Archive of SID.ir

فصلنامه گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی
دوره ۳، شماره ۱ شماره پیاپی (۹)، بهار ۱۴۰۳، ص ۲۶ ـ ۱

مقاله پژوهشی

مبانی نظری عدالت در گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی

علی قدیمی[۱]، گارینه کشیشیان سیرکی[۲]، حسن خداوردی[۳]

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۳۰

چکیده: انقلاب اسلامی ایران یکی ازانقلاب‌های بسیار مهم وجریان‌ساز قرن بیستم بودکه توانست اعتقادات وجریان‌های بسیاری را رقم بزند. این انقلاب که با ایده رهبر و بنیانگذار آن امام‌خمینی(ره) شکل‌گرفت برمبنای اصول و مبانی استوار بود که این اصول ومبانی توانستند در دل ملت‌های مختلف جهان جا بازکرده و اثرگذار باشند. یکی از مبانی نظری این انقلاب عدالت‌محوری آن بود؛ که توانست گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی را شکل‌دهد و نظرات متعدد را به سوی خودجلب کند. مبانی نظری عدالت که بعنوان دال مرکزی درگفتمان سیاسی انقلاب اسلامی نمود داشته و اثرگذار بود، با محوریت قرار دادن اصل عدالت وانصاف، وتأکید براین اصول، توانست پیوند بین دین و دنیا، حق‌مداری و خدامحوری، تکلیف‌محوری و کمال‌جویی، وظیفه‌محوری و معنویت‌خواهی را ایجاد نماید. گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی، با تأکید براین مؤلفه‌ها توانست جایگاهی بس ویژه دربین کشورهای جهان و نهضت‌های انقلابی و همچنین آرمان رهایی‌بخشی پیدا کند. رهایی‌بخشی و عدالت‌محوری دو پارامتراصلی انقلاب اسلامی ایران بود؛ که درقرن بیستم آن‌را از همه انقلاب‌های بزرگ متمایز نمود. پرسش اصلی مقاله این بود که مبانی نظری عدالت در گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی کدام‌ها هستند و از کجا نشأت گرفته‌اند؟ در پاسخ نیز این مبانی نظری در اندیشه‌های فارابی، ابن خلدون، علامه طباطبایی و امام خمینی رهبر انقلاب اسلامی بررسی گردید. در این مقاله سعی شد که تأکید شود که چگونه این مؤلفه‌ها توانستند انقلاب اسلامی را جهانی کنند. همچنین از چارچوب نظری گفتمان برای این منظور استفاده شد.

واژگان اصلی: مبانی نظری عدالت، حق‌مداری، معنویت‌خواهی، پیوند دین و دنیا، گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی.

[۱] دانشجوی دکتری علوم سیاسی گرایش اندیشه سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
af_ghadimi@gmail.com
[۲] دانشیار گروه علوم سیاسی و روابط بین الملل، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
g_keshishyan@azad.ac.ir
[۳] استادیار گروه علوم سیاسی و روابط بین الملل، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
hakhodaverdi@gmail.com

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

۱. مقدمه

عدالت همواره اساسی‌ترین موضوع و مهم‌ترین آرمان انسان از آغاز شکل‌گیری تمدن بر روی زمین بوده و به همین علت بشر برای تحقق آن کوشیده است. به موازات این اهمیت اندیشمندان هر عصر تلاش خود را برای تبیین حدود و ثغور و تحقق آن مبذول داشته‌اند. چرا که فقدان عدالت در جامعه باعث پیدایش تبعیض، ظلم، فساد، و فقدان وفاق عمومی می‌شود و جامعه مبتنی بر بی‌عدالتی و ناهمگونی پدید می‌آید، در نتیجه برای گذار از این نوع جامعه و رفتن به سوی جامعه سالم که بر پایه عدالت استوار باشد، اندیشه‌های آرمانی برای رسیدن به جامعه مطلوب بوجود می‌آید؛ که این امر خود، مکاتب، نهضت‌ها، جنبش‌ها و انقلاب‌ها را پدید می‌آورد. این فرایند نشان از این مهم دارد که انسان در فرایند تحول مدنیت همواره دغدغه عدالت را پیش روی خود داشته است و محدود به قوم یا ملت خاصی نمی‌شود. آدمی در همه جا و در همه روزگاران آرزوی تحقق عدالت را در سر پرورانده است.

در اندیشه‌های سیاسی غرب مسأله عدالت از دیر باز مطرح بوده و به عنوان یکی از مسایل اساسی جامعه از گذشته تاکنون به آن پرداخته شده است که از آن جمله می‌توان به اندیشه‌های سقراط، افلاطون و ارسطو در این رابطه و واکنش‌های اندیشه‌های مقابل این جریان در یونان باستان اشاره نمود. افلاطون تا آنجا نسبت به عدالت تأکید می‌ورزد که می‌توان گفت بیشترین بحث در کتاب «جمهور» درباره عدالت و توضیح و تبیین آن است. افلاطون در کتاب‌های اول، دوم، چهارم و هشتم جمهور از عدالت، عدل، و عادل به طور مبسوط سخن به میان آورده است. از نظر وی زیربنای تشکیل دولت و اجتماع بر عدالت بنا نهاده شده است. اساساً از منظر بسیاری از فلاسفه باستان، بویژه در یونان، عمدتاً عدالت به مفهوم قرار گرفتن امور در وضعیت طبیعی و منزلت طبیعی خود بوده است و در نتیجه نزد اغلب آنان صفات عادلانه و طبیعی مترادف و یکسان تلقی می‌شده است. از سوی دیگر این وضعیت و منزلت طبیعی را وضعیت مطلوب و آرمانی می‌دانستند؛ بنابراین، قرار گرفتن هرآنچه هست در منزلت طبیعی خود مبنای اندیشه یونانی درباره عدالت بوده است.

در اندیشه لیبرالیستی غرب معاصر نیز عدالت ناظر به حفظ صیانت از حقوق اساسی فردی است و به نوعی جنبه وصفی دارد. هر چند در این دیدگاه عدالت فراتر از طبیعی بودن تلقی می‌گردد. برخی نیز به نظم خودجوش جامعه که تابع نیروهای طبیعی و غیرارادی است اعتقاد دارند.(آربلاستر، ۱۳۷۷: ٦٧) اگر به‌زعم برخی برداشت اول ازعدالت عمدتاً با عرصه

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

عمومی جامعه و نهادهای سیاسی و اجتماعی ربط چندانی نمی‌یابد، دربرداشت دوم بویژه آنچه دراندیشه توماس هابز، دیوید هیوم و پیروان آن‌ها مطرح است نیز مبتنی بر توافق و قرارداد است و صرفاً جنبه منفعت‌طلبانه دارد، نه جنبه اخلاقی و مبتنی بر فضیلت. در نگرش کانتی نیز عدالت تبدیل به خصلت نهادهای اجتماعی می‌گردد و در ارتباط با دیگران و در قالب انصاف معنا می‌یابد. جان راولز نیز یکی از این اندیشمندان در قرن بیستم است که به لحاظ توجه به فلسفه سیاسی دارای جایگاه ویژه‌ای است؛ چراکه عدالت در قالب انصاف پیش از این نیز در بین اندیشمندان مطرح شده بود؛ لیکن توسط جان راولز عمق و جامعیت به آن بخشیده شد به گونه‌ای که آثار او را با فلاسفه بزرگی مانند کانت مقایسه کرده‌اند.

مفهوم عدالت در اندیشه ونگرش سوسیالیستی نیز با آنکه از بنیادها واصول اساسی تلقی می‌گردد، ولی دراصل به معنای عدالت توزیعی یا عدالت در توزیع محصولات وامکانات و فرآورده‌هاست. این بعد ازعدالت به‌ویژه از زمان ارسطو مطرح بوده است‌که به معنی «از هرکس به اندازه توانش و به هرکس به اندازه نیازش»می‌باشد.(ارسطو، ١٣٦٤: ٢٣) به‌عبارت دقیق‌تر مسأله عدالت در این نگرش جنبه اقتصادی صرف می‌یابد وصرفاً با اقتصاد عقلایی حل می‌گردد.

اما آنچه مرتبط با اندیشه اسلامی می‌شود، بایدتأکید نمودکه درحوزه اندیشه و تمدن اسلامی نیزعدالت وتبیین آن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده وفیلسوفان سیاسی همچون فارابی، ابن‌سینا وخواجه نصیرالدین طوسی به مقوله عدالت و مدینه فاضله به طور مبسوط پرداخته‌اند، این نگاه که به نوعی اجتماعی محسوب می‌گردد عمدتاً به رعایت تناسب، شایستگی‌ها و استحقاق‌ها پرداخته شده است. پرسش اصلی مقاله حاضر این است که مبانی نظری عدالت در گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی کدام‌ها هستند و از کجا نشأت گرفته‌اند؟ در پاسخ نیز این مبانی نظری در اندیشه‌های فارابی، ابن خلدون، علامه طباطبایی و امام خمینی رهبر انقلاب اسلامی بررسی خواهد شد. در عصر حاضر شاید بتوان گفت علامه طباطبایی در میان دیگر فلاسفه اسلامی تلاش بیشتری درجهت بررسی مفهوم عدالت نموده است وآثاری نیز دراین باب مکتوب گردیده است. تفسیرالمیزان یکی ازاین آثاربه شمارمی‌آید که مفهوم عدالت درآن تبیین گشته وضمن بیان دومقدمه در مرحله اول، نظریه عدالت را مطرح ساخته است. مفاهیم مورد نظر در رابطه با عدالت دراندیشه بنیانگذارجمهوری اسلامی ایران، امام

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

خمینی(ره) نیزجایگاه ویژه‌ای داشته ومی‌توان گفت کـه انقـلاب اسـلامی ایـران اساسـاً بـرای برپایی گفتمان عدالت‌محور شکل گرفته است. تمـامی شـرایطی‌کـه منتهـی‌بـه تحـول انقلابـی درایران اسلامی شد، در راستای برپایی عدالت شـکل گرفـت و بنـابراین اهمیـت وضـرورت پرداختن به مبانی نظری عدالت درگفتمان سیاسی انقلاب اسلامی بسیار حائز اهمیت است.

