حقیقت وسیله و یا هدف میانی است. صلح نیز از این قاعده مستثنا نیست و اگر ملاصدرا نیم‌نگاهی به این مسئله دارد و آن را ضروری می‌داند به همین سبب است که جنگ و خون‌ریزی موجب فساد و مانع سلوک به

سوی خداوند است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰ ب، ص ۳۶۳) و انسان‌ها را از هدف نهایی خود بازمی‌دارد؛ ولی نقطه اشتراک هر دو برقراری صلح در این جهان است، هر چند برای یکی هدف میانی و برای دیگری هدف غایی باشد. به نظر می‌رسد می‌توان حکمت متعالیه را فلسفه‌ای دانست که در صورت کاربردی شدن، نظامی از عدالت و صلح ساختاری ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر نظام ساخته شده بر اساس اصول حکمت متعالیه، نظامی خواهد بود که همه انسان‌ها در آن امکان رشد و خودشکوفایی داشته باشند و در نهایت بر پایه صلح و دوستی و سلم زندگی خواهند کرد. از مهم‌ترین اصول حکمت متعالیه که می‌تواند در ایجاد صلح ساختاری مؤثر باشد، اصل «عدالت» است.

۱. خشونت ساختاری از دیدگاه گالتونگ

«خشونت ساختاری» اصطلاحی است که اولین بار گالتونگ آن را به کار برد. او با ارائه مثلث خشونت معتقد است: خشونت تنها به خشونت فیزیکی و مستقیم محدود نمی‌شود، بلکه هر ساختاری در جامعه که مانع رشد و تعالی افراد شده، موجب محرومیت آنان از حقوق خود شود در حقیقت اعمال خشونت علیه آنان است. گالتونگ از خشونت ساختاری به مثابه خشونت تقلیل یافته یاد می‌کند و آن را پر معنا و با اهمیت می‌داند (گالتونگ، ۱۹۶۹، ص ۱۷۰)، اما نه به این معنا که تصور شود خشونت ساختاری کمتر از خشونت شخصی است (گالتونگ، ۱۹۶۹، ص ۱۷۳).

او این نوع تمایز را با دو عبارت «شخصی - ساختاری» و «مستقیم - غیرمستقیم» مشخص می‌کند. خشونت مستقیم در یک رابطه آشکار فاعل و مفعول قابل تشخیص است؛ زیرا به صورت یک عمل قابل مشاهده است. همچنین امری شخصی است؛ زیرا این اشخاص هستند که مرتکب خشونت می‌شوند (گالتونگ، ۱۹۶۹، ص ۱۷۱). اما بدون این رابطه فاعل و مفعول ممکن است خشونت آشکار نباشد و در ساختاری به وقوع بپیوندد که در نهایت، تعدادی از انسان‌ها را از رسیدن به حقوق خود بازدارد.

گالتونگ همچنین برای بیان این تمایز از تقسیم‌بندی «جنگ فیزیکی» و «جنگ روانی» و نیز «خشونت عمدی» و «خشونت سهوی» استفاده می‌کند؛ اما در نهایت، تقسیم‌بندی «شخصی - ساختاری» را اساسی‌ترین تقسیم می‌داند (گالتونگ، ۱۹۶۹، ص ۱۷۳).

«خشونت ساختاری» در دو جا بیش از همه نمایان می‌شود: در سیاست که با سرکوب خود را نشان می‌دهد و در اقتصاد که با استثمار رخ می‌نماید. در نتیجه، خشونت ساختاری می‌تواند به بدی‌های حتی بدتر از خشونت مستقیم منجر شود. مردم می‌میرند یا به زندگی‌های مصیبت‌بار دچار می‌شوند؛ زیرا از نظر سیاسی سرکوب می‌شوند و یا از نظر اقتصادی مورد استثمار قرار می‌گیرند و یا آزادی از آنها سلب می‌شود (گالتونگ، ۲۰۰۰، ص ۴).

۱-۱. منشأ خشونت ساختاری

از دید گالتونگ خشونت مستقیم نشانه‌ای از خشونت ساختاری است. خشونت مستقیم یکی از آخرین هشدارهایی است که زنگ خطر را برای خشونت ساختاری به صدا درمی‌آورد (گالتونگ، ۲۰۰۰، ص ۴).

گالتونگ نیز مانند کاواناف مرزبندی را از ریشه‌های مهم تولید خشونت می‌داند. ویلیام کاواناف معتقد است: در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان ریشه‌های خشونت را در سه ویژگی که در چارچوب‌های فکری انسان‌ها یافت می‌شود، خلاصه کرد: «اهل مرزبندی» (Divisive)، «مطلق‌نگر» (Absolutist) و «دچار عقلانیت ناکافی» (Insufficiently rational). مرزبندی تصویری متشکل از خود و دیگری در ذهن انسان ترسیم می‌کند که همواره مستعد تبدیل دیگری به رقیبی برای منافع و مصالح و در نتیجه دشمن است (کاواناف، ۲۰۰۹، ص ۱۷-۱۸).

گالتونگ نیز دو نوع خشونت «مستقیم» و «ساختاری» را در مرزبندی‌های موجود در نهاد زندگی بشر جست‌وجو می‌کند: جنسیت، نسل، نژاد، طبقه (قدرتمند در مقابل بی‌قدرت در انواع گوناگون سیاسی، اقتصادی، نظامی و فرهنگی)، ملت، کشور. خشونت ساختاری در هر شش نقطهٔ افتراق امکان‌پذیر است (گالتونگ، ۲۰۰۵، ص ۹۱-۹۲). این قطب‌بندی اجتماعی لزوماً منجر به خشونت مستقیم نمی‌شود؛ اما در صورتی که طبقهٔ پایین بسیار صدمه ببیند و مورد آزار قرار گیرد و نیازهای اساسی‌اش نادیده گرفته شود، خشونت مستقیم را هم در پی خواهد داشت (گالتونگ، ۲۰۰۷، ص ۱۸).