۲-پیشینه و سوابق تحقیق

درباره مفهوم عدالت و اینکه مبانی نظری عدالت در اندیشه‌های مختلف و در بین نظریه-پردازان متفاوت چگونه تبیین می‌شود، منابع و مطالـب بسـیاری بـه رشـته تحریـر در آمـده و اندیشمندان اسلامی و غربی از دو منظر متفاوت در مکاتب متعارض تاکنون آثاری متعددی در این زمینه کتابت نموده‌اند، لیکن عمدتاً بطـور مجـزا و جداگانـه بـه مبـانی نظـری عـدالت در گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی ایران پرداخته نشده است. بطور مثال محسـن زاده و همکـاران در (۱٤۰۰) در مقاله‌ای تحت عنوان «خاسـتگاه و بـراهین عـدالت در دیـدگاه راولـز و علامـه طباطبایی» بیان می‌کنند که از اندیشمندان و فیلسوفان معاصر، جـان راولـز در میـان غربیـان و علامه طباطبایی در میان مسلمانان مهم‌ترین نظریه عدالت سـال‌هـای اخیـر را وضـع و تبیـین کرده‌اند. صناعی‌نیا در سال (۱۳۹۸) در کتابی تحت عنوان «عدالت در اسلام و غرب بـا تأکیـد بر اندیشه‌های علامه سیدمحمدحسین طباطبایی و جان راولز» به موضوع عدالت اجتمـاعی در اندیشه این دو متفکر می‌پردازد. مقیمی در (۱۳۹۳) در مقاله‌ای تحت عنـوان «نظـام اندیشـه‌ای جان راولز سرچشمه‌ها و یافته‌ها» به مطالب مطروحـه در کتـاب «نظریـه‌ای در بـاب عـدالت» پرداخته و سعی نموده ضمن اذعان بر اهمیت اساسی نظریه عدالت، بر خلاف برداشـت رایـج نشان دهد که راولز به عنوان یک فیلسوف سیاسی در تلاش است که به تبیـین یـک حکومـت خوب و با فضیلت بپردازد. رمضانی در (۱۳۹۲) در مقاله «نظریـه استخدام و خاستگاه ارزشی عدالت» به دیدگاه علامه طباطبایی بر اساس تفسـیر اسـتاد مرتضـی مطهری، آیـت الله مصباح یزدی و استاد جوادی آملی پرداخته است. راسخی و سعیدی در (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنـوان «جایگاه عدالت در اندیشه علامه طباطبایی» آورده‌اند که: در نگـرش علامـه طباطبـایی حُسـن عدالت اعتباری است و نامبرده حُسن و قـبح را از امـور اعتبـاری دانسـته و معیـار تشـخیص عدالت را عقل و شرع در نظر می‌گیرد. همچنین رمضـانی در سـال (۱۳۹۰) در کتـابی تحـت عنوان «عدالت در فلسفه سیاسی اسلامی معاصر» می‌کوشد مفهوم بنیادین و جایگاه عـدالت در

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

امور سیاسی و رابطه آن با مهم‌ترین مفاهیم و عناصر دخیل در عرصه سیاست، همچون آزادی، رفاه، برابری، امنیت، قدرت، مشروعیت و ... در اندیشه سیاسی علامه طباطبایی و سه تن از شاگردان وی مرتضی مطهری، مصباح یزدی و جوادی آملی را مورد بررسی قرار دهد. یزدانی مقدم (۱۳۸۹) طی مقاله‌ای تحت عنوان «حسن و قبح و عدالت اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی» به موضوع عدالت پرداخته است. این مقاله برای نخستین بار در زمان خود به تحلیل خاصی از ماهیت حُسن و قبح، عدالت اجتماعی، جایگاه و نقش آن در زندگی اجتماعی و سیاسی علامه طباطبایی می‌پردازد. واعظی (۱۳۸۸) در کتابی تحت عنوان «نقد و بررسی نظریه‌های عدالت» به اندیشه‌های جان راولز نیز در کنار سایر اندیشمندان پرداخته است. فصل نخست کتاب متفاوت از دیگر فصول نگارش یافته و شامل یافته‌های نگارنده در زمینه عدالت پژوهی است. از فصل دوم به بعد، نظریات عدالت در اندیشه فیلسوفان کلاسیک، تجربه‌گرایان، عقل‌گرایی محض، سوسیالیسم از نوع لیبرالی(جان راولز)، اختیارگرایان و جامعه‌گرایان لیبرال مورد بررسی قرار گرفته است. مهرانفر در سال (۱۳۸۳) در پایان‌نامه خود تحت عنوان «مطالعه تطبیقی جایگاه عدالت در مدیریت اسلامی و مکاتب مدیریت غرب» سعی کرده با مطالعه سبک‌های مدیریتی و بررسی مدیریت اسلامی، عدالت را که معیار عملکرد در سیستم اسلامی است در مکاتب مدیریتی غرب بررسی کند. زیوری (۱۳۷۸) در پایان‌نامه خود با عنوان «استخراج مبانی عدالت اقتصادی در آرا اقتصاددانان و اندیشمندان اسلامی معاصر» به بعد اقتصادی عدالت پرداخته و در قالب مباحثی چون برابری، نحوه توزیع، عدالت اقتصادی، جهت‌گیری‌های رشد و توسعه مطالبی ارائه نموده است. در این پایان‌نامه از نظریات و اندیشه‌های اقتصاددانان معاصری همچون، فردریک فون هایک، آلبرت هیرشمن، جان راولز، رابرت نوزیک، آمارتیاسن، گونار میردال، رائول پربیش، یانتین برگن، لوندبرگ و اسکوایر، جرالد میرو جوزف استیگلیتز و نیز برخی اندیشمندان اسلامی معاصر مانند سیدمحمدباقر صدر، مرتضی مطهری و امام خمینی استفاده شده است. از متفکران خارجی نیز ماریون یانگ (۲۰۱۰) استاد علوم سیاسی دانشگاه شیکاگو درکتاب «تعهد در برابر عدالت» با مقدمه مارتا نوبسبام به بررسی مسئولیت انسان‌ها در برابر عدالت و تلاش برای رفع بی‌عدالتی ساختاری پرداخته است. خدوری نیز در (۱۹۸٤) در کتابی تحت عنوان «مفهوم اسلامی عدالت» که به زبان انگلیسی به رشته تحریر در آمده، ضمن در نظر گرفتن آرمانگرایی اسلامی

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

به واقعیات جامعه اسلامی توجه نموده و مطالب خود را در یک مقدمه و هشت بهره گردآوری نموده است. وی به مفهوم عدالت از منظر وحیانی، عقلانی، عرفی و اخلاقی پرداخته است، که فقط با توجه به اینکه در حوزه عدالت اسلامی نوشته شده، به آن اشاره شد، و گرنه تفاوت‌های بسیاری با مقاله حاضر دارد. آنچنان که از بررسی منابع موجود بر می‌آید، مقاله یا کتابی مشخصاً در حوزه مبانی نظری عدالت در گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی نوشته نشده و بنابراین نگارش چنین مطلبی ضرورت دارد. از آنجایی‌که عدالت همواره در تمام اعصار دغدغه همه اجتماعات بشری و تک تک مردم جامعه بوده و به تبع آن در مکاتب و اندیشه‌های فلاسفه زمان خود جاری و ساری بوده و به منظور تحقق آن تلاش‌های بسیار زیادی گشته، چه در قرون گذشته که حکومت‌های دیکتاتوری و پاتریمونیالیست بر پا بودند و هم اکنون که دموکراسی‌های گوناگونی در جوامع مختلف پابرجا هستند. این‌ها نشان از میزان اهمیت این مقوله می‌باشد که بیش از پیش نه تنها از جایگاه آن کاسته نشده، بلکه همچنان به اهمیت آن افزوده گردیده است. از نظر برخی متفکران، عدالت لفظی است دارای معنا و مفهومی خاص که حکایت از تمایلات و عواطف می‌کند، یعنی تناسبی در بین دسته‌ای از افعال با خواسته‌های انسان وجود دارد که موجب می‌شود آن افعال را عادلانه بنامیم، بنابراین از این منظر و برای روشن‌تر شدن موضوع به تعریف مفاهیم عدالت، انصاف، مساوات و تسویه خواهیم پرداخت.

۳-تعریف مفاهیم

در قسمت تعریف مفاهیم چند مفهوم مهم مرتبط با موضوع حاضر وجود دارد، که به آن‌ها خواهیم پرداخت.

۳-۱-مفهوم عدالت

تأمل درباره معانی عدل، عدالت، قسط و مترادف‌ها و متضادهایش، به تبیین این مفهوم و بیان ماهیت آن کمک می‌کند. برای مفهوم عدالت، مترادف‌هایی وجود دارد که هرکدام بخشی از معنای آن را دربر می‌گیرد؛ از جمله می‌توان به واژه‌های قسط، قصد، استقامت، وسط، نصیب، حصّه، میزان و انصاف اشاره کرد. «جور» متضاد «عدل» است. برای کلمه «جور» مترادف‌های متعدد وجود دارد که بعضی از آن‌ها معنایی متفاوت را بیان می‌کنند؛ مثل ظلم، طغیان، میل و انحراف؛ اگرچه کاربرد واژه ظلم در مقابل عدل رواج داشته است. از جهت

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

لغوی، در فرهنگ‌ها «عَدل» به معنای راستی، درستی، دادگری، داد، نظیر، همتا، مثل و شاهد، میانه‌روی، مساوات، برابری، حد وسط، راست روی و ... آمده و جمع آن «اَعدال» است (دهخدا: عدل، عدالت، معین: عدل، عدالت و ...). همچنین «عدل یعنی معادل، متعادل، حد وسط، ضدجور و شایسته گواهی‌دادن یعنی عادل، داد دهنده، پیمانه؛ پاداش و ... در حکمت عملی، عدل مقابل ظلم است و به معنای احقاق حق و اخراج حق و اخراج حق از باطل است و امر متوسط میان افراط و تفریط را نیز عدل گویند.» (سجادی، ۱۳۷۵:٤٧٠). در یک جمع‌بندی کلی عدل در لغت دارای معانی کلی زیر است:

۱) برابری، مساوات

۲) میانه‌روی، اعتدال، وسطیت

۳) استقامت، راستی، درستی

٤) احقاق حق، رعایت حقوق

٥) میزان، پیمانه، ابزار سنجش درستی و راستی

٦) حرکت در مسیر مستقیم و راست روی و ...

عدالت نیز در لغت به معنای دادکردن، دادگر بودن، انصاف داشتن، دادگری و عدالت اجتماعی، عدالتی است که همهٔ افراد جامعه از آن برخوردار باشند. (معین، ۱۳٦۲ : ج ۲، ۲۲۷۹) در نگاه افلاطون «عدالت از زیبنده‌ترین انواع است یعنی در زمره آن خواستنی‌هایی است که هم به خاطر خود و هم به مناسبت نتایجی که از آن عاید می‌شود مطلوب جویندگان سعادت است» (افلاطون، ۹۲:۱۳٦۰) و لذا نوعی تناسب و تعادل در امور است؛ بدین معنا که اگر در جامعه‌ای هریک از افراد براساس شایستگی و استعداد طبیعی خود صرفاً به یک کار خاص اشتغال داشته باشند و از دخالت در امور دیگران اجتناب نمایند، در آن جامعه عدالت برقرار است. (جمشیدی، ٦۱:۱۳۸۰) ارسطو سعادت آدمی را در فضیلت می‌داند و فضیلت نیز در بالاترین وجه خود در عدالت متجلی می‌گردد. وی ابتدا با بازشناسی معنای واژه عدالت آن را به دو معنا: ۱) امر قانونی [عدل] و ۲) انصاف و برابری [قسط] دانسته است. او در بررسی خود روشن می‌سازد که عمل عادلانه رعایت حد وسط در امور است. لذا نوعی میانه‌روی است و به همین دلیل بزرگ‌ترین فضیلت است (جمشیدی، ٦۳:۱۳۸۰ـ٦۲). در واقع از دیدگاه ارسطو عدالت برابری است در میان افراد برابر.

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

در سخنان حضرت علی(ع)، عدالت در یک مورد به معنای انصاف و میانه‌روی و اجتناب از افراط و تفریط و در جای دیگر به مفهوم قرار دادن هر چیز در جای خود و در موردی به معنای سیاست عمومی آمده است. (مطهری، ۱۳۷۲:۱٤۸) راغب اصفهانی در تعریف عدالت می‌گوید: «العداله و المعادله، لفظ یقتضی معنی المساواه» یعنی عدالت و معادلت کلمه‌ای است که اقتضای مساوات می‌کند. او قسط را به معنای عدالت نیز گرفته و می‌گوید: «القسط هو النصیب بالعدل»، قسط یعنی بهره عادلانه. ملامهدی و ملااحمد نراقی تعریفی فقهی ـ اخلاقی از عدالت ارائه داده‌اند: «عدالت عبارت است از ملکه‌ای که موجب انقیاد و اطاعت «قوه عملی» از «قوه عقلی» می‌گردد، به نوعی که هیچ عملی از آن سر نزند مگر به فرموده عقل و این درحالی‌به وجود می‌آید که ملکه عدالت در وجود آدمی استوار گردد، به‌طوری که همه اعمال و افعال انسان، بر روش اعتدال صورت گیرد.» (نراقی، ۱٤۰۸ ج۱: ۸٦–۸۵) شیخ انصاری نیز عدالت را به معنای «استوار، استقامت یا هر دو آن‌ها» تعریف کرده است. (انصاری، ۱٤۱۰ ج۳: ۱٤۸–۱٤۷ به نقل از: قاضی‌زاده، ۱۳۷۷: ۳۸٦)

علامه طباطبایی در تعریف عدالت می‌فرماید: «حقیقت عدل برپا داشتن مساوات است و برقراری موازنه بین امور، به طوری که هر چیزی سهم مورد استحقاق خویش را داشته باشد و در همه امور که در این نکته در جایگاه مستحق خویش هستند مساوی گردند.» (طباطبایی، بی‌تا ج۱۲: ۳۵۳) استاد مطهری در کتاب عدل الهی در این‌باره می‌نویسد: «قطع‌نظر از اجتماع، عدالت عبارت است از اعطای حق به ذی‌حق یا عدم‌تجاوز به حق ذی‌حق» (مطهری، ه.ق.۱٤۰۳: ۱٦). شهید محمدباقر صدر بر این باور است که تفسیر عدالت در اسلام، به جای آنکه انتزاعی و باز باشد، انضمامی و متعین و واقعیتی زنده و عجین با اسلام است (اخوان کاظمی، ۱۳۸۲: ۲۲). او در تعریف عدالت می‌گوید: «عدالت عبارت است از استقامت بر شرع و طریقت اسلام» (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۲۵۵) و در ادامه می‌افزاید: «این گونه عدالت در مسئولیت‌هایی نظیر مرجعیت علیای ولایت عامه بر مسلمین، قضا، امامت نماز جماعت و جمعه و اقامه شهادت شرط است و سزاوار است در درجه عالی از عدالت باشد و استقامت و اخلاص برای خدا در وجود او ریشه دوانده باشد.» (جمشیدی ۱۳۷۷: ۲۵٦)

مجید خدوری نیز پنج معنا برای عدل ذکر کرده است: ۱) راست گردانیدن یا راست و درست قرار گرفتن و نشستن یا اصلاح کردن و یا ایجاد تغییر؛ ۲) گریختن، منحرف شدن یا

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

برگشتن از مسیر غلط به مسیر صحیح؛ ۳) برابر، معادل، همرتبه و همانند بودن یا برابر کردن؛ ٤) توازن یا تعادل ایجاد کردن یا موزون بودن؛ ٥) عدل یا عِدل به معنای مثل یا شبیه (Khadduri, ١٩٨٤, p. ٦).

۳-۲-معناشناسی «انصاف»

«انصاف» مصدر باب افعال از مادّه «نصف» بوده و به‌معنای نصف‌کردن شیء و تقسیم یک چیز به دو قسمت برابر است.

إنَّ الإنصاف إعْطاءُ النّصف ... و الأصْلُ الإنصاف أنْ تعطیه نصفَ الشیء و تأخُذَ نصْفَهُ مِنْ غیرِ زیادةٍ و نقصانٍ. انصاف عبارت است از تقسیم چیزی به دو قسمت برابر؛ نصف آن را به دیگری دادن و نصف دیگر را گرفتن بدون هیچ زیادی و کمی. (عسکری، ١٤٢٩: ٨٠).

اما مواردی از استعمال واژه «انصاف» معنای فوق را بر نمی‌تابد.

أنْصِفِ اللهَ وَ أنْصِفِ النّاسَ مِنْ نَفْسِک. (نهج‌البلاغه، نامه ٥٣) از جانب خود با خدا و با مردم انصاف داشته باش.

اهل‌لغت با ملاحظه همان معنای اولیه لغوی، معنای دیگری را برای این کلمه ذکر کرده‌اند:

الإنصافُ بالکَسْر العدلُ، تفسیرُهُ أنْ تعطیه مِنَ الحقّ کالّذی تَستحقُّهُ لِنَفْسِک. (الحسینی الزّبیدی، ١٣٩٢: ٢٤ / ٤١٣). انصاف همان عدل است. تفسیر انصاف این است که اعطا کنی به دیگران از حقّ، مانند حقّی که از دیگران برای خود طلب می‌کنی.

بر این اساس می‌توان گفت معنای «انصاف» که در توضیح «عدل» ذکر می‌شود، این است که انسان در زمینه حقّ و تکلیف، منفعت و مصلحت، سود و زیان و ... سایر افراد را همانند خود دانسته و چنان با آنان رفتار نماید که خود چنان رفتاری را از آنان انتظار دارد. همان‌طورکه انسان از منافع مادّی و معنوی خود دفاع کرده و حقّ خود را از افراد یا نهادهای اجتماعی می‌طلبد، لازم است به نحو متقابل از منافع دیگران اعمّ از منافع فردی افراد و منافع جمعی و دولتی، غافل نبوده و حقوق آنان را ادا نماید.

أعْدَلُ النّاس مَن رَضِی للنّاسِ ما یرْضی لنَفسِه و کَرِهَ لَهُمْ ما کَرِهَ لنَفْسِه. (٢)(مجلسی، ١٤٠٣: ٧٢ / ٢٥)

عادل‌ترین مردم کسی است که آنچه برای خود می‌پسندد، برای مردم نیز بپسندد و آنچه برای خود روا نمی‌دارد، برای مردم نیز روا ندارد. در این معنا، اصل مفهوم لغوی انصاف

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

(نصف کردن، برابر نمودن) نیـز اشـراب شـده اسـت و آن عبـارت اسـت از «یکسـان‌نگری و یکسان رفتاری خود و دیگران، به‌گونه‌ای که انسان خود را چون دیگران و دیگـران را هماننـد خود ببیند و در مورد خود و دیگران یکسان بیاندیشـد و یکسـان رفتـار نمایـد». (جمشـیدی، ۱۳۸۰: ١٦٦) در دیدگاه دینی، انسانی مُنصِف است که کنش و واکنش او بر مـدار حـق باشـد؛ چنان‌که در پی استیفای حقوق خود بوده و حقّ خـود می‌سـتاند، أدای حقـوق دیگـران را کـه به‌عنوان تکلیف بر عهده اوست، امری ضروری و پسندیده دانسته، در مقام عمـل و رفتارهـای گوناگون اجتماعی، از تضییع حقوق صاحبان حق اجتناب می‌کند.