همچنین «بهره‌کشی» به این معنا که یک طرف سود بیشتری از معامله ببرد و طرف دیگر تمام چالش‌ها را متحمل شود، همان چیزی است که در تجارت جهان امروز بسیار مرسوم است و خشونت ساختاری به حساب می‌آید. این شرایط غالباً منجر به خشونت مستقیم برای تغییر یا حفظ ساختار می‌شود و با خشونت فرهنگی که توسط نظریهٔ جریان اصلی ارائه می‌شود، کاملاً محافظت می‌گردد (گالتونگ، ۱۹۹۶، ص ۶).

۲-۱. فرق بین خشونت ساختاری و خشونت مستقیم

گالتونگ برای تعریف «خشونت ساختاری» از مفهوم مقابل «خشونت مستقیم» استفاده می‌کند و می‌گوید: چنین نیست که همیشه یک شخص مستقیماً به دیگران ضربه بزند، بلکه ممکن است خشونت در ساختار بنیان‌گذاشته شده، به شکل «قدرت نابرابر» و در نتیجه «فرصت نابرابر زندگی» ظاهر گردد. در این شکل از خشونت منابع به صورت نامتوازن توزیع می‌شوند. منابعی مانند سوادآموزی، آموزش و پرورش و خدمات پزشکی برای گروه‌های مشخصی وجود دارد و بقیه از آن کم‌بهره یا بی‌بهره‌اند. بدتر از همه اینکه قدرت تصمیم‌گیری برای توزیع منابع هم نامتوازن توزیع شده است (گالتونگ، ۱۹۶۹، ص ۱۷۱).

گالتونگ معتقد است: اگر در بروز خشونت نظام «فاعل - فعل - مفعول» مشخصی وجود نداشته باشد که در آن علت و معلول افراد هستند، دیگر خشونت مستقیم یا شخصی در کار نیست و ما با خشونت ساختاری مواجهیم. بنابراین زمانی که شوهری همسر خود را می‌زند نمونهٔ آشکاری از خشونت شخصی به وقوع پیوسته است. اما زمانی که یک میلیون شوهر یک میلیون همسر خود را در جهل ننگه می‌دارند با خشونت ساختاری مواجهیم. همچنین در جامعه‌ای که در طبقات بالای اجتماعی آن امید به زندگی دو برابر بیش از طبقات پایین اجتماع است، حتی اگر اشخاص حقیقی که بتوان به طور مستقیم آنان را مسئول شناخت، وجود نداشته باشند، خشونت به وقوع پیوسته است؛ درست مثل زمانی که فردی مرتکب قتل شده باشد (گالتونگ، ۱۹۶۹، ص ۱۷۱).

نمونه دیگری از خشونت ساختاری در نظر گالتونگ، گرسنگی تعدادی از انسان‌هاست. اگر این گرسنگی در جریان یک محاصره تاریخی پیش بیاید و بنابراین «فاعل - فعل - مفعول» قابل تشخیص باشد، خشونت مستقیم است. اما اگر در جهان امروز وجود روابط اقتصادی سازماندهی شده موجب شده باشد که چنین رابطه‌ای به طور واضح مشخص نشود، با خشونت ساختاری مواجه هستیم (گالتونگ، ۱۹۶۹، ص ۱۷۱).

گالتونگ علت تمرکز بیشتر بر خشونت مستقیم یا شخصی را این‌گونه توضیح می‌دهد:

عجیب نیست که همیشه تمرکز بر خشونت شخصی بیش از خشونت ساختاری بوده است. خشونت شخصی قابل مشاهده است. کسی که مورد خشونت شخصی قرار گرفته است، خشونت را درک می‌کند و ممکن است شکایت کند. اما کسی که مورد خشونت ساختاری قرار گرفته، ممکن است قانع شده باشد که اصلاً این خشونت را درک نکند. خشونت شخصی با تغییر و پویایی همراه است و نه تنها در شرایط پرتنش قابل مشاهده است، بلکه در شرایط آرام نیز مانند موجی بر روی آب به چشم می‌آید. اما خشونت ساختاری بی‌صداست، اساساً ساکن است و خودش مانند آب‌های آرام است. در یک جامعه ساکن خشونت شخصی ثبت می‌شود، در حالی که خشونت ساختاری ممکن است به همان اندازه طبیعی دیده شود که هوا در اطراف ما (گالتونگ، ۱۹۶۹، ص ۱۷۳).

۳-۱. خشونت ساختاری علیه استعدادها

گالتونگ معتقد است: به علت وجود استعدادهای متفاوت در انسان‌ها، عدالت در جامعه انسانی به معنای وجود ساختاری است که در آن، زمینه به فعلیت رسیدن همه استعدادهای افراد آن جامعه فراهم باشد. هرچه فاصله قوه و فعل را در انسان زیاد کند در دایره خشونت ساختاری می‌گنجد (گالتونگ، ۱۹۶۹، ص ۱۶۸). به همین سبب است که خشونت ساختاری در عصر حاضر در مواردی مانند سواد، درمان و امید به زندگی هم مطرح است. نبود چنین مواردی در عین وجود ظرفیت فعلیت یافتن آنها در عصر حاضر، مصداقی از خشونت ساختاری است.

برای مثال، مرگ با بیماری سل در چند قرن پیش طبیعی بود. همچنین است بی‌سواد ماندن بخش عظیمی از جامعه یا امید زندگی پایین. اما پیشرفت‌های بشر در این امور و تحقق آنها برای تعدادی از انسان‌ها نشان می‌دهد که امکان تبدیل شدن آنها از قوه به فعل وجود دارد و بنابراین هر ساختاری که مانع این تحقق‌بخشی شود نوعی خشونت است. اصولاً هر نوع جلوگیری از رسیدن آگاهی و منابع بالابرنده آگاهی به تلاش‌های سازنده‌ای که از نزدیک کردن امر بالفعل به امر بالقوه انجام می‌شود در این دسته جای می‌گیرد (گالتونگ، ۱۹۶۹، ص ۱۶۸-۱۶۹).