۳-۳-مفهوم «مساوات» و «تسویه»

در نگاه ابتدایی از این کلمات و مشتقّات آن، معنای کمّی و برابری ریاضی به ذهن می‌آید و شاید براساس همین انصراف بدوی است که غالباً به نحو مطلق گفته می‌شود: «عدالت یعنـی برابری»

البته از مساوات و تسویه و مانند آن در مواردی که به دو چیز اسناد داده می‌شود؛ «إسْتَوی زَیدٌ و بکرٌ فی کذا»، برابری و تساوی ریاضی مراد است. مثلاً در مقایسه مقدار اجرت ماهیانـه دو کارمند یا در مقایسه طول دو خطّ، حکم به برابری و مساوات می‌شود. اما گـاهی در مـورد هماهنگی و توازن ذاتی یک شـیء یـا یـک مجموعـه نیـز از ایـن کلمـات اسـتفاده می‌شـود. (اصفهانی، ١٤٢٦: ٢٥١)

تعریفی که برخی از فقها مانند صاحب جواهر و شیخ انصاری بـه پیـروی از شـیخ طوسـی، از عدالت ارائه کرده‌اند، شاهدی بر همین معنا است.

إنَّ العدْلَ فی اللّغـةِ أنْ یکـونَ الإنسـانُ متعـادَلَ الأحـوالِ متسـاویاً. (نجفـی، ۱۹۸۱: ۱۳ / ۲۸۰؛ انصاری، ۱۳۷۹: ۳ / ١٦٥) واضح است که کلمه «متساویاً» در عبـارت فـوق بـه‌معنای برابـری ریاضی نیست، بلکه بیان‌کننده تعادل روحی و توازن احوال و اوصاف انسانی است.

چنانکه کلمه «سَوی» در آیه «فَاتَّبِعْنِی أَهْدِکَ صِرَاطًا سَوِیًّا» (مریم / ٤٣) به تعادل و عدم‌انحراف از حقّ اشاره می‌کند.

منظور از «صراطاً سویاً» راه مستقیم و معتدلی است که از حقّ به‌سـوی گمراهـی مایـل نباشـد. (طبرسی، ۱۳۸۸: ۳ / ٦٣٩) یا به گفته راغب واژه «سوی» درباره چیـزی بـه‌کار مـی‌رود کـه از افراط و تفریط مصون مانـده باشـد. (اصـفهانی، ١٤٢٦: ٢٥٢) بنـابراین «صـراط سـوی» تعبیـر

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

دیگری از «صراط مستقیم» است و واژه‌های مساوات، تسویه، سوی و مانند آن در این استعمالات، مترادف با معانی پیش‌گفته از «عدالت» (استقامت، قصد و میانه‌روی و حدّ وسط میان افراط و تفریط) بوده و در مفهوم آن، عدم‌تعدّی از حدّ طبیعی هر شیء یا عدم انحراف از حقوق شرعی و مدنی افراد، احزاب و نهادهای اجتماعی اعتبار شده است.

علامه طباطبایی پس از آنکه معنای اصلی «عدالت» را «مساوات» دانسته، در توضیح آن چنین ذکر کرده است:

مساوات میان امور آن است که به هر امری آنچه سزاوار است، بدهی تا هریک در جای واقعی‌اش که مستحقّ آن است، قرار گیرد. (طباطبایی، ١٣٨٦: ١٢ / ٤٧٧)

وی در جای دیگر «تسویه» را این‌گونه توضیح می‌دهد:

تسویه در یک ترکیب به‌معنای آن است که هر جزئی در جایی قرار گیرد که جایی بهتر از آن برایش تصوّر نشود و حقّش ادا گردد؛ به‌نحوی که اثر مطلوب را از هر جای دیگری بهتر ارائه کند. (طباطبایی، ١٣٨٦: ٢٠ / ٤٤١)

بنابراین نمی‌توان «عدل» را به مفهوم کمّی و ریاضی «برابری» معنا کرد؛ هرچند از برخی موارد کاربرد این واژه معنای برابری قابل انتزاع است. مثلاً «عدل» به‌معنای فدیه یا قیمت یک شیء استعمال می‌شود (طریحی، ١٤٠٨: ٢ / ١٣٤) که معمولاً فدیه و قیمت یک شیء به لحاظ ارزش و بها، برابر و مساوی با آن است.

٤-مفهوم عدالت در اسلام

«لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط» (حدید/٢٥).

در بحث جایگاه عدالت یکی از بحث‌های مهم این است که آیا عدالت در اسلام و به خصوص در مذهب شیعه، به عنوان یک هدف معرفی شده است و یا این که وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی دیگر؟

پاسخ به این پرسش می‌تواند جایگاه عدالت را به خوبی معین کند. باید گفت که در اندیشه سیاسی و حکومتی شیعه، مبنای عدالت، الهی و عقلی است که در بحث اعتقادات از عبارت حسن و قبح عقلی استفاده می‌شود. این در صورتی است که اهل سنت برای عنصر عدالت جایگاهی قائل نیستند و فقط کارویژه نظم و امنیت را، مبنای مشروعیت نظام می‌دانند (سجادی ، ١٣٨٠: ١٣٠).

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

عدل در اسلام ریشه درقرآن کریم دارد و قرآن است که بذر عدل را در دل جامعه اسلامی پراکنده است واین مسأله به حدی برای دینِحق دارای اهمیت است که گاهی خدا ازمقام فاعلیت وتدبیر الهی به مقام اقامهٔ عدل یادمی‌کند(الرحمن/ ۷). به دلیل اعتقاد به اصل عدل و تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری و اصل حسن و قبح عقلی و حجیت عقل، عدل زیربنای فقه شیعی به شمار می‌رود و دربسیاری ازاحکام، عدالت شرط انجام دهندهٔ آن عمل می‌باشد همانند نماز جماعت و جمعه و قضاوت و. ... دراسلام ما قادریم که اگر دراحکام دینی حکم مسأله‌ای بیان نشده باشد بر مبنای اصل عدل، آن را استنباط کنیم و حتی آن را به اسلام نسبت دهیم «زیرا که شرع اسلام طبق اصلی که خود، آن را تعلیم داده، هرگز از محور عدالت و حقوق فطری و طبیعی و عقلی خارج نمی‌شود. (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۳٤)

نکته‌ای که در آغاز بحث اهمیت مطرح شدن را دارد آن است که در عدالت تقسیماتی وجود دارد و ما باید توجه کنیم که این تقسیمات با هم آمیخته نشوند و حکم یکی به دیگری داده نشود.

عدالت را می‌توان به مواردی مثل عدالت اقتصادی، عدالت اخلاقی، عدالت اجتماعی ـ سیاسی و مانند آن تقسیم کرد. گاهی بیان می‌شود که عدالت یک وسیله است ولی مراد گوینده فقط یک قسم از عدالت است. وگاهی هم بیان می‌شود که در اسلام عدالت هدف است و مراد شخص گوینده، عدالت به تعبیری خاص است.

در حوزه اسلامی هم یکسری تعارضات در مورد عدالت وجود دارد. درحالی که غالب اهل سنّت عدالت را منحصر در امور اخلاقی و ویژگی‌های شخصی قرار می‌دهند، شیعه با نگرش به عدالت به عنوان یکی از اصول بنیادین دین، آن را جاری و ساری در تمام شئون زندگی فردی وخصوصاً اجتماعی قلمداد می‌کند. به عنوان نمونه، در عقاید اشاعره هر چیزی از آن جهت عدل است که فعل خداست وچون به عقیده آن‌ها هیچ فعلی در ذات خود نه عدل است و نه ظلم و به علاوه، هیچ فاعلی غیر از خدا وجود ندارد، پس ظلم مفهوم ندارد (مطهری، بی‌تا: ٤۷). این تفکر نتایجی جز تعبد و تسلیم محض، عدم معیار بودن اصل عدل، نفی اختیار در افعال بندگان، استناد حُسن و قُبح اعمال به شرع و نه عقل، عدم نظریه‌پردازی در باب عدالت و دستاویزی برای حکومت‌های ستمگر نداشت. اما برخلاف این فِرَق، شیعیان به حُسن و قبح ذاتی‌امور اعتقاد یافتند که عقل انسان نیزتوانایی ادراک حَسَن یا قبیح بودن

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

امور و همچنین عادلانه یا ظالمانه بودن آن‌ها را دارد. (جمشیدی ۱۳۸۰: ۲۲۷ – ۲۱٤). همین تفکر بوده که شیعه را جریانی ضد ظلم و پیشتاز درعدالت در طول تاریخ قرار داده است.

درمجموع با ارائه این تعارضات در دیدگاه‌های گوناگون در باب عدالت می‌توان به دو نتیجهٔ مهم دست یافت: نخست، اهمیت حیاتی این مسأله و دوم، ارائه دیدگاه‌هایی در باب عدالت که بتواند از شمولیت و پذیرش عمومی بیش‌تری برخوردار باشد و با انطباق با شرایط زمانی، مکانی و خُلقی نوع بشر درسراسر عالم، بتواند گام مؤثری در هماهنگ ساختن نظریات و نیز سودمند بودن آن‌ها برای بشر بردارد.

۵- مبانی نظری عدالت در اندیشه اندیشمندان اسلامی

در این قسمت به بررسی مفهوم عدالت از منظر فارابی، ابن خلدون، علامه طباطبایی و امام خمینی(ره) خواهیم پرداخت.