علاوه بر آن، گالتونگ معتقد است: هرچه موجب شود بشر به طرز مؤثری از درک و شناخت توانایی‌هایش بازداشته شود، هرچند در ظاهر باعث رنج کسی نشود، نوعی خشونت ساختاری است. برای نمونه، او از ترویج مصرف‌گرایی نام می‌برد که در ظاهر، به جای اعطای رنج و درد، رضایت پدید می‌آورد، ولی با فریب کاری بیشتر و شفاف‌سازی کمتر، انسان را از تحقق استعدادهایش باز می‌دارد (گالتونگ، ۱۹۶۹، ص ۱۷۰).

گالتونگ در برابر مثلث خشونت خود، یک مثلث صلح نیز ارائه می‌دهد که رئوس آن «صلح مستقیم»، «صلح ساختاری» و «صلح فرهنگی» است. اگر خشونت ساختاری نظامی است که در آن موانعی موجب می‌شود تا انسان‌ها از رسیدن به کمال خود بازمانند، صلح ساختاری شرایطی است که در آن هر انسانی با هر اندازه از استعداد و قابلیت می‌تواند به خودشکوفایی برسد و توانایی‌های بالقوه خود را به فعلیت تبدیل کند.

۲. صلح ساختاری در نظام حکمت متعالیه

«ساختار» به معنای الگو یا آرایش یا سازماندهی اجزای مرتبط در یک نظام است که بر اثر مشاهده یا بازساخت الگو قابل تشخیص و کشف است. گالتونگ معتقد است: برای رسیدن به ساختار صلح، یعنی الگویی که در آن روابط اجزا به گونه‌ای تنظیم شود که غلبه با صلح باشد، لازم است ساختارهای جامعه، از جمله ساختار فرهنگی، ساختار اقتصادی، ساختار اجتماعی و مانند آن دارای کارکرد مناسب بوده و از نظر فساد در حداقل باشد (گالتونگ، ۲۰۱۱، ص ۱). طبیعتاً فضای فکری گالتونگ به دنبال ایجاد ساختار صلح در جامعه است؛ اما با همین تعریف می‌توان در ساختار تکوینی عالم نیز این صلح را دید. از این نظر، مبحث «عدالت» در حکمت متعالیه به رأس صلح ساختاری از مثلث صلح بسیار نزدیک است و به نظر می‌رسد دقیقاً همین هدف را دنبال می‌کند.

صدرالمتألهین در مواضع گوناگونی مبحث «عدالت» را مطرح کرده و از جنبه‌های متفاوتی به آن پرداخته است؛ از جمله عدل به مثابه یکی از صفات باری تعالی که وی آن را از صفات فعل یا اضافی خداوند و بازگشت آن را به اضافه قیومیت می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۰۹-۱۱۰) و چون معنای «اضافی بودن» صفات فعل الهی در حکمت متعالیه این است که این امور وجودی تعلق و رابطی دارند، این بدان معناست که عدل الهی عین ربط و تناسب به ذات الهی است و ظهور و تجلی ذات حق منشأ پیدایش آن بوده است (گنجور و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۷۷). صفت «عدل الهی» در سه ساحت گوناگون ظهور می‌یابد: آفرینش (نظام تکوین)، نظام تشریح و آخرت (جزای اعمال). «عدالت تکوینی» به معنای آن است که آفرینش و تکوین عالم بر اساس عدالت بوده و هر موجود به اندازه‌ای که قابلیت وجود داشته از فیض خداوند بهره برده و نعمت وجود را دریافت کرده است. در نظام تشریح، خداوند احکام و قوانینی را به تناسب نیازهای انسان مقرر کرده و در نهایت، «عدل الهی» در ساحت جزا بدین معناست که خداوند در عالم آخرت و در روز جزا بین انسان‌ها به عدل حکم می‌کند و هر کس نتیجه آنچه را خود از نیات و اعتقادات و اعمال نیک یا بد برای خویش حاصل کرده است، خواهد دید.

هر صفت که در دنیا بر کسی غالب شود به سبب بسیاری افعال و اعمالی است که صاحب آن صفت را می‌باشد، و در روز قیامت صاحبش به صورتی مناسب آن صفت محسوس می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۴۵).

آنچه از ساحت عدالت قابل نتیجه‌گیری است این است که از منظر صدرالمتألهین عدالت امری اعتباری و قراردادی و این جهانی نیست، بلکه امری حقیقی و عینی است که در همه عوالم گسترده و برقرار است (امامی جمعه و گنجور، ۱۳۹۲، ص ۳).

۳. عدالت وجودی و حرکت جوهری

صدرالمتألهین لازمه عنایت و عدل الهی را رسیدن هر موجود به سعادت که شایسته اوست، می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۲۹۸). مراد از «عدالت» رعایت مساوات نیست؛ زیرا هنگامی که قابلیت‌ها متفاوت است، رعایت مساوات از بین بردن استعدادها و در نتیجه ظلم است. علامه طباطبائی ماهیت عدل را این گونه تحلیل می‌کند:

حقیقت عدل عبارت است از: برقراری تساوی و توازن میان امور، به گونه‌ای که سهم شایسته هر یک بدان داده شود. در نتیجه همگی در این جهت که در جایگاه شایسته خود قرار گرفته است، یکسان و برابرند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۳۱).

تعریف «عدالت» در بیان فلاسفه نیز همین مفهوم را می‌رساند: «وضع کل شیء فی موضعه و اعطاء کل ذی حق حقه» (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۵۴). صدرالمآلهین در توضیح این مسئله می‌گوید: اگر به جای عدل، «تساوی» بود نظام احسن از بین می‌رفت؛ زیرا همه در یک رتبه و طبقه واحد می‌ماندند و سایر رتبه‌ها که امکان وجودی هم داشتند، از کتم عدم خارج نمی‌شدند و احتیاج در عالم به آنها باقی می‌ماند و این نه تنها عدل و قسط نیست، بلکه هدر رفتن استعدادها و جور است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۶۷).