۵-۱-عدالت از نظر فارابی

معلم ثانی معتقد است اجزای مختلف در هر نظام، به واسطه «محبت» با هم ارتباط و ائتلاف بر قرار می‌کنند و از طریق عدالت دوام می‌یابند. سپس به بیان ماهیت عدالت می‌پردازد و می‌گوید: «العدل اولا یکون فی قسم الخیرات المشترکة التی لاهل المدینة علی جمیعهم ثم من بعد ذلک فی حفظ ما قسم علیهم و تلک الخیرات هی السلامة و الاموال و الکرامت و المراتب و سائر الخیرات التی یمکن أن یشترکوا فیها»؛ یعنی عدل در مرحله اول، عبارت است از تقسیم خیرات مشترک شهروندان بین همه آنان. و در مرحله بعد، محافظت از حقوق تقسیم شده افراد است و این خیرات، شامل سلامتی، مال، کرامت، مقام و مرتبه و دیگر خیراتی است که همه شهروندان می‌توانند در آن‌ها سهم داشته باشند. در یک جامعه، همه افراد سهمی از خیرات دارند که اگر در ادای آن، کم یا زیاد بشود. «ظلم، است، زیرا در کاستن از آن، ظلم بر صاحب حق است و در زیادتش ظلم بر دیگر شهروندان. فارابی می‌گوید: چه بسا کاستن از آن حق هم ظلم بر دیگر شهروندان باشد. در «آراء اهل المدینة الفاضله» با رد آرای جاهله درباره مفهوم عدالت، می‌فرماید: آرای جاهله، هر آن چه را که مطابق طبع حیوانی باشد، عدل می‌نامند. فما فی الطبع هو العدل، فالعدل اذا التغالب و العدل هو ان یقهر ما اتفق منها... فاستعباد القاهر للمقهورهم ایضا من العدل و ان یفعل المقهور ما هو الانتح للقاهر هو ایضا

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

عدل فهذه کلها هم العدل الطبیعی»؛ یعنی آن چه در طی آدمی است، عدل می‌باشد. لذا غلبه بر دیگران عین عدل است و در واقع، این است‌که انسان بر دیگری بر هر صورتی که می‌تواند، غالب شود و قاهر گردد. پس اگر قاهره انسان مشهور و شکست خورده‌ای را عباد خود کند، این هم عدل است و انسان متهم، هر خدمتی که به قاهر بکند، آن هم عدل است و این‌ها همه، عدالت طبیعی هستند. سپس می‌فرماید: این‌ها عدالت ارادی را که همان وضع کل شیء فی محله» است، رد می‌کنند. در مدینه فاضله فارابی، این گونه عدالت به کلی مردود است و عدالت واقعی، امری ارادی است که در یک مفهوم کلی، «استعمال الانسان افعال الفضیله فیما بینه و بین غیره‌ای فضیله کانت و به کار بردن افعال فاضلانه، بین هر انسانی با انسان دیگر، این عدالت است. بنابراین، توزیع خیرات مشترک و حل آن‌ها نوعی از این عدالت خواهد بود. در «المله» درباره تقدیر افعال در جامعه، عدالت را به همین مفهوم عام گرفته است و می‌گوید: «تقدیر أفعالی که به واسطه معاملات و تعاملات شهروندان صورت می‌گیرد، به دو گونه است: افعالی که انسان در مورد خودش انجام می‌دهد و افعالی که در تعامل با دیگران انجام می‌دهد.» و تعریف «العدل فی شیء شیء من هذه الأفعال» در هر دو مورد مفهوم عدالت، صادق است. بنابراین، بر مردم و امت ضروری است تا ابتدا عدالت را شناخته و در مرحله بعد آن را در جامعه و نظام سیاسی مطالبه نمایند. (جمشیدی ۱۳۸۰: ۲۲۷ – ۲۲٤).

۵-۲-عدالت از منظر ابن خلدون

در این قسمت نظر ابن خلدون را به عنوان یکی از مهم‌ترین افراد در تاریخ فلسفه، بیان می‌کنیم.

ابن خلدون پنج معنا برای عدالت ذکر کرده است:

۱) به نظر ابن خلدون هر دو طرف افراط و تفریط در هر یک از صفات انسانی، ناستوده است، بلکه صفت پسندیده حد وسط آن‌ها می‌باشد، چنان که بخشش، حد وسط اسراف و بخل؛ و دلاوری، حد وسط بی‌باکی و ترس است، دیگر صفات انسانی نیز، چنین است.

۲) عدالت به معنای قرار دادن و نهادن هر چیزی در جای خودش و ایفای اهلیت و رعایت استحقاق‌ها است.

۳) به نظر ابن خلدون کامل‌ترین عدل به دنبال اجرای سیاست شرعی می‌تواند تحقق یابد.

٤) عدالت به معنای فقهی، ملکه راسخه‌ای است که باعث ملازمت تقوی و ترک منهیات و

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

محرمات می‌شود.

۵) عدالت اجتماعی به معنای تأمین مصلحت عمومی به بهترین وجه ممکن و اصلی‌ترین مبنای تأمین عمران و امنیت است. (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹: ٤٥)

۵-۳- «نظریّه عدالت» در نزد علاّمه طباطبایی

علاّمه طباطبایی یکی از فلاسفه معاصر اسلامی، پس از عبور از دو مقدّمه، نظریه عدالت را مطرح کرده است. این دو مقدمه، نه تنها «ضرورت عدالت» را ثابت می‌کند، بلکه به روشنی «ارزش عدالت» را نیز نشان می‌دهد. مقدمه نخست، این است که انسان دارای «خوی استخدام» است یعنی می‌خواهد همه چیز را برای سود خود به کار گیرد و در مقدمه دوم پذیرفته شده است که انسان برای دستیابی به «سود خود»، چاره‌ای جز توجه به «سود دیگران» ندارد و لذا باید زندگی اجتماعی را بپذیرد و سپس نتیجه گرفته‌اند که انسان برای سود خود، به ناچار از روی اضطرار «سود دیگران» را رعایت می‌کند: «عدالت اجتماعی». علاّمه «طبیعت استخدام» در بشر را سنگ زیربنای این نظریه‌پردازی قرار داده و بر اساس آن «زندگی اجتماعی انسان‌ها» را توجیه نموده و از آن پس به «عدالت» منتقل شده است.

البته مشکل است که بتوان به شکل دقیق، سیر تکوین این نظریه را در اندیشه علاّمه، مشخص کرد و مراحل این نظریه پردازی را نشان داد. ولی علاّمه طباطبایی در سال ١٣٤٦ قمری، در نجف، رساله اعتبارات را تألیف کرد و در حالی که قاعدتاً می‌بایست به این گونه اعتبارات نیز بپردازد، چیزی در این موضوع مطرح نکرد. (ر.ک: علاّمه طباطبایی رسائل سبعه، ۱۲۳) سپس علاّمه در سال ١٣٦١ قمری در تبریز، رساله «الانسان فی الدّنیا» را نگاشت و بار دیگر به سراغ «امور اعتباری» رفت و این بار به اظهار نظر درباره «پیدایش جامعه» و «ضرورت عدالت» پرداخت. ولی علاّمه در این رساله و در این باره، همان دیدگاه حکمای اسلامی را منعکس ساخته است و آنچه که در زمینه ضرورت زندگی اجتماعی به دلیل «تنوع نیازهای بشر» و ضرورت عدالت، به دلیل «سامان یافتن زندگی اجتماعی» مطرح کرده است، (علاّمه طباطبایی، رسائل توحیدیه: ۱۹۵-١٩٤) فراتر از نظریات ابن سینا نیست، از این رو این بخش از رساله علاّمه را با عبارات شیخ الرئیس در «الاشارات و التنبیهات» می‌توان مقایسه کرد. بوعلی می‌گوید:

«و لما لم یکن الانسان بحیث یستقل وحده بأمر نفسه إلاّ بمشارکهٔ آخر من بنیجنسه و

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

بمعارضة و معاوضة تجريان بينهما يفرغ كُل واحد منها لصاحبه عن مهمّ لو تولاّه بنفسه لازدحم على الواحد كثير و كان ممّا يتعسّر ان أمكن وجب أن يكون بين الناس معاملة و عدل ...»(ابن سينا، الاشارات و التنبيهات، ج۳، ۳۷۱) البته در اين استدلالِ حكماى اسلامى نيز، به «طبيعتِ منفعت‌طلبِ بشر» توجه شده است.

علاّمه طباطبايى در همين استدلال آورده است: «و الطبايع إلى التعدّى و تخصيص المنافع بنفسها و مزاحمة غيرها مجبولة».(علاّمه طباطبايى، رسائل توحيديه، ص۱۹۵) وى مانند بسيارى از فيلسوفان ديگر، بحث خود را از «طبيعت بشر» آغاز كرده و با كاوش در طبع انسان در صدد كشف رابطه آن با عدالت برآمده است. سپس علاّمه با هجرت به قم، به تدوين مقالات «اصول فلسفه و روش رئاليسم» همت مى‌گمارد و مجددا مسأله ادراكات اعتبارى را در يک مقاله مستقل و اين بار مفصّل‌تر مورد بحث قرار مى‌دهد. به ظاهر «نظريه عدالت» براى نخستين بار در اين مقاله، پرده از نقاب برمى‌دارد. البته علاّمه پس از آن نيز مكرر در تفسير الميزان همان ديدگاه را مطرح نموده و گاه به صورت شفاف‌تر، آن را تبيين كرده است.