او سپس «عدالت حقیقی» را این‌گونه تعریف می‌کند:

پس «عدل» به معنای درست کردن مواد و اشباح بر طبق صورت‌ها و ارواح و نیز مناسب‌سازی مزاج‌ها بر طبق انواع مختلف و توزیع آن به اصناف و اشخاص و روانه کردن افراد به سوی آنچه با آن مناسبت دارند از امور و شغل‌های مختلف است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۶۷).

یکی از مبانی وجودی عدالت در حکمت متعالیه «حرکت جوهری» است. حرکت جوهری که ملاصدرا با تفکر خاص فلسفی خود آن را برهانی کرد و از آن نتایج متعددی به دست آورد، در دو بخش تکوین و تشریح در عالم وجود در جریان است. نظام آفرینش در عالم به‌گونه‌ای است که همه موجودات به سمت کمال مطلوب خود در حرکت‌اند. هر موجودی از انواع طبیعی غایتی دارد که کمالش در رسیدن به آن غایت است، به‌گونه‌ای که همه افراد آن نوع یا بیشتر آنها به آن کمال گرایش دارند و به سوی آن حرکت می‌کنند و در راه رسیدن به این کمال، دچار مانع یا مزاحم نمی‌شوند، مگر به ندرت و به صورت غیردائم (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۰-۸۱) و بنابراین بازماندن اکثریت افراد یک نوع از نیل به غایتی که برای آن خلق شده‌اند، محال است؛ زیرا لازمه این عدم نیل، قسر اکثری یا دائمی است، در حالی که قسر نه دائمی است و نه اکثری.

بنابراین حرکت جوهری در عالم تکوین، تبیین فلسفی تحقق عدالت و مطابق با نظریه گالتونگ تحقق صلح ساختاری در عالم است؛ به این معنا که هر موجود آنچه استحقاق پذیرش آن را دارد بی‌تبعیض دریافت می‌کند و به کمال مطلوب خود نایل می‌شود.

این حرکت درخصوص انسان به علت وجود اختیار، شدیدتر است. انسان موجودی است که با اختیار خود به سوی جایگاهی برتر و رفیع‌تر از خود در حرکت است و این حرکت پیوسته برای غلبه بر نقایص خود و پذیرش صورت‌های متفاوت و متعدد مبتنی بر استعداد و قابلیت خود، در تحقق عدالت نقشی تعیین‌کننده دارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۴).

در مبحث مهم «قوه و فعل» صدرالمآلهین معتقد است: حرکت جوهری حرکتی پیوسته است که از مراتب دانی و هیولای اولی بودن تا مراتب عالی و رسیدن به تجرد محض ادامه می‌یابد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۲). هر

انسانی بر حسب اعمالی که انجام می‌دهد دارای هیأتی در نفس می‌شود که رسوخ این هیئات در نفس، ملکات را در نفس انسان پدید می‌آورد و به تدریج با کسب ملکات و صور نوعی جدید، انسان به نوع کامل‌تری تبدیل می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۸۸).

صدرالمآلهین در نظریه «حرکت جوهری» انسان را موجودی می‌داند که در بدو پیدایش، جسمانی آفریده شده و به وسیله کسب علم و معرفت، به تدریج از هویت جسمانی به هویت مثالی و عقلی می‌رسد. از منظر وی انسان در طی حرکت جوهری همواره از مرحله‌ای به مرحله دیگر در حال تحول و تکامل است و این سیر ادامه دارد تا انسان به یک عالم عقلی مشابه عالم عینی تبدیل شود (صدرالمآلهین، ۱۴۲۲ اق، ص ۶).

بنابراین اگر عالم آن‌گونه که صدرالمآلهین می‌اندیشد، بر اساس عدالت است، این تطبیق زمانی صورت می‌گیرد که اعتدال موجود در عالم در وجود انسان نیز نمایان شود؛ به این معنا که با حکمت نظری و عملی انسان بتواند استعدادهای درون خود را به فعلیت برساند. صدرالمآلهین تأکید دارد که مسیر صحیح زندگی انسان همین است که انسان بتواند قوای خود را به فعلیت تبدیل کند و بنابراین وظیفه هر انسانی است که در این مسیر قدم بردارد. او این قدم‌های اختیاری در راه کسب کمالات را همان پل صراطی می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۹۰) که برخی انسان‌ها در عالم آخرت به راحتی و فوریت از آن عبور می‌کنند و برخی با سرعت متوسط و برخی به کندی و سختی (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۷). سعادت نصیب کسانی می‌شود که توانسته باشند کمالات بالقوه خود را در مسیر زندگی به فعلیت تبدیل کنند.

صدرالمآلهین به تبعیت از نگاه دینی معتقد است که یکی از اقسام عدالت، رسیدگی به استعدادها و شکوفا کردن آنهاست و در مقابل، فراموشی خود و غفلت از هدف اصیل انسان در عالم خلقت، مصداق بارز ظلم به خود است. این تأکید وی بر ارتباط شکوفا کردن کمالات انسان با سعادت او - آن‌هم سعادت اخروی و نه صرفاً دنیوی - را می‌توان در چارچوب فکری گالتونگ، به تشویق به صلح ساختاری و برحذر داشتن از خشونت ساختاری علیه خود تعبیر کرد؛ زیرا اگر انسانی با اختیار و انتخاب خود از پیمودن این راه و تبدیل نقص به کمال سر باز زند - چنان‌که پیش‌تر بیان شد - مطابق نظریه گالتونگ نسبت به خود خشونت ساختاری اعمال کرده است.

۴. عدالت تشریحی

جنبه دیگری از عدل که تناسب بیشتری با بحث صلح دارد، «عدل تشریحی» است که انسان‌های صاحب اختیار و اراده را دربر می‌گیرد و هم شامل بُعد درونی است و هم شامل بُعد بیرونی. به همین سبب، هم به شکل فردی قابل بررسی است و هم به شکل اجتماعی. می‌توان این جنبه از عدالت را در سه قالب وجودی، اخلاقی و اجتماعی تقسیم‌بندی کرد.