علاّمه همچنين بحث از نظام ارزشى جامعه را از همين جا آغاز كرده و با تحليل «سرشت انسان» به پيش رفته است. وى معتقد است انسان‌ها به لحاظ طبيعت، چنان‌اند كه به هر چيز و هر كس، به عنوان «ابزار براى خود» نگاه مى‌كنند و همانگونه كه به سراغ غذا و پوشاک مى‌روند تا احتياجات خويش را تأمين كنند، با همين انگيزه نيز به سراغ افراد ديگر بشر مى‌روند تا به بهره‌كشى از آنان پرداخته و ايشان را به خدمت خود در آورند: اين موجود عجيب با نيروى انديشه خود، اگر با يک همنوع خود روبرو شود به فكر استفاده از وجود او و از افعال او نخواهد افتاد؟ و در مورد همنوعان خود استثنا قائل خواهد شد؟ بى شبهه چنين نيست؛ زيرا اين خوى همگانى را كه پيوسته دامن‌گير افراد است، نمى‌توان غير طبيعى شمرد و خواه ناخواه اين روش مستند به طبيعت است. (علاّمه طباطبايى، ۱۳۸۷، ٤٣٤) علاّمه، پيدايش زندگى اجتماعى و هم‌گرايى انسان‌ها را نيز مولود همين «طبيعت استخدام» مى‌داند كه هر كس براى «سود خود» به «سود ديگران» احترام مى‌گذارد و براى سود همه، «عدالت اجتماعى» را مى‌پذيرد:

علاّمه، اين بحث را در موارد فراوانى از تفسير الميزان نيز تعقيب كرده (علاّمه طباطبايى، تفسير الميزان، ج۲، ۷۰؛ ج۳، ۱٤٥؛ ج۱۸، ۱۰۰؛ ج٦، ۳٤۳ و ج١٦، ۱۹۱) و پيوسته تأكيد نموده

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

است که طبیعت حبّ ذات و خوی استخدام، موجب آن می‌شود که آدمی، دیگران را به استخدام خود در آورد و چون این غریزه و گرایش، در همه وجود دارد، لذا انسان‌ها چاره‌ای جز آن ندارند که با دیگران مصالحه کنند تا بتوانند در ضمن سود بردن از هم، به یکدیگر نیز سود برسانند و بر این اساس، زندگی اجتماعی و عدالت اجتماعی، ضرورت می‌یابد. ولی ضرورتی که چون با میل طبیعی انسان‌ها سازگاری ندارد، باید از آن به «اضطرار» تعبیر کنیم؛ زیرا اگر انسان‌ها مجبور نبودند، هرگز به آن تن نمی‌دادند و لذا هر کس قدرت و توانایی یابد، بلافاصله پیوندهای اجتماعی و عدالت را نادیده می‌گیرد و حق ضعفا را پایمال می‌کند. تاریخ بشر، پیوسته شاهد ظلم و تعدّی بوده است. درحالی‌که اگر «عدالت اجتماعی» برخاسته از «طبیعت اوّلی بشر» بود، «غالباً» بر جوامع بشری حکومت می‌کرد و نمی بایست دائماً خلاف آن دیده شود. (المیزان، ج۳: ۲۶۱).

۵-٤-عدالت در اندیشه امام خمینی

امام خمینی مسألهٔ عدالت را در ارتباط تنگاتنگ با کلیت هستی و بویژه اجتماع و سیاست می‌بیند: در نگاه امام خمینی نگرش به عدالت نه تنها بی ارتباط با مسائل اجتماعی و سیاسی نیست، بلکه عامل و زمینه ساز تحقق عدالت اجتماعی و سیاسی نیز هست. (جمشیدی، ۱۳۸۵: ۳٤۸) بعلاوه در نگاه او حکومت و تشکیل حکومت یک وسیله و ابزاری برای تحقق عدالت در جامعه و جلوگیری از انحراف و پرورش نفوس آدمیان و تهذیب آن-هاست و عدالت در این معنا به اخلاق و معنویت پیوند تام و تمام دارد و اصولاً عدالت بدون انگیزه و قصد الهی معنا نخواهد داشت.

این است که مطرح می‌سازد: «و انبیا اینکه دنبال این بودند که یک حکومت عدلی در دنیا متحقق کنند، برای این است که؛ حکومت عدل اگر باشد، حکومتی باشد با انگیزهٔ الهی، با انگیزه اخلاق و ارزش‌های معنوی انسانی، یک همچو حکومتی اگر تحقق پیدا بکند، جامعه را مهار می‌کند و تا حد زیادی اصلاح می‌کند.» (صحیفه امام، ۱۸۲)

عدالت صفت پروردگار و سنت عالم است؛ از دیدگاه امام خمینی، جهان هستی عبث و پوچ و محصول صِدفه و تصادف نمی‌باشد، بلکه دارای خالق و مدبری یکتاست که جهان را بر اساس علم و قدرت مطلقه و حکمت و لطف خود خلق نموده است و آن را تدبیر می‌کند و به همهٔ ابعاد آن آگاهی مطلق دارد. چه جهان، ملک و دارایی و خلق اوست و جز او کسی را

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

توان آن نیست که بتواند مالک حقیقی باشد. ریشه و اصل همهٔ آن عقاید ـ که مهم‌ترین و با ارزش‌ترین اعتقادات ماست ـ اصل توحید است. مطابق این اصل، ما معتقدیم که خالق و آفرینندهٔ جهان و همهٔ عوالم وجود و انسان تنها ذات مقدس خدای تعالی است که از همهٔ حقایق مطلع است و قادر بر همه چیز است و مالک همه چیز (ملاصدرا، بی تا) از این دیدگاه همچنین، اصولی چون تکلیف پذیری، آزادی انسان، برابری آدمیان، و وضع قانون و... از همین اصل اساسی، یعنی توحید، ناشی می‌شود. ذات باری تعالی که عالم علی الاطلاق و قادر علی الاطلاق و در نتیجه حکیم مطلق می‌باشد، دارای عدالت مطلق است. به این معنا که استحقاق‌ها و استعدادهای هر موجودی را برای دریافت وجود یا کمالات وجود به او عطا فرموده و همه ذات هستی در بهره‌مندی از این افاضهٔ خداوندی یکسان و برابرند و هیچ‌گونه ظلم و جوری در ساحت ذات مقدس الهی راه ندارد. خداوند هم در بعد تکوین یعنی خلق و تدبیر عالم و هم در بعد تشریع یعنی قانونگذاری برای بشر و ارسال رسل عادل مطلق است. (صحیفه امام، ۲۳۱) یکی از معارفی که حکیم و متکلم و عامهٔ مردم از اهل شرایع تصدیق دارند و جای شبهه برای احدی نیست، آن است که آنچه به قلم قدرت حکیم علی الاطلاق، جلّت قدرته، جریان پیدا کرده،... از وجود و کمالات آن و از بسط نعمت و تقسیم آجال و ارزاق، بهترین نقشه و جمیل‌ترین نظام است و مطابق با مصالح تامه؛ و نظام کلی اتم نظام متصوَّر است (صحیفه امام، ۱۹۵) از دیدگاه امام خمینی، عدالت به مثابهٔ سنت و قانونی عام و فراگیر در سرتاسر جهان جریان دارد و لذا آن را تبدیل به نظام اَتَم و اَحسَن نموده است. در نگاه امام خمینی به پیروی از حکیمان مسلمان عدل خدا، معیار امور نیست بدین معنا که اشاعره می‌گویند هر چه خداوند کند، عین عدل است، بلکه درنگاه او خداوندعادل است یعنی هیچ عمل قبیحی از او سرنمی‌زند و فعل نیکو را ترک نمی‌کند. چون خداوند عادل علی الاطلاق است و ذات او عین عدل، لذا آنچه نیز به قلم قدرت او جریان یافته و صادرشده، براساس عدل است؛ بنابراین نظام هستی چون براساس عدل به وجود آمده نظام اَتَم و اَحسَن می‌باشد. امام خمینی با فطری دانستن عدالت و حبّ آن توسط ذات بشر دراین راستا گام بلندی برداشت.

٦- یک انقلاب یک گفتمان

پیروزی انقلاب اسلامی ایران و شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی بر مبنای نظریهٔ

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

ولایت فقیه، زمینهٔ رشد و تعالی اندیشهٔ سیاسی متفکران مسلمان در میان شیعیان را، که در یک قرن اخیرسرعت یافته بود، کامل کرد. انباشت تجربیات تاریخی علما و اندیشمندان شیعه از هنگام انقلاب مشروطه تا پیروزی انقلاب اسلامی، آراء ابتکاری و بی‌بدیل امام خمینی(ره) و شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی ایران، باعث گردید که زمینه‌های درک درست مفاهیم و نهادهای سیاسی مدرن در گفتمان سیاسی نوین شیعه فراهم شود. به‌این‌ترتیب، برای اولین‌بار شیعیان توانستند با استفاده از ابزاراجتهاد، مهم‌ترین چالش‌های پیش روی خود ناشی از ادامه روند تنازع و برخورد سنت و مدرنیته را پاسخ دهند و از مرحلهٔ تقلید از الگوها و مدل‌های وارداتی، وارد مرحلهٔ تأسیس، یعنی بومی‌سازی و نظریه‌پردازی بر اساس منابع اصیل اسلامی شوند. نظریه‌پردازی در باب ساختار حکومت اسلامی بر اساس مبانی نظری عدالت از ثمرات این گفتمان نوین انقلابی است.

۷-گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی بر مبنای مبانی نظری عدالت

گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی از مبانی و مؤلفه‌های متعددی تشکیل شده که محوریت همه آن‌ها به نوعی به موضوع عدالت برمی‌گردد. پیوند بین دین و دنیا، حق مداری و خدامحوری، تکلیف محوری و کمال‌جویی، وظیفه‌محوری و معنویت خواهی، همه و همه بر مبانی نظری عدالت پایه گذاشته شده است، که گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی، با تأکید بر این مؤلفه‌ها توانست جایگاهی بس ویژه در بین کشورهای جهان و نهضت‌های انقلابی و همچنین آرمان رهایی‌بخشی پیدا کند. رهایی‌بخشی و عدالت‌محوری دو پارامتر اصلی انقلاب اسلامی ایران بود؛ که در قرن بیستم آن‌را از همه انقلاب‌های بزرگ متمایز می‌نمود؛ تا جایی که افرادی مانند تدا اسکاچپول که از نظریه‌پردازان انقلاب‌های بزرگ جهان است؛ به دلیل ویژگی‌ها و مؤلفه‌های خاص گفتمان انقلاب اسلامی، در نظریات قبلی خود تجدیدنظر نمود. در ادامه فقط به این موارد بطور مختصر اشاره نموده و بحث را جمع‌بندی خواهیم نمود.