۴-۱. عدالت اخلاقی (درونی)

صدرالمآلهین راه عملی تحقق عدالت وجودی و شکوفا کردن استعدادها را تخلق درونی به اخلاق نیکو می‌داند و این تخلق را مایه سعادت معرفی می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۴۲). البته در نگرش صدرالمآلهین عدالت فضیلت

غایی نیست، بلکه راه و بستر حرکت انسان برای رسیدن به کمال و سعادت حقیقی است: «بل هی طریقٌ مستقیمٌ یؤدی إلى الکمال و الخیر الحقیقین...» (صدرالمثلهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۸۶). این راه، خود شامل دو بخش است که در صورت وجود هر دو، عدالت به شکل کامل محقق می‌شود: عدالت درونی یا شخصی و عدالت بیرونی یا اجتماعی.

عطف به بخش اول، او در شرح حدیث شریف «جنود عقل و جهل» طی بحثی مفصل، عدالت و اخلاق را کاملاً هماهنگ و در یک راستا می‌بیند و بیان می‌کند که اگر عدالت به منزله اساس اخلاق در جان آدمی محقق شود، ثمره آن نیز اخلاق نیکو خواهد بود. او عقل را به منزله سلطانی می‌داند که فضایل بیان شده در روایت جنود او هستند، ولی چنین نیست که این جنود با یکدیگر برابر و منزلت یکسان داشته باشند، بلکه بعضی اصل و رئیس بعضی دیگر و دیگران فرع و خادم آنان هستند.

او سپس «عدالت» را رئیس سایر جنود عملی معرفی می‌نماید و بیان می‌کند که عدالت در قلب، مانند اعتدال مزاج و سلامتی در جسم است. همان‌گونه که برای سلامتی لازم است همه بیماری‌ها درمان شوند، ملکه عدالت در قلب نیز جز با ریشه‌کن کردن تمام بیماری‌های قلبی به دست نمی‌آید (صدرالمثلهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۱۹). بنابراین عدالت اساس و بنیاد همه فضیلت‌های اخلاقی است.

تشبیه عدالت به سلامتی در آثار گالتونگ نیز دیده می‌شود، با این تفاوت که ملاصدرا این تشابه را در حیطة نفس مطرح می‌کند و گالتونگ در حیطة اجتماع. او یکی از شروط صلح را داشتن رابطه عادلانه و بر اساس مساوات می‌داند؛ اما طبیعی است که امکان دارد یکی از عوامل یا بازیگران دچار اشتباه شوند. درست شبیه بدن انسان که یکی از شرایط سلامتی آن تعادل پایدار در عوامل کلیدی بدن است؛ اما ممکن است یکی از سلول‌ها یا مجموعه‌ای از آنها به اشتباه عمل کند و - مثلاً - بیش از آنچه لازم است، رشد و تکثیر یابد. محقق صلح باید دلایل را جست‌وجو کند و شرایط و علل را در فضاهای گوناگون طبیعت، انسان، اجتماع، جهان، زمان و فرهنگ‌های مختلف بررسی نماید (گالتونگ، ۱۹۹۶، ص ۱۰).

صدرالمثلهین اصلی‌ترین فضیلت‌های انسانی را در سه قوه اصلی «شهوة» و «غضب» و «ادراک» منحصر می‌کند و بیان می‌دارد که او برای هر یک از این قوا سه درجه افراط، تفریط و توسط قایل شده و معتقد است که از افراط و تفریط در آنها انواع ردایل سرچشمه می‌گیرد و اگر هر یک از این قوا به اعتدال درآید ملکه «عدالت» که از آن به «حسن خلق» نیز تعبیر می‌شود به دست می‌آید: «و اعلم، أن رؤوس الفضائل النفسانية و الأخلاق الإنسانية التي هي مبادئ الأعمال الحسنة ثلاثة: الشجاعة و العفة و الحكمة، و مجموعها العدالة» (صدرالمثلهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۶).

به عبارت دیگر انسان با اعتدال در این قوای سه‌گانه می‌تواند به عدالت اخلاقی نائل گردد و در نهایت قوه عدل را نگاهداری این سه قوه تحت اشاره دین و عقل تعریف می‌کند (صدرالمثلهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۲۱). این سه قوه ریشه تمام امور اخلاقی را تشکیل می‌دهند.

صدرالمثلهین اعتدال درونی و حد وسط بین افراط و تفریط را از مهم‌ترین اصول اخلاقی دانسته، می‌گوید: معنای حسن خلق در همه انواع چهارگانه و فروعش حد وسط بین افراط و تفریط است؛ زیرا بهترین امور متعادل‌ترین آنهاست

(صدرالمتهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۱). بنابراین مطابق نظر صدرالمتهین وقتی «عدالت» به معنای «رعایت اعتدال و حد وسط در قوای نفسانی» است، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که چه در حوزه فردی و چه در حوزه جمعی، هر جامعه‌ای که گرفتار بی‌عدالتی است، در آن افراط یا تفریط صورت گرفته است.

در نهایت، او عدل را از بزرگ‌ترین سپاهیان عقل بعد از خیر و ایمان می‌داند؛ به این دلیل که عدل کمال تقوا و غایت اعمال نیک و احوال تزکیه‌کننده نفس است (صدرالمتهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۲۴).

در نگرش ملاصدرا برای ورود به حوزه اخلاق، گریزی از شناخت انسان و ابعاد وجودی‌اش نیست. او کمال نفس و سعادتش را در گرو مشارکت با بدن می‌داند و در نتیجه حصول عدالت و اعتدال بین قوای متضاد را لازمه آن می‌شمرد؛ زیرا اگر اعتدال ایجاد نشود نفس از بدن تأثیر پذیرفته، نمی‌تواند بر قوای خویش حاکم باشد و آنها را به فرمان عقل درآورد (صدرالمتهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۷).

او معتقد است: کمال نفس از جهت قوه عملی آن اتصاف به فضایل عملی (مانند عفت و کرم و شجاعت و امثال آن) است که همان صفات خیر و نیکو هستند و نیز از بین بردن رذایل اخلاقی (مانند شهوت و حسد و بخل و کبر و ترس) که همان صفات شر و ناپسند هستند و مرجع تمام این فضایل و از بین بردن رذایل را عدالت و طهارت می‌داند: «و مرجع الجمیع الی العدالة و الطهارة» (صدرالمتهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۸۴).

نتیجه دیگری که ملاصدرا برای اقامه «عدالت» بدین معنا قائل است - همچنان که گذشت - سعادت حقیقی و همیشگی است. او اعتدال را شرط لازم برای وصول به سعادت حقیقی می‌داند: «إذا حسن الخلق تم العمل و قام العدل فیقع السعادة» (صدرالمتهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۴۲).

در حقیقت اگر بر قوای نفس انسان عدالت حاکم باشد دیگر به دنبال جاه‌طلبی و اخلاق فاسد و برتری‌جویی نبوده و به جایگاه حقیقی خود که مطابق قابلیت‌ها و افعال و نیات خود به آن رسیده است، راضی خواهد بود. این چنین است که شهوات مطیع شده و در فرمان عقول آمده و تحت فرمان‌روایی عقل، به سعادت حقیقی دست پیدا خواهند کرد. صدرالمتهین، هدف اصلی شریعت را نیز همین می‌داند:

هدف از وضع قوانین و الزام طاعات این است که عالم غیب عالم شهادت را به استخدام خویش درآورد و امیال نفسانی خادم و مطیع عقل باشند و جزء به کل و دنیا به آخرت بازگردد و آنچه محسوس است، معقول شود و قانون‌گذار مردم را به این امور ترغیب کند و از مخالف آن پرهیز دهد تا ظلم و وخامت و سوء عاقبت پیش نیاید همان‌گونه که حکما گفته‌اند: با برپایی عدل، شهوات به خدمت عقول درمی‌آیند و با برپایی جور، عقول به خدمت شهوات (صدرالمتهین، ۱۳۶۰، ص ۳۶۷).

۲-۴. عدالت اجتماعی

انسان‌ها به هر اندازه به ملکه عدالت آراسته شوند و این ملکه در درون آنان راسخ گردد، به همان اندازه توانایی و قابلیت برقراری عدالت اجتماعی را نیز خواهند داشت. اصولاً کسی که در درون خود به زیور عدالت آراسته نباشد نمی‌تواند داعیه‌دار اجرای عدالت اجتماعی نیز باشد.

صدرالمتألهین در تفسیر آیه ۲۵ سوره «حدید»، قسط و عدل را میزان امور جامعه و راه رسیدن به کمال می‌داند، تا جایی که معتقد است: بدون عدالت، کمال انسان تحقق نمی‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶ ص ۲۸۶). عدالت اجتماعی دقیقاً همان چیزی است که در فقدان آن خشونت ساختاری رخ می‌دهد. گالتونگ این دو مفهوم را کاملاً با یکدیگر برابر می‌داند. برای آنکه از کلمه «خشونت ساختاری» بیش از اندازه استفاده نکنیم، از کلمه بی‌عدالتی استفاده می‌شود (گالتونگ، ۱۹۶۹، ص ۱۷۱).

جامعه متعادل جامعه‌ای است که در آن قوانین اجتماعی به‌گونه‌ای وضع شوند که تفاوت‌های افراد مد نظر قرار گیرد و در حالی که مصالح کلی و عموم جامعه در نظر گرفته می‌شود، مصالح جزئی نیز که نتیجه تفاوت‌های افراد است، از نظر دور نماند. در این قانون لازم است تنوع نژادی، قومی، دینی و فرهنگی به‌گونه‌ای لحاظ شود که همگان بتوانند به خیر و کمال دست یابند.

صدرالمتألهین در تفسیر سوره «حمد» یکی از نعمت‌های الهی را سامان دادن امور اجتماعی انسان‌ها می‌داند و پس از برشمردن حرفه‌ها و صنایع گوناگون، الفت و محبت صاحبان آنها را یادآور می‌شود که در صورت نبود آن هرگز با هم اجتماع نمی‌کردند و خانه‌ها و شهرها ساخته نمی‌شد.

نکته مهم در اینجا آن است که این محبت پایدار نبوده و با اغراضی که مانع آن است از بین می‌رود، تا جایی که منجر به حسادت و دشمنی شده، تقابل و فساد به همراه می‌آورد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۴۰). بنابراین قانون عادلانه‌ای لازم است که در چنین مواردی از تقابل و فساد جلوگیری کند.

انسان موجودی است که حب فردیت و برتری‌جویی بر او غلبه دارد، حتی اگر این تمایل به از بین بردن دیگران منجر شود. پس اگر امور زندگی در میان انسان‌ها مهمل گذاشته شود بدون سیاست عادلانه و حکومت آمرانه‌ای که تقسیم و تخصیص امور را انجام دهد، حتماً وضعیت زندگی دشوار و مشوش شده، کار به جنگ و خون‌ریزی می‌رسد. این مسئله موجب می‌شود انسان‌ها از سلوک و بندگی و یاد خدا بازمانند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ب، ص ۳۶۳).

۳-۴. راه رسیدن به عدالت

اندیشمندان و نظریه‌پردازان راه‌های متفاوتی را برای برپایی عدالت پیشنهاد می‌دهند. گالتونگ در کنار مطالعات صلح که آن را برای تحقق صلح لازم و نه کافی می‌داند، گفت‌وگو و اقدام متخصصان را نیز لازم می‌داند (گالتونگ، ۱۹۹۶، ص ۳۵).

در دیدگاه صدرالمتألهین، تنها راه رسیدن به عدالت، شریعت است. او معتقد است: تمام صلاح اهل زمین در اطاعت از خدا و التزام به شریعت است؛ زیرا با این التزام ظلم و جور دفع شده، کشت و نسل و نوع محفوظ می‌ماند و عدالتی که سبب برپایی آسمان‌هاست، به ظهور می‌رسد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۸).