۷-۱- این جهانی بودن دین: پیوند دین و دنیا

جدایی بیان قلمرو دین و قلمرو سیاست و آن جهانی کردن دین، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های مدرنیته سیاسی به مفهوم غربی آن است. در جدال میان پادشاهان و کلیسا، سرانجام شعار معروف «سهم قیصر به قیصر و سهم پادشاه را به پادشاه دهید، پیروز شد». دین

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

آن جهانی شد و کلیسا از ادعاهای سیاسی خود دست برداشت و قلمرو سیاست از قلمرو مذهب جدا شد. سکولاریسم و لائیتسه فرجام کشمکش چندین و چند ساله‌ی کلیسا و دولت در غرب بود. این تجربه که در ظرف زمان و مکان و با توجه به ویژگی‌های دین مسیحیت در دنیای مسیحیت و غرب دلایل خاص خود را دارد، به سرعت به شرق نیز سرایت نمود و بسیاری از روشنفکران، نویسندگان و فعالان سیاسی که مقهور پیشرفت علمی و تکنولوژیک غرب بودند، تنها راه جبران عقب‌ماندگی را در تقلید بی‌چون و چرا از غرب دیدند. در این میان آن جهانی کردن دین که زاینده‌ی شرایط سیاسی و اجتماعی و به تعبیر برتران بدیع برخی حوادث اتفاقی و «مضحک تاریخی» است و هیچ ارتباطی با واقعیت‌های تاریخی دیگر جوامع ندارد نیز کورکورانه مورد تقلید قرار گرفت و بسیاری از روشنفکران شعار جدایی دین از دولت را در کشورهای اسلامی سر دادند. از این رهگذر دین اسلام هم به سرنوشتی مشابه دین مسیحیت دچار و نقش سیاسی خود را در بسیاری از جوامع و از جمله جامعه ایران از دست داد. به طوری که قرآن در مراسم عروسی و عزا مورد استفاده واقع می‌شد و جامعه متدینین به گوشه‌های مساجد رانده شده بودند. در چنین شرایطی، امام خمینی(ره) «اسلام سیاسی» را که «اسلام ناب محمدی» می‌نامید احیاء کرد و با بیان یکی بودن عرصه سیاست و دین و «این جهانی کردن» دین، اسلام را به متن جامعه و سیاست بازگرداند، خود این موضوع مبتنی بر عدالت‌محور بودن گفتمان انقلاب اسلامی است که توانست بین دیانت و سیاست انصاف و عدل را برقرار کند.

۷-۲- دولت دینی: حق‌مداری و خدامحوری

محور دوم چالش بین اسلام سیاسی، و پارادایم دموکراسی لیبرال در مبنای مشروعیت حکومت بود. نظام سیاسی توسعه یافته که در قالب دولت – ملت‌های غربی تجلی یافته بود، مبتنی بر قرارداد اجتماعی بود و مشروعیت خود را از آراء اکثریت کسب می‌کرد. این درحالی است‌که دولت اسلامی که بنیادهای نظری آن در قالب نظریه ولایت فقیه توسط بنیانگذار انقلاب پی‌ریزی شد، مبنای مشروعیت حکومت را الهی دانست ولی برای تحقق پیدا کردن حاکمیت الهی رضایت مردم و اکثریت را هم لازم دانست. بنابراین مجدداً بین مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی آشتی ایجاد نموده و قسط و عدل برقرار کرد.

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

۷-۳-شهروند دولتشهر اسلامی: تکلیف‌محوری، کمال‌جویی

محور دیگر چالش بین دو نظام سیاسی، تلقی مختلفی است که در پارادایم از «فرد» و رابطه او با حکومت دارند. نظام سیاسی مطلوب و جهان شمول از منظر متفکران توسعه‌گرا، مبنی بر «فردگرایی» است. فردگرایی که به تعبیر لویی دومان موتور محرک ایدئولوژی‌های مدرن غرب است، به معنای محور قرار دادن فرد است. فردگرایی، انسان را به جای خدا می‌نشاند و لذت‌محوری و تحصیل سود فردی را آخرین آرمان حکومت قرار می‌دهد. اما در جامعه‌ای که بر مبنای «اسلام» استوار است، فرد، از اهمیت و احترام ویژه‌ای برخوردار بوده و خلیفه خدا در زمین به شمار می‌رود. فردگرایی مثبت، مورد پذیرش است. حفظ حرمت و کرامت انسانی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین وظایف دولت اسلامی است. افراد رابطه‌ای نظارتی بر حکومت دارند و تنها موضوع مقررات، دستورات نیستند و نظارت عمومی و همگانی به عنوان یکی از اصول مسلم و پذیرفته است و شهروندان نظام اسلامی موظفند به حسن اجرای امورنظارت داشته باشند. البته در نظام اسلامی، مصالح جمعی بر مصالح فردی مقدم است. جامعه اسلامی برخلاف گزلشافت(اجتماع)، جامعه غیر ارادی مبتنی بر پیوندهای خونی و خویشاوندی و مانند آن نیست، بلکه مبتنی بر عقیده است و عقیده هم ریشه در اختیار وانتخاب انسان‌ها دارد. از سوی دیگر جامعه اسلامی، از اصول حاکم بر گمینشافت(جامعه) هم فاصله می‌گیرد و لذت‌محوری و سودجویی را محور فعالیت‌های بشری قرار نمی‌دهد. انسان از این منظر از منافع آنی و لذت‌های زودگذر فاصله می‌گیرد و نگاه به مصالحی برتر و بالاتر دارد. منافع هم‌نوعان و هم‌کیشان و دفاع از ارزش‌ها و آرمان‌های بالاتر از فرد، موتور محرک شهروند نظام اسلامی است. بنابراین از این منظر نیز عدالت و انصاف برقرار است.

۷-٤- آرمان شهر دینی: حکومت جهانی و شهروند فراملی

هر مکتب سیاسی، جامعه آرمانی و «اتوپیا»ی خاص خود را مطرح می‌کند. نظام اسلامی آرمانی نیز در همین راستا، نظامی است که در آن احکام و قوانین الهی بدون کم و کاست و نقص پیاده می‌شوند، و با توجه به رشد فرهنگی جامعه، مردم با رضایت خاطر به احکام الهی تن درمی‌دهند. از ویژگی‌های نظام اسلامی آرمانی که توسط امام عصر(عج) تحقق پیدا خواهد کرد، این است که عدالت و امنیت کامل بر زمین برقرار خواهد شد و همگان احساس امنیت و

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

آرامش خواهند نمود. این آرمان شهر، قبل از آن‌که بر دولت ملی استوار باشد، بر جامعه‌ای از انسان‌های هم‌عقیده (امت) استوار است. نگاه شهروند آرمان شهر اسلامی، از مرزهای جغرافیایی فراتر می‌رود و به فراسوی مرزها نظر دارد. او شهروند یک جامعه جهانی است. البته این حکومت جهانی و آرمانی اسلام، براحترام به فرهنگ‌های مختلف و پذیرش تنوع آن‌ها استوار است.

۷-۵-تحرک سیاسی: وظیفه‌محوری، معنویت‌خواهی

یکی از مؤلفه‌های هر دیدگاه سیاسی، به تحرک و نقش بازیگران و عوامل اجتماعی آن مربوط می‌شود. البته «اسلام سیاسی» مبنایی کاملاً متفاوت برای تحرک سیاسی معرفی می‌کند. این مبنا درطول انقلاب اسلامی در ادبیات سیاسی امام خمینی(ره) به خوبی نمایان بوده است. در این دیدگاه، مبارزه، مشارکت سیاسی، رأی‌دهی و... با تضاد طبقاتی و عقلانیت اقتصادی و ابزاری قابل تحلیل نبوده؛ کنش‌گر نظام اسلامی، تکلیف محور است و حق‌مدار، نه سودجو و اقتصادمحور. «انجام تکلیف الهی»، «جلب رضایت خدا» و «دفاع از ارزش‌های الهی» برخی از واژگانی هستند که بسیج توده‌ها را در قبل و بعد از انقلاب اسلامی به همراه داشت. از منظر امام خمینی(ره)، بازیگران نظام اسلامی، مأمور به نتیجه نیستند و به دنبال انجام تکلیف می‌باشند. چنین منطقی نه با نگرش تضاد طبقاتی قابل فهم است و نه در پارادایم اقتصادمحور قابل تحلیل می‌باشد. این گفتمان تنها در پارادایم اسلام سیاسی قابل فهم است؛ چرا که هر انقلابی مبتنی بر یک گفتمان خاص است وگفتمان سیاسی انقلاب اسلامی نیز که برمبانی نظری عدالت استوار شده، در همین زمینه نقش‌آفرینی نموده است.

۸-نتیجه‌گیری:

انقلاب اسلامی، عزّت اسلام را به همه دنیا نشان داد. انقلاب اسلامی نشان داد که اسلام می‌تواند به یک ملت، سرافرازی و عزّت دهد؛ یک ملت را از زیربار فشار و تحمیل بیگانگان نجات دهد و ازحالت تحقیری که برآن ملت تحمیل کرده‌اند، بیرون بکشد. می‌تواند استعدادهای یک ملت را درهمه میدان‌ها بروز و ظهور بخشد؛ می‌تواند به یک ملت، قدرت دفاع از خود، قدرت دفاع از عقاید و از هویت وشخصیت خود بدهد. انقلاب اسلامی این را نشان داد. لذا آن وقتی‌که انقلاب اسلامی پیروز شد و وقتی امام خمینی(ره) -آن شخصیت عظیم الشأن-توانست از زبان این ملت، سخن بگوید، همه مسلمانان عالم احساس افتخار

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

وحیات کردند؛ احساس کردند که زنده شده‌اند. چون اسلام بود که به ملت ایران قدرت بخشیده بود تا بتواند آرمان‌ها، آرزوها و خواست‌های خود را علناً بر زبان آورد و آن‌را دنبال کند و از قدرت‌های بزرگ و دست نشاندگان آن‌ها و حکومت‌های فاسد نترسد؛ چون این اسلام همانا اسلامی بود که برمبنای عدالت استوار شده بود.