او یکی از نعمت‌های خداوند را نظام حکومت‌داری برای اصلاح جامعه می‌داند و اینکه سلاطین و رؤسای حکومت‌ها جامعه را مانند اجزای بدن انسان به همکاری و تعاون واداشته، در نهایت ملزم به اجرا و همکاری در یک

قانون عادلانه کنند. این قانون توسط پیامبران اصلاح می‌شود، بدین‌گونه که پیامبران برای حفظ عدالت بین مردم قوانین شرع را به انسان‌ها می‌آموزند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۴۰).

۴-۴. تأثیر عدالت بر تأمین صلح

بی‌عدالتی نه تنها خود یک نوع خشونت (خشونت ساختاری) محسوب می‌شود، بلکه در بسیاری از موارد، خشونت مستقیم را هم به دنبال دارد. اجرای عدالت موجب قوام جامعه است. وقتی انسان‌ها از آنچه انتظار دارند به آن برسند محروم شده، قادر نباشند راه کمال خود را طی کنند، مستعد خشونت و پرخاشگری می‌شوند. در مقابل، عدالت باعث ایجاد رضایت عمومی شده، با از بین بردن گسست‌های جامعه در آن انسجام و یکپارچگی به وجود می‌آورد. به دیگر سخن می‌توان گفت:

صلح عادلانه قرائت صلح از مجرای عدالت است که البته خود نه تنها محتوای الگوهای صلح، بلکه شکل و صورت‌بندی جامعه بین‌المللی معاصر را نیز با تحول و دگرگونی‌های سیاسی مد نظر قرار می‌دهد. به واقع، چون عدالت به‌مثابه اکسیری است که آرمان بشر بوده و صلح پایدار را استمرار خواهد بخشید، هر آنچه از نظر شکلی و محتوایی باید در تحقق این الگو انجام داد، باید به‌جا آورد (ساعد، ۱۳۹۰، ص ۳۷).

آنچه به عنوان «بیت‌الغزل» و «واسطه‌العقد» تاریخ پرافتخار انبیا، بعد از توحید و پرستش خدای یگانه و یکتا مشهود است همانا ظلم‌ستیزی برای برقراری صلح عادلانه جهانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۹).

در نهایت می‌توان گفت: عدالت از مهم‌ترین عوامل ایجاد صلح پایدار در یک جامعه است و تنها در جامعه‌ای که عدالت در همه جوانب اقتصادی و اجتماعی آن برقرار است، می‌توان انتظار صلح و آرامش و عدم بروز ناهنجاری‌ها و تنش‌های اجتماعی داشت.

صدرالمآلهین در چندین جایگاه تأثیر عدالت بر تأمین صلح را متذکر می‌شود و با بررسی جنبه‌های گوناگون وجودی انسان، نشان می‌دهد که فقدان عدالت چگونه باعث بروز خشونت و در مواردی جنگ و خون‌ریزی می‌شود: چون انسان مدنی بالطبع است، زندگی‌اش جز با تمدن و اجتماع و همکاری نظام نمی‌یابد؛ زیرا نوعش منحصر به فرد نیست و وجودش به انفراد ممکن نیست. بنابراین اعداد متفرقه و احزاب مختلفه و انعقاد بلاد در زندگی‌اش ضروری است و از این جهات در معاملات و دیگر روابط قانونی لازم است که عموم مردم به آن رجوع کنند و بر طبق آن قانون به عدل حکم نمایند، وگرنه جمع فاسد و نظام مختل می‌شود؛ زیرا هر کس مجبول است به جلب آنچه رغبت و احتیاج به آن دارد و بر کسی که در آن چیز مزاحم او گردد، غضب می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۴۸۸).

صدرالمآلهین برای پیشگیری از این فساد و مخاصمه، وجود قانون را ضروری می‌داند و برای اینکه وجود خلیفه‌ای از خدا را بر زمین برای حفظ نوع انسانی لازم می‌داند این‌گونه استدلال می‌کند که انسان‌ها ناگزیر از معامله هستند و معامله خاستگاه دشمنی است. به همین سبب معامله نیاز به قانون و عدالت دارد و اگر قانون و عدالتی از سوی خدا نباشد خصومت‌ها و دشمنی‌ها به فساد و خون‌ریزی و هرج و مرج می‌رسد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۲۶).

ملاصدرا همچنین عامل مؤثر در زدودن خشونت و ایجاد صلح را عدالت می‌داند و آنچه در میان انسان‌ها از تنش و دشمنی و خشونت وجود دارد نتیجهٔ نبود عدالت است. آفرینش دنیا برای آن است که توشه‌ای برای آخرت باشد و انسان‌ها بتوانند آنچه به‌عنوان توشه مناسب است از آن برگیرند، و اگر آنچه از دنیا برمی‌گرفتند به عدالت بود دشمنی‌ها تمام می‌شد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۷).

این شواهد نشان می‌دهد آنچه از نظر ملاصدرا غایت نهایی آفرینش شمرده می‌شود رسیدن انسان به مقام خلیفه‌اللهی و جوار رحمت خداوند است؛ اما این غایت نهایی نیازمند چند غایت متوسط و میانی است که بدون آنها حصول امکان‌پذیر نیست. همهٔ این غایات میانی برای تحقق، نیازمند صلح هستند و از منظر ملاصدرا عدالت یا همان صلح ساختاری زمینهٔ تحقق بخشیدن به این غایات است. ابتدایی‌ترین این غایات باقی ماندن نوع انسان است. جنگ، فساد و خون‌ریزی موجب از بین رفتن نوع انسان بر روی کرهٔ خاکی شده و قضیه را سالبه بانتفای موضوع می‌کند.

در صورت بقا نیز در نگرش صدرالمتألهین رسیدگی به امور اخروی و تلاش برای نیل به مقام خلیفه‌اللهی با فساد و خون‌ریزی قابل جمع نبوده و در صورت درگیر بودن انسان‌ها با جنگ و قتال، قضیه مهمل گذاشته می‌شود. دو امر غیر قابل جمع دیگر در انسان، «زندگی اجتماعی بدون عادلانه» و «برقراری صلح» است. در منظر صدرالمتألهین ناگزیر بون انسان به انواع معامله با سایر انسان‌ها و از سوی دیگر غلبهٔ خودخواهی و حب فردیت بر او موجب می‌شود در صورت نبود قانون عادلانه‌ای که او را پایبند خود نگاه دارد، جنگ و خون‌ریزی غیر قابل اجتناب گردد. از جمع‌بندی این شواهد می‌توان دریافت که در نگاه صدرالمتألهین عدالت لازمهٔ رسیدن انسان به کمال مطلوب خویش است و بدون آن، نه تنها هیچ کمالی به دست نمی‌آید، بلکه سقوط انسان به قهقرای غضب، کینه، دشمنی و فساد حتمی است.

نتیجه‌گیری

جست‌وجو در فلسفهٔ صدرالمتألهین برای یافتن مبانی نظری صلح با نظریات گالتونگ در این زمینه در یک نقطه کاملاً بر هم منطبق می‌شوند و آن مسئلهٔ «عدالت» است. عدالت که در فلسفهٔ ملاصدرا به‌مثابهٔ یک اصل مهم به آن اشاره شده، عیناً همان نیاز جوامع برای از بین بردن خشونت ساختاری از منظر گالتونگ است. گالتونگ بی‌عدالتی را مصداق مهم و بارز خشونت ساختاری می‌داند و معتقد است: ریشه‌کن کردن آن قدم بسیار مهمی برای ایجاد صلح پایدار خواهد بود.

مطابق نظریهٔ «خشونت ساختاری» گالتونگ، صلح پایدار در سایهٔ عدالت همه‌جانبه و تأمین و تضمین حقوق همهٔ انسان‌ها به دست می‌آید. این عدالت همه‌جانبه را می‌توان در فلسفهٔ صدرالمتألهین (مانند برخی فلاسفهٔ مسلمان) یافت که با قائل بودن به سه مرتبهٔ «اعتدال»، «افراط» و «تفریط» برای نفس، حسن عدالت را از مرتبهٔ اعتدال و آن را ریشهٔ همهٔ صفات پسندیده می‌داند.

منابع

- امامی‌جمعه، سیدمهدی و گنجور، مهدی (۱۳۹۲). «عدالت‌پژوهی در حکمت متعالیه (بررسی جایگاه، ابعاد و لوازم وجودشناختی عدالت از منظر ملاصدرا)». پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۲ (۴)، ۶۵-۹۲.
- توازیانی، زهره (۱۳۹۴). مبانی فلسفی و دینی صلح و عدالت جهانی در حکمت متعالیه صدرایی. در: خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۹۴). *فلسفه و صلح جهانی (مجموعه مقالات منتخب هجدهمین همایش حکیم ملاصدرا)*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *انتظار بشر از دین*. قم: اسراء.
- حسن‌زاده، مهدی و اکبری، رسول (۱۳۹۲). بررسی جایگاه صلح فرهنگی در قرآن کریم. *آموزه‌های قرآنی*، ۱۰ (۱۷)، ۱-۲۶.
- ساعد، نادر (۱۳۹۰). *حق بر صلح عادلانه*. تهران: مجمع جهانی صلح اسلامی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۲). *شرح الاسماء*. تهران: دانشگاه تهران.
- صاحب‌ناسی، احمدعلی و دیگران (۱۳۹۹). بررسی صلح و خشونت در آموزه‌های قرآنی با نگاهی به نظریه خشونت فرهنگی و ساختاری یوهان گالتونگ. *پژوهش دینی*، ۱۹ (۴۰)، ۳۵-۶۵.
- صدرالمتألهین (۱۳۴۰). *رساله سه اصل*. تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول.
- _____ (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۰ الف). *اسرار الآيات*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۳۶۰ ب). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*. مشهد: مرکز الجامعی للنتشر.
- _____ (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. تحقیق محمد خواجوی، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*. تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۸۳). *شرح اصول الکافی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: داراحیاء التراث.
- _____ (۱۴۲۲ ق). *شرح الهدایة الاثیریة*. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعه مدرسین.
- گنجور، مهدی و دیگران، (۱۳۹۵). تبیین فلسفی آموزه عدل در اندیشه کلامی صدرالمتألهین. *معرفت کلامی*، ۷ (۲)، ۱۷۱-۱۹۳.
- لک‌زایی، نجف و کیخا، نجمه (۱۳۹۷). *صلح از منظر صدرالمتألهین شیرازی*. حکمت اسلامی، ۵ (۱)، ۱۷۹-۱۹۸.
- Cavanaugh, William T. (2009). *The Myth of Religious Violence*. New York: Oxford.
- Galtung, Johan (1964). Violence, Peace and Peace Research. *Journal of Peace Research*. 6 (3), 167-191.
- (1967). *Theories of Peace: A Synthetic Approach to Peace Thinking*. Oslo: International Peace Research Institute.
- (1996). *Peace by Peaceful Means- Peace and Conflict, Development and Civilization*. Oslo: PRIO & SAGE Publications.

- (2000). Conflict Transformation by Peaceful Means (The Transcend Method). *TRANSCEND*, Grenzach-Whylen.
- (2004). *Transcend and Transform- An Introduction to Conflict Work (Peace By Peaceful Means)*. London: Pluto Press & TRANSCEND.
- (2005). *Pacific Essays - Terrorism, the Pacific Hemisphere, Globalization, & Peace Studies (Constructive Peace Studies)*. London: Pluto Press & Paradigm Publishers.
- (2007). *Handbook of Peace and Conflict Studies*. Ed. by Charles Webel & Johan Galtung, London: Routledge.
- (2011). *Structures of Peace*. Institute for Economics and Peace, Sydney.