در واقع زمانی‌که در دهه‌های پایانی قرن بیستم، یعنی در سال ۱۳۵۷، شکل‌گیری انقلاب اسلامی با ویژگی‌های منحصر به فرد خود اتفاق افتاد، تعریف جدیدی از انسان، جامعه وجهان ارائه داد. انسان دو بعدی، با اعتماد وتکیه برجنبه‌های معنوی خود و با تأکید برحکومت سیاسی مبتنی بر دین و با مدنظر قراردادن ارزش‌های اخلاقی وعرفانی، درآخرین انقلاب میلیونی قرن، چنان نقشی را ایفا کرد که به لحاظ دارا بودن خصوصیات بارز، از نهضت‌ها و انقلاب‌های دیگر متمایز شد. انقلاب اسلامی ثمرهٔ «سیر من الخلق الی الخلق بالحقّ» امام به‌عنوان مظهر انسان کامل امت عصرخویش بود. او در این سفر نهایی از اسفار خود، جز به هدایت و سعادت خلق وعافیت دنیوی و اخروی ایشان نمی‌اندیشید. توجه و تأکید ایشان به مسئولان امورجهت تأمین آسایش و امنیت مردم و برقراری عدالت، از همین حقیقت ناشی می‌شد. بنابراین گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی از مبانی نظری عدالت نشأت گرفته و خود را همانند الگو برای ملت‌های دیگر قرار داد. مبانی نظری گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی که از اندیشه‌های متفکران مسلمانی چون فارابی، ابن خلدون، علامه طباطبایی و امام خمینی(ره)، نشأت گرفته بود، توانست با غلبه بر دل‌های مسلمانان جهان و همه مردم آزادیخواه و عدالت‌جو، جایگاه جهانی پیدا کند.

منابع

۱. *نهج‌البلاغه*. (م، دشتی). (با اندکی دخل و تصرّف در ترجمه).

۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله.(۱۳۷٦). *الالهیات من کتاب الشفاء*. (تحقیق: ح، حسن زاده آملی). چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۳. اخوان کاظمی، بهرام. (۱۳۸۲). *عدالت در نظام سیاسی*. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

٤. اخوان کاظمی، بهرام. (١٣٨٤). «بررسی و نقد نظریه عدالت جان راولز». *کتاب نقد*. شماره ٣٧.

٥. ارسطو.(١٣٦٤). *سیاست*. (ح، عنایت). چاپ چهارم. تهران: شرکت کتاب‌های جیبی.

٦. اصفهانی، راغب. (١٤٢٦). *المفردات فی‌غریب القرآن*. بیروت: دارالمعرفة.

٧. افلاطون.(١٣٦٠). *قوانین در مجموعه دوره آثارافلاطون*. (م ح، لطفی). تهـران: نشر خوارزمی.

٨. امام خمینی، سیدروح‌الله.(١٣٨٦). *شرح حدیث جنودعقل وجهل*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

٩. انصاری، شیخ‌مرتضی. (١٣٧٩). *المکاسب*. ج ٣، بی‌جا، محبّین.

١٠. آربلاستر، آنتونی. (١٣٧٧). *ظهور وسقوط لیبرالیسم غرب*. (عباس، مخبر دزفولی). چاپ سوم. تهران: نشر مرکز.

١١. جمشیدی، محمد حسین.(١٣٨٠). *اندیشه‌سیاسی امام خمینی*.

١٢. جمشیدی، محمدحسین.(١٣٧٧). *نظریه عدالت*. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

١٣. الحسینی الزّبیدی، محمدمرتضی.(١٤٠٨). *تاج العروس*. ج ٢٤. بی‌جا. دارالهدایة.

١٤. الخدوری الشّرتونی، سعید. (١٣٧٤). *اقرب الموارد*. ج ٣ و٤. تهران: دارالأسوة للطباعة والنشر.

١٥. راسخی، فروزان ؛ سعیده سعیدی. (١٣٩١). «جایگاه عدالت دراندیشه علامه طباطبایی.» *علامه*. صص ٢٥-١.

١٦. رمضانی، علی.(١٣٩٢). «نظریهٔ استخدام وخاستگاه ارزشی عدالت ازدیدگاه علامه طباطبایی.» *حکومت اسلامی*. دوره ١٨، شماره ٣، پیاپی ٦٩، صص ١٨٩-١٦١.

١٧. رمضانی، علی.(١٣٩٠). «عدالت در فلسفه سیاسی اسلامی معاصر: با تاکید بردیدگاه استاد علامه طباطبایی، استاد مصباح یزدی، استاد مطهری و استادجوادی آملی.» *دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری*.

١٨. زیوری، عطیه.(١٣٧٨). *استخراج مبانی عدالت اقتصادی درآرا اقتصاددانان واندیشمندان اسلامی‌معاصر*. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تهران.

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

۱۹. سجادی، سیدعبدالقیوم.(۱۳۸۰). "جایگاه عدالت دراندیشه سیاسی محقق نراقی." *علوم سیاسی*. سال چهارم، شماره ۱۳، ص۱۲٤.

۲۰. صناعی‌نیا، امید.(۱۳۹۸). *عدالت در اسلام و غرب با تاکید براندیشه های علامه سیدمحمدحسین طباطبایی و جان راولز*. تهران: انتشارات سنجش و دانش.

۲۱. طباطبایی، محمد حسین.(۱۳٦۳). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۲. طباطبایی، محمد حسین.(۱۳٦٤). *المیزان فی‌تفسیر القرآن*. قم: دارالکتاب اسلامی.

۲۳. طباطبایی، محمد حسین.(۱۳۸۷). *تعالیم اسلام*. قم: بوستان کتاب.

۲٤. طباطبایی، محمد حسین.(۱۳۸۷). *رسالت تشیع دردنیای امروز*. قم: بوستان کتاب.

۲۵. طباطبایی، محمدحسین.(۱۳۸٦). *ترجمه تفسیرالمیزان*. سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲٦. طباطبایی، محمدحسین.(بی‌تا/الف). *نهایه الحکمه*. قم: مؤسسهٔ النشرالاسلامی.

۲۷. طباطبایی، محمدحسین.(بی‌تا/ب). *بدایه الحکمه*. قم: مؤسسهٔ النشرالاسلامی.

۲۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین.(بی‌تا). *اصول فلسفه*. قم: دفترانتشارات اسلامی.

۲۹. طبرسی، فضل بن حسن.(۱۳۸۸). *مجمع البیان فی تفسیرالقرآن*.ج ۳، قم، نور وحی.

۳۰. الطریحی، فخرالدّین.(۱٤۰۸).*مجمع البحرین*. ج۱ و ۲. مکتبه نشرالثّقافهٔ الاسلامی.

۳۱. قاضی‌زاده، کاظم ؛ ضیایی‌فر، سعید.(۱۳۷۷). *اندیشه‌های فقهی سیاسی امام‌خمینی*. تهران: مرکزتحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.

۳۲. مجلسی، محمدباقر.(۱۳۷۲). *بحارالانوار*. چاپ دوم، (۱٤۰۳ ه ق)، باب۵۹، روایت۱۸، بیروت: چاپخانه موسسهٔ الوفاء.

۳۳. مجلسی، محمدباقر.(۱٤۰۳). *بحارالأنوار*. ج ٤۱، ۷۱ و ۷۲. بیروت: مؤسسه الوفاء.

۳٤. محسن‌زاده محمدعلی و همکاران. (۱٤۰۰). «خاستگاه و براهین عدالت در دیدگاه راولز و علامه طباطبایی.» *معرفت سیاسی*. دوره ۱۳، شماره ۱.

۳۵. مطهری، مرتضی.(۱۳۷۷). *مجموعه آثار*. ج۵. چاپ نهم. قم: انتشارات صدرا.

۳٦. مطهری، مرتضی.(۱۳۷۷). *مجموعه آثار*. ج۹. چاپ سوم. قم: انتشارات صدرا.

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

۳۷. مطهری، مرتضی.(۱۳۸۵). *خدمات متقابل اسلام و ایران*. ج ۱و۲. تهران: انتشارات صدرا.

۳۸. مطهری، مرتضی. (۱۳٦۹). *مقالات فلسفی*. تهران: انتشارات حکمت.

۳۹. معین. (۱۳۸۸). *فرهنگ فارسی ٦ جلدی*. تهران: انتشارات امیر کبیر.

٤۰. مقیمی، غلامحسین.(۱۳۸٤). «سیاست؛ رمز گشایی از یک مفهوم پرابهام.» *علوم سیاسی*. شماره ۲۹.

٤۱. مهرانفر، معصومه.(۱۳۸۳). *مطالعه تطبیقی جایگاه عدالت در مدیریت اسلامی و مکاتب مدیریت غرب*. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تهران.

٤۲. واعظی، احمد.(۱۳۸۰). *جان راولز: از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی*. قم: بوستان کتاب.

٤۳. واعظی، احمد.(۱۳۸٤). «نارسایی قرائت اخلاقی راولز از لیبرالیسم.» *فصلنامه علوم سیاسی*. شماره ۲٦.

٤٤. یزدانی مقدم، احمدرضا.(۱۳۸۹). «حسن و قبح و عدالت اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی.» *فصلنامه علوم سیاسی باقر العلوم*. شماره ۵۰.

٤۵. واعظی، احمد.(۱۳۸۰). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

٤٦. Khadduri, Majid. (۱۹۸٤). *The Islamic Conception of Justice, Baltimore and London*. The Johns Hopkins University Press.

٤۷. Young, Iris. (۱۹۹۰). *Justice and the politics of difference*. New Jersey: Princeton University Press.

Archive of SID.ir